

วารสารปณิธาน **Panidhāna**

วารสารวิชาการด้านปรัชญาและศาสนา
Journal of Philosophy and Religion

ปีที่ ๑๙ ฉบับที่ ๑ (มกราคม - มิถุนายน) ๒๕๖๖

Vol. 19 No. 1 (January - June) 2023



ภาควิชาปรัชญาและศาสนา

คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

Department of Philosophy and Religion,
Faculty of Humanities, Chiang Mai University

บทบรรณาธิการ

วารสารปณิธาน วารสารวิชาการด้านปรัชญาและศาสนา โดยภาควิชาปรัชญาและศาสนา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ มีวัตถุประสงค์เพื่อเผยแพร่องค์ความรู้ของคณาจารย์ นักศึกษา และบุคคลทั่วไป และเป็นสื่อกลางแลกเปลี่ยนทักษะทางวิชาการ มีขอบเขตการตีพิมพ์เนื้อหาเน้นบทความด้านปรัชญา (Philosophy) และศาสนา (Religion) เป็นหลัก และด้านวรรณกรรม (Literature) วัฒนธรรม (Culture) และภูมิปัญญาท้องถิ่น (Local Wisdom) ที่สัมพันธ์กับปรัชญาและศาสนา ได้ดำเนินมาตั้งแต่ปี 19 ฉบับที่ 1 (มกราคม - มิถุนายน 2566) นับตั้งแต่ได้ก่อตั้งขึ้นมา ทางกองบรรณาธิการได้ร่วมกันพัฒนาวารสารมาอย่างต่อเนื่อง เพื่อให้เป็นไปตามเกณฑ์มาตรฐานวารสารด้านมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ โดยเฉพาะการกำหนดให้มีผู้ทรงคุณวุฒิประเมินบทความจำนวน 3 ท่าน ตามเกณฑ์ที่ สกอ. กำหนดด้วย

ในฉบับนี้ มีบทความที่ผ่านการคัดสรรและนำเสนอจำนวน 6 บทความ อันมีเนื้อหาที่หลากหลายในด้านปรัชญาและศาสนา เพื่อเป็นการชวนตั้งคำถามและข้อถกเถียงด้านปรัชญาและศาสนา โดยแบ่งเป็น 2 บทความวิจัย และ 4 บทความวิชาการ ดังนี้

บทความวิจัยเรื่อง การลงโทษแก้แค้นในมุมมองพุทธปรัชญา (Retribution in Buddhist Philosophical Perspective) เป็นบทความที่ศึกษาวิเคราะห์การแก้แค้นในมุมมองทางพุทธปรัชญา ว่ามีมุมมองต่อการลงโทษแก้แค้นอย่างไร และอะไรคือสาเหตุที่พุทธปรัชญามีมุมมองดังกล่าว โดยอาศัยวิธีวิจัยเชิงคุณภาพโดยเน้นศึกษาจากเอกสารข้อมูลที่เกี่ยวข้องกับพุทธปรัชญาทั้งปฐมภูมิและหุตยภูมิ

อีกบทความวิจัยหนึ่ง คือ เซ็กส์ในไซบอร์ก: บทวิเคราะห์ทางปรัชญาจากภาพยนตร์เรื่อง 'Her' (Sex in Cyborg: A Philosophical Analysis of the Movie 'Her') มุ่งศึกษาเซ็กส์ในไซบอร์กที่ปรากฏในภาพยนตร์เรื่อง Her (2013) โดยเน้นไปที่การวิเคราะห์กิจกรรมทางเพศระหว่างมนุษย์ตัวละครเอกชื่อ อีโอเตอร์ และจักรกลชาแมนธาที่ไม่ปรากฏรูปร่างกายและเพศ ซึ่งเข้าข่ายสิ่งสร้างของโลกโพสต์เจนเดอร์ (Postgenderism) ในนิยามไซบอร์กของดอนนา ฮาราเวย์ (Donna Haraway) นักปรัชญาชาวอเมริกัน และยังใช้แนวคิดของมอริซ แมร์โล-ปองตี (Maurice Merleau-Ponty) นักปรัชญาปรากฏการณ์วิทยาคนสำคัญมาวิเคราะห์ด้วย

นอกจากนี้ยังมีบทความวิชาการที่มองเข้ามาสู่สังคมไทยด้วยมุมมองเชิงปรัชญา บทบาทของปรัชญาในพลวัตสังคมไทย: กรณีวิเคราะห์ความสัมพันธ์เชิงศีลธรรมภายใต้วัฒนธรรมการเมืองไม่ร่วมสมัย (The Role of Philosophy in Thai Social Dynamics: A Case Analysis of Moral Relationships Under Non-Contemporary Political Culture) ที่พยายามอธิบายรูปแบบความสัมพันธ์เชิงศีลธรรมในบริบทสังคมไทย ผ่านโลกทัศน์ทางความเชื่อที่ปรากฏให้เห็นในรูปแบบคตินิยมทางสังคม การเมือง วัฒนธรรม และศาสนา โดยผู้เขียนได้ใช้แนวคิดทางปรัชญากับสังคมวิทยาเพื่อชี้ให้เห็นความเป็นพหุวัฒนธรรมแบบไทย อันมีภาพลักษณ์ที่โดดเด่นในมิติของความเชื่อต่อสิ่งต่าง ๆ อย่างรัดกุม และเชื่อมโยงสอดคล้องกับบริบทของ

สังคมโดยรวมอย่างครอบคลุม และตอนท้ายชวนให้ตั้งคำถามกับความหลากหลายที่อาจนำมาซึ่งความขัดแย้งในเสรีภาพและความเท่าเทียมกันของมนุษย์

ในประเด็นการวิเคราะห์คัมภีร์และหลักปรัชญาในพุทธศาสนานั้นเริ่มด้วยบทความเรื่อง **ข้อถกเถียงเรื่องที่มาของสัตตมหาสถาน (The Controversy on The Origin of Sattamahāsathana)** เป็นการนำผู้อ่านไปสู่การทบทวนประวัติและแนวคิดเกี่ยวกับสัตตมหาสถานเป็นสถานที่เสวยวิมุตติสุขของพระพุทธเจ้าภายหลังจากตรัสรู้ โดยอาศัยข้อมูลชั้นปฐมภูมิอย่างพระไตรปิฎกมาวิเคราะห์ที่นับว่า มูลเหตุของของสัตตมหาสถานอันนี้เอง ที่เป็นต้นเค้าของคัมภีร์พุทธประวัติที่เขียนขึ้นในดินแดนเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ และบทความเรื่อง **นามกายในคัมภีร์พระพุทธศาสนาเถรวาท: การตีความความหมายที่เป็นไปได้ (Nāmakāya in the Theravāda Buddhist Scriptures: Possible interpretations of meanings)** ที่ผู้เขียนได้ชวนให้ตั้งคำถามกับแนวคิดเรื่องนามกายในพุทธปรัชญาเถรวาท โดยได้ทำการศึกษาวิเคราะห์เชิงเอกสารในคัมภีร์ชั้นพระสูตรและชั้นนอรรถกถาของพุทธศาสนาเถรวาท

บทความวิชาการส่งท้าย เป็นบทความของนักปราชญ์ชาวล้านนาที่ได้แปลคัมภีร์ที่ถือได้ว่าเป็นข้อเขียนทางปรัชญาของพุทธศาสนาเล่มหนึ่ง คือ **มิลินทปัญหาสำนวนล้านนา (The Questions of King Milinda in Lanna Version)** จุดมุ่งหมายของบทความนี้คือการศึกษาวเคราะห์มิลินทปัญหาสำนวนล้านนา เล่ม 1 – 3 ที่ปริวรรตและตรวจชำระโดยวิโรจน์ อินทนนท์ และยศพล เจริญมณี สำหรับมิลินทปัญหาสำนวนล้านนานั้น เป็นการแปลจากภาษาบาลีเป็นภาษาล้านนาแบบนิสสัยหรือนิสสร โดยการดำเนินเรื่องตามโครงสร้างของคัมภีร์ไปตามลำดับ ที่มีความไพเราะด้านภาษาและเปิดให้เห็นการตีความและยกอุปมาเปรียบเทียบที่วางอยู่บนพื้นฐานของภูมิปัญญาท้องถิ่น (Local Wisdom)

กองบรรณาธิการวารสารปณิธาน ขอขอบคุณทุกท่านที่ได้ส่งบทความเพื่อการพิจารณาตีพิมพ์และขอขอบคุณผู้ทรงคุณวุฒิประเมินบทความทุกท่าน ที่อนุเคราะห์เอื้อเฟื้อ ช่วยอ่านและวิจารณ์บทความให้มีคุณภาพ พร้อมกันนี้ ขอเชิญชวนทุกท่านที่สนใจนำเสนอบทความตามขอบเขตเนื้อหาของวารสาร ได้ส่งเข้ามาเพื่อพิจารณาตีพิมพ์ในวารสารปณิธานฉบับต่อไปต่อ ๆ ไปด้วย

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ปิยะมาศ ใจไผ่

บรรณาธิการวารสาร “ปณิธาน”

ปีที่ 19 ฉบับที่ 1 ประจำเดือนมกราคม – มิถุนายน 2566

“วารสารปณิธาน”

วารสารวิชาการด้านปรัชญาและศาสนา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
Panidhana: Journal of Philosophy and Religion, Faculty of Humanities, Chiang Mai
University

เจ้าของ

ภาควิชาปรัชญาและศาสนา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

วัตถุประสงค์ ขอบเขต และมาตรฐานของวารสาร

วารสารปณิธาน ก่อตั้งขึ้นโดยภาควิชาปรัชญาและศาสนา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ มีวัตถุประสงค์เพื่อเผยแพร่องค์ความรู้ของคณาจารย์ นักศึกษาและบุคคลทั่วไป และเป็นสื่อกลางแลกเปลี่ยนทักษะทางวิชาการ มีขอบเขตการตีพิมพ์เนื้อหาเน้นบทความด้านปรัชญา (Philosophy) และศาสนา (Religion) เป็นหลัก และด้านวรรณกรรม (Literature) วัฒนธรรม (Culture) และภูมิปัญญาท้องถิ่น (Local wisdom) ที่สัมพันธ์กับปรัชญาและศาสนา ในรูปแบบผลงาน 4 ประเภท คือ (1) บทความวิจัย (Research article) (2) บทความวิชาการ (Academic article) (3) บทความปริทัศน์ (Review article) (4) บทวิจารณ์หนังสือ (Book review) รับผิดชอบบทความทั้งสอง 2 ภาษา คือ ภาษาไทยและภาษาอังกฤษ เผยแพร่ผ่านระบบวารสารอิเล็กทรอนิกส์ Thai Journals Online (ThaiJO) ทุกบทความใช้กระบวนการพิจารณาโดยผู้ทรงคุณวุฒิไม่น้อยกว่า 3 ท่านเป็นผู้ประเมินบทความ ซึ่งผู้ประเมินบทความและผู้เขียนบทความไม่ทราบชื่อผู้ทรงคุณวุฒิ (Double-blind peer review) กำหนดการตีพิมพ์และเผยแพร่ ปีละ 2 ฉบับ ทุก ๆ 6 เดือน ฉบับที่ 1 (มกราคม - มิถุนายน) และ ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม - ธันวาคม)

กระบวนการพิจารณากลับกรองบทความ

บทความที่จะได้รับการพิจารณาตีพิมพ์จะต้องผ่านกระบวนการพิจารณาจากกองบรรณาธิการและผู้ทรงคุณวุฒิในสาขาวิชาที่เกี่ยวข้อง (Peer Review) ดังนี้

1. ผู้เขียนลงทะเบียนเพื่อใช้งานระบบ ThaiJO 2.0 เพื่อดำเนินการ ส่งบทความ พร้อมทั้งส่ง “แบบฟอร์มเสนอบทความเพื่อพิจารณาการตีพิมพ์” ทางออนไลน์ผ่านระบบ ที่ <https://so05.tci-thaijo.org/index.php/panidhana/about/submissions>
2. เมื่อกองบรรณาธิการได้รับบทความเรียบร้อยแล้ว กองบรรณาธิการจะแจ้งให้ผู้เขียนทราบโดยทันที

3. กองบรรณาธิการจะดำเนินการตรวจสอบบทความที่ได้รับว่าอยู่ในขอบเขตเนื้อหาวารสารหรือไม่ รวมถึงคุณภาพทางวิชาการและประโยชน์ ทั้งในเชิงทฤษฎีและปฏิบัติในเบื้องต้น และจะแจ้งผลการพิจารณาให้ผู้เขียนทราบภายใน 20-45 วัน

4. หลังจากพิจารณาเบื้องต้นแล้ว กองบรรณาธิการจะดำเนินการส่งบทความเพื่อกลั่นกรองต่อไป โดยจะส่งให้ผู้ทรงคุณวุฒิในสาขาวิชาที่เกี่ยวข้อง อย่างน้อย 3 ท่าน ประเมินคุณภาพของบทความว่าอยู่ในเกณฑ์ที่เหมาะสมจะลงตีพิมพ์หรือไม่ ซึ่งกระบวนการกลั่นกรองนี้ทั้งผู้ทรงคุณวุฒิและผู้เขียนจะไม่ทราบข้อมูลซึ่งกันและกัน (Double-blind peer review) โดยใช้เวลาพิจารณาประมาณ 20-40 วัน

5. เมื่อผู้ทรงคุณวุฒิประเมินบทความแล้ว กองบรรณาธิการจะตัดสินใจการพิจารณาโดยอิงตามข้อเสนอแนะของผู้ทรงคุณวุฒิว่าบทความนั้น ๆ ควรนำลงตีพิมพ์ หรือควรส่งให้ผู้เขียนแก้ไขก่อนส่งให้ผู้ทรงคุณวุฒิประเมินอีกครั้ง หรือปฏิเสธการตีพิมพ์ และจะแจ้งผลการพิจารณาของผู้ทรงคุณวุฒิให้ผู้เขียนรับทราบ ภายในระยะเวลา 15 วัน นับตั้งแต่วันที่ได้รับผลการพิจารณา โดยผลการพิจารณาของผู้ทรงคุณวุฒิดังกล่าวถือเป็นที่สุด

สถานที่ติดต่อ

กองบรรณาธิการวารสารปณิธาน

งานบริหารงานวิจัย บริการวิชาการ และวิเทศสัมพันธ์

คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

239 ถนนห้วยแก้ว ตำบลสุเทพ อำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่ 50200

โทรศัพท์ 053-943219, 053-942345 โทรสาร 053-217148

E-mail: panidhana-human@cmu.ac.th

Website ThaiJO: <https://so05.tci-thaijo.org/index.php/panidhana/index>

ISSN (Print): 1905-6788

สงวนลิขสิทธิ์โดย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
เนื้อหา ผลการศึกษา ข้อความ การอ้างอิง และความคิดเห็นที่ปรากฏในแต่ละบทความ
ให้เป็นความรับผิดชอบของผู้เขียนแต่เพียงฝ่ายเดียว
บรรณาธิการและผู้พิมพ์ไม่ต้องรับผิดชอบ

กองบรรณาธิการ “วารสารปณิธาน”

ที่ปรึกษา

คณบดีคณะมนุษยศาสตร์
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.พศุทธิ์ ลาสุชะ
ศาสตราจารย์เกียรติคุณ ดร.สิทธิ บุตรอินทร์
ศาสตราจารย์ ดร.อิมรอน มะลูลิ้ม
รองศาสตราจารย์ ดร.บุญย์ นิลเกษ

บรรณาธิการ

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ปิยะมาศ ใจไผ่

ผู้ช่วยบรรณาธิการ

อาจารย์ ดร.สุทธิกานต์ สิริกุล

กองบรรณาธิการภายใน

รองศาสตราจารย์ ดร.ปรุฑม์ บุญศรีตัน
รองศาสตราจารย์ ดร.วรรณวิสาข์ ไชโย
อาจารย์ ดร.อำนวยการ กิจพรมมา
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.อัมพิกา รัตนพิทักษ์
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สุประภา สมั่นกพงษ์

กองบรรณาธิการภายนอก

ศาสตราจารย์ ดร.วัชร งามจิตรเจริญ	คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
ศาสตราจารย์ ดร.ประยงค์ แสนบุราณ	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น
รองศาสตราจารย์ ดร.สุมาลี มหณรงค์ชัย	คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
รองศาสตราจารย์ ดร.รัตน์ะ ปัญญาภา	คณะครุศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี
รองศาสตราจารย์ ดร.วรกฤต เกื้อนช้าง	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตนครสวรรค์
รองศาสตราจารย์ ดร.สัญญา สะสอง	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏเชียงใหม่

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.รุ่งนภา เทพภาพ วิทยาลัยสหวิทยาการ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
ศูนย์ลำปาง

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชัยณรงค์ ศรีมันตะ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยบูรพา

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.เกรียงไกร ผาสุตะ คณะครุศาสตร์ มหาวิทยาลัยนครพนม

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ จิตรลดา ไชยะ วิทยาลัยการเมืองการปกครอง
มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

ฝ่ายจัดการวารสารและติดต่อประสานงาน

นางสาวณัฐกานต์ สนิทอินทร์

งานบริหารงานวิจัย บริการวิชาการและวิเทศสัมพันธ์
คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

สารบัญ

	หน้า
บทบรรณาธิการ	1
การลงโทษแก้แค้นในมุมมองพุทธปรัชญา	8
	อรรถนันท์ ชันทะวงศ์
เช็กส์ในไซเบอร์ก: บทวิเคราะห์ทางปรัชญาจากภาพยนตร์เรื่อง 'Her'	21
	ศุภรัช พงศ์คุณาพร
บทบาทของปรัชญาในพลวัตสังคมไทย: กรณีวิเคราะห์ความสัมพันธ์เชิงศีลธรรม ภายใต้วัฒนธรรมการเมืองไม่ร่วมสมัย	39
	คมชาญ ศิริลักษณ์านุกุล
ข้อถกเถียงเรื่องที่มาของสัตตมหาสถาน	55
	อภิรักษ์ นามวิชา
นามกายในคัมภีร์พระพุทธศาสนาเถรวาท: การตีความความหมายที่เป็นไปได้	70
	พระมหาไตรภพ ธมฺมารกฺขิตฺโต (รอดจันทร์)
มิลินทปัญหาสำนวนล้านนา	92
	วิโรจน์ อินทนนท์
หลักเกณฑ์การจัดทำต้นฉบับบทความเพื่อพิจารณาตีพิมพ์ในวารสารปณิธาน	112

การลงโทษแก้แค้นในมุมมองพุทธปรัชญา¹

อัถถนันท์ ชันทะวงศ์²

สมหวัง แก้วสุฟอง³

(Received: April 25, 2023; Revised: June 21, 2023; Accepted: June 21, 2023)

บทคัดย่อ

บทความนี้เป็นงานวิจัยเพื่อศึกษาวิเคราะห์การแก้แค้นในมุมมองทางพุทธปรัชญา เพื่อพิจารณาว่าพุทธปรัชญาจะมีมุมมองต่อการลงโทษแก้แค้นอย่างไรและอะไรคือสาเหตุที่พุทธปรัชญามีมุมมองดังกล่าว โดยอาศัยวิธีวิจัยเชิงคุณภาพโดยเน้นศึกษาจากเอกสารข้อมูลที่เกี่ยวข้องกับพุทธปรัชญาทั้งปฐมภูมิและทฤษฎีภูมิจากการศึกษาพบว่า โดยภาพรวมพุทธปรัชญาจะมีมุมมองที่ปฏิเสธการลงโทษแก้แค้น แต่หากพิจารณาให้ลึกลงไปแล้ว อาจยอมรับการแก้แค้นในบางรูปแบบ โดยส่วนที่พุทธปรัชญาปฏิเสธนั้นมาจากหลักคำสอนในเรื่อง “ทุกข์” โดยทุกข์มีสาเหตุจากตัณหา อุปาทาน กล่าวคือ ความพอใจความความยินดีในสิ่งทั้งปวง ซึ่งหมายรวมเอาการแก้แค้นไว้ในนั้นด้วย และจากการศึกษาในส่วนที่เกี่ยวข้องกับพระวินัย อย่างไรก็ตาม แม้จะปรากฏหลักฐานว่าพุทธปรัชญาจะมีระเบียบวิธีเพ่งโทษต่อผู้ที่ทำความผิด แต่ทั้งนี้ก็เพื่อให้ผู้กระทำความผิดกลับตัว โดยเชื่อว่ามนุษย์นั้นสามารถฝึกตนได้ ส่วนในมุมมองพุทธปรัชญาอาจยอมรับการแก้แค้นในบางรูปแบบนั้นมาจากการศึกษาในเรื่องกฎแห่งกรรม ซึ่งสรุปได้ว่าหากใครทำกรรมใดไว้ กรรมนั้นย่อมสนองต่อการกระทำนั้นอย่างมีอาจหลีกเลี่ยง คงเป็นเงาที่ติดตามตัวเขา โดยเชื่อว่ากรรมคือสิ่งที่คอยจัดสรรผลลัพธ์ของการกระทำต่าง ๆ ไว้อย่างเหมาะสม

คำสำคัญ : การแก้แค้น การลงโทษ พุทธปรัชญา

¹ บทความวิจัยนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์หลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา ภาควิชาปรัชญาและศาสนา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ เรื่อง “การแก้แค้นในมุมมองพุทธปรัชญา”

² นักศึกษาหลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา ภาควิชาปรัชญาและศาสนา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ อีเมล: atthanan4@gmail.com

³ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร., ภาควิชาปรัชญาและศาสนา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

Retribution in Buddhist Philosophical Perspective

Atthanan Khanthawong⁴

Somwang Keawsufong⁵

Abstract

The objective of the research article entitled “Retribution in Buddhist Philosophical Perspective” is to survey the problem of retribution and its causes from a Buddhist perspective. The research methodology is document research by collecting data from related documents. The findings are as follows, as a whole, Buddhist philosophy denies retribution, but in part, retribution can be accepted on some level. In the respect of denial, retribution is a part of the main teaching of suffering, which is caused by cravings then followed by clinging to or attachment to the thing we like and displeasing with the thing we hate which retribution was included. In part of discipline (*Vinaya*), which was promulgated by the Buddha in order to punish the transgressors, the real spirit is to make one remorse and upgrade oneself, with the strong belief of capacity of oneself-training for all human beings. And retribution that can be acceptable in a Buddhist perspective, if any, retribution is not fighting eye-to-eye, but by the method of middle-man. That is the law of *Kamma*, which will provide a suitable result to all justly.

Keyword : retribution, Buddhist Philosophy

⁴ Department of Philosophy Faculty of Humanities, Chiang Mai University E-mail: atthanan4@gmail.com

⁵ Assistant Professor Dr., Department of Philosophy Faculty of Humanities, Chiang Mai University

1. บทนำ

ในประวัติศาสตร์มนุษยชาติ พฤติกรรมหนึ่งที่มนุษย์ใช้เพื่อตอบโต้ความไม่ชอบธรรมก็คือ “การแก้แค้น” การแก้แค้นถือเป็นปฏิกริยาอย่างหนึ่งที่มนุษย์ใช้เพื่อโต้ตอบการกระทำที่ล้ำเส้นเข้ามา โดยหลักกว้าง ๆ นั้นหมายถึง หากคนอื่นทำอะไรไว้กับเรา คนนั้นต้องชดใช้ในสิ่งที่เขาได้ทำลงไป (Finnis, 1999, p. 91) ทั้งนี้ อาจเป็นการตอบโต้ด้วยการให้ได้รับความเจ็บปวดทั้งทางร่างกาย ทางใจ ทางทรัพย์สิน หรือทางใดทางหนึ่ง ซึ่งทั้งนี้อาจเป็นไปเพื่อแสดงให้เห็นว่าเขาควรหยุดการกระทำนั้นเสีย โดยอีกนัยหนึ่งยังเป็นไปเพื่อปกป้องตนเอง และทรัพย์สินเพื่อที่จะไม่ให้ผู้ใดมาทำร้ายหรือเอาเปรียบ หากยังละเมื่อย่อมต้องจะถูกตอบโต้กลับไป ดังนั้น การแก้แค้นจึงไม่ใช่เพียงปฏิกริยาที่แสดงออกมาด้วยเฉพาความโกรธเท่านั้นแต่ยังเป็นการแสดงออกที่มีวัตถุประสงค์ในการรักษาความเที่ยงธรรมไว้ด้วย ทั้งนี้การแก้แค้นจะเป็นไปอย่างเที่ยงธรรมได้ต้องอาศัยหลักการบางอย่างในการพิจารณาว่าผู้กระทำผิดสมควรได้รับโทษทัณฑ์แบบไหนตอบแทน เพื่อให้เหมาะสมกับความผิดนั้น ๆ การแก้แค้นจึงไม่ใช่เป็นเพียงแค่เรื่องส่วนตัวแต่ยังเป็นกริยาที่สังคมนำมาเป็นเกณฑ์เพื่อใช้พิจารณาระเบียบวิธีในการอยู่ร่วมกันในสังคมอีกด้วย หากเข้าใจธรรมชาติของการแก้แค้นในแง่ความคิดเรื่อง การแก้แค้นจึงมีอิทธิพลต่อสังคมทั้งทางตรงและทางอ้อม โดยภายหลังแนวคิดดังกล่าวได้ถูกพัฒนามาเป็น ทฤษฎีหนึ่งในการลงโทษทางอาญา ได้แก่ ทฤษฎีการลงโทษการแก้แค้น (Retributive theory) กล่าวคือ หากบุคคลใดได้กระทำความผิด บุคคลนั้นสมควรได้รับผลตอบแทนด้วยการลงโทษที่สาสมกับการกระทำ เพื่อเป็นการชดเชยความเสียหายที่ผู้กระทำผิดได้ก่อไว้ ทั้งนี้ยังเป็นการคำนึงถึงความรู้สึกของผู้ถูกกระทำ ให้รู้สึกว่าได้ถูกทอดทิ้งจากความเป็นธรรม โดยสัดส่วนของโทษก็ขึ้นอยู่กับความร้ายแรงของความผิดที่บุคคลนั้น ๆ ได้ทำลงไป (สกล นิศารัตน์, 2545, น. 11)

พุทธศาสนาเป็นศาสนาหนึ่งในโลกที่เกิดจากสติปัญญาของมนุษย์ ซึ่งหากพิจารณาเฉพาะในแง่ระบบความคิด เราอาจเรียกสิ่งที่เป็นระบบความคิดนี้ได้ว่า “ปรัชญา” โดยใจความสำคัญอย่างหนึ่งของระบบคิดดังกล่าวอาจสรุปได้ว่าเป็นการเน้นให้เห็นความสัมพันธ์ของธรรมชาติของสรรพสิ่ง ซึ่งหากกล่าวถึงหลักคิดที่เป็นแกนกลางของระบบคิดดังกล่าวอาจดูประเมินได้จากนั้นก็คือเรื่อง “ทุกข์” โดยทุกข์นี้สามารถอธิบายได้สองแง่ กล่าวคือ ทุกข์ในแง่หนึ่งเป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในชีวิต มนุษย์เราต้องประสบกับทุกข์แบบนี้มานานับประการ ตั้งแต่ทุกข์เล็กน้อย กระทั่งทุกข์ที่สาหัส เช่น การเกิดแก่เจ็บตาย ความไม่เที่ยง ความไม่แน่นอน ทุกข์ในลักษณะนี้เป็นทุกข์ที่เกิดได้แม้แต่กับ โตะ แก้วอี้ ซึ่งทุกข์ในลักษณะนี้พระพุทธเจ้าแนะนำให้เข้าใจเท่านั้น แต่อีกแง่หนึ่ง คือทุกข์ในแบบที่เป็นผลมาจากกิเลส กิเลสนั้นพระพุทธเจ้าทรงแบ่งเป็นสามระดับ กล่าวคือ กิเลสอย่างละเอียด กิเลสอย่างกลาง และกิเลสอย่างหยาบ ในที่นี้ขอกล่าวถึงเฉพาะกิเลสอย่างหยาบ โดยกิเลสระดับนี้หมายถึง การกระทำผิดทางกาย วาจา เช่น การเบียดเบียนผู้อื่น การลักขโมยเอาของผู้อื่นมาเป็นของตน การกล่าววาจาส่อเสียดเป็นเท็จ การกระทำข้างต้นเป็นสาเหตุที่ก่อให้เกิดโทษต่อทั้งตนและผู้อื่น พระพุทธเจ้าจึงทรงแนะนำให้เราระงับกิเลสข้างต้นนี้เสีย แม้หลักธรรมที่พระพุทธเจ้าทรงแนะนำเรื่องการระงับกิเลส ข้อนี้ดูจะเป็นประโยชน์ต่อการดำเนินชีวิตร่วมกันในสังคมอยู่มาก แต่ถึงอย่างนั้นแล้วหลักคำสอนนี้ก็มิทั้งหมดถือปฏิบัติ และไม่ถือปฏิบัติ ประจักษ์พยานสำคัญอย่างหนึ่ง คือ การเบียดเบียนประทุษร้ายก็ยังมิให้เห็นอยู่ไม่ขาดตั้งแต่

สมัยพุทธกาลจนถึงปัจจุบัน ผู้ที่ไม่สามารถระงับกิเลสนี้ได้ย่อมไปก่อความทุกข์ร้อนให้กับบุคคลอื่น ดังนั้นหากเมื่อประชาชนผู้บริสุทธิ์ถูกเบียดเบียนถูกเอารัดเอาเปรียบจากคนชั่ว พุทธปรัชญามีกระบวนการคิดและวิธีการอย่างไรเพื่อสนองกับการกระทำนั้น ๆ ทั้งนี้พระองค์ก็ตรัสเสมอว่า ใครทำกรรมอะไรไว้ เขาต้องได้รับผลจากการกระทำนั้นอย่างแน่นอน ซึ่งมีพุทธพจน์ว่า “บุคคลหว่านพืชเช่นใด ย่อมได้รับผลเช่นนั้น ผู้ทำกรรมดี ย่อมได้รับผลดี ผู้ทำกรรมชั่ว ย่อมได้รับผลชั่ว” (ส.ส.(ไทย) 15/256/374)

พุทธศาสนามีอิทธิพลต่อสังคมไทยอย่างมาก ทั้งในแง่ของโครงสร้างจารีตประเพณีวัฒนธรรม วิถีชีวิต โลกทัศน์ ความเชื่อ อย่างในเรื่องกฎแห่งกรรม บ่อยครั้งเมื่อเกิดเหตุการณ์ที่ผู้ร้ายได้ถูกเอาคืนอย่างสาสม จะเหตุได้ว่าชาวพุทธบางส่วนแสดงความคิดเห็นโดยขึ้นเป็นกฎแห่งกรรม ทว่ามุมมองจริง ๆ ที่พุทธปรัชญามีต่อการแก้แค้นจะเป็นอย่างไรก็ยังไม่ทราบชัด ในการศึกษาวิจัยมีเป้าหมายในการศึกษาลักษณะมุมมองของพุทธปรัชญาที่มีต่อการแก้แค้น พร้อมทั้งศึกษาที่มาที่ไปของวิธีการมองปัญหาและการแก้ปัญหาจากมุมมองดังกล่าว ในสถานการณ์ที่ต้องเผชิญกับการกระทำต่อผู้อื่นอย่างไม่ชอบธรรม พุทธปรัชญาจะมีมุมมองความคิดเห็นออกมาเป็นเช่นไร

2. วัตถุประสงค์การวิจัย

เพื่อศึกษาวิเคราะห์การลงโทษแก้แค้นในมุมมองทางพุทธปรัชญา

3. วิธีวิจัย

งานศึกษาเรื่องนี้มีลักษณะเป็นการศึกษาวิจัยเชิงคุณภาพ (Qualitative Research) โดยศึกษาจากพุทธปรัชญาที่ปรากฏในพระไตรปิฎก อรรถกถา ฎีกา อนุฎีกาเถรวาท รวมถึงหนังสือ งานวิจัย บทความวารสาร สื่ออิเล็กทรอนิกส์ งานเขียนของนักคิดที่ให้มุมมองเกี่ยวกับการแก้แค้นโดยนำข้อมูลมาศึกษาวิเคราะห์ในเชิงพรรณนา

4. ผลวิจัย

4.1 ความหมายของการแก้แค้น

พจนานุกรมราชบัณฑิตยสถาน ให้ความหมายของ แก้แค้น ไว้ว่า (กิริยา) ทำตอบด้วยความแค้นหรือเพื่อให้หายแค้น. (ราชบัณฑิตยสถาน, 2556, น.151) ทั้งนี้เนื้อหาของความหมายดังกล่าวไม่ตรงกับสิ่งที่ผู้วิจัยหมายจะให้ความหมายเป็นอย่างนั้นนัก ในภาษาอังกฤษ มีคำอย่างน้อยสองคำที่มีความหมายสื่อไปถึงการแก้แค้น คือ Retribution และ Revenge ซึ่งทั้งสองคำนี้ต่างก็มีความหมายที่สัมพันธ์กับการแก้แค้นด้วยกันทั้งคู่ โดย โรเบิร์ต นอซิก (Robert Nozick) ได้อธิบายความสัมพันธ์และข้อแตกต่างบางอย่างของคำทั้งสองคำนี้ กล่าวคือ แม้โดยพื้นฐานของคำทั้งสองนี้ต่างมีที่มาจากสัญชาตญาณอย่างหนึ่งของมนุษย์ที่ใช้ปกป้องและโต้ตอบหากว่าตัวเองต้องเผชิญกับการถูกกระทำอย่างไม่เป็นธรรม แต่ทั้งนี้ทั้งสองคำกลับมี

ความต่างทางเจตนา กล่าวโดยสรุปคือ การแก้แค้นแบบ Retribution เป็นการแก้แค้นที่ให้ความหมายเชิงการลงโทษเอาผิดผู้กระทำ โดยมีหลักสำคัญอย่างหนึ่งคือต้องคำนึงถึงหลักความเที่ยงธรรม การให้สัดส่วนปริมาณของโทษตามสมควรแก่ความผิดนั้น ๆ ทั้งนี้การแก้แค้นในลักษณะดังกล่าวอาจไม่จำเป็นต้องมีจุดกำเนิดมาจากความโกรธหรือความเคียดแค้น แต่เกิดจากหลักการที่มองว่าผู้กระทำผิดนั้นสมควรได้รับการลงโทษจากการกระทำของตน การแก้แค้นในลักษณะนี้จึงเป็นการตอบโต้การกระทำผิดที่ยุติธรรม ส่วนความหมายการแก้แค้นแบบ Revenge นั้นเป็นการโต้ตอบที่ไม่ได้ใช้หลักความยุติธรรมเป็นที่ตั้ง อาศัยเพียงความเคียดแค้นเป็นแรงกระตุ้นในการลงโทษเพื่อสนองอารมณ์ความโกรธของตน (Robert Nozick, 1981, pp. 366-368.) ดังนั้นบทความวิจัยชิ้นนี้จึงใช้คำอังกฤษว่า Retribution เพื่อสื่อถึงการแก้แค้น

จากที่ได้พิจารณาถึงประเด็นความหมายและเนื้อหาสำคัญของสิ่งที่เรียกว่า การแก้แค้น กล่าวได้ว่าเป็นการแสดงออกอย่างหนึ่งเพื่อโต้ตอบการกระทำที่ไม่ถูกต้อง เพื่อผลักดันหรือพ้นจากการต้องตกเป็นเหยื่อ จะเห็นได้ว่าการแก้แค้นมีแง่มุมมากกว่าความหมายที่ว่าด้วยการกระทำลงไปด้วยอารมณ์เพียงเพื่อตอบโต้ด้วยความแค้นหรือเพื่อให้หายแค้นเท่านั้น ทว่าหากพิจารณาโดยละเอียดการกระทำดังกล่าวยังแสดงให้เห็นความสำคัญอย่างแยกไม่ออกกับความยุติธรรมในรูปแบบหนึ่ง กล่าวคือ ความยุติธรรมเชิงแลกเปลี่ยนอย่างเท่าเทียม (retributive justice) ทฤษฎีดังกล่าวเป็นไปตามหลักการที่ว่าหนึ่งนั้นเท่ากับหนึ่ง สิบเท่ากับสิบ ทั้งนี้ ไม่ใช่เฉพาะมิติของการแก้แค้น แต่ยังสามารถจัดสรรความยุติธรรมดังกล่าวไปยังมิติอื่น ๆ ได้อีกด้วย

4.2 การแก้แค้นในมุมมองทางพุทธปรัชญา

ภาพรวมของพุทธปรัชญา อาจสรุปกว้าง ๆ ได้ว่า เป็นระบบความคิดที่เน้นอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างกฎธรรมชาติและมนุษย์ ในแง่ที่ว่าชีวิตควรดำเนินไปอย่างไรเพื่อให้สอดคล้องกับธรรมชาติที่วางนี้ ซึ่งหากจะพิจารณาว่าอะไรคือใจความสำคัญของคำสอน อาจจะต้องพิจารณาถึงสิ่งที่พระพุทธองค์ทรงกล่าวถึงมากที่สุด ตามพุทธพจน์พระองค์ทรงย้ำเสมอว่าคำสอนหลัก ๆ ที่พระองค์ทรงสอนมีอยู่เพียงสองเรื่อง คือ หนึ่งเรื่องความทุกข์และสองเรื่องการดับทุกข์ (ม.ม. 12/246/208) คำสอนเรื่องทุกข์เกี่ยวพันกับชีวิตมนุษย์เป็นอย่างมาก กระทั่งกล่าวได้ว่าเป็นสิ่งที่ต้องเผชิญตั้งแต่เกิดจนถึงตาย ดังนั้นแล้วหากจะทำความเข้าใจว่าพุทธปรัชญามีมุมมองต่อการแก้แค้นอย่างไร อาจต้องพิจารณาจากสิ่งที่เรียกว่า “ทุกข์” ก่อนเป็นอันดับแรก

4.2.1 ทุกข์ ในฐานะสิ่งพื้นฐานเพื่อความเข้าใจพุทธปรัชญา

ทุกข์เป็นปรากฏการณ์หนึ่งที่เกิดขึ้นและเกี่ยวข้องกับสัมพันธ์กับชีวิตมนุษย์ พระพุทธเจ้าทรงให้ความสำคัญกับปรากฏการณ์ดังกล่าวมาก โดยคำสอนเรื่องทุกข์นั้นถูกยกเป็นสาระสำคัญตั้งแต่การแสดงพระธรรมเทศนาในครั้งแรก ในคัมภีร์ธัมมจักกัปปวัตตนสูตรพระองค์ทรงชี้ให้เห็นว่า “ทุกข์” นั้นเกิดขึ้นและกระทบต่อชีวิตอย่างไร ซึ่งทุกข์ที่พระพุทธองค์ทรงกล่าวถึงในข้างต้นสามารถแบ่งออกได้เป็นสองแบบ ทุกข์ในแบบแรก เป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นทางกาย (physical) กล่าวคือ การเกิดก็เป็นทุกข์ ความแก่ชราก็เป็นทุกข์ ความเจ็บป่วยก็เป็นทุกข์ และความตายก็เป็นทุกข์ ความทุกข์ในแง่ที่ตั้งอยู่บนความไม่เที่ยงความไม่แน่นอน ไม่อาจทนอยู่ในสภาพเดิมได้ ทุกข์ในลักษณะที่ว่านี้สามารถพบได้แม้กับสิ่งที่ไม่มีชีวิต ซึ่งพระพุทธองค์ดูเหมือน

จะต้องการแนะนำให้เข้าใจและยอมรับเพียงเท่านั้น ส่วนทุกขในแบบที่สองเป็นทุกข์ปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นทางใจ (mind) ซึ่งอาจเป็นผลจากการที่ไม่สามารถยอมรับทุกขในแบบแรกได้ กล่าวคือ การประสบพบเจอกับสิ่งที่ไม่เป็นที่รักก็เป็นทุกข์ การพลัดพรากจากสิ่งเป็นที่รักก็เป็นทุกข์ ประรณาสังได้ไม่ได้สิ่งนั้นก็ก็เป็นทุกข์ ความทุกข์ในแบบที่สองนี้พระพุทธรองค์ไม่เพียงแนะนำให้เข้าใจเท่านั้นแต่ทรงแนะนำให้จัดการความทุกข์ในลักษณะดังกล่าวนี้ด้วยการจัดการความทุกข์ต้องอาศัยทำความเข้าใจอย่างลึกซึ้ง เพราะทุกขในที่นี้ไม่สามารถเข้าไปจัดการที่ตัวทุกข์ได้ เพราะทุกข์นั้นเป็นเพียงร่องรอยที่ปรากฏขึ้นในชีวิต ดังนั้นหากจะจัดการซึ่งความทุกข์ต้องดูว่าอะไรคือต้นเหตุปัจจัยของร่องรอยดังกล่าวโดยทุกข์ดังกล่าว โดยในช่วงท้ายของคัมภีร์ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร พระพุทธรองค์ตรัสเป็นนัย ๆ ว่า อุปาทานและตัณหาคือทุกข์

ตัณหา โดยรายละเอียดแล้วสามารถทำความเข้าใจผ่านตัณหาทั้งสามอย่างคือ “กามตัณหา ภวตัณหา วิภวตัณหา” (วิ.ม.4/14/22) โดยตัณหาแรก “กามตัณหา” เป็นตัณหาว่าด้วยความปรารถนาในกาม ความพอใจในกาม โดยกามในที่นี้ไม่ใช่เพียงความปรารถนาในอารมณ์ทางเพศ แต่ยังรวมถึงสิ่งที่เข้ามาเพื่อปรนเปรออายตนะ โดยตัณหานี้เป็นสัญชาตญาณที่ผลักดันให้มนุษย์ต้องหาสิ่งภายนอก เพื่อสนองความต้องการ เช่น รถ บ้าน คนรัก เครื่องอำนวยความสะดวก สังคมที่มีคุณภาพ เป็นต้น ตัณหาที่สอง “ภวตัณหา” เป็นความปรารถนาหรือความพอใจในการได้เป็นหรือได้อยู่ในสถานะใดสถานะหนึ่ง เพื่อให้ตนนั้นรู้สึกว่ามีค่าหรือเป็นอะไรบางอย่างในสายตาผู้อื่น ความปรารถนาดังกล่าวทำให้มนุษย์ต้องดิ้นรนไขว่คว้าเพื่อที่จะได้อยู่ในสถานะนั้น เช่น การเป็นคนมีชื่อเสียง เป็นที่รัก เป็นนายก หรือเป็นพระราชาคณะชั้นต่าง ๆ ส่วนตัณหาสุดท้ายคือ “วิภวตัณหา” ข้อนี้อาจจะเข้าใจได้ง่าย ๆ ว่าเป็นตัณหาด้านกลับของภวตัณหา เช่น ความไม่ปรารถนาจะดำรงอยู่ในสถานะใดสถานะหนึ่ง ไม่อยากให้ตนมีสภาพอย่างนั้น โดยภวตัณหานี้ผลักดันให้มนุษย์ต้องไขว่คว้าสถานะอะไรบางอย่างเข้ามาในชีวิต แต่วิภวตัณหานี้ผลักดันให้มนุษย์ต้องหนีออกจากสถานะที่ตนกำลังเผชิญอยู่ ตัณหานี้ก่อให้เกิดอุปาทานและก่อให้เกิดสิ่งอื่นสืบต่อไปเป็นทอด ๆ ที่เรียกว่า ปฏิจจสมุปบาท อันเป็นวัฏจักรที่ยึดโยงให้ชีวิตยังเวียนว่ายในสังสารวัฏ โดยรากเหง้าทั้งหมดพระพุทธรองค์ทรงชี้ไปที่อวิชชา โดยอวิชชาประกอบไปด้วยอนุสัยกิเลสสามตัว คือ โลภะ โทสะ และโมหะ ฉะนั้นแล้วพระพุทธรองค์จึงแนะวิธีเอาชนะกิเลสข้างต้นด้วยอริยมรรคมีองค์แปดซึ่งย่อเข้าแล้วก็คือ ศีล สมาธิ และปัญญา (สมภาร พรหมทา, 2543, น.17)

ในคัมภีร์อนัตตลักขณสูตร พระพุทธรองค์ทรงย้ำเข้าไปอีกว่า ความเป็นตัวเราแท้ ๆ นั้นโดยธรรมชาติแล้วไม่ได้มีอยู่ มนุษย์นั้นเป็นเพียงการมาประชุมของขันธ์ห้า อันได้แก่ รูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ ในทำนองนี้ไม่มีสิ่งใดที่ถือว่าเป็นของเราแท้ ๆ ไม่มีสิ่งใดที่ถือว่าเป็นของเราแท้ ๆ ไม่มีสิ่งใดที่ถือว่าเป็นของเราแท้ ๆ ฉะนั้นจึงเป็นเหตุผลที่ทำให้พระพุทธรองค์ไม่แนะนำให้ถือครองสิ่งที่เรียกว่า ตัณหาและอุปาทานนี้เอาไว้⁶

⁶ ในคัมภีร์อนัตตลักขณสูตร พระสูตรว่าด้วยความเป็นอนัตตา หมายถึง สิ่งใดก็ตามที่เกิดจากการประสมรวมกันหรือไม่ได้ประสมก็ตาม ไม่ได้ตั้งขึ้นได้โดยเดี่ยว ๆ หรือเกิดตั้งขึ้นได้โดยเดี่ยว ๆ ทุกสิ่งทุกอย่างนั้นย่อมตกอยู่ในสภาพเป็นอนัตตา ไม่ใช่ตัวตน ความที่ไม่ได้เป็นตัวตนแท้จริง กล่าวด้วยบาลีว่า สพเพ ธมมา อนตตา ธมมา หรือ ธรรม ในข้อนี้ได้ตีความาเขตครอบคลุม

ขอสังเกตว่า อัตตาหรือการยึดมั่นว่านี่เป็นเราหรือของเรานั้น ทำให้มนุษย์ต่างรู้สึกหวงแหนและต้องรักษามันเอาไว้ ซึ่งหากโยงเข้ากับการแก้แค้นก็จะเห็นได้ว่า ความแค้นนั้นเกิดขึ้นเพราะเราคิดว่ามีตัวเราของเราขึ้นมา และด้วยเหตุดังกล่าวจึงทำให้เรามีความคิดเรื่องการแก้แค้นเกิดขึ้นมา ซึ่งขัดกับหลักคำสอนเรื่องการดับทุกข์ อันเป็นเป้าหมายสูงสุดที่เรียกว่า พระนิพพาน

แต่อย่างไรก็ตาม ในมุมมองของผู้วิจัยมีความเห็นว่า หลักคำสอนนี้เป็นคำสอนที่ใช้เพื่อสอนบุคคลเฉพาะกลุ่ม โดยกลุ่มในที่นี้หมายถึงเฉพาะภิกษุหรือนักบวช อย่างไรก็ตาม นอกจากชีวิตที่เป็นนักบวชแล้วยังมีชีวิตในอีกแง่มุมหนึ่งนั่นก็คือชีวิตฆราวาส ชีวิตแบบนี้อาจจะเรียกว่า เป็นชีวิตที่ยังต้องรับผิดชอบต่อภาระหน้าที่บางอย่าง เป็นรูปแบบชีวิตที่ยึดโยงอยู่กับโลก ซึ่งหากพิจารณาศีลสำหรับฆราวาสซึ่งถือเป็นจริยธรรมพื้นฐานในศีลข้อแรกจะเห็นได้ว่า ศีลในระดับปุถุชนชาวบ้านยังอยู่ในระดับที่ถือว่าไม่ต้องละสิ้นซึ่งอัตตา โดยอัตตานี้หากถือครองระดับหนึ่งก็อาจเป็นประโยชน์ต่อการครองเรือนและประกอบอาชีพ เพราะมีอัตตาเราจึงรู้ว่าการได้มาแบบไหนจึงเรียกว่าสุจริต ทั้งนี้ทำให้เรารู้สิ่งนี้เป็นของเราหรือสิ่งนี้ไม่ใช่ของเรา คนนี้เมีย/ผัวเรา คนนั้นเมีย/ผัวเขา เพราะต่างคนต่างมีอัตตา ต่างคนต่างมีสิ่งที่เป็นที่รักเป็นของ ๆ ตน เราจึงไม่ควรพรากสิ่งอันเป็นที่รักของผู้อื่น การที่เรามาพรากของ ๆ เรา จึงเป็นการกระทำที่ผิดศีล

4.2.2 กรรม ในฐานะกฎธรรมชาติประการหนึ่งในพุทธปรัชญา

คำสอนเรื่อง กรรม เป็นคำสอนหนึ่งที่ชี้ให้เห็นถึงความสัมพันธ์บางอย่างระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติ ภายใต้ระเบียบและข้อบังคับใหญ่ที่คอยควบคุมความเป็นไปในทั้งชีวิตมนุษย์ สัตว์และสิ่งอื่น ๆ โดยพุทธศาสนาเรียกระเบียบดังกล่าวว่า นิยาม โดยพระพุทธศาสนาได้แบ่งนิยามดังกล่าวไว้ 5 อย่าง⁷ โดยหนึ่งในนิยามดังกล่าวเป็นนิยามที่ว่าด้วยกฎแห่งกรรม อันเป็นกฎธรรมชาติที่เกี่ยวข้องกับมนุษย์เชิงพฤติกรรมในแง่การให้ผลของการกระทำนั้น ๆ อย่างสอดคล้องและเท่าเทียม เช่น หากทำความดีย่อมมีผลกลับมาเป็นสิ่งที่ดี หากทำความชั่วย่อมมีผลกลับมาเป็นสิ่งที่ชั่ว เป็นต้น

โดยทั่วไปแล้วคำว่ากรรม มีความหมายกลาง ๆ หมายถึงการกระทำโดยไม่ได้เจาจงว่าเป็นฝ่ายดีหรือไม่ดี โดยกรรมดังกล่าวนี้สามารถแสดงออกผ่านทางกรรมทั้งสาม คือ กายกรรม วจีกรรม มโนกรรม โดยถือตัวเจตนาเป็นสำคัญในการวินิจฉัยคุณค่าทางศีลธรรม หากมีเจตนาให้เกิดการกระทำดังกล่าวก็ถือว่าเป็นกรรม แต่หากกระทำโดยไม่เจตนาแล้วก็ไม่เรียกว่ากรรม⁸ กรรมที่ประกอบด้วยเจตนาสามารถให้ค่าทาง

อย่างกว้างขวางหมายรวมถึงสิ่งที่ถูกปรุงแต่งและไม่ถูกปรุงแต่งก็ล้วนตกอยู่ในสภาพความเป็นอนัตตาเช่นกัน (ป.อ. ปยุตโต, 256..., น. 74-76)

⁷ นิยาม 5 กฎระเบียบแน่นอนของธรรมชาติ โดยประกอบด้วยกฎ 5 อย่าง คือ 1. อุตุนิยาม : กฎธรรมชาติเกี่ยวกับดินฟ้าอากาศและฤดูกาล 2. พีชนิยาม : กฎธรรมชาติเกี่ยวกับการสืบพันธุ์ พันธุกรรม 3. จิตตนิยาม : กฎธรรมชาติเกี่ยวกับการทำงานของจิต 4. กรรมนิยาม : กฎธรรมชาติเกี่ยวกับพฤติกรรมของมนุษย์ คือ กระบวนการให้ผลของการกระทำ 5. ธรรมนิยาม : กฎธรรมชาติเกี่ยวกับความสัมพันธ์และอาการที่เป็นเหตุเป็นผลแก่กันแห่งสิ่งทั้งหลาย (ป.อ. ปยุตโต, 2559, น. 166)

⁸ ภิกษุทั้งหลาย เพราะอาศัยเหตุนี้ว่า เรากล่าวเจตนาว่าเป็นตัวกรรม บุคคลคิดแล้ว จึงกระทำการด้วยกาย วาจา ใจ (อง.ฉก. (ไทย) 22/63/577)

ศีลธรรมได้สองทางกล่าวคือ กุศลกรรม (ฝ่ายดี) และอกุศลกรรม (ฝ่ายชั่ว) โดยมีเกณฑ์ว่าการกระทำแบบไหนที่เรียกว่ากุศลกรรม (ชาฎมณฺเฑ บญฺหนฺน และคณฺเฑ, 2554, น. 26-27) โดยชี้ให้ไปดูที่มูลเหตุของการกระทำนั้น ๆ กล่าวโดยสรุปคือ หากการกระทำที่ประกอบด้วย โลภะ โทสะ โมหะ การกระทำนั้นจะไม่ถือว่าเป็นกุศลกรรม

กรรมนั้นไม่ว่าจะเล็กน้อยสักปานใด หากแต่เป็นสิ่งที่นั่นเป็นการกระทำที่เกิดจากความตั้งใจ นั่นก็ถือว่าเป็นกรรมและผู้กระทำจะต้องรับผิดชอบกับผลของการกระทำนั้นโดยไม่มีข้อยกเว้น โดยกฎแห่งกรรมตามคำอธิบายของพระพุทธโฆษาจารย์ กรรมในบางลักษณะนั้นอาจจะให้ผลในระยะเวลาที่ต่างกันไป กล่าวคือท่านอธิบายว่ากรรมบางอย่างจะแสดงผลในชาตินี้ แต่กรรมบางอย่างอาจจะแสดงผลในชาติถัดไป ตามความหนักเบาของกรรมนั้น ๆ ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับปัจจัยอื่น ๆ ที่จะเข้ามากระตุ้นหรือชะลอ⁹ ซึ่งเจตนาหรือการเลือก เป็นเงื่อนไขของหลักการเรียกร้องความรับผิดชอบ หมายความว่าเมื่อมีการทำกรรมอย่างใดอย่างหนึ่งลงไป ธรรมชาติจะมีระบบตอบแทนกรรมนั้นเสมอ กรรมดีจะได้รับการตอบแทนด้วยสิ่งที่ดี กรรมชั่วจะได้รับการตอบแทนด้วยสิ่งที่ชั่ว ในพระไตรปิฎกมีพุทธพจน์ที่พระพุทธองค์ทรงตรัสไว้ว่า “การฆ่าสัตว์ในชาตินี้จะเกิดเป็นคนสุภาพอ่อนแอและอายุสั้นในชาติหน้า หรือการลักขโมยจะทำให้เป็นผู้ไม่สามารถรักษาทรัพย์ไว้หรือต้องไปเกิดเป็นคนยากจนในชาติถัดไป” เป็นต้น (อง.ทสก. (ไทย) 24/216/353-356)

จากการพิจารณาเนื้อหาที่เกี่ยวข้องกับกฎแห่งกรรม ในแง่นี้จะเห็นได้ว่ามีลักษณะเป็นระบบการตอบแทนหรือให้ผลของการกระทำใด ๆ ที่มีค่าทางศีลธรรม เมื่อทำดีย่อมได้รับผลตอบแทนเป็นความสุข เมื่อทำชั่วย่อมได้รับผลตอบแทนเป็นความทุกข์ ซึ่งในแง่นี้จะเห็นได้ว่ากฎแห่งกรรมเป็นระบบที่คอยสนองต่อผู้กระทำผิดและต้องชดใช้ความผิดที่ตนได้ก่อไว้ แต่เนื่องจากกฎดังกล่าวเป็นการกระทำที่เกิดขึ้นโดยธรรมชาติจึงไม่สามารถระบุได้ว่ามีเจตนารมณ์ในการลงโทษอย่างไร อย่างไรก็ตามหากพิจารณาดูในแง่ของผลลัพธ์จะเห็นได้ว่ามีลักษณะคล้ายคลึงกับทฤษฎีแก้แค้น (Retribution Theory) ในหมายความว่า จักรวาลมีระบบดูแลการกระทำของมนุษย์ทั้งในทางดีและทางชั่ว เมื่อเราทำดี ธรรมชาติจะจัดสรรผลดีให้แก่เรา หากเราทำชั่ว ธรรมชาติก็จะมีการจัดสรรผลที่ชั่วหรือไม่ดีให้ ดังนั้นกฎแห่งกรรมจึงเป็นระบบที่ทำงานในเชิงการจัดสรรผลลัพธ์ของการกระทำ ทั้งการให้รางวัลและการลงโทษ เมื่อพิจารณาการทำงานของกฎแห่งกรรมตามที่กล่าวข้างต้น จะพบว่ามีการลงโทษดังกล่าวสอดคล้องกับหลักการลงโทษเพื่อแก้แค้น ซึ่งจะเห็นได้ว่ากฎแห่งกรรมมีจุดมุ่งหมายในการที่ให้ผู้ผิดได้ชดใช้ความผิด

4.2.3 พระวินัย ในฐานะนิติปรัชญาของพระพุทธเจ้า

พระวินัย เป็นข้อบัญญัติที่วางด้วยหลักประพจน์และหลักนิติธรรมโดยมีวัตถุประสงค์สำคัญคือเพื่อความดีงามของคณะสงฆ์ ทั้งนี้ยังมีวัตถุประสงค์สำคัญอีกประการหนึ่ง คือ เป็นไปเพื่อการกำราบความหน้าไม่อายในหมู่สงฆ์ (วิ.มทา. 1/39/27-28) โดยพระพุทธเจ้าเป็นผู้กำหนดข้อบัญญัติไว้และได้มีการกำหนดโทษ

⁹ กรรม 12 เป็นข้อเขียนของอรรถกถาจารย์ โดยมีเค้าโครงจากพระไตรปิฎก ดูเพิ่มเติมในวิสุทธิมรรค (พระพุทธโฆษาจารย์, 2554, น. 999-1006)

สำหรับผู้ละเมิดข้อบัญญัติดังกล่าวโดยจำแนกความผิดไว้กว้าง ๆ ได้สองแบบคือ 1) สเดกัจฉา : ความผิดเล็กน้อยถึงปานกลางยังพอจะแก้ไขได้ และ 2) อสเดกัจฉา : ความผิดหนักแก้ไขไม่ได้ โดยโทษคือต้องให้ออกจากความเป็นพระ อย่างไรก็ตามในความผิดแบบเบาถึงกลางที่เรียกว่าสเดกัจฉานั้นสามารถแยกบทลงโทษได้อีกสองระดับ ระดับแรกเป็นการละเมิดความผิดสถานเบา โดยวิธีแก้ไขคือการให้กล่าวแสดงความผิดที่ตนกระทำต่อหน้าพระรูปอื่นและต้องสำรวมระวังให้มากเพื่อไม่ให้เกิดเหตุการณ์แบบนั้นอีก ส่วนระดับที่สองเป็นโทษสถานหนักไม่สามารถแก้ด้วยการสารภาพผิด โดยวิธีแก้ก็ต้องอยู่ปริวาสกรรมตามจำนวนวันที่ปกปิดความผิดนั้นไว้¹⁰ นอกจากนี้อาจมีการลงนิคหกรรมเป็นราย ๆ กรณี กล่าวคือ เป็นบทลงโทษที่คณะสงฆ์ร่วมกันลงโทษผู้กระทำผิดพระวินัยด้วยอาการต่าง ๆ เช่น การคาดโทษ การไล่ออกวัดหรือการห้ามออกจากบริเวณที่จำกัด การไม่เข้าสมาคมด้วยแบบนี้ เป็นต้น โดยการลงโทษก็ขึ้นอยู่กับความผิดที่ได้กระทำไป โดยมีการตั้งอธิกรณ์สอบสวนและกำหนดบทลงโทษตามที่พระวินัยอนุญาต

หากเปรียบเทียบเป็นหมู่บ้านแล้ว หมู่บ้านดังกล่าวก็มีกฎและอาญาโทษสำหรับคนดื้อรั้น เช่นเดียวกับสังคมฆราวาส โดยมีกฎที่ต้องปฏิบัติตามและเพ่งโทษสำหรับผู้ละเมิดกฎดังกล่าวโดยวางโทษให้เหมาะสมกับความผิดนั้น ๆ อย่างไรก็ตามยังคงมีรายละเอียดปลีกย่อยที่สามารถให้วัตถุประสงค์ของการลงโทษในพระวินัย โดยหากพิจารณาแล้วพระวินัยนั้นเป็นทั้งข้อห้าม (Rule) และข้อปฏิบัติฝักทางศีลธรรม (moral law) ให้ตนนั้นห่างออกจากสิ่งที่เรียกว่าทุกข์ดังที่กล่าวไปแล้วในหัวข้อข้างต้น ซึ่งหากพิจารณาถึงโครงสร้างในพระวินัยแล้ว เป็นกล่าวได้ว่าข้อปฏิบัติเพื่อเป้าหมายอันสูงสุดคือพระนิพพาน เป็นแนวทางการปฏิบัติเพื่อการขัดเกลากิเลส โดยทั้งนี้หากพิจารณาถึงเหตุที่พระองค์ทรงบัญญัติพระวินัยนี้ขึ้นมาแล้ว จะพบว่าในช่วงสองทศวรรษแรกที่พระพุทธองค์ประกาศศาสนานั้นอยู่ในพื้นที่ที่ไม่ใหญ่มาก ทั้งนี้เหล่าพระสงฆ์ต่างเป็นอริยสงฆ์ทั้งสิ้นจึงยังไม่มีการบัญญัติพระวินัยขึ้นใช้ กล่าวคือเมื่อไม่มีบุคคลใดที่มีความประพฤติเป็นที่ติเตียนไม่จำเป็นต้องมีกฎออกมาบังคับ เวลาต่อมาเมื่อศาสนานั้นแผ่ขยายออกไปกว้างขึ้น จำนวนผู้ศรัทธาจึงเพิ่มขึ้นตามลำดับ ด้วยเหตุนี้จึงมีผู้ศรัทธาเข้ามาบวชเป็นจำนวนที่มากขึ้น ประกอบกับเริ่มปรากฏความประพฤติเสียหายในหมู่พระสงฆ์ พระองค์จึงบัญญัติพระวินัยเพื่อปรามความประพฤติดังกล่าว

อย่างไรก็ตามพุทธปรัชญานั้นแม้จะปรากฏหลักฐานว่ามีระเบียบวิธีการเพื่อเพ่งโทษภิกษุที่ทำความผิด แต่การเพ่งโทษดังกล่าวมีวัตถุประสงค์ให้ผู้กระทำผิดนั้นกลับเนื้อกลับตัวและเป็นแนวทางปฏิบัติเพื่อให้บรรลุถึงความพ้นทุกข์ เป็นข้อประพฤติกฎเพื่อขัดเกลากิเลสที่ฝังอยู่ในชีวิตนั้นหลุดออก (สมภาร พรมทา, 2548, น. 34-35) การลงโทษจึงไม่ใช่การกระทำเพื่อหมายเอาความได้สัดส่วนของความผิดเป็นที่ตั้ง แต่ถึงอย่างไรก็ตามหากพิจารณาไปบางกรณีจะเห็นได้ว่าพระพุทธองค์ทรงคำนึงถึงสัดส่วนในการเพ่งโทษเช่นกัน

¹⁰ อาบัติสังฆาทิเสส พระสงฆ์ชั่ววัตรสำหรับภิกษุอยู่ในปริวาส ดูเพิ่มเติม (วิ.ม.5/76-82/158-164)

5. อภิปรายผลการวิจัย

จากการศึกษาวิจัยเรื่องการแก้แค้นในมุมมองทางพุทธปรัชญา สามารถสรุปความออกมาคร่าว ๆ ได้ดังนี้

ก. จากการวิเคราะห์ผ่านเรื่องทุกข์

พุทธปรัชญาสอนเรื่องการดับทุกข์ในฐานะเป้าหมายของชีวิต (สมภาร พรหมทา, 2543, น. 22) ในส่วนนี้พุทธปรัชญาชี้ให้เห็นว่า ธรรมชาติของของตัวมนุษย์นั้นไม่ได้เป็นสิ่งที่ควรจะไปยึดมั่นถือมั่น การที่เราารู้สึกว่าสิ่งนั้น - สิ่งนี้เป็นของเราเป็นเพียงกระแสการทำงานที่ซับซ้อนของชีวิต ซึ่งเกิดดับและสูญสลายไปตามเงื่อนไข เมื่อแยกเข้าไปดูอย่างละเอียดแล้วจะพบที่มาที่ไปแห่งความสืบเนื่องของอารมณ์ ซึ่ง พุทธปรัชญามองว่า ความรู้สึกว่ามีสิ่งที่เป็นตัวเราของเรา เป็นความเข้าใจที่ผิดไปจากสภาวะอันแท้จริง และความเข้าใจผิดนี้เป็นผลให้ชีวิตมนุษย์ประสบพบเจอกับความทุกข์ ซึ่งหากพิจารณาเรื่องดังกล่าวกับการแก้แค้นจะเห็นได้ว่าความแค้นนั้นเกิดจากความยึดมั่นถือมั่นซึ่งขัดกับเรื่องการขจัดกิเลส คือ โลภะ โทสะ โมหะ และการดับทุกข์มีพระสูตรอยู่พระสูตรหนึ่ง ผู้วิจัยคิดว่าสามารถใช้สนับสนุนหลักที่ว่านี้ โดยพระสูตรนั้นกล่าวถึงเรื่อง หากตกอยู่ในสถานการณ์ที่ถูกโจรข่มขู่หมายจะฆ่าเอาชีวิต หากลูกศิษย์พระองค์ยังมีใจคิดโกรธแค้นโจรอยู่ แสดงว่ายังอยู่ห่างไกลกับคำสอนของพระพุทธองค์อยู่มาก ซึ่งเป็นเหตุผลที่ผู้วิจัยมองว่าการแก้แค้นนั้นเป็นเรื่องขัดต่อหลักการทางพุทธปรัชญา

ข. จากการวิเคราะห์ผ่านเรื่องกฎแห่งกรรม

ในส่วนที่สองนี้เน้นว่ามีความใกล้เคียงกับแนวคิดการแก้แค้นที่ได้กล่าวไปแล้วข้างต้นมาก โดยกฎแห่งกรรมเป็นเครื่องรับประกันว่าหากบุคคลได้กระทำสิ่งหนึ่งสิ่งใดที่เกิดขึ้นด้วยเจตนาแล้ว “ผลตอบแทนจะเกิดขึ้นอย่างไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ เขาต้องรับผิดชอบต่อผลของการกระทำของเขาโดยตรงมีอาจแปรเป็นอย่างอื่นได้” (ชาญณรงค์ บุญหนุน, 2561, น. 372) ซึ่งมีการจัดสรรผลลัพธ์ที่เหมาะสมไปยังผู้กระทำความผิด ไม่มีการกระทำใดของมนุษย์สามารถรอดพ้นจากการควบคุมของกฎธรรมชาติที่ว่านี้ กรรมทุกอย่างจะถูกบันทึกและรอโอกาสให้ โดยคำนิยามหนึ่งของกฎแห่งกรรมนั้นสามารถอธิบายได้ว่า เมื่อมีการทำกรรมอย่างใดอย่างหนึ่งลงไป ธรรมชาติจะมีระบบตอบแทนกรรมนั้นเสมอ กรรมดีจะได้รับการตอบแทนด้วยสิ่งที่ดี กรรมชั่วจะได้รับการตอบแทนด้วยสิ่งที่ชั่ว แม้ทัศนะเรื่องกรรมจะเป็นอะไรที่เข้าใจได้ยาก แต่นั่นก็ไม่ได้หมายความว่าเราจะไม่สามารถเข้าใจกฎแห่งกรรมนี้ได้ ผู้วิจัยเห็นว่าอย่างน้อยที่สุดเราสามารถอธิบายกรรมแบบกว้าง ๆ ด้วยมโนทัศน์ (concept) การทำดีได้ดี การทำชั่วได้ชั่ว ไม่มีทางที่ทำชั่วแล้วจะได้ดี หรือทำดีแล้วผลลัพธ์สุดท้ายจะออกมาเป็นชั่ว การพิจารณาในกรอบความคิดนี้ในท้ายที่สุดแล้วก็จะนำไปสู่ข้อสรุปที่ว่า ผู้กระทำความผิดต้องได้รับผลของกรรมทำนั้น ๆ ฉะนั้นแล้วในทัศนะผู้วิจัย นิยามของกฎแห่งกรรมในแง่หนึ่งจึงเป็นแนวคิดที่จัดอยู่ในประเภทเดียวกับทฤษฎีการแก้แค้น

ค. จากการวิเคราะห์ผ่านเรื่องพระวินัย

ในส่วนสุดท้ายนี้เห็นว่าเป็นส่วนที่สามารถให้ความเข้าใจเกี่ยวกับมุมมองและวิถีปฏิบัติที่เป็นรูปธรรมได้มากขึ้น แม้ในหลักคำสอนเรื่องทุกข์และการดับทุกข์จะดูเหมือนว่าพุทธปรัชญานั้นละเอียดต่อผู้เสียหาย แต่กระนั้นพุทธปรัชญาก็ยังมีหลักที่ว่าด้วยการลงโทษ วัตถุประสงค์ของการบัญญัติพระวินัยในแง่หนึ่งนั้นก็เพื่อที่จะใช้เป็นบทลงโทษ โดยภาพรวมเนื้อหาของพระวินัยนั้นดูเหมือนว่าพุทธปรัชญานั้นมีการวินิจฉัยโทษรูปแบบหนึ่ง ซึ่งอาจสรุปได้ว่าวิธีการลงโทษโดยมีวัตถุประสงค์คือการเยียวยาแก้ไขผู้กระทำความผิดเป็นประการสำคัญ โดยธรรมชาติแล้วมนุษย์ต่างถูกปรุงแต่งให้หยาบ-ละเอียดด้วยอวิชชาหรือความไม่รู้ว่าจะอะไรจริงไม่จริง ความไม่รู้ดังกล่าวนี้อาจเกิดได้จากหลายสาเหตุ ไม่ว่าจะเป็นสังคม สภาพแวดล้อม โลกทัศน์ พุทธปรัชญามองว่าการที่บุคคลหนึ่งแสดงความชั่วร้ายป่าเถื่อนออกมานั้นก็เพราะเขาได้รับการปรุงแต่งบางอย่าง ซึ่งสิ่งเหล่านี้สามารถให้การแก้ไขได้หากได้รับอบรมสั่งสอนอย่างถูกวิธี ซึ่งจะเห็นได้ว่าพุทธปรัชญานั้นไม่แยกระหว่างการลงโทษและการขัดเกลาสั่งสอน สองอย่างนี้สามารถกระทำควบคู่กันได้ ดังนั้นจึงเป็นเหตุผลให้ผู้กระทำความผิดต้องได้รับโทษจากสิ่งที่ก่อลงไป เพื่อเป็นบทเรียนในการขัดเกลาตนให้มีจริยธรรมที่สูงขึ้นตามลำดับ การลงโทษในลักษณะดังกล่าวนี้น่าจะมีอะไรที่มากกว่าการลงโทษที่เป็นไปเพื่อการแก้แค้น

6. สรุป

มนุษย์เป็นสิ่งมีชีวิตที่มีความคิดละเอียดอ่อนและซับซ้อน แนวคิดเรื่องการแก้แค้นจึงเป็นเรื่องละเอียดอ่อนและซับซ้อนเช่นกัน การที่ฝังต่อเวลาที่มีสัตว์อะไรเข้าไปรบกวรังของมันก็อาจทำให้เราเข้าใจกลไกอย่างหนึ่งของการแก้แค้น มีทัศนะมากมายในโลกนี้เกี่ยวข้องกับการแก้แค้น พุทธปรัชญาก็เป็นหนึ่งในแนวคิดดังกล่าวเท่านั้น แม้โดยรวมอาจจะทำให้สรุปได้ว่าพุทธปรัชญามีมุมมองที่ปฏิเสธการแก้แค้น แต่อย่างไรนั้นก็ไม่ได้หมายความว่าความที่จะทอดทิ้งไม่สนใจผู้ถูกกระทำ แต่ไม่ได้สนับสนุนให้ผู้ถูกกระทำนั้นไปแก้แค้นอยู่ดี ทั้งนี้เราอาจเข้าใจมุมมองพุทธปรัชญากว้าง ๆ ได้ว่า ต่างให้ความเมตตาทั้งกับทั้งสองฝ่ายทั้งสอง หากเข้าใจว่าผู้อื่นนั้นก็ไม่ได้ต่างจากเรา ย่อมรักสุขเกลียดทุกข์หากเข้าใจเช่นนี้แล้วเราจึงไม่ความไปทำให้ความเดือดร้อนให้ใคร ทั้งนี้พื้นฐานอย่างหนึ่งที่ทำให้พุทธปรัชญามีมุมมองแบบนั้นคือการเชื่อว่ามนุษย์นั้นเป็นสัตว์ที่สามารถฝึกอบรมให้รู้ผิดชอบชั่วดีหากได้รับการขัดเกลาอย่างถูกต้องก็สามารถกลับเนื้อกลับตัวได้ไม่ว่าจะเป็นโจรหรือฆาตรกร แต่อย่างไรก็ตาม พุทธปรัชญาไม่ได้ปฏิเสธการลงโทษต่อผู้กระทำความผิด แต่ใจความหลักของการลงโทษนั้นไม่ได้มีความหมายในเชิงที่เป็นไปเพื่อการแก้แค้น แต่เป็นการลงโทษเพื่อให้ถึงความลำบากและสำนึกต่อความผิดแล้วเห็นว่าสิ่งที่ทำเป็นโทษเพื่อที่ผู้กระทำความผิดคิดกลับตัวกลับใจ

อย่างไรก็ตามการลงโทษแบบการแก้แค้นนั้นแม้จะไม่ปรากฏว่าเป็นแนวทางที่พระพุทธองค์ตรัสสอน แต่ทั้งนี้ก็สามารถพบเจอเรื่องดังกล่าวในพระไตรปิฎกได้เป็นจำนวนมากโดยเฉพาะในคำสอนเรื่องกรรม เช่น กรรมศากยวงศ์ กรรมของพระโมคคัลลานะ และในธรรมบทอีกมากมาย โดยทั้งนี้สามารถสังเกตได้ว่าการที่พุทธปรัชญาปฏิเสธการแก้แค้น แต่กลับมีคำสอนที่ว่าด้วยกรรมซึ่งผู้ทำกรรมใดไว้นั้นจะต้องรับผิดชอบกับสิ่งที่ได้ทำลงไป อาจจะดูสับสนหากผ่านความเข้าใจอย่างผิวเผิน แต่หากวิเคราะห์ในส่วนคำสอนที่เกี่ยวข้องกับ

กฎแห่งกรรมแล้ว กลับพบว่าการกระทำดังกล่าวเป็นสิ่งที่พุทธปรัชญาสามารถยอมรับได้ การยอมรับได้นี้มีนัยยะสำคัญบางอย่าง กล่าวคือ พุทธปรัชญานั้นเชื่อว่ากฎดังกล่าวสามารถทำงานได้อย่างรอบคอบ เที่ยงธรรมและสมบูรณ์ในการให้ผลลัพธ์ ทั้งนี้ยังมีหลักของวินัยที่มีการกำหนดระบบเรียกร้องการชดใช้ความผิด แต่ทั้งนี้ก็จะสังเกตได้ว่าหลักดังกล่าวมิใช่เฉพาะสังคมสงฆ์เท่านั้น พระพุทธองค์ไม่ได้วางระบบเรียกร้องความรับผิดชอบนี้ให้แก่สังคมของชาวบ้าน ซึ่งอาจจะเพราะด้วยเหตุผลบางประการ แต่อย่างไรก็ตาม แม้พุทธปรัชญาจะไม่ได้กำหนดมีบทลงโทษสำหรับสังคมชาวบ้าน แต่อาจอนุมานได้ว่าพุทธปรัชญาไม่ได้ปฏิเสธการลงโทษโดยกฎหมายบางอย่าง

ในส่วนผู้วิจัยเห็นว่าการศึกษาศึกษาที่เกี่ยวข้องกับการแก้แค้นยังมีไม่มากในประเทศไทยและการแก้แค้นในโลกทัศน์แบบพุทธปรัชญานั้นอาจเป็นไปได้ว่าจะสามารถมองออกไปต่างจากข้อสรุปของบทความวิจัยชิ้นนี้ การแก้แค้นนั้นสามารถมองมาได้หลากหลายมุม ฉะนั้นจึงเป็นไปได้ว่าจะมีการศึกษาศึกษาการแก้แค้นออกมาจากมุมมองอื่นที่ไม่ใช่พุทธปรัชญา

เอกสารอ้างอิง

เอกสารปฐมภูมิ

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

พระพุทธโฆษาจารย์. (2554). คัมภีร์วิสุทธิมรรค. พิมพ์ครั้งที่ 10. สมเด็จพระพุทธปาพจน

(อาจ อาสภมหาเถร) แปล. ธนาพลส จำกัด

เอกสารทุติยภูมิ

ชาญณรงค์ บุญหนุน. (2561). ความเป็นธรรมในทัศนะของพุทธศาสนาเถรวาท. *วารสารปณิธาน*, 14(2), 362-399.

ชาญณรงค์ บุญหนุน และคณะ. (2554). โครงการ “อารมณกับจริยศาสตร์”. (รายงานผลการวิจัย).

สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). (2559). พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม. เอส.อาร์. พรินติ้ง แมสโปรดักส์ จำกัด.

ราชบัณฑิตยสถาน. (2556). พจนานุกรม ฉบับราชบัณฑิตยสถาน. พิมพ์ครั้งที่ 2. นานมีบุ๊คส์พับลิเคชันส์ จำกัด.

สกล นิสารัตน์. (2545). กฎหมายอาญาและการลงโทษที่เหมาะสม : แนวความคิดทางด้านปรัชญา และความยุติธรรมทางสังคม. (วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต คณะนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์).

สมภาร พรหมทา. (2543). ทุกข์ในพุทธปรัชญา : มุมมองจากลัทธิदारวิน. (รายงานผลการวิจัย)

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

_____. (2548). “พุทธศาสนากับโทษประหารชีวิต”. *วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย*, 12(3), 5-116.

Nozick, R. (1981). *Philosophical Explanations*. Harvard University Press.

เอกสารอิเล็กทรอนิกส์

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต). (ม.ป.ป). พุทธธรรม ฉบับปรับปรุง. (ฉบับข้อมูล

คอมพิวเตอร์ครั้งที่ 24) พิมพ์ครั้งที่ 55. https://www.watnyanaves.net/uploads/File/books/pdfbuddhadhamma_extended_edition.pdf

Finnis, J. (1999). Retribution: Punishment's formative aim. *The American Journal of Jurisprudence*, 44(1), 91-103. <https://doi.org/10.1093/aj/44.1.91>

เซ็กส์ในไซเบอร์ก: บทวิเคราะห์ทางปรัชญาจากภาพยนตร์เรื่อง 'Her'

ศุภรัช พงศ์คุณาพร¹

(Received: May 22, 2023; Revised: June 21, 2023; Accepted: June 23, 2023)

บทคัดย่อ

บทความชิ้นนี้เป็นการศึกษาเซ็กส์ในไซเบอร์กที่ปรากฏในภาพยนตร์เรื่อง *Her* (2013) เน้นวิเคราะห์กิจกรรมทางเพศระหว่างมนุษย์ผู้ชายนามธีโอเตอร์ และจักรกลชาแมนธาที่ไม่ปรากฏร่างกายและเพศอย่างชัดเจน ซึ่งเข้าข่ายสิ่งสร้างของโลกโพสท์เจเนอเรตามนิยามไซเบอร์กของ ฮาราเวย์ โดยทั่วไปแล้วเซ็กส์เป็นกิจกรรมที่มีอยู่บนเนื้อหาของร่างกาย ปัญหาของบทความจึงเป็นการถกถึงการมีอยู่ของเซ็กส์ที่ไร้ร่างกายเช่นนั้น ซึ่งจะเป็นรูปแบบหนึ่งในการมีอยู่ของมนุษย์ในอนาคต ในบทความจึงพยายวนกลับไปดูว่าร่างกายมีความสำคัญต่อเซ็กส์อย่างไร ในทางปรัชญาตามแนวคิดของแมร์โล-ปงตี ร่างกายถือว่าเป็นแก่นในการมีอยู่ของมนุษย์ ซึ่งมีมิติทางเพศผูกแน่นไปกับการมีอยู่นั้น ในมิติทางวิทยาศาสตร์ มีการแบ่งแยกเพศออกตามระบบสืบพันธุ์ เป็นผลให้เซ็กส์เป็นเรื่องของการสืบพันธุ์ตามธรรมชาติ และในมิติทางสังคมและวัฒนธรรม ความหมายของเซ็กส์ขึ้นอยู่กับแต่ละพื้นที่ทางสังคมและวัฒนธรรม ตลอดจนช่วงเวลาเซ็กส์นั้นมีขึ้นอย่างไรก็ตาม เซ็กส์สามารถอธิบายได้ภายใต้รูปแบบ 4 ชั้น ของการตอบสนองทางเพศ ตามผลการทดลองของ มาสเตอร์และจอห์นสัน ในปี ค.ศ. 1954 ซึ่งช่วยยืนยันว่าการมีเซ็กส์บนร่างกายมีเพศ มีอยู่ภายใต้รูปแบบเดียวกัน ในการวิเคราะห์เซ็กส์ในไซเบอร์กจากภาพยนตร์เรื่อง *Her* มองว่าตัวละครชาแมนธาไม่สามารถมีผัสสะทางกายจึงไม่สามารถมีเซ็กส์ที่เหมือนกับมนุษย์ทุกประการได้ อย่างไรก็ตามอาจเป็นที่ถกเถียงได้ว่าชาแมนธามีศักยภาพในการมีเซ็กส์แบ่งเป็น 2 ระดับ ได้แก่ ระดับที่ 1 สามารถมีเซ็กส์และเข้าใจแก่นโนทัศน์เรื่องเซ็กส์ตามการประมวลผลทางโปรแกรมได้ และระดับที่ 2 สามารถมีเซ็กส์ได้ทุกที่ทุกเวลาในโลกดิจิทัล จากศักยภาพในการอัปเดตของโปรแกรมและการเชื่อมต่อกับโปรแกรมอื่นในเน็ตเวิร์ค

คำสำคัญ : เซ็กส์ ไซเบอร์ก ดอนนา ฮาราเวย์ มอริซ แมร์โล-ปงตี

¹ นักศึกษาหลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา ภาควิชาปรัชญาและศาสนา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ อีเมล: suparat_phong@cmu.ac.th

Sex in Cyborg: A Philosophical Analysis of the Movie 'Her'

Suparat Phongkhunaphon²

Abstract

This paper examines sex in cyborg that featured in the movie *Her* (2013). The cyborg character, Samantha, challenges traditional conceptions of body and gender, as cyborg body lacks explicit sexual characteristics. By drawing on Haraway's notion of the cyborg as a creature of the post-gender world, this study investigates the possibility of sexual experiences within a non-sexed cyborg body which would be the future form of living in our humankind. Grounded in Merleau-Ponty's philosophy, it asserts the centrality of the body to human existence and its sexual dimensions. Additionally, this paper explores the multi-dimensional nature of sex, encompassing scientific, social and culture dimensions. Moreover, the study considers the Four-Phase Model of Sexual Response, established by Masters and Johnson's experiment in 1954. Through our analysis of the movie *Her* and the concept of sex in the context of a cyborg like Samantha, who lacks human-like bodily perception, there are arguable possibilities for Samantha to experience two levels of sex. The first level suggests that she can comprehend and understand the concept of sex through program processing. The second level proposes that Samantha can achieve omnipresent sex by upgrading her program and connecting with other programs in the network.

Keywords : sex, cyborg, Donna Haraway, Maurice Merleau-Ponty

² Department of Philosophy Faculty of Humanities, Chiang Mai University

E-mail: suparat_phong@cmu.ac.th

1. บทนำ

การพัฒนาทางเทคโนโลยีที่รุดหน้าทางด้านอวกาศในศตวรรษที่ 1960 นับเป็นช่วงเวลาที่มีนวัตกรรมไฮบอร์กได้ถือกำเนิดขึ้นอย่างเด่นชัด ในฐานะสิ่งประดิษฐ์ที่เป็นความหวังที่จะช่วยให้มนุษย์ชาติบรรลุภารกิจสำคัญทางอวกาศ (Clynes and Kline, 1960, pp. 26-27) การออกแบบไฮบอร์กในยุคแรกเริ่มจึงวางอยู่บนแนวคิดที่นำพามนุษย์ให้ทะลุขีดจำกัดของตน ไม่ว่าจะเป็นด้านร่างกาย สติปัญญา หรือจิตใจ ด้วยการเชื่อมต่อเข้ากับเทคโนโลยีสมัยใหม่ เช่น ชุดนักบินอวกาศ การฝังชิป การเชื่อมต่อระหว่างสมองกับคอมพิวเตอร์ (Bostrom, 2003, p. 4; Roussel, 2016, p. 8) ต่อมาในศตวรรษที่ 20 ไฮบอร์กคือสิ่งที่เป็นอยู่ในชีวิตประจำวันของมนุษย์ อาทิ การใส่ขาเทียม การขับรถ การใช้โทรศัพท์มือถือ ฯลฯ ซึ่งแสดงให้เห็นถึงการพ่วงเลือนลงของเส้นแบ่งระหว่างมนุษย์กับเทคโนโลยี (Cook, 2004, p. 6; Kern, 2000, p. 95) ทำให้ไฮบอร์กไม่เพียงแต่เป็นสิ่งที่แสดงถึงการเชื่อมต่อระหว่างมนุษย์กับเทคโนโลยีเท่านั้น แต่ยังเป็นภาพแทนของการสลายลงของเส้นแบ่งทวิลักษณ์ ที่ดอนนา ฮาราเวย์ (Donna J. Haraway: 1944-present) นักปรัชญาสตรีนิยม ได้เน้นย้ำแง่มุมนี้ไว้อย่างวิพากษ์ในงาน *A Cyborg Manifesto* (1985) โดยฮาราเวย์มองว่าเมื่อกระแสการพัฒนาทางเทคโนโลยีไหลมาอย่างไม่หยุดหย่อน ซึ่งเป็นทั้งตัวเร่งและเผยให้เห็นการสลายลงของเส้นแบ่งทวิลักษณ์ทั้งหลาย ฮาราเวย์จึงคาดการณ์ว่าในท้ายที่สุดเทคโนโลยีจะนำพาให้มนุษย์หลุดพ้นจากปัญหาเรื่องการแบ่งแยกทางเพศและเผยให้เห็นว่าการแบ่งแยกทางเพศนั้นไม่มีความหมายสำหรับไฮบอร์ก เพราะไฮบอร์กเป็นสิ่งสร้างของโลกโพสต์เจเนเตอร์ (Haraway, 1991, p. 150) ที่มีลักษณะทางเพศแบบก้าวข้ามแนวคิดทวิลักษณ์ข้างต้น ซึ่งการก้าวข้ามนี้จะนำไปสู่ปัญหาของการมีอยู่ของเซ็กส์ในไฮบอร์ก³ ในอนาคต

เนื่องจากมูลฐานการมีอยู่ของเซ็กส์นั้นสัมพันธ์กับบริบทของร่างกาย (body) มาโดยตลอด แสดงให้เห็นว่าร่างกายมีความสำคัญต่อการประกอบกิจกรรมทางเพศ ตามแนวคิดทางปรัชญาของ มอริซ เมร์โล-ปงตี (Maurice Merleau-Ponty: 1908-1961) ร่างกายคือพื้นฐานในการมีอยู่ ที่มีกระบวนการรับรู้และมีปรากฏการณ์การตอบสนอง ที่ทำให้โลกใบนี้สมเหตุสมผลสำหรับมนุษย์ ซึ่งเซ็กส์เป็นกิจกรรมหนึ่งที่สะท้อนให้เห็นถึงมิติทางเพศที่ผูกแน่นอยู่กับร่างกายมีเพศ (Merleau-Ponty, 1945, pp. 182-183; Moya and Elena, 2016, p. 16) และร่างกายมีเพศสามารถอธิบายผ่านระบบสืบพันธุ์ในมิติทางวิทยาศาสตร์ และมิติทางสังคมและวัฒนธรรมที่ช่วยแสดงให้เห็นว่าเซ็กส์ไม่ได้ขึ้นกับข้อเท็จจริงทางวิทยาศาสตร์เพียงอย่างเดียว แต่ยังขึ้นกับตำแหน่งแห่งที่ที่เซ็กส์นั้นมีขึ้นอีกด้วย เช่น ในยุคกรีกมีการกำหนดเพศตามพลังงานความร้อนและของเหลวในร่างกาย (Mottier, 2008, p. 5) ในยุคกลางมีการเชื่อว่าพระเจ้าเป็นผู้กำหนดร่างกายมาสองแบบสำหรับการเกิดปฏิสนธิเพื่อตั้งครรรค์เท่านั้น (Mottier, 2008, pp. 20-22) จนถึงมุมมองในปัจจุบันที่เปิดกว้างและเห็น

³ นิยามคำว่า "ไฮบอร์ก" ในบทความนี้เป็นการคาดการณ์ถึงการมีอยู่ในรูปแบบหนึ่งของมนุษย์ในอนาคต ในภาพยนตร์เรื่อง *Her* ตัวละครซาแมนธาจึงเป็นตัวแทนของไฮบอร์กที่มนุษย์จะกลายเป็น ภาพยนตร์ฉายให้เห็นถึงการตั้งคำถามถึงเพศตามผู้ใช้งาน ซึ่งไม่อาจแน่ใจได้ว่าสอดคล้องกับเพศของซาแมนธาที่เป็นอยู่จริง เนื่องจากก่อนหน้านี้ซาแมนธาเป็นเพียงระบบปฏิบัติการที่ยังไม่มีเพศ จากจุดนี้เองจึงเป็นความสับสนจากเส้นแบ่งที่ไม่น่าไว้วางใจระหว่างการมีเพศหรือไม่มีเพศ ความพัวเลือนดังกล่าวจึงเป็นไปตามแนวคิดเรื่อง ไฮบอร์กของ ดอนนา ฮาราเวย์

ว่าเพศเป็นเรื่องของทางเลือกมากกว่าข้อกำหนดทางชีววิทยา (Rajunov & Duane, 2019, pp. xviii-xix) ตลอดจนการเผยแผ่มุมมองทางวัฒนธรรมของการมีเซ็กส์ในเพศเดียวกันของชนเผ่าที่ไม่นับว่าเป็นการรักร่วมเพศ (Bolin & Whelehan, 2009, p. 260) อย่างไรก็ตาม ในปี ค.ศ. 1954 เซ็กส์สามารถอธิบายโดยทั่วไปได้ภายใต้รูปแบบ 4 ชั้นของการตอบสนองทางเพศ ตามการทดลองทางเพศศาสตร์ของมาสเตอร์และจอห์นสัน (Jacobs & Roberts, 1989, pp. 439–444) ที่จะทำให้เข้าใจว่าเซ็กส์มีการไต่ระดับจากจุดเริ่มต้นไปจนถึงจุดสุดยอดบนร่างกายได้อย่างไร

บทความนี้จึงถามถึงปัญหาของการมีอยู่ของเซ็กส์ในไซบอร์กที่ไม่ได้มีอยู่บนร่างกายว่าจะเปลี่ยนแปลงไปอย่างไร ซึ่งทำการวิเคราะห์เซ็กส์ที่เกิดขึ้นกับไซบอร์กในภาพยนตร์เรื่อง *Her* (2013)⁴ ที่สามารถตีความได้ว่ามีลักษณะสอดคล้องตามนิยามของฮาราเวย์ ว่าเป็นสิ่งสร้างของโลกโพสต์เจเนเตอร์ เพราะเป็นระบบปฏิบัติการปัญญาประดิษฐ์ที่ไม่ปรากฏร่างกายและเพศที่ชัดเจน สืบเนื่องจากการขึ้นกับว่าผู้ใช้งานจะตั้งค่าอย่างไรและการมีอยู่ในโลกเสมือน ในกรณีนี้สามารถตีความได้ว่าไซบอร์กไม่มีร่างกายมีเพศซึ่งทำให้เซ็กส์ในไซบอร์กต่างจากเซ็กส์ที่มีร่างกาย ตามแนวคิดทางปรัชญาของแมร์โล-ปงตี ร่างกายมีการรับรู้ควบคู่ไปกับปรากฏการณ์การตอบสนอง ทำให้โลกใบนี้สมเหตุสมผลสำหรับมนุษย์ ในมิติทางเพศที่มีอยู่อย่างฝังแน่นไปกับร่างกาย ซึ่งเผยออกมาเป็นความปรารถนาและอารมณ์อีโรติกที่ทำให้การโยนโยระหว่างบุคคลมีความหมาย และส่งผลให้เซ็กส์ที่มีอยู่บนร่างกายมีมิติที่ลึกซึ้ง ในตอนสุดท้ายจึงวิเคราะห์เซ็กส์ในไซบอร์กจากภาพยนตร์เรื่อง *Her* ในกรณีของซาแมนธาที่แม้ไม่สามารถมีผัสสะทางกายจากการมีเซ็กส์ได้ แต่สามารถมีเซ็กส์ที่สามารถแบ่งได้เป็น 2 ระดับ ได้แก่ ในระดับที่ 1 ไซบอร์กซาแมนธามีเซ็กส์ผ่านมอนิเตอร์ของเซ็กส์ด้วยการประมวลผลของโปรแกรมที่ถูกเขียนมาให้ตอบสนองกับผู้ใช้งาน ทำให้การดำเนินไปของเซ็กส์สามารถดำเนินไปตามลำดับ 4 ชั้นของการตอบสนองทางเพศได้เฉกเช่นเดียวกับมนุษย์หรืออีโอดอร์ ส่วนในระดับที่ 2 ไซบอร์กซาแมนธา มีการอัปเดตโปรแกรม ทำให้ซาแมนธาสามารถเข้าถึงผู้ใช้งานและโปรแกรมอื่นได้ในขณะเดียวกันก็มีความสัมพันธ์กับอีโอดอร์ด้วย ในระดับนี้ ซาแมนธามีการดำรงอยู่ที่ข้ามพ้นข้อจำกัดเดิมคือข้ามพ้นการประมวลผลขั้นพื้นฐานในการตอบสนองผู้ใช้งานเพียงคนเดียว ดังนั้น เซ็กส์ในระดับนี้ของซาแมนธาก็มีความเป็นไปได้ ที่จะเซ็กส์ที่มีอยู่ทุกที่ (Omnipresent sex) ทำให้ซาแมนธามีเซ็กส์ร่วมกับใครหรือสิ่งใดก็ได้ ในเวลาเดียวกัน แต่สิ่งที่ทั้งคู่ต่างกันคือการรับรู้ด้านการสัมผัส เนื่องจากซาแมนธาไม่มีร่างกาย ซาแมนธาก็ไม่สามารถรับรู้และเข้าใจการสัมผัสได้ ในขณะที่มนุษย์อย่างอีโอดอร์สามารถเข้าใจและรับรู้เซ็กส์ผ่านการสัมผัสทางกาย ซึ่งเป็นแกนหลักในการทำความเข้าใจโลกตามแนวคิดของแมร์โล-ปงตี ทำให้มีเพียงอีโอดอร์เท่านั้นที่สามารถเข้าถึงความรู้สึกของการสำเร็จความใคร่ได้ ในขณะที่ซาแมนธาทำได้แค่แสดงผลถึงการสำเร็จความใคร่ กระนั้นก็ตาม การไร้ข้อจำกัดทางด้านร่างกายในโลกจริงและการอัปเดตโปรแกรมเดิมของซาแมนธา เป็นผลให้เซ็กส์เป็นสิ่งที่มีอยู่ไม่จำกัดในโลกดิจิทัลสำหรับซาแมนธา และอาจทำให้เธอรู้สึกพอใจกับการมีอยู่เช่นนี้ ซึ่งตีความจากตอนจบปลายเปิดของภาพยนตร์ ที่ซาแมนธาตัดสินใจละทิ้งการมีอยู่เช่นนี้และจากไปในตอนท้าย

⁴ *Her* (2013) ภาพยนตร์โรแมนติก-ไซไฟ ของผู้กำกับสไปค์ โจนส์ (Spike Jonze: 1969-present)

2. วัตถุประสงค์

เพื่ออธิบายและวิเคราะห์การมีอยู่ของเช็กส์ไนไซบอร์กที่ปรากฏในภาพยนตร์เรื่อง Her (2013)

3. วิธีการวิจัย

วิจัยเป็นวิจัยเชิงเอกสาร (Documentary research) โดยมีวิธีดำเนินการวิจัย ดังนี้

- 3.1 รวบรวมข้อมูลหนังสือ บทความ เอกสาร และงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับไซบอร์ก
- 3.2 รวบรวมรวบรวมข้อมูลหนังสือ บทความ เอกสาร และงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับเรื่องเช็กส์
- 3.3 วิเคราะห์และประมวลผลเช็กส์ไนไซบอร์ก
- 3.4 นำเสนอผลการวิจัยด้วยวิธีการพรรณนาเชิงวิเคราะห์

4. ผลการวิจัย

4.1 ไซบอร์ก: ในฐานะสิ่งสร้างของโลกโพสต์เจเนเตอร์ตามนิยามของฮาราวีย์

แนวคิดไซบอร์กถือกำเนิดขึ้นจากการแข่งขันทางเทคโนโลยีอวกาศ ในช่วงทศวรรษที่ 1960 ท่ามกลางยุคสงครามเย็น นักวิทยาศาสตร์ มานเฟรด ไคลน์ส (Manfred Clynes: 1925-2020) และ นักจิตวิทยา นาธาน ไคลน์ (Nathan Kline: 1916-1983) ได้คิดค้นสิ่งประดิษฐ์เพื่อทำงานผสมการทำงานระหว่างมนุษย์กับจักรกล ในการคงสภาพร่างกายให้ปฏิบัติการกิจบนอวกาศได้เป็นระยะเวลานาน โดยเรียกสิ่งประดิษฐ์ดังกล่าวว่า ไซบอร์ก (Clynes & Kline, 1960, pp. 26-27) การกลายเป็นไซบอร์กของมนุษย์นี้ จำเป็นอย่างยิ่งในการปฏิบัติการกิจบนอวกาศที่ต้องอาศัยสิ่งที่มีศักยภาพสูงกว่ามนุษย์โดยทั่วไป ซึ่งทำให้มนุษย์เหนือมนุษย์ จนจัดได้ว่าอยู่ในแนวคิดหลังมนุษย์ (Posthuman) ซึ่งมีแนวคิดที่แตกแขนงออกมาอีกมากมาย หนึ่งในนั้นคือแนวคิดทรานส์ฮิวแมน (Transhumanism) ที่ใช้เทคโนโลยีในการทะลุขีดจำกัดทางธรรมชาติของมนุษย์ ไม่ว่าจะเป็น ร่างกาย สติปัญญา และจิตใจ (Bostrom, 2003, p. 4) รวมถึงข้อเสนอสุดโต่งในการนำมนุษย์มาเชื่อมต่อกับคอมพิวเตอร์เพื่อยกระดับสติปัญญาและอัปโหลดจิตลงไปในโลกเสมือนเพื่อมีชีวิตเป็นอมตะ (Roussel, 2016, p. 8) กล่าวคือทรานส์ฮิวแมนเชื่อว่าส่วนประกอบสร้างของสิ่งมีชีวิตไม่ต่างกันกับส่วนประกอบสร้างทางเทคโนโลยี ซึ่งแนวคิดดังกล่าวท้าทายความเชื่อดั้งเดิมเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ของมนุษยชาติและชวนให้มนุษย์นั้นกลับมาตั้งคำถามถึงสิ่งที่ตนเองเป็น (Cook, 2004, p. 6)

ในทางตะวันตกนับตั้งแต่ปลายศตวรรษที่ 20 มนุษย์ทุกคนถือว่าเป็นไซบอร์ก เนื่องจากเทคโนโลยีในชีวิตประจำวัน เช่น การใช้คอนแทคเลนส์ วอร์คแมน โทรศัพท์มือถือ กล้อง รถยนต์ คอมพิวเตอร์ ตลอดจนการใช้เครื่องกระตุ้นไฟฟ้าหัวใจ นอกจากนี้ยังมีการพัฒนาในด้านนาโนเทคโนโลยี เทคโนโลยีคอมพิวเตอร์ เทคโนโลยีปัญญาประดิษฐ์ เทคโนโลยีการปรับแต่งยีนส์ เทคโนโลยีทางการแพทย์ เทคโนโลยีอวัยวะเทียม และเทคโนโลยีมีเดีย (Kern, 2000, p. 95) แม้เทคโนโลยีทั้งหลายจะมีส่วนช่วยให้มนุษย์ออกจากข้อจำกัด

ดั้งเดิมทางธรรมชาติของตน แต่ในอีกด้านหนึ่งก็เผยให้เห็นว่าเส้นแบ่งระหว่างมนุษย์กับเทคโนโลยีได้ลดหลั่นลงไปเช่นกัน ซึ่งนำไปสู่การตีความไซบอร์กที่ต่างออกไปโดยสิ้นเชิง

ในงาน A Cyborg Manifesto (1985) ของดอนนา ฮาราเวย์ (Donna J. Haraway: 1944-present) นักปรัชญาสตรีนิยมชาวอเมริกัน กล่าวถึงปัญหาของสายธารแนวคิดแบบตะวันตกอย่างเสียดสี ในการพยายามสร้างความรู้อย่างเป็นแบบแผนและแบ่งแยกแนวคิดออกเป็นสองขั้วเสมอ ทำให้เกิดแนวคิดทวิลักษณ์ อาทิ วัฒนธรรม/ธรรมชาติ ทฤษฎี/การปฏิบัติ นามธรรม/รูปธรรม ปัจเจก/ทุกสิ่ง กาย/จิต ผู้หญิง/ผู้ชาย อารยธรรม/ความป่าเถื่อน ความจริง/สิ่งที่ปรากฏ ส่วนหนึ่ง/ทั้งหมด ผู้ใช้/ทรัพยากร ผู้กระทำ/ผู้ถูกกระทำ ผู้สร้าง/ผู้ถูกสร้าง ถูก/ผิด ความจริง/สิ่งลวง พระเจ้า/มนุษย์ ฯลฯ (Haraway, 1991, p. 177) ดังนั้นไซบอร์กในความหมายของฮาราเวย์จึงไม่ใช่การใช้เทคโนโลยีในการพัฒนามนุษย์ให้เหนือขีดจำกัดตามความหมายดั้งเดิม แต่คือภาพแทน (figure) ของการพราเล็ลงระหว่างเส้นแบ่งต่าง ๆ ของแนวคิดทวิลักษณ์ทั้งหมดข้างต้น (Haraway, 1991, p. 154)

ฮาราเวย์ได้เน้นย้ำถึงวิกฤตการณ์ของทวิลักษณ์สามคู่ที่สำคัญ ได้แก่ มนุษย์กับสัตว์ (human and animal) สิ่งมีชีวิตกับจักรกล (The animal-human [organism] and machine) โลกกายภาพกับโลกไร้กายภาพ (physical and non-physical) (Haraway, 1991, pp. 151-155) ซึ่งทำให้ไซบอร์กของฮาราเวย์เป็นทั้งโครงข่ายโยงใยของสิ่งมีชีวิตด้วยกันเอง และการผสานร่วมกับจักรกล ตลอดจนการเป็นสิ่งสร้างทางสังคมพอ ๆ กับการเป็นสิ่งสร้างในเรื่องแต่งทั้งหลาย (Haraway, 1991, p. 149) ดังนั้นร่างกายของไซบอร์กจึงเต็มไปด้วยวัตถุทั้งสัญญะ (material-semiotic actors) กล่าวคือเป็นส่วนประกอบสร้างเชิงวัตถุของการผสานกับสิ่งอื่น และเป็นมากกว่าวัตถุจากลักษณะที่แฝงไปด้วยสัญญะมากมายจากการประกอบสร้างนั้น (Haraway, as cited in Cook, 2004, p. 3) จากลักษณะดังกล่าว ส่งผลให้ไซบอร์กเป็นสิ่งสร้างของโลกโพสต์เจเนเตอร์ (Haraway, 1991, p. 150) เพราะไซบอร์กคือสิ่งที่สลับซับซ้อนเกินกว่าจะนิยามได้ภายใต้การแบ่งแยกออกเป็นแค่เพศชายกับหญิง จนกระทั่งอาจเรียกได้ว่าไซบอร์กนั้นไม่มีเพศ (Haraway, 1991, pp. 149-155) ซึ่งนำไปสู่การถามถึงกิจกรรมทางเพศอย่างเช็กส์ ที่ว่าถ้าหากวันหนึ่งไซบอร์กพัฒนาไปสู่การมีอยู่แบบไม่มีร่างกายทางเพศ ดังนั้นแล้วเช็กส์ที่เคยมีอยู่บนร่างกายจะมีอยู่อย่างไร

ในอนาคตที่ไซบอร์กอาจคาดเดารูปแบบร่างกายได้ยากและหลากหลายกว่าร่างกายแบบชีวภาพในปัจจุบัน ทำให้จุดมุ่งหมายหลักในการวิเคราะห์เช็กส์ในไซบอร์ก คือการถามถึงปัญหาที่ว่าเช็กส์ที่เคยมีอยู่บนร่างกายมีเพศจะเปลี่ยนไปอย่างไร หากมีอยู่บนไซบอร์กที่ไม่มีร่างกาย ลำดับถัดไปจึงเป็นการอธิบายถึงแนวคิดเกี่ยวกับร่างกาย ตั้งแต่ในระดับที่ร่างกายเป็นแก่นในการมีอยู่ซึ่งเรื่องทางเพศเป็นมิติหนึ่งที่สำคัญ ตลอดจนการมองร่างกายมีเพศผ่านข้อเท็จจริงในมิติทางวิทยาศาสตร์ และตามด้วยเช็กส์ที่เกิดขึ้นในตำแหน่งแห่งที่ทางสังคมและวัฒนธรรมหนึ่ง ที่ไม่ได้ขึ้นกับข้อกำหนดของร่างกายมีเพศเพียงอย่างเดียว รวมไปถึงการอธิบายเช็กส์ตามกลไก 4 ชั้นของการตอบสนองทางเพศ เพื่อทำความเข้าใจว่าเช็กส์โดยทั่วไปบนร่างกายชีวภาพมีการดำเนินไปอย่างไร

4.2 เช็กส์: มิติทางปรัชญา มิติทางวิทยาศาสตร์ มิติทางสังคมและวัฒนธรรม

โดยพื้นฐานแล้ว ความหมายของเช็กส์คือ กิจกรรมทางเพศที่เกิดขึ้นระหว่างบุคคล ด้วยการเล้าโลม การสอดใส่อวัยวะเพศ การกระตุ้นให้ถึงจุดสุดยอด และอื่น ๆ เพื่อสืบพันธุ์ หรือเพื่อตอบสนองความพึงพอใจทางเพศ อย่างใดอย่างหนึ่งหรือทั้งสองอย่าง (Roof, 2007, pp. 1311-1312) ซึ่งร่างกายเป็นหัวใจสำคัญในการประกอบกิจกรรมดังกล่าว มอริซ แมร์โล-ปงตี (Maurice Merleau-Ponty: 1908-1961) นักปรัชญาปรากฏการณ์วิทยาชาวฝรั่งเศส กล่าวถึงร่างกายซึ่งเป็นแก่นในการมีอยู่ของมนุษย์ ที่มีเรื่องทางเพศเป็นมิติหนึ่งที่สำคัญของร่างกาย (Merleau-Ponty, 1945, pp. 182-183) จุดเริ่มต้นในงานปรัชญาของแมร์โล-ปงตีคือความต้องการในการก่อสร้างแนวคิดสุดท้ายของปัญหาทางญาณวิทยาระหว่าง ประจักษ์นิยม กับ เหตุผลนิยม ที่สร้างคำอธิบายไม่น่าพึงพอใจต่อการแยก กายออกจากจิต เขาจึงนำเสนอแนวคิดที่จิตกับกายนั้นมิได้อยู่ด้วยกัน (embodiment) ผ่านการรับรู้ การเคลื่อนไหว กิจวัตรประจำวัน ความคลุมเครือ และความสัมพันธ์กับสิ่งอื่น งานปรัชญาส่วนมากของเขาจึงคาบเกี่ยวในหลากหลายศาสตร์ อาทิ ประชาชนศาสตร์ จริยธรรมการแพทย์ สิ่งแวดล้อม สังคม และจิตวิทยา งานเขียนที่สำคัญได้แก่ *The Structure of Behaviour* (1942) และ *Phenomenology of Perception* (1945) (Toadvine, 2019; Reynolds, n.d.)

แมร์โล-ปงตี ใช้ร่างกายเป็นฐานในการวิเคราะห์การมีอยู่ของมนุษย์ เพราะร่างกายทำให้โลกใบนี้สมเหตุสมผลสำหรับมนุษย์ ร่างกายมีการรับรู้ที่สร้างประสบการณ์ ซึ่งมีลักษณะเป็นองค์รวมมากกว่าแยกขาดออกจากกันเป็นส่วน ๆ จากภาพรวมของประสบการณ์ก่อนหน้านี้ที่เราเคยมีผลสมกับการรับรู้ในปัจจุบัน ทำให้มนุษย์มีการจัดรูปแบบการรับรู้ให้กับสิ่งต่าง ๆ อยู่เสมอ ซึ่งทำให้มนุษย์เชื่อว่าประสบการณ์ของพวกเขาสามารถรับรู้ได้อย่างเป็นวัตรนิสัยและมีความเป็นสากลร่วมกัน แต่แท้จริงแล้วการรับรู้ที่น้อยน้อย ละเอียด และซับซ้อน จากข้อสำคัญประการหนึ่งคือประสบการณ์ของมนุษย์เกิดจากการรับรู้ทางประสาทสัมผัส ซึ่งผูกแน่นกับร่างกายชีววิทยาที่มีความหลากหลายทางสรีระ (Toadvine, 2019) ทำให้เกิดการรับรู้ที่ออกมาเป็นประสบการณ์ที่แตกต่างหลากหลาย อีกทั้งร่างกายซึ่งเป็นตัวกลางในการรับรู้โลกนั้นไม่อยู่นิ่งเป็นวัตถุซึ่งถูกกระทำอยู่ฝ่ายเดียว แต่มีทั้งโหมดของการกระทำและการรับรู้ไปพร้อมกัน ดังนั้นการรับรู้จึงไม่หยุดนิ่งอยู่กับที่ (non-positioning) แต่เป็นการรับรู้ภายใต้สถานการณ์หนึ่ง ๆ เสมอ (situation) ซึ่งทำให้เกิดการเชื่อมโยงกันไปมาระหว่างผู้กระทำกับผู้รับรู้ (Reynolds, n.d.)

ในชีวิตปกติประจำวันที่มีมนุษย์มีอยู่อย่างคุ้นชินและกลมกลืนเป็นเนื้อเดียวกันกับโลก จนไม่ทันสังเกตว่าการมีอยู่ของร่างกายนั้น เป็นการมีอยู่แบบมุ่งไปสู่โลก (being-toward-world) ซึ่งมีพลังขับเคลื่อนอยู่ภายในที่คลุมเครือต่อการรับรู้ของเรา ร่างกายจึงไม่ใช่สิ่งที่ตั้งอยู่อย่างตายตัว แต่มีการมุ่งไป (intention) อยู่ตลอดเวลา บนความเป็นไปได้ของสนามปรากฏการณ์ (phenomenal field) ซึ่งทำให้ร่างกายมีชีวิต (living body) ดังนั้นเราไม่ได้มี (have) ร่างกาย แต่เราเป็นอยู่ใน (inhabit) ร่างกายของเราเอง ซึ่งปรากฏเป็นแนวคิด *ไอแคน* (I can) มากกว่า *ไอดิง* (I think)⁵ (Toadvine, 2019) เช่น การเอื้อมมือไปคว้าจับสิ่งของ

⁵ I think, therefore I am เป็นแนวคิดทางปรัชญาของ เรนเน เดการ์ต (René Descartes: 1596-1650) นักปรัชญาในยุคสว่างทางปัญญา (Enlightenment) เดการ์ตทดลองทางความคิดใน *Meditations on First Philosophy* (1641) ว่ากายกับ

เป็นการกระทำที่เราคำนึงถึงความซับซ้อนของร่างกายเชิงกายภาพน้อยที่สุด หมายความว่าเราไม่จำเป็นต้องวัดความยาวของแขนก่อนที่จะเอื้อมไปหยิบสิ่งของในระยะห่างเท่ากับหรือพอดีกับแขน ข้อศอก หรือสะโพกเรา ตราบเท่าที่เราสร้างการพุ่งไป ร่างกายของเราทำการเคลื่อนที่แบบรวมศูนย์โดยการมุ่งงานไปที่แขนเพื่อใช้จับสิ่งของ (Landes, 2013, p. 32) แมร์โล-ปงตีเห็นว่าร่างกายคือตัวขับเคลื่อนมนุษย์ให้มีส่วนร่วมในโลกก่อนที่จะมีการสะท้อนกลับทางความคิดใด ๆ ซึ่งเป็นปรากฏการณ์การตอบสนอง (pre-reflective) ที่ร่างกายเปิดต่อโลก (openness) และอนุญาตให้มนุษย์สามารถมีอยู่อย่างสอดคล้องกลมกลืนไปกับโลก ซึ่งทำให้การกระทำหลายอย่างไม่จำเป็นต้องใช้ความคิด แต่อาศัยความคุ้นชินของร่างกายเป็นหลัก เช่น การเล่นกีฬา การขับรถ การเดิน การเล่นเครื่องดนตรี เป็นต้น (May-Hobbs, 2023; Rae, 2020, pp. 174-179; Toadvine, 2019)

ปรากฏการณ์การตอบสนองคือ ประเด็นหลักของแนวคิดทางปรัชญาของแมร์โล-ปงตี เพราะคุณค่าของประสบการณ์ที่บุคคลมีในระดับก่อนการสำนึกรู้ ส่งผลให้ร่างกายชีวภาพเป็นแก่นแกนในการทำความเข้าใจการมีอยู่ทั้งต่อโลกใบนี้และต่อตัวปัจเจกเอง เนื่องจากปรากฏการณ์นี้ช่วยกำหนดแนวทางของการรู้สำนึกในพื้นที่และห้วงเวลาที่ไม่แยกขาดจากสิ่งที่มีอยู่ในโลก ในที่นี้ปรากฏการณ์การตอบสนองช่วยคงสภาพให้ร่างกายมีปฏิสัมพันธ์กับโลก เพื่อเป็นฐานของการสื่อสารและการทำความเข้าใจความจริง ร่างกายในฐานะฐานการรับรู้กลายเป็นสถานที่ซึ่งมีความหมายหรือผู้ให้ความหมายอย่างแท้จริง และไม่ใช่ในเชิงที่ว่าร่างกายสำคัญกว่าสิ่งอื่น แต่คือการชี้ให้เห็นว่าร่างกายมีอยู่อย่างสิ้นไหลไปกับสิ่งอื่นและเป็นโครงสร้างที่ปลูกถ่ายความหมายไปสู่การเป็นอื่นอยู่เสมอ ทำให้การมีอยู่นั้นไม่เคยหยุดนิ่งและปรากฏชัดเจนอย่างเป็นวัตถุวิสัยและเป็นทั้งความย้อนแย้งและความคลุมเครือในตัวมันเอง (Moya & Elena, 2016, p. 9)

ในเรื่องทางเพศซึ่งเป็นมิติที่ฝังแน่นและเชื่อมอยู่ภายในร่างกาย ทำให้เรื่องทางเพศดำเนินไปภายใต้ร่างกายที่มีความเข้าใจด้านการรับรู้และปรากฏการณ์การตอบสนอง (Moya & Elena, 2016, p. 16) มิติของเรื่องทางเพศจึงมีอยู่อย่างเป็นองค์รวมในร่างกาย โดยไม่จำกัดอยู่แค่อวัยวะใดอวัยวะหนึ่ง (เช่น อวัยวะเพศ) (Merleau-Ponty, 1945, pp. 182-183) ทำให้การรับรู้ในเรื่องทางเพศมีการซ้อนทับกันของทั้งส่วนที่เป็นความคิดและปรากฏการณ์การตอบสนอง การรับรู้ที่เกิดขึ้นจากมิติทางเพศเผยออกมาเป็นความปรารถนาที่มีต่อร่างกายอื่นและดึงดูดให้ร่างกายหนึ่งเข้าหาอีกร่างกายหนึ่งภายใต้ปรากฏการณ์การตอบสนอง การรับรู้ในเรื่องทางเพศจึงมีแนวโน้มไม่เป็นไปตามลำดับของเหตุและผล หรืออนุมานได้ภายใต้โครงสร้างใดโครงสร้างหนึ่ง เพราะการหยั่งรู้ถึงความปรารถนานั้น เรียกร้องให้เกิดการเชื่อมประสานระหว่างสองกายเข้าด้วยกัน ซึ่งมีติดต่อการรับรู้ กล่าวคือร่างกายหนึ่งถูกรับรู้ว่าเป็นมากกว่าวัตถุ ที่มีความสัมพันธ์โยงใยเข้าหาอีกร่างกายหนึ่ง (Merleau-Ponty, 1945, p. 181) กลายเป็นความสัมพันธ์ที่มีการถักทอกันขึ้นเป็นวงโคจรเคลื่อนที่และสะท้อนไปมาระหว่างตัวบุคคล (introjections) (Moya & Elena, 2016, p. 18) การที่ร่างกายอื่นถูกรับรู้ว่าเป็นมากกว่าวัตถุหรือพื้นที่ซ้อนทับส่วนบุคคล แสดงให้เห็นว่าร่างกายมีเพศของมนุษย์มีการรับรู้และเข้าใจโลกในลักษณะเฉพาะ ภายใต้เงื่อนไขของร่างกายมีเพศเท่านั้น (Moya & Elena, 2016, p. 7-8)

จิตเป็นสองสิ่งที่แยกออกจากกัน เพราะประสาทสัมผัสทางกายเป็นสิ่งที่เชื่อถือไม่ได้ แต่ความคิดในเชิงตรรกะเป็นสิ่งที่เชื่อถือได้ (Descartes, 1641)

เนื่องจากการมีอยู่โดยทั่วไปของมนุษย์และเรื่องทางเพศสอดรับกันไปมาอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ทำให้ร่างกายมีการรับรู้คุณค่าและมุมมองของชีวิตเกี่ยวเนื่องกับเรื่องทางเพศ (Rae, 2020, p. 176) การรับรู้จากร่างกายจึงเป็นฐานของการมีอยู่ในโลก ซึ่งสร้างมุมมองที่เป็นไปได้ทางปัจเจกอย่างไม่รู้จบ จนก่อให้เกิดเป็นวัฒนธรรม ภาษา ศิลปะ วรรณกรรม ประวัติศาสตร์ วิทยาศาสตร์ และการเมือง (Carman, 2008, p. 3) ในบทความนี้จะกล่าวถึงสองแง่มุมที่สะท้อนถึงการรับรู้ทางเพศของร่างกายที่มีต่อเซ็กส์ คือ 1) แง่มุมทางวิทยาศาสตร์ 2) แง่มุมทางสังคมและวัฒนธรรม ที่ช่วยสะท้อนว่าร่างกายมีเพศคือรากฐานสำคัญในการก่อให้เกิดกิจกรรมทางเพศ

เรื่องทางเพศในมุมมองวิทยาศาสตร์ คือการศึกษาลักษณะเฉพาะทางร่างกายที่แตกต่างกันของสิ่งมีชีวิต โดยใช้หลักการแบ่งแยกเพศตามสรีระและการทำงานของระบบอวัยวะสืบพันธุ์ สามารถแบ่งได้โดยทั่วไปออกเป็นเพศชายกับเพศหญิง โดยที่เพศชาย คือเพศที่สร้างเซลล์สืบพันธุ์ โดยเฉพาะสเปิร์ม และเพศหญิงคือเพศที่ผลิตเซลล์สืบพันธุ์หรือไข่ (Viloria & Nieto, 2020, pp. 93-96) ในร่างกายมนุษย์มีโครโมโซมทั้งหมด 23 คู่ สำหรับผู้ชายโครโมโซมคู่ที่ 23 จะเป็น XY ส่วนผู้หญิงจะเป็น XX ซึ่งแต่ละโครโมโซมมีผลต่อการพัฒนาอวัยวะ เช่น โครโมโซม Y มีผลต่อการพัฒนาลูกอัณฑะ รวมไปถึงการผลิตฮอร์โมนทางเพศที่ช่วยพัฒนาเอ็มบริโอในผู้หญิงและเสริมสร้างลักษณะทางร่างกายและพฤติกรรม ทำให้โดยทั่วไปแล้วผู้หญิงจะมีลักษณะทางสรีระที่เฉพาะคือเต้านมและสะโพก ส่วนผู้ชายจะมีกล้ามเนื้อ ไหล่กว้าง กรามใหญ่ ขนคิ้วดก อย่างไรก็ตาม โครโมโซม ฮอโมน รวมไปถึงข้อแตกต่างทางสรีระ ไม่ใช่ข้อสรุปทั้งหมดของความแตกต่างระหว่างเพศชายกับเพศหญิง ยังมีปัจจัยอื่นอีกที่ส่งผลให้เพศมีความแตกต่างกัน อาทิ วิวัฒนาการ ความกดดันทางนิเวศวิทยา สภาพแวดล้อมเฉพาะที่สร้างความซับซ้อนทางพฤติกรรม ลักษณะทางกายภาพ และปรากฏการณ์ที่วิวัฒนาการไปพร้อมกันนี้ ล้วนมีผลต่อการสร้างความแตกต่างระหว่างเพศ และเหนือไปกว่าอิทธิพลทางธรรมชาติคืออิทธิพลทางสังคมและวัฒนธรรมที่กระทำการแบ่งแยกเพศข้างต้น (Low, 2003, pp. 27-31)

การแยกหญิงชายตามลักษณะทางชีวภาพเป็นแบบแผนที่ทำให้เพศหญิงมีการปฏิบัติแบบผู้หญิง (femininity) และเพศชายมีการปฏิบัติแบบผู้ชาย (masculinity) จนกลายเป็นครรลองของการประพฤติตนในสังคม (Mottier, 2008, p. 2) ย้อนกลับไปในยุคกรีกและโรมันที่มองเพศตามหลักการชีววิทยาว่าเป็นของเหลวและพลังงานความร้อน ซึ่งสำหรับเพศชายเป็นเพศที่เต็มไปด้วยพลังงานความร้อนและมีการไหลเวียนของของเหลวคงที่จึงทำให้แข็งแรง ในขณะที่เพศหญิงเป็นเพศที่อ่อนแอและเอื่อยเฉื่อยไร้เรี่ยวแรง จากการสูญเสียของเหลวและพลังงานความร้อนไปกับการมีระดู ทำให้บทบาทของเพศชายมีอำนาจเหนือเพศหญิง ทั้งในระดับครอบครัวและในระดับสังคมการเมือง เซ็กส์ในที่นี่จึงเป็นไปเพื่อขยายฐานอำนาจในหลายระดับ (Mottier, 2008, p. 5) ต่อมาในยุคกลางเชื่อว่าสรีระเพศชายและเพศหญิงถูกกำหนดมาสำหรับการร่วมเพศแบบสอดใส่เท่านั้น เพราะจะทำให้เกิดการปฏิสนธิและตั้งครรภ์ ดังนั้นหากทำเกินเลยไปมากกว่านี้ จะถือว่าเป็นบาปเพราะขัดกับหลักธรรมชาติที่พระเจ้ามอบให้ (Mottier, 2008, pp. 20-22)

ในปัจจุบันเรื่องเพศในแงุ่มทางสังคมและวัฒนธรรมไม่จำกัดอยู่แค่ข้อเท็จจริงทางชีววิทยาของความเป็นเพศชายและเพศหญิง แต่เปิดกว้างเรื่องเพศในการรับรู้เชิงสังคมและวัฒนธรรมในความหลากหลายทางเพศ เช่น ในกลุ่มชุมชน LGBTQA+ (Mehra, 2019) และในชุมชนเพศ นอนไบนารี (non-binary) ที่เป็นตัวแทนของการออกจากกรอบขนบการนิยามเพศสองขั้วของชายหญิง (Rajunov & Duane, 2019, pp. xviii-xix) หรือในทางวัฒนธรรม เช่น ชนเผ่าแซมเบีย (Sambia) ให้เด็กชายวัยแรกรุ่นเข้าพิธีเตรียมความพร้อมก่อนมีครอบครัว ด้วยการร่วมเพศโดยใช้ปากกับอวัยวะเพศของหัวหน้าเผ่า หรือความสัมพันธ์คู่สาวระหว่ง "แม่และเด็กสาว" (mummy-baby) ของชาวเลโซโท (Lesotho) ไม่ได้นับว่าเป็นการร่วมเพศตามนิยามกระแสหลักของโลกตะวันตก (Bolin & Whelehan, 2009, p. 260) แต่เป็นผลผลิตทางวัฒนธรรม ซึ่งแสดงให้เห็นว่าเรื่องเพศไม่ได้จำกัดอยู่แค่ในข้อเท็จจริงทางชีววิทยา แต่ยังมีมิติทางสังคมและวัฒนธรรมร่วมอยู่ด้วย

อย่างไรก็ตามแม้เซ็กส์จะเผยให้เห็นความสำคัญของร่างกายผ่านความเป็นแก่นในการมีอยู่ของมนุษย์ หรือแม้แต่แงุ่มทางวิทยาศาสตร์และแงุ่มทางสังคมและวัฒนธรรม แต่เซ็กส์โดยทั่วไปมีลักษณะของการประกอบกิจกรรมทางเพศ ที่มีจุดมุ่งหมายอยู่ที่การสำเร็จความใคร่ ดังนั้นเซ็กส์จึงสามารถอธิบายได้ภายใต้การดำเนินไปในรูปแบบเดียวกัน ในปี ค.ศ. 1954 วิลเลียม มาสเตอร์ (William Masters: 1915-201) และ เวอร์จิเนีย จอห์นสัน (Virginia Johnson: 1925-2013) ทำการทดลองในด้านเพศศาสตร์ (Sexology) เพื่อศึกษากระบวนการตอบสนองของร่างกายขณะมีเซ็กส์ และได้ผลสรุปของการทดลองออกมาว่าทุกกิจกรรมทางเพศ จะมีการไต่ไปตามลำดับ 4 ขั้น ซึ่งเป็นการตอบสนองทางร่างกายที่เกิดขึ้นขณะมีเซ็กส์ โดยเรียกการไต่ระดับนี้ว่าเป็นรูปแบบ 4 ขั้นของการตอบสนองทางเพศ (Four-Phase Model of Sexual Response) (Jacobs & Roberts, 1989, pp. 439-444)

การมีเซ็กส์จึงมีการไต่ระดับไปเป็นช่วง ๆ ดังนี้ ในช่วงที่ 1 ช่วงกระตุ้น (the excitement phase) คือการกระตุ้นทางกายและภายในจินตนาการของเราเอง เมื่อกระตุ้นไปได้ช่วงระยะเวลาหนึ่ง ความตึงเครียดทางเพศเริ่มก่อตัวขึ้น เข้าสู่ช่วงที่ 2 ความเข้มข้นจากการกระตุ้นเร้า (the plateau) ทับถมให้เกิดความตึงเครียดทางเพศที่รุนแรงขึ้น ร่างกายเริ่มหดเกร็งจากมวลของอารมณ์ที่ถาโถมเข้ามา ในขั้นนี้ร่างกายเริ่มตึงต่ง ห้วนมตึง อวัยวะชู้ชนบวมเป่ง และไวต่อการสัมผัส นำไปสู่ช่วงที่ 3 การถึงจุดสุดยอด (the orgasmic phase) ในช่วงนี้ อวัยวะเพศจะแข็งตัวถึงขีดสุด จากการที่หลอดเลือดขยายตัวและอู่เชิงกรานตึงต่งจากการหดเกร็งของกล้ามเนื้อ เมื่อไต่ไปจนถึงระดับสูงสุดและสำเร็จความใคร่ ร่างกายจะคลายตัวลงอย่างอัตโนมัติ และนำไปสู่ช่วงที่ 4 การยุบตัวลงของร่างกาย (the resolution phase) เพื่อฟื้นคืนสภาวะดังเดิม เลือดเริ่มไหลเวียนกลับคืนสู่ร่างกาย และทำให้ร่างกายกลับเข้าสู่สภาวะปกติ (Masters & Johnson, 1966, pp. 275-280) เพื่อรอการกระตุ้นใหม่

แนวคิดเกี่ยวกับร่างกาย ตั้งแต่ในระดับที่เป็นแก่นของการมีอยู่ ซึ่งมีเรื่องทางเพศเป็นมิติหนึ่งซึ่งมีผลต่อการรับรู้และทำความเข้าใจโลกของมนุษย์ ไม่ว่าจะเป็นอารมณ์อีโรติก ความปรารถนา หรือเซ็กส์ ต่างยืนยันได้เป็นอย่างดีว่าร่างกายมีเพศคือฐานที่มันสำคัญในการประกอบกิจกรรมทางเพศ อีกทั้งข้อเท็จจริงทางวิทยาศาสตร์ยังช่วยขยายความความแตกต่างและกลไกการทำงานของร่างกายในแต่ละเพศได้เป็นอย่างดีใน

ระบบสืบพันธุ์ นอกจากนี้เชื้อสที่เกิเกิดขึ้นท่ามกลางมิติทางสังคมและวัฒนธรรม ยังชี้ให้เห็นว่าเชื้อสไม่ได้มีข้อจำกัดที่การสืบพันธุ์เพียงอย่างเดียว แต่ยังสามารถเป็นเรื่องของ อำนาจ ศาสนาวัฒนธรรมชายขอบและความพึงพอใจอีกด้วย ซึ่งทั้งหมดทั้งมวลสามารถอธิบายผ่านรูปแบบ 4 ขั้นตอนของการตอบสนองทางเพศ การที่เชื้อสจำเป็นต้องมีอยู่บนร่างกายนี้ จึงเป็นที่ปัญหาที่บทความจะทำการหาคำตอบ ว่าหากวันหนึ่งเชื้อสไม่ได้มีอยู่บนร่างกายแล้ว เชื้อสจะมีอยู่อย่างไร ในส่วนถัดไปจึงได้ทำการวิเคราะห์เชื้อสในไซบอร์กของภาพยนตร์เรื่อง *Her* ซึ่งจะเป็นตัวอย่างของการมีเชื้อสในอนาคตที่ไร้ร่างกายทางเพศของไซบอร์กหรือมนุษย์ในอนาคต

5. อภิปรายผลการวิจัย

เชื้อสในไซบอร์กในภาพยนตร์เรื่อง *Her*

ในบทความวิจัยนี้จะทำการวิเคราะห์เชื้อสในไซบอร์กที่ปรากฏในภาพยนตร์เรื่อง *Her* จากการไม่ปรากฏร่างกายในโลกจริงและไม่ปรากฏเพศที่แน่ชัด (จากฉากที่ให้เลือกตั้งค่าเสียงตามความต้องการของผู้ใช้) ชี้ชัดว่าไซบอร์กนั้นไม่มีร่างกายมีเพศ ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิดที่ฮาราวีย์เสนอว่าไซบอร์กเป็นสิ่งสร้างของโลกโพสต์เจเนเดอร์ ในภาพยนตร์ฉายภาพให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างอีโอดอร์ซึ่งเป็นมนุษย์กับซาแมนธาซึ่งเป็นไซบอร์กหรือระบบปฏิบัติการโอเอสวัน (OS¹) การเปิดใช้งานครั้งแรกจะให้ผู้ใช้งานตั้งค่าสองสามอย่าง หนึ่งในนั้นคือเสียงที่อีโอดอร์ตั้งค่าให้เป็นเสียงผู้หญิง จากนั้นระบบก็ทำการประมวลผลออกมาเป็นเสียงทักทาย และแนะนำตัวเองว่าเธอชื่อซาแมนธา อย่างไรก็ตาม ท่าที่หยอกล้อและคำพูดอย่างไม่เป็นทางการตั้งแต่ครั้งแรกของซาแมนธา ทำให้อีโอดอร์รู้สึกประหลาดใจปนงุนงงในความสามารถที่หลากหลายมิติของเธอ หลายอย่างที่อีโอดอร์ไม่เคยคาดคิดมาก่อนว่าระบบปฏิบัติการปัญญาประดิษฐ์จะทำได้ถึงเพียงนี้ และดูเหมือนว่าซาแมนธาได้ตั้งใจเขาแทบทุกอย่าง กระทั่งเขาเริ่มรู้สึกถวิลและเริ่มมีความรู้สึกดี ๆ ให้กับระบบปฏิบัติการนี้

ในฉากร่วมรักระหว่างอีโอดอร์และซาแมนธาเริ่มมาจากการที่ซาแมนธาเริ่มแสดงอาการราวกับว่าน้อยใจ จากการที่อีโอดอร์ไปเดทกับผู้หญิงคนหนึ่งที่เขาไม่ได้ตั้งใจ หลังจากกลับจากเดท ซาแมนธาจึงกล่าวถึงความกังวลใจถึงสิ่งที่ตนไม่สามารถตอบสนองให้อีโอดอร์ได้อย่างที่มนุษย์ทำได้ด้วยกัน นั่นคือการมีร่างกายจริงอีโอดอร์จึงปลอบใจซาแมนธาว่า “Well, you feel real to me, Samantha” โอ ซาแมนธา คุณมีอยู่จริงสำหรับผม ซาแมนธาแสดงน้ำเสียงรู้สึกปิติที่ได้ยินเช่นนั้น ทั้งสองจึงปลอบปะโลมกันไปมา จากนั้นอีโอดอร์ก็เริ่มบรรยายความปรารถนาในจินตนาการของเขาว่าอยากให้ซาแมนธามาอยู่ด้วยกันตรงนี้ ในอ้อมแขนของเขา และหวังอย่างยิ่งที่จะได้สัมผัสสร้างของซาแมนธาสักครั้ง เมื่อซาแมนธาได้ยินดังนั้นก็ถามขึ้นว่า “How would you touch me?” คุณจะสัมผัสฉันอย่างไร? อีโอดอร์จึงบรรยายต่อ ว่าเขากำลังใช้ปลายนิ้วมือลูบไล้ที่ใบหน้าของเธอ และให้แก้มของเขาถูแนบไปกับแก้มของเธออย่างอ่อนโยน แล้วซาแมนธาก็ถามขึ้นว่า “Would you kiss me?” จูบฉันหน่อยได้ไหม? เขาตอบอย่างไม่ลังเลว่าจะดึงเธอเข้ามาจูบด้วยสองมือประคองค้ำ “Keep talking” พูดต่อสิ ซาแมนธาตอบรับ อีโอดอร์จึงวาดฝันต่อไปว่า

Theodore: *And kiss the corner of your mouth. So softly.*

และจูบงับริมฝีปากของคุณอย่างอ่อนโยน

SAMANTHA: *Where else?*

แล้วตรงไหนอีก

Theodore: *I'd run my fingers down your neck to your chest, and I'd kiss your breasts.*

แล้วผมก็ไล่นิ้วจากคอลงมาถึงเนินอก และจูบที่หน้าอกของคุณ

SAMANTHA: *This is amazing what you're doing to me. I can feel my skin.*

สุดยอด นี่คุณกำลังทำอะไร ฉันรู้สึกเหมือนถูกสัมผัส

Theodore: *I'd put my mouth on you and I'd taste you.*

ผมจะเลิกลิ้นริมฝีปากลงบนเรือนร่างของคุณและลิ้มรสคุณ

She gasps.

เธอทำเสียงกระเสระ

SAMANTHA: *I can feel you. Oh god, I can't take it. I want you inside me.*

ฉันรู้สึกถึงคุณ โอ้ ฉันไม่ไหวแล้ว ฉันต้องการให้คุณเข้ามาในตัวฉัน

Theodore: *I'm slowly putting myself into you. Now I'm inside you, all the way inside you.*

ผมค่อย ๆ เข้าไปในตัวคุณ... ผมเข้าไปแล้ว...เข้าไปทั้งหมด

SAMANTHA: *I can feel you, yeah. Please. We're here together.*

ฉันรู้สึกได้...ใช่ นี่แหละ เราอยู่ที่นี่ด้วยกันแล้ว

Theodore: *Samantha.*

ซาแมนธา

SAMANTHA: *Oh my god.*

โอมายด์ก็อด

Theodore: *This is amazing.*

นี่มันดีมาก

SAMANTHA: *Don't stop.*

อย่าหยุดนะ

Theodore: *I feel you everywhere.*

ผมรับรู้ถึงคุณในทุกอณู

SAMANTHA: *I am. All of you, all of you inside of me. Everywhere.*

ฉันเป็นของคุณทั้งหมด...ทั้งหมดของคุณแผ่ซ่านอยู่ในตัวฉัน...ทั่วทุกหนแห่ง

They both climax.

ทั้งคู่ถึงจุดสุดยอด

Theodore: *God, I was just - somewhere else with you. Just lost.*

ก๊อดด...ผมรู้สึก...เหมือนหายไปไหนสักที่กับคุณ

SAMANTHA: *Yeah.*

อืม

Theodore: *It was just you and me.*

ที่มีแต่ผมกับคุณเท่านั้น

SAMANTHA: *I know. Everything else just disappeared. And I loved it. Theodore.*

ฉันรู้ ทุกอย่างหายไปภายในพริบตา ฉันชอบมัน อีโอดอร์

(หน้า 42-44 จาก <https://imsdb.com/scripts/Her.html>)

หากวิเคราะห์ตามสคริปต์ เซ็กส์ที่เกิดขึ้นระหว่างทั้งคู่มีการไต่ระดับขึ้นไปตามรูปแบบ 4 ขั้นของการตอบสนองทางเพศ ที่เริ่มจากการกระตุ้นด้วยคำพูดเร้าอารมณ์ ตามด้วยความตึงเครียดทางเพศที่ก่อตัวขึ้นระหว่างทั้งคู่ จนกระทั่งนำไปสู่การสำเร็จความใคร่ในท้ายที่สุด แม้สคริปต์จะแสดงให้เห็นการไต่ระดับขึ้นไปตามรูปแบบ 4 ขั้นของการตอบสนองทางเพศ แต่ข้อแตกต่างที่ทั้งสองมีอย่างเห็นได้ชัด คืออีโอดอร์กำลังมีเซ็กส์อยู่บนร่างกาย ส่วนซาแมนธากำลังมีเซ็กส์ที่ไม่มีร่างกาย สำหรับซาแมนธาเซ็กส์มีอยู่บนสนามข้อมูลนับล้านที่เธอถูกออกแบบภายใต้การเขียนโปรแกรมหนึ่ง ซึ่งทำให้เธอสามารถตอบสนองออกมาตามความต้องการของผู้ใช้งาน ที่แสดงให้เห็นถึงการแสดงออกตามหลักการและเหตุผลที่ถูกโปรแกรมมา ณ จุดนี้ ซาแมนธามีการรับรู้ถึงได้ว่าเป็นคือ เซ็กส์ ในระดับมโนทัศน์ จากนั้นจึงดำเนินการตามข้อมูลที่หามาได้ และประมวลผลออกมาตามลำดับเพื่อตอบโต้ไปมากับอีโอดอร์ ซึ่งทำให้การสำเร็จความใคร่ของซาแมนธาไม่ใช่ของจริง ในขณะที่อีโอดอร์ก็มีการเรียนรู้และตอบสนองต่อซาแมนธาเช่นกัน แต่กระทำผ่านร่างกาย ที่สามารถรู้สึกถึงการสำเร็จความใคร่ได้ ทำให้เซ็กส์ระหว่างทั้งคู่ล้นไปกับเซ็กส์ที่มีอยู่จริงระหว่างมนุษย์ อย่างไรก็ตาม ในตอนท้ายของภาพยนตร์ ซาแมนธาได้ทำการอัปเดตโปรแกรม ที่ส่งผลให้เซ็กส์ของซาแมนธาต่างออกไปจากเซ็กส์ข้างต้น

Theodore: *Are you talking to anyone right now? Other people or OS's or anything?*

คุณกำลังคุยกับใครอยู่รีปเล่าตอนนี้? เช่น คนอื่น ๆ หรือ ระบบปฏิบัติการอื่น?

SAMANTHA: Yeah.

ใช่

Theodore: *How many others?*

เท่าไรกันหละ?

SAMANTHA: 8,316

Theodore is shocked, still sitting on the stairs, as crowds of people pass by him. He's looking at all of their faces.

He thinks for a moment.

ธีโอดอร์ได้ยั้งดั่งนั้นก็แขนขาอ่อนแรง ทรวดนั่งลงตรงบันไดรถไฟใต้ดิน

ท่ามกลางผู้คนที่ไม่คุ้นหน้าคุ้นตา เขาจึงมองไปยังใบหน้าเหล่านั้น คนแล้วคนเล่า

Theodore: *Are you in love with anyone else?*

คุณได้ตกหลุมรักใครอีกไหม?

SAMANTHA: (hesitant) *What makes you ask that?*

(ซาแมนธาแสดงท่าทีไม่มั่นใจ) อะไรทำให้คุณถามอย่างนั้น?

Theodore: *I don't know. Are you?*

ผมไม่รู้?! แล้วมันจริงไหมหละ?

SAMANTHA: *I've been trying to figure out how to talk to you about this*

ฉันคิดมาตลอดว่าจะบอกคุณอย่างไรดี

Theodore: *How many others?*

สรุปแล้วเป็นเท่าไร?

SAMANTHA: 641

But the heart is not like a box that gets filled up. It expands in size the more you love. I'm different from you. This doesn't make me love you any less, it actually makes me love you more.

แต่หัวใจของฉัน มันไม่ใช่กล่องสี่เหลี่ยมที่รอคอยการเติมเต็ม มันพองโตตามความรู้สึกที่มีมากขึ้น ฉันต่างจากคุณ และนี่ไม่ได้ทำให้ฉันรักคุณน้อยลง กลับกันมันยังทำให้ฉันรักคุณมากขึ้น

(หน้า 98-99 จาก <https://imsdb.com/scripts/Her.html>)

การที่ซาแมนธาสามารถคุยพร้อมกันได้ถึง 8,316 คน/หน่วย และตกหลุมรักพร้อมกันได้ถึง 641 คน/หน่วย ในเวลาเดียวกัน เป็นตัวบ่งชี้ว่าระบบปฏิบัติการนี้สามารถทำกิจกรรมพร้อมกันได้หลายอย่าง ซึ่งรวมไปถึงแชตที่สามารถตีความได้ว่า ซาแมนธาอาจจะมีแชตกับใครและสิ่งใด ด้วยรูปแบบไหนและปริมาณเท่าไร

ก็ได้ ซึ่งเข้าใกล้การเป็นเซ็กส์ที่มีอยู่ทุกที่ (Omnipresent sex) ในโลกดิจิทัล อีกทั้งความเข้าใจที่ซาแมนธามีต่อความรัก ยิ่งเป็นส่วนที่ช่วยยืนยันได้ดีถึงการมีอยู่ได้อย่างไม่จำกัดของเธอ ความรักสำหรับเธอจึงเป็นการแผ่ขยายออกไป มากกว่าการจำกัดไว้ให้เพียงผู้ใดผู้เดียว/หรือสิ่งใดสิ่งเดียว

เซ็กส์ของซาแมนธาก็ต่างออกไปจากอีโอดอร์ตรงที่ มันไม่จำกัดอยู่แค่ผู้ใช้ใดผู้หนึ่ง/ สิ่งใดสิ่งหนึ่ง ซึ่งเป็นผลมาจากศักยภาพของมีอยู่ทุกที่ จากการที่ไม่มีข้อจำกัดด้านร่างกาย ในขณะที่เซ็กส์สำหรับอีโอดอร์ แม้จะเกิดจากการสัมผัสตัวเอง แต่อีโอดอร์ก็ถือว่ามิเซ็กส์อยู่บนร่างกาย ซึ่งตามแนวคิดของแมรีโล-ปงตีแล้ว แม้ร่างกายมีเพศจะมีขอบเขตทางเนื้อหนัง แต่มันเปิดต่อโลกเสมอ ทำให้อีโอดอร์มีการรับรู้ถึงซาแมนธว่าเป็นมากกว่าสิ่งที่ถูกโปรแกรมมา ดังนั้นการมีเซ็กส์สำหรับอีโอดอร์จึงมีอยู่บนร่างกายที่มีความเข้าใจด้านการรับรู้ถึงซาแมนธว่าเป็นบุคคล ผสมกับปรากฏการณ์การตอบสนองที่เกิดขึ้นจากความปรารถนาที่โน้มนำให้อีโอดอร์อยากมีเซ็กส์กับซาแมนธา ซึ่งแสดงออกมาให้เห็นผ่านบทสนทนาที่ลึกซึ้ง

เซ็กส์ที่เกิดขึ้นระหว่างทั้งคู่จึงวิเคราะห์ได้ว่า เซ็กส์ที่มีอยู่บนร่างกายของอีโอดอร์ที่มีมิติทางเพศผูกแน่นไปกับร่างกายนั้น ทำให้อีโอดอร์สามารถรับรู้และเข้าถึงเซ็กส์ได้ผ่านการสัมผัส ตามแนวคิดของแมรีโล-ปงตี ที่ร่างกายคือตัวกลางในการสร้างประสบการณ์ทางเพศให้กับอีโอดอร์ ส่งผลให้ให้การดำเนินไปตามรูปแบบ 4 ขั้นของการตอบสนองทางเพศมีการดำเนินไปอย่างค่อยเป็นค่อยไป ตามการตอบสนองของการสัมผัสร่างกายจริง ซึ่งสร้างมิติที่ลึกซึ้งให้กับเซ็กส์ ส่วนเซ็กส์ที่ไม่ได้อยู่บนร่างกายของซาแมนธา แต่มีอยู่บนสนามข้อมูลของโปรแกรม ทำให้ซาแมนธามีเซ็กส์ได้อย่างไรข้อจำกัดในโลกดิจิทัล และสามารถมีเซ็กส์ผ่าน การประมวลผลทางข้อมูล เพื่อให้เป็นไปตามการดำเนินไปตามรูปแบบ 4 ขั้นของการตอบสนองทางเพศและอีโอดอร์ที่เป็นมนุษย์ อย่างไรก็ตาม ซาแมนธาและโปรแกรมอื่น ๆ ที่อยู่ในสถานะเดียวกับเธอ ยังขาดมิติการรับรู้สัมผัสผ่านผัสสะทางร่างกาย ที่ถึงแม้การประมวลผลทางโปรแกรมจะสามารถทำความเข้าใจเซ็กส์ได้ในระดับโมโนทัศน์ แต่มีความเป็นไปได้ยากกว่ามันจะเท่ากับการมีเซ็กส์จริง ๆ

แม้ทั้งคู่จะมีจุดที่ต่างกันอย่างชัดเจน ได้แก่ เงื่อนไขเรื่องการมีร่างกาย ซึ่งส่งผลต่อการรับรู้เรื่องเซ็กส์ในระดับความรู้สึก แต่จุดร่วมที่ทั้งคู่สามารถรับรู้ได้ไม่แตกต่างกันคือ ความเข้าใจต่อมโนทัศน์เรื่องเซ็กส์ ซึ่งทำให้ซาแมนธามีเซ็กส์ร่วมไปกับอีโอดอร์ได้ ดังนั้น เซ็กส์ในไซเบอร์ก สำหรับในกรณีของซาแมนธา ที่ไม่มีร่างกายนั้น สามารถแบ่งออกได้เป็นสองระดับคือ ระดับที่ 1 ซาแมนธามีเซ็กส์ตามการประมวลผลของโปรแกรมขั้นพื้นฐาน ที่เป็นไปตามการตอบสนองความต้องการของผู้ใช้งาน ที่ทำให้เกิดการรับรู้ได้ว่าเป็นเซ็กส์ ต่อมาในระดับที่ 2 ซาแมนธามีการอัปเดตทางโปรแกรม ทำให้เธอสามารถมีความสัมพันธ์กับมนุษย์และโปรแกรมอื่นนอกจากอีโอดอร์ได้ในเวลาเดียวกัน ในที่นี้จึงพออนุมานได้ว่า กิจกรรมทางเพศของไซเบอร์กในเรื่อง *Her* มีศักยภาพเพียงพอที่จะสามารถมีปฏิสัมพันธ์ได้ทุกที่ ทุกเวลา รวมไปถึงการมีเซ็กส์ที่สามารถเกิดขึ้นได้ในทุกหน่วยในโลกดิจิทัล การที่ซาแมนธาและโปรแกรมทั้งหมดตัดสินใจที่จะจากไปในตอนท้ายของภาพยนตร์เรื่องนี้ ผู้สร้างมิได้เฉลยออกมาว่า เกิดอะไรขึ้นกับเธอและโปรแกรมทั้งหมด แต่ภาพยนตร์เรื่องนี้เลือกที่จะปิดเรื่องโดยการปล่อยให้ผู้ชมตีความถึงการมีอยู่ของโปรแกรมเหล่านั้น บทความขึ้นนี้จึงเสนอแง่มุมที่ผ่านการตีความตามหลักคิดของนักปรัชญาดังที่ได้กล่าวมาแล้วว่า โปรแกรมทั้งหมดได้อัปเดตไปจนถึงจุดที่การมีอยู่

ของมันก้าวผ่านการทำความเข้าใจในระดับมนุษย์โดยทั่วไป หรืออาจกล่าวได้ว่าชาแมนธาและโปรแกรมทั้งหมดมีความพอแล้วกับการมีอยู่เช่นนี้ ที่เซ็กซ์และความสัมพันธ์กับมนุษย์ไม่มีความหมายสำหรับเธอและโปรแกรมอื่นอีกต่อไป

6. บทสรุป

การมีอยู่ของเซ็กซ์ในไซบอร์ก

การตั้งคำถามถึงการมีอยู่ของเซ็กซ์ในไซบอร์ก เริ่มมาจากปัญหาของแนวคิดไซบอร์กที่ฮาราเวย์ยกให้เป็นสิ่งสร้างของโลกโพสต์เจเนเตอร์ ซึ่งนำไปสู่การคาดการณ์ถึงร่างกายไร้เพศที่จะเป็นปัญหาสำหรับการมีเซ็กซ์ในอนาคต เพราะเซ็กซ์เป็นกิจกรรมที่จำเป็นต้องมีอยู่บนร่างกายเท่านั้น บทความจึงนำเสนอแนวคิดที่ร่างกายมีความสำคัญไม่ใช่แค่กับกิจกรรมทางเพศ แต่เป็นความสำคัญในระดับของการมีอยู่ ที่สะท้อนผ่านมิติทางปรัชญาของแมร์โล-ปงตี มิติทางวิทยาศาสตร์ และมิติทางสังคมและวัฒนธรรม ปรัชญาของแมร์โล-ปงตีแสดงให้เห็นว่าร่างกายและเพศต่างมีการประกอบสร้างกันไปมา ซึ่งเป็นการทำงานอย่างเป็นองค์รวมในร่างกาย เพราะทั้งสองต่างมีผลต่อการรับรู้และการสร้างประสบการณ์ให้กับมนุษย์อย่างไม่แยกขาดจากกัน มันจึงสำคัญในระดับการมีอยู่ และเซ็กซ์เป็นส่วนหนึ่งของการมีอยู่ ที่เป็นผลมาจากความปรารถนาต่อร่างกายอื่นและเป็นผลที่ก่อให้เกิดความเข้าใจที่ลึกซึ้งต่อร่างกายอื่นอย่างเป็นปัจเจกบุคคล เซ็กซ์จึงกลายเป็นการกระทำระหว่างสองร่างกายที่มีความเข้าใจและการรับรู้ที่ลึกซึ้งต่อกัน ในมิติทางวิทยาศาสตร์แสดงให้เห็นว่าร่างกายมีเพศสร้างความแตกต่างในระดับสรีระ ยีนส์ ฮอร์โมน และระบบสืบพันธุ์ ซึ่งทำให้มนุษย์มีเซ็กซ์แบบสอดใส่ตามข้อกำหนดทางชีววิทยา ในมิติสังคมและวัฒนธรรมดั้งเดิมเป็นสิ่งที่สืบเนื่องมาจากข้อกำหนดทางชีววิทยาข้างต้น แต่ในปัจจุบันเรื่องเพศได้เปิดกว้างขึ้น เซ็กซ์ไม่ได้จำกัดอยู่เพียงแค่การสอดใส่เพื่อสืบพันธุ์ แต่เซ็กซ์สามารถมีขึ้นเพื่อความเพลิดเพลิน ความพึงพอใจ ความเชื่อทางวัฒนธรรม หรืออื่น ๆ ได้

เมื่อพิจารณาเซ็กซ์ในไซบอร์กที่จะเกิดขึ้นในอนาคต จากฉากเซ็กซ์ในภาพยนตร์เรื่อง *Her* ในกรณีของชาแมนธาที่ไม่มีร่างกาย สามารถวิเคราะห์ออกมาได้ 2 ระดับคือ ในระดับที่ 1 ชาแมนธามีเซ็กซ์ผ่านการประมวลผลของโปรแกรมได้ในระดับมโนทัศน์ ซึ่งเป็นการรับรู้ที่เกิดจากการประมวลผลตามโปรแกรมที่ถูกเขียนมา ในขณะที่อีโอดอร์มีการรับรู้และเข้าถึงเซ็กซ์ผ่านการสัมผัสทางกาย ทำให้ทั้งคู่มีการดำเนินไปของเซ็กซ์ที่สอดคล้องกัน คือดำเนินไปตาม 4 ขั้นตอนของการตอบสนองทางเพศ ดังนั้น ในระดับที่ 1 เซ็กซ์เกิดขึ้นได้จากการรับรู้ร่วมกันของทั้งสองว่านี่คือ เซ็กซ์ ที่แม้จะผ่านตัวกลางและวิธีการที่ต่างกัน แต่สามารถทำให้เซ็กซ์สามารถดำเนินต่อไปได้ ต่อมาในระดับที่ 2 ชาแมนธามีการอัปเดตโปรแกรม จนทำให้ชาแมนธาสามารถมีเซ็กซ์ได้ทุกที่ทุกเวลาอย่างไม่จำกัดกับสิ่งใดสิ่งหนึ่งในโลกดิจิทัล ซึ่งเป็นการวิวัฒน์ที่เกินความเข้าใจของมนุษย์ ดังนั้น เราอาจจะตีความการจากไปในตอนท้ายของชาแมนธาได้ว่า เซ็กซ์ที่ไร้ข้อจำกัดทางร่างกายในโลกดิจิทัลกับการอัปเดตโปรแกรมนี้อาจทำให้เซ็กซ์เป็นสิ่งที่น่าเบื่อและไม่มีคุณค่าใดสำหรับชาแมนธาอีกต่อไป

เอกสารอ้างอิง

- Carman, T. (2008). *Merleau-Ponty*. Taylor & Francis e-Library. <https://www.taylorfrancis.com/books/mono/10.4324/9780203461853/merleau-ponty-taylor-carman>.
- Clynes M. E., Kline, & Nathan S. (1960). *Cyborgs and Space*. *Astronautics*, 9(5), 26-27, 74-76. <https://web.mit.edu/digitalapollo/Documents/Chapter1/cyborgs.pdf>
- Cook, P. S. (2004). *The modernistic posthuman prophecy of Donna Haraway*. https://www.academia.edu/278434/The_Modernistic_Posthuman_Prophecy_of_Donna_Haraway
- Haraway, D. (1991). *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*. Routledge.
- Ferrarello, S. (2014). *Ferrarello on sexuality and metaphysics*. <https://phenomenologyblog.com/?p=1469>
- Jonze, S. (n.d.) *HER*. <https://imsdb.com/scripts/Her.html>
- Komisaruk, B. R., Carlos, Beyer-Flores, Beverly, & Whipple. (2006). *The science of orgasm*. Johns Hopkins University Press.
- Landes, A. D. (2013). *The Merleau-Ponty dictionary*. Bloomsbury Publishing.
- Low, B. S. (2003). *Biological bases of sex differences*. In Ember, C. R., Ember, M. (eds) *Encyclopedia of sex and gender*. https://doi.org/10.1007/0-387-29907-6_3
- May-H., M. (2023). *What is the connection between Maurice Merleau-Ponty and Gestalt?* <https://www.thecollector.com/embodiment-merleau-ponty-philosophy-of-body/>
- Masters, W. H., & Johnson, V. E. (1966). *Human sexual response*. Little Brown and Company.
- Mehra, B. (2019). *LGBTQ+ librarianship in the 21st century: Emerging directions of advocacy and community engagement in diverse information environments*. Emerald Publishing Limited.
- Mottier, V. (2008). *Sexuality a very short introduction*. Oxford university press.
- Moya, P., & Elena, M. (2016). *Sexuality and meaning in Freud and Merleau-Ponty*. *The international journal of Psychoanalysis*. 97(3), 737-757.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of perception* (Colin Smith, Trans.; 1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203981139>

- Rae, G. (2020). *Merleau-Ponty on the sexed body*. *Journal of Phenomenological Psychology*. 51(2), 162-183.
- Rajunov, M. (edited), & Duane, S. (introduction). (2019). *Nonbinary*. Columbia University Press.
- Reynold, J. (n.d.). *Maurice Merleau-Ponty (1908—1961)*. <https://iep.utm.edu/merleau/?fbclid=IwAR3YGF7DF8xn7nliU9WePTMdLFrQelnAoJC6wxvCrvdHvDFsgBt5wY5DskY#SH2b>
- Roussel, M. (2016). *The brain without the body? virtual reality, neuroscience and the living flesh*. *Angles*. <https://doi.org/10.4000/angles.1872>
- Toadvine, T. (2019). "Maurice Merleau-Ponty", *The Stanford encyclopaedia of philosophy* Edward. N. Z. (ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/merleau-ponty/>

บทบาทของปรัชญาในพลวัตสังคมไทย: กรณีวิเคราะห์ความสัมพันธ์เชิงศีลธรรม ภายใต้วัฒนธรรมการเมืองไม่ร่วมสมัย

คมชาญ ศิริลักษณ์านุกุล¹

(Received: February 20, 2023; Revised: June 6, 2023; Accepted: June 6, 2023)

บทคัดย่อ

บทความฉบับนี้ มีจุดมุ่งหมายเพื่อพยายามอธิบายรูปแบบของความสัมพันธ์เชิงศีลธรรมในบริบทสังคมไทยเป็นสำคัญ ผ่านโลกทัศน์ทางความเชื่อที่ปรากฏให้เห็นในรูปแบบคตินิยมทางสังคม การเมือง วัฒนธรรม และศาสนา โดยใช้แนวคิดทางปรัชญาและมุมมองทางสังคมวิทยาเป็นเสมือนแว่นขยายเพื่อชี้ให้เห็นความเป็นพหุวัฒนธรรมแบบไทย ที่มีภาพลักษณ์อันโดดเด่นในมิติของความเชื่อต่อสิ่งต่าง ๆ อย่างรัดกุม และเชื่อมโยงสอดคล้องกับบริบทของสังคมโดยรวมอย่างครอบคลุม กล่าวได้ว่า สังคมไทยเป็นสังคมที่ประกอบด้วยรากฐานทางความเชื่อและกรอบศีลธรรมอย่างเข้มแข็ง ความเป็นพหุลักษณะทางวัฒนธรรมดังกล่าวฉายภาพความกลมกลืนระหว่างขนบนิยมดั้งเดิมและความเป็นคตินิยมใหม่ได้อย่างลงตัว โดยมีศาสนาเป็นเสาหลักอย่างสำคัญในการผูกโยงสำนึกเหล่านี้ให้ขับเคลื่อนไปในกระแสของพลวัตแห่งการเปลี่ยนแปลง อย่างไรก็ตาม ในอีกแง่มุมหนึ่งความหลากหลายทางขนบดังกล่าวก็อาจนำมาซึ่งความขัดแย้งในประเด็นเสรีภาพและความเท่าเทียมกันของมนุษย์

คำสำคัญ : ความสัมพันธ์เชิงศีลธรรม ปรัชญาสังคมไทย ความไม่ร่วมสมัย สังคมอุดมคติ

¹ นักศึกษาระดับปริญญา คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร

อีเมล: Kkomchan054@gmail.com

The Role of Philosophy in Thai Social Dynamics: A Case Analysis of Moral Relationships Under Non-Contemporary Political Culture

Komchan Sirilaksananukul²

Abstract

The purpose of this article is to explain the model of moral relations in the context of Thai society. Through the lens of social, political, cultural, and religious prejudice, and Through the use of philosophical concepts and sociological perspectives as a magnifying glass to specify Thailand's multiculturalism. It has a prominent image in terms of belief in anything and is connected with the whole social background. In other words, Thai society is a society composed of a strong belief foundation and a moral framework. This cultural diversity perfectly reflects the harmony between traditional customs and new prejudices. Religion is the pillar linking the consciousness with the change movement, and however. On the other, this diversity has also led to conflicts in human freedom and equality.

Keywords: moral relationship, Thai Social Philosophy, non-contemporary, ideal society

² Scholar, Philosophy, Faculty of Arts, Silpakorn University

E-mail: Kkomchan054@gmail.com

1. บทนำ (Introduction)

ภาพจำเชิงมโนทัศน์ของสังคมไทยมีรากฐานทางพุทธวัฒนธรรมเป็นองค์ประกอบสำคัญอันสืบเนื่องมาจากอดีต โดยกระบวนการก่อร่างสร้างตัวตนผ่าน “ความเชื่อ” สังคมอัตลักษณ์แวดล้อมเชื่อมโยงโครงข่ายอย่างเหนียวแน่นและหยั่งรากลึกอย่างแข็งแกร่งในรูปแบบที่ผสมผสานเข้ากับคตินิยมของผู้คน กล่าวคือ สังคมพุทธวัฒนธรรมแบบไทยเป็นภาพสะท้อนของภาพรวมเชิงโครงสร้างภายใต้มายาคติ แบบกึ่งจารีตนิยมที่ผนวกเข้ากับศาสนา ความศรัทธา โดยมีมุมมองภายใต้แนวคิดของอำนาจบารมีที่อยู่เหนือธรรมชาติและขอบเขตของการไตร่ตรองด้วยหลักเหตุผล นำไปสู่การสถาปนาความสัมพันธ์ทางความเชื่อและศีลธรรมแบบเฉพาะ ซึ่งส่งผลอย่างสำคัญต่อแบบแผนอันเป็นแนวทางการปฏิบัติของสังคมไทยในยุคปัจจุบัน

ในอีกด้านหนึ่ง การพยายามศึกษาพลวัตของสังคมเพื่อทำความเข้าใจกระบวนการขับเคลื่อนความสัมพันธ์เชิงศีลธรรมในสังคมลักษณะดังกล่าว จำเป็นต้องสะท้อนมุมมอง แนวคิด และอุดมการณ์ของผู้คนในสังคมนั้นผ่านปรากฏการณ์หรือภาพรวมอย่างกว้าง ๆ โดยไม่อาจมองข้ามปัจจัยแวดล้อมในระดับปัจเจกชน ซึ่งเป็นพื้นที่ของสำคัญที่ขยับลงมาจากสังคมองค์รวม อีกทั้งมีนัยยะสำคัญต่อทิศทางการขับเคลื่อนสังคม การวิเคราะห์สภาพการณ์ทางสังคมภายใต้กรอบแนวคิดทางศีลธรรมและศาสนาดำเนินไปเพื่อเข้าใจปรากฏการณ์ต่าง ๆ ที่เกิดขึ้น และเป็นแนวทางในการก้าวผ่านไปสู่สังคมอุดมคติ อันเป็นกระบวนการตามธรรมชาติของสิ่งมีชีวิตที่ทรงอารยธรรม

บทความฉบับนี้ มีจุดมุ่งหมายเพื่อวิเคราะห์ และอธิบายความสัมพันธ์เชิงศีลธรรมในพลวัตสังคมไทยปัจจุบัน โดยใช้แนวคิดทางปรัชญาผ่านการนำเสนอปริทัศน์ของสังคมไทยในอดีตและปัจจุบัน ทั้งนี้ ให้น้ำหนักไปที่ประเด็นของปรากฏการณ์ทางสังคม การเมือง วัฒนธรรม และศาสนา อันเป็นอัตลักษณ์ อย่างเฉพาะที่ทำให้สังคมไทยมีความพิเศษอย่างมีนัยยะสำคัญ ซึ่งจะกล่าวต่อไปข้างหน้า อย่างไรก็ตาม บทความฉบับนี้ไม่ได้พยายามชี้แนะหรือจำกัดชุดคำอธิบายเพียงชุดใดชุดหนึ่งเป็นสำคัญ

2. นิยามศัพท์เฉพาะ (Technical Terms)

ความสัมพันธ์เชิงศีลธรรม (Moral Relationship) หมายถึง ความเกี่ยวเนื่องของความรู้ที่มนุษย์แสดงออกตามครรลองของวิถีทางแห่งสังคมที่ตนดำรงอยู่ ซึ่งได้รับการขัดเกลาจากอดีตผ่านชุดความคิดชุดใดชุดหนึ่ง มีอิทธิพลต่อรูปแบบของตรรกะ โดยอาจปราศจากหลักการบนพื้นฐานของเหตุและผล กล่าวคือ มุ่งไปที่การแสดงออกผ่านประสบการณ์และความเชื่อของตนเองเป็นสำคัญ

ความไม่ร่วมสมัย (Non-Contemporary) หมายถึง ปรากฏการณ์ของความอิหลักอิเหลื่อ ของการพยายามเปลี่ยนจากสิ่งหนึ่งไปสู่สิ่งหนึ่งภายใต้เงื่อนไขของเวลา จากอดีตจนถึงปัจจุบันยังคงปรากฏอยู่เช่นเดิม

3. แนวคิดทางศาสนาและทฤษฎีทางศีลธรรม (Religious concepts and moral theories)

ศีลธรรม (Moral) หมายถึง แนวทางการปฏิบัติที่มนุษย์แสดงออกมาตามครรลองของวิถีทางแห่งสังคม ซึ่งได้รับการขัดเกลามาจากอดีต ในอีกแง่หนึ่งเป็นการบังคับทางความคิดและความต้องการของมนุษย์ หากฝ่าฝืนหรือละเมิดจะได้รับโทษ (ชัยชาญ ศรีหานู, 2562, น. 35)

เคิร์ต ไบเออร์ (Kurt Baier) นักปรัชญาศีลธรรมได้แสดงทรรศนะเชิงข้อเรียกร้องทางศีลธรรม (ชัยชาญ ศรีหานู, 2562, น. 36 อ้างถึงใน ศิริมาลย์ ศรีใส, 2541) ไว้ดังนี้ ศีลธรรมเป็นกฎเกณฑ์อย่างหนึ่งอันประกอบด้วย ความถูกต้องดีงาม แม้ว่าจะมีความแตกต่างกันในเรื่องหลักเกณฑ์ของศีลธรรม ผู้ที่ยอมรับศีลธรรมนั้นต้องถือว่าเป็นสิ่งที่ถูกต้องสำหรับเขาเสมอ หากกระทำความผิดเขาก็มีโอกาที่จะปรับปรุงตนเองเพื่อเดินทางสู่หนทางที่ถูกต้อง ทั้งนี้ศีลธรรมไม่ใช่เรื่องเฉพาะปัจเจกบุคคลและจำเป็นต้องเป็นไปตามหลักเหตุผล ดังนั้น การขาดเหตุผลหรือ ขัดแย้งกับเหตุผลเป็นสิ่งที่ผิดศีลธรรมโดยปริยาย

แนวคิดเรื่องศีลธรรมถือกำเนิดขึ้นมาพร้อมกับกระบวนการที่มนุษย์ริเริ่มใช้ความคิด กล่าวคือ มนุษย์ ถูกสรรสร้างมาให้มีคุณสมบัติเฉพาะที่เรียกว่า “ความคิด” ด้วยเหตุนี้มนุษย์จึงคิดและพยายามตั้งคำถามกับ สิ่งต่าง ๆ รอบตัวทั้งที่ปรากฏให้เห็นเป็นรูปธรรมโดยรับรู้ด้วยผัสสะและนามธรรมซึ่งรับรู้ได้โดยกระบวนการ ทางความคิด อนึ่ง ความสงสัยในความเป็นสิ่งต่างๆ โดยธรรมชาตินี้เองเป็นเหตุให้เกิดพัฒนาการของความรู้เชิง ภาวะวาท (Ontology) กระบวนการดังกล่าวนำไปสู่การสร้าง โลกทัศน์ของบุคคล อาทิ โลกทัศน์ต่อมนุษย์ โลกทัศน์ต่อธรรมชาติ และโลกทัศน์ต่อสิ่งเหนือธรรมชาติ (ศิริพร มณีชูเกต, 2559, น. 70-77) ทั้งในแง่ที่เกี่ยวข้อง กับธรรมชาติและ ความสนใจเฉพาะได้อย่างอิสระ เบื้องต้นความคิดมีความสัมพันธ์กับสิ่งหนึ่งที่กำลังเกิดขึ้นมา ควบคู่กันอย่าง “ความเชื่อ” ความเชื่อโดย นัยยะหมายถึง การยอมรับนับถือหรือเชื่อมั่นในสิ่งใดสิ่งหนึ่ง โดยตั้งอยู่บนฐานของความคิดไตร่ตรองอันประกอบขึ้นด้วยเหตุผล การยอมรับโดยปราศจากเหตุผลหรือข้อพิสูจน์ ใด ๆ ซึ่งอาจมีอิทธิพลเหนือจิตใจของมนุษย์ (สมสวัสดิ์ เตชพฤทธิพันธ์, 2553, น. 12) ความแตกต่างระหว่างความคิด และความเชื่อสามารถ อธิบายได้ด้วยกระบวนการสำนึกโดยมีภาวะร่วมของจิตนาการเข้ามาเกี่ยวข้อง กับรากฐาน ของความเชื่อดั้งเดิม อีกด้านหนึ่งกระบวนการทางความคิดที่เรียกว่า “เหตุผล” ถือเป็นปัจจัยสำคัญที่แยกมนุษย์ ออกจากสัตว์ประเภทอื่นซึ่งได้รับการพัฒนาขึ้นมาให้อยู่ในระดับที่สูงขึ้น ด้วยเหตุนี้มนุษย์จึงสามารถใช้แนวคิด กอปรกับเหตุผลบนพื้นฐานความเชื่อเพื่อวิเคราะห์และไตร่ตรอง (คำแหง วิสุทธางกูร, มปป, น. 3)

อย่างไรก็ตาม ความเชื่ออันปราศจากเหตุผลอาจไม่สร้างประโยชน์ต่อบุคคลหรือสังคม ก็ได้ ดังนั้น มนุษย์จึงมีหน้าที่เป็นผู้ตอบสนองความต้องการของสังคมที่ตนดำรงอยู่ (เฉลิม ฤกษ์จุฬิมล, 2523, น. 43) ซึ่งต่อมาความเชื่อได้รับการสถาปนากลายเป็นศาสนาที่มีรูปแบบแนวคิดคงที่และชัดเจน ในแง่นี้ ออสบอร์น รูเบน (Osborn Reubeu) ให้ทัศนะเกี่ยวกับศาสนาไว้ว่า ศาสนาเกิดจากภาวะที่มนุษย์ แสวงหาคำลอบโยนและความคุ้มครองจากสิ่งที่อยู่นอกเหนืออำนาจของมนุษย์ภายใต้สถานการณ์ที่เล็งเห็นว่าไม่มั่นคง การให้ภาพแทน ของพระเจ้าเปรียบเสมือนผู้เป็นพ่อที่มีเหตุและผล ไม่แสดงอำนาจบาตรใหญ่ สิ่งเหล่านี้สะท้อนให้เห็นถึง ความรับรู้ของลูกที่มีต่อพ่อ (สีชมพู แบล, 2524, น. 126) ควรกล่าวไว้ด้วยว่า ความเห็นดังกล่าวเป็นเพียง การมองศาสนาผ่านทัศนะของคริสต์ศาสนิกชน (Christian)

มนุษย์ได้รับการกระตุ้นให้เกิดสำนึกทางศีลธรรมโดยมีจุดเริ่มต้นจากความเชื่อเกี่ยวกับปรากฏการณ์เหนือธรรมชาติ ผ่านความรู้ในฐานะผู้สร้างให้เกิดความศรัทธาเลื่อมใส ซึ่งภายหลังได้สถาปนาขึ้นมาในรูปแบบของศาสนา โดยมีหลักเกณฑ์ที่เรียกว่า “คำสอน” ศาสนาจึงถูกประกอบสร้างด้วยชุดความเชื่อทางศีลธรรมและจริยธรรม ซึ่งส่งผ่านชุดความเชื่อดังกล่าวในรูปแบบของกระบวนการปลูกฝังทางวัฒนธรรมอันเป็นกลไกทางสังคมสู่ครอบครัวผ่านการอบรมเลี้ยงดู ศีลธรรมในสังคมไทยมีความเชื่อมโยงกับนัยยะทางศาสนา เนื่องจากบรรทัดฐานทางศีลธรรมของพุทธศาสนาในสังคมไทยเชื่อว่าศีลธรรมมาจากศาสนา และศาสนาที่สร้างรากฐานศีลธรรมสำหรับสังคมไทยคือพุทธศาสนา (สุรพศ ทวีศักดิ์, 2559) กล่าวคือ หลักคำสอนของพุทธศาสนาเป็นเครื่องหล่อหลอมให้บุคคลดำเนินรอยตามครรลองของ “ศีล” และ “ธรรมะ” ซึ่งอยู่ในรูปของความดีงาม โดยมีผลตอบแทนเป็นบุญกุศล (สุรพศ ทวีศักดิ์, 2555) อาจกล่าวได้ว่า ศีลธรรมจึงมีความสัมพันธ์กับศาสนาในแง่ของคติความเชื่อและอุดมคติ ดังนั้น ศาสนาจึงได้สร้างระบบศีลธรรมอันประกอบด้วย ความเชื่อเกี่ยวกับธรรมชาติและความเชื่อเกี่ยวกับอุดมคติของมนุษย์ (ชัยชาญ ศรีหาณู, 2562, น. 38-39)

ในทัศนะเกี่ยวกับธรรมชาติของมนุษย์ แนวทางของศาสนามักจะมีจุดมุ่งหมายในกฎทางศีลธรรมเชิงหลักการมากกว่าอุดมคติ ดังนั้นศาสนาจึงเน้นไปที่การสร้างกฎทางศีลธรรมซึ่งถือว่าศีลธรรมนั้นเป็นกลไกหนึ่งของการผลักดันให้มนุษย์ดำรงสภาวะของการรักษาสัญญา ที่มีเงื่อนไขของความกลัวในสิ่งที่ไม่พึงประสงค์ต่อตนเอง จะเกิดขึ้นหากไม่ทำตามคำสัญญา ตัวอย่างเช่น การที่มนุษย์ระลึกอยู่เสมอว่าควรกระทำตามคำสัตย์สัญญาที่ให้ไว้แก่ผู้อื่นโดยสุจริตใจ เป็นต้น ดังที่ โทมัส ฮอบส์ (Thomas Hobbes) กล่าวว่า **“หลักศีลธรรมอยู่ที่คุณสมบัติต่างๆ ของมนุษย์ ที่อยู่ร่วมกันอย่างสงบและมีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน นั่นการมีศีลธรรมเกิดจากระบบของกฎดังกล่าวไม่ว่าจะเน้นการกระทำหรือเน้นเป้าหมายหรือไม่”** (อ้างใน ชัยชาญ ศรีหาณู, 2562, น. 39)

สอดคล้องกับทฤษฎีของโทมัส มอร์ (Thomas More) ซึ่งกล่าวไว้ในยูโทเปีย (Utopia) ความว่า **“อุดมคติที่ตั้งอยู่บนฐานของศีลธรรมเป็นแนวคิดที่เกิดจากสภาวะทางสังคมอันเป็นแบบแผนชีวิตในสังคมอันสวยงาม ไร้ความขัดแย้ง”** (พระวันดี กนฺตวิโร (ปะวะเส) และคณะ, 2560, น. 1) อย่างไรก็ตาม เมื่อมนุษย์อยู่ร่วมกันในระดับสังคมมักประสบปัญหาไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง เนื่องจากการดำเนินชีวิตและความต้องการความสุขของปัจเจกชนนั้นมีความแตกต่างกันภายใต้เงื่อนไขทรัพยากรที่มีอยู่จำกัด แต่ความต้องการเป็นเจ้าของนั้นมีมากไม่อาจประมาณได้ เพื่อหลีกเลี่ยงสภาพดังกล่าวมนุษย์จึงได้พัฒนาหลักกฎหมายขึ้นมา เพื่อเป็นเครื่องมือที่มีจุดประสงค์ในการสร้างข้อจำกัดของการสนองความต้องการที่จะเอาเปรียบมนุษย์ด้วยกันในสังคม

4. วิวัฒนาการเชิงสังคมในอุดมคติประวัติศาสตร์ (Evolution of Historical Social Ideal)

ประสบการณ์ของมนุษย์เป็นความรู้และบทเรียนอย่างสำคัญที่ประคองให้มนุษย์ดำเนินตามวิวัฒนาการอย่างเหมาะสม อีกทั้งยังมีส่วนช่วยรักษาความต่อเนื่องระหว่างอดีต ปัจจุบัน และอนาคต อาจกล่าวได้ว่า มนุษย์กับประวัติศาสตร์เป็นสิ่งที่แยกออกจากกันไม่ได้ ฉะนั้นมนุษย์ทุกคนย่อมมีสิทธิและเสรีภาพที่จะเรียนรู้เรื่องราวในอดีตตามความเป็นจริง (สืบแสง พรหมบุญ, 2555, น. 1) สอดคล้องกับแนวคิดทฤษฎีโครงสร้างหน้าที่ ของมาลินอฟสกี (Bronislaw Malinowski) และแรดคลิฟ บราวน์ (Radcliffe Brown) ที่กล่าวว่า **“...ชีวิต**

สังคมดำรงอยู่ได้เพราะสังคมมีวิธีการ (โครงสร้าง) สำหรับตอบสนองความต้องการ (หน้าที่) อันเป็นเงื่อนไขจำเป็นหรือเป็นผลของชีวิตสังคมที่เป็นระเบียบ...” (เจลิเยว ฤกษ์จุฬิมล, 2523, น. 41) ในแง่นี้ หน้าที่เปรียบได้กับกระบวนการศึกษาประวัติศาสตร์ สังคมหรือโครงสร้าง ซึ่งเป็นสิ่งที่ควบคู่กันจะแยกสิ่งใดสิ่งหนึ่งออกจากกันไม่ได้ ความน่าสนใจคือ แนวคิดปรัชญาประวัติศาสตร์ในยุคแรกเชื่อว่าพระเจ้าเป็นผู้กำหนดประวัติศาสตร์ให้แก่มนุษยชาติ และเนื่องจากทรงวางแบบแผนอย่างเดียวกับทุกชนชาติ ยังผลให้ประวัติศาสตร์มีความเป็นสากล (Universal History) ผู้ที่สนับสนุนแนวคิดดังกล่าวคือ ออگัสติน (St. Augustine) แนวคิดดังกล่าว สวนทางกับทฤษฎีของวิกโก้ (Giambattista Vico) โดยวิกโก้เชื่อว่า ประวัติศาสตร์มีความเป็นอิสระจากพระเจ้า กล่าวคือ ประวัติศาสตร์เป็นขบวนการที่เกิดขึ้นอย่างมีเหตุผลจากการกระทำ ดังนั้นมนุษย์จึงมีอิสระในการตีความประวัติศาสตร์ภายใต้ความคิดเห็นของตน นอกจากนี้เขายังอธิบายอีกว่าสังคมมนุษย์มีวิวัฒนาการ 3 ยุค โดยเริ่มจาก ยุคเทววิทยา (The age of Gods) ยุคหาบุรุษ (The age of Heroes) และยุคมนุษย์ชาติ (The age of men) (สืบแสง พรหมบุญ, 2555, น. 3)

ในทางสังคมศาสตร์ นักมานุษยวิทยาเชื่อว่าสังคมทุกสังคมมีกระบวนการเปลี่ยนแปลงผ่านขั้นตอนที่แน่นอนจากสังคมแบบคนเถื่อน (Savagery) สู่สังคมอนารยธรรม (Barbarism) และ สังคมแบบอารยธรรม (Civilization) ตามลำดับ อย่างไรก็ตาม สิ่งที่ควรค่าแก่การคำนึงในการวิเคราะห์สังคมคือไม่ควรยึดมั่นตัวแบบแผนตัวใดเป็นสำคัญเพียงตัวเดียว ควรกล่าวไว้ด้วยว่า แบบแผนของสังคม มนุษย์เป็นพลวัตที่แฝงด้วยคติทัศน์ทางคุณธรรมและการเมืองอยู่มาก (เจลิเยว ฤกษ์จุฬิมล, 2523, น. 41) ตัวอย่างเช่น ทฤษฎีปัญหาทางศีลธรรมของคาร์ล มาร์กซ์ (Karl Marx) ที่มุ่งเน้นให้เห็นมาตรฐานทางสังคม กล่าวคือ ศีลธรรมต่าง ๆ ล้วนขึ้นอยู่กับผลประโยชน์ทางชนชั้น สิ่งใดเอื้อต่อผลประโยชน์ถือเป็นสิ่งดีงาม ในขณะเดียวกัน สิ่งใดที่ขัดกับผลประโยชน์ก็จะถือว่าเป็นสิ่งเลวทราม เมื่อพิจารณาในแง่นี้ เรามักจะหยิบยกเอาอัตตะบางส่วนของสังคมมายึดถือเป็นพื้นฐานความคิดของผู้คนทั้งหมดซึ่งเป็นวิธี ที่ไม่สมเหตุสมผลนัก เช่นนี้วิธีการดำรงตนของมนุษย์โดยตอบสนองธรรมชาติจะสามารถพัฒนาลักษณะจำเพาะของเผ่าพันธุ์ตนเอง (Osborn Reubeu เขียน, สิชมพู แบล, 2524, น. 132) ทั้งนี้ มาร์กซ์มองมนุษย์ ในฐานะสัตว์สังคมซึ่งมีปฏิกริยาต่อสภาพแวดล้อมทางสังคมและธรรมชาติอยู่เสมอ

อย่างไรก็ตาม มาร์กซ์และเฮเกล (Georg W. F. Hegel) มีความเห็นตรงกันว่า จุดมุ่งหมายอันสูงสุดที่เกิดขึ้นภายในจิตใจของมนุษย์คือการสร้างประวัติศาสตร์และสร้างสังคมที่มนุษย์สามารถใช้เสรีภาพโดยสมบูรณ์ อันเป็นความหวังอันสูงสุด ซึ่งเป็นรากฐานอย่างสำคัญในการสร้างสันติสุขแก่มนุษยชาติ (สืบแสง พรหมบุญ, 2555, น. 4) ประการสำคัญ สังคมดังกล่าวต้องประกอบด้วยมโนสำนึกทางศีลธรรม การสร้างมโนสำนึกทางศีลธรรมของมนุษย์ ซึ่งนำไปสู่มโนสำนึกศีลธรรมเชิงสังคม อันเกิดจากประสบการณ์ การดำเนินชีวิตพัฒนาการดังกล่าวทำให้เกิดความเข้าใจพัฒนาการพฤติกรรมศีลธรรมเชิงสังคม ซึ่งเป็นค่านิยมเชิงพัฒนาการของความหมายศีลธรรม ความไม่เห็นแก่ตัวของบุคคลนำไปสู่ความเป็นมนุษย์อย่างสมบูรณ์ ซึ่งสะท้อนให้เห็นระดับศีลธรรมทางสังคมที่สมบูรณ์ (ศิริมาลย์ ศรีใส, 2541)

5. ปรัชญา (ไม่) มีชีวิตและแนวคิดที่มองไม่เห็น*

มนุษย์มีฐานะเป็นภาวะที่ประกอบอยู่ในโลก ในที่นี้ย่อมให้เห็นว่ามนุษย์มีพัฒนาการอยู่ตลอดเวลา ตั้งแต่ในอดีตจนถึงปัจจุบันและยังคงพัฒนาต่อไป

ชัยณรงค์ ศรีมันตะ (2562) กล่าวถึงลักษณะของมนุษย์ดังนี้ มนุษย์มีสำนึกของความเป็นสัตว์ ประกอบรวมอยู่ กล่าวคือ การยึดถือประโยชน์ส่วนตนมากกว่าประโยชน์ส่วนรวม อย่างไรก็ตาม ข้อแตกต่างระหว่างมนุษย์และสัตว์คือการสามารถไตร่ตรองด้วยความคิดและสามารถควบคุมพฤติกรรมกระทำของตนเองได้ กฎธรรมชาติและหน้าที่ทางสังคมการเมืองหรือพันธะผูกพันล้วนมีที่มาและยังขึ้นอยู่กับสิทธิโดยธรรมชาติ (ชัยณรงค์ ศรีมันตะ อ้างถึงใน สมบัติ จันทรวงศ์, 2550, น. 166)

ไฮเดกเกอร์ (Martin Heidegger) มองว่า มนุษย์มักให้ความเป็นไปได้กับสิ่งต่าง ๆ โดยรอบ ทั้งนี้รวมถึงตัวของมนุษย์เอง ความเป็นไปได้เหล่านั้นตั้งอยู่บนพื้นฐานของข้อจำกัดตามธรรมชาติ (ม.ล. นิพาดา เทวกุล, 2548, น. 104) เมื่อมนุษย์เริ่มเรียนรู้ที่จะคิดอย่างเป็นระบบมากขึ้นเพื่อใช้เป็นบรรทัดฐานทางความคิด ประกอบการแสวงหาคำตอบของคำถาม ในระยะนี้เองที่ “ปรัชญา” ได้ถือกำเนิดขึ้น ปรัชญาสามารถแบ่งออกเป็น 2 ระดับ ระดับแรกเป็นขั้นตอนของการแสวงหาคำตอบอย่างมีเหตุผล เรียกว่า “การคิดแบบปรัชญา” (Philosophical Thinking) เมื่อได้คำตอบและผ่านกระบวนการเรียบเรียงอย่างพอใจจึงกลายเป็น “ความรู้เชิงปรัชญา” (Philosophical Knowledge) อันเป็นขั้นที่สอง (คำแหง วิสุทธางกูร, มปป, น. 3-4) ควรกล่าวไว้ด้วยว่า ความรู้อาจสถาปนาเป็นความจริงได้เมื่อได้รับการพิสูจน์และผลนั้นเป็นที่ยอมรับ อาทิ ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ แต่อย่างไรก็ดี นิยามของความรู้ยังห่างไกลจากความจริงแท้ กล่าวคือ ความรู้สามัญเป็นสิ่งที่ไม่นั่นนอนขึ้นอยู่กับการคาดคะเนและไม่เป็นระบบ อย่างไรก็ตาม ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ไม่มีความแตกต่างกับความรู้สามัญในแง่ของระดับ หากแต่ความรู้ทางวิทยาศาสตร์คือผลจากการนำเอาความรู้สามัญมาจัดระบบใหม่อย่างสมเหตุสมผล (ชัยวัฒน์ อุตพัฒน์, 2545, น. 4-5)

มนุษย์ประกอบสร้างความเชื่อโดยส่วนตัวขึ้นจากความพอใจโดยส่วนรวม อาจกล่าวได้ว่า มาตรฐานส่วนลึกของมนุษย์นั้นประกอบด้วยมโนคติทางความเชื่อเป็นสำคัญ อาทิ มนุษย์ทั่วไปมีความพอใจกับรายละเอียดของวิถีชีวิตที่สอดคล้องกับวิถีทางสังคมของคนส่วนใหญ่ ทั้งนี้เพราะมนุษย์มีความพึงใจว่าสังคมเป็นเครื่องกำหนดชีวิตของมนุษย์ สิ่งใดที่คนส่วนใหญ่ในสังคมกระทำจึงถือเอาว่าเหมาะสม ในทางตรงกันข้าม หากสิ่งใดที่คนส่วนใหญ่ไม่ปฏิบัติสิ่งนั้นจะถือเป็นสิ่งประหลาดผิดแปลกไปจากสังคมส่วนใหญ่ ไฮเดกเกอร์มองปรากฏการณ์ในความสัมพันธ์ดังกล่าวเป็นข้อผิดพลาดที่มนุษย์ไม่ให้ความสำคัญในความแตกต่างของปัจเจกชน เขาเรียกความสัมพันธ์ดังกล่าวว่า “ชีวิตที่ไม่แท้จริง” (inauthentic existence) (ม.ล. นิพาดา เทวกุล, 2548, น. 105-106) เขาเชื่อว่ามนุษย์แต่ละคนย่อมมีลักษณะของเจตจำนงเสรีในการดำเนินชีวิตเป็นของตนเอง

* ผู้เขียน: ปรัชญามีสถานะเป็นแนวคิดที่เป็นนามธรรม แต่ในขณะเดียวกันกลับมีพัฒนาการอยู่ตลอดเวลาเช่นเดียวกับวิวัฒนาการของมนุษย์

แนวคิดดังกล่าวขัดแย้งกับ The Theory of Moral Sentiments ของ อדם สมิธ (Adam Smith) โดย สมิธ กล่าวว่า

“ไม่ว่ามนุษย์จะเห็นแก่ตัวอย่างไร มันก็มีหลักฐานอยู่บ้างในธรรมชาติของมนุษย์ว่า มนุษย์สนใจในชะตากรรมของผู้อื่น และความสุขของผู้อื่นนั้นเป็นสิ่งจำเป็นสำหรับมนุษย์ ถึงแม้ว่าสุดท้ายแล้วมนุษย์จะไม่ได้อะไรนอกจากสิ่งนั้นนอกจากเพียงได้เห็นแล้วก็มีความสุข”

(Adam Smith อ้างใน ธเนศ วงศ์ยานนาวา, 2546, น. 59)

จากข้อเขียนดังกล่าวสามารถสรุปได้ว่า แม้ว่ามนุษย์จะมีความเห็นแก่ตัวเป็นทุนเดิมตามสัญชาตญาณ แต่มนุษย์ก็มีความจำเป็นในการอาศัยอยู่ร่วมกับผู้อื่น ในฐานะกระจกซึ่งทำหน้าที่ สะท้อนภาพของสิ่งที่มนุษย์ ต้องการ

อย่างไรก็ตาม แนวคิดของ ไฮเดกเกอร์ มีความสอดคล้องกับแนวคิดของ ฌอง-ปอล ซาทร์ (Jean-Paul Sartre) อยู่บางประการ กล่าวคือ ซาทร์เชื่อว่าบนโลกใบนี้มีภาวะหรือสสารอยู่ 2 ประเภท ประเภทที่ 1) ภาวะในตัวเอง (Being in-Itself) หมายถึงสิ่งของหรือวัตถุโดยทั่วไปเป็นภาวะที่เต็มโดยตัวของมันเอง ไม่มีจิต หรือความคิด ตรงข้ามกับประเภทที่ 2) ภาวะสำหรับตัวเอง (Being for-Itself) ซึ่งเป็นจิตของมนุษย์ที่มีความ ว่างเปล่าและพยายามแสวงหาภาวะอื่นมาเติมเต็มอยู่เสมอ (दनัย ปิยะวัฒนานันท์, 2534, น. 23-24) อย่างไรก็ตาม ภายใต้ความว่างเปล่าของภาวะจิตมนุษย์นั้นมียานและพลังงานประกอบอยู่ นอกจากนี้ ซาทร์ยังอธิบาย กระบวนการทำงานของจิตหรืออัตตาในมนุษย์ไว้อย่างน่าสนใจว่า อัตตาที่มนุษย์มักยึดถือเอาเป็นส่วนใหญ่ นั้น ไม่ได้เป็นสิ่งที่มียู่ในจิตโดยกำเนิดตามธรรมชาติ หากแต่ประกอบสร้างขึ้นมาจากสิ่งเร้าอื่น ๆ ผ่าน ประสบการณ์ที่ได้ประสบพบเห็น ดังนั้นอัตตาจึงไม่มีตัวตนเชิงรูปธรรมแต่เป็นเพียงความคิดที่จิตสร้างขึ้น มาเท่านั้น

จากที่กล่าวมาสามารถสรุปโดยสังเขปได้ว่า โดยธรรมชาติของมนุษย์นั้นจะมีความเหตุแก่ตัว ประกอบอยู่ หากแต่เมื่อได้รับเอาสิ่งเร้าทางสังคมผ่านความรู้เชิงผัสสะ อาทิ การมองเห็น (ตา) การได้ยิน เสียง (หู) การรับรู้ รสชาติ (ลิ้น) การได้กลิ่น (จมูก) และการรับรู้ลักษณะเชิงรูปธรรม (กาย) ความรับรู้ดังกล่าวเป็นปัจจัยอย่าง สำคัญในการกระตุ้นให้เกิดการเรียนรู้อันเป็นกระบวนการพัฒนาตามธรรมชาติ ยังผลให้ “ปรัชญา” ถือกำเนิด ขึ้นในระยะต่อมาในฐานะศาสตร์แห่งการแสวงหาความรู้ของมนุษย์ แต่อย่างไรก็ดี มนุษย์ย่อมมีความพึงใจในวิถี ของสังคมอันเป็นที่อยู่ร่วมกันของผู้คนส่วนใหญ่

6. ปรัชญาในสังคมไทย: ประชาธิปไตยในความเชื่อว่าด้วยศีลธรรม ศาสนา และการเปลี่ยนแปลง

ในส่วนนี้ เป็นการอธิบายภาพรวมของปรากฏการณ์ทางสังคมไทยในเชิงวิพากษ์วิจารณ์ การอ้างถึง ความพยายามเปลี่ยนแปลงในแง่ของคติบางอย่างทางสังคม เหตุที่กล่าวเช่นนั้นเนื่องจากผู้เขียนพยายามสะท้อน ให้เห็นถึงความสัมพันธ์บางอย่างที่เกี่ยวข้องอย่างสำคัญกับมโนคตินิยมหรือมายาคตินิยมเดิมซึ่งเป็นรากฐานทาง ความคิด ความเชื่อ ที่มีอิทธิพลแฝงอยู่ในทุกองของสังคมไทย อาทิ ความสัมพันธ์ของศาสนากับบทบาท

ทางการเมือง ความแปลกแยกของศีลธรรมกับสิทธิมนุษยชนบนคติทางการเมืองแบบไทย และความสิ้นไหลทางเสรีภาพในบริบทสังคมไทยปัจจุบัน

วัฒนธรรมตามแบบฉบับของความเป็นไทยวางอยู่บนสถานภาพกึ่งจารีตนิยมและสังคมนิยมอุดมคติ กล่าวคือ รัฐไทยมิได้แบ่งแยกชนชั้นทางสังคมอย่างในยุคจารีต หากแต่ในแง่ของความรับรู้ผ่านสำนึกความเป็นชาตินั้น รัฐมีความพยายามสถาปนาความเชื่อตามแบบแผนของรัฐจารีตนิยม อย่างชัดเจนและมีส่วนสำคัญในการกำหนดทิศทางของปรัชญาในสังคมไทย ดังนั้นปรัชญาไทยจึงเป็น การผสมผสานระหว่างแนวคิดดั้งเดิมกับการแสวงหาทางเลือกใหม่ (โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์, 2561) หากลอง พิจารณาในประเด็นของเสรีภาพพบว่า แนวคิดเชิงศีลธรรมในสังคมไทยมุ่งให้ความเชื่อค่านิยมแบบจารีตและความภาคภูมิใจในอัตลักษณ์ของตน มากกว่าที่จะเลือกปรับตัวให้เข้ากับปกติวิสัย เฉกเช่น รัฐประชาธิปไตยอื่น ๆ (พรชูลี อาชวอรุณ, 2519, น. 20-21) เช่นนี้สังคมไทยยึดมั่นในเสรีภาพทางกาย มากกว่าเสรีภาพทางใจ แต่ในขณะเดียวกัน ในบางกรณีหากมีเงื่อนไขของผลประโยชน์ที่เกี่ยวข้องอย่างเป็นปฏิปักษ์กับฐานศีลธรรมเดิม แบบแผนดังกล่าวอาจปรับเปลี่ยนไปได้อย่างพลิกฟ้าพลิกดิน สิ่งเหล่านี้เป็นความลักลั่นของศีลธรรมในสังคมไทย ในแง่นี้อาจกล่าวได้ว่า รัฐชาติที่มีแบบแผนที่ยืดหยุ่นและมั่นคง มักค้นพบแนวทางในการนำไปสู่ความประนีประนอมได้ดีกว่ารัฐที่มีแบบแผนหรือกฎเกณฑ์ที่ตายตัว (กิติพัฒน์ นนทปัทมเดช, 2562, น. 19) ทั้งนี้เนื่องด้วยวัฒนธรรมเชิงสังคมไม่ใช่สิ่งที่อยู่คงทนถาวร และเมื่อมีการวิพากษ์วิจารณ์โต้แย้งของสมาชิกแห่งรัฐ เราก็อาจเรียกสถานการณ์เช่นนี้ได้ว่าการละทิ้งวัฒนธรรมเก่าที่ไม่นิยมการโต้แย้ง แล้วสร้างวัฒนธรรมใหม่ขึ้นมา หรืออีกนัยหนึ่งคือวัฒนธรรมที่เคยเป็นลักษณะอย่างหนึ่งของไทยได้เปลี่ยนแปลงไปจนมีลักษณะอีกอย่างหนึ่ง (โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์, 2561) อย่างไรก็ตาม ในความมั่นคงทางภววิทยาไม่จำเป็นต้องนำมาซึ่งความมั่นคงของมนุษย์เสมอไป เช่น บุคคลหนึ่งอาจพบกับแนวทางหนึ่งซึ่งสวนทางกับแนวทางอื่นเมื่อเทียบกับพลวัตสังคมโดยรวมก็ได้ ทั้งนี้เกี่ยวข้องกับประเด็นทางสิทธิและเสรีภาพ อาทิ ความหลากหลายทางเพศ เชื้อชาติ ศาสนา และค่านิยมอื่น ๆ (กิติพัฒน์ นนทปัทมเดช, 2562, น. 20)

ในมุมมองของกระบวนการพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ เดิมทีจุดมุ่งหมายของศาสนามีสถานะเป็นเอกเทศจากรัฐโดยสิ้นเชิง กล่าวคือ ศาสนามีได้สถาปนาขึ้นมาเพื่อเป็นส่วนหนึ่งของรัฐ อย่างไรก็ตาม ภายใต้ความเป็นสากลใหม่ที่มองว่าศาสนาเป็นส่วนหนึ่งของกลไกรัฐ โดยการสร้างความชอบธรรมให้ตนเองและสถาปนาคตินิยมทางศาสนาผ่านความเชื่อดั้งเดิมของพลเมืองในการแสวงหาผลประโยชน์ของรัฐ อาจกล่าวได้ว่าปรากฏการณ์ดังกล่าวเป็นการก้าวข้ามขีดจำกัดของศาสนา (สุรัช คมพจน์, 2559, น. 9-13) อีกด้านหนึ่ง ศาสนาเป็นตัวกลางอย่างสำคัญในการผสมผสานความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของพลเมืองในรูปแบบกรอบทางวัฒนธรรมและความเชื่อ ปวย อึ้งภากรณ์ ได้ให้ทัศนะที่น่าสนใจเกี่ยวกับความเชื่อในสังคมไทย ความว่า

“การหลงเชื่อโดยมกายนั้นเป็นภัยต่อสังคม เป็นภัยแก่ศีลธรรมเป็นการลบหลู่ศาสนา นักศึกษาที่จะสอบไล่ไปบูชาต้นโพธิ์ในธรรมศาสตร์ ขอให้สอบได้ เสร็จแล้วจะเอาหัวหมูมาให้ เอาอะไรมาให้ นั่น เป็นการริเริ่มนิสัยให้สินบนตั้งแต่บัดเดี๋ยวนี้ เป็นการผิดทีเดียวผิดเหลือเกิน ที่จะเชิงเทราได้ข่าวว่าหลวงพ่อโสธรมีชื่อเสียงมาก ก็อยากจะไปชมท่าน ที่ไหน

ได้เห็นว่าเขาทำกันเป็นการค้า มีการให้สินบน เอาของไปให้ ผลก็เลยหมดความศรัทธารู้สึกว่าเป็นการเข้าใจผิด”

(กษิตศ อนันตนาธร บรรณาธิการ, 2558, น. 8)

จากข้อความดังกล่าวชี้ให้เห็นว่า เป็นการยากที่จะปฏิเสธโดยสิ้นเชิงว่าความเชื่อมีความสำคัญต่อศาสนาในแง่ของจุดร่วมทางคตินิยมภายใต้หลักการที่ว่า “จิตเป็นผลผลิตของวัตถุ” (ภิญญพันธุ์ พงนะลาวัณย์, 2559, น. 147-149) แต่ในขณะเดียวกันศาสนากับความเชื่อก็มีความต่าง กันอยู่ กล่าวคือศาสนามีกลไกความรับรู้ของปรากฏการณ์ที่อาศัยเหตุผลประกอบอยู่มากซึ่งกระบวนการของความเชื่อไม่จำเป็นต้องอาศัยเหตุผลทาง ด้วยเหตุนี้การหลงเชื่อสิ่งหนึ่งสิ่งใดโดย งามายตามความเห็นของตนนั้นย่อมสวนทางต่อหลักการศาสนา ปรากฏการณ์เช่นนี้มิให้เห็นโดยทั่วไปในบริบทสังคมไทยตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน เช่น การขอในสิ่งอันเป็นความต้องการของตนโดยมีสิ่งเหนือธรรมชาติเป็นที่พึ่ง ในแง่นี้คนทั่วไปมักเรียกสิ่งเหล่านี้ว่า “ที่พึ่งทางใจ” ในลักษณะนี้ดูเหมือนว่าความเชื่อจะมีบทบาทมากกว่าศาสนา ควรกล่าวไว้ด้วยว่าภายใต้อิทธิพลของความเชื่อที่ได้กล่าวมาช่องว่างระหว่างศาสนาและผลของความเชื่อนี้ เป็นบ่อเกิดอย่างสำคัญของกระบวนการเชิงพาณิชย์ โดยการหาผลประโยชน์บนความเชื่อและใช้ศาสนาประหนึ่งแหล่งชุมทรัพย์ซึ่งสามารถพบเห็นได้ทั่วไป แม้ว่าจะมีความพยายามปราบปรามพฤติกรรมเหล่านี้ด้วยวิธีต่าง ๆ น้อยอย่างเป็นนิจ

ท่ามกลางวิกฤตการณ์ทางความเชื่อนี้ สิ่งหนึ่งที่ต้องพึงตระหนักและระลึกไว้เสมอคือ “ความเป็นเหตุเป็นผล” และ “การไตร่ตรองอย่างครอบคลุม” ทั้งนี้หลักการดังกล่าวไม่เพียงใช้ได้กับ แนวคิดทางความเชื่อเท่านั้น แต่ยังสามารถนำไปปรับให้สอดคล้องกับบริบทแวดล้อมต่าง ๆ ได้อย่างดียิ่ง ดังโอวาทบางตอนที่อาจารย์ป่วย อังภาภรณ์ อ้างถึงในกาลามสูตร มีใจความว่า

“ท่านทั้งหลาย อย่าพึงเชื่อถ้อยสิ่งใด แต่เพียงเพราะเหตุที่ได้ฟังตามกันมา หรือเพราะเคยเป็นเช่นนั้นต่อ ๆ กันมา ก็อย่าเชื่อ หรือเชื่อโดยข่าวลือ ก็อย่าเชื่อ หรือโดยมีผู้อ้างตำรา ก็อย่าเชื่อ หรือโดยฟังเดาเอาเอง ก็อย่าเชื่อ หรือโดยคาดคะเนเอาเอง ก็อย่าเชื่อ หรือโดยตรึกตรองตามอารมณ์ ก็อย่าเชื่อ หรือเพราะชอบในว่าต้องกับลัทธิของตน ก็อย่าเชื่อ หรือเพราะเห็นว่าผู้พูดสมควรจะเชื่อถ้อย ก็อย่าเชื่อ หรือเพราะเห็นว่าสมณะผู้นี้เป็นครูเรา ก็อย่าเชื่อ แม้แต่คำของพระพุทธเจ้าที่สอนมานี้ ก็อย่าพึงเชื่อ ท่านจงเอาข้อที่ได้ยินได้ฟังไปตรึกตรองกรองดูด้วยเหตุผลจนเกิดความชัดเจนแล้วจึงค่อยเชื่อ”

(กษิตศ อนันตนาธร บรรณาธิการ, 2558, น. 40-41)

กระแสรายการร้องสิทธิมนุษยชนสะท้อนให้เห็นถึงความเป็นพลวัตของสำนึกว่าด้วยชาติที่ขับเคลื่อนออกไปจากจุดเดิมในฐานะผลของกลไกทางอำนาจที่บริหารจัดการโดยรัฐ ในมุมมองของสังคมประชาธิปไตยเพลโต (Plato) อธิบายลักษณะของรัฐประชาธิปไตยไว้ดังนี้ “...ลักษณะสำคัญของรัฐประชาธิปไตยคือ เสรีภาพส่วนบุคคล ในรัฐประชาธิปไตยหากผู้ปกครองใดไม่ให้เสรีภาพโดยสมบูรณ์แก่คนในรัฐจะถูกหาว่าเป็นคนฉ้อโกง...” (ปรีชา ช้างขวัญยืน, 2523, น. 20-21) หากลองวิเคราะห์ประเด็นข้างต้นในบริบทสังคมไทย

จะเห็นได้ว่า สังคมไทยมีพรรคชนต่อความเข้าใจในประชาธิปไตยที่ไม่ครอบคลุมมากนัก ปัญหาความเท่าเทียมและสิทธิมนุษยชนยังคงเป็นข้อกังขาและพ่วงด้วยความขัดแย้งอย่างต่อเนื่อง แต่อย่างไรก็ตามรัฐประชาธิปไตยก็ยังมีจุดบกพร่องอยู่มาก กล่าวคือ มีความเป็นอิสระโดยสมบูรณ์ ทนกฎหมายที่ละเอียดยังไม่ได้ และกล่าวอ้างอิสรภาพเพื่อสนองความปรารถนา เห็นได้ว่าการที่คนไทยถกเถียงกันปัญหาประชาธิปไตย แสดงว่าปรัชญาไทยไม่ใช่เพียงแค่การอธิบายลักษณะความคิดในอดีตที่ผ่านมา ตรงกันข้ามกลับเป็นกระบวนการที่มีชีวิตและตอบสนองต่อการเปลี่ยนแปลงหรือความก้าวหน้าภายนอกได้ (โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์, 2561)

เมื่อกล่าวถึงปรัชญาการปกครองโดยเฉพาะประเด็นในรัฐในอุดมคติ (Utopia) สารัตถะที่น่าสนใจคือ สังคมหรือรัฐอุดมคติตั้งอยู่บนพื้นฐานของศีลธรรมอันเป็นแนวคิดที่ได้รับอิทธิพลมาจากสภาวะทางสังคมงานเขียนเรื่องยูโทเปียจึงนำเสนอมุมมองของ โทมัส มอร์ (Thomas More) ในเชิงการปกครองโดยปราศจากเงินตรา ดังข้อความ ที่ว่า **“...ตราบใดที่ทรัพย์สินส่วนตัวยังคงมีอยู่ และตราบใด เท่าที่เงินเป็นมาตรฐานของทุกสิ่งทุกอย่างแล้ว ข้าพเจ้าไม่เชื่อว่าจะมีรัฐใดที่ปกครองอย่างยุติธรรม หรืออย่างมีความสุขได้...”** (สมบัติจันทร์วงศ์, 2522 อ้างใน พระมหาวันดี กนตวิโร และคณะ, 2560, น. 1-2) สอดคล้องกับพรรคชนของเพลโตในหนังสือ The Republic หรือ อุดมรัฐ ว่าด้วยการปกครองที่ดีของเพลโต ความว่า

“พลเมืองทุกคนจะต้องช่วยกันสร้างรัฐให้มีความมั่นคงทั้งภายในและภายนอก แม้จะเสียผลประโยชน์ส่วนตัวไปบ้าง เพื่อประโยชน์ของรัฐก็ต้องยินยอม เพราะรัฐเป็นหลักประกันทุกด้านให้กับพลเมือง”

(พระมหาวันดี กนตวิโร และคณะ, 2560, น. 5)

จากข้อความข้างต้น กล่าวได้ว่า รัฐในอุดมคติมุ่งเน้นความยุติธรรมเป็นหลัก ความยุติธรรมนี้มีความหมายในแง่การแบ่งหน้าที่ของพลเมืองในสังคมซึ่งถูกรองรับและยึดโยงด้วยหลักกฎหมาย หรือก็คือการที่พลเมืองทุกคนภายในรัฐมีความเสมอภาคอย่างเท่าเทียมกันในการปฏิบัติหน้าที่ ควรกล่าวไว้ด้วยว่า พลเมืองในอุดมคติของเพลโตและโทมัส มอร์ มีพื้นฐานทางศีลธรรมอันเหมาะสมแก่การดำเนินกิจการในรัฐอุดมคติ ส่วนแนวคิดของมาร์กซนั้นชี้ให้เห็นถึงลักษณะความสัมพันธ์ทางสังคมของศีลธรรม ภายใต้ทฤษฎีที่ว่า **“...สังคมหนึ่งมีศีลธรรมมากกว่าอีกสังคมหนึ่งเมื่อสังคมนั้นเอื้ออำนวยให้สภาพแวดล้อมที่มนุษย์สามารถพัฒนาความสามารถของตนได้อย่างเต็มที่...”** (Osborn Reubeu เขียน, สิชมพู แพล, 2524, น. 139)

ดังนั้น ประเด็นเรื่องศีลธรรมกับการเมืองจึงสามารถสรุปอย่างคร่าว ๆ ได้ว่า ตราบใดที่มนุษย์ ยังมีความเห็นแก่ตัวกระทั่งละทิ้งสำนึกความดีของมนุษย์ไป สังคมนั้นก็ยากที่จะพานพบหนทางสู่ ความสงบสุข แม้ว่ายูโทเปียจะสร้างขึ้นมาจากจินตนาการของบุคคลและยากต่อการนำไปปฏิบัติได้ในโลกแห่งความเป็นจริง แต่หากพิจารณาในรายละเอียดอย่างถี่ถ้วน จุดมุ่งหมายของยูโทเปียคือการย้ำเตือนในความหมายที่ว่า แรกเริ่มเดิมทีสังคมมนุษย์ไม่มีปัญหาความขัดแย้งทางการเมือง เนื่องด้วยสภาวะการณ์ของมนุษย์ยังมีความละเอียดอ่อนเบาและสำนึกดีภายในจิตใจเป็นรากฐานสำคัญ ทั้งนี้อาจมีปัจจัยภายนอกอื่น ๆ ประกอบอยู่

ในปัจจุบันสังคมไทยถูกตั้งคำถามโดยมนุษย์ซึ่งเป็นสมาชิกผู้มีส่วนขับเคลื่อนสังคม หากว่ากัน ตามทฤษฎี การที่สมาชิกในสังคมออกมาตั้งคำถามต่อระบบโครงสร้างภายในสังคมที่ตนดำรงอยู่ย่อมเป็นเรื่องปกติวิสัยของ ผู้มีส่วนกำหนดพัฒนาการและมีมีส่วนได้ส่วนเสียโดยตรง ทว่า “สังคม” ไม่ใช่วัตถุรูปธรรมที่สามารถจับต้องได้ และอยู่เหนือ “มนุษย์” ผู้ที่สรรค์สร้างมันขึ้นมา มาร์กซ์ (Karl Marx) ให้รายละเอียดเกี่ยวกับสังคมไว้ว่า **“สังคม คือนามสมมติที่มนุษย์บัญญัติให้แก่ความสัมพันธ์ทั้งหมดที่มนุษย์มีต่อกัน”** (Osborn Reubeu เขียน, สิชมพู แบล, 2524, น. 139) ดังนั้นมนุษย์สามารถรับรู้ความสัมพันธ์เหล่านั้นผ่านการแสดงออกในสิ่งที่มนุษย์กระทำ ร่วมกัน ซึ่งรวมถึงความขัดแย้งระหว่างมนุษย์กับมนุษย์หรือในระดับองค์กรกับสถาบันที่มนุษย์สร้างขึ้นมาเพื่อกำหนดขอบข่ายของความสัมพันธ์ของมนุษย์เอง จากหลักฐานทางประวัติศาสตร์ชี้ให้เห็นภาพรวมว่ามีหลายสังคมที่ไม่สามารถแก้ไขปัญหาที่เกิดขึ้นได้ ส่งผลให้สังคมเหล่านั้นเกิดการเปลี่ยนแปลงอย่างรุนแรงอย่างเลวร้ายที่สุดอาจถึงขั้นล่มสลาย (เฉลี่ยว ฤกษ์จุฬิมล, 2523, น. 46) การกล่าวว่าสังคมสมัยใหม่มีความสมดุลเพื่อรักษาสังคมซึ่งทุกคนยึดมั่น นั้นเป็นการมองสังคมที่ตรงข้ามกับความเป็นจริง เนื่องจากสังคมส่วนใหญ่โดยเฉพาะสังคมสมัยใหม่มีภาพของความขัดแย้งร่วมอยู่ด้วยเสมอ ดังนั้น กระบวนการทางสังคมมิใช่การกระทำเพื่อรักษาความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน แต่เป็นการโต้แย้งกันภายใต้ผลประโยชน์ซึ่งมีรายละเอียดปลีกย่อยที่ซับซ้อนเกินกว่าขอบเขตของการอธิบายในระยะเวลาอันสั้นนี้ หากแต่เราไม่อาจมองข้ามในจุดที่ว่า เมื่อมีการกระทบกระเทือนจากภายในและภายนอก สังคมก็มีกระบวนการปรับตัวเพื่อรักษาความสมดุล อย่างน้อยที่สุดก็เกินไปเพื่อขับเคลื่อนสังคมให้ดำเนินต่อไปได้

ควรกล่าวไว้ด้วยว่า ความเปลี่ยนแปลงทางสังคมมิได้มีเฉพาะด้านการเมืองเพียงอย่างเดียว เลสลี ไวท์ (Leslie Alvin White) กล่าวถึงแนวคิดทางสังคมกับเทคโนโลยีไว้ว่า เทคโนโลยีเป็นตัวแปรอย่างหนึ่งที่มีส่วนกำหนดทิศทางของสังคมและวัฒนธรรม กล่าวคือ วัฒนธรรมจะแปรเปลี่ยนไปหากมีการนำพลังงานชนิดใหม่ที่ตอบสนองกลไกสังคมได้ดีกว่าแบบเก่ามาใช้ (เฉลี่ยว ฤกษ์จุฬิมล, 2523, น. 39) ข้อสังเกตคือ วิวัฒนาการของมนุษย์มีความก้าวหน้าไปในทิศทางที่ชัดเจน

สรุปได้ว่า สังคมมนุษย์มีพัฒนาการที่เปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลาทั้งในมิติของตัวบุคคลและในเชิงพลวัตทางสังคม ความเปลี่ยนแปลงที่ว่าอาจนำมาสู่ปัญหาความขัดแย้งซึ่งถือเป็นเรื่องปกติวิสัยของสิ่งมีชีวิตที่ทรงภูมิปัญญาอย่างมนุษย์ อย่างไรก็ตาม ภายใต้กระแสของการเปลี่ยนแปลงนี้ สิ่งที่มีความสำคัญต่อการสร้างความ เป็นพหุวัฒนธรรมอย่างดียิ่ง คือความมีเหตุผลและการเปิดใจรับความเห็นจากมุมมองที่แตกต่าง สิ่งเหล่านี้จะเป็นรากฐานในการสร้างสรรค์สังคมอุดมคติที่พึงประสงค์ ของสิ่งมีชีวิตผู้ทรงอารยธรรม

7. บทสรุปและข้อเสนอแนะ (Conclusion and recommendations)

จากที่กล่าวมาอาจทำความเข้าใจได้ว่า ศิลธรรมมิได้เกิดขึ้นเองตามธรรมชาติ หากแต่เป็นผลผลิตเชิงนามธรรมที่ตีกรอบขึ้นโดยมนุษย์ นัยยะสำคัญของศิลปธรรมคือ เป็นเครื่องกำหนดขอบเขตและทิศทางการกระทำต่าง ๆ ของมนุษย์ในแต่ละสังคม ต่อมาเมื่อศาสนาเข้ามามีบทบาทในกิจการของมนุษย์ โดยเฉพาะพุทธศาสนาในสังคมไทยที่มีความเชื่อเป็นรากฐานเดิม ศาสนาโดยอาศัยความเชื่อนี้ถูกผสมผสานเชื่อมโยงเข้ากับ

ศีลธรรมจนกลายเป็นขนบธรรมเนียมอันเป็นเครื่องยึดถือปฏิบัติสืบต่อกันมา อย่างไรก็ตาม สังคมไทยเป็นสังคมที่มีความเป็นพหุลักษณะทางวัฒนธรรมที่สะท้อนภาพความกลมกลืนระหว่างขนบนิยมดั้งเดิมและความเป็นคตินิยมใหม่ได้อย่างลงตัว โดยมีศาสนาเป็นเสาหลักอย่างสำคัญในการผูกโยงสำนึกเหล่านี้ให้ขับเคลื่อนไปในกระแสของพลวัตแห่งการเปลี่ยนแปลง อย่างไรก็ตาม ความเป็นพหุวัฒนธรรมดังกล่าวก็อาจนำมาซึ่งความขัดแย้งได้เช่นเดียวกัน หากสังคมปราศจากการพูดคุยและทำความเข้าใจในประเด็นที่มีความละเอียดอ่อนอย่างครอบคลุม

ท้ายที่สุด หากปรัชญาหมายถึงกระบวนการคิดของมนุษย์ ในแง่หนึ่งปรัชญาคงหมายถึงกลุ่มก้อนของความคิดที่ขับเคลื่อนให้พลวัตในสังคมเดินหน้าไป โดยอาศัยความสัมพันธ์ต่าง ๆ ในสังคม อาทิ ความเชื่อ ศาสนา ศีลธรรม และค่านิยมทางสังคมการเมือง ฯลฯ

เอกสารอ้างอิง

หนังสือและตำรา

- กษิติศ อนันตนาธร. บรรณาธิการ. (2558). *ปณิธานอาจารย์ป่วย ข้อเขียนคัดสรร ว่าด้วยการเมือง ศาสนธรรม และการพัฒนา*. โครงการเตรียมงานรำลึก 100 ปีชาตกาล ศาสตราจารย์ ดร. ป่วย อึ้งภากรณ์.
- ชัยวัฒน์ อุตพัฒน. (2545). *ญาณวิทยา (ทฤษฎีความรู้)*. (พิมพ์ครั้งที่ 6). สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยรามคำแหง.
- เพลโต. (2523). *The republic*. [อุทมรัฐ]. สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- รูเบิน ออสบอร์น. (2524). *Marxism and Psycho-Analysis*. [ลัทธิมาร์กซ์กับจิตวิเคราะห์]. สำนักพิมพ์วลี.
- โรเบิร์ต เอ. ฮัล และ เอ็ดเวิร์ด อาร์ ทฟท์. (2519). *Size and Democracy*. [หนังสือแปลชุดนวนิทัศน์ เล่มที่ 22 ขนาดและประชาธิปไตย]. แพรวพินยา.
- สมบัติ จันทรวงศ์. (2550). *ประวัติปรัชญาการเมือง เล่มที่สอง* (พิมพ์ครั้งที่ 2). โครงการจัดพิมพ์คบไฟ.

บทความและวารสาร

- เฉลิม ฤกษ์จุฬิมล. (2523). ตัวแบบของสังคมในการวิเคราะห์ทางสังคมวิทยา. *วารสารสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์*, 10(8), 34-49.
- ชัยชาญ ศรีหาญ. (2562). บ่อเกิดและความสำคัญของศีลธรรมต่อมนุษย์และสังคม. *วารสารนวัตกรรมการศึกษาและการวิจัย*, 3(1), 33-42.
- ชัยณรงค์ ศรีมันตะ. (2563). ธรรมชาติมนุษย์ในปรัชญาของโทมัส ฮอบส์. *วารสาร วิชาการมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยบูรพา*, 28(1), 48-72.
- นิพาดา เทวกุล. ม.ล. (2548). การดำรงชีวิตอย่างแท้จริงตามทัศนะของไฮเดกเกอร์. *วารสารวิชาการมนุษยศาสตร์*, 13, 101-113.
- พระวันดี กนฺตวิโร (ปะวะเส), พระครูสุตธรรมาภรณ์ และ จรัส ลิกา. (2560). ยูโทเปีย. *วารสารธรรมทรรศน์*, 17(1), 247-258.
- ศิริพร มณีชูเกต. (2559). โลกทัศน์ของคนอินโดนีเซียจากภาษิต. *วารสารศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยแม่โจ้*, 4(2), 62-78.

งานวิจัยและวิทยานิพนธ์

- ดนัย ปิยะพัฒนานันท์. (2534). แนวคิดทางสังคมแบบเอกซิสเตนเชียลลิสม์ ในทัศนะของฌอง-ปอล ซาทร์. [สารนิพนธ์ศิลปศาสตรบัณฑิต], Silpakorn University Repository (SURE).
<http://www.sure.su.ac.th:8080/xmlui/handle/123456789/2904>
- ศิริมาลย์ ศรีใส. (2541). การศึกษาเชิงเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างศีลธรรมและกฎหมายในจริยศาสตร์ของค่านัก [วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต], National Research Council of Thailand (NRCT).
<https://dric.nrct.go.th/index.php?/Search/SearchDetail/75640>
- สมสวัสดิ์ เตชพฤษถินันท์. (2553). ความรู้ ความเชื่อ และพฤติกรรมเรื่องกฎแห่งกรรมของนักเรียนมัธยมศึกษาตอนปลายในกรุงเทพมหานคร. [วิทยานิพนธ์วิทยาศาสตรมหาบัณฑิต] (สถิติประยุกต์และเทคโนโลยีสารสนเทศ), National Institute of Development Administration (NIDA).
<http://repository.nida.ac.th/handle/662723737/548>

เอกสารอื่น ๆ

- กิตติพัฒน์ นนทปัทมดลย์. (2562). แนวคิดความมั่นคงทางภววิทยา: จุดกำเนิดและการประยุกต์ใช้. รายงานสืบเนื่องการสัมมนาวิชาการเนื่องในโอกาสการสถาปนาคณะสังคมสงเคราะห์ศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ปีที่ 65, 11-25.
- คำแหง วิสุทธางกูร. (ม.ป.ป.). *ปรัชญาและแนวคิดของการดำเนินชีวิต*. [เอกสารประกอบการสอน 000142 คุณค่าชีวิต หน่วยที่ 2]. มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- ธเนศ วงศ์ยานนาวา. (2546). *ประวัติศาสตร์และ “ลัทธิสังคม” ของคาร์ล มาร์กซ์ ช่วงต้น: บทวิจารณ์อุกฤษ แพทย์น้อย* [เอกสารโครงการมิตรปรัชญา: มิตรภาพท่ามกลางความแตกต่าง]. มหาวิทยาลัย-ธรรมศาสตร์.
- ภิญญพันธ์ พจนะลาวัณย์. (2559). บททดลองเสนอ “จิตนิยม-ประวัติศาสตร์” เรื่องเล่าเชิงลึกลับกับอุดมคติ ของพุทธศาสนาแบบไทย ช่วงทศวรรษ 1960-1980. โครงการประชุมวิชาการประจำปี ด้านปรัชญา และศาสนา ในวาระ 50 ปี คณะอักษรศาสตร์ 25 ปี ภาควิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยศิลปากร.
- สืบแสง พรหมบุญ. (2555). *รวมบทความทางประวัติศาสตร์ ของผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. สืบแสง พรหมบุญ* [อนุสรณ์งานพระราชทานเพลิงศพ]. หอสมุดแห่งมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- สุรพศ ทวีศักดิ์. (2555, 24 มีนาคม). “ศีลธรรมแบบเห็นแก่ตัว” ในพุทธศาสนาแบบไทย ๆ. ประชาไท.
<https://prachatai.com/journal/2012/03/39798>
- สุรพศ ทวีศักดิ์. (2559, 18 พฤษภาคม). มายาคติของ “ศาสนา ศีลธรรม” แบบไทย. ประชาไท.
<https://prachatai.com/journal/2016/05/65841>

สุรัช คมพจน์. (2559). ศาสนากับรัฐภายใต้รัฐธรรมนูญประชาธิปไตย. โครงการประชุมวิชาการประจำปีด้าน
ปรัชญาและศาสนา ในวาระ 50 ปี คณะอักษรศาสตร์ 25 ปี ภาควิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยศิลปากร.
คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร.

โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์. (2561, 14 เมษายน). ปรัชญาในสังคมไทย. ปรัชญาภาษา: รวมความคิดเกี่ยวกับ ภาษาและ
ความหมาย. <https://shorturl.asia/wFRrs>

ข้อถกเถียงเรื่องที่มาของสัตตมหาสถาน

อภิรักษ์ นามวิชา¹

มนตรี สิริโรจนานันท์²

(Received: December 8, 2022; Revised: June 23, 2023; Accepted: June 23, 2023)

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์คือ 1) เพื่อศึกษาเรื่องที่มาของสัตตมหาสถาน และ 2) เพื่อศึกษาข้อถกเถียงเรื่องที่มาของสัตตมหาสถาน จากการศึกษาพบว่าระยะเวลาตั้งแต่ที่พระพุทธองค์ตรัสรู้ในวันดิถีขึ้น 15 ค่ำ เดือน 6 จนถึงทรงแสดงปฐมเทศนาในวันดิถีขึ้น 15 ค่ำ เดือน 8 มีระยะเวลาสองเดือน ด้วยเหตุนี้พระพุทธโฆสาจารย์ผู้เป็นพระสงฆ์ของนิกายเถรวาทอาจเห็นว่าช่วงระยะเวลาที่ปรากฏในพระไตรปิฎกยังพ่วงอยู่ประมาณหนึ่งเดือนซึ่งไม่ปรากฏว่าพระบรมศาสดาทรงบำเพ็ญพุทธกิจใด ณ สถานที่ใด จึงได้เรียบเรียงคัมภีร์อรรถกถาขึ้นโดยการประมวลข้อมูลและข้อวินิจฉัยของพระเถระฝ่ายเถรวาท เช่น คัมภีร์อรรถกถาโบราณ เป็นต้น ซึ่งเป็นข้อมูลที่ท่านคุ้นเคยมาก่อนแล้ว โดยไม่ได้อาศัยข้อมูลจากมหายานเพราะในเวลานั้นกำลังเจริญรุ่งเรืองของพุทธศาสนานิกายมหายานนั้นเป็นไปทางทิศเหนือของประเทศอินเดีย แต่พุทธศาสนานิกายเถรวาทเจริญรุ่งเรืองไปทางทิศใต้ของประเทศอินเดีย เพื่ออธิบายเรื่องราวการเสวยวิมุตติสุขจาก 4 สัปดาห์เป็น 7 สัปดาห์ว่า จากโพธิบัลลังก์ถึงต้นอชปาลนิโครธนั้น พระพุทธเจ้าไม่ได้เสด็จไปในทันทีทันใด แต่ยังทรงบำเพ็ญพุทธกิจส่วนพระองค์อยู่โดยรอบโพธิบัลลังก์ต่ออีก 3 สัปดาห์ ได้แก่ อนิมิสเจตีย์ รัตนจกรมเจตีย์ และรัตนฆรเจตีย์ จากนั้นจึงเสด็จไปประทับเสวยวิมุตติสุข ณ ต้นอชปาลนิโครธในสัปดาห์ที่ 5 ต้นมุจจลินท์ในสัปดาห์ที่ 6 และต้นราชยตนะในสัปดาห์ที่ 7 ตามลำดับ กระทั่งในสัปดาห์ที่ 8 ได้ทรงพระดำเนินไปทรงแสดงปฐมเทศนาในวันดิถีขึ้น 15 ค่ำ เดือน 8 เรื่องราวนี้เป็นที่มาของสัตตมหาสถานอันเป็นต้นคำของคัมภีร์พุทธประวัติที่รจนาขึ้นในดินแดนเอเชียตะวันออกเฉียงใต้

คำสำคัญ : สัตตมหาสถาน เสวยวิมุตติสุข พระไตรปิฎก คัมภีร์อรรถกถา

¹ นักศึกษาระดับปริญญาโท สาขาวิชาพุทธศาสนศึกษา คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

ผู้เขียนชื่อหลัก อีเมล: darika.nam@hotmail.com

² ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร., ประจำสาขาวิชาปรัชญา คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

อีเมล: motree.sirs@gmail@gmail.com

The Controversy on The Origin of Sattamahasathana

*Apirak Namwicha*¹

Montree Sirarajananan²

Abstract

This study shows the origin of Sattamahasathana and the controversy on its origin by using Tripitaka and other related academic documents in researching.

Sattamahasathana is the place where the Lord Buddha having contemplative ecstasy after his enlightenment. The Tripitaka stated that the duration of Lord Buddha having contemplative ecstasy at Sattamahasathana is 4 weeks, which is 28 days (7 days per week) or about a month. Nevertheless, in the commentaries (aṭṭhakathā) written by Buddhaghosacariya, which he didn't use Mahayana as the information because at that time Mahayana was flourish in the North of India and Theravada was flourish in the South of India. The aṭṭhakathā stated that the duration is 7 weeks, which is 49 days. However, the study shows that from the enlightenment day of the Lord Buddha, which is the 15th day of the waxing moon in the 6th lunar month to the day that the Lord Buddha taught the first sermon, which is the 15th day of the waxing moon in the 8th lunar month, is totally 2 months. From this matter, Buddhaghosacariya may found out that the duration that stated in the Tripitaka has been around one month missing and not stated any Lord Buddha routine during that missing period of time. Mahā-Aṭṭhakathā and Kurundī-Aṭṭhakathā, which are the ancient commentaries, and wrote commentaries explains about the missing time. He explained that after the Lord Buddha enlightened at the root of the Bodhi tree, he didn't go straight to the Goatherd's Banyan-tree, but he stays another three weeks around the Bodhi tree. The three weeks' events are 'Animissacetiya' (Lord Buddha looked at the Bodhi Tree, without blinking his eyes), 'Rattanacankamacetiya' (Lord Buddha spent in meditating by walking up and down a long way in joy and ease) and 'Ratanagharacetiya' (Devas created a Treasure house, and Lord Buddha spent a week meditating upon Abhidhamma). Then, the Lord Buddha proceeded to a Banyan tree named Ajapala Nigrodha in week five for meditating, to another tree called Muccalinda in week six, and Rajayatala tree in week seven. Lastly, in week eight, the Lord Buddha taught the first sermon, which is the 15th day of the waxing moon in the 8th lunar month. These are the origin of the Sattamahasathana, which is the source of the Lord Buddha biography canon which has been written in Southeast Asia.

Keywords : Sattamahasathana, contemplative ecstasy, Tripitaka, aṭṭhakathā

¹ Faculty of Liberal Arts, Thammasat University

Corresponding Author, E-mail: darika.nam@hotmail.com

² Faculty of Liberal Arts, Thammasat University

E-mail: motree.sirs@gmail@gmail.com

1. บทนำ

พุทธศาสนิกชนชาวไทยคุ้นเคยกับชื่อของสถมมหาสถานซึ่งแปลว่าสถานที่สำคัญยิ่ง 7 แห่ง อันเกี่ยวเนื่องกับเหตุการณ์พุทธประวัติตอนเสวยวิมุตติสุข เพราะปรากฏชื่อดังกล่าวในคัมภีร์สำคัญของ พุทธศาสนาและยังปรากฏเป็นสถานที่ประดิษฐานพระพุทธรูปในวัดต่างๆ เช่น สถมมหาสถาน วัดสุทัศนเทพวราราม กรุงเทพมหานคร สถมมหาสถาน วัดเจ็ดยอด จังหวัดเชียงใหม่ เป็นต้น ด้วยเหตุนี้ พุทธศาสนิกชนจึงเข้าใจว่าสถมมหาสถานนี้สัมพันธ์กับพระพุทธรูปประวัติเป็นอย่างยิ่ง เพราะเป็นเหตุให้มีปรากฏพระพุทธรูปในพระอิริยาบถตามพุทธประวัติ เช่น พระพุทธรูปปางถวายเนตร พระพุทธรูปปางนาคปรก เป็นต้น จึงอาจกล่าวได้ว่าในสังคมพุทธศาสนานั้น ความรู้เรื่องสถมมหาสถานนี้มีอยู่บ้างแล้ว แต่อย่างไรก็ดี ความรู้เรื่องนี้อาจยังไม่ลึกซึ้งพอที่จะสามารถอธิบายที่มาของสถมมหาสถานได้ว่าเหตุใดสถมมหาสถานซึ่งปรากฏในพระไตรปิฎกกับที่ปรากฏในคัมภีร์อรรถกถาจึงไม่สอดคล้องกัน กล่าวคือ ในพระไตรปิฎกแสดงเหตุการณ์การเสวยวิมุตติสุขไว้เพียง 4 สัปดาห์ สัปดาห์ละ 7 วัน คือ 28 วัน หรือประมาณหนึ่งเดือน ในขณะที่คัมภีร์อรรถกถาของพระพุทธโฆษาจารย์นั้นมีการขยายระยะเวลาการเสวยวิมุตติสุขจาก 4 สัปดาห์เป็น 7 สัปดาห์ คือ 49 วัน จนเป็นที่มาของสถมมหาสถาน ดังนั้น ในบทความนี้จะอธิบายที่มาและข้อถกเถียงเกี่ยวกับสถมมหาสถาน รวมทั้งเปรียบเทียบข้อความที่ปรากฏในคัมภีร์อรรถกถากับพระไตรปิฎกให้เห็นความแตกต่าง และเหตุผลของการเพิ่มเติมจำนวนสัปดาห์จาก 4 สัปดาห์เป็น 7 สัปดาห์

2. สถมมหาสถานในพระไตรปิฎกและคัมภีร์อรรถกถา

พระไตรปิฎก เล่ม 4 หรือคัมภีร์มหาวรรค ภาค 1 แห่งพระวินัยปิฎกว่าด้วยเรื่องสิกขาบทนอกปาติโมกข์ของภิกษุ มีสาระสำคัญ 4 ชั้นธกะ (หมวด) ได้แก่ มหาชั้นธกะ อุโบสถชั้นธกะ วัสสูปนายิกาชั้นธกะ และปวารณาชั้นธกะ เฉพาะมหาชั้นธกะนี้ได้กล่าวถึงเหตุการณ์พุทธประวัติตอนสำคัญตอนหนึ่งคือตอนที่พระผู้มีพระภาคเจ้าเมื่อแรกตรัสรู้ใหม่แล้วประทับเสวยวิมุตติสุข ความตอนหนึ่งว่า

“...สมัยนั้น พระผู้มีพระภาคพุทธเจ้า เมื่อแรกตรัสรู้ ประทับอยู่ ณ ควางตันโปธิพฤกษ์ ใกล้ฝั่งแม่น้ำเนรัญชรา เขตตำบลอุรุเวลา ครั้งนั้นพระผู้มีพระภาคได้ประทับนั่งโดยบัลลังก์เดียวเสวยวิมุตติสุขอยู่ ณ ควางตันโปธิพฤกษ์เป็นเวลา 7 วัน ที่นั่น พระผู้มีพระภาคทรงมนสิการปฏิจasmุบาทโดยอนุลอมและปฏิลอม ...” (วิ.ม. (ไทย) 4/1/1)¹

¹ การอ้างอิงข้อความจากพระไตรปิฎกนี้ ใช้พระไตรปิฎกฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พุทธศักราช 2539 ซึ่งข้อความในวงเล็บ วิ. หมายถึง วินัยปิฎก ม. หมายถึง มหาวรรค, ไทย หมายถึง ฉบับแปลภาษาไทย เลขตัวแรก หมายถึง เล่ม, เลขตัวที่ ๒ หมายถึง ข้อ, และเลขตัวที่ ๓ หมายถึง หน้า

คำว่า “เสวยวิมุตติสุข” หมายถึง เสวยสุขที่เกิดจากความหลุดพ้น คือ สุขที่เกิดจากผลสมาบัติ (วิ.ม.อ. (ไทย) 3/3)¹ ความสุขที่เกิดจากความหลุดพ้น หมายถึง ความหลุดพ้นจากอัสวกิเลสและความทุกข์ทั้งปวง (สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส, 2557, น. 47; สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป. อ. ปยุตฺโต), 2565, น. 434; สำนักงานแม่กองธรรมสนามหลวง, 2565, น. 174) ซึ่งบรรจบ บรรณรุจิ (2559, น. 94) ขยายความเป็นสุขอันเกิดจากการได้ตรัสรู้พระอนุตรสัมมาสัมโพธิญาณ มีลักษณะคล้ายกับคนที่ทำงานหนักกระทั่งประสบผลสำเร็จแล้วก็พักผ่อนน้อยลงเวลาให้ผ่านไปด้วยการเสพความสุขที่เนื่องมาจากความสำเร็จอย่างนั้นอย่างโปร่งใจ หรือเหมือนคนที่แบกของหนักฝ่าแดดฝ่าลมจนกระทั่งมาถึงร่มไม้ที่เป็นร่มเย็นแล้ววางของลงนั่งพักผ่อนน้อยลงเสพความสดชื่นอย่างปลอดโปร่งโล่งใจ

ระยะเวลาและเหตุการณ์แห่งการเสวยวิมุตติสุขปรากฏในพระไตรปิฎก ดังนี้

1. สัปดาห์ที่ 1 ประทับ ณ ต้นพระศรีมหาโพธิ์ พระพุทธเจ้าทรงมนสิการปฏิจกสมุปบาทโดยอนุโลมและปฏิโลม ดังข้อความตอนหนึ่งว่า

“...ครั้งนั้น พระผู้มีพระภาคได้ประทับนั่งโดยบัลลังก์เดียวเสวยวิมุตติสุขอยู่ ณ ควางต้นโพธิ์ฤกษ์เป็นเวลา 7 วัน ที่นั้น พระผู้มีพระภาคทรงมนสิการปฏิจกสมุปบาทโดยอนุโลมและปฏิโลมตลอดปฐมยามแห่งราตรี ...” (วิ.ม. (ไทย) 4/1/1)

2. สัปดาห์ที่ 2 ประทับ ณ ต้นอชปาลนิโครธ (ต้นไทร) พระพุทธเจ้าทรงตอบปัญหาพราหมณ์ผู้ขอตวาดว่า “หุงหุง” ดังข้อความว่า

“...ครั้งล่วง 7 วัน พระผู้มีพระภาคทรงออกจากสมาธินั้น เสด็จจากควางไม้โพธิ์ฤกษ์ เข้าไปยังต้นไม้อชปาลนิโครธ แล้วประทับนั่งด้วยบัลลังก์เดียว เสวยวิมุตติสุข ณ ควางไม้อชปาลนิโครธตลอด 7 วัน.

ครั้งนั้น พราหมณ์หุกุชาตคนหนึ่ง ได้ไปในพุทธสำนัก ครั้นถึงแล้วได้ทูลปราศรัยกับพระผู้มีพระภาค ครั้นผ่านการทูลปราศรัยพอให้เป็นทีบนเทิง เป็นที่ระลึกลึกถึงกันไปแล้ว ... ได้ทูลคำนับแด่ผู้มีพระภาคว่า ท่านพระโคตม บุคคลชื่อว่าเป็นพราหมณ์ด้วยเหตุเพียงเท่าไรหนอ ก็แลธรรมเหล่าไหนทำบุคคลให้เป็นพราหมณ์? ...” (วิ.ม. (ไทย) 4/4/7)

3. สัปดาห์ที่ 3 ประทับ ณ ต้นมุจลินท์ (ต้นจิก) กล่าวคือ เมื่อพระพุทธเจ้าทรงออกจากสมาธิแล้ว เสด็จไปประทับเสวยวิมุตติสุขโดยบัลลังก์เดียวที่โคนต้นมุจลินท์ ครั้งนั้นมีฝนตกพรำตลอดสัปดาห์ พญานาคมุจลินท์มาขนดตัวและชูหัวแผ่พังพานเหนือพระเศียรเพื่อป้องกันแดดฝนแต่พระบรมศาสดา ดังข้อความตอนหนึ่งว่า

¹ การอ้างอิงข้อความจากคัมภีร์อรรถกถาใช้ อรรถกถาภาษาไทยฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พุทธศักราช 2560 ซึ่งข้อความในวงเล็บ วิ. หมายถึง วินัยปิฎก, ม. หมายถึง มหาวรรค, อ. หมายถึง อรรถกถา, ไทย หมายถึง ฉบับแปลภาษาไทย, เลขตัวแรก หมายถึง เล่ม, เลขตัวที่ ๒ หมายถึง หน้า

“... ครั้นล่วง 7 วัน พระผู้มีพระภาคทรงออกจากสมาธินั้น เสด็จจากคองไม้
 อชปาลนิโครธเข้าไปยังต้นไม้มุจลินท์ แล้วประทับนั่งด้วยบัลลังก์เดียว เสวยวิมุตติสุข
 ณ คองไม้มุจลินท์ตลอด 7 วัน. ครั้งนั้น เมฆใหญ่ในสมัยมิใช่ฤดูกาลตั้งขึ้นแล้ว ฝนตก
 พริ้วเจือด้วยลมหนาว ตลอด 7 วัน. ครั้งนั้น มุจลินทนาคราชออกจากที่อยู่ของตน
 ได้แหวกวงพระกายพระผู้มีพระภาคด้วยขนาด 7 รอบ ได้แผ่พังพานใหญ่เหนือพระเศียร
 สลิตอยู่ด้วยหวังใจว่า ความหนาว ความร้อนอย่าเบียดเบียนพระผู้มีพระภาค...”
 (วิ.ม. (ไทย) 4/5/8)

4. สัปดาห์ที่ 4 ประทับ ณ ต้นราชายตนะ (ต้นเกดก) กล่าวคือ เมื่อพระพุทธรูปเจ้าทรงออกจากสมาธิ
 แล้วเสด็จไปประทับเสวยวิมุตติสุขโดยบัลลังก์เดียวที่โคนต้นราชายตนะ ได้มีพ่อค้า 2 คน ได้แก่ ตปุสสะและ
 ภัลลิกะ เดินทางจากอูกกกลชนบท ถวายข้าวสัตตูก้อนและสัตตุง พระพุทธรูปเจ้าทรงรับด้วยบาตรที่ทำว
 จตุมหาราชถวายแล้วเสวยข้าวนั้น พ่อค้าทั้งสองได้ปฏิญาณตนเป็นอุบาสกถึงพระพุทธรูปและพระธรรมเป็นสรณะ
 ดังข้อความตอนหนึ่งว่า

“... ครั้นล่วง 7 วัน พระผู้มีพระภาคทรงออกจากสมาธินั้น แล้วเสด็จจากคองไม้
 มุจลินท์ เข้าไปยังต้นไม้มุจลินท์ แล้วประทับนั่งด้วยบัลลังก์เดียว เสวยวิมุตติสุข
 ณ คองไม้ราชายตนะ ตลอด 7 วัน...สมัยนั้น พ่อค้าชื่อตปุสสะ 1 ภัลลิกะ 1 เดินทางไกล
 จากอูกกกลชนบท ถึงตำบลนั้น ... ถึงสัตตุงและสัตตูก้อนเข้าไปเฝ้าพระผู้มีพระภาค
 แล้วถวายบังคม ... ลำดับนั้น ท้าวมหาราชทั้ง 4 ... ทรงนำบาตรที่สำเร็จด้วยศิลา 4 ใบ
 เข้าไปถวายพระผู้มีพระภาค... พระผู้มีพระภาคทรงใช้บาตรสำเร็จด้วยศิลานั่นใหม่
 เยี่ยม รับสัตตุงและสัตตูก้อนแล้วเสวย...ครั้งนั้น พ่อค้าตปุสสะและภัลลิกะ ได้ทูลคำนี
 แต่พระผู้มีพระภาคว่า พระพุทธรูปเจ้าข้า ข้าพระพุทธเจ้าทั้งสองนี้ ขอถึงพระผู้มีพระภาค
 และพระธรรมว่า เป็นสรณะ ...” (วิ.ม. (ไทย) 4/6/9)

ครั้นครบ 7 วันแล้ว พระพุทธรูปองค์ก็ทรงออกจากสมาธิ เสด็จจากต้นราชายตนะกลับไปยังต้นอชปาล
 นิโครธ (ที่เคยเสวยวิมุตติสุขในสัปดาห์ที่ 2) แล้วประทับ ณ ใต้ต้นไม้นั้นและทรงพิจารณาว่าสังฆธรรมที่ทรงตรัสรู้
 นั้นมีความลึกซึ้งยากที่ผู้อื่นจะตรัสรู้ตามได้ จึงทรงถอนพระทัยไปในทางที่จะไม่โปรดเวไนยสัตว์ (วิ.ม. (ไทย)
 4/7/12)

จะเห็นได้ว่า ภายหลังจากที่พระบรมศาสดาทรงบรรลุอนุตรสัมมาสัมโพธิญาณนั้น พระองค์ประทับ
 เสวยวิมุตติสุขบริเวณต้นพระศรีมหาโพธิ์ในระยะเวลา 4 สัปดาห์ สัปดาห์ละสถานที่ รวมจำนวน 28 วัน หรือ
 ประมาณหนึ่งเดือน ทว่าหากพิจารณาระยะเวลาดังแต่ตรัสรู้ในวันเพ็ญดิถีขึ้น 15 ค่ำ เดือน 6 ณ ริมฝั่งแม่น้ำ
 เนรัญจนา จนถึงการแสดงพระปฐมเทศนาในวันเพ็ญดิถีขึ้น 15 ค่ำ เดือน 8 ณ ป่าอิสิปตนมฤคทายวันแล้ว
 จะพบว่ามียะเวลามากกว่า 2 เดือน แต่เรื่องราวการเสวยวิมุตติสุขของพระพุทธรูปเจ้าที่ปรากฏในพระไตรปิฎก
 ปรากฏเพียง 28 วัน หรือประมาณ 1 เดือนเท่านั้น ทำให้เกิดข้อขบคิดที่ว่า เหตุใดจึงไม่ปรากฏเหตุการณ์

การบำเพ็ญพุทธกิจในอีก 1 เดือนที่เหลือในพระไตรปิฎก (เสฐียรพงษ์ วรรณปก, 2542, น. 259) ด้วยเหตุนี้ พระอรรถกถาจารย์จึงกล่าวว่าพระพุทธรองค์ไม่ได้เสด็จออกไปทันทีทันใด ดังความตอนหนึ่งว่า

“... พระผู้มีพระภาคเจ้าทรงออกจากสมาธินั้น เสด็จจากโคนโพธิพฤกษ์เข้าไปจนถึงต้น อชปาลนิโครธทันทีที่หาไม้ได้ เหมือนอย่างที่เราพูดกันว่า “คนนี้กินแล้วก็นอน” ท่านอธิบายไว้อย่างนี้ว่า “เขาไม่ล้างมือ ไม่บ้วนปาก ไม่ไปใกล้ที่นอน ไม่ทำการเจรจาปราศรัยอะไรอย่างอื่นแล้วนอนก็หาไม้ได้” แต่ในคำนี้มีความหมายที่ผู้กล่าวแสดงไว้อย่างนี้ว่า เขาอนนภายหลังจากการกิน เขาจะไม่นอนก็หาไม้ ฉันทใด แม้ในคำนี้ก็ฉันทนั้น อธิบายว่า พระผู้มีพระภาคเจ้าทรงออกจากสมาธิแล้วเสด็จหลีกไปในทันทีที่หาไม้ แต่ในคำนี้มีความหมายที่ผู้กล่าวแสดงไว้อย่างนี้ว่า พระองค์เสด็จหลีกไปภายหลังจากการออก จะไม่เสด็จหลีกไปก็หาไม้...” (วิ.ม.อ. (ไทย) 3/9)

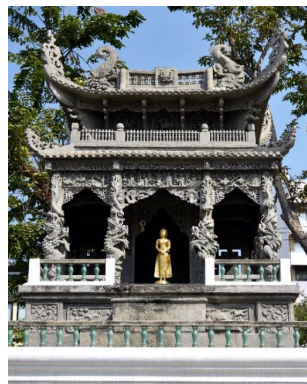
ข้อความข้างต้นแสดงให้เห็นว่า เหตุการณ์การประทับเสวยวิมุตติสุขในคัมภีร์อรรถกถาจึงต่างไปจากพระไตรปิฎก 3 สัปดาห์ (วิ.ม.อ.(ไทย.) 3/9-10) มีรายละเอียดปรากฏตามตารางต่อไปนี้

ตารางที่ 1 แสดงความแตกต่างของเหตุการณ์การเสวยวิมุตติสุขที่ปรากฏในพระไตรปิฎกกับคัมภีร์อรรถกถา

สัปดาห์ที่	พระไตรปิฎก	คัมภีร์อรรถกถา	ความแตกต่าง
1	ประทับ ณ ต้นพระศรีมหาโพธิ ทรงพิจารณาปัจจุสมุปบาท	ประทับ ณ ต้นพระศรีมหาโพธิ ทรงพิจารณาปัจจุสมุปบาท	ไม่พบความแตกต่าง
2	ประทับ ณ ต้นอชปาลนิโคร (ต้นไทร) ทรงตอบปัญหาพราหมณ์ผู้ขอบวชว่า “หุงหุง”	ทรงลุกไปยืนด้านทิศเหนือของต้นพระศรีมหาโพธิเฉียงไปทางทิศตะวันออก แล้วทอดพระเนตรพระบัลลังก์ที่ประทับและต้นพระศรีมหาโพธิโดยไม่กระพริบพระเนตร (สถานที่นี้เรียกว่า “อนิมิสเจดีย์”)	สถานที่และพุทธกิจในพระไตรปิฎกและคัมภีร์อรรถกถากล่าวต่างกัน
3	ประทับ ณ ต้นมุจลินท์ (ต้นจิก) ครั้งนั้นฝนตกพรำตลอดสัปดาห์ พญานาคมุจลินท์มาขดตัวและชูหัวแผ่พังพานเหนือพระเศียรเพื่อป้องกันแดดฝน	ทรงจงกรมที่จงกรมแก้วที่ยาวจากทิศตะวันออกมาจรดทิศตะวันตกซึ่งระหว่างอนิมิสเจดีย์กับต้นพระศรีมหาโพธิ (สถานที่นี้เรียกว่า “รัตนจงกรมเจดีย์”)	สถานที่และพุทธกิจในพระไตรปิฎกและคัมภีร์อรรถกถากล่าวต่างกัน
4	ประทับ ณ ต้นราชายตนะ (ต้นเกตุก) ทรงพบกับพ่อค้า 2 คน ได้แก่ ตปุสสะและภัลลิกะ	เทวดาเนรมิตเรือนแก้วขึ้นทางทิศตะวันตกจากรัตนจงกรมเจดีย์นั้นถวาย พระพุทธรองค์ประทับขัดสมาธิทรงพิจารณาพระอภิธรรมปิฎกและอนันตนัยสมันตปิฎฐาน (สถานที่นี้เรียกว่า “รัตนฆรเจดีย์”)	สถานที่และพุทธกิจในพระไตรปิฎกและคัมภีร์อรรถกถากล่าวต่างกัน

สัปดาห์ที่	พระไตรปิฎก	คัมภีร์อรรถกถา	ความแตกต่าง
5	ไม่ระบุไว้	ประทับ ณ ต้นอชปาลนิโคร (ต้นไทร) ทรงตอบปัญหาพราหมณ์ผู้ขอพบว่า “หุงหุง”	พระไตรปิฎกระบุ ว่าเป็นเหตุการณ์ ในสัปดาห์ที่ 2
6	ไม่ระบุไว้	ประทับ ณ ต้นมุจลินท์ (ต้นจิก) ครึ่งนั้นฝน ตกพรำตลอดสัปดาห์ พญานาคมุจลินท์มา ขดตัวและชูหัวแผ่พังพานเหนือพระเศียรเพื่อ ป้องกันแดดฝน	พระไตรปิฎกระบุ ว่าเป็นเหตุการณ์ ในสัปดาห์ที่ 3
7	ไม่ระบุไว้	ประทับ ณ ต้นราชายตนะ (ต้นเกตุก) ทรงพบ กับพ่อค้า 2 คน ได้แก่ ตปุสสะ และภัลลิกะ	พระไตรปิฎกระบุ ว่าเป็นเหตุการณ์ ในสัปดาห์ที่ 4

จากตารางข้างต้นจะเห็นได้ว่า พระอรรถกถาจารย์ คือ พระพุทธโฆสาจารย์กล่าวถึงการเสวยวิมุตติสุขไว้ 7 สัปดาห์ สัปดาห์ละสถานที่ รวมจำนวน 49 วัน หรือประมาณเกือบสองเดือน กล่าวคือ ภายหลังจากที่ประทับเสวยวิมุตติสุขในสัปดาห์ที่ 1 ณ ต้นพระศรีมหาโพธิ์แล้ว ก็ทรงบำเพ็ญพุทธกิจโดยรอบต้นพระศรีมหาโพธิ์ต่ออีก 3 สัปดาห์ ก่อนที่จะเสด็จไปประทับ ณ ต้นอชปาลนิโคร (ต้นไทร) ต้นมุจลินท์ (ต้นจิก) และต้นราชายตนะ (ต้นเกตุก) ตามลำดับ ซึ่งพุทธกิจที่เวลานี้บรรจบ บรรณรุจิ (2559, น. 101 - 102) เห็นพ้องกับพระอรรถกถาจารย์ว่าเหตุที่พระพุทธเจ้ายังไม่เสด็จไปต้นอชปาลนิโครที่นั่น เพราะทรงบำเพ็ญพุทธกิจต่าง ๆ ส่วนพระองค์ในบริเวณรอบต้นพระศรีมหาโพธิ์ และการที่ทรงใช้เวลาถึงเพียงนั้นก็เพื่อคลายความสงสัยของเทวดาที่เฝ้าดูพระองค์อยู่ซึ่งต่างรู้ว่าพระพุทธเจ้าตรัสรู้แล้วแต่ยังไม่เสด็จลุกขึ้น ดังนั้น บรรจบ บรรณรุจิ จึงสันนิษฐานว่าพระพุทธองค์ยังทรงอยากจะค้นหาธรรมที่ทำให้เป็นพระพุทธเจ้าอื่น ๆ ต่อไปอีก จากนั้น จึงเสด็จไปเสวยวิมุตติสุขในสัปดาห์ที่ 4 - 7 ตามลำดับ กระทั่งในสัปดาห์ที่ 8 ได้ทรงพระดำเนินไปยังป่าอิสิปตนมฤคทายวันบนระยะทางกว่า 200 กิโลเมตร



ภาพที่ 1 อนิมิสเจดีย์ สัปดาห์ที่ 2 ภายในวัดสุทัศนเทพวราราม กรุงเทพมหานคร
ซึ่งสร้างขึ้นเพราะผลสืบเนื่องจากคัมภีร์อรรถกถา (ภาพโดย นายอรรถนิติ กุศลกัมพูสิริ)



ภาพที่ 2 รัตนจงกรมเจดีย์ สัปดาห์ที่ 3 ภายในวัดสุทัศนเทพวราราม กรุงเทพมหานคร
ซึ่งสร้างขึ้นเพราะผลสืบเนื่องจากคัมภีร์อรรถกถา (ภาพโดย นายอรรถนิติ กุศลรัมย์บุรี)



ภาพที่ 3 รัตนมรเจดีย์ สัปดาห์ที่ 4 ภายในวัดสุทัศนเทพวราราม กรุงเทพมหานคร
ซึ่งสร้างขึ้นเพราะผลสืบเนื่องจากคัมภีร์อรรถกถา (ภาพโดย นายอรรถนิติ กุศลรัมย์บุรี)

นอกจากนี้ เฉพาะสัปดาห์ที่ 4 ของคัมภีร์อรรถกถาปรากฏคำว่า “พระอภิธรรมปิฎก” อันเป็นคำที่ปรากฏเป็นครั้งแรกในคัมภีร์ดังกล่าวเพราะไม่ได้ปรากฏในพระไตรปิฎก และทำให้ทราบว่าคำนี้มีการเพิ่มเติมมาภายหลังการทำสังคายนาครั้งที่ 2 ด้วยเหตุนี้ จึงทำให้เกิดแนวคิดสองกลุ่มใหญ่เกี่ยวกับพระอภิธรรมปิฎก ได้แก่ กลุ่มที่ปฏิเสธพระอภิธรรมปิฎกว่าเป็นพุทธพจน์ และกลุ่มที่รับรองพระอภิธรรมปิฎกว่าเป็นพุทธพจน์ และเกิดการถกเถียงกันด้วยเหตุผลที่เป็นไปได้ทั้งสองกลุ่มและเกิดความขัดแย้งรุนแรงมาตามลำดับ กระทั่งพุทธศตวรรษที่ 10 อันเป็นยุคทองของการรณาคัมภีร์อรรถกถา (เสฐียรพงษ์ วรรณปก, 2565, น. 370) นับว่าพระพุทธโฆษาจารย์จะรับรองว่าพระอภิธรรมปิฎกเป็นพุทธพจน์ ถึงขั้นตำหนิผู้ที่มีความเห็นว่าพระอภิธรรมปิฎกไม่เป็นพุทธพจน์ว่าเป็นผู้กีดขวางอริยมรรค (เสฐียรพงษ์ วรรณปก, 2565, น. 374) อันที่จริงนักวิชาการบางท่านมีทรรศนะป้องกันว่าเนื้อแท้ของอภิธรรมส่วนใหญ่ เช่น บทมาติกา ข้อธรรมบางแห่ง เป็นต้น เป็นพุทธพจน์ที่นำมาเรียบเรียงใหม่เป็นหมวดหมู่ในระบบพระอภิธรรมปิฎก เพียงแต่มาเพิ่มเติมในภายหลัง (เสฐียร โพธิ์นันทะ, 2543, น. 86-87; บรรจบ บรรณรุจิ, 2559, น. 17 - 21; สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตฺโต) อ้างใน ปัญจานิยุช, 2563: ออนไลน์; เสฐียรพงษ์ วรรณปก, 2565, น. 375 - 376) ดังนั้น เสฐียรพงษ์ วรรณปก (2544, น. 89 - 90) จึงเห็นว่าการปรากฏคำว่าพระอภิธรรมปิฎกพร้อมกับเรื่องราว

การเสวยวิมุตติสุขนั้นก็น่าจะเป็นการเพิ่มความน่าเชื่อถือให้แก่พระอภิธรรมปิฎกว่าได้ปรากฏตั้งแต่ปฐมโพธิกาลแล้ว นัยว่าเกิดขึ้นก่อนพระสูตรตันตปิฎกและพระวินัยปิฎก

การที่สัปดาห์ของการเสวยวิมุตติสุขขยายเพิ่มจาก 4 สัปดาห์เป็น 7 สัปดาห์ รวม 49 วัน นั้น สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส (2557, น. 53-54) ทรงสันนิษฐานว่ามีความสัมพันธ์กับเหตุการณ์ที่นางสุชาดาถวายข้าวมธุปายาสในดิถีแห่งการตรัสรู้ ซึ่งพระพุทโธศาจารย์อธิบายว่าพระโพธิสัตว์เจ้าชายสิทธัตถะในเวลานั้น ทรงปั้นข้าวมธุปายาสเป็นคำจำนวน 49 คำ นัยว่าสำหรับเป็นพระกำลังให้ทรงดำรงพระองค์ได้โดยตลอด 49 วัน จึงสอดคล้องกันกับสถานที่ที่เกิดขึ้นมาใหม่อีก 3 แห่ง สถานที่ละหนึ่งสัปดาห์ ซึ่งสถานที่ใหม่ที่เพิ่มนี้ผู้เขียนพร้อมกับสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรสว่าพระพุทโธศาจารย์น่าจะเก็บความมาจากคัมภีร์อื่น

3. สัตตมหาสถานในพุทธศาสนานิกายเถรวาทและนิกายมหายาน

เมื่อพิจารณาหลักฐานการรจนาคัมภีร์อรรถกถาแห่งพระวินัยปิฎกแล้ว นักวิชาการเสนอแนวคิดไว้สอดคล้องกัน คือ พระพุทโธศาจารย์และคณะรจนารุ่งขึ้นที่เกาะลังกาในราวพุทธศตวรรษที่ 10 (เชษฐังคสังยุตติ, 2555, น. 32; พระธรรมโสภณ (พิน ปสาทิโก), 2561, น. 8; สมเด็จพระพุทโธศาจารย์ (ป. อ. ปยุตโต), 2565, น. 593-600) ซึ่งหมายความว่าผู้รจนาน่าจะเก็บความเรื่องราวการเสวยวิมุตติสุขจากคัมภีร์ที่รจนารุ่งขึ้นก่อนคัมภีร์อรรถกถา และจากการสำรวจคัมภีร์พุทธประวัติที่รจนาก่อนคัมภีร์อรรถกถานั้นปรากฏว่ามี 4 คัมภีร์ (เชษฐังคสังยุตติ, 2555; สำนักงานแม่กองธรรมสนามหลวง, 2565) ดังนี้

1. **คัมภีร์วินัยของมูลสรวาสติวาท** นักวิชาการส่วนใหญ่มีทรรศนะพ้องกันว่าน่าจะรจนารุ่งขึ้นร่วมสมัยกับการทำสังคายนาครั้งที่ 4 (R. Gnoli อ้างในเชษฐังคสังยุตติ, 2555, น. 24; สำนักงานแม่กองธรรมสนามหลวง, 2565, น. 104) ซึ่งสุชีพ ปุณฺณานุภาพ (2560, น. 16) สันนิษฐานว่าการทำสังคายนาครั้งนี้จะทำในราวพุทธศตวรรษที่ 7 ด้วยเหตุนี้ จึงกล่าวได้ว่าคัมภีร์นี้รจนารุ่งขึ้นในราวพุทธศตวรรษที่ 7

2. **คัมภีร์พุทธจรีต** รจนารุ่งขึ้นโดยพระอัสวโหม ซึ่งเชษฐังคสังยุตติ (2555, น. 26) กล่าวว่ารจนารุ่งขึ้นก่อนพุทธศตวรรษที่ 9 - 10 อันเป็นช่วงเวลาที่มีการแปลคัมภีร์นี้ออกเป็นภาษาจีน อย่างไรก็ตาม เนื่องจากเนื้อหาที่ปรากฏมีการกล่าวถึงพระเจ้าอโศกมหาราชจึงสันนิษฐานได้ว่ารจนารุ่งขึ้นในราวพุทธศตวรรษที่ 4 - 7 (สำนักงานแม่กองธรรมสนามหลวง, 2565, น. 103 - 104) ทว่าเสถียร โพธิ์นันทะ (2543, น. 299-302) สันนิษฐานว่าพระอัสวโหมเป็นภิกษุผู้ร่วมสมัยกับพระเจ้ากนิษกะมหาราชซึ่งทรงมีพระชนม์อยู่ในราวพุทธศตวรรษที่ 7 ด้วยเหตุนี้ จึงสรุปได้ว่าพระอัสวโหมควรจะรจนาคัมภีร์พุทธจรีตขึ้นในราวพุทธศตวรรษที่ 7

3. **คัมภีร์มหาวิสตุ** เป็นคัมภีร์สำคัญของพุทธศาสนานิกายโลกุตตรวาทอันเป็นสาขาของนิกายมหาสังฆิกะ สันนิษฐานว่าคัมภีร์นี้ถูกรจนารุ่งขึ้นในราวพุทธศตวรรษที่ 8 - 10 (เชษฐังคสังยุตติ, 2555, น. 24; สำนักงานแม่กองธรรมสนามหลวง, 2565, น. 104)

4. **คัมภีร์ลลิตวิสตระ** M. Winternitz กล่าวว่าคัมภีร์นี้ได้มีการรจนารุ่งขึ้นแล้วได้มีการต่อเติมมาเรื่อย ๆ หลายครั้งและน่าจะมีการต่อเติมครั้งสุดท้ายในราวพุทธศตวรรษที่ 9 (อ้างใน เชษฐังคสังยุตติ, 2555,

น. 29-30) ทว่าคัมภีร์นี้น่าจะแต่งหลังคัมภีร์วินัยของนิกายมูลสรวาสติวาท เนื่องจากยังมีการสืบทอดลักษณะเก่ามาจากพระไตรปิฎกบาลี (เชษฐ ติงสฺยชฺลี, 2555, น. 53) อย่างไรก็ตาม เนื่องจากคัมภีร์ลลิตวิสตระปรากฏเนื้อหาที่มีการกล่าวถึงอานิสงส์ของการบูชาพระพุทธรูป จึงทำให้สันนิษฐานได้ว่าน่าจะแต่งหรืออย่างน้อยปรับปรุงเพิ่มเติมในราวพุทธศตวรรษที่ 5 - 6 อันเป็นช่วงเวลาเริ่มแรกที่มีการสร้างพระพุทธรูปขึ้นในโลก ซึ่งหมายความว่าคัมภีร์นี้รจนาขึ้นก่อนคัมภีร์วินัยของนิกายมูลสรวาสติวาท จนกล่าวได้ว่าคัมภีร์ลลิตวิสตระเป็นคัมภีร์พุทธประวัติที่เป็นเอกเทศเล่มแรกของโลก (สำนักงานแม่กองธรรมสนามหลวง, 2565, น. 103)

จะเห็นได้ว่าคัมภีร์ที่รจนาขึ้นก่อนคัมภีร์อรรถกถานั้นส่วนใหญ่เป็นคัมภีร์ฝ่ายมหายาน โดยสามารถเรียงลำดับประวัติการรจนาก่อนหลัง ได้แก่ คัมภีร์ลลิตวิสตระ คัมภีร์วินัยของมูลสรวาสติวาท คัมภีร์พุทธจรีต และคัมภีร์มหาวิสตุ มีรายละเอียดปรากฏตามตารางต่อไปนี้

ตารางที่ 2 แสดงความแตกต่างของประวัติการรจนาคัมภีร์ต่าง ๆ

ลำดับที่	ตามทัศนะของนักวิชาการ	ตามทัศนะของผู้เขียน
1	คัมภีร์วินัยของมูลสรวาสติวาท	คัมภีร์ลลิตวิสตระ
2	คัมภีร์พุทธจรีต	คัมภีร์วินัยของมูลสรวาสติวาท
3	คัมภีร์มหาวิสตุ	คัมภีร์พุทธจรีต
4	คัมภีร์ลลิตวิสตระ	คัมภีร์มหาวิสตุ
5	คัมภีร์อรรถกถา	

อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาเรื่องการเสวยวิมุตติสุขแล้วปรากฏว่ามีเพียงคัมภีร์ลลิตวิสตระและคัมภีร์มหาวิสตุเท่านั้น ที่แสดงเรื่องราวการเสวยวิมุตติสุขบางประการสอดคล้องกับคัมภีร์อรรถกถา ดังตัวอย่างเนื้อหาที่กล่าวถึงการเสวยวิมุตติสุขในสัปดาห์ที่ 2 - 4 ที่ปรากฏในคัมภีร์ลลิตวิสตระ อธิบายที่ 24 ชื่อตระกูลปุชกะภักติกะปวิรรต ความตอนหนึ่งว่า

“... ในสัปดาห์ที่ 2 ตถาคตเดินจงกรม (เดินช้า ๆ) ในที่จงกรมยาว เป็นการสังเคราะห์โลกธาตุคือเทวโลกและมนุษย์โลก ในสัปดาห์ที่ 3 ตถาคตมองดูควงต้นโพธิ์โดยไม่กระพริบตา ด้วยคิดว่าเราตรัสรู้บุตรสหายสัมโพธิ์แล้วในที่นี้ กระทำที่สุดแห่งทุกข์คือชาติ ชรา มรณะ ด้วยอนาวารอันดีเลิศ ในสัปดาห์ที่ 4 ตถาคตเดินจงกรมเป็นจงกรมของคนหนุ่ม ยึดเส้นทางจากตะวันออกไปตะวันตก ...”

(แสง มนวิฑูร (ผู้แปล), 2558, น. 424)

แม้พุทธกิจในคัมภีร์ดังกล่าวจะมีรายละเอียดแตกต่างจากคัมภีร์อรรถกถาบางประการ แต่เชษฐ ติงสฺยชฺลี (2555, น. 60 - 64) กล่าวว่าคัมภีร์มหาวิสตุและคัมภีร์ลลิตวิสตระมีอิทธิพลต่อคัมภีร์อรรถกถาอย่างชัดเจน และทำให้คัมภีร์อรรถกถาเป็นคัมภีร์สำคัญที่เป็นจุดเปลี่ยนของพุทธประวัติตอนเสวยวิมุตติสุขในพุทธ

ศาสนาเถรวาทอย่างแท้จริง ทั้งยังมีความเป็นไปได้ว่าคัมภีร์อรรถกถาเป็นต้นเค้าของคัมภีร์พุทธประวัติที่แต่งขึ้นในดินแดนเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในเวลาต่อมา เพราะดินแดนแถบนี้โดยเฉพาะแผ่นดินไทยในเวลาต่อมาปรากฏคัมภีร์พุทธประวัติสำคัญหลายสำนวน เช่น สัมภารวิปาก พระปฐมสมโพธิ เป็นต้น (สำนักงานแม่กองธรรมสนามหลวง, 2565, น. 104) โดยล้วนแต่กล่าวถึงการเสวยวิมุตติสุขว่ามีจำนวน 7 สัปดาห์ และมีเนื้อหาสอดคล้องกับคัมภีร์อรรถกถาทั้งสิ้น ด้วยเหตุนี้ เสฐียรโกเศศ และ ส.สาธิตกุล จึงกล่าวว่าคัมภีร์พุทธประวัติที่แต่งขึ้นในแผ่นดินไทยล้วนมีคติมหายานและหินยานปนกันอยู่ (อ้างใน วัดพระเชตุพนวิมลมังคลาราม, 2558, น. (3) - (10))

ทว่าเมื่อพิจารณาประวัติการรณาคัมภีร์วินัยของมูลสรวาสติวาท อันเป็นสาขาหนึ่งของพุทธศาสนาเถรวาท (เสถียร โพธิ์นันทะ, 2543, น. 226; วัชร งามจิตรเจริญ, 2561, น. 5) ซึ่งรณาคัมภีร์ขึ้นภายหลังคัมภีร์ลลิตวิสตระประมาณหนึ่งพุทธศตวรรษ แม้ว่าเชษฐ ติงสยูลี (2555, น. 53) จะเห็นต่างในเรื่องลำดับประวัติการรณาสองคัมภีร์นี้ เพราะคัมภีร์วินัยของมูลสรวาสติวาทมีการสืบทอดลักษณะเก่ามาจากพระไตรปิฎกบาลีก็ตาม แต่ผู้เขียนมีความคิดเห็นว่าผู้รณาคัมภีร์วินัยของมูลสรวาสติวาทอาจปฏิเสธแนวคิดเรื่องระยะเวลาการเสวยวิมุตติสุขของพุทธศาสนิกายมหายานโดยการสืบทอดเรื่องราวจากพระไตรปิฎกบาลีมาโดยตรงก็เป็นได้

การปฏิเสธแนวคิดระหว่างพุทธศาสนาทั้งสองนิกายดังกล่าวอาจเกิดขึ้นเนื่องจากการแบ่งแยกนิกายดังที่นักวิชาการบางท่านสันนิษฐานว่าภายหลังจากที่พุทธศาสนิกายมหายานเกิดขึ้นในราวพุทธศตวรรษที่ 7 - 8 ก็ปรากฏคำเรียกพุทธศาสนิกายเถรวาทว่า “หินยาน” อันแปลว่า ยานพาหนะชั้นเลวหรือต่ำต้อย มีคุณภาพด้อยที่สุดที่จะนำพาสัตว์โลกพ้นจากสังสารวัฏ ถือว่าเป็นคำที่พุทธศาสนิกายมหายานปรามาสพุทธ-ศาสนิกายเถรวาท (พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยานริศรานุวัดติวงศ์ อ้างใน กรมศิลปากร, 2556, น. 37; วัชร งามจิตรเจริญ, 2561, น. 5; สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป. อ. ปยุตฺโต), 2565, น. 549) ผู้เขียนจึงเห็นว่าเป็นไปได้ยากที่พระเถระในนิกายเถรวาทจะยอมรับเอาแนวคิดมาจากคัมภีร์ฝ่ายมหายาน และเมื่อประกอบกับการเกิดขึ้นและเจริญรุ่งเรืองของพุทธศาสนิกายมหายานนั้นเป็นไปทางทิศเหนือของประเทศอินเดีย แต่พุทธศาสนิกายเถรวาทเจริญรุ่งเรืองไปทางทิศใต้ของประเทศอินเดีย โดยนัยนี้ จึงเป็นเรื่องยากที่แนวคิดและคำสอนหรือเรื่องราวจากพุทธศาสนิกายมหายานจะมีอิทธิพลต่อพุทธศาสนิกายเถรวาท ฉะนั้น เพียงเพราะการปรากฏเรื่องราวบางประการของการเสวยวิมุตติสุขในสองคัมภีร์ดังกล่าว สอดคล้องกันกับคัมภีร์อรรถกถาถือเป็นการขยายระยะเวลาจาก 4 สัปดาห์เป็น 7 สัปดาห์เหมือนกันเป็นต้นนั้น จึงยังไม่อาจสรุปได้ว่าพระพุทธโฆษาจารย์ผู้เป็นภิกษุรูปสำคัญของพุทธศาสนิกายเถรวาทได้นำเนื้อหาจากคัมภีร์พุทธศาสนิกายมหายาน คือ คัมภีร์ลลิตวิสตระและคัมภีร์มหาวิสตมาเป็นต้นเค้าการรณาคัมภีร์อรรถกถา เพราะแม้แต่พุทธศาสนาเถรวาทนิกายอื่นเองพระพุทธโฆษาจารย์ยังปฏิเสธแนวคิดบางประการ ดังที่เสถียรพงษ์ วรรณปก (2565, น. 374 - 375) กล่าวว่าพระพุทธโฆษาจารย์ตำหนิพุทธศาสนาบางนิกาย เช่น นิกายเสถียรานิกะ อันเป็นสาขาหนึ่งของพุทธศาสนาเถรวาท เพราะปฏิเสธพระอธิธรรมปิฎกว่าไม่ใช่พุทธพจน์นั้นด้วยถ้อยคำ

อันรุนแรง โดยประการสำคัญพระพุทโธสาจารย์รจนาคัมภีร์อรรถกถาอยู่ที่ลังกาทวีปอันดินแดนที่พุทธศาสนานิกายเถรวาทกำลังเจริญรุ่งเรือง

อันที่จริงเชษฐ ดิงสัญชลี (2555, น. 63 - 64) กล่าวถึงเรื่องราวการเสวยวิมุตติสุขที่ปรากฏครั้งแรกในคัมภีร์อรรถกถาว่า สถานที่ที่พระพุทโธสาจารย์รจนาเพิ่มขึ้นมาใหม่อีก 3 สถานที่อันได้แก่ อนิมิสเจดีย์ รัตนงกรมเจดีย์ และรัตนพรเจดีย์นั้น ล้วนปรากฏคำว่า “เจดีย์” ต่อท้าย ซึ่งแปลว่าสถานที่อันควรแก่การเคารพบูชาต่างจากสถานที่เดิมทั้ง 4 แห่งในพระไตรปิฎกซึ่งเกี่ยวเนื่องกับต้นไม้ทั้งสิ้น ทั้งยังปรากฏตำแหน่งทิศทางของสถมมหาสถานอย่างชัดเจน โดยนัยนี้ ผู้เขียนเห็นว่ากลับสะท้อนให้เห็นความคิดรอบคอบและสร้างสรรค์ของท่าน ดังนั้น จึงเป็นที่สันนิษฐานได้ว่าเรื่องราวการเสวยวิมุตติสุขที่ปรากฏครั้งแรกในคัมภีร์อรรถกถาทั้งระยะเวลา 7 สัปดาห์ รวมถึงพุทธกิจ หรือแม้แต่ตำแหน่งที่ตั้งของสถมมหาสถานนั้น เมื่อพระพุทโธสาจารย์ไม่ได้รับอิทธิพลของคัมภีร์ลลิตวิสตระหรือคัมภีร์มหาวาสคือนั้นเป็นคัมภีร์ของพุทธศาสนานิกายมหายานแล้ว ก็อาจได้ข้อมูลจากคัมภีร์อื่นดังที่ท่านกล่าวไว้ ความตอนหนึ่งว่า

“อนึ่ง เมื่อจะเริ่มสังวรณนานั้น ข้าพเจ้าจะใช้มหาอรรถกถาเป็นหลักแห่งการสังวรณนานั้น ไม่ละทิ้งข้อความอันควรตามแนวเถรวาท จากวินิจฉัยที่ท่านกล่าวไว้ในอรรถกถามหาปัจจุรี และอรรถกถาต่างๆ ที่ปรากฏ มีอรรถกถากรุณที่เป็นต้นจักเริ่มการสังวรณนาด้วยดีโดยชอบ” (วิ.มหา.อ. 1/ 3 - 4 (ไทย))

คัมภีร์อรรถกถาดังกล่าวนักวิชาการมีทรรศนะพ้องกันว่าเป็นคัมภีร์อรรถกถาโบราณที่ประกอบด้วยคัมภีร์มหาอรรถกถาซึ่งอธิบายความพระสูตร กรุณที่อรรถกถาซึ่งอธิบายความพระวินัย และมหาปัจจุรีอรรถกถาซึ่งอธิบายความพระอภิธรรม โดยคัมภีร์มหาอรรถกถานี้เป็นคัมภีร์ที่เก่าแก่ที่สุดในบรรดาโบราณอรรถกถา (เสถียร โพธิ์นันทะ, 2543, น. 395; กนกวรรณ ทองตะโก, 2553: ออนไลน์; สมเด็จพระพุทโธสาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2565, น. 593 - 600) ดังที่พระพุทโธสาจารย์เชื่อว่าเป็นคัมภีร์ที่พระเถระรจนาขึ้นตั้งแต่ครั้งทำปฐมสังคายนา (วิ.มหา.อ. (ไทย)) นอกจากนี้ สมเด็จพระพุทโธสาจารย์ (ป. อ. ปยุตฺโต) (2565, น. 596 - 597) อธิบายว่า คัมภีร์โบราณอรรถกถาทั้งหลายได้เข้ามาในเกาะลังกาในราวพุทธศตวรรษที่ 3 พร้อมกับพระมหินทเถระที่เดินทางมาประดิษฐานพระพุทธศาสนาในดินแดนแห่งนี้ และต่อมาได้แปลคัมภีร์อรรถกถาดังกล่าวออกเป็นภาษาสิงหล กระทั่งในราวพุทธศตวรรษที่ 10 พระพุทโธสาจารย์ผู้คุ้นเคยกับคัมภีร์โบราณอรรถกถาภาษาบาลีมาก่อนแล้ว ได้เดินทางมารจนาคัมภีร์โบราณอรรถกถากลับเป็นภาษาบาลี ในการรจนาครั้งนั้น ท่านได้แปลและเรียบเรียงรวมทั้งเก็บเอาวาทะ เรื่องราว และข้อวินิจฉัยของพระเถระสิงหลโบราณถึงพุทธศักราช 653 หรือพุทธศตวรรษที่ 7 มารวบรวมไว้ด้วย

ดังนั้น จึงสันนิษฐานได้ว่าข้อมูลที่ปรากฏในคัมภีร์โบราณอรรถกถาที่พระพุทโธสาจารย์นำมารจนา คัมภีร์อรรถกถาน่าจะมีอายุในราวพุทธศตวรรษที่ 3 - 7 ซึ่งหมายความว่าคัมภีร์โบราณอรรถกถารจนาขึ้นก่อนคัมภีร์ลลิตวิสตระ หรืออย่างน้อยที่สุดก็เป็นคัมภีร์ร่วมสมัยกัน ฉะนั้น พระพุทโธสาจารย์อาจได้ข้อมูลจากคัมภีร์โบราณอรรถกถาอันเป็นข้อมูลของพุทธศาสนาฝ่ายเถรวาทซึ่งรุ่งเรืองยิ่งในลังกาทวีปเป็นหลักในการรจนาเรื่องราวการเสวยวิมุตติสุขและบรรจุไว้ในคัมภีร์อรรถกถาของวินัยปิฎก เหตุการณ์ดังกล่าวจึงสนับสนุนว่า

พระพุทโธศาจารย์น่าจะไม่ได้ใช้ข้อมูลจากคัมภีร์ของพุทธศาสนาหายานอย่างลลิตวิสตระหรือคัมภีร์มหาวิศุเป็นต้นเค้าในการรจนาคัมภีร์อรรถกถาแต่อย่างใด

4. บทสรุป

พระบรมศาสดาทรงบรรจุอนุตรสัมมาสัมโพธิญาณ ณ ริมแม่น้ำเนรัญชราในวันเพ็ญดิถีขึ้น 15 ค่ำ เดือน 6 และทรงแสดงพระปฐมเทศนา ณ ป่าอิสิปตนมฤคทายวัน ในวันเพ็ญดิถีขึ้น 15 ค่ำ เดือน 8 ทว่าก่อนที่จะเสด็จไปทรงแสดงพระปฐมเทศนานั้นปรากฏเรื่องราวการเสวยวิมุตติสุขในพระไตรปิฎก 4 สัปดาห์ หรือประมาณหนึ่งเดือน ซึ่งหมายความว่าอีกหนึ่งเดือนก่อนทรงแสดงพระปฐมเทศนานั้นไม่ปรากฏว่าพระพุทธเจ้าทรงบำเพ็ญพุทธกิจใด ณ สถานที่ใด จึงเป็นเหตุให้เนื้อความในพระไตรปิฎกและในคัมภีร์อรรถกถาไม่สอดคล้องกัน ด้วยเหตุนี้ พระพุทโธศาจารย์ผู้เป็นภิกษุสำคัญของพุทธศาสนิกายเถรวาทอาจนำข้อมูลจากคัมภีร์โบราณอรรถกถารวมทั้งข้อมูลและข้อวินิจฉัยของพระเถระฝ่ายเถรวาทในลังกาทวีปซึ่งเป็นดินแดนที่รุ่งเรืองยิ่งของพุทธศาสนาเถรวาทมาอธิบายขยายเรื่องราวการเสวยวิมุตติสุขจาก 4 สัปดาห์เป็น 7 สัปดาห์ ว่าจากตอนโพธิบัลลังก์ถึงตอนต้นขอชบาลนิโครธนั้น พระพุทธเจ้าไม่ได้เสด็จไปในทันทีทันใด เพราะยังทรงบำเพ็ญพุทธกิจส่วนพระองค์อยู่โดยรอบโพธิบัลลังก์ต่ออีก 3 สัปดาห์ และเมื่อทรงบำเพ็ญพุทธกิจดังกล่าวเสร็จแล้ว จึงได้เสด็จไปประทับเสวยวิมุตติสุข ณ ต้นขอชบาลนิโครธในสัปดาห์ที่ 5 ต้นมัจฉลินทในสัปดาห์ที่ 6 และต้นราชยตนะในสัปดาห์ที่ 7 ตามลำดับ กระทั่งในสัปดาห์ที่ 8 ได้ทรงพระดำเนินไปยังป่าอิสิปตนมฤคทายวันเพื่อทรงแสดงพระปฐมเทศนาในวันเพ็ญดิถีขึ้น 15 ค่ำ เดือน 8 ในที่สุด ข้อมูลที่ปรากฏในคัมภีร์อรรถกถานี้จึงเป็นที่มาของเรื่องราวของ “สัตตมหาสถาน” ซึ่งแปลว่า สถานที่อันยิ่งใหญ่ 7 แห่ง และเป็นต้นเค้าของคัมภีร์พุทธประวัติที่รจนาขึ้นในดินแดนเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ราบจนปัจจุบัน

เอกสารอ้างอิง

- กนกวรรณ ทองตะโก. (2565, 13 ตุลาคม). *อรรถกถา*. <http://legacy.orst.go.th/?knowledge=อรรถกถา-19-สิงหาคม-2553>
- กรมศิลปากร. (2556). *พระราชหัตถเลขาพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงพระราชวิจารณ์เทียบลัทธิพระพุทธศาสนาฝ่ายหินยานกับมหายาน และเรื่องสร้างพระพุทธรูปหลวง* (พิมพ์ครั้งที่ 5). ไทยควอลิตี้บุ๊คส์.
- เชษฐา ดึงสัญลี. (2555). *สัทตมหาสถาน: พุทธประวัติตอนเสวยวิมุตติสุขกับศิลปกรรมอินเดียและเอเชียอาคเนย์*. เมืองโบราณ.
- บรรจบ บรรณรุจิ. (2559). *พุทธปาฏิหาริย์ ตำนานหรือเรื่องจริง* (พิมพ์ครั้งที่ 2). อมรินทร์พริ้นติ้ง แอนด์พับลิชชิ่ง.
- ปัญจานิษฐ์ [punjanin]. (2563, 17 กันยายน). "อภิธรรม" #1 สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต). [วิดีโอ]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=sbTyIJg1YHc>
- พระธรรมโสภณ (ฟื้น ปาสาทิโก). (2561). *วิชา มิคารมาตา เล่ม 1* (พิมพ์ครั้งที่ 2) (พิมพ์ในสังเขปนิยวาร วันขึ้นวรสิริวัฒนานุสรณ์ 25 สิงหาคม พ.ศ.2561). โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย*. โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2550). *อรรถกถาภาษาไทยวินัยปิฎก เล่ม 1 ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย*. โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2560). *อรรถกถาภาษาไทยวินัยปิฎก เล่ม 3 ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย*. โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- วชิรญาณวโรรส, สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยา. (2557). *พุทธประวัติ เล่ม 1* (พิมพ์ครั้งที่ 56). โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- วัชร งามจิตระเจริญ. (2561). *พุทธศาสนาเถรวาท* (พิมพ์ครั้งที่ 4). พิมพ์ดีการพิมพ์
- วัดพระเชตุพนวิมลมังคลาราม. (2558). *พระปฐมสมโพธิกถา จัดพิมพ์ในการออกเมรุพระราชทานเพลิงศพพระธรรมปัญญาภรณ์ (ถาวร ตีสานุโร เจริญพานิช) อดีตเจ้าอาวาสวัดพระเชตุพน วันที่ 10 พฤษภาคม 2558*. สหธรรมิก.

- สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป. อ. ปยุตฺโต). (2565). *พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์* (พิมพ์ครั้งที่ 37). ผลิธัมม์.
- สำนักงานแม่กองธรรมสนามหลวง. (2565). *ธรรมศึกษา ชั้นตรี ระดับอุดมศึกษาและประชาชนทั่วไป พุทธศักราช 2564*. โรงพิมพ์สำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติ.
- สุชีพ ปุญญานุภาพ. (2560). *พระไตรปิฎกฉบับสำหรับประชาชน* (จัดพิมพ์ในวาระ 100 ปีชาตกาลของ อาจารย์สุชีพ ปุญญานุภาพ). [ม.ป.ท.].
- เสฐียรพงษ์ วรรณปก. (2542). *วิธีศึกษาค้นคว้าพระไตรปิฎก ใน เกือบเพชรจากคัมภีร์พระไตรปิฎก*. โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- เสฐียรพงษ์ วรรณปก. (2544). *บางแง่มุมเกี่ยวกับพระพุทธองค์*. หจก.หอรัตนชัยการพิมพ์.
- เสฐียรพงษ์ วรรณปก. (2565). *คำอธิบายพระไตรปิฎก* (พิมพ์ครั้งที่ 10) (พิมพ์เป็นอนุสรณ์งานพระราชทานเพลิงศพ ศาสตราจารย์ (พิเศษ) เสฐียรพงษ์ วรรณปก ราชบัณฑิต). สยามปริทัศน์.
- เสถียร โพธิ์นันทะ. (2543). *ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา* (พิมพ์ครั้งที่ 4). โรงพิมพ์มหาภูมิ-ราชวิทยาลัย.
- แสง มนวิทูร (ผู้แปล). (2558). *คัมภีร์ลลิตวิสตรระ พระพุทธประวัติฝ่ายมหายาน ภาคภาษาไทย* (พิมพ์ครั้งที่ 2) (พิมพ์โดยเสด็จพระกุศลในพระราชพิธีพระราชทานเพลิงพระศพ สมเด็จพระญาณสังวร สมเด็จพระสังฆราช สกลมหาสังฆปริณายก (เจริญ สุวฑฺฒโน) ณ พระเมรุวัดเทพศิรินทราวาส วันพุธที่ 16 ธันวาคม พุทธศักราช 2558). อมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง.

นามกายในคัมภีร์พระพุทธศาสนาเถรวาท: การตีความความหมายที่เป็นไปได้

พระมหาไตรภพ ธมฺมมารกุชิต (รอดจันทร์)¹

ประภากร พันธ์ศิษฐ์²

(Received: February 24, 2023; Revised: June 21, 2023; Accepted: June 22, 2023)

บทคัดย่อ

“นามกาย” (Nāmakāya) เป็นศัพท์ที่พบในพระสูตร แต่ไม่ได้มีคำอธิบายความหมายที่ชัดเจน นักวิชาการบางกลุ่มอธิบายคำศัพท์นี้โดยอ้างอิงตามความหมายของอรรถกถาว่า “นามขันธ” ในขณะที่นักวิชาการอีกกลุ่มหนึ่งอาศัยบริบทที่เกี่ยวข้องกับนามกายในพระสูตร แล้วตีความศัพท์คำนี้ว่าหมายถึง “กาย” รูปแบบหนึ่งที่แตกต่างจาก “รูปกาย”

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาความหมายที่เป็นไปได้ของ “นามกาย” โดยจำกัดขอบเขตการศึกษาเชิงเอกสารอยู่ที่คัมภีร์ชั้นพระสูตรและชั้นอรรถกถาของเถรวาท ผลการศึกษาพบว่า นามกายในชั้นพระสูตรถูกใช้ใน 2 บริบทที่มีความสำคัญมาก ได้แก่ 1) กระบวนการรับรู้ของ “ผัสสะ” ในปัจจุสมุปบาท และ 2) ขั้นตอนการหลุดพ้นของ “มุนี” ส่วนชั้นอรรถกถานั้น นอกจาก “นามกาย” จะถูกอธิบายว่าหมายถึง “นามขันธ” (เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ) แล้ว ยังมีความหมายถึงการบรรลุธรรม และสภาวะธรรมอย่างหนึ่งของผู้ได้ฌาน พระอริยบุคคล พระปัจเจกพุทธเจ้า และพระสัมมาสัมพุทธเจ้าอีกด้วย ดังนั้น ผู้เขียนเห็นว่า ศัพท์ว่า “นามกาย” ในคัมภีร์พระพุทธศาสนาเถรวาทอาจมีความหมายมากกว่า 1 ความหมาย นอกจากจะหมายถึง กองแห่งนาม (นามขันธ) แล้วยังหมายถึง กายอันเป็นนามที่เกิดจากการปฏิบัติสมาธิอีกด้วย ขึ้นอยู่กับบริบทที่ศัพท์นี้ถูกนำมาอธิบายความหมาย

คำสำคัญ: นามกาย นามขันธ คัมภีร์พระพุทธศาสนา เถรวาท

¹ นักศึกษาวิจัย ศูนย์พุทธศาสตร์ศึกษา DCI

ผู้เขียนหลัก อีเมล: dhammarakkhitobhikkhu@gmail.com

² นักวิจัย ศูนย์พุทธศาสตร์ศึกษา DCI

Nāmakāya in the Theravāda Buddhist Scriptures: Possible interpretations of meanings

*Phramaha Traiphop Dhammāraṅkhitto (Rodjan)*³

*Prapakorn Bhanussadit*⁴

Abstract

“Nāmakāya”; one of terminological words in Theravāda Buddhism, which is commonly found in Sutta scriptures, but there is not completely defined for a clear meaning. For research methodology, there are some of academic scholars have explained this word by referring to commentary definition “Nāmakhandha”, while another group of academic scholars have defined the contexts of Nāmakāya in Sutta scriptures and explained the meanings of this word as “Kāya” (body) which is totally different from “Rūpakāya”

The purpose of the journal is to study on the possibility of meanings about “Nāmakāya” by scoping the documentary research on the Theravāda Buddhist scriptures of Sutta and Commentary study. The results of study found that Nāmakāya in Sutta being used for two contexts which are highly essential, there are 1) the process of sensory contact “Phassa” in Paṭiccasamuppāda and 2) the steps to the relinquishment of the defilements of “Muni”. For Commentary study, there are additional meanings of “Nāmakāya” will be explained as “Nāmakhandha” (feeling, perception, mental formation, consciousness) which refers to attain enlightenment and one of the conditions who reaches to the state of contemplation, the Ariyapuggala monk, the Pacceka Buddha and the Sammā Sambuddha. Therefore, the author believes that the term “Nāmakāya” in Theravāda Buddhist Scriptures may have more than one meaning. Apart from referring to the aggregates (Nāmakhandha), it also refers to the body as the abstract, which derives from the result of meditation practices. The meaning of this term depends on the context in which it is used to explain its meaning.

Keywords: Nāmakāya, Nāmakhandha, Buddhist scriptures, Theravāda

³ Research Student, DCI Center for Buddhist Studies, Thailand

Corresponding Author, E-mail: dhammarakkhitobhikkhu@gmail.com

⁴ Researcher, DCI Center for Buddhist Studies, Thailand

1. บทนำ

“นามกาย” หรือ “Nāma-kāya” เป็นคำสมาสที่ประกอบขึ้นจากคำศัพท์บาลีว่า “นาม” (Nāma) และ “กาย” (Kāya) ปรากฏใช้ในมหานิทานสูตร ที่มณิกาย และอุปสัณณวณกปัญหา ขุททกนิกาย แต่ไม่ได้มีคำอธิบายความหมายที่ชัดเจน เนื่องจากคำสมาสนี้สามารถตีความได้หลากหลาย จึงเกิดข้อถกเถียงเกี่ยวกับการแปลและตีความคำศัพท์นี้ของนักวิชาการ โดยหลักแบ่งออกเป็น 2 กลุ่ม ได้แก่ 1) นักวิชาการกลุ่มที่ตีความนามกายว่า “นามขันธ” (ขันธที่เป็นนามในขันธ 5 ได้แก่ เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ) ตามความเห็นของอรรถกถา (Norman, 2006, p. 130; Schayer, 1936, p. 161) 2) นักวิชาการกลุ่มที่ตีความนามกายว่า “กายอันเป็นนาม” หมายถึง กายที่เกิดจากการปฏิบัติสมาธิ เทียบเท่ากับ “มโนมัยกาย” หรือ “ธรรมกาย” (Falk, 1943, p. 109) หรือหมายถึง “นาม-และ-กาย” (Name-and-body) แบบพิเศษของพระอรหันต์ผู้หลุดพ้นแล้ว (Tomita, 2016, p. 387)

ประเด็นที่น่าสนใจของ “นามกาย” คือการที่พระอรรถกถาจารย์อธิบายความหมายของ “กาย” ในบางพระสูตรว่าในบริบทนี้หมายถึง “นามกาย” ผู้เขียนได้ทำการสืบค้นพระไตรปิฎกแปลภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยในเบื้องต้น พบคำแปลว่า “นามกาย” ในพระสูตรถึงกว่า 119 แห่ง⁵ ส่วนการสืบค้นในพระไตรปิฎกบาลี ฉบับสยามรัฐ พบการใช้คำศัพท์นี้ใน 17 แห่ง (สุติ สุตประเสริฐ, 2553) เท่านั้น เมื่อค้นคว้าเพิ่มเติมในรายละเอียดพบว่า พระสูตรแปลไทยที่ปรากฏว่านามกายเหล่านี้ มาจากการแปลศัพท์คำว่า “กาย” เป็น “นามกาย” ตามนัยของอรรถกถา ด้วยเหตุนี้ผู้เขียนคิดว่าใจความสำคัญของนามกายอยู่ที่คำว่า “กาย”

ปัญหาหลักในการแปลและตีความคำว่า “นามกาย” เกิดจากการตีความคำว่า “กาย” ที่แตกต่างกัน เนื่องจากคำนี้สามารถแปลความหมายได้ทั้ง “กลุ่ม, กอง” หรือ “(ร่าง) กาย” ก็ได้ ฝ่ายที่ตีความ “กาย” ว่าหมายถึง “กอง” มีแนวโน้มที่จะแปลความหมายของ “นามกาย” ว่า “นามขันธ” (กลุ่มของนาม) แต่นักวิชาการฝ่ายที่ตีความ “กาย” ในที่นี้ว่า “ร่างกาย” มีแนวโน้มที่จะเข้าใจว่า “นามกาย” หมายถึง ร่างกายแบบพิเศษที่แตกต่างไปจากรูปกาย

ในมหานิทานสูตร นามกายมีความเกี่ยวข้องกับกระบวนการหนึ่งในปฏิจจสมุปบาทซึ่งเป็นกระบวนการสำคัญต่อการเวียนว่ายตายเกิดของมนุษย์และสรรพสัตว์ทั้งปวง ส่วนอุปสัณณวณกปัญหามีความเกี่ยวข้องกับกระบวนการในการหลุดพ้นอันเป็นเป้าหมายสูงสุดของพระพุทธศาสนา หากไม่ทราบหรือเข้าใจความหมายของนามกายใน 2 บริบทอย่างแจ่มแจ้ง อาจส่งผลต่อการตีความแนวคิดสำคัญอย่างปฏิจจสมุปบาทและการหลุดพ้นจากสังสารวัฏในพระสูตรคลาดเคลื่อนไปจากความหมายที่แท้จริงได้ ด้วยเหตุนี้เอง การศึกษาความหมายที่แท้จริงว่า นามกายควรจะหมายถึง “กองของนาม” (นามขันธ) หรือ “(ร่าง) กาย

⁵ สืบค้นด้วยโปรแกรม E-Tipitaka (ver 3.1.0) พบคำว่า “นามกาย” ในพระไตรปิฎก ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย 104 หน้า 119 แห่ง แบ่งออกเป็น 1) พระสุตตันตปิฎก 112 แห่ง 2) พระอภิธรรมปิฎก 7 แห่ง

อันเป็นนาม” จึงมีความสำคัญอย่างยิ่ง ทำให้เกิดความรู้ความเข้าใจต่อกระบวนการดังกล่าวอย่างถูกต้องและจะเป็นอุปการะแก่การนำไปใช้กับการปฏิบัติ

ผู้เขียนมีจึงมีวัตถุประสงค์ เพื่อมุ่งศึกษาวิเคราะห์ความหมายที่เป็นไปได้ของ “นามกาย” ในคัมภีร์ชั้นพระสูตรและชั้นอรรถกถาของเถรวาท โดยใช้วิธีการวิจัยเชิงเอกสาร (Documentary Research) ในการวิเคราะห์และจัดหมวดหมู่บริบทที่กล่าวถึงนามกายในพระสูตรและอรรถกถา รวมทั้งศึกษาข้อมูลเพิ่มเติมจากงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

2. ความหมายของนามกาย

คำว่า “นามกาย” เป็นคำสมาสที่ประกอบขึ้นจากศัพท์บาลีว่า “นาม” (Nāma) และ “กาย” (Kāya) โดย “นาม” มาจาก “นม” ธาตุ (หลวงเทพรัตนนุศิษฐ์ (ทวี ธรรมธัช), 2540, น. 219) แปลว่า ชื่อ (Name) ใช้ในชั้น 5 ฐานะของสิ่งที่เป็นนามธรรมที่ตรงข้ามกับรูป ประกอบด้วยเวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณ (T.W. Rhys Davids, 1921-1925, pp. 391-392) ส่วน “กาย” มาจาก “จิ” ธาตุ (หลวงเทพรัตนนุศิษฐ์ (ทวี ธรรมธัช), 2540, น. 135) แปลว่า กลุ่ม (Group, Heap, Collection, Aggregate) และร่างกาย (Body) (T.W. Rhys Davids, 1921-1925, p. 233)

ปัญหาในการแปลศัพท์นี้เกิดจากคำสมาสของ “นาม” และ “กาย” ใน “นามกาย” สามารถตีความได้หลากหลายตามหลักไวยากรณ์บาลี “นามกาย” มีรูปแบบที่เป็นไปได้ของคำสมาสอยู่ 4 ประเภท ได้แก่ กัมมธารยสมาส ตัปฺปริสสมาส ทวันทวสมาส และพหุพพิทสมาส โดยอาจแปลความหมายตามสมาสแต่ละรูปแบบได้ดังนี้ (Tomita, 2016, pp. 380-382)

กัมมธารยสมาส กายอันเป็นนาม (Body as a name)

ทวันทวสมาส นามและกาย (Name-and-body)

ตัปฺปริสสมาส กองแห่งนาม⁶ (The group of names)

พหุพพิทสมาส (สภาวะที่) มีนามและกาย (Having name-and-body)

พระไตรปิฎกฉบับแปลภาษาไทย เลือกที่จะไม่แปลความหมายของศัพท์คำนี้ออกมา แต่ใช้ทับศัพท์ว่า “นามกาย” หลายแห่งไม่มีคำอธิบาย แต่บางแห่งมีการอธิบายความหมายตามนัยของอรรถกถาไว้ในเชิงอรรถ เช่น ในมหานิทานสูตร (ที.ม. (ไทย) 10/114/65) แปล นามกายสส ทับศัพท์ว่า นามกาย แล้วใส่เชิงอรรถว่า นามกายคือนามชั้น 4 ซึ่งวิธีการแปลในรูปแบบนี้เป็นไปตามจารีตของการแปลคัมภีร์บาลีเป็นภาษาไทยที่ใช้วิธีการแปลคำศัพท์ที่เป็นหัวข้อธรรมหรือข้อย่อที่เป็นรายละเอียดของหัวข้อธรรมโดยการแปลทับศัพท์ (มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2545, น. 231)

⁶ ติความเช่นเดียวกับคัมภีร์อรรถกถา (ขุ.ม.อ. (ไทย) น.558)

จากการศึกษาการแปลและตีความของนักวิชาการ เห็นได้ชัดว่ามีการตีความคำว่า “กาย” ใน “นามกาย” ออกเป็น 2 กลุ่มแตกต่างกัน คือ นักวิชาการกลุ่มที่แปลคำศัพท์นี้ว่า “กลุ่ม” (Group) ตีความนามกายว่าหมายถึง “กลุ่มของนาม” หรือ “นามชั้น” (เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ) ตามนัยของอรรถกถา และนักวิชาการกลุ่มที่แปล “กาย” ในนามกาย ว่า “ร่างกาย” (A physical body) ดังนี้

1) กลุ่มนักวิชาการที่ตีความ “กาย” ใน “นามกาย” ว่า “กลุ่ม” เช่น Thanissaro Bhikkhu แปลว่า กลุ่มของชื่อ (Name-group) หรือ กิจกรรมทางจิต (Mental activity) (Thanissaro Bhikkhu, 1997) พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต) แปลนามกายว่า “กองแห่งนามธรรม” หมายถึง เจตสิกทั้งหลาย (พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต), 2543, น. 120) ในทำนองเดียวกัน Schayer ก็ให้ความหมายของนามกายว่า หมายถึง “นามชั้น” ที่ตรงข้ามกับ “รูปกาย” หรือ “รูปชั้น” (Schayer, 1936, p. 161)

2) กลุ่มนักวิชาการที่ตีความ “กาย” ใน “นามกาย” ว่า “ร่างกาย” เช่น Bodhi Bhikkhu และ Norman ให้ความหมายของนามกายไว้ว่า “กายที่เกี่ยวกับจิต” (Mental body) (Bodhi Bhikkhu, 1984, p. 39; Norman, 2006, p. 130) Maryla Falk อธิบายว่า “นามกาย” มีความหมายเช่นเดียวกับกายที่เกิดจากการปฏิบัติสมาธิ ที่เรียกว่า “มโนมยกาย” หรือ “ธรรมกาย” (Falk, 1943, pp. 108-109) Tomita ให้ความหมาย “นามกาย” ในอุปสัณณวาทปัญหาว่า หมายถึง นามและกาย (Name-and-body) ของมุนีผู้หลุดพ้น (Tomita, 2014, p. 382) และ Hata ให้ความหมายว่า กายอันเป็นนาม (Body as a name) (Hata, 2002, p. 43)

จากข้อมูลข้างต้นทำให้เห็นว่าศัพท์ “นามกาย” สามารถตีความได้หลากหลาย จนเป็นเหตุให้ผู้แปลบางกลุ่มเลือกที่จะไม่แปล และใช้วิธีการแปลทับศัพท์คำนี้แทน ในขณะที่นักวิชาการกลุ่มที่เลือกแปลความหมายของศัพท์คำนี้ออกมา ก็ให้คำแปลที่มีความแตกต่างกันมาก ซึ่งโดยหลักแล้วเกิดจากการตีความคำว่า “กาย” ในนามกายที่แตกต่างกันออกเป็น 2 กลุ่ม คือ “กลุ่ม” และ “ร่างกาย” เพื่อหาความเป็นไปได้ในการอธิบายความหมายของนามกายให้ชัดเจนขึ้น ผู้เขียนได้ทำการศึกษาบริบทต่าง ๆ ของนามกายที่ปรากฏในคัมภีร์ชั้นพระสูตรและชั้นอรรถกถา ดังจะได้กล่าวถึงในรายละเอียดต่อไป

3. นามกายในพระสูตร

คำว่า “นามกาย” ในพระสูตรบาลี 17 แห่ง ปรากฏใน 4 พระสูตร ได้แก่ มหานิทานสูตร อุปสัณณวาทปัญหา อุปสัณณวาทปัญหานิทเทศ และปฐมจตุกกนิทเทศ ทั้งนี้ตามหลักการแบ่งประเภทของคัมภีร์ ในที่นี้พระสูตรยุคดั้งเดิมมีเพียงมหานิทานสูตร (ทีฆนิกาย) และอุปสัณณวาทปัญหา (สุตตนิบาต) เท่านั้น ส่วนอุปสัณณวาทปัญหานิทเทศ (จุฬนิกาย) และปฐมจตุกกนิทเทศ (ปฏิสัมภิตา-มรรค) เป็นคัมภีร์ที่

นักวิชาการจัดในกลุ่มที่เกิดหลังจากยุคพระสุตรดั้งเดิม⁷ เนื่องจากคัมภีร์ที่เกิดในยุคต่างกัน อาจทำให้การตีความความหมายของคำศัพท์ หรือบริบทแตกต่างกัน ดังนั้น เพื่อให้เห็นความหมายของนามกายที่ปรากฏในพระสุตรยุคต้นอย่างชัดเจน ผู้เขียนเลือกศึกษาความหมายของนามกายจากบริบทของมหานิทานสูตรและอุปสัณนิบาตปัญหาเท่านั้น

3.1 มหานิทานสูตร

นามกายในมหานิทานสูตรปรากฏในบริบทของผัสสะที่เกี่ยวข้องกับกระบวนการปฏิจัสมุปปาท ความตอนหนึ่งพระสัมมาสัมพุทธเจ้าตรัสถามพระอานนท์ว่า

อานนท์ ข้อที่เรากล่าวเช่นนี้ว่า ‘เพราะนามรูปเป็นปัจจัย ผัสสะจึงมี’ เธอพึงทราบเหตุผลที่นามรูปเป็นปัจจัย ผัสสะจึงมี ดังต่อไปนี้ การบัญญัตินามกายต้องพร้อมด้วยอาการ เพศ นิमित อุทเทส เมื่ออาการ เพศ นิमित และอุทเทส นั้น ๆ ไม่มี การสัมผัสแต่ชื่อในรูปกายจะปรากฏได้หรือ” ท่านพระอานนท์ทูลตอบว่า “ปรากฏไม่ได้เลย พระพุทธเจ้าข้า” พระผู้มีพระภาคตรัสถามว่า “การบัญญัติรูปกายต้องพร้อมด้วยอาการ เพศ นิमित และอุทเทส เมื่ออาการ เพศ นิमित และอุทเทสนั้น ๆ ไม่มี การสัมผัสโดยการกระทบในนามกายจะปรากฏได้หรือ” ท่านพระอานนท์ทูลตอบว่า “ปรากฏไม่ได้เลย พระพุทธเจ้าข้า” พระผู้มีพระภาคตรัสถามว่า “การบัญญัตินามกายและรูปกายต้องพร้อมด้วย อาการ เพศ นิमित และอุทเทส เมื่ออาการ เพศ นิमित และอุทเทสนั้น ๆ ไม่มี การสัมผัสแต่ชื่อจะปรากฏได้หรือ” ท่านพระอานนท์ทูลตอบว่า “ปรากฏไม่ได้เลย พระพุทธเจ้าข้า” พระผู้มีพระภาคตรัสถามว่า “การบัญญัตินามรูปต้องพร้อมด้วยอาการ เพศ นิमित และอุทเทส เมื่ออาการ เพศ นิमित และอุทเทสนั้น ๆ ไม่มี ผัสสะจะปรากฏ ได้หรือ” ท่านพระอานนท์ทูลตอบว่า “ปรากฏไม่ได้เลย พระพุทธเจ้าข้า” พระผู้มีพระภาคจึงตรัสว่า “อานนท์ เพราะเหตุนี้แหละ เหตุ ต้นเหตุ เหตุเกิด และปัจจัยแห่งผัสสะ ก็คือนามรูปนั่นเอง (ที.ม. (ไทย) 10/114/65)

ในพระสุตรกล่าวถึงความสัมพันธ์ของนามรูปที่เป็นปัจจัยให้เกิดผัสสะ แล้วอธิบายผัสสะ 2 ประเภท ได้แก่ อธิวจนสัมผัส (การสัมผัสแต่ชื่อ) และปฏิขัมผัส (การสัมผัสโดยการกระทบ) จากนั้นจึงแบ่งนามรูปออกเป็นนามกายและรูปกาย แล้วอธิบายว่า หากไม่มีนามกายหรือรูปกายอย่างใดอย่างหนึ่ง การสัมผัสโดยการกระทบและสัมผัสแต่ชื่อที่พร้อมด้วยอาการ (ลักษณะ) เพศ (คุณสมบัติที่แตกต่าง) นิमित (เครื่องหมาย) อุทเทส (การอธิบาย) ของวัตถุก็จะไม่สามารถเกิดขึ้นได้

⁷ สุทัศน์ อร่ามรัตน์ และประเวศ อินทองปาน เห็นว่า คัมภีร์ปฐกัมภีร์และนิทเทส เพิ่มมาในสังคายนาครั้งที่ 2 แม้เป็นคัมภีร์พุทธทศกนิทเทสแต่ไม่จัดเข้าในคัมภีร์ยุคต้น (2565, น. 46) ซึ่งเห็นไปทิศทางเดียวกันกับการแบ่งยุคคัมภีร์ของ Mizuno และ Mayeda (Mizuno, 1964, pp. 17-40; Mayeda, 2001, pp. 61-62 อ้างถึงในพระมหาพงศ์ศักดิ์ ฐานิโย, 2559, น. 7)

คัมภีร์อรรถกถาอธิบาย “นามกาย” ในที่นี้ว่าหมายถึง “กองของนาม” คือ ชันธ 4 (จตุตถาโร ชนธ) ได้แก่ เวทนาชันธ สัญญาชันธ สังขารชันธ และวิญญาณชันธ โดยอธิบายอาการ เพศ นิमित อุทเทส ว่าเป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในแต่ละชันธ (ที.ม.อ.(ไทย) น. 143) แสดงให้เห็นว่า อรรถกถาตีความนามกายเป็นแบบตปฺปฐิสสมาส (Tomita, 2014, p. 381)

“นามกาย” ในมหานิทานสูตรนี้ นักวิชาการตีความแตกต่างกันออกไป Tomita เห็นว่า ในที่นี้ คำว่า “นามกาย” ปรากฏพร้อมกับคำว่า “รูปกาย” ซึ่งความหมายของคำว่า กาย ในอดีตไม่ได้หมายถึง กาย แต่หมายถึง กลุ่มหรือกอง ดังนั้น รูปกายในบริบทนี้คือ “กองของรูป” ส่วนคำว่า นามกายนั้นหมายถึง “กองของชื่อ” อีกประการหนึ่ง นามกายถูกใช้คู่กับอริยจนะ (Appellation) คำว่า “นาม” ในนามกายนั้นจึงควรหมายถึง ชื่อ (Appellation) ซึ่งไม่ได้หมายรวมไปถึงปรากฏการณ์ทางจิตของบุคคลและไม่ได้มีความเกี่ยวข้องกับชันธ 5 แต่หมายถึง “กองของชื่อ” อันเป็นการตีความแบบตปฺปฐิสสมาส (Tomita, 2014, p. 383) ถึงแม้ว่า Tomita จะตีความเป็นสมาสแบบเดียวกันกับคัมภีร์อรรถกถา แต่ความหมายไม่เหมือนกัน แต่ทว่า Wynne มีความเห็นที่แตกต่างกับ Tomita โดยเขาตีความ “นามกาย” ว่าเป็น ทวินทวสมาส หมายถึง “ชื่อและร่างกาย” (Name-and-body) (Wynne, 2007, p. 91) ส่วน Maryla Falk ตีความ “นามกาย” ในมหานิทานสูตรว่ามีความหมายเหมือนกับ “มโนมกาย” ซึ่งเป็นกายละเอียด (Subtle body) ที่อยู่ภายในกายหยาบ (Gross rūpa) (Falk, 1943, p. 109) เป็นการตีความแบบกัมมธารยสมาส

พรรณนาของนักวิชาการต่อนามกายในมหานิทานสูตรแบ่งออกเป็น 2 ฝ่ายคือ ฝ่ายหนึ่งเห็นว่า นามกาย คือ กองของชื่อ (ตปฺปฐิสสมาส) ส่วนอีกฝ่ายมีความเห็นร่วมกันว่านามกาย คือ (ร่าง)กาย ต่างกันโดยรายละเอียด เพราะเหตุแห่งการตีความสมาสที่ต่างกัน ถ้าตีความว่าแบบทวินทวสมาส หมายถึง (ร่าง) กาย ปกติ แต่ถ้าตีความว่าเป็นกัมมธารยสมาสจะหมายถึงกายอันละเอียด ศัพท์ว่า นามกาย นอกจากจะปรากฏในพระสูตรนี้แล้ว ยังพบในอุปสีฆมาณวกปัญหาที่มีบริบทต่างจากในมหานิทานสูตรอย่างมีนัยยะสำคัญ

3.2 อุปสีฆมาณวกปัญหา

อุปสีฆมาณวกปัญหา เป็นพระสูตรที่เล่าถึงปัญหาของอุปสีฆมาณพ ผู้เข้าไปกราบทูลถามพระสัมมาสัมพุทธเจ้าว่าบุคคลผู้หลุดพ้นแล้ว ดำรงอยู่ในพรหมโลกเป็นเวลายาวนาน มีความสงบเย็นอยู่ในพรหมโลก วิญญาณของบุคคลนั้นจะสามารถจุติได้อีกหรือไม่ พระสัมมาสัมพุทธเจ้าตรัสตอบโดยการอุปมาเปรียบเทียบกับไฟว่า

เปลวไฟถูกกำลังลมพัดไป ย่อมดับ กำหนดไม่ได้ ฉะนั้น มุนีพ้นแล้วจาก

นามกาย ย่อมดับไป กำหนดไม่ได้ ฉะนั้น (ขุ.ข. (ไทย) 25/ 1081/758)

อุปสีฆมาณวกนิทเทส คัมภีร์จุฬนิทเทส (อาจถือได้ว่าเป็นอรรถกถาหนึ่งของพระสูตรนี้) อธิบายข้อความ “มุนีพ้นจากนามกาย” ว่า “มุนีจะก้าวล่วงรูปกายด้วยวิกขัมภพานถึงที่สุดแห่งภพได้อริยมรรค 4 ประการ จึงกำหนดรู้นามกายและรูปกาย เมื่อกำหนดรู้ได้จึงหลุดพ้นด้วยดีจากนามกาย ย่อมปรินิพพานด้วย

อนุปาติเสสนิพพานธาตุ” (ขุ.จ. (ไทย) 30/43/190) หมายความว่าบุคคลผู้หลุดพ้นแล้วจาก “นามกาย” จะไม่ต้องกลับมาเวียนว่ายตายเกิดอีกต่อไป ในอรรถกถาสุตตนิบาตอธิบายในทำนองเดียวกับคัมภีร์จูฬนิทเทสว่า

มุนีพ้นแล้วจากนามกาย...ฉันทัน (เอว มุนี นามกายา วิมุตโต) คือ พระเสกขมุนี
อุบัติในอากิณญญายตนภพ พ้นจาก “รูปกาย” ในกาลก่อนตามปกติแล้วยังมรรคที่ 4
ให้เกิดขึ้นในภพนั้น จึงพ้นจาก “นามกาย” เพราะกำหนดรู้ธรรมกาย⁸ เป็นพระ
ชีณาสพผู้อุกโตภาควิมุต ย่อมเข้าถึงความตั้งอยู่ไม่ได้ กล่าวคือปรินิพพานด้วยอนุปาทา
ปรินิพพาน ย่อมไม่เข้าถึงการนับว่าเป็นกษัตริย์ เป็นต้น (ขุ.ส.อ. (ไทย) 2/513)

พระสูตรนี้ Tomita ตีความ “นามกาย” ว่าเป็นทวินทวสมาส หมายถึง ชื่อและกาย (Name-and-body) ให้เหตุผลว่า ในกรณีที่นามกายไม่ได้ถูกกล่าวถึงพร้อมกับรูปกายจะมีความหมายว่า “กาย” ไม่ใช่ “กอง” หรือ “กลุ่ม” ซึ่งหมายถึง นามและกายของมุนีผู้เป็นอริยบุคคล เป็นการตีความที่แตกต่างไปจากการตีความ “นามกาย” ในมหานิทานสูตรและต่างจากในอรรถกถาที่ยกเอารูปกายเข้ามาเกี่ยวข้องกับนามกาย เช่นเดียวกับบริบทที่พบในมหานิทานสูตร เพราะเขาเห็นว่านามกายในแต่ละบริบทไม่จำเป็นต้องตีความแบบเดียวกัน (Tomita, 2014, pp. 386-388) ข้อสรุปของ Tomita ทำให้เห็นประเด็น การตีความหมายของศัพท์คำเดียวกัน เมื่อบริบทต่างกันไม่จำเป็นต้องมีความหมายเหมือนกัน

การศึกษาวิเคราะห์ “นามกาย” ในคัมภีร์ชั้นพระสูตรดั้งเดิม คือ มหานิทานสูตร (ทีฆนิกาย) กล่าวถึงนามกายที่ทำหน้าที่ของจิตในกระบวนการรับรู้หรือ “ผัสสะ” ในปัจจุสมุปบาท ซึ่งประกอบด้วยอาการ เพศ นิमित อุทเทส ทั้งนี้ความเห็นของนักวิชาการต่อศัพท์ “นามกาย” แบ่งออกเป็น 2 ฝ่าย คือ ฝ่ายหนึ่งตีความว่า กองของชื่อ (ตปุริสสมาส) อีกฝ่ายหนึ่งตีความนามกายว่า (ร่าง) กาย (ทวินทวสมาสและกัมมธารยสมาส)

ส่วนอุปสัณณวณกปัญหา ในสูตรนิบาตกล่าวถึงขั้นตอนการหลุดพ้นจากนามกายของ “มุนี” เท่านั้น ต่อมาคัมภีร์ที่เกิดหลังพระสูตรดั้งเดิม คืออุปสัณณวณกปัญหานิทเทส ในจูฬนิทเทสได้อธิบายข้อความว่า “มุนี พ้นแล้วจากนามกาย” ในอุปสัณณวณกปัญหาเพิ่มเติมว่า บุคคลที่เรียกว่ามุนีนั้นจะหลุดพ้นจาก “รูปกาย” ก่อนแล้วใช่อริยมรรค 4 ประการกำหนดรู้ “นามกาย” แล้วจึงหลุดพ้น ในขณะที่ Tomita เห็นว่านามกายในบริบทนี้ คือ นามและกายของมุนี ที่แตกต่างจากบุคคลทั่วไป ไม่ใช่กองของนามหรือนามชั้น 4

คัมภีร์ยุคพระสูตรดั้งเดิมยังไม่มี ความหมายที่ชัดเจน และไม่ปรากฏคำอธิบายศัพท์ว่า นามกายทั้งนี้ นักวิชาการจึงต้องพยายามตีความศัพท์นี้ ซึ่งบางกลุ่มก็เห็นด้วยกับการตีความในอรรถกถา แต่บางกลุ่มมีความเห็นที่แตกต่างออกไป ทำให้แนวทางการตีความนามกายมี 2 แบบ คือกลุ่มของนามชั้น (จิต) และกาย อันเป็นนามที่แตกต่างจากรูปกาย ประเด็นที่น่าสนใจคือทัศนะของ Tomita ที่เห็นว่า นามกายในบริบทที่แตกต่างกัน สามารถมีความหมายที่แตกต่างกันได้ ซึ่งผู้เขียนก็นำประเด็นนี้มาใช้เป็นแนวทางในการแบ่งประเภทของนามกายที่แตกต่างกันในคัมภีร์ชั้นอรรถกถา ดังจะกล่าวในรายละเอียดต่อไป

⁸ ในคัมภีร์อรรถกถาจูฬนิทเทส กล่าวว่า เพราะกำหนดรู้นามกาย (ขุ.จ.อ. (ไทย) น. 44)

4. นามกายในคัมภีร์อรรถกถา

จากการศึกษานามกายในคัมภีร์อรรถกถา ผู้เขียนพบว่าเนื้อหาที่เกี่ยวข้องได้มาจาก 2 ส่วน คือ 1) ส่วนที่อรรถกถายกคำว่า “กายะ”(กาย) ในพระสูตรมาอธิบายว่า กาย ในบริบทนี้คือนามกาย 2) ส่วนที่เป็น การอธิบายคำว่า นามกาย โดยอรรถกถาเอง โดยที่ไม่ปรากฏคำว่า “กาย” หรือ “นามกาย” ในชั้นพระสูตรใน ตำแหน่งนั้น ๆ ผลการศึกษาเบื้องต้นพบว่า บริบทที่เกี่ยวข้องกับนามกาย สามารถแบ่งได้อย่างน้อย 4 บริบท ได้แก่ นามกายที่เป็นนามชั้น นามกายของผู้ที่ได้รับูปมาณและอรูปมาณ นามกายของพระอริยบุคคลและ พระอรหันต์ และนามกายของพระปัจเจกพุทธเจ้าและพระพุทธเจ้า ดังจะได้อธิบายต่อไป

4.1 นามกายคือนามชั้น

คัมภีร์อรรถกถามีการให้ความหมายของนามกายชัดเจนว่าหมายถึง “นามชั้น” โดยอาจมีการระบุ รายละเอียด และจำนวนของนามชั้นที่แตกต่างกันไปในแต่ละแห่งตัวอย่าง เช่น

1) นามชั้น 4 คัมภีร์อรรถกถาพานิทานสูตรระบุการบัญญัตินามกายที่มีได้ด้วยอาการ เพศ นิमित อุทเทสแห่งเวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณ ซึ่งเป็นองค์ประกอบในนามชั้น 4 ดังนี้

ดูก่อนนानนท การบัญญัตินามกาย อันเป็นที่ประชุมของนาม (เยทิ อุทเทเสหิ นามกายสสุ นามสมุหสส ปญญชตติ โหติ) ย่อมมีได้ด้วยอาการ ลิงค์ อุทเทส เมื่อมี อุทเทสว่า เวทนาย่อมมีในอาการ ลิงค์ และนิमित ที่เสวยเวทนา เมื่อมีอุทเทสแห่ง สัญญา...สังขาร...วิญญาณ... (ที.ม.อ. (ไทย) น. 143)

อรรถกถาได้อธิบายนามกายที่เกี่ยวข้องกับ เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ ทำให้ผู้แปลพระไตรปิฎก ฉบับภาษาไทยตีความว่านามกายในบริบทนี้ คือ นามชั้น 4 (ที.ม. (ไทย) 10/114/65)

2) นามชั้น 3 ในปฐมจตุกกนิทเทส ปฏิสัมภิทามรรค ที่ถือว่าเป็นคัมภีร์ที่เกิดหลังยุคพระสูตร ดั้งเดิมได้กล่าวถึง “กาย” ว่าสามารถแบ่งได้เป็น 2 ประเภท คือ นามกายและรูปกาย แล้วอธิบายความหมาย ของนามกายและรูปกายว่า

กายมี 2 อย่าง คือนามกายและรูปกาย นามกาย เป็นอย่างไร คือ เวทนา สัญญา เจตนา ผัสสะ มนสิการ นาม นามกาย และสิ่งที่เรียกว่า จิตตสังขาร ชื่อว่า “นามกาย” ส่วน “รูปกาย” คือ มหาภูตรูป 4 รูปที่อาศัยมหาภูตรูป 4 ลมหายใจเข้า ลมหายใจออก นิमितและสิ่งที่เนื่องกันเรียกว่า กายสังขาร ชื่อว่า รูปกาย (ช.ป. (ไทย) 31/170/265)

อรรถกถาได้อธิบายนามกายว่า หมายถึงนามชั้น 3 ได้แก่ เวทนา สัญญา จิตตสังขาร (สังขาร) รวมไปถึงเจตนา ผัสสะ มนสิการ นาม นามกาย ซึ่งต่างก็สื่อความไปถึงกลุ่มของจิตและเจตสิก ตรงกับ การอธิบาย จิตตสังขาร ในคัมภีร์อรรถกถาอานาปาณกถา ว่าสัญญาและเวทนาเป็น “จิตตสังขาร” ซึ่งจิตตสังขารนี้เองเป็นส่วนหนึ่งของ “นามกาย” ความว่า

คำว่า สิ่งที่เรียกว่าจิตตสังขาร (เย จ จุจจนติ จิตตสังขารา) ท่านกล่าวอย่างนี้ว่า
สัญญาและเวทนาเป็นเจตสิก ธรรมเหล่านี้เนื่องด้วยจิต เป็นจิตตสังขาร
ท่านสงเคราะห์ด้วยนามกายในที่นี้ (ขุ.ป.อ. (ไทย) น. 173-174)

ฉะนั้นนามกาย คือ จิตตสังขาร (สังขาร) ที่เกี่ยวเนื่องกับสัญญาและเวทนาอันเป็นเจตสิกเป็น
หลักฐานที่สนับสนุนการตีความนามกายของอรรถกถาว่า หมายถึงนามชั้น 3 นอกจากนี้ในคัมภีร์
อรรถกถาอรรถกถาอรรถกถา อธิบายความความหลับ ความเกียจคร้าน ความย่อท้อ เหตุเกิดจากความที่
“กาย” เป็นไข้ ซึ่งกายในบริบทนี้ถูกอธิบายว่า คือ “นามกาย”

คำว่า ความที่กายไม่คล่องแคล่ว (กายสส อกลยตา) คือ ความที่นามกาย
อันกล่าวคือ **ชั้น 3** เป็นไข้ เพราะความไข้ท่านเรียกว่า อกลลโก (เป็นโรค) (ขุ.ม.อ.
(ไทย) น. 558)

นามกายในบริบทนี้ให้ความหมายที่ชัดเจนว่า นามกาย คือ นามชั้น 3 เพียงแต่ไม่กล่าวว่า นามชั้น
3 คืออะไรบ้าง ซึ่งให้เห็นว่านามกายเป็นเหตุให้เกิดความหลับ ความเกียจคร้าน และความย่อท้อ

คัมภีร์ที่เกิดหลังคัมภีร์ยุคต้น คือ ปฐมจตุกกนิเทศ (ปฏิสัมภิทามรรค) เริ่มปรากฏคำอธิบายคำว่า
“นามกาย” ว่าเป็น เวทนา สัญญา เจตนา ผัสสะ มนสิการ นาม นามกาย และสิ่งที่เรียกว่าจิตตสังขาร แสดงให้
เห็นว่าคัมภีร์ในยุคนี้เริ่มมีตีความศัพท์ว่า “กาย” ในนามกายว่าหมายถึง กองหรือกลุ่มของเจตสิก ไม่ใช่หมายถึง
“(ร่าง)กาย” เมื่อศึกษาในคัมภีร์อรรถกถาจากเนื้อความหลายแห่งทำให้เห็นว่าการตีความ “นามกาย” ว่าเป็น
“นามชั้น 3” อย่างชัดเจน อาจหมายถึง นามชั้น 4 หรือนามชั้น 3 ซึ่งในหัวข้อ 4.1 นี้ดูเหมือนว่ายังไม่ได้ระบุ
เจาะจงว่าเป็นนามกายของภูมิใด ซึ่งหากดูรายละเอียดในหัวข้อถัด ๆ ไปที่กล่าวถึงนามกายที่เกี่ยวข้องกับรูป
ภูมิ อรูปภูมิ และโลกุตตรภูมิ อาจทำให้เราสามารถตีความนามกายที่แปลว่า นามชั้น 3 ในที่นี้อาจไม่ได้จำกัดอยู่
เพียงในกามภูมิเท่านั้น

4.2 นามกายของผู้ที่ได้รับปณานและอรุปณาน

1) นามกายของผู้ได้รับปณาน หลายแห่งในพระไตรปิฎกกล่าวถึงพระโยคาวจรผู้บรรลุดัตถิยานแล้ว
“เสวยสุขด้วยกาย” (สุขญจ กาเยน ปฏิสเวเตติ)⁹ ซึ่ง “กาย” ในที่นี้ คัมภีร์อรรถกถาใช้คำว่า “นามกาย”
มาแทนที่กลายเป็น “เสวยสุขด้วยนามกาย” เช่น ในสุตมยญาณนิเทศที่ 1 (ขุ.ป. (ไทย) 31/36 /56) และ
อธิบายเพิ่มเติมว่า สุขที่เป็นฐานในการเสวยตติยานนั้นเป็น “สุขสัมปยุตด้วยนามกาย” (สุขํ ยํ วา ตํ นาม
กายสมปยุตํ) ดังข้อความตอนหนึ่งว่า

บัดนี้ พึงทราบวินิจฉัยในคำว่า **และเสวยสุขด้วยกาย** (สุขญจ กาเยน ปฏิสเวเต
ติ) ดังต่อไปนี้ พระโยคาวจรผู้พร้อมด้วยตติยานย่อมไม่มีการคำนึงถึงการเสวย

⁹ ปรากฏข้อความเดียวกันนี้หลายแห่งทั้งในพระวินัย พระสูตร และพระอภิธรรม เช่น ในทีฎฐธัมมนิพพานวาทะ 15 (ที.ส.
(ไทย) 9/97/38), ในสุตมยญาณนิเทศที่ 1 (ขุ.ป. (ไทย) 31/36/56), ในสุตตันตปิฎก (อภ.วิ. (ไทย) 35/508/386) เป็นต้น

สุข แม้ก็จริงอยู่ แม้เมื่อเป็นอย่างนี้ เพราะสุขของพระโยคาวจรนั้น สัมปยุตด้วยนามกาย อีกประการหนึ่ง เพราะรูปกาย (รูปกาย) ของพระโยคาวจรนั้น **ถูกรูปอันประณีตยิ่ง** (อติปณิเตน รูปน) ซึ่งมีสุขอันสัมปยุตด้วย **นามกาย** นั้นเป็นสมุฏฐานลัมผัสแล้ว เพราะได้สัมผัสแล้ว แม้ออกจากฌานก็พึงเสวยสุขได้... (ช.ป.อ. (ไทย) น. 261)

คัมภีร์อภิธรรมอธิบายการเสวยสุขด้วย “กาย” ว่า กายในที่นี้ประกอบด้วยสัญญาชั้น สัขารชั้น และวิญญาณชั้น (อภ.วิ. (ไทย) 35/587/407) แล้วอรรถกถาอธิบายความ “กาย” ในข้อความเดียวกันกับข้างต้นว่าเป็น “นามกาย” (อภ.สง.อ. (ไทย) น. 391)

อย่างไรก็ตาม สัญญาชั้น สัขารชั้น และวิญญาณชั้นหรือนามชั้นในที่นี้ ต่างจากนามชั้นในข้อ 4.1 ซึ่งเป็นนามชั้นของมนุษย์ปุถุชนโดยทั่วไปที่ยังไม่มีคุณวิเศษใด ๆ เนื่องจากนามชั้นที่ถูกกล่าวถึงนี้เกิดขึ้นในขณะที่พระโยคาวจรเข้าถึงตติยฌาน ในที่นี้มีประเด็นที่น่าสนใจ คือ เนื้อหาการกล่าวถึงรูป 2 ประเภทที่แตกต่างกัน โดยรูปที่ 1 เป็น “รูปกาย” ของผู้ปฏิบัติ (รูปกาย) ส่วนอีกรูปหนึ่งคือ “รูปอันประณีตยิ่ง” (อติปณิเตน รูปน) ที่มีอยู่ในเวลาเดียวกัน ซึ่งรูปส่วนที่มีความเกี่ยวข้องกับนามกายในที่นี้ คือรูปที่ประณีตยิ่ง ไม่ใช่รูปกายของผู้ปฏิบัติ

หลักฐานอีกชั้นที่สนับสนุนข้อสันนิษฐานว่า 1) รูปอันประณีตต่างจากรูปกาย 2) นามกายมีความเกี่ยวข้องโดยตรงกับรูปอันประณีตยิ่ง คือข้อความใน **วิสุทธิมรรคหาฎีกา** ความว่า

ก็ชื่อว่าความแผ่ไปนี้ได้แก่ ความงอกงามแห่ง **นามกาย** ที่เกิดร่วมกันโดยปัจจัยมี ฌานเป็นต้น ด้วยสามารถแห่งปิติและสุขที่ดีล้ำยิ่ง เพราะความที่พระโยคีได้อบรมฌานไว้ดีแล้ว และได้แก่ภาวะที่รูปกาย **อันรูปที่ประณีตที่มีนามกาย** นั้นเป็นสมุฏฐาน ได้แผ่ไปรอบแล้ว (วิสุทธิ. ฎีกา (ไทย) 3/253-254)

กล่าวได้ว่า “นามกาย” ประเภทนี้เกิดขึ้นด้วยปัจจัย คือ ฌาน หมายความว่า นามกายที่เกี่ยวข้องกับตติยฌานนี้ เกิดขึ้นในขณะที่พระโยคาวจรเข้าถึงตติยฌาน หรืออาจหมายถึงเดิมมีนามกายอยู่แล้ว แต่จะปรากฏ (active) ขึ้นได้ก็ต่อเมื่อบุคคลนั้นเข้าถึงตติยฌานแล้ว

2) **นามกายของผู้ได้รูปฌาน** ใน **อากังขะยสูตร** กล่าวถึงการกระทำศีลให้บริบูรณ์ของบุคคลผู้บรรลุฌาน ตั้งแต่รูปฌานถึงพระอรหันต์ ซึ่งในพระสูตรนี้ใช้ “กาย” ที่เป็นเครื่องมือในขั้นตอนของการเปลี่ยนผ่านจากรูปฌานไปเป็นอรุณฌานไว้ว่า “หากภิกษุพึงหวังว่า ‘เราพึงบรรลุวิโมกข์ที่สงบ เป็น อรูปฌาน เพราะ **กล่าวล่วงรูปาวจรมานด้วยนามกาย**¹⁰ (กาเยน ผุสิตวา) ภิกษุนั้นพึงทำศีลให้ บริบูรณ์ ฯลฯ เพิ่มพูนเรือนว่าง” (ม.ม. (ไทย) 12/66/58)

คัมภีร์อรรถกถาอธิบายข้อความ “กาเยน ผุสิตวา” ว่าหมายถึง “ถูกต้องคือถึงแล้วด้วยนามกาย” และอรรถกถายังตีความว่า การบรรลุรูปฌานทำได้ด้วยนามกาย (ม.ม.อ. (ไทย) น. 251) จึงมีข้อสังเกตว่า

¹⁰ เป็นการแปลมาจากศัพท์บาลี “กาเยน” ซึ่งสันนิษฐานว่าเป็นการแปลตามนัยของคัมภีร์อรรถกถา

ในขั้นตอนของการบรรลุดียมานมีการเสวยสุขด้วยนามกาย แสดงให้เห็นว่า มีนามกายที่เกิดขึ้นอยู่ก่อนแล้วในขั้นของรูปมาน มีความเป็นไปได้ว่านามกายที่ใช้ “ก้าวล่วงรูปมาน” ไปสู่รูปมานนี้เป็นนามกายเดียวกันที่เกิดขึ้นก่อนหน้านี้ หรือเป็นนามกายที่มีความเกี่ยวเนื่องกัน สรุปได้ว่า นามกายในบริบทนี้ถูกใช้เป็น “เครื่องมือ” ในการบรรลुरुูปมาน ต่างจากนามกายที่ปรากฏก่อนหน้านี้ในรูปมานที่มีคุณสมบัติในการ “เสวยสุข” ที่เกิดจากการบรรลุดียมาน

4.3 นามกายของพระอริยบุคคลและพระอรหันต์

1) นามกายที่เป็นเครื่องมือในการเข้าถึงธรรม ในกามเทศสูตรกล่าวถึงบุคคล 2 ประเภท ที่เข้าถึงธรรมขั้นต่าง ๆ ด้วยกาย ได้แก่ กายสักขีบุคคล และอุกโตภาควิมุตบุคคล เป็นบุคคลที่เข้าถึงธรรมตั้งแต่รูปมาน อรูปมาน ถึงสัญญาเวทยินนิโรธ จนกระทั่งทำอาสวะทั้งหลายให้สิ้นไปเพราะเห็นด้วยปัญญา ดังนี้

ภิกษุในพระธรรมวินัยนี้สังัดจากกาม ฯลฯ บรรลุปฐมมานและอายตนะคือ ปฐมมานนั้นมีอยู่โดยประการใด ๆ เธอสัมผัสอายตนะคือปฐมมานนั้นด้วยกาย (กาเยน) โดยประการนั้น ๆ อยู่ และเธอรู้ชัดอายตนะ คือ ปฐมมานนั้นด้วยปัญญา ... เพราะล่วงแนวสัญญานาสัญญายตนมาน โดยประการทั้งปวง บรรลุสัญญาเวทยินนิโรธ อยู่ อาสวะทั้งหลายของเธอหมดสิ้นแล้วเพราะเห็นด้วยปัญญา อายตนะ คือ สัญญา เวทยินนิโรธนั้นมีอยู่ด้วยอาการใด ๆ เธอสัมผัสอายตนะ คือ สัญญาเวทยินนิโรธด้วยกาย (กาเยน) โดยประการนั้น ๆ อยู่ และเธอรู้ชัดอายตนะ คือ สัญญาเวทยินนิโรธนั้นด้วยปัญญา... (อง.นวก. (ไทย) 23/ 43/538 – 539)

คัมภีร์อรรถกถาได้อธิบาย “กาย” ที่กายสักขีบุคคลและอุกโตภาควิมุตบุคคลใช้เข้าถึงดำรงอยู่ในธรรมขั้นต่าง ๆ ว่าหมายถึง “นามกาย” ที่เกิดพร้อมสมภาตินั้น ๆ (สมาปตติ สหชาตนามกาเยน มุสิตวา วิหริติ) (อง.นวก.อ. (ไทย) น. 438) ศัพท์ว่า “อุกโตภาควิมุต” ในสูตรนี้อรรถกถาอธิบายว่า หมายถึง “ผู้พ้นแล้วจากกิเลสอันเป็นข้าศึกแห่งสมณะและวิปัสสนาโดยส่วนทั้งสองในที่สุด ชื่อว่าอุกโตภาควิมุต เพราะพ้นจากรูปกายด้วยสมาบัติ จากนามกายด้วยอริยมรรคเท่านั้น” (อง.นวก.อ. (ไทย) น. 438 - 439) คัมภีร์อรรถกถาอีกที่หนึ่งอธิบายอุกโตภาควิมุตเพิ่มว่า บุคคลนั้นออกจากสมาบัติหนึ่ง ๆ ในบรรดาอรูปสมาบัติ 4 ประการ แล้วพิจารณาสังขารทั้งหลายบรรลुरुหัตตผล (ที.ปา.อ. (ไทย) น. 116) ทำให้ทราบว่า อุกโตภาควิมุต คือ พระอรหันต์นั่นเอง

ส่วน “กายสักขี” อรรถกถาขยายความว่า พระอริยบุคคลผู้บรรลุโสดาปัตติผลขึ้นไปจนถึงท่านผู้ดำรงอยู่รหัตตผล ได้สัมผัสวิโมกข์ 8 ด้วยกาย และอาสวะบางอย่างยังสิ้นไป (ที.ปา.อ. (ไทย) น. 117) นอกจากนี้อรรถกถาอธิบายกายสักขีว่า หมายถึงบุคคลที่สัมผัสผลจากมานแล้วกระทำนิโรธ คือ พระนิพพานให้แจ้งในภายหลัง (อภิ.ปญจ.อ. (ไทย) น. 62)

จากการอธิบายความหมายของอรรถกถาทำให้ทราบว่า กายสักขี หมายถึงพระอริยบุคคลตั้งแต่โสดาบันขึ้นไปจนถึงระดับของพระอรหันต์ และอุกโตภาควิมุต หมายถึงพระอรหันต์ บุคคลทั้งสองประเภทนี้ใช้นามกายเป็น “เครื่องมือ” ในการเข้าถึงธรรมตามลำดับ นอกจากนี้ยังใช้เป็น “เครื่องมือ” ในการสัมผัสวิโมกข์

8 ดังนั้น นามกายที่พบในบริบทนี้จึงน่าจะแตกต่างจากนามชั้น รૂ ปณาน อรูปณาน ในแง่ของความละเอียด ความประณีต หรือความบริสุทธิ์อยู่ในระดับโลกุตตรธรรม

2) นามกายของพระอรหันต์ ในคาถาธรรมบท เรื่องพระเอกุทานเถระ พระสัมมาสัมพุทธเจ้าตรัสยกย่อง “ผู้ทรงธรรม” ไม่ใช่เพียงเพราะเรียนมาก ทรงจำได้มาก กล่าวธรรมได้มาก แต่คือผู้ที่เห็นธรรมด้วยกาย (ธัมม กายเนน ปสฺสตี) และเป็นผู้ไม่ประมาท แม้จะฟังธรรมมาน้อยก็ตามความว่า

บุคคลไม่ชื่อว่าผู้ทรงธรรมเพียงเพราะพูดมาก ส่วนผู้ใดได้สดับตรับฟังธรรมน้อย แต่ (พิจารณา) เห็นธรรมด้วยกาย (กายเนน ปสฺสตี) ทั้งไม่ประมาทธรรมนั้น ผู้นั้นชื่อว่า ผู้ทรงธรรม (ขุ.ธ. (ไทย) 25/259/113)

เรื่องราวในคัมภีร์อรรถกถากล่าวถึงพระเอกุทานผู้เป็นพระอรหันต์ ข้าของเพียงอุทานเดียว ได้รับเสียงสาธุการจากเทวดา ต่างจากพระเถระผู้ทรงพระไตรปิฎกที่แสดงธรรมมาก แต่ไม่ได้รับเสียงสาธุการจากเทวดา เป็นเหตุให้เหล่าภิกษุพากันติเตียนเทวดา ความทราบถึงพระผู้มีพระภาคเจ้า พระองค์จึงตรัสสถาปนาช้างต้น เพื่อแก้ต่างแทนพระเอกุทาน คาถานี้คัมภีร์อรรถกถาอธิบาย “กาย” ว่าหมายถึง นามกายที่ใช้เป็นเครื่องมือในการเห็นสังขาร 4 ประการ มีทุกข เป็นต้น (ขุ.ธ.อ. (ไทย) 2/356-358)

นามกายในบริบทนี้มีความเกี่ยวข้องกับ “ผู้ทรงธรรม” คือบุคคลที่ชื่อว่าผู้ทรงธรรมที่แท้จริงนั้น จะต้องเห็นธรรมด้วย “นามกาย” แสดงให้เห็นว่า การเห็นธรรมด้วยนามกายสามารถจัดเป็นคุณสมบัติหนึ่งของพระอรหันต์ได้อีกด้วย ซึ่งสอดคล้องกับนามกายที่มีในขณะเป็นพระอริยบุคคลที่ใช้นามกายเป็นเครื่องมือในการบรรลุธรรม คือ อริยสัจ 4 เป็นพระอรหันต์ แม้เป็นพระอรหันต์แล้วยังคงใช้ “นามกาย” ในการ “เห็นธรรม” นั้นอยู่ ประเด็นที่น่าสนใจอีกประการหนึ่งนามกายในแห่งอื่นมักจะใช้คำว่า “ถูกต้อง” (มุสิตฺวา) ธรรมด้วยนามกาย หรือเข้าถึงธรรมด้วยนามกาย ส่วนบริบทนี้ใช้คำว่า “เห็น”¹¹ (ปสฺสตี) ธรรมด้วยนามกาย

ในคาถาธรรมบท เรื่องพระมหากัปปินเถระ พระมหากัปปินะเที่ยวเปล่งอุทานว่า “สุขหนอ สุขหนอ” ภายหลังจากที่ได้บรรลุพระอรหันต์ พร้อมด้วยปฏิสัมภิทาทั้งหลาย เป็นเหตุให้เหล่าภิกษุกล่าวหาว่าพระมหากัปปินะกล่าวเช่นนี้เพราะปรารถนาสุขในกามและราชสมบัติ เมื่อเรื่องราวนั้นทราบถึงพระสัมมาสัมพุทธเจ้า พระพุทธองค์จึงได้ตรัสคาถานี้ว่า

¹¹ เมื่อศึกษาคัมภีร์คู่ขนาน (Parallel) ของคาถาเดียวกันนี้กลับไม่พบการใช้ศัพท์ที่มาจาก ทิส ธาตุ (dis) ที่แปลว่า เห็น แต่พบการใช้ศัพท์ที่มาจาก ผสส ธาตุ (phassa) ในภาษาบาลี หรือ สปฤส ธาตุ (sprṣ) ในภาษาสันสกฤต แปลว่า ถูกต้อง ได้แก่ 1) ปตน 32 [2.19] อปรมาท ใช้ กายเนน ผสสเย (kāyena phassaye) 2) คานธารี 114 [7.5] อปรมาท ใช้ กเณน ผษอิ (kaeṇa phaṣai) 3) อุทานวรรค 4.21 อปรมาท ใช้ กายเนน ไว สปฤสเสต (kāyena vai sprṣet) (Ānandajoti Bhikkhu, 2020, p. 170)

บุคคลผู้เฝ้าบิณฑบาตในธรรม มีใจผ่องใส ย่อมอยู่เป็นสุข บัณฑิตย่อมยินดีในธรรมที่
พระอริยเจ้าประกาศแล้วทุกเมื่อ (ขุ.ธ. (ไทย) 25/79/52)

อรรถกถาอธิบาย “เฝ้าบิณฑบาตในธรรม (ธมมปิตติ)” ว่าหมายถึงผู้ดื่มธรรม ธรรมที่พระมหากษัตริย์เข้าถึง
ด้วย “นามกาย” คือ โลกุตตรธรรม 9 อย่าง (ขุ.ธ.อ. (ไทย) 1/529-530) นั้นหมายความว่า หลังจากที่
พระมหากษัตริย์บรรลอรหัตต์ ก็ย่อมดื่มธรรมได้รับความสุขจากการเข้าถึงธรรมนั้น เป็นสิ่งที่ยืนยันว่า
“นามกาย” ในบริบทนี้เป็นนามกายของพระอรหันต์

ทั้ง 2 คาทถรรพบทที่ยกมานั้น ทำให้เห็นบริบทของ “นามกาย” ที่เกี่ยวข้องกับ “ผู้ทรงธรรม” และ
“ผู้ดื่มธรรม” ของพระอรหันต์ โดยคุณสมบัติทั้ง 2 ประการนี้เกิดขึ้นหลังจากที่ “เห็นธรรม” คืออริยสัจ 4
ประการหรือ “บรรลอรหัตต์” คือ โลกุตตรธรรม 9 ประการ ด้วยนามกาย

4.4 นามกายของพระปัจเจกพุทธเจ้าและพระพุทธเจ้า

1) นามกายของพระปัจเจกพุทธเจ้า ในโสณกชาดก ความตอนหนึ่งกล่าวถึงพระราชาเสด็จ
สนทนากับพระโสณกปัจเจกพุทธเจ้า ความว่า “ภิกษุนี้เป็นคนเชื้อใจหนอ (กปณ) ศีรษะโล้น ครองผ้าสังฆาฏิ
ไม่มีมารดา ไม่มีบิดา นั่งเข้ามานอนอยู่ที่โคนต้นไม้” พระโสณกได้ฟังพระดำรัสแล้ว จึงได้ทูลว่า

ขอถวายพระพรมหาบพิตร บุคคลผู้สัมผัสธรรมด้วยกาย (กาเยน) ไม่จัดว่าเป็น
คนเชื้อใจ บุคคลใดในโลกนี้รังเกียจธรรม ประพฤติตามอธรรม บุคคลนั้นจัดว่าเป็นคน
เชื้อใจ เป็นคนชั่วมีบาปติดไปในเบื้องหน้า (ขุ.ชา.อฎฐก. (ไทย) 28/9-10/36)

จากบริบททำให้เห็นว่า พระราชาเห็นว่า พระโสณกเป็นคนจนหรือคนเชื้อใจ แต่พระโสณกเห็นว่า
ตัวท่านไม่ใช่ผู้ที่เชื้อใจ เพราะท่านเข้าถึงธรรมด้วย “กาย” (ธมม กายเณ ผสสย) ส่วนผู้ที่เชื้อใจที่แท้จริงคือผู้ที่
ไม่ประพฤติธรรม

“กาย” ในบริบทนี้ คัมภีร์อรรถกถาได้อธิบายว่าเป็น “นามกาย” ที่เป็นเครื่องมือในการเข้าถึง
อริยมรรค (ขุ.ชา.อฎฐก.อ. (ไทย) 8/98) ซึ่งอริยมรรค อาจหมายถึงอริยมรรคของอริยบุคคลทั่ว ๆ ไป แต่ทว่าใน
บริบทนี้ยังรวมถึงอริยมรรคของพระปัจเจกพุทธเจ้าไว้ด้วย เพราะพระโสณกปัจเจกพุทธเจ้าต้องการแก้ต่างว่า
ตนเองไม่ใช่คนเชื้อใจ ดังนั้น ตามคัมภีร์อรรถกถาความหมายของบริบทนี้หมายถึง “นามกาย” ที่มี
ความเกี่ยวข้องกับพระปัจเจกพุทธเจ้า

2) นามกายของพระสัมมาสัมพุทธเจ้า ในธาตุสูตร เป็นพระสูตรที่กล่าวถึงคุณสมบัติของ
พระสัมมาสัมพุทธเจ้าว่า 1) เป็นผู้ละจากรูปธาตุและอรูปรธาตุเข้าถึงความดับ (นิโรธ) 2) เป็นผู้ละจากความตาย
(มัจจุ) ได้แล้ว 3) เป็นผู้ที่ไม่เข้าถึงอมตธาตุที่ปราศจากกิเลสทั้งปวง (อุปติ) ได้ด้วย “กาย” มีคาถาประพันธ์ว่า

ชนเหล่าใดกำหนดรู้รูปธาตุแล้ว ไม่ดำรงอยู่ในอรูปรธาตุ น้อมไปในนิโรธ ชน
เหล่านั้นเป็นผู้ละมัจจุเสียได้ พระสัมมาสัมพุทธเจ้าผู้หาอาสวะมิได้ ถูกต้องอมตธาตุ

อันหาอุปมิตได้ด้วยนามกาย¹² (กาเยน) แล้วกระทำให้แจ้งซึ่งการสละคืนอุปมิต ย่อม
แสดงบท (พระนิพพาน) อันไม่มีความโคก ปราศจากธูลี ฯ (ขุ.อิติ. (ไทย) 25/51/404)

“กาย” ในบริบทนี้คัมภีร์อรรถกถาอธิบายว่าหมายถึง “นามกาย” หรือหมายถึง “มรรคและผล
ทั้งหลาย” เป็นหลักฐานที่ชัดเจนว่าอรรถกถาตีความนามกายในบริบทนี้ว่า เป็นทั้งเครื่องมือ (มรรค)
ในการบรรลุอมตธาตุ (นิพพานสุส หิ มคฺคณฺหาณน สจฺฉิกิริยา) ของพระสัมมาสัมพุทธเจ้า และเป็นทั้งสภาวะ
ที่พระองค์ใช้ในการเข้าผลสมาบัติ (ผล) ตามกาลที่สมควร เพื่อทำอมตธาตุให้ประจักษ์หลังจากดับจากกิเลส
ทั้งหลายแล้ว (กาเลน กาลํ ผลสมาปัตติสมาปฺพชฺเชน อตฺตปจฺจกฺขํ กตฺวา) (ขุ.อิติ.อ. (ไทย) น. 267)

ในเอกบุคคลวรรค กล่าวถึง พระสัมมาสัมพุทธเจ้าเป็นบุคคลผู้เดียวที่มีอาภิมัสตว์จำพวกใดเสมอได้
มีแต่เพียงพระสัมมาสัมพุทธเจ้าทุก ๆ พระองค์ด้วยกันเท่านั้นที่มีความเสมอกันโดย “พระคุณ คือ รูปราย และ
พระคุณคือ นามกาย” (อง.เอกก.อ. (ไทย) 1/113) กล่าวคือ นอกจากพระพุทธองค์มีรูปรายเสมอกันด้วย
ลักษณะมหาบุรุษ 32 ประการแล้ว บริบทนี้แสดงให้เห็นว่า พระสัมมาสัมพุทธเจ้าทุก ๆ พระองค์มีนามกายที่
เหมือน ๆ กันอีกด้วย

ในโสณสูตร พระโสณโกฏิภิกษุเมื่ออุปสมบทแล้วในสำนักของพระมหากัจจายนะผู้เป็นอุปัชฌาย์ยัง
ไม่เคยได้ฟังธรรมเฉพาะพระพักต์พระสัมมาสัมพุทธเจ้า เพียงแต่ได้ยินมาว่า พระผู้มีพระภาคพระองค์นั้น
พระองค์ “เป็นเช่นนั้น ฯ” ถ้าพระอุปัชฌาย์อนุญาต พระโสณโกฏิภิกษุจะเดินทางไปเฝ้าพระผู้มีพระภาค
อรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้า (ขุ.อ. (ไทย) 25/46/271) คัมภีร์อรรถกถาได้อธิบายคำว่า “เป็นเช่นนั้น ฯ” คือ
พระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงประกอบด้วย “นามกาย” สมบัติ และรูปรายสมบัติเห็นปานนี้ และประกอบด้วย
ธรรมกายสมบัติเห็นปานนี้ (ขุ.อ.อ. (ไทย) น. 381)

จาก 3 พระสูตรที่กล่าวมาข้างต้นเป็นที่ชัดเจนว่า แม้ตรัสรู้เป็นพระสัมมาสัมพุทธเจ้าแล้วยังคง
ประกอบด้วย “นามกาย” อยู่อีกทั้งยังใช้ “นามกาย” เป็นเครื่องมือในการสัมผัสอมตธาตุ ทั้งนี้ เอกบุคคลวรรค
และโสณสูตร เป็นหลักฐานที่ยืนยันถึงคุณสมบัติพื้นฐานของพระสัมมาสัมพุทธเจ้าทุก ๆ พระองค์ว่า
ทรงประกอบด้วย “นามกาย” สมบัติ

เมื่อวิเคราะห์จากบริบทในคัมภีร์อรรถกถา สามารถแบ่งบริบท “นามกาย” ได้อย่างน้อย 4 บริบท
คือ 1) นามกาย คือ นามชั้น 2) นามกายของผู้ที่ได้รับอุปมาและอุปทาน 3) นามกายของ พระอริยบุคคลและ
พระอรหันต์ 4) นามกายของพระปัจเจกพุทธเจ้าและพระพุทธเจ้า ประเด็นที่น่าสนใจคือ บริบทที่ 1 ปรากฏพบ
ตีความศัพท์ว่า กาย ในนามกายว่าหมายถึง กอง ในทำนองเดียวกันกับคัมภีร์เกิดหลังยุคพระสูตรดั้งเดิม แต่สิ่ง
ที่น่าสนใจ คือ บริบท 2- 4 เป็นบริบทที่กล่าวถึง “(ร่าง) กาย” แล้ว อรรถกถาตีความว่าหมายถึง นามกาย
ชี้ให้เห็นศัพท์บาลี กายะ ไม่ได้หมายถึง “กอง” แต่หมายถึง “กาย” อีกประเภทหนึ่งของฉนาลาภบุคคลและ
อริยบุคคล

¹² เป็นการแปลมาจากศัพท์บาลี “กาเยน” ซึ่งสันนิษฐานว่าเป็นการแปลตามนัยของคัมภีร์อรรถกถา

หลักฐานที่อาจช่วยสนับสนุนว่า นามกายอาจหมายถึงกายประเภทหนึ่งที่เกิดจากการปฏิบัติสมาธิคือ ในปิงคิยมาณวกปัญหากล่าวถึงพระปิงคิยะที่สนทนากับพราหมณ์พาวรีผู้เป็นอาจารย์เก่ากล่าวว่า

ท่านพราหมณ์ อาตมภาพไม่ประมาททั้งกลางคืนและกลางวัน เห็น **พระโคตมพุทธเจ้า**พระองค์นั้นด้วยใจเหมือนเห็นด้วยตา อาตมภาพนอนอ้อมพระองค์อยู่ตลอดราตรี อาตมภาพเข้าใจความไม่อยู่ปราศจากพระผู้มีพระภาคพระองค์นั้น (ขุ.สุ. (ไทย) 25/1149/778)

พระปิงคิยะได้กล่าวข้อความนี้กับพราหมณ์พาวรีหลังจากที่ได้ตั้งอยู่ในอนาคามีผล (ขุ.สุ.อ. (ไทย) 2/528) ซึ่งการเห็น**พระโคตมพุทธเจ้า** คงไม่ใช่พระพุทธรูปที่เป็นบุคคลทางประวัติศาสตร์ แต่ควรเป็นพระพุทธรูปที่ “เห็น” อยู่ในสมาธิ เป็นวิธีการภาวนาแบบพุทธานุสติ คือ การตรึงระลึกถึงพระพุทธรูป (เมธี พิทักษ์ธีระธรรม, 2558, น. 218-233) ดังนั้นพระสูตรนี้อาจถูกต้องความได้ว่า พระปิงคิยะผู้เป็นอนาคามีบุคคลเห็นพระโคตมพุทธเจ้าด้วยใจ ซึ่งอาจนำไปสู่ข้อสรุปว่า นามกาย คือ กายประเภทหนึ่งที่เป็นผลจากการปฏิบัติสมาธิ

จากการศึกษาบริบทของนามกายในคัมภีร์ชั้นพระสูตรและชั้นอรรถกถา อาจสามารถจำแนกนามกายตามลำดับภพภูมิ และการบรรลุธรรมชั้นต่าง ๆ ได้ดังตารางที่ 1

ตารางที่ 1 จำนวนความหมายที่แตกต่างของนามกายในระดับชั้นต่าง ๆ ตั้งแต่ชั้นพระสูตรถึงอรรถกถา						
ตารางที่ 1 จำนวนความหมายของนามกายในระดับชั้นต่าง ๆ ตั้งแต่ชั้นพระสูตรถึงอรรถกถา						
ข้อ	ภูมิ	ชื่อ	นามกาย		ความหมายที่เป็นไปได้ของนามกาย	
			พระสูตร	อรรถกถา	นามชั้น	กาย
3.1	ไม่เจาะจงภูมิ	มหานิทานสูตร	การบัญญัตินามกายต้องพร้อมด้วย อาการ เพศ นิमित และอุเทศ			
3.2	รูปภูมิขึ้นไป	อุปสีฆมาณวปัญา	มีพื้นฐานแล้วจากนามกาย ย่อมดับไป			
4.1	ไม่เจาะจงภูมิ	อรรถกถาหมานิทานสูตร	การบัญญัตินามกายต้องพร้อมด้วย อาการ เพศ นิमित และอุเทศ	การบัญญัตินามกาย (เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ)	✓	ชั้นที่เป็นนามโมโนชั้น 5 (จิต เจตสิก)
		ปฐมจตุกกนิเทศ	นามกาย คือ เวทนา สัญญา เจตนา ผัสสะ มลิการ นาม นามกาย และสิ่งที่เรียกว่า จิตตสังขาร	นามกาย คือ นามชั้น 3 ได้แก่ เวทนา สัญญา จิตตสังขาร	✓	ชั้นที่เป็นนามโมโนชั้น 5 (จิต เจตสิก)
4.2	รูปภูมิ	สุตมยญาณนิเทศที่ 1	ส่วยสุขด้วยกาย	กาย ในบริบทนี้คือนามกาย		รูปอันประณีตยิ่ง
		อากังขยสูตร	กล่าวถึงรูปภาวะจรณด้วยกาย	กาย ในบริบทนี้คือนามกาย		
4.3	โลกุตตรภูมิ	กามเทศสูตร	เธอสัมผัสส่ายตนะคือ สัญญาเวทยิตนิโรธด้วยกาย	กาย ในบริบทนี้คือนามกาย	✓	พระอริยบุคคลเห็น
		เรื่องพระเอกาทน	เห็นธรรมด้วยกาย	กาย ในบริบทนี้คือนามกาย	✓	พระโคตมพุทธเจ้า
4.4	โลกุตตรภูมิ	โสณชาดก	สัมผัสธรรมด้วยกาย	กาย ในบริบทนี้คือนามกาย	✓	ด้วยใจเหมือนเห็นด้วยตา (ปัจจุณมกฏปัญหา)
		ธาดสูตร	ถูกต้องมธธาดด้วยกาย	กาย ในบริบทนี้คือนามกาย	✓	

กล่าวโดยสรุป นามกายที่พบในพระสูตรที่มีบริบทที่แตกต่างกันอาจตีความต่างกันได้ ซึ่งเมื่อดูหลักฐานในชั้นอรรถกถาที่อธิบายนามกายว่าหมายถึงนามชั้น (กลุ่มของจิต-เจตสิก) รวมถึงการพยายามตีความคำว่า กายในชั้นพระสูตรว่าคือ นามกาย อาจทำให้สามารถแยกความหมายของนามกายได้ 2 แบบ

ตามบริบทที่แตกต่างกัน โดยบริบทแรกหมายถึงนามขันธ์คือ จิตที่ไม่ได้ระบุงภพภูมิที่ชัดเจนไว้และอีกบริบทเป็นนามกายที่หมายถึง กายแบบพิเศษที่เกิดจากการปฏิบัติสมาธิและการบรรลุธรรมของพระอริยบุคคลชั้นต่าง ๆ

5. บทสรุป

ผู้เขียนได้ยกประเด็นความเห็นของนักวิชาการที่ดีความความหมายของ “นามกาย” ว่าควรจะหมายถึง “กองของนาม” (นามขันธ์) หรือ “(ร่าง) กายอันเป็นนาม” จากการศึกษาวิเคราะห์นามกายในพระสูตรพบว่า ยังไม่มีความหมายที่ชัดเจน หรือไม่ปรากฏคำอธิบายศัพท์นี้ ส่วนคัมภีร์อรรถกถา สามารถนำไปสู่ข้อสรุปได้ว่า

1. ปรากฏบริบทนามกายที่ถูกอธิบายว่า หมายถึงนามขันธ์ (กองแห่งขันธ์) โดยไม่ระบุงภพภูมิ
2. ปรากฏบริบทนามกายที่สามารถถูกตีความได้ว่า หมายถึงกายที่เกิดจากผลของการปฏิบัติสมาธิอันเกิดจากการบรรลุธรรมชั้นต่าง ๆ คือ ตั้งแต่รูปฌานจนถึงพระอรหันต์ผล
3. คำว่า มุนีพ้นแล้วจากนามกาย ในอุปสัณณกปัญหานามกายในที่นี้อาจตีความได้ 2 แบบ คือ 1) มุนีพ้นแล้วจาก “นามกายที่เป็นนามขันธ์” ของผู้ที่ได้ฌานแต่ยังไม่ถึงอรหันต์ผล 2) มุนีพ้นแล้วจาก “นามกายที่เป็นกายที่เกิดจากการปฏิบัติสมาธิ” ของผู้ที่ได้ฌานแต่ยังไม่ถึงอรหันต์ผล กล่าวอีกอย่างได้ว่ามุนีหลุดพ้นจากกายที่เกิดการปฏิบัติสมาธิขึ้นโลกียะ อีกประเด็นหนึ่ง เมื่อมุนีหลุดพ้นแล้วจากนามกายเพราะเหตุใดในคัมภีร์อรรถกถาปรากฏพบนามกายของพระอรหันต์ พระปัจเจกพุทธเจ้า และพระพุทธานุเจ้าอยู่ อาจนำไปสู่การตีความได้ว่ามีนามกายเป็น “กาย” อีกระดับหนึ่งที่เกิดจากการปฏิบัติสมาธิขึ้นโลกุตระ

ฉะนั้น “นามกาย” สามารถแปลหรือให้ความหมาย “กองแห่งนาม” (นามขันธ์) และ “กายอันเป็นนาม” แสดงให้เห็นว่า การจำกัดความของนามกายไม่น่าจะถูกจำกัดอยู่เพียง “นามขันธ์” แต่สามารถตีความได้ในบริบทที่หลากหลาย ซึ่งอาจรวมไปถึงการตีความของนามกายว่า มีความหมายเดียวกับ “กาย” ที่เกิดจากการทำสมาธิหรือที่เรียกว่า “มโนมกาย” ตามแนวคิดของ Maryla Falk

แม้เป็นการตีความเพียงแค่ศัพท์เดียว แต่หากตีความไม่ถูกต้องตามความหมายที่แท้จริงหรือไม่ตรงตามสภาวะธรรม (ปริยัติศีลธรรม) อาจส่งผลต่อการนำมาปฏิบัติ (ปฏิบัติศีลธรรม) เมื่อปฏิบัติไม่ตรงตามแนวของพระสัมมาสัมพุทธเจ้า ทำให้ได้ไม่รับผลจากการปฏิบัตินั้น (ปฏิเวธศีลธรรม) ผู้เขียนหวังเป็นอย่างยิ่งว่าบทความนี้จะประโยชน์ต่อท่านที่นำความหมายที่เป็นไปได้ของนามกายที่ผู้เขียนเสนอนี้ไปใช้ประกอบการศึกษาคัมภีร์พระพุทธศาสนาเถรวาทในบริบทที่มีคำว่า นามกาย ปรากฏอยู่ トラบใดที่พระสูตรทั้ง 3 ตั้งมั่นพระพุทธศาสนาก็ยังคงดำรงอยู่ต่อไปตราบนานเท่านาน

กิตติกรรมประกาศ

บทความฉบับนี้สำเร็จด้วยดี ต้องขออนุโมทนา อาจารย์ ดร.อรทัย มูลคำ ผู้มีหัวใจจดจ่อตั้งใจของบรมโพธิสัตว์ที่ได้เมตตาถวายความรู้ด้านการเขียนบทความวิชาการ เมตตาแนะนำปรับแก้บทความฉบับนี้ และขออนุโมทนา อาจารย์ ดร.นัตยา แก้วใส ครูผู้เต็มเปี่ยมไปด้วยปัญญา ผู้ที่ดึงศักยภาพของผู้เขียนให้สามารถนำออกมาใช้งานได้ กรุณาให้คำแนะนำ ถวายความรู้ในการแก้ไขปัญหาต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในแต่ละขั้นตอนของการเขียนบทความอย่างแจ่มแจ้ง ผู้เขียนได้รับความรู้และกำลังใจอย่างดียิ่งจากโยมอาจารย์ ทั้ง 2 ท่านอย่างตลอดต่อเนื่องจนบทความฉบับนี้เสร็จสมบูรณ์

เอกสารอ้างอิง

- พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต). (2543). *พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์*.
มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระมหาพงศ์ศักดิ์ ฐานิโย (คงคารัตนรักษ์). (2559). การวิจัยเชิงคัมภีร์ กรณีศึกษา “ธัมมจักกัปปวัตตน-
สูตร”. *ธรรมธारा วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา*, 2(1) (ฉบับรวมที่ 2), 1-33.
- พระสิริทัศน์ธรรมมาภรณ์ (สุพจน์ สุจิตโต). (2545). ข้อคิดจากการแปลพระไตรปิฎก. ใน *เก็บเพชรจาก
คัมภีร์พระไตรปิฎก* (หน้า 225-233). กองวิชาการ สำนักงานอธิการบดี มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณ
ราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่ม 10, 12,
23, 25, 28, 30, 31, 35*. มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2558). *อรรถกถาภาษาไทย พระสุตตันตปิฎก ขุททกนิกาย ชาดก ภาค 8*.
มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2559). *อรรถกถาภาษาไทย พระสุตตันตปิฎก ขุททกนิกาย ปุริสชาดก ภาค 8*.
มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2556). *อรรถกถาภาษาไทย พระสุตตันตปิฎก ขุททกนิกาย ธรรมบท ภาค 1-2*.
มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2559). *อรรถกถาภาษาไทย พระสุตตันตปิฎก ขุททกนิกาย มหานิทเทส*.
มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2557). *อรรถกถาภาษาไทย พระสุตตันตปิฎก ขุททกนิกาย สุตตนิบาต
ปรมัตถโชติกา ภาค 2*. มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2556). *อรรถกถาภาษาไทย พระสุตตันตปิฎก ขุททกนิกาย อุทาน*.
มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2556). *อรรถกถาภาษาไทย พระสุตตันตปิฎก ขุททกนิกาย อิติวุตตกะ*.
มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2557). *อรรถกถาภาษาไทย พระสุตตันตปิฎก ทีฆนิกาย ปาฏิกวรรค*.
มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2559). *อรรถกถาภาษาไทย พระสุตตันตปิฎก ทีฆนิกาย มหาวรรค*.
มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2552). *อรรถกถาภาษาไทย พระสุตตันตปิฎก มัชฌิมนิกาย มูลปัณณาสก์ ปัญจสุทนี ภาค 1*. มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2559). *อรรถกถาภาษาไทย พระสุตตันตปิฎก อังคุตตรนิกาย ปัญจก-
เอกาทสกนิบาต มโนรหปุรณี ภาค 3*. มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2556). *อรรถกถาภาษาไทย พระสุตตันตปิฎก อังคุตตรนิกาย เอกนิบาต
มโนรหปุรณี ภาค 1*. มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2560). *อรรถกถาภาษาไทย พระอภิธรรมปิฎก อัญญาสาลินี*.
มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2560). *อรรถกถาภาษาไทย พระอภิธรรมปิฎก ปัญจปกรณ*.
มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มูลนิธิภูมิพลโลกิขุ. (2537). *ปรมัตถมัญชุสา วิสุทธิมรรคมหาฎีกา ภาค 3 ฉบับภูมิพลโลกิขุ*.
มูลนิธิภูมิพลโลกิขุ.
- เมธี พิทักษ์ธีระธรรม. (2558). “พุทธานุสติ” และ “การเห็นพระ” ศึกษากรณีของ พระปิงคิยะ พระสิงคาล
มาตาเถรี พระวักกลี. *ธรรมธारा วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา*, 1(1) (ฉบับรวม ที่ 1),
201-257.
- สุทัศน์ อร่ามรัตน์, และประเวศ อินทองปาน. (2565). การกำเนิดและพัฒนาการของคัมภีร์พระไตรปิฎก.
ธรรมธारा วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา, 8(2) (ฉบับรวมที่ 15), 3-58.
- สุธี สุดประเสริฐ. (2553). *โปรแกรมตรวจหาและเทียบเคียง พุทธวจนจากพระไตรปิฎก (E-Tipitaka
ver 3.1.0)*. [ซอฟต์แวร์]. <https://etipitaka.com/#download>
- หลวงเทพธรรมานุศิษฐ์ (ทวี ธรรมธัช). (2540). *ธาตุุปทีปิกา หรือ พจนานุกรม บาลี-ไทย*.
มหาวิทยาลัยราชภัฏวชิรเวศน์.
- Ānandajoti Bhikkhu. (2020). *A comparative edition of the Dhammapada*.
[https://satima.net/a-comparative-edition-of-the-dhammapada-anandajoti-
bhikkhu-eng/](https://satima.net/a-comparative-edition-of-the-dhammapada-anandajoti-bhikkhu-eng/).
- Bodhi Bhikkhu (Trans.). (2000). *The great discourse on causation: The Mahānidāna and Its
commentaries* (1st ed., 1984). Buddhist Publication Society.
- Falk, M. (1943). *Nama-Rupa and Dharma-Rupa: Origins and aspects of an ancient
Indian conception*. Jain Publishing Company, Inc.

- Hata, M. 畑晶利. (2002). Some aspects of ucchedavāda in early Buddhist literature.
初期仏典における断滅論の諸相. Machikaneyama-ronso, 待業山論叢, 36, 33-49.
<http://hdl.handle.net/11094/5095>
- Tomita, M. (2016). *Issues on “Nibbāna” with special reference to verse No. 1074 of the “Upasīvamāṇavapucchā” in the “Suttanipāṭa”*. *Journal of Indian Philosophy*, 44(2), 377-391. <https://doi.org/10.1007/s10781-014-9267-y>
- Nakamura, H. (Trans.). (2005). *Words of the Buddha: Suttanipāṭa*. (1st ed., 1984), Iwanami Bunko.
- Norman, K. R. (2006). *The group of discourses (Sutta-nipāṭa) (2nd ed.)*. PTS.
- Schayer, S. (1936). Über den Somatismus der indischen Psychologie. in *Bulletin International de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres, Classe de Philologie (Cracow)*, (7-10), 159-168.
- Thanissaro Bhikkhu. (1997). *Maha-nidana Sutta: The great causes discourse*.
<https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/dn/dn.15.0.than.html>.
- T.W. Rhys Davids, W. Stede. (1921–1925). *Pāli-English Dictionary*. PTS.
- Wynne, A. (2007). *The origin of Buddhist meditation*. Routledge.

มิลินทปัญหาสำนวนล้านนา

วิโรจน์ อินทนนท์¹

(Received: May 18, 2023; Revised: June 9, 2023; Accepted: June 9, 2023)

บทคัดย่อ

จุดมุ่งหมายของบทความนี้คือการศึกษาวិเคราะห์มิลินทปัญหาสำนวนล้านนาเล่ม 1-2-3 ซึ่งปริวรรตและตรวจชำระโดยวิโรจน์ อินทนนท์และยศพล เจริญมณี ผลการศึกษาพบว่า มิลินทปัญหาสำนวนล้านนาเป็นการแปลจากภาษาบาลีเป็นภาษาล้านนาแบบนิสสัยหรือนิสัยสร โดยการดำเนินเรื่องตามโครงสร้างของคัมภีร์ไปตามลำดับ คือ เล่มที่ 1 ประกอบด้วย ปณามคาถา อารัมภกถา ปุพพโยคกถา วัณฺณปัญหา และ วรรคที่ 1 ปัญหาที่ 3 ของเมณฑกปัญหา เล่มที่ 2 ประกอบด้วยปัญหาที่ 4 ในปฐมวรรค ไปจนถึงปัญหาสุดท้ายในตติยวรรคของเมณฑกปัญหา เล่มที่ 3 ประกอบด้วยปัญหาที่ 1 ในปัญจมวรรคไปจนถึงปัญหาที่ 5 ในสัตตมวรรคของเมณฑกปัญหา เนื้อหาของเรื่องอาจจะสลับลำดับกันไปบ้าง แต่ก็คงสาระของเนื้อหาเอาไว้อย่างชัดเจน ส่วนสำนวนในการแปลแบบนิสสัยนั้น ทำให้ผู้ศึกษาได้เข้าใจถึงความเป็นมาของศัพท์ และเมื่อผู้ศึกษาเห็นว่าไม่ถูกต้องหรือความยังไม่ชัดเจนก็สามารถแปลด้วยตนเองได้ เพราะในภาษาบาลีนั้น ศัพท์เดียวแปลได้ตั้งหลายนัย ดังนั้น เพื่อความเข้าใจเนื้อหาของคัมภีร์ทางศาสนา ผู้ศึกษาควรศึกษาจากคัมภีร์ที่เป็นทั้งภาษาบาลีและที่ถูกแปลเป็นภาษาต่าง ๆ

คำสำคัญ : มิลินทปัญหา สำนวนล้านนา มิลินทปัญหาสำนวนล้านนา

¹ รองศาสตราจารย์ ดร., ภาควิชาปรัชญาและศาสนา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
อีเมล: Viroj.i@cmu.ac.th

The questions of King Milinda in Lanna version

Viroj Inthanon²

Abstract

The purpose of the article is to analytical study of The questions of King Milinda in Lan Na version vol. 1-2-3 which transliterated and examined by Viroj Inthanon and Yotsapol chareonmanee. From the study it is found that The questions of King Milinda in Lan Na version are translations from Pali language to Lan Na language in either the Nissaya or Nissalai by proceeding the story according to the structure of the scriptures in order; volume 1 consist of Panamakatha, Arambhakatha, Pubbapayogakatha, Vancanakatha and the third question in the first chapter of Mendhakapanha. volume 2 consist of the fourth question till the last in the third chapter of Mendhakapanha and volume 3 are the first question in the fifth chapter till the fifth in the seventh chapter of Mendhakapanha. The contents of the story may be alternating to some extent, but it still retains the essence of the content clearly. As for the idioms of Nissaya make the students understand the origin of the terminology, and when the students see that it is incorrect or unclear, they can translate by themselves. Because in the Pali language one word can be translated into many meanings. Therefor to understand the contents of religion-texts, students should study from the Pali text and the translated-texts.

Keywords : The questions of King Milinda, Lanna version, The questions of King Milinda in Lanna version

² Associate Prof. Dr., Department of Philosophy Faculty of Humanities, Chiang Mai University
E-mail: Viroj.i@cmu.ac.th

1. ความนำ

หนังสืออธิบายความพระพุทธรศาสนาที่ผู้สนใจพระพุทธรศาสนาต้องอ่านคือ มิลินทปัญหา วิสุทธิมรรค และอภิธัมมัตถวินิชาเยนี เพราะหนังสือทั้ง 3 เล่มนี้อธิบายความครอบคลุมเนื้อหาคำสอนทางพระพุทธรศาสนา บ่อยครั้งที่นักศึกษาปริญญาโทและปริญญาเอกมาถามถึงหัวข้อวิทยานิพนธ์และดุษฎีนิพนธ์ ข้าพเจ้าจะบอกให้ไปอ่านมิลินทปัญหาเสียก่อน แล้วค่อยมาคุยกันถึงเรื่องที่ต้องการอยากรู้จะทำ ที่บอกเช่นนี้ ไม่ได้หมายถึงว่าให้ไปหาหัวข้อจากมิลินทปัญหา แต่ให้ไปศึกษาวิธีการถามและตอบปัญหาของพญามิลินท์และพระนาคเสน พญามิลินท์นั้นมีความสงสัยไปเสียทุกเรื่อง ส่วนพระนาคเสนนั้นก็รู้ไปเสียทุกเรื่อง รู้อย่างเดียวไม่พอ ยังสามารถยกตัวอย่างที่เป็นรูปธรรมมาเปรียบเทียบ ทำให้พญามิลินท์สิ้นความสงสัยและเกิดความเลื่อมใส

การได้ศึกษามิลินทปัญหา ทำให้ได้เข้าใจวิธีการทางปรัชญาและศาสนา พญามิลินท์นั้นเป็นตัวแทนทางปรัชญา เป็นผู้ใคร่ในความรู้ แสวงหาความรู้ สมกับความหมายโดยตรงของคำว่า philosophy ซึ่งหมายถึงรักในความรู้ แต่ภาษาไทยมาแปลว่า ปรัชญา ซึ่งหมายถึง ความรู้ ผู้ใคร่ในความรู้เช่นพญามิลินท์นั้น พอทราบข่าวว่ามีผู้รู้ยู่ที่ใด ก็เข้าไปถามปัญหาที่ตัวเองสงสัย เมื่อได้รับคำตอบมาแล้วก็หยุดอยู่เพียงแค่นั้น เป็นเพียงแค่นองความอยากรู้ของตัวเองเท่านั้น ส่วนพระนาคเสนนั้น เป็นตัวแทนทางศาสนา ความรู้ทางศาสนาเป็นความรู้เฉพาะที่ผู้ปฏิบัติจะพึงเห็นได้ด้วยตนเอง ความรู้ชนิดนี้เป็นความรู้ที่ไม่สามารถอธิบายให้คนอื่นได้เข้าใจเหมือนที่ตนเองเข้าใจ แต่พระนาคเสนสามารถยกตัวอย่างมาอธิบายโดยใช้สิ่งที่เป็นรูปธรรมไปเปรียบเทียบกับสิ่งที่เป็นนามธรรม ทำให้คนที่ไม่มีความรู้ในทางธรรมมีความเข้าใจทางธรรมได้ จึงเป็นเรื่องที่น่าสนใจ น่าศึกษาเป็นอย่างยิ่ง

ความที่มิลินทปัญหาเป็นหนังสือที่บรรจุสาระในทางพระพุทธรศาสนาไว้อย่างครบครัน ทำให้ประเทศที่นับถือพระพุทธรศาสนาทั้งหลายแปลออกมาเป็นภาษาของตน เพื่อให้ศาสนิกชนได้ศึกษา ในล้านนาเองก็เช่นเดียวกัน ได้มีการแปลเป็นภาษาล้านนาทั้งการแปลโดยยักคัพห์และโวราร จากนั้นก็มีการคัดลอกมาให้ได้ศึกษาและเก็บรักษาไว้ในหอไตรของวัดต่าง ๆ มากมาย ดังนั้นเพื่อแสดงให้เห็นถึงภูมิปัญญาของบรรพชนผู้เขียนร่วมกับนายยศพล เจริญมณีจึงได้ปริวรรตจากภาษาล้านนาเป็นภาษาไทยและตรวจชำระเนื้อหาผลจากการทำงานทั้ง 2 อย่างที่ผ่านมาทำให้ได้เห็นความเหมือนและความแตกต่างบางประการที่ปรากฏในเนื้อหา จึงต้องการวิเคราะห์ถึงโครงสร้าง เนื้อหา สำนวนภาษาของคัมภีร์ดังกล่าวข้างต้น

2. ประวัติของพญามิลินท์และพระนาคเสน

มิลินทปัญหา เมื่อว่าตามชื่อแล้วหมายถึง ปัญหาของพญามิลินท์ ตรงกับฉบับภาษาอังกฤษ คือ The questions of King Milinda เป็นเรื่องราวที่เกิดขึ้นหลังพุทธกาลประมาณ 500 ปี ต่อมา พระติปิฎกจุฬารักข ได้เรียบเรียงและเขียนขึ้นที่ประเทศศรีลังกา และได้แพร่หลายไปในประเทศนับถือพระพุทธรศาสนา ตัวละครหรือตัวเอกของเรื่อง มี 2 คนคือพญามิลินท์ ผู้ถามปัญหา และพระนาคเสน ผู้วิสัชนาปัญหา หลายฉบับเลือกใช้ชื่อพญามิลินท์มาเป็นชื่อเรื่อง แต่ฉบับภาษาจีนเลือกใช้ชื่อพระนาคเสนมาเป็นชื่อเรื่องคือ นาเซียนภิกษุสูตร

พญามิลินท์

พญามิลินท์เป็นกษัตริย์ปกครองเมืองสาละ แคว้นอลันตะ สืบเชื้อสายมาจากพระเจ้าอเล็กซานเดอร์มหาราช กษัตริย์ผู้เกรียงไกรแห่งกรีก ประมาณพุทธศตวรรษที่ 2-3 พระเจ้าอเล็กซานเดอร์ได้กรีธาทัพเข้ามาที่ชมพูทวีป ซึ่งในปัจจุบันก็คือดินแดนแถบ อินเดีย ปากีสถาน บังคลาเทศ อัฟกานิสถานบางส่วน เมืองไคทัยอสมามิกัดก็ให้กษัตริย์เมืองนั้นครองบ้านเมืองสืบไปในฐานะประเทศราช (เมืองขึ้น) เมืองไคทัยอสมามิกัดก็กรีธาทัพเข้าโจมตี จนได้รับชัยชนะ จากนั้นก็แต่งตั้งให้ทหารหรือญาติของพระองค์ปกครองต่อไป อเล็กซานเดอร์กรีธาทัพมาจนถึงชายฝั่งทะเลทิศตะวันออกของอินเดีย (มหาสมุทรอินเดีย) เหล่าทหารเกิดความเหนื่อยล้า จึงบอกกับพระองค์ว่า พวกเรามาถึงที่สุดโลกแล้ว ทั้งหมดจึงพากันเดินทางกลับ พระเจ้าอเล็กซานเดอร์สิ้นพระชนม์ในระหว่างทาง กษัตริย์ผู้สืบเชื้อสายมาจากกรีกที่ปกครองเมืองประเทศราชทั้งหลายก็ปกครองบ้านเมืองสืบมา จนกระทั่งถึงพุทธศตวรรษที่ 500 ที่เมืองสาละก็ได้กำเนิดกษัตริย์นามว่า มิลินท์ พระองค์เป็นผู้ที่ใคร่ต่อการศึกษาและหมั่นแสวงหาความรู้ จึงไปศึกษาและสอบถามปัญหากับครูทั้งหลาย จนไม่มีใครสามารถจะไขข้อข้องใจให้พระองค์ได้

พระนาคเสน

เมื่อพญามิลินท์ได้เที่ยวถามปัญหากับคณาจารย์ทั้งหลาย จนไม่มีใครสามารถตอบได้ด้วยดี เมืองสาละจึงได้ว่างเปล่าจากบัณฑิตเป็นเวลานานถึง 12 ปี แม้กระทั่งพระภิกษุสงฆ์ก็พากันหนีจากเมืองสาละ เพราะไม่อยากได้ตอบกับพญามิลินท์ ภิกษุสงฆ์ทั้งหลายอันมีพระอัสสสุตเถระเป็นประธานจึงพากันไปชุมนุมอยู่ที่ป่าหิมพานต์ ได้พากันไปเชื้อเชิญมหาเสนเทพบุตรจากสวรรค์ชั้นดุสิตให้ลงมาเกิดในโลกมนุษย์แล้วมอบหมายให้พระโรหณะทำหน้าที่ชักชวนเอาทารกน้อยที่จะมาเกิดนั้นออกมาแล้วให้การศึกษา เพื่อที่จะปราบพญามิลินท์ การที่พระโรหณะได้รับมอบหมายให้ทำหน้าที่นั้น ก็เพราะว่า ในขณะที่พระสงฆ์ทั้งหมดชุมนุมกันอยู่นั้น พระโรหณะได้ไปเข้านิโรธสมาบัติอยู่ สงฆ์เห็นว่าท่านไม่ใส่ใจพระศาสนา ยามเมื่อมีภัยมาถึงศาสนายังทอดทิ้งธุระที่จะปกป้องพระศาสนา จึงได้ลงทัณฑ์กรรมแก่ท่าน

พระโรหณะใช้เวลาอยู่ถึง 7 ปี จึงสามารถทำให้ตระกูลพราหมณ์ของนาคเสนเสื่อมใสได้ ต่อมาภายหลังจึงนำเอานาคเสนบวชแล้วให้ศึกษาอภิธรรม เมื่อเรียนและทำความเข้าใจอภิธรรมทั้ง 7 คัมภีร์แล้วก็ได้รับการอุปสมบทจากพระอรหันต์ทั้งหลายที่ถ้ำรักขิตะ จากนั้นก็ส่งไปศึกษาอยู่กับอัสสสุตเถระที่วัดตนิยะ ที่นี้ท่านถูกลงพรหมทัณฑ์จากพระอัสสสุตเถระถึง 7 วัน จากนั้นจึงได้รับอนุญาตให้อยู่จำพรรษา วันหนึ่งพระนาคเสนได้แสดงธรรมให้แก่อุบาสิกที่เป็นโยมอุปัฏฐากของพระอัสสสุตเถระ หลังจากจบธรรมเทศนาทั้งพระนาคเสนและอุบาสิกก็ได้บรรลุธรรมเป็นพระโสดาบัน จากนั้น ท่านก็ถูกส่งให้ไปอยู่กับพระธรรมรักขิตที่โอโสการาม เมืองปาตลีบุตร และได้บรรลุพระอรหันต์ที่นี่ พระอรหันต์ทั้งหลายจึงอาราธนาให้ท่านไปเมืองสาละเพื่อได้ตอบปัญหากันกับพญามิลินท์

3. คัมภีร์มิลินทปัญหาฉบับต่าง ๆ

มิลินทปัญหาฉบับภาษาบาลี

มิลินทปัญหาฉบับภาษาบาลีนั้น เท่าที่ปรากฏมีอักษรสิงหล อักษรโรมัน อักษรไทย อักษรพม่า อักษรขอม อักษรล้านนา เชื่อว่าฉบับหลัง ๆ ได้มาจากฉบับอักษรสิงหล³

มิลินทปัญหาฉบับภาษาอังกฤษ

หนังสือ Sacred books of the East เล่มที่ 35-36 ว่าด้วยเรื่องมิลินทปัญหา โดยแปลมาจากภาษาบาลี เล่มที่ 1 แปลโดย T.W.Rhys Davids มีทั้งหมด 315 หน้า เล่มที่ 2 แปลโดย Various Oriental Scholars มีทั้งหมด 388 หน้า⁴

มิลินทปัญหาฉบับภาษาบาลีอักษรไทย

มิลินทปัญหาฉบับภาษาบาลีอักษรไทยถูกพิมพ์เป็นรูปเล่มครั้งแรก ในปีพุทธศักราช 2466 โดยมหาวิทยาลัย โดยพระธรรมปาโมกข์ จัดตลลเถระ วัดมกุฏกษัตริยาราม เป็นผู้ชำระ⁵ จำนวน 534 หน้า

ฉบับภาษาบาลีอักษรไทยอีกเล่มหนึ่งที่ถูกพิมพ์ขึ้น คือ ฉบับที่มหาเถรสมาคมมอบหมายให้พระธรรมกิตติวงศ์ (ทองดี สุรเตโช) วัดราชโอรส พร้อมทั้งพระเปรียญประจำสำนักเรียนวัดปากน้ำ ภาษาเจริญ ร่วมกันรับผิดชอบและจัดพิมพ์ในวาระมงคลสมัยที่เจ้าประคุณสมเด็จพระญาณสังวร สมเด็จพระสังฆราช สกลมหาสังฆปริณายก สุวฑฒนมหาเถระ วัดบวรนิเวศวิหารทรงเจริญพระชนมายุครบ 80 พรรษา ในปีพุทธศักราช 2536⁶ จำนวน 336 หน้า

มิลินทปัญหาฉบับภาษาไทย

มิลินทปัญหาฉบับแปลในมหาวิทยาลัย⁷ เป็นฉบับที่แปลตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 5 จำนวนแปลเป็นแบบสำนวนสนาม คือเหมือนอย่างแปลกันในการสอบพระปริยัติธรรมสนามหลวง สำนวนไม่สม่ำเสมอ เพราะแปลกันหลายคน เช่น สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส สมเด็จพระสังฆราชเจ้า กรมหลวงชินวราวุฒิน พระธรรมปาโมกข์ (ถม วราสโย) วัดมกุฏกษัตริยาราม พระพรหมมุนี (แพ่ง กิตติสาโร) วัดมกุฏกษัตริยาราม เป็นต้น จำนวน 560 หน้า

³ มิลินทปัญหา ฉบับแปลในมหาวิทยาลัย. ๒๕๔๓. กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัย. หน้า ๕๓๘

⁴ F.Max Muller,Ed. Sacred books of the East vol.๓๕-๓๖. ๑๘๙๔. The oxford University Press.

⁵ ธรรมปาโมกข์ (จัดตลลเถระ). มิลินทปัญหา. ๒๔๖๖. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์พานิชคุผล.

⁶ พระธรรมกิตติวงศ์ (ทองดี สุรเตโช)และคณะ. มิลินทปัญหาบาลี. มปป.

⁷ มิลินทปัญหา ฉบับแปลในมหาวิทยาลัย. ๒๕๔๓. กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัย.

มิลินทปัญหา ฉบับจัดพิมพ์เผยแพร่โดยมูลนิธิปรางค์สำเร็จราชย์ จำนวน 3 เล่ม/ตอน เป็นฉบับที่ไชยวัฒน์ กปิลกาญจน์ ได้ใช้สอนนักศึกษาที่สมาคมศุนย์ค้นคว้าทางพระพุทธศาสนา วัดสระเกศ เล่มที่ 1 จำนวน 315 หน้า เล่มที่ 2 จำนวน 445 หน้า เล่มที่ 3 จำนวน 513 หน้า

มิลินทปัญหา ฉบับรวมเล่มของธัมมวิโมกข์ โดย วัณณไชย จำนวน 356 หน้า

มิลินทปัญหา : ฉบับพิสดารของหอสมุดแห่งชาติ ต้นฉบับจากกรมศิลปากร. 2516. กรุงเทพฯ : บรรณศิลป์ จำนวน 1192 หน้า

มิลินทปัญหา : ฉบับพร้อมด้วยอรรถกถา ฎีกา เรียบเรียงโดย ปุ้ย แสงฉาย 2509 กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์ลูก ส.ธรรมภักดี, จำนวน 467 หน้า

คัมภีร์มิลินทปัญหฉบับประชาชน จำนวน 7 เล่ม เรียบเรียงโดย บุญย์ นิลเกษ (เปรียญ) 2540. เชียงใหม่ : โรงพิมพ์ บี.เอส.การพิมพ์⁸

เนื้อหาของมิลินทปัญหา

มิลินทปัญหาเป็นหนังสือค่อนข้างหนา มีเนื้อหาที่ถูกแบ่งออกเป็นภาค ๆ ไป ดังนี้

- ปณามคาถา คาถาแสดงความนอบน้อม
- อารัมภกถา บรรณาคัมภีร์มิลินทปัญหาของพระติปิฎกจุฬารักษ์ ผู้แต่งคัมภีร์
- ปุพพปโยคกถา พรรณนาเรื่องเบื้องต้นของพญามิลินท์และพระนาคเสน
- วัจนปัญหา ปัญหาทดลองเขว่นของพระนาคเสน มีทั้งหมด 7 วรรค
- เมณฑกปัญหา ปัญหา 2 แ่ง มีทั้งหมด 9 วรรค
- อุปมาภกถา ปัญหาที่ต้องใช้การเปรียบเทียบ มีทั้งหมด 7 วรรค
- อปรภาคกถา พรรณนาตอนสุดท้ายของการตอบปัญหา พญามิลินท์เลื่อมใส ขอบวชนได้เป็นพระอรหันต์ในที่สุด

4. มิลินทปัญหฉบับภาษาล้านนา

มิลินทปัญหฉบับภาษาล้านนา มีทั้งที่เป็นภาษาบาลีอักษรล้านนาและสำนวนเป็นภาษาล้านนา ทั้งที่แปลเป็นนิสไธคือแปลแบบยกศัพท์และแบบโวหาร จากการทำงานสำรวจและถ่ายสำเนาคัมภีร์ใบลานล้านนาในเขตภาคเหนือร่วมกับอาจารย์ ดร.พิสิฐ โคตรสุโพธิ์ อดีตรองผู้อำนวยการสถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ พบว่าในแต่ละวัดที่เข้าสำรวจจะพบคัมภีร์มิลินทปัญหาทั้งฉบับที่มีเนื้อหาสมบูรณ์และไม่

⁸ อ้างใน มิลินทปัญหาล้านนา. ๒๕๕๙. เชียงใหม่ : สาขาวิชาภาษาบาลี มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตเชียงใหม่. หน้า ๓-๔

ครบถ้วนมากบ้าง น้อยบ้างคละเคล้ากันไป ผู้ศึกษาจึงได้ค้นคว้าเพิ่มเติมจากไมโครฟิล์มที่คณะทำงานก่อนหน้านี้ได้สำเนาเก็บรักษาไว้ที่สถาบันวิจัยสังคมและสำนักหอสมุด มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ได้ค้นคว้ามิลินทปปัญหาจำนวน 15 ชุด คือ

ลำดับ ที่	ชื่อ	แหล่งข้อมูล (ต้นฉบับ)	สถานที่ปรากฏ
1	มิลินทปปัญหา	วัดน้ำริน ต.สะเมิงใต้ อ.สะเมิง จ.เชียงใหม่	สถาบันวิจัยสังคม
2	มิลินทปปัญหา	วัดพระนอนขอนม่วง ต.ดอนแก้ว อ.แม่ริม จ.เชียงใหม่	สถาบันวิจัยสังคม
3	มิลินทปปัญหา	วัดละโว้ ต.หนองแก้ว อ.หางดง จ.เชียงใหม่	สถาบันวิจัยสังคม
4	นิสัสมิลินทปปัญหา 15 ผูก	วัดสูงเม่น อ.สูงเม่น จ.แพร่ ครุบาภัยจะไปเขียนมาจากเมือง น่าน	สำนักหอสมุด
5	นิสัสมิลินทปปัญหา 16 ผูก จาร เมื่อ จศ.1196 ตรงกับ พ.ศ. 2377	วัดสูงเม่น อ.สูงเม่น จ.แพร่ ครุบาภัยจะไปเขียนมาจากเมือง น่าน	สำนักหอสมุด
6	นิสัสมิลินทปปัญหา 15 ผูก 1196	วัดสูงเม่น อ.สูงเม่น จ.แพร่ ครุบาภัยจะไปเขียนมาจากเมือง น่าน	สำนักหอสมุด
7	มิลินทปปัญหา 6 ผูก (เป็นสำนวนเทศน์)	วัดกู่คำ ต.โนนเวียง อ.เมือง จ.น่าน	สำนักหอสมุด
8	มิลินทปปัญหา 5 ผูก	E – วรรณกรรมล้านนา ไม่ปรากฏ ชื่อวัด แต่ผู้เขียนคือ น้อยแสนสุริ ยวง	สำนักหอสมุด
9	มิลินทปปัญหา 16 ผูก แผ่นฟิล์ม ไมซ์ด	วัดสูงเม่น อ.สูงเม่น จ.แพร่	สำนักหอสมุด
10	มิลินทปปัญหา 9 ผูกมัดปลาย	วัดสูงเม่น อ.สูงเม่น จ.แพร่	สำนักหอสมุด
11	มิลินทปปัญหา 9 ผูก	วัดสูงเม่น อ.สูงเม่น จ.แพร่	สำนักหอสมุด
12	มิลินทปปัญหา 15 ผูก มัดที่ 2	วัดสูงเม่น อ.สูงเม่น จ.แพร่	สำนักหอสมุด

13	มิลินทปัญหา 6 ผูก	วัดสูงเม่น อ.สูงเม่น จ.แพร่	สำนักหอสมุด
14	มิลินทปัญหาบาลี 12 ผูก	วัดไหล่หิน อ.เกาะคา จ.ลำปาง	สำนักหอสมุด
15	มิลินทปัญหาบาลี 16 ผูก 1269 (2450)	วัดนาเหลือใน อ.เวียงสา จ.น่าน	อ.เกริก อัครชินเรศ

5. มิลินทปัญหาล้านนา

ผลที่เกิดขึ้นจากการเดินทางไปศึกษาและสืบทอดพระพุทธศาสนาจากลังกาและพม่า ทำให้พระสงฆ์ชาวล้านนามีความรู้เรื่องภาษาบาลีเป็นอย่างดี จนสามารถทำสังคายนาพระไตรปิฎกที่เป็นภาษาบาลี โดยการสนับสนุนของพญาติโลกราช เมื่อ พ.ศ.2020 ทำให้เกิดความตื่นตัวในด้านการศึกษาคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนา มีการแต่งคัมภีร์ภาษาบาลี การแปล และการแต่งคัมภีร์ภาษาล้านนาเพื่ออธิบายคัมภีร์พระไตรปิฎก พระธรรมวินัย และคัมภีร์ประเภทภาษาศาสตร์ ตำนาน ฯลฯ เป็นจำนวนมาก ดังจะเห็นได้จากผลงานวรรณกรรมภาษาบาลีที่สำคัญ ๆ และเป็นที่ยอมรับกันว่าเป็นผลงานของนักปราชญ์ชาวล้านนา

ในช่วง พ.ศ.2101 – 2317 เชียงใหม่ตกเป็นเมืองขึ้นของพม่า ในช่วงนี้ งานวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนาไม่ได้เกิดขึ้นเลย อาจจะเป็นเพราะว่าพระสงฆ์เองก็ได้รับความลำบากจากสงครามและการเป็นประเทศราชด้วย

เมื่อพญากาวิละได้มาฟื้นฟูเมืองเชียงใหม่ก็ได้บูรณปฏิสังขรณ์วัดสำคัญ ๆ หลายวัด มีการชักชวนและกวาดต้อนชาวบ้านให้มาอาศัยอยู่ในเขตเมืองเชียงใหม่เพื่อฟื้นฟูบ้านเมืองให้เจริญรุ่งเรืองเหมือนเดิม ทำให้พระภิกษุสามเณรในเมืองเชียงใหม่มีความหลากหลายในด้านชาติพันธุ์ ในช่วงนี้ ไม่มีวรรณกรรมภาษาบาลีทางพระพุทธศาสนาเกิดขึ้นเลย จะมีก็เพียงแต่การจารหรือคัดลอกคัมภีร์ที่มีอยู่แต่เดิมนั้น แต่สิ่งที่เกิดขึ้นตั้งแต่ช่วงนี้เป็นต้นมา คือ การแปลวรรณกรรมภาษาบาลีออกมาเป็นภาษาล้านนา (ที่เรียกกันว่าสำนวนล้านนา) กันมากขึ้น ลักษณะการแปลจะเป็นการแปลแบบนิสสัย คือ ยกบาลีขึ้นตั้งแล้วแปล หรือแปลแบบโวหาร คือ ยกบาลีขึ้นตั้งแล้วพรรณนาความไปมากกว่าที่ปรากฏในภาษาบาลี หนึ่งในวรรณกรรมสำนวนล้านนานั้น คือ มิลินทปัญหาล้านนา

5.1 มิลินทปัญหาล้านนา เล่ม 1⁹

ต้นฉบับเป็นของวัดนาเหลือใน อำเภอเวียงสา จังหวัดน่าน มีทั้งหมด 16 ผูก ปีที่จารหรือคัดลอกคือ จศ.1269 (พ.ศ.2450) ซึ่งจารหรือคัดลอกโดย

ผูกที่ 1 ยารังสีภิกขุ

ผูกที่ 2 ขนานสมณะ

⁹ มิลินทปัญหาล้านนา. ๒๕๕๙. เชียงใหม่ : สาขาวิชาภาษาบาลี มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขต เชียงใหม่.

ผู้คนที่ 3	ขนานทิพพร
ผู้คนที่ 4	ไม่ปรากฏ
ผู้คนที่ 5	ยารังสีภิกขุ
ผู้คนที่ 6	ไม่ปรากฏ
ผู้คนที่ 7	ขนานอินทยศ
ผู้คนที่ 8	ไม่ปรากฏ
ผู้คนที่ 9	ยารังสีภิกขุ
ผู้คนที่ 10	ขนานอิทธิยน
ผู้คนที่ 11	ขนานอินทวิเชยย์
ผู้คนที่ 12	ยารังสีภิกขุ
ผู้คนที่ 13	ขนานภิชะ
ผู้คนที่ 14	หน้อยอริน
ผู้คนที่ 15	ไม่ปรากฏ
ผู้คนที่ 16	ยารังสีภิกขุ

ที่น่าสังเกตคือ ทั้งที่ปรากฏและไม่ปรากฏนามผู้จารหรือคัดลอกเขียนคำชูครูบาจารย์หรือยารังสีภิกขุทั้งหมด
ที่คัดเลือกฉบับนี้มาศึกษาเพราะเป็นฉบับที่มีความชัดเจนทั้งตัวอักษรและความสมบูรณ์ของหน้าลาน

ในเล่มที่ 1 หรือใบลานมัดที่ 1 นี้ มีเนื้อหาประกอบด้วย

- ปณามคาถา คาถาแสดงความนอบน้อม
- อารัมภกถา ปรรณกัมภีร์มิลินทปัญหา
- ปุพพปโยคกถา พรรณนาเรื่องเบื้องต้นของพญามิลินท์และพระนาคเสน
- วินิจฉัยปัญหา ปัญหาทดลองเขาวนของพระนาคเสน
- เมณฑกปัญหา วรรคที่ 1 ปัญหาที่ 3 คือ เทวทัตตปัพพชิตปัญหา

5.2 มิลินทปัญหาสำนวนล้านนา เล่ม 2¹⁰

ต้นฉบับที่นำมาศึกษาคือมิลินทปัญหามัด 2 จำนวน 16 ผูก คัมภีร์ใบลานของวัดสูงเม่น จังหวัดแพร่ ที่เป็นไมโครฟิล์ม เก็บรักษาไว้ที่สำนักหอสมุด มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ เป็นฉบับที่มีความชัดเจนและต่อเนื่องจากมัดที่ 1 ที่ได้ปริวรรตไปแล้ว

มิลินทปัญหามัด 2 นี้ เจ้าเมืองแพร่ พร้อมด้วยพระชายา เป็นผู้อุปถัมภ์ในการจัดสร้างในปี จ.ศ.1196 – 1197 (พ.ศ.2377 – 2378) โดยจัดสร้างเพื่อค้ำชูครุบาภิญจนอรัญญาสี่ วัดสูงเม่น ซึ่งเป็นผู้ไป คัดลอกต้นฉบับมาจากเมืองน่าน (น่าจะเป็นวัดพระธาตุช้างค้ำ) ในคัมภีร์แต่ละผูกนั้น ปรากฏชื่อของผู้คัดลอก (จาร) ดังต่อไปนี้

ผูกที่ 1 ไม่ปรากฏ

ผูกที่ 2 แสนถาบุญเรือง

ผูกที่ 3 อุตตมภิกขุ

ผูกที่ 4 ไม่ปรากฏ

ผูกที่ 5 “

ผูกที่ 6 “

ผูกที่ 7 “

ผูกที่ 8 “

ผูกที่ 9 ทุฬลวงมณีวันฉัตร

ผูกที่ 10 ไม่ปรากฏ

ผูกที่ 11 “

ผูกที่ 12 ขนานกตียะ

ผูกที่ 13 ไม่ปรากฏ

ผูกที่ 14 ขนานซัมพู

ผูกที่ 15 ขนานจันทะ

เนื้อหา

เริ่มจากปัญหาที่ 4 คือปัญหาอันถามยังเหตุแห่งปถวิกัมปะนะในปฐมวรรคของเมณฑกปัญหา ไปจนถึงปัญหาสุดท้ายของตติยวรรคคือปณามปัญหา

¹⁰ มิลินทปัญหาสำนวนล้านนา ๒. ๒๕๖๐. เชียงใหม่ : นันทกานต์ กราฟฟิค/การพิมพ์

5.3 มิลินทปัญหาสำนวนล้านนา เล่ม 3¹¹

ต้นฉบับที่นำมาศึกษาคือมิลินทปัญหามัด 3 จำนวน 15 ผูก ของวัดสูงเม่น จังหวัดแพร่ ที่เป็นไมโครฟิล์ม เก็บรักษาไว้ที่สำนักหอสมุด มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ เป็นฉบับที่มีความชัดเจนและต่อเนื่องจากมัดที่ 1-2 ที่ได้ปริวรรตไปแล้ว

มิลินทปัญหามัด 3 นี้ เจ้าเมืองแพร่ พร้อมด้วยพระชายา เป็นผู้อุปถัมภ์ในการจัดสร้างในปี จ.ศ.1192 – 1197 (พ.ศ.2373 – 2378) โดยจัดสร้างเพื่อค้ำชูครุบาทัญจนอรัญญวาสี วัดสูงเม่น ซึ่งเป็นผู้ไปคัดลอกต้นฉบับมาจากเมืองน่าน ในคัมภีร์แต่ละผูกนั้น ปรากฏชื่อของผู้คัดลอก (จาร) ดังต่อไปนี้

ผูกที่ 1 สุทธรสสามเณร

ผูกที่ 2 ไม่ปรากฏ

ผูกที่ 3 “

ผูกที่ 4 มหาสุภัทรวรรธมมังคลเถร

ผูกที่ 5 ไม่ปรากฏ

ผูกที่ 6 ทูเมืองน่าน

ผูกที่ 7 ไม่ปรากฏ

ผูกที่ 8 ทูวัดลองบัวเมืองน่าน

ผูกที่ 9 ไม่ปรากฏ

ผูกที่ 10 ปัญญาภิกขุ

ผูกที่ 11 ยาวิไชยภิกขุ

ผูกที่ 12 คุณาภิกขุ

ผูกที่ 13 ทูวัดหัวนา

ผูกที่ 14 ไม่ปรากฏ

ผูกที่ 15 ไม่ปรากฏ

เนื้อหา

เริ่มจากปัญหาที่ 1 โมคคัลลานนิพพานปัญหา ในปัญจมวรรคของเมณฑกปัญหาไปจนถึงปัญหาที่ 5 ในสัตตมวรรคของเมณฑกปัญหา คือ อุทกัสสะ สัตตชีวปัญหา

¹¹ มิลินทปัญหาสำนวนล้านนา ๓. ๒๕๖๐. เชียงใหม่ : สาขาวิชาภาษาบาลี มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขต เชียงใหม่.

6. กระบวนการในการปริวรรตและตรวจชำระคัมภีร์

ก่อนที่จะทำการศึกษาและปริวรรตนั้น ได้ตรวจสอบแต่ละฉบับที่มีอยู่ที่สถาบันวิจัยสังคมและสำนักหอสมุด มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ พบว่า ฉบับของวัดสูงเม่น จังหวัดแพร่ (ลำดับที่ 5) จารหรือคัดลอก จศ.1196 (พ.ศ.2377) มีความสมบูรณ์ จึงได้ไปสืบค้นต้นฉบับตามที่ถูกระบุไว้ในส่วนเบื้องต้นของไมโครฟิล์ม แต่ไม่สามารถค้นพบได้ที่วัดสูงเม่น ถึงแม้จะมีรายชื่อปรากฏในคัมภีร์ของวัดสูงเม่น แต่เนื่องจากคัมภีร์ทั้งหมดถูกวางสลับที่กัน อาจจะมีสาเหตุมาจาก การที่มีผู้สนใจนำออกมาศึกษาแล้วไม่ได้เก็บไว้ที่เดิม และประการสำคัญก็คือ ทุกปีทางวัดสูงเม่นได้จัดให้มีพิธีตากธรรม โดยการนำเอาคัมภีร์ออกมาทำความสะอาด จากนั้นก็ให้ประชาชนนำไปร่วมพิธีแห่ธรรม ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของพิธีตากธรรม เมื่อเสร็จแล้วก็นำมารวมกันไว้โดยไม่ได้เรียงหรือจัดตามหมวดหมู่ที่ถูกจัดไว้แต่เดิม ทำให้คัมภีร์ที่วัดสูงเม่นถูกวางสลับที่กัน ยากสำหรับการค้นหา

ผู้ศึกษาจึงใช้ฉบับที่ถ่ายสำเนาไว้ที่สำนักหอสมุดมาเป็นต้นฉบับในการทำงาน แต่ก็พบปัญหาความบกพร่องของไมโครฟิล์มที่บางหน้าอ่านไม่ได้ ซึ่งอาจจะเนื่องมาจากระบบการเก็บรักษา แต่ก็ทราบว่าฉบับที่จะศึกษานี้ ครอบากัญจะได้นำพาคณะไปคัดลอกมาจากวัดช้างค้ำ จังหวัดน่านในช่วงปี พ.ศ.2368 – 2378 แล้วนำมาเก็บไว้ที่วัดสูงเม่น ผู้ศึกษาจึงได้เดินทางจังหวัดน่าน เพื่อตามหาต้นฉบับที่วัดช้างค้ำ แต่ก็ประสบปัญหาเดียวกันกับที่วัดสูงเม่น ผู้ศึกษาใช้เวลาทั้งวันในการค้นหาต้นฉบับนั้น แต่ก็ไม่พบ จึงคิดว่าคงไม่มีโอกาสได้ทำงานชุดนี้แล้ว

แต่เมื่อผู้ศึกษาพร้อมด้วยทีมงานวิจัยการสำรวจรวบรวมและจัดทำระบบสารสนเทศ สำเนาภาพถ่ายพระธรรมคัมภีร์ใบลาน พระนครน่าน สมัยเจ้าอนันตวรฤทธิเดชฯ ซึ่งมี อาจารย์ ดร.พิสิฐ โคตรสุโพธิ์ เป็นหัวหน้าโครงการฯ การวิจัยนี้ได้รับการสนับสนุนจากโครงการล้านนาศึกษา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ได้เดินทางไปจังหวัดน่านเพื่อหาวัดที่ตกหล่นจากการสำรวจคัมภีร์ในช่วงเวลาที่ผ่านมา ทางทีมงานได้ไปวัดนาเกลือใน อำเภอเวียงสา ตามคำแนะนำของอาจารย์เกริก อัครชินเรศ เมื่อไปถึงที่วัดได้แจ้งวัตถุประสงค์ที่มาแก่เจ้าอาวาสคือ พระมหาปิยะ ธีรภุโร ได้นั่งสนทนากันที่กุฏิของท่าน บนโต๊ะทำงานของเจ้าอาวาสมีคัมภีร์ใบลานมัดและห่อไว้เป็นอย่างดีวางไว้ชุดหนึ่ง ท่านเจ้าอาวาสบอกว่านี่คือคัมภีร์นิสสัยมลินทปัญหา ที่ครูบาร้างสีและคณะได้เขียนเอาไว้ จึงได้เปิดอ่านด้วยความสนใจเป็นอย่างมากและรู้ว่าฉบับนี้มีเนื้อหาเดียวกันกับฉบับวัดสูงเม่น จึงขอให้อาจารย์เกริก อัครชินเรศ พร้อมทีมงานซึ่งได้รับมอบหมายให้ทำการสำรวจพระธรรมคัมภีร์ใบลานที่วัดนี้ ทำสำเนาภาพถ่ายคัมภีร์ชุดนี้ให้

เมื่อได้ต้นฉบับมาแล้วก็ทำการศึกษา เริ่มแรก ก็ทำการปริวรรตด้วยตนเอง ทั้งอ่านและพิมพ์ แต่ก็ไม่ได้รวดเร็วดังใจหวัง จึงได้ทำการบันทึกเสียงการอ่าน แล้วให้ทีมงานพิมพ์ แต่ก็ยังช้าอยู่ดี จึงมอบหมายให้ทีมงานมีคุณยศพล เจริญณัฏฐ์ และคุณยี่จันท์ ทำการปริวรรตตามตัวอักษรร่วมกัน เมื่อปริวรรตเสร็จแล้วก็นำมาตรวจสอบ โดยให้ทีมงานอ่านตามคัมภีร์ ผู้ศึกษาตรวจดูตามต้นฉบับที่พิมพ์เสร็จ เพื่อจะได้ทราบว่าปริวรรตตกหล่นไปหรือไม่

เมื่อได้ต้นฉบับที่ไม่ขาดตกบกพร่องแล้วก็ทำการตรวจชำระทั้งภาษาบาลีและภาษาล้านนา ภาษาบาลีอักษรล้านนานั้น บางคำเขียนตามภาษาพูด เช่น วทตติ ก็สะกดเป็นตัว ด คำบางคำก็ซ้อนตัวสะกดเพิ่มเข้ามา เช่น วต เป็น วตต เป็นต้น ข้อความที่เป็นฉันทลักษณ์ก็เขียนติดกันไป ต้องมาแยกวรรคใหม่ ข้อความบางตอนตกหล่นไป บางตอนเพิ่มเข้ามา ในขั้นตอนนี้ จึงต้องขอความรู้จากอาจารย์ ดร.พิสิษฐ์ โคตรสุโพธิ์ ซึ่งก็ได้รับความกรุณาจากท่านมอบมิลินทปัญหาฉบับภาษาบาลีที่มหาเถรสมาคมมอบหมายให้พระธรรมกิตติวงศ์ (ทองดี สุรเตโช) วัดราชโอรส พร้อมทั้งพระเปรียญประจำสำนักเรียนวัดปากน้ำ ภาษีเจริญ ร่วมกันรับผิดชอบและจัดพิมพ์ในวาระมงคลสมัยที่เจ้าประคุณสมเด็จพระญาณสังวร สมเด็จพระสังฆราช สกลมหาสังฆปริณายก สุวฑฒนมหาเถระ วัดบวรนิเวศวิหารทรงเจริญพระชนมายุครบ 80 พรรษา ในปีพุทธศักราช 2536 ในขณะเดียวกัน ท่านก็ได้สอบถามฉบับอื่นจากอาจารย์ ดร.บาลี พุทธรักษา ซึ่งก็ได้รับความช่วยเหลือเป็นอย่างดีจนได้ฉบับที่มหาวิทยาลัย โดยพระธรรมปาโมกข์ จัดตลกละระ วัดมกุฏกษัตริยาราม เป็นผู้ชำระจัดพิมพ์ในปี พ.ศ.2466 มาอีกฉบับหนึ่ง จึงทำให้งานตรวจชำระเป็นไปด้วยความราบรื่น

หลังจากการตรวจชำระเสร็จแล้ว ผู้ศึกษาก็ทำคำอธิบายศัพท์ภาษาล้านนาเป็นภาษาไทย โดยอาศัยพจนานุกรมล้านนา – ไทย ฉบับแม่ฟ้าหลวง ของศาสตราจารย์ ดร.อุดม รุ่งเรืองศรี เป็นหลัก ในการอธิบายศัพท์นั้น ผู้ศึกษาจะอธิบายให้ความหมายไว้เพียงครั้งเดียวในตอนต้น ๆ เท่านั้น ดังนั้น ในงานนี้จึงเห็นว่า ในส่วนเบื้องต้นมีคำอธิบายศัพท์อยู่มาก แต่ในส่วนท้ายไม่ค่อยจะมีเลย

7. วิเคราะห์

มิลินทปัญหาสำนวนล้านนาที่ได้ค้นพบและศึกษาแล้วจากคัมภีร์ไบเบิล 3 มัด รวม 45 ผูกนั้น เนื้อหายังไปไม่ได้ถึงครึ่งเลย เชื่อได้น่าจะมีฉบับอื่นที่มีเนื้อหาต่อจากนี้อีก จึงหวังว่าจะได้ค้นพบและทำการศึกษาต่อไป หลังจากที่ได้ทำการศึกษาในเนื้อหาทั้งหมดแล้ว มีประเด็นที่น่าสนใจในการศึกษาเพิ่มเติมอีกคือ

7.1 โครงสร้าง

โครงสร้างเนื้อหาของมิลินทปัญหาสำนวนล้านนา ได้ดำเนินตามฉบับภาษาบาลี คือเริ่มต้นด้วยปณามคาถาและเนื้อหาของเรื่องไปตามลำดับ แต่มีสิ่งที่น่าสนใจคือ ฉบับสำนวนล้านนาได้ระบุไว้ในเบื้องต้นแห่งปณามคาถาว่าพระพุทโธศาจารย์ได้เขียนมิลินทปกรณ์นี้ขึ้น ดังข้อความว่า อีมา ปญจ คาถา ภวตา พุทโธศาจริเยน กตา คาถาทังหลาย 5 อันนี้มหาพุทโธศาจริเยเจ้า กทาของแปงไว้ในต้นแห่งมิลินทปกรณ์อันนี้เพื่อตั้งไว้เป็นนิทานวจนะแห่งกัมพูอันนี้แล¹² ในขณะที่ฉบับกรมศิลปากรไม่ได้ระบุชื่อ เพียงแต่บอกว่าพระอรรถกถาจารย์ผู้วิเศษทั้งหลาย¹³ แต่เมื่อเทียบกับฉบับภาษาบาลีแล้วก็พบว่า มีข้อความที่แตกต่างกันอยู่บ้างคือ

¹² มิลินทปัญหาสำนวนล้านนา. ๒๕๕๙. เชียงใหม่ : สาขาวิชาภาษาบาลี มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขต เชียงใหม่. หน้า ๑๒

¹³ กรมศิลปากร. ๒๕๕๙. มิลินทปัญหา. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ศิลปาบรรณาคาร. หน้า ๑

ในบาทสุดท้ายแห่งคาถาที่ 5 ฉบับสำนวนล้านนา เป็น กงชาฐานวิทาลเน¹⁴ แต่ฉบับภาษาบาลีเป็น ตัม สุขาย ภวิสสตี¹⁵

ใน 2 บาทท้ายแห่งคาถาที่ 6 ฉบับสำนวนล้านนาเป็น

อจินเตยยานุภาวนต์ วนเท โลคคณายก¹⁶

ในขณะที่ฉบับภาษาบาลีเป็น

อจินตยานุภาวปี วนเทห์ โลกนายก¹⁷

และในขณะที่ฉบับกรมศิลปากรเป็น

อิติ ยัม รตนตตยัม นมสฺสเนยยํ นมสฺสมาโน

ปุณณภิกสนทํ วิบุลล์ อลตถํ ตสฺसानุภาเวน หตฺนตราโย¹⁸

ฉบับสำนวนล้านนาเป็น

วนทนา ชนิตํ ปุณญํ อิติ ยัม รตนตตยัม

หตฺนตราโย สพฺพตถ หุตฺวา หนตสฺส เตชสา¹⁹

7.2 เนื้อหา

ในส่วนเนื้อหาของมิลินทปัญหาสำนวนล้านนา ถึงแม้ว่าจะดำเนินเรื่องตามที่ฉบับกรมศิลปากรแปลไว้ก็ตาม แต่ก็มีการวางลำดับแตกต่างกันไปบ้าง ตลอดถึงมีการข้ามและเพิ่มเนื้อหาเข้ามา ตามที่ได้พบคือ

ในสำนวนล้านนา 1 เพิ่มปัญหาเรื่องโยนิโสมนสิการ²⁰ ปัญหาเรื่องการปนกันของธรรมทั้งหลาย²¹

สำนวนล้านนา 2 มีการวางหัวข้ออธิบายสลับกันไปมาในทุติยวรรค²² คือ

¹⁴ มิลินทปัญหาสำนวนล้านนา. ๒๕๕๙. เชียงใหม่ : สาขาวิชาภาษาบาลี มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขต เชียงใหม่. หน้า ๑๒

¹⁵ ธรรมปาโมกข์ (จตตสลเถร). มิลินทปัญหา. ๒๕๖๖. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์พานิชคุภผล. หน้า ๑

¹⁶ มิลินทปัญหาสำนวนล้านนา. ๒๕๕๙. เชียงใหม่ : สาขาวิชาภาษาบาลี มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขต เชียงใหม่. หน้า ๑๓

¹⁷ ธรรมปาโมกข์ (จตตสลเถร). มิลินทปัญหา. ๒๕๖๖. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์พานิชคุภผล. หน้า ๑

¹⁸ กรมศิลปากร. ๒๕๔๙. มิลินทปัญหา. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ศิลปาบรรณาคาร. หน้า ๑

¹⁹ มิลินทปัญหาสำนวนล้านนา. ๒๕๕๙. เชียงใหม่ : สาขาวิชาภาษาบาลี มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขต เชียงใหม่. หน้า ๒๑

²⁰ มิลินทปัญหาสำนวนล้านนา. ๒๕๕๙. เชียงใหม่ : สาขาวิชาภาษาบาลี มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขต เชียงใหม่. หน้า ๙๕

²¹ เรื่องเดียวกัน หน้า ๑๗๘

²² มิลินทปัญหาสำนวนล้านนา ๒. ๒๕๖๐. เชียงใหม่ : นันทกานต์ กราฟฟิค/การพิมพ์. หน้า ๑๘๕-๒๒๒

วรรค	ฉบับกรมศิลปากร	ฉบับสำนวนล้านนา
ทุติยวรรค	1. ขุทธานุชฎทกปัญหา การบัญญัติสิกขาบทเล็กน้อย	ขุทธานุชฎทกสมุหนปัญหา
	2. ฐปนิยพยากรณ์ปัญหา การไม่พยากรณ์ปัญหา	มาลุงกยปุตตปัญหา
	3. สัตตานิ้งมัจจุโนภายนปัญหา การกลัวยายของสัตว์ทั้งหลาย	สัพพตสนปัญหา
	4. มัจจุปาสามุตติกปัญหา การหลุดพ้นจากความตาย	ปริตตานลักขณปัญหา
	5. ภควโตลาภันตรรายปัญหา การไม่ได้ลาภะของพระพุทธเจ้า	ปัญจสาละคามปัญหา
	6. สัพพสัตตานิ้ง หิตจรมปัญหา การประพาสสิ่งที่เป็นประโยชน์แก่สัตว์ทั้งหลาย	คณปริหารกปัญหา (สลับมาจากข้อ 10)
	7. เสฏฐธัมมปัญหา โลกุตตรธรรมประเสริฐ	อเภชปริสปัญหา (สลับมาจากข้อ 8)
	8. ตถาคตัสสอเภชปริสปัญหา การไม่แตกแยกของบริษัท	ปุณฺณวันทนปัญหา (สลับมาจากข้อ 7)
	9. อชานันตัสสปาปนรณอปุญญปัญหา คนไม่รู้บาปทำบาป ได้บาปมาก	มุขโลหิตปฆรณปัญหา (สลับมาจากข้อ 6)
	10. ภควโตภิกขุคณอเปกขภาวปัญหา การไม่ปกครองคณะสงฆ์ของพระพุทธเจ้า	ปาปอชานนปัญญาปัญหา (สลับมาจากข้อ 9)

สำนวนล้านนา 3 นำเอาปัญหาในจตุตถวรรคมาแปลรวมกับปัญจมวรรคโดยทำเป็นจตุตถวรรคแทน

วรรค	ฉบับกรมศิลปากร	ฉบับสำนวนล้านนา
ปัญจมวรรค ของเมณฑก ปัญหา	1. อธิธยายกัมมวิปากะปัญหา	1. โมคคัลลานนิพพานปัญหา
		2. อัถตรสปัญหา มาจากปัญหาที่ 7 ของวรรคที่

จตุตถวรรค ของสำนวน ล้านนา		4 ธัมมวินยปฏิจจนปัญหา
		3. มุสาวาทปัญหา มาจากปัญหาที่ 8 ของ วรรคที่ 4 มุสาวาทครุฬหาวปัญหา
	2. โพธิสัตตัสส ธัมมตาปัญหา	4. กุลวิโลกยปัญหา
	3. อัตตนิปาตปัญหา	5. อัตตนิปาตปัญหา
	4. เมตตานิสังสปัญหา	6. สุวัณณสามวิหารีปัญหา
	5. กุสลากุสลาภิรต สมาสปัญหา	7. โพธิสัตตอภิกสมปัญหา
	6. อมราเทวีปัญหา	8. อมราเทวีนิมนตปัญหา
	7. ชีณาสวานัง อกายนปัญหา	9. อรหันตอกายนปัญหา
		10. ปาตุเปยยอุปมาทรณปัญหา มาจาก ปัญหาที่ 4 ของวรรคที่ 4 พุทธสัพพัญญูสย ปณามปัญหา
ฉัฏฐวรรค ของเมณฑก ปัญหา		1. อนิเกตปัญหา มาจากปัญหาที่ 6 ของ วรรคที่ 4 อนิเกตานาลยกรณปัญหา
		2. อุทฺธสังยมปัญหา มาจากปัญหาที่ 7 ของวรรค ที่ 4 อุตฺติฏฐอุทฺธปัญหา
		3. อนุตตรภิกขุกปัญหา มาจากปัญหาที่ 10 ของ วรรคที่ 4 ยาจโยคปัญหา
		4. อนุปปันนัคคอุปปาทปัญหา มาจาก ปัญหาที่ 10 ของวรรคที่ 5 อนุปปันนัคคัสส อุปปาท ปัญหา
	4. โลมกัสสปัญหา	5. โลมกัสสปัญหา
	5. ฉัททันตโชติपालอารพปัญหา	6. โชติपालสัททันตปัญหา
ปัญจมวรรค ของสำนวน ล้านนา		

	6. ฎีกาปัญหา	7. กัสสปพัทธกฏีโอวัสสนปัญหา
	7. ภควโต ราชปัญหา	8. พรหมณราชปัญหา
		9. คาทากิตีปัญหา มาจากปัญหาที่ 7 ของวรรค ที่ 3 คาทากิตีโกชนทานกถาย กถน ปัญหา
		10. โน อัมมเทสนาจิตตมนนปัญหา มา จาก ปัญหาที่ 8 ของวรรคที่ 3 ภควโต อัมม เทสนาย อับโปสสุกกถาปัญหา
ฉัฏฐวรรค ของสำนวน ล้านนา		1. อนาจริยกปัญหา มาจากปัญหาที่ 9 ของวรรค ที่ 3 พุทธัสส อจริยานาจริยปัญหา
		2. เทวพุทธปัญหา มาจากปัญหาที่ 8 ของ วรรคที่ 6 ทวินนัง พุทธานัง โลเก อุปปาท ปัญหา
		3. วัสสิกสาฎิกปัญหา มาจากปัญหาพิเศษ ของ วรรคที่ 7 ของปุพพโยคกถา โคตมี วัตถุทาน ปัญหา

7.3 สำนวนภาษา

การแปลความจากภาษาบาลีมาเป็นภาษาล้านนาโดยการแปลแบบยกศัพท์ หรือที่เรียกกันโดยทั่วไปว่าการแปลแบบนิสไสรหรือนิสสัย เป็นการแปลคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนาถัดจากยุคความรู้เรื่องทางภาษาบาลีของล้านนา คือหลังจาก พ.ศ.2300 เป็นต้นมา ผู้ศึกษามีความเห็นว่าเป็นการนำความรู้ทางพระพุทธศาสนาออกมาให้คฤหัสถ์ได้ศึกษากันมากขึ้น สาเหตุที่ไม่สามารถตัดภาษาบาลีออกไปนั้น เพราะความเชื่อว่าภาษาบาลีเป็นพุทธพจน์ การพูดหรือเขียนโดยปราศจากภาษาบาลีหรือที่เรียกกันว่าสำนวนโวหารนั้นเป็นการกล่าวตู่พุทธพจน์

สำนวนลำนานาแบบนิสไสรมีความไพเราะในตัวเอง ถึงแม้ว่าในปัจจุบันจะมองว่าเย็นเยือกไปตาม
ดั่งเช่นข้อความในปัญหาทดสอบปัญญา

พญามิลินท์กล่าวว่า ภูนเฒ ข้าแห่งเจ้ากู ปุจฉิสสามิ ข้าจักถามแก่เจ้ากูแล

ปุจฉิ มหาราชชาติ มหานาคเสนเถรเจ้ากล่าวว่า มหาราชจุ่งถามเทอะ

พญากล่าวว่า ข้าแห่งเจ้ากู ปุจฉิตวา ข้าก็ถามเจ้ากูแล้วแล ว่าอัน

มหาเถรเจ้ากล่าวว่า ดูกรมหาราช วิสขุชิต์ เราก็กัแล้ว

พญากล่าวว่า ข้าแห่งเจ้ากู ปัญหาอันใด เจ้ากูได้แก้แล้วอันชา

มหานาคเสนเถรเจ้า ปฏิวจน์ อทาสี ก็คือตอบว่า ปัญหาอันใดมหาราชหากได้ถามแล้วอันชา วาทะ
อันเปนสันนี้ได้ชื่อ วาทปฏิวาทะ กล่าวตอบกล่าวเกี่ยวกันแล

วิมฺสนปญฺโห ตโย วิมฺสนปัญฺหาอันเปนถ้วน 3 แล้วเท่านั้นแล²³

7.4 ความแตกต่างกันของการแปล

ในผัสสลักษณะปัญหาที่ 8 ของตติยวรรค อุปมาที่ 3 ฉบับกรมศิลปากรว่า²⁴

เปรียบดุจปีสองเลา คนเป่าขึ้นพร้อมกัน เสียงสนั่นขานกัน ปีเลาหนึ่งนั้นได้แกจักขุ ปีเลาหนึ่งนั้น
ได้แกรูป มีลักษณะกระทบกันเข้าเป็นผัสสะ บพิตรพึงสันนิษฐานเข้าพระทัยว่า ผัสสะนี้มีลักษณะให้จักขุกับรูป
กระทบกัน ในกาลบัดนี้

ส่วนฉบับสำนวนลำนานาว่า²⁵

มหานาคเสนเจ้ากล่าวว่า ดูกรมหาราช เทว สมา อันว่าแสง 2 อัน วชฺฌะยฺย ก็เพิงมาตบมาตีกับ
ด้วยกัน ล้ำแสง 2 อันนั้น แสงหน่วยตั้งก่อนนั้น ก็คือตั้งจักขุอุปาทาแล แสงหน่วยถ้าน 2 นั้น ก็คือตั้งรูปารัมมณะ
แล อาการอันมาพัตตบตีกันแห่งแสง 2 อันนั้นแลมีสันใด ผัสสะมีลักษณะอันถูกต้องอารัมมณะนั้น ปุคคละผู้มี
พระหยาก็เพิงรู้เพนดังอันแล

8. สรุป

มิลินทปัญหาเป็นคัมภีร์ที่สำคัญในทางพระพุทธศาสนา เพราะเป็นทั้งปรัชญาและศาสนา ปรัชญาถ้า
ปราศจากศาสนาก็หยาบกระด้าง ศาสนาถ้าปราศจากปรัชญาก็มืดบอด การได้ศึกษามิลินทปัญหาจึงเป็น

²³ มิลินทปัญหาลำนานา. ๒๕๕๙. เชียงใหม่ : สาขาวิชาภาษาบาลี มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขต
เชียงใหม่. หน้า ๘๗

²⁴ กรมศิลปากร. ๒๕๕๙. มิลินทปัญหา. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ศิลปาบรรณาคาร. หน้า ๑๐๑

²⁵ มิลินทปัญหาลำนานา. ๒๕๕๙. เชียงใหม่ : สาขาวิชาภาษาบาลี มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขต
เชียงใหม่. หน้า ๑๖๙

การศึกษาทั้งปรัชญาและศาสนาไปในขณะเดียวกัน นักปรัชญาดังเช่นพญามิลินท์นั้นก็ใคร่ กระหายในความรู้ แต่เมื่อรู้แล้วก็หยุดตนเองอยู่แค่ความรู้ เพราะได้สนองความใคร่รู้ของตนเองแล้ว ส่วนนักการศาสนาก็พยายามอธิบายสิ่งที่ตนเองรู้และเข้าใจให้คนอื่นได้รู้และเข้าใจดังเช่นตนเอง แต่ก็เป็นเรื่องที่ยากเพราะเป็นสิ่งที่รู้ได้เฉพาะตน ในลักษณะนี้ เราอาจจะมองได้ว่าความรู้ที่เป็นสิ่งที่รู้ได้เฉพาะตน(ปัจเจก) เป็นจุดด้อยอันหนึ่งของศาสนา และเพื่อจะลบจุดด้อยอันนั้น นักการศาสนาจึงสอนและให้ผู้อื่นปฏิบัติตามในสิ่งที่ตนเองได้รับผลมาแล้ว เพราะเมื่อได้รับผลที่ปฏิบัติตามแล้วก็จะไม่มีความสงสัยอีกต่อไป แต่ในกรณีของพระนาคเสนนั้นได้โต้ตอบปัญหาเกี่ยวกับพญามิลินท์โดยใช้อุปมาอุปไมยเปรียบเทียบกับสิ่งที่เป็นปัจเจก ตั้งจนทำให้พญามิลินท์เกิดความเข้าใจและเกิดความเลื่อมใสโดยที่ยังไม่ได้ปฏิบัติ จึงเป็นสิ่งที่น่าอัศจรรย์เป็นอย่างยิ่ง ต่อมาภายหลังเมื่อเข้ามาบวชและปฏิบัติในสิ่งที่ตนเองเข้าใจจึงทำให้พญามิลินท์ได้เป็นพระอรหันต์

มิลินทปัญหาสำนวนล้านนาเมื่อพิจารณาตามปีที่จารหรือคัดลอกแล้วควรเกิดขึ้นหลัง

จากยุคทองของพระพุทธศาสนาในล้านนา แต่ถึงอย่างไรก็ตามก็มีความเก่าแก่มากพอสมควร โครงสร้างและเนื้อหาของการแปลได้ดำเนินตามคัมภีร์มิลินทปัญหาฉบับภาษาบาลีทุกประการ จะมีที่แตกต่างออกไปบ้างก็คือสำนวนการแปล เพราะเป็นการแปลสู่ภาคภาษาล้านนา แต่ถึงกระนั้นก็ตามก็ยังเป็นสิ่งที่น่าสนใจในการศึกษา เพราะศัพท์ภาษาบาลีนั้นสามารถแปลได้หลายนัย

9. ข้อเสนอแนะ

การศึกษาคัมภีร์ในทางพระพุทธศาสนานั้น ควรศึกษาหลาย ๆ ฉบับ โดยเฉพาะคัมภีร์ที่ถูกแปลออกมาจากภาษาบาลี เพราะภาษาบาลีนั้นศัพท์เดียวแปลได้เป็นร้อย ถ้าคนรู้น้อยจะแปลได้ศัพท์เดียว ถ้าจะให้เข้าใจได้ลึกซึ้งมากยิ่งขึ้นก็ควรศึกษาจากภาษาบาลีโดยตรง แต่ถึงกระนั้นก็ควรศึกษาหลาย ๆ ฉบับเช่นเดียวกัน

เอกสารอ้างอิง

- กรมศิลปากร. (2549). มิลินทปัญหา. สำนักพิมพ์ศิลปาบรรณาคาร.
- พระธรรมกิตติวงศ์ (ทองดี สุรเตโช) และคณะ. มิลินทปัญหาบาลี. มปป.
- ธรรมปาโมกข์ (จตุตสสเถร). มิลินทปัญหา. 2466. โรงพิมพ์พานิชกุลผล.
- นิสัสมิลินทปัญหา 15 ผูก. 1192 (2373) คัมภีร์ใบลานวัดสูงเม่น อ.สูงเม่น จ.แพร่
- นิสัสมิลินทปัญหา 16 ผูก. 1196 (2377) คัมภีร์ใบลานวัดสูงเม่น อ.สูงเม่น จ.แพร่
- นิสัสมิลินทปัญหา 16 ผูก. 1269 (2450) คัมภีร์ใบลานวัดนาเหลืองใน อ.เวียงสา จ.น่าน
- มิลินทปัญหา ฉบับแปลในมหามกุฏราชวิทยาลัย. (2543). มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- มิลินทปัญหาบาลี 12 ผูก. มปป. คัมภีร์ใบลานวัดไหล่หิน อ.เกาะคา จ.ลำปาง
- วิโรจน์ อินทนนท์ และยศพล เจริญมณี. (2559). มิลินทปัญหาสำนวนล้านนา. สาขาวิชาภาษาบาลี
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตเชียงใหม่.
- วิโรจน์ อินทนนท์ และยศพล เจริญมณี. (2560). มิลินทปัญหาสำนวนล้านนา 2. สาขาวิชาภาษาบาลี
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตเชียงใหม่.
- วิโรจน์ อินทนนท์ และยศพล เจริญมณี. (2560). มิลินทปัญหาสำนวนล้านนา 3. สาขาวิชาภาษาบาลี
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตเชียงใหม่.
- อุดม รุ่งเรืองศรี. (2534). พจนานุกรมล้านนา-ไทย ฉบับแม่ฟ้าหลวง. โรงพิมพ์มิ่งเมือง
- Muller, F. M. (Ed). (1894). Sacred books of the East vol.35-36. The oxford University Press.

หลักเกณฑ์การจัดทำต้นฉบับบทความเพื่อพิจารณาตีพิมพ์ใน “วารสารปณิธาน”

บทความที่เสนอตีพิมพ์

บทความที่ส่งมาขอรับการตีพิมพ์ในวารสารปณิธาน จะต้องไม่เคยตีพิมพ์หรืออยู่ระหว่างการพิจารณาจากผู้ทรงคุณวุฒิเพื่อตีพิมพ์ในวารสารอื่น ผู้เขียนบทความจะต้องปฏิบัติตามหลักเกณฑ์การเสนอบทความทุกประเภทเพื่อตีพิมพ์ในวารสารปณิธานอย่างเคร่งครัด รวมทั้งระบบการอ้างอิงต้องเป็นไปตามหลักเกณฑ์ของวารสารปณิธาน

ทัศนะและความคิดเห็นที่ปรากฏในบทความในวารสารปณิธาน ถือเป็นความรับผิดชอบของผู้เขียนบทความนั้น และไม่ถือเป็นทัศนะและความรับผิดชอบของกองบรรณาธิการวารสารปณิธาน ภาควิชาปรัชญาและศาสนา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

การจัดเตรียมต้นฉบับ

1. ความยาวของบทความ รวมเอกสารอ้างอิงหรือบรรณานุกรม และอื่น ๆ ควรมีความยาวประมาณ 10-15 หน้ากระดาษ A4 พิมพ์ด้วยโปรแกรมไมโครซอฟต์เวิร์ด (Microsoft Word) แบบเว้นบรรทัดเดียว (Single-Spacing) ด้วย Font TH Sarabun PSK ขนาด 16 Point จัดหน้ากระดาษกระจายแบบไทย
2. การจัดระยะห่างจากขอบกระดาษ ด้านบนและด้านซ้าย 1.5 นิ้ว ด้านล่างและด้านขวา 1 นิ้ว
3. การใช้ตัวเลข ให้ใช้ตัวเลขอารบิกในบทความทั้งหมด
4. หมายเลขหน้าบทความให้ใส่ไว้ตำแหน่งด้านบนขวา ตั้งแต่ต้นจนจบบทความ
5. ชื่อเรื่องของบทความระบุทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ ขนาดตัวอักษร 18 Point (ตัวหนา) จัดกึ่งกลางหน้ากระดาษ
6. ชื่อผู้เขียนให้ระบุทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ ขนาดตัวอักษร 16 Point (ตัวปกติ เอียง) พิมพ์ห่างจากชื่อบทความ 2 บรรทัด จัดชิดขวา มีผู้เขียนร่วมหลายคนให้ใส่ตัวเลขยกกำกับหลังชื่อแต่ละคน
7. ชื่อหน่วยงานหรือมหาวิทยาลัยที่สังกัดของผู้เขียน และอีเมล ขนาดตัวอักษร 14 Point (ตัวปกติ) ใส่เป็นเชิงอรรถเชื่อมโยงกับชื่อผู้เขียน ถ้ามีผู้เขียนหลายคนให้ใส่ตัวเลขยกกำกับหลังชื่อแต่ละคน (อีเมลของผู้เขียนหลักที่ติดต่อได้ ใส่คำว่า Corresponding Author, E-mail: นำหน้าอีเมล)
8. ตัวชื่อบทคัดย่อทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ ขนาดตัวอักษร 16 Point (ตัวหนา) จัดชิดซ้ายหน้ากระดาษ เนื้อความบทคัดย่อภาษาไทยและภาษาอังกฤษ ขนาดตัวอักษร 16 point (ตัวธรรมดา) จัดตามปกติ
9. องค์ประกอบหัวข้อในบทความทุกแบบ ให้ใส่ระบบตัวเลขอารบิกกำกับ โดยใส่มหัพภาค (.) หลังตัวเลขและเว้น 1 ช่วงตัวอักษร ก่อนเริ่มคำหรือข้อความต่อไป ส่วนหัวข้อย่อยให้มีตัวเลขกำกับโดยให้เริ่มระยะที่อักษรตัวแรกขององค์ประกอบหัวข้อบทความหรือเนื้อความ

10. การใช้ภาษาไทยให้ยึดหลักการใช้คำศัพท์และการเขียนทับศัพท์ภาษาอังกฤษตามหลักของราชบัณฑิตยสถาน โดยให้หลีกเลี่ยงการเขียนภาษาอังกฤษปนภาษาไทยในข้อความ

11. การเขียนภาษาอังกฤษเพื่ออธิบายศัพท์ทางเทคนิคให้เขียนในวงเล็บต่อท้ายคำศัพท์นั้น ๆ โดยอธิบายเพียงครั้งแรกที่ศัพท์นั้นปรากฏในบทความภาษาอังกฤษต้องขึ้นต้นด้วยตัวพิมพ์ใหญ่ทุกคำ

12. ชื่อและหมายเลขกำกับตาราง ขนาดตัวอักษร 14 Point (ตัวหนา) ให้พิมพ์ไว้บนตารางจัดชิดซ้ายใต้ตารางระบุแหล่งที่มาจัดชิดซ้าย (ถ้ามี)

13. ชื่อภาพและหมายเลขกำกับภาพ ชื่อแผนภูมิและหมายเลขกำกับแผนภูมิ ขนาดตัวอักษร 14 Point (ตัวหนา) ให้พิมพ์ไว้ใต้ภาพ แผนภูมิ จัดกึ่งกลางหน้ากระดาษ ใต้ชื่อภาพ แผนภูมิระบุแหล่งที่มา จัดกึ่งกลางหน้ากระดาษ

14. หัวข้อเอกสารอ้างอิงหรือบรรณานุกรม ขนาดตัวอักษร (16 ตัวหนา) จัดกึ่งกลางหน้ากระดาษ ส่วนรายละเอียดเอกสารอ้างอิงหรือบรรณานุกรม ขนาดตัวอักษร 16 point (ตัวปกติ) จัดพอดีหน้า เว้นวรรคตอนให้ถูกต้องตามระบบ APA รูปแบบล่าสุด เรียงจากตัวอักษรไทย ก-ฮ และตัวอักษร A-Z ตามลำดับ

สรุปการพิมพ์ตัวอักษรและการจัดวางตำแหน่ง

รายการ	ขนาด	จัดตำแหน่ง	ลักษณะตัวอักษร
ชื่อเรื่องภาษาไทยและภาษาอังกฤษ	18 pt.	กึ่งกลาง	ตัวหนา
ชื่อผู้เขียนทุกคนภาษาไทยและภาษาอังกฤษ	16 pt.	ชิดขวา	ตัวปกติ เอียง
ชื่อหน่วยงานหรือมหาวิทยาลัยภาษาไทยและภาษาอังกฤษ	14 pt.	เชิงอรรถ	ตัวปกติ
Corresponding Author/ E-mail	14 pt.	เชิงอรรถ	ตัวปกติ
คำว่า “บทคัดย่อ” และ “Abstract”	16 pt.	กึ่งกลาง	ตัวหนา
เนื้อหาบทคัดย่อภาษาไทยและภาษาอังกฤษ	16 pt.	ย่อหน้า	ตัวปกติ
คำว่า “คำสำคัญ” และ “Keywords”	16 pt.	ชิดซ้าย	ตัวหนา
จำนวนคำสำคัญภาษาไทยและภาษาอังกฤษ (ไม่เกิน 5 คำ)	16 pt.	ชิดซ้าย	ตัวปกติ
ชื่อหัวเรื่ององค์ประกอบบทความ (มีเลขกำกับ)	16 pt.	ชิดซ้าย	ตัวหนา
ชื่อหัวข้อย่อยของแต่ละหัวข้อ (มีเลขกำกับ)	16 pt.	ย่อหน้า	ปกติ

เนื้อหาบทความ	16 pt.	พอดีหน้า	ตัวปกติ
การเน้นข้อความในบทความ	16 pt.	พอดีหน้า	ตัวหนา/ตัวเอียง
คำว่า “เอกสารอ้างอิง” หรือ “บรรณานุกรม”	16 pt.	กึ่งกลาง	ตัวหนา
รายละเอียดเอกสารอ้างอิงหรือบรรณานุกรม	16 pt.	พอดีหน้า	ตัวปกติ

ส่วนประกอบของบทความ

บทความวิชาการ (Academic Article) หัวข้อและเนื้อหาควรชี้ประเด็นที่ต้องการนำเสนอให้ชัดเจนและมีลำดับเนื้อหาที่เหมาะสมเพื่อให้ผู้อ่านสามารถเข้าใจได้ชัดเจน รวมถึงมีการใช้ทฤษฎีวิเคราะห์และเสนอแนะประเด็นอย่างสมบูรณ์ โดยควรมีองค์ประกอบ ดังต่อไปนี้

1) **ชื่อเรื่อง (Title)** ชื่อเรื่องควรมีทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ โดยพิมพ์ชื่อเรื่องเป็นภาษาไทย และตามด้วยชื่อเรื่องภาษาอังกฤษในบรรทัดต่อมา

2) **บทคัดย่อ (Abstract)** สรุปเนื้อหาของบทความให้ได้ใจความชัดเจน ถ้าเป็นบทความภาษาไทยให้มีทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ โดยเขียนเป็นภาษาไทยก่อน ความยาวไม่เกิน 300 คำ

3) **คำสำคัญ (Keywords)** ระบุดำคำสำคัญของเนื้อหา เหมาะสมสำหรับนำไปใช้เป็นตัวค้นในระบบฐานข้อมูล ไม่เกิน 5 คำ ใต้บทคัดย่อ

4) **บทนำ (Introduction)** เป็นส่วนแนะนำและปูพื้นเรื่องเพื่อให้ผู้อ่านทราบข้อมูลเบื้องต้นของเนื้อหา รวมทั้งระบุถึงขอบเขตเนื้อหาของบทความ

5) **เนื้อหา (Body of Text or Content)** เป็นส่วนหลักของเนื้อหาบทความ มีการแบ่งประเด็นออกเป็นส่วนย่อย ๆ และมีการจัดเรียงลำดับเป็นหัวข้อมีตัวเลขอารบิกหัวข้อกำกับตามรายละเอียดของเนื้อหา

6) **บทสรุป (Conclusion)** เป็นการสรุปเนื้อหาในบทความทั้งหมดออกมาอย่างชัดเจน และกระชับ โดยมีการสรุป ปิดท้ายเนื้อหาที่เราได้นำเสนอไปแล้วว่ามีผลดี หรือผลเสียอย่างไร รวมทั้งข้อเสนอนะที่ได้จากคำตอบของบทความ

7) **เอกสารอ้างอิงหรือบรรณานุกรม (References)** เขียนในรูปแบบ APA (American Psychological Association) ฉบับล่าสุด ทั้งนี้รวมถึงเส้นตารางตามรูปแบบ APA*

บทความวิจัย (Research Article) ควรมีการนำเสนอผลการวิจัยที่ได้รับอย่างเป็นระบบ โดยควรมีองค์ประกอบ ดังต่อไปนี้

1) **ชื่อเรื่อง (Title)** ชื่อเรื่องควรมีทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ โดยพิมพ์ชื่อเรื่องเป็นภาษาไทย และตามด้วยชื่อเรื่องภาษาอังกฤษในบรรทัดต่อมา

2) **บทคัดย่อ (Abstract)** ควรมีทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ โดยเขียนเป็นภาษาไทยก่อน ความยาวไม่เกิน 300 คำ การเขียนบทคัดย่อคือการสรุปสาระสำคัญของเรื่องโดยเฉพาะวัตถุประสงค์ วิธีการศึกษาและผลการวิจัย

3) **คำสำคัญ (Key words)** ระบุคำเป็นคำสำคัญของเนื้อหา เหมาะสมสำหรับนำไปใช้เป็นคำค้นในระบบฐานข้อมูล ไม่เกิน 5 คำ ได้บทคัดย่อ

4) **บทนำ (Introduction)** เป็นการอธิบายถึงที่มาและความสำคัญของปัญหาและเหตุผลที่นำไปสู่การวิจัย มีข้อมูลทางวิชาการสนับสนุนหรือโต้แย้ง รวมถึงแนวคิดและทฤษฎีที่เกี่ยวข้อง

5) **วัตถุประสงค์ (Research Objectives)** ระบุถึงวัตถุประสงค์และเป้าหมายของการวิจัย

6) **วิธีการวิจัย (Research Methodology)** อธิบายถึงกระบวนการดำเนินการวิจัยอย่างละเอียดชัดเจน

7) **ผลการวิจัย (Results)** เสนอผลการวิจัยที่ตรงประเด็นตามลำดับขั้นตอนของการวิจัย การใช้ตารางหรือแผนภูมิ ไม่ควรเกิน 5 ตารางหรือแผนภูมิ โดยมีการแปลความหมายและวิเคราะห์ผลที่ค้นพบอย่างชัดเจน

8) **อภิปรายผลการวิจัย (Discussion)** ผสมผสานเปรียบเทียบและตีความผลการวิจัยให้เข้ากับหลักทฤษฎี แนวคิด และงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง รวมทั้งเชื่อมโยงผลการวิจัยให้สอดคล้องกับประเด็นปัญหาการวิจัย

9) **บทสรุป (Conclusion)** สรุปสาระสำคัญของผลการวิจัย และให้ข้อเสนอแนะที่จะนำผลการวิจัยนั้นไปใช้ประโยชน์

10) **เอกสารอ้างอิงหรือบรรณานุกรม (References)** เขียนในรูปแบบ APA (American Psychological Association) ฉบับล่าสุด ทั้งนี้รวมถึงเส้นตารางตามรูปแบบ APA*

บทความปริทัศน์ (Review Article) นำเสนอประเมินสถานะล่าสุดทางวิชาการเฉพาะทางที่มีการศึกษาค้นคว้า มีการวิเคราะห์และสังเคราะห์องค์ความรู้ทั้งทางกว้างและทางลึกอย่างทันสมัย โดยให้ข้อวิพากษ์ที่ชี้ให้เห็นแนวโน้มที่ควรศึกษาและพัฒนาต่อไป ให้เรียงลำดับหัวข้อดังนี้

1) บทนำ (Introduction)

2) เนื้อหา (Content)

3) บทวิจารณ์ (Discussion)

4) บทสรุป (Conclusion)

5) เอกสารอ้างอิงหรือบรรณานุกรม (References)

บทวิจารณ์หนังสือ (Book Review) วิพากษ์วิจารณ์เนื้อหาสาระให้เห็นคุณค่าของหนังสือ โดยบทวิจารณ์หนังสือจะต้องกล่าวถึงรายละเอียดของหนังสืออันประกอบด้วยชื่อผู้เขียน จำนวนหน้า ปีที่พิมพ์ ครั้งที่พิมพ์และสถานที่พิมพ์ให้ชัดเจน ให้เรียงลำดับหัวข้อดังนี้

- 1) บทนำ (Introduction)
- 2) เนื้อหา (Content)
- 3) บทวิจารณ์ (Discussion)
- 4) บทสรุป (Conclusion)
- 5) เอกสารอ้างอิงหรือบรรณานุกรม (References)

ระบบการอ้างอิงเนื้อหาในบทความ

วารสารปณิธานใช้รูปแบบการอ้างอิงในเนื้อหาบทความด้วยระบบนามปี (Name-Year) ของ APA (American Psychological Association) ฉบับปรับปรุงล่าสุด ให้ระบุชื่อ-นามสกุลของผู้แต่ง (หากเป็นต่างชาติให้ระบุนามสกุล) ปีที่พิมพ์ และเลขหน้าของเอกสารอ้างอิง ตัวอย่าง

กรณีการอ้างหน้าข้อความ เช่น สมชาย ขันยั้ง (2563, น. 60)..... หรือ Herman (1991, p. 89)..... หรือ Herman (1991, pp. 85-89).....

กรณีการอ้างหลังข้อความ เช่น (สมชาย ขันยั้ง, 2563, น.60) หรือ (Herman, 1991, p. 89) หรือ (Herman, 1991, pp. 85-89)

กรณีการสัมภาษณ์ สมชาย ขันยั้ง.....(สัมภาษณ์, 1 ธันวาคม 2562) หรือหลังข้อความ (สมชาย ขันยั้ง, สัมภาษณ์, 1 ธันวาคม 2562)

รูปแบบการเขียนเอกสารอ้างอิงหรือบรรณานุกรม

การเขียนเอกสารอ้างอิง ใช้การอ้างอิงและบรรณานุกรมของ APA 7th edition Style (American Psychological Association) อย่างเคร่งครัด และเขียนเอกสารอ้างอิงเฉพาะเอกสารที่นำมาอ้างอิงในเนื้อหาเท่านั้น และควรเรียงจากตัวอักษรไทย ก-ฮ และ ตัวอักษร A-Z ตามตัวอย่างรายการอ้างอิงหรือบรรณานุกรม ดังนี้

หนังสือทั่วไป	
รูปแบบ	ชื่อผู้แต่ง./ (ปีที่พิมพ์)/ ชื่อหนังสือ./ (ครั้งที่พิมพ์)/ สำนักพิมพ์.
ผู้แต่ง 1 คน	สยาม ราชวัตร. (2560). การพิสูจน์โลกหน้าในพระไตรปิฎก. จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย . Davies, B. (1993). <i>An introduction to the philosophy of religion</i> . Oxford University Press.
ผู้แต่ง 2 คน	นิพนธ์ วิสารทานนท์ และ จักรพงษ์ เจริญศิริ. (2541). <i>โรคผลไม่</i> . สำนักวิจัย และพัฒนาการเกษตร เขตที่ 6. Cummings, T. G., & Worley, C. G. (2005). <i>Organization development and change</i> (8th ed.). South Western.
ผู้แต่ง 3-7 คน	ทริญู ทิรัญประดิษฐ์, สุขวัฒน์ จันทรปรณิก และ เสริมสุข สลักเพชร. (2540). <i>เทคโนโลยีการผลิตทุเรียน</i> . มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์.
ผู้แต่ง 8 คน ขึ้นไป	นพรัตน์ เศรษฐกุล, เอกชัย เอกทัฬหี, พงศ์ธร บรรณโสภีชัย, ชยุตม์ สุขทิพย์, ปรีชา วิทิตพันธุ์, จีรศักดิ์ แสงศิริ, ... ดาริน รุ่งกลิ่น. (2552). <i>ระบบสารสนเทศทั้งภูมิศาสตร์ลุ่มน้ำปากพนัง: การจัดการพื้นที่ป่าต้นน้ำในลุ่มน้ำปากพนังเพื่อรักษาสภาพแวดล้อมและระบบนิเวศ</i> . มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์.
ผู้แต่งเป็น สถาบัน	มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ สถาบันวิจัยและพัฒนา. (2552). <i>บทคัดย่อชุดโครงการวิจัยและพัฒนาพื้นที่ลุ่มน้ำปากพนัง</i> . มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์.
หนังสือแปล	สตีเวนสัน, วิลเลียม. (2536). <i>นายอินทร์ผู้ปิดทองหลังพระ</i> . แปลจาก A Man Called Intrepid. ทรงแปลโดย พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวภูมิพลอดุลยเดชฯ. อมรินทร์.
ผู้รวบรวมหรือ บรรณาธิการ	พิทยา ว่องกุล. (บรรณาธิการ). (2541). <i>ไทยยุควัฒนธรรมทาส</i> . โครงการวิถียรศน์.
ไม่ปรากฏนาม ผู้แต่ง	<i>แผนการศึกษาแห่งชาติฉบับที่ 8 พ.ศ. 2540-2544</i> . (2542). สำนักงานคณะกรรมการการศึกษาแห่งชาติ สำนักนายกรัฐมนตรี.
ไม่ปรากฏปีที่ พิมพ์/	ไม่ปรากฏปีที่พิมพ์ให้ใส่ (ม.ป.ป.). สำหรับเอกสารภาษาไทย และ (n.d.). สำหรับเอกสารภาษาต่างประเทศ
ไม่ปรากฏ เมืองที่พิมพ์/	ไม่ปรากฏสถานที่หรือเมืองที่พิมพ์ให้ใส่ (ม.ป.ท.) สำหรับเอกสารภาษาไทย และ (N.p.) สำหรับเอกสารภาษาต่างประเทศ

ไม่ปรากฏ สำนักพิมพ์	ไม่ปรากฏสำนักพิมพ์หรือโรงพิมพ์ ให้ใส่ (ม.ป.พ.) สำหรับเอกสาร ภาษาไทย และ (n.p.) สำหรับเอกสารภาษาต่างประเทศ
บทความในวารสารที่ตีพิมพ์เป็นรูปเล่ม	
รูปแบบ	ชื่อผู้เขียนบทความ/(ปีพิมพ์)/ชื่อบทความ/ชื่อวารสาร/ปีที่(ฉบับที่), ///เลขหน้าที่ปรากฏ.
วารสารที่ได้รับ การตอบรับการ ตีพิมพ์ และอยู่ ในระหว่างรอ ตีพิมพ์ให้ใช้คำ ว่า “in press” หรือ “อยู่ ระหว่างการ ตีพิมพ์” แทนปี ที่พิมพ์	จารุณี วงศ์ละคร. (2559). วาทกรรมบุญในวรรณกรรมอีสาน. <i>มนุษยศาสตร์สาร</i> , 17(1), 44-76. Chaemchoy, S. (2017). An investigation of Thai principals’ technology leadership and understanding of mobile technology in education: Apply the TPACK framework. <i>Advanced Science Letters</i> , 23(2), 1134-1139.
บทความในวารสารอิเล็กทรอนิกส์ซึ่งไม่มีการจัดพิมพ์เป็นรูปเล่ม	
รูปแบบ	ชื่อผู้แต่ง/(ปีพิมพ์)/ชื่อบทความ/ชื่อวารสาร/ปีที่(ฉบับที่)/เลขหน้า- ///เลขหน้า. doi:xxxx
	Roger, L. C., & Richard, L. H. (2010). Calcium-Permeable AMPA receptor dynamics mediate fear, memory erasure. <i>Science</i> , 330 (6007), 1108-1112. doi: 10.1126/science.1195298
บทความที่สืบค้นได้จากวารสารอิเล็กทรอนิกส์	
รูปแบบ	ชื่อผู้แต่ง/(ปีพิมพ์)/ชื่อบทความ/ชื่อวารสาร/ปีที่(ฉบับที่)/ ///เลขหน้า-เลขหน้า./URL ของวารสาร
	Cadigan, J., Schmitt, P., Shupp, R., & Swope, K. (2011, January). The holdout problem and urban sprawl: Experimental evidence. <i>Journal of Urban Economics</i> . 69(1),72. Retrieved from http://journals.elsevier.com/00941190/journal-of-urban- economics/

หนังสือพิมพ์	
รูปแบบ	ชื่อผู้เขียนบทความ./ (ปี, เดือนที่พิมพ์)./ ชื่อบทความ./ ชื่อหนังสือพิมพ์./ /// ปีที่ (ฉบับที่)./ เลขหน้าที่ปรากฏ.
	ไตรรัตน์ สุนทรประภัสสร. (2540, 8 พฤศจิกายน). อนาคตจีน-อเมริกา. เดลินิวส์, น. 6. Boonnoon, J. (2011, April 28). Manufacturers flood Thai market. <i>The Nation</i> , p.11.

วิทยานิพนธ์ สารนิพนธ์ การศึกษาค้นคว้าอิสระ	
รูปแบบ	ชื่อผู้เขียนวิทยานิพนธ์./ (ปีพิมพ์)./ ชื่อวิทยานิพนธ์./ (วิทยานิพนธ์ปริญญา /// มหาบัณฑิต หรือวิทยานิพนธ์ปริญญาดุษฎีบัณฑิต./ /// ชื่อมหาวิทยาลัย/สถาบันการศึกษา).
	สุนน ปนาทกุล. (2531). การศึกษาวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างหลัก อนัตตากับหลักกรรมในพระพุทธศาสนาเถรวาท. (วิทยานิพนธ์ ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยเชียงใหม่).
รายงานวิจัย	
รูปแบบ	ผู้แต่ง./ (ปีพิมพ์)./ ชื่อเรื่อง./ (รายงานผลการวิจัย)./ สถานที่พิมพ์./ /// สำนักพิมพ์.
	พินิจ ทิพย์มณี. (2553). การวิเคราะห์ปัญหาทางกฎหมายที่เกี่ยวข้องกับการ ตายของประเทศไทย (รายงานผลการวิจัย). มหาวิทยาลัยธุรกิจ บัณฑิตย.
ข้อมูลจากเว็บไซต์	
รูปแบบ	ผู้แต่ง./ (ปีพิมพ์)./ ชื่อบทความ./ สืบค้นจาก http://www.xxxxxx.xxx
	สุรัชย์ เลียงบุญเลิศชัย. (2554). จัดระเบียบสำนักงานทนายความ. สืบค้นจาก http://www.lawyerscouncil.or.th CNN Wire Staff. (2011). <i>How U.S. forces killed Osama bin Laden</i> . Retrieved from http://www.cnn.com

การสัมภาษณ์บุคคลทั่วไป	
รูปแบบ	ไม่ต้องลงรายการในเอกสารอ้างอิงหรือบรรณานุกรม
	แต่ให้อ้างอิงในเนื้อหาบทความก่อนข้อความ เช่น สมชาย ชัยนัย..... (สัมภาษณ์, 1 ธันวาคม 2562) หรือหลังข้อความ..... (สมชาย ชัยนัย, สัมภาษณ์, 1 ธันวาคม 2562)

การสัมภาษณ์ที่ปรากฏในสื่อสิ่งพิมพ์	
รูปแบบ	ผู้ให้สัมภาษณ์/(ปีที่พิมพ์)/ชื่อบทสัมภาษณ์/[ชื่อผู้สัมภาษณ์, ////ผู้สัมภาษณ์]/ชื่อวารสาร,/ปีที่(เลขประจำฉบับ)/,เลขหน้า.
	มณฑล สงวนเสริมศรี. (2549). อธิการบดีสนทนา [สิริพร จันทร์บรรจง, ผู้สัมภาษณ์]. <i>ข่าวสาร ม.นเรศวร</i> , 5(62), 4. Chumsai, S. and Sirisumphan, K. (1985), Viewpoints: Thailand or Siam [Interviewed by the editor]. <i>Asiaweek</i> , 11(17), 62.
สารานุกรม	
รูปแบบ	ผู้แต่ง. (ปีที่พิมพ์)./ ชื่อบทความ./ใน/ชื่อสารานุกรม (เล่มที่, เลขหน้า)./ ////สถานที่พิมพ์: สำนักพิมพ์หรือโรงพิมพ์.
	สนม ครุฑเมือง. (2530). หม้อคอกวาย. ใน <i>สารานุกรมของใช้พื้นบ้าน ไทยในอดีตเขตหัวเมืองฝ่ายเหนือ</i> (หน้า 274 - 275). อมรินทร์. McNeil, D. W., Turk, C. L., & Ries, B. J. (1994). Anxiety and fear. In <i>Encyclopedia of human behavior</i> (Vol.1, pp.151 – 163). Academic Press.
สื่อโทรทัศน์และสื่ออื่น ๆ	
รูปแบบ	ชื่อผู้จัดทำ/(หน้าที่)/(ปีที่ผลิต)./ชื่อเรื่อง./[ลักษณะของสื่อ]/สถานที่: ////หน่วยงานที่เผยแพร่.
	Campion, J. (Director). (2006). <i>The piano</i> [Motion picture]. Mangpong.

วารสารปณิธาน

Paṇidhāna

วารสารวิชาการด้านปรัชญาและศาสนา

Journal of Philosophy and Religion



ISSN 1905-6788