เถรวาทศึกษา

พัฒนาการ คัมภีร์ และหลักคำสอน

เปิดมุมมองต่อเถรวาท
ผ่านประวัติศาสตร์ คัมภีร์
และแก่นแนวคิดของเถรวาท

พระมหาสราวุธ ญาณโสภโณ

คณะศาสนาและปรัชญา
มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย
ปีพุทธศักราช 2569

เถรวาทศึกษา

เถรวาทศึกษา

พัฒนาการ คัมภีร์ และหลักคำสอน

พระมหาสราวุธ ญาณโสภโณ

คำนำ

หนังสือ *เถรวาทศึกษา: พัฒนาการ คัมภีร์ และหลักคำสอน* จัดทำขึ้นเพื่อตอบสนองความต้องการตำราวิชาการภาษาไทยที่ศึกษาพุทธศาสนาเถรวาทอย่างครบถ้วนในคราวเดียวกัน ทั้งในมิติประวัติศาสตร์ คัมภีร์ และหลักคำสอน งานศึกษาเถรวาทในภาษาไทยที่มีอยู่มักเน้นมิติใดมิติหนึ่งโดยเฉพาะ ไม่ว่าจะเป็นการศึกษาเชิงคัมภีร์ล้วน หรือการอธิบายหลักธรรมเพื่อการปฏิบัติ โดยขาดการเชื่อมโยงกับบริบทประวัติศาสตร์และพัฒนาการทางจารีตเถรวาท หนังสือเล่มนี้จึงมุ่งบูรณาการทั้งสามมิติเข้าด้วยกัน เพื่อให้ผู้อ่านเข้าใจเถรวาทในฐานะระบบที่มีโครงสร้างสมบูรณ์ในตัวเอง

เนื้อหาของหนังสือครอบคลุมตั้งแต่คำถามพื้นฐานที่สุดว่า “เถรวาทคืออะไร” ไปจนถึงเป้าหมายสูงสุดของการปฏิบัติในกรอบเถรวาท

เริ่มด้วย บทนำ วางกรอบการศึกษาและตั้งคำถามหลักที่ใช้เป็นแกนของหนังสือทั้งเล่ม บทที่ 1 พิจารณาความหมายทางนิรุกติศาสตร์ของคำว่า “เถรวาท” และตรวจสอบคำเรียกที่ใช้นิยามอัตลักษณ์ของเถรวาทในวรรณกรรมวิชาการ ทั้งในฐานะพุทธศาสนายุคต้น วิภัชวาท พุทธศาสนาอนุรักษ์นิยม พุทธศาสนาสายบาลี และหีนยาน แต่ละคำสะท้อนมิติที่แตกต่างของอัตลักษณ์เถรวาทและต้องการการวิเคราะห์ที่มีวิจารณญาณ บทที่ 2 ติดตามพัฒนาการของพุทธศาสนาเถรวาทตั้งแต่หลังพุทธปรินิพพาน ผ่านกระบวนการสังคายนา การแตกนิกาย และการก่อรูปเถรวาทที่อิงสายสถวีรวาทและภาษาบาลีเป็นกลไกหลัก บทที่ 3 ขยายการพิจารณา

สู่การสถาปนาเถรวาทในลังกาและการแพร่ขยายสู่พม่า ไทย กัมพูชา และลาว โดยวิเคราะห์บทบาทของสายอุปสมบท ความสัมพันธ์ระหว่างสงฆ์กับรัฐ และการเผชิญหน้ากับลัทธิอาณานิคมในช่วงสมัยใหม่

บทที่ 4 เป็นหัวใจของการศึกษาด้านคัมภีร์ โดยพิจารณาโครงสร้างของพระไตรปิฎกบาลี ทั้งพระวินัยปิฎก พระสุตตันตปิฎก และพระอภิธรรมปิฎก ตลอดจนคัมภีร์ชั้นก่อนอรรถกถา ได้แก่ มิลินทปัญหา เปฏโกปเทส เนตติปกรณ์ และคัมภีร์อรรถกถา ซึ่งทำหน้าที่เป็นชั้นการตีความที่ขาดไม่ได้ บทที่ 5 นำเสนอแก่นคำสอน ได้แก่ อริยสัจ 4 มัชฌิมาปฏิปทา ไตรลักษณ์ ปฏิจจสมุปบาท กรรม และนิพพาน ในฐานะทั้งหลักทฤษฎีและกรอบวิเคราะห์ประสบการณ์มนุษย์ บทที่ 6 นำหลักธรรมเหล่านั้นมาพิจารณาในมิติของการดำเนินชีวิต ตั้งแต่ศีล 5 อิทธิบาท 4 พรหมวิหาร 4 สังคหวัตถุ 4 จนถึงทิศ 6 บทที่ 7 อธิบายแนวทางการปฏิบัติตามระบบไตรสิกขา สมถะและวิปัสสนา และสติปัฏฐาน 4 โดยวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างการปฏิบัติกับเป้าหมายสูงสุดคือมรรค ผล และนิพพาน และบทที่ 8 ประมวลสาระสำคัญของหนังสือทั้งเล่ม พร้อมพิจารณาทิศทางแนวโน้มของเถรวาทศึกษาและความหมายของเถรวาทในบริบทโลกปัจจุบัน

หนังสือเล่มนี้เหมาะสำหรับนักศึกษาในสาขาพุทธศาสนศึกษา ปรัชญา รวมทั้งสาขามนุษยศาสตร์ที่ต้องการพื้นฐานการศึกษาเถรวาทอย่างเป็นระบบ รวมทั้งนักวิชาการและผู้สนใจทั่วไปที่ต้องการทำความเข้าใจเถรวาทในมิติที่กว้างกว่าการอ่านคัมภีร์หรือการปฏิบัติเพียงอย่างเดียว ซึ่งผู้อ่านจะได้กรอบการวิเคราะห์ที่นำไปใช้ตั้งคำถามต่อยอดได้ ไม่ใช่เพียงข้อมูลที่จำได้ ทั้งนี้ การนำเสนอทั้งหมดตั้งอยู่บนฐานของการศึกษาคัมภีร์บาลีและงานวิชาการทั้งในและต่างประเทศ เพื่อให้ผู้อ่านสามารถพิจารณาและประเมินข้ออ้างต่าง ๆ เกี่ยวกับเถรวาทได้อย่างมีวิจารณญาณและอยู่บนฐานของหลักฐานทางวิชาการ

พระมหาสราวุธ ญาณโสภโณ
มหามกุฏราชวิทยาลัย, มิถุนายน 2569

กิตติกรรมประกาศ

หนังสือเล่มนี้สำเร็จได้ด้วยการสนับสนุนจากโครงการสัมมนาเชิงปฏิบัติการการเขียนหนังสือและตำราทางวิชาการ คณะศาสนาและปรัชญา มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย ประจำปีงบประมาณ 2569 ผู้เขียนขอแสดงความขอบคุณต่อโครงการดังกล่าวที่เปิดพื้นที่ให้นักวิชาการในสถาบันได้ผลิตงานเขียนอย่างเป็นระบบ

งานวิชาการหลายชิ้นเป็นรากฐานสำคัญของการเรียบเรียงหนังสือเล่มนี้ โดยเฉพาะ *พุทธธรรม ฉบับปรับขยาย* ของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) ที่ให้กรอบการอธิบายพุทธธรรมอย่างเป็นระบบและลุ่มลึก งานของแม่ชีวิมุตติยา (สุภาพรรณ ณ บางช้าง) เรื่อง *ประวัติวรรณคดีบาลีในอินเดียและลังกา* ที่มีคุณูปการต่อการศึกษาประวัติวรรณคดีบาลีในภาษาไทย รวมทั้งงาน *History of Theravada Buddhism in South-east Asia* ของ Kanai Lal Hazra และ งาน *World conqueror and world renouncer: A study of Buddhism and polity in Thailand against a historical background* ของ Stanley Jeyaraja Tambiah ที่ช่วยอธิบายพัฒนาการของพุทธศาสนาตั้งแต่บริบทอินเดียสมัยพุทธกาลจนถึงเอเชียตะวันออกเฉียงใต้

นอกจากนี้ ผู้เขียนขอเจริญพรขอบคุณศาสตราจารย์ ดร.วัชระ งามจิตรเจริญ และศาสตราจารย์ ดร.ภัทรพร สิริกาญจน อาจารย์ผู้ถ่ายทอดความรู้และแนวทางการศึกษาวิชาการแก่ผู้เขียนอย่างต่อเนื่อง เจริญพรขอบคุณ คุณโยมกุลธร-คุณโยมปาริชาต อักษรานุเคราะห์ คุณโยมเนาวนารถ เภกะสุต ที่ให้การสนับสนุนและเป็นกำลังใจในทุกขั้นตอนของการจัดทำ และขอบคุณเพื่อนสหธรรมิกทุกท่านที่ช่วยผลักดันให้งานชิ้นนี้สำเร็จลุล่วง

สารบัญ

คำนำ	5
กิตติกรรมประกาศ	7
สารบัญ	9
บทนำ	11
บทที่ 1 เถรวาท: ความหมายและอัตลักษณ์	17
บทที่ 2 พัฒนาการและการก่อรูปพุทธศาสนาเถรวาท	41
บทที่ 3 การสถาปนาเถรวาทในลังกาและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้	107
บทที่ 4 พระไตรปิฎก: โครงสร้างคัมภีร์และสารัตถะแห่งเถรวาท	149
บทที่ 5 แก่นคำสอนของพุทธศาสนาเถรวาท	263
บทที่ 6 หลักพุทธธรรมเพื่อการดำเนินชีวิต	339
บทที่ 7 แนวทางการปฏิบัติและเป้าหมายของชีวิต	371
บทที่ 8 บทสรุป	407
บรรณานุกรม	415
ภาคผนวก	425
ดัชนี	435
ประวัติผู้เขียน	443

บทนำ

พุทธศาสนาเถรวาทนับเป็นประเพณีทางศาสนาที่มีความต่อเนื่องยาวนานที่สุดแห่งหนึ่งในประวัติศาสตร์มนุษย์ด้วยพัฒนาการที่ครอบคลุมระยะเวลากว่า2,500ปีนับตั้งแต่การปรินิพพานของพระพุทธเจ้า ราวศตวรรษที่ 5 ก่อนคริสต์กาล เถรวาทได้วิวัฒน์จากชุมชนสงฆ์ขนาดเล็กในลุ่มแม่น้ำคงคาตอนกลางของอินเดียโบราณมาสู่ประเพณีทางศาสนาที่มีผู้นับถือนับร้อยล้านคนทั่วโลก โดยมีฐานที่มั่นสำคัญในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้และเอเชียใต้

อิทธิพลของเถรวาทมิได้จำกัดอยู่เพียงในด้านศาสนาและจิตวิญญาณเท่านั้น หากยังหยั่งรากลึกในโครงสร้างทางสังคม การเมือง ศิลปะ วรรณกรรม และระบบคุณค่าของสังคมที่เถรวาทได้หยั่งรากอย่างแน่นแฟ้น การศึกษาเถรวาทอย่างเป็นระบบและมีวิจารณญาณจึงเป็นการทำความเข้าใจมิติสำคัญของอารยธรรมมนุษย์ในภูมิภาคนี้อย่างลึกซึ้ง

เมื่อพิจารณาในทางนิรุกติศาสตร์ คำว่า “เถรวาท” หมายถึง “คำสอนของพระเถระ” หรือ “วาทะแห่งพระผู้เฒ่า” สะท้อนถึงการอ้างสิทธิ์ทางประวัติศาสตร์อันสำคัญ คือการที่ประเพณีนี้ถือว่าตนเองเป็นผู้สืบทอดโดยตรงจากพระอรหันตสาวกรุ่นแรกที่ได้ฟังธรรมจากพระพุทธเจ้าและทำการสังคายนาพระธรรมวินัยภายหลังพุทธปรินิพพาน

หลักฐานทางประวัติศาสตร์ระบุว่า รากเหง้าของเถรวาทสามารถสืบสาวได้ถึงกลุ่มสถวีรวาท ซึ่งเป็นฝ่ายหนึ่งของการแตกแยกครั้งแรกในคณะสงฆ์ที่เกิดขึ้นภายหลังการสังคายนาครั้งที่ 2 ที่เวสาลี ราวศตวรรษที่ 4 ก่อนคริสต์กาล เมื่อพระเถระฝ่ายอนุรักษ์ปฏิเสธการผ่อนคลายพระวินัยที่ภิกษุวัชชีบุตรนำมาปฏิบัติ

จุดเปลี่ยนสำคัญอีกประการหนึ่งคือการสังคายนาครั้งที่ 3 ที่ปาฏลีบุตร ภายใต้การอุปถัมภ์ของพระเจ้าอโศกมหาราช ราวปี 250 ก่อนคริสต์กาล ซึ่งในโอกาสนี้ได้มีการส่งคณะสงฆ์ออกเผยแผ่พระศาสนา รวมถึงพระมหินทเถระซึ่งนำพระธรรมวินัยมาสู่ศรีลังกา อันเป็นจุดเริ่มต้นของสายธารเถรวาทที่มีความต่อเนื่องทางประวัติศาสตร์อย่างชัดเจนที่สุด ดังความในทีปวงศ์ว่า

> เวลานั้นพระเถระเจ้าทั้งหลายผู้มีฤทธิ์มาก ซึ่งอยู่ในอโศการาม ได้กล่าวต่อพระมหินท์ด้วยหวังอนุเคราะห์ลังกาทวีป ว่าถึงเวลาแล้ว ท่านจงไปประดิษฐานพระพุทธศาสนาในลังกาทวีปเถิด พระมหินท์ผู้เป็นบัณฑิต ผู้สมบูรณ์ด้วยการสดับฟัง ผู้จักยังลังกาทวีปให้รุ่งเรือง พร้อมกับคณะได้ฟังถ้อยคำของพระสงฆ์แล้ว ก็ห่มจีวรลดไหล่ข้างหนึ่ง ประนมอัญชลีขึ้นรับสั่งว่า ข้าพเจ้าจะไปสู่ลังกาทวีป
>
> (ทีปวงศ์, 2516, น. 40)

ลังกาทวีป หรือศรีลังกา กลายเป็นศูนย์กลางในการรักษาและพัฒนาประเพณีเถรวาทในหลายศตวรรษถัดมา

ราวปี 29 ก่อนคริสต์กาล การบันทึกพระไตรปิฎกเป็นลายลักษณ์อักษรครั้งแรกในรัชสมัยของพระเจ้าวัฏฏคามณีอภัย ถือเป็นเหตุการณ์ที่มีความสำคัญอย่างยิ่งในการรักษาและส่งต่อพระธรรมวินัยสู่คนรุ่นหลัง (Rahula, 1956, pp. 78-9) และในราวศตวรรษที่ 5 แห่งคริสต์กาล การที่พระพุทธโฆสะ นักปราชญ์ชาวอินเดียได้เดินทางมายังศรีลังกา เพื่อแปลอรรถกถาสิงหลเป็นภาษาบาลีและแต่งคัมภีร์วิสุทธิมรรค ได้สร้างระบบปรัชญาและการปฏิบัติธรรมที่เป็นรากฐานของเถรวาทตราบจนปัจจุบัน

อิทธิพลของพุทธศาสนาเถรวาทที่แผ่ขยายออกจากศรีลังกาไปสู่เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ โดยเฉพาะในราวศตวรรษที่ 11 ถึง 13 เมื่อราชสำนักในพม่า ไทย กัมพูชา และลาวรับเอาเถรวาทแบบศรีลังกาเป็นศาสนาประจำราชสำนักและนำมาใช้เป็นกรอบในการสร้างความชอบธรรมทางการเมืองและวัฒนธรรม (Swearer, 2010, pp. 2-3) กระบวนการนี้ทำให้เถรวาทกลายเป็นส่วนหนึ่งที่แยกไม่ออกจากอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของประชาชนในภูมิภาค และสร้างมรดกทางอารยธรรมที่ยั่งยืนมาจนถึงปัจจุบัน โดยเฉพาะการนำเอาหลักคำสอนทางเถรวาทปรับประยุกต์หลากหลายมิติระดับปัจเจกบุคคลและสังคม การเมืองการปกครอง เป็นต้น

ในกระบวนการศึกษาพุทธศาสนาเถรวาท การพิจารณาบทบาทและความสำคัญของคัมภีร์ หลักคำสอน และแนวทางการปฏิบัติธรรม นับเป็นแกนกลางของการทำความเข้าใจทั้งพัฒนาการทางประวัติศาสตร์และโครงสร้างแนวคิด เนื่องจากว่า เถรวาทมิได้ดำรงอยู่เพียงในฐานะประเพณีความเชื่อ หากเป็นระบบศาสนาที่มีฐานคัมภีร์รองรับ มีกรอบคำสอนที่เป็นระบบและมีแนวปฏิบัติที่สืบทอดอย่างต่อเนื่องผ่านคณะสงฆ์และศาสนิกที่มีความศรัทธา

ดังจะเห็นว่า คัมภีร์ทางพุทธศาสนาเถรวาท โดยเฉพาะพระไตรปิฎกบาลี ทำหน้าที่เป็นแหล่งอ้างอิงสูงสุดในการกำหนดมาตรฐานทางหลักธรรมและวินัย เป็นทั้งหลักฐานทางประวัติศาสตร์ของคำสอนยุคต้น และเป็นกรอบอ้างอิงในการวินิจฉัยความถูกต้องของแนวอธิบายต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นภายหลัง นอกจากนี้ อรรถกถา ฎีกา อนุฎีกา และคัมภีร์อธิบายเชิงระบบของนักวิชาการทั้งก่อนและหลังสมัยใหม่ได้มีบทบาทสำคัญในการจัดหมวดหมู่ อธิบาย และสังเคราะห์เนื้อหาธรรมให้เป็นระเบียบเชิงวิชาการ อันเอื้อต่อการศึกษาและการถ่ายทอดในสังคมพุทธศาสนาเถรวาท ทั้งนี้ หลักคำสอนหรือที่เรียกว่า พุทธวจนะ ทำหน้าที่เป็นโครงสร้างแนวคิดที่อธิบายธรรมชาติของชีวิตและความเป็นจริง ทั้งในมิติของทุกข์ กระบวนการเกิดขึ้นโดยอาศัยเหตุปัจจัย และภาวะความดับทุกข์ โดยอิงอาศัยหลักธรรมสำคัญ เช่น อริยสัจ 4 ปฏิจจสมุปบาท และไตรลักษณ์ ซึ่งมิได้เป็นเพียงหลักทฤษฎีเชิงปรัชญา หากเป็นกรอบวิเคราะห์ประสบการณ์มนุษย์และเป็นพื้นฐานของจริยศาสตร์และโลกทัศน์ในสังคมเถรวาท

ในขณะเดียวกัน แนวทางการปฏิบัติธรรมทำหน้าที่เชื่อมโยงหลักการเชิงทฤษฎีกับกระบวนการพัฒนาภายในของบุคคล ระบบการฝึกฝนตามไตรสิกขา ได้แก่ ศีล สมาธิ และปัญญา เป็นโครงสร้างการปฏิบัติที่มุ่งแปรความรู้เชิงหลักธรรมไปสู่การเปลี่ยนแปลงเชิงประสบการณ์ มีบทบาทในการหล่อหลอมระเบียบวินัยส่วนบุคคล วัฒนธรรมชุมชน และอัตลักษณ์ของคณะสงฆ์

อาจกล่าวได้ว่า คัมภีร์ หลักคำสอน และแนวทางการปฏิบัติธรรม มิใช่องค์ประกอบที่แยกจากกัน หากเป็นโครงสร้าง 3 มิติที่เกื้อหนุนกันในการธำรงรักษา ถ่ายทอด และพัฒนาเถรวาทในแต่ละยุคสมัย โดยมีจุดหมายร่วมกัน คือความหลุดพ้นจากกิเลสและสังสารวัฏ ซึ่งในกรอบความคิดของเถรวาทเรียกว่า “นิพพาน”[1] แม้ว่า แนวคิดดังกล่าวจะมีความลุ่มลึกในเชิงปรัชญาและจิตวิญญาณ และไม่อาจกำหนดความหมายได้อย่างครบถ้วนภายในกรอบภาษาและระบบความคิดสามัญของมนุษย์ทั่วไปก็ตาม

[1]พระพุทธเจ้าตรัสไว้ในภิกขุสูตรว่า “ความสิ้นราคะ ความสิ้นโทสะ ความสิ้นโมหะ นี้เป็นที่สุด (เป้าหมาย) แห่งพรหมจรรย์” (สำ.มหา. 17/30/7)

> ธรรมนี้อันสัตว์ทั้งหลายผู้ถูกราคะ โทสะครอบงำ ไม่ตรัสรู้ได้ง่าย สัตว์ทั้งหลาย อันราคะย้อมแล้ว อันกองมืดหุ้มห่อแล้ว จักไม่เห็นธรรม อันยังสัตว์ให้ไปทวนกระแส ละเอียด ลึกซึ้ง เห็นได้ยาก เป็นอณู ดังนี้
>
> (โพธิราชกุมารสูตร; ม.ม. 13/509/347)

อย่างไรก็ดี แนวคิดนี้ยังคงได้รับการอธิบายและทำความเข้าใจผ่านกรอบคัมภีร์และการวิเคราะห์เชิงวิชาการ เพื่อชี้ให้เห็นนัยสำคัญในฐานะจุดหมายสูงสุดของการปฏิบัติธรรมในพุทธศาสนาเถรวาท

คำว่า "นิพพาน" มาจากรากศัพท์ที่หมายถึง การดับหรือการระงับ หมายเอาการสิ้นไปแห่งราคะ โทสะ และโมหะ[2] อันเป็นสาเหตุของทุกข์และการเวียนว่ายตายเกิด

แม้พระนิพพานจะได้รับการอธิบายในคัมภีร์เถรวาทในฐานะเป้าหมายสูงสุดของการปฏิบัติ แต่ในแวดวงวิชาการสมัยใหม่ได้มีการตีความเพิ่มเติมทั้งในเชิงปฏิเสธ[3] (ว่านิพพานไม่ใช่อะไร) และเชิงบวก เช่น ความสุข[4] ความสงบ[5] ความปลอดภัย[6] และอิสรภาพโดยสมบูรณ์[7] ตลอดจนการเปรียบเทียบกับแนวคิดของนิกายอื่น ตัวอย่างเช่น นักวิชาการพุทธศาสนาตะวันตกในหนังสือ An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices (Peter Harvey, 2012, p. 124-5) ได้วิเคราะห์ความแตกต่างระหว่างความเข้าใจเรื่องนิพพานในพุทธศาสนายุคต้นหรือเถรวาท กับแนวคิดสุญญตาในมหายาน โดยเฉพาะสำนักมาธยมิก อย่างน่าสนใจว่า ตามกรอบเถรวาท นิพพานถูกอธิบายว่าเป็น "ความว่าง" ในความหมายของการว่างจากกิเลสและปัจจัยปรุงแต่ง ขณะที่มหายานเสนอแนวคิด "สุญญตา" ในความหมายของการไม่มีสภาวะที่มี

---

[2]พระสารีบุตรกล่าวไว้ในชัมพุขาทกสังยุตต์ว่า "ความสิ้นราคะ ความสิ้นโทสะ ความสิ้นโมหะ นี้เรียกว่า นิพพาน ฯ" (สำ.ส. 18/497/266)

[3]เช่น ในขุททกนิกาย อุทาน ปรากฏความว่า "ธรรมชาติไม่เกิดแล้ว ไม่เป็นแล้ว อันปัจจัยกระทำไม่ได้แล้ว ปรุงแต่งไม่ได้แล้ว มีอยู่" (ขุ.อุ. 25/160/144) และในคัมภีร์วิสุทธิมรรค พระพุทธโฆสะ กล่าวถึงนิพพานว่า "นิพพานมีอยู่ แต่คนผู้นิพพานไม่มี" (อตฺถิ นิพฺพุติ น นิพฺพุโต ปุมา; วิสุทฺธิ 3/101)

[4]เช่น ในมาคัณฑิยสูตร กล่าวนิพพานว่าเป็นสุขอย่างยิ่ง (ม.ม. 13/287/216)

[5]เช่น ในอานันทสูตร กล่าวนิพพานว่าเป็นความสงบแห่งสังขาร (สิ่งปรุงแต่ง) ทั้งปวง (องฺ.เอก. 20/471/127)

[6]เช่น ในอโนตตปิสูตร กล่าวนิพพานว่าเป็นที่เกษมหรือภาวะที่ปลอดภัยจากโยคะกิเลส (สำ.นิ. 16/465/194)

[7]เช่น ในอุปายสูตร กล่าวนิพพานคือความหลุดพ้นจากอำนาจตัณหา มานะ ทิฏฐิ (สำ.ขนฺธ. 17/105/53)

อยู่โดยตัวของมันเอง (lack of inherent nature) และเห็นว่านิพพานกับสังสารวัฏไม่แตกต่างกันในระดับปรมัตถ์ ความแตกต่างนี้เป็นทั้งประเด็นทางปรัชญาและส่งผลโดยตรงต่อแนวทางการปฏิบัติ รวมถึงโครงสร้างของการแสวงหาทางจิตวิญญาณในเถรวาท

เมื่อว่าตามธรรมเนียมของเถรวาท การบรรลุนิพพานต้องดำเนินผ่านการพัฒนาอริยมรรคมีองค์ 8 อันประกอบด้วย สัมมาทิฐิ สัมมาสังกัปปะ สัมมาวาจา สัมมากัมมันตะ สัมมาอาชีวะ สัมมาวายามะ สัมมาสติ และสัมมาสมาธิ ซึ่งครอบคลุมทุกมิติของชีวิต ตั้งแต่ความเข้าใจ ความตั้งใจ วาจา การกระทำ การดำรงชีวิต ความพยายาม สติ จนถึงสมาธิ กล่าวคือการพัฒนาองค์มรรคทั้ง 8 อย่างครบถ้วน นำไปสู่การหลุดพ้นใน 4 ขั้น คือโสดาบัน สกทาคามี อนาคามี และอรหันต์ ซึ่งเป็นขั้นสุดท้ายที่บุคคลดับกิเลสได้อย่างสมบูรณ์

จากที่กล่าวมาข้างต้น หนังสือเล่มนี้จึงมุ่งนำเสนอการศึกษาเถรวาทอย่างเป็นระบบใน 3 มิติหลัก คือ (1) พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ (2) คัมภีร์และวรรณกรรม และ (3) หลักคำสอนและการปฏิบัติ การวิเคราะห์ทั้ง 3 มิตินี้ จะดำเนินควบคู่กันและเสริมซึ่งกันและกัน เพราะการทำความเข้าใจหลักคำสอนของเถรวาทอย่างลึกซึ้งต้องอาศัยความรู้เกี่ยวกับบริบทประวัติศาสตร์ที่หลักคำสอนนั้นพัฒนาขึ้น และความเข้าใจคัมภีร์ที่หลักคำสอนนั้นบันทึกและถ่ายทอดอยู่

ผู้เขียนหวังว่าการศึกษาเถรวาทในลักษณะนี้มีความสำคัญไม่เพียงในเชิงวิชาการเท่านั้น หากยังมีนัยสำคัญต่อการทำความเข้าใจปรากฏการณ์ทางศาสนา สังคม และวัฒนธรรมในโลกปัจจุบันที่เถรวาทยังคงมีบทบาทอยู่อย่างสำคัญ ไม่ว่าจะเป็นในแง่ของนโยบายสาธารณะในประเทศเถรวาท การสนทนาระหว่างศาสนา การประยุกต์ใช้การปฏิบัติสติในบริบทฆราวาส หรือการอนุรักษ์มรดกทางวัฒนธรรมที่เถรวาทได้สร้างสมไว้ หนังสือเล่มนี้จึงมุ่งเป็นส่วนหนึ่งในการส่งเสริมความเข้าใจดังกล่าวให้ลึกซึ้งและรอบด้านยิ่งขึ้น

บทที่ 1
เถรวาท: ความหมายและอัตลักษณ์

พุทธศาสนาเถรวาทเป็นนิกายที่มีพัฒนาการต่อเนื่องยาวนานที่สุดนิกายหนึ่งในประวัติศาสตร์พุทธศาสนา และเป็นนิกายที่ยังคงดำรงอยู่ในฐานะประเพณีที่มีชีวิตอย่างสมบูรณ์จนถึงปัจจุบัน การทำความเข้าใจเถรวาทในฐานะพุทธนิกายจึงต้องอาศัยการพิจารณาในหลายมิติ ทั้งในแง่ของนิรุกติศาสตร์ ลักษณะเฉพาะที่แบ่งแยกจากนิกายอื่น ตลอดจนความสำคัญที่เถรวาทมีต่อประวัติศาสตร์และพัฒนาการของพุทธศาสนาในภาพรวม การศึกษาในแง่มุมเหล่านี้ไม่เพียงแต่ให้ความกระจ่างเกี่ยวกับเถรวาทเอง หากยังให้ความเข้าใจในพลวัตของพุทธศาสนาในฐานะปรากฏการณ์ทางศาสนา ปรัชญา และสังคมที่มีความซับซ้อนสูง

ความหมายของคำว่า เถรวาท

คำว่า “เถรวาท” เป็นคำบาลีประกอบด้วย 2 ส่วน คือ “เถร” ซึ่งหมายถึง พระผู้เฒ่า พระผู้ใหญ่ หรือพระเถระ อันหมายถึงพระอรหันตสาวกผู้บรรลุธรรมและมีพรรษาสูง กับ “วาท” ซึ่งหมายถึง วาทะ ทฤษฎี หลักคำสอน หรือแนวทางปฏิบัติ รวมความแล้วจึงหมายถึง “คำสอนของพระเถระ” หรือ “แนวทางของพระผู้เฒ่าโดยเฉพาะอย่างยิ่งหมายถึงคำสอนที่พระอรหันตสาวกรุ่นแรกรวบรวมและสังคายนาไว้ภายหลังพุทธปรินิพพาน

(สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตฺโต), 2551, น. 123) เนื่องจากว่า เดิมทีคำว่า “เถระ” ไม่ได้ถูกใช้เป็นชื่อนิกายที่มีขอบเขตเฉพาะเจาะจง แต่หมายถึง “กลุ่มบุคคลที่เป็นรากฐานทางประวัติศาสตร์” นั่นคือ คณะพระอรหันต์ 500 รูป ผู้รวบรวมพุทธพจน์ในการสังคายนาครั้งแรก ดังในคัมภีร์ทีปวงศ์ ให้นิยามความหมายว่า

> พระมหาเถระทั้ง 500 องค์นั้น ได้กระทำการรวบรวมพระธรรมวินัย ขึ้น พระธรรมวินัยที่พระมหาเถระเหล่านั้นรวบรวมขึ้น เรียกว่า เถรวาท
>
> (ทีปวงศ์, 2516, น. 16)

ความหมายของคำว่า “เถร” ในบริบทนี้มีนัยสำคัญในเชิงอำนาจและความชอบธรรม กล่าวคือ การอ้างถึงพระเถระในฐานะแหล่งที่มาของหลักคำสอนเป็นการสร้างสายสัมพันธ์โดยตรงระหว่างหลักคำสอนปัจจุบันกับพระอรหันตสาวกที่ได้ฟังพระธรรมจากพระพุทธเจ้าโดยตรง กล่าวได้ว่า พลวัตการเปลี่ยนผ่านจากคำเรียกกลุ่มบุคคลมาเป็นชื่อนิกายจึงเป็นกระบวนการที่เกิดขึ้นภายหลัง

การอ้างสิทธิ์เช่นนี้ทำให้เถรวาทมีฐานะเป็นนิกายที่รักษาพระพุทธวจนะในรูปแบบที่บริสุทธิ์และไม่ถูกปรุงแต่งโดยนักคิดรุ่นหลัง อย่างไรก็ตาม นักวิชาการสมัยใหม่ตั้งข้อสังเกตว่าการอ้างสิทธิ์ดังกล่าวเป็นส่วนหนึ่งของกลยุทธ์การสร้างอัตลักษณ์ที่พบได้ในทุกนิกาย มิใช่หลักฐานที่พิสูจน์ได้ในเชิงประวัติศาสตร์อย่างสมบูรณ์ ขณะเดียวกัน Skilling (2009, p. 63) ระบุว่า คำว่า “เถรวาท” และคำที่เกี่ยวข้อง (เช่น เถริยะ) ปรากฏไม่บ่อยนักในคัมภีร์บาลี และการใช้คำนี้ในฐานะชื่อนิกายที่ชัดเจนนั้นจำกัดอยู่ในวรรณกรรมประเภท “วงศ์” หรืออรรถกถา ซึ่งเป็นวรรณกรรมที่เน้นเรื่อง “การสถาปนาสำนักและความชอบธรรม” (School formation and legitimation) สอดคล้องกับทัศนะของนักวิชาการพุทธศาสนาไทย เช่น ชาญณรงค์ บุญหนุน (2563, น. 1-46) ที่ระบุว่า ความเข้าใจเกี่ยวกับการสังคายนาครั้งที่ 1-3 มีส่วนสำคัญอย่างยิ่งต่อการกำหนดอัตลักษณ์หรือการนิยามตนเองของพุทธศาสนาเถรวาทในเวลาต่อมา โดยเฉพาะการอ้างตนเองว่าเป็น “เถรวาทที่แท้จริง” เพื่อแยกตนเองออกจากนิกายอื่นนั้น เกิดขึ้นอย่างชัดเจนในสำนักมหาวิหาร ประเทศศรีลังกา นับแต่พุทธศตวรรษที่ 15-16 (คริสต์ศตวรรษที่ 9-10) เป็นต้นมา ซึ่งเป็นการนำเหตุการณ์สังคายนาในอดีตมาสร้างเป็นจุดอ้างอิงความถูกต้อง

การนิยามอัตลักษณ์ของเถรวาท

อัตลักษณ์ของพุทธศาสนาเถรวาทสามารถทำความเข้าใจได้ผ่านคำเรียกและกรอบแนวคิดที่ใช้ในการอธิบายนิกายนี้ ทั้งจากมุมมองภายนอกและการนิยามตนเอง ไม่ว่าจะเป็น

- **พุทธศาสนายุคต้น** (Early Buddhism)
- **พุทธศาสนาวิภัชวาท** (Vibhajjavada buddhism)
- **พุทธศาสนาอนุรักษ์นิยม** (Conservative Buddhism)
- **พุทธศาสนาสายบาลี** (Pali Buddhism)
- **พุทธศาสนาหีนยาน** (Hinayana Buddhism)

คำเหล่านี้สะท้อนทั้งมิติทางประวัติศาสตร์ นิกายวิทยา อุดมการณ์ และอัตลักษณ์ทางคัมภีร์ อันร่วมกันก่อรูปภาพลักษณ์และความเข้าใจเกี่ยวกับเถรวาทในโลกวิชาการและสังคมพุทธร่วมสมัย

ดังนั้น การพิจารณาความหมายและบริบทของคำเรียกเหล่านี้จึงเป็นก้าวสำคัญสู่ความเข้าใจลักษณะเฉพาะของเถรวาทอย่างรอบด้าน

พุทธศาสนายุคต้น

การพิจารณาอัตลักษณ์ของเถรวาทในมิติของคำว่า “พุทธศาสนายุคต้น” (Early Buddhism) หรือบางครั้งเรียกว่า “พุทธศาสนาดั้งเดิม” (Original Buddhism) มีนัยสำคัญต่อการศึกษาพุทธศาสนาโดยตรง เพราะสัมพันธ์กับคำถามพื้นฐานว่า เถรวาทมีความเกี่ยวข้องกับรากฐานของพุทธศาสนาในลักษณะใด และการอ้างว่าตนรักษาพุทธวจนะในรูปแบบดั้งเดิมนั้นมีน้ำหนักทางวิชาการเพียงใด ประเด็นดังกล่าวต้องอาศัยการวิเคราะห์ทั้งด้านคัมภีร์ ประวัติศาสตร์ และกระบวนการถ่ายทอดองค์ความรู้ทางศาสนา

ในบริบทวิชาการร่วมสมัย “พุทธศาสนายุคต้น” โดยทั่วไปหมายถึงรูปแบบของพุทธศาสนาตั้งแต่สมัยพุทธกาลจนถึงช่วงก่อนการแตกแยกนิกายจะพัฒนาเป็นระบบที่ชัดเจน ซึ่งมักกำหนดคร่าว ๆ ว่าครอบคลุม 2 ถึง 3 ศตวรรษแรกหลังพุทธปรินิพพาน แม้ขอบเขตเวลาจะยังเป็นที่ถกเถียงอยู่ก็ตาม

นักวิชาการได้ให้นิยามของ “พุทธศาสนาดั้งเดิม” แตกต่างกันไปตามกรอบวิธีวิทยาและหลักฐานที่ใช้พิจารณา ในงานบุกเบิกของ T.W. Rhys Davids (1881, pp. ix-xlvii) พุทธศาสนาดั้งเดิมถูกอธิบายว่าเป็นคำสอนที่ปรากฏในพระไตรปิฎกบาลี ซึ่งผ่านการสังคายนาภายหลังพุทธปรินิพพาน โดยมี พระมหากัสสปะ เป็นประธาน พร้อมพระอรหันต์ 500 รูป ชำระและ

จัดหมวดหมู่พระธรรมวินัย ณ เมืองราชคฤห์ เพื่อธำรงรักษาพุทธพจน์ จากนั้นคัมภีร์จึงสืบทอดด้วยระบบมุขปาฐะหลายศตวรรษ ก่อนจารึกเป็นลายลักษณ์อักษรครั้งแรกในศรีลังกา ราวคริสต์ศตวรรษที่ 1 ก่อนคริสต์กาล อันเป็นศูนย์กลางสำคัญของเถรวาท กระบวนการนี้เองที่สร้างความเชื่อมั่นว่าสิ่งที่ถูกจำไว้ในรูปแบบของพระสูตรและพระวินัยคือ พุทธวจนะที่บริสุทธิ์ (Gethin, 1998, p. 40) อาศัยความเชื่อมโยงนี้ทำให้เถรวาทอ้างสิทธิ์ในความเป็น “พุทธศาสนาดั้งเดิม” ในฐานะผู้สืบทอดและรักษาพุทธศาสนายุคต้น โดยถือว่าพระไตรปิฎกบาลีที่ตนธำรงไว้นั้นสืบทอดอย่างต่อเนื่องจากการสังคายนาครั้งแรก

อย่างไรก็ตาม การระบุว่าอะไรคือ “คำสอนดั้งเดิม” เป็นประเด็นที่มีความซับซ้อนเชิงประวัติศาสตร์และวิธีวิทยา Norman (1997, pp. 149-66) ชี้ว่า แม้เถรวาทจะอ้างความต่อเนื่องจากพุทธศาสนาดั้งเดิม แต่ตัวเถรวาทเองก็มีพัฒนาการทางคิดและสถาบันในช่วงหลายศตวรรษที่ผ่านมา การมีคัมภีร์อรรถกถา และฎีกาที่ขยายความพระไตรปิฎกอย่างละเอียดนั้นย่อมแสดงให้เห็นว่าเถรวาทมีพัฒนาการทางปัญญาของตนเอง มิใช่เพียงการรักษาคำสอนดั้งเดิมโดยปราศจากการตีความ

ในอีกมิติหนึ่ง Norman (Ibid., p. 146) เห็นว่า การอ้างความเป็นผู้รักษาพุทธศาสนาดั้งเดิม นับว่าเป็นการสร้างฐานสำคัญของความชอบธรรมทางศาสนา โดยเฉพาะในบริบทของสำนักมหาวิหารแห่งศรีลังกาช่วงต้นคริสต์ศักราช ซึ่งใช้สารบบคัมภีร์เป็นกลไกสร้างอำนาจทางความหมาย เพื่อยืนยันว่าคัมภีร์ของตนเท่านั้นเป็นตัวแทนพุทธพจน์ที่แท้จริง[1]

กระนั้นก็ตาม หลักฐานจากการศึกษาวิเคราะห์เชิงเปรียบเทียบในสมัยใหม่ได้เปิดพื้นที่ให้ประเมินข้ออ้างเรื่องความเป็นผู้รักษาพุทธศาสนายุคต้นของเถรวาทอย่างรอบด้านและมีหลักฐานรองรับมากยิ่งขึ้น กล่าวคือ ข้ออ้างดังกล่าวมิได้ปราศจากน้ำหนักในทางวิชาการ ดังปรากฏในงานของ Bhikkhu Sujato และ Bhikkhu Brahmali (2014, pp. 39-42) ซึ่งดำเนินการวิเคราะห์เปรียบเทียบอย่างเป็นระบบระหว่างพระสุตตันตปิฎกบาลีกับคัมภีร์อาคมภาษาจีนที่สืบทอดในนิกายสรวาสติวาทและธรรมคุปตกะ ผลการศึกษาชี้ให้เห็นว่า มีแกนกลางของคำสอนที่สอดคล้องกันในระดับสูงระหว่างแหล่งคัมภีร์ทั้ง 2 สาย ความสอดคล้องดังกล่าวบ่งชี้ถึงชั้นคำสอนที่น่าจะสืบสาวได้ถึงช่วงก่อนการแตกแยกนิกาย

[1] “...an attempt by the Theravadins of the Mahavihara to legitimise their claims to be the true recorders of the Buddhist tradition. It seems clear that the Theravadin school have used the canon for their own purposes. Their aim was doubtless to make it clear that their texts, and their texts only, represented the true Buddhavacana.”

ข้อค้นพบนี้สอดคล้องกับทัศนะของ Étienne Lamotte (1988) ซึ่งเห็นว่า

> รากฐานทางหลักธรรมที่มีร่วมกันระหว่างคัมภีร์อาคม (ฝ่ายจีน/สันสกฤต) และคัมภีร์นิกาย (ฝ่ายบาลี) นั้น มีความสอดคล้องเป็นหนึ่งเดียวกันอย่างน่าอัศจรรย์[2]
>
> (p. 156)

อีกทั้งยังสอดรับกับข้อสังเกตของ Rupert Gethin (1998) ที่ว่า

> ตัวบทเหล่านี้ห่างไกลจากการเป็นตัวแทนของพุทธศาสนาเฉพาะนิกายใดนิกายหนึ่ง แต่ในทางกลับกัน สิ่งเหล่านี้ถือเป็นมรดกโบราณร่วมกันของพุทธศาสนาทั้งหมด[3]
>
> (p. 44)

ด้วยเหตุนี้ ชุดคำสอนที่ปรากฏร่วมกันในคัมภีร์ทั้ง 2 สายจึงได้รับการพิจารณาในวงวิชาการว่าเป็นหลักฐานที่น่าเชื่อถือที่สุดของพุทธศาสนายุคต้น และเมื่อพระไตรปิฎกบาลีเป็นส่วนหนึ่งของแกนกลางดังกล่าว ย่อมส่งผลให้การอ้างสถานะของเถรวาทในฐานะผู้รักษามรดกคำสอนยุคแรกมีน้ำหนักทางวิชาการเพิ่มขึ้น ภายใต้กรอบการประเมินเชิงประวัติศาสตร์และการวิเคราะห์ตัวบทอย่างเป็นระบบ

การพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนายุคต้นกับเถรวาทอย่างรอบด้านต้องยอมรับว่าเถรวาทมิได้เป็นเพียงการรักษาสิ่งที่มีอยู่แล้วโดยปราศจากการเปลี่ยนแปลง หากแต่มีพัฒนาการทางปัญญาที่สำคัญซึ่งต่อยอดจากพุทธศาสนายุคต้นในลักษณะที่สร้างสรรค์ ตัวอย่างที่ชัดเจนที่สุดคือการพัฒนาระบบอภิธรรม ซึ่งครอบคลุมการวิเคราะห์จิต เจตสิก รูป และนิพพานอย่างละเอียดในระดับที่ไม่ปรากฏในพระสุตตันตปิฎกยุคต้นโดยตรง

Karunadasa (2010) นักวิชาการพุทธศาสนาชาวศรีลังกา ผู้เชี่ยวชาญด้านอภิธรรม ชี้ว่า แนวทางการอธิบายในอภิธรรมนั้นเป็นการต่อยอดและเพิ่มพูนเนื้อหาจากการจำแนกหมวดธรรมที่มีอยู่ก่อนหน้า อาทิ ขันธ์ 5 อายตนะ 12 และธาตุ 18 โดยนำกรอบการจำแนกเหล่านี้มา

---

[2]"The doctrinal basis common to the Agamas and Nikayas is remarkably uniform."

[3]"Far from representing sectarian Buddhism, these texts above all constitute the common ancient heritage of Buddhism."

ขยายให้มีความละเอียดและครอบคลุมยิ่งขึ้น ในแง่นี้ระบบอภิธรรมของเถรวาทจึงเป็นการจัดระบบหลักคำสอนยุคต้นในลักษณะที่มีความเป็นระบบสูง มิใช่การเบี่ยงเบนจากพุทธศาสนาดั้งเดิม

> สถานการณ์นี้ในตัวมันเองไม่ได้ถือเป็นการแยกตัวอย่างรุนแรงจากประเพณีดั้งเดิม เพราะมันยังไม่ได้นำไปสู่มุมมองเรื่องการดำรงอยู่ที่ขัดแย้งกับพุทธศาสนาดั้งเดิม[4]
>
> (p. 19)

ความหลากหลายของความเห็นทางวิชาการ สะท้อนให้เห็นถึงความซับซ้อนที่แท้จริงของความสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนายุคต้นกับเถรวาท แม้จะมีนักวิชาการสมัยใหม่หลายคน ตั้งข้อสังเกตว่าการมุ่งเน้นคัมภีร์เป็นแหล่งข้อมูลหลักในการศึกษาพุทธศาสนายุคต้นนั้นมีปัญหาเชิงระเบียบวิธีอยู่ในตัวเอง เพราะคัมภีร์โดยธรรมชาติสะท้อนมุมมองของนักบวชชั้นนำซึ่งอาจไม่ตรงกับประสบการณ์ทางศาสนาของชุมชนในชีวิตจริง แต่ทว่า ในทางกลับกัน Étienne Lamotte (1988) ให้ทัศนะที่สำคัญว่า คัมภีร์ทางพุทธศาสนาในช่วงระยะแรกยังไม่ได้รับการจัดระบบตามแนวนิกายใดนิกายหนึ่ง โดยระบุว่า

> เป็นเรื่องที่ไร้เหตุผลหากจะอ้างว่าสารบบคัมภีร์ทั้งหมดเหล่านั้นถูกทำให้ตายตัวมาตั้งแต่จุดเริ่มต้นของพระพุทธศาสนา ในยุคสมัยที่นิกายต่าง ๆ ยังไม่ทันได้ก่อตัวขึ้น[5]
>
> (pp. 129-30)

ทัศนะนี้ชี้ให้เห็นว่าคัมภีร์ยุคต้นมีลักษณะเป็นมรดกร่วมของชุมชนพุทธศาสนาก่อนที่จะถูกนำไปอ้างความเป็นเจ้าของโดยนิกายใดนิกายหนึ่งในภายหลัง

ความขัดแย้งระหว่างทัศนะทั้ง 2 นี้ชี้ให้เห็นว่าการศึกษาพุทธศาสนายุคต้นในความสัมพันธ์กับเถรวาทต้องดำเนินด้วยความระมัดระวังทางระเบียบวิธี โดยตระหนักว่าคัมภีร์เป็น

---

[4] "This situation in itself does not constitute a radical departure from the earlier tradition, for it does not as yet involve a view of existence that is at variance with that of Early Buddhism."

[5] "It would be absurd to claim that all those canons were fixed at the very beginnings of Buddhism, in a period when the schools had not yet been formed."

แหล่งข้อมูลที่มีคุณค่าแต่มีขีดจำกัด และการอ้างสิทธิ์ความเป็นเจ้าของพุทธศาสนายุคต้นโดยนิกายใดนิกายหนึ่งย่อมต้องได้รับการตรวจสอบอย่างมีวิจารณญาณเสมอ

ถึงกระนั้น เพื่อให้การพิจารณาในที่นี้มีความเป็นรูปธรรม ผู้เขียนขอชี้ให้เห็นลักษณะสำคัญของพุทธศาสนายุคต้นที่ยังคงปรากฏเป็นองค์ประกอบแกนกลางของอัตลักษณ์เถรวาท มิใช่เพื่ออ้างความเป็นเจ้าของพุทธศาสนายุคต้น หากแต่เพื่อแสดงให้เห็นว่าเถรวาทดำรงความต่อเนื่องกับรากเหง้านั้นในระดับที่มีนัยสำคัญทางวิชาการ ดังจะได้พิจารณาในลำดับต่อไป

1. แก่นแท้ของหลักคำสอนและแนวทางการปฏิบัติ

หลักคำสอนที่สืบสาวได้ถึงพุทธศาสนายุคต้น (ก่อนแตกนิกาย) ซึ่งเถรวาทรักษาไว้ในพระไตรปิฎกบาลี ได้แก่ อริยสัจ 4 ปฏิจจสมุปบาท ไตรลักษณ์ และอริยมรรคมีองค์ 8

หลักคำสอนเหล่านี้ปรากฏในพระสูตรชั้นต้นและมีความสอดคล้องสูงกับอาคมของนิกายอื่น ตามที่กล่าวไว้แล้วข้างต้น ซึ่งทัศนะของนักวิชาการปัจจุบันเห็นพ้องกันว่า หลักคำสอนเหล่านี้เป็น “แก่นแท้” ที่ทุกนิกายในพุทธศาสนายอมรับว่าเป็นคำสอนของพระพุทธเจ้า และการที่เถรวาทรักษาหลักคำสอนเหล่านี้ไว้ในรูปแบบที่สมบูรณ์และเป็นระบบในพระไตรปิฎกบาลีเป็นหลักฐานสำคัญของความสัมพันธ์ระหว่างเถรวาทกับพุทธศาสนายุคต้น

ประเด็นต่อมา เมื่อพิจารณาในลักษณะเชิงประจักษ์นิยม (empirical character) ของพุทธศาสนายุคต้นก็ปรากฏชัดในพระไตรปิฎกบาลีเถรวาท กล่าวคือ คำสอนที่มุ่งเน้นให้ผู้ปฏิบัติพิสูจน์ความจริงด้วยประสบการณ์ตรงมากกว่าการยึดถือด้วยศรัทธาแต่เพียงอย่างเดียว ดังปรากฏพุทธพจน์ในจังกีสูตร มัชฌิมนิกาย มูลปัณณาสก์ ตอนหนึ่งว่า

> บุรุษผู้รู้แจ้งเมื่อจะตามรักษาความจริง ไม่ควรจะถึงความตกลงในข้อนั้นโดยส่วนเดียวว่า สิ่งนี้แหละจริง สิ่งอื่นเปล่า
>
> (ม.ม. 13/655/452)

แนวคำสอนดังกล่าวสอดรับกับทัศนะของ Jayatilleke (1963, pp. 416-7) นักปรัชญาชาวศรีลังกาที่วิเคราะห์ว่า ญาณวิทยาของพุทธศาสนายุคต้นซึ่งรักษาไว้ในเถรวาทมีลักษณะที่ใกล้เคียงกับประสบการณ์นิยมวิเคราะห์ ในแง่ที่ปฏิเสธการอ้างความรู้ที่ไม่อาจพิสูจน์ได้ด้วยประสบการณ์

นอกจากนี้ แนวทางการปฏิบัติธรรมของพุทธศาสนายุคต้นที่เถรวาทรักษาไว้อย่างสมบูรณ์คือไตรสิกขา (ศีล สมาธิ ปัญญา) และสติปัฏฐาน 4 ระบบเหล่านี้ปรากฏในพระสูตร

ชั้นต้นและมีความสอดคล้องระหว่างพระไตรปิฎกบาลีกับอาคมภาษาจีน[6] นักวิชาการร่วมสมัยเช่น Wynne (2007, pp. 94-5) ระบุว่าพุทธศาสนายุคต้นมีความสร้างสรรค์และเป็นระบบสูง โดยเฉพาะการที่พระพุทธเจ้าทรงปรับเปลี่ยนเทคนิคการทำสมาธิแบบดั้งเดิม (ที่ทรงเรียนจากอาฬารดาบสและอุทกดาบส) จากเป้าหมายที่เป็นเพียง “ภาวะดื่มด่ำ” (Enstasy) หรือความสงบนิ่งเหมือนท่อนไม้ ให้กลายเป็นการฝึก “ความระลึกได้” (Mindfulness/Sati) เพื่อนำไปสู่การเห็นแจ้ง กล่าวได้ว่าแนวทางการปฏิบัติสมาธิในพุทธศาสนายุคต้นซึ่งรักษาไว้ในพระสูตรในพระไตรปิฎกแสดงถึงความคิดสร้างสรรค์ของพระพุทธเจ้าในการนำสมาธิมาเชื่อมกับการพิจารณาปัญญา และเถรวาทรักษาแนวทางนี้ไว้ในรูปแบบที่เป็นระบบผ่านคัมภีร์วิสุทธิมรรคและสายการถ่ายทอดการปฏิบัติที่ต่อเนื่อง

2. ทัศนะต่อพระพุทธเจ้า

พุทธศาสนายุคต้นมีทัศนะต่อพระพุทธเจ้าในฐานะบุคคลทางประวัติศาสตร์ผู้ค้นพบและประกาศธรรม ซึ่งพุทธศาสนาเถรวาทรักษาทัศนะนี้ไว้อย่างชัดเจนในพระสุตตันตปิฎก หลักฐานที่แสดงให้เห็นความเป็นจริงทางประวัติศาสตร์นี้ปรากฏในพระสูตรหลายแห่ง อาทิ มหาสัจจกสูตร[7] และ มหาจัตตารีสกสูตร[8] ซึ่งบันทึกช่วงที่พระองค์ทรงบำเพ็ญทุกกรกิริยาไว้อย่างละเอียด แสดงให้เห็นความพยายามทางกายภาพที่เป็นรูปธรรมของมนุษย์ผู้แสวงหาการตรัสรู้ ในขณะที่มหาปรินิพพานสูตร[9] บันทึกการเดินทางครั้งสุดท้ายจากเมืองราชคฤห์สู่กุสินารา รายละเอียดการประชวร การประทานโอวาทครั้งสุดท้าย ตลอดจนการแบ่งพระบรมสารีริกธาตุแก่แคว้นต่าง ๆ ซึ่งยืนยันการดำรงอยู่ของพระองค์ในบริบทรัฐศาสตร์และภูมิศาสตร์ที่สามารถตรวจสอบได้จริง

แม้เถรวาทจะพัฒนาทัศนะเกี่ยวกับพระพุทธเจ้าให้ซับซ้อนขึ้นในวรรณกรรมอรรถกถา แต่แกนกลางของการมองพระพุทธเจ้าในฐานะบุคคลทางประวัติศาสตร์ที่ตรัสรู้ธรรมยังคงเป็นรากฐานที่ไม่เปลี่ยนแปลง ลักษณะนี้แตกต่างจากมหายานอย่างมีนัยสำคัญ เพราะมหายานพัฒนาทฤษฎีไตรกาย ซึ่งมองพระพุทธเจ้าในมิติที่เหนือโลกและเหนือประวัติศาสตร์มากกว่า

---

[6] ดูข้อมูลเพิ่มเติมในงาน “The authenticity of the early Buddhist texts” ของ Bhikkhu Sujato และ Bhikkhu Brahmali (2014)

[7] ม.มู. 12/405-32/310-24

[8] ม.อุ. 14/252-81/145-51

[9] ที.มหา. 10/67-162/65-134

การที่เถรวาทยึดมั่นในทัศนะนี้จึงเป็นหนึ่งในองค์ประกอบที่แสดงให้เห็นความต่อเนื่องระหว่างเถรวาทกับพุทธศาสนายุคต้นได้อย่างชัดเจนที่สุด

จากที่กล่าวมาข้างต้น สรุปได้ว่า พุทธศาสนายุคต้นในฐานะนิยามอัตลักษณ์ของเถรวาทมีคุณค่าในเชิงวิเคราะห์อย่างแท้จริง เพราะสะท้อนข้อเท็จจริงสำคัญที่ว่าเถรวาทสามารถรักษาแกนกลางของคำสอนยุคต้นไว้ได้ในระดับที่มีน้ำหนักทางวิชาการรองรับ ดังที่การวิจัยเปรียบเทียบข้ามคัมภีร์ในช่วงหลายทศวรรษที่ผ่านมาได้แสดงให้เห็นอย่างชัดเจน ในขณะเดียวกันเถรวาทก็มิได้หยุดนิ่งอยู่กับการรักษาสิ่งที่มีอยู่เท่านั้น หากได้พัฒนาระบบการตีความ สถาบันสงฆ์และแนวทางการปฏิบัติที่ทำให้ตนเองดำรงอยู่ในฐานะประเพณีที่มีชีวิตและมีพลวัตตลอดกว่า 2,500 ปีที่ผ่านมา

ความสมดุลระหว่างการรักษาและการพัฒนานี้เองที่ทำให้การนิยามเถรวาทในฐานะ “ผู้รักษาพุทธศาสนายุคต้น” มีความหมายที่ลึกซึ้งกว่าการอ้างความเก่าแก่หรือความบริสุทธิ์ในเชิงเดี่ยว เพราะมันสะท้อนกระบวนการที่ซับซ้อนของการสืบทอดที่สร้างสรรค์ (creative continuity) ซึ่งเถรวาทดำเนินมาอย่างต่อเนื่อง ความเข้าใจในกระบวนการนี้จึงเป็นรากฐานที่ขาดไม่ได้สำหรับการศึกษาพัฒนาการ คัมภีร์ และหลักคำสอนของเถรวาทในบทต่อ ๆ ไปของหนังสือเล่มนี้

พุทธศาสนาวิภัชวาท

ในบรรดาคำที่ใช้ระบุอัตลักษณ์ของเถรวาทในมิติทางปรัชญาและหลักคำสอน คำว่าวิภัชวาท นับเป็นคำที่มีความสำคัญเป็นพิเศษ เพราะมิได้เป็นเพียงคำที่กำหนดจากภายนอกเหมือนคำว่า หินยาน หากแต่เป็นคำที่ประเพณีเถรวาทและแหล่งข้อมูลทางประวัติศาสตร์ใช้เพื่อระบุแนวทางการพิจารณาธรรมที่เป็นเอกลักษณ์ของตน การทำความเข้าใจวิภัชวาทจึงเป็นหนทางหนึ่งที่จะเข้าถึงแก่นของอัตลักษณ์ทางปัญญาของเถรวาทในเชิงที่ลึกกว่าการจำแนกทางนิกายเพียงอย่างเดียว

คำว่า วิภัชวาท เป็นคำบาลี มาจากรากศัพท์ วิภช ซึ่งมาจาก คำอุปสรรค วิ และ ภช ธาตุ แปลว่า การจำแนก การแยกแยะ หรือการวิเคราะห์โดยละเอียด และ วาท แปลว่า วาทะ ทฤษฎี หรือแนวทางคำสอน รวมความแล้วจึงหมายถึง แนวทางแห่งการวิเคราะห์ หรือ วาทะแห่งการจำแนกแจกแจง หรือเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า วิภัชชวาที แปลว่า “ผู้กล่าวจำแนก” “ผู้แยกแยะพูด” เป็นคำแสดงคุณลักษณะอย่างหนึ่งของพระพุทธเจ้า หมายความว่า ทรงแสดงธรรมแยกแยะแจกแจงออกไปให้เห็นว่า สิ่งทั้งหลายเกิดจากส่วนประกอบย่อย ๆ มาประชุมกันเข้าอย่างไร เช่น แยกแยะกระจายนามรูปออกเป็นขันธ์ 5 อายตนะ 12 สิ่งทั้งหลายมีด้านที่เป็นคุณและด้าน

ที่เป็นโทษอย่างไร เรื่องนั้น ๆ มีข้อจริงข้อเท็จจะไรบ้าง การกระทำอย่างนั้น ๆ มีแง่ถูกแง่ผิดแง่ที่ดีและแง่ไม่ดีประการใด เป็นต้น เพื่อให้ผู้ฟังเข้าใจสิ่งนั้นเรื่องนั้นอย่างชัดเจน มองเห็นสิ่งทั้งหลายตามที่เป็นจริง เช่นมองเห็นความเป็นอนัตตา ไม่มองอย่างตีคลุมหรือเห็นแต่ด้านเดียวแล้วยึดติดในทิฐิต่าง ๆ อันทำให้ไม่เข้าใจถึงความจริงแท้ตามสภาวะ (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2564, น. 377)

คำนี้สะท้อนวิธีการทางปัญญาที่เป็นเอกลักษณ์ของเถรวาท กล่าวคือ แทนที่จะตอบคำถามเชิงอภิปรัชญาด้วยการยืนยันหรือปฏิเสธอย่างตรงไปตรงมา เถรวาทใช้การจำแนกแยกแยะและวิเคราะห์บริบทก่อนเสมอ ทั้งนี้เพื่อให้คำตอบสอดคล้องกับสภาวะที่เป็นจริงของแต่ละกรณี Jayatilleke (1963, pp. 179-80) ชี้ว่าวิธีการนี้แสดงให้เห็นถึงจิตสำนึกทางญาณวิทยาที่ตระหนักถึงขีดจำกัดของภาษาและแนวคิดในการอธิบายความจริง และเป็นหนึ่งในลักษณะที่แยกพุทธศาสนาออกจากระบบปรัชญาอื่นๆ ในอินเดียโบราณได้อย่างชัดเจน

แหล่งข้อมูลสำคัญที่ปรากฏคำว่า วิภัชวาท ในบริบทของการระบุอัตลักษณ์นิกายคือหลักฐานในสุภสูตร มัชฌิมนิกาย มัชฌิมปัณณาสก์ ที่ระบุว่า พระพุทธเจ้าทรงถือเป็นแบบทั้งในการศึกษาและการสอนธรรม พระองค์จึงได้ประกาศว่าพระองค์ทรงเป็น วิภชวาท คือเป็นผู้สอนธรรมด้วยการแยกวิเคราะห์กล่าว ดังพุทธพจน์ความว่า

> ดูกรมาณพ ในเรื่องนี้ เราแยกออกกล่าว เราไม่รวมกล่าว[10]
>
> (ม.ม. 13/710/491)

แก่นสำคัญของวิภัชวาทในฐานะแนวทางทางปัญญาอยู่ที่การที่พระพุทธเจ้าทรงใช้ในการตอบคำถามประเภทต่าง ๆ ที่ปรากฏในพระไตรปิฎกบาลี โดยเฉพาะใน จูฬมาลุงโกยวาทสูตร[11] และ สังขิตสูตร[12] พระพุทธเจ้าทรงจำแนกคำถามออกเป็น 4 ประเภท[13] ได้แก่

(1) **เอกังสพยากรณียปัญหา**	ปัญหาที่จะต้องแก้โดยส่วนเดียว
(2) **ปฏิปุจฉาพยากรณียปัญหา**	ปัญหาที่จะต้องย้อนถามแล้วจึงแก้
(3) **วิภัชชพยากรณียปัญหา**	ปัญหาที่จะต้องจำแนกแล้วจึงแก้
(4) **ฐปนียปัญหา**	ปัญหาที่ควรงดเสีย

[10]"วิภชวาโท โข อหเมตฺถ มาณว นาหเมตฺถ เอกสวาโท"

[11]ม.ม. 13/147-52/117-22

[12]สำ.ส. 18/103/54-6

[13]สังคีติสูตร; ที.ปา. 11/255/188

การจำแนกประเภทคำถามเช่นนี้แสดงให้เห็นว่าวิภัชวาทไม่ได้เป็นเพียงท่าทีทางปรัชญา แต่เป็นระเบียบวิธีในการค้นหาความจริงที่มีความซับซ้อนและรัดกุม

Jayatilleke (1963, pp. 179-81) ซึ่งศึกษาทฤษฎีความรู้ในพุทธศาสนายุคต้นอย่างเป็นระบบ ชี้ว่าวิภัชวาทมีลักษณะใกล้เคียงกับแนวคิดเชิงประจักษ์นิยมวิเคราะห์ ในแง่ที่ปฏิเสธการยืนยันข้ออ้างทางอภิปรัชญาที่ไม่มีหลักฐานเชิงประจักษ์รองรับ และยืนกรานให้วิเคราะห์บริบทของคำถามก่อนเสมอ แนวทางนี้สัมพันธ์อย่างแนบแน่นกับหลักการปฏิเสธทิฐิ 2 ขั้ว คือ สัสสตทิฐิ[14] และอุจเฉททิฐิ[15] ซึ่งเป็นแกนกลางของพุทธศาสนายุคต้น

ในบริบทประวัติศาสตร์ คำว่า วิภัชวาท ได้รับความสำคัญเป็นพิเศษในการสังคายนาครั้งที่ 3 ที่ปาฏลีบุตร ราวศตวรรษที่ 3 ก่อนคริสต์กาล เมื่อพระโมคคัลลีบุตรติสสเถระดำเนินการชำระคณะสงฆ์จากมิจฉาทิฐิต่าง ๆ และแต่งคัมภีร์กถาวัตถุขึ้นเพื่อโต้แย้งทัศนะของนิกายที่แตกแยกออกไป โดยระบุว่าแนวทางวิภัชวาทคือคำสอนที่ถูกต้องของพระพุทธเจ้า (Geiger, 1912, p. 49) ผลลัพธ์ที่ตามมาคือพระเจ้าอโศกทรงสรุปว่าคณะสงฆ์ได้รับการชำระให้บริสุทธิ์แล้ว และทรงสั่งขับไล่ภิกษุที่ถือทัศนะอื่นซึ่งถูกตราหน้าว่าเป็นเดียรถีย์ออกจากคณะสงฆ์ถึง 60,000 รูป

Lamotte (1988, p. 273) ให้ทัศนะที่น่าสนใจว่าการนำคำว่า วิภัชวาท มาใช้ในบริบทนี้มีวัตถุประสงค์เกินกว่าการระบุวิธีการสอนของพระพุทธเจ้า เพราะยังมุ่งสถาปนาความถูกต้องตามทำนองคลองธรรม (orthodoxy) ให้แก่คณะสงฆ์ฝ่ายที่ได้รับการสนับสนุนจากรัฐ และสร้างเส้นแบ่งที่ชัดเจนระหว่างสายสงฆ์ที่ถูกต้องกับกลุ่มอื่น ๆ ที่ถูกมองว่าเบี่ยงเบนจากพุทธวจนะ ในแง่นี้ การสังคายนาครั้งที่ 3 จึงเป็นจุดเปลี่ยนสำคัญที่คำว่า วิภัชวาท เปลี่ยนสถานะจากคำอธิบายวิธีการทางปัญญาสู่การเป็นเครื่องหมายแสดงอัตลักษณ์ของประเพณีที่ต่อมารู้จักกันในนามเถรวาท

เพื่อทำความเข้าใจอัตลักษณ์วิภัชวาทของเถรวาทให้ชัดเจนยิ่งขึ้น จำเป็นต้องพิจารณาในเชิงเปรียบเทียบกับสรวาสติวาท ซึ่งเป็นนิกายที่มีอิทธิพลในอินเดียเหนือและเอเชียกลาง นิกายสรวาสติวาทยึดถือทัศนะว่า สรรพสิ่งมีอยู่ ทั้งในอดีต ปัจจุบัน และอนาคต ซึ่งถือเป็นตัวอย่างของ เอกังสวาท ที่ยืนยันอย่างตัดสินว่าธรรมะมีอยู่จริงในทุกกาล (Karunadasa, 1996, p. 20)

[14]**สัสสตทิฐิ** ความเห็นว่าเที่ยง คือความเห็นว่าอัตตาและโลก เป็นสิ่งเที่ยงแท้ ยั่งยืน คงอยู่ตลอดไปเช่น เห็นว่าคนและสัตว์ตายไปแล้ว ร่างกายเท่านั้นทรุดโทรมไป ส่วนดวงชีพหรือเจตภูตหรือมนัสเป็นธรรมชาติไม่สูญ ย่อมถือปฏิสนธิในกำเนิดอื่นสืบไป เป็นมิจฉาทิฏฐิอย่างหนึ่ง ตรงข้ามกับ อุจเฉททิฐิ

[15]**อุจเฉททิฐิ** ความเห็นว่าขาดสูญ เช่น เห็นว่าคนและสัตว์จุติจากอัตภาพนี้แล้วขาดสูญ ตรงข้ามกับสัสสตทิฐิ

ตรงกันข้าม วิภัชวาทของเถรวาทจำแนกว่าธรรมะมีอยู่จริงในปัจจุบันขณะเท่านั้น ส่วนอดีตและอนาคตมีอยู่เพียงในแง่ของความสัมพันธ์ทางเหตุปัจจัย มิใช่การดำรงอยู่จริงในตัวเอง

หลักฐานที่ชัดเจนที่สุดของการนำแนวทางวิภัชวาทมาใช้อย่างเป็นระบบในคำสอนเถรวาทปรากฏในคัมภีร์กถาวัตถุซึ่งเป็น 1 ใน 7 คัมภีร์พระอภิธรรมปิฎก คัมภีร์นี้มีโครงสร้างเป็นการโต้วาทีที่ตรวจสอบทัศนะของนิกายต่าง ๆ ผ่านกระบวนการถามตอบที่มีความเป็นระบบสูง โดยใช้กลไกที่เรียกว่า ปัญจกมาติกา ซึ่งบังคับให้คู่สนทนาระบุขอบเขตของข้ออ้างตนเองอย่างแม่นยำ Aung และ Rhys Davids (2010, pp. lii–lvi) อธิบายตรรกะที่ใช้ในคัมภีร์กถาวัตถุว่าเป็นการตรวจสอบการกระจายของพจน์ (distribution of terms) และกระบวนการเปลี่ยนรูปประพจน์ (process of conversion) เพื่อพิสูจน์ว่าสิ่งนั้นมีอยู่ในทุกแง่มุมหรือเพียงบางแง่มุม กระบวนการนี้เรียกว่า วจนโสธนะ หรือการชำระถ้อยคำ ซึ่งใช้หลักการของความเป็นเอกลักษณ์ ข้อขัดแย้ง และการคัดออกซึ่งตัวกลาง เช่น คำถามมีว่า หาก (ทั้งหมดของ) A คือ B ท่านจะยอมรับหรือไม่ว่า (ทั้งหมดของ) B คือ A? คำตอบของคู่สนทนาว่า ไม่ใช่ แต่ บางส่วนของ B คือ A ดังตัวอย่างคำถาม-คำตอบที่ปรากฏในคัมภีร์กถาวัตถุว่า

สกวาที: บุคคลเป็นสภาวะที่หยั่งเห็นได้ สภาวะที่หยั่งเห็นได้ก็เป็นบุคคล หรือ?

ปรวาที: บุคคลเป็นสภาวะที่หยั่งเห็นได้ แต่สภาวะที่หยั่งเห็นได้บางอย่างเป็นบุคคล บางอย่างไม่เป็นบุคคล

สกวาที: บุคคลบางอย่างเป็นสภาวะที่หยั่งเห็นได้ บางอย่างเป็นสภาวะที่หยั่งเห็นไม่ได้ หรือ?

ปรวาที: ไม่พึงกล่าวอย่างนั้น ฯลฯ

(อภิ.กถา. 37/62/32)

กระบวนการนี้เรียกว่า การชำระถ้อยคำ (วจนโสธนะ) ซึ่งใช้หลักการของความเป็นเอกลักษณ์ ข้อขัดแย้ง และการคัดออกซึ่งตัวกลาง เพื่อตรวจสอบว่าสิ่งนั้นมีอยู่ในทุกแง่มุมหรือเพียงบางแง่มุม[16] วิธีการเช่นนี้แสดงให้เห็นว่าวิภัชวาทในเถรวาทมิใช่เพียงท่าทีทางปรัชญาที่นามธรรม หากแต่ถูกพัฒนาให้เป็นเครื่องมือในการตรวจสอบทัศนะต่าง ๆ อย่างเป็นระบบ

[16]ตัวอย่างกระบวนการถามตอบทั้ง 2 รูปแบบในคัมภีร์กถาวัตถุนี้ได้รับออกแบบมาเพื่อทำลายความกำกวมของคำ ซึ่งผู้นิยมความเชื่อผิด ๆ มักจะล้มเหลวในการแยกแยะความหมายที่แตกต่างกัน โดยการไต่สวนจะดำเนินไปตามลำดับ 5 ขั้นตอน ในแต่ละหน้าของข้อโต้แย้ง

การพิจารณาในลักษณะนี้สะท้อนถึงความมุ่งมั่นของเถรวาทในการรักษาความแม่นยำในการพิจารณาธรรมโดยปฏิเสธการยอมรับข้ออ้างที่ไม่ผ่านการวิเคราะห์

Gombrich (2009, p. 168) ได้ตั้งข้อสังเกตที่น่าสนใจว่า วิภัชวาท มีลักษณะที่คล้ายกับสิ่งที่นักปรัชญาตะวันตกเรียกว่า contextualism คือ ความหมายและความจริงของข้อความใด ๆ ขึ้นอยู่กับบริบทที่ใช้ มิใช่สิ่งที่สมบูรณ์ในตัวเอง ซึ่งคำว่า "วิภัชวาท" ว่าหมายถึงการที่พระพุทธเจ้าทรงจำแนกแยกแยะนัยยะหรือความหมายที่แตกต่างกันของคำถาม[17] ซึ่งเป็นการปฏิเสธการตอบคำถามแบบเหมาเข่งหรือแบบด้านเดียว (เอกังสวาท) แต่ทรงใช้วิธีการวิเคราะห์ตามเงื่อนไขและบริบทของคำถามนั้น ๆ แนวคิดนี้ทำให้เถรวาทมีความสามารถในการโต้ตอบกับปรัชญาและศาสนาอื่น ๆ ได้อย่างมีความลุ่มลึกทางปัญญา โดยไม่ต้องยอมรับหรือปฏิเสธทัศนะของฝ่ายอื่นอย่างเด็ดขาดโดยปราศจากการพิจารณา

จากที่กล่าวมาข้างต้น แสดงให้เห็นว่าการที่เถรวาทรักษาอัตลักษณ์วิภัชวาทไว้อย่างต่อเนื่องตลอดพัฒนาการทางประวัติศาสตร์มีนัยสำคัญใน 2 ประการ คือ ประการแรก แสดงให้เห็นว่าเถรวาทมีพื้นฐานทางปรัชญาที่ชัดเจนในการปฏิเสธทั้งการยืนยันและการปฏิเสธอย่างสมบูรณ์ สอดคล้องกับมัชฌิมาปฏิปทาในมิติทางญาณวิทยา ประการที่ 2 ให้กรอบในการอธิบายว่าเหตุใดเถรวาทจึงสามารถรักษาความมั่นคงทางหลักคำสอนได้ ในขณะที่ยังคงความยืดหยุ่นในการตอบสนองต่อบริบทที่แตกต่าง

โดยสรุป วิภัชวาทในฐานะนิยามอัตลักษณ์ของเถรวาทมีมิติที่ลึกกว่าการเป็นเพียงชื่อนิกาย เพราะสะท้อนถึงวิธีการทางปัญญาที่เป็นรากฐานของกระบวนการคิด การตีความคัมภีร์ และการโต้วาทีทางปรัชญาของเถรวาทมาโดยตลอด การทำความเข้าใจวิภัชวาทจึงเป็นกุญแจสำคัญในการเข้าใจว่าเหตุใดเถรวาทจึงนิยามตนเองว่าเป็นผู้สืบทอดพระพุทธวจนะที่แท้จริง มิใช่ด้วยการยึดถือข้อความอย่างตายตัว หากแต่ด้วยการรักษาวิธีการวิเคราะห์ที่พระพุทธเจ้าทรงสาธิตไว้อย่างสม่ำเสมอตลอดมา

พุทธศาสนาอนุรักษ์นิยม

หากการนิยามเถรวาทในฐานะพุทธศาสนายุคต้น มุ่งตอบคำถามว่าเถรวาทสัมพันธ์กับรากเหง้าของพุทธศาสนาอย่างไร หรือการนิยามในฐานะ วิภัชวาท มุ่งอธิบายวิธีการทางปัญญาที่เถรวาทใช้ในการพิจารณาคำสอน การนิยามเถรวาทในฐานะ พุทธศาสนาอนุรักษ์นิยม กลับมุ่งตอบคำถามที่แตกต่างออกไปโดยสิ้นเชิง นั่นคือตอบว่าเถรวาทรักษาและถ่ายทอดสิ่งที่มีอยู่

[17] "the Buddha distinguishes the different implications of a question"

อย่างไร และด้วยทัศนคติอะไร การนิยามในลักษณะนี้จึงมีคุณค่าพิเศษในเชิงวิชาการ เพราะช่วยอธิบายความต่อเนื่องทางสถาบันและคัมภีร์ของเถรวาทตลอดกว่า 2,000 ปีได้อย่างมีน้ำหนัก

การนิยามเถรวาทว่าเป็น พุทธศาสนาอนุรักษ์นิยม เป็นแนวทางการตีความที่ปรากฏในงานวิชาการตะวันตกอย่างแพร่หลาย โดยเฉพาะในการศึกษาเปรียบเทียบระหว่างนิกายพุทธศาสนา การใช้คำนี้ไม่ได้มีนัยทางการเมืองหรือการตัดสินคุณค่าในเชิงลบ หากแต่หมายถึงลักษณะเฉพาะของเถรวาทในฐานะประเพณีที่ให้ความสำคัญสูงสุดแก่การรักษาและสืบทอดพระธรรมวินัยในรูปแบบที่เชื่อว่าใกล้เคียงกับพุทธวจนะดั้งเดิมมากที่สุด ดังที่ Gethin (1998) กล่าวไว้ในงาน The Foundations of Buddhism ตอนหนึ่งว่า

> จารีตเถรวาทในศรีลังกาและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ หรือที่บางครั้งเรียกว่าพุทธศาสนา 'ฝ่ายใต้' คัมภีร์หลักได้รับการรักษาไว้ในภาษาบาลี ซึ่งเป็นภาษาอินเดียโบราณที่ใกล้เคียงกับภาษาสันสกฤต นิกายนี้แสดงออกถึง ความเป็นอนุรักษ์นิยม ในระดับหนึ่ง เมื่อเปรียบเทียบกับอีก 2 ประเพณี (มหายานและวัชรยาน) อาจถือได้ว่าเถรวาทมีความใกล้เคียงกับพุทธศาสนาโบราณตามที่เคยเป็นอยู่ในช่วงหลายศตวรรษก่อนคริสต์กาลในอินเดียมากกว่า ทั้งในแง่ของหลักธรรมและทางปฏิบัติ[18]
>
> (p. 1)

อย่างไรก็ตาม การใช้คำนี้มีความซับซ้อนในตัวเองและต้องการการตรวจสอบอย่างรอบด้าน ทั้งในแง่ของความหมาย ที่มา และขอบเขตของการใช้งานเชิงวิชาการ

คำว่า อนุรักษ์นิยม ในบริบทของการศึกษาพุทธศาสนานั้นมีความหมายที่เฉพาะเจาะจงกว่าการใช้ในบริบทการเมืองทั่วไป ตามที่ Warder (1980, p. 5) นิยามว่า พุทธศาสนาอนุรักษ์นิยม หมายถึงประเพณีที่ยึดมั่นในหลักการว่าพุทธวจนะที่ได้รับการสังคายนาและสืบทอดมาในรูปแบบพระไตรปิฎก สอดรับกับคำยืนยันของ Gombrich (2006) ในงาน Theravada Buddhism: A social history from ancient Benares to modern Colombo ความตอนหนึ่งว่า

[18] "The Theravada tradition of Sri Lanka and South-East Asia, also sometimes referred to as 'southern' Buddhism. Its canonical scriptures are preserved in Pali, an ancient Indian language closely related to Sanskrit. The school exemplifies a certain conservatism. Relative to the other two traditions, it can be regarded as generally closer in doctrine and practice to ancient Buddhism as it existed in the early centuries BCE in India"

> ข้าพเจ้ามีมุมมองร่วมกับพุทธศาสนิกชนฝ่ายเถรวาท (รวมถึงนักวิชาการส่วนใหญ่) ว่า พุทธศาสนารูปแบบนี้มีความเป็นอนุรักษ์นิยมอย่างยิ่ง และในทางหลักธรรม ดูเหมือนว่าเถรวาทจะมีการเปลี่ยนแปลงหรือการพัฒนาน้อยมาก นับตั้งแต่จุดกำเนิดในอินเดียโบราณ[19]
>
> (p. 22)

ตามหลักฐานทางประวัติศาสตร์ อัตลักษณ์อนุรักษ์นิยมของเถรวาทมีรากฐานมาจากการสังคายนาครั้งแรกที่ราชคฤห์ภายหลังพุทธปรินิพพาน เมื่อพระมหากัสสปเถระดำเนินการรวบรวมและจัดหมวดหมู่พระธรรมวินัยโดยอาศัยความทรงจำของพระอรหันตสาวก โดยเฉพาะพระอานนท์สำหรับพระธรรมและพระอุบาลีสำหรับพระวินัย กระบวนการนี้สร้างบรรทัดฐานสำคัญว่าพระธรรมวินัยที่แท้จริงคือสิ่งที่ได้รับการยืนยันโดยผู้ที่ได้ยินได้ฟังจากพระพุทธเจ้าโดยตรง (Gethin, 1998, p. 40) และมีขอบเขตที่กำหนดแน่ชัดพร้อมผู้รับรองความถูกต้อง หลักการนี้กลายเป็นรากฐานของอัตลักษณ์อนุรักษ์นิยมที่เถรวาทสืบทอดมาตลอด

เหตุการณ์สำคัญอีกประการที่หล่อหลอมอัตลักษณ์นี้คือการสังคายนาครั้งที่ 2 ที่เวสาลี เมื่อพระเถระชั้นผู้ใหญ่ฝ่ายอนุรักษ์นิยมปฏิเสธวัตถุ 10 ประการที่ภิกษุวัชชีบุตรนำมาปฏิบัติในฐานะการผ่อนคลายพระวินัย ความขัดแย้งนี้แสดงให้เห็นชัดเจนว่าการรักษาพระวินัยให้ครบถ้วนตามที่บัญญัติไว้เป็นหลักการที่ไม่อาจประนีประนอมได้ และเหตุการณ์นี้เองที่นำไปสู่จุดแยกระหว่างมหาสังฆิกะกับเถรวาทในเบื้องต้น ซึ่งจะได้พิจารณาโดยละเอียดในหัวข้อถัดไป

หลักฐานที่แสดงความอนุรักษ์นิยมของเถรวาทในระดับหลักการได้ชัดเจนที่สุดคือหลักมหาปเทส 4[20] ที่ปรากฏในมหาปรินิพพานสูตร[21] ซึ่งกำหนดว่าคำสอนใด ๆ ที่มีผู้อ้างว่าได้ยินมาแม้จากพระพุทธเจ้าโดยตรง ต้องได้รับการตรวจสอบโดยนำไปเทียบกับพระสูตร

---

[19]"I share with Theravada Buddhists (and most scholars) the view that their form of Buddhism is extremely conservative. Doctrinally, Theravada seems to have undergone very little changeor development since its origin in ancient India."

[20]สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตฺโต) (2564, น. 166-7) อธิบายเพิ่มเติมว่า มหาปเทส 4 คือ การยกข้ออ้างหรือหลักฐาน 4 ได้แก่ (1) พุทธาปเทส ยกเอาพระพุทธเจ้าขึ้นอ้าง (2) สังฆาปเทส ยกเอาคณะสงฆ์ขึ้นอ้าง (3) สัมพหุลัตเถราปเทส ยกเอาพระเถระจำนวนมากขึ้นอ้าง เรียกง่ายๆ ว่า สัมพหุลเถราปเทส (4) เอกัตเถราปเทส ยกเอาพระเถระรูปหนึ่งขึ้นอ้าง เรียกง่ายๆ ว่า เอกเถราปเทส อย่างไรก็ตาม ในคัมภีร์รุ่นฎีกา เช่น องฺ.ฏีกา. 2/443 เรียกข้อที่ 3 ว่า คณาปเทส และข้อที่ 4 ว่า ปุคคลาปเทส

[21]ที.มหา. 10/112-6/101-3

และพระวินัยก่อน หากสอดคล้องจึงยอมรับ หากไม่สอดคล้องจึงปฏิเสธ หลักการนี้ทำหน้าที่เป็นกรอบป้องกันการเพิ่มเติมคำสอนใหม่ที่ไม่มีรากฐานในพระไตรปิฎก และแสดงให้เห็นว่าความอนุรักษ์นิยมของเถรวาทมีลักษณะที่เรียกว่า ความอนุรักษ์นิยมที่อิงหลักการ (principled conservatism) กล่าวคือ การรักษาสิ่งที่มีอยู่มีพื้นฐานอยู่บนการตรวจสอบว่าสิ่งนั้นสอดคล้องกับพุทธวจนะหรือไม่ ในแง่นี้ความอนุรักษ์นิยมจึงเชื่อมโยงอย่างใกล้ชิดกับวิภัชวาทแต่ทำหน้าที่ต่างกัน กล่าวคือ วิภัชวาทเป็นกระบวนการวิเคราะห์ที่ใช้ในการตรวจสอบ ในขณะที่ความอนุรักษ์นิยมเป็นทัศนคติที่กำหนดทิศทางของผลลัพธ์จากการตรวจสอบนั้น

ลักษณะความเป็นอนุรักษ์นิยมในเถรวาทสามารถวิเคราะห์ได้ใน 3 มิติที่สัมพันธ์กัน ดังนี้

มิติที่ 1 คือการยึดถือพระไตรปิฎกบาลีเป็นมาตรฐานสูงสุดที่ไม่อาจแทนที่ได้ เถรวาทนิยามพุทธวจนะในความหมายที่เคร่งครัด กล่าวคือหมายถึงเฉพาะถ้อยคำที่สืบสาวได้ถึงพระพุทธเจ้าหรือสาวกที่ได้รับการรับรองจากพระพุทธเจ้า และบันทึกไว้ในพระไตรปิฎกบาลีเท่านั้น คัมภีร์ใดที่ไม่อาจยืนยันสายการถ่ายทอดในลักษณะนี้ได้ย่อมไม่มีสถานะเป็นพุทธวจนะในทัศนะของเถรวาท

หลักการนี้แตกต่างอย่างมีนัยสำคัญจากมหายาน ซึ่งขยายความหมายของพุทธวจนะให้ครอบคลุมถึงคัมภีร์ที่เชื่อว่าเป็นการเปิดเผยใหม่หรือการถ่ายทอดจากพระพุทธเจ้าในมิติอื่น เห็นได้จากคัมภีร์มหายานหลายฉบับ เช่น ประตยุตปันนพุทธสัมมุขาวัสถิตสมาธิสูตร ระบุถึงการปฏิบัติสมาธิเพื่อไปปรากฏต่อหน้าพระพุทธเจ้าที่กำลังพระชนม์ชีพอยู่ในโลกอื่น เช่น พระอมิตาภพุทธะ ในแดนสุขาวดี เพื่อรับฟังการถ่ายทอดคำสอนโดยตรง (Williams, 2009, pp. 212-4) ความแตกต่างนี้มิใช่เพียงข้อขัดแย้งทางเทววิทยา หากแต่สะท้อนทัศนคติที่แตกต่างกันอย่างพื้นฐานต่อคำถามที่ว่า “อะไรคือพระพุทธวจนะ และใครมีอำนาจในการกำหนด” ซึ่งเป็นคำถามที่กำหนดทิศทางของจารีตทั้ง 2 มาโดยตลอด

มิติที่ 2 คือการรักษาพระปาติโมกข์อย่างเคร่งครัดและต่อเนื่อง พระปาติโมกข์ซึ่งประกอบด้วยศีล 227 ข้อสำหรับภิกษุนั้นเป็นหัวใจของพระวินัยปิฎก และได้รับการสวดสาธยายในที่ประชุมสงฆ์ทุกกึ่งเดือนในพิธีอุโบสถอย่างไม่ขาดสาย การปฏิบัติเช่นนี้มีความหมายที่ลึกกว่าพิธีกรรมทางศาสนาทั่วไป เพราะเป็นกลไกที่ทำให้คณะสงฆ์ตรวจสอบตนเองและยืนยันซ้ำอย่างสม่ำเสมอว่ายังคงดำรงตนตามมาตรฐานที่พระพุทธเจ้าทรงวางไว้ การที่เถรวาทรักษาพิธีกรรมนี้ไว้ได้อย่างต่อเนื่องตลอดหลายศตวรรษจึงเป็นหลักฐานที่เป็นรูปธรรมที่สุดของความอนุรักษ์นิยมในมิติของสถาบันสงฆ์

มิติที่ 3 คือการรักษาความต่อเนื่องของสายอุปสมบท เถรวาทให้ความสำคัญอย่างมากแก่ความต่อเนื่องของสายการบวชที่สืบสาวได้ถึงพระอรหันตสาวกในสมัยพุทธกาล

ความกังวลนี้ปรากฏในประวัติศาสตร์เถรวาทหลายครั้ง เช่น การนำคณะสงฆ์จากพม่ามาฟื้นฟูการอุปสมบทในศรีลังกาในศตวรรษที่ 18 เมื่อสายอุปสมบทใกล้จะขาดตอน[22]

อาจกล่าวได้ว่าเถรวาทมิได้เป็นประเพณีที่หยุดนิ่งอย่างสมบูรณ์ แม้แกนกลางของพระไตรปิฎกจะได้รับการรักษาไว้อย่างมั่นคง แต่วรรณกรรมอรรถกถา ฎีกา และอนุฎีกา แสดงให้เห็นถึงพลวัตทางปัญญาที่ดำเนินอยู่ภายในจารีตเถรวาทเองตลอดมาดังที่ Skilling (2009, p. 72) ชี้ให้เห็นว่าสิ่งที่นิยามอัตลักษณ์อนุรักษ์นิยมของเถรวาทในทางปฏิบัติมิใช่เพียงพระไตรปิฎก หากแต่คือวรรณกรรมชั้นอรรถกถาในคริสต์ศตวรรษที่ 5 รวมถึงฎีกาและปกรณ์วิเสสในยุคต่อมา ซึ่งทำหน้าที่เป็นระบบคิดและแนวทางปฏิบัติที่ชุมชนเถรวาทสืบทอดกันมา วรรณกรรมเหล่านี้เป็นพื้นที่ที่การตีความและการปรับตัวเกิดขึ้นจริง โดยไม่กระทบต่อสถานะของพระไตรปิฎกในฐานะอำนาจสูงสุดที่ไม่อาจแทนที่ได้ การจัดลำดับชั้นระหว่างพุทธวจนะและอรรถกถาเช่นนี้เองที่ทำให้เถรวาทสามารถรองรับการพัฒนาทางปัญญาได้อย่างต่อเนื่อง ในขณะที่ยังคงรักษาหลักการเรื่องความสมบูรณ์ของพระไตรปิฎกไว้ได้พร้อมกัน เถรวาทจึงมีลักษณะของ “จารีตที่กำลังดำเนินอยู่” (tradition in progress) ซึ่งมีการตอบสนองและปรับตัวให้เข้ากับสถานการณ์ที่เปลี่ยนแปลงมาตลอดกว่า 2,000 ปี โดยไม่สูญเสียแกนกลางของอัตลักษณ์อนุรักษ์นิยม

อย่างไรก็ดี การนิยามเถรวาทในฐานะ พุทธศาสนาอนุรักษ์นิยม มีข้อจำกัดที่ต้องตระหนัก เพราะคำว่า อนุรักษ์นิยม อาจสร้างภาพลักษณ์ที่ผิดพลาดว่าเถรวาทเป็นประเพณีที่หยุดนิ่งหรือล้าหลัง ในขณะที่ความเป็นจริงทางประวัติศาสตร์แสดงให้เห็นพัฒนาการทางสถาบัน พิธีกรรม และปัญญาที่ซับซ้อนและต่อเนื่องตลอดมากกว่า 2,000 ปี

นอกจากนี้ความหมายของการอนุรักษ์ ในบริบทของประเทศเถรวาทต่าง ๆ ก็มีความหลากหลายและบางครั้งขัดแย้งกันภายในประเพณีเดียวกัน เพราะนิกายต่าง ๆ ภายในเถรวาทต่างอ้างว่าตนรักษาพระวินัยได้ครบถ้วนกว่านิกายอื่น ในแง่นี้ Hallisey (1995, p. 33) เสนอว่าความเป็นอนุรักษ์นิยมของเถรวาทแท้จริงแล้วมีลักษณะของ การอนุรักษ์เชิงสร้างสรรค์

[22]ในช่วงศตวรรษที่ 17 และ 18 พุทธศาสนาในศรีลังกาเสื่อมโทรมลงอย่างมากจนสายการอุปสมบทที่ถูกต้องขาดตอนลง ในช่วงเวลานั้นไม่มีพระภิกษุที่ได้รับอุปสมบทอย่างถูกต้องหลงเหลืออยู่ มีเพียงกลุ่มคนที่เรียกว่า คณินนานเส (ganinnanse) ซึ่งนุ่งขาวห่มขาว ไม่ได้ถือเพศพรหมจรรย์อย่างเคร่งครัด แต่พำนักในวัดและดูแลทรัพย์สินของวัดสืบต่อกันในตระกูล และปี ค.ศ. 1697 (ปลายศตวรรษที่ 17 ต่อต้นศตวรรษที่ 18) มีการส่งคณะทูตไปนิมนต์พระสงฆ์จากพม่ามายังศรีลังกาเพื่อรื้อฟื้นการอุปสมบทในรัชสมัยของพระเจ้าวิมลธรรมสุริยะที่ 2; ดูรายละเอียดเพิ่มเติมในหนังสือ “Theravada Buddhism: A social history from ancient Benares to modern Colombo” ของ Gombrich (2006), p. 165-8

(creative conservation) กล่าวคือ กระบวนการรักษาประเพณีเองต้องการการตีความ การเลือกสรร และการสังเคราะห์อย่างต่อเนื่อง ซึ่งในแง่หนึ่งก็เป็นรูปแบบของการสร้างสรรค์ทางปัญญาที่มีลักษณะเฉพาะในตัวเอง การทำความเข้าใจเถรวาทในฐานะพุทธศาสนาอนุรักษ์นิยมจึงต้องตระหนักถึงความตึงเครียดที่มีพลังสร้างสรรค์นี้เสมอ มิใช่มองความอนุรักษ์นิยมในลักษณะที่ตายตัวและปราศจากพลวัต โดยเฉพาะในบริบทของการเผชิญหน้ากับความทันสมัย

ราวช่วงปลายศตวรรษที่ 19 ขบวนการปฏิรูปพุทธศาสนาในศรีลังกาภายใต้การนำของท่านอนาคาริก ธรรมปาละ (Anagarika Dharmapala) ได้นำอัตลักษณ์อนุรักษ์นิยมมาใช้ในรูปแบบใหม่ คือการอ้างพุทธศาสนาดั้งเดิมเพื่อต่อต้านอิทธิพลของอาณานิคมและฟื้นฟูเถรวาทในรูปแบบที่บริสุทธิ์ (Tambiah (1976, pp. 218-9) ตัวอย่างนี้แสดงให้เห็นว่า พุทธศาสนาอนุรักษ์นิยม ในเถรวาทมิใช่สิ่งที่คงที่และไม่เปลี่ยนแปลง หากแต่เป็นอัตลักษณ์ที่ถูกนิยามและนิยามซ้ำในแต่ละบริบทของประวัติศาสตร์ โดยมีแกนกลางที่มั่นคงในรูปของความผูกพันต่อพระไตรปิฎกบาลีและพระวินัย แต่มีรูปแบบการแสดงออกที่ยืดหยุ่นตามกาลเทศะ

กล่าวโดยสรุป การนิยามเถรวาทในฐานะพุทธศาสนาอนุรักษ์นิยม มีคุณค่าพิเศษในเชิงวิชาการตรงที่ช่วยอธิบายได้ว่าเหตุใดเถรวาทจึงสามารถรักษาความเป็นหนึ่งเดียวทางหลักคำสอนและสถาบันได้ข้ามพรมแดนทางภูมิศาสตร์และวัฒนธรรม แม้จะมีความหลากหลายในระดับการปฏิบัติท้องถิ่น ในแง่นี้ความอนุรักษ์นิยมจึงมิใช่จุดอ่อน หากแต่เป็นแหล่งที่มาของความแข็งแกร่งที่อธิบายความอยู่รอดและความเจริญรุ่งเรืองของเถรวาทในโลกที่เปลี่ยนแปลงตลอดเวลา ความสมดุลระหว่างการอนุรักษ์และการอนุรักษ์ที่สร้างสรรค์นี้เองที่ทำให้การนิยามเถรวาทในฐานะ พุทธศาสนาอนุรักษ์นิยม มีความหมายลึกซึ้งในฐานะนิยามอัตลักษณ์ที่เชื่อมมิติทางคัมภีร์ ทางสถาบัน และทางการปฏิบัติเข้าด้วยกันอย่างครบถ้วน

พุทธศาสนาสายบาลี

จากที่กล่าวไว้ในหัวข้อก่อนหน้าว่า การนิยามเถรวาทในฐานะพุทธศาสนาอนุรักษ์นิยมมุ่งอธิบายทัศนคติและกระบวนการที่เถรวาทใช้ในการรักษาพระธรรมวินัยในที่นี้ จะเป็นการนิยามในฐานะพุทธศาสนาสายบาลี (Pali Buddhism) มุ่งชี้ให้เห็นมิติที่ต่างออกไป นั่นคือ บทบาทของภาษาบาลีในฐานะสื่อกลางที่เชื่อมอัตลักษณ์ทางคัมภีร์ ทางวิชาการ และทางจารีตของเถรวาทเข้าด้วยกันในลักษณะที่ไม่อาจแยกจากกันได้

การใช้คำว่า พุทธศาสนาสายบาลี ในวรรณกรรมวิชาการตะวันตกมีจุดกำเนิดในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 เมื่อ Thomas William Rhys Davids เริ่มดำเนินการจัดพิมพ์และแปลพระไตรปิฎกบาลีผ่านสมาคมบาลีปกรณ์ (Pali Text Society) ที่ก่อตั้งขึ้นในปี ค.ศ. 1881 ซึ่ง

การที่พระไตรปิฎกบาลีกลายเป็นแหล่งข้อมูลหลักของนักวิชาการตะวันตกทำให้เถรวาทได้รับการมองว่าเป็นจารีตที่ผูกพันอัตลักษณ์ของตนอย่างแนบแน่นกับภาษาบาลีและคัมภีร์ที่บันทึกในภาษานี้ ในแง่นี้ Oskar von Hinüber (1996, p. 5) นักอินเดียวิทยาชาวเยอรมัน ผู้เชี่ยวชาญด้านวรรณกรรมบาลี ชี้ให้เห็นว่าชาวเถรวาทถือเป็นเรื่องปกติที่ยอมรับกันโดยธรรมชาติว่าพระไตรปิฎกของตนสืบทอดมาในภาษาเดียวกับที่พระพุทธเจ้าทรงใช้ ซึ่งเรียกว่าภาษามคธหรือบาลี อาจกล่าวได้ว่า การที่ชื่อของภาษากลายเป็นคำเดียวกับชื่อคัมภีร์ สะท้อนถึง อัตลักษณ์ของเถรวาท ที่มองว่าภาษาบาลีและเนื้อหาพุทธพจน์เป็นสิ่งที่รวมเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันอย่างแยกไม่ออก เพื่อความมุ่งหมายในการรักษาความบริสุทธิ์ของคำสอนตามระบบมุขปาฐะดั้งเดิม

ลักษณะที่โดดเด่นที่สุดของการนิยามเถรวาทในฐานะพุทธศาสนาสายบาลี คือการที่ภาษาบาลีมีบทบาทเกินกว่าการเป็นเพียงสื่อในการบันทึกคัมภีร์ เพราะทำหน้าที่เป็นแกนกลางของอัตลักษณ์ร่วมในโลกเถรวาทที่ข้ามพรมแดนทางภูมิศาสตร์และชาติพันธุ์ ดังที่ Collins (1998, p. 53) ได้กล่าวว่าภาษาบาลีทำหน้าที่เป็นภาษาอารยธรรมในโลกเถรวาท โดยอ้างถึงแนวคิดของ Benedict Anderson เรื่อง “ชุมชนจินตกรรม” โดยระบุว่าภาษาบาลีทำหน้าที่เป็น “ภาษาศักดิ์สิทธิ์” ซึ่งเป็นสื่อกลางที่ทำให้เกิดการจินตนาการถึงชุมชนโลกขนาดใหญ่ในอดีต โดยเขาเปรียบเทียบบทบาทของภาษาบาลีว่าคล้ายคลึงกับ ภาษาอาหรับ (Arabic) และ ภาษาจีน (Chinese) ในแง่ที่เป็นภาษาที่ใช้สื่อสารข้ามพรมแดนรัฐชาติในยุคก่อนสมัยใหม่ กล่าวคือเป็นพื้นที่ทางวัฒนธรรมร่วม ที่ทำให้คณะสงฆ์จากศรีลังกา พม่า ไทย กัมพูชา และลาว สามารถสื่อสาร แลกเปลี่ยน และอ้างอิงคัมภีร์ชุดเดียวกันได้ กล่าวอีกอย่างหนึ่งได้ว่าภาษาบาลีทำหน้าที่เป็นเสมือน “กาวทางวัฒนธรรม” ที่สร้าง “ความเป็นหนึ่งเดียวในความหลากหลาย” อันเป็นลักษณะพิเศษของจารีตเถรวาท

ความโดดเด่นของการนิยามในรูปแบบนี้ยังอยู่ที่การที่ภาษาบาลีมิได้เกี่ยวข้องเพียงกับพระไตรปิฎกเท่านั้น หากแต่ครอบคลุมวรรณกรรมที่สะสมมาตลอดหลายศตวรรษ ทั้งอรรถกถา ฎีกา ไวยากรณ์ กวีนิพนธ์ และงานประวัติศาสตร์

การนิยามเถรวาทในฐานะพุทธศาสนาสายบาลี มีข้อจำกัดที่ต้องพิจารณา Schopen (1991, pp. 1-23) ตั้งคำถามสำคัญเกี่ยวกับสิ่งที่เขาเรียกว่า “ข้อสันนิษฐานแบบโปรเตสแตนต์” (Protestant presuppositions) ในการศึกษาพุทธศาสนา กล่าวคือการให้ความสำคัญสูงแก่คัมภีร์เป็นแหล่งข้อมูลหลักและมองว่า “พุทธศาสนาแท้จริง” อยู่ในคัมภีร์มากกว่าปฏิบัติจริง เขาชี้ว่าหลักฐานทางโบราณคดีและจารึกแสดงให้เห็นว่าชาวพุทธในประวัติศาสตร์มีความเชื่อและการปฏิบัติที่หลากหลายกว่าที่คัมภีร์บาลีสะท้อนให้เห็น การมองเถรวาทผ่านมิติบาลีเพียงอย่างเดียวจึงอาจสร้างภาพที่ไม่สมบูรณ์และบิดเบือนความเป็นจริงทางประวัติศาสตร์ได้

ขณะที่ McDaniel (2011) ซึ่งศึกษาพุทธศาสนาในบริบทไทยชี้ให้เห็นในทำนองเดียวกันว่า ในชีวิตทางศาสนาของชาวพุทธส่วนใหญ่ ความรู้ภาษาบาลีและการอ้างอิงคัมภีร์บาลีมีบทบาทน้อยกว่าองค์ประกอบอื่น ๆ เช่น พิธีกรรม ความเชื่อท้องถิ่น และความสัมพันธ์ส่วนบุคคลกับพระสงฆ์ ข้อสังเกตนี้ชี้ให้เห็นว่า พุทธศาสนาสายบาลี ในฐานะอัตลักษณ์ดำรงอยู่เป็นหลักในระดับชนชั้นนำทางศาสนาและสถาบันสงฆ์มากกว่าที่จะสะท้อนประสบการณ์ทางศาสนาของพระสงฆ์และชาวพุทธทั่วไปในชีวิตประจำวัน

> การให้สิทธิพิเศษแก่ความรู้ของชนชั้นนำและนักวิชาการที่ถูกมองว่าเป็นสิ่งเหลือกาลเวลานั้น ทำให้ความรู้ทางพุทธศาสนาในชีวิตประจำวันของชาวพุทธไทยซึ่งมีลักษณะเฉพาะและบริบทเชิงวัตถุของตนเองกลายเป็นสิ่งที่ไม่อาจถูกรับรู้หรืออ่านออกได้[23]
>
> (pp. 6-8)

อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนเห็นว่าข้อจำกัดนี้มิได้ลดคุณค่าของการนิยามในลักษณะนี้ หากแต่ชี้ให้เห็นว่าการทำความเข้าใจเถรวาทอย่างครบถ้วนต้องพิจารณาทั้งในระดับคัมภีร์และสถาบัน และในระดับการปฏิบัติและวัฒนธรรมของชุมชนพร้อมกัน

จากที่กล่าวมาข้างต้น ชี้ให้เห็นว่า พุทธศาสนาสายบาลีเป็นนิยามที่มีคุณค่าในวงวิชาการ และในฐานะการระบุอัตลักษณ์ เพราะสะท้อนความเป็นจริงที่สำคัญของเถรวาทในหลายมิติ ทั้งความผูกพันกับพระไตรปิฎกบาลี บทบาทของภาษาบาลีในการสร้างความเชื่อมโยงระหว่างคณะสงฆ์เถรวาทข้ามพรมแดน (ซึ่งจะกล่าวในบทที่ 2 หัวข้อว่าด้วย ภาษาบาลีในฐานะกลไกสร้างความเป็นหนึ่งเดียวข้ามพรมแดน) และความสมบูรณ์ของระบบความรู้บาลีในฐานะมรดกทางวิชาการที่ยาวนาน ขณะเดียวกัน การนิยามนี้ต้องใช้ด้วยความตระหนักถึงข้อจำกัด กล่าวคือ เถรวาทในความเป็นจริงทางประวัติศาสตร์และสังคมนั้นมีมิติที่กว้างกว่าภาษาบาลีเพียงอย่างเดียว มีความหลากหลายในการปฏิบัติและวัฒนธรรมที่ไม่อาจอธิบายได้ด้วยคัมภีร์เพียงลำพัง และมีพลวัตทางปัญญาและสถาบันที่เป็นมากกว่าการรักษาสิ่งที่มีอยู่แล้ว

ผู้เขียนขออ้างคำของนักวิชาการตะวันตก อย่างเช่น Skilling (2009, p. 64) ที่กล่าวไว้อย่างน่าสนใจว่า แม้การรักษาและการใช้ภาษาบาลีจะเป็นลักษณะเด่นที่สร้างความสอดคล้องให้กับนิกายเถรวาท แต่ไม่ควรให้ความสำคัญกับภาษาบาลีจนมองข้ามความสำคัญ

[23] "This privileging of supposedly timeless elite state and scholarly knowledge(s) renders the particularities and material context of everyday Thai Buddhist knowledge(s) illegible"

ของวรรณกรรมและการปฏิบัติในภาษาท้องถิ่น[24] เพราะสิ่งเหล่านี้คือกลไกสำคัญที่ทำให้พุทธศาสนาเถรวาทมีชีวิตและหยั่งรากลึกลงในสังคมวัฒนธรรมต่าง ๆ ดังนั้น การทำความเข้าใจพุทธศาสนาสายบาลี จึงต้องมองในฐานะรากฐานที่จำเป็นแต่ไม่เพียงพอสำหรับการทำความเข้าใจเถรวาทในทุกมิติ และการศึกษาที่สมบูรณ์ต้องพิจารณาทั้งมิติของภาษาบาลีและมิติของการปฏิบัติและวัฒนธรรมที่ดำรงอยู่รอบ ๆ บริบทนั้นพร้อมกัน

พุทธศาสนาหีนยาน

ในบรรดาคำศัพท์ที่ใช้เพื่ออธิบายและจำแนกนิกายในพุทธศาสนา คำว่า "หีนยาน" นับเป็นคำที่มีประวัติความเป็นมาซับซ้อนและเต็มไปด้วยนัยทางการเมืองเชิงศาสนามากที่สุดคำหนึ่ง การทำความเข้าใจคำนี้อย่างรอบด้านจึงไม่อาจแยกออกจากบริบทของการกำเนิดมหายาน การนิยามอัตลักษณ์ทางนิกาย และพัฒนาการของการศึกษาพุทธศาสนาในแวดวงวิชาการ

คำว่า "หีนยาน" มีรากศัพท์จากภาษาสันสกฤต ประกอบด้วยคำว่า หีน ซึ่งหมายถึง ต่ำ เล็กน้อย หรือด้อยกว่า และ ยาน ซึ่งหมายถึง ยานหรือแนวทาง เมื่อนำมารวมกันจึงมีความหมายตามตัวอักษรว่า "ยานเล็ก" หรือ "ยานที่ด้อยกว่า" ทั้งนี้ Williams (2009, p. 268) อธิบายว่า คำดังกล่าวในบริบทสันสกฤต บาลี และทิเบต มีนัยว่า "ยานที่ด้อยกว่า" (Inferior Vehicle) และเป็นคำที่ฝ่ายมหายานใช้เรียกกลุ่มนิกายดั้งเดิมซึ่งถูกมองว่ามุ่งสู่เป้าหมายที่จำกัดกว่า กล่าวคือ การบรรลุพระอรหันต์เพื่อตนเอง อันต่างจากอุดมคติพระโพธิสัตว์ที่มุ่งสู่การตรัสรู้เพื่อสรรพสัตว์

หลักฐานทางประวัติศาสตร์ปรากฏในบันทึกการเดินทางของหลวงจีนอี้จิง (Yijing) (I-tsing, 1896, pp. 196-7) ช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 7 ซึ่งระบุว่าผู้ที่ไม่บูชาพระโพธิสัตว์และไม่ศึกษาพระสูตรมหายานถูกเรียกว่า "ชาวหีนยาน" ขณะเดียวกัน Andrew Skilton (1994, p. 93) ชี้ว่า คำนี้ปรากฏครั้งแรกในคัมภีร์มหายานยุคต้น เช่น อัษฎสาหัสริกาปรัชญาปารมิตาสูตร และสัทธรรมปุณฑรีกสูตร อย่างไรก็ตาม ประเด็นการตีความและขอบเขตการใช้คำดังกล่าวยังเป็นที่ถกเถียงในแวดวงวิชาการ ซึ่งนักวิชาการพุทธศาสนาชาวญี่ปุ่น นามว่า Hirakawa (1990, p. 106) เสนอว่า การใช้คำว่า "หีนยาน" ในคัมภีร์มหายานมีลักษณะเป็นการกำหนดนิยามฝ่ายตรงข้ามในเชิงวาทกรรมด้านลบ กล่าวคือ มหายานนิยามตนเองว่าเป็น "มหายาน" หรือ "ยานใหญ่" ที่ครอบคลุมและประเสริฐกว่า โดยอาศัยภาพของ "ยานเล็ก (หีนยาน)" เป็นฐานเปรียบเทียบ กระบวนการดังกล่าวจึงเป็นกลไกทางอัตลักษณ์ที่ตอกย้ำความชอบธรรมและความเหนือกว่าของฝ่ายตน

[24] "The use of Pali should not overshadow vernacular literature and practice."

อย่างไรก็ตาม ในประวัติศาสตร์พุทธศาสนา คำว่า “หีนยาน” มิใช่คำที่กลุ่มนิกายใดใช้เรียกตนเอง โดยเฉพาะนิกายเถรวาท Harvey (2012, p. 112) ยืนยันว่า การระบุว่าเถรวาทคือหีนยานเป็นความเข้าใจที่คลาดเคลื่อน เนื่องจากเถรวาทไม่เคยยอมรับคำดังกล่าว ซึ่งมีนัยเชิงเหยียดหยามและลดคุณค่าอย่างชัดเจน ด้วยเหตุนี้ วงการพุทธศาสนศึกษาร่วมสมัยจึงวิพากษ์การใช้คำว่า “หีนยาน” มากขึ้น เนื่องจากการใช้โดยปราศจากการอธิบายบริบทอาจเป็นการสืบทอดวาทกรรมแห่งอำนาจโดยไม่ตั้งใจ[25] ในระดับองค์กรระหว่างประเทศ World Fellowship of Buddhists[26] ได้มีมติเมื่อ ค.ศ. 1950 ที่กรุงโคลัมโบ[27] ให้ยุติการใช้คำว่า “Hinayana” และใช้คำว่า “Theravada” แทน ดังหลักฐานปรากฏข้อความมติข้อที่ 3 (Resolution 3) อย่างเป็นทางการว่า

> ให้แก้ไขถ้อยคำในเนื้อหาทั้งหมด โดยแทนที่คำว่า “Hinayana” ด้วยคำว่า “Theravada” ในทุกกรณีที่ปรากฏ[28]
>
> (World Fellowship of Buddhists, 1950, p. 83)

การเปลี่ยนแปลงนี้มีจุดมุ่งหมายเพื่อขจัดนัยเชิงลบหรือการเหยียดหยาม (pejorative connotations) ที่ติดมากับคำว่า หีนยาน ซึ่งแปลว่า ยานที่ด้อยกว่า ที่มีมายาวนานนับพันปี เพื่อให้เกิดความเป็นเอกภาพและความเคารพซึ่งกันและกันระหว่างนิกายพุทธศาสนาทั่วโลก

---

[25]ดูข้อมูลเพิ่มเติมในบทความ Early Indian Mahayana Buddhism I: Recent scholarship ของ Drewes (2010), pp. 42-3

[26]องค์การ **World Fellowship of Buddhists (WFB)** เป็นองค์การพุทธศาสนาระหว่างประเทศแห่งแรกของโลก ก่อตั้งขึ้น ณ กรุงโคลัมโบ ประเทศศรีลังกา ในปี ค.ศ. 1950 (พ.ศ. 2493) โดยคณะผู้แทนจาก 27 ประเทศ และมีศาตราจารย์ กุนาปาละ ปิยะเสนะ มาลาลาเสเกรา (G.P. Malalasekera) (ค.ศ. 1899–1973) เป็นผู้นำในการก่อตั้ง ในปัจจุบัน WFB มีศูนย์ภาคพื้นรวมกว่า 130 แห่งในกว่า 30 ประเทศ ครอบคลุมพื้นที่ทั้งในอินเดีย ออสเตรเลีย สหรัฐอเมริกา เกาหลี ญี่ปุ่น รวมถึงบางประเทศในทวีปแอฟริกาและยุโรป โดยมีวัตถุประสงค์หลักเพื่อส่งเสริมเผยแผ่พระธรรมคำสอนของพระพุทธเจ้า สร้างเสริมสัมพันธไมตรีและความเป็นปึกแผ่นระหว่างชาวพุทธต่างนิกายและต่างวัฒนธรรมทั่วโลก ตลอดจนอุทิศตนเพื่อสันติภาพของโลกผ่านกิจกรรมทางสังคม การศึกษา และงานด้านมนุษยธรรม ปัจจุบันสำนักงานใหญ่ตั้งอยู่ ณ กรุงเทพมหานคร ประเทศไทย (Buswell & Lopez, 2014, p. 1012)

[27]ศาสตราจารย์ กุนาปาละ ปิยะเสนะ มาลาลาเสเกรา (G.P. Malalasekera) ผู้ก่อตั้ง WFB และประธานคนแรก เป็นผู้นำคนสำคัญที่ผลักดันให้มีการใช้ชื่อ เถรวาท เพื่อขจัดนัยเชิงลบ (pejorative connotation) ของคำเดิม และเพื่อให้เป็นไปตามที่นิกายดังกล่าวใช้เรียกตนเอง

[28]“That in all contents the term “Hinayana” be replaced by the term “Theravada”

และเป็นจุดเริ่มต้นของการที่โลกวิชาการและสถาบันต่าง ๆ หันมาใช้คำว่า “เถรวาท” อย่างเป็นทางการจนถึงปัจจุบัน

ผู้เขียนเห็นว่า แม้ว่าในทางวิชาการจะมีแนวโน้มละทิ้งคำว่า หีนยาน แต่การศึกษาเถรวาทในฐานะที่มีความสัมพันธ์กับแนวคิดหีนยาน ยังคงมีคุณค่าในเชิงวิเคราะห์ กล่าวคือ เถรวาทเป็นตัวแทนของนิกายในกลุ่มที่มหายานเรียกว่า หีนยาน ที่ยังมีชีวิตอยู่ในฐานะประเพณีที่มีชีวิตเพียงนิกายเดียว การที่เถรวาทดำรงอยู่ได้ในขณะที่นิกายอื่น ๆ อีก 10 กว่านิกายสูญหายไปพร้อมกับคัมภีร์และสถาบันสงฆ์ของตน บ่งชี้ว่าเถรวาทมีพลังในการปรับตัวและรักษาอัตลักษณ์ที่โดดเด่นเป็นพิเศษ ด้วยเหตุนี้ การศึกษาเถรวาทจึงมีประโยชน์อย่างยิ่งไม่เพียงแต่เพื่อทำความเข้าใจเถรวาทเอง แต่ยังเพื่อทำความเข้าใจพุทธศาสนายุคแรกและลักษณะที่ฝ่ายมหายานเรียกว่า หีนยาน ในภาพรวมอีกด้วย

บทที่ 2
พัฒนาการและการก่อรูปพุทธศาสนาเถรวาท

บทนี้จะพิจารณาพัฒนาการของเถรวาทใน 4 มิติหลักที่สัมพันธ์กัน เริ่มจาก (1) บริบททางประวัติศาสตร์หลังพุทธปรินิพพานที่กำหนดเงื่อนไขของการก่อรูปพุทธศาสนา ตามด้วย (2) บทบาทของการสังคายนาในฐานะกลไกหลักในการรวบรวมและรับรองพระธรรมวินัย (3) การก่อรูปของเถรวาทในฐานะนิกายที่มีอัตลักษณ์เฉพาะ และ (4) บทบาทของภาษาบาลีในฐานะสื่อกลางที่ทำให้เถรวาทสามารถรักษาความต่อเนื่องทางคัมภีร์และวัฒนธรรมข้ามกาลเวลาและพรมแดนได้

พุทธศาสนาหลังพุทธปรินิพพาน

การปรินิพพานของพระพุทธเจ้าที่กุสินาราราวศตวรรษที่ 5 ก่อนคริสต์กาลเป็นจุดเปลี่ยนที่มีนัยสำคัญอย่างยิ่งต่อพัฒนาการของพุทธศาสนา เพราะทำให้เหล่าสาวกต้องเผชิญกับความท้าทายในการดำรงรักษาและสืบทอดคำสอนโดยปราศจากผู้นำสูงสุด บริบททางประวัติศาสตร์ที่เกิดขึ้นภายหลังเหตุการณ์นี้จึงเป็นรากฐานที่ขาดไม่ได้ในการทำความเข้าใจว่าเถรวาทก่อรูปขึ้นมาได้อย่างไร และด้วยเงื่อนไขอะไร ตามบันทึกในพระไตรปิฎก โดยเฉพาะมหาปรินิพพานสูตร เมื่อพระพุทธเจ้าทรงใกล้ปรินิพพาน พระอานนท์ได้ทูลถามว่า

เมื่อพระองค์ล่วงลับไปแล้ว เหล่าพระสาวกควรปฏิบัติอย่างไร พระพุทธเจ้าทรงตอบว่า

> ธรรมและวินัยอันใด เราแสดงแล้ว บัญญัติแล้วแก่พวกเธอ ธรรมและวินัยอันนั้น จักเป็นศาสดาของพวกเธอ โดยกาลล่วงไปแห่งเรา[1]
>
> (ที.มหา. 10/141/123)

การที่พระพุทธเจ้าทรงชี้ให้พระธรรมวินัยทำหน้าที่เป็นศาสดาแทนพระองค์แทนที่จะแต่งตั้งผู้สืบทอดอย่างชัดเจนนั้น มีผลต่อพัฒนาการของพุทธศาสนาอย่างลึกซึ้ง เพราะหมายความว่าความถูกต้องของคำสอนและการปฏิบัติต้องขึ้นอยู่กับการตีความและการรักษาคัมภีร์ มากกว่าที่จะขึ้นอยู่กับอำนาจของบุคคลใดบุคคลหนึ่ง นักวิชาการพุทธศาสนา Gethin (1998, p. 92) ชี้ว่าลักษณะนี้แตกต่างอย่างมีนัยสำคัญจากประเพณีศาสนาอื่น ๆ ที่มีลำดับชั้นของอำนาจที่ชัดเจนหลังการสิ้นพระชนม์ของผู้ก่อตั้ง เพราะอำนาจในพุทธศาสนาไม่ได้ผูกติดกับบุคคลเพียงคนเดียว หากแต่ขึ้นอยู่กับลำดับอาวุโสและการยอมรับร่วมกันของคณะสงฆ์[2] การที่คณะสงฆ์ไม่มีผู้นำสูงสุดที่สืบทอดอำนาจต่อจากพระพุทธเจ้าจึงทำให้เหล่าสาวกต้องพัฒนากลไกอื่นในการรักษาความเป็นเอกภาพและความถูกต้องของคำสอน กลไกที่สำคัญที่สุดคือ “การสังคายนา” ซึ่งจะได้พิจารณาในหัวข้อถัดไป

ภายหลังพุทธปรินิพพาน พุทธศาสนาดำรงอยู่ในบริบทการเมืองที่มีพลวัตสูง แคว้นมคธซึ่งเป็นศูนย์กลางของพุทธศาสนายุคต้นอยู่ในช่วงการขยายอำนาจทางการเมืองอย่างต่อเนื่อง ราชวงศ์โมริยะซึ่งก่อตั้งโดยจันทรคุปต์โมริยะราว 320 ปีก่อนคริสต์กาล และถึงจุดสูงสุดภายใต้พระเจ้าอโศกมหาราชในกลางศตวรรษที่ 3 ก่อนคริสต์กาล มีบทบาทสำคัญอย่างยิ่งต่อการแพร่ขยายและการรวมตัวของพุทธศาสนา อีกทั้งในช่วงเวลาเดียวกัน สังคมอินเดียในยุคนี้มีความหลากหลายทางศาสนาและปรัชญาอย่างมาก พุทธศาสนาต้องดำรงอยู่ร่วมกับและแข่งขันกับประเพณีสมณะอื่น ๆ เช่น ศาสนาเชน รวมถึงประเพณีพราหมณ์ที่กำลังพัฒนาและปรับตัว

กลุ่มพระสงฆ์ในช่วงแรกหลังพุทธปรินิพพานมีลักษณะที่สำคัญหลายประการที่กำหนดทิศทางของพัฒนาการในภายหลัง ประการที่ 1 คณะสงฆ์มีโครงสร้างที่กระจายอำนาจ แต่ละคณะในแต่ละสีมามีความเป็นอิสระในการปกครองตนเองตามพระวินัย โดยไม่มีองค์กรกลางที่มีอำนาจเหนือคณะสงฆ์ทั้งหมด ประการที่ 2 การถ่ายทอดคำสอนในช่วงแรกพึ่งพาการจำ

---

[1]“โย โว อานนฺท มยา ธมฺโม จ วินโย จ เทสิโต ปญฺญตฺโต โส โว มมจฺจเยน สตฺถา” (ที.มหา. (บาลี) 10/141/178)

[2]ที.มหา. 10/141/123

และการท่องจำเป็นหลัก (มุขปาฐะ) เพราะพุทธศาสนาในยุคนี้ยังไม่มีการบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษร ประการที่ 3 กลุ่มพระสงฆ์ในยุคแรกมีความหลากหลายภายในที่มีนัยสำคัญ ทั้งในด้านภูมิหลังทางสังคมของแต่ละรูป ภาษาที่ใช้ในการถ่ายทอดคำสอน และการตีความในรายละเอียดของพระธรรมวินัย ความหลากหลายนี้เป็นพื้นฐานของความตึงเครียดที่นำไปสู่การแตกนิกายในเวลาต่อมา

ประเด็นที่น่าสนใจในบริบทหลังพุทธปรินิพพานคือวิธีที่เหล่าสาวกจัดการกับปัญหาของความถูกต้อง เมื่อไม่มีพระพุทธเจ้าเป็นผู้ตัดสินข้อขัดแย้งและรับรองความถูกต้องของคำสอน เหล่าสาวกต้องพัฒนากลไกอื่น ๆ ในการรักษาความเป็นเอกภาพ กลไกหลักที่พัฒนาขึ้นในช่วงนี้คือหลักมหาปเทส 4 ที่กำหนดให้ตรวจสอบคำสอนใด ๆ โดยเทียบกับพระสูตรและพระวินัย และการสังคายนาในฐานะกระบวนการรวบรวมและรับรองคำสอนอย่างเป็นทางการ นักวิชาการพุทธศาสนาด้านโบราณคดีและจารึก เช่น Schopen (1997, pp. 1-2) ตั้งข้อสังเกตที่น่าสนใจว่าปัญหาของความถูกต้องในพุทธศาสนายุคต้นมีความซับซ้อนมากกว่าที่คัมภีร์บาลีสะท้อนให้เห็น เพราะหลักฐานทางโบราณคดีและจารึกแสดงให้เห็นว่ากลุ่มพระสงฆ์ในพื้นที่ต่าง ๆ มีการปฏิบัติและความเชื่อที่หลากหลายมากกว่าที่ระบบคัมภีร์แนะนำ ข้อสังเกตนี้ชี้ให้เห็นว่าการศึกษาพุทธศาสนาหลังพุทธปรินิพพานต้องพิจารณาทั้งหลักฐานทางคัมภีร์และหลักฐานทางโบราณคดีควบคู่กัน

กล่าวได้ว่า บริบทหลังพุทธปรินิพพานที่กล่าวมาข้างต้นมีนัยสำคัญต่อการก่อรูปของเถรวาทในหลายประการ การที่ชุมชนสาวกต้องพัฒนากลไกในการรักษาและถ่ายทอดคำสอนโดยปราศจากผู้นำสูงสุดเป็นพื้นฐานของการพัฒนาสถาบันสงฆ์และระบบคัมภีร์ที่เถรวาทรักษาไว้มาจนถึงปัจจุบัน ในมุมมองนี้ เถรวาทมิใช่เพียงผลของการตัดสินใจทางหลักคำสอน หากแต่เป็นผลของกระบวนการทางประวัติศาสตร์ที่ยาวนานซึ่งเริ่มต้นในช่วงที่เหล่าสาวกต้องเผชิญกับความท้าทายของการดำรงอยู่โดยปราศจากพระพุทธเจ้า ความเข้าใจในบริบทนี้จึงเป็นพื้นฐานที่จำเป็นสำหรับการพิจารณาบทบาทของการสังคายนา การก่อรูปของเถรวาทในฐานะนิกาย และบทบาทของภาษาบาลีในการสืบทอดคำสอนในหัวข้อต่อ ๆ ไป

การสังคายนา

การสังคายนา ตามธรรมเนียมพุทธศาสนาเถรวาท มิได้เป็นเพียงการรวบรวมหรือชำระพระธรรมคำสอนให้เป็นหมวดหมู่เท่านั้น แต่ดำรงฐานะเป็นกระบวนการสถาปนาอำนาจสูงสุดของ “พระธรรมวินัย” ในฐานะองค์พระศาสดาแทนพุทธองค์ผู้ล่วงลับไปแล้ว โดยรากศัพท์

หมายถึง “การสวดพร้อมกัน” หรือ “การร้อยกรองร่วมกัน” สะท้อนถึงระบบมุขปาฐะ (Oral tradition) ในยุคแรกที่เหล่าพระอรหันตขีณาสพผู้เป็น “พหูสูต” ร่วมกันตรวจสอบและธำรงรักษา “พุทธพจน์” ให้มีความบริสุทธิ์

พลวัตของการสังคายนาเกิดขึ้นจากความตระหนักในความเสื่อมถอยของสัทธรรมและการปรากฏขึ้นของ “อธรรมวาที” หรือกลุ่มผู้บิดเบือนพระธรรมวินัย ซึ่งอาจนำไปสู่ความแตกแยกของคณะสงฆ์และส่งผลกระทบต่อศรัทธาของพุทธบริษัทในระยะยาว ดังนั้น การศึกษาพัฒนาการและหลักคำสอนของพุทธศาสนาเถรวาท จำเป็นต้องพิจารณาลำดับเหตุการณ์ ภูมิหลัง และการสังคายนาครั้งสำคัญต่าง ๆ ที่เป็นกลไกหลักในการจัดระเบียบและตรวจสอบความถูกต้องของพระธรรมวินัย

พัฒนาการดังกล่าวสามารถสรุปตามลำดับการสังคายนาได้ ดังนี้

(1) **การสังคายนาครั้งที่ 1** เป็นการวางรากฐานการรวบรวมและจัดหมวดหมู่พระธรรมวินัย

(2) **การสังคายนาครั้งที่ 2** เกิดขึ้นท่ามกลางข้อขัดแย้งเกี่ยวกับวัตถุ 10 ประการ อันเป็นประเด็นทางวินัย และนับเป็นจุดเริ่มต้นของการแบ่งแยกนิกาย

(3) **การสังคายนาครั้งที่ 3** จัดขึ้นในรัชสมัยของพระเจ้าอโศกมหาราช มีลักษณะเป็นการจัดระเบียบศาสนจักรและตรวจสอบทัศนะที่คลาดเคลื่อน พร้อมทั้งมีการรจนาคัมภีร์กถาวัตถุ เพื่อชี้แจงประเด็นข้อโต้แย้งทางหลักธรรม

(4) **การสังคายนาครั้งที่ 4** มีความสำคัญในฐานะการบันทึกพระไตรปิฎกเป็นลายลักษณ์อักษรครั้งแรก ณ เกาะลังกา

(5) **การสังคายนาครั้งต่อมา** พลวัตของการชำระและจัดพิมพ์พระไตรปิฎกในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ รวมทั้งประเทศไทย

การพิจารณาพัฒนาการดังกล่าวช่วยให้เข้าใจทั้งมิติทางประวัติศาสตร์และกระบวนการจัดระบบคำสอน ซึ่งเป็นฐานสำคัญของพุทธศาสนาเถรวาทในปัจจุบัน

การสังคายนาครั้งที่ 1

ภายหลังการเสด็จดับขันธปรินิพพานของพระพุทธเจ้า พุทธศาสนาเผชิญภาวะหัวเลี้ยวหัวต่อที่สำคัญที่สุดครั้งหนึ่งในประวัติศาสตร์ เมื่อไร้ซึ่งพระศาสดาผู้ทรงเป็นศูนย์กลางในการชี้ขาดความถูกต้องของพระธรรมวินัย ความกังวลเกี่ยวกับความย่อหย่อนในการปฏิบัติจึงปรากฏชัดขึ้นท่ามกลางชุมชนสงฆ์

เหตุการณ์ที่เป็นชนวนสำคัญคือคำกล่าวของพระสุภัททะ ผู้บวชเมื่อแก่ ที่แสดงความยินดีต่อการปรินิพพานด้วยเหตุผลว่า

> พอเถิด ท่านทั้งหลาย อย่าโศกเศร้าร่ำไรไปเลย พวกเรา พ้นไปดีแล้ว จากพระมหาสมณะนั้น ด้วยว่าพวกเราถูกเบียดเบียนว่า สิ่งนี้ควรแก่พวกเธอ สิ่งนี้ไม่ควรแก่พวกเธอ ก็บัดนี้ พวกเราปรารถนาจะทำสิ่งใด ก็ทำสิ่งนั้นได้ ไม่ปรารถนา จักทำสิ่งใด ก็ไม่ทำสิ่งนั้น
>
> (วิ.จุลฺล. 7/614/246)

คำกล่าวนี้ไม่เพียงสะท้อนแนวโน้มอันตรายต่อความมั่นคงของพระธรรมวินัย แต่ยังปลุกให้พระมหากัสสปะตระหนักถึงความจำเป็นเร่งด่วนในการจัดระเบียบคำสอนให้เป็นมาตรฐานเดียวกัน ด้วยความวิตกดังกล่าว พระมหากัสสปะจึงเสนอให้มีการประชุมพระอรหันต์ผู้ทรงจำพระธรรมวินัยได้อย่างแม่นยำ เพื่อทำการ “สังคายนา” คำสอนทั้งหมดให้ถูกต้องตรงตามพุทธพจน์ ท่านจึงชักชวนพระอรหันต์ทั้งหลายทำสังคายนาพระธรรมวินัย ดังความว่า

> เอาเถิด ท่านทั้งหลาย พวกเราจงสังคายนาพระธรรมและพระวินัย เถิด ในภายหน้าสภาวะมิใช่ธรรมจักรุ่งเรือง ธรรมจักเสื่อมถอย สภาวะมิใช่วินัยจักรุ่งเรือง วินัยจักเสื่อมถอย ภายหน้าอธรรมวาทีบุคคลจะมีกำลัง ธรรมวาทีบุคคลจักเสื่อมกำลัง อวินยวาทีบุคคลจักมีกำลัง วินยวาทีบุคคล จักเสื่อมกำลัง ฯ
>
> (วิ.จุลฺล. 7/614/246)

หลักฐานจากอรรถกถาบาลีหลายฉบับระบุว่า การสังคายนาครั้งที่ 1 จัดขึ้นไม่นานหลังพุทธปรินิพพาน ณ ถ้ำสัตตบรรณคูหาเมืองราชคฤห์ โดยได้รับการอุปถัมภ์จากพระเจ้าอชาตศัตรู มีพระอรหันต์เข้าร่วมจำนวน 500 รูป ซึ่งต่อมาถูกเรียกว่า “พระเถระ” คำเรียกดังกล่าวเป็นรากศัพท์สำคัญของคำว่า “เถรวาท” ในกาลภายหลัง (Skilling, 2009, p. 65)

การดำเนินการสังคายนาใช้ระบบมุขปาฐะอย่างเป็นแบบแผน โดยอาศัยวิธีซักถามและวิสัชนาต่อหน้าที่ประชุม เพื่อให้เกิดฉันทามติของสงฆ์ในฐานะหลักประกันความถูกต้องของพระธรรมวินัย โดยมีพระมหากัสสปะ ทำหน้าที่ประธานและเป็นผู้ตั้งคำถามทั้งด้านพระธรรมและพระวินัย ฝ่ายวิสัชนาประกอบด้วย พระอุบาลี ในส่วนพระวินัย ซึ่งมีความเชี่ยวชาญ

เกี่ยวกับลำดับเหตุแห่งการบัญญัติสิกขาบท และได้สาธยายโครงสร้างวินัยโดยละเอียด และพระอานนท์ ในส่วนพระธรรม ผู้ได้รับการยกย่องว่าเป็นพหูสูตและได้สดับพระธรรมจากพระพุทธเจ้ามากที่สุด

การถ่ายทอดพระสูตรเริ่มต้นด้วยถ้อยคำมาตรฐานว่า “เอวัง เม สุตัง” อันกลายเป็นรูปแบบการเปิดพระสูตรที่สืบทอดในคัมภีร์มาจนถึงปัจจุบัน

ในคราวสังคายนาครั้งแรกนี้ มีประเด็นสำคัญที่สะท้อนแนวคิดของเถรวาทอย่างชัดเจน คือการอภิปรายเรื่อง “สิกขาบทเล็กน้อย” ซึ่งพระพุทธเจ้าทรงอนุญาตก่อนปรินิพพานว่า สงฆ์อาจพิจารณาเพิกถอนได้หากเห็นสมควร[3] อย่างไรก็ตาม ที่ประชุมไม่อาจได้ข้อยุติร่วมกันว่าสิกขาบทใดควรจัดเป็น “เล็กน้อย”ด้วยเหตุนี้ พระมหากัสสปะ จึงเสนอหลักการว่า ไม่ควรเพิกถอนสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติไว้แล้ว และไม่ควรบัญญัติเพิ่มในสิ่งที่มิได้ทรงบัญญัติ

> ท่านทั้งหลาย ขอสงฆ์จงฟังข้าพเจ้า สิกขาบทของพวกเราที่ปรากฏแก่คฤหัสถ์มีอยู่ แม้พวกคฤหัสถ์ก็รู้ว่า สิ่งนี้ควรแก่พระสมณะเชื้อสายพระศากยบุตร สิ่งนี้ไม่ควร ถ้าพวกเราจักถอนสิกขาบทเล็กน้อยเสีย จักมีผู้กล่าวว่า พระสมณโคดมบัญญัติสิกขาบทแก่สาวกทั้งหลายเป็นกาลชั่วคราว พระศาสดาของพระสมณะเหล่านี้ยังดำรงอยู่ตราบใด สาวกเหล่านี้ยังศึกษาในสิกขาบททั้งหลายตราบนั้น เพราะเหตุที่พระศาสดาของพระสมณะเหล่านี้ปรินิพพานแล้ว พระสมณะเหล่านี้จึงไม่ศึกษาในสิกขาบททั้งหลายในบัดนี้ ถ้าความพร้อมพรั่งของสงฆ์ถึงที่แล้ว สงฆ์ไม่พึงบัญญัติสิ่งที่ไม่ทรงบัญญัติไม่พึงถอนพระบัญญัติที่ทรงบัญญัติไว้แล้ว พึงสมาทานประพฤติ ในสิกขาบททั้งหลายตามที่ทรงบัญญัติแล้ว
>
> (วิ.จุลฺล. 7/621/251-2)

นักวิชาการพุทธศาสนาบางท่าน เช่น Hazra (1982, P. 26) เห็นว่า มติดังกล่าวกลายเป็นหลักการพื้นฐานของการธำรงพระธรรมวินัยให้คงรูปเดิมมากที่สุด และเป็นรากฐานทางความคิดของเถรวาทในการรักษาความบริสุทธิ์ของพุทธพจน์ ขณะเดียวกัน พระปุราณะ แห่งทักขิณาคิริพร้อมคณะ มิได้เห็นพ้องกับรูปแบบการสังคายนาครั้งนี้ โดยให้เหตุผลว่าตนได้รับการศึกษาพระธรรมวินัยจากพระพุทธเจ้าโดยตรง และเห็นว่าสามารถผ่อนปรนสิกขาบท

[3] ที.มหา. 10/141/123

บางประการที่เป็นเรื่องเล็กน้อยได้ อย่างไรก็ดี ท่านมิได้คัดค้านอย่างรุนแรง หากเพียงแยกตัวออกจากที่ประชุมเท่านั้น[4]

อย่างไรก็ดี คัมภีร์อรรถกถาหลายแห่งระบุว่า การสังคายนาครั้งที่ 1 ใช้ระยะเวลาทั้งสิ้น 9 เดือน ในประเด็นนี้ สุภาพรรณ ณ บางช้าง (2526, น. 34) ตั้งข้อสังเกตว่า ระยะเวลาดังกล่าวอาจไม่เพียงพอสำหรับการรวบรวมพระธรรมคำสอนตลอด 45 พรรษาของพระพุทธเจ้า โดยเฉพาะหมวดพระสูตร จึงสันนิษฐานว่าอาจมีการคัดเลือกเฉพาะส่วนที่พระอานนท์ได้สดับและทรงจำได้อีกทั้งเสนอว่า ด้วยเหตุที่ พระมหากัสสปะเป็นประธาน อาจมีแนวโน้มให้ความสำคัญแก่หลักธรรมที่เป็นแก่นและแนวปฏิบัติขั้นสูง อันสอดคล้องกับวิถีบรรพชิตและการธุดงค์มากเกินไป ส่งผลให้ธรรมะสำหรับคฤหัสถ์มีสัดส่วนไม่มากนัก แม้มิได้ปราศจากเสียทั้งหมด อย่างไรก็ตาม ข้อสันนิษฐานดังกล่าวควรพิจารณาอย่างรอบคอบ เนื่องจากหลักฐานตามคัมภีร์ของเถรวาทแสดงให้เห็นว่า การสังคายนาครั้งที่ 1 เป็นกระบวนการของคณะสงฆ์โดยมติร่วม มิได้เป็นการตัดสินใจโดยบุคคลใดบุคคลหนึ่งเพียงลำพัง แม้พระมหากัสสปะจะทำหน้าที่ประธาน แต่การรับรองพระธรรมวินัยต้องอาศัยฉันทามติของพระอรหันต์ จำนวนมากถึง 500 รูปด้วยกัน

การสังคายนาครั้งที่ 2

การสังคายนาครั้งที่ 2 นับเป็นจุดเปลี่ยนสำคัญในประวัติศาสตร์พุทธศาสนา เนื่องจากมิได้เป็นเพียงการทบทวนและรับรองพระธรรมวินัย หากเป็นเหตุปัจจัยของการก่อรูปนิกายในเวลาต่อมาอย่างชัดเจน

เหตุการณ์นี้เกิดขึ้นประมาณ 100 ปีหลังพุทธปรินิพพาน (หรือราว 60-70 ปี ตามข้อสันนิษฐานของนักวิชาการบางกลุ่ม) ณ เมืองเวสาลี ภายใต้การอุปถัมภ์ของพระเจ้ากาลาโสกราช ประเด็นปัญหามิได้อยู่ที่การรวบรวมพุทธพจน์ดังเช่นการสังคายนาครั้งที่ 1 หากเกิดจากความเห็นต่างด้านการตีความและการปฏิบัติพระวินัยของภิกษุกลุ่มวัชชีบุตร ซึ่งเสนอให้ปรับใช้สิกขาบทบางประการโดยยืดหยุ่นตามบริบท

ตามหลักฐานในสัตตสติกขันธกะ แห่งพระวินัยปิฎก ภิกษุวัชชีบุตรเสนอ “วัตถุ 10 ประการ”[5] ว่าเป็นข้อปฏิบัติที่กระทำได้ ได้แก่

(1) เก็บเกลือไว้ในเขนงฉัน

(2) ฉันอาหารในเวลาบ่าย ล่วงสององคุลี

[4]วิ.จุลฺล. 7/623/254

[5]วิ.จุลฺล. 7/630/259

(3) เข้าบ้านฉันอาหารเป็นอนติริตตะ

(4) อาวาสที่มีสีมาเดียวกัน ทำอุโบสถแยกกัน

(5) ทำสังฆกรรมโดยภิกษุยังมาไม่พร้อม แล้วให้ผู้มาภายหลังขออนุมัติ

(6) ถือปฏิบัติตามแบบอย่างอุปัชฌาย์และอาจารย์

(7) ฉันนมสดที่แปรแล้วแต่ยังไม่เป็นนมส้ม

(8) ดื่มสุราอ่อน

(9) ใช้ผ้านิสีทนะไม่มีชาย

(10) รับทองและเงิน

ข้อเสนอทั้ง 10 ประการดังกล่าว สะท้อนแนวคิดที่มุ่งผ่อนปรนการตีความพระวินัยบางข้อให้สอดคล้องกับสภาพการดำรงชีวิตของภิกษุในบริบทสังคมขณะนั้น และกลายเป็นประเด็นที่ต้องได้รับการวินิจฉัยอย่างเป็นทางการในที่ประชุมสงฆ์ อันนำไปสู่ความแตกต่างทางวินัยและพัฒนาการนิกายในเวลาต่อมา

บุคคลสำคัญที่ทำให้กรณีนี้ขยายตัวเป็นวิกฤตระดับคณะสงฆ์คือ พระยสกากัณฑกบุตร ผู้แสดงจุดยืนคัดค้านการรับเงินของพระวัชชีบุตรชาวเวสาลีอย่างเปิดเผย จนถูกต่อต้านจากกลุ่มภิกษุในท้องถิ่น ท่านจึงเดินทางไปเชิญพระเถระจากแคว้นต่าง ๆ โดยเฉพาะฝ่ายตะวันตกและแคว้นอวันตี ให้เข้าร่วมพิจารณาปัญหา เพื่อธำรงความถูกต้องตามพระวินัย

การประชุมครั้งนี้มีพระอรหันต์เข้าร่วม 700 รูป จึงได้รับการเรียกขานว่า “สังคายนาพระเถระ 700 รูป”[6] ที่ประชุมได้แต่งตั้งคณะพระเถระ 8 รูปเพื่อพิจารณาอธิกรณ์[7] มี พระเรวตเถระ ทำหน้าที่ซักถาม และ พระสัพพกามีเถระ ทำหน้าที่วิสัชนา ผลการวินิจฉัยเป็นเอกฉันท์ว่า แนวปฏิบัติทั้ง 10 ประการขัดต่อพระธรรมวินัย และให้ยกเลิกโดยเด็ดขาด

ท่านเจ้าข้า ขอสงฆ์จงฟังข้าพเจ้า วัตถุ 10 ประการนี้ สงฆ์วินิจฉัยแล้ว

---

[6] “ตสฺมายํ วินยสงฺคีติ สตฺตสตีกาติ วุจฺจติ”; วิ.จุลฺล. 7/663/422

[7] ที่ประชุมสงฆ์ได้คัดเลือกภิกษุ 8 รูป แบ่งออกเป็น 2 ฝ่าย ฝ่ายละ 4 รูป เพื่อทำหน้าที่พิจารณาอธิกรณ์ โดยแบ่งเป็นฝ่ายปราจีนและฝ่ายเมืองปาฐา (วิ.จุลฺล. 7/649/273) ได้แก่ ฝ่ายปราจีน ได้แก่ พระสัพพกามีเถระ พระสาฬหเถระ พระอุชชโสภิตเถระ และ พระวาสภคามิกเถระ และ ฝ่ายเมืองปาฐา ได้แก่ พระเรวตเถระ พระสัมภูตสาณวาสีเถระ พระยสกากัณฑกบุตร และ พระสุมนเถระ ผู้เขียนเห็นว่าการจัดองค์คณะในลักษณะดังกล่าวสะท้อนความพยายามสร้างดุลยภาพระหว่างคณะภิกษุจากต่างภูมิภาค เพื่อให้การวินิจฉัยเป็นไปโดยรอบคอบและได้รับการยอมรับร่วมกันในหมู่สงฆ์

แม้เพราะเหตุนี้ วัตถุ 10 ประการนี้ จึงผิดธรรม ผิดวินัย หลีกเลี่ยงสัตถุศาสน์ ฯ

(วิ.จุลฺล. 7/662/278)

การทำสังคายนาครั้งที่ 2 นี้ ใช้เวลาร่วม 8 เดือนจึงแล้วเสร็จ แต่กระนั้น ผลของการสังคายนาครั้งนี้มิได้จบลงด้วยความเป็นเอกภาพ ตรงกันข้าม กลุ่มภิกษุวัชชีบุตรจำนวนมากไม่ยอมรับคำวินิจฉัย จึงรวมพระภิกษุผู้เห็นด้วยกับฝ่ายตนได้ประมาณ 10,000 รูป แยกตัวออกไปจัดประชุมสงฆ์ต่างหากที่เรียกว่า "มหาสังคีติ"[8] ซึ่งกลายเป็นจุดกำเนิดของนิกายมหาสังฆิกะ ที่มีแนวคิดยืดหยุ่นและเปิดกว้างมากกว่า (Hazra, 1982, p. 28) ส่วนอีกฝ่ายหนึ่งเรียกว่า สถวีรวาท หรือ เถรวาท

ข้อควรสังเกตในการสังคายนาครั้งที่ 2 มี ดังนี้

ประการที่ 1 สาเหตุของความแตกแยกในคณะสงฆ์ยังมีลักษณะคลุมเครือและไม่อาจสรุปได้โดยเด็ดขาดเสียทีเดียว หลักฐานฝ่ายเถรวาทยืนยันว่าเหตุเกิดจากการประพฤติย่อหย่อนทางพระวินัย โดยเฉพาะกรณีวัตถุ 10 ประการ[9] อย่างไรก็ตาม หลักฐานฝ่ายทิเบตและจีนบางสายเสนอคำอธิบายที่แตกต่างออกไป เช่นในคัมภีร์ภาษาสันสกฤตชื่อ เภทธรรมมติจักรศาสตร์ ของพระวสุมิตร[10] ระบุว่า สาเหตุของความแตกแยกในคณะสงฆ์มิได้เกิดจากกรณีวัตถุ 10 ประการ[11] หากเกี่ยวข้องกับทัศนะของภิกษุนามว่า พระมหาเทวะ ซึ่งเสนอความเห็นเกี่ยวกับคุณสมบัติของพระอรหันต์ ที่เป็นชนวนแห่งความแตกแยก ซึ่งเรียกว่า วัตถุ 5 ประการ มีสาระสำคัญดังนี้

---

[8]ปรากฏหลักฐานใน คัมภีร์ทีปวงศ์ (2516), น. 20

[9]แม้นักวิชาการทางพุทธศาสนาในประเทศไทย เช่น ชาญณรงค์ บุญหนุน (2563, น. 43) ก็ไม่เห็นด้วยต่อกรณีดังกล่าว โดยระบุว่า "นิกายอื่นเสื่อมทรามในด้านความประพฤติตามพระวินัยนั้น ดูขัดแย้งกับหลักฐานที่ค้นพบในปัจจุบัน"; ดูข้อมูลเพิ่มเติมในบทความวิจัยเรื่อง การถอดรื้อประวัติศาสตร์การแตกนิกายของพุทธศาสนายุคแรกและความเข้าใจเกี่ยวกับนิกายเถรวาทและมหาสังฆิกะ ของชาญณรงค์ บุญหนุน (2563), น. 1-51

[10]อ้างในหนังสือ ประวัติศาสตร์พุทธศาสนา ของ เสถียร โพธินันทะ (2513), น. 133-40

[11]Jan Nattier และ Charles S. Prebish (1977) เสนอข้อวิเคราะห์ว่า สาเหตุที่เป็นไปได้ของความแตกแยกในคณะสงฆ์มิได้จำกัดอยู่ที่ประเด็นวัตถุ 10 ประการ หากเกี่ยวข้องกับความพยายามขยายหรือเพิ่มเติมข้อกำหนดทางวินัยบางประการนักวิชาการทั้งสองเห็นว่า ความกังวลต่อความเข้มงวดและความเป็นเอกภาพของสงฆ์อาจทำให้ภิกษุบางฝ่ายเสนอเพิ่มกฎเกณฑ์ด้านกิริยามารยาท การแต่งกาย และพฤติกรรมในที่สาธารณะเพื่อรักษามาตรฐานของหมู่คณะ, ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Nattier and Prebish (1977), pp. 237-72; อ้างในหนังสือ An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices ของ Harvey (2012), p. 89

(1) พระอรหันต์อาจถูกมารยั่วยวนให้เกิดความเคลื่อนไหวทางกายได้

(2) พระอรหันต์ยังมีอัญญาณ คือยังมีสิ่งที่ไม่รู้

(3) พระอรหันต์ยังอาจมีความสงสัยในบางประการ

(4) พระอรหันต์อาจไม่รู้ว่าตนบรรลุมรรคผล ต้องอาศัยผู้อื่นบอก

(5) การบรรลุมรรคผลอาจอาศัยการเปล่งวาจา เช่น กล่าวว่า ทุกข์หนอ

ความเห็นดังกล่าวได้รับการสนับสนุนจากภิกษุกลุ่มหนึ่ง ขณะที่อีกกลุ่มหนึ่งไม่เห็นพ้อง จึงนำไปสู่ความแตกแยกในคณะสงฆ์ ฝ่ายที่เห็นด้วยกับทัศนะดังกล่าวมีจำนวนมากกว่า และเรียกตนเองว่า มหาสังฆิกะ ส่วนฝ่ายที่ยืนยันว่าตนยึดถือคำสอนของพระพุทธเจ้าและแนวปฏิบัติของพระเถระดั้งเดิม เรียกตนเองว่า เถรวาท

อย่างไรก็ดี ร่องรอยความคิดที่นำเสนอโดยพระมหาเทวะนี้ ยังปรากฏในพระอภิธรรมปิฎก คัมภีร์กถาวัตถุ[12] (เล่ม 37) แต่ไม่ได้ถูกนำมาพิจารณาร่วมในการศึกษาเชิงประวัติศาสตร์การแตกนิกายของฝ่ายเถรวาทอย่างจริงจังเท่าใดนัก (ชาญณรงค์ บุญหนุน, 2545, น. 9)

ประการที่ 2 ผลสืบเนื่องจากการสังคายนาครั้งที่ 2 คือการแยกตัวของคณะสงฆ์ออกเป็น 2 ฝ่ายหลัก และภายหลังเหตุการณ์ดังกล่าว ความเห็นที่แตกต่างในประเด็นทางหลักธรรมและวินัยได้พัฒนาไปสู่การจำแนกเป็นนิกายย่อยต่าง ๆ รวมทั้งสิ้น 18 นิกาย โดยแบ่งเป็นนิกายที่สืบสายจากฝ่ายมหาสังฆิกะ 7 นิกาย และนิกายที่สืบสายจากฝ่ายเถรวาท 11 นิกาย[13]

อย่างไรก็ดี ในที่นี้จะขอกล่าวเพิ่มเติมถึงความแตกต่างเชิงอุดมการณ์ระหว่างกลุ่มมหาสังฆิกะและสถวีรวาทหรือเถรวาทในระยะต่อมา นักวิชาการจำนวนหนึ่งอธิบายว่า เหตุการณ์ดังกล่าวเป็นจุดเริ่มต้นของการแบ่งแนวโน้มแบบ “อนุรักษ์นิยม” และ “เสรีนิยม”[14] ภายในพุทธศาสนา โดยมีประเด็นสำคัญดังนี้

(1) สถานะของพระพุทธเจ้า ฝ่ายเถรวาทอธิบายว่าพระพุทธเจ้าทรงเป็นมนุษย์ผู้ตรัสรู้ธรรมด้วยพระวิริยะอุตสาหะของพระองค์เอง ภายใต้เงื่อนไขของความเป็นมนุษย์ ส่วนฝ่ายมหาสังฆิกะพัฒนาแนวคิดว่าพระพุทธเจ้าทรงเป็นบุคคลมีสถานะเหนือโลก พระวรกาย

---

[12]ประเด็นดังกล่าวปรากฏในคัมภีร์กถาวัตถุ หมวดปุคคลกถา วรรคที่ 2 โดยแจกแจงเป็นหัวข้อ ได้แก่ (1) ปรูปหารกถา (2) อัญญาณกถา (3) กังขากถา (4) ปรวิตารณากถา และ (5) วจีเภทกถา-ทุกขาหารกถา (อภิ.กถา. 37/446-623/221-74) ซึ่งสามารถเทียบเคียงกับวัตถุ 5 ประการ ตามลำดับ

[13]รายละเอียด จะกล่าวในหัวข้อถัดไป

[14]นักวิชาการตะวันตก เช่น Hazra (1982, p. 28) นิยามเถรวาทว่าออร์โธดอกซ์ (orthodox) และ มหาสังฆิกะว่า อันออร์โธดอกซ์ (unorthodox)

พละกำลัง และพระชนมายุไม่อยู่ภายใต้ข้อจำกัดเฉกเช่นมนุษย์ทั่วไป[15] (Hazra, 1982, p. 34) สิ่งที่ปรากฏในโลกเป็นเพียงนิรมิตเพื่อโปรดสัตว์ แนวคิดดังกล่าวได้รับการพิจารณาว่าเป็นฐานสำคัญของพัฒนาการในพุทธศาสนามหายานระยะต่อมา

(2) สถานะความสมบูรณ์ของพระอรหันต์ ฝ่ายเถรวาทอธิบายว่าพระอรหันต์เป็นผู้สิ้นกิเลสโดยเด็ดขาด และไม่อาจเสื่อมจากอรหัตผลได้ ขณะที่ฝ่ายมหาสังฆิกะยอมรับทัศนะที่สัมพันธ์กับแนวคิดของ พระมหาเทวะ ซึ่งเห็นว่าพระอรหันต์อาจยังมีข้อจำกัดบางประการในเชิงคุณสมบัติ การทำความเข้าใจสถานะของพระอรหันต์ในลักษณะดังกล่าวส่งผลเชิงทฤษฎีต่อการกำหนดอุดมคติทางจิตวิญญาณ โดยฝ่ายมหาสังฆิกะมีแนวโน้มให้ความสำคัญกับอุดมคติพระโพธิสัตว์ในฐานะเป้าหมายสูงสุดมากยิ่งขึ้น

(3) ทัศนคติต่อพระธรรมวินัยและการสืบทอดคำสอน ฝ่ายเถรวาทมีแนวโน้มอนุรักษ์นิยม โดยยึดมติการสังคายนาครั้งแรกเป็นหลักในการรักษาความบริสุทธิ์ของพระธรรมวินัย ส่วนฝ่ายมหาสังฆิกะมีแนวโน้มยืดหยุ่นกว่า เห็นว่าวินัยบางประการสามารถปรับใช้ตามบริบทสังคม (Harvey, 2000, p. 134) อีกทั้งมีการใช้ภาษาท้องถิ่นในการบันทึกคัมภีร์เพื่อให้เข้าถึงมหาชน[16] ในขณะที่เถรวาทรักษาการใช้ภาษาบาลีเป็นหลัก ผู้เขียนเห็นว่าความแตกต่างดังกล่าวสะท้อนทางเลือกเชิงแนวคิดระหว่างการ “รักษา” ความบริสุทธิ์ของคำสอนดั้งเดิม กับการ “ปรับตัว” เพื่อขยายขอบเขตการเผยแผ่สู่สังคมวงกว้าง ซึ่งถือเป็นพื้นฐานสำคัญของพัฒนาการสู่พุทธศาสนามหายานในเวลาต่อมา

การสังคายนาครั้งที่ 3

หากการสังคายนาครั้งที่ 1 มุ่งรวบรวมคำสอน และครั้งที่ 2 เน้นการยืนยันความเคร่งครัดของพระวินัย การสังคายนาครั้งที่ 3 อาจถือได้ว่าเป็นจุดเปลี่ยนสำคัญที่ทำให้พุทธศาสนาเคลื่อนจากสถานะ “ศาสนาท้องถิ่นในชมพูทวีป” สู่การเป็น “ศาสนาสากล” อย่างเด่นชัด

ตามหลักฐานที่ปรากฏในคัมภีร์เถรวาทระบุว่า เหตุการณ์นี้เกิดขึ้นในรัชสมัยของพระเจ้าอโศกมหาราช ราว พ.ศ. 235 (ประมาณ 218 ปี หลังพุทธปรินิพพานตามจารีตเถรวาท) ณ เมืองปาฏลีบุตร สาเหตุสำคัญสัมพันธ์กับการอุปถัมภ์พุทธศาสนาอย่างกว้างขวางของพระองค์ก่อให้เกิดแรงจูงใจแก่บุคคลภายนอกและเดียรถีย์จำนวนมากถึง 60,000 คนให้เข้ามาอุปสมบท

[15]“The Buddhas were Lokottara (supra-mundane) and were composed of pure dharmas. Their body, span of life and powers were unlimited.”

[16]Hazra (1982) ระบุว่าจารึกในอินเดียตอนใต้ (เช่น อมราวดี) ยืนยันว่า ฝ่ายมหาสังฆิกะมีคัมภีร์ของตนเองที่รจนาด้วยภาษาปรากฤต (Prakrit) ซึ่งเป็นภาษาท้องถิ่นในยุคนั้น (p. 34)

เพื่อหวังลาภและสักการะ โดยมิได้มีศรัทธาที่แท้จริง ส่งผลให้เกิดความปะปนทางหลักธรรมวินัยและความไม่เป็นเอกภาพในคณะสงฆ์ จนไม่สามารถประกอบอุโบสถกรรมร่วมกันได้ต่อเนื่องยาวนานถึง 7 ปี[17]

เพื่อตอบสนองต่อวิกฤตดังกล่าว พระเจ้าอโศกมหาราชจึงทรงอาราธนา พระโมคคัลลีบุตรติสสเถระ ผู้มีความเชี่ยวชาญด้านพระธรรมวินัย ให้เป็นประธานดำเนินการสังคายนา โดยมีเป้าหมายหลักในการ “ชำระคณะสงฆ์” ให้บริสุทธิ์ พระองค์ทรงใช้อำนาจรัฐสนับสนุนกระบวนการนี้ผ่านการตรวจสอบทัศนะทางหลักธรรมของภิกษุแต่ละกลุ่ม (Hazra, 1982, p. 38) ภิกษุที่แสดงความเห็นคลาดเคลื่อนจากหลักคำสอน เช่น สัสสตวาท หรือ อุจเฉทวาท ถูกบังคับให้ลาสิกขาและกลับไปนุ่งห่มผ้าขาวภายหลังการขจัดความเห็นที่ถูกมองว่าเป็น “เสี้ยนหนาม” ออกจากพระศาสนาแล้ว พระโมคคัลลีบุตรติสสเถระได้คัดเลือกพระอรหันต์จำนวน 1,000 รูป เพื่อร่วมกันสวดร้อยกรองและจัดระเบียบพระธรรมวินัยใหม่

ผลลัพธ์เชิงรูปธรรมของการสังคายนาครั้งที่ 3 สามารถสรุปได้อย่างน้อย 2 ประการสำคัญ ได้แก่

ประการที่ 1 การเรียบเรียงคัมภีร์กถาวัตถุโดยพระโมคคัลลีบุตรติสสเถระ ซึ่งมีลักษณะเป็นงานรวบรวมและวิเคราะห์ประเด็นโต้แย้งทางทัศนะที่ถูกพิจารณาว่าเบี่ยงเบนจากพุทธพจน์ คัมภีร์ดังกล่าวได้รับการบรรจุเป็นส่วนหนึ่งของพระอภิธรรมปิฎก ในจารีตเถรวาท

ประการที่ 2 การจัดส่งคณะสมณทูตเพื่อเผยแผ่พุทธศาสนาออกเป็น 9 สาย ครอบคลุมทั้งภายในและภายนอกชมพูทวีป (ทีปวงศ์, 2516, น. 33-4) ได้แก่

สายที่ 1 พระมหามัชฌนติกเถระ เป็นหัวหน้าคณะไปยังแคว้นกัศมีร์และคันธาระ ซึ่งปัจจุบันอยู่บริเวณแคชเมียร์และพื้นที่ใกล้เคียง

สายที่ 2 พระมหาเทวเถระ เดินทางไปยังแคว้นมหิสประเทศ ทางตอนใต้ของอินเดีย

สายที่ 3 พระรักขิตเถระ เผยแผ่ในวนวาสีประเทศ ทางตะวันตกเฉียงใต้ของอินเดีย

สายที่ 4 พระธรรมรักขิตเถระ ไปยังอปรันตกชนบท บริเวณชายฝั่งตะวันตกของอินเดีย ทางเหนือของเมืองมุมไบในปัจจุบัน

สายที่ 5 พระมหาธรรมรักขิตเถระ เผยแผ่ในแคว้นมหาราษฎร์ ทางตะวันออกเฉียงเหนือของภูมิภาคดังกล่าว

สายที่ 6 พระมหารักขิตเถระ เดินทางไปยังภูมิภาคเอเชียกลาง

สายที่ 7 พระมัชฌิมเถระ เผยแผ่ในดินแดนแถบเทือกเขาหิมาลัย

สายที่ 8 พระโสณเถระและพระอุตตรเถระ เป็นหัวหน้าคณะไปยังสุวรรณภูมิ ซึ่ง

[17]ปรากฏหลักฐานใน คัมภีร์ทีปวงศ์ (2516), น. 32-3

ครอบคลุมดินแดนในคาบสมุทรอินโดจีน เช่น เมียนมา ไทย ลาว และกัมพูชา
สายที่ 9 พระมหินทเถระ พระโอรสของพระเจ้าอโศกมหาราช นำคณะเดินทางไป
ยังลังกาทวีป ซึ่งปัจจุบันคือ ศรีลังกา

ทั้งนี้ การสังคายนาครั้งที่ 3 มีประเด็นสำคัญที่ควรพิจารณาอย่างน้อย 2 ประการ ได้แก่

(1) มติสำคัญของการประชุม คือการยืนยันแนวคำสอนแบบ "วิภัชชวาท" ซึ่งเน้นการจำแนกวิเคราะห์ธรรมอย่างมีเหตุผลและรอบด้าน อันถือเป็นรากฐานทางความคิดของฝ่ายเถรวาท แนวคิดนี้มีหลักฐานว่าพระพุทธเจ้าทรงใช้เพื่ออธิบายวิธีการแสดงธรรมของพระองค์ในฐานะ "ผู้แยกกล่าว ไม่รวมกล่าว" (วิภชวาท, น-เอกังสวาท) ต่างจากแนวเอกังสวาทที่ยึดถือความเห็นด้านเดียว คณะสงฆ์ผู้ทำสังคายนาจึงสถาปนาตนในฐานะผู้สืบทอดแนววิภัชชวาท โดยเชื่อว่ากลุ่มตนเข้าใจและปฏิบัติตามพุทธพจน์อย่างถูกต้อง ต่อมาเมื่อแนวคิดนี้เผยแผ่ไปยังลังกา พม่า และไทย จึงเป็นที่รู้จักในนาม "เถรวาท" มากกว่าชื่อเดิม (สุภาพรรณ ณ บางช้าง, 2526, น. 36-7)

(2) ในเชิงวิชาการสมัยใหม่ มีข้อถกเถียงเกี่ยวกับความน่าเชื่อถือของเหตุการณ์นี้ โดยเฉพาะความแตกต่างระหว่างหลักฐานฝ่ายเถรวาท เช่น ทีปวงศ์ และ มหาวงศ์ กับหลักฐานร่วมสมัยอื่น นักวิชาการพุทธศาสนาเช่น Gombrich (2006, p. 134) ชี้ว่าการสังคายนาครั้งที่ 3 ไม่ปรากฏชัดในจารึกของพระเจ้าอโศกมหาราช แม้จะมีการกล่าวถึงการจัดการปัญหาสังฆเภทก็ตาม จึงอาจสะท้อนว่าเหตุการณ์นี้มีลักษณะเฉพาะของสำนักหนึ่ง แม้ทัศนะที่มีต่อคัมภีร์กถาวัตถุ นักวิชาการอย่าง Kalupahana (1992, p. 133) เห็นว่า เนื้อหาในคัมภีร์มีลักษณะเป็นพัฒนาการทางความคิดที่ต่อเนื่องตั้งแต่สมัยพุทธกาล จนถึงยุคของพระโมคคัลลีบุตรติสสเถระ และอาจเป็นการรวบรวมข้อถกเถียงต่างกรรมต่างวาระทั้งด้านวินัยและอภิธรรม โดยมุ่งยืนยันความถูกต้องของแนววิภัชชวาทเหนือความเห็นนิกายอื่น กล่าวคือมูลเหตุที่ปรากฏในแหล่งข้อมูลส่วนใหญ่เป็นเรื่องของพระวินัยคือ เรื่องภิกษุปลอมบวช แต่ผลลัพธ์ของการสังคายนากลับเน้นไปที่การตอบโต้ประเด็นพระอภิธรรม ผ่านคัมภีร์กถาวัตถุ ด้วยความย้อนแย้งนี้ นักวิชาการตะวันตก Norman แห่งมหาวิทยาลัยเคมบริดจ์ จึงเสนอทัศนะว่า ปรากฏการณ์นี้ดูเหมือนจะเป็นการนำเอาเหตุการณ์สองเหตุการณ์ที่แตกต่างกันมาผสมรวมกัน[18] ซึ่งเหตุการณ์หนึ่งคือข้อพิพาททางพระวินัย และอีกเหตุการณ์หนึ่งคือความขัดแย้งเชิงทัศนะทางอภิธรรม

อย่างไรก็ตาม นักวิชาการส่วนใหญ่ยังเห็นพ้องว่า การสังคายนาครั้งนี้เป็นฐานสำคัญที่ทำให้พุทธศาสนาเปลี่ยนผ่านสู่ความเป็นศาสนาสากล ผ่านการส่งสมณทูต 9 สาย ตัวอย่าง

[18] "two different events have been conflated"; อ้างในหนังสือ The foundations of Buddhism ของ Gethin (1998), p. 53

เช่น สายของพระมหินทเถระไปยังลังกาทวีป และสายของพระโสณะกับพระอุตตระ ไปยังสุวรรณภูมิ ซึ่งเป็นจุดตั้งต้นของการขยายตัวในเอเชียอาคเนย์ต่อมา

การสังคายนาครั้งที่ 4

ในหน้าประวัติศาสตร์พุทธศาสนา ปรากฏเหตุการณ์ที่เรียกว่า "การสังคายนาครั้งที่ 4" ในสองจารีตหลักที่มีความสำคัญยิ่งต่อการกำหนดทิศทางของพุทธศาสตร์สืบต่อมา คือ จารีตเถรวาทในเกาะลังกา และจารีตสรวาสติวาทในอินเดียตอนเหนือ[19] ซึ่งทั้ง 2 เหตุการณ์มีบริบทและพัฒนาการที่แตกต่างกัน ดังรายละเอียดต่อไปนี้

1. การสังคายนาครั้งที่ 4 ของฝ่ายเถรวาท (ลังกาทวีป)

การสังคายนาครั้งที่ 4 ในจารีตเถรวาทเกิดขึ้นในรัชสมัยพระเจ้าวัฏฏคามณีอภัย ราวปลายคริสต์ศตวรรษที่ 1 ก่อนคริสต์กาล ณ อาโลกเลณะ มตเลคีรีวิหาร ซึ่งเป็นถ้ำในเขตมตเลคีรี ลังกาทวีป โดยมีพระรักขิตเถระเป็นประธาน และมีพระภิกษุเข้าร่วมประมาณ 500 รูป การสังคายนาครั้งนี้มีความแตกต่างจาก 3 ครั้งแรกในแง่ของวัตถุประสงค์และผลลัพธ์อย่างชัดเจน เพราะมิได้มุ่งวินิจฉัยข้อพิพาททางธรรมวินัยหรือชำระคณะสงฆ์จากเดียรถีย์ปลอมปน หากแต่มุ่งแก้ไขวิกฤตเชิงโครงสร้างของการถ่ายทอดพระธรรมวินัยโดยตรง

คัมภีร์มหาวงศ์บันทึกว่าบริบทที่นำไปสู่การสังคายนาครั้งนี้มีความรุนแรงกว่าครั้งก่อน ๆ เพราะลังกาทวีปในช่วงเวลานั้นเผชิญพร้อมกันทั้งการรุกรานจากอินเดียใต้และทุพภิกขภัยที่ยืดเยื้อ ส่งผลให้จำนวนพระภิกษุผู้ทรงพระไตรปิฎกลดลงอย่างวิกฤต จนคณะสงฆ์ตระหนักว่าการถ่ายทอดทางมุขปาฐะซึ่งพึ่งพาความทรงจำของบุคคลเป็นหลักอาจขาดสายได้ในที่สุด มหาวงศ์จึงบันทึกไว้ว่าพระภิกษุทั้งหลายได้ประชุมร่วมกัน และเพื่อให้พระสัทธรรมดำรงอยู่สืบไป จึงบันทึกคำสอนลงเป็นลายลักษณ์อักษร

> เนื้อความแห่งพระไตรปิฎก พร้อมทั้งอรรถกถาที่อธิบายประกอบนั้น เดิมพระภิกษุผู้ทรงปัญญาได้สืบทอดกันมาด้วยวิธีมุขปาฐะ อย่างไรก็ตาม เมื่อเห็นว่าประชาชนเริ่มเสื่อมถอยจากพระศาสนา พระภิกษุทั้งหลายจึงประชุมร่วมกัน และเพื่อให้พระสัทธรรมดำรงอยู่สืบไป

[19] เหตุที่ผู้เขียนนำเรื่องของนิกายสรรวาสติวาทมากล่าวประกอบในการพิจารณาการสังคายนาครั้งที่ 4 เนื่องจากนิกายดังกล่าวมีรากฐานแยกออกมาจากสายเถรวาทดั้งเดิม เช่นเดียวกับสายวิภัชวาทีหรือเถรวาทลังกา จึงมีนัยสำคัญต่อการทำความเข้าใจความแตกแขนงของพุทธศาสนาในยุคต้น

จึงได้บันทึกคำสอนเหล่านั้นลงเป็นลายลักษณ์อักษรในคัมภีร์[20]

(Mahavamsa, XXXIII;100-1, trans. Geiger, 1912, p. 237)

สภาพการณ์นี้สะท้อนให้เห็นถึงจุดอ่อนเชิงโครงสร้างของระบบมุขปาฐะที่ดำรงมาตั้งแต่พุทธปรินิพพาน กล่าวคือความต่อเนื่องของพระธรรมวินัยผูกติดอยู่กับความต่อเนื่องของชีวิตพระภิกษุผู้ทรงจำ เมื่อบริบทภายนอกคุกคามความต่อเนื่องนั้น จึงจำเป็นต้องหากลไกรักษาพระธรรมวินัยที่ไม่ขึ้นอยู่กับปัจจัยภายนอกเพียงอย่างเดียว

นักวิชาการตะวันตกจำนวนหนึ่งตีความเหตุการณ์นี้ว่าเป็นจุดเปลี่ยนสำคัญของประวัติศาสตร์พุทธศาสนาเถรวาท Norman (1983, pp. 10-1) เสนอว่า การจารึกครั้งนี้น่าจะเป็นการถ่ายทอดเนื้อหาที่สืบทอดในความทรงจำของคณะสงฆ์ลงสู่ลายลักษณ์อักษร มากกว่าจะเป็นการรวบรวมต้นฉบับที่มีอยู่ก่อนแล้ว เนื่องจากในสมัยนั้นการถ่ายทอดแบบมุขปาฐะยังคงเป็นรูปแบบหลักของการรักษาพระธรรมวินัย ขณะที่ Gombrich (2006, p. 152) มองว่าการตัดสินใจดังกล่าวเป็นยุทธศาสตร์เพื่อรักษาพระศาสนาในระยะยาว ท่ามกลางความเชื่อว่าพุทธศาสนาจะดำรงอยู่เพียง 500 ปีตามพุทธพยากรณ์ การจารึกคัมภีร์จึงทำหน้าที่เป็นกลไกสำคัญที่ช่วยรับประกันการสืบทอดคำสอนสำหรับชนรุ่นหลัง และเป็นปัจจัยที่เอื้อให้เกิดคติเรื่องอายุพระศาสนา 5,000 ปีในพัฒนาการภายหลัง

การเปลี่ยนผ่านจากมุขปาฐะสู่ลายลักษณ์อักษรจึงมิใช่เพียงการเปลี่ยนสื่อ หากแต่เป็นจุดเปลี่ยนทางวัฒนธรรมที่มีผลสำคัญ 3 ประการต่อพัฒนาการของเถรวาท ดังนี้

ประการที่ 1 คือการที่พระไตรปิฎกไม่อาจสูญสิ้นได้ด้วยวิกฤตทางประชากรอีกต่อไป เพราะความต่อเนื่องของพระธรรมวินัยไม่ขึ้นอยู่กับความทรงจำของบุคคลใดบุคคลหนึ่งอีกแล้ว

ประการที่ 2 คือการที่ภาษาบาลีกลายเป็นภาษาตายตัวในฐานะภาษาคัมภีร์ที่ไม่อาจเปลี่ยนแปลงได้ตามธรรมชาติของภาษาพูด[21]

---

[20]"The text of the three pitakas and the atthakatha thereon did the most wise bhikkhus hand down in former times orally, but since they saw that the people were falling away (from 101 religion) the bhikkhus came together, and in order that the true doctrine might endure, they wrote them down in books."

[21]ทัศนะของ Thomas Oberlies (2001, p. 5) อธิบายว่า ความสม่ำเสมอของภาษาบาลีในประเทศเถรวาทมิได้เกิดจากการออกเสียงที่เหมือนกัน หากเกิดจากการทำให้ ระบบการเขียนบาลีมีมาตรฐานเดียวกัน กระบวนการนี้พัฒนาชัดเจนราวคริสต์ศตวรรษที่ 12 เมื่อการศึกษาบาลีถูกจัดระเบียบด้วยกรอบไวยากรณ์ที่ได้รับอิทธิพลจากแบบแผนของ Panini และได้รับการรับรองในจารีตวิชาการของ มหาวิหาร ผลก็คือ ภาษาบาลีกลายเป็น ภาษากลางทางวิชาการ (lingua franca) ของโลกเถรวาท แม้การออกเสียงในไทย พม่า หรือศรีลังกาจะแตกต่างกัน แต่ตัวบทที่เขียนยังคงมาตรฐานเดียวกันและเข้าใจตรงกัน

ประการที่ 3 คือการที่วัฒนธรรมลายลักษณ์อักษรเปิดพื้นที่สำหรับพัฒนาการทางวรรณกรรมในรูปแบบใหม่ที่ไม่อาจเกิดขึ้นได้ในระบบมุขปาฐะ ได้แก่ อรรถกถา ฎีกา และคัมภีร์ไวยากรณ์

ในบริบทเดียวกัน การสังคายนาครั้งนี้ยังนำไปสู่การอภิปรายเชิงอุดมการณ์เกี่ยวกับความสำคัญระหว่างปริยัติและปฏิบัติ โดยคณะสงฆ์ส่วนใหญ่เห็นว่าการรักษาตัวบทคัมภีร์เป็นฐานรากของการดำรงพระศาสนา เพราะหากตัวบทขาดสูญ การปฏิบัติธรรมก็ยากจะตั้งมั่นได้อย่างยั่งยืน ข้อสรุปนี้นำไปสู่การจำแนกบทบาทของพระสงฆ์เป็นสองประเภท ได้แก่ คันถธุระ ซึ่งทำหน้าที่ศึกษา รักษา และถ่ายทอดคัมภีร์ และวิปัสสนาธุระซึ่งมุ่งเน้นการภาวนา ทั้งสองบทบาทถูกจัดวางให้เกื้อหนุนกันภายใต้โครงสร้างสถาบันสงฆ์เถรวาทสืบมา

อย่างไรก็ตาม นักวิชาการสมัยใหม่มีความระมัดระวังในการประเมินหลักฐานเกี่ยวกับการสังคายนาครั้งนี้ Schopen (1997, p. 3; เชิงอรรถที่ 14) ชี้ว่าหลักฐานจากคัมภีร์มหาวงศ์ผสมผสานประวัติศาสตร์และอุดมการณ์เข้าด้วยกัน และรายละเอียดบางส่วนน่าจะเป็นการตีความย้อนหลังมากกว่าการบันทึกเหตุการณ์ร่วมสมัย สอดคล้องกับทัศนะของนักวิชาการตะวันตกอย่าง Lamotte (1988, p. 120) ที่ระบุว่าพงศาวดารเหล่านี้ไม่ได้บันทึกความจริงอย่างเป็นกลาง แต่ถูกนำเสนอผ่านมุมมองที่ถูกบีบ เพื่อประโยชน์และทัศนะของสำนักมหาวิหารในลังกา

หลักฐานที่ยืนยันว่าคัมภีร์นี้มุ่งเน้นการสร้างอุดมการณ์ทางศาสนาปรากฏอยู่ใน “คาถาสรุปท้ายบท” ของทุกบทในมหาวงศ์ ซึ่งระบุว่ารจนาขึ้นเพื่ออารมณ์ทางศาสนา เช่น ตอนท้ายของบท นครปเวสนปริจเฉท 14 ความมีว่า

> อธิบายในบาทพระคาถาว่า พระมหามหินทเถรเจ้านั้นมีอากัปกิริยาในที่จะตั้งไว้ ซึ่งพระพุทธสาศนาในลังกาทวีป เหมือนด้วยอากัปกิริยาแห่งสมเด็จพระบรมครูเจ้า เหตุบริบูรณ์ด้วยคุณที่ห้ามปรามชาวสีหลให้พ้นจากอกุศลธรรม ให้ตั้งอยู่ในธรรมอันเปนกุศล บำรุงปัญญาให้แก่กล้า แล้วจึงว่ากล่าวสั่งสอนชักนำเข้าสู่ประตูพระนิพพาน ทีปทีโปพระผู้เปนเจ้านั้นเปนที่พึ่งแก่ชาวสีหลเปนประทีปแก้วกำจัดมืด คืออวิชาให้ปราศจากสันดานแห่งชาวสิหล สำแดงพระสัทธรรมเทศนาในที่ทั้งสอง คือ ภายในพระราชวังแลโรงช้างณครั้งนั้น ด้วยสีหลภาษา ยังบริษัทอันมีปัญญาแก่กล้า ให้หยั่งลงสู่พระโลกุตรธรรมอันเปนของต้องประสงค์แห่งพระองค์ สมเด็จพระสรรเพ็ชพุทธเจ้า แลพระปัจเจกโพธิพระอริยสาวกสาวิกเจ้าทั้งปวง กระทำให้บรรพษัทชาวสีหลได้

> สำเร็จมรรคแลผล ยกตนออกจากสงสารสมุทลุล่วงถึงฟากฝั่ง คือ พระอมตมหานิพพาน อันว่าเรื่องราวแห่งพระมหาเถรทั้งหลายเข้ามาสู่ พระนคร อันพระมหานามเถรรจนาไว้ เพื่อจะยังสาธุชนให้เลื่อมใส สังเวช ก็จบเปนคำรบ 14 ปริจเฉท
>
> (มหาวงษ์พงษาวดารลังกาทวีป, 2453, น. 309-10)

การใช้คำว่า “ยังสาธุชนให้เลื่อมใส” ในท้ายทุกบท ยืนยันว่าผู้รจนามุ่งหวังผลทางจิตวิญญาณและอุดมการณ์ มากกว่าการรักษารายงานเหตุร่วมสมัยที่ปราศจากอคติ

จากแหล่งข้อมูลทั้งหมดสรุปได้ว่า มหาวงศ์ คือประวัติศาสตร์ศักดิ์สิทธิ์ ที่ถูกสร้างขึ้นเพื่อสร้างความชอบธรรมให้แก่สายวงศ์ของตน คือมหาวิหาร โดยการนำข้อมูลที่มีอยู่มาเรียบเรียงและตีความย้อนหลังเพื่อผลทางอุดมการณ์ แม้ว่ารายละเอียดหลักบางส่วนจะมีความน่าเชื่อถือและมีหลักฐานโบราณคดีรองรับอยู่บ้างก็ตาม ดังที่ Cousins (1991, p. 55) เสนอว่าแม้รายละเอียดเฉพาะเจาะจงอาจถูกอุดมการณ์แทรกซึม แต่เหตุการณ์หลักของการบันทึกพระไตรปิฎกเป็นลายลักษณ์อักษรในช่วงเวลาดังกล่าวมีหลักฐานทางโบราณคดีรองรับอยู่บ้าง

2. การสังคายนาครั้งที่ 4 ในจารีตของนิกายสรวาสติวาท

ในช่วงเวลาใกล้เคียงกัน ราว พ.ศ. 621 หรือคริสต์ศตวรรษที่ 2 ปรากฏการสังคายนาครั้งที่ 4 ในประวัติศาสตร์พุทธศาสนาฝ่ายเหนือ โดยเฉพาะในจารีตของนิกายสรวาสติวาท ซึ่งมีความสำคัญต่อการกำหนดอัตลักษณ์ของพุทธศาสนาในอินเดียตอนเหนือและเอเชียกลาง

การสังคายนาครั้งนี้เกิดขึ้นภายใต้พระบรมราชูปถัมภ์ของพระเจ้ากนิษกมหาราช แห่งราชวงศ์กุษาณะ ผู้ทรงมีพระราชอำนาจครอบคลุมพื้นที่ตั้งแต่แคว้นพิหารถึงเอเชียกลาง สถานที่จัดประชุมอยู่ที่แคว้นกัศมีร์หรือบางจารีตระบุว่าเมืองชลันธร ทั้งนี้ เป็นการประชุมเฉพาะของนิกายสรวาสติวาท ซึ่งแยกสายมาจากเถรวาท ในบันทึกการเดินทางของ เสวียนจั้ง ระบุว่าพระเจ้ากนิษกะทรงเห็นว่าพุทธศาสนาในเวลานั้นแตกออกเป็น 18 นิกาย และมีความเห็นทางหลักธรรมแตกต่างกัน จึงควรมีการตรวจสอบและจัดระเบียบคำสอน เพื่อกำหนดมาตรฐานในการตีความและลดความขัดแย้งระหว่างนิกาย

การประชุมมีพระวสุมิตระเป็นประธาน และพระอัศวโฆษเป็นรองประธาน เป้าหมายสำคัญคือการอนุรักษ์ตัวบทเดิม ทั้งการสังเคราะห์และจัดระบบคำอธิบายใหม่ โดยเฉพาะในส่วนพระอภิธรรม ผลงานที่เป็นรูปธรรมคือคัมภีร์มหาเวภาษ ซึ่งรวบรวมคำอธิบายเชิงอรรถกถาอย่างเป็นระบบ และผลลัพธ์สำคัญอีกประการหนึ่งคือการเลือกใช้ภาษาสันสกฤตหรือสันสกฤต

ผสมในการบันทึกคัมภีร์ (Hazra, 1982, p. 32) แทนภาษาท้องถิ่นหรือบาลี เพื่อสร้างมาตรฐานทางวิชาการให้สอดคล้องกับบริบทวัฒนธรรมของยุคนั้น คัมภีร์ที่ผ่านการชำระแล้วถูกจารึกลงบนแผ่นทองแดงและเก็บรักษาไว้ภายในสถูป สะท้อนความพยายามสร้างหลักฐานถาวรและความชอบธรรมทางคัมภีร์ของนิกายในระยะยาว

ประเด็นเชิงพลวัตของการสังคายนาครั้งนี้ได้รับการวิเคราะห์อย่างกว้างขวางในงานวิชาการสมัยใหม่ Harvey (2012, pp. 92-4) เห็นว่า การสังคายนาที่กัศมีร์เป็นหมุดหมายของการสถาปนาสำนักไวภาษิกะ ซึ่งยึดถือคัมภีร์มหาเวภาษ เป็นบรรทัดฐานสูงสุดทางอภิธรรม พร้อมทั้งประมวลทัศนะของนิกายสรรวาสติวาทที่มีลักษณะ “สรรพมีจริง” (Pan-realists) คือ ถือว่าสภาวธรรมดำรงอยู่ทั้งในอดีต ปัจจุบัน และอนาคต อย่างเป็นระบบ

ในมุมมองด้านประวัติศาสตร์ Hazra (1982, p. 41) เสนอว่า ช่วงเวลาดังกล่าวเป็นระยะเปลี่ยนผ่านที่มหายานเริ่มปรากฏบทบาทชัดเจนในอินเดียตอนเหนือ แม้นิกายสรรวาสติวาทยังจัดอยู่ในฝ่ายสาวกยาน แต่บรรยากาศทางปัญญาภายใต้พระบรมราชูปถัมภ์ของพระเจ้ากนิษกมหาราช เอื้อต่อการแลกเปลี่ยนและผสมผสานแนวคิด อันมีส่วนเกื้อหนุนพัฒนาการของมหายานในเวลาต่อมา

ส่วนในด้านอัตลักษณ์ทางภาษา Skilling (2009, pp. 68-70) ชี้ว่า ความแตกต่างระหว่างการใช้สันสกฤตของฝ่ายสรรวาสติวาทกับการใช้บาลีของเถรวาท สะท้อนยุทธศาสตร์การเผยแผ่และการสร้างภาพพจน์ทางศาสนาที่แตกต่างกัน โดยฝ่ายสรรวาสติวาทสามารถขยายอิทธิพลสู่เอเชียกลางและจีนผ่านเส้นทางสายไหมได้อย่างมีนัยสำคัญ ความเห็นนี้สอดคล้องกับ Gethin (1998, p. 55) ที่ประเมินว่า ระบบอภิธรรมของสรรวาสติวาทเป็นหนึ่งในโครงสร้างปรัชญาที่ซับซ้อนที่สุดในประวัติศาสตร์พุทธศาสนา และมีแรงขับเคลื่อนสำคัญจากการสังคายนาครั้งนี้

ผู้เขียนขอยกตัวอย่างเปรียบเทียบเพื่อชี้ให้เห็นถึงสาระสำคัญการสังคายนาระหว่างเถรวาท (ลังกา) และสรวาสติวาท (กัศมีร์) ตามตารางดังนี้

ตารางที่ 1: เปรียบเทียบสาระสำคัญการสังคายนาระหว่างเถรวาท (ลังกา) และสรวาสติวาท (กัศมีร์)

ประเด็นเปรียบเทียบ	เถรวาท (เถระ/ลังกา)	สรวาสติวาท (ไวภาษิกะ/กัศมีร์)
ช่วงเวลา	ราว พ.ศ. 450 (20 ปีก่อน ค.ศ.)	ราวพุทธศตวรรษที่ 7 (ค.ศ. 100)
ผู้อุปถัมภ์	พระเจ้าวัฏฏคามณีอภัย	พระเจ้ากนิษกมหาราช
ภาษาที่ใช้	ภาษาบาลี	ภาษาสันสกฤต หรือสันสกฤตผสม
เป้าหมายหลัก	จารึกลายลักษณ์อักษรเพื่อกันลืม	สังเคราะห์และอธิบายอภิธรรม (มหาเวภาษ)
วัสดุที่ใช้จารึก	ใบลาน	แผ่นทองแดง

กล่าวโดยสรุป การสังคายนาที่ลังกาและกัศมีร์ซึ่งต่างถูกเรียกว่า “ครั้งที่ 4” มีสาระและบริบทต่างกันโดยสิ้นเชิง ฝ่ายเถรวาทในลังกา ราว พ.ศ. 450 ภายใต้พระเจ้าวัฏฏคามณีอภัย มุ่งจารึกพระไตรปิฎกภาษาบาลีลงบนใบลานเพื่อป้องกันการสูญหายของคำสอน ส่วนฝ่ายสรวาสติวาทที่กัศมีร์ ราวพุทธศตวรรษที่ 7 ภายใต้พระเจ้ากนิษกมหาราช มุ่งสังเคราะห์อภิธรรมเป็นระบบ ใช้ภาษาสันสกฤตและจารึกลงบนแผ่นทองแดง อาจกล่าวได้ว่า ความแตกต่างด้านภาษา เป้าหมาย และสายการสืบทอด ทำให้ฝ่ายเถรวาทไม่นับการประชุมของสรรวาสติวาทเป็นการสังคายนาในจารีตของตน กรณีนี้สะท้อนการแยกตัวทางภูมิศาสตร์และอุดมการณ์ระหว่างพุทธศาสนาสายเหนือกับสายใต้อย่างชัดเจน โดยเฉพาะในประเด็นการใช้ชื่อ “การสังคายนาครั้งที่ 4” ซึ่งแม้เรียกเหมือนกัน แต่มีความหมายต่างบริบททางประวัติศาสตร์และนิกาย

การสังคายนาครั้งต่อมา

นับแต่การสังคายนาครั้งที่ 4 เป็นต้นมา ประเทศที่นับถือพุทธศาสนาเถรวาทต่าง ๆ ได้จัดการสังคายนาขึ้นอีกหลายครั้งในบริบทที่แตกต่างกัน แต่ล้วนมีวัตถุประสงค์ร่วมในการตรวจสอบความถูกต้องของพระไตรปิฎก ชำระพระวินัย และสถาปนามาตรฐานของพระธรรมวินัยในแต่ละยุคสมัย แม้รูปแบบและขนาดของการสังคายนาจะแตกต่างกันไปตามบริบท แต่กระบวนการพื้นฐานยังคงสืบทอดแบบแผนจากการสังคายนายุคต้น กล่าวคือการรวมตัวของกลุ่มพระสงฆ์ผู้เชี่ยวชาญเพื่อสาธยายและตรวจสอบพระธรรมวินัยร่วมกัน

1. การสังคายนาในลังกาทวีป

หลังจากการสังคายนาครั้งที่ 4 ในรัชสมัยพระเจ้าวัฏฏคามณีอภัย การพัฒนาสถาบันสงฆ์และวรรณกรรมบาลีในลังกาทวีปดำเนินต่อไปอย่างต่อเนื่อง แม้จะมิได้อยู่ในรูปของการ

สังคายนาอย่างเป็นทางการในทุกกรณี แต่มีเหตุการณ์สำคัญหลายครั้งที่มีผลโดยตรงต่อสถานะของพระไตรปิฎกและโครงสร้างของคณะสงฆ์ในลักษณะที่เทียบเท่าหรือเป็นส่วนขยายของกระบวนการสังคายนา

เหตุการณ์สำคัญที่สุดในคริสต์ศตวรรษที่ 5 คืองานของพระพุทธโฆสะ ซึ่งเดินทางมาจากอินเดียและขออนุญาตมหาวิหารเพื่อเข้าถึงอรรถกถาสิงหล กระบวนการนี้มีลักษณะกึ่งสังคายนาในแง่ที่มหาวิหารทำหน้าที่เป็นผู้รับรองความถูกต้องของงาน โดยกำหนดให้พระพุทธโฆสะรจนาวิสุทธิมรรคก่อนในฐานะบทพิสูจน์ความสามารถ[22] และเมื่อผ่านการตรวจสอบจากที่ประชุมสงฆ์แล้วจึงได้รับอนุญาตให้แปลอรรถกถาสิงหลเป็นภาษาบาลี Berkwitz (2010, p. 59) ชี้ว่ากระบวนการตรวจสอบและรับรองโดยมหาวิหารนี้มีนัยสำคัญในเชิงสถาบัน เพราะทำให้งานของพระพุทธโฆสะ มีสถานะเป็นมาตรฐาน ที่ได้รับการรับรองอย่างเป็นทางการ มากกว่าที่จะเป็นเพียงผลงานส่วนบุคคล กล่าวได้ว่า ผลของงานชุดนี้ปรากฏเด่นชัด 2 ประการ ได้แก่ ประการแรกคือการที่อรรถกถาสิงหลซึ่งรักษาประเพณีการตีความตั้งแต่สมัยพระมหินทะถูกแปลเป็นภาษาบาลีและเข้าถึงได้โดยคณะสงฆ์ในทุกประเทศที่นับถือพุทธศาสนาเถรวาท ประการที่ 2 คือการที่ภาษาบาลีกลายเป็นภาษาของทั้งพุทธวจนะและการตีความที่ถูกต้อง ซึ่ง Norman (1983, p. 120-1) ชี้ว่าทำให้ระบบความรู้เถรวาทมีความสมบูรณ์และเป็นเอกภาพในระดับที่ไม่เคยมีมาก่อนในคัมภีร์รุ่นเก่า ต่อมาในคริสต์ศตวรรษที่ 6 พระธรรมปาละ ได้รจนาอรรถกถาในส่วนที่พระพุทธโฆสะยังไม่ได้ดำเนินการ รวมทั้งฎีกาอธิบายงานของพระพุทธโฆสะ ทำให้ระบบการตีความมีความครบถ้วนสมบูรณ์มากขึ้น[23] และในคริสต์ศตวรรษที่ 10 ถึง 12 พระอนุรุทธะ ได้รจนาอภิธัมมัตถสังคหะ ปกรณ์พิเศษ (คัมภีร์ที่แต่งขึ้นใหม่) อภิธรรมปิฎก

เหตุการณ์สำคัญที่ถัดมาคือการประชุมสงฆ์ครั้งใหญ่ในรัชสมัยพระเจ้าปรักกรมพาหุที่ 1 (ค.ศ. 1153-1186) มีนัยสำคัญต่อโครงสร้างของคณะสงฆ์ลังกาอย่างเป็นรูปธรรม บริบทที่นำไปสู่การประชุมครั้งนี้คือการที่คณะสงฆ์ลังกาแตกแยกออกเป็น 3 นิกาย ได้แก่ มหาวิหาร อภัยคีรีวิหาร และเชตวนวิหาร ซึ่งมีความแตกต่างกันในการตีความพระวินัยและการยอมรับคัมภีร์บางส่วน และความแตกแยกนี้ดำเนินมาหลายศตวรรษจนสร้างความอ่อนแอให้แก่คณะสงฆ์โดยรวม พระเจ้าปรักกรมพาหุที่ 1 ทรงโปรดให้จัดการประชุมสงฆ์ครั้งใหญ่โดยมีพระมหากัสสปะเป็นประธาน เพื่อรวมนิกายสงฆ์ทั้ง 3 ให้เป็นหนึ่งเดียวภายใต้แนวทางของ

[22]พุทฺธโฆสปฺปวตฺติกถา; วิสุทฺธิ. 3/380

[23]รายละเอียดประวัติและผลงานของท่านเพิ่มเติม จะกล่าวไว้ในบทที่ 4 ว่าด้วยคัมภีร์อรรถกถา; 3. บทบาทอรรถกถาจารย์และผลงานสำคัญ

มหาวิหาร และชำระพระวินัยให้บริสุทธิ์โดยขับพระสงฆ์ที่ไม่ปฏิบัติตามมาตรฐานออกจากคณะสงฆ์ นักวิชาการพุทธศาสนา Berkwitz (2010, pp. 146-8) ชี้ให้เห็นถึงผลลัพธ์โดยตรงคือ สำนักมหาวิหารได้รับการสถาปนาเป็นนิกายเดียวที่ถูกต้องในลังกา พระสงฆ์จากอภัยคีรีวิหารและเชตวนวิหารที่ยอมรับมาตรฐานของมหาวิหารได้รับการรวมเข้าในคณะสงฆ์เดียวกัน ในขณะที่ผู้ที่ไม่ยอมรับถูกสึกออกจากสมณเพศ และผลอีกประการหนึ่งที่เกิดขึ้นจากการปฏิรูปครั้งนี้คือการจัดระเบียบความแตกต่างระหว่างคามวาสีและอรัญวาสีให้เป็นระบบอย่างเป็นทางการ แม้ความแตกต่างระหว่างพระสงฆ์ที่พำนักในชุมชนและในป่าจะมีอยู่ก่อนหน้านี้แล้ว แต่การปฏิรูปในรัชสมัยพระเจ้าปรักกรมพาหุที่ 1 เป็นจุดที่ทำให้ทั้งสองกลุ่มได้รับการจัดวางในฐานะ 2 แนวทางที่เป็นทางการภายใต้โครงสร้างสงฆ์เดียวกัน กล่าวคือคามวาสีมุ่งเน้นการประกอบศาสนพิธีและตอบสนองความต้องการทางพิธีกรรมของคฤหัสถ์ ในขณะที่อรัญวาสีมุ่งเน้นการบำเพ็ญภาวนาในที่วิเวก การจัดระเบียบนี้ส่งผลต่อรูปแบบการปกครองคณะสงฆ์ลังกาสืบต่อมา

โดยภาพรวม เมื่อพิจารณาพัฒนาการในลังกาหลังการสังคายนาครั้งที่ 4 โดยรวม จะเห็นรูปแบบร่วม 2 ประการที่ปรากฏซ้ำ ประการที่ 1 คือแต่ละเหตุการณ์เกิดขึ้นในบริบทของวิกฤตที่คุกคามความบริสุทธิ์หรือความต่อเนื่องของพระธรรมวินัย และประการที่ 2 คือแต่ละเหตุการณ์มีผลในการกำหนดหรือยืนยันมาตรฐานทั้งในแง่ของตัวบทคัมภีร์และในแง่ของโครงสร้างคณะสงฆ์ รูปแบบนี้จะปรากฏซ้ำในการสังคายนาในพม่าและไทยซึ่งจะกล่าวถึงในหัวข้อถัดไป

2. การสังคายนาในพม่า

พม่าเป็นประเทศเถรวาทเดียวที่มีการนับสังคายนาอย่างต่อเนื่องถึง 2 ครั้งในดินแดนของตนเอง ได้แก่ การสังคายนาครั้งที่ 5 และครั้งที่ 6 ซึ่งทั้งสองครั้งมีลักษณะร่วมกันในแง่ที่เกิดขึ้นในบริบทของความต้องการสถาปนามาตรฐานพระไตรปิฎกใหม่ที่เหมาะสมกับยุคสมัย และทั้งสองครั้งมีผลโดยตรงต่อสถานะของพระไตรปิฎกในระดับที่เกินกว่าการใช้งานภายในประเทศ

(1) การสังคายนาครั้งที่ 5: มัณฑะเลย์ ค.ศ. 1871

การสังคายนาครั้งที่ 5 จัดขึ้นในรัชสมัยพระเจ้ามินดงแห่งราชวงศ์คองบอง ณ เมืองมัณฑะเลย์ในปี ค.ศ. 1871 โดยมีพระชาคราภิวังสะเป็นประธาน และมีพระภิกษุเข้าร่วมประมาณ 2,400 รูป การสังคายนาดำเนินต่อเนื่องเป็นระยะเวลา 5 เดือน

บริบทที่นำไปสู่การสังคายนาครั้งนี้เกี่ยวข้องทั้งกับความกังวลต่อความถูกต้องของ

พระไตรปิฎกที่สืบทอดผ่านต้นฉบับใบลาน ซึ่งอาจเกิดความคลาดเคลื่อนสะสมตลอดหลายศตวรรษ และสถานการณ์ทางการเมืองจากการขยายอิทธิพลของอังกฤษในพม่าตอนล่าง ภาวะดังกล่าวทำให้พระเจ้ามินดงทรงส่งเสริมการจัดสังคายนาเพื่อยืนยันความมั่นคงของพระศาสนาและตอกย้ำบทบาทของพม่าตอนบนในฐานะศูนย์กลางทางพุทธศาสนา ดังที่ Harvey (2013, pp. 394-5) อธิบายว่าการดำเนินการดังกล่าวสะท้อนความสัมพันธ์ระหว่างการรักษามาตรฐานของพระคัมภีร์กับความพยายามธำรงความชอบธรรมของอำนาจรัฐภายใต้แรงกดดันจากจักรวรรดินิยม

กระบวนการสังคายนาดำเนินโดยการสาธยายและตรวจสอบพระไตรปิฎกทั้งหมดโดยการเปรียบเทียบต้นฉบับจากแหล่งต่าง ๆ เพื่อกำหนดตัวบทมาตรฐาน ผลลัพธ์ที่เป็นเอกลักษณ์ของการสังคายนาครั้งนี้คือการจารึกพระไตรปิฎกที่ผ่านการตรวจชำระแล้วลงบนแผ่นหินอ่อน 729 แผ่น ณ วัดกุโสดอ เมืองมัณฑะเลย์ โดยแต่ละแผ่นครอบคลุมส่วนหนึ่งของพระไตรปิฎก และมีการสร้างเจดีย์ครอบแต่ละแผ่นเพื่อการอนุรักษ์ถาวร Skilling (2009, p. 20) อธิบายว่าการจารึกพระคัมภีร์บนหินอ่อนเป็นพัฒนาการทางเทคโนโลยีที่เพิ่มความมั่นคงให้แก่ตัวบทอย่างมีนัยสำคัญ เมื่อเทียบกับการบันทึกบนวัสดุที่เสื่อมสภาพได้ง่าย เช่น เปลือกไม้หรือใบลาน ซึ่งเป็นสาเหตุสำคัญที่ทำให้วรรณกรรมพุทธศาสนาในยุคต้นจำนวนมากสูญหายไป ดังนั้น การเปลี่ยนจากใบลานมาเป็นหินหรือหินอ่อนจึงสะท้อนความตั้งใจในการใช้เทคโนโลยีการจารึกเพื่อสร้างความมั่นคงและความต่อเนื่องของตัวบทข้ามกาลเวลา

ผลโดยตรงของการสังคายนาครั้งนี้มี 2 ประการ ประการแรกคือการสถาปนาตัวบทพระไตรปิฎกมาตรฐานที่มีหลักฐานทางกายภาพถาวร ซึ่งใช้เป็นบรรทัดฐานในการตรวจสอบต้นฉบับอื่น ๆ และประการที่ 2 คือการที่มัณฑะเลย์ได้รับการยืนยันสถานะในฐานะศูนย์กลางเถรวาทที่สำคัญในช่วงเวลาที่ดินแดนพม่าตอนล่างอยู่ภายใต้การปกครองของอังกฤษแล้ว

(2) การสังคายนาครั้งที่ 6: ย่างกุ้ง ค.ศ. 1954-1956

การสังคายนาครั้งที่ 6 หรือ ฉัฏฐสังคายนา จัดขึ้นที่มหาปาสาณคูหา กรุงย่างกุ้ง ระหว่างปี ค.ศ. 1954-1956 ภายใต้การอุปถัมภ์ของรัฐบาลพม่าในสมัยนายกรัฐมนตรีอูนุ โดยมีพระมหาสีสยาดอทำหน้าที่เป็นปุจฉกาจารย์ และพระภัทันตวิจิตตสาราภิวังสะทำหน้าที่เป็นวิสัชชกาจารย์ มีพระภิกษุจากพม่า ศรีลังกา ไทย กัมพูชา และลาวเข้าร่วมประมาณ 2,500 รูป การสังคายนาดำเนินต่อเนื่องเป็นระยะเวลาร่วม 2 ปีตั้งแต่ปี พ.ศ. 2497 (ค.ศ. 1954) และสิ้นสุดลงในวันวิสาขบูชา ปี พ.ศ. 2499 (ค.ศ. 1956) ซึ่งตรงกับวาระครบรอบ 2,500 ปีแห่งพุทธปรินิพพานตามการนับของเถรวาท

บริบทที่นำไปสู่การสังคายนาครั้งนี้มีความแตกต่างจากครั้งก่อนอย่างชัดเจน กล่าวคือ มิได้เป็นเพียงโครงการของรัฐพม่าเท่านั้น หากแต่มุ่งสถาปนาพระไตรปิฎกมาตรฐานในระดับนานาชาติที่ประเทศเถรวาททุกประเทศสามารถอ้างอิงร่วมกันได้ วัตถุประสงค์หลักคือการเปรียบเทียบและตรวจชำระพระไตรปิฎกโดยใช้ต้นฉบับจากประเทศเถรวาทต่าง ๆ รวมถึงฉบับสยามรัฐของไทย ฉบับพระพุทธศาสนสมาคมแห่งพม่า และฉบับของสมาคมบาลีปกรณ์[24] (Pali Text Society) เพื่อกำหนดตัวบทที่ถูกต้องที่สุด

กระบวนการสังคายนาดำเนินในลักษณะเดียวกับการสังคายนาในอดีต กล่าวคือมีการสาธยายพระไตรปิฎกทั้งหมดและตรวจสอบโดยที่ประชุมสงฆ์ ความแตกต่างที่สำคัญคือการที่ใช้ต้นฉบับจากหลายประเทศในการเปรียบเทียบ และมีการบันทึกความแตกต่างระหว่างต้นฉบับไว้อย่างเป็นระบบ ผลลัพธ์คือได้จัดพิมพ์ พระไตรปิฎกฉบับที่รู้จักกันในชื่อ “ฉบับฉัฏฐสังคายนา” จำนวน 47 เล่ม[25] ซึ่งต่อมาได้รับการบันทึกเข้าสู่ระบบดิจิทัล หรือที่เรียกว่า ดิจิทัลไลซ์ (Digitization) เป็นฐานข้อมูลวิปัสสนาวิจัยสถาบัน[26] (VRI) ที่แพร่หลายในวงการศึกษาเถรวาทปัจจุบัน

---

[24]**สมาคมบาลีปกรณ์** หรือ **Pali Text Society** เป็นสมาคมวิชาการด้านภาษาบาลีที่ก่อตั้งขึ้นในปี ค.ศ. 1881 โดย Thomas William Rhys Davids มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษา รวบรวม และเผยแพร่คัมภีร์ภาษาบาลีซึ่งเป็นแหล่งบันทึกสำคัญของพุทธศาสนาเถรวาท สมาคมมีบทบาทสำคัญในการจัดพิมพ์พระไตรปิฎกและวรรณกรรมบาลีอื่นๆ ด้วยอักษรโรมัน พร้อมทั้งจัดทำเครื่องมือทางวิชาการ เช่น พจนานุกรม ตำราเรียน และวารสาร Journal of the Pali Text Society เพื่อสนับสนุนการศึกษาบาลีในวงวิชาการสากล

[25]นักวิชาการพุทธศาสนาชาวเยอรมัน Oskar von Hinüber (1996, pp. 3-4) ชี้ว่า การจัดพิมพ์คัมภีร์ในคราวสังคายนาครั้งที่ 6 มีความสมบูรณ์อย่างยิ่ง โดยชุดที่จัดพิมพ์โดยสภารักษาสังฆะ (Sasana Council) มีจำนวนรวม 117 เล่ม ครอบคลุมทั้งพระไตรปิฎก อรรถกถา และฎีกา ขณะที่ตัวเลข 40 หรือ 47 เล่มที่มักพบในการอ้างอิงโดยทั่วไป หมายถึงเฉพาะส่วนตัวบทพระไตรปิฎก ซึ่งจำนวนเล่มแตกต่างกันตามระบบการจัดแบ่งของแต่ละประเทศ

[26]**สถาบันวิปัสสนาวิจัย** (Vipassana Research Institute หรือ VRI) เป็นองค์กรไม่แสวงหาผลกำไรที่ก่อตั้งขึ้นในปี ค.ศ. 1985 (พ.ศ. 2528) ก่อตั้งขึ้นโดย เอส.เอ็น. โกเอ็นก้า (S.N. Goenka) ผู้เป็นอาจารย์สอนวิปัสสนาสายท่านอาจารย์อูบะขิ่น (Sayagyi U Ba Khin) โดยมีวัตถุประสงค์หลักเพื่อศึกษาวิจัยทางวิทยาศาสตร์เกี่ยวกับแหล่งที่มาและการประยุกต์ใช้เทคนิคการวิปัสสนา สำนักงานใหญ่ ตั้งอยู่ติดกับสถาบันวิปัสสนานานาชาติ (Dhamma Giri) ในเมืองอิกัตปุรี รัฐมหาราษฏระ ประเทศอินเดีย ผู้สนใจสามารถเข้าชมได้ที่เว็บไซต์: www.vridhamma.org

ผลโดยตรงของการสังคายนาครั้งนี้มี3ประการ ประการที่ 1 คือการสถาปนาพระไตรปิฎกมาตรฐานที่ผ่านการตรวจสอบจากประเทศเถรวาทหลักทุกประเทศ ซึ่งมีความน่าเชื่อถือสูงกว่าฉบับใดฉบับหนึ่งที่จัดทำโดยประเทศเดียว ประการที่ 2 คือการเสริมสร้างความเป็นเอกภาพของเถรวาทในระดับนานาชาติผ่านการมีพระไตรปิฎกมาตรฐานร่วมกัน และประการที่ 3 คือการที่ฐานข้อมูลดิจิทัลที่พัฒนาจากฉบับนี้ได้เปลี่ยนรูปแบบการเข้าถึงพระไตรปิฎกในยุคสมัยใหม่อย่างมีนัยสำคัญ

โดยภาพรวม เมื่อพิจารณาการสังคายนาทั้ง 2 ครั้งในพม่าร่วมกัน จะเห็นรูปแบบร่วมที่สอดคล้องกับการสังคายนาในลังกา กล่าวคือทั้งสองครั้งเกิดขึ้นในบริบทของความต้องการสถาปนามาตรฐานพระไตรปิฎกใหม่ที่เหมาะสมกับยุคสมัย และทั้งสองครั้งมีผลในการยืนยันหรือกำหนดตัวบทพระไตรปิฎกมาตรฐานที่เป็นรูปธรรม ความแตกต่างที่สำคัญระหว่างสองครั้งคือขอบเขตของผู้เข้าร่วมและเป้าหมายของการสถาปนามาตรฐาน โดยการสังคายนาครั้งที่ 5 มีขอบเขตในระดับชาติในขณะที่ครั้งที่ 6 มีขอบเขตในระดับนานาชาติ รูปแบบนี้จะปรากฏในลักษณะที่แตกต่างกันออกไปในการสังคายนาของไทยซึ่งจะกล่าวถึงในหัวข้อถัดไป

3. การสังคายนาในประเทศไทย

ประเทศไทยมีลักษณะเฉพาะในแง่ของการสังคายนาที่แตกต่างจากลังกาและพม่าอย่างมีนัยสำคัญ กล่าวคือไม่มีการนับลำดับสังคายนาอย่างเป็นทางการในระดับชาติที่ต่อเนื่องจากการสังคายนาในอินเดียและลังกา แต่มีเหตุการณ์สำคัญหลายครั้งที่มีลักษณะและผลของการสังคายนาอย่างชัดเจน โดยเฉพาะในแง่ของการตรวจชำระและกำหนดมาตรฐานพระไตรปิฎก

(1) การสังคายนาที่ล้านนา

การประชุมสงฆ์ครั้งแรกในดินแดนไทยที่มีลักษณะใกล้เคียงกับการสังคายนาในความหมายเต็มเกิดขึ้นในรัชสมัยพระเจ้าติโลกราชแห่งอาณาจักรล้านนา ณ วัดโพธาราม หรือวัดเจ็ดยอด เมืองเชียงใหม่ ในปี พ.ศ. 2020 (ค.ศ. 1477) โดยมีพระธรรมทินนาเป็นประธาน และมีพระภิกษุเข้าร่วมประมาณ 100 รูป การประชุมครั้งนี้ดำเนินต่อเนื่องเป็นระยะเวลา 1 ปี

บริบทที่นำไปสู่การสังคายนาที่ล้านนาเกี่ยวข้องกับความพยายามตรวจชำระพระไตรปิฎกซึ่งสืบทอดผ่านการคัดลอกใบลานมาเป็นเวลานานและอาจเกิดความคลาดเคลื่อนสะสม ขณะเดียวกัน ล้านนาในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 15 ได้พัฒนาขึ้นเป็นศูนย์กลางสำคัญของการศึกษาพุทธศาสนา โดยมีพระสงฆ์ผู้ทรงความรู้จากหลายสำนัก โดยเฉพาะคณะลังกาวงศ์รวมตัวกันอย่างเข้มแข็ง จึงเกิดการฟื้นฟูการศึกษาภาษาบาลีและวรรณกรรมทางพุทธศาสนา

อย่างกว้างขวาง

นักวิชาการจำนวนหนึ่งเห็นตรงกันว่า การสังคายนาครั้งนี้มุ่งกำหนดตัวบทพระไตรปิฎกให้สอดคล้องกับจารีตลังกาวงศ์ที่ถ่ายทอดผ่านหัวเมืองมอญในพม่าตอนล่าง เช่น สะเทิม (Thaton) และ หงสาวดี (Pegu) ซึ่งทำหน้าที่เป็นศูนย์กลางถ่ายทอดพุทธศาสนาสู่ล้านนา

หลักฐานสำคัญปรากฏใน ชินกาลมาลีปกรณ์ ซึ่งสะท้อนเครือข่ายความสัมพันธ์ของคณะสงฆ์เถรวาทระหว่างลังกากับเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ก่อนการปฏิรูปสายการอุปสมบทแบบกัลยาณี ในสมัยพระเจ้าธรรมเจดีย์ (Saddhatissa, 1990, p. 15)

ผลของการสังคายนาครั้งนี้คือการกำหนดมาตรฐานตัวบทพระไตรปิฎกสำหรับล้านนา ซึ่งกลายเป็นบรรทัดฐานในการคัดลอกและศึกษาพระคัมภีร์ในภูมิภาคต่อมา (Wyatt, 1980, p. 70) และยังสะท้อนศักยภาพทางวิชาการของคณะสงฆ์ล้านนาที่สามารถดำเนินการตรวจสอบพระไตรปิฎกได้อย่างอิสระ ดังที่ Swearer (2010, p. 73) ชี้ว่าการสังคายนาของพระเจ้าติโลกราชไม่ใช่เพียงกิจกรรมทางวิชาการ แต่เป็นกระบวนการ “วิโสธนะ” (การทำให้บริสุทธิ์) ตามแบบอย่างพระเจ้าอโศกมหาราช[27] นักวิชาการบางส่วนจึงจัดให้เหตุการณ์นี้เป็นการสังคายนาครั้งที่ 8 ต่อจากอินเดียและลังกา แม้การนับดังกล่าวจะยังไม่ได้รับการยอมรับเป็นมาตรฐานสากลก็ตาม

(2) การสังคายนาสมัยรัตนโกสินทร์

การสังคายนาที่มีความสำคัญมากที่สุดในประวัติศาสตร์ไทยเกิดขึ้นในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกมหาราช รัชกาลที่ 1 แห่งกรุงรัตนโกสินทร์ ณ วัดมหาธาตุยุวราชรังสฤษฎิ์ กรุงเทพมหานคร ในปี พ.ศ. 2331 (ค.ศ. 1788) โดยมีสมเด็จพระสังฆราช (สุข) เป็นประธาน และมีพระภิกษุเข้าร่วม 218 รูป การสังคายนาดำเนินต่อเนื่องเป็นเวลา 5 เดือน

บริบทที่นำไปสู่การสังคายนาครั้งนี้มีความเร่งด่วนเพราะเป็นผลโดยตรงจากการเสียกรุงศรีอยุธยาแก่พม่าในปี พ.ศ. 2310 (ค.ศ. 1767) ซึ่งทำให้คัมภีร์พระไตรปิฎกและวรรณกรรมทางพุทธศาสนาจำนวนมากถูกทำลายหรือสูญหาย พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก (รัชกาลที่ 1) ทรงมีพระราชประสงค์ฟื้นฟูพระศาสนาให้มั่นคงในฐานะรากฐานของรัฐใหม่ โดยมีพระราชดำริว่าหากพระไตรปิฎกไม่บริสุทธิ์และไม่ครบถ้วน การดำรงพระศาสนาก็ไม่อาจมั่นคงได้ ดังปรากฏในคำพระราชปรารภว่า

[27] “...Rulers such as ... King Tilokaraja of Chiang Mai (fifteenth century) both emulate Asoka ... convene a council to purify the religion (visodhana)...”

> พระไตรยปิฎกแปดหมื่นสี่พันพระธรรมขันธ์ อันสมเดจ์พระพุทธิเจ้าทรงพระมหากรรุณาประดิษฐานไว้ต่างพระองค์ได้เปนหลักโลกยสั่งสอนบรรพชิตบริษัยยแลฆราวาศ บริษัยยได้ประฏิบัติรู้ซึ่งทางสุคติภูมแลทุคติภูม แลพระไตรยปิฎกธรรมนั้นฟั่นเฟือนวิปริตผิดเพี้ยนไปเปนอันมาก ยากที่จะเล่าเรียนเปนอายุศมพระพุทธสาศนาสืบไป ก็ได้อาราธนาประชุมเชิญพระราชาคณะทังปวง มีสมเดจ์พระสังฆราชแลพระธรรมอุดมพระพุทธโฆษาจารยเปนประธาน ฝ่ายราชบัณฑิตยนั้นพญาธรรมปรีชาเปนต้น ให้ทำสังคายนายชำระพระไตรยปีฎกสอบใส่ด้วยอรรถกะถาฎีกาให้ถูกต้องตามพระพุทธบัญหญัติ พระไตรยปิฎกจึงค่อยถูกถ้วนผ่องใสขึ้นได้เปนที่เล่าเรียนง่ายใจแก่กลบุตรสืบไปภายหน้า ก็เป็นพุทธการกธรรมกองการกุศลอันประเสริฐแล้ว[28]
>
> (กฎหมายตราสามดวง เล่ม 1, 2505, น. 3-4)

Wyatt (2003, p. 129) นักประวัติศาสตร์ไทยศึกษา ชี้ว่าการจัดสังคายนาครั้งนี้มีความเกี่ยวข้องกับความพยายามของชนชั้นปกครองในการเสริมสร้างความชอบธรรมให้แก่ราชวงศ์ใหม่ ควบคู่กับการจัดระเบียบความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับคณะสงฆ์ให้มีความมั่นคงยิ่งขึ้น

กระบวนดำเนินการโดยรวบรวมพระไตรปิฎกจากวัดต่าง ๆ ที่หลงเหลือรอดมาได้ทั้งในกรุงเทพมหานครและหัวเมือง รวมทั้งจากต้นฉบับที่ได้รับมาจากนครศรีธรรมราชและเมืองอื่น ๆ นำมาเปรียบเทียบและตรวจสอบโดยพระสงฆ์ผู้เชี่ยวชาญ เมื่อตรวจสอบเสร็จสิ้นจึงคัดลอกลงในสมุดข่อยและเย็บเป็นเล่ม เรียกว่า “ฉบับทองใหญ่” 1 ชุด และเก็บรักษาไว้ที่หอพระมณเฑียรธรรม วัดพระศรีรัตนศาสดาราม ต่อมาได้รับการคัดลอกเพิ่มเติมเป็นฉบับรองสำหรับแจกจ่ายไปยังวัดสำคัญทั่วราชอาณาจักร ถือได้ว่า การสังคายนาครั้งนี้วางรากฐานของพระไตรปิฎกมาตรฐานที่ใช้ในประเทศไทยในเวลาต่อมา

พัฒนาการต่อมาที่มีนัยสำคัญคือการจัดพิมพ์พระไตรปิฎกฉบับสยามรัฐ ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (รัชกาลที่ 5) เริ่มดำเนินการปี พ.ศ. 2431 และสำเร็จในปี พ.ศ. 2436 (ค.ศ. 1893) กระบวนการจัดพิมพ์นี้ดำเนินโดยคณะสงฆ์และนักปราชญ์ที่ได้รับการแต่งตั้งจากราชสำนัก โดยมีการตรวจสอบและเปรียบเทียบต้นฉบับใบลานอย่างเป็น

[28]ผู้เขียนคงสำนวนการเขียนและการสะกดคำตามฉบับดังเดิม

ระบบก่อนการพิมพ์ โดยผลิตพระไตรปิฎกบาลี อักษรไทย จำนวน 39 เล่ม[29] ซึ่งเป็นฉบับพิมพ์ครั้งแรกในประวัติศาสตร์เถรวาท และได้รับการแจกจ่ายไปยังห้องสมุดสำคัญในยุโรปและเอเชีย ทำให้พระไตรปิฎกบาลีเข้าถึงได้ในวงกว้างกว่าที่เคยมีมา และเปิดโอกาสให้นักวิชาการตะวันตกสามารถศึกษาพระไตรปิฎกบาลีได้โดยตรงจากต้นฉบับที่ตรวจชำระแล้ว ก่อนหน้าการตีพิมพ์ฉบับบาลีของสมาคมบาลีปกรณ์ หรือ Pali Text Society ในยุโรปที่เริ่มดำเนินการในช่วงเวลาใกล้เคียงกัน

จากที่กล่าวถึงเหตุการณ์สังคายนาทั้ง 3 ครั้งในไทย จะเห็นรูปแบบร่วมที่แตกต่างจากกรณีพม่าในแง่มุมสำคัญ กล่าวคือแต่ละเหตุการณ์เกิดขึ้นในบริบทของการฟื้นฟูหลังวิกฤต ไม่ว่าจะเป็นวิกฤตทางการเมืองในกรณีการเสียกรุงศรีอยุธยา หรือวิกฤตทางคุณภาพของต้นฉบับในกรณีการสังคายนาที่เชียงใหม่ ในขณะที่กรณีของพม่ามีแรงจูงใจจากความต้องการสถาปนามาตรฐานในเชิงรุกมากกว่า นอกจากนี้ ไทยยังมีลักษณะเฉพาะในการไม่มีการนับลำดับสังคายนาอย่างเป็นทางการ ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงความแตกต่างในแนวคิดเกี่ยวกับการสังคายนาระหว่างประเพณีไทยและพม่า ประเด็นนี้จะได้รับการวิเคราะห์เพิ่มเติมในหัวข้อต่อไป

สรุปการสังคายนาและปัญหาการนับจำนวนครั้ง

การสังคายนาในจารีตเถรวาท มีพัฒนาการต่อเนื่องตั้งแต่อินเดียจนถึงประเทศเถรวาทต่าง ๆ โดยจารีตทุกสายมีฉันทามติร่วมกันในการนับสังคายนา 3 ครั้งแรกในอินเดีย ได้แก่ ราชคฤห์ เวสาลี และปาฏลีบุตร และนับการบันทึกพระไตรปิฎกเป็นลายลักษณ์อักษรที่อาโลกเลณะ ลังกา ในรัชสมัยพระเจ้าวัฏฏคามณีอภัย เป็นครั้งที่ 4 ร่วมกัน

[29]มีข้อควรสังเกตคือ ในการพิมพ์ครั้งนี้ พิมพ์ได้ 39 เล่มชุด ยังขาดหายไปมิได้พิมพ์อีก 6 เล่ม และได้พิมพ์เพิ่มเติมในรัชกาลที่ 7 จนครบ ฉบับพิมพ์ในรัชกาลที่ 7 (ปี พ.ศ. 2468) รวม 45 เล่ม จึงนับว่าสมบูรณ์เป็นการช่วยเพิ่มเติมเล่มที่ขาดหายไป คือ (1) เล่ม 26 วิมานวัตถุ เปตวัตถุ เถรคาถา เถรีคาถา (2) เล่ม 27 ชาดก (3) เล่ม 28 ชาดก (4) เล่ม 32 อปาทาน (5) เล่ม 33 อปาทาน พุทธวงศ์ จริยาปิฎก (6) เล่ม 41 อนุโลมปัจจนียปัฏฐาน ปัจจนียานุโลมปัฏฐาน นอกจากนั้นยังได้เพิ่มเติมท้ายเล่ม 44 ที่ขาดหายไปครึ่งหนึ่ง คือ อนุโลมติกปัฏฐาน และ อนุโลมทุกปัฏฐานให้สมบูรณ์ด้วย ตามจำนวนดังกล่าวนี้ เมื่อคิดเป็นเล่มจึงมีหนังสือขาดหายไปต้องพิมพ์เพิ่มเติมใหม่ถึง 7 เล่ม แต่เพราะเหตุที่ฉบับพิมพ์ในครั้งรัชกาลที่ 5 แยกคัมภีร์ยมกแห่งอภิธรรมปิฎกออกเป็น 3 เล่ม ส่วนในการพิมพ์ครั้งหลังรวมเป็นเพียง 2 เล่ม จำนวนเล่มที่ขาดจึงเป็นเพียง 6 เล่ม คือฉบับพิมพ์ในครั้งรัชกาลที่ 5 มี 39 เล่ม และฉบับพิมพ์ในรัชกาลที่ 7 มี 45 เล่ม, อ้างใน ทรงวิทย์ แก้วศรี (2530), น. 45-6

อย่างไรก็ตาม จากหลักฐานทางประวัติศาสตร์ พบว่ามีความแตกต่างในการนับเริ่มต้นจากครั้งที่ 5 เป็นต้นไป กล่าวคือพม่านับการสังคายนาที่มัณฑะเลย์ (ค.ศ. 1871) และย่างกุ้ง (ค.ศ. 1954-1956) เป็นครั้งที่ 5 และ 6 ตามลำดับ ในขณะที่ลังกาไม่มีการนับอย่างเป็นทางการหลังครั้งที่ 4 และไทยไม่มีการนับลำดับสังคายนาในลักษณะเดียวกันเลย แม้จะมีเหตุการณ์สำคัญที่มีนัยเทียบเท่า ได้แก่ สังคายนาล้านนา ปีพุทธศักราช 2020 (ค.ศ. 1477) สังคายนารัตนโกสินทร์ ปีพุทธศักราช 2331 (ค.ศ. 1788) และการจัดพิมพ์พระไตรปิฎกฉบับสยามรัฐ ปีพุทธศักราช 2436 (ค.ศ. 1893) ถึงกระนั้น ในแหล่งข้อมูลบางแหล่ง ได้กล่าวนับจำนวนครั้งที่เกิดขึ้นในประเทศไทยจำนวน 2 ครั้ง โดยนับการสังคายนาที่ล้านนา เป็นครั้งที่ 8 (ครั้งแรกของประเทศไทย) และการสังคายนาสมัยรัชกาลที่ 1 เป็นครั้งที่ 9 (ครั้งที่ 2) ตามลำดับ (ทรงวิทย์ แก้วศรี, 2530, น. 37-8) อาจกล่าวได้ว่า ปัญหาการนับจำนวนครั้งสังคายนามีสาเหตุหลัก 2 ประการ ประการแรกคือการขาดเกณฑ์มาตรฐานสากลในการกำหนดว่าการประชุมสงฆ์ใดมีสถานะเป็นสังคายนาในความหมายเต็ม ประการที่ 2 คือมุมมองทางอุดมการณ์ที่ทำให้แต่ละจารีตเลือกนับเหตุการณ์ที่ยืนยันความชอบธรรมของตนเอง

รายละเอียดของแต่ละการสังคายนาปรากฏในตารางสรุป ต่อไปนี้

ตารางที่ 2: การสังคายนาในอินเดีย (จารีตร่วมของเถรวาท)

ครั้งที่	ปี	สถานที่	ผู้อุปถัมภ์	ประธานสงฆ์	จำนวนสงฆ์	วัตถุประสงค์และผลลัพธ์
1	483 ก่อน ค.ศ.	ถ้ำสัตตบรรณ ราชคฤห์	พระเจ้าอชาตศัตรู	พระมหากัสสปะ	500	- รวบรวมพระธรรมวินัย พระอุบาลีวิสัชนาวินัย พระอานนท์วิสัชนาธรรมะ
2	383 ก่อน ค.ศ.	วาลิการาม เวสาลี	พระเจ้ากาฬาโศก	พระยสกากัณฑกบุตร	700	- วินิจฉัยวัตถุ 10 ประการของภิกษุวัชชีบุตร ตัดสินว่าผิดพระวินัย รักษาความบริสุทธิ์ของพระวินัยดั้งเดิม
3	250 ก่อน ค.ศ.	อโศการาม ปาฏลีบุตร	พระเจ้าอโศกมหาราช	พระโมคคัลลีบุตรติสสะ	1,000	- ชำระสงฆ์จากเดียรถีย์ปลอมบวช - รจนากถาวัตถุ - ส่งสมณทูต 9 สายเผยแผ่พระศาสนา

ควรสังเกตว่า การสังคายนา 3 ครั้งแรกในอินเดียได้รับการยอมรับร่วมกันจากจารีตเถรวาทในทุกประเทศ แม้จะมีความแตกต่างในรายละเอียดบางประการระหว่างแหล่งข้อมูลต่าง ๆ

ตารางที่ 3: การสังคายนาในลังกาทวีป

ครั้งที่	ปี	สถานที่	ผู้อุปถัมภ์	ประธานสงฆ์	จำนวนสงฆ์	วัตถุประสงค์และผลลัพธ์
4 (ตามจารีตเถรวาท)	29-17 ก่อน ค.ศ.	อาโลกเลณะ มตเลคีรี ลังกา	พระเจ้าวัฏฏคามณีอภัย	พระรักขิตเถระ	500	- บันทึกพระไตรปิฎกบาลีทั้งหมดเป็นลายลักษณ์อักษรบนใบลานครั้งแรก - เปิดพื้นที่สำหรับวรรณกรรมอรรถกถา
- (เทียบเท่าสังคายนา)	ค.ศ. 420-430	มหาวิหาร ลังกา	-	มหาวิหาร (กรรมการ)	-	- ตรวจสอบและรับรองงานแปลอรรถกถาและวิสุทธิมรรคของพระพุทธโฆสะ - สถาปนาอรรถกถาบาลีเป็นมาตรฐาน
- (ปฏิรูปสงฆ์)	ค.ศ.1153-1186	ลังกาทวีป	พระเจ้าปรักกรมพาหุที่ 1	พระมหากัสสป	-	- รวมนิกายสงฆ์สามนิกาย (มหาวิหาร อภัยคีรี เชตวน) - ชำระพระวินัย สถาปนามหาวิหารเป็นนิกายเดียวที่ถูกต้อง

ข้อควรทราบ ลังกาทวีปนับสังคายนาอย่างเป็นทางการถึงครั้งที่ 4 เท่านั้น เหตุการณ์ในคริสต์ศตวรรษที่ 5 และ 12 มีนัยสำคัญแต่มักไม่ถูกนับเป็นสังคายนาในความหมายเต็มในแหล่งข้อมูลลังกาเอง

ตารางที่ 4: การสังคายนาในจารีตพม่า

ครั้งที่	ปี	สถานที่	ผู้อุปถัมภ์	ประธานสงฆ์	จำนวนสงฆ์	วัตถุประสงค์และผลลัพธ์
1	483 ก่อน ค.ศ.	ราชคฤห์ อินเดีย	พระเจ้าอชาตศัตรู	พระมหากัสสป	500	เดียวกับตารางที่ 2
2	383 ก่อน ค.ศ.	เวสาลี อินเดีย	พระเจ้ากาฬาโศก	พระยส กากัณฑกบุตร	700	เดียวกับตารางที่ 2
3	250 ก่อน ค.ศ.	ปาฏลีบุตร อินเดีย	พระเจ้า อโศกมหาราช	พระโมคคัลลีบุตร ติสสะ	1,000	เดียวกับตารางที่ 2
4	29–17 ก่อน ค.ศ.	อาโลกเลณะ ลังกา	พระเจ้า วัฏฏคามณีอภัย	พระรักขิตเถระ	500	เดียวกับตารางที่ 3
5	ค.ศ. 1871	วัดกุโสดอ มัณฑะเลย์	พระเจ้า มินดง	พระชาคราภิวังสะ	2,400	- ตรวจชำระพระไตรปิฎกโดยเปรียบเทียบต้นฉบับจากแหล่งต่าง ๆ - จารึกบนหินอ่อน 729 แผ่น ณ วัดกุโสดอ เป็นมาตรฐานอ้างอิงของคณะสงฆ์พม่า
6	ค.ศ. 1954-1956	มหาปาสาณคูหา ย่างกุ้ง	รัฐบาลอูนุ	พระมหาสีสยาดอ	2,500	- ตรวจชำระโดยเปรียบเทียบต้นฉบับจากพม่า ศรีลังกา ไทย กัมพูชา ลาว จัดพิมพ์พระไตรปิฎกฉัฏฐสังคายนา 47 เล่ม มาตรฐานนานาชาติ

จากข้อมูลที่ปรากฏตามตาราง ชี้ได้ว่า พม่า เป็นประเทศเถรวาทเดียวที่มีการนับสังคายนาอย่างต่อเนื่องถึง 6 ครั้งอย่างเป็นทางการ โดยนับ 2 ครั้งหลังในดินแดนของตนเอง

ตารางที่ 5: เหตุการณ์สำคัญเทียบเท่าการสังคายนาในประเทศไทย

เหตุการณ์	ปี	สถานที่	ผู้อุปถัมภ์	ประธานสงฆ์	จำนวนสงฆ์	วัตถุประสงค์และผลลัพธ์
สังคายนาล้านนา	ค.ศ. 1477	วัดโพธารามมหาวิหาร (วัดเจ็ดยอด) เชียงใหม่	พระเจ้าติโลกราช	พระธรรมทินนา	100	- ตรวจชำระพระอภิธรรมปิฎกเป็นหลักเปรียบเทียบต้นฉบับจากล้านนาและลังกา - ผลิตพระไตรปิฎกฉบับล้านนา
สังคายนารัตนโกสินทร์	ค.ศ. 1788	วัดมหาธาตุยุวราชรังสฤษฎิ์ กรุงเทพฯ	รัชกาลที่ 1	สมเด็จพระสังฆราชสุก	218	- รวบรวมและตรวจชำระพระไตรปิฎกที่กระจัดกระจายหลังเสียกรุง -ผลิตพระไตรปิฎกฉบับทองใหญ่วางรากฐานพระไตรปิฎกไทย
จัดพิมพ์ฉบับสยามรัฐ	ค.ศ. 1893	กรุงเทพฯ	รัชกาลที่ 5	คณะสงฆ์ผู้เชี่ยวชาญ	-	- ตรวจชำระและพิมพ์พระไตรปิฎกบาลีอักษรไทยครั้งแรก 39 เล่ม แจกจ่ายห้องสมุดนานาชาติ

จากข้อมูลตามตาราง จะเห็นว่าประเทศไทยไม่มีการนับลำดับสังคายนาอย่างเป็นระบบในแบบเดียวกับพม่า เหตุการณ์ข้างต้นได้รับการยอมรับในแวดวงวิชาการว่ามีนัยสำคัญเทียบเท่าการสังคายนา แม้จะไม่ได้รับการนับเป็นครั้งที่เท่าใดอย่างเป็นทางการ

เมื่อพิจารณาตารางข้างต้นในภาพรวมเผยให้เห็นปัญหาสำคัญ 3 ประการเกี่ยวกับการนับจำนวนครั้งสังคายนาในจารีตเถรวาท ดังนี้

ปัญหาที่ 1 คือการขาดเกณฑ์มาตรฐานสากล Lamotte (1988, p. 290) สรุปว่ารายงานเกี่ยวกับการสังคายนาในคัมภีร์ต่าง ๆ มีลักษณะขัดแย้งกันเองจนไม่สามารถถือเป็นบันทึกทางประวัติศาสตร์ที่เที่ยงตรงได้ กล่าวคือไม่มีเกณฑ์ที่ชัดเจนและเป็นที่ยอมรับร่วมกันในการกำหนดว่าการประชุมสงฆ์ใดมีสถานะเป็น “การสังคายนา” อย่างเป็นทางการ ในประวัติศาสตร์เถรวาทมีการประชุมสงฆ์เพื่อตรวจชำระพระธรรมวินัยและปฏิรูปคณะสงฆ์เกิดขึ้นบ่อยครั้ง แต่มีเพียงบางครั้งเท่านั้นที่ได้รับการยอมรับว่าเป็นสังคายนาในความหมายเต็ม เกณฑ์ที่ปรากฏในแหล่งข้อมูลเถรวาทได้แก่การที่มีพระสงฆ์จำนวนมากเพียงพอเข้าร่วม มีการสาธยายพระธรรมวินัยร่วมกัน และมีการรับรองโดยที่ประชุมสงฆ์ แต่เกณฑ์เหล่านี้ก็ยังเปิดช่องให้ตีความได้หลากหลาย

ปัญหาที่ 2 คือมิติทางอุดมการณ์ของจำนวนการนับ นักวิชาการตะวันตก Cousins (1991, p. 60) ชี้ว่าการนับสังคายนามีมิติทางอุดมการณ์ที่แยกไม่ออกจากมิติทางประวัติศาสตร์ กล่าวคือแต่ละจารีตเลือกนับเหตุการณ์ที่ยืนยันความชอบธรรมและความต่อเนื่องของตนเอง การที่พม่านับการสังคายนาที่มัณฑะเลย์และย่างกุ้งเป็นครั้งที่ 5 และ 6 (ฝ่ายไทยนับเป็นครั้งที่ 6-7) จึงมีนัยในการสถาปนาพม่าในฐานะผู้สืบทอดและผู้พิทักษ์พระธรรมในยุคสมัยใหม่ ในทำนองเดียวกัน การที่ลังกานับการสังคายนาที่อาโลกเลณะเป็นครั้งที่ 4 ก็มีนัยในการยืนยันสถานะของลังกาในฐานะศูนย์กลางของเถรวาทที่สืบทอดมาแต่ดั้งเดิม

ทั้งนี้ เมื่อพิจารณาการนับจำนวนครั้งสังคายนาในประเทศไทย ควรสังเกตด้วยว่าในแวดวงวิชาการไทยมีการนับจำนวนครั้งสังคายนาในลักษณะที่แตกต่างออกไป เช่น ทรงวิทย์ แก้วศรี นับสังคายนาที่ล้านนาปี พ.ศ. 2020 (ค.ศ. 1477) เป็นครั้งที่ 8 และสังคายนาสมัยรัชกาลที่ 1 ปี พ.ศ. 2331 (ค.ศ. 1788) เป็นครั้งที่ 9 โดยนับต่อเนื่องจากการสังคายนาก่อนหน้าในอินเดียและลังกา การนับในลักษณะนี้สะท้อนให้เห็นว่าในบริบทวิชาการไทย มีความพยายามที่จะบูรณาการการสังคายนาในดินแดนไทยเข้าสู่ลำดับประวัติศาสตร์เถรวาทที่ต่อเนื่องกัน แทนที่จะมองว่าเป็นเหตุการณ์ที่แยกออกจากกัน อย่างไรก็ตาม การนับในลักษณะนี้ยังไม่ได้รับการยอมรับเป็นมาตรฐานร่วมกันในระดับนานาชาติ

ปัญหาที่ 3 คือความแตกต่างระหว่างจารีตที่นับสังคายนาเดียวกันต่างกัน ดังที่ได้กล่าวไว้แล้วว่าจารีตสรวาสติวาทนับการสังคายนาที่กัศมีร์ในรัชสมัยพระเจ้ากนิษกะเป็นครั้งที่ 4 แทนที่การสังคายนาที่ลังกา ความแตกต่างนี้สะท้อนให้เห็นถึงการแยกทางของสองจารีตและการที่แต่ละนิกายสร้างประวัติศาสตร์ของตนเอง (Lamotte, 1988, p. 135) นอกจากนี้ภายในจารีตเถรวาทเองก็ยังมีความไม่สอดคล้องกัน เช่น การปฏิรูปสงฆ์ในรัชสมัยพระเจ้าปรักกรมพาหุที่ 1 บางครั้งถูกนับเป็นสังคายนาครั้งที่ 5 ในแหล่งข้อมูลบางแหล่ง แต่ไม่ได้รับการนับเช่นนั้นในแหล่งข้อมูลอื่น

กล่าวโดยสรุป การนับจำนวนครั้งสังคายนาในจารีตเถรวาทควรมองเป็นการสะท้อนมุมมองและอุดมการณ์ของแต่ละจารีต มากกว่าที่จะเป็นข้อเท็จจริงที่ตรวจสอบได้อย่างเป็นกลาง สิ่งที่มีความสำคัญมากกว่าตัวเลขคือกระบวนการและผลของการสังคายนาแต่ละครั้ง ซึ่งแสดงให้เห็นว่าสถาบันการสังคายนาเป็นกลไกที่มีชีวิตและปรับตัวได้ตามความต้องการของแต่ละยุคสมัย ในขณะที่ยังคงหน้าที่หลักในการรักษาและรับรองพระธรรมวินัยสืบมาตลอดประวัติศาสตร์พุทธศาสนาเถรวาท

การก่อรูปพุทธศาสนาเถรวาท

ภายหลังพุทธปรินิพพาน โครงสร้างคณะสงฆ์ที่ยึดพระธรรมวินัยเป็นศูนย์กลางแม้จะธำรงเอกภาพในระดับอุดมคติ แต่ในทางปฏิบัติกลับเปิดพื้นที่ให้เกิดความแตกต่างทางการตีความและการปฏิบัติอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ เมื่อเวลาผ่านไป ความแตกต่างเหล่านั้นค่อย ๆ พัฒนาเป็นการจำแนกสายทางความคิดและสถาบัน จนนำไปสู่การแตกนิกายในพุทธศาสนายุคต้น การศึกษาสมัยใหม่เสนอว่า กระบวนการนี้มิใช่เหตุการณ์เฉพาะจุด หากแต่เป็นการสะสมความแตกต่างทางวินัย หลักคำสอน และโครงสร้างอำนาจภายในสงฆ์อย่างต่อเนื่อง ภายใต้บริบทดังกล่าว กลุ่มสถวีรวาทได้ก่อรูปขึ้นในฐานะหนึ่งในสายสำคัญของพุทธศาสนายุคต้น และพัฒนาความต่อเนื่องทางคัมภีร์และการตีความที่ภายหลังสัมพันธ์อย่างแนบแน่นกับการสถาปนาเถรวาทในลังกาทวีป ดังนั้น การทำความเข้าใจเถรวาทในฐานะนิกายหนึ่งในประวัติศาสตร์พุทธศาสนาจึงจำเป็นต้องพิจารณาอย่างเป็นระบบทั้งกระบวนการแตกนิกายในยุคต้น การก่อรูปของกลุ่มสถวีรวาท และความสัมพันธ์เชิงโต้ตอบกับนิกายอื่น ๆ ในชมพูทวีป ซึ่งล้วนเป็นเงื่อนไขสำคัญของการสร้างอัตลักษณ์และความชอบธรรมของเถรวาทในเวลาต่อมา

การแตกนิกายในพุทธศาสนายุคต้น

พุทธศาสนายุคต้นดำรงอยู่ในสภาวะที่อาจเรียกได้ว่า “เอกภาพในความหลากหลาย” กล่าวคือ กลุ่มพระสงฆ์ยึดโยงกันด้วยธรรมวินัยที่ถ่ายทอดผ่านมุขปาฐะ แต่ปราศจากองค์กรกลางที่มีอำนาจบังคับใช้การตีความอย่างเป็นระบบ ความตึงเครียดระหว่างอุดมคติความเป็นหนึ่งเดียวกับความเป็นจริงของความหลากหลายทางการตีความจึงสะสมตัวอยู่ตลอดเวลา และในที่สุดก็ปะทุออกมาเป็นการแตกนิกายที่ทอดระยะเวลานับศตวรรษ

สิ่งสำคัญที่ต้องตระหนักตั้งแต่ต้นคือ การแตกนิกายในพุทธศาสนายุคต้นมิใช่เหตุการณ์เฉียบพลันที่มีจุดเริ่มและจุดสิ้นสุดชัดเจน แต่เป็นกระบวนการที่ค่อย ๆ ก่อตัว สะสม และรวมตัวเป็นอัตลักษณ์ทางนิกาย

เพื่อทำความเข้าใจการแตกนิกาย จำเป็นต้องพิจารณาโครงสร้างพื้นฐานของคณะสงฆ์ก่อน ในความหมายเชิงพระวินัย คณะสงฆ์คือชุมชนภิกษุที่ประกอบสังฆกรรมร่วมกันภายในสีมาเดียวกัน หลักการนี้ทำให้การแตกแยกคณะสงฆ์ (สังฆเภท) มีนิยามที่เฉพาะเจาะจง ได้แก่การที่กลุ่มภิกษุแยกตัวออกไปทำสังฆกรรมต่างหากในพื้นที่เดียวกัน ซึ่งพระวินัยถือว่าเป็นอาบัติหนักและเป็นหนึ่งในอนันตริยกรรม นักวิชาการด้านพระวินัยอย่าง Kieffer-Pülz (2000, pp. 1-49) ชี้ให้เห็นความแตกต่างที่สำคัญระหว่าง “สังฆเภท” ในความหมายดังกล่าว

กับ “นิกายเภท” หรือการก่อตัวของนิกายในความหมายกว้าง ซึ่งเกิดจากกระบวนการค่อยเป็นค่อยไป ผ่านการสร้างประเพณีการตีความเฉพาะสำนัก การพัฒนาสายอุปสมบทอิสระ และในที่สุดการรวบรวมพระไตรปิฎกที่มีเอกลักษณ์ของตน ซึ่งเมื่อพิจารณาในแง่นี้จะเห็นว่า นิกายทางประวัติศาสตร์ส่วนใหญ่เกิดขึ้นในลักษณะหลัง มิใช่การแตกแยกของคณะสงฆ์อย่างเป็นทางการ

อีกมุมมองที่ควรนำมาพิจารณาคือปัจจัยทางภูมิศาสตร์ก็มีส่วนสำคัญ กล่าวคือเมื่อพุทธศาสนาแพร่ขยายออกจากแว่นแคว้นมัชฌิมชนบทไปสู่ภูมิภาคต่าง ๆ ของอนุทวีปอินเดีย คณะสงฆ์ในแต่ละพื้นที่พัฒนาจารีตเฉพาะที่ตอบสนองต่อบริบทท้องถิ่น ทั้งด้านภาษา วัฒนธรรม และความคาดหวังของสังคม การขาดการสื่อสารที่มีประสิทธิภาพระหว่างชุมชนที่อยู่ห่างไกลกัน ทำให้ความแตกต่างในการตีความสะสมโดยไม่มีกลไกส่วนกลางที่จะแก้ไขได้ทันท่วงที หลักฐานทางจารึกและโบราณคดีที่ Schopen (1997, p. 26) รวบรวมและวิเคราะห์บ่งชี้ว่าความหลากหลายทางนิกายปรากฏชัดเจนในอนุทวีปอินเดียมาตั้งแต่ศตวรรษที่ 2 ของคริสต์ศักราช[30]

เหตุการณ์ที่นักวิชาการส่วนใหญ่ถือว่าเป็นสัญญาณแรกของความขัดแย้งร้ายแรงในคณะสงฆ์คือการสังคายนาครั้งที่ 2 ที่เวสาลี ซึ่งสันนิษฐานว่าเกิดขึ้นประมาณหนึ่งศตวรรษหลังพุทธปรินิพพาน ประเด็นหลักที่ถูกโต้เถียงคือ วัตถุ 10 ประการ ที่พระภิกษุวัชชีบุตรแห่งเวสาลีนำมาปฏิบัติ ครอบคลุมตั้งแต่การรับเงิน การดื่มสุราเจือจาง ไปจนถึงกิจวัตรที่เกี่ยวกับการฉันอาหาร[31] พระยสะกากัณฑกบุตรซึ่งเป็นผู้นำฝ่ายสถวีรวาทพิจารณาว่าวัตถุเหล่านี้ขัดต่อพระวินัยดั้งเดิม และการสังคายนาได้ตัดสินตามบันทึกในจุลวรรคว่าวัตถุ 10 ประการดังกล่าวเป็นอกัปปิยะ[32] อย่างไรก็ตาม กลุ่มพระภิกษุวัชชีบุตรไม่ยอมรับการตัดสินดังกล่าว และดำเนินการจัดสังคายนาคู่ขนานของตนเองที่เรียกว่า “มหาสังคีติ” พร้อมสถาปนา “นิกายมหาสังฆิกะ”ขึ้นเหตุการณ์นี้จึงเป็นจุดที่ความตึงเครียดระหว่างการรักษาพระวินัยอย่างเคร่งครัด

[30]หลักฐานในหนังสือ Bones, Stones, and Buddhist Monks หน้า 26 ของบทที่ 2 Schopen (1997)ให้ความเห็นว่า ความหลากหลายทางนิกาย (การปรากฏชื่อนิกายหรือโรงเรียนต่าง ๆ) เริ่มปรากฏชัดเจนในหลักฐานทางจารึกตั้งแต่อย่างน้อยศตวรรษที่ 2 ของคริสต์ศักราช (2nd century C.E.) เป็นต้นไป ไม่ใช่ศตวรรษแรก อีกทั้งยังเน้นย้ำอีกว่า ไม่มีหลักฐานจริงสำหรับการเกิดขึ้นของนิกายต่าง ๆ (schools) ก่อนศตวรรษที่ 2 แห่งคริสต์ศักราช ในจารึกยุคแรกที่ภารหุต สัญจี หรือแม้แต่จารึกของพระเจ้าอโศก ไม่ปรากฏการระบุชื่อนิกายที่แยกออกจากกันอย่างชัดเจน

[31]ตามที่กล่าวมาแล้วในบทที่ 2 ว่าด้วยการสังคายนาครั้งที่ 2

[32]หมายถึง สิ่งที่ไม่สมควรแก่ภิกษุจะบริโภคใช้สอย คือเป็นของต้องห้าม พระพุทธเจ้าไม่ทรงอนุญาตให้ภิกษุใช้หรือฉัน เป็นสิ่งที่ตรงกันข้ามกับคำว่า กัปปิยะ

กับการยึดหยุ่นตามบริบท ปรากฏออกมาเป็นรูปธรรมในรูปของการแตกแยกทางสถาบันครั้งแรกในประวัติศาสตร์พุทธศาสนา

การแตกแยกระหว่างสถวีรวาทและมหาสังฆิกะเป็นเหตุการณ์ที่นักวิชาการโต้เถียงกันมากที่สุดในประวัติศาสตร์พุทธศาสนายุคต้น ทั้งในแง่ระยะเวลา สาเหตุ และแม้แต่ลำดับของกลุ่มที่แยกตัวออก แหล่งข้อมูลจากต่างจารีตให้คำตอบที่แตกต่างกันอย่างมีนัยสำคัญ จะเห็นได้จากหลักฐานจากฝ่ายเถรวาท คัมภีร์อย่าง ทีปวงส์[33] มหาวงส์[34] และ สมันตปาสาทิกา[35] ของพระพุทธโฆสะ เสนอเรื่องเล่าที่วางกรอบการแตกแยกในบริบทรัชกาลพระเจ้าอโศก โดยระบุว่ามีการแทรกซึมของเดียรถีย์เข้ามาในกลุ่มพระสงฆ์ และสังคายนาครั้งที่ 3 ที่ปาฏลีบุตร โดยมีพระโมคคัลลีบุตรติสสเถระเป็นประธาน เป็นกลไกที่ทำให้คณะสงฆ์กลับมาบริสุทธิ์อีกครั้ง (ทีปวงศ์, 2516, น. 30-3) อีกทั้งรายละเอียดข้อตอบโต้ในคัมภีร์กถาวัตถุที่พระโมคคลีบุตรติสสเถระรจนาขึ้นในการสังคายนาครั้งนี้ ทำหน้าที่หักล้างทัศนะที่ถือว่าเบี่ยงเบนจากสายหลัก แต่ทว่า Lamotte (1988, p. 273) นักวิชาการชาวเบลเยียมผู้ทรงอิทธิพลในการศึกษาพุทธศาสนายุคต้น ตั้งข้อสังเกตที่สำคัญว่าจารึกพระเจ้าอโศกซึ่งเป็นหลักฐานร่วมสมัยที่น่าเชื่อถือที่สุด ไม่มีการกล่าวถึงสังคายนาที่ปาฏลีบุตรเลย โดยเสนอว่าการแตกแยกเป็นนิกายเถรวาทและมหายาน (หรือสถวีรวาทและมหาสังฆิกะ) เป็นกระบวนการที่เตรียมการมาอย่างยาวนาน และมาถึงจุดแตกหักในช่วงรัชสมัยของพระเจ้าอโศกมหาราช หรืออาจจะเกิดขึ้นก่อนหน้านั้นไม่กี่ปี และเรื่องเล่าของฝ่ายเถรวาทน่าจะเป็นการสร้างประวัติศาสตร์ย้อนหลังเพื่อเสริมสร้างความชอบธรรมให้กับสายของตนเท่านั้น ทั้งนี้ แหล่งข้อมูลจากสำนักอื่น ๆ ให้มุมมองที่ต่างออกไป เช่นคัมภีร์สมยเภโทปรจนจักร ของวสุมิตร (ฝ่ายสรวาสติวาท) ซึ่งสืบทอดผ่านการแปลภาษาจีน ระบุว่าเมื่อคณะสงฆ์ตกลงกันไม่ได้ ภิกษุกลุ่มใหญ่ที่ยอมรับมติของมหาเทวะได้แยกตัวออกไปตั้งนิกายมหาสังฆิกะ ขณะที่ฝ่ายพระเถระ กลายเป็นชนกลุ่มน้อยในขณะนั้น

---

[33]**ทีปวงศ์** (Dipavamsa) คือพงศาวดารหรือคัมภีร์ประวัติศาสตร์ที่เก่าแก่ที่สุดของศรีลังกา แต่งด้วยภาษาบาลีเป็นร้อยกรอง (คาถา) ประมาณกลางพุทธศตวรรษที่ 9 โดยไม่ปรากฏชื่อผู้แต่งที่ชัดเจน เนื้อหาหลักกล่าวถึงการประดิษฐานพุทธศาสนาในลังกาทวีป การทำสังคายนา และประวัติกษัตริย์

[34]**มหาวงส์** (Mahaavamsa) เป็นพงศาวดารที่รจนาขึ้นในภายหลัง ราวพุทธศตวรรษที่ 10-11 โดยพระมหาเถระ มหานามะ ใช้ข้อมูลจากทีปวงศ์มาขยายความให้มีความสมบูรณ์ นำเสนอรายละเอียดทางการเมือง การทูต และพุทธศาสนามากขึ้น ถือเป็นวรรณคดีมหากาพย์บาลีที่ยิ่งใหญ่

[35]**สมันตปาสาทิกา** (Samantapasadika) (บาลี: สมนฺตปาสาทิกา) คือ คัมภีร์อรรถกถาบาลีที่อธิบายความพระวินัยปิฎก เป็นผลงานของพระพุทธโฆสะ ราวพุทธศตวรรษที่ 10 อธิบายรายละเอียดเกี่ยวกับสิกขาบทมารยาทของพระสงฆ์ และระเบียบวินัยในทางพุทธศาสนา เพื่อให้เข้าใจได้ชัดเจนยิ่งขึ้น

ซึ่งเกิดขึ้นประมาณ 116 ปีหลังพุทธปรินิพพาน รัชสมัยพระเจ้าอโศก ในขณะที่แหล่งข้อมูลบางแห่งในฝ่ายมหาสังฆิกะเองกลับนำเสนอเรื่องราวในแง่ตรงกันข้าม[36]

แม้ข้อพิพาทจากสังคายนาครั้งที่ 2 จะมีลักษณะเน้นเรื่องพระวินัย แต่แหล่งข้อมูลหลายแห่งระบุว่าจุดแตกหักทางหลักธรรมที่สำคัญกว่าเกิดขึ้นจากสิ่งที่เรียกว่า มหาปัญจกะ หรือข้อเสนอ 5 ประการที่เชื่อกันว่าพระมหาเทวะเป็นผู้เสนอ[37] ความขัดแย้งในมิตินี้มีนัยสำคัญมากกว่าข้อพิพาททางพระวินัย เพราะแตะต้องหัวใจของอุดมคติทางจิตวิญญาณทางพุทธศาสนา และวางรากฐานให้กับความแตกต่างที่จะพัฒนายิ่งขึ้นในเวลาต่อมา โดยเฉพาะอุดมคติโพธิสัตว์ในมหายานที่เสนอเส้นทางที่ครอบคลุมและยิ่งใหญ่กว่าเส้นทางอรหันต์ที่เถรวาทยกย่อง[38] (Williams, 2009, pp. 20-6)

อย่างไรก็ตาม จารีตพุทธศาสนาเองมีความพยายามจัดโครงสร้างจำนวนนิกายในลักษณะสารานุกรม แหล่งข้อมูลสำคัญได้แก่ คัมภีร์กถาวัตถุของฝ่ายบาลี คัมภีร์ศาริปุตรปฤจฉาสูตร และสมยเภโทปรจนจักร ของวสุมิตรในฝ่ายสันสกฤต ตลอดจนงานของท่านภาวิเวกะ[39] (Bhaviveka) และบันทึกการจาริกของท่านเสวียนจั้ง[40] (Xuanzang) แหล่งข้อมูลเหล่านี้ระบุจำนวนนิกายแตกต่างกันตั้งแต่ 18 ถึง 20 นิกาย และมีความคลาดเคลื่อน

---

[36]เช่น **คัมภีร์ศาริปุตรปฤจฉาสูตร** (ฝ่ายมหาสังฆิกะ) ระบุว่าการแตกแยกเกิดจากพระเถระรูปหนึ่ง (ซึ่งฝ่ายนี้มองว่าเป็นผู้มักมากในลาภยศ) พยายามเพิ่มเติมและขยายความพระวินัยที่พระมหากัสสปได้รวบรวมไว้ในสังคายนาครั้งที่ 1 และนำเรื่องที่เคยถูกตัดออกไปกลับมาใส่ใหม่เพื่อลวงภิกษุบวชใหม่ เมื่อพระเจ้าอโศก เข้ามาตัดสินโดยให้มีการลงคะแนน (จับสลากสีดำและขาว) ภิกษุกลุ่มใหญ่ (กว่าหนึ่งหมื่นรูป) ได้เลือกพระวินัยแบบดั้งเดิม จึงได้รับชื่อว่า มหาสังฆิกะ (พวกมากลากไปตามธรรมวินัยเดิม) ส่วนฝ่ายพระเถระ (สถวีระ) ที่สนับสนุนพระวินัยฉบับปรับปรุงใหม่มีจำนวนน้อยกว่ามาก, อ้างใน Lamotte (1988), p. 172

[37]ตามที่กล่าวมาแล้ว ในบทที่ 2 ว่าด้วยการสังคายนาครั้งที่ 2

[38]"As Buddhahood became supreme over Arhatship..." (p. 26)

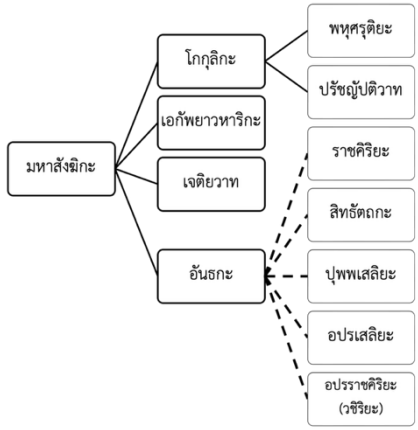
[39]ท่านภาวิเวกะ ได้บันทึกรายชื่อนิกายไว้ในคัมภีร์ปรัชญาประทีป (Prajnapradipa) โดยจัดนิกายสาวกทั้งหมด 18 นิกายออกเป็น 4 สายหลัก ได้แก่ สรวาสติวาท มี 7 นิกายย่อย สถวีรวาท มี 5 นิกายย่อย มหาสังฆิกะ มี 3 นิกายย่อย และสัมมติยะ มี 3 นิกายย่อย, อ้างใน Buswell & Lopez (2014), p. 172

[40]ท่านเสวียนจั้ง ได้บันทึกสภาพการณ์ของนิกายต่าง ๆ ในอินเดียช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 7 ไว้ในจดหมายเหตุการเดินทางสู่ดินแดนตะวันตก (Hsi yu chi) โดยระบุว่าแม้ประเพณีจะกล่าวถึง 18 นิกาย แต่ในช่วงที่ท่านเดินทางไปเยือนอินเดียนั้น มีเพียง 4 นิกายหลักที่ยังคงมีบทบาทสำคัญ ได้แก่ สถวีระ มหาสังฆิกะ สรวาสติวาท และสัมมติยะ (อ้างใน Lamotte, 1988, p. 540) และในคัมภีร์สมยเภโทปรจนจักร ของพระวสุมิตร ซึ่งท่านเสวียนจั้ง เป็นผู้แปล ในปี ค.ศ. 662 (Lamotte, 1988, p. 275) คัมภีร์นี้เป็นแหล่งข้อมูลหลักของฝ่ายเหนือในการอธิบายการแตกนิกายออกเป็น 18 หรือ 20 นิกาย, อ้างใน Hirakawa (1990), p. 2

ในรายชื่อและการจัดหมวดหมู่อย่างมีนัยสำคัญ Warder (2000, p. 277) ชี้ให้เห็นว่าหากนับรวมนิกายท้องถิ่นในลังกาที่ปรากฏในบันทึกของนักจาริกด้วย จำนวนนิกายอาจเพิ่มขึ้นได้ถึง 25 หรือ 26 นิกาย สอดคล้องกับนักวิชาการพุทธศาสนาชาวฝรั่งเศส Bareau (1955, p. 62) ผู้ซึ่งทุ่มเทชีวิตการทำงานส่วนหนึ่งให้กับการวิเคราะห์เชิงเปรียบเทียบแหล่งข้อมูลเหล่านี้ สรุปว่ามีฉันทามติในระดับหนึ่งเกี่ยวกับโครงสร้างหลักของการแตกนิกาย โดยเฉพาะการแบ่งเป็น 2 กลุ่มใหญ่คือ สถวีรวาท และ มหาสังฆิกะ ก่อนที่แต่ละกลุ่มจะแตกย่อยต่อไป

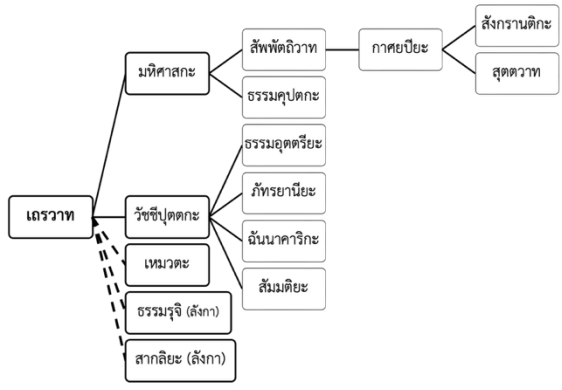
สำนักต่าง ๆ สายมหาสังฆิกะ

(เส้นทึบ แสดงถึงความสัมพันธ์ของสำนักดั้งเดิม, เส้นประ แสดงถึงการแตกแยกเพิ่มเติม)



สำนักต่าง ๆ สายเถรวาท

(เส้นทึบ แสดงถึงความสัมพันธ์ของสำนักดั้งเดิม, เส้นประ แสดงถึงการแตกแยกเพิ่มเติม)



ภาพที่ 1: ผังการแตกนิกายตามทัศนะของเถรวาท (พงศาวดารลังกา) อ้างใน Hirakawa (1990), p. 116

คำอธิบาย: แผนผังภาพที่ 1 แสดงลำดับการแตกนิกายของพุทธศาสนาตามพงศาวดารลังกา เช่น คัมภีร์ทีปวงศ์และมหาวงศ์ ซึ่งสะท้อนทัศนะฝ่ายเถรวาท และแตกต่างจากแนวอธิบายของฝ่ายเหนือ โดยแบ่งออกเป็น 2 สายหลัก ดังนี้

สายที่ 1 มหาสังฆิกะ เริ่มจากนิกายมหาสังฆิกะเป็นต้นกำเนิด แล้วแยกออกเป็น เอกัพยาวหาริกะ และ โกกุลิกะ จากโกกุลิกะแตกย่อยเป็น ปรัชญัปติวาท และ พหุศรุติยะ และเชื่อมโยงไปสู่นิกาย เจติยวาท นอกจากนี้ ยังปรากฏนิกายที่เกิดภายหลังหรือมีความสัมพันธ์ซับซ้อน (เส้นประ) เช่น ราชคิริยะ สิทธัตถกะ ปุพพเสลิยะ อปรเสลิยะ และอปรราชคิริยะ (วชิริยะ) ซึ่งรวมเรียกว่ากลุ่ม อันธกะ

สายที่ 2 เถรวาท เริ่มจากการแยกตัวของเถรวาทดั้งเดิมเป็น มหิศาสกะ และ วัชชีปุตตกะ โดยสายวัชชีปุตตกะแตกออกเป็น ธรรมอุตตรียะ ภัทรยานียะ ฉันนาคาริกะ และสัมมติยะ ส่วนสายมหิศาสกะแตกเป็น สัพพัตถิวาท และ ธรรมคุปตกะ จากนั้นสัพพัตถิวาทแตกเป็น กาศยปียะ ต่อเนื่องเป็น สังกรานติกะ และ สุตตวาท ตามลำดับ นอกจากนี้ยังมีนิกายที่เกิดในลังกา (เส้นประ) เช่น เหมวตุกะ ธรรมรุจิ และสากลิยะ

แผนผังนี้ชี้ให้เห็นประเด็นสำคัญ 3 ประการ ได้แก่ ประการแรก ลำดับของสัพพัตถิวาทในทัศนะเถรวาทถูกจัดเป็นนิกายที่แตกออกภายหลังจากมหิศาสกะ ต่างจากฝ่ายเหนือ ประการที่ 2 นิกายสัมมติยะถูกยอมรับว่ามีต้นกำเนิดจากสายวัชชีปุตตกะ และประการที่ 3 พงศาวดารลังกาถือว่าการแตกนิกายเสร็จสิ้นก่อนสมัยพระเจ้าอโศกมหาราช ซึ่งไม่สอดคล้องกับหลักฐานทางประวัติศาสตร์บางส่วนที่ชี้ว่ามีนิกายเกิดขึ้นในภายหลัง

จากที่กล่าวมาข้างต้น ชี้ให้เห็นว่าการทำความเข้าใจกระบวนการแตกแยกนิกายในพุทธศาสนายุคต้นมีนัยสำคัญต่อการศึกษาเถรวาทใน 2 ประการ คือ ประการแรก เถรวาทเป็นผลของกระบวนการทางประวัติศาสตร์ที่ยาวนานและซับซ้อน มิใช่ “พุทธศาสนาดั้งเดิม” ที่หยุดนิ่งไม่เปลี่ยนแปลง และประการที่ 2 อัตลักษณ์ของเถรวาทถูกสร้างขึ้นส่วนหนึ่งผ่านกระบวนการแยกแยะตนเองจากประเพณีอื่น ซึ่งสะท้อนอยู่ทั้งในคัมภีร์กถาวัตถุและในงานอรรถกถาของพระพุทธโฆสะ ความเข้าใจในบริบทนี้จึงเป็นฐานที่ขาดไม่ได้สำหรับการพิจารณาในหัวข้อถัดไป ทั้งการก่อรูปของกลุ่มสถวีรวาทในฐานะรากเหง้าโดยตรงของเถรวาท และความสัมพันธ์ของเถรวาทกับนิกายอื่น ๆ ในชมพูทวีปที่พัฒนาไปในทิศทางที่แตกต่างกัน

สถวีรวาทในฐานะรากฐานเถรวาท

จากการแตกนิกายในพุทธศาสนายุคต้นที่กล่าวมาในหัวข้อก่อน สถวีรวาท ดำรงอยู่ในฐานะรากเหง้าโดยตรงที่เถรวาทสืบสายมา การทำความเข้าใจสถวีรวาทในฐานะกลุ่มที่มีอัตลักษณ์และทัศนคติเป็นของตนเองจึงเป็นกุญแจสำคัญในการเข้าใจว่าเถรวาทรับเอาอะไรมาจากรากเหง้า และพัฒนาอะไรขึ้นมาเป็นเอกลักษณ์ของตนเองในภายหลัง

คำว่า “สถวิร” (สันสกฤต: Sthavira,บาลี: Thera) หมายถึงพระเถระหรือผู้อาวุโสในคณะสงฆ์ “สถวีรวาท” จึงหมายถึง ทัศนะหรือคำสอนของพระเถระ สะท้อนให้เห็นถึงการที่กลุ่มนี้อ้างความชอบธรรมจากอาวุโสและสายการถ่ายทอดที่สืบต่อมาจากพระอรหันตสาวกในสมัยพุทธกาล การอ้างสิทธิ์เช่นนี้มีนัยทางสถาบันที่สำคัญ เพราะเป็นการวางรากฐานความชอบธรรมบนความต่อเนื่องของสายการบวชและการถ่ายทอด มากกว่าที่จะอิงกับการเปิดเผยใหม่หรืออำนาจของบุคคลใดบุคคลหนึ่ง

สถวีรวาทมีจุดยืนที่ชัดเจนในประเด็นสำคัญ 3 ประการ ประการที่ 1 คือการยึดมั่นในพระวินัยอย่างเคร่งครัด ดังที่ปรากฏในการปฏิเสธวัตถุ 10 ประการของภิกษุวัชชีบุตรในการสังคายนาครั้งที่ 2 ที่เวสาลี[41] จุดยืนนี้สะท้อนทัศนคติที่ว่าพระวินัยที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติไว้มีความสมบูรณ์ในตัวเองและไม่ควรปรับเปลี่ยนตามความสะดวก ประการที่ 2 คือทัศนะเกี่ยวกับสถานะของพระอรหันต์ สถวีรวาทถือว่าพระอรหันต์เป็นผู้บรรลุธรรมอย่างสมบูรณ์และไม่อาจเสื่อมจากการบรรลุนั้นได้ ซึ่งแตกต่างจากทัศนะของพระมหาเทวะที่กล่าวถึงความไม่สมบูรณ์บางประการของพระอรหันต์ และ ประการที่ 3 คือการให้ความสำคัญแก่ความต่อเนื่องของสายการถ่ายทอดและความแม่นยำในการรักษาคำสอน โดยถือว่าความถูกต้องของคำสอนต้องตรวจสอบโดยเทียบกับพระสูตรและพระวินัยตามหลักมหาปเทส 4

อย่างไรก็ตาม สถวีรวาทมิได้เป็นกลุ่มที่เป็นหนึ่งเดียวอย่างสมบูรณ์ หากแต่มีการแตกแขนงออกไปเป็นนิกายย่อยหลายนิกายตามกาลเวลา นิกายที่มีความสำคัญที่สุดในการพัฒนาต่อสู่เถรวาทคือวิภัชวาท ซึ่งได้รับการยืนยันในบริบทของการสังคายนาครั้งที่ 3 ที่ปาฏลีบุตร ราว 250 ก่อนคริสต์กาล เมื่อพระโมคคัลลีบุตรติสสเถระชำระคณะสงฆ์และประกาศว่า “วิภัชวาทคือแนวทางที่ถูกต้อง” นักวิชาการพุทธศาสนาหลายฝ่าย เห็นพ้องต้องกันว่าการที่วิภัชวาทแยกตัวออกจากสถวีรวาทสายอื่น ๆ โดยเฉพาะสรวาสติวาท เกิดจากความแตกต่างทางหลักคำสอนในประเด็นสำคัญ โดยเฉพาะปัญหาว่าธรรมะในอดีตและอนาคตมีอยู่จริงหรือไม่ สรวาสติวาทถือว่าธรรมะมีอยู่จริงในกาลทั้ง 3 ในขณะที่วิภัชวาทซึ่งต่อมากลายเป็นเถรวาทถือว่ามีเฉพาะธรรมะในปัจจุบันเท่านั้น ความแตกต่างทางหลักคำสอนนี้สะท้อนออกมาในระบบอภิธรรมที่แตกต่างกันอย่างมีนัยสำคัญ และเป็นหนึ่งในเส้นแบ่งที่ชัดเจนที่สุดระหว่างเถรวาทกับสถวีรวาทสายอื่น ๆ

จุดเปลี่ยนสำคัญในการก่อรูปของเถรวาทคือการส่งพระมหินทเถระสู่ลังกาทวีปในสมัยพระเจ้าอโศก การนำพุทธศาสนาสายวิภัชวาทสู่ลังกาทวีปทำให้ประเพณีนี้มีพื้นที่ในการพัฒนาและรักษาอัตลักษณ์ของตนเองได้อย่างต่อเนื่อง นักประวัติศาสตร์และนักวิชาการชาวศรีลังกา

[41]ตามที่กล่าวมาแล้วในบทที่ 2 ว่าด้วยการสังคายนาครั้งที่ 2

ที่มีชื่อเสียงนามว่า Mendis (1932, p. 28) ชี้ว่าลังกาทวีปจึงกลายเป็นศูนย์กลางที่สำคัญที่สุดของจารีตนี้ และเป็นพื้นที่ที่คำว่า “เถรวาท” ค่อย ๆ กลายมาเป็นชื่อเรียกจารีตนี้อย่างเป็นทางการ[42]

กล่าวได้ว่า ความสัมพันธ์ระหว่างสถวีรวาทและเถรวาทมีลักษณะของความต่อเนื่องในแกนกลางและการพัฒนาในระดับการตีความ Cousins (1983, pp. 1-11) เสนอว่าความต่อเนื่องที่สำคัญที่สุดอยู่ใน 3 ด้าน ได้แก่ (1) ความต่อเนื่องของสายอุปสมบทที่สืบสาวได้ถึงพระอรหันตสาวกในสมัยพุทธกาล (2) ความต่อเนื่องของพระวินัยปิฎกที่รักษาไว้อย่างครบถ้วน และ (3) ความต่อเนื่องของทัศนคติอนุรักษ์นิยมต่อพระธรรมวินัยที่สถวีรวาทยึดมั่นมาตั้งแต่ต้น ในขณะเดียวกัน เถรวาทในฐานะที่พัฒนาในลังกาทวีปมีลักษณะเฉพาะที่แตกต่างจากสถวีรวาทในชมพูทวีปในด้านการพัฒนาระบบอรรถกถาและฎีกา ซึ่งถึงจุดสูงสุดในงานของพระพุทธโฆสะ ในคริสต์ศตวรรษที่ 5

จากที่กล่าวมา ผู้เขียนเห็นว่า พัฒนาการนี้แสดงให้เห็นว่าเถรวาทมิใช่การรักษาสถวีรวาทไว้อย่างหยุดนิ่ง หากแต่เป็นการสืบทอดอย่างสร้างสรรค์ที่รักษาแกนกลางไว้ในขณะที่พัฒนาในระดับการตีความ ลักษณะนี้เองที่ทำให้เถรวาทแตกต่างจากนิกายอื่น ๆ ที่ดำรงอยู่ร่วมกันในบริบทพหุนิกายของอินเดียโบราณ ซึ่งจะได้พิจารณาต่อไปในหัวข้อถัดไป รวมถึงบทบาทของภาษาบาลีในฐานะกลไกสำคัญที่ทำให้เถรวาทสามารถรักษาความต่อเนื่องจากรากเหง้าสถวีรวาทได้ตลอดมา

เถรวาทในบริบทพหุนิกายของอินเดียโบราณ

การทำความเข้าใจการก่อรูปของเถรวาทจะไม่สมบูรณ์หากพิจารณาเฉพาะพัฒนาการภายในสายสถวีรวาทเพียงอย่างเดียว เพราะเถรวาทในช่วงแรกดำรงอยู่ในบริบทที่มีนิกายอื่น ๆ จำนวนมากดำเนินกิจกรรมทางศาสนาอยู่พร้อมกันในชมพูทวีป การปฏิสัมพันธ์ระหว่างเถรวาทกับนิกายเหล่านั้นมีผลต่อการนิยามอัตลักษณ์ของเถรวาทในแง่ที่ว่าเถรวาทพัฒนาความเข้าใจตนเองส่วนหนึ่งผ่านการแยกแยะตนเองออกจากทัศนะและการปฏิบัติที่ถือว่าแตกต่างหรือขัดต่อพระธรรมวินัยดั้งเดิม

หลักฐานทางประวัติศาสตร์ระบุว่า ในช่วงศตวรรษที่ 3 ถึงศตวรรษแรกก่อนคริสต์กาล ชมพูทวีป เป็นพื้นที่ที่มีนิกายพุทธศาสนาหลายนิกายดำเนินกิจกรรมอยู่พร้อมกัน นิกายที่มีบทบาทสำคัญในบริบทนี้นอกเหนือจากสถวีรวาทและมหาสังฆิกะ ได้แก่ (1) สรวาสติวาทซึ่งมีอิทธิพลอย่างมากในแคว้นคันธาระและแคชเมียร์ (2) สัมมติยะซึ่งมีฐานที่มั่นในอินเดียตะวันตก

[42]“The Mahavihara, which became famous for its literary activity, was also the great centre of orthodoxy...”

และ (3) ธรรมคุปตกะ ซึ่งแพร่ขยายไปตามเส้นทางการค้าสู่เอเชียกลางและจีน แต่ละนิกายแม้จะมีพระวินัยและระบบอภิธรรมของตนเอง ทว่าทุกนิกาย ล้วนยอมรับในความเป็นจริงของสังสารวัฏและนิพพาน และยึดมั่นในกฎแห่งปฏิจจสมุปบาท ร่วมกันเป็นหนึ่งเดียว[43] (Lamotte (1988, p. 519) ในบริบทนี้ สะท้อนให้เห็นว่า เถรวาทหรือวิภัชวาทในยุคแรกมิได้เป็นนิกายที่มีอิทธิพลมากที่สุดในชมพูทวีป สรวาสติวาทมีฐานที่มั่นที่แข็งแกร่งกว่าในอินเดียตอนเหนือและได้รับการอุปถัมภ์จากราชวงศ์กุษาณะในเวลาต่อมา ส่วนความที่เถรวาทรักษาความต่อเนื่องได้ยาวนานกว่านิกายอื่น ๆ ส่วนหนึ่งเป็นเพราะการแพร่ขยายสู่ลังกาทวีปและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ทำให้ประเพณีนี้มีฐานที่มั่นนอกชมพูทวีปที่ยังคงดำรงอยู่ได้แม้พุทธศาสนาในอินเดียจะเสื่อมลงในเวลาต่อมา (Warder, 1980, pp. 1-2)

อาจกล่าวได้ว่า ในบรรดานิกายทั้งหมด ความสัมพันธ์ระหว่างเถรวาทกับสรวาสติวาทมีความสำคัญเป็นพิเศษ เพราะทั้ง 2 นิกายสืบสายมาจากสถวีรวาทและมีพื้นฐานทางหลักคำสอนที่ใกล้เคียงกันมากกว่านิกายอื่น ๆ ความแตกต่างหลักระหว่างทั้ง 2 อยู่ที่ทัศนะว่าด้วยหลักธรรม (ตามที่กล่าวถึงในหัวข้อก่อนหน้า) กล่าวคือสรวาสติวาทถือว่าธรรมะมีอยู่จริงในกาลทั้ง 3 ในขณะที่เถรวาทถือว่ามีเฉพาะธรรมะในปัจจุบันเท่านั้น ความแตกต่างนี้สะท้อนออกมาในระบบอภิธรรมที่แตกต่างกันอย่างมีนัยสำคัญ โดยสรวาสติวาทพัฒนาระบบอภิธรรมที่มีความซับซ้อนสูงซึ่งปรากฏในคัมภีร์มหาวิภาษา ในขณะที่เถรวาทพัฒนาระบบอภิธรรมของตนเองที่ปรากฏในพระอภิธรรมปิฎกบาลีและต่อมาในคัมภีร์อภิธัมมัตถสังคหะ Bronkhorst (2016, pp. 148-51) เสนอมุมมองที่น่าสนใจว่า การที่ทั้งสองนิกายพัฒนาระบบอภิธรรมที่แตกต่างกันนั้นสะท้อนให้เห็นถึงลักษณะของการแข่งขันทางวิชาการในบริบทพหุนิกาย ซึ่งแต่ละนิกายพยายามพัฒนาการอธิบายพระธรรมคำสอนที่มีความครบถ้วนและเป็นระบบมากกว่านิกายอื่น การแข่งขันทางวิชาการนี้มีผลบวกในแง่ที่กระตุ้นให้เกิดการพัฒนาระบบคิดทางพุทธศาสนาที่ซับซ้อน แต่ก็ทำให้ความแตกต่างระหว่างนิกายลึกซึ้งขึ้นด้วย

หลักฐานที่ชัดเจนที่สุดของการที่เถรวาทนิยามตนเองในความสัมพันธ์กับนิกายอื่นคือคัมภีร์กถาวัตถุ ซึ่งเป็น 1 ใน 7 คัมภีร์พระอภิธรรมปิฎก โดยมีพระโมคคัลลีบุตรติสสเถระเป็นผู้แต่งในการสังคายนาครั้งที่ 3 ที่ปาฏลีบุตร คัมภีร์นี้มีโครงสร้างเป็นการโต้วาทีที่ตรวจสอบและโต้แย้งทัศนะของนิกายต่าง ๆ จำนวนกว่า 200 ประเด็น ครอบคลุมทั้งประเด็นทางอภิธรรม ทัศนะว่าด้วยพระอรหันต์ และประเด็นทางวินัย การที่เถรวาทแต่งคัมภีร์กถาวัตถุขึ้นมีนัยสำคัญใน 2 แง่มุม คือ (1) แสดงให้เห็นว่าเถรวาทตระหนักดีถึงความหลากหลายทางความคิด

[43] "They all professed the reality of Samsara and Nirvana and as one man adhered to the law of the dependent origination of phenomena."

ในพุทธศาสนายุคนั้น และเห็นว่าการชี้แจงและปกป้องทัศนะของตนเองเป็นสิ่งจำเป็น (2) วิธีการที่คัมภีร์กถาวัตถุใช้ในการโต้แย้งสะท้อนให้เห็นถึงความสามารถทางวิชาการของเถรวาทในการวิเคราะห์และตอบโต้ทัศนะของนิกายอื่นอย่างเป็นระบบ ซึ่งเป็นการแสดงออกของวิธีการวิภัชวาทที่เป็นอัตลักษณ์สำคัญของเถรวาทดังที่ได้กล่าวถึงในบทก่อนหน้า

จุดเปลี่ยนสำคัญที่แยกเถรวาทออกจากนิกายสถวีรวาทอื่น ๆ ในชมพูทวีปคือการแพร่ขยายสู่ลังกาทวีปในสมัยพระเจ้าอโศก การที่เถรวาทมีฐานที่มั่นในลังกาทวีปทำให้ประเพณีนี้สามารถรักษาความต่อเนื่องและพัฒนาระบบคัมภีร์ได้ในบริบทที่ห่างจากการแข่งขันและความขัดแย้งทางนิกายในชมพูทวีป กล่าวได้ว่าการที่ลังกาทวีปกลายเป็นศูนย์กลางของเถรวาทมีผลให้จารีตนี้พัฒนาลักษณะเฉพาะที่แตกต่างจากสาขาของสถวีรวาทที่ยังดำรงอยู่ในอินเดีย โดยเฉพาะในด้านการพัฒนาวรรณกรรมบาลีและอรรถกถา อย่างไรก็ตาม เถรวาทในลังกาทวีปมิได้อยู่ในสุญญากาศ เพราะยังคงมีการติดต่อและแลกเปลี่ยนกับประเพณีพุทธศาสนาในชมพูทวีปอย่างต่อเนื่อง หลักฐานที่ชัดเจนคือการที่พระพุทธโฆสะ เดินทางจากอินเดียสู่ลังกาทวีปในคริสต์ศตวรรษที่ 5 เพื่อแปลอรรถกถาสิงหลเป็นภาษาบาลี ซึ่งแสดงให้เห็นว่าเถรวาทในลังกาทวีปยังคงมองตนเองว่าเป็นส่วนหนึ่งของประเพณีที่กว้างกว่า แม้จะมีการพัฒนาเฉพาะตัวในหลายด้าน

เมื่อมองโดยภาพรวม การพิจารณาเถรวาทในบริบทพหุนิกายของอินเดียโบราณนี้ชี้ให้เห็นว่าอัตลักษณ์ของเถรวาทมิได้ก่อรูปขึ้นเพียงจากปัจจัยภายในเท่านั้น หากแต่เกิดขึ้นในกระบวนการปฏิสัมพันธ์กับนิกายอื่น ๆ ที่ทำให้เถรวาทต้องนิยามตนเอง ปกป้องทัศนะของตน และพัฒนาระบบคิดที่แยกตนออกจากนิกายอื่นอย่างชัดเจน ในการพัฒนาทั้งหมดนี้ ภาษาบาลีมีบทบาทสำคัญในฐานะกลไกที่ทำให้เถรวาทสามารถรักษาและถ่ายทอดอัตลักษณ์นี้ได้ข้ามกาลเวลาและพรมแดน ซึ่งจะได้พิจารณาในหัวข้อถัดไป

ภาษาบาลีในฐานะกลไกการก่อรูปเถรวาท

ในบรรดากลไกทั้งหมดที่มีส่วนในการก่อรูปและรักษาอัตลักษณ์ของเถรวาท ภาษาบาลีมีสถานะพิเศษที่แตกต่างจากองค์ประกอบอื่น ๆ เพราะมิได้เป็นเพียงเครื่องมือในการสื่อสารหรือบันทึกคำสอน หากแต่ถูกมองว่าเป็นส่วนหนึ่งของพุทธวจนะเองในความรับรู้ของจารีตเถรวาท

บทบาทของภาษาบาลีในการก่อรูปเถรวาทดำเนินอยู่ในหลายมิติที่สัมพันธ์กัน ตั้งแต่สถานะในฐานะภาษาพุทธวจนะ กระบวนการถ่ายทอดทางมุขปาฐะและการเปลี่ยนผ่าน

สู่วัฒนธรรมลายลักษณ์อักษร บทบาทของพระพุทธโฆสะ ในการสถาปนาระบบความรู้บาลี ไปจนถึงการที่ภาษาบาลีทำหน้าที่เป็นกาวทางวัฒนธรรมที่เชื่อมโลกเถรวาทข้ามภูมิภาคและพรมแดน ดังจะกล่าวต่อไป

บาลีในฐานะภาษาพุทธวจนะ

แนวคิดพื้นฐานของเถรวาทที่ว่าภาษาบาลีเป็น “มาคธีภาษา” หรือภาษามคธที่พระพุทธเจ้าทรงใช้ในการประกาศธรรมนั้น มีผลโดยตรงต่อสถานะของพระไตรปิฎกในฐานะพุทธวจนะที่แท้จริง ทัศนะนี้ปรากฏหลักฐานในคัมภีร์อรรถกถาปฏิสัมภิทามรรคที่ระบุว่าภาษาบาลีเป็น “มูลภาษา” หรือภาษาดั้งเดิมของมนุษย์ทั้งปวง ดังข้อความว่า “...มาคธิกาย สพฺพสตฺตานำ มูลภาสาย...” (สัทธรรมปกาสินี, 2548, น. 13) การอ้างเช่นนี้สะท้อนให้เห็นว่าในจารีตเถรวาท ภาษาบาลีมีสถานะศักดิ์สิทธิ์ที่แยกไม่ออกจากพระพุทธวจนะเอง มากกว่าที่จะเป็นเพียงภาษาที่เลือกใช้ด้วยเหตุผลทางปฏิบัติ

ในเชิงนิรุกติศาสตร์ คัมภีร์สัททนีติธาตุมาลาที่รจนาในพม่าช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 12 ระบุว่าคำว่า “ปาฬิ” หมายถึง แถว แนว หรือลำดับ (ปันติ) (สัททนีติธาตุมาลา, น. 630) โดย Hinüber (1996, p. 100) ชี้ว่าในยุคอรรถกถาคำนี้ถูกใช้เพื่อระบุตัวบทพระไตรปิฎกเพื่อแยกออกจากอรรถกถาที่มาอธิบาย ซึ่ง Norman (1983, p. 1) และ Gombrich (2006, p. 3) ยืนยันในทิศทางเดียวกันว่าเดิมคำว่า “บาลี” ไม่ได้ใช้เรียกชื่อภาษา หากแต่ใช้เรียกตัวบทพระไตรปิฎก

ความหมายที่ซ้อนทับกันระหว่าง “ภาษา” และ “คัมภีร์” นี้มีนัยสำคัญในเชิงอัตลักษณ์ ดังที่พระธรรมกิตติวงศ์ (ทองดี สุรเตโช, 2551, น. 461) อธิบายว่าภาษาบาลีคือ ภาษาที่รักษาพระพุทธพจน์ไว้ ซึ่งยังหมายถึงพระพุทธวจนะเองด้วย การที่ชื่อของภาษากลายเป็นคำเดียวกับคัมภีร์ จึงสะท้อนให้เห็นว่าภายใต้จิตสำนึกของชาวพุทธเถรวาท ภาษาบาลีและพุทธวจนะได้รับการมองว่าเป็นสิ่งเดียวกันอย่างแยกไม่ออก ความเชื่อมโยงนี้เองที่สร้างฐานความชอบธรรมทางคัมภีร์ให้แก่พุทธศาสนาเถรวาทในการอ้างว่าตนมีการเข้าถึงพุทธวจนะในรูปแบบดั้งเดิมที่ตรงและสมบูรณ์ที่สุด ดังที่ Gethin (1998) ระบุว่า

> พระไตรปิฎกบาลีเป็นสารบบคัมภีร์เพียงชุดเดียวที่ปรากฏว่ายังคงสมบูรณ์ครบถ้วนในภาษาอินเดีย[44]
>
> (p. 42)

[44]“The Pali canon is the only one to survive apparently complete in an Indian language.”

ทัศนะนี้แม้จะถูกท้าทายโดยนิกายอื่นที่อ้างว่าคัมภีร์ของตนก็เป็นพุทธวจนะเช่นกัน แต่ก็เป็นองค์ประกอบสำคัญของอัตลักษณ์เถรวาทที่ดำรงอยู่ตลอดประวัติศาสตร์จนถึงปัจจุบัน การที่เถรวาทผูกอัตลักษณ์ไว้กับความสมบูรณ์และความต่อเนื่องของพระไตรปิฎกบาลี จึงทำให้ภาษาบาลีมีสถานะที่เกินกว่าภาษาคัมภีร์ทั่วไป เพราะเป็นทั้งหลักฐานและหลักประกันของความเป็นเถรวาทในเวลาเดียวกัน

อย่างไรก็ดี ปัจจุบันนี้ นักภาษาศาสตร์และนักพุทธศาสนศึกษาสมัยใหม่มีทัศนะที่แตกต่างออกไปอย่างมีนัยสำคัญ เช่น Norman (1983, pp. 3-4) ชี้ว่าบาลีมีลักษณะทางภาษาศาสตร์ที่แสดงให้เห็นว่าเป็นภาษาวรรณกรรมที่ถูกสร้างขึ้นโดยการปรับมาตรฐานจากภาษาถิ่นหลายภาษาในอินเดียยุคกลาง มากกว่าที่จะเป็นภาษาถิ่นใดถิ่นหนึ่งที่พระพุทธเจ้าทรงใช้จริง อีกทั้ง Oberlies (2001, p. 1) เสริมว่าลักษณะของบาลีสอดคล้องกับภาษาถิ่นในภูมิภาคตะวันตกของอินเดียมากกว่าภาษามคธที่ใช้ในแคว้นมคธซึ่งเป็นพื้นที่หลักของการเผยแผ่ธรรม ดังที่ศิลาจารึกของพระเจ้าอโศกแสดงให้เห็นอย่างชัดเจน โดยภาษาบาลีมีลักษณะเด่นบางประการที่ใช้ร่วมกับจารึกทางตะวันตก โดยเฉพาะจารึกที่เมืองกีร์นาร์[45] อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนเห็นว่าแม้จะไม่สามารถยืนยันได้ว่าบาลีคือภาษาที่พระพุทธเจ้าทรงใช้จริงหรือไม่ แต่ก็มีเหตุผลที่น่าเชื่อถือว่าคำสอนที่บันทึกในพระไตรปิฎกบาลีมีแกนกลางที่สืบสาวได้ถึงพระพุทธเจ้าหรือเหล่าพระสาวกยุคแรก เพราะมีหลักฐานทางภาษาศาสตร์ที่แสดงถึงความเก่าแก่ของชั้นคำสอนที่เก่าที่สุดในพระไตรปิฎก

จากข้อกังวลดังกล่าว ประเด็นที่สำคัญกว่าสำหรับการทำความเข้าใจการก่อรูปของเถรวาทคือการที่ทัศนะว่าบาลีเป็นภาษาของพระพุทธเจ้า มีผลทางปฏิบัติที่ชัดเจนต่อการพัฒนาและรักษาอัตลักษณ์ของเถรวาท ไม่ว่าทัศนะนั้นจะถูกต้องในเชิงประวัติศาสตร์หรือไม่ก็ตาม เพราะทำให้ชุมชนเถรวาทในประเทศต่าง ๆ รักษาและพัฒนาความรู้ภาษาบาลีอย่างต่อเนื่อง สร้างระบบการศึกษาที่มีภาษาบาลีเป็นแกนกลาง และรักษาการอ้างอิงพระไตรปิฎกเป็นมาตรฐานในการตัดสินข้อขัดแย้งทางหลักคำสอนทุกยุคสมัย

มุขปาฐะในฐานะกลไกการถ่ายทอดยุคแรก

หากสถานะของภาษาบาลีในฐานะภาษาพุทธวจนะเป็นรากฐานทางอุดมคติของการก่อรูปเถรวาท กลไกที่ทำให้คำสอนดังกล่าวสามารถดำรงอยู่และถ่ายทอดได้ตลอดหลายศตวรรษแรกหลังพุทธปรินิพพานคือระบบมุขปาฐะ ซึ่งมิใช่ข้อจำกัดเชิงปฏิบัติ หากแต่เป็นกลไก

[45]"Pali, however, as we have it, is basically a language of western India, as the edicts of Asoka clearly show. Some of its salient features it shares with the western edicts (especially that of Girnar).."

ที่ได้รับการพัฒนาอย่างมีระบบในบริบทวัฒนธรรมอินเดียโบราณที่ให้คุณค่าแก่การถ่ายทอดทางปากเปล่าในฐานะรูปแบบการรักษาความรู้ที่น่าเชื่อถือที่สุด

ความมั่นคงของระบบนี้ได้รับการเสริมจาก 2 กลไกหลัก ได้แก่

กลไกที่ 1 คือการแบ่งหน้าที่การทรงจำออกเป็นกลุ่มเฉพาะทาง กล่าวคือในพุทธศาสนายุคต้น ภิกษุกลุ่มต่าง ๆ รับผิดชอบการทรงจำแต่ละส่วนของพระไตรปิฎก โดยมีกลุ่มที่เรียกว่า ธรรมภาณกะ เชี่ยวชาญพระสุตตันตปิฎก วินัยภาณกะ เชี่ยวชาญพระวินัยปิฎก และกลุ่มที่เชี่ยวชาญพระอภิธรรมปิฎก การแบ่งหน้าที่นี้ทำให้การถ่ายทอดทางปากเปล่ามีความมั่นคงและต่อเนื่องมากกว่าที่จะปล่อยให้ขึ้นอยู่กับความทรงจำของบุคคลใดบุคคลหนึ่ง

กลไกที่ 2 คือการสังคายนาที่ทำหน้าที่ตรวจสอบความถูกต้องผ่านการสาธยายพร้อมกัน กล่าวคือกระบวนการนี้สร้างกลไกการตรวจสอบที่มีประสิทธิภาพในการรักษาความถูกต้องของพระธรรมวินัย โดยอาศัยความทรงจำของคณะสงฆ์ทั้งหมดเป็นหลักประกัน มากกว่าที่จะพึ่งพาความทรงจำของบุคคลใดบุคคลหนึ่ง การที่ผู้เข้าร่วมสังคายนาทุกรูปต้องสาธยายพร้อมกันทำให้ความคลาดเคลื่อนในส่วนใดส่วนหนึ่งสามารถตรวจพบและแก้ไขได้ในกระบวนการสาธยายนั้นเอง ซึ่ง Cousins (1983) ชี้ว่ากลไกนี้ทำให้ความน่าเชื่อถือของระบบมุขปาฐะในพุทธศาสนาสูงกว่าที่นักวิชาการสมัยใหม่มักสันนิษฐาน เช่น เมื่อเทียบจากการที่คัมภีร์ของนิกายต่าง ๆ มีเนื้อหาสาระสำคัญที่คล้ายคลึงกันอย่างยิ่ง

> สิ่งนี้สามารถ ยืนยันได้จากการเปรียบเทียบ ระหว่างฉบับที่หลงเหลืออยู่ซึ่งสืบทอดมาจากนิกายต่าง ๆ ... พวกมันมีความคล้ายคลึงกันมากในเนื้อหาที่เป็นสาระสำคัญ
>
> (pp. 9-10)

นอกจากนี้ ระบบมุขปาฐะยังสร้างมิติทางอัตลักษณ์ที่สำคัญ เพราะความรู้ที่จำไว้กลายเป็นส่วนหนึ่งของตัวตนของผู้ทรงจำ และการสวดบาลีร่วมกันยังทำหน้าที่สร้างความเป็นชุมชนทางศาสนา (Carruthers & Ziolkowski, 2002, pp. 1-28) ซึ่งศึกษาวัฒนธรรมความทรงจำในบริบทกว้างกว่าพุทธศาสนาชี้ว่า การทรงจำในวัฒนธรรมที่ให้คุณค่าแก่การถ่ายทอดทางปากเปล่าเป็นกระบวนการที่เกี่ยวพันกับตัวตนของผู้ทรงจำอย่างลึกซึ้ง เพราะความรู้ที่จำไว้กลายเป็นส่วนหนึ่งของตัวตนของผู้ทรงจำมากกว่าที่จะเป็นข้อมูลภายนอกที่เก็บไว้ในเอกสาร เมื่อมองในแง่นี้ ผู้เขียนเห็นว่าในบริบทของพุทธศาสนา ลักษณะนี้ทำให้การถ่ายทอดพระธรรมวินัยด้วยระบบมุขปาฐะ มีมิติของการสืบทอดสายสัมพันธ์ระหว่างอาจารย์และศิษย์ที่เป็นมากกว่า

การส่งต่อข้อมูล จะเห็นได้จากการที่ภิกษุในสีมาหรือคณะสงฆ์เดียวกันต้องสาธยายบทสวดและคัมภีร์ในภาษาบาลีร่วมกันสร้างประสบการณ์ร่วม ที่ทำให้ความเป็นคณะสงฆ์มีมิติที่เป็นรูปธรรมในชีวิตประจำวัน

อย่างไรก็ดี ลักษณะเฉพาะของระบบมุขปาฐะในพุทธศาสนายุคต้น สะท้อนออกมาในรูปแบบโครงสร้างที่หลากหลายซึ่งพบทั่วไปในพระไตรปิฎกบาลี โดยมีลักษณะสำคัญดังนี้

1. การซ้ำความและข้อความสูตรสำเร็จ

วิธีการซ้ำความและข้อความสูตรสำเร็จ เป็นเทคนิคช่วยจำพื้นฐานที่สุดที่พบในพระไตรปิฎก โดยมีการใช้ทั้งการซ้ำคำ ย่อหน้า หรือการใช้ชุดข้อความมาตรฐาน เพื่อคงความถูกต้องของเนื้อหา ซึ่งเทคนิคสำคัญ 2 ประการที่พบทั่วไปในพระไตรปิฎก

(1) การซ้ำความ

การซ้ำความ (repetition) คือการใช้ข้อความเดิมซ้ำในระดับคำ ประโยค หรือย่อหน้า เพื่อลดภาระในการจดจำเนื้อหาใหม่และรักษาความแม่นยำของตัวบท ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดคือ

ใน อลคัททูปมสูตร ที่มีประโยคพิจารณาอนัตตาในขันธ์ทั้ง 5 ปรากฏซ้ำถึง 12 ครั้ง โดยใช้ถ้อยคำที่เหมือนกันทุกประการ ปรับเปลี่ยนเพียงรูปปฏิเสธ มีใจความว่า “เอตๆ มม เอโสหมสฺมิ เอโส เม อตฺตา” แปลว่า “นั่นของเรา เราเป็นนั่น นั่นเป็นอัตตาของเรา” และ “เนตๆ มม เนโสหมสฺมิ น เมโส อตฺตา” แปลว่า “นั่นไม่ใช่ของเรา เราไม่เป็นนั่น นั่นไม่ใช่อัตตาของเรา”

Norman (1997, p. 55) ชี้ว่า วิธีการนี้เป็นการพิสูจน์ถึงคุณค่าของการซ้ำความในการท่องจำ[46] เพื่อช่วยให้ผู้เรียนจำคำสอนที่สำคัญได้แม่นยำ

(2) ข้อความสูตรสำเร็จ

ข้อความสูตรสำเร็จ (pericopes)[47] คือชุดข้อความมาตรฐานที่ใช้อธิบายเหตุการณ์หรือหลักธรรมที่เกิดขึ้นซ้ำ ๆ ข้อความเหล่านี้ทำหน้าที่เป็น “ชิ้นส่วนสำเร็จรูป” (building blocks) ที่เหล่าพระภาณกาจารย์นำมาประกอบกันเป็นพระสูตรในบริบทต่าง ๆ กล่าวคือในการสร้าง

[46] “proving the value of repetition when memorising”

[47] Gombrich ยืมคำนี้มาจากวิชาการด้านคัมภีร์ไบเบิลเพื่อใช้เรียก “ชุดข้อความมาตรฐาน” (Standardized passages) ที่ถูกนำมาประกอบกันเป็นพระสูตร ดังว่า “Such textual passages, following biblical scholarship, we can call pericopes. In building up the larger units we call suttas there was a strong tendency, whenever a topic came up, to describe it with a standardized pericope.”

หน่วยที่ใหญ่ขึ้นซึ่งเรียกว่าพระสูตรนั้น มักมีแนวโน้มอย่างมากที่เมื่อกล่าวถึงหัวข้อใดหัวข้อหนึ่ง ก็จะอธิบายหัวข้อนั้นด้วย "ชุดข้อความมาตรฐาน" (a standardized pericope) (Gombrich, 2009, p. 104) ตัวอย่างที่ชัดเจน ได้แก่

สูตรบทนำ "เอวมฺเม สุตๆ เอกๆ สมยๆ..." (ข้าพเจ้าได้สดับมาอย่างนี้ สมัยหนึ่ง...) ที่ปรากฏในพรหมชาลสูตร[48] และพระสูตรอื่น ๆ อีกจำนวนมาก[49]

สูตรการกล่าว ปฏิจจสมุปบาท ว่า "อวิชฺชาปจฺจยา สงฺขารา..." (เพราะอวิชชาเป็นปัจจัย สังขารจึงมี...)[50] (ปรากฏในรูปแบบตายตัวซ้ำกันในทุก ๆ นิกาย

สูตรการเข้าเฝ้าพระพุทธเจ้าที่มีโครงสร้างมาตรฐานว่า "...เยน ภควา เตนุปสงฺกมิ อุปสงฺมิตฺวา ภควนฺตๆ อภิวาเทตฺวา เอกมนฺตๆ นิสีทิ ฯ" (เข้าไปเฝ้าพระผู้มีพระภาค ถวายบังคมแล้วได้นั่ง (ยืน) ณ ที่ควรส่วนข้างหนึ่ง)[51]

2. รายการตัวเลขและมาติกา

รายการตัวเลขและมาติกา เป็นเทคนิคช่วยจำที่สำคัญซึ่งมีการจัดหลักธรรมเป็นหมวดหมู่ตามตัวเลขจากน้อยไปมาก เพื่อให้ง่ายต่อการตรวจสอบและสวดสาธยายร่วมกัน มีรายละเอียดและตัวอย่างพระสูตรดังนี้

(1) รายการตัวเลข

เทคนิคช่วยจำอีกลักษณะหนึ่งที่พบในพระไตรปิฎกคือการจัดหลักธรรมเป็นรายการตัวเลขตามหลักการเพิ่มขึ้นทีละหนึ่ง ซึ่งช่วยให้ผู้ทรงจำสามารถตรวจสอบความครบถ้วน

---

[48]ที.สี. 9/1/1

[49]เช่น มหาปทานสูตร ทีฆนิกาย มหาวรรค (ที.มหา. 10/1/1) มูลปริยายสูตร มัชฌิมนิกาย มูลปัณณาสก์ (ม.ม. 12/1/1) หรือ สังยุตตนิกาย นิทานวรรค (สำ.นิ. 16/1/1)

[50]เช่น ใน โพธิกถา ปฏิจจสมุปบาทมนสิการ (วิ.มหา. 4/1/1) และ มหาตัณหาสังขยสูตร (ม.มู. 12/446/336) มีข้อความเต็มรูปแบบว่า "เพราะอวิชชาเป็นปัจจัย จึงมีสังขาร > เพราะสังขารเป็นปัจจัย จึงมีวิญญาณ > เพราะวิญญาณเป็นปัจจัย จึงมีนามรูป > เพราะนามรูปเป็นปัจจัย จึงมีสฬายตนะ > เพราะสฬายตนะเป็นปัจจัย จึงมีผัสสะ > เพราะผัสสะเป็นปัจจัย จึงมีเวทนา > เพราะเวทนาเป็นปัจจัย จึงมีตัณหา > เพราะตัณหาเป็นปัจจัย จึงมีอุปาทาน > เพราะอุปาทานเป็นปัจจัย จึงมีภพ > เพราะภพเป็นปัจจัย จึงมีชาติ > เพราะชาติเป็นปัจจัย จึงมีชรา มรณะ โสกะ ปริเทวะ ทุกข์ โทมนัส อุปายาส เป็นอันว่ากองทุกข์ทั้งมวลนั่นย่อมเกิดด้วยประการฉะนี้ ฯ"

[51]ตัวอย่างในเวรัญชกัณฑ์ วินัยปิฎก มหาวิภังค์ (วิ.มหา. 1/6/8) หรือในสุตตันตปิฎก ปรากฏหลายพระสูตร เช่น โลหิจจสูตร (ที.สี. 9/354/331) หรือ สัลเลขสูตร (ม.มู. 12/100/52) ฯลฯ

ของเนื้อหาได้ทันทีเมื่อมีการตกหล่น Norman (1997, p. 52) ชี้ว่าการจัดรายการด้วยตัวเลขเป็นอุปกรณ์ช่วยจำที่แพร่หลายในวัฒนธรรมอินเดีย และพุทธศาสนาได้นำหลักการนี้มาใช้อย่างเป็นระบบ ดังปรากฏในสังคีติสูตร[52] และทสุตตรสูตร[53] แห่งทีฆนิกายที่รวบรวมหลักธรรมตั้งแต่หมวด 1 ถึงหมวด 10 ตัวอย่างเช่น

สังคีติสูตร จัดอกุศลมูล 3 ประการว่า "(1) อกุศลมูล คือ โลภะ (2) อกุศลมูล คือ โทสะ (3) อกุศลมูล คือ โมหะ"

อังคุตตรนิกาย ทั้งนิกายจัดเรียงตามลำดับตัวเลขตั้งแต่เอกนิบาตถึงเอกาทสกนิบาต ดังตัวอย่างในทุกนิบาตว่า "บุคคล 2 จำพวกนี้ เมื่อเกิดขึ้นในโลก ย่อมเกิดขึ้นเป็นอัจฉริยมนุษย์ 2 จำพวกเป็นไฉน คือ พระตถาคตสัมมาสัมพุทธเจ้า 1 พระเจ้าจักรพรรดิ 1"

Gombrich (2009, pp. 104-5) ให้ข้อคิดน่าสนใจว่าในขณะที่บทร้อยกรองช่วยให้ผู้สวดรู้ตัวเมื่อตกหล่นเนื้อหาผ่านฉันทลักษณ์ บทร้อยแก้วไม่มีกลไกดังกล่าว รายการตัวเลขจึงทำหน้าที่ทดแทนในการตรวจสอบความครบถ้วนนั้น

นอกจากนี้ยังมี อุททาน ซึ่งเป็นบัญชีสรุปสาระสำคัญที่วางไว้ท้ายบทเพื่อระบุลำดับหัวข้อ ดังที่ปรากฏในธรรมบท[54] ซึ่งมีอุททานระบุจำนวนคาถาในแต่ละวรรคครบทุกวรรค ตั้งแต่ "ยมกวรรคมี 20 คาถา อัปปมาทวรรคมี 12 คาถา..." ไปจนถึง "พราหมณวรรคอันเป็นวรรคที่สุดมี 40 คาถา รวม 423 คาถา" เพื่อให้ผู้สวดรักษาสัดส่วนและลำดับได้ถูกต้อง

(2) มาติกา

เทคนิคที่ 2 ซึ่งมีเกี่ยวเนื่องกันอย่างใกล้ชิดกับการนับตัวเลขคือ มาติกา ซึ่ง Hinüber (1966, p. 66) อธิบายว่าเป็นรายการหัวข้อธรรมสั้น ๆ ที่ทำหน้าที่เป็นดัชนีเนื้อหาและเป็นเอกลักษณ์ของคัมภีร์อภิธรรม มาติกาทำหน้าที่เป็น "แม่บท" ที่สามารถนำไปขยายความเป็นคำสอนที่สมบูรณ์ในภายหลัง ปรากฏหลักฐาน เช่น ติกมาติกา 22[55] และ ทุกมาติกา (อภิธรรมมาติกา) 100[56] ในคัมภีร์ธัมมสังคณี ซึ่งเป็นฐานในการแตกหัวข้อพิสดารในคัมภีร์ปัฏฐานและคัมภีร์อื่น ๆ ต่อไป ดังตัวอย่างเช่น

---

[52]ที.ปา. 11/221-363/158-250

[53]ที.ปา. 11/364-475/251-88

[54]ขุ.ธ. 25/37/49

[55]อภิ.ธมฺม. 34/1-2/1-5

[56]อภิ.ธมฺม. 34/5-15/2-24

- **ติกมาติกา** จำแนกธรรมเป็น 3 ประเภท คือ “กุสลติกะ: กุสลา ธมฺมา ธรรมเป็นกุศล, อกุสลา ธมฺมา ธรรมเป็นอกุศล, อพฺยากตา ธมฺมา ธรรมเป็นอัพยากฤต”

- **ทุกมาติกา** จำแนกเป็นคู่ คือ “เหตุทุกะ: เหตู ธมฺมา ธรรมเป็นเหตุ, นเหตู ธมฺมา ธรรมไม่เป็นเหตุ”

โครงสร้างที่กระชับและสมมาตรเช่นนี้ทำให้มาติกาสามารถทำหน้าที่เป็นทั้งอุปกรณ์ช่วยจำและโครงร่างระบบความคิดในเวลาเดียวกัน

3. หลักการพยางค์พอกพูน

เทคนิคช่วยจำประการต่อมาคือหลักการพยางค์พอกพูน ซึ่งเป็นการจัดลำดับกลุ่มคำหรือคำไวพจน์ที่มีความหมายใกล้เคียงกัน โดยเรียงจากคำที่มีพยางค์น้อยที่สุดไปสู่คำที่มีพยางค์มากขึ้นตามลำดับ Norman (1997, p. 52) อธิบายว่าชุดของกลุ่มคำในพระไตรปิฎกมักถูกจัดลำดับตามจำนวนพยางค์ในแต่ละคำเช่นนี้เสมอ

บทบาทของเทคนิคนี้มี 2 มิติที่เสริมกัน โดย มิติแรก คือการทำหน้าที่เป็นกลไกตรวจสอบความถูกต้อง เพราะหากผู้ทรงจำเรียงลำดับคำผิด จังหวะของพยางค์จะสะดุดและส่งสัญญาณให้รู้ตัวได้ทันที และ มิติที่ 2 คือผลทางวรรณศิลป์ที่เกิดจากการเพิ่มระดับจังหวะอย่างต่อเนื่อง ซึ่ง Analayo (2007, p. 7) ชี้ว่าเป็นลักษณะเด่นของพระสูตรยุคแรก เพราะหน่วยย่อยเหล่านี้ทำหน้าที่กำหนดจังหวะที่ช่วยให้ผู้สวดสามารถหยุดพักหายใจได้ก่อนจะสวดบทต่อไป

ตัวอย่างเนื้อหาพระสูตรที่ชัดเจน เช่น

(1) **การพรรณนาลักษณะของบุคคลหรือสภาวะ** ดังว่า

ข้อความบาลี: ชิณฺโณ วุฑฺโฒ มหลฺลโก อทฺธคโต วโย-อนุปฺปตฺโต[57]

คำแปล: เป็นคนแก่, เฒ่า, เป็นผู้ใหญ่, ล่วงกาล, ผ่านวัยมาโดยลำดับ

[57]ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดปรากฏทั้งในพระวินัยปิฎก จุลลวรรค ทุติยภาควาร (วิ.จุลฺล. (บาลี) 7/361/172) และในพระสุตตันตปิฎก เช่น โสณทัณฑสูตร (ที.สี. (บาลี) 9/181/146) หรือ มหาสีหนาทสูตร (ม.มู. (บาลี) 12/192/164) ฯลฯ

(2) **การบรรยายความมั่งคั่ง** ดังว่า

ข้อความบาลี: อฑฺโฒ มหทฺธโน มหาโภโค[58]

คำแปล: เป็นคนมั่งคั่ง, มีทรัพย์มาก, มีโภคสมบัติมาก

(3) **ชุดคำบรรยายความกลัว** ดังว่า

ข้อความบาลี: ภีโต สำวิคฺโค โลมหฏฺฐชาโต[59]

คำแปล: กลัว, สลดใจ, ขนพองสยองเกล้า

(4) **ชุดคำในบทนำพระสูตร** ดังว่า

ข้อความ: เอวมฺเม สุตำ (5 พยางค์) และ เอกำ สมยำ (5 พยางค์)

ข้อสังเกตพบว่า มีการใช้จำนวนพยางค์ที่สมดุลและมีความคล้ายคลึงกันทางเสียง

(5) **การเรียงลำดับเรื่องที่ "ไม่ควรพูด"** ดังว่า

ตัวอย่างหน่วยย่อย: ราชกถำ โจรกถำ มหามตฺตกถำ เสนากถำ...ฯลฯ[60]

คำแปล: "พูดเรื่องพระราชา, เรื่องโจร, เรื่องมหาอำมาตย์, เรื่องกองทัพ

ข้อสังเกตพบว่า มีการใช้ลำดับเรื่องจำนวนประมาณ 27-28 เรื่อง เกี่ยวกับ เดรัจฉานกถา

4. การเชื่อมโยงด้วยคำสำคัญ

เทคนิคช่วยจำประการต่อมาคือการเชื่อมโยงด้วยคำสำคัญ ซึ่งเป็นการร้อยเรียงหัวข้อธรรมหรือสิกขาบทเข้าด้วยกัน โดยนำคำสำคัญจากหัวข้อหนึ่งมาปรากฏซ้ำในหัวข้อถัดไป ทำหน้าที่เป็น "สะพานคำ" ที่ช่วยให้ผู้ทรงจำนึกถึงเนื้อหาในลำดับถัดไปได้ทันที (Hinüber, 1996, pp. 12-3) ในบางกรณีการเชื่อมโยงอาจเกิดจากความสัมพันธ์ของแนวคิดแทนที่จะเป็นการ

[58]ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดปรากฏในพระวินัยปิฎก มหาวรรค ที่พรรณนาคุณลักษณะของพระมหากัสสัปปะว่า "อฑฺโฒ มหทฺธโน มหาโภโค มหพฺพโล มหาวาหโน มหาวิชิโต ปริปุณฺณโกสโกฏฺฐาคาโร" (วิ.มหา. (บาลี) 5/243/322) แต่ทว่าเมื่อต้องการกล่าวในเชิงตรงข้าม ก็เพียงเติมคำปฏิเสธ "อ-" หรือ "อปฺป-" นำหน้า และในพระสุตตันตปิฎกก็พบลักษณะเดียวกัน เช่น มาคัณฑิยสูตร (ม.ม. (บาลี) 13/282/275) และมหาสีหนาทสูตร (สำ.มหา. (บาลี) 19/1614-5/506) ที่มีการเพิ่มคำว่า "มหายโส""เข้ามาในชุดคำเดิม

[59]ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดปรากฏในพระสุตตันตปิฎก เช่น สามัญญผลสูตร (ที.สี. (บาลี) 9/92/64) หรือ จูฬสัจจกสูตร (ม.มู. (บาลี) 12/397/429) ฯลฯ

[60]ตัวอย่างปรากฏชัดในพระวินัยปิฎก เช่น มหาวิภังค์ ตติยสิกขาบท (วิ.มหา. (บาลี) 2/744/493) หรือในพระสุตตันตปิฎก เช่น พรหมชาลสูตร (ที.สี. (บาลี) 9/15/10) และ สันทกสูตร (ม.ม. (บาลี) 13/293/288) ฯลฯ

ซ้ำคำโดยตรง ซึ่งช่วยจัดกลุ่มเนื้อหาที่กระจัดกระจายให้เป็นระบบเดียวกัน ตัวอย่างเนื้อหาพระสูตรที่ชัดเจน ดังนี้

(1) ใน **ปาติโมกขสิกขาบท** มีการใช้คำสำคัญเชื่อมโยงสิกขาบทในหมวดปาจิตตีย์อย่างชัดเจนเพื่อช่วยให้พระสงฆ์จำลำดับสิกขาบทได้แม่นยำ เช่น

- สิกขาบทที่ 4 ปรากฏคำสำคัญว่า อนุปสมฺปนฺน
- สิกขาบทที่ 5 เชื่อมต่อด้วยคำว่า อนุปสมฺปนฺน + สห-เสยฺย
- สิกขาบทที่ 6 เชื่อมต่อด้วยคำเดิมคือ สห-เสยฺย + มาตุคาม
- สิกขาบทที่ 7 เชื่อมต่อด้วยคำว่า มาตุคาม + ธมฺม[61]

(2) ใน **สังยุตตนิกาย** การจัดเก็บพระสูตรในคัมภีร์นี้ใช้เทคนิคการเชื่อมโยงพระสูตรสั้นๆ เข้าด้วยกันตามหัวข้อหลักหรือตามความสัมพันธ์ของความคิด เพื่อให้พระสูตรที่มีเนื้อหาคล้ายคลึงกันถูกรวบรวมไว้ในที่เดียวกัน ช่วยให้ผู้ท่องจำสามารถรักษาเนื้อหาให้คงเดิมและเป็นระบบ ตัวอย่างเช่น

(ก) รูปแบบโครงสร้างใหญ่ตามอริยสัจ 4

โดยเฉพาะคัมภีร์สังยุตตนิกาย ได้รับการจัดเรียงเนื้อหาให้สอดคล้องกับโครงสร้างของอริยสัจ 4 เพื่อให้เป็นระบบและง่ายต่อการจดจำหลักการพื้นฐานทั้งหมด (Sujato & Brahmali, 2014, p. 97) ตัวอย่างเช่น

- **ทุกขสัจ** จัดเก็บพระสูตรเกี่ยวกับ ขันธ์ 5 อายตนะ 6 และธาตุต่าง ๆ
- **สมุทัยสัจ** และ **นิโรธสัจ** จัดเก็บพระสูตรในหมวด นิทานสังยุต ว่าด้วยปฏิจจสมุปบาท
- **มรรคสัจ** จัดเก็บพระสูตรเกี่ยวกับโพธิปักขิยธรรม 37 เช่น สติปัฏฐาน 4 อิทธิบาท 4 และมรรคมีองค์ 8

(ข) ตัวอย่างการเชื่อมโยงด้วยกลุ่มคำไวพจน์

อีกหนึ่งเทคนิคที่โดดเด่นมากในสังยุตตนิกาย คือการร้อยเรียงพระสูตรหลาย ๆ สูตรที่วางต่อกัน โดยใช้คำสำคัญที่เป็นคำไวพจน์ หรือกลุ่มคำที่เกี่ยวข้องกันในเชิงความหมาย (Cousins, 1983, p. 9) ดังตัวอย่างเนื้อหาในสังยุตตนิกาย ขันธวารวรรค วัจฉโคตตสังยุต ปรากฏ

[61] ดูข้อมูลเพิ่มเติมของสิกขาบทที่ 4 ถึง 7 ได้ในปาจิตตีย์ วรรคที่ 1 มุสาวาทวรรค (วิ.มหา. 2/284-303/290-304)

พระสูตร 3 สูตรวางเรียงต่อกัน โดยใช้ชื่อสูตรและเนื้อหาที่เชื่อมโยงกันด้วยกลุ่มคำที่แปลว่า "การไม่กำหนด/การไม่พิจารณา" ดังนี้

- **อสัลลักขณสูตร** พระสูตรที่ว่าด้วยการไม่กำหนด
- **อนุปลักขณสูตร** พระสูตรที่ว่าด้วยการไม่เข้าไปกำหนด
- **อัปปัจจุปลักขณสูตร** พระสูตรที่ว่าด้วยการไม่เข้าไปกำหนดเฉพาะ[62]

ข้อสังเกตพบว่า การใช้คำที่เป็นลำดับเช่นนี้ (รวมถึงกลุ่มคำไวพจน์อื่น ๆ อีก 8 คำที่หมายถึง "ความไม่รู้" เช่น อัญญาณสูตร อนภิสมยสูตร อนนุโพธสูตร และอัปปฏิเวธสูตร) ช่วยให้ผู้ท่องจำสามารถจำ "ชุด" ของพระสูตรได้ทั้งหมดโดยไม่ตกหล่น เพราะคำแต่ละคำจะทำหน้าที่เป็นเครื่องชี้นำไปสู่สูตรถัดไป

(ค) รูปแบบการจัดหมวดหมู่ตามบุคคลหรือสถานที่

ในบางครั้งสังยุตตนิกายจะใช้การ "ประมวล" (Grouping) ตามบุคคลที่พระพุทธเจ้าทรงสนทนาด้วย หรือตามหัวข้อที่คุ้นเคยในจารีตของอินเดียโบราณ ตัวอย่างเช่น ในสคาถวรรค รวบรวมพระสูตรที่เป็นบทร้อยกรอง จัดเป็นหมวด ๆ ตามคู่สนทนา เช่น เทวตาสังยุตต์[63] (สนทนากับเทวดา) หรือ โกศลสังยุตต์[64] (สนทนากับพระเจ้าปเสนทิโกศล)

ควรสังเกตว่า เทคนิคการเชื่อมโยงด้วยคำสำคัญไม่ได้พบเพียงในวรรณกรรมพุทธศาสนาเท่านั้น แต่ยังปรากฏในคัมภีร์ฤคเวท ที่จัดตามชื่อของเทพเจ้า และวรรณกรรมปรากฤตของศาสนาเชนด้วย[65] นักวิชาการอย่าง Cousins (1983, p. 1) ชี้ให้เห็นว่าเทคนิคนี้ทำให้ผู้สวดที่มีประสบการณ์สามารถร้อยเรียงคำสอนดั้งเดิมเข้าด้วยกัน จนเป็นบทประพันธ์ที่สอดประสานและทรงพลัง

5. การใช้คำอุปมาอุปไมย

เทคนิคช่วยจำประการสุดท้ายที่มีนัยสำคัญคือการใช้ภาพเปรียบเทียบและอุปมาอุปไมย ซึ่งทำหน้าที่แปลงโครงสร้างทางตรรกะหรือหลักธรรมที่ซับซ้อนให้กลายเป็นสิ่งที่จับต้องได้และจดจำได้ง่าย ภาพเปรียบเทียบในพระสูตรมักหยิบยกมาจากประสบการณ์ชีวิตประจำวัน ทำให้ผู้ฟังสามารถเชื่อมโยงสภาวธรรมที่ลึกซึ้งกับสิ่งที่คุ้นเคยได้โดยตรง

---

[62] สำ.ขนฺธ. 17/576-80/296-7

[63] สำ.ส. 15/1-220/1-55

[64] สำ.ส. 15/322-415/86-126

[65] อ้างใน Hinüber (1996), p. 12 (เชิงอรรถที่ 44)

Gombrich (2009, p. 165) ชี้ว่าพระธรรมเทศนาของพระพุทธเจ้าเต็มไปด้วยการเปรียบเทียบและอุปมาอุปไมย และยังเสนอต่อไปว่า หากข้อความธรรมถูกถ่ายทอดผ่านภาพเปรียบเทียบก็มีโอกาสสูงที่ข้อความนั้นจะเป็นคำสอนดั้งเดิม[66] ทัศนะนี้สะท้อนให้เห็นว่า นักวิชาการสมัยใหม่ใช้การมีอยู่ของอุปมาเป็นเกณฑ์หนึ่งในการพิจารณาความเป็นของจริง-แท้ของพระสูตร เพราะภาพเปรียบเทียบที่มาจากบริบทเฉพาะเจาะจงย่อมยากที่จะถูกแต่งเพิ่มเติมภายหลังโดยไม่เหลือร่องรอยของความไม่สอดคล้อง ตัวอย่างเนื้อหาพระสูตรที่ชัดเจน มีดังนี้

(1) อุปมาเรื่อง **งูพิษ** ปรากฏในในอลคัททูปมสูตร[67] มัชฌิมนิกาย มูลปัณณาสก์ เนื้อหาเปรียบธรรมะเหมือนงูพิษ หากจับผิดวิธี (ยึดถือธรรมะอย่างผิด ๆ เพื่อลาภสักการะหรือเพื่อโต้เถียง) งูนั้นย่อมกัดและทำอันตรายได้ แต่ถ้าจับอย่างถูกวิธี (ที่คอ) ย่อมปลอดภัย

(2) อุปมาเรื่อง **แพ** ปรากฏในอลคัททูปมสูตร[68] มัชฌิมนิกาย มูลปัณณาสก์ เนื้อหาเปรียบธรรมะเหมือนแพที่ใช้สำหรับข้ามฝั่ง (นิพพาน) เมื่อถึงฝั่งแล้วก็ควรวางแพนั้นเสีย ไม่ควรแบกขึ้นฝั่งไปด้วย ดังมีข้อความว่า “เราแสดงธรรม มีอุปมาด้วยแพ เพื่อต้องการสลัดออก ไม่ใช่เพื่อต้องการยึดถือ”

(3) อุปมาเรื่อง **ใบสีสปา (ใบประดู่ลาย)** ปรากฏในสีสปาสูตร[69] สังยุตตนิกาย มหาวารวรรค เนื้อหากล่าวถึงพระพุทธเจ้าทรงหยิบใบไม้ขึ้นมาหนึ่งกำมือแล้วถามภิกษุว่า ใบไม้ในมือกับในป่าอย่างไหนมากกว่ากัน ทรงสรุปว่าสิ่งที่ทรงรู้เปรียบเหมือนใบไม้ทั้งป่า แต่สิ่งที่ทรงนำมาสอนเพื่อประโยชน์ในการดับทุกข์มีเพียงเท่าใบไม้ในกำมือ

(4) อุปมาเรื่อง **รสของมหาสมุทร** ปรากฏในปหาราทสูตร[70] อังคุตตรนิกาย อัฏฐกนิบาต เนื้อหาเปรียบมหาสมุทรที่มีเพียงรสเดียวคือรสเค็มของเกลือ เช่นเดียวกับธรรมวินัยนี้ที่มีเพียงรสเดียวคือ วิมุตติรส (รสแห่งความหลุดพ้น)

(5) อุปมาเรื่อง **ก้อนฟองน้ำ** ปรากฏในเผณปิณฑูปมสูตร[71] สังยุตตนิกาย ขันธวารวรรค เนื้อหาเปรียบรูป (ร่างกาย) เหมือนก้อนฟองน้ำ เวทนาเหมือนฟองน้ำที่เกิดจากฝน

[66] “if the message is conveyed by an analogy, there is a good chance that it is authentic.” (p. 153)

[67] ม.มู. 12/278/185-6

[68] ม.มู. 12/280/187-8

[69] สำ.มหา. 19/1712-3/434

[70] องฺ.อฏฺฐก. 23/109/151-5

[71] สำ.ขนฺธ. 17/242-7/134-6

สัญญาเหมือนพยับแดด สังขารเหมือนต้นกล้วย (ไม่มีแก่น) และวิญญาณเหมือนมายากล

มีข้อควรสังเกตด้วยว่า ในทางมุขปาฐะ อุปมาเหล่านี้มักปรากฏในโครงสร้างตายตัวที่ขึ้นต้นด้วย "เสยฺยถาปิ..." (เปรียบเหมือน...) และปิดท้ายด้วย "เอวเมว โข..." ซึ่งเป็นการประยุกต์ภาพเปรียบเทียบเข้ากับหัวข้อธรรมที่กำลังอธิบาย โครงสร้าง 2 ส่วนนี้ทำหน้าที่เป็นกรอบที่ช่วยให้ผู้สวดรักษาทั้งสัดส่วนและเนื้อหาหลักได้อย่างแม่นยำ

เมื่อกล่าวโดยภาพรวม สิ่งที่น่าสนใจคือระบบมุขปาฐะมิได้สิ้นสุดบทบาทลงเมื่อมีการบันทึกพระไตรปิฎกเป็นลายลักษณ์อักษรในคริสต์ศตวรรษแรกก่อนคริสต์กาล หากแต่ดำเนินอยู่คู่ขนานกับวัฒนธรรมลายลักษณ์อักษรในประเทศเถรวาทต่าง ๆ สืบมาจนถึงปัจจุบัน อาจกล่าวได้ว่า ในประเทศพุทธศาสนาเถรวาทต่าง ๆ การสาธยายพระไตรปิฎกและการท่องบทสวดยังคงเป็นส่วนสำคัญของการศึกษาพระธรรมวินัยและการปฏิบัติทางศาสนา ความต่อเนื่องของการปฏิบัติทั้ง 2 รูปแบบนี้สะท้อนให้เห็นว่าภาษาบาลีในเถรวาทมิได้เป็นเพียงภาษาของคัมภีร์ที่อ่านในห้องสมุด หากแต่เป็นภาษาที่มีชีวิตในพิธีกรรมและการปฏิบัติของคณะสงฆ์อย่างต่อเนื่อง บทบาทคู่ขนานนี้เองที่ทำให้ระบบมุขปาฐะในภาษาบาลีมีความสำคัญอย่างยั่งยืนในฐานะกลไกหนึ่งของการก่อรูปและรักษาอัตลักษณ์ของเถรวาทตลอดมาจวบจนทุกวันนี้

การเปลี่ยนผ่านสู่วัฒนธรรมลายลักษณ์อักษร

ระบบมุขปาฐะที่พัฒนาขึ้นอย่างมีประสิทธิภาพในพุทธศาสนายุคต้นมิได้ดำรงอยู่อย่างราบรื่นตลอดมา เพราะมีเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ที่ทำให้คณะสงฆ์เถรวาทต้องตัดสินใจเปลี่ยนผ่านสู่การบันทึกพระธรรมวินัยเป็นลายลักษณ์อักษร การเปลี่ยนผ่านนี้มิใช่เพียงการเลือกเทคโนโลยีการสื่อสาร หากแต่มีนัยสำคัญต่อการก่อรูปและการรักษาอัตลักษณ์ของเถรวาทในระยะยาว เพราะทำให้พระไตรปิฎกมีสถานะเป็นหลักฐานที่ตรวจสอบได้และภาษาบาลีกลายเป็นภาษาคัมภีร์ที่ตายตัวซึ่งแยกออกจากภาษาพูดในชีวิตประจำวัน

ตามหลักฐานในคัมภีร์มหาวงศ์ การตัดสินใจบันทึกพระไตรปิฎกเป็นลายลักษณ์อักษรในลังกาทวีปเกิดขึ้น ณ อาลุวิหาร ในรัชสมัยของพระเจ้าวัฏฏคามณีอภัย ราวปลายศตวรรษแรกก่อนคริสต์กาล โดยมีภูมิหลังเป็นวิกฤตทางประชากรที่เกิดจากการรุกรานจากต่างชาติและทุพภิกขภัยที่ยาวนานถึง 12 ปี ส่งผลให้จำนวนพระภิกษุผู้ทรงพระไตรปิฎกลดลงอย่างวิกฤตจนถึงขั้นที่คัมภีร์นิทเทสเหลือผู้ทรงจำได้เพียงรูปเดียว (Warder, 1970, pp. 306-7)

ประเด็นที่นักวิชาการสมัยใหม่ให้ความสนใจเป็นพิเศษคือแรงจูงใจที่แท้จริงเบื้องหลังการตัดสินใจบันทึกพระไตรปิฎกเป็นลายลักษณ์อักษร Lamotte (1988, p. 398) วิจารณ์

การตีความของ Oldenberg (1873, p. 211) และ Geiger (1912, p. 237) ที่อ่านเหตุการณ์นี้ในแง่ของความเสื่อมทางศีลธรรมหรือศรัทธา โดยชี้ว่าคาถาในมหาวงศ์ที่ว่า “หานึ ทิสฺวา สตฺตานำ” (hanim disvana sattanam) นั้นมิได้หมายถึง ‘การมองเห็นความเสื่อมของเหล่าสัตว์’ หากแต่หมายถึง ‘การมองเห็นความลดน้อยถอยลงในทางจำนวนของประชากร’ ซึ่งแม้แต่ฉบับภาษาไทยในมหาวงษ์พงษาวดารลังกาทวีป เล่ม 1 ฉบับหลวงในหอสมุด วชิรญาณ (2453, น. 680) ที่ระบุว่า ‘ท่านเห็นว่านานไปเบื้องหน้า ปัญญาแห่งสัตว์ทั้งหลายจะเศร้าเสื่อมสูญลง’ ก็ยังสะท้อนการอ่านในแนวที่เน้นความเสื่อมถอยด้านศรัทธาทางศาสนามากกว่าวิกฤตทางประชากร Lamotte (1988, p. 369) จึงเสนอว่าเหตุผลที่แท้จริงคือสภาวะสงครามและทุพภิกขภัยที่ยาวนานถึง 12 ปี ซึ่งทำให้จำนวนพระภิกษุผู้ทรงจำคัมภีร์ลดลงอย่างวิกฤต คณะสงฆ์จึงต้องเปลี่ยนระบบการรักษาพระธรรมวินัยจากมุขปาฐะมาสู่การจารึกเพื่อเป็นหลักประกันความอยู่รอดของศาสนา

ทัศนะของ Lamotte (1988) สอดคล้องกับ Norman (1997, pp. 77-8) ที่ชี้ว่าเหตุการณ์นี้ทำให้พระเถระในลังกาทวีปตระหนักว่าพระไตรปิฎกทั้งหมดอาจสูญสิ้นไปได้หากประเพณีมุขปาฐะขาดสาย และนี่คือปัจจัยที่โน้มน้าวให้ภาณกาจารย์ยอมรับการใช้ลายลักษณ์อักษร จะเห็นได้ว่าการตีความในแนวนี้มีนัยสำคัญต่อการทำความเข้าใจการเปลี่ยนผ่านสู่วัฒนธรรมลายลักษณ์อักษรในเถรวาท เพราะแสดงให้เห็นว่าการตัดสินใจบันทึกพระไตรปิฎกมิได้เกิดจากการวางแผนระยะยาวหรืออุดมการณ์ทางศาสนา หากแต่เป็นการตอบสนองต่อวิกฤตที่เป็นรูปธรรมและเร่งด่วน ซึ่งทำให้ระบบมุขปาฐะที่เคยเพียงพอกลายเป็นความเสี่ยงที่รับไม่ได้อีกต่อไป

อย่างไรก็ตาม มีการตั้งข้อสังเกตที่น่าพิจารณาว่าการบันทึกลายลักษณ์อักษรในลังกาทวีปมิใช่การบันทึกครั้งแรกในประวัติศาสตร์พุทธศาสนา เพราะมีหลักฐานว่าพุทธศาสนิกชนในอินเดียมีการจารึกพระธรรมวินัยในรูปแบบต่าง ๆ ก่อนหน้านั้น[72] แต่สิ่งที่ทำให้การบันทึกในลังกาทวีปมีความสำคัญพิเศษคือการที่เป็นการบันทึกพระไตรปิฎกด้วยภาษาบาลีทั้งชุดอย่างเป็นระบบในบริบทของสถาบันสงฆ์ที่มีการจัดการอย่างเป็นทางการ ทำให้พระไตรปิฎกที่บันทึกไว้นั้นมีสถานะเป็นมาตรฐานที่ตรวจสอบได้ (Cousins, 1983, p. 6)

เมื่อพิจารณาถึงการเปลี่ยนผ่านสู่วัฒนธรรมลายลักษณ์อักษร พบว่ามีผลลัพธ์สำคัญที่เกิดขึ้น 2 ประการต่อสถานะของภาษาบาลีในเถรวาท คือ

[72]ข้อมูลหลายแห่งยืนยันว่า ก่อนการบันทึกที่อาลุวิหาร มีการใช้คำเรียกที่แสดงถึงการจัดหมวดหมู่คัมภีร์ในจารึกที่อินเดียแล้ว โดยเฉพาะปรากฏหลักฐานในจารึกที่ภารหุตและสาญจี (ศตวรรษที่ 2 ก่อนคริสต์กาล) แสดงให้เห็นว่าภิกษุในอินเดียมีการจำแนกผู้เชี่ยวชาญพระสูตรและวินัย ไว้เป็นลายลักษณ์อักษรด้วยอักษรพราหมีที่เก่าแก่ที่สุดบนหิน ก่อนการบันทึกที่อาลุวิหาร; ดูข้อมูลเพิ่มเติมในหนังสือ History of Indian Buddhism: From the origins to the Saka era (S. Boin-Webb, Trans.) ของ Lamotte (1988), p. 149-50

ประการที่ 1 คือการทำให้ภาษาบาลีกลายเป็นภาษาคัมภีร์ที่ตายตัว (frozen language) ในแง่ที่ว่าไม่เปลี่ยนแปลงตามภาษาพูดของชาวพุทธเถรวาทในแต่ละภูมิภาคอีกต่อไป ก่อนการบันทึก ภาษาบาลีที่ถ่ายทอดทางปากเปล่าอาจมีความยืดหยุ่นในระดับหนึ่งตามภาษาถิ่นและการออกเสียงของผู้ถ่ายทอด แต่เมื่อมีการบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษรแล้ว รูปแบบของภาษาได้รับการกำหนดตายตัวในระดับที่แตกต่างออกไป กล่าวคือความตายตัวของภาษาบาลีในฐานะภาษาคัมภีร์นี้เองที่ทำให้บาลีในพระไตรปิฎกของประเทศเถรวาทต่าง ๆ มีความสอดคล้องกันในระดับสูงแม้จะมีการออกเสียงและอักขรวิธีที่แตกต่างกันตามประเพณีท้องถิ่นก็ตาม

ประการที่ 2 คือการเรียนรู้ภาษาบาลีกลายเป็นทักษะพิเศษที่ต้องฝึกฝนอย่างเป็นระบบและเป็นทางการมากขึ้น เมื่อภาษาบาลีไม่ใช่ภาษาที่ใช้ในชีวิตประจำวันของชาวพุทธเถรวาทในลังกาทวีปและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ การเรียนรู้บาลีจึงต้องอาศัยการศึกษาที่เป็นทางการในพระภิกษุสงฆ์ ซึ่งนำไปสู่การพัฒนาตำราไวยากรณ์บาลีในประเทศเถรวาทต่าง ๆ เริ่มจากคัมภีร์กัจจายนะที่ถือเป็นตำราไวยากรณ์บาลีที่เก่าแก่ที่สุดที่ยังหลงเหลืออยู่ (Pind, 2012, p. 72) ไปจนถึงตำราไวยากรณ์ที่แต่งในพม่า ไทย และกัมพูชาในเวลาต่อมา

อย่างไรก็ดี การเปลี่ยนผ่านสู่วัฒนธรรมลายลักษณ์อักษรมิได้เพียงแต่ทำให้พระไตรปิฎกมีความมั่นคงมากขึ้น หากแต่ยังเปิดพื้นที่ให้เกิดการพัฒนาวรรณกรรมบาลีในรูปแบบใหม่ ๆ ที่เป็นไปได้ยากในระบบมุขปาฐะ อาจกล่าวได้ว่า หลังการบันทึกพระไตรปิฎกเป็นลายลักษณ์อักษร ลังกาทวีปกลายเป็นศูนย์กลางของการผลิตวรรณกรรมบาลีที่มีความหลากหลายและซับซ้อนมากขึ้น ครอบคลุมทั้งอรรถกถาที่อธิบายพระไตรปิฎก งานประวัติศาสตร์ เช่นทีปวงศ์และมหาวงศ์ และวรรณกรรมกวีนิพนธ์บาลี Hinüber (1996, pp. 87-153) การพัฒนาเหล่านี้สะท้อนให้เห็นว่าวัฒนธรรมลายลักษณ์อักษรทำให้ภาษาบาลีสามารถขยายบทบาทจากการเป็นเพียงภาษาของพระไตรปิฎกไปสู่การเป็นภาษาของวาทกรรมทางปัญญาและวัฒนธรรมของเถรวาทในวงกว้าง

จากที่กล่าวมาข้างต้น สรุปได้ว่าการเปลี่ยนผ่านสู่วัฒนธรรมลายลักษณ์อักษรมิใช่เพียงการเปลี่ยนแปลงทางเทคนิค หากแต่เป็นกระบวนการที่เปลี่ยนแปลงลักษณะของความสัมพันธ์ระหว่างชาวพุทธเถรวาทกับภาษาบาลีอย่างมีนัยสำคัญ จากที่ภาษาบาลีเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่ในความทรงจำของเฉพาะกลุ่มพระสงฆ์และถ่ายทอดผ่านความสัมพันธ์ระหว่างอาจารย์กับศิษย์ ภาษาบาลีกลายเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่ในคัมภีร์ที่สามารถเข้าถึงได้อย่างเป็นอิสระ และในที่สุดกลายเป็นมาตรฐานร่วมที่ชาวพุทธเถรวาทข้ามภูมิภาคและพรมแดนสามารถอ้างอิงได้พร้อมกัน ซึ่งเป็นพื้นฐานของบทบาทของภาษาบาลีในการสร้างความเป็นหนึ่งเดียวของโลกเถรวาทที่จะได้พิจารณาในหัวข้อถัดไป

พระพุทธโฆสะกับการสถาปนาระบบความรู้บาลี

หากการบันทึกพระไตรปิฎกเป็นลายลักษณ์อักษรในคริสต์ศตวรรษแรกก่อนคริสต์กาล เป็นการวางรากฐานของวัฒนธรรมคัมภีร์บาลีในเถรวาท งานของพระพุทธโฆสะ ในคริสต์ศตวรรษที่ 5 คือการสถาปนาระบบความรู้บาลีที่สมบูรณ์และเป็นระบบมากที่สุด ซึ่งกลายเป็นมาตรฐานของโลกเถรวาทสืบมาจนถึงปัจจุบัน บทบาทของท่านมิได้อยู่เพียงที่การแปลหรือการรวบรวมคัมภีร์ หากแต่อยู่ที่การสังเคราะห์และจัดระบบมรดกทางวิชาการของเถรวาทให้เป็นหนึ่งเดียวผ่านภาษาบาลี ซึ่งมีผลต่อการก่อรูปอัตลักษณ์ของเถรวาทอย่างลึกซึ้งและยาวนาน

แหล่งข้อมูลหลักเกี่ยวกับชีวิตของพระพุทธโฆสะมาจากคัมภีร์มหาวงศ์และงานชีวประวัติของท่านเองที่ปรากฏในคำนำของวิสุทธิมรรค ตามบันทึกเหล่านี้ พระพุทธโฆสะเป็นพราหมณ์ชาวอินเดียที่บวชเป็นพระภิกษุและได้ศึกษาพระธรรมวินัยจนแตกฉาน ก่อนที่จะเดินทางสู่ลังกาทวีปเพื่อศึกษาอรรถกถาสิงหลที่รักษาไว้ในมหาวิหาร

เหตุผลของการเดินทางปรากฏชัดเจนในถ้อยคำของพระเรวตเถระที่กล่าวแก่พระพุทธโฆสะว่า

> ดูก่อนพุทธโฆสะผู้อาวุโส ในชมพูทวีปนี้มีอยู่แต่เพียงบาลีพระไตรปิฎกเท่านั้น หามีอรรถกถาของบาลีพระไตรปิฎกนั้นและเถรวาทอยู่ไม่ แต่คัมภีร์อรรถกถาภาษาสิงหลที่ขึ้นสู่สังคายนา 3 ครั้งแล้ว ซึ่งพระเถระทั้งหลายมีพระสารีบุตรเป็นต้นรจนาไว้ และพระมหินทเถระตรวจตราแล้วรจนาไว้ด้วยภาษาสิงหล ยังดำรงอยู่ในลังกาทวีป ท่านพึงไปในลังกาทวีปนั้น ตรวจดูคัมภีร์อรรถกถาทั้งปวงแล้วแปลกลับมาในภาษามคธ อรรถกถาที่แปลกลับมานั้นจักนำมาซึ่งประโยชน์เกื้อกูลแก่ชาวโลกทั้งปวง[73]
>
> (วิสุทธิ. 3/379)

[73]"อิธาวุโส พุทฺธโฆส ชมฺพูทีเป ปิฏกตฺตยปาลมตฺตเมว อตฺถิ ตสฺส อฏฺฐกถา จ เถรวาโท น วิชฺชนฺติ สีหลฏฺฐกถา ปน สงฺคีติตฺตยมารุฬฺหา สารีปุตฺตาทีหิ กตา มหินเทน กถามคฺคํ โอโลเกตฺวา สีหลภาสาย กตา สีหลทีเป ปวตฺตติ ตฺวมฺปิ ตตฺถ คนตวา สพฺพํ อุปปริกฺขิตฺวา มาคธาย นิรุตฺติยา ปริวตฺเตหิ สา อฏฺฐกถา สพฺพโลกหิตาวหา ภวิสฺสนฺติ..."

เหตุการณ์ดังกล่าว สะท้อนให้เห็นว่าในคริสต์ศตวรรษที่ 5 ลังกาทวีปได้กลายเป็นศูนย์กลางของความรู้ทางเถรวาทที่มีชื่อเสียงแม้แต่ในหมู่นักวิชาการในอินเดีย เพราะอรรถกถาสิงหลที่รักษาไว้ในมหาวิหารนั้นมีคุณค่าทางวิชาการที่ไม่อาจหาได้จากที่อื่น เห็นได้จากเจตนารมณ์ของพระพุทธโฆสะปรากฏชัดในคำนำของวิสุทธิมรรคที่ระบุว่าท่านต้องการขจัดภาษาสิงหลออกไป แล้วแทนที่ด้วยภาษาบาลี ความว่า

> ข้าพเจ้าจะขจัดภาษาสิงหลออกไป แล้วแทนที่ด้วยภาษา (บาลี) อันงดงามที่สอดคล้องกับพระคัมภีร์ บริสุทธิ์ และปราศจากข้อบกพร่อง[74]
>
> (Buddhaghosa, 1975, p. xxxv)

ถ้อยคำนี้มีนัยสำคัญอย่างน้อย 2 ประการ คือ ประการที่ 1 สะท้อนให้เห็นว่าในทัศนะของพระพุทธโฆสะ ภาษาบาลีมีสถานะเหนือกว่าภาษาสิงหลในฐานะสื่อของพระธรรมวินัย และประการที่ 2 แสดงให้เห็นถึงโครงการที่มีเจตนาชัดเจนในการสถาปนาภาษาบาลีเป็นภาษากลางของความรู้เถรวาทที่ไม่จำกัดอยู่เฉพาะในลังกาทวีป

งานที่สำคัญที่สุดของพระพุทธโฆสะคือคัมภีร์วิสุทธิมรรค ซึ่งเป็นการสังเคราะห์ระบบการปฏิบัติของเถรวาทอย่างครบถ้วนและเป็นระบบ มีอิทธิพลต่อการทำความเข้าใจพระธรรมวินัยในโลกเถรวาทอย่างลึกซึ้งและยาวนาน เพราะเป็นทั้งแผนที่ของการปฏิบัติและคู่มือการตีความพระไตรปิฎกที่ยังคงใช้ในประเทศเถรวาทต่าง ๆ จนถึงปัจจุบัน

โครงสร้างของวิสุทธิมรรคที่แบ่งออกเป็น 3 ส่วนหลักคือศีล สมาธิ และปัญญา สะท้อนทั้งโครงสร้างไตรสิกขาและเส้นทางแห่งการบรรลุนิพพานตามทัศนะของพุทธศาสนาเถรวาท

นอกจากวิสุทธิมรรคแล้ว พระพุทธโฆสะยังแต่งอรรถกถาพระไตรปิฎกจำนวนมาก ครอบคลุมทั้งพระวินัยปิฎก พระสุตตันตปิฎก และพระอภิธรรมปิฎก Hinüber (1996, p. 122) ชี้ว่างานอรรถกถาของพระพุทธโฆสะมีความสำคัญในฐานะการสังเคราะห์ประเพณีการตีความที่ก่อนหน้านั้นกระจัดกระจายอยู่ในอรรถกถาสิงหลหลายฉบับให้เป็นระบบที่สอดคล้องกันภายใต้ภาษาบาลี กระบวนการนี้นับว่าเป็นการจัดการโครงสร้างทั้งระบบ ไม่ว่าจะเป็นการแปล การคัดเลือก และการสังเคราะห์ความรู้จากหลายแหล่งให้เป็นหนึ่งเดียว ซึ่งทำให้งานของพระพุทธโฆสะมีลักษณะเป็นการสร้างความรู้มากกว่าการถ่ายทอดความรู้เพียงอย่างเดียว

---

[74] "I shall remove the Sihala tongue, replacing it by the graceful language that conforms with Scripture and is purified and free from flaw."

การที่พระพุทธโฆสะเลือกภาษาบาลีเป็นสื่อในการสังเคราะห์ระบบความรู้ของเถรวาท ชี้ให้เห็นถึงความสำคัญ 2 ประการต่อการก่อรูปเถรวาท คือ

ประการที่ 1 การทำให้วรรณกรรมอรรถกถาที่เคยมีอยู่เฉพาะในลังกาทวีปกลายเป็นมรดกร่วมของโลกเถรวาทที่เข้าถึงได้ผ่านภาษาบาลี ซึ่งทำให้คณะสงฆ์ในพม่า ไทย กัมพูชา และที่อื่น ๆ สามารถเข้าถึงประเพณีการตีความของเถรวาทได้โดยตรงโดยไม่ต้องพึ่งพาการถ่ายทอดผ่านครูบาอาจารย์ในสายตรง

ประการที่ 2 การที่ภาษาบาลีมีสถานะเป็นภาษาของทั้งพุทธวจนะและการตีความที่ถูกต้องตามพุทธวจนะนั้นพร้อมกัน ทำให้ขอบเขตของความรู้เถรวาทที่ถูกต้องถูกนิยามผ่านภาษาบาลีอย่างชัดเจนยิ่งขึ้น

อิทธิพลของพระพุทธโฆสะต่อเถรวาทมีลักษณะที่ซับซ้อนกว่าที่มักกล่าวถึงในการศึกษาทั่วไป Berkwitz (2010, p. 114) ชี้ให้เห็นว่าแม้พระพุทธโฆสะจะอ้างว่าตนเพียงทำหน้าที่แปลอรรถกถาสิงหล แต่ในความเป็นจริงท่านได้สอดแทรก “นวัตกรรม” ทางความคิดที่ต่างไปจากพุทธศาสนาดั้งเดิม เช่นการนำแนวคิดเรื่อง หทัยวัตถุ และ ทฤษฎีภวังค์เข้ามาใส่ในงานเขียน (Skilling, 1993, p. 173) ซึ่งต่อมาได้กลายเป็นตัวกำหนดแนวคิดหลักของเถรวาทในลังกา โดยเฉพาะสายมหาวิหาร หรือในขณะที่งานของท่านกลายเป็นมาตรฐานของการตีความพระธรรมวินัยในโลกเถรวาท ก็มีประเพณีการตีความอื่น ๆ ในประเทศที่นับถือเถรวาทต่าง ๆ ที่ดำรงอยู่คู่ขนานกันและบางครั้งมีความแตกต่างจากทัศนะของพระพุทธโฆสะ เช่น ประเทศไทย มีจารีตประเพณีหลักที่เป็นความเชื่อเชิงอิทธิปาฏิหาริย์หรือพิธีกรรมดำรงอยู่เคียงข้างกับเถรวาทมาตรฐานที่ยึดตามคัมภีร์ของพระพุทธโฆสะ (McDaniel, 2011, p. 102) ความซับซ้อนนี้สะท้อนให้เห็นว่าการสถาปนาระบบความรู้บาลีผ่านงานของพระพุทธโฆสะมิได้ทำให้ความหลากหลายภายในเถรวาทสิ้นสุดลง หากแต่กำหนดกรอบที่ความหลากหลายนั้นดำเนินอยู่ภายใต้ภาษาและระบบอ้างอิงร่วมกัน

อย่างไรก็ดี งานของพระพุทธโฆสะสร้างแบบอย่างที่นักวิชาการเถรวาทรุ่นต่อมาสืบต่อและพัฒนาต่อไปในหลายทิศทาง พระธัมมปาละซึ่งน่าจะมีชีวิตอยู่ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 6 ได้แต่งอรรถกถาสำหรับส่วนของพระไตรปิฎกที่พระพุทธโฆสะไม่ได้อธิบายไว้[75]

[75] โดยเฉพาะอรรถกถาของกลุ่มขุททกนิกายมีชื่อเรียกว่า ปรมัตถทีปนี ประกอบด้วยอรรถกถาของ (1) อุทาน (2) อิติวุตตกะ (3) เปตวัตถุ (4) วิมานวัตถุ (5) เถรคาถา (6) เถรีคาถา และ (7) จริยาปิฎก, อ้างใน Norman (1983), p. 134

รวมถึงแต่งฎีกาอธิบายงานของพระพุทธโฆสะเองด้วย[76] การพัฒนาวรรณกรรมบาลีในลักษณะนี้แสดงให้เห็นว่างานของพระพุทธโฆสะสร้างคุณค่าต่อการพัฒนาระบบความรู้ เป็นรากฐานที่นักวิชาการรุ่นต่อมาสร้างขึ้นอย่างต่อเนื่อง

กระบวนการพัฒนาวรรณกรรมบาลีที่ต่อเนื่องนี้เองที่ทำให้ภาษาบาลีในเถรวาทมีลักษณะของภาษาที่มีชีวิตในแง่ที่ว่ายังคงมีการผลิตงานใหม่ ๆ ในภาษานี้ตลอดมา แม้จะไม่ใช่ภาษาพูดในชีวิตประจำวัน ดังจะเห็นได้จากวรรณกรรมบาลีที่พัฒนาขึ้นหลังงานของพระพุทธโฆสะ มีปริมาณและความหลากหลายที่น่าทึ่ง ครอบคลุมทั้งอรรถกถา ฎีกา ไวยากรณ์ กวีนิพนธ์ และงานประวัติศาสตร์ที่แต่งในลังกาทวีป พม่า ไทย และกัมพูชา การพัฒนาเหล่านี้ทำให้ภาษาบาลีทำหน้าที่เป็นทั้งภาษาของการอนุรักษ์และภาษาของการสร้างสรรค์ทางปัญญา ซึ่งเป็นลักษณะที่ทำให้ระบบความรู้บาลีของเถรวาทมีความยืดหยุ่นและยั่งยืนมากกว่าที่จะเป็นเพียงระบบการรักษาคัมภีร์อย่างหยุดนิ่ง

ภาษาบาลีในฐานะกลไกสร้างความเป็นหนึ่งเดียวข้ามพรมแดน

จากที่ได้พิจารณามาในหัวข้อก่อนหน้า กระบวนการสถาปนาภาษาบาลีในฐานะภาษาพุทธวจนะ การถ่ายทอดผ่านมุขปาฐะ การรักษาในวัฒนธรรมลายลักษณ์อักษร และการจัดระบบองค์ความรู้ผ่านงานของพระพุทธโฆสะ ทั้งหมดนี้สะสมมาสู่บทบาทที่สำคัญที่สุดในการก่อรูปเถรวาท กล่าวคือการที่ภาษาบาลีทำหน้าที่เป็นกลไกสร้างความเป็นหนึ่งเดียวของโลกเถรวาทข้ามพรมแดนทางภูมิศาสตร์ ชาติพันธุ์ และวัฒนธรรม Collins (1998, p. 72) วิเคราะห์ว่าชนชั้นปกครองในภูมิภาคเอเชียใต้และเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ได้แก่ ศรีลังกา พม่า ไทย กัมพูชา และลาว ได้เลือกรับสิ่งที่ Huxley (1990) เรียกว่า “แพ็กเกจวัฒนธรรมบาลี” (Pali Cultural Package) ในช่วงเวลาสำคัญของประวัติศาสตร์ ซึ่งประกอบด้วยพุทธศาสนาเถรวาท กฎหมายลายลักษณ์อักษร และสถาบันสงฆ์พร้อมสายการสืบทอด Collins (Ibid., 72) ชี้ให้เห็นต่อไปว่า หากมีความสอดคล้องในระดับโครงสร้างระหว่างภาษาเดียวกับอุดมการณ์ที่เป็นหนึ่งเดียวในพื้นที่ส่วนนี้ของโลกยุคก่อนสมัยใหม่ สิ่งนั้นก็คือภาษาบาลีและพุทธศาสนาเถรวาท

นัยที่สำคัญของการวิเคราะห์นี้คือการที่ภาษาบาลีทำหน้าที่เป็นภาษาที่มีเกียรติ (prestige language) สำหรับการจารึกอุดมการณ์และการสถาปนาอัตลักษณ์ทางวิชาการข้ามพรมแดน ชาวพุทธเถรวาทในภูมิภาคต่าง ๆ จึงสามารถอ้างอิงระบบคิดชุดเดียวกันได้ แม้จะมีบริบท

[76]คัมภีร์คันถวงศ์ ระบุว่าพระธัมมปาละเป็นผู้รจนาฎีกาอธิบายคัมภีร์วิสุทธิมรรค เช่น ฎีกาวิสุทธิมรรค หรือ ปรมัตถมัญชุสา และอรรถกถาแห่งทีฆนิกายรวมถึงนิกายอื่น ๆ อีก 3 นิกาย, อ้างใน Norman (1983), p. 148

ทางการเมืองและวัฒนธรรมที่แตกต่างกัน บทบาทนี้เองที่อธิบายว่าเหตุใดเถรวาทในฐานะจารีตทางศาสนาจึงสามารถรักษาความต่อเนื่องของอัตลักษณ์ได้ตลอดกว่า 2,500 ปี แม้จะแพร่ขยายออกไปในบริบทที่หลากหลายและแตกต่างกันอย่างมากในเอเชียใต้และเอเชียตะวันออกเฉียงใต้

ดังที่ได้กล่าวถึงแล้วในหัวข้อว่าด้วยพุทธศาสนาสายบาลีว่า ภาษาบาลีทำหน้าที่เป็น "ภาษาอารยธรรม" (civilizational language) ของโลกเถรวาทในทัศนะของ Collins (1998) นั้น บทบาทดังกล่าวมิได้ดำรงอยู่เพียงในระดับอุดมคติหรือการนิยาม หากแต่แสดงออกในลักษณะที่เป็นรูปธรรมและตรวจสอบได้ในประวัติศาสตร์ของโลกเถรวาทอย่างน้อย 3 ประการ ได้แก่

ประการที่ 1 คือการที่คณะสงฆ์จากศรีลังกา พม่า ไทย กัมพูชา และลาวสามารถอ่านและอ้างอิงพระไตรปิฎกชุดเดียวกันในภาษาเดียวกัน ซึ่งทำให้ขอบเขตของ "ความรู้เถรวาทที่ถูกต้อง" ถูกนิยามร่วมกันโดยไม่ขึ้นอยู่กับพรมแดนทางการเมืองหรือภาษาแม่ของแต่ละชุมชน

ประการที่ 2 คือการที่บทสวดและพิธีกรรมหลักในประเทศเถรวาทต่าง ๆ ใช้ภาษาบาลีเดียวกัน แม้การออกเสียงและภาษาท้องถิ่นจะแตกต่างกันก็ตาม ลักษณะนี้ทำให้ภาษาบาลีมีบทบาทในฐานะภาษาพิธีกรรมที่สร้างประสบการณ์ร่วมข้ามวัฒนธรรม

ประการที่ 3 คือการที่นักวิชาการสงฆ์จากประเทศเถรวาทต่าง ๆ สามารถแลกเปลี่ยนความรู้และถกเถียงประเด็นทางหลักคำสอนผ่านภาษาบาลีได้ในฐานะภาษากลางทางวิชาการ

Swearer (2010, p. xi) ชี้ว่าความสามารถในการสื่อสารและแลกเปลี่ยนข้ามพรมแดนในลักษณะนี้สร้าง "ความเป็นหนึ่งเดียวในความหลากหลาย" ที่เป็นลักษณะพิเศษของโลกเถรวาท โดยเฉพาะประเทศไทย พม่า ลาว และลังกา ซึ่งไม่อาจพบได้ในรูปแบบเดียวกันในประเพณีพุทธศาสนาอื่น ๆ

อีกหนึ่งหลักฐานที่สำคัญและเป็นรูปธรรมที่สุดของบทบาทภาษาบาลีในการสร้างความเป็นหนึ่งเดียวข้ามพรมแดนคือประวัติศาสตร์ของการแลกเปลี่ยนคณะสงฆ์ระหว่างประเทศเถรวาทในช่วงเวลาต่าง ๆ ที่บางประเทศเผชิญกับการเสื่อมถอยของสายอุปสมบท นักวิชาการสายประวัติศาสตร์พุทธศาสนา Gombrich (1988, pp. 139-70) บันทึกว่าในคริสต์ศตวรรษที่ 18 เมื่อสายอุปสมบทในศรีลังกาใกล้จะขาดสายเนื่องจากการขาดแคลนพระภิกษุผู้ครบองค์สงฆ์ในการให้การอุปสมบท ในปีพุทธศักราช 2293 (ค.ศ. 1753) คณะสงฆ์จากสยาม (ประเทศไทย) ได้เดินทางไปฟื้นฟูสายอุปสมบทในศรีลังกา นำไปสู่การก่อตั้งคณะนิกายสยามวงศ์ที่ยังคงดำรงอยู่จนถึงปัจจุบัน การแลกเปลี่ยนในลักษณะนี้เป็นไปได้เพราะทั้งสองฝ่ายใช้พระวินัยและพระไตรปิฎกชุดเดียวกัน ทำให้สามารถรับรองความถูกต้องของสายอุปสมบทและการปฏิบัติของกันและกันได้ แม้จะพูดภาษาต่างกันโดยสิ้นเชิง ในทำนองเดียวกัน เมื่อพม่าต้องการฟื้นฟูสายอุปสมบทในช่วงเวลาใกล้เคียงกัน ก็มีการนำพระภิกษุจากประเทศเถรวาทอื่นมาช่วย

ในกระบวนการเดียวกัน[77] กลไกที่ทำให้การแลกเปลี่ยนเหล่านี้เป็นไปได้คือการที่ทุกฝ่ายยึดพระวินัย (ภาษาบาลี) เป็นมาตรฐานร่วมกัน ซึ่งเรียกว่า "จินตภาพบาลี[78]" (Pali Imaginaire) ภายใต้สังคม วัฒนธรรมร่วมสมัยของโลกเถรวาท

นอกจากนี้ บทบาทของภาษาบาลีในการสร้างความเป็นหนึ่งเดียวข้ามพรมแดนมีความสำคัญเป็นพิเศษในช่วงที่พุทธศาสนาในอินเดียเสื่อมถอยลงระหว่างคริสต์ศตวรรษที่ 12 และ 13 จะเห็นว่าในขณะที่นิกายอื่น ๆ ในอินเดียสูญหายไปพร้อมกับการเสื่อมถอยของพุทธศาสนาในชมพูทวีป เถรวาทสามารถดำรงความต่อเนื่องได้ในลังกาทวีปและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ส่วนหนึ่งเป็นเพราะการที่ชาวพุทธเถรวาทในภูมิภาคเหล่านี้มีความผูกพันกับระบบคัมภีร์บาลีและสายอุปสมบทร่วมกัน ซึ่งทำให้จารีตนี้สามารถอยู่รอดได้แม้จะสูญเสียฐานหลักในอินเดียซึ่งเป็นแหล่งกำเนิด ดังที่ Norman (1983) ชี้ให้เห็นว่ากลไกการแลกเปลี่ยนข้ามพรมแดน (เช่น สายการอุปสมบทและคัมภีร์) คือสิ่งที่ทำให้เถรวาทแต่ละประเทศมีความเป็นหนึ่งเดียวกัน

---

[77]รายละเอียดเพิ่มเติม ผู้เขียนจะกล่าวไว้ในบทที่ 3 ว่าด้วยสายการอุปสมบทในฐานะกลไกสร้างเอกภาพ ต่อไป

[78]คำว่า "**จินตภาพบาลี**" (Pali Imaginaire) เป็นแนวคิดเชิงวิชาการที่สำคัญในการศึกษาพุทธศาสนาเถรวาทในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ โดยแนวคิดนี้ถูกนำเสนอโดยนักวิชาการชื่อ Steven Collins (1998) ในหนังสือ Nirvana and Other Buddhist Felicities: Utopias of the Pali Imaginaire เพื่ออธิบายถึงโลกแห่งจินตนาการทางศาสนาและความเชื่อที่ถูกสร้างขึ้นผ่านคัมภีร์ภาษาบาลี

"**จินตภาพบาลี**" หมายถึง ระบบความคิด ชุดความเชื่อ และโลกทัศน์ร่วมกัน ที่พุทธศาสนิกชนในภูมิภาคนี้มีต่อประวัติศาสตร์ จักรวาลวิทยา และจริยธรรม โดยอาศัยคัมภีร์ภาษาบาลีเป็นแหล่งข้อมูลหลัก (Pali database) ซึ่งจินตภาพนี้ไม่ได้ดำรงอยู่เพียงในรูปของภาษาบาลีบริสุทธิ์ แต่ทำงานผ่าน "การแปลงเป็นภาษาถิ่น" (Vernacular transformations) เพื่อให้คนในท้องถิ่นเข้าถึงได้ ผ่านสื่อต่างๆ ได้แก่ การเทศนา (Sermon) เป็นการนำเนื้อหาในพระไตรปิฎกออกจากห้องสมุดมาสู่สังคม การอธิบายความและบทสวดสองภาษา (Gloss and Bilingual recitation) การนำบาลีมาประกบกับภาษาถิ่นเพื่อสร้างความเข้าใจ และ วิจิตรศิลป์ (Plastic arts) เช่น ภาพจิตรกรรมฝาผนัง และประติมากรรมพระพุทธรูป ที่ทำหน้าที่ถ่ายทอดเรื่องราวในคัมภีร์เป็นภาพจำร่วมกัน

> การที่สายการอุปสมบทถูกนำกลับไปประดิษฐานจากประเทศพุทธหนึ่งสู่อีกประเทศหนึ่ง และการที่พระสงฆ์จาริกนำคัมภีร์ไปมาหาสู่กันได้นำไปสู่สภาวะที่จารีตประเพณีของแต่ละประเทศถูกถักทอร้อยเรียงเข้าด้วยกันในระดับหนึ่ง[79]
>
> (p. 13)

อาจกล่าวได้ว่า ความสามารถในการอยู่รอดนี้สัมพันธ์โดยตรงกับบทบาทของภาษาบาลีเพราะทำให้เถรวาทมีอัตลักษณ์ที่ไม่ผูกติดกับดินแดนใดดินแดนหนึ่ง ประเพณีที่อัตลักษณ์ผูกพันกับภาษาและระบบคัมภีร์มากกว่าที่จะผูกพันกับสถานที่ทางกายภาพสามารถเคลื่อนย้ายและสืบทอดได้ในบริบทที่หลากหลายมากกว่าประเพณีที่อัตลักษณ์ผูกติดกับพื้นที่ทางศาสนาที่เฉพาะเจาะจง

ในยุคสมัยใหม่ บทบาทของภาษาบาลีในการสร้างความเป็นหนึ่งเดียวของเถรวาทขยายออกไปเกินกว่าขอบเขตของโลกเถรวาทดั้งเดิม เมื่อ Rhys Davids ก่อตั้งสมาคมบาลีปกรณ์ (Pali Text Society) ในปี ค.ศ. 1881 พระไตรปิฎกบาลีได้เข้าสู่วงวิชาการตะวันตกอย่างเป็นระบบ และทำให้เถรวาทได้รับการมองว่าเป็นพุทธศาสนาดั้งเดิมในสายตาของนักวิชาการและสาธารณชนในโลกตะวันตก (Rhys Davids, 1881, p. xxvii) นักวิชาการพุทธศาสนาชาวอังกฤษ Almond (1988, p. 139) อธิบายว่ากระบวนการนี้สร้างความสัมพันธ์เชิงเสริมกำลังต่อกันระหว่างจารีตเถรวาทและวงวิชาการตะวันตก เพราะแม้ทั้งสองฝ่ายจะให้สถานะสูงสุดแก่คัมภีร์ภาษาบาลีด้วยเหตุผลที่แตกต่างกัน กล่าวคือเถรวาทถือว่าบาลีเป็นภาษาพระพุทธเจ้าโดยตรง ในขณะที่นักวิชาการตะวันตกมองว่าบาลีเป็นหลักฐานทางประวัติศาสตร์ที่น่าเชื่อถือที่สุดของพุทธศาสนายุคแรก แต่ผลลัพธ์ที่เกิดขึ้นร่วมกันคือพุทธศาสนาในช่วงกลางยุควิกตอเรียถูกนิยามว่าประกอบสร้างขึ้นจากความเป็นตัวบทเป็นสำคัญ และพุทธศาสนาที่ถูกสร้างและตีความขึ้นโดยนักวิชาการนี้เองที่กลายเป็นเกณฑ์มาตรฐานในการวัดคุณค่าของพุทธศาสนาที่ปรากฏอยู่ในโลกตะวันออก ซึ่งผลสะท้อนกลับของกระบวนการนี้ต่ออัตลักษณ์เถรวาทมี 2 ประการ คือ (1) เป็นการเสริมสร้างความมั่นใจของชาวพุทธเถรวาทในสถานะของตนในฐานะผู้สืบทอดพระพุทธวจนะที่แท้จริง และ (2) เป็นการกระตุ้นให้เกิดพุทธศาสนาสมัยใหม่ที่ใช้ภาษาบาลีเป็นหลักฐานในการนำเสนอเถรวาทในแบบที่เข้ากันได้กับเหตุผลนิยมสมัยใหม่

[79] "The way in which the upasampada was re-introduced from one Buddhist country into another, and books were brought by visiting monks, has led to a situation where the traditions of each country have become to some extent interwoven"

(Berkwitz, 2010, p. 172) ในที่สุด ภาษาบาลีจึงขยายบทบาทจากการเป็นกลไกสร้างความเป็นหนึ่งเดียวภายในโลกเถรวาทไปสู่การเป็นสื่อกลางของการเสวนาระหว่างเถรวาทกับโลกวิชาการสากล

โดยภาพรวม บทบาทของภาษาบาลีในฐานะกลไกสร้างความเป็นหนึ่งเดียวข้ามพรมแดนนี้เองที่อธิบายว่าเหตุใดเถรวาทจึงสามารถดำรงอยู่และรักษาความต่อเนื่องของอัตลักษณ์ได้ตลอดกว่า 2,500 ปี ในขณะที่นิกายอื่น ๆ จำนวนมากที่เคยรุ่งเรืองในอินเดียโบราณได้สูญหายไปตามกาลเวลา ภาษาบาลีจึงมิใช่เพียงองค์ประกอบหนึ่งในการก่อรูปเถรวาท หากแต่เป็นกระดูกสันหลังที่ทำให้กระบวนการก่อรูปและการรักษาอัตลักษณ์ทั้งหมดนั้นเป็นไปได้และยั่งยืน

บทที่ 3
การสถาปนาเถรวาทในลังกา และเอเชียตะวันออกเฉียงใต้

บทที่ 2 ได้แสดงให้เห็นว่าเถรวาทก่อรูปอัตลักษณ์เฉพาะของตนในอินเดียผ่านการสังคายนา การจารึกพระไตรปิฎก และการที่ภาษาบาลีกลายเป็นกลไกสำคัญในการรักษาและถ่ายทอดประเพณี บทนี้พิจารณาพัฒนาการในขั้นต่อไป คือกระบวนการที่ประเพณีซึ่งก่อรูปแล้วในอินเดียหยั่งรากและสถาปนาตนเองในดินแดนนอกแหล่งกำเนิด โดยเริ่มจากลังกาทวีปฐานะศูนย์กลางแรกและสำคัญที่สุด ก่อนที่จะแผ่ขยายสู่เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในเวลาต่อมา ทั้งนี้ กระบวนการสถาปนาในแต่ละท้องถิ่นมีบริบทเฉพาะตน แต่ขับเคลื่อนโดยกลไกร่วมที่ Gombrich (2006) ชี้ว่าเป็นแกนกลางของความต่อเนื่องและเอกภาพของเถรวาทในระดับภูมิภาค ได้แก่ (1) สายการอุปสมบทที่รับประกันความชอบธรรมเชิงสถาบันของคณะสงฆ์[1] และ (2) การอุปถัมภ์ของรัฐที่ทำให้เถรวาทมีฐานะมั่นคงในแต่ละสังคม[2] กลไกทั้งสองนี้จะได้รับการ

[1] "For in the Theravadin tradition the Sasana exists through the Sangha. …, and in the long run requires the means to perpetuate itself by ordaining recruits." (p. 150)

[2] "The Sangha, and hence Buddhism, has a particular need of political patronage if it is to flourish." (p. 117)

วิเคราะห์ในหัวข้อ สายการอุปสมบทในฐานะกลไกสร้างเอกภาพ และ ความสัมพันธ์ระหว่างเถรวาทกับรัฐในกระบวนการสถาปนา ส่วนหัวข้อ เถรวาทในยุคอาณานิคมและการปรับตัวสู่สมัยใหม่ จะพิจารณาว่าโครงสร้างที่สถาปนาขึ้นนั้นปรับตัวอย่างไรเมื่อเผชิญกับแรงกดดันในยุคอาณานิคมและสมัยใหม่

ลังกา: ศูนย์กลางการธำรงเถรวาท

การที่ลังกาทวีปกลายเป็นศูนย์กลางของเถรวาทเป็นผลสะสมของพัฒนาการทางสถาบันที่ดำเนินต่อเนื่องตลอดกว่า 1,000 ปี นับตั้งแต่ภารกิจของพระมหินทเถระในรัชสมัยพระเจ้าเทวานัมปิยติสสะ ราวกลางคริสต์ศตวรรษที่ 3 ก่อนคริสต์กาล จนถึงการที่ลังกากลายเป็นแหล่งอ้างอิงสายอุปสมบทให้แก่ประเทศเถรวาทในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในคริสต์ศตวรรษที่ 18 ความต่อเนื่องนี้ต้องอาศัยการสร้างและรักษาสถาบันที่ทำหน้าที่รับรอง ตีความ และถ่ายทอดประเพณีในแต่ละยุคสมัย และเป็นผลให้ลังกาพัฒนาบทบาทที่ซับซ้อนเกินกว่าการเป็นเพียงดินแดนผู้รับเถรวาทจากอินเดีย

ตามบันทึกในคัมภีร์ ทีปวงศ์ และ มหาวงศ์ พระมหินทเถระได้เดินทางมายังลังกาทวีปในรัชสมัยพระเจ้าเทวานัมปิยติสสะ และแสดงธรรมครั้งแรก ณ มิสสกบรรพต ขณะเดียวกัน พระนางสังฆมิตตาเถรีได้นำกิ่งพระศรีมหาโพธิ์มาปลูกและสถาปนาภิกษุณีสงฆ์ ทำให้โครงสร้างของพระศาสนาในลังกามีความสมบูรณ์ทั้งฝ่ายภิกษุและภิกษุณี (กรมศิลปากร, 2516, น. 55) การเผยแผ่ครั้งนี้เป็นการถ่ายทอดพุทธศาสนาอย่างเป็นระบบ ทั้งพระธรรมวินัย คำอธิบาย ตัวบทในรูปอรรถกถา และแบบแผนการจัดองค์กรคณะสงฆ์ตามพระวินัย โดย Warder (1990, p. 307) ชี้ว่าพระมหินทเถระมิได้นำมาเพียงพระไตรปิฎก แต่รวมถึงจารีตการตีความคัมภีร์ด้วยเพื่อให้การศึกษาพระธรรมวินัยมีความชัดเจนตั้งแต่ระยะเริ่มต้น

ต่อมาได้มีการก่อตั้งมหาวิหารที่อนุราธปุระ ซึ่งพัฒนาเป็นศูนย์กลางสำคัญของคณะสงฆ์ลังกาในช่วงหลายศตวรรษถัดมา องค์ความรู้ที่สั่งสมและจัดระบบในสำนักมหาวิหารจึงกลายเป็นต้นแบบของจารีตเถรวาทที่แพร่กระจายไปยังเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ซึ่งนักวิชาการเรียกว่า “พุทธศาสนาแบบสิงหล” (Saddhatissa, 1990, p. 14) อาจกล่าวได้ว่ามหาวิหารพัฒนาตนเองขึ้นเป็นสถาบันที่ทำหน้าที่รับรองความถูกต้องของการตีความและการปฏิบัติในลักษณะที่ไม่มีเทียบเท่าในประเทศเถรวาทอื่น บทบาทนี้ปรากฏชัดเจนที่สุดในกรณีของพระพุทธโฆสะ นักปราชญ์ชาวอินเดียที่เดินทางมายังลังกาในคริสต์ศตวรรษที่ 5 เพื่อขอเข้าถึงอรรถกถาสิงหลที่เก็บรักษาไว้ที่มหาวิหาร ซึ่งมหาวิหารไม่ได้อนุญาต

โดยตรง หากแต่กำหนดให้พระพุทธโฆสะต้องรจนาคัมภีร์แสดงความสามารถก่อน จึงเกิดการรจนาวิสุทธิมรรคขึ้น และเมื่อที่ประชุมสงฆ์มหาวิหารตรวจสอบและรับรองแล้ว พระพุทธโฆสะจึงได้รับอนุญาตให้แปลอรรถกถาสิงหลเป็นภาษาบาลี Berkwitz (2010, p. 59) อธิบายว่ากระบวนการนี้สะท้อนให้เห็นว่ามหาวิหารทำหน้าที่เป็นผู้กำหนดขอบเขตของความรู้ที่ถูกต้องในจารีตเถรวาทลังกา[3] และการที่พระพุทธโฆสะ ซึ่งเป็นนักปราชญ์จากอินเดียต้องผ่านกระบวนการรับรองจากสถาบันในลังกาแสดงให้เห็นว่าในคริสต์ศตวรรษที่ 5 ลังกามีสถานะทางวิชาการที่เทียบเท่าหรือสูงกว่าอินเดียในมุมมองของจารีตเถรวาทแล้ว[4] ผลงานของพระพุทธโฆสะมีขอบเขตกว้างขวางครอบคลุมพระไตรปิฎกทั้ง 3 ปิฎก ได้แก่ อรรถกถาวินัยปิฎก คือสมันตปาสาทิกา อรรถกถาสุตตันตปิฎกหลายชุด และอรรถกถาอภิธรรมปิฎก คือ อัฏฐสาลินี สัมโมหวิโนทนี และปัญจปกรณัฏฐกถา นอกเหนือจากวิสุทธิมรรคที่เป็นคัมภีร์รวบยอดการปฏิบัติและทฤษฎีเถรวาท

สมัยต่อมาพระธรรมปาละ ในคริสต์ศตวรรษที่ 6 ได้รจนาอรรถกถาในส่วนที่พระพุทธโฆสะยังไม่ได้ดำเนินการ ได้แก่ อรรถกถาขุททกนิกายหลายเล่ม รวมทั้งฎีกาอธิบายงานของพระพุทธโฆสะซึ่งทำให้ระบบการตีความมีความสมบูรณ์และลึกซึ้งมากขึ้น ซึ่งงานของพระธรรมปาละมีบทบาทสำคัญต่อการผลิตวรรณกรรมบาลีในลังกาที่มิได้หยุดอยู่กับพระพุทธโฆสะ หากแต่ดำเนินต่อเนื่องและพัฒนาเป็นชั้น ๆ ในเวลาต่อมา และพระอนุรุทธะในคริสต์ศตวรรษที่ 10 ถึง 12 ได้ทำการรจนาอภิธัมมัตถสังคหะซึ่งเป็นการสรุปอภิธรรมปิฎกทั้งหมดในรูปแบบที่กระชับและเป็นระบบ คัมภีร์นี้ยังคงเป็นตำราเรียนอภิธรรมมาตรฐานในทุกประเทศเถรวาทจนถึงปัจจุบัน

การสะสมและจัดระบบวรรณกรรมบาลีในลังกาตลอดหลายศตวรรษทำให้ลังกามีสถานะเสมือน “ห้องสมุด” และ “ศูนย์กลาง” ของโลกเถรวาท กล่าวคือ สำนักมหาวิหารทำหน้าที่รวบรวมและรักษาพระไตรปิฎกตลอดจนอรรถกถาภาษาบาลีไว้อย่างเป็นระบบ จนกลาย

---

[3]“The textual activity of the Mahaviharavasins—including the Pali Canon, its atthakatha, and numerous historical texts or “chronicles” (vamsas)—went a long way in standardizing the order’s doctrine and practice, enabling it to assume the role of guardians of Buddhist knowledge and practice in Sri Lanka.”

[4]ดังจะเห็นได้จากคำพูดของพระเรวตเถระ อาจารย์ของพระพุทธโฆสะในอินเดียว่า “ตัวบทพระไตรปิฎกเท่านั้นที่ถูกรักษาไว้ในชมพูทวีปนี้ (อินเดีย) แต่อรรถกถาไม่มีเหลืออยู่ที่นี่แล้ว... จงไปที่นั่น (ลังกา)... และแปลสิ่งเหล่านั้น ด้วยภาษามคธ (บาลี)”; “อิธาวุโส พุทฺธโฆส ชมฺพูทีเป ปิฏกตฺตยปาลมตฺตเมว อตฺถิ ตสฺส อฏฺฐกถา จ เถรวาโท จ น วิชฺชนฺติ สีหลฏฺฐกถา ปน สงฺคีติตฺตยมารุฬฺหา สารีปุตฺตาทีหิ กตา... ตุวมฺปิ ตตฺถ คนฺตฺวา สพฺพํ อุปปริกฺขิตฺวา มาคธาย นิรุตฺติยา ปริวตฺเตหิ...” (วิสุทฺธิ), 3/379

เป็นแหล่งองค์ความรู้สำคัญของคณะสงฆ์เถรวาท ตัวอย่างเช่น พระพุทธโฆสะต้องเดินทางมายังลังกาเพื่อศึกษาข้อมูลจากอรรถกถาภาษาสิงหลในหอไตรของมหาวิหาร ก่อนจะแปลและเรียบเรียงกลับเป็นภาษาบาลี[5] พร้อมกันนั้น ลังกายังทำหน้าที่เป็นศูนย์กลางทางศาสนจักรที่ส่งต่อสายการอุปสมบทและแบบแผนการศึกษาคัมภีร์ไปยังดินแดนเถรวาทอื่น ๆ ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เมื่อเกิดการปฏิรูปหรือฟื้นฟูพระศาสนา รัฐและคณะสงฆ์ในภูมิภาคมักส่งพระสงฆ์ไปอุปสมบทใหม่ในลังกา เพื่อรับรองความชอบธรรมของสายการสืบทอดตามจารีตมหาวิหาร

อย่างไรก็ตาม ความมั่นคงของลังกาในฐานะศูนย์กลางถูกท้าทายจากภายในอย่างต่อเนื่อง การแตกแยกของคณะสงฆ์ออกเป็น 3 นิกาย ได้แก่ มหาวิหาร อภัยคีรีวิหาร และเชตวนวิหาร (มหาวงษ์พงษาวดารลังกาทวีป, 2453, น. 830) ดำเนินมาตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 2 ก่อนคริสต์กาลจนถึงคริสต์ศตวรรษที่ 12 ความแตกต่างระหว่างนิกายเหล่านี้มีทั้งในแง่ของการตีความพระวินัย การยอมรับคัมภีร์บางส่วน และท่าทีต่อคำสอนมหายานซึ่งอภัยคีรีวิหารมีความเปิดกว้างมากกว่า ตามธรรมเนียมแล้ว แต่ละคณะเคยมีคัมภีร์ของตนเอง เมื่อพระเจ้าปรักกัมมพาหุที่ 1 ปฏิรูปพุทธศาสนาในศรีลังกาในช่วงศตวรรษที่ 12 พระภิกษุของอภัยคีรีวิหารและเชตวันวิหารได้รับการอุปสมบทใหม่ตามแบบอย่างของมหาวิหาร ส่งผลให้คัมภีร์ของพวกเขาค่อย ๆ หายไป และคัมภีร์เถรวาทที่หลงเหลืออยู่มีเพียงคัมภีร์ของอารามแห่งเดียวเท่านั้น คือ มหาวิหาร

การรวมนิกายทั้ง 3 กลับเป็นหนึ่งเดียวภายใต้มหาวิหารในรัชสมัยพระเจ้าปรักกรมพาหุที่ 1 (ค.ศ. 1153-1186) โดยมีพระมหากัสสปะเป็นประธานในการประชุมสงฆ์ครั้งใหญ่จึงมีนัยสำคัญหลายระดับ กล่าวคือ ในระดับสถาบัน การรวมนิกายทำให้เถรวาทลังกามีเอกภาพเชิงองค์กรที่ชัดเจน พระสงฆ์จากอภัยคีรีวิหารและเชตวนวิหารที่ยอมรับมาตรฐานของมหาวิหารได้รับการรวมเข้าในคณะสงฆ์เดียวกัน ในขณะที่ผู้ที่ไม่ยอมรับถูกสึกออกจากสมณเพศ ในระดับความรู้ การรวมนิกายทำให้การตีความของมหาวิหารได้รับการยืนยันเป็นบรรทัดฐานเพียงหนึ่งเดียว และคัมภีร์ที่อภัยคีรีวิหารยอมรับแต่มหาวิหารไม่ยอมรับก็ถูกตัดออกจากพระไตรปิฎกของเถรวาท กล่าวได้ว่าการรวมนิกายครั้งนี้กำหนดขอบเขตของเถรวาทสายดั้งเดิมที่ประเทศในแถบเอเชียตะวันออกเฉียงใต้จะรับไปในเวลาต่อมาอย่างชัดเจน

นอกจากการควบรวมนิกายแล้ว รัชสมัยพระเจ้าปรักกรมพาหุที่ 1 ยังมีนัยสำคัญในมิติของการจัดระเบียบภายในคณะสงฆ์ โดยมีการแยกบทบาทระหว่างคามวาสีซึ่งพำนัก

[5] วิสุทฺธิ. 3/380

ในชุมชนและมุ่งเน้นการประกอบพิธีกรรมและการศึกษา กับอรัญวาสีซึ่งพำนักในป่าและมุ่งเน้นการบำเพ็ญภาวนา การจัดระเบียบนี้ทำให้ทั้งสองบทบาทได้รับการรับรองอย่างเป็นทางการภายใต้โครงสร้างสงฆ์เดียวกัน และส่งผลต่อรูปแบบการจัดองค์กรสงฆ์ในประเทศเถรวาทที่รับสายอุปสมบทจากลังกาในเวลาต่อมา

ในคริสต์ศตวรรษที่ 18 ลังกาเผชิญกับวิกฤตที่ย้อนบทบาทของตนเองอย่างเด่นชัดและมีนัยสำคัญในเชิงประวัติศาสตร์ สงครามและความวุ่นวายทางการเมืองในช่วงที่โปรตุเกสและต่อมาดัตช์ (ฮอลันดา) เข้ามามีอำนาจในลังกาทำให้คณะสงฆ์อ่อนแอลงอย่างมาก และในที่สุดจารีตการอุปสมบทในท้องถิ่นสูญสิ้นไป และจารีตการอุปสมบทที่ถูกต้องไม่ได้รับการสถาปนาขึ้นใหม่ในลังกาได้สำเร็จ จนกระทั่งมีคณะทูตจากประเทศไทยเดินทางมาถึงในปี ค.ศ. 1753 (พ.ศ. 2296) (Gombrich, 2006, p. 139) เป็นเหตุให้พระเจ้าเกียรติศรีราชสิงหะจึงส่งคณะทูตไปยังสยามในรัชสมัยพระเจ้าบรมโกศถึง 2 ครั้ง ครั้งแรกในปี ค.ศ. 1746 (พ.ศ. 2289) และครั้งที่ 2 ในปี ค.ศ. 1750 (พ.ศ. 2293) เพื่อขอรับพระสงฆ์ที่มีคุณสมบัติครบสำหรับประกอบพิธีอุปสมบท คณะพระสงฆ์สยามนำโดยพระอุบาลีเถระเดินทางมาถึงลังกาและประกอบพิธีอุปสมบทในปี ค.ศ. 1753 (พ.ศ. 2296) ก่อให้เกิดสยามวงศ์หรือสยามนิกายในลังกา (สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, 2553, น. 153) ต่อมาในคริสต์ศตวรรษที่ 19 มีการรับสายอุปสมบทจากพม่าเพิ่มเติมอีก ก่อให้เกิดอมรปุรนิกายและรามัญนิกายตามลำดับ (Gombrich, 2006, pp. 173-4) ทำให้คณะสงฆ์ลังกาในปัจจุบันประกอบด้วย 3 นิกายหลักที่มีสายอุปสมบทต่างกัน (ซึ่งรายละเอียดจะได้กล่าวในบทที่ 4 ถัดไป) เหตุการณ์นี้แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่าความสัมพันธ์ระหว่างลังกากับประเทศเถรวาทในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เป็นการแลกเปลี่ยน 2 ทิศทางที่ดำเนินต่อเนื่อง กล่าวคือลังกาส่งออกวรรณกรรมบาลี วัฒนธรรมการตีความพุทธธรรม และสายอุปสมบทไปยังพม่า ไทย และกัมพูชา ในขณะที่รับกลับมาซึ่งสายอุปสมบทเมื่อวิกฤตภายในทำให้สายที่มีอยู่ขาดสาย เมื่อพิจารณาในมุมมองนี้แสดงให้เห็นว่าพุทธศาสนาเถรวาทในระดับภูมิภาคดำรงอยู่ได้ด้วยเครือข่ายความสัมพันธ์ระหว่างสถาบันที่มีความยืดหยุ่น ไม่ใช่ด้วยศูนย์กลางเดียวที่มีอำนาจเบ็ดเสร็จและถาวร และการที่ลังกาสามารถฟื้นฟูตนเองได้โดยอาศัยสายอุปสมบทจากเอเชียตะวันออกเฉียงใต้แสดงให้เห็นว่าในคริสต์ศตวรรษที่ 18 ศูนย์กลางเถรวาทได้กระจายตัวออกไปอยู่ในหลายประเทศพร้อมกัน หรืออาจกล่าวได้ว่า พัฒนาการที่สะสมตลอดช่วงเวลานี้วางรากฐานสำหรับกระบวนการแพร่กระจายของเถรวาทสู่เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ซึ่งจะกล่าวถึงในหัวข้อต่อไป

การแพร่กระจายของเถรวาทสู่สุวรรณภูมิ

การแพร่กระจายของพุทธศาสนาเถรวาทจากลังกาสู่เอเชียตะวันออกเฉียงใต้มิได้เกิดขึ้นอย่างพร้อมกันหรือผ่านช่องทางเดียว หากเป็นกระบวนการค่อยเป็นค่อยไปในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 11-15 ผ่านเครือข่ายและกลไกที่หลากหลายและทับซ้อนกัน ในระหว่างนี้ เถรวาทลังกาวงศ์ได้ค่อย ๆ เข้ามาแทนที่หรือผสมกลมกลืนกับจารีตเดิมในแต่ละพื้นที่ ทั้งพุทธศาสนายุคต้น มหายาน ไศวนิกาย และความเชื่อพื้นเมือง แม้แต่ละท้องถิ่นจะมีเงื่อนไขเฉพาะของตนเอง แต่สามารถสังเกตกลไกร่วมที่ปรากฏซ้ำได้ ได้แก่ เครือข่ายการค้าทางทะเล การถ่ายทอดสายการอุปสมบทจากลังกา การอุปถัมภ์ของรัฐ และการนำเข้าระบบความรู้ภาษาบาลีพร้อมพระธรรมวินัย กลไกเหล่านี้ทำหน้าที่เกื้อหนุนกันในเชิงโครงสร้าง ส่งผลให้เถรวาทสามารถสถาปนาตนเป็นจารีตหลักในภูมิภาคได้ในระยะยาว โดยหัวข้อต่อไปจะพิจารณาบทบาทของแต่ละกลไกดังกล่าวในภาพรวม ก่อนวิเคราะห์พัฒนาการในบริบทท้องถิ่นต่อไป

เส้นทางและกลไกการแพร่กระจาย

จากการสังเคราะห์ข้อมูล สามารถอธิบายการแพร่กระจายของพุทธศาสนาเถรวาทสู่เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ได้ผ่านกลไกสำคัญ 4 ประการที่ทำงานสัมพันธ์กัน ได้แก่ เครือข่ายการค้า การถ่ายทอดสายการอุปสมบท การอุปถัมภ์ของรัฐ และการเผยแพร่วัฒนธรรมคัมภีร์บาลี

ประการที่ 1 เครือข่ายการค้าทางทะเลระหว่างอินเดียใต้ ลังกา และชายฝั่งเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เป็นช่องทางเริ่มต้นที่ทำให้พุทธศาสนาเข้าสู่ภูมิภาค โดยมีพ่อค้าเป็นตัวกลางสำคัญ (Hazra, 1982, p. 40) ขณะเดียวกัน เส้นทางบกผ่านพม่าตอนบนมีบทบาทเสริมในการกระจายศาสนาเข้าสู่พื้นที่ภายใน อย่างไรก็ตาม ในระยะต้น เถรวาทมิได้เข้ามาอย่างเป็นเอกเทศ หากเดินทางร่วมกับนิกายอื่น ทำให้เกิดภูมิทัศน์ทางศาสนาที่หลากหลายก่อนที่เถรวาทลังกาจะได้รับการสถาปนาเป็นจารีตหลัก

ประการที่ 2 การแลกเปลี่ยนสายการอุปสมบทกับลังกามีความสำคัญในเชิงสถาบัน เนื่องจากเป็นความพยายามของรัฐในภูมิภาคที่ส่งพระสงฆ์ไปฟื้นฟูหรือรับรองความบริสุทธิ์ของสายวินัย[6] กระบวนการนี้จึงมิใช่เพียงการถ่ายทอดพิธีกรรม หากยังเป็นการเชื่อมโยงความ

[6]เช่น ตามหลักฐานทางประวัติศาสตร์ ระบุว่า ในศตวรรษที่ 11 ลังกาเสื่อมถอยจากสงคราม พระเจ้าวิชัยพาหุที่ 1 จึงต้องนำสายการอุปสมบทจาก พม่า กลับมาฟื้นฟูลังกา ในศตวรรษที่ 18 (พ.ศ. 1724) พระสงฆ์พม่านำสายการบวชจากลังกากลับไปตั้ง “คณะสงฆ์สิงหล” ในพม่าจนกลายเป็นสายหลัก และในปี พ.ศ. 2296 ลังกาขาดพระสงฆ์ที่จะให้การอุปสมบท จึงต้องนำสายการอุปสมบทจาก ไทย (สยาม) กลับไปตั้ง “สยามนิกาย” ซึ่งกลายเป็นคณะสงฆ์ที่ใหญ่ที่สุดในศรีลังกาปัจจุบัน (Gombrich, 2006, p. 117)

ชอบธรรมทางศาสนากับศูนย์กลางเถรวาทในลังกา

ประการที่ 3 การอุปถัมภ์ของราชสำนักเป็นเงื่อนไขสำคัญที่ทำให้เถรวาทตั้งมั่นในระดับโครงสร้างรัฐ โดยสัมพันธ์กับแนวคิดธรรมราชา ซึ่งใช้ศาสนาเป็นฐานสร้างความชอบธรรมทางการเมือง (Tambiah, 1976, p. 430) ด้วยเหตุนี้ การสถาปนาเถรวาทจึงมักเกิดควบคู่กับกระบวนการรวมศูนย์อำนาจของรัฐ

ประการที่ 4 แนวคิด “ชุดวัฒนธรรมบาลี” (the Pali Cultural Package) ในทัศนะของ Andrew Huxley (1990) (อ้างใน Collins, 1998, p. 72) อธิบายว่าเถรวาทมิได้แพร่กระจายเฉพาะคำสอน แต่เดินทางพร้อมระบบความรู้ที่ครบถ้วน ทั้งพระไตรปิฎก อรรถกถา การศึกษาจักรวาลวิทยา และพิธีกรรม ส่งผลให้รัฐสามารถรับและปรับใช้ศาสนาในฐานะระบบสถาบันได้ทันที อีกทั้งภาษาบาลียังทำหน้าที่เป็นมาตรฐานกลางที่เอื้อให้เกิดการตรวจสอบและสื่อสารข้ามภูมิภาค

จากที่กล่าวมาข้างต้น ผู้เขียนเห็นว่า กลไกทั้ง 4 มิได้ดำเนินแยกขาด หากทำงานประสานกันในทางปฏิบัติ กล่าวคือ เครือข่ายการค้าสร้างการรับรู้เบื้องต้น การอุปสมบทเชื่อมโยงเชิงสถาบัน การอุปถัมภ์ของรัฐสร้างความมั่นคง และวัฒนธรรมบาลีเติมเต็มความเป็นระบบของศาสนา ความสัมพันธ์เชิงพลวัตนี้เป็นกุญแจสำคัญในการทำความเข้าใจพัฒนาการของเถรวาทในบริบทเฉพาะของแต่ละสังคมในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ต่อไป

พม่า: จากสุธรรมวดีถึงพุกาม

กรณีพม่าสะท้อนพัฒนาการของพุทธศาสนาเถรวาทในฐานะกระบวนการระยะยาวที่ค่อย ๆ เข้ามาแทนที่และผสมผสานกับประเพณีเดิม จนกลายเป็นจารีตหลักของรัฐ โดยมีทั้งการรับอิทธิพลจากอินเดียโดยตรงในระยะแรก และการรับสายลังกาวงศ์ผ่านตัวกลางในเวลาต่อมา ซึ่งแต่ละช่วงเวลามีกลไกและรูปแบบแตกต่างกันตามบริบททางสังคมและการเมือง

หลักฐานทางโบราณคดีชี้ว่าพุทธศาสนาเข้าสู่ดินแดนพม่าตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 5-7 ผ่านชุมชนปยู (Pyu) โดยมีศูนย์กลางสำคัญ เช่น ศรีเกษตร ไบกถาโน และหลิน ในระยะนี้พุทธศาสนาปรากฏทั้งเถรวาทและสรวาสติวาท และน่าจะรับอิทธิพลจากอินเดียโดยตรงผ่านเส้นทางบก (Luce, 1969, p. 201) ขณะเดียวกัน หลักฐานจารึกบาลีจำนวนหนึ่งยืนยันความคุ้นเคยกับจารีตเถรวาทตั้งแต่ระยะแรก ตัวอย่างสำคัญ ได้แก่ จารึกปฏิจจสมุปบาทจากศรีเกษตร และแผ่นศิลาจารึกจากกูนเซก (เขตพะโค) ซึ่งบันทึกข้อความจากพระวินัยปิฎก มหาวรรค ตอนปัจจยาการสายดับ โดยเริ่มต้นด้วยวลี “avijjaya tveva asesaviraganirodha” (อวิชฺชา เตฺวว อเสสวิราคนิโรธ) อันเป็นรูปแบบการเรียบเรียงที่พบเฉพาะในพระไตรปิฎกสายมหาวิหาร

(บาลี) เท่านั้น[7] (อ้างใน Skilling, 2009, pp. 106-7) หลักฐานลักษณะนี้จึงชี้ให้เห็นถึงความเชื่อมโยงกับเถรวาทอย่างชัดเจนในเชิงคัมภีร์และสถาบันตั้งแต่ระยะแรกของการรับพุทธศาสนาในดินแดนพม่า

หลักฐานโบราณคดีจากชุมชนปยูสะท้อนการพัฒนาสถาบันสงฆ์ในระดับซับซ้อนทั้งในรูปแบบการก่อสร้างวัดและสถูปที่แสดงความคุ้นเคยกับพระวินัยและสถาปัตยกรรมพุทธศาสนาแบบอินเดีย อย่างไรก็ตาม ความสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนาในสังคมปยูกับเถรวาทในระยะต่อมายังเป็นประเด็นถกเถียง เนื่องจากหลักฐานที่มีอยู่ยังไม่เพียงพอสำหรับยืนยันความต่อเนื่องเชิงสถาบันอย่างชัดเจน อีกด้านหนึ่ง เมืองสุธรรมวดี (สะเทิม) ซึ่งเป็นศูนย์กลางของชาวมอญในพม่าตอนล่าง มักถูกพงศาวดารยกย่องว่าเป็นแหล่งสำคัญของเถรวาทก่อนยุคพุกาม และมีความเชื่อมโยงกับลังกาผ่านเครือข่ายการค้าทางทะเล ด้วยเหตุที่ตั้งทางภูมิศาสตร์เอื้อต่อการรับอิทธิพลทางศาสนาโดยตรง ชุมชนมอญจึงมีบทบาทในฐานะตัวกลางในการถ่ายทอดเถรวาทสู่ดินแดนภายใน อย่างไรก็ดี Aung-Thwin (2005, p. 76) ชี้ว่าหลักฐานร่วมสมัยที่ยืนยันสถานะของสุธรรมวดีในฐานะศูนย์กลางเถรวาทยังมีจำกัด และข้ออ้างจำนวนมากในพงศาวดารอาจเป็นการสร้างความชอบธรรมย้อนหลังในเชิงศาสนาและการเมือง ดังนั้น การใช้พงศาวดารเป็นฐานข้อมูลสำหรับช่วงเวลานี้จำเป็นต้องพิจารณาอย่างระมัดระวังควบคู่กับหลักฐานประเภทอื่น

จุดเปลี่ยนสำคัญของเถรวาทพม่าปรากฏในรัชสมัยพระเจ้าอนิรุทธ (ค.ศ. 1044-1077) ผู้สถาปนาอาณาจักรพุกาม โดยพงศาวดารระบุว่าพระองค์ทรงรับเถรวาทภายใต้อิทธิพลของพระชินอรหันต์ และดำเนินนโยบายลดบทบาทนิกายอริซึ่งผสมผสานพุทธศาสนากับความเชื่อพื้นเมือง พร้อมทั้งยกทัพไปยังสุธรรมวดีใน ค.ศ. 1057 เพื่อนำพระไตรปิฎกและคณะสงฆ์เข้าสู่พุกาม

อย่างไรก็ตาม Aung-Thwin (2005, p. 9) เสนอว่าบทบรรยายดังกล่าวควรตีความด้วยความระมัดระวัง เนื่องจากมีแนวโน้มเป็นการสร้างภาพย้อนหลังเพื่ออธิบายความชอบธรรมทางศาสนาและการเมือง โดยกระบวนการสถาปนาเถรวาทในพุกามน่าจะเกิดขึ้นอย่างค่อยเป็นค่อยไปผ่านเครือข่ายสงฆ์มอญ มากกว่าผลของเหตุการณ์ทางทหารเพียงครั้งเดียว ประเด็นนี้สะท้อนข้อจำกัดเชิงวิธีวิทยาในการใช้พงศาวดาร ซึ่งมักผสมผสานข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์เข้ากับกรอบอุดมการณ์ของยุคหลัง

[7] "In addition to the paticcasamuppada inscribed on gold plates from Sri Ksetra, the Vinaya Mahavagga version is known from a stone slab from Kunzeik, Shwegyin township, Pegu. . . The latter opens with the phrase avijjaya tv eva asesaviraganirodha, characteristic of the Mahaviharin (Pali) version only. . ." (เชิงอรรถที่ 10)

ในรัชสมัยพระเจ้าจันสิตถา (ค.ศ. 1084-1112) อาณาจักรพุกามพัฒนาเป็นศูนย์กลางเถรวาทอย่างเด่นชัด ทั้งด้านการอุปถัมภ์ศาสนาและการศึกษา วัดอานันทะซึ่งสร้างขึ้นในช่วงนี้สะท้อนการผสมผสานศิลปกรรมมอญและพม่า และแสดงให้เห็นว่าเถรวาทได้กลายเป็นแกนกลางของอัตลักษณ์ทางการเมืองของรัฐ Pichard (1992, p. 3) ประมาณว่ามีการก่อสร้างวัดและสถูปมากกว่า 4,000 แห่งในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 11-13 (ปัจจุบันยังคงเหลือศาสนสถานอิฐกว่า 2,000 แห่ง) ซึ่งสะท้อนระดับการอุปถัมภ์ที่สูงยิ่ง ควบคู่กับการผลิตวรรณกรรมบาลีและภาษาพม่าโบราณอย่างต่อเนื่อง

ผู้เขียนมองว่า ภายใต้เงื่อนไขดังกล่าว พุกามในระยะนี้จึงมิได้เป็นเพียงศูนย์กลางทางการเมือง หากยังทำหน้าที่เป็นศูนย์กลางทางวิชาการของเถรวาทในภูมิภาคอีกด้วย

การเปลี่ยนแปลงเชิงสถาบันที่สำคัญเกิดขึ้นในรัชสมัยพระเจ้านรปติสิตถู (ค.ศ. 1173-1210) เมื่อมีการส่งพระอุตตรชีวะไปยังลังกาเพื่อรับสายอุปสมบทลังกาวงศ์ ซึ่งถือว่าบริสุทธิ์กว่าสายเดิมในพม่า เหตุการณ์นี้นับเป็นจุดเริ่มต้นของการเชื่อมโยงพม่ากับจารีตลังกาอย่างเป็นทางการ อันมีนัยสำคัญต่อการรับรองความชอบธรรมของสายสมณวงศ์ โดยพระเจ้าธรรมเจดีย์ได้โปรดให้จารึกเหตุการณ์ดังกล่าวไว้ในจารึกกัลยาณี (Malalasekera, 1928, p. 211)

ภายหลังการล่มสลายของพุกามจากการรุกรานของมองโกลในปี ค.ศ. 1287 ศูนย์กลางทางการเมืองกระจายไปยังรัฐต่าง ๆ เช่น เปกู อาวา และอาระกัน แต่เถรวาทลังกาวงศ์ยังคงเป็นจารีตหลักอย่างต่อเนื่อง ต่อมาในคริสต์ศตวรรษที่ 15 รัชสมัยพระเจ้าธรรมเจดีย์แห่งเปกูมีการปฏิรูปคณะสงฆ์ครั้งสำคัญ โดยส่งพระสงฆ์ไปรับสายอุปสมบทกัลยาณีจากลังกาและตรวจชำระพระวินัยอย่างเป็นระบบ ส่งผลให้พม่าตอนล่างกลายเป็นศูนย์กลางสายอุปสมบทที่รัฐใกล้เคียง เช่น ไทยและลาว เข้ามาเชื่อมต่อในเวลาต่อมา

พัฒนาการดังกล่าวข้างต้น สะท้อนว่าพม่าได้เปลี่ยนสถานะจาก “ผู้รับ” เป็น “ผู้ถ่ายทอด” เถรวาทในระดับภูมิภาคตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 15 และยังคงบทบาทนี้ต่อเนื่องถึงคริสต์ศตวรรษที่ 19 ดังปรากฏกรณีที่ลังกาส่งคณะทูตมาขอรับสายอุปสมบทจากพม่า โดยภาพรวมจึงชี้ให้เห็นรูปแบบการพัฒนาที่ดินแดนผู้รับสามารถยกระดับตนเป็นศูนย์กลางรองและถ่ายทอดต่อ ซึ่งเป็นแบบแผนที่ปรากฏซ้ำในกรณีของไทยในระยะต่อมา

ไทย: จากทวารวดีถึงสุโขทัย อยุธยา และรัตนโกสินทร์

การแพร่กระจายของพุทธศาสนาเถรวาทในดินแดนไทยมีลักษณะซับซ้อนและเป็นกระบวนการสะสมเชิงประวัติศาสตร์มากกว่ากรณีพม่า เนื่องจากพื้นที่ดังกล่าวเคยเป็นที่ตั้งของรัฐและวัฒนธรรมหลากหลายกลุ่ม ซึ่งรับพุทธศาสนาในรูปแบบและช่วงเวลาที่แตกต่างกัน

ก่อนที่อาณาจักรไทยจะรวบรวมอำนาจและสถาปนาพุทธศาสนาเถรวาทสายลังกาวงศ์เป็นจารีตหลักในเวลาต่อมา

ในระยะแรก พุทธศาสนาเข้าสู่ภาคกลางผ่านอาณาจักรทวารวดีของชาวมอญ (คริสต์ศตวรรษที่ 6-11) ซึ่งมีศูนย์กลางบริเวณลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยา หลักฐานทางโบราณคดี เช่น ธรรมจักรหินและพระพุทธรูปในศิลปะทวารวดีที่พบในนครปฐม ลพบุรี และอู่ทอง ชี้ว่าพุทธศาสนาในช่วงนี้มีความใกล้เคียงกับเถรวาทยุคต้น และเชื่อมโยงกับอินเดียใต้และลังกาผ่านเครือข่ายการค้าทางทะเล (ศักดิ์ชัย สายสิงห์, 2543, น. 76, 81) หลักฐานด้านจารึกสนับสนุนภาพดังกล่าว โดยพบการใช้อักษรปัลลวะและภาษาบาลีอย่างแพร่หลายในศูนย์กลางสำคัญ เช่น นครปฐม อู่ทอง และลพบุรี รวมถึงพื้นที่โดยรอบ (เรื่องเดียวกัน, น. 78) บ่งชี้ถึงการรับแบบแผนภาษาศาสนาที่สอดคล้องกับจารีตเถรวาท ทั้งยังปรากฏการใช้สูตรทางพุทธศาสนาในลักษณะเดียวกับลังกาและอินเดียใต้ เช่น จารึกที่จังหวัดปราจีนบุรี (ค.ศ. 761) ซึ่งมีคาถาภาษาบาลีจากคัมภีร์ เตลกฏาหคาถา อันมีต้นกำเนิดจากลังกา (Harris, 2005, p. 10) อย่างไรก็ตาม พุทธศาสนาในสมัยทวารวดีมิได้มีลักษณะเป็นเอกภาพ หากดำรงอยู่ร่วมกับมหายานและไศวนิกายในลักษณะพหุจารีต โดยเฉพาะในระยะหลังเมื่ออิทธิพลของอาณาจักรเขมรขยายเข้ามา ความแตกต่างระหว่างจารีตต่าง ๆ ยังไม่ชัดเจน และผู้อุปถัมภ์สามารถสนับสนุนหลายประเพณีพร้อมกันได้ สะท้อนให้เห็นว่าพุทธศาสนาในดินแดนไทยช่วงต้นมีลักษณะยืดหยุ่นและหลากหลาย ซึ่งเป็นพื้นฐานสำคัญของพัฒนาการในระยะต่อมา

ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 9-13 การขยายอำนาจของอาณาจักรเขมรเข้าสู่ดินแดนไทยตอนกลางและตะวันออกเฉียงเหนือส่งผลให้ภูมิทัศน์ทางศาสนามีความซับซ้อนและหลากหลายยิ่งขึ้น โดยศาสนาหลักของราชสำนักเขมรคือไศวนิกายและมหายาน ขณะที่ประชากรส่วนใหญ่ซึ่ง Wyatt (2003, p. 22) ระบุว่าเป็นกลุ่มชาวไทที่อพยพเข้ามาทับซ้อนกับชาวมอญเดิม ยังคงยึดถือพุทธศาสนาในรูปแบบที่สืบเนื่องจากเถรวาทสมัยทวารวดี

หลักฐานจารึกจากลพบุรีช่วงปี ค.ศ. 1022-1025 ระบุว่าพระเจ้าสุริยวรมันที่ 1 ทรงมีพระราชโองการให้ทั้งพระเถระและภิกษุมหายานประกอบพิธีกรรมถวายพระพร (Harris, 2005, p. 133) สะท้อนการดำรงอยู่ร่วมกันของจารีตทางศาสนาภายใต้กรอบอำนาจเดียวกัน อย่างไรก็ตาม โครงสร้างศาสนสถานประเภทปราสาทหินยังคงสัมพันธ์กับลัทธิเทวราชาของรัฐมากกว่าเถรวาท ซึ่งมีรูปแบบการปฏิบัติที่เรียบง่ายและไม่เน้นสถาปัตยกรรมขนาดใหญ่ Wyatt (2003, p. 23, 28) ด้วยเหตุนี้ ดินแดนไทยตอนกลางและตะวันออกเฉียงเหนือในช่วงเวลาดังกล่าวจึงทำหน้าที่เป็น “พื้นที่รอยต่อ” ทางวัฒนธรรม ที่อิทธิพลของเขมร มอญ และไทปะทะและผสมผสานกันอย่างต่อเนื่อง ส่งผลให้พุทธศาสนาในภูมิภาคนี้มีลักษณะพหุจารีต อันประกอบด้วย

เถรวาท มหายาน และพราหมณ์ ซึ่งวางรากฐานให้กับพัฒนาการทางศาสนาในระยะต่อมา

ความเปลี่ยนแปลงเชิงโครงสร้างของพุทธศาสนาในดินแดนไทยปรากฏชัดพร้อมการสถาปนาอาณาจักรสุโขทัยในคริสต์ศตวรรษที่ 13 โดยเฉพาะในรัชสมัยพระยาลิไท (ค.ศ. 1347-1374) ซึ่งทรงอาราธนาพระมหาสุมนเถระจากพม่าตอนล่าง ผู้สืบสายลังกาวงศ์เข้ามาสถาปนาเถรวาทในฐานะจารีตหลักของรัฐ กระบวนการนี้สะท้อนแบบแผนการรับสายอุปสมบทผ่านตัวกลางที่พบเห็นได้ทั่วไปในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้

ลักษณะสำคัญของเถรวาทในสุโขทัยคือการบูรณาการเข้ากับโครงสร้างอำนาจของรัฐ ดังปรากฏในคัมภีร์ ไตรภูมิพระร่วง ซึ่งมิได้ทำหน้าที่เพียงอธิบายจักรวาลวิทยาแบบเถรวาท หากยังเป็นเครื่องมือสร้างความชอบธรรมให้กษัตริย์ในฐานะ “ธรรมราชา” และสะท้อนการแทรกซึมของกรอบคิดทางพุทธศาสนาเข้าสู่โลกทัศน์ของสังคมโดยรวม ขณะเดียวกันในแคว้นล้านนา เถรวาทสายลังกาวงศ์ได้รับการสถาปนาอย่างมั่นคงในรัชสมัยพระเจ้ากือนา (ค.ศ. 1355-1385) ผ่านบทบาทของพระสุมนเถระจากสุโขทัย และพัฒนาอย่างสูงในสมัยพระเจ้าติโลกราช (ค.ศ. 1441-1487) โดยมีการสังคายนาพระไตรปิฎกที่วัดเจ็ดยอด เชียงใหม่ ในปี ค.ศ. 1477 เพื่อกำหนดตัวบทให้สอดคล้องกับจารีตลังกาวงศ์ อันนำไปสู่การรจนาคัมภีร์บาลีสำคัญและการสถาปนาล้านนาเป็นศูนย์กลางวิชาการเถรวาทที่มีความเป็นอิสระในระดับภูมิภาค ตามที่กล่าวมาแล้วในบทก่อนหน้า

อาณาจักรอยุธยา (สถาปนา ค.ศ. 1351) มีลักษณะทางศาสนาที่ผสมผสานมากกว่าสุโขทัย โดยบูรณาการเถรวาท ไศวนิกาย และประเพณีราชสำนักแบบเขมรเข้าด้วยกัน พิธีกรรมหลวงจำนวนมากมีองค์ประกอบของพราหมณ์ สะท้อนการใช้ศาสนาหลายระบบเป็นเครื่องมือสร้างความชอบธรรมทางการเมืองในบริบทที่แตกต่างกัน อย่างไรก็ตาม เถรวาทยังคงเป็นศาสนาหลักที่รัฐอุปถัมภ์อย่างต่อเนื่อง ทั้งด้านการสร้างวัดและการศึกษาพระไตรปิฎก ขณะเดียวกัน อยุธยายังพัฒนาเป็นศูนย์กลางการฟื้นฟูคณะสงฆ์ในระดับภูมิภาค โดยมีบทบาทสำคัญในการส่งออกสายอุปสมบทสยามวงศ์ไปยังลังกา (Hazra, 1982, p. 171)

ภายหลังการเสียกรุงศรีอยุธยาในปี ค.ศ. 1767 ซึ่งส่งผลให้คัมภีร์จำนวนมากสูญหาย การสถาปนากรุงรัตนโกสินทร์ในปี ค.ศ. 1782 จึงมาพร้อมนโยบายฟื้นฟูพระศาสนาอย่างเป็นระบบ โดยในปี ค.ศ. 1788 มีการสังคายนาพระไตรปิฎกเพื่อรวบรวมและตรวจชำระตัวบทจากแหล่งต่าง ๆ ก่อนจัดทำเป็นฉบับมาตรฐานในรูปแบบใบลานภายใต้การอุปถัมภ์ของรัฐ

ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (รัชกาลที่ 5) เรียกว่าเข้าสู่ยุค “สยามใหม่” (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2555, น. 4; บทนำ) มีการจารึกพระไตรปิฎกแบบใหม่ ซึ่งเป็นการจัดพิมพ์พระไตรปิฎกบาลีอักษรไทยฉบับสยามรัฐ (ค.ศ. 1893) จำนวน 39 เล่ม

นับเป็นจุดเปลี่ยนเชิงโครงสร้างของพุทธศาสนาเถรวาททั้งในด้านเทคโนโลยีความรู้และบทบาทเชิงสถาบัน กล่าวคือเป็นการเปลี่ยนผ่านจาก“วัฒนธรรมใบลาน”สู่“วัฒนธรรมสิ่งพิมพ์” ที่เอื้อต่อการผลิตซ้ำและการเผยแพร่ในวงกว้าง พระมหาสราวุธ โพธิ์ศรีขาม (2566, น. 518) ชี้ว่าการนำเทคโนโลยีการพิมพ์มาใช้ก่อให้เกิด “พุทธศาสนารูปแบบใหม่” ซึ่งเป็นผลจากการรับอิทธิพลวิทยาการตะวันตก ทำให้การเข้าถึงพระไตรปิฎกไม่จำกัดอยู่เฉพาะหมู่บรรพชิต แต่ขยายสู่สาธารณชนอย่างมีนัยสำคัญ พร้อมกันนั้น ยังส่งผลให้สยาม (ไทย) มีบทบาทเด่นในฐานะแหล่งเผยแพร่วรรณกรรมบาลีในระดับนานาชาติ ควบคู่กับสถานะเดิมในฐานะศูนย์กลางการฟื้นฟูสายอุปสมบท สะท้อนบทบาทของไทยในฐานะ “ศูนย์กลางสำรอง” ของเถรวาทในภูมิภาคอย่างชัดเจน ดังที่ได้กล่าวถึงแล้วในบทที่ 2

จากการวิเคราะห์มาข้างต้น จึงอาจสรุปได้ว่า พัฒนาการของพุทธศาสนาเถรวาทในดินแดนไทยมีลักษณะเป็นกระบวนการรับและปรับจารีตจากหลายทิศทางอย่างต่อเนื่อง ตั้งแต่การรับอิทธิพลอินเดียในสมัยทวารวดี การเชื่อมโยงกับลังกาและพม่าตอนล่างในสมัยสุโขทัยและล้านนา การผสมผสานกับประเพณีราชสำนักเขมรในสมัยอยุธยา จนถึงการสร้างรูปแบบเฉพาะของตนในสมัยรัตนโกสินทร์ ลักษณะเชิงซ้อนดังกล่าวสอดคล้องกับพัฒนาการของเถรวาทในกัมพูชาและลาว ซึ่งต่างสะท้อนกระบวนการถ่ายทอดผ่านตัวกลางและการปรับตัวตามบริบททางสังคมการเมืองของแต่ละพื้นที่

กัมพูชาและลาว: มรดกร่วมในบริบทที่ต่างกัน

กัมพูชา และ ลาว มีเส้นทางการรับเถรวาทที่เชื่อมโยงกันอย่างใกล้ชิด เพราะทั้งสองดินแดนต่างอยู่ในวงอิทธิพลของอาณาจักรเขมรในช่วงต้น และรับพุทธศาสนาเถรวาทลังกาวงศ์ผ่านกระบวนการที่เกี่ยวพันกับการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองในภูมิภาค ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 13 ถึง 14 แม้ว่าแต่ละดินแดนจะมีเอกลักษณ์เฉพาะในแง่ของเส้นทางและบริบทของการสถาปนา

(1) กัมพูชา: จากฟูนันถึงเถรวาทลังกาวงศ์

พุทธศาสนาเข้าสู่ดินแดน กัมพูชาในระยะแรกผ่านเครือข่ายการค้าและวัฒนธรรมของอาณาจักรฟูนันและเจนละ ระหว่างคริสต์ศตวรรษที่ 1-7 ซึ่งมีความเชื่อมโยงกับอินเดียใต้และลังกาอย่างใกล้ชิด Coedès (1968, p. 146) ชี้ให้เห็นว่าในช่วงเวลาดังกล่าว พุทธศาสนายังมิได้แยกตัวออกจากศาสนาพราหมณ์อย่างเป็นระบบ หากดำรงอยู่ควบคู่กับไศวนิกายในลักษณะผสมผสานเชิงสถาบันและพิธีกรรม หลักฐานจากจารึกที่กล่าวถึงกลุ่มศาสนาต่าง ๆ ได้แก่

ไศวะ โสคต และฤาษี สะท้อนให้เห็นถึงการอยู่ร่วมกันของชุมชนศาสนาที่หลากหลายภายใต้โครงสร้างเดียวกัน ลักษณะดังกล่าวบ่งชี้ความสัมพันธ์เชิงพึ่งพาอาศัย ระหว่างพุทธศาสนากับไศวนิกาย ซึ่งปรากฏทั้งในบริบทของชวาและกัมพูชาในช่วงเวลาใกล้เคียงกัน[8] โดยในกรอบนี้ พุทธศาสนาเองก็มีความหลากหลายภายใน กล่าวคือทั้งเถรวาทและมหายานสามารถดำรงอยู่ร่วมกันได้ ภายใต้การอุปถัมภ์ของราชสำนักที่ปรับเปลี่ยนไปตามเงื่อนไขทางการเมืองในแต่ละช่วงเวลา

อาจกล่าวได้ว่า ในช่วงอาณาจักรเขมรระหว่างคริสต์ศตวรรษที่ 9-13 โครงสร้างศาสนาของรัฐมีลักษณะพหุจารีต โดยมีไศวนิกายและมหายานเป็นศาสนาหลักที่ได้รับการอุปถัมภ์จากราชสำนัก โดยเฉพาะในรัชสมัยพระเจ้าชัยวรมันที่ 7 ซึ่งทรงส่งเสริมมหายานอย่างเป็นระบบ ส่งผลให้แนวคิดและพิธีกรรมในกรอบมหายาน (รวมถึงองค์ประกอบเชิงตันตระ) มีบทบาทสำคัญในระดับรัฐและสถาบัน อย่างไรก็ตาม ภายใต้บริบทเดียวกัน จารีตเถรวาทมิได้สูญหาย หากยังคงดำรงอยู่และค่อย ๆ ขยายบทบาทในระดับสังคมและชุมชน Harris (2005, p. 226) ชี้ว่า การเพิ่มขึ้นของอิทธิพลเถรวาทในช่วงปลายของยุคนี้เป็นกระบวนการค่อยเป็นค่อยไป ซึ่งดำเนินควบคู่ไปกับโครงสร้างศาสนาหลักของรัฐ และกลายเป็นปัจจัยสำคัญที่เอื้อต่อการเปลี่ยนผ่านสู่การยอมรับเถรวาทในฐานะจารีตหลักในช่วงเวลาต่อมา

การเปลี่ยนแปลงสำคัญเกิดขึ้นในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 13-14 เมื่ออำนาจของอาณาจักรเขมรเริ่มเสื่อมลง และเถรวาทลังกาวงศ์เริ่มได้รับการยอมรับในราชสำนักมากขึ้น หลักฐานจารึกในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 14 แสดงให้เห็นการอุปถัมภ์พระสงฆ์เถรวาทอย่างชัดเจน และในรัชสมัยพระเจ้าชัยวรมันปรเมศวร ราชสำนักได้หันมาสนับสนุนเถรวาทสายลังกาวงศ์ในฐานะศาสนาหลัก (Coedès, 1968, p. 228) กระบวนการนี้สัมพันธ์อย่างใกล้ชิดกับอิทธิพลจากดินแดนไทย เนื่องจากสุโขทัยและอยุธยามีบทบาทเป็นตัวกลางในการถ่ายทอดเถรวาทลังกาวงศ์เข้าสู่กัมพูชา ทั้งในเชิงสถาบันและวัฒนธรรมทางคัมภีร์ Harris (2005, p. 83) จึงชี้ว่า จารีตบาลีในกัมพูชามีความสอดคล้องกับแบบแผนไทยมากกว่าลังกาโดยตรง

แม้เถรวาทลังกาวงศ์จะกลายเป็นจารีตหลักแล้ว แต่ภายในกัมพูชายังคงปรากฏความหลากหลายทางปฏิบัติ โดยเฉพาะสิ่งที่ Bizot (1976) เรียกว่า “เถรวาทตันตระ” ซึ่งผสมผสาน

[8] “Inscriptions that mention the three religious sects of Saiva (Sivaites), Sogata (Buddhists), and Rishi (ascetics). . . prove the co-existence, the symbiosis, of Buddhism and Sivaite Hinduism in Java, just as in Cambodia in the same era.”

องค์ประกอบเชิงพิธีกรรมแบบตันตระเข้ากับกรอบแนวคิดเถรวาท[9] (อ้างใน McDaniel, 2011, p. 101) ลักษณะดังกล่าวสะท้อนร่องรอยของการผสมผสานระหว่างเถรวาทและมหายานในยุคก่อนหน้า และชี้ให้เห็นว่าเถรวาทในภูมิภาคนี้มิได้มีลักษณะเป็นเอกภาพอย่างสมบูรณ์

ในคริสต์ศตวรรษที่ 19 ภายใต้อิทธิพลของสยาม ได้เกิดการนำธรรมยุติกนิกายเข้าสู่กัมพูชาโดยพระสงฆ์ที่ได้รับการศึกษาและอุปสมบทจากไทย Harris (2005, p. 227-8) ระบุว่ากระบวนการนี้มีลักษณะเป็นการปฏิรูปพระวินัยและสร้างมาตรฐานใหม่ของความเคร่งครัด ส่งผลให้เกิดความตึงเครียดกับมหานิกายซึ่งเป็นจารีตดั้งเดิม ความแตกต่างระหว่างสองนิกายดังกล่าวดำรงอยู่ต่อเนื่องและมีนัยสำคัญต่อโครงสร้างคณะสงฆ์กัมพูชาในเวลาต่อมา รวมถึงในบริบทของการปกครองภายใต้อาณานิคมฝรั่งเศส

จากที่วิเคราะห์มาข้างต้น ชี้ได้ว่า พัฒนาการของพุทธศาสนาในกัมพูชาสะท้อนกระบวนการเปลี่ยนผ่านจากความหลากหลายเชิงศาสนาในยุคต้น สู่การสถาปนาเถรวาทลังกาวงศ์เป็นจารีตหลักในระดับรัฐ ขณะเดียวกันก็ยังคงรักษาความหลากหลายภายในไว้ในระดับการปฏิบัติ และเปิดพื้นที่ให้พลวัตทางนิกายและอิทธิพลข้ามพรมแดนเข้ามากำหนดโครงสร้างของคณะสงฆ์ในระยะยาว

(2) ลาว: จากก่อนล้านช้างสู่การสถาปนาเถรวาทอย่างมั่นคง

ก่อนการก่อตั้งอาณาจักรล้านช้าง ดินแดนที่เป็นประเทศลาวในปัจจุบันประกอบด้วยชุมชนและรัฐขนาดเล็กหลายแห่ง ซึ่งมีโครงสร้างความเชื่อแบบผสมผสานระหว่างการนับถือผีและวิญญาณบรรพบุรุษกับพุทธศาสนาที่รับอิทธิพลมาจากเขมรและไทย หลักฐานทางโบราณคดีชี้ว่าพุทธศาสนาแบบเขมรได้แพร่เข้ามายังลาวตอนใต้และตอนกลาง ตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 10-13 ขณะที่ลาวตอนเหนือมีความเชื่อมโยงกับจารีตของล้านนาและกลุ่มไทลื้ออย่างใกล้ชิด (Stuart-Fox, 1998, pp. 18-32)

จุดเปลี่ยนสำคัญของพัฒนาการพุทธศาสนาในลาวเกิดขึ้นพร้อมกับการสถาปนาอาณาจักรล้านช้างในปี ค.ศ. 1353 โดยเจ้าฟ้างุ้ม ซึ่งมีความสัมพันธ์ใกล้ชิดกับราชสำนักเขมรทั้งในด้านการศึกษาและเครือญาติ ตามพงศาวดารลาว พระองค์ทรงอาราธนาพระสงฆ์จากกัมพูชา

---

[9] McDaniel (2011, p. 100, 109) ชี้ให้เห็นว่าคำเรียกประเภท "**ตันตระ**" หรือ "**Esoteric**" เป็นกรอบแนวคิดที่นักวิชาการตะวันตกใช้เพื่อจัดหมวดหมู่รูปแบบการปฏิบัติทางศาสนาที่ถูกมองว่า "ลี้ลับ" หรือ "เหนือธรรมชาติ" ในสายตาคนนอก อย่างไรก็ตาม ในบริบทของสังคมพุทธในไทยและกัมพูชา การปฏิบัติลักษณะดังกล่าวมิได้ถูกแยกออกเป็นหมวดเฉพาะ หากแต่ถูกรวมอยู่ภายใต้สิ่งที่เรียกว่า "พุทธศาสตร์" หรือ "พุทธาคม" ซึ่งถือเป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาและวัตรปฏิบัติทางศาสนาในชีวิตประจำวันตามปกติ

เข้ามาสถาปนาเถรวาทลังกาวงศ์ในล้านช้าง พร้อมทั้งอัญเชิญพระพุทธรูปสำคัญคือ “พระบาง” และคัมภีร์ศักดิ์สิทธิ์ (Harris, 2005, p. 25) ตามหลักฐานจากจารึกวัดแก้ว สนับสนุนภาพของเครือข่ายการถ่ายทอดดังกล่าว โดยระบุถึงพระมหาเถระ 3 รูป ได้แก่ พระมหาเทวลังกาเจ้า พระมหาเทวลังกา และพระมหานันทิปัญญาเจ้า ซึ่งเดินทางจากลังกาสู่กัมพูชา ก่อนเข้ามายังล้านช้างพร้อมพระมหาปาสมัน (Hazra, 1982, p. 185) อย่างไรก็ตาม Stuart-Fox (1998, p. 44) เสนอว่าบทบาทของเจ้าฟ้างุ้มในฐานะ “ผู้นำพุทธศาสนาเข้าสู่ลาว” ควรเข้าใจในฐานะการสร้างความชอบธรรมเชิงประวัติศาสตร์มากกว่าข้อเท็จจริงเชิงกำเนิด ดังคำกล่าวอ้างว่า

> เนื่องจากพุทธศาสนาในรูปแบบใดรูปแบบหนึ่งได้ปรากฏอยู่ในพื้นที่เมืองซัวมาก่อนหลายศตวรรษแล้ว และมีระยะเวลาเพียงพอให้เกิดการผสมผสานระหว่างพุทธศาสนากับความเชื่อเรื่องผีและวิญญาณของชาวไท-ลาว[10]
>
> (p. 54)

ดังนั้น การสถาปนาเถรวาทในสมัยเจ้าฟ้างุ้มจึงควรตีความว่าเป็นการจัดระเบียบและยกระดับจารีตทางศาสนาที่มีอยู่เดิมให้เป็นศาสนาของรัฐ ภายใต้กรอบของเครือข่ายลังกาวงศ์มากกว่าจะเป็นจุดเริ่มต้นของพุทธศาสนาในดินแดนลาวโดยตรง

ในระยะต่อมา รัฐล้านช้างมีความพยายามกำหนดอัตลักษณ์ทางศาสนาให้ชัดเจนยิ่งขึ้น โดยเฉพาะในรัชสมัยพระเจ้าโพธิสาร ซึ่งในปี ค.ศ. 1527 ได้ทรงออกพระราชกฤษฎีกาห้ามการบูชาผี และมีคำสั่งให้ทำลายศาลผี โดยถือว่าเป็นความเชื่อที่งมงายและไม่สอดคล้องกับหลักพุทธศาสนา อย่างไรก็ตาม แม้มาตรการดังกล่าวจะลดบทบาทพิธีกรรมบางรูปแบบลง แต่การนับถือผียังคงดำรงอยู่ในระดับประชาชน (Stuart-Fox, 1998, pp. 74-5) ต่อมาในรัชสมัยพระเจ้าเศรษฐาธิราช (ปี ค.ศ. 1548-1571) ปรากฏการเสริมสร้างศูนย์กลางศาสนาในระดับรัฐอย่างเป็นรูปธรรม ทั้งการย้ายเมืองหลวงไปเวียงจันทน์ การสร้างพระธาตุหลวง และการอัญเชิญพระแก้วมรกตจากล้านนา ซึ่ง Stuart-Fox (Ibid., p. 79) ชี้ว่าการครอบครองพระแก้วมรกตมีนัยเชิงการเมืองในฐานะเครื่องมืออ้างความชอบธรรมทางศาสนา ควบคู่กับการยกระดับพระราชอำนาจในฐานะผู้สืบทอดจารีตทางศาสนาในภูมิภาค

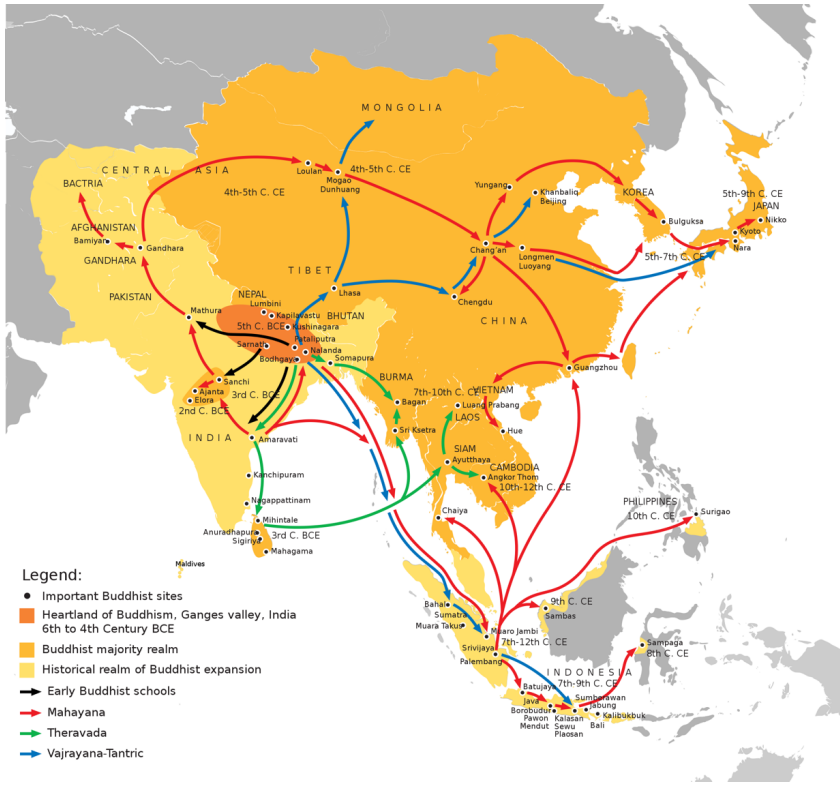
---

[10] “As Buddhism in one form or another had been known in Meuang Sua centuries before Fa Ngum established the imperial mandala of Lan Xang, ample time had elapsed for some synthesis already to have occurred between Buddhist beliefs and Tai-Lao animism.”

เมื่อพิจารณาในภาพรวม เถรวาทในลาวมีลักษณะหลากหลายภายในซึ่งสัมพันธ์กับภูมิศาสตร์และเครือข่ายอิทธิพลทางวัฒนธรรม โดยลาวตอนเหนือมีความใกล้ชิดกับล้านนา ขณะที่ลาวตอนใต้ได้รับอิทธิพลจากเขมรและไทยกลาง ความหลากหลายนี้สะท้อนบทบาทของลาวในฐานะพื้นที่เชื่อมต่อระหว่างจารีตเถรวาทหลายกระแส

อย่างไรก็ดี ภายหลังการแตกแยกของอาณาจักรล้านช้างในต้นคริสต์ศตวรรษที่ 18 และการขยายอำนาจของสยาม โดยเฉพาะหลังเหตุการณ์ปี ค.ศ. 1828 อิทธิพลของสยาม (ไทย) ต่อพุทธศาสนาในลาวเพิ่มสูงขึ้น ทั้งในด้านพิธีกรรมและการจัดระเบียบคณะสงฆ์ Evans (1998, p. 34) ระบุว่าในช่วงนี้ธรรมยุติกนิกายเริ่มแพร่เข้าสู่ลาวผ่านการอุปถัมภ์ของสยาม และก่อให้เกิดความตึงเครียดกับจารีตเดิมในลักษณะเดียวกับกรณีกัมพูชา

ผู้เขียนตั้งข้อสังเกตว่า พัฒนาการของพุทธศาสนาเถรวาทในลาวสะท้อนลักษณะสำคัญ 2 ประการ ได้แก่ (1) การรับอิทธิพลผ่านดินแดนตัวกลาง (ทั้งเขมรและไทย) และ (2) การดำรงอยู่ของโครงสร้างความเชื่อดั้งเดิมควบคู่กับพุทธศาสนา แม้ภายหลังการสถาปนาเถรวาทเป็นศาสนาหลักของรัฐแล้วก็ตาม ลักษณะดังกล่าวชี้ให้เห็นถึงพลวัตการปรับตัวของเถรวาทในบริบทเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ซึ่งมีความซับซ้อนมากกว่าการอธิบายในเชิงเอกภาพแบบกระแสหลัก



ภาพที่ 2: การขยายตัวของพุทธศาสนา; เริ่มจากแหล่งกำเนิดในอินเดียตอนเหนือ (สีส้มเข้ม) ตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 1 (คริสต์ศตวรรษที่ 5 ก่อนคริสต์กาล) แล้วแผ่ไปสู่ดินแดนที่พุทธศาสนาเป็นศาสนาหลัก (สีส้ม) และขอบเขตอิทธิพลทางประวัติศาสตร์ (สีเหลือง) โดยมีแนวการเผยแผ่สำคัญ 3 สาย คือ มหายาน (ลูกศรสีแดง) เถรวาท (ลูกศรสีเขียว) และวัชรยานหรือพุทธตันตระ (ลูกศรสีน้ำเงิน) (อ้างใน Wikipedia, 2026)

สายการอุปสมบทในฐานะกลไกสร้างเอกภาพ

หัวข้อก่อนหน้า ชี้ให้เห็นว่า การแลกเปลี่ยนสายอุปสมบทกับลังกาเป็นกลไกสำคัญในการขยายตัวของพุทธศาสนาเถรวาทในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ในที่นี้จึงมุ่งวิเคราะห์บทบาทของสายอุปสมบทในเชิงโครงสร้าง โดยพิจารณาว่ากลไกดังกล่าวมีส่วนกำหนดทั้งเอกภาพและความแตกต่างภายในคณะสงฆ์ในระดับภูมิภาคอย่างไร เพราะตามหลักพระวินัย การอุปสมบทที่สมบูรณ์ต้องกระทำภายในสีมาที่ถูกต้องและโดยคณะสงฆ์ที่มีสายสืบต่อเนื่อง เงื่อนไขนี้ทำให้สถานะของภิกษุผูกพันกับสายอุปสมบทที่เชื่อมโยงย้อนกลับถึงสมัยพุทธกาล ส่งผลให้สายอุปสมบททำหน้าที่เป็นโครงสร้างที่เชื่อมโยงคณะสงฆ์ข้ามพื้นที่ โดยไม่จำเป็นต้องมีศูนย์กลางอำนาจรวมศูนย์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในบริบทเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ การส่งพระสงฆ์ไปอุปสมบทในลังกาจึงเป็นทั้งการรับรองความชอบธรรมตามพระวินัยและการสร้างเครือข่ายความสัมพันธ์ระหว่างสถาบันศาสนาและรัฐ อย่างไรก็ตาม การยืนยันความบริสุทธิ์ของสายอุปสมบทแต่ละสายก็อาจนำไปสู่การกำหนดเส้นแบ่งและความแตกต่างภายในคณะสงฆ์ในเวลาต่อมา

ความชอบธรรมเชิงสถาบันผ่านสายการถ่ายทอด

ในพระวินัยปิฎก หมวดมหาขันธกะแห่งมหาวรรค ได้วางหลักเกณฑ์ของการอุปสมบทไว้อย่างเป็นระบบ โดยกำหนดเงื่อนไขสำคัญ 4 ประการ ได้แก่

(1) **วัตถุสมบัติ** คุณสมบัติของผู้อุปสมบท เช่น เป็นชาย และมีอายุครบ 20 ปีบริบูรณ์

(2) **ปริสสมบัติ** ความพร้อมของคณะสงฆ์

(3) **สีมาสมบัติ** ความถูกต้องของเขตสังฆกรรม

(4) **กรรมวาจาสมบัติ** ความครบถ้วนถูกต้องของบทสวดประกาศ[11]

หากเงื่อนไขใดบกพร่อง การอุปสมบทถือเป็นโมฆะ mเรียกว่า อุปสมบทวิบัติ และไม่ก่อให้เกิดสถานะภิกษุในทางพระวินัย หลักเกณฑ์ดังกล่าวสะท้อนว่าอุปสมบทมิใช่เพียงพิธีกรรมเชิงสังคม หากเป็นกลไกกำหนดความชอบธรรมของคณะสงฆ์ในเชิงนิติธรรมของพระธรรมวินัย

แนวคิดเรื่องความต่อเนื่องของคณะสงฆ์ได้รับการตอกย้ำในมหาปรินิพพานสูตร

[11]ข้อ 4 อาจแยกเป็น 2 ข้อ คือเป็น (4) ญัตติสมบัติ ญัตติถึงพร้อม คือคำเผดียงสงฆ์ถูกต้อง และ (5) อนุสาวนาสมบัติ อนุสาวนาถึงพร้อม คือคำหารือตกลงถูกต้อง รวมเป็นสมบัติ 5 (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต), 2551, น. 399)

ซึ่งระบุให้ “ธรรมและวินัย” ทำหน้าที่เป็นศาสดาแทนหลังพุทธปรินิพพาน[12] นัยนี้ทำให้การสืบสายอุปสมบทที่ถูกต้องมีความสำคัญในฐานะรูปธรรมของการธำรงพระธรรมวินัยขณะเดียวกัน ในจุลวรรค ว่าด้วยวัตตขันธกะ[13] ได้กำหนดความสัมพันธ์เชิงหน้าที่ระหว่างอุปัชฌาย์กับศิษย์ไว้อย่างชัดเจน ทั้งในด้านการอบรมสั่งสอนและการอุปถัมภ์ดูแล เป็นต้นว่า

- **อุปัชฌายวัตต์**: ข้อวัตรที่สัทธิวิหาริก (ลูกศิษย์) พึงกระทำต่อพระอุปัชฌาย์ เช่น การปรนนิบัติรับใช้ การดูแลที่พักอาศัย และการรักษาพยาบาลยามป่วยไข้
- **สัทธิวิหาริกวัตต์**: ข้อวัตรที่พระอุปัชฌาย์พึงกระทำต่อสัทธิวิหาริก เช่น การอบรมสั่งสอนธรรมวินัย การดูแลปัจจัย 4 และการระงับความประพฤติที่ไม่เหมาะสมของศิษย์

จากวัตรปฏิบัติดังกล่าว สามารถมองได้ว่าเป็นโครงสร้างพื้นฐานของระบบการถ่ายทอดองค์ความรู้และสายสืบทางสถาบันในพุทธศาสนาเถรวาท

ในพระวินัยปิฎก มหาวรรค หมวดอุโปสถขันธกะ ได้บัญญัติเรื่อง “สีมา” ไว้อย่างละเอียด ครอบคลุมทั้งประเภทของสีมา ขั้นตอนการกำหนดเขต และเงื่อนไขที่ทำให้สีมาเป็นโมฆะ[14] ความเป็นระบบและความซับซ้อนของบทบัญญัติเหล่านี้สะท้อนว่าสีมามีสถานะเป็นเงื่อนไขพื้นฐานของความถูกต้องในสังฆกรรม โดยเฉพาะการอุปสมบท ด้วยเหตุนี้ ข้อพิพาทเกี่ยวกับความถูกต้องของสีมาจึงกลายเป็นปัจจัยสำคัญของความขัดแย้งและการแบ่งแยกนิกายในประวัติศาสตร์เถรวาทอย่างต่อเนื่อง ประเด็นดังกล่าวสอดคล้องกับการวิเคราะห์ของ Kieffer-Pülz (1992, p. 28) ที่ชี้ว่าวรรณกรรมเกี่ยวกับสีมาในเถรวาท เช่น คัมภีร์สมันตปาสาทิกา มีปริมาณมากและมีรายละเอียดสูงเมื่อเทียบกับนิกายพุทธอื่น โดยเฉพาะในบริบทของพม่าและลังกาที่มีการรจนาทั้งภาษาบาลี พม่า และสิงหล[15] ปรากฏการณ์นี้สะท้อนว่าเถรวาทให้ความสำคัญกับความถูกต้องของกระบวนการอุปสมบทในระดับเชิงโครงสร้างอย่างเด่นชัด

ภายใต้กรอบดังกล่าว เกณฑ์การอุปสมบทจึงทำหน้าที่เป็นกลไกรับรองความชอบธรรมของคณะสงฆ์ในสองระดับควบคู่กัน ในระดับปัจเจก ภิกษุที่มีสายอุปสมบทถูกต้องย่อมมีสิทธิ์เข้าร่วมและประกอบสังฆกรรมได้อย่างสมบูรณ์ ส่วนในระดับสถาบัน คณะสงฆ์ที่มีสายสืบที่

[12]ที.มหา. 10/141/123

[13]วิ.จุลล. 7/414-45/144-73

[14]วิ.มหา. 4/154-65/172-81

[15]“Mit den zusätzlichen, in den Subkommentaren zum Vinaya ... enthaltenen Regelungen steigerte sich die Zahl der Deutungsmöglichkeiten. ... Entsprechend entstand vor allem in Birma und Ceylon eine umfangreiche Zima-Literatur, die in Pali oder in birmanischer bzw. singhalesischer Sprache abgefaßt ist.”

ตรวจสอบได้ย่อมมีสถานะเป็น “เนื้อนาบุญ” สำหรับสังคมพุทธโดยรวม ดังนั้น ความบกพร่องของสายอุปสมบทจึงส่งผลกระทบโดยตรงต่อความสัมพันธ์เชิงสัญลักษณ์ระหว่างสงฆ์และฆราวาส และอาจขยายตัวเป็นวิกฤตทางศาสนาในระดับสังคม

หลักฐานทางประวัติศาสตร์แสดงให้เห็นว่า กลไกการรักษาและฟื้นฟูความชอบธรรมของสายอุปสมบทมักปรากฏในรูปของการถ่ายทอดข้ามพรมแดน กล่าวคือ เมื่อคณะสงฆ์หรือรัฐหนึ่งต้องการสถาปนาหรือฟื้นฟูพระศาสนา จะส่งพระสงฆ์ไปอุปสมบทใหม่ในดินแดนที่ได้รับการยอมรับว่ามีสายบริสุทธิ์กว่า แล้วนำสายดังกล่าวกลับมาเป็นฐานของการอุปสมบทภายในประเทศของตน ตัวอย่างเช่น การติดต่อระหว่างพม่า ลังกา และสยามในช่วงคริสต์ศตวรรษต่าง ๆ ซึ่งสะท้อนรูปแบบการยอมรับและถ่ายโอนความชอบธรรมระหว่างคณะสงฆ์ เมื่อมองในมุมวิเคราะห์เชิงสังคมการเมือง Tambiah (1976, p. 506) เสนอว่า โครงสร้างของศาสนจักรเถรวาทมิได้เกิดจากพลวัตภายในของคณะสงฆ์เพียงอย่างเดียว หากยังพัฒนาผ่านความสัมพันธ์แบบพึ่งพาอาศัยกันระหว่างสถาบันสงฆ์กับอำนาจรัฐ กล่าวคือ คณะสงฆ์ได้รับการรับรองและค้ำจุนจากรัฐ ขณะที่รัฐอาศัยคณะสงฆ์เป็นแหล่งสร้างความชอบธรรมเชิงศีลธรรมและวัฒนธรรม

อย่างไรก็ตาม กลไกเดียวกันนี้ก็เป็นปัจจัยก่อให้เกิดการแบ่งแยกนิกาย เนื่องจากข้อพิพาทเกี่ยวกับความบริสุทธิ์ของสายอุปสมบทและความถูกต้องของสีมา หลายกรณีนำไปสู่การแยกตัวและการก่อตั้งนิกายใหม่ โดยใช้อุดมการณ์เรื่องความเคร่งครัดในพระวินัยเป็นฐานในการกำหนดอัตลักษณ์ของตนเอง เช่น การก่อตั้ง สยามนิกาย และ อมรปุรนิกาย ในศรีลังกา ตลอดจนการปฏิรูปคณะสงฆ์ในพม่า (ซึ่งจะกล่าวรายละเอียดในหัวข้อถัดไป) หลายกรณีเริ่มต้นจากการวิพากษ์ว่าสีมาเดิมไม่ถูกต้องตามพระวินัย จึงมีการผูกสีมาและอุปสมบทใหม่เพื่อสร้างสายสืบวงศ์ที่ถือว่าบริสุทธิ์กว่า ลักษณะเดียวกันปรากฏในการก่อตั้งธรรมยุติกนิกายในสยามและการแพร่เข้าสู่กัมพูชาในคริสต์ศตวรรษที่ 19 ซึ่งใช้อุดมการณ์เรื่องความเคร่งครัดในพระวินัยและความบริสุทธิ์ของสายอุปสมบทเป็นฐานในการกำหนดอัตลักษณ์ของคณะสงฆ์ ซึ่งปรากฏการณ์เหล่านี้ชี้ให้เห็นว่าความสำคัญของสายอุปสมบทมิได้จำกัดอยู่ที่การธำรงเอกภาพของคณะสงฆ์เท่านั้น หากยังเป็นปัจจัยกำหนดพลวัตของการเปลี่ยนแปลงและการจัดระเบียบสถาบันในพุทธศาสนาเถรวาทด้วย

วิกฤตและการฟื้นฟูสายอุปสมบท

ดังที่ได้กล่าวในหัวข้อก่อนหน้า สายอุปสมบททำหน้าที่เป็นโครงสร้างสำคัญในการสร้างความชอบธรรมเชิงสถาบันแก่คณะสงฆ์เถรวาท อย่างไรก็ตาม โครงสร้างดังกล่าวมิได้

มั่นคงตายตัว หากมีความเปราะบางในเชิงประวัติศาสตร์ หัวข้อนี้จึงมุ่งวิเคราะห์ลักษณะของวิกฤตสายอุปสมบท ตลอดจนรูปแบบของการฟื้นฟู และผลกระทบต่อโครงสร้างนิกายในระยะยาว

อาจกล่าวได้ว่า วิกฤตสายอุปสมบทในเถรวาทสามารถจำแนกได้เป็น 2 ลักษณะหลัก ได้แก่ ประการที่ 1 คือการขาดสายอย่างสมบูรณ์ ซึ่งเกิดขึ้นเมื่อจำนวนภิกษุที่มีสถานะถูกต้องลดลงต่ำกว่าขั้นต่ำที่พระวินัยกำหนด คืออย่างน้อย 10 รูปในมัชฌิมประเทศ และ 5 รูปในปัจจันตชนบท[16] ทำให้ไม่สามารถประกอบพิธีอุปสมบทได้อย่างถูกต้องตามพระวินัย และประการที่ 2 คือการเสื่อมความบริสุทธิ์ของสายธารอุปสมบท ซึ่งเกิดจากข้อสงสัยเกี่ยวกับความถูกต้องของสีมาและความต่อเนื่องของการสืบทอด ส่งผลให้สถานะของภิกษุถูกตั้งคำถามย้อนหลัง ดังที่ Kieffer-Pülz (1992, p. 91) อธิบายว่า ปัญหานี้มักสะสมจากความคลาดเคลื่อนในการผูกสีมาหรือการเปลี่ยนแปลงของพื้นที่โดยขาดการตรวจสอบ อย่างไรก็ตาม แม้ทั้ง 2 ลักษณะจะแตกต่างกันในเชิงรูปแบบ แต่มีผลร่วมกันคือทำให้ความชอบธรรมของคณะสงฆ์ในท้องถิ่นสั่นคลอน และกระทบต่อความสัมพันธ์ระหว่างสงฆ์กับฆราวาสในภาพรวม อาจกล่าวได้ว่าวิกฤตสายอุปสมบทจึงเป็นปัญหาเชิงสังคมศาสนาที่ต้องอาศัยการแก้ไขในระดับสถาบัน ซึ่งกลไกที่ปรากฏซ้ำคือการส่งพระสงฆ์ไปอุปสมบทใหม่ในดินแดนที่มีสายสืบที่ได้รับการยอมรับ แล้วนำกลับมาสถาปนาเป็นสายหลักในประเทศของตน แนวโน้มดังกล่าวสอดคล้องกับข้อสังเกตของ Tambiah (1976, p. 66) ที่ชี้ให้เห็นว่าการแลกเปลี่ยนคณะทูตสงฆ์ระหว่างลังกา ไทย และพม่าเกิดขึ้นอย่างต่อเนื่องตลอดหลายศตวรรษ โดยมักเป็นภารกิจที่ได้รับการอุปถัมภ์จากกษัตริย์ และมีวัตถุประสงค์เฉพาะในการฟื้นฟูการอุปสมบทเมื่อคณะสงฆ์เผชิญภาวะเสื่อมถอย[17]

กรณีศึกษาที่มีรายละเอียดชัดเจนคือการฟื้นฟูสายอุปสมบทในลังกา ช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 18 ซึ่งประสบภาวะขาดสายจากความวุ่นวายทางการเมือง Gombrich (2006, p. 166) ระบุว่า แทบไม่เหลือภิกษุที่มีสถานะถูกต้อง จะมีก็เพียงกลุ่มคนที่เรียกว่า คณินนานเส (ganinnanse) ซึ่งเป็นผู้ที่รับเพียงการบรรพชา (สามเณร) แต่นุ่งห่มขาว (คือแต่งกายแบบคฤหัสถ์) และไม่ได้รักษาพรหมจรรย์อย่างเคร่งครัด พวกเขาอาศัยอยู่ในวัดและรักษาทรัพย์สินของวัดไว้ในวงศ์ตระกูล ส่งผลให้พระเจ้ากิตติสิริราชสิงห์ต้องส่งคณะทูตไปสยาม และในปี ค.ศ. 1753 พระอุบาลีเถระพร้อมคณะได้สถาปนาสายอุปสมบทใหม่ที่แม่น้ำกัลยาณี ก่อให้เกิด “สยามวงศ์”

[16]วิ.มหา. 4/89/81; วิ.มหา. 5/23/27

[17]“...take note of the various missions of monks exchanged over the centuries among the Sinhalese, Thai, and Burmese kingdoms, missions sponsored by kings but whose immediate purpose was to revive upasampada ordination whenever the sangha was in decline.”

กรณีนี้สะท้อนพลวัตการแลกเปลี่ยนเชิงย้อนกลับ โดยลังกาซึ่งเคยเป็นศูนย์กลางเดิมกลับต้องพึ่งพาสายจากเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ตรงกันข้ามกับกรณีของพม่า วิกฤตมีลักษณะต่างออกไป โดยเป็นการตั้งคำถามต่อความบริสุทธิ์ของสายเดิมมากกว่าการขาดสาย พระเจ้าธรรมเจดีย์จึงดำเนินการปฏิรูปในคริสต์ศตวรรษที่ 15 ด้วยการส่งพระสงฆ์ไปลังกาและสถาปนาสายกัลยาณีใหม่ พร้อมกำหนดมาตรฐานเดียวให้คณะสงฆ์ทั่วประเทศ (Hazra, 1982, p. 114) ส่งผลให้พม่ากลายเป็นแหล่งอ้างอิงสายอุปสมบทในเวลาต่อมา

ส่วนในประเทศสยาม (ไทย) การฟื้นฟูหลังการเสียกรุงศรีอยุธยาเชื่อมโยงกับการสถาปนาระเบียบคณะสงฆ์ภายใต้ราชวงศ์ใหม่ โดยเฉพาะการสังคายนาและการกำหนดมาตรฐานพระวินัยในปลายคริสต์ศตวรรษที่ 18 (ในปี พ.ศ. 2331-2332) ซึ่ง Wyatt (2003, p. 129) เห็นว่าเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการสร้างความชอบธรรมทางการเมือง ในกรณีของกัมพูชาและลาว การฟื้นฟูสายอุปสมบทในคริสต์ศตวรรษที่ 19 ดำเนินไปภายใต้อิทธิพลของสยามอย่างชัดเจน ในกัมพูชา ปรากฏในรูปของการนำธรรมยุติกนิกายเข้าไปสถาปนาใหม่ ซึ่งทำหน้าที่ทั้งฟื้นฟูมาตรฐานทางพระวินัยและสร้างความชอบธรรมของคณะสงฆ์ (Harris, 2005, p. 106) ขณะที่ในลาว การฟื้นฟูสถาบันสงฆ์ส่วนใหญ่พึ่งพาการสนับสนุนจากสยาม โดยเฉพาะผ่านบทบาทของคณะสงฆ์ธรรมยุต (Ibid., p. 269) ปรากฏการณ์นี้สะท้อนให้เห็นว่าสายอุปสมบทมิได้เป็นเพียงกลไกทางศาสนา หากยังเป็นช่องทางของอิทธิพลเชิงสถาบันระหว่างรัฐ โดยการฟื้นฟูสายอุปสมบททำหน้าที่ทั้งยืนยันความถูกต้องตามพระวินัยและเชื่อมโยงความสัมพันธ์ทางการเมืองและศาสนาในระดับภูมิภาคเข้าด้วยกันอย่างแนบแน่น

เมื่อพิจารณาในภาพรวม จะเห็นรูปแบบร่วม 2 ประการ ได้แก่ ประการที่ 1 การฟื้นฟูมักก่อให้เกิด “สายใหม่” ที่ดำรงอยู่ควบคู่กับสายเดิม มากกว่าการแทนที่โดยสมบูรณ์ ส่งผลให้โครงสร้างนิกายมีความหลากหลายเพิ่มขึ้น และประการที่ 2 กระบวนการฟื้นฟูสัมพันธ์อย่างใกล้ชิดกับบริบททางการเมือง ไม่ว่าจะเป็นการสร้างความชอบธรรมของรัฐ การขยายอิทธิพล หรือการสร้างเครือข่ายระหว่างรัฐในภูมิภาค ด้วยเหตุนี้ สายอุปสมบทจึงมิได้เป็นเพียงกลไกทางพระวินัย หากยังทำหน้าที่เป็นเส้นแบ่งเชิงสถาบันที่มีนัยทางการเมืองควบคู่กัน ซึ่งจะได้รับการวิเคราะห์ต่อไปในหัวข้อถัดไป

สายอุปสมบทในฐานะเส้นแบ่งนิกาย

ตามที่กล่าวไว้ใน 2 หัวข้อข้างต้น แสดงให้เห็นว่าสายอุปสมบททำหน้าที่เป็นทั้งกลไกสร้างความชอบธรรมและฟื้นฟูเอกภาพของคณะสงฆ์ อย่างไรก็ตาม พลวัตเดียวกันนี้ยังมีอีกด้านหนึ่ง คือการที่สายอุปสมบทกลายเป็นเส้นแบ่งซึ่งนำไปสู่ความแตกแยกทางนิกายในระยะยาว

ในทางพระวินัยการแตกแยกของคณะสงฆ์สามารถจำแนกได้เป็น 2 ลักษณะ ลักษณะที่ 1 คือ "สังฆเภท" ซึ่งเกิดจากการทำสังฆกรรมแยกกันภายในสีมาเดียวกัน อันมีรากฐานจากความเห็นต่างด้านพระธรรมวินัย ตัวอย่างสำคัญคือกรณีพระเทวทัตที่เสนอวัตรปฏิบัติ 5 ประการ[18] อันเคร่งครัดเกินสมควรและนำไปสู่ความพยายามแยกคณะ ลักษณะที่ 2 คือการแยกตัวโดยอาศัยความแตกต่างของสายอุปสมบท ซึ่งไม่จำเป็นต้องมีความขัดแย้งทางหลักคำสอนโดยตรง

ผู้เขียนตั้งข้อสังเกตว่า ในบริบทของพุทธศาสนาเถรวาทเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ภายหลังคริสต์ศตวรรษที่ 18 การแยกนิกายส่วนใหญ่มีลักษณะมิได้เกิดจากความแตกต่างเชิงหลักคำสอน หากแต่ตั้งอยู่บนการอ้างความบริสุทธิ์ของสายอุปสมบทและระดับความเคร่งครัดในการปฏิบัติตามพระวินัยเป็นสำคัญ แนวโน้มดังกล่าวสะท้อนให้เห็นว่าประเด็นเรื่อง "ความถูกต้อง" ในเชิงระเบียบวินัยและพิธีกรรมมีน้ำหนักเชิงสถาบันสูงกว่าความแตกต่างทางทฤษฎีธรรม ข้อสังเกตนี้สอดคล้องกับการวิเคราะห์ของ Tambiah (1976, p. 210) ซึ่งชี้ว่า การก่อรูปของนิกายในเถรวาทมักเกี่ยวข้องกับรายละเอียดของระเบียบวินัยและพิธีกรรม มากกว่าความเห็นต่างในหลักธรรมคำสอน[19] ดังนั้น สายอุปสมบทจึงเป็นเส้นแบ่งที่มีประสิทธิภาพเชิงสถาบันสูง เนื่องจากสามารถตรวจสอบและสืบย้อนสายการอุปสมบทได้อย่างชัดเจน ต่างจากความแตกต่างทางหลักคำสอนที่มักคลุมเครือและยืดหยุ่น ผลในทางปฏิบัติคือ เมื่อสายอุปสมบทต่างกัน ภิกษุจากแต่ละกลุ่มไม่สามารถทำสังฆกรรมร่วมกันได้โดยชอบตามพระวินัย ทำให้เส้นแบ่งดังกล่าวมีผลบังคับใช้โดยอัตโนมัติ

กรณีธรรมยุติกนิกายในสยาม (ไทย) เป็นตัวอย่างสำคัญของกระบวนการนี้ การก่อตั้งในปี พ.ศ. 2376 (ค.ศ. 1833) โดยเจ้าฟ้ามงกุฎมิได้ตั้งอยู่บนความแตกต่างทางหลักคำสอน หากเน้นการตีความว่าคณะสงฆ์เดิมมีความคลาดเคลื่อนทางพระวินัย โดยเฉพาะในเรื่องพิธีกรรมและการอุปสมบท Tambiah (1976, p. 215) วิเคราะห์ว่าการก่อตั้งดังกล่าวมีทั้งมิติของการปฏิรูปศาสนาและการสร้างอัตลักษณ์สถาบันใหม่ เมื่อได้รับการอุปถัมภ์จากราชสำนักในเวลาต่อมา ความแตกต่างระหว่างธรรมยุติกนิกายกับมหานิกายจึงมีนัยทางการเมืองควบคู่ไปกับนัยทางพระวินัย พลวัตเดียวกันยังปรากฏในกัมพูชา เมื่อเจ้าชายนโรดมรับการอุปสมบท

---

[18] **วัตถุ 5 ประการ** ที่พระเทวทัตทูลขอเพื่อบัญญัติเป็นสิกขาบทเข้มงวด ได้แก่ (1) ให้ภิกษุอยู่ป่าตลอดชีวิต (2) ถือการบิณฑบาตเป็นวัตร (3) ถือผ้าบังสุกุลเป็นวัตร (4) อยู่โคนไม้เป็นวัตร และ (5) ห้ามฉันเนื้อสัตว์และปลาตลอดชีวิต แต่พระพุทธทรงปฏิเสธโดยให้ถือปฏิบัติได้ตามความสมัครใจ (วิ.ม. 1/590/710)

[19] "Within Theravada Buddhism, sectarianism, when it occurs, is frequently concerned with details of discipline and ritual rather than doctrine. The accent is on correct practice, which is synonymous with correct observance of the vinaya."

ในธรรมยุติกนิกายจากกรุงเทพมหานคร และนำกลับไปสถาปนาในราชสำนัก Harris (2005, p. 108) ชี้ว่ากระบวนการนี้มีนัยทางการเมืองอย่างชัดเจน โดยธรรมยุติกนิกายกลายเป็นนิกายของชนชั้นนำ ขณะที่มหานิกายยังคงเป็นฐานของประชาชนทั่วไป

แต่ทว่าในลังกา ความแตกต่างของนิกายมีมิติทางสังคมเข้ามาเกี่ยวข้องอย่างเด่นชัด สยามวงศ์ที่สถาปนาในปี ค.ศ. 1753 จำกัดการอุปสมบทเฉพาะบางวรรณะ ส่งผลให้เกิดการก่อตั้งนิกายใหม่ เช่น อมรปุรวงศ์และรามัญนิกาย โดยอาศัยสายอุปสมบทจากพม่า (Gombrich, 2006, pp. 173-4) กรณีนี้ชี้ให้เห็นว่าสายอุปสมบทสามารถสะท้อนและตอกย้ำโครงสร้างทางสังคมควบคู่ไปกับการแบ่งแยกทางศาสนา

เมื่อพิจารณากรณีต่าง ๆ ร่วมกัน จะเห็นได้ว่าสายอุปสมบทมีพลวัตเชิงคู่ กล่าวคือ ในด้านหนึ่งเป็นกลไกที่เอื้อต่อการรักษาเอกภาพของเถรวาทในระดับภูมิภาค แต่อีกด้านหนึ่งการอ้างความบริสุทธิ์ของสายกลับกลายเป็นเครื่องมือในการกำหนดขอบเขตและสร้างความแตกต่างระหว่างนิกาย พลวัตนี้ยิ่งซับซ้อนขึ้นเมื่อเชื่อมโยงกับบริบททางการเมืองและสังคม ซึ่งจะได้รับการพิจารณาในหัวข้อถัดไป

ความสัมพันธ์ระหว่างเถรวาทกับรัฐในกระบวนการสถาปนา

หัวข้อที่ผ่านมา ชี้ให้เห็นว่าสายการอุปสมบททำหน้าที่เป็นกลไกสำคัญในการสร้างเอกภาพของคณะสงฆ์เถรวาทในระดับข้ามพรมแดน อย่างไรก็ตาม กลไกดังกล่าวมิได้ดำรงอยู่ได้โดยลำพัง หากต้องอาศัยเงื่อนไขเชิงโครงสร้างที่รองรับ นั่นคือความสัมพันธ์ระหว่างเถรวาทกับรัฐ ซึ่งมีบทบาททำให้การสถาปนาศาสนามีความมั่นคงและต่อเนื่องในระยะยาว

ในบริบทเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ความสัมพันธ์นี้มิใช่เพียงการอุปถัมภ์ฝ่ายเดียว หากเป็นระบบความสัมพันธ์เชิงพึ่งพาที่ตั้งอยู่บนฐานคุณค่าร่วมกัน ดังที่ Tambiah (1976, pp. 15-6) ลงความเห็นว่า รัฐและศาสนจักรไม่อาจพิจารณาแยกขาดจากกันได้ โดยไม่ทำให้ภาพรวมของระบบสังคมและศาสนาบกพร่อง ด้วยเหตุนี้ เนื้อหาถัดไปจะพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างเถรวาทกับรัฐในฐานะเงื่อนไขเชิงโครงสร้างที่หล่อหลอมรูปแบบการสถาปนาและการดำรงอยู่ของเถรวาทในดินแดนต่าง ๆ อย่างเป็นระบบ

แนวคิดธรรมราชาและจักรวรรดิธรรม

แนวคิดเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างเถรวาทกับอำนาจทางการเมืองในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ มิได้เกิดขึ้นอย่างโดดเดี่ยว หากพัฒนาควบคู่กับกระบวนการสร้างรัฐและการสถาปนา

ความชอบธรรมของผู้ปกครองมาโดยตลอด การทำความเข้าใจความสัมพันธ์นี้จำเป็นต้องย้อนพิจารณารากฐานทางแนวคิด โดยเฉพาะแนวคิด “จักรวรรดิธรรม หรือ ธรรมราชา” ซึ่งมีบทบาทเป็นกรอบอธิบายสำคัญ

แนวคิดดังกล่าวมีที่มาจากคัมภีร์พุทธศาสนายุคต้น โดยเฉพาะจักกวัตติสูตร[20] แห่งทีฆนิกาย ซึ่งเสนอภาพของพระเจ้าจักรพรรดิผู้ปกครองโดยธรรม มิใช่โดยกำลัง อำนาจที่ชอบธรรมจึงตั้งอยู่บนการอุปถัมภ์พระศาสนา การธำรงศีลธรรมของสังคม และการเกื้อกูลคณะสงฆ์มากกว่าการสืบสายโลหิตหรือการพิชิตทางทหาร Tambiah (1976) ชี้ว่าแนวคิดนี้วางโครงสร้างความสัมพันธ์แบบพึ่งพาระหว่างรัฐกับศาสนจักร กล่าวคือ ผู้ปกครองได้รับความชอบธรรมผ่านการปกป้องและอุปถัมภ์พระศาสนา ขณะที่คณะสงฆ์ได้รับเงื่อนไขที่เอื้อต่อการดำรงอยู่และการเผยแผ่ธรรม

> สถาบันกษัตริย์ในฐานะหัวใจสำคัญของระเบียบทางสังคม ได้มอบเงื่อนไขและบริบทเพื่อความดำรงอยู่ของศาสนา ทั้งสองฝ่ายต่างต้องการกันและกัน: ศาสนาที่ได้รับการสนับสนุนโดยสังคมที่มีระเบียบและมั่งคั่งจะสามารถทำหน้าที่เป็น ‘เนื้อนาบุญ’ ที่ซึ่งการทำบุญสามารถเกิดขึ้นและเสวยผลแห่งบุญนั้นได้ ในขณะที่กษัตริย์ในฐานะผู้ทำบุญอันดับต้น ๆ ก็ต้องการคณะสงฆ์เพื่อสร้างและบรรลุผลแห่งบุญของพระองค์และเพื่อเติมเต็มสถานะความเป็นกษัตริย์ให้สมบูรณ์[21]
>
> (p. 41)

หลักการดังกล่าวทำให้ทั้งสองสถาบันเชื่อมโยงกันในฐานะองค์ประกอบของระเบียบสังคมเดียวกัน

เมื่อพิจารณาในทางประวัติศาสตร์ พระเจ้าอโศกมหาราชในคริสต์ศตวรรษที่ 3 ก่อนคริสต์กาลถือเป็นตัวอย่างแรกที่ทำให้แนวคิดธรรมราชามีรูปธรรมเชิงนโยบาย โดยจารึกของพระองค์สะท้อนการนำหลักธรรมมาใช้ในการปกครอง ทั้งการส่งเสริมอหิงสา การสนับสนุน

---

[20] ที.ปา. 11/33-50/43-60

[21] “Kingship as the crux of order in society provides the conditions and the context for the survival of sasana (religion). They need each other: religion in being supported by an ordered and prosperous society is able to act as the 'field of merit' in which merit making can be enacted and its fruits enjoyed, while the king as the foremost merit maker needs the sangha to make and realize his merit and fulfill his kingship.”

คณะสงฆ์ และการเผยแผ่พระศาสนา Strong (1983, p. 39) เห็นว่าแบบอย่างดังกล่าวได้กลายเป็นต้นแบบของความสัมพันธ์รัฐ-ศาสนาที่ถูกนำไปปรับใช้ซ้ำในบริบทเถรวาท โดยเฉพาะในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้

แนวคิดธรรมราชาเมื่อแพร่เข้าสู่เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ผ่านกระบวนการที่ Coedès (1968, p. xvii) เรียกว่า "อินเดียนไนเซชัน" (Indianization) มิได้ถูกถ่ายทอดในลักษณะคงรูป หากผ่านการปรับแปลงและผสมผสานกับแนวคิดทางการเมืองท้องถิ่น โดยเฉพาะแนวคิดเทวราชจากประเพณีพราหมณ์ ส่งผลให้ผู้ปกครองในภูมิภาคมักได้รับการอธิบายในฐานะที่มีคุณสมบัติทั้งของธรรมราชาและเทวราชพร้อมกัน ระบบความชอบธรรมลักษณะนี้มีความยืดหยุ่นสูง และสามารถปรับเน้นองค์ประกอบต่าง ๆ ตามบริบททางการเมืองได้

อย่างเช่นในกรณีพม่า แนวคิดธรรมราชาปรากฏอย่างชัดเจนในยุคพุกาม โดยเฉพาะในรัชสมัยพระเจ้าอนิรุทธ ซึ่งทรงใช้อุปถัมภ์พุทธศาสนาเถรวาทและการรวบรวมคัมภีร์เป็นเครื่องมือในการสร้างความชอบธรรมทางการเมือง สัญลักษณ์สำคัญของความเป็นธรรมราชาในบริบทนี้อยู่ที่บทบาทการเป็นผู้อุปถัมภ์พระไตรปิฎกและการก่อสร้างศาสนสถานจำนวนมาก Lieberman (2003, p. 120) นักวิชาการผู้เชี่ยวชาญประวัติศาสตร์พม่าและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ชี้ว่า การสร้างวัดและเจดีย์ในยุคพุกามมิได้เป็นเพียงการอุปถัมภ์ศาสนา หากยังเป็นกระบวนการสั่งสมบุญบารมีที่แสดงสถานะของผู้ปกครองในฐานะพระโพธิสัตว์ผู้มุ่งสู่การตรัสรู้ แนวคิดดังกล่าวเชื่อมโยงจักรวาลวิทยาเถรวาทเข้ากับความชอบธรรมทางการเมืองในระดับลึก ข้อสังเกตนี้สอดคล้องกับ Swearer (2010, p. 82) และ Tambiah (1976, p. 81; อ้างจาก Luce, 1976, p. 56) ที่เห็นว่า ในยุคพุกาม แนวคิดธรรมราชาถูกยกระดับจากแบบอย่างของพระเจ้าอโศกซึ่งเน้นสถานะพุทธมามกะ ไปสู่การนิยามผู้ปกครองในฐานะ "พระพุทธเจ้าในอนาคต" อันสะท้อนการหลอมรวมระหว่างศาสนาและการเมืองในระดับอุดมการณ์อย่างเข้มข้น

ในบริบทของประเทศไทย แนวคิดธรรมราชาได้รับการพัฒนาอย่างเป็นระบบในคัมภีร์ไตรภูมิพระร่วง[22] ของพระญาลิไท ซึ่งผสานจักรวาลวิทยาเถรวาทเข้ากับแนวคิดว่าด้วยความชอบธรรมของผู้ปกครอง Reynolds และ Reynolds (1982, p. 10) วิเคราะห์ว่า คัมภีร์ดังกล่าวมิได้

[22] **ไตรภูมิพระร่วง** เป็นพระราชนิพนธ์ในพระมหาธรรมราชาลิไท ซึ่งแต่งขึ้นเมื่อปีพุทธศักราช 1888 โดยมีพระประสงค์ที่จะเทศนาโปรดพระมารดาและเพื่อ 'จำเริญพระอภิธรรม' ไตรภูมิพระร่วง เป็นหลักฐานชิ้นหนึ่งที่แสดงให้เห็นถึงพระปรีชาสามารถอย่างลึกซึ้งในด้านพุทธศาสนาของพระมหาธรรมราชาลิไทที่ทรงรวบรวมข้อความต่าง ๆ ในคัมภีร์พุทธศาสนา นับตั้งแต่พระไตรปิฎก อรรถกถา ฎีกา และ ปกรณ์พิเศษต่าง ๆ มาเรียบเรียงขึ้นเป็นวรรณคดีโลกศาสตร์เล่มแรกที่แต่งเป็นภาษาไทย เท่าที่มีหลักฐานอยู่ในปัจจุบันนี้, อ้างใน นิยะดา เหล่าสุนทร (2538), บทนำ

มีสถานะเพียงงานศาสนา หากยังทำหน้าที่เป็นวาทกรรมทางการเมืองที่จัดวางกษัตริย์สุโขทัยไว้ในโครงสร้างจักรวาลในฐานะผู้มีบุญบารมีสูงสุด ส่งผลให้การยอมรับอำนาจของผู้ปกครองสอดคล้องกับระเบียบจักรวาลตามคติพุทธศาสนา อย่างไรก็ดี ในสมัยอยุธยาและรัตนโกสินทร์ตอนต้น แนวคิดธรรมราชาได้ผสมผสานกับแนวคิดเทวราชจากประเพณีพราหมณ์-เขมรมากขึ้น ทำให้สถานะของพระมหากษัตริย์มีลักษณะซับซ้อนในฐานะที่เป็นทั้งธรรมราชาและเทวราชพร้อมกัน ผู้เขียนเห็นว่าการผสมผสานดังกล่าวมิใช่ความขัดแย้งเชิงแนวคิด หากเป็นการสังเคราะห์เชิงสัญลักษณ์ที่ช่วยขยายฐานความชอบธรรมทางการเมืองให้ครอบคลุมมากยิ่งขึ้น

ส่วนในกรณีของกัมพูชาการเปลี่ยนผ่านจากแนวคิดเทวราชของราชสำนักเขมรสู่กรอบธรรมราชาเถรวาทในคริสต์ศตวรรษที่ 14 มีลักษณะเป็นกระบวนการปรับตัวเชิงซ้อน มากกว่าการแทนที่อย่างเด็ดขาด Chandler (2008, p. 95) ชี้ว่า แม้ราชสำนักจะหันมาอุปถัมภ์เถรวาท แต่สัญลักษณ์และพิธีกรรมของระบบเดิมยังคงดำรงอยู่ภายใต้กรอบใหม่ ด้วยเหตุนี้ แนวคิดธรรมราชาในกัมพูชาจึงถูกนิยามใหม่ให้สอดคล้องกับมรดกทางวัฒนธรรมของราชสำนักเขมรเองมากกว่าการรับแบบแผนจากภายนอกโดยตรง ส่งผลให้เถรวาทในกัมพูชามีลักษณะเฉพาะที่สะท้อนการผสมผสานระหว่างจารีตท้องถิ่นกับกรอบความคิดทางพุทธศาสนาอย่างเด่นชัด

เมื่อพิจารณาในภาพรวม แนวคิดธรรมราชาในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้มีลักษณะสำคัญที่แตกต่างจากต้นแบบในอินเดีย กล่าวคือมิได้จำกัดอยู่ในระดับนโยบายหรือการปกครองโดยธรรมเท่านั้น หากทำงานในระดับจักรวาลวิทยาอย่างลึกซึ้ง ความชอบธรรมของผู้ปกครอง จึงตั้งอยู่บนสมมติฐานว่าบุคคลนั้นมีบุญบารมีที่สั่งสมมาแต่ปางก่อน ซึ่งปรากฏผลเป็นความสำเร็จและอำนาจในปัจจุบัน กรอบความคิดเช่นนี้ทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างเถรวาทกับรัฐมิใช่เพียงความสัมพันธ์เชิงอุปถัมภ์ หากเป็นความเชื่อมโยงในระดับอัตลักษณ์และความชอบธรรมพื้นฐานของอำนาจการเมือง กล่าวคือ ผู้ปกครองมิได้เพียงสนับสนุนพระศาสนา แต่ถูกนิยามว่าเป็นส่วนหนึ่งของระเบียบจักรวาลเดียวกันกับพระศาสนา ด้วยเหตุนี้ ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับเถรวาทในภูมิภาคจึงมีเสถียรภาพในระดับลึกกว่าความสัมพันธ์ทางการเมืองทั่วไป เพราะตั้งอยู่บนฐานความเชื่อร่วมเกี่ยวกับโครงสร้างของโลก มนุษย์ และผลของกรรม ซึ่งทำหน้าที่รองรับและทำให้อำนาจทางการเมืองมีความชอบธรรมอย่างต่อเนื่องในระยะยาว

การอุปถัมภ์ของรัฐในฐานะเงื่อนไขการสถาปนาเถรวาท

ต่อเนื่องจากหัวข้อที่ผ่านมา ซึ่งวิเคราะห์แนวคิดธรรมราชาในฐานะกรอบอุดมการณ์ หัวข้อนี้มุ่งพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับคณะสงฆ์ในเชิงปฏิบัติ โดยเฉพาะบทบาทของการอุปถัมภ์จากรัฐในฐานะเงื่อนไขสำคัญที่ทำให้การสถาปนาเถรวาทในดินแดนต่าง ๆ

มีความมั่นคงและต่อเนื่องในระยะยาว ในเชิงโครงสร้าง ความสัมพันธ์ดังกล่าวมีลักษณะของการพึ่งพาซึ่งกันและกันอย่างเป็นระบบ กล่าวคือ รัฐทำหน้าที่สนับสนุนและค้ำจุนพระศาสนาทั้งในด้านทรัพยากร การจัดระเบียบ และการรับรองสถานะของคณะสงฆ์ ขณะที่คณะสงฆ์มีบทบาทในการให้ความชอบธรรมทางศีลธรรมและสัญลักษณ์แก่ผู้ปกครอง

หลักการนี้มีรากฐานในพระไตรปิฎก โดยเฉพาะจักกวัตติสูตร[23] แห่งทีฆนิกาย ซึ่งแสดงให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างการปกครองโดยธรรมกับความเจริญของพระศาสนา กล่าวคือ เมื่อผู้ปกครองดำรงอยู่ในธรรม ย่อมก่อให้เกิดเงื่อนไขที่เอื้อต่อความมั่นคงของสังคมและการดำรงอยู่ของพระศาสนาในภาพรวม (ตามที่กล่าวมาแล้วก่อนหน้า)

เมื่อพิจารณาในเชิงสถาบัน ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับคณะสงฆ์ในเถรวาทตั้งอยู่บนฐานของการพึ่งพาซึ่งกันและกันอย่างเป็นรูปธรรม คณะสงฆ์ต้องอาศัยการอุปถัมภ์จากรัฐทั้งในด้านทรัพยากรทางวัตถุ เช่น ที่ดิน อาคาร และปัจจัย 4 ตลอดจนการคุ้มครองทางกฎหมาย เพื่อให้สามารถดำรงบทบาททางศาสนาได้อย่างมั่นคง ขณะที่รัฐพึ่งพาคณะสงฆ์ในฐานะแหล่งความชอบธรรมทางศีลธรรมและการเมือง รวมถึงในฐานะเครือข่ายที่เชื่อมโยงอำนาจรัฐกับชุมชนระดับท้องถิ่น Tambiah (1976, p. 41) อธิบายความสัมพันธ์นี้ว่าเป็น “สัญญาทางสังคม” ที่แม้ไม่เป็นทางการ แต่มีความคาดหวังร่วมที่ชัดเจนจากทั้งสองฝ่าย

ในเชิงปฏิบัติ การอุปถัมภ์ของรัฐปรากฏเด่นชัดผ่านการก่อสร้างวัดและสถูป ซึ่งมิใช่เพียงการแสดงศรัทธาส่วนบุคคล แต่เป็นการลงทุนเชิงสถาบันเพื่อสร้างฐานทางกายภาพให้แก่คณะสงฆ์และศูนย์กลางของชุมชนพุทธ Swearer (2010, p. 72) ชี้ว่า การสร้างวัดหลวงหรือวัดประจำราชสำนักเป็นองค์ประกอบสำคัญของการสถาปนาอาณาจักรใหม่ เนื่องจากเป็นการประกาศบทบาทของผู้ปกครองในฐานะผู้อุปถัมภ์พระศาสนา ตัวอย่างสำคัญ ได้แก่ การก่อสร้างศาสนสถานจำนวนมากในพุกามสมัยพระเจ้าอนิรุทธ การอุปถัมภ์วัดและเจดีย์ในสุโขทัยสมัยพระยาลิไท และการสร้างวัดพระศรีรัตนศาสดาราม (วัดพระแก้ว) ในการสถาปนากรุงรัตนโกสินทร์ ซึ่งล้วนสะท้อนบทบาทของการอุปถัมภ์ในฐานะเงื่อนไขพื้นฐานของความมั่นคงทางศาสนา

นอกจากโครงสร้างทางกายภาพแล้ว การจารึกและการอนุรักษ์คัมภีร์ยังเป็นรูปแบบการอุปถัมภ์ที่มีนัยสำคัญยิ่ง เนื่องจากพระไตรปิฎกเป็นฐานรากของเถรวาทในฐานะระบบความรู้และระเบียบวินัย การที่รัฐลงทุนในการรักษาคัมภีร์จึงสะท้อนการรับรองความต่อเนื่องของพระธรรมวินัยในฐานะภารกิจร่วมของสังคม ตัวอย่างเชิงประวัติศาสตร์ปรากฏอย่างต่อเนื่อง ตั้งแต่การจารึกพระไตรปิฎกลงใบลานในลังกาสมัยพระเจ้าวัฏฏคามณีอภัย

[23] ที.ปา. 11/33-50/43-60

(ประมาณ 29-17 ปีก่อนคริสต์ศักราช) การจารึกบนแผ่นหินอ่อนที่กุโสดอในพม่าสมัยพระเจ้ามินดง (ค.ศ. 1871) ไปจนถึงการจัดพิมพ์พระไตรปิฎกฉบับสยามรัฐในสมัยรัชกาลที่ 5 (พ.ศ. 2436) ซึ่งแต่ละกรณีล้วนเกิดขึ้นในบริบทที่รัฐตระหนักถึงความเสี่ยงต่อการสูญหายของคัมภีร์และตอบสนองด้วยการสร้างหลักประกันเชิงสถาบันอย่างเป็นระบบ

การอุปถัมภ์ด้านการศึกษาพุทธศาสนาเป็นอีกกลไกสำคัญที่กำหนดความมั่นคงของเถรวาทในระยะยาว ในระบบดั้งเดิม วัดทำหน้าที่เป็นสถาบันการศึกษาหลักทั้งสำหรับบรรพชิตและฆราวาส การสนับสนุนของรัฐต่อการศึกษาในวัดจึงก่อให้เกิดผลควบคู่กัน คือการรักษามาตรฐานความรู้ของคณะสงฆ์ และการสร้างกลุ่มชนที่มีการศึกษาซึ่งเชื่อมโยงกับสถาบันศาสนาโดยตรง

ในกรณีลังกา ระบบการศึกษาของวัดมีความต่อเนื่องยาวนานตั้งแต่ยุคมหาวิหาร และทำหน้าที่เป็นกลไกหลักในการธำรงอัตลักษณ์ทางปัญญาของเถรวาท แม้ในช่วงวิกฤตทางการเมือง แต่ทว่า การศึกษาพระไตรปิฎกยังคงดำเนินต่อไปในฐานะภารกิจเพื่อรักษาความ “บริสุทธิ์ดั้งเดิม” ของคำสอน ดังที่ Malalasekera (1994, p. 41) ชี้ว่า พระสงฆ์ยังคงยึดมั่นในองค์ความรู้เพื่อส่งต่อมรดกทางปัญญาสู่คนรุ่นหลัง ลักษณะคล้ายกันปรากฏในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ที่รัฐอุปถัมภ์การผลิตคัมภีร์และการสอบพระปริยัติธรรมในฐานะกิจกรรมทางสถาบัน

อย่างไรก็ตาม ประสบการณ์ในยุคอาณานิคมชี้ให้เห็นว่า การอุปถัมภ์ของรัฐเป็นเงื่อนไขเชิงโครงสร้างสำคัญของคณะสงฆ์ เมื่ออำนาจอาณานิคมเข้ามาแทนที่ราชสำนักในพม่า กัมพูชา และลาว ระบบอุปถัมภ์เดิมจึงสูญเสียฐานรองรับ กรณีพม่าสะท้อนประเด็นนี้อย่างชัดเจน กล่าวคือ การยกเลิกตำแหน่งสังฆราชภายหลังการผนวกพม่าตอนบนในปี ค.ศ. 1885 ส่งผลให้คณะสงฆ์ขาดกลไกกลางในการกำกับวินัย และต้องพัฒนารูปแบบการจัดการตนเองขึ้นใหม่ในบริบทที่รัฐไม่ทำหน้าที่อุปถัมภ์ดังเดิม[24] ในทางตรงกันข้าม สยาม (ไทย) ซึ่งไม่ตกเป็นอาณานิคม แสดงให้เห็นความต่อเนื่องและการปรับตัวของระบบอุปถัมภ์ พระราชบัญญัติคณะสงฆ์ ร.ศ. 121 (พ.ศ. 2445) และฉบับต่อมา เป็นกลไกสำคัญที่ทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับคณะสงฆ์มีรูปแบบทางกฎหมายที่ชัดเจน พร้อมทั้งจัดระเบียบการปกครองคณะสงฆ์ให้เป็นเอกภาพภายใต้ศูนย์กลางอำนาจเดียว ส่งผลให้รัฐสามารถอุปถัมภ์และกำกับดูแลคณะสงฆ์ควบคู่กันไปได้อย่างต่อเนื่องในบริบทสมัยใหม่ ตามที่ Tambiah (1976) วิเคราะห์ว่าการปฏิรูปดังกล่าวมิได้ยกเลิกระบบเดิม หากเปลี่ยนให้เป็นระบบราชการที่มีเหตุผลมากขึ้น พร้อมกับเปิดทางให้รัฐเข้ามากำกับคณะสงฆ์โดยอ้างบทบาทตามจารีตของธรรมราชาในการ “ชำระ” ศาสนาให้บริสุทธิ์ ดังความว่า

[24]รายละเอียดจะกล่าวเพิ่มเติมในหัวข้อว่าด้วยผลกระทบของลัทธิอาณานิคมต่อคณะสงฆ์และพระไตรปิฎก ต่อไป

> พระราชบัญญัติคณะสงฆ์ปีพุทธศักราช 2445 2484 และ 2505 ล้วนสามารถให้ความชอบธรรมได้ภายใต้สำนวนว่าด้วยสิทธิตามจารีตของสถาบันกษัตริย์ในการ ชำระ คณะสงฆ์นั้น สะท้อนถึงการแทรกซึมของอำนาจทางการเมืองเข้าสู่กิจการของคณะสงฆ์ ทั้งนี้ การอนุรักษ์และการเสริมสร้าง ศาสนา เป็นองค์ประกอบสำคัญของการธำรงอัตลักษณ์ของชาติท่ามกลางการแสวงหาความเปลี่ยนแปลง[25]
>
> (p. 526)

พัฒนาการนี้สะท้อนว่าสยาม (ไทย) เป็นกรณีสำคัญที่แสดงให้เห็นว่าระบบอุปถัมภ์แบบเถรวาทสามารถปรับเข้าสู่กรอบรัฐสมัยใหม่ได้ โดยยังคงรักษาหลักการพื้นฐานของความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับพระศาสนาไว้ในรูปแบบใหม่ ซึ่งจะได้รับการวิเคราะห์ต่อไปในหัวข้อถัดไป

ขอบเขตและพลวัตระหว่างสงฆ์กับรัฐ

อาจกล่าวได้ว่า ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับคณะสงฆ์ในพุทธศาสนาเถรวาทมีลักษณะเป็นความสัมพันธ์เชิงพลวัตที่แต่ละฝ่ายต่างมีอำนาจและข้อจำกัดของตนเอง ขอบเขตของความสัมพันธ์ดังกล่าวเปลี่ยนแปลงไปตามบริบททางประวัติศาสตร์และการเมืองของแต่ละสังคม การทำความเข้าใจความสัมพันธ์นี้จึงต้องพิจารณาทั้งด้านที่รัฐสามารถใช้อำนาจกำกับคณะสงฆ์ และด้านที่คณะสงฆ์ยังคงมีพื้นที่ต่อรองซึ่งรัฐไม่อาจละเมิดได้โดยปราศจากผลสะเทือนทางการเมือง

ในเชิงหลักการตามพระวินัย คณะสงฆ์ดำรงสถานะเป็นองค์กรที่ปกครองตนเอง สังฆกรรมทั้งหลายต้องเป็นไปตามพระวินัยปิฎก โดยอำนาจทางโลกไม่สามารถแทรกแซงกระบวนการภายในเหล่านี้ได้โดยตรง อย่างไรก็ตาม ในทางปฏิบัติ รัฐยังคงมีบทบาทผ่านกลไกสำคัญ 2 ประการ คือ (1) อำนาจในการแต่งตั้งและถอดถอนผู้นำคณะสงฆ์ระดับสูง ซึ่งในหลายกรณีเป็นพระราชอำนาจ และ (2) การควบคุมทรัพยากรที่คณะสงฆ์พึ่งพา ทั้งในรูปของที่ดิน การสนับสนุนทางเศรษฐกิจ และการคุ้มครองทางกฎหมาย

ในทางประวัติศาสตร์ ตัวอย่างเช่น กรณีลังกาสมัยอนุราธปุระ สะท้อนบทบาทของรัฐ

[25] "The Sangha Acts of 1902, 1941, and 1963, all defensible in the idiom of the traditional rights of kingship to 'purify' the sangha, signify a political penetration into sangha affairs. ..conservation and strengthening of 'religion' is a plank in the country's preservation of identity while seeking change."

ได้อย่างชัดเจน กล่าวคือพระมหากษัตริย์ใช้อำนาจการอุปถัมภ์เพื่อกำหนดทิศทางของคณะสงฆ์ เช่น กรณีพระเจ้าวัฏฏคามณีอภัยพระราชทานอารามอภัยคีรีแก่พระมหาติสสะเพื่อตอบแทนการสนับสนุนทางการเมือง ส่งผลให้นิกายที่ได้รับการอุปถัมภ์มีทรัพยากรและสามารถขยายอิทธิพลเหนือชุมชนได้ (Tambiah, 1976, pp. 170-4)

กรณีที่สะท้อนขอบเขตอำนาจของรัฐเหนือคณะสงฆ์อย่างชัดเจนคือการใช้อำนาจทางการเมืองเพื่อปรับโครงสร้างคณะสงฆ์โดยตรง เช่น ในลังกาสมัยพระเจ้าปรากรมพาหุที่ 1 (คริสต์ศตวรรษที่ 12) ซึ่งทรงรวมนิกายมหาวิหาร อภัยคีรีวิหาร และเชตวันวิหารเข้าไว้ภายใต้มหาวิหาร พร้อมทั้งบังคับให้พระสงฆ์ที่ไม่ยอมรับการรวมต้องสึกจากสมณเพศ (ตามที่กล่าวไว้แล้วในหัวข้อว่าด้วย ลังกา: ศูนย์กลางการธำรงเถรวาท) แสดงให้เห็นว่าการแทรกแซงของรัฐสามารถเปลี่ยนแปลงโครงสร้างสถาบันสงฆ์ได้อย่างเด็ดขาดตามเจตจำนงทางการเมือง

อย่างไรก็ตาม การใช้อำนาจในลักษณะดังกล่าวย่อมมีข้อจำกัดเชิงการเมือง เนื่องจากคณะสงฆ์ดำรงบทบาทเป็นศูนย์กลางทางศีลธรรมและเป็นตัวกลางเชื่อมระหว่างรัฐกับสังคม ตัวอย่างร่วมสมัยคือการเคลื่อนไหวของพระสงฆ์ในพม่าในเหตุการณ์ “การปฏิวัติชายจีวร” (saffron revolution) ในปี ค.ศ. 2007 ซึ่งสะท้อนว่าคณะสงฆ์ยังคงมีศักยภาพในการท้าทายอำนาจรัฐเมื่อความชอบธรรมทางศีลธรรมถูกตั้งคำถาม (Swearer, 2010, p. 116)

ในบริบทไทย ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับคณะสงฆ์มีลักษณะเป็น “การพึ่งพาเชิงโครงสร้าง” ที่ทั้งสองฝ่ายต่างต้องอาศัยกัน รัฐใช้คณะสงฆ์เป็นฐานสร้างความชอบธรรมและเชื่อมโยงกับสังคมฆราวาส ขณะที่คณะสงฆ์พึ่งพาการอุปถัมภ์และการคุ้มครองจากรัฐ (Tambiah, 1976, p. 397) ดุลยภาพดังกล่าวเอื้อให้เกิดเสถียรภาพในระยะยาว แม้จะมีความตึงเครียดเป็นระยะ ตัวอย่างสำคัญคือการปฏิรูปคณะสงฆ์ในรัชกาลที่ 5 ผ่านพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ ร.ศ. 121 (พ.ศ. 2445) ซึ่งจัดระเบียบคณะสงฆ์ให้สอดคล้องกับรัฐสมัยใหม่ และมุ่งสร้างมาตรฐานเดียวกันในระดับชาติ (Ibid., p. 239) ในทางตรงกันข้าม กรณีลังกาแสดงให้เห็นบทบาทของคณะสงฆ์ในฐานะแหล่งอำนาจเชิงศีลธรรมที่สามารถต่อรองกับรัฐได้ เช่น การที่พระสงฆ์มหาวิหารปฏิเสธพระราชประสงค์ของพระเจ้าศิลาเมฆวรรณะให้ประกอบอุโบสถร่วมกับอภัยคีรี (Rahula, 1956, p. 68, 106) หรือการใช้มาตรการ “คว่ำบาตร”[26] ต่อผู้ปกครองที่ละเมิดหลักธรรมวินัย ซึ่งสะท้อนอำนาจเชิงสัญลักษณ์ของคณะสงฆ์ที่รัฐไม่อาจเพิกเฉยได้

[26]**คว่ำบาตร** ในทางพระวินัยเรียกว่า **ปัตตนิกกุชชนกรรม** เป็นมาตรการลงโทษทางสังคมขั้นสูงที่สงฆ์ไม่คบหาฆราวาสผู้ประพฤติผิดต่อพระศาสนา ได้แก่ ไม่รับบิณฑบาต นิมนต์ และไทยธรรม โดยมีกรณีต้นบัญญัติคือ วัฑฒลิจฉวี ผู้กล่าวหาพระทัพพมัลลบุตร ด้วยข้อหาอันไม่มีมูล (อาบัติปฐมปาราชิก) ทั้งนี้ คณะสงฆ์พม่านำหลักการดังกล่าวมาใช้เป็นเครื่องมือเชิงศีลธรรมในการปฏิเสธความชอบธรรมของรัฐ

ภาพรวมชี้ว่า ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับคณะสงฆ์ในเถรวาทมีลักษณะเปลี่ยนแปลงตามบริบท โดยดุลยภาพระหว่างอำนาจรัฐกับพื้นที่ต่อรองของคณะสงฆ์ไม่คงที่ และจะเปลี่ยนแปลงอย่างเด่นชัดเมื่อโครงสร้างการอุปถัมภ์แบบดั้งเดิมถูกกระทบหรือรื้อถอนในเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ที่ต่างกัน

การสิ้นสุดของการอุปถัมภ์แบบดั้งเดิมในยุคอาณานิคม

ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับคณะสงฆ์ตามที่ได้วิเคราะห์ในทั้ง 3 หัวข้อก่อนหน้านี้ ตั้งอยู่บนฐานของบทบาท “ธรรมราชา” ซึ่งผู้ปกครองพื้นเมืองทำหน้าที่อุปถัมภ์พระศาสนาในฐานะแหล่งความชอบธรรมทางการเมือง อย่างไรก็ตาม เมื่ออำนาจอาณานิคมเข้ามาแทนที่ราชสำนักพื้นเมือง ฐานความสัมพันธ์ดังกล่าวได้ถูกตัดขาดลงโดยฉับพลัน ส่งผลให้โครงสร้างสถาบันสงฆ์เผชิญการเปลี่ยนแปลงในลักษณะที่ไม่เคยปรากฏมาก่อนในประวัติศาสตร์เถรวาท

กรณีของพม่าแสดงให้เห็นผลกระทบดังกล่าวอย่างเด่นชัด ภายหลังการผนวกพม่าตอนบนในปี ค.ศ. 1885 และการสิ้นสุดของราชวงศ์คองบอง ระบบการบริหารคณะสงฆ์ซึ่งเคยอาศัยพระราชอำนาจในการแต่งตั้งสังฆราชและบังคับใช้พระวินัยได้สูญเสียฐานรองรับทางสถาบัน Tambiah (1976, p. 462) ชี้ว่า ภายหลังการพิชิตพม่าตอนบนในปี ค.ศ. 1886 รัฐอาณานิคมมิได้ยอมรับหรือสนับสนุนเขตอำนาจของสังฆราช (Thathanabaing) เนื่องจากเกรงว่าคณะสงฆ์จะกลายเป็นศูนย์กลางของการต่อต้านอำนาจรัฐ ต่อมาในปี ค.ศ. 1935 ศาลสูงย่างกุ้งได้วินิจฉัยว่าโครงสร้างลำดับชั้นของคณะสงฆ์ดังกล่าว “ไม่มีสถานะตามรัฐธรรมนูญหรือทางกฎหมาย” และมีสถานะไม่ต่างจากองค์กรศาสนาอื่นที่มิได้สถาปนาโดยรัฐ ผลของกระบวนการนี้ทำให้คณะสงฆ์พม่าในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 สูญเสียศูนย์กลางอำนาจในการกำกับดูแล และเกิดการแตกแยกเป็นนิกายย่อยจำนวนมาก สะท้อนให้เห็นว่าการสิ้นสุดของระบบอุปถัมภ์โดยรัฐมิได้กระทบเพียงความสัมพันธ์เชิงสัญลักษณ์ หากแต่สั่นคลอนโครงสร้างการปกครองภายในของคณะสงฆ์โดยตรง

ในกรณีของลังกา การเปลี่ยนผ่านจากระบบอุปถัมภ์ของราชสำนักพื้นเมืองไปสู่อำนาจอาณานิคมเกิดขึ้นอย่างค่อยเป็นค่อยไปตลอดระยะเวลากว่า 3 ศตวรรษ ผ่านการปกครองของโปรตุเกส ดัตช์ (ฮอลันดา) และอังกฤษตามลำดับ แม้กระบวนการดังกล่าวจะมิได้เกิดขึ้นอย่างฉับพลันเช่นในพม่า แต่ผลลัพธ์ในระยะยาวมีลักษณะสอดคล้องกัน คือคณะสงฆ์สูญเสียฐานการอุปถัมภ์จากรัฐอย่างถาวร Gombrich (2006, p. 175-6) ชี้ให้เห็นว่า ภายใต้การปกครองของอังกฤษ รัฐมิได้ดำเนินนโยบายเป็นกลางทางศาสนาอย่างแท้จริง หากกลับเอื้อประโยชน์แก่คณะมิชชันนารี คริสเตียน โดยเฉพาะผ่านระบบการศึกษาสมัยใหม่ที่รัฐจัดตั้งขึ้น ส่งผลให้คณะสงฆ์

ลังกาต้องเผชิญ “การแข่งขันทางอุดมการณ์” ในบริบทที่ขาดการสนับสนุนจากรัฐ และต้องพัฒนากลไกของตนเองเพื่อรักษาสถานะและอิทธิพลในสังคม[27] แต่ทว่า ในกัมพูชาและลาว นโยบายของอำนาจอาณานิคมฝรั่งเศสมีลักษณะแตกต่างออกไป กล่าวคือยังคงรักษาโครงสร้างราชสำนักพื้นเมืองไว้ในเชิงสัญลักษณ์ แต่จำกัดอำนาจทางการเมืองลงอย่างมีนัยสำคัญ ภายใต้เงื่อนไขนี้ คณะสงฆ์จึงมิได้ถูกตัดขาดจากรัฐโดยสิ้นเชิง หากถูกผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของกลไกการปกครองอาณานิคม ในกรณีกัมพูชา ฝรั่งเศสพยายามใช้คณะสงฆ์เป็นเครื่องมือในการสร้างอัตลักษณ์ชาติที่แยกออกจากอิทธิพลสยาม (ไทย) โดยสนับสนุนการศึกษาภาษาเขมรผ่านสถาบันสงฆ์ และควบคุมการไหลเวียนของอิทธิพลทางพุทธศาสนาจากกรุงเทพ ฯ (Delvert, 1956, p. 314; อ้างใน Harris, 2005, p. 128) ลักษณะดังกล่าวสะท้อนให้เห็นว่า อำนาจอาณานิคมมิได้เพียงทำลายความสัมพันธ์แบบดั้งเดิมระหว่างรัฐกับคณะสงฆ์ หากยังพยายามสถาปนารูปแบบความสัมพันธ์ใหม่ที่รัฐอาณานิคมเป็นผู้กำหนดทิศทางและควบคุมบทบาทของสถาบันสงฆ์ในเชิงยุทธศาสตร์

การสิ้นสุดของระบบอุปถัมภ์แบบดั้งเดิมภายใต้บริบทอาณานิคมส่งผลให้คณะสงฆ์ในประเทศเถรวาทต้องพัฒนากลไกใหม่เพื่อความอยู่รอด โดยลดการพึ่งพารัฐและหันไปพึ่งพาฐานสังคมของฆราวาสมากขึ้น กระบวนการนี้มิได้เป็นเพียงการปรับตัวเชิงสถาบัน หากยังนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงบทบาทของคณะสงฆ์ในทางการเมือง กล่าวคือจากเดิมที่ทำหน้าที่รับรองความชอบธรรมของอำนาจรัฐ กลับเริ่มเข้ามามีบทบาทในฐานะผู้เคลื่อนไหวทางสังคมและการเมืองโดยตรง ปรากฏการณ์ดังกล่าวเห็นได้ชัดในกรณีลังกาและพม่า ซึ่งการสูญเสียการอุปถัมภ์จากรัฐเป็นปัจจัยสำคัญที่ก่อให้เกิดขบวนการพุทธชาตินิยม เช่น การเคลื่อนไหวของอนาคาริก ธรรมปาละในลังกา และกระแสพุทธชาตินิยมในพม่า ทั้งสองกรณีสะท้อนพลวัตร่วมกัน คือเมื่อรัฐไม่สามารถทำหน้าที่เป็นผู้สนับสนุนศาสนาได้ คณะสงฆ์จำเป็นต้องสร้างฐานอำนาจของตนผ่านการระดมมวลชนและการสร้างเครือข่ายทางสังคม ในบริบทนี้ สยามในฐานะรัฐเถรวาทที่มิได้ตกเป็นอาณานิคมจึงมีสถานะโดดเด่นในระดับภูมิภาค เนื่องจากสามารถรักษาความสัมพันธ์แบบดั้งเดิมระหว่างราชสำนักกับคณะสงฆ์ไว้ได้อย่างต่อเนื่องและปรับให้สอดคล้องกับรัฐสมัยใหม่ผ่านพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ ร.ศ. 121 บังคับใช้ใน

[27]แม้อังกฤษจะประกาศตนเป็นกลางทางศาสนา แต่ในทางปฏิบัติกลับเอื้อให้คณะมิชชันนารีใช้เทคโนโลยีการพิมพ์เป็นเครื่องมือเผยแผ่และวิพากษ์พุทธศาสนาอย่างกว้างขวาง โดยมีการผลิตแผ่นพับทั้งภาษาสีหลและภาษาอังกฤษ ประมาณ 1.5 ล้านฉบับ ในช่วง ค.ศ. 1849-1861 เพื่อเผยแพร่ในหมู่ประชากรซีลอน ราว 3 ล้านคน (อ้างใน Gombrich (2006), p. 178) ขณะที่ฝ่ายพุทธต้องพัฒนาเครื่องมือโต้ตอบขึ้นเองภายใต้ข้อจำกัดด้านทรัพยากรและการขาดการสนับสนุนจากรัฐ

ปีพุทธศักราช 2445 (ค.ศ. 1902) โดย Tambiah (1976, p. 526) ชี้ให้เห็นว่า ขณะที่พม่าและลังกาเผชิญกับภาวะ “การยุติสถานะศาสนาประจำชาติ” ภายใต้อังกฤษ สยาม (ไทย) กลับสามารถรักษาและปรับ “ระบบการอุปถัมภ์” ให้มีลักษณะเป็นสมัยใหม่ในเชิงสถาบันได้อย่างต่อเนื่อง ผลลัพธ์ของความแตกต่างเชิงโครงสร้างนี้ทำให้รัฐพุทธของไทยมีความมั่นคงในระดับสถาบันสูงกว่า และก่อให้เกิดทัศนะเชิงอัตลักษณ์ที่มีความเชื่อมั่นในตนเองมากกว่าประเทศที่ผ่านประสบการณ์อาณานิคม เช่น ลังกาและพม่า

โดยสรุป การวิเคราะห์ในหัวข้อนี้แสดงให้เห็นว่าความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับคณะสงฆ์ในเถรวาทมิได้เป็นเพียงความสัมพันธ์เชิงนโยบาย หากเป็นโครงสร้างพื้นฐานที่ทั้งสองฝ่ายพึ่งพาและกำหนดขอบเขตร่วมกัน การล่มสลายของระบบอุปถัมภ์ในยุคอาณานิคมจึงเท่ากับการรื้อถอนฐานรองรับสำคัญของเถรวาทในฐานะสถาบัน และก่อให้เกิดพลวัตใหม่ในรูปของการปฏิรูป การฟื้นฟู และการปรับตัว ซึ่งจะได้รับการวิเคราะห์ต่อไปในหัวข้อถัดไป

เถรวาทในยุคอาณานิคมและการปรับตัวสู่สมัยใหม่

การวิเคราะห์ก่อนหน้านี้ ชี้ให้เห็นว่าความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับคณะสงฆ์เป็นโครงสร้างหลักที่รองรับพุทธศาสนาเถรวาทมาอย่างต่อเนื่อง อย่างไรก็ตาม การขยายอำนาจของจักรวรรดินิยมตะวันตกในคริสต์ศตวรรษที่ 19 ได้ส่งผลกระทบต่อโครงสร้างดังกล่าวอย่างมีนัยสำคัญ เนื่องจากอำนาจรัฐในหลายพื้นที่ตกอยู่ภายใต้ผู้ปกครองที่มิได้ตั้งอยู่บนจารีตเถรวาท และบางกรณียังดำเนินนโยบายที่แข่งขันกับสถาบันศาสนาโดยตรง ภายใต้บริบทนี้พุทธศาสนาเถรวาทต้องเผชิญความท้าทายทั้งในด้านบทบาทของคณะสงฆ์ ระบบการศึกษาพระไตรปิฎก และความสัมพันธ์ระหว่างศาสนจักรกับรัฐ การตอบสนองต่อแรงกดดันดังกล่าวนำไปสู่กระบวนการปรับตัวและการปฏิรูปในหลายระดับ โดยมีแนวโน้มสำคัญคือการพัฒนากลไกใหม่ในการธำรงพระศาสนา ซึ่งหันมาอาศัยบทบาทของพุทธศาสนิก องค์กรสมัยใหม่ และรูปแบบการเผยแผ่ที่สอดคล้องกับสังคมสมัยใหม่ แทนการพึ่งพาการอุปถัมภ์จากราชสำนักเป็นหลักเช่นในอดีต

ผลกระทบของลัทธิอาณานิคมต่อคณะสงฆ์และพระไตรปิฎก

เมื่อพิจารณาในระดับโครงสร้าง การสิ้นสุดของระบบอุปถัมภ์แบบดั้งเดิมในยุคอาณานิคมส่งผลกระทบโดยตรงต่อสถาบันสงฆ์เถรวาท ทั้งในด้านการบริหารและระบบการศึกษาพระไตรปิฎก ประเด็นนี้สามารถอธิบายได้อย่างชัดเจนผ่านกรณีของพม่า ซึ่งแสดงให้

เห็นผลของการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองต่อองค์กรศาสนาในระดับรูปธรรม

อย่างเช่น ในกรณีพม่า ผลกระทบของการปกครองอาณานิคมอังกฤษเกิดขึ้นเป็นสองระยะสำคัญ ได้แก่ การผนวกพม่าตอนล่างในปี ค.ศ. 1852 ซึ่งทำให้พื้นที่ดังกล่าวแยกออกจากโครงสร้างการปกครองคณะสงฆ์ส่วนกลาง และการผนวกพม่าตอนบนในปี ค.ศ. 1885 ซึ่งยุติราชวงศ์คองบองและทำให้ตำแหน่งพระสังฆราชสิ้นสุด[28] บทบาทในฐานะสถาบันที่มีอำนาจบังคับใช้จริง ภายใต้ระบอบอาณานิคม อังกฤษปฏิเสธการรับรองอำนาจทางโลกของสังฆราช โดยถือว่าศาสนาเป็นเรื่องส่วนบุคคลและควรอยู่ภายใต้การกำกับดูแลภายในของคณะสงฆ์เอง

นโยบาย “ความเป็นกลางทางศาสนา” ของอังกฤษเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้โครงสร้างคณะสงฆ์พม่าสั่นคลอน โดย Tambiah (1976, p. 526) ชี้ว่านโยบายดังกล่าวตั้งอยู่บนแนวคิดอรรถประโยชน์นิยมและเสรีนิยมในคริสต์ศตวรรษที่ 19 ซึ่งเน้นการแยกศาสนาออกจากการเมือง และนำไปสู่การยกเลิกการอุปถัมภ์พุทธศาสนาโดยรัฐ หลักการนี้ส่งผลตรงต่อระบบการปกครองสงฆ์ที่เคยอาศัยรัฐเป็นกลไกรับรองและบังคับใช้คำวินิจฉัยทางพระวินัย

ผลในทางปฏิบัติคือการเสื่อมสลายของกลไกส่วนกลางในการควบคุมคณะสงฆ์ นำไปสู่การเพิ่มขึ้นของนิกายย่อยอย่างรวดเร็วในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 (Ibid., p. 461) แต่ละกลุ่มต่างอ้างความบริสุทธิ์ของสายอุปสมบทหรือความเคร่งครัดในการตีความพระวินัยแตกต่างกัน โดยเฉพาะในประเด็นเกี่ยวกับพิธีกรรม มรรยาท และรูปแบบการปฏิบัติ เช่น วิธีอุปสมบทหรือการครองจีวร (Ibid., pp. 519-20) สถานการณ์ดังกล่าวทำให้เอกภาพของคณะสงฆ์พม่าซึ่งเคยตั้งอยู่บนระบบสังฆราชเสื่อมสลายลง และไม่ปรากฏสถาบันใดสามารถทำหน้าที่ทดแทนได้อย่างมีประสิทธิภาพตลอดช่วงที่เหลือของยุคอาณานิคม

นอกเหนือจากผลกระทบต่อโครงสร้างการบริหารคณะสงฆ์แล้ว อำนาจอาณานิคมยังส่งผลต่อระบบการศึกษาพระไตรปิฎกอย่างมีนัยสำคัญ โดยเฉพาะผ่านการจัดตั้งระบบการศึกษาสมัยใหม่ที่รัฐอาณานิคมควบคุม ในกรณีพม่า ระบบการศึกษาที่เน้นวิชาทางโลกและภาษาอังกฤษได้ดึงดูดเยาวชนออกจากการศึกษาในวัดเข้าสู่โรงเรียนของรัฐและมิชชันนารีอย่างต่อเนื่อง การเปลี่ยนแปลงนี้ส่งผลโดยตรงต่อฐานกำลังของคณะสงฆ์ เนื่องจากจำนวนผู้ที่มีพื้นฐานการศึกษาทางพระธรรมวินัยก่อนการบรรพชาลดลงอย่างมีนัยสำคัญ เมื่อเทียบกับอดีตที่วัดหรือ “กะยอง” (kyaung) ทำหน้าที่เป็นศูนย์กลางการศึกษาหลักของสังคม

[28]ในปี ค.ศ. 1935 ศาลสูงย่างกุ้งมีคำวินิจฉัยว่าระบบลำดับชั้นการปกครองคณะสงฆ์ในพม่าตอนบน รวมถึงอำนาจของพระสังฆราช (thathanabaing) มิได้มีสถานะทางรัฐธรรมนูญหรือการรับรองทางกฎหมายของรัฐ หากแต่มีฐานะเทียบเท่าองค์กรทางศาสนาอื่นที่มิได้ถูกสถาปนาขึ้นโดยอำนาจรัฐ (Smith, 1965, p. 56; อ้างใน Tambiah (1976), p. 463

ดังที่ Harvey (2013, p. 315) ชี้ว่า การเปลี่ยนผ่านของระบบการศึกษาในพม่า ศรีลังกา และไทยไปสู่โรงเรียนของรัฐ ส่งผลให้พระสงฆ์สูญเสียบทบาทดั้งเดิมในฐานะ “ครู” ของชุมชน และกระทบต่อการผลิตพระสงฆ์ที่มีความรู้พระไตรปิฎกระดับสูงในระยะยาว

ส่วนในกรณีของศรีลังกา ผลกระทบของอาณานิคมมีลักษณะซับซ้อนและต่อเนื่องยาวนานตั้งแต่ยุคโปรตุเกสและดัตช์ (ฮอลันดา) ก่อนที่อังกฤษจะรวมเกาะไว้ภายใต้การปกครองเดียวในปี ค.ศ. 1815

ภายใต้การปกครองของโปรตุเกส มีการทำลายวัดและพระพุทธรูปในพื้นที่ชายฝั่งอย่างเป็นระบบ ควบคู่กับการสนับสนุนการเปลี่ยนศาสนา ส่งผลให้คณะสงฆ์ในพื้นที่ดังกล่าวอ่อนแอลงอย่างมาก และทำให้โครงสร้างชุมชนที่เคยค้ำจุนวัดเสื่อมสลายลง (Berkwitz, 2012, p. 166) นักวิชาการพุทธศาสนาไทย เช่น สุรชัย พุดชู (2567, น. 119) เห็นว่าช่วงที่โปรตุเกสปกครองศรีลังกาเป็นยุคที่เถรวาทในลังกามืดมนยุคหนึ่งทีเดียว ซึ่งผลกระทบสะสมดังกล่าวนำไปสู่การขาดช่วงของสายอุปสมบทในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 16 ก่อนจะได้รับการฟื้นฟูอีกครั้งในปี ค.ศ. 1753 โดยการรับสายอุปสมบทจากสยาม (Harvey, 2013, p. 199) สะท้อนบทบาทของเครือข่ายเถรวาทข้ามภูมิภาคในการรักษาความต่อเนื่องเชิงสถาบัน

ภายใต้การปกครองของอังกฤษ นโยบายต่อพุทธศาสนาในลังกาแตกต่างจากโปรตุเกส กล่าวคือ มิได้ทำลายสถาบันศาสนาโดยตรง แต่เลือกถอนตัวจากความสัมพันธ์เชิงสถาบันกับคณะสงฆ์ผ่านอนุสัญญาแคนดี (Kandyan Convention) ในปี ค.ศ. 1815 แม้ในระยะแรกจะมีการรับรองการคุ้มครองพุทธศาสนา แต่ในปี ค.ศ. 1848 อังกฤษได้ยกเลิกพันธกรณีดังกล่าวภายใต้แรงกดดันจากกลุ่มคริสเตียนในประเทศอังกฤษ Gombrich (2006, p. 175-6) วิเคราะห์ว่าการถอนตัวนี้ส่งผลสำคัญสองประการ ได้แก่ การที่คณะสงฆ์สูญเสียสถานะทางกฎหมายในการจัดการทรัพย์สินและกิจการภายใน และการที่พุทธศาสนาต้องเผชิญการแข่งขันกับมิชชันนารีคริสเตียนภายใต้ระบบการศึกษาอาณานิคม โดยไม่มีรัฐเป็นผู้สนับสนุน ทั้งนี้ โรงเรียนที่ได้รับการรับรองอย่างเป็นทางการล้วนเป็นของคริสเตียนและใช้ภาษาอังกฤษเป็นสื่อการสอน ซึ่งเป็นเงื่อนไขสำคัญต่อความก้าวหน้าในระบบราชการ

อย่างไรก็ดี ในกรณีของลังกา ผลกระทบต่อการศึกษาพระไตรปิฎกมิได้จำกัดอยู่เพียงการเสื่อมถอยของสถาบันสงฆ์ หากยังเปิดพื้นที่ให้เกิดการปรับตัวเชิงความรู้ในรูปแบบใหม่ โดยเฉพาะภายใต้แรงท้าทายจากมิชชันนารีคริสเตียน ซึ่งกระตุ้นให้ชาวพุทธหันมาศึกษาพระไตรปิฎกอย่างเป็นระบบมากขึ้นในลักษณะที่เน้นการวิเคราะห์เชิงเหตุผลและเชิงวิชาการแทนการท่องจำตามจารีตเดิม กระบวนการนี้สอดคล้องกับการขยายตัวของการศึกษาบาลีในหมู่นักวิชาการตะวันตก ซึ่งเริ่มมีบทบาทในการชำระ ตีพิมพ์ และตีความคัมภีร์พระไตรปิฎก

ผลกระทบจึงปรากฏในสองมิติสำคัญ คือ ด้านหนึ่งทำให้เนื้อหาพระไตรปิฎกถูกเผยแพร่อย่างกว้างขวางและเข้าถึงได้ง่ายขึ้น แต่อีกด้านหนึ่ง การตีความตามกรอบวิชาการตะวันตกก็เริ่มมีอิทธิพลต่อวิธีที่ชาวพุทธลังกาเข้าใจคัมภีร์ของตนเอง

ปรากฏการณ์ดังกล่าวสะท้อนความย้อนแย้งของยุคอาณานิคม กล่าวคือ ในขณะที่สถาบันสงฆ์อ่อนแอลงในเชิงโครงสร้าง ความสนใจต่อพระไตรปิฎกในฐานะวัตถุแห่งการศึกษากลับเพิ่มสูงขึ้นทั้งในหมู่นักวิชาการตะวันตกและชาวพุทธพื้นเมือง ตัวอย่างสำคัญคือการก่อตั้ง “สมาคมบาลีปกรณ์” (Pali Text Society หรือ ตัวย่อ PTS) ในปี ค.ศ. 1881 โดย โธมัส ดับบลิว ริส เดวิดส์ (Thomas William Rhys Davids) ซึ่งเป็นกลไกสำคัญในการผลิตและเผยแพร่ตัวบทบาลีในระดับสากล ดังที่ Norman (1983, p. 14) ชี้ว่า การดำเนินงานของสมาคมบาลีปกรณ์มีส่วนสร้างมาตรฐานตัวบทบาลีที่มีลักษณะเป็นสากลมากกว่าการยึดตามประเพณีท้องถิ่น และเปิดโอกาสให้คัมภีร์บาลีสามารถเข้าถึงได้โดยไม่จำเป็นต้องผ่านระบบการศึกษาของคณะสงฆ์แบบดั้งเดิม

จากการวิเคราะห์มาข้างต้น สรุปได้ว่าผลกระทบของอาณานิคมต่อคณะสงฆ์และพระไตรปิฎกในพม่าและลังกามีลักษณะร่วมกันในแง่ที่โครงสร้างสถาบันเดิมถูกลดทอนลง ขณะเดียวกันก็เกิดกระบวนการปรับตัวที่นำไปสู่รูปแบบใหม่ของการศึกษาพุทธศาสนา ซึ่งมีทั้งมิติของการสูญเสียและการพัฒนาใหม่ควบคู่กัน และเป็นพื้นฐานของกระแสการปฏิรูปพุทธศาสนาในยุคต่อมา

การปฏิรูปเถรวาทในคริสต์ศตวรรษที่ 19-20

การสิ้นสุดของระบบอุปถัมภ์แบบดั้งเดิมในยุคอาณานิคมมิได้ส่งผลให้พุทธศาสนาเถรวาทเสื่อมถอยเพียงด้านเดียว หากกลับเป็นปัจจัยกระตุ้นให้เกิดกระบวนการปฏิรูปและฟื้นฟูในรูปแบบที่หลากหลาย ซึ่งแม้จะแตกต่างกันไปตามบริบทของแต่ละสังคม แต่มีแนวโน้มร่วมกันคือการปรับเถรวาทให้สามารถดำรงอยู่ได้ในโลกสมัยใหม่ โดยลดการพึ่งพาอำนาจรัฐในฐานะเงื่อนไขหลักของความมั่นคงทางศาสนา

ในบริบทนี้ ธรรมยุติกนิกายในสยามนับเป็นกรณีศึกษาที่มีลักษณะเฉพาะ เนื่องจากเกิดขึ้นภายในรัฐที่มิได้ตกอยู่ภายใต้การปกครองของอาณานิคม และยังคงมีระบบอุปถัมภ์ทางศาสนาโดยราชสำนักดำรงอยู่ การก่อตั้งธรรมยุติกนิกายในปีพุทธศักราช 2376 (ค.ศ. 1833) โดยเจ้าฟ้ามงกุฎขณะทรงผนวช จึงมิได้เป็นผลจากแรงกดดันภายนอก หากเกิดจากการวิพากษ์ภายในที่ตั้งอยู่บนการศึกษาพระไตรปิฎกและพระวินัยโดยตรง

แนวทางการปฏิรูปดังกล่าวมีลักษณะสำคัญอย่างน้อย 2 ประการ ได้แก่

ประการที่ 1 คือการให้ความสำคัญกับพระไตรปิฎกในฐานะแหล่งอ้างอิงหลักเหนือจารีตที่สืบทอดกันมา ซึ่งอาจนิยามได้ว่าเป็นลักษณะของ “คัมภีร์นิยม” (scripturalism) อันเป็นการหวนกลับไปยืนยันมาตรฐานทางคำสอนจากตัวบทโดยตรง มากกว่าการพึ่งพาสายอุปสมบทจากภายนอกเพียงอย่างเดียว

ประการที่ 2 คือการนำวิธีคิดเชิงวิเคราะห์และเหตุผลมาใช้ในการตีความพระธรรมวินัย ซึ่งสะท้อนแนวโน้มของ “ปัญญานิยม” (intellectualism) และ “เหตุผลนิยม” (rationalism) ดังที่ Tambiah (1976, p. 212) วิเคราะห์ว่า แนวทางของเจ้าฟ้ามงกุฎได้รับอิทธิพลจากกระบวนทัศน์ความรู้สมัยใหม่ โดยเฉพาะจากการศึกษาภาษาตะวันตกและวิทยาศาสตร์ อันทำให้เกิดความพยายามอธิบายพุทธศาสนาในกรอบที่สอดคล้องกับมาตรฐานความเป็นเหตุเป็นผลแบบสมัยใหม่

อาจกล่าวได้ว่า การปฏิรูปธรรมยุติกนิกายมิใช่เพียงการปรับปรุงระเบียบวินัยของคณะสงฆ์ หากยังเป็นการกำหนดทิศทางใหม่ของพุทธศาสนาเถรวาทในสยาม โดยผสานการยึดโยงกับคัมภีร์เข้ากับวิธีคิดเชิงเหตุผล แนวทางดังกล่าวได้กลายเป็นต้นแบบสำคัญที่ส่งอิทธิพลต่อการปฏิรูปเถรวาทในกัมพูชาและลาว และในระยะยาวยังมีผลสะท้อนต่อกระแสการปฏิรูปในลังกาและพม่าด้วย

แต่ทว่า ในกรณีของลังกา การฟื้นฟูพุทธศาสนาในคริสต์ศตวรรษที่ 19 ดำเนินไปภายใต้เงื่อนไขที่แตกต่างจากสยามอย่างมีนัยสำคัญ กล่าวคือ เป็นการตอบสนองต่อแรงกดดันจากอำนาจอาณานิคมอังกฤษและการเผยแผ่ศาสนาคริสต์ผ่านระบบการศึกษา มากกว่าจะเป็นการวิพากษ์ภายในของคณะสงฆ์ บุคคลสำคัญในกระบวนการนี้คือ อนาคาริก ธรรมปาละ (ค.ศ. 1864-1933) ซึ่งพัฒนาแนวทางพุทธศาสนาที่ผสานการฟื้นฟูพระธรรมวินัยกับการสร้างอัตลักษณ์ของชาวพุทธในฐานะพลเมืองสมัยใหม่ แนวคิดดังกล่าวมักถูกอธิบายว่าเป็น “พุทธศาสนาแบบโปรเตสแตนต์” (Protestant Buddhism) เนื่องจากเน้นบทบาทของฆราวาสในการปฏิบัติธรรมโดยตรง ลดความจำเป็นของพิธีกรรม และส่งเสริมการศึกษาพระไตรปิฎกด้วยตนเองในฐานะหน้าที่ของชาวพุทธที่มีการศึกษา นักวิชาการตะวันตก เช่น Gombrich (2006, pp. 172, 189, 192) วิเคราะห์ว่า แนวทางของธรรมปาละสะท้อนอิทธิพลของกรอบคิดแบบโปรเตสแตนต์ตะวันตกที่มองศาสนาในลักษณะเป็นสากลและเข้าถึงได้เท่าเทียมกันสำหรับทุกคน ส่งผลให้การปฏิบัติธรรมและการแสวงหาความหลุดพ้นถูกตีความใหม่ในฐานะกิจกรรมที่ฆราวาสสามารถกระทำได้โดยตรง โดยไม่ต้องพึ่งพานักบวชในฐานะตัวกลาง แม้จะมิได้ปฏิเสธบทบาทของคณะสงฆ์โดยสิ้นเชิงก็ตาม

นอกจากมิติทางความคิดแล้ว ธรรมปาละยังมีบทบาทสำคัญในการสร้างรูปแบบองค์กรพุทธศาสนาสมัยใหม่ ผ่านการก่อตั้งมหาโพธิสมาคมในปี ค.ศ. 1891 ซึ่งเป็นองค์กรข้ามชาติที่เชื่อมโยงชาวพุทธจากหลายประเทศเข้าด้วยกัน (Gombrich, 2006, pp. 187-8) องค์กรลักษณะนี้สะท้อนการปรับตัวของพุทธศาสนาให้สอดคล้องกับโลกสมัยใหม่ โดยไม่ต้องอาศัยการอุปถัมภ์จากรัฐใดรัฐหนึ่งเป็นฐานหลัก

ในขณะที่ลังกาเน้นการปฏิรูปเชิงความคิดและองค์กร พัฒนาการในพม่ากลับมีลักษณะเชื่อมโยงกับกระแสชาตินิยมและการต่อต้านอาณานิคมอย่างเด่นชัด สมาคมพุทธศาสนา เช่น Young Men's Buddhist Association ที่ก่อตั้งในปี ค.ศ. 1906 ได้พัฒนาอย่างรวดเร็วจากองค์กรเผยแผ่ศาสนาไปสู่ขบวนการทางการเมือง โดยมีพระสงฆ์เข้ามามีบทบาทนำในหลายกรณี ตัวอย่างสำคัญคือพระอุตตมะ ซึ่งถูกจับกุมจากการเคลื่อนไหวทางการเมือง Tambiah (1976, p. 461) วิเคราะห์ว่าปรากฏการณ์ดังกล่าวมีรากฐานจากการล่มสลายของโครงสร้างดั้งเดิมที่เคยแยกพื้นที่ศาสนาออกจากการเมือง เมื่อรัฐอาณานิคมมิได้ทำหน้าที่อุปถัมภ์คณะสงฆ์อีกต่อไป พระสงฆ์จึงต้องปรับบทบาทเข้าสู่พื้นที่สาธารณะและการเมืองโดยตรง จนก่อรูปเป็นจารีตการเคลื่อนไหวที่สืบเนื่องมาถึงยุคหลังเอกราช

บริบทนี้สะท้อนชัดในกรณีการสังคายนาครั้งที่ 6 ที่กรุงย่างกุ้ง ระหว่างปี ค.ศ. 1954-1956 ซึ่งมีพระสงฆ์จากพม่า ลังกา ไทย กัมพูชา และลาว เข้าร่วมประมาณ 2,500 รูป การสังคายนาครั้งนี้มีลักษณะเป็นโครงการนานาชาติ และเกิดขึ้นในช่วงที่หลายประเทศเพิ่งได้รับเอกราช (ตามที่กล่าวไว้แล้วในบทที่ 2 ว่าด้วยหัวข้อ การสังคายนาในพม่า) แสดงให้เห็นความพยายามสร้างความร่วมมือของเถรวาทในระดับภูมิภาคภายใต้บริบทโลกหลังอาณานิคม

เมื่อพิจารณากรณีศึกษาทั้ง 3 บริบทร่วมกัน จะเห็นได้ว่าการปฏิรูปพุทธศาสนาเถรวาทในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 ถึง 20 มีแนวโน้มร่วมที่สำคัญ คือการปรับเปลี่ยนฐานโครงสร้างจากระบบที่พึ่งพาการอุปถัมภ์ของรัฐเป็นหลัก ไปสู่รูปแบบที่สามารถดำรงอยู่ได้ผ่านเครือข่ายองค์กรสมัยใหม่และการเคลื่อนไหวทางสังคมที่มีฆราวาสเป็นฐานสำคัญมากขึ้น

การเปลี่ยนผ่านดังกล่าวมิได้เป็นเพียงการเปลี่ยนแปลงเชิงสถาบัน หากยังส่งผลต่อมิติภายในของเถรวาทอย่างเป็นระบบ ทั้งในด้านรูปแบบการปฏิบัติธรรมซึ่งเปิดพื้นที่ให้ฆราวาสเข้ามามีบทบาทโดยตรงมากขึ้น บทบาทของพระสงฆ์ซึ่งขยายออกไปสู่การเป็นผู้นำทางสังคม และในบางกรณีทางการเมือง ตลอดจนความสัมพันธ์ระหว่างศาสนากับรัฐซึ่งเปลี่ยนจากความเป็นพันธมิตรเชิงโครงสร้างไปสู่ความสัมพันธ์ที่ยืดหยุ่นและหลากหลายมากขึ้นตามบริบทของแต่ละสังคม

เถรวาทในบริบทโลกสมัยใหม่

การปฏิรูปเถรวาทในช่วงก่อนหน้าได้วางเงื่อนไขสำคัญให้ศาสนาปรับตัวเข้าสู่บริบทสมัยใหม่ โดยเฉพาะการขยายบทบาทของฆราวาสจากผู้รับสู่ผู้ปฏิบัติและผู้ตีความธรรมะอย่างมีนัยสำคัญ การเปลี่ยนแปลงนี้มิได้รื้อถอนโครงสร้างดั้งเดิม หากเป็นการขยายพื้นที่ทางศาสนาให้ครอบคลุมมากขึ้น

ในบริบทเถรวาทแบบเดิม การปฏิบัติวิปัสสนาเชิงลึกมักจำกัดอยู่ในหมู่พระสงฆ์ ขณะที่ฆราวาสมีบทบาทผ่านทาน ศีล และการฟังธรรม อย่างไรก็ตาม ในคริสต์ศตวรรษที่ 20 ได้เกิดการพัฒนารูปแบบการสอนวิปัสสนาที่มุ่งสู่ฆราวาสโดยตรง โดยเฉพาะในพม่า ผ่านผลงานของพระมหาสีสยาดอ และอูบาขิ่น ซึ่งออกแบบหลักสูตรระยะสั้น เช่น 10 วัน ให้สอดคล้องกับวิถีชีวิตสมัยใหม่ (Harvey, 2013, p. 337) ผู้เขียน วิเคราะห์ได้ว่า พัฒนาการนี้มีนัยสำคัญเชิงโครงสร้าง เพราะทำให้การปฏิบัติธรรมระดับลึกไม่ผูกติดกับสถานะบรรพชิตอีกต่อไป และเอื้อต่อการขยายตัวในระดับสากล ผ่านเครือข่ายศิษย์ โดยเฉพาะสายของเอส เอ็น โกเอ็งกา ซึ่งเผยแผ่วิธีการดังกล่าวสู่ระดับนานาชาติตั้งแต่ ค.ศ. 1969 จนเกิดศูนย์ปฏิบัติธรรมจำนวนมากทั่วโลก

ขณะเดียวกัน ควบคู่กับการขยายบทบาทของฆราวาสในด้านการปฏิบัติธรรม เถรวาทในคริสต์ศตวรรษที่ 20 ยังถูกตีความใหม่ภายใต้กรอบของสังคมสมัยใหม่ผ่านแนวคิด “พุทธศาสนาสังคม” (Engaged Buddhism) ซึ่งมุ่งนำหลักธรรมไปประยุกต์ใช้กับปัญหาสาธารณะ ทั้งด้านสังคม เศรษฐกิจ และสิ่งแวดล้อม ในบริบทนี้ พุทธทาสภิกขุ มีบทบาทสำคัญในการเสนอการตีความที่เน้นแก่นทางปัญญาของพุทธศาสนา มากกว่าพิธีกรรม และวิพากษ์โครงสร้างสังคมที่ก่อให้เกิดทุกข์ในระดับส่วนรวม แนวทางดังกล่าวสะท้อนความพยายามเชื่อมพุทธธรรมกับกรอบความคิดสมัยใหม่โดยไม่ละทิ้งฐานเถรวาท ในทำนองเดียวกัน กรณีขบวนการ ซาร์โวดายะ หรือ สรรโวทัย ศรมทาน (Sarvodaya Shramadana Movement) ในศรีลังกา แสดงให้เห็นการประยุกต์หลักไตรสิกขาเพื่อการพัฒนาชุมชนและแก้ปัญหาความยากจน (Swearer, 2010, p. 185) ตัวอย่างเหล่านี้ชี้ว่าเถรวาทมิได้จำกัดอยู่ในขอบเขตพิธีกรรมหรือการปฏิบัติส่วนบุคคล หากยังสามารถขยายบทบาทสู่การจัดการปัญหาเชิงโครงสร้างของสังคมร่วมสมัย

อย่างไรก็ตาม ความสัมพันธ์ระหว่างเถรวาทกับกระบวนการชาตินิยมในคริสต์ศตวรรษที่ 20 มีลักษณะซับซ้อนและแฝงความตึงเครียดภายใน ในหลายประเทศ พุทธศาสนาถูกใช้เป็นฐานในการสร้างอัตลักษณ์ของชาติ เช่น การระดมพลังต่อต้านอาณานิคมในพม่า การเชื่อมโยงเถรวาทกับอัตลักษณ์สิงหลในศรีลังกา หรือความสัมพันธ์กับอุดมการณ์ “ชาติ ศาสน์ กษัตริย์” ในประเทศไทย แต่กระนั้น การผูกโยงศาสนากับชาตินิยมย่อมก่อให้เกิดความไม่สอดคล้อง

กับหลักสากลของพระธรรมวินัย เนื่องจากการนิยาม “ชาวพุทธที่ดี” ให้สอดรับกับการเป็น “พลเมืองที่ดี” อาจนำไปสู่การกีดกันกลุ่มที่มีความแตกต่างทางศาสนาและชาติพันธุ์ Tambiah (1992, pp. 58-9) อธิบายว่าปรากฏการณ์นี้ทำให้พุทธศาสนาบางส่วนถูกแปรสภาพเป็น “พุทธศาสนาทางการเมือง” ซึ่งลดทอนมิติด้านความหลุดพ้นและจริยธรรมลง เพื่อเปิดพื้นที่ให้กับการระดมอัตลักษณ์ของคนส่วนใหญ่ ความตึงเครียดดังกล่าวปรากฏชัดในกรณีศรีลังกา ซึ่งความขัดแย้งระหว่างชาวสิงหลและทมิฬมีมิติทางศาสนาเข้ามาเกี่ยวข้องอย่างมีนัยสำคัญ

เมื่อพิจารณาในบริบทโลกาภิวัตน์ การแพร่กระจายของพุทธศาสนาเถรวาทสู่โลกตะวันตกสะท้อนความสามารถในการปรับตัวของจารีตศาสนาในสภาพแวดล้อมใหม่ โดยดำเนินผ่าน 2 กลไกหลัก ได้แก่ ชุมชนผู้อพยพที่นำสถาบันและจารีตดั้งเดิมไปสถาปนา และชาวตะวันตกที่ศึกษาปฏิบัติธรรมในเอเชียแล้วถ่ายทอดกลับสู่สังคมของตน อย่างไรก็ดี การถ่ายทอดดังกล่าวมิได้เป็นการคงรูปเดิม หากเป็นกระบวนการคัดเลือกและปรับความหมาย โดยมักเน้นวิปัสสนาและการเจริญสติเป็นแกนกลาง มากกว่าพิธีกรรมและโครงสร้างสงฆ์ ส่งผลให้เถรวาทในโลกตะวันตกเป็นผลของการตีความโดยผู้รับ และมีลักษณะเป็นพลวัตมากกว่าระบบจารีตที่คงที่

จากที่กล่าวมาข้างต้น จึงอาจสรุปได้ว่าการสถาปนาเถรวาทตั้งแต่ลังกาในฐานะศูนย์กลาง ไปสู่เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ มิได้เป็นกระบวนการถ่ายทอดแบบเส้นตรง หากเกิดผ่านการปรับตัวตามบริบทของแต่ละดินแดน ภายใต้โครงสร้างสำคัญ 2 ประการ ได้แก่ (1) สายการอุปสมบทซึ่งทำหน้าที่สร้างเอกภาพเชิงสถาบัน และ (2) ความสัมพันธ์ระหว่างเถรวาทกับรัฐซึ่งเอื้อให้การสถาปนามีเสถียรภาพในระยะยาว ทั้งนี้ การวิเคราะห์ตลอดบทชี้ให้เห็นว่า เถรวาทมิใช่ระบบที่หยุดนิ่ง หากเป็นประเพณีที่มี “แกนกลาง” คงที่ แต่เปิดพื้นที่ให้เกิดความหลากหลายเชิงปฏิบัติในระดับท้องถิ่น ความยืดหยุ่นนี้ทำให้เถรวาทสามารถดำรงอยู่ได้ท่ามกลางความเปลี่ยนแปลง ตั้งแต่การเสื่อมสลายของรัฐผู้อุปถัมภ์ไปจนถึงการรื้อถอนโครงสร้างสถาบันในยุคอาณานิคม ในกระบวนการดังกล่าว พระไตรปิฎกบาลีทำหน้าที่เป็นมาตรฐานร่วมที่ค้ำจุนเอกภาพและความต่อเนื่องของเถรวาทในทุกภูมิภาค ด้วยเหตุนี้ บทที่ 4 จึงมุ่งวิเคราะห์พระไตรปิฎกในฐานะแกนกลางของจารีต โดยพิจารณาทั้งโครงสร้าง คัมภีร์ ประวัติการถ่ายทอด และสารัตถะทางหลักคำสอนซึ่งรองรับเถรวาทในฐานะประเพณีที่มีพลวัตสืบเนื่องมาจนถึงปัจจุบัน

บทที่ 4
พระไตรปิฎก:
โครงสร้างคัมภีร์และสารัตถะแห่งเถรวาท

บทที่ 4 นี้ มุ่งอธิบาย “พระไตรปิฎก” ในฐานะโครงสร้างคัมภีร์ที่เป็นรากฐานของพุทธศาสนาเถรวาท ทั้งในด้านการสืบทอดพระธรรมวินัยและการเป็นกรอบอ้างอิงทางวิชาการของจารีตเถรวาท ภายหลังจากที่บทก่อนหน้าได้วิเคราะห์พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของเถรวาทแล้ว บทนี้จึงหันเข้าสู่แกนกลางของระบบคัมภีร์ที่รองรับทั้งหลักคำสอน ระเบียบวินัย และการอธิบายพุทธธรรมอย่างเป็นระบบ การศึกษาพระไตรปิฎกในที่นี้มิได้จำกัดเพียงการจำแนกเป็นวินัยปิฎก สุตตันตปิฎก และอภิธรรมปิฎก หากมุ่งวิเคราะห์โครงสร้างภายใน หลักการจัดหมวด และบทบาทของคัมภีร์แต่ละส่วนในฐานะองค์ประกอบของระบบความคิดที่สัมพันธ์กันอย่างเป็นระเบียบ ซึ่งสะท้อนกรอบการอธิบายมนุษย์ ชีวิต และโลกตามทัศนะของพุทธศาสนาเถรวาท

การรวบรวมและจัดระบบคำสอนในสมัยพุทธกาล

พระไตรปิฎกในฐานะคัมภีร์หลักของพุทธศาสนาเถรวาท เป็นผลจากกระบวนการรวบรวมและจัดระบบคำสอนที่สั่งสมมาตั้งแต่สมัยพุทธกาล มิได้เกิดขึ้นอย่างเป็นรูปเล่ม

สำเร็จรูป หากค่อย ๆ พัฒนาผ่านการถ่ายทอดมุขปาฐะและการจัดหมวดหมู่เพื่อรักษาความถูกต้องแห่งพระธรรมวินัย โดยมีจุดเริ่มต้นจากการตระหนักถึงความจำเป็นในการสร้างมาตรฐานของพระธรรมวินัยเพื่อความยั่งยืนของพระศาสนา ดังพระพุทธเจ้าได้ทรงแสดงทัศนะเชิงอุปมาแก่พระสารีบุตรว่า คำสอนที่ไม่ได้มีการจัดระเบียบและบัญญัติสิกขาบทที่ชัดเจน ย่อมเปรียบเสมือนดอกไม้นานาพรรณที่วางกองไว้บนแผ่นไม้หากถูกลมพัดย่อมกระจัดกระจายได้ง่าย แต่หากคำสอนเหล่านั้นได้รับการ “ร้อยรวมไว้ด้วยด้ายอย่างดี” คือมีหมวดหมู่และวินัยรองรับ ย่อมมั่นคงถาวรไม่เสื่อมสลายไปตามกาลเวลา[1]

ในบทนี้ ผู้เขียนจะกล่าวถึงกระบวนการดังกล่าวเป็นลำดับ กล่าวคือ (1) การจำแนกคำสอนระยะแรกในรูปแบบ นวังคสัตถุสาสน์ ซึ่งสะท้อนโครงสร้างวรรณกรรมเบื้องต้นของพุทธพจน์ (2) บทบาทของพระสารีบุตรในฐานะเอตทัคคะด้านปัญญา ผู้มีส่วนสำคัญต่อการจัดหมวดหมู่และสังเคราะห์ธรรม และ (3) การก่อรูปของธรรมะ วินัย มาติกา และสุตตันตะ อันเป็นพัฒนาการสำคัญสู่โครงสร้างแม่บทของพระไตรปิฎกในกาลต่อมา

ดังนั้น การศึกษาพัฒนาการระยะแรกนี้จึงมีความสำคัญต่อความเข้าใจโครงสร้างและสารัตถะแห่งคัมภีร์ในเวลาต่อมา

นวังคสัตถุสาสน์: รูปแบบการจำแนกคำสอนระยะแรก

ในสมัยพุทธกาล กลุ่มพระเถระได้จำแนกคำสอนของพระพุทธเจ้าตามลักษณะรูปแบบออกเป็น 9 ประเภท เรียกว่า “นวังคสัตถุสาสน์”

แนวคิดดังกล่าวปรากฏชื่อเรียกในคัมภีร์ชั้นหลัง เช่น อปทาน พุทธวงส์ และอรรถกถา โดยบางแห่งใช้คำว่า “ชินสาสน์” หรือ “นวังคชินภาษิต” ขณะเดียวกัน ในคัมภีร์บาลีบางตอน ใช้คำว่า “สุตะ”[2] “ปริยัติ”[3] “พุทธวจนะ”[4] บ้าง หรือในหลายพระสูตรเรียกว่า “ธรรม” ดังข้อความว่า

> อิธ ปน ภิกฺขเว เอกจฺเจ กุลปุตฺตา ธมฺมํ ปริยาปุณนฺติ สุตฺตํ เคยฺยํ เวยฺยากรณํ คาถํ อุทานํ อิติวุตฺตกํ ชาตกํ อพฺภูตธมฺมํ เวทลฺลํ
>
> (ม.มู. (บาลี) 12/279/268)

---

[1] วิ.มหา. 1/7/10

[2] องฺ.จตุกก. 21/6/6

[3] ขุ.มหา. 29/232/135

[4] ขุ.มหา. 29/406/216

กุลบุตรบางพวก ในพระธรรมวินัยนี้ ย่อมเล่าเรียนธรรม คือ สุตตะ เคยยะ เวยยากรณะ คาถา อุทาน อิติวุตตกะ ชาดก อัพภูตธรรม เวทัลละ

(ม.มู. 12/279/186)

นักวิชาการสาขาภาษาและวรรณคดีบาลีส่วนใหญ่ อาทิ Winternitz, Dutt, Kalupahana มีความเห็นตรงกันว่า ธรรมทั้ง 9 ประเภทนี้ มิใช่วรรณคดี 9 เรื่อง แต่เป็นลักษณะคำสอนที่มีรูปแบบต่างกัน 9 ประเภท ในเทศนาเรื่องหนึ่ง ๆ อาจมีลักษณะดังกล่าวหลายรูปแบบอยู่ด้วยกันก็ได้[5]

1. สุตตะ

คำว่า สุตตะ ในความหมายของนวังคสัตถุศาสน์ มิได้หมายถึง พระสูตร หรือ เทศนาเรื่องหนึ่ง ๆ ของพระพุทธเจ้าหรือของพระอริยสาวก อย่างที่เรียกกันในปัจจุบัน

ตามรูปศัพท์ คำว่า สุตตะ มาจากศัพท์สันสกฤตว่า สูตฺร แปลว่า ด้าย ซึ่งตีความกันต่อมาว่า เรื่องที่นำมาผูกร้อยกรอง

ในสมัยพุทธกาล พระพุทธเจ้าทรงใช้คำว่าสุตตะ ในความหมายถึงกฎระเบียบหลักเกณฑ์หรือข้อธรรมะสั้น ๆ ที่สมบูรณ์ในตัว เช่นเดียวกับในคัมภีร์พระเวทและวรรณคดีสันสกฤตหลังสมัยพระเวท[6] โดยมักจะหมายเฉพาะถึง ตัวกฎปาติโมกข์ ดังมีข้อความในพระวินัยปิฎกว่า หลักธรรมของพระพุทธเจ้ารวมอยู่ในรูปของสูตร (สุตตะ) ซึ่งพระภิกษุต้องสวดทุก ๆ กึ่งเดือน[7]

หลักฐานในพระวินัยปิฎกปรากฏตอนที่เรียกว่า สุตตวิภังค์[8] เป็นตอนที่อธิบายวิเคราะห์ความหมายของคำและความในตัวหลักปาติโมกข์อย่างละเอียดทำนองอรรถกถา เมื่อคำว่า วิภังค์ แปลว่า วิเคราะห์ แยกแยะ คำว่า สุตตะ ในที่นั้นก็น่าจะหมายถึง ตัวหลักปาฏิโมกข์ (สุภาพรรณ ณ บางช้าง, 2526, น. 14) ขณะเดียวกัน ในสัญเจตนิกวรรค แห่งอังคุตตรนิกาย พระพุทธเจ้าทรงวางหลักเกณฑ์สำหรับพิจารณาความถูกต้องของคำสอนที่มีผู้อ้างว่าเป็นพุทธวจนะหรือคำสอน

---

[5]M. Winternitz, A History of Indian Literature (University of Calcutta, 1933), Vol II, p. 9, อ้างในหนังสือ ประวัติวรรณคดีบาลีในอินเดียและลังกา ของสุภาพรรณ ณ บางช้าง (2526), น. 12-3

[6]อ้างในหนังสือ ประวัติวรรณคดีบาลีในอินเดียและลังกา ของสุภาพรรณ ณ บางช้าง (2526), น. 13

[7]เช่น วิ.มหา. 2/689/578

[8]คัมภีร์ **สุตตวิภังค์** หรือ **วิภังค์** เป็นคัมภีร์หนึ่งในพระวินัยปิฎกเถรวาท มีเนื้อหาครอบคลุมพระไตรปิฎก เล่มที่ 1 ถึง 3 ว่าด้วยสิกขาบทในพระปาติโมกข์ของพระภิกษุสงฆ์และพระภิกษุณีสงฆ์ ซึ่งเป็นอาทิพรหมจาริยกาสิกขา การจัดแบ่งดังกล่าวเป็นการแบ่งของสมาคมบาลีปกรณ์ของอังกฤษ ซึ่งแบ่งพระวินัยปิฎกออกเป็น 3 หมวดคือ สุตตวิภังค์ (มหาวิภังค์ หรือ ภิกขุวิภังค์ และ ภิกขุนีวิภังค์) ขันธกะ และปริวาร

ของพระอริยสาวก โดยให้ตรวจสอบเปรียบเทียบกับ “สุตตะ” และ “วินัย” หากสอดคล้องต้องกันจึงถือว่าถูกต้อง หากไม่สอดคล้องย่อมไม่ใช่คำสอนแท้ ดังความว่า

> ดูกรภิกษุทั้งหลาย เธอทั้งหลายไม่พึงยินดี ไม่พึงคัดค้านคำกล่าวของภิกษุนั้น ครั้นแล้ว พึงเรียนบทและพยัญชนะเหล่านั้นให้ดีแล้วพึงเทียบเคียงในพระสูตร สอบสวนในพระวินัย ถ้าเมื่อเทียบเคียงในพระสูตร สอบสวนในพระวินัย บทและพยัญชนะเหล่านั้นเทียบเคียงกันได้ในพระสูตร สอบสวนกันได้ในพระวินัย ในข้อนี้พึงลงสันนิษฐานได้ว่า นี้เป็นคำของพระผู้มีพระภาคอรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้าพระองค์นั้น แน่แท้ และพระเถระรูปนั้นรับมาดีแล้ว
>
> (องฺ.จตุกฺก. 21/180/164)

หลักการดังกล่าวสะท้อนแนวคิดเชิงวิพากษ์ภายในพุทธศาสนา ที่มิได้ยึดถือเพียงการอ้างอิงบุคคล แต่เน้นการตรวจสอบกับมาตรฐานแห่งพระธรรมวินัย

อย่างไรก็ดี ความหมายของคำว่า “สุตตะ” และ “วินัย” ในบริบทนี้มีการอธิบายแตกต่างกัน นักวิชาการส่วนใหญ่มักเข้าใจว่า “สุตตะ” หมายถึงพระสูตร และ “วินัย” หมายถึงพระวินัยในฐานะระเบียบแบบแผนของสงฆ์ แต่ใน เนตติปกรณ์ ได้อธิบายความหมายไว้กว้างกว่า โดยเห็นว่า “สุตตะ” คือคำสอนแก่นหลัก เช่น อริยสัจ 4 ส่วน “วินัย” คือการปฏิบัติธรรมและผลแห่งการปฏิบัตินั้น ไม่ว่าจะเป็นของบรรพชิตหรือคฤหัสถ์ นอกจากนี้ “สุตตะ” ตามความหมายในเนตติปกรณ์ยังครอบคลุมถึงข้อคำสอนหรือกฎทางธรรมที่กำหนดไว้อย่างกระชับรัดกุม เช่น กฎปาติโมกข์ หลักอริยสัจ 4 ไตรลักษณ์ และปฏิจจสมุปบาท[๑] ความหมายเช่นนี้จึงกว้างกว่าการใช้คำในเชิงหมวดหมู่พระสูตรตามที่พบในสุตตวิภังค์ ทั้งยังสอดคล้องกับข้อความในพระไตรปิฎกส่วนอื่น ๆ

จากหลักฐานเชิงคัมภีร์อาจสรุปได้ว่า ในสมัยพุทธกาล คำว่า “สุตตะ” ใช้ในความหมายสอดคล้องกับคำว่า “สูกฺตะ” ซึ่งแปลว่า “กล่าวดีแล้ว” โดยหมายถึงถ้อยคำที่แสดงแก่นพุทธธรรมอย่างกระชับ สมบูรณ์ในตัวเอง ครอบคลุมทั้งหลักธรรมสำคัญและบทบัญญัติหลักทางพระวินัย เช่น กฎปาติโมกข์ อันทำหน้าที่เป็นแกนกลางของพระธรรมวินัย

อย่างไรก็ตาม สุภาพรรณ ณ บางช้าง (2526, น. 13) ได้ตั้งข้อสังเกตว่า ในฝ่ายบาลีหลังพุทธกาล หรือแม้ในช่วงปลายพุทธกาล ได้เกิดการใช้คำว่า “สุตตะ” ในหลายความหมาย

---

[๑] เนตติ. (2549), น. 457-622

ทั้งในความหมายเดิมอย่าง “สูกฺตะ” และในความหมายว่า “สูตร” (ข้อความหรือคัมภีร์ประเภทหนึ่ง) จนเกิดความปะปนทางนัยยะทางวิชาการ ท่านเสนอว่า การตั้งชื่อคัมภีร์ สุตตนิบาต น่าจะสะท้อนความเข้าใจคำว่า “สุตตะ” ในความหมายว่า “เรื่องที่ร้อยรวมกัน” กล่าวคือ เป็นการรวมบทประพันธ์ร้อยกรองทั้งเก่าและใหม่เข้าไว้ด้วยกัน มิได้หมายถึงถ้อยคำสั้นที่สรุปแก่นธรรมโดยตรงตามลักษณะในนวังคสัตถุศาสน์

2. เคยยะ

เคยยะ มาจากรูปศัพท์จาก คี ธาตุ แปลว่า ขับ ร้อง หรือสวดเป็นทำนองเหมือนอย่างคาถา หมายเอาคำสอนที่อยู่ในรูปแบบร้อยแก้วและร้อยกรองผสมกัน หมายเอาพระสูตรที่มีคาถาทั้งหมด บทร้อยกรองมักแทรกอยู่ตอนกลางหรือตอนท้ายส่วนที่เป็นร้อยแก้ว ตัวอย่างเทศนาธรรมต่าง ๆ ในสคาถวรรค สังยุตตนิกาย เป็นต้น

3. เวยยากรณะ

คำว่า เวยยากรณะ หรือ เวยยากรณ์ ในที่นี้มิได้ตรงกับคำว่า ไวยากรณ์ ในความหมายว่ากฎเกณฑ์ของภาษา แต่หมายถึง ลักษณะคำสอนที่เป็นคำตอบ (สุภาพรรณ ณ บางช้าง, 2526, น. 19)

การที่ลักษณะคำสอนในรูป “คำตอบ” ได้รับการจำแนกเป็นประเภทหนึ่งโดยเฉพาะสะท้อนให้เห็นบริบททางสังคมและปัญญาในสมัยพุทธกาล ซึ่งมีบุคคลหลากหลายวัยและวรรณะหลั่งไหลเข้ามาทูลถามปัญหาธรรมต่อพระพุทธเจ้าและพระสาวก ด้วยเจตนารมณ์ที่แตกต่างกัน บ้างมุ่งแสวงหาความจริงแห่งชีวิตโดยสุจริต บ้างถามด้วยความใคร่รู้ทั่วไป และบางส่วนตั้งคำถามเพื่อทดสอบหรือโต้แย้งคำสอน ในบริบทดังกล่าว ความสามารถในการตอบคำถามอย่างถูกต้อง ตรงประเด็น และเหมาะสมกับอุปนิสัย เจตนา และภูมิธรรมของผู้ถาม จึงนับเป็นคุณสมบัติสำคัญของพระสาวกผู้ทำหน้าที่เผยแผ่ธรรม ตัวอย่างหนึ่งปรากฏในเทวทหสูตร[10] แห่งสังยุตตนิกาย ขันธวารวรรค ซึ่งกล่าวถึงกรณีที่พระสาวกกลุ่มหนึ่งเข้าเฝ้าทูลลาพระพุทธเจ้าเพื่อไปประกาศธรรมยังหมู่บ้านที่มีชื่อเสียงด้านความเฉลียวฉลาดและนิยมตั้งคำถาม พระพุทธเจ้าทรงแนะนำให้พระสาวกเหล่านั้นไปศึกษาแนวทางการตอบปัญหาจากพระสารีบุตรก่อนออกเดินทาง แสดงให้เห็นถึงความสำคัญของศิลปะการตอบธรรมในฐานะองค์ประกอบหนึ่งของการสั่งสอนที่มีประสิทธิภาพและสอดคล้องกับบริบทผู้ฟัง

[10] สำ.ขนฺธ. 17/6-10/5-8

อย่างไรก็ดี ตามหลักฐานในปัญหาสูตร[11] อังคุตตรนิกาย จตุกกนิบาต พระพุทธเจ้าทรงแบ่งลักษณะการตอบคำถามเป็น 4 ประเภท คือ (1) ปัญหาที่พึงพยากรณ์โดยส่วนเดียวมีอยู่ (2) ปัญหาที่พึงจำแนกพยากรณ์มีอยู่ (3) ปัญหาที่ต้องสอบถามแล้วพยากรณ์มีอยู่ (4) ปัญหาที่ควรงดมีอยู่

4. คาถา

คำว่า คาถา สร้างรูปศัพท์มาจาก คี ธาตุ แปลว่า ขับ ร้อง สวดเป็นทำนอง หมายถึงคำสอนที่ประพันธ์อยู่ในรูปแบบร้อยกรอง เช่น บทประพันธ์ในธรรมบท เถรคาถา เถรีคาถา และคาถาล้วนในสุตตนิบาตที่ไม่มีชื่อว่าเป็นสูตร (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2564, น. 221)

จากการค้นคว้าข้อมูลในคัมภีร์พระไตรปิฎกพบว่า ภาษาบาลีที่ใช้รจนาคาถาในสมัยพุทธกาล มีลักษณะเก่าแก่กว่าภาษาร้อยแก้ว ภาษาในบทร้อยกรองบางเรื่อง เช่น ในอัฏฐกวรรค[12] และปารายนวรรค[13] ของสุตตนิบาต มีลักษณะหลายอย่างตรงกันกับภาษาไวทิกะของคัมภีร์พระเวท นักวิชาการตะวันตก เช่น Geiger เรียกภาษาร้อยกรองในสมัยพุทธกาลว่า gatha language ถือว่า มีลักษณะต่างไปจากภาษาร้อยแก้วในพระไตรปิฎก (Canonical language) และภาษาร้อยแก้วและร้อยกรองในสมัยหลัง (Non-canonical Janguage)[14] อาจกล่าวได้ว่า ผลงานในรูปคาถานี้ คงไม่ใช่พระดำรัสโดยตรงของพระพุทธเจ้า เพราะพระพุทธเจ้าน่าจะมิได้สั่งสอนธรรมด้วยการขับลำนำโศลก เข้าใจว่าน่าจะเป็นผลงานของพระอริยสาวก ผู้ศึกษาธรรมโดยตรงกับพระพุทธเจ้า และเข้าธรรมนั้นจนเกิดความเลื่อมใส (สุภาพรรณ ณ บางช้าง, 2526, น. 16-7) อย่างที่ปรากฏในเถรคาถาและเถรีคาถา หรือบางทีก็ประพันธ์ในลักษณะเป็นรายงานเรื่องที่เกิดขึ้นจริง ถ่ายทอดพระวาจาของพระพุทธเจ้าอย่างถูกต้องครบถ้วน อย่างในสุตตนิบาต จึงถือว่า เป็นพระดำรัสของพระพุทธเจ้าได้

อย่างไรก็ตาม การประพันธ์คำสอนของพระพุทธเจ้าและของพระอริยสาวกออกเป็นบทประพันธ์ร้อยกรองนี้ ปรากฏออกมาตั้งแต่ในสมัยพุทธกาลแล้ว และพระพุทธเจ้าก็ทรงสนับสนุนงานประพันธ์ลักษณะนี้อย่างมาก ยกตัวอย่างเหตุการณ์ที่ทรงยกย่องพระวังคีสเถระ

---

[11]องฺ.จตุกฺก. 21/42/45

[12]ขุ.สุตฺต. 25/408-23/360-90

[13]ขุ.สุตฺต. 25/424-43/391-415

[14]Wilhelm Geiger, Pali Literature and Language (Delhi: OrientalBooks Reprint Corporation, 1968), pp. 1-2, อ้างใน สุภาพรรณ ณ บางช้าง (2526), น. 16

ว่าเป็นเลิศในแต่งคำประพันธ์ (กวี) และปฏิภาณไหวพริบ[15] เกี่ยวกับประเด็นดังกล่าวมาข้างต้น สุภาพรรณ ณ บางช้าง (2526) ให้ความเห็นว่า การที่พระพุทธเจ้าทรงส่งเสริมการรวบรวมและจัดรูปแบบคำสอนในรูปคาถาก็คงเป็นเพราะทรงเห็นว่า คาถาเป็นรูปแบบที่ช่วยกระตุ้นความสนใจในการศึกษาพุทธธรรม ช่วยให้จดจำได้ง่ายเหมาะกับการศึกษาด้วยวิธีท่องจำในครั้งนั้น และยังช่วยให้หลักธรรมคำสอนดำรงอยู่อย่างถูกต้องเป็นแบบเดียวกัน ไม่ตกหล่นเปลี่ยนแปลงง่ายเหมือนอย่างร้อยแก้ว

5. อุทานะ

อุทาน คือ ประกอบรูปศัพท์จากคำ 2 คำ ประกอบด้วย คำอุปสรรค คือ อุท - ขึ้น และ ธาตุ คือ อนฺ - หายใจ รวมความแปลว่า หายใจออก หรือ เปล่งเสียงออกมา

ในวรรณคดีบาลี คำว่า อุทาน ใช้ในความหมายที่ต่างไปจากความหมายในวรรณคดีสันสกฤตมาก อุทาน ในบาลี มีความหมายถึงคำพูดที่เปล่งออกมาเนื่องจากเกิดความประทับใจในบุคคลใดหรือสิ่งใดสิ่งหนึ่ง หรือ อาจเนื่องจากเห็นสัจธรรมบางอย่างอันเป็นของน่าอัศจรรย์หรือที่ทำให้เกิดการประจักษ์แจ้งในความจริงแห่งชีวิต (สุภาพรรณ ณ บางช้าง, 2526, น. 21) หมายถึงที่เปล่งด้วยจิตใจสหรคตด้วยโสมนัสสัมปยุตด้วยญาณ (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2564, น. 221)

คำอุทานนี้ อยู่ในรูปแบบทั้งร้อยแก้วและร้อยกรอง ทั้งเป็นคำอุทานของพระพุทธเจ้าและของพระสาวก ดังมีสำนวนที่ปรากฏในพระไตรปิฎกในเวลาที่ผู้หนึ่งผู้ใดอุทาน คือ

- ตตฺร โข.....ภควา อุทานํ อุทาเนสิ.
- เอวํ วุตฺเต.....พฺราหฺมโณ....อุทานํ อุทาเนสิ.
- อถ โข ภควา.....อิมํ อุทานํ อุทาเนสิ.
- อถ โข ภควา.....ตายํ เวลายํ อิมํ อุทานํ อุทาเนสิ.
- อถ โข ภควา เอตํ อตฺถํ วิทิตฺวา ตายํ เวลายํ อิมํ อุทานํ อุทาเนสิ.

ตัวอย่างเช่น เมื่อพระพุทธเจ้าตรัส ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร แก่ปัญจวัคคีย์จบ พระอัญญาโกณฑัญญะ มีดวงตาเห็นธรรมคือเกิดสัมมาทิฐิเข้าใจชัดเจนว่า สิ่งใดมีความเกิดเป็นธรรมดา สิ่งนั้นมีความดับเป็นธรรมดา พระพุทธเจ้าทรงหยั่งรู้ว่า พระอัญญาโกณฑัญญะมีดวงตาเห็นธรรม ก็เกิดความปลื้มปีติ เปล่งพระอุทานว่า “อญฺญาสิ วต โภ โกณฺฑญฺโญ อญฺญาสิ วต โภ โกณฺฑญฺโญ[16] แปลว่า ท่านผู้เจริญ โกณฑัญญะ ได้รู้แล้วหนอ ท่านผู้เจริญ โกณฑัญญะ

[15]องฺ.เอก. 20/148/25

[16]วิ.มหา. (บาลี) 4/17/23

ได้รู้แล้วหนอ"[17] เป็นต้น

ในการสังคายนครั้งที่ 1 พระเถรานุเถระได้รวบรวมคำอุทานของพระพุทธเจ้าซึ่งแสดงในโอกาสต่าง ๆ ได้เป็นจำนวนมาก จึงจัดรวมไว้เป็นคัมภีร์หนึ่ง เรียกชื่อว่า คัมภีร์อุทาน ส่วนหนึ่งของขุททกนิกาย ประกอบด้วย 80 พระสูตร นอกจากคัมภีร์นี้แล้ว ท่านผู้รู้บางท่านก็ถือว่าแม้บทประพันธ์ในเถรคาถาและเถรีคาถาก็เป็นอุทานด้วย เพราะเป็นถ้อยคำที่พระอริยสาวกและพระอริยสาวิกาแสดงออกมาจากความรู้สึกประทับใจในการเข้าใจสัจธรรมและได้ผลถึงขั้นดับทุกข์โดยสิ้นเชิง (สุภาพรรณ ณ บางช้าง, 2526, น. 22)

6. อิติวุตตกะ

อิติวุตตกะ แปลตามรูปศัพท์ว่า กล่าวแล้วอย่างนี้ หมายถึงคำสอนของพระพุทธเจ้าซึ่งพระสาวกหรือบุคคลอื่นยกขึ้นอ้างคำต่อคำ (สุภาพรรณ ณ บางช้าง, 2526, น. 22) มักขึ้นต้นโดยนัยว่า "วุตฺตํ เหตํ ภควตา" (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2564, น. 221) ตัวอย่าง เช่น ในมหาหัตถิปโทปมสูตร พระสารีบุตรได้อธิบายเรื่องปฏิจจสมุปบาท ในตอนท้ายท่านได้ยกพุทธพจน์ขึ้นสนับสนุนความสำคัญของการเข้าใจเรื่องปฏิจจสมุปบาทว่า

> วุตฺตํ โข ปเนตํ ภควตา โย ปฏิจฺจสมุปฺปาทํ ปสฺสติ โส ธมฺมํ ปสฺสติ โย ธมฺมํ ปสฺสติ โส ปฏิจฺจสมุปฺปาทํ ปสฺสตีติ
>
> (ม.มู. (บาลี) 12/346/361)

แปลความได้ว่า

> อนึ่ง พระผู้มีพระภาคได้ตรัสพระพุทธพจน์นี้ไว้ว่า ผู้ใดเห็นปฏิจจสมุปบาท ผู้นั้นชื่อว่าเห็นธรรม ผู้ใดเห็นธรรม ผู้นั้นชื่อว่าเห็นปฏิจจสมุปบาท ดังนี้
>
> (ม.มู. 12/346/255)

ในการสังคายนาครั้งที่ 1 พระเถรานุเถระได้รวบรวมข้ออ้างอิงพุทธพจน์ไว้ด้วยกัน เรียกว่า คัมภีร์อิติวุตตกะ ส่วนหนึ่งของขุททกนิกาย ประกอบด้วย 112 พระสูตร ลักษณะการอ้างอิงดังกล่าวมีใช้มากในวรรณคดีบาลีสมัยหลัง โดยเฉพาะในอรรถกถาและฎีกา

---

[17] วิ.มหา. 4/17/19

7. ชาตกะ

ชาดก แปลตามรูปศัพท์ได้ว่า เรื่องที่เกิดขึ้นมาแล้ว ในนวังคสัตถุศาสน์ หมายเอาเรื่องที่เกิดก่อนหรืออดีตชาติของพระพุทธเจ้า ตัวอย่างเช่น ในกูฏทันตสูตร[18] พระพุทธเจ้าทรงเล่าเรื่องที่พระองค์เกิดเป็นพระเจ้ามหาวิชิตราช ในมหาโควินทสูตร[19] ทรงเล่าเรื่องเมื่อครั้งที่พระองค์เกิดเป็นพราหมณ์ชื่อว่า โควินทะ ในปเจตนสูตร[20] ทรงเล่าเรื่องที่พระองค์ทรงเป็นช่างทำล้อรถชื่อปเจตนะ หรือในฆฏิการสูตร[21] ทรงเล่าเรื่องเมื่อครั้งพระองค์เกิดเป็นมาณพชื่อโชติปาละ

สุภาพรรณ ณ บางช้าง (2526) ตั้งข้อสังเกตว่า เรื่องชาดกในนวังคสัตถุศาสน์มิได้เป็นเรื่องอดีตชาติของพระพุทธเจ้าในสมัยที่พระองค์เสวยพระชาติเป็นพระโพธิสัตว์เหนือนอย่างที่ใช้เรียกเรื่องในคัมภีร์ชาดก เพราะคำว่า พระโพธิสัตว์ในสมัยพุทธกาลหมายเอาเฉพาะช่วง 6 ปี ที่พระองค์เสด็จทิ้งบ้านเมืองแสวงหาสัจธรรมจนถึงตอนที่จะตรัสรู้ หรือบางทีก็หมายถึงชีวิตของพระพุทธเจ้าตั้งแต่เสด็จจากสวรรค์ชั้นดุสิตลงต้องสู่ครรภ์พระมารดาจนประสูติ ออกผนวช แสวงธรรมจนถึงก่อนตรัสรู้ (สุภาพรรณ ณ บางช้าง, 2526, น. 23-4) ซึ่งคติที่ถือว่าชาดกคือเรื่องชาติก่อนของพระพุทธเจ้าเมื่อครั้งที่ทรงเป็นพระโพธิสัตว์เสวยพระชาติเป็นคนบ้าง เป็นสัตว์บ้างเป็นคดีในสมัยหลังซึ่งพุทธศาสนาฝ่ายเถรวาทได้รับอิทธิพลจากพุทธศาสนาฝ่ายสันสกฤต[22]

8. อัพภูตธรรม

อัพภูตธรรม หรือบางทีก็เรียกว่า อัจฉริยภูตธรรม หมายถึง คำสอนหรือเรื่องที่น่าอัศจรรย์ใจ เท่าที่ปรากฏในพระไตรปิฎกมี 3 ประเภท (สุภาพรรณ ณ บางช้าง, 2526, น. 24) คือ

ประเภทที่ 1 ได้แก่ ธรรมที่เป็นสัจจะความจริงอันเป็นธรรมดาของชีวิต แต่ยังไม่เคยมีผู้ใดพิจารณาเห็นและเข้าใจอย่างลึกซึ้งถึงขั้นรู้วิธีดำเนินชีวิตให้พ้นทุกข์มาก่อน จนกระทั่งพระพุทธเจ้าทรงค้นพบและประกาศสั่งสอน จนเป็นเหตุให้ผู้ปฏิบัติตาม หรือผู้ฟังที่มีปัญญาย่อมตระหนักถึงความลุ่มลึกของคำสอนเหล่านี้ และเห็นว่าเป็นธรรมอันน่าอัศจรรย์ มักจะเปล่งคำสรรเสริญว่า “อจฺฉริยํ วต โภ อพฺภุตํ วต โภ ธมฺมสฺส สฺวากฺขาตตา”[23] แปลความว่า “ท่านผู้

---

[18]ที.สี. 9/205/150

[19]ที.มหา. 10/219/176

[20]องฺ.ติก. 20/454/107

[21]ม.ม. 13/405/289

[22]สำหรับผู้ที่สนใจ สามารถดูรายละเอียดเพิ่มเติมในหนังสือ ประวัติวรรณคดีบาลีในอินเดียและลังกา ของสุภาพรรณ ณ บางช้าง (2526), น. 24

[23]สํ.สฬา. (บาลี) 18/581/370

เจริญ ความเป็นธรรมที่พระผู้มีพระภาคตรัสดีแล้ว น่าอัศจรรย์จริง ไม่เคยมีมาแล้วหนอ"[24]

ประเภทที่ 2 ได้แก่ เรื่องราวเกี่ยวกับพระโพธิสัตว์หรือพระพุทธเจ้าก่อนตรัสรู้ ตั้งแต่เสด็จจากดุสิตสวรรค์ลงสู่พระครรภ์ จนถึงประทับใต้ต้นโพธิก่อนตรัสรู้ ช่วงชีวิตดังกล่าวมีเหตุการณ์อัศจรรย์ซึ่งถือเป็นลักษณะประจำของพระพุทธเจ้าทุกพระองค์ เช่น การประทับในพระครรภ์ด้วยอาการสงบ การประสูติพร้อมเหตุอัศจรรย์ และการเปล่งพระสุรสีหนาทรายละเอียดปรากฏในพระสูตรสำคัญ เช่น มหาปทานสูตร[25] และ อัจฉริยัพภูตธัมมสูตร[26]

ประเภทที่ 3 ได้แก่ คุณสมบัติพิเศษของพระอริยบุคคลหรือบุคคลผู้มีคุณธรรม ซึ่งพระพุทธเจ้าทรงสรรเสริญว่าเป็นธรรมอันน่าอัศจรรย์ เช่น เรื่องราวในพระสูตรที่ชื่อว่า พักกุลัตเถรัจฉริยัพภูตสูตร[27] กรณีพระพักกุละผู้ไม่มีกามสัญญาใด ๆ ตลอดชีวิตบรรพชิต หรือในอังคุตตรนิกาย คุณธรรมอันโดดเด่นของพระอานนท์ที่ทำให้ชนทั้งหลายเลื่อมใส และในหัตถกสูตรที่ 2[28] กล่าวถึงคุณธรรม 8 ประการของฆราวาสชื่อหัตถกะชาวอาฬวี ได้แก่ ศรัทธา ศีล หิริ โอตตัปปะ ความเป็นพหูสูต จาคะ ปัญญา และความไม่โอ้อวดคุณธรรมของตน

สรุปได้ว่า ทั้ง 3 ประเภทสะท้อนมิติของ "ธรรมอันน่าอัศจรรย์" ในพุทธศาสนา กล่าวคือ (1) ความอัศจรรย์แห่งสัจธรรมที่พระพุทธเจ้าทรงค้นพบ (2) ความอัศจรรย์แห่งพุทธประวัติในฐานะลักษณะพิเศษของพระพุทธเจ้า และ (3) ความอัศจรรย์แห่งคุณธรรมของพระอริยบุคคลและพุทธสาวก อันเป็นแบบอย่างเรื่องคำสอนเกี่ยวกับอัพภูตธรรมในพุทธศาสนาเถรวาท

9. เวทัลละ

คำว่า เวทัลละ ตรงกับศัพท์สันสกฤตว่า ไวทารยะ ประกอบรูปศัพท์จาก วิ-ทฺฤ ธาตุ แปลว่า ฉีก แยก วิเคราะห์[29] หมายถึงคำสอนที่มีการวิเคราะห์แจกแจงความหมายอย่างละเอียด โดยการอธิบายขยายความและให้คำจำกัดความอย่างในสัมมาทิฏฐิสูตร[30]

---

[24]สำ.สฬา. 18/581/309

[25]ที.มหา. 10/1-56/1-59

[26]ม.อุ. 14/357-79/216-23

[27]ม.อุ. 14/380-7/224-7

[28]องฺ.อฏฺฐก. 23/114/167-8

[29]D.J. Kalupahana, "Anga" (1970, p. 618), อ้างใน สุภาพรรณ ณ บางช้าง (2526), น. 25

[30]อธิบายความเรื่อง อกุศล ดังว่า "ก็อกุศลเป็นไฉน? ได้แก่ ฆ่าสัตว์ ลักทรัพย์ ประพฤติผิดในกาม พูดเท็จ พูดส่อเสียด พูดคำหยาบ พูดเพ้อเจ้อ อยากได้ของผู้อื่น ปองร้ายเขา เห็นผิด อันนี้เรียกว่า อกุศล", (ม.มู. 12/111/63)

ชัชชนิยสูตร[31] จูฬเวทัลลสูตร[32] เป็นต้น หรือด้วยการวิเคราะห์ความหมายทางไวยากรณ์ เช่น ในมหาเวทัลลสูตร อธิบายคำว่า เวทนา มาจากกริยาศัพท์ว่า เวเทติ แปลว่า ธรรมชาติที่รู้ ๆ[33]

บทบาทพระสารีบุตรต่อการจัดหมวดหมู่ธรรม

ในกระบวนการรวบรวมและจัดระบบคำสอนสมัยพุทธกาล หน้าที่และบทบาทของพระสารีบุตร ได้รับการยอมรับอย่างกว้างขวางในฐานะพระอัครสาวกฝ่ายขวา ผู้เลิศด้วยปัญญา (เอตทัคคะด้านปัญญา) และเป็นกำลังสำคัญในการอธิบาย ขยายความ และจัดหมวดหมู่พระธรรมวินัยให้มีความชัดเจนเป็นระบบยิ่งขึ้น

หลักฐานจากพระสูตรจำนวนมากสะท้อนว่า พระสารีบุตรมิได้เป็นเพียงผู้แสดงธรรมแทนพระพุทธเจ้า หากยังทำหน้าที่สังเคราะห์คำสอนให้อยู่ในรูปแบบที่เอื้อต่อการจดจำถ่ายทอด และศึกษาต่อไปในหมู่สงฆ์ ซึ่งหมุดหมายสำคัญที่สะท้อนถึงการทำงานเชิงระบบของพระสารีบุตรปรากฏชัดใน สังคีติสูตร[34] และ ทสุตตรสูตร[35] ในคัมภีร์ทีฆนิกาย ปาฏิกวรรค ซึ่งเกิดขึ้นจากการที่ท่านปรารภเหตุการณ์ความแตกแยกของเหล่าศิษย์นิครนถ์นาฏบุตรภายหลังที่ศาสดา (มหาวีระ) ของตนสิ้นชีพ ท่านจึงได้เสนอให้คณะสงฆ์ร่วมกันทำสังคายนาจัดหมวดหมู่ธรรมะ โดยกล่าวว่า

> ผู้มีอายุทั้งหลาย ส่วนธรรมนี้แล อันพระผู้มีพระภาคของเราทั้งหลายตรัสไว้ดีแล้ว ประกาศไว้ดีแล้ว เป็นธรรมที่จะนำผู้ปฏิบัติให้ออกจากทุกข์ได้ เป็นไปเพื่อความสงบระงับ เป็นธรรมอันพระสัมมาสัมพุทธเจ้าประกาศไว้แล้ว พวกเราทั้งหมดด้วยกัน พึงสังคายนา ไม่พึงกล่าวแก่งแย่งกันในธรรมนั้น การที่พรหมจรรย์นี้จะพึงยั่งยืนตั้งอยู่นาน นั้น พึงเป็นไปเพื่อประโยชน์แก่ชนมาก เพื่อความสุขแก่ชนมาก เพื่อความ

---

[31]อธิบายความเรื่อง ขันธ์ 5 (รูป) ดังว่า “เพราะอะไรจึงเรียกว่ารูป เพราะสลายไป จึงเรียกว่า รูป”, ส.ขนฺธ. 17/159/86

[32]อธิบายความเรื่อง สักกายะ ดังว่า “ธรรมอะไรที่พระผู้มีพระภาคตรัสว่า สักกายะ? อุปาทานขันธ์ 5 คือรูปูปาทานขันธ์ 1 เวทนูปาทานขันธ์ 1 สัญญูปาทานขันธ์ 1 สังขารูปาทานขันธ์ 1 วิญญาณูปาทานขันธ์ 1 อุปาทานขันธ์ 5 นี้แล พระผู้มีพระภาคตรัสว่า สักกายะ”, ม.มู. 12/506/387

[33]“เวทนา เวทนาติ อาวุโส วุจฺจติ กิตฺตาวตา นุ โข อาวุโส เวทนาติ วุจฺจตีติฯ เวเทติ เวเทตีติ โข อาวุโส ตสฺมา เวทนาติ วุจฺจติ”, ม.มู. (บาลี) 12/495/537-8

[34]ที.ปา. 11/221-363/186-288

[35]ที.ปา. 11/364-475/289-334

อนุเคราะห์แก่โลก เพื่อประโยชน์ เพื่อเกื้อกูล เพื่อความสุขแก่เทวดา และมนุษย์ทั้งหลาย

(ที.ปา. 11/225/160-1)

ลักษณะเด่นของบทบาทพระสารีบุตรอยู่ที่ความสามารถในการรวบรวมและแจกแจงธรรมเป็นหมวดหมู่ (dhamma classification) ซึ่งต่อมากลายเป็นรากฐานสำคัญของแนวคิดเชิงอภิธรรม ตัวอย่างสำคัญคือการอธิบายปฏิจจสมุปบาท อริยสัจ 4 อินทรีย์ 5 พละ 5 และโพชฌงค์ 7 ด้วยวิธีวิเคราะห์แยกองค์ประกอบและความสัมพันธ์เชิงเหตุปัจจัยอย่างเป็นระบบ แนวทางดังกล่าวทำให้คำสอนที่มีลักษณะกระจายอยู่ในบริบทเทศนาต่าง ๆ ได้รับการจัดเรียงใหม่ในรูปแบบเชิงโครงสร้าง อันเอื้อต่อการพัฒนาเป็นมาติกา หรือหัวข้อธรรมในระยะต่อมา

วิธีการรวบรวมหลักธรรมของพระสารีบุตร คือ ท่านได้แบ่งธรรมออกเป็นหมวดตามลำดับจำนวนของธรรมนั้น ๆ ตามลำดับตัวเลข (Numerical Arrangement) ตั้งแต่หมวดธรรมที่ประกอบด้วยข้อธรรม 1 ประการไปจนถึง 10 ประการ กล่าวคือธรรมที่มีลักษณะคู่กัน เช่น นาม-รูป หิริ-โอตัปปะ สมาธิ-วิปัสสนา สติ-ปัญญา ศีล-ศรัทธา ก็รวมอยู่ในธรรมหมวด 2 ธรรมที่เป็น 3 เช่น กุศลมูล 3 (อโลภะ อโทสะ อโมหะ) ธาตุ 3 (กามธาตุ รูปธาตุ อรูปธาตุ) ตัณหา 3 (กามตัณหา ภวตัณหา วิภวตัณหา) ก็รวมอยู่ในธรรมหมวด 3 เช่นนี้เรียงไปถึงธรรมหมวด 10 แล้วจบลงที่อเสขธรรมหรือธรรมะของพระอรหันต์ 10 อย่าง เรียกได้ว่าเพื่อให้เป็นบรรทัดฐานในการเล่าเรียนและตรวจสอบความถูกต้องของคำสอน มิให้เกิดความวิวาทในหลักการของพรหมจรรย์ ซึ่งวิธีการรวบรวมและการจำแนกเช่นนี้ ในตอนท้ายของพระสูตร พระพุทธเจ้าตรัสสรรเสริญงานพระสารีบุตรครั้งนี้ว่า “ดีละ ดีละ สารีบุตร ดูกรสารีบุตร เธอได้ภาษิตสังคีติปริยายแก่ภิกษุทั้งหลาย เป็นการดีแล้ว”[36]

แม้ในทสุตตรสูตร พระสารีบุตรก็ได้สรุปธรรมออกเป็น 10 หมวดเหมือนอย่างในสังคีติสูตร แต่ในทสุตตรสูตร มีความละเอียดมากกว่า เข้าใจว่าได้ทำภายหลังจากการรวมหัวข้อธรรมะในสังคีติสูตรแล้ว (สุภาพรรณ ณ บางช้าง, 2526, น. 28)

นอกจากนี้ ในหลายพระสูตร พระสารีบุตรได้รับมอบหมายจากพระพุทธเจ้าให้แสดงธรรมโดยพิสดาร ภายหลังการตรัสสรุปโดยย่อของพระองค์ สถานการณ์เช่นนี้สะท้อนบทบาทเชิงวิชาการของพระสารีบุตรในฐานะผู้แปลความและผู้จัดระบบแห่งพระธรรม ตัวอย่างเช่นในสัมมาทิฏฐิสูตร[37] พระสารีบุตรได้แสดงสัมมาทิฐิผ่านการจำแนกองค์ธรรมเป็นหมวดอย่าง

[36]ที.ปา. 11/363/288

[37]ม.มู. 12/110-30/63-72

มีลำดับขั้น ตั้งแต่มูลเหตุแห่งอกุศลจนถึงอริยสัจ 4 อันแสดงถึงกระบวนการคิดเชิงวิเคราะห์ที่มีโครงสร้างชัดเจน

นักวิชาการจำนวนมากเห็นว่า วิธีการแจกแจงธรรมของพระสารีบุตรมีลักษณะเป็น “ต้นแบบอภิธรรม” กล่าวคือ แม้ยังไม่ปรากฏเป็นคัมภีร์อภิธรรมในรูปแบบสมบูรณ์ แต่ได้แสดงแนวโน้มของการวิเคราะห์ธรรมเป็นหน่วยย่อย แยกองค์ประกอบ และจัดเรียงตามความสัมพันธ์เชิงเหตุปัจจัย ซึ่งต่อมาพัฒนาเป็นโครงสร้างของอภิธรรมปิฎก (Frauwallner, 1995, p. 18) การจัดหมวดธรรมเช่นนี้มิได้เป็นเพียงเทคนิคทางวิชาการ หากเป็นวิธีรักษาความถูกต้องของคำสอนผ่านการกำหนดกรอบแนวคิดที่มั่นคง ซึ่งสุภาพรรณ ณ บางช้าง (2526, น. 28) นักวิชาการด้านพุทธศาสนาเห็นว่า การสังคายนาที่พระสารีบุตรจัดทำนี้เป็นไปตามพระพุทธดำริ ดังหลักฐานใน ปาสาทิกสูตร[38] ทีฆนิกาย ปาฏิกวรรค ซึ่งเข้าใจว่าเป็นเรื่องที่เกิดก่อนหน้าเหตุการณ์ในสังคีติสูตรและทสุตตรสูตรไม่นาน ที่เมืองปาวา แห่งเดียวกัน พระพุทธเจ้าตรัสแนะนำถึงวิธีการรักษาข้อคำสอนของพระองค์ให้ดำรงอยู่อย่างถูกต้องว่า

> เพราะเหตุดังนี้นั่นแหละ จุนทะ ธรรมทั้งหลายเหล่านั้นใด อันเราแสดงแล้วด้วยปัญญาอันยิ่ง บริษัททั้งหมดเทียว พึงพร้อมเพรียงกันประชุมรวบรวมตรวจตราอรรถด้วยอรรถ พยัญชนะด้วยพยัญชนะ ในธรรมเหล่านั้น โดยวิธีที่พรหมจรรย์นี้จะพึงเป็นไปตลอดกาลยืดยาว ตั้งมั่นอยู่สิ้นกาลนาน พรหมจรรย์นั้นจะพึงเป็นไปเพื่อเกื้อกูลแก่ชนเป็นอันมาก เพื่อความสุขแก่ชนเป็นอันมาก เพื่อความอนุเคราะห์แก่ชาวโลก เพื่อประโยชน์ เพื่อเกื้อกูล เพื่อความสุขแก่เทพดาและมนุษย์ทั้งหลาย
>
> (ที.ปา. 11/108/100)

กล่าวโดยสรุป บทบาทของพระสารีบุตรมีสำคัญต่อการจัดหมวดหมู่ธรรมในสมัยพุทธกาล ทั้งในฐานะผู้แสดงธรรมโดยพิสดาร ผู้สังเคราะห์แนวคิด และผู้วางรากฐานวิธีคิดเชิงวิเคราะห์ที่ต่อมากลายเป็นพื้นฐานของอภิธรรมและโครงสร้างพระไตรปิฎกโดยรวม บทบาทดังกล่าวมิได้เป็นเพียงการอธิบายคำสอน หากเป็นกระบวนการทำให้พระธรรมมีระบบ มีความสอดคล้องภายใน และสามารถสืบทอดอย่างมั่นคงในประวัติศาสตร์เถรวาทต่อมา

---

[38] ที.ปา. 11/94-129/106-31

การก่อรูปธรรมะ วินัย มาติกา และสุตตันตะ

การรวบรวมคำสอนของพระพุทธเจ้าในสมัยพุทธกาลอีกประเภทหนึ่ง คือการรวบรวมแล้วจัดแบ่งเป็น ธรรม วินย มาติกา และสุตตันตะ ซึ่งพระภิกษุผู้เชี่ยวชาญเรื่อง พระวินัย เรียกว่า วินัยธร ผู้เชี่ยวชาญพระธรรม เรียกว่า ธรรมธร ผู้สอนธรรม เรียกว่า ธรรมกถิกะ ผู้เชี่ยวชาญมาติกา เรียกว่า มาติกาธร ผู้ศึกษาท่องจำสุตตันติกะ เรียกว่า สุตตันติกะ[39]

อย่างไรก็ตาม ไม่ปรากฏหลักฐานว่า การรวบรวมนี้มีแต่เมื่อไร เพียงแต่ปรากฏชื่อเหล่านี้เป็นกลุ่มอยู่ด้วยกันบ่อยครั้งเหมือนอย่างชุดของนวังคสัตถุศาสน์ แต่น่าจะเป็นตอนปลายสมัยพุทธกาล เมื่อมีการกำหนดพระวินัยอย่างเป็นหมวดหมู่และมีการสวดจำบทเทศนาของพระพุทธเจ้าเป็นชุดเป็นตอน (สุภาพรรณ ณ บางช้าง, 2526, น. 29) ซึ่งแต่ละคำมีความหมายดังนี้

(1) คำว่า **ธรรมะ** ในที่นี้น่าจะเป็นคำกลาง ๆ หมายถึง คำสอนของพระพุทธเจ้าโดยทั่วไป

(2) คำว่า **วินัย** หมายถึง กฎพระวินัย ระเบียบของสงฆ์ หรือข้อบังคับที่ชัดเจนเพื่อความเป็นระเบียบเรียบร้อยและความสามัคคีของหมู่คณะ เรียกอีกอย่างหนึ่งว่า “สิกขาบท”

(3) คำว่า **มาติกา** หมายถึง แม่บทหรือหัวข้อธรรม ในลักษณะของสารบัญย่อเหมือนอย่างที่พระสารีบุตรได้รวบรวมไว้ดังกล่าวข้างต้น

(4) คำว่า **สุตตันตะ** หมายถึง พระสูตรหรือบทสนทนาธรรม ที่รวบรวมพระธรรมเทศนาของพระพุทธเจ้าที่แสดงแก่บุคคลต่าง ๆ ในต่างวาระ ซึ่งได้รับการจัดรวมไว้ในสุตตันตปิฎก ซึ่งเป็นตะกร้าใบที่ใหญ่ที่สุดของพระไตรปิฎก

การจัดรวบรวมคำสอนของพระพุทธเจ้าเป็นประเภทต่าง ๆ ดังกล่าวนี้แม้ว่าจะเป็นประโยชน์อย่างมากต่อการจรรโลงพระศาสนาให้ดำรงอยู่อย่างถูกต้อง แต่ก็มีพระภิกษุจำนวนไม่น้อยในสมัยพุทธกาลใช้ข้อคำสอนที่รวบรวมในทางที่ผิดอันก่อให้เกิดผลเสียต่อพระศาสนา ประเด็นนี้ สุภาพรรณ ณ บางช้าง (2526, น. 29) ชี้ให้เห็นว่า พระภิกษุหลายรูปได้หลงติดยึดมั่นในคำสอนเหล่านั้นอย่างเป็นทิฐิ มิใช่เพียงรับเป็นหลักสำคัญในการศึกษาแล้วนำมาปฏิบัติให้เกิดผลในชีวิตประจำวันด้วยตัวเอง บางรูปได้กำหนดหน้าที่ความเป็นภิกษุไว้เพียงแค่การศึกษาธรรมในแบบปริยัติ บ้างก็รับหน้าที่แต่เพียงการสวดท่องจำโดยไม่สนใจต่อสาระที่ต้องพิสูจน์ด้วยการปฏิบัติ เป็นเหตุให้พุทธธรรมซึ่งเป็นเรื่องของชีวิตที่อิสระพ้นทุกข์ ได้กลายเป็นลัทธิ ระบบความคิดที่ทำให้คนจำนวนมากกระโจนเข้าติดยึด ต่างฝ่ายต่างติดยึดในรูปแบบของตนเอง จนถึงกับเกิดความแตกแยกในหมู่สงฆ์ ดังตัวอย่างเช่น ในพระวินัยปิฎก ตอนว่าด้วย

[39]วิ.จุลฺล. 6/593/271

สังฆาทิเสส สิกขาบทที่ 8[40]40 เรื่องเล่าว่า พระภิกษุนามว่า ทัพพมัลลบุตร ได้รับหน้าที่จัดเตรียมสถานที่สำหรับให้เป็นที่พำนักของภิกษุสงฆ์ ในการจัดแจงดังกล่าว พระทัพพมัลลบุตรได้จัดที่พักแยกระหว่างพระฝ่ายสุตตันติกะ วินัยธร ธรรมธร และธรรมกถิกะ เพื่อให้แต่ละพวกได้สนทนาแลกเปลี่ยนความคิดกันโดยไม่มีข้อโต้แย้ง

อย่างไรก็ดี พระพุทธเจ้าทรงตระหนักถึงปัญหาที่เกิดขึ้น ทรงพยายามแก้ไขตักเตือนพระภิกษุทั้งหลายมิให้ติดในคำสอนของพระองค์อย่างยึดถือเป็นระบบ แต่ให้นำมาปฏิบัติมีผลในชีวิตจริง ดังกรณีตัวอย่างในธรรมวิหาริกสูตรที่ 1 อังคุตตรนิกาย ปัญจกนิบาต พระองค์ทรงวิจารณ์ว่า พระภิกษุผู้ศึกษาธรรมต่าง ๆ ทั้ง 9 อย่าง มี สุตตะ เคยยะ และอื่น ๆ อย่างเอาจริงเอาจัง อุทิศเวลาให้แก่การศึกษาตลอดวันนั้น ถ้าไม่ปฏิบัติให้บังเกิดผลต่อชีวิตแล้ว ก็ได้ชื่อว่าเป็น “ปริยัติพหุละ” หรือเป็นแค่ผู้ศึกษามาก แต่ไม่อาจเป็น “ธรรมวิหารี” ผู้อยู่ในธรรมได้

> ดูกรภิกษุ ภิกษุในธรรมวินัยนี้ ย่อมเรียนธรรมคือ สุตตะ เคยยะ เวยยากรณะ คาถา อุทาน อิติวุตตกะ ชาดก อัพภูตธรรมเวทัลละ เธอย่อมปล่อย ให้วันคืนล่วงไป ละการหลีกออกเร้นอยู่ ไม่ประกอบความสงบใจในภายใน เพราะการเรียนธรรม นั้น ภิกษุนี้เรียกว่า เป็นผู้มากด้วยการเรียน ไม่ชื่อว่าเป็นผู้อยู่ในธรรม ฯ
>
> (องฺ.ปญฺจก. 22/73/78)

ในทางตรงกันข้าม ในโยธาชีววรรคที่ 4 อังคุตตรนิกาย จตุกกนิบาต พระพุทธเจ้าทรงสรรเสริญภิกษุรูปใดก็ตามที่ได้ศึกษารู้จักธรรมแม้แต่เพียง 4 บท หรือ หนึ่งบทร้อยกรอง แล้วสามารถประพฤติปฏิบัติตามธรรมนั้นได้ในชีวิต ภิกษุนั้นชื่อว่า เป็น พหุสูต หรือ เป็นผู้ทรงธรรม ได้เช้นกัน ดังความว่า

> ดูกรภิกษุ เราแสดงธรรมเป็นอันมาก คือ สุตตะ...เวทัลละ ถ้าแม้ภิกษุรู้ทั่วถึงอรรถ รู้ทั่วถึงธรรมแห่งคาถา 4 บาทแล้ว เป็นผู้ปฏิบัติธรรมสมควรแก่ธรรมไซร้ ก็ควรเรียกว่า เป็นพหูสูต เป็นผู้ทรงธรรม ฯ
>
> (องฺ.จตุกฺก. 21/186/171)

กล่าวได้ว่า การรวบรวมและจัดรูปแบบพุทธธรรมในสมัยพุทธกาลมีวัตถุประสงค์เพื่อธำรงพระธรรมวินัยให้คงอยู่ด้วยความถูกต้อง เป็นระบบ และเอื้อต่อการถ่ายทอดสืบต่อ

[40]วิ.มหา. 1/541/667

กระบวนการดังกล่าวสะท้อนความพยายามของคณะสงฆ์ในการจัดระเบียบองค์ความรู้ จากรูปแบบวรรณกรรมสู่การจำแนกเชิงเนื้อหา และจากการจัดหมวดหมู่เบื้องต้นไปสู่โครงสร้างแม่บทเชิงวิเคราะห์ อันเป็นรากฐานของพระไตรปิฎกในฐานะคัมภีร์หลักของเถรวาท ในอีกด้านหนึ่ง การศึกษากระบวนการดังกล่าวช่วยให้เห็นทั้งคุณค่าและข้อพึงระวังของการศึกษาธรรมแบบปริยัติ กล่าวคือ แม้การเรียนรู้เชิงคัมภีร์จะเป็นฐานสำคัญของความเข้าใจที่ถูกต้องและการดำรงอยู่ของพระศาสนา แต่หากยึดติดเพียงรูปแบบตัวอักษรหรือบทสวด โดยไม่มุ่งสู่ความเข้าใจและการปฏิบัติ ย่อมก่อให้เกิดท่าทีคับแคบและคลาดเคลื่อนจากเจตนารมณ์แห่งพุทธศาสนา ดังนั้น การก่อรูปของธรรมะ วินัย มาติกา และสุตตันตะ จึงมีนัยทั้งเชิงประวัติศาสตร์และเชิงหลักการต่อการศึกษาพุทธศาสนาในทุกยุคสมัย

ลักษณะการจัดรูปแบบพระไตรปิฎก

พระไตรปิฎก ในจารีตพุทธศาสนาเถรวาทดำรงฐานะเป็นคัมภีร์แม่บทสูงสุดอันรวบรวมพุทธพจน์ไว้อย่างเป็นระบบ คำว่า “ไตรปิฎก” ตามรูปศัพท์หมายถึง “ตะกร้า 3 ใบ” สื่อถึงการจัดหมวดหมู่ตัวบททางศาสนาออกเป็นกลุ่มใหญ่ตามลักษณะเนื้อหา

ในระยะเริ่มแรก พระธรรมวินัยจำแนกเป็น 2 ส่วนหลัก คือ “ธรรม” และ “วินัย” ต่อมาจึงปรากฏ “มาติกา” หรือหัวข้อธรรมในฐานะแม่บทสำหรับการจัดระบบคำสอน กระบวนการสืบทอดแบบมุขปาฐะและการสังคายนาอย่างต่อเนื่อง ส่งผลให้มีการจัดระเบียบเนื้อหาอย่างเป็นระบบมากขึ้น จนพัฒนาเป็นโครงสร้าง 3 ปิฎกดังที่ปรากฏในปัจจุบัน

โครงสร้างพระไตรปิฎกได้รับการกำหนดให้ครอบคลุมพุทธธรรมอย่างรอบด้าน โดยจำแนกเนื้อหาเป็น 84,000 พระธรรมขันธ์ สะท้อนความหลากหลายของแนวการแสดงธรรมตามจริตของเวไนยสัตว์

การจัดรูปแบบดังกล่าวสามารถพิจารณาได้ตามลักษณะเฉพาะแต่ละปิฎก ดังนี้

(1) **พระวินัยปิฎก** ว่าด้วยระเบียบและข้อบังคับของคณะสงฆ์ เพื่อธำรงความเรียบร้อยและความเป็นเอกภาพของหมู่คณะ

(2) **พระสุตตันตปิฎก** รวบรวมพระธรรมเทศนาและเรื่องประกอบตามบริบทต่าง ๆ ที่ทรงแสดงแก่บุคคลหลากหลายกลุ่ม

(3) **พระอภิธรรมปิฎก** ประมวลหลักธรรมเชิงวิเคราะห์ มุ่งจำแนกสภาวธรรมและโครงสร้างจิตในลักษณะเป็นระบบ

ลำดับต่อไปจะอธิบายรายละเอียดเชิงโครงสร้างและสารัตถะของแต่ละปิฎก เพื่อแสดง

พัฒนาการและกระบวนการจัดระบบพุทธธรรมในฐานะบรรทัดฐานสูงสุดของพุทธศาสนาเถรวาท

พระวินัยปิฎก

พระวินัยปิฎก คือ ส่วนที่รวบรวมสิกขาบทหรือระเบียบปฏิบัติเฉพาะของพระภิกษุสงฆ์ที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติขึ้น เป็นเสมือนดังกฎหมายและธรรมนูญของพระภิกษุ

พระพุทธเจ้าทรงอธิบายว่า พระองค์ทรงบัญญัติสิกขาบทให้เป็นแบบแผนการประพฤติปฏิบัติของคณะสงฆ์ เพื่อประโยชน์ 10 ประการ[41] ได้แก่

(1) เพื่อความดีความเป็นที่พอใจของสงฆ์ เพราะสงฆ์จะได้ละเว้นสิ่งที่ควรละเว้น ปฏิบัติสิ่งที่ควรปฏิบัติ และเจริญสิ่งที่ควรเจริญ

(2) เพื่อความผาสุกของสงฆ์

(3) เพื่อความข่ม ควบคุมบุคคลผู้ไม่มีความละอายแก่ใจ

(4) เพื่อการดำรงอยู่อย่างผาสุกของภิกษุผู้มีศีลเป็นที่รัก

(5) เพื่อปกป้องมิให้อาสวะเกิดขึ้นในปัจจุบัน

(6) เพื่อความสงบระงับของอาสวะในอนาคต

(7) เพื่อก่อให้เกิดความเลื่อมใสในกลุ่มชนที่ยังไม่มีความเลื่อมใส

(8) เพื่อให้กลุ่มชนที่มีความเลื่อมใสอยู่แล้วเกิดความเลื่อมใสยิ่งขึ้น

(9) เพื่อความมั่นคงแห่งสัจธรรม

(10) เพื่อเกื้อกูลให้มีข้อปฏิบัติที่เหมาะสมสำหรับภิกษุสงฆ์

ในแง่ของความหมาย พระวินัยปิฎก มาจากคำว่า วินัย แปลว่า การกำจัด การเลิกละ ข้อนำไปให้วิเศษ ข้อนำไปให้ต่าง แต่ทว่า ในความหมายของระเบียบปฏิบัติของบรรพชิต หมายถึงระเบียบสำหรับกำกับความประพฤติให้เป็นระเบียบเดียวกัน ได้แก่คำสั่งสอนของพระพุทธเจ้าที่เป็นข้อบัญญัติ เป็นข้อห้ามวางไว้เป็นหลักปฏิบัติเพื่อให้เกิดความสงบเรียบร้อยดีงามในหมู่คณะ และเป็นเครื่องมือสำหรับบริหารหมู่คณะ (พระธรรมกิตติวงศ์, 2551, น. 899)

พระวินัยปิฎก แบ่งเป็น 5 หมวด ได้แก่

(1) มหาวิภังค์ หรือ ภิกขุวิภังค์

(2) ภิกขุนีวิภังค์

(3) มหาวรรค

---

[41] วิ.มหา. 1/670/27

(4) จุลวรรค

(5) ปริวาร

คัมภีร์ทั้ง 5 หมวดดังกล่าวนี้ได้รับการจัดพิมพ์และแบ่งเนื้อหาออกเป็นจำนวน 8 เล่ม โดยแต่ละคัมภีร์มีสาระสำคัญและขอบเขตเนื้อหาที่แตกต่างกันไปตามลักษณะของเนื้อหาและวัตถุประสงค์ ดังนี้

1. มหาวิภงค์ (เล่ม 1-2)[42]

คัมภีร์มหาวิภังค์ ว่าด้วยสิกขาบทมาในพระปาติโมกข์ของพระภิกษุสงฆ์ จำแนกออกเป็น 7 ประเภท ตามลำดับความหนักเบาแห่งอาบัติและลักษณะการแก้ไขซึ่งมหาวิภังค์ ได้รับการแบ่งออกเป็น 2 ภาค คือ

(1) **ภาค** 1 (เล่ม 1) ว่าด้วยสิกขาบทในปาฏิโมกข์ ฝ่ายภิกษุสงฆ์ กล่าวคือ กฎหรือข้อบังคับที่เป็นหลักเกณฑ์ใหญ่สำหรับพระภิกษุ 19 ข้อแรก ซึ่งอยู่ในระดับอาบัติหนักหรือความผิดสถานหนัก คือ ปาราชิก สังฆาทิเสส และอนิยต

- **ปาราชิก** เป็นสิกขาบทที่มีโทษร้ายแรงที่สุด เมื่อภิกษุล่วงละเมิดแล้ว ย่อมขาดจากความเป็นภิกษุโดยอัตโนมัติ ไม่อาจกลับเข้าสู่หมู่สงฆ์ได้อีก สิกขาบทประเภทนี้มี 4 ข้อ ได้แก่ การเสพเมถุน การลักทรัพย์ การฆ่ามนุษย์ และการอวดอุตริมนุสธรรมอันไม่มีในตน

- **สังฆาทิเสส** เป็นสิกขาบทที่มีโทษร้ายแรงรองลงมา ผู้กระทำผิดต้องอยู่ในระเบียบการแก้ไขตามกระบวนการของสงฆ์ เช่น การอยู่ปริวาสและมานัต และต้องได้รับการระงับอาบัติโดยมติสงฆ์จึงจะพ้นจากความผิด สิกขาบทประเภทนี้มี 13 ข้อ เช่น การจงใจปล่อยน้ำอสุจิ (ยกเว้นขณะหลับ) การสัมผัสสตรีในลักษณะเคล้าคลึงหรือแตะต้องร่างกาย การกล่าวถ้อยคำหรือแสดงกิริยาเกี้ยวพาราสี ตลอดจนการยุยงให้สงฆ์แตกความสามัคคี

- **อนิยต** เป็นสิกขาบทที่มีลักษณะไม่แน่นอน ต้องอาศัยพยานหลักฐานและการวินิจฉัยของสงฆ์เพื่อกำหนดว่าเข้าข่ายอาบัติประเภทใด

(2) **ภาค 2** (เล่ม 2) ว่าด้วยสิกขาบทในปาฏิโมกข์ ฝ่ายภิกษุสงฆ์ ข้อที่เหลือ ซึ่งอยู่ในระดับอาบัติเบาหรือความผิดสถานเบา คือ ตั้งแต่นิสสัคคิยปาจิตตีย์ จนถึงเสขิยวัตร

- **นิสสัคคิยปาจิตตีย์** เป็นสิกขาบทที่เกี่ยวกับการครอบครองหรือรับสิ่งของอันไม่สมควร ผู้กระทำผิดต้องสละสิ่งของนั้นเสียก่อน แล้วจึงแสดงอาบัติปาจิตตีย์จึงจะเป็นอันพ้นโทษ มี 30 ข้อ เช่น ตัวอย่างเช่น การเก็บจีวรเกินกำหนด หรือรับเงินทอง

[42]ในการนำเสนอเนื้อหา ผู้เขียนกำหนดให้มีการระบุเล่มที่ตีพิมพ์ตามฉบับอักษรไทย สยามรัฐ ฉบับหลวง ปีพุทธศักราช 2514 กำกับไว้ในทุกหัวข้อหรือหมวดของคัมภีร์พระไตรปิฎก

- **ปาจิตตีย์** เป็นสิกขาบทที่มีโทษเบากว่าสังฆาทิเสสและนิสสัคคิยปาจิตตีย์ การแก้ไขทำได้โดยการแสดงอาบัติต่อภิกษุรูปอื่น ไม่ต้องมีพิธีกรรมของสงฆ์โดยพร้อมเพรียง มี 92 ข้อ ตัวอย่างเช่น การพูดเท็จ การดื่มสุรา หรือการฉันอาหารในเวลาวิกาล

- **ปาฏิเทสนียะ** เป็นสิกขาบทที่กำหนดให้ภิกษุต้องแสดงความรับผิดโดยการปลงอาบัติในกรณีที่รับของหรือกระทำการอันไม่เหมาะสมบางประการ ลักษณะสำคัญอยู่ที่การแสดงความรับสารภาพ มี 4 ข้อ ตัวอย่างเช่น การรับอาหารโดยไม่พิจารณาให้เหมาะสมตามหลักวินัย

- **เสขิยวัตร** เป็นข้อปฏิบัติว่าด้วยมารยาทและความเหมาะสมในอิริยาบถ การบริโภค และการแสดงธรรม มิได้กำหนดโทษในลักษณะอาบัติหนัก หากมุ่งเน้นการฝึกฝนความสำรวมและความเรียบร้อยของภิกษุในฐานะสมณะ มี 75 ข้อ ตัวอย่างเช่น การสำรวมกายวาจาในการฉันอาหาร การแต่งกายให้เรียบร้อย และการแสดงธรรมอย่างเหมาะสม

2. ภิกขุนีวิภังค์ (เล่ม 3)

ภิกขุนีวิภังค์ กล่าวถึงสิกขาบทในปาติโมกข์ของภิกษุณี 311 สิกขาบท คือ

(1) ปาราชิก	8 สิกขาบท
(2) สังฆาทิเสส	17 สิกขาบท
(3) นิสสัคคีย์	30 สิกขาบท
(4) ปาจิตตีย์	116 สิกขาบท
(5) ปาฏิเทสนียะ	8 สิกขาบท
(6) เสขิยะ	75 สิกขาบท
(7) อธิกรณสมถะ	7 สิกขาบท

การที่สิกขาบทของภิกษุณีมีมากกว่าของพระภิกษุ ก็เป็นด้วยว่า โดยธรรมชาติภิกษุณีอาจดำรงอยู่ในเพศบรรพชิตได้ยากกว่าภิกษุ จึงจำเป็นต้องมีข้อควบคุมมากขึ้น

ข้อควรพิจารณาเพิ่มเติมก็คือว่า หมวดที่ว่าด้วยบทบัญญัติในพระปาติโมกข์ของภิกษุและภิกษุณี เรียกว่า มหาวิภังค์ และ ภิกขุนีวิภังค์ หรือเรียกรวมว่า สุตตวิภังค์ เนื่องจากเนื้อหาในหมวดนี้มิได้จำกัดอยู่เพียงตัวบทสิกขาบท หากยังครอบคลุมการวิเคราะห์ (วิภังค์) ที่มาของบทบัญญัติ เหตุการณ์แวดล้อมที่เกี่ยวข้อง ตลอดจนการอธิบายความหมายของถ้อยคำแต่ละคำในบทบัญญัติอย่างเป็นระบบ

โครงสร้างของสิกขาบทแต่ละข้อในสุตตวิภังค์ประกอบด้วยองค์ประกอบสำคัญ 6 ประการ (สุภาพรรณ ณ บางช้าง, 2526, น. 45) ได้แก่

ประการที่ 1 เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นจริงอันเป็นมูลเหตุให้พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติสิกขาบท เรียกว่า นิทาน หรือ ปกรณ์ ซึ่งทำหน้าที่อธิบายบริบทของการตรากฎวินัย

ประการที่ 2 การประชุมสงฆ์เพื่อพิจารณาปัญหาดังกล่าว โดยพระพุทธเจ้าทรงแสดงเหตุผลและประโยชน์ของการบัญญัติสิกขาบทก่อนประกาศใช้

ประการที่ 3 การบันทึกกรณีการประพฤติฝ่าฝืนภายหลังการบัญญัติ พร้อมทั้งการอ้างเหตุผลเพื่อหลีกเลี่ยงความผิดของภิกษุผู้เกี่ยวข้อง

ประการที่ 4 การกำหนดอนุสิกขาบทเพิ่มเติม เพื่อขยายความหรือทำให้บทบัญญัติมีความครอบคลุมยิ่งขึ้น

ประการที่ 5 คือ สิกขาบทวิภังค์ หรือ ปทภาชนียะ อันเป็นการแจกแจงและอธิบายศัพท์ในบทวินัยโดยละเอียด ลักษณะดังกล่าวมีลักษณะใกล้เคียงอรรถกถาและนักวิชาการตะวันตกบางส่วนเรียกตอนนี้ว่า “Old Commentary”[43] โดยถือว่าเป็นชั้นอรรถกถาเก่าแก่ที่สุดในคัมภีร์พุทธศาสนา

ประการที่ 6 คือ การยกกรณีตัวอย่างเพื่อวินิจฉัยว่าการกระทำใดเข้าข่ายอาบัติหรือไม่ หากเป็นอาบัติ จัดอยู่ในระดับหนัก ปานกลาง หรือเบา และสามารถแก้ไขได้หรือไม่

กล่าวได้ว่า โครงสร้างดังกล่าวสะท้อนลักษณะของพระวินัยที่มิใช่เพียงกฎหมายเชิงบัญญัติ หากเป็นระบบการอธิบายเชิงวิเคราะห์ที่เชื่อมโยงเหตุการณ์ บทบัญญัติ การตีความ และการวินิจฉัยเข้าด้วยกันอย่างเป็นลำดับขั้น

3. มหาวรรค (เล่ม 4-5)

คัมภีร์มหาวรรคแบ่งออกเป็น 2 ภาค ครอบคลุมสิกขาบทนอกพระปาติโมกข์ในส่วนต้น อันเป็นระเบียบข้อบังคับทั่วไปเกี่ยวกับความเป็นอยู่และการดำเนินกิจการของภิกษุสงฆ์

ภาคที่ 1 (เล่ม 4) ประกอบด้วย 4 ขันธกะ ว่าด้วยกำเนิดภิกษุสงฆ์และหลักเกณฑ์การอุปสมบท อันเป็นจุดเริ่มต้นของสถาบันสงฆ์ ตลอดจนระเบียบปฏิบัติเกี่ยวกับอุโบสถ การจำพรรษา และพิธีปวารณา ซึ่งเป็นกิจกรรมสำคัญที่กำหนดจังหวะชีวิตและความเป็นระเบียบของชุมชนสงฆ์

ภาคที่ 2 (เล่ม 5) มี 6 ขันธกะ เป็นเนื้อหาต่อเนื่องเกี่ยวกับข้อบัญญัติด้านปัจจัย 4 และการบริหารจัดการภายในสงฆ์ ได้แก่ หลักเกณฑ์เกี่ยวกับเครื่องหนังและเภสัช การกรานกฐิน และการจัดการจีวร ตลอดจนนิคหกรรมและวิธีระงับกรณีทะเลาะวิวาทเพื่อธำรงความสามัคคีของหมู่คณะ

---

[43] อ้างในหนังสือ The Book of the Discipline ของ Horner (1970), p. xi

4. จุลลวรรค (เล่ม 6-7)

คัมภีร์จุลลวรรค แบ่งออกเป็น 2 ภาค เช่นเดียวกับการจัดลำดับในพระวินัยปิฎก โดยครอบคลุมเนื้อหาว่าด้วยสิกขาบทนอกพระปาติโมกข์ในส่วนตอนปลาย

ภาคที่ 1 (เล่ม 6) ประกอบด้วย 4 ขันธกะ ว่าด้วยหลักเกณฑ์และกระบวนการทางวินัยที่เกี่ยวข้องกับการควบคุมและแก้ไขภิกษุผู้กระทำผิด ได้แก่ นิคคหกรรม ซึ่งเป็นวิธีการลงโทษหรือควบคุมตามพระวินัย วุฏฐานวิธี อันเป็นกระบวนการออกจากอาบัติหรือพ้นจากการลงโทษ และหลักการระงับอธิกรณ์ ซึ่งกำหนดแนวทางจัดการข้อพิพาทภายในคณะสงฆ์

ภาคที่ 2 (เล่ม 7) ประกอบด้วย 8 ขันธกะ มีเนื้อหาต่อเนื่องเกี่ยวกับสิกขาบทนอกพระปาติโมกข์ โดยครอบคลุมข้อบัญญัติปลีกย่อยเกี่ยวกับการดำรงชีวิตของภิกษุ เรื่องเสนาสนะและการจัดการที่อยู่อาศัย หลักเกณฑ์เกี่ยวกับสังฆเภทและการรักษาความเป็นเอกภาพของสงฆ์ วัตรปฏิบัติต่าง ๆ การงดสวดพระปาติโมกข์ในกรณีเฉพาะ ตลอดจนบทบัญญัติว่าด้วยภิกษุณี นอกจากนี้ ยังบันทึกเหตุการณ์การสังคายนาครั้งที่ 1 และครั้งที่ 2 ซึ่งมีความสำคัญต่อพัฒนาการของพระธรรมวินัยและความมั่นคงของสถาบันสงฆ์ในระยะแรกเริ่ม

ประเด็นที่ควรสังเกตเกี่ยวกับคัมภีร์มหาวรรคและจุลวรรคคือ ทั้ง 2 วรรคมุ่งกล่าวถึงสิกขาบทประเภทอภิสมาจาร อันเกี่ยวข้องกับธรรมเนียม ประเพณี และวัตรปฏิบัติของคณะสงฆ์ โดยในเชิงปริมาณ มหาวรรคมีเนื้อหายาวกว่าจุลวรรคอย่างชัดเจน

นอกจากบทบัญญัติทางวินัยแล้ว คัมภีร์ทั้ง 2 ยังมีเนื้อหาที่มิใช่สิกขาบทแทรกอยู่ โดยเฉพาะในตอนต้นของมหาวรรค ซึ่งบันทึกพุทธประวัติตั้งแต่เหตุการณ์หลังการตรัสรู้ การแสดงปฐมเทศนา จนถึงการได้พระอัครสาวก คือ พระสารีบุตรและพระโมคคลลานะ เนื้อหาส่วนนี้มีคุณค่าอย่างยิ่งต่อการศึกษาพุทธประวัติในเชิงเอกสารชั้นต้น

ลักษณะเด่นอีกประการหนึ่งคือ การบันทึกเหตุการณ์บางตอนในรูปคาถา โดยเฉพาะคาถาอุทานที่พระพุทธเจ้าทรงเปล่งขึ้นภายหลังการตรัสรู้ และในช่วงเสวยวิมุตติสุขใต้ควงไม้โพธิพฤกษ์ตลอด 7 วัน เช่น พระพุทธเจ้าทรงอุทานว่า

สุโข วิเวโก ตุฏฺ‌ฐสฺส สุตธมฺมสฺส ปสฺสโต
อพฺยาปชฺ‌ฌํ สุขํ โลเก ปาณภูเตสุ สญฺ‌ญโม
สุขา วิราคตา โลเก กามานํ สมติกฺกโม
อสฺมิมานสฺส โย วินโย เอตํ เว ปรมํ สุขนฺติ ฯ

(วิ.มหา. (บาลี) 4/5/6)

> ความสงัดเป็นสุขของบุคคลผู้สันโดษ มีธรรมปรากฏแล้วเห็นอยู่ ความไม่พยาบาท คือความสำรวมในสัตว์ทั้งหลาย เป็นสุขในโลก ความปราศจากกำหนัด คือความล่วงกามทั้งหลายเสียได้ เป็นสุขในโลก การกำจัดอัสมิมานะเสียได้นั่นแล เป็นสุขอย่างยิ่งฯ
>
> (วิ.มหา. 4/5/7)

5. ปริวาร (เล่ม 8)

คัมภีร์ปริวาร เป็นส่วนท้ายของพระวินัยปิฎกฝ่ายเถรวาท มีลักษณะเป็นคัมภีร์สรุปและจัดระบบเนื้อหาพระวินัยที่ปรากฏในมหาวิภังค์ ภิกขุนีวิภังค์ มหาวรรค และจุลวรรค โดยมุ่งประมวลหลักเกณฑ์ทางวินัยในลักษณะหมวดหมู่และแบบแผนเชิงวิเคราะห์

สาระสำคัญอยู่ที่การนำสิกขาบทและหลักวินัยต่าง ๆ มาจัดจำแนกใหม่ตามเกณฑ์ที่แตกต่างจากการเรียงลำดับเดิม เช่น การจัดตามประเภทอาบัติ ตามบุคคลผู้เกี่ยวข้อง ตามลักษณะการกระทำ หรือ ตามกระบวนการระงับอธิกรณ์ ทั้งยังมีการตั้งคำถาม-คำตอบ และการแจกแจงเป็นหัวข้อย่อย เพื่อประโยชน์ในการศึกษา ทบทวน และฝึกอบรมภิกษุผู้ศึกษาพระวินัย

โดยภาพรวม พระวินัยปิฎกเป็นหมวดหนึ่งในพระไตรปิฎกที่ทำหน้าที่กำหนดกรอบระเบียบและมาตรฐานความประพฤติของคณะสงฆ์ ทั้งในมิติศีลธรรม วินัยองค์กร และกระบวนการบริหารจัดการภายใน

ประเด็นน่าสนใจ ประการที่ 1 คือ ลักษณะของการบัญญัติสิกขาบทที่ตั้งอยู่บนพื้นฐานเหตุการณ์จริง กล่าวคือ บทบัญญัติมิได้กำหนดขึ้นโดยนามธรรม หากเกิดจากสถานการณ์เฉพาะหน้าแล้วจึงตรากฎเกณฑ์ตามความจำเป็น หลักการดังกล่าวสะท้อนพัฒนาการเชิงประวัติศาสตร์ของวินัย และแสดงถึงความสัมพันธ์ระหว่างหลักธรรมกับบริบทสังคม

ประการที่ 2 พระวินัยปิฎกมีโครงสร้างการจำแนกอาบัติเป็นลำดับขั้น ตั้งแต่อาบัติร้ายแรงที่ทำให้ขาดจากความเป็นภิกษุ ไปจนถึงข้อฝึกอบรมด้านมารยาทและความสำรวม การจัดลำดับเช่นนี้แสดงถึงระบบกฎหมายศาสนาที่มีความชัดเจนในด้านระดับความผิด วิธีการแก้ไข และกระบวนการพิจารณา อันเป็นพื้นฐานของความมั่นคงและความเป็นเอกภาพของสถาบันสงฆ์

ประการที่ 3 เนื้อหาในหมวดขันธกะ โดยเฉพาะมหาวรรคและจุลวรรค มิได้จำกัดอยู่เพียงบทบัญญัติทางวินัย แต่ยังบันทึกพุทธประวัติช่วงต้น เหตุการณ์การสังคายนา และหลักเกณฑ์การดำเนินสังฆกรรม จึงมีคุณค่าในฐานะหลักฐานประวัติศาสตร์พุทธศาสนา ควบคู่กับ

บทบาทด้านกฎหมายสงฆ์

ประการที่ 4 คัมภีร์ปริวารสะท้อนความพยายามจัดระบบองค์ความรู้ทางวินัยในลักษณะเชิงวิเคราะห์และหมวดหมู่ เพื่อประโยชน์ในการศึกษาและทบทวน แสดงให้เห็นพัฒนาการของการศึกษาพระวินัยในเชิงสถาบัน

กล่าวได้ว่า พระวินัยปิฎกมิใช่เพียงข้อกำหนดทางศีลธรรม หากเป็นระบบกฎหมายศาสนาที่มีโครงสร้างเป็นลำดับขั้น มีมิติทางประวัติศาสตร์ และมีพัฒนาการเชิงสถาบันอย่างต่อเนื่อง อันมีบทบาทสำคัญในการธำรงความบริสุทธิ์ ความเป็นระเบียบ และความยั่งยืนของคณะสงฆ์ในพุทธศาสนาเถรวาท พระธรรมกิตติวงศ์ (ทองดี สุรเตโช) (2551, น. 899) อธิบายบทบาทของพระวินัยโดยเปรียบเหมือนกับรากแก้วของต้นไม้ใหญ่ที่พยุงลำต้นและกิ่งก้านสาขาของต้นไม้ไว้ฉะนั้น

พระสุตตันตปิฎก

พระสุตตันตปิฎกเป็นหมวดพระไตรปิฎกที่รวบรวมพระธรรมเทศนา บทสนทนา และคำอธิบายหลักธรรมซึ่งพระพุทธเจ้าทรงแสดงแก่บุคคลและชุมชนในบริบทต่าง ๆ ทั้งภิกษุ ภิกษุณี อุบาสก อุบาสิกา ตลอดจนบุคคลต่างลัทธิ เนื้อหามีลักษณะเป็นพระสูตร ที่บันทึกคำสอนในรูปแบบร้อยแก้ว ร้อยกรอง หรือผสมผสานกัน โดยมุ่งแสดงหลักธรรม แนวทางปฏิบัติ และหลักการดำเนินชีวิตตามพุทธศาสนาเถรวาท

โครงสร้างของพระสุตตันตปิฎกแบ่งออกเป็น 5 นิกายหลัก คือ

(1) ทีฆนิกาย

(2) มัชฌิมนิกาย

(3) สังยุตตนิกาย

(4) อังคุตตรนิกาย

(5) ขุททกนิกาย

อย่างไรก็ดี เมื่อพิจารณาตามชื่อนิกาย พอเข้าใจลักษณะที่แตกต่างระหว่างนิกายต่าง ๆ ได้ว่า

- **ทีฆนิกาย** คำว่า “ทีฆะ” หมายถึง ยาว ใช้เรียกหมวดพระสูตรที่มีขนาดยาวเป็นหลัก พระสูตรในนิกายนี้จึงมีความยาวมากกว่านิกายอื่นโดยเปรียบเทียบ

- **มัชฌิมนิกาย** คำว่า “มัชฌิมะ” หมายถึง กลาง ใช้เรียกหมวดพระสูตรที่มีขนาดปานกลาง โดยพิจารณาจากความยาวที่อยู่ระหว่างพระสูตรในทีฆนิกายกับพระสูตรในหมวดอื่น

- **สังยุตตนิกาย** คำว่า “สังยุตตะ” หมายถึง การประมวลเข้าด้วยกัน เป็นหมวดที่รวบรวมพระสูตรซึ่งมีเนื้อหาหรือประเด็นร่วมกันไว้ในกลุ่มเดียวกัน

- **อังคุตตรนิกาย** คำว่า “อังคุตตระ” หมายถึง ส่วนหรือองค์ธรรม เป็นหมวดที่จัดเรียงธรรมตามลำดับจำนวน เช่น ธรรมหมวดหนึ่งรวมไว้ในเอกนิบาต ธรรมหมวดสองรวมไว้ในทุกนิบาต ธรรมหมวดสามรวมไว้ในติกนิบาต เป็นต้น

- **ขุททกนิกาย** คำว่า “ขุททกะ” หมายถึง แยกหรือเบ็ดเตล็ด เป็นหมวดที่รวบรวมคัมภีร์หลายเล่มซึ่งมีลักษณะเฉพาะ และไม่อาจจัดรวมไว้ในสี่นิกายแรก จึงแยกออกเป็นอีกนิกายหนึ่งต่างหาก

เนื้อหาของคัมภีร์ทั้ง 5 นิกาย มีรายละเอียดโดยสังเขปดังนี้

1. ทีฆนิกาย

ทีฆนิกาย แบ่งเป็น 3 วรรค (3 เล่ม) มีพระสูตรทั้งสิ้น 34 พระสูตร ดังนี้

1) **สีลขันธวรรค** (เล่ม 9) มีพระสูตร 13 พระสูตร คือ

(1) พรหมชาลสูตร	(2) สามัญญผลสูตร
(3) อัมพัฏฐสูตร	(4) โสณฑัณฑสูตร
(5) กูฏทันตสูตร	(6) มหาลิสูตร
(7) ชาลิยสูตร	(8) มหาสีหนาทสูตร
(9) โปฏฐปาทสูตร	(10) สุภสูตร
(11) เกวัฏฏสูตร	(12) โลหิจจสูตร
(13) เตวิชชสูตร	

2) **มหาวรรค** (เล่ม 10) มีพระสูตร 10 พระสูตร คือ

(1) มหาปทานสูตร	(2) มหานิทานสูตร
(3) มหาปรินิพพานสูตร	(4) มหาสุทัสสนสูตร
(5) ชนวสภสูตร	(6) มหาโควินทสูตร
(7) มหาสมัยสูตร	(8) สักกปัญหาสูตร
(9) มหาสติปัฏฐานสูตร	(10) ปายาสิราชัญญสูตร

3) **ปาฏิกวรรค** (เล่ม 11) มีพระสูตร 11 พระสูตร คือ

(1) ปาฏิกสูตร	(2) อุทุมพริกสูตร
(3) จักกวัตติสูตร	(4) อัคคัญญสูตร
(5) สัมปสาทนียสูตร	(6) ปาสาทิกสูตร
(7) ลักขณสูตร	(8) สิคาลวสูตร
(9) อาฏานาฏิยสูตร	(10) สังคีติสูตร

(11) ทสุตตรสูตร

ถ้าพิจารณาการตั้งชื่อวรรคทั้ง 3 ในทีฆนิกายแล้ว จะเห็นว่า ไม่มีหลักเกณฑ์ที่แน่นอนในการตั้งชื่อวรรค วรรคแรกชื่อว่า สีลขันธวรรค เพราะถือว่าเนื้อหาสำคัญในวรรคนี้ คือ เรื่องศีล ซึ่งอธิบายไว้อย่างละเอียดในพระสูตรแรก วรรคที่ 2 ชื่อว่า มหาวรรค เพราะมีพระสูตรที่มีชื่อขึ้นต้นด้วยคำว่า “มหา” เป็นส่วนใหญ่ ส่วนวรรคที่ 3 ชื่อว่า ปาฏิกวรรค เพราะพระสูตรแรกของวรรคนี้ ชื่อว่า ปาฏิกสูตร อย่างไรก็ตาม เว้นแต่เรื่องชื่อวรรคซึ่งตั้งขึ้นอย่างไม่มีหลักเกณฑ์ที่แน่นอนแล้ว

ด้านเนื้อหาของพระสูตรในแต่ละวรรค สังเกตว่าที่จริงพระเถรานุเถระก็มีความตั้งใจที่จะรวบรวมพระสูตรที่เนื้อหาคล้ายคลึงกันหรือทำนองเดียวกันไว้ด้วยกัน เช่น พระสูตรส่วนใหญ่ในสีลขันธวรรค มีเนื้อหาวิเคราะห์วิจารณ์เนื้อหาทางปรัชญา ศาสนา การเมือง ลักษณะสังคม และวิถีการดำเนินชีวิตของชาวอินเดียตั้งแต่สมัยพระเวทจนถึงสมัยพุทธกาลอย่างลึกซึ้ง พร้อมทั้งให้ข้อเสนอแนะวิธีการแก้ไขปัญหาเหล่านั้นตามแนวทางพุทธธรรม ตัวอย่างเช่น ในพระสูตรแรก พรหมชาลสูตร พระพุทธเจ้าทรงวิจารณ์ทิฐิ 62 อย่างในอินเดียว่าแต่ละทิฐิมีความยึดมั่นถือมั่นในตัวตน ไม่อาจนำไปสู่ความหลุดพ้นจากความทุกข์ ถึงกระนั้น แม้ว่าจะไม่มีกำหนดที่แน่นอนเหมือนอย่างในสังยุตตนิกายก็ตาม (สุภาพรรณ ณ บางช้าง, 2526, น. 56)

2. มัชฌิมนิกาย

มัชฌิมนิกาย มีพระสูตรจำนวน 152 แบ่งออกเป็น 3 ตอนใหญ่ (3 เล่ม) คือ

- ตอนที่ 1 หรือ ตอนต้น (เล่ม 12) เรียกว่า มูลปัณณาสก์
- ตอนที่ 2 หรือ ตอนกลาง (เล่ม 13) เรียกว่า มัชฌิมปัณณาสก์
- ตอนที่ 3 หรือ ตอนปลาย (เล่ม 14) เรียกว่า อุปริปัณณาสก์

ในแต่ละตอนแบ่งออกเป็น 5 วรรค แต่ละวรรคมี 10 พระสูตร ยกเว้น วิภังควรรค มี 12 พระสูตร ดังนี้

มูลปัณณาสก์ (ตอนต้น)

1) **มูลปริยายวรรค** มี 10 พระสูตร คือ

(1) มูลปริยายสูตร	(2) สัพพาสวสูตร
(3) ธรรมทายาทสูตร	(4) ภยเภรวสูตร
(5) อนังคณสูตร	(6) อากังเขยยสูตร
(7) วัตถูปมสูตร	(8) สัลเลขสูตร
(9) สัมมาทิฏฐิสูตร	(10) สติปัฏฐานสูตร

2) **สีหนาทวรรค** มี 10 พระสูตร คือ

(1) จูฬสีหนาทสูตร
(2) มหาสีหนาทสูตร
(3) มหาทุกขักขันธสูตร
(4) จูฬทุกขักขันธสูตร
(5) อนุมานสูตร
(6) เจโตขีลสูตร
(7) วนปัตถสูตร
(8) มธุปัณฑิกสูตร
(9) เทวาธาวิตักกสูตร
(10) วิตักกสัณฐานสูตร

3) **โอปัมมวรรค** มี 10 พระสูตร คือ

(1) กกจูปมสูตร
(2) อลคัททูปมสูตร
(3) วัมมิกสูตร
(4) เถวินัตสูตร
(5) นิวาปสูตร
(6) ปาสราสิสูตร
(7) จูฬหัตถิปโทปมสูตร
(8) มหาหัตถิปโทปมสูตร
(9) มหาสาโรปมสูตร
(10) จูฬสาโรปมสูตร

4) **มหายมกวรรค** มี 10 พระสูตร คือ

(1) จูฬโคสิงคสาลสูตร
(2) มหาโคสิงคสาลสูตร
(3) มหาโคปาลสูตร
(4) จูฬโคปาลสูตร
(5) จูฬสัจจกสูตร
(6) มหาสัจจกสูตร
(7) จูฬตัณหาสังขยสูตร
(8) มหาตัณหาสังขยสูตร
(9) มหาอัสสปุรสูตร
(10) จูฬอัสสปุรสูตร

5) **จูฬยมกวรรค** มี 10 พระสูตร คือ

(1) สาเลยยกสูตร
(2) เวรัญชกสูตร
(3) มหาเวทัลลสูตร
(4) จูฬเวทัลลสูตร
(5) จูฬธรรมสมาทานสูตร
(6) มหาธรรมสมาทานสูตร
(7) วีมังสกสูตร
(8) โกสัมพิยสูตร
(9) พรหมนิมันตนิกสูตร
(10) มารตัชชนียสูตร

มัชฌิมปัณณาสก์ (ตอนกลาง)

1) **คหบดีวรรค** มี 10 พระสูตร คือ

(1) กันทรกสูตร
(2) อัฏฐกนาครสูตร
(3) เสขปฏิปทาสูตร
(4) โปตลิยสูตร
(5) ชีวกสูตร
(6) อุปาลิวาทสูตร
(7) กุกกุโรวาทสูตร
(8) อภัยราชกุมารสูตร

(9) พหุเวทนิยสูตร (10) อปัณณกสูตร

2) **ภิกขุวรรค** มี 10 พระสูตร คือ

(1) จูฬราหุโลวาทสูตร (2) มหาราหุโลวาทสูตร

(3) จูฬมาลุงกยวาทสูตร (4) มหามาลุงกยวาทสูตร

(5) ภัททาลิยสูตร (6) ลฑุกิโกปมสูตร

(7) จาตุมสูตร (8) นฬกปานสูตร

(9) โคลิสสานิสูตร (10) กีฏาคิริสูตร

3) **ปริพาชกวรรค** มี 10 พระสูตร คือ

(1) จูฬวัจฉโคตตสูตร (2) อัคคิวัจฉโคตตสูตร

(3) มหาวัจฉโคตตสูตร (4) ทีฆนขสูตร

(5) มาคัณฑิยสูตร (6) สันทกสูตร

(7) มหาสกุลุทายิสูตร (8) สมณมุณฑิกสูตร

(9) จูฬสกุลุทายิกสูตร (10) เวฬุกัณฑกีสูตร

4) **ราชวรรค** มี 10 พระสูตร คือ

(1) ฆฏิการสูตร (2) รัฐปาลสูตร

(3) มฆเทวสูตร (4) มธุรสูตร

(5) โพธิราชกุมารสูตร (6) อังคุลิมาลสูตร

(7) ปิยชาติกสูตร (8) พาหิติยสูตร

(9) ธรรมเจติยสูตร (10) กรรณกัตถลสูตร

5) **พราหมณวรรค** มี 10 พระสูตร คือ

(1) พรหมายุสูตร (2) เสลสูตร

(3) อัสสลายนสูตร (4) โฆฏมุขสูตร

(5) จังกีสูตร (6) เอสุการีสูตร

(7) ธนัญชานิสูตร (8) วาเสฏฐสูตร

(9) สุภสูตร (10) สคารวสูตร

อุปริบัณณาสก์ (ตอนปลาย)

1) **เทวทหวรรค** มี 10 พระสูตร คือ

(1) เทวทหสูตร (2) ปัญจัตตยสูตร

(3) กินติสูตร (4) สามคามสูตร

(5) สุนักขัตตสูตร (6) อาเนญชสัปปายสูตร

(7) คณกโมคคัลลานสูตร (8) โคปกโมคคัลลานสูตร
(9) มหาปุณณมสูตร (10) จูฬปุณณมสูตร

2) **อนุปทวรรค** มี 10 พระสูตร คือ
(1) อนุปทสูตร (2) ฉวิโสธนสูตร
(3) สัปปุริสสูตร (4) เสวิตัพพาเสวิตัพพสูตร
(5) พหุธาตุกสูตร (6) อิสิคิลิสูตร
(7) มหาจัตตารีสกสูตร (8) อานาปานสติสูตร
(9) กายคตาสติสูตร (10) สังขารุปปัตติสูตร

3) **สุญญตวรรค** มี 10 พระสูตร คือ
(1) จูฬสุญญตสูตร (2) มหาสุญญตสูตร
(3) อัจฉริยภูตธัมมสูตร (4) พักกุลัตเถรัจฉริยัพภูตสูตร
(5) ทันตภูมิสูตร (6) ภูมิชสูตร
(7) อนุรุทธสูตร (8) อุปักกิเลสสูตร
(9) พาลบัณฑิตสูตร (10) เทวทูตสูตร

4) **วิภังควรรค** มี 12 พระสูตร คือ
(1) ภัทเทกรัตตสูตร (2) อานันทภัทเทกรัตตสูตร
(3) มหากัจจานภัทเทกรัตตสูตร (4) โลมสภังคิยภัทเทกรัตตสูตร
(5) จูฬกัมมวิภังคสูตร (6) มหากัมมวิภังคสูตร
(7) สฬายตนวิภังคสูตร (8) อุทเทสวิภังคสูตร
(9) อรณวิภังคสูตร (10) ธาตุวิภังคสูตร
(11) สัจจวิภังคสูตร (12) ทักขิณาวิภังคสูตร

5) **สฬายตนวรรค** มี 10 พระสูตร คือ
(1) อนาถปิณฑิโกวาทสูตร (2) ฉันโนวาทสูตร
(3) ปุณโณวาทสูตร (4) นันทโกวาทสูตร
(5) จูฬราหุโลวาทสูตร (6) ฉฉักกสูตร
(7) สฬายตนวิภังคสูตร (8) นครวินเทยยสูตร
(9) ปิณฑปาตปาริสุทธิสูตร (10) อินทริยภาวนาสูตร

จากการประมวลพระสูตรที่ปรากฏข้างต้น สุภาพรรณ ณ บางช้าง (2526, น. 63) ให้ความเห็นว่า การจัดหมวดหมู่พระสูตรในมัชฌิมนิกายมีระบบดีกว่าทีฆนิกายมากแต่ยังไม่แน่นอน

เหมือนอย่างในสังยุตตนิกายและอังคุตตรนิกาย โดยส่วนใหญ่เป็นการพยายามที่จะจัดพระสูตรที่มีเนื้อหรือลักษะณะบางประการที่คล้ายคลึงกันไว้ด้วยกัน ตัวอย่างเช่น พระสูตรที่จัดอยู่ในโอปัมมวรรคมีลักษณะที่เหมือนกันคืออธิบายธรรมด้วยวิธีการใช้อุปมาอุปไมย พระสูตรส่วนใหญ่ในคหปติวรรคมีเนื้อหาเกี่ยวกับชีวิตของผู้ครองเรือน พระสูตรในภิกขุวรรคมีเนื้อหาเกี่ยวกับแนวทางการปฏิบัติธรรมของพระภิกษุ พระสูตรในวิภังควรรค มีลักษณะอธิบายธรรมด้วยวิธีอธิบายความอรรถกถาจารย์

นอกจากนี้ การตั้งชื่อวรรค สังเกตว่ามีลักษณะ 2 ประการ คือ อย่างหนึ่งเป็นการตั้งชื่อตามลักษณะเนื้อหาหรือลักษณะเด่นของวรรคนั้น เช่น ภิกขุวรรค คหปติวรรค และโอปมววรรค เป็นต้น อีกอย่างหนึ่ง ตั้งชื่อวรรคตามชื่อพระสูตรแรกของวรรคนั้น เช่น มูลปริยายวรรรค มีชื่อตามมูลปริยายสูตร สีหนาทวรรค มีชื่อตามจูฬสีหนาทวรรค และ มหาสีหนาทสูตร เทวทหวรรค ตามเทวทหสูตร อนุปทวรรค ตามอนุปทสูตร

3. สังยุตตนิกาย

สังยุตตนิกาย มีโครงสร้างที่แตกต่างจากนิกายอื่น ๆ โดยเป็นการจัดหมวดหมู่พระสูตรตามหัวข้อที่เกี่ยวข้องกัน โดยสังยุตตนิกายจะรวมพระสูตรที่เกี่ยวข้องกับหัวข้อหลัก ๆ ตัวอย่าง เช่น พระสูตรที่อธิบายเรื่องธาตุ ก็จัดรวมไว้ในธาตุสังยุตต์ ที่เกี่ยวกับขันธ์ก็รวมไว้ในขันธสังยุตต์ ที่เป็นผลงานของพระวังคีสะผู้เป็นเลิศที่สุดในการกวี ก็รวมไว้ในวังคีสสังยุตต์

คัมภีร์สังยุตตนิกาย จำแนกออกเป็น 5 วรรค (5 เล่ม) แต่ละวรรคแบ่งออกเป็นสังยุตต์ มี 10 สังยุตต์บ้าง 11 สังยุตต์บ้าง 12 สังยุตต์บ้าง 13 สังยุตต์บ้าง รวมทั้งสิ้น 56 สังยุตต์ และมีพระสูตรจำนวนมากถึง มี 7,762 สูตร

1) **สคาถวรรค** (เล่ม 15) รวมคาถาภาษิตที่ตรัสและกล่าวตอบบุคคลต่างๆ เช่น เทวดา มาร ภิกษุณี พราหมณ์ พระเจ้าโกศล เป็นต้น จัดเป็นกลุ่มเรื่องตามบุคคลและสถานที่ มี 11 สังยุตต์ ได้แก่

(1) เทวตาสังยุตต์ (2) เทวปุตตสังยุตต์
(3) โกสลสังยุตต์ (4) มารสังยุตต์
(5) ภิกขุณีสังยุตต์ (6) พรหมสังยุตต์
(7) พราหมณสังยุตต์ (8) วังคีสสังยุตต์
(9) วนสังยุตต์ (10) ยักขสังยุตต์
(11) สักกสังยุตต์

2) **นิทานวรรค** (เล่ม 16) ครึ่งเล่ม ว่าด้วยเหตุและปัจจัย คือหลักปฏิจจสมุปบาท นอกนั้น

มีเรื่องธาตุ การบรรลุธรรม สังสารวัฏ ลาภสักการะ เป็นต้น จัดเป็น 10 สังยุตต์ คือ

(1) นิทานสังยุตต์ (2) อภิสมยสังยุตต์
(3) ธาตุสังยุตต์ (4) อนมตัคคสังยุตต์
(5) กัสสปสังยุตต์ (6) ลาภสังสการสังยุตต์
(7) ราหุลสังยุตต์ (8) ลักขณสังยุตต์
(9) โอปัมมสังยุตต์ (10) ภิกขุสังยุตต์

3) **ขันธวารวรรค** (เล่ม 17) ว่าด้วยเรื่องขันธ์ 5 ในแง่มุมต่างๆ มีเรื่องเบ็ดเตล็ดรวมทั้งเรื่อง สมาธิ และทิฏฐิต่าง ๆ ปะปนอยู่บ้าง จัดเป็น 13 สังยุตต์ คือ

(1) ขันธสังยุตต์ (2) ราธสังยุตต์
(3) ทิฏฐิสังยุตต์ (4) โอกกันติกะสังยุตต์
(5) อุปปาทสังยุตต์ (6) กิเลสสังยุตต์
(7) สาริปุตตสังยุตต์ (8) นาคสังยุตต์
(9) สุปัณณสังยุตต์ (10) คันธัพพสังยุตต์
(11) วลาหกสังยุตต์ (12) วัจฉโคตสังยุตต์
(13) สมาธิสังยุตต์

4) **สฬายตนวรรค** (เล่ม 18) เกือบครึ่งเล่มว่าด้วยอายตนะ 6 ตามแนวไตรลักษณ์ เรื่องอื่นมีเบญจศีล ข้อปฏิบัติให้ถึง อสังขตะ อันตคาหิกทิฏฐิ เป็นต้น จัดเป็น 10 สังยุตต์ คือ

(1) สฬายตนสังยุตต์ (2) เวทนาสังยุตต์
(3) มาตุคามสังยุตต์ (4) ชัมพุชาทกสังยุตต์
(5) สามัณฑกสังยุตต์ (6) โมคคัลลานสังยุตต์
(7) จิตตสังยุตต์ (7) คามิณิสังยุตต์
(9) อสังขตสังยุตต์ (10) อัพยากตสังยุตต์

5) **มหาวารวรรค** (เล่ม 19) ว่าด้วยโพธิปักขิยธรรม 37 แต่เรียงลำดับเป็นมรรค (พร้อมทั้งองค์ธรรมก่อนมรรค) โพชฌงค์ สติปัฏฐาน อินทรีย์ สัมมัปปธาน พละ อิทธิบาท รวมทั้งเรื่องที่เกี่ยวข้อง เช่น นิวรณ์ สังโยชน์ อริยสัจจ์ ฌาน ตลอดถึงองค์คุณของพระโสดาบันและอานิสงส์ของการบรรลุโสดาปัตติผล จัดเป็น 12 สังยุตต์ คือ

(1) มรรคสังยุตต์ (2) โพชฌงค์สังยุตต์
(3) สติปัฏฐานสังยุตต์ (4) อินทริยสังยุตต์
(5) สัมมัปปธานสังยุตต์ (6) พลสังยุตต์

(7) อิทธิปาทสังยุตต์ (8) อนุรุทธสังยุตต์
(9) ฌาณสังยุตต์ (10) อวนาปานสังยุตต์
(11) โสตาปัตติสังยุตต์ (12) สัจจสังยุตต์

ข้อควรสังเกตคือว่า แต่ละสังยุตต์ประกอบด้วยวรรคย่อยจำนวนมากบ้างน้อยบ้าง และแต่ละวรรคย่อยก็ประกอบด้วยพระสูตรขนาดสั้นบ้าง ยาวบ้าง รวมทั้งนิกายมีพระสูตรทั้งหมด 2,889 สูตร อีกทั้งพระสูตรที่นำมาจัดรวมไว้ในสังยุตตนิกายมีขนาดสั้นเป็นส่วนใหญ่ บางพระสูตรมีเพียง 3-4 ประโยค กล่าวคือ มีแต่เนื้อหาสาระ ไม่มีนิทานนำเรื่องและเรื่องสรุป

4. อังคุตตรนิกาย

อังคุตตรนิกายเป็นคัมภีร์มีลักษณะพิเศษในการจัดหมวดหมู่ตามลำดับตัวเลข หมายถึงมีวิธีการจัดหมวดหมู่คำสอนเป็นพิเศษท่างจากนิกายอื่น เป็นการจัดลำดับคำสอนตามจำนวนเลขของหัวข้อย่อยของธรรมนั้น ๆ กล่าวคือ ธรรมที่มีลักษณะเป็น 1 ก็จัดอยู่ในหมวดเอกนิบาต ธรรมที่แบ่งเป็น 2 เช่น อกุศล กุศล ก็อยู่ในทุกนิบาต รวมทั้งสิ้นมี 11 นิบาตด้วยกัน (5 เล่ม คือ เล่มที่ 20-24) ได้แก่

(1) เอกนิบาต (เล่ม 20)
(2) ทุกนิบาต (เล่ม 20)
(3) ติกนิบาต (เล่ม 20)
(4) จตุกกนิบาต (เล่ม 21)
(5) ปัญจกนิบาต (เล่ม 22)
(6) ฉักกนิบาต (เล่ม 22)
(7) สัตตกนิบาต (เล่ม 23)
(8) อัฏฐกนิบาต (เล่ม 23)
(9) นวกนิบาต (เล่ม 23)
(10) ทสกนิบาต (เล่ม 24)
(11) เอกาทสกนิบาต (เล่ม 24)

แต่ละนิบาตประกอบด้วยพระสูตรจำนวนมากบ้างน้อยบ้างรวมทั้งหมด มีถึง 9,557 พระสูตร เพื่อความเข้าใจวิธีการจัดหมวดหมู่พุทธธรรม จะยกตัวอย่างบางส่วนของเอกนิบาตและทุกนิบาต ดังนี้

ในเอกนิบาต ตอนหนึ่ง พระพุทธเจ้าตรัสถึงหลักธรรมความไม่ประมาทที่เป็นธรรมอันเลิศอย่างเดียวว่า

ดูกรภิกษุทั้งหลาย เราย่อมไม่เล็งเห็นธรรมอื่นแม้อย่างหนึ่ง ที่เป็นไป
เพื่อมิใช่ประโยชน์อย่างใหญ่เหมือนความประมาท ดูกรภิกษุทั้งหลาย
ความประมาท ย่อมเป็นไปเพื่อมิใช่ประโยชน์อย่างใหญ่ ฯ

(องฺ.เอก. 20/83/14)

ดูกรภิกษุทั้งหลาย เราย่อมไม่เล็งเห็นธรรมอื่นแม้อย่างหนึ่ง ที่เป็นไป
เพื่อประโยชน์อย่างใหญ่ เหมือนความไม่ประมาท ดูกรภิกษุทั้งหลาย
ความไม่ประมาท ย่อมเป็นไปเพื่อประโยชน์อย่างใหญ่ ฯ

(องฺ.เอก. 20/84/14)

ในทุกนิบาต ตอนหนึ่ง กล่าวถึงธรรม 2 ลักษณะ คือธรรมฝ่ายดีและฝ่ายขาว

ดูกรภิกษุทั้งหลาย ธรรมฝ่ายดำ 2 อย่างนี้ 2 อย่างเป็นไฉน คือ อหิริกะ 1
อโนตตัปปะ 1 ดูกรภิกษุทั้งหลาย ธรรมฝ่ายดำ 2 อย่างนี้แล ฯ

(องฺ.ทุก. 20/153/60)

ดูกรภิกษุทั้งหลาย ธรรมฝ่ายขาว 2 อย่างนี้ 2 อย่างเป็นไฉน คือ หิริ 1
โอตตัปปะ 1 ดูกรภิกษุทั้งหลาย ธรรมฝ่ายขาว 2 อย่างนี้แล ฯ

(องฺ.ทุก. 20/254/60)

สุภาพรรณ ณ บางช้าง (2526, น. 69-70) เสนอว่า รูปแบบการจัดพระสูตรในอังคุตตรนิกาย ได้รับอิทธิพลจากวิธีจัดหมวดธรรมตามลำดับตัวเลข อันปรากฏในสังคีติสูตร และทสุตตรสูตร[44] ซึ่งเป็นแนวทางที่สัมพันธ์กับการจัดข้อธรรมของพระสารีบุตร

แม้การเรียงเนื้อหาตามลำดับจำนวนอาจดูไม่เด่นชัดในเชิงเนื้อหาเมื่อพิจารณาอย่างผิวเผิน และแต่ละสูตรมีขนาดสั้น อย่างไรก็ตาม การศึกษารายละเอียดแสดงให้เห็นว่า นิกายนี้มีระบบการจำแนกธรรม บุคคล ลักษณะจิต และแนวปฏิบัติของสังคมอินเดียโบราณอย่างเป็นแบบแผน สะท้อนการสังเกตและวิเคราะห์พฤติกรรมมนุษย์อย่างลุ่มลึก ตัวอย่างเช่น ในติกนิบาต มีการจำแนกบุคคลเป็น 3 ประเภท ทั้งตามลักษณะจิต ได้แก่ จิตดุจแผลเก่า

[44]รายละเอียดจะกล่าวในหัวข้อว่าด้วยบทบาทพระสารีบุตรต่อการจัดหมวดหมู่ธรรม

จิตดุจฟ้าแลบ และจิตดุจเพชร[45] และตามความเหมาะสมในการคบหา ได้แก่ บุคคลที่ไม่ควรเสพ ไม่ควรคบ ไม่ควรเข้าใกล้ บุคคลที่ควรเสพ ควรคบ ควรเข้าใกล้ และบุคคลที่ควรเคารพสักการะก่อนจึงคบหา[46] หรือในจตุกกนิบาต มีการจำแนกบุคคลเป็น 4 ประเภท โดยใช้อุปมาเมฆ (วลาหก) 4 ลักษณะ ได้แก่ ผู้พูดแต่ไม่ทำ เปรียบดังเมฆคำรามแต่ไม่ให้ฝน ผู้ทำแต่ไม่พูด เปรียบดังเมฆให้ฝนแต่ไม่คำราม ผู้ไม่พูดและไม่ทำ เปรียบดังเมฆไม่คำรามและไม่ให้ฝน และผู้ทั้งพูดและทำ เปรียบดังเมฆคำรามและให้ฝน[47]

การจัดหมวดหมู่ดังกล่าวแสดงให้เห็นว่า อังคุตตรนิกายเป็นคัมภีร์ที่รวบรวมหลักธรรมในลักษณะบทสรุปเชิงวิเคราะห์ มีคุณค่าเชิงระบบความคิดต่อการศึกษาพุทธธรรม ทั้งในมิติด้านจริยธรรม จิตวิทยา และสังคม

5. ขุททกนิกาย

ขุททกนิกายเป็นนิกายสุดท้ายในคัมภีร์พระสุตตันตปิฎก มีลักษณะพิเศษที่แตกต่างจากนิกายอื่น ๆ คือ เป็นส่วนที่รวมที่รวมคัมภีร์ ซึ่งมีขนาดต่าง ๆ กันรวม 14[48] คัมภีร์ (9 เล่ม) ได้แก่

1) ขุททกปาฐะ (เล่ม 25)

ขุททกปาฐะ เป็นคัมภีร์ลำดับแรกในขุททกนิกาย มีลักษณะเป็นคัมภีร์ขนาดเล็กประกอบด้วยบทร้อยกรองและร้อยแก้วสั้น

คำว่า “ขุททกปาฐะ” หมายถึง “บทสวดสั้น ๆ” หรือ “คำสอนที่ย่อ” เน้นไปที่คำสอนพื้นฐานของพุทธศาสนาในรูปแบบกระชับ ชัดเจน และง่ายต่อการท่องจำ จำนวน 9 บท ได้แก่

(1) บทไตรสรณคมน์

(2) บทสมาทานศีล 10 ข้อ

(3) บทพิจารณาส่วนต่าง ๆ ของร่างกาย 32 ส่วน

(4) สามเณรปัญหา

(5) มงคลสูตร

---

[45]วชิรสูตร; อง.ติก. 20/464/117

[46]เสวิสูตร; อง.ติก. 20/465/118

[47]วลาหกสูตร; อง.จตุกฺก. 21/101/102

[48]ข้อมูลบางแห่งจำแนกคัมภีร์ออกเป็น 16 เล่ม อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนจัดแบ่งเป็น 14 เล่ม โดยพิจารณารวมคัมภีร์เถรคาถากับเถรีคาถาเป็นเล่มเดียวกัน และรวมคัมภีร์มหานิทเทสกับจูฬนิเทสเข้าไว้ในเล่มเดียว มิได้แยกเป็นอิสระดังการจำแนกบางแนว

(6) รัตนสูตร

(7) ติโรกุฑฑกัณฑสูตร

(8) นิธิกัณฑสูตร

(9) กรณียเมตตสูตร

ข้อสังเกตสำคัญเกี่ยวกับขุททกปาฐะ คือ พระสูตรหลายเรื่องในคัมภีร์นี้ปรากฏซ้ำในคัมภีร์อื่นของขุททกนิกายด้วย เช่น มงคลสูตร รตนสูตร และ กรณียเมตตสูตร ซึ่งมีอยู่ในสุตตนิบาต รวมทั้ง ติโรกุฑฑกัณฑสูตร ซึ่งปรากฏในเปตวัตถุ ลักษณะดังกล่าวสะท้อนให้เห็นว่า ขุททกปาฐะน่าจะได้รับการรวบรวมภายหลัง โดยคัดเลือกพระสูตรที่แพร่หลายและใช้สวดสาธยายเป็นที่รู้จักทั่วไปมาจัดรวมไว้ในหมวดเดียวกัน (สุภาพรรณ ณ บางช้าง, 2526, น. 76)

พระสูตรในคัมภีร์นี้ได้รับความนิยมใช้ในพิธีกรรมและโอกาสต่าง ๆ เนื่องจากมีเนื้อหากระชับ ชัดเจน และเสนอหลักธรรมที่เหมาะสมแก่การประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวัน อันก่อให้เกิดประโยชน์ทั้งในระดับปัจเจกและสังคมส่วนรวม

2) ธรรมบท (เล่ม 25)

ธรรมบท เป็นคัมภีร์ที่รวบรวมพุทธพจน์ในรูปของบทร้อยกรอง หรือ บทกวี

คำว่า “ธรรมบท” หมายถึง “คำของธรรม” หรือ “บทแห่งธรรม” เน้นการชี้แนะแนวทางปฏิบัติที่เหมาะสมเพื่อการพัฒนาตนในทางธรรม

คัมภีร์ธรรมบท ประกอบด้วยบทร้อยกรองจำนวน 423 คาถา แบ่งออกเป็น 26 วรรค ดังนี้

(1) ยมกวรรค หมวดคู่	มี 20 บท
(2) อัปปมาทวรรค หมวดไม่ประมาท	มี 12 บท
(3) จิตตวรรค หมวดจิต	มี 11 บท
(4) ปุปผวรรค หมวดดอกไม้	มี 16 บท
(5) พาลวรรค หมวดคนพาล	มี 16 บท
(6) บัณฑิตวรรค หมวดบัณฑิต	มี 14 บท
(7) อรหันตวรรค หมวดอรหันต์	มี 16 บท
(8) สหัสสวรรค หมวดพัน	มี 16 บท
(9) ปาปวรรค หมวดบาป	มี 13 บท
(10) ทันฑวรรค หมวดลงทันต์	มี 17 บท
(11) ชราวรรค หมวดชรา	มี 11 บท
(12) อัตตาวรรค หมวดตน	มี 10 บท

(13) โลกวรรค หมวดโลก มี 12 บท
(14) พุทธวรรค หมวดพระพุทธเจ้า มี 18 บท
(15) สุขวรรค หมวดความสุข มี 12 บท
(16) ปิยวรรค หมวดความรัก มี 12 บท
(17) โกธวรรค หมวดความโกรธ มี 14 บท
(18) มูลวรรค หมวดมลทิน มี 21 บท
(19) ธัมมัฏฐวรรค หมวดความเที่ยงธรรม มี 17 บท
(20) มรรควรรค หมวดแนวทาง (ปฏิบัติ) มี 17 บท
(21) ปกิณณกวรรค หมวดเบ็ดเตล็ด มี 16 บท
(22) นิรยวรรค หมวดนรก มี 14 บท
(23) นาควรรค หมวดช้าง มี 14 บท
(24) ตัณหาวรรค หมวดตัณหา มี 26 บท
(25) ภิกขุวรรค หมวดภิกษุ มี 23 บท
(26) พราหมณวรรค หมวดพราหมณ์ มี 41 บท

การตั้งชื่อวรรคในธรรมบท สามารถจำแนกได้เป็น 3 ลักษณะ (เรื่องเดียวกัน, น. 78) ได้แก่

ประการที่ 1 ตั้งชื่อตามสาระสำคัญทางธรรมที่ปรากฏในวรรคนั้น ๆ เช่น หมวดที่ว่าด้วยจิตเรียกว่า จิตตวรรค หมวดที่ว่าด้วยความรักเรียกว่า ปิยวรรค สะท้อนการกำหนดชื่อโดยยึดเนื้อหาเป็นเกณฑ์หลัก

ประการที่ 2 ตั้งชื่อตามลักษณะการเปรียบเทียบที่ใช้ในบทคาถา เช่น ปุปผวรรค ซึ่งเปรียบแนวทางปฏิบัติธรรมกับดอกไม้ และนาควรรค ซึ่งเปรียบกับช้าง แสดงลักษณะการใช้ภาพพจน์เป็นหลักในการกำหนดชื่อ

ประการที่ 3 ตั้งชื่อตามวิธีการจัดรวมบทคาถา กล่าวคือ การรวบรวมคาถาที่นำเสนอเนื้อหาในลักษณะคู่ตรงข้าม เช่น ยมกวรรค ซึ่งนำเสนอประเด็นในลักษณะเป็นคู่ อาทิ ทุกข์กับสุข เป็นต้น

คัมภีร์ธรรมบท เป็นวรรณคดีบาลีที่ได้รับความนิยมมากทั้งจากชาวพุทธและจากผู้ที่ศึกษาวิชาการฝ่ายพุทธศาสนาโดยเฉพาะผู้ศึกษาชาวตะวันตก ได้มีผู้แปลธรรมบทภาษาบาลีนี้ออกเป็นภาษาต่างประเทศหลายภาษา ที่สำคัญเป็นที่รู้จักกัน[49] คือ

[49]อ้างในหนังสือ ประวัติวรรณคดีบาลีในอินเดียและลังกา ของ สุภาพรรณ ณ บางช้าง (2526), น. 79-80

- ฉบับแปลภาษาเยอรมัน โดย Weber (Z.D.M.G., 14, 1860, and Indische Studien, Vol. I, 1860)

- ฉบับแปลภาษาเยอรมัน โดย L.V. Schroder (Worte der Wahrheit, Leigzig 1892)

- ฉบับแปลภาษาเยอรมัน โดย K.E. Neumann (Der Wahrheitspfad, Leigzig 1893)

- ฉบับแปรภาษาอังกฤษ โดย Max Muller, S.B.E., Vol. X

- ฉบับแปลภาษาอังกฤษ โดย F.L. Woodward (the Buddha's Path of Virtue, Theosophical Pub. House, Madras, 1929)

- ฉบับแปลภาษาอังกฤษ โดย Narada Thera (Colombo : Apothecaries Co.Ltd., 1972)

- ฉบับแปลภาษาอังกฤษ โดย Piyadassi Thera (Kandy: Buddhist Publication Society, 1974)

- ฉบับแปลภาษาฝรั่งเศส โดย Fernand Hu (Paris : 1878) มีชื่อว่า Le Dhammapada, avec introduction et notes

- ฉบับแปลภาษาอิตาเลียน โดย P.E. Pavotini (Mailand, 1908)

นอกจากนี้ ก็ยังมีฉบับที่เปลเป็นภาษาสิงหล ภาษาพม่าและภาษาไทย ฉบับภาษาไทยที่สำคัญ คือ ฉบับของพระศาสนโสภณ แปลเมื่อครั้งที่ท่านเป็นพระอริยมุนี กรมวชิรญาณวโรรส เป็นผู้ตรวจแก้และเพิ่มคำอธิบายข้างท้าย และอีกหลายเล่มเช่น ฉบับแปลของเสฐียรพงษ์ วรรณปก

3) อุทาน (เล่ม 25)

อุทาน เป็นลักษณะคำสอนประเภทหนึ่งของพระพุทธเจ้าที่รวมไว้ในคำสอนที่เรียกว่า "นวังคสัตถุสาสน์" เข้าใจว่า อุทาน ที่รวบรวมไว้ในสมัยพุทธกาลจะเป็นแต่คาถาที่เป็นพระอุทานล้วน ๆ แต่เพียงสั้น ๆ เท่านั้น ในการสังคายนาครั้งที่ 1 พระอานนท์ ได้นำคำอุทานเหล่านั้นมาเสนอในที่ประชุมสงฆ์พร้อมทั้งเพิ่มนิทานเล่าเหตุการณ์นำเรื่องอันเป็นที่มาของพระอุทานเหล่านั้น ถือได้ว่า นิทานที่เพิ่มเข้ามานี้เป็นอรรถกถานแบบหนึ่งที่แทรกอยู่ในพระไตรปิฎก

คัมภีร์ อุทาน แบ่งเป็น 8 วรรค ได้แก่

(1) โพธิวรรค (2) มุจจลินทวรรค

(3) นันทวรรค (4) เมฆิยวรรค

(5) โสณัตเถรวรรค (6) ชัจจันธวรรค

(7) จูฬวรรค (8) ปาฏลิคามิวรรค

แต่ละวรรค ประกอบด้วยพระสูตร 10 พระสูตร มีความนำเป็นร้อยแก้ว รวม 80 พระสูตร

อุทาน เป็นคัมภีร์ที่มีคุณค่าทั้งด้านหลักธรรมและวรรณศิลป์ พระอุทานที่ปรากฏในคัมภีร์เป็นพระดำรัสที่พระพุทธเจ้าทรงเปล่งขึ้นโดยฉับพลัน ภายหลังการบรรลุความกระจ่างแจ้งในสัจธรรมเฉพาะกรณี ลักษณะการแสดงธรรมดังกล่าวสอดคล้องกับแนวคิดเรื่อง "ปฏิภาณปฏิสัมภิทา" อันหมายถึงความสามารถในการวิเคราะห์และแสดงสัจธรรมได้อย่างฉับไว ลุ่มลึก และชัดเจน

ในเชิงเนื้อหา พระอุทานมีลักษณะกระชับ ตรงประเด็น และสื่อแก่นธรรมอย่างชัดแจ้ง สะท้อนปัญญาอันประณีตและความเข้าใจในธรรมอย่างลึกซึ้ง (สุภาพรรณ ณ บางช้าง, 2526, น. 89) เช่น กรณีพระดำรัสที่ตรัสสอนพาหิยะ

> ดูกรพาหิยะ ในกาลใดแล เมื่อท่านเห็นจักเป็นสักว่าเห็น เมื่อฟังจักเป็นสักว่าฟัง เมื่อทราบจักเป็นสักว่าทราบ เมื่อรู้แจ้งจักเป็นสักว่ารู้แจ้ง ในกาลนั้น ท่านย่อมไม่มี ในกาลใด ท่านไม่มี ในกาลนั้น ท่านย่อมไม่มีในโลกนี้ ย่อมไม่มีในโลกหน้าย่อมไม่มีในระหว่างโลกทั้งสอง นี้แลเป็นที่สุดแห่งทุกข์
>
> (ขุ.อุ. 25/49/72)

นอกจากนี้ คัมภีร์อุทาน ได้มีผู้แปลเป็นภาษาต่างประเทศหลายฉบับ ตัวอย่างเช่น

- D.M. Strong แปลเป็นภาษาอังกฤษ จัดพิมพ์โดย Messrs, Luzac Co., London.
- K.E. Neumann แปลเป็นภาษาเยอรมัน พิมพ์ใน Buddhistische Anthologie, Leiden, 1892
- E. Windisch เขียนบทความเรื่อง "Notes on the edition of the Udana ตีพิมพ์ใน J.P.T.S. ฉบับปี 1930

4) อิติวุตตกะ (เล่ม 25)

อิติวุตตกะ เป็นคำสอนประเภทหนึ่งที่จัดอยู่ในนวังคสัตถุศาสน์มาตั้งแต่สมัยพุทธกาล ดังนั้น คัมภีร์อิติวุตตกะในขุททกนิกาย จึงน่าจะมีลักษณะสอดคล้องหรือใกล้เคียงกับรูปแบบดั้งเดิม กล่าวคือ เป็นการรวบรวมพระพุทธพจน์ในลักษณะอ้างอิง โดยมักขึ้นต้นว่า "วุตฺตํ เหตํ ภควา" แปลว่า "ก็พระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสไว้แล้ว อย่างนี้" เพื่อยืนยันฐานะของข้อความว่าเป็นพระดำรัสของพระผู้มีพระภาค (สุภาพรรณ ณ บางช้าง, 2526, น. 89)

ตามคำอธิบายในอรรถกถาที่พระธรรมปาละรจนา พระสูตรทั้งหมดในคัมภีร์นี้

เป็นธรรมเทศนาที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงแก่นางขุชชุตตรา ณ กรุงโกสัมพี เมื่อนางได้สดับพระสูตรเหล่านั้นแล้วบรรลุโสดาปัตติผล และต่อมาได้นำคำสอนดังกล่าวไปถ่ายทอดแก่พระนางสามาวตี มเหสีของพระเจ้าอุเทน พร้อมทั้งนางข้าหลวง 500 คน ซึ่งต่างก็บรรลุโสดาปัตติผลเช่นเดียวกัน[50]50 ด้วยเหตุที่เป็นการถ่ายทอดคำสอนที่ได้ยินมา พระสูตรจึงขึ้นต้นด้วยถ้อยคำอ้างอิงเพื่อแสดงความชัดเจนว่าเป็นพระวาจาของพระผู้มีพระภาค ตามแนวอธิบายนี้ อิติวุตตกะจึงมีลักษณะเป็นคัมภีร์ที่รวบรวมพระธรรมเทศนาแก่สตรีเพียงบุคคลเดียว และเนื้อหาอาจสอดคล้องกับจริตของสตรี อย่างไรก็ตาม สุภาพรรณ ณ บางช้าง (2526, น. 91) ตั้งข้อสังเกตว่า คำอธิบายของพระธรรมปาละไม่สอดคล้องกับข้อความในพระสูตรหลายแห่ง ซึ่งมักเปิดต้นด้วยคำว่า “ดูกรภิกษุทั้งหลาย” อันแสดงว่าพระสูตรจำนวนหนึ่งเป็นธรรมเทศนาแก่ภิกษุ มิได้จำกัดเฉพาะสตรีเพียงคนเดียว ประเด็นนี้จึงยังควรได้รับการศึกษาวิเคราะห์เพิ่มเติม

ด้านโครงสร้าง คัมภีร์ประกอบด้วยพระสูตร 112 สูตร แบ่งเป็น 4 นิบาต ได้แก่ เอกนิบาต ทุกนิบาต ติกนิบาต และจตุกกนิบาต โดยจัดเรียงตามจำนวนองค์ธรรมเช่นเดียวกับอังคุตตรนิกาย เช่น

- เอกนิบาต ว่าด้วยธรรมอย่าง 1
- ทุกนิบาต ว่าด้วยธรรม 2 ประการ
- ติกนิบาต ว่าด้วยธรรม 3 ประการ

แต่ละนิบาตแบ่งออกเป็นวรรคจำนวนต่างกัน และโดยทั่วไปแต่ละวรรคประกอบด้วยพระสูตร 10 สูตร

โดยภาพรวม อิติวุตตกะ เป็นวรรณคดีบาลีที่นำเสนอหลักธรรมอันเป็นแก่นของพุทธธรรมในรูปแบบกระชับ ชัดเจน และเอื้อต่อการประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวัน จึงมีคุณค่าทั้งในด้านเนื้อหาและรูปแบบการถ่ายทอดคำสอนในพุทธศาสนาเถรวาท

5) สุตตนิบาต (เล่ม 25)

สุตตนิบาต เป็นคัมภีร์ที่รวบรวมพระสูตรชุดพิเศษ มีลักษณะเป็นคาถาล้วนเป็นส่วนใหญ่ หรือมีร้อยแก้วเฉพาะในส่วนบทนำ[51] เนื้อหาและสำนวนภาษามีลักษณะเฉพาะ อันควรค่า

---

[50]G.P. Malalasekera, Dictionary of Pali Proper Names (P.T.S, 1974), vol. I, p. 306 ดู ITA. p. 24, อ้างใน สุภาพรรณ ณ บางช้าง (2526), น. 90

[51]รายละเอียดในเรื่องน่าสนใจ เช่น ลักษณะการประพันธ์ คำประพันธ์ ลักษณะการอธิบายธรรม ลักษณะความเก่าใหม่ของพระสูตร หรือลักษณะทางไวยากรณ์ต่าง ๆ ผู้สนใจสามารถดูเพิ่มเติมในหนังสือประวัติวรรณคดีบาลีในอินเดียและลังกา ของ สุภาพรรณ ณ บางช้าง (2526), น. 103-8

แก่การศึกษาทั้งในเชิงวรรณศิลป์และพัฒนาการทางความคิดในพุทธศาสนา

ประเด็นสำคัญประการหนึ่งคือ ความหมายของคำว่า “สุตตะ” และ “นิบาต” ซึ่งเป็นองค์ประกอบของชื่อคัมภีร์ นักวิชาการโดยทั่วไปเห็นพ้องว่า “สุตตะ” มีความหมายตรงกับ “พระสูตร” อันหมายถึงเทศนาเรื่องหนึ่ง ๆ ของพระพุทธเจ้าหรือพระอริยสาวก ซึ่งมักแปลเป็นภาษาอังกฤษว่า discourses

ส่วนคำว่า “นิบาต” มีข้อเสนอแปลแตกต่างกัน เช่น

- V. Fausbøll แปลว่า a collection[52]
- M. Winternitz แปลว่า a section[53]
- K.E. Neumann แปลว่า fragments[54]
- H. Oldenberg แปลว่า isolated occasional speeches

ขณะที่ E.M. Hare ใช้ชื่อภาษาอังกฤษว่า Woven Codenees[55] ซึ่งแม้น่าสนใจในเชิงวรรณศิลป์ แต่ไม่ตรงกับความหมายตามรูปศัพท์

สุภาพรรณ ณ บางช้าง (2526, น. 92) เสนอว่า หากพิจารณาตามรูปศัพท์ คำว่า “นิบาต” มิได้มีความหมายตรงกับ “สันนิบาต” ที่หมายถึงบทประมวลรวม และมิได้หมายถึง “ชิ้นส่วน” ดังที่ Neumann เสนอ หากหมายถึงตอนหรือส่วนหนึ่งของงานขนาดใหญ่ ตัวอย่างเช่น อังคุตตรนิกาย ซึ่งแบ่งเนื้อหาออกเป็นหลายนิบาต แต่ละนิบาตแบ่งย่อยเป็นวรรค และแต่ละวรรคประกอบด้วยพระสูตรจำนวนต่างกัน ดังนั้น คำว่า “นิบาต” ในสุตตนิบาตจึงอาจหมายถึงตอนหรือส่วนหนึ่งของคัมภีร์ในขุททกนิกาย ซึ่งสอดคล้องกับคำแปลของ Winternitz มากกว่าข้อเสนออื่น

อย่างไรก็ตาม ยังอาจมีข้อโต้แย้งว่า คำว่า “นิบาต” ในที่นี้อาจมีนัยเฉพาะ มิได้ใช้ในความหมายเดียวกับที่ปรากฏในคัมภีร์อื่น เพราะหากใช้ในความหมายเดียวกัน คัมภีร์อื่นในขุททกนิกายก็น่าจะมีคำว่า “นิบาต” เป็นส่วนประกอบของชื่อด้วย ประเด็นดังกล่าวจึงยังเปิดพื้นที่สำหรับการศึกษาวิเคราะห์เชิงอรรถศาสตร์และประวัติศาสตร์คำศัพท์ต่อไป

การจัดโครงสร้างเนื้อหาในสุตตนิบาต แบ่งออกเป็น 5 วรรค โดยแต่ละวรรคมีเนื้อหาและจำนวนพระสูตรแตกต่างกัน ดังนี้

---

[52]V. Fausboll, (1924), “the Sutta Nipata-A Collection of Discourses-Translated from the Pali”, Sacred Books of the East, Vol. X, second edition, London.

[53]M. Winternitz, History of Indian Literature, Vol. II.

[54]K.E. Neumann, (1924), Die Reden Gotama Buddhas, Minden.

[55]E.M. Hara, (1994), “Sutta-Nipata-Woven Codeness”, Sacred Books of The Buddhist, Vol. XV.

1) **อุรควรรค** มีเนื้อหาเน้นการละกิเลสและการดำเนินชีวิตอย่างสงัด ประกอบด้วยพระสูตร 12 สูตร ได้แก่

(1) อุรคสูตร (2) ธนิยสูตร
(3) ขัคควิสาณสูตร (4) กสิภารทวาชสูตร
(5) จุนทสูตร (6) ปราภวสูตร
(7) วสลสูตร (8) เมตตสูตร
(9) เหมวสูตร (10) อาฬวกสูตร
(11) วิชยสูตร (12) มุนีสูตร

2) **จูฬวรรค** มีเนื้อหามุ่งแสดงหลักศีล สมาธิ และข้อปฏิบัติทางจริยธรรม ประกอบด้วยพระสูตร 14 สูตร ได้แก่

(1) รัตนสูตร (2) อามคันธสูตร
(3) หิริสูตร (4) มหามงคลสูตร
(5) สุจิโลมสูตร (6) ธรรมจริยสูตร
(7) พราหมณธรรมิกสูตร (8) นาวาสูตร
(9) กึสีลสูตร (10) อุฏฐานสูตร
(11) ราหุลสูตร (12) วังคีสสูตร
(13) สัมมาปริพาชนิยสูตร (14) ธรรมิกสูตร

3) **มหาวรรค** มีเนื้อหามุ่งอธิบายหลักอริยสัจและแนวทางแห่งความพ้นทุกข์ ประกอบด้วยพระสูตร 12 สูตร ได้แก่

(1) ปัพพชสูตร (2) ปธานสูตร
(3) สุภาษิตสูตร (4) สุนทริกสูตร
(5) มาฆสูตร (6) สภิยสูตร
(7) เสลสูตร (8) สัลลสูตร
(9) วาเสฏฐสูตร (10) โกกาลิกสูตร
(11) นาลกสูตร (12) ทวยตานุปัสสนาสูตร

4) **อัฏฐกวรรค** มีเนื้อหาเน้นการดำเนินตามทางสายกลาง การละตัณหา และการไม่ยึดมั่นถือมั่น ประกอบด้วยพระสูตร 16 สูตร ได้แก่

(1) กามสูตร (2) คุหัฏฐกสูตร
(3) ทุฏฐกสูตร (4) สุทธัฏฐกสูตร
(5) ปรมัฏฐกสูตร (6) ชราสูตร

(7) ติสสเมตเตยยสูตร (8) ปสูรสูตร
(9) มาคันธสูตร (10) ปุราเภทสูตร
(11) กลหวิวาทสูตร (12) จูฬวิยูหสูตร
(13) มหาวิยูหสูตร (14) ตุวฏกสูตร
(15) อัตตทัณฑสูตร (16) สารีปุตตสูตร

5) **ปารายนวรรค** เริ่มต้นด้วยวัตถุคาถา มีลักษณะเป็นบทสนทนาเชิงปุจฉา-วิสัชนา กล่าวถึงพราหมณ์พาวรีซึ่งส่งศิษย์ 16 คน ไปเฝ้าพระพุทธเจ้าเพื่อทูลถามปัญหาเกี่ยวกับ "ศีรษะ" และธรรมอันเป็นเหตุให้ศีรษะแตก พระพุทธเจ้าทรงอธิบายว่า อวิชชาเปรียบดังศีรษะ ส่วนวิชชาอันประกอบด้วยศรัทธา สมาธิ ฉันทะ และวิริยะ เป็นเหตุให้ศีรษะแตก จากนั้นทรงเปิดโอกาสให้ศิษย์ทั้ง 16 คนตั้งปัญหาตามลำดับ เนื้อหาคำถามและคำตอบมุ่งแสดงแนวทางปฏิบัติเพื่อข้ามพ้นสังสารวัฏสู่พระนิพพาน ภายหลังการเข้าเฝ้า ศิษย์เหล่านั้นได้กลับไปเล่าเหตุการณ์และพระธรรมเทศนาแก่พราหมณ์พาวรี

โดยภาพรวม โครงสร้างทั้ง 5 วรรค สะท้อนลำดับเนื้อหาที่ครอบคลุมตั้งแต่การละกิเลส การประพฤติปฏิบัติทางศีลและสมาธิ จนถึงแนวทางการบรรลุธรรม อันเป็นสาระสำคัญของคัมภีร์โดยรวม

6) วิมานวัตถุ (เล่ม 26)

วิมานวัตถุ ว่าด้วยเรื่องผู้เกิดในสวรรค์อยู่วิมาน แบ่งโครงสร้างเนื้อหาออกเป็น 7 วรรค ได้แก่

(1) ปีฐวรรค
(2) จิตตลดาวรรค
(3) ปาริฉัตตกวรรค
(4) มัญชิฏฐกวรรค
(5) มหารถวรรค
(6) ปายาสิกวรรค
(7) สุนิกขิตวรรค

แต่ละวรรคประกอบด้วยเรื่องที่เรียกว่า "วิมาน" มิใช่พระสูตร มีจำนวนแตกต่างกัน เช่น วรรคละ 10 หรือ 11 เรื่อง รวมทั้งสิ้น 83 วิมาน

สาระสำคัญของคัมภีร์มุ่งแสดงผลแห่งกรรมดี โดยเฉพาะการให้ทาน การรักษาศีล 5 และการประพฤติธรรม ซึ่งเป็นเหตุให้ได้บังเกิดเป็นเทพบุตรหรือเทพธิดาในสวรรค์ชั้นต่าง ๆ

รูปแบบการนำเสนอเนื้อหาเป็นบทสนทนาแบ่งได้เป็น 3 ลักษณะ (สุภาพรรณ ณ บางช้าง, 2526, น. 109) ได้แก่

(1) บทสนทนาระหว่างพระมหาโมคคัลลานะกับเทพบุตรหรือเทพธิดา เมื่อท่านใช้อิทธิฤทธิ์ไปยังวิมานต่าง ๆ

(2) บทสนทนาระหว่างพระพุทธเจ้ากับเทพบุตรหรือเทพธิดา ซึ่งแปลงกายลงมายังโลกมนุษย์เพื่อศึกษาธรรมหรือด้วยวัตถุประสงค์อื่น

(3) บทสนทนาระหว่างท้าวสักกะหรือพระอินทร์กับเหล่าเทพบนวิมาน

โครงสร้างของเรื่องโดยทั่วไปเริ่มจากการพรรณนาความงดงามและความสุขในวิมาน แล้วจึงตั้งคำถามถึงกรรมดีที่ได้กระทำไว้ในอดีตชาติ เนื้อหาเน้นการอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างการกระทำกับผลแห่งกรรม โดยเฉพาะผลของบุญกุศลที่นำไปสู่สุคติภูมิ เรื่องทั้งหมดเรียบเรียงเป็นคาถาร้อยกรอง มีลักษณะภาษากวีและการสร้างภาพพจน์อย่างเด่นชัด

7) เปตวัตถุ (เล่ม 26)

เปตวัตถุ มีความหมายตามรูปศัพท์ว่า “เรื่องราวของเปรต”

เนื้อหาในคัมภีร์มุ่งบรรยายสภาพความเป็นอยู่ของเปรตในลักษณะต่าง ๆ อันเป็นผลจากอกุศลกรรมที่ได้กระทำไว้ในอดีตชาติ

สาระสำคัญของคัมภีร์แสดงความสัมพันธ์ระหว่างกรรมในโลกมนุษย์กับผลที่ปรากฏในภพภูมิอื่น โดยเน้นผลในเชิงลบของการเบียดเบียน การละเมิดศีล และการขาดความกตัญญู อันนำไปสู่การเสวยทุกข์ในเปรตภูมิ แนวคิดดังกล่าวมีบทบาทสำคัญต่อการตอกย้ำความเชื่อเรื่องกฎแห่งกรรมและการส่งเสริมศีลธรรมในสังคมพุทธ

โครงสร้างเนื้อหาแบ่งออกเป็น 4 วรรค ได้แก่

(1) อุรควรรค

(2) อุพพรีวรรค

(3) จูฬวรรค

(4) มหาวรรค

แต่ละวรรคประกอบด้วยเรื่องจำนวนไม่เท่ากัน รวมทั้งสิ้น 47 เรื่อง แต่ละเรื่องนำเสนอกรณีตัวอย่างของอกุศลกรรมและผลที่ตามมาอย่างเป็นรูปธรรม

ในด้านรูปแบบการนำเสนอ คัมภีร์นี้มีลักษณะเป็นบทสนทนา คล้ายกับวิมานวัตถุ ซึ่งแสดงผลของกุศลกรรม หากแต่เปตวัตถุเน้นผลของอกุศลกรรมเป็นสำคัญ บทสนทนาส่วนใหญ่อยู่ระหว่างพระมหาโมคคัลลานะกับเปรต นอกจากนี้ยังปรากฏบทสนทนาระหว่าง

พระอริยสาวกรูปอื่นกับเปรต และบางเรื่องขึ้นต้นด้วยถ้อยคำ “เอวฺ เม สุตฺ” แปลว่า “ข้าพเจ้าได้สดับมาดังนี้ว่า.....” อันเป็นรูปแบบการเล่าเรื่องที่สอดคล้องกับขนบการถ่ายทอดพระสูตรทั่วไป ซึ่งโดยนัยย่อมเชื่อมโยงกับธรรมเนียมการบอกเล่าของพระอานนท์ในฐานะพุทธอุปัฏฐาก

8) เถรคาถาและเถรีกถา (เล่ม 26)

เถรคาถา และ เถรีคาถา เป็นคัมภีร์ประเภทกวีนิพนธ์ในพระไตรปิฎกเถรวาทที่รวบรวมคาถาอันเป็นถ้อยคำแสดงธรรมของพระเถระและพระเถรีผู้บรรลุธรรมในสมัยพุทธกาล เนื้อหาสะท้อนประสบการณ์ตรงจากการปฏิบัติและการบรรลุธรรม โดยถ่ายทอดในรูปแบบร้อยกรอง

เถรคาถา ประกอบด้วยบทร้อยกรอง 264 บท ของพระเถระ 264 รูป ความยาวของแต่ละบทแตกต่างกันตั้งแต่คาถาเดียวจนถึงหลายคาถา

การจัดหมวดหมู่ใช้หลักเดียวกับอังคุตตรนิกาย คือเรียงตามจำนวนคาถา เริ่มจากเอกนิบาตไปจนถึงจตุทสกนิบาต (นิบาตที่ 14) แล้วข้ามไปยังโสฬสกนิบาต วีสตินิบาต ติสนิบาต จัตตาฬีสนิบาต ปัญญาสนิบาต สัฏฐิกนิบาต และมหานิบาต ส่วนมหานิบาตเป็นผลงานของพระวังคีสเถระ ซึ่งได้รับการยกย่องด้านความสามารถเชิงกวี รวมคาถาทั้งหมดในเถรคาถามีจำนวน 1,360 คาถา

ด้าน เถรีคาถา ประกอบด้วยบทร้อยกรอง 71 บท ของพระเถรี 71 รูป รวมทั้งสิ้น 580 คาถา

การจัดลำดับเนื้อหาใช้หลักเดียวกับเถรคาถา แต่เมื่อถึงนิบาตที่ 12 จะข้ามไปยังนิบาตที่ 16 20 30 40 และมหานิบาต ซึ่งเป็นผลงานของพระสุเมธาเถรีเพียงรูปเดียว คัมภีร์นี้มีลักษณะสำคัญในฐานะหลักฐานคำแสดงธรรมของพระภิกษุณี แสดงบทบาทของสตรีในพุทธศาสนา รวมทั้งประสบการณ์การเผชิญทุกข์และการบรรลุความหลุดพ้น

กล่าวได้ว่า เถรคาถา และ เถรีคาถา เป็นคัมภีร์ที่มีคุณค่าเด่นทั้งในเชิงธรรมและเชิงวรรณศิลป์ เนื้อหาประมวลความคิด ความรู้สึก และประสบการณ์ชีวิตของพระอริยสาวกและพระอริยสาวิกา โดยถ่ายทอดผ่านคาถาร้อยกรองที่มีลักษณะตรงไปตรงมาและเรียบง่าย มิได้จัดเป็นระบบปรัชญาหรือลัทธิอย่างเป็นทางการ (สุภาพรรณ ณ บางช้าง, 2526, น. 116)

สาระในคัมภีร์สะท้อนประสบการณ์การปฏิบัติธรรมและการบรรลุอรหัตผลของพระเถระและพระเถรี ตลอดจนทัศนะต่อโลกและแนวทางดำเนินชีวิตภายหลังความหลุดพ้น ข้อมูลดังกล่าวมีคุณค่าในฐานะหลักฐานเชิงประสบการณ์ที่ช่วยให้เข้าใจกระบวนการบรรลุธรรมและมิติชีวิตประจำวันของพระอรหันต์ในบริบทพุทธกาล

9) ชาดก (เล่ม 27-28)

ชาดก ในขุททกนิกาย มักเรียกว่า “นิบาตชาดก” เนื่องจากมีการจัดหมวดหมู่เรื่องตามจำนวนคาถาของแต่ละชาดก โดยกำหนดชื่อ “นิบาต” ตามลำดับจำนวนคาถา กล่าวคือ ชาดกที่มี 1 คาถา จัดอยู่ในเอกนิบาต ที่มี 2 คาถา อยู่ในทุกนิบาต ที่มี 3 คาถา อยู่ในติกนิบาต ดำเนินลำดับเช่นนี้จนถึงนิบาตที่ 13

ส่วน นิบาตที่ 14 เรียกว่า ปกิณณกนิบาต ประกอบด้วยชาดกที่มีจำนวนคาถาแตกต่างกัน ต่อจากนั้นใช้วิธีจัดลำดับอีกแบบหนึ่ง โดยรวมชาดกที่มี 20 คาถาไว้ในนิบาตที่ 15 ที่มี 30 คาถาไว้ในนิบาตที่ 20 และที่มี 80 คาถาไว้ในนิบาตที่ 21

นิบาตที่ 22 ซึ่งเป็นนิบาตสุดท้าย เรียกว่า มหานิบาต ประกอบด้วยชาดก 10 เรื่อง อันเป็นที่รู้จักในภายหลังว่า “ทศชาติชาดก” แต่ละเรื่องมีจำนวนคาถาตั้งแต่ 80 คาถาขึ้นไป เรื่องสุดท้ายคือเวสสันดรชาดก ซึ่งโดยทั่วไปกล่าวว่ามี 1,000 คาถา อย่างไรก็ตาม การนับโดยพระเจ้าวรวงศ์เธอ กรมหลวงชินวรสิริวัฒน์ (พ.ศ. 2477, น. ฆ-ฉ) พบว่ามีจำนวน 852.1 คาถาเท่านั้น

คำว่า “ชาดก” ตามรูปศัพท์หมายถึง “เรื่องที่เกิดขึ้นแล้ว” ในบริบทพุทธศาสนาใช้ในความหมายเฉพาะถึงเรื่องพระชาติในอดีตของพระพุทธเจ้า หรือเรื่องของพระโพธิสัตว์ คำนี้ปรากฏอยู่แล้วในหมวดนวังคสัตถุศาสน์[56] สมัยพุทธกาล อย่างไรก็ตาม ยังไม่มีหลักฐานชัดเจนว่าชาดกในนวังคสัตถุศาสน์มีลักษณะตรงกับชาดกในชาดก (นิบาตชาดก) หรือแตกต่างกันอย่างไร

เมื่อพิจารณาชาดกในนิบาตตามลักษณะเนื้อหา อาจจำแนกได้เป็น 2 ประเภท ได้แก่

ประเภทที่ 1 เป็นชาดกที่มีเฉพาะคาถา ไม่มีเนื้อเรื่องประกอบ จึงไม่ปรากฏรายละเอียดเกี่ยวกับตัวบุคคลหรือเหตุการณ์ คาถามีความยาวตั้งแต่บทเดียวจนถึงหลายบท ใช้ภาษาร้อยกรองแบบเก่า การทำความเข้าใจเนื้อเรื่องโดยละเอียดจึงทำได้จำกัด แต่คาถามักสื่อสารสาระสำคัญหรือคติสอนใจอันเป็นแก่นเรื่อง ตัวอย่างเช่น รุกขธรรมชาดก ซึ่งมีคาถาเดียว แสดงแนวคิดเกี่ยวกับความสำคัญของหมู่คณะ ความว่า

> มีญาติมากเป็นความดี อนึ่ง ต้นไม้ที่เกิดขึ้นในป่าหลายต้นเป็นการดี ต้นไม้ที่ขึ้นอยู่โดดเดี่ยว ถึงจะเป็นต้นไม้งอกงามใหญ่โตสักเท่าใด ลมก็ย่อมพัดให้ล้มลงได้
>
> (ขุ.ชา. 27/74/25)

[56]ตามที่กล่าวไว้แล้วข้างต้น

สุภาพรรณ ณ บางช้าง (2526, น. 120) เสนอว่า การบันทึกเฉพาะคาถาน่าจะมุ่งรักษาเฉพาะส่วนที่เป็นแก่นคำสอน อีกทั้งเรื่องราวเหล่านี้อาจเป็นนิทานที่รู้จักแพร่หลายในสังคมอินเดียร่วมสมัย จึงไม่จำเป็นต้องบันทึกรายละเอียดทั้งหมด ฝ่ายพุทธเพียงนำมาใช้ประกอบการสอนตามคติธรรม

ประเภทที่ 2 เป็นชาดกที่มีเรื่องเล่าประกอบอย่างละเอียด ทำให้เข้าใจบริบทและพัฒนาการของเหตุการณ์ได้ชัดเจนยิ่งขึ้น ส่วนใหญ่เป็นเรื่องยาว โดยเฉพาะชาดกในหมวดมหานิบาต เช่น เรื่องพระเวสสันดร มีเนื้อหาและการพรรณนาละเอียดกว่าที่ปรากฏในจริยาปิฎก อันสะท้อนให้เห็นพัฒนาการด้านการประพันธ์ ทั้งในเชิงโวหาร การพรรณนา และการใช้ภาษา ภาษาบาลีที่ใช้ในชาดกประเภทนี้มีลักษณะร้อยกรองที่ใหม่กว่าคาถาในประเภทแรก และแสดงลักษณะงานวรรณคดีที่มีความประณีตมากขึ้น

ชาดก มีลักษณะเป็นประมวลนิทานที่ได้รับความนิยมอย่างกว้างขวางในสังคมพุทธ มีความสำคัญในฐานะวรรณกรรมคำสอนที่ถ่ายทอดหลักคุณธรรมผ่านโครงเรื่องและตัวละครที่เข้าใจได้ง่าย เนื้อหามุ่งปลูกฝังคุณธรรม เช่น เมตตา ความอดทน ความเสียสละ และความกตัญญู โดยแสดงความสัมพันธ์ระหว่างการกระทำกับผลตามหลักกรรม ตัวอย่างที่เด่นชัดคือเรื่องพระเวสสันดร ซึ่งสะท้อนอุดมคติการบำเพ็ญทานบารมีของพระโพธิสัตว์

นอกจากนี้ ชาดกยังมีบทบาทสำคัญด้านการศึกษาและการเผยแผ่พุทธศาสนา เนื่องจากสามารถประยุกต์ใช้ในการสอนศีลธรรมแก่เด็กและเยาวชน อีกทั้งการเล่าเรื่องชาดกในบริบทวัดและชุมชนมีส่วนเสริมสร้างศรัทธาและเอื้อต่อการเชื่อมโยงหลักธรรมกับชีวิตประจำวัน ในมิติทางวัฒนธรรม ชาดกมีอิทธิพลต่อศิลปกรรมและวรรณกรรมในสังคมพุทธ โดยเฉพาะในประเทศไทย ซึ่งปรากฏการถ่ายทอดผ่านจิตรกรรมฝาผนัง ประติมากรรม และศิลปะการแสดงพื้นบ้าน เช่น หนังใหญ่และโขน นอกจากนี้ เนื้อหาชาดกยังส่งอิทธิพลต่อวรรณกรรมและนิทานพื้นบ้านในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้

อย่างไรก็ดี ในสมัยอรรถกถา พระพุทธโฆสะ ได้เรียบเรียงและขยายเนื้อเรื่องชาดกให้สมบูรณ์มากยิ่งขึ้น โดยเฉพาะเรื่องที่เดิมมีเพียงคาถาสั้น ๆ อรรถกถามักเริ่มด้วยการระบุว่าพระพุทธเจ้าทรงเล่าเรื่องอดีตชาติของพระองค์ และลงท้ายด้วยส่วน “ประชุมชาดก” ซึ่งชี้แจงความเชื่อมโยงระหว่างตัวละครในอดีตกับบุคคลในสมัยพุทธกาล อาจกล่าวได้ว่า ชาดกได้รับการแปลและเผยแพร่ในภาษาต่าง ๆ โดยทั่วไปจึงเป็นฉบับที่ผ่านการเรียบเรียงในสมัยอรรถกถาแล้ว

10) มหานิทเทสและจูฬนิทเทส (เล่ม 29-30)

นิทเทส จัดเป็นอรรถกถาชั้นต้นทางพุทธศาสนาเถรวาท และถือเป็นจุดเริ่มต้นของการวิเคราะห์พุทธธรรมในลักษณะปริยัติศึกษา ซึ่งมีลักษณะแตกต่างจากแนวการศึกษาสมัยพุทธกาลที่ประสานปริยัติกับปฏิบัติอย่างใกล้ชิด

คัมภีร์นิทเทสประกอบด้วย 2 ส่วน ได้แก่ มหานิทเทส และ จูฬนิทเทส มหานิทเทส เป็นอรรถกถาอธิบายความพระสูตร 16 สูตรในอัฏฐกวรรค ส่วน จูฬนิทเทส อธิบายความพระสูตรจำนวน 16 สูตรในปารายนวรรคและขัคควิสาณสูตรในอุรควรรค แห่งสุตตนิบาต

ตามคติของฝ่ายเถรวาท เชื่อว่าผู้รจนาคือนามของพระสารีบุตร อัครสาวกเบื้องขวาแห่งพระพุทธเจ้า อย่างไรก็ตาม มีข้อสังเกตทางวิชาการว่า ลักษณะภาษา วิธีการวิเคราะห์ และเนื้อหาในคัมภีร์สะท้อนพัฒนาการทางความคิดที่น่าจะเกิดขึ้นหลังพุทธกาล จึงอาจตีความว่า “สารีบุตร” ในที่นี้หมายถึงสำนักหรือสายการศึกษาที่สืบทอดแนวคิดของพระสารีบุตรมากกว่าตัวบุคคลโดยตรง เนื่องจากพระสารีบุตรได้รับการยกย่องว่าเลิศในทางปัญญา สำนักดังกล่าวมีแนวโน้มพัฒนาการศึกษาสู่รูปแบบปริยัติที่เน้นการวิเคราะห์เชิงเหตุผลอย่างเป็นระบบ (สุภาพรรณ ณ บางช้าง, 2526, น. 121) สอดคล้องกับแนวทางที่ปรากฏใน ปฏิสัมภิทามรรค และอภิธรรมปิฎก ซึ่งแสดงลักษณะการจำแนกธรรมและอธิบายเชิงวิเคราะห์อย่างชัดเจน

คำว่า “นิทเทส” ตามรูปศัพท์หมายถึง การชี้แจง การแสดง หรือการอธิบาย ชื่อคัมภีร์นี้สะท้อนลักษณะเนื้อหาที่มุ่งอธิบายความหมายของคำและข้อความบางตอนในสุตตนิบาตอย่างเป็นระบบ

เนื่องจาก นิทเทส มีสถานะเป็นอรรถกถา โครงสร้างเนื้อหาจึงดำเนินไปตามลำดับคาถาที่นำมาวิเคราะห์ โดยมีลักษณะเฉพาะคือ การยกคาถาขึ้นตั้งทีละบท จากนั้นแยกคำหรือวลีในคาถานั้นมาอธิบายเป็นลำดับ เมื่อจบการอธิบายจึงกล่าวคาถาเดิมซ้ำอีกครั้ง แล้วจึงดำเนินการกับคาถาถัดไป (เรื่องเดียวกัน, 2526, น. 122) วิธีการดังกล่าวมีลักษณะคล้ายรูปแบบอุทเทสและวิภังค์ที่ปรากฏในมัชฌิมนิกาย กล่าวคือ เริ่มจากการยกหัวข้อขึ้นแสดง แล้วจึงแจกแจงรายละเอียดเป็นส่วน ๆ

ในด้านเนื้อหา มหานิทเทส และ จูฬนิทเทส สะท้อนพัฒนาการของความพยายามรักษาและถ่ายทอดคำสอนของพระพุทธเจ้าให้อยู่ในรูปที่เข้าใจได้ในบริบททางประวัติศาสตร์ที่เปลี่ยนแปลงไป การอธิบายครอบคลุมทั้งมิติทางภาษาและมิติทางปรัชญา โดยเฉพาะในมหานิทเทสที่ใช้การวิเคราะห์ข้อธรรมอย่างละเอียดและการอธิบายเชิงเปรียบเทียบ เพื่อทำให้สาระสำคัญของคำสอนมีความชัดเจนและเป็นระบบยิ่งขึ้น ตัวอย่างเช่น คำว่า วัตถุกาม เริ่มต้นให้คำจำกัดความเหมือนในพระสูตร แต่ได้อธิบายขยายความเพิ่มเติมอีกมาก ดังความว่า

วัตถุกามเป็นไฉน? รูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะ อันเป็นที่ชอบใจ เครื่องลาด เครื่องนุ่งห่ม ทาสี ทาส แพะ แกะ ไก่ สุกร ช้าง โค ม้า ลา นา ที่ดิน เงิน ทอง บ้าน นิคม ราชธานี แว่นแคว้น ชนบท กองพลรบ คลัง และวัตถุเป็นที่ตั้งแห่งความกำหนัดอย่างใดอย่างหนึ่ง ชื่อว่า วัตถุกาม. อีกอย่างหนึ่ง กามที่เป็นอดีต กามที่เป็นอนาคต กามที่เป็นปัจจุบัน ที่เป็นภายใน ที่เป็นภายนอก ที่เป็นทั้งภายในและภายนอก ชนิดเลว ชนิดปานกลาง ชนิดประณีต เป็นของสัตว์ผู้เกิดในอบาย เป็นของมนุษย์ เป็นของทิพย์ ที่ปรากฏเฉพาะหน้า ที่นิรมิตเอง ที่ผู้อื่นนิรมิต ที่หวงแหน ที่ไม่ได้หวงแหน ที่ยึดถือว่าของเรา ที่ไม่ยึดถือว่าของเรา ธรรมที่เป็นกามาวจรแม้ทั้งหมด ธรรมที่เป็นรูปาวจรแม้ทั้งหมด ธรรมที่เป็นอรูปาวจรแม้ทั้งหมด ธรรมเป็นที่ตั้งแห่งตัณหา เป็นอารมณ์แห่งตัณหาชื่อว่ากาม เพราะอรรถว่า อันบุคคลพึงใคร่ เพราะอรรถว่า เป็นที่ตั้งแห่งความกำหนัด เพราะอรรถว่า เป็นที่ตั้งแห่งความมัวเมา กามเหล่านี้เรียกว่า วัตถุกาม

(ขุ.มหา. 29/2/1)

11) ปฏิสัมภิทามรรค (เล่ม 31)

ปฏิสัมภิทามรรค ในบริบทนี้มีความหมายว่า แนวทางแห่งการวิเคราะห์ธรรม กล่าวคือ เป็นคัมภีร์ที่มุ่งอธิบายและจำแนกหลักธรรมด้วยวิธีการเชิงวิเคราะห์อย่างเป็นระบบ ตอนท้ายของคัมภีร์จัดประเภทงานชิ้นนี้ว่าเป็น “ปกรณ์” หมายถึงงานรจนาทางวิชาการที่มีลักษณะเฉพาะด้าน ผู้รจนาหรือผู้รวบรวมระบุว่าเป็นคณะธรรมกถิกาจารย์ ดังมีข้อความว่า

ติวคฺโค ยสฺส วิกฺเขโป ปฏิสมฺภิทาปกรเณ
อนนฺตนยคมฺเคสุ คมฺภีโร สาครูปโม
นภ จ ตารกาคิณฺณ ถูโล ชาตสฺสโร ยถา
กถิกานำ วิลาสาย โยคินำ ญาณโชตนนฺติ ฯ

(ขุ.ปฏิ. (บาลี) 31/642)

> วรรค 3 วรรคในปกรณ์ปฏิสัมภิทา มีอรรถกว้างขวางลึกซึ้งในมรรคเป็นอนันตนัย เปรียบด้วยสาคร เหมือนนภากาศเกลื่อนกลาดด้วยดวงดาว และเช่นสระใหญ่ ความสว่างจ้าแห่งญาณของพระโยคีทั้งหลาย ย่อมมีได้โดยพิลาสแห่งคณะพระธรรมกถิกาจารย์ ฉะนี้แล ฯ
>
> (ขุ.ปฏิ. 31/364)

การรวบรวมของคณะพระธรรมกถิกาจารย์ สะท้อนลักษณะการประพันธ์ในรูปของงานสำนักมากกว่าการนิพนธ์โดยบุคคลเพียงผู้เดียว

ปฏิสัมภิทามรรค เปิดเนื้อหาด้วยมาติกา อันเป็นบทนำแสดงรายการญาณ 73 ประเภท จากนั้นจัดโครงสร้างเป็น 3 วรรค แต่ละวรรคประกอบด้วยกถา 10 เรื่อง รวมทั้งสิ้น 30 กถา ดังนี้

1) **มหาวรรค** ประกอบด้วยกถา 10 เรื่อง ได้แก่

(1) ญาณกถา อธิบายลักษณะและลำดับขั้นของความรู้ในพุทธศาสนาตั้งแต่สุตมยญาณจนถึงสัพพัญญุตญาณ โดยเรียงตามมาติกา

(2) ทิฐิกถา วิเคราะห์ทิฐิ โดยเฉพาะความเห็นผิดเกี่ยวกับอัตตา

(3) อานาปาณกถา ว่าด้วยการเจริญสมาธิด้วยอานาปานสติ

(4) อินทรียกถา อธิบายอินทรีย์ประเภทต่าง ๆ รวมถึงอินทรีย์ 5

(5) วิโมกขกถา แสดงวิโมกข์ 3 ได้แก่ สุญญตวิโมกข์ อนิมิตตวิโมกข์ และอัปปณิหิตวิโมกข์

(6) คติกถา วิเคราะห์เหตุปัจจัยที่ทำให้สัตว์มีคติแตกต่างกัน

(7) กรรมกถา อธิบายความสัมพันธ์ระหว่างกรรมกับวิบากในลักษณะต่างๆ

(8) วิปัลลาสกถา จำแนกความเห็นคลาดเคลื่อน 4 ประการ

(9) มรรคกถา แสดงความหมายและองค์ประกอบของมรรค

(10) มันฑเปยยกถา กล่าวถึงคุณลักษณะคำสอนของพระพุทธเจ้าว่ามีความผ่องใสและควรค่าแก่การศึกษา

2) **ยุคนันธวรรค** ประกอบด้วยกถา 10 เรื่อง ได้แก

(1) ยุคนันธกถา อธิบายแนวทางเจริญจิต 3 วิธี คือ วิปัสสนานำสมถะ สมถะนำวิปัสสนา และการเจริญควบคู่กัน

(2) สัจจกถา อธิบายอริยสัจ 4

(3) โพชฌงค์กถา ว่าด้วยโพชฌงค์ 7

(4) เมตตากถา แสดงอานิสงส์และวิธีแผ่เมตตาหลายรูปแบบ

(5) วิราคกถา อธิบายภาวะปราศจากราคะ

(6) ปฏิสัมภิทากถา แสดงปฏิสัมภิทา 4

(7) ธรรมจักกกถา วิเคราะห์ความหมายของธรรมจักร

(8) โลกุตตรกถา อธิบายความหมายของโลกุตตระ

(9) พลกถา จำแนกพละ 5 และพละ 68

(10) สุญญกถา อธิบายแนวคิดเรื่องโลกสูญ

3) **ปัญญาวรรค** ประกอบด้วยกถา 10 เรื่อง ได้แก่

(1) มหาปัญญากถา จำแนกลักษณะของปัญญาในมิติต่าง ๆ

(2) อิทธิกถา แสดงฤทธิ์ 10 ประการ

(3) อภิสมยกถา อธิบายความหมายและลักษณะของการตรัสรู้

(4) วิเวกกถา แสดงบทบาทของวิเวกในอริยมรรคมีองค์ 8

(5) จริยากถา จำแนกจริยา 8 ประการ

(6) ปาฏิหาริยกถา อธิบายปาฏิหาริย์ 3 ประเภท

(7) สมสีสกถา วิเคราะห์ความหมายของสมธรรมและสีสธรรม

(8) สติปัฏฐานกถา แสดงหลักสติปัฏฐาน

(9) วิปัสสนากถา อธิบายแนวทางวิปัสสนา

(10) มาติกากถา ขยายความศัพท์สำคัญในข้อความว่าด้วยภาวะหลุดพ้น โดยแจกแจงคำที่เกี่ยวข้องกับวิโมกข์ วิชชา วิมุตติ อธิศีล อธิปัญญา และคุณธรรมที่สัมพันธ์กัน

โครงสร้างทั้ง 3 วรรคสะท้อนลักษณะการจัดหมวดหมู่และการวิเคราะห์ธรรมอย่างเป็นระบบตามแนวปกรณ์ อันเป็นลักษณะเด่นของคัมภีร์นี้ ตามทัศนะของสุภาพรรณ ณ บางช้าง (2526, น. 131) ปฏิสัมภิทามรรค มีคุณค่าทางวิชาการและการปฏิบัติอย่างน้อย 2 ประการ ได้แก่

ประการที่ 1 คัมภีร์นี้เป็นประโยชน์ทั้งด้านการศึกษาและการปฏิบัติธรรม เนื่องจากมีการอธิบายและขยายความหลักธรรมสำคัญอย่างละเอียด แม้เมื่อเปรียบเทียบกับ นิทเทสทั้งสองเล่ม จะเห็นว่าปฏิสัมภิทามรรคมีลักษณะมุ่งวิเคราะห์เชิงวิชาการเด่นชัดกว่า อย่างไรก็ตาม ควรตระหนักว่าคัมภีร์นี้รจนาภายหลังพุทธกาล และสะท้อนความคิดของพระเถรานุเถระกลุ่มหนึ่ง ดังนั้น การศึกษาควรอาศัยการพิจารณาด้วยเหตุผลควบคู่กับการทดลองปฏิบัติ เพื่อพิสูจน์ความถูกต้องตามประสบการณ์ตรง อันสอดคล้องกับหลักการศึกษาพุทธธรรมที่เน้นทั้งปริยัติและปฏิบัติ

ประการที่ 2 คัมภีร์นี้เป็นตัวแทนพัฒนาการทางความคิดของพระสงฆ์ฝ่ายเถรวาท และมีบทบาทเชื่อมโยงไปสู่แนวการอธิบายแบบอภิธรรม กล่าวได้ว่าเป็นงานที่ปูพื้นฐานสู่

อภิธรรมปิฎก ลักษณะการวิเคราะห์ธรรมในคัมภีร์นี้ดำเนินจากประเด็นทั่วไปสู่รายละเอียดที่ละเอียดลึก พร้อมทั้งแสดงความสัมพันธ์ระหว่างองค์ประกอบต่าง ๆ อย่างเป็นระบบ การแจกแจงที่ละเอียดและการใช้ศัพท์เฉพาะทำให้บางตอนมีความซับซ้อนในการอ่าน แต่หากพิจารณาอย่างเป็นลำดับ จะพบเนื้อหาที่มีความลึกซึ้งและสามารถนำไปประยุกต์ใช้ในการปฏิบัติได้

12) อปทาน (เล่ม 32-33)

ตามพจนานุกรม (บาลี-ไทย) ฉบับภูมิพโลภิกขุ (2560, น. 272) คำว่า "อปทาน" มีความหมาย 3 ประการ ได้แก่

(1) การตัดออก removing การตัดขาด breaking off

(2) คำแนะนำ advice คำสั่งสอน admonition คำตักเตือน instruction คติเตือนใจ moral

(3) นิทาน legend ชีวประวัติ life history

การใช้คำว่า "อปทาน" ในพุทธศาสนาระยะแรกปรากฏใน มหาอปทานสูตร แห่งทีฆนิกาย กล่าวถึงพระพุทธเจ้าในอดีต 6 พระองค์ รวมทั้งพระสมณโคดมเป็น 7 พระองค์ เนื้อหาพรรณนาข้อมูลสำคัญ เช่น สถานที่ประสูติ พระบิดา-พระมารดา สถานที่ตรัสรู้ อัครสาวก และพระชนมายุ

เมื่อพิจารณาตามพัฒนาการของคำในบริบทดังกล่าว "อปทาน" ใช้ในความหมายที่ 3 คือหมายถึงประวัติชีวิตในอดีตชาติ โดยเลือกเสนอเหตุการณ์หรือการกระทำที่สำคัญ มิได้เล่าเรื่องราวโดยละเอียดครบถ้วนทุกช่วงชีวิต การใช้คำใน อปทาน ก็เป็นไปในลักษณะเดียวกัน กล่าวคือ มุ่งแสดงเหตุกรรมที่เป็นสาระสำคัญอันมีผลต่อสถานภาพในปัจจุบันมากกว่า

อปทาน มีโครงสร้างเนื้อหาแบ่งออกเป็น 4 ส่วนหลัก ได้แก่

(1) พุทธาปทาน

(2) ปัจเจกพุทธาปทาน

(3) เถราปทาน

(4) เถริยาปทาน

การจัดหมวดหมู่แบ่งเป็น 59 วรรค โดยทั่วไปแต่ละวรรคประกอบด้วยอปทาน 10 เรื่อง ยกเว้นวรรคแรกมี 12 เรื่อง เนื่องจากรวมพุทธาปทานและปัจเจกพุทธาปทานไว้ในวรรคเดียว เพราะมีความยาวไม่เพียงพอจะแยกเป็นวรรคเฉพาะ

ในจำนวน 59 วรรคนั้น 55 วรรค เป็นเนื้อหาเกี่ยวกับพุทธาปทาน ปัจเจกพุทธาปทาน และเถราปทาน รวมประวัติอดีตชาติของพระเถระสำคัญในสมัยพุทธกาล 550 รูป ส่วนอีก 4

วรรค เป็นเถริยาปทาน รวมประวัติอดีตชาติของพระเถรีสำคัญ ๆ 40 รูป

เนื้อหาอปทานโดยรวมมุ่งแสดงการสั่งสมกรรมดีในอดีตของพระพุทธเจ้า พระปัจเจกพุทธเจ้า และพระเถระ-เถรี ซึ่งเป็นเหตุปัจจัยให้ได้อุปัติในสมัยพุทธกาลและบรรลุอรหัตผล พร้อมทั้งได้รับการยกย่องในคุณธรรมเฉพาะด้าน ประเด็นสำคัญที่ปรากฏซ้ำคือคำพยากรณ์ของพระพุทธเจ้าในอดีต ซึ่งระบุผลแห่งกรรมดีและสถานภาพของบุคคลนั้นในสมัยพุทธกาล แม้ในเชิงลักษณะการประพันธ์ คัมภีร์นี้มีลักษณะใกล้เคียงอรรถกถา (สุภาพรรณ ณ บางช้าง, 2526, น. 133) กล่าวคือ เป็นการขยายความประวัติอดีตชาติของพระเถระและพระเถรีที่ปรากฏใน เถรคาถา และ เถรีคาถา ต่อมาในสมัยอนุราธปุระ พระอรรถกถาจารย์ได้นำเนื้อหาจากคัมภีร์นี้ไปประกอบการอธิบายประวัติของพระเถระและพระเถรีบางรูปเพิ่มเติม

13) พุทธวงส์ (เล่ม 33)

พุทธวงศ์เป็นคัมภีร์ที่นำเสนอความสัมพันธ์ระหว่างพระพุทธเจ้าโคดมเมื่อครั้งยังทรงเป็นพระโพธิสัตว์กับพระพุทธเจ้าในอดีตจำนวน 24 พระองค์ โดยมุ่งแสดงพัฒนาการแห่งการบำเพ็ญบารมีอันเป็นเหตุปัจจัยแห่งการตรัสรู้ในชาติสุดท้าย

เนื้อเรื่องเริ่มด้วยรัตนจังกมนกัณฑ์ กล่าวถึงเหตุการณ์ที่พระพุทธเจ้าโคดมเสด็จไปยังกรุงกบิลพัสดุ์เพื่อโปรดพระพุทธบิดา ภายหลังการแสดงธรรม พระองค์ทรงเนรมิตเรือนแก้วและเสด็จจงกรมรอบเรือนนั้น ต่อมา พระสารีบุตร ได้กราบทูลขอให้ทรงแสดงประวัติการบำเพ็ญบารมีในอดีตชาติ พระพุทธเจ้าจึงตรัสเล่าถึงการถือกำเนิดเป็นพระโพธิสัตว์ในสมัยพระพุทธเจ้าแต่ละพระองค์ การเข้าเฝ้าและได้รับพุทธพยากรณ์ว่าจะได้ตรัสรู้ในอนาคต พร้อมทั้งการตั้งปณิธานบำเพ็ญบารมี 10 ประการ ได้แก่ (1) ทาน (2) ศีล (3) เนกขัมมะ (4) ปัญญา (5) วิริยะ (6) ขันติ (7) สัจจะ (8) อธิษฐาน (9) เมตตา (10) อุเบกขา

นอกจากการกล่าวถึงประวัติของพระพุทธเจ้าโคดมแล้ว คัมภีร์ยังให้รายละเอียดเกี่ยวกับพระพุทธเจ้าแต่ละพระองค์ เช่น กัปป์ที่ประสูติและตรัสรู้ พระชนมายุ ระยะเวลาครองเพศฆราวาส พาหนะในการเสด็จออกมหาภิเนษกรมณ์ และต้นไม้ที่ประทับใต้ในคืนตรัสรู้

ในที่นี้ จะได้สรุปตัวอย่างเรื่องราวที่สำคัญอย่างสังเขป พอให้ได้เห็นว่า คัมภีร์พุทธวงส์นี้แสดงสารัตถะสำคัญและมีคุณค่าในทางใดบ้าง

ตารางที่ 6: ตัวอย่างรายพระนามพระพุทธเจ้าในอดีตที่เคยทรงบำเพ็ญบารมี (ตอนเป็นพระโพธิสัตว์)

พระพุทธเจ้า	พระโคตมะ สมัยเป็นพระโพธิสัตว์	การบำเพ็ญบารมี
ทีปังกร	พราหมณ์ ชื่อว่า สุเมธ	ถวายความเคารพและกล่าวคำสรรเสริญ
วิปัสสี	นาคราช นามว่า อตุลละ	จัดดนตรีบรรเลงและถวายอาสนะทองคำ
กกุสันธะ	กษัตริย์ พระนามว่า เขมะ	ถวายบาตรและจีวร
โกณาคมนะ	กษัตริย์ พระนามว่า ปัพพตะ	ถวายไหม ขนสัตว์ และไม้จันทร์
กัสสปะ	พราหมณ์ ชื่อว่า โชติปาละ	กล่าวคำสรรเสริญต่อหน้าพระพุทธเจ้า

ตารางที่ 7: ตัวอย่างรายชื่อกัปที่พระพุทธเจ้าทุกพระองค์ประสูติและตรัสรู้

ชื่อกัปป์	พระพุทธเจ้าที่ทรงประสูติและตรัสรู้
สารกัปป์	โกณฑัญญะ ปทุมุตตระ สิทธัตถะ และวิปัสสี
มัณฑกัปป์	สุเมธ สุชาติ ติสสะ ผุสสะ สิขิน และเวสสภู
วรกัปป์	อโนมทัสสี ปทุมะ นารทะ ปิยทัสสี และ อัตถทัสสี
สารมัณฑกัปป์	ตัณหังกร เมธังกร สรณังกร ทีปังกร มังคละ สุมนะ เรวัติ และโสภิต
ภัททกัปป์	กกุสันธะ โกนาคมนะ กัสสปะ โคตมะ และเมตเตยยะ (อนาคต)

ตารางที่ 8: ตัวอย่างส่วนสูง ระยะเวลาที่เป็นฆราวาส และอายุทั้งหมดของพระพุทธเจ้า

พระพุทธเจ้า	ส่วนสูง	เวลาฆราวาส (ปี)	อายุทั้งหมด (ปี)
ทีปังกร	80 หัตถะ	10,000	100,000
สุเมธ	88 รัตนะ	9,000	90,000
เวสสภู	60 รัตนะ	6,000	60,000
กัสสปะ	20 รัตนะ	2,000	20,000
โคตมะ	18 รัตนะ	29	80

ตารางที่ 9: ตัวอย่างต้นไม้ที่ทรงประทับตรัสรู้[57]

พระพุทธเจ้า	ชื่อต้นไม้ (ชมพูทวีป)	ชื่อต้นไม้ (ไทย)	ชื่อทางพฤกษศาสตร์
ตัณหังกร	ต้นสัตตปัณณิ	ต้นสัตตบรรณ หรือต้นตีนเป็ด	Alstonia scholaris
วิปัสสี	ต้นปาฏะลี	ต้นแคฝอย	Bignonia หรือ Stereospermum suaveolens
กกุสันธะ	สิริยะ	ต้นไม้ซึก	Acacia sirissa
กัสสปะ	นิโครธ	ต้นไทร	Ficus bengalensia
โคตมะ	อัสสัตถะ	ต้นโพธิ์	Shorea robusta

จากที่ยกตัวอย่างมาข้างต้น เห็นได้ว่า พุทธวงศ์ เป็นคัมภีร์ที่มีความสำคัญในด้านแนวคิดเกี่ยวกับพระพุทธเจ้า พระโพธิสัตว์ และการบำเพ็ญบารมี เนื้อหาเกี่ยวกับพัฒนาการของพระโพธิสัตว์และกระบวนการสั่งสมบารมีสะท้อนทัศนคติที่มีลักษณะเป็นระบบและมีรายละเอียดชัดเจน

มีข้อสังเกตทางวิชาการว่า รูปแบบความคิดดังกล่าว อาจเกิดขึ้นในช่วงเวลาที่คติพระโพธิสัตว์ของฝ่ายมหายานได้รับการพัฒนาเป็นระบบ และมีอิทธิพลย้อนกลับเข้าสู่คัมภีร์ของฝ่ายเถรวาท ดังนั้น การศึกษาคัมภีร์นี้จึงควรพิจารณาเปรียบเทียบกับแนวคิดเรื่องพระโพธิสัตว์ในคัมภีร์ฝ่ายมหายาน เพื่อวิเคราะห์ความสัมพันธ์และอิทธิพลทางความคิดระหว่างสองฝ่าย

ทั้งนี้ นักวิชาการสมัยใหม่จำนวนมากเห็นว่า เนื้อหาเกี่ยวกับการยกย่องสถานะพิเศษของพระพุทธเจ้าและการขยายรายละเอียดเรื่องการบำเพ็ญบารมี อาจเป็นพัฒนาการในสมัยหลัง มีลักษณะเป็นการเสริมสร้างภาพลักษณ์ความศักดิ์สิทธิ์และความเหนือสามัญของศาสดา ทั้งนี้เพื่อส่งเสริมศรัทธาและความเลื่อมใสในพุทธศาสนา อย่างไรก็ตาม ประเด็นดังกล่าวยังคงเป็นเรื่องที่ต้องพิจารณาโดยอาศัยการวิเคราะห์เชิงเปรียบเทียบและหลักฐานทางประวัติศาสตร์อย่างรอบคอบ

14) จริยาปิฎก (เล่ม 33)

จริยาปิฎก เป็นคัมภีร์ลำดับท้ายในขุททกนิกาย เนื้อหามุ่งแสดงการบำเพ็ญบารมีของ

[57] ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน สุภาพรรณ ณ บางช้าง, “คติเรื่องต้นโพธิ์ในพุทธศาสนาฝ่ายเถรวาทและของชาวอนเดีย”, พุทธธรรม, (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์สุทธิสารการพิมพ์, 2523), ปีที่ 29 ฉบับที่ 5-6 ประจำเดือนพฤษภาคม-มิถุนายน 2523

พระพุทธเจ้าเมื่อครั้งเสวยพระชาติเป็นพระโพธิสัตว์ นักวิชาการตะวันตก เช่น B. C. Law (1933) เสนอว่า คัมภีร์นี้น่าจะรจนาภายหลังสมัยพระเจ้าอโศกมหาราช และอาจได้รับอิทธิพลจากคติพระโพธิสัตว์ของฝ่ายมหายานในระดับหนึ่ง

ในด้านโครงสร้าง คัมภีร์แบ่งเป็น 3 วรรค รวม 35 จริยา ได้แก่

(1) **อกิตติวรรค** มี 10 จริยา แสดงการบำเพ็ญทานบารมีของพระโพธิสัตว์ในชาติต่าง ๆ

(2) **หัตถินาควรรค** มี 10 จริยา แสดงการบำเพ็ญศีลบารมี

(3) **ยุธัญชัยวรรค** มี 15 จริยา โดย 5 เรื่องแรกว่าด้วยเนกขัมมบารมี เรื่องที่ 6 ว่าด้วยอธิษฐานบารมี เรื่องที่ 7-12 ว่าด้วยสัจจบารมี เรื่องที่ 13-14 ว่าด้วยเมตตาบารมี และเรื่องสุดท้ายว่าด้วยอุเบกขาบารมี

แม้ในนิคมคาถาตอนท้ายจะกล่าวถึงปัญญาบารมี วิริยบารมี และขันติบารมีด้วย แต่ไม่ปรากฏเรื่องเฉพาะสำหรับบารมีทั้ง 3 นี้โดยตรง มีความเห็นว่าบารมีดังกล่าวแทรกอยู่ในเนื้อหาของบารมีอื่น ๆ ขณะเดียวกัน I. B. Horner (1975) และ R. Morris เสนอสมมติฐานว่าเดิมผู้รวบรวมอาจตั้งใจให้มีเรื่องครบ 100 เรื่อง คือบารมีละ 10 เรื่อง แต่บางส่วนสูญหายไปตามสภาพการถ่ายทอดด้วยใบลาน[58]

ว่าโดยสาระแล้ว คัมภีร์นี้สะท้อนพัฒนาการของแนวคิดเรื่องพระโพธิสัตว์และการสั่งสมทศบารมี ได้แก่ ทาน ศีล เนกขัมมะ ปัญญา วิริยะ ขันติ สัจจะ อธิษฐาน เมตตา และอุเบกขา เรื่องราวแต่ละตอน นำเสนอเหตุการณ์ที่พระโพธิสัตว์เผชิญความยากลำบากและแสดงคุณธรรมผ่านการเสียสละ ความเพียร และการใช้ปัญญา ส่วน ด้านเชิงคุณค่า จริยาปิฎกเป็นหลักฐานสำคัญของพัฒนาการคติพระโพธิสัตว์ในพุทธศาสนาเถรวาท อีกทั้งมีบทบาทเป็นวรรณกรรมคำสอนที่เน้นเจตนาและคุณภาพของการกระทำ เช่น การให้ทานที่มุ่งประโยชน์แก่ผู้อื่นอย่างแท้จริง มิใช่เพียงการสละสิ่งเหลือใช้ ซึ่งสะท้อนกรอบจริยธรรมที่เป็นระบบและมีนัยต่อการปฏิบัติธรรม

โดยภาพรวมแล้ว คัมภีร์พระสุตตันตปิฎกแต่ละนิกายมีลักษณะและเนื้อหาที่แตกต่างกันตามการจัดเรียงพระสูตรและหลักธรรมที่มุ่งเน้นในแต่ละนิกาย นิกายเหล่านี้ครอบคลุมการแสดงพระธรรมเทศนาของพระพุทธเจ้าในวาระและสถานการณ์ที่หลากหลาย และถูกจัดหมวดหมู่ตามความยาวของพระสูตร ความสำคัญของเนื้อหา และลักษณะของการแสดงธรรมในบริบทต่าง ๆ

เมื่อพิจารณาเนื้อหาและลักษณะการจัดหมวดหมู่ของพระสูตรในแต่ละนิกาย ย่อมทำให้

[58]ดูรายละเอียดข้อมูลเพิ่มเติมในหนังสือ Introduction, Basket of Conduct (Cariyapitaka) ของ I. B. Horner (1975), p. vi

คติความเชื่อของฝ่ายเถรวาทที่ถือว่า พระไตรปิฎกได้รับการรวบรวมเสร็จสิ้นสมบูรณ์ตั้งแต่การสังคายนาครั้งที่ 1 จำเป็นต้องได้รับการทบทวนใหม่ เนื่องจากมีเหตุผลหลายประการที่ชวนให้สันนิษฐานว่า กระบวนการรวบรวมและจัดระเบียบพระไตรปิฎกน่าจะเป็นพัฒนาการที่ใช้ระยะเวลายาวนานพอสมควร

ในด้านการจัดลำดับนิกาย มีข้อเสนอทางวิชาการว่า ทีฆนิกายอาจได้รับการจัดหมวดหมู่ก่อนนิกายอื่น เพราะเมื่อเปรียบเทียบกับนิกายถัดมาแล้ว จะเห็นได้ว่าวิธีการแบ่งพระสูตรและการตั้งชื่อหมวดหมู่ในทีฆนิกายยังไม่รัดกุม และขาดแบบแผนที่เป็นระบบชัดเจน ระบบการจัดหมวดหมู่มีพัฒนาการที่เป็นระเบียบมากขึ้นในมัชฌิมนิกาย แม้ยังไม่ถึงระดับความเป็นระบบที่ชัดเจนเหมือนในสังยุตตนิกายและอังคุตตรนิกาย ซึ่งมีหลักเกณฑ์การจัดกลุ่มเนื้อหาที่แน่นอนยิ่งกว่า ส่วนขุททกนิกายมีลักษณะเฉพาะแตกต่างออกไป อันสะท้อนถึงพัฒนาการเชิงโครงสร้างของคัมภีร์ในแต่ละช่วงเวลา

พระอภิธรรมปิฎก

พระอภิธรรมปิฎก มีเนื้อหาประมวลพุทธพจน์ที่เป็นหลักธรรมและคำอธิบายที่เป็นเนื้อหาวิชาล้วน ๆ ไม่เกี่ยวด้วยบุคคลหรือเหตุการณ์

พระอภิธรรมปิฎก รวบรวมคัมภีร์ 7 คัมภีร์ (12 เล่ม) ได้แก่

(1) ธัมมสังคณี

(2) วิภังค์

(3) ธาตุกถา

(4) ปุคคลบัญญัติ

(5) กถาวัตถุ

(6) ยมก

(7) ปัฏฐาน

โครงสร้างของพระอภิธรรมปิฎกแบ่งออกเป็น 7 คัมภีร์ ซึ่งแต่ละคัมภีร์มีเนื้อหาที่เน้นการวิเคราะห์ธรรมะในแง่มุมต่าง ๆ ดังนี้

1. ธัมมสังคณี (เล่ม 34)

ธัมมสังคณี แบ่งเนื้อหาออกเป็น 5 ตอน ได้แก่

(1) มาติกา

(2) จิตตุปปาทกัณฑ์

(3) รูปกัณฑ์

(4) นิกเขปกัณฑ์

(5) อัตถุธารกัณฑ์

แต่ละตอน มีสาระสำคัญ ดังนี้

(1) **มาติกา** เป็นส่วนรวมหัวข้อธรรมหลัก จำแนกเป็น 2 ประเภท คือ อภิธัมมมาติกา จำนวน 122 ข้อ และสุตตันตมาติกา จำนวน 42 ข้อ การแยกหัวข้อธรรมออกเป็น 2 ลักษณะดังกล่าว สะท้อนความแตกต่างเชิงวิธีวิทยาระหว่างแนวอภิธรรมกับแนวพระสูตร กล่าวคือ แนวพระสูตรมุ่งอธิบายธรรมด้วยภาษาและลีลาการสื่อสารตามสำนวนที่ใช้ในชีวิตประจำวัน ขณะที่แนวอภิธรรมมุ่งวิเคราะห์ธรรมอย่างเป็นระบบและจัดหมวดหมู่เชิงนามธรรมมากขึ้น อย่างไรก็ตาม ทั้งพระอภิธรรมและพระสุตตันตะต่างมีเป้าหมายร่วมกันในการอธิบายสภาวธรรมตามความเป็นจริง ความแตกต่างอยู่ที่วิธีการใช้ภาษาและรายละเอียดเชิงวิเคราะห์

ในอภิธัมมมาติกา มีการจัดหมวดธรรมเป็นกลุ่มละ 3 ประเภท (ติกะ) เช่น กุศลติกะ ได้แก่

กุสลา ธมฺมา	ธรรมที่เป็นกุศล
อกุสลา ธมฺมา	ธรรมที่เป็นกุศล
อพยากตา ธมฺมา	ธรรมที่เป็นอัพยากฤต[59]

หรือ อัชฌัตตติกะ ได้แก่

อชฺฌตฺตา ธมฺมา	ธรรมเป็นภายใน
พหิทฺธา ธมฺมา	ธรรมเป็นภายนอก
อชฺฌตฺตพหิทฺธา ธมฺมา	ธรรมเป็นทั้งภายในและภายนอก[60]

ส่วนสุตตันตมาติกา จัดธรรมเป็นหมวดคู่ (ทุกะ) โดยใช้อุปมาและภาษาสื่อความหมาย เช่น ธรรม ดุจสายฟ้าแลบ-ธรรม ดุจเพชร ธรรมดำ-ธรรมขาว และธรรมในระดับภาษาพูด-ธรรมในระดับอรรถแห่งภาษาพูด

นอกจากมาติกาแล้ว ส่วนที่เหลืออีก 4 ตอน เป็นการอธิบายหัวข้อธรรมในมาติกาทำนองอรรถกถา ดังนี้

(2) **จิตตุปปาทกัณฑ์** บทที่ว่าด้วยการเกิดของจิตอย่างละเอียด

(3) **รูปกัณฑ์** บทที่ว่าด้วยเรื่องรูปอย่างละเอียด

(4) **นิกเขปกัณฑ์** บทที่ว่าด้วยหัวข้อธรรมในมาติกาด้วยคำอธิบายขนาดยาวปานกลาง

(5) **อัตถุธารกัณฑ์** บทที่ว่าด้วยหัวข้อธรรมในมาติกาอย่างย่อ เป็นทำนองคล้ายกับ

[59]อภิ.ธมฺม. 34/1/1

[60]อภิ.ธมฺม. 34/2/5

บทสรุปของคัมภีร์นี้ทั้งหมด

ทั้งนี้ การอธิบายพุทธธรรมในธัมมสังคณี เป็นแบบแจกแจงรายละเอียด ตัวอย่างเช่น ในจิตตุปบาทกัณฑ์ กุศลธรรม บรรยายลักษณะของปัญญา ว่า

> ปัญญา กิริยาที่รู้ชัด ความวิจัย ความเลือกสรร ความวิจัยธรรม ความกำหนดหมายความเข้าไปกำหนด ความเข้าไปกำหนดเฉพาะ ภาวะที่รู้ ภาวะที่ฉลาด ภาวะที่รู้ละเอียด ความรู้แจ่มแจ้ง ความค้นคิด ความใคร่ครวญ ปัญญาเหมือนแผ่นดิน ปัญญาเครื่องทำลายกิเลส ปัญญาเครื่องนำทาง ความเห็นแจ้ง ความรู้ชัด ปัญญาเหมือนปฏัก ปัญญาอินทรีย์คือปัญญา ปัญญาพละ ปัญญาเหมือนศาตรา ปัญญาเหมือนปราสาท ความสว่าง คือ ปัญญา แสงสว่าง คือ ปัญญา ปัญญาเหมือนประทีป ปัญญาเหมือนดวงแก้ว ความไม่หลง ความวิจัยธรรม สัมมาทิฐิ ในสมัยนั้น อันใด นี้ชื่อว่า ปัญญินทรีย์มีในสมัยนั้น
>
> (อภิ.ธมฺม. 34/31/30)

2. วิภังค์ (เล่ม 35)

คำว่า "วิภังค์" มีความหมายว่า การวิเคราะห์ การจำแนก หรือการแจกแจง วิภังค์จึงเป็นคัมภีร์ที่มุ่งวิเคราะห์ธรรมอย่างเป็นระบบ แบ่งเนื้อหาออกเป็น 18 เรื่อง ได้แก่

(1) **ขันธวิภังค์** ว่าด้วยขันธ์ 5
(2) **อายตนวิภังค์** ว่าด้วยอายตนะ 12
(3) **ธาตุวิภังค์** ว่าด้วยธาตุ 6 และธาตุ 18
(4) **สัจจวิภังค์** ว่าด้วยอริยสัจ 4
(5) **อินทริยวิภังค์** ว่าด้วยอินทรีย์ 22
(6) **ปัจจยาการวิภังค์** ว่าด้วยปัจจยาการ 12 หรือปฏิจจสมุปบาท
(7) **สติปัฏฐานวิภังค์** ว่าด้วยสติปัฏฐาน 4
(8) **สัมมัปปธานวิภังค์** ว่าด้วยความเพียร 4
(9) **อิทธิปาทวิภังค์** ว่าด้วยอิทธิบาท 4
(10) **โพชฌงควิภังค์** ว่าด้วยโพชฌงค์ 7
(11) **มัคควิภังค์** ว่าด้วยมรรคมีองค์ 8

(12) **ฌาณวิภังค์** ว่าด้วยรูปฌานและอรูปฌาน

(13) **อัปปมัญญาวิภังค์** ว่าด้วยอัปปมัญญา 4 หรือพรหมวิหาร 4 ได้แก่ เมตตา กรุณา มุทิตา และอุเบกขา

(14) **สิกขาปทวิภังค์** ว่าด้วยสิกขาบทหรือศีล 5

(15) **ปฏิสัมภิทาวิภังค์** ว่าด้วยปฏิสัมภิทา 4

(16) **ญาณวิภังค์** ว่าด้วยญาณ 10

(17) **ขุททกวัตถุวิภังค์** ว่าด้วยหัวข้อธรรมเบ็ดเตล็ด เช่น ทิฐิ 62 ประการ

(18) **ธัมมหทยวิภังค์** ว่าด้วยสาระสำคัญหรือแก่นของธรรมแต่ละหมวด

ในด้านรูปแบบการวิเคราะห์ คัมภีร์นี้มี 12 วิภังค์ที่แจกแจงเนื้อหาเดียวกันเป็น 3 แนว ได้แก่ สุตตันตภาชนียะ อภิธัมมภาชนียะ และปัญหาปุจฉกะ อินทริยวิภังค์และสิกขาปทวิภังค์ วิเคราะห์เพียง 2 แนวแรก ส่วนปัจจยาการวิภังค์ ญาณวิภังค์ ขุททกวัตถุวิภังค์ และธัมมหทยวิภังค์ จัดเนื้อหาตามลำดับจำนวนหัวข้อในลักษณะเดียวกันกับอังคุตตรนิกาย โครงสร้างดังกล่าวสะท้อนวิธีการวิเคราะห์ธรรมที่เป็นระบบ ทั้งในเชิงเนื้อหาและเชิงรูปแบบการนำเสนอ

3. ธาตุกถา (เล่ม 36)

ธาตุกถา เป็นคัมภีร์ที่มุ่งอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างขันธ์ อายตนะ และธาตุ โดยพิจารณาในแง่ความสอดคล้องและความไม่สอดคล้องของธรรมแต่ละหมวด

โครงสร้างเนื้อหาแบ่งออกเป็น 2 ตอนใหญ่ ได้แก่ มาติกา และนิทเทส

ตอนที่ 1 **มาติกา** กำหนดหัวข้อหลักสำหรับการพิจารณา เช่น

- **สงฺคโห อสงฺคโห** การสงเคราะห์เข้ากันได้และการสงเคราะห์เข้ากันไม่ได้
- **สงฺคหิเตน อสงฺคหิเต** ธรรมที่สงเคราะห์ไม่ได้ด้วยธรรมที่สงเคราะห์ได้
- **อสงฺคมิเตน สงฺคหิตๆ** ธรรมที่สงเคราะห์ได้ด้วยธรรมที่สงเคราะห์ไม่ได้
- **สมฺปโยโค วิปฺปโยโค** การประกอบได้และการประกอบไม่ได้
- **สมฺปยุตฺเตน วิปฺปยุตฺตๆ** ธรรมที่ประกอบไม่ได้ด้วยธรรมที่ประกอบได้
- **วิปฺปยุตฺเตน สมฺปยุตฺตๆ** ธรรมที่ประกอบได้ด้วยธรรมที่ประกอบไม่ได้

หัวข้อเหล่านี้ทำหน้าที่เป็นกรอบวิเคราะห์ความสัมพันธ์ของธรรมในมิติต่างๆ

ตอนที่ 2 **นิทเทส** เป็นส่วนอธิบายขยายความมาติกา โดยแจกแจงรายละเอียดของความสัมพันธ์ดังกล่าวอย่างเป็นระบบ

การอธิบายธรรมในธาตุกถา มีลักษณะเฉพาะด้านสำนวนและวิธีการวิเคราะห์ กล่าวคือ ใช้รูปแบบการสรุปเชิงตรรกะและการจัดหมวดหมู่ที่ซับซ้อน ผู้ศึกษาจำเป็นต้องมีพื้นฐาน

ความรู้เรื่องขันธ์ อายตนะ และธาตุในระดับหนึ่ง มิฉะนั้น เนื้อหาจะปรากฏเป็นเพียงข้อกำหนดเชิงเหตุผลหรือการจัดกลุ่มเชิงคณิตศาสตร์โดยยากต่อความเข้าใจ อย่างไรก็ตาม หากพิจารณาอย่างละเอียด จะเห็นถึงความประณีตในการวิเคราะห์ธรรมของนักปราชญ์ยุคอภิธรรม ตัวอย่าง เช่น การพิจารณาว่า “วิญญาณขันธ์” สงเคราะห์ได้ด้วยขันธ์ อายตนะ และธาตุ

> วิญญาณขันธ์ สงเคราะห์ได้ด้วยขันธ์ อายตนะ ธาตุ เท่าไร? วิญญาณขันธ์ สงเคราะห์ได้ด้วยขันธ์ 1 อายตนะ 1 ธาตุ 7 สงเคราะห์ไม่ได้ด้วยขันธ์ อายตนะ ธาตุ เท่าไร? สงเคราะห์ไม่ได้ด้วยขันธ์ 4 อายตนะ 11 ธาตุ 11
>
> (อภิ.ธาตุ. 36/6/4)

สุภาพรรณ ณ บางช้าง (2526, น. 188) วิจารณ์ว่า วิธีอธิบายดังกล่าวยากต่อการเข้าถึงของบุคคลทั่วไป และอาจเป็นปัจจัยหนึ่งที่ทำให้การศึกษาพระอภิธรรมจำกัดอยู่ในกลุ่มเฉพาะ เนื่องจากถูกมองว่าเป็นเนื้อหาที่ซับซ้อนและห่างไกลจากชีวิตประจำวัน ประเด็นนี้จึงนำไปสู่ข้อพิจารณาเชิงวิธีการสื่อสารและการสอนธรรมะ เพื่อให้ผู้ศึกษาเห็นว่าธรรมมิใช่เรื่องไกลตัว หากเป็นหลักการดำเนินชีวิตอย่างสมดุลในบริบทของชีวิตประจำวัน

4. ปุคคลบัญญัติ (เล่ม 36)

ปุคคลบัญญัติ เป็นคัมภีร์ที่มุ่งอธิบายการกำหนดลักษณะและประเภทของบุคคล โดยเน้นการจำแนกตามสภาวะและคุณธรรม จึงได้รับชื่อว่า “ปุคคลบัญญัติ” อันหมายถึง การบัญญัติบุคคล ในพุทธศาสนา การอธิบายเรื่องบุคคลปรากฏได้ 6 แนว ได้แก่

(1) **ขันธบัญญัติ** กำหนดบุคคลในฐานะที่เป็นที่ประชุมแห่งขันธ์ 5

(2) **อายตนบัญญัติ** กำหนดบุคคลในฐานะเป็นที่ประชุมแห่งอายตนะ 12

(3) **ธาตุบัญญัติ** กำหนดบุคคลในฐานะที่เป็นที่ประชุมแห่งธาตุ 18

(4) **สัจจบัญญัติ** อธิบายบุคคลในกรอบอริยสัจ 4

(5) **อินทริยบัญญัติ** กำหนดบุคคลในฐานะที่เป็นที่ประชุมแห่งอินทรีย์ 22

(6) **ปุคคลบัญญัติ** จำแนกบุคคลตามระดับสภาวะจิตและคุณธรรม เช่น พระพุทธเจ้า พระอริยบุคคล 8 และปุถุชน

การจำแนกดังกล่าวสะท้อนวิธีการอธิบาย “บุคคล” ในเชิงสภาวธรรมและเชิงสมมติบัญญัติ ข้อสังเกตเกี่ยวกับปุคคลบัญญัติ มีดังนี้

(1) คัมภีร์นี้มีลักษณะแตกต่างจากคัมภีร์อภิธรรมเล่มอื่น เนื่องจากกล่าวถึง “บุคคล”

โดยตรง ในขณะที่คัมภีร์อภิธรรมโดยทั่วไปมุ่งวิเคราะห์เฉพาะสภาวธรรม ได้แก่ รูป จิต เจตสิก และนิพพาน โดยไม่ยอมรับบุคคลในฐานะความจริงปรมัตถ์ นอกจากเป็นเพียงสมมติบัญญัติ

(2) ในเชิงสำนวน คัมภีร์นี้ใช้รูปแบบการบรรยายที่มีลักษณะอธิบายความมากกว่าการแจกแจงเชิงเทคนิค จึงมีความเข้าใจได้ง่ายกว่าคัมภีร์อภิธรรมบางเล่มที่เน้นถ้อยคำเฉพาะและการสรุปสั้นเชิงวิเคราะห์

(3) การจัดจำแนกประเภทบุคคลและแนวคิดหลายประการมีความสัมพันธ์กับแนวการจัดหมวดธรรมในอังคุตตรนิกาย ซึ่งจัดลำดับเนื้อหาตามจำนวนหัวข้ออย่างเป็นระบบ

ลักษณะดังกล่าวสะท้อนบทบาทของปุคคลบัญญัติในฐานะคัมภีร์อภิธรรมที่เชื่อมโยงการวิเคราะห์เชิงปรมัตถธรรมกับการอธิบายเชิงสมมติบัญญัติในมิติของบุคคล

5. กถาวัตถุ (เล่ม 37)

คัมภีร์ กถาวัตถุ มีความโดดเด่นเชิงประวัติศาสตร์และวิธีวิทยา ตามหลักฐานในอรรถกถาของกถาวัตถุ ระบุว่า ผู้เรียบเรียงคัมภีร์คือ พระโมคคัลลีบุตรติสสเถระ ในคราวสังคายนาครั้งที่ 3 สมัย พระเจ้าอโศกมหาราช คัมภีร์นี้จึงนับเป็นเล่มเดียวในพระอภิธรรมปิฎกที่อรรถกถาจารย์ยืนยันชัดเจนว่าแต่งขึ้นในสมัยหลัง

เนื้อหาภายในสะท้อนบริบทหลังการแตกแยกของคณะสงฆ์ออกเป็น 18 นิกาย อันมีสาเหตุจากความเห็นต่างในการวิเคราะห์หลักธรรมบางประการ ลักษณะการนำเสนอเป็นการรวบรวมประเด็นโต้แย้งและวิพากษ์ทัศนะของสำนักอื่น พร้อมเสนอแนวพิจารณาตามจุดยืนของฝ่ายเถรวาท

กถาวัตถุ มีโครงสร้างแบ่งออกเป็น 23 วรรค รวมประเด็นโต้แย้งประมาณ 219 เรื่อง สาระโดยสรุปดังนี้

(1) วรรคที่ 1 โต้แย้งเรื่องปุคคลกถา หรือการมีอยู่ของบุคคลในฐานะปรมัตถ์ รวมทั้งประเด็นการเสื่อมจากอรหัตผล การประพฤติพรหมจรรย์ในเทวโลก และการละบาปของปุถุชน

(2) วรรคที่ 2 ว่าด้วยข้อจำกัดของพระอรหันต์ การเปล่งวาจาในฌาน ระยะเวลาของจิต และทัศนะต่อโลก

(3) วรรคที่ 3 กล่าวถึงพลังของพระพุทธเจ้าและสาวก สถานะอริยบุคคล “บุคคลที่แปด” ทิพยจักษุ ทิพยโสต และอสัญญีภพ

(4) วรรคที่ 4 โต้แย้งเรื่องคฤหัสถ์บรรลุอรหัตผล การบรรลุพร้อมการเกิด ลักษณะพระโพธิสัตว์ และการละสังโยชน์

(5) วรรคที่ 5 ว่าด้วยญาณในวิมุตติ วิมุตติของพระเสขะ วิปลาสในฌาน

ปฏิสัมภิทาญาณ และการรู้วาระจิต

(6) วรรคที่ 6 กล่าวถึงนิยาม ปฏิจจสมุปบาท อริยสัจ 4 อรูปภพ และสภาวะของอากาศ

(7) วรรคที่ 7 ว่าด้วยการจัดหมวดธรรม เจตสิก การให้ทาน และความสัมพันธ์กรรมกับแผ่นดิน

(8) วรรคที่ 8 โต้แย้งเรื่องคติ 6 อันตรภพ กามคุณ 5 และกามธาตุ

(9) วรรคที่ 9 กล่าวถึงวิมุตติ อมตธรรม สภาวะรูปทางจิต และอนุสัย

(10) วรรคที่ 10 ว่าด้วยการดับของจิต ความสัมพันธ์มรรคกับรูปกาย สัญญาในมรรค นิโรธ และศีลตามจิต

(11) วรรคที่ 11 กล่าวถึงอนุสัย 3 ญาณและจิตสามัญ ฤทธิ์ สมาธิ และเหตุแห่งธรรม

(12) วรรคที่ 12 โต้แย้งเรื่องสังวร กรรมวิบาก เสียงในฐานะวิบาก และขอบเขตการเกิดอีก 7 ครั้ง

(13) วรรคที่ 13 กล่าวถึงกัปปัฏฐิติ ศีลของผู้ถูกกำหนดว่าจะตกนรก และวิมุตติขณะมีนิวรณ์

(14) วรรคที่ 14 ว่าด้วยความต่อเนื่องของกุศล–อกุศล พัฒนาการอินทรีย์ในครรภ์ และการดำเนินชีวิตของอริยบุคคล

(15) วรรคที่ 15 กล่าวถึงปัจจัยที่กำหนดแน่นอน ความสัมพันธ์เชิงปัจจัยแบบย้อนกลับ ระยะเวลา และการสั่งสมกรรม

(16) วรรคที่ 16 โต้แย้งเรื่องการควบคุมหรือช่วยจิตผู้อื่น และรูปในฐานะเหตุหรือวิบาก

(17) วรรคที่ 17 ว่าด้วยการสะสมบุญของพระอรหันต์ ความตายก่อนเวลา และการรับทานของสงฆ์

(18) วรรคที่ 18 กล่าวถึงความสัมพันธ์พระพุทธเจ้ากับโลกมนุษย์ วิธีสอนธรรม และการได้ยินเสียงในฌาน

(19) วรรคที่ 19 ว่าด้วยการละกิเลสสามกาล สุญญตา และนิพพานในฐานะกุศล

(20) วรรคที่ 20 โต้แย้งเรื่องอาบัติไม่เจตนา ญาณของปุถุชน ผู้คุมนรก และสัตว์สวรรค์

(21) วรรคที่ 21 กล่าวถึงการปฏิรูปศาสนา สภาวะพระพุทธเจ้าที่แผ่ไปทุกทิศ และอำนาจกรรม

(22) วรรคที่ 22 ว่าด้วยความสิ้นอายุ มโนสัญเจตนาของพระอรหันต์ขณะปรินิพพาน และการตรัสรู้ของเด็กในครรภ์

(23) วรรคที่ 23 โต้แย้งเรื่องเจตนาร่วม พระอรหันต์ปลอม การกำหนดชะตา

ด้วยตนเอง และสภาวะที่ยังไม่กำหนด

โครงสร้างแต่ละวรรคไม่มีชื่อเฉพาะ และลักษณะการจัดเรียงเป็นการรวบรวมประเด็นถกเถียงมากกว่าการจัดหมวดตามระบบหัวข้อธรรมอย่างตายตัว

การนำเสนอเนื้อหาในกถาวัตถุ ใช้วิธีการเชิงวิภาษวิธี โดยจัดรูปเป็นปัญหา-คำตอบ เพื่อวิจารณ์และโต้แย้งทัศนะระหว่างฝ่ายสกวาที (ฝ่ายตน คือ เถรวาท) กับฝ่ายปรวาที (ฝ่ายนิกายอื่น) โครงสร้างดังกล่าวมุ่งชักนำไปสู่ข้อสรุปที่ถือว่าเป็นความเข้าใจถูกต้องตามแนวเถรวาท

ตัวอย่างเช่น กรณีประเด็นว่าพระอรหันต์ยังมีความสงสัยอยู่หรือไม่ ฝ่ายเถรวาทจะตั้งคำถามเป็นลำดับ แล้วให้คู่สนทนาตอบรับหรือปฏิเสธ จากนั้นจึงซักถามต่อเนื่องเพื่อแสดงความไม่สอดคล้องในทัศนะของฝ่ายตรงข้าม ดังนี้ว่า

> สกวาที ถามว่า ความสงสัยของพระอรหันต์มีอยู่ หรือ?
> ปรวาที ตอบว่า ถูกแล้ว
> สกวาที ถามว่า พระผู้มีพระภาคได้ตรัสไว้ว่า เมื่อใดแล ธรรมทั้งหลายปรากฏแก่พราหมณ์ผู้มีความเพียรเพ่งอยู่ เมื่อนั้น ความสงสัยทั้งปวงของพราหมณ์นั้น ย่อมวับหายไป เพราะมารู้ธรรมกับทั้งเหตุ
> เมื่อใดแล ธรรมทั้งหลายปรากฏแก่พราหมณ์ผู้มีความเพียรเพ่งอยู่ เมื่อนั้นความสงสัยทั้งปวงของพราหมณ์นั้น ย่อมวับหายไปเพราะได้รู้ถึงความสิ้นไปแห่งปัจจัยทั้งหลาย
> เมื่อใดแล ธรรมทั้งหลายปรากฏแก่พราหมณ์ผู้มีความเพียรเพ่งอยู่ เมื่อนั้น พราหมณ์นั้น ย่อมกำจัดมารและเสนามารเสียได้ ดุจดวงอาทิตย์อุทัยกำจัดมืด ยังอากาศให้สว่างฉะนั้น
> ความสงสัยในโลกนี้หรือโลกอื่น ในประวัติของตน หรือในประวัติของผู้อื่น ไม่ว่าอย่างใด ผู้มีความเพียรประพฤติพรหมจรรย์เพ่งอยู่ ย่อมละความสงสัยเหล่านั้นได้หมด
> บุคคลเหล่าใด ข้ามความสงสัยทั้งหลายเสียได้ ในเมื่อคนทั้งหลายยังมีความสงสัยอยู่ เป็นผู้ไม่มีความสงสัย ไม่ข้องขัดทานที่ให้ในบุคคลเหล่านั้นมีผลมาก
> การประกาศธรรมในพระศาสนานี้ เป็นเช่นนี้ บรรดาพระสาวกเหล่านั้น องค์ไรหรือจะยังสงสัย ข้าพเจ้าทั้งหลาย ขอนมัสการพระพุทธเจ้าผู้จอมคน ทรงข้ามพ้นห้วงสังสารวัฏ และทรงตัดความสงสัยเสียได้ ดังนี้

เป็นสูตรมีอยู่จริง มิใช่หรือ?
ปรวาที ตอบว่า ถูกแล้ว
สกวาที ตอบว่า ถ้าอย่างนั้น ก็ไม่พึงกล่าวว่า ความสงสัยของพระอรหันต์มีอยู่

(อภิ.กถา. 37/545/252)

จากตัวอย่างข้างต้น ชี้ให้เห็นว่า วิธีการเช่นนี้ทำให้ประเด็นข้อขัดแย้งถูกวิเคราะห์อย่างเป็นระบบ กล่าวคือเป็นการอ้างเหตุผลที่ได้รับการยกย่องว่าเป็นพุทธตรรกศาสตร์หรือตรรกศาสตร์เชิงพุทธที่สำคัญ (สุรชัย พุดชู, 2568, น. 74) และเปิดเผยจุดยืนทางหลักธรรมของแต่ละฝ่ายอย่างชัดเจน

ในหนังสือ Points of Controversy ซึ่งเป็นฉบับแปล กถาวัตถุ เป็นภาษาอังกฤษ Rhys Davids ได้กล่าวไว้ในคำนำว่า การจำแนกว่าประเด็นโต้แย้งแต่ละข้อในคัมภีร์เป็นทัศนะของนิกายใด นับเป็นงานวิชาการที่มีคุณค่าและดำเนินการได้ยาก เนื่องจากต้นฉบับมิได้ระบุชื่อสำนักโดยตรง หากนำเสนอเพียงรูปแบบการโต้แย้งระหว่างฝ่ายสกวาทีกับฝ่ายปรวาทีเท่านั้น ดังนั้น การระบุสังกัดทางนิกายของแต่ละทัศนะจึงจำเป็นต้องอาศัยข้อมูลจากแหล่งอื่นประกอบการวิเคราะห์อย่างรอบคอบ (Aung & Rhys Davids, 2019, p. xxxviii)

6. ยมก (เล่ม 38-39)

ยมก เป็นคัมภีร์ที่จัดหมวดธรรมในลักษณะเป็นคู่ เพื่อวิเคราะห์ความสัมพันธ์และความแตกต่างของธรรมแต่ละประเภท เช่น กุศล-อกุศลมูล อกุศล-อกุศลมูล และรูป-รูปขันธ์

โครงสร้างเนื้อหาแบ่งออกเป็น 10 หมวด ได้แก่ (1) มูลยมก (2) ขันธยมก (3) อายตนยมก (4) ธาตุยมก (5) สัจจยมก (6) สังขารยมก (7) อนุสยยมก (8) จิตตยมก (9) ธรรมยมก (10) อินทริยยมก

วิธีการอธิบายส่วนใหญ่ใช้รูปแบบปัญหา–คำตอบ โดยตั้งคำถามเป็นคู่กลับไปกลับมา เพื่อให้ตอบในลักษณะยอมรับหรือปฏิเสธ เช่น ใช่หรือไม่ใช่ ถูกหรือไม่ถูก ตัวอย่างเช่น

- ทุกข์ คือทุกขสัจหรือ?
- ถูกแล้ว.
- ทุกขสัจ คือทุกข์หรือ?
- เว้นทุกข์ทางกาย ทางใจเสียแล้ว ทุกขสัจที่เหลือ เรียกว่า ทุกขสัจ ไม่ใช่

ทุกข์ ทุกข์ทางกาย ทุกข์ทางใจ เรียกว่า ทุกข์ด้วย เรียกว่า ทุกขสัจด้วย.
- สมุทัย คือสมุทยสัจหรือ?
- เว้นสมุทยสัจเสียแล้ว สมุทัยที่เหลือ เรียกว่า สมุทัย ไม่ใช่สมุทยสัจ สมุทยสัจ เรียกว่า สมุทัยด้วย เรียกว่า สมุทยสัจด้วย.
- สมุทยสัจ คือสมุทัยหรือ?
- ถูกแล้ว.
- นิโรธ คือนิโรธสัจหรือ?
- เว้นนิโรธสัจเสียแล้ว นิโรธที่เหลือ เรียกว่า นิโรธ ไม่ใช่นิโรธสัจ นิโรธสัจ เรียกว่านิโรธด้วย เรียกว่า นิโรธสัจด้วย.
- นิโรธสัจ คือนิโรธหรือ?
- ถูกแล้ว.
- มรรค คือมัคคสัจหรือ?
- เว้นมัคคสัจเสียแล้ว มรรคที่เหลือ เรียกว่า มรรค ไม่ใช่มัคคสัจ มัคคสัจ เรียกว่ามรรคด้วย เรียกว่า มัคคสัจด้วย.
- มัคคสัจ คือมรรคหรือ?
- ถูกแล้ว.

(อภิ.ยมก. 38/825/290)

อีกตัวอย่างหนึ่ง เช่นว่า

- ทุกข์ คือทุกขสัจหรือ ทุกขสัจ คือทุกข์หรือ.
- สมุทัย คือสมุทยสัจหรือ สมุทยสัจ คือสมุทัยหรือ.
- นิโรธ คือนิโรธสัจหรือ นิโรธสัจ คือนิโรธหรือ.
- มรรค คือมัคคสัจหรือ มัคคสัจ คือมรรคหรือ.

(อภิ.ยมก. 38/817/287)

จากตัวอย่างข้างต้น เข้าใจว่ารูปแบบดังกล่าวมุ่งให้เกิดความชัดเจนทางตรรกะและป้องกันความสับสนในการทำความเข้าใจขอบเขตของแต่ละหมวดธรรม

สุภาพรรณ ณ บางช้าง (2526, น. 213) ระบุว่า ยมก มีรูปแบบการอธิบายธรรมที่ใกล้เคียงกับ ธาตุกถา กล่าวคือ ใช้วิธีการวิเคราะห์ที่ซับซ้อน ทั้งในเชิงแนวคิดและภาษาที่ใช้

จึงเป็นคัมภีร์ที่ทำความเข้าใจได้ยากสำหรับผู้อ่านทั่วไป

7. ปัฏฐาน (เล่ม 40-45)

ปัฏฐาน เป็นคัมภีร์อภิธรรมที่มีขนาดยาวที่สุด ในฉบับพิมพ์อักษรไทย ฉบับหลวง จัดพิมพ์แยกถึง 5 เล่ม (เล่มที่ 40-45)

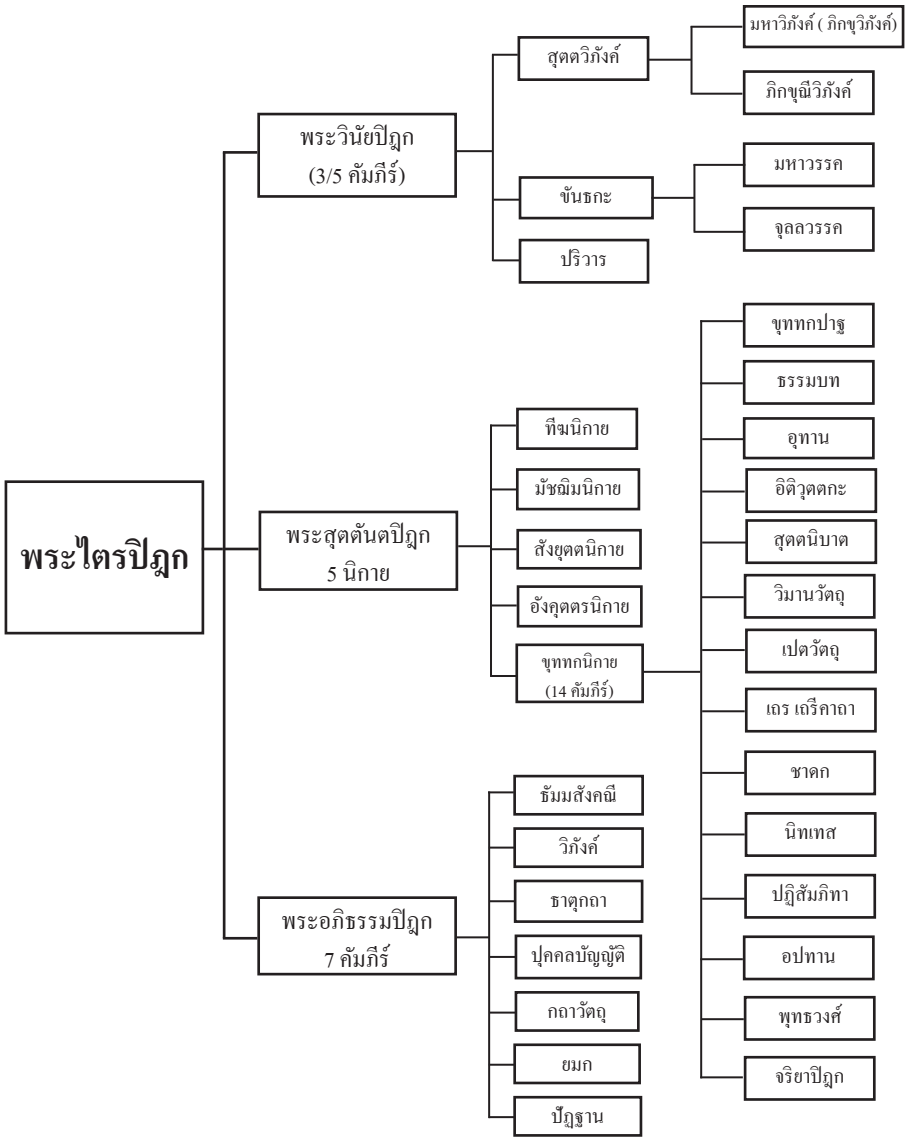
คำว่า "ปัฏฐาน" แปลว่า ที่ตั้ง หมายถึงปัจจัยหรือเงื่อนไขที่เป็นฐานก่อให้เกิดความเป็นไปของธรรมทั้งหลาย เนื้อหาหลักของคัมภีร์มุ่งอธิบายปัจจัย 24 ประการ โดยพิสดาร เพื่อแสดงความสัมพันธ์อิงอาศัยกันของธรรมในมิติต่าง ๆ ธรรมที่นำมาวิเคราะห์คือหัวข้อมาติกาของธัมมสังคณี โดยเฉพาะอภิธรรมมาติกา 122 หมวดแรก

ปัจจยาการ 24 ประการ ได้แก่ (1) เหตุปัจจัย (2) อารัมมณปัจจัย (3) อธิปติปัจจัย (4) อนันตรปัจจัย (5) สมนันตรปัจจัย (6) สหชาตปัจจัย (7) อัญญมัญญปัจจัย (8) นิสสยปัจจัย (9) อุปนิสสยปัจจัย (10) ปุเรชาตปัจจัย (11) ปัจฉาชาตปัจจัย (12) อาเสวนปัจจัย (13) กรรมปัจจัย (14) วิปากปัจจัย (15) อาหารปัจจัย (16) อินทรียปัจจัย (17) ฌานปัจจัย (18) มรรคปัจจัย (19) สัมปยุตตปัจจัย (20) วิปปยุตตปัจจัย (21) อัตถิปัจจัย (22) นัตถิปัจจัย (23) วิคตปัจจัย (24) อวิคตปัจจัย

โครงสร้างดังกล่าวแสดงลักษณะการวิเคราะห์เชิงระบบของอภิธรรม โดยมุ่งอธิบายความสัมพันธ์เชิงเหตุปัจจัยของสภาวธรรมอย่างละเอียดและครอบคลุม

โดยสรุป พระไตรปิฎกบาลีของเถรวาทประกอบด้วยคัมภีร์ 3 หมวดใหญ่ที่มีลักษณะและขอบเขตเนื้อหาแตกต่างกันอย่างชัดเจน ได้แก่ พระวินัยปิฎก เป็นหมวดที่ว่าด้วยระเบียบและวินัยของคณะสงฆ์ ครอบคลุมตั้งแต่บทบัญญัติสำหรับภิกษุและภิกษุณีในปาติโมกข์ ไปจนถึงกระบวนการสังฆกรรมและประวัติความเป็นมาของการบัญญัติสิกขาบทแต่ละข้อ พระสุตตันตปิฎก เป็นหมวดที่รวบรวมพระธรรมเทศนาและบทสนทนาซึ่งพระพุทธเจ้าทรงแสดงแก่บุคคลและบริษัทต่าง ๆ จัดเป็นนิกาย 5 หมวดตามลักษณะและขนาดของสูตร ในขณะที่ พระอภิธรรมปิฎก เป็นหมวดที่วิเคราะห์และจำแนกสภาวธรรมทั้งหลายในเชิงปรัชญาและจิตวิทยาอย่างเป็นระบบ โดยปราศจากบริบทของการเทศนาหรือเรื่องเล่า ทั้ง 3 หมวดมีความสัมพันธ์กันในแบบที่พระวินัยวางกรอบของชีวิตสงฆ์ พระสุตตันตะแสดงหลักธรรมในบริบทของชีวิตจริง และพระอภิธรรมให้รากฐานเชิงทฤษฎีที่รองรับการเข้าใจธรรมในระดับที่ลึกยิ่งขึ้น

โครงสร้างของพระไตรปิฎกทั้ง 3 ปิฎกพร้อมหมวดย่อยทั้งหมดสามารถเห็นได้ในภาพรวมตามผังโครงสร้างในภาพที่ 3



ภาพที่ 3: ผังโครงสร้างคัมภีร์พระไตรปิฎก

คัมภีร์ก่อนสมัยอรรถกถาและอรรถกถา

พัฒนาการของวรรณกรรมพุทธศาสนาเถรวาทมิได้สิ้นสุดที่การรวบรวมพระไตรปิฎก หากยังสืบเนื่องผ่านกระบวนการอธิบายและจัดระบบความเข้าใจในพระธรรมวินัยให้สอดคล้องกับบริบทของแต่ละยุคสมัย ช่วง “ก่อนสมัยอรรถกถา” จึงนับเป็นระยะสำคัญที่เริ่มก่อรูปแนวคิดและวิธีตีความ แม้ยังไม่เป็นระบบแบบอรรถกถาเต็มรูปแบบก็ตาม ต่อมา เมื่อเข้าสู่ยุคอรรถกถาและฎีกา การอธิบายพระไตรปิฎกได้พัฒนาเป็นระบบวิชาการที่ชัดเจนและมีแบบแผน จึงอาจกล่าวได้ว่า คัมภีร์ก่อนสมัยอรรถกถาและคัมภีร์อรรถกถา–ฎีกาเป็นสองช่วงที่ต่อเนื่องกันในการธำรงรักษาและขยายความคำสอนในโลกเถรวาท ในหัวข้อนี้ จะพิจารณา 3 กลุ่มสำคัญ ได้แก่ (1) มิลินทปัญหา ในฐานะวรรณกรรมสนทนาเชิงปรัชญา (2) เนตติปกรณ์ ในฐานะคู่มือแนวทางตีความ และ (3) คัมภีร์อรรถกถา ในฐานะระบบอธิบายพระไตรปิฎกอย่างเป็นแบบแผน

คัมภีร์มิลินทปัญหา

มิลินทปัญหา เป็นคัมภีร์ภาษาบาลีที่ได้รับความนิยมและการยอมรับในฐานะคัมภีร์ที่ทรงอำนาจอย่างยิ่งเล่มหนึ่งในวรรณกรรมพุทธศาสนาเถรวาท บางครั้งได้รับการเรียกว่าเป็น “คัมภีร์กึ่งพระไตรปิฎก” ของพุทธศาสนาเถรวาท (Ubeysekara, 2010) เนื่องจากมิได้ถูกรวมไว้ในพระไตรปิฎกบาลีฉบับดั้งเดิม แม้มิได้ถูกรวมไว้ในพระไตรปิฎกของประเทศเถรวาทอื่น ๆ เช่น ศรีลังกา และ ประเทศไทย แต่คัมภีร์นี้ได้รับการบรรจุไว้ในพระไตรปิฎกพม่าภายใต้หมวดขุททกนิกาย ในฐานะคัมภีร์ลำดับที่ 18 อีกทั้งยังได้รับการจารึกในการสังคายนาพุทธศาสนาครั้งที่ 5 เมื่อ ค.ศ. 1871 และได้รับการรวมอยู่ในฉบับพิมพ์ที่จัดทำขึ้นภายหลังการสังคายนาครั้งที่ 6 เมื่อ ค.ศ. 1956 โดยการสังคายนาทั้ง 2 ครั้งดังกล่าวจัดขึ้น ณ ประเทศพม่า

แม้ในประเทศที่นับถือพุทธศาสนาเถรวาทอื่น ๆ คัมภีร์นี้ก็ดำรงสถานะอันทรงเกียรติและได้รับการยอมรับในหมู่พุทธศาสนิกชนและนักปราชญ์ทางพุทธศาสนาอย่างสูง จนแทบจะถือได้ว่ามีความสำคัญใกล้เคียงกับพระไตรปิฎกบาลีเอง ตัวอย่างเช่น พระพุทธโฆสะนักปราชญ์และอรรถกถาจารย์ทางพุทธศาสนาในคริสต์ศตวรรษที่ 5 ผู้รจนาคัมภีร์สำคัญเรื่องวิสุทธิมรรค และเป็นผู้ชำระอรรถกถาหลายเล่มแห่งพระไตรปิฎกบาลี ได้อ้างอิงคัมภีร์นี้ในฐานะคัมภีร์ที่มีอำนาจ และได้นำข้อความจากคัมภีร์ดังกล่าวไปใช้ในงานเขียนของท่านด้วย

มิลินทปัญหาเป็นบันทึกการสนทนาในรูปแบบคำถาม-คำตอบ ระหว่างพระราชาอินโด-แบกเตรีย พระนามว่า เมนันเดอร์ (Menander) กับพระภิกษุผู้ทรงปัญญาและความรอบรู้ทาง

พุทธศาสนานามว่า นาคเสน (Nagasena) บทสนทนาระหว่างทั้ง 2 ท่านมักได้รับการพรรณนาว่าเป็นการพบกันของ 2 อารยธรรมสำคัญในยุคนั้น กล่าวคือ อารยธรรมกรีกซึ่งเป็นตัวแทนของปรัชญาตะวันตก กับอารยธรรมอินเดียซึ่งเป็นตัวแทนของปรัชญาพุทธ คำถามต่าง ๆ ที่พระราชาทรงหยิบยกขึ้นนั้นเกี่ยวข้องกับแง่มุมหลากหลายของพระธรรมคำสอนของพระพุทธเจ้า ซึ่งอาจปรากฏขึ้นอย่างแท้จริงในใจของบุคคลผู้มีปัญญาที่เพิ่งเริ่มศึกษาคำสอนของพระพุทธเจ้า

คำตอบของพระนาคเสนเถระ อาศัยการอุปมา อุปไมย และนิทานเปรียบเทียบต่าง ๆ ได้รับการยกย่องว่ามีความชัดเจน ลุ่มลึก และแยบคาย ทั้งนี้ ผู้ประพันธ์คัมภีร์ดังกล่าวยังไม่เป็นที่ทราบแน่ชัด โดยความเห็นทั่วไปในหมู่นักวิชาการทางพุทธศาสนาเห็นว่า อาจมีผู้ประพันธ์ดั้งเดิมเพียงท่านเดียว แต่ภายหลังอาจมีการเพิ่มเติมเนื้อหาโดยบุคคลอื่น ๆ ต่อมา โดยในตัวบทระบุว่า พระราชาได้ทรงตั้งคำถามแก่พระภิกษุจำนวน 262 ข้อ และยังบันทึกเพิ่มเติมว่ามีคำถามอีก 42 ข้อที่มิได้รวมไว้ในคัมภีร์ ดังนั้น จึงสันนิษฐานได้ว่าพระราชาน่าจะได้ทรงตั้งคำถามรวมทั้งสิ้น 304 ข้อแก่พระนาคเสน

1. ตัวละครสำคัญในคัมภีร์มิลินทปัญหา

การศึกษาตัวละครสำคัญในคัมภีร์นี้มีความสำคัญอย่างยิ่ง เพราะตัวละครมิได้ทำหน้าที่เป็นเพียงผู้ดำเนินเรื่อง หากเป็นกลไกสำคัญที่ทำให้หลักธรรมอันลุ่มลึกปรากฏอย่างมีชีวิตชีวา พระเจ้ามิลินท์ทรงปรากฏในฐานะกษัตริย์ผู้ใฝ่รู้ มีความสามารถด้านตรรกะและการโต้แย้ง ทรงตั้งคำถามอย่างตรงไปตรงมา บางครั้งถึงขั้นท้าทายความเข้าใจเดิมในคำสอนของพระพุทธเจ้า ขณะที่พระนาคเสนเถระปรากฏในฐานะพระอรหันต์ผู้ทรงปัญญาเฉียบคม สามารถอธิบายประเด็นธรรมที่ซับซ้อนด้วยเหตุผลและอุปมาอุปไมยที่ชัดเจน

ความโดดเด่นของตัวละครทั้ง 2 จึงเป็นการสะท้อนภาพเชิงสัญลักษณ์ กล่าวคือ พระเจ้ามิลินท์เป็นตัวแทนของปัญญาเชิงวิพากษ์และความสงสัยใคร่รู้ ส่วนพระนาคเสนเป็นตัวแทนของปัญญาเชิงแจ้งรู้และความมั่นคงในพระธรรม เมื่อทั้งสองฝ่ายเข้าสู่การสนทนา จึงเกิดกระบวนการคลี่คลายข้อสงสัยทางปรัชญาอย่างเป็นระบบ ทำให้ประเด็นสำคัญ เช่น อนัตตา กรรม การเวียนว่ายตายเกิด และนิพพาน ได้รับการอธิบายอย่างลึกซึ้ง

1) กษัตริย์มิลินท์ (King Milinda)

ในคัมภีร์มิลินทปัญหาระบุว่า พระเจ้ามิลินท์ทรงมีพระชนม์ชีพอยู่ราว 500 ปีภายหลังการปรินิพพานของพระพุทธเจ้า พระองค์ทรงปรากฏพระลักษณะเป็นผู้มีพระปรีชาสามารถ

เฉียบแหลม และทรงใฝ่รู้ อีกทั้งทรงเชี่ยวชาญในการโต้วาที พระองค์ได้ทรงศึกษาศิลปศาสตร์และวิทยาการต่าง ๆ ที่แพร่หลายในยุคนั้น ณ แคว้นแบกเตรีย (Bactria) และทรงมีพระราชหฤทัยสนใจเป็นพิเศษในประเด็นด้านปรัชญาและจิตวิญญาณ พระองค์ได้เสด็จเข้าเฝ้าผู้นำทางจิตวิญญาณหลายท่านในสมัยนั้น เพื่อแสวงหาคำตอบต่อข้อสงสัยและคำถามจำนวนมากของพระองค์ แต่ไม่มีผู้ใดสามารถถวายคำตอบที่เป็นที่พอพระราชหฤทัยได้

โดยทั่วไปเชื่อกันว่า พระเจ้ามิลินท์คือบุคคลเดียวกับกษัตริย์อินโด-แบกเตรียพระนามว่า เมนันเดอร์ หรือ King Menander I (Meander I) ผู้ทรงครองราชย์เหนือดินแดนอินโด-แบกเตรียในบริเวณตะวันตกเฉียงเหนือของชมพูทวีป ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 2 ก่อนคริสต์กาล ราว ค.ศ. 160-130 ก่อนคริสต์กาล อาณาจักรแบกเตรียนั้นมีจุดกำเนิดจากการสถาปนาโดย พระเจ้าอเล็กซานเดอร์มหาราช (the Great Alexander) และเชื่อกันว่าอาณาบริเวณดังกล่าวสอดคล้องกับพื้นที่ประเทศอัฟกานิสถานในปัจจุบัน ศูนย์กลางสำคัญของพุทธศาสนาอันมีชื่อเสียงคือ คันธาระ (Gandhara) ก็ตั้งอยู่ในภูมิภาคนั้นด้วย

ในคัมภีร์ดังกล่าว กล่าวถึงพระเจ้ามิลินท์ได้รับการพรรณนาว่าเป็นพระราชาแห่งนครสาคละ (Sagala) ในชมพูทวีป คำว่า “มิลินท์” เป็นรูปภาษาบาลีของคำว่า Meander และนครสาคละ ตั้งอยู่ในแคว้นปัญจาบเหนือ (ปัจจุบันอยู่ในประเทศปากีสถาน) เป็นราชธานีแห่งอาณาจักรของพระองค์ พระองค์ทรงเป็นกษัตริย์ที่ได้รับความนิยมอย่างยิ่งในหมู่พสกนิกร

จากหลักฐานด้านโบราณคดีพบว่า เหรียญกษาปณ์จำนวนหนึ่งที่ค้นพบจากการขุดค้นในดินแดนอาณาจักรแบกเตรียโบราณ และปัจจุบันเก็บรักษาไว้ในพิพิธภัณฑ์หลายแห่ง ได้บ่งชี้ว่าพระเจ้ามิลินท์ทรงเป็นพุทธศาสนิกชน โดยเฉพาะเหรียญสำริดเหรียญหนึ่งที่มีสัญลักษณ์ “ธรรมจักร” อันเป็นวงล้อแปดซี่ ซึ่งเป็นสัญลักษณ์สำคัญของพุทธศาสนา พระธรรมเทศนากัณฑ์แรกของพระพุทธเจ้า ภายหลังการตรัสรู้ คือ ธัมมจักกัปปวัตนสูตร เป็นที่รู้จักในนาม “การหมุนกงล้อแห่งธรรม” โดยเปรียบซี่ทั้ง 8 ของธรรมจักรนั้นหมายถึงองค์ประกอบทั้ง 8 แห่งอริยมรรคมีองค์แปด ซึ่งพระพุทธเจ้าทรงแสดงว่าเป็นหนทางนำไปสู่ความหลุดพ้นจากทุกข์

อย่างไรก็ดี ยังมีทฤษฎีที่แตกต่างกันเกี่ยวกับประเด็นที่ว่า พระองค์ทรงเป็นพุทธศาสนิกชนอยู่แล้วก่อนที่จะทรงพบกับพระนาคเสนเถระ หรือว่าทรงหันมานับถือพุทธศาสนาภายหลังการสนทนาโต้ตอบกับพระภิกษุรูปนั้น

2) พระนาคเสนเถระ

จากบทสนทนาระหว่างพระนาคเสนเถระกับพระเจ้ามิลินท์ที่ปรากฏในคัมภีร์มิลินทปัญหา พระนาคเสนปรากฏภาพลักษณ์เป็นพระภิกษุผู้ทรงปัญญา เฉียบแหลม และมี

ไหวพริบปฏิภาณ อีกทั้งมีความรู้กว้างขวางในทุกแง่มุมแห่งพระธรรมคำสอนของพระพุทธเจ้า โดยทั่วไปเชื่อกันว่าพระนาคเสนเถระได้บรรลุพระอรหัตผล อันเป็นขั้นสูงสุดแห่งการตรัสรู้ในเส้นทางแห่งความหลุดพ้นตามแนวพุทธศาสนา

ตามเรื่องราวที่บันทึกไว้ในคัมภีร์มิลินทปัญหาเอง กล่าวว่าพระนาคเสนได้บังเกิดในโลกมนุษย์โดยมีวัตถุประสงค์เฉพาะ เพื่อถวายคำตอบแก่พระเจ้ามิลินท์และเพื่อคลี่คลายข้อสงสัยของพระองค์เกี่ยวกับพระธรรมคำสอนของพระพุทธเจ้า เรื่องราวเริ่มต้นเมื่อพระเจ้ามิลินท์ทรงประกาศว่า ในชมพูทวีปขณะนั้นไม่มีผู้ใดสามารถตอบปัญหาทางจิตวิญญาณของพระองค์ได้ ในบรรดาพระอรหันต์จำนวนมากในสมัยนั้น มีพระเถระนามว่า พระอัสสคุตตะได้เสาะหาพระภิกษุผู้สามารถตอบคำถามของพระราชา แต่ไม่พบผู้ใด ด้วยญาณทัศนะอันเหนือสามัญ พระอัสสคุตตะได้เห็นเทวดานามว่า มหาสีนะ ในสวรรค์ชั้นดาวดึงส์ ผู้มีทั้งความรู้และปฏิภาณอันเฉียบคมที่จะเผชิญกับคำถามของพระราชาได้

ครั้นแล้ว พระอัสสคุตตะพร้อมด้วยพระอรหันต์รูปอื่น ๆ ได้ไปยังสวรรค์ชั้นดาวดึงส์และทูลขอให้ท้าวสักกะ ผู้เป็นจอมเทพเชิญมหาสีนะเทพบุตรลงมาบังเกิดเป็นมนุษย์เพื่อภารกิจดังกล่าว ในเบื้องต้นมหาสีนะได้ปฏิเสธคำเชิญนั้น แต่ภายหลังได้ยินยอม โดยได้รับการชี้แจงว่าการกระทำดังกล่าวจะเป็นการช่วยธำรงรักษาพระศาสนาของพระพุทธเจ้า

ต่อมา มหาสีนะเทพบุตรได้จุติจากสวรรค์และไปบังเกิดในตระกูลพราหมณ์ เป็นบุตรของพราหมณ์ชื่อ โสณุตตร และภริยา เมื่ออายุได้ 7 ขวบปี ด้วยการสนับสนุนจากบิดา เขาได้ศึกษาและจดจำพระเวททั้งสามอย่างรวดเร็ว แต่กลับไม่เกิดความพึงพอใจ พระเวททั้ง 3 ซึ่งรจนาเป็นภาษาสันสกฤตนั้น ถือกันว่าเป็นคัมภีร์เก่าแก่ที่สุดของวรรณกรรมสันสกฤตและศาสนาฮินดู

ภายหลัง เขาเกิดความเลื่อมใสในพระภิกษุรูปหนึ่งนามว่า พระโรหณะ และด้วยความประสงค์จะศึกษาพระพุทธพจน์ จึงได้อุปสมบทเป็นพระภิกษุในพุทธศาสนา พระนาคเสนได้ศึกษาอภิธรรมอันเป็นธรรมชั้นสูงจากพระโรหณะอย่างรวดเร็ว จากนั้นจึงถูกส่งไปศึกษาต่อกับพระอัสสคุตตะผู้เป็นพระเถระอาวุโส ขณะกำลังแสดงธรรมแก่สตรีอุบาสิกาผู้เลื่อมใสในพระอัสสคุตตะ ทั้งอุบาสิกาและพระนาคเสนต่างได้บรรลุโสดาปัตติผล อันเป็นขั้นแรกแห่งมรรคผล (โลกุตตรธรรม)

ต่อมา พระนาคเสนถูกส่งไปศึกษาพระไตรปิฎกส่วนที่เหลือกับพระธรรมรักขิต ซึ่งพำนักอยู่ ณ ปาฏลีบุตร (ปัจจุบันคือเมืองปัฏนา) ภายใต้การอุปถัมภ์และการแนะนำของพระธรรมรักขิต พระนาคเสนได้แตกฉานในพระไตรปิฎกบาลีฝ่ายเถรวาททั้งหมดภายในระยะเวลาเพียง 3 เดือน และภายใต้การชี้แนะของพระเถระรูปเดียวกันนั้น ท่านได้เจริญวิปัสสนา

กรรมฐานจนบรรลุพระอรหัต พร้อมทั้งได้อภิญญาอันเป็นฤทธิ์เหนือสามัญ ต่อมาพระอรหันต์ทั้งหลายได้อาราธนาให้พระนาคเสนไปเข้าเฝ้าพระเจ้ามิลินท์ เพื่อขจัดข้อสงสัยทางธรรมของพระองค์

อย่างไรก็ตาม มีข้อควรสังเกตว่า นักวิชาการทางพุทธศาสนาบางท่านได้เสนอความเห็นว่า เนื่องจากไม่มีหลักฐานทางประวัติศาสตร์ใด ๆ ที่ยืนยันการมีอยู่ของพระนาคเสนนอกจากที่ปรากฏในคัมภีร์มิลินทปัญหาเอง หรือในเอกสารอื่นที่กล่าวถึงคัมภีร์ดังกล่าว พระนาคเสนอาจเป็นตัวละครสมมติที่ถูกสร้างขึ้น เพื่อใช้เป็นสื่อในการอธิบายและคลี่คลายข้อสงสัยทางปรัชญาที่อาจเกิดขึ้น หรืออาจจะเกิดขึ้นในอนาคต จากบุคคลภายนอกพุทธศาสนา

3) การพบกันระหว่างพระเจ้ามิลินท์กับพระนาคเสนเถระ

เนื่องด้วยพระราชหฤทัยที่สนพระทัยอย่างลึกซึ้งในประเด็นทางจิตวิญญาณ พระเจ้ามิลินท์ได้เสด็จเข้าเฝ้าบรรดานักบวชและผู้นำทางจิตวิญญาณหลายสำนัก ซึ่งกำลังเผยแผ่คำสอนของตนในยุคนั้น เพื่อแสวงหาคำตอบต่อข้อสงสัยของพระองค์ แต่ไม่มีผู้ใดสามารถถวายคำอธิบายที่ทำให้พระองค์ทรงพอพระราชหฤทัยได้ ในที่สุดพระองค์ทรงเกิดความอัดอั้นและมีพระราชดำรัสว่า

> ชมพูทวีป (อินเดีย) นี้ว่างเปล่าแท้จริง ชมพูทวีป (อินเดีย) นี้สูญสิ้นแท้จริง! ไม่มีสมณะหรือพราหมณ์ผู้ใดสามารถสนทนากับเราเพื่อขจัดข้อสงสัยของเราได้[61]
>
> (The Questions of King Milinda, 2007, pp. 25-6)

เมื่อพระองค์ทรงสอบถามเสนาบดีทั้งหลายว่ามีผู้ใดรู้จักสมณะผู้ทรงภูมิรู้ที่สามารถตอบคำถามของพระองค์ได้หรือไม่ เสนาบดีจึงกราบทูลว่า มีพระเถระชาวพุทธรูปหนึ่งนามว่า พระอายุบาล พำนักอยู่ ณ อารามชื่อ สังเขยยวิหาร ในนครสาคละ และเป็นพระภิกษุผู้ทรงความรู้ยิ่ง น่าจะสามารถถวายคำตอบได้ จากนั้นพระราชาจึงเสด็จไปพร้อมด้วยเสนาบดีเพื่อเข้าเฝ้าพระอายุบาล และเริ่มตั้งคำถามทางจิตวิญญาณ แม้พระเถระจะสามารถตอบคำถามได้ในเบื้องต้น แต่เมื่อถูกซักถามเพิ่มเติมกลับนิ่งเงียบ มิได้ถวายคำตอบต่อไป พระราชาทรงผิดหวัง

---

[61] "India is indeed empty, India is void indeed! There is no ascetic or brahmin capable of conversing with me to dispel my doubts.", อ้างในหนังสือ The Questions of King Milinda, An Abridgement of the Milindapanha, edited by N.K.G. Mendis, published in 1993, reprinted 2007.

และตรัสซ้ำอีกครั้งว่า

> ชมพูทวีป (อินเดีย) นี้ว่างเปล่าแท้จริง ชมพูทวีป (อินเดีย) นี้สูญสิ้นแท้จริง ไม่มีสมณะหรือพราหมณ์ผู้ใดสามารถสนทนากับเราเพื่อขจัดข้อสงสัยของเราได้[62]
>
> (Ibid., p. 26)

พร้อมทั้งทรงสอบถามเสนาบดีอีกครั้งว่ามีพระภิกษุผู้ทรงภูมิรู้อื่นใดหรือไม่ ในขณะนั้น พระนาคเสนเถระ ซึ่งได้บรรลุพระอรหัตผลแล้ว และมีชื่อเสียงในฐานะพระภิกษุผู้ทรงความรู้ ทั้งยังเป็นพระธรรมาจารย์ที่ได้รับความนิยมทั้งในหมู่สงฆ์และคฤหัสถ์ได้เดินทางมาถึงสังเขยยวิหารระหว่างการจาริกธรรม เมื่อเสนาบดีกราบทูลพระราชาเกี่ยวกับท่าน มีเรื่องเล่าว่าเพียงพระองค์ทรงได้ยินนามว่า “นาคเสน” ก็ทรงรู้สึกกระสับกระส่าย พระโลมชาติชูชันประหนึ่งมีความหวาดหวั่นบางประการเกิดขึ้นในพระทัย

เมื่อเสนาบดีถวายการยืนยันว่า พระนาคเสนเถระเป็นผู้มีปัญญาเฉียบแหลม มั่นใจ และทรงความรู้ยิ่ง สามารถถวายคำตอบได้แน่นอน พระราชาจึงมีพระราชสาส์นไปยังพระเถระเพื่อขอเข้าเฝ้า เมื่อพระนาคเสนตอบรับการพบ พระเจ้ามิลินท์จึงเสด็จไปยังสังเขยยวิหาร พร้อมด้วยชาวแบกเตรียจำนวน 500 คน

ตามที่บันทึกไว้ในคัมภีร์มิลินทปัญหา เมื่อพระราชาเสด็จมาถึง พระนาคเสนเถระประทับนั่งท่ามกลางหมู่ภิกษุจำนวนมาก และพระราชาทรงสามารถระบุได้ด้วยพระองค์เองว่า ผู้ใดคือพระนาคเสน โดยไม่ต้องมีผู้ใดชี้บอก ภายหลังจากแลกเปลี่ยนคำทักทายอย่างเป็นมิตรแล้ว พระราชาทรงประทับนั่ง ณ ที่ควรส่วนหนึ่ง และเริ่มตั้งคำถามขึ้น

2. เนื้อหาแห่งคัมภีร์มิลินทปัญหา

คัมภีร์มิลินทปัญหา โดยหลักถือกันว่าประกอบด้วยคำถามจำนวน 262 ข้อ ซึ่งพระเจ้ามิลินท์ได้ทรงตั้งคำถามแก่พระนาคเสนเถระในโอกาสต่าง ๆ นอกจากนี้ ในตัวคัมภีร์ยังระบุอีกว่า มีคำถามเพิ่มเติมอีก 42 ข้อที่มิได้ถูกรวมไว้ในเนื้อหา ทำให้รวมจำนวนคำถามทั้งหมดเป็น 304 ข้อ อย่างไรก็ตาม ฉบับพิมพ์ที่มีเผยแพร่อยู่ในปัจจุบันเชื่อกันว่ามีคำถามปรากฏ

---

[62] “Is there, my good men, some other learned monk who is capable of conversing with me to dispel my doubts?”, อ้างใน หนังสือ The Questions of King Milinda, An Abridgement of the Milindapanha, edited by N.K.G. Mendis, published in 1993, reprinted 2007

อยู่เพียงประมาณ 236 ข้อเท่านั้น กล่าวคือ บทที่ 1 กล่าวถึงภูมิหลังความเป็นมาของมิลินทปัญหา บทที่ 2 และบทที่ 3 รวมกันมีคำถามจำนวน 85 ข้อ ขณะที่บทที่ 4 มีคำถามจำนวน 82 ข้อ บทที่ 5 และบทที่ 6 ถือว่ามีบทละ 1 คำถาม และบทที่ 7 มีคำถามจำนวน 67 ข้อ รวมทั้งสิ้น 236 ข้อ

มิลินทปัญหา ประกอบด้วยบททั้ง 7[63] ดังนี้

(1) ประวัติในอดีต (Past history)

(2) ปัญหาเกี่ยวกับลักษณะจำแนก (Questions on distinguishing characteristics)

(3) ปัญหาเพื่อการตัดความสงสัย (Questions for the cutting off of perplexity)

(4) ปัญหาเชิงทวิภาวะหรือข้อขัดแย้ง (Questions on dilemmas)

(5) ปัญหาที่แก้โดยการอนุมาน (A question solved by inference)

(6) คุณลักษณะพิเศษแห่งสมณธรรม (The special qualities of asceticism)

(7) ปัญหาเกี่ยวกับถ้อยคำอุปมา (Questions on talk of similes)

สารัตถะสำคัญของบททั้ง 7 ของมิลินทปัญหา มีรายละเอียดโดยสังเขปดังนี้

1) ประวัติในอดีต

ในบทที่ 1 คัมภีร์มิลินทปัญหา ได้พรรณนาถึงพระภิกษุ 2 รูป คือ พระเถระรูปหนึ่งและสามเณรรูปหนึ่ง ในสมัยของพระสัมมาสัมพุทธเจ้าพระนามว่า กัสสปพุทธเจ้า ซึ่งได้ตั้งความปรารถนา (อธิษฐาน) บางประการเกี่ยวกับบทบาทของตนในพระธรรมวินัยในอนาคต นอกจากนี้ ยังกล่าวถึงพุทธพยากรณ์ที่ โคตมพุทธเจ้า ทรงมีไว้ว่า ภายหลังการปรินิพพานของพระองค์ไปแล้ว 500 ปี ภิกษุทั้งสองรูปนั้นจะกลับมาเกิดใหม่ และจะช่วยกันอธิบายประเด็นบางประการแห่งพระธรรมคำสอนของพระพุทธเจ้า ผ่านรูปแบบคำถามและคำตอบ พระเถระรูปที่ได้กลับมาเกิดเป็นพระนาคเสนเถระ ส่วนสามเณรได้กลับมาเกิดเป็นพระเจ้ามิลินท์ ทั้งนี้ควรสังเกตว่าพุทธพยากรณ์ดังกล่าวซึ่งกล่าวว่าเป็นพระดำรัสของพระพุทธเจ้านั้น มิได้ปรากฏบันทึกไว้ในพระคัมภีร์พุทธศาสนาอื่นใด

ประวัติความเป็นมาของพระนาคเสนเถระ ตลอดจนเหตุปัจจัยที่นำไปสู่การพบกันระหว่างท่านกับพระเจ้ามิลินท์ ซึ่งได้กล่าวถึงก่อนหน้านี้ ล้วนมีที่มาจากบทแรกของคัมภีร์มิลินทปัญหานี้เอง

---

[63]อ้างในสารบัญ (Contents) ปรากฏในหนังสือ The Questions of King Milinda, An Abridgement of the Milindapanha, edited by N.K.G. Mendis, published in 1993, reprinted 2007

2) ปัญหาเกี่ยวกับลักษณะจำแนก

บทที่ 2 เริ่มต้นด้วยคำถามแรกที่พระเจ้ามิลินท์ทรงตั้งขึ้นเกี่ยวกับหลัก “อนัตตา” หรือความไม่มีตัวตน พระราชาทรงถามพระนาคเสนถึงนามของท่านและวิธีที่ผู้คนเรียกขานท่าน เมื่อพระเถระตอบว่า ท่านเป็นที่รู้จักในนามว่า “นาคเสน” แต่ชื่อนั้นเป็นเพียงสมมติบัญญัติ เป็นป้ายกำกับ เป็นแนวคิด หรือเป็นถ้อยคำเรียกขานเท่านั้น มิได้มี “บุคคล” ตัวตนที่แท้จริงอยู่เบื้องหลัง พระราชาจึงทรงท้าทายท่านในหลายลักษณะ โดยตรัสถามว่า หากไม่มีบุคคลแล้ว ผู้ใดเล่ารักษาศีล ผู้ใดเจริญสมาธิภาวนา ผู้ใดบรรลุนิพพาน เป็นต้น อีกทั้งยังทรงแย้งว่า หากไม่มีบุคคลผู้กระทำกรรมดีหรือกรรมชั่วแล้ว ก็ย่อมไม่มีผลของกรรมดีหรือกรรมชั่วที่บุคคลนั้นกระทำไว้

ต่อมา พระนาคเสนถูกถามต่อไปว่า “นาคเสน” นั้นเป็นส่วนใดส่วนหนึ่งในบรรดาอาการ 32 แห่งกาย หรือเป็นขันธ์ห้าอันเป็นที่ตั้งแห่งอุปาทาน ได้แก่ รูป เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณ ไม่ว่าจะโดยแยกส่วน รวมกัน หรืออยู่นอกเหนือจากสิ่งเหล่านั้นหรือไม่ ท้ายที่สุดพระราชาทรงกล่าวหาพระเถระว่าได้กล่าวถ้อยคำอันไม่ตรงกับความจริง ในประเด็นเกี่ยวกับ “บุคคล” นามว่านาคเสน

ในการตอบข้อทักท้วงดังกล่าว พระนาคเสนเถระได้ย้อนถามพระราชาว่าเสด็จมายังอารามด้วยวิธีใด เมื่อพระราชาตรัสว่าทรงเสด็จมาโดยรถม้า (ราชรถ) พระเถระจึงท้าทายให้พระองค์ทรงแสดงว่า “รถ” นั้นคือสิ่งใดกันแน่ เป็นคานรถ เพลา ล้อ โครงรถ เสาธง บังเหียน ปฏัก หรือแอก โดยแยกส่วนใดส่วนหนึ่ง โดยรวมกันทั้งหมด หรือเป็นสิ่งที่อยู่นอกเหนือจากส่วนประกอบเหล่านั้น เมื่อพระราชาตรัสว่ามิใช่ส่วนใดส่วนหนึ่งและมิใช่สิ่งใดที่แยกจากส่วนประกอบเหล่านั้น พระเถระจึงกล่าวว่าพระองค์ตรัสไม่ตรงกับความจริง และในที่สุดพระราชาก็ทรงยอมรับว่า “รถ” เป็นเพียงชื่อเรียกโดยสมมติสำหรับส่วนประกอบต่าง ๆ เหล่านั้นเท่านั้น

จากนั้น พระนาคเสนได้อธิบายว่า “นาคเสน” ก็เป็นเพียงสมมติบัญญัติที่ใช้เรียกรวมส่วนประกอบของร่างกายและขันธ์ทั้งหลายเท่านั้น หาได้มี “บุคคล” ที่มีตัวตนแท้จริงดำรงอยู่ไม่ เมื่อได้สดับดังนั้น พระราชาทรงสรรเสริญพระนาคเสนว่า คำอธิบายนั้นน่าอัศจรรย์และเฉียบแหลมยิ่งนัก และตรัสว่า หากพระพุทธเจ้ายังทรงพระชนม์อยู่ ก็ย่อมจะทรงอนุโมทนาในคำอธิบายดังกล่าวเช่นกัน

ต่อมา พระราชายังได้ทรงซักถามถึงลักษณะจำแนกของประเด็นสำคัญหลายประการในพุทธศาสนา อาทิ ศีล การเกิดใหม่ จิตและรูป กาลเวลา ตลอดจนอินทรีย์ห้าประการ ได้แก่ ศรัทธา วิริยะ สติ สมาธิ และปัญญา อีกทั้งยังมีคำถามที่มุ่งเน้นกระบวนการทางจิตในขณะเกิดการรับรู้อารมณ์ผ่านทวารทั้ง 6 เช่น วิญญาณ ผัสสะ เวทนา สัญญา เจตนา วิตก และวิจาร

ในบทนี้ยังปรากฏบทสนทนาที่น่าสนใจตอนหนึ่งเมื่อพระนาคเสนกล่าวแก่พระราชาว่าจะสนทนาต่อไปก็ต่อเมื่อพระองค์ทรงสนทนาในฐานะ “นักปราชญ์” มิใช่ในฐานะ “พระราชา” เมื่อพระราชาตรัสถามถึงความแตกต่าง พระเถระอธิบายว่า ในการสนทนาแบบนักปราชญ์เมื่อข้อเท็จจริงประการใดถูกโต้แย้งหักล้าง ผู้สนทนาย่อมยอมรับโดยไม่เกิดโทสะ แต่หากสนทนาในฐานะพระราชา เมื่อทรงมีพระราชดำริประการใดแล้วถูกโต้แย้ง ก็อาจทรงมีพระราชอาญาลงโทษได้ ครั้นแล้ว พระราชาทรงยินยอมที่จะสนทนาในฐานะนักปราชญ์และทรงสนับสนุนให้พระนาคเสนถวายคำตอบอย่างเหมาะสมโดยปราศจากความหวาดหวั่น

3) ปัญหาเพื่อการตัดความสงสัย

ในบทที่ 3 คำถามของพระเจ้ามิลินท์ยังคงมุ่งแสวงหาความกระจ่างในประเด็นสำคัญหลายประการแห่งพระธรรมคำสอนของพระพุทธเจ้า ตัวอย่างเช่น ในคำถามเกี่ยวกับกรรม พระราชาทรงถามถึงเหตุใดมนุษย์ทั้งหลายจึงมิได้เสมอภาคกัน บางคนมีอายุสั้น บางคนมีอายุยืน บางคนเจ็บป่วยง่าย บางคนมีสุขภาพแข็งแรง บางคนมีรูปลักษณ์ไม่น่าดู ขณะที่บางคนงดงาม บางคนมีกิเลสน้อย บางคนมีกิเลสมาก บางคนยากจน บางคนมั่งคั่ง บางคนเกิดในวรรณะต่ำ บางคนในวรรณะสูง และบางคนมีปัญญาน้อย ขณะที่บางคนมีปัญญามาก

คำถามนี้พร้อมทั้งคำตอบของพระนาคเสนเถระ มีลักษณะสอดคล้องกับบทสนทนาระหว่างพระพุทธเจ้ากับคฤหัสถ์นามว่า สุภมานพ ปรากฏใน จุลกัมมวิภังคสูตรแห่ง มัชฌิมนิกาย นอกจากนี้ พระราชายังได้ทรงตั้งคำถามหลายประการเกี่ยวกับพระพุทธเจ้า เช่น มีพระพุทธเจ้าจริงหรือไม่ และพระองค์ทรงมีคุณลักษณะเช่น “สัพพัญญู” (ผู้รู้ทั้งปวง) “สัพพทัสสี” (ผู้เห็นทั้งปวง) และ “อนุตตระ” (ผู้ไม่มีใครยิ่งกว่า) หรือไม่ นอกจากนี้ ยังมีคำถามเกี่ยวกับการเกิดใหม่ โดยเฉพาะความแตกต่างระหว่าง “การย้ายถ่ายภพ” กับ “การเกิดใหม่”

ผู้เขียนขอยกตัวอย่างในคำถามหนึ่ง พระราชาทรงถามพระนาคเสนว่า บุคคลสามารถเกิดใหม่ได้โดยไม่เกิดการย้ายถ่ายภพหรือไม่ เมื่อพระเถระตอบว่าสามารถเกิดใหม่ได้โดยไม่ต้องมีการย้ายถ่ายภพ พระราชาจึงทรงขออุปมาเพื่ออธิบายประเด็นดังกล่าว พระนาคเสนจึงยกอุปมาว่า เมื่อบุคคลจุดประทีปดวงหนึ่งจากอีกดวงหนึ่ง ประทีปดวงแรกมิได้เคลื่อนย้ายไปยังดวงที่สอง ฉันใด ในกระบวนการเกิดใหม่ก็ฉันนั้น ไม่มีสิ่งใดเคลื่อนย้ายจากภพหนึ่งไปยังอีกภพหนึ่ง เมื่อพระราชาทรงขออุปมาเพิ่มเติม พระนาคเสนจึงย้อนถามว่า เมื่อครั้งทรงพระเยาว์และทรงเรียนคาถาจากอาจารย์มีสิ่งใดเคลื่อนย้ายจากอาจารย์มาสู่พระองค์หรือไม่ เมื่อพระราชาตรัสตอบว่าไม่มี พระเถระจึงกล่าวว่า โดยนัยเดียวกันนั้น แม้จะไม่มีการย้ายถ่ายสิ่งใด บุคคลก็ยังสามารถเกิดใหม่ได้ โดยไม่จำเป็นต้องมี “ตัวตน” ที่เคลื่อนย้ายจากที่หนึ่งไปสู่อีกที่หนึ่ง

4) ปัญหาเชิงทวิภาวะหรือข้อขัดแย้ง

ตามที่ปรากฏในคัมภีร์มิลินทปัญหา ในระยะนี้พระเจ้ามิลินท์ได้ทรงศึกษาพระธรรมคำสอนที่บรรจุอยู่ในคัมภีร์พระไตรปิฎก และทรงค้นพบคำถามจำนวนมากที่ยากแก่การตอบ ซึ่งทรงเรียกว่า "ปัญหาเชิงทวิภาวะ" หรือคำถามสองง่าม (double-pronged questions) เมื่อทรงเกิดความมั่นพระทัยในพระปรีชาญาณของพระนาคเสนเถระแล้ว พระองค์จึงทรงตัดสินพระทัยนำปัญหาเหล่านั้นมาทูลถามเพื่อขอคำอธิบายอย่างรอบรู้ อย่างไรก็ตาม ก่อนจะเริ่มต้น พระราชาได้ทรงขอคำยืนยันจากพระนาคเสนว่า จะไม่มีบุคคลที่ 3 อยู่ร่วมในการสนทนา และจะไม่มีข้อมูลใดถูกปิดบังจากพระองค์

บทที่ 4 นี้กล่าวกันว่าประกอบด้วยปัญหาเชิงทวิภาวะจำนวน 82 ประเด็น ซึ่งพระราชาเองทรงเรียกว่าเป็นคำถามสองง่าม โดยส่วนใหญ่เกี่ยวข้องกับพระพุทธคุณด้านต่าง ๆ และพระดำรัสหลายตอนที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงแก่พระสาวกสมัยพุทธกาล

ตัวอย่างหนึ่งคือคำถามว่า การถวายทานแด่พระพุทธเจ้าผู้เสด็จดับขันธ-ปรินิพพานแล้วยังมีอานิสงส์หรือไม่ พระราชาทรงอ้างถึงคำกล่าวของครูต่างลัทธิว่า หากพระพุทธเจ้าทรงรับเครื่องบูชา แสดงว่ายังทรงยึดติดในโลก แต่หากผู้บรรลุนิพพานแล้วไม่รับสิ่งใด ก็ย่อมไม่มีประโยชน์ที่จะถวายทาน พระราชาทรงอธิบายว่าทรงแสวงหาคำตอบเพื่อโต้แย้งคำกล่าวของลัทธิอื่น และเพื่อประโยชน์แก่สาวกในอนาคต

พระนาคเสนได้โต้แย้งความเห็นของลัทธิอื่น โดยใช้อุปมา 2 ประการ คือ อุปมาไฟกองใหญ่ และอุปมาแผ่นดินใหญ่ ไฟกองใหญ่ที่ดับแล้วไม่ต้องการหญ้าและฟืนอีกต่อไป แต่ผู้คนยังสามารถใช้หญ้าและฟืนจุดไฟใหม่ได้ตามต้องการ ส่วนแผ่นดินใหญ่มิได้ "รับ" เมล็ดพืชด้วยความปรารถนาว่าให้ทั้งหมดงอกงามบนตนเอง ทว่าเมล็ดที่ถูกหว่านลงไปย่อมงอกเงยเพราะแผ่นดินเอื้ออำนวยเงื่อนไขที่เหมาะสมต่อการเจริญเติบโต ฉันใดก็ฉันนั้น แม้พระพุทธเจ้าจะมิได้ทรง "รับ" เครื่องบูชาใด ๆ แต่ผู้ที่ถวายทานโดยดำเนินตามหนทางอันถูกต้องและเป็นกุศลที่พระองค์ทรงแสดงไว้ ย่อมได้รับผลแห่งการกระทำนั้นในที่สุด ภายหลังจบการสนทนา พระราชาทรงสรรเสริญพระนาคเสนที่ถวายคำอธิบายได้อย่างชัดเจน และสามารถทำลายทิฐิอันคลาดเคลื่อนของครูต่างลัทธิได้

คำถามอื่น ๆ ในบทนี้ครอบคลุมประเด็นต่าง ๆ เช่น พระสัพพัญญุตญาณของพระพุทธเจ้า พระอาพาธและความเจ็บไข้ พระดำรัสที่ดูรุนแรง ความลังเลเบื้องต้นในการประกาศพระธรรม การทรงบำเพ็ญสมาธิในที่สงัดแม้หลังตรัสรู้แล้ว พระธรรม ความเป็นต้นเดิมของพระธรรม และพุทธพยากรณ์เกี่ยวกับอายุของพระศาสนา ตลอดจนการประกาศปรินิพพานและภัตตาหารมื้อสุดท้าย

นอกจากนี้ ยังมีคำถามบางประการเกี่ยวกับหัวข้ออื่น ๆ เช่น บทสวดป้องกันภัย การฆ่าตัวตาย พระอรหันต์ ความฝัน การบวชของคฤหัสถ์ สิ่งที่ไม่มีอยู่ในโลก การอุทิศส่วนกุศล และนิพพาน เป็นต้น

5) คำถามที่คลี่คลายด้วยการอนุมาน

ในคำถามข้อนี้ พระเจ้ามิลินท์ได้ตรัสถามพระนาคเสนว่า ท่านหรืออาจารย์ของท่านเคยได้เห็นพระพุทธเจ้าหรือไม่ เมื่อพระเถระตอบว่าไม่เคยเห็น พระราชาจึงตรัสว่า ถ้าเช่นนั้นก็ย่อมแสดงว่าพระพุทธเจ้ามิได้มีอยู่จริง ต่อจากนั้น พระราชาทรงถูกย้อนถามว่า พระองค์หรือเสนาบดีของพระองค์เคยได้เห็นนักรบผู้สูงศักดิ์ในอดีตกาลของพระองค์หรือไม่ เมื่อพระราชาตรัสว่าไม่เคยเห็น พระเถระจึงกล่าวว่า ถ้าเช่นนั้นก็ควรกล่าวว่านักรบเหล่านั้นมิได้มีอยู่จริงเช่นกัน อย่างไรก็ตาม พระราชาทรงอธิบายว่า แม้มิได้เห็นบุคคลเหล่านั้นโดยตรง แต่เพราะได้เห็นเครื่องใช้ต่าง ๆ ที่นักรบในอดีตกาลเคยใช้ จึงสามารถเชื่อได้ว่าบุคคลเหล่านั้นเคยมีอยู่จริง

ในทำนองเดียวกัน พระนาคเสนได้อธิบายว่า แม้มิได้เห็นพระพุทธเจ้าโดยตรง แต่เพราะยังปรากฏ “เครื่องใช้” ของพระพุทธเจ้าอยู่ จึงสามารถอนุมานได้ว่าพระพุทธเจ้าทรงมีอยู่จริง “เครื่องใช้” ของพระพุทธเจ้าดังกล่าว ได้แก่ โพธิปักขิยธรรม 37 ประการ คือ สติปัฏฐาน 4 สัมมัปปธาน 4 อิทธิบาท 4 อินทรีย์ 5 พละ 5 โพชฌงค์ 7 และอริยมรรคมีองค์ 8

เมื่อพระราชาทรงขออุปมา พระนาคเสนได้ยกตัวอย่างสถาปนิกผู้สร้างนครที่วางผังไว้อย่างดี งดงาม และปราศจากข้อบกพร่อง ประกอบด้วยคูเมือง ประตูเมือง หอรบ กำแพง ทางแยก ลานสาธารณะ ชุมทาง ถนนสายหลัก ร้านค้า สวน สระน้ำ และสถานที่ประกอบศาสนกิจ แล้วสถาปนิกนั้นก็ย้ายไปยังที่อื่นเพื่อสร้างนครลักษณะเดียวกันอีก เมื่อผู้คนเห็นนครที่วางผังไว้อย่างดี งดงาม และปราศจากข้อบกพร่องเช่นนั้น ก็ย่อมอนุมานได้ว่านครนั้นต้องสร้างขึ้นโดยสถาปนิกผู้มีปัญญาเฉลียวฉลาด ฉันใดก็ฉันนั้น พระพุทธเจ้าทรงสถาปนา “นครธรรม” โดยมีศีลเป็นกำแพง มีหิริเป็นคูเมือง มีญาณเป็นเชิงเทิน มีวิริยะเป็นหอรบ มีศรัทธาเป็นเสาหลัก มีสติเป็นนายทวาร มีพระสูตรเป็นทางแยก มีอภิธรรมเป็นชุมทาง มีพระวินัยเป็นศาลยุติธรรม และมีสติปัฏฐานเป็นถนนสายต่าง ๆ ภายในถนนเหล่านั้นยังมีร้านค้าเปรียบดัง ร้านดอกไม้ ร้านเครื่องหอม ร้านผลไม้ ร้านยาถอนพิษ ร้านโอสถ ร้านน้ำอมฤต ร้านอัญมณี และร้านเบ็ดเตล็ด พระราชาจึงทรงขอให้พระนาคเสนอธิบายว่าร้านแต่ละแห่งในนครธรรมหมายถึงสิ่งใด พระเถระได้แจกแจงอรรถะในด้านต่าง ๆ ของพระธรรมคำสอนของพระพุทธเจ้า รวมถึง “รัตนะ” ในร้านอัญมณี อันได้แก่ รัตนะแห่งศีล สมาธิ ปัญญา วิมุตติ ปฏิสัมภิทาญาณ และโพชฌงค์ 7

ในที่สุด พระนาคเสนได้สรุปว่า เมื่อบุคคลใดพิจารณาคุณลักษณะอันกว้างขวางและเป็นระบบแห่งนครธรรมแล้ว ย่อมทราบได้ว่าพระพุทธเจ้าทรงมีอยู่จริง และพระเจ้ามิลินท์ก็ทรงแสดงความพอพระทัยต่อวิธีการที่พระเถระได้คลี่คลายคำถามของพระองค์อย่างแจ่มชัดและมีเหตุผล

6) คุณลักษณะพิเศษแห่งความเป็นสมณะ

ในบทที่ 6 นี้ พระราชาได้ทรงหยิบยกประเด็นที่เคยตรัสถามไว้ก่อนหน้านี้อีกครั้งหนึ่ง กล่าวคือ เรื่องความสามารถของคฤหัสถ์ในการบรรลุนิพพานขณะยังดำรงชีวิตในเพศคฤหัสถ์ พระเจ้ามิลินท์ได้ตรัสถามพระนาคเสนว่า มีคฤหัสถ์ผู้ครองเรือนอยู่กับครอบครัวที่ได้บรรลุนิพพานหรือไม่ พระเถระตอบว่า มีคฤหัสถ์เช่นนั้นอยู่เป็นจำนวนหลายพันในกรุงสาวัตถีและนครอื่น ๆ ซึ่งพระราชาตรัสว่า หากมีโรคภัยที่สามารถหายได้โดยไม่ต้องรับประทานยา ก็ย่อมไม่มีความจำเป็นต้องใช้ยาประเภทต่าง ๆ เช่น ยาอาเจียนหรือยาถ่าย ฉันใดก็ฉันนั้น หากคฤหัสถ์สามารถบรรลุนิพพานได้ขณะดำรงชีวิตในครอบครัว พระองค์จึงตรัสถามถึงประโยชน์แห่งการบรรพชาเป็นบรรพชิต พระนาคเสนจึงได้แสดงถึงอานิสงส์และประโยชน์อันหลากหลายของการออกบวช เพื่อมุ่งบำเพ็ญตามมรรคาแห่งความหลุดพ้นตามแนวพุทธศาสนา

พระนาคเสนอธิบายว่า ความเป็นสมณะมีคุณลักษณะพิเศษอยู่ 28 ประการ และผู้ใดพัฒนาให้สมบูรณ์แล้ว ย่อมประกอบด้วยคุณลักษณะพิเศษเพิ่มเติมอีก 18 ประการ อีกทั้งยังกล่าวด้วยว่า บุคคล 10 จำพวกสามารถพัฒนาคุณลักษณะพิเศษเหล่านั้นได้ ได้แก่ ผู้มีศรัทธา ผู้มีหิริโอตตัปปะ ผู้มั่นคงแน่วแน่ ผู้ควรแก่ความไว้วางใจ ผู้มุ่งมั่นต่อเป้าหมาย ผู้ไม่โลภ ผู้ใฝ่ในการฝึกตน ผู้เด็ดเดี่ยวในปณิธาน ผู้ไม่ตัดสินผู้อื่นโดยพลการ และผู้สามารถดำรงตนอยู่ด้วยเมตตา นอกจากนี้ พระนาคเสนยังกล่าวว่า คฤหัสถ์เหล่าใดที่สามารถบรรลุนิพพานได้ในเพศคฤหัสถ์นั้น เป็นผู้ที่ได้สั่งสมและบำเพ็ญการปฏิบัติทางจิตวิญญาณที่จำเป็นครบถ้วนแล้วในชาติก่อน ๆ

ต่อจากนั้น พระนาคเสนได้อธิบายถึงธุดงควัตร 13 ประการ และกล่าวว่าผู้ที่ถือปฏิบัติธุดงควัตรทั้ง 13 ประการนั้น ย่อมพัฒนาคุณลักษณะพิเศษได้ถึง 30 ประการ ธุดงควัตร 13 ประการ ได้แก่ การนุ่งห่มผ้าบังสุกุล การครองผ้าเพียงสามผืน การออกบิณฑบาต การไม่เว้นเรือนใดเรือนหนึ่งในการบิณฑบาต การฉันมื้อเดียวต่อวัน การฉันเฉพาะในบาตร การงดรับอาหารเพิ่มเติม การอยู่ป่า การอยู่โคนไม้ การอยู่ในที่แจ้ง การอยู่ป่าช้า การยินดีในเสนาสนะที่จัดให้ และการถือเนสัชชิกังคะ (คือการดำรงอยู่ในอิริยาบถ 3 ได้แก่ เดิน ยืน นั่ง โดยไม่เอนกายนอน) ท้ายที่สุด พระนาคเสนกล่าวว่า ผู้ใดดำเนินตามคุณลักษณะพิเศษแห่งความเป็นสมณะดังกล่าว ย่อมสามารถบำเพ็ญโพธิปักขิยธรรม 37 ประการให้บริบูรณ์ได้สำเร็จ

7) คำถามว่าด้วยการสนทนาโดยอุปมา

บทสุดท้ายแห่งคัมภีร์มิลินทปัญหา ประกอบด้วยคำถามจำนวน 67 ข้อ แต่ละข้อมีพื้นฐานอยู่บนอุปมาเฉพาะประการหนึ่ง เหตุผลในการตั้งคำถามเหล่านี้ ดูเหมือนจะมุ่งสอบถามถึงคุณลักษณะที่ศิษย์ผู้กำลังเจริญตามมรรคาแห่งความหลุดพ้นในพุทธศาสนา พึงพยายามพัฒนาเพื่อบรรลุเป้าหมายสูงสุด คุณลักษณะจำนวนมากที่อภิปรายกันนั้น ได้มาจากลักษณะของทั้งสิ่งมีชีวิตและสิ่งไม่มีชีวิต ซึ่งถูกนำมาใช้เป็นอุปมา ซึ่งสิ่งไม่มีชีวิตที่ถูกนำมาเป็นอุปมา ได้แก่ แผ่นดิน น้ำ ลม ไฟ ไผ่ บัว เมล็ดพันธุ์ ภูเขา อากาศ พระจันทร์ พระอาทิตย์ ต้นไม้ เมฆฝน มหาสมุทร และหม้อน้ำ ส่วนสิ่งมีชีวิตที่ใช้เป็นอุปมา ได้แก่ ช้าง ลา ไก่ กระรอก เต่า ลิง เสือเพศเมีย นกกระเรียนอินเดีย ค้างคาว งูศิลา พลธนู ตลอดจนพระเจ้าจักรพรรดิ

เมื่อพระราชาตรัสถามว่า ศิษย์ผู้ปฏิบัติตามมรรคาควรน้อมนำคุณลักษณะสามประการของดอกบัวมาเป็นแบบอย่างอย่างไร พระนาคเสนได้ถวายคำตอบดังนี้ ประการที่ 1 ดุจดังดอกบัวซึ่งเกิดและเจริญเติบโตในน้ำ แต่ไม่ถูกน้ำทำให้แปดเปื้อน ศิษย์ก็ควรไม่ปล่อยให้ปัจจัยต่าง ๆ เช่น ชื่อเสียง เกียรติยศ การสักการบูชา ลาภแห่งปัจจัย 4 ตลอดจนวงศ์ตระกูลหรือบุคคลอื่น ทำให้ตนเศร้าหมอง ประการที่ 2 ดุจดังดอกบัวที่ชูตนพ้นเหนือน้ำ ศิษย์พึงดำรงตนไว้ในภาวะเหนือโลก (โลกุตตระ) ประการที่ 3 ดุจดังดอกบัวที่ไหวเอนแม้ด้วยลมเพียงเล็กน้อย ศิษย์พึงระวังและละเว้นแม้กิเลสเพียงเล็กน้อยที่สุด

ตามที่ปรากฏในคัมภีร์มิลินทปัญหา เมื่อการสนทนาระหว่างพระเจ้ามิลินท์กับพระนาคเสนสิ้นสุดลง พระราชาทรงปีติยินดีเป็นอย่างยิ่ง และได้ถวายบังคมด้วยการประนมพระหัตถ์เหนือพระเศียร พระองค์ทรงสรรเสริญพระเถระว่า ในพระศาสนาของพระพุทธเจ้าพระองค์นี้ นอกจากพระสารีบุตร (อัครสาวกเบื้องขวา) แล้ว ไม่มีผู้ใดสามารถตอบคำถามอันหลากหลายและลึกซึ้งเช่นนี้ได้ พระราชาทรงขอขมาลาโทษในความบกพร่องทั้งหลายที่อาจได้ล่วงเกิน และทรงขอให้พระเถระรับพระองค์ไว้เป็นศิษย์ตราบเท่าชีวิต

ในคัมภีร์ยังกล่าวอีกว่า เมื่อพระราชาทรงเป็นพุทธสาวกแล้ว ได้โปรดให้สร้างอารามชื่อว่า “มิลินทวิหาร” เพื่อถวายแด่พระนาคเสนและหมู่สงฆ์ พร้อมทั้งถวายปัจจัย 4 อย่างต่อเนื่อง ต่อมา พระองค์ได้มอบราชสมบัติแก่พระโอรส แล้วออกบวชเป็นบรรพชิต ครั้นได้บำเพ็ญตามมรรคาแห่งความหลุดพ้นในพุทธศาสนาแล้ว พระองค์ทรงบรรลุพระอรหัตผล ซึ่งเป็นขั้นสุดท้ายแห่งกระบวนการตรัสรู้ตามพุทธศาสนา

3. ข้อถกเถียงเกี่ยวกับผู้แต่งและระยะเวลาแต่งคัมภีร์

ประเด็นเกี่ยวกับผู้แต่งและระยะเวลาแต่งคัมภีร์มิลินทปัญหา ยังเป็นที่ถกเถียงและ

หาข้อเท็จจริงต่อเนื่อง เพราะยังไม่ปรากฏหลักฐานชัดเจนเกี่ยวกับช่วงเวลาการประพันธ์ โดยทั่วไปสันนิษฐานว่ารจนาขึ้นราวพุทธศักราช 500 นักวิชาการไทยบางท่าน เช่น สมเด็จกรมพระยาดำรงราชานุภาพ ทรงระบุว่า พระปิฎกจุฬาภัยเป็นผู้รจนา (ราชบัณฑิตยสภา, 2472, คำนำ) ความเห็นนี้สอดคล้องกับข้อความใน มธุรัตถปกาสินี ฎีกาแห่งมิลินทปัญหา ซึ่งรจนาโดยพระติปาติเถระ และระบุชื่อพระมหาติปิฎกจุฬาภัยเถระเป็นผู้ประพันธ์ (กรรมการหอพระสมุดฯ, 2464, น. 28) ขณะเดียวกัน สมเด็จพระสังฆราช (จวน อุฏฺฐายีมหาเถร) มีความเห็นว่า พระพุทธโฆสะ ชาวอินเดียใต้ อาจเป็นผู้เรียบเรียงนิทานกถาและนิคมกถาประกอบเพิ่มเติมส่วนตัวบทปัญหาไม่ปรากฏหลักฐานผู้แต่งชัดเจน[64] ความเห็นดังกล่าวสอดคล้องกับทัศนะของ เสถียร โพธินันทะ ที่เห็นว่าการเรียบเรียงคัมภีร์น่าจะมีพัฒนาการเป็นลำดับ และอาจผ่านการเพิ่มเติมในชั้นหลัง ดังความตอนหนึ่งว่า

> ในฉบับสันสกฤตได้บอกชาติภูมิของพระนาคเสนว่าเป็นแคว้นกาศมีระ ในฉบับบาลีว่าท่านเกิดในวรรณะพราหมณ์ บิดาชื่อโสณุตตระอาศัยอยู่ ณ กชังคลคาม ข้างภูเขาหิมาลัย เป็นข้อความตรงกัน (ภูเขาหิมาลัยตั้งต้นจากแคว้นกาศมีระ) ก็แคว้นกาศมีระในสมัยนั้น พระพุทธศาสนานิกายสรวาสติวาทินเจริญรุ่งโรจน์อยู่ พระนาคเสนอาจจะเป็นภิกษุในนิกายนี้ นอกจากนี้ยังปรากฏในปกรณ์ฝ่ายจีนว่า พระนาคเสนได้รจนาคัมภีร์ “ตรีกายศาสตร์” ฉะนั้น ข้าพเจ้าปรารถนาจะสันนิษฐานว่า หนังสือมิลินทปัญหาจะเป็นรจนาของคันถรจนาจารย์ในสมัยเดียวกับท่านแน่นอน แต่ฉบับที่เก่าที่สุด เห็นจะได้แก่ฉบับสันสกฤต ฉบับภาษาบาลีเข้าใจว่าจะเป็นของใหม่กว่า
>
> (เสถียร โพธินันทะ, 2513, หน้า 199-200)

ฝ่ายนักวิชาการพุทธศาสนาชาวตะวันตกโดยมากมีความเห็นสอดคล้องกันว่า คัมภีร์มิลินทปัญหา มีถิ่นกำเนิดในอินเดียเหนือ ราวพุทธศตวรรษที่ 1 (ประมาณคริสต์ศตวรรษที่ 1 ก่อนหรือหลังคริสต์กาล) และมีต้นฉบับเดิมเป็นภาษาสันสกฤตหรือปรากฤตก่อนจะแปลหรือปริวรรตเป็นภาษาบาลีในลังกา

Rhys Davids (1980, p. xi) มิได้ระบุชื่อผู้ประพันธ์ แต่เห็นว่า คัมภีร์นี้แต่งขึ้นในอินเดีย

---

[64]พระนิพนธ์ คำนำ ของสมเด็จพระสังฆราช (อุฏฺฐายีมหาเถร) ในหนังสือ มิลินทปัญหาฉบับโรงพิมพ์ไท (2470), อ้างถึงในหนังสือ มิลินทปัญหา ฉบับแปลในมหามกุฏราชวิทยาลัย (2515)

ภาคเหนือราวต้นคริสต์ศักราช ต้นฉบับเดิมน่าจะเป็นสันสกฤตหรือปรากฤต และฉบับบาลีที่สืบมานั้นเป็นผลงานการแปลของชาวลังกา ด้าน Vilhelm Trenkner เสนอความเห็นในทิศทางเดียวกัน โดยชี้ว่าถ้อยคำขึ้นต้นว่า "ตมฺยถา นุสูยต" (Tam yatha nusuyata) บ่งชี้พื้นฐานสันสกฤตมากกว่าสูตรบาลีที่มักขึ้นต้นว่า "เอวมฺเม สุตํ" และเห็นว่าเป็นงานที่รจนาขึ้นในดินแดนซึ่งอยู่ภายใต้อำนาจของพระเจ้าเมนันเดอร์ (มิลินท์) มิใช่ในลังกา[65] ขณะที่ Horner (1963, p. xxii) เห็นว่า แม้คัมภีร์อาจมิได้แต่งขึ้นตรงกับสมัยพระเจ้ามิลินท์ แต่ก็น่าจะมีต้นกำเนิดในอินเดีย มิใช่ลังกา ขณะที่ Sukumar Dutt (1957, p. 165) เสนอว่า การรจนาน่าจะเกิดขึ้นในช่วงเวลาต่อมาอีกระยะหนึ่ง และ Arthur Llewellyn Basham (1954, p. 227) สันนิษฐานว่าอาจอยู่ในคริสต์ศตวรรษที่ 1 หรืออย่างช้าต้องก่อนสมัยพระพุทธโฆสะ เดินทางไปลังกา

โดยสรุป นักวิชาการจำนวนมากเห็นพ้องว่า คัมภีร์นี้น่าจะประพันธ์ขึ้นระหว่างคริสต์ศตวรรษที่ 1 ก่อนคริสต์กาล ถึงคริสต์ศตวรรษที่ 2 หลังคริสต์กาล อาจแต่งด้วยภาษาสันสกฤต ภาษากรีกแบบบัคเตรีย หรือภาษาอินเดียอื่น ก่อนจะแปลเป็นภาษาจีนและบาลีในเวลาต่อมา ไม่ปรากฏนามผู้ประพันธ์ และมีความเป็นไปได้ว่ามีการเรียบเรียงเพิ่มเติมภายหลัง โดยบางท่านเสนอว่า ฉบับดั้งเดิมอาจมีเพียง 3 บทแรก ซึ่งสอดคล้องกับฉบับแปลภาษาจีนชื่อภิกษุนาคเสนสูตร แม้ในชั้นหลัง ยังปรากฏคัมภีร์อรรถกถาเรื่อง มิลินทปัญหาอรรถกถา ประพันธ์โดยพระภิกษุชาวพม่านาม U Narada Mahathera ตลอดจนงานภาษาอังกฤษสมัยใหม่ เช่น An Abridgement of the Milindapanha[66] เรียบเรียงโดย N.K.G. Mendis (ค.ศ. 1993) และฉบับย่อ[67] โดย Bhikkhu Pesala (ค.ศ. 2001)

4. คุณค่าของคัมภีร์มิลินทปัญหา

คัมภีร์ มิลินทปัญหา มีคุณค่าเด่นชัดทั้งในมิติทางปรัชญา ประวัติศาสตร์ความคิด วิธีวิทยา และวรรณกรรม ดังสรุปได้เป็นประเด็นสำคัญต่อไปนี้

ประการที่ 1 คุณค่าที่โดดเด่นที่สุดคือ การเป็นบรรทัดฐานในการคลี่คลายเงื่อนปมทางหลักธรรมที่ซับซ้อน ซึ่งในสมัยพุทธศตวรรษที่ 5 ก่อนคริสต์ศักราช ระบบการตีความพุทธธรรมเริ่มเผชิญกับความท้าทายจากตรรกะเชิงปรัชญาแบบกรีกและคำถามเชิงอภิปรัชญา

---

[65]อ้างใน คำนำ (Foreword) ของ Prof. Nalinaksha Dutt, Milindapanha and Nagasenabhikshussutra (A Comparative Study), Ven Dr. Thich Minh Chau Bhikkhu

[66]ดูรายละเอียดเพิ่มเติมในหนังสือ The Questions of King Milinda, An Abridgement of the Milindapanha, edited by N.K.G. Mendis, published in 1993, reprinted 2007

[67]ดูรายละเอียดเพิ่มเติมในหนังสือ "The Debate of King Milinda" by Bhikkhu Pesala (2001)

คัมภีร์นี้จึงทำหน้าที่เป็นคู่มือที่ช่วยอธิบายสภาวธรรมที่มีความเป็นนามธรรมสูงให้กลายเป็นรูปธรรมผ่านวิธีวิทยาการใช้ “อุปมาอุปไมย” ที่คมคาย โดยเฉพาะการอุปมาเรื่อง “รถ” เพื่ออธิบายหลักอนัตตาและการประชุมกันของขันธ์ ซึ่งกลายเป็นมาตรฐานที่ถูกนำไปอ้างอิงอย่างกว้างขวางในคัมภีร์รุ่นหลัง

ประการที่ 2 คัมภีร์นี้นับเป็นหมุดหมายสำคัญที่เชื่อมโยงพัฒนาการทางความคิดจากอินเดียสู่ลังกาและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ แม้ในจารีตไทยและลังกาจะจัดเป็นคัมภีร์นอกพระไตรปิฎก แต่ในพม่ากลับได้รับการยกย่องอย่างเป็นทางการ ซึ่งได้รับการบรรจุไว้ในพระไตรปิฎกบาลีเป็นคัมภีร์ลำดับที่ 18 แห่งขุททกนิกาย และความสำคัญดังกล่าวสะท้อนผ่านการที่ พระพุทธโฆสะ นำเนื้อหาบางส่วนไปใช้เป็นฐานข้อมูลสำคัญในการสังเคราะห์คัมภีร์วิสุทธิมรรค เพื่อจัดระบบแนวปฏิบัติด้านศีล สมาธิ และปัญญาอย่างเป็นขั้นตอน

ประการที่ 3 ในเชิงวิธีวิทยา คัมภีร์นี้วางรากฐานวิธีคิดแบบวิภัชชวาท เพื่อเผชิญกับปัญหาทางปรัชญาและสังคมร่วมสมัย นำเสนอรูปแบบการปุจฉาวิสัชนาที่เน้นเหตุผล และการจำแนกคำถามออกเป็นประเภทต่างๆ เพื่อป้องกันการตกไปในความเห็นสุดโต่ง รูปแบบปุจฉาวิสัชนาที่ปรากฏมิได้ยึดติดถ้อยคำตายตัว หากเลือกใช้การอุปมา การแจกแจงเงื่อนไข และการย้อนถาม เพื่อเปิดพื้นที่ให้ผู้ถามเข้าถึงเหตุผลด้วยตนเอง แนวทางดังกล่าวสะท้อนลักษณะการสอนแบบพุทธที่เน้นปัญญาและการใคร่ครวญ มากกว่าการยึดถือถ้อยคำตามตัวอักษร

นอกจากนี้ คัมภีร์ยังมีคุณค่าเชิงวรรณกรรมและการสื่อสารธรรม โครงสร้างการสนทนาที่ดำเนินอย่างมีลำดับขั้น จากคำถามพื้นฐานไปสู่ปัญหาลุ่มลึกทางปรัชญา ทำให้ผู้อ่านสามารถติดตามกระบวนการคิดได้อย่างเป็นระบบ ดังที่ Davids (1890) นักวิชาการพุทธศาสนาชาวตะวันตก ผู้แปลมิลินทปัญหาเป็นภาษาอังกฤษเป็นคนแรก ได้แสดงความคิดเห็นไว้ว่า

> ‘คำถามของพระเจ้ามิลินท์’ นั้น ย่อมเป็นผลงานชั้นเอกแห่งร้อยแก้วอินเดียโดยปราศจากข้อสงสัย และแท้จริงแล้ว เมื่อพิจารณาในเชิงวรรณศิลป์ ก็เป็นหนังสือที่ดีที่สุดในประเภทเดียวกันที่เคยมีการประพันธ์ขึ้นในประเทศใด ๆ[68]
>
> (p. xlviii)

การใช้ภาษาเชิงเปรียบเทียบและอุปมาอุปไมยจำนวนมากช่วยให้เนื้อหาที่ซับซ้อนเข้าถึง

[68] “The Questions of Milinda is undoubtedly the masterpiece of Indian prose, and indeed is the best book of its class, from a literary point of view, that had then been produced in any country.”

ได้ง่ายขึ้น คุณค่าด้านนี้อธิบายได้ว่าทำไมคัมภีร์จึงได้รับการแปลและเผยแพร่กว้างขวาง ทั้งในภาษาบาลี จีน และภาษาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ รวมถึงได้รับความสนใจจากนักวิชาการสมัยใหม่อย่างต่อเนื่อง รวมไม่น้อยกว่า 28 สำนวน[69] อันสะท้อนอิทธิพลและความสำคัญในวงวิชาการพุทธศาสนาอย่างกว้างขวาง เช่น

- ฉบับพิมพ์เป็นตัวโรมัน ชำระโดย V. Trenkner พิมพ์เป็นครั้งแรกโดย Williams and Norgate ในปี ค.ศ. 1880

- ฉบับแปลภาษาสิงหล ชื่อ Milinda Prashnaya โดย Htinati พิมพ์ที่โคลัมโบ ค.ศ. 1900

- ฉบับแปลความเป็นภาษาจีนมีทั้งหมด 11 สำนวน[70]

- ฉบับแปลความเป็นภาษาเยอรมัน โดย F. Olto Schrader

- ฉบับแปลความเป็นภาษาฝรั่งเศส โดย Louis Finot

- ฉบับแปลความเป็นภาษาอังกฤษ โดย T.W. Rhys Davids ในปี ค.ศ. 1890 ต่อมาได้มีการแปลอีกฉบับหนึ่งโดย ไอ.บี. ฮอร์เนอร์ (I.B. Horner) ตีพิมพ์ในปี ค.ศ. 1969

- ฉบับแปลความเป็นภาษารัสเซียจากต้นฉบับภาษาจีน โดย Evanofski

- ฉบับแปลความเป็นภาษาญี่ปุ่นจากต้นฉบับภาษาจีน โดยโซเงน ยามากามิ

- ฉบับแปลความเป็นภาษาอิตาเลียน โดย G. Cagnola

สำหรับประเทศไทย อาจกล่าวได้ว่า มิลินทปัญหา เป็นคัมภีร์ที่รู้จักในสังคมไทยมาแต่สมัยกรุงสุโขทัย โดยปรากฏการอ้างถึงในไตรภูมิพระร่วง[71] พระราชนิพนธ์ของ พระมหาธรรมราชาที่ 1 (พญาลิไท) แสดงให้เห็นว่าคัมภีร์นี้มีบทบาทในภูมิทัศน์ทางปัญญาของไทยมาแต่ระยะแรก

สำหรับฉบับแปลภาษาไทยที่มีต้นฉบับปรากฏในปัจจุบัน มี 5 สำนวนสำคัญ (สุภาพรรณ ณ บางช้าง, 2526, น. 242-3) ได้แก่

(1) ฉบับแปลสมัยกรุงศรีอยุธยา มีต้นฉบับเก็บรักษาไว้ที่หอสมุดแห่งชาติ แต่ไม่ครบถ้วน

---

[69]ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน B.C. Law (1933), A History of Pali Literature, pp. 371-2, อ้างถึงในหนังสือประวัติวรรณคดีในอินเดียและลังกา ของสุภาพรรณ ณ บางช้าง (2526), น. 240-2

[70]การแปลเป็นภาษาจีนในสมัยราชวงศ์จิ้นตะวันออก (Eastern Jin dynasty) ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 4-5 โดยใช้ชื่อว่า "พระสูตรของภิกษุนาคเสน" (Sutra of Bhikshu Nagasena) ซึ่งตั้งชื่อตาม พระภิกษุนาคเสน ตัวบทฉบับภาษาจีนกล่าวกันว่ามีความสั้นกว่า โดยประกอบด้วยเพียง 3 บท เมื่อเทียบกับฉบับภาษาบาลีซึ่งมี 7 บท

[71]อ้างถึงในหนังสือ ไตรภูมิพระร่วง พิมพ์แจกในงานออกพระเมรุ พระเจ้าบรมวงศ์เธอ พระองค์เจ้าประสานศรีใส พระองค์เจ้าประไพศรีสะอาด ร.ศ. 131, บานแผนกเดิม น. 3

(2) ฉบับแปลสมัยกรุงรัตนโกสินทร์ จัดพิมพ์เผยแพร่โดยกรมศิลปากร เข้าใจว่าเป็นผลงานในสมัยรัชกาลที่ 3 เนื่องจากไม่ปรากฏชื่อผู้แปลและรายละเอียดในคำนำ ทั้งที่งานแปลสมัยรัชกาลที่ 1 มักระบุผู้แปลอย่างชัดเจน

(3) ฉบับแปลของมหามกุฏราชวิทยาลัย จัดทำในสมัยรัชกาลที่ 5 ภายใต้การอุปถัมภ์ของสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส (กรมหมื่นวชิรญาณวโรรส) ผู้ทรงสถาปนามหามกุฏราชวิทยาลัยเมื่อ พ.ศ. 2436 เนื้อหาได้รับการทยอยแปลและพิมพ์ในวารสาร “ธรรมจักษุ” โดยมีพระภิกษุสามเณรช่วยแปลหลายรูป สำนวนนี้เรียกว่า “สำนวนสนาม” มุ่งแสดงความรู้ไวยากรณ์บาลีเป็นสำคัญ จึงมีลักษณะภาษาไทยไม่สม่ำเสมอ[72] ด้วยเหตุนี้สมเด็จกรมพระยาดำรงราชานุภาพ จึงมิได้ทรงเลือกฉบับนี้เป็นฉบับมาตรฐานของหอสมุดแห่งชาติ หากทรงเลือกฉบับสมัยรัชกาลที่ 3 แทน

(4) ฉบับแปลของสมเด็จพระสังฆราช (จวน อุฏฺฐายี) แห่งวัดมกุฏกษัตริยาราม จัดพิมพ์ในงานพระราชทานเพลิงศพของพระองค์

(5) ฉบับเรียบเรียงใหม่ “ปัญหาพระยามิลินท์”[73] โดยนายยิ้ม ปัณฑยางกูร (พ.ศ. 2483) เป็นการสรุปใจความแต่ละปัญหา ตัดข้อความซ้ำเพื่อให้อ่านเข้าใจง่าย จัดพิมพ์เผยแพร่โดยกรมศิลปากร และนับเป็นอีกฉบับหนึ่งที่หอสมุดแห่งชาติรับรอง

มิลินทปัญหา อาจพรรณนาได้ว่าเป็นตำราที่ทรงอำนาจ ประกอบด้วยการอธิบายชี้แจงประเด็นซับซ้อนหลายประการแห่งพระธรรมคำสอนของพระพุทธเจ้า โดยอาศัยนิทานเปรียบเทียบและอุปมานานัปการ เป็นงานอ่านที่มีประโยชน์สำหรับผู้ปฏิบัติธรรมในพุทธศาสนาทุกท่าน ตลอดจนผู้ศึกษาปรัชญาพุทธอย่างจริงจัง และแม้กระทั่งผู้ที่เพิ่งเริ่มต้นทำความเข้าใจกับพระธรรมคำสอนทางพุทธศาสนา

อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนมีประเด็นข้อพิจารณาเชิงวิพากษ์เกี่ยวกับคัมภีร์ มิลินทปัญหา อาจสรุปได้เป็นสามประการสำคัญ ดังนี้

ประการที่ 1 มีข้อสันนิษฐานว่า ต้นฉบับดั้งเดิมของคัมภีร์อาจมิได้รจนาเป็นภาษาบาลี หากเป็นภาษาสันสกฤต และอาจเกี่ยวข้องกับคณะสงฆ์นิกายสรวาสติวาทิน มากกว่าสายเถรวาทโดยตรง ข้อสังเกตนี้ชี้ให้เห็นมิติทางประวัติศาสตร์นิกาย ซึ่งควรนำมาประกอบการ

---

[72]ดูรายละเอียดเพิ่มเติมในงานดุษฎีนิพนธ์ของ พระมหาสราวุธ โพธิ์ศรีงาม (2566) เรื่อง พุทธธรรมในนิตยสารธรรมจักษุในสมัยสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ทรงเป็นบรรณาธิการ พ.ศ. ๒๔๓๗-๒๔๕๔: ความเป็นมา สาระสำคัญ และบทบาทต่อพุทธศาสนาไทย. วิทยานิพนธ์ปริญญาดุษฎีบัณฑิต, คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, น. 336-74

[73]สำนวน ปัญหาพระยามิลินท์ ฉบับหอสมุดแห่งชาติ เรียบเรียงโดย ยิ้ม ปัณฑยางกูร (2443)

ศึกษาวิเคราะห์เชิงเปรียบเทียบ

ประการที่ 2 เนื้อหาและลักษณะปัญหาชี้ว่าคัมภีร์น่าจะรจนาขึ้นในยุคหลัง โดยอาจารย์ผู้ไม่ปรากฏนาม ในช่วงเวลาที่พุทธศาสนาแตกออกเป็นนิกายต่าง ๆ ถึง 18 นิกาย แต่ละสำนักต่างตีความหลักธรรมบางประเด็นแตกต่างกัน เช่น การอธิบาย “สังขตธรรม” ของสรวาสติวาทินที่รวมถึงอากาศและนิพพาน คัมภีร์จึงสะท้อนบรรยากาศทางปัญญาในยุคถกเถียงนิกายนั้น คำอธิบายของพระนาคเสนจึงควรเข้าใจว่าเป็นความเห็นเชิงอรรถาธิบายของนักปราชญ์ในยุคนั้น มิใช่พุทธพจน์โดยตรง อีกทั้งไม่อาจยืนยันได้ว่าผู้รจนาเป็นเพียงนักวิชาการ หรือเป็นผู้มีประสบการณ์ปฏิเวธธรรมด้วยเหตุนี้ การศึกษาคัมภีร์จึงควรกระทำด้วยความระมัดระวัง โดยเทียบเคียงกับพระไตรปิฎกและหลักการปฏิบัติ

ประการที่ 3 มีคำถามบางตอนที่อ้างว่าเป็นพุทธพจน์ แต่ไม่อาจยืนยันได้ชัดเจนว่าปรากฏในพระไตรปิฎกบาลีหรือไม่ ซึ่งก่อให้เกิดปัญหาในการวิเคราะห์ความสอดคล้องกับคำสอนดั้งเดิม เช่น กรณีการกล่าวอ้างเกี่ยวกับพระพุทธเจ้าทรงฉันภัตตาหารเต็มบาตรหรือเกินขอบบาตร เป็นต้น ประเด็นเช่นนี้สะท้อนความจำเป็นในการตรวจสอบแหล่งที่มาของข้อความและใช้ข้อมูลด้วยความรอบคอบ มิฉะนั้นอาจนำไปสู่การตีความคลาดเคลื่อนได้

สรุป ข้อพิจารณาทั้ง 3 ประการชี้ให้เห็นว่า แม้คัมภีร์จะมีคุณค่าเชิงปรัชญาและวรรณกรรมสูง แต่ในเชิงประวัติศาสตร์และอรรถาธิบาย จำเป็นต้องศึกษาอย่างวิพากษ์เปรียบเทียบกับพระไตรปิฎก และตรวจสอบบริบททางนิกายและยุคสมัย เพื่อให้การทำความเข้าใจเป็นไปอย่างรอบด้านและเที่ยงตรงทางวิชาการ

คัมภีร์เปฏโกปเทส-เนตติปกรณ์

คัมภีร์เปฏโกปเทส-เนตติปกรณ์นับเป็นวรรณกรรมสำคัญในกลุ่มคัมภีร์ก่อนสมัยอรรถกถา เรียกว่า “กลุ่มคัมภีร์รุ่งอรุณแห่งยุคอรรถกถา” สะท้อนพัฒนาการของวิธีวิทยาการตีความพระพุทธพจน์ในจารีตเถรวาท แม้ธรรมเนียมดั้งเดิมจะยกย่องว่าคัมภีร์ทั้ง 2 รจนาขึ้นโดยพระมหากัจจายนเถระในสมัยพุทธกาล แต่การศึกษาวิเคราะห์เชิงประวัติศาสตร์ภาษาศาสตร์และโครงสร้างเนื้อหาแสดงให้เห็นว่า ทั้ง 2 เล่มน่าจะเกิดขึ้นในยุคหลัง และเป็นผลผลิตของกระบวนการสังเคราะห์องค์ความรู้ทางพระธรรมวินัยในช่วงที่พุทธศาสนากำลังพัฒนาระบบการอธิบายอย่างเป็นระบบมากขึ้น ดังนั้น ในที่นี้ ผู้เขียนจะพิจารณาสาระสำคัญของคัมภีร์ทั้งสองไปพร้อม ๆ กัน

1. ผู้แต่งและสมัยที่แต่ง

ฝ่ายเถรวาทถือว่า เปฏโกปเทส และ เนตติปกรณ์ เป็นผลงานของพระกัจจานะ พระอริยสาวกผู้ได้รับการยกย่องจากพระพุทธเจ้าว่าเป็นเลิศในการอธิบายขยายความพระธรรมโดยพิสดาร อย่างไรก็ตาม ทัศนะดังกล่าวถูกตั้งข้อสังเกตโดยนักวิชาการสมัยหลัง เช่น W. Geiger[74] และ Winternitz[75] ซึ่งเห็นว่า หากผู้แต่งมีนามว่า กัจจานะ จริง ก็ไม่น่าจะเป็นพระกัจจานะในสมัยพุทธกาล เนื่องจากลักษณะภาษา โครงสร้าง และเนื้อหาสะท้อนพัฒนาการทางความคิดในช่วงหลังพุทธกาลจนถึงก่อนยุคอรรถกถา ทั้งนี้เพราะพระพุทธโฆสะและพระธรรมปาล ได้อ้างถึงคัมภีร์ทั้งสองบ่อยครั้ง และนำหลักการตีความตามแนวทางดังกล่าวไปใช้ในงานอรรถกถาของตนอย่างชัดเจน โดยเฉพาะพระธรรมปาลซึ่งทดลองประยุกต์หลักเกณฑ์ในเนตติปกรณ์อธิบายพระสูตรต้นแห่งทีฆนิกาย มัชฌิมนิกาย อังคุตตรนิกาย และสังยุตตนิกายในงานฎีกาของท่าน

สุภาพรรณ ณ บางช้าง (2526, น. 244) เสนอว่า “กัจจานะ” ในที่นี้อาจมิได้หมายถึงบุคคลเฉพาะ แต่หมายถึงสำนักกัจจานะซึ่งก่อตั้งขึ้นตั้งแต่สมัยพุทธกาล ณ เมืองอุชเชนี แคว้นอวันตี ผลงานของพระกัจจานะที่ปรากฏในพระไตรปิฎกแสดงลักษณะการอธิบายเชิงขยายความในแนวอรรถกถา อันเป็นลักษณะเด่นที่สอดคล้องกับแนวทางของคัมภีร์ทั้ง 2

เมื่อพิจารณาในเชิงนิรุกติศาสตร์ “เปฏโกปเทส” หมายถึงวิธีการอธิบายพระไตรปิฎก ส่วน “เนตติปกรณ์” หมายถึงหนังสือแนะแนวการเขียนอรรถกถา พระญาณโมลี (Nanamoli) ผู้แปลคัมภีร์ทั้ง 2 เป็นภาษาอังกฤษ แปลชื่อ Petakopadesa ว่า The Pitaka Disclosure และ Nettippakarana ว่า The Guide พร้อมอธิบายในคำนำว่า คัมภีร์เหล่านี้มิใช่อรรถกถาโดยตรง หากเป็นตำราแนะนำวิธีศึกษาพระพุทธพจน์ให้เชี่ยวชาญจนสามารถอธิบายได้อย่างมีหลักเกณฑ์

จากข้อพิจารณาดังกล่าว จึงมีข้อสันนิษฐานว่าคัมภีร์ทั้งสองน่าจะเป็นผลงานของสำนักกัจจานะในอินเดียคล้ายกับที่คัมภีร์นิทเทสและปฏิสัมภิทามรรคสัมพันธ์กับสำนักสารีบุตร ทั้งนี้น่าจะรจนาขึ้นในยุคที่พุทธศาสนาแตกออกเป็นนิกายต่าง ๆ และเริ่มเกิดความพยายามตีความพระไตรปิฎกในเชิงอรรถกถาอย่างเป็นระบบ สำนักกัจจานะซึ่งถือเป็นสายเถรวาทดั้งเดิมสายหนึ่งจึงเห็นความจำเป็นของหลักเกณฑ์การตีความที่แน่นอน มิใช่การอธิบายตามความคิดเห็นส่วนตัว ในบริบทนี้ เปฏโกปเทสอาจเป็นผลงานระยะแรกที่วางกรอบวิธีวิทยาไว้ ต่อมามีการ

---

[74]W. Geiger, Pali Literature and Language (English trsin by Bhata-krishna ghosh, Univ. of Calautta, 1943) p. 26 cf. Netti (P.T.S.) pp. Vii.x vii

[75]M. Winterritz, History of Indian Literature (English trsln by Mrs.S. Ketkar and Miss H. John, Univ. of Calcutta, 1933) vol. II p. 183

ปรับปรุงแก้ไขข้อบกพร่องให้เป็นระบบและประณีตยิ่งขึ้น จนเกิดเป็นเนตติปกรณ์ คัมภีร์ฉบับปรับปรุงนี้น่าจะรจนาก่อนการเผยแผ่พุทธศาสนาสู่ลังกา และเป็นที่รู้จักแพร่หลายในสมัยอรรถกถา อิทธิพลของเนตติปกรณ์จึงสะท้อนชัดในงานของพระอรรถกถาจารย์ยุคต้น โดยเฉพาะพระพุทธโฆสะ ซึ่งนำหลักการดังกล่าวมาเป็นฐานในการเรียบเรียงงานของท่าน

สรุปได้ว่า ทั้ง 2 คัมภีร์ อาจมีรากฐานมาจากแนวคิดของพระมหากัจจายนะในแคว้นอวันตี แต่ตัวคัมภีร์เปฏโกปเทสน่าจะก่อรูปขึ้นในช่วงพุทธศตวรรษที่ 5-6 (ราวต้นคริสต์ศักราช) และเนตติปกรณ์ถูกพัฒนาตามมาในภายหลังเพื่อใช้เป็นมาตรฐานในการอธิบายพระธรรมวินัยอย่างสากลในกลุ่มสำนักเถรวาทก่อนที่จะแพร่หลายเข้าสู่ลังกาและพม่าในเวลาต่อมา

2. เนื้อหาสำคัญของคัมภีร์

เนื่องด้วยคัมภีร์ เปฏโกปเทส และ เนตติปกรณ์ มีเนื้อหาคล้ายคลึงกันอย่างยิ่ง และโดยภาพรวม เนตติปกรณ์ มีลักษณะเป็นระบบและประณีตกว่า ในที่นี้จึงมุ่งอธิบายรายละเอียดเฉพาะเนตติปกรณ์เป็นหลัก แล้วจึงพิจารณาความแตกต่างที่สำคัญของทั้ง 2 คัมภีร์ในภายหลัง

เมื่อเปรียบเทียบวิธีการจัดเนื้อหาและการเสนอความคิดของเนตติปกรณ์กับคัมภีร์นิทเทส จะเห็นความแตกต่างอย่างชัดเจน กล่าวคือ เนตติปกรณ์สะท้อนรูปแบบการรจนาคัมภีร์ในยุคที่ระบบการเขียนมีแบบแผนแน่นอน มิใช่การถ่ายทอดแบบมุขปาฐะหรือการท่องจำเป็นหลัก โครงสร้างของคัมภีร์จึงมีลำดับขั้นตอนและการจัดหมวดหมู่ที่เป็นระบบ

เนตติปกรณ์เริ่มต้นด้วยบทปณามคาถา มุ่งสรรเสริญพระพุทธเจ้าเป็นสำคัญ จากนั้นเป็นส่วนที่เรียกว่า “สังคหวาระ” ซึ่งอธิบายเนื้อหาโดยสังเขป มีลักษณะคล้ายสารบัญ ต่อด้วย “อุทเทสวาระ” กล่าวถึงหัวข้อใหญ่และหัวข้อย่อยอย่างละเอียดขึ้นในลักษณะใกล้เคียงบทคัดย่อ และ “นิทเทสวาระ” ซึ่งให้คำจำกัดความหรือจัดความหมายของชื่อหัวข้อแต่ละประการ เพื่อทำให้เนื้อหามีความชัดเจนทางแนวคิด

ส่วนเนื้อเรื่องหลักแบ่งออกเป็น 2 ภาค ได้แก่ “หาระ” และ “นยะ” ซึ่งคำว่า “หาระ” มีรากศัพท์สัมพันธ์กับคำว่า หรติ (นำไป) และ หราเปติ (ยังให้นำออก) จึงมีนัยถึง “วิธีการนำเสนอ” หรือ “แบบแผนการแสดงออก” ในการอธิบายหลักธรรม พระญาณโมลี (1962) แปลคำว่า หาระ ว่า The mode of conveying หมายถึงรูปแบบหรือวิธีการถ่ายทอดความหมายแห่งหลักธรรมในพระไตรปิฎก ถือเป็นกรอบวิธีวิทยาสำหรับการตีความอย่างเป็นระบบ ซึ่งในคัมภีร์นี้กำหนดไว้ทั้งหมด 16 หาระ[76] ประกอบด้วย

[76]สำหรับผู้ที่สนใจ สามารถดูรายละเอียดเพิ่มเติมในหนังสือ ประวัติวรรณคดีบาลีในอินเดียและลังกา ของสุภาพรรณ ณ บางช้าง (2526), น. 246-60

(1) เทสนา การสอนตามหลักอริยสัจ

(2) วิจยะ การสืบสวนตามพจน์

(3) ยุตติ การตรวจสอบความสมเหตุสมผลตามหลักมหาปเทส 4

(4) ปทัฏฐาน การระบุเหตุใกล้ให้เกิด

(5) ลักขณะ การจำแนกตามลักษณะเฉพาะ

(6) จตุพยูหะ การวิเคราะห์ตามหลักนิรุกติศาสตร์ ความประสงค์ เหตุการณ์ และความสืบเนื่อง

(7) อาวัฏฏะ การหมุนกลับธรรมที่เป็นคู่ปรับกัน

(8) วิภัตติ การจำแนกธรรมเป็นส่วนย่อย

(9) ปริวัตตนะ การกลับด้านเพื่ออธิบายธรรมฝั่งตรงข้าม

(10) เววจนะ การใช้คำไวพจน์หรือชื่อพ้อง

(11) ปัญญัตติ การอธิบายตามรูปแบบบัญญัติ

(12) โอตรณะ การเชื่อมโยงเข้าสู่หลักธรรมหลัก เช่น ขันธ์ อายตนะ ธาตุ

(13) โสธนะ การชำระคำถามคำตอบให้ตรงประเด็น

(14) อธิฏฐานะ การกำหนดความหมายตามความเป็นหน่วยเดียวกันหรือความหลากหลาย

(15) ปริกขาระ การระบุปัจจัยแวดล้อมที่เกื้อหนุน

(16) สมาโรปนะ การสรุปรวบยอดเพื่อประสานเนื้อหา

ในส่วนของ “16 หาระ” นั้น มีหน้าที่หลักในการวิเคราะห์และตรวจสอบระดับ “บทพยัญชนะ” หรือถ้อยคำสำนวนของพุทธพจน์ เพื่อขจัดความไม่รู้ ความสงสัย และความเข้าใจที่คลาดเคลื่อน ผ่านกระบวนการอธิบายเชิงเหตุผลอย่างเป็นระบบ (Nanamoli, 1962, p. xxxv) กล่าวอีกนัยหนึ่ง หาระทำหน้าที่เป็นเครื่องมือเชิงวิธีวิทยาที่ช่วยให้การตีความพุทธพจน์รักษาความสอดคล้องระหว่างถ้อยคำกับหลักการดั้งเดิมแห่งพระธรรมวินัยได้อย่างมั่นคง

หลักการของ “5 นัย” มีจุดมุ่งหมายเพื่อชี้แนะระดับ “อรรถะ” (attha) อันเป็นความหมายและเป้าหมายสูงสุดของคำสอน ซึ่งมุ่งนำไปสู่ความหลุดพ้น (Nanamoli, 1962, p. xxxii) นัยทั้ง 5 ประกอบด้วย

(1) **นันทิยาวรรต** การหมุนกลับแห่งความเพลินเพื่อละตัณหาและอวิชชา

(2) **ติปุกขละ** นัยที่อธิบายโดยอาศัยกุศลมูล 3 และอกุศลมูลเป็นแกนวิเคราะห์

(3) **สีหวิกกีฬิตะ** การแสดงพลังแห่งอริยบุคคลเพื่อขจัดวิปลาส

(4) **ทิสาโลจนะ** การตรวจสอบทิศทางของธรรมฝ่ายกุศลและอกุศล

(5) **อังกุสะ** นัยที่รวบรวมและเชื่อมโยงธรรมที่เกี่ยวข้องเข้าด้วยกัน

ในเชิงโครงสร้าง นัยสามประการแรกจัดเป็นแนวทางเชิงอรรถะ (meaning guide-lines) ซึ่งเป็นทางเลือกในการอธิบายเนื้อหาตามจริตของเวไนยสัตว์ ส่วนนัยสองประการหลังมีบทบาทสนับสนุนด้านพยัญชนะ (phrasing guide-lines) เพื่อให้การประมวลความหมายมีความครบถ้วนและเป็นระบบยิ่งขึ้น

ความสำคัญเชิงระบบของทั้ง 16 หาระ และ 5 นัย อยู่ที่การถูก “หล่อหลอม” (moulded) บนพื้นฐานของ 18 มูลบท (root-terms) อันเป็นกรอบแนวคิดหลักในการวิเคราะห์ธรรม ได้แก่ หมวดธรรมฝ่ายอกุศล 9 ประการ เช่น ตัณหา อวิชชา โลภะ โทสะ โมหะ และวิปลาส 4 และหมวดธรรมฝ่ายกุศล 9 ประการ เช่น สมถะ วิปัสสนา อโลภะ อโทสะ อโมหะ และสติปัฏฐาน 4 โครงสร้างดังกล่าวมีจุดมุ่งหมายเพื่อสร้างระเบียบจริยศาสตร์ที่ครอบคลุมประสบการณ์ทางจิตของมนุษย์อย่างเป็นระบบ (Nanamoli, 1962, p. 172)

เมื่อพิจารณาโดยภาพรวม หลักการเหล่านี้ทำหน้าที่เป็นเครื่องมือทางวิชาการที่สถาปนา “อุดมการณ์เชิงเถรวาท” อันเอื้อต่อการจัดระเบียบและตีความพุทธพจน์อย่างมีเอกภาพ ทั้งยังเป็นแม่แบบสำคัญที่อรรถกถาจารย์รุ่นหลัง โดยเฉพาะ พระพุทธโฆสะ นำไปประยุกต์ใช้ในการเรียบเรียงอรรถกถาและคัมภีร์ปกรณ์วิเสสวิสุทธิมรรค เพื่อประสานความหลากหลายของพุทธพจน์ให้อยู่ในกรอบอธิบายเดียวกันอย่างเป็นระบบ

3. ความแตกต่างระหว่างเปฏโกปเทสและเนตติปกรณ์

การศึกษาวรรณกรรมพุทธศาสนาเถรวาทในกลุ่มปกรณวิเสสผ่านคัมภีร์ เปฏโกปเทส และ เนตติปกรณ์ สะท้อนให้เห็นถึงพลวัตของการจัดระเบียบวิธีวิทยาเชิงระบบ เพื่อการตีความพระไตรปิฎกที่มีความลุ่มลึกและซับซ้อน แม้ทั้งสองคัมภีร์จะนำเสนอระเบียบวิธีแห่งการตีความ ที่ประกอบด้วย 16 หาระ 5 นัย และ 18 มูลบท เหมือนกัน แต่เมื่อพิจารณาในเชิงโครงสร้างและวิธีวิทยาพบว่ามีความแตกต่างอย่างมีนัยสำคัญ เช่น

1) โครงสร้างและการจัดวางบทตอน

เมื่อพิจารณาโครงสร้างของคัมภีร์ทั้งสอง พบว่าเนื้อหาโดยรวมมีความใกล้เคียงกันในเชิงแนวคิด แต่แตกต่างกันอย่างชัดเจนในด้านการจัดวางและลำดับบทตอน ซึ่งสะท้อนระดับการพัฒนาทางวิธีวิทยา

เปฏโกปเทสประกอบด้วย 8 บท ได้แก่ (1) อริยสัจจปัปปกาสนา (2) สาสนปัฏฐาน

(3) สุตตาธิษฐาน (4) สุตตวิจัย (5) หาระวิภังค์ (6) สุตตัตภสมุจจัย (7) หาระสัมปาตะ (8) นยะสมุฏฐาน

โครงสร้างดังกล่าว ทั้ง 8 บทข้างต้น มีลักษณะการนำเสนอค่อนข้างกระจัดกระจายและขาดความต่อเนื่องในเชิงระบบ เมื่อเปรียบเทียบกับเนตติปกรณ์ที่ถูกย่นย่อและจัดระเบียบใหม่เหลือเพียง 4 บทสำคัญ คือ (1) หาระวิภังค์ แสดงความหมายของหาระทั้ง 16 (2) หาระสัมปาตะ แสดงวิธีการประยุกต์การใช้หาระทั้ง 16 (3) นยะสมุฏฐาน อธิบายเรื่องนยะ 6 (4) สาสนปัฏฐาน ความคิดพื้นฐานในศาสนา มีลักษณะคล้ายกับภาคผนวก

ข้อสังเกตพบว่า โครงสร้างของเนตติปกรณ์ครอบคลุมเนื้อหาทั้งหมดของเปฏโกปเทสได้อย่างมีเอกภาพมากกว่า

2) ด้านวิธีวิทยา

คัมภีร์เนตติปกรณ์แสดงความโดดเด่นในเชิงวิธีวิทยาด้วยการรักษาความแตกต่างของ “หาระ” แต่ละประเภทไว้อย่างชัดเจน พร้อมทั้งดึงลักษณะเฉพาะของแต่ละหาระมาใช้ในการวิเคราะห์ได้อย่างแม่นยำ ส่งผลให้โครงสร้างการอธิบายมีความเป็นระบบและมุ่งตรงต่อหลักการตีความโดยไม่คลาดเคลื่อน

ตรงกันข้าม เปฏโกปเทสประสบปัญหาในการจำแนกความแตกต่างของหาระ ทำให้เนื้อหาในบางส่วนเกิดความซ้ำซ้อน และเบี่ยงเบนจากแก่นของระเบียบวิธีไปสู่รายละเอียดปลีกย่อยที่เกินความจำเป็น (Nanamoli, 1962, p. xviii) ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดคือการนำเสนอ “ตถาคตพล 10” ซึ่งเนตติปกรณ์จัดวางไว้ภายใต้วิจยหาระ (หาระที่ 2) เพื่อแสดงกระบวนการสืบสวนทางปัญญาอย่างเป็นขั้นตอน ขณะที่เปฏโกปเทสกลับสอดแทรกเนื้อหาดังกล่าวไว้ท่ามกลางการจัดหมวดหมู่พระสูตรอย่างไม่เป็นระบบ

ความแตกต่างยังปรากฏในระดับการจัดมาตรฐานเนื้อหา โดยเนตติปกรณ์มีแนวโน้มปรับนิยามและประเภทของบุคคลให้สอดคล้องกับพุทธพจน์ในพระไตรปิฎกมากกว่า เช่น กรณี “พระอรหันต์ 9 ประเภท” ในเปฏโกปเทสที่ใช้ชื่อเรียกซึ่งไม่พบในคัมภีร์บาลี และมีการนำศัพท์เฉพาะของผู้บรรลุฌานมาใช้แทนสถานะพระอรหันต์ ปัญหานี้ได้รับการแก้ไขในเนตติปกรณ์ด้วยการเลือกใช้คำที่สอดคล้องกับสารบบพระสูตรมาตรฐาน (Ibid., p. xxii) อย่างไรก็ดี ในด้านการอ้างอิงคัมภีร์ เนตติปกรณ์ให้ความสำคัญกับแหล่งข้อมูลหลักในพระไตรปิฎก เช่น อังคุตตรนิกาย สังยุตตนิกาย และธรรมบท ขณะที่การอ้างอิงจากชาดก ธัมมสังคณี และวิมานวัตถุมีจำนวนจำกัด อย่างไรก็ดี ยังปรากฏข้อความทั้งร้อยแก้วและร้อยกรองบางส่วนที่ไม่สามารถระบุแหล่งที่มาได้อย่างชัดเจน (Ibid., pp. 283-7)

3) เชิงวรรณศิลป์

ในเรื่องนี้ สุภาพรรณ ณ บางช้าง (2526, น. 261-2) วิพากษ์ว่า เนตติปกรณ์มีคุณค่าดีกว่าเปฏโกปเทสทุกประการ ซึ่งเปฏโกปเทสไม่มีความประณีตในการสะกดถ้อยคำ มีคำหลายคำที่ใช้อย่างไม่ระมัดระวังให้เป็นภาษาบาลีมาตรฐาน เช่น

อนนฺเวมานิ	อนุปุลฺล
ปลิก	อนาคมี
ภวอเปวิริตฺตา	

คำข้างต้นนี้สะกดผิด (ทั้งนี้อาจเป็นปัญหาของการคัดลอกคัมภีร์ก็ได้)

ส่วนคำที่ไม่ใช่รูปคำแบบบาลี คือ

ทุเว	ควรเป็น เทว
สุตมยี	ควรเป็น สุตมยา
จินฺตามยี	ควรเป็น จิตฺตามยา
ยทฺ อุจฺจเต	ควรเป็น ยํ วุจฺจเต
ปริทาฆ	ควรเป็น ปริฬาห
ปลิโลธ	ควรเป็น ปลิโพธ

คัมภีร์เนตติปกรณ์มีลักษณะเป็นงานที่ผ่านการจัดระบบอย่างเคร่งครัด ใช้โครงสร้าง “สรุปสาระ” เป็นลำดับขั้น และใช้ภาษาบาลีอย่างสม่ำเสมอ ส่งผลให้เนื้อหามีความเป็นมาตรฐานและมีลักษณะเชิงวิชาการชัดเจน ตรงกันข้าม เปฏโกปเทสยังคงร่องรอยของมุขปาฐะ โดยเฉพาะการใช้อุททานหรือคาถาช่วยจำ ซึ่งเนตติปกรณ์ได้ตัดออกไปแล้ว อีกทั้งความแตกต่างด้านฉันทลักษณ์ เช่น การใช้ฉันทลักษณ์แบบ “อารยา” ในเนตติปกรณ์ ซึ่งไม่พบในวรรณกรรมบาลีลังกายุคแรก ชี้ให้เห็นถึงกระบวนการขัดเกลาทางวิชาการที่สูงขึ้น (von Hinüber, 1996, p. 79)

ด้วยเหตุนี้ เนตติปกรณ์จึงมีสถานะเป็นเครื่องมือทางวิชาการที่เป็นระบบและคมชัดกว่า และกลายเป็นต้นแบบสำคัญที่พระอรรถกถาจารย์ โดยเฉพาะพระพุทธโฆสะ นำมาใช้ในการวางรูปแบบการอธิบาย ขณะที่เปฏโกปเทสมีบทบาทรองลงมาในฐานะแหล่งข้อมูลประกอบ (Nanamoli, 1962, p. liii)

ตารางที่ 10: เปรียบเทียบความแตกต่างระหว่าง เปฏโกปเทส และ เนตติปกรณ์

ประเด็นเปรียบเทียบ	เปฏโกปเทส	เนตติปกรณ์
ลำดับเวลาและพัฒนาการ	มีแนวโน้มเก่าแก่กว่า เป็นลักษณะ "ร่างดิบ" (earlier version) สะท้อนร่องรอยการสืบทอดแบบมุขปาฐะ เช่น การใช้อุทาน	เป็นฉบับที่ได้รับการปรับปรุงและสังเคราะห์ใหม่ (improved version) มีความเป็นระบบมากกว่า และตัดส่วนอุทานออก
โครงสร้างและเนื้อหา	แบ่งเป็น 8 บท โครงสร้างค่อนข้างกระจัดกระจาย มีความซ้ำซ้อนภายใน และมีเนื้อหาบางส่วนที่ภายหลังถูกตัดทอน	แบ่งเป็น 4 บทหลัก ได้แก่ หารวิภังคะ หารสัมปาตะ นยสมุฏฐานะ และสาสนปัฏฐานะ ทั้งมีความกะทัดรัดและต่อเนื่องเชิงระบบสูง
วิธีวิทยา	การจำแนกหาระ ยังไม่ชัดเจนในบางแห่ง มีรายละเอียดปลีกย่อยมากเกินจำเป็น และมีศัพท์บางคำที่ไม่สอดคล้องกับพระไตรปิฎกมาตรฐาน	จำแนกหาระได้ชัดเจนและแม่นยำกว่า มีความเป็นสากลทางวิธีวิทยา และสอดคล้องกับบรรทัดฐานพระไตรปิฎก (orthodoxy) มากกว่า
ลักษณะภาษาและตัวบท	สำนวนบางตอนยากและซับซ้อน ตัวบทมีความคลาดเคลื่อนสูง (highly corrupt) พบความผิดพลาดจากการคัดลอกและจัดลำดับใบลานผิด	สำนวนสม่ำเสมอ ประณีต และเป็นทางการ (formalistic) มีระบบสรุปสาระเป็นขั้นตอนชัดเจน
บทบาทและการยอมรับ	บทบาทลดลงในเวลาต่อมา ไม่มีอรรถกถาโบราณรองรับโดยตรง ถูกใช้เป็นแหล่งข้อมูลเสริม	ได้รับการยอมรับกว้างขวาง เป็น "นั่งร้าน" ทางปัญญาให้แก่อรรถกถาจารย์รุ่นหลัง โดยเฉพาะงานอรรถกถา 4 นิกาย

หลักฐานเชิงตัวบทประกอบกับข้อเสนอของนักวิชาการสมัยใหม่ชี้แนวโน้มสอดคล้องกันว่า เปฏโกปเทสมีลักษณะเก่าแก่กว่า และสะท้อนระยะเริ่มต้นของการพัฒนาวิธีวิทยาการตีความพระธรรม โดยยังคงรูปแบบที่เปิดกว้างและเชื่อมโยงกับวัฒนธรรมมุขปาฐะอย่างเห็นได้ชัด พัฒนาการดังกล่าวได้รับการขัดเกลาและจัดระบบใหม่ในเนตติปกรณ์ ซึ่งแสดงรูปแบบที่กะทัดรัด เป็นระเบียบ และสอดคล้องกับกรอบความคิดของเถรวาทมากยิ่งขึ้น ลักษณะนี้ทำให้เนตติปกรณ์มีความเป็นงานวิชาการที่สมบูรณ์และพร้อมใช้งานในฐานะเครื่องมืออธิบายพระไตรปิฎก

เมื่อพิจารณาในภาพรวม เปฏโกปเทสจึงสะท้อนขั้นต้นของการก่อรูปแนวคิดเชิงวิธีวิทยา ขณะที่เนตติปกรณ์แสดงระยะที่แนวคิดดังกล่าวสุกงอมและได้รับการจัดวางเป็นระบบ จนกลายเป็นแม่แบบสำคัญที่มีอิทธิพลต่อการพัฒนาอรรถกถาในสมัยต่อมาอย่างเด่นชัด

4. อิทธิพลต่องานอรรถกถาและฎีกา

คัมภีร์เปฏโกปเทสและเนตติปกรณ์มีบทบาทเป็นโครงสร้างพื้นฐานทางวิธีวิทยาของวรรณกรรมเถรวาท ทำหน้าที่เสมือน "นั่งร้าน" ทางปัญญาที่รองรับการพัฒนางานอรรถกถาและฎีกา ลักษณะสำคัญอยู่ที่การเป็นคู่มือสำหรับอรรถกถาจารย์ในการกำหนดกรอบการตีความ

พระไตรปิฎกให้มีความเป็นระบบและสอดคล้องกัน (Nanamoli, 1962, p. vii)

อิทธิพลของระเบียบวิธีดังกล่าวปรากฏชัดในผลงานของพระพุทธโฆสะ โดยเฉพาะคัมภีร์วิสุทธิมรรค ซึ่งกำหนดมาตรฐานการอธิบายศัพท์ธรรมสำคัญ เช่น ศีล สมาธิ และปัญญา ผ่านกรอบ “ลักษณะ-รส-ปัจจุปัฏฐาน-ปทัฏฐาน”[77] อันกลายเป็นรูปแบบนิยามที่ใช้สืบเนื่องในงานอรรถกถา กรอบนิยามนี้มีรากฐานจากลักขณหาระ (หาระที่ 4) แห่งเนตติปกรณ์ ซึ่งมุ่งสร้างความชัดเจนและความเป็นมาตรฐานในการกำหนดความหมายของศัพท์ธรรม

ความเป็นระบบดังกล่าวยังขยายไปสู่การจัดวางโครงสร้างการอธิบายพระสูตร โดยอรรถกถาจารย์นำหลักจากจตุพยูหหาระ (หาระที่ 6) มาใช้กำหนดลำดับการอธิบาย ประกอบด้วยการสรุปใจความ (อธิปปาย) การอธิบายบริบทหรือเหตุการณ์ (นิทาน) และการเชื่อมโยงเนื้อหา (อนุสนธิ) องค์ประกอบทั้งสามประการนี้ช่วยให้การอธิบายพระสูตรมีความต่อเนื่องและเข้าใจได้อย่างเป็นระบบ

ขณะเดียวกัน กรอบแนวคิดเชิงจำแนก เช่น “บุคคลธรรมาธิษฐาน” และ “ธรรมธรรมาธิษฐาน” ตลอดจนแนวคิด “เอกัตตนัย” และ “นานัตตนัย” ที่พบอย่างแพร่หลายในงานชั้นหลัง ล้วนมีความสัมพันธ์กับอธิฏฐานหาระ (หาระที่ 14) ของเนตติปกรณ์ สะท้อนการนำเครื่องมือทางวิธีวิทยามาใช้วิเคราะห์พุทธพจน์อย่างเป็นรูปธรรมและหลากหลายมิติ

อย่างไรก็ดี พัฒนาการดังกล่าวมิได้หยุดอยู่เพียงระดับอรรถกถา แต่ขยายต่อไปสู่ยุคฎีกา โดยพระธรรมปาละได้นำหลัก 16 หาระและ 5 นัยมาประยุกต์อธิบายพระสูตรในนิกายสำคัญอย่างเป็นระบบ แสดงให้เห็นการยกระดับเครื่องมือเชิงวิเคราะห์ให้มีความละเอียดและครอบคลุมยิ่งขึ้น ทั้งในมิติของปริยัติและการตีความเชิงลึก แนวโน้มนี้ยังปรากฏต่อเนื่องถึงช่วงพุทธศตวรรษที่ 17-18 โดยเฉพาะสมัยพระเจ้าปรักกรมพาหุที่ 1 แห่งลังกา เมื่อคณะอรรถกถาจารย์สายมหาวิหารนำระเบียบวิธีจากเนตติปกรณ์มาใช้สรุปและอธิบายพระสูตรสำคัญ เพื่อยืนยันความสมบูรณ์ของแนวตีความตามจารีตดั้งเดิม (Nanamoli, 1962, pp. lii–iii) ด้วยเหตุนี้ เปฏโกปเทสและเนตติปกรณ์จึงเป็นแหล่งรวบรวมกรอบแนวคิดและเครื่องมือทางอรรถาธิบายที่มีลักษณะเป็นระบบ ช่วยให้อรรถกถาจารย์สามารถเลือกใช้และประยุกต์อธิบายพระไตรปิฎกได้อย่างสอดคล้อง มีหลักเกณฑ์ และคงความต่อเนื่องของจารีตเถรวาทในระยะยาว

[77] วิสุทฺธิ 1/7-8

คัมภีร์อรรถกถา

ภายหลังการพิจารณาคัมภีร์ในกลุ่มก่อนสมัยอรรถกถา เช่น เปฏโกปเทสและเนตติปกรณ์ ซึ่งทำหน้าที่วางหลักเกณฑ์และวิธีวิทยาในการจำแนก อธิบาย และเชื่อมโยงพระพุทธพจน์ให้เป็นระบบแล้ว พัฒนาการของวรรณกรรมเถรวาทได้ก้าวเข้าสู่ระยะที่มีความซับซ้อนทางอรรถาธิบายยิ่งขึ้น กล่าวคือ การก่อรูปของ “คัมภีร์อรรถกถา” และต่อเนื่องไปถึง “คัมภีร์ฎีกา” ซึ่งเป็นกระบวนการอธิบายเชิงลึกที่สะท้อนทั้งการสืบทอดมรดกพระธรรมวินัยและพลวัตทางปัญญาของชุมชนสงฆ์ในบริบทประวัติศาสตร์ที่เปลี่ยนแปลงไป

การศึกษาคัมภีร์อรรถกถาจึงต้องพิจารณาควบคู่กับบริบททางประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม และสถาบันสงฆ์ โดยเฉพาะบทบาทของลังกาในฐานะศูนย์กลางสำคัญของการสั่งสม ถ่ายทอด และจัดระบบองค์ความรู้ทางพระไตรปิฎก ก่อนจะขยายอิทธิพลไปสู่ภูมิภาคอื่นในเวลาต่อมา บริบทพุทธศาสนาในลังกาตลอดช่วงเวลาประมาณ 700 ปี ตั้งแต่สมัยพระเจ้าเทวานัมปิยติสสะถึงราวคริสต์ศตวรรษที่ 5 สามารถพิจารณาเป็นสามระยะตามลักษณะเด่นของการเข้าถึงพุทธธรรม (สุภาพรรณ ณ บางช้าง, 2526, น. 264) ได้แก่ (1) สมัยปฏิบัติ[78] (2) สมัยเสื่อม และ (3) สมัยปริยัติ ซึ่งระยะหลังเป็นฐานสำคัญของการพัฒนาอรรถกถา

อาจกล่าวได้ว่า การแบ่งช่วงดังกล่าวช่วยให้เห็นแนวโน้มของการเปลี่ยนผ่านจากการเน้นปฏิบัติสู่การจัดระบบองค์ความรู้ในเชิงคัมภีร์ อันเป็นเงื่อนไขที่เอื้อต่อการเกิดวรรณกรรมอรรถาธิบายที่มีความเป็นระบบมากขึ้น[79] พร้อมกันนั้นยังชี้ให้เห็นบทบาทของอรรถกถาและฎีกาในฐานะกลไกสำคัญที่ใช้รักษา ตีความ และขยายความพระธรรมวินัยให้สอดคล้องกับบริบททางสังคมและวัฒนธรรม บนพื้นฐานดังกล่าว การพิจารณาเนื้อหาในหัวข้อนี้จะดำเนินไปตามลำดับ ได้แก่

(1) ความหมายและนัยสำคัญของคำว่า อรรถกถา

(2) พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของคัมภีร์ทั้งสองประเภท

(3) บทบาทของอรรถกถาจารย์และฎีกาจารย์พร้อมผลงานสำคัญ

(4) คุณค่าของวรรณกรรมอรรถาธิบายเหล่านี้ในฐานะโครงสร้างองค์ความรู้ของพุทธศาสนาเถรวาท

---

[78]สำหรับที่ผู้สนใจ สามารถดูข้อมูลเพิ่มเติมได้ในหนังสือ Early History of Buddhism in Ceylon ของ E.W. Adikaram (1953), p. 49

[79]สำหรับผู้ที่สนใจ สามารถดูรายละเอียดเพิ่มเติมในหนังสือ ประวัติวรรณคดีบาลีในอินเดียและลังกา ของสุภาพรรณ ณ บางช้าง (2526), น. 264-71

1. ความหมายของคำว่าอรรถกถา

คำว่า “อัฏฐกถา” (อฏฺฐกถา/อตฺถกถา) เป็นศัพท์สมาสระหว่าง “อฏฺฐ” และ “กถา” โดยในเชิงรูปศัพท์ “อฏฺฐ” แปลว่า “แปด” แต่ในบริบททางคัมภีร์ใช้ในความหมายเดียวกับ “อตฺถ” ซึ่งหมายถึง “เนื้อความ ความหมาย หรือประโยชน์” เมื่อประกอบกับ “กถา” ที่แปลว่า “คำกล่าว” จึงมีนัยหมายถึง “คำอธิบายเนื้อความ” หรือ “การอธิบายความหมาย” ทั้งนี้ ภาษาไทยนิยมใช้รูปว่า “อรรถกถา” เพื่อสื่อความหมายดังกล่าวอย่างเป็นทางการ

พัฒนาการของความหมายคำว่า “อรรถกถา” สามารถพิจารณาได้เป็น 2 ระยะสำคัญ (สุภาพรรณ ณ บางช้าง, 2526, น. 271) กล่าวคือ ระยะแรก คำนี้มีขอบเขตกว้าง ครอบคลุมหนังสือที่แต่งขึ้นภายหลังพระไตรปิฎกโดยรวม ไม่จำกัดเฉพาะงานอธิบายโดยตรง แต่รวมถึงคัมภีร์ที่ขยายความหรือเกี่ยวเนื่องกับเนื้อหาในพระไตรปิฎก ตลอดจนวรรณกรรมประเภทอื่น เช่น มิลินทปัญหา หรือมหาวงส์ ขณะที่งานอธิบายคัมภีร์เหล่านี้อีกชั้นหนึ่งเรียกว่า “ฎีกา” เช่น มิลินทปัญหาฎีกา หรือมหาวงส์ฎีกา เพื่อแยกประเภทงานให้ชัดเจน นอกจากนี้พระอรรถกถาจารย์ยังนิยมเรียกงานของตนว่า “สังวรรณนา” ในความหมายของการอธิบายโดยพิสดาร

ระยะต่อมา ความหมายของคำว่า “อรรถกถา” แคบลงอย่างชัดเจน โดยใช้เฉพาะกับคัมภีร์ที่อธิบายคำและความในพระไตรปิฎกโดยตรง ส่วนงานที่แต่งขึ้นภายหลังในลักษณะอื่นได้รับการจำแนกตามประเภทของเนื้อหา เช่น ปกรณ์พิเศษ พงศาวดาร หรือสัททาวิเสส การเปลี่ยนแปลงเชิงความหมายนี้สะท้อนการพัฒนาระบบการจัดหมวดหมู่วรรณกรรมในจารีตเถรวาทให้มีความชัดเจนยิ่งขึ้น

เมื่อว่าตามความเข้าใจของพุทธศาสนาเถรวาทในปัจจุบัน คำว่า “อรรถกถา” จึงมักใช้ในความหมายเฉพาะตามระยะหลัง กล่าวคือ หมายถึงคัมภีร์ที่ทำหน้าที่อธิบายพระไตรปิฎกโดยตรง อันเป็นฐานสำคัญของการสืบทอด ตีความ และจัดระบบองค์ความรู้ทางพุทธศาสนาในเชิงคัมภีร์อย่างต่อเนื่องสืบมา

2. ประวัติความเป็นมาของอรรถกถา

แนวคิดเกี่ยวกับประวัติความเป็นมาของคัมภีร์อรรถกถาในจารีตเถรวาท ปรากฏอย่างเป็นระบบในบทนำอรรถกถาของพระพุทธโฆสะ ตลอดจนคัมภีร์สำคัญ เช่น ทีปวงส์ มหาวงส์ และสัทธัมมสังคหะ โดยเสนอภาพความต่อเนื่องขององค์ความรู้ตั้งแต่สมัยพุทธกาล กล่าวคือ อรรถกถาบาลีได้รับการแต่งและรวบรวมตั้งแต่การสังคายนาครั้งที่ 1 แล้วสืบทอดรักษาไว้ด้วยวิธีมุขปาฐะอย่างเป็นแบบแผน

ลำดับพัฒนาการดังกล่าวเชื่อมโยงต่อเนื่องถึงสมัยพระเจ้าอโศก เมื่อพระมหินทเถระนำพุทธศาสนาไปประดิษฐานในลังกาพร้อมพระไตรปิฎก และรวมถึงอรรถกถาที่ถ่ายทอดมาด้วย เพื่อให้สอดคล้องกับบริบทของชุมชนสงฆ์และพุทธศาสนิกชนในลังกา จึงมีการแปลอรรถกถาจากภาษาบาลีเป็นภาษาสิงหล และสืบทอดด้วยการสวดจำอย่างเคร่งครัด อันสะท้อนกระบวนการปรับตัวขององค์ความรู้ให้เข้ากับบริบททางภาษาและวัฒนธรรม

เมื่อพุทธศาสนาในลังกาพัฒนาเข้าสู่ระยะที่มีความแตกต่างทางสำนัก คัมภีร์อรรถกถาภาษาสิงหลได้รับการเก็บรักษาไว้ในฝ่ายมหาวิหาร และมีบทบาทสำคัญในฐานะแหล่งอ้างอิงหลักของจารีต ต่อมาในช่วงที่มีการจารพระไตรปิฎกลงเป็นลายลักษณ์อักษร อรรถกถาภาษาสิงหลก็ได้รับการบันทึกลงใบลานควบคู่กันไป แสดงให้เห็นการเปลี่ยนผ่านจากวัฒนธรรมมุขปาฐะสู่ระบบเอกสารที่มีความมั่นคงมากยิ่งขึ้น อย่างไรก็ตาม คัมภีร์มหาวงส์และสัทธัมมสังคหะให้ข้อมูลเพิ่มเติมว่า ในสมัยที่พระพุทธโฆสะดำเนินการเรียบเรียงอรรถกถาต้นฉบับอรรถกถาบาลีดั้งเดิมได้สูญหายไปแล้วทั้งในอินเดียและลังกา ทำให้การเรียบเรียงใหม่ต้องอาศัยอรรถกถาภาษาสิงหลเป็นฐานสำคัญ ปัจจุบันทั้งต้นฉบับบาลีดั้งเดิมและฉบับสิงหลต่างไม่ปรากฏหลงเหลืออยู่

นอกจากนี้ ยังมีเรื่องเล่าว่าหลังจากพระพุทธโฆสะแปลอรรถกถาจากภาษาสิงหลกลับเป็นภาษาบาลีแล้ว ได้ทำลายต้นฉบับภาษาสิงหลเดิมทั้งหมด ประเด็นนี้ควรพิจารณาอย่างระมัดระวัง เนื่องจากหลักฐานที่ยืนยันโดยตรงมีจำกัด และลักษณะของเรื่องอาจสะท้อนคำอธิบายเชิงตำนานเพื่ออธิบายการสูญหายของต้นฉบับ มากกว่าจะเป็นข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ที่ตรวจสอบได้อย่างชัดเจน ยิ่งไปกว่านั้น เมื่อพิจารณาคติของฝ่ายเถรวาทที่ถือว่าอรรถกถาบาลีได้รับการเรียบเรียงเสร็จสมบูรณ์ตั้งแต่การสังคายนาครั้งที่ 1 เทียบกับหลักฐานภายในตัวคัมภีร์อรรถกถาเอง กลับพบว่าประเด็นดังกล่าวมีน้ำหนักจำกัดในเชิงประวัติศาสตร์ เนื่องจากกระบวนการเรียบเรียงอรรถกถามิได้อาศัยแหล่งข้อมูลเพียงสายเดียว หากเป็นผลจากการรวบรวมและเปรียบเทียบคัมภีร์อรรถกถาหลายสำนวนที่มีอยู่ร่วมสมัย

หลักฐานชี้ให้เห็นว่าพระอรรถกถาจารย์ใช้คัมภีร์อรรถกถาหลากหลายถึง 19 แหล่ง ทั้งที่เป็นภาษาสิงหลและภาษาในอินเดียตอนใต้ ได้แก่ (1) มหาอัฏฐกถา (เรียกอีกอย่างว่า มูลอัฏฐกถา หรือ อัฏฐกถา) (2) อุตตรวิหารอัฏฐกถา (3) มหาปัญจริยอัฏฐกถา (4) กรุนทีอัฏฐกถา (5) อันธอัฏฐกถา (6) สังเขปัฏฐกถา (7) อาคมัฏฐกถา (8) โปราณัฏฐกถา (9) ปุพโพปเทสัฏฐกถา (หรือ ปุพพัฏฐกถา) (10) วินยัฏฐกถา (11) สุตตันตัฏฐกถา (12) อภิธัมมัฏฐกถา (13) สิงหลมาติกัฏฐกถา (14) ฑีฆัฏฐกถา (15) มัชฌิมัฏฐกถา (16) สังยุตตัฏฐกถา (17) อังคุตตรัฏฐกถา (18) ชาตกัฏฐกถา (19) วิภังคัปปกรณ์สสะ อรรถกถาฉบับสิงหล

ในบรรดาคัมภีร์เหล่านี้ มหาอัฏฐกถามีสถานะเป็นแหล่งอ้างอิงสำคัญที่สุด โดยปรากฏการเรียกชื่อในลักษณะหลากหลาย เช่น มูลอัฏฐกถา อัฏฐกถา โปราณัฏฐกถา หรือปุพโพปเทสัฏฐกถา สะท้อนว่าคำเรียกดังกล่าวอาจหมายถึงคัมภีร์ชุดเดียวกันที่สืบทอดในนามของโบราณาจารย์ ทั้งนี้ ผู้รวบรวมมักถูกเรียกด้วยนามเชิงรวม เช่น ปุพพาจารย์ อัฏฐกถาจารย์ หรือธัมมสังคาหิกา ซึ่งบ่งชี้ลักษณะการสืบทอดองค์ความรู้ในรูปเครือข่ายมากกว่าการยึดโยงกับบุคคลใดบุคคลหนึ่งโดยเฉพาะ

ประเด็นเรื่องความเป็นผู้รจนาเชื่อมโยงไปสู่ข้อพิจารณาทางวิชาการเกี่ยวกับการอ้างว่าอรรถกถาเป็นผลงานของพระเถระกลุ่มเดียวกับอาจริยปรัมปราในการสังคายนาครั้งที่ 1 ซึ่งอาจอธิบายได้สองแนวทาง (สุภาพรรณ ณ บางช้าง, 2526, น. 274) แนวทางแรก เห็นว่าเป็นความพยายามสร้างความน่าเชื่อถือให้แก่คัมภีร์ โดยโยงผลงานเข้ากับพระอรหันต์ผู้ใกล้ชิดพระพุทธเจ้า อันสอดคล้องกับวิธีการสร้างความชอบธรรมเชิงคัมภีร์ในสังคมพุทธโบราณที่อาศัยสายสืบทอดเป็นหลัก อีกแนวทางหนึ่ง มองว่าการอ้างถึงอาจริยปรัมปราเป็นการสื่อถึงความต่อเนื่องเชิงนิกายมากกว่าความหมายเชิงบุคคล กล่าวคือ แม้อรรถกถาจะถูกรวบรวมและพัฒนาภายหลังการสังคายนาครั้งที่ 1 แต่ผู้แสดงความเห็นและอธิบายพระไตรปิฎกยังคงอยู่ในสายเถรวาทเดียวกัน จึงอาจถือเป็น “ผลงานของกลุ่มเดียวกัน” ในความหมายเชิงจารีตและแนวคิด

ข้อพิจารณาเหล่านี้สะท้อนให้เห็นว่า พัฒนาการของอรรถกถามีลักษณะเป็นกระบวนการสั่งสมและสังเคราะห์องค์ความรู้ต่อเนื่องยาวนาน มากกว่าการเป็นผลงานที่เกิดขึ้นเสร็จสมบูรณ์ในช่วงเวลาเดียวตามคติความเชื่อดั้งเดิม

จากการพิจารณาหลักฐานภายในคัมภีร์อรรถกถา ประกอบกับคำอธิบายของพระพุทธโฆสะและอรรถกถาจารย์รุ่นหลัง จะเห็นว่าคติที่ว่า“พระมหินทเถระนำอรรถกถาบาลีเข้าสู่ลังกาในสมัยพระเจ้าเทวานัมปิยติสสะ” มีน้ำหนักในระดับหนึ่ง โดยเฉพาะเมื่อพิจารณาว่าเนื้อหาเกี่ยวกับชมพูทวีปที่ปรากฏในอรรถกถาส่วนใหญ่สอดคล้องกับบริบทไม่เกินสมัยพระเจ้าอโศก หรือราว 3 ศตวรรษก่อนคริสต์กาล อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาในรายละเอียดจะพบว่าภายในอรรถกถากลับมีข้อมูลเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ สังคม และคณะสงฆ์ในลังกาปรากฏอยู่อย่างหนาแน่น

ประเด็นดังกล่าวนำไปสู่ข้อเสนอของสุภาพรรณ ณ บางช้าง (2526) ที่เห็นว่า เนื้อหาเกี่ยวกับลังกาเหล่านี้น่าจะเกิดจากกระบวนการแปลและเรียบเรียงอรรถกถาจากภาษาบาลีเป็นภาษาสิงหลในช่วงหลัง โดยมีการเพิ่มเติมเนื้อหาอย่างต่อเนื่องตั้งแต่ระยะแรกของการถ่ายทอดจนถึงสมัยพระเจ้าวัฏฏคามินี ซึ่งเป็นช่วงที่เริ่มมีการจารึกคัมภีร์เป็นลายลักษณ์อักษรอย่างเป็น

ระบบ ผลของกระบวนการดังกล่าวทำให้ในอรรถกถาปรากฏชื่อกษัตริย์ลังกาต่อเนื่องมาถึงสมัยพระเจ้าวสภะ (ครองราชย์ ค.ศ. 67-111) อันสะท้อนการสั่งสมเนื้อหาในระยะยาว มากกว่าการเป็นข้อความดั้งเดิมทั้งหมดจากอินเดีย

หลักฐานอีกประการหนึ่งปรากฏในคัมภีร์สมันตปาสาทิกา ซึ่งพระพุทธโฆสะได้กล่าวถึงลำดับพระเถระผู้สืบทอดพระวินัยปิฎกตั้งแต่การสังคายนาครั้งที่ 1 จนถึง “ปัจจุบัน” (ตาวอชฺชตนา) รายชื่อพระเถระดังกล่าวรวมถึงพระเถระในลังกาที่มีชีวิตอยู่ไม่เกินคริสต์ศตวรรษที่ 1 หรืออยู่ในช่วงไม่เกินสมัยพระเจ้าวัฏฏคามินี ข้อมูลส่วนนี้จึงมีแนวโน้มสะท้อนขอบเขตของความทรงจำทางจารีตในช่วงต้นของการบันทึกคัมภีร์ อย่างไรก็ดี ภายในอรรถกถาบางแห่งยังปรากฏการกล่าวถึงบุคคลในยุคหลัง เช่น รุทรทามันในคริสต์ศตวรรษที่ 2 และพระเจ้ามหาเสนในคริสต์ศตวรรษที่ 3 ซึ่งย่อมเกินช่วงเวลาที่กล่าวว่าเป็น “ปัจจุบัน” ในข้อความเดิม นักวิชาการจึงมักอธิบายว่าเนื้อหาเหล่านี้เป็นการเพิ่มเติมในภายหลัง สะท้อนลักษณะของคัมภีร์อรรถกถาในฐานะวรรณกรรมที่มีการถ่ายทอด สะสม และปรับปรุงอย่างต่อเนื่องตามบริบททางประวัติศาสตร์และชุมชนสงฆ์ในแต่ละยุคสมัย

เมื่อพิจารณาพัฒนาการของอรรถกถาในลังกาช่วงสมัยอนุราธปุระ นอกเหนือจากการอาศัยคัมภีร์ที่จารลงใบลานแล้ว พระอรรถกถาจารย์ยังได้รวบรวมและประมวลแนวคิดจากสายการถ่ายทอดแบบมุขปาฐะ ซึ่งมีบทบาทสำคัญต่อการก่อรูปเนื้อหาอรรถกถาอย่างเป็นระบบ โดยสามารถจำแนกกลุ่มสำคัญได้ 3 กลุ่ม ได้แก่ กลุ่มภาณกะ กลุ่มอาจริยวาท และกลุ่มปรสมุททวาสี

กลุ่มภาณกะเป็นกลุ่มพระภิกษุผู้ทำหน้าที่สวดจำและรักษาพระไตรปิฎกเป็นหมวดเฉพาะ เช่น ทีฆภาณกะ และมัชฌิมภาณกะ ซึ่งสะท้อนการจัดระบบความรู้ตามโครงสร้างคัมภีร์ กลุ่มนี้มีพัฒนาการต่อเนื่องจากวินัยธร ธัมมธร และมาติกาธรในสมัยพุทธกาล อย่างไรก็ตาม สถานะของภาณกะแตกต่างจากอาจริยปรัมปราในสองประเด็นสำคัญ คือ ผู้สวดจำไม่จำเป็นต้องเป็นพระอรหันต์ และบทบาทมิได้จำกัดเพียงการรักษาตัวบท แต่ยังรวมถึงการอธิบายเนื้อหาเชิงอรรถกถาอีกด้วย ตัวอย่างเช่น ในคัมภีร์มโนรถปูรณี มีการอ้างถึงความเห็นของอังคุตตรภาณกะที่วิเคราะห์พระวินัยในเชิงยืดหยุ่น โดยมองว่าข้อวินัยส่วนใหญ่สามารถปรับเปลี่ยนได้ ยกเว้นปาราชิก 4 ซึ่งสะท้อนบทบาทเชิงตีความอย่างชัดเจน

ในภาพรวม กลุ่มภาณกะมีความเจริญรุ่งเรืองอย่างมากในลังกา โดยเฉพาะตั้งแต่สมัยพระเจ้าวัฏฏคามินีจนถึงก่อนยุคอรรถกถาบาลี ความเข้มแข็งของกลุ่มนี้มีส่วนผลักดันการพัฒนาแนวอธิบายพระไตรปิฎกเชิงวิเคราะห์ และเป็นฐานสำคัญของงานอรรถกถาในเวลาต่อมา แม้จะไม่ได้รับการยกสถานะเชิงสัญลักษณ์เทียบเท่าสายอาจริยปรัมปราก็ตาม ถัดมากลุ่มอาจริยวาทเป็นกลุ่มของปัจเจกาจารย์ที่เสนอความเห็นอธิบายพระไตรปิฎกในหลาก

หลายมิติ โดยมิได้สังกัดสายสืบทอดเดียวกันอย่างชัดเจน ความคิดเห็นของอาจารย์กลุ่มนี้ถูกนำมาพิจารณา คัดเลือก หรือโต้แย้งโดยอรรถกถาจารย์ตามความเหมาะสม ส่วนใหญ่เป็นภิกษุในลังกาช่วงที่การศึกษาปริยัติรุ่งเรือง กลุ่มนี้จึงสะท้อนบรรยากาศทางวิชาการที่เปิดกว้างและแสดงให้เห็นว่าการก่อรูปอรรถกถาเป็นกระบวนการที่เกิดจากการสังเคราะห์แนวคิดหลายสาย มากกว่าจะเป็นผลงานของสำนักใดสำนักหนึ่งโดยลำพัง

สำหรับกลุ่มปรสมุททวาสี หมายถึงอาจารย์หรือภิกษุที่อยู่นอกเกาะลังกา โดยเฉพาะในอินเดีย กลุ่มนี้ทำหน้าที่เป็นตัวแทนของกระแสความคิดจากภายนอก ซึ่งเข้ามามีอิทธิพลต่อการตีความพระไตรปิฎกในลังกา ช่วยให้เนื้อหาอรรถกถามีความหลากหลายและเชื่อมโยงกับบริบททางปัญญาในภูมิภาคกว้างขึ้น

พัฒนาการดังกล่าวยังนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงในความเข้าใจเกี่ยวกับสถานภาพของอรรถกถาในสมัยฎีกา กล่าวคือ อรรถกถาเริ่มได้รับการยกระดับจากผลงานอธิบายของพระเถระไปสู่การถูกมองว่าเป็นพระวจนะของพระพุทธเจ้าโดยตรง แนวโน้มนี้สะท้อนความพยายามเพิ่มสถานะความศักดิ์สิทธิ์และอำนาจทางคัมภีร์ให้แก่อรรถกถา อย่างไรก็ตาม ในเชิงวิชาการ ความเห็นเช่นนี้ยังเป็นประเด็นที่ต้องพิจารณาอย่างรอบคอบ แม้เช่นนั้น หลักฐานจากพระไตรปิฎกเองแสดงให้เห็นว่า “รูปแบบการอธิบายแบบอรรถกถา” มีรากฐานมาตั้งแต่สมัยพุทธกาล ตัวอย่างปรากฏในพระสูตรหลายแห่ง โดยเฉพาะในมัชฌิมนิกาย ซึ่งมีลักษณะการแจกแจงเนื้อหาเป็นลำดับขั้น นอกจากนี้ พระมหากัจจานะยังได้รับการยกย่องว่าเป็นผู้มีความสามารถในการขยายความพระพุทธพจน์อย่างเป็นระบบ ผลงานอย่างมหากัจจานภัทเทกรัตตสูตรและมธุปิณฑิกสูตรจึงมักถูกยกเป็นต้นแบบของการอธิบายเชิงอรรถกถาในเชิงรูปแบบ ซึ่งสะท้อนความต่อเนื่องของแนวอธิบายจากยุคต้นสู่การพัฒนาเป็นวรรณกรรมอรรถกถาในเวลาต่อมา

เมื่อพิจารณาในระดับโครงสร้างของพระไตรปิฎกเอง จะพบว่าลักษณะการอธิบายแบบอรรถกถาปรากฏอยู่แล้วในตัวบทดั้งเดิม โดยเฉพาะในพระวินัยปิฎก หมวดสุตตวิภังค์ซึ่งมีวิธีการยกข้อความในสิกขาบทขึ้นแจกแจงอธิบายทีละคำ อันเป็นรูปแบบเดียวกับอรรถกถาในสมัยต่อมา จึงอาจถือได้ว่าเป็นต้นแบบที่เก่าแก่ที่สุดของการอธิบายเชิงอรรถกถา ลักษณะเช่นเดียวกันนี้ยังปรากฏในนิทานร้อยแก้วของคัมภีร์อุทานและสุตตนิบาต ซึ่งทำหน้าที่ขยายความบริบทของคาถา คล้ายกับแนวอธิบายในธัมมปทัฏฐกถาและชาตกัฏฐกถาในยุคหลัง นอกจากนี้ในพระอภิธรรมปิฎก ตอนท้ายของคัมภีร์ธัมมสังคณีส่วนที่เรียกว่าอัตถุทธาโร รวมถึงคำอธิบายในคัมภีร์วิภังค์ ตลอดจนคัมภีร์มหานิทเทสและจูฬนิทเทส ซึ่งเป็นการขยายความเนื้อหาในสุตตนิบาต ก็ล้วนแสดงรูปแบบการอธิบายที่มีลักษณะเป็นอรรถกถาอย่างชัดเจน

ข้อสังเกตดังกล่าวชี้ให้เห็นว่า อรรถกถาในสมัยหลังมิได้เกิดขึ้นอย่างแยกขาดจากพระไตรปิฎก หากพัฒนาต่อยอดจากรูปแบบการอธิบายที่มีอยู่แล้วในคัมภีร์ดั้งเดิม อย่างไรก็ตาม การยอมรับความต่อเนื่องทางรูปแบบนี้ควรแยกออกจากการพิจารณาสถานะของเนื้อหา ในเชิงวิชาการยังไม่อาจสรุปว่าถ้อยคำทั้งหมดในอรรถกถาเป็นพระพุทธวจนะโดยตรง ประเด็นสำคัญจึงอยู่ที่การแยกความเข้าใจระหว่าง "รูปแบบการอธิบาย" กับ "สถานะของถ้อยคำ" กล่าวคือ แม้รูปแบบการแจกแจงขยายความจะสืบเนื่องจากสมัยพุทธกาล แต่การยกระดับอรรถกถาให้มีฐานะเป็นพระพุทธวจนะเป็นพัฒนาการทางความคิดในภายหลัง ซึ่งควรอธิบายภายใต้บริบททางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมทางคัมภีร์ มากกว่าการรับรองในฐานะข้อเท็จจริงโดยไม่พิจารณาหลักฐานอย่างรอบด้าน

3. บทบาทอรรถกถาจารย์และผลงานสำคัญ

การทำความเข้าใจพัฒนาการของคัมภีร์อรรถกถาในจารีตเถรวาท จำเป็นต้องพิจารณาบทบาทและผลงานของพระอรรถกถาจารย์สำคัญควบคู่กันไป โดยเฉพาะกลุ่มนักปราชญ์ที่มีอิทธิพลต่อการกำหนดมาตรฐานการอธิบายคัมภีร์ ได้แก่ (1) พระพุทธโฆสะ (2) พระธรรมปาละ (3) พระพุทธทัตตะ (4) พระมหานามะ และ (5) พระอุปเสนะ

การศึกษาบุคคลเหล่านี้ช่วยให้เห็นกระบวนการสังเคราะห์องค์ความรู้จากพระไตรปิฎกและอรรถกถาเดิม ตลอดจนแนวทางการพัฒนาวิธีวิทยาการตีความที่มีความเป็นระบบมากขึ้นในแต่ละช่วงเวลา ขณะเดียวกัน ยังสะท้อนความต่อเนื่องและความเปลี่ยนแปลงของจารีตการอธิบาย ซึ่งมีบทบาทสำคัญต่อการกำหนดทิศทางความเข้าใจพระพุทธพจน์ในโลกเถรวาท ด้วยเหตุนี้ การพิจารณาผลงานของพระอรรถกถาจารย์แต่ละรูปอย่างเป็นลำดับ จึงเอื้อให้เห็นทั้งโครงสร้างความคิด เครือข่ายทางวิชาการ และพลวัตของการตีความที่พัฒนาขึ้นบนฐานหลักฐานเชิงคัมภีร์ อันเป็นพื้นฐานสำคัญของการศึกษาพุทธศาสนาเถรวาทในมิติประวัติศาสตร์และวิชาการต่อไป

1) พระพุทธโฆสะ

พระพุทธโฆสะ ได้รับการยอมรับอย่างกว้างขวางในฐานะพระอรรถกถาจารย์ผู้มีบทบาทสำคัญที่สุดรูปหนึ่งในประวัติศาสตร์เถรวาท โดยเฉพาะในด้านการรจนาคัมภีร์อรรถกถาภาษาบาลี ซึ่งกลายเป็นกลไกหลักในการธำรงรักษาปริยัติศาสนาและยกระดับระบบการศึกษาพุทธศาสนาให้มีความเป็นระเบียบและมั่นคงยิ่งขึ้น (Adikaram, 1953, p. 2) ทั้งนี้ Gombrich (1006, p. 21) ให้ความเห็นว่า บทบาทของท่านจึงมักถูกเปรียบเทียบกับนักปราชญ์

สำคัญในศาสนาอื่น เช่น นักบุญโทมัส อะไควนัส (Thomas Aquinas) ในฐานะผู้วางรากฐานทางวิชาการอย่างเป็นระบบ

ข้อมูลชีวประวัติของพระพุทธโฆสะปรากฏในเอกสารฝ่ายลังกาหลายแหล่ง โดยมีคัมภีร์มหาวงส์ ปริจเฉทที่ 37 เป็นหลักฐานสำคัญในเชิงจารีต เสริมด้วยรายละเอียดจากคัมภีร์พุทธโฆสุปปัตติ คันธวงส์ สาสนวงศ์และสัทธัมมสังคหะ เนื้อหาเหล่านี้ให้ภาพรวมที่สอดคล้องกันเกี่ยวกับภูมิหลังและบทบาทของท่าน แม้วงวิชาการสมัยใหม่ยังตั้งข้อสังเกตต่อความถูกต้องในบางประเด็น

ตามคัมภีร์มหาวงส์ พระพุทธโฆสะเกิดในตระกูลพราหมณ์ใกล้พุทธคยา แคว้นมัธยมประเทศ ได้รับการศึกษาศิลปศาสตร์และพระเวทอย่างแตกฉาน และมีชื่อเสียงด้านการโต้วาทีทางปรัชญา การเปลี่ยนผ่านสำคัญเกิดขึ้นเมื่อท่านได้พบพระเรวัตเถระ การสนทนาธรรมครั้งนั้นนำไปสู่ความเลื่อมใสและการอุปสมบท พร้อมได้รับนามว่า “พุทธโฆสะ” อันสะท้อนความสามารถด้านการแสดงธรรม ภายหลังอุปสมบท ท่านเริ่มรจนาคัมภีร์ เช่น ญาโณทัย และอัตถสาลินี ซึ่งเป็นอรรถกถาในพระอภิธรรม

กระบวนการพัฒนางานวิชาการของท่านก้าวสู่จุดสำคัญเมื่อพระเรวัตเถระแนะนำให้เดินทางไปยังเกาะลังกา เพื่อศึกษาคัมภีร์อรรถกถาภาษาสิงหลและเรียบเรียงเป็นภาษาบาลี การเดินทางครั้งนี้เกิดขึ้นในรัชกาลพระเจ้ามหานาม ณ สำนักมหาวิหาร ท่านได้ศึกษาภายใต้การดูแลของพระสังฆปาละ และได้รับการทดสอบความสามารถโดยคณะสงฆ์ ผลงานที่เกิดขึ้นจากการทดสอบนั้นคือคัมภีร์วิสุทธิมรรค ซึ่งนำเสนอระบบคำสอนครอบคลุมศีล สมาธิ และปัญญาอย่างเป็นโครงสร้างเดียวกัน

ความสำเร็จของวิสุทธิมรรคส่งผลให้พระพุทธโฆสะได้รับมอบหมายให้แปลและเรียบเรียงอรรถกถาภาษาสิงหลจำนวนมากเป็นภาษาบาลี งานดังกล่าวมีผลโดยตรงต่อการสร้างมาตรฐานการอธิบายคัมภีร์ในเถรวาท และทำให้ภาษาบาลีกลายเป็นภาษากลางทางวิชาการของพุทธศาสนาในภูมิภาค ภายหลังเสร็จสิ้นภารกิจ คัมภีร์ฝ่ายลังกาบันทึกว่าท่านเดินทางกลับชมพูทวีปและประกอบพิธีสักการะพระศรีมหาโพธิ อย่างไรก็ดี แม้ข้อมูลจากคัมภีร์ลังกาจะให้รายละเอียดค่อนข้างชัดเจนเกี่ยวกับชีวประวัติของพระพุทธโฆสะ แต่วงวิชาการร่วมสมัยยังคงอภิปรายประเด็นถิ่นกำเนิดและภูมิหลังดั้งเดิมของท่าน โดยเฉพาะการระบุพื้นที่เกิดที่แน่นอนในชมพูทวีป ซึ่งสะท้อนข้อจำกัดของหลักฐานเชิงประวัติศาสตร์เมื่อเทียบกับจารีตการเล่าเรื่องในคัมภีร์

หลักฐานจากผลงานของพระพุทธโฆสะเองช่วยขยายความเข้าใจเกี่ยวกับเครือข่ายทางวิชาการของท่านในชมพูทวีป โดยเฉพาะบริเวณอินเดียตอนใต้ ตอนท้ายของคัมภีร์ปปัญจสูทนี

อรรถกถามัชฌิมนิกายระบุว่าการรจนางานเกิดขึ้นตามคำขอของพระพุทธมิตตะ ผู้เคยพำนักร่วมกับท่าน ณ มยูรสุตตปัฏฏนะ ขณะที่ตอนท้ายของอรรถกถาอังคุตตรนิกายกล่าวถึงพระโชติปาล ซึ่งเคยอยู่ร่วมสำนักเดียวกันที่กัญจิปุระและสถานที่อื่น ความสัมพันธ์เช่นนี้สะท้อนการดำรงอยู่ของเครือข่ายนักปราชญ์ในศูนย์กลางพุทธศาสนาของอินเดียตอนใต้ อันเป็นพื้นที่ที่มีความเจริญรุ่งเรืองสืบเนื่องจากกระแสการเผยแผ่หลังสมัยพระเจ้าอโศกมหาราช

ข้อมูลเชิงอัตลักษณ์ของผู้รจนายังปรากฏในตอนท้ายของคัมภีร์วิสุทธิมรรค ซึ่งพระพุทธโฆสะระบุนามตนเองว่า “พุทธโฆสะแห่งโมรัณฑเขตกะ” อย่างไรก็ตาม ต้นฉบับใบลานบางสายมีรูปคำแตกต่างกัน เช่น โมรัณฑเขฏกะหรือรูปใกล้เคียง การวิเคราะห์เชิงภาษาศาสตร์ชี้ว่า “โมร-อณฺฑ” หมายถึง “ไข่นกยูง” ส่วน “เขฏกะ” ในสันสกฤตสื่อความหมายถึง “หมู่บ้าน” องค์ประกอบดังกล่าวจึงกลายเป็นฐานสำหรับการตีความเชิงภูมิศาสตร์ในงานวิชาการสมัยใหม่

ข้อเสนอหนึ่งที่มีอิทธิพลคือบทความ “Buddhaghosa-His Place of Birth” ของ R. Subramanian ซึ่งเสนอว่ามีหมู่บ้านอย่างน้อยสองแห่งในอินเดียตอนใต้ที่อาจสอดคล้องกับชื่อดังกล่าว โดยตั้งอยู่ใกล้ Nagarjunakonda และ Amaravati ตามลำดับ ชื่อท้องถิ่นในภาษาเตลูกูของพื้นที่เหล่านี้มีองค์ประกอบที่สื่อความหมายเกี่ยวกับ “นกยูง” และ “ไข่” จึงมีความเป็นไปได้ในการเชื่อมโยงกับคำว่า “โมรัณฑเขตกะ” ในคัมภีร์

อย่างไรก็ตาม สุภาพรรณ ณ บางช้าง (2526, น. 287) เสนอแนวตีความที่ประสานหลักฐานทั้งสองสายเข้าด้วยกัน โดยเห็นว่าความเกี่ยวข้องของพระพุทธโฆสะกับอินเดียตอนใต้ไม่จำเป็นต้องขัดแย้งกับข้อมูลในมหาวงส์ กล่าวคือ ท่านอาจถือกำเนิดใกล้พุทธคยาตามจารีตเดิม แล้วจาริกไปยังภูมิภาคต่าง ๆ รวมถึงพำนักในอินเดียตอนใต้เป็นระยะเวลาหนึ่ง ก่อนเดินทางไปยังเกาะลังกา แนวคิดนี้ช่วยอธิบายทั้งหลักฐานเชิงคัมภีร์และข้อมูลเชิงภูมิศาสตร์ให้สอดรับกันในกรอบการศึกษาสมัยใหม่[80]

เมื่อพิจารณาผลงานของพระพุทธโฆสะจากหลักฐานภายในคัมภีร์เอง พบว่ามีคัมภีร์จำนวนหนึ่งที่ผู้รจนายืนยันความเป็นเจ้าของอย่างชัดเจน ซึ่งนับเป็นฐานข้อมูลที่มีความน่าเชื่อถือสูงในทางวิชาการ ได้แก่ 6 คัมภีร์สำคัญ คือ วิสุทธิมรรค สมันตปาสาทิกา สุมังคลวิลาสินี

---

[80]สำหรับประเด็นข้อถกเถียงเกี่ยวกับภูมิลำเนาเดิมของพระพุทธโฆสะ ผู้เขียนมิได้มุ่งอภิปรายโดยละเอียดในที่นี้ เนื่องจากไม่ใช่สาระหลักของการศึกษาในประเด็นปัจจุบัน อย่างไรก็ดี ผู้สนใจสามารถศึกษาข้อมูลเพิ่มเติมได้จากคัมภีร์ฝ่ายจารีตและเอกสารทางประวัติศาสตร์ที่เกี่ยวข้อง อาทิ พุทธโฆสุปปัตติ คันธวงศ์ สาสนวงศ์ และ สัทธัมมสังคหะ ตลอดจนงานศึกษาของนักวิชาการพุทธศาสนาสมัยใหม่ ซึ่งได้วิเคราะห์และวิพากษ์ข้อมูลจากหลักฐานดังกล่าวในมิติต่าง ๆ ทั้งเชิงตำนานและเชิงประวัติศาสตร์

ปปัญจสูทนี สารัตถปกาสินี และมโนรัตถปูรณี งานกลุ่มนี้ครอบคลุมทั้งพระวินัย พระสูตร และงานสังเคราะห์เชิงระบบ แสดงให้เห็นขอบเขตความเชี่ยวชาญที่กว้างขวางและความสามารถในการจัดระเบียบองค์ความรู้ของพระพุทธโฆสะอย่างเป็นระบบ

ขณะเดียวกัน หลักฐานจากคัมภีร์คันธวงศ์ได้ขยายขอบเขตผลงานของท่านออกไปอีก โดยระบุว่าพระพุทธโฆสะเป็นผู้รจนาคัมภีร์เพิ่มเติมหลายเล่ม เช่น กังขาวิตรณี ปรมัตถกถา อรรถกถาชาดก อรรถกถาธรรมบท อรรถกถาขุททกปาฐะ อรรถกถาสุตตนิบาต และอรรถกถาอปทาน ผลงานดังกล่าวสะท้อนภาพของการสืบทอดจารีตที่ยกย่องบทบาทของท่านในฐานะศูนย์กลางของการอธิบายคัมภีร์ในสำนักมหาวิหาร

อย่างไรก็ตาม การกำหนดขอบเขตผลงานของพระพุทธโฆสะยังเป็นประเด็นที่มีการอภิปรายในวงวิชาการ โดยเฉพาะกรณีอรรถกถาชาดกและอรรถกถาธรรมบท Winternitz ตั้งข้อสงสัยว่าคัมภีร์ทั้งสองอาจไม่ใช่ผลงานของท่าน เนื่องจากลักษณะสำนวนภาษาและวิธีการเรียบเรียงแตกต่างจากงานหลักที่ได้รับการยืนยัน ขณะที่นักวิชาการอีกกลุ่มหนึ่งเสนอว่าความแตกต่างดังกล่าวสามารถอธิบายได้จากลักษณะเฉพาะของเนื้อหาและรูปแบบวรรณกรรมที่ใช้ในการอธิบายคัมภีร์แต่ละประเภท (อ้างใน Malalasekera, 1928, pp. 95-6) ข้อถกเถียงนี้สะท้อนให้เห็นทั้งความซับซ้อนของกระบวนการสืบทอดคัมภีร์ในจารีตเถรวาท และข้อจำกัดของหลักฐานเชิงประวัติศาสตร์ที่ต้องอาศัยการเปรียบเทียบเชิงภาษาและรูปแบบการรจนาเข้ามาประกอบการพิจารณา ทำให้การศึกษาผลงานของพระพุทธโฆสะยังคงเป็นพื้นที่เปิดสำหรับการตีความและการวิจัยในระดับลึกต่อไป

เพื่อทำความเข้าใจพัฒนาการทางความคิดและวิธีวิทยาการอธิบายคัมภีร์ของพระพุทธโฆสะอย่างเป็นรูปธรรม การพิจารณาผลงานรายคัมภีร์โดยเน้นบริบทการรจนาจึงมีความสำคัญ โดยสามารถเริ่มจากคัมภีร์ที่มีบทบาทสูงสุดในจารีตเถรวาท คือ วิสุทธิมรรค ซึ่งนับเป็นรากฐานแห่งชื่อเสียงของท่าน และเป็นต้นแบบให้แก่อรรถกถาจารย์ในสมัยอนุราธปุระใช้เป็นแนวทางในการเรียบเรียงงานอธิบายคัมภีร์ สะท้อนสถานะของคัมภีร์นี้ในฐานะมาตรฐานทางวิชาการของฝ่ายเถรวาท

โครงสร้างเนื้อหาของ วิสุทธิมรรค จัดเป็นระบบตามกรอบไตรสิกขา แบ่งออกเป็น 3 ภาคหลัก ได้แก่ ศีล สมาธิ และปัญญา ซึ่งเชื่อมโยงกันอย่างเป็นลำดับขั้นของการพัฒนาจิต

(1) **ภาคศีล** มุ่งอธิบายความหมาย ขอบเขต และประเภทของศีล พร้อมทั้งวิเคราะห์คุณประโยชน์ อุปสรรค และแนวทางการรักษาศีลอย่างเป็นระบบ รวมถึงข้อปฏิบัติเฉพาะของบรรพชิต อันเป็นพื้นฐานของการฝึกฝนในระดับต่อไป

(2) **ภาคสมาธิ** ขยายความเกี่ยวกับกระบวนการฝึกจิตอย่างละเอียด ครอบคลุมทั้ง

เงื่อนไขแวดล้อมที่เกื้อกูล บทบาทของกัลยาณมิตร และการจำแนกจริตของผู้ปฏิบัติ ตลอดจนกรรมฐานประเภทต่าง ๆ เช่น กสิณ อานาปานสติ พุทธานุสสติ ธัมมานุสสติ สังฆานุสสติ และมรณานุสสติ พร้อมทั้งอธิบายพัฒนาการของสมาธิในระดับฌาน อภิญญา และอานิสงส์ที่เกิดขึ้น

(3) **ภาคปัญญา** นำเสนอการวิเคราะห์สภาวธรรมตามความเป็นจริง โดยเริ่มจากนิยามและประเภทของปัญญา แล้วเชื่อมเข้าสู่การพิจารณาองค์ประกอบของประสบการณ์ ได้แก่ เบญจขันธ์ อายตนะ 6 ธาตุ 18 อินทรีย์ 22 อริยสัจ 4 และปฏิจจสมุปบาท ควบคู่กับการอธิบายวัฏฏะ กรรม และผลของกรรม พร้อมทั้งเน้นหลักไตรลักษณ์ และลำดับขั้นแห่งญาณที่นำไปสู่ความหลุดพ้น

ลักษณะเด่นของคัมภีร์อยู่ที่การจัดระเบียบเนื้อหาอย่างเป็นระบบ ควบคู่กับวิธีอธิบายแบบอรรถกถาที่เน้นการแจกแจงรายละเอียด การใช้อุปมาอุปไมย และการยกกรณีตัวอย่างเพื่อขยายความหมายเชิงหลักธรรมให้ชัดเจน แนวทางดังกล่าวทำให้ วิสุทธิมรรค กลายเป็นงานสังเคราะห์องค์ความรู้พุทธธรรมของเถรวาทที่ครบถ้วนและมีมาตรฐานสูง อีกทั้งยังมีอิทธิพลต่อรูปแบบการเรียบเรียงอรรถกถาในยุคต่อมาอย่างชัดเจน (von Hinüber, 1996, pp. 123-4) ความสำคัญของคัมภีร์นี้ยังสะท้อนผ่านการเกิดงานอธิบายชั้นรองในยุคหลัง โดยเฉพาะฎีกา ปรมัตถมัญชุสา หรือที่เรียกว่า “มหาฎีกา” ซึ่งรจนาขึ้นในสมัยพระเจ้าปรักกรมพาหุที่ 1 อันเป็นหลักฐานว่าคัมภีร์ วิสุทธิมรรค ได้รับการศึกษา ตีความ และสืบทอดอย่างต่อเนื่องในฐานะศูนย์กลางของระบบความรู้เถรวาท

งานอรรถกถาที่มีความสำคัญอย่างยิ่งอีกชุดหนึ่งคือ สมันตปาสาทิกา อรรถกถาพระวินัยปิฎก ซึ่งระบุชัดว่าพระพุทธโฆสะเรียบเรียงขึ้นตามคำขอของพระพุทธสิริคำนำคัมภีร์ให้ข้อมูลเชิงประวัติศาสตร์ที่มีคุณค่า โดยกล่าวถึงการศึกษาภาษาสิงหลกับพระพุทธมิตตะ และการพำนัก ณ อนุราธปุระ บริเวณทิศตะวันออกของมหาวิหาร ในอารามที่เสนาบดีมหานิคมสร้างถวาย

ข้อความภายในคัมภีร์ยังระบุช่วงเวลาการรจนาอย่างเป็นระบบ คือเริ่มในปีที่ 12 และแล้วเสร็จในปีที่ 21 แห่งรัชกาลพระเจ้าสิรินิวาส ซึ่งโดยทั่วไปเข้าใจกันว่าเป็นพระมหานาม เมื่อนำไปเทียบกับช่วงครองราชย์ระหว่างปี ค.ศ. 409-431 จึงสันนิษฐานได้ว่าการเรียบเรียงน่าจะเกิดขึ้นราวปี ค.ศ. 429-430 ข้อมูลลักษณะนี้ทำให้ สมันตปาสาทิกา เป็นหนึ่งในคัมภีร์ที่มีหลักฐานกำหนดอายุค่อนข้างชัดเจนในบรรดางานของพระพุทธโฆสะ

ประเด็นลำดับการรจนาคัมภีร์ก่อให้เกิดข้ออภิปรายในวงวิชาการ B. C. Law อธิบายว่าผู้รจนาได้กล่าวขออภัยที่เริ่มต้นด้วยอรรถกถาพระวินัยก่อนหมวดอื่น ซึ่งไม่สอดคล้องกับ

ธรรมเนียมการแสดงธรรม ขณะที่ Malalasekera (p. 94) เสนอว่าการเลือกเช่นนี้สะท้อนทัศนะที่ให้ความสำคัญกับวินัยในฐานะฐานของการปฏิบัติ อย่างไรก็ตาม Adikaram (1953, p. 5) เห็นว่ายังไม่มีหลักฐานยืนยันแน่ชัดเกี่ยวกับลำดับการรจนาว่าเป็นไปตามโครงสร้างพระไตรปิฎกหรือไม่ ประเด็นนี้จึงยังคงเปิดกว้างสำหรับการศึกษาต่อไป (สุภาพรรณ ณ บางช้าง, 2526, น. 293)

เมื่อพิจารณางานอรรถกถาในหมวดพระวินัยและพระสูตร จะเห็นรูปแบบร่วมคือการระบุผู้ขอให้รจนา ซึ่งสะท้อนเครือข่ายทางวิชาการของคณะสงฆ์ เช่น กังขาวิตรณี หรือมาติกัฏฐกถา ระบุว่าจัดทำตามคำขอของพระโสณเถระ ส่วน สุมังคลวิลาสินี อรรถกถาทีฆนิกาย ระบุถึงพระทาฐานาคเถระแห่งสุมังคลปริเวณ โดยมีข้อเสนอว่าชื่อคัมภีร์อาจสัมพันธ์กับสถานที่พำนักของเถระรูปนี้

สายความสัมพันธ์ดังกล่าวยังปรากฏต่อเนื่องใน ปปัญจสูทนี อรรถกถามัชฌิมนิกาย ซึ่งเรียบเรียงตามคำขอของพระพุทธนิมิตตะ ผู้เคยอยู่ร่วมวัดเดียวกันที่มยูรปัฏฐนะในอินเดียตอนใต้ เช่นเดียวกับ สารัตถปกาสินี อรรถกถาอังคุตตรนิกาย ที่ระบุถึงพระโชติปาลเถระ ซึ่งมีความเกี่ยวข้องกับสำนักที่กัญจิปุระ และอาจเป็นบุคคลเดียวกับผู้ขอให้รจนาคัมภีร์มโนรัตถปูรณี

สำหรับอรรถกถาในขุททกนิกาย ธัมมปทัฏฐกถา ระบุว่าจัดทำตามคำขอของพระกุมารกัสสปเถระ และกล่าวถึงการรจนาในอารามที่ได้รับการอุปถัมภ์จากพระเจ้าสิริกุฑฑะ ซึ่งเข้าใจว่าอาจเป็นพระมหานาม อย่างไรก็ตาม งานชิ้นนี้ยังเป็นประเด็นถกเถียง เนื่องจากลักษณะสำนวนและวิธีอธิบายแตกต่างจากคัมภีร์หลักที่ยอมรับโดยทั่วไป[81] 81อีกคัมภีร์สำคัญคือ ชาตกัฏฐกถา ซึ่งจารีตระบุว่ารจนาตามคำขอของพระอัตถทัสสี พระพุทธนิมิตตะ และพระพุทธเทวะ ความสำคัญของงานนี้อยู่ที่การขยายเนื้อหาชาดกจากคาถาในพระไตรปิฎกให้เป็นเรื่องเล่าที่มีโครงสร้างสมบูรณ์ เพิ่มรายละเอียดเหตุการณ์และบริบททางสังคม ทำให้การศึกษาชาดกในปัจจุบันพึ่งพาคัมภีร์นี้เป็นหลัก (สุภาพรรณ ณ บางช้าง, 2526, น. 295)

ข้อมูลจาก คันธวงศ์ ยังระบุผลงานเพิ่มเติมในหมวดขุททกนิกาย ได้แก่ วิสุทธชนวิลาสินี (อรรถกถาอปทาน) ปรมัตถโชติกา (อรรถกถาขุททกปาฐะ) และอรรถกถาสุตตนิบาต อย่างไรก็ตาม สถานะความเป็นเจ้าของของคัมภีร์เหล่านี้ยังเป็นประเด็นอภิปราย โดยเกี่ยวข้องกับคำถามเรื่องผู้รจนา ความเป็นเอกภาพของสำนวน และช่วงเวลาการแต่ง[82]

[81] อ้างในหนังสือ ประวัติวรรณคดีบาลีในอินเดียและลังกา ของสุภาพรรณ ณ บางช้าง (2526), น. 294

[82] ผู้เขียนมิได้มุ่งอภิปรายรายละเอียดในที่นี้ ทั้งนี้ ผู้สนใจสามารถศึกษาการวิเคราะห์เพิ่มเติมได้จาก Early History of Buddhism in Ceylon ของ E. W. Adikaram (1953), pp. 6-7 และ ประวัติวรรณคดีบาลีในอินเดียและลังกา ของสุภาพรรณ ณ บางช้าง (2526), น. 295-9 ซึ่งได้เสนอข้อพิจารณาทั้งเชิงหลักฐานภายในและการเปรียบเทียบเชิงอรรถกถาศาสตร์ไว้อย่างละเอียด

ในส่วนของพระอภิธรรม พระพุทธโฆสะได้รับการยอมรับว่าเป็นผู้รจนาอรรถกถาครบทั้งหมวด ได้แก่ อัตถสาลินี อรรถกถาธัมมสังคณี สัมโมหวิโนทนี อรรถกถาวิภังค์ และปัญจปกรณัฏฐกถา ซึ่งครอบคลุมคัมภีร์สำคัญอีก 5 เล่ม คือ กถาวัตถุ ปุคคลบัญญัติ ธาตุกถา ยมก และปัฏฐาน งานชุดนี้สะท้อนความสามารถในการอธิบายระบบอภิธรรมที่มีโครงสร้างซับซ้อนให้มีความชัดเจนและเป็นระบบมากยิ่งขึ้น

2) พระธรรมปาละ

พระธรรมปาละได้รับการยกย่องในแวดวงวิชาการพุทธศาสนาเถรวาทว่าเป็นพระอรรถกถาจารย์สำคัญรองจากพระพุทธโฆสะ โดยมีบทบาททั้งในการสืบทอดและพัฒนาจารีตการอธิบายคัมภีร์ให้มีความเป็นระบบมากยิ่งขึ้น แม้หลักฐานชีวประวัติจะปรากฏไม่ชัดเจน แต่ข้อความท้ายคัมภีร์หลายแห่งระบุว่าท่านพำนักและรจนางาน ณ ภัทรติตถวิหาร ซึ่งนักวิชาการสันนิษฐานว่าอาจตั้งอยู่ในอินเดียตอนใต้หรือบริเวณตอนใต้ของลังกา (von Hinüber, 1996, น. 141) ข้อมูลดังกล่าวสะท้อนเครือข่ายทางวิชาการระหว่างชมพูทวีปกับลังกาในช่วงหลังพุทธศตวรรษที่ 10 อันเอื้อต่อการแลกเปลี่ยนองค์ความรู้และการพัฒนาระบบอรรถาธิบายอย่างต่อเนื่อง

หลักฐานเชิงอรรถาธิบาย เช่น การอ้างถึงโศลกของภรรตฤหริ ประกอบกับการสืบทอดวิธีวิทยาจากพระพุทธโฆสะ บ่งชี้ว่าพระธรรมปาละดำรงอยู่ในบริบทที่รับรู้พัฒนาการด้านไวยากรณ์และปรัชญาภาษาของอินเดียร่วมสมัย (Ibid., p. 169) ประเด็นนี้สะท้อนว่าอรรถกถาเถรวาทมีความสัมพันธ์กับกระแสความรู้ภายนอก และสามารถประยุกต์ใช้เครื่องมือทางภาษาและตรรกะเพื่อเสริมความแม่นยำของการตีความพุทธพจน์

ผลงานสำคัญของท่าน ได้แก่ คัมภีร์ชุดปรมัตถทีปนี อรรถกถาในหมวดขุททกนิกาย 7 คัมภีร์ คือ อุทาน อิติวุตตกะ วิมานวัตถุ เปตวัตถุ เถรกาถา เถรีกาถา และจริยาปิฎก งานชุดนี้แสดงความพยายามรักษามาตรฐานการอธิบายตามจารีตสำนักมหาวิหาร ควบคู่กับการใช้ฐานข้อมูลจากคัมภีร์หลากหลาย เช่น การอ้างอิงอปทานและจริยาปิฎกในสำนวนที่แตกต่างจากฉบับมาตรฐาน ลักษณะดังกล่าวสะท้อนพลวัตทางวิชาการและความยืดหยุ่นของจารีตเถรวาทในการรองรับความหลากหลายของตัวบท

ขอบเขตงานของพระธรรมปาละขยายไปสู่การพัฒนาระบบฎีกาอย่างเด่นชัด ท่านได้รับการยอมรับว่าเป็นผู้รจนาคัมภีร์เนตติอรรถกถาเพื่ออธิบายหลักการตีความในเนตติปกรณ์ และยังเป็นผู้บุกเบิกงานฎีกาผ่านผลงานชุดลีนัตถัปปกาสินี รวมถึงลีนัตถวรรณนาในฝ่ายอภิธรรม ซึ่งแสดงความสามารถในการสังเคราะห์เนื้อหาซับซ้อนให้เป็นระบบ ความเคลื่อนไหวนี้

นับเป็นจุดเปลี่ยนสำคัญของวัฒนธรรมวิชาการเถรวาท เพราะยกระดับการอธิบายจากชั้นอรรถกถาไปสู่การตีความหลายชั้น

ผลงานที่สะท้อนความลุ่มลึกทางปรัชญาอย่างเด่นชัดคือ ปรมัตถมัญชุสา หรือมหาฎีกาอธิบายวิสุทธิมรรค ซึ่งเชื่อมโยงแนวทางวิปัสสนาเข้ากับกรอบทฤษฎีเถรวาทอย่างเป็นเอกภาพ (Ibid., p. 168) ขณะเดียวกัน ในเชิงวิธีวิทยา พระธรรมปาละยังพัฒนาแนวคิด "สุตตนิกเขปะ" ให้มีความละเอียดและเป็นระบบมากขึ้น เพื่อใช้เป็นเกณฑ์จำแนกบริบทและเจตนาการแสดงธรรม

ข้อถกเถียงเกี่ยวกับสถานะของ "พระธรรมปาละผู้อรรถกถาจารย์" และ "พระธรรมปาละผู้ฎีกาจารย์" เคยมีอยู่ในวงวิชาการ อย่างไรก็ตาม การค้นพบการอ้างอิงข้ามระหว่างคัมภีร์ปรมัตถทีปนีและลีนัตถวรรณนาอย่างมีนัยสำคัญ ช่วยสนับสนุนว่าผลงานเหล่านี้น่าจะเป็นของปราชญ์ท่านเดียวกัน (Ibid., p.167-8) ด้วยบทบาททั้งด้านการสืบทอดและการพัฒนา พระธรรมปาละจึงเป็นกำลังสำคัญในการทำให้ระบบอรรถาธิบายเถรวาทมีความซับซ้อน เป็นระบบ และมีความต่อเนื่องทางวิชาการในระยะยาว

3) พระพุทธทัตตะ

พระพุทธทัตตะ เป็นปราชญ์เถรวาทและอรรถกถาจารย์สำคัญในพุทธศตวรรษที่ 10 (คริสต์ศตวรรษที่ 5) ซึ่งนักวิชาการจัดให้อยู่ในกลุ่มอรรถกถาจารย์รุ่นแรกที่มีบทบาทโดดเด่นในระดับเดียวกับพระพุทธโฆสะ หลักฐานฝ่ายเถรวาทระบุว่าท่านเป็นชาวอินเดียใต้ พำนักในแคว้นโจฬะ โดยเฉพาะบริเวณเมืองกาเวรีปัฏฏนะและหมู่บ้านภูตมังคละ พร้อมทั้งได้รับการอุปถัมภ์จากกษัตริย์นามว่าอุตตวิกกันตะแห่งราชวงศ์กลภระ ภูมิหลังดังกล่าวสะท้อนฐานทางสังคมและวัฒนธรรมที่เอื้อต่อการพัฒนางานวิชาการพุทธศาสนาในภูมิภาคอินเดียใต้

ความสัมพันธ์ทางวิชาการระหว่างอินเดียกับลังกาปรากฏผ่านเรื่องเล่าเกี่ยวกับการพบกันของพระพุทธทัตตะกับพระพุทธโฆสะระหว่างการเดินทางในมหาสมุทร โดยพระพุทธทัตตะแสดงความประสงค์จะนำคัมภีร์อรรถกถาที่กำลังได้รับการชำระในลังกามาเป็นฐานสำหรับการรจนางานของตนในภายหลัง (von Hinüber, 1996, p. 155-7) เรื่องเล่านี้ช่วยอธิบายที่มาของแนวโน้มทางวิชาการในผลงานของท่าน ซึ่งมุ่งสังเคราะห์องค์ความรู้จากแหล่งคัมภีร์สำคัญให้เป็นระบบมากยิ่งขึ้น

แนวโน้มดังกล่าวปรากฏชัดในบทบาทของพระพุทธทัตตะในฐานะผู้พัฒนารูปแบบ "คัมภีร์คู่มือ" อันเป็นลักษณะงานเขียนที่สรุปและจัดระเบียบหลักคำสอนที่กระจัดกระจายในพระไตรปิฎกและอรรถกถาให้มีความกระชับและเป็นระบบ วิธีการนี้สอดคล้องกับพัฒนาการ

ของเถรวาทศราสติกนิยมที่ให้ความสำคัญกับความชัดเจนทางโครงสร้างและความสะดวกในการศึกษา

ผลงานในหมวดพระอภิธรรมสะท้อนลักษณะดังกล่าวอย่างเด่นชัด โดยคัมภีร์อภิธรรมาวตาร ได้รับการยกย่องในฐานะแม่บทของการสรุปหลักอภิธรรมอย่างเป็นระบบก่อนการรจนาคัมภีร์ อภิธัมมัตถสังคหะ ในยุคต่อมา ขณะเดียวกัน คัมภีร์ รูปวิภังค แสดงความสามารถในการจำแนกสภาวธรรมเกี่ยวกับรูปและอรูปอย่างรัดกุม (Ibid., p. 160) ทั้งสองผลงานจึงสะท้อนความพยายามจัดระเบียบเนื้อหานามธรรมให้เข้าถึงได้ง่ายยิ่งขึ้น

แนวทางการสรุปและจัดระบบความรู้ยังขยายไปสู่งานด้านพระวินัย ได้แก่ วินัยวินิจฉัย และ อุตรวินิจฉัย ซึ่งทำหน้าที่เป็นคู่มือสรุปหลักเกณฑ์และข้อวินิจฉัยทางวินัยสำหรับภิกษุ โดยใช้รูปแบบร้อยกรองผสมร้อยแก้วเพื่อเอื้อต่อการจดจำและการประยุกต์ใช้ในสังฆกรรม (Ibid., pp. 154-5) ลักษณะดังกล่าวชี้ให้เห็นความเชื่อมโยงระหว่างงานวิชาการกับการปฏิบัติในชีวิตสงฆ์อย่างใกล้ชิด

ขณะเดียวกัน ผลงานในหมวดพระสูตร เช่น คัมภีร์ มธุรัตถวิลาสินี อรรถกถาอธิบายคัมภีร์พุทธวงศ์ แสดงให้เห็นว่าพระพุทธทัตตะมิได้จำกัดบทบาทอยู่เพียงงานเชิงสรุป หากยังมีส่วนร่วมในจารีตการอธิบายพระสูตร แม้นักวิชาการบางส่วนตั้งข้อสังเกตถึงความแตกต่างเชิงสำนวน แต่จารีตดั้งเดิมยังคงยืนยันความเกี่ยวข้องของท่านกับผลงานนี้

อิทธิพลของพระพุทธทัตตะจึงขยายออกไปในวงกว้าง ผลงานของท่านได้รับการศึกษาและอ้างอิงอย่างต่อเนื่องในเอเชียใต้และเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ โดยเฉพาะในจารีตวิชาการของเมียนมาที่ถือว่าคัมภีร์ อภิธรรมาวตาร เป็นตำราพื้นฐานสำหรับการศึกษาพระปรมัตถธรรม (Hazra, 1982, p. 314) สะท้อนความสำคัญของแนวทางการสังเคราะห์ความรู้ที่ส่งผลต่อระบบการศึกษาพุทธศาสนาเถรวาทในระยะยาว

4) พระมหานามะ

พระมหานามะ เป็นพระอรรถกถาจารย์และนักปราชญ์ด้านประวัติศาสตร์พุทธศาสนาที่มีบทบาทสำคัญต่อการสืบทอดและจัดระบบองค์ความรู้ของสำนักมหาวิหารบนเกาะลังกาในช่วงราวพุทธศตวรรษที่ 11 ภายหลังยุคของพระพุทธโฆสะ นักวิชาการส่วนใหญ่สันนิษฐานว่าท่านมีชีวิตอยู่ในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 5 ถึงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 6 (von Hinüber, 1996, p. 91) ซึ่งเป็นระยะที่จารีตการอธิบายคัมภีร์ของมหาวิหารพัฒนาไปสู่ความเป็นระบบทางวิชาการอย่างเด่นชัด

หลักฐานสำคัญที่ยืนยันบทบาทของท่านในฐานะอรรถกถาจารย์ปรากฏในคัมภีร์

สัทธัมมัปปกาสินี อรรถกถาอธิบายคัมภีร์ปฏิสัมภิทามรรคในขุททกนิกาย ตอนท้ายคัมภีร์ระบุชัดว่าท่านเป็นผู้รจนา โดยพำนักอยู่ในอาศรมที่เสนาบดีผู้หนึ่งสร้างถวาย ณ มหาวิหาร (Ibid., p. 143) ข้อความดังกล่าวมีนัยสำคัญเชิงประวัติศาสตร์ เนื่องจากระบุช่วงเวลาการรจนาว่าเกิดขึ้นภายหลังการสวรรคตของพระเจ้าโมคคัลลานะเป็นเวลา 3 ปี ซึ่งอาจสอดคล้องกับราวปี พ.ศ. 1042 หรือปี พ.ศ. 1102 ตามวิธีนับศักราชที่แตกต่างกัน

บทบาทของพระมหานามะมิได้จำกัดอยู่เพียงงานอรรถกถาเท่านั้น ท่านยังได้รับการยอมรับอย่างกว้างขวางว่าเป็นผู้รจนาคัมภีร์ มหาวงศ์ ซึ่งเป็นพงศาวดารสำคัญที่สุดของลังกา งานชิ้นนี้อาศัยข้อมูลจาก ทีปวงศ์และอรรถกถาโบราณ แล้วนำมาเรียบเรียงใหม่ด้วยสำนวนร้อยกรองที่ประณีตและมีคุณค่าทางวรรณศิลป์สูงกว่าเดิม (Hazra, 1982, p. 140) ลักษณะการรจนาชี้ให้เห็นความพยายามสร้างความต่อเนื่องของประวัติศาสตร์พระศาสนา พร้อมทั้งสถาปนาภาพแทนทางศาสนาที่เชื่อมโยงสถาบันสงฆ์กับอัตลักษณ์ของสังคมลังกา

อย่างไรก็ตาม มีข้อสังเกตจากนักวิชาการบางส่วน เช่น von Hinüber (1996, p. 90) ที่เสนอว่าอาจมีพระภิกษุชื่อ “มหานามะ” มากกว่าหนึ่งรูปในช่วงเวลาใกล้เคียงกัน แม้จะมีข้อถกเถียงเชิงประวัติศาสตร์ดังกล่าว จารีตการศึกษาฝ่ายเถรวาทยังคงเชื่อมโยงพระมหานามะเข้ากับทั้งงานอรรถกถาและงานพงศาวดารในฐานะบุคคลสำคัญผู้มีบทบาทต่อการพัฒนางานวิชาการของสำนักมหาวิหารอย่างต่อเนื่อง

5) พระอุปเสนะ

พระอุปเสนะ เป็นพระอรรถกถาจารย์สำคัญในสายสำนักมหาวิหารแห่งเกาะลังกา มีบทบาทสืบเนื่องจากยุคของพระพุทธโฆสะ นักวิชาการสันนิษฐานว่าท่านดำรงอยู่ในช่วงราวพุทธศตวรรษที่ 11 (ประมาณคริสต์ศตวรรษที่ 5-6) อันเป็นระยะที่การศึกษาพระไตรปิฎกและอรรถกถาได้รับการพัฒนาอย่างเป็นระบบภายในสถาบันสงฆ์ลังกา

ผลงานสำคัญของท่าน คือคัมภีร์ สัทธัมมปัชโชติกา ซึ่งเป็นอรรถกถาอธิบายคัมภีร์นิทเทส ทั้งมหานิทเทสและจุลนิทเทส ในขุททกนิกาย บทนำของคัมภีร์ระบุว่าการรจนางานชิ้นนี้เกิดขึ้นตามคำอาราธนาของพระเถระนามว่า “เทวะ” (von Hinüber, 1996, p. 142) สะท้อนลักษณะการทำงานทางวิชาการของชุมชนสงฆ์ ซึ่งสัมพันธ์กับความต้องการอธิบายตัวบทที่มีลักษณะกระชับและซับซ้อนให้มีความชัดเจนยิ่งขึ้น

เมื่อพิจารณาเชิงวิธีวิทยา คัมภีร์สัทธัมมปัชโชติกาแสดงความสามารถในการบูรณาการข้อมูลจากคัมภีร์บาลีอย่างเป็นระบบ โดยประยุกต์ใช้หลักการตีความจากเนตติปกรณ์เพื่อกำหนดนิยามและจำแนกหมวดธรรมอย่างรัดกุม แนวทางเช่นนี้สะท้อนมาตรฐานการอธิบาย

แบบเถรวาทที่เน้นความแม่นยำเชิงโครงสร้างและความสอดคล้องภายในระบบคำสอน ขณะเดียวกัน นักวิชาการเช่น von Hinüber (1996, p. 143) ตั้งข้อสังเกตว่าวิธีการของพระอุปเสนะมีความใกล้ชิดกับแนวอธิบายของพระธรรมปาละ โดยปรากฏร่องรอยการใช้คำอธิบายและโครงสร้างการตีความร่วมกันในบางประเด็น เช่น การอธิบายคำว่า “ตถาคต” และการจัดวางตำแหน่งของคัมภีร์นิทเทสในโครงสร้างพระไตรปิฎก ความสัมพันธ์ดังกล่าวสะท้อนเครือข่ายการสืบทอดองค์ความรู้ภายในสายอรรถกถาจารย์

อาจกล่าวได้ว่า ลักษณะเด่นของผลงานพระอุปเสนะอยู่ที่การรวบรวมและสังเคราะห์องค์ความรู้เดิมให้เป็นระบบมากกว่าการเสนอแนวคิดใหม่เชิงปรัชญา แนวโน้มเช่นนี้สอดคล้องกับกรอบของเถรวาทศราสติกนิยมที่ให้ความสำคัญกับการรักษาเอกภาพของจารีตบาลีและความต่อเนื่องของมาตรฐานการตีความ ทำให้คัมภีร์นิทเทสซึ่งมีลักษณะเป็นอรรถกถาในพระไตรปิฎกได้รับการอธิบายอย่างเป็นระเบียบและมีความชัดเจนยิ่งขึ้นภายในระบบการศึกษาพุทธศาสนาเถรวาท

4. คุณค่าของอรรถกถา

คัมภีร์อรรถกถามีสถานะสำคัญในฐานะคัมภีร์อธิบายพระพุทธพจน์ ควบคู่กับบทบาทเป็นแหล่งประมวลองค์ความรู้ด้านความคิด ความเข้าใจ และแนวปฏิบัติทางพุทธศาสนาที่สืบทอดต่อเนื่องตั้งแต่สมัยพุทธกาลจนถึงช่วงหลังสมัยพระเจ้าวัฏฏคามินีอภัย เนื้อหาในอรรถกถาทำหน้าที่รวบรวมและจัดระบบมติของคณาจารย์รุ่นก่อน สะท้อนพัฒนาการของหลักธรรม พระวินัย และจารีตการปฏิบัติของสถาบันสงฆ์ในระยะยาวอย่างเป็นระบบ

เมื่อพิจารณาให้กว้างออกไป อรรถกถายังเป็นคลังข้อมูลสำคัญด้านประวัติศาสตร์ สังคม และการเมือง ตลอดจนสภาพแวดล้อมของชมพูทวีปและลังกา เนื้อหาในส่วนเรื่องนำ การอธิบายบริบทของเหตุการณ์ และการวินิจฉัยข้อธรรม มักสอดแทรกข้อมูลเกี่ยวกับโครงสร้างอำนาจ การอุปถัมภ์ของกษัตริย์ ความสัมพันธ์ระหว่างสถาบันสงฆ์กับรัฐ รวมถึงวิถีชีวิตและความเชื่อของชุมชนในพื้นที่ต่าง ๆ ลักษณะเช่นนี้ทำให้อรรถกถาเป็นหลักฐานชั้นรองที่มีคุณค่าอย่างยิ่งต่อการศึกษาพุทธศาสนาในมิติทางสังคมและวัฒนธรรม

อีกประเด็นที่ควรให้ความสำคัญคือการกระจายตัวของข้อมูลเชิงภูมิศาสตร์และประวัติศาสตร์ในงานของอรรถกถาจารย์แต่ละท่าน คือ เนื้อหาที่เกี่ยวข้องกับบริบทอินเดียปรากฏเด่นในงานของพระธรรมปาละ ขณะที่ข้อมูลเกี่ยวกับลังกา โดยเฉพาะพัฒนาการของมหาวิหารและสถาบันสงฆ์ในอนุราธปุระ ปรากฏชัดในงานของพระพุทธโฆสะและอรรถกถาจารย์สายลังกา ความแตกต่างดังกล่าวสะท้อนภูมิหลังและแหล่งข้อมูลที่ผู้รจนาคัมภีร์เข้าถึง

1) คุณค่าในการศึกษาเกี่ยวกับอินเดีย

คัมภีร์อรรถกถามีคุณค่าสำคัญในฐานะแหล่งข้อมูลสำหรับการศึกษาบริบทของอินเดียโบราณ ทำหน้าที่สะท้อนภาพชีวิต สังคม และประวัติศาสตร์ของชมพูทวีปในช่วงที่พุทธศาสนากำลังก่อตัวและเจริญรุ่งเรือง แม้อรรถกถาในรูปแบบปัจจุบันจะได้รับการชำระและเรียบเรียงเป็นภาษาบาลี ณ เกาะลังกาโดยพระพุทธโฆสะในพุทธศตวรรษที่ 10 แต่เนื้อหาภายในส่วนใหญ่สืบทอดจากองค์ความรู้ของ “ปูราณาจารย์” แห่งอินเดียหลังพุทธกาล จึงยังคงรักษาภาพสะท้อนของสังคมอินเดียดั้งเดิมไว้อย่างเข้มข้น

เมื่อพิจารณามิติทางศาสนา คัมภีร์สมันตปาสาทิกาปรากฏบทบาทเด่นในฐานะหลักฐานประวัติศาสตร์เกี่ยวกับพัฒนาการของพุทธศาสนา โดยเฉพาะบท “พาหิรนิทาน” ที่เรียบเรียงลำดับเหตุการณ์ตั้งแต่การสังคายนาครั้งที่ 1 จนถึงสมัยพระเจ้าอโศกมหาราช ทำให้เห็นกระบวนการจัดระบบพระธรรมวินัยและการเผยแผ่พระศาสนาอย่างต่อเนื่อง ขณะเดียวกันคัมภีร์กถาวัตถุอรรถกถาให้ข้อมูลเกี่ยวกับความแตกต่างทางความคิดระหว่างนิกายพุทธศาสนาผ่านการบันทึกมติและทัศนะของสำนักต่าง ๆ ซึ่งบางส่วนสูญหายไปจากแหล่งข้อมูลอื่น ส่งผลให้คัมภีร์กลุ่มนี้มีความสำคัญต่อการศึกษาประวัติความคิดทางพุทธศาสนา

ถัดมาในมิติทางสังคมและเศรษฐกิจ อรรถกถาในกลุ่ม 4 นิกายและขุททกนิกาย เช่น ชาตกัฏฐวรรณนา และ ธัมมปทัฏฐกถา นำเสนอเนื้อหาในลักษณะวรรณกรรมเรื่องเล่า สอดแทรกภาพวิถีชีวิตของผู้คนอย่างละเอียด ทั้งระบบวรรณะ การค้าขาย และเกษตรกรรม รวมถึงค่านิยมทางสังคมที่สะท้อนผ่านชีวิตของพุทธสาวกและคฤหัสถ์ ตัวอย่างจาก มโนรถปูรณี ซึ่งรวบรวมประวัติของเถระ เถรี และอุบาสกอุบาสิกา แสดงให้เห็นโครงสร้างบทบาทและสถานะของบุคคลในสังคมอินเดียโบราณอย่างเป็นระบบ

ความเชื่อมโยงไปสู่มิติทางการเมืองการปกครองปรากฏชัดในคัมภีร์สุมังคลวิลาสินี ซึ่งบันทึกเหตุการณ์สำคัญ เช่น การสืบราชสันตติวงศ์และการครองราชย์ของพระเจ้าอชาตศัตรู พร้อมทั้งสะท้อนแนวคิดด้านกฎหมายและจารีตการปกครองของแคว้นต่าง ๆ เนื้อหาเหล่านี้ชี้ให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างสถาบันสงฆ์กับอำนาจรัฐในระยะเริ่มแรก และสามารถใช้เป็นหลักฐานประกอบการศึกษาทางรัฐศาสตร์เชิงประวัติได้อย่างมีน้ำหนัก

เมื่อพิจารณามิติทางภูมิศาสตร์ คัมภีร์อรรถกถาให้รายละเอียดเกี่ยวกับสถานที่เมือง และเส้นทางคมนาคมในชมพูทวีปอย่างเป็นรูปธรรม โดยเฉพาะ ปปัญจสูทนี และสารัตถัปปกาสินี ซึ่งอธิบายสถานที่เกี่ยวข้องกับพุทธประวัติ ทำให้สามารถระบุตำแหน่งเมืองสำคัญ เช่น ราชคฤห์ สาวัตถี และพาราณสี ได้ชัดเจนยิ่งขึ้น อีกทั้ง วิภังคอรรถกถายังกล่าวถึงชื่อภูมิภาคและตำนานสถานที่ต่าง ๆ ซึ่งช่วยเชื่อมโยงภูมิศาสตร์เชิงประสบการณ์เข้ากับโครงสร้าง

ความคิดทางพุทธศาสนา

โดยสรุป คัมภีร์อรรถกถาแสดงบทบาทเป็นแหล่งข้อมูลที่บูรณาการมิติทางศาสนา สังคม เศรษฐกิจ การเมือง และภูมิศาสตร์ของอินเดียโบราณเข้าด้วยกันอย่างเป็นระบบ รายละเอียดจำนวนมากที่ปรากฏในคัมภีร์ช่วยเติมเต็มช่องว่างของหลักฐานประเภทอื่น และเอื้อให้การศึกษาประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมของชมพูทวีปมีความลุ่มลึกและรอบด้านยิ่งขึ้น

2) คุณค่าในการศึกษาเกี่ยวกับลังกา

การศึกษาคัมภีร์อรรถกถาในบริบทของเกาะลังกามีคุณค่าทางประวัติศาสตร์และสังคมวิทยาอย่างเด่นชัด โดยมีลักษณะแตกต่างจากบริบทของอินเดีย เนื่องจากอรรถกถาบาลีชุดมาตรฐานในปัจจุบันเป็นผลจากการแปลและเรียบเรียงจาก “สีหฬอัฏฐกถา” ซึ่งเป็นอรรถกถาภาษาท้องถิ่นที่สั่งสมต่อเนื่องมาเป็นเวลานาน (von Hinüber, 1996, p. 101) ลักษณะเช่นนี้ทำให้อรรถกถากลายเป็นแหล่งสะท้อนโลกทัศน์และประสบการณ์ของสังคมลังกาโดยตรง มากกว่าจะเป็นเพียงการถ่ายทอดแนวคิดจากอินเดีย

ในมิติทางศาสนา อรรถกถาแสดงให้เห็นพลวัตของการธำรงรักษาพุทธศาสนาเถรวาทภายใต้บริบทที่เปลี่ยนแปลง โดยเฉพาะคัมภีร์สมันตปาสาทิกา ซึ่งนอกจากอธิบายพระวินัยแล้ว ยังบันทึกเหตุการณ์สำคัญเกี่ยวกับการประดิษฐานพระศาสนาในลังกาโดยพระมหินทเถระ และการสถาปนาสายอุปสัมปทาของสำนักมหาวิหาร อันเป็นจุดเริ่มต้นของอัตลักษณ์พุทธศาสนาแบบลังกา ความสำคัญของเนื้อหาในลักษณะนี้อยู่ที่การผสาน “คำอธิบายคัมภีร์” เข้ากับ “ความทรงจำทางประวัติศาสตร์” ของชุมชนสงฆ์

อย่างไรก็ดี เมื่อพิจารณาในระดับโครงสร้างความรู้ อรรถกถาลังกายังมีลักษณะเฉพาะคือการอ้างถึงมติของ “โปราณาจารย์” ซึ่งสะท้อนจารีตการปฏิบัติจริงภายในสังฆมณฑลท้องถิ่น มากกว่าการมุ่งอภิปรายความแตกต่างเชิงนิกายในระดับกว้างเช่นที่พบในอินเดีย แนวโน้มนี้ทำให้อรรถกถาเป็นหลักฐานสำคัญในการศึกษาพัฒนาการของพุทธศาสนาในระดับชุมชนและสถาบัน

ความสัมพันธ์ระหว่างศาสนากับอำนาจรัฐก็ปรากฏอย่างชัดเจนในอรรถกถาลังกา โดยมีการกล่าวถึงบทบาทของกษัตริย์ในฐานะผู้คุ้มครองพระศาสนา เช่น กรณีพระเจ้ามหานามะและพระเจ้ามหาเสนะ ซึ่งสะท้อนว่าการอุปถัมภ์คัมภีร์และสถาบันสงฆ์มีความเชื่อมโยงกับโครงสร้างการเมืองอย่างใกล้ชิด ลักษณะเช่นนี้ชี้ให้เห็นการใช้หลักธรรมวินัยเป็นฐานในการสร้างความชอบธรรมทางอำนาจ ซึ่งมีน้ำหนักทางสถาบันมากกว่าภาพกษัตริย์ในอรรถกถาฝั่งอินเดียที่มักอยู่ในกรอบพุทธประวัติหรือเชิงตำนาน

ในมิติทางสังคมและเศรษฐกิจ อรรถกถาให้ข้อมูลเกี่ยวกับระบบอุปถัมภ์พระศาสนาอย่างเป็นรูปธรรม ทั้งการจัดการทรัพยากรของอารามและการถวายปัจจัย 4 โดยมีการอ้างถึง “คัมภีร์บุญ” ที่บันทึกกิจกรรมทางกุศลของกษัตริย์และคฤหัสถ์อย่างเป็นระบบ นอกจากนี้ การยกตัวอย่างจากชีวิตประจำวันของชาวลังกาเพื่ออธิบายพระวินัย เช่น ในสมันตปาสาทิกา ยังสะท้อนความพยายามปรับใช้หลักธรรมให้สอดคล้องกับบริบทสังคมจริง

นอกจากนี้ ในด้านภูมิศาสตร์ อรรถกถายังมีบทบาทในการเชื่อมโยงพุทธพจน์เข้ากับพื้นที่จริงบนเกาะลังกา โดยมีการระบุสถานที่สำคัญ เช่น เมืองอนุราธปุระ โลหปราสาท และวัดมหาเมฆวัน อย่างเป็นรูปธรรม ข้อมูลลักษณะนี้ปรากฏทั้งในบทนำของอรรถกถาและในคัมภีร์เฉพาะอย่างสัมโมหวิโนทนี ส่งผลให้อรรถกถาทำหน้าที่เสมือน “แผนผังทางปัญญา” ที่ยึดโยงพระศาสนาเข้ากับภูมิทัศน์จริงของสังคมลังกา กล่าวได้ว่า อรรถกถาในบริบทของลังกามิได้เป็นเพียงคัมภีร์อธิบายพระพุทธพจน์ แต่เป็นแหล่งข้อมูลที่ผสานมิติทางศาสนา ประวัติศาสตร์ การเมือง สังคม และภูมิศาสตร์เข้าไว้ด้วยกันอย่างเป็นระบบ จึงมีคุณค่าสูงในการศึกษาลังกาในฐานะสังคมพุทธที่พัฒนาบนฐานของทั้งคัมภีร์และจารีตท้องถิ่นอย่างเกื้อกูลกัน

เมื่อพิจารณาโดยรวม จึงอาจสรุปได้ว่า เนื้อหาที่นำเสนอเป็นเพียงส่วนหนึ่งของข้อมูลจำนวนมากในคัมภีร์อรรถกถา แต่เพียงเท่านี้ก็เพียงพอที่จะแสดงให้เห็นบทบาทสำคัญของอรรถกถาในสมัยอนุราธปุระในฐานะแหล่งองค์ความรู้เกี่ยวกับอินเดียและลังกาโบราณอย่างเป็นระบบ

อรรถกถามีสถานะเกินกว่าการอธิบายพระพุทธพจน์ โดยทำหน้าที่เป็นคลังข้อมูลที่บันทึกมิติทางศาสนา สังคม การเมือง เศรษฐกิจ และภูมิศาสตร์ไว้ควบคู่กัน เนื้อหาจำนวนมากเป็นรายละเอียดเชิงปลีกย่อยที่สะท้อนวิถีชีวิตและโลกทัศน์ของผู้คน ซึ่งไม่ปรากฏชัดในหลักฐานประเภทอื่น เช่น ศิลาจารึกหรือเอกสารทางการ ด้วยลักษณะเช่นนี้ อรรถกถาจึงมีบทบาทสำคัญในการเติมเต็มช่องว่างของหลักฐานทางโบราณคดีและประวัติศาสตร์ ทำให้การศึกษาบริบททางสังคมและความคิดของโลกโบราณมีความลุ่มลึกยิ่งขึ้น ในเชิงวิชาการ อรรถกถาจึงควรได้รับการพิจารณาในฐานะแหล่งข้อมูลชั้นรองที่มีคุณค่าสูง และควรใช้ควบคู่กับหลักฐานประเภทอื่นเพื่อสร้างความเข้าใจประวัติศาสตร์อินเดียและลังกาโบราณอย่างรอบด้านและเป็นระบบ

บทที่ 5
แก่นคำสอนของพุทธศาสนาเถรวาท

ภายหลังจากได้พิจารณาพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของพุทธศาสนาเถรวาท ตลอดจนโครงสร้างและความสำคัญของคัมภีร์พระไตรปิฎกในฐานะแหล่งสืบทอดพระธรรมวินัย บทที่ 4 นี้มุ่งเข้าสู่ “แก่นคำสอน” อันเป็นสารัตถะทางความคิดที่กำหนดอัตลักษณ์ของเถรวาทอย่างแท้จริง หากบทก่อนหน้าให้ภาพของความเป็นมาและรากฐานทางคัมภีร์ บทนี้ย่อมทำหน้าที่เปิดให้เห็นเนื้อหาภายในของคำสอนที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้เพื่ออธิบายความจริงของชีวิต มนุษย์ และโลกตามทัศนะพุทธธรรม

การนำเสนอในบทนี้จึงมิได้เป็นเพียงการรวบรวมหัวข้อธรรมสำคัญ หากเป็นการจัดวางหลักธรรมเหล่านั้นอย่างเป็นระบบ เพื่อให้เห็นความสัมพันธ์เชิงโครงสร้างของแนวคิด เช่น อริยสัจ 4 มัชฌิมาปฏิปทา ไตรลักษณ์ ปฏิจจสมุปบาท ขันธ์ 5 กรรม และหลักธรรมที่เกี่ยวข้อง ล้วนทำหน้าที่อธิบาย “สภาวธรรมตามความเป็นจริง” และชี้แนวทางให้มนุษย์เข้าใจสภาพชีวิตอย่างถูกต้อง

ด้วยเหตุนี้ บทที่ 5 จึงเป็นจุดเชื่อมสำคัญระหว่าง “ความรู้จากคัมภีร์” กับ “ความเข้าใจในเนื้อหาธรรม” อันเป็นพื้นฐานจำเป็นก่อนจะก้าวไปสู่มิติของการปฏิบัติและอุดมคติแห่งการหลุดพ้นในบทถัดไป

อริยสัจ: ความจริงแห่งชีวิตมนุษย์

ในบรรดาหลักคำสอนทางพุทธศาสนาเถรวาท อริยสัจ 4 เป็นหมวดธรรมที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงบ่อยย้ำความสำคัญ และเชื่อมโยงกับเป้าหมายสูงสุดของการปฏิบัติอย่างใกล้ชิดที่สุด ปรากฏพระพุทธพจน์ในมหาปรินิพพานสูตร ทีฆนิกาย ที่ตรัสแก่พระอานนท์ก่อนปรินิพพาน ระบุชัดว่าสาเหตุที่สัตว์ทั้งหลายยังต้องท่องเที่ยวในสังสารวัฏ เกิดจากการไม่รู้แจ้งและไม่แทงตลอดอริยสัจ 4 ความว่า

> เพราะไม่รู้แจ้ง แทงตลอดอริยสัจ 4 เราและพวกเธอจึงเร่ร่อนท่องเที่ยว ไปสิ้นกาล นานอย่างนี้
>
> (ที.มหา. 10/86/79)

พุทธพจน์นี้ ชี้ให้เห็นว่า อริยสัจ 4 เป็นแกนของพระธรรมทั้งปวง กล่าวคือ คำสอนทั้งหมดมุ่งสู่การรู้ทุกข์ เหตุแห่งทุกข์ ความดับทุกข์ และทางปฏิบัติสู่ความดับทุกข์อย่างเป็นระบบ

คำว่า “อริยสัจ” มาจากบาลี “อริยสจฺจ” ประกอบด้วย “อริย” และ “สจฺจ” โดย “อริย” มีนัยว่า ประเสริฐ เป็นของพระอริยะ และทำให้เป็นพระอริยะ ส่วน “สจฺจ” หมายถึงความจริง ความหลายนัยของคำว่า “อริย” สะท้อนลักษณะของอริยสัจ 3 ด้านพร้อมกัน ได้แก่ (1) เป็นความจริงที่มีค่าสูงสุด (2) เป็นความจริงที่เข้าถึงได้โดยพระอริยะ และ (3) เป็นความจริงที่เปลี่ยนผู้รู้ให้เป็นพระอริยะ ทั้งนี้ ในตถสูตร แห่งสัมยุตตนิกาย อธิบายว่าอริยสัจเป็นธรรมที่เป็นของจริงแท้ ไม่แปรผัน ไม่เป็นอย่างอื่น[1] ซึ่งยืนยันสถานะของอริยสัจในฐานะความจริงสากลที่ไม่ขึ้นกับการตีความของบุคคล

ลักษณะเด่นของอริยสัจ 4 อยู่ที่โครงสร้างเชิงตรรกะที่เป็นระบบ เริ่มจากการระบุปัญหา การค้นหาสาเหตุ การยืนยันความเป็นไปได้ของการแก้ไข และการกำหนดแนวทางปฏิบัติ มีข้อสังเกตว่าโครงสร้างนี้สอดคล้องกับกระบวนการวินิจฉัยทางการแพทย์ที่ระบุโรค สาเหตุ ความเป็นไปได้ในการรักษา และวิธีการรักษา ซึ่งสัมพันธ์กับกรอบคิดของแพทยศาสตร์ในอินเดียโบราณ

ความสำคัญของอริยสัจ 4 ปรากฏชัดจากการที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงหลักธรรมนี้ซ้ำในพระสูตรจำนวนมาก และใช้กับผู้ฟังทุกระดับ ทั้งนักบวช คฤหัสถ์ผู้มีการศึกษา

---

[1] สำ.มหา. 19/1697/426, “ตถเมตำ อวิตถเมตำ อนญญถเมตำ” (สำ.มหา. (บาลี) 19/1697/539-40)

และชาวบ้านทั่วไป สะท้อนสถานะของอริยสัจ 4 ในฐานะจุดตั้งต้นและจุดหมายของการสอนธรรม ดังที่ปรากฏในสีสปาสูตร แห่งมัชฌิมนิกาย ซึ่งเปรียบคำสอนที่ทรงแสดงเหมือนใบไม้ในกำมือ ไม่ใช่ใบไม้ทั้งป่า และสิ่งที่ทรงเลือกสอนล้วนเกี่ยวข้องกับทุกข์ เหตุเกิดทุกข์ ความดับทุกข์ และทางดับทุกข์[2] ภาพเปรียบนี้แสดงจุดยืนที่ชัดเจนว่า การสอนธรรมมุ่งเฉพาะสิ่งที่นำไปสู่การพ้นทุกข์ โดยมีอริยสัจ 4 เป็นแกนกลางของระบบความคิดทั้งหมด

ทุกข์: ธรรมชาติและขอบเขตของความทุกข์

ทุกข์ ในอริยสัจข้อแรกมีขอบเขตกว้างกว่าความหมายทั่วไปในภาษาไทยอย่างชัดเจน ตามหลักฐานที่ปรากฏในพระธรรมเทศนากัณฑ์แรก คือ ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร พระพุทธเจ้าทรงนิยามว่า

> ความเกิดก็เป็นทุกข์ ความแก่ก็เป็นทุกข์ ความเจ็บไข้ก็เป็นทุกข์ ความตายก็เป็นทุกข์ ความประจวบด้วยสิ่งที่ไม่เป็นที่รักก็เป็นทุกข์ ความพลัดพรากจากสิ่งเป็นที่รักก็เป็นทุกข์ ปรารถนาสิ่งใดไม่ได้สิ่งนั้นก็เป็นทุกข์ โดยย่นย่อ อุปาทานขันธ์ 5 เป็นทุกข์
>
> (วิ.มหา. 1/14/16)

พุทธพจน์นี้แสดงให้เห็นว่าพระองค์ทรงให้ความหมายทุกข์ใน 2 ระดับพร้อมกัน คือ ระดับประสบการณ์เฉพาะหน้า เช่น ความเจ็บป่วย ความสูญเสีย และความผิดหวัง และระดับโครงสร้างพื้นฐานของการดำรงอยู่ คือภาวะที่ขันธ์ 5 ซึ่งถูกยึดมั่นถือมั่นเป็นทุกข์โดยสภาพ

มีข้อสังเกตประโยคที่ว่า “อุปาทานขันธ์ 5 เป็นทุกข์” มีนัยทางปรัชญาลึกที่สุด เพราะชี้ว่าทุกข์ไม่ใช่เพียงเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นเป็นครั้งคราว แต่สัมพันธ์กับโครงสร้างของการยึดมั่นในสิ่งที่เรียกว่า “ตัวตน” ขันธ์ 5[3] ได้แก่ รูป เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณ เป็นองค์ประกอบของบุคคลตามความเข้าใจของเถรวาท เมื่อบุคคลยึดมั่นในขันธ์เหล่านี้ว่าเป็น “ตัวเรา” หรือ “ของเรา” ความทุกข์ย่อมเกิดขึ้น เนื่องจากขันธ์ทั้งหมดไม่เที่ยงและไม่อยู่ในอำนาจ

---

[2] สำ.มหา. 19/1712-3/434

[3] ขันธ์ 5 นี้ ย่อลงมาเป็น 2 คือ นาม และ รูป หมายถึง รูปขันธ์จัดเป็นรูป ส่วน 4 ขันธ์นอกนั้นเป็นนาม อีกอย่างหนึ่ง จัดเข้าในปรมัตถธรรม 4 คือ วิญญาณขันธ์เป็น จิต ส่วน เวทนาขันธ์ สัญญาขันธ์ และสังขารขันธ์ เป็น เจตสิก หรือรูปขันธ์ เป็น รูป ส่วน นิพพาน เป็นขันธวินิมุต คือ พ้นจากขันธ์ 5

อย่างไรก็ตาม ในทัศนะของเถรวาท ขันธ์ทั้ง 5 ไม่ใช่ทุกข์ในตัวเอง แต่กลายเป็นทุกข์เมื่อถูกยึดมั่นถือมั่น จึงเรียกว่า “อุปาทานขันธ์” ความสัมพันธ์ระหว่างทุกข์กับขันธ์ 5 จึงอยู่ที่การยึดถือ อุปมาได้กับเชื้อไฟที่ถูกเผาไหม้ด้วยไฟแห่งตัณหาและกิเลส กล่าวคือ กลไกของทุกข์ไม่ได้อยู่ที่ขันธ์ 5 แต่อยู่ที่จิตที่เข้าไปสำคัญมั่นหมายขันธ์เหล่านี้ว่าเป็น “ตัวเรา” และ “ของเรา” ในแง่นี้ จึงกล่าวสรุปได้ว่า เมื่อขันธ์ 5 อยู่ภายใต้กฎไตรลักษณ์ คือ อนิจจัง ทุกขัง และอนัตตา ความพยายามยึดสิ่งที่แปรปรวนให้มั่นคง ยึดสิ่งที่บีบคั้นให้เป็นสุข และยึดสิ่งที่ไม่ใช่ตัวตนว่าเป็นตัวตน จึงเป็นเหตุให้เกิดทุกข์โดยตรง

เมื่อพิจารณาอย่างถี่ถ้วน แนวคิดนี้สัมพันธ์กับระดับของทุกข์ที่เรียกว่า “สังขารทุกขตา” คือทุกข์ในฐานะสภาวะของสิ่งปรุงแต่งทั้งหมด Gethin (1998, p. 61) อธิบายว่า แนวคิดนี้สะท้อนระดับที่ลึกที่สุดของทุกข์ หมายถึงสภาวะที่ชีวิตเป็นเพียงการรวมตัวของเงื่อนไขที่แปรปรวนและไม่มั่นคง ดังนั้น ขันธ์ 5 จึงไม่ใช่ “ผู้เสวยทุกข์” แต่ตัวขันธ์ 5 เองเป็นสภาวะทุกข์ เพราะอยู่ภายใต้ความเป็นสังขตธรรมที่แปรปรวน คือความไม่เที่ยงและความไม่มีตัวตนถาวร

พุทธศาสนาเถรวาทสรุปนัยสำคัญของประเด็นนี้ไว้อย่างลุ่มลึกในคัมภีร์วิสุทธิมรรคว่า “ทุกข์นั่นแหละมีอยู่ แต่ผู้ทุกข์หามีไม่”[4] ข้อความนี้สะท้อนหลักอนัตตาอย่างชัดเจน กล่าวคือ สิ่งที่เข้าใจว่าเป็น “ผู้ประสบทุกข์” แท้จริงเป็นเพียงกระบวนการของขันธ์ที่เกิดขึ้นตามเหตุปัจจัย ไม่ได้มีอัตตาหรือตัวตนถาวรอยู่เบื้องหลัง ทัศนะนี้สอดคล้องกับคำอธิบายของพุทธทาสภิกขุ (2544, น. 139) ที่ชี้ว่า ความทุกข์เกิดขึ้นได้โดยไม่ต้องมี “ตัวผู้ทุกข์” ความรู้สึกทุกข์เป็นเพียงสภาวะของจิตที่เกิดจากการปรุงแต่งตามสิ่งแวดล้อม ผ่านทางตา หู จมูก ลิ้น กาย โดยไม่จำเป็นต้องมีตัวตนหรือวิญญาณถาวรรองรับ ความเชื่อที่ยึดว่ามีตัวตนแท้จริงจึงไม่สอดคล้องกับพุทธศาสนา และจัดเป็นมิจฉาทิฐิ[5]

เพื่อให้เห็นภาพรวมของความหมายคำว่า “ทุกข์” ในมิติของชีวิตมนุษย์ ทุกขตาสูตรแห่งสังยุตตนิกาย ได้จำแนกทุกข์ออกเป็น 3 ระดับ[6] ได้แก่

- ระดับที่ 1 **ทุกขทุกข์** คือความเจ็บปวดที่รับรู้ได้โดยตรงทั้งทางกายและทางใจ ซึ่งทุกคนประสบได้โดยไม่ต้องอาศัยการวิเคราะห์

- ระดับที่ 2 **วิปริณามทุกข์** คือทุกข์ที่แฝงอยู่ในความสุข เนื่องจากความสุขล้วนแปรเปลี่ยนและสิ้นไป เมื่อสิ่งที่เป็นสุขเปลี่ยนแปลงหรือสูญหาย ความทุกข์ย่อมเกิดขึ้นตามมา

---

[4]วิสุทธิ. 3/101

[5]ธรรมบรรยายอบรมผู้ที่จะเป็นผู้พิพากษา ณ กระทรวงยุติธรรม เมื่อวันที่ 3 มกราคม 2504 หัวข้อเรื่อง “อนัตตา” จากหนังสือชุดธรรมโฆษณ์ เล่มชื่อว่า “ตุลาการิกธรรม เล่ม 3”

[6]สำ.มหา. 19/319/83

- ระดับที่ 3 **สังขารทุกข์** คือทุกข์ในระดับลึกที่สุด เป็นทุกข์ที่แฝงอยู่ในสภาพของสังขาร กล่าวคือ สิ่งที่อาศัยเหตุปัจจัยย่อมไม่มั่นคง ถูกบีบคั้นอยู่เสมอ และเป็นเงื่อนไขให้ทุกข์รูปแบบอื่นเกิดขึ้นได้

การจำแนกทั้ง 3 ระดับนี้ทำให้เข้าใจว่า พุทธศาสนาเถรวาทไม่ได้มองทุกข์ว่าเป็นเรื่องของความอ่อนแอหรือโชคร้าย แต่เป็นสภาพที่ผูกพันกับการดำรงอยู่ของสิ่งที่มีเหตุปัจจัยทั้งหมดโดยไม่มีข้อยกเว้น

มีคำอธิบายที่น่าสนใจตามแนวคิดของ Gethin (1998, pp. 61-2) ในหนังสือ The Foundations of Buddhism ที่ว่า ทุกข์ทั้ง 3 ระดับไม่ได้แยกขาดจากกัน แต่เชื่อมโยงกันผ่านกระบวนการของความไม่เที่ยงและสภาวะที่ถูกปรุงแต่ง โดยเฉพาะในวงจรของเงื่อนไข ตัวอย่างเช่น การนั่งพักบนเก้าอี้แล้วรู้สึกสบาย ความสุขนั้นเกิดจากเงื่อนไขก่อนหน้าคือความเหนื่อยล้า แต่เมื่อเงื่อนไขเปลี่ยนไป ความรู้สึกสบายย่อมแปรเป็นความอึดอัดหรือความอยากลุกขึ้น ในลักษณะนี้ สภาวะปรุงแต่ง (สังขารทุกขตา) เป็นฐานให้สรรพสิ่งแปรปรวน (วิปริณามทุกขตา) และนำไปสู่ความเจ็บปวด (ทุกขทุกขตา) ในที่สุด ดังนั้น ทุกข์ในทัศนะของ Gethin จึงไม่ใช่เพียงความไม่สบายทางกาย แต่เป็นสภาวะพื้นฐานของโลกที่เต็มไปด้วยความไม่แน่นอน ซึ่งไม่อาจให้ความมั่นคงถาวรแก่ชีวิต

ความละเอียดของการวิเคราะห์นี้ปรากฏในพระสูตรที่แสดงว่าแม้สุขเวทนาก็มีลักษณะเป็นทุกข์ในระดับสังขารทุกข์ โดยเฉพาะในมหาทุกขักขันธสูตร แห่งมัชฌิมนิกาย พระพุทธเจ้าทรงอธิบายทั้งคุณและโทษของกาม โดยชี้ว่าแม้กามให้ความสุขในขณะเสพ แต่ความสุขนั้นไม่เที่ยง มีความแปรปรวน และเมื่อเปลี่ยนไปย่อมนำไปสู่โสกะ ปริเทวะ ทุกข โทมนัส และอุปายาส[7] แสดงให้เห็นว่าความสุขดังกล่าวมีเงื่อนไขและมีต้นทุน

อีกประเด็นสำคัญคือ ทุกข์ในทัศนะเถรวาทไม่ได้จำกัดอยู่ในระดับจิตวิทยา แต่เป็นลักษณะสากลของการดำรงอยู่ ดังหลักฐานในขันธสังยุต แห่งสังยุตตนิกาย เช่น อนิจจสูตร พระพุทธเจ้าตรัสว่า “รูปำ ภิกฺขเว อนิจฺจำ ยทนิจฺจำ ตำ ทุกฺขำ...”[8] หมายความว่า “รูปไม่เที่ยง สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์” และทรงแสดงในทำนองเดียวกันกับเวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณ ความสัมพันธ์ระหว่างความไม่เที่ยงกับทุกข์ในพุทธพจน์นี้ชี้ให้เห็นว่า ทุกข์ไม่ได้เกิดจากปัจจัยภายนอกหรือโชคชะตา แต่เกิดจากการยึดมั่นในสิ่งที่ไม่เที่ยงว่าเป็นสิ่งมั่นคงถาวร

---

[7] ม.มู. 12/194-208/114-22

[8] สำ.ขนฺธ. (บาลี) 17/42/21

ด้วยเหตุนี้ การวิเคราะห์ทุกข์ในพุทธศาสนาเถรวาทจึงแตกต่างจากแนวคิดอื่น เพราะไม่มองทุกข์เป็นโทษของโลกหรือการลงโทษจากอำนาจภายนอก แต่เห็นว่าเป็นผลของการที่จิตดำเนินไปไม่สอดคล้องกับความเป็นจริงของสรรพสิ่ง เมื่อเข้าใจเช่นนี้ ทุกข์จึงไม่ใช่จุดจบของชีวิต แต่เป็นจุดตั้งต้นของการแสวงหาทางพ้นทุกข์ ดังที่พระพุทธเจ้าทรงยืนยันในธัมมจักกัปปวัตนสูตรว่า การรู้ทุกข์อย่างถ่องแท้เป็นกิจที่พึงกระทำในอริยสัจข้อแรก ซึ่งจะกล่าวต่อไปในหัวข้อว่าด้วยกิจในอริยสัจ: หน้าที่ที่พึงปฏิบัติต่ออริยสัจ

จากการวิเคราะห์ข้างต้น ชี้ให้เห็นว่า การเห็นขันธ์ 5 ตามความเป็นจริงเท่ากับการเห็นทุกข์ตามความเป็นจริง เมื่อปัญญาเข้าใจว่าขันธ์เป็นเพียงกระบวนการที่ไม่ใช่ตน ความยึดมั่นถือมั่นย่อมคลายลง และอำนาจของทุกข์ย่อมลดกำลัง นี่คือจุดเริ่มต้นของการก้าวเข้าสู่มรรคาแห่งความหลุดพ้นในทัศนะของเถรวาท

การนำเสนอเรื่องทุกข์ในลักษณะนี้ จึงไม่ใช่การมองโลกในแง่ร้าย แต่เป็นการมองตามความเป็นจริง เพื่อเปิดพื้นที่ให้มนุษย์เผชิญกับโครงสร้างของความจริง และนำไปสู่กระบวนการเยียวยาผ่านอริยสัจข้ออื่น ๆ พระพุทธเจ้าทรงอุปมาพระองค์ดุจ “แพทย์” ผู้รู้เท่าทันอาการแห่งโรค และเชื้อเชิญให้พิจารณาทุกข์ในฐานะ “โรค” ที่ควรได้รับการวินิจฉัยและบำบัด ไม่ใช่สิ่งที่ควรถูกปฏิเสธหรือหลีกหนี การพิจารณาทุกข์จึงเป็นกระบวนการแห่งปัญญาที่นำไปสู่การรักษาและความพ้นทุกข์[9] พุทธอุปมานี้ชี้ว่า ธรรมะไม่ใช่เพียงคำสอนเชิงทฤษฎี แต่ทำหน้าที่เสมือนการรักษาที่เข้าถึงสภาวะทุกข์ในชีวิตจริง เมื่อฟังและเข้าใจอย่างถูกต้อง ความทุกข์ย่อมคลายลงดุจโรคที่ได้รับการรักษา ดังนั้น การเข้าใจทุกข์อย่างครบถ้วนในฐานะอริยสัจข้อแรก จึงเป็นเงื่อนไขสำคัญต่อการเข้าใจอริยสัจข้อที่เหลือ หากยังไม่เห็นทุกข์ตามความเป็นจริง ก็ย่อมไม่มีแรงจูงใจเพียงพอในการค้นหาสาเหตุ ยืนยันความเป็นไปได้ของการดับทุกข์ และปฏิบัติตามหนทางสู่ความดับนั้น ด้วยเหตุนี้ หัวข้อถัดไปจะกล่าวถึงสมุทัย ซึ่งวิเคราะห์ตัณหาและกระบวนการเกิดทุกข์ นิโรธ ซึ่งอธิบายการดับทุกข์ มรรค ซึ่งกำหนดโครงสร้างของหนทางและกิจในอริยสัจ ซึ่งระบุหน้าที่ต่ออริยสัจแต่ละข้อ อันเป็นกุญแจสำคัญที่ทำให้อริยสัจ 4 ทำงานอย่างสมบูรณ์ในฐานะระบบที่นำไปสู่ความพ้นทุกข์ได้จริง

สมุทัย: ตัณหาและกระบวนการก่อเกิดทุกข์

เมื่อทุกข์ได้รับการวิเคราะห์อย่างครบถ้วนแล้ว คำถามที่ตามมาคือ ทุกข์เกิดขึ้นได้อย่างไร พระพุทธเจ้าทรงตอบด้วยอริยสัจข้อที่ 2 คือ “สมุทัย” ซึ่งมาจากบาลี สมุทย แปลว่า

[9] องฺ.ปญฺจก. 22/194/211

“การเกิดขึ้นพร้อม” หรือ “ต้นเหตุ” คำนี้ชี้ว่า พระองค์ทรงอธิบายสาเหตุของทุกข์ในลักษณะของกระบวนการที่มีองค์ประกอบหลายประการ มิใช่สาเหตุเดี่ยวที่แยกขาดจากกันและกัน

ในธัมมจักกัปปวัตนสูตร พระพุทธเจ้าทรงระบุหัวใจของสมุทัยไว้ว่า

> ยายं ตณฺหา โปโนพฺภวิกา นนฺทิราคสหคตา ตตฺร ตตฺราภินนฺทินี เสยฺยถีทं
> กามตณฺหา ภวตณฺหา วิภวตณฺหา ฯ
>
> (วิ.มหา. (บาลี) 4/14/19)

แปลความว่า ตัณหาอันทำให้เกิดอีก ประกอบด้วยความกำหนัดและความเพลิดเพลินในอารมณ์ต่าง ๆ ได้แก่ กามตัณหา ภวตัณหา และวิภวตัณหา ซึ่งเป็นคำจำกัดความหลักของสมุทัยที่ทรงใช้เป็นฐานในการอธิบาย

ตัณหา แปลว่า “ความกระหาย” เป็นแกนกลางของสมุทัย พระพุทธเจ้าทรงจำแนกเป็น 3 ประเภท ได้แก่ (1) กามตัณหา ความทะยานอยากในกามคุณ (2) ภวตัณหา ความอยากเป็นหรือดำรงอยู่ และ (3) วิภวตัณหา ความอยากไม่เป็นหรือความอยากให้สิ่งหนึ่งสิ้นไป ทั้ง 3 ครอบคลุมทิศทางของความอยากทั้งหมดของจิตมนุษย์ ทั้งการดึงเข้าหา การยึดให้คงอยู่ และการผลักออกไป โดยมีรากฐานร่วมคือ การไม่ยอมรับสภาพของสิ่งต่าง ๆ ตามความเป็นจริง

อย่างไรก็ตาม ตัณหาในพุทธศาสนาเถรวาทไม่ตรงกับ “ความต้องการ” หรือ “ความปรารถนา” โดยทั่วไป เพราะมีการแยกอย่างชัดเจนระหว่าง “ตัณหา” ซึ่งเป็นความอยากที่ประกอบด้วยความยึดมั่นและความกำหนัด กับ “ฉันทะ” ซึ่งเป็นความพอใจหรือความมุ่งมั่นที่ไม่ยึดติด ดังที่พระธรรมทินนาภิกษุณีอธิบายในจูฬเวทัลลสูตร แห่งมัชฌิมนิกาย ว่า “ตัณหาอันทำให้เกิดในภพใหม่”[10] ข้อแยกนี้ชี้ให้เห็นว่า พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงสอนให้ละความเพียรหรือความมุ่งหมายทั้งหมด แต่ทรงมุ่งให้ปลดเปลื้องความยึดมั่นที่แทรกอยู่ในการกระทำเหล่านั้น เพื่อให้เห็นกระบวนการที่ตัณหานำไปสู่ทุกข์อย่างเป็นระบบ มหาตัณหาสังขยสูตร แห่งมัชฌิมนิกาย แสดงให้เห็นห่วงโซ่ที่ตัณหาก่อตัวขึ้นจากการที่จิตสัมผัสอารมณ์ทางผัสสะ อย่างไรก็ตาม ในทัศนะเถรวาท ตัณหาไม่ใช่ “ปฐมเหตุ” ที่เกิดขึ้นโดยลำพัง แต่เป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการตามหลักปฏิจจสมุปบาท กล่าวคือ เมื่อผัสสะเกิด เวทนาเกิด เมื่อเวทนาเกิด ตัณหาเกิด เมื่อตัณหาเกิด อุปาทานเกิด และเมื่ออุปาทานเกิด ภพจึงเกิด ห่วงโซ่นี้เป็นส่วนหนึ่งของปฏิจจสมุปบาท ซึ่งจะอธิบายในหัวข้อว่าด้วยปฏิจจสมุปบาท: หลักความเกิดขึ้นโดยอาศัย

[10] ม.มู. 12/506/387

เหตุปัจจัย โดยในที่นี้ควรเน้นว่า กระบวนการทั้งหมดเริ่มจากการที่จิตตอบสนองต่อสิ่งที่สัมผัสด้วยความชอบหรือไม่ชอบ แล้วความรู้สึกดังกล่าวพัฒนาเป็นความอยากและความยึดมั่น ก่อนจะนำไปสู่ทุกข์ในที่สุด

อีกประเด็นสำคัญที่ต้องพิจารณาคือ พระพุทธเจ้าทรงชี้ให้เห็นว่า ตัณหา "เกิดและตั้งอยู่ที่ใด" ในมหาสติปัฏฐานสูตร แห่งทีฆนิกาย ทรงแสดงว่า ตัณหาเกิดและดับในสิ่งที่น่ารัก น่าพอใจในโลก ไม่ว่าจะเป็นรูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะ และธรรมารมณ์[11] ข้อบ่งชี้นี้มีนัยสำคัญ เพราะแสดงว่าสมุทัยไม่ใช่กระบวนการลึกลับ หากเป็นสิ่งที่สามารถสังเกตและเข้าใจได้ผ่านการฝึกสติและปัญญา

นอกจากนี้ คัมภีร์วิสุทธิมรรค ยังได้ขยายความกระบวนการก่อเกิดทุกข์ผ่านตัณหา โดยชี้ว่า ตัณหาไม่ได้ทำงานโดยลำพัง แต่สัมพันธ์กับอวิชชาซึ่งเป็นรากฐานลึกที่สุด[12] กล่าวคือ เมื่อบุคคลไม่รู้ธรรมชาติของสิ่งทั้งหลายว่าเป็นอนิจจัง ทุกขัง และอนัตตา จิตย่อมยึดว่าสิ่งเหล่านั้นเที่ยงแท้ น่าพอใจ และเป็นตัวตน หมายความว่า อวิชชานี้เองเป็นเงื่อนไขให้ตัณหาเกิดและดำเนินต่อไป ซึ่งความสัมพันธ์ระหว่างอวิชชากับตัณหามีลักษณะวนซ้ำ คือความไม่รู้นำไปสู่ความอยาก และความอยากก็หล่อเลี้ยงความไม่รู้ ทำให้วงจรนี้ดำรงอยู่และตัดได้ยากหากไม่แก้ที่ราก ในทำนองเดียวกัน Rahula (1974, p. 30) ชี้ว่า ตัณหาไม่ได้จำกัดอยู่เพียงความต้องการทางวัตถุ แต่ครอบคลุมถึง "ตัณหาเชิงนามธรรม" เช่น ความยึดติดในความคิด ความเชื่อ ทฤษฎี และอุดมการณ์ ความยึดมั่นในทัศนะของตนเองนี้เป็นรากของความขัดแย้งตั้งแต่ระดับครอบครัวไปจนถึงระดับระหว่างประเทศ นอกจากนี้ ตัณหายังสัมพันธ์กับอกุศลมูลอีก 2 ประการ คือ โทสะ และโมหะ ซึ่งทำให้จิตขุ่นมัวและไม่อาจเห็นความจริงตามสภาพ ดังนั้นความสำคัญของสมุทัยในระบบอริยสัจ 4 ไม่ได้อยู่เพียงการระบุว่า "ตัณหาเป็นเหตุแห่งทุกข์" แต่ชี้ให้เห็นว่า ทุกข์มีสาเหตุที่สามารถตรวจสอบและตามรอยได้ และเมื่อสาเหตุนั้นดับ ทุกข์ย่อมดับตาม นี่เป็นเหตุให้การเข้าใจสมุทัยอย่างถ่องแท้เป็นเงื่อนไขของการเข้าใจนิโรธ เพราะนิโรธเป็นผลโดยตรงจากการดับตัณหา ดังพุทธพจน์ว่า "โย ตสฺสาเยว ตณฺหาย อเสสวิราคนิโรโธ..."[13] แปลว่า ความดับโดยสิ้นเชิงแห่งตัณหานั้นเอง

ด้วยเหตุนี้ การเข้าใจสมุทัยจึงไม่ใช่เพียงการรู้คำจำกัดความ แต่ต้องเข้าใจกระบวนการ

---

[11]"สา โข ปเนสา ภิกฺขเว ตณฺหา กตฺถ อุปฺปชฺชมานา อุปฺปชฺชติ กตฺถ นิวิสมานา นิวิสติ ฯ ยํ โลเก ปิยรูปๆ สาตรูปๆ เอตฺเถสา ตณฺหา อุปฺปชฺชมานา อุปฺปชฺชติ เอตฺถ นิวิสมานา นิวิสติ ฯ ... ทุกฺขสมุทโย อริยสจฺจๆ ฯ", (ที. (บาลี) 10/297/343-5)

[12]วิสุทฺธิ. 3/160

[13]ม.มู. (บาลี) 12/116/89

ทำงานของตัณหาในจิตอย่างตรงไปตรงมา พระพุทธเจ้าได้ทรงแสดงเนื้อความในตถาคตสูตร แห่งสังยุตตนิกาย ว่า กิจที่พึงกระทำต่อสมุทัยคือ “ปหานะ”[14] คือการละ ไม่ใช่การปล่อยเฉย ไม่ใช่การกดทับไว้ และไม่ใช่การหลีกหนี ซึ่งนำไปสู่คำถามต่อไปว่า การละตัณหาจะเป็นไปได้อย่างไร และผลของการละนั้นเป็นเช่นไร อันเป็นประเด็นของนิโรธ มรรค และกิจในอริยสัจที่จะกล่าวต่อไป

นิโรธ: ลักษณะและความหมายของการดับทุกข์

เมื่ออริยสัจข้อที่ 1 แสดงว่า ทุกข์มีอยู่จริง และครอบคลุมทุกมิติของการดำรงอยู่ และอริยสัจข้อที่ 2 อธิบายว่า ตัณหา เป็นกระบวนการก่อทุกข์ อริยสัจข้อที่ 3 คือ นิโรธ จึงทำหน้าที่ยืนยันเป้าหมายของพุทธศาสนาเถรวาทว่า ทุกข์ไม่ใช่สภาวะถาวร แต่เป็นสิ่งที่ดับลงได้เมื่อเหตุแห่งทุกข์ดับ

คำว่า “นิโรธ” มาจากบาลี “นิโรธ” ประกอบด้วย “นิ” หมายถึง ออกไป หรือ ไม่ และ “โรธ” จากราก “รุธฺ” หมายถึง กั้น หรือ ดับ จึงมีความหมายว่า การดับโดยสิ้นเชิง มิใช่การกดข่มชั่วคราว

ในธัมมจักกัปปวัตนสูตร แห่งวินัยปิฎก พระพุทธเจ้าทรงนิยามนิโรธว่า

> โย ตสฺสาเยว ตณฺหาย อเสสวิราคนิโรโธ จาโค ปฏินิสฺสคฺโค มุตฺติ อนาลโย
>
> (วิ.มหา. (บาลี) 4/14/19)

แปลความได้ว่า “ความดับโดยไม่เหลือแห่งตัณหาด้วยความคลายกำหนัด คือการสละ การปล่อยวาง การพ้น และการไม่อาลัยในตัณหานั้น” พุทธพจน์นี้มีนัยสำคัญทางความหมายอย่างยิ่ง เพราะใช้คำอธิบายหลายคำในประโยคเดียว ได้แก่ จาโค ปฏินิสฺสคฺโค มุตฺติ และ อนาลโย ซึ่งสะท้อนมิติของนิโรธในด้านการสละ การปล่อย การหลุดพ้น และการไม่ยึดอาลัย เพื่อให้เข้าใจสภาวะเดียวกันอย่างรอบด้านและเป็นระบบ

ประเด็นสำคัญในหัวข้อนี้อยู่ที่ความสัมพันธ์ระหว่าง “นิโรธ” ในฐานะอริยสัจข้อที่ 3 กับ “นิพพาน” ซึ่งจะอธิบายโดยละเอียดในหัวข้อ นิพพาน: เป้าหมายสูงสุดแห่งการปฏิบัติตามหลักฐานในพระไตรปิฎก ทั้งสองคำอาจใช้แทนกันได้ในบางบริบท อย่างไรก็ตาม ภายใน

[14]สำ.มหา. 19/1667/420, “ตำ โข ปนิทำ ทุกฺขสมุทโย อริยสจฺจำ ปหาตพฺพนฺติ ฯ” (สำ.มหา. (บาลี) 19/1667/529)

กรอบอริยสัจ 4 “นิโรธ” ทำหน้าที่ยืนยันหลักการว่าการพ้นทุกข์เป็นไปได้ และชี้ลักษณะของสภาวะนั้นในเชิงหลักการ ขณะที่ “นิพพาน” อธิบายในมิติของประสบการณ์ ระดับชั้น และนัยทางปรัชญาที่ลึกยิ่งขึ้น เมื่อพิจารณาหลักฐานจากโลกสูตร ขุททกนิกาย อุทาน ที่ระบุว่า “สพฺพโส ตณฺหานํ ขยา อเสสวิราคนิโรโธ นิพฺพานนฺ”[15] แปลว่า “ความดับโดยสิ้นเชิงแห่งตัณหาทั้งหลายด้วยอริยมรรค เป็นนิพพาน” ยืนยันได้ว่า ทั้งสองคำชี้ไปยังสภาวะเดียวกัน โดยนิโรธเน้นกระบวนการดับเหตุ ขณะที่นิพพานเน้นสภาวะของผล

ดังจะเห็นว่า ลักษณะเด่นของนิโรธที่พระพุทธเจ้าทรงย้ำคือ “อเสสวิราคนิโรธ” หมายถึงการดับสนิทโดยไม่เหลือ ไม่ใช่การลดทอนหรือกดไว้ชั่วคราว นัยนี้ชี้ว่า การพ้นทุกข์ในพุทธศาสนาเถรวาทไม่ใช่การเพิ่มความสุขหรือบรรเทาความทุกข์ให้ทนได้ แต่เป็นการถอนรากตัณหาโดยสิ้นเชิง ดังตัวอย่างข้อความในนิพพานสูตร ขุททกนิกาย ที่ระบุว่า “อตฺถิ ภิกฺขเว อชาตํ อภูตํ อกตํ อสงฺขตนฺ”[16] แปลว่า “สภาวะที่ไม่เกิด ไม่เป็น ไม่ถูกกระทำ และไม่ถูกปรุงแต่งมีอยู่” พุทธพจน์นี้ยืนยันว่า นิโรธไม่ใช่ความว่างเปล่าหรือความไม่มี หากเป็นสภาวะที่มีอยู่จริงในฐานะอสังขตธรรม คือสิ่งที่ไม่อยู่ภายใต้การปรุงแต่งของเหตุปัจจัย

คัมภีร์ชั้นอรรถกถา เช่น วิสุทธิมรรค อธิบายนิโรธอย่างเป็นระบบยิ่งขึ้น โดยกำหนดลักษณะ 4 ด้าน ได้แก่ (1) มีลักษณะ เป็นความสงบระงับจากทุกข์ (2) มีรสะ เป็นความไม่ตาย (3) มีปัจจุปัฏฐาน เป็นนิมิตที่ไม่มีเครื่องหมาย และ (4) มีปทัฏฐาน เป็นความสิ้นตัณหา[17] การวิเคราะห์เช่นนี้ช่วยขยายความเข้าใจนิโรธให้ครอบคลุมทั้งเชิงสภาวะ คุณค่า ประสบการณ์ และเหตุปัจจัย ทำให้แนวคิดที่ปรากฏในพระสูตรซึ่งมีลักษณะเป็นนามธรรมมีความชัดเจนยิ่งขึ้น

อีกประเด็นหนึ่งที่สำคัญคือ พระพุทธเจ้ามิได้ทรงยืนยันหรือตีกรอบนิโรธในเชิงอภิปรัชญาว่าเป็น “การมีอยู่” หรือ “การไม่มีอยู่” แต่ทรงอธิบายในฐานะการดับสนิทของตัณหาและกิเลส ตัวอย่างในอัคคิวัจฉโคตตสูตร มัชฌิมนิกาย เมื่อวัจฉโคตตปริพาชกทูลถามถึงสถานะของพระตถาคตหลังปรินิพพาน พระองค์ทรงใช้ภาพเปรียบของไฟที่ดับ โดยชี้ว่าคำถามว่าไฟที่ดับแล้วไปทิศใดเป็นคำถามที่ตั้งไม่ถูก เพราะไฟย่อมอาศัยเชื้อจึงลุกขึ้น และเมื่อเชื้อสิ้น ไฟย่อมดับโดยไม่อาจระบุทิศทางได้[18] พุทธพจน์นี้ชี้ให้เห็นว่า การทำความเข้าใจนิโรธไม่อาจอาศัยกรอบคิดแบบมีอยู่หรือไม่มีอยู่ เนื่องจากกรอบดังกล่าวยังตั้งอยู่บนอวิชชา

---

[15]ขุ.อุ. (บาลี) 25/84/122

[16]ขุ.อุ. (บาลี) 25/160/207

[17]“ตยิทํ สนฺติลกฺขณํ อจฺจุติรสํ อสฺสาสกรณรสํ วา อนิมิตฺตปจฺจุปฏฺฐานํ นิปฺปณฺจปจฺจุปฏฺฐานํ วา ฯ” (วิสุทฺธิ. 3/94-5)

[18]ม.ม. 13/250/191-2

กล่าวอีกนัยหนึ่ง สถานะของพระอรหันต์หลังความตายจัดอยู่ในกลุ่มอัพยากตปัญหา[19] ซึ่งเกินขอบเขตของภาษาและตรรกะที่จะอธิบายได้อย่างสมบูรณ์

อีกแง่มุมหนึ่งที่ควรทำความเข้าใจคือ นิโรธในทัศนะเถรวาทไม่ใช่สิ่งตรงข้ามกับชีวิต ไม่ใช่การหยุดการทำงานของจิต และไม่ใช่ความตาย พระพุทธเจ้าทรงดำรงพระชนม์ชีพต่ออีก 45 พรรษาหลังตรัสรู้ ทรงเผยแผ่ธรรม มีปฏิสัมพันธ์กับบุคคลทุกชนชั้น และตอบสนองต่อสถานการณ์ต่าง ๆ อย่างต่อเนื่อง หลักฐานในเถร-เถรีกถา ขุททกนิกาย แสดงว่าผู้บรรลุนิโรธยังดำรงชีวิตอยู่ในโลก แต่ปราศจากตัณหาและอุปาทานเป็นแรงขับเคลื่อน ดังนั้น นิโรธจึงไม่ใช่การถอนตัวออกจากโลก แต่เป็นการเปลี่ยนแปลงเชิงคุณภาพของการดำรงอยู่ในโลกอย่างพื้นฐาน

ข้อสังเกตสำคัญอีกประการคือ การกำหนดนิโรธเป็นอริยสัจข้อที่ 3 มีนัยเชิงโครงสร้างอย่างชัดเจน การวางนิโรธไว้ก่อนมรรคยืนยันว่าผู้ปฏิบัติต้องเห็นเป้าหมายก่อนลงมือปฏิบัติ หากไม่เข้าใจว่ากำลังมุ่งไปสู่อะไร การปฏิบัติตามมรรคอาจกลายเป็นเพียงกิจกรรมทางศาสนาที่ขาดทิศทาง ในแง่นี้ นิโรธทำหน้าที่เป็นภาพของปลายทางที่ทำให้มรรคในอริยสัจข้อที่ 4 มีความหมายและทิศทางที่ชัดเจน

ความเข้าใจนิโรธอย่างถูกต้อง จึงเป็นเงื่อนไขจำเป็นสำหรับการทำความเข้าใจมรรคในลำดับถัดไป เพราะมรรคไม่ใช่เพียงชุดข้อปฏิบัติที่มีคุณค่าในตัวเอง แต่เป็นหนทางที่มีนิโรธเป็นจุดหมาย เมื่อเข้าใจทุกข์ สมุทัย และนิโรธอย่างสัมพันธ์กันแล้ว

มรรค: โครงสร้างของหนทางดับทุกข์

อริยสัจ 3 ข้อแรกดำเนินไปในลักษณะของการวินิจฉัย กล่าวคือ ทุกข์เป็นการระบุสภาพของปัญหา สมุทัยเป็นการค้นหาสาเหตุ และนิโรธเป็นการยืนยันว่าการแก้ไขเป็นไปได้ ดังนั้น อริยสัจข้อที่ 4 คือมรรค จึงทำหน้าที่เป็นแผนการรักษาที่เป็นรูปธรรม

---

[19]อัพยากตปัญหา หมายถึง ปัญหาที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงพยากรณ์หรือไม่ทรงตอบอย่างชัดเจน ซึ่งปรากฏเป็นประเด็นถกเถียงสำคัญในสมัยพุทธกาล และได้รับการกล่าวถึงในพระสูตรหลายแห่ง ปัญหาเหล่านี้มีจำนวน 10 ประการ อันเป็นคำถามเชิงอภิปรัชญาที่เกี่ยวข้องกับธรรมชาติของโลก ชีวิต และสถานะของตถาคตภายหลังความตาย ได้แก่ (1) โลกเที่ยง (2) โลกไม่เที่ยง (3) โลกมีที่สุด (4) โลกไม่มีที่สุด (5) ชีวะกับสรีระเป็นสิ่งเดียวกัน (6) ชีวะกับสรีระเป็นคนละสิ่ง (7) ตถาคตมีอยู่หลังความตาย (8) ตถาคตไม่มีอยู่หลังความตาย (9) ตถาคตทั้งมีอยู่และไม่มีอยู่หลังความตาย และ (10) ตถาคตทั้งไม่ใช่มีอยู่และไม่ใช่ไม่มีอยู่หลังความตาย แม้จะมีผู้เข้าเฝ้าทูลถามพระพุทธเจ้าเกี่ยวกับประเด็นเหล่านี้อยู่เสมอ พระองค์กลับไม่ทรงพยากรณ์หรือให้คำตอบโดยตรง ทั้งนี้มิใช่เพราะทรงไม่ทราบคำตอบ หากเป็นเพราะคำถามดังกล่าวมิได้เอื้อต่อการดับทุกข์หรือความก้าวหน้าในทางปฏิบัติ อันเป็นเป้าหมายหลักของพระพุทธธรรม

คำว่า มรรค มาจากบาลี มคฺค แปลว่า “หนทาง” หรือ “ทาง” และในบริบทของอริยสัจ หมายถึงแนวทางปฏิบัติที่นำไปสู่นิโรธโดยตรง ดังที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงในธัมมจักกัปปวัตนสูตร ว่า “ทุกฺขนิโรธคามินี ปฏิปทา อริยสจฺจ”[20] แปลว่า อริยสัจว่าด้วยข้อปฏิบัติที่ให้ถึงความดับทุกข์ ซึ่งมีเนื้อหาเป็นมรรคมีองค์ 8 ได้แก่ สัมมาทิฐิ สัมมาสังกัปปะ สัมมาวาจา สัมมากัมมันตะ สัมมาอาชีวะ สัมมาวายามะ สัมมาสติ และสัมมาสมาธิ[21] ประเด็นสำคัญคือ มรรคมีองค์ 8 เป็นระเบียบวิธีฝึกฝนตนเองที่ครอบคลุมทุกมิติของมนุษย์ โดยมีนัยอยู่ที่คำว่า “สัมมา” ซึ่งกำกับองค์มรรคทุกข้อ คำนี้หมายถึง “ชอบ” “ถูกต้อง” “สมบูรณ์” หรือ “เหมาะสม” ทำหน้าที่จำแนกหนทางที่นำไปสู่ความดับทุกข์ออกจากหนทางที่ผิด (มิจฉา) พร้อมกันนั้น องค์มรรคทั้ง 8 ยังถูกจัดเข้าสู่โครงสร้างของไตรสิกขา ซึ่งสะท้อนความเป็นระบบของการปฏิบัติ

อย่างไรก็ตาม การพิจารณาในที่นี้มุ่งเน้นมรรคในฐานะโครงสร้างและความสัมพันธ์กับอริยสัจทั้งชุด มิได้ลงรายละเอียดเชิงปฏิบัติของแต่ละองค์ ซึ่งจะได้รับการอธิบายโดยละเอียดในบทที่ 6 หัวข้อว่าด้วยมัชฌิมาปฏิปทา

ในเชิงโครงสร้าง มรรคมีองค์ 8 ถูกจัดอยู่ในกรอบไตรสิกขา คือ ศีล สมาธิ และปัญญา โดยจูฬเวทัลลสูตรจำแนกองค์มรรคออกเป็นหมวดหมู่ดังนี้

- หมวด **ปัญญา** ประกอบด้วย สัมมาทิฐิ และสัมมาสังกัปปะ
- หมวด **ศีล** ประกอบด้วย สัมมาวาจา สัมมากัมมันตะ และสัมมาอาชีวะ
- หมวด **สมาธิ** ประกอบด้วย สัมมาวายามะ สัมมาสติ และสัมมาสมาธิ

การจัดองค์มรรคเข้าสู่โครงสร้างไตรสิกขาแสดงให้เห็นระบบการฝึกฝนที่ครอบคลุมทั้ง 3 ด้านและเกื้อหนุนกันอย่างเป็นพลวัต

(1) **หมวดปัญญา** ได้แก่ สัมมาทิฐิ (ความเห็นชอบ) และสัมมาสังกัปปะ (ความดำริชอบ) ทำหน้าที่เป็นกรอบนำทางของการปฏิบัติ โดยสัมมาทิฐิในระดับสูงสุดคือความเข้าใจอริยสัจ 4 และปฏิจจสมุปบาทอย่างถูกต้อง ส่วนสัมมาสังกัปปะเป็นการกำกับเจตนาและท่าทีทางจิตให้ปราศจากการเบียดเบียน

(2) **หมวดศีล** ได้แก่ สัมมาวาจา (เจรจาชอบ) สัมมากัมมันตะ (กระทำชอบ) และสัมมาอาชีวะ (เลี้ยงชีพชอบ) ทำหน้าที่วางรากฐานทางจริยธรรมบนหลักเมตตากรุณา การรักษาศีลช่วยลดความเดือดร้อนใจ ซึ่งเป็นอุปสรรคต่อความสงบของจิต

(3) **หมวดสมาธิ** ได้แก่ สัมมาวายามะ (พยายามชอบ) สัมมาสติ (ระลึกชอบ) และสัมมาสมาธิ (ตั้งใจมั่นชอบ) มุ่งฝึกจิตให้มีความตั้งมั่นและผ่องใส โดยเฉพาะสัมมาสติหรือ

[20] วิ.มหา. (บาลี) 4/14/19

[21] วิ.มหา. 4/14/16

สติปัฏฐาน 4 ทำหน้าที่เป็นฐานในการสังเกตสภาวธรรมตามความเป็นจริง เพื่อเกื้อหนุนการเกิดปัญญา

กล่าวโดยสรุป มรรคมีองค์ 8 เป็นกระบวนการพัฒนามนุษย์อย่างเป็นระบบ องค์ประกอบแต่ละส่วนเชื่อมโยงและส่งเสริมกัน มิใช่ข้อปฏิบัติที่แยกขาดจากกัน ดังปรากฏตามตารางต่อไปนี้

ตารางที่ 11: มรรคมีองค์ 8 กับ ไตรสิกขา

มรรค 8	ความหมาย	สิกขา
สัมมาทิฐิ (เห็นชอบ)	ความรู้ในอริยสัจ 4	ปัญญา
สัมมาสังกัปปะ (ดำริชอบ)	ดำริในการออกจากกาม ดำริในการไม่พยาบาท ดำริในการไม่เบียดเบียน	ปัญญา
สัมมาวาจา (เจรจาชอบ)	งดเว้นจากการพูดปด งดเว้นจากการพูดส่อเสียด งดเว้นจากการพูดคำหยาบ งดเว้นจากการพูดเพ้อเจ้อ	ศีล
สัมมากัมมันตะ (กระทำชอบ)	งดเว้นจากการฆ่าสัตว์ งดเว้นจากการลักทรัพย์ งดเว้นจากการประพฤติผิดในกาม	ศีล
สัมมาอาชีวะ (เลี้ยงชีพชอบ)	เว้นมิจฉาชีพ ประกอบสัมมาชีพ	ศีล
สัมมาวายามะ (พยายามชอบ)	ป้องกันอกุศลธรรมที่ยังไม่เกิดขึ้น มิให้เกิดขึ้น ละอกุศลธรรมที่เกิดขึ้นแล้ว สร้างกุศลธรรมที่ยังไม่เกิดขึ้น ให้เกิดขึ้น ดำรงมั่นกุศลธรรมที่เกิดขึ้นแล้ว	สมาธิ
สัมมาสติ (ระลึกชอบ)	มีสติรู้เท่าทัน กาย มีสติรู้เท่าทัน เวทนา มีสติรู้เท่าทัน จิต มีสติรู้เท่าทัน ธรรม	สมาธิ
สัมมาสมาธิ (ตั้งใจมั่นชอบ)	ความตั้งมั่นของจิตใน ฌาน 4	สมาธิ

อาจกล่าวได้ว่า ความสัมพันธ์ระหว่างมรรคมีองค์ 8 กับไตรสิกขา มิได้เป็นลำดับขั้นแบบเส้นตรงที่ต้องทำข้อหนึ่งให้เสร็จก่อนจึงไปสู่ข้อถัดไป หากเป็นความสัมพันธ์เชิงองค์รวมที่เกื้อกูลกัน กล่าวคือ ปัญญาทำหน้าที่เป็นตัวนำทาง ศีลเป็นฐานรองรับ และสมาธิเป็นพลังสนับสนุน การฝึกฝนที่ประสานกันภายใต้ความหมายของคำว่า “สัมมา” ทำให้พุทธศาสนา

เถรวาทมีลักษณะเป็นระบบการศึกษาที่มุ่งสู่การเข้าถึงความจริงอันประเสริฐ และนำไปสู่เป้าหมายสูงสุดคือพระนิพพาน

ลักษณะเด่นของมรรคในเชิงโครงสร้างอยู่ที่องค์ประกอบทั้ง 8 มิได้เป็นขั้นตอนที่ต้องปฏิบัติแยกกันทีละลำดับ แต่พัฒนาไปพร้อมกัน โดยแต่ละองค์เกื้อกูลและเสริมสร้างซึ่งกันและกัน ดังที่ปรากฏในมหาจัตตารีสกสูตร แห่งมัชฌิมนิกาย ซึ่งแสดงความสัมพันธ์ขององค์มรรคอย่างเป็นเหตุเป็นผล เช่น สัมมาทิฐิเป็นปัจจัยให้สัมมาสังกัปปะเกิดขึ้น และสัมมาสังกัปปะเป็นปัจจัยให้สัมมาวาจาเกิดขึ้น ต่อเนื่องกันไป แต่กระบวนการทั้งหมดเกิดขึ้นร่วมกันในผู้ปฏิบัติ มิได้แยกขาดเป็นลำดับขั้น[22] ลักษณะการพัฒนาร่วมกันนี้ ทำให้มรรคมีองค์ 8 เป็นระบบบูรณาการ มิใช่เพียงรายการข้อปฏิบัติที่แยกส่วน สอดคล้องกับปัญญาสูตร แห่งอังคุตตรนิกาย ที่แสดงว่า อธิสีลสิกขา อธิจิตตสิกขา และอธิปัญญาสิกขาเป็นการฝึกที่ต้องดำเนินไปพร้อมกันและเกื้อกูลกัน[23] กรอบไตรสิกขาจึงมิใช่เพียงการจัดหมวดหมู่เชิงวิชาการ แต่เป็นการชี้ให้เห็นว่ามรรคทำงานพร้อมกันในสามระดับ คือระดับพฤติกรรมภายนอก ระดับจิตใจ และระดับปัญญา

ประเด็นสำคัญในเชิงโครงสร้างอีกประการหนึ่งคือ ความสัมพันธ์เชิงเหตุผลระหว่างมรรคกับอริยสัจ 3 ข้อแรก มรรคไม่ใช่วิธีแก้ปัญหาที่เพิ่มจากภายนอก แต่เชื่อมโยงโดยตรงกับสมุทัยและนิโรธ กล่าวคือ เมื่อสมุทัยชี้ว่าตัณหาเป็นเหตุแห่งทุกข์ มรรคจึงมุ่งตัดรากของตัณหาในหลายระดับพร้อมกัน โดยมีศีลทำหน้าที่ควบคุมการแสดงออกของตัณหาในระดับพฤติกรรม สมาธิทำให้จิตมั่นคง ไม่ตกอยู่ใต้อำนาจตัณหาในระดับอารมณ์ และปัญญาทำหน้าที่ถอนรากของตัณหาในระดับการรับรู้ ด้วยการเห็นความจริงของสภาวะทั้งหลายตามที่เป็น โดยมีสัมมาทิฐิเป็นแกนกลางในฐานะความรู้เรื่องทุกข์ สมุทัย นิโรธ และมรรค[24] นัยนี้ชี้ให้เห็นว่าสัมมาทิฐิซึ่งเป็นหัวใจของปัญญา มีอริยสัจ 4 เป็นเนื้อหา ทำให้มรรคและอริยสัจเป็นระบบที่สัมพันธ์กันอย่างสอดประสาน

คัมภีร์วิสุทธิมรรคได้ขยายโครงสร้างของการปฏิบัติตามมรรคออกเป็นวิสุทธิ 7 ซึ่งแสดงลำดับการพัฒนาศีล สมาธิ และปัญญาอย่างเป็นระบบ ตั้งแต่สีลวิสุทธิซึ่งสอดคล้องกับหมวดศีล ไปจนถึงญาณทัสสนวิสุทธิซึ่งเป็นความสมบูรณ์ของปัญญา[25] การจัดระบบนี้สะท้อนว่า มรรคสามารถนำไปใช้ในทางปฏิบัติได้อย่างเป็นขั้นตอน รองรับการพัฒนาตั้งแต่ระดับต้นจนถึงระดับสูง ดังที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) (2562, น. 531, 552,

[22]ม.อุ. 14/252-81/145-51

[23]องฺ.ติก. 20/524/219-20

[24]วิภังคสูตร; สำ.มหา. 19/34/8

[25]วิสุทฺธิ. 3/10

893) ให้ทัศนะเพิ่มเติมว่า มรรคอริยสัจเป็นระบบจริยธรรมทั้งหมดของพุทธศาสนา หรือเป็นแนวทางดำเนินชีวิตของชาวพุทธ โดยมีปัญญาเป็นพื้นฐานและเป็นแกนนำ กล่าวได้ว่ามรรคเปรียบเสมือน "ตัวยา" สำหรับรักษาความทุกข์และเป็นแผนที่นำทางให้ก้าวพ้นสังสารวัฏไปสู่พระนิพพาน

นอกจากนี้ ความสัมพันธ์ระหว่างมรรคกับนิโรธยังชี้ให้เห็นว่า มรรคเป็นหนทาง มิใช่จุดหมาย เมื่อถึงจุดหมายแล้ว มรรคย่อมสิ้นบทบาท ดังที่พระพุทธเจ้าทรงเปรียบมรรคเหมือนแพที่ใช้ข้ามแม่น้ำ เมื่อข้ามถึงฝั่งแล้วก็ไม่ควรแบกแพต่อไป[26] ภาพเปรียบนี้สะท้อนความสมดุลระหว่างมรรคกับนิโรธ คือ นิโรธกำหนดทิศทางของมรรค และมรรคทำให้นิโรธเป็นสิ่งที่บรรลุได้จริง

โดยสรุป มรรคในฐานะอริยสัจข้อที่ 4 เป็นจุดที่อริยสัจทั้งชุดเปลี่ยนจากการวิเคราะห์ไปสู่การปฏิบัติ และจากความเข้าใจเชิงปัญญาไปสู่การเปลี่ยนแปลงในชีวิตจริง ทั้งนี้ ยังมีคำถามสำคัญที่เชื่อมโยงอริยสัจทั้ง 4 เข้าด้วยกันในทางปฏิบัติ คือ แต่ละอริยสัจควรปฏิบัติต่ออย่างไร ซึ่งจะได้รับคำตอบในหัวข้อว่าด้วยกิจในอริยสัจ อันทำให้อริยสัจ 4 ทำงานอย่างสมบูรณ์ในฐานะระบบที่นำไปสู่การพ้นทุกข์ได้จริง

กิจในอริยสัจ: หน้าที่ที่พึงปฏิบัติต่ออริยสัจ

หาก อริยสัจ 4 เป็นเพียงความรู้ที่รับรู้และจดจำในระดับสติปัญญา ก็ย่อมไม่ต่างจากทฤษฎีทั่วไปที่รู้แล้ววางไว้เฉยๆ แต่พระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้อย่างชัดเจนในธัมมจักกัปปวัตตนวรรค ตถาคตสูตร[27] แห่งสังยุตตนิกาย ว่าอริยสัจแต่ละข้อมีกิจที่พึงกระทำเฉพาะ เรียกว่า กิจในอริยสัจ และตราบใดที่กิจเหล่านั้นยังไม่สำเร็จ บุคคลย่อมยังไม่อาจกล่าวได้ว่ารู้อริยสัจอย่างแท้จริง พุทธพจน์ตอนนี้มีนัยสำคัญอย่างยิ่ง เพราะทรงยืนยันว่าพระองค์เองก็ยังไม่ปฏิญาณการตรัสรู้สัมมาสัมโพธิญาณ จนกว่าจะทรงรู้อริยสัจ 4 พร้อมทั้งกิจและผลของกิจนั้นครบถ้วนเป็น 3 รอบ 12 อาการ ดังความว่า

> ยาวกีวญฺจ เม ภิกฺขเว อิเมสุ จตูสุ อริยสจฺเจสุ เอวนฺติปริวฏฺฏํ ทฺวาทสาการํ ยถาภูตํ ญาณทสฺสนํ น สุวิสุทฺธํ อโหสิ เนว ตาวาหํ ... อนุตฺตรํ สมฺมาสมฺโพธึ อภิสมฺพุทฺโธ ปจฺจญฺญาสึ ฯ
>
> (สำ.มหา. (บาลี) 19/1670/530-1)

---

[26]อลคัททูปมสูตร; ม.มู. 12/280/187

[27]พระไตรปิฎก ฉบับแปล บางฉบับ เรียกว่า ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร

ข้อความนี้ชี้ให้เห็นว่า “3 รอบ 12 อาการ” เป็นโครงสร้างของการรู้ในอริยสัจ กล่าวคือ ในอริยสัจแต่ละข้อมีญาณ 3 ระดับ ได้แก่ สัจจญาณ กิจจญาณ และกตญาณ รวมเป็น 3 อาการ ต่อ 1 ข้อ และเมื่อรวมทั้ง 4 ข้อจึงเป็น 12 อาการ[28] กล่าวคือ

(1) **สัจจญาณ** คือการรู้ว่าสิ่งนั้นคืออะไร เช่น “นี้คือทุกข์”

(2) **กิจจญาณ** คือการรู้ว่าควรทำอะไรต่อสิ่งนั้น เช่น “ทุกข์นี้พึงกำหนดรู้”

(3) **กตญาณ** คือการรู้ว่ากิจนั้นสำเร็จแล้ว เช่น “ทุกข์นี้เราได้กำหนดรู้แล้ว”

โครงสร้าง 3 ระดับนี้แสดงให้เห็นว่า ความรู้ในอริยสัจเป็นกระบวนการพัฒนา จากการรู้ในระดับข้อมูล ไปสู่การรู้หน้าที่ และจบลงที่การยืนยันผลด้วยประสบการณ์ตรงว่าได้ปฏิบัติสำเร็จแล้ว

ประเด็นที่ทำให้อริยสัจ 4 ไม่เป็นเพียงกรอบคำอธิบายเชิงทฤษฎี แต่อยู่ในฐานะ “ระเบียบวิธีแห่งการปฏิบัติ” คือความเข้าใจเรื่อง กิจในอริยสัจ กล่าวคือ อริยสัจแต่ละข้อมีหน้าที่ที่ผู้ปฏิบัติต้องกระทำแตกต่างกัน หากเข้าใจหน้าที่นี้คลาดเคลื่อน ย่อมกระทบทั้งความเข้าใจและการปฏิบัติ แม้ทัศนะที่มองพุทธศาสนาเป็นปรัชญาแห่งความทุกข์ก็มีรากจากการไม่เข้าใจโครงสร้างของกิจดังกล่าว (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2564, น. 889)

ในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร[29] แห่งวินัยปิฎก มหาวรรค กำหนดกิจต่ออริยสัจไว้ชัดเจนเป็นลำดับ ได้แก่

(1) **ทุกฺขํ อริยสจฺจํ ปริญฺเญยฺยํ** ทุกข์ควรกำหนดรู้

(2) **ทุกฺขสมุทโย อริยสจฺจํ ปหาตพฺพํ** สมุทัยควรละ

(3) **ทุกฺขนิโรโธ อริยสจฺจํ สจฺฉิกาตพฺพํ** นิโรธควรทำให้แจ้ง

(4) **ทุกฺขนิโรธคามินีปฏิปทา อริยสจฺจํ ภาเวตพฺพํ** มรรคควรเจริญ

โครงสร้างนี้ชี้ว่า อริยสัจ 4 เป็น “ความจริงที่ต้องกระทำให้ถูกต้อง” โดยแต่ละข้อมีหน้าที่เฉพาะ ดังนี้

(1) **กิจในทุกข์** คือ ปริญญา หรือการกำหนดรู้ ไม่ใช่การกำจัดหรือหลีกหนี ทุกข์ในฐานะความจริงของชีวิตต้องเข้าใจให้ถ่องแท้ การกำหนดรู้ จึงหมายถึงการรู้ทุกข์ตามที่เป็น ทั้งในระดับประสบการณ์ตรงและระดับโครงสร้างที่ลึกลงไป คือการเห็นว่าอุปาทานขันธ์ 5 มีสภาพเป็นทุกข์โดยพื้นฐาน[30] ปริญญาในความหมายนี้จึงเป็นญาณที่เข้าถึงโครงสร้างของการดำรงอยู่ ทำหน้าที่กำหนด “ขอบเขตของปัญหา” อย่างชัดเจน เปรียบเสมือนการวินิจฉัยโรค

---

[28] ส.มหา. 19/1666-9/420

[29] วิ.มหา. 4/15/17

[30] สัจจวิภังคสูตร: ม.อุ. 14/701/338-9

(2) **กิจในสมุทัย** คือ ปหานะ หรือการละ หมายถึงการละตัณหาที่เป็นเหตุแห่งทุกข์ พระพุทธเจ้าทรงแสดงว่า สมุทัยนี้ พึงละ[31] ดังว่า

> ตำ โข ปนิทำ ทุกฺขสมุทโย อริยสจฺจำ ปหาตพฺพนฺติ เม ภิกฺขเว ปุพฺเพ
>
> อนนุสฺสุเตสุ ธมฺเมสุ จกฺขุ์ อุทปาทิ ญาณ์ อุทปาทิ ปญฺญา อุทปาทิ วิชฺชา อุทปาทิ อาโลโก อุทปาทิ ฯ
>
> (สำ.มหา. (บาลี) 19/1667/529)

แปลความว่า "จักษุ ญาณ ปัญญา วิชชา แสงสว่าง ได้เกิดขึ้นแก่เรา ในธรรมที่เราไม่เคยได้ฟังมาก่อนว่า นี้ทุกขสมุทยอริยสัจสมุทัยนี้ พึงละ" ในแง่นี้ ปหานะ ไม่ใช่การกดข่มหรือหลีกเลี่ยง แต่เป็นการถอนรากตัณหาด้วยปัญญาที่เห็นความจริง คัมภีร์วิสุทธิมรรคอธิบายว่า การละในระดับสมุจเฉทคือการตัดขาดโดยเด็ดขาด ซึ่งเกิดพร้อมมรรคญาณ[32] ขั้นตอนนี้จึงเป็นการแก้ที่เหตุ ไม่ใช่เพียงบรรเทาอาการ

(3) **กิจในนิโรธ** คือ สัจฉิกิริยา หรือการทำให้แจ้ง นิโรธไม่ใช่สิ่งที่ต้องวิเคราะห์เหมือนทุกข์ ไม่ใช่สิ่งที่ต้องละเหมือนสมุทัย และไม่ใช่สิ่งที่ต้องเจริญเหมือนมรรค แต่เป็นสิ่งที่ต้องบรรลุโดยตรง

คำว่า สัจฉิกิริยา มาจาก สจฺฉิ แปลว่า "ด้วยตาของตนเอง" หรือ "ด้วยประสบการณ์ตรง" และ กิริยา (หรือ กริยา) แปลว่า "การกระทำ" รวมความว่าหมายถึง การประจักษ์ด้วยตนเอง สะท้อนว่านิโรธไม่ใช่เพียงความรู้เชิงแนวคิด แต่เป็นประสบการณ์ตรงของการดับตัณหาและอุปาทาน[33]

(4) **กิจในมรรค** คือ ภาวนา หรือการเจริญ หมายถึงการพัฒนาและบ่มเพาะมรรคมีองค์ 8 อย่างต่อเนื่อง คำว่า ภาวนา มาจากราก ภู ธาตุ แปลว่า "ความเป็น" หรือ "การเจริญขึ้น" แสดงนัยของการทำให้เกิดและทำให้เจริญขึ้น มรรคจึงเป็นกระบวนการที่ต้องพัฒนา ไม่ใช่การกระทำครั้งเดียว โดยเฉพาะในระดับสูง การเจริญมรรคดำเนินไปพร้อมการปล่อยวาง เพื่อให้การละเหตุแห่งทุกข์และการเข้าถึงนิโรธเกิดขึ้นได้จริง

เมื่อพิจารณาร่วมกัน กิจทั้ง 4 แสดงโครงสร้างของการแก้ปัญหาชีวิตอย่างเป็นระบบ

---

[31] สำ.มหา. (บาลี) 19/1667/529

[32] วิสุทธิ. 3/353

[33] องฺ.ติก. 20/455/108-9

คือ การกำหนดรู้ปัญหา (ปริญญา) การละเหตุ (ปหานะ) การเข้าถึงภาวะดับทุกข์ (สัจฉิกิริยา) และการเจริญวิธีการ (ภาวนา) ทำให้อริยสัจ 4 เป็นทั้งกรอบความเข้าใจและแนวปฏิบัติในคราวเดียวกัน สรุปได้ง่าย ๆ คือ กิจญาณทำให้ผู้ปฏิบัติรู้ชัดว่า “ทุกข์คืออะไร > เกิดจากอะไร > จุดหมายคืออะไร > และต้องทำอย่างไร”

ตามที่กล่าวไว้ตอนต้นหัวข้อว่า กิจญาณ เป็นองค์ประกอบของญาณ 3 ที่สัมพันธ์กับอริยสัจ 4 ได้แก่ สัจจญาณ (รู้ความจริง) กิจญาณ (รู้หน้าที่) และกตญาณ (รู้ว่ากระทำสำเร็จแล้ว) เมื่ออริยบุคคลรู้แจ้งอริยสัจแต่ละข้อด้วยญาณครบทั้ง 3 รวมเป็น 12 ญาณ จึงนับว่าเป็นการรู้แจ้งโดยสมบูรณ์ และเป็นเกณฑ์วัดความตรัสรู้ในพุทธศาสนาเถรวาท กล่าวได้ว่า อริยสัจ 4 มิได้เป็นเพียงกรอบอธิบายความจริงของชีวิต แต่เป็น “กระบวนการรู้” ที่มีโครงสร้างเชิงญาณวิทยารองรับอย่างเป็นระบบ

โครงสร้างดังกล่าวอธิบายผ่านหลักญาณทัศนะมีปริวัฏ 3 ซึ่งชี้ว่า การรู้แจ้งอริยสัจต้องดำเนินครบ “3 รอบ” ในอริยสัจทั้ง 4 แต่ละญาณต้องเกิดครบในอริยสัจทั้ง 4 จึงนับเป็นหนึ่งรอบ (ปริวัฏ) และเมื่อครบ 3 ญาณ จึงรวมเป็น 3 รอบ มีอาการ 12 อันเป็นเกณฑ์ความสมบูรณ์แห่งการตรัสรู้ (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2562, น. 890-1) ซึ่งญาณทั้ง 3 มีลำดับและความสัมพันธ์ดังนี้

(1) **สัจจญาณ** หยั่งรู้ความจริง (ปริวัฏที่ 1) คือการรู้ว่า “นี้ทุกข์ นี้สมุทัย นี้นิโรธ นี้มรรค” เป็นการรู้ความจริงของอริยสัจแต่ละข้ออย่างตรงตามสภาวะ ทำให้เห็นทั้งโครงสร้างของปัญหาและทางออกอย่างชัดเจน

(2) **กิจญาณ** หยั่งรู้หน้าที่ (ปริวัฏที่ 2) คือการรู้ว่าแต่ละข้อ “ต้องทำอะไร” ได้แก่ ทุกข์ควรกำหนดรู้ (ปริญญา) สมุทัยควรละ (ปหานะ) นิโรธควรทำให้แจ้ง (สัจฉิกิริยา) และมรรคควรเจริญ (ภาวนา) ระดับนี้ทำให้อริยสัจแปรเป็นแนวปฏิบัติ มิใช่เพียงความเข้าใจเชิงทฤษฎี

(3) **กตญาณ** หยั่งรู้ความสำเร็จ (ปริวัฏที่ 3) คือการรู้ว่าหน้าที่ตามอริยสัจแต่ละข้อได้สำเร็จแล้ว รู้ชัดว่าได้กำหนดรู้ทุกข์แล้ว ละสมุทัยแล้ว ทำให้นิโรธแจ้งแล้ว และเจริญมรรคแล้ว ญาณนี้สะท้อนผลของการปฏิบัติอย่างสมบูรณ์

เมื่อญาณทั้ง 3 ดำเนินครบในอริยสัจทั้ง 4 จึงรวมเป็นญาณทัศนะมีปริวัฏ 3 มีอาการ 12 อันเป็นลักษณะเฉพาะของความรู้แจ้งในพุทธศาสนาเถรวาท พระพุทธเจ้าทรงประกาศการตรัสรู้ของพระองค์ตามหลักเกณฑ์นี้ กล่าวคือ เมื่อญาณทัศนะครบทั้ง 12 ประการแล้ว จึงทรงปฏิญาณว่าบรรลุอนุตรสัมมาสัมโพธิญาณ ดังแสดงตามตารางต่อไปนี้

ตารางที่ 12: กิจในอริยสัจ (ปริวัฏ 3 มีอาการ 12)

อริยสัจ 4	ญาณ 3		
	สัจจญาณ	กิจจญาณ	กตญาณ
ทุกข์	รู้เท่าทันสภาวะของทุกข์ (ปัญหา)	การกำหนดรู้ = รู้ว่า ทุกข์ คือ อุปาทานขันธ์ 5	รู้ว่า ได้กำหนดรู้ทุกข์แล้ว = เข้าใจโครงสร้างของปัญหาชัดเจนแล้ว
สมุทัย	รู้ว่า ตัณหา (สาเหตุแห่งปัญหา) ควรละ	การละวาง = รู้ว่า ตัณหา 3 ควรละเสีย	รู้ว่าได้ละเหตุแห่งทุกข์แล้ว = เข้าใจสาเหตุอย่างชัดเจนแล้ว
นิโรธ	รู้ว่า นิโรธ (เป้าหมาย) ควรทำให้แจ้ง	การทำให้แจ้ง = รู้ว่า ทำให้แจ้งซึ่งความดับทุกข์หรือพระนิพพาน	รู้ว่า ได้ทำให้นิโรธแจ้งแล้ว = รู้ถึงเป้าหมายที่ได้บรรลุแล้ว
มรรค	รู้ว่า มรรค 8 (วิธีการแก้ปัญหา) ควรเจริญ	การเจริญ = รู้ว่า ควรเจริญหรือปฏิบัติตามทางสายกลางหรืออริยมรรคมีองค์ 8	รู้ว่า ได้เจริญมรรคแล้ว = รู้ว่า ได้ปฏิบัติตามวิธีการเรียบร้อยแล้ว

(ที่มา: ธัมมจักกัปวัตตนสูตร วินัยปิฎก และ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2562, น. 892)

อาจกล่าวได้ว่า หลัก “กิจในอริยสัจ 4” ไม่ใช่เพียงแนวคิดเชิงทฤษฎี แต่เป็นกรอบจัดวางธรรมทั้งปวงให้สัมพันธ์กับ “กระบวนการดับทุกข์” อย่างเป็นระบบ ธรรมใดก็ตามที่ผู้ปฏิบัติเกี่ยวข้อง ไม่ว่าจะหยาบหรือละเอียด ภายนอกหรือภายใน ล้วนจัดเข้ากับอริยสัจทั้ง 4 ได้ เพราะอริยสัจทำหน้าที่เป็นแผนผังของการแก้ปัญหาชีวิตโดยตรง

แนวคิดนี้ปรากฏชัดในสฬายตนวิภังคสูตร[34] ซึ่งพระพุทธเจ้าทรงจัดธรรมออกเป็น 4 ประเภท ให้สอดคล้องกับกิจในอริยสัจ ดังนี้

(1) **ทุกข์: ปริญเญยยธรรม** ได้แก่ อุปาทานขันธ์ 5

(2) **สมุทัย: ปหาตัพพธรรม** ได้แก่ อวิชชา และภวตัณหา

(3) **นิโรธ: สัจฉิกาตัพพธรรม** ได้แก่ วิชชา และวิมุตติ

(4) **มรรค: ภาเวตัพพธรรม** ได้แก่ สมถะ และวิปัสสนา

การจัดหมวดเช่นนี้แสดงว่า อริยสัจ 4 ไม่ใช่เพียงเนื้อหาที่ต้องเข้าใจ แต่เป็นโครงสร้างของการปฏิบัติที่นำธรรมทั้งหมดมาจัดวางให้เห็นบทบาทหน้าที่ได้ชัดเจน ผู้ปฏิบัติจึงสามารถตรวจสอบตนเองได้ว่า ขณะนั้นกำลังเกี่ยวข้องกับธรรมหมวดใด และกำลังทำหน้าที่ถูกต้องตามกิจในอริยสัจหรือไม่

[34]ม.อุ. 14/831/397-8

คัมภีร์วิสุทธิมรรคขยายความด้วยอุปมาเพื่อให้เห็นภาพชัด โดยเปรียบอริยสัจ 4 กับกระบวนการรักษาโรค[35] กล่าวคือ

- **ทุกข์** เปรียบเหมือนโรค
- **สมุทัย** เปรียบเหมือนสมุฏฐานของโรค
- **นิโรธ** เปรียบเหมือนความหายจากโรค
- **มรรค** เปรียบเหมือนยารักษาโรค

อุปมานี้เน้นมิติของ "การลงมือรักษา" มากกว่าการวิเคราะห์เพียงอย่างเดียว สอดคล้องกับหลักกิจในอริยสัจโดยตรง เพราะการรู้โรคโดยไม่รักษาย่อมไม่เกิดผล เช่นเดียวกับการรู้ทุกข์โดยไม่เจริญมรรค ย่อมไม่อาจเข้าถึงนิโรธ

โดยภาพรวม ความสำคัญของกิจในอริยสัจอยู่ที่กิจทั้ง 4 มิได้แยกจากกัน แต่ดำเนินพร้อมกันในจิตของผู้บรรลุธรรม ขณะที่มรรคญาณเกิดขึ้น ผู้ปฏิบัติย่อมกำหนดรู้ทุกข์ ละสมุทัย ทำให้นิโรธแจ้ง และเจริญมรรคในขณะเดียวกัน กล่าวคือ มรรคจิตที่เกิดขึ้นในขณะบรรลุธรรม ทำหน้าที่ต่ออริยสัจทั้ง 4 ครบถ้วนพร้อมกัน[36] ลักษณะเช่นนี้แสดงว่าอริยสัจ 4 ไม่ใช่ลำดับขั้นที่แยกจากกัน แต่เป็น 4 มิติของความจริงเดียวกันที่ปรากฏพร้อมในญาณของผู้บรรลุธรรม

ในมิติของหน้าที่ (กิจ) อริยสัจ 4 จึงสะท้อนลักษณะเด่นของพุทธศาสนาเถรวาทในฐานะศาสนาแห่งการปฏิบัติ ที่แปรความเข้าใจเชิงปรัชญาให้เป็นกระบวนการพัฒนาชีวิตอย่างเป็นระบบ จนผู้ปฏิบัติเปลี่ยนความสัมพันธ์ของตนต่อทุกข์ได้โดยสิ้นเชิง

มัชฌิมาปฏิปทา: ทางสายกลางแห่งการดำเนินชีวิต

หากอริยสัจ 4 ทำหน้าที่วินิจฉัยสภาพของชีวิตและกำหนดกรอบการแก้ปัญหา มัชฌิมาปฏิปทาก็คือแนวทางปฏิบัติที่เป็นรูปธรรมซึ่งนำไปสู่ความดับทุกข์ได้จริง ความสัมพันธ์ของทั้งสองจึงเป็นไปในลักษณะที่อริยสัจ 4 กำหนดโครงสร้างของการวิเคราะห์ ขณะที่มัชฌิมาปฏิปทากำหนดวิธีดำเนินการ และโดยเนื้อแท้แล้ว มรรคในมรรคสัจซึ่งเป็นอริยสัจข้อที่ 4 กับมัชฌิมาปฏิปทาเป็นหลักธรรมชุดเดียวกัน เพียงแสดงต่างบริบท

หลักมัชฌิมาปฏิปทา หรือ "ทางสายกลาง" เป็นแกนกลางของพุทธธรรมที่พระพุทธเจ้าทรงประกาศในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร ปฐมเทศนา ณ ป่าอิสิปตนมฤคทายวัน

---

[35] วิสุทฺธิ. 3/100

[36] ขุ.ปฏิ. 31/527-9/419-24, อ้างใน สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) (2562), น. 874, เชิงอรรถ 1738

โดยทรงชี้ว่าหนทางสู่ความพ้นทุกข์ต้องหลีกเลี่ยงความสุดโต่ง 2 ประการ คือ กามสุขัลลิกานุโยค การหมกมุ่นในกามสุข และอัตตกิลมถานุโยค การทรมานตนอย่างรุนแรง แนวทางนี้จึงเรียกว่า “ทางสายกลาง” เพราะเป็นข้อปฏิบัติที่ไม่เอนเอียงไปสู่สุดโต่งทั้งสองด้าน ดังพุทธพจน์ว่า

> ดูกรภิกษุทั้งหลาย ปฏิปทาสายกลาง ไม่เข้าไปใกล้ที่สุดสองอย่างนั้น นั่นตถาคตได้ตรัสรู้แล้วด้วยปัญญาอันยิ่ง ทำดวงตาให้เกิด ทำญาณให้เกิด ย่อมเป็นไปเพื่อความสงบ เพื่อความรู้ยิ่ง เพื่อความตรัสรู้ เพื่อนิพพาน
>
> (วิ.มหา. 1/14/15)

คำว่า มัชฌิมาปฏิปทา มาจากบาลี มชฺฌิมาปฏิปทา โดย มชฺฌิมา หมายถึง “กลาง” หรือ “พอดี” และ ปฏิปทา หมายถึง “ข้อปฏิบัติ” รวมความว่า “ข้อปฏิบัติที่เป็นกลาง” พระพุทธเจ้าทรงแสดงหลักนี้ครั้งแรกในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร วินัยปิฎก อันเป็นการแสดงธรรมครั้งแรกหลังตรัสรู้แก่ปัญจวัคคีย์ ณ ป่าอิสิปตนมฤคทายวัน เมืองพาราณสี พร้อมทั้งชี้ชัดถึงที่สุดสองอย่างที่ไม่ควรเสพว่า

> ที่สุดสองอย่างนี้อันบรรพชิตไม่ควรเสพ คือการประกอบตนให้พัวพันด้วยกามสุขในกามทั้งหลายเป็นธรรมอันเลวเป็นของชาวบ้าน เป็นของปุถุชน ไม่ใช่ของพระอริยะ ไม่ประกอบด้วยประโยชน์ 1 การประกอบความเหน็ดเหนื่อยแก่ตน เป็นความลำบาก ไม่ใช่ของพระอริยะ ไม่ประกอบด้วยประโยชน์ 1[37]
>
> (วิ.มหา. 1/14/16)

จากนั้น ทรงแสดงต่อไปว่า ทางสายกลางที่ทำให้เกิดจักษุและญาณ อันนำไปสู่ความสงบ ความรู้ยิ่ง ความตรัสรู้ และนิพพานนั้น ก็คืออริยมรรคมีองค์ 8[38]

บริบทของการแสดงธรรมครั้งนี้มีความสำคัญอย่างยิ่ง เนื่องจากปัญจวัคคีย์ล้วนเป็นนักบวชที่เคยบำเพ็ญทุกกรกิริยาร่วมกับพระพุทธเจ้ามาก่อน ซึ่งเป็นแนวทางที่ได้รับการยอมรับ

---

[37]“เทฺว เม ภิกฺขเว อนฺตา ปพฺพชิเตน น เสวิตพฺพา ฯ โย จายํ กาเมสุ กามสุขลฺลิกานุโยโค หีโน คมฺโม โปถุชฺชนิโก อนริโย อนตฺถสญฺหิโต โย จายํ อตฺตกิลมถานุโยโค ทุกฺโข อนริโย อนตฺถสญฺหิโต” (วิ.มหา. (บาลี) 1/14/17-8)

[38]วิ.มหา. 1/14/16

อย่างกว้างขวางในสังคมอินเดียโบราณว่าเป็นหนทางสู่ความหลุดพ้น การที่พระองค์ทรงปฏิเสธทั้งกามสุขัลลิกานุโยคและอัตตกิลมถานุโยค จึงเป็นการประกาศจุดยืนใหม่ที่แตกต่างจากกระแสหลักทางศาสนาอย่างชัดเจน อีกทั้งสะท้อนประสบการณ์ตรงของพระองค์ที่ทรงผ่านทั้งสองสุดขั้วก่อนการตรัสรู้ กล่าวคือ เคยดำรงชีวิตท่ามกลางความเพียบพร้อมแห่งกามสุขในพระราชวัง และเคยบำเพ็ญทุกกรกิริยาอย่างเข้มงวดจนพระวรกายทรุดโทรม ประสบการณ์ทั้งสองด้านนี้เองเป็นฐานให้ทรงชี้ชัดว่าแนวทางดังกล่าวไม่อาจนำไปสู่ความพ้นทุกข์ได้

จากการปฏิเสธความสุดโต่งทั้งสองประการ พระพุทธเจ้าจึงมิได้เพียงชี้ข้อบกพร่องของแนวทางเดิม หากทรงเสนอหนทางปฏิบัติที่เป็นรูปธรรมขึ้นแทน ซึ่งก็คือมรรคมีองค์ 8 (อัฏฐังคิกมรรค) อันเป็นสาระของมัชฌิมาปฏิปทา ประกอบด้วย (1) สัมมาทิฐิ (2) สัมมาสังกัปปะ (3) สัมมาวาจา (4) สัมมากัมมันตะ (5) สัมมาอาชีวะ (6) สัมมาวายามะ (7) สัมมาสติ และ (8) สัมมาสมาธิ องค์ประกอบทั้ง 8 นี้ได้รับการจัดระบบในกรอบไตรสิกขา คือ ศีล สมาธิ และปัญญา โดยสัมมาวาจา สัมมากัมมันตะ และสัมมาอาชีวะอยู่ในหมวดศีล สัมมาวายามะ สัมมาสติ และสัมมาสมาธิอยู่ในหมวดสมาธิ ส่วนสัมมาทิฐิและสัมมาสังกัปปะอยู่ในหมวดปัญญา ดังได้อธิบายแล้วในบทที่ 6 หัวข้อว่าด้วย มรรค: โครงสร้างของหนทางดับทุกข์

ประเด็นสำคัญในการทำความเข้าใจมรรคมีองค์ 8 อยู่ที่องค์ทั้ง 8 มิได้เป็นลำดับขั้นที่ต้องปฏิบัติทีละข้อ หากพัฒนาไปพร้อมกันในลักษณะที่เกื้อกูลและเสริมสร้างกัน ในมหาจัตตารีสกสูตร แห่งมัชฌิมนิกาย พระพุทธเจ้าทรงแสดงว่าสัมมาทิฐิเป็นประธานขององค์มรรคทั้งหลาย เพราะความเห็นชอบเป็นเงื่อนไขกำหนดทิศทางของความดำริ คำพูด และการกระทำ ดังพุทธพจน์ว่า

> ดูกรภิกษุทั้งหลาย บรรดาองค์ทั้ง 7 นั้น สัมมาทิฐิย่อมเป็นประธาน[39]
>
> (ม.อุ. 14/254/145)

ความเป็นประธานของสัมมาทิฐิ สะท้อนว่าพุทธศาสนาเถรวาทวางปัญญาเป็นฐานของการพัฒนา มิใช่เพียงผลลัพธ์ปลายทาง ขณะเดียวกัน สัมมาทิฐิในระดับสมบูรณ์ย่อมเกิดขึ้นได้จากการฝึกองค์มรรคอื่นอย่างต่อเนื่อง ทำให้มรรคมีองค์ 8 มีลักษณะเป็นกระบวนการที่หนุนเสริมกันภายในอย่างเป็นระบบและต่อเนื่อง

นอกจากความหมายในเชิงปฏิบัติแล้ว มัชฌิมาปฏิปทายังมีมิติทางปรัชญาที่ลึกซึ้งและเชื่อมโยงกับกันอย่างแยกไม่ออก กล่าวคือเป็นทางสายกลางในระดับทัศนะเกี่ยวกับโลกและ

[39] "ตตฺร ภิกฺขเว สมฺมาทิฏฺฐิ ปุพฺพงฺคมา โหติ" (ม.อุ. (บาลี) 14/254/180)

ตัวตน ในกัจจานโคตตสูตร แห่งสังยุตตนิกาย พระพุทธเจ้าทรงชี้ว่า โลกโดยมากตั้งอยู่บนทิฐิ 2 อย่าง[40] คือ อัตถิตา (ภวทิฐิ) ความเชื่อว่าสิ่งทั้งหลายมีอยู่อย่างถาวร และนัตถิตา (วิภวทิฐิ) ความเชื่อว่าสิ่งทั้งหลายดับสูญโดยสิ้นเชิง แล้วทรงแสดงธรรมโดยสายกลาง ไม่เอนเอียงไปสู่ที่สุดทั้งสองนั้น[41] นัยสำคัญของทางสายกลางในระดับนี้ คือการมองเห็นว่าสรรพสิ่งเกิดขึ้นและดับไปตามเหตุปัจจัย ไม่ดำรงอยู่อย่างถาวรในฐานะสาระ และไม่สูญสิ้นโดยปราศจากเงื่อนไขรองรับ การเห็นเช่นนี้เป็นฐานของปัญญาที่นำไปสู่ความพ้นทุกข์

อย่างไรก็ดี ทัศนะของนักวิชาการร่วมสมัยช่วยขยายความเข้าใจมัชฌิมาปฏิปทาในทั้งมิติอภิปรัชญาและจริยศาสตร์ โดยชี้ว่า “ทางสายกลาง” เป็นทั้งกรอบอธิบายความจริงและระบบดำเนินชีวิตอย่างมีเหตุผล Berkwitz (2010, p. 10) เห็นว่า การแสดงธรรมแก่ปัญจวัคคีย์มิใช่เพียงเสนอหนทางพ้นทุกข์ แต่เป็นการก่อรูปอัตลักษณ์ของนักบวชแบบใหม่ในสังคมอินเดียโบราณ ผ่านการปฏิเสธวิถีสุดโต่งสองขั้ว คือการแสวงหากามสุขแบบฆราวาส และการทรมานตนแบบสมณะบางสำนัก เช่น เชน ทางสายกลางจึงเป็นพื้นที่ใหม่ที่แตกต่างจากสองขั้วเดิม และเอื้อต่อการลดและละทุกข์อย่างเป็นระบบ แนวคิดนี้สอดคล้องกับ Gethin (1998, p. 78, 145) ที่อธิบายว่า หลักปฏิจจสมุปบาททำหน้าที่รักษาดุลยภาพของทางสายกลางในเชิงความคิด โดยหลีกเลี่ยงทิฐิสุดโต่ง คือสัสสตวาทและอุจเฉทวาท กล่าวคือ พุทธศาสนาอธิบาย “บุคคล” ในฐานะกระบวนการของเหตุปัจจัยที่ต่อเนื่อง มิใช่ตัวตนถาวร และในกรณีนิพพานก็ไม่ระบุว่าเป็น “ความมีอยู่” หรือ “ความไม่มีอยู่” เพราะการนิยามเช่นนั้นยังตั้งอยู่บนสมมติฐานเรื่องตัวตน การปฏิเสธกรอบทวิลักษณ์จึงชี้ไปสู่ความจริงที่พ้นข้อจำกัดของภาษาและตรรกะ ทั้งนี้ Harvey (2013, p. 72, 81) ขยายความต่อว่า มัชฌิมาปฏิปทาไม่ใช่เพียงการหลีกเลี่ยงความสุดโต่งทางพฤติกรรมระหว่างกามสุขัลลิกานุโยคกับอัตตกิลมถานุโยค แต่ยังเป็น “ทางสายกลางแห่งความเข้าใจ” ในเชิงภววิทยา ผ่านหลักปฏิจจสมุปบาท ซึ่งช่วยหลีกเลี่ยงทั้งความเชื่อในความเที่ยงแท้และความขาดสูญ รวมถึงความสุดโต่งระหว่างการยืนยันการมีอยู่กับการปฏิเสธทุกสิ่งโดยสิ้นเชิง (รายละเอียดจะกล่าวในบทที่ 6 ว่าด้วย ปฏิจจสมุปบาท: หลักความเกิดขึ้นโดยอาศัยเหตุปัจจัย) ทางสายกลางในความหมายนี้จึงเป็นหนทางที่ก่อให้เกิดญาณ นำไปสู่ความสงบ ความรู้แจ้ง และนิพพาน

ด้าน สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) (2562, น. 525, 553, 722) อธิบาย

---

[40]สำนิ. 15/43/15, “ทฺวยนิสฺสิโต โขยํ กจฺจาน โลโก เยภุยฺเยน อตฺถิตญฺเจว นตฺถิตญฺจ ฯ” (สำนิ. (บาลี) 15/43/21)

[41]สำนิ. 15/44/15, “เอเต เต กจฺจาน อุโภ อนฺเต อุภยมนฺตํ อนุปคมฺม มชฺเฌน ตถาคโต ธมฺมํ เทเสติ..” (สำนิ. (บาลี) 15/44/21)

มัชฌิมาปฏิปทาในฐานะระบบจริยธรรมที่สอดคล้องกับกฎธรรมชาติ เพื่อแก้ปัญหาชีวิตอย่างเป็นระบบ โดยเน้นว่า "ความพอดี" ในที่นี้เป็นความพอดีเชิงเหตุปัจจัย มิใช่ค่ากลางเชิงปริมาณ หัวใจของแนวคิดอยู่ที่การเป็นวิถีชีวิตแห่งปัญญา ซึ่งเริ่มจากสัมมาทิฐิและโยนิโสมนสิการทำหน้าที่กำกับองค์ประกอบของมรรคให้ประสานกันเป็นธรรมสามัคคี และแปรความรู้ในมัชเฌนธรรมเทศนาให้เป็นการดำเนินชีวิตจริง เมื่อพิจารณาร่วมกัน ทัศนะเหล่านี้ชี้ตรงกันว่า มัชฌิมาปฏิปทาเป็นทั้งหลักอธิบายความจริงและแนวปฏิบัติที่บูรณาการกัน กล่าวคือเป็นกรอบที่หลีกเลี่ยงความสุดโต่งทั้งในระดับพฤติกรรมและความคิด พร้อมทั้งจัดระเบียบชีวิตให้ดำเนินไปตามเหตุปัจจัยอย่างเหมาะสม จนสามารถเปลี่ยนวิถีชีวิตจากการถูกครอบงำด้วยปัญหาไปสู่การดำเนินชีวิตด้วยปัญญา และมุ่งสู่ความดับทุกข์อย่างแท้จริง

จากการวิเคราะห์มาข้างต้น จึงอาจสรุปได้ว่า ความสัมพันธ์ระหว่างมัชฌิมาปฏิปทาในแง่การปฏิบัติกับในแง่ปรัชญาไม่อาจแยกออกจากกันได้ กล่าวคือ การปฏิบัติตามมรรคมีองค์ 8 อย่างถูกต้องย่อมนำไปสู่การเห็นความเป็นจริงของสรรพสิ่งตามที่เป็น ขณะเดียวกันการเห็นความเป็นจริงนั้นก็เป็นเงื่อนไขให้การปฏิบัติดำเนินไปอย่างมีทิศทางและถูกต้อง ทั้งสองมิติจึงพัฒนาควบคู่และเกื้อกูลกันตลอดกระบวนการ อย่างไรก็ดี เพื่อให้การดำเนินตามมัชฌิมาปฏิปทามีความมั่นคงและลุ่มลึก จำเป็นต้องตั้งอยู่บนความเข้าใจหลักคำสอนพื้นฐานที่อธิบายความจริงของโลก ได้แก่ ไตรลักษณ์ซึ่งแสดงสามัญลักษณะของสรรพสิ่ง ปฏิจจสมุปบาทซึ่งอธิบายการเกิดขึ้นและดับไปตามเหตุปัจจัย กรรมและการเวียนว่ายตายเกิดซึ่งแสดงความต่อเนื่องของชีวิต และนิพพานซึ่งเป็นจุดหมายสูงสุดของการปฏิบัติ อันเป็นประเด็นที่จะกล่าวถึงในหัวข้อต่อไปของบทนี้

ไตรลักษณ์: การมองโลกตามความเป็นจริง

พุทธศาสนาเถรวาทกำหนดเป้าหมายสูงสุดของการปฏิบัติไว้ที่ "ยถาภูตญาณทัสสนะ" คือความรู้เห็นสรรพสิ่งตามความเป็นจริง โดยมีหลักไตรลักษณ์ หรือที่คัมภีร์อรรถกถาเรียกว่า "สามัญลักษณะ" เป็นเครื่องมือสำคัญในการเข้าถึงความจริงดังกล่าว

ไตรลักษณ์ หมายถึงลักษณะร่วมอันเป็นสากลของสรรพสิ่ง มิใช่ข้อสมมติทางปรัชญาหากเป็น "ธรรมนิยาม" หรือกฎธรรมชาติที่ดำรงอยู่โดยอิสระจากการอุบัติของพระพุทธเจ้า

การอธิบายไตรลักษณ์มีความสัมพันธ์อย่างใกล้ชิดกับหลักปฏิจจสมุปบาท ซึ่งแสดงกระบวนการเกิดขึ้นตามเหตุปัจจัย เมื่อสรรพสิ่งดำเนินไปตามกระแสของเหตุและปัจจัยที่แปรเปลี่ยนอยู่ตลอดเวลา ลักษณะของสิ่งทั้งหลายจึงปรากฏออกมาเป็น 3 ประการ ได้แก่ อนิจจตา

ทุกขตา และอนัตตตา กล่าวคือ ความไม่เที่ยง ความทนอยู่ไม่ได้ และความไม่ใช่ตัวตน

การเข้าถึงลักษณะทั้ง 3 นี้มีนัยสำคัญในเชิงปฏิบัติ เพราะมุ่งรื้อถอนวิปลาสหรือความเห็นคลาดเคลื่อนที่ฝังแน่นในประสบการณ์ของมนุษย์ อันทำให้มองสิ่งที่เปลี่ยนแปลงว่าเที่ยง มองสิ่งที่กดดันว่าเป็นสุข และยึดถือสิ่งที่ปราศจากตัวตนว่าเป็น “ตัวเรา” หรือ “ของเรา” การเห็นตามความเป็นจริงจึงเป็นกระบวนการปลดเปลื้องการยึดมั่นและเปิดทางสู่ความหลุดพ้น

เพื่อทำความเข้าใจหลักไตรลักษณ์อย่างเป็นระบบ ประเด็นการศึกษาจะดำเนินไปตาม 4 มิติสำคัญ เริ่มจาก (1) ความหมายของไตรลักษณ์ เพื่อกำหนดขอบเขตและนิยามของลักษณะทั้งสาม ต่อด้วย (2) สิ่งที่ปิดบังไตรลักษณ์ ซึ่งวิเคราะห์กลไกที่ทำให้สัจธรรมไม่ปรากฏแก่ปัญญา จากนั้น (3) ความสัมพันธ์เชิงบูรณาการของไตรลักษณ์ ที่แสดงความเกี่ยวเนื่องของลักษณะทั้งสามในฐานะกระบวนการเดียวกัน และสุดท้าย (4) คุณค่าทางจริยธรรมของไตรลักษณ์ ซึ่งชี้ให้เห็นการประยุกต์ใช้ความเข้าใจดังกล่าวสู่การดำเนินชีวิตอย่างไม่ประมาทและมุ่งสู่ความหลุดพ้นตามอุดมคติของเถรวาท

ความหมายของไตรลักษณ์

ในทัศนะของพุทธศาสนาเถรวาท ไตรลักษณ์ หรือที่ปรากฏในคัมภีร์รุ่นหลังว่า สามัญลักษณะ หมายถึง ที่มีแก่สิ่งทั้งหลายเป็นสามัญเสมอเหมือนกัน (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2562, น. 74) กฎนี้ถือเป็น “ธรรมนิยาม” หรือกฎธรรมชาติที่ดำรงอยู่โดยเอกเทศไม่ขึ้นต่อการอุบัติขึ้นของพระพุทธเจ้า หากแต่พระพุทธเจ้าทรงเป็นผู้ค้นพบและนำมาเปิดเผยเพื่อชี้ให้เห็นสภาวะของโลกตามความเป็นจริง

สำหรับไตรลักษณ์นั้น มีพุทธพจน์แสดงหลักไว้ไว้ในรูปของกฎธรรมชาติ ว่าดังนี้

> เพราะตถาคตอุบัติขึ้นก็ตาม ไม่อุบัติขึ้นก็ตาม ธาตุนั้น คือ ความตั้งอยู่ตามธรรมดา ความเป็นไปตามธรรมดา ก็คงตั้งอยู่อย่างนั้นเอง ตถาคตตรัสรู้ บรรลุธาตุนั้นว่า สังขารทั้งปวงไม่เที่ยง ....สังขารทั้งปวงเป็นทุกข์ ...ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา
>
> ครั้นแล้วจึงบอก แสดง บัญญัติ แต่งตั้ง เปิดเผย จำแนก ทำให้เข้าใจง่ายว่า สังขารทั้งปวงไม่เที่ยง ....สังขารทั้งปวงเป็นทุกข์ .....ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา
>
> (อุปปาทสูตร; องฺ.ติก. 20/576/322-3)

ในพุทธพจน์ที่ตรัสแสดงหลักนี้ เรียกแต่ละข้อว่า “ธาตุ ธมฺมฏฺฐิตตา ธมฺมนิยามตา” (ภาษาไทยเรียก ธรรมธาตุ ธรรมฐิติ ธรรมนิยาม) ส่วน “ไตรลักษณ์” เป็นคำที่ใช้กันในคัมภีร์ตั้งแต่ชั้นอรรถกถา หรือในอรรถกถานั้น บางทีเรียกว่า “สามัญลักษณะ” ในฐานะเป็นลักษณะร่วม ที่มีแก่สิ่งทั้งหลายเป็นสามัญเสมอเหมือนกัน หมายความว่า หลักการสำคัญของไตรลักษณ์ในฐานะ “ความจริงตามธรรมชาติ” ที่ดำรงอยู่โดยอิสระจากการอุบัติของพระพุทธเจ้า กล่าวคือ ไม่ว่าตถาคตจะอุบัติขึ้นหรือไม่ ความจริงที่ว่า สังขารทั้งปวงไม่เที่ยง เป็นทุกข์ และธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา ย่อมตั้งอยู่เช่นนั้นตามธรรมดาอยู่แล้ว

บทบาทของพระพุทธเจ้าในบริบทนี้ มิใช่การสร้างความจริงขึ้นใหม่ หากเป็นการตรัสรู้ความจริงที่มีอยู่เดิม แล้วทรงทำหน้าที่สื่อสารความจริงนั้นแก่โลก ผ่านการบอก แสดง บัญญัติ จำแนก และทำให้เข้าใจได้โดยง่าย จึงสะท้อนสถานะของพระองค์ในฐานะ “ผู้ค้นพบและเปิดเผยความจริง” มากกว่าผู้บัญญัติความจริง ซึ่งสาระสำคัญอยู่ที่การยืนยันว่า ไตรลักษณ์เป็นกฎธรรมชาติสากล ที่เป็นพื้นฐานของสภาวธรรมทั้งปวง และพระพุทธเจ้าทรงมีบทบาททำให้มนุษย์สามารถเข้าถึงและเข้าใจความจริงดังกล่าวได้อย่างเป็นระบบและชัดเจน

หลักธรรมนิยามที่อธิบายไตรลักษณ์หรือสามัญลักษณะ 3 ประการ สามารถตั้งเป็นกรอบอธิบายได้ดังนี้ คือ

(1) สังขารทั้งปวง ไม่เที่ยง
(2) สังขารทั้งปวง เป็นทุกข์
(3) ธรรมทั้งปวง เป็นอนัตตา

ข้อความทั้ง 3 ประการนี้เป็นการสรุปความจริงเชิงสภาวธรรมที่ปรากฏหลักฐานในคัมภีร์พุทธศาสนาเถรวาท และเป็นฐานคิดสำคัญในการทำความเข้าใจโลกและชีวิตตามแนวพุทธปรัชญา

ในเชิงความหมายตามศัพท์บาลี ความไม่เที่ยงของสังขารเรียกว่า อนิจจะ ภาวะแห่งความไม่เที่ยงเรียกว่า อนิจจตา และลักษณะที่แสดงความไม่เที่ยงเรียกว่า อนิจจลักษณะ ขณะที่ความเป็นทุกข์ของสังขารเรียกว่า ทุกขะ ภาวะแห่งความเป็นทุกข์เรียกว่า ทุกขตา และลักษณะที่แสดงความเป็นทุกข์เรียกว่า ทุกขลักษณะ ส่วนความเป็นอนัตตาของธรรมทั้งปวงเรียกว่า อนัตตา ภาวะแห่งความเป็นอนัตตาเรียกว่า อนัตตตา และลักษณะที่แสดงความเป็นอนัตตาเรียกว่า อนัตตลักษณะ

อย่างไรก็ดี การจำแนกดังกล่าวมิใช่เพียงการให้คำจำกัดความทางภาษา หากเป็นการวางกรอบแนวคิดที่ช่วยให้เข้าใจไตรลักษณ์ในฐานะลักษณะร่วมของสภาวธรรมทั้งหลาย ถือว่าเป็นหัวใจของการมองโลกตามความเป็นจริงในทัศนะเถรวาท เพื่อให้เกิดความเข้าใจที่ชัดเจนยิ่งขึ้น

เกี่ยวกับความหมายของไตรลักษณ์ จึงควรพิจารณารายละเอียดของแต่ละลักษณะเพิ่มเติมดังนี้

1. อนิจจลักษณะ

อนิจจตา หรือภาวะแห่งความไม่เที่ยง ถือเป็นธรรมนิยาม หรือกฎธรรมชาติสากลที่ระบุว่า "สังขารทั้งปวงไม่เที่ยง" (สัพเพ สังขารา อนิจจา) กฎนี้ทำหน้าที่เป็นรากฐานของการมองโลกตามความเป็นจริง โดยชี้ให้เห็นว่าสิ่งทั้งหลายที่เกิดจากเหตุปัจจัยปรุงแต่ง (สังขต) ล้วนมีภาวะที่เกิดขึ้นและสลายไปอยู่ตลอดเวลา ไม่มีความคงที่แม้เพียงชั่วขณะจิต (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตฺโต), 2562, น. 73)

คัมภีร์ปฏิสัมภิทามัคค์อธิบายความหมายของ อนิจจตา ไว้อย่างกระชับว่า "ชื่อว่าเป็นอนิจจัง โดยความหมายว่าเป็นของสิ้นไป ๆ"[42] (ขยฏเจน) กล่าวคือ สิ่งใดเกิดขึ้น ณ ที่ใด เมื่อใด ก็ย่อมดับไป ณ ที่นั้น เมื่อนั้น ไม่ดำรงอยู่ข้ามขณะไปได้ ตัวอย่างเช่น รูปธรรมในอดีตย่อมดับไปในอดีต ไม่มาถึงปัจจุบัน รูปธรรมในปัจจุบันก็ดับไปในปัจจุบัน ไม่ยืนยาวไปสู่อนาคต และรูปธรรมในอนาคต เมื่อเกิดขึ้นแล้วก็ย่อมดับ ณ ขณะนั้นเอง

ในชั้นอรรถกถา ได้มีการขยายความหมายของอนิจจตาให้เข้าใจง่ายและเห็นภาพในหลายระดับมากขึ้น ตั้งแต่มุมมองอย่างหยาบในระดับช่วงชีวิตของมนุษย์ที่มีการเกิดและความตายไปจนถึงการพิจารณาเป็นช่วงวัย ช่วงปี เดือน วัน และย่อยลงถึงความเกิดดับในแต่ละขณะจิต ซึ่งเป็นระดับที่ละเอียดลึกซึ้งและยากต่อการสังเกตสำหรับบุคคลทั่วไป ซึ่งอรรถกถาบางแห่งอธิบายเพิ่มเติมว่า สิ่งที่เรียกว่าอนิจจังนั้น เพราะไม่อาจตั้งมั่นคงอยู่ตลอดไป (อนจฺจนฺติกตาย) และเพราะเป็นสิ่งที่มีจุดเริ่มต้นและจุดสิ้นสุด[43] (อาทิอนฺตวนฺตตาย) อีกนัยหนึ่ง อธิบายว่า "มีแล้วก็ไม่มี"[44] (หุตฺวา อภาวฏฺเจน) กล่าวคือ เมื่อปรากฏขึ้นแล้วก็ย่อมเสื่อมสลายไป บางแห่งขยายความด้วยถ้อยคำว่า เป็นสิ่งที่เกิดขึ้น เสื่อมไป และแปรเปลี่ยนไปเป็นอย่างอื่น[45] (อุปฺปาทวยญฺญตฺตภาวา)

อีกแง่มุมหนึ่ง มีการวิเคราะห์ลักษณะของความไม่เที่ยงออกเป็น 4 นัยสำคัญ[46] คือ

(1) **อุปฺปาทวยปฺปวตฺติโต** เพราะเป็นไปโดยการเกิดและการสลายตัวต่อเนื่องกันไป

(2) **วิปริณามโต** เพราะเป็นของแปรปรวน คือมีการแปรสภาพไปตลอดเวลา

---

[42]ขุ.ปฏิ. 31/79/53; อ้างใน วิสุทฺธิ. 3/235

[43]วิสุทฺธิ. 3/237

[44]วิสุทฺธิ. 3/260

[45]วิสุทฺธิ. 3/275

[46]วิสุทฺธิ. 3/246

(3) **ตาวกาลิกโต** เพราะเป็นของชั่วคราว ดำรงอยู่ได้เพียงชั่วระยะเวลาจำกัด

(4) **นิจฺจปฏิกฺเขปโต** เพราะเป็นสภาวะที่ปฏิเสธความเที่ยงแท้ในตัวมันเอง

จากการพิจารณาข้างต้น อนิจจตาอาจวิเคราะห์ได้เป็น 2 ระดับที่สัมพันธ์กันแต่ควรแยกทำความเข้าใจ ระดับแรกคือความไม่เที่ยงในเชิงประสบการณ์ทั่วไป ซึ่งปรากฏในปรากฏการณ์มหภาค เช่น การเกิด-ดับของชีวิต หรือความเปลี่ยนแปลงของสังคมและธรรมชาติ ส่วนระดับที่ 2 เป็นความไม่เที่ยงในเชิงจุลภาค อันปรากฏในกระบวนการเกิด-ดับของจิตและเจตสิกอย่างต่อเนื่องตามที่อธิบายในอภิธรรมปิฎก การเข้าถึงอนิจจตาในระดับหลังมีนัยสำคัญต่อการปฏิบัติวิปัสสนา เนื่องจากทำให้เห็นความเปลี่ยนแปลงในระดับละเอียด จนนำไปสู่การคลายความยึดมั่นอย่างแท้จริง ขณะเดียวกัน ความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ยังช่วยอธิบายหลักความไม่เที่ยงในเชิงรูปธรรม ตั้งแต่กระบวนการของจักรวาลไปจนถึงระดับอนุภาค ซึ่งสอดคล้องกับหลักอนิจจตาในฐานะกฎธรรมชาติ (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2562, น. 85)

2. ทุกขลักษณะ

คัมภีร์ปฏิสัมภิทามรรค แสดงความหมายของ “ทุกขตา” ไว้อย่างกระชับเพียงนัยเดียวว่า “ชื่อว่าเป็นทุกข์ โดยความหมายว่าเป็นของมีภัย”[47] (ภยฏฺเฐน) คำว่า “มีภัย” ในที่นี้ อาจแปลได้ทั้งว่า “เป็นภัย” และ “น่ากลัว” โดยมีเหตุผลรองรับว่า สังขารทั้งปวงมีสภาพผุพังแตกสลาย ต้องย่อยยับมลายสิ้นไป จึงไม่อาจให้ความปลอดภัยหรือความมั่นคงได้อย่างแท้จริง อีกทั้งยังเป็นเหตุให้เกิดความหวาดกลัวแก่ผู้ที่เข้าไปยึดถือเกี่ยวข้อง

คัมภีร์ชั้นอรรถกถาได้ขยายความหมายของทุกขตาออกไป โดยมีนัยที่ใช้อธิบายอยู่เสมอ 2 ประการ คือ

(1) เป็นทุกข์โดยความหมายว่า “มีความบีบคั้นอยู่ตลอดเวลา” ด้วยความเกิดขึ้นและความเสื่อมสลาย[48] (อุปฺปาทวยปฏิปีฬนฏฺเฐน)

(2) เป็นทุกข์โดยความหมายว่า “เป็นที่ตั้งแห่งทุกข์”[49] (ทุกฺขวตฺถุตาย) คือ เป็นที่รองรับและก่อให้เกิดทุกข์ เช่น ทุกขเวทนา

อย่างไรก็ตาม คัมภีร์วิสุทธิมรรคได้ประมวลความหมายของทุกขตาไว้อย่างครบถ้วนเป็น 4 นัย[50] ได้แก่

---

[47]ขุ.ปฏิ. 31/79/53; อ้างใน วิสุทฺธิ. 3/235

[48]วิสุทฺธิ. 3/260; 3/237

[49]วิสุทฺธิ. 3/237; 3/87

[50]วิสุทฺธิ. 3/246

(1) **อภิณหสมปติปีพนโต** ถูกบีบคั้นอยู่เสมอด้วยความเกิดขึ้น เสื่อมโทรม และแตกสลาย รวมทั้งบีบคั้นขัดแย้งกับสิ่งที่ประกอบอยู่ด้วย

(2) **ทุกฺขมโต** เป็นสภาพที่ทนอยู่ในสภาพเดิมไม่ได้ ต้องแปรเปลี่ยนไป

(3) **ทุกฺขวตฺถุโต** เป็นที่ตั้งแห่งทุกข์ รองรับสภาวะทุกข์ และเป็นเหตุให้เกิดทุกข์เมื่อเกี่ยวข้องกับบุคคล

(4) **สุขปฏิกฺเขปโต** มีสภาวะแย้งต่อความสุข กีดกั้นภาวะราบรื่นมั่นคงในตัวเอง

อีกด้านหนึ่ง เมื่อคัมภีร์ปฏิสัมภิทามัคค์อธิบาย “ทุกข์” ในบริบทของอริยสัจ ได้แสดงความหมายไว้ 4 ประการ[51] คือ บีบคั้น (ปีฬนฏฺ) เป็นสังขตะ (สงฺขตฏฺ) แผดเผา (สนฺตาปฏฺ) และผันแปร (วิปริณามฏฺ) สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) (2562) เสนอว่า ความหมายในหมวดอริยสัจดังกล่าวสามารถนำมาใช้เสริมความเข้าใจ “ทุกข์” ในไตรลักษณ์ได้ โดยตัดส่วนที่ซ้ำกับนัยเดิมออก (ปีฬนฏฺ และ วิปริณามฏฺ) และคงสาระเพิ่มเติมอีก 2 นัย[52] คือ

(5) **สงฺขตฏฺ** เป็นของปรุงแต่ง ขึ้นต่อปัจจัย ไม่คงตัว

(6) **สนฺตาปฏฺ** มีสภาพแผดเผา ทั้งในตัวสังขารที่กร่อนสลาย และแผดเผาผู้ยึดติดให้เร่าร้อน

จึงเห็นได้ว่า ทุกขตาในไตรลักษณ์ เมื่อประมวลจากคัมภีร์หลัก อรรถกถา และข้อเสนอเชิงอธิบายของนักปราชญ์สมัยปัจจุบัน จึงมีความหมายครอบคลุมทั้งในมิติของ “ความมีภัย” “ความบีบคั้น” “ความเป็นที่ตั้งแห่งทุกข์” “ความแย้งต่อความสุข” ตลอดจน “ความเป็นของปรุงแต่ง” และ “ความแผดเผา” อันสะท้อนสภาวะของสังขารในฐานะสิ่งที่ไม่มั่นคงและไม่น่าไว้วางใจอย่างแท้จริง

อย่างไรก็ดี ทุกขตา หรือ “ทุกข์ 3” เป็นธรรมหมวดสำคัญที่ใช้ขยายความหมายของ “ทุกข์” ในไตรลักษณ์ให้ชัดเจนยิ่งขึ้น โดยมีปรากฏเป็นพุทธพจน์ในพระสูตรอย่างน้อย 3 แห่ง และพบกล่าวถึงในคัมภีร์มหานิทเทสและจูฬนิทเทสหลายตอน[53] อย่างไรก็ตาม แหล่งคัมภีร์เหล่านี้มักแสดงเพียงชื่อหมวดธรรม มิได้อธิบายความหมายโดยละเอียด สะท้อนว่าเป็นถ้อยคำสามัญที่เข้าใจกันในยุคนั้น เช่นใน ทุกขตาสูตร[54] ต่อมา อรรถกถาจึงได้ขยายความหมายไว้

---

[51]ขุ.ปฏิ. 31/45/28; 545/449; อ้างใน วิสุทฺธิ. 3/76

[52]วิสุทฺธิ.ฏีกา 3/171

[53]ที่ปรากฏในพระสูตร เช่น ที.ปา. 11/228/196; ส.สฬา. 18/510/294; สํ.มหา. 19/319/83 ที่ปรากฏในอรรถกถา ฎีกา และปกรณ์วิเสส วิสุทธิมรรค เช่น วิภงฺค.อ. 121 วินย.ฎีกา. 4/63; วิสุทธิ. 3/83; วิสุทฺธิ.ฏีกา. 3/181, อ้างใน สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต), (2562), น. 90

[54]สํ.มหา. 19/319/83

อย่างเป็นระบบ และจัดลำดับเนื้อหาแตกต่างจากที่ปรากฏในพระไตรปิฎก

ทุกขตา 3 ประการ แสดงความเป็นทุกข์ครอบคลุมเวทนาทั้ง 3 และเชื่อมโยงไปสู่ความเข้าใจทุกข์ในอริยสัจ ได้แก่

(1) **ทุกขทุกขตา** (ทุกขทุกข์) หมายถึง ทุกข์ที่เป็นความรู้สึกทุกข์โดยตรง ทั้งทางกายและทางใจ เช่น ความเจ็บปวด ความไม่สบายกาย ความเศร้าโศก หมายถึง ทุกขเวทนา ตามสภาวะที่ปรากฏชัด

(2) **วิปริณามทุกขตา** (วิปริณามทุกข์) หมายถึง ทุกข์ที่เนื่องด้วยความผันแปรของสุขเวทนา สุขซึ่งดูเหมือนเป็นภาวะตรงข้ามกับทุกข์ แท้จริงแล้วมีลักษณะไม่คงเส้นคงวา เมื่อแปรเปลี่ยนย่อมก่อให้เกิดทุกข์ สุขเวทนาจึงเป็นทุกข์ในเชิงศักยภาพ หรือเป็นทุกข์ที่แฝงอยู่ตลอดเวลา

(3) **สังขารทุกขตา** (สังขารทุกข์) หมายถึง ทุกข์ตามสภาพของสังขาร คือสภาวะของสิ่งทั้งหลายที่เกิดจากเหตุปัจจัย โดยเฉพาะขันธ์ 5 ทั้งหมด เป็นสภาพที่ถูกบีบคั้นด้วยการเกิดขึ้นและเสื่อมสลายของปัจจัยต่าง ๆ ทำให้ไม่สามารถคงอยู่ในสภาพเดิมได้ ทุกข์ข้อนี้ครอบคลุมความหมายของ “ทุกข์” ในไตรลักษณ์อย่างครบถ้วน

ทุกขตา ทั้ง 3 ประการข้างต้น เป็นกรอบอธิบายที่ทำให้เข้าใจว่า “ทุกข์” มิได้หมายถึงเพียงความรู้สึกเจ็บปวดเท่านั้น หากยังรวมถึงความไม่มั่นคงของสุข และสภาวะบีบคั้นของสังขารทั้งปวง ซึ่งเป็นพื้นฐานสำคัญในการเชื่อมโยงความเข้าใจไตรลักษณ์เข้ากับหลักอริยสัจ

จากการกล่าวมาข้างต้น จึงอาจสรุปได้ว่า การจำแนกชื่อทุกข์ไว้หลากหลายประการ มีจุดมุ่งหมายเพื่อให้ผู้ศึกษา “รู้จักทุกข์ตามสภาพที่เป็นจริง” อันเป็นส่วนหนึ่งของ “ปริญญากิจ”[55] กล่าวคือ การทำความเข้าใจทุกข์อย่างตรงไปตรงมา มิใช่ด้วยการหลีกเลี่ยง ปิดบัง หรือปลอบใจตนเองว่าทุกข์มิได้มีอยู่จริง กล่าวอีกอย่างได้ว่า แนวทางที่ถูกต้องตามหลักธรรม คือการยอมรับรู้และเผชิญหน้ากับทุกข์ที่ตนต้องเกี่ยวข้อง ทำความเข้าใจลักษณะของมันอย่างชัดเจน แล้วปฏิบัติต่อทุกข์นั้นอย่างเหมาะสม จนสามารถวางตนอยู่เหนือทุกข์ และดำเนินการในทางที่ทำให้ทุกข์ไม่อาจเกิดขึ้นได้ ทั้งในระดับชั่วคราวและโดยถาวร

3. อนัตตลักษณะ

ในบรรดาไตรลักษณ์ อนัตตลักษณะนับเป็นหลักคำสอนที่มีบทบาทสำคัญและเป็นเอกลักษณ์ของพุทธศาสนาเถรวาท โดยทำหน้าที่จำแนกตนออกจากแนวคิดอาตมวาทและ

[55] ดูรายละเอียดเนื้อหาเพิ่มเติมในหัวข้อ กิจในอริยสัจ: หน้าที่ที่พึงปฏิบัติต่ออริยสัจ ที่กล่าวมาแล้วข้างต้น

เทวนิยมในบริบทอินเดียโบราณอย่างชัดเจน (Rahula, 1974, p. 51) หลักการนี้ชี้ว่า ไม่มีตัวตนหรือแก่นสารถาวรใดดำรงอยู่เบื้องหลังปรากฏการณ์ ทั้งในส่วนของรูปธรรมและนามธรรม (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2562, น. 100) ซึ่งนัยสำคัญของอนัตตลักษณะอยู่ที่ขอบเขตการอธิบายที่ครอบคลุมกว้าง กล่าวคือ ต่างจากอนิจจังและทุกขังซึ่งใช้กับสังขารเป็นหลัก พระพุทธเจ้าทรงขยายหลักอนัตตาไปสู่ “ธรรมทั้งปวง” (สัพเพ ธัมมา อนัตตา) อันรวมถึงทั้งสังขตธรรมและอสังขตธรรม ด้วยเหตุนี้ ไม่ว่าปรากฏการณ์ที่เกิดจากเหตุปัจจัยหรือภาวะที่พ้นจากการปรุงแต่ง ต่างก็ปราศจากอัตตาหรือผู้ควบคุมโดยสิ้นเชิง

ในคัมภีร์เถรวาท อนัตตา ได้รับการอธิบายอย่างเป็นระบบ โดยคัมภีร์ปฏิสัมภิทามรรคให้ความหมายโดยสรุปว่า “เป็นอนัตตาเพราะไม่มีสาระ”[56] (อสารกัฏเฐน) กล่าวคือ ปราศจากแก่นสารหรือสภาวะถาวรที่เป็นตัวตนแท้ ไม่อาจถือว่าเป็นผู้สิงอยู่ ผู้กระทำ ผู้เสวย หรือผู้มีอำนาจควบคุมตนเองได้

หลักการดังกล่าวตั้งอยู่บนเหตุผลของไตรลักษณ์ กล่าวคือ สิ่งใดไม่เที่ยงย่อมเป็นทุกข์ และสิ่งที่เป็นทุกข์ย่อมไม่อาจดำรงอยู่ในอำนาจของตนได้ ความเป็น “อัตตา” ในความหมายของผู้ควบคุมหรือบงการจึงไม่อาจตั้งอยู่ได้ พระพุทธเจ้าทรงชี้ให้เห็นนัยนี้อย่างชัดเจนว่า หากรูปเป็นอัตตา ก็ไม่พึงเป็นไปเพื่อความเจ็บป่วยหรือความแปรปรวน[57] ด้วยเหตุนี้ อรรถกถาจึงอธิบายอนัตตาในอีกนัยหนึ่งว่า “ไม่เป็นไปในอำนาจ”[58] (อวสวัตตนัฏเฐน) คือ สังขารทั้งหลายดำเนินไปตามเหตุปัจจัย มิได้อยู่ภายใต้การบังคับบัญชาของใครหรือสิ่งใด แม้ในระดับประสบการณ์ตรง บุคคลก็ไม่อาจกำหนดขันธ์ทั้งหลายให้เป็นไปตามความปรารถนาได้ ดังที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงในอนัตตลักขณสูตรซึ่งเป็นปฐมเทศนาครั้งที่ 2 ว่า

> ดูกรภิกษุทั้งหลาย ก็เพราะรูปเป็นอนัตตา ฉะนั้นรูปจึงเป็นไปเพื่ออาพาธ และบุคคลย่อมไม่ได้ในรูปว่า รูปของเราจงเป็นอย่างนี้เถิด รูปของเราอย่าได้เป็นอย่างนั้นเลย[59]
>
> (วิ.มหา. 4/20/20)

---

[56]ขุ.ปฏิ. 31/79/53; อ้างใน วิสุทฺธิ. 3/235

[57]วิสุทฺธิ. 3/235-6

[58]วิสุทฺธิ. 3/260

[59]“ยสฺมา จ โข ภิกฺขเว รูปํ อนตฺตา ตสฺมา รูปํ อาพาธาย สวตฺตติ น จ ลพฺภติ รูเป เอวํ เม รูปํ โหตุเอวํ เม รูปํ มา อโหสิ...” (วิ.ม. (บาลี) 4/20/25)

จากพุทธพจน์ข้างต้น แสดงเหตุผลของอนัตตาอย่างชัดเจนว่าหากรูปเป็นอัตตาได้จริง รูปก็ไม่ควรเป็นไปเพื่ออาพาธ และควรบังคับได้ตามต้องการ แต่เพราะรูปไม่เป็นไปตามนั้น จึงไม่อาจเป็นอัตตาได้

การอธิบายของคัมภีร์ชั้นฎีกายิ่งตอกย้ำประเด็นนี้ โดยชี้ว่า ไม่มีผู้ใดสามารถยับยั้งกระบวนการเกิด ดำรงอยู่ เสื่อม และดับของสังขารได้[60] นัยดังกล่าวสะท้อนอย่างเป็นระบบว่าอนัตตาไม่ใช่เพียงข้อเสนอเชิงทฤษฎี หากเป็นการอธิบายสภาวธรรมตามเหตุปัจจัย ซึ่งปฏิเสธความมีอยู่ของอัตตาในฐานะผู้ควบคุมอย่างสิ้นเชิง

โดยภาพรวม พระอรรถกถาจารย์ได้จัดหมวดความหมายของอนัตตาไว้อย่างเป็นระบบ เพื่ออธิบายลักษณะของสภาวธรรมทั้งในส่วนของสังขตธรรมและอสังขตธรรม โดยแกนหลักประกอบด้วย 4 นัยสำคัญ[61] ได้แก่

ประการที่ 1 อนัตตาในความหมายว่า “ว่าง” (สุญญโต) ชี้ว่าสภาวธรรมทั้งหลายเป็นเพียงภาวะที่เป็นไปตามลักษณะของตน ปราศจากแก่นสารหรือความเป็นตัวตนในระดับปรมัตถ์

ประการที่ 2 “ไร้เจ้าของ” (อสสามิกโต) เน้นว่าสิ่งทั้งหลายมิได้เป็นของใครหรืออยู่ในความครอบครองของผู้ใด

ประการที่ 3 “ไม่เป็นไปในอำนาจ” (อวสวัตตนโต) แสดงว่าสภาวธรรมไม่อาจถูกบังคับบัญชา หากดำเนินไปตามเงื่อนไขของตน

ประการที่ 4 “แย้งต่ออัตตา” (อัตตปฏิกเขปโต) ซึ่งชี้ว่าความเป็นจริงของสภาวธรรมย่อมปฏิเสธแนวคิดเรื่องอัตตาโดยตรง

นอกจากนี้ ยังมีการขยายความในเชิงกระบวนการอีกสองนัย คือ การเป็นเพียง “กองแห่งธรรม” (สุทฺธสังขารปุญชโต) ซึ่งสะท้อนว่าสิ่งทั้งหลายเป็นเพียงการประกอบกันขององค์ประกอบย่อย และการ “เป็นไปตามเหตุปัจจัย” (ยถาปัจจยปวัตติโต) ซึ่งอธิบายพลวัตของสภาวธรรมในฐานะกระบวนการที่สัมพันธ์กันตามเหตุปัจจัย (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2562, น. 109)

เมื่อพิจารณารวมกัน นัยทั้งหมดนี้ชี้ไปในทิศทางเดียวกันว่า สภาวธรรมทั้งหลายมิได้มีตัวตนหรืออยู่ในอำนาจของผู้ใด หากดำเนินไปตามเหตุปัจจัยอย่างเป็นระบบ ซึ่งเป็นแกนสำคัญของการทำความเข้าใจอนัตตาในพุทธศาสนาเถรวาท

จากการกล่าวมาข้างต้น จึงอาจสรุปได้ว่า อนัตตาในทัศนะเถรวาทมิได้หมายถึงการปฏิเสธการมีอยู่ของบุคคล หากแต่ชี้ให้เห็นว่าบุคคลเป็นเพียงกระบวนการของขันธ์ 5 ที่

[60]วินย.ฎีกา 4/79

[61]วิสุทฺธิ. 3/247

เกิด-ดับตามเหตุปัจจัย โดยปราศจากแก่นสารถาวรหรือผู้ควบคุม การเห็นอนัตตาอย่างแจ่มแจ้งจึงเป็นการแยกความจริงระดับสมมติออกจากสัจธรรม กล่าวคือ “ตัวตน” มีสถานะเป็นเพียงสมมติบัญญัติสำหรับการสื่อสาร มิใช่สิ่งที่ดำรงอยู่อย่างอิสระในระดับปรมัตถ์ ในเชิงปฏิบัติอนัตตลักษณะทำหน้าที่เป็นเครื่องมือทางจริยธรรมในการคลายมานะและอุปาทาน เมื่อปัญญาเห็นตามความเป็นจริงว่าไม่มีตัวตนที่ต้องยึดถือ จิตย่อมเป็นอิสระจากการยึดมั่น นำไปสู่วิมุตติและเอื้อต่อการเกิดเมตตากรุณาที่ปราศจากอคติ (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2562, น. 122) ด้วยเหตุนี้ อนัตตาจึงเป็นองค์ประกอบสำคัญของกระบวนการนำไปสู่นิพพาน

สิ่งที่ปิดบังไตรลักษณ์

ในทัศนะพุทธศาสนาเถรวาท ไตรลักษณ์ หรือสามัญลักษณะ เป็นกฎธรรมชาติสากลที่แสดงความเป็นไปของสรรพสิ่ง อย่างไรก็ตาม เหตุที่มนุษย์โดยทั่วไปยังติดอยู่ในวังวนแห่งความประมาทและอุปาทาน เนื่องจากมีความจริงระดับสมมติหรือสภาวะบางประการทำหน้าที่เป็น “เครื่องปิดบัง” ไม่ให้เห็นแจ้งในลักษณะทั้ง 3 ประการ เปรียบเสมือนม่านพรางทางปัญญาที่ต้องใช้ โยนิโสมนสิการ และการเจริญวิปัสสนาเพื่อรื้อถอนออก เครื่องปิดบังเหล่านี้[62] คือ

(1) สันตติ บังอนิจจลักษณะ
(2) อิริยาบถ บังทุกขลักษณะ
(3) ฆนะ บังอนัตตลักษณะ

เครื่องปกปิด ทั้ง 3 ประการ มีรายละเอียดดังต่อไปนี้

1. สันตติปิดบังอนิจจลักษณะ

แม้อนิจจตาจะเป็นกฎสากลที่ครอบคลุมสังขารทั้งปวง แต่ในระดับประสบการณ์ทั่วไป มนุษย์มักรับรู้โลกและชีวิตในลักษณะต่อเนื่องและคงที่ สภาวะที่ปิดบังความจริงนี้คือ “สันตติ” หรือความสืบต่อของรูปธรรมและนามธรรมที่เกิด-ดับอย่างรวดเร็วและต่อเนื่อง (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2562, น. 82) ความต่อเนื่องดังกล่าวทำให้กระบวนธรรมปรากฏเสมือนเป็นหน่วยเดียวที่ดำรงอยู่ ทั้งที่จริงเป็นกระแสของเหตุปัจจัยที่สัมพันธ์กัน

เนื่องจากการเกิดและดับของสภาวธรรมดำเนินไปในระดับชั่วขณะ จิตที่ไม่ได้รับการฝึกย่อมไม่สามารถแยกแยะความเปลี่ยนแปลงนั้นได้ จึงเกิดความเข้าใจคลาดเคลื่อนว่าสิ่งต่าง ๆ มีความเที่ยงถาวร ดังที่คัมภีร์ปฏิสัมภิทามรรคอธิบายว่า อนิจจลักษณะปรากฏในฐานะ

[62] วิสุทฺธิ. 3/275

"ความสิ้นไป" ของสังขาร[63] กล่าวคือ สิ่งที่เกิดขึ้นย่อมดับลงในขณะเดียวกัน อย่างไรก็ดี สันตติทำหน้าที่เชื่อมโยงกระบวนการดังกล่าวให้ดูต่อเนื่อง จนก่อให้เกิดวิปลาสในการรับรู้

เพื่อลดความคลาดเคลื่อนนี้ พุทธศาสนาเถรวาทเสนอการใช้โยนิโสมนสิการเพื่อวิเคราะห์สภาวธรรมออกเป็นองค์ประกอบย่อย เมื่อสติสามารถตามทันความเกิด-ดับในปัจจุบัน ความต่อเนื่องที่เคยปิดบังจะถูกเปิดเผย ทำให้เห็นอนิจจลักษณะอย่างชัดเจน กระบวนการนี้จึงเป็นเงื่อนไขสำคัญในการพัฒนาความรู้จากระดับการรับรู้ทั่วไปไปสู่การหยั่งรู้ลักษณะร่วมของสภาวธรรมอย่างแท้จริง

2. อิริยาบถปิดบังทุกขลักษณะ

ทุกขลักษณะในฐานะลักษณะร่วมของสังขารทั้งปวง หมายถึงสภาวะที่ไม่อาจคงตัวอยู่ได้และถูกบีบคั้นด้วยเหตุปัจจัยอย่างต่อเนื่อง อันเป็นธรรมชาติพื้นฐานของชีวิต อย่างไรก็ดี ในระดับประสบการณ์ทั่วไป มนุษย์มักไม่ตระหนักถึงความบีบคั้นดังกล่าว เนื่องจากถูกอำพรางด้วยกลไกทางพฤติกรรมที่เรียกว่า "อิริยาบถ"[64] โดยนัยนี้ ความทุกข์มิได้จำกัดอยู่เพียงความรู้สึกเจ็บปวด หากเป็นคุณลักษณะเชิงโครงสร้างของสังขารที่ไม่อาจให้ความพึงพอใจได้อย่างยั่งยืน การเคลื่อนไหวและเปลี่ยนอิริยาบถอย่างต่อเนื่อง เช่น ยืน เดิน นั่ง นอน ทำหน้าที่บรรเทาความบีบคั้นที่เกิดขึ้นชั่วคราว เมื่อความไม่สบายเริ่มปรากฏ มนุษย์มักเปลี่ยนท่าทางก่อนจะรับรู้ความทุกข์อย่างชัดเจน ส่งผลให้เกิดความเข้าใจคลาดเคลื่อนว่าสภาวะนั้นเป็นสุขและมั่นคง

ในเชิงปฏิบัติ การเห็นแจ้งทุกขลักษณะจำเป็นต้องอาศัยสติในการกำหนดรู้อิริยาบถอย่างต่อเนื่อง เมื่อผู้ปฏิบัติสามารถสังเกตกระบวนการที่ความสบายเสื่อมไปและความบีบคั้นเกิดขึ้นแทนที่ได้โดยไม่ถูกกลบเกลื่อน ปัญญาย่อมเห็นว่าความสุขที่ปรากฏเป็นเพียงการบรรเทาทุกข์ชั่วคราว ซึ่งนำไปสู่การคลายความยึดมั่นต่อร่างกายและสังขารโดยลำดับ

3. ฆนะปิดบังอนัตตลักษณะ

อนัตตลักษณะ เป็นหลักคำสอนสำคัญที่จำแนกพุทธศาสนาออกจากแนวคิดอัตตวาทและเทวนิยมอย่างชัดเจน โดยชี้ว่าไม่มีตัวตนหรือแก่นสารถาวรแฝงอยู่ในสภาวธรรมทั้งปวง ทั้งในส่วนของสังขตธรรมและอสังขตธรรม อย่างไรก็ตาม ในระดับประสบการณ์ทั่วไป มนุษย์มักไม่สามารถเห็นความจริงนี้ได้ เนื่องจากถูกปิดบังด้วย "ฆนะ" หรือความรับรู้แบบ

---

[63] ขุ.ปฏิ.31/79/53; อ้างใน วิสุทฺธิ. 3/235

[64] วิสุทฺธิ. 3/235

เป็นก้อนรวม ซึ่งก่อให้เกิด “ฆนสัญญา”[65] อันเป็นการจำหมายสิ่งต่าง ๆ ว่าเป็นหน่วยเดียวที่คงที่ การรับรู้ในลักษณะดังกล่าวทำให้ร่างกายและจิตถูกมองว่าเป็นสิ่งเดียวที่มีศูนย์กลาง จนนำไปสู่ความเข้าใจว่ามี “ตัวตน” เป็นผู้ครอบครองและควบคุม ทั้งที่แท้จริงเป็นเพียงกระบวนการของสภาวธรรมที่สัมพันธ์กันตามเหตุปัจจัย เมื่อไม่แยกแยะองค์ประกอบ ความเป็นก้อนรวมนี้จึงทำหน้าที่ปิดบังอนัตตลักษณะ และทำให้เกิดความเข้าใจคลาดเคลื่อนเกี่ยวกับอำนาจควบคุมของตน (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2562, น. 158) ในเชิงปฏิบัติ เถรวาทเสนอวิธีการคลี่คลายความเข้าใจดังกล่าวผ่านวิภัชชวาท โดยอาศัยโยนิโสมนสิการในการแยกวิเคราะห์ “หน่วยรวม” ออกเป็นองค์ประกอบ เช่น เบญจขันธ์หรืออายตนะ เมื่อองค์ประกอบเหล่านี้ถูกพิจารณาในฐานะกระบวนการที่อิงอาศัยเหตุปัจจัย ความหมายของ “ตัวตน” ย่อมสลายไป การทำลายฆนะด้วยปัญญาจึงเป็นเงื่อนไขสำคัญของการรู้ชัดอนัตตลักษณะอย่างแท้จริง

เมื่อพิจารณาโดยรวม ทำให้เห็นว่า เครื่องปิดบังไตรลักษณ์ทั้ง 3 ประการนี้ทำงานร่วมกันเพื่อสร้างโลกทัศน์ที่บิดเบือนไปจากความเป็นจริง การเข้าใจกลไกของสันตติ อิริยาบถ และฆนะ จึงเป็นขั้นตอนเบื้องต้นที่สำคัญในเถรวาทศึกษา เพื่อให้ผู้ปฏิบัติสามารถพัฒนาตีรณปริญญา หรือการหยั่งรู้ถึงสามัญลักษณะที่แท้จริง อันจะนำไปสู่การคลายความยึดมั่นถือมั่น และบรรลุถึงอิสรภาพทางจิตใจตามเป้าหมายสูงสุดของพุทธศาสนาเถรวาท

ความสัมพันธ์เชิงบูรณาการของไตรลักษณ์

ไตรลักษณ์ทั้ง 3 ประการมิได้เป็นหลักธรรมที่แยกจากกันโดยอิสระ หากแต่มีความสัมพันธ์เชิงบูรณาการที่แต่ละลักษณะรองรับและอธิบายซึ่งกันและกัน การเข้าใจไตรลักษณ์อย่างสมบูรณ์จึงต้องพิจารณาความสัมพันธ์นี้ด้วย ไม่ใช่เพียงพิจารณาแต่ละลักษณะแยกกัน

พระพุทธเจ้า ทรงแสดงความสัมพันธ์นี้ไว้ในหลายพระสูตร เช่นว่า

> พ. ดูกรภิกษุทั้งหลาย เธอทั้งหลายจะสำคัญความข้อนั้นเป็นไฉน รูปเที่ยงหรือไม่เที่ยง?
> ภ. ไม่เที่ยง พระเจ้าข้า.
> พ. ก็สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์หรือเป็นสุขเล่า?
> ภ. เป็นทุกข์ พระเจ้าข้า.
> พ. ก็สิ่งใดไม่เที่ยง เป็นทุกข์ มีความแปรปรวนเป็นธรรม ควรหรือที่จะตามเห็นสิ่งนั้นว่า นั่นของเรา เราเป็นนั่น นั่นเป็นอัตตาของเรา?

[65] วิสุทฺธิ. 3/235

ภ. ข้อนั้นไม่ควรเลย พระเจ้าข้า
พ. ดูกรภิกษุทั้งหลาย เธอทั้งหลายจะสำคัญความข้อนั้นไฉน เวทนา ... สัญญา ... สังขาร ... ทั้งหลาย ... วิญญาณ เที่ยงหรือไม่เที่ยง?...

(สำ.ขนฺธ. 17/1/1)

จากพุทธพจน์ดังกล่าว แสดงให้เห็นว่าความไม่เที่ยง ความทุกข์ และความไม่ใช่ตน มีลำดับเหตุผลที่ต่อเนื่องกัน กล่าวคือสิ่งที่ไม่เที่ยงย่อมเป็นทุกข์เพราะไม่สามารถดำรงอยู่ในสภาพที่น่าพอใจได้ตลอดไป และสิ่งที่เป็นทุกข์เพราะไม่เที่ยงนั้นย่อมไม่อาจถือเป็นตนได้ เพราะตนในความหมายที่แท้จริงต้องเป็นสิ่งที่ควบคุมได้และดำรงอยู่อย่างมั่นคง กล่าวได้ว่าความสัมพันธ์นี้ดำเนินในลักษณะที่ “อนิจจตา” เป็นฐานรากทางอภิปรัชญาเพราะเมื่อสรรพสิ่งเกิดจากเหตุปัจจัยและเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา ความพยายามยึดมั่นในสิ่งเหล่านั้นให้คงอยู่ตามที่ต้องการจึงนำมาซึ่งความขัดแย้งระหว่างความเป็นจริงกับความคาดหวัง ซึ่งเป็นแก่นแท้ของ “ทุกขตา” และเมื่อสิ่งที่ยึดมั่นนั้นไม่มีความมั่นคงและไม่สามารถควบคุมได้อย่างแท้จริง ความเชื่อว่ามีตัวตนที่เป็นเจ้าของหรือผู้ควบคุมสิ่งเหล่านั้นจึงเป็นสิ่งที่ไม่ตรงกับความเป็นจริง ซึ่งคือ “อนัตตตา” เช่นเดียวกัน ในพระอภิธรรมปิฎก ความสัมพันธ์นี้มิได้เป็นเพียงลำดับเชิงตรรกะ หากเป็นการอธิบายความจริงเดียวกันผ่านมุมมองต่างกัน กล่าวคือ การเห็นลักษณะใดลักษณะหนึ่งอย่างแจ่มแจ้งย่อมนำไปสู่การเข้าถึงอีกสองลักษณะโดยปริยาย เพราะทั้ง 3 ลักษณะเป็นคุณสมบัติร่วมของสภาวธรรมเดียวกันที่แสดงออกในมิติที่แตกต่างกัน ดังความว่า

พระอรหันต์ ออกจากมรรคแล้ว พิจารณามรรค พิจารณาถึงธรรมที่สั่งสมไว้ดีแล้ว ในก่อน พิจารณาเห็นแจ้งซึ่งกุศล โดยความเป็นของไม่เที่ยง เป็นทุกข์ เป็นอนัตตา รู้ซึ่งจิต ของท่านผู้มีความพร้อมเพรียงด้วยกุศลจิต ด้วยเจโตปริยญาณ
พระเสขะ หรือปุถุชนก็ตาม พิจารณาเห็นแจ้งซึ่งกุศล โดยความเป็นของไม่เที่ยง เป็นทุกข์ เป็นอนัตตา เมื่อกุศลดับไปแล้ว ตทารัมมณจิตอันเป็นวิบาก เกิดขึ้น

(อภิ.มหา. 40/489/228)

อย่างไรก็ดี ในคัมภีร์วิสุทธิมรรค พระพุทธโฆสะ อธิบายว่าการพิจารณาไตรลักษณ์ในการปฏิบัติวิปัสสนาสามารถเริ่มจากลักษณะใดก็ได้ เพราะลักษณะทั้ง 3 นำไปสู่จุดหมาย

เดียวกัน คือความเบื่อหน่าย ความคลายกำหนัด และความหลุดพ้น อนึ่ง ผู้ที่พิจารณาโดยเน้นอนิจจตาจะบรรลุธรรมในลักษณะที่เรียกว่า “อนิมิตตวิโมกข์” ผู้ที่เน้นทุกขตาจะบรรลุในลักษณะ “อัปปณิหิตวิโมกข์” และผู้ที่เน้นอนัตตาจะบรรลุในลักษณะ “สุญญตวิโมกข์”[66] จากกรณีดังกล่าว ความแตกต่างของลักษณะการบรรลุทั้ง 3 นี้มิได้หมายความว่าผลที่ได้ต่างกัน หากแต่สะท้อนให้เห็นว่าไตรลักษณ์เป็นประตู 3 บานที่นำเข้าสู่ห้องเดียวกัน และแต่ละบุคคลอาจเข้าได้สะดวกผ่านประตูที่ต่างกันตามอุปนิสัยและความโน้มเอียงทางจิตของตน

นอกจากความสัมพันธ์เชิงตรรกะแล้ว ไตรลักษณ์ยังมีความสัมพันธ์กับหลักธรรมอื่น ๆ ในระบบเถรวาทอย่างแนบแน่น โดยเฉพาะกับปฏิจจสมุปบาทซึ่งอธิบายกระบวนการที่ทำให้อนิจจตาดำเนินต่อเนื่อง และกับขันธ์ห้าซึ่งเป็นกรอบที่ใช้พิจารณาไตรลักษณ์ในบริบทของประสบการณ์โดยตรง[67] Harvey (1990, p. 60) ชี้ว่าการที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงไตรลักษณ์ในบริบทของขันธ์ 5 เสมอ ๆ มีนัยสำคัญในแง่ที่ทำให้ไตรลักษณ์มิใช่หลักการนามธรรม หากแต่เป็นสิ่งที่ตรวจสอบได้ในประสบการณ์ตรงของผู้ปฏิบัติ เพื่อให้ผู้ปฏิบัติสามารถเห็นได้จริง ๆ ว่า “ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา”

ในภาพรวม ความสัมพันธ์เชิงบูรณาการของไตรลักษณ์จึงแสดงให้เห็นว่าลักษณะทั้ง 3 ประการเป็นการอธิบายธรรมชาติของความเป็นจริงในมิติที่ต่างกันแต่ไม่แยกออกจากกัน การเห็นไตรลักษณ์อย่างสมบูรณ์จึงหมายถึงการเห็นลักษณะทั้ง 3 พร้อมกันในฐานะลักษณะของสิ่งเดียวกัน มิใช่การเห็นทีละลักษณะในลักษณะแยกส่วน ความเข้าใจในระดับนี้นำไปสู่คำถามถัดไปว่าไตรลักษณ์มีนัยสำคัญอย่างไรในแง่ของการดำเนินชีวิตและการพัฒนาจริยธรรม

คุณค่าทางจริยธรรมของไตรลักษณ์

การเข้าใจไตรลักษณ์ในระดับที่ลึกกว่าความรู้เชิงทฤษฎีมีผลโดยตรงต่อการดำเนินชีวิตและการพัฒนาจริยธรรม เพราะการเห็นความจริงของอนิจจตา ทุกขตา และอนัตตาเปลี่ยนแปลงทัศนคติที่มีต่อตนเอง ต่อผู้อื่น และต่อโลก ในแบบที่นำไปสู่การกระทำที่ต่างออกไปจากเดิมโดยธรรมชาติ

เมื่อพิจารณาในแง่ของความสัมพันธ์ระหว่างบุคคล การเห็นอนิจจตาอย่างแจ่มแจ้งทำให้บุคคลสามารถรับมือกับการเปลี่ยนแปลงในความสัมพันธ์กับผู้อื่นได้โดยไม่เกิดความขัดแย้งรุนแรง ทั้งในแง่ของความสูญเสียและความผิดหวัง เพราะการยอมรับว่าสิ่งทั้งหลายเปลี่ยนแปลงเป็นธรรมดาทำให้ความคาดหวังที่ตายตัวลดน้อยลง และความยืดหยุ่นในการรับมือ

[66] วิสุทฺธิ. 2/300-1

[67] รายละเอียดเพิ่มเติม จะกล่าวในบทที่ 6 ว่าด้วยปฏิจจสมุปบาทกับหลักธรรมอื่น

กับสถานการณ์เพิ่มมากขึ้น ดังที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงในอัตตทีปสูตร แห่งสังยุตตนิกาย ว่า

> เมื่อภิกษุรู้ว่ารูปไม่เที่ยง ... เวทนาไม่เที่ยง ... สัญญาไม่เที่ยง ... สังขารไม่เที่ยง ... วิญญาณไม่เที่ยง แปรปรวนไป คลายไป ดับไป เห็นตามความเป็นจริงด้วยปัญญาอันชอบอย่างนี้ว่า รูป .. เวทนา .. สัญญา .. สังขาร .. วิญญาณในกาลก่อนและรูปทั้งมวลในบัดนี้ ล้วนไม่ เที่ยง เป็นทุกข์ มีความแปรปรวนเป็นธรรมดา ดังนี้ ย่อมละโสกะ ปริเทวะ ทุกข์ โทมนัส และ อุปายาสได้ เพราะละโสกะเป็นต้นเหล่านั้นได้ จึงไม่สะดุ้ง เมื่อไม่สะดุ้ง ย่อมอยู่เป็นสุข
>
> (สำ.ขนฺธ. 17/88/43)

จากพุทธพจน์ข้างต้น แสดงให้เห็นว่าการพิจารณาอนิจจตาอย่างต่อเนื่องทำให้สัญญาความไม่เที่ยงดำรงอยู่มั่นคง และเป็นพื้นฐานสำหรับการเปลี่ยนแปลงทางจิตใจในระดับลึก

เช่นเดียวกัน การเห็นทุกขตาในฐานะลักษณะของสังขารทั้งปวงมีผลต่อจริยธรรมในแง่ที่ทำให้เกิดความเห็นอกเห็นใจต่อผู้อื่นอย่างเป็นธรรมชาติ เพราะเมื่อบุคคลเห็นว่าตนเองดำรงอยู่ในสภาพที่มีความทุกข์เป็นพื้นฐาน ก็ย่อมเห็นว่าผู้อื่นก็ดำรงอยู่ในสภาพเดียวกัน ความเห็นอกเห็นใจนี้มิได้เป็นความรู้สึกที่ต้องปลุกเร้าหรือสร้างขึ้นโดยเจตนา หากแต่เกิดขึ้นเองจากการเห็นความจริงร่วมกันของสรรพสัตว์ ดังพุทธพจน์ตอนหนึ่งว่า

> ภิกษุแผ่กรุณาจิตไปยังสัตว์ทั้งปวง เหมือนบุคคลเห็นบุคคลคนหนึ่งผู้ตกทุกข์ได้ยากแล้ว พึงสงสาร ฉะนั้น
>
> (อภิ.วิ. 35/744/322)

แม้พระพุทธโฆสะ ก็อธิบายในคัมภีร์วิสุทธิมรรคว่า กรุณา ซึ่งเป็นพรหมวิหารประการที่ 2 มีรากฐานอยู่ที่การเห็นทุกขตาของสรรพสัตว์ กล่าวคือกรุณาเกิดจากการเห็นว่าสรรพสัตว์กำลังประสบทุกข์อยู่ จึงควรพิจารณาเป็นอันดับแรก[68]

คุณค่าทางจริยธรรมของไตรลักษณ์ปรากฏเด่นชัดที่สุดในมิติของอนัตตตา เนื่องจากการเห็นว่าไม่มีตัวตนที่คงที่และแยกขาดจากสิ่งอื่น ย่อมบั่นทอนฐานของความเห็นแก่ตัวโดยตรง เมื่อความยึดถือใน “ตัวตน” อ่อนกำลังลง แรงจูงใจของการกระทำที่ตั้งอยู่บน

[68]วิสุทฺธิ. 2/118

ความโลภ โทสะ และโมหะก็ย่อมลดลงตามไปด้วย แนวคิดนี้สอดคล้องกับพุทธพจน์ในจูฬสัจจกสูตร แห่งมัชฌิมนิกาย ซึ่งแสดงให้เห็นความสัมพันธ์เชิงเหตุผลระหว่างการเห็นอนัตตากับการละอุปาทาน กล่าวคือ เมื่อบุคคลพิจารณาขันธ์ทั้ง 5 ตามความเป็นจริงว่าไม่ใช่ตน ย่อมไม่เกิดความยึดมั่นถือมั่น และเมื่อปราศจากอุปาทาน การกระทำที่ขับเคลื่อนด้วยกิเลสก็ย่อมสิ้นเหตุปัจจัยไปด้วย ดังความว่า

> ภิกษุในธรรมวินัยนี้ เห็นเบญจขันธ์ด้วยปัญญาอันชอบตามเป็นจริงอย่างนี้ว่า รูป เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณ อันใดอันหนึ่ง ทั้งที่ล่วงไปแล้ว ทั้งที่ยังไม่มาถึง ทั้งเกิดขึ้นเฉพาะในบัดนี้ ที่เป็นภายในก็ดี ที่เป็นภายนอกก็ดี หยาบก็ดี ละเอียดก็ดี เลวก็ดี ประณีตก็ดี ในที่ไกลก็ดี ในที่ใกล้ก็ดี ทั้งหมด ก็เป็นแต่รูป เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณ นั่นไม่ใช่ของเรา เราไม่ได้เป็นนั่น นั่นไม่ใช่ตนของเรา ดังนี้ จึงพ้นแล้วเพราะไม่ถือมั่น ฯ
>
> (ม.มู. 12/402/307)

อาจกล่าวได้ว่า นัยดังกล่าวมิได้จำกัดอยู่เพียงระดับปัจเจก แต่ขยายไปสู่มิติทางสังคมด้วย กล่าวคือ ความยึดมั่นในอัตลักษณ์และทิฐิเป็นเงื่อนไขสำคัญของความขัดแย้งระหว่างมนุษย์ ดังที่ปรากฏในมหานิทานสูตร แห่งทีฆนิกาย ว่าการทะเลาะวิวาทและการเบียดเบียนกันล้วนมีรากมาจากความยึดถือและความตระหนี่อันตั้งอยู่บนอัตตา เมื่อความยึดมั่นนี้คลายลง ความจำเป็นในการป้องกันและแข่งขันย่อมลดลงตามไปด้วย

> เพราะเหตุนั้นแหละ อานนท์ เหตุ นิทาน สมุทัย ปัจจัยแห่งการเกิดขึ้นแห่งอกุศลธรรมอันชั่วช้าลามกเหล่านี้ คือ การถือไม้ถือมีด การทะเลาะ การแก่งแย่ง การวิวาท การกล่าวว่า มึง มึง การกล่าวคำส่อเสียด และการพูดเท็จ ก็คือการป้องกันนั่นเอง ฯ ... ปัจจัยแห่งการป้องกัน ก็คือ ความตระหนี่นั่นเอง ฯ ... ปัจจัยแห่งความตระหนี่ ก็คือ ความยึดถือนั้นเอง ฯ
>
> (ที.มหา. 10/59/53-4)

ดังนั้น การพัฒนาปัญญาที่เห็นอนัตตาจึงทำหน้าที่ทั้งในเชิงจริยธรรมและสังคม คือไม่เพียงเปลี่ยนโครงสร้างแรงจูงใจของปัจเจก แต่ยังเอื้อต่อความสัมพันธ์ที่ลดความขัดแย้งและ

ส่งเสริมการอยู่ร่วมกันอย่างสันติในระดับส่วนรวมอีกด้วย

จากที่กล่าวมาข้างต้น จึงอาจสรุปได้ว่าคุณค่าทางจริยธรรมของไตรลักษณ์มิได้ปรากฏเฉพาะในระดับของผู้ที่มีการปฏิบัติธรรมในระดับสูง หากแต่ปรากฏในระดับของผู้ที่เริ่มต้นเห็นความจริงของไตรลักษณ์ในระดับเบื้องต้นด้วย การที่บุคคลเห็นว่าความโกรธ ความโลภ และความหลงที่เกิดขึ้นในจิตใจนั้นไม่เที่ยง เป็นทุกข์ และไม่ใช่ตัวตนที่แท้จริง ทำให้บุคคลนั้นมีระยะห่างกับอารมณ์เหล่านั้นมากขึ้น และสามารถเลือกที่จะไม่กระทำตามแรงกระตุ้นของอารมณ์นั้นได้ง่ายขึ้น ดังที่ปรากฏในสังยุตตนิกาย พระพุทธเจ้าทรงแนะนำวิธีนี้อย่างชัดเจนในฐานะการปฏิบัติที่ทำได้ในชีวิตประจำวัน โดยไม่ต้องรอให้มีการบรรลุธรรมในระดับสูงก่อน

ปฏิจจสมุปบาท: หลักความเกิดขึ้นโดยอาศัยเหตุปัจจัย

ในบรรดาหลักธรรมทั้งหลาย ปฏิจจสมุปบาทมีสถานะโดดเด่นเป็นพิเศษ เนื่องจากพระพุทธเจ้าทรงกล่าวถึงหลักธรรมนี้ในบริบทของการตรัสรู้โดยตรง ดังปรากฏในสังยุตตนิกายว่า

> สิ่งที่ทรงค้นพบในคืนแห่งการตรัสรู้คือหลักปฏิจจสมุปบาท
>
> (สำ.นิ. 16/1/1)

นัยสำคัญนี้ชี้ให้เห็นว่าปฏิจจสมุปบาทมิใช่เพียงหลักธรรมหนึ่งในบรรดาหลายข้อ หากเป็นแกนกลางของการตรัสรู้ และเป็นฐานรองรับคำสอนอื่นทั้งหมดในเถรวาท

ความหมายและโครงสร้างของปฏิจจสมุปบาท

คำว่า “ปฏิจจสมุปบาท” มีรากศัพท์จาก ปฏิ (โดยอาศัย) อิจฺจ (พึ่งพา) และ สมุปบาท (การเกิดขึ้นร่วมกัน) จึงหมายถึงกระบวนการที่สิ่งทั้งหลายเกิดขึ้นโดยอาศัยเหตุปัจจัยกันและกัน

หลักการนี้ปรากฏอย่างชัดเจนในสังยุตตนิกาย นิทานสังยุตต์ ว่า

> อิมสฺมึ สติ อิทำ โหติ　　อิมสฺสุปฺปาทา อิทำ อุปฺปชฺชติ
> อิมสฺมึ อสติ อิทำ น โหติ　　อิมสฺส นิโรธา อิทำ นิรุชฺฌติ
>
> (สำ.นิ. (บาลี) 16/64/33)

> เมื่อปัจจัยนี้มีอยู่ ผลนี้ย่อมมี เพราะการบังเกิดขึ้นแห่งปัจจัยนี้ ผลนี้จึงบังเกิดขึ้น เมื่อปัจจัยนี้ไม่มีอยู่ ผลนี้ย่อมไม่มีเพราะการดับแห่งปัจจัยนี้ ผลนี้จึงดับ
>
> (สำ.นิ. 16/64/25)

จากพุทธพจน์นี้ สามารถสรุปนัยสำคัญได้เป็นระบบดังนี้

ประการที่ 1 หลักการอาศัยกันและกันเป็นกฎสากลที่ครอบคลุมปรากฏการณ์ทั้งหมด ไม่มีสิ่งใดเกิดขึ้นหรือดำรงอยู่โดยปราศจากเหตุปัจจัย

ประการที่ 2 หลักเดียวกันอธิบายได้ทั้งการเกิดและการดับของทุกข์ จึงทำให้ความทุกข์และความดับทุกข์อยู่ภายใต้โครงสร้างเดียวกัน

ประการที่ 3 หลักนี้หลีกเลี่ยงความเห็นสุดโต่ง โดยยืนยันว่าปรากฏการณ์มีอยู่ในฐานะสิ่งที่เกิดจากเหตุปัจจัย แต่ไม่ดำรงอยู่อย่างถาวร

ประการที่ 4 หลักการดังกล่าวสอดคล้องกับไตรลักษณ์ เนื่องจากสิ่งที่อาศัยเหตุปัจจัยย่อมมีลักษณะไม่เที่ยง เป็นทุกข์ และไม่ใช่ตัวตน

เมื่อพิจารณาในเชิงโครงสร้าง ปฏิจจสมุปบาทแบ่งได้เป็น 2 ทิศทาง ได้แก่ “อนุโลม” ซึ่งอธิบายการเกิดขึ้นตามลำดับขององค์ธรรม และ “ปฏิโลม” ซึ่งอธิบายการดับลงตามลำดับ เมื่อเหตุปัจจัยถูกระงับ โครงสร้างนี้แสดงให้เห็นว่ากระบวนการมิได้เป็นแบบตายตัว หากเปิดโอกาสให้แทรกแซงได้ โดยเฉพาะช่วงระหว่างเวทนาและตัณหา ซึ่งเป็นจุดที่การเจริญสติสามารถยับยั้งการก่อรูปของทุกข์ได้โดยตรง

ลักษณะสำคัญอีกประการคือ ความสัมพันธ์ระหว่างองค์ธรรมเป็นความสัมพันธ์เชิงเงื่อนไขที่ซับซ้อน มิใช่เหตุ-ผลเชิงเส้นอย่างเด็ดขาด องค์ธรรมก่อนหน้าเป็นเงื่อนไขจำเป็นแต่ไม่เพียงพอในตัวเอง ทำให้ในสถานการณ์เดียวกัน บุคคลอาจตอบสนองแตกต่างกันตามระดับการพัฒนาจิตและปัจจัยแวดล้อมที่เกี่ยวข้อง

ในเชิงทฤษฎี ปฏิจจสมุปบาทยังทำหน้าที่เป็น “ทางสายกลาง” ในระดับอภิปรัชญา ดังที่ปรากฏในติตถสูตร[69] แห่งมัชฌิมนิกาย ซึ่งปฏิเสธลัทธิสุดโต่ง 3 ประการ ได้แก่ ปุพเพกตเหตุวาท (ยึดกรรมเก่าอย่างเดียว) อิสสระนิมมานเหตุวาท (ยึดอำนาจผู้สร้าง) และอเหตุอปัจจยวาท (ปฏิเสธเหตุปัจจัย) ขณะเดียวกัน กัจจานโคตตสูตร แห่งสังยุตตนิกาย แสดงว่าปฏิจจสมุปบาทหลีกเลี่ยงทั้งสัสสตทิฐิและอุจเฉททิฐิโดยอธิบายว่าปรากฏการณ์ดำรงอยู่ในฐานะกระบวนการ

[69] องฺ.ติก. 20/501/167-70

ที่อาศัยเหตุปัจจัยและดับไปตามเหตุปัจจัย[70] ในกรอบนี้ สิ่งทั้งหลายจึง “มีอยู่” ในแง่ของความเป็นกระบวนการที่เกิดจากเหตุปัจจัย และ “ไม่ถาวร” เพราะขึ้นกับเงื่อนไขที่เปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา อีกทั้งไม่อาจกล่าวว่ามีสิ่งใด “ขาดสูญ” ในความหมายของอุจเฉทวาทะ เนื่องจากไม่มีตัวตนถาวรเป็นฐานตั้งแต่ต้น

โดยสรุป ปฏิจจสมุปบาทเป็นกรอบอธิบายที่บูรณาการทั้งมิติของการเกิดและการดับของทุกข์อย่างเป็นระบบ การเข้าใจทั้งในระดับหลักการและโครงสร้างจึงเป็นพื้นฐานสำคัญสำหรับการวิเคราะห์องค์ธรรมสิบสอง และการอธิบายกระบวนการของทุกข์และความดับทุกข์ในรายละเอียดต่อไป

องค์ธรรม 12 และกระบวนการเกิดทุกข์

ปฏิจจสมุปบาทในรูปแบบสมบูรณ์ประกอบด้วยองค์ธรรม 12 ประการที่เชื่อมโยงกันเป็นกระบวนการต่อเนื่อง โดยแต่ละองค์ธรรมทำหน้าที่เป็นเงื่อนไขให้เกิดองค์ธรรมถัดไปอย่างเป็นลำดับ พระพุทธเจ้าทรงแสดงโครงสร้างนี้ไว้อย่างชัดเจนในคัมภีร์พระไตรปิฎก ทั้งในวินัยปิฎก มหาวรรค[71] และสังยุตตนิกาย นิทานวรรค[72] เป็นต้น ผ่านโครงสร้างลำดับอนุโลมที่เริ่มจาก “อวิชชา” และสิ้นสุดที่ “ชรา มรณะ” พร้อมกองทุกข์ทั้งสิ้น ดังว่า

> ปฏิจจสมุปบาท อนุโลม:
> เพราะอวิชชาเป็นปัจจัย จึงมีสังขาร
> เพราะสังขารเป็นปัจจัย จึงมีวิญญาณ
> เพราะวิญญาณเป็นปัจจัย จึงมีนามรูป
> เพราะนามรูปเป็นปัจจัย จึงมีสฬายตนะ
> เพราะสฬายตนะเป็นปัจจัย จึงมีผัสสะ
> เพราะผัสสะเป็นปัจจัย จึงมีเวทนา
> เพราะเวทนาเป็นปัจจัย จึงมีตัณหา
> เพราะตัณหาเป็นปัจจัย จึงมีอุปาทาน
> เพราะอุปาทานเป็นปัจจัย จึงมีภพ
> เพราะภพเป็นปัจจัย จึงมีชาติ

[70] ส.นิ. 16/42-4/15

[71] วิ.มหา. 4/1/1-2

[72] เช่น วิภังคสูตร; ส.นิ. 16/4-18/2-4

เพราะชาติเป็นปัจจัย จึงมีชรา มรณะ โสกะ ปริเทวะ
ทุกข์ โทมนัส อุปายาส
เป็นอันว่ากองทุกข์ทั้งมวลนั่นย่อมเกิด ด้วยประการฉะนี้

(วิ.มหา. 4/1/1-2)

โครงสร้างดังกล่าวชี้ให้เห็นว่า ทุกข์เป็นผลของกระบวนการที่ดำเนินไปตามเหตุปัจจัย มิใช่สิ่งที่เกิดขึ้นโดยปราศจากเงื่อนไข

การทำความเข้าใจปฏิจจสมุปบาทจึงเป็นการทำความเข้าใจระบบความสัมพันธ์ขององค์ธรรมที่ก่อให้เกิดทุกข์อย่างเป็นเหตุเป็นผลและต่อเนื่องทั้งกระบวนการ

องค์ธรรมแรกคือ อวิชชา ซึ่งทำหน้าที่เป็นจุดตั้งต้นของกระบวนการทั้งหมด ในสัมมาทิฏฐิสูตร แห่งมัชฌิมนิกาย พระสารีบุตรอธิบายว่า อวิชชา หมายถึงความไม่รู้ในอริยสัจ 4[73] ความไม่รู้นี้มิใช่เพียงการขาดข้อมูล แต่เป็นความเข้าใจคลาดเคลื่อนที่กำหนดทิศทางของการปรุงแต่งทางจิตทั้งหมดที่ตามมา

เมื่อมีอวิชชา สังขาร หรือการปรุงแต่งทางกาย วาจา และใจย่อมเกิดขึ้น คำว่า สังขาร ในบริบทนี้สัมพันธ์กับ “เจตนา” ซึ่งพระพุทธเจ้าทรงนิยามว่า เป็นกรรม และในอภิธรรมปิฎกได้จำแนกสังขารออกเป็นปุญญาภิสังขาร อปุญญาภิสังขาร และอาเนญชาภิสังขาร[74] เพื่ออธิบายคุณภาพของกรรมที่ก่อให้เกิดภพในลักษณะต่างกัน จากสังขาร วิญญาณ หรือความรับรู้ย่อมเกิดขึ้น และสัมพันธ์ต่อเนื่องกับ นามรูป ในที่นี้ นพกลาปิยสูตร แห่งสังยุตตนิกาย แสดงความสัมพันธ์ระหว่างวิญญาณกับนามรูปว่าอาศัยซึ่งกันและกัน เปรียบเสมือนไม้อ้อสองกำที่ค้ำกัน[75] อุปมานี้ชี้ว่าปฏิจจสมุปบาทมิใช่กระบวนการเชิงเส้นอย่างเคร่งครัด หากมีลักษณะที่มีการพึ่งพากันและกันในบางช่วงของกระบวนการ

จากนามรูป สฬายตนะ หรืออายตนะทั้ง 6 ย่อมเกิดขึ้น ทำหน้าที่เป็นโครงสร้างสำหรับการรับรู้โลก (ชีวิต) เมื่ออายตนะภายในและภายนอกกระทบกัน ผัสสะ จึงเกิด และผัสสะเป็นปัจจัยให้เกิด เวทนา ซึ่งแบ่งเป็นสุข ทุกข์ และอทุกขมสุข เวทนาในระดับนี้ยังไม่เป็นปัญหาในตัวเอง จุดสำคัญของกระบวนการอยู่ที่การเปลี่ยนผ่านจากเวทนาไปสู่ ตัณหา กล่าวคือเมื่อขาดสติ ตัณหาซึ่งประกอบด้วยกามตัณหา ภวตัณหา และวิภวตัณหาย่อมเกิดขึ้น และนำไปสู่อุปาทาน ซึ่งเป็นความยึดมั่นที่เข้มข้นกว่า ในคัมภีร์เถรวาท อุปาทานมี 4 ประเภท ได้แก่

[73]ม.มู. 12/128/71

[74]อภิ.วิ. 35/257/131

[75]สำ.นิ. 16/266/111

กามุปาทาน ทิฏฐุปาทาน สีลัพพตุปาทาน และอัตตวาทุปาทาน โดยเฉพาะอัตตวาทุปาทานมีบทบาทสำคัญในการหล่อเลี้ยงความเห็นว่ามีตัวตน

จากอุปาทาน ภพ หรือภาวะของการดำรงอยู่ย่อมเกิดขึ้น และนำไปสู่ ชาติ หรือการเกิดใหม่ สุดท้าย ชาติเป็นเงื่อนไขให้เกิด ชรา มรณะ และสภาวะทุกข์ต่าง ๆ รวมเป็นกองทุกข์ทั้งสิ้น กระบวนการนี้แสดงให้เห็นความต่อเนื่องของเหตุปัจจัยที่ทำให้ทุกข์ดำรงอยู่

ในทัศนะเถรวาท โดยเฉพาะตามแนวอธิบายในคัมภีร์วิสุทธิมรรค ปฏิจจสมุปบาทได้รับการจัดวางภายใต้กรอบ “3 ชาติ” โดยแบ่งองค์ธรรมออกตามกาล 3 ช่วง ได้แก่ อดีต ปัจจุบัน และอนาคต กล่าวคือ อวิชชาและสังขารจัดเป็นอดีตเหตุ วิญญาณถึงภพเป็นปัจจุบัน และชาติพร้อมชรามรณะเป็นอนาคตผล[76]

ตารางที่ 13: สรุปโครงสร้างปฏิจจสมุปบาทแบบ 3 ชาติ

ช่วงกาล	ประเภท	องค์ธรรม	ความหมายเชิงกระบวนการ
อดีต	เหตุ	อวิชชา สังขาร	การไม่รู้และการปรุงแต่งในอดีต เป็นเหตุให้เกิดกระบวนการปัจจุบัน
ปัจจุบัน	ผล	วิญญาณ นามรูป สฬายตนะ ผัสสะ เวทนา	วิบากที่เกิดขึ้นในชีวิตปัจจุบัน เป็นผลจากอดีตเหตุ
ปัจจุบัน	เหตุ	ตัณหา อุปาทาน ภพ	ความอยาก ความยึดมั่น และการกระทำในปัจจุบัน ที่สร้างเหตุสำหรับอนาคต
อนาคต	ผล	ชาติ, ชรามรณะ (รวมทุกข์)	ผลลัพธ์ในอนาคต คือการเกิดและความเสื่อมสลายพร้อมกองทุกข์

ตารางดังกล่าวสะท้อนโครงสร้างของปฏิจจสมุปบาทในกรอบ 3 ชาติ โดยจัดลำดับองค์ธรรมให้เห็นการไหลของเหตุและผลอย่างเป็นระบบ จากอดีตเหตุสู่ปัจจุบันผล และจากปัจจุบันเหตุไปสู่อนาคตผล ลักษณะนี้ชี้ว่ากระบวนการมิได้เป็นเหตุการณ์ที่แยกขาดเป็นส่วน ๆ หากเป็นความต่อเนื่องของเงื่อนไขที่สัมพันธ์กันในลักษณะวงจรเหตุ-ผล อย่างไรก็ดี การอธิบายในกรอบ 3 ชาติทำให้เห็นมิติของความต่อเนื่องข้ามภพข้ามชาติอย่างชัดเจน กล่าวคือองค์ธรรมในแต่ละช่วงกาลมิได้ดำรงอยู่อย่างโดดเดี่ยว แต่เชื่อมโยงกันในฐานะเหตุและผลที่สืบต่อกันเป็นระบบ จึงอธิบายได้ว่าการเกิดทุกข์เป็นผลของกระบวนการที่ดำเนินไปตามเหตุปัจจัย

[76]วิสุทฺธิ. 3/195, “อตีตปจฺจุปฺปนฺนานาคตา จสฺส ตโย กาลา ฯ เตสุ ปาลิยํ สรูปโต อาคตวเสน อวิชฺชา สงฺขารา จาติ เทฺว องฺคานิ อตีตกาลานิ วิญฺญาณาทีนิ ภวาวสานานิ อฏฺฐ ปจฺจุปฺปนฺนกาลานิ ชาติ เจว ชรามรณญฺจ เทฺว อนาคตกาลานีติ เวทิตพฺพานิ ฯ”

อย่างต่อเนื่อง มิได้จำกัดอยู่เพียงช่วงชีวิตเดียว

เมื่อพิจารณาในเชิงปฏิบัติ การวิเคราะห์โครงสร้างดังกล่าวชี้ให้เห็นจุดแทรกแซงที่สำคัญของกระบวนการ คือช่วงระหว่างเวทนาและตัณหา ซึ่งเป็นเงื่อนไขที่สามารถถูกกำกับได้ด้วยการเจริญสติ ตามแนวที่ปรากฏในพระสูตร เช่น ฉฉักกสูตร แห่งมัชฌิมนิกาย ที่แสดงว่าการมีสติรู้เท่าทันเวทนาทำให้ไม่เกิดตัณหา[77] จุดนี้จึงเป็นฐานสำคัญของการเปลี่ยนจากกระบวนการอนุโลมไปสู่ปฏิโลม อันเป็นแนวทางของการดับทุกข์ในที่สุด

ปฏิโลม: กระบวนการดับทุกข์

จากการอธิบายในหัวข้อก่อนหน้า กระบวนการเกิดทุกข์ได้รับการแสดงผ่านลำดับองค์ธรรม 12 ประการในทิศทางอนุโลม ขณะที่ในทิศทางปฏิโลม พระพุทธเจ้าทรงเสนอหลักการตรงกันข้าม คือการดับทุกข์โดยการดับเหตุปัจจัยตั้งต้น ส่งผลให้องค์ธรรมที่ตามมาดับลงเป็นลำดับ ดังพุทธพจน์ในพระวินัยปิฎกที่แสดงลำดับการดับจากอวิชชาไปจนถึงชรามรณะ และกองทุกข์ทั้งสิ้น อันชี้ให้เห็นว่าความดับทุกข์อย่างสมบูรณ์ตั้งอยู่บนการสิ้นไปของอวิชชาเป็นเงื่อนไขสำคัญ ดังพุทธพจน์ว่า

> ปฏิจจสมุปบาท ปฏิโลม:
> เพราะอวิชชานั่นแหละดับโดยไม่เหลือด้วยมรรคคือวิราคะ
> สังขาร จึงดับ
> เพราะสังขารดับ วิญญาณจึงดับ
> เพราะวิญญาณดับ นามรูปจึงดับ
> เพราะนามรูปดับ สฬายตนะจึงดับ
> เพราะสฬายตนะดับ ผัสสะจึงดับ
> เพราะผัสสะดับ เวทนาจึงดับ
> เพราะเวทนาดับ ตัณหาจึงดับ
> เพราะตัณหาดับ อุปาทานจึงดับ
> เพราะอุปาทานดับ ภพจึงดับ
> เพราะภพดับ ชาติจึงดับ
> เพราะชาติดับ ชรา มรณะ โสกะ ปริเทวะ

[77] ม.อุ. 14/824/393

ทุกข์ โทมนัส อุปายาส จึงดับ
เป็นอันว่ากองทุกข์ทั้งมวลนั่นย่อมดับ ด้วยประการฉะนี้ ฯ

(วิ.มหา. 4/1/2)

นัยสำคัญของโครงสร้างปฏิโลมอยู่ที่การชี้ว่า การดับทุกข์มิใช่การตัดกระบวนการที่ปลายทาง หากเป็นการแก้ที่ต้นเหตุ เมื่ออวิชชาถูกแทนที่ด้วยวิชชาหรือปัญญาที่เห็นอริยสัจ 4 และไตรลักษณ์อย่างแจ่มแจ้ง สังขารซึ่งเคยอาศัยความไม่รู้เป็นฐานย่อมไม่เกิดขึ้นต่อไป การดับในที่นี้จึงมิใช่การบังคับยับยั้ง หากเป็นผลของการสิ้นไปแห่งเงื่อนไขที่ทำให้กระบวนการดำเนินอยู่

อย่างไรก็ตาม การดับอวิชชาไม่ได้เกิดขึ้นโดยลำพัง หากเป็นผลของการปฏิบัติตามมรรคมีองค์ 8 อย่างเป็นระบบ อีกทั้งควรเข้าใจว่า "การดับ" ในปฏิโลม มิได้หมายถึงการที่องค์ธรรมทั้งหมดหายไปจากประสบการณ์ของผู้ยังมีชีวิตอยู่ เช่น พระอรหันต์ยังคงมีผัสสะและเวทนา แต่เวทนาไม่เป็นปัจจัยให้เกิดตัณหา เนื่องจากอวิชชาและอุปาทานสิ้นไปแล้ว ความดับทุกข์จึงหมายถึงการสิ้นสุดของกระบวนการที่นำไปสู่ทุกข์ มิใช่การยุติประสบการณ์โดยสิ้นเชิง

ในเชิงปฏิบัติ จุดที่สามารถแทรกแซงกระบวนการได้อย่างมีประสิทธิภาพคือช่วงระหว่างเวทนากับตัณหา ดังที่ปรากฏในสมาธิสูตร แห่งสังยุตตนิกาย ซึ่งแสดงว่าผู้มีสติรู้เท่าทันเวทนาโดยไม่ยินดียินร้าย ย่อมไม่ก่อให้เกิดตัณหา และเมื่อไม่มีตัณหา อุปาทานและกระบวนการต่อเนื่องย่อมไม่เกิดขึ้น

> สาวกของพระพุทธเจ้ามีจิตมั่นคงดีแล้ว มีสัมปชัญญะ มีสติ ย่อมรู้ชัดซึ่งเวทนาและเหตุเกิดแห่งเวทนาทั้งหลาย อนึ่งเวทนาเหล่านี้จะดับไปในที่ใด ย่อมรู้ชัดซึ่งที่นั้น (คือนิพพาน) และทางดำเนินให้ถึงความสิ้นไปแห่งเวทนาเหล่านั้น เพราะสิ้นเวทนา ภิกษุเป็นผู้หมดความหิว (ตัณหา) ปรินิพพานแล้ว ฯ
>
> (สำ.ส. 18/360/219)

หลักการนี้ชี้ว่า ปฏิโลมสามารถเริ่มต้นได้ในชีวิตประจำวันผ่านการเจริญสติ มิใช่จำกัดอยู่เพียงผลสูงสุดของการปฏิบัติ

ในคัมภีร์วิสุทธิมรรค กระบวนการดังกล่าวได้รับการอธิบายเชิงระบบผ่านวิปัสสนาญาณ 16 ขั้น โดยเฉพาะโคตรภูญาณที่เป็นจุดเปลี่ยนจากปุถุชนสู่พระอริยบุคคล และมรรคจิต

ซึ่งทำหน้าที่ตัดกิเลสหรือตัณหาและผลจิตที่ประจักษ์นิพพานเป็นอารมณ์โดยตรง[78] โครงสร้างนี้แสดงให้เห็นว่าการอธิบายปฏิโลมในเชิงทฤษฎีสอดคล้องกับลำดับการปฏิบัติในวิปัสสนาอย่างเป็นระบบ

ท้ายที่สุด เป้าหมายของกระบวนการปฏิโลมคือการดับกองทุกข์ทั้งสิ้นซึ่งเรียกว่านิพพาน การที่ปฏิจจสมุปบาทนำเสนอทั้งอนุโลมและปฏิโลมในกรอบเดียวกัน สะท้อนให้เห็นว่าพุทธธรรมมิได้เพียงอธิบายที่มาของทุกข์ หากยังเสนอวิธีการดับทุกข์อย่างครบถ้วนในระบบเดียวกัน โดยนิพพานปรากฏในฐานะผลของการสิ้นไปแห่งเหตุปัจจัยของทุกข์ ไม่ใช่สิ่งที่อยู่นอกเหนือกระบวนการนี้

ปฏิจจสมุปบาทกับหลักธรรมอื่น

ปฏิจจสมุปบาทเป็นองค์ประกอบสำคัญที่เชื่อมโยงกับหลักธรรมอื่นในระบบเถรวาทอย่างใกล้ชิด ความสัมพันธ์ดังกล่าวสะท้อนให้เห็นว่าหลักธรรมต่าง ๆ มิได้ทำหน้าที่แยกส่วนกัน แต่ประกอบกันเป็นโครงสร้างเชิงเครือข่ายที่แต่ละหลักช่วยอธิบาย สนับสนุน และทำให้ความเข้าใจในหลักอื่นมีความชัดเจนยิ่งขึ้น

1. ปฏิจจสมุปบาทกับอริยสัจ 4

ความสัมพันธ์ระหว่างปฏิจจสมุปบาทกับอริยสัจ 4 เป็นความสัมพันธ์เชิงโครงสร้างที่ใกล้ชิดและลึกซึ้ง กล่าวคือ ปฏิจจสมุปบาทในทิศทางอนุโลมอธิบายกระบวนการเกิดขึ้นของทุกข์และเหตุแห่งทุกข์ในเชิงรายละเอียด ขณะที่ทิศทางปฏิโลมอธิบายกระบวนการดับทุกข์ ซึ่งสอดคล้องกับนิโรธและมรรคในอริยสัจ 4 ดังนั้น อริยสัจ 4 ทำหน้าที่เป็นกรอบวิเคราะห์โดยสรุป ส่วนปฏิจจสมุปบาทให้รายละเอียดเชิงกระบวนการภายในกรอบดังกล่าว นัยนี้ได้รับการสนับสนุนจากพระสูตรสำคัญ เช่น ในมหาหัตถิปโทปมสูตร แห่งมัชฌิมนิกาย ที่ระบุว่า “การเห็นปฏิจจสมุปบาท คือการเห็นธรรม”[79] และในวักกลิสูตร แห่งสังยุตตนิกาย ที่ชี้ว่า “การเห็นธรรม คือการเห็นพระพุทธเจ้า”[80] จากพุทธพจน์ดังกล่าว แสดงให้เห็นว่าการเข้าใจปฏิจจสมุปบาทอย่างแจ่มชัดเท่ากับเข้าถึงแก่นของพระธรรมโดยตรง

เมื่อพิจารณาเป็นรายข้อ อริยสัจข้อที่ 1 คือ **ทุกข์** ปฏิจจสมุปบาทในทิศทางอนุโลม

---

[78]วิสุทฺธิ. 3/320-4

[79]ม.มู. 12/346/253, “โย ปฏิจฺจสมุปฺปาทํ ปสฺสติ โส ธมฺมํ ปสฺสติ โย ธมฺมํ ปสฺสติ โส ปฏิจฺจสมุปฺปาทํ ปสฺสติ” (ม.มู. (บาลี) 12/346/359)

[80]สํ.ขนฺธ. 17/216/117, “โย โข .. ธมฺมํ ปสฺสติ โส มํ ปสฺสติ โย มํ ปสฺสติ โส ธมฺมํ ปสฺสติ” (สํ.ขนฺธ. (บาลี) 17/216/147)

ทำให้เห็นโครงสร้างของทุกข์ในระดับประสบการณ์ โดยชี้ให้เห็นความเชื่อมโยงจากอวิชชาไปสู่ชรา มรณะ และองค์ประกอบของทุกข์ทั้งปวง ซึ่งเป็นการขยายความทุกข์จากระดับคำจำกัดความไปสู่กระบวนการจริงของชีวิต

อริยสัจข้อที่ 2 คือ **สมุทัย** ปฏิจจสมุปบาทแสดงให้เห็นว่าตัณหาไม่ได้เกิดขึ้นอย่างโดดเดี่ยว แต่เป็นผลของกระบวนการที่มีเงื่อนไขต่อเนื่อง ตั้งแต่ผัสสะ เวทนา ไปจนถึงอวิชชา ในสัมมาทิฏฐิสูตร[81] แห่งมัชฌิมนิกาย พระสารีบุตรอธิบายการรู้เหตุแห่งทุกข์ในลำดับต่าง ๆ จนถึงอวิชชา ซึ่งชี้ว่าความเข้าใจสมุทัยอย่างถูกต้องต้องอาศัยกรอบของปฏิจจสมุปบาท

อริยสัจข้อที่ 3 คือ **นิโรธ** ปฏิจจสมุปบาทในทิศทางปฏิโลมแสดงลำดับของการดับตั้งแต่อวิชชาจนถึงความสิ้นสุดของทุกข์ทั้งปวง โดยในคัมภีร์อุทาน แห่งขุททกนิกาย ตอนว่าด้วยการตรัสรู้ ระบุว่าการเห็นปฏิจจสมุปบาทในลักษณะปฏิโลมนำไปสู่การบรรลุวิชชาและความสว่างแจ้ง[82] แสดงให้เห็นว่าการเข้าใจการดับเชิงกระบวนการและการบรรลุนิโรธเป็นเหตุการณ์เดียวกันในเชิงประสบการณ์

อริยสัจข้อที่ 4 คือ **มรรค** มีบทบาทในฐานะเงื่อนไขที่ทำให้อวิชชาดับลง ซึ่งเป็นจุดเริ่มต้นของกระบวนการปฏิโลม โดยเฉพาะสัมมาทิฐิ ในสัจจวิภังคสูตร[83] แห่งมัชฌิมนิกาย ที่นิยามว่าเป็นความรู้ในอริยสัจทั้ง 4 เมื่อพิจารณาร่วมกับปฏิจจสมุปบาท จะเห็นว่าการรู้ทุกข์และสมุทัยอย่างลึกซึ้งต้องอาศัยการเข้าใจอนุโลม ขณะที่การรู้แจ้งนิโรธต้องอาศัยความเข้าใจปฏิโลม

เมื่อพิจารณาเชิงปฏิบัติ ความสัมพันธ์ของทั้งสองหลักธรรมนี้ปรากฏอย่างชัดเจนในกระบวนการวิปัสสนา เช่น การมีสติรู้เวทนา ผู้ปฏิบัติสามารถเห็นได้พร้อมกันทั้งในฐานะองค์ประกอบของทุกข์ตามอริยสัจ และในฐานะองค์ธรรมหนึ่งในสายปฏิจจสมุปบาท การรับรู้สองระดับนี้พร้อมกันทำให้ความเข้าใจมีความลึกและเชื่อมโยงเชิงกระบวนการมากยิ่งขึ้น

โดยสรุปแล้ว อริยสัจ 4 และปฏิจจสมุปบาทเป็นการอธิบายความจริงเดียวกันในคนละระดับ อริยสัจให้กรอบสังเขปที่นำไปใช้ได้โดยตรง ขณะที่ปฏิจจสมุปบาทให้รายละเอียดเชิงกระบวนการที่ทำให้ความเข้าใจนั้นสมบูรณ์ การพิจารณาทั้งสองหลักธรรมร่วมกันจึงเป็นพื้นฐานสำคัญของการเข้าถึงแก่นของพุทธธรรมในเชิงทฤษฎีและการปฏิบัติ

2. ปฏิจจสมุปบาทกับไตรลักษณ์

ความสัมพันธ์ระหว่างปฏิจจสมุปบาทกับไตรลักษณ์มีลักษณะเป็นความเชื่อมโยง

---

[81] ม.มู. 12/110-30/63-72

[82] โพธิสูตร; ขุ.อุ. 25/39/51-2

[83] ม.อุ. 14/698-705/337-41

เชิงอธิบายแบบ 2 ทิศทาง กล่าวคือ ปฏิจจสมุปบาทให้คำอธิบายเชิงเหตุปัจจัยว่าทำไมสรรพสิ่งจึงมีลักษณะเป็นอนิจจัง ทุกขัง และอนัตตา ขณะที่ไตรลักษณ์ทำหน้าที่อธิบายลักษณะของสภาวธรรมที่ดำเนินไปตามกระบวนการแห่งเหตุปัจจัยนั้น

ในทิศทางแรก ปฏิจจสมุปบาทแสดงเหตุของอนิจจตา โดยชี้ว่าสิ่งที่อาศัยเหตุปัจจัยย่อมแปรเปลี่ยนไปตามความแปรผันของเหตุปัจจัยนั้น หลักการนี้ได้รับการยืนยันในอนิจจเหตุสูตร[84] แห่งสังยุตตนิกาย ซึ่งระบุว่าทั้งรูปและเหตุปัจจัยของรูปต่างไม่เที่ยง จึงอนุมานได้ว่าสภาวธรรมทั้งปวงในกระบวนการปฏิจจสมุปบาทตั้งแต่วิญญาณจนถึงชราและมรณะล้วนอยู่ภายใต้ลักษณะเดียวกัน ในแง่ของทุกขตา ปฏิจจสมุปบาทอธิบายกลไกที่ทำให้ลักษณะของทุกข์ปรากฏในระดับประสบการณ์ โดยความเป็นทุกข์จะมีผลเมื่อกระบวนการผัสสะ เวทนา และตัณหาดำเนินต่อเนื่อง ดังที่ปรากฏในมหาทุกขักขันธสูตร[85] แห่งมัชฌิมนิกาย ที่ชี้ว่าโทษของกามคุณจะไม่ปรากฏชัดหากยังไม่มีผัสสะและเวทนาเป็นเงื่อนไข ส่วนในประเด็นอนัตตา ปฏิจจสมุปบาทให้คำอธิบายเชิงโครงสร้างว่ากระบวนการที่เรียกว่า “บุคคล” ดำเนินไปได้โดยไม่ต้องอาศัยตัวตนถาวร กล่าวคือเป็นเพียงความต่อเนื่องขององค์ธรรม เช่น วิญญาณ นามรูป สฬายตนะ ผัสสะ และเวทนา ที่เกิดดับตามเหตุปัจจัย แนวคิดนี้สอดคล้องกับอนัตตลักขณสูตร[86] ซึ่งแสดงว่าขันธ์ทั้งหลายไม่อาจเป็นอัตตาได้เพราะไม่อยู่ในอำนาจบังคับ

ในอีกทิศทางหนึ่ง ไตรลักษณ์ทำหน้าที่อธิบายเงื่อนไขที่ทำให้กระบวนการปฏิจจสมุปบาทดำเนินต่อไป โดยการไม่เห็นอนิจจตา ทุกขตา และอนัตตาตามความเป็นจริง คือสภาวะของอวิชชา ซึ่งเป็นจุดตั้งต้นของห่วงโซ่อนุโลม ดังในอุปาทานปริตัสสนาสูตร แห่งสังยุตตนิกาย ที่แสดงว่าปุถุชนยึดมั่นขันธ์ว่าเป็นตนและของตน จึงก่อให้เกิดโสกะ ปริเทวะ และทุกข์ ดังพุทธพจน์ว่า

> ปุถุชนผู้ไม่สดับแล้วในโลกนี้ ย่อมตามเห็นรูปว่า นั่นของเรา นั่นเป็นเรา นั่นเป็นตัวตนของเรา รูปของเขานั้น ย่อมแปรปรวน ย่อมเป็นอย่างอื่นไป เพราะรูปแปรปรวนและเป็นอย่างอื่นไป โสกะ ปริเทวะ ทุกข์ โทมนัสและอุปายาสจึงเกิดขึ้น. ย่อมเห็นเวทนาว่า นั่นของเรา ฯลฯ ย่อมเห็นสัญญาว่า นั่นของเรา ฯลฯ ย่อมเห็นสังขารทั้งหลายว่า นั่นของเรา ฯลฯ ย่อมเห็นวิญญาณว่า นั่นของเรา นั่นเป็นเรา

[84] สำ.ขนฺธ. 17/45/22

[85] ม.มู. 12/194-208/114-22

[86] วิ.มหา. 4/20-24

> นั่นเป็นตัวตนของเรา วิญญาณของเขานั้น ย่อมแปรปรวน ย่อมเป็นอย่างอื่นไป เพราะวิญญาณแปรปรวนและเป็นอย่างอื่นไป โสกะ ปริเทวะ ทุกข์ โทมนัสและอุปายาสจึงเกิดขึ้น
>
> (สำ.ขนฺธ. 17/34/17)

อีกทั้งในอวิชชาสูตรยังชี้ว่า การไม่รู้ตามความเป็นจริงคืออวิชชา

> ปุถุชนผู้ไม่ได้สดับแล้วในโลกนี้ ไม่รู้ชัดซึ่งรูป ไม่รู้ชัด ซึ่งเหตุเกิดแห่งรูป ไม่รู้ชัดซึ่งความดับแห่งรูป ไม่รู้ชัดซึ่งปฏิปทาอันให้ถึงความดับแห่งรูป ไม่รู้ ชัดซึ่งเวทนา ฯลฯ ไม่รู้ชัดซึ่งสัญญา ฯลฯ ไม่รู้ชัดซึ่งสังขาร ฯลฯ ไม่รู้ชัดซึ่งวิญญาณ ไม่รู้ชัดซึ่งเหตุเกิดวิญญาณ ไม่รู้ชัดซึ่งความดับวิญญาณ ไม่รู้ชัดซึ่งปฏิปทาอันให้ถึงความดับวิญญาณ ฯ ดูกรภิกษุ นี้เรียกว่า อวิชชา และบุคคลเป็นผู้ประกอบด้วยอวิชชา ด้วยเหตุเพียงเท่านี้แล
>
> (สำ.ขนฺธ. 17/300/156)

ในทางกลับกัน เมื่อเห็นไตรลักษณ์อย่างแจ่มแจ้ง อวิชชาย่อมดับ และกระบวนการปฏิโลมของปฏิจจสมุปบาทจึงเกิดขึ้น ดังที่ปรากฏในปัญวัคคิยสูตร แห่งสังยุตตนิกาย ซึ่งแสดงว่าการเห็นขันธ์ทั้งหลายว่า “นั่นไม่ใช่ของเรา นั่นไม่เป็นเรา นั่นไม่ใช่ตัวตนของเรา” นำไปสู่ความเบื่อหน่าย คลายกำหนัด และหลุดพ้น ดังพุทธพจน์ว่า

> รูป... เวทนา ... สัญญา... สังขาร... วิญญาณ อย่างใดอย่างหนึ่ง ทั้งที่เป็นอดีต อนาคต และปัจจุบัน เป็นภายในหรือภายนอก หยาบหรือละเอียด เลวหรือประณีต ทั้งที่อยู่ ในที่ไกลหรือใกล้ รูป... เวทนา... สัญญา... สังขาร... วิญญาณ ทั้งหมดนั้น เธอทั้งหลาย พึงเห็นด้วยปัญญาอันชอบตามความเป็นจริงอย่างนี้ว่า นั่นไม่ใช่ของเรา นั่นไม่เป็นเรา นั่นไม่ใช่ตัวตนของเรา
>
> อริยสาวกผู้ได้สดับแล้ว เห็นอย่างนี้ ย่อมเบื่อหน่ายแม้ในรูป แม้ในเวทนา แม้ในสัญญา แม้ในสังขาร แม้ในวิญญาณ เมื่อเบื่อหน่าย ย่อมคลายกำหนัดเพราะคลายกำหนัด จึงหลุดพ้น เมื่อหลุดพ้นแล้ว

ย่อมมีญาณหยั่งรู้ว่า หลุดพ้นแล้ว รู้ชัดว่าชาติสิ้นแล้ว พรหมจรรย์อยู่จบแล้ว กิจที่ควรทำ ทำเสร็จแล้ว กิจอื่นเพื่อความเป็นอย่างนี้มิได้มี ฯ

(สำ.ขนฺ. 17/129-30/66-7)

ในมิติของการปฏิบัติ แนวคิดนี้ได้รับการสังเคราะห์ในคัมภีร์วิสุทธิมรรค โดยอธิบายว่าการพิจารณาการเกิด–ดับของสภาวธรรมทำให้เห็นทั้งลักษณะของไตรลักษณ์และโครงสร้างเหตุปัจจัยของปฏิจจสมุปบาทพร้อมกัน กล่าวคือการเห็นความเกิดดับย่อมเผยให้เห็นความไม่เที่ยง และนำไปสู่ความเข้าใจทุกขตาและอนัตตาในลำดับ[87]

กล่าวโดยสรุป ปฏิจจสมุปบาทและไตรลักษณ์เป็นกรอบอธิบายที่สัมพันธ์กันอย่างแยกไม่ขาด โดยฝ่ายหนึ่งให้คำอธิบายเชิงกระบวนการ อีกฝ่ายหนึ่งให้คำอธิบายเชิงลักษณะ การพิจารณาร่วมกันจึงทำให้เข้าใจทั้งโครงสร้างและพลวัตของสภาวธรรมได้อย่างครบถ้วน และเป็นฐานสำคัญของการพัฒนาปัญญาในแนวทางเถรวาท

3. ปฏิจจสมุปบาทกับขันธ์ 5

ความสัมพันธ์ระหว่างปฏิจจสมุปบาทกับขันธ์ 5 สะท้อนการอธิบายชีวิตในสองมิติที่เกื้อหนุนกัน คือมิติของ “โครงสร้าง” และ “กระบวนการ” โดยขันธ์ 5 ทำหน้าที่เป็นกรอบวิเคราะห์องค์ประกอบของประสบการณ์อย่างเป็นรูปธรรม ขณะที่ปฏิจจสมุปบาทอธิบายลำดับเหตุปัจจัยที่ทำให้องค์ประกอบเหล่านั้นเกิดขึ้นและดำเนินต่อเนื่อง

ในเชิงโครงสร้าง ขันธ์ 5 ได้แก่ รูป เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณ เป็นกรอบหลักที่พระพุทธเจ้าทรงใช้ในการอธิบายสิ่งที่เรียกว่า “บุคคล” ดังปรากฏในปัญจขันธสูตรแห่งสังยุตตนิกาย ซึ่งแจกแจงลักษณะของขันธ์แต่ละประการอย่างเป็นระบบ[88] ขณะเดียวกันอานันทสูตรในนิกายเดียวกันชี้ให้เห็นว่าขันธ์ทั้ง 5 อยู่ภายใต้กฎของสังขตธรรม คือมีการเกิดขึ้น เสื่อมไป และแปรเปลี่ยน[89] อันสะท้อนลักษณะความเป็นกระบวนการที่สอดคล้องกับหลักปฏิจจสมุปบาท ครั้นเมื่อพิจารณาในเชิงความสัมพันธ์ จะเห็นว่าขันธ์ 5 มิได้สอดคล้องกับองค์ธรรมในปฏิจจสมุปบาทแบบหนึ่งต่อหนึ่งแต่มีลักษณะซ้อนทับกัน กล่าวคือรูปขันธ์สัมพันธ์กับองค์ “รูป” ในนามรูป เวทนาขันธ์ตรงกับเวทนาในลำดับที่ 6 สัญญาและสังขารขันธ์รวมอยู่ในส่วนของ “นาม” ขณะที่วิญญาณขันธ์สอดคล้องกับวิญญาณในลำดับต้นของกระบวนการ

---

[87] วิสุทฺธิ. 3/265-6

[88] สำ.ขนฺ. 17/95/47

[89] สำ.ขนฺ. 17/81-2/38-9

โครงสร้างเช่นนี้ชี้ให้เห็นว่าขันธ์ 5 เป็นการจำแนกองค์ประกอบของประสบการณ์ ส่วนปฏิจจสมุปบาทเป็นการอธิบายพลวัตขององค์ประกอบเหล่านั้น

ดังนั้น การพิจารณาขันธ์ 5 ควบคู่กับปฏิจจสมุปบาทจึงทำให้เข้าใจชีวิตในทัศนะเถรวาทได้อย่างครบถ้วนยิ่งขึ้น กล่าวคือเห็นทั้งองค์ประกอบที่ประกอบขึ้นเป็นประสบการณ์ และเห็นกระบวนการเหตุปัจจัยที่ทำให้ประสบการณ์นั้นเกิดขึ้น ดำเนินไป และดับลงอย่างเป็นระบบ

ความสัมพันธ์ระหว่างขันธ์ 5 กับองค์ธรรมในปฏิจจสมุปบาทมีลักษณะซับซ้อนและไม่สอดคล้องกันแบบหนึ่งต่อหนึ่ง หากเป็นความเชื่อมโยงเชิงซ้อนระหว่างโครงสร้างของประสบการณ์กับกระบวนการแห่งเหตุปัจจัย กล่าวคือ รูปขันธ์สัมพันธ์กับรูปในนามรูป เวทนาขันธ์ตรงกับเวทนาในลำดับที่ 6 สัญญาและสังขารขันธ์รวมอยู่ในส่วนของนาม ขณะที่วิญญาณขันธ์สอดคล้องกับวิญญาณในลำดับต้นของกระบวนการ โครงสร้างเช่นนี้ชี้ว่าขันธ์ 5 เป็นกรอบวิเคราะห์องค์ประกอบของประสบการณ์ ส่วนปฏิจจสมุปบาทอธิบายพลวัตขององค์ประกอบเหล่านั้น

ในบรรดาความสัมพันธ์ดังกล่าว วิญญาณมีบทบาทเด่นเป็นพิเศษ โดยในนพกลาปิยสูตร แห่งสังยุตตนิกาย พระพุทธเจ้าทรงอุปมาวิญญาณกับนามรูปว่าอาศัยกันเหมือนไม้อ้อ 2 กำที่ค้ำจุนกัน[90] (ตามที่กล่าวไว้แล้วก่อนหน้า) แสดงให้เห็นว่ากระบวนการปฏิจจสมุปบาทมิได้เป็นเพียงลำดับเชิงเส้น หากมีลักษณะพึ่งพาอาศัยกันแบบวนซ้ำในบางช่วง แม้เวทนาขันธ์ก็มีความสำคัญในฐานะจุดเชื่อมระหว่างโครงสร้างและกระบวนการ กล่าวคือ เวทนาในปฏิจจสมุปบาทเกิดจากผัสสะและเป็นเงื่อนไขของตัณหา ขณะเดียวกัน เวทนาขันธ์เป็นฐานของการเจริญสติ ในปหานสูตร แห่งสังยุตตนิกาย พระพุทธเจ้าทรงชี้ว่า สุขเวทนา ทุกขเวทนา และอทุกขมสุขเวทนา เป็นเงื่อนไขให้เกิดราคานุสัย ปฏิฆานุสัย และอวิชชานุสัย ตามลำดับ[91] แสดงให้เห็นบทบาทของเวทนาในการหล่อเลี้ยงกระบวนการของกิเลสในปฏิจจสมุปบาทด้านสังขาร แม้ปรากฏทั้งในฐานะขันธ์และองค์ธรรม แต่มีนัยแตกต่างกัน กล่าวคือในขันธ์ 5 สังขารหมายถึงเจตสิกโดยรวม ขณะที่ในปฏิจจสมุปบาทหมายถึงการปรุงแต่งที่มีอวิชชาเป็นฐาน ในจูฬเวทัลลสูตร แห่งมัชฌิมนิกาย พระธัมมทินนาเถรีอธิบายสังขารในเชิงหน้าที่ ได้แก่ กายสังขาร วจีสังขาร และจิตตสังขาร[92] ซึ่งสะท้อนว่าสังขารในกระบวนการนี้ครอบคลุมองค์ประกอบทางจิตหลายมิติ

ความสัมพันธ์ที่มีนัยสำคัญที่สุดปรากฏในแนวคิดเรื่อง “อุปาทานขันธ์ 5” กล่าวคือ

---

[90]สำนิ. 16/266/111

[91]สำส. 18/364/220

[92]ม.มู. 12/509/389-90

ขันธ์ในฐานะที่ถูกยึดมั่นด้วยตัณหาและอุปาทาน ในตถาคตสูตร แห่งสังยุตตนิกาย พระพุทธเจ้าทรงระบุว่า ทุกข์คืออุปาทานขันธ์ 5[93] แสดงว่าขันธ์มิใช่ทุกข์โดยตัวเอง แต่กลายเป็นทุกข์เมื่อถูกยึดมั่น โดยเฉพาะอัตตวาทุปาทานซึ่งยึดขันธ์ว่าเป็นตัวตน

เมื่อพิจารณาในแง่ของการปฏิบัติ การพิจารณาขันธ์ 5 ตามไตรลักษณ์เป็นวิธีสำคัญในการคลายอุปาทาน ดังปรากฏในอนัตตลักขณสูตร แห่งพระวินัยปิฎก ที่แสดงว่าการเห็นขันธ์ว่า ไม่เที่ยง เป็นทุกข์ และไม่ใช่ตน นำไปสู่ความเบื่อหน่าย คลายกำหนัด และหลุดพ้น[94] กระบวนการนี้สอดคล้องกับปฏิจจสมุปบาทในทิศทางปฏิโลม กล่าวคือเมื่ออุปาทานดับ วงจรของภพ ชาติ และทุกข์ย่อมสิ้นสุดลง ซึ่งแนวอธิบายนี้ได้รับการขยายความในคัมภีร์วิสุทธิมรรค โดยชี้ว่าการพิจารณาขันธ์ 5 (นามรูป) ในกรอบของเหตุปัจจัยตามปฏิจจสมุปบาทช่วยให้เกิดวิปัสสนาญาณอย่างเป็นระบบ เพราะทำให้เห็นชัดว่า ประสบการณ์ทั้งหลายดำเนินไปตามเหตุปัจจัย ไม่มีตัวตนถาวรเป็นผู้ควบคุม[95]

จากการพิจารณาร่วมกับหลักฐานในพระสูตรข้างต้น สามารถสรุปได้ว่า ขันธ์ 5 และปฏิจจสมุปบาทเป็นกรอบอธิบายที่สัมพันธ์กันในลักษณะเกื้อหนุนกันอย่างเป็นระบบ โดยขันธ์ 5 ทำหน้าที่ให้ภาพเชิงโครงสร้างของประสบการณ์ ส่วนปฏิจจสมุปบาท อธิบายกลไกของเหตุปัจจัยที่ทำให้โครงสร้างนั้นเกิดขึ้น ดำเนินไป และยุติลง ความสัมพันธ์ดังกล่าวทำให้การเข้าใจชีวิตในทัศนะเถรวาทไม่หยุดอยู่เพียงการจำแนกองค์ประกอบของประสบการณ์ แต่ขยายไปสู่การเห็นกระบวนการของการเกิดและดับอย่างต่อเนื่อง เมื่อทั้งสองกรอบถูกนำมาพิจารณาร่วมกัน จึงก่อให้เกิดความเข้าใจที่มีทั้งมิติของโครงสร้างและพลวัต อันเป็นพื้นฐานสำคัญของการพัฒนาปัญญาและการมุ่งสู่ความสิ้นสุดแห่งทุกข์

4. ปฏิจจสมุปบาทกับมัชฌิมาปฏิปทา

ความสัมพันธ์ระหว่างปฏิจจสมุปบาทกับมัชฌิมาปฏิปทาสะท้อนหลัก “ทางสายกลาง” ในสองระดับที่เกื้อหนุนกัน คือระดับการอธิบายความจริงและระดับการปฏิบัติ กล่าวคือ ปฏิจจสมุปบาททำหน้าที่เป็นกรอบอธิบายเชิงอภิปรัชญาที่หลีกเลี่ยงทิฏฐิสุดโต่ง ส่วนมัชฌิมาปฏิปทาแสดงออกเป็นแนวทางปฏิบัติที่หลีกเลี่ยงสุดโต่งด้านพฤติกรรมและจิตใจ

---

[93]สำ.มหา. 19/1665/419, “สงฺขิตฺเตน ปญฺจุปาทานกฺขนฺธา ทุกฺขา ฯ” (สำ.มหา. (บาลี) 19/1665/529)

[94]วิ.มหา. 4/23/24

[95]วิสุทฺธิ. 3/194, “ตยิทं ยสฺมา อวิชฺชาทีหิ การเณหิ สงฺขาราทีนํ ปวตฺติ ตสฺมา ตโต อญฺเญน พฺรหฺมา มหาพฺรหฺมา เสฏฺโฐ สชฺชิตาติ เอวํ ปริกปฺปิ เตน พฺรหฺมาทินา วา สสารสฺส การเกน โส โข ปน เม อยํ อตฺตา วโท เวเทยฺโยติ เอวํ ปริกปฺปิ เตน อตฺตนา วา สุขทุกฺขานํ เวทเกน รหิตํ ฯ อิติ การกเวทกรหิตนฺติ เวทิตพฺพํ ฯ”

ในเชิงทฤษฎี ปฏิจจสมุปบาททำหน้าที่เป็นทางสายกลางระหว่างสัสสตทิฐิและอุจเฉททิฐิ ดังที่ปรากฏในกัจจานโคตตสูตร แห่งสังยุตตนิกาย ซึ่งชี้ว่าโลกมักถูกเข้าใจผ่านกรอบ “มี” หรือ “ไม่มี” แต่การเห็นความเกิดและความดับของปรากฏการณ์ตามเหตุปัจจัยอย่างถูกต้องทำให้ไม่ตกไปสู่สุดโต่งทั้งสองด้าน ดังพุทธพจน์ว่า

> โลกนี้ โดยมากอาศัยส่วน 2 อย่าง คือ ความมี 1 ความไม่มี 1 ก็เมื่อบุคคลเห็นความเกิดแห่งโลกด้วยปัญญาอันชอบตามเป็นจริงแล้ว ความไม่มีในโลก ย่อมไม่มี เมื่อบุคคลเห็นความดับแห่งโลกด้วยปัญญาอันชอบตามเป็นจริงแล้ว ความมีในโลก ย่อมไม่มี โลกนี้โดยมากยังพัวพันด้วยอุบายอุปาทานและอภินิเวส แต่พระอริยสาวก ย่อมไม่เข้าถึง ไม่ถือมั่น ไม่ตั้งไว้ซึ่งอุบายและอุปาทานนั้น อันเป็นอภินิเวสและอนุสัยอันเป็นที่ตั้งมั่นแห่งจิตว่า อัตตาของเรา ดังนี้ ย่อมไม่เคลือบแคลงสงสัยว่า ทุกข์นั่นแหละ เมื่อบังเกิดขึ้น ย่อมบังเกิดขึ้น ทุกข์เมื่อดับ ย่อมดับ พระอริยสาวกนั้นมีญาณหยั่งรู้ในเรื่องนี้โดยไม่ต้องเชื่อผู้อื่นเลย ด้วยเหตุเพียงเท่านี้แล จึงชื่อว่าสัมมาทิฐิ ฯ
>
> (สำ.นิ. 16/43/15)

จากพุทธพจน์ข้างต้น จึงอาจกล่าวได้ว่า หลักปฏิจจสมุปบาท นำเสนอภาพของความเป็นจริงในลักษณะกระบวนการที่อาศัยเหตุปัจจัยต่อเนื่อง โดยไม่สมมติว่ามีสิ่งใดดำรงอยู่อย่างถาวร หรือดับสูญโดยสิ้นเชิง

ในเชิงปฏิบัติ มัชฌิมาปฏิปทาในรูปของมรรคมีองค์ 8 เป็นกลไกที่นำไปสู่การดับอวิชชา ซึ่งเป็นจุดตั้งต้นของปฏิจจสมุปบาท โดยเฉพาะสัมมาทิฐิที่เกี่ยวข้องโดยตรงกับความเข้าใจอริยสัจและปฏิจจสมุปบาท ดังที่สัมมาทิฏฐิสูตร อธิบายว่าการรู้สมุทัยและนิโรธขององค์ธรรมต่าง ๆ อย่างเป็นลำดับ คือสาระของสัมมาทิฐิ[96] ความเข้าใจนี้ทำหน้าที่ตรงข้ามกับอวิชชา และเป็นจุดเริ่มต้นของกระบวนการปฏิโลม

เมื่อพิจารณาเชิงโครงสร้างของไตรสิกขา มัชฌิมาปฏิปทาปรากฏเป็นระบบที่เอื้อต่อการคลี่คลายปฏิจจสมุปบาทอย่างเป็นขั้นตอน กล่าวคือ ศีล ลดการกระทำที่ตั้งอยู่บนกิเลส สมาธิ ทำให้จิตตั้งมั่น และ ปัญญา ทำให้เห็นความจริงตามเหตุปัจจัยอย่างแจ่มแจ้ง ซึ่งนำไปสู่การดับอวิชชาและการสิ้นสุดของห่วงโซ่ทั้งระบบ แม้ในระดับประสบการณ์ตรง

[96] ม.มู. 12/110-30/63-72

แนวทางนี้ปรากฏชัดในมหาสติปัฏฐานสูตร แห่งทีฆนิกาย ที่แสดงว่าการมีสติรู้เท่าทันอารมณ์ทางตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจ สามารถป้องกันการเกิดตัณหาได้[97] การไม่เกิดตัณหาในจุดนี้เท่ากับการตัดตอนห่วงโซ่ของปฏิจจสมุปบาทในชีวิตประจำวัน และเป็นรูปแบบหนึ่งของกระบวนการปฏิโลมที่เกิดขึ้นอย่างต่อเนื่อง

โดยภาพรวม ปฏิจจสมุปบาทและมัชฌิมาปฏิปทาเป็นการแสดงหลักทางสายกลางในมิติที่ต่างกันแต่สัมพันธ์กันอย่างใกล้ชิด ปฏิจจสมุปบาทให้กรอบอธิบายเชิงเหตุปัจจัยของความเป็นจริง ขณะที่มัชฌิมาปฏิปทาให้วิธีดำเนินชีวิตและการปฏิบัติที่ทำให้กรอบดังกล่าวเป็นจริงในประสบการณ์ การพิจารณาทั้งสองร่วมกันจึงเผยให้เห็นความเป็นเอกภาพของพุทธธรรมในระดับทั้งทฤษฎีและการปฏิบัติอย่างเป็นระบบและสอดคล้องกัน

5. ปฏิจจสมุปบาทกับกรรม

ความสัมพันธ์ระหว่าง ปฏิจจสมุปบาท กับ กรรม ปรากฏอย่างชัดเจนที่องค์ธรรม “สังขาร” ในลำดับที่ 2 ของกระบวนการ โดยในนิพเพธิกสูตร แห่งอังคุตตรนิกาย พระพุทธเจ้าทรงนิยามว่า “เจตนาคือกรรม”[98] สอดคล้องกับความหมายของสังขารในปฏิจจสมุปบาทที่ครอบคลุมเจตนาทางกาย วาจา และใจ ดังที่ปรากฏในสัญเจตนิยวรรคที่ 3 ว่า

> เมื่อกายมีอยู่ สุขทุกข์ภายในย่อมเกิดขึ้นเพราะกายสัญเจตนาเป็นเหตุ หรือเมื่อวาจามีอยู่ สุขทุกข์ในภายในย่อมเกิดขึ้น เพราะวจีสัญเจตนาเป็นเหตุ หรือเมื่อใจมีอยู่ สุขทุกข์ภายในย่อมเกิดขึ้น เพราะมโนสัญเจตนา
>
> (องฺ.จตุกฺก. 21/171/154)

นัยนี้แสดงว่ากรรมมิได้เป็นหลักการที่แยกต่างหาก แต่ดำเนินอยู่ภายในโครงสร้างของปฏิจจสมุปบาทในฐานะกระบวนการปรุงแต่งที่มีอวิชชาเป็นรากฐาน

ในอภิธรรมปิฎก มีการจำแนกสังขารออกเป็น 3 ประเภท ได้แก่ ปุญญาภิสังขาร อปุญญาภิสังขาร และอาเนญชาภิสังขาร[99] ซึ่งสอดคล้องกับกุศลกรรม อกุศลกรรม และกรรมที่นำไปสู่อรูปภพ การจำแนกนี้ช่วยให้เห็นว่าสังขารในปฏิจจสมุปบาทเป็นกลไกที่อธิบายบทบาทของกรรมในบริบทของการก่อภพ โดยคุณภาพของกรรมมีผลต่อการกำหนดวิญญาณ

---

[97]ที.มหา. 10/292/225

[98]องฺ.ฉกฺก. 22/334/368

[99]อภิ.วิ. 35/257/131

และนามรูปในกระบวนการสืบต่อ

อย่างไรก็ตาม ปฏิจจสมุปบาทชี้ให้เห็นว่ากรรมเพียงลำพังไม่เพียงพอที่จะก่อให้เกิดภพใหม่ หากยังต้องอาศัยอวิชชาและอุปาทานเป็นเงื่อนไขสนับสนุน นัยนี้สะท้อนว่าการดับทุกข์ในระดับรากฐานอยู่ที่การสิ้นอวิชชา มิใช่เพียงการยับยั้งกรรมอกุศลเท่านั้น ดังที่ปรากฏในอังคุตตรนิกาย ติกนิบาต ซึ่งระบุว่าพระอรหันต์ไม่สะสมกรรมใหม่และกรรมเก่าจะค่อย ๆ สิ้นไปเมื่อถูกเสวยผล ดังพุทธพจน์ว่า

> ภิกษุนั้นแล ถึงพร้อมด้วยศีล ถึงพร้อมด้วยสมาธิอย่างนี้แล้ว กระทำให้แจ้งซึ่งเจโตวิมุติ ปัญญาวิมุติ อันหาอาสวะมิได้ เพราะอาสวะทั้งหลายสิ้นไป ด้วยปัญญาอันยิ่งเองใน ปัจจุบันเข้าถึงอยู่ เธอไม่ทำกรรมใหม่ด้วย สัมผัสถูกต้องกรรมเก่าแล้วทำให้สิ้นไปโดยคิดเห็นว่าความหมดจดที่ทำให้กิเลสเสื่อมไปโดยไม่เหลือ ซึ่งผู้ได้บรรลุจะพึงเห็นเอง เป็นของไม่ประกอบด้วยกาลควรเรียกให้มาดู ควรน้อมเข้ามา อันวิญญูชนพึงรู้เฉพาะตน
>
> (องฺ.ติก. 20/514/209)

อุปมาดังกล่าวได้รับการอธิบายเพิ่มเติมในรัตนสูตร แห่งขุททกปาฐะ โดยอธิบายสถานะของพระอรหันต์ว่าเป็นผู้สิ้นความยินดีในภพต่อไป กรรมเก่าหมดกำลังลง และไม่มีกรรมใหม่เป็นเงื่อนไขให้เกิดการสืบต่อของภพชาติอีก ลักษณะดังกล่าวได้รับการสรุปด้วยถ้อยคำว่า “มีพืชอันสิ้นแล้ว” และ “ความพอใจไม่งอกงาม” ซึ่งชี้ถึงการสิ้นสุดของปัจจัยที่ทำให้กระบวนการเกิดดำเนินต่อไป[100] พระอรหันต์ในภาวะนี้จึงถูกอธิบายในฐานะผู้ที่วงจรแห่งกรรมยุติลงโดยสมบูรณ์ และย่อมนิพพาน เปรียบเสมือนประทีปที่ดับไปโดยไม่เหลือเชื้อให้ลุกไหม้อีกต่อไป

อีกด้านหนึ่ง ปฏิจจสมุปบาทยังทำหน้าที่ปรับความเข้าใจเรื่องกรรมไม่ให้กลายเป็นทัศนะกำหนดตายตัว (กัมมวาทะ) โดยในเทวทหสูตร แห่งมัชฌิมนิกาย พระพุทธเจ้าทรงแสดงว่าประสบการณ์ในปัจจุบันมิได้เกิดจากกรรมในอดีตเพียงอย่างเดียว แต่เป็นผลของเหตุปัจจัยหลายประการร่วมกัน[101] ซึ่งรวมถึงกระบวนการปัจจุบันตั้งแต่ผัสสะ เวทนา ไปจนถึงการตอบสนองของจิต

---

[100]ขุ.ขุ. 25/7/8, “ขีณํ ปุราณํ นวํ นตฺถิ สมฺภวํ, วิรตฺตจิตฺตายติเก ภวสฺมึ, เต ขีณพีชา อวิรุฬฺหิฉนฺทา, นิพฺพนฺติ ธีรา ยถายมฺปทีโป” (ขุ.ขุ. (บาลี) 25/7/5)

[101]ม.อุ. 14/1-27/1-19

ด้วยเหตุนี้ ปฏิจจสมุปบาทจึงทำหน้าที่เป็นกรอบอธิบายที่ครอบคลุมหลักกรรม โดยทั้งรวมกรรมไว้เป็นองค์ประกอบภายใน และขยายความเข้าใจให้ลึกยิ่งขึ้นผ่านการชี้ให้เห็นทั้งเงื่อนไขก่อนการเกิดกรรมคืออวิชชา และเงื่อนไขที่ทำให้กรรมมีหรือหมดกำลังในการก่อภพใหม่ ส่งผลให้การอธิบายเรื่องกรรมในพุทธศาสนาเถรวาทมีลักษณะเป็นระบบเหตุปัจจัยที่เปิดพื้นที่ต่อการเปลี่ยนแปลงในปัจจุบัน มากกว่าการกำหนดผลลัพธ์จากอดีตเพียงด้านเดียว

กรรมและการเวียนว่ายตายเกิด

ปฏิจจสมุปบาทแสดงโครงสร้างของการเกิดขึ้นแห่งทุกข์ในระดับกระบวนการ โดยชี้ว่าอวิชชาและตัณหาเป็นรากฐานของความสืบต่อแห่งภพ ขณะที่หลักกรรมและการเวียนว่ายตายเกิดขยายกรอบอธิบายนี้ไปสู่มิติข้ามชาติ ทำให้เห็นว่าเจตนาและการกระทำมิได้สิ้นสุดลงในชีวิตเดียว หากดำเนินต่อเนื่องในฐานะเหตุปัจจัยที่กำหนดการเกิดและการดับของวัฏสงสาร

ในทัศนะเถรวาท “กรรม” และ “การเวียนว่ายตายเกิด” (สังสาร) มิใช่ประเด็นทางเทววิทยาหรือพรหมลิขิต หากเป็นระบบเหตุและผลที่ตั้งอยู่บนกฎธรรมชาติ โดยกรรมทำหน้าที่เป็นกลไกเฉพาะในกรอบของนิยาม 5[102] ที่อธิบายความสัมพันธ์ระหว่างพฤติกรรมกับผลของพฤติกรรมมนุษย์ (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตฺโต), 2562, น. 914) กระบวนการนี้ประสานกับปฏิจจสมุปบาทเพื่อแสดงความต่อเนื่องของชีวิตทั้งในระดับจิตขณะและการสืบต่อข้ามชาติ

ภายใต้กรอบดังกล่าว การศึกษาหัวข้อนี้จึงมุ่งวิเคราะห์ความหมายและประเภทของกรรม กลไกการให้ผลภายใต้เงื่อนไขต่าง ๆ ตลอดจนโครงสร้างของวัฏสงสารและภพภูมิที่สัมพันธ์กับกรรม พร้อมทั้งพิจารณานัยทางจริยธรรม โดยเน้นบทบาทของเจตนาและความรับผิดชอบของบุคคลในฐานะองค์ประกอบสำคัญของกระบวนการนี้

---

[102]ที.อ. 2/34; **นิยาม 5** หมายถึง กำหนดอันแน่นอน ความเป็นไปอันมีระเบียบแน่นอนของธรรมชาติ หรือกฎธรรมชาติ ได้แก่ (1) อุตุนิยาม กฎธรรมชาติเกี่ยวกับอุณหภูมิ หรือปรากฏการณ์ธรรมชาติต่าง ๆ โดยเฉพาะดิน น้ำ อากาศ และฤดูกาล อันเป็นสิ่งแวดล้อมสำหรับมนุษย์ (2) พีชนิยาม กฎธรรมชาติเกี่ยวกับการสืบพันธุ์ มีพันธุกรรมเป็นต้น (3) จิตตนิยาม กฎธรรมชาติเกี่ยวกับการทำงานของจิต (4) กรรมนิยาม กฎธรรมชาติเกี่ยวกับการกระทำของมนุษย์ คือกระบวนการให้ผลของการกระทำ (5) ธรรมนิยาม กฎธรรมชาติเกี่ยวกับความสัมพันธ์และอาการที่เป็นเหตุเป็นผลแก่กันแห่งสิ่งทั้งหลาย

ความหมายและประเภทของกรรม

หลักกรรมเป็นหนึ่งในหลักธรรมที่มักถูกเข้าใจคลาดเคลื่อน เนื่องจากการใช้คำว่า “กรรม” ในภาษาสมัยใหม่มีความหมายแคบและแตกต่างจากนัยในพระไตรปิฎก ดังนั้น การทำความเข้าใจในกรอบเถรวาทจึงจำเป็นต้องเริ่มจากนิยามดั้งเดิมที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้

จากหลักฐานในนิพเพธิกสูตร พระพุทธเจ้าทรงนิยามว่า “เจตนาเป็นกรรม” โดยชี้ว่าการกระทำทั้งทางกาย วาจา และใจ เกิดขึ้นจากเจตนาเป็นฐาน ดังพุทธพจน์ว่า

> ดูกรภิกษุทั้งหลาย เรากล่าวเจตนาว่าเป็นกรรม บุคคลคิดแล้วจึงกระทำกรรมด้วยกาย ด้วยวาจา ด้วยใจ”[103]
>
> (องฺ.ฉกฺก. 22/334/368)

ความหมายนี้ทำให้เห็นว่ากรรมมิได้จำกัดอยู่ที่พฤติกรรมภายนอก หากรวมถึงกระบวนการภายในจิต และการกระทำที่ปราศจากเจตนาย่อมไม่จัดเป็นกรรมในนัยนี้

เมื่อพิจารณาเชิงโครงสร้าง กรรมสามารถจำแนกตามช่องทางการแสดงออกเป็นกายกรรม วจีกรรม และมโนกรรม สอดคล้องกับสังขารทั้ง 3 ในกระบวนการปฏิจจสมุปบาท[104] คือกายสังขาร วจีสังขาร และมโนสังขาร แสดงให้เห็นว่ากรรมดำรงอยู่ในฐานะองค์ประกอบสำคัญของกระบวนการเกิดทุกข์ โดยมีอวิชชาเป็นเงื่อนไขพื้นฐาน

ในเชิงจริยธรรม อภิธรรมปิฎก จำแนกกรรมตามคุณภาพเป็นกุศลกรรม อกุศลกรรม และอัพยากตกรรม โดยใช้รากฐานของเจตนาเป็นเกณฑ์[105] กล่าวคือ กรรมที่ประกอบด้วยโลภะ โทสะ และโมหะเป็นอกุศล ส่วนกรรมที่ตั้งอยู่บนอโลภะ อโทสะ และอโมหะเป็นกุศล ขณะที่อัพยากตกรรมครอบคลุมสภาวะที่ไม่ก่อผลในเชิงสร้างภพใหม่ เช่น กิริยาจิตของพระอรหันต์และวิบากจิต

นอกจากนั้น กรรมยังสามารถจำแนกตามเวลาที่ให้ผลเป็น 4 ประเภท[106] ได้แก่

(1) **ทิฏฐธรรมเวทนียกรรม** กรรมที่ให้ผลในชาตินี้

---

[103]“เจตนาหำ ภิกฺขเว กมฺมำ วทามิ เจตยิตฺวา กมฺมำ กโรติ กาเยน วาจาย มนสา ฯ” (องฺ.ฉกฺก. (บาลี) 22/334/464)

[104]เช่น ในสัมมาทิฏฐิสูตร; ม.มู. 12/127/70

[105]อภิ.ธมฺม. 34/663/230

[106]วิสุทฺธิ. 3/223-4; มีข้อสังเกตว่า กรรม 12 หรือ กรรม 4 ทั้ง 3 หมวดนี้ มิได้มีมาในบาลีในรูปเช่นนี้โดยตรง พระอรรถกถาจารย์ เช่น พระพุทธโฆสะ ได้รวบรวมมาจัดเรียงเป็นแบบไว้ในภายหลัง

(2) **อุปปัชชเวทนียกรรม** กรรมที่ให้ผลในชาติถัดไป

(3) **อปราปริยเวทนียกรรม** กรรมที่ให้ผลในชาติต่อ ๆ ไป ไม่มีกำหนด

(4) **อโหสิกรรม** กรรมที่หมดโอกาสให้ผลแล้ว

อีกทั้งยังจำแนกการให้ผลตามหน้าที่ 4 ประเภท ได้แก่

(5) **ชนกกรรม** กรรมที่เป็นตัวนำไปเกิด

(6) **อุปัตถัมภกกรรม** กรรมที่เข้าช่วยสนับสนุนหรือซ้ำเติมต่อจากชนกกรรม

(7) **อุปปีฬกกรรม** กรรมที่มาให้ผล บีบคั้นผลแห่งชนกกรรมและอุปัตถัมภกกรรมนั้น ให้แปรเปลี่ยนทุเลาลงไป

(8) **อุปฆาตกกรรม** กรรมตัดรอน (ฝ่ายตรงข้ามกับชนกกรรมและอุปัตถัมภกกรรม) เข้าตัดรอนการให้ผลของกรรม 2 อย่างนั้น ให้ขาดไป

พร้อมทั้งจำแนกกรรมตามลำดับความสำคัญในการให้ผลเมื่อถึงวาระสุดท้ายของชีวิต 4 ประเภท ได้แก่

(9) **ครุกรรม** กรรมหนักซึ่งให้ผลก่อนทุกกรรม

(10) **อาสันนกรรม** กรรมที่กระทำ/ระลึกถึงใกล้วาระสุดท้าย

(11) **อาจิณณกรรม** กรรมที่ทำจนเป็นนิสัย

(12) **กตัตตากรรม** กรรมที่เหลือซึ่งให้ผลเมื่อไม่มีกรรมในลำดับต้นแล้ว

จากโครงสร้างของกรรม 12 ประการ ทั้ง 3 หมวด ที่กล่าวมานี้ แสดงให้เห็นว่าระบบความหมายและประเภทของกรรมในเถรวาทมีความละเอียดและมีระเบียบในตัวเอง

กลไกการให้ผลของกรรม

ในทัศนะของเถรวาท กระบวนการให้ผลของกรรมมิได้มีลักษณะเป็นความสัมพันธ์เชิงเส้นที่การกระทำหนึ่งนำไปสู่ผลหนึ่งโดยตรง หากเป็นระบบเชิงเหตุปัจจัยที่ซับซ้อน ซึ่งขึ้นอยู่ทั้งลักษณะของกรรมและเงื่อนไขแวดล้อมที่เกื้อหนุนหรือขัดขวางการให้ผล แนวคิดนี้ปรากฏชัดในพระสูตรที่แสดงว่ากรรมสามารถนำไปสู่ผลในภพภูมิต่าง ๆ ได้หลากหลาย ไม่ว่าจะเป็นนรก กำเนิดสัตว์เดรัจฉาน เปตวิสัย มนุษยโลก หรือเทวโลก ทั้งนี้สะท้อนว่าผลของกรรมมิได้ตายตัว หากแปรผันตามโครงสร้างของเหตุปัจจัยที่สัมพันธ์กันในกระบวนการของวัฏสงสาร ดังที่ปรากฏในกุกกุโรวาทสูตร แห่งมัชฌิมนิกาย ซึ่งชี้ให้เห็นขอบเขตและความหลากหลายของผลกรรมในระดับภพภูมิ ดังพุทธพจน์ความตอนหนึ่งว่า

> บุคคลบางคนในโลกนี้บำเพ็ญกุกกุรวัตร บำเพ็ญปกติของสุนัข บำเพ็ญกิริยาการของสุนัขให้บริบูรณ์ ไม่ขาดสาย ครั้นแล้วเมื่อตายไป เขาย่อมเข้าถึงความเป็นสหายของสุนัข อนึ่ง ถ้าเขามีความเห็นอย่างนี้ว่า เราจักเป็นเทวดาหรือเทพองค์ใดองค์หนึ่ง ด้วยศีล วัตร ตบะ หรือพรหมจรรย์นี้ ความเห็นของเขานั้นเป็นความเห็นผิด ดูกรปุณณะ เรากล่าวคติของผู้เห็นผิดว่ามี 2 อย่าง คือนรกหรือกำเนิดสัตว์ดิรัจฉานอย่างใดอย่างหนึ่ง ดูกรปุณณะ กุกกุรวัตรเมื่อถึงพร้อม ย่อมนำเข้าถึงความเป็นสหายของสุนัข เมื่อวิบัติย่อมนำเข้าถึงนรก ด้วยประการฉะนี้
>
> (ม.อุ. 14/85/65)

จากพุทธพจน์ข้างต้น แสดงให้เห็นว่าผลของกรรมในมุมมองของพุทธศาสนาเถรวาทดำเนินในขอบเขตที่กว้างกว่าชีวิตเดียว

กลไกพื้นฐานที่ทำให้กรรมให้ผลดำเนินผ่านกระบวนการปฏิจจสมุปบาทในแง่ที่สังขารหรือเจตนาที่สะสมไว้กำหนดลักษณะของวิญญาณในการเกิดใหม่ กล่าวคือกรรมที่กระทำในชีวิตปัจจุบันสั่งสมอยู่ในรูปของกรรมนิมิตหรือสัญญาณที่ปรากฏขึ้นในวาระสุดท้ายของชีวิต และกรรมนิมิตนั้นกำหนดคุณภาพของปฏิสนธิจิตที่เข้าสู่ภพใหม่ ดังเช่นในคัมภีร์วิสุทธิมรรคอธิบายว่าในวาระสุดท้ายก่อนตาย กรรม กรรมนิมิต หรือคตินิมิตจะปรากฏเป็นอารมณ์ของจิต และปฏิสนธิจิตในภพใหม่จะเกิดขึ้นโดยมีอารมณ์เดียวกันนั้นเป็นเงื่อนไข[107] ซึ่งปัจจัยที่กำหนดว่ากรรมใดจะให้ผลก่อนหลังและในระดับใดมีความซับซ้อนอย่างมาก ในอภิธรรมปิฎกก็ได้อธิบายว่า กรรมมิได้ให้ผลโดยอัตโนมัติทุกกรรม หากแต่ขึ้นอยู่กับความพร้อมของปัจจัยเสริมที่เรียกว่า “สมบัติ 4” หรือความถึงพร้อม ได้แก่ (1) คติสมบัติ หรือความถึงพร้อมแห่งภพ (2) อุปธิสมบัติ หรือความถึงพร้อมแห่งร่างกาย (3) กาลสมบัติ หรือความถึงพร้อมแห่งกาลเวลา และ (4) ปโยคสมบัติ หรือความถึงพร้อมแห่งความพยายาม[108] เมื่อปัจจัยเสริมเหล่านี้ครบถ้วน กรรมก็สามารถให้ผลได้เต็มที่ แต่เมื่อปัจจัยเสริมบกพร่อง กรรมแม้จะมีกำลังก็อาจให้ผลน้อยลงหรือล่าช้าออกไป กลไกนี้แสดงให้เห็นว่าผลของกรรมมิได้เป็นสิ่งที่ตายตัวและแน่นอนในทุกกรณี แนวคิดนี้สอดคล้องกับพุทธพจน์ที่ปฏิเสธทิฐิว่า “ทุกสิ่งเป็นผลของกรรมในอดีตทั้งหมด”[109] โดยชี้ว่าประสบการณ์ปัจจุบันเกิดจากปัจจัยหลายด้านร่วมกัน ทั้งสภาพแวดล้อม

---

[107]วิสุทฺธิ. 3/152

[108]อภิ.วิ. 35/840/412

[109]เทวทหสูตร; ม.อุ. 14/1-27/1-19

ทางกายภาพ ปัจจัยภายนอก และกรรมที่สั่งสมไว้ ในกรอบนี้ เถรวาทไม่ยอมรับแนวคิดกรรมเก่าแบบกำหนดตายตัว หากให้ความสำคัญกับกรรมในปัจจุบันและความเพียรพยายามในฐานะปัจจัยที่มีบทบาทกำหนดทิศทางชีวิตได้จริง

การอธิบายเชิงเหตุปัจจัยลักษณะนี้จึงสะท้อนทั้งอิทธิพลของอดีตและศักยภาพของการเปลี่ยนแปลงในปัจจุบันอย่างสมดุล และสอดคล้องกับโครงสร้างเหตุปัจจัยที่เปิดโอกาสให้ความเป็นไปของชีวิตแปรผันได้ตามเงื่อนไขต่าง ๆ ในทัศนะเถรวาท

ในอีกด้านหนึ่ง กรรมมีลักษณะพิเศษเมื่อพิจารณาในกรณีของพระอรหันต์ กล่าวคือ แม้ยังมีการกระทำทางกาย วาจา และใจอยู่ แต่การกระทำนั้นไม่ก่อกรรมใหม่ที่นำไปสู่ภพ เนื่องจากสิ้นอาสวะและปราศจากเจตนาที่เป็นเหตุแห่งการสั่งสมกรรม ขณะที่กรรมเก่ายังคงให้ผลตามลำดับจนสิ้นสุด ดังคำที่พระอานนท์อ้างถึงพุทธพจน์ ความว่า

> ภิกษุนั้นแล ถึงพร้อมด้วยศีล ถึงพร้อมด้วยสมาธิอย่างนี้แล้ว กระทำให้แจ้งซึ่งเจโตวิมุติ ปัญญาวิมุติ อันหาอาสวะมิได้ เพราะอาสวะทั้งหลายสิ้นไป ด้วยปัญญาอันยิ่งเองในปัจจุบันเข้าถึงอยู่ เธอไม่ทำกรรมใหม่ด้วยสัมผัสถูกต้องกรรมเก่าแล้วทำให้สิ้นไปโดยคิดเห็นว่า ความหมดจดที่ทำให้กิเลสเสื่อมไปโดยไม่เหลือ...
>
> (องฺ.ติก. 20/514/209)

เมื่อพิจารณาจากพุทธพจน์ดังกล่าว กระบวนการให้ผลของกรรมชี้ให้เห็นว่า จุดหมายสูงสุดของหลักกรรมมิใช่เพียงการอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างการกระทำกับผล หากอยู่ที่การยุติการสืบต่อของเหตุปัจจัยที่นำไปสู่การเกิดใหม่โดยสิ้นเชิง ทั้งนี้ เนื่องจากกรรมจะมีกำลังในการก่อภพได้ต่อเมื่ออาศัยอวิชชาและตัณหาเป็นปัจจัยเกื้อหนุน เมื่อปัจจัยดังกล่าวดับสิ้นลงในพระอรหันต์ การกระทำที่ยังคงมีอยู่จึงเป็นเพียงกิริยาที่ไม่ก่อให้เกิดวัฏสงสารอีกต่อไป

โดยสรุป กลไกการให้ผลของกรรมจึงมิได้เป็นความสัมพันธ์เชิงเส้นอย่างง่ายระหว่างเหตุและผล หากเป็นกระบวนการเชิงเหตุปัจจัยที่เชื่อมโยงกับโครงสร้างของวัฏสงสารและภพภูมิที่สัตว์ดำรงอยู่ ซึ่งจะเป็นประเด็นสำหรับการพิจารณาในลำดับถัดไป

วัฏสงสารและภพภูมิ

วัฏสงสาร และภพภูมิ ในทัศนะเถรวาทมีลักษณะเฉพาะที่แตกต่างจากแนวคิดเรื่องการเวียนว่ายของวิญญาณในระบบความเชื่ออื่น กล่าวคือ มิได้ตั้งอยู่บนสมมติฐานของอัตตา

หรือวิญญาณถาวรที่เป็นผู้ย้ายจากภพหนึ่งไปสู่อีกภพหนึ่ง หากแต่เป็นกระบวนการสืบต่อของสภาวธรรมที่เกิดขึ้นตามเหตุปัจจัย

ในมิลินทปัญหา พระนาคเสนได้อธิบายประเด็นนี้ผ่านอุปมาเรื่องเปลวไฟ โดยชี้ให้เห็นว่าการสืบต่อมิใช่ความเป็นอันเดียวกันโดยสมบูรณ์ และมิใช่ความแตกต่างโดยสิ้นเชิง หากเป็นความต่อเนื่องเชิงกระบวนการของสภาวธรรมที่เกิด-ดับสัมพันธ์กันอย่างมีเงื่อนไข ดังความในธัมมสนตติปัญหา ตอนหนึ่งว่า

> ความสืบต่อแห่งสภาวธรรมก็สืบต่อกัน ฉันนั้นนั้นแหละ สภาวะอันหนึ่งเกิดขึ้น สภาวะอันหนึ่งดับไป เหมือนกะสืบต่อพร้อม ๆ กัน เพราะเหตุนั้น ผู้ที่เกิดขึ้นจึงได้ชื่อว่าจะเป็นผู้นั้นก็ไม่ใช่ จะเป็นผู้อื่นก็ไม่ใช่ แต่ถึงความสงเคราะห์ว่าปัจฉิมวิญญาณ
>
> (มิลินท. (แปล), 2515, น. 55)

แนวคิดนี้เปิดโอกาสให้อธิบายการเวียนว่ายตายเกิดภายใต้กรอบที่ไม่ต้องตั้งสมมติฐานเรื่องตัวตนถาวร สิ่งที่สืบต่อข้ามชาติจึงเป็นกระบวนการของนามรูปซึ่งมีกรรมเป็นปัจจัยกำหนดทิศทาง และดำเนินไปตามโครงสร้างของปฏิจจสมุปบาทที่แสดงความสัมพันธ์ของการเกิดขึ้นและดับไปอย่างต่อเนื่อง ภายใต้กรอบดังกล่าว ความตายในทัศนะเถรวาทหมายถึง “จุติจิต” ซึ่งเป็นจิตขณะสุดท้ายที่ทำหน้าที่เป็นปัจจัยให้เกิด “ปฏิสนธิวิญญาณ” ในภพถัดไปโดยทันที กระบวนการนี้ไม่มีช่วงว่าง และสะท้อนการสืบต่อของกระแสชีวิตตามแรงของกรรมที่สั่งสมไว้ในลักษณะของความต่อเนื่องเชิงเหตุปัจจัย

ตามหลักฐานในพระไตรปิฎก ภพภูมิที่สัตว์เวียนว่ายได้รับการจัดจำแนกอย่างเป็นระบบ โดยแบ่งเป็น 3 ระดับหลัก ได้แก่ กามภพ รูปภพ และอรูปภพ สะท้อนระดับของการยึดติดในกิเลส กล่าวคือ กามภพยังเกี่ยวข้องกับกามคุณ รูปภพละกามได้แต่ยังมีรูปธรรมเป็นฐาน และอรูปภพละทั้งกามและรูปธรรม โครงสร้างดังกล่าวสอดคล้องกับหลักสังโยชน์ทั้ง 10 ประการ โดยสังโยชน์เบื้องต่ำ 5 ประการ ผูกสัตว์ไว้กับกามภพ ขณะที่สังโยชน์เบื้องสูง 5 ประการ ผูกไว้กับรูปภพและอรูปภพ[110] แสดงให้เห็นว่าภพภูมิมีความสัมพันธ์โดยตรงกับระดับของกิเลสที่ยังดำรงอยู่ นอกจากนี้ ภายในกามภพยังแบ่งออกเป็นอบายภูมิและสุคติภูมิ อบายภูมิ ได้แก่ นรก เปตวิสัย อสุรกาย และสัตว์เดรัจฉาน ซึ่งสัมพันธ์กับการกระทำ

[110]องฺ.ทสก. 24/13/16

อกุศลกรรมบถ[111] ส่วนสุคติภูมิ ได้แก่ มนุษยโลกและสวรรค์ 6 ชั้น อันเป็นผลของกุศลกรรม ขณะที่รูปภพและอรูปภพเป็นภูมิของพรหม ซึ่งสัมพันธ์กับกำลังของฌานตามลำดับ

ลักษณะสำคัญของวัฏสงสารในกรอบเถรวาทคือการไม่มีจุดเริ่มต้นที่กำหนดได้ สัตว์ทั้งหลายผู้มีอวิชชาและตัณหาเป็นปัจจัย ย่อมเวียนว่ายไปโดยไม่ปรากฏเบื้องต้น ดังพุทธพจน์ว่า

> สงสารนี้กำหนดที่สุดเบื้องต้นเบื้องปลายไม่ได้ เมื่อเหล่าสัตว์ผู้มีอวิชชาเป็นที่กางกั้น มีตัณหาเป็นเครื่องประกอบไว้ ท่องเที่ยวไปมาอยู่ ที่สุดเบื้องต้นย่อมไม่ปรากฏ ฯ
>
> (สำ.นิ. 16/421/177)

การอธิบายลักษณะนี้มีนัยสำคัญในเชิงหลักการ คือชี้ว่าการพ้นจากวัฏสงสารมิได้อยู่ที่การสืบค้นจุดกำเนิด หากอยู่ที่การดับเหตุปัจจัยที่ทำให้การสืบต่อดำรงอยู่ในปัจจุบัน ในบริบทนี้ จะเห็นว่าการเวียนว่ายตายเกิดมิใช่ผลของอำนาจภายนอก หากเป็นผลของกระบวนการเหตุปัจจัยที่สัตว์สร้างขึ้นเองผ่านเจตนาและการกระทำ หลักการดังกล่าวยืนยันความสัมพันธ์โดยตรงระหว่างกรรมกับผล กล่าวคือ การกระทำทางกาย วาจา และใจ ย่อมนำไปสู่ผลที่สอดคล้องกับคุณภาพของการกระทำนั้นเอง ทั้งในระดับประสบการณ์และภพภูมิที่เกิด ดังอรรถกถาชาดก อธิบายไว้ว่า

> บุรุษทำกรรมเหล่าใดไว้ทางกายทวาร วจีทวาร และมโนทวาร เมื่อเขากลับได้ผลของกรรมนั้น ย่อมพบกรรมเหล่านั้นเองในตน ผู้ทำกรรมดีย่อมเสวยผลดี แต่ผู้ทำกรรมชั่วย่อมเสวยผลชั่วช้าลามก ไม่น่าปรารถนา แท้จริงแม้ในทางโลกบุคคลหว่านพืชเช่นใดไว้ ย่อมนำไปซึ่งพืชนั้น คือ ย่อมเก็บผล ได้รับผล เสวยผล อันสมควรแก่พืชนั้นเอง
>
> (จุลลนันทิยชาดก; ขุ.ชา.อ. 3/294/393)

จากข้อความข้างต้น อาจกล่าวได้ว่า วัฏสงสารในทัศนะเถรวาทตั้งอยู่บนกฎแห่งเหตุปัจจัย มิได้ขึ้นกับอำนาจของผู้ตัดสินภายนอก สัตว์จึงเป็นทั้งผู้กระทำและผู้รับผลของกรรมภายในระบบที่มีระเบียบแน่นอน ภายใต้กรอบนี้ การออกจากวัฏสงสารจะเกิดขึ้นได้เพียง

[111] องฺ.ทสก. 23/165/240

เมื่ออวิชชาและตัณหาดับสิ้นไป ซึ่งเป็นปัจจัยหล่อเลี้ยงการสืบต่อของภพ[112] เมื่อพระอรหันต์ปรินิพพาน กระบวนการปฏิสนธิย่อมไม่เกิดขึ้นอีก เพราะเงื่อนไขแห่งการเกิดใหม่สิ้นสุดลง ดังที่พุทธพจน์ในอลคัททูปมสูตร แสดงถึงการตัดรากแห่งภพโดยสิ้นเชิง ดังความว่า

> ...ละสังขารคืออาชาติ อันให้ซึ่งภพใหม่ได้แล้ว ตัดรากขาดแล้ว กระทำให้เป็นดุจตาลยอดด้วน ถึงความไม่มีสืบไป มีอันไม่บังเกิดขึ้นต่อไป เป็นธรรมดา ฯ
>
> (ม.มู. 12/286/193)

ในเชิงหลักการ ภาวะดังกล่าวอธิบายได้ด้วยแนวคิดเรื่อง “ความดับแห่งกรรม หรือกรรมนิโรธ”[113] อันเป็นการยุติวงจรของสังสารวัฏโดยสมบูรณ์ ส่งผลให้โครงสร้างของวัฏสงสารและภพภูมิสะท้อนความสัมพันธ์เชิงเหตุปัจจัยระหว่างเจตนา การกระทำ และผลอย่างเป็นระบบ และนำไปสู่ประเด็นเรื่องความรับผิดชอบของบุคคลตามหลักกรรมซึ่งต้องพิจารณาต่อไป

กรรมกับเจตนาและความรับผิดชอบ

การที่พระพุทธเจ้าทรงนิยาม “กรรม” ว่าเป็นเจตนาทำให้ฐานของความรับผิดชอบทางจริยธรรมถูกย้ายมาอยู่ที่สภาวะภายในจิตใจ มิใช่จำกัดอยู่เพียงพฤติกรรมภายนอกที่ปรากฏ การกระทำจึงมีนัยสำคัญในฐานะผลของการเลือกและการสั่งสมเจตนา ซึ่งบุคคลเป็นผู้ก่อรูปขึ้นด้วยตนเองผ่านกระบวนการกระทำซ้ำอย่างต่อเนื่อง แนวคิดนี้สอดคล้องกับพุทธพจน์ในธรรมปริยายสูตรที่ว่า สัตว์ทั้งหลายมีกรรมเป็นของตนและเป็นผู้รับผลของกรรมนั้น[114] ซึ่งแสดงให้เห็นว่าความเป็นไปของชีวิตมิอาจอธิบายด้วยปัจจัยภายนอกเพียงอย่างเดียว หากต้องเข้าใจในฐานะผลของเหตุปัจจัยที่บุคคลมีส่วนร่วมสร้างขึ้นโดยตรง

อย่างไรก็ดี ความรับผิดชอบในทัศนะเถรวาทมิได้หมายถึงการกำหนดผลลัพธ์ของชีวิตอย่างตายตัว เพราะประสบการณ์เกิดจากเหตุปัจจัยหลายประการร่วมกัน หลักกรรมจึงให้ความสำคัญกับเจตนาในปัจจุบันในฐานะเงื่อนไขที่ยังเปิดให้เกิดการเปลี่ยนแปลง กล่าวคือ แม้กรรมในอดีตจะมีอิทธิพลต่อสภาพที่เผชิญอยู่ แต่การตอบสนองต่อสภาพนั้นยังเป็นขอบเขต

---

[112]องฺ.ติก. 20/516-7/211-3, วิสุทฺธิ. 3/194-5

[113]กรรมสูตร; สำ.ส. 18/229/136

[114]องฺ.ทสก. 24/193/263

ของการเลือกที่บุคคลต้องรับผิดชอบ ดังในจูฬกัมมวิภังคสูตร พระพุทธเจ้าทรงยกตัวอย่างความสัมพันธ์ระหว่างเจตนากับผลในเชิงรูปธรรม เช่น ความโกรธและการเบียดเบียนสัมพันธ์กับผลในทางเสื่อม ขณะที่เมตตาและการไม่เบียดเบียนสัมพันธ์กับผลในทางเกื้อกูล ซึ่งตอกย้ำว่าคุณภาพของเจตนาเป็นปัจจัยสำคัญที่กำหนดทิศทางของผลกรรมทั้งในปัจจุบันและอนาคต

> ปฏิปทาเป็นไปเพื่อมีอายุสั้นนี้ คือ เป็นผู้มักทำชีวิตสัตว์ให้ตกล่วง เป็นคนเหี้ยมโหด มีมือเปื้อนเลือด หมกมุ่นในการประหัตประหาร ไม่เอ็นดูในเหล่าสัตว์มีชีวิต ...
> ปฏิปทาเป็นไปเพื่อมีอายุยืนนี้ คือ ละปาณาติบาตแล้ว เป็นผู้เว้นขาดจากปาณาติบาต วางอาชญา วางศาตราได้ มีความละอาย ถึงความเอ็นดูอนุเคราะห์ด้วยความเกื้อกูลในสรรพสัตว์และภูตอยู่...
>
> (ม.อุ. 14/543/288)

ตัวอย่างดังกล่าวมิได้ชี้ถึงความสัมพันธ์เชิงกลไกแบบตายตัวระหว่างการกระทำกับผล หากแต่สะท้อนแนวโน้มของกระบวนการที่เจตนาและพฤติกรรมซึ่งสั่งสมอย่างต่อเนื่องมีอิทธิพลต่อสภาพที่เกิดขึ้น โดยยังอยู่ภายใต้เงื่อนไขของเหตุปัจจัยอื่นร่วมด้วย

มีข้อที่ควรพิจารณาเพิ่มเติมว่า นัยสำคัญทางจริยธรรมของหลักกรรมอยู่ที่บทบาทของเจตนาในฐานะกลไกของการพัฒนาตน กล่าวคือ การกระทำที่เกิดจากเจตนาเดิมซ้ำ ๆ ย่อมก่อรูปเป็นนิสัยและอุปนิสัยที่ฝังแน่นในจิตใจ ในเชิงอภิธรรม กระบวนการดังกล่าวอธิบายได้ด้วยแนวคิดเรื่องปกตูปนิสสยปัจจัย[115] ซึ่งหมายถึงสภาพธรรมที่เป็นเหตุเกื้อหนุนอย่างมีกำลังอันตั้งอยู่บนการสั่งสมจากประสบการณ์และการกระทำในอดีต ทั้งในระดับจิต เจตสิก และรูป ส่งผลให้กุศลหรืออกุศลสามารถเกิดขึ้นในปัจจุบันได้ตามแนวโน้มที่ถูกสั่งสมไว้ ด้วยเหตุนี้ กรรมจึงมีนัยเกินกว่าการอธิบายผลตอบแทนของการกระทำ แต่ทำหน้าที่กำหนดทิศทางความเจริญหรือความเสื่อมทางจริยธรรมของบุคคลผ่านกระบวนการสั่งสมและการเกิดซ้ำของเจตนาในชีวิตประจำวัน หลักการดังกล่าวสอดคล้องกับพุทธพจน์ในธรรมบทที่ว่า “ธรรมทั้งหลายมีใจเป็นหัวหน้า...”[116] ซึ่งยืนยันว่าเจตนาเป็นจุดตั้งต้นของพฤติกรรมและผลทางจริยธรรมทั้งหมด ดังนั้น การเปลี่ยนแปลงในระดับเจตนาจึงเป็นเงื่อนไขสำคัญของการเปลี่ยนแปลงในระดับชีวิตโดยรวม

---

[115] อภิ.มหา. 40/544/242

[116] ขุ.ธ. 25/11/11

กล่าวโดยสรุป หลักกรรมและการเวียนว่ายตายเกิดในทัศนะเถรวาทเป็นระบบอธิบายที่มีโครงสร้างสอดคล้องกัน โดยกำหนด “กรรม” ในฐานะเจตนาซึ่งเป็นองค์ประกอบสำคัญของสังขารภายใต้กระบวนการปฏิจจสมุปบาท อันมีอวิชชาเป็นรากฐาน กลไกการให้ผลของกรรมจึงมิได้เป็นความสัมพันธ์เชิงเส้นระหว่างการกระทำกับผล หากดำเนินไปภายใต้เงื่อนไขของเหตุปัจจัยหลายประการ และเชื่อมโยงกับโครงสร้างของวัฏสงสารและภพภูมิที่รองรับการเกิดใหม่ ในกรอบนี้ วัฏสงสารมิได้ตั้งอยู่บนสมมติฐานของอัตตาถาวร หากเป็นความสืบต่อของกระบวนการนามรูปที่มีกรรมเป็นเงื่อนไขสำคัญ การดำรงอยู่ของวัฏสงสารจึงขึ้นอยู่กับอวิชชาและตัณหาที่ยังไม่ถูกดับ ขณะที่ความรับผิดชอบทางจริยธรรมถูกวางไว้ที่เจตนาในปัจจุบัน ซึ่งยังคงเปิดพื้นที่ให้การเปลี่ยนแปลงเกิดขึ้นได้ แนวทางปฏิบัติของหลักกรรมอยู่ที่การชี้ให้เห็นว่าเหตุปัจจัยของการเวียนว่ายสามารถถูกยุติได้ เมื่ออวิชชาและตัณหาดับลง กระบวนการเกิดใหม่ย่อมสิ้นสุด ภาวะดังกล่าวคือนิพพาน ซึ่งเป็นจุดหมายปลายทางของกระบวนการทั้งหมดที่กล่าวมาในหัวข้อนี้

นิพพาน: ภาวะดับทุกข์และเป้าหมายสูงสุด

หลักธรรมทั้งหมดที่กล่าวมาในบทนี้ ตั้งแต่อริยสัจ มัชฌิมาปฏิปทา ไตรลักษณ์ ปฏิจจสมุปบาท จนถึงกรรมและวัฏสงสาร ล้วนมีทิศทางที่มุ่งสู่จุดหมายเดียวกันคือนิพพาน การที่หลักธรรมแต่ละข้อแสดงให้เห็นทั้งสภาพของทุกข์และหนทางออกจากทุกข์นั้น ล้วนชี้ไปสู่ภาวะที่กระบวนการของทุกข์และวัฏสงสารดับลงอย่างสมบูรณ์ ซึ่งคือ นิพพาน นั่นเอง

ความหมายและลักษณะของนิพพาน

ในทางนิรุกติศาสตร์ “นิพพาน” มีรากศัพท์ที่สื่อถึงการดับหรือความสงบลง เปรียบเสมือนเปลวไฟที่ดับเมื่อเชื้อเพลิงสิ้นสุด ความหมายเชิงนิรุกติศาสตร์นี้สะท้อนลักษณะของนิพพานในฐานะภาวะที่ความปรุงแต่งยุติลงอย่างสิ้นเชิง

ลักษณะดังกล่าวได้รับการยืนยันในคัมภีร์อุทานแห่งขุททกนิกาย โดยพระพุทธเจ้าทรงแสดงว่านิพพานคือ “อตฺถิ ภิกฺขเว อชาตํ อภูตํ อกตํ อสงฺขตํ”[117] อันหมายถึงธรรมชาติที่ไม่เกิด ไม่เป็น ไม่ถูกกระทำ และไม่ถูกปรุงแต่ง พร้อมทั้งทรงชี้ว่า การพ้นจากสิ่งที่เกิดแล้ว เป็นแล้ว และถูกปรุงแต่ง ย่อมเป็นไปได้ก็เพราะมีสภาวะที่ไม่อยู่ภายใต้เงื่อนไขเหล่านี้รองรับอยู่[118]

---

[117]นิพพานสูตร; ขุ.อุ. (บาลี) 25/160/207

[118]ขุ.อุ. 25/160/144

ด้วยเหตุนี้ นิพพานจึงมีนัยเชิงบวกในตัวเอง ในฐานะสภาวะที่เป็นพื้นฐานของความเป็นไปได้แห่งการหลุดพ้น มิใช่เพียงการขาดหายของสิ่งใดสิ่งหนึ่ง แต่เป็นภาวะที่ทำให้การสิ้นสุดของทุกข์มีความหมายอย่างสมบูรณ์

เมื่อพิจารณาลักษณะของนิพพานในพระไตรปิฎก พบว่ามีการอธิบายได้เป็น 2 แนวทางที่เกื้อหนุนกัน

ประการที่ 1 การอธิบายนิพพานในคัมภีร์เถรวาทมักปรากฏในรูปแบบเชิงปฏิเสธ โดยระบุว่านิพพานปราศจากสิ่งใด วิธีการนี้พบอย่างแพร่หลาย เช่น ในสังยุตตนิกาย อสังขตสังยุตต์[119] ซึ่งแสดงชื่อเรียกของนิพพานหลายลักษณะ อาทิ “อสังขตะ” “อนาสวะ” “สัจจะ” “ปาระ” “สันตะ” “เขมะ” “วิสุทธิ” และ “วิมุตติ” อันสะท้อนแง่มุมของสภาวะที่ไม่ถูกปรุงแต่งและพ้นจากเครื่องเศร้าหมอง ในทำนองเดียวกัน คัมภีร์อุทาน[120] อธิบายนิพพานผ่านการปฏิเสธองค์ประกอบของโลกและภพภูมิทั้งหมด ไม่ว่าจะเป็นธาตุทั้ง 4 อายตนะ หรือแม้แต่การมา การไป หรือการเกิด-ดับ อีกทั้งไม่มีตัณหาและไม่เห็นได้โดยง่าย ลักษณะการอธิบายเช่นนี้ชี้ให้เห็นว่านิพพานอยู่นอกเหนือกรอบของสังขตธรรมโดยสิ้นเชิง แม้ถ้อยคำและมุมมองจะแตกต่างกัน แต่ล้วนมุ่งสู่ความหมายร่วมกัน คือภาวะที่ความปรุงแต่งและความทุกข์ดับสิ้นอย่างสมบูรณ์

ประการที่ 2 นิพพานได้รับการอธิบายในเชิงยืนยัน โดยชี้ถึงคุณสมบัติของสภาวะนั้นโดยตรง ดังพุทธพจน์ว่า “นิพฺพานำ ปรมำ สุขำ”[121] ซึ่งยืนยันสถานะของนิพพานในฐานะความจริงที่มีคุณค่าในตัวเอง มิใช่เพียงความว่างเปล่าหรือการสูญสลาย ในกรอบอภิธรรม นิพพานถูกจัดเป็น “อสังขตธรรม”[122] คือสภาวะที่ไม่เกิด ไม่ดับ และไม่แปรเปลี่ยน แตกต่างจากสังขตธรรมที่อยู่ภายใต้ไตรลักษณ์ อย่างไรก็ตาม หลัก “สพฺเพ ธมฺมา อนตฺตา”[123] ยังคงใช้ครอบคลุมนิพพานในความหมายที่ว่า มิใช่อัตตาหรือสาระตัตถาวร

การพิจารณานิพพานทั้งในเชิงยืนยันและในกรอบอนัตตาเช่นนี้ ช่วยให้เข้าใจสภาวะดังกล่าวอย่างสมดุล ในฐานะภาวะที่มีคุณค่าเชิงบวก แต่ไม่อาจยึดมั่นถือมั่นเป็นตัวตนได้

ลักษณะเฉพาะที่สำคัญอีกประการหนึ่งของนิพพานคือการที่นิพพานเป็นสิ่งที่ประจักษ์ได้ในชีวิตนี้ มิใช่สิ่งที่ต้องรอจนกว่าจะตายจึงจะรู้ได้ จะเห็นหลักฐานได้จากพระไตรปิฎก

---

[119]สำ.ส. 18/685-751/365-373

[120]นิพพานสูตร; ขุ.อุ. 25/158-9/143-4

[121]ม.ม. (บาลี) 13/287/281

[122]อภิ.ธมฺม. 34/907/314

[123]องฺ.ติก. (บาลี) 20/576/368

หลายแห่งยืนยันตรงกันว่านิพพานเป็นสภาวะที่ประจักษ์ได้ในปัจจุบัน โดยใช้ถ้อยคำที่สื่อถึงการบรรลุธรรมในชีวิตนี้อย่างชัดเจน เช่น ในอัคคัญญสูตรใช้คำว่า “ทิฏฺเฐว ธมฺเม ปรินิพฺพายติ”[124] อันหมายถึงปรินิพพานในปัจจุบัน ขณะที่อากังเขยยสูตรและมหาสีหนาทสูตรใช้สำนวน “ทิฏฺเฐว ธมฺเม สยํ อภิญฺญา สจฺฉิกตฺวา”[125] และ “ทิฏฺเฐว ธมฺเม อญฺญํ อาราเธยฺย”[126] เพื่อเน้นการทำให้แจ้งและบรรลุอรหัตผลด้วยตนเองในปัจจุบัน ในทำนองเดียวกัน สัมมาทิฏฐิสูตร ใช้สำนวนว่า “ทิฏฺเฐว ธมฺเม ทุกฺขสฺสนฺตกโร โหติ”[127] กล่าวถึงการกระทำที่สุดแห่งทุกข์ในปัจจุบัน ส่วนกันทรกสูตร ใช้สำนวนว่า “ทิฏฺเฐว ธมฺเม นิจฺฉาโต นิพฺพุโต สีติภูโต สุขปฏิสำเวที พฺรหฺมภูเตน อตฺตนา วิหรติ ฯ”[128] อธิบายภาวะของผู้บรรลุธรรมว่า เป็นผู้ดับสนิท เป็นผู้เย็น และเสวยสุข ในชีวิตนี้ ถ้อยคำเหล่านี้เมื่อพิจารณาร่วมกันแสดงให้เห็นแนวคิดที่สอดคล้องกันว่า นิพพานมิใช่เพียงจุดหมายภายหลังความตาย แต่เป็นสภาวะที่สามารถเข้าถึงและประจักษ์ได้ในปัจจุบันผ่านการปฏิบัติอย่างถูกต้อง

อาจกล่าวได้ว่า ความเข้าใจในความหมายและลักษณะของนิพพานเป็นพื้นฐานสำหรับการพิจารณาในมิติที่ลึกกว่าต่อไป ทั้งในแง่ของประเภทและระดับของนิพพาน คำถามเชิงอภิปรัชญาที่พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธที่จะตอบ และนิพพานในฐานะเป้าหมายที่มีความหมายเชิงปฏิบัติในชีวิตประจำวัน ซึ่งจะได้รับการพิจารณาในหัวข้อถัดไปตามลำดับ

ประเภทและระดับของนิพพาน

ในทัศนะเถรวาท นิพพานได้รับการอธิบายโดยคำนึงถึงบริบทของการบรรลุและสภาพของผู้บรรลุ ทำให้สามารถจำแนกได้ทั้งในเชิงประเภทและระดับ การจำแนกนี้ช่วยให้เห็นนิพพานในฐานะกระบวนการที่มีความต่อเนื่อง มิใช่เพียงจุดหมายปลายทางที่แยกขาดจากการปฏิบัติ

การจำแนกพื้นฐานในพระไตรปิฎกแบ่งนิพพานเป็น 2 ประเภท[129] ได้แก่

(1) **สอุปาทิเสสนิพพานธาตุ** ซึ่งเกิดขึ้นเมื่อกิเลสดับสิ้นแล้วแต่เบญจขันธ์ยังดำเนินอยู่

(2) **อนุปาทิเสสนิพพานธาตุ** ซึ่งเป็นภาวะที่ขันธ์ดับลงโดยไม่มีการเกิดใหม่

---

[124]ที.ปา. (บาลี) 11/70/106

[125]ม.มู. (บาลี) 12/90/63

[126]ม.มู. (บาลี) 12/166/144

[127]ม.มู. (บาลี) 12/111/86

[128]ม.มู. (บาลี) 12/4-5/5

[129]ธาตุสูตร; ขุ.อิติ. 25/222/192

ความแตกต่างนี้สะท้อนช่วงต่อเนื่องระหว่างการหลุดพ้นในชีวิตปัจจุบันกับความสิ้นสุดของกระบวนการเกิดโดยสมบูรณ์

อีกมิติหนึ่ง เถรวาทอธิบายการเข้าถึงนิพพานผ่านระดับของอริยผล 4 ขั้น สัมพันธ์กับการละสังโยชน์ตามลำดับ ตั้งแต่พระโสดาบันจนถึงพระอรหันต์[130] โครงสร้างนี้ชี้ให้เห็นว่าการบรรลุนิพพานเป็นผลของการพัฒนาที่ค่อยเป็นค่อยไป และมีเกณฑ์ตรวจสอบได้ในแต่ละระดับของความบริสุทธิ์

ในเชิงจิตวิทยา คัมภร์อภิธรรมปิฎกอธิบายว่า ขณะบรรลุ มรรคจิตทำหน้าที่ตัดกิเลส ส่วนผลจิตมีนิพพานเป็นอารมณ์โดยตรง[131] แสดงว่านิพพานไม่ใช่สิ่งที่ถูกสร้างขึ้นใหม่ แต่เป็นสภาวะที่จิตเข้าถึงได้เมื่อเงื่อนไขที่ปิดบังถูกยกเลิก

ส่วนด้านแนวทางการปฏิบัติ คัมภีร์วิสุทธิมรรคเสนอรูปแบบที่หลากหลายผ่านวิโมกข์ 3 ได้แก่ อนิมิตตวิโมกข์ อัปปณิหิตวิโมกข์ และสุญญตวิโมกข์[132] ซึ่งสอดคล้องกับการพิจารณาไตรลักษณ์ในมุมที่ต่างกัน แนวทางเหล่านี้สะท้อนความยืดหยุ่นของกระบวนการปฏิบัติตามอุปนิสัยของผู้ปฏิบัติ

ว่าโดยสรุปแล้ว การจำแนกนิพพานทั้งในเชิงประเภท ระดับ และแนวทางปฏิบัติ แสดงให้เห็นว่าเส้นทางสู่ความหลุดพ้นมีลักษณะเป็นกระบวนการที่เป็นขั้นตอนและตรวจสอบได้ ซึ่งเชื่อมโยงไปสู่การพิจารณานิพพานในมิติที่ลึกยิ่งขึ้น ทั้งในเชิงความหมายและในฐานะเป้าหมายของการปฏิบัติในลำดับถัดไป

นิพพานกับคำถามเชิงอภิปรัชญา

คำถามเชิงอภิปรัชญาเกี่ยวกับนิพพานเป็นประเด็นสำคัญที่ได้รับความสนใจอย่างต่อเนื่องในพุทธปรัชญา โดยลักษณะเด่นของท่าทีในเถรวาทคือการที่พระพุทธเจ้าทรงงดเว้นการตอบคำถามบางประเภท ซึ่งสะท้อนนัยทางปรัชญาที่ลึกซึ้งกว่าการยืนยันหรือปฏิเสธโดยตรง

---

[130]รายละเอียดจะกล่าวเพิ่มเติมในบทที่ 7 ว่าด้วยอริยผลในฐานะระดับแห่งความบริสุทธิ์และประเภทพระอริยบุคคล

[131]“ยสฺมึ สมเย โลกุตฺตรํ ฌานํ ภาเวติ นิยฺยานิกํ อปจยคามึ ทิฏฺจิคตานํ ปหานาย ปฆมาย ภูมิยา ปตฺติยา ... ตสฺมึ สมเย ผสฺโส โหติ ... อวิกฺเขโป โหติ เย วา ปน ตสฺมึ สมเย อญฺเญปี อตฺถิ ปฏิจฺจสมุปฺปนฺนา อรูปิโน...” (อภิ.ธมฺม. (บาลี) 34/196/83-4)

[132]รายละเอียดตามที่กล่าวไว้แล้วในบทว่าด้วยความสัมพันธ์เชิงบูรณาการของไตรลักษณ์

คำถามลักษณะนี้ถูกจัดเป็น “อัพยากตปัญหา” ครอบคลุมประเด็นเกี่ยวกับสถานะของโลก ความสัมพันธ์ระหว่างชีพกับสรีระ และภาวะของพระตถาคตหลังปรินิพพาน[133] การงดตอบมิได้เกิดจากการหลีกเลี่ยงปัญหา แต่ตั้งอยู่บนเกณฑ์ว่า คำถามเหล่านี้ไม่เกื้อกูลต่อการดับทุกข์และไม่สัมพันธ์กับเป้าหมายของการปฏิบัติ ดังที่แสดงในจูฬมาลุงโกยวาทสูตร[134] ผ่านอุปมาบุรุษถูกลูกศร ซึ่งชี้ให้เห็นว่าการหมกมุ่นกับคำถามที่ไม่จำเป็นย่อมขัดขวางการแก้ปัญหาที่แท้จริง ในอีกด้านหนึ่ง อัคคิวัจฉโคตตสูตร[135] ใช้อุปมาเปลวไฟที่ดับ เพื่ออธิบายข้อจำกัดของภาษาและกรอบความคิด เมื่อเชื้อเพลิงหมด ไฟย่อมดับลงโดยไม่อาจกล่าวได้ว่า “ไป” ในทิศใด หมายความว่าสภาวะของพระอรหันต์หลังปรินิพพานก็ไม่อาจอธิบายด้วยหมวดหมู่เชิงภววิสัยได้ ในประเด็นนี้ แม้จะมีความพยายามของนักวิชาการพุทธศาสนาสมัยใหม่ในการอธิบายเพื่อหลีกเลี่ยงทิฐิสุดโต่งทั้งสองด้าน ดังที่ วัชระ งามจิตรเจริญ (2561, น. 462-3) เสนอว่า ไม่ควรเข้าใจว่าวิญญาณของพระอรหันต์ “สูญ” โดยสิ้นเชิง หากควรพิจารณาในลักษณะ “ศักยภาพแฝง” ที่ไม่อาจปรากฏเป็นจริงได้อีกเมื่อเหตุปัจจัยสิ้นไป อุปมาดังไฟที่ยังไม่เกิดก่อนมีเชื้อ มิใช่ไม่มีโดยสิ้นเชิง แต่ก็ยังไม่อาจเรียกได้ว่าเป็นไฟอย่างแท้จริง

การตีความดังกล่าวสะท้อนความพยายามอธิบายนิพพานในบริบทเถรวาทสมัยใหม่ อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาในกรอบคำสอนดั้งเดิม ยังคงเห็นได้ชัดว่าพระพุทธองค์มิได้มุ่งให้ข้อยุติทางอภิปรัชญา หากทรงชี้ขอบเขตของภาษาและความคิด พร้อมทั้งนำผู้ปฏิบัติกลับสู่เป้าหมายหลัก คือการดับทุกข์ผ่านการปฏิบัติในปัจจุบัน

การตั้งคำถามเกี่ยวกับพระตถาคตหลังปรินิพพานในลักษณะเดียวกัน จึงเป็นการใช้กรอบแนวคิดที่ไม่สอดคล้องกับสภาวะที่อยู่นอกเหนือเงื่อนไขของเวลาและการเปลี่ยนแปลง ดังนั้น ท่าทีของพระพุทธเจ้าในการไม่ตอบคำถามอภิปรัชญาบางประการจึงชี้ให้เห็นทั้งข้อจำกัดของภาษาในการอธิบายสภาวะสูงสุด และการเน้นย้ำว่าประเด็นที่สำคัญยิ่งกว่าคือการปฏิบัติเพื่อการพ้นทุกข์ ไม่ใช่การสร้างข้อสรุปเชิงทฤษฎีเกี่ยวกับสิ่งที่อยู่นอกเหนือประสบการณ์โดยตรง

---

[133] พรหมชาลสูตร; ที.สี. 9/1-90/1-44

[134] ม.ม. 13/147-52/117-22

[135] ม.ม. 13/244-52/188-93

ประเด็นเรื่องการปฏิเสธคำถามเชิงอภิปรัชญาเกี่ยวกับนิพพานได้รับการอธิบายในวงวิชาการสมัยใหม่ว่าไม่ได้สะท้อนความไม่รู้ของพระพุทธเจ้า[136] หากแต่ชี้ถึงข้อจำกัดของกรอบคำถามเอง Jayatilleke (1963, p. 290) เห็นว่าคำถามประเภท “พระตถาคตหลังปรินิพพานมีอยู่หรือไม่มีอยู่” ตั้งอยู่บนสมมติฐานเรื่องอัตตาที่ขัดกับหลักอนัตตา จึงไม่อาจตอบได้โดยไม่ตกไปสู่ทิฐิทั้ง 2 ข้าง ขณะที่ Collins (1998, p. 76) อธิบายว่าท่าทีดังกล่าวสะท้อนลักษณะของพุทธศาสนาในฐานะปรัชญาเชิงปฏิบัติที่มุ่งแก้ปัญหาทุกข์ มากกว่าการสร้างระบบอภิปรัชญาที่สมบูรณ์ และ Gombrich (2006, p. 48) ชี้ว่าการใช้ภาษาเชิงปฏิเสธในการกล่าวถึงนิพพานเป็นวิธีหลีกเลี่ยงกรอบคู่ตรงข้ามของภาษา มิใช่การปฏิเสธความมีอยู่ของนิพพาน เช่นเดียวกัน สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) (2562, น. 515) อธิบายว่านิพพานเป็นสภาวะที่เข้าถึงได้ผ่านการปฏิบัติภายใน มิใช่สิ่งที่แสวงหาจากภายนอก และการหลีกเลี่ยงการตอบปัญหาเชิงอภิปรัชญาช่วยป้องกันการยึดติดในอัตตวาทะ ซึ่งมักโน้มเอียงไปสู่ทั้งสัสสตทิฐิหรืออุจเฉททิฐิ อันเป็นอุปสรรคต่อการพ้นทุกข์ ข้อวิเคราะห์นี้สอดคล้องกับ Kalupahana (1992, p. 116) ที่มองว่านิพพานควรเข้าใจในฐานะประสบการณ์ที่ตรวจสอบได้จากการปฏิบัติ โดยมีลักษณะเป็นความหลุดพ้นจากโลภ โกรธ หลง มากกว่าจะเป็นภาวะเชิงอภิปรัชญานามธรรมที่อยู่เหนือโลก[137] ขณะที่ Gethin (1998, pp. 78-9) ชี้ว่าความพยายามอธิบายนิพพานด้วยภาษาเชิงปรัชญามักเผชิญข้อจำกัด เพราะต้องรักษาสมดุลของทางสายกลาง ซึ่งทำได้ยากและเสี่ยงต่อความคลาดเคลื่อน

จากที่กล่าวมาข้างต้น จึงอาจสรุปได้ว่า นิพพานแม้อยู่นอกขอบเขตของคำถามเชิงอภิปรัชญา ก็ไม่ได้หมายถึงภาวะที่เข้าถึงไม่ได้ หากสะท้อนว่าการเข้าถึงต้องอาศัยการปฏิบัติให้เกิดการประจักษ์โดยตรง มากกว่าการสร้างคำอธิบายเชิงทฤษฎีเกี่ยวกับสภาวะนั้น แนวความคิดนี้ทำให้นิพพานมีฐานะเป็นเป้าหมายเชิงปฏิบัติที่สัมพันธ์กับชีวิตจริง และชี้ทิศทางของการพัฒนาจิตและปัญญาอย่างเป็นรูปธรรม ซึ่งจะพิจารณาต่อไปในหัวข้อถัดไป

---

[136]แนวความคิดนี้ได้รับการอธิบายโดยนักปรัชญาคนสำคัญชาวศรีลังกา Jayatilleke ซึ่งอธิบายโต้แย้งมุมมองของ Keith ที่ตีความการนิ่งของพระพุทธเจ้าในฐานะการไม่ทราบคำตอบ โดยเสนอว่าการงดตอบอัพยากตปัญหาเป็นท่าทีที่ตั้งอยู่บนความเข้าใจถึงข้อจำกัดของภาษาและตรรกะในการอธิบายสภาวะที่อยู่นอกเหนือกรอบประสบการณ์ ไม่ใช่ข้อบ่งชี้ถึงความไม่รู้ ทั้งยังชี้ว่าการตีความของ Keith ขาดหลักฐานรองรับจากตัวบท และไม่สอดคล้องกับพระไตรปิฎกซึ่งแสดงให้เห็นว่าการงดตอบเป็นการเลือกเชิงวิธีวิทยาเพื่อหลีกเลี่ยงกรอบแนวคิดที่คลาดเคลื่อน และคงน้ำหนักของคำสอนไว้ที่การปฏิบัติเพื่อการพ้นทุกข์เป็นสำคัญ (p. 473, 812)

[137]“The most significant feature of the Buddha’s teaching is that this empirically verifiable condition of life (i.e., freedom from greed, hatred, and confusion) becomes the ultimate goal or fruit (paramattha) of the religious life. As a result of the ultimate goal being reduced to such experience, without being elevated to a transcendent reality...”

นิพพานในฐานะเป้าหมายเชิงปฏิบัติ

หัวข้อก่อนหน้าชี้ว่านิพพานอยู่นอกกรอบของการถกเถียงเชิงอภิปรัชญา และเข้าถึงได้ผ่านการปฏิบัติ หัวข้อนี้จึงมุ่งอธิบายนัยเชิงปฏิบัติของนิพพานในชีวิตจริง และผลของการมีนิพพานเป็นเป้าหมายต่อรูปแบบการดำเนินชีวิต

ประเด็นสำคัญประการแรกคือนิพพานเป็นสภาวะที่ประจักษ์ได้ในปัจจุบัน มิใช่สิ่งที่รับรู้ได้ภายหลังความตายเท่านั้น นัยนี้ทำให้การปฏิบัติมีลักษณะเป็นกระบวนการที่ตรวจสอบได้ และทำให้กิจกรรมในชีวิตประจำวันสามารถเป็นส่วนหนึ่งของเส้นทางสู่เป้าหมายดังกล่าว แนวคิดนี้ปรากฏอย่างเป็นรูปธรรมในหลายพระสูตร เช่น กายคตาสติสูตร[138] ซึ่งแสดงการมีสติในอิริยาบถพื้นฐาน โดยเฉพาะการกำหนดลมหายใจเข้าออกเป็นฐานให้จิตตั้งมั่นและระงับความฟุ้งซ่าน พาหิยสูตร[139] ที่เน้นการรู้เท่าทันผัสสะโดยตรงในลักษณะ “เห็นก็สักว่าเห็น” อันตัดการปรุงแต่งทางจิต และโมฆราชปัญหา[140] ที่เสนอการพิจารณาโลกโดยความเป็นของว่าง พร้อมทั้งละความยึดถือในตัวตน ทั้ง 3 กรณีชี้ไปในทิศทางเดียวกัน คือการฝึกสติในประสบการณ์ปัจจุบันเพื่อลดอวิชชาและตัณหา ดังนั้น เส้นทางสู่นิพพานจึงมิได้แยกขาดจากชีวิตประจำวัน หากดำเนินอยู่ในทุกขณะของการมีสติรู้ตัว ซึ่งทำให้การดำเนินชีวิตเองกลายเป็นพื้นที่ของการปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง

ชีวิตของพระอรหันต์ในภาวะสอุปาทิเสสนิพพานเป็นตัวอย่างเชิงประจักษ์ของนิพพานในฐานะเป้าหมายที่สามารถบรรลุได้ในชีวิตนี้ โดยสะท้อนสภาพจิตที่หลุดพ้นจากกิเลสอย่างสิ้นเชิง ขณะยังดำรงขันธ์อยู่ หลักฐานจากเถรคาถาและเถรีคาถาแสดงให้เห็นประสบการณ์ภายในของผู้บรรลุธรรม ซึ่งมีลักษณะเป็นความสงบและความเป็นอิสระจากเครื่องผูกพัน แตกต่างจากความสุขของปุถุชนที่ยังขึ้นอยู่กับเงื่อนไขภายนอก ดังปรากฏในกรณีของพระสุภูติเถระ ผู้แสดงภาวะจิตที่มั่นคงและเป็นอิสระแม้อยู่ท่ามกลางฝน[141] และพระสุกกาเถรี ผู้ชี้ให้เห็นคุณค่าของรสพระธรรมในฐานะแหล่งความอิ่มเอิบภายในเหนือความเพลิดเพลินทางโลก อันเป็นผลจากจิตที่บริสุทธิ์และหลุดพ้นจากกิเลส[142]

---

[138]ม.อุ. 14/292-317/161-71

[139]สำ.ส. 18/118-9/63-5

[140]ขุ.สุตฺต. 25/439/410-1

[141]ขุ.เถร. 26/138/203

[142]ขุ.เถรี. 26/435/391

ในเชิงหลักธรรม สัลลัตถสูตร แห่งสังยุตตนิกาย อธิบายความแตกต่างนี้อย่างเป็นระบบ โดยชี้ว่าพระอรหันต์ยังคงรับรู้เวทนาทางกายตามปกติ แต่ไม่เกิดปฏิกิริยาทางจิตที่ต่อเนื่องด้วยตัณหาและอุปาทาน จึงไม่มีความทุกข์ทางใจเข้ามาซ้อนทับ

> ฝ่ายอริยสาวกผู้ได้สดับ อันทุกขเวทนาถูกต้องแล้ว ย่อมไม่เศร้าโศก ไม่ร่ำไร ไม่รำพัน ไม่ทุบอกคร่ำครวญ ไม่ถึงความงมงาย เธอย่อมเสวยเวทนาทางกายอย่างเดียว ไม่ได้เสวยเวทนาทางใจ
>
> (สำ.ส. 18/371/223)

ลักษณะดังกล่าวสะท้อนความแตกต่างเชิงคุณภาพระหว่างการดำรงชีวิตภายใต้การครอบงำของกิเลสกับการดำรงชีวิตอย่างหลุดพ้น กล่าวได้ว่า พระอรหันต์ยังอยู่ในโลกในเชิงปรากฏการณ์ แต่ไม่ถูกโลกในเชิงจิตวิทยาครอบงำ ซึ่งเป็นภาวะที่อธิบายได้ด้วยกรอบของการดับเหตุปัจจัยแห่งทุกข์อย่างสมบูรณ์

นัยสำคัญเชิงปฏิบัติของนิพพานในฐานะเป้าหมายอยู่ที่การกำหนดคุณภาพของการกระทำในปัจจุบัน พุทธพจน์ในโอฆตรณสูตรแห่งสังยุตตนิกาย อธิบายลักษณะของการปฏิบัตินี้ผ่านอุปมาของการข้ามกระแสน้ำ โดยชี้ว่าการดิ้นรนหรือการหยุดนิ่งล้วนไม่อาจนำไปสู่การข้ามพ้น มีเพียงการดำเนินไปอย่างพอดีเท่านั้นที่ทำให้ก้าวข้ามได้[143] อุปมาดังกล่าวสะท้อนหลักการปฏิบัติที่เน้นความสมดุลและความต่อเนื่อง ด้วยเหตุนี้ การมุ่งสู่นิพพานจึงสัมพันธ์กับแนวทางปฏิบัติที่ไม่เอนเอียงไปสู่ความตึงเครียดหรือความหย่อนยาน แต่ตั้งอยู่บนความพอดี ซึ่งเป็นเงื่อนไขสำคัญของการลดอวิชชาและตัณหาอย่างเป็นระบบ

อย่างไรก็ดี ในบริบทของฆราวาส นิพพานในฐานะเป้าหมายเชิงปฏิบัติมิได้จำกัดอยู่ที่การบรรลุขั้นสูงสุดในชาตินี้ แต่ครอบคลุมถึงความก้าวหน้าในทุกขั้นของการพัฒนาทางจริยธรรมและปัญญา ซึ่งเป็นกระบวนการเคลื่อนเข้าสู่ทิศทางของนิพพานอย่างต่อเนื่อง พุทธพจน์ในทีฆชาณุสูตรสะท้อนแนวคิดนี้อย่างชัดเจน โดยแสดงว่าฆราวาสผู้ดำเนินชีวิตด้วยความเพียร มีศรัทธา รักษาศีล รู้จักเกื้อกูลผู้อื่น และประกอบด้วยปัญญาที่เห็นความเกิด-ดับ ย่อมได้รับประโยชน์ทั้งในปัจจุบันและอนาคต[144] แสดงให้เห็นว่าการตั้งเป้าหมายที่นิพพานไม่ตัดขาดจากการดำเนินชีวิตในโลก แต่ทำหน้าที่กำหนดทิศทางของการพัฒนาในทุกมิติ

---

[143] สำ.ส. 15/1/1

[144] องฺ.อฏฺฐก. 23/144/225

จากข้อพิจารณาดังกล่าว สามารถวิเคราะห์ได้ว่า นิพพานในทัศนะเถรวาทมีลักษณะเป็นเป้าหมายที่ไม่ขัดแย้งกับชีวิตประจำวัน การปฏิบัติเพื่อมุ่งสู่นิพพานจึงไม่จำเป็นต้องละทิ้งบทบาททางสังคม หากกลับส่งเสริมให้บุคคลดำเนินชีวิตด้วยสติ ปัญญา และเมตตาอย่างมีคุณภาพมากขึ้นตามลำดับ ด้วยเหตุนี้ นิพพานจึงทำหน้าที่ทั้งเป็นจุดหมายสูงสุดของการปฏิบัติและเป็นเกณฑ์เชิงแนวทางที่ใช้พิจารณาว่าการกระทำใดนำไปสู่ความก้าวหน้าทางธรรม ความเข้าใจนิพพานในมิติทฤษฎีและปฏิบัติจึงเกื้อหนุนกัน และทำให้กระบวนการพัฒนาชีวิตมีความเป็นระบบและมีทิศทางที่ชัดเจน

โดยภาพรวม สรุปได้ว่า นิพพานในทัศนะเถรวาทมีลักษณะครอบคลุมและซับซ้อนกว่าความเข้าใจทั่วไป กล่าวคือ เป็นอสังขตธรรมที่ไม่เกิด ไม่ดับ และไม่ถูกปรุงแต่ง อีกทั้งเป็นสุขอย่างยิ่งและสามารถประจักษ์ได้ในชีวิตนี้ โดยจำแนกเป็น 2 ประเภท คือ สอุปาทิเสสนิพพาน สำหรับพระอรหันต์ผู้ยังมีชีวิตอยู่ และอนุปาทิเสสนิพพานภายหลังปรินิพพาน ขณะเดียวกัน การบรรลุนิพพานก็ดำเนินเป็นลำดับตามการละสังโยชน์ ตั้งแต่โสดาปัตติผลจนถึงอรหัตผลอย่างเป็นขั้นตอน อย่างไรก็ตาม พระพุทธเจ้าทรงงดเว้นการตอบคำถามเกี่ยวกับสภาพของพระตถาคตหลังปรินิพพาน เนื่องจากคำถามดังกล่าวตั้งอยู่บนสมมติฐานที่ขัดต่อหลักอนัตตา และอาจนำไปสู่ทิฐิสุดโต่งทั้งสองด้าน เมื่อพิจารณาในทางปฏิบัติ นิพพานมิได้แยกออกจากชีวิตประจำวัน หากเป็นทิศทางของการปฏิบัติในทุกขณะ โดยความก้าวหน้าทางจริยธรรมและปัญญาแต่ละขั้นล้วนเป็นการเคลื่อนเข้าสู่นิพพานอย่างต่อเนื่อง ด้วยเหตุนี้ นิพพานจึงมีลักษณะเฉพาะ คือเป็นทั้งภาวะที่ประจักษ์ได้ในปัจจุบันและภาวะที่สมบูรณ์เมื่อปรินิพพาน เป็นทั้งผลของการปฏิบัติและฐานรองรับความเป็นไปได้ของการพ้นทุกข์ อีกทั้งไม่อาจอธิบายได้อย่างครบถ้วนด้วยภาษา แต่ยังคงชี้ทิศทางของการดำเนินชีวิตได้อย่างชัดเจน ดังนั้น ความเข้าใจนิพพานอย่างสมบูรณ์จึงเกิดจากการประสานกันของความรู้และการปฏิบัติ ซึ่งต้องดำเนินควบคู่กันและไม่อาจแยกออกจากกันได้

บทที่ 6
หลักพุทธธรรมเพื่อการดำเนินชีวิต

ภายหลังจากการพิจารณาแก่นคำสอนของพุทธศาสนาเถรวาทในด้านโครงสร้างความจริงของชีวิตและแนวปฏิบัติเพื่อความหลุดพ้นในบทก่อนหน้าแล้ว ประเด็นสำคัญถัดมาคือการทำความเข้าใจการประยุกต์หลักธรรมดังกล่าวในบริบทของการดำเนินชีวิตของฆราวาส

แม้เป้าหมายสูงสุดจะอยู่ที่พระนิพพาน พุทธศาสนาเถรวาทก็วางหลักธรรมสำหรับคฤหัสถ์ไว้อย่างเป็นระบบ เพื่อกำกับการดำเนินชีวิตให้มีคุณค่าและเกื้อกูลต่อสังคม หลักธรรมเหล่านี้จึงทำหน้าที่เชื่อมโยงจริยธรรมส่วนบุคคลเข้ากับโครงสร้างทางสังคม พร้อมทั้งเป็นฐานของการพัฒนาจิตใจในระดับที่สูงขึ้น หลักพุทธธรรมสำหรับฆราวาส ไม่ว่าจะเป็น ศีล 5 อิทธิบาท 4 ฆราวาสธรรม 4 พรหมวิหาร 4 สังคหวัตถุ 4 และองค์ธรรมสำหรับทิศ 6 สะท้อนการนำแก่นคำสอนและแนวปฏิบัติมาปรับใช้ในชีวิตประจำวัน ทั้งในมิติของการครองเรือน การประกอบอาชีพ และการอยู่ร่วมกับผู้อื่น ดังนั้น บทนี้จึงมุ่งนำเสนอหลักพุทธธรรมเพื่อการดำเนินชีวิตในฐานะพื้นที่ทั้งโลกียธรรมและโลกุตตรธรรมเชื่อมโยงกันอย่างเป็นระบบ ทำให้การดำเนินชีวิตของฆราวาสเป็นทั้งการอยู่ร่วมในสังคมและกระบวนการพัฒนาชีวิตบนฐานแห่งธรรมควบคู่กันไป

ศีล 5: พื้นฐานทางจริยธรรมของบุคคล

ในมุมมองจริยศาสตร์ของพุทธศาสนาเถรวาท ศีล 5 ถูกวางไว้เป็นหลักปฏิบัติพื้นฐานสำหรับคฤหัสถ์ และเป็นรากฐานของการจัดระเบียบความสัมพันธ์ในสังคมมนุษย์อย่างมีนัยสำคัญ หลักศีลนี้ตั้งอยู่บนฐานของความเมตตาและความเคารพต่อชีวิต มากกว่าการอิงอำนาจคำสั่งเหนือธรรมชาติ ดังที่ Rahula (1974, p. 46) อธิบายว่าแก่นของจริยธรรมพุทธอยู่ที่ความรักและความไม่เบียดเบียน ศีลจึงทำหน้าที่เป็น “ฐานพฤติกรรม” ที่เอื้อต่อการอยู่ร่วมกันอย่างปลอดภัยและเกื้อกูล

ในเชิงหลักการ ศีล 5 ทำหน้าที่กำกับพฤติกรรมภายนอกให้สอดคล้องกับทั้งความปลอดภัยทางสังคมและความสงบทางจิตใจ กล่าวคือ การงดเว้นจากการเบียดเบียนชีวิต ทรัพย์สิน ความสัมพันธ์ทางเพศ การพูดเท็จ และการเสพสิ่งที่บั่นทอนสติสัมปชัญญะ ส่งผลให้เกิดความไว้วางใจในระดับสังคม ขณะเดียวกันก็ทำให้จิตใจผ่องใสจากการไม่ก่อโทษต่อตนเองและผู้อื่น

ด้วยเหตุนี้ ศีล 5 จึงมีสถานะเป็นระบบคุณธรรมเชิงพฤติกรรม (behavioral ethics) ที่สร้างเงื่อนไขพื้นฐานของการอยู่ร่วมกันอย่างสันติ อีกทั้งยังเป็นหลักจริยธรรมขั้นต่ำที่ใช้ได้กับมนุษย์ทุกกลุ่มโดยไม่จำกัดเพศ วัย หรือสถานภาพทางสังคม ในระดับโครงสร้างของการพัฒนาตน ศีล 5 จึงทำหน้าที่เป็นจุดตั้งต้นที่สำคัญ เพราะเป็นฐานของความสัมพันธ์ที่ปราศจากการเบียดเบียน อันเอื้อต่อการพัฒนาสมาธิและปัญญาในระดับที่ลึกยิ่งขึ้นต่อไป

เมื่อพิจารณาในเชิงเนื้อหา ศีล 5 หรือเบญจศีลเป็นหลักความประพฤติชอบทางกายและวาจาที่พุทธศาสนาเถรวาทกำหนดสำหรับคฤหัสถ์ โดยมีบทบาททั้งในการรักษาระเบียบของการอยู่ร่วมกันในสังคม และในการกำกับตนให้อยู่บนหลักไม่เบียดเบียน ศีลในความหมายนี้จึงครอบคลุมทั้งการงดเว้นจากความชั่วและการฝึกตนให้ตั้งมั่นในความสุจริตอย่างต่อเนื่อง

ในรายละเอียด ศีล 5 ประกอบด้วยสิกขาบทที่มุ่งงดเว้นจากการกระทำที่ก่อโทษแก่ตนเองและผู้อื่น[1] ได้แก่

(1) **ปาณาติปาตา เวรมณี** เว้นจากการฆ่าสัตว์และการประทุษร้าย

(2) **อทินนาทานา เวรมณี** เว้นจากการถือเอาของที่เขามิได้ให้ การลัก โกง และละเมิดกรรมสิทธิ์

(3) **กาเมสุมิจฉาจารา เวรมณี** เว้นจากการประพฤติผิดในกาม และการล่วงละเมิดสิ่งที่ผู้อื่นรักใคร่หวงแหน

[1] ที.ปา. 11/286/226

(4) **มุสาวาทา เวรมณี** เว้นจากการพูดเท็จ โกหก หลอกลวง

(5) **สุราเมรยมัชชปมาทัฏฐานา เวรมณี** เว้นจากน้ำเมาและสิ่งเสพติดอันเป็นที่ตั้งแห่งความประมาท

ตามหลักฐานในคัมภีร์บาลีดั้งเดิม (พระไตรปิฎก) ศีล 5 หรือ เบญจศีล ปรากฏในชื่อที่หลากหลาย เช่น "สิกขาบท 5"[2] ซึ่งเน้นฐานะของข้อฝึกปฏิบัติ "ธรรม 5"[3] ในฐานะหลักคุณธรรมพื้นฐาน และ "อภัยเวร 5"[4] ที่สื่อถึงความปลอดภัยจากการเบียดเบียน เมื่อพัฒนามาในคัมภีร์ยุคหลัง ยังมีการอธิบายเพิ่มเติมในนาม "นิจศีล"[5] คือศีลที่คฤหัสถ์พึงรักษาเป็นประจำ และ "มนุษยธรรม" ซึ่งเชื่อมโยงกับ ธรรมจริยา หรือ กุศลกรรมบถ 10 อันรวมทั้งการควบคุมกาย วาจา และการพัฒนาจิตใจ-ปัญญา[6] แนวคิดนี้สะท้อนว่า ศีล 5 เป็นองค์ประกอบสำคัญของการทำให้มนุษย์มีความสมบูรณ์ในความหมายเชิงจริยธรรม

ศีล 5 ตั้งอยู่บน "เจตนางดเว้น" เป็นแกนสำคัญ โดยประกอบด้วยข้อปฏิบัติ 5 ประการที่มุ่งกำกับทั้งพฤติกรรมภายนอกและท่าทีภายในของจิตให้สอดคล้องกับหลักไม่เบียดเบียนและความรับผิดชอบต่อสังคม มีสารัตถะสำคัญดังนี้

ประการที่ 1 **ปาณาติปาตาเวรมณี** คือการงดเว้นจากการฆ่าสัตว์ มีรากฐานอยู่ที่การเคารพในชีวิตของสรรพสัตว์ ดังพุทธพจน์ในธรรมบทที่ชี้ว่า "สัตว์ทั้งหลายย่อมหวาดกลัวต่อความตาย จึงไม่พึงฆ่าหรือใช้ผู้อื่นให้ฆ่า"[7] หลักการนี้สะท้อนมิติของความเห็นอกเห็นใจที่ตั้งอยู่บนการเปรียบเทียบตนกับผู้อื่น อันเป็นฐานของจริยธรรมเชิงเมตตา

ประการที่ 2 **อทินนาทานาเวรมณี** คือการงดเว้นจากการถือเอาสิ่งที่เขามิได้ให้ เป็นการเคารพสิทธิในทรัพย์สินของผู้อื่น ตามที่ปรากฏในจุนทสูตร แห่งอังคุตตรนิกาย ซึ่งเน้นการไม่ล่วงละเมิดทรัพย์แม้ในกรณีที่เจ้าของมิได้อนุญาต[8] หลักการนี้ครอบคลุมทั้งการลักทรัพย์โดยตรงและการละเมิดในรูปแบบร่วมสมัย เช่น การละเมิดทรัพย์สินทางปัญญา หรือการใช้อำนาจหน้าที่เพื่อแสวงหาประโยชน์ส่วนตน

---

[2]เช่น ปรากฏในสิกขาสูตร; องฺ.จตุกฺก. 21/99/ 98-9, มหานามสูตร; 23/115/168-70

[3]เช่น ปรากฏในอาฏานาฏิยสูตร; ที.ปา. 11/208/148-9, วิสารทสูตร; องฺ.ปญฺจก. 22/172/182-3

[4]เช่น ปรากฏในเวรภยสูตร; สำ.มหา. 19/1575/385, เวรสูตร; องฺ.ปญฺจก. 22/174/183-4

[5]วิสุทฺธิ. 1/18

[6]อ้างในหนังสือ พุทธธรรม ฉบับปรับขยาย ของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) (2562); รายละเอียดเนื้อหาเกี่ยวกับที่มาของศีล 5 ทั้งในพระไตรปิฎกและคัมภีร์ชั้นหลัง ดูในหน้า 595 และเชื่อมโยงกับหลักมนุษยธรรมและธรรมจริยา ดูหน้า 550-1

[7]ขุ.ธ. 25/20/23

[8]องฺ.ทสก. 24/165/239

ประการที่ 3 **กาเมสุมิจฉาจารเวรมณี** คือการงดเว้นจากการประพฤติผิดในกาม มุ่งจำกัดการใช้กามให้อยู่ในขอบเขตที่ไม่ก่อความเสียหายต่อผู้อื่น พระพุทธเจ้าทรงอธิบายลักษณะของการล่วงละเมิดไว้ในพระสูตรต่าง ๆ โดยเฉพาะในสาเลยยกสูตรแห่งมัชฌิมนิกาย พระพุทธเจ้าทรงจำแนกบุคคล (สตรี) 4 ประเภทที่ไม่พึงเกี่ยวข้องทางเพศ เช่น ผู้ที่อยู่ในความคุ้มครองของผู้อื่น หรือมีพันธะผูกพันอยู่แล้ว[9] ซึ่งสะท้อนว่าศีลข้อนี้มีนัยทางสังคมและความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลที่ละเอียดอ่อน

ประการที่ 4 **มุสาวาทาเวรมณี** คือการงดเว้นจากการพูดเท็จ ซึ่งถูกยกให้เป็นรากฐานของคุณธรรมด้านอื่น ดังที่ปรากฏในจูฬราหุโลวาทสูตร แห่งมัชฌิมนิกาย ว่าผู้ที่ไม่ละอายต่อการพูดเท็จย่อมไม่เกรงกลัวต่อความชั่วอื่น ๆ[10] และพุทธพจน์ในขุททกนิกายว่า “สัตว์ผู้เป็นคนมักพูดเท็จ ... จะไม่พึงทำ ไม่มีเลย”[11] ดังนั้น ความสัตย์จึงเป็นเงื่อนไขสำคัญของความน่าเชื่อถือและความมั่นคงของความสัมพันธ์ในสังคม

ประการที่ 5 **สุราเมรยมัชชปมาทัฏฐานาเวรมณี** คือการงดเว้นจากสิ่งมึนเมาที่เป็นเหตุให้เกิดความประมาท เนื่องจากสิ่งเหล่านี้บั่นทอนสติและปัญญา ทำให้ความสามารถในการควบคุมตนลดลง และเปิดช่องให้การละเมิดศีลข้ออื่นเกิดขึ้นได้ง่าย

เมื่อพิจารณาโดยรวม ศีล ทั้ง 5 ประการมีความเชื่อมโยงกันในฐานะระบบจริยธรรมที่ครอบคลุมชีวิตมนุษย์ทั้งด้านชีวิต ทรัพย์สิน ความสัมพันธ์ ความจริง และสติสัมปชัญญะ โดยมี “เจตนางดเว้น” เป็นแกนกลางที่ทำให้ศีลทำหน้าที่ทั้งควบคุมพฤติกรรมและพัฒนาคุณภาพของจิตใจไปพร้อมกัน

ลักษณะสำคัญที่ทำให้ศีล 5 แตกต่างจากระบบจริยธรรมแบบกฎเกณฑ์ทั่วไปอยู่ที่การให้ความสำคัญกับ “เจตนา” ในฐานะรากฐานของการกระทำ ดังพุทธพจน์ที่ว่า “เจตนาคือกรรม”[12] ศีลในทัศนะเถรวาทจึงพิจารณาคุณค่าทางจริยธรรมจากภาวะจิตที่เป็นตัวกำหนดการกระทำ มากกว่าการพิจารณาเพียงพฤติกรรมภายนอก การรักษาศีลด้วยความเข้าใจจึงมีนัยเป็นกระบวนการฝึกจิตให้พัฒนาไปพร้อมกับการควบคุมพฤติกรรม กล่าวคือ ผู้ปฏิบัติย่อมไม่เพียงงดเว้นการกระทำที่เป็นโทษ แต่ยังหล่อหลอมคุณธรรมภายใน เช่น ความเมตตา ความซื่อสัตย์ และความมีสติ ให้เกิดขึ้นอย่างต่อเนื่อง

เมื่อพิจารณาในมิติทางสังคม สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) (2562,

---

[9] เช่น ม.มู. 12/484/365-6

[10] ม.ม. 13/125-32/104-10

[11] ขุ.ธ. 25/23/27

[12] องฺ.ฉกฺก. 22/334/368

น. 939) อธิบายว่า ศีล 5 ทำหน้าที่เสมือน “ข้อตกลงร่วมทางศีลธรรม” ของสมาชิกในสังคม การที่บุคคลสมัครใจรักษาศีลจึงเป็นการรับรองความปลอดภัยของผู้อื่นควบคู่ไปกับการพัฒนาตน เช่น การงดเว้นจากการฆ่าเป็นการรับรองสิทธิในชีวิต การไม่ลักทรัพย์คุ้มครองกรรมสิทธิ์ การไม่ประพฤติผิดในกามรักษาความมั่นคงของความสัมพันธ์และครอบครัว การไม่พูดเท็จค้ำจุนความจริง และการไม่เสพของมึนเมารักษาความไม่ประมาทซึ่งเป็นฐานของความรับผิดชอบ

ด้วยเหตุนี้ ศีล 5 จึงมีผลในระดับสังคมอย่างชัดเจน กล่าวคือ เมื่อสมาชิกส่วนใหญ่ยึดถือหลักดังกล่าว สังคมย่อมเกิดความไว้วางใจ มีความปลอดภัย และมีเสถียรภาพทางจริยธรรม ซึ่งกลายเป็นเงื่อนไขพื้นฐานที่เอื้อต่อการพัฒนาทั้งในระดับบุคคลและส่วนรวมต่อไป

ในมิติของจิตวิทยาเชิงพุทธเถรวาท ศีลทำหน้าที่เป็นกลไกควบคุมพฤติกรรมในระดับต้น โดยยับยั้งไม่ให้โลภะ โทสะ และโมหะแสดงออกในรูปของการกระทำที่เบียดเบียนผู้อื่น ศีลจึงเป็นเสมือนกรอบภายนอกที่ช่วยจัดระเบียบการกระทำ ขณะเดียวกันก็เอื้อต่อการพัฒนาจิตภายใน เมื่อบุคคลไม่ก่อความเดือดร้อนแก่ผู้อื่น ย่อมไม่สะสมความเดือดร้อนแก่ตนเอง เกิดความสบายใจ ไม่หวาดระแวง และไม่วิตกกังวล ภาวะเช่นนี้เป็นพื้นฐานโดยตรงของการเจริญสมาธิและปัญญาในลำดับต่อไป แนวคิดดังกล่าวสอดคล้องกับพุทธพจน์ในมหาสาโรปมสูตร แห่งมัชฌิมนิกาย ที่แสดงลำดับการพัฒนาจากศีลไปสู่สมาธิและปัญญา กล่าวคือ เมื่อศีลบริบูรณ์ ย่อมไม่ประมาท เมื่อไม่ประมาท สมาธิย่อมตั้งมั่น และเมื่อสมาธิตั้งมั่น ญาณทัสสนะและวิมุตติย่อมเกิดขึ้นตามลำดับ ความว่า

> เพราะความถึงพร้อมแห่งศีลอันนั้น เขาย่อมไม่มัวเมา ไม่ถึงความประมาท เพราะความถึงพร้อมแห่งศีลนั้น เมื่อเป็นผู้ไม่ประมาทแล้ว ย่อมยังความถึงพร้อมแห่งสมาธิให้สำเร็จ ... ย่อมยังญาณทัสสนะให้สำเร็จ ... ย่อมยังสมยวิโมกข์ให้สำเร็จ
>
> (ม.มู. 12/351/263)

โครงสร้างนี้ชี้ให้เห็นว่าศีลไม่ได้เป็นเพียงข้อปฏิบัติพื้นฐาน แต่เป็นเงื่อนไขเชิงเหตุปัจจัยของการพัฒนาจิตในระดับที่ลึกขึ้น

ในอีกด้านหนึ่ง ศีล 5 ยังสัมพันธ์กับหลักอริยสัจในฐานะกลไก “หยุดยั้งเหตุแห่งทุกข์” ในระดับพฤติกรรม การละเว้นอกุศลกรรมทางกายและวาจาเป็นการตัดวงจรของเหตุปัจจัยที่ก่อทุกข์ตั้งแต่ต้นทาง ไม่ให้ขยายไปสู่ปัญหาที่ซับซ้อนทั้งในชีวิตส่วนบุคคลและสังคม ด้วยเหตุนี้ พระพุทธเจ้าจึงทรงเน้นย้ำบทบาทของศีลในฐานะรากฐานของกุศลธรรม

ดังปรากฏในพระดำรัสที่ตรัสกับพาหิยะว่า “เบื้องต้นของกุศลธรรมคือศีลที่บริสุทธิ์และความเห็นอันตรง”[13] ซึ่งตอกย้ำว่าศีลเป็นจุดตั้งต้นของกระบวนการพัฒนาที่นำไปสู่ความหลุดพ้น

จากที่ได้พิจารณามาทั้งหมด ศีล 5 ในฐานะพื้นฐานทางจริยธรรมของพุทธศาสนาเถรวาท จึงทำหน้าที่เป็นจุดตั้งต้นของการพัฒนาชีวิตที่ไม่อาจละเลยได้ ทั้งในมิติของการควบคุมพฤติกรรม การขัดเกลาจิตใจ และการสร้างระเบียบความสัมพันธ์ในสังคม

สาระสำคัญของศีลอาจสามารถสรุปได้ผ่านพุทธพจน์ที่เน้นการสำรวมกาย วาจา และใจว่าเป็นลักษณะของผู้มีศีล[14] และย้ำหัวใจของจริยธรรมด้วยหลักเมตตาต่อสรรพสัตว์คือ “จงทำความเกษมในสัตว์ทั้งปวง”[15] อันสะท้อนว่าศีลมีรากฐานอยู่ที่ความเคารพในชีวิตและความปรารถนาดีต่อผู้อื่น

ในภาพรวม ศีล 5 จึงเป็นฐานรองรับของหลักธรรมอื่นทั้งหมดในระบบพุทธธรรม โดยเป็นเงื่อนไขเบื้องต้นที่ทำให้การพัฒนาคุณธรรมระดับสูงเป็นไปได้อย่างมั่นคง จากพื้นฐานนี้ หลักธรรมในหัวข้อต่อไปจะขยายออกไปสู่การพัฒนาชีวิตในมิติที่ลึกและกว้างขึ้น ทั้งการเสริมสร้างศักยภาพตนผ่านอิทธิบาท 4 การดำเนินชีวิตคฤหัสถ์ผ่านฆราวาสธรรม 4 การแผ่เมตตาผ่านพรหมวิหาร 4 การเกื้อกูลสังคมผ่านสังคหวัตถุ 4 และการจัดระเบียบความสัมพันธ์ผ่านหลักทิศ 6 ซึ่งล้วนตั้งอยู่บนฐานของศีล 5 ทั้งสิ้น

อิทธิบาท 4: หลักแห่งความสำเร็จในการพัฒนาตน

เมื่อศีล 5 ทำหน้าที่วางรากฐานทางจริยธรรมของบุคคลแล้ว หลักอิทธิบาท 4 แสดงให้เห็นมิติของการพัฒนาตนไปสู่ความสำเร็จ ทั้งในระดับการดำเนินชีวิตและการบรรลุเป้าหมายทางธรรม กล่าวคือ เป็นกรอบอธิบายว่า บุคคลจะทำกิจการใดให้สำเร็จได้อย่างมีประสิทธิภาพต้องอาศัยปัจจัยภายในอย่างไร

คำว่า “อิทธิบาท” ประกอบด้วย “อิทธิ” หมายถึงความสำเร็จหรือความเข้าถึง และ “บาท” หมายถึงฐานหรือรากฐาน จึงหมายถึงธรรม 4 ประการที่เป็นฐานของความสำเร็จ ซึ่งครอบคลุมทั้งความสำเร็จเชิงโลกียะและการพัฒนาจิตใจไปสู่จุดหมายสูงสุดในพุทธศาสนา แนวคิดนี้ปรากฏอย่างต่อเนื่องในพระไตรปิฎก โดยเฉพาะในบริบทของความเพียร การฝึกจิต และการบรรลุธรรมขั้นสูง

---

[13]พาหิยสูตร; สำ.มหา. 19/747/182

[14]ขุ.ชา. 27/2466/445

[15]วัตถูปมสูตร; ม.มู. 12/98/51

ในคัมภีร์อภิธรรม คำว่า “อิทธิ” ได้รับการอธิบายอย่างกว้างว่าเป็นความสำเร็จ ความถึงพร้อม และการเข้าถึงผลแห่งการกระทำในระดับต่าง ๆ[16] ขณะเดียวกัน ในพระสูตรบางแห่ง เช่น ภิกขุสูตร แห่งสังยุตตนิกาย ยังใช้คำนี้ในความหมายของ “ฤทธิ์” หรืออิทธิปาฏิหาริย์[17] พร้อมทั้งอธิบายว่า “อิทธิบาท” คือหนทางหรือปฏิปทาที่นำไปสู่ความสามารถดังกล่าว[18] ซึ่งสะท้อนพัฒนาการของความหมายจากมิติของความสำเร็จทั่วไปไปสู่ความสามารถพิเศษทางจิต

นอกจากนี้แล้ว ในทัศนะของเถรวาท อิทธิบาท 4 ยังถูกเรียกว่า “อธิบดี 4” หมายถึงธรรมที่เป็นใหญ่หรือเป็นตัวนำของความสำเร็จ[19] โดยในกระบวนการปฏิบัติ องค์ธรรมแต่ละข้อสามารถทำหน้าที่เป็นตัวเด่นได้ตามจริตและบริบทของผู้ปฏิบัติ จึงไม่จำเป็นต้องเกิดขึ้นตามลำดับตายตัว (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2561, น. 14) ลักษณะเช่นนี้แสดงให้เห็นว่าอิทธิบาท 4 เป็นหลักธรรมที่มีความยืดหยุ่น และสามารถประยุกต์ใช้ได้ทั้งในมิติของการดำเนินชีวิตและการพัฒนาทางจิตใจอย่างเป็นระบบ

จากหลักฐานที่ปรากฏในพระสุตตันตปิฎก โดยเฉพาะสังยุตตนิกาย อิทธิบาทสังยุตต์[20] อธิบายอิทธิบาท 4 ในฐานะองค์ธรรมที่เกื้อหนุนความสำเร็จอย่างเป็นระบบ ประกอบด้วยคุณลักษณะสำคัญ 4 ประการที่ทำงานประสานกัน ได้แก่

ประการที่ 1 **ฉันทะ**[21] คือความพอใจในสิ่งที่กระทำ โดยมีลักษณะต่างจากตัณหา

---

[16]อภิ.วิ. 35/508/295

[17]คัมภีร์ปฏิสัมภิทามรรค กล่าวถึง อิทธิหรือฤทธิ์ ไว้ 10 ประเภท ฤทธิ์ที่แสดงในพุทธพจน์นี้ เป็นประเภทที่ 1 ฤทธิ์ประเภทที่ 10 ได้แก่ ความสำเร็จเพราะประกอบถูกต้องในเรื่องนั้น ๆ และข้อสุดท้ายในประเภทที่ 10 ได้แก่ ฤทธิ์ คือการละกิเลสได้หมดสิ้น ด้วยอรหัตตมรรค (ขุ.ปฏิ. 31/679-94/589-601) วิสุทธิมรรคนำมาอธิบายพิเศษในด้านอิทธิปาฏิหาริย์ (วิสุทฺธิ. 2/212-44) แต่ก็ได้อ้างความหมายแง่อื่น ๆ ไว้ด้วย เช่น ความสำเร็จที่เกิดจากศิลปะในยุทธวิธี หรือแม้แต่การไถหว่าน ก็เป็นฤทธิ์ในประเภทที่ 10 (วิสุทฺธิ. 2/211) ดังนั้น อิทธิบาท จึงใช้เพื่อความสำเร็จได้ ในกิจทุกอย่าง, อ้างใน สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) (2562), น. 836

[18]สำ.มหา. 19/1237-8/297-8

[19]อภิ.วิ. 35/506/294-9

[20]สำ.มหา. 19/1108-252/268-301

[21]ฉันทะในที่นี้ หมายเอา “กุศลฉันทะ” ซึ่งแตกต่างเชิงพฤติกรรมจากตัณหาอย่างชัดเจน กล่าวคือ ฉันทะเป็นความต้องการที่อยู่บนฐานของความดีงามและเหตุผล ทำให้เกิดความสุขในขณะที่ลงมือทำกิจกรรมนั้น ๆ ทำหน้าที่เป็นพลวัตที่ช่วยเปลี่ยนจาก “ความอยากได้” (กามตัณหา) ไปสู่ “ความอยากทำ” (กัตตุกัมยตาฉันทะ หรือธัมมฉันทะ) ซึ่งเป็นจุดแยกสำคัญที่ตัดสินว่าจะดำเนินชีวิตไปในทางที่หลงมัวเมาหรือทางที่พัฒนาปัญญา, รายละเอียดเพิ่มเติมโปรดดูหนังสือ พุทธธรรม ฉบับปรับขยาย ของ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) (2562) หน้า 1007-53

กล่าวคือเป็นความพอใจที่ตั้งอยู่บนการเห็นคุณค่าและความหมายของสิ่งนั้น ไม่ได้มุ่งผลตอบแทนภายนอกเป็นหลัก ในนิททสสูตรแห่งอังคุตตรนิกาย พระพุทธเจ้าทรงชี้ว่าผู้มีฉันทะย่อมเพียรพยายามอย่างต่อเนื่องแม้เผชิญอุปสรรค[22] สะท้อนว่าฉันทะเป็นแรงขับภายในที่ทำให้การกระทำมีความยั่งยืน

ประการที่ 2 **วิริยะ** คือความพากเพียรอย่างสม่ำเสมอ เป็นปัจจัยที่ทำให้ฉันทะแปรเป็นการลงมือปฏิบัติจริง ในโสณสูตรแห่งอังคุตตรนิกาย ทรงอธิบายว่าวิริยะที่เหมาะสมต้องดำเนินไปตามทางสายกลาง ไม่ตึงหรือหย่อนเกินไป เปรียบเหมือนสายพิณที่ให้เสียงไพเราะเมื่อปรับตึงพอดี[23] หลักนี้สอดคล้องกับมัชฌิมาปฏิปทาในเชิงปฏิบัติ

ประการที่ 3 **จิตตะ** คือความตั้งใจมั่นหรือความเอาใจใส่ในกิจที่ทำ เป็นสภาพที่จิตจดจ่ออยู่กับเป้าหมายอย่างต่อเนื่อง ไม่วอกแวก ทำให้ความเพียรมีทิศทางและความสม่ำเสมอ

ประการที่ 4 **วิมังสา** คือการพิจารณาไตร่ตรอง ทำหน้าที่ตรวจสอบและปรับปรุงกระบวนการอย่างมีเหตุผล ช่วยให้การปฏิบัติไม่หยุดอยู่ที่ความเคยชิน แต่พัฒนาไปตามผลที่เกิดขึ้นจริง

มีข้อสังเกตในบางพระสูตร เช่น วิภังคสูตร[24] ที่แสดงให้เห็นว่าอิทธิบาททั้ง 4 ต้องอาศัยกันและกันอย่างใกล้ชิด หมายความว่า ฉันทะที่ปราศจากวิริยะไม่ก่อให้เกิดการลงมือทำ วิริยะที่ขาดจิตตะย่อมไร้ทิศทาง และเมื่อขาดวิมังสา การพัฒนาย่อมหยุดชะงัก อิทธิบาทจึงเป็นกระบวนการที่มีลักษณะบูรณาการ

ในเชิงบริบท อิทธิบาท 4 ปรากฏทั้งในระดับชีวิตประจำวันและระดับการปฏิบัติธรรม กล่าวคือ ในระดับโลกียะ เป็นหลักแห่งความสำเร็จในกิจการต่าง ๆ เช่น การศึกษา การทำงาน และความสัมพันธ์ ขณะเดียวกัน ในระดับโลกุตตระ อิทธิบาท 4 ก็เป็นส่วนหนึ่งของโพธิปักขิยธรรม 37 ซึ่งเป็นองค์ธรรมฝ่ายการตรัสรู้ แสดงให้เห็นว่าความสำเร็จทางโลกและทางธรรมตั้งอยู่บนฐานเดียวกัน

แม้ในทางปฏิบัติ อิทธิบาท 4 ยังสัมพันธ์โดยตรงกับการเจริญสมาธิ โดยปรากฏในรูปของ “ฉันทสมาธิ” “วิริยสมาธิ” “จิตตสมาธิ” และ “วิมังสาสมาธิ” และต้องดำเนินควบคู่กับปธานสังขาร 4 คือความเพียรเพื่อป้องกัน ละ เจริญ และรักษากุศลธรรม ดังพุทธพจน์ในฉันทสูตรที่แสดงว่าการอาศัยองค์ธรรมทั้ง 4 จนเกิดสมาธิและเอกัคคตาจิต พร้อมทั้งประกอบ

---

[22]องฺ.สตฺตก. 23/39/37

[23]องฺ.ฉกฺก. 22/326/339-40

[24]สํ.ม. 19/1179-204/287-90

ด้วยความเพียรที่ถูกต้อง ย่อมเรียกว่าอิทธิบาทที่สมบูรณ์[25] ด้วยเหตุนี้ การทำงานหรือการปฏิบัติหน้าที่อย่างมีคุณภาพจึงเป็นกระบวนการฝึกจิตไปในตัว (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2562, น. 831) เพราะฉันทะทำให้เกิดความรักในสิ่งที่ทำ วิริยะสร้างความต่อเนื่อง จิตตะทำให้จิตไม่ฟุ้งซ่าน และวิมังสาช่วยให้เกิดการเรียนรู้และปรับปรุงอย่างสม่ำเสมอ กระบวนการนี้นำไปสู่ความสำเร็จทั้งในระดับโลกียะและโลกุตตระ และหล่อหลอมให้บุคคลพัฒนาไปสู่ภาวะ “ภาวิตัตต์” หรือผู้มีตนพัฒนาแล้ว (เรื่องเดียวกัน, น. 359)

โดยสรุป อิทธิบาท 4 แสดงโครงสร้างของ “กลไกแห่งความสำเร็จ” ในพุทธศาสนาเถรวาทอย่างเป็นระบบ ทั้งในมิติของการดำเนินชีวิตและการพัฒนาจิต กล่าวคือ การประสานกันของฉันทะ วิริยะ จิตตะ และวิมังสา ทำให้การกระทำมีทั้งแรงขับเคลื่อน ความต่อเนื่อง ความตั้งมั่น และการตรวจสอบปรับปรุงอย่างมีเหตุผล ส่งผลให้ความสำเร็จเกิดขึ้นอย่างมั่นคงและมีทิศทางที่ชัดเจน ไม่เพียงในระดับหน้าที่การงาน แต่ครอบคลุมถึงความเจริญทางจิตวิญญาณด้วยนัยดังกล่าวสอดคล้องกับพุทธพจน์ที่เปรียบการเจริญอิทธิบาท 4 ว่าเป็นกระบวนการที่นำจิตน้อมไปสู่นิพพาน ดังแม่น้ำคงคาที่ไหลไปสู่ทิศปราจีนอย่างต่อเนื่อง ดังว่า

> แม่น้ำคงคาไหลไปสู่ทิศปราจีน หลั่งไปสู่ทิศปราจีน บ่าไปสู่ทิศปราจีน แม้ฉันใด ภิกษุเจริญอิทธิบาท 4 กระทำให้มากซึ่งอิทธิบาท 4 ย่อมเป็นผู้น้อมไปสู่นิพพาน โน้มไปสู่นิพพาน โอนไปสู่นิพพาน ฉันนั้นเหมือนกัน
>
> (สำ.มหา. 19/1249/301)

จากพุทธพจน์ดังกล่าว ชี้ให้เห็นว่าความสำเร็จตามหลักอิทธิบาทมิใช่เพียงผลลัพธ์เฉพาะหน้า แต่เป็นกระบวนการพัฒนาที่มีทิศทางไปสู่เป้าหมายสูงสุดของชีวิต จากฐานคิดนี้ ความสำเร็จในการพัฒนาตนย่อมมีความหมายชัดเจนยิ่งขึ้นเมื่อพิจารณาควบคู่กับหลักธรรมหมวดอื่นที่เกี่ยวข้องกับบทบาทของคฤหัสถ์ การแผ่คุณธรรมสู่สังคม และการจัดระเบียบความสัมพันธ์ในชีวิต ซึ่งจะขยายความต่อในหัวข้อถัดไปตามลำดับ

ฆราวาสธรรม 4: หลักสำหรับชีวิตคฤหัสถ์โดยเฉพาะ

หากศีล 5 ทำหน้าที่วางรากฐานทางจริยธรรมแก่บุคคลโดยไม่จำกัดสถานภาพ และ

[25] สำ.มหา. 19/1150-3/280-1

อิทธิบาท 4 ชี้ทิศทางของความเพียรในการพัฒนาตนแล้ว ฆราวาสธรรม 4 ย่อมเป็นหมวดธรรมที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้สำหรับผู้ดำรงชีวิตในโลกวิสัยโดยเฉพาะ กล่าวคือ ผู้ที่มีครอบครัว มีทรัพย์สมบัติ มีความสัมพันธ์ทางสังคม และมีพันธะหน้าที่ตามวิถีคฤหัสถ์ ลักษณะเด่นของธรรมหมวดนี้อยู่ที่การจัดวางหลักให้ชีวิตในโลกมีความมั่นคงและมีความหมายในตัวเอง มิได้มุ่งให้ผู้ครองเรือนดำเนินตามอุดมคติของนักบวช

ในคัมภีร์พระไตรปิฎก พระพุทธเจ้าทรงแสดงฆราวาสธรรม 4 ไว้ในอาฬวกสูตร แห่งสังยุตตนิกาย โดยตรัสยืนยันว่าเป็นธรรมอันประเสริฐสำหรับผู้ครองเรือนว่า บุคคลผู้ครองเรือนซึ่งประกอบด้วยศรัทธาและธรรม 4 ประการ ได้แก่ สัจจะ ธรรมะ ธิติ และจาคะ ย่อมไม่เศร้าโศกเมื่อจากโลกนี้ไป พร้อมทั้งทรงท้าทายให้พิจารณาว่าไม่มีธรรมอื่นยิ่งไปกว่านี้ ดังความว่า

> บุคคลใดผู้อยู่ครองเรือนประกอบด้วยศรัทธา มีธรรม 4 ประการนี้คือ สัจจะ ธรรมะ ธิติ จาคะ บุคคลนั้นแล ละโลกนี้ไปแล้วย่อมไม่เศร้าโศก เชิญท่านถามสมณพราหมณ์เป็นอันมากเหล่าอื่นดูซิว่า ในโลกนี้มีอะไรยิ่งไปกว่าสัจจะ ทมะ จาคะและขันติ ฯ
>
> (สำ.ส. 15/845/258)

พุทธพจน์นี้ ชี้ให้เห็นอย่างชัดเจนว่าฆราวาสธรรมมิได้มีคุณค่าเฉพาะในเชิงอุดมคติ หากยังให้ผลเป็นรูปธรรมในชีวิตปัจจุบัน และต่อเนื่องไปถึงภพหน้า

เมื่อพิจารณาตามความหมาย ฆราวาสธรรม 4 คือธรรมสำหรับฆราวาส หรือหลักการดำเนินชีวิตของคฤหัสถ์ ประกอบด้วย 4 ประการ[26] ดังนี้

(1) **สัจจะ** เป็นองค์ธรรมแรก หมายถึงความจริง ความซื่อสัตย์ และความสอดคล้องระหว่างความคิด คำพูด และการกระทำ ในบริบทของชีวิตคฤหัสถ์ สัจจะมีนัยทางสังคมอย่างชัดเจน เพราะความสัมพันธ์ทั้งในครอบครัว การประกอบอาชีพ และสังคมโดยรวม ล้วนตั้งอยู่บนความไว้วางใจ บุคคลที่ขาดสัจจะย่อมไม่อาจรักษาความสัมพันธ์ให้มั่นคงได้ เนื่องจากการบิดเบือนความจริงและการไม่รักษาคำมั่นบั่นทอนความเชื่อถือ ในทางตรงกันข้าม ผู้ที่ตั้งมั่นในสัจจะย่อมเป็นที่ไว้วางใจในทุกบทบาท ไม่ว่าจะเป็นบุตร บิดามารดา คู่สมรส มิตร หรือผู้ร่วมงาน สัจจะจึงเป็นรากฐานที่ทำให้คุณธรรมอื่นดำรงอยู่ได้อย่างมั่นคง เพราะคุณธรรมที่ตั้งอยู่บนความไม่จริงย่อมเสื่อมสลายในที่สุด

---

[26]ธรรมหมวดนี้ ทมะ ท่านมุ่งด้านปัญญา ขันติ ท่านเน้นวิริยะ, อ้างใน สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) (2564) น. 114

(2) **ทมะ** เป็นองค์ธรรมที่ 2 มาจากรากศัพท์บาลีว่า “ทม” หมายถึงการฝึกหรือการควบคุมตน โดยเฉพาะการกำกับกิเลส ตัณหา และอารมณ์ที่นำไปสู่การกระทำอันเป็นโทษ ในบริบทของชีวิตคฤหัสถ์ ทมะหมายถึงการรู้จักยับยั้งชั่งใจ ไม่ปล่อยให้ความโกรธหรือความโลภครอบงำการตัดสินใจ และการฝึกตนให้รู้ขอบเขตของตนพร้อมทั้งปรับปรุงแก้ไข พระพุทธเจ้าทรงแสดงในอังคุตตรนิกาย เช่น อัตตหิตสูตร ว่าผู้ไม่ฝึกตนย่อมเป็นภาระแก่ตนเองและผู้อื่น ขณะที่ผู้ฝึกตนแล้วสามารถเป็นที่พึ่งได้ทั้งแก่ตนเองและสังคม[27] ดังนั้น ทมะในที่นี้มิใช่การปฏิเสธอารมณ์หรือความต้องการ หากเป็นการทำให้อารมณ์และความต้องการอยู่ภายใต้การกำกับของสติและปัญญา

(3) **จาคะ** หมายถึงการสละและความเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่เป็นองค์ธรรมที่สะท้อนการเปลี่ยนจากการบ่มเพาะภายในสู่การแสดงออกต่อผู้อื่น ในบริบทของฆราวาสธรรม จาคะครอบคลุมทั้งการให้ทรัพย์ การสละเวลาและกำลังเพื่อประโยชน์ส่วนรวม ตลอดจนการปล่อยวางความยึดมั่นถือมั่นที่ทำให้จิตใจคับแคบ ไม่สามารถแบ่งปันได้ทั้งในระดับวัตถุและจิตใจ ในทีฆนิกาย สิงคาลกสูตร พระพุทธเจ้าทรงแสดงคุณค่าของการให้ในฐานะหลักยึดเหนี่ยวความสัมพันธ์ของมนุษย์ ดังความว่า

> การให้ 1 .... ธรรมเครื่องยึดเหนี่ยว น้ำใจในโลกเหล่านี้แล เป็นเหมือนสลักรถอันแล่นไปอยู่
>
> (ที.ปา. 11/205/147)

พุทธพจน์นี้แสดงให้เห็นว่าจาคะมีมิติทางสังคมที่สัมพันธ์กับสังคหวัตถุ 4 โดยตรง ซึ่งจะพิจารณาในบทถัดไป อนึ่ง การวางจาคะไว้ก่อนขันติในลำดับนี้ ชี้ให้เห็นว่าการให้และการปล่อยวางย่อมเกิดขึ้นได้เมื่อมีสัจจะและทมะเป็นฐาน กล่าวคือ เมื่อบุคคลมีความซื่อสัตย์และฝึกตนแล้ว จึงสามารถให้ได้อย่างแท้จริงโดยปราศจากแรงจูงใจแอบแฝง

(4) **ขันติ** แปลว่า ความอดทนหรือความอดกลั้น เป็นองค์ธรรมสุดท้ายที่ทำให้คุณธรรมทั้งชุดดำรงอยู่ได้อย่างมั่นคง หากสัจจะ ทมะ และจาคะเป็นคุณธรรมที่สร้างขึ้นในภาวะปกติ ขันติก็คือสิ่งที่ค้ำจุนคุณธรรมเหล่านั้นในยามที่เผชิญแรงกดดัน ชีวิตในสังคมย่อมเต็มไปด้วยสถานการณ์ที่ไม่น่าพึงใจ เช่น ความยากลำบากทางเศรษฐกิจ ความขัดแย้งในครอบครัว ความไม่เป็นธรรม หรือความสูญเสียในรูปแบบต่าง ๆ

ในทัศนะพุทธศาสนาเถรวาท ขันติมิใช่การยอมจำนนต่อความอยุติธรรม หรือ

---

[27]องฺ.จตุกฺก. 21/98/98

การทนทุกข์โดยปราศจากเหตุผล หากเป็นความสามารถในการรักษาเสถียรภาพของจิตใจภายใต้ความกดดัน เพื่อให้การตอบสนองเกิดจากปัญญา มิใช่จากอารมณ์ ดังพุทธพจน์ว่า “ขนฺตี ปรมํ ตโป ตีติกฺขา”[28] แปลว่า “ขันติคือความทนทานอันเป็นตบะอย่างยิ่ง” แสดงให้เห็นว่าขันติเป็นพลังทางจิตที่ต้องอาศัยความเข้มแข็งในการดำรงอยู่ในทุกสภาวการณ์

เมื่อพิจารณาฆราวาสธรรม 4 ในฐานะระบบ จะเห็นว่าลำดับของธรรมทั้ง 4 ตามที่ปรากฏในพระสูตรมีตรรกะภายในที่สอดคล้องกัน กล่าวคือ สัจจะ ทำหน้าที่วางพื้นฐานของความน่าเชื่อถือและความสอดคล้องในตัวตน ทมะ เป็นกลไกกำกับให้สัจจะดำรงอยู่ได้แม้เผชิญแรงยั่วยวนหรือแรงกดดัน จาคะ นำคุณธรรมทั้งสองออกสู่การปฏิบัติในความสัมพันธ์กับผู้อื่นผ่านการให้และการปล่อยวาง และขันติเป็นแรงค้ำจุนให้กระบวนการทั้งหมดดำรงอยู่ได้ในระยะยาว แม้ต้องเผชิญแรงต้านจากภายนอกหรือกิเลสภายใน ในบริบทนี้ พระพุทธเจ้าทรงยืนยันคุณค่าสูงสุดของธรรมทั้ง 4 โดยตรัสว่า “ในโลกนี้มีอะไรยิ่งไปกว่าสัจจะ ทมะ จาคะ และขันติ” (ตามที่กล่าวมาแล้วข้างต้น) อันแสดงว่าธรรมเหล่านี้ให้ผลในชีวิตปัจจุบัน มิใช่จำกัดเพียงภายหน้า แนวคิดดังกล่าวสะท้อนว่าพุทธศาสนาเถรวาทมองฆราวาสธรรมในฐานะปฏิบัติศาสตร์ที่มีผลจริงในชีวิตประจำวัน กล่าวคือ ครอบครัวที่ดำรงตนด้วย สัจจะ ย่อมตั้งอยู่บนความไว้วางใจ ชีวิตที่มี ทมะ ย่อมลดความขัดแย้งที่ไม่จำเป็น สังคมที่มี จาคะ ย่อมเอื้อเฟื้อและกระจายทรัพยากรอย่างต่อเนื่อง และชุมชนที่ตั้งอยู่บน ขันติ ย่อมสามารถจัดการปัญหาร่วมกันได้โดยไม่แตกแยก ดังนั้น ฆราวาสธรรม 4 จึงมิใช่เพียงคุณธรรมเชิงนามธรรม หากเป็นหลักการที่ฝังอยู่ในพลวัตของชีวิตจริง และสามารถนำไปปฏิบัติได้ในทุกมิติของการดำเนินชีวิต

จึงกล่าวโดยสรุปได้ว่า ฆราวาสธรรม 4 ทำหน้าที่เป็นสะพานเชื่อมระหว่างการพัฒนาตนกับการอยู่ร่วมกับผู้อื่น เมื่อบุคคลบ่มเพาะคุณธรรมทั้ง 4 จนมั่นคง การพัฒนาย่อมขยายไปสู่มิติที่กว้างขึ้น ได้แก่ พรหมวิหาร 4 ในฐานะคุณธรรมที่แผ่ไปสู่สรรพสัตว์ สังคหวัตถุ 4 ในฐานะหลักยึดเหนี่ยวสังคม และทิศ 6 ในฐานะกรอบความสัมพันธ์ของชีวิตทางสังคม ซึ่งล้วนตั้งอยู่บนรากฐานที่ฆราวาสธรรม 4 วางไว้

พรหมวิหาร 4: คุณธรรมที่แผ่ออกสู่ผู้อื่น

จากฆราวาสธรรม 4 ซึ่งวางรากฐานคุณธรรมภายในสำหรับคฤหัสถ์ผู้ดำรงชีวิตอยู่ในโลก การพัฒนาตนตามแนวพุทธศาสนาเถรวาทมิได้หยุดอยู่เพียงการบ่มเพาะภายใน หากยังชี้ว่าคุณธรรมที่แท้จริงต้องแผ่ขยายออกสู่ผู้อื่นอย่างไม่มีขอบเขต หลักการนี้ปรากฏอย่างชัดเจน

[28]ที.มหา. (บาลี) 10/54/57

ในพรหมวิหาร 4 ซึ่งเป็นหมวดธรรมสำคัญในระบบคำสอนเถรวาท ทั้งในฐานะอุดมคติทางจริยธรรม วิธีปฏิบัติทางจิตภาวนา และหลักการดำรงตนในสังคม

ในคัมภีร์พระไตรปิฎก พรหมวิหาร 4 ปรากฏอย่างแพร่หลายในหลายพระสูตร โดยมักเรียกว่า "อัปปมัญญา" หรือธรรมอันหาประมาณมิได้ เนื่องจากมีลักษณะไม่จำกัดอยู่เฉพาะบุคคล ไม่เลือกชนชั้น เพศ หรือเชื้อชาติ และไม่สิ้นสุดลงด้วยการแผ่ออกไป

ตัวอย่างในเมตตสูตร แห่งสังยุตตนิกาย พระพุทธเจ้าทรงแสดงให้ภิกษุเจริญเมตตา กรุณา มุทิตา และอุเบกขา แผ่ไปสู่ทิศทั้ง 4 โดยไม่มีประมาณ ครอบคลุมสัตว์ทั้งปวงในโลก ดังพุทธพจน์ว่า

> เธอทั้งหลายละนิวรณ์ 5 อันเป็นอุปกิเลสของใจ ทอนกำลังปัญญาแล้ว จงมีใจประกอบด้วยเมตตา ... กรุณา ... มุทิตา ... อุเบกขา แผ่ไปตลอดทิศที่ 1 อยู่เถิด ทิศที่ 2 ทิศที่ 3 ทิศที่ 4 ก็เหมือนกัน โดยนัยนี้ ทั้งเบื้องบน เบื้องล่าง เบื้องขวาง จงมีใจประกอบด้วยเมตตาอันไพบูลย์เป็นมหรคต หาประมาณมิได้ ไม่มีเวร ไม่มีความเบียดเบียน แผ่ไปทั่วโลก ในที่ทุกสถาน อันมีสัตว์ทุกหมู่เหล่า อยู่เถิด
>
> (สำ.มหา. 19/575-8/141)

ลักษณะ "ไร้ประมาณ" นี้ ทำให้พรหมวิหารแตกต่างจากคุณธรรมทั่วไป เพราะมิใช่เพียงความรู้สึกที่มีต่อบุคคลเฉพาะ หากเป็นสภาวะของจิตที่แผ่ไปอย่างเสมอภาคและปราศจากเงื่อนไข ในเตวิชชสูตร[29] พระพุทธเจ้าทรงแสดงว่า การเจริญอัปปมัญญา 4 เป็นหนทางให้เข้าถึงความเป็นสหายแห่งพรหม (พฺรหฺมานำ สหพฺยตาย มคฺโค) ขณะที่ในโทณสูตร แห่งอังคุตตรนิกาย ก็ทรงยืนยันว่าผู้ที่อบรมจิตด้วยพรหมวิหาร 4 ย่อม "เสมอด้วยพรหม" ดังพุทธพจน์ว่า

> พราหมณ์ในโลกนี้ ...เขาบวชแล้วอย่างนี้ มีใจประกอบด้วยเมตตา ... กรุณา ... มุทิตา ... อุเบกขา แผ่ไปตลอดทิศหนึ่งอยู่ ทิศที่ 2 ที่ 3 ที่ 4 ก็เหมือนกัน ตามนัยนี้ ทั้งเบื้องบน เบื้องล่าง เบื้องขวาง แผ่ไปตลอดโลกทั่วสัตว์ทุกเหล่า ในที่ทุกสถานด้วยใจประกอบด้วยอุเบกขา อันไพบูลย์ถึงความเป็นใหญ่ หาประมาณมิได้ ไม่มีเวร ไม่มีความเบียดเบียนอยู่

[29] ที.สี. 9/384/381

เธอเจริญพรหมวิหาร 4 ประการนี้แล้ว เมื่อตายไปย่อมเข้าถึงสุคติพรหมโลก ..พราหมณ์เป็นผู้ชื่อว่า เสมอด้วยพรหม อย่างนี้แล ฯ

(องฺ.ปญฺจก. 22/192/202-3)

คำว่า พรหมวิหาร มาจากบาลี พฺรหฺม หมายถึง สิ่งประเสริฐสูงสุด และ วิหาร หมายถึง "ที่พำนัก" หรือ "การดำรงอยู่" รวมความว่า "ธรรมเป็นเครื่องอยู่ของพรหม" หรือ "ที่พำนักแห่งใจอันประเสริฐ" ในอรรถนี้ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) (2564, น. 124-5) อธิบายว่าเป็นธรรมเครื่องอยู่อย่างประเสริฐ เป็นคุณธรรมประจำใจอันบริสุทธิ์ และเป็นหลักความประพฤติที่กำกับทั้งจิตใจและการดำเนินชีวิตให้เป็นไปอย่างถูกต้อง

อีกนัยหนึ่ง พรหมวิหาร หมายถึง "ธรรมที่ทำให้เป็นพรหม" หรือ "ทำให้เสมอด้วยพรหม" กล่าวคือ เป็นคุณธรรมที่กำหนดวิธีวางตนและปฏิบัติต่อผู้อื่นอย่างเหมาะสมของผู้มีคุณธรรมสูง นอกจากนี้ พรหมวิหาร 4 ยังเรียกว่า อัปปมัญญา 4[30] ตามที่กล่าวแล้ว ดังนั้น ความหมายดังกล่าวสะท้อนให้เห็นว่า ในทัศนะของพุทธศาสนาเถรวาท การมีจิตประกอบด้วยพรหมวิหาร 4 มิใช่เพียงคุณธรรมทั่วไป หากเป็นภาวะของชีวิตที่ยกระดับจิตใจสู่ความประเสริฐสูงสุดเท่าที่มนุษย์จะเข้าถึงได้

พรหมวิหาร 4 ประกอบด้วยหลักธรรม 4 ประการ โดยมีรายละเอียดดังนี้

(1) **เมตตา** เป็นรากฐานของพรหมวิหารทั้งชุด หมายถึงความรักใคร่ ความปรารถนาดีที่มุ่งให้ผู้อื่นมีความสุข[31] คำว่า เมตฺตา มีรากเดียวกับ มิตฺต ที่แปลว่า "มิตร" สะท้อนลักษณะของจิตที่เกื้อกูลโดยปราศจากการยึดถือหรือความต้องการตอบแทน

ในกรณีเมตตสูตร แห่งขุททกนิกาย พระพุทธเจ้าทรงแสดงอุดมคติของเมตตาผ่านอุปมามารดาที่ปกป้องบุตรคนเดียวด้วยชีวิต โดยชี้ให้แผ่เมตตาอย่างไม่มีประมาณ ครอบคลุมสรรพสัตว์โดยไม่เลือกที่รักมักที่ชัง ดังว่า

มารดาถนอมบุตรคนเดียวผู้เกิดในตน แม้ด้วยการยอมสละชีวิตได้ ฉันใด กุลบุตรผู้ฉลาดในประโยชน์พึงเจริญเมตตา มีในใจไม่มีประมาณในสัตว์ทั้งปวง แม้ฉันนั้น[32]

(ขุ.สุตฺต. 25/10/9)

[30] ที.สี. 9/384/381

[31] อภิ.วิ. 35/743/321

[32] "มาตา ยถา นิยं ปุตฺตํ อายุสา เอกปุตฺตมนุรกฺเข
เอวมฺปิ สพฺพภูเตสุ มานสมฺภาวเย อปริมาณํ ฯ" (ขุ.สุตฺต. (บาลี) 25/10/13)

ภาพของมารดาที่ปกป้องบุตรด้วยชีวิตนี้ ชี้ให้เห็นลักษณะของเมตตาที่ไม่มีเงื่อนไข ไม่จำกัดขอบเขต และไม่ประกอบด้วยความหวงแหน อันแตกต่างจากความรักในระดับสามัญที่มักแฝงด้วยความยึดติด

นอกจากนี้ คัมภีร์วิสุทธิมรรค ยังได้อธิบายว่า เมตตามีการเกื้อกูลเป็นลักษณะ มีการนำประโยชน์สุขมาให้เป็นหน้าที่ มีการกำจัดความอาฆาตเป็นผลปรากฏ และมีการเห็นสัตว์เป็นที่รักเป็นเหตุใกล้ พร้อมทั้งชี้ว่าเมตตาสำเร็จได้เมื่อกำจัดพยาบาท และเสื่อมลงเมื่อกลายเป็นความรักใคร่ที่ประกอบด้วยฉันทราคะ[33] ข้ออธิบายนี้แสดงเส้นแบ่งระหว่างเมตตาที่แท้จริงกับความรู้สึกที่คล้ายเมตตาแต่ยังมีตัณหาเป็นแรงขับ

(2) **กรุณา** หมายถึงความสงสาร ความปรารถนาให้ผู้อื่นพ้นจากทุกข์[34] ทำหน้าที่เสริมกับเมตตาโดยตอบสนองต่ออีกมิติหนึ่งของประสบการณ์ กล่าวคือ เมื่อเมตตามุ่งต่อความสุข กรุณามุ่งต่อความทุกข์ ในทสุตตรสูตร แห่งทีฆนิกาย พระพุทธเจ้าทรงแสดงว่าการเจริญกรุณาเจโตวิมุตติย่อมทำให้จิตปราศจากความเบียดเบียน[35]

คัมภีร์วิสุทธิมรรคอธิบายว่า กรุณามีความพยายามขจัดทุกข์ของผู้อื่นเป็นลักษณะ มีการไม่ทนต่อความทุกข์ของผู้อื่นเป็นหน้าที่ มีการกำจัดวิหิงสาเป็นผลปรากฏ และมีการเห็นความไม่มีที่พึ่งของผู้อื่นเป็นเหตุใกล้ ทั้งยังเตือนว่ากรุณาเสื่อมลงเมื่อกลายเป็นโสกะ คือความเศร้าโศกที่ไม่ก่อให้เกิดการช่วยเหลือ[36] ความแตกต่างนี้ชี้ให้เห็นว่า กรุณาที่แท้ต้องนำไปสู่การกระทำ มิใช่เพียงความสะเทือนใจที่ไม่ก่อผล

(3) **มุทิตา** หมายถึงความพลอยยินดีในความสุขและความสำเร็จของผู้อื่น[37] เป็นธรรมที่ตอบต่อปัญหาสำคัญของจิตมนุษย์ คือความริษยาและการไม่อาจยินดีเมื่อผู้อื่นได้ดี ในมหาเวทัลลสูตร แห่งมัชฌิมนิกาย พระพุทธเจ้าทรงแสดงว่ามุทิตาเป็นเจโตวิมุตติที่ควรเจริญโดยแผ่ไปพร้อมจิตที่ประกอบด้วยปีติโสมนัส ยินดีในความสุขและความดีของสรรพสัตว์โดยไม่จำกัด[38] ในคัมภีร์วิสุทธิมรรค อธิบายเพิ่มเติมว่า มุทิตามีการยินดีต่อสัตว์ผู้มีความสุข

---

[33]“หิตาการปฺปวตฺติลกฺขณา เมตฺตา หิตูปสංหารรสา อาฆาตวินยปจฺจุปฏฺฐานา สตฺตานं มนาปภาว-ทสฺสนปทฏฺฐานา พฺยาปาทูปสโม เอติสฺสา สมฺปตฺติ สิเนหสมฺภโว วิปตฺติ ฯ” (วิสุทฺธิ. 2/123)

[34]อภิ.วิ. 35/745/322

[35]ที.ปา. 11/428/262

[36]“ทุกฺขาปนยนาการปฺปวตฺติลกฺขณา กรุณา ปรทุกฺขาสหนรสา อวิหึสาปจฺจุปฏฺฐานา ทุกฺขาภิภูตานं อนาถภาวทสฺสนปทฏฺฐานา วิหึสูปสโม ตสฺสา สมฺปตฺติ โสกสมฺภโว วิปตฺติ ฯ” (วิสุทฺธิ. 2/123)

[37]อภิ.วิ. 35/747/324

[38]ม.มู. 12/504/385

เป็นลักษณะ มีความไม่ริษยาเป็นหน้าที่ มีการกำจัดความไม่ยินดีเป็นผลปรากฏ และมีการเห็นความเจริญของผู้อื่นเป็นเหตุใกล้ พร้อมทั้งชี้ว่าปฏิปักษ์ใกล้คือภวราคะ อันเป็นความยินดีที่แฝงด้วยความยึดติด[39] ดังนั้น มุทิตาจึงทำหน้าที่โดยตรงในการขจัดอิสสาและมัจฉริยะ ซึ่งเป็นกิเลสที่บั่นทอนความสัมพันธ์ทางสังคม

(4) **อุเบกขา** หมายถึงความวางเฉยอย่างมีปัญญาและความเป็นกลาง[40] เป็นธรรมข้อสุดท้ายที่มักถูกเข้าใจคลาดเคลื่อนว่าเป็นความเฉยเมย แต่ในบริบทของพรหมวิหาร อุเบกขาหมายถึงจิตที่มั่นคง ไม่เอนเอียงตามความชอบหรือความชัง ในคัมภีร์วิสุทธิมรรคอธิบายว่าอุเบกขามีลักษณะเป็นการวางตนเป็นกลางในสรรพสัตว์ มีการมองอย่างเสมอภาคเป็นหน้าที่ มีการระงับความยินดีและความยินร้ายเป็นผลปรากฏ และมีการพิจารณาว่าสัตว์ทั้งหลายมีกรรมเป็นของตนเป็นเหตุใกล้ ทั้งนี้ อุเบกขาเสื่อมลงเมื่อกลายเป็นโมหอุเบกขา คือความเฉยเมยที่เกิดจากอวิชชา[41] ความแตกต่างนี้มีนัยสำคัญในทางปฏิบัติ เพราะอุเบกขาที่แท้เป็นความเป็นกลางที่ตั้งอยู่บนปัญญา มิใช่ความไม่ใส่ใจที่เกิดจากความหลีกเลี่ยงหรือความเห็นแก่ตัว

จากการพิจารณาความหมายและลักษณะของพรหมวิหารทั้ง 4 ประการข้างต้น จะเห็นได้ว่า พรหมวิหารมิได้ดำรงอยู่อย่างแยกส่วน หากทำงานเป็นระบบที่ครอบคลุมสถานการณ์ทางอารมณ์ในความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์อย่างครบถ้วน กล่าวคือ เมื่อประสบผู้ที่กำลังทุกข์ทรมาน กรุณา เป็นการตอบสนองที่เหมาะสม เมื่อประสบผู้ที่กำลังประสบความสำเร็จ มุทิตาเป็นการตอบสนองที่ถูกต้อง เมื่อดำรงอยู่ในความสัมพันธ์ทั่วไป เมตตาเป็นพื้นฐานที่ควรรักษาไว้ และเมื่อเผชิญสถานการณ์ที่เกินกำลังจะเปลี่ยนแปลงได้ หรือจำเป็นต้องวางตนอย่างเป็นธรรม อุเบกขา เป็นสภาวะที่พึงดำรง

เมื่อพิจารณาในแง่นี้ การเจริญพรหมวิหารแต่ละข้อย่อมมีผลทั้งในด้านการส่งเสริมคุณธรรมและการกำจัดกิเลส กล่าวคือ ผู้เจริญเมตตาย่อมละพยาบาท ผู้เจริญกรุณาย่อมละการเบียดเบียน ผู้เจริญมุทิตาย่อมละความไม่ยินดี และผู้เจริญอุเบกขาย่อมละราคะ[42]

---

[39]“ปโมทนลกฺขณา มุทิตา อนิสฺสายนรสา อรติวิฆาต ปจฺจุปฏฺฐานา สตฺตานํ สมฺปตฺติทสฺสน-ปทฏฺฐานา อรติวูปสโม ตสฺสา สมฺปตฺติ ปหาสสมฺภโว วิปตฺติ ฯ” (วิสุทฺธิ. 2/123)

[40]อภิ.วิ. 35/749/325

[41]“สตฺเตสุ มชฺฌตฺตาการปฺปวตฺติลกฺขณา อุเปกฺขา สตฺเตสุ สมภาวทสฺสนรสา ปฏิฆานุนยวูปสม-ปจฺจุปฏฺฐานา กมฺมสฺสกา สตฺตา เต กมฺมสฺส รุจิยา สุขิตา วา ภวิสฺสนฺติ ทุกฺขโต วา มุจฺจิสฺสนฺติ ปตฺตสมฺปตฺติโต วา น ปริหายิสฺสนฺตีติ เอวํ ปวตฺตกมฺมสฺสกตาทสฺสนปทฏฺฐานา ปฏิฆานุนยวูปสโม ตสฺสา สมฺปตฺติ เคหสิตาย อญฺญาณุเปกฺขาย สมฺภโว วิปตฺติ ฯ” (วิสุทฺธิ. 2/123)

[42] ที.ปา. 11/428/262-3

แสดงให้เห็นว่าพรหมวิหาร 4 ทำหน้าที่ทั้งสร้างคุณธรรมเชิงบวกและขจัดสภาวะเชิงลบไปพร้อมกัน โดยเฉพาะ อุเบกขา มีบทบาทสำคัญในฐานะตัวรักษาสมดุลของพรหมวิหารทั้งชุด ดังที่คัมภีร์วิสุทธิมรรคกล่าวไว้ว่า หากปราศจากอุเบกขา เมตตาอาจแปรเป็นความยึดติด กรุณาอาจกลายเป็นความโทมนัส และมุทิตาอาจเป็นเพียงความยินดีชั่วคราว อุเบกขาจึงทำหน้าที่ค้ำจุนให้คุณธรรมทั้งสามดำรงอยู่ได้อย่างมั่นคงในทุกสถานการณ์ ซึ่งนัยดังกล่าวได้รับการอธิบายเพิ่มเติมผ่านอุปมามารดากับบุตร 4 คน แสดงให้เห็นการทำงานร่วมกันของพรหมวิหารอย่างเป็นรูปธรรม

> เปรียบเหมือนมารดามีบุตร 4 คน คือ บุตรที่ยังเยาว์ (ทหระ) บุตรที่ป่วยไข้ (คิลานะ) บุตรที่ก้าวเข้าสู่วัยหนุ่ม (โยพพนะ) และบุตรที่ขวนขวายในธุระหน้าที่ของตนเองได้แล้ว (สกิจจัปปสุตะ) มารดาย่อมปรารถนาความเจริญก้าวหน้าแก่บุตรที่ยังเยาว์ (เมตตา) ปรารถนาการบำบัดโรคแก่บุตรที่ป่วยไข้ (กรุณา) ปรารถนาให้ความสมบูรณ์แห่งวัยหนุ่มดำรงอยู่ตลอดกาลนานแก่บุตรที่เป็นหนุ่ม (มุทิตา) และเป็นผู้วางเฉยไม่วุ่นวายกังวลโดยประการทั้งปวงต่อบุตรที่ขวนขวายจัดการงานของตนเองได้แล้ว (อุเบกขา) ฉันใด ผู้เจริญอัปปมัญญา (พรหมวิหาร) ก็พึงมีจิตต่อสัตว์ทั้งหลายด้วยอำนาจแห่งเมตตาเป็นต้น ฉันนั้น
>
> (วิสุทฺธิ. 3/127)

อุปมานี้ ชี้ให้เห็นว่า พรหมวิหารทั้ง 4 มิได้ทำงานแยกขาดจากกัน หากประสานกันเพื่อรักษาความพอดีและความบริสุทธิ์ของจิต ดังนั้น เพื่อให้เห็นความสัมพันธ์เชิงหน้าที่ของพรหมวิหารทั้ง 4 อย่างชัดเจน สามารถสรุปได้ตามตารางต่อไปนี้

ตารางที่ 14: ความหมายและหน้าที่ของพรหมวิหาร 4 ในอุปมาบุตร

พรหมวิหาร	อุปมา	ความหมายเชิงหน้าที่
เมตตา	บุตรที่ยังเยาว์	มุ่งหวังประโยชน์สุขและความเจริญเติบโต
กรุณา	บุตรที่ป่วย	มุ่งหวังการขจัดทุกข์เมื่อเห็นสัตว์ลำบาก
มุทิตา	บุตรที่เป็นหนุ่ม/ประสบความสำเร็จ	ร่วมยินดีเมื่อสัตว์ได้ดี โดยไม่มีความริษยา
อุเบกขา	บุตรที่ดูแลตนเองได้	วางจิตเป็นกลางตามหลักกรรม (กัมมัสสกตา) เพื่อรักษาสมดุล ไม่ให้เมตตากลายเป็นสิเนหะ หรือกรุณากลายเป็นโสกะ

(ที่มา: วิสุทธิมรรค (บาลี), ภาค 2 หน้า 127)

จากตารางข้างต้น อุปมาแม่กับบุตรคนที่ 4 (อุเบกขา) จึงมีนัยเป็นหัวใจของการรักษาสมดุลของพรหมวิหารทั้งชุด ทำให้การช่วยเหลือผู้อื่นดำเนินไปด้วยปัญญา และไม่เอนเอียงไปสู่ความสุดโต่งทางอารมณ์

อีกประการหนึ่ง พระพุทธเจ้าทรงแสดงพรหมวิหาร 4 มิใช่เฉพาะในฐานะกรรมฐานสำหรับนักบวช หากยังปรากฏในบริบทของชีวิตฆราวาสด้วย ในสิงคาลกสูตร แห่งทีฆนิกาย ซึ่งมุ่งแสดงธรรมสำหรับคฤหัสถ์ พระองค์ทรงสอดแทรกหลักเมตตาและความปรารถนาดีไว้ในความสัมพันธ์ทุกประเภท ไม่ว่าจะเป็นระหว่างบุตรกับบิดามารดา ศิษย์กับอาจารย์ หรือระหว่างนายจ้างกับลูกจ้าง[43] (จะกล่าวในบทที่ 7 ต่อไป) แสดงให้เห็นว่าพรหมวิหารมิใช่อุดมคติที่ห่างไกล หากเป็นคุณธรรมที่พึงแสดงออกในชีวิตประจำวันอย่างเป็นรูปธรรม

ครั้นจะกล่าวในเชิงระบบ พรหมวิหาร 4 ยังเป็นหมวดธรรมสำคัญทั้งในด้าน จริยศาสตร์และจิตวิทยาการปฏิบัติ กล่าวคือ ทำหน้าที่เป็นทั้งคุณธรรมทางสังคมและฐานของจิตภาวนาไปพร้อมกัน ในด้านหนึ่ง เป็นหลักการอยู่ร่วมกันอย่างสันติ อีกด้านหนึ่ง เป็นวิธีอบรมจิตให้ละเอียดและกว้างขวางจนถึงระดับสมาธิขั้นสูง ในคัมภีร์วิสุทธิมรรค พระพุทธโฆสะอธิบายพรหมวิหารในฐานะกรรมฐาน โดยแสดงวิธีแผ่จิต การกำหนดอารมณ์ และลำดับการพัฒนาจิตจนถึงอัปปนาสมาธิ ทั้งนี้ แต่ละข้อทำหน้าที่ระงับกิเลสเฉพาะด้าน ได้แก่ เมตตาระงับพยาบาท กรุณาระงับความโหดร้าย มุทิตาระงับริษยา และอุเบกขาระงับความลำเอียง ทำให้จิตตั้งมั่นและพร้อมต่อการเจริญวิปัสสนาเห็นไตรลักษณ์[44]

โดยสรุป พรหมวิหาร 4 ทำหน้าที่เป็นจุดเชื่อมระหว่างการพัฒนาตนกับการดำรงชีวิต

[43] ที.ปา. 11/198-205/144-7

[44] วิสุทฺธิ. 2/123-4

ในสังคม กล่าวคือ เป็นฐานของการพัฒนาจิตในระดับปัจเจก และเป็นหลักการแสดงออกในความสัมพันธ์ทางสังคมอย่างสร้างสรรค์คุณธรรมที่แผ่ออกโดยไม่มีขอบเขตนี้จึงเป็นรากฐานสำหรับการทำความเข้าใจหลักธรรมในระดับสังคมต่อไป ได้แก่ สังคหวัตถุ 4 ซึ่งว่าด้วยการยึดเหนี่ยวและเกื้อกูลกันในสังคม และทิศ 6 ซึ่งว่าด้วยโครงสร้างของความสัมพันธ์ในชีวิตมนุษย์ โดยทั้งสองหมวดธรรมนี้จะแสดงให้เห็นการแปรคุณธรรมภายในให้เป็นการปฏิบัติในสังคมอย่างเป็นระบบและเป็นรูปธรรม

สังคหวัตถุ 4: หลักการยึดเหนี่ยวและสงเคราะห์สังคม

จากพรหมวิหาร 4 ซึ่งเป็นคุณธรรมที่แผ่ออกในระดับจิตภาวนาและเจตนาภายในสังคหวัตถุ 4 จึงเป็นพัฒนาการในขั้นถัดมาในฐานะหลักการที่แสดงออกเป็นพฤติกรรมและการกระทำในความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ กล่าวคือ หากพรหมวิหารเป็น “ภาวะของใจ” ที่ถูกต้อง สังคหวัตถุก็คือ “การแสดงออกของใจ” นั้นในรูปแบบที่เป็นรูปธรรมและส่งผลต่อการยึดเหนี่ยวสังคม

คำว่า “สังคหวัตถุ” มาจากคำบาลีว่า สงฺคห หมายถึง การสงเคราะห์หรือการยึดรวม และ วตฺถุ หมายถึง ที่ตั้งหรือพื้นฐาน รวมความหมายถึง หลักการที่เป็นพื้นฐานของการยึดเหนี่ยวผู้คนให้ดำรงอยู่ร่วมกันอย่างเกื้อกูล ได้แก่ ทาน การให้ เปยยวัชชะ วาจาไพเราะ อัตถจริยา การประพฤติให้เป็นประโยชน์ และสมานัตตา ความเป็นผู้มีตนเสมอ

ในคัมภีร์พระไตรปิฎกได้เน้นย้ำความสำคัญของสังคหวัตถุ 4 อย่างชัดเจน โดยกล่าวถึงบทบาทของหลักธรรมนี้ต่อพระพุทธเจ้าในอดีตชาติว่าเป็นเหตุให้ทรงได้รับมหาปุริสลักษณะ

> ตถาคตเคยเป็นมนุษย์ในชาติก่อน ภพก่อนกำเนิดก่อน เป็นผู้สงเคราะห์ประชาชนด้วยสังคหวัตถุ 4 คือ การให้ การกล่าวคำเป็นที่รัก การประพฤติให้เป็นประโยชน์ และความเป็นผู้มีตนเสมอ ....ย่อมได้เฉพาะซึ่งมหาปุริสลักษณะ
>
> (ที.ปา. 11/140/120)

อีกทั้งในสิงคาลกสูตรยังเปรียบสังคหวัตถุ 4 ว่าเป็น “ธรรมเครื่องยึดเหนี่ยวน้ำใจในโลก” เปรียบเสมือนสลักที่ยึดเพลารถให้ดำเนินไปได้ โดยชี้ว่าความสัมพันธ์ในสังคมยั่งยืนได้ด้วยการให้ การพูด การกระทำ และการวางตนอย่างสม่ำเสมอ

> การให้ 1 เจรจาไพเราะ 1 การประพฤติให้เป็นประโยชน์ 1 ความเป็นผู้มีตนเสมอในธรรมทั้งหลาย ในคนนั้น ๆ ตามควร 1 ธรรมเครื่องยึดเหนี่ยวน้ำใจในโลกเหล่านี้แล เป็นเหมือนสลักรถอันแล่นไปอยู่
>
> (ที.ปา. 11/205/147)

นัยสำคัญของหลักธรรมนี้ชี้ให้เห็นว่า สังคหวัตถุ 4 เป็นเงื่อนไขพื้นฐานของความสามัคคีในสังคม กล่าวคือ ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ไม่อาจดำรงอยู่ได้อย่างมั่นคงหากขาดการบำรุงรักษาอย่างสม่ำเสมอ แนวคิดนี้สะท้อนชัดว่า พุทธศาสนาเถรวาทมองความสัมพันธ์ทางสังคมในเชิงพลวัต ซึ่งต้องอาศัยการใส่ใจและการกระทำเชิงบวกอย่างต่อเนื่อง มิใช่โครงสร้างที่ดำรงอยู่ได้ด้วยตัวเอง ตัวอย่างเช่น หัตถกอาฬวกอุบาสก ผู้ได้รับการยกย่องว่าสามารถใช้หลักนี้รวมน้ำใจผู้คนให้เกิดความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน[45] สะท้อนว่าสังคมมิใช่เพียงการรวมตัวของปัจเจก หากเป็นระบบความสัมพันธ์ที่ต้องอาศัยการเกื้อกูลอย่างต่อเนื่อง เปรียบประดุจสลักเพลาควบคุมรถที่แล่นไปอยู่ไว้ได้[46] ดังนั้น สังคหวัตถุ 4 จึงมีลักษณะเด่นในฐานะหลักธรรมที่อธิบายสังคมในเชิงความสัมพันธ์ และชี้ให้เห็นว่าสังคมจะดำรงอยู่ได้อย่างมั่นคง ต้องอาศัยการเชื่อมโยงระหว่างบุคคลที่ได้รับการธำรงรักษาอย่างสม่ำเสมอ

สังคหวัตถุ 4 ประการมีสาระสำคัญ ดังนี้

(1) **ทาน** เป็นประการแรก ซึ่งมักถูกเข้าใจอย่างจำกัดว่าเป็นเพียงการบริจาคทรัพย์ แต่ในบริบทของสังคหวัตถุ ทานมีความหมายกว้าง ครอบคลุมการให้ทุกรูปแบบ ทั้งการให้ความรู้ เวลา ความช่วยเหลือ ตลอดจนการเอาใจใส่และการรับฟัง ในทัศนะของเถรวาท ทานจำแนกเป็น 2 ประเภท คือ อามิสทาน การให้วัตถุ และธรรมทาน การให้ธรรม ความรู้ คำแนะนำ และการให้อภัย[47] โดยเฉพาะธรรมทาน พระพุทธเจ้าทรงยกย่องว่า “เป็นทานที่ประเสริฐที่สุด”[48] และยังตรัสย้ำอีกว่า “การให้ธรรมนั้น ชนะการให้ทั้งปวง”[49] นัยสำคัญของหลักคำสอนนี้ชี้ว่า การให้มิได้จำกัดอยู่ที่วัตถุ หากให้ความสำคัญสูงสุดแก่การให้ปัญญา กล่าวคืออามิสทานเกื้อกูลได้ในระดับชีวิตความเป็นอยู่ แต่มีขอบเขตและให้ผลชั่วคราว ขณะที่ธรรมทานเข้าถึงเหตุปัจจัย

---

[45]องฺ.เอก.อ. 33/151/65

[46]“เอเต โข สงฺคหา โลเก รถสฺสาณีว ยายโต ฯ” (องฺ.จตุกฺก. (บาลี) 21/32/42)

[47]ในอรรถกถาทานสูตร กล่าวว่า “อภัยทานพึงทราบว่า ทรงสงเคราะห์เข้ากันด้วยธรรมทานนั่นเอง” (ขุ.อิติ. อ. 1/278/617)

[48]“เอตทคฺคํ ภิกฺขเว อิเมสํ ทฺวินฺนํ ทานานํ ยทิทํ ธมฺมทานนฺ” (ขุ.ธ. (บาลี) 25/278/305)

[49]“สพฺพทานํ ธมฺมทานนฺ ชินาติ” (ขุ.ธ. (บาลี) 25/34/63)

ของชีวิต ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงอย่างยั่งยืน

อย่างไรก็ตาม บางบริบท ทั้งสองก็เกื้อหนุนกันในระยะยาว เป็นไปทั้งประโยชน์ตนและประโยชน์ต่อส่วนรวม ดังที่ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) (2562, น. 787) อธิบายว่า ทานมิใช่เพียงการให้ส่วนบุคคล หากเป็นกลไกทางสังคมที่ทำหน้าที่ยึดเหนี่ยวน้ำใจและประสานหมู่ชนให้เกิดความสามัคคี อีกทั้งช่วยลดช่องว่างทางสังคม โดยเฉพาะความยากจน ซึ่งเป็นรากฐานของปัญหาสังคม เมื่อทรัพย์เกิดแก่คนดี ย่อมเกื้อกูลสังคมผ่านการแบ่งปันและการส่งเสริมผู้อื่นให้พัฒนาตนได้ ดังนั้น ทานจึงมีนัยสองระดับควบคู่กัน คือเป็นการฝึกตนเพื่อสละกิเลสภายใน และเป็นการกระทำที่สร้างประโยชน์ร่วมกันในสังคมอย่างยั่งยืน

(2) **ปิยวาจา** หรือ “วาจาเป็นที่รัก” เป็นประการที่ 2 ซึ่งมีนัยแตกต่างจากสัมมาวาจาในมรรค 8 กล่าวคือ สัมมาวาจาเน้นการงดเว้นจากคำพูดที่เป็นโทษ ขณะที่ปิยวาจาเน้นการกระทำเชิงบวก คือการใช้วาจาที่ก่อให้เกิดความอบอุ่น ความเข้าใจ และความเป็นมิตรในความสัมพันธ์ระหว่างบุคคล หลักฐานในอังคุตตรนิกาย ระบุว่า ปิยวาจาเป็นธรรมที่ทำให้บุคคลเป็นที่รักและเป็นที่เคารพ[50] อย่างไรก็ดี ปิยวาจาในทัศนะพุทธศาสนาเถรวาทมิได้หมายถึงการพูดเอาใจหรือประจบ หากเป็นการพูดที่ประกอบด้วยความจริง ความเป็นประโยชน์ และความนุ่มนวลพร้อมกัน ดังที่หลักวจีสุจริตเน้นให้คำพูดตั้งอยู่บนฐานของสัจจะและเมตตา[51] ในแง่นี้ ปิยวาจาจึงทำหน้าที่เชื่อมสัจจะในฆราวาสธรรมเข้ากับการดำรงความสัมพันธ์ในสังคม

(3) **อัตถจริยา** แปลว่า “การประพฤติเกื้อกูลประโยชน์” เป็นประการที่ 3 ซึ่งขยายจากระดับคำพูดไปสู่การกระทำ อัตถจริยา หมายถึงการลงมือทำสิ่งที่เป็นประโยชน์แก่ผู้อื่นและส่วนรวม ไม่ว่าจะเป็นการช่วยเหลือ การมีส่วนร่วมในกิจการชุมชน หรือการอุทิศตนในวิชาชีพ เพื่อสังคม ในสิงคาลกสูตร พระพุทธเจ้าทรงแสดงอัตถจริยาเป็นลักษณะของมิตรแท้ กล่าวคือ ผู้ที่รักษาประโยชน์ ปกป้อง และไม่ละทิ้งกันในยามวิบัติ[52]

มีข้อสังเกตว่า อัตถจริยามีลักษณะแตกต่างจากทานตรงที่เน้นการกระทำอย่างต่อเนื่องในฐานะวิถีชีวิต มิใช่การให้เป็นครั้งคราว จึงมีนัยใกล้เคียงกับแนวคิดเรื่องจิตสาธารณะในความหมายร่วมสมัย กล่าวคือการตระหนักในพันธะต่อส่วนรวมและแสดงออกผ่านการกระทำอย่างสม่ำเสมอ ทั้งนี้สอดคล้องกับทัศนะของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) (2562, น. 539, 744) ที่ชี้ว่า การบำเพ็ญประโยชน์ผู้อื่น (ปรัตถะ) และประโยชน์ร่วมกัน (อุภยัตถะ) เป็น

กระบวนการที่เกื้อหนุนการพัฒนาตนเอง โดยความดีงามภายนอกจะมั่นคงได้ต้องมี

---

[50]ขุ.สุตฺต. 25/357/312

[51]วาจาสูตร: องฺ.ปญฺจ. 22/198/216

[52]ที.ปา. 11/202/145

รากฐานจากคุณภาพจิตภายในคือเมตตาและกรุณา ดังนั้น อัตถจริยาจึงเป็นการแสดงออกของคุณธรรมภายในในระดับการกระทำ ที่มุ่งสร้างประโยชน์สุขแก่ส่วนรวม และหลอมรวมการพัฒนาตนกับการพัฒนาสังคมให้ดำเนินไปพร้อมกันอย่างเป็นระบบ

(4) **สมานัตตตา** เป็นประการสุดท้ายที่มีนัยลึกซึ้งและมักถูกเข้าใจคลาดเคลื่อน คำว่า สมานัตตตา มาจากคำบาลีว่า สมาน หมายถึง “เท่าเทียม” และ อตฺต หมายถึง “ตน” จึงหมายถึงการวางตนอย่างเสมอต้นเสมอปลายและเท่าเทียมในทุกสถานการณ์และต่อทุกบุคคล ทั้งนี้มิได้หมายถึงการลบเลือนความแตกต่างตามบทบาทหน้าที่ หากหมายถึงการไม่เลือกที่รักมักที่ชัง ไม่แปรเปลี่ยนท่าทีตามผลประโยชน์ และไม่ทอดทิ้งผู้ที่มิได้ให้คุณแก่ตน

มีพุทธพจน์ในคัมภีร์ชาดกที่แสดงพัฒนาการของความสัมพันธ์ไว้อย่างเป็นลำดับ โดยชี้ว่าความเป็น “มิตร” “สหาย” “ญาติ” และ “ผู้มีตนเสมอกัน” เกิดจากการอยู่ร่วมกันและสั่งสมความคุ้นเคยตามกาลเวลา ดังข้อความว่า

> บุคคลชื่อว่า เป็นมิตรด้วยการเดินร่วมกัน 7 ก้าว ชื่อว่าเป็นสหายด้วยการเดินร่วมกัน 12 ก้าว และชื่อว่าเป็นญาติด้วยการอยู่ร่วมกันเดือนหนึ่งหรือกึ่งเดือน ส่วนผู้ชื่อว่า มีตนเสมอกัน ก็ด้วยการอยู่รวมกันยิ่งกว่านั้น
>
> (ขุ.ชา. 27/83/28)

ข้อความนี้สะท้อนว่า สมานัตตตา เป็นจุดหมายของความสัมพันธ์ที่สมบูรณ์ คือภาวะที่บุคคลวางตนเสมอกัน เห็นคุณค่าเท่าเทียม และปฏิบัติต่อกันโดยไม่แบ่งแยก อันเป็นฐานของความไว้วางใจและความมั่นคงทางสังคม อีกมิติหนึ่ง สมานัตตตายังสะท้อนเสถียรภาพภายในของบุคคล กล่าวคือการคงความเป็นตัวตนอย่างสม่ำเสมอ ไม่แปรผันตามสถานการณ์หรือบุคคลที่เผชิญ ซึ่งเชื่อมโยงกับสัจจะในฆราวาสธรรม 4 และอุเบกขาในพรหมวิหาร 4 ที่ทำหน้าที่กำกับความมั่นคงของจิตใจและความเที่ยงตรงในการวางตน ที่กล่าวถึงในหัวข้อก่อนหน้า

อาจกล่าวได้ว่า สังคหวัตถุทั้ง 4 ประการมีตรรกะภายในที่เชื่อมโยงกันอย่างเป็นลำดับ กล่าวคือ ทาน เป็นการสร้างความสัมพันธ์ผ่านการให้ทรัพยากรและสิ่งที่เป็นประโยชน์ ปิยวาจา เป็นการเสริมความสัมพันธ์ผ่านภาษาและการสื่อสาร อัตถจริยา เป็นการยืนยันความสัมพันธ์ผ่านการกระทำและความร่วมมือ และ สมานัตตตา เป็นฐานที่ทำให้ทั้งสามประการแรกมีความน่าเชื่อถือและยั่งยืน เพราะหากขาดความสม่ำเสมอและความเท่าเทียมในการวางตนแล้ว ทาน ปิยวาจา และอัตถจริยาอาจกลายเป็นเพียงเครื่องมือของผลประโยชน์ส่วนตน มิใช่การสงเคราะห์อย่างแท้จริง

ในเชิงสังคมวิทยา สังคหวัตถุ 4 มีลักษณะเด่นที่มองสังคมในฐานะ “สายสัมพันธ์” มากกว่า “กฎเกณฑ์” กล่าวคือ มิได้เน้นโครงสร้างหรือข้อบังคับเป็นหลัก หากชี้ว่าสังคมดำรงอยู่ได้ด้วยการที่บุคคลลงทุนในความสัมพันธ์อย่างต่อเนื่อง ผ่านการให้ การใช้วาจาที่เกื้อกูล การกระทำที่เป็นประโยชน์ และการวางตนอย่างยุติธรรม ดังปรากฏในสิงคาลกสูตรแห่งทีฆนิกาย ซึ่งเชื่อมโยงสังคหวัตถุเข้ากับความสัมพันธ์ทุกระดับของชีวิต[53] แสดงให้เห็นว่าพุทธศาสนาเถรวาทมองสังคมเป็นเครือข่ายของความสัมพันธ์ที่ต้องอาศัยสังคหวัตถุเป็นปัจจัยเกื้อหนุน

ลักษณะสำคัญอีกประการของสังคหวัตถุ 4 คือมิได้จำกัดอยู่เพียงความสัมพันธ์ระดับบุคคล หากครอบคลุมถึงระดับสถาบันและโครงสร้างทางสังคมด้วย กล่าวคือ บุคคลผู้ดำรงตำแหน่งหรือมีอำนาจย่อมต้องปฏิบัติตามสังคหวัตถุให้สอดคล้องกับบทบาทหน้าที่ ผู้ปกครองที่ดีในทัศนะพุทธศาสนาเถรวาทจึงต้องให้ พูด กระทำ และวางตนอย่างเหมาะสมต่อประโยชน์ส่วนรวมและต่อประชาชนอย่างเท่าเทียม หลักการนี้สะท้อนอยู่ในแนวคิดทางการเมืองของพุทธศาสนาเถรวาทตั้งแต่สมัยพุทธกาลและสืบเนื่องในสังคมพุทธเอเชียตะวันออกเฉียงใต้

ในภาพรวม สังคหวัตถุ 4 จึงทำหน้าที่เป็นสะพานเชื่อมระหว่างจริยธรรมส่วนบุคคลกับโครงสร้างความสัมพันธ์ทางสังคมในระดับกว้าง เพราะการดำรงตนเป็นสมาชิกของสังคมอย่างสมบูรณ์จำเป็นต้องอาศัยความสามารถในการสร้างและรักษาความสัมพันธ์ในบทบาทต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นในครอบครัว ในมิตรภาพ ในการประกอบอาชีพ หรือในฐานะพลเมืองของชุมชน จากฐานดังกล่าว พุทธศาสนาเถรวาทจึงพัฒนากรอบคิดที่เป็นระบบยิ่งขึ้นในการกำหนดความสัมพันธ์ของมนุษย์ กล่าวคือหลักทิศ 6 ซึ่งทำหน้าที่เป็น “แผนที่ความสัมพันธ์” ที่ระบุหน้าที่และสิทธิของแต่ละฝ่ายอย่างชัดเจน ครอบคลุมทุกมิติของการอยู่ร่วมกันในสังคม และสะท้อนความเข้าใจเชิงโครงสร้างของชีวิตสังคมในทัศนะพุทธศาสนาเถรวาทอย่างเป็นระบบ

ทิศ 6: หลักความสัมพันธ์ในระดับสังคมภาพรวม

จากหลักสังคหวัตถุ 4 ที่ชี้ว่าสังคมดำรงอยู่ได้ด้วยการลงทุนในความสัมพันธ์ ผ่านการให้ การพูด การกระทำ และการวางตนอย่างเสมอต้นเสมอปลาย หลักธรรมในลำดับถัดมาขยายให้เห็นภาพรวมที่เป็นระบบยิ่งขึ้น โดยกำหนด “แผนที่ความสัมพันธ์” ของชีวิตสังคมอย่างครอบคลุม คือ หลักทิศ 6 หรือ ฉทิสา ซึ่งพุทธศาสนาเถรวาทนำเสนอในฐานะกรอบโครงสร้างของความสัมพันธ์ทุกระดับที่มนุษย์ดำรงอยู่ร่วมกัน

[53] ที.ปา. 11/198-205/144-7

ทิศ 6 ปรากฏในสิงคาลกสูตร แห่งทีฆนิกาย ซึ่งนักวิชาการมักเรียกว่า “วินัยของคฤหัสถ์” หรือ “คฤหปฏิปทา” เนื่องจากเป็นพระสูตรที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงหลักการดำเนินชีวิตสำหรับชาวบ้านอย่างละเอียดและครอบคลุมที่สุดในพระไตรปิฎก

บริบทของการแสดงธรรมในพระสูตรนี้มีความน่าสนใจในตัวเอง สะท้อนวิธีการสอนที่สำคัญ กล่าวคือ พระพุทธเจ้าทรงพบสิงคาลกคหบดีบุตรกำลังกราบไหว้ทิศทั้ง 6 ตามคติพราหมณ์ที่ถือว่าการไหว้ทิศเป็นมงคล พระองค์จึงทรงนำแนวปฏิบัติดังกล่าวมาตีความใหม่ในทางธรรม โดยชี้ว่า “ทิศ” ไม่ได้หมายถึงทิศทางทางกายภาพ แต่หมายถึงบุคคลในความสัมพันธ์ประเภทต่าง ๆ ที่ควรได้รับการดูแลอย่างถูกต้อง การตีความนี้เปลี่ยนการกราบไหว้เชิงพิธีกรรมไปสู่การปฏิบัติหน้าที่และความรับผิดชอบต่อบุคคลรอบตัว โดยจัดอยู่ในกรอบของ “อริยวินัย” หรือระเบียบชีวิตของอารยชน ซึ่งสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตฺโต) (2552, น. 14) อธิบายว่าเป็น “การไหว้ทิศแบบอริยชน”

พุทธพจน์ที่ว่า “น โข .. อริยสฺส วินเย เอวํ ฉ ทิสา นมสฺสิตพฺพา”[54] แปลความว่า “ในวินัยของพระอริยเจ้า เขาไม่นอบน้อมทิศ 6 กันอย่างนี้” พุทธพจน์นี้ชี้ให้เห็นว่า การปฏิบัติตามวินัยของอริยชนไม่เน้นการแสดงออกเชิงพิธีกรรม แต่เน้นการปฏิบัติต่อความสัมพันธ์อย่างถูกต้อง การดูแลรักษาความสัมพันธ์ในสังคมจึงเป็นส่วนหนึ่งของการปฏิบัติธรรม ไม่แยกจากการพัฒนาทางจิตวิญญาณ

จากหลักฐานในสิงคาลกสูตร[55] กล่าวถึงบทบาทหน้าที่ของทิศ 6 ได้แก่ ทิศเบื้องหน้า ทิศเบื้องขวา ทิศเบื้องหลัง ทิศเบื้องซ้าย ทิศเบื้องล่าง และทิศเบื้องบน ไว้อย่างเป็นระบบ โดยเบื้องต้น พระพุทธเจ้าทรงชี้ให้เห็นการปรับเปลี่ยนความคิดและวิถีปฏิบัติทางสังคมในสมัยพุทธกาลจากความเชื่อเชิงพิธีกรรมไปสู่ระบบหน้าที่ทางสังคมที่มีเหตุผล ครอบคลุมทั้งระดับปัจเจกและสังคมโดยรอบ ดังปรากฏเหตุการณ์ว่า เมื่อพระพุทธเจ้าเสด็จบิณฑบาตในกรุงราชคฤห์ ทรงพบสิงคาลกมานพ คหบดีบุตร กำลังไหว้ทิศทั้งหกตามคำสั่งบิดาผู้ล่วงลับ โดยเข้าใจว่าเป็นการเคารพตามประเพณี พระองค์จึงตรัสชี้แจงว่า การไหว้ทิศเช่นนั้นไม่ใช่แนวปฏิบัติในอริยวินัย และเมื่อสิงคาลกะทูลขอคำอธิบาย จึงทรงแสดง “ไหว้ทิศ 6” ในความหมายเชิงจริยธรรมแทนพิธีกรรม ดังความว่า

> คหบดีบุตร อริยสาวกละกรรมกิเลส 4 ประการได้แล้ว ไม่ทำบาปกรรม
> โดยเหตุ 4 ประการ และไม่ข้องแวะอบายมุข 6 ประการ แห่งโภคะทั้งหลาย

[54] ที.ปา. (บาลี) 11/173/195

[55] ที.ปา. 11/172-206/162-73

> อริยสาวกนั้นเป็นผู้ปราศจากบาปกรรม 14 ประการนี้แล้ว ชื่อว่าเป็นผู้ปิดป้องทิศ 6 ปฏิบัติเพื่อครองโลกทั้งสอง ทำให้เกิดความยินดีทั้งโลกนี้และโลกหน้า หลังจากตายแล้ว ย่อมไปเกิดในสุคติโลกสวรรค์ ฯ
>
> (ที.ปา. 11/174/139)

สาระสำคัญคือ อริยสาวกต้องละกรรมกิเลส 4 ไม่ทำบาปด้วยเหตุ 4 และไม่ข้องแวะอบายมุข 6 เมื่อเว้นจากบาปทั้ง 14 ประการได้ จึงชื่อว่าปิดป้องทิศทั้ง 6 อย่างแท้จริง และเข้าถึงสุคติภพเมื่อสิ้นชีวิตลง

อย่างไรก็ดี เมื่อพิจารณาตามความหมาย พระพุทธเจ้าทรงนิยามว่า “ทิศ” ไม่ได้หมายถึงทิศทางเชิงภูมิศาสตร์ แต่หมายถึง “บุคคลรอบด้านในชีวิต” ที่ต่างมีหน้าที่ปฏิบัติต่อกัน โดยสัมพันธ์กับตัวเราออกเป็น 6 ทิศทาง แต่ละทิศเป็นความสัมพันธ์แบบคู่ขนาน ดังนี้

1. ทิศเบื้องหน้า (บุรพทิศ) หมายถึง ความสัมพันธ์ระหว่างบุตรธิดากับบิดามารดา พระพุทธเจ้าทรงกำหนดให้เป็นทิศเบื้องหน้า เพื่อชี้ว่าบิดามารดาเป็นผู้ที่บุตรธิดาพึงหันหน้าเข้าหาและดูแลก่อน

หน้าที่ของบุตรธิดาต่อบิดามารดา 5 ประการ คือ

(1) ท่านเลี้ยงเรามาแล้ว เลี้ยงท่านตอบ

(2) ช่วยทำการงานของท่าน

(3) ดำรงวงศ์สกุล

(4) ประพฤติตนให้เหมาะสมกับความเป็นทายาท

(5) เมื่อท่านล่วงลับไปแล้ว ทำบุญอุทิศให้ท่าน

ขณะเดียวกัน บิดามารดาพึงอนุเคราะห์บุตรธิดา 5 ประการ คือ

(1) ห้ามปรามจากความชั่ว

(2) ให้ตั้งอยู่ในความดี

(3) ให้ศึกษาศิลปวิทยา

(4) หาคู่ครองที่สมควรให้

(5) มอบทรัพย์สมบัติให้ตามเวลาอันควร

โครงสร้างหน้าที่แบบ 2 ทางนี้เป็นลักษณะสำคัญของหลักทิศ 6 กล่าวคือ ความสัมพันธ์ไม่ใช่ภาระของฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง แต่เป็นความรับผิดชอบร่วมกันของทั้งสองฝ่าย

2. ทิศเบื้องขวา (ทักษิณทิศ) หมายถึง ความสัมพันธ์ระหว่างศิษย์กับอาจารย์ ซึ่งครอบคลุมทั้งอาจารย์สอนวิชาชีพ วิทยาการ และธรรมะ

หน้าที่ของศิษย์ต่ออาจารย์ 5 ประการ คือ

(1) ลุกขึ้นยืนรับ

(2) เข้าไปคอยรับใช้

(3) เชื่อฟัง

(4) ดูแลปรนนิบัติ

(5) เรียนศิลปวิทยาโดยเคารพ

ส่วนหน้าที่ของอาจารย์ต่อศิษย์ 5 ประการ คือ

(1) แนะนำให้เป็นคนดี

(2) ให้เรียนดี

(3) บอกความรู้ในศิลปวิทยาทุกอย่างโดยไม่ปิดบัง

(4) ยกย่องให้ปรากฏในหมู่มิตรสหาย

(5) คุ้มครองป้องกันในทิศทั้งหลาย

ความสัมพันธ์ระหว่างศิษย์กับอาจารย์ในทัศนะเถรวาทเน้นการถ่ายทอดความรู้อย่างสมบูรณ์ อาจารย์พึงสอนโดยไม่ปิดบัง แตกต่างจากคติที่สงวนความรู้บางส่วนไว้ แนวคิดนี้สะท้อนอุดมคติของการศึกษาในพุทธศาสนาว่าเป็นการทำให้ผู้เรียนพ้นจากอวิชชา มิใช่เพื่อสร้างการพึ่งพา ดังพุทธพจน์ว่า “ตถาคตเป็นแต่ผู้บอกทาง ใครถามทางแล้วก็บอกให้ บุคคลทั้งหลายปฏิบัติอยู่ด้วยตน พึงพ้นได้เอง”[56] พุทธพจน์นี้แสดงว่า การศึกษาตามแนวพุทธมุ่งให้บุคคลเป็นอิสระและพึ่งพาตนเองได้ โดยใช้ปัญญาเป็นเครื่องนำทาง ไม่ใช่การสร้างความขึ้นต่ออำนาจของครูหรืออาจารย์

3. ทิศเบื้องหลัง (ปัจฉิมทิศ) หมายถึงความสัมพันธ์ระหว่างสามีกับภรรยา การกำหนดให้ภรรยาอยู่ใน “ทิศหลัง” สื่อว่าสามีพึงหันกลับมาดูแล ไม่ทอดทิ้ง

หน้าที่ของสามีต่อภรรยา 5 ประการ คือ

(1) ให้เกียรติยกย่อง

(2) ไม่ดูหมิ่น

(3) ไม่ประพฤตินอกใจ

(4) มอบความเป็นใหญ่ให้

(5) ให้เครื่องประดับตามฐานะ

ส่วนภรรยามีหน้าที่ต่อสามี 5 ประการ คือ

(1) จัดการงานดี

---

[56]ขุ.จูฬ. 30/219/89

(2) สงเคราะห์คนข้างเคียงดี

(3) ไม่ประพฤตินอกใจ

(4) รักษาทรัพย์ที่สามีหามาได้

(5) ขยันไม่เกียจคร้านในกิจทั้งปวง

หมวดนี้มีนัยสำคัญในเชิงประวัติศาสตร์ เพราะพระพุทธเจ้าทรงกำหนดให้สามีให้เกียรติและไม่ดูหมิ่นภรรยา รวมทั้งยอมรับบทบาทของสตรีในฐานะผู้เป็นใหญ่ในบ้าน ซึ่งแตกต่างจากบรรทัดฐานสังคมอินเดียในยุคนั้นอย่างชัดเจน

4. ทิศเบื้องซ้าย (อุตตรทิศ) หมายถึงความสัมพันธ์ระหว่างตนกับมิตรสหาย

หน้าที่ของมิตรสหายต่อกัน 5 ประการ คือ

(1) การให้

(2) กล่าววาจาเป็นที่รัก

(3) ประพฤติตนให้เป็นประโยชน์

(4) วางตนสม่ำเสมอ

(5) ไม่พูดจาหลอกลวงกัน

และควรอนุเคราะห์ตอบแทนกัน 5 ประการ คือ

(1) ป้องกันมิตรผู้ประมาท

(2) ป้องกันทรัพย์ของมิตร

(3) เป็นที่พึ่งเมื่อมีภัย

(4) ไม่ละทิ้งในยามอันตราย

(5) นับถือตลอดถึงวงศ์ตระกูลของมิตร

หน้าที่ในหมวดนี้สอดคล้องกับหลักสังคหวัตถุ 4 ในหลายประการ สะท้อนว่ามิตรภาพต้องอาศัยการเกื้อกูลอย่างต่อเนื่อง ไม่ใช่เพียงความรู้สึกส่วนตัว

5. ทิศเบื้องล่าง (เหฏฐิมทิศ) หมายถึงความสัมพันธ์ระหว่างนายจ้างกับลูกจ้าง หรือผู้บังคับบัญชากับผู้ใต้บังคับบัญชา

หน้าที่ของนายจ้าง 5 ประการ คือ

(1) จัดงานตามกำลัง

(2) ให้อาหารและค่าจ้าง

(3) ดูแลยามเจ็บป่วย

(4) ให้อาหารมีรสแปลก

(5) ให้หยุดงานตามโอกาส

ส่วนลูกจ้างมีหน้าที่ 5 ประการ คือ

(1) ตื่นทำงานก่อน

(2) เลิกงานทีหลัง

(3) ถือเอาแต่ของที่นายให้

(4) ทำงานให้ดี

(5) กล่าวสรรเสริญนาย

หน้าที่ของนายจ้างในที่นี้สะท้อนแนวคิดที่ก้าวหน้า โดยเน้นการดูแลลูกจ้างทั้งด้านความเป็นอยู่และสุขภาพ แสดงว่าความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจต้องตั้งอยู่บนพื้นฐานของมนุษยธรรม

6. ทิศเบื้องบน (อุปริมทิศ) หมายถึงความสัมพันธ์ระหว่างคฤหัสถ์กับสมณพราหมณ์หรือนักบวช ซึ่งถูกจัดไว้ "เบื้องบน" เพื่อแสดงมิติทางจิตวิญญาณ

หน้าที่ของสาธุชนที่มีต่อสมณพรามณ์ 5 ประการ คือ

(1) ทำด้วยเมตตา

(2) พูดด้วยเมตตา

(3) คิดด้วยเมตตา

(4) เปิดประตูต้อนรับ

(5) ถวายปัจจัย

ส่วนสมณพราหมณ์มีหน้าที่ 6 ประการ คือ

(1) ห้ามความชั่ว

(2) ให้ตั้งอยู่ในความดี

(3) อนุเคราะห์ด้วยน้ำใจ

(4) ให้ฟังสิ่งที่ไม่เคยฟัง

(5) อธิบายให้เข้าใจชัด

(6) บอกทางสวรรค์

ความสัมพันธ์นี้แสดงว่านักบวชมีหน้าที่ต่อสังคมในฐานะแหล่งความรู้และที่พึ่งทางจิตใจ ไม่ใช่เพียงผู้รับการอุปถัมภ์

เมื่อพิจารณาทิศ 6 โดยรวม จะเห็นว่าในแต่ละทิศ พระพุทธเจ้าทรงกำหนดหน้าที่ของทั้งสองฝ่ายควบคู่กันเสมอ ทั้งฝ่ายที่อยู่ในตำแหน่งสูงกว่าและต่ำกว่า แสดงถึงโครงสร้างความสัมพันธ์ที่ตั้งอยู่บนความรับผิดชอบร่วมกันอย่างเป็นระบบ อาจกล่าวได้ว่า โครงสร้างแบบสองทางนี้แตกต่างจากระบบจริยธรรมที่กำหนดหน้าที่เพียงฝ่ายเดียวอย่างชัดเจน เพราะยืนยันว่า

ทุกความสัมพันธ์ในสังคมเป็นพันธะร่วม ไม่มีฝ่ายใดมีสิทธิโดยปราศจากหน้าที่ และไม่มีฝ่ายใดมีหน้าที่โดยไม่ได้รับการปฏิบัติอย่างเป็นธรรม

ดังนั้น การอธิบาย "ทิศ 6" จึงไม่จำกัดอยู่เพียงสัญลักษณ์ของทิศ แต่ครอบคลุมบทบาทและหน้าที่ของแต่ละฝ่ายในความสัมพันธ์ ซึ่งเป็นแก่นของการอยู่ร่วมกันอย่างเป็นระเบียบและยั่งยืน ดังตารางต่อไปนี้

ตารางที่ 15: ทิศ 6 และหน้าที่ความสัมพันธ์

ทิศ	ความหมาย	ความสัมพันธ์ (หน้าที่)
ทิศเบื้องหน้า	บิดามารดา	บุตรพึงตอบแทนพระคุณ
ทิศเบื้องขวา	ครูอาจารย์	ศิษย์พึงเคารพและตั้งใจศึกษา
ทิศเบื้องหลัง	บุตรภรรยา	ผู้ครองเรือนพึงดูแลเอาใจใส่
ทิศเบื้องซ้าย	มิตรสหาย	พึงคบหาด้วยความจริงใจ
ทิศเบื้องล่าง	คนรับใช้/ผู้ใต้บังคับบัญชา	พึงปกครองด้วยความยุติธรรม
ทิศเบื้องบน	สมณพราหมณ์	พึงเคารพและอุปถัมภ์

จากข้อมูลในตารางที่ 15 แสดงความสัมพันธ์ระหว่าง "ทิศ 6" กับบุคคลหรือกลุ่มบุคคลที่เกี่ยวข้อง พร้อมหน้าที่ที่แต่ละฝ่ายพึงปฏิบัติต่อกัน โดยลักษณะสำคัญคือความเป็น "ความสัมพันธ์แบบสองทาง" กล่าวคือ ไม่ได้กำหนดหน้าที่แก่ฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งเท่านั้น แต่ทั้งสองฝ่ายต่างมีบทบาทและความรับผิดชอบที่สอดคล้องกัน

นอกจากโครงสร้างแบบสองทางแล้ว ทิศ 6 ยังมีลักษณะเด่นด้านความครอบคลุมของความสัมพันธ์ เพราะทั้ง 6 ทิศครอบคลุมความสัมพันธ์หลักทุกระดับของชีวิต ตั้งแต่ระดับครอบครัว (ทิศหน้า: บิดามารดา และทิศหลัง: สามีภรรยา) ระดับการศึกษา (ทิศขวา: อาจารย์) ระดับมิตรภาพและชุมชน (ทิศซ้าย: มิตรสหาย) ระดับเศรษฐกิจ (ทิศล่าง: นายจ้างลูกจ้าง) และระดับจิตวิญญาณ (ทิศบน: นักบวช) ความครอบคลุมนี้สะท้อนว่าพุทธศาสนาเถรวาทมองชีวิตมนุษย์ในฐานะเครือข่ายความสัมพันธ์ที่หลากหลาย การดำเนินชีวิตที่ดีจึงต้องจัดการความสัมพันธ์เหล่านี้อย่างรับผิดชอบในทุกระดับ ไม่ใช่ดูแลเพียงบางส่วนแล้วละเลยส่วนอื่น

อีกประการหนึ่งที่ควรเน้นคือ พระพุทธเจ้ามิได้ทรงออกแบบระบบนี้เพื่อคงโครงสร้างสังคมเดิม หากทรงเสนอเป็นอุดมคติที่ท้าทายโครงสร้างดังกล่าวในหลายด้าน เช่น การกำหนดให้นายจ้างต้องดูแลสุขภาพและให้การพักผ่อนแก่ลูกจ้าง และการกำหนดให้สามีไม่ดูหมิ่น

ภรรยา ซึ่งทั้งสองประการนี้แตกต่างจากบรรทัดฐานสังคมอินเดียในยุคนั้นอย่างมีนัยสำคัญ โดยเฉพาะสถานะของสตรี ตัวอย่างเช่น มีพุทธพจน์ในธีตุสูตร แห่งสังยุตตนิกาย ที่กล่าวถึงกรณีพระเจ้าโกศลไม่ทรงยินดีเมื่อพระมเหสีประสูติพระธิดา พระพุทธเจ้าทรงให้กำลังใจด้วยพระคาถาว่า “แท้จริง แม้สตรีบางคนก็เป็นผู้ประเสริฐ” แสดงการยืนยันศักยภาพของสตรีว่าสามารถมีความประเสริฐเทียบเท่าหรือเหนือกว่าบุรุษ และสะท้อนให้บุรุษปฏิบัติต่อสตรีด้วยความเคารพ โดยมองตามวัยว่าเป็นมารดา พี่สาวน้องสาว หรือบุตรสาว ในแง่นี้ ทิศ 6 จึงไม่ใช่เพียงการกำหนดหน้าที่ตามบทบาทที่มีอยู่ แต่มีนัยของการปฏิรูปสังคม ผ่านการวางมาตรฐานของการปฏิบัติที่ยุติธรรมในทุกความสัมพันธ์

จากการวิเคราะห์หลักพุทธธรรมทั้ง 6 หมวดในบทนี้ จึงสรุปได้ว่าเป็น “ระบบความคิดที่มีโครงสร้างและทิศทาง” เชื่อมโยงกันอย่างมีเหตุผล ไม่ใช่เพียงการรวบรวมหลักธรรมแบบแยกส่วน เมื่อพิจารณาในภาพรวม จะเห็นลำดับการพัฒนาที่ต่อเนื่องจากระดับปัจเจกสู่ระดับสังคม เริ่มจาก ศีล 5 ซึ่งเป็นฐานจริยธรรมของบุคคล ทำหน้าที่กำกับการควบคุมตนในระดับพื้นฐาน ต่อด้วย อิทธิบาท 4 ซึ่งเป็นกลไกภายในที่ขับเคลื่อนความเพียรและความสำเร็จของชีวิต

เมื่อบุคคลมีทั้งวินัยและแรงขับภายใน การดำเนินชีวิตในฐานะคฤหัสถ์ย่อมต้องอาศัยคุณธรรมที่หล่อหลอมความสัมพันธ์ใกล้ตัว ฆราวาสธรรม 4 จึงทำหน้าที่กำหนดคุณลักษณะของบุคคลให้สามารถอยู่ร่วมกับผู้อื่นได้อย่างเหมาะสม ขณะเดียวกัน พรหมวิหาร 4 ขยายจากคุณลักษณะส่วนบุคคลไปสู่สภาวะจิตที่เปิดกว้างต่อผู้อื่น เป็นฐานของความสัมพันธ์ที่ตั้งอยู่บนเมตตา กรุณา และความเข้าใจ ในเชิงการปฏิบัติ หลัก สังคหวัตถุ 4 ทำหน้าที่แปลงคุณธรรมภายในให้เป็นพฤติกรรมที่เป็นรูปธรรม ทำให้ความสัมพันธ์ดำรงอยู่ได้อย่างราบรื่นและเกื้อกูลกัน ต่อเนื่องไปสู่หลัก ทิศ 6 ซึ่งทำหน้าที่เป็น “แผนที่ของความสัมพันธ์ทางสังคม” โดยกำหนดบทบาทและหน้าที่ของบุคคลในสถานะต่าง ๆ อย่างเป็นระบบ ครอบคลุมทั้งครอบครัว การศึกษา เศรษฐกิจ และมิติทางศาสนา

ลำดับของหลักธรรมดังกล่าวสะท้อนกระบวนการ “ขยายจากภายในสู่ภายนอก” คือเริ่มจากการจัดระเบียบตน พัฒนาศักยภาพภายใน หล่อหลอมคุณลักษณะส่วนบุคคล แล้วจึงขยายไปสู่ความสัมพันธ์กับผู้อื่นและสังคมโดยรวม แนวคิดนี้ชี้ให้เห็นว่าการพัฒนาตนและการพัฒนาสังคมเป็นกระบวนการเดียวกัน บุคคลที่มีศีล มีความเพียร มีคุณธรรม มีจิตใจเกื้อกูล และมีพฤติกรรมที่ส่งเสริมผู้อื่น ย่อมเป็นทั้งผู้สมบูรณ์ในตนเองและเป็นพลังของสังคมในเวลาเดียวกัน

อย่างไรก็ตาม การอธิบายในบทนี้ยังอยู่ในระดับการประยุกต์ใช้เพื่อการดำเนินชีวิตในสังคม จึงยังไม่ครอบคลุมเป้าหมายสูงสุดของพุทธศาสนาเถรวาท ซึ่งมุ่งสู่ความพ้นทุกข์โดยสิ้นเชิง ประเด็นนี้จะขยายในบทถัดไป โดยนำเสนอไตรสิกขาในฐานะโครงสร้างของการปฏิบัติมรรคมีองค์ 8 ในฐานะหนทาง และนิพพานในฐานะจุดหมายสูงสุด ซึ่งเป็นภาวะอิสรภาพที่เข้าถึงได้ผ่านการปฏิบัติอย่างถูกต้องและต่อเนื่อง

บทที่ 7
แนวทางการปฏิบัติและเป้าหมายของชีวิต

ภายหลังจากบทที่ 6 ได้วิเคราะห์แก่นคำสอนของพุทธศาสนาเถรวาทในฐานะกรอบอธิบายความจริงของชีวิตและโลกผ่านหลักอริยสัจ ไตรลักษณ์ และปฏิจจสมุปบาทแล้ว ประเด็นสำคัญลำดับถัดมาคือการทำความเข้าใจว่า หลักคำสอนดังกล่าวมิได้มีสถานะเป็นเพียงองค์ความรู้เชิงทฤษฎี หากแต่มีมิติของการปฏิบัติที่มุ่งนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงภายในของบุคคลอย่างเป็นรูปธรรม

ในทัศนะนี้ พุทธศาสนาเถรวาทจึงเป็นทั้งระบบความคิดและระบบการฝึกฝน โดยวาง “วิถีทาง” สำหรับการพัฒนาจิตและปัญญาให้สามารถเข้าถึงความจริงด้วยประสบการณ์ตรง กระบวนการดังกล่าวดำเนินผ่านหลักไตรสิกขา คือ ศีล สมาธิ และปัญญา ซึ่งทำหน้าที่เป็นโครงสร้างพื้นฐานของการยกระดับชีวิตจาก โลกียวิสัย ไปสู่ โลกุตตรวิสัย อันมีพระนิพพานเป็นจุดหมายสูงสุด ภายใต้กรอบนี้ หลักธรรมสำคัญ เช่น สติปัฏฐาน สมถะ วิปัสสนา และอริยมรรค มิได้เป็นเพียงเนื้อหาทางทฤษฎี หากเป็นเครื่องมือเชิงปฏิบัติที่ทำให้หลักเหตุปัจจัยและความจริงที่ศึกษาในบทก่อนหน้ากลายเป็นประสบการณ์ที่ผู้ปฏิบัติสามารถตรวจสอบได้ด้วยตนเอง

บทนี้จึงมุ่งนำเสนอ “แนวทางการปฏิบัติและเป้าหมายของชีวิต” ในพุทธศาสนาเถรวาท โดยเน้นความสัมพันธ์เชิงระบบระหว่างหลักคำสอนกับกระบวนการฝึกฝน และชี้ให้เห็นว่า

อุดมคติแห่งพระนิพพานเป็นจุดหมายที่มีแนวทางปฏิบัติรองรับอย่างเป็นลำดับขั้น อันสะท้อนลักษณะเด่นของเถรวาทในฐานะศาสนธรรมที่ผสานทฤษฎีกับการปฏิบัติไว้อย่างแนบแน่น

ไตรสิกขา: โครงสร้างการฝึกฝนสู่การพ้นทุกข์

ในทัศนะพุทธศาสนาเถรวาท โครงสร้างการฝึกฝนสู่การพ้นทุกข์ไม่ได้ถูกนำเสนอในลักษณะของความเชื่อเชิงนามธรรม แต่ถูกจัดระบบเป็นกระบวนการฝึกฝนจิตใจและพฤติกรรมอย่างมีขั้นตอน ซึ่งรู้จักกันในนาม “ไตรสิกขา” ประกอบด้วย ศีล สมาธิ และปัญญา ระบบนี้คือการนำเอาองค์ประกอบของ “อริยอัฏฐังคิกมรรค” หรือมรรคมีองค์ 8 มาจัดหมวดหมู่เชิงปฏิบัติเพื่อสร้างความเปลี่ยนแปลงสภาวะภายในของมนุษย์จากระดับหยาบไปสู่ระดับที่ละเอียดอ่อนที่สุด

ศีล: การฝึกฝนด้านความประพฤติและเจตนา

ศีลเป็นองค์ประกอบเบื้องต้นของไตรสิกขาและทำหน้าที่เป็นฐานรองรับการพัฒนาในระดับที่สูงขึ้นทั้งหมด ในทัศนะเถรวาท ศีลมิได้จำกัดอยู่เพียงการปฏิบัติตามข้อห้ามภายนอก หากแต่เป็นกระบวนการฝึกฝนที่ส่งผลโดยตรงต่อคุณภาพของจิต กล่าวคือ การงดเว้นจากอกุศลกรรมย่อมลดความเศร้าหมองและความกังวล อันเป็นเงื่อนไขสำคัญที่เอื้อต่อการเจริญสมาธิและปัญญาในลำดับถัดไป

หลักการดังกล่าวสอดคล้องกับพุทธพจน์ในพาหิยสูตรแห่งสังยุตตนิกาย ซึ่งแสดงบทบาทของศีลในฐานะจุดตั้งต้นของกุศลธรรม เปรียบเสมือนแผ่นดินที่รองรับสรรพสิ่ง เมื่อศีลบริสุทธิ์ สมาธิย่อมเจริญ และเมื่อสมาธิเจริญ ปัญญาย่อมเกิดขึ้นตามลำดับ[1] โครงสร้างนี้สะท้อนให้เห็นว่าไตรสิกขาเป็นระบบที่เชื่อมโยงและเกื้อหนุนกัน มิใช่กระบวนการที่แยกขาดจากกัน

ในเชิงสถาบันและการปฏิบัติ ศีล มีหลายระดับตามสถานภาพของผู้ปฏิบัติ สำหรับบรรพชิต ศีลของภิกษุมี 227 ข้อ ภิกษุณี 311 ข้อ และสามเณร 10 ข้อ ส่วนคฤหัสถ์มีศีล 5 เป็นพื้นฐาน ได้แก่ การงดเว้นจากการฆ่าสัตว์ ลักทรัพย์ ประพฤติผิดในกาม พูดเท็จ และการเสพของมึนเมา ทั้งนี้ ในสีลสูตร แห่งอังคุตตรนิกาย พระพุทธเจ้าทรงชี้ให้เห็นอานิสงส์ของศีล 5 ทั้งในด้านโภคทรัพย์ เกียรติยศ ความองอาจในสังคม ตลอดจนสุคติในภพหน้า[2] สำหรับผู้ที่มุ่งพัฒนาตนในระดับเข้มข้น ยังมีศีล 8 เป็นแนวทางปฏิบัติเพิ่มเติมในบางโอกาส

---

[1] สำ.ม. 19/747-9/181-2

[2] องฺ.ปญฺจก. 22/213/227

ทั้งนี้ ในคัมภีร์วิสุทธิมรรค ศีลดีรับการอธิบายในฐานะเครื่องมือสำคัญที่ทำหน้าที่ทั้งควบคุมกายและวาจาไม่ให้ตกอยู่ในอกุศล และชำระจิตให้สะอาดพร้อมต่อการพัฒนาสมาธิ[3] ด้วยเหตุนี้ ศีลจึงมิใช่จุดหมายปลายทางในตัวเอง หากแต่เป็นเงื่อนไขพื้นฐานที่ทำให้การพัฒนาจิตและปัญญาดำเนินไปได้อย่างมั่นคงและมีประสิทธิภาพ

ลักษณะสำคัญของศีลในทัศนะเถรวาทอยู่ที่การให้ “เจตนา” เป็นแกนกลาง กล่าวคือ ศีลมิได้จำกัดอยู่เพียงการงดเว้นการกระทำภายนอก หากแต่อยู่ที่ความตั้งใจภายในที่กำกับการกระทำนั้น ในสัลเลขสูตร[4] แห่งมัชฌิมนิกาย พระพุทธเจ้าทรงชี้ให้เห็นความแตกต่างระหว่างการไม่กระทำอกุศลเพราะมีเจตนาถูกต้อง กับการงดเว้นเพียงเพราะแรงบังคับหรือความกลัวผลลัพธ์ อันสะท้อนว่าศีลในความหมายที่แท้เป็นกระบวนการพัฒนาจิต มิใช่เพียงการปฏิบัติตามกฎเกณฑ์จากภายนอก

ในอีกมิติหนึ่ง ทีฆนิกาย สีลขันธวรรค ได้จำแนกศีลออกเป็นจุลศีล มัชฌิมศีล และมหาศีล ซึ่งแสดงให้เห็นพัฒนาการของศีลในระดับที่ละเอียดขึ้น ควบคู่กับหลักอินทรียสังวร อันเป็นการสำรวมอายตนะเมื่อรับรู้อารมณ์ต่างๆ โดยไม่ยึดถือในนิมิตและอนุพยัญชนะ อันเป็นเหตุให้เกิดความยินดียินร้าย หลักการนี้ปรากฏชัดในสามัญญผลสูตรแห่งทีฆนิกาย ซึ่งแสดงว่าผู้สำรวมอินทรีย์ย่อมพ้นจากความทุกข์ที่เกิดจากการไม่สำรวม และดำรงอยู่ด้วยสุขที่ไม่ระคนด้วยทุกข์[5] อินทรียสังวรจึงทำหน้าที่เชื่อมศีลเข้ากับสมาธิในเชิงปฏิบัติ

ด้วยเหตุนี้ ศีลในฐานะองค์ประกอบแรกของไตรสิกขาจึงมิใช่เพียงจุดเริ่มต้น หากแต่เป็นพื้นฐานที่ดำรงอยู่ตลอดกระบวนการพัฒนา โดยทำหน้าที่รองรับและเกื้อหนุนสมาธิและปัญญาอย่างต่อเนื่อง อันแสดงให้เห็นความสัมพันธ์เชิงโครงสร้างของไตรสิกขาที่แต่ละองค์ประกอบพัฒนาไปพร้อมกัน มิใช่ลำดับขั้นที่แยกจากกัน

สมาธิ: การฝึกฝนด้านจิตใจและสติ

เมื่อศีลทำหน้าที่วางพื้นฐานของการดำเนินชีวิตที่ปราศจากอกุศล สมาธิจึงเป็นองค์ประกอบที่ 2 ของไตรสิกขาที่พัฒนาต่อเนื่องจากฐานดังกล่าว โดยในทัศนะเถรวาท สมาธิมิได้หมายถึงเพียงความสงบทั่วไป หากหมายถึงภาวะจิตที่ตั้งมั่นเป็นเอกัคคตา ซึ่งเป็นเงื่อนไขสำคัญของการเกิดปัญญา

---

[3] วิสุทฺธิ. 1/9, 15

[4] ม.มู. 12/100-9/52-62

[5] ที.สี. 9/122/67

ในสามัญญผลสูตร[6] แห่งทีฆนิกาย กระบวนการพัฒนาสมาธิถูกอธิบายอย่างเป็นลำดับ โดยตั้งอยู่บนศีลและการสำรวมอินทรีย์ เมื่อจิตหลุดพ้นจากกามและอกุศลธรรม ย่อมบรรลุปฐมฌาน ซึ่งมีวิตก วิจาร ปีติ สุขจากวิเวก ต่อเนื่องสู่ทุติยฌาน ซึ่งมีความผ่องใสและเอกัคคตา เมื่อปีติจางลง ย่อมบรรลุตติยฌานซึ่งมีอุเบกขาและสุข และเมื่อสุขและทุกข์ดับลง ย่อมบรรลุจตุตถฌาน มีอุเบกขาและสติอย่างบริสุทธิ์ ซึ่งแต่ละระดับมีความละเอียดและสงบยิ่งขึ้น

คัมภีร์วิสุทธิมรรคชี้ว่า สมาธิในระดับฌานมีบทบาทสำคัญต่อการเจริญปัญญาใน 2 ประการ คือทำให้จิตมีกำลังและตั้งมั่นโดยปราศจากนิวรณ์ 5[7] และทำให้การรับรู้มีความแจ่มชัดเพียงพอสำหรับการเห็นสภาวะตามความเป็นจริง ดังความว่า

> ...กิเลสทั้งหลายที่เป็นข้าศึก (นิวรณ์) ย่อมสงบระงับลงไปตามลำดับ จิตย่อมผ่องใสประดุจน้ำที่ใสอยู่เหนือโคลนตม เมื่อนั้น อรูปธรรม (สภาวธรรมที่เป็นอารมณ์ของปัญญา) ย่อมปรากฏชัดแก่โยคาวจรผู้นั้นได้เอง[8]
>
> (วิสุทฺธิ. 3/211)

ดังนั้น สมาธิในเถรวาทจึงมิใช่จุดหมายในตัวเอง หากเป็นเครื่องมือเตรียมจิตให้พร้อมสำหรับการพัฒนาปัญญาในลำดับถัดไป

ในระบบเถรวาท สมาธิจำแนกได้ทั้งตามระดับความลึกและแนวทางการพัฒนา ในด้านระดับความลึก ประกอบด้วย (1) **ขณิกสมาธิ** ซึ่งเป็นความตั้งมั่นของจิตในขณะสั้น ๆ ที่เกิดขึ้นในการเจริญสติในชีวิตประจำวัน (2) **อุปจารสมาธิ** ซึ่งเป็นสมาธิระดับใกล้ฌานที่จิตสงบตั้งมั่นแต่ยังไม่ถึงความเป็นฌาน และ (3) **อัปปนาสมาธิ** ซึ่งเป็นสมาธิที่บรรลุฌานอย่างสมบูรณ์ อันเป็นภาวะที่จิตมีเอกัคคตาอย่างเต็มที่

ในด้านแนวทางการพัฒนา คัมภีร์วิสุทธิมรรค พระพุทธโฆสะ ได้จัดระบบกรรมฐาน 40 ประการไว้เป็นแบบแผน ตั้งแต่กสิณ 10 อสุภะ 10 อนุสสติ 10 ตลอดจนกรรมฐานอื่น

---

[6] ที.สี. 9/91-140/45-79

[7] นิวรณ์ 5 หมายถึงอกุศลธรรมที่กั้นจิตไม่ให้ก้าวหน้าในคุณธรรม ทำให้จิตเศร้าหมองและบั่นทอนกำลังของปัญญา ได้แก่ (1) กามฉันทะ ความพอใจในกามหรือความกำหนัดในกามคุณ (2) พยาบาท ความคิดร้ายหรือความขัดเคือง (3) ถีนมิทธะ ความหดหู่และง่วงเหงา (4) อุทธัจจกุกกุจจะ ความฟุ้งซ่านและความเดือดร้อนใจ และ (5) วิจิกิจฉา ความลังเลสงสัย ซึ่งทั้งหมดนี้เป็นอุปสรรคสำคัญต่อการเจริญสมาธิและปัญญาในกระบวนการปฏิบัติธรรม (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2564, น. 167)

[8] "ตถา ตถา ตปฺปจฺจนีกา กิเลสา สนฺนิสีทนฺติ กทฺทมุปริ อุทกํ วิย จิตฺตํ ปสนฺนํ โหติ ตทารมฺมณา อรูปธมฺมา สยเมว ปากฏา โหนฺติ ฯ"

คือ อรูปฌาน 4 อาหาเรปฏิกูลสัญญา และจตุธาตุววัตถาน[9] โดยกรรมฐานแต่ละประเภทมีความเหมาะสมกับอุปนิสัยของผู้ปฏิบัติที่แตกต่างกัน สะท้อนให้เห็นว่าสมาธิในเถรวาทเป็นระบบที่มีความยืดหยุ่นและปรับใช้ได้ตามบริบทของบุคคล นอกจากรูปฌาน 4 แล้ว เถรวาทยังแสดงอรูปฌาน 4 ได้แก่ อากาสานัญจายตนะ วิญญาณัญจายตนะ อากิญจัญญายตนะ และเนวสัญญานาสัญญายตนะ ซึ่งเป็นระดับสมาธิที่ประณีตยิ่งขึ้น อย่างไรก็ตาม ดังที่ปรากฏในจูฬสุญญตสูตร[10] แห่งมัชฌิมนิกาย สมาธิแม้จะละเอียดสูงเพียงใดก็ยังเป็นสังขตธรรมที่ไม่เที่ยง จึงมิใช่จุดหมายสูงสุดของการปฏิบัติ

ในประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างสมาธิกับปัญญา แม้จะมีข้อถกเถียงในหมู่นักวิชาการเกี่ยวกับความจำเป็นของฌานต่อการเจริญวิปัสสนา แต่พระสูตรในอังคุตตรนิกาย ได้ยืนยันบทบาทของสมาธิอย่างชัดเจนว่าเป็นเงื่อนไขสำคัญที่เอื้อต่อการเกิดปัญญา โดยระบุว่า “สมาธิภาวนานี้ อันบุคคลเจริญแล้ว กระทำให้มากแล้ว ย่อมเป็นไปเพื่อความสิ้นอาสวะ[11] หลักฐานดังกล่าวแสดงให้เห็นว่าสมาธิในระดับที่เพียงพอมีบทบาทเป็นฐานรองรับให้จิตสามารถเห็นสรรพสิ่งตามความเป็นจริงในแง่อนิจจัง ทุกขัง และอนัตตา อันนำไปสู่การสิ้นอาสวะและการบรรลุเป้าหมายสูงสุดของเถรวาทต่อไป

ปัญญา: การฝึกฝนด้านความรู้แจ้งตามความเป็นจริง

ปัญญาเป็นองค์ประกอบที่ 3 และสูงสุดของไตรสิกขา โดยทำหน้าที่เป็นจุดหมายของการพัฒนาศีลและสมาธิ ในทัศนะเถรวาท ปัญญามิใช่ความรู้เชิงทฤษฎีหรือความเฉลียวฉลาดทั่วไป หากเป็นการรู้แจ้งความจริงของสรรพสิ่งตามที่เป็นจริง โดยเฉพาะการเห็นไตรลักษณ์ (อนิจจตา ทุกขตา และอนัตตา) ในขันธ์ทั้ง 5 อย่างประจักษ์ ซึ่งเป็นความรู้ที่มีกำลังตัดกิเลสและนำไปสู่ความหลุดพ้น

เนื้อหาของปัญญาได้รับการกำหนดไว้อย่างชัดเจนในสัมมาทิฏฐิสูตรแห่งมัชฌิมนิกาย โดยสัมมาทิฐิในฐานะองค์ธรรมสำคัญของปัญญา หมายถึงการรู้แจ้งอริยสัจ 4 ได้แก่ ทุกข์ สมุทัย นิโรธ และมรรค[12] อันแสดงให้เห็นว่าปัญญาในเถรวาทเป็นความรู้ที่มีลักษณะเฉพาะ คือมุ่งเข้าใจโครงสร้างของทุกข์และกระบวนการดับทุกข์อย่างเป็นระบบ มิใช่เพียงความเข้าใจเชิงแนวคิดที่ไม่ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงของจิต

---

[9]วิสุทฺธิ. 1/139, “จตฺตาลีสาย กมฺมฏฺฐาเนสุ อิติหีทำ วุตฺตำ ตตฺริมานิ จตฺตาลีส กมมฏฺฐานานิ ทส กสิณานิ ทส อสุภา ทส อนุสฺสติโย จตฺตาโร พฺรหฺมวิหารา จตฺตาโร อารุปฺปา เอกา สญฺญา เอกำ ววฏฺฐานนฺติ ฯ”

[10]ม.อุ. 14/333-42/180-4

[11]สมาธิสูตร; อง.จตุกฺก. 21/41/45

[12]ม.มู. 12/115/65

ในคัมภีร์วิภังค์ปกรณ์[13] แห่งพระอภิธรรมปิฎก จำแนกปัญญาออกเป็น 3 ระดับ ได้แก่ สุตมยปัญญา ปัญญาจากการสดับ จินตมยปัญญา ปัญญาจากการพิจารณา และภาวนามยปัญญา ปัญญาจากการภาวนา โดย 2 ระดับแรกทำหน้าที่เป็นฐานความเข้าใจ ขณะที่ภาวนามยปัญญาเป็นปัญญาที่เกิดจากการประจักษ์ตรงในการปฏิบัติวิปัสสนา และเป็นระดับที่นำไปสู่การหลุดพ้นอย่างแท้จริง

ในเชิงปฏิบัติ ปัญญาในเถรวาทพัฒนาผ่านการเจริญวิปัสสนา ซึ่งเป็นการพิจารณานามรูปหรือขันธ์ทั้ง 5 ตามไตรลักษณ์อย่างต่อเนื่อง โดยมีกรอบสำคัญคือสติปัฏฐาน 4 ตามที่ปรากฏในมหาสติปัฏฐานสูตร[14] แห่งทีฆนิกาย อันแสดงการพิจารณากาย เวทนา จิต และธรรม ในฐานะ “ทางเอก” ที่นำไปสู่ความบริสุทธิ์ ความดับทุกข์ และการบรรลุนิพพาน สะท้อนว่าการพัฒนาปัญญาผ่านสติปัฏฐานเป็นแกนกลางของการปฏิบัติในเถรวาท ซึ่งกระบวนการดังกล่าวมีลักษณะเป็นลำดับขั้น โดยปัญญาเจริญผ่านวิปัสสนาญาณ 16[15] ตามที่พระพุทธโฆสะ อธิบายไว้ในคัมภีร์วิสุทธิมรรค เริ่มจากนามรูปปริจเฉทญาณ พัฒนาไปสู่การเห็นความเกิด-ดับ ความสลาย และโทษของสังขาร จนเกิดความหน่ายและความใคร่จะพ้น กระทั่งถึงโคตรภูญาณ มัคคญาณ และผลญาณ ซึ่งทำให้ประจักษ์นิพพานโดยตรง แสดงให้เห็นว่าปัญญาในเถรวาทเป็นกระบวนการที่มีทิศทางและจุดหมายชัดเจน ด้วยเหตุนี้ ปัญญาในฐานะองค์สุดท้ายของไตรสิกขาจึงเป็นทั้งจุดหมายและตัวทำให้ระบบสมบูรณ์ เพราะเมื่อปัญญาเห็นความจริงอย่างแจ่มแจ้ง อวิชชาและตัณหาย่อมถูกทำลายสิ้น ศีลและสมาธิจึงดำรงอยู่โดยไม่ต้องอาศัยการบังคับตนเอง อันนำไปสู่ประเด็นสำคัญว่าความสัมพันธ์ของไตรสิกขามิใช่เพียงลำดับขั้น

---

[13]อภิ.วิ. 35/804/395

[14]ที.มหา. 10/273-300/216-33

[15]**ญาณ 16 (โสฬสญาณ)** หมายถึงลำดับความหยั่งรู้ของผู้เจริญวิปัสสนา (1) นามรูปปริจเฉทญาณ ญาณจำแนกรู้นาม-รูป (2) ปัจจยปริคคหญาณ ญาณรู้ปัจจัยของนาม-รูป (3) สัมมสนญาณ ญาณพิจารณานาม-รูปโดยไตรลักษณ์ (4) อุทยัพพยานุปัสสนาญาณ ญาณเห็นความเกิด-ดับ (5) ภังคานุปัสสนาญาณ ญาณเห็นความสลาย (6) ภยตูปัฏฐานญาณ ญาณเห็นสังขารเป็นภัย (7) อาทีนวานุปัสสนาญาณ ญาณเห็นโทษของสังขาร (8) นิพพิทานุปัสสนาญาณ ญาณเห็นด้วยความหน่าย (9) มุญจิตุกัมยตาญาณญาณใคร่จะพ้นจากสังขาร (10) ปฏิสังขานุปัสสนาญาณ ญาณพิจารณาหาอุบาย (11) สังขารุเปกขาญาณ ญาณวางเฉยต่อสังขาร (12) สัจจานุโลมิกญาณ (อนุโลมญาณ) ญาณคล้อยตามอริยสัจจ์ (13 โคตรภูญาณ ญาณข้ามพ้นจากปุถุชนสู่อริยบุคคล (14) มัคคญาณ ญาณในอริยมรรค (15) ผลญาณ ญาณในอริยผล (16) ปัจจเวกขณญาณ ญาณพิจารณาทบทวนมรรคผลกิเลสและนิพพาน ทั้งนี้ ญาณข้อ 1-13 และ 16 เป็นโลกียญาณ ส่วนข้อ 14-15 เป็นโลกุตตรญาณ โดยการจัดลำดับเช่นนี้เป็นการประมวลจากคัมภีร์อรรถกถาเช่น ปฏิสัมภิทามรรคและวิสุทธิมรรคในภายหลัง มิได้ปรากฏเป็นชุดโดยตรงในพระบาลีเดิม (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2564, น. 260)

หากเป็นโครงสร้างที่ต้องพัฒนาไปพร้อมกัน ซึ่งจะพิจารณาในหัวข้อต่อไป

ความสัมพันธ์ระหว่างศีล สมาธิ และปัญญา

ความสัมพันธ์ระหว่างศีล สมาธิ และปัญญาในฐานะไตรสิกขามิได้เป็นเพียงลำดับขั้นเชิงเส้นตรง หากเป็นระบบที่องค์ประกอบทั้ง 3 เกื้อหนุนกันอย่างต่อเนื่องตลอดกระบวนการพัฒนา กล่าวคือ ศีลที่บริบูรณ์เอื้อต่อความตั้งมั่นของจิต สมาธิที่มั่นคงทำให้ปัญญาเห็นความจริงได้ชัดเจน และปัญญาที่แจ่มแจ้งย่อมทำให้ศีลดำรงอยู่โดยไม่ต้องอาศัยการบังคับ เพราะเมื่อเห็นโทษของอกุศลกรรมอย่างประจักษ์ ย่อมไม่มีแรงจูงใจให้กระทำอีก

หลักการนี้ปรากฏอย่างชัดเจนในมหาปรินิพพานสูตร ซึ่งแสดงความสัมพันธ์เชิงเหตุปัจจัยของไตรสิกขาว่า ศีลที่อบรมดีแล้วนำไปสู่สมาธิ สมาธิที่อบรมดีแล้วนำไปสู่ปัญญา และปัญญาที่อบรมดีแล้วนำไปสู่วิมุตติ ดังพระดำรัสว่า

> สมาธิอันศีลอบรมแล้ว ย่อมมีผลใหญ่ มีอานิสงส์ใหญ่ ปัญญาอันสมาธิอบรมแล้ว ย่อมมีผลใหญ่ มีอานิสงส์ใหญ่ จิตอันปัญญาอบรมแล้ว ย่อมหลุดพ้นจากอาสวะโดยชอบ ฯ
>
> (ที.มหา. 10/75/72)

โครงสร้างดังกล่าวสะท้อนทิศทางของการพัฒนาจากภายนอกสู่ภายใน คือจากการควบคุมพฤติกรรมไปสู่การฝึกจิต และจากการฝึกจิตไปสู่การรู้แจ้งความจริง อันนำไปสู่ความหลุดพ้น

เมื่อพิจารณาในเชิงโครงสร้าง ไตรสิกขายังสอดคล้องกับมรรคมีองค์ 8 โดยองค์มรรคด้านศีล ได้แก่ สัมมาวาจา สัมมากัมมันตะ และสัมมาอาชีวะ ด้านสมาธิ ได้แก่ สัมมาวายามะ สัมมาสติ และสัมมาสมาธิ และด้านปัญญา ได้แก่ สัมมาทิฐิและสัมมาสังกัปปะ การจัดวางเช่นนี้แสดงว่าการเจริญมรรคเป็นกระบวนการพัฒนาไตรสิกขาอย่างบูรณาการ มิใช่การปฏิบัติแยกส่วน (ตามที่กล่าวไว้แล้วในบทที่ 5 ว่าด้วยมรรค: โครงสร้างของหนทางดับทุกข์)

ในระดับปฏิบัติ ไตรสิกขาดำเนินอยู่ในชีวิตประจำวันของทั้งบรรพชิตและฆราวาส การรักษาศีลเป็นการวางฐานพฤติกรรม การเจริญสติในอิริยาบถต่าง ๆ เป็นการพัฒนาสมาธิ และการพิจารณาสภาวธรรมตามความเป็นจริงเป็นการเจริญปัญญา ทำให้ไตรสิกขาเป็นกรอบของการดำเนินชีวิตทั้งหมด มิได้จำกัดอยู่เฉพาะบริบทของการปฏิบัติธรรมอย่างเป็นทางการ

ในคัมภีร์ปกรณ์วิเสสชื่อ วิสุทธิมรรค ได้อธิบายความสัมพันธ์นี้ผ่านอุปมาอย่างเป็นระบบ โดยเปรียบศีลเป็นพื้นดินที่มั่นคง สมาธิเป็นหินลับที่ทำให้ศัสตราคม และปัญญาเป็นศัสตราที่ใช้ตัดทำลายตัณหา ขณะที่ความเพียรเป็นกำลังขับเคลื่อน

> นรชนนั้น เป็นภิกขุประกอบด้วยธรรม 6 ประการ คือ ด้วยศีลนี้ 1 ด้วยสมาธิที่ทรงแสดงด้วยหัวข้อว่าจิตนี้ 1 ด้วยปัญญา 3 อย่างนี้ 1 ด้วยความเพียรนี้ 1 ยืนอยู่บนแผ่นดินคือศีล ยกขึ้นซึ่งศัสตรา คือวิปัสสนาปัญญาที่ลับแล้วด้วยหินคือสมาธิ ด้วยมือคือปาริหาริกปัญญา ซึ่งมีกำลังคือความเพียรช่วยประคอง แล้วจะพึงถาง, จะพึงตัด, จะพึงทำลาย ซึ่งรกชัฏคือตัณหาอันตกไปในสันดานของตนนั้นเสียได้แม้อย่างสิ้นเชิง เหมือนอย่างบุรุษยืนอยู่บนแผ่นดินแล้วเงื้อง่าศัสตราที่ลับดีแล้วขึ้น จะพึงถางกอไผ่ขนาดใหญ่ได้ ฉะนั้น
>
> (วิสุทฺธิ. 1/4-5)

อุปมานี้ชี้ให้เห็นว่า การกำจัดกิเลสจะสำเร็จได้ต่อเมื่อองค์ธรรมเหล่านี้ทำงานประสานกัน โดยมีศีลเป็นฐาน สมาธิเป็นเครื่องขัดเกลา และปัญญาเป็นเครื่องตัดกิเลสอย่างแท้จริง

โดยสรุป ไตรสิกขาเป็นระบบการพัฒนาที่องค์ประกอบทั้ง 3 คือศีล สมาธิ และปัญญาทำงานเกื้อหนุนกันอย่างเป็นเอกภาพ มิใช่ลำดับขั้นที่แยกขาดจากกัน ศีลวางฐานให้จิตตั้งมั่น สมาธิทำให้ปัญญาเห็นความจริง และปัญญานำไปสู่ความหลุดพ้น โครงสร้างนี้ปรากฏทั้งในหลักมรรคมีองค์ 8 และในแนวปฏิบัติจริงของชีวิตประจำวัน สะท้อนว่าไตรสิกขาเป็นกรอบการดำเนินชีวิตที่มุ่งสู่การสิ้นสุดแห่งทุกข์อย่างเป็นระบบ

สมถะและวิปัสสนา: สองแนวทางแห่งการภาวนา

ไตรสิกขาในหัวข้อก่อนหน้า ได้วางกรอบการพัฒนาผู้ปฏิบัติไว้ใน 3 มิติ ได้แก่ ศีล สมาธิ และปัญญา ซึ่งดำเนินไปอย่างสัมพันธ์กันในกระบวนการเดียวกัน บนพื้นฐานดังกล่าว หัวข้อนี้มุ่งลงรายละเอียดในเชิงปฏิบัติ โดยเน้นมิติของสมาธิและปัญญาผ่านแนวทางสำคัญ 2 ประการ คือสมถภาวนาและวิปัสสนาภาวนา อันเป็นระบบการฝึกจิตที่พัฒนาขึ้นอย่างเป็นแบบแผนในคติเถรวาท

สาระสำคัญระบุว่า สมถภาวนา มุ่งทำจิตให้ตั้งมั่น สงบ และเป็นเอกัคคตา

ผ่านการเจริญกรรมฐาน ขณะที่วิปัสสนาภาวนามุ่งให้เกิดปัญญาเห็นความจริงของนามรูปตามไตรลักษณ์อย่างชัดเจน ความสัมพันธ์ระหว่างสองแนวทางนี้เป็นประเด็นสำคัญที่มีการอภิปรายในคัมภีร์และอรรถกถา โดยปรากฏทั้งกรณีที่เริ่มจากสมถะแล้วพัฒนาสู่วิปัสสนา กรณีที่เริ่มจากวิปัสสนา และกรณีที่ทั้งสองดำเนินควบคู่กัน

สมถภาวนา: การพัฒนาจิตสู่ความสงบ

สมถภาวนา หรือการเจริญสมาธิเพื่อความสงบ เป็นแนวทางการปฏิบัติที่มุ่งพัฒนาจิตให้ตั้งมั่นและสงบจากกิเลสอย่างเป็นลำดับ โดยคำว่า “สมถะ” หมายถึงความสงบหรือการระงับ ซึ่งในบริบทนี้ชี้ถึงการที่จิตปลอดจากนิวรณ์ 5 ได้แก่ กามฉันทะ พยาบาท ถีนมิทธะ อุทธัจจกุกกุจจะ และวิจิกิจฉา อันเป็นเครื่องเศร้าหมองของจิตและบั่นทอนกำลังปัญญา[16] ดังนั้น การเจริญสมถภาวนาจึงมีบทบาทเป็นขั้นพื้นฐานในการยกระดับคุณภาพของจิตให้พร้อมต่อการพัฒนาขั้นสูง

กระบวนการของสมถภาวนาเริ่มจากการกำหนดอารมณ์กรรมฐานอย่างใดอย่างหนึ่งเป็นจุดสนใจเดียวอย่างต่อเนื่อง เพื่อพัฒนา “เอกัคคตา” หรือความตั้งมั่นแน่วแน่ของจิต เมื่อจิตสามารถตั้งอยู่กับอารมณ์เดียวได้อย่างสม่ำเสมอ นิวรณ์ย่อมค่อย ๆ สงบลง และจิตพัฒนาเข้าสู่ภาวะสมาธิที่ลึกขึ้นตามลำดับ พัฒนาการดังกล่าวได้รับการอธิบายอย่างเป็นระบบในคัมภีร์วิสุทธิมรรค โดยแบ่งเป็น 2 ระดับสำคัญ คือ อุปจารสมาธิ ซึ่งระงับนิวรณ์ได้ชั่วคราว และอัปปนาสมาธิหรือฌาน ซึ่งเป็นภาวะที่จิตตั้งมั่นอย่างเต็มที่และระงับนิวรณ์ได้อย่างมั่นคง[17] การเข้าสู่ฌานจึงเป็นจุดเปลี่ยนที่สะท้อนความบริสุทธิ์และเสถียรภาพของจิตในระดับสูง

ในเชิงวิธีปฏิบัติ การพัฒนาสมาธิดำเนินผ่านลำดับของ “นิมิต” อย่างเป็นขั้นตอน เริ่มจากบริกรรมนิมิตซึ่งเป็นอารมณ์เบื้องต้น เช่น ลมหายใจหรือกสิณ ต่อด้วยอุคคหนิมิตที่จิตสามารถกำหนดภาพได้ภายใน และพัฒนาเป็นปฏิภาคนิมิตซึ่งมีความละเอียดและมั่นคง อันเป็นสัญญาณของอุปจารสมาธิ เมื่อจิตตั้งมั่นยิ่งขึ้นจึงเข้าสู่อัปปนาสมาธิหรือฌานโดยสมบูรณ์

เมื่อพิจารณาในเชิงผลลัพธ์ ภาวะฌานเป็นสภาพจิตที่ประกอบด้วยองค์ฌาน 5 ได้แก่ วิตก วิจาร ปีติ สุข และเอกัคคตา ซึ่งทำหน้าที่ประสานกันในการขจัดนิวรณ์ และพัฒนาไปตามลำดับของฌาน 4 โดยในระดับสูงสุด จิตมีอุเบกขาและสติเป็นฐาน มีความบริสุทธิ์ มั่นคง และมีคุณสมบัติ “ควรแก่การงาน” คือพร้อมสำหรับการนำไปใช้ในการเจริญปัญญาในขั้นต่อไป

---

[16]อาวรณสูตร; องฺ.ปญฺจก. 22/51/56

[17]วิสุทฺธิ. 1/160

ทั้งนี้ การเลือกอารมณ์กรรมฐานเป็นปัจจัยสำคัญที่เกื้อหนุนความก้าวหน้าของสมาธิ โดยคัมภีร์วิสุทธิมรรคจัดกรรมฐานไว้ 40 ประการ เช่น กสิณ อสุภ อนุสสติ และกรรมฐานอื่น ๆ ซึ่งสามารถเลือกใช้ให้เหมาะกับจริตของผู้ปฏิบัติ เช่น ผู้มีราคจริตเหมาะกับอสุภกรรมฐาน ผู้มีโทสจริตเหมาะกับกสิณสีอ่อน และผู้มีโมหจริตเหมาะกับอานาปานสติ แนวทางนี้ช่วยให้การฝึกจิตมีความสอดคล้องกับลักษณะเฉพาะของแต่ละบุคคลและเพิ่มประสิทธิภาพของการปฏิบัติ อาจกล่าวได้ว่า ในบรรดากรรมฐานทั้งหมด อานาปานสติ ได้รับการยกย่องเป็นพิเศษ[18] เนื่องจากมีศักยภาพครอบคลุมทั้งสมถะและวิปัสสนา มีพุทธพจน์แสดงว่า อานาปานสติ ที่เจริญอย่างต่อเนื่องย่อมนำไปสู่ความบริบูรณ์ของสติปัฏฐาน 4 และพัฒนาไปสู่โพชฌงค์ 7 จนถึงวิชชาและวิมุตติ[19] ลักษณะนี้สะท้อนว่าสมถภาวนาในกรณีดังกล่าวมิได้หยุดอยู่เพียงความสงบของจิต แต่สามารถเชื่อมต่อไปสู่การรู้แจ้งและความหลุดพ้นได้โดยตรง

โดยสรุป สมถภาวนาเป็นกระบวนการฝึกจิตให้มีความสงบและตั้งมั่นผ่านการระงับนิวรณ์และการพัฒนาเอกัคคตา จนถึงระดับฌาน อันเป็นฐานสำคัญของการเกิดปัญญา ทั้งยังส่งผลต่อการดำเนินชีวิต ทำให้จิตมีเสถียรภาพและพร้อมเผชิญประสบการณ์ต่าง ๆ อย่างมีสติ และในเชิงหลักธรรม สมาธิที่พัฒนาขึ้นนี้ทำหน้าที่เป็นเครื่องเกื้อหนุนให้เกิดการเห็นตามความเป็นจริง[20] ซึ่งเป็นขั้นตอนสำคัญของการพัฒนาสู่ความหลุดพ้น

วิปัสสนาภาวนา: การเจริญปัญญาเห็นแจ้งตามความเป็นจริง

วิปัสสนาภาวนา หรือการเจริญปัญญาเพื่อเห็นความจริง เป็นแนวทางการปฏิบัติที่มุ่งให้ผู้ปฏิบัติเห็นสรรพสิ่งตามความเป็นจริง โดยเฉพาะการประจักษ์ไตรลักษณ์ในนามรูปหรือขันธ์ทั้ง 5 อย่างชัดเจน จนกิเลสที่ตั้งอยู่บนอวิชชาและตัณหาค่อย ๆ คลายและดับลงตามลำดับ

คำว่า “วิปัสสนา” มีความหมายว่า “การเห็นอย่างแจ่มแจ้ง” หรือ “การเห็นอย่างแทงตลอด” สื่อถึงการรู้สภาวธรรมในลักษณะที่ลึกกว่าการรับรู้ทั่วไป กล่าวคือเป็นการเห็นความจริงที่ถูกปิดบังด้วยความเข้าใจคลาดเคลื่อน เช่น ความสำคัญว่าเที่ยง เป็นสุข และเป็นตัวตน[21]

---

[18]ตัวอย่างเช่น ในทีปสูตรแห่งสังยุตตนิกาย พระพุทธเจ้าทรงเล่าว่า แม้เมื่อครั้งยังเป็นพระโพธิสัตว์ ตลอดจนภายหลังการตรัสรู้แล้ว ก็ยังทรงเจริญอานาปานสติสมาธิเป็นวิหารธรรมเป็นส่วนใหญ่ (สำ.มหา. 19/1329/324) ขณะเดียวกัน ในอิจฉานังคลสูตรยังทรงยกย่องอานาปานสติว่าเป็น “อริยวิหาร” “พรหมวิหาร” และ “ตถาคตวิหาร” (สำ.มหา. 19/1368/333) จึงชี้ให้เห็นสถานะพิเศษของอานาปานสติในฐานะกรรมฐานที่พระพุทธเจ้าทรงใช้และทรงยกย่องเป็นพิเศษเหนือแนวปฏิบัติอื่น

[19]ม.อุ. 14/287/155

[20]เจตนาสูตร; องฺ.ทสก. 24/2/3

[21]วิสุทฺธิ. 3/260-1

หลักฐานในมหาสติปัฏฐานสูตร แห่งทีฆนิกาย และสติปัฏฐานสูตรแห่งมัชฌิมนิกาย วางกรอบการเจริญวิปัสสนาไว้ในรูปของสติปัฏฐาน 4 ได้แก่ การพิจารณากาย เวทนา จิต และธรรม ซึ่งครอบคลุมประสบการณ์ทั้งหมดของมนุษย์

เมื่อพิจารณาเชิงเนื้อหา การพิจารณากายเริ่มจากสิ่งที่จับต้องได้โดยตรง เช่น ลมหายใจ อิริยาบถ และการมีสัมปชัญญะในกิจต่าง ๆ แล้วขยายไปสู่การเห็นโครงสร้างของกายในด้านความเป็นปฏิกูล ธาตุ และความเสื่อมสลาย ส่วนการพิจารณาเวทนาเน้นการรู้ชัดลักษณะของความรู้สึกที่เกิดขึ้นว่าเป็นสุข ทุกข์ หรือไม่สุขไม่ทุกข์ พร้อมทั้งเห็นความเกิดและความดับของเวทนาอย่างต่อเนื่อง ถัดมา การพิจารณาจิตเป็นการรู้เท่าทันสภาพจิตในขณะปัจจุบัน เช่น มีหรือไม่มีราคะ โทสะ หรือโมหะ อันเป็นการเปิดเผยกลไกภายในของจิตโดยตรง ขณะที่การพิจารณาธรรมเป็นการจัดระเบียบประสบการณ์ผ่านหมวดธรรมสำคัญ เช่น นิวรณ์ 5 ขันธ์ 5 อายตนะ 12 โพชฌงค์ 7 และอริยสัจ 4 ซึ่งช่วยให้การเห็นสภาวธรรมมีโครงสร้างเชิงหลักการที่ชัดเจน โครงสร้างดังกล่าวแสดงให้เห็นว่าวิปัสสนาภาวนาเป็นกระบวนการรู้เท่าทันประสบการณ์อย่างเป็นระบบ โดยใช้สติเป็นเครื่องกำหนดรู้และพัฒนาไปสู่ปัญญาที่เห็นความจริงโดยตรง ซึ่งรายละเอียดของสติปัฏฐาน 4 จะได้พิจารณาโดยเฉพาะในหัวข้อต่อไป

ลักษณะสำคัญที่ทำให้วิปัสสนาภาวนาแตกต่างจากสมถภาวนาอยู่ที่ “วัตถุและวิธีของการรู้” กล่าวคือ สมถภาวนามุ่งให้จิตตั้งมั่นโดยยึดอารมณ์กรรมฐานเป็นจุดเดียวอย่างต่อเนื่อง โดยไม่เน้นการพิจารณาลักษณะของอารมณ์นั้น ขณะที่วิปัสสนาภาวนามุ่งพิจารณานามรูปที่ปรากฏในปัจจุบันขณะ โดยเห็นลักษณะของความไม่เที่ยง เป็นทุกข์ และไม่ใช่ตัวตนอย่างชัดเจน การรู้ในลักษณะนี้จึงเปิดรับปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นอย่างต่อเนื่อง และเน้นการเข้าใจความจริงของสภาวธรรมมากกว่าการรวมจิตให้นิ่งอยู่กับอารมณ์เดียว

ในคัมภีร์วิสุทธิมรรค อธิบายว่าผลของการเจริญวิปัสสนาภาวนาปรากฏในรูปของ “วิปัสสนาญาณ” ซึ่งพัฒนาเป็นลำดับ 16 ขั้น เริ่มจากการจำแนกนามและรูป (นามรูปปริจเฉทญาณ) การเห็นความสัมพันธ์เชิงเหตุปัจจัย (ปัจจยปริคคหญาณ) และการพิจารณาในแง่ไตรลักษณ์ (สัมมสนญาณ) ก่อนจะพัฒนาไปสู่การเห็นความเกิดและดับของสภาวธรรมอย่างต่อเนื่อง (อุทยัพพยญาณ) และการเห็นความดับเป็นสำคัญ (ภังคญาณ) เมื่อปัญญาละเอียดขึ้น การรับรู้จะเปลี่ยนเป็นการเห็นโทษและความน่าเบื่อหน่ายของสังขาร (ภยญาณ อาทีนวญาณ นิพพิทาญาณ) นำไปสู่ความต้องการหลุดพ้น (มุญจิตุกัมยตาญาณ) และการพิจารณาซ้ำอย่างแยบคาย (ปฏิสังขาญาณ) จนกระทั่งจิตตั้งอยู่ในความเป็นกลางต่อสังขาร (สังขารุเปกขาญาณ)

จุดเปลี่ยนสำคัญของกระบวนการนี้อยู่ที่ “อนุโลมญาณ” ซึ่งเป็นภาวะที่ปัญญาสอดคล้องกับอริยสัจอย่างสมบูรณ์ ทำหน้าที่เชื่อมต่อไปสู่ “โคตรภูญาณ” อันเป็นจุดเปลี่ยนจากปุถุชนสู่พระอริยบุคคล จากนั้น “มรรคญาณ” จะทำหน้าที่ตัดกิเลสตามระดับของการบรรลุ และ “ผลญาณ” เป็นภาวะที่จิตประจักษ์นิพพานโดยตรง ตามด้วย “ปัจจเวกขณญาณ” ซึ่งเป็นการทบทวนสิ่งที่บรรลุแล้ว[22] ลำดับดังกล่าวแสดงให้เห็นว่าวิปัสสนาภาวนาเป็นกระบวนการสะสมและพัฒนาอย่างต่อเนื่อง จนเกิดการเปลี่ยนแปลงเชิงคุณภาพของจิต

ในบริบทสมัยใหม่ แนวทางวิปัสสนาภาวนาได้รับการพัฒนาและถ่ายทอดในรูปแบบที่หลากหลาย โดยเฉพาะสายการปฏิบัติในพม่า ไทย และลังกา ซึ่งเน้นการรู้เท่าทันการเกิดดับของนามรูปในปัจจุบันขณะอย่างต่อเนื่อง แม้รูปแบบวิธีการจะแตกต่างกัน แต่ยังคงหลักการสำคัญคือการเห็นไตรลักษณ์เป็นแกนกลาง และด้วยความแตกต่างเชิงหน้าที่ระหว่างสมถภาวนาและวิปัสสนาภาวนา จึงนำไปสู่ประเด็นสำคัญในทางปฏิบัติ คือความสัมพันธ์ของทั้งสองแนวทางในการพัฒนาจิต ซึ่งจะได้รับการพิจารณาในหัวข้อต่อไป

สมถะและวิปัสสนา: ความสัมพันธ์เชิงพลวัต

ความสัมพันธ์ระหว่างสมถะและวิปัสสนาเป็นประเด็นที่ได้รับการอภิปรายอย่างต่อเนื่อง ทั้งในวงวิชาการและในหมู่นักปฏิบัติธรรม โดยคำถามสำคัญอยู่ที่ว่าสมถภาวนาในระดับฌานเป็นเงื่อนไขจำเป็นก่อนการเจริญวิปัสสนาหรือไม่ หรือสามารถพัฒนาวิปัสสนาได้โดยตรง ประเด็นนี้มีหลักฐานรองรับทั้งในพระไตรปิฎกและอรรถกถา จึงต้องพิจารณาอย่างรอบด้านในเชิงโครงสร้างของคำสอน

ในพระไตรปิฎก พระพุทธเจ้าทรงอธิบายความสัมพันธ์ของธรรมทั้ง 2 ในลักษณะเกื้อกูลกัน เช่น ใน**ขุคนัทธวรรค ขุคนัทธกถา** แห่งปฏิสัมภิทามรรค แสดงหลักฐานว่า สมถะและวิปัสสนาเป็นธรรมคู่ที่ควรเจริญร่วมกัน เมื่อพัฒนาไปพร้อมกันย่อมนำไปสู่การเกิดของมรรค และเมื่อมรรคได้รับการเจริญเต็มที่ สังโยชน์ย่อมถูกละและอนุสัยย่อมสิ้นไป ดังพุทธพจน์ว่า

> ภิกษุเจริญสมถะและวิปัสสนาคู่กันไป เมื่อภิกษุนั้น เจริญสมถะและวิปัสสนาคู่กันไป มรรคย่อมเกิด ภิกษุนั้นเสพ เจริญ ทำให้มากซึ่งมรรคนั้น เมื่อภิกษุนั้นเสพ เจริญทำให้มากซึ่งมรรคนั้นอยู่ ย่อมละสังโยชน์ได้ อนุสัยย่อมสิ้นไป
>
> (ขุ.ปฏิ. 31/534/245)

[22] วิสุทฺธิ. 3/206-325

แนวคิดนี้ชี้ให้เห็นความสัมพันธ์เชิงบูรณาการระหว่างความสงบของจิตและปัญญาในการนำไปสู่ความหลุดพ้น ขณะเดียวกัน พระสูตรบางแห่งจำแนกผู้ปฏิบัติออกเป็นหลายประเภท เช่น อุภโตภาควิมุต ผู้หลุดพ้นทั้งสองส่วน (ได้ทั้งเจโตวิมุตติจากฌานสมาบัติ และปัญญาวิมุตติ) และปัญญาวิมุต ผู้หลุดพ้นด้วยปัญญา (คือผู้ที่ไม่ได้สัมผัสวิโมกข์ 8 หรืออรูปสมาบัติด้วยกาย แต่สิ้นอาสวะด้วยปัญญา)[23] แสดงให้เห็นว่าทั้งสองแนวทางสามารถนำไปสู่ผลเดียวกันได้ แม้จุดเน้นในการปฏิบัติจะแตกต่างกัน

นอกจากนี้ ในอังคุตตรนิกาย จตุกกนิบาต พระพุทธเจ้ายังทรงจำแนกแนวทางการปฏิบัติไว้ 4 ลักษณะ ได้แก่ การเจริญสมถะก่อนแล้วตามด้วยวิปัสสนา การเจริญวิปัสสนาก่อนแล้วเสริมด้วยสมถะ การเจริญทั้งสองควบคู่กัน และการที่จิตสงบแล้วพิจารณาตามสภาวะนั้น[24] การจำแนกเช่นนี้สะท้อนว่าความสัมพันธ์ของสมถะและวิปัสสนามีลักษณะยืดหยุ่นและสามารถปรับให้สอดคล้องกับอุปนิสัยและศักยภาพของผู้ปฏิบัติแต่ละบุคคล

ในทัศนะจารีตเถรวาท โดยเฉพาะตามแนวอธิบายในคัมภีร์วิสุทธิมรรค การเจริญสมถภาวนาจนบรรลุอย่างน้อยระดับอุปจารสมาธิก่อนเข้าสู่วิปัสสนาถือเป็นแนวทางที่มีความมั่นคง เพราะสมาธิที่มีกำลังเพียงพอช่วยให้การเกิดของวิปัสสนาญาณเป็นไปอย่างต่อเนื่องและชัดเจน[25] อย่างไรก็ตาม พระพุทธโฆสะ ยังยอมรับแนวทางของ “สุทธวิปัสสนายานิก” อาศัยเพียงขณิกสมาธิเป็นฐานในการพัฒนาปัญญา[26] แสดงให้เห็นว่าคัมภีร์อรรถกถาเปิดพื้นที่ให้กับรูปแบบการปฏิบัติที่หลากหลาย แม้จะให้น้ำหนักกับสมถะเป็นสำคัญ

ประเด็นที่ได้รับความสนใจในเถรวาทสมัยใหม่คือข้อถกเถียงเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างสมถภาวนาและวิปัสสนาภาวนา โดยเฉพาะระหว่างแนวทางที่เน้นสมถะเป็นฐานก่อน กับแนวทางที่เน้นวิปัสสนาโดยตรง นักวิชาการทั้งตะวันตกและไทยได้เสนอคำอธิบายต่อประเด็นนี้ในมุมมองที่แตกต่างกัน นักวิชาการตะวันตก Gombrich (2006, p. 111) เสนอว่าความคิดเรื่องการบรรลุธรรมด้วย “ปัญญา” โดยไม่อาศัยสมาธิระดับฌานเป็นพัฒนาการของคัมภีร์บาลียุคหลัง โดยอาศัยการวิเคราะห์สุสิมสูตร[27] แห่งสังยุตตนิกาย ซึ่งกล่าวถึงพระอรหันต์บางรูปที่บรรลุธรรมโดยไม่ปรากฏสมาบัติชั้นสูง และชี้ว่าข้อความลักษณะนี้สะท้อนความพยายามยกระดับสายวิเคราะห์เหนือสายปฏิบัติ และก่อให้เกิดความตึงเครียด

---

[23]กีฏาคิริสูตร; ม.ม. 13/230/179

[24]องฺ.จตุกฺก. 21/170/219

[25]วิสุทฺธิ. 2/198-200

[26]วิสุทฺธิ. 3/206

[27]สํ.ส. 15/303-12/80-2

เชิงเนื้อหากับพระสูตรอื่น เช่น โกสัมพีสูตร[28] ที่ยืนยันว่าความรู้เชิงทฤษฎีเพียงอย่างเดียวไม่เพียงพอต่อการบรรลุธรรม อย่างไรก็ตาม เขาย้ำว่าดั้งเดิมพระพุทธเจ้าไม่ได้แยกสมถะออกจากวิปัสสนา และแนวคิดเรื่องการบรรลุธรรมโดยปราศจากสมาธิไม่น่าจะเป็นแนวคิดตั้งต้นของพุทธศาสนา ดังที่ระบุว่า

> การบรรลุธรรมโดยปราศจากสมาธิอาจไม่เคยถูกดำริ โดยพระพุทธเจ้า หรือปรากฏอยู่ในตัวบทที่เก่าแก่ที่สุด และคำว่า 'ปัญญาวิมุตติ' เดิมทีก็ไม่ได้หมายถึงสิ่งนั้น (การบรรลุโดยไม่ทำสมาธิ)[29]
>
> (Gombrich, 2006, p. 131)

ในอีกแนวหนึ่ง Gethin (1998, p. 188) และ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) (2562, น. 486-7) อธิบายว่าคัมภีร์รุ่นหลัง โดยเฉพาะวิสุทธิมรรค มีบทบาทในการประสานความแตกต่างของแนวทางทั้งสอง โดยยอมรับทั้งการเจริญสมถะจนถึงฌาน และการเจริญวิปัสสนาบนฐานสมาธิระดับต้น พร้อมทั้งชี้ให้เห็นจุดร่วมสำคัญว่า ในขณะบรรลุมรรคผล สมาธิย่อมแนบแน่นในระดับอัปปนาสมาธิโดยอัตโนมัติ แนวอธิบายนี้ยังช่วยตีความ "ปัญญาวิมุต" ในความหมายที่สมดุลยิ่งขึ้น คือหมายถึงผู้ที่ไม่จำเป็นต้องบรรลุสมาบัติขั้นสูง เช่น อรูปฌาน แต่ยังต้องมีสมาธิในระดับที่เพียงพอเป็นฐานของการเกิดปัญญา

เมื่อพิจารณาร่วมกัน ทั้งสองแนวคิดสะท้อนจุดต่างในเชิงการตีความ แต่สอดคล้องกันในประเด็นสำคัญ คือสมาธิยังคงมีบทบาทเป็นองค์ประกอบพื้นฐานของการบรรลุธรรม ไม่ว่าจะถูกเน้นในระดับใดก็ตาม

ในมิติทางสังคมและมานุษยวิทยา Houtman และ Swearer ชี้ให้เห็นว่าความแตกต่างระหว่างแนวสมถะและวิปัสสนามิได้เป็นเพียงประเด็นเชิงทฤษฎี หากปรากฏอย่างชัดเจนในบริบทการปฏิบัติจริงของสังคมเถรวาทร่วมสมัย ตัวอย่างเช่น กรณีของพม่า Houtman (1990, p. 186) อธิบายว่าความตึงเครียดระหว่างสองแนวทางสะท้อนผ่านการวิพากษ์กันภายในวงการปฏิบัติ โดยสำนักวิปัสสนาสายมหาสีสยาดอมักถูกฝ่ายสมถะวิจารณ์ว่าขาดความมั่นคงทางสมาธิ ขณะที่ฝ่ายวิปัสสนาโต้แย้งว่าสมถะเป็นเพียงระดับโลกิยะที่ยังไม่สามารถตัดกิเลสได้โดยตรง ความเห็นต่างนี้ชี้ให้เห็นจุดเน้นที่ต่างกันระหว่าง "ความสงบของจิต" กับ "ปัญญา

---

[28] ส.นิ. 16/268-78/112-5

[29] "Enlightenment without meditation was probably never envisaged by the Buddha or in the earliest texts, and that the term paññā-vimutti originally did not refer to it."

ในการรู้แจ้ง" ส่วนในบริบทของไทย Swearer (2010, p. 246) สังเกตแนวโน้มการแบ่งแนวปฏิบัติระหว่างสำนักในเมืองที่เน้นวิปัสสนา เช่น การกำหนด พอง-ยุบ กับสายพระป่าที่ให้ความสำคัญกับสมถะเป็นฐาน เช่น การภาวนา พุท-โธ ความแตกต่างดังกล่าวสะท้อนทั้งรูปแบบการฝึกและวิธีทำความเข้าใจเป้าหมายของการปฏิบัติ นอกจากนี้ Houtman (1990, p. 182-4) ยังเสนอการวิเคราะห์ในเชิงสังคมการเมืองว่า สำนักวิปัสสนามักเชื่อมโยงกับกลุ่มที่เน้นการวิพากษ์และคลี่คลายโครงสร้างอำนาจ ขณะที่สมถะมักสัมพันธ์กับมิติของอำนาจเชิงสัญลักษณ์และความศักดิ์สิทธิ์ การวิเคราะห์นี้ช่วยขยายความเข้าใจว่าความแตกต่างของแนวปฏิบัติไม่ได้เกิดจากปัจจัยทางหลักธรรมเท่านั้น แต่ยังเกี่ยวข้องกับบริบททางสังคมและวัฒนธรรมที่หล่อหลอมรูปแบบการปฏิบัติในแต่ละพื้นที่ด้วย

จากการวิเคราะห์ดังกล่าว ความแตกต่างระหว่างสมถะและวิปัสสนาสะท้อนการตีความคัมภีร์และแนวปฏิบัติที่หลากหลาย อย่างไรก็ตาม ในเชิงเป้าหมาย ทั้งสองแนวทางมุ่งไปสู่จุดเดียวกัน คือการพัฒนาปัญญาที่เห็นไตรลักษณ์อย่างแจ่มแจ้งจนกิเลสดับสิ้น ความสัมพันธ์ระหว่างสมถะและวิปัสสนาจึงมีลักษณะเชิงพลวัต เปิดพื้นที่ให้เลือกวิธีการที่สอดคล้องกับอุปนิสัยของผู้ปฏิบัติ ขณะเดียวกันยังคงรักษาเป้าหมายสูงสุดของพุทธศาสนาเถรวาท คือความหลุดพ้นจากทุกข์โดยสมบูรณ์

สติปัฏฐาน 4: หนทางเอกสายเดียวแห่งการเจริญสติ

หากสมถะและวิปัสสนาเป็นกรอบกว้างของการปฏิบัติ สติปัฏฐาน 4 ก็คือระเบียบวิธีที่เป็นรูปธรรมและครบถ้วนที่สุดสำหรับการเจริญสติและพัฒนาปัญญา ตามที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้ในมหาสติปัฏฐานสูตรแห่งทีฆนิกายและมัชฌิมนิกาย โดยทรงยกย่องว่าเป็น "เอกายโนมัคโค" หรือหนทางสายเอกเพื่อความบริสุทธิ์ของสัตว์ ความก้าวล่วงความโศกและปริเทวะ ความดับแห่งทุกข์และโทมนัส การบรรลุญายธรรม และการทำพระนิพพานให้แจ้ง[30] สถานะดังกล่าวสะท้อนว่า สติปัฏฐาน 4 เป็นมากกว่าวิธีปฏิบัติหนึ่งในหลายแนวทาง แต่เป็นกรอบที่ครอบคลุมกระบวนการพัฒนาจิตตั้งแต่ระดับพื้นฐานจนถึงจุดหมายสูงสุด อีกทั้งยังทำหน้าที่เป็นภาคปฏิบัติของสัมมาสติในมรรคมีองค์ 8 โดยมุ่งให้สติกำกับการกำหนดรู้สภาวธรรมในปัจจุบันขณะอย่างเท่าทัน อันนำไปสู่การคลี่คลายความวิปลาสและเห็นความจริงตามสภาวะ

[30]ที.มหา. 10/273/216; ม.มู. 12/132/73, "เอกายโน อยํ ภิกฺขเว มคฺโค สตฺตานํ วิสุทฺธิยา โสกปริเทวานํ สมติกฺกมาย ทุกฺขโทมนสฺสานํ อตฺถงฺคมาย ญายสฺส อธิคมาย นิพฺพานสฺส สจฺฉิกิริยาย ฯ ยทิทํ จตฺตาโร สติปฏฺฐานา ฯ" (ที.มหา. (บาลี) 10/273/325, ม.มู. (บาลี) 12/132/103)

เนื้อหาของสติปัฏฐานปรากฏอย่างเป็นระบบในพระสูตรสำคัญ 2 แห่ง คือ มหาสติปัฏฐานสูตร แห่งทีฆนิกาย และสติปัฏฐานสูตร แห่งมัชฌิมนิกาย โดยคำว่า “สติปัฏฐาน” หมายถึง “ที่ตั้งของสติ” หรือภาวะที่สติเข้าไปตั้งมั่นกำกับอยู่ อันเป็นวิธีการใช้สติให้เกิดประสิทธิภาพสูงสุดในการรู้เท่าทันกาย เวทนา จิต และธรรม

ในเชิงการปฏิบัติ สติปัฏฐานได้รับการยกย่องว่าเป็นแนวทางที่รวมทั้งสมถะและวิปัสสนาไว้ในตัว ดังที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) (2562, น. 799) อธิบายว่า ผู้ปฏิบัติสามารถพัฒนาสมาธิจนถึงระดับฌานแล้วจึงต่อยอดสู่วิปัสสนา หรืออาศัยสมาธิในระดับที่จำเป็นเพื่อสนับสนุนการเจริญวิปัสสนาโดยตรงก็ได้

โครงสร้างของสติปัฏฐาน 4 ครอบคลุมการพิจารณากาย เวทนา จิต และธรรม ซึ่งครอบคลุมประสบการณ์ทั้งหมดของมนุษย์ แต่ละฐานมีวิธีการและระดับความลึกที่พัฒนาได้ตั้งแต่การมีสติในชีวิตประจำวันไปจนถึงการเห็นไตรลักษณ์อย่างแจ่มแจ้งในระดับวิปัสสนา

ลำดับต่อไป จะพิจารณารายละเอียดของสติปัฏฐานแต่ละฐานตามหัวข้อ ดังนี้

กายานุปัสสนา: การพิจารณากายในกาย

กายานุปัสสนาสติปัฏฐาน หรือการพิจารณากายในกาย เป็นฐานแรกของสติปัฏฐาน 4 ตามที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงในสติปัฏฐานสูตรแห่งมัชฌิมนิกาย การเริ่มต้นด้วยกายมีเหตุผลเชิงวิธีวิทยา เนื่องจากกายเป็นสิ่งที่ปรากฏชัดและรับรู้ได้โดยตรงในประสบการณ์ปัจจุบัน จึงเป็นฐานที่ผู้ปฏิบัติทุกระดับสามารถเข้าถึงได้อย่างเป็นรูปธรรม ขณะเดียวกัน กายยังเป็นฐานสำคัญของความยึดมั่นในฐานะตัวตน การพิจารณากายตามความเป็นจริงจึงมีบทบาทในการเปิดเผยลักษณะของกายว่าเป็นเพียงสภาวธรรมที่เกิดขึ้นตามเหตุปัจจัย และช่วยสลายความเข้าใจผิดพื้นฐานเกี่ยวกับความเป็นตัวตนได้โดยตรง

การพิจารณากายในสติปัฏฐานสูตร[31] แห่งมัชฌิมนิกาย ประกอบด้วยวิธีการหลากหลายที่มีระดับความละเอียดและเป้าหมายแตกต่างกัน แต่ล้วนมุ่งให้เห็นกายตามความเป็นจริงอย่างเป็นระบบ

ประการที่ 1 คือ **อานาปานสติ** การกำหนดลมหายใจ โดยผู้ปฏิบัติรู้ชัดลมหายใจเข้า-ออกตามที่เป็น[32] วิธีนี้เข้าถึงได้ง่ายและต่อเนื่องในชีวิตประจำวัน อีกทั้งพัฒนาได้ทั้งสมถะและวิปัสสนา กล่าวคือทำให้จิตตั้งมั่น และเปิดทางให้เห็นไตรลักษณ์ของกายผ่านลมหายใจ

---

[31] ม.มู. 12/133-8/73-7

[32] ม.มู. 12/133/73-4

ประการที่ 2 คือ **การรู้ชัดอิริยาบถ** ได้แก่ เดิน ยืน นั่ง นอน ทำให้การเจริญสติดำเนินอยู่ในทุกอิริยาบถ ไม่จำกัดเฉพาะเวลานั่งสมาธิ

ประการที่ 3 คือ **สัมปชัญญะ** การมีความรู้ตัวทั่วพร้อมในกิจกรรมทั้งหมดของชีวิต ตั้งแต่การเคลื่อนไหวพื้นฐานจนถึงการดำเนินชีวิตประจำวัน แสดงให้เห็นว่าสติเป็นคุณภาพของจิตที่ต้องต่อเนื่องและครอบคลุมทุกการกระทำ

ประการที่ 4 คือ **ปฏิกูลมนสิการ** การพิจารณากายในแง่ความไม่งาม โดยจำแนกส่วนประกอบของร่างกาย เพื่อคลายความยึดมั่นและกามราคะ

ประการที่ 5 คือ **การพิจารณาธาตุ 4** เห็นกายเป็นเพียงการประชุมของธาตุดิน น้ำ ไฟ ลม ทำลายความเข้าใจว่ามีตัวตนถาวร (และ)

ประการที่ 6 คือ **การพิจารณาซากศพ** ในสภาพต่าง ๆ ซึ่งทำให้เห็นความเสื่อมสลายของกายอย่างชัดเจน

โครงสร้างการปฏิบัติเหล่านี้สะท้อนว่า กายานุปัสสนามิได้มุ่งเพียงการรับรู้กาย แต่เป็นกระบวนการค่อย ๆ เปิดเผยความไม่เที่ยง ความเป็นทุกข์ และความไม่ใช่ตัวตนของกาย ผ่านวิธีการที่ไล่ระดับจากการรับรู้พื้นฐานไปสู่การพิจารณาเชิงวิเคราะห์อย่างลุ่มลึก

คัมภีร์วิสุทธิมรรคชี้ให้เห็นบทบาทเฉพาะของกายานุปัสสนาในบริบทของการปรับใช้ตามจริต โดยเฉพาะในหมวดอสุภกรรมฐานและกายคตาสติเหมาะสมสำหรับผู้มีราคจริต เนื่องจากการพิจารณากายในแง่ความไม่งามและตามสภาพจริงช่วยลดความยินดีในกามคุณได้โดยตรง ดังที่ระบุว่า “อสุภะ 10 และกายคตาสติ... เป็นกรรมฐานที่เกื้อกูลสำหรับผู้มีราคจริต”[33] อย่างไรก็ตาม นัยสำคัญของกายานุปัสสนามิได้จำกัดอยู่ที่การแก้จริตเฉพาะกลุ่ม เพราะการพิจารณากายในฐานะขันธ์หนึ่งตามความเป็นจริงว่าเป็นอนิจจัง ทุกขัง และอนัตตาเป็นกระบวนการพื้นฐานของการพัฒนาปัญญาที่ใช้ได้กับผู้ปฏิบัติทุกระดับ และเป็นจุดตั้งต้นของการคลายความยึดมั่นในตัวตนอย่างเป็นระบบ[34]

ในภาพรวม กายานุปัสสนาสติปัฏฐานจึงเป็นฐานที่ครอบคลุมทั้งสมถะและวิปัสสนา ครอบคลุมทั้งการปฏิบัติในสมาธิและในชีวิตประจำวัน และทำหน้าที่ทั้งพัฒนาความตั้งมั่นของจิตและสลายความยึดมั่นในกายในฐานะตัวตน ความเข้าใจในฐานนี้ จึงวางรากฐานสำคัญสำหรับการพิจารณาในฐานถัดไป ได้แก่ เวทนานุปัสสนา จิตตานุปัสสนา และธัมมานุปัสสนา

---

[33]วิสุทฺธิ. 1/144; “ราคจริตสฺส ตาเวตฺถ ทสอสุภากายคตาสตีติ เอกาทส กมฺมฏฺฐานานิ อนุกูลานิ ฯ”

[34]อ้างใน วิสุทฺธิ. 3/239; “...อิมินา ทุวิสตเภเทน อนิจฺจาทิสมฺมสเนน ปญฺจกฺขนฺเธ สมฺมสโต ตนยวิปสฺสนาสงฺขาตํ อนิจฺจทุกฺขานตฺตสมฺมสนํ ถิรํ โหติ ฯ”

เวทนานุปัสสนา: การพิจารณาเวทนาในเวทนา

เวทนานุปัสสนา สติปัฏฐาน หรือการพิจารณาเวทนาในเวทนา เป็นฐานที่ 2 ของสติปัฏฐาน 4 และมีบทบาทสำคัญอย่างยิ่งในเชิงโครงสร้างของปฏิจจสมุปบาท เนื่องจากเวทนาเป็นองค์ธรรมลำดับที่ 6 เชื่อมระหว่างผัสสะกับตัณหา อันเป็นช่วงหัวเลี้ยวหัวต่อของการเกิดทุกข์ ด้วยเหตุนี้ การเจริญสติในเวทนาจึงมีความหมายมากกว่าการรับรู้ความรู้สึก แต่เป็นการกำกับกระบวนการเกิดทุกข์โดยตรง กล่าวคือ เมื่อผู้ปฏิบัติตามรู้เวทนาได้ด้วยสติสัมปชัญญะอย่างต่อเนื่อง ย่อมสามารถยับยั้งการแปรเปลี่ยนจากเวทนาไปสู่ตัณหาได้ แนวคิดนี้สอดคล้องกับคำอธิบายของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) (2562, น. 221) ที่ชี้ว่า ช่วงที่เวทนาเป็นปัจจัยให้เกิดตัณหาเป็นจุดวิกฤตที่สุดของกระบวนการ และการตัดวงจรดังกล่าวจะเกิดขึ้นได้ต่อเมื่อผู้ปฏิบัติเห็นความเกิด–ดับของเวทนาในปัจจุบันขณะอย่างชัดเจน

ในสติปัฏฐานสูตร แห่งมัชฌิมนิกาย พระพุทธเจ้าทรงกำหนดหลักการพิจารณาเวทนาโดยเน้นการ “รู้ชัด” ตามสภาพที่ปรากฏ กล่าวคือ เมื่อเกิดสุขเวทนา ทุกขเวทนา หรืออทุกขมสุขเวทนา ผู้ปฏิบัติย่อมรู้ชัดตรงตามนั้นในปัจจุบันขณะ พร้อมทั้งทรงจำแนกเวทนาออกเป็นประเภทที่มีอามิสและไม่มีอามิส เพื่อชี้ให้เห็นเงื่อนไขและผลของเวทนาแต่ละลักษณะ[35] โครงสร้างการพิจารณานี้ชี้ให้เห็นว่าเวทนานุปัสสนามุ่งให้สติรับรู้เวทนาในปัจจุบันขณะอย่างตรงไปตรงมา โดยไม่แทรกการประเมินค่าและไม่ปรุงแต่งเพิ่มเติม การ “รู้ชัด” ในลักษณะนี้ทำให้เวทนาถูกเห็นในฐานะสภาวธรรมที่เกิดขึ้นตามเหตุปัจจัย และเปิดโอกาสให้สติทำหน้าที่ควบคุมไม่ให้เวทนาพัฒนาไปสู่ตัณหา

การจำแนกเวทนาในสติปัฏฐานสูตรออกเป็น 6 ประเภท ได้แก่ สุข ทุกข์ และอทุกขมสุขเวทนา โดยแต่ละประเภทแยกเป็น “มีอามิส” และ “ไม่มีอามิส” ชี้ให้เห็นนัยสำคัญว่า เวทนาแต่ละลักษณะมีความสัมพันธ์กับกิเลสแตกต่างกัน กล่าวคือ เวทนาที่มีอามิสสัมพันธ์กับกามคุณอารมณ์ และเป็นเงื่อนไขที่เอื้อต่อการเกิดตัณหา ขณะที่เวทนาที่ไม่มีอามิสเกิดจากการปฏิบัติธรรม และไม่สนับสนุนการปรุงแต่งไปสู่ตัณหา โครงสร้างการจำแนกเช่นนี้ทำให้เห็นว่า ปัญหาไม่ได้อยู่ที่ตัวเวทนาโดยตรง แต่อยู่ที่ความสัมพันธ์ระหว่างเวทนากับกระบวนการเกิดกิเลสที่ตามมา

เมื่อพิจารณาตามกรอบการจำแนกนี้ จะเห็นได้ว่า “เวทนา” ไม่เป็นปัญหาโดยตัวมันเอง แต่ปัญหาอยู่ที่กระบวนการที่เวทนากลายเป็นเงื่อนไขให้เกิดตัณหาและอุปาทาน สอดคล้องกับสัลลัตถสูตรในสังยุตตนิกายที่แสดงว่า สุขเวทนาเป็นปัจจัยให้ราคานุสัย ทุกขเวทนาเป็นปัจจัย

[35] ม.มู. 12/139/77

ให้ปฏิฆานุสัย และอทุกขมสุขเวทนาเป็นปัจจัยให้อวิชชานุสัย อนุสัยเหล่านี้เป็นกิเลสละเอียดที่แฝงอยู่ในจิต และจะแสดงตัวเมื่อมีเวทนาเป็นเหตุ ด้วยเหตุนี้ การเจริญเวทนานุปัสสนาจึงมีบทบาททั้งในเชิงป้องกันและเชิงปัญญา กล่าวคือ ในระดับต้นช่วยยับยั้งไม่ให้เวทนาพัฒนาไปสู่ตัณหา และในระดับลึกทำให้เห็นอนุสัยตามความเป็นจริง อันนำไปสู่การคลายและละกิเลสในที่สุด

ลักษณะเด่นของเวทนานุปัสสนาสติปัฏฐานอยู่ที่การฝึกจิตให้ดำรง “ความเป็นกลาง” (อุเบกขา) ต่อประสบการณ์ทางความรู้สึก โดยผู้ปฏิบัติไม่ยึดติดในสุข ไม่ผลักไสทุกข์ และไม่เผลอไผลต่อเวทนาที่เป็นกลาง การตั้งสติสังเกตเช่นนี้ทำให้เห็นว่าเวทนาทั้งหลายมีลักษณะไม่เที่ยง เปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ และไม่ใช่ตัวตนที่ควรยึดถือ

พุทธพจน์ในสติปัฏฐานสูตรแห่งมัชฌิมนิกายยืนยันแนวทางนี้ โดยแสดงว่าผู้ปฏิบัติตั้งสติรู้ว่า “เวทนามีอยู่” เพียงในฐานะสิ่งที่ถูกรู้ ไม่อาศัยตัณหาและทิฏฐิ และไม่ถือมั่นสิ่งใดในโลก[36] พร้อมทั้งพิจารณาเห็นเวทนาในแง่ความเกิดขึ้น ความเสื่อมไป และทั้งเกิดขึ้น-เสื่อมไป[37] อันเป็นการเห็นอนิจจตาโดยตรง และนำไปสู่ความเข้าใจทุกขตาและอนัตตาตามลำดับ

จากกรอบนี้ เวทนานุปัสสนามีบทบาทเชิงกระบวนการ 2 ระดับที่สัมพันธ์กัน กล่าวคือ ในระดับปฏิบัติ สติทำหน้าที่ยับยั้งไม่ให้เวทนาพัฒนาไปสู่ตัณหา และในระดับปัญญาการพิจารณาเวทนาเผยให้เห็นไตรลักษณ์อย่างชัดเจน ความเข้าใจดังกล่าวจึงเป็นฐานสำคัญสำหรับการพิจารณาจิตและธรรมในขั้นต่อไป

จิตตานุปัสสนา: การพิจารณาจิตในจิต

จิตตานุปัสสนา สติปัฏฐานเป็นฐานที่ 3 ของสติปัฏฐาน 4 มุ่งพิจารณาสภาพของจิตในปัจจุบันขณะโดยตรง ซึ่งมีความละเอียดกว่าการพิจารณากายและเวทนา เนื่องจากจิตเป็นภาวะของผู้รับรู้ประสบการณ์ทั้งหมด การพิจารณาจึงต้องอาศัยสติที่มีกำลังและความต่อเนื่องเพียงพอในการรับรู้สภาพจิตอย่างชัดเจน

ในมหาสติปัฏฐานสูตร พระพุทธเจ้าทรงจำแนกสภาพจิตที่ควรรู้ชัดเป็น 8 คู่ รวม 16 อาการ เช่น จิตมีราคะ/ไม่มีราคะ มีโทสะ/ไม่มีโทสะ มีโมหะ/ไม่มีโมหะ หดหู่/ฟุ้งซ่าน เป็นสมาธิ/ไม่เป็นสมาธิ และหลุดพ้น/ไม่หลุดพ้น[38] การรู้ชัดดังกล่าวเป็นการรับรู้สภาพจิต

---

[36]ม.มู. 12/139/77

[37]“..สมุทยธมฺมานุปสฺสี วา เวทนาสุ วิหรติ วยธมฺมานุปสฺสี วา เวทนาสุ วิหรติ สมุทยวยธมฺมานุปสฺสี วา เวทนาสุ วิหรติ..” (ม.มู. (บาลี) 12/139/109)

[38]ที.มหา. 10/289/222

ตามความเป็นจริงในปัจจุบันขณะ โดยไม่แทรกการประเมินหรือตัดสินค่า ส่งผลให้จิตถูกเข้าใจในฐานะสภาวธรรมที่ปรากฏและถูกรู้ ไม่ใช่ตัวตนของผู้ปฏิบัติ อาจกล่าวได้ว่า ในทัศนะเถรวาท แก่นของจิตตานุปัสสนาอยู่ที่ความสามารถในการ “รู้จิต” โดยไม่ถูกกิเลสครอบงำ กล่าวคือ เมื่อจิตมีราคะหรือโทสะ ผู้ปฏิบัติสามารถรับรู้สภาพนั้นได้โดยไม่ถูกพัดพาไปตามอำนาจของกิเลส การรู้เช่นนี้สะท้อนสติที่ตั้งมั่นพอจะทำหน้าที่แยกจิตออกจากอารมณ์ที่เกิดขึ้น ทำให้กิเลสกลายเป็นวัตถุของการพิจารณา และเปิดทางไปสู่การเข้าใจสภาวะจิตตามความเป็นจริงในลำดับต่อไป

อย่างไรก็ดี คัมภีร์วิสุทธิมรรค อธิบายไว้ว่าหัวใจของจิตตานุปัสสนาในระดับวิปัสสนาอยู่ที่การพิจารณาจิตในมิติของความเกิดขึ้นและดับไป กล่าวคือ ผู้ปฏิบัติไม่เพียงรู้ว่าสภาพจิตเป็นอย่างไรในขณะนั้น แต่เห็นกระบวนการที่สภาพจิตนั้นเกิดขึ้นแล้วดับลงอย่างรวดเร็ว ไม่ดำรงอยู่อย่างถาวร[39] การเห็นเช่นนี้ทำให้ประจักษ์อนิจจตาในระดับที่ละเอียดกว่าการพิจารณากายและเวทนา เนื่องจากจิตมีลักษณะเกิดดับรวดเร็วอย่างยิ่ง ดังที่คัมภีร์กถาวัตถุในพระอภิธรรมยืนยันว่า ไม่ปรากฏธรรมใดเปลี่ยนแปลงรวดเร็วเท่าจิต และยากที่จะอุปมาอธิบายความรวดเร็วนั้นได้[40] โครงสร้างการพิจารณาเช่นนี้ทำให้จิตถูกเข้าใจในฐานะกระบวนการตามเหตุปัจจัย มากกว่าสิ่งที่มีความคงที่ อันเป็นพื้นฐานสำคัญของการคลายความยึดมั่นในระดับลึกต่อไป

ในทัศนะของเถรวาท ความสำคัญของจิตตานุปัสสนาในกระบวนการพัฒนาปัญญาอยู่ที่จิตเป็นฐานของความยึดมั่นในระดับลึก เพราะแม้ผู้ปฏิบัติจะสามารถเห็นว่ากายไม่ใช่ตนแล้ว แต่ยังคงมีแนวโน้มยึดถือความคิด ความรู้สึก และประสบการณ์ทางใจว่าเป็นตัวตน อัสสุตวตาสูตร แห่งสังยุตตนิกาย ชี้ให้เห็นว่าปุถุชนมักยึดถือจิตว่าเป็นตนอย่างแนบแน่นยิ่งกว่ากาย[41] ขณะที่ มาคัณฑิยสูตร แห่งมัชฌิมนิกาย อธิบายว่าการยึดมั่นในขันธ์ทั้งหลายเป็นปัจจัยให้เกิดภพและนำไปสู่กระบวนการแห่งทุกข์อย่างต่อเนื่อง[42] ด้วยเหตุนี้ การพิจารณาจิตตามความเป็นจริงจึงมีบทบาทสำคัญในการเปิดเผยกลไกของอุปาทานในระดับที่ลึกกว่าการพิจารณากาย และเป็นเงื่อนไขสำคัญของการคลายความยึดมั่นในตัวตนอย่างแท้จริง ในเชิงมิตินี้ จิตตานุปัสสนา จึงมีบทบาทในการสร้าง “ระยะห่างเชิงปัญญา” ระหว่างผู้รู้กับสภาพจิต ทำให้เห็นว่า “จิตที่โกรธ” หรือ “จิตที่สงบ” เป็นเพียงสภาวะที่เกิดขึ้นตามเหตุปัจจัย ไม่ใช่ตัว

[39]วิสุทฺธิ. 3/262-3

[40]อภิ.กถา. 37/628/276

[41]สํ.นิ. 16/231/93

[42]ม.ม. 13/290/219-20

ตนของผู้รู้ การพิจารณาเช่นนี้นำไปสู่การเห็นอนิจจลักษณะของจิตอย่างต่อเนื่อง และช่วยสลายฆนสัญญา อันเป็นการยึดถือจิตว่าเป็นสิ่งเดียวต่อเนื่อง เมื่อสติตั้งมั่น การรู้จิตย่อมดำเนินไปในลักษณะ “เพียงสักว่ารู้” โดยไม่อาศัยตัณหาและทิฏฐิ[43] แนวทางนี้ทำให้การพิจารณาจิตกลายเป็นกระบวนการคลายอุปาทานในระดับลึก

นอกจากนี้ ในขุททกนิกาย ธรรมบท ยังระบุว่า จิตเป็นสิ่งที่ฝึกได้ และผลของการฝึกย่อมปรากฏอย่างชัดเจน กล่าวคือ จิตที่ได้รับการฝึกอย่างถูกต้องย่อมนำไปสู่ความสุข ส่วนจิตที่ขาดการฝึกย่อมนำไปสู่ทุกข์[44] หลักการนี้ชี้ให้เห็นว่า “จิต” เป็นทั้งปัญหาและเครื่องมือของการปฏิบัติในเวลาเดียวกัน กล่าวคือ หากไม่ถูกฝึก จิตจะเป็นเหตุแห่งทุกข์ แต่เมื่อได้รับการฝึกอย่างถูกต้อง จิตย่อมกลายเป็นฐานสำคัญของการพัฒนาปัญญาและความหลุดพ้น

โดยสรุป จิตตานุปัสสนาทำให้ผู้ปฏิบัติรู้เท่าทันกระบวนการของจิต เห็นความเกิดดับตามเหตุปัจจัย และคลายการยึดถือในระดับลึก อันเป็นฐานสำคัญที่นำไปสู่การพิจารณาธรรมในธัมมานุปัสสนาและการเข้าถึงความหลุดพ้นต่อไป

ธัมมานุปัสสนา: การพิจารณาธรรมในธรรม

ธัมมานุปัสสนา สติปัฏฐาน คือการพิจารณาธรรมในธรรม อันเป็นฐานที่ 4 และเป็นฐานสุดท้ายของสติปัฏฐาน 4 มีลักษณะเด่นที่ครอบคลุมเนื้อหากว้างขวางและเชื่อมโยงกับระบบธรรมทั้งมวลในพุทธศาสนาเถรวาท

คำว่า “ธรรม” ในบริบทนี้หมายถึงหมวดธรรมที่พระพุทธเจ้าทรงกำหนดไว้เป็นกรอบสำหรับการพิจารณาโดยตรง ได้แก่ นิวรณ์ 5 ขันธ์ 5 อายตนะ 12 โพชฌงค์ 7 และอริยสัจ 4 การกำหนดกรอบเช่นนี้ทำให้ธัมมานุปัสสนาไม่ใช่เพียงการสังเกตสภาวะเฉพาะหน้า แต่เป็นการทำความเข้าใจโครงสร้างของประสบการณ์ตามหลักธรรมอย่างเป็นระบบ

โครงสร้างของธัมมานุปัสสนาเริ่มต้นด้วยการพิจารณา “นิวรณ์ 5” โดยผู้ปฏิบัติรู้ชัดว่านิวรณ์แต่ละประการมีอยู่หรือไม่ พร้อมทั้งเข้าใจเงื่อนไขของการเกิด การละ และการไม่เกิดซ้ำ[45] การพิจารณาในระดับนี้จึงมุ่งเข้าถึงกลไกของกิเลสโดยตรง และมีนัยสำคัญต่อการพัฒนาสมาธิ เนื่องจากนิวรณ์เป็นอุปสรรคพื้นฐานของการตั้งมั่นของจิต[46] ถัดมาเป็นการพิจารณา “ขันธ์ 5” ซึ่งเชื่อมการปฏิบัติเข้ากับหลักธรรมสำคัญของเถรวาท โดยผู้ปฏิบัติพิจารณารูป เวทนา สัญญา

---

[43] ม.มู. 12/140/78

[44] ขุ.ธ. 25/13/14-5

[45] ม.มู. 12/141/78-9

[46] อาวรณสูตร; องฺ.ปญฺจก. 22/51/56

สังขาร และวิญญาณ ในแง่ความเกิดขึ้น (สมุทัย) และความดับไป (นิโรธ) การเห็นกระบวนการนี้ในประสบการณ์ตรงทำให้เข้าใจปฏิจจสมุปบาทในเชิงภาวนา ไม่ใช่เพียงในระดับแนวคิด

ส่วนที่ 3 คือการพิจารณา "อายตนะ 12" ครอบคลุมอายตนะภายในและภายนอก ผู้ปฏิบัติรู้ชัดความสัมพันธ์ของอายตนะกับการเกิดของสังโยชน์ และเข้าใจวิธีการป้องกันและละกิเลสตั้งแต่จุดเริ่มต้นของกระบวนการรับรู้อารมณ์ ต่อมาเป็นการพิจารณา "โพชฌงค์ 7" ได้แก่ สติ ธัมมวิจยะ วิริยะ ปีติ ปัสสัทธิ สมาธิ และอุเบกขา โดยรู้ชัดการมีอยู่ เหตุให้เกิด และการพัฒนาให้บริบูรณ์ ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสว่าโพชฌงค์ที่เจริญแล้วนำไปสู่วิชชาและวิมุตติ[47] ทำให้การพิจารณาส่วนนี้เป็นทั้งการประเมินและส่งเสริมความก้าวหน้าทางจิต

ส่วนสุดท้ายคือการพิจารณา "อริยสัจ 4" ซึ่งเป็นแกนกลางของการตรัสรู้ ผู้ปฏิบัติรู้ชัดทุกข์ สมุทัย นิโรธ และมรรคในประสบการณ์ปัจจุบัน การพิจารณาในระดับนี้ทำให้การเจริญสติปัฏฐานบรรจบกับการบรรลุมรรคผลอย่างเป็นรูปธรรม

อาจกล่าวได้ว่า ธัมมานุปัสสนาสติปัฏฐาน แสดงบทบาทของสติในฐานะกลไกที่เชื่อม "ประสบการณ์ตรง" เข้ากับ "โครงสร้างคำสอน" ทำให้ผู้ปฏิบัติไม่ได้เพียงรับรู้สภาวะที่เกิดขึ้น แต่สามารถเข้าใจความหมายของสภาวะนั้นภายในกรอบแห่งธรรม เมื่อการพิจารณาดำเนินอย่างต่อเนื่อง ปัญญาย่อมเห็นไตรลักษณ์ในหมวดธรรมต่าง ๆ อย่างชัดเจน อันนำไปสู่ความคลายกำหนัด ความดับตัณหา และความหลุดพ้น แนวทางดังกล่าวสอดคล้องกับพุทธพจน์ที่เน้นการตั้งสติรู้ว่า "ธรรมมีอยู่" เพียงในฐานะสิ่งที่ถูกรู้ โดยไม่อาศัยตัณหาและทิฏฐิ และไม่ถือมั่นสิ่งใดในโลก[48] ซึ่งชี้ให้เห็นลักษณะของการรู้ที่เป็นกลางและปลอดจากอุปาทาน

ในนัยนี้ ธัมมานุปัสสนา จึงมีลักษณะเป็นกระบวนการวิเคราะห์ธรรมในเชิงภาวนา มุ่งรื้อถอนวิปลาสด้วยการเห็นสภาวะตามเหตุปัจจัยอย่างเป็นระบบ การพิจารณาเช่นนี้เปิดให้ผู้ปฏิบัติมองประสบการณ์ชีวิตผ่านกรอบของธรรม จนเกิดปัญญาที่เป็นอิสระจากการยึดมั่น ด้วยเหตุนี้ ธัมมานุปัสสนาจึงเป็นฐานที่ครอบคลุมที่สุดในสติปัฏฐาน 4 เพราะเชื่อมโยงการปฏิบัติกับหมวดธรรมสำคัญทั้งหมด และดำเนินอยู่กับประสบการณ์ปัจจุบันอย่างต่อเนื่อง อันเป็นฐานสำคัญของการเข้าถึงนิพพานในแนวทางเถรวาท

สติปัฏฐาน: ภาพรวมและบูรณาการ

เมื่อพิจารณาสติปัฏฐาน 4 ในภาพรวม จะเห็นได้ว่าเป็นระบบการปฏิบัติที่มีความสมบูรณ์ในตัวเอง ครอบคลุมประสบการณ์ของมนุษย์ตั้งแต่ระดับที่หยาบที่สุดคือกาย

[47] ส.มหา. 19/394/99

[48] ม.มู. 12/150/87

ไปจนถึงระดับที่ละเอียดที่สุดคือการพิจารณาธรรมในเชิงโครงสร้างของความจริง อย่างไรก็ตาม แต่ละฐานไม่ได้แยกขาดจากกัน หากมีความสัมพันธ์เชื่อมโยงกันในลักษณะที่การพิจารณาฐานใดฐานหนึ่งอย่างลุ่มลึก ย่อมนำไปสู่ความเข้าใจในฐานอื่นด้วย

ลักษณะร่วมสำคัญของสติปัฏฐานทั้ง 4 ปรากฏในบทบัญญัติที่แสดงซ้ำหลังการอธิบายแต่ละฐาน ได้แก่ การพิจารณาทั้งภายในและภายนอก การเห็นความเกิด–ดับของสภาวธรรม และการดำรงสติอย่างไม่ยึดมั่น ซึ่งสะท้อนหัวใจของการปฏิบัติ 3 ประการ คือ

ประการที่ 1 การพิจารณาทั้งภายในและภายนอก ขยายการรู้จากตนเองไปสู่ผู้อื่นและโลกภายนอกในลักษณะเดียวกัน อันเป็นพื้นฐานของเมตตาและกรุณา

ประการที่ 2 การเห็นความเกิด-ดับ เป็นแกนของวิปัสสนา นำไปสู่ความเข้าใจอนิจจัง ทุกขัง และอนัตตา

ประการที่ 3 การไม่ยึดมั่น เป็นผลของปัญญาที่เห็นไตรลักษณ์อย่างชัดเจน ทำให้ความยึดถือคลายลงตามลำดับ

ทั้งนี้ แต่ละฐานของสติปัฏฐานมิได้แยกขาดจากกัน แต่เป็นมุมมองต่างกันของประสบการณ์เดียวกัน การพิจารณาในฐานใดฐานหนึ่งอย่างลึกซึ้งย่อมนำไปสู่การเห็นความจริงเดียวกันในอีกฐานหนึ่ง ด้วยเหตุนี้ สติปัฏฐาน 4 จึงเชื่อมโยงกับหลักธรรมสำคัญอย่างเป็นระบบ ดังจะแสดงในตารางต่อไปนี้

ตารางที่ 16: แสดงความสัมพันธ์ระหว่างสติปัฏฐาน 4 กับหลักธรรมสำคัญ

สติปัฏฐาน	ลักษณะการพิจารณา	หลักธรรมที่เชื่อมโยง	นัยสำคัญทางการปฏิบัติ
กายานุปัสสนา	พิจารณากายตามความเป็นจริง เห็นความเปลี่ยนแปลงของรูปธรรม	อนิจจตา	เห็นความไม่เที่ยงของกาย ลดความยึดมั่นกายว่าเป็นตัวตน
เวทนานุปัสสนา	รู้ชัดเวทนาในปัจจุบันขณะ	ปฏิจจสมุปบาท (ช่วงเวทนา–ตัณหา)	ยับยั้งการพัฒนาเวทนาไปสู่ตัณหา ซึ่งเป็นจุดกำเนิดของทุกข์
จิตตานุปัสสนา	รู้เท่าทันสภาพจิตตามที่เป็นจริง	อนัตตา	เห็นว่าจิตเป็นกระบวนการตามเหตุปัจจัย ไม่ใช่ตัวตนถาวร
ธัมมานุปัสสนา	พิจารณาหมวดธรรมในประสบการณ์ตรง	อริยสัจ 4, โพชฌงค์ 7	เชื่อมประสบการณ์ตรงเข้ากับโครงสร้างธรรม นำไปสู่ความเข้าใจเชิงระบบและการหลุดพ้น

(ที่มา: มหาสติปัฏฐานสูตร (ทีฆนิกาย), สติปัฏฐานสูตร (มัชฌิมนิกาย), วิภังคสูตร สังยุตตนิกาย; สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป. อ. ปยุตฺโต), (2562), น. 799-813)

จากตารางจะเห็นว่า สติปัฏฐาน 4 ทำหน้าที่เชื่อมประสบการณ์ตรงเข้ากับหลักธรรมอย่างเป็นระบบ โดยกายานุปัสสนา เผยความไม่เที่ยงของรูปธรรม เวทนานุปัสสนา แสดงจุดเชื่อมของทุกข์ระหว่างเวทนากับตัณหา จิตตานุปัสสนา ชี้ให้เห็นความไม่มีตัวตนของจิต และธัมมานุปัสสนา รวบยอดการพิจารณาเข้าสู่หมวดธรรมสำคัญต่าง ๆ โครงสร้างเช่นนี้สะท้อนว่า สติปัฏฐานเป็นทั้งวิธีปฏิบัติและระบบพัฒนาปัญญาในคราวเดียวกัน เมื่อเจริญอย่างต่อเนื่อง ย่อมนำไปสู่การเห็นไตรลักษณ์และการคลายความยึดมั่นอย่างเป็นลำดับ จนถึงความหลุดพ้นในที่สุด

ในเชิงผลลัพธ์ อานาปานสติสูตร แสดงลำดับความเจริญของการปฏิบัติไว้อย่างเป็นระบบ โดยชี้ให้เห็นความสัมพันธ์เชิงเหตุปัจจัยระหว่างอานาปานสติ สติปัฏฐาน 4 โพชฌงค์ 7 และวิชชา-วิมุตติ[49] กล่าวคือ เมื่ออานาปานสติได้รับการเจริญอย่างต่อเนื่อง ย่อมนำไปสู่ความบริบูรณ์ของสติปัฏฐาน 4 และสติปัฏฐาน 4 ที่บริบูรณ์ย่อมเกื้อหนุนให้โพชฌงค์ 7 เจริญเต็มที่ จนกระทั่งนำไปสู่ความครบถ้วนแห่งวิชชาและวิมุตติในที่สุด ในอีกด้านหนึ่ง อังคุตตรนิกาย ยังอธิบายผลของกระบวนการนี้ว่า สติปัฏฐาน 4 ทำหน้าที่เป็น “อาหาร” หรือปัจจัยเกื้อหนุนต่อการเจริญของโพชฌงค์ 7 อันเป็นองค์ธรรมฝ่ายตรัสรู้ โดยเมื่อสติได้รับการพัฒนาอย่างถูกต้อง ย่อมหล่อเลี้ยงองค์ธรรมที่นำไปสู่ความรู้แจ้งและความหลุดพ้นตามลำดับ[50] ลำดับความสัมพันธ์ดังกล่าวสะท้อนชัดว่าสติปัฏฐาน 4 เป็นแกนกลางของกระบวนการพัฒนาจิต ทำหน้าที่เชื่อมโยงการปฏิบัติพื้นฐานกับผลสูงสุดในทิศทางเดียวกันอย่างเป็นระบบ ตั้งแต่การตั้งต้นด้วยอานาปานสติ ไปจนถึงการบรรลุวิชชาและวิมุตติในที่สุด

อย่างไรก็ดี การเจริญสติปัฏฐานในทางปฏิบัติไม่ได้อาศัย “สติ” เพียงลำพัง แต่ดำเนินไปพร้อมธรรมเกื้อกูลอื่นที่ทำงานประสานกัน ได้แก่ ความเพียร (อาตาปี) สัมปชัญญะ และสมาธิในระดับที่เอื้อต่อการกำกับรู้สภาวะจริง ดังพุทธพจน์ในมหาสติปัฏฐานสูตรที่แสดงว่าผู้ปฏิบัติพิจารณากายเวทนาจิตและธรรมตามความเป็นจริงประกอบด้วยความเพียร สัมปชัญญะ และสติ จนสามารถละอภิชฌาและโทมนัสได้[51] ในประเด็นนี้ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) (2562, น. 801-4) อธิบายว่า “สัมปชัญญะ” เป็นองค์ธรรมที่ควรพิจารณาเป็นพิเศษ เนื่องจากปรากฏควบคู่กับสติอย่างสม่ำเสมอ และทำหน้าที่เสริมความเข้าใจให้การระลึกรู้มีความครบถ้วน กล่าวคือ สติทำหน้าที่กำหนดรู้สภาวะที่ปรากฏ ขณะที่สัมปชัญญะทำหน้าที่ตระหนักชัดถึงความหมาย ลักษณะ และความเหมาะสมของการกระทำในขณะนั้น

[49]ม.อุ. 14/287/155

[50]องฺ.ทสก. 24/61/104-5

[51]ที.ปา. 10/273/216

ทั้งด้านวัตถุประสงค์และแนวทางปฏิบัติที่ถูกต้อง

ผลของการประสานกันของธรรมเหล่านี้ปรากฏชัดในวลี “กำจัดอภิชฌาและโทมนัสในโลก” (วิเนยฺย โลเก อภิชฺฌา-โทมนสฺสं) ซึ่งสะท้อนภาวะจิตที่เป็นกลางและเป็นอิสระจากอำนาจกิเลส ไม่เอนเอียงไปตามความยินดีหรือความขัดเคืองต่ออารมณ์ที่ประสบ ขณะเดียวกันวลี “เห็นความเกิดขึ้นและความเสื่อมสิ้นไป” (สมุทยวยธมฺมานุปสฺสี) แสดงการรู้เท่าทันสภาวธรรมตามไตรลักษณ์ ทำให้เห็นสิ่งทั้งหลายตามที่เป็น เช่น การรู้ว่า “มีกายอยู่” เป็นเพียงการรับรู้สภาวะ โดยไม่ปรุงแต่งเป็นตัวตนหรือของตน นัยนี้สอดคล้องกับข้อความว่า “อตฺถิ กาโยติ…” ซึ่งชี้ว่าผู้ปฏิบัติดำรงสติพร้อมความรู้เพียงเท่าที่ปรากฏ เป็นการรู้ตรงตามสภาวะโดยไม่ขยายไปสู่สมมติบัญญัติ ขณะที่ “อนิสฺสิโต จ วิหรติ” และ “น จ กิญฺจิ โลเก อุปาทิยติ” แสดงภาวะไม่อิงอาศัยและไม่ถือมั่นในสิ่งใด สอดคล้องกับหลักอนัตตาโดยตรง ส่วนวลี “อชฺฌตฺตं วา… พหิทฺธา วา…” อธิบายการพิจารณาทั้งภายในและภายนอก คือรู้ชัดสภาวะของตนและของผู้อื่นตามที่ปรากฏ เพื่อให้เห็นธรรมตามเหตุปัจจัย มิใช่เพื่อเพ่งพินิจผู้อื่นด้วยความยึดติด แต่เพื่อพัฒนาการรู้เท่าทันสภาวธรรมอย่างถูกต้องและต่อเนื่อง

จากข้อมูลดังกล่าว จึงอาจสรุปได้ว่า การเจริญสติปัฏฐานต้องอาศัยธรรมเกื้อกูลร่วมกัน ได้แก่ ความเพียร สติ สัมปชัญญะ และสมาธิ โดยเฉพาะสัมปชัญญะที่ทำหน้าที่เสริมความเข้าใจให้การระลึกรู้เป็นไปอย่างถูกต้องและครบถ้วน เมื่อธรรมเหล่านี้ทำงานประสานกัน ผู้ปฏิบัติย่อมเห็นสภาวธรรมตามความเป็นจริง เห็นความเกิด-ดับตามกฎไตรลักษณ์ ดำรงจิตอย่างไม่ยึดมั่น ไม่อิงอาศัยตัณหาและทิฐิ และสามารถละอภิชฌาและโทมนัสได้ในที่สุด ด้วยเหตุนี้ สติปัฏฐาน 4 จึงเป็นกรอบการปฏิบัติที่ครอบคลุมทั้งสมาธิและปัญญา ใช้ได้ทั้งในการนั่งสมาธิและในชีวิตประจำวัน และสามารถพัฒนาได้ต่อเนื่องตั้งแต่ระดับพื้นฐานจนถึงการบรรลุ อริยผลและนิพพาน

มรรค ผล นิพพาน กับเป้าหมายของชีวิต

ตามคติพุทธศาสนาเถรวาท เป้าหมายแห่งการหลุดพ้นถูกอธิบายในฐานะกระบวนการเปลี่ยนแปลงสภาวะทางจิตที่สามารถประจักษ์ได้ด้วยประสบการณ์ตรง โดยมีกรอบอธิบายอยู่ในโครงสร้างของอริยสัจ 4 กล่าวคือ “มรรค” ทำหน้าที่เป็นแนวทางปฏิบัติ “ผล” เป็นความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นตามลำดับ และ “นิพพาน” เป็นภาวะสิ้นสุดแห่งทุกข์

อริยมรรคในฐานะทางสายกลางและกระบวนการฝึกตน

ไตรสิกขาและแนวทางสมถะ-วิปัสสนาในหัวข้อข้างต้น ต่างดำเนินอยู่ภายใต้กรอบของอริยมรรคมีองค์ 8 ซึ่งทำหน้าที่เป็นโครงสร้างหลักของกระบวนการฝึกตนในพุทธศาสนาเถรวาท อริยมรรคมีองค์ 8 จึงเป็นทั้งการแสดงมัชฌิมาปฏิปทาในเชิงหลักการ และเป็นแผนปฏิบัติที่เป็นระบบสำหรับนำไปสู่การบรรลุนิพพาน ดังที่ปรากฏตั้งแต่ปฐมเทศนาในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร และได้รับการยืนยันในพระสูตรหลายแห่งว่าเป็น “หนทางเอก” (เอกายนมรรค) เพื่อความดับทุกข์

อริยมรรคมีองค์ 8 ประกอบด้วย

(1) **สัมมาทิฐิ** หรือปัญญาอันเห็นชอบ

(2) **สัมมาสังกัปปะ** หรือความดำริชอบ

(3) **สัมมาวาจา** หรือเจรจาชอบ

(4) **สัมมากัมมันตะ** หรือการงานชอบ

(5) **สัมมาอาชีวะ** หรือเลี้ยงชีวิตชอบ

(6) **สัมมาวายามะ** หรือพยายามชอบ

(7) **สัมมาสติ** หรือระลึกชอบ

(8) **สัมมาสมาธิ** หรือตั้งจิตชอบ

องค์มรรคทั้ง 8 สามารถจัดรวมเป็นไตรสิกขาได้อย่างชัดเจน กล่าวคือ สัมมาวาจา สัมมากัมมันตะ และสัมมาอาชีวะ เป็นหมวดศีล สัมมาวายามะ สัมมาสติ และสัมมาสมาธิ เป็นหมวดสมาธิ ส่วนสัมมาทิฐิและสัมมาสังกัปปะเป็นหมวดปัญญา การจัดกลุ่มเช่นนี้แสดงให้เห็นว่าอริยมรรคมีองค์ 8 เป็นระบบการฝึกตนที่บูรณาการศีล สมาธิ และปัญญาเข้าด้วยกันอย่างเป็นเอกภาพ ครอบคลุมทั้งมิติของความประพฤติ จิตใจ และความเข้าใจ อันเป็นกระบวนการนำไปสู่ความหลุดพ้นอย่างเป็นลำดับและสมบูรณ์

ข้อสังเกตสำคัญประการหนึ่งคือ ลำดับของอริยมรรคที่เริ่มต้นด้วยสัมมาทิฐิมีความหมายในฐานะการวางรากฐานของการปฏิบัติทั้งหมด กล่าวคือ ความเข้าใจที่ถูกต้องเป็นเงื่อนไขเบื้องต้นของการพัฒนาทางจิตในทุกระดับ ดังปรากฏในสัมมาทิฐิสูตร[52] แห่งมัชฌิมนิกาย ที่พระสารีบุตรอธิบายว่าสัมมาทิฐิในระดับต้นครอบคลุมความเข้าใจเรื่องกุศล-อกุศล อาหาร อริยสัจ และปฏิจจสมุปบาท ส่วนในระดับสูงคือการเห็นอริยสัจ 4 อย่างแจ่มแจ้งในขณะบรรลุมรรคผล ลักษณะเช่นนี้สะท้อนว่าสัมมาทิฐิเป็นองค์ธรรมที่พัฒนาอย่างต่อเนื่องตั้งแต่ระดับพื้นฐานจนถึงระดับสูงสุด

[52] ม.มู. 12/110-30/63-72

ในอีกด้านหนึ่ง มหาจัตตารีสกสูตร[53] แห่งมัชฌิมนิกาย ชี้ให้เห็นว่าองค์มรรคทั้ง 8 มีความสัมพันธ์เชิงเกื้อหนุนกัน โดยมีสัมมาทิฐิเป็นองค์นำที่กำหนดทิศทางขององค์อื่น จึงทำให้อริยมรรคมีองค์ 8 มีลักษณะเป็นกระบวนการเชิงบูรณาการที่พัฒนาองค์ธรรมทั้งหมดไปพร้อมกัน มากกว่าการดำเนินเป็นลำดับขั้นแบบแยกส่วน

เมื่อพิจารณาในทางปฏิบัติ กระบวนการนี้สัมพันธ์กับโครงสร้างของไตรสิกขาอย่างชัดเจน กล่าวคือ ศีลทำหน้าที่เป็นฐานให้จิตสงบจากกิเลสหยาบ สมาธิทำให้จิตตั้งมั่นและสงบจากกิเลสที่ละเอียดขึ้น และปัญญาทำหน้าที่กำจัดกิเลสที่ฝังลึกโดยสิ้นเชิง ดังที่พระพุทธโฆสะอธิบายในคัมภีร์วิสุทธิมรรคว่า โครงสร้าง 3 ระดับนี้แสดงถึงความครบถ้วนของอริยมรรคในฐานะระบบการฝึกตนที่ครอบคลุมทั้งด้านพฤติกรรม จิตใจ และปัญญาอย่างเป็นเอกภาพ[54]

ลักษณะของอริยมรรคในฐานะ “ทางสายกลาง” ปรากฏชัดในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร โดยพระพุทธเจ้าทรงแสดงมรรคมีองค์ 8 ภายหลังการปฏิเสธส่วนสุดทั้งสอง คือการหมกมุ่นในกามและการทรมานตน แนวคิดเรื่องทางสายกลางในที่นี้มีนัยลึกซึ้งเกินกว่าความพอดีเชิงปริมาณ แต่หมายถึงแนวทางปฏิบัติที่นำไปสู่ปัญญา ความสงบ การรู้ยิ่ง การตรัสรู้ และนิพพาน[55] คุณลักษณะดังกล่าวสะท้อนอยู่ในองค์มรรคแต่ละข้อ เช่น สัมมาวายามะในฐานะความเพียรที่สมดุล สัมมาสมาธิที่ตั้งอยู่บนฐานของศีลและปัญญา และสัมมาทิฐิที่เป็นการเห็นตามความเป็นจริงโดยไม่ยึดติดในทิฐิหรืออุปาทาน แสดงให้เห็นว่า “ทางสายกลาง” เป็นโครงสร้างเชิงคุณภาพของการฝึกตนที่แทรกอยู่ในทุกองค์มรรค

ในอีกมิติหนึ่ง มหาจัตตารีสกสูตร[56] แห่งมัชฌิมนิกายอธิบายว่าองค์มรรคมีทั้งระดับโลกิยะและโลกุตระ โดยระดับโลกิยะเป็นการปฏิบัติที่ยังเกี่ยวข้องกับอาสวะ ส่วนระดับโลกุตระเป็นองค์มรรคในขณะบรรลุอริยผลซึ่งนำตรงสู่นิพพาน ความแตกต่างนี้ชี้ว่าอริยมรรคเป็นกระบวนการต่อเนื่อง ตั้งแต่การฝึกตนในชีวิตประจำวันไปจนถึงการบรรลุขั้นสูงสุด

เมื่อพิจารณาโดยรวม อริยมรรคมีองค์ 8 เป็นระบบการฝึกตนที่บูรณาการศีล สมาธิ และปัญญาเข้าด้วยกัน เชื่อมโยงการดำเนินชีวิตประจำวันกับการพัฒนาจิตและการเห็นความจริงของสภาวะตามไตรลักษณ์และอริยสัจ แก่นของกระบวนการนี้อยู่ที่การฝึกจิตให้เห็นโลกตามความเป็นจริงโดยปราศจากความยึดถือในอัตตา อันนำไปสู่อริยผลตามลำดับ

---

[53]มหาจัตตารีสกสูตร; ม.อุ. 14/254/145

[54]วิสุทฺธิ. 1/6-7

[55] ธรรมทายาทสูตร; “อยํ โข สา ... มชฺฌิมา ปฏิปทา จกฺขุกรณี ญาณกรณี อุปสมาย อภิญฺญาย สมฺโพธาย นิพฺพานาย สวตฺตติ”, (ม.มู. (บาลี) 12/26/27)

[56]ม.อุ. 14/252-81/145-51

และเมื่อการเจริญมรรคถึงความสมบูรณ์ จิตย่อมบรรลุวิมุตติ ซึ่งเป็นภาวะหลุดพ้นจากทุกข์โดยสิ้นเชิง อันเป็นจุดหมายสูงสุดของพุทธศาสนาเถรวาท

อริยผลในฐานะระดับแห่งความบริสุทธิ์และประเภทพระอริยบุคคล

กระบวนการฝึกตนตามอริยมรรคที่ได้กล่าวไว้ก่อนหน้านี้ นำไปสู่ผลลัพธ์เชิงประจักษ์ในรูปของการบรรลุอริยผลตามลำดับขั้น ซึ่งแต่ละระดับสัมพันธ์กับการละสังโยชน์ในจำนวนและประเภทที่แตกต่างกัน ด้วยเหตุนี้ ระบบอริยผลในเถรวาทจึงทำหน้าที่ทั้งเป็นแผนภาพของพัฒนาการทางจิต และเป็นกรอบในการจำแนกพระอริยบุคคลตามระดับความบริสุทธิ์ของจิต

ในเชิงโครงสร้างทางจิตวิทยาและจริยศาสตร์ ความก้าวหน้าทางการปฏิบัติไม่ได้วัดจากอิทธิปาฏิหาริย์ หากวัดจากระดับการคลายและการตัดขาดสังโยชน์อันเป็นเครื่องผูกมัดจิตใจ กล่าวคือเมื่อการเจริญอริยมรรคถึงจุดที่เกิด “มรรคจิต” ซึ่งทำหน้าที่กำจัดกิเลส จิตย่อมต่อเนื่องเข้าสู่ “ผลจิต” อันเป็นสภาวะแห่งอริยผลในลำดับถัดมา

อริยผล ในที่นี้ หมายถึงประสบการณ์แห่งความสงบที่เกิดจากการเข้าถึงนิพพานตามระดับของปัญญา จึงสะท้อนให้เห็นว่าการบรรลุธรรมในทัศนะของเถรวาทเป็นกระบวนการที่มีโครงสร้างชัดเจน ทั้งในแง่ของกลไกทางจิตและเกณฑ์ในการประเมินความก้าวหน้าของผู้ปฏิบัติ

ตามหลักฐานในทสกนิบาต แห่งอังคุตตรนิกาย พระพุทธเจ้าทรงแสดงสังโยชน์ 10 ประการ[57] ประกอบด้วย

(1) **สักกายทิฏฐิ** หรือความเห็นว่ามีตัวตน
(2) **วิจิกิจฉา** หรือความสงสัยในพระรัตนตรัย
(3) **สีลัพพตปรามาส** หรือความถือมั่นในศีลและวัตรโดยไม่มีปัญญา
(4) **กามราคะ** หรือความยินดีในกาม
(5) **ปฏิฆะ** หรือความขัดเคือง
(6) **รูปราคะ** หรือความยินดีในรูปภพ
(7) **อรูปราคะ** หรือความยินดีในอรูปภพ
(8) **มานะ** หรือความถือตัว
(9) **อุทธัจจะ** หรือความฟุ้งซ่าน
(10) **อวิชชา** หรือความไม่รู้

[57]สังโยชนสูตร; องฺ.ทสก. 24/13/16

สังโยชน์ 5 ข้อแรก จัดเป็น “โอรัมภาคิยสังโยชน์” หรือสังโยชน์เบื้องต่ำที่ผูกสัตว์ไว้กับกามภพ ส่วนสังโยชน์ 5 ข้อหลังจัดเป็น “อุทธัมภาคิยสังโยชน์” หรือสังโยชน์เบื้องสูงที่ผูกสัตว์ไว้กับรูปภพและอรูปภพ

ส่วนระดับของอริยผลและประเภทพระอริยบุคคล ในสังยุตตนิกาย มหาวารวรรค โสตาปัตติสังยุตต์[58] พระพุทธเจ้าทรงแสดงอริยผล 4 ระดับพร้อมลักษณะเฉพาะของแต่ละระดับอย่างชัดเจน โดยจำแนกประเภทของพระอริยบุคคลออกเป็น 4 คู่ 8 ประเภท ตามระดับของการละสังโยชน์ 10 ประการ ดังนี้

ระดับที่ 1 ของอริยผลคือ **โสดาปัตติผล** ผู้บรรลุเรียกว่า “พระโสดาบัน” ซึ่งมีลักษณะสำคัญคือการละสังโยชน์เบื้องต่ำ 3 ประการ ได้แก่ สักกายทิฐิ วิจิกิจฉา และสีลัพพตปรามาส อันเป็นเครื่องผูกมัดพื้นฐานที่ทำให้จิตยึดติดอยู่ในวัฏสงสาร

เมื่อพิจารณาตามเชิงคุณลักษณะ พระโสดาบันมีศรัทธาที่มั่นคงไม่หวั่นไหวในพระพุทธ พระธรรม และพระสงฆ์ พร้อมทั้งดำรงตนอยู่ในศีลที่สอดคล้องกับมาตรฐานของพระอริยเจ้า ที่เรียกว่า อริยกันตศีล[59] ผลจากการเปลี่ยนแปลงเชิงโครงสร้างของจิตดังกล่าวทำให้พระโสดาบันมีสถานะเป็น “วินิปาตธัมโม” กล่าวคือไม่อาจตกไปสู่อบายภูมิได้อีก และเป็น “สัมโพธิปรายโน” คือมีความมุ่งตรงต่อการตรัสรู้ในเบื้องหน้าอย่างแน่นอน ภายในกรอบนี้พระโสดาบันยังจำแนกได้เป็น 3 ประเภทตามระยะเวลาที่เหลือก่อนบรรลุนิพพาน ได้แก่ เอกพีชี โกลังโกละ และสัตตักขัตตุปรมะ[60] ซึ่งสะท้อนความแตกต่างของความก้าวหน้าในกระบวนการพัฒนาจิต อย่างไรก็ตาม ความแตกต่างดังกล่าวมิได้กระทบต่อคุณสมบัติพื้นฐาน กล่าวคือพระโสดาบันทุกประเภทล้วนพ้นจากอบายภูมิและมีนิพพานเป็นจุดหมายปลายทางร่วมกัน

ผู้เขียน ตั้งข้อสังเกตว่า นัยสำคัญของโสดาปัตติผลอยู่ที่การละสักกายทิฐิ กล่าวคือการเห็นผิดว่ามีตัวตนถาวรถูกทำลายลง อันเป็นการตัดรากฐานของกิเลสในระดับพื้นฐาน และเป็นเงื่อนไขสำคัญที่ทำให้การพัฒนาทางจิตในระดับที่สูงขึ้นเป็นไปได้อย่างมั่นคง

ระดับที่ 2 คือ **สกทาคามิผล** บุคคลผู้บรรลุผลนี้เรียกว่า “พระสกทาคามี” ซึ่งละสังโยชน์ 3 ประการแรกได้เช่นเดียวกับพระโสดาบัน และยังทำให้กามราคะและปฏิฆะเบาบางลงมากแต่ยังไม่ดับสิ้น พระสกทาคามีจะกลับมาสู่โลกนี้อีกครั้งเดียวแล้วจึงบรรลุนิพพาน[61]

---

[58]ส.มหา. 19/1411-653/344-412

[59]สคาถกสูตร; ส.มหา. 19/1621/403

[60]สอุปาทิเสสสูตร; อง.นวก. 23/216/306

[61]เสขสูตรที่ 2; “สกิเทว อิมํ โลกํ อาคนฺตฺวา ทุกฺขสฺสนฺตํ กโรติ” (จะมายังโลกนี้อีกคราวเดียวเท่านั้นแล้วจักทำที่สุดทุกข์ได้), (อง.ติก. (บาลี) 20/526/299)

ลักษณะที่เรียกว่าเกิดภาวะ “เบาบางลง” ของกิเลสในระดับนี้แสดงให้เห็นว่ากระบวนการพัฒนาจิตในเถรวาทมีความละเอียดในแง่ที่กิเลสสามารถอ่อนกำลังลงอย่างมีนัยสำคัญก่อนที่จะดับสิ้นอย่างสมบูรณ์

ระดับที่ 3 คือ **อนาคามิผล** บุคคลผู้บรรลุผลนี้เรียกว่า “พระอนาคามี” ซึ่งละสังโยชน์เบื้องต่ำ (โอรัมภาคิยสังโยชน์) ทั้ง 5 ประการได้โดยสิ้นเชิง ได้แก่ สักกายทิฐิ วิจิกิจฉา สีลัพพตปรามาส กามราคะ และปฏิฆะ และยังเหลือสังโยชน์เบื้องสูงอีก 5 ประการ (อุทธัมภาคิยสังโยชน์) คือ รูปราคะ อรูปราคะ มานะ อุทธัจจะ และอวิชชา จึงอาจกล่าวได้ว่าพระอนาคามีจะไม่กลับมาสู่กามภพอีก และจะบรรลุนิพพานในสุทธาวาสภพหรือจุติสู่อรูปภพในชาติหน้า[62]

อย่างไรก็ดี ในอังคุตตรนิกาย สัตตกนิบาต พระพุทธเจ้าทรงจำแนกพระอนาคามีออกเป็น 5 ประเภท[63] ตามลักษณะการบรรลุนิพพานในชั้นสุทธาวาสภพ (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2564, น. 61) ได้แก่

(1) **อันตราปรินิพพายี** หมายถึงพระอนาคามีผู้ปรินิพพานในระหว่าง คือ เกิดในสุทธาวาสภพใดภพหนึ่งแล้ว อายุยังไม่ถึงกึ่ง ก็ปรินิพพานโดยกิเลสปรินิพพาน

(2) **อุปหัจจปรินิพพายี** หมายถึงพระอนาคามีผู้จวนจะถึงจึงปรินิพพาน คือ อายุพ้นกึ่งแล้ว จวนจะถึงสิ้นอายุจึงปรินิพพาน

(3) **อสังขารปรินิพพายี** หมายถึงพระอนาคามีผู้ปรินิพพานโดยไม่ต้องใช้แรงชักจูง คือ ปรินิพพานโดยง่าย ไม่ต้องใช้ความเพียรนัก

(4) **สสังขารปรินิพพายี** หมายถึงพระอนาคามีผู้ปรินิพพานโดยใช้แรงชักจูง คือ ปรินิพพานโดยต้องใช้ความเพียรมาก

(5) **อุทธังโสโตอกนิฏฐคามี** หมายถึงพระอนาคามีผู้มีกระแสในเบื้องบนไปสู่อกนิฏฐภพ คือ เกิดในสุทธาวาสภพใดภพหนึ่งก็ตาม จะเกิดเลื่อนต่อขึ้นไปจนถึงอกนิฏฐภพแล้วจึงปรินิพพาน

ความหลากหลายนี้แสดงให้เห็นว่าแม้จะมีระดับอริยผลเดียวกัน บุคคลก็อาจมีลักษณะการก้าวหน้าสู่นิพพานที่แตกต่างกันตามอุปนิสัย

ระดับที่ 4 คือ **อรหัตตผล** บุคคลผู้บรรลุผลนี้เรียกว่า “พระอรหันต์” ซึ่งมีลักษณะสำคัญคือการละสังโยชน์ทั้ง 10 ประการได้โดยสิ้นเชิง รวมถึงสังโยชน์เบื้องสูง อันได้แก่ รูปราคะ

---

[62]เสขสูตรที่ 2; “โอปปาติโก โหติ ตตฺถปรินิพฺพายี อนาวตฺติธมฺโม ตสฺมา โลกา” (เป็นผู้ผุดขึ้นเกิดจักปรินิพพานในภพนั้น มีอันไม่กลับจากโลกนั้นเป็นธรรมดา), (องฺ.ติก. (บาลี) 20/526/299)

[63]อเวจจสูตร; องฺ.ทสก. 24/64/108

อรูปราคะ มานะ อุทธัจจะ และอวิชชา ผลจากการตัดกิเลสอย่างเด็ดขาดนี้ทำให้เป็นผู้สิ้นอาสวะ มีจิตหลุดพ้นจากกิเลส โดยสมบูรณ์ และไม่กลับมาเกิดอีก[64] ทั้งนี้ เมื่อพิจารณาจากพระสูตรทั้งหลาย พระอรหันต์ได้รับการอธิบายในฐานะผู้ที่จิตหลุดพ้นจากราคะ โทสะ และโมหะ โดยสิ้นเชิง ผ่านอุปมาที่สะท้อนภาวะความหลุดพ้นอย่างเป็นรูปธรรม เช่นใน ภารสูตร[65] สังยุตตนิกาย ขันธวารวรรค ปรากฏมีการเรียกว่า "โอหิตภาโร" หมายถึงผู้วางภาระลงแล้ว สื่อถึงการสลัดขันธ์ 5 อันเป็นภาระที่ถูกยึดถือมาอย่างยาวนาน โดยไม่ก่อให้เกิดการยึดมั่นใหม่ขึ้นอีก อีกอุปมาหนึ่ง คือผู้ที่มีการตัดตัณหาเปรียบเสมือนการทำลายต้นตาลที่ถูกตัดทั้งยอดและราก[66] เมื่อเงื่อนไขของการเจริญเติบโตถูกทำลายโดยสิ้นเชิง ต้นตาลย่อมไม่อาจงอกขึ้นใหม่ได้ ฉันใด อาสวะที่ถูกปัญญาตัดขาดแล้วก็ไม่อาจกลับมาเกิดขึ้นอีกฉันนั้น อุปมาเหล่านี้ชี้ให้เห็นในเชิงหลักการว่า อรหัตตผลมิได้หมายถึงเพียงการระงับกิเลสชั่วคราว หากเป็นการตัดเหตุปัจจัยของการเกิดซ้ำอย่างเด็ดขาด ส่งผลให้ความยึดมั่นและกระบวนการสืบต่อแห่งทุกข์สิ้นสุดลงโดยสมบูรณ์

ขณะเดียวกัน ในมัชฌิมนิกาย มหาจัตตารีสกสูตร[67] พระอรหันต์ได้รับการอธิบายว่าเป็นผู้ประกอบด้วยองค์มรรคในระดับโลกุตระอย่างครบถ้วน พร้อมทั้งสัมมาญาณและสัมมาวิมุตติ ซึ่งสะท้อนทั้งการรู้โดยตรงว่ากิเลสดับแล้วและภาวะจิตที่หลุดพ้นอย่างแท้จริง ในเชิงการจำแนก อภิธรรมปิฎกโดยเฉพาะปุคคลปัญญัตติ แบ่งพระอรหันต์ออกเป็น 2 ประเภทหลัก คือ ปัญญาวิมุตและอุภโตภาควิมุต[68] ซึ่งสะท้อนความแตกต่างในแนวทางการบรรลุ กล่าวคือ บางกรณีเน้นปัญญาเป็นหลัก ขณะที่บางกรณีอาศัยทั้งสมาธิและปัญญาประกอบกัน อย่างไรก็ตาม ความแตกต่างนี้มิได้กระทบต่อผลแห่งการบรรลุ ซึ่งยังคงเป็นความหลุดพ้นอย่างสมบูรณ์ในทุกกรณี

จากที่กล่าวมาข้างต้น จะเห็นว่าระบบอริยผล 4 ระดับมีนัยสำคัญต่อการปฏิบัติในแง่ที่

---

[64]ในพระสูตรจำนวนมาก เช่น ในสามัญญผลสูตร (ที.สี. 9/138/77) ภยเภรวสูตร (ม.มู. 12/50/31) สคารวสูตร (ม.ม. 13/757/516) หรือในสุนักขัตตสูตร (ม.อุ. 14/67-9/47) พระอรหันต์ได้รับการอธิบายผ่านสำนวนมาตรฐานที่ว่า "ชาติสิ้นแล้ว พรหมจรรย์อยู่จบแล้ว กิจที่ควรทำได้ทำเสร็จแล้ว กิจอื่นเพื่อความเป็นอย่างนี้มิได้มี" ซึ่งสรุปสถานะของผู้บรรลุว่าได้สิ้นสุดกระบวนการเวียนว่ายตายเกิดโดยสมบูรณ์ แนวคิดเดียวกันนี้ปรากฏอย่างชัดเจนใน สมุทรสูตรที่ 2 ซึ่งอธิบายพระอรหันต์ว่าเป็นผู้ล่วงพ้นเครื่องข้อง ละมัจจุ ไม่มีอุปธิ และดับทุกข์ได้อย่างเด็ดขาด โดยระบุข้อความโดยตรงว่า "ถึงความดับสูญ ไม่กลับมาเกิดอีก" (อตฺถงฺคโต... น ปมานเมติ (น ปฺเนติ) (สํ.ส. 18/288/179) อันมีนัยสำคัญว่าไม่มีเหตุปัจจัยเหลืออยู่สำหรับการเกิดอีกต่อไป

[65]สำ.ขนฺธ. 17/49-53/25

[66]มหาสัจจกสูตร; ม.มู. 12/431/323

[67]ม.อุ. 14/252-281/145-51

[68]อภิ.ปุ. 36/40-1/110

แสดงให้เห็นว่ากระบวนการพัฒนาจิตเป็นกระบวนการที่ค่อยเป็นค่อยไปและมีจุดหมายปลายทางที่ชัดเจน การบรรลุในแต่ละระดับมิได้เพียงแต่ทำให้กิเลสลดน้อยลง หากแต่ยังสร้างความมั่นใจว่าผู้บรรลุจะก้าวหน้าต่อไปจนถึงนิพพานในที่สุด เพราะพระอริยบุคคลในทุกระดับมีสัมมาทิฐิที่ถูกต้องและไม่อาจถอยหลังกลับสู่สภาพที่ต่ำกว่าระดับที่บรรลุแล้ว ลักษณะนี้ทำให้ระบบอริยผลในเถรวาทมีความก้าวหน้าเชิงเดียวที่ไม่มีการถอยกลับ ซึ่งแตกต่างจากการพัฒนาคุณธรรมทั่วไปที่อาจเสื่อมถอยได้ ในภาพรวม อริยผลในแต่ละระดับจึงเป็นหลักฐานว่ากระบวนการฝึกตนตามอริยมรรคให้ผลที่เป็นรูปธรรมและตรวจสอบได้ในแง่ของการเปลี่ยนแปลงของจิตและพฤติกรรม และการบรรลุอรหัตผลในฐานะระดับสูงสุดของอริยผลเป็นจุดที่กระบวนการนั้นสมบูรณ์อย่างที่สุด ซึ่งนำตรงไปสู่นิพพานในฐานะเป้าหมายสูงสุดของชีวิตที่จะได้รับการพิจารณาในหัวข้อถัดไป

นิพพานในฐานะเป้าหมายสูงสุดของชีวิต

จากการพิจารณาในหัวข้อก่อนหน้า จะเห็นได้ว่าอริยมรรคและอริยผลเป็นกระบวนการที่มีลำดับขั้นและจุดหมายชัดเจน โดยมีนิพพานเป็นจุดหมายสูงสุด แม้นิพพานจะได้อธิบายไว้แล้วในบทที่ 6 ในฐานะหลักธรรมเชิงอภิปรัชญา แต่ในบริบทของบทนี้ซึ่งมุ่งเน้นการปฏิบัตินิพพานย่อมมีความหมายในฐานะเป้าหมายของกระบวนการพัฒนาตนตามแนวทางอริยมรรค กล่าวคือ มิใช่สภาวะที่แยกขาดจากชีวิต หากเป็นผลที่เกิดขึ้นจากการปฏิบัติและการพัฒนาจิตใจที่ดำเนินอยู่ในชีวิตนี้เอง

หลักฐานที่ปรากฏในคัมภีร์ธรรมบท แห่งขุททกนิกาย พระพุทธเจ้าทรงแสดงเป้าหมายของภาวะของนิพพานไว้ว่า

อาโรคฺยปรมา ลาภา สนฺตุฏฺฐีปรมํ ธนํ
วิสฺสาสปรมา ญาติ นิพฺพานํ ปรมํ สุขํ ฯ

(ขุ.ธ. (บาลี) 25/25/42)

แปลความเป็นไทยได้ว่า “ลาภทั้งหลาย มีความไม่มีโรคเป็นอย่างยิ่ง ทรัพย์มีความสันโดษเป็นอย่างยิ่งญาติทั้งหลายมีความคุ้นเคยเป็นอย่างยิ่ง นิพพานเป็นสุขอย่างยิ่ง”[69] การที่พระพุทธเจ้าทรงระบุว่า นิพพานเป็นสุขอย่างยิ่ง มีนัยสำคัญในแง่ที่แสดงให้เห็นว่า

[69]ขุ.ธ. 25/25/29

นิพพานมิได้เป็นภาวะที่ว่างเปล่าหรือสูญสลาย หากแต่เป็นภาวะที่มีคุณค่าเชิงบวกในตัวเอง คือเป็นสุขในแบบที่ต่างจากสุขที่เกิดจากการสนองความต้องการทางกายและทางใจ หรือในอสังขตสังยุตต์ วรรคที่ 2[70] แห่งสฬายตนวรรค สังยุตตนิกาย พระพุทธเจ้าทรงแสดงบัญญัติหรือชื่อของนิพพานในหลายลักษณะ เช่น อสังขตะ อนันตะ อนาสวะ อมตะ สัจจะ และปาระ ความหลากหลายของชื่อเรียกเหล่านี้แสดงให้เห็นว่านิพพานสามารถมองได้จากหลายมุม ขึ้นอยู่กับแง่มุมที่เน้น ไม่ว่าจะเป็นการปราศจากการปรุงแต่ง การปราศจากอาสวะ หรือการเป็นฝั่งที่ข้ามพ้นวัฏสงสาร แต่ทั้งหมดชี้สู่ภาวะเดียวกัน

สิ่งที่แสดงให้เห็นลักษณะของนิพพานในฐานะเป้าหมายของชีวิตได้อย่างเป็นรูปธรรมที่สุดคือการพิจารณาชีวิตของพระอรหันต์ผู้บรรลุสอุปาทิเสสนิพพานหรือนิพพานในขณะที่ยังมีชีวิตอยู่ ในเถรคาถาและเถรีคาถา แห่งขุททกนิกาย มีบันทึกคำของพระอรหันต์ทั้งชายและหญิงที่แสดงถึงความปีติและความสงบที่เกิดจากการหลุดพ้น ซึ่งแตกต่างอย่างชัดเจนจากความสุขของปุถุชน เช่น คำของพระเถรีอัมพปาลีที่แสดงถึงการปล่อยวางร่างกายที่เคยงดงามในวัยเยาว์ด้วยจิตที่สงบและปัญญาที่เห็นอนิจจตา[71] ลักษณะนี้แสดงให้เห็นว่านิพพานในฐานะเป้าหมายของชีวิตมิได้เป็นการหลีกหนีจากชีวิต หากแต่เป็นการดำรงชีวิตในลักษณะที่แตกต่างออกไปโดยพื้นฐาน หรือในมหาทุกขักขันธสูตร[72] แห่งมัชฌิมนิกาย พระพุทธเจ้าทรงแสดงว่าพระอรหันต์ยังคงมีการรับรู้ทางประสาทสัมผัสและมีประสบการณ์ทางกายเช่นเดียวกับบุคคลทั่วไป แต่ต่างกันในแง่ที่ไม่มีการเกิดตัณหาและอุปาทานตามมาหลังจากการรับรู้นั้น ความต่างนี้คือความต่างระหว่างการมีชีวิตอยู่ในโลกกับการถูกโลกครอบงำ ซึ่งเป็นลักษณะที่อุปมาด้วยบัวที่เกิดในน้ำแต่ไม่ถูกน้ำแปดเปื้อนที่ปรากฏในพระไตรปิฎกในหลายแห่ง

อย่างไรก็ดี แม้นิพพานจะเป็นเป้าหมายสูงสุด แต่ในทัศนะเถรวาทมิได้หมายความว่าบุคคลต้องละทิ้งชีวิตประจำวันเพื่อมุ่งสู่เป้าหมายนั้น หากแต่กระบวนการที่นำสู่นิพพานดำเนินอยู่ในทุกกิจกรรมของชีวิตประจำวัน ดังเช่นในอังคุตตรนิกาย อัฏฐกนิบาต พระพุทธเจ้าทรงแสดงว่าการดำรงชีวิตด้วยสติสัมปชัญญะในกิจวัตรทุกประการ ตั้งแต่การเดิน การยืน การนั่ง การนอน การกิน จนถึงการพูดและการนิ่ง ล้วนเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการพัฒนาที่นำสู่นิพพาน[73] ลักษณะนี้แสดงให้เห็นว่านิพพานในฐานะเป้าหมายของชีวิตมิใช่สิ่งที่แยกออกจากชีวิตประจำวัน หากแต่เชื่อมโยงกับทุกมิติของชีวิตผ่านการปฏิบัติที่ต่อเนื่อง

---

[70]สำ.ส. 18/685-751/365-74

[71]อัมพปาลีเถรีคาถา; ขุ.เถรี. 26/467/418-20

[72]ม.มู. 12/194-208/114-22

[73]นันทสูตร; องฺ.อฏฺฐก. 23/99/129-30

ในทัศนะเถรวาท นิพพานเป็นเป้าหมายที่ “ใกล้หรือไกล” ขึ้นอยู่กับระดับของการพัฒนาที่บุคคลมีอยู่ในขณะนั้น สำหรับผู้เริ่มต้นปฏิบัติ นิพพานอาจดูเหมือนอยู่ห่างไกล แต่สำหรับผู้ที่พัฒนาจนบรรลุโสดาปัตติผลแล้ว นิพพานเป็นสิ่งที่มั่นใจได้ว่าจะบรรลุในที่สุดและภายในกรอบเวลาที่กำหนดได้ กล่าวคือเมื่อบรรลุโสดาปัตติผลแล้ว นิพพานจะไม่ใช่เป้าหมายที่เลื่อนลอยอีกต่อไป แต่เป็น “ความเที่ยงแท้” (นิยตะ) ที่จะเกิดขึ้นภายในระยะเวลาที่กำหนดอย่างมาก 7 ชาติ[74] ความก้าวหน้าในเส้นทางนี้จึงมีลักษณะเป็นการลดระยะห่างระหว่างสภาพปัจจุบันกับเป้าหมายอย่างต่อเนื่อง

ในภาพรวม การที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงนิพพานเป็นจุดหมายสูงสุดของชีวิต ทำให้โครงสร้างของการดำเนินชีวิตตามพุทธศาสนาเถรวาทมีทิศทางที่ชัดเจน กล่าวคือ การกระทำทางกาย วาจา และใจของบุคคลสามารถประเมินได้จากความสัมพันธ์กับเป้าหมายดังกล่าว ว่ามุ่งนำไปสู่ความดับทุกข์หรือดำเนินไปในทิศทางตรงกันข้าม ด้วยเหตุนี้ นิพพานจึงทำหน้าที่เป็นเกณฑ์เชิงคุณค่าในการกำหนดความหมายของการปฏิบัติทั้งระบบ แนวคิดนี้ได้รับการอธิบายอย่างชัดเจนในคัมภีร์อุทาน แห่งขุททกนิกาย ว่าเป็นภาวะที่ “ไม่เกิด ไม่เป็น ไม่ถูกกระทำ และไม่ถูกปรุงแต่ง”[75] การมีอยู่ของภาวะเช่นนี้จึงทำให้การพ้นจากสภาวะที่เกิดขึ้นและถูกปรุงแต่งทั้งหลายเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ มิใช่เพียงความหวังเชิงอุดมคติ กล่าวได้ว่า ในนัยเถรวาท นิพพานเป็นทั้งจุดหมายและเงื่อนไขของความหลุดพ้น เพราะหากไม่มีภาวะพ้นจากความเกิดและความปรุงแต่ง การดับทุกข์อย่างสมบูรณ์ย่อมอธิบายไม่ได้ ดังนั้น การตั้งนิพพานเป็นเป้าหมายสูงสุดจึงทำให้ระบบการปฏิบัติมีโครงสร้างและทิศทางที่สอดคล้องกัน

[74]สอุปาทิเสสสูตร; อง.นวก. 23/216/303-6

[75]นิพพานสูตรที่ 3; ขุ.อุ. 25/160/144

บทที่ 8
บทสรุป

เนื้อหาตลอดทั้ง 7 บทที่ผ่านมาได้ติดตามเถรวาทในสามมิติพร้อมกัน คือมิติของพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ มิติของคัมภีร์และการถ่ายทอดความรู้ และมิติของหลักคำสอนที่เป็นแก่นแท้ เมื่อพิจารณาทั้งสามมิติร่วมกัน สิ่งที่ปรากฏขึ้นมิใช่ภาพของประเพณีที่หยุดนิ่งและตายตัว หากแต่เป็นภาพของประเพณีที่มีพลวัตในตัวเอง สามารถรับมือกับการเปลี่ยนแปลงและวิกฤตในแต่ละยุคสมัย ในขณะที่ยังคงรักษาแกนกลางที่ทำให้เถรวาทเป็นเถรวาทไว้ได้อย่างต่อเนื่อง

เถรวาทในฐานะภูมิปัญญาที่ยังมีชีวิต

สิ่งที่โดดเด่นที่สุดจากการพิจารณาพัฒนาการของเถรวาทตลอดช่วงเวลากว่า 2,500 ปี คือความสามารถในการรักษาแกนกลางหลักคำสอนของพุทธศาสนาเถรวาทไว้ได้ ในขณะที่ปรับตัวเข้ากับบริบทที่เปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา ซึ่งประกอบด้วย 3 องค์ประกอบที่เสริมกัน ดังนี้

องค์ประกอบที่ 1 คือพระไตรปิฎกบาลีในฐานะคัมภีร์ร่วมที่ชุมชนเถรวาทในทุกดินแดนยืนยันว่าเป็นมาตรฐานเดียวกัน ซึ่งผลสำคัญของการมีคัมภีร์ร่วมนี้ คือการที่ตัวบทคัมภีร์มีความคงที่สูงเพราะไม่เปลี่ยนแปลงตามธรรมชาติของภาษาพูด และพระสงฆ์จากประเทศต่าง ๆ สามารถตรวจสอบความถูกต้องของคัมภีร์ร่วมกันได้โดยตรง ซึ่งเป็นพื้นฐานของเอกภาพในระดับที่ลึกกว่าการมีสถาบันการปกครองร่วมกัน

องค์ประกอบที่ 2 คือสายอุปสมบทในฐานะโครงสร้างสถาบันที่สร้างความต่อเนื่องของคณะสงฆ์ในทางพระวินัย การที่สายอุปสมบทสามารถถ่ายทอดข้ามพรมแดนและฟื้นฟูได้เมื่อขาดสายแสดงให้เห็นว่าเถรวาทมีกลไกในการรักษาตัวเองที่ไม่ขึ้นอยู่กับโครงสร้างการเมืองใดโครงสร้างหนึ่ง เครื่องมือที่จำเป็นสำหรับการสร้างสถาบัน ได้แก่ พระไตรปิฎก สายอุปสมบทและหลักพระวินัย ล้วนเป็นสิ่งที่พกพาติดตัวไปได้และไม่ขึ้นอยู่กับโครงสร้างใดโดยเฉพาะ

องค์ประกอบที่ 3 คือหลักธรรมที่มีอริยสัจ 4 เป็นศูนย์กลาง ซึ่งมีลักษณะเป็นระบบที่บูรณาการในตัวเอง มัชฌิมาปฏิปทาวางกรอบการดำเนินชีวิต อริยสัจแสดงความจริงของทุกข์และหนทางดับทุกข์ ไตรลักษณ์เปิดเผยลักษณะของสรรพสิ่ง ปฏิจจสมุปบาทอธิบายกระบวนการเกิดและดับของทุกข์ กรรมแสดงความรับผิดชอบของบุคคลต่อสภาพของตน และนิพพานเป็นจุดหมายที่หลักธรรมทั้งหมดชี้สู่ ความสัมพันธ์นี้ทำให้เถรวาทมีความสมบูรณ์ในตัวเองในแง่ที่สามารถตอบคำถามสำคัญของชีวิตได้ครบถ้วนทั้งในระดับของความเข้าใจเชิงทฤษฎีและในระดับของการปฏิบัติ

อย่างไรก็ดี ในขณะที่แกนกลางดำรงอยู่อย่างมั่นคง ความสามารถในการปรับตัวทำให้เถรวาทมีชีวิตในความหมายที่สมบูรณ์ ในระดับของคัมภีร์ การที่พระพุทธโฆสะ รจนาคัมภีร์วิสุทธิมรรคและอรรถกถาพระไตรปิฎกในคริสต์ศตวรรษที่ 5 เป็นการปรับรูปแบบการถ่ายทอดความรู้ให้เข้าถึงได้กว้างขึ้นโดยไม่เปลี่ยนแปลงเนื้อหาของพระไตรปิฎก ในระดับของสถาบัน การที่เถรวาทแพร่กระจายสู่เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ผ่านกลไกที่หลากหลายแสดงให้เห็นว่าประเพณีนี้สามารถปรับรูปแบบความสัมพันธ์กับสังคมและการเมืองในแต่ละบริบทได้โดยไม่สูญเสียอัตลักษณ์หลัก และในระดับของการปฏิบัติ การพัฒนาวิธีการสอนวิปัสสนาสำหรับฆราวาสในคริสต์ศตวรรษที่ 20 เป็นการขยายพื้นที่ของการปฏิบัติธรรมไปสู่กลุ่มคนที่กว้างขึ้น

ความต่อเนื่องของเถรวาทผ่านวิกฤตต่าง ๆ ตั้งแต่การล่มสลายของรัฐผู้อุปถัมภ์ การรุกรานจากภายนอก ไปจนถึงการรื้อถอนโครงสร้างเชิงสถาบันในยุคอาณานิคม แสดงให้เห็นว่าเถรวาทมีความยืดหยุ่นในระดับที่ลึกกว่าความยืดหยุ่นของสถาบัน กล่าวคือในแต่ละกรณีของวิกฤต เมื่อสถาบันที่รองรับเถรวาทสูญเสียไป ชุมชนที่ยึดมั่นในหลักธรรมและการปฏิบัติสามารถสร้างสถาบันใหม่ขึ้นมาได้เสมอ เพราะเครื่องมือที่จำเป็นสำหรับการสร้าง

สถาบันนั้น ได้แก่ พระไตรปิฎก สายอุปสมบท และหลักพระวินัย ล้วนเป็นสิ่งที่พกพาติดตัวไปได้และไม่ขึ้นอยู่กับโครงสร้างการเมืองใดโครงสร้างหนึ่ง ซึ่งความสามารถนี้เองที่ทำให้เถรวาทแตกต่างจากประเพณีทางศาสนาหลายประเพณีที่ล่มสลายลงเมื่อบริบทที่รองรับเปลี่ยนแปลงไป

สิ่งสำคัญคือลักษณะที่ทำให้เถรวาทเป็นภูมิปัญญาที่ยังมีชีวิตในความหมายที่ลึกที่สุดมิได้อยู่เพียงที่การมีคัมภีร์ที่ครบถ้วนหรือสถาบันที่เก่าแก่ หากแต่อยู่ที่หลักธรรมของเถรวาทยังคงตอบสนองต่อความต้องการพื้นฐานของมนุษย์ในทุกยุคสมัย ความทุกข์ที่เกิดจากการเกิด แก่ เจ็บ ตาย และการพลัดพรากจากสิ่งที่รักมิได้เปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลา และหลักธรรมที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงในฐานะเครื่องมือสำหรับการเผชิญกับความทุกข์เหล่านั้นก็ยังคงมีความหมายและความสามารถในการนำทางที่ไม่เสื่อมคลาย ดังในมหาปรินิพพานสูตรแห่งทีฆนิกาย พระพุทธเจ้าทรงแสดงก่อนปรินิพพานว่า “หนฺททานิ ภิกฺขเว อามนฺตยามิ โว วยธมฺมา สงฺขารา อปฺปมาเทน สมฺปาเทถ”[1] แปลว่า ดูกรภิกษุทั้งหลาย บัดนี้ เราขอเตือนพวกเธอว่า สังขารทั้งหลายมีความเสื่อมไปเป็นธรรมดา พวกเธอจงยังความไม่ประมาท ให้ถึงพร้อมเถิด[2] พระดำรัสสุดท้ายนี้เป็นทั้งการย้ำหลักธรรมและการชี้ทิศทางของการปฏิบัติที่ไม่จำกัดด้วยเวลาหรือสถานที่ เพราะความไม่ประมาทเป็นหลักการที่ใช้ได้ในทุกชีวิตและทุกบริบท

ความที่เถรวาทเป็นระบบการพัฒนาตนที่สมบูรณ์ปรากฏชัดในโครงสร้างของไตรสิกขาที่ครอบคลุมทุกมิติของชีวิต ตั้งแต่ศีลที่กำกับพฤติกรรมภายนอก สมาธิที่พัฒนาคุณภาพของจิต และปัญญาที่เห็นความจริงอย่างแจ่มแจ้ง โครงสร้างนี้ถือว่าเป็นแผนการพัฒนาทั้งบรรพชิตและคฤหัสถ์สามารถนำไปปรับใช้ในระดับที่เหมาะสมกับสภาพชีวิตของตนได้เช่นกัน การที่เถรวาทเสนอเส้นทางการพัฒนาที่หลากหลายระดับตั้งแต่การรักษาศีล 5 จนถึงการบรรลุอรหัตผลจึงทำให้เถรวาทสามารถตอบสนองต่อความต้องการของบุคคลที่อยู่ในสภาพชีวิตที่ต่างกันได้ ดังนั้นจึงเห็นได้ว่าเถรวาทในฐานะประเพณีที่มีชีวิตมีลักษณะเป็นการสนทนาต่อเนื่องระหว่างหลักธรรมดั้งเดิมที่รักษาไว้ในพระไตรปิฎกกับบริบทที่เปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา การสนทนานี้มิได้สิ้นสุดลงในอดีตหรือกำลังจะสิ้นสุดลงในอนาคต หากแต่ดำเนินต่อเนื่องผ่านกลุ่มของพระสงฆ์และฆราวาสที่นำหลักธรรมมาพิจารณาและนำไปปฏิบัติในชีวิตจริงในแต่ละยุคสมัย

---

[1] ที.มหา. (บาลี);10/143/180

[2] ที.มหา; 10/143/124

ทิศทางและความหมายของเถรวาทศึกษาในอนาคต

เถรวาทศึกษาในฐานะสาขาพุทธศาสนาเชิงวิชาการมีพัฒนาการที่น่าสังเกตในช่วงหลายทศวรรษที่ผ่านมา จากที่เคยเน้นการศึกษาคัมภีร์บาลีและประวัติศาสตร์สถาบันเป็นหลัก มาสู่การศึกษาที่ครอบคลุมทั้งมิติของการปฏิบัติ มิติของสังคมและการเมือง และมิติของการปรับตัวในบริบทโลกสมัยใหม่ พัฒนาการนี้สะท้อนให้เห็นว่าเถรวาทศึกษายังคงเปิดรับคำถามใหม่ ๆ อยู่เสมอ และความหมายของสาขาวิชานี้ขยายตัวตามบริบทที่เถรวาทดำรงอยู่

ทิศทางแนวโน้มสำคัญประการที่ 1 ของการศึกษาเถรวาทในปัจจุบันคือการบูรณาการหลักฐานจากหลายสาขาเข้าด้วยกัน โดยพิจารณาคัมภีร์บาลีควบคู่กับจารึก หลักฐานทางโบราณคดี และเอกสารในภาษาท้องถิ่น แนวทางดังกล่าวแตกต่างจากการศึกษารุ่นก่อนที่มักพึ่งพาคัมภีร์บาลีเป็นแหล่งข้อมูลหลัก ซึ่งมีแนวโน้มทำให้เถรวาทถูกมองว่าเป็นประเพณีที่มีลักษณะสม่ำเสมอเป็นเอกภาพเดียว

เมื่อพิจารณาหลักฐานท้องถิ่นประกอบกัน การวิจัยในช่วงหลายทศวรรษที่ผ่านมาได้ชี้ให้เห็นว่าเถรวาทในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้มีความหลากหลายทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมภายในมากกว่าที่เคยเข้าใจกัน การตระหนักถึงความหลากหลายดังกล่าวจึงเป็นเงื่อนไขสำคัญในการทำความเข้าใจเถรวาทในฐานะประเพณีทางศาสนาที่มีพลวัตและดำรงอยู่ในบริบทสังคมที่แตกต่างกัน ดังที่ Skilling (2009) ได้ชี้ให้เห็นไว้ในการอภิปรายเกี่ยวกับการศึกษาพุทธศาสนาในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ตีพิมพ์ในวารสาร Pacific World ว่า

> เถรวาทไม่ใช่สิ่งที่ไม่มีการเปลี่ยนแปลง การทึกทักเช่นนั้นย่อมขัดกับกฎแห่งอนิจจัง มันคือ ‘ประเพณีที่กำลังก้าวหน้า’. . . ซึ่งได้ตอบสนองและปรับตัวเข้ากับสถานการณ์และสภาพแวดล้อมที่เปลี่ยนแปลงไปเป็นเวลากว่า 2,000 ปี สิ่งนี้ทำให้เถรวาทมีความอดทน มีพลังชีวิต และความสอดคล้องกับยุคสมัย[3]
>
> (p. 72)

[3]“Theravada is not an unchanging entity: to assume so would contradict the law of impermanence. It is a ‘tradition in progress’—and are not all traditions?—one that has responded and adapted to changing circumstances and environments for more than two thousand years. This has given Theravada its endurance, vitality, and relevance.”

ดังนั้น การศึกษาเถรวาทที่ผสานมุมมองจากหลายสาขาวิชา ทั้งภาษาศาสตร์ ปรัชญา มานุษยวิทยา และรัฐศาสตร์ ทำให้ได้ภาพของเถรวาทที่ครบถ้วนกว่าการศึกษาในสาขาใดสาขาหนึ่งเพียงอย่างเดียว อีกทั้งการศึกษาในมิติมานุษยวิทยาช่วยให้เข้าใจว่าหลักธรรมที่อยู่ในคัมภีร์ดำเนินชีวิตในชุมชนจริง ๆ อย่างไร และความสัมพันธ์ระหว่างพระสงฆ์กับฆราวาสมีรูปแบบอย่างไรในบริบทที่แตกต่างกัน ซึ่งเป็นสิ่งที่การศึกษาคัมภีร์เพียงอย่างเดียวไม่อาจเปิดเผยได้ครบถ้วน

ทิศทางแนวโน้มประการที่ 2 คือการศึกษาเถรวาทในบริบทของโลกาภิวัตน์และการเผยแผ่สู่ตะวันตก การที่เถรวาทแพร่กระจายสู่ยุโรป อเมริกา และออสเตรเลียตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 20 เป็นต้นมาสร้างบริบทใหม่ที่เถรวาทต้องสื่อสารหลักธรรมกับชุมชนที่ไม่มีรากฐานทางวัฒนธรรมพุทธมาก่อน กระบวนการนี้นำไปสู่คำถามสำคัญว่าส่วนใดของเถรวาทที่สามารถถ่ายทอดได้ข้ามวัฒนธรรม ส่วนใดที่ต้องอาศัยบริบทเฉพาะ และการปรับตัวในบริบทใหม่มีผลต่อความสมบูรณ์ของประเพณีอย่างไร หมายความว่าการเผชิญของเถรวาทกับตะวันตกบังคับให้ชาวพุทธเถรวาทต้องทำความชัดเจนกับตัวเองว่า “อะไรคือแก่นแท้” ที่ไม่อาจเปลี่ยนแปลงได้และ “อะไรคือรูปแบบที่ปรับได้” ตามบริบท ซึ่งเป็นกระบวนการที่มีคุณค่าในตัวเองในแง่ที่ทำให้เถรวาทต้องสะท้อนตัวเองอย่างลึกซึ้ง

ในบริบทโลกาภิวัตน์ ความสัมพันธ์ระหว่างเถรวาทกับวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ โดยเฉพาะในด้านของจิตวิทยาและประสาทวิทยาศาสตร์ เป็นประเด็นที่มีพัฒนาการอย่างมีนัยสำคัญ การวิจัยเกี่ยวกับผลของการปฏิบัติสติและวิปัสสนาต่อสมองและสุขภาพจิตแสดงให้เห็นว่าแนวทางการปฏิบัติของเถรวาทมีผลที่ตรวจสอบได้ในแง่วิทยาศาสตร์ ในขณะเดียวกันการที่แนวทางการปฏิบัติเถรวาทถูกนำไปใช้ในบริบทการแพทย์และจิตบำบัดนำมาซึ่งคำถามว่าการนำการปฏิบัติออกจากบริบทธรรมะมีผลต่อความสมบูรณ์ของการปฏิบัตินั้นอย่างไร ซึ่งเป็นคำถามที่ทั้งนักวิชาการและนักปฏิบัติต้องร่วมกันพิจารณา

ทิศทางแนวโน้มประการที่ 3 คือการศึกษาเถรวาทในมิติของความสัมพันธ์กับสังคมร่วมสมัย โดยเฉพาะในประเด็นที่ยังเป็นคำถามที่ยังไม่มีคำตอบตายตัวในชาวพุทธเถรวาทหลายแห่ง ประเด็นที่ 1 คือบทบาทของสตรีในคณะสงฆ์ การที่สายภิกษุณีขาดสายในเถรวาทมาหลายศตวรรษและปัจจุบันมีความพยายามในการฟื้นฟูเป็นประเด็นที่เกี่ยวโยงกับทั้งหลักพระวินัยและบริบทสังคมสมัยใหม่ โดยเฉพาะการถกเถียงเรื่องภิกษุณีในเถรวาทสะท้อนให้เห็นถึงความตึงเครียดระหว่างการรักษาพระวินัยตามตัวอักษรและการตอบสนองต่อความต้องการของชุมชนในบริบทที่เปลี่ยนไป ซึ่งเป็นความตึงเครียดที่เถรวาทจะต้องเผชิญและตอบสนองในทศวรรษข้างหน้า ประเด็นที่ 2 คือความสัมพันธ์ระหว่างเถรวาทกับขบวนการชาตินิยมและ

ความขัดแย้งทางการเมืองในบางประเทศ อันจะนำมาซึ่งคำถามว่าหลักธรรมเถรวาทที่เน้นความเมตตากรุณาและความไม่เบียดเบียนสามารถเป็นพื้นฐานสำหรับการแก้ปัญหาความขัดแย้งในระดับสังคมได้อย่างไร และประเด็นที่ 3 คือการนำหลักธรรมเถรวาทมาประยุกต์กับปัญหาสิ่งแวดล้อม ซึ่งมีนักวิชาการและนักปฏิบัติจำนวนมากขึ้นที่มองว่าหลักอนิจจตา อนัตตา และปฏิจจสมุปบาทมีนัยสำคัญต่อการทำความเข้าใจและการแก้ปัญหาสิ่งแวดล้อมในระดับที่ลึกกว่าแนวทางทางเทคนิคเพียงอย่างเดียว

ในท้ายที่สุด ความหมายที่สมบูรณ์ของเถรวาทศึกษาอยู่ที่การที่ความรู้นั้นสามารถนำไปสู่ความเข้าใจที่ลึกขึ้นและการดำเนินชีวิตที่ดีขึ้น พระพุทธเจ้าทรงแสดงในจูฬมาลุงกยสูตรว่าความรู้ที่มีคุณค่าคือความรู้ที่นำไปสู่การพ้นทุกข์ มิใช่ความรู้ที่สะสมเพื่อตอบสนองความอยากรู้เชิงทฤษฎี ดังพุทธพจน์ว่า

> ดูกรมาลุงกยบุตร อะไรเล่า ที่เราพยากรณ์ ดูกรมาลุงกยบุตร ความเห็นว่า นี้ทุกข์ นี้เหตุให้เกิดทุกข์ นี้ความดับทุกข์ นี้ข้อปฏิบัติให้ถึงความดับทุกข์ ดังนี้ เราพยากรณ์. ก็เพราะเหตุไร เราจึงพยากรณ์ข้อนั้น เพราะข้อนั้น ประกอบด้วยประโยชน์ เป็นเบื้องต้นแห่งพรหมจรรย์ เป็นไปเพื่อความหน่าย เพื่อความคลายกำหนัด เพื่อความดับ เพื่อความสงบ เพื่อความรู้ยิ่ง เพื่อความตรัสรู้ เพื่อนิพพาน เหตุนั้นเราจึงพยากรณ์ข้อนั้น
>
> (ม.ม. 13/152/122)

ดังนั้น เถรวาทศึกษาในอนาคตที่มีคุณค่าอย่างสมบูรณ์จึงต้องรักษาสมดุลระหว่างความเข้มงวดทางวิชาการและความสัมพันธ์กับชีวิตจริงไว้ด้วยกัน

จากการกล่าวมาข้างต้น จึงอาจสรุปได้ว่า การศึกษาเถรวาทและการปฏิบัติธรรมมิได้เป็นสิ่งที่แยกออกจากกันอย่างสมบูรณ์ เพราะการศึกษาที่ลึกซึ้งย่อมนำไปสู่ความเข้าใจที่สามารถเป็นพื้นฐานของการปฏิบัติ และการปฏิบัติที่ลึกซึ้งย่อมนำไปสู่ความเข้าใจที่ทำให้การศึกษามีความหมายมากขึ้น ความสัมพันธ์นี้เองที่ทำให้เถรวาทศึกษาในอนาคตมีความหมายที่เกินกว่าการสะสมความรู้ทางวิชาการ และทำให้ประเพณีที่มีชีวิตนี้ยังคงมีคุณค่าและความหมายสำหรับมนุษย์ในทุกยุคสมัยต่อไป

ด้วยเหตุนี้ ทิศทางของเถรวาทศึกษาในอนาคตจึงควรมุ่งให้ความรู้ทางคัมภีร์และการวิเคราะห์เชิงวิชาการทำหน้าที่เป็นฐานสำหรับการพัฒนาปัญญาของปัจเจกบุคคล อันสอดคล้องกับหลักการที่ปรากฏในธรรมบท ว่า "ตนแลเป็นที่พึ่งของตน"[4] กล่าวคือ ความรู้ทางพุทธศาสนาควรนำไปสู่ความสามารถของแต่ละบุคคลในการพึ่งพาตนเองทางปัญญาและจริยธรรม

ในขณะเดียวกัน การศึกษาดังกล่าวยังมีมิติทางสังคมในฐานะการสืบทอดมรดกทางปัญญาที่มุ่งประโยชน์ต่อสาธารณชน ตามหลักการเผยแผ่พระศาสนาที่ปรากฏใน พระวินัยปิฎก มหาวรรค ซึ่งกล่าวถึงการจาริกของพระสาวกว่าเป็นไป "เพื่อประโยชน์และความสุขแก่ชนหมู่มาก เพื่ออนุเคราะห์โลก เพื่อประโยชน์เกื้อกูลแก่ทวยเทพและมนุษย์"[5] ดังนั้น เถรวาทศึกษาในอนาคตจึงควรดำรงบทบาททั้งในฐานะแหล่งความรู้ทางวิชาการและในฐานะฐานคิดที่เกื้อหนุนการพัฒนาชีวิตของมนุษย์ในสังคมร่วมสมัย

---

[4]ขุ.ธ. 25/22/25; "อตฺตา หิ อตฺตโน นาโถ" (ขุ.ธ. (บาลี) 25/36/22)

[5]วิ.มหา. 1/32/32; "พหุชนหิตาย พหุชนสุขาย โลกานุกมฺปาย อตฺถาย หิตาย สุขาย เทวมนุสฺสานํ" (วิ.มหา. (บาลี) 1/32/39)

บรรณานุกรม

กฎหมายตราสามดวง เล่ม 1. (2505). โรงพิมพ์คุรุสภา.

กรมศิลปากร. (2516). *พระคัมภีร์ทีปวงศ์.* กรมศิลปากร.

กรรมการหอพระสมุดฯ. (2464). *บาญชีคัมภีร์ภาษาบาลี แล ภาษาสันสกฤต.* โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร.

ชาญณรงค์ บุญหนุน. (2545). ความสำคัญของพระวินัยในประวัติศาสตร์พุทธศาสนาเถรวาท: จากสังคายนาครั้งที่ 1 ถึงธัมมนันทาสามเณรี. *Journal of Buddhist Studies Chulalongkorn University*, 9(2), 7–30.

ชาญณรงค์ บุญหนุน. (2563). การถอดรื้อประวัติศาสตร์การแตกนิกายของพุทธศาสนายุคแรกและความเข้าใจเกี่ยวกับนิกายเถรวาทและมหาสังฆิกะ. *วารสารพุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย*, 27(2), 1–51.

ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. (2553). *เรื่องประดิษฐานพระสงฆ์สยามวงศ์ในลังกาทวีป.* บริษัท อมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง จำกัด (มหาชน).

ทรงวิทย์ แก้วศรี. (2530). *คัมภีร์สำคัญทางพระพุทธศาสนา.* โรงพิมพ์การศาสนา.

ไตรภูมิพระร่วง. (ร.ศ. 131). ม.ป.ท., ม.ป.พ.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2555). *ปากไก่และใบเรือ: รวมความเรียงว่าด้วยวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ต้นรัตนโกสินทร์* (พิมพ์ครั้งที่ 4). ห้างหุ้นส่วนจำกัดภาพพิมพ์.

นิยะดา เหล่าสุนทร. (2538). *ไตรภูมิพระร่วง การศึกษาที่มา*. สำนักพิมพ์แม่คำผาง.
พจนานุกรม (บาลี-ไทย) ฉบับภูมิพโลภิกขุ. (2560). โรงพิมพ์ภูมิพโลภิกขุ.
พระธรรมกิตติวงศ์ (ทองดี สุรเตโช). (2551). *พจนานุกรมเพื่อการศึกษาพุทธศาสน์: ชุดคำวัด*. เลี่ยงเชียง.
พระพุทธโฆสะ. (2556). *วิสุทธิมรรค ปฐโม ภาโค*. โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย.
พระพุทธโฆสะ. (2556). *วิสุทธิมรรค ทุติโย ภาโค*. โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย.
พระพุทธโฆสะ. (2556). *วิสุทธิมรรค ตติโย ภาโค*. โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย.
พระมหาสราวุธ โพธิ์ศรีขาม. (2566). *พุทธธรรมในนิตยสารธรรมจักษุในสมัยสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาชิรญาณวโรรส ทรงเป็นบรรณาธิการ พ.ศ. 2437–2454: ความเป็นมาสารัตถะและบทบาทต่อพุทธศาสนาไทย*[วิทยานิพนธ์ปริญญาดุษฎีบัณฑิต]. คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
มหามกุฏราชวิทยาลัย. (2514). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับหลวง*. โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย. [สืบค้นผ่านโปรแกรม E-Tipitaka+]
มหามกุฏราชวิทยาลัย. (2546). *คัมภีร์พระไตรปิฎกและอรรถกถาแปลความ*. โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย. [สืบค้นผ่านโปรแกรม E-Tipitaka+]
มหามกุฏราชวิทยาลัย. (2552). *พระไตรปิฎกภาษาบาลี ฉบับสยามรัฐ อักษรไทย*. โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย. [สืบค้นผ่านโปรแกรม E-Tipitaka+]
มหาวงษ์พงษาวดารลังกาทวีป เล่ม 1 ฉบับหลวงในหอสมุดวชิรญาณ รศ. 129. (2453). โรงพิมพ์ไทย.
มิลินทปัญหา ฉบับแปลในมหามกุฏราชวิทยาลัย. (2515). โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย.
ราชบัณฑิตยสภา. (2472). *ปัญหาพระยามิลินท์ เล่ม 1 ตอนมิลินทปัญหา*. โรงพิมพ์พระจันทร์.
วัชระ งามจิตรเจริญ. (2561). *พุทธศาสนาเถรวาท* (พิมพ์ครั้งที่ 4 แก้ไขเพิ่มเติม). สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
ศักดิ์ชัย สายสิงห์. (2543). *ศิลปะทวารวดี: วัฒนธรรมพุทธศาสนายุคแรกเริ่มในดินแดนไทย*. สำนักพิมพ์เมืองโบราณ.
สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2552). *หลักสูตรอารยชน* (พิมพ์ครั้งที่ 2). พิมพ์สวย.
สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2561). *การเพิ่มประสิทธิภาพในการทำงาน* (พิมพ์ครั้งที่ 36). ม.ป.ท.,ม.ป.พ.
สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2562). *พุทธธรรม ฉบับปรับขยาย* (พิมพ์ครั้งที่ 35). สำนักพิมพ์ผลิธัมม์.

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2564). *ธรรมะกับการทำงาน*. บริษัท สหธรรมิก จำกัด.

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2564). *พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์* (พิมพ์ครั้งที่ 35). บริษัท สหธรรมิก จำกัด.

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2564). *พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม* (พิมพ์ครั้งที่ 43). บริษัท สหธรรมิก จำกัด.

สัททนีติธาตุมาลาแปล (เล่ม 2). (ม.ป.ป.). มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตบาฬีศึกษาพุทธโฆส.

สัทธรรมปกาสินี ภาษาบาลี-ไทย (ภาค 1) ฉบับภูมิพโลภิกขุ (พิมพ์ครั้งที่ 2). (2548). โรงพิมพ์มูลนิธิภูมิพโลภิกขุ.

สุรชัย พุดชู. (2567). *อายุบวรพระพุทธศาสนาศรีลังกา*. ดีเซมเบอร์ี่.

สุรชัย พุดชู. (2568). *พินิจพุทธศาสนานานาทัศนะ*. โครงการสัมมนาเชิงปฏิบัติการการเขียนหนังสือและตำราทางวิชาการ มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย.

สุภาพรรณ ณ บางช้าง. (2526). *ประวัติวรรณคดีบาลีในอินเดียและลังกา*. สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สุภาพรรณ ณ บางช้าง. (2536). *พุทธธรรมที่เป็นรากฐานสังคมไทยก่อนสมัยสุโขทัยถึงก่อนเปลี่ยนแปลงการปกครอง*. สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

เสถียร โพธินันทะ. (2513). *ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา*. บรรณาคาร.

Adikaram, E. W. (1953). *Early history of Buddhism in Ceylon*. Gunasena.

Almond, P. C. (1988). *The British discovery of Buddhism*. Cambridge University Press.

Analayo, Bhikkhu. (2007). Oral dimensions of Pali discourses: Pericopes, other mnemonic techniques and the oral performance context. *Canadian Journal of Buddhist Studies*, 3, 5–33.

Aung, S. Z., & Rhys Davids, C. A. F. (Trans.). (2010). *Points of controversy: Or subjects of discourse (Kathavatthu)*. Pali Text Society. (Original work published 1915)

Aung-Thwin, M. (2005). *The mists of Ramañña: The legend that was lower Burma*. University of Hawai'i Press.

Bareau, A. (1955). *The Buddhist sects of the Small Vehicle* (G. M. Chödrön & G. L. Sangpo, Trans.).

Basham, A. L. (1954). *The wonder that was India*. Rekha Printer.

Bechert, H. (1984). *The dating of the historical Buddha*. Vandenhoeck & Ruprecht.

Berkwitz, S. C. (2010). *South Asian Buddhism: A survey*. Routledge.

Bizot, F. (1976). *Le figuier à cinq branches: Recherche sur le bouddhisme khmer.* École Française d'Extrême-Orient.

Bodhi, B. (Trans.). (1994). *The noble eightfold path: Way to the end of suffering.* Buddhist Publication Society.

Bronkhorst, J. (2016). *How the Brahmin won: From Alexander to the Guptas.* Brill.

Buddhaghosa, B. (1975). *The path of purification (Visuddhimagga)* (B. Ñanamoli, Trans.). Buddhist Publication Society.

Buswell, R. E., Jr., & Lopez, D. S., Jr. (2014). *The Princeton dictionary of Buddhism*. Princeton University Press.

Carruthers, M., & Ziolkowski, J. M. (Eds.). (2002). *The medieval craft of memory*. University of Pennsylvania Press.

Chandler, D. (2008). *A history of Cambodia* (4th ed.). Westview Press.

Coedès, G. (1968). *The Indianized states of Southeast Asia* (S. B. Cowing, Trans.). East-West Center Press.

Collins, S. (1998). *Nirvana and other Buddhist felicities: Utopias of the Pali imaginaire.* Cambridge University Press.

Cousins, L. S. (1983). Pali oral literature. In P. Denwood & A. Piatigorsky (Eds.), *Buddhist studies: Ancient and modern* (pp. 1–11). Curzon Press.

Cousins, L. S. (1991). The 'five points' and the origins of the Buddhist schools. In T. Skorupski (Ed.), *The Buddhist forum* (Vol. 2, pp. 27–60). School of Oriental and African Studies, University of London.

Davids, T. W. R., & William, T. (1890). *The questions of King Milinda*. The Clarendon Press.

de Silva, C. R. (1981). *Sri Lanka: A history*. Vikas Publishing House.

Delvert, J. (1956). L'oeuvre française d'enseignement au Cambodge. *France-Asie*, 13(1), 25–27, 309–320.

Drewes, D. (2010). Early Indian Mahayana Buddhism I: Recent scholarship. *Religion Compass*, 4(2), 55–65.

Dutt, N. (1970). *Buddhist sects in India*. Calcutta Oriental Press.

Dutt, S. (1957). *The Buddha and five after-centuries*. Luzac & Company Ltd.

Evans, G. (1998). *The politics of ritual and remembrance: Laos since 1975.* University of Hawai'i Press.

Frauwallner, E. (1956). *The earliest Vinaya and the beginnings of Buddhist literature*. Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

Frauwallner, E. (1995). *Studies in Abhidharma literature and the origins of Buddhist philosophical systems*. State University of New York Press.

Geiger, W. (1912). *The Mahavamsa or the great chronicle of Ceylon*. Pali Text Society.

Geiger, W. (1968). *Pali literature and language*. Oriental Books Reprint Corporation.

Gethin, R. (1998). *The foundations of Buddhism*. Oxford University Press.

Gombrich, R. F. (2006). *How Buddhism began: The conditioned genesis of the early teachings* (2nd ed.). Routledge.

Gombrich, R. F. (2006). *Theravada Buddhism: A social history from ancient Benares to modern Colombo* (2nd ed.). Routledge.

Gombrich, R. F. (2009). *What the Buddha thought*. Equinox Publishing.

Gombrich, R. F., & Obeyesekere, G. (1988). *Buddhism transformed: Religious change in Sri Lanka*. Princeton University Press.

Hall, D. G. E. (1981). *A history of South-East Asia* (4th ed.). Macmillan.

Hallisey, C. (1995). Roads taken and not taken in the study of Theravada Buddhism. In D. S. Lopez Jr. (Ed.), *Curators of the Buddha: The study of Buddhism under colonialism* (pp. 31-61). University of Chicago Press.

Harris, I. (2005). *Cambodian Buddhism: History and practice*. University of Hawai'i Press.

Harvey, P. (1995). *The selfless mind: Personality, consciousness, and nirvana in early Buddhism.* Curzon Press.

Harvey, P. (2000). *An introduction to Buddhist ethics: Foundations, values and issues.* Cambridge University Press.

Harvey, P. (2013). *An introduction to Buddhism: Teachings, history and practices* (2nd ed.). Cambridge University Press.

Hazra, K. L. (1982). *History of Theravada Buddhism in South-East Asia*. Munshiram Manoharlal Publishers.

Hinüber, O. von. (1996). *A handbook of Pali literature*. Walter de Gruyter.

Hirakawa, A. (1990). *A history of Indian Buddhism: From Sakyamuni to early Mahayana* (P. Groner, Trans.). University of Hawaii Press.

History of Buddhism. (2026, March 20). In *Wikipedia*. https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=History_of_Buddhism&oldformat=true

Horner, I. B. (1963). *Milinda's questions* (Vol. 1). Luzac & Company Ltd.

Horner, I. B. (1970). *The book of the discipline*. Pali Text Society.

Horner, I. B. (1975). Introduction. In *Basket of conduct (Cariyapitaka)*. Pali Text Society.

Houtman, G. (1990). *Traditions of Buddhist practice in Burma* [PhD thesis, School of Oriental and African Studies, University of London].

Huxley, A. H. (1990). *How Buddhist is Theravada Buddhist law? In T. Skorupski (Ed.), The Buddhist forum* (Vol. 1). School of Oriental and African Studies, University of London.

I-Tsing. (1896). *A record of the Buddhist religion as practised in India and the Malay Archipelago* (J. Takakusu, Trans.). Clarendon Press.

Jayatilleke, K. N. (1963). *Early Buddhist theory of knowledge*. George Allen & Unwin.

Kalupahana, D. J. (1970). School of Buddhism in early Ceylon. *The Ceylon Journal of the Humanities,* 1. Peradeniya.

Kalupahana, D. J. (1992). *A history of Buddhist philosophy: Continuities and discontinuities*. University of Hawai'i Press.

Karunadasa, Y. (1996). *The Dhamma theory: Philosophical cornerstone of the Abhidhamma.* Wheel Publication.

Karunadasa, Y. (2010). *The Theravada Abhidhamma: Its inquiry into the nature of conditioned reality*. University of Hong Kong.

Kieffer-Pülz, P. (1992). *Die Sima: Vorschriften zur Regelung der buddhistischen Gemeindegrenze in älteren buddhistischen Texten*. Dietrich Reimer Verlag.

Kieffer-Pülz, P. (2000). Stretching the Vinaya rules and getting away with it. *Journal of the Pali Text Society*, 26, 1-49.

Lamotte, É. (1988). *History of Indian Buddhism: From the origins to the Saka era* (S. Webb-Boin, Trans.). Université Catholique de Louvain.

Law, B. C. (1933). *A history of Pali literature*. Rekha Printers.

Lieberman, V. (2003). *Strange parallels: Southeast Asia in global context, c. 800–1830* (Vol. 1). Cambridge University Press.

Luce, G. H. (1969). *Old Burma—early Pagán* (Vol. 1). J. J. Augustin.

Mackenzie, R. (2007). *New Buddhist movements in Thailand: Towards an understanding of Wat Phra Dhammakaya and Santi Asoke*. Routledge.

Malalasekera, G. P. (1928). *The Pali literature of Ceylon*. Royal Asiatic Society.

McDaniel, J. T. (2011). *The lovelorn ghost and the magical monk: Practicing Buddhism in modern Thailand*. Columbia University Press.

Mendis, G. C. (1932). *The early history of Ceylon*. Asian Educational Services.

Mendis, N. K. G. (Ed.). (2007). *The questions of King Milinda: An abridgement of the Milindapanha.* Buddhist Publication Society.

Nanamoli, Bhikkhu. (1962). *The guide (Nettippakaranam) according to Kaccana Thera.* Pali Text Society.

Nattier, J. J., & Prebish, C. S. (1977). Mahasamghika origins. *History of Religions*, 16(3), 237–272.

Norman, K. R. (1983). *Pali literature: Including the canonical literature in Prakrit and Sanskrit of all the Hinayana schools of Buddhism.* Otto Harrassowitz.

Norman, K. R. (1997). *A philological approach to Buddhism. School of Oriental and African Studies*. University of London.

Norman, K. R. (2007). Asoka envoys and Buddhist missionaries. In *Collected papers* (Vol. 8, pp. 183-198). The Pali Text Society.

Oberlies, T. (2001). *Pali: A grammar of the language of the Theravada Tipitaka.* Walter de Gruyter.

Pesala, Bhikkhu. (2001). *The debate of King Milinda*. Inward Path.

Pichard, P. (1992). *Inventory of monuments at Pagan* (Vol. 1). UNESCO.

Pind, O. H. (2012). Pali grammar and grammarians from Buddhaghosa to Vajirabuddhi. *Journal of the Pali Text Society*, 11, 1-95.

Queen, C. S., & King, S. B. (Eds.). (1996). *Engaged Buddhism: Buddhist liberation movements in Asia.* State University of New York Press.

Rahula, W. (1956). *History of Buddhism in Ceylon: The Anuradhapura period.* M. D. Gunasena.

Rahula, W. (1959). *What the Buddha taught*. Grove Press.

Reynolds, F. E., & Reynolds, M. B. (Trans.). (1982). *Three worlds according to King Ruang: A Thai Buddhist cosmology*. Asian Humanities Press.

Rhys Davids, T. W. (1881). *Buddhist suttas* (Sacred Books of the East, Vol. 11). Clarendon Press.

Saddhatissa, H. (1990). *The Pali literature of South-East Asia*. Buddhist Publication Society.

Schopen, G. (1991). Archaeology and Protestant presuppositions in the study of Indian Buddhism. *History of Religions*, 31(1), 1–23.

Schopen, G. (1997). *Bones, stones, and Buddhist monks: Collected papers on the archaeology, epigraphy, and texts of monastic Buddhism in India.* University of Hawai'i Press.

Sharf, R. H. (1995). Buddhist modernism and the rhetoric of meditative experience. *Numen*, 42(3), 228–283.

Skilton, A. (1994). *A concise history of Buddhism*. Windhorse Publications.

Skilling, P. (1993). Theravadin literature in Tibetan translation. *Journal of the Pali Text Society*, 19, 69-201.

Skilling, P. (2009). *Buddhism and Buddhist literature of South-East Asia: Selected papers* (C. Cicuzza, Ed.). Fragile Palm Leaves Foundation.

Skilling, P. (2009). Theravada in history. *Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies*, 11(3), 61-93.

Skilling, P., Carbine, J. A., Cicuzza, C., & Pakdeekham, S. (Eds.). (2012). *How Theravada is Theravada? Exploring Buddhist identities.* Silkworm Books.

Smith, D. E. (1965). *Religion and politics in Burma.* Princeton University Press.

Spiro, M. E. (1982). *Buddhism and society: A great tradition and its Burmese vicissitudes.* Harper & Row.

Strong, J. S. (1983). *The legend of King Asoka: A study and translation of the Asokavadana.* Princeton University Press.

Stuart-Fox, M. (1998). *The Lao Kingdom of Lan Xang: Rise and decline*. White Lotus Press.

Sujato, B., & Brahmali, B. (2014). *The authenticity of the early Buddhist texts*. Chroniker Press.

Swearer, D. K. (2010). *The Buddhist world of Southeast Asia* (2nd ed.). State University of New York Press.

Tambiah, S. J. (1970). *Buddhism and the spirit cults in North-East Thailand.* Cambridge University Press.

Tambiah, S. J. (1976). *World conqueror and world renouncer: A study of Buddhism and polity in Thailand against a historical background.* Cambridge University Press.

Tambiah, S. J. (1992). *Buddhism betrayed? Religion, politics, and violence in Sri Lanka.* University of Chicago Press.

Ubeysekara Ari. (2001). *An Introduction to Milinda Panha: Questions of King Milinda*. https://drarisworld.wordpress.com/2021/05/26/an-introduction-to-milinda-panha-questions-of-king-milinda/

Warder, A. K. (1980). *Indian Buddhism* (2nd ed.). Motilal Banarsidass.

Williams, P. (2009). *Mahayana Buddhism: The doctrinal foundations* (2nd ed.). Routledge.

Winternitz, M. (1933). *A history of Indian literature* (Vol. 2). University of Calcutta.

World Fellowship of Buddhists. (1950). *Report of the inaugural conference of the World Fellowship of Buddhists, Colombo, Ceylon, 25th May to 6th June, 1950.* WFB Secretariat.

Wyatt, D. K. (2001). Relics, oaths and politics in thirteenth-century Siam. *Journal of Southeast Asian Studies*, 32(1), 3–66.

Wyatt, D. K. (2003). *Thailand: A short history* (2nd ed.). Yale University Press.

Wynne, A. (2007). *The origin of Buddhist meditation*. Routledge.

ภาคผนวก

สารบัญตาราง

ตารางที่		หน้า
1	การสังคายนาในจารีตพม่า	59
2	การสังคายนาในอินเดีย (จารีตร่วมของเถรวาท)	68
3	การสังคายนาในลังกาทวีป	69
4	การสังคายนาในจารีตพม่า	70
5	เหตุการณ์สำคัญเทียบเท่าการสังคายนาในประเทศไทย	71
6	ตัวอย่างรายพระนามพระพุทธเจ้าในอดีตที่เคยทรงบำเพ็ญบารมี (ตอนเป็นพระโพธิสัตว์)	200
7	ตัวอย่างรายชื่อกัปที่พระพุทธเจ้าทุกพระองค์ประสูติและตรัสรู้	200
8	ตัวอย่างส่วนสูง ระยะเวลาที่เป็นฆราวาส และอายุทั้งหมดของพระพุทธเจ้า	200
9	ตัวอย่างต้นไม้ที่ทรงประทับตรัสรู้	201

10	เปรียบเทียบความแตกต่างระหว่าง เปฏโกปเทส และ เนตติปกรณ์	240
11	มรรคมีองค์ 8 กับ ไตรสิกขา	275
12	กิจในอริยสัจ (ปริวัฏ 3 มีอาการ 12)	281
13	สรุปโครงสร้างปฏิจจสมุปบาทแบบ 3 ชาติ	306
14	ความหมายและหน้าที่ของพรหมวิหาร 4 ในอุปมาบุตร	356
15	ทิศ 6 และหน้าที่ความสัมพันธ์	367
16	แสดงความสัมพันธ์ระหว่างสติปัฏฐาน 4 กับหลักธรรมสำคัญ	393

สารบัญภาพ/แผนผัง

ภาพที่		หน้า
1	ผังการแตกนิกายตามทัศนะของเถรวาท (พงศาวดารลังกา)	78
2	การขยายตัวของพุทธศาสนา	123
3	ผังโครงสร้างคัมภีร์พระไตรปิฎก	214

คำอธิบายคำย่อ

เอกสารอ้างอิงคัมภีร์พุทธศาสนาเถรวาทในหนังสือเล่มนี้ใช้คำย่อภาษาบาลี โดยแบ่งเป็น 3 ระดับ ดังนี้

(1) **พระไตรปิฎก** ใช้ทั้งฉบับภาษาไทยและบาลีอักษรไทย (กำกับว่า “บาลี”) ของมหามกุฏราชวิทยาลัย อ้างอิงแบบ เล่ม/ข้อ/หน้า เช่น ที.สี. 9/1/1 และสืบค้นผ่านโปรแกรม E-Tipitaka+

(2) **อรรถกถา** หมายถึงคัมภีร์อธิบายพระไตรปิฎก ทั้งอรรถกถาโดยตรงและปกรณ์สำคัญ เช่น วิสุทธิมรรค มิลินทปัญหา รวมถึงคัมภีร์อธิบายชั้นรอง อ้างอิงแบบ เล่ม/หน้า เช่น ที.อ. 2/34 (กรณีมีเล่มเดียวระบุเฉพาะหน้า)

(3) **ฎีกา** ได้แก่คัมภีร์อธิบายอรรถกถาและปกรณ์ เช่น ปรมัตถมัญชุสา และปรมัตถทีปนี อ้างอิงแบบ เล่ม/หน้า เช่น วินย.ฎีกา 4/79 หรือระบุชื่อคัมภีร์เมื่อมีหลายสำนวน

รายละเอียดคำย่อของคัมภีร์แต่ละประเภทแสดงไว้โดยลำดับดังนี้

พระไตรปิฎก

องฺ.เอก.	:	อังคุตตรนิกาย	เอกนิบาต
องฺ.ทุก.	:	อังคุตตรนิกาย	ทุกนิบาต
องฺ.ติก.	:	อังคุตตรนิกาย	ติกนิบาต
องฺ.จตุกฺก.	:	อังคุตตรนิกาย	จตุกกนิบาต

องฺ.ปญฺจก.	:	อังคุตตรนิกาย	ปัญญกนิบาต
องฺ.ฉกฺก.	:	อังคุตตรนิกาย	ฉักกนิบาต
องฺ.สตฺตก.	:	อังคุตตรนิกาย	สัตตกนิบาต
องฺ.อฏฺฐก.	:	อังคุตตรนิกาย	อัฏฐกนิบาต
องฺ.นวก.	:	อังคุตตรนิกาย	นวกนิบาต
องฺ.ทสก.	:	อังคุตตรนิกาย	ทสกนิบาต
อภิ.ธมฺม.	:	อภิธรรมปิฎก	ธัมมสังคณี
อภิ.ปุ.	:	อภิธรรมปิฎก	ปุคคลบัญญัติ
อภิ.มหา.	:	อภิธรรมปิฎก	มหาปัฏฐาน
อภิ.วิ.	:	อภิธรรมปิฎก	วิภังค์
ขุ.อุ.	:	ขุททกนิกาย	อุทาน
ขุ.อิติ.	:	ขุททกนิกาย	อิติวุตตกะ
ขุ.ขุ.	:	ขุททกนิกาย	ขุททกปาฐะ
ขุ.จูฬ.	:	ขุททกนิกาย	จูฬนิทเทส
ขุ.ชา.	:	ขุททกนิกาย	ชาดก
ขุ.มหา.	:	ขุททกนิกาย	มหานิทเทส
ขุ.ปฏิ.	:	ขุททกนิกาย	ปฏิสัมภิทามรรค
ขุ.ธ.	:	ขุททกนิกาย	ธรรมบท
ขุ.สุตฺต.	:	ขุททกนิกาย	สุตตนิบาต
ขุ.เถร.	:	ขุททกนิกาย	เถรคาถา
ขุ.เถรี.	:	ขุททกนิกาย	เถรีคาถา
ที.มหา.	:	ทีฆนิกาย	มหาวรรค
ที.ปา.	:	ทีฆนิกาย	ปาฏิกวรรค

ที.สี.	:	ทีฆนิกาย	สีลขันธวรรค
ม.มู.	:	มัชฌิมนิกาย	มูลปัณณาสก์
ม.ม.	:	มัชฌิมนิกาย	มัชฌิมปัณณาสก์
ม.อุ.	:	มัชฌิมนิกาย	อุปริปัณณาสก์
วิ.จุลฺล.	:	วินัยปิฎก	จุลวรรค
วิ.มหา.	:	วินัยปิฎก	มหาวรรค
สํ.ขนฺธ.	:	สังยุตตนิกาย	ขันธวารวรรค
สํ.นิ.	:	สังยุตตนิกาย	นิทานวรรค
สํ.มหา.	:	สังยุตตนิกาย	มหาวารวรรค
สํ.ส.	:	สังยุตตนิกาย	สคาถวรรค
สํ.สฬา.	:	สังยุตตนิกาย	สฬายตนวรรค

อรรถกถา

องฺ.เอก.อ.	:	อังคุตตรนิกาย	เอกนิบาต อัฏฐกถา (มโนรถปูรณี)
ขุ.ชา.อ.	:	ขุททกนิกาย	ชาตก อัฏฐกถา
ที.อ.	:	ทีฆนิกาย	อัฏฐกถา (สุมังคลวิลาสินี)
วิภงฺค.อ.	:	วิภังค์ (อภิธรรม)	วิภังคอัฏฐกถา (สัมโมหวิโนทนี)
วิสุทฺธิ.	:	วิสุทธิมรรค	

ฎีกา

องฺ.ฎีกา.	อังคุตตรนิกาย	ฎีกา (สารัตถมัญชุสา)
วินย.ฎีกา.	วินัยปิฎก	ฎีกา
วิสุทฺธิ.ฎีกา.	วิสุทธิมรรค (ปรมัตถมัญชุสา)	

ดัชนี

กถาวัตถุ, 50, 82-83, 208-11, 259, 390
  วิภัชวาท, 27-28
  สังคายนาครั้งที่ 3, 52-53
กรรม, 319-23
  กลไกการให้ผล, 321-23
  ความหมายและประเภท, 320-21
  ปฏิจจสมุปบาท, 317-19
  สัมพันธ์กับเจตนา, 326-28
กรรมฐาน, 252, 356, 379
  จำนวน 40, 374
กรรมวาจา (บทบัญญัติพระวินัย), 124
กัจจานะ, 234
กัจจายนะ (คัมภีร์), 97
กัมพูชา, 12, 35, 53, 62, 97, 100, 101, 118-22, 126, 135, 144
  การฟื้นฟูสายอุปสมบท, 128
  ธรรมยุติกนิกาย, 129
  แนวคิดธรรมราชา, 133
  อาณานิคม, 139
กัศมีร์, 52
  สังคายนาครั้งที่ 4, 57-59, 72
กามราคะ, 387
  สังโยชน์, 398-400
กายานุปัสสนา (สติปัฏฐาน), 386-87, 394
การแตกนิกาย, 73-79
การอนุรักษ์เชิงสร้างสรรค์, 34
กาลาโสกราช, 47
กาวทางวัฒนธรรม, 35, 84
กิจในอริยสัจ, 277-82
กิเลส, 13, 14, 266, 272, 301, 309, 375, 378
  ปฏิจจสมุปบาท, 314
  สติปัฏฐาน, 388-95
  สมถภาวนา-วิปัสนาภาวนา, 379-82
  สุตตนิบาต, 187-89

อริยผล, 398-402
อริยมรรค, 397
กุสินารา, 24, 41
กุโสดอ, 62, 135

เกาะลังกา. ดู ลังกา/ลังกาทวีป

แก่นคำสอน, 263, 339, 371

ขบวนการปฏิรูปพุทธศาสนา, 34
ขันธ์ 5, 21, 25
ขันธบัญญัติ, 207
ขันธวารวรรค, 178
ขันธวิภังค์, 205
ทุกข์อริยสัจ, 265-68
ธัมมานุปัสสนาสติปัฏฐาน, 391
ปฏิจจสมุปบาท, 313-15
อริยผล, 401

คฤหัสถ์, 47, 61, 127, 152, 223, 226, 259, 261, 264, 339, 356, 362, 366, 368, 372
กถาวัตถุ, 208
ฆราวาสธรรม 4, 347-49
ศีล 5, 340-41
คัมภีร์กถาวัตถุ. ดู กถาวัตถุ
คัมภีร์บุญ, 261
คามวาสี, 61
คุณค่าทางจริยธรรม, 342
ไตรลักษณ์, 299-302

ฆราวาส, 126, 127, 135, 137, 139, 144, 145, 200, 285, 339, 348, 408
การบรรลุนิพพาน, 335
ไตรสิกขา, 377
บทบาทโลกสมัยใหม่, 146
พรหมวิหาร 4, 356
ฆราวาสธรรม, 347-50, 359, 360

จักรวรรดิธรรม, 131
จันทรคุปต์โมริยะ, 42
จารีตเถรวาท, 33, 35, 54, 68, 72, 83, 104, 108, 113, 116, 119, 122, 140, 254
จารึกพระไตรปิฎก (ลายลักษณ์อักษร), 59
บนใบลาน, 134
บนแผ่นหินอ่อน, 62
บนสื่อสิ่งพิมพ์, 117
จิตตานุปัสสนา, 394
จิตตานุปัสสนา (สติปัฏฐาน), 389-91
จิตวิทยา, 213, 267, 411
จินตภาพบาลี, 103

เจตนา, 300, 305, 319, 325
ศีล, 373
ศีล 5 (งดเว้น), 341
สัมพันธ์กับกรรม, 320-28

ฉัฏฐสังคายนา, 62
ฉันทามติ, 45, 47, 67, 77

ชมพูทวีป, 81
ชาตินิยม, 145, 146, 411
แบบพุทธ, 139
ชุดวัฒนธรรมบาลี, 113
ชุมชนจินตกรรม, 35

ซาร์โวดายะ. ดู สรรโวทัย ศรมทาน

ญาณวิทยา, 23, 26

ดัตช์, 111, 138, 142
ดับทุกข์. ดู นิโรธ; นิพพาน
ดิจิทัลไลซ์, 63

ตัณหา, 160, 188, 266, 279, 310, 311, 345, 349, 353, 378, 380, 401
กรรมและการเวียนว่ายตายเกิด, 319-28
คัมภีร์ธรรมบท (ตัณหาวรรค), 183
นิพพาน (การดับตัณหา), 329, 334, 403
นิโรธ (การดับทุกข์), 271-73
ปฏิจจสมุปบาท (ปฏิโลม), 307-9, 317
ปฏิจจสมุปบาท (อนุโลม), 304-7, 314
ปัญญา (ไตรสิกขา), 376
มรรค (หนทางดับทุกข์), 276
สติปัฏฐาน, 388-95
สมุทัย (เหตุเกิดทุกข์), 268-71
อุปาทานขันธ์, 315
ตันตระ, 119
แบบเถรวาท, 119
ตัวบทพระไตรปิฎก, 62, 64, 65, 84
ติสสเถระ (พระโมคคัลลีบุตร), 27, 75, 80, 82
กถาวัตถุ, 208
สังคายนาครั้งที่ 3, 51-54

ไตรกาย, 24
ไตรภูมิพระร่วง, 117, 132, 231
ไตรลักษณ์, 178, 266, 286, 408
ความหมายและลักษณะ, 287-95
คุณค่าทางจริยธรรม, 299-302
เชิงบูรณาการ, 297-99
ปัญญา (ไตรสิกขา), 375, 376
วิสุทธิมรรค, 252
สติปัฏฐาน, 386, 389, 392, 393, 394
สมถภาวนาและวิปัสนาภาวนา, 379, 380, 381
สัมพันธ์กับนิพพาน, 329, 331
สัมพันธ์กับปฏิจจสมุปบาท, 310-13
สิ่งที่ปิดบัง, 295-97
อริยมรรค, 397
ไตรสิกขา, 13, 23, 99
การฝึกฝนสู่การพ้นทุกข์, 372-78
มรรคมีองค์ 8, 274-76, 396
มัชฌิมาปฏิปทา, 284
วิสุทธิมรรค, 251

ถ้ำสัตตบรรณคูหา, 45

เถรวาท, 11-15

การสถาปนาในลังกาและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้, 106-22
ความสัมพันธ์กับรัฐ, 130-40
ความหมายและนิรุกติศาสตร์, 17-19
ในฐานะภูมิปัญญาที่ยังมีชีวิต, 407-9
ในยุคอาณานิคมและการปรับตัวสู่สมัยใหม่, 140-47
พัฒนาการและการก่อรูป, 41-105
สืบสายอุปสมบท, 123-30
อัตลักษณ์ 5 มิติ, 19-39

ทวารวดี (อาณาจักร), 115-18
ทิศ 6, หลักธรรม, 361, 362
ทุกกรกิริยา, 283

ไทย, 68, 97, 100, 101, 115-18, 127
เกี่ยวกับอำนาจรัฐ, 137
คัมภีร์ธรรมบทแปล (ภาษาไทย), 184
แนวคิดธรรมราชา, 132
ในยุคอาณานิคม, 140
มิลินทปัญหา (ฉบับแปล), 231
สังคายนา (พระไตรปิฎก), 64-67, 70-72
อิทธิพลคัมภีร์ชาดกต่อศิลปกรรมและวรรณกรรม, 193

ธรรมคุปตกะ, 20, 79, 82
ธรรมจักษุ, นิตยสาร, 232
ธัมมานุปัสสนา, สติปัฏฐาน, 391
นวังคสัตถุสาสน์, 150
นวัตกรรม, 100
นาคเสน, พระ, 217
นิมิต, 379

เนตติปกรณ์, 233-40

แบกเตรีย, อาณาจักร, 217

ปฏิกูลมนสิการ, 387
ปฏิโลม, 307
ปริญญา, 278
ปาฏลีบุตร, เมือง, 218
ปาติโมกข์, 32

เปฏโกปเทส, 233-40

โปรเตสแตนต์, 35, 144
เชิงพุทธศาสนา, 144

แผนผังทางปัญญา, 261

ฝรั่งเศส, 77
หนังสือแปล, 184, 231
อาณานิคม, 120, 139

พรหมวิหาร 4, 351
พระพุทธโฆสะ, 12, 75, 83, 101, 408
คัมภีร์เปฏโกปเทส-เนตติปกรณ์, 234, 235, 237, 239, 241
คัมภีร์วิสุทธิมรรค, 298, 300, 356, 374, 376, 383, 397

คัมภีร์อรรถกถา, 243-45
คุณค่าของอรรถกถา, 258-59
บทบาทและผลงานสำคัญ, 248-54
มหาวิหาร, 108-10
มิลินทปัญหา, 215, 228-29
สถาปนาระบบความรู้บาลี, 84, 97-101
สังคายนาที่ลังกาทวีป (คริสต์ศตวรรษที่ 5), 60
อรรถกถาชาดก, 193
พุทธศาสนาเถรวาท. ดู เถรวาท

แพ็กเกจวัฒนธรรมบาลี, 101

โพธิปักขิยธรรม, 225

ภพภูมิ, 190, 323
ภาวิตัตต์, 347
ภาษาศักดิ์สิทธิ์, 35
ภาษาอารยธรรม, 35, 102

มคธ, 42, 85
ภาษา, 35, 84, 85
มหาวิหาร, 18, 258
การแตกแยกนิกาย, 110
เกี่ยวกับพระธรรมปาละ, 254
เกี่ยวกับพระพุทธโฆสะ, 98-100, 108-10, 249
เกี่ยวกับพระมหานามะ, 256-57
เกี่ยวกับพระอุปเสนะ, 257
เกี่ยวกับอำนาจรัฐ, 137
คัมภีร์อรรถกถา, 244
บาลี, 113
สังคายนาที่ลังกาทวีป (คริสต์ศตวรรษที่ 5), 60
สายอุปสมบท, 260
อรรถกถาจารย์, 241
มหาวิหาร (สำนัก), 18, 20, 56, 57, 100, 135, 137
การสังคายนาในลังกาทวีป, 60-61
ศูนย์กลางการธำรงเถรวาท, 108-10
มหาสังฆิกะ, 31, 81
การแตกนิกายในพุทธศาสนายุคต้น, 74-79
สังคายนาครั้งที่ 2, 49-51
มัณฑะเลย์, 61
สังคายนาครั้งที่ 5, 61-62, 68, 72
มาคธีภาษา. ดู มคธ:ภาษา
มาติกา, 89
มิลินท์, พระเจ้า, 217
มิลินทปัญหา, 215
มุขปาฐะ, 83, 97
มูลภาษา, 84

ย่างกุ้ง, 138
สังคายนาครั้งที่ 6, 62, 68, 72, 145
ยุคต้น (พุทธศาสนา), 19-25, 27, 42, 43, 116, 131, 247
การก่อรูปเถรวาท, 73
การแตกนิกาย, 73-79
แก่นคำสอนและแนวทางปฏิบัติ, 23-24

ทัศนะต่อพระพุทธเจ้า, 24-25
มหายาน, 37
มุขปาฐะ (กลไกลการถ่ายทอดยุคแรก), 86-87
อรรถกถาจารย์, 235
ยุคอาณานิคม. ดู อาณานิคม

ราชวงศ์โมริยะ, 42

ฤทธิ์, 345

ลังกา/ลังกาทวีป, 12, 53, 59, 82, 83, 103, 107
การก่อรูปเถรวาท, 73, 80-81
การจารึกพระไตรปิฎก (ลายลักษณ์อักษร), 95-97
พระพุทธโฆสะ, 98-101
ศูนย์กลางเถรวาท, 108-11
สังคายนาครั้งที่ 4 (เถรวาท), 54-57, 69
ลังกาวงศ์
จารีต, 65, 117
เถรวาท, 64, 112, 113, 115, 116, 118-21
สายอุปสมบท, 115
ล้านช้าง. ดู ลาว
ลายลักษณ์อักษร, 12, 20, 43, 67, 84, 95, 101, 244, 245
การเปลี่ยนผ่านวัฒนธรรม, 95-97
สังคายนาครั้งที่ 4, 44, 54-59
ลาว, 12, 35, 53, 62, 101, 118, 128, 135, 139, 144
ล้านช้าง, 120-22

โลกียวิสัย, 371
โลกุตตรวิสัย, 371

วชิรญาณวโรรส, สมเด็จพระมหาสมณเจ้า, กรมพระยา, 232
วัฏสงสาร, 323
วิปัสสนาภาวนา, 380

เวทนานุปัสสนา, สติปัฏฐาน, 388

ศรีลังกา. ดู ลังกา/ลังกาทวีป
ศิลาจารึก, 261
ศีล 5, 340

สติปัฏฐาน 4, 385-95
สถวีรวาท. ดู เถรวาท
สมถภาวนา, 379
สยาม, 102, 111, 117, 127, 135
การนำธรรมยุติกนิกายเข้าสู่กัมพูชา (คริสต์ศตวรรษที่ 19), 120
การฟื้นฟูสายอุปสมบทในกัมพูชาและลาว, 128
ฉบับสยามรัฐ (พระไตรปิฎก), 63, 66, 68, 117, 135
ธรรมยุติกนิกาย, 129
สยามวงศ์ (นิกาย), 102, 111, 117, 127, 130
อิทธิพลต่อพุทธศาสนาในลาว, 122

สรรโวทัย ศรมทาน, กระบวนการ, 146
สรวาสติวาท, 20, 27, 72, 80, 113
ในบริบทพหุนิกายของอินเดียโบราณ, 81-82
สังคายนาครั้งที่ 4, 57-59
สังคหวัตถุ, 349, 357-61, 365
สังคายนา, 43
ครั้งที่ 1, 44-47
ครั้งที่ 2, 47-51
ครั้งที่ 3, 51-54
ครั้งที่ 4, 54-59
ในประเทศไทย, 64-67
ในพม่า, 61-64
ในลังกาทวีป, 54-57
มุขปาฐะ, 86
สามัญลักษณะ. ดู ไตรลักษณ์
สารีริกธาตุ, 24
สิงหล, 98
สีมา, 42, 73, 87, 125-27
เกี่ยวกับความถูกต้องของสังฆกรรม, 124
วัตถุ 10 ประการ (วัชชีบุตร), 48
สุโขทัย, 115-18, 133, 134, 231

หินอ่อน, 62
หีนยาน, 25, 37-39
อนาคามี, 400
อนาคาริก, ธรรมปาละ, 34, 144
อรรถกถา, คัมภีร์, 243
อรัญวาสี, 61
อัปปมัญญา 4, 352
อาณานิคม, 34, 135, 147, 408
การปฏิรูปเถรวาทในศตวรรษที่ 19-20, 143-45
การสิ้นสุดการอุปถัมภ์แบบดั้งเดิม, 138-40
ผลกระทบต่อคณะสงฆ์และพระไตรปิฎก, 140-43
อานาปานสติ, 386
อิทธิบาท, 344
อิทธิปาฏิหาริย์, 345

เอวัง เม สุตัง (สูตรเปิด), 46

ฮอลันดา. ดู ดัตช์

ประวัติผู้เขียน

ชื่อ ฉายา นามสกุล: พระมหาสราวุธ ฌาณโสภโณ โพธิ์ศรีขาม

สังกัด: สาขาวิชาพุทธศาสนาและปรัชญา ภาควิชปรัชญา
คณะศาสนาและปรัชญา
มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย

คุณวุฒิการศึกษา: อักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาภาษาบาลี-สันสกฤตและ
พุทธศาสน์ศึกษา ภาควิชาภาษาตะวันออก คณะอักษรศาสตร์
จุฬาลงกรณมหาวิทยาลัย

ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาพุทธศาสนศึกษา
ภาควิชาปรัชญา คณะศิลปศาสตร์
มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

เปรียญธรรมเก้าประโยค
สำนักเรียนวัดอาวุธวิกสิตาราม บางพลัด
กรุงเทพมหานคร

รางวัล: ได้รับรางวัลผลงานคุณภาพ NRCT Quality Achievement Award 2026
จากดุษฎีนิพนธ์เรื่อง “พุทธธรรมในนิตยสารธรรมจักษุในสมัย สมเด็จ
พระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส พ.ศ. ๒๔๓๗-๒๔๕๔:
ความเป็นมา สาระ และบทบาทต่อพุทธศาสนาไทย” (รางวัล
การวิจัยแห่งชาติ : รางวัลวิทยานิพนธ์ ระดับปริญญาเอก สาขาปรัชญา)

อีเมล: sarawut.pho@mbu.ac.th

เถรวาทศึกษา

พัฒนาการ คัมภีร์ และหลักคำสอน

พระมหาสราวุธ ญาณโสภโณ **เรียบเรียง**

ผลงานทางวิชาการประเภท: หนังสือ
โครงการสัมมนาเชิงปฏิบัติการการเขียนหนังสือและตำราทางวิชาการ
คณะศาสนาและปรัชญา มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย

ผู้ทรงคุณวุฒิตรวจประเมินคุณภาพ:
รองศาสตราจารย์ ดร.อำพล บุดดาสาร มหาวิทยาลัยราชภัฏพระนคร
รองศาสตราจารย์ ดร.วุฒินันท์ กันทะเตียน มหาวิทยาลัยมหิดล
รองศาสตราจารย์ ดร.ประยงค์ จันทร์แดง มหาวิทยาลัยพะเยา

ออกแบบปก/รูปเล่ม: Flying Group Creation
จัดทำโดย: พระมหาสราวุธ ญาณโสภโณ

พิมพ์ครั้งที่ 1
มิถุนายน 2569

ข้อมูลทางบรรณานุกรมของหอสมุดแห่งชาติ

พระมหาสราวุธ ญาณโสภโณ.
เถรวาทศึกษา.-- นครปฐม : คณะศาสนาและปรัชญา มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย, 2569.
444 หน้า.

1. พุทธศาสนาเถรวาท. I. ชื่อเรื่อง.

294.391
ISBN 978-616-636-161-2

เลขมาตรฐานสากลประจำหนังสือ
ISBN: 978-616-636-161-2

พิมพ์ที่
บริษัท ภาพพิมพ์ จำกัด
โทร. 02-879-9154-6

ราคา 490 บาท

พุทธศาสนาเถรวาท เป็นทั้งมรดกทางศาสนาและระบบความคิดที่มีพัฒนาการอย่างต่อเนื่องผ่านกาลเวลา

หนังสือเล่มนี้นำเสนอการศึกษาอย่างเป็นระบบ ครอบคลุมทั้งพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ คัมภีร์สำคัญ และแก่นของหลักคำสอน เพื่อชวนผู้อ่านทำความเข้าใจว่าพระธรรมวินัยได้รับการสืบทอด ตีความ และปรับใช้ในบริบททางสังคมและวัฒนธรรมอย่างไร ด้วยการวิเคราะห์ที่เชื่อมโยงทั้งสามมิติ

งานชิ้นนี้ จึงเปิดมุมมองใหม่ต่อโลกเถรวาท ทั้งในฐานะองค์ความรู้ทางวิชาการ และในฐานะปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมที่ยังคงมีชีวิต

"เป็นหนังสือที่เสริมความแข็งแกร่งให้แก่เถรวาทได้ดีอีกชิ้นหนึ่ง
ขณะเดียวกันก็ชวนให้การศึกษาฝ่ายเถรวาท
ต้องหันกลับมาทบทวนตัวเองอย่างระมัดระวังด้วย"

วุฒินันท์ กันทะเตียน

"ขอชื่นชมผู้เขียนว่ามีความอุตสาหะและความรู้ทางวิชาการที่ดี
เขียนได้ค่อนข้างบริบูรณ์....ได้อย่างสมภูมิของผู้เขียนและของ มมร"

ประยงค์ จันทร์แดง

ISBN 978-616-636-161-2
9 786166 361612
ราคา 490 บาท