



วารสารปณิธาน

Paṇidhāna Journal

ปีที่ 18 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม - ธันวาคม 2565)

Vol. 18 No. 2 (July - December 2022)



ภาควิชาปรัชญาและศาสนา
คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ISSN: 1905-6788

วารสารปณิธาน | PAṆIDHĀNA JOURNAL

ปีที่ 18 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม-ธันวาคม 2565)

Vol.18 No.2 (July-December 2022)

ISSN: 1905-6788

เจ้าของ

ภาควิชาปรัชญาและศาสนา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

วัตถุประสงค์

- เพื่อเผยแพร่องค์ความรู้ของคณาจารย์ นักศึกษา และบุคคลทั่วไป
- เพื่อเป็นสื่อกลางแลกเปลี่ยนทัศนะทางวิชาการ

ขอบเขตการตีพิมพ์

มีขอบเขตการตีพิมพ์เนื้อหาเน้นบทความ 1) ด้านปรัชญา (Philosophy) และศาสนา (Religion) เป็นหลัก 2) ด้านวรรณกรรม (Literature) วัฒนธรรม (Culture) และภูมิปัญญาท้องถิ่น (Local Wisdom) ที่สัมพันธ์กับปรัชญาและศาสนา

ประเภทของบทความ

บทความวิจัย (research article) บทความวิชาการ (academic article) บทความปริทัศน์ (review article) และ บทวิจารณ์หนังสือ (book review)

ภาษาที่รับตีพิมพ์

ภาษาไทย และ ภาษาอังกฤษ

กระบวนการพิจารณาบทความ

วารสารปณิธานปฏิบัติตามเกณฑ์มาตรฐานวารสารกลุ่มมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ โดยกองบรรณาธิการประกอบด้วยศาสตราจารย์ คณาจารย์ และผู้ทรงคุณวุฒิระดับปริญญาเอกที่มีผลงานวิจัยต่อเนื่อง มาจากสถาบันภายนอกเป็นส่วนใหญ่และมาจากสถาบันภายในส่วนหนึ่ง และมีผู้ทรงคุณวุฒิในสาขาวิชาที่เกี่ยวข้อง (Peer Review) ซึ่งเป็นผู้เชี่ยวชาญที่มีผลงานวิจัยอย่างต่อเนื่องทำหน้าที่เป็นผู้พิจารณาก่อนการลงบทความอย่างน้อย 3 ท่าน โดยผู้ประเมินบทความและผู้เขียนบทความจะไม่ทราบข้อมูลของกันและกัน (Double-blind peer review)

บทความที่จะได้รับการพิจารณาตีพิมพ์ จะต้องผ่านกระบวนการพิจารณาจากกองบรรณาธิการและผู้ทรงคุณวุฒิในสาขาวิชาที่เกี่ยวข้อง (Peer Review) ดังนี้

1. เมื่อกองบรรณาธิการได้รับบทความเรียบร้อยแล้ว จะตรวจสอบบทความว่าอยู่ในขอบเขตเนื้อหาวารสารหรือไม่รวมถึงคุณภาพทางวิชาการและประโยชน์ทั้งในเชิงทฤษฎีและปฏิบัติ โดยใช้เวลาพิจารณาประมาณ 15 วัน

2. ในกรณีที่กองบรรณาธิการพิจารณาเห็นว่าควรรับบทความไว้พิจารณาตีพิมพ์ กองบรรณาธิการจะดำเนินการส่งบทความเพื่อกลับไปอีกครั้งต่อไป โดยจะส่งให้ผู้ทรงคุณวุฒิอย่างน้อย 3 ท่าน ประเมินคุณภาพบทความว่าอยู่ในเกณฑ์ที่เหมาะสมจะลงตีพิมพ์หรือไม่ ซึ่งกระบวนการดังกล่าวนี้ทั้งผู้ประเมินบทความและผู้เขียนบทความจะไม่ทราบข้อมูลซึ่งกันและกัน (Double-blind peer review) โดยใช้เวลาพิจารณาประมาณ 45 วัน

3. เมื่อผู้ทรงคุณวุฒิประเมินบทความแล้ว กองบรรณาธิการจะตัดสินใจโดยอิงตามข้อเสนอแนะของผู้ทรงคุณวุฒิว่าบทความนั้นๆ ควรนำลงตีพิมพ์หรือควรส่งให้ผู้เขียนแก้ไขก่อนส่งให้ผู้ทรงคุณวุฒิประเมินอีกครั้ง หรือปฏิเสธการตีพิมพ์ และจะแจ้งผลการพิจารณาให้ผู้เขียนทราบ ภายในระยะเวลา 15 วัน นับตั้งแต่วันที่ได้รับผลการพิจารณา โดยผลการพิจารณาของผู้ทรงคุณวุฒิดังกล่าวถือเป็นที่สุด

นโยบายพิจารณากลับกรองบทความ

1. รับพิจารณาบทความทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ ภายใต้เงื่อนไขที่ว่าจะต้องไม่เคยตีพิมพ์เผยแพร่ในวารสารใดมาก่อน และไม่อยู่ในระหว่างการพิจารณาตีพิมพ์ในวารสารอื่น

2. บทความที่รับพิจารณาตีพิมพ์ต้องผ่านการกลั่นกรองจากผู้ทรงคุณวุฒิในสาขาวิชาที่เกี่ยวข้อง (Peer Review) อย่างน้อย 3 ท่าน และได้รับความเห็นชอบจากกองบรรณาธิการ

3. ผู้เขียนต้องปฏิบัติตามเงื่อนไขที่กองบรรณาธิการวารสารกำหนด และยินยอมให้บรรณาธิการแก้ไขบทความเพื่อความสมบูรณ์ได้ในขั้นตอนสุดท้ายก่อนเผยแพร่

กำหนดการตีพิมพ์

กำหนดการตีพิมพ์และเผยแพร่ ปีละ 2 ฉบับ ทุกๆ 6 เดือน

- ฉบับที่ 1 (มกราคม - มิถุนายน)
- ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม - ธันวาคม)

สถานที่ติดต่อ

ภาควิชาปรัชญาและศาสนา

คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

239 ถนนห้วยแก้ว ตำบลสุเทพ อำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่ 50200

โทรศัพท์: 053-943263 โทรสาร: 053-942332

โทรศัพท์เคลื่อนที่: 089-2260336

E-Mail: Journalphilrecmu@gmail.com

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

สถานที่พิมพ์

บริษัทดีไซน์ปรีน มีเดีย จำกัด หมู่ 2 ต.หนองจ่อม อ.สันทราย จ.เชียงใหม่
50210

ISSN (Print): 1905-6788

สงวนลิขสิทธิ์โดย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
เนื้อหา ผลการศึกษา ข้อความ การอ้างอิง และความคิดเห็นที่ปรากฏในแต่ละบทความ
ให้เป็นความรับผิดชอบของผู้เขียนแต่เพียงฝ่ายเดียว
บรรณาธิการและผู้พิมพ์ไม่ต้องรับผิดชอบ

กองบรรณาธิการ วารสารปณิธาน

ที่ปรึกษา

ผศ.ดร.ระวี จันทร์ส่อง

ผศ.ดร.พศุทธิ์ ลาคุชะ

ผศ.ดร.ปิยะมาศ ใจไผ่

ศ.เกียรติคุณ ดร.สิทธิ บุตรอินทร์

ศ.ดร.อิมรอน มะลูลีม

รศ.ดร.บุญย์ นิลเกษ

คณบดีคณะมนุษยศาสตร์

รองคณบดีคณะมนุษยศาสตร์

ฝ่ายยุทธศาสตร์การศึกษาเชิงรุก

หัวหน้าภาควิชาปรัชญาและศาสนา

บรรณาธิการ

ผศ.ดร.สยาม ราชวัตร

คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

กองบรรณาธิการภายใน

รศ.ดร.ปรุฑม์ บุญศรีตัน

ผศ.ดร.แสวง แสนบุตร

อ.ปอ บุญพรประเสริฐ

อ.ดร.อำนวยการ กิจพรมมา

Dr.Nahum Carl Brown

คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

กองบรรณาธิการภายนอก

ศ.ดร.วัชระ งามจิตรเจริญ

คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

ศ.ดร.ประยงค์ แสนบุราณ

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

รศ.ดร.สุมาลี มหณรงค์ชัย

คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

รศ.ดร.พุทธรักษ์ ปราบนอก

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

รศ.ดร.โกวิทย์ พิมพวง

คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์

รศ.ดร.ประยงค์ จันทร์แดง

คณะรัฐศาสตร์และสังคมศาสตร์

มหาวิทยาลัยพะเยา

รศ.ดร.รัตนะ ปัญญาภา

คณะครุศาสตร์

มหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานี

รศ.ดร.วรกฤต เกื่อนช้าง

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราช

วิทยาลัย วิทยาเขตนครสวรรค์

ผศ.ดร.ชาญณรงค์ บุญหนุน

คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร

รศ.ดร.อำนาจ ยอดทอง

คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์

มหาวิทยาลัยมหิดล

ผศ.ดร.ชัยณรงค์ ศรีมันตะ

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

มหาวิทยาลัยบูรพา

ผศ.ดร.เกรียงไกร ผาสุดตะ

คณะครุศาสตร์ มหาวิทยาลัยนครพนม

อ.ดร.ปิยณัฐ ประถมวงษ์

คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์

มหาวิทยาลัยมหิดล

ฝ่ายศิลปกรรมและจัดทำรูปเล่ม

ผศ.ดร.สยาม ราชวัตร

นางสาวสุปรียา วิเลิศศักดิ์

คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

พนักงานปฏิบัติการ

คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ฝ่ายจัดการและประสานงาน

ผศ.ดร.สยาม ราชวัตร

นางสาวภรภัทร แก้วใจ

คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

เจ้าหน้าที่ภาควิชาปรัชญาและศาสนา

คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ผู้ทรงคุณวุฒิพิจารณาบทความประจำฉบับ

- | | |
|---------------------------------|------------------------------------|
| 1. รศ. ดร.วิโรจน์ อินทนนท์ | มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ |
| 2. รศ. ดร.ปรุฑม์ บุญศรีตัน | มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ |
| 3. รศ.ดร.สัญญา สะสอง | มหาวิทยาลัยราชภัฏเชียงใหม่ |
| 4. รศ.ดร.อำพล บุคคาสาร | มหาวิทยาลัยราชภัฏพระนคร |
| 5. รศ.ดร.อำนาจ ยอดทอง | มหาวิทยาลัยมหิดล |
| 6. รศ.ดร.รัตนะ ปัญญาภา | มหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานี |
| 7. ผศ.ดร.สมหวัง แก้วสุฟอง | มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ |
| 8. ผศ.ดร.อภิญญวัฒน์ โพธิ์सान | มหาวิทยาลัยมหาสารคาม |
| 9. ผศ.ดร.เกรียงไกร ผาสุดตะ | มหาวิทยาลัยนครพนม |
| 10. ผศ.ดร.สมเจตน์ ผิวทองงาม | มหาวิทยาลัยราชภัฏสุราษฎร์ธานี |
| 11. ผศ.ดร.แสวง แสนบุตร | มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ |
| 12. ผศ.ดร.ชัยณรงค์ ศรีมันตะ | มหาวิทยาลัยบูรพา |
| 13. ผศ.ดร.สยาม ราชวัตร | มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ |
| 14. ผศ.ดร.สุรัชย์ จงจิตรงาม | มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ |
| 15. ผศ.ดร.เอื้อง ปั่นหนั่งเพ็ชร | มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย |
| 16. ผศ.ดร.ปิยะมาศ ใจไผ่ | มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ |
| 17. ผศ.ดร.ปิยบุตร สุ่มตติกุล | มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ |
| 18. ผศ.ดร.ทรงศักดิ์ พรหมดี | มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย |
| 19. ผศ.ดร.อุเทน ลาพิงค์ | มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย |
| 20. อ.ดร.พิสิฏฐ์ โคตรสุโพธิ์ | มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย |

21. อ.ดร.ดิเรก อินจันทร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏเชียงใหม่
22. Assistant Professor Ukey Rohit Banaras Hindu University, Varanasi
22. อ.เปอ บุญพรประเสริฐ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

บทบรรณาธิการ

วารสารปณิธานฉบับนี้ เป็นปีที่ 18 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม-ธันวาคม 2565) นับตั้งแต่การก่อตั้งมา และเป็นฉบับที่ 2 ของ ปี พ.ศ. 2565 ทีมงานกองบรรณาธิการ ได้ช่วยกันพัฒนาวารสารอย่างต่อเนื่องเพื่อให้เป็นไปตามเกณฑ์มาตรฐานวารสารสายมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ โดยเฉพาะการกำหนดให้มีผู้ทรงคุณวุฒิประเมินบทความ จำนวน 3 ท่านตามเกณฑ์ที่ สกอ. กำหนดด้วย โดยจะเริ่มใช้กับบทความที่ส่งเข้ามาในระบบวารสารปณิธานตั้งแต่เดือนมกราคม 2565 เป็นต้นไป

สำหรับเนื้อหาในฉบับนี้ มีบทความที่ผ่านการคัดสรรและนำเสนอ จำนวน 13 บทความ ซึ่งมีเนื้อหาหลากหลายทั้งด้านปรัชญาและศาสนา เติมอาหารสมองเพิ่มมุมมองให้กับผู้อ่าน โดยแบ่งเป็นบทความวิจัย จำนวน 6 เรื่อง บทความวิชาการ จำนวน 7 เรื่อง และแถมท้ายด้วยบทวิจารณ์หนังสืออีก 1 เรื่อง ดังนี้

บทความวิจัย จำนวน 6 เรื่อง ประกอบด้วย

- 1) จริยศาสตร์อาหารในล้านนา (Food Ethics in Lanna)
- 2) รูปแบบการสร้างความสัมพันธ์ทางพระพุทธศาสนาระหว่างล้านนากับ ล้านช้าง: กรณีศึกษา มูลนิธิการศึกษาและเผยแผ่พระพุทธศาสนา ภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขงและองค์การพุทธศาสนาสัมพันธ์ลาว แขวงบ่อแก้ว สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว (A Model of Buddhist relationship between LANNA and LANXANG : A case study of The Foundation for Study and Propagation of Buddhism in the Regions of Mekong river and The Lao Buddhist Fellowship Organization of Bokeo Province, Lao PDR.)

- 3) วิหารในพระไตรปิฎก : มูลเหตุการสร้าง ความหมาย และองค์ประกอบทางสถาปัตยกรรม (The Vihara in Tipitaka: the Cause of Creation, Significance and the Composition of Architecture)
- 4) การวิเคราะห์แนวคิดและวิธีการสร้างสันติภาพของท่านติช นัท ฮันห์ (An Analysis on Thich Nhat Hanh Concept of Peace)
- 5) เป้าประสงค์ของดนตรีในทัศนะของโชเปนฮาวเออร์และเวทานตะ (Schopenhauer and the Vedanta's Views on the Purpose of Music)
- 6) Terrorism in Contemporary World: A Study on Existential Roots of Terrorism (การก่อการร้ายในโลกร่วมสมัย: การศึกษาเกี่ยวกับรากเหง้าในเชิงอัตถิภาวะของการก่อการร้าย)

บทความวิชาการ จำนวน 7 เรื่อง ประกอบด้วย

- 1) พุทธทาสภิกขุกับการพัฒนาวิญญูณความเป็นครู (Ven. Buddhadhasa Bhikkhu and the development of spirit for teachers)
- 2) วาปี-ซาบิ กับแนวคิดเรื่องความงามในมุมมองสุนทรียศาสตร์ (The Wabi-Sabi: The concept of beauty in the view of Aesthetic)
- 3) วิธีแห่งอานาปานสติสู่ความฉลาดทางอารมณ์ของผู้สูงอายุ (Anapanasati Approach for the Path to Emotional Intelligence of the Elderly)
- 4) การศึกษาวิเคราะห์และเปรียบเทียบพุทธปรัชญากับสังคมวิทยา (A Comparative study and Analysis of Buddhist Philosophy and Sociology)

- 5) พุทธนวัตกรรมทางการแพทย์: ลดกิเลสรักษาโรค (Medical Buddhism Innovation: Defilement Elimination With Disease Curing)
- 6) Earliest Xuanzang Portrait?: Identifying the ‘Chinese’ Figure inTiru Parameswara Vinnagaram (ภาพเหมือน พระถังซำจั๋ง ที่เก่าแก่ที่สุด?: การระบุอัตลักษณ์ภาพเหมือนแบบ ‘จีน’ ในตึรุ ปารเมศวรา วินนาคาราม)
- 7) Indian Cultural Elements on the Ullambana Festival (องค์ประกอบเชิงวัฒนธรรมของอินเดียต่อการประกอบสร้างเทศกาลอุลัมบนา)

บทวิจารณ์หนังสือ จำนวน 1 เรื่อง

- สมณะเท้าขวา วิปัสสนาเท้าซ้าย

คณะกรรมการบรรณาธิการวารสารปณิธาน ขอขอบคุณทุกท่านที่ได้ส่งบทความเข้ามาสู่การพิจารณา และขอขอบคุณผู้ทรงคุณวุฒิประเมินบทความทุกท่านที่อนุเคราะห์เอื้อเพื่อช่วยอ่านบทความให้มีคุณภาพ เราขอตั้ง “ปณิธาน” ที่จะพัฒนาวารสารปณิธานของเราให้ดียิ่งๆ ขึ้น พร้อมกันนี้ขอเชิญชวนทุกท่านที่มีหัวข้อบทความตรงกับขอบเขตเนื้อหาของวารสารส่งมาตีพิมพ์ในวารสารปณิธานฉบับต่อไป

ผศ.ดร.สยาม ราชวัตร
บรรณาธิการ

สารบัญ

หน้า

ข้อมูลวารสารปณิธาน	ก
กองบรรณาธิการ วารสารปณิธาน	จ
ผู้ทรงคุณวุฒิพิจารณาบทความ	ซ
บทบรรณาธิการ	ญ

จริยศาสตร์อาหารในล้านนา	1
<i>ปิยะมาศ ใจไฝ่</i>	

รูปแบบการสร้างความสัมพันธ์ทางพระพุทธศาสนาระหว่างล้านนา กับล้านช้าง: กรณีศึกษา มูลนิธิการศึกษาและเผยแผ่พระพุทธศาสนา ภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขงและองค์การพุทธศาสนาสัมพันธ์ลาว แขวงบ่อแก้ว สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว	21
<i>สิริโสภา ศุภกุล</i>	

พุทธทาสภิกขุกับการพัฒนาวิถึญาณความเป็นครู สมเจตน์ ผิวทองงาม และ อรรถกร ภัทร์จิตติกรกุล	48
วาปี-ซาปี กับแนวคิดเรื่องความงามในมุมมองสุนทรียศาสตร์ นฐนกร ชงพุทธามนธ์ และ พระมหาคมคาย สิริปญโญ	67
วิถีแห่งอานาปานสติสู่ความฉลาดทางอารมณ์ของผู้สูงอายุ วนิดา ชุติกาวิทย์ และ พระมหาจักรพล อาจารย์สุโภ (เทพา)	100
การศึกษาวิเคราะห์และเปรียบเทียบพุทธปรัชญากับสังคมวิทยา พระมหาคมคาย สิริปญโญ และ นฐนกร ชงพุทธามนธ์	128
วิหารในพระไตรปิฎก: มูลเหตุการสร้าง ความหมาย และองค์ประกอบทางสถาปัตยกรรม ศิริศักดิ์ อภิศักดิ์มนตรี และ พระชัยวรวงศ์ อิทธิมินุโต (ณ เชียงใหม่)	164

หน้า

การวิเคราะห์แนวคิดและวิธีการสร้างสันติภาพของท่านติช นัท ฮันห์ 192
พระนราศักดิ์ วรธมโม (ธรรมศรีใจ)

พุทธนวัตกรรมทางการแพทย์: ลดกิเลสรักษาโรค 217
ลักขณา แซ่เซ้ว, พระครูธรรมธรชัยวิชิต ชยาภินนุโท
และ ดินแสงธรรม กล้าจน

เป้าประสงค์ของดนตรีในทัศนะของโฮเปนฮาวเออร์และเวทานตะ 247
ศิริพันธ์ โสภารัตนากุล และ ปิยะมาศ ใจไผ่

Terrorism in Contemporary World: 262
A Study on Existential Roots of Terrorism
Por Boonpornprasert

Earliest Xuanzang Portrait?: Identifying 289
the 'Chinese' Figure in Tiru Parameswara Vinnagaram
Huang Lele

Indian Cultural Elements on the Ullambana Festival 320
Yinzhao Shi

หน้า

บทวิจารณ์หนังสือ: สมณะเท้าขวา วิปัสสนาเท้าซ้าย 343

พระยอด คมภิโร (เสมอดี)

หลักเกณฑ์การจัดทำต้นฉบับบทความเพื่อเสนอตีพิมพ์ 358

จริยศาสตร์อาหารในล้านนา¹

Food Ethics in Lanna

ปิยะมาศ ใจไฝ่

Piyamas Jaifai

คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

Department of Philosophy and Religion,

Faculty of Humanities, Chiang Mai University

Corresponding Author, E-mail: piyamas.j@cmu.ac.th

(Received: December 13, 2021 | Revised: April 24, 2022 | Accepted: November 3, 2022)

บทคัดย่อ

บทความวิจัยเรื่อง จริยศาสตร์อาหารในล้านนา มีวัตถุประสงค์ คือ 1) ศึกษาความหมายและคุณค่าของอาหารล้านนา 2) ศึกษาวิเคราะห์จริยศาสตร์ในอาหารล้านนา และ 3) อภิปรายความเปลี่ยนแปลงคุณค่าของอาหารล้านนา โดยมีขอบเขตด้านเนื้อหาในการวิเคราะห์ปรัชญาอาหารในประเด็นจริยศาสตร์อาหารล้านนา ผ่านอาหารในชีวิตประจำวันและอาหารในพิธีกรรม ในขอบเขตด้านพื้นที่นั้น งานวิจัยนี้มีพื้นที่ในการศึกษา คือ จังหวัดเชียงใหม่ ประเทศไทย และ ในเมืองเชียงตุง รัฐฉานตะวันออก ประเทศเมียนมาร์

¹ บทความวิจัยชิ้นนี้เป็นส่วนหนึ่งของงานวิจัยเรื่อง จริยศาสตร์อาหารในล้านนา (*Food Ethics in Lanna*) โดยได้รับการสนับสนุนงบประมาณจากทุนอุดหนุนตามโครงการวิจัย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ งบประมาณรายได้ปี 2563

งานวิจัยนี้เป็นวิจัยเชิงคุณภาพ ใช้วิธีการเก็บข้อมูลโดยการสัมภาษณ์เชิงลึก จากผู้ให้ข้อมูลสำคัญ และใช้วิธีการสนทนากลุ่ม ในการเก็บข้อมูลของผู้ให้ข้อมูลทั่วไป ผ่านการสัมภาษณ์แบบไม่มีโครงสร้าง การสังเกตแบบมีส่วนร่วม และการสังเกตแบบไม่มีส่วนร่วม ผลการศึกษาพบว่า จริยศาสตร์อาหาร เป็นการศึกษาทางด้านปรัชญาที่สัมพันธ์กับศาสตร์อื่น ผ่านอาหาร ซึ่งประเด็นที่อยู่ในขอบข่ายของปรัชญาอาหาร คือสัมพันธ์ของมนุษย์กับอาหารในมุมมองต่าง ๆ จากการวิเคราะห์จริยศาสตร์ในอาหารล้านนาในประเด็น 1) ความหมายและคุณค่าของอาหารล้านนา 2) จริยศาสตร์ในอาหารล้านนา และ 3) ความเปลี่ยนแปลงคุณค่าของอาหารล้านนา พบว่าอาหารในชีวิตประจำวันส่วนใหญ่เป็นการนำวัตถุดิบพืชผักตามฤดูกาลมาปรุงอาหาร ส่วนผสมของเนื้อสัตว์ เครื่องเทศ และเครื่องปรุงรสตามลำดับ อาหารที่รับประทานในสังคมล้านนาได้รับอิทธิพลมาจากวัฒนธรรมอาหารของกลุ่มชาติพันธุ์กลุ่มต่าง ๆ ส่วนอาหารในพิธีกรรมล้านนาอยู่บนฐานคิดของความเชื่อเรื่องผี ขวัญ ซึ่งมีลักษณะแนวคิดวิญญาณนิยม และเมื่อพระพุทธศาสนาเข้าสู่ล้านนาอาหารมีผลต่อในการประกอบพิธีกรรมที่มีการหลีกเลี่ยงการใช้เนื้อสัตว์ในการทำพิธีกรรม ทั้งนี้คุณค่าของอาหารล้านนาทั้งเชียงใหม่และเชียงตุงจึงมีการเปลี่ยนแปลงไปตามยุคสมัย แต่ยังคงมีการรักษาขนบดั้งเดิมไว้โดยการผสมผสานความเชื่อเรื่องผีและพุทธศาสนา แต่มีหลักเกณฑ์เฉพาะที่เป็นข้อห้ามที่ยังมีความเคร่งครัดอยู่ ส่วนตัวอาหารนั้นมีชื่อเรียกเช่นเดิมแต่วัตถุดิบที่ใช้ในปัจจุบันนิยมใช้วัตถุดิบที่หาได้สะดวก

คำสำคัญ: จริยศาสตร์, อาหาร, จริยศาสตร์อาหาร, ล้านนา, ปรัชญาอาหาร

Abstract

This research article entitled “Food Ethics in Lanna” is aimed to study 1) the meaning and value of Lanna cuisine 2) to analyze food ethics in Lanna and 3) to explain the changes in value of the Lanna cuisine. The scope of content analysis is limited within the area of ethics in Lanna cuisine through food in daily life and food in religious rituals. Geographically, this study explored the foods in Chiang Mai Province, Thailand and Keng Tung Town in eastern Shan State, Myanmar.

It was found that food ethics is the philosophical study connecting to other studies through foods especially the interrelation between humans and foods in various points of view. According to the analysis, it was found that most of the foods for daily life use seasonal vegetables to cook as well as meat, spices and seasonings respectively. Lanna cuisine was influenced by the food cultures from different ethnicities. Food in religious rituals was developed on the basis of spirit and Khwan which came from the belief in animism. Lanna food for religious rituals that later avoided using meat as ingredients was influenced by Buddhism it came to the Kingdom. The values of Lanna food either in Chiang Mai and Keng Tung have changed through times but still maintain the tradition of mixing the beliefs in spirit and Buddhism together, only specific and strict rules that still in practice. Names of foods remain the same but ingredients used for cooking are adapted for the sake of convenience.

Keywords: Ethics, Food, Food Ethics, Lanna, Philosophy of Food

1. บทนำ

ในราวสามทศวรรษมานี้มีการตระหนักรู้แบบใหม่เกี่ยวกับอาหารที่เรากินมากขึ้น ผู้บริโภคมองหาอาหารที่ผลิตจากแหล่งดั้งเดิม ที่มาของอาหารต้องปราศจากยาฆ่าแมลง อาหารออร์แกนิก และอาหารในระบบอุตสาหกรรมที่จำหน่ายในห้างสรรพสินค้า ประเด็นเหล่านี้ถูกให้ความสำคัญและพยายามมองหาในเชิงคุณค่ามากกว่ามูลค่ามากขึ้น เพราะมองเห็นถึงผลกระทบต่อสิ่งต่าง ๆ ทั้งทางสิ่งแวดล้อม สุขภาพ และคุณค่าของอาหาร ท่าทีที่ควรจะเป็นในเวลานี้คือ ต้องมีความรู้เพื่อที่จะหาทางออกต่อปัญหาดังกล่าวและต้องอาศัยความร่วมมือทั้งผู้ผลิต ผู้บริโภค เพื่อทำให้อาหารมีคุณภาพและคุณค่าที่ดียิ่งขึ้น (Singer & Mason, 2006, pp. 3 – 6) ประเด็นต่าง ๆ เหล่านี้ถูกหยิบยกมาถกเถียงกันในจริยศาสตร์อาหาร

จริยศาสตร์อาหาร (Food Ethics) เป็นการศึกษาทางด้านปรัชญาที่สัมพันธ์กับศาสตร์อื่น ๆ ผ่านอาหาร ทั้งศาสตร์ทางด้านสังคมวิทยา มานุษยวิทยา เศรษฐศาสตร์ วิทยาศาสตร์ สิ่งแวดล้อม การเมือง และสุขภาพ เป็นต้น ซึ่งประเด็นที่อยู่ในขอบข่ายของปรัชญาอาหารจะเกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ของมนุษย์กับอาหารในมุมมองต่าง ๆ เช่น โครงสร้างระบอบอาหาร จริยศาสตร์ของการผลิตอาหาร การบริโภคอาหาร รวมถึงนโยบายด้านอาหาร วัฒนธรรมอาหาร และการกิน ซึ่งในปัจจุบันประเมินค่าโดยตัวเงินเพียงอย่างเดียว และมองข้ามระบบความสัมพันธ์อื่นที่มีความหมาย เชิงคุณค่า (แมคไมเคิล, 2559, 247 – 248) ทั้งนี้ความเคลื่อนไหวต่าง ๆ ด้านจริยศาสตร์อาหารจึงมุ่งหมายให้ผู้บริโภค ผู้ผลิตตระหนักถึงกันและกัน รวมทั้งตระหนักถึงระบบนิเวศโลกด้วย เช่น ขบวนการ

อาหารเนิบช้า (Slow food) อาหารท้องถิ่น (Local Food) ความมั่นคงทางอาหาร (Food Security) เป็นต้น ซึ่งทุกขบวนการมีความเชื่อมโยงเกี่ยวพันกันทั้งสิ้น

จริยศาสตร์อาหารในงานวิจัยนี้จะมุ่งศึกษาอาหารล้านนาผ่านการกินของคนสองพื้นที่เพื่อนำมาวิเคราะห์การอธิบายถึงโลกทัศน์และชีวิตทัศน์ของผู้คน รวมถึงความสัมพันธ์ของมนุษย์ต่อสิ่งแวดล้อม มนุษย์กับสิ่งเหนือธรรมชาติ และมนุษย์ต่อมนุษย์ ซึ่งอาหารล้านนาในงานวิจัยนี้มุ่งหมายถึง อาหารที่มีการปรุง กิน และใช้ ทั้งอาหารในชีวิตประจำวันและอาหารในพิธีกรรมทางความเชื่อและศาสนา เช่น ความเชื่อเรื่องผี จิตวิญญาณ ในยุคก่อนสถาปนาอาณาจักรล้านนา ผู้คนในบริเวณนี้มีความเชื่อเรื่องวิญญาณ มีการนับถือผี และอำนาจเหนือธรรมชาติ ในการนับถือผีของชาวล้านนานั้นมีหลายระดับตั้งแต่ระดับครอบครัว หมู่บ้าน เมือง เป็นสิ่งที่สำคัญและยึดถือปฏิบัติต่อ ๆ กันมาอย่างเหนียวแน่นจนถึงปัจจุบัน ตัวอย่างเช่น การนับถือเสาหลักเมืองหรือเสาอินทขิล ประเพณีการเลี้ยงผีปู่แสะย่าแสะ เป็นต้น และภายหลังได้รับอิทธิพลจากพระพุทธศาสนาซึ่งเมื่อเริ่มต้นมีการปะปนกับความเชื่อดั้งเดิม แต่หลังจากต้นพุทธศตวรรษที่ 20 จึงมีการมุ่งเน้นพระพุทธศาสนาที่บริสุทธิ์ (สุรัสวดี อ่องสกุล, 2558, น. 57 – 59) อาหารท้องถิ่นที่มีในชุมชนต่าง ๆ และอาหารในพิธีกรรมเป็นเรื่องของประสบการณ์และความรู้สึก ผ่านกลิ่น และการลิ้มรส ซึ่งเป็นสื่อกลางในการหวนรำลึกถึงประสบการณ์และความทรงจำต่าง ๆ ได้มากที่สุด ทั้งนี้อาหารที่เป็นอาหารหลัก (Staple Food) ในชีวิตประจำวัน จะแตกต่างกับอาหารที่ใช้ในการประกอบพิธีกรรม (ศุภย์มานุษยวิทยาสรีนธร (องค์การมหาชน), 2553, น. 480 – 520) ซึ่งถือว่าเป็นลักษณะเฉพาะบ่งบอกความเป็นเอกลักษณ์ของวัฒนธรรมนั้น ๆ ซึ่งอาหารในพิธีกรรมล้านนามีความแตกต่างกันไปตามแต่ละพื้นที่ เนื่องด้วยความ

เชื่อ ประเพณี และความสะดวกในการจัดหาวัตถุดิบและประกอบอาหารนั้นเปลี่ยนแปลงไปตามช่วงเวลา

วัฒนธรรมอาหารล้านนาจะแนบอิงอยู่กับพื้นที่ที่คนล้านนาอาศัยอยู่ ซึ่งในราวพุทธศตวรรษที่ 19 ดินแดนล้านนามีอาณาเขตทางทิศใต้ถึงอาณาจักรสุโขทัย ทิศตะวันตกถึงแม่น้ำสาละวิน ติดต่อกับรัฐฉาน ทิศตะวันออกถึงแม่น้ำโขง ติดต่อกับอาณาจักรล้านช้าง และทิศเหนือถึงเมืองเชียงรุ่ง บริเวณรอยต่อระหว่างล้านนา พม่า ลาว และยูนนาน เป็นเขตบ้านเล็กเมืองน้อย เช่น เชียงตุง เชียงรุ่ง เชียงแขง เมืองยอง เมืองปุ (เมืองปู) เมืองสาด เมืองนาย เป็นต้น นอกจากนี้ล้านนาในเขตประเทศไทยปัจจุบันหมายถึงบริเวณ 8 จังหวัด ได้แก่ เชียงใหม่ ลำพูน ลำปาง เชียงราย พะเยา แพร่ น่าน และแม่ฮ่องสอน โดยมีศูนย์กลางสำคัญคือจังหวัดเชียงใหม่ (สุรัสวดี อ่องสกุล, 2558, น. 28 – 29) ด้วยอาณาเขตที่กว้างขวางทำให้ลักษณะของอาหารล้านนามีความหลากหลายทั้งตัววัตถุดิบในแต่ละท้องถิ่น และอิทธิพลของวัฒนธรรมอาหารที่อยู่ในพื้นที่ใกล้เคียงกัน

การศึกษาอาหารล้านนาในงานวิจัยนี้จะทำการศึกษาในพื้นที่จังหวัดเชียงใหม่เนื่องจากเป็นศูนย์กลางของอาณาจักรล้านนาตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน แต่ในขณะเดียวกันความเป็นล้านนาในเชียงใหม่ก็ถูกกดทับและทำให้ผสมผสานกับวัฒนธรรมไทยกลางไปมากแล้ว ทำให้วัฒนธรรมต่าง ๆ ที่ปรากฏให้เห็นในจังหวัดเชียงใหม่เปลี่ยนแปลงไปอย่างมาก เมื่อเปรียบเทียบกับวัฒนธรรมอาหารโดยเฉพาะอาหารในพิธีกรรมที่ยังคงมีการใช้ในชีวิตประจำวันในเมืองเชียงตุง งานวิจัยนี้จึงเลือกพื้นที่ในศึกษาสองแห่งคือ เชียงใหม่ และเชียงตุง รัฐฉาน ตะวันออก ประเทศเมียนมาร์เพื่อให้เห็นถึงลักษณะร่วมและความแตกต่างทางวัฒนธรรมและความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นกับอาหารล้านนา ซึ่งอาหารล้านนาในงานวิจัยนี้จะเลือกอาหารที่ยังมีการกินเป็นอาหารในชีวิตประจำวัน ทั้งในจังหวัดเชียงใหม่และเมืองเชียงตุง เช่น ข้าวก้นจั้นหรือข้าวสั้ม จิ้นสั้มหรือเนื้อสั้ม ห่อนึ่ง

ลาบ ส้า หลู้ หรือ เป๋อหว่าง แกงอ่อม ปลาอ็อกหรือปลาอุบ ไส้อั่วหรือไส้หล่อง พริก ผักกาดจอบ น้ำปู๋ น้ำผัก น้ำพริกหนุ่ม เป็นต้น ส่วนอาหารในพิธีกรรมจะศึกษา ทั้งพิธีกรรมในพุทธศาสนาและพิธีกรรมที่สืบทอดผ่านความเชื่อเรื่องผีที่ยังมีปรากฏให้เห็นทั้งสองพื้นที่ เช่น การเลี้ยงผีด้วยอาหารดิบ อาหารที่เลี้ยงผีก่อน พิธีกรรมของพุทธศาสนา เป็นต้น โดยประเด็นสำคัญในการศึกษามุ่งวิเคราะห์จริยศาสตร์อาหารในการหาและผลิตอาหาร การปรุงอาหาร การใช้อาหารเพื่อวัตถุประสงค์ต่าง ๆ ว่าอยู่บนพื้นฐานโลกทัศน์และชีวทัศน์อย่างไร มีท่าทีในความสัมพันธกับมนุษย์ สิ่งแวดล้อม และสิ่งเหนือธรรมชาติอย่างไร การวิจัยนี้จะนำมาซึ่งองค์ความรู้ร่วมสมัยบนความเปลี่ยนแปลงด้านอาหารล้านนา และทำให้เห็นคุณค่าของอาหารล้านนาต่อสุขภาพ รวมถึงมีท่าทีในการกินอาหารล้านนาอย่างเหมาะสมต่อไป

2. วัตถุประสงค์ของการวิจัย

- 1) เพื่อศึกษาความหมายและคุณค่าของอาหารล้านนา
- 2) เพื่อวิเคราะห์จริยศาสตร์ในอาหารล้านนา
- 3) เพื่ออภิปรายความเปลี่ยนแปลงคุณค่าของอาหารล้านนา

3. นิยามศัพท์

1) อาหารล้านนา หมายถึง อาหารที่คนล้านนาทำ ทาน และใช้ใน ชีวิตประจำวันและในพิธีกรรมทางศาสนาที่มีการสืบทอดมาจนถึงปัจจุบัน งานวิจัยนี้ระบุพื้นที่อาหารล้านนาที่มีในจังหวัดเชียงใหม่ ประเทศไทย และเมือง เชียงตุง รัฐฉาน สหภาพเมียนมาร์

2) จริยศาสตร์อาหาร หมายถึง ความสัมพันธ์ของอาหารมนุษย์กับมิติ ต่างๆ เช่น ตัวมนุษย์เอง สังคม สิ่งแวดล้อม ศาสนา ความเชื่อ และความคิดทั้งนี้

จริยศาสตร์อาหารจะมุ่งศึกษาถึงตัวอาหาร แนวคิดเบื้องหลังคุณค่า รวมถึง
แนวโน้มของอาหารในอนาคต

4. ระเบียบวิธีวิจัย

บทความวิจัยเรื่อง จริยศาสตร์อาหารในล้านนา ผู้วิจัยได้ดำเนินการวิจัย
เชิงคุณภาพ (Qualitative Research) ใช้วิธีการเก็บข้อมูลโดยการสัมภาษณ์เชิง
ลึก (In-depth Interview) จากผู้ให้ข้อมูลสำคัญ และใช้วิธีการสนทนากลุ่ม
(Focus Group Discussion) ในการเก็บข้อมูลของผู้ให้ข้อมูลทั่วไป ผ่านการ
สัมภาษณ์แบบไม่มีโครงสร้าง (Unstructured Interview) การสังเกตแบบมีส่วนร่วม
(Participant Observation) และการสังเกตแบบไม่มีส่วนร่วม (Non-
Participant Observation) ที่จะศึกษามีดังนี้

วิธีดำเนินการวิจัยจะศึกษาเรื่องของคุณค่าของอาหารทั้งอาหารที่
รับประทานในชีวิตประจำวันที่ยังคงมีการกินในพื้นที่จังหวัดเชียงใหม่และเมือง
เชียงตุง ส่วนอาหารที่ใช้ในพิธีกรรมทั้งในประเพณีทางพุทธศาสนา เช่น วันพระ
วันสำคัญทางศาสนา และพิธีกรรมที่จัดขึ้นบนความเชื่อเรื่องผี เช่น การเลี้ยงดง
การไหว้สิ่งศักดิ์สิทธิ์ต่าง ๆ ที่ยังคงมีการถือปฏิบัติอยู่ โดยเก็บข้อมูลผ่านการ
สัมภาษณ์เชิงลึกผู้ให้ข้อมูลสำคัญ พื้นที่ละ 4 ท่าน จากนั้นจะมีการเก็บข้อมูลจาก
ผู้ให้ข้อมูลทั่วไปโดยวิธีการสนทนากลุ่มผ่านการสัมภาษณ์แบบไม่มีโครงสร้าง ทั้งนี้
หากเก็บข้อมูลในพิธีกรรมจะมีการสังเกตทั้งแบบมีส่วนร่วมและไม่มีส่วนร่วม
ขึ้นอยู่กับสถานการณ์โดยจะพิจารณาเป็นกรณี

การลงพื้นที่เพื่อเก็บข้อมูลการวิจัยในเมืองเชียงตุง รัฐฉาน สหภาพเมียน
มาร์ จำนวน 2 ครั้ง ครั้งละไม่เกิน 4 วัน โดยเดินทางไปในช่วงที่มีการจัดงาน
ประเพณีทางศาสนา เพื่อให้สามารถเก็บข้อมูลอาหารในชีวิตประจำวันและอาหาร

ในพิธีกรรมได้ครบถ้วน ส่วนการลงพื้นที่เก็บข้อมูลในจังหวัดเชียงใหม่ จะลงพื้นที่อย่างน้อย 2 ครั้ง แต่เนื่องจากสถานการณ์การแพร่ระบาดของเชื้อไวรัสโควิด-19 (COVID-19) จึงใช้วิธีการติดต่อทางออนไลน์แทน และมีการประชุมออนไลน์ 5 ครั้ง ครั้งนี้เนื่องจากไม่สามารถเก็บข้อมูลได้ อีกทั้งพิธีกรรมต่าง ๆ ถูกงดการจัดหรือจัดแบบลดรายละเอียดบางอย่างลง ทั้งนี้ในการเก็บข้อมูลจะมีผู้ช่วยวิจัยจำนวน 2 คนต่อครั้งเพื่อช่วยในการบันทึกข้อมูลทั้งลายลักษณ์อักษร และมีการขอให้คนในพื้นที่บันทึกภาพ เพื่อนำข้อมูลที่ได้อั้ววิเคราะห์ต่อไป

6. ขอบเขตของการวิจัย

ขอบเขตของการวิจัยด้านเนื้อหา ขอบเขตด้านเอกสาร และขอบเขตด้านประชากรและกลุ่มตัวอย่าง ดังนี้

1) ขอบเขตด้านเนื้อหา

การวิจัยนี้จะมุ่งวิเคราะห์ปรัชญาอาหารในประเด็นจริยศาสตร์ในอาหารล้านนา ผ่านอาหารในชีวิตประจำวันและอาหารในพิธีกรรมที่เหมือนกันหรือคล้ายคลึงกัน รวมถึงอาหารที่แตกต่างกันแต่ใช้ในพิธีกรรมเดียวกัน และต้องเป็นอาหารที่ปรากฏในปัจจุบันเพื่อจะสามารถสืบสาวหาความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นได้

2) ขอบเขตด้านพื้นที่

การวิจัยนี้มีพื้นที่ในการศึกษา คือ จังหวัดเชียงใหม่ ประเทศไทย เนื่องจากเป็นศูนย์กลางของอาณาจักรล้านนาตั้งแต่อดีตและยังคงมีเอกลักษณ์แบบล้านนาโดยเฉพาะด้านอาหารมาจนถึงปัจจุบัน และอีกพื้นที่หนึ่งคือ ในเมืองเชียงตุง รัฐฉาน สหภาพเมียนมาร์ ที่มีการดำรงวิถีชีวิตแบบล้านนาในชีวิตประจำวัน โดยเฉพาะในพิธีกรรมทางศาสนา ด้วยเหตุที่เลือกสองพื้นที่นี้เพราะมองว่าข้อมูลที่ได้รับจะสามารถทำให้การวิจัยครั้งนี้สมบูรณ์ยิ่งขึ้น

3) ขอบเขตด้านประชากรและกลุ่มตัวอย่าง

กลุ่มตัวอย่างที่ใช้ในงานวิจัยจะเลือกแบบเจาะจงกลุ่มตัวอย่าง (Purposive Sampling) จำนวน 2 กลุ่ม แต่ละกลุ่มจะเลือกจากผู้ให้ข้อมูลสำคัญในแต่ละพื้นที่อย่างน้อยจำนวน 4 ท่าน และผู้ให้ข้อมูลทั่วไป (Informants or Participants) ไม่ระบุจำนวน ดังนี้

3.1) ผู้ให้ข้อมูลสำคัญ (Key informants) ได้แก่ ผู้ทำพิธีทางศาสนา ผู้ทำพิธีกรรม พระสงฆ์ และปราชญ์ชาวบ้าน ทั้งในพื้นที่จังหวัดเชียงใหม่และเมืองเชียงตุง ทั้งนี้จะต้องได้รับยินยอมและให้ความร่วมมือในการให้ข้อมูล ซึ่งจะสัมภาษณ์เชิงลึกผู้ให้ข้อมูลสำคัญอย่างน้อยจำนวน 4 ท่านในแต่ละพื้นที่

3.2) ผู้ให้ข้อมูลทั่วไป (General informants) ได้แก่ ผู้ที่เข้าร่วมพิธีกรรมหรือผู้ที่เกี่ยวข้องในพิธีกรรมต่าง ๆ โดยจำนวนผู้ให้ข้อมูลทั่วไปจะขึ้นอยู่กับจำนวนผู้เข้าร่วมพิธีกรรมแต่ละครั้งที่ลงเก็บข้อมูล ทั้งนี้จะต้องได้รับยินยอมและให้ความร่วมมือในการให้ข้อมูล

7. ผลการวิจัย

ผู้วิจัยวิเคราะห์จริยศาสตร์อาหารของอาหารในพิธีกรรมล้านนา โดยอิงอาศัยข้อมูลเชิงคุณภาพจากการให้สัมภาษณ์ของนักวิชาการผู้เชี่ยวชาญแนวคิดและพิธีกรรมล้านนา ปราชญ์ชาวบ้านและนักวิชาการ ได้แก่ ดิเรก อินจันทร์ คุณเกียงไกร บุญทะนา พระนักวิชาการล้านนาและผู้เชี่ยวชาญเรื่องพิธีกรรม ได้แก่ พระนคร ปญญาวิโร (ปรัญฤทธิ์) พระศุภชัย ชยสุโภ (ศิรีเขตสุวรรณ) และ ในเขตพื้นที่เมืองเชียงตุง รัฐฉานตะวันออก ประเทศเมียนมาร์ ได้สัมภาษณ์พระปราชญ์ชาวบ้านและนักวิชาการด้านพิธีกรรมและความเชื่อ จำนวน 4 รูป คือ พระครูบาสาม วิมล พระภิกขุสาม ดิสุสพลโณ พระภิกขุสามธัมม วิสุทโธ พระภิกขุชายทาน

ธมมรุกขิโต และนักวิชาการอีก 2 ท่าน คือ ขนานคำซัง หนไท และ Kyaw Ye Myint Aung ผลการศึกษาพบว่า

จริยศาสตร์อาหาร เป็นการศึกษาทางด้านปรัชญาที่สัมพันธ์กับศาสตร์อื่น ๆ ผ่านอาหาร ทั้งศาสตร์ทางด้านสังคมวิทยา ศาสนา มานุษยวิทยา เศรษฐศาสตร์ วิทยาศาสตร์ สิ่งแวดล้อม การเมือง และสุขภาพ เป็นต้น ซึ่งประเด็นที่อยู่ในขอบข่ายของปรัชญาอาหารจะเกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ของมนุษย์กับอาหารในมุมมองต่าง ๆ เช่น โครงสร้างระบอบอาหาร จริยศาสตร์ของการผลิตอาหาร การบริโภคอาหาร รวมถึงนโยบายด้านอาหาร วัฒนธรรมอาหาร และการกิน ซึ่งในปัจจุบันประเมินค่าโดยตัวเงินเพียงอย่างเดียว มองข้ามระบบความสัมพันธ์อื่นที่มีความหมายและคุณค่า ทั้งนี้ความเคลื่อนไหวต่าง ๆ ด้านจริยศาสตร์อาหารจึงมุ่งหมายให้ผู้บริโภค ผู้ผลิต ตระหนักถึงกันและกัน รวมทั้งตระหนักถึงระบบนิเวศโลกด้วย

1) ความหมายและคุณค่าของอาหารล้านนา

อาหารล้านนา คือ อาหารในชีวิตประจำวันส่วนใหญ่เป็นการนำวัตถุดิบ พืชผักตามฤดูกาลมาปรุงอาหาร ส่วนผสมของเนื้อสัตว์ เครื่องเทศ และเครื่องปรุงรสตามลำดับ อาหารที่รับประทานในสังคมล้านนาได้รับอิทธิพลมาจากวัฒนธรรมอาหารของกลุ่มชาติพันธุ์กลุ่มต่าง ๆ และอาหารล้านนายังหมายถึงความหลากหลายทางอาหารที่มีที่มาที่ไปของการร่วมกันของวัฒนธรรมของการหมัก ดอง และการพัฒนาการถนอมอาหารในวิธีต่าง ๆ อาหารล้านนามีลักษณะสำคัญที่แตกต่างไปจากอาหารของท้องถิ่น อื่น ๆ โดยเฉพาะวัตถุดิบที่ใช้ในการประกอบอาหารที่หาได้เฉพาะในพื้นที่ เช่น พืช ผัก หรือเครื่องเทศ

เนื่องจากทำการเกษตรเป็นหลักทำให้อาหารหลักของคนล้านนาคือข้าว ซึ่งมีการทานข้าวเหนียวเป็นหลักและบางส่วนก็ทานข้าวเจ้า อาหารล้านนาจึงไม่นิยมอาหารรสหวาน เน้นรสเค็มที่ปรุงด้วยเกลือ และเผ็ดจากเครื่องเทศเฉพาะ

เช่น มะเขว่นหรือรสซ่าจากพืชสมุนไพรบางชนิด โดยรวมอาหารล้านนามีรสชาติค่อนข้างเข้มข้น แต่ไม่ได้จัดจ้าน อาหารในชีวิตประจำวันเป็นพืชผักตามฤดูกาล รวมถึงอาหารที่ได้จากป่า ดังนั้นส่วนประกอบหลักจะเป็นอาหารประเภทพืชผักมากกว่าเนื้อสัตว์ ส่วนอาหารที่มีเนื้อสัตว์เป็นส่วนประกอบมักเป็นเนื้อปลา ปู กุ้ง หอย หรือสัตว์ขนาดเล็กที่หาได้ในแม่น้ำและท้องนา สัตว์ใหญ่อย่างหมู วัว ควาย มักนิยมฆ่าเมื่อต้องประกอบอาหารสำหรับงานพิธีกรรมหรืองานสำคัญขนาดใหญ่ ส่วนไก่ชาวล้านนาใช้ประกอบอาหารเพื่อทำพิธีกรรมเกี่ยวกับความเชื่อ เช่น การเลี้ยงผีต่าง ๆ ลักษณะสำคัญอีกประการหนึ่งของอาหารล้านนา ก็คือมีความหลากหลายทางวัฒนธรรมอาหารโดยผสมผสานวัฒนธรรมอาหารของกลุ่มชาติพันธุ์กลุ่มต่าง ๆ ทั้ง ไทหลวง (ไทใหญ่) ไทจีน ไทลื้อ

ความหมายของอาหารล้านนานอกจากจะนิยามในหลักโภชนาการและสภาพแวดล้อมของพื้นที่แล้ว ยังมีความหมายในฐานะสิ่งศักดิ์สิทธิ์ด้วย กล่าวคืออาหารถูกให้ความหมายว่าเป็นสิ่งที่มีความบริสุทธิ์ เช่น ข้าว หรือสัตว์ที่ใช้ในการประกอบพิธีกรรม ให้ความหมายของอาหารในฐานะนี้ถูกยกขึ้นเหนือกว่าอาหารในชีวิตประจำวันตามความเชื่อของชาวล้านนา อีกทั้งอาหารที่ใช้เลี้ยง คน ผี หรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ต่าง ๆ จะแตกต่างกันไปตามระดับอำนาจของสิ่งนั้น ๆ อีกด้วย ซึ่งถ้าผียังมีอำนาจมากอาหารก็ต้องยิ่งบริสุทธิ์มาก ม่านการปรุงจากมือมนุษย์ และต้องเป็นของสดใหม่ โดยเฉพาะการเลี้ยงผีจะเลี้ยงด้วยเนื้อสัตว์ ซึ่งต่อมาอิทธิพลทางพุทธศาสนาเข้ามามีบทบาทต่อการให้ความหมายและคุณค่าของอาหารในพิธีกรรมทำให้ในบางพื้นที่โดยเฉพาะเชียงใหม่การใช้ข้าว หรือพืชผักในการประกอบพิธีมากกว่าการใช้เนื้อหรือเลือดดังในอดีต

คุณค่าของอาหารล้านนาในฐานะวัฒนธรรมและภูมิปัญญาท้องถิ่น ในแง่ของพืชผักสมุนไพรที่เกิดขึ้นตามฤดูกาล เมื่อรับประทานแล้วจะสัมพันธ์กับธาตุของผู้คน เพื่อไม่ให้เกิดเกิดผลข้างเคียงในการรับประทานดังภาษาล้านนาว่า กิน

ผิด ด้วยภูมิปัญญาของชาวล้านนาจะต้องมีพืชผักที่กินแก้ด้วย เช่น เมื่อรับประทานลาบดิบจะต้องกินควบคู่ไปกับต้นผักคาวตอง หรือ พลุคาว เพื่อจะช่วยเหลือเสริมสร้างภูมิคุ้มกันให้กับร่างกายในการต้านพยาธิที่อยู่ในของดิบของคาว เป็นต้น นอกจากนี้จะมีคุณค่าเชิงภูมิปัญญาพื้นบ้านแล้ว อาหารล้านนายังเป็นอาหารท้องถิ่นที่มีความมั่นคงทางอาหาร สามารถรู้ที่มาของวัตถุดิบ และปราศจากการใช้สารเคมีอีกด้วย เหตุอาศัยวัตถุดิบที่เกิดขึ้นตามฤดูกาลจึงสัมพันธ์ไปกับร่างกายของคนในสังคม อีกทั้งยังเป็นคุณค่าในฐานะอาหารเนิบช้า ที่ผู้คนในสังคมทำมาค้าขายแลกเปลี่ยนซื้อขายกันตามตลาดในชุมชน หรือ กาดก้อม ซึ่งสะท้อนให้เห็นคุณค่าอาหารล้านนาในมิติของวัฒนธรรม อันเป็นวิถีชีวิตของคนล้านนาอีกด้วย

2) จริยศาสตร์ในอาหารล้านนา

การวิเคราะห์จริยศาสตร์ในอาหารล้านนานั้น วิเคราะห์ผ่านอาหารในชีวิตประจำวันและอาหารในพิธีกรรม ผลการศึกษาพบว่าจริยศาสตร์ในอาหารล้านนาไม่ได้มองอาหารสำหรับรับประทานเพื่อให้สามารถดำรงชีวิตอยู่ได้เท่านั้น แต่อาหารในมุมมองของปรัชญาอาหารยังให้คุณค่าถึงการเชื่อมโยงอาหารในมิติต่าง ๆ ที่สัมพันธ์เกี่ยวข้องกับมนุษย์ อมนุษย์ สรรพสัตว์ ตลอดจนการเมือง สังคม ธรรมชาติ และสิ่งแวดล้อม ที่สัมพันธ์เกี่ยวข้องกับมนุษย์กับสิ่งอื่น ๆ ผ่านจริยศาสตร์อาหาร โดยสามารถแบ่งเป็นจริยศาสตร์อาหารในสองประเด็นด้วยกัน กล่าวคือจริยศาสตร์ในอาหารล้านนาเชิงวิญญานนิยม และจริยศาสตร์อาหารตามพุทธจริยศาสตร์

จริยศาสตร์อาหารเชิงวิญญานนิยม เป็นความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับอมนุษย์ หรือ ผีกับคน ที่สะท้อนให้เห็นถึงแนวคิดวิญญานนิยมที่มีความเชื่อว่าการดำรงอยู่ในทุกรูปแบบไม่ว่าจะจะเป็นมนุษย์ อมนุษย์ วิญญาน สรรพสิ่งต่าง ๆ เช่น ต้นไม้ เสาหิน ก้อนหิน แม่น้ำ พระอาทิตย์ ทุกการดำรงอยู่สามารถมี

ความรู้สึกหรือดำรงอยู่อย่างมีชีวิต และยังเชื่อว่าการดำรงอยู่ในโลกมีภาวะของการดำรงหลากหลายประเภทแตกต่างกัน แต่ทุกสรรพสิ่งมีสิ่งร่วมกัน คือ จะดำรงอยู่โดยประกอบขึ้นจากสองส่วนที่ต่างกัน ระหว่างจิตวิญญาณซึ่งเป็นส่วนของความสำนึก และร่างกายซึ่งเป็นส่วนกายภาพ ไม่ว่าจะเริ่มต้นไม่ว่า ก้อนหิน มนุษย์ อมมมนุษย์ และวิญญาณสามารถเคลื่อนที่ เจริญเติบโต หายใจ และดำรงอยู่เหมือนกับที่มนุษย์เป็น กล่าวได้ว่าทุกสรรพสิ่งบนโลกที่ดำรงอยู่มีส่วนกายภาพ และส่วนความสำนึกเป็นส่วนประกอบพื้นฐานเหมือนกับมนุษย์ในการประกอบสร้างการดำรงอยู่ ฉะนั้นจริยศาสตร์อาหารในพื้นที่ความเชื่อแบบวิญญาณนิยมจึงเป็นอาหารเพื่อการบริโภค เพื่อการดำรงชีวิต โดยแบ่งเป็นอาหารที่มนุษย์กินได้กับอาหารที่กินไม่ได้คืออาหารสำหรับผี หรือวิญญาณกิน และเป็นความสัมพันธ์ที่ผ่านอาหารในมิติของการต่อรองเชิงอำนาจระหว่างคนเป็นคือมนุษย์กับคนตายคือผีนั่นเอง อาจกล่าวให้กว้างกว่านั้นก็คือระหว่างโลกของคนเป็นและโลกของคนตาย จริยศาสตร์อาหารในส่วนนี้จะไม่มีศีลธรรมชุดใดเข้ามาเป็นเกณฑ์การตัดสิน แต่จะถูกกำกับด้วยจารีตและประเพณีที่สืบทอดกันมาตั้งแต่บรรพกาลเป็นหลัก

จริยศาสตร์อาหารตามแนวพุทธจริยศาสตร์ เป็นการตีความอาหารว่าเป็นไปเพื่อการดำรงอัตภาพให้เป็นไป ให้อยู่ และจริยศาสตร์อาหารตามแนวพุทธจริยศาสตร์นั้น จะมีศีลธรรมตามหลักการทางพุทธศาสนาเข้ามาเป็นเกณฑ์การตัดสิน เช่น อาหารจะต้องตั้งอยู่บนหลักการของศีล คือ ไม่เป็นไปเพื่อการบริโภคที่เบียดเบียน ทำลาย และพรากเอาชีวิตอื่น ไม่ว่าจะเป็มนุษย์และสัตว์ ดังนั้น ความสัมพันธ์ทางอาหารในส่วนนี้จะเป็อาหารที่จัดทำขึ้นโดยปราศจากเนื้อสัตว์ และเป็นความสัมพันธ์บนความศรัทธาและเคารพ ดังจะเห็นได้ว่าทุกพิธีกรรมจะใช้ข้าวอันเป็นอาหารหลักของชาวล้านนาและอุษาคเนย์เป็นเครื่องพลีกรรม สามารถพบได้ในพิธีกรรมของเมืองเชียงตุงและเมืองเชียงใหม่ แต่อย่างไรก็ตาม ยังพบลักษณะอันเป็นเอกลักษณ์ในความสัมพันธ์ของชาวล้านนาที่ปฏิบัติตาม

พุทธจริยศาสตร์และตามแนวคิดวิญญานนิยมไปพร้อมกัน กล่าวคือหากงานบุญใด มีการฆ่าสัตว์ตัดชีวิต หรือได้เบียดเบียนชีวิตสัตว์อื่นแล้ว จะต้องทำบุญอุทิศถวาย ให้กับดวงวิญญาณของสัตว์ที่ได้พรากเอาชีวิตนั้นได้ไปเกิดในภพภูมิที่ดีกว่า หรือ ปรารถนาให้สัตว์นั้นที่ฆ่าเพื่องานบุญได้เกิดมาเป็นมนุษย์อีกด้วย ในกรณีนี้จะไม่มีการนำมารับประทานในครัวเรือนแต่จะฝังดินและทำพิธีกรรม ซึ่งแสดงให้เห็นถึงแนวคิดที่ควบคู่กันไปในวิถีชีวิตของชาวล้านนาระหว่างแนวคิดวิญญานนิยมและ พระพุทธศาสนา

3) อภิปรายความเปลี่ยนแปลงความหมายและคุณค่าของอาหาร ล้านนา

พลวัตและความเปลี่ยนแปลงคุณค่าของอาหารล้านนานั้น พบว่า คุณค่าในภูมิปัญญาและการปรุงอาหารมีการเปลี่ยนแปลงไปตามยุคสมัย กล่าวคือ มีการนำเอาอาหารดั้งเดิมมาปรับเปลี่ยนการปรุงในแบบการปรุงอาหารสมัยนิยม และนำเอาอาหารล้านนาในสูตรดั้งเดิมปรับให้เข้ากับอาหารในวัฒนธรรมอื่น ๆ ทำให้คุณค่าอาหารล้านนาแบบเดิมถูกเปลี่ยนไป ทำให้ที่มาของวัตถุดิบและ ประโยชน์ใช้สอยในเชิงสมุนไพรหรือภูมิปัญญาถูกเข้าใจในความหมายใหม่ ซึ่งทำให้เกิดความเข้าใจต่ออาหารล้านนานั้นเปลี่ยนไป จนถึงคาดเคลื่อนจาก ความหมายเดิมที่เป็นอาหารสำหรับรับประทานในชีวิตประจำวัน มาสู่เมนูอาหาร ในภัตตาคาร ร้านอาหาร และบนโต๊ะอาหารร่วมสมัย เช่น แกงโฮะ ความหมายเดิมคือ นำเอาอาหารที่เหลือมารวมกันแล้วเกิดเป็นการถนอมอาหารรูปแบบหนึ่ง ถูกบด บังกลายเป็นเมนูอาหารจานด่วนที่ขาดมิติคุณค่าทางวัฒนธรรมอาหารไป เป็นต้น ทั้งนี้ยังมีปัจจัยอื่น ๆ เกี่ยวข้อง คือ พืชผักและวัตถุดิบที่ไม่ผลิออกเองตาม ฤดูกาล จึงเป็นเหตุให้มีการใช้วัตถุดิบอื่นมทดแทน

ด้านอาหารในพิธีกรรมคุณค่าของความรู้และที่มาของอาหารที่ใช้ในพิธีกรรมเกิดความคลาดเคลื่อนและเข้าใจผิด อันเนื่องมาจากการใช้รูปแบบที่ทันสมัย สวยงาม และสะดวกต่อการนำไปใช้ ซึ่งปัจจุบันจะเห็นได้ว่าเน้นความสวยงามเป็นหลัก ไม่ได้คำนึงถึงความถูกต้องหรือตามจารีตและสำนักที่ได้สืบทอดทำกันมา เมื่อเปลี่ยนไปลักษณะของที่มา ก็เปลี่ยนไปด้วย การประกอบพิธีกรรมจึงเป็นเพียงภาพตัวแทนและรูปแบบเท่านั้น ทำให้มิติเชิงคุณค่าและความหมายตลอดจนที่มาของพิธีกรรมได้หายไป ซึ่งแสดงให้เห็นว่าองค์ความรู้ในด้านพิธีกรรมและอาหารที่ใช้ในพิธีกรรมถูกแทนที่ด้วยการสร้างรูปแบบตามความสวยงาม ไม่ได้เป็นไปเพื่อวางอยู่บนฐานขององค์ความรู้ที่อยู่ในพืชสาและใบลาน หรือการกระทำที่เป็นจารีตประเพณีสืบทอดกันมา เช่น แกงส้ม แกงหวาน ข้าวดำ ข้าวแดง ที่ใส่ในกระถงหยกกล้วยที่ส่งสังเวทย์ให้กับผีก็เปลี่ยนไปโดยการใช้ พิซที่มีรสเปรี้ยวมาแทนแกงส้ม เอาขมิ้นแดงมาคลุกข้าวให้แดง หรือนำเอาสีตำมาใส่ข้าว เป็นต้น เมื่อความเคร่งครัดในจารีตเปลี่ยนไป ความหมายที่อยู่ในอาหารก็เปลี่ยนไป เป็นปัจจัยให้คุณค่าของพิธีกรรมนั้นถูกเข้าใจเปลี่ยนไปด้วย

ส่วนอาหารในชีวิตประจำวันนั้นถูกมองในฐานะของอาหารที่มีความหลากหลายของวัฒนธรรมท้องถิ่นและเป็นสิ่งที่แสดงออกซึ่งภูมิปัญญาล้ำนา ทั้งการเลือกวัตถุดิบที่มีอยู่ในธรรมชาติและตามฤดูกาล มีการทานพืชผักเป็นส่วนใหญ่และทานเนื้อสัตว์โดยเฉพาะสัตว์ใหญ่ในวาระพิเศษหรือในการประกอบพิธีกรรม วิธีการปรุงอาหารมีความเหมาะสมกับวัตถุดิบและสอดคล้องกับสภาพอาหารรวมถึงภูมิประเทศด้วย รสของอาหารที่ไม่หวานและมีความเค็ม เผ็ดเล็กน้อยจากเครื่องเทศท้องถิ่น และ รวมถึงวิธีการทานอาหารแบบขันโตกที่รักษาความสัมพันธ์ของครอบครัวและผู้คนในชุมชน และอีกแง่หนึ่งคืออาหารล้ำนาในสายตานักท่องเที่ยวหรือคนนอกชุมชนล้ำนาที่มักมีการนำเอาอาหารในพิธีกรรมที่ถือว่าเป็นของดี ราคาแพง และทำยากมาเป็นสัญลักษณ์ในการอธิบายอาหาร

ล้านนา เช่น ลาบ ยำจิ้นไก่ (ยำชิ้นไก่) หรือเมนูเนื้อต่าง ๆ เพื่อเชิญชวนผู้คนให้หันมาสนใจ ซึ่งอาหารล้านนาในแง่นี้จะอยู่ในฐานะของสินค้า ที่ผู้ทานแทบจะไม่ว่าที่มาและความสำคัญของอาหารเลย อีกทั้งเมนูที่เลือกนำเสนอในฐานะอาหารล้านนาก็จะเลือกอาหารที่ประกอบด้วยเนื้อสัตว์เป็นส่วนมาก ทั้งที่ในชีวิตประจำวันของชาวล้านนานิยมรับประทานข้าวและพืชผักเป็นหลัก ส่วนเนื้อสัตว์จะทานในโอกาสพิเศษหรือใช้ในการประกอบพิธีกรรมเป็นสำคัญ

3. อภิปรายผลการวิจัย

จริยศาสตร์อาหาร เป็นการศึกษาทางด้านปรัชญาที่สัมพันธ์กับศาสตร์อื่นผ่านอาหาร ซึ่งประเด็นที่อยู่ในขอบข่ายของปรัชญาอาหาร กล่าวคือความสัมพันธ์ของมนุษย์กับอาหารในมุมมองต่าง ๆ นั้น จากการวิเคราะห์จริยศาสตร์ในอาหารล้านนาผ่านแนวคิดจริยศาสตร์อาหาร (Food Ethics) พบว่าอาหารในชีวิตประจำวันส่วนใหญ่เป็นการนำวัตถุดิบ พืชผักตามฤดูกาลมาปรุงอาหาร และส่วนผสมของเนื้อสัตว์ เครื่องเทศ และเครื่องปรุงรสตามลำดับ อาหารที่รับประทานในสังคมล้านนาได้รับอิทธิพลมาจากวัฒนธรรมอาหารของกลุ่มชาติพันธุ์กลุ่มต่าง ๆ เกิดเป็นความหลากหลายในอาหารที่เป็นหนึ่งในอัตลักษณ์ของอาหารล้านนา ยิ่งไปกว่านั้นจริยศาสตร์อาหารในล้านนายังเชื่อมโยงอยู่กับคตินิยมความเชื่อ และหลักปรัชญาที่อิงอยู่กับความเชื่อเรื่องผีและพระพุทธศาสนาเถรวาทด้วย

ในประเด็นอาหารในพิธีกรรมล้านนาอยู่บนฐานคิดของความเชื่อเรื่องผีขวัญ ซึ่งมีลักษณะแนวคิดวิญญานนิยม อันเป็นรากฐานก่อนการเข้ามาของพระพุทธศาสนาเถรวาท และเมื่อพระพุทธศาสนาเถรวาทเข้าสู่ล้านนา ทำให้มีอิทธิพลต่ออาหารล้านนาในการประกอบพิธีกรรม ที่มีการหลีกเลี่ยงการใช้เนื้อสัตว์ในการทำพิธีกรรม โดยการเปลี่ยนเป็นการใช้ข้าวเข้ามาแทน ดังจะเห็นได้

ชัดเจนในอาหารเชียงตุง และการทำบุญอุทิศให้กับสรรพสัตว์ที่ได้นำเอามาเป็นอาหารทั้งเชียงใหม่และเชียงตุง และประเด็นคุณค่าของอาหารล้านนาทั้งเชียงใหม่และเชียงตุงจึงมีการเปลี่ยนแปลงไปตามยุคสมัย แต่ยังคงมีการรักษาขนบดั้งเดิมไว้ โดยการผสมผสานความเชื่อเรื่องผีและพระพุทธศาสนาเถรวาท แต่ก็มีหลักเกณฑ์เฉพาะที่เป็นข้อห้ามที่ยังมีความเคร่งครัดอยู่ ส่วนตัวอาหารนั้นมีชื่อเรียกเช่นเดิม แต่วัตถุดิบที่ใช้ในปัจจุบันนิยมใช้วัตถุดิบที่หาได้สะดวกตามท้องถิ่นของตน

4. บทสรุป

งานวิจัยชิ้นนี้เป็นการวิจัยเชิงเอกสารและศึกษาประชากรและกลุ่มตัวอย่าง มีวัตถุประสงค์ศึกษา คือ 1) ความหมายและคุณค่าของอาหารล้านนา 2) ศึกษาวิเคราะห์จริยศาสตร์ในอาหารล้านนา และ 3) อภิปรายความเปลี่ยนแปลงความหมายและคุณค่าของอาหารล้านนา โดยมีขอบเขตด้านเนื้อหาในการวิเคราะห์ปรัชญาอาหารในประเด็นจริยศาสตร์อาหารล้านนา ผ่านอาหารในชีวิตประจำวันและอาหารในพิธีกรรม ในขอบเขตด้านพื้นที่นั้น งานวิจัยนี้มีพื้นที่ในการศึกษา คือ จังหวัดเชียงใหม่ ประเทศไทย และ ในเมืองเชียงตุง รัฐฉาน ตะวันออก ประเทศเมียนมาร์ มีสรุปผลการวิจัย คือ จริยศาสตร์ในอาหารล้านนา ทั้งสองพื้นที่การศึกษาวางอยู่บนรากฐานเดียวกันนั่นก็คือ แนวคิดวิญญานนิยม และ พระพุทธศาสนาเถรวาท จนนำไปสู่จริยศาสตร์ในอาหาร ตลอดจนคตินิยม และ ประเพณีที่เกี่ยวกับอาหารที่เป็นไปตามแนวคิดทั้งสองดังกล่าว และคุณค่าของอาหารล้านนาทั้งสองพื้นที่ มีการเปลี่ยนแปลงไปตามยุคสมัย แต่ยังคงมีการรักษาขนบดั้งเดิมไว้โดยการผสมผสานของแนวคิดทั้งสองข้างต้น ในเชียงใหม่มีความเปลี่ยนแปลงตามสมัยนิยม แต่ก็ยังปรากฏให้เห็นในวิถีชีวิตประจำวันอยู่เช่นเดียวกันกับเชียงตุงที่มีการปะทะสังสรรค์กันของวัฒนธรรมอันหลากหลายของ

ชาติพันธุ์ แต่การดำรงวิถีและประเพณีที่เกี่ยวข้องกับคุณค่าอาหารล้านนายังคง
อยู่ในชีวิตประจำวันของผู้คน

ข้อเสนอแนะ

จากงานวิจัยในประเด็นจริยศาสตร์อาหารในล้านนาทำให้เห็นว่าความ
เข้าใจบางส่วนจำเป็นอย่างยิ่งที่ต้องอาศัยกรอบคิดในมิติทางอภิปรัชญาและญาณ
วิทยาในการอธิบายเชิงลึก จึงเสนอแนะว่าหากมีการศึกษาด้านอภิปรัชญาและ
ญาณวิทยาของอาหารในล้านนาจะทำให้การศึกษาอาหารล้านนาในกรอบคิดทาง
ปรัชญามีความสมบูรณ์และรอบด้านมากยิ่งขึ้น รวมทั้งยังสามารถทำให้เห็น
โครงสร้างทางความคิดในล้านนาที่ชัดเจนมากขึ้นด้วย

เอกสารอ้างอิง

- พระครูบาอินทวาล ญาณธมฺโม. (2553). *พับคู่มืออาจารย์: โอกาสเวหนาทาน สังเคราะห์
สัพพะชีวิตทั้งมวล*. เชียงตุง: วัดพระธาตุดหลางจอมคำ.
- แมคไมเคิล, ฟิลิป. (2559). *ระบอบอาหารและคำถามว่าด้วยสังคมเกษตรกรรม
(Food regimes and agrarian questions)*. ปกรณ์ เลิศเสถียรชัย
บรรณาธิการแปล. เชียงใหม่ : ศูนย์ภูมิภาคด้าน
สังคมศาสตร์และการพัฒนาอย่างยั่งยืน มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- สุรัสวดี อ่องสกุล. (2558). *ประวัติศาสตร์ล้านนา*. พิมพ์ครั้งที่ 11. กรุงเทพฯ:
อัมรินทร์พรินติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง.

ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน). ทบทวนและประมวลองค์ความรู้ เรื่อง ปาก-ท้อง และของกิน: จริยธรรมและการเมืองเรื่องอาหาร การกิน. รายงานการดำเนินงานฉบับสมบูรณ์. โครงการประชุม ประจำปีทางมานุษยวิทยา ครั้งที่ 9 , หน้า 480 – 520.

Mason, Jim and Singer, Peter. (2006). *The Way We Eat: Why Our Food Choices Matter*. New York: Rodale.

รูปแบบการสร้างความสัมพันธ์ทางพระพุทธศาสนา
ระหว่างล้านนากับล้านช้าง

: กรณีศึกษา มูลนิธิการศึกษาและเผยแผ่พระพุทธศาสนาภูมิภาค
แม่น้ำโขงและองค์การพุทธศาสนาสัมพันธ์ลาว แขวงบ่อแก้ว

สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว

A Model of Buddhist relationship

between LANNA and LANXANG

: A case study of The Foundation for Study and
Propagation of Buddhism in the Regions of Mekong river
and The Lao Buddhist Fellowship Organization of Bokeo
Province, Lao PDR.

สิริโสภา ศุภกุล

Sirisopa Suphakul

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตเชียงใหม่

Mahachulalongkornrajavidyalaya University

Corresponding Author's Email: sirisopa_suphakul@yahoo.com

(Received: June 21, 2022 | Revised: November 14, 2022 | Accepted: December 12, 2022)

บทคัดย่อ

บทความวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์คือ 1) เพื่อศึกษาความสัมพันธ์ทางพระพุทธศาสนา
ระหว่างล้านนากับล้านช้าง 2) เพื่อศึกษาความสัมพันธ์ทางพระพุทธศาสนาระหว่างมูลนิธิ
การศึกษาและเผยแผ่พระพุทธศาสนาภูมิภาคแม่น้ำโขงกับองค์การพุทธศาสนาสัมพันธ์ลาว
แขวงบ่อแก้ว ประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว และ 3) เพื่อสังเคราะห์รูปแบบ

การสร้างความสัมพันธ์ทางพระพุทธศาสนาระหว่างมูลนิธิการศึกษาและเผยแผ่พระพุทธศาสนาภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขงกับองค์การพุทธศาสนาสัมพันธ์ลาว แขวงบ่อแก้ว สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว การวิจัยครั้งนี้เป็นการวิจัยเชิงคุณภาพ โดยการศึกษาข้อมูลจากเอกสาร การเข้าร่วมกิจกรรม การสัมภาษณ์และการสังเกตการณ์ แล้วทำการวิเคราะห์เชิงเนื้อหา

ผลการศึกษาพบว่า ความสัมพันธ์ทางพระพุทธศาสนาระหว่างล้านนากับล้านช้างมีความสัมพันธ์กันในการสืบทอดคัมภีร์และวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนา ด้านประเพณีพิธีกรรมทางพระพุทธศาสนา ด้านการศึกษาพระพุทธศาสนา และด้านพุทธศิลปกรรม ในด้านความสัมพันธ์ทางพระพุทธศาสนาระหว่างมูลนิธิการศึกษาและเผยแผ่พระพุทธศาสนาภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขงกับองค์การพุทธศาสนาสัมพันธ์ลาว แขวงบ่อแก้ว ประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาวได้มีลักษณะความสัมพันธ์กันในการผลิตและเผยแผ่ การสร้างและปฏิสังขรณ์ การพัฒนามนุษย์ การสงเคราะห์ด้วยปัจจัยสี่ การสร้างเสริมสุขภาพและการท่องเที่ยวทางพระพุทธศาสนา

รูปแบบของการสร้างความสัมพันธ์ทางพระพุทธศาสนาระหว่างมูลนิธิการศึกษาและเผยแผ่พระพุทธศาสนาภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขงกับองค์การพุทธศาสนาสัมพันธ์ลาว แขวงบ่อแก้ว ประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว มีรูปแบบ 5 รูปแบบ หรือ CEPAR ได้แก่ 1) รูปแบบการสร้างความดีบนเส้นทางบุญเส้นทางธรรม(Cultivate good on the merit route) 2) รูปแบบการหนุนนำด้วยองค์ความรู้(Enhance with the Buddhist Knowledge) 3) รูปแบบการเชิดชูเสริมพลังภูมิปัญญาชุมชน(Praise and Empower local wisdom) 4) รูปแบบการสงเคราะห์คนด้วยปัจจัยสี่(Aid with four Requisites) และ 5) รูปแบบการสร้างคนดีเป็นพุทธศาสนทายาท(Reinforce Buddhist descendants) ซึ่งได้ก่อให้เกิดคุณค่า 5 ประการ หรือ IDSCP ได้แก่ 1) คุณค่าด้านการสืบทอดพระพุทธศาสนา(Inherit Buddhism) 2) คุณค่าด้านการพัฒนาสังคมสุขสานติ(Develop peaceful society) 3) คุณค่าด้านการส่งเสริมเศรษฐกิจและการท่องเที่ยว(Strengthening Economics and Tourism) 4) คุณค่าด้านการเกาะเกี่ยวพัวพันแผ่นดินสองฝั่งโขง(Connect two lands) และ 5) คุณค่าด้านการจรโลงเกียรติคุณของมหาวิทยาลัย(Proclaim the Sangha University's reputation) โดยมีปัจจัยที่สนับสนุนให้การสร้างความสัมพันธ์ประสบผลสำเร็จ 5 ประการ

หรือ UCCB ประกอบด้วย 1) การศึกษาและทำความเข้าใจด้านประวัติศาสตร์ (Understanding history) 2) การศึกษาด้านข้อกำหนดระเบียบนโยบายของประเทศ สปป.ลาว (Understanding Lao PDR's policy) 3) การสร้างความสัมพันธ์ใกล้ชิดในระดับผู้นำของทั้งสององค์กรประสานงาน (Close relationship between the leaders of two sides) 4) การสื่อสารอย่างต่อเนื่องสม่ำเสมอทั้งสองฝ่าย (Continuous Communications) และ 5) การใช้หลักพุทธธรรมในการสร้างความสัมพันธ์ (Buddha Dharma to build Relationship)

คำสำคัญ: พุทธศาสนา, ล้านนา, ล้านช้าง, มุลนิธิการศึกษาและเผยแผ่พระพุทศาสนาภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขง, องค์กรพุทธศาสนาสัมพันธ์ลาว

Abstract

The objectives of this research paper are: 1.To study the Buddhist relationship between LANNA and LANXANG 2.To study the Buddhist relationships between The Foundation for Study and Propagation of Buddhism in the Regions of Mekong river and The Lao Buddhist Fellowship Organization of Bokeo Province and 3.To synthesize the model of Buddhist relationship between LANNA and LANXANG : A case study of The Foundation for Study and Propagation of Buddhism in the Regions of Mekong river and The Lao Buddhist Fellowship Organization of Bokeo Province. This research is a qualitative research. By studying information from documents, the participation in activities, Informal interviews and observations and do the content analysis.

The results can be summarized as follows: the Buddhist relationship between LANNA and LANXANG are the relation of the inheritance of Buddhist scripture and literature, the relation of Buddhist rites, the relation of Buddhist studies and the relation of Buddhist arts.

The Buddhist relationship between The Foundation for Study and Propagation of Buddhism in the Regions of Mekong River and The Lao Buddhist Fellowship Organization of Bokeo Province are: the production and publishing, the building and restoration, the human development, the four factors relief, the health promotion and the Buddhist tourism.

The model of Buddhist relationship between The Foundation for Study and Propagation of Buddhism in the Regions of Mekong river and The Lao Buddhist Fellowship Organization of Bokeo Province uses the 5 models of **CEPAR**: 1.To Cultivate good on the merit route 2.To Enhance with the Buddhist Knowledge 3.To Praise and Empower local wisdom 4.To Aid with four Requisites and 5.To Reinforce Buddhist descendants. By the result appeared in the 5 values of **IDSCP**: 1.To Inherit Buddhism 2.To Develop peaceful society 3.To Strengthening Economics and Tourism 4.To Connect two lands and 5.To Proclaim the Sangha University's reputation. By including 5 factors to support the success are **UUCCB**: 1. Understanding history 2.Understanding Lao PDR's policy 3. Close relationship between the leaders of two sides 4. Continuous Communications and 5.Buddha Dharma to build Relationship.

Keywords: Buddhism, Lanna, Lanxang, The Foundation for Study and Propagation of Buddhism in the Regions of Mekong river, The Lao Buddhist Fellowship Organization

1. บทนำ

อาณาจักรล้านนาและอาณาจักรล้านช้างมีความใกล้ชิดกันผูกพันมาตั้งแต่อดีตโบราณกาล เริ่มจากความเชื่อในบรรพบุรุษเดียวกันที่ออกมาจากผลน้ำเต้าแตกแขนงเป็นคนไทหลายตระกูล มีจุดร่วมทางภาษา คติความเชื่อที่คล้ายกัน ต่อมาเมื่อได้รับอิทธิพลจากพระพุทธศาสนาก็ยิ่งทำให้มีวิถีปฏิบัติ มีแนวคิด มีวัฒนธรรม ประเพณีที่เหมือนกัน พระพุทธศาสนาจึงทำหน้าที่เป็นสื่อเชื่อมโยงของผู้คนทั้งสองอาณาจักรตั้งแต่บรรพกาลถึงปัจจุบัน

ความสัมพันธ์ระหว่างอาณาจักรล้านนาและอาณาจักรล้านช้างมีความใกล้ชิดกันมากที่สุดทั้งด้านการเมืองการปกครองและด้านพระพุทธศาสนา ความสัมพันธ์ในด้านการเมืองการปกครองได้มีความสัมพันธ์ทางเครือญาติระหว่างชนชั้นปกครองทั้งสองอาณาจักรโดยการส่งเจ้าหญิงจากเชียงใหม่ไปเป็นชายาของพระเจ้าแผ่นดินล้านช้าง(ยรรยง จิระนครและรัตนพร เศรษฐกุล, 2551, น.129) เช่นในสมัยพระเจ้าสามแสนไท พระเจ้าโทธิสาลราชและพระเจ้าไชยเชษฐาธิราช และในด้านความสัมพันธ์ในด้านพระพุทธศาสนา โดยหลังจากอาณาจักรล้านนาได้มีการสังคายนาพระไตรปิฎกครั้งที่ 8 ของโลก เมื่อปีพ.ศ. 2020 ณ วัดเจ็ดยอด ได้ก่อให้เกิดพระสงฆ์นักปราชญ์ผู้มีภูมิรู้ภูมิธรรมได้แต่งคัมภีร์ตำราทางพระพุทธศาสนาเป็นจำนวนมาก ทางอาณาจักรล้านช้างได้ขอให้มีการส่งคัมภีร์พระไตรปิฎกจากล้านนารวมทั้งวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนาไปประดิษฐานยังอาณาจักรล้านช้าง(แสง มนวิฑูร, 2535, น.161)

ระยะต่อมาความสัมพันธ์ระหว่างล้านนาและล้านช้างได้เริ่มห่างเหิน เพราะมีสาเหตุเกิดจากการทำสงครามขยายอาณาเขตของพม่าเข้ามาปกครองล้านนารวมระยะเวลาสองร้อยกว่าปี ส่วนทางด้านอาณาจักรล้านช้างก็ได้แบ่งออกเป็นสามอาณาจักรอิสระ กระทั่งเข้าสู่การรุกรานของยุคสมัยลัทธิจักรวรรดิล้านนา ในขณะเดียวกันก็มีการเข้ามาอิทธิพลของสยามในล้านนา ทำให้

อาณาจักรล้านนาได้กลายเป็นมณฑลพายัพของสยามและกลายเป็นจังหวัดของไทย ส่วนอาณาจักรล้านช้างทั้งสามอาณาจักรได้รวมกันเป็นประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว(สปป.ลาว)และได้เปลี่ยนระบอบการปกครอง ความเปลี่ยนแปลงทางการเมืองดังกล่าวได้ทำให้เกิดการกระทบต่อความสัมพันธ์ไทยลาวและกระทบต่อความสัมพันธ์ระหว่างล้านนากับล้านช้าง

ในระยะเวลาของการเริ่มต้นการปกครองระบอบใหม่ในประเทศสปป.ลาว ได้ทำให้พระพุทธศาสนาได้รับผลกระทบจากแนวคิดทางการเมือง วิกฤตอารามหลายแห่งอยู่ในสภาพทรุดโทรม จำนวนพระสงฆ์สามเณรลาวเหลือจำนวนน้อยมาก(พระมหาดาวสยาม วชิรปัญญา, 2555, น.161) โดยเฉพาะในเขตชนบทสภาพความเป็นอยู่ของพระสงฆ์สามเณรที่เป็นไปตามอัตภาพ ศาสนทายาทมีความรู้ในหลักธรรมของพระพุทธศาสนาที่ค่อนข้างกลางเลือน ขณะที่ความศรัทธาและวิถีปฏิบัติของพุทธศาสนิกชนชาวลาวในชนบทยังคงมีความเข้มแข็ง

เมื่อปี พ.ศ.2534 ผู้แทนไทยและลาวได้มีการลงนามความตกลงที่นครเวียงจันทน์ว่าด้วยการจัดตั้ง “คณะกรรมการว่าด้วยความร่วมมือไทย ลาว” ซึ่งมีหน้าที่รับผิดชอบพิจารณาแก้ไขปัญหาและการส่งเสริมความสัมพันธ์ระหว่างไทยลาวทุกด้าน ทั้งในด้านการเมือง เศรษฐกิจ สังคมและวัฒนธรรม(สุรชัย ศิริไกร, 2548, น.198) จึงนำไปสู่การพัฒนาความสัมพันธ์ในหลายด้านทุกมิติระหว่างประเทศ สปป.ลาวและประเทศไทย

อย่างไรก็ตามเมื่อความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ สปป.ลาวและประเทศไทยได้กลับมามีความสัมพันธ์ที่ดีต่อกันอีกครั้ง ส่งผลให้เกิดความสัมพันธ์ทางการเมืองและเศรษฐกิจเป็นความสัมพันธ์ที่มีความสำคัญระดับชาติ แต่ปรากฏว่าความสัมพันธ์ทางพระพุทธศาสนาระหว่างสองประเทศยังอยู่ในความสัมพันธ์ระดับท้องถิ่น ซึ่งแท้ที่จริงบทบาทของพระพุทธศาสนามีความสำคัญและมี

คุณูปการในวิถีปฏิบัติที่เสริมความสัมพันธ์ระหว่างผู้คนทั้งสองประเทศ การติดต่อไปมาหาสู่อย่างเป็นทางการระหว่างเครือญาติชาวพุทธทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขงทางภาคเหนือของประเทศไทยและแขวงทางภาคเหนือของประเทศ สปป.ลาวยังมีความสัมพันธ์แนบแน่นกันมาแต่โบราณ ด้วยเพราะความผูกพันทางสายเลือดความเป็นเครือญาติที่มีวัฒนธรรมเดียวกัน นับถือศาสนาเดียวกัน ซึ่งเป็นความสัมพันธ์ที่สอดคล้องกับแนวคิดของ Philip E. Jacop และ Henry Teune (พิชณ สุวรรณชะฎ, 2540, น.17) ที่กล่าวถึงความใกล้ชิดของประชากรที่มีความสัมพันธ์ในด้านภูมิศาสตร์ในการที่มีเขตแดนติดต่อกัน และประชากรมีเชื้อสายเผ่าพันธุ์เดียวกันจึงก่อให้เกิดความผูกพันใกล้ชิดกัน

เมื่อผลพวงจากการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองหลายทศวรรษก่อนในอดีตได้นำไปสู่สถานการณ์พระพุทธศาสนาในประเทศสปป.ลาวที่ได้รับผลกระทบอย่างรุนแรง จึงเป็นเหตุผลสำคัญที่ทำให้มูลนิธิการศึกษาและเผยแผ่พระพุทธศาสนา ภูมิภาคลุ่มน้ำโขง(มูลนิธิลุ่มแม่น้ำโขง)ได้เข้ามามีส่วนในด้านการสนับสนุนงานด้านการเผยแผ่พระพุทธศาสนาในแขวงบ่อแก้วโดยการ“มอบสิ่งที่เหลือ เจือสิ่งที่ขาด”เป็นโครงการสนับสนุนงานด้านพระพุทธศาสนาในแขวงบ่อแก้ว ซึ่งได้สอดคล้องกับนโยบายของประชาคมสังคมและวัฒนธรรมอาเซียน(ASEAN Socio-Cultural Community –ASCC) ที่มีเป้าหมายเพื่อส่งเสริมคุณภาพชีวิตของประชากรในกลุ่มประเทศสมาชิก ในด้านการส่งเสริมความร่วมมือทางการศึกษา ทางสังคมและวัฒนธรรม

มูลนิธิลุ่มแม่น้ำโขงได้มีการสร้างความสัมพันธ์ทางพระพุทธศาสนากับองค์การพุทธศาสนาสัมพันธ์ลาว(อพส.) แขวงบ่อแก้วในลักษณะโครงการร่วมมือทางการศึกษาและเผยแผ่พระพุทธศาสนา แม้จะเป็นความสัมพันธ์ระดับท้องถิ่น แต่ได้สร้างความสัมพันธ์ที่เป็นประโยชน์ระดับชาติ ซึ่งยังไม่ปรากฏความร่วมมือทางพระพุทธศาสนาขององค์กรใดในประเทศไทยและประเทศสปป.ลาวที่สามารถ

สร้างความสัมพันธ์หลายมิติอย่างเป็นรูปธรรมและเกิดคุณค่าดังเช่นความสัมพันธ์ทางพระพุทธศาสนาระหว่างมูลนิธิฯลุ่มแม่น้ำโขงกับ อพส.แขวงบ่อแก้ว

จากแนวทางที่มูลนิธิฯลุ่มแม่น้ำโขงได้มีส่วนสนับสนุนการฟื้นฟูพระพุทธศาสนาในแขวงบ่อแก้ว ผู้วิจัยจึงได้รวบรวมข้อมูลและสังเคราะห์รูปแบบการสร้างความสัมพันธ์ทางพระพุทธศาสนาระหว่างล้านนา กับล้านช้าง กรณีศึกษา มูลนิธิการศึกษาและเผยแผ่พระพุทธศาสนาลุ่มแม่น้ำโขง กับองค์การพุทธศาสนาสัมพันธ์ลาว แขวงบ่อแก้ว สปป.ลาวซึ่งได้ดำเนินกิจกรรมโครงการสร้างความสัมพันธ์ทางพระพุทธศาสนาร่วมกันมากกว่าทศวรรษ

2.วัตถุประสงค์การวิจัย

2.1 เพื่อศึกษาความสัมพันธ์ทางพระพุทธศาสนาระหว่างล้านนากับล้านช้าง

2.2 เพื่อศึกษาความสัมพันธ์ทางพระพุทธศาสนาระหว่างมูลนิธิการศึกษาและเผยแผ่พระพุทธศาสนาภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขงกับองค์การพุทธศาสนาสัมพันธ์ลาว แขวงบ่อแก้ว ประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว

2.3 เพื่อสังเคราะห์รูปแบบการสร้างความสัมพันธ์ทางพระพุทธศาสนาระหว่างล้านนากับล้านช้าง กรณีศึกษา มูลนิธิการศึกษาและเผยแผ่พระพุทธศาสนาภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขง กับองค์การพุทธศาสนาสัมพันธ์ลาว แขวงบ่อแก้ว ประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว

3. วิธีดำเนินการวิจัย

การศึกษาค้นคว้าครั้งนี้เป็นการวิจัยเชิงคุณภาพ(Qualitative Research) โดยการศึกษาค้นคว้าจากเอกสารต่างๆและเก็บข้อมูลจากการสัมภาษณ์เชิงลึก (In depth Interview) จากการสนทนากลุ่มและจากการสังเกตแบบมีส่วนร่วม

3.1 ประชากร และกลุ่มตัวอย่าง/แหล่งข้อมูล

การศึกษาค้นคว้าครั้งนี้เป็นการเก็บข้อมูลจากผู้ให้ข้อมูลหลักฝ่ายไทยจำนวน 10 รูป/ท่านได้แก่ประธานมูลนิธิฯลุ่มแม่น้ำโขง ที่ปรึกษากิตติมศักดิ์เลขาธิการมูลนิธิฯลุ่มแม่น้ำโขง รองประธานฝ่ายฆราวาส กรรมการของมูลนิธิฯลุ่มแม่น้ำโขง ชมรมพระนิสิตลาว มจร. วิทยาเขตเชียงใหม่ เป็นกลุ่มประชากรที่ดำเนินงานด้านนโยบายและการปฏิบัติโดยตรงของมูลนิธิฯลุ่มแม่น้ำโขง

ประชากรกลุ่มตัวอย่างทางฝ่าย สปป.ลาวประกอบด้วยองค์การพุทธศาสนาสัมพันธ์ลาว (อพส.)แขวงบ่อแก้วและตัวแทนฝ่ายชุมชนรวม 15 รูป/ท่านได้แก่ เจ้าคณะแขวงบ่อแก้ว ประธานที่ปรึกษาคณะอพส.แขวงบ่อแก้ว รองเจ้าคณะแขวงบ่อแก้ว หัวหน้ากรรมการฝ่ายสาธารณูปการ หัวหน้ากรรมการฝ่ายการต่างประเทศ ซึ่งเป็นคณะสงฆ์ที่ทำหน้าที่กำหนดนโยบายและการบริหารงานด้านพระพุทธศาสนาของแขวงบ่อแก้ว รองเจ้าอาวาสวัดก้อนตื้น รองเจ้าคณะเมืองปากทา สมาชิกในหมู่บ้านก้อนตื้น อดีตประธานแนวลาสร้างชาติเมืองปากทา นายบ้าน(ผู้ใหญ่บ้าน) รองนายบ้าน ประธานที่ปรึกษาอาวุโส อาจารย์วัด กรรมการวัด หัวหน้าสหะหพันธ์แม่ยิง ตัวแทนชาวบ้านบ้านก้อนตื้น ซึ่งเป็นประชากรในพื้นที่ที่มูลนิธิฯลุ่มแม่น้ำโขงได้ดำเนินกิจกรรมทางพระพุทธศาสนามานานกว่าทศวรรษ และตัวแทนอดีตพระนิสิตลาว มจร. เชียงใหม่ที่มีภูมิลำเนาในแขวงบ่อแก้ว ซึ่งเป็นประชากรกลุ่มตัวอย่างเป็นชาวแขวงบ่อแก้วซึ่งได้เคยร่วมกิจกรรมทางพระพุทธศาสนาของมูลนิธิฯลุ่มแม่น้ำโขงในแขวงบ่อแก้ว

3.2 ขอบเขตพื้นที่

การศึกษาครั้งนี้เป็นการเก็บข้อมูลในพื้นที่จังหวัดเชียงใหม่ ประเทศไทย และในพื้นที่แขวงบ่อแก้ว ประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว

พื้นที่ในจังหวัดเชียงใหม่ ประเทศไทย เป็นพื้นที่ภูมิลำเนาของมูลนิธิกลุ่มแม่น้ำโขงซึ่งตั้งอยู่ในมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตเชียงใหม่

พื้นที่ในแขวงบ่อแก้ว เป็นพื้นที่ที่มูลนิธิกลุ่มแม่น้ำโขงได้เข้าไปมีส่วนในการสนับสนุนและหนุนเสริมงานด้านการศึกษาและเผยแผ่พระพุทธศาสนาอย่างยาวนานต่อเนื่องมากกว่าทศวรรษ

3.3 การเก็บรวบรวมข้อมูล

การศึกษาครั้งนี้เป็นการเก็บข้อมูลรวบรวมที่ได้ทำการศึกษาจากเอกสารปฐมภูมิและทุติยภูมิ ข้อมูลที่ได้จากการใช้เครื่องมือในสัมภาษณ์กลุ่มเป้าหมายและการสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วมในการลงพื้นที่

เครื่องมือในการสัมภาษณ์ได้มาจากการตั้งคำถามเพื่อที่จะได้คำตอบอันนำมาซึ่งการตอบวัตถุประสงค์เพื่อนำไปสังเคราะห์รูปแบบการสร้างความสัมพันธ์ทางพระพุทธศาสนา การตรวจเครื่องมือจากผู้ทรงคุณวุฒิ 3 ท่านได้พิจารณาความเหมาะสมถูกต้องตรงตามวัตถุประสงค์ การสัมภาษณ์กลุ่มเป้าหมาย อยู่ในกรอบของคำถามเพื่อให้ได้คำตอบตรงตามวัตถุประสงค์

ข้อมูลที่ได้จากการใช้เครื่องมือในสัมภาษณ์และการสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วมในการลงพื้นที่ การสังเกต การจดบันทึกข้อมูล การเก็บภาพถ่ายในกิจกรรมอย่างสม่ำเสมออย่างเป็นธรรมชาติต่อเนื่องมากกว่าทศวรรษ ตั้งแต่ปี พ.ศ. 2554 ถึงปัจจุบัน แต่เมื่อปีพ.ศ.2563 ได้เกิดการแพร่ระบาดโรคโควิด19 ทั่วโลก จึงได้มีการปิดด่านพรมแดนระหว่างประเทศ ต่อมาเมื่อได้มีการเปิดด่านพรมแดน

ไทยลาวอย่างเป็นทางการอีกครั้งในเดือนมิถุนายน พ.ศ.2565 ผู้วิจัยจึงได้กลับเข้าพื้นที่ในแขวงบ่อแก้วและดำเนินกิจกรรมการสร้างความสัมพันธ์ทางพระพุทธศาสนาตามปกติ

3.4 การวิเคราะห์ข้อมูล

การวิเคราะห์ข้อมูลจากเอกสาร ที่เกี่ยวข้องกับเรื่องราวทางประวัติศาสตร์และความสัมพันธ์ทางพระพุทธศาสนาระหว่างล้านนากับล้านช้าง การลงพื้นที่สังเกตการณ์ด้วยการลงมือปฏิบัติจริง การสัมภาษณ์กลุ่มตัวอย่างที่มีความเกี่ยวข้อง จึงนำไปสู่กระบวนการสังเคราะห์และเรียบเรียงเนื้อหาที่ได้ตั้งไว้ตามวัตถุประสงค์

4. ผลการวิจัย

จากการที่ผู้วิจัยได้รวบรวมข้อมูลทั้งจากการศึกษาเอกสาร การลงพื้นที่ และการสัมภาษณ์ผู้ให้ข้อมูลสำคัญ ผลจากการวิจัยจำแนกตามวัตถุประสงค์ได้ดังนี้

4.1 ความสัมพันธ์ระหว่างสองอาณาจักรล้านนาล้านช้าง มีความสัมพันธ์เป็นชาติตระกูลเดียวกันมาแต่โบราณกาลควบคู่ไปกับบริบทประวัติศาสตร์การก่อตั้งบ้านเมือง โดยมีพระพุทธศาสนาเป็นสิ่งที่เชื่อมโยงผู้คนสองฝั่งโขงตลอดมา อาณาจักรล้านนาได้เป็นฝ่ายให้การสนับสนุนอาณาจักรล้านช้างในด้านการสืบทอดคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนาและวรรณกรรม การส่งผ่านด้านประเพณีพิธีกรรมทางพระพุทธศาสนาเช่นการอุปสมบทพระเจ้าโพธิสาลราชแห่งอาณาจักรล้านช้าง โดยนิมนต์พระเถระจากอาณาจักรล้านนาเป็นพระอุปัชฌาย์(สิลา วีระวงศ์, 2535, น.49) ด้านพุทธศิลปกรรม และด้านการศึกษาพระพุทธศาสนา ส่วนทางล้านนาได้รับการถ่ายทอดด้านการสืบทอดคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนาโดยพระสงฆ์จากล้านนาได้เดินทางไปคัดลอกคัมภีร์ไบลานในล้านช้าง(สมโชติ อ๋องสกุล, 2558, น.

142) มีการรับประเพณี “การตากธัมม์” มาจากเมืองหลวงพระบางและได้เป็นอัตลักษณ์ของวัดสูงเม่น จังหวัดแพร่ ซึ่งเป็นวัดที่มีพิธีตากธัมม์แห่งเดียวในประเทศไทย

4.2 ความสัมพันธ์ทางพระพุทธศาสนาระหว่างมูลนิธิการศึกษาและเผยแผ่พระพุทธศาสนาภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขงกับองค์การพุทธศาสนาสัมพันธ์ลาว แขวงบ่อแก้ว สปป.ลาว มีลักษณะความสัมพันธ์ในด้านการผลิตและเผยแผ่ ด้านการสร้างและปฏิสังขรณ์ ด้านการพัฒนาคนุชย์ ด้านการสงเคราะห์ด้วยปัจจัยสี่ และด้านการท่องเที่ยวทางพระพุทธศาสนา

มูลนิธิฯ ลุ่มแม่น้ำโขง ก่อตั้งขึ้นเมื่อวันที่ 28 มิถุนายน พ.ศ.2548 ณ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยวิทยาเขตเชียงใหม่ เป็นมูลนิธิที่ตั้งขึ้นเพื่อเป็นการศึกษาพระพุทธศาสนาในประเทศไทยเพื่อนบ้านและการเผยแผ่พระพุทธศาสนาในประเทศภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขง การดำเนินงานของมูลนิธิฯ ลุ่มแม่น้ำโขงมีวัตถุประสงค์เพื่อ

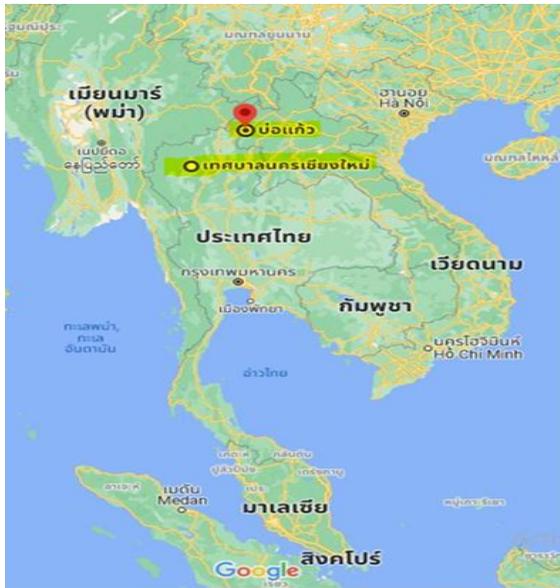
1. เพื่อสนับสนุนและส่งเสริมการศึกษาของพุทธบริษัท และมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตเชียงใหม่ และการเผยแผ่พระพุทธศาสนาในภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขง
2. เพื่อสนับสนุนและส่งเสริมการพัฒนาพุทธบริษัทตามหลักภาวะนา4 คือกายภาวนา ศิลภาวนา จิตภาวนา ปัญญาภาวนา ในประเทศภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขง
3. เพื่อสนับสนุนและส่งเสริมการวิจัยทางพระพุทธศาสนา สังคมวัฒนธรรม และภูมิปัญญาในประเทศภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขง
4. เพื่อสนับสนุนและส่งเสริมการสร้างสรรค์ การบูรณะ ปฏิสังขรณ์ศาสนสถาน ศาสนวัตถุ บันฐานแห่งความหลากหลายทางวัฒนธรรมในประเทศภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขง

5. เพื่อสนับสนุนและส่งเสริมกิจกรรมการทำนุบำรุงศิลปวัฒนธรรม และภูมิปัญญาท้องถิ่น ในประเทศภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขง
6. เพื่อดำเนินการและส่งเสริมวิสาหกิจเพื่อสังคม
7. ไม่ดำเนินงานกิจกรรมใดๆที่เกี่ยวข้องกับการเมือง

มูลนิธิลุ่มแม่น้ำโขง มีโครงการที่ดำเนินงาน 23 โครงการได้แก่โครงการถวายพระไตรปิฎกเพื่อการศึกษาและเผยแผ่พระพุทธศาสนา 9 ประเทศ โครงการจัดพิมพ์หนังสือ หนังสือสอนศีลธรรมจากพระไตรปิฎก หนังสือสวดมนต์ โครงการพัฒนาศักยภาพนิสิต โครงการถวายทุนการศึกษา โครงการบรรพชาสามเณรสืบทอดพระพุทธศาสนา โครงการตามรอยพระโพธิสัตว์ โครงการห้องเรียนเตรียมสามเณร โครงการห้องเรียนเคลื่อนที่โครงการปฏิสังขรณ์ศาสนสถาน โครงการน้ำดื่มสะอาดเพื่อชุมชน โครงการสร้างห้องน้ำถวายวัดในชนบททางไกลโครงการถวายผ้าไตรจีวรและผ้าไตรมือสอง โครงการถวายเทียนพรรษา โครงการจาริกแสวงบุญเส้นทางธรรมะโครงการฟิล์มกรองแสงวิถียุญ โครงการพัฒนาศักยภาพพุทธบริษัทตามแนวพระพุทธศาสนาและวัฒนธรรมท้องถิ่นโครงการเผยแผ่พระพุทธศาสนาบนความหลากหลายของภาษา โครงการวิจัย โครงการ MONK CHAT โครงการปฏิบัติธรรม โครงการช่วยเหลือคนชราและครอบครัวที่ทุกข์ยาก โครงการอุปถัมภ์ทุนการศึกษาให้กับเยาวชนที่ด้อยโอกาส และโครงการเมตตาธรรม(สิริโสภา ศุภกุล, 2564, น. 29-39)

แขวงบ่อแก้วเป็นแขวงใหญ่ที่สำคัญในภาคเหนือของประเทศลาว เป็นแขวงที่จัดตั้งขึ้นในปี พ.ศ. 2526 มีสภาพภูมิประเทศเป็นทิวเขาสูงมีความเป็นธรรมชาติอุดมสมบูรณ์ด้วยป่าไม้ ประกอบด้วยประชากรหลายเผ่าพันธุ์ เช่น ลาว ลื้อ ไต ยวน ม้ง ขมุ แลนแตน ประกอบด้วย 5 เมืองคือ เมืองห้วยซายเป็นเมือง

สำคัญ เมืองต้นผึ้ง เมืองปากทา เมืองผาอุดม และเมืองเม็ง ประชากรส่วนใหญ่
นับถือพระพุทธศาสนาและศาสนาดั้งเดิม



ภาพจาก : Google Earth ที่ตั้งแขวงบ่อแก้ว สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว

องค์การพุทธศาสนาสัมพันธ์ลาว แขวงบ่อแก้ว ประกอบด้วย เจ้าคณะแขวง และรองเจ้าคณะแขวง 5 ตำแหน่ง ในตำแหน่งฝ่ายหัวหน้ากรรมการการปกครองสงฆ์ หัวหน้ากรรมการฝ่ายการต่างประเทศ หัวหน้ากรรมการฝ่ายการเผยแผ่ศีลธรรมและปฏิบัติกรรมฐาน หัวหน้ากรรมการฝ่ายการศึกษา และหัวหน้ากรรมการด้านสาธารณูปการ โดยมีประธานที่ปรึกษาเป็นผู้ให้คำแนะนำในการบริหารงาน

ในระยะกว่าทศวรรษที่ผ่านมาตั้งแต่ปีพ.ศ.2554 จากการริเริ่มโครงการแรกในการถวายพระไตรปิฎกที่วัดก้อนดิน เมืองปากทา ได้ขยายไปสู่การดำเนินโครงการด้านพระพุทธศาสนาในแขวงบ่อแก้ว 17 โครงการ ในจำนวนโครงการทั้งหมดของมูลนิธิกลุ่มแม่น้ำโขง 23 โครงการ โดยลักษณะกิจกรรมโครงการที่ได้สร้างความสัมพันธ์ทางพระพุทธศาสนาระหว่างกัน มีรายละเอียดดังนี้

ด้านการผลิตและเผยแพร่ ได้แก่โครงการถวายพระไตรปิฎกเพื่อการศึกษาและเผยแพร่พระพุทธศาสนา 9 ประเทศ โครงการจัดพิมพ์หนังสือโครงการเผยแพร่พระพุทธศาสนาบนความหลากหลายของภาษา

ด้านการสร้างและปฏิสังขรณ์ ได้แก่การบูรณะสิม(วิหาร)โบราณ การสร้างพระเจดีย์ หอแจก(ศาลาการเปรียญ) กุฏิพระสงฆ์สามเณร หอสังฆาวุธ หอประชุม

ด้านการพัฒนามนุษย์ ได้แก่โครงการพัฒนาศักยภาพนิสิต โครงการถวายทุนการศึกษา โครงการบรรพชาสามเณรสืบทอดพระพุทธศาสนา โครงการพัฒนาศักยภาพพุทธบริษัทตามแนวพระพุทธศาสนาและวัฒนธรรมท้องถิ่น โครงการวิจัย โครงการสนทนาธรรมะกับพระสงฆ์ หรือ MONK CHAT และโครงการปฏิบัติธรรม

ด้านการสงเคราะห์ด้วยปัจจัยสี่ งานด้านการสงเคราะห์ของมูลนิธิกลุ่มแม่น้ำโขงเป็นงานที่จัดการเลือกปฏิบัติในการแบ่งแยกเชื้อชาติ ชาติพันธุ์ตามจรรยาบรรณของงานการสงเคราะห์ได้แก่ โครงการถวายผ้าไตรจีวร โครงการถวายเทียนพรรษา โครงการตามรอยพระโพธิสัตว์

ด้านการสร้างเสริมสุขภาพ ได้แก่ โครงการผลิตน้ำดื่มสะอาดเพื่อชุมชน โครงการสร้างห้องน้ำถวายวัดในชนบททางไกล

ด้านการท่องเที่ยวทางพระพุทธศาสนา ได้แก่ โครงการจาริกแสวงบุญ
เส้นทางธรรมะ

4.3 รูปแบบการสร้างความสัมพันธ์ทางพระพุทธศาสนาระหว่างล้านนา
กับล้านช้าง กรณีศึกษา มูลนิธิการศึกษาและเผยแผ่พระพุทธศาสนาภูมิภาคุ่ม
แม่น้ำโขง กบองค์การพุทธศาสนาสัมพันธ์ลาว แขวงบ่อแก้ว ประเทศสาธารณรัฐ
ประชาธิปไตยประชาชนลาว มี 5 รูปแบบ หรือ CEPAR โดยมีที่มาจากลักษณะ
กิจกรรมโครงการทั้ง 17 โครงการ ได้แก่ 1. การสร้างความดีบนเส้นทางบุญ
เส้นทางธรรม(Cultivate good on the merit route) 2. การหนุนนำด้วยองค์
ความรู้ (Enhance with the Buddhist Knowledge) 3. การเชิดชูเสริมพลังภูมิ
ปัญญาชุมชน(Praise and Empower local wisdom) 4. การสงเคราะห์คนด้วย
ปัจจัยสี่(Aid with four Requisites) และ5. การสร้างคนดีเป็นพุทธศาสนทายาท
(Reinforce Buddhist descendants)

การทำความดีบนเส้นทางบุญเส้นทางธรรม เป็นการทำความดีที่ทำได้
ครบทั้งบุญกิริยาวัตถุ 3(ที.ปา.(ไทย) 11/228/230) คือ *ทานมัย* เป็นการทำบุญ
ด้วยการให้ปันสิ่งของ *สีลมัย* เป็นการทำบุญด้วยการรักษาศีล มีความประพฤติดีมี
ระเบียบวินัย และ*ภาวนามัย* เป็นการทำบุญด้วยการฝึกอบรมจิตใจเจริญปัญญา
การทำบุญได้ก่อให้เกิดความรัก ความผูกพัน ความสามัคคีของคนในชุมชน

การหนุนนำด้วยองค์ความรู้เกิดจากการถวายพระไตรปิฎกฉบับภาษา
ล้านนาและฉบับภาษาลาวเพื่อศึกษาแก่นแท้หลักธรรมคำสอนจากพระไตรปิฎก
การบูรณาการสร้างองค์ความรู้จากพระไตรปิฎกเป็น “พระไตรปิฎกที่มีชีวิต”
(รายการไทยพีบีเอส, (2562), ตามรอยพระพุทธเจ้า 2 ตอนที่ 13 การกลับมาของ
เสียงพระพุทธเจ้า)เป็นการดำเนินงานโดยสมาชิกชมรมพระนิสิตลาว มจร.วิทยา
เขตเชียงใหม่ เป็นคณะผู้จัดกระบวนการสอนศีลธรรมจากพระไตรปิฎกในการนำ
ความรู้หลักธรรมะสร้างชุมชนศีลธรรม

การเชิดชูเสริมพลังภูมิปัญญาชุมชนเป็นการสนับสนุนและส่งเสริมการทำนุบำรุงศิลปวัฒนธรรมและภูมิปัญญาท้องถิ่น และมีเป้าหมายเพื่อการทำนุบำรุงวัดให้เป็นธรรมณีสถานเพื่อเป็นศูนย์รวมจิตใจของชุมชน

การสงเคราะห์คนด้อยปัจจัยสี่ เกิดจากชาวพุทธไทยที่มีหลักธรรมพรหมวิหาร4 มีเมตตาจิตถวายทานปัจจัยให้กับวัด พระสงฆ์สามเณร เยาวชนและโรงเรียนในแขวงบ่อแก้ว ได้แก่ การบูรณปฏิสังขรณ์วัด การสร้างกุฏิสงฆ์ การสร้างศาลาการเปรียญ การถวายผ้าไตรจีวร การถวายเทียนพรรษา การมอบอุปกรณ์การเรียนให้กับพระสงฆ์สามเณรและเยาวชน การมอบเสื้อผ้า อาหาร ยารักษาโรค ในทานสูตร(อง.ฉกภ.(ไทย) 22/37/486) ได้กล่าวว่าผู้ได้ทำบุญถวายทานเป็นผู้ที่ได้รับความสุขทั้งก่อนการให้ทาน ขณะที่กำลังให้ทาน เมื่อให้ทานแล้วเกิดความอิ่มเอมสุขใจ

การสร้างคนดีเป็นพุทธศาสนทายาทได้สืบต่ออายุพระพุทธศาสนา การสนับสนุนพระสงฆ์สามเณรจากแขวงบ่อแก้วได้ศึกษาต่อในมหาวิทยาลัยสงฆ์ในประเทศไทยและการส่งพุทธศาสนทายาทที่มีคุณภาพกลับสู่มาตุภูมิ

การดำเนินงานสร้างความสัมพันธ์ของสององค์กรได้ก่อให้เกิดคุณค่า 5 ประการ หรือ IDSCP ได้แก่ 1. ด้านการสืบทอดพระพุทธศาสนา(Inherit Buddhism) 2.ด้านการพัฒนาสังคมสุขสานติ(Develop peaceful society) 3. ด้านการส่งเสริมเศรษฐกิจและการท่องเที่ยว(Strengthening Economics and Tourism) 4.ด้านการเกาะเกี่ยวพัวพันแผ่นดินสองฝั่งโขง(Connect two lands) และ5. ด้านการจรรโลงเกียรติคุณของมหาวิทยาลัย(Proclaim the Sangha University's reputation)

การสืบทอดพระพุทธศาสนา เป็นการสืบทอดพระพุทธศาสนาทั้งด้านศาสนธรรม ศาสนบุคคล ศาสนพิธีและศาสนวัตถุ **การสร้างสังคมสันติสุข** เกิดการตื่นตัวการศึกษารรณะของพระพุทธเจ้า การได้สดับรับฟังธรรมะจากพระสงฆ์ได้

เรียนรู้ธรรมะอันประเสริฐ มีความเข้าใจในตนเองมีความเมตตาในเพื่อนมนุษย์เป็นชาวพุทธผู้ตื่นรู้ได้มีวุฒิธรรม 4 ประการ(อง.จตุกก.(ไทย) 21/248/332) เป็นคุณธรรมที่ก่อให้เกิดความเจริญงอกงาม ได้แก่ *สัปปุริสสังเสวะ* การได้เสวนากับผู้ทรงธรรมทรงปัญญา *สัทธัมมัสสวนะ* การได้สดับพระสัทธรรม *โยนิโสมนสิการ* การรู้จักคิดพิจารณาเหตุผล *ธัมมานุষ্ঠมปฏิบัติ* การดำเนินชีวิตที่ถูกต้องตามธรรม อีกทั้งยังเกิดกระบวนการขัดเกลาทางสังคม (socialization) ได้เห็นพัฒนาการทางความคิดของชาวบ้านที่มีความเมตตาเอื้ออารีให้โอกาสให้การยอมรับต่อศาสนาयाทหลายชาติพันธุ์ที่มาบวชในชุมชนของตน **การส่งเสริมเศรษฐกิจและการท่องเที่ยว** ได้ก่อให้เกิดกระแสหมุนเวียนทางเศรษฐกิจทั้งสองฝั่งโขง **การเกาะเกี่ยวพัวพันแผ่นดินสองฝั่งโขง** การเดินทางจาริกบุญเส้นทางธรรมะในแขวงบ่อแก้วทำให้เกิดผลต่อการท่องเที่ยวทางวัฒนธรรม การสืบทอดประเพณีพิธีกรรมได้ฟื้นคืนกลับมาอีกครั้ง **การจรรโลงเกียรติคุณของมหาวิทยาลัย** มูลนิธิฯ ลุ่มแม่น้ำโขงได้มีส่วนในการสร้างชื่อเสียงให้กับมหาวิทยาลัยสงฆ์ “...งานด้านการเผยแผ่พระพุทธศาสนาเป็นหน้าที่สำคัญของพระสงฆ์ไทยที่นับวันการทำงานด้านนี้จะลางเลือนในยุคนี้ ซึ่งก็มีแต่เพียงมจร. วิทยาเขตเชียงใหม่ และบัณฑิตทางพระพุทธศาสนาที่จะช่วยกันดำรงรักษางานเผยแผ่นี้ไว้...” (พระครูปัญญาธรรมวัฒน์(พระครูบาอินทร ปัญญาวิฑฒโน), สัมภาษณ์, 2 กุมภาพันธ์ 2564) การพัฒนาผู้เรียนให้เป็นบุคคลที่มีคุณภาพ โดยเฉพาะการนำหลักคำสอนของพระพุทธศาสนามาใช้ปฏิบัติเพื่อตอบสนองความต้องการและแก้ไขปัญหาของสังคม(อำพล บุตดาสารและคณะ, 2564, น.99)

คุณค่าทั้ง 5 ประการ ได้สอดคล้องกับแผนพัฒนาที่ยั่งยืนขององค์การสหประชาชาติในกรอบระยะเวลา 15 ปี(พ.ศ.2558-2573) ใน 17 เป้าหมายของการมีสุขภาพและความเป็นอยู่ที่ดี การศึกษาที่เท่าเทียม การจัดการน้ำและสุขาภิบาล การลดความเหลื่อมล้ำ การสร้างสังคมสงบสุข ยุติธรรม ไม่แบ่งแยก

และการร่วมมือเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน เป็นต้น อีกทั้งรูปแบบและคุณค่าที่เกิดขึ้น ได้สอดคล้องกับกรอบยุทธศาสตร์ชาติไทย 20 ปี(พ.ศ.2560-2579) ใน 6 ด้าน 6 ยุทธศาสตร์หลัก 4 ยุทธศาสตร์รอง ในด้านการพัฒนาทรัพยากรมนุษย์ ความเสมอภาคทางสังคม ความยุติธรรม การลดความเหลื่อมล้ำทางสังคม การวิจัยและนวัตกรรม และความร่วมมือระหว่างประเทศเพื่อการพัฒนา(Open Development Thailand, (2561),เป้าหมายการพัฒนาอย่างยั่งยืน)

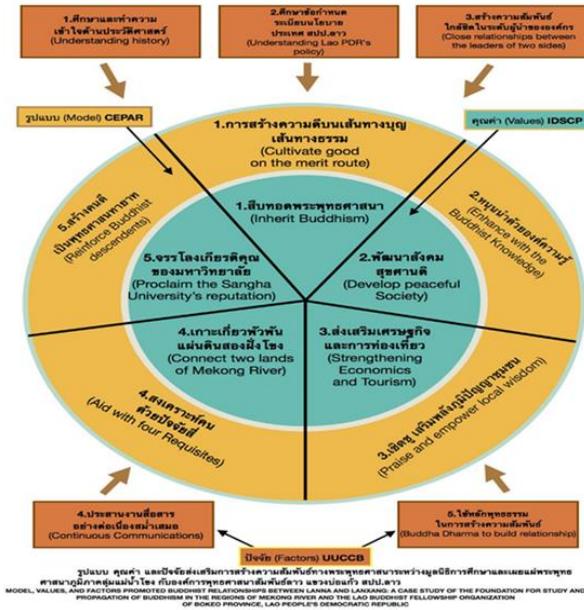


ผศ.ดร.พระครูประวิตรวรานุกุต(เสนห์ ธมฺมวโร) เลขาธิการมูลนิธิลุ่มแม่น้ำโขงได้เข้าพบและปรึกษาการดำเนินงานพระพุทธศาสนา โดยมีพระอาจารย์ใหญ่อาชญาธรรมค้ำเงิน คำวงส์ เจ้าคณะแขวงบ่อแก้ว ให้การต้อนรับ

ปัจจัยที่ส่งเสริมกระบวนการสร้างความสัมพันธ์ทางพระพุทธศาสนา ระหว่างมูลนิธิลุ่มแม่น้ำโขงกับ อพส.แขวงบ่อแก้ว มี 5 ประการ หรือ UCCB ประกอบด้วย 1. การศึกษาและทำความเข้าใจด้านประวัติศาสตร์ (Understanding history) 2. การศึกษาด้านข้อกำหนดระเบียบนโยบายของประเทศ สปป.ลาว(Understanding Lao PDR's policy) 3. การสร้าง

ความสัมพันธ์ใกล้ชิดในระดับผู้นำของทั้งสององค์การ(Close relationship between the leaders of two sides) 4. การประสานงาน การสื่อสารอย่างต่อเนื่องสม่ำเสมอ(Continuous Communications) และ 5. การใช้หลักพุทธธรรมในการสร้างความสัมพันธ์(Buddha Dharma to build Relationship)

การศึกษาและทำความเข้าใจด้านประวัติศาสตร์ ช่วยให้เกิดความเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างอาณาจักรล้านนาและล้านช้างตั้งแต่อดีตถึงปัจจุบัน สภาพการเมืองการปกครองและด้านพระพุทธศาสนา **การศึกษาด้านข้อกำหนดระเบียบนโยบายของประเทศ สปป.ลาว** กฎระเบียบสำคัญต่างๆของประเทศลาวเพื่อเป็นการสร้างความเข้าใจที่ถูกต้อง ว่าด้วยการคุ้มครองและปกป้องการเคลื่อนไหวศาสนา อยู่ประเทศ สปป.ลาว (เอกสารเลขที่ 315/ลบ นครหลวงเวียงจันทน์, 2561, น.2-14) **การสร้างความสัมพันธ์ใกล้ชิดในระดับผู้นำของทั้งสององค์กร** ได้นำไปสู่ “...การมีฉันทามติมีความเห็นตรงร่วมกันที่เป็นไปในทางเดียวกันประสานประโยชน์ก้าวหน้าเพื่อความเจริญของพระพุทธศาสนา...” (อาชญาธรรมคำเงิน คำวงศ์ เจ้าคณะแขวงบ่อแก้ว, สัมภาษณ์, 4 มีนาคม 2563) **มีการประสานงาน การสื่อสารอย่างต่อเนื่องสม่ำเสมอ** ในอนาคตการประสานงานอย่างมีประสิทธิภาพจึงควรมีตัวแทนของมูลนิธิลุ่มแม่น้ำโขงอยู่ในแขวงบ่อแก้ว “...การที่มีตัวแทนมูลนิธิลุ่มแม่น้ำโขงในแขวงบ่อแก้วจะเป็นการดำเนินงานที่รวดเร็ว กระชับเวลา มีการประชุมผ่านการสื่อสารที่ทันสมัย...” (อากร ใจประจง, สัมภาษณ์, 8กรกฎาคม 2564) **มีการใช้หลักพุทธธรรมในการสร้างความสัมพันธ์** ในการทำงานประสานซึ่งกันและกันจึงทำให้เกิดผลสัมฤทธิ์ที่น่าพึงพอใจ ด้วยการใช้นิยาม**พรหมวิหาร4**(อง.ปญจก.22/192/252) ความมีเมตตา ปราณนาดีต่อกัน มีความกรุณาที่จะช่วยให้พ้นทุกข์ มีมุทิตา แสดงความยินดีต่อกัน และมีอุเบกขา วางใจเป็นกลาง มีหลักธรรม**สังคหวัตถุ4**ที่.ป. 11/140/167) เป็นการให้ทาน มีการแบ่งปันกัน มีปิยวาจาใช้วาจาสุกโมตรี้ มีอัสถ



5. อภิปรายผล

สังคมแต่ละสังคมมีการพัฒนาการทางประวัติศาสตร์อย่างยาวนาน และมีมิติทางวัฒนธรรม ฉะนั้นการศึกษาวิจัยงานด้านพุทธศาสตร์ในพื้นที่จึงต้องมีแง่มุมประวัติศาสตร์ที่ชัดเจน ถ้างานวิจัยที่ขาดมิติทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมก็อาจจะทำให้เกิดปัญหาในการหาความเกี่ยวโยงความสัมพันธ์ที่มีหลายด้าน (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2548, น. 83)

งานด้านการเผยแผ่พระพุทธศาสนาและการศึกษาของมูลนิธิฯ ลุ่มแม่น้ำโขงได้สอดคล้องกับกฎของมหาเถรสมาคมที่คณะสงฆ์ไทยต้องถือเป็นฐานะหน้าที่ตามพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ตราฎมทาเถรสมาคม ฉบับที่ 2 (พ.ศ.2541) ว่าด้วยระเบียบการปกครองคณะสงฆ์ มี 6 ประการ(พระราชวรมนูณี(ป.อ. ปยุตโต),

2527, น. 43) คือด้านการปกครองคณะสงฆ์ ด้านการศึกษา ศาสนศึกษา ด้านการสงเคราะห์ ด้านการเผยแผ่พระพุทธศาสนา ด้านการสาธารณูปการ และด้านการสาธารณสงเคราะห์

การที่มูลนิธิลุ่มแม่น้ำโขงได้ให้การสนับสนุนงานด้านพุทธศาสนาในแขวงบ่อแก้ว ได้สอดคล้องกับแนวคิดของ ส.ศิริรักษ์ ในแง่ที่ว่าเราควรมีความเสียสละ ควรสนับสนุนในสิ่งที่เขาต้องการปราศจากการหาผลประโยชน์ โดยช่วยกันรักษาไว้ให้บริสุทธิ์ตามแบบฉบับลาว(ส.ศิริรักษ์, 2551, น.91) การดำเนินความสัมพันธ์นี้ยังได้สอดคล้องกับทฤษฎีความสัมพันธ์ทางสังคมในทัศนะของ ออร์ กุส ก็องต์ (สุภางค์ จันทวานิช, 2555, น.26) และ เอมีล ดูไคล์ม (บุญลือ วันทา ยนต์, 2556, น.126) ซึ่งเน้นการให้ความสำคัญของศาสนาในบทบาทการทำหน้าที่เป็นสิ่งเชื่อมโยงความสัมพันธ์ของผู้คนในสังคม เพื่อการอยู่ร่วมกันอย่างสงบที่อยู่เลยเหนือความขัดแย้งทางความคิดและทางการเมือง ชาวพุทธมีจิตใจปล่อยวาง เรื่องการเมืองเพราะต่างก็แสวงหาความสุขแท้จริงภายในในวิถีการดำรงชีวิตในแนวทางพระพุทธศาสนาที่รักความสงบและสันติ

การสร้างความสัมพันธ์ทางพระพุทธศาสนาระหว่างล้านนากับล้านช้าง กรณีศึกษามูลนิธิการศึกษาและเผยแผ่พระพุทธศาสนาภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขงกับองค์การพุทธศาสนาสัมพันธ์ลาว แขวงบ่อแก้ว ได้ทำให้เกิดกระบวนการเปลี่ยนแปลงของสังคมชุมชนภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขง โดยได้เกิดสามัคคีธรรมขึ้นระหว่างชาวพุทธในภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขง เกิดกระบวนการสืบทอดพระพุทธศาสนา โดยทางปฏิบัติและทางพุทธประเพณี เกิดการเรียนรู้การให้ทานที่ถูกต้องด้วยการพิจารณาการให้ทานด้วยศรัทธาที่เกิดจากปัญญา เกิดความรู้ความเข้าใจหลักธรรมที่ถูกต้องยิ่งขึ้น เกิดความไว้วางใจ ความเชื่อใจระหว่างชาวพุทธด้วยกัน เกิดพรหมวิหารธรรม เกิดความเมตตาต่อชาติพันธุ์ชนเผ่าอื่นได้มาสมาทานพระพุทธศาสนาเพิ่มมากขึ้น เกิดความกระตือรือร้นร่วมมือกันในการฟื้นฟูวัฒนธรรมประเพณีที่

เป็นอัตลักษณ์ของชุมชน เกิดความต่อเนื่องการเพิ่มจำนวนศาสนทายาทที่ได้รับโอกาสทางการศึกษาเพิ่มขึ้นและเกิดการท่องเที่ยวทางวัฒนธรรม การท่องเที่ยวทางพระพุทธศาสนาในภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขง

6. บทสรุป

การสร้างความสัมพันธ์ทางพระพุทธศาสนาระหว่างล้านนากับล้านช้าง กรณีศึกษา มูลนิธิการศึกษาและเผยแผ่พระพุทธศาสนาภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขง กับ องค์การพุทธศาสนาสัมพันธ์ลาว แขวงบ่อแก้ว สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว เป็นการเชื่อมโยงความสัมพันธ์ของชาวพุทธในภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขง ที่ได้ก่อให้เกิดความสามัคคี ความผูกพันซึ่งกันและกันตั้งแต่อดีตถึงปัจจุบัน

1. ความสัมพันธ์ทางพระพุทธศาสนาระหว่างล้านนากับล้านช้างมีความสัมพันธ์กันในด้านการศึกษา ศาสนพิธีกรรมทางพระพุทธศาสนา ด้านประเพณี พิธีกรรมทางพระพุทธศาสนา ด้านการศึกษาพระพุทธศาสนาและด้านพุทธศิลปกรรม

2. ความสัมพันธ์ทางพระพุทธศาสนาระหว่างมูลนิธิการศึกษาและเผยแผ่พระพุทธศาสนาภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขงกับองค์การพุทธศาสนาสัมพันธ์ลาว แขวงบ่อแก้ว ประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาวได้มีลักษณะความสัมพันธ์กันในด้านการผลิตและเผยแผ่ การสร้างและปฏิสังขรณ์ การพัฒนามนุษย์ การสงเคราะห์ด้วยปัจจัยสี่ การสร้างเสริมสุขภาพและการท่องเที่ยวทางพระพุทธศาสนา

3. รูปแบบของการสร้างความสัมพันธ์ทางพระพุทธศาสนาระหว่างมูลนิธิการศึกษาและเผยแผ่พระพุทธศาสนาภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขงกับองค์การพุทธศาสนาสัมพันธ์ลาว แขวงบ่อแก้ว ประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว มี 5

รูปแบบได้แก่ 1. การสร้างความดีบนเส้นทางบุญเส้นทางธรรม 2. การหนุนนำด้วยองค์ความรู้ 3. การเชิดชูเสริมพลังภูมิปัญญาชุมชน 4. การสงเคราะห์คนด้วยปัจจัยสี่ และ 5. การสร้างคนดีเป็นพุทธศาสนทายาท ซึ่งได้ก่อให้เกิดคุณค่า 5 ประการ ได้แก่ 1. ด้านการสืบทอดพระพุทธศาสนา 2. ด้านการพัฒนาสังคมสุสานดี 3. ด้านการส่งเสริมเศรษฐกิจและการท่องเที่ยว 4. ด้านการเกาะเกี่ยวพัวพันแผ่นดินสองฝั่งโขง และ 5. ด้านการจรโลงเกียรติคุณของมหาวิทาลัย โดยมีปัจจัยที่สนับสนุนให้การสร้างความสัมพันธ์ประสบผลสำเร็จ 5 ประการ ประกอบด้วย 1. การศึกษาและทำความเข้าใจด้านประวัติศาสตร์ 2. การศึกษาด้านข้อกำหนดระเบียบนโยบายของประเทศ สปป.ลาว 3. การสร้างความสัมพันธ์ใกล้ชิดในระดับผู้นำของทั้งสององค์กรการประสานงาน 4. การสื่อสารอย่างต่อเนื่องสม่ำเสมอทั้งสองฝ่าย และ 5. การใช้หลักพุทธธรรมในการสร้างความสัมพันธ์

เอกสารอ้างอิง

- จักรพรรณ วงศ์พรพวัน และสาธิตา ไสวงาม.(2562). *อาณาจักรล้านช้าง : ปรัชญา ศิลปะ วัฒนธรรม ประเพณี และวิถีชีวิตคนลุ่มน้ำโขง*. (รายงานการวิจัย, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย).
- บุญลือ วันทายนต์. (2546). *สังคมวิทยาศาสนา*. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยรามคำแหง.
- พระมหาดาวสยาม วชิรปัญญา. (2555). *พระพุทธศาสนาในลาว*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: เม็ดทราย.
- พระราชวรมนี(ป.อ.ปยุตโต). (2527). *สถาบันพระสงฆ์กับสังคมไทย*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโกมลคีมทอง.

- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย*. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- ยรรยง จิระนครและรัตนพร เศรษฐกุล. (2551). *ประวัติศาสตร์สิบสองปันนา*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: สว่างสรรค์
- รายการไทยพีบีเอส. (2562). *ตามรอยพระพุทธเจ้า 2 ตอนที่ 13 การกลับมาของเสียงพระพุทธเจ้า*. สืบค้น 3 สิงหาคม 2562, จาก https://www.youtube.com/watch?v=2VHxOgl_hXc
- ส.ศิริรักษ์.(2551).*เตร็ดเตร่เจ็ดย่านน้ำของ ส.ศิริรักษ์การเยี่ยมยามเพื่อนบ้านใน 4 ทศวรรษ*. กรุงเทพฯ: ศึกษิตสยาม.
- สมโชติ อ่องสกุล.(2558). *ชุมชนช่างในเวียงเชียงใหม่ ประวัติศาสตร์ชุมชน*. เชียงใหม่: ศูนย์ล้านนาศึกษา.
- สิลา วีระวงส์. (2540). *ประวัติศาสตร์ลาว*. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: มติชน.
- สิริโสภา ศุกกุล. (2564). *สังเคราะห์รูปแบบการเผยแผ่พระพุทธศาสนาของมูลนิธิการศึกษาและเผยแผ่พระพุทธศาสนาภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขง*. (สารนิพนธ์พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย).
- สุรชัย ศิริไกร. (2548). *การพัฒนาเศรษฐกิจและการเมืองลาว (ฉบับปรับปรุง)*. กรุงเทพฯ: คบไฟ.
- สุภางค์ จันทวานิช. (2557). *ทฤษฎีสังคมวิทยา*. พิมพ์ครั้งที่ 6. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- เอกสารดำรัสว่าด้วยการคุ้มครองและปกป้องการเคลื่อนไหวศาสนา อยู่ สปป.ลาว, เอกสารเลขที่ 315/ลบนครหลวงเวียงจันทน์*. (2561).
- อานันท์ กาญจนพันธุ์. (2548). *ทฤษฎีและวิธีวิทยาของการวิจัยทางวัฒนธรรม*. กรุงเทพฯ: อัมรินทร์.

อำพล บุคตาสาร, ซาติเมธี หงษา และประยูร ป้อมสุวรรณ. (2564).

พระพุทธศาสนา: รากฐานการศึกษาไทยที่ควรหันมามอง
[ข้อมูลอิเล็กทรอนิกส์]. *วารสารปณิธาน*. 17 (1), 99.

Martin FOX. (1986). *Laos: Politics, Economics and Society*.

Great Britain: SRP Ltd.

Open Development Thailand. (2564). *เป้าหมายการพัฒนาอย่างยั่งยืน*.

สืบค้น 11 พฤศจิกายน 2564, จาก

<https://thailand.opendevlopmentmekong.net/th/topics/sustainable-development-goals/>

พุทธทาสภิกขุกับการพัฒนาวิद्यญาณความเป็นครู Ven. Buddhadasa Bhikkhu and the development of spirit for teachers

สมเจตน์ ผิวทองงาม^{1*}, อรรถกร ภัทรจิตติกุล²
Somchat Phiutongngam^{1*}, Attakorn Pattarajittikomkul²
คณะครุศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสุราษฎร์ธานี^{1,2}
Faculty of Education Suratthani Rajbhat University^{1,2}
*Corresponding Author, e-mail: Somchat_dhd7@yahoo.com

(Received: February 15, 2022 | Revised: April 22, 2022 | Accepted: November 3, 2022)

บทคัดย่อ

บทความนี้มุ่งศึกษาเกี่ยวกับแนวคิดวิद्यญาณความเป็นครูและแนวทางการพัฒนาวิद्यญาณความเป็นครูของพุทธทาสภิกขุ ผลการศึกษาพบว่า ด้านแนวคิดวิद्यญาณความเป็นครูของพุทธทาสภิกขุได้รับแนวคิดและอิทธิพลการทำงานของบรมครูคือพระพุทธเจ้าที่มีวิद्यญาณความเป็นครูอันถึงพร้อมด้วยพระวิสุทธิคุณ, พระปัญญาคุณ และพระมหากรุณาธิคุณในการอนุเคราะห์และสงเคราะห์ต่อสัตว์โลกโดยเปิดประตูทางวิद्यญาณด้วยมุ่งสอนธรรมเพื่อยกระดับวิद्यญาณให้สมกับความเป็นมนุษย์ที่ประกอบด้วยกัลยาณศีล กัลยาณธรรม และกัลยาณปัญญา ด้านแนวทางการพัฒนาวิद्यญาณความเป็นครูจะต้องเริ่มจากการไม่ตกเป็นทาสและรับใช้วัตถุ การศึกษาจะต้องไม่เป็นไปตามแบบฉบับสากลโลกซึ่งเป็นไปเพื่อความอยู่รอด แต่ควรทำลายสัญชาตญาณอย่างสัตว์และพัฒนาส่วนที่

เป็นความงาม ความดี และความถูกต้องอันเป็นบรมธรรม อีกทั้งผู้ที่เป็นครูต้องปฏิบัติตาม 4 แนวทาง ได้แก่ มีความสุขอย่างแท้จริง, มีความเต็มเปี่ยมแห่งความเป็นมนุษย์, มีการทำหน้าที่เพื่อหน้าที่ และมีความรักสากลหรือรักที่บริสุทธิ์ รวมทั้งการนำสติปัญญา 4 มาประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวัน

คำสำคัญ: พุทธทาสภิกขุ, วิญญาณความเป็นครู, การพัฒนาวิญญาณความเป็นครู

Abstract

This article aims to present about the spirit of teachers according to concept of Ven.Buddhadasa Bhikkhu and 2) the ways in development of spirit of teachers according to the ways of Ven.Buddhadasa Bhikkhu. The results show that according to concept of Ven.Buddhadasa Bhikkhu's the spirit of teachers, he get the idea and influence of work from supreme teacher that is the Buddha whose the spirit of teacher has been arrived with purity grace, wisdom grace and great mercy grace in helping and aiding all living creatures by opening spiritual door with work hard in teaching Dhamma to lift the spirits as expected human beings with good precepts, good Dhamma, and good wisdom. For the ways in developing the spirit of teachers, it has to start not being a slave to an object, the education must not be according to the original of the universe which goes for survival but it should destroy animal instinct and should develop the beauty, goodness and correctness with supreme Dhamma. In addition, the persons who are teachers have to practice by following 4 ways

namely; being truly happy, being full of humanity; there is a duty for duty and having universal love or pure love, as well as, four foundations of mindfulness which should be applied and used in daily life.

Keywords: Ven. Buddhadhasa Bhikkhu, the spirit of teachers, Development of the spirit of teachers

1. บทนำ

ปัจจุบันปัญหาการขาดจริยธรรมของครูยังคงเป็นปัญหาเรื้อรังในวงการศึกษา โดยเฉพาะปัญหาระหว่างครูกับนักเรียนและเพื่อนร่วมงานยังปรากฏตามสื่ออยู่เป็นประจำ เช่น การกลั่นแกล้งนักเรียนเพราะไม่เรียนพิเศษกับครูเหมือนเพื่อนในห้อง (ไทยรัฐออนไลน์, 2561) การลงโทษนักเรียนไม่เหมาะสม เช่น ตีเด็ก ให้นักเรียนชายถอดเสื้อ ใช้รองเท้าส้นสูงเคาะศีรษะ ใช้มือบิดหู ใช้กรรไกรตัดชายกระโปรง ฯลฯ (ข่าวสดออนไลน์, 2563) ใช้คำพูดรุนแรงกับนักเรียน และขู่ยิงนักเรียนทิ้ง (มติชนออนไลน์, 2564) ทำอนาจาร ล้วงละเมียดทางเพศเด็ก ลงโทษนักเรียนโดยการทุบตี หรือกระทำรุนแรงเกินกว่าเหตุ (มติชนออนไลน์, 2564: ไทยรัฐออนไลน์, 2564, ไทยรัฐออนไลน์, 2565) ทำร้ายร่างกายจนนักเรียนได้รับบาดเจ็บ (ข่าวสดออนไลน์, 2565) และมีพฤติกรรมถ้ามองเพื่อนร่วมงานในห้องน้ำ (ไทยรัฐออนไลน์, 2565) ปัญหาต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นเหล่านี้เมื่อพิจารณาแล้วจะพบว่าล้วนมีสาเหตุมาจากการขาดวิญญานความเป็นครูทั้งสิ้น การขาดวิญญานความเป็นครูดังกล่าวส่งผลกระทบต่อทางลบต่อการปฏิบัติหน้าที่ของครูและเกิดผลเสียต่อวิชาชีพครูเป็นอย่างยิ่ง ทุกวันนี้เมื่อเกิดปัญหาอันเนื่องมาจากครู ยังคงมีคำถามซ้ำซากจากผู้คนในสังคมว่า วิญญานความเป็นครูหายไปไหน? เป็นไปได้ไหมที่ครูจะทำหน้าที่ด้วยใจรัก? มีศรัทธาต่ออาชีพครู, รักษาเกียรติและ

ศักดิ์ศรีแห่งความเป็นครูอันเป็นวิชาชีพชั้นสูง, ไม่เห็นแก่ประโยชน์ส่วนตัวเป็นที่ตั้ง, มีความรักและห่วงใยต่อศิษย์ประดุจลูกของตนเอง ทำหน้าที่อบรมสั่งสอนพัฒนาศิษย์ของตนจนสุดความสามารถเต็มกำลังให้ศิษย์ได้ดีและประสบความสำเร็จในการเรียนด้วยวิถียุทธศาสตร์ของความเป็นครูอย่างแท้จริง คำถามดังกล่าวนี้จำเป็นต้องทบทวนว่ามีลู่วางแก้ปัญหาที่มีการดำเนินการอย่างต่อเนื่องและได้ผลเป็นที่ประจักษ์เพียงใด

จากสภาพเศรษฐกิจ สังคม และการเมือง ในยุควัตถุนิยมและบริโภคนิยมที่ท่วมทับผู้คนทั้งหลายในสังคมอย่างรุนแรง ผ่นวกกับความเจริญก้าวหน้าทางด้านเทคโนโลยีในปัจจุบัน ปัญหาต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นอย่างมากมายทั้งต่อตัวครู ทั้งต่อครอบครัวและเด็กทำให้ครูต้องทำหน้าที่อันหนักอึ้งในการดูแลช่วยเหลือเด็กนอกเหนือจากการสอนและพัฒนา การปฏิบัติหน้าที่ดังกล่าวของครูให้มีประสิทธิภาพปฏิเสธไม่ได้เลยว่า ครูจะต้องถึงพร้อมด้วยวิถียุทธศาสตร์ความเป็นครูเป็นพื้นฐานสำคัญ กล่าวคือ รักและห่วงใยศิษย์, ช่วยเหลือดูแลเอาใจใส่ศิษย์อย่างเต็มกำลัง, ทำงานมุ่งอุทิศตนอุทิศงานโดยยึดประโยชน์ของผู้เรียนเป็นที่ตั้ง ถึงแม้ว่าครูจะมีภาระหน้าที่อื่น ๆ มากมายสักเพียงใดก็ตาม มิเช่นนั้นคุณค่าและความสำคัญของครูคงหมดความหมายไปโดยปริยาย พระราชดำรัสของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว ภูมิพลอดุลยเดช รัชกาลที่ 9 ที่ทรงพระราชทานแก่ครูอาวุโสในโอกาสเข้าเฝ้าฯ ณ พระตำหนักจิตรลดารโหฐาน เมื่อวันที่ 21 ตุลาคม พ.ศ. 2521 ความตอนหนึ่งว่า “ถ้าครูไม่ห่วงประโยชน์ที่ควรจะห่วง หันไปห่วงอำนาจ ห่วงตำแหน่ง ห่วงสิทธิ์ และห่วงรายได้กันมากขึ้นแล้วจะเอาจิตใจที่โชนมาห่วงความรู้ ความเจริญของเด็ก ความห่วงใยในสิ่งเหล่านั้นก็จะค่อย ๆ บั่นทอนทำลายความเป็นครูไปจนหมดสิ้น จะไม่มีอะไรดีเหลือไว้พอที่ตัวเองจะภาคภูมิใจหรือผูกใจใครไว้ได้ ความเป็นครูก็จะมีค่าเหลืออยู่ ให้เป็นที่เคารพ

บูชาอีกต่อไป” เป็นการตอกย้ำว่า วิทยญาณความเป็นครูเป็นคุณลักษณะที่สำคัญที่ครูจำเป็นต้องมีเพื่อการทำหน้าที่ของตนให้สัมฤทธิ์ผล

ครูที่มีวิทยญาณความเป็นครูจะประกอบด้วยคุณธรรมจริยธรรมทำให้ปฏิบัติหน้าที่ด้วยความเสียสละอดทนเพื่อประโยชน์ของศิษย์เป็นที่ตั้ง, มิใช่แค่ทำหน้าที่สอนเพียงเพื่อให้ได้รับค่าตอบแทนอย่างเดียว แต่ยังต้องคอยช่วยเหลือดูแลเอาใจใส่และให้กำลังใจยามที่ศิษย์ประสบกับปัญหาต่าง ๆ หรือเกิดวิกฤติขึ้นในชีวิต อีกทั้งเป็นแบบอย่างที่ดีให้กับศิษย์ วิทยญาณความเป็นครูจึงช่วยให้ครูประกอบอาชีพได้อย่างมีประสิทธิภาพ ได้รับการยอมรับและยกย่องสรรเสริญเชิดชูว่าเป็นปูชนียบุคคลซึ่งแตกต่างจากครูที่ไม่มีวิทยญาณความเป็นครู นี้คือ โจทย์สำคัญที่หน่วยงานและบุคคลผู้มีส่วนเกี่ยวข้องซึ่งทำหน้าที่ผลิตและพัฒนาครูพึงตระหนักให้มาก ประเด็นที่ว่า ทำอย่างไรถึงจะผลิตและพัฒนาครูให้มีวิทยญาณความเป็นครู รวมทั้งให้ยึดมั่นในวิทยญาณความเป็นครูตลอดเวลาจึงต้องมีคำตอบเชิงประจักษ์เพื่อที่ครูจะสามารถเผชิญกับภารกิจอันใหญ่หลวง พระไตรปิฎกกล่าวถึงแก่นสารในพระพุทธศาสนาในทำนองแสดงถึงนัยยะว่า กิ่งและใบ สะเก็ด เปลือก กระจัง และแก่น หากจะเข้าให้ถึงแก่นต้องถึงพร้อมด้วยการประพฤติ ศีล สมาธิ และญาณทัสสนะหรือปัญญา จะช่วยให้ไม่มีความประพฤติย่อหย่อน หละหลวม (สุชีพ ปุญญานุภาพ, 2554, น. 50) สารดังกล่าวนี้จะนำมาปรับใช้เพื่อช่วยให้ครูมีวิทยญาณความเป็นครูและยึดมั่นในสิ่งดังกล่าวได้

พุทธทาสภิกขุเป็นธรรมทายาทแห่งสมเด็จเจ้าพระยาสมเด็จพุทธเจ้าผู้ทรงเป็นบรมครูเอกของโลก ท่านสอนและเผยแผ่พระพุทธธรรมในฐานะผู้เป็นทาสแห่งพุทธะให้งอกงามในจิตใจของคนทั่วไปอย่างกว้างขวาง ผลงานคำสอนต่าง ๆ ของท่านปรากฏมากมาย ความเป็นปราชญ์ของท่านได้รับการยกย่องว่า เป็นนักปราชญ์รูปพุทธธรรมให้กลับมามีชีวิต และสร้างคุณค่าให้กับทุกชีวิต เชื่อมโยงกับทุกศาสตร์สาขาวิชา พระไพศาล วิสาโล (2554, น. 52) กล่าวสรุปไว้ว่า “ท่านอาจารย์พุทธ

ทาสเป็นคนสำคัญมากในการรื้อฟื้นแก่นพุทธธรรมให้กลับมามีความหมาย และเชื่อมโยงกับชีวิตจริงของคนในปัจจุบัน ท่านทำให้นิพพานไม่ใช่เรื่องไกลตัวอีกต่อไป เพราะว่านิพพานมีหลายระดับ นอกจากนี้ ท่านยังนำโลกุตตรธรรมมาเชื่อมโยงกับมิติด้านต่าง ๆ ของชีวิตและสังคม เช่น การพัฒนาการศึกษา เรียกว่า กลมกลืนไปหมดทั้งเรื่องชีวิตและสังคม” ในวงการศึกษ พุทธทาสภิกขุให้ความสำคัญกับครูเป็นอย่างยิ่งด้วยการยกย่องว่าครูมีพระคุณยิ่งกว่าพ่อแม่เพราะสามารถยกดวงวิญญาณของเด็กให้สูงขึ้น ๆ เกินกว่าที่พ่อแม่จะทำได้ และด้วยเหตุที่ท่านให้คุณค่าและความสำคัญกับครูซึ่งมีส่วนสำคัญยิ่งในการไปพัฒนาเด็กและเยาวชนให้มีคุณภาพนั้น ผลงานคำสอนเกี่ยวกับการพัฒนาครูในวงการศึกษของท่านจึงปรากฏเป็นที่ประจักษ์โดยเฉพาะเรื่องวิญญาณความเป็นครู อันแสดงถึงความมุ่งหวังให้ครูทำหน้าที่ของตนให้สมบูรณ์แบบด้วยวิญญาณความเป็นครู คือ เป็นผู้สอนเด็กให้การเรียนรู้ด้วยการเป็นผู้นำทางวิญญาณเพื่อจะได้ดำรงตนอยู่ในโลกนี้ได้อย่างมีความสุข ดังที่พุทธทาสภิกขุ (2543, น. 225) ย้ำว่า “ธรรมชาติต้องการให้ครูมีอยู่ในโลก เพื่อคุ้มครองโลก, ต้องการให้ครูทำหน้าที่ของครูอย่างถูกต้อง คือ ยกวิญญาณของมนุษย์ให้สูงแล้วโลกเราก็จะมีความสุข และใคร ๆ ก็ต้องยอมรับว่าเด็กทุกคนในโลกถูกนำไปโดยครูเพราะว่าครูมีหน้าที่นำเด็กไป”

ผู้เขียนตระหนักว่า หากได้ศึกษาและน้อมนำผลงานคำสอนของพุทธทาสภิกขุมาใช้เป็นแนวทางในการส่งเสริมพัฒนาวิญญาณความเป็นครูไทยให้สูงขึ้นอันจะเป็นประโยชน์ต่อวงการศึกษ, หน่วยงานและบุคคลผู้เกี่ยวข้องเพื่อเป็นทางเลือกในการพัฒนานักศึกษาครูและพัฒนาครูให้เป็นผู้ที่มีจิตใจเต็มเปี่ยมได้ด้วยความเป็นมนุษย์ในการประกอบวิชาชีพครู จะสามารถนำไปใช้แก้ไขปัญหาวิกฤติทางการศึกษาที่มีสาเหตุมาจากตัวครูขาดจิตสำนึกในวิญญาณความเป็นครูได้

2. แนวคิด “วิญญูณความเป็นครู” ของพุทธทาสภิกขุ

นับตั้งแต่ก่อตั้งสวนโมกข์ขึ้นมาด้วยปณิธานและจุดมุ่งหมายอันสูงส่งเพื่อทำงานเผยแผ่พระพุทธศาสนา พุทธทาสภิกขุได้ทำบทบาทหน้าที่ “ครู” โดยเป็นผู้นำทางด้านสติปัญญา ท่านศึกษาค้นคว้าอย่างหนักด้วยตนเอง, สอนและพัฒนาศิษย์รวมทั้งผู้สนใจให้เกิดความเจริญงอกงามทางปัญญา, เพื่อยกระดับวิญญูณของศิษย์ให้สูงสมกับคำว่า “มนุษย์” อย่างสุดกำลังสติปัญญาและความสามารถของท่าน ท่านได้รับการยกย่องในฐานะปูชนียาจารย์ของสังคมไทยและในฐานะกัลยาณมิตรของศิษยานุศิษย์ ท่านประพฤติปฏิบัติตนเป็นแบบอย่างที่ดีและกระตุ้นเตือนศิษย์ให้ระลึกอยู่เสมอว่า “ไม่ทำตามที่สอน อย่ามาอ่อนเรียกอาจารย์” ทั้งนี้เพื่อให้ศิษย์เห็นคุณค่าและนำสิ่งที่ท่านสอนไปใช้ประพฤติปฏิบัติในการดำเนินชีวิต ด้านการสอนนั้น ท่านใช้วิธีการสอนที่หลากหลายตามพุทธวิธีโดยชี้แจงให้เห็นชัดเพื่อให้ศิษย์ได้เข้าใจอย่างแจ่มแจ้ง, ไม่เกิดความเบื่อหน่าย, มีอารมณ์ร่าเริงแจ่มใสและอยากปฏิบัติตาม สามารถเห็นธรรมและเข้าถึงพุทธธรรมตามอุปนิสัยและบารมีของแต่ละคน ขณะเดียวกัน ท่านได้อุทิศตนสร้างสรรค์ผลงานคำสอนต่าง ๆ ทั้งในรูปแบบของพระธรรมเทศนา, ปาฐกถา และหนังสือไว้มากมาย ในส่วนของผลงานด้านการศึกษาที่มุ่งเน้นให้เกิดการพัฒนาครูและเด็กด้านความรู้คู่คุณธรรม และการสอนธรรมะเผยแผ่พระพุทธศาสนาเพื่อพัฒนาจิตใจของมนุษย์ในบทบาทของครูของพุทธทาสภิกขุนี้ จะเห็นได้ว่า เกิดจากคุณลักษณะของวิญญูณความเป็นครูที่มีอยู่ในตัวท่านเองโดยได้รับอิทธิพลมาจากทางความคิดและการทำงานมาจากพระพุทธเจ้าผู้ทรงเป็นพระบิดาของครูทั้งหลาย ทำให้ท่านมุ่งมั่นสอนธรรมะให้กับบุคคลทั่วไปด้วยวิญญูณความเป็นครูที่สูงยิ่งโดยมิได้หวาดหวั่นเกรงกลัวหรือย่อท้อต่อปัญหาอุปสรรคและภัยต่าง ๆ จากทุกด้านที่รุมเร้าเข้ามาทำให้เสียกำลังใจหรือความตั้งใจในการทำงานแม้แต่น้อย

อนึ่ง การที่พระพุทธองค์ผู้เป็นบรมครูของครู เป็น “ผู้ยกระดับวิญญาณของมนุษย์” โดยพระองค์ทรงรู้จักมนุษย์และส่วนที่เกี่ยวข้องกับมนุษย์เป็นอย่างดี อันเห็นได้จากการสอนธรรมะให้กับบุคคล 4 ประเภทซึ่งอุปมาเหมือนบัว 4 เหล่า ให้พ้นทุกข์และมีความสุขดังที่ปรากฏในอุคฆมิตฺถยสูตรนั้น (อง.จตุกก. 21/13/4) การทำหน้าที่ครูดังกล่าวของพระบรมศาสดาตลอดพระชนม์ชีพได้นั้นแสดงให้เห็นถึงการมีวิญญาณความเป็นครูที่ถึงพร้อมด้วยพระวิสุทธิคุณ, พระปัญญาคุณและพระมหากรุณาธิคุณอันเปี่ยมล้นโดยการอนุเคราะห์และสงเคราะห์สัตว์โลกแต่ละประเภทให้พึ่งตนเองได้ พระองค์ได้ทำหน้าที่ครูด้วยวิญญาณอันสูงส่งต่อการยกระดับวิญญาณของสรรพสัตว์ผู้มีปัญญา, วาสนา บารมี และอุปนิสัยยังพร่องอยู่ และมีจิตใจถูกครอบงำด้วยกิเลสให้สามารถเข้าถึงธรรมะหรือบรรลุดุธรรมได้ พุทธทาสภิกขุก็ได้มุ่งมั่นทำหน้าที่ครูด้วยการสอนธรรมะโดยดำเนินรอยตามพระพุทธองค์เพื่อยกระดับวิญญาณของผู้คนให้สูงขึ้นสมกับการเป็นมนุษย์ เพื่อจะได้เป็นบุคคลผู้มีใจสูงตามความหมายของคำว่ามนุษย์ คือถึงพร้อมด้วยกัลยาณศีล, กัลยาณธรรม และกัลยาณปัญญา ดังที่พระไพศาล วิสาโล (2552, น. 147) ได้กล่าวยกย่องท่านว่า “ท่านอาจารย์พุทธทาสภิกขุมีคุณูปการอย่างมากที่ทำให้พุทธศาสนากลับมามีความลุ่มลึกอีกครั้ง และทำให้ผู้คนได้ตระหนักว่าพุทธศาสนาสามารถนำพาผู้คนให้เกิดความลุ่มลึกทางจิตวิญญาณได้ นั่นคือ การเข้าถึงปรมัตถธรรม สามารถรู้เท่าทันมายาภาพของตัวกูของกูจนกระทั่งเป็นอิสระจากมันได้” ซึ่งแสดงให้เห็นถึงอุดมคติอันสูงส่งของท่านโดยท่านให้ความสำคัญต่อความเป็นครูว่า “...ครูเป็นผู้เปิดประตูทางวิญญาณ ให้สัตว์ที่อยู่ในคอก อันเหม็น อันสกปรกได้ออกมาสู่ที่สว่าง... ครูนั้นทำหน้าที่สำคัญที่สุดเหมือนพระพุทธเจ้า เหมือนกัน เพราะว่า พระพุทธเจ้านั้นเป็นพระบรมครู ครูทั้งหลายขึ้นกับพระพุทธเจ้า ทำหน้าที่เหมือนกันหมด คือ เปิดประตูทางวิญญาณ...” (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 27-28)

การศึกษาเรื่องวิญญานความเป็นครูตามแนวคิดของพุทธทาสภิกขุ นั้นควรที่จะทำความเข้าใจใน 2 เรื่องควบคู่กันไป เรื่องแรก เป็นความหมายของวิญญานความเป็นครู ซึ่งตามแนวคิดของพุทธทาสภิกขุ นั้น หมายถึง จิตใจหรือเจตนาธรรมณ์ของความเป็นครู, เนื้อแท้ หัวใจของความเป็นครู, กล่าวก็คือ พุทธเรื่องครู ในแง่ที่เกี่ยวกับธรรมะ มีธรรมะก็เป็นครู ไม่มีธรรมะก็ไม่มีเป็นครู (พุทธทาสภิกขุ, 2543, น. 213) และการที่ครูมีธรรมะอยู่ที่กาย วาจา และใจแล้วโดยนำเอาธรรมะเข้ามาประยุกต์ใช้ในการดำเนินชีวิตของตนก็กลายเป็นบุตรแห่งพระธรรมและบุตรแห่งพระพุทธเจ้าได้ในที่สุด และเรื่องที่สอง คือ ความหมายของคำว่า “ครู” โดยพุทธทาสภิกขุ (2515, น. 107; 2543, น. 197) ได้นิยามคำว่า “ครู” ไว้ 3 ลักษณะ คือ 1) ครู แปลว่า หนักอยู่บนหัวคนทุกคน ทุกคนจะต้องเคารพบูชาและทำตามเพราะครูมีบุญคุณแก่ทุกคน ครูจึงเป็นปูชนียบุคคล เพราะว่าครูได้ทำหน้าที่มีคัคเทศก์ทางวิญญาน ชักจูงให้มีการเดินถูกต้องในทางจิตใจ ในประเด็นเดียวกัน คำว่า “ครู” คือ ผู้ยักวิญญานของสัตว์โลก หรือเป็นมีคัคเทศก์ทางวิญญาน คนที่เป็นครูอย่างเต็มทีและอย่างถูกต้องสามารถยักวิญญานของมนุษย์ให้สูงขึ้น ๆ ได้ เราเรียกว่า ครูบาอาจารย์มีพระคุณเหนือเศียรเหนือเกล้ายิ่งกว่าบิดามารดา เพราะว่าบิดายังไม่ได้ยกสถานะทางวิญญาน บิดาเพียงให้กำเนิดชีวิตมาและยกสถานะทางวิญญานเป็นส่วนน้อย เพียงแต่เป็นพื้นฐานให้ครูบาอาจารย์ยกต่อไปจนดวงวิญญานของเด็กและเยาวชนนั้นสูงสุดเท่าที่มันจะสูงได้ 2) ครูเป็นลูกจ้าง คือ ทำอาชีพครูเป็นสะพานเพื่อจะไปสู่อาชีพอื่นเพราะว่ายังไม่สามารถไปทำอาชีพอื่นได้ จึงทำงานอย่างลูกจ้าง ทำงานตามที่จำเป็นเนื่องจากหน้าที่บังคับ จึงไม่ใช่ปูชนียบุคคล และ 3) ทำงานเป็นครูเพราะอาชีพจำเป็น เพราะยังไม่สามารถจะไปทำงานอื่นได้ ต้องทนเป็นครูไปก่อน จึงทำให้ทำงานอย่างซังกะตาย ซึ่งแย่กว่าลูกจ้างเสียอีก

จากที่กล่าวมาข้างต้น สรุปได้ว่า วิญญาณความเป็นครุณั้นจะเห็นได้จากการที่ครุมีจิตใจประกอบด้วยธรรมะ โดยเฉพาะครุที่มีวิญญาณความเป็นครุนั้นจะต้องประพฤติปฏิบัติตนด้วยการมีธรรมะอยู่กับตนเองเสมอ กล่าวคือ มีความซื่อตรงต่อหน้าที่ ต่ออุดมคติ, ทำงานเพื่องาน, เป็นผู้นำในทางวิญญาณ, เป็นผู้ชักจูงวิญญาณของสัตว์ให้เดินถูกทาง, ไม่ใช่สอนให้เด็กรู้หนังสืออย่างเดียว จะต้องสอนความเป็นมนุษย์ และปลูกฝังความเป็นมนุษย์ลงไปในตัวเด็กด้วย (พุทธทาสภิกขุ, 2543, น. 199-200) นอกจากนี้ วิญญาณความเป็นครุของครุณั้นสามารถเห็นได้จากอุดมคติในการทำหน้าที่ของครุ อันเป็นอุดมคติของโพธิสัตว์ คือ เป็นผู้เสียสละ บุชาความเสียสละ ถ้าไม่เสียสละแล้วไม่ใช่ครุ เพราะว่าครุเป็นปุชฌีบุคคล มีพระเดชพระคุณท่วมท้นอยู่เหนือเศียรเกล้าของคนทั้งหลายก็เพราะเนื่องจากความเสียสละ ครุจะต้องเสียสละทุกอย่างเพื่อหน้าที่ การที่ครุเสียสละให้คนอื่นคือการทำลายความเห็นแก่ตัวออกไปได้ ถ้าหากครุเกิดเป็นพวกกอบโกยขึ้นโลกนี้ไม่มีที่พึ่ง อุดมคติแท้ ๆ ของครุจึงอยู่ที่การเสียสละเพื่อยกวิญญาณของสัตว์ทั้งหลายให้สูงขึ้นให้จงได้ (พุทธทาสภิกขุ, 2543, น. 231-232) ส่วนหัวใจของครุที่มีอุดมคตินั้น จะต้องมีปัญหาเกี่ยวกับเมตตาเต็มแน่น ปัญญา คือ วิชาความรู้ความสามารถในหน้าที่ที่จะส่องแสงสว่างให้แก่ศิษย์ ส่วนเมตตา คือ ความรัก ความเอ็นดู กรุณาต่อศิษย์ของตนเหมือนกับว่า เป็นลูกของตน คุณธรรมสองประการนี้จะต้องเต็มเปี่ยมอัดแน่นอยู่ในหัวใจของครุที่ยึดถืออุดมคติโดยที่อุดมคติของครุตามหลักพุทธศาสนาเป็นเครื่องชี้ให้เห็นว่า ค่าของครุมีมากเพียงใด ค่าของครุจึงอยู่ในฐานะของปุชฌีบุคคล ไม่ใช่ลูกจ้าง หากครุละเลยอุดมคติดังกล่าวก็กลายเป็นลูกจ้าง คือ ในหัวใจไม่มีอะไรเลย นอกจากต้องการจะรับค่าจ้างหรือเงินเดือน และหนักเข้าก็คดโกงเวลาเอาเปรียบในหน้าที่การงานของตน เพราะเห็นแก่ตน เพราะปราศจากปัญญาและเมตตา (พุทธทาสภิกขุ, 2521, น. 118) ผู้ที่

เป็นครูตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุจึงสูงส่งด้วยคุณธรรมอันเปี่ยมล้นด้วยวิญญานของความเป็นครูซึ่งมิใช่ใคร ก็เป็นไปได้

ในการยกวิญญานของศิษย์หรือประสิทธิ์ประสาทวิชาให้กับศิษย์นั้น พุทธทาสภิกขุมีความเห็นว่า ครูจะต้องมีอุดมคติมุ่งหมายที่จะกำจัดกิเลสตามแบบของพระพุทธเจ้า เพราะว่าการศึกษาที่ถูกต้องสำหรับมนุษย์อย่างแท้จริง จะต้องมิใช่เป็นการศึกษาให้คนมัวเมาในทางวัตถุ ทางเนื้อหนัง และทางร่างกาย ครูจะต้องนำโลกในด้านจิตหรือวิญญานอันเป็นอุดมคติของพระพุทธเจ้า ครูต้องเป็นต้นแบบแห่งการกระทำที่ดีและละเว้นสิ่งที่ไม่ดี สอนอย่างไรก็ทำอย่างนั้น เป็นแบบอย่างที่ดีให้ศิษย์เห็นตรงตามที่พูดหรือที่สอน อย่างนี้ศิษย์ก็จะไว้วางใจครูและทำตามครู ศิษย์จะมีความรักครูเท่ากับความรักพ่อแม่ และมีความเคารพเกรงกลัวครู (พุทธทาสภิกขุ, 2515, น. 170-172) นอกจากนั้น พุทธทาสภิกขุยังมีทัศนะที่กว้างไกลอีกว่า ครูเป็นผู้สร้างโลก ถ้ามนุษย์ทุกคนดี โลกนี้ก็จะดี ตรงกันข้าม ถ้ามนุษย์ทุกคนเลว โลกก็จะเลวไปด้วย และการที่มนุษย์ทุกคนจะดีหรือเลวนั้นขึ้นอยู่กับการศึกษาที่ครูให้ ถ้าครูให้การศึกษาดี ศิษย์ก็จะเป็นมนุษย์ที่ดี และโลกทั้งโลกก็จะดี คือ สร้างโลกให้ดีก็ได้ สร้างโลกให้เลวก็ได้ ครูจึงเป็นผู้เปิดประตูทางวิญญาน, เป็นผู้นำในทางวิญญานแล้วและเป็นผู้สร้างโลก (พุทธทาสภิกขุ, 2525, น. 85) โดยการสร้างให้เด็กเป็นบุตรที่ดีของบิดามารดา, เป็นศิษย์ที่ดีของครูบาอาจารย์, เป็นเพื่อนที่ดีของเพื่อน, เป็นพลเมืองที่ดีของชาติ และเป็นสาวกที่ดีของศาสนา (พุทธทาสภิกขุ, 2533, น. 55) ครูจึงเป็นผู้มีบทบาทหน้าที่ที่สำคัญเป็นอย่างยิ่งต่อการสร้างความสุขสงบในโลก

วิญญานความเป็นครูตามแนวคิดของพุทธทาสภิกขุนี้เป็นสิ่งที่ต้องปลูกฝังสั่งสม ผู้เป็นครูต้องถึงพร้อมด้วยความเป็นมนุษย์อันมีคุณสมบัติ ได้แก่ มีศีลอันดีงาม มีธรรมอันดีงาม และมีปัญญาอันดีงาม คุณสมบัติดังกล่าวย่อมนำไปสู่

การมีพฤติกรรมอันดีงามของครูที่สามารถยกวิญญาณของศิษย์ให้สูงขึ้น คือ ความเป็นมนุษย์ที่มีจิตใจสูง หรืออุดมคติการเป็นอุดมบุรุษ

3. การพัฒนาวิญญาณความเป็นครูตามแนวทางของพุทธทาสภิกขุ

วิญญาณความเป็นครูดังที่ปรากฏในผลงานคำสอนของพุทธทาสภิกขุที่ท่านมองปัญหาในวงการศึกษาทันทีว่ามีสาเหตุมาจากการที่มนุษย์ให้ความสำคัญกับการพัฒนาด้านวัตถุเป็นที่ตั้ง ละเลยการพัฒนาด้านจิตใจซึ่งเป็นเรื่องที่สำคัญ ดังที่ท่านแสดงความเห็นว่า “...มนุษย์ทั้งโลกจัดการศึกษาก้าวหน้าแต่ในทางด้านวัตถุโดยไม่คำนึงถึงด้านจิตใจหรือดีแต่จะดึงเอาจิตใจลงมาเป็นทาสวัตถุหรือรับใช้วัตถุ มนุษย์จึงมีคุณธรรมทางด้านจิตใจน้อยลง ๆ จนมีสันติภาพสันติสุขน้อยกว่าสัตว์...” (พุทธทาสภิกขุ, 2525, น. อนุโมทนา) ส่งผลให้เกิดผลเสียตามมาทั้งต่อตัวครูและตัวเด็กซึ่งนำไปสู่โลกที่ไม่ปลอดภัยและเต็มไปด้วยสารพัดปัญหา อีกทั้งพุทธทาสภิกขุยังเห็นอีกว่า การศึกษาตามแบบฉบับสากลโลกที่เป็นอยู่นี้เป็นไปเพื่อความอยู่รอดเท่านั้น, เป็นการศึกษาส่งเสริมซึ่งสัญชาตญาณอย่างสัตว์ ท่านจึงมุ่งหวังที่จะเปลี่ยนแปลงการศึกษาให้เป็นไปเพื่อมนุษย์มีโอกาสได้สิ่งที่ดีที่สุดที่มนุษย์ควรได้โดยทำลายซึ่งสัญชาตญาณอย่างสัตว์แล้วมีการประพฤติกรรมอย่างมนุษย์ที่มีใจสูงโดยสมบูรณ์ (พุทธทาสภิกขุ, 2515, น. 103) การที่จะให้มีจิตใจสูงด้วยการทำลายสัญชาตญาณอย่างสัตว์เสียได้นั้นจะต้องมีวิธีปฏิบัติหรือกระทำจริง ไม่ใช่เพียงแต่ศึกษาเล่าเรียนเท่านั้น โดยครูจะต้องละ ข่มกิเลสหรือข่มความรู้สึกของสัญชาตญาณอย่างสัตว์ และพัฒนาในส่วนที่เป็นความดี ความงาม ความถูกต้องอันเป็นบรมธรรมไปพร้อมกันในขณะเดียวกัน (พุทธทาสภิกขุ, 2515, น. 102) อันเป็นแนวทางในการพัฒนาวิญญาณความเป็นครูผ่านการปฏิบัติด้วยตนเอง ตั้งแต่ต้นด้วยวิญญาณความเป็นครูนั้น ครูจะต้องตั้งอยู่ในบรมธรรมและปฏิบัติตนตามแนวทาง 4 ประการ

ดังต่อไปนี้ (พุทธทาสภิกขุ, 2515, น. 118-119; 2543, น. 191-193; 2548, น. 23)

ประการแรก มีความสุขอย่างแท้จริง คือ มีความสุขที่สะอาด ถูกต้อง ไม่ติดในความสุขที่เกิดจากเนื้อหนัง ได้แก่ ความเอร็ดอร่อยทางตา ทางหู ทางจมูก ทางลิ้น ทางกาย และทางใจ,

ประการที่สอง มีความเต็มเปี่ยมแห่งความเป็นมนุษย์ คือ ไม่ตกเป็นทาสของวัตถุ หรือมีร่างกายสมบูรณ์ไปด้วยเหยื่อหรือวัตถุเต็มเปี่ยม, ต้องมีจิตใจอยู่เหนือวัตถุ มิใช่เป็นทาสของวัตถุหรือถูกวัตถุนิยมครอบงำจิตใจ, ให้วิญญาณเป็นนายเป็นเจ้า ต้องสามารถควบคุมวัตถุและควบคุมเนื้อหนังได้ และไม่เห็นแก่ตัวจนสร้างปัญหาต่าง ๆ นานาขึ้นมาเต็มไปหมด ควรเห็นแก่ผู้อื่นให้มาก เพราะถ้าเห็นแก่ตัว พวกครูบาอาจารย์ก็กลายเป็นพ่อค้าหมด

ประการที่สาม มีการทำหน้าที่เพื่อหน้าที่ คือ ทำหน้าที่ที่บริสุทธิ์, ทำหน้าที่ที่ถูกต้อง, ทำงานที่ได้รับผิดชอบให้เต็มที่ตามกำลังความสามารถเพื่อให้งานออกมอย่างสมบูรณ์แบบ ทำหน้าที่เพื่อหน้าที่โดยคิดว่าเรามีได้เกิดมาเพียงเพื่อหาเลี้ยงปากเลี้ยงท้องเท่านั้น แต่เราเกิดมาเพื่อทำหน้าที่ของมนุษย์ แสดงความเป็นมนุษย์ที่ถูกต้องสมบูรณ์, ทำงานเพื่องานโลก, มิใช่ทำงานเพื่อมุ่งสนองกิเลสตัณหาอย่างเดียว หรือมิใช่ทำงานเพื่อเงิน, เพื่อกิน, เพื่อดื่ม และเพื่อเนื้อหนังเท่านั้น, ไม่ทำงานเพื่อตัวกู-ของกูและไม่คดโกงใคร

ประการสุดท้าย มีความรักสากล คือ มีความรักบริสุทธิ์ให้กับเพื่อนมนุษย์ ในฐานะเป็นเพื่อนร่วมโลก มิใช่มีความรักแบบเนื้อหนังหรือแบบวัตถุนิยมซึ่งจะรักคนอื่นด้วยการเห็นแก่ผลประโยชน์หรือทรัพย์สินเงินทองเป็นที่ตั้ง จนทำให้ต้องไปเบียดเบียนผู้อื่นโดยการแก่งแย่งชิงทรัพย์ หรือสมัครหาพรรคพวกเพื่อไปทำในเรื่องที่ไม่ดี

ความคิดทั้ง 4 ชุดดังกล่าวอันเป็นบรมธรรมที่ซ้อนทับกันอยู่นี้หากครูยึดมั่นและปฏิบัติย่อมนำไปสู่ความเป็นมนุษย์ที่ถูกต้องซึ่งส่งผลให้มีความสุขที่ถูกต้องไม่เพียงแต่ผู้ยึดมั่นและปฏิบัติเท่านั้น แต่จะส่งผลในวงกว้าง โดยเฉพาะต่อสิ่งต่างๆ ที่มีความสัมพันธ์ต่อกัน ซึ่งผลดังกล่าวนี้ย่อมส่งผลต่อมวลมนุษย์และต่อโลกอย่างไม่ต้องมีข้อกังขาใด ๆ อยากรู้ก็ตาม ผลดังกล่าวจะสัมฤทธิ์ได้นั้น ผู้เป็นครูจะต้องมีพฤติกรรมปลุกย่อยหลายอีกประการ ได้แก่

1) ไม่เห็นแก่ความสุขส่วนตัวมากกว่าความสุขของผู้อื่นจนสามารถอุทิศตนและอุทิศเวลาทำงานเพื่อเจริญก้าวหน้าของเด็กและโรงเรียนเป็นที่ตั้ง

2) ไม่ติดใจความสุขที่เกิดจากการเสพติดวัตถุนิยมหรือบริโภคนิยมจนมีประพฤติกรรมใช้ชีวิตแบบติดหรูหร่า, ฟุ้งเฟ้อ ทำให้มองเห็นเด็กหรือเพื่อนร่วมงานเป็นเหยื่อในการแสวงหารายได้และผลประโยชน์

3) ไม่ละเลยหน้าที่ในการสอนหนังสือโดยให้ความสำคัญกับการทำงานอย่างอื่นเพื่อสร้างรายได้ให้กับตนเองขณะที่ทำบทบาทภาระหน้าที่ของครู

4) รักศิษย์เหมือนลูกหลานของตน และทำงานเพื่องานและเพื่อผู้อื่นโดยไม่เห็นแก่ความเหน็ดเหนื่อยอีกทั้งหมั่นเพียรหาความรู้เพื่อพัฒนาตนในเรื่องต่างๆ ที่เกี่ยวกับการเรียนการสอนอย่างสุดกำลังความสามารถเพื่อให้ศิษย์พัฒนาไปสู่ความเต็มเปี่ยมของความเป็นมนุษย์

5) ไม่ใช้อารมณ์, ความรู้สึกรุนแรงทั้งกาย วาจา และใจต่อศิษย์, เป็นแบบอย่างที่ดีในการดำเนินชีวิตให้กับศิษย์ในทุกด้าน และหมั่นคอยดูแลเอาใจใส่ช่วยเหลือแก้ปัญหาศิษย์อยู่ตลอดเวลา

6) รักเพื่อนร่วมงานอย่างญาติมิตรให้ความสนิทสนมเหมือนครอบครัวเดียวกัน และใช้เหตุผลโดยคำนึงข้อเท็จจริงมากกว่าความรู้สึกหรืออารมณ์

นอกจากที่กล่าวมาแล้ว ในการพัฒนาวิถึญาณความเป็นครูให้สูงขึ้นนั้น เป็นการสมควรอย่างยิ่งที่ครูควรนำหลักอานาปานสติซึ่งพุทธทาสภิกขุได้กล่าวไว้

มาประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวันควบคู่ไปด้วยเพื่อเป็นการปลูกให้เกิดความสำนึก รู้ตัวและรู้จักตนเองอันจะทำให้ครูได้ทำหน้าที่ของตนเองได้อย่างสมบูรณ์แบบ ยิ่งขึ้น พุทธทาสภิกขุกล่าวถึงอานาปานสติภาวนาว่า เหมาะสมสำหรับบุคคลทุก จริต เพราะสติอยู่กับความรู้สึกตัวเมื่อร่างกายเคลื่อนไหว และการรู้จักสังเกต ความคิด ให้เห็น และให้รู้ทันความคิดที่เมื่อเกิดขึ้นจะช่วยผลักดันให้เราไม่คล้อย ตามความคิดไปด้วย และที่สำคัญยังช่วยให้หายหลง หายงมงาย และทำให้ตัวกู- ตัวสูปรากฏน้อยลง เพราะทั้งหมดอยู่ที่การรู้จักตัวเอง (ละเอียด ศิลาณ้อยและ ธาณินทร์ เหมบุตร, 2526, น. 189-190) หลักอานาปัติดังกล่าวจึงมีคุณค่าและมี ประโยชน์ต่อการพัฒนาด้านจิตใจเป็นอย่างดี ซึ่งทุกคนสามารถฝึกได้ง่าย, ทำให้มี ความสุขในปัจจุบันและมีสติสัมปชัญญะสมบูรณ์ในการทำงานของตนได้อย่างมี ประสิทธิภาพ (พุทธทาสภิกขุ, 2554, น. 13) ทั้งนี้เพราะการฝึกอานาปานสติตาม แบบที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้จนดีแล้วก็จะทำให้เกิดธรรมะครบถ้วน (สติ, ปัญญา, สัมปชัญญะ และสมาธิ) (พุทธทาสภิกขุ, 2550, น. 53) อันจะส่งผลให้การปฏิบัติ หน้าที่ของครูไม่เกิดความผิดพลาดและไม่ส่งผลเสียทั้งต่อตนเอง, ต่อนักเรียนและ ต่อสังคม และช่วยส่งเสริมวิญญาณความเป็นครูให้มั่นคง

4. บทสรุปและข้อเสนอแนะ

พุทธทาสภิกขุได้เสนอผลงานคำสอนเกี่ยวกับ “วิญญาณความเป็นครู” ซึ่งถือว่าเป็นมรดกธรรมอันล้ำค่าไว้ในสังคมไทยโดยมุ่งหวังที่จะให้เกิดความเจริญ อกงามในวงการศึกษาไทยโดยเฉพาะการทำหน้าที่ของครูที่จะไปปลูกฝังพัฒนา เยาวชนของชาติให้เป็นทรัพยากรมนุษย์ที่ดีเพื่อไปพัฒนาประเทศต่อไป ซึ่งครูที่มี วิญญาณความเป็นครูตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุ คือ ครูที่มีจิตใจหรือ เจตนาธรรมของความเป็นครูที่ประกอบด้วยธรรมะ, ทำงานเพื่องาน, ทำหน้าที่ด้วยความ เสียสละ, มีหัวใจของครูที่มีอุดมคติซึ่งประกอบด้วยเมตตาและปัญญา และ

เป็นผู้นำทางวิญญาณเพื่อจะได้ดำรงตนอยู่ในโลกนี้ได้อย่างมีความสุข ทั้งนี้ พุทธทาสภิกขุได้เสนอแนวทางการพัฒนาวิญญาณความเป็นครูไว้ โดยครูจะต้องตั้งอยู่ในบรมธรรมและปฏิบัติตนใน 4 แนวทาง ได้แก่ มีความสุขอย่างแท้จริง, มีความเต็มเปี่ยมแห่งความเป็นมนุษย์, มีการทำหน้าที่เพื่อหน้าที่ และมีความรักสากลหรือรักที่บริสุทธิ์

จากสังคมอดีตกระทั่งถึงปัจจุบัน โลกได้พัฒนาสู่ความเจริญก้าวหน้าทางด้านวัตถุ เทคโนโลยีไปไกลและจะพัฒนาก้าวไปอีกเรื่อย ๆ การพัฒนาดังกล่าวมาพร้อมกับปัญหาการขาดคุณธรรมจริยธรรมของผู้คนในสังคมทุกระดับ ในวงการศึกษไทย วิญญาณของความเป็นครูลดน้อยถอยลงเป็นสภาพปัญหาที่พบเห็นจำเจเป็นที่แน่นอนว่าจากผลพวงของการพัฒนาที่มุ่งเน้นแต่ทางวัตถุมากเกินไปและปล่อยให้อำนาจแห่งวัตถุนิยมครอบงำผู้คนในสังคมโลกอย่างรุนแรง ส่งผลให้การทำหน้าที่ของครูในปัจจุบันขาดวิญญาณความเป็นครู สถานการณ์ดังกล่าวเป็นเรื่องท้าทายความคิด, ความรู้และความสามารถของบุคคลและหน่วยงานที่เกี่ยวข้องในการผลิตและพัฒนาครูโดยตรงว่า ทำอย่างไรจึงจะช่วยให้ครูที่มีวิญญาณความเป็นครูอันเปี่ยมในความเป็นครูตามแนวคิดของพุทธทาสภิกขุ ซึ่งเป็นแนวคิดพุทธศาสนาและระบบคุณค่าด้วยความศรัทธา เพื่อช่วยแก้ปัญหาในเรื่องการขาดวิญญาณความเป็นครูที่ยังเกิดขึ้นอยู่เป็นประจำ

เราคงปฏิเสธไม่ได้ว่า ในแวดวงการศึกษาในสังคมไทย พุทธทาสภิกขุเป็นผู้หนึ่งที่ได้แสดงบทบาทหน้าที่ในการเป็นครูโดยดำเนินตามรอยบาทพระบรมศาสดาผู้ทรงเป็นบรมครูเอกของโลกด้วยการสอนธรรมให้คนทั้งหลายและเผยแพร่พระพุทธศาสนาให้มั่นคงถาวร ท่านสร้างสรรค์ผลงานคำสอนมากมายและชี้แนะกิจกรรมต่าง ๆ เพื่อพัฒนาครู, เด็กและเยาวชน ท่านมีแนวคิดและแนวทางในการพัฒนาวิญญาณความเป็นครูที่ชัดเจนด้วยการชี้แนะ พัฒนาและเสริมสร้างวิญญาณความเป็นครูด้านคุณธรรมจริยธรรมให้สูงยิ่งขึ้น แต่การแก้ไขวิกฤติให้ทันการณ์กับ

สภาพปัญหาความเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ ที่นับวันหลากหลายมากขึ้นนั้น ครูและผู้เกี่ยวข้องจะต้องปรับเปลี่ยนมุมมองในการทำหน้าที่ของครูและปรับใช้ให้สอดคล้องกับความเป็นจริงของชีวิตและความเปลี่ยนแปลงของโลกยุคปัจจุบัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งการนำผลงานคำสอนของพุทธทาสภิกขุเกี่ยวกับวิญญูณธรรมเป็นครูไปประยุกต์ใช้ในชีวิตและในการทำงานในวิชาชีพครู หากสามารถกระทำได้ก็จะเกิดประโยชน์ต่อครูต่อเด็กรวมทั้งสังคมประเทศชาติและต่อโลกอย่างมหาศาล

เอกสารอ้างอิง

- ข่าวสด. (2563). กมว.สั่งลงโทษ 399 “ผอ.-ครู” ผิดจรรยาบรรณล่วงละเมิดทางเพศ-สั่งส่งเคาะหัวนักเรียนให้นักเรียนกราบหน้าเสาธง เผย 10 ปีทำครูผิดเกือบ 2 พันเรื่อง. สืบค้น 30 มกราคม 2565, จาก https://www.khaosod.co.th/around-ailand/news_5166478.
- ข่าวสด . (2565). ทำอุบหนายดอกเดี่ยว ผอ.เรียกด.ช.ชั้น ป.5 ลงโทษโหดหน้าเสาธง ทั้งจับทั้งอายแม่ไร้แฉ้งความ. สืบค้น 30 มกราคม 2565, จาก https://www.khaosod.co.th/aroundhailand/news_6887388.
- ไทยรัฐ. (2561). แม่ร้องทุกข์อ้างลูกครูแก๊งเหตุนิเรียนพิเศษ เกรียดกินยาหวังฆ่าตัวตาย. สืบค้น 29 มกราคม 2565, จาก <https://www.thairath.co.th/news/local/south/1419318>.
- ไทยรัฐ. (2564). พักการสอนครู สั่งลงโทษเด็ก “ชายขนมจีบ” แปรลงบกระดานตีนิ้วหื้อเลือด. สืบค้น 30 มกราคม 2565, จาก <https://www.thairath.co.th/news/local/northeast/2123011>.

- ไทยรัฐ. (2565). *เสื่อมหนัก เต็มมัธยมก้อมีอบไล่มอ. หลังโดนจับได้แอบดูครูสาว อาบน้ำ. สืบค้น 30 มกราคม 2565, จาก*
<https://www.thairath.co.th/news/local/northeast/2299053>.
- ไทยรัฐ. (2565). *ตร.สุรินทร์บุกรวบครูหนุ่มคาม่านรุค หลังพานร.หญิง ม.3 ไปกระทำอนาจาร. สืบค้น 5 เมษายน 2565, จาก*
<https://www.thairath.co.th/news/crime/2360221>.
- พระไพศาล วิสาโล. (2549). *ร้อยคน ร้อยธรรม 100 ปีพุทธทาส. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ .*
- พระไพศาล วิสาโล. (2552). *ท่านอาจารย์พุทธทาสกับวัฒนธรรมแห่งความตื่นรู้. วารสารธรรมมาตา,3(1),147-163.*
- พุทธทาสภิกขุ. (2515). *ศึกษาตัวชีวิตคือการเลื่อนชั้นตัวเอง. กรุงเทพฯ: ศึกษาภัณฑ์พาณิชย์.*
- พุทธทาสภิกขุ. (2521). *การศึกษาคืออะไร. กรุงเทพฯ: สำนักหนังสือธรรมบุชา*
- พุทธทาสภิกขุ. (2525). *ธรรมบรรยายต่อทางสุนัษ. สุราษฎร์ธานี: ธรรมทานมูลนิธิ.*
- พุทธทาสภิกขุ. (2533). *สังขสารจากสวนโมกข์. กรุงเทพฯ: กองทุนวุฒิธรรมเพื่อการศึกษาและปฏิบัติธรรม.*
- พุทธทาสภิกขุ. (2543). *ธรรมโฆษณชุดค้ายพุทธบุตร. สุราษฎร์ธานี: ธรรมทานมูลนิธิ.*
- พุทธทาสภิกขุ. (2543). *การศึกษาสมบูรณ์แบบ. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.*
- พุทธทาสภิกขุ. (2548). *คุณค่าของชีวิต-ส่วนประกอบและโครงสร้างของชีวิต. กรุงเทพฯ: พุทธศาสนาแห่งธรรมสภา.*
- พุทธทาสภิกขุ. (2550). *การควบคุมกระแสแห่งชีวิต. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.*

- พุทธทาสภิกขุ. (2554). *คู่มือที่จำเป็นในการศึกษาและปฏิบัติธรรม*. (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพฯ: ธรรมสภา.
- พุทธทาสภิกขุ. (2556). *วัฒนธรรมไทยกับพระพุทธศาสนา*. กรุงเทพฯ: บริษัท เอมี เอ็นเตอร์ไพรส์ จำกัด.
- มติชน. (2564). *ครูโรงเรียนดังศรีสะเกษขอโทษน.ร.และผู้ปกครอง ใช้คำพูดรุนแรง รับผิดชอบต่อสังคม-เด็กไม่ตั้งใจเรียน จะไม่ทำอีก*. สืบค้น 30 มกราคม 2565, จาก https://www.matichon.co.th/region/news_3096935.
- มติชน. (2564). *จ่อถอนตัว “ครู-บ๊ิก ร.ร.” ผิดวินัยร้ายแรง หลังพบ 8 ราย อนาคต-ทุบตีเด็ก*. สืบค้น 30 มกราคม 2565, จาก <https://www.matichon.co.th/education/page/43>.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่มที่ 21*. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- ละเอียด ศิลาน้อย และธานินทร์ เหมบุตร. (2526). *วิถีพุทธทาส วิถีสวนโมกข์*. กรุงเทพฯ: ดอกหญ้า.
- สุชีพ ปุณฺณานุภาพ. (2554). *พระไตรปิฎกฉบับสำหรับประชาชน*. (พิมพ์ครั้งที่ 18). กรุงเทพฯ: มูลนิธิมหามกุฏราชวิทยาลัย.

วาบิ-ซาบิ กับแนวคิดเรื่องความงามในมุมมองสุนทรียศาสตร์

The Wabi-Sabi: The concept of beauty in the view of Aesthetic

นฐนกร ธงพุทธานนท์^{1*} และ พระมหาคมคาย สิริปญโญ²
Notnargorn Thongputtamon^{1*} and Phramaha Komkai Singtong²
นักวิชาการอิสระ¹
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาลัยสงฆ์เลย²
Independent scholar¹
Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Roiet Buddhist College²
*Corresponding Author's email: masternotnargorn@gmail.com

(Received: November 11, 2021 | Revised: March 14, 2022 | Accepted: November 3, 2022)

บทคัดย่อ

บทความเรื่องวาบิ-ซาบิ กับแนวคิดเรื่องความงามในมุมมองสุนทรียศาสตร์มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาทฤษฎีทางสุนทรียศาสตร์ การตีความและการให้คุณค่าที่เกี่ยวกับแนวคิดวาบิ-ซาบิ ซึ่งมีที่มาจากประเทศญี่ปุ่น เนื่องจากแนวคิดวาบิ-ซาบิ เป็นแนวคิดทฤษฎีที่ยอมรับเกี่ยวกับความไม่สมบูรณ์แบบ โดยมีความเห็นว่าความงามไม่จำเป็นต้องสมบูรณ์พร้อม มีความเรียบง่าย ไม่ถูกปรุงแต่งมากเกินไป วัตถุประสงค์ถัดมาคือการพยายามหาคำตอบของคำว่า สวยงาม ในมุมมองทางสุนทรียศาสตร์ในบริบทของวาบิ-ซาบิ นั้นมีความเป็นไปได้หรือไม่ กับการตอบคำถามที่ว่าความไม่สมบูรณ์แบบในผลงานศิลปะเหล่านั้นจะถูกยอมรับว่ามีคุณค่าทางศิลปะ สุนทรียภาพที่เกิดขึ้นจากแนวคิดวาบิซาบิ ได้ให้ความหมายลึกซึ้งถึงคุณค่าหรือไม่ การศึกษานี้เป็นการศึกษาเชิงเอกสาร โดยศึกษาจากแหล่งข้อมูลต่างๆที่ได้ให้

คำอธิบายและนิยามความหมายไว้ถึงข้อสันนิษฐานและข้อโต้แย้ง รวมไปถึงการนำกรอบทฤษฎีทางสุนทรียศาสตร์มาเป็นกรอบในการวิเคราะห์

ผลการศึกษาพบว่า การที่จะยอมรับแนวคิดวาบิ-ซาบิ ว่ามีคุณค่าความงามหรือไม่ นั้น สิ่งสำคัญคือการนำกรอบทฤษฎีทางสุนทรียศาสตร์มาวิเคราะห์ ภายใต้กฎเกณฑ์ทำให้พบหลักฐานว่า วาบิ-ซาบิ นับเป็นสุนทรียภาพหนึ่งที่มีคุณค่าตามมาตรฐานความงามที่มีได้ชัดแย้งกับความเป็นจริง เพราะความงามของวาบิ-ซาบิ เป็นความงามที่จริงแท้ สัมผัสได้ และไม่ใช่ว่าเรื่องไกลตัวที่คนธรรมดาไม่สามารถรับรู้ได้ ความงามในรูปแบบของวาบิ-ซาบิ นั้นตั้งอยู่บนเรื่องราวของชีวิตที่สามารถนำมาอธิบายเป็นข้อเท็จจริงเป็นทฤษฎีที่เป็นรูปธรรมทางสุนทรียศาสตร์ได้ โดยหลักความจริงทางปรัชญาที่ค้นพบในวาบิ-ซาบิ มี 3 ประการที่มีเกี่ยวข้องกับสภาวะแวดล้อม ได้แก่ “ปริมาณน้อย, การเลือกคุณสมบัติของผลิตภัณฑ์ที่มาจากที่มาของเนื้อแท้ของสิ่งนั้น, การเคารพธรรมชาติ” ซึ่งความงามในแบบของวาบิซาบิ มีอยู่ในวัฒนธรรมญี่ปุ่น และวิถีแห่งปรัชญา ซึ่งมีอิทธิพลต่อการรับรู้สุนทรียภาพของญี่ปุ่น และสิ่งประกอบไปด้วยบริบทเหล่านี้ ได้แก่ พิธีชงชา, การจัดดอกไม้, บทกวีญี่ปุ่น (Haiku), การออกแบบสวน และ ละครเด่นรำคาสาสึกิ แม้ในยุคสมัยใหม่ วาบิ-ซาบิ ก็ยังถูกยอมรับความ เป็นแนวคิดสำคัญที่ไม่ได้ถูกจำกัดอยู่ในวัฒนธรรมของญี่ปุ่นเพียงที่เดียว แต่ถูกมองว่าเป็นเรื่องของมนุษย์ที่มีความคิดมีจิตใจ และนอกจากนี้ วาบิ-ซาบิ ยังสอดคล้องกับทฤษฎีสุนทรียศาสตร์ที่ว่าด้วยเรื่องของการให้คุณค่า โดยคุณค่าของวาบิ-ซาบิ ที่ถูกค้นพบนั้นถูกให้ไว้ในเชิงบวก คือ นอกจากจะสร้างความละเมียดในการสื่อสารแล้วยังมีคุณค่าทำให้จิตใจของผู้ที่ถูกฝึกฝนในเรื่องสุนทรียภาพให้มีความอ่อนโยน เข้าใจสังคมและมีความงดงามในจิตใจด้วย

คำสำคัญ: วาบิ-ซาบิ, ความงาม, สุนทรียศาสตร์, ความไม่สมบูรณ์แบบ

Abstract

This article is entitled “The Wabi-Sabi: the concept of beauty in the view of Aesthetic”. The objectives of this article are to study the theory of Aesthetics, Interpretation, and valuation related to the concept of Wabi-Sabi as originated from Japan. Because of the concept of wabi-sabi, It is an accepted

theory about imperfections. There are opinions that beauties do not have to be perfect, be simple, and not be overly refined. The next objective is to try to discover the answer to the word ‘beautiful’, from the aesthetic standpoint in the framework of wabi-sabi. In response to the question of whether the flaws in those works of art will be seen as having a value, and the aesthetics that emerged from the wabi-sabi concept. Has it given any deep meaning to the value or not? This article was based on documentary research based on various sources. They have supplied explanations and definitions for support and arguments, as well as a framework for analysis based on aesthetic theory.

The study shows that to accept the concept of wabi-sabi whether there is a beauty value or not, it is important to analyze the aesthetic theory framework. Under the rules, there is evidence that wabi-sabi is an aesthetic that is valued by standards of beauty that do not contradict reality. Because of the beauty of wabi-sabi, It is a true beauty that can be felt and can be perceived by ordinary people. Wabi-Sabi's beauty is based on the story of the life that can be explained factually in a concrete aesthetic theory. By the true philosophy which profound in wabi-sabi relates to environmental issues: “Minimizing consumption choosing quality products that come from sustainable organic sources, Respecting nature”. The beauty of wabi-sabi exists in Japanese culture and the way of philosophy. wabi-sabi's influence on Japanese aesthetic values has inspired such arts as the tea ceremony, flower arranging, haiku, garden design, and No Theater. Even in the modern era, wabi-sabi is recognized as an important concept that is not limited to Japanese culture. But it is seen as a matter of the human mind. And in addition, Wabi-Sabi is consistent with the aesthetic theory of value. The value of the wasabi-sabi that was discovered was positively given. That is, in addition to creating a subtlety in communication, it is also valuable to make the mind of those who are trained in aesthetics to be gentle, understand society and have beauty in mind as well.

Keywords: Wabi-Sabi, Beauty, Aesthetic, Imperfection

1. บทนำ

ปัญหาในเรื่องความงามเป็นปัญหาที่เกิดขึ้นในระบบสังคม ว่าด้วยเรื่องมุมมองความงามโดยทั่วไป สังคม ผู้คนจำนวนมากมีมุมมองในเรื่องความงามที่แตกต่างกัน และมีการตัดสินเรื่องความงามในหลายรูปแบบ คนปกติทั่วไปมักมีความคิดเห็นเรื่องความสวยงามที่มีความสอดคล้องกันระหว่างสิ่งที่เรียกว่า สวย และงามนั้นเป็นสิ่งที่มักมาควบคู่กัน หากแต่ในเรื่องมุมมองความงามมิได้ถูกจำกัดเพียงแค่ทัศนะด้านใดด้านหนึ่งหรือเป็นเรื่องของการตัดสินความงามจากมุมใดมุมหนึ่งหรือจากคนใดคนหนึ่ง ในยุคสมัยที่เปลี่ยนแปลงไป แนวโน้มเรื่องความสวยงามจากอดีตจนถึงปัจจุบันทัศนคติของผู้คนมีความเปลี่ยนแปลง สิ่งที่พบเห็นได้อย่างชัดเจนคือการยึดยึดแนวคิดบางประการเกี่ยวกับทัศนคติเรื่องความงามแก่ผู้คนโดยที่เรารับสื่อเรานั้นแล้วนำมายึดเป็นอุดมคติ การสร้างกรอบภายใต้กระแสการผลิตของอุตสาหกรรมความงาม ทำให้แนวโน้มโลกของความงามเปลี่ยนแปลงไปตามกระแสธุรกิจ รวมไปถึงการสร้างการเปลี่ยนแปลงต่อสังคมและวัฒนธรรม มุมมองเรื่องความสวยงาม มีผลต่อปัจเจกบุคคล รวมไปถึงสะท้อนการให้ค่าต่อความงามทางศิลปะของผู้คนในแต่ละยุค ทรรศนะเรื่องความงามเป็นสิ่งที่ต้องศึกษาอย่างลึกซึ้ง เพราะมุมมองเรื่องความงามสามารถถูกถ่ายทอดออกมาได้อย่างหลากหลาย ไม่ว่าจะได้รับการยอมรับหรือไม่ได้รับการยอมรับ หรือมีความเห็นขัดแย้งกับทรรศนะดังกล่าวก็ตาม ในมุมมองนักศิลปะมีอุดมคติเรื่องความงามว่า เป็นองค์ประกอบหนึ่งที่ถูกถ่ายทอดจากงานศิลปะหรือที่เรียกว่าถูกถ่ายทอดออกมาจากผลงานของศิลปินที่มักมีรูปแบบและองค์ประกอบกำหนดไว้ หากแต่ทว่าความสวยงามในมุมมองศิลปะได้ถูกแบ่งแยกเป็นหลาย

ระดับ ซึ่งถูกพิจารณาภายใต้ทฤษฎีทางสุนทรียศาสตร์ ซึ่งทฤษฎีทางสุนทรียศาสตร์เป็นศาสตร์สาขาหนึ่งที่บรรจุอยู่ในสาขาปรัชญา Prabha Shankar Dwivedi (2021, p. 3) ได้อ้างถึงสารานุกรมซึ่งเป็นสารานุกรมในสำนักอเมริกันซึ่งกล่าวเกี่ยวกับสุนทรียศาสตร์ว่า “เป็นศาสตร์สาขาหนึ่งในปรัชญา ซึ่งมีเป้าหมายสร้างกฎเกณฑ์ทั่วไปของศิลปะและความงาม” ซึ่งถูกเขียนเป็นภาษาอังกฤษว่า ‘Aesthetics’ Lopes (2016, p. 17) ในบทความของเธอที่มีหัวข้อเรื่องเกี่ยวกับทฤษฎีทางสุนทรียศาสตร์ได้กล่าวถึงคำนี้ว่า “คำๆ นี้ถูกบัญญัติมาในยุคกรีกโบราณ ซึ่งมีความซับซ้อนในความสัมพันธ์ของการรับรู้ทางผัสสะของมนุษย์” นักปรัชญาได้เสนอทฤษฎีการรับรู้ความงาม ซึ่งสภาวะการรับรู้ความงามเป็นการรับรู้โดยธรรมชาติ เธอกล่าวต่อไปว่า “การรับรู้เหล่านี้เป็นความรู้สึกที่เกิดจากประสบการณ์การรับรู้ที่มีต่อสิ่งต่างๆ และเชื่อมโยงกับอัตวิสัยของการรับรู้สิ่งเหล่านี้ ซึ่งแนวคิดเรื่องความงามได้รับอิทธิพลอย่างลึกซึ้งต่อการกำหนดคุณค่าทางสุนทรียศาสตร์ในแถบทวีปตะวันตกที่มาจากจนถึงยุคปัจจุบัน” ประเด็นสำคัญที่มีผลต่อการพิจารณาความงามได้ถูกขีดเส้นแบ่งออกเป็นสองทัศนะที่มีความแตกต่างกันดังสองขั้วตรงข้ามทางความคิด ฝั่งหนึ่งที่มีการรับรู้ทางสุนทรียภาพแบบวัตถุวิสัย ส่วนอีกฝั่งเน้นได้เสนอทฤษฎีการรับรู้ว่าเป็นแบบอัตวิสัย ซึ่งการใช้เกณฑ์การพิจารณาเหล่านี้ถูกนำมาเป็นเกณฑ์เพื่อตัดสินถึงสิ่งที่สามารถอยู่ในบรรทัดฐานของเกณฑ์เหล่านั้น ความสวยงามในทรรศนะของสุนทรียศาสตร์ เป็นคำที่ถูกพิจารณาว่ามีความแตกต่างกัน ทั้งคำว่า ‘สวย’ และ ‘งาม’ เมื่อพิจารณาตามกฎเกณฑ์แล้วนั้น อานนท์ กาญจนโพธิ์ (2564, น. 67) ได้กล่าวในงานเขียนของเขาเรื่อง *ศาสนสุนทรียศาสตร์วิจารณ์* โดยได้สนับสนุนเรื่องการใช้เกณฑ์การพิจารณาทางศิลปะของศิลปิน โดยกล่าวว่า “ต้องแยกเรื่องสวยและงามออกจากกัน ซึ่งเป็นกฎพื้นฐานของงานศิลปะ ศิลปินจะสร้างผลงานให้เกิดความงามที่มีใช้ให้เกิดเพียงความสวยเพียงอย่างเดียว” ดังนั้นสิ่งที่อยู่นอกเหนือบรรทัดฐานและ

กฎเกณฑ์ที่เป็นกรอบการพิจารณาความงาม จะสามารถเรียกว่างามได้หรือไม่ เราต้องใช้บริบทใดมาเพื่อพิจารณาขอบเขตของสิ่งที่เรียกว่าความงาม เมื่อความงามถูกพิจารณาจากวิธีคิดทางสุนทรียศาสตร์ โลกทางแนวความคิดจึงถูกแบ่งแยกเป็นสองฝั่ง ระหว่างสุนทรียศาสตร์เชิงความคิดตะวันตกและสุนทรียศาสตร์เชิงความคิดแนวตะวันออก จากที่กล่าวไปข้างต้นถึงลักษณะการมองเรื่องความสวยงามทางฝั่งตะวันตก ทำให้เราสามารถมองเห็นหลักการสำคัญถึงแนวคิดพื้นฐานในการแบ่งแยกความคิดเป็นสองขั้วตรงข้าม แต่ทว่าในทางกลับกัน เมื่อพิจารณาสุนทรียศาสตร์แนวความคิดเชิงตะวันออก นักปรัชญาทางฝั่งตะวันออก Michael F. Marra ได้อ้างถึงนักปรัชญาญี่ปุ่นในงานเขียนของเธอ โดยนักปรัชญาญี่ปุ่นท่านนี้ได้ให้ความสำคัญถึงแนวความคิดความงามที่แท้จริง ซึ่งในนิยามความหมายของฝั่งตะวันออกหมายถึง ‘การหลุดพ้น’ นักปรัชญาญี่ปุ่นที่กล่าวถึงท่านนี้มีนามว่า นิชิดะ (Nishida) ซึ่งเขาได้มุ่งเน้นการมีประสบการณ์ทางศิลปะเป็นแบบองค์รวมและเป็นแบบอัตวิสัย (n.d., p. 280) จากที่กล่าวไปแล้วข้างต้นถึงหลักทฤษฎีทางสุนทรียศาสตร์ซึ่งเป็นประเด็นหลักที่ต้องถูกนำมาเป็นพื้นฐานของการพิจารณาและการตีความ เนื่องจากเกณฑ์การตัดสินความงามและทฤษฎีว่าด้วยเรื่องงามที่จะกล่าวต่อไป เป็นทฤษฎีที่มีความคิดที่ค่อนข้างขัดแย้งกับทัศนะคติและการรับรู้ของบุคคลทั่วไป เพราะทฤษฎีที่จะนำมาศึกษามีรากเหง้าทางวัฒนธรรมและประเพณีเป็นพื้นฐาน รวมถึงมีอุดมคติทางความคิดที่ไม่ใช่บรรทัดฐานทางความงามที่สังคมทั่วไปยอมรับ สิ่งนี้เรียกว่า วาปี-ซาปี (Wabi-sabi) คำๆนี้เป็นภาษาญี่ปุ่น และมีพื้นเพมาจากดินแดนประเทศญี่ปุ่น แนวความคิดนี้มีความละเอียดลึกซึ้งเพราะเป็นแนวความคิดแบบดั้งเดิมที่สามารถสะท้อนออกมาเป็นผลงานศิลปะที่สอดแทรกแนวคิดทางปรัชญาบนพื้นฐานของการเข้าใจชีวิตบนวิถีความคิดแบบวาปี-ซาปี การให้ความสำคัญต่อการศึกษาถึงประเด็นทางสุนทรียศาสตร์ในสังคมญี่ปุ่นนั้น ผู้เขียนเห็นว่ามีมีความสำคัญ เพราะขณะที่สังคมมี

การเปลี่ยนแปลงจากยุคสู่ยุค งานศิลปะต่างๆก็ย่อมได้รับผลกระทบจากการเปลี่ยนแปลงแนวความคิดไปด้วย Andrew Juniper ได้กล่าวถึงประเด็นนี้ไว้ว่า ในขณะที่เราก้าวเข้าสู่ศตวรรษที่ 21 วัฒนธรรมญี่ปุ่นได้รับผลกระทบเป็นอย่างมาก เนื่องมาจากการที่วัยรุ่นยุคใหม่ได้รับอิทธิพลจากวัฒนธรรมตะวันตก ทั้งจากสื่อโฆษณาและภาพยนตร์ จึงส่งผลให้วาปี-ซาบิลดน้อยถอยลงจึงส่งผลต่ออนาคตของญี่ปุ่นยุคใหม่ ในการกำหนดทิศทางของศิลปะและการออกแบบ (Juniper, 2019, p. 58) หากท้าววาปี-ซาบิที่มีมาแต่เดิมยังคงมีให้เห็นอยู่ในยุคปัจจุบันนั้น ด้วยเพราะอะไร วาปี-ซาบิจะถูกละเลยหรือว่าเป็นทฤษฎีที่มีคุณค่าหรือไม่ หรือถูกละเลยหรือว่างามได้หรือไม่นั้น เราสามารถนำทฤษฎีทางสุนทรียศาสตร์มาตรวจสอบแนวคิดวาปี-ซาบิได้หรือไม่ เพราะเมื่อศึกษาลึกลงไปทำให้เราพบว่า ทฤษฎีทางสุนทรียศาสตร์สามารถนำมาใช้เป็นเครื่องมือวิเคราะห์เพื่อเป็นหลักฐานว่า วาปี-ซาบิ นับเป็นสุนทรียภาพหนึ่งที่มีคุณค่าตามมาตรฐานความงามที่มีได้ขัดแย้งกับความเป็นจริง เพราะความงามของวาปี-ซาบิ เป็นความงามที่จริงแท้ สัมผัสได้ และไม่ใช่ว่าเรื่องไกลตัวที่คนธรรมดาไม่สามารถรับรู้ได้ เพราะโดยเนื้อแท้แล้ว ความงามในรูปแบบของวาปี-ซาบินั้นฝังอยู่เรื่องราวของชีวิตที่สามารถนำมาอธิบายเป็นข้อเท็จจริงเป็นทฤษฎีที่เป็นรูปธรรมทางสุนทรียศาสตร์ได้

2. ประวัติศาสตร์ศิลปะญี่ปุ่น

พัชรินทร์ สุขประมุข (2560, น.15) “ประเทศญี่ปุ่นเป็นประเทศที่มีลักษณะเฉพาะตัว โดยเฉพาะแต่ละพื้นที่ที่เป็นหมู่เกาะ แต่ละชุมชนต่างมีสำเนียงภาษาและประเพณีพื้นถิ่นรวมถึงศิลปวัฒนธรรมพื้นถิ่นเป็นของตนเอง ญี่ปุ่นมีศาสนาสำคัญอยู่ 4 ศาสนา ได้แก่ ศาสนาชินโต ศาสนาพุทธ ศาสนาเต๋า และศาสนาขงจื้อ แต่ละศาสนาต่างก็มีลัทธิในกายย่อยเป็นจำนวนมาก ทำให้เกิดความเชื่อความศรัทธาและจารีตประเพณีที่ส่งผลต่อการสร้างงานศิลปะแขนง

ต่างๆอย่างหลากหลายมาตั้งแต่อดีต” เมื่อกล่าวถึงประวัติความเป็นมาและวิวัฒนาการของศิลปกรรมญี่ปุ่นในยุคสมัยต่างๆ พัทธินทร์ สุขประมุข (2560, น. 15) อ้างถึงในวิถีแห่งศรัทธาจากศิลปะทัศนญี่ปุ่น ได้ให้เหตุผลไว้ว่า ศิลปกรรมต่างๆเหล่านั้นล้วนมีที่มาจากรากฐานแห่งวิถีชีวิตตามความเชื่อดั้งเดิมและความศรัทธา ลัทธิ หรือนิกายต่างๆที่เข้ามาสู่หมู่เกาะญี่ปุ่น ซึ่งได้ถูกแบ่งออกเป็น 5 ปฐมบทแห่งวงการศิลปะ ซึ่งได้ถูกจัดแบ่งไว้ดังนี้ 1) ปฐมบทศิลปะญี่ปุ่น: กล่าวถึงการเริ่มต้นของศิลปวัฒนธรรมญี่ปุ่นในยุคก่อนประวัติศาสตร์ ก่อนที่พระพุทธศาสนาจะแผ่ขยายเข้ามาจากจีนและเกาหลี 2) พุทธศิลป์วิวัฒน์: กล่าวถึงความรุ่งเรืองของพระพุทธศาสนาและพัฒนาการของพุทธศิลป์ในประเทศญี่ปุ่น 3) นฤมิตศิลป์แห่งราชสำนัก: กล่าวถึงประวัติศาสตร์ตั้งแต่สมัยเฮอันถึงสมัยเอโดะ กับการสร้างสรรค์งานศิลปะแขนงต่างๆของญี่ปุ่น ภายใต้การปกครองของสองชนชั้น คือขุนนางและนักรบ 4) นิกายเซนและการชงชา: กล่าวถึงความเป็นมาและความสำคัญของพิธีชงชาที่เกี่ยวข้องกับนิกายเซน ซึ่งก่อให้เกิดการสร้างสรรค์งานศิลปกรรมที่เกี่ยวข้องกับพิธีกรรมดังกล่าวเป็นจำนวนมาก อาทิ จิตรกรรมเครื่องปั้นดินเผา เป็นต้น 5) พบวัตวัฒนธรรมเอโดะ: กล่าวถึงความหลากหลายของศิลปวัฒนธรรมในสมัยเอโดะ ซึ่งมีการผสมผสานระหว่างวัฒนธรรมดั้งเดิมของญี่ปุ่นกับวัฒนธรรมที่แพร่หลายมาจากภายนอก โดยเฉพาะจากชาติตะวันตก จนกลายเป็นความโดดเด่นของศิลปะญี่ปุ่นอันโดดเด่นของศิลปะญี่ปุ่นอันเป็นที่รู้จักไปทั่วโลก โดยสามัญชนชาวญี่ปุ่นเป็นพลังขับเคลื่อนสำคัญ (พัทธินทร์ สุขประมุข, 2560, น. 15)

- ภาพปรากฏของวาปี-ซาบินั้นเรียกได้ว่ามีที่มาจากกาเกิดขึ้นในยุคสมัยดั้งเดิม ซึ่งมีผลจากพัฒนาการทางศิลปวัฒนธรรมของญี่ปุ่น ในหนังสือเรื่อง *วิถีแห่งศรัทธาจากศิลปะทัศนญี่ปุ่น* ได้เล่าถึงที่มาของศิลปะดั้งเดิมของญี่ปุ่นไว้ดังนี้

ในส่วนนี้ขอยกคำอธิบายในยุคสมัยคามากุระ ที่แสดงให้เห็น ความสำคัญของนิกายเซน เนื่องจากในยุคสมัยนี้คือสมัยคามากุระ ได้แสดงให้เห็นถึง “ชนชั้นนักรบได้ยึดอำนาจทางการเมืองจากชนชั้นขุนนาง นิกายเท็นได และนิกายชินกง ถูกลดความสำคัญลงไป จนเกือบสูญหาย พระพุทธศาสนานิกายใหม่ คือนิกายเซนจากจีน ได้รับความนิยมแพร่หลายในหมู่ชนชั้นนักรบและประชาชนทั่วไป พุทธศิลป์ได้รับอิทธิพลจากศิลปะจีนสมัยราชวงศ์ซ่งอย่างชัดเจน คือความเป็นเป็นธรรมชาติและความเรียบง่ายที่เรียกว่า ‘สัจนิยม’ แตกต่างจากพุทธศิลป์สมัยเฮอันซึ่งสะท้อนความรู้สึกหรืออารมณ์อ่อนโยน และละเมียดละไม” (พัชรินทร์ ศุขประมุข, 2560, น.23) เนื่องจากมีหลักคำสอนให้มนุษย์ทุกคนใช้สติปัญญาเข้าใจและแก้ปัญหาต่างๆด้วยตนเอง ท่ามกลางสภาวะบ้านเมืองที่วุ่นวาย นิกายเซนจึงเป็นทั้งแรงดลใจและแรงบันดาลใจในการสร้างสรรค์งานศิลปะ รวมทั้งการแสดงละครในและละครเคียวเก็น อันเป็นศิลปะการแสดงที่มีชื่อเสียงโด่งดังและถือเป็นสัญลักษณ์ของวัฒนธรรมญี่ปุ่นจนถึงปัจจุบัน (พัชรินทร์ ศุขประมุข, 2560, น. 27)

3. ความหมายของคำว่า วาปี-ซาปี

คำว่า wabi (侘び) หมายถึง ความเรียบง่าย สมถะ ความอึมเิบในความเรียบง่าย ซึ่งย่อมาจากคำว่า “วาปีชี” (Wabishii/侘比) ที่แปลว่า รู้สึกแย่มาก ยากไร้ Sabi (寂び) ความเงียบสงบ สภาพจิตใจที่สงบนิ่ง และสูงส่ง ซึ่งย่อมาจากคำว่า “ซาปีชี” (Sabishii 寂比) ที่แปลว่า เหงา เศร้า เดี่ยวดาย (สมเกียรติ ตั้งนโม, 2553)

4. ที่มาของ วาปี-ซาปี

ที่มาของวาปี-ซาปี ภาพชัดของวาปี-ซาปี ที่เล่าถึงเหตุการณ์อันเป็นแก่นของวาปี-ซาปี คือ เหตุการณ์การพบปะกันระหว่างปรมาจารย์แห่งพิธิงซา เช่น โนะ ริคิว (Senno Rikyu) โดยมีเรื่องเล่ากันว่า

ในยุคอะสึชิ โมโมยาม่า เมื่อราว 400 กว่าปีก่อน วันหนึ่ง ฮิเดโยชิ ผู้หลงใหลความหรูหราฟุ่มเฟือย มาเยือนกระท่อมซาของ เซนโนะ ริคิว ด้วยความหวังว่าจะได้รับการต้อนรับอย่างดีเยี่ยม ได้ จิบชาท่ามกลางบรรยากาศที่ตระเตรียมไว้เลิศหรูสมเกียรติของผู้สำเร็จราชการแห่งองค์จักรพรรดิ ทว่าเขากลับได้รับการเตือนสติ จากริคิว และตระหนักถึงความสงบเรียบง่ายอันแท้จริง ผ่าน องค์ประกอบต่างๆ ที่สะท้อนถึง วัชปี ซาปี ซึ่งล้วนตรงข้ามและผิด ผกไปจากพิธิงซาในแบบชนชั้นสูงที่ฮิเดโยชิคุ้นชินและคาดหวังว่าจะได้รับ ไม่ว่าจะสวนที่ไร้ดอกไม้ ทางเดินสู่เรือนชา เครื่องใช้ไม้ สอย บรรยากาศภายในกระท่อมชา ทุกองค์ประกอบล้วนตรงข้าม กับพิธิงซาอันหรูหราของชนชั้นสูงหรือราชวงศ์ภายในห้องจิชา ขนาดเพียงสองเสื่อตะตะมิ ก่อสร้างด้วยไม้และฉาบผนังด้วยดิน อย่างเรียบง่าย เครื่องใช้ไม้สอยเก่าคร่ำ กาน้ำร้อนที่ริคิวนำมาใช้ เพื่อต้อนรับฮิเดโยชิ เป็นเพียงกาน้ำร้อนทำด้วยโลหะเก่าๆ ที่ผ่าน การใช้งานมานาน ไม้ตักชาเป็นเพียงไม้ไผ่ธรรมดา กระทั่งถ้วยชาสี เข้มที่นำมาต้อนรับฮิเดโยชิจากฝีมือช่างปั้นเลื่องชื่อ นามระคุ โซจิ โร นั้น ริคิวก็ได้ขอให้โซจิโรปั้นขึ้นตามหลักสุนทรียะแห่งวัชปี คือ ความงามที่สะท้อนถึงความไม่สมบูรณ์แบบไม่ปรุงแต่งมากนัก ขอบถ้วยไม้มีการปรับให้เรียบ เมื่อริมฝีปากจรดจะสัมผัสได้ถึงผิว อันดิบทยาบ (Bareo & isyss., 2019, p. 10)

ในมุมมองทัศนศิลป์ เรื่องเล่าขานที่กล่าวมาข้างต้นจากการกระทำของโซจิโร่ ทำให้เกิดมรดกทางความคิดที่ล้ำค่าภายใต้เหตุการณ์นี้ เขาได้สั่งให้ช่างฝีมือที่มีนามว่าระคุ โซจิโร่ปั้นถ้วยชามถ้วยหนึ่ง กล่าวว่า “ถ้วยชานี้ได้รับการยอมรับว่าเปี่ยมไปด้วยสุนทรียะ ถ้วยระคุที่โซจิโร่สร้างขึ้นตามแนวทางแห่งวะบินี้ เป็นการสร้างสรรค์ร่วมกันของเขาและริคิวกิที่มุ่งนำพาจิตผู้ดื่มชาให้สัมผัสได้ถึงความสงบและเรียบง่าย” (Bareo & isyss., 2019, p. 12) สิ่งนี้ทำให้เกิดความตระหนักถึงการให้คุณค่าภายในอันเป็นคุณค่าที่แท้จริงโดยมิได้ขึ้นอยู่กับลักษณะรูปลักษณ์ภายนอกหรือวัสดุที่มีราคา

5. แนวความคิดเกี่ยวกับสุนทรียศาสตร์ของ วาปี-ซาบิ

Koren (2008, p.7) ได้อธิบายเกี่ยวกับวาปี-ซาบิว่า “วาปี-ซาบิ คือความงามของสิ่งที่ไม่สมบูรณ์แบบ ไม่ยังยืนเที่ยงแท้ มันคือความสวยของสิ่งที่เจียมตัวและอ่อนน้อมถ่อมตนและ มันคือความงามของสิ่งที่ไม่ธรรมดา” ซึ่งที่มาของคำว่า วาปี-ซาบิ รังสิณี ไชยคุณ (2564, น. 3) ได้กล่าวถึงที่มาของแนวคิดนี้ว่า “เป็นแนวคิดที่มาจากศาสนาพุทธนิกายเซ็น ซึ่งประกอบไปด้วย 2 คำ คือ ‘วาปี’ และ ‘ซาบิ’ หมายถึง ความไม่สมบูรณ์แบบหรือความเรียบง่ายไม่สวยจนเด่น ส่วนคำว่า ซาบิ หมายถึงความไม่จีรังของสรรพสิ่งและความผูกพันตามธรรมชาติที่ต้องเกิดขึ้นอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้” กล่าวได้ว่า วาปี-ซาบิ เป็นปรัชญาที่ส่งงามที่สะท้อนถึงวิถีการใช้ชีวิตที่การเชื่อมโยงกับธรรมชาติอย่างลึกซึ้ง โดยเชื่อมโยงกับตัวตนที่แท้จริงที่อยู่ภายใน เพราะมันเป็นสิ่งที่อยู่ในธรรมชาติ เป็นสัจธรรมที่เกิดขึ้นจริง ซึ่งเป็นรากฐานของชีวิต การอธิบายทฤษฎีทางสุนทรียศาสตร์อยู่ภายใต้วิถีคิดที่ไม่ซับซ้อนแต่มีความลึกซึ้ง แนวคิดที่ค้นหาความสวยงามในความไม่สมบูรณ์และการยอมรับวัฏจักรธรรมชาติชีวิต ซึ่งเตือนให้ชาวญี่ปุ่นตระหนักให้เห็นถึงสิ่งที่เป็นอยู่

มีอยู่นั้นไม่แน่นอน หรือจริง สิ่งนี้นักปรัชญาญี่ปุ่นให้ค่าทางสุนทรียศาสตร์ว่ามีสุนทรียภาพที่ควรค่าแก่การชื่นชมอย่างเต็มที่

5.1 วาปี-ซาปี คือความงามที่สะท้อนอยู่ในวิถีชีวิต

รังสิณี ไชยคุณ กล่าวว่า “วาปี ซาปี เป็นทั้งวัฒนธรรม เป็นวิถีทัศน์ เป็นค่านิยม เป็นแนวคิดและปรัชญา และเป็นอะไรอีกหลายอย่างที่หล่อหลอมให้คนญี่ปุ่นชื่นชอบและเห็นคุณค่าของความเรียบง่าย ความไม่สมบูรณ์แบบและความไม่จริงของสิ่งรอบๆ ตัว ถ้าจะให้เห็นภาพชัดกว่านั้นก็นี่เลย วาปี ซาปีคือถ้วยชารูปทรงบิดเบี้ยวที่ปั้นด้วยมือ มอสสีเขียวครึ้มที่เกาะอยู่บนหิน กำแพงปูนที่สีหลุดจนเห็นอิฐด้านใน ต้นไม้ที่ใบร่วงหมดต้นจนเหลือแต่กิ่งก้านโหล่นๆ หรือทางเดินหินตะปุ่มตะป่ำในสวน” (รังสิณี ไชยคุณ, 2564, น. 2) รอยตำหนิ และการเวลาที่เปลี่ยนผ่าน คือภาพสะท้อนแนวคิดหลักที่ว่าด้วยความไม่แน่นอน ความไม่จริง และความไม่สมบูรณ์ Juniper (2019) ได้สรุปหลักความจริงทางปรัชญา โดยแบ่งออกเป็นหลักความเป็นจริงของวาปี-ซาปี 3 ประการที่มีเกี่ยวข้องกับภาวะแวดล้อม ดังนี้ “ปริมาณน้อย, การเลือกคุณสมบัติของผลิตภัณฑ์ที่มาจากที่มาของเนื้อแท้ของสิ่งนั้น, การเคารพธรรมชาติ (2019, p. 150) เขาได้นำเสนอว่าความงามในแบบของวาปีซาปี มีอยู่ในวัฒนธรรมญี่ปุ่น และวิถีแห่งปรัชญา ซึ่งมีอิทธิพลต่อการรับรู้สุนทรียภาพของญี่ปุ่น (Juniper, 2019, p. 2) สิ่งประกอบไปด้วยบริบทเหล่านี้ ได้แก่ พิธีชงชา, การจัดดอกไม้, บทกวีญี่ปุ่น (Haiku), การออกแบบสวน และ ละครเต็นรำคลาสสิก (Noh theater) เป็นต้น ซึ่งมันได้นำเสนอแนวคิดทางสุนทรียศาสตร์เสมือนว่าใช้ความแน่นอนให้สัมผัสกับความตายโดยแฝงจิตทำจิตใจให้ผ่อนคลายไปที่ความงามอันไม่จริงเหล่านั้นซึ่งจะทำให้เราพบกับสิ่งที่ไม่เที่ยงแท้แน่นอน ซึ่งเราสามารถพบเห็นได้ในการจัดดอกไม้แบบเดี่ยวๆ หรือการแสดงออกของงานบทกวี หรือการมองเห็นในภูมิทัศน์ภูเขา เช่นการจัด

สวนแบบเซน มันเป็นหลักปรัชญาที่แทรกซึมได้อย่างละเอียด ละเมียดละไม แปลกแยกแต่กลมกลืน (Juniper, 2019, p. 2)

- การประกอบพิธีชงชา “เป็นประสบการณ์ที่หลากหลายที่ผู้เข้าร่วมสามารถอิมเมจกับรสชาติของอาหารและเครื่องดื่มที่ถูกจัดเตรียมไว้อย่างพิถีพิถัน ในการรับรู้สิ่งแวดล้อมภายในห้องชา กล่าวว่าการประกอบพิธีชงชานั้นเป็นส่วนหนึ่งที่มาจากความสวยงามที่เกิดจากองค์ประกอบของวาปี-ซาบิ ที่ทำให้ใช้เป็นแก่นของการออกแบบห้องชา” (Juniper, 2019, p. 85)

- การจัดดอกไม้ หรือที่เรียกเป็นภาษาญี่ปุ่นว่า ‘อิเคบานะ’ (Ikebana) เป็นศิลปะการจัดดอกไม้แบบญี่ปุ่น เป็นการรวมคำสองคำ ได้แก่ ‘อิเค’ ที่แปลว่ามีชีวิต และ ‘บานะ’ ที่แปลว่าดอกไม้ มีต้นกำเนิดจากการจัดดอกไม้ถวายพระ เน้นความเรียบง่าย นิยมใช้ดอกไม้จำนวนน้อยอิเคบานะแบบสมัยใหม่ เรียกว่า ‘โมริบานะ’ เริ่มมีอิสระมากขึ้น เป็นการย่อส่วนของภูมิทัศน์ให้มาอยู่ในแจกัน และ อิเคบานะขนาดเล็ก เน้นความเรียบง่ายมากที่สุด นิยมใช้ในพิธีชงชา (2562, น. 12)

- บทกวีญี่ปุ่น เรียกเป็นภาษาญี่ปุ่นว่า ‘ไฮกุ’ (Haiku) นักกวีไฮกุคนสำคัญ มีนามว่า มัตสึโอะ บะโซ (1644-1684) ได้นำคำว่า ‘ซาบิ’ มาใช้เปรียบเทียบระหว่างความงามกับแก่นแท้ของชีวิต โดยเน้นไปที่ความไม่เที่ยงแท้ ความไม่แน่นอนของสถานการณ์ของเราและแสดงให้เห็นความโง่เขลาของการที่จะพยายามปฏิเสธความจริงเหล่านี้ ความงดงามในผลงานร้อยแก้วของบะโซ ได้นำเอามุมมองด้านลบของความชราภาพ ความเจ็บเหงาและความตาย นำมาทำให้เกิดความงดงามอันเงียบสงบ (Juniper, 2019, p.70)

- การจัดสวนญี่ปุ่นแรกๆนั้นได้แรงบันดาลใจหลักๆมาจากความเชื่อของชินโตและรวมกับจิตวิญญาณธรรมชาติที่เรียกว่า ‘คามิ’ โดยจะมีลานกรวดและหินล้อมรอบบริเวณอันศักดิ์สิทธิ์ “ซึ่งส่วนใหญ่จะอยู่ในวัด เพื่อสร้างสภาพแวดล้อมที่เงียบสงบขึ้นมา” (Laksanasamrith, 2015, p. 4) ในยุคถัดมา

คือในช่วงศตวรรษที่ 12-14 มีการเข้ามาของลัทธิเซนในญี่ปุ่น ทำให้เกิดสวนอีกประเภทที่เรียกว่า ‘Dry Garden’ (Kare Sansui) ลักษณะสวนเน้นความเรียบง่ายน้อยเท่าที่จำเป็น ซึ่งลักษณะนี้แสดงให้เห็นแก่นแท้ของธรรมชาติ แนวคิดการออกแบบโดยใช้คติเซนนั้นมีอิทธิพลต่อการจัดสวนหินและสวนทราย เป็นการนำเสนอแนวคิดเชิงนามธรรมในการจัดสวนแบบญี่ปุ่น ซึ่งแสงออกถึงความรักและความเคารพในผืนดิน ก้อนหิน และพืชพันธุ์ต่างๆ แม้จะเป็นบริเวณเล็กๆ แต่ก็สามารถนำจินตนาการของผู้สัมผัสได้ถึงความยิ่งใหญ่ของธรรมชาติ สวนเซนอันเลื่องชื่อ ในญี่ปุ่น ได้แก่ สวนเรียออันจิ (Ryoan-ji) (สุนทรียศาสตร์ญี่ปุ่น, ม.ป.ป., น. 6) Juniper (2019, p. 86) ได้กล่าวสนับสนุนการใช้แนวคิดแบบเซนและเห็นว่า “ภายใต้หลักคำสอนของเซน พืชพันธุ์ไม้ทุกชนิดถูกมองว่าเป็นสิ่งมีชีวิตและมีสิทธิของตนและสมควรได้รับความเคารพ” ซึ่งหลักการเดียวกันนี้ได้ถูกนำมาใช้กับการจัดดอกไม้แบบญี่ปุ่น

แก่นของวาปี-ซาบิ เราสามารถพิจารณาได้จากคุณสมบัติทางวัตถุทั้ง 7 เหล่านี้ที่นับได้ว่าเป็นหัวใจของวาปีซาบิ โดย ดวงดาว โยชิตะ ได้สรุปหัวใจของวาปีซาบิไว้ในงานเขียนบทความของเธอ ดังนี้ 1. Kanso (簡素): Kanso (簡素): Simplicity or Elimination of Clutter หมายถึง ความเรียบง่าย หรือการขจัดองค์ประกอบที่ฟุ่มเฟือยออกไปให้เห็นถึงความจริงตามธรรมชาติสิ่งที่แสดงให้เห็นในรูปแบบธรรมดาง่ายอย่างธรรมชาติ ไม่มีการปรุงแต่ง คงความเรียบง่ายธรรมดาของสิ่งนั้น ๆ ไว้ แสดงสัจจะแท้จริงของธรรมชาติโดยตรงไปตรงมา 2. Fukinsei (不均整) Asymmetry or Irregularity หมายถึง ความไม่สมส่วน ไม่สมมาตร ไม่สม่ำเสมอ ความคิดของการควบคุมความสมดุลในองค์ประกอบผ่านความไม่สมส่วนและ ความไม่สมบูรณ์ เป็นทฤษฎีของความงามแบบเซน (Zen) เช่น ภาพวาด Enso (วงกลมของเซน) มักจะวาดเป็นวงกลมที่ไม่สมบูรณ์เพื่อเป็น

สัญลักษณ์ของความไม่สมดุล ความไม่สมบูรณ์ ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของการดำรงอยู่ ความสัมพันธ์ที่มีความกลมกลืนกัน ในความไม่สมดุลยังมีความสมดุลความงามตามธรรมชาติ ที่เต็มไปด้วยความน่าดึงดูด 3. Shibui/Shibumi (渋味) หมายถึงความสมณะ เนื้อแท้ แก่นแท้ของวัตถุ เป็นแนวคิดของการออกแบบที่เรียบง่ายมีความสมณะและความงามโดยผ่านการออกแบบที่ชัดเจนและไม่มีการเพิ่มเติม มีความเรียบง่ายโดยไม่ต้องฉูดฉาด ความเรียบง่าย สง่างาม ความกะทัดรัดชัดเจน 4. Shizen (自然): Naturalness หมายถึง ความเป็นธรรมชาติ ความเป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติ โดยไม่มีการปรุงแต่ง 5. Yugen (幽玄): Profundity or suggestion rather than revelation หมายถึงความลึกลับ ที่เกิดจากความงามอันแท้จริงที่สามารถปลุกให้ตื่นจากความไม่รู้ความลึกซึ้งความงามที่แท้จริงคงอยู่ 6. Datsuzoku (脱俗): Freedom from habit or formula หมายถึง ความเป็นอิสระจากกฎเกณฑ์ รูปแบบ ประเพณีนิยม หลบหนีจากชีวิตประจำวัน 7. Seijaku (静寂): Tranquility or an energized calm (quite) หมายถึง พลังของความสงบ ความเงียบสงบ ความสงบในจิตใจอันไม่ถูกเงื่อนไขใดใดรบกวนความเงียบสงบ และความสันโดษซึ่งอาจจะเกี่ยวข้องกับความรู้สึกเมื่อได้อยู่ในสวนญี่ปุ่น (ดวงดาว โยชิตะ, 2560, น.28-29) กล่าวโดยสรุป คือเน้นความเรียบง่าย ความไม่สมบูรณ์ และให้เห็นที่วัสดุที่เป็นธรรมชาติแห่งสัจจะเนื้อแท้มากที่สุด นี่คือรูปธรรมแห่งงานศิลปะที่สะท้อนออกมาจากแนวคิดที่เป็นนามธรรมของวาปี-ซาปี

5.2 วาปีซาปี กับวิถีคิดว่าด้วยเรื่องการเข้าใจชีวิต

- พุทธปรัชญากับหลักแห่งความไม่เที่ยงแท้แน่นอน ข้อกำหนดเรื่องศีลธรรม: การเข้าใจธรรมชาติของความเป็นจริง จากหลักปรัชญาเซน เราต้องเข้าใจแก่นของศาสนาเซนที่ว่าด้วยเรื่องชีวิตนั้นเต็มไปด้วยทุกข์ซึ่งหลักความเป็นจริงนี้พบได้ในหลักธรรมแห่งอริยสัจ 4 ขององค์พระสัมมาสัมพุทธเจ้าที่ได้แสดงธรรมไว้ 1. ชีวิตคือทุกข์, 2. ทุกข์ทั้งปวงมีเหตุมาจากความไม่รู้ในสภาวะความเป็น

จริงของสิ่งต่างๆและเป็นผลมาจากการมีราคะ โทสะ และโมหะ, 3. ทุกชั้นนั้นสามารถหยุดมันได้โดยก้าวข้ามความไม่รู้เหล่านั้น และละจากการยึดติดในวัตถุทางโลก, 4. ทางแห่งการดับทุกข์คือ การมีมรรค 8 หรือเรียกว่า ‘อริยมรรค’ อันได้แก่ ความเห็นชอบ (สัมมาทิฐิ), ความดำริชอบ (สัมมาสังกัปปะ), เจรจาชอบ (สัมมาวาจา), การงานชอบ (สัมมากัมมันตะ), เลี้ยงชีพหรือชีวิตโดยชอบ (สัมมาอาชีวะ), พยายามชอบ (สัมมาวายามะ), ระลึกชอบ (สัมมาสติ), ตั้งจิตมั่นโดยชอบ (สัมมาสมาธิ) (Juniper, 2019, p. 17)

- ปรัชญาเต๋ากับความเรียบง่ายแห่งธรรมชาติ ในส่วนของหลักปรัชญาเต๋ามีคัมภีร์สำคัญชื่อว่า เต๋า เต๋อ จิง (Tao Te Ching) ถือกำเนิดโดยเหลาจื้อ และจวงจื้อ กล่าวว่า ปรัชญาเต๋อได้ถูกอธิบายในฐานะ ‘ศิลปะของการดำรงชีวิตในโลก’ นพ.สันต์ ใจยอดศิลป์ ได้แปล คัมภีร์เต๋า เต๋อ จิง โดยในที่นี้ขอยกคำสำคัญที่มีส่วนเกี่ยวข้องกับอธิบายเกี่ยวกับความวิถิการรับรู้ความงามไว้ดังนี้

เมื่อผู้คนเห็นว่าบางสิ่งสวย สิ่งอื่นก็กลายเป็นสิ่งน่าเกลียด
เมื่อผู้คนเห็นว่าบางสิ่งดี สิ่งอื่นก็กลายเป็นสิ่งเลว เป็นกับไม่เป็น
ต่างเสริมสร้างกันและกัน ยากกับง่ายก็ค้ำจุนกันและกัน ยาวกับ
สั้นก็นิยามกันและกัน สูงกับต่ำก็พึ่งพิงกันและกัน ก่อนกับหลังก็
ตามกันและกัน ผู้รู้จึงทำโดยไม่ลงมืออะไร สอนโดยไม่พูดอะไร
เกิดอะไรขึ้นก็ปล่อยมันเกิดไป สิ่งที่เกิดมาแล้วหายไปก็ปล่อยมัน
หายไป มีอะไรได้แต่ไม่เป็นเจ้าของ ทำอะไรไม่หวังผล ทำเสร็จแล้ว
ก็ลืมมันเสีย ทำให้ผลงานคงอยู่ยั่งยืน (สันต์ ใจยอดศิลป์, 2564, น.
4)

ดังนั้นสิ่งที่สะท้อนมาจากหลักพุทธปรัชญาและปรัชญาเต๋ามีผลกับการพัฒนาเนื้อหาศิลปะโดยศิลปะได้สะท้อนออกมาที่สอดคล้องกับอุดมคติของชีวิต (Juniper, 2019, p. 27)

- ความว่างในทัศนะของเซน “ทัศนะเรื่องความว่างเป็นทัศนะร่วมของพุทธศาสนาเกือบทุกนิกาย พระเถระของนิกายเซนหลายท่านได้กล่าวถึงเรื่องความว่าง เช่น พระโพธิธรรมในคราวสนทนาธรรมกับพระจักรพรรดิฉู่ เมื่อพระเจ้าจักรพรรดิถามถึงกุศลที่จะได้รับจากการได้สร้างวัด และการถวายทานแก่พระภิกษุสามเณร ท่านตอบว่าการกระทำเช่นนั้นไม่ใช่กุศลที่แท้จริง กุศลที่แท้จริงคือความว่างอันยิ่งใหญ่ ซึ่งสามารถค้นหาได้ภายในตัวเราเท่านั้น” (พระมหาสมปурณ์ วุฑฒิกโร, 2548)

เมื่อพิจารณาแนวคิดเรื่องวาปี-ซาบิ ที่เป็นการแสดงออกสุนทรียภาพของญี่ปุ่น “ผลงานการแสดงออกมากมายล้วนถูกกำหนดหลายองค์ประกอบที่เป็นวาปี-ซาบิ และข้อกำหนดเหล่านี้ล้วนเป็นแก่นของวาปี-ซาบิ สามารถอธิบายได้ 4 ประการ ดังนี้ 1. ทุกสิ่งในจักรวาลอยู่ในกระแสธรรมนี้ คือทุกสิ่งล้วนกลับคืนสู่ความว่างเปล่า, 2. ผลงานศิลปะของวาปี-ซาบิ ล้วนเต็มไปด้วยข้อเท็จจริงอันสำคัญคือ ความไม่เที่ยงแท้, 3. เมื่อได้สัมผัสกับวาปี-ซาบิทำให้ผู้สัมผัสได้ไตร่ตรองอย่างสงบเกี่ยวกับความไม่ยั่งยืนของสรรพสิ่ง, 4. ทำให้เกิดการเห็นคุณค่าของการเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ ทำให้เกิดมุมมองใหม่ๆ และมีมุมมองแบบเป็นองค์รวมขึ้น จนสามารถนำมาใช้ในชีวิตเราได้ (Juniper, 2019, p.27) ตัวอย่างของการอ้างอิงแรกของวาปี-ซาบิ ในทางความหมายของทางวรรณกรรมคือ นักกวี Fujiwara No Toshinari เพื่อใช้การสื่อถึงความรู้สึกกรำร้างว่างเปล่า โดยการใชภาพที่มองเห็นได้เช่นต้นกดที่เหี่ยวแห้งด้วยน้ำค้างแข็ง รูปแบบนี้ สื่อถึงจิตวิญญาณของความเปลี่ยวเหงาและสุดท้ายสิ่งที่สื่อเป็นนัยของคำนี้และสอดคล้องกับทัศนะพระพุทธรศาสนาเกี่ยวกับการดำรงอยู่ของชีวิตชั่วคราวหนึ่ง เรียกว่า ‘มูโจ’ (Mujō) แนวความคิดมูโจนี้ มีที่มาจากภาษาสันสกฤต คือคำว่า ‘อนิจจัง’ ซึ่งหมายถึงความไม่ต่อเนื่องหรือการเปลี่ยนแปลง ก่อให้เกิดแก่นปรัชญาของเซนและได้หลอมรวมเข้ากับปรัชญาและศิลปะของชุมชนท้องถิ่นที่มีมาช้านาน แนวความคิดที่ว่า

ไม่มีอะไรไม่เปลี่ยนแปลงและสิ่งมีชีวิตทั้งหมดต้องตายถูกมองว่าเป็นแหล่งของปัญหาที่ดีที่สุด เพราะไม่มีอะไรสำคัญไปกว่าสิ่งอื่นใด เมื่อความคิดข้างต้นได้หลอมรวมเข้ากับความหลงใหลในความตายของชาวญี่ปุ่น ซึ่งแตกต่างจากทางฝั่งตะวันตกซึ่งมักจะห่างจากสิ่งที่อาจถือว่าเป็นการไตร่ตรองอย่างผิดปกติ ชาวญี่ปุ่นพยายามควบคุมผลกระทบทางอารมณ์ที่มาจากความตายเพื่อเพิ่มพลังให้แก่พวกเขา ด้วยพลังนี้จึงทำให้เกิดความรู้สึกอ้างว้างอย่างไม่อาจปลอบโยนได้ และความรู้สึกนี้มักใช้คำว่า ‘ซาบิ’ (Juniper, 2019, p. 49)

6. การให้คำจำกัดความ ความงาม ในมุมมองสุนทรียศาสตร์

6.1 สุนทรียศาสตร์และสุนทรียภาพ เครือจิต ศรีบุญนาถ (2542) ได้กล่าวถึง สุนทรียศาสตร์ (Aesthetics) เป็นเนื้อหาว่าด้วยการศึกษาเรื่องมาตรฐานความงามในเชิงทฤษฎี อันเกี่ยวเนื่องกับประสบการณ์ทางสุนทรียภาพ กฎเกณฑ์ ทักษะศิลปะ สุนทรียศาสตร์นับว่าเป็นแขนงหนึ่งในส่วนที่เกี่ยวข้องกับการแสวงหาคคุณค่า (Axiology) ในสมัยก่อนวิชานี้เป็นที่รู้จักกันในรูปของวิชา ‘ทฤษฎีแห่งความงาม’ (Theory Beauty) หรือปรัชญาแห่งรสนิยม (Philosophy of Taste) (น. 1) ได้กล่าวไปแล้วข้างต้นถึงที่มาของคำๆนี้ หากแต่เมื่อพิจารณาถึงรากศัพท์ทางภาษา “Aesthetics มาจากรากศัพท์ภาษากรีกที่ว่า Aistheticos เป็นคำคุณศัพท์และใช้คำกริยาคำว่า Aisthanomai แปลว่า รู้ด้วยผัสสะ (To perceive)” (กิริติ บุญเจือ, 2522, น. 3) ส่วนคำว่า สุนทรียศาสตร์ “เป็นคำในภาษาสันสกฤต แปลว่า วิชาว่าด้วยเรื่องความงาม หรือสิ่งที่สวยงาม” (ศรีธัญ วงศ์ คำจันทร์, 2531, น.183) พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน 2542 อ้างถึงใน สุนจิน สัจจาลมณีเนตรและคนอื่นๆ (2562, น.7) ได้ให้ความหมายสุนทรียศาสตร์ “เป็นปรัชญาสาขาหนึ่งที่ว่าด้วยความงามและสิ่งที่งามทั้งในงานศิลปะทั้งในธรรมชาติ โดยศึกษาประสบการณ์ คุณค่าความงามและมาตรฐานในการวินิจฉัย

อะไรงามไม่งาม” ดร.จี ศรีนิवासัน (2545, น.1-5) ได้สรุปสาระของสุนทรียศาสตร์ไว้คือ “ความคิดเรื่องความงาม (Concept of beauty) ปัญหาต่างๆของสาขาวิชานี้จึงเป็นปัญหาเกี่ยวกับความคิดเรื่องความงาม เช่น ประสบการณ์ทางสุนทรียะมีลักษณะอย่างไร ตำแหน่งของความงามอยู่ที่ใด เป็นวัตถุวิสัยหรือจิตวิสัย ทฤษฎีศิลปะคืออะไร ความน่าเกลียดคืออะไร ทำไมเราจึงสนุกสนานเพลิดเพลินกับเรื่องโศกเศร้า อะไรเป็นสาเหตุของความขบขัน ศิลปะสัมพันธ์กับศีลธรรม ความจริงและศาสนา หรือไม่อย่างไร เป็นต้น” โกสุม สายใจ (2549) อ่างในสุจิน สัจวาลมณีเนตรและคนอื่นๆ (2562, น. 7) “สุนทรียศาสตร์เป็นการค้นหาความหมายของความงาม ความพึงพอใจทางสุนทรีย์ หลักแห่งรสนิยม ความสุขของบุคคลที่มีต่อวิจิตรศิลป์ ธรรมชาติของความงาม ลักษณะวัตถุวิสัยและจิตวิสัยของความงาม แรงกระตุ้นให้เกิดการสร้างสรรค์สิ่งที่มีความงาม กระบวนการสร้างงานศิลปะและมาตรการในการประเมินค่า การตัดสินงานศิลปะ” ส่วน ‘สุนทรียภาพ’ หรือ ‘สุนทรีย’ เป็นความรู้สึที่บริสุทธิ์ ที่เกิดขึ้นในห้วงเวลาหนึ่ง ลักษณะของ อารมณ์หรือความรู้สึกนั้นเราใช้ภาษาต่อไปนี้แทนความรู้สึกของเรา ซึ่งได้ความหมายไม่เท่าที่เรารู้สึกจริงๆ เช่น คำตอบต่อไปนี้ความพอใจ (interested) ความไม่พอใจ (disinterested) ความเพลิดเพลินใจ (pleasure) ความทุกข์ใจ (unpleasure) ความกินใจ (empathy) และความน่าเบื่อ (Bored) (สุจิน สัจวาลมณีเนตร และคนอื่นๆ, 2562, น. 9) สุนทรียศาสตร์จัดได้ว่าเป็นหนึ่งในสามของทฤษฎีการแสวงหาคุณค่าของมนุษย์ ได้แบ่งคุณค่าของมนุษย์ไว้มี 3 ด้าน ได้แก่ จริยศาสตร์ สุนทรียศาสตร์ และ ตรรกศาสตร์โดย สุจิน สัจวาลมณีเนตรและคนอื่นๆ (2562, น. 14) ดังคำอธิบายต่อไปนี้

1) จริยศาสตร์ (Ethics) เป็นมาตรฐานเกี่ยวกับพฤติกรรมของมนุษย์ทางจริยธรรม จริยศาสตร์เป็นศาสตร์ว่าด้วยมาตรฐาน การกำหนด

พฤติกรรมของมนุษย์ว่าอย่างไรคือความดี ใดคือความชั่ว คุณค่าของมนุษย์ที่
ได้รับการยกย่องประการแรกคือความดี

2) สุนทรียศาสตร์ (Aesthetics) เป็นมาตรฐานเกี่ยวกับการรับรู้
ความเป็นคุณค่าอีกอย่างหนึ่งซึ่งแตกต่างจากความดี คุณค่าทางความงามเป็นเรื่องเกี่ยวกับความคิดจากการสัมผัส เช่น เมื่อเราเห็นภาพดวงอาทิตย์กำลังจะลับ
ขอบฟ้าระหว่างขอบน้ำทะเลยามเย็น เราจะมองเห็นความงาม ความงามจะทำให้
เกิดความพอใจ ความยินดี หรือความสุข เมื่อเราสัมผัสกับสิ่งสวยงามทำให้เรา
สามารถแยกแยะวัตถุที่มีความงามว่ามีความโดดเด่น หรือแตกต่างจากวัตถุ
ธรรมดาทั่วไปได้ ทำให้เราเข้าใจได้ว่าอะไรทำให้เกิดความงาม เราก็อาจนำ
ความเข้าใจนั้นมาเป็นหลักการสร้างความงามหรือหรือสร้างสรรค์งานศิลปะขึ้นมา
ได้สิ่งสวยงามคือคุณค่าของความงามเป็นมนุษย์อีกประการหนึ่งที่เราจะละเลยไม่ได้
“คุณค่าทางด้านความงามเราเรียกว่าสุนทรียภาพ ในทางปรัชญาเรียกว่า
สุนทรียศาสตร์” (สุจิน สังวาลมณีเนตร และคนอื่นๆ, 2562, น. 14)

3) ตรรกศาสตร์ (Logics) คือ มาตรฐานทางคุณค่าส่วนที่ส่งเสริม
ให้มนุษย์มีความสมบูรณ์ขึ้นเป็นคุณค่าทางปัญญา ความคิด กล่าวคือ
นอกเหนือจากมาตรฐานทั้ง 2 ด้าน ดังกล่าวมนุษย์ยังต้องมีความคิดและ
วิจรรณญาณที่ดี รู้จักใช้เหตุผล ไม่หลงงมงาย มีสามัญสำนึกที่ดี มีโลกทัศน์ที่ดี
และมีวิสัยทัศน์ที่กว้างไกลศาสตร์ว่าด้วยความคิด

เมื่อความต้องการของมนุษย์ที่มีมากกว่าปัจจัยภายนอกที่เกี่ยวข้องกับ
ร่างกาย นั่นก็คือปัจจัยภายในซึ่งเป็นเรื่องของจิตใจ โดยเฉพาะเรื่องความงามที่
เกิดจากภายในจิตใจซึ่งกลุ่มที่ให้คุณค่าความงามในแง่มุมของสุนทรียภาพ เป็น
ความรู้สึกร่วมบุคคลเช่น ความพอใจ เพลินใจ ใช้ความรู้สึกตนเองเป็นตนเองเป็น

ตัวตัดสินได้แก่กลุ่มอัตวิสัย (Subjective) ซึ่งจะแตกต่างจากกลุ่มปรนัย (Objective) ที่ให้คุณค่าความงามเป็นรูปแบบ (Form) หรือความงามเป็นคุณสมบัติของศิลปวัตถุที่มีอยู่นั่นเอง (พวง มีนอก, 2529, น. 4) ส่วนคุณค่าความงามที่สะท้อนผ่านความคิด มโนคติ หรือจินตนาการของศิลปินผู้สร้างสรรค์ผลงานนั้นถือเป็นไปตามแนวทางของปรัชญาแบบจิตนิยม (idealism) อย่างไรก็ตามการตัดสินความงามมิได้มีข้อสรุปตายตัวแต่เป็นเพียงการสร้างกรอบแนวคิดเพื่อกำหนดรูปแบบในการศึกษา เพราะสุนทรียศาสตร์เป็นเรื่องของคุณค่าสูงสุดของชีวิตเป็นความรู้สึกและพฤติกรรมเท่านั้น (สุจิน สังวาลมณีเนตร และคนอื่นๆ, 2562, น. 14)

6.2 รูปแบบของสื่อสุนทรีย์ สุจิน สังวาลมณีเนตรและคณะ (2562, น. 21) อธิบายถึงสิ่งนี้ไว้ว่า “คือสิ่งที่เมื่อรับรู้แล้วเกิดความงามขึ้น ส่งผลต่อจิตใจให้เกิดความรู้สึกต่างๆ ซึ่งเป็นรสที่สัมผัสได้ในอารมณ์ต่างๆ ซึ่งรูปแบบของสื่อสุนทรีย์ไว้ซึ่งสามารถพบได้ 2 รูปแบบ” ได้แก่ สื่อธรรมชาติ และ สื่อศิลปะ “โดยสื่อธรรมชาติเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นเองตามสภาพแวดล้อมต่างๆ เช่น ทะเล ป่า ภูเขา เป็นต้น เป็นสิ่งที่พบได้เป็นส่วนมากในสถานที่ท่องเที่ยว เมื่อเข้าไปสัมผัสทำให้เกิดความงามในจิตใจ ส่วนอีกรูปแบบหนึ่ง คือ สื่อศิลปะ จากความหมายของศิลปะคือ ความงามที่มนุษย์สร้างขึ้น” สุจิน สังวาลมณีเนตรและคนอื่นๆ (2562, น. 27) ได้กล่าวเกี่ยวกับคุณค่าทางสุนทรีย์ในเชิงบวกไว้ว่า “นอกจากจะสร้างความละเอียดในการสื่อสารแล้วยังมีคุณค่าทำให้จิตใจของผู้ที่ถูกฝึกฝนในเรื่องสุนทรียภาพให้มีความอ่อนโยน เข้าใจสังคมและมีความงดงามในจิตใจ ด้วยวิชาทางด้านสุนทรียศาสตร์จัดเป็นวิชาทางด้านคุณวิทยา ซึ่งเป็นปรัชญาสาขาหนึ่งที่ทำให้ระดับจิตใจของมนุษย์สูงขึ้นกว่าสัตว์ เพราะวิวัฒนาการของมนุษย์ไม่ได้พัฒนาเฉพาะพัฒนาการทางร่างกายเท่านั้นแต่ยังเป็นการพัฒนาทางด้านจิตใจอีก

ด้วย” ด้วยเหตุนี้ บทบาทของวาปี-ซาปี จึงมีความสำคัญในบริบทของการศึกษา เพื่อการแสวงหาคคุณค่าในทางสุนทรียศาสตร์

6.3 สุนทรียศาสตร์กับหลักการสร้างสรรค์ การสร้างสรรค์นั้นว่ามีความสำคัญเพราะการสร้างสรรค์เป็นสิ่งที่ทำให้เกิดความแตกต่างทางความคิดของผลงานศิลปะ โดยทัศนะเกี่ยวกับการสร้างสรรค์ถูกอธิบายไว้ดังนี้ “การสร้างสรรค์เป็นพฤติกรรมอันสำคัญของมนุษย์ เป็นความต้องการสร้างสิ่งใหม่สิ่งแปลก ไม่เหมือนกับการเลียนแบบเพราะว่าการเลียนแบบจะเป็นการทำตามสิ่งที่กำหนดให้ใกล้เคียงความจริงที่สุด และการสร้างสรรค์จึงเป็นกระบวนการถ่ายทอดความรู้สึกที่มีต่อโลกภายนอก สิ่งแวดล้อม และธรรมชาติให้ปรากฏเป็นภาพได้ โดยมี ส่วนประกอบที่สำคัญของการสร้างสรรค์สามประการคือ 1. การรับรู้ (Perception) 2. จินตนาการ (Imagination) 3. ประสบการณ์ (Experience) (สุชาติ เกาทอง, 2536, น. 61-62 : อ้างอิงใน สุจิน สังวาลมณีเนตรและคนอื่นๆ, 2562, น. 32)

7. มุมมองสุนทรียศาสตร์ที่ได้จากบริบทการศึกษาแนวคิดวาปี-ซาปี

ในการแสดงออกผลงานทางศิลปะ ประกอบไปด้วยผู้สร้างและมีบุคคลผู้รับรู้ที่เชื่อมโยงกับสิ่งที่ถูกสร้างขึ้น อย่างไรก็ตาม ขอบเขตในการแสดงออกของผลงานศิลปะนั้นกว้างใหญ่มากจนไม่สามารถนำสิ่งใดๆมากำหนดขอบเขตของศิลปะ มีคำกล่าวที่ว่า ทุกสิ่งที่เราทำ ทุกอริยาบถและทุกการเคลื่อนไหวล้วนแล้วแต่เป็นงานศิลปะ เพราะมันเป็นสิ่งที่เราแสดงออกเมื่อต้องเผชิญกับสิ่งรอบตัวเราซึ่งแนวคิดนี้มีความสอดคล้องกับหลักปรัชญาเซนซึ่งพยายามค้นหาศิลปะในแง่มุมของชีวิต ซึ่งคำว่า ‘seishintouistu’ หมายถึงการเพ่งจิตใจและจิตวิญญาณผ่านกิจกรรมหนึ่ง ผ่านกระบวนการทางจิตนี้ บุคคลจะสามารถหลุดพ้นจากการ

ครอบงำของอัตตาและกลายเป็นหนึ่งเดียวกับกิจกรรมเหล่านั้น จากศิลปะซึ่งเป็นผลจากจิตใจที่ได้จดจ่อกับงานในมือ ไม่ว่าจะเป็นการขัดพื้น ชูตกรวด หรือการหันผักร ด้วยการทำให้จิตใจให้ว่างเปล่า อยู่ ณ ช่วงขณะนั้น และกิจกรรมในชีวิตประจำวันสามารถสื่อความหมายที่ลึกซึ้ง และในขณะเองก็ถูกพิจารณาว่าเป็นกุญแจสำคัญในการพัฒนาจิตใจ ทักษะนี้สามารถทำให้งานที่ธรรมดาที่สุดสามารถกลายเป็นผลงานศิลปะได้ อาจารย์สอนเซนได้เน้นสิ่งที่เป็นสภาวะจิตใจ ที่เรียกว่า ‘mushin’ ซึ่งเป็นตัวดูดซับสภาวะทั้งหมดกับงานเหล่านั้น การมีสมาธินี้สามารถช่วยทำให้ลดตัวตนลงได้ และเพื่อให้จิตใจและร่างกายสามารถทำงานได้อย่างอิสระ เป็นธรรมชาติถูกยับยั้ง แนวคิดเกี่ยวกับการลดตัวตนถูกมองว่ามีความสำคัญในการผลิตผลงานศิลปะ ซึ่งไม่ถูกทำให้มัวหมองด้วยการเติมแต่งของการตามใจตนเองหรือจากการนำเสนอตัวเอง (Juniper, 2003, p. 91-92) ในศิลปะด้านอื่นๆ บทบาทของศิลปินก็คือมีหน้าที่เป็นสื่อกลางมากกว่าเป็นตัวบุคคล ความคิดที่ว่าศิลปินไม่ใช่ผู้สร้างสรรค์งานที่แท้จริงนั้นเป็นแก่นพื้นฐานในงานศิลปะของญี่ปุ่นและความสำเร็จสูงสุดของศิลปินคือการบรรลุสู่ระดับที่ความพยายามและการมีความคิดอย่างมีสติ ไม่ถูกควบคุมจากปัจจัยภายนอกหรือสิ่งที่มองไม่เห็น ดังนั้นจิตวิญญาณของศิลปินในขณะแสดงผลงานจึงเป็นเกณฑ์ในการตัดสินผลงานศิลปะในญี่ปุ่น ตัวอย่างเช่น การประดิษฐ์ตัวอักษรซึ่งเป็นรูปแบบที่ได้รับการยอมรับอย่างสูงสุทธูปแบบหนึ่งทั้งในจีนและในญี่ปุ่น ซึ่งได้รับการกล่าวขานว่าภาพอักษรสามารถสะท้อนถึงสภาพจิตใจของศิลปินในขณะเขียนผลงานได้อย่างสมบูรณ์ เมื่อเตรียมจะเขียนผลงาน ช่วงคัดลายมือจะต้องเรียกจิตใจที่สงบและจดจ่อกับพู่กันและนำไปไว้บนกระดาษอย่างรวดเร็ว ทุกกระบวนการเป็นการทำสมาธิ ตั้งแต่ขั้นตอนการเตรียมอุปกรณ์เครื่องเขียน เปิดชุดเครื่องเขียน การบิดถ่านแท่งเพื่อทำหมึก ไปจนถึงการสะบัดแปรงบนกระดาษ การกำหนดศิลปะนั้นยากพอๆกับการกำหนดชีวิตด้วยตัวเอง เนื่องจากทั้งสองเป็นสิ่งที่แยกกันไม่ออก

แต่ศิลปะสามารถเข้าใจได้ในแง่ของสิ่งที่มนุษย์นั้นได้ให้ไว้ (Juniper, 2019, p.92-93) เมื่อพิจารณาลักษณะของวาปี-ชาปีที่ปรากฏในผลงานศิลปะในแบบต่างๆ ถูกถ่ายทอดออกมาจากศิลปินนั้น Andrew Juniper (2003, p. 95) ได้สรุปองค์ประกอบหลักๆ ที่สำคัญของวาปี-ชาปีไว้ คือ นวัตกรรมและความแปลกใหม่ และการนำความท้าทายใหม่ๆ มาสู่จิตใจ ความคิดสร้างสรรค์เป็นส่วนสำคัญของกระบวนการทางศิลปะ ทั้งให้แนวคิดและแรงบันดาลใจใหม่ๆ เพื่องานศิลปะใหม่ๆ และดูเหมือนว่าจะเป็้องค์ประกอบสำคัญในการพัฒนาการแสดงออกในรูปแบบใหม่ๆ โดยทั่วไปถือว่าการคิดสร้างสรรค์เป็นสิ่งที่มนุษย์ทุกคนสามารถมีได้ในระดับหนึ่งและน้อยคนนักที่จะตั้งคำถามเหล่านี้ ยกเว้นแต่นักบวชนิกายเซน

7.1 อะไรที่เรียกว่า สวย/งาม ในแนวคิดของ วาปี-ชาปี

ความไม่สวย ความโรยรา ความเหี่ยวเฉา ความเชียวครึ้ม ความไม่สมบูรณ์ และรอยร้าว จะถูกนิยามว่าเป็นความงามและมีค่าว่างามได้อย่างไร เมื่อความงามมักมีการตัดสิน ในองค์ประกอบใดบ้าง ขึ้นอยู่กับใคร และไม่ขึ้นอยู่กับใครได้หรือไม่ ใครเป็นผู้ตัดสินให้ให้คุณค่าความงามเหล่านั้น หรือความงามเหล่านั้น สามารถมีคุณค่าในตัวเอง โดยที่เราไม่ต้องรับรู้หรือตัดสินว่าสิ่งนั้นมีค่าในสายตาของเรา ความงามแบบใดเป็นสิ่งที่จับต้องได้หรือไม่ และความงามที่วาปี ชาปี ที่ถูกถ่ายทอดออกมาเป็นสุนทรียภาพแบบญี่ปุ่นนั้นเราสามารถนับได้ใหม่ว่ามีคุณค่าความงามทางศิลปะ หรือควรแก่การยอมรับในมุมมองทัศนศิลป์หรือไม่ สุนทรียภาพแห่งวาปี-ชาปีอยู่ที่ใด เราทราบไปแล้วในเบื้องต้นถึงการเน้นย้ำการใช้วัสดุต่างๆ รวมไปถึงการเน้นความเรียบง่ายและการปรับใช้วัสดุต่างๆ Andrew Juniper (2003, p. 98) กล่าวว่า “การรับรู้ความงาม ไม่ว่าจะเป็้อง ภาพเสียง หรือสัมผัส ล้วนเป็้องค์ประกอบพื้นฐานของศิลปะ” เขาได้นำเสนอว่า

ทฤษฎีนี้มีมากมายล้วนมีมาและจากไป แต่ในการเข้าถึงความซาบซึ้งในความงามของ วาปี-ชาปิในประวัติศาสตร์ แต่มีแนวคิดหนึ่งที่น่าสนใจ คือแนวคิดเรื่อง รสนิยม (Ideas of Taste) ที่สนับสนุนโดย เซ็น โนะะ ริคิอู ยังคงยืนหยัดอยู่ได้ไม่เปลี่ยนแปลงในวัฒนธรรมและค่านิยมในสังคม ซึ่งแนวคิดรูปแบบอื่นๆไม่สามารถดำรงอยู่ได้ นี่อาจเป็นข้อพิสูจน์ถึงความจริงของความงามของวาปี-ชาปิ เพราะการ ไร่การปรุงแต่งและความบริสุทธิ์ที่ลึกซึ้งของวาปี-ชาปิที่กระทบกับจิตวิญญาณของมนุษย์เสมอและเป็นการยืนยันความไม่สำคัญของเราในโลกที่อยู่ในกระแสการเปลี่ยนแปลง (Juniper, 2003, p. 99) ปรัชญาของวาปี-ชาปิ จึงได้เป็นการเน้นย้ำว่า ไม่ให้ครอบครองวัตถุและความผูกพันกับทางโลกในการค้นหาความสงบสุข เขากล่าวว่า แทนที่เราจะเรียกร้องในสินค้าอุปโภคบริโภคจำนวนมากที่ได้รับการ ออกแบบมาให้ตกยุคตกสมัย เราอาจเลือกซื้อของเฉพาะเท่าที่จำเป็นจริงๆเพื่อการ เติมเต็มชีวิต นี่คือจุดที่ผู้บริโภคเลือกว่า วาปี-ชาปินั้นมีความสำคัญต่อสิ่งแวดล้อม โดยการเลือกสินค้าให้เน้นที่คุณภาพการผลิตและความยั่งยืนของทรัพยากรที่ใช้ในการผลิตแทนที่การใช้สื่อโฆษณา (Juniper, 2003, p. 151) เช่นนั้นจึงส่งผลต่อ การสร้างศิลปะวาปี-ชาปิ ดังนั้นการสร้างงานศิลปะจึงเน้นการบรรลุถึงสถานะที่ไร้ จิตซึ่งไม่มีเจตนา นั้น งานจะต้องไม่อยู่ภายใต้การบังคับหรือความกดดัน แต่อาศัย การสัมผัสกับงานขณะทำงานปรากฏ (Loori, 2005 อ้างถึงใน Cooper, Tracy M., 2018, p. 11) อีกมุมหนึ่งที่สำคัญคือการตระหนักถึงสิ่งนั้น สิ่งนั้นคือความจริง หรือประสบการณ์ที่ไม่สามารถอธิบายได้ด้วยคำพูด ความเป็นเช่นนั้นคือการมีอยู่ ซึ่งได้ห่อหุ้มความเป็นจริงไว้ ซึ่งได้เกิดคำถามที่ว่า ในชีวิตเรามีความเป็นเช่นนั้น หรือไม่ หรือเราได้หลีกเลี่ยงให้กับลัทธิวัตถุนิยมอย่างสมบูรณ์แล้ว (Cooper, Tracy M., 2018, p. 11) แต่สิ่งเหล่านี้พบได้ในธรรมชาติ แต่สามารถชี้ให้เห็น ถึงคุณธรรมของลักษณะนิสัยของมนุษย์และความเหมาะสมของพฤติกรรม ในทาง กลับกันสิ่งนี้ชี้ให้เห็นว่าคุณธรรมและความสุภาพสามารถปลูกฝังได้ผ่านการชื่นชม

และฝึกฝนศิลปะ ดังนั้นอุดมคติด้านความงามจึงมีความหมายแฝงทางจริยธรรม และแผ่ขยายวัฒนธรรมญี่ปุ่นไปมาก (Carter, 2008) แนวคิดวะบิ-ซะบิ จึงเป็นการทำความเข้าใจและยอมรับในความจริงแท้ ตามวิถีจักรธรรมชาติของการเกิด และดับของสรรพสิ่ง เป็นปรัชญาที่สอนให้เห็นถึงความงามในความไม่สมบูรณ์ อันมีรากความเข้าใจในพุทธศาสนาแบบเซน (เข้าใจชีวิตบนวิถีคิดแบบ 'วะบิ-ซะบิ', 2557)

7.2 สิ่งที่ได้รับจากการศึกษาสุนทรียศาสตร์ในแนวคิด วาบิ-ซาบิ

เมื่อเราต้องเผชิญกับเครื่องปั้นดินเผาที่แตกหัก ชาวตะวันตกมักจะทิ้งเศษเครื่องปั้นดินเผาเหล่านั้นและซื้อใบใหม่ แต่ในทางกลับกัน คนญี่ปุ่นที่มีความคิดเกี่ยวกับ วาบิ-ซาบิ มองเห็นโอกาสสำหรับชีวิตใหม่โดยผ่านกระบวนการ กระบวนการนี้เรียกว่า 'คินสิจิ' (kintsugi) เป็นการซ่อมแซมชามที่แตกด้วยครั่งทอง เป็นการให้ออกาสพวกมันในการมีชีวิตใหม่อีกครั้ง และบ่อยครั้งที่คินสิจิมักถูกอ้างว่าเป็นการแสดงออกทางกายภาพของวาบิ-ซาบิ การเน้นรอยร้าวและความไม่สมบูรณ์โดยวัสดุล้ำค่าเป็นข้อพิสูจน์ถึงชีวิตของวัตถุ โดยให้ความสนใจที่ความไม่สมบูรณ์แทนที่จะพยายามซ่อนรอยร้าวนั้นไว้ ชามชาที่ได้รับการซ่อมแซมเป็นพิเศษเหล่านี้มักมีราคาที่สูงกว่าชามชาใบใหม่และคินสิจิได้กลายเป็นที่นิยมอย่างมากและในคราวเดียวกันนั้นมีช่างฝีมือบางคนพยายามทុบชามชาของตนเพื่อวัตถุประสงค์ในการผลิตรุ่นที่มีรอยร้าว นี่จึงเป็นจุดที่ผิดพลาดของคินสิจิและวาบิ-ซาบิ (Wabi-Sabi..., n.d.) แต่เมื่อวิเคราะห์จุดประสงค์แนวความคิดในการสร้างผลงาน แนวคิดคินสิจินี้ถือเป็นแนวคิดสำคัญที่มีผลต่อชีวิตในด้านการเยียวยาจิตใจ รอยร้าวที่เกิดจากเปรียบได้กับรอยบาดแผลของชีวิต การนำกลับมาใช้ใหม่อีกครั้งก็เหมือนกับการให้ออกาสคนที่ล้มเหลวในการลุกขึ้นสู้ใหม่อีกครั้ง รอยร้าวกลายเป็นบาดแผล ทำให้เป็นเครื่องเตือนใจถึงอุปสรรคต่างๆที่เคยได้ก้าวผ่านมัน

จนลุกขึ้นใหม่อีกครั้งจนสามารถประสบกับความสำเริง และทำให้ไม่กลับไปทำเรื่องที่ผิดพลาดเป็นครั้งที่สองจากบทเรียนที่ได้รับ จนทำให้ผลงานศิลปะแบบคินสึงได้รับการขนานนามเลื่องลือในด้านความงามว่า “เป็นความงามของบาดแผลแห่งชีวิต เพราะสัจธรรมที่ว่า แท้จริง...ไม่มีชีวิตใดในโลกนี้ที่สมบูรณ์แบบ” (สกุล บุญยทัต, ม.ป.ป.) หากมองในแง่ของทัศนศิลป์แล้ว สวนเซนหรือสวนนามธรรมเป็นศิลปะที่แฝงแนวความคิด พระพุทธศาสนานิกายเซนที่ใช้พลังสมาธิแบบกินระยะเวลาในการสร้างสรรค์ผลงานบนพื้นที่ขนาดเท่าจริง สวนเซนนั้นถือเป็นศิลปะที่มีชีวิต เพราะต้นไม้และพืชต่างๆ ล้วนมีความเปลี่ยนแปลงให้เห็นในฤดูที่แตกต่างกันไป “วัตถุทรงรูปย่อมเสื่อมสลายอย่างแน่นอน” ประโยคนั้นนอกจากจะทำให้เข้าใจพื้นฐานของสวนว่าเป็นสิ่งที่เสื่อม สลายไปตามกาลเวลาแล้ว ยังทำให้เข้าใจถึงสุนทรียภาพแบบหนึ่งเรียกว่า ‘มูโจ’ เข้าใจว่าเฉพาะตัวแนวคิดไม่มีอยู่ในสังคมดั้งเดิมของญี่ปุ่น แต่ปรากฏขึ้นหลังจากได้รับอิทธิพลจากพุทธศาสนาแล้ว คำในภาษาไทยที่เราคุ้นเคย กันดีก็คือ ‘อนิจจัง’ ในวัฒนธรรมไทย แนวคิดของพุทธศาสนาที่ใช้ในบริบทของศาสนาและคำสอนต่อชีวิต ในขณะที่วัฒนธรรมญี่ปุ่นขยายความไปยังความงามด้วย” (ชัยยศ อิชฎีวรพันธุ์, 2557, น.37) จากการเปลี่ยนผ่านทางสังคมและวัฒนธรรม ยุคสมัยได้เข้าสู่สังคมสมัยใหม่ ชีวิตคนส่วนใหญ่เปลี่ยนจากชุมชนแบบบ้านๆกลายเป็นชาวเมือง ส่งผลให้วาปี-ซาบิมิขอบเขตที่ถูกจำกัดมากยิ่งขึ้น และคนในยุคสมัยก่อนได้แก่ชราและได้ถึงแก่กรรมไปบ้างแล้ว การเปลี่ยนแปลงรูปแบบผลงานศิลปะโดยเฉพาะวิธีคิดที่เน้นความทันสมัยมาใช้อย่างเต็มรูปแบบส่งผลให้ประเทศญี่ปุ่นได้กลายเป็นทะเลทรายสำหรับงานศิลปะ แต่ทว่าเมื่อเราพิจารณาอีกด้านยังคงมีความงามชนิดหนึ่งที่ยังคงไม่เปลี่ยนแปลงคือความงามตามธรรมชาติและการเน้นความประณีตทางสังคมที่ยังไม่มีใครเทียบสังคมญี่ปุ่นได้ เพราะชาวญี่ปุ่นยังคงสามารถนำเสนอแก่ผู้ที่แสวงหาประสบการณ์อันน่าจดจำสู่โลกเหนือธรรมชาติซึ่งพวกเขาได้ถนุถนอมมาอย่างดี

(Juniper, 2003, p. 62) เสน่ห์อันเป็นอัตลักษณ์ของญี่ปุ่น ทักษะภาพที่สวยงาม อาหารการกินที่หลากหลายน่าประทับใจ ระบบสาธารณสุขปลอดภัยและโครงสร้างพื้นฐานที่ครบครันสะดวกสบาย บ้านเมืองสะอาดสะอ้าน ผู้คนที่มีระเบียบวินัย และอ่อนโยน สถาปัตยกรรมที่โดดเด่น ล่วงเลยไปจนถึงค่านิยม กิจกรรม พิธีกรรม เครื่องแต่งกาย งานออกแบบสร้างสรรค์ วิถีคิด ความคิดอันลึกซึ้ง ความเชื่อ วิถีชีวิตที่มีแบบแผนอันงดงามตั้งแต่อดีต และอื่น ๆ อีกมากมายที่ไม่สามารถกล่าวถึงได้หมดในบทความชิ้นนี้ ถึงแม้ว่าในปัจจุบันวิถีการดำเนินชีวิตของชาวญี่ปุ่นจะเปลี่ยนแปลงไปบ้างตามกาลเวลาที่หมุนผ่าน แต่กลิ่นอายของความงามอันมีอัตลักษณ์ของชาวญี่ปุ่นยังคงอาบไล้ไปทั่วทุกอณู ผู้เขียนให้ค่านิยมใน ‘ความงาม’ เหล่านี้ว่าคือศิลปะวัฒนธรรมญี่ปุ่น หรือ “สุนทรียภาพแบบญี่ปุ่น” (ญี่ปุ่นกับปรัชญาเซน, ม.ป.ป.)

8. บทสรุปและข้อเสนอแนะ

จากการศึกษา วาปี-ซาปี กับแนวคิดเรื่องความงามในมุมมองสุนทรียศาสตร์ พบว่า แนวคิดวาปี-ซาปีนี้ สามารถทำให้เราได้ตระหนักถึงสิ่งหนึ่งซึ่งเป็นสิ่งสำคัญในบริบทของการหันมามองการใช้ชีวิตของเรา ผู้คนส่วนมากมักชื่นชมกับสภาวะความสมบูรณ์แบบ การต้องเป็นทีหนึ่ง และมองความสำเร็จอันเป็นที่หนึ่งอยู่เสมอ และบ่อยครั้งเรามักจะมองข้ามสิ่งเล็กๆรอบตัว ผู้คนรอบตัว หรือแม้กระทั่งผู้คนที่เคยสนับสนุนตนเองไป วาปี-ซาปีสามารถกระตุ้นย้ำเตือนให้คนเราอย่าได้หลงลืมตัว ให้เรารู้จักมองตนเอง รวมไปถึงการชื่นชม ยินดีต่อสิ่งต่างๆ การหันมามองเห็นความสำคัญกับธรรมชาติและสิ่งที่เป็น สอนให้มนุษย์เราลดความเห็นแก่ตัว ด้วยเหตุนี้วาปี-ซาปี จึงไม่ได้ถูกจำกัดขอบเขตอยู่ที่โลกวัฒนธรรมหนึ่ง หรือของคนชาติหนึ่งชาติใด แต่เป็นเรื่องของมนุษย์ มนุษย์ที่มีความคิด มีจิตใจ วาปี-ซาปีได้สะท้อนมุมมองหนึ่งของมนุษย์ที่ว่า ทุกคนต่างรัก

สวยรักงาม จะอ้วนจะผอมต่างก็สวยเหมือนกัน มนุษย์ไม่ควรที่มองหาเพียงแค่ความสมบูรณ์ แต่เราควรจะมองหาสิ่งที่เหมาะสม ความดีชั่วถูกผิดล้วนอยู่ที่ทัศนคติของเรา ดังนั้นศิลปินได้ถ่ายทอดผลงานอันเป็นธรรมชาติที่สะท้อนแก่นแท้ของชีวิตของมนุษย์ พยายามให้ผู้คนมองหาคุณค่าภายใน ไม่ใช่เพียงการมองหาแค่ความงามภายนอก เพราะแท้แล้วสุดท้ายของชีวิต สรรพสิ่งในโลกล้วนหนีไม่พ้นกฎเกณฑ์แห่งธรรมชาติ ที่มีการเกิดขึ้น ตั้งอยู่ และดับไป สิ่งที่เหลือไว้คือคุณค่าแห่งความดีที่มนุษย์ชนรุ่นหลังหรือคนที่ยังอยู่สามารถนึกถึงได้ วาปี-ชาปี สุนทรียภาพแห่งความงามเกิดขึ้นจากความอ่อนน้อมถ่อมตนและความไม่สมบูรณ์ ความงามในรูปแบบนี้จึงไม่ใช่ความงามที่เป็นอุดมคติแบบสมบูรณ์แบบ หรือเน้นที่ความงามที่มองหาแต่ความสมบูรณ์แบบเท่านั้น แต่เป็นความงามที่ผ่านกระบวนการ ผ่านขั้นตอน ผ่านวิหิตคิดมากกว่าเน้นรูปแบบหรือองค์ประกอบที่เป็นปัจจัยภายนอก วาปี-ชาปี ยังคงมีจุดบกพร่องตรงที่การสร้างความงามในรูปแบบของวาปี-วาปี บางครั้งศิลปินได้พยายามทำผลงานออกมาเกินความเจตนาธรรมณ์หรือเป้าหมายเดิมหรือเนื้อแท้ของวาปี-ชาปี เรียกได้ว่าบางครั้งจิตใจได้ถูกครอบงำด้วยจุดประสงค์บางอย่าง จึงเกิดคำถามว่า ผลงานศิลปะลักษณะนี้ยังคงมีคุณค่าหรือไม่ ในเมื่อรูปแบบและวิธีการล้วนถอดแบบมาจากวิถีดั้งเดิมแต่แตกต่างที่เจตนา หากนักปรัชญาต้องการหาคำตอบคงต้องย้อนกลับไปพิจารณาถึงแก่นแท้ของวาปี-ชาปีจึงจะสามารถตอบคำถามได้ว่าผลงานของศิลปินเหล่านี้มีคุณค่าหรือมีความงามในทางสุนทรียศาสตร์อย่างที่กล่าวไปแล้วหรือไม่

เอกสารอ้างอิง

กิริติ บุญเจือ. (2522). *ปรัชญาศิลปะ*. กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช.

เข้าใจชีวิตบนวิถีคิดแบบ 'วะบิ-ซะบิ' (wabi-sabi). (2557). สืบค้นเมื่อ 9 สิงหาคม 2564, จาก <https://www.mangozero.com/the-understanding-of-wabisabi-life/>

เครือจิต ศรีบุญนาถ, อโศก ไทยจันทรรักษ์, สรรเพชร เพียรจัด, ทรงเกียรติ สมญาติ, ประภาส ไชยเขตร, พุกกัน แจ็กโฮสง. (2542). *สุนทรียภาพของชีวิต*. กรุงเทพฯ : ธีรด์เวฟ เอ็ดดูเคชั่น จำกัด.

จี ศรีนิวาสน์. (2545). *สุนทรียศาสตร์ ปัญหาและทฤษฎีเกี่ยวกับความงามและศิลปะ*, แปลโดย สุเชาวน์ พลอยชุม. พิมพ์ครั้งที่ 2. นครปฐม: มหามกุฏราชวิทยาลัย.

ชัยยศ อิษฏ์วารพันธ์. (2557). *หิมะ พระจันทร์ ดอกไม้ : สอนญี่ปุ่น*. กรุงเทพฯ: สารคดีภาพ.

ญี่ปุ่นกับปรัชญาเซน ฉบับย่อ (a very short introduction of zen). (ม.ป.ป.). สืบค้นเมื่อ 10 พฤศจิกายน 2564, จาก

<https://www.blockdit.com/posts/5ec13d8efc9af10ccdb71517>

ดวงดาว โยชิตะ. (2560). วาปี -ซาบิ กับการพัฒนาการท่องเที่ยวอย่างยั่งยืน.

วารสารมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์, 3 (2), 23-30.

พระมหาสมบุญญ์ วุฑฒิกโร. (2548). *อิทธิพลของลัทธิเต๋าที่มีต่อพระพุทธศาสนา นิกายเซ็น*. สืบค้นเมื่อ 9 พฤศจิกายน 2564, จาก

http://202.28.52.4/site/articlecontent_desc.php?article_id=1208&articlegroup_id=187

- ฟ่วง มินอก. (2529). *สุนทรียศาสตร์*. กรุงเทพฯ: ภาควิชาปรัชญาและศาสนา.
มหาวิทยาลัยรามคำแหง.
- พัชรินทร์ ศุขประมุข. (2560). *วิถีแห่งศรัทธาจากศิลปะที่คนญี่ปุ่น=The History of Japanese Art and Faith*. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.
- รังสิณี ไชยคุณ. (2564). *วาบิซาบิ" คืออะไรหนอ?*. สืบค้นเมื่อ 9 พฤศจิกายน 2564, จาก <https://kiji.life/wabisabi/>
- ศรัณย์ วงศ์คำจันทร์. (2531). *ปรัชญาเบื้องต้น*. คณะวิชามนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์: มหาวิทยาลัยศรี กัมแพงเพชร. กรุงเทพฯ: อมรการพิมพ์.
- สกุล บุญยทัต. (ม.ป.ป.). *คินสึจิ (Kintsugi) : ความงามของบาดแผลแห่งชีวิต* “แท้จริง ... สืบค้นเมื่อ 10 พฤศจิกายน 2564, จาก <https://siamrath.co.th/n/215734>
- สมเกียรติ ตั้งนโม. (2553). *สุนทรียศาสตร์อินเดีย, จีน, และญี่ปุ่น (ฉบับย่อ)*. สืบค้นเมื่อ 10 พฤศจิกายน 2564, จาก weread.in.th/wp-content/upload
- สันต์ ใจยอดศิลป์. (2021). *คัมภีร์ เต่าเต๋อจิง ฉบับแปลโดย นพ.สันต์ ใจยอดศิลป์*. สืบค้นเมื่อ 9 พฤศจิกายน 2564 จาก https://drsant.com/2017/04/blog-post_15-12.html
- สุจิน สัจจวาลย์มณี, อโศก ไทยจันทรรักษ์, สรรเพชร เพียรจิต, ทรงเกียรติ สมญาติ, ประภาส ไชยเขตร, และพู่กัน แจ็กโธสง. (2562). *เอกสารประกอบการสอนรายวิชา สุนทรียศาสตร์และจริยธรรมในการดำรงชีวิต (ทัศนศิลป์)*. บุรีรัมย์: มหาวิทยาลัยราชภัฏบุรีรัมย์.
- สุนทรียศาสตร์ญี่ปุ่น*. (ม.ป.ป.). สืบค้นเมื่อ 9 พฤศจิกายน 2564, จาก https://www.baanjomyut.com/library/japan_aesthetics/06.html

อานนท์ กาญจนโพธิ์. (2564). *ศาสนสุนทรียศาสตร์วิจารณ์. วารสารพิศพัฒนา ศิลป์ บัณฑิตศึกษา*, 1(2), 65-80.

Bareo & isyss. (2019). *Wabi Sabi Décor: ความงามที่ไม่สมบูรณ์แบบ*. Retrieved November 09, 2021, from <https://www.bareo-isyss.com/service/decor-guide/wabi-sabi-decor/>

Cooper, Tracy M. (2018). *The Wabi Sabi Way: Antidote for a Dualistic Culture?*, *Journal of Conscious Evolution: Vol. 10 : Iss. 10*, Article 4. Available at: <https://digitalcommons.ciis.edu/cejournal/vol10/iss10/4>

Dwivedi, P. S. (2021). *Aesthetics and the philosophy of art: Comparative perspectives*. New Delhi: Routledge India.

Juniper, A. (2019). *Wabi Sabi: The Japanese art of Impermanence*. Tokyo: Tuttle Publishing.

Koren, L. (2008). *Wabi-sabi for artists, designers, Poets & Philosophers*. Berkeley, CA: Stone Bridge Press.

Laksanasamrith, E. (2015). Japanese gardens design : สวนญี่ปุ่น ที่ไม่ใช่แค่สวนแต่คือสัจธรรมของชีวิต. Retrieved November 09, 2021, from <https://dsignsomething.com/2015/06/18/japanese-gardens-design>

Lopes, A. M. (2016). Aesthetics, aesthetic theories. *The Bloomsbury Encyclopedia of Design*. doi:10.5040/9781472596178-bed-a021, 17-21.

Marra, M. F. (n.d.). *A history of modern Japanese aesthetics*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Robert E. Carter. (2008). *The Japanese Arts and Self-cultivation*. Albany: State University of New York Press, 2008. from https://th.wikiqube.net/wiki/Japanese_aesthetics#cite_note-Carter-8

Wabi-Sabi: Why Japanese aesthetic consciousness accepts imperfection. (n.d.). Retrieved November 10, 2021, From <https://www.tsunagujapan.com/wabi-sabi-japanese-aesthetic-conciousness/>

วิถีแห่งอานาปานสติสู่ความฉลาดทางอารมณ์ของผู้สูงอายุ Anapanasati Approach for the Path to Emotional Intelligence of the Elderly

วนิดา ชุลิกาวิตย์¹, พระมหาจักรพล อาจารย์สุโภ (เทพา)^{2*}
Wanida Chulikawit¹, Phramaha Chakrapol Acharashubho Thepa^{2*}
บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย¹
คณะศาสนาและปรัชญา มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย²
Graduate School, Mahamakut Buddhist University¹
Faculty of Religion and Philosophy, Mahamakut Buddhist University²
*Corresponding Author, E-mail: chakrapol.acharasubho@gmail.com

(Received: June 22, 2022 | Revised: November 3, 2022 | Accepted: November 3, 2022)

บทคัดย่อ

บทความวิชาการเรื่อง วิถีแห่งอานาปานสติสู่ความฉลาดทางอารมณ์ของผู้สูงอายุ เป็นการศึกษาทศนะที่เกี่ยวกับวิธีการปฏิบัติอานาปานสติและความฉลาดทางอารมณ์ โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาวิเคราะห์หลักธรรมในทางพระพุทธศาสนา โดยเฉพาะอานาปานสติ และนำเสนอเชิงพรรณนาวิถีสู่ความฉลาดทางอารมณ์ของผู้สูงอายุด้วยอานาปานสติ

อานาปานสติสูตร เป็นพระสูตรเดียวที่เกี่ยวกับการตั้งสติกำหนดรู้ลมหายใจเข้าออก เป็นได้ทั้งสมถกัมมัฏฐานและวิปัสสนากัมมัฏฐาน หลักธรรมในอานาปานสติสูตรมี (1) สติปัฏฐาน 4 (2) โพชฌงค์ 7 (3) อิทธิบาท 4 (4) สัมมัปปธาน 4 (5) อินทรีย์ 5 (6) พละ 5 (7) อริยมรรค (มรรคมืองค์ 8) เมื่อผู้สูงอายุปฏิบัติอานาปานสติ มีสติกำหนดรู้ลมหายใจเข้าออก ทำให้เกิดความสงบเย็นเกิดความตั้งงามเป็นลำดับจากภายใน คือ จิตใจ สู่ภายนอก คือ ร่างกาย และสังคมในวงกว้าง สำหรับผู้สูงอายุที่ได้เจริญอานาปานสติเป็นประจำ จะมีความ

ฉลาดทางอารมณ์สูง สามารถเข้าใจและจัดการกับอารมณ์และความเครียดของตนเองได้อย่างเหมาะสม มีความเข้าใจถึงความรู้สึกของผู้อื่น และสามารถเรียนรู้วิธีเอาชนะความเครียดและความกดดันจนเกิดความรุนแรงทางอารมณ์ได้ การเจริญอานาปานสติ ถ้าทำให้มากและให้สมบูรณ์ขึ้นเรื่อย ๆ ย่อมเป็นผู้ไกลจากกิเลส เกิดวิชา เกิดสัมมาญาณ คลายความยึดมั่นถือมั่น และสัมมาวิมุตติ คือ ความหลุดพ้นได้ การเจริญอานาปานสตินอกจากเกิดผลทางอารมณ์แล้วยังเกิดประโยชน์ 3 คือ 1. ทิฐฐัมมิกัตถะ (ประโยชน์ในปัจจุบัน) เพื่อยกระดับความประพฤติทางกาย วาจา และเกิดคุณธรรมทางจิตใจที่สูงขึ้น นอกจากนี้มีประโยชน์แก่ตนเองแล้ว ยังเกิดประโยชน์ต่อสังคม เศรษฐกิจ สิ่งแวดล้อม 2. สัมปรายิกัตถะ (ประโยชน์ในภพหน้าหรือชาติหน้า) ไปเกิดที่ดีซึ่งเป็นจุดหมาย สุดท้ายเกิดประโยชน์สูงสุด คือ 3. ปรมัตถะ สามารถละกิเลส หลุดพ้นจากสังสารวัฏ เข้าสู่ภาวะนิพพานได้

คำสำคัญ: อานาปานสติ, ความฉลาดทางอารมณ์, ผู้สูงอายุ

Abstract

An academic article titled "Anapanasati Approach for The Path to Emotional Intelligence of the Elderly." It is a collection of views on the practice of Anapanasati and emotional intelligence. The objectives of this study are to study and analyze the path towards emotional intelligence of the elderly through Anapanasati.

Anapanasati Sutra is a single sutra that deals with conscious awareness of breathing in and out. It can be both Samatha and Vipassana Meditation. The Dharma Principles in the Anapanasati Sutta are (1) Satipatthana 4 (2) Bojjhana 7 (3) Itthibaht 4 (4) Concentration 4 (5) Organic 5 (6) Strength 5 (7) The Eightfold Path. When the elderly practice Anapanasati, they are consciously aware of their breathing in and out, resulting in peace and tranquility, resulting in goodness from the inside, namely the mind, to the outside, namely the body and the wider society. The elderly who practice Anapanasati regularly will have high emotional intelligence and be able to understand and manage their

emotions and stress appropriately. The elderly has an understanding of the feelings of others and can learn how to overcome stress and pressure that can lead to emotional violence. Suppose the elderly do Anapanasati more and more. One will be far from defilements, born of knowledge, and have attained enlightenment. In that case, the loosening of clinging and Samma Vimutti is liberation. In addition to emotional intelligence, there are 3 other benefits, which are: 1) Dittadhamikatta (current benefits), to raise the level of physical and verbal behavior, and higher mortality, in addition to being useful to oneself. It is also beneficial to society, the economy, and the environment. 2) Conversation (benefits in the next life or life) to good birth, which is the ultimate goal. Finally, the highest benefit is 3) Paramattha, being able to abandon defilements, escape from Samsara, and enter the State of Nirvana.

Keywords: Anapanasati, Emotional Intelligence, Elderly

1. บทนำ

สภาพสังคมผู้สูงอายุในปัจจุบันเป็นเรื่องที่หลายประเทศกำลังเผชิญอยู่ เนื่องจากปริมาณผู้สูงอายุในโลกนับวันมีแนวโน้มสูงขึ้นอย่างมีนัยสำคัญ คือ ความสูงวัยของประชากรและโครงสร้างอายุของประชากรโลกที่มีแนวโน้มเพิ่มขึ้นอย่างไม่หยุดยั้ง (วิชณี คุปตะวาทีน และคณะ, 2561) ไม่เว้นแม้แต่ประเทศไทย เนื่องจากวิวัฒนาการทางการแพทย์เจริญก้าวหน้า ทำให้ผู้คนมีอายุยืนยาวขึ้น แต่เนื่องจากธรรมชาติสังขารของมนุษย์มีความล่วงไปเป็นธรรมดา เมื่อเกิดมาแล้วย่อมเติบโตเข้าสู่ความแก่ชราตามลำดับ ครั้นสูงอายุขึ้นร่างกายก็ต้องเปลี่ยนแปลงไปตามสภาพ ก่อให้เกิดปัญหาทางจิตใจ ทางอารมณ์ และทางสังคมตามมา ส่งผลให้ประเทศชาติและคนในวัยทำงานแต่ละครอบครัว ต้องแบกรับภาระค่าใช้จ่ายเป็นค่าดูแลเลี้ยงดูและค่ารักษาพยาบาล ที่นับวันจะสูงขึ้นตามลำดับ (สุณี เวช

ประสิทธิ์, 2561) ในส่วนตัวของผู้สูงอายุเองซึ่งจัดเป็นผู้อยู่ในวัยสุดท้ายของวงจรชีวิต มีผลให้ผู้สูงอายุเกิดความทุกข์อย่างไม่หยุดหย่อน และความชรายังเป็นสาเหตุหนึ่งของความทุกข์ เพราะความแก่เป็นต้นเหตุให้ทำกิจกรรมทุกอย่างไม่ได้ตั้งใจปรารถนา เกิดการบีบคั้นและทนต่อสภาพเดิมยาก เป็นผลให้เกิดปัญหาต่างๆ ตามมา สะท้อนให้ผู้สูงอายุจัดเป็นกลุ่มที่มีความเปราะบางทางจิตใจ ต้องสูญเสียสถานภาพทางสังคม เศรษฐกิจ และต้องพึ่งพาผู้อื่นในการดำเนินชีวิตประจำวัน ถึงแม้ในอดีตผู้สูงอายุจะเป็นกลุ่มบุคคลที่มีความสำคัญ เคยอุทิศตนเพื่อครอบครัวและสังคม ทั้งยังเคยทำงานสั่งสมประสบการณ์ ความรู้ ทักษะรวมทั้งวัฒนธรรมประเพณีอันดีงามมาก่อนก็ตาม แต่เมื่อเข้าสู่ความสูงวัยต้องพบกับความเปลี่ยนแปลงในทิศทางที่ถดถอย ส่งผลให้ต้องอาศัยพึ่งพาลูกหลานและผู้อื่น จัดเป็นสถานะบีบคั้นชีวิตและจิตใจที่แต่ละคนต้องแบกรับ นอกจากปัญหาด้านร่างกายและจิตใจแล้ว ยังมีปัญหาที่เกิดจากสังคมคนรอบข้างที่ไม่ให้ความสำคัญและการยอมรับเหมือนในอดีต เสมือนไม่มีตัวตน ไม่มีคุณค่า นอกจากนั้น การที่ผู้สูงอายุบางคนต้องพบกับสถานะการสูญเสียเพื่อนฝูง ญาติพี่น้อง และบุคคลอันเป็นที่รัก(พระคัมภีร์ เทพธมโม, 2560) นำมาซึ่งความวิตกกังวล เกิดความหวาดกลัวจะถูกทอดทิ้ง ขาดความเชื่อมั่นเกิดความทุกข์ขึ้นได้ง่าย จนบางครั้งรุกรานก่อให้เกิดความเครียด และอาจแสดงพฤติกรรมการเก็บกด หรือเกิดภาวะซึมเศร้า หรือความรุนแรงทางอารมณ์ตามมาด้วย ถึงแม้ในปัจจุบันสังคมให้ความสำคัญกับความฉลาดทางอารมณ์มากพอกับความฉลาดทางสติปัญญา ทั้งยังมีบทความที่นำเสนอแนวทางจัดการให้เกิดความฉลาดทางอารมณ์ไว้มากมายก็ตาม แต่แนวทางเหล่านั้นไม่สามารถใช้กับผู้สูงอายุได้ทุกคน และช่วยได้ระดับหนึ่งเท่านั้น เพราะมนุษย์ล้วนมีพื้นเพจิตต์แตกต่างกัน เมื่อผู้สูงอายุพบกับปัญหาที่เป็นสาเหตุของความทุกข์และความกดดันที่รุนแรงอีก ย่อมเกิดความเครียดและ

ความรุนแรงทางอารมณ์กลับมาใหม่ได้อีก เนื่องจากสาเหตุที่แท้จริงยังไม่ได้รับการแก้ไขที่รากเหง้า

ดังนั้น จากปัญหาของผู้สูงอายุที่พบในสังคมปัจจุบันเป็นช่องว่างในการศึกษาที่ยังคงรอคำตอบและเติมเต็มในสาขาวิชาด้านพระพุทธศาสนาซึ่งการศึกษาครั้งนี้จะนำการประยุกต์หลักธรรมในบริบทของการพัฒนาสุขภาพจิตให้เกิดความฉลาดทางอารมณ์โดยเฉพาะกลุ่มผู้สูงอายุ ต้องน้อมนำหลักธรรมทางพระพุทธศาสนาสู่การปฏิบัติ โดยเฉพาะการปฏิบัติกัมมัฏฐานเจริญ “อานาปานสติ” เป็นประจำ ย่อมช่วยให้ผู้สูงอายุซึ่งเป็นวัยที่มีความเปราะบางทางอารมณ์ ไม่เกิดความแปรปรวนทางอารมณ์อีกต่อไปได้ นอกจากนี้จะช่วยให้เกิดความฉลาดทางอารมณ์แล้ว ยังช่วยรักษาจิต ให้เข้มแข็ง มีพลัง มีสติอยู่กับปัจจุบัน สุดท้ายจะคลายความยึดมั่นถือมั่น ละตัวตนลง บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาวิเคราะห์ว่า “อานาปานสติ” ช่วยให้ผู้สูงอายุเกิดความฉลาดทางอารมณ์ได้อย่างไร โดยได้รวบรวมข้อมูลที่เกี่ยวข้องกับอารมณ์ของผู้สูงอายุ ความหมายและประเภทของความฉลาดทางอารมณ์จากตำรา บทความ งานวิจัยที่เกี่ยวข้อง หลังจากนั้นนำมาบูรณาการกับหลักอานาปานสติที่ค้นคว้าจากข้อมูลปฐมภูมิ (พระไตรปิฎก อรรถกถา) สุดท้ายสรุปเป็นแนวคิดหรือองค์ความรู้เกี่ยวกับ “อานาปานสติ : วิถีสู่ความฉลาดทางอารมณ์ของผู้สูงอายุ” เพื่อให้ผู้สูงอายุนำไปใช้ในการดำเนินชีวิตที่เหลืออยู่อย่างมีสติ มีวุฒิภาวะทางอารมณ์สูง มีความมั่นคงและมีความฉลาดทางอารมณ์ สามารถอยู่ร่วมกับผู้อื่นในสังคมได้อย่างสันติสุข เกิดประโยชน์และเกิดคุณค่าต่อตนเอง สังคม และผู้สูงอายุต่อไป

2. อารมณ์ของผู้สูงอายุ

ก่อนศึกษาอารมณ์ของผู้สูงอายุ ใคร่ศึกษาถึงความหมายของผู้สูงอายุ และกระบวนการเปลี่ยนแปลงความสูงวัยก่อนเป็นอันดับแรก กล่าวคือ

“ผู้สูงอายุ” หมายถึง บุคคลที่อยู่ในวัยสุดท้ายของวงจรชีวิต มีอายุตั้งแต่ 60 ปี บริบูรณ์ขึ้นไป มีการเปลี่ยนแปลงทางด้านร่างกาย จิตใจ และสังคม เป็นผู้ที่ถูกหลานและสังคมสมควรให้การยกย่องดูแลเอาใจใส่ เมื่ออายุมากขึ้นสภาพร่างกาย จิตใจ ตลอดจนการดำรงอยู่ในสังคมของผู้สูงอายุมักมีการเปลี่ยนแปลงไปจากวัยอื่นมาก ความสูงวัยจัดเป็นวัยที่มีการเสื่อมถอยทางร่างกายและจิตใจอย่างเห็นได้ชัดเจน การเปลี่ยนแปลงไม่เพียงแต่สภาพร่างกาย และจิตใจเท่านั้น กระบวนการเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ยังส่งผลต่อการเปลี่ยนแปลงทางพฤติกรรมด้วย เนื่องจากมีความเสื่อมสภาพการทำงานของระบบ ต่าง ๆ ทั้งร่างกาย โดยเฉพาะระบบประสาท ระบบหัวใจ ซึ่งการเปลี่ยนแปลงนี้มักจะเกิดขึ้นช้า ๆ ในขณะภาวะปกติอวัยวะของระบบต่าง ๆ ยังทำหน้าที่ได้ปกติ แต่ในภาวะบีบคั้นไม่ว่าจะเกิดปัญหาจากอารมณ์ จากร่างกาย หรือจากสิ่งแวดล้อม จะทำให้ผู้สูงอายุไม่สามารถรักษาสภาวะสมดุลของร่างกายไว้ได้ (พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน, 2554) ส่วน “อารมณ์” นับว่ามีความสำคัญมากสำหรับผู้สูงอายุ อารมณ์ช่วยให้มนุษย์มีชีวิตชีวาหรือสิ้นหวังได้ อารมณ์มีส่วนเกี่ยวข้องกับชีวิตมนุษย์ในเรื่องของความคิด ความรู้สึก การตัดสินใจ และพฤติกรรมการแสดงออกต่อสังคมและสิ่งแวดล้อม หากผู้สูงอายุสามารถจัดการกับอารมณ์ของตนเองอย่างชาญฉลาดอย่างถูกต้องและเหมาะสมด้วยความมุ่งมั่น พร้อมฝ่าฟันปัญหาอุปสรรคสู่เป้าหมายที่ต้องการ จะทำให้ผู้สูงอายุอยู่ในสภาวะของอารมณ์ที่พร้อมต่อการเรียนรู้ การแก้ปัญหา และผู้สูงอายุควรนึกเสมอว่า วัยชราไม่เป็นวัยที่ไร้คุณค่า เพียงเพราะร่างกายเสื่อมถอยลงเท่านั้น ดังนั้น “อารมณ์ของผู้สูงอายุ” จึงเป็นข้อมูลสำคัญที่บอกตัวตนของผู้สูงอายุและของผู้อื่น เมื่อเผชิญกับความเครียด จะสามารถเรียนรู้ในการจัดการกับความเครียด จัดการกับอารมณ์ของตนเองในทางที่ดีได้ หรือไม่ อย่างไร

สำหรับการฝึกปฏิบัติสมาธิและวิปัสสนาเป็นประจำ ช่วยให้เกิดความฉลาดทางอารมณ์ และช่วยพัฒนาสมองส่วนรับรู้อารมณ์ให้ดีขึ้นได้ ซึ่งมีผลการทดลองที่น่าสนใจของศาสตราจารย์ ดร.ริชาร์ด เดวิดสัน ซึ่งเป็นนักวิจัยระบบประสาทที่มีชื่อเสียงมากที่สุดคนหนึ่งของโลกรองรับ ท่านเชื่อว่าสมองมีความสามารถพัฒนาเชิงโครงสร้างและการทำงานให้ดีขึ้นได้ตลอดเวลา ทั้งยังมีผลต่อการเปลี่ยนแปลงของสมอง และความยืดหยุ่นของสมองด้วย การทดลองนี้ได้ทำลายความเชื่อเดิม ๆ ของนักวิทยาศาสตร์ ที่ว่าเซลล์สมองจะมีจำกัด เมื่อโตเต็มที่ในวัยหนุ่มสาวหรือวัยกลางคน สมองจะเปลี่ยนแปลงไม่ได้ เมื่อเข้าสู่วัยชรา จะเริ่มเสื่อมและตายลงในที่สุด จากผลการทดลองของท่านใน 2 กรณีศึกษากล่าวคือ กรณีแรก เริ่มทดลองในพระทิเบตรูปหนึ่งที่ชื่อพระแมทธิว ริคาร์ด, ดร. ซึ่งท่านได้ฝึกสมาธิมาเป็นเวลา 20-30 ปี เมื่อตรวจด้วยเครื่องมือการสร้างภาพด้วยเรโซแนนซ์แม่เหล็ก (Functional magnetic resonance imaging หรือ fMRI) พบว่าการฝึกสมาธิเป็นเวลานาน ๆ สมองส่วนเปลือกนอกสีเทา ที่เรียกว่า Gray Matter ซึ่งเป็นส่วนที่อยู่ของเซลล์ประสาท จะหนาตัวขึ้น และพบว่าคนที่จิตเป็นสมาธิลึก ๆ จะมีเซลล์สมองเพิ่มขึ้น และการทำงานของคลื่นสมองบริเวณส่วนหน้าแถวหน้าผากด้านซ้ายที่เรียกว่า “คลื่นแกมมา” มีลักษณะของคลื่นสมองเคลื่อนตัวช้าลงและสม่ำเสมอมากขึ้น และกรณีศึกษาที่ 2 ท่านได้ทดลองในอาสาสมัครที่ฝึกสมาธิทุกวัน ๆ ละ 30 นาที เข้าและเย็นเป็นเวลา 3 เดือน แล้วตรวจดูด้วยเครื่องมือ fMRI ก็พบการเปลี่ยนแปลงของคลื่นสมองในทางที่ดีขึ้นเช่นกัน สรุปผลการทำวิจัยของ ดร.เดวิดสัน พบว่า การฝึกเจริญสติทำสมาธิและวิปัสสนาให้อยู่กับปัจจุบัน เป็นวิธีที่มีประสิทธิภาพช่วยพัฒนาสมองส่วนรับรู้อารมณ์ให้ดีขึ้น คลื่นสมองเคลื่อนตัวสม่ำเสมอและช้าลง ซึ่งการเคลื่อนตัวของคลื่นสมองที่สม่ำเสมอและช้าลงนี้ เป็นลักษณะของคนที่มีความสุข มีสุขภาพจิตดี และยังช่วยป้องกันโรคจิต โรคประสาท ทำให้มีสุขภาพจิตดีขึ้น แต่จากผลการทดลอง

ในผู้มีอารมณ์โกรธ และอารมณ์ซึมเศร้าส่งผลต่อการเปลี่ยนแปลงสมองในทางตรงข้าม ทำให้เซลล์สมองเสื่อมได้ง่ายขึ้น ความจำเสื่อมลง และเซลล์อายุสั้นลง (ดร. ริชาร์ด เดวิดสัน, 2556)

สรุปผู้สูงอายุเป็นบุคคลที่อยู่ในวัยสุดท้ายของวงจรชีวิต มีอายุตั้งแต่ 60 ปีขึ้นไป มีการเปลี่ยนแปลงทางด้านร่างกาย จิตใจและอารมณ์ในทางถดถอย แต่เมื่อได้ฝึกสมาธิเจริญสติให้จิตอยู่กับปัจจุบัน ซึ่งเป็นวิธีที่มีประสิทธิภาพในการเปลี่ยนแปลงสมอง ช่วยพัฒนาสมองส่วนรับรู้อารมณ์ให้ดีขึ้น

3. ความฉลาดทางอารมณ์ (Emotional Quotient; EQ)

ความฉลาดทางอารมณ์ คือ ความสามารถในการควบคุมตนเอง ควบคุมความรู้สึก ควบคุมพฤติกรรมที่หุนหันพลันแล่นได้ มีความคิดริเริ่ม และสามารถปรับให้เข้ากับสถานการณ์ที่เปลี่ยนแปลงไป จึงจัดเป็นผู้สูงอายุที่มีความฉลาดทางอารมณ์ มีความเข้าใจใช้และจัดการอารมณ์ของตนเองในทางบวก เพื่อบรรเทาความเครียด สื่อสารอย่างมีประสิทธิภาพ เอาใจใส่ผู้อื่น เอาชนะความท้อแท้และคลั่งคลายความขัดแย้ง ความฉลาดทางอารมณ์ช่วยให้สามารถสร้างความสัมพันธ์ที่แน่นแฟ้น ให้ประสบความสำเร็จและบรรลุเป้าหมายในอาชีพและด้านอื่น ๆ ทั้งยังช่วยให้ผู้สูงอายุสามารถเชื่อมต่อกับความรู้สึก เปลี่ยนความตั้งใจเป็นการกระทำ และตัดสินใจอย่างเหมาะสมเกี่ยวกับสิ่งที่สำคัญที่สุดได้ดี (Help Guide, 2022)

ความฉลาดทางอารมณ์ หมายถึง ความสามารถในการรับรู้และเข้าใจอารมณ์ทั้งของตัวเองและของผู้อื่น ตลอดจนรู้จักบริหารจัดการและควบคุมอารมณ์ของตนเองได้อย่างเหมาะสม ให้สามารถใช้ชีวิตอย่างมีความสุขและประสบความสำเร็จ นอกจากนี้ยังช่วยให้มีความเห็นอกเห็นใจผู้อื่น และมีมนุษยสัมพันธ์ที่ดี (สำนักเลขาธิการ สภาการศึกษา, 2552) ผู้ที่มีความฉลาดทางอารมณ์สูง จะสามารถดำเนินชีวิตอย่างรู้ทันอารมณ์ทั้งของตนเองและผู้อื่นได้ดี สามารถอยู่

ร่วมกับผู้อื่นในสังคมอย่างมีความสุขสงบ ไม่สร้างปัญหาให้ตนเองและผู้อื่น สำหรับสาเหตุที่ว่า **ทำไมความฉลาดทางอารมณ์จึงมีความสำคัญสำหรับผู้สูงอายุ** นั้น สาเหตุเนื่องจากอารมณ์และความเครียด ถ้าควบคุมไม่ได้ จะเป็นต้นเหตุของความวิตกกังวลและเกิดภาวะซึมเศร้า กลายเป็นโรคจิต โรคประสาทได้ง่าย ส่งผลต่อการเพิ่มความดันโลหิต ยับยั้งระบบภูมิคุ้มกัน เพิ่มความเสี่ยงของอาการหัวใจวายและโรคหลอดเลือดสมอง ทั้งยังมีส่วนเร่งกระบวนการชราภาพ เป็นผลเสียต่อร่างกาย เกิดปัญหาต่อสุขภาพที่ร้ายแรง ส่งผลเสียต่อสุขภาพจิตของผู้สูงอายุได้ในที่สุด ในทางกลับกันหากผู้สูงอายุสามารถเข้าใจและจัดการกับอารมณ์ของตนเองได้อย่างดี อย่างสมเหตุสมผล จะสามารถเข้าใจถึงความรู้สึกของตนเองและผู้อื่นได้ดี รู้จักเรียนรู้วิถีเอาชนะความเครียดและรู้จักที่จะปรับเปลี่ยนพฤติกรรมอย่างเหมาะสม เมื่อต้องเผชิญกับแรงกดดันรอบด้าน เกิดความรู้สึกสบายใจ โดยเฉพาะผู้สูงอายุที่มีความฉลาดทางอารมณ์สูง จัดเป็นผู้นำ และจงใจผู้อื่นได้ดี ทั้งยังสามารถสำรวจความซับซ้อนทางสังคมที่อาศัยอยู่ นำสู่ความเลิศในชุมชนได้

ประเภทของความฉลาดทางอารมณ์ มีนักวิชาการหลายท่านได้จำแนกความฉลาดทางอารมณ์(EQ) ไว้หลากหลายด้าน ดังตัวอย่างต่อไปนี้ คือ 1. ประเภทของความฉลาดทางอารมณ์เป็น 5 ด้าน คือ 1) **การตระหนักรู้ในตนเอง** (Self-Awareness) เป็นความสามารถในการเข้าใจ และรับรู้อารมณ์ของตนเอง สำหรับการเริ่มต้นพัฒนาการความฉลาดทางอารมณ์(EQ) เริ่มแรกผู้สูงอายุควรรู้จักตนเองก่อนว่าเป็นคนอารมณ์แบบไหน ส่งผลกระทบอย่างไรต่อการแสดงออกหรือพฤติกรรมของตนและของผู้อื่น การจะไวต่อการรับรู้อารมณ์ของตน ผู้สูงอายุต้องมีการฝึกสติอย่างสม่ำเสมอ 2) **การควบคุมตัวเอง** (Self-Management) เป็นความสามารถควบคุมและจัดการกับอารมณ์ของตน ให้แสดงออกอย่างเหมาะสม

ผู้สูงอายุควรหมั่นทบทวนถึงการแสดงออกที่ดีและไม่ดี ทั้งควรให้กำลังใจตนเองในพัฒนาการควบคุมตนเองและการแสดงออกให้ดียิ่งขึ้น 3) **ทักษะในการอยู่ร่วมกับผู้อื่น** (Social Skills) คือ การมีความสัมพันธ์ที่ดีกับผู้อื่น โดยฝึกเป็นผู้ฟังที่ดี ไม่พูดแทรก ให้เกียรติผู้อื่น ชื่นชมในสิ่งที่ดี ให้กำลังใจผู้อื่น 4) **การเข้าใจผู้อื่น** (Empathy) เป็นความสามารถในการเข้าใจความรู้สึกของผู้อื่น โดยฝึกสังเกตสีหน้า ท่าทาง อารมณ์และความรู้สึกของผู้อื่น เมื่อเขาผู้นั้นมีความรู้สึกไม่ดี กังวล เศร้า ควรให้กำลังใจแบ่งปันความทุกข์ผู้อื่นบ้าง 5) **การจูงใจ** (Motivation) เป็นคนที่มีแรงจูงใจจากภายใน (Intrinsic motivation) เต็มไปด้วยพลังที่ขับเคลื่อนจากภายใน มากกว่าแรงจูงใจภายนอก (External motivation) โดยหมั่นตั้งเป้าหมายในแต่ละวันและลงมือทำจน บรรลุเป้าหมาย (ตฤณกร เกตุกุลพันธ์, 2560) หมั่นให้กำลังใจตนเองและ หมั่นทบทวนความสำเร็จ ความภาคภูมิใจต่าง ๆ ในชีวิตอยู่เสมอ ถ้าผู้สูงอายุที่มีความฉลาดทางอารมณ์ ย่อมสามารถมองเห็นตัวเองและตระหนักถึงสิ่งต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นกับตัวเองอย่างชัดเจน ผ่านการรับรู้และเข้าใจสภาวะต่าง ๆ เป็นอย่างดี ได้สรุปความฉลาดทางอารมณ์ที่จำแนกเป็น 5 ด้าน ดังปรากฏในแผนภาพที่ 1



แผนภาพที่ 1 จำแนกความฉลาดทางอารมณ์

ที่มา: แผนภาพโดยผู้เขียน (20/04/2565)

นอกจากนั้นยังจำแนกประเภทความฉลาดทางอารมณ์โดยคุณลักษณะ 4 ประการ ดังนี้คือ 1) **การจัดการตนเอง** คือ สามารถควบคุมความรู้สึกและพฤติกรรมหุนหันพลันแล่น จัดการอารมณ์ในทางที่ดี มีความคิดริเริ่ม ทำตามคำมั่นสัญญา และปรับให้เข้ากับสถานการณ์ที่เปลี่ยนแปลงไป 2) **ความตระหนักในตนเอง** คือ สามารถรับรู้อารมณ์ของตนเองและส่งผลต่อความคิดและพฤติกรรมได้อย่างไร รู้จุดแข็งและจุดอ่อนและมีความมั่นใจในตนเอง 3) **การรับรู้ทางสังคม** มีความเห็นอกเห็นใจ สามารถเข้าใจอารมณ์ ความต้องการ และความกังวลของผู้อื่น รับผิดชอบต่ออารมณ์ รู้สึกสบายใจในการเข้าสังคม และรับรู้ถึงพลังขับเคลื่อนในกลุ่มหรือองค์กร ความฉลาดทางสังคม การปรับให้เข้ากับอารมณ์ มีจุดมุ่งหมายทางสังคม โดยเชื่อมโยงตนเองกับผู้อื่นและโลกรอบ ความฉลาดทางสังคมช่วยให้เปลี่ยนศัตรูเป็นเพื่อน ลดความเครียด สร้างสมดุลให้ระบบประสาทผ่านการสื่อสารทางสังคม และรู้สึกเป็นที่รักและมีความสุข 4) **การจัดการความสัมพันธ์** รู้จักวิธีพัฒนาและรักษาความสัมพันธ์ที่ดี สื่อสารอย่างชัดเจน สร้างแรงบันดาลใจและโน้มน้าวผู้อื่น ทำงานเป็นทีมได้ดี และจัดการความขัดแย้ง และผู้สูงอายุควรปรับวิธีคิดใหม่ว่าตนเป็นวัยที่มีคุณค่า เต็มไปด้วยความรู้และประสบการณ์ชีวิต ในส่วนผู้สูงอายุชาวพุทธทั่วไป ถ้าได้น้อมนำธรรมะของพระพุทธเจ้ามาเป็นที่พึ่งทางใจ โดยเฉพาะ “อานาปานสติ” สู่การปฏิบัติเจริญภาวนา จะทำให้จิตเข้มแข็ง จิตสงบ อยู่กับปัจจุบัน นอกจากก่อให้เกิดการพัฒนาความมั่นคงทางอารมณ์ที่มีประสิทธิภาพดีขึ้นแล้ว ยังช่วยให้สามารถสร้างคุณความดีให้กับตัวเอง และสังคมประเทศชาติต่อไปได้

สรุป ความฉลาดทางอารมณ์เป็นปัจจัยสำคัญที่จะช่วยให้ผู้สูงอายุจัดการกับความเครียดและอารมณ์ได้เหมาะสม เมื่อต้องเผชิญกับความเปลี่ยนแปลงใน

ด้านต่าง ๆ ที่เป็นปัญหาที่ก่อให้เกิดความทุกข์ ยิ่งถ้าผู้สูงอายุใดมีความฉลาดทางปัญญาควบคู่ด้วยแล้ว จะช่วยให้จัดการกับอารมณ์และความเครียดอย่างมีประสิทธิภาพยิ่งขึ้น

4. อานาปานสติ

อานาปานสติสูตร เป็นพระสูตรเดียวที่อยู่ในสุตตันตปิฎก มัชฌิมนิกาย อุปรสัณณาสก (ม.อ. (ไทย) 22/282-291/362-375) ประกอบด้วยหลักธรรมที่สำคัญมากมาย พระพุทธองค์ทรงแสดงหลักธรรมที่เน้นแนวทางปฏิบัติที่มีความหมายลึกซึ้ง และทรงเลือกแสดงธรรมนี้ แก่พระเถระผู้มีชื่อเสียง ได้แก่ พระสารีบุตร พระมหาโมคคัลลานะ พระมหากัสสปะ พระมหากัจจายนะ พระมหาโกณฑัญญะ พระมหากัปปินะ พระมหาจุนทะ พระเรวตะ พระอานนท์และพระสาวกเถระผู้มีชื่อเสียงท่านอื่น ๆ ณ ปราสาทของอุบลสิกาวิสาขา-มิจการมารดา ในพระวิหารบุพพาราม เขตพระนครสาวัตถี พระสูตรนี้สอดคล้องกับที่พระพุทธเจ้าตรัสในพระสูตรอื่นว่า พระพุทธองค์ทรงแนะนำให้ฟังอรรถกถาที่ขัดเกลากิเลส หรือ ทบทวนธรรม นั่งขัดสมาธิ ประพุดิตนให้เรียบง่าย มีรู่ระน้อย เลี้ยงง่าย มีศีล บริโภคอาหารพอประมาณ ปรารภความเพียร ตัดความกังวล อยู่ในที่เฉพาะหน้า อันสงบ และทำจิตใจให้ร่าเริง นอกจากนั้นยังเป็นพระสูตรเกี่ยวกับการตั้งสติ กำหนดลมหายใจเข้าออก เป็นได้ทั้งสมถกัมมัฏฐานและวิปัสสนากัมมัฏฐาน หมายถึง การมีความระลึกรู้ตัวในลมหายใจเข้าออก เมื่อหายใจออก คือ อานะ หายใจเข้า คือ ปานะ ส่วนสติ หมายถึง ความระลึก บางคัมภีร์กล่าวว่าอานาปานสติ เป็นอารมณ์กัมมัฏฐานของมหาบุรุษทั้งหลาย ซึ่งคือ สติปัฏฐาน 4 จึงมีอานิสงส์มาก เพราะสามารถเข้าถึงวิปัสสนา ส่งผลให้จิตใจมีความสบาย ว่องไว ละเอียดอ่อน เหมาะสมที่จะทำงาน เมื่อเป็นเช่นนี้การเจริญอานาปานสติจึงทำให้เกิดความตั้งมั่นเป็นลำดับจากภายใน คือ จิตใจ สู่ภายนอก คือ ร่างกาย และสังคม

ในวงกว้าง เป็นผู้ไกลจากกิเลส เมื่อเจริญให้มาก ให้สมบุญรณยอมเกิดวิชา เกิดสัมมาญาณ คือ คลายความยึดมั่นถือมั่น และสัมมาวิมุตติ คือ ความหลุดพ้นได้ ดังนั้นการเจริญอานาปานสติ ทำให้เกิดความตั้งงายภายในจิตใจ เมื่อเจริญให้มาก ย่อมนำสู่ความหลุดพ้นได้ ดังแผนภาพที่ 2



แผนภาพที่ 2 อานาปานสติทำให้เกิดความตั้งงายภายในจิตใจ เมื่อเจริญให้มาก นำสู่ความหลุดพ้น ที่มา: แผนภาพโดยผู้เขียน (20/04/2565)

คนเรามีจิตเป็นใหญ่ มีจิตเป็นหัวหน้า มีจิตเป็นประธาน ทุกสิ่งทุกอย่างสำเร็จด้วยจิต ถ้าผู้สูงอายุได้น้อมนำหลักธรรมของพระพุทธองค์สู่การปฏิบัติ เป็นเครื่องฝึกจิต จำเป็นต้องใช้การตั้งมั่นของจิต เพื่อให้เกิดเป็นสมาธิในเบื้องต้นก่อน มีสติคอยควบคุมจิตอยู่เสมอ เพราะจิตของคนจะดิ้นรนมาก ซึ่งเป็นธรรมชาติของจิต จะมีความนึกคิดฟุ้งซ่าน คิดทั้งกุศล อกุศล คิดถึงบาป ถึงบุญ และจำต้องมีการรักษาศีลให้ศีลเป็นพื้นฐาน ผู้สูงอายุที่เป็นฆราวาสก็เพียงรักษาศูโอบุสศศีล(ศีล 8) หรือเบญจศีล (ศีล 5) ให้เคร่งครัด ถ้าศีลไม่สะอาดเพียงพอต่อให้นั่งสมาธิอย่างไรก็ไม่เป็นผล การฝึกจิตทำสมาธิ เพื่อให้จิตสงบ จดจ่อ ตั้งมั่น และแน่วแน่ให้จิตมี

เครื่องอยู่กับลมหายใจมาเป็นหลักผูกใจ การเจริญอานาปานสติเป็นกัมมัฏฐานที่ไม่ยุ่งยาก พระพุทธองค์ทรงสอนให้ตามพิจารณาลักษณะของลมหายใจเข้าออกอย่างใกล้ชิด คือ เมื่อหายใจเข้าหรือออกสั้นยาวอย่างไรก็ให้รู้อย่างแน่ชัด ทั้งยังเป็นกัมมัฏฐานของมหาบุรุษ คือ พระพุทธเจ้า พระปัจเจกพุทธเจ้า หรือพระอรหันต์สาวกของพระพุทธเจ้าด้วย ในทางโลกแนวทางการเจริญอานาปานสติ ทำให้สามารถแก้ไขปัญหาในชีวิต มีสติคอยควบคุมกำกับให้เป็นคนรอบคอบ เพื่อให้ผู้ปฏิบัติอยู่กับปัจจุบัน ไม่คิดถึงอดีต อนาคต เมื่อปฏิบัติจนถึงขั้นที่จิตสงบเป็นสมาธิจิตจะเสวยสุขที่ละเอียดขึ้นตามลำดับ และเมื่อจิตเสวยอารมณ์ละเอียดเข้าถึงฌาน ซึ่งมีทั้งรูปฌานและอรุณฌานได้ แต่การจะถึงขั้นนี้ต้องปฏิบัติอย่างจริงจัง เมื่อเจริญอานาปานสติจนถึงขั้นรู้แจ้งถึงความเป็นไปของสภาวะ ย่อมเกิดปัญญาครอบและรู้แจ้งตามจริง สามารถทำลายกิเลสทั้งปวงได้ นอกจากนั้นการเจริญอานาปานสติให้ได้ผล จำต้องให้เกิดความสงบจากสิ่งภายนอกและภายในที่รบกวนจิตใจโดยตรงและโดยอ้อม เพื่อให้เกิดปัญญา และใช้ปัญญาพิจารณาในชั้น 5 ที่มีการเปลี่ยนแปลงทรุดโทรมไปตามกาลเวลา ให้เห็นถึงความไม่เที่ยงของสังขาร เพื่อให้รู้เท่าทันในอารมณ์ ผลที่ตามมา จะเกิดความมั่นคงทางอารมณ์ พบกับความฉลาดทางอารมณ์ไม่ให้ขยายหรือลุกลามต่อไปจนเกิดเป็นทุกข์ใจได้

หลักธรรมในอานาปานสติสูตร มีดังนี้ คือ 1) สติปัฏฐาน 4 (การเจริญสติอย่างจดจ่อต่อเนื่องอยู่ที่ฐานทั้ง 4) องค์ประกอบในสติปัฏฐาน 4 ได้แก่ (1) กายนุปัสสนาสติปัฏฐาน (พิจารณาเห็นกายในกาย มีความเพียร มีสติ-สัมปชัญญะ กำจัดอภิชฌา และโทมนัสในโลกได้) ขั้นตอนนี้มี 4 คู่ ดังนี้คือ 1.หายใจออก-เข้า ยาวรู้ 2.หายใจออก-เข้าสั้นรู้ 3.หายใจออก-เข้า กำหนดกองลมที่กระทบในกายทั้งปวง 4.หายใจออก-เข้า เห็นกองลมสงบก็รู้ (จับลมหายใจไม่ได้เหมือนลมหายใจหายไป) (2) เวทนานุปัสสนาสติปัฏฐาน (พิจารณาเห็นเวทนาในเวทนาทั้งหลายอยู่ มีความเพียรมีสติสัมปชัญญะ กำจัดอภิชฌา และโทมนัสในโลกได้) สติเริ่มละเอียด

จับที่ความรู้สึกได้ชัดเจน เรียกว่า เวทนานุปัสสนาจนสามารถแยกรูปรนามออกจากกัน ได้ชัดเจนหรือนามรูปปริเฉทญาณ ขั้นตอนมี 4 คู่ ดังนี้คือ 5.หายใจออก-เข้า กำหนดรู้ในความรู้สึกปีติ เกิดขึ้นเมื่อบรรลุตฤตยยามาน (ปีติสัมโพชฌงค์) 6.หายใจออก-เข้า กำหนดรู้ในความรู้สึกสุข เกิดขึ้นเมื่อบรรลุตฤตยยามาน 7.หายใจออก-เข้า กำหนดรู้ในจิตสังขารทั้งปวง 8.หายใจออก-เข้า กำหนดระงับจิตตสังขารทั้งปวง (ปีติสัมโพชฌงค์) (3) จิตตานุปัสสนาสติปัฏฐาน (พิจารณาเห็นจิตในจิตอยู่ มีความเพียร มีสัมปชัญญะ มีสติ กำจัดอภิชฌาและโทมนัสในโลกได้) สติเริ่มละเอียดจะจับชัดที่การรู้หรือที่อายตนะได้ดี อันเป็นวิญญานขั้นนี้ได้ชัดเจน เรียกว่า จิตตานุปัสสนา จนสามารถรู้เท่าทันในเหตุปัจจัยของรูปรนามได้ชัดเจนหรือนามรูปปัจเจยปริคคหญาณ ขั้นตอนมี 4 คู่ ดังนี้คือ 9.หายใจออก-เข้า พิจารณาจิต 10.หายใจออก-เข้า จิตบันเทิงร่าเริงก็รู้ 11.หายใจออก-เข้า จิตตั้งมั่นก็รู้ (สมาธิสัมโพชฌงค์) 12.หายใจออก-เข้า จักเปลื้องจิตก็รู้ (อุเบกขาสัมโพชฌงค์) (4) ธัมมานุปัสสนาสติปัฏฐาน (พิจารณาเห็นจิตในจิตอยู่ มีความเพียร มีสัมปชัญญะ มีสติ กำจัดอภิชฌาและโทมนัสในโลกได้) จิตละเอียดมากจนพิจารณารูปรนามเพราะปรากฏชัดอยู่ใน ธัมมารมณ (สิ่งที่เกิดขึ้นในใจหรือมโนอายตนะ มี 3 อย่าง คือ เวทนา สัญญา สังขาร ธรรมในความหมายนี้ หมายถึงความนึกคิด ซึ่งคือการพิจารณานั้นเอง) จึงเรียกว่า ธัมมานุปัสสนา พิจารณาเห็นว่ารูปรนามเป็นไปตามกฎไตรลักษณ์ ขั้นตอนมี 4 คู่ ดังนี้คือ 13.หายใจออก-เข้า พิจารณาเห็นความไม่เที่ยง (อนิจจัง) ในขั้นนี้ทั้ง 5 มีลมหายใจเป็นตัวแทนรูปขันธ์ ย่อมพบเห็นสังขตลักษณะ(ความเกิดขึ้น ตั้งอยู่ ดับไป) ในขั้นนี้ 5 (สมมสนญาณ อุทธยัพพญาณ ภัททญาณ) 14.หายใจออก-เข้า พิจารณาโดยความคลายกำหนดในรูปรนาม เห็นรูปรนามเป็นสิ่งไร้ค่า (ภยญาณ อาทีนวญาณ นิพพิทาญาณ) 15.หายใจออก-เข้า พิจารณาโดยไม่ยึดติด ถือมั่นในรูปรนามขั้น 5 ว่าไม่ใช่ตัวตน เพราะเห็นความดับไปแห่งปฏิจจสมุปบาท (มฤจิจุกัมยตาญาณ ปฏิสังขยาญาณ สังขารุเปกขา

ญาณ) 16. หายใจออก-เข้า พิจารณาสละคืนขั้นธ (สัจจานุโลมมิกญาณโคตรภูญาณ หรือวิทฐานะญาณ มัคคญาณ ผลญาณ ปัจจเวกขณญาณ) 2) โภชฌงค์ 7 คือ ธรรมที่เป็นองค์แห่งการตรัสรู้ หรือองค์ของผู้ตรัสรู้มี 7 อย่าง คือ 1. สติสัมโพชฌงค์(สติ) ความระลึกได้สำนึกพร้อมอยู่ ใจอยู่กับกิจ จิตอยู่กับ-เรื่อง 2. ฌัมมวิจยสัมโพชฌงค์ (ฌัมมวิจย) ความเพียรธรรม ความสอดส่องสืบค้นธรรม 3. วิริยสัมโพชฌงค์ (วิริย) ความเพียร 4. ปีติสัมโพชฌงค์(ปีติ)ความอิมใจ 5. ปัสสัทธิสัมโพชฌงค์(ปัสสัทธิ) ความสงบกายใจ 6. สมาธิสัมโพชฌงค์(สมาธิ) ความมีใจตั้งมั่น จิตแน่วในอารมณ์ 7. อุเบกขาสัมโพชฌงค์(อุเบกขา) ความมีใจเป็นกลางเพราะเห็นตามเป็นจริง โภชฌงค์ 7 เป็นหลักธรรมส่วนหนึ่งของโพธิปักขิยธรรม 37 (ธรรมอันเป็นฝักฝ่ายแห่งความตรัสรู้) เกื้อหนุนแก่อริยมรรคหรือ มรรคมืองค์ 8 3) อิทธิบาท 4 แปลว่า บาทฐานแห่งความสำเร็จ 4 ประการ หมายถึง สิ่งซึ่งมีคุณธรรม เครื่องให้บรรลุถึงความสำเร็จตามที่ตนประสงค์ ผู้หวังความสำเร็จในสิ่งใด ต้องทำตนให้สมบูรณ์ด้วยอิทธิบาท ซึ่งจำแนกไว้เป็น 4 ประการ คือ 1. ฉันทะ คือ ความพอใจรักใคร่ในสิ่งนั้น 2. วิริยะ คือ ความพากเพียรในสิ่งนั้น 3. จิตตะ คือ ความเอาใจใส่ฝักใฝ่ในสิ่งนั้น 4. วิมังสา คือ ความหมั่นสอดส่องในเหตุผลของสิ่งนั้น 4) สัมมัปปธาน คือ ความเพียรชอบ 4 ประการ ได้แก่ 1. สังวรปธาน คือ เพียรพยายามระวังยับยั้งบาปอกุศลธรรมมิให้เกิดขึ้นแก่ตน 2. ปหานปธาน คือ เพียรพยายามละบาปอกุศลธรรมที่เกิดขึ้นแล้ว มิให้เกิดขึ้นอีก อาทิ บุคคลที่หลงผิดติดยาเสพติด แล้วสามารถผ่านพ้นด้วยการละเลิกจากบาปนั้น มาสู่กุศลธรรมขั้นต่อไป ได้แก่ 3. ภวานาปธาน คือ เพียรพยายามในการทำกุศลธรรมที่ให้เกิดมีขึ้นแก่ตนและช่วยเหลือสังคมให้มีความสงบสุข 4. ออนุรักษนาปธาน คือ เพียรพยายามรักษากุศลธรรมที่เกิดขึ้นแล้ว ตั้งมั่นโดยรักษาให้เจริญยิ่งแก่ตนและส่วนรวมด้วยความเพียรรักษาการอยู่ร่วมกันในสังคม ด้วยการเพียรสร้างและรักษาความดีนี้ให้ถึงพร้อมบริบูรณ์ จะประสบความสำเร็จไปตลอดชีวิตโดยแท้ 5) อินทริย 5 คือ การตั้งมั่นด้วยจิตอันแน่วแน่

5 ประการ ได้แก่ 1. สัทธินทรีย์ คือ ความศรัทธา หมายถึง การตั้งมั่นในความเลื่อมใสต่อสิ่งที่ควรเลื่อมใส 2. วิริยอินทรีย์ คือ ความเพียร หมายถึง การตั้งมั่นในความเพียรพยายาม 3. สตินทรีย์ คือ ความระลึกได้ หมายถึง การตั้งมั่นในการระลึกได้ หรือการมีสติ 4. สมาธินทรีย์ คือ ความตั้งมั่นในฌานทั้ง 4 หมายถึง การตั้งมั่นในการกระทำจิตให้มีสมาธิ 5. ปัญญินทรีย์ คือ ความเข้าใจในอริยสัจ 4 เป็นการตั้งมั่นในปัญญา การรู้แจ้งอินทรีย์ 5 นี้ สามารถนำไปใช้ให้เกิดผลดีได้ทั้งทางโลกและทางธรรม 6) พละ 5 คือ กำลัง 5 ประการ ได้แก่ 1. ศรัทธาพละ คือ ความเชื่อ มีกำลังการควบคุมความสงสัย 2. วิริยะพละ คือ ความเพียร มีกำลังการควบคุมความเกียจคร้าน 3. สติพละ คือ ความระลึกได้ มีกำลังการควบคุมความประมาท การไม่ใส่ใจ ใจลอย ไร้สติ 4. สมาธิพละ คือ ความตั้งใจมั่น มีกำลังการควบคุมความวอกแวกไขว่ไขว่ฟุ้งซ่าน 5. ปัญญาพละ คือ ความรอบรู้ มีกำลังการควบคุมเพิกเฉย หลงงมงาย พละ 5 นี้ เป็นหลักธรรมที่คู่กับอินทรีย์ 5 เป็นหลักธรรมที่ผู้เจริญวิปัสสนาพึงรู้ โดยมีความเหมือนหรือความแตกต่างและความเกี่ยวเนื่อง คือ พละ 5 เป็นสภาวะที่เกิดขึ้นแก่จิตในปัจจุบันที่เกิดขึ้น ส่วนอินทรีย์ ก็คือ พละ 5 ที่สะสมจนตกผลึก เหมือนกับนิสัยหรือสันดาน เช่นผู้มีสมาธิ นทรีย์มาก ก็อาจทำสมาธิได้ง่ายกว่าผู้มีน้อยกว่า ผู้มีปัญญินทรีย์มาก นับเป็นคนฉลาด พละ 5 อาจเกิดขึ้นได้ดีและสั่งสมเป็นอินทรีย์ได้เร็ว กล่าวคือ ศรัทธาต้องปรับให้สมดุลกับปัญญา วิริยะต้องปรับให้สมดุลกับสมาธิ ส่วนสติพึงเจริญให้มาก เนื่องจากเป็นหลักที่มีสภาวะปรับสมดุลของจิตภายในตัวเองอยู่แล้ว 7) อริยมรรค หรือ มรรคมืองค์ 8 มรรค คือ หนทางผู้ไกลจากกิเลส หนทางสู่ความดับทุกข์ (เป็นหนึ่งในอริยสัจ 4) อันเป็นหนทางอย่างประเสริฐ การลงมือปฏิบัติ เพื่อให้พ้นจากทุกข์ประกอบด้วยองค์ประกอบ 8 ประการ คือ 1. สัมมาทิฏฐิ คือ ความเห็น ถูกเห็นชอบ เริ่มต้นมีความเห็นที่ถูกต้องเป็นสิ่งสำคัญ เช่นเห็นชีวิตเป็นทุกข์ 2. สัมมาสังกัปปะ คือ ความดำริชอบ ดำริในการออกจากกาม การไม่พยาบาท ไม่

เบียดเบียน อยากรถอนตัวออกจากกองทุกข์ 3.สัมมาวาจา คือ การแสดงออกทางวาจา โดยพูดชอบถูกระรม พูดด้วยปัญญา พูดดีมีประโยชน์ ก่อให้สามัคคี ละเว้นจากการพูดปด ส่อเสียด คำหยาบ เพ้อเจ้อ 4.สัมมากรรมันตะ คือ การงานชอบ เช่น งดเว้นจากการฆ่าสัตว์ ลักทรัพย์ งดเว้นจากการประพฤติดิฉันในกาม 5. สัมมาอาชีวะ คือ การเลี้ยงชีพชอบ งดเว้นจากมิฉฉาชีพทางกายหรือทางวาจาที่ทุจริต 6.สัมมาวายามะ คือ ความเพียรชอบ พยายามป้องกันอกุศลที่ยังไม่เกิด ละอกุศลที่เกิดขึ้นแล้ว ทำกุศลที่ยังไม่เกิด และดำรงรักษากุศลที่เกิดขึ้นแล้ว กุศลจิตที่เป็นไปพร้อมกับสติปัญญาและวิปัสสนาญาณ เพื่อรู้ลักษณะของสภาพธรรมตามความเป็นจริง 7.สัมมาสติ คือ การระลึกชอบ ระลึกอยู่กับปัจจุบัน รู้ทั่วตัวพร้อมฝึกเจริญสติปัญญา 4 8.สัมมาสมาธิ คือ ความตั้งมั่นชอบ ฝึกจิตให้สงบ มั่นคงในฌาน มีสัมมาสติ มืองค์ความรู้ถูกต้อง สำหรับอริยมรรค (มรรคมืองค์ 8) รวมลงก็คือ ศีล สมาธิ ปัญญา ศีล ก็คือ สัมมาวาจา สัมมากรรมันตะ สัมมาอาชีวะ สมาธิ คือ สัมมาวายามะ สัมมาสติ สัมมาสมาธิ และปัญญา คือ สัมมาทิฏฐิและสัมมาสังกัปปะนั่นเอง หลักธรรมในอานาปานสติสูตร ได้แสดงในแผนภาพที่ 3 ดังต่อไปนี้



แผนภาพที่ 3 หลักธรรมในอานาปานสติสูตร

ที่มา: แผนภาพโดยผู้เขียน (20/04/2565)

สรุปอานาปานสติสูตรประกอบด้วยหลักธรรมที่สำคัญ คือ (1) สติปัฏฐาน 4 (2) โพชฌงค์ 7 (3) อิทธิบาท 4 (4) สัมมัปธาน 4 (5) อินทรีย์ 5 (6) พละ 5 (7) อริยมรรค (มรรคมืองค์ 8) ทำให้มีแต่ความเมตตา กรุณา มุทิตา อุเบกขา อสุภสังขญา อนิจจสังขญา จะพบความสุขสงบในปัจจุบันทั้งร่างกายและจิตใจ มีสติและสัมปชัญญะ ทั้งรู้เวลาตายของตน ดับอกุศลที่เกิด แล้วบรรลุปฐมฌาน จนถึงสังขญาเวทิตินิโรธได้ สามารถพิจารณาธรรมอันนำมาซึ่งการละสังโยชน์ การไถ่ถอนอนุสัยจนสิ้นอาสวะ ทำวิชา (ความรู้) และวิมุติ (ความหลุดพ้น) ให้บริบูรณ์ การเจริญอานาปานสติก็คือการเจริญสติปัฏฐาน 4 เท่ากับได้เจริญโพธิปักขิยธรรม 37 ประการไปพร้อม ๆ กัน เป็นการปฏิบัติสมถกัมมัฏฐานและวิปัสสนากัมมัฏฐานให้เจริญยิ่ง ๆ ขึ้นไปตามลำดับ เพราะธรรมสองอย่างนี้เป็นธรรมคู่กันมีส่วนเสมอกัน เมื่อวิปัสสนาญาณแก่กล้าขึ้นสู่วิปัสสนาวิถีย่อมบรรลุดุจธรรม การเจริญอานาปานสตินอกจากทำให้เกิดความฉลาดทางอารมณ์แล้ว ยังเกิดประโยชน์ 3 และสามารถบรรลุพระโสดาบัน พระสกิทาคามี พระอนาคามี และพระอรหันต์ ไม่กลับมาเกิดอีกต่อไป คือภาวะการละตัณหา ลีณกิเลส ลีณภพสิ้นชาติ เรียกภาวะนี้ว่า “นิพพาน”

พระพุทธรูปทรงแสดงหลักธรรมที่เน้นแนวทางปฏิบัติที่มีความหมายลึกซึ้ง และทรงเลือกแสดงธรรมนี้แก่พระสาวกเถระผู้มีชื่อเสียง เนื่องจากอานาปานสติมีคุณค่าในการพัฒนาจิตใจ ความคิด สุขภาพจิต สุขภาพร่างกาย เป็นคุณธรรมพื้นฐานในการทำงานดังกล่าว เมื่อเจริญอานาปานสติให้สมบูรณ์ จะช่วยขัดเกลากิเลสได้จริง นอกจากนั้นพระพุทธรูปเจ้ายังตรัสถึงองค์ประกอบของการเจริญอานาปานสติโดยย่อ คือ เกิดความวิเวก(ความสงบ) วิตระ(ความจางคลาย) นิโรธ(ความดับ) และปฏิทินัสสัคคะ(ความสลัดคืน) องค์ประกอบดังกล่าวนี้ ต้อง

อาศัยความสงบจากสิ่งภายนอกและภายในที่רבกวณจิตใจโดยตรงและโดยอ้อม จึงช่วยการเจริญอานาปานสติให้เป็นไปอย่างได้ผลดี

5. ผลการเจริญอานานปานสติ: วิธีสู่ความฉลาดทางอารมณ์ของผู้สูงอายุ

ผู้สูงอายุควรเป็นผู้จัดการกับความมั่นคงทางอารมณ์ด้วยตนเองอย่างมีสติ โดยฝึกปรับเปลี่ยนวิธีคิดพิจารณาถึงสาเหตุของปัญหาที่ก่อให้เกิดความรุนแรงทางอารมณ์ ด้วยทำความเข้าใจ หมั่นดูแลกายใจ และอารมณ์อยู่เสมอ พยายามมองในแง่ความเป็นจริงมากกว่าคิดไปล่วงหน้า เมื่อเกิดปัญหาที่เป็นสาเหตุให้เกิดความทุกข์ก็ต้องพยายามเรียนรู้และทำความเข้าใจ เพื่อแก้ไขปัญหาดังกล่าว ถ้าเป็นปัญหาทางกายต้องรักษาทางรักษาหรือแก้ปัญหาก่อน ถ้าเป็นปัญหาทางใจก็ควรหาทางผ่อนคลายหรือหาทางระบาย หางานอดิเรกทำ ถ้ามีอาการรุนแรงควรปรึกษาจิตแพทย์ จะช่วยให้ผู้สูงอายุดำรงชีวิตต่อไปได้ยาวนานด้วยสุขภาพที่ดี มีชีวิตชีวา ส่วนการเพิ่มความฉลาดทางอารมณ์นั้น ผู้สูงอายุควรย้อนกลับมามองตนเอง แม้ตอนนี้ความชราจะทำให้ทุกอย่างไม่เหมือนเดิม มีความเปลี่ยนแปลงทั้งความเชื่องช้า ความเคอะเขิน และความหลงลืม ไปไหนมาไหนไม่สะดวก แต่ก่อนหน้านี้ได้เคยสรรค์สร้างสิ่งที่ดีมีประโยชน์ โดยเฉพาะการที่ลูก ๆ มีวันนี้ได้ ไม่ว่าจะประสบความสำเร็จทั้งการเรียน การทำงาน ตลอดจนการใช้ชีวิต ก็เพราะผู้สูงอายุเองทั้งสิ้น ลองค่อย ๆ ตีหมึกความสุขที่อยู่ในอดีตที่เคยทำมา วิธีนี้จะช่วยให้ผู้สูงอายุเกิดความภาคภูมิใจ นำความสุขมาหล่อเลี้ยงจิตใจได้ (ปรียสุทธิ์ อินทสุวรรณ, 2562) ทั้งนี้ผู้สูงอายุควรตระหนักเสมอว่า ความสูงวัยนี้เป็นวัยที่มีคุณค่าเต็มไปด้วยประสบการณ์ชีวิตและความรู้ถึงแม้การเปลี่ยนแปลงของวัยและสภาพสังคมทำให้ผู้สูงอายุรู้สึกสูญเสียความมั่นใจ ทั้งนี้คนรอบตัวควรให้การดูแลใส่ใจ และควรให้ผู้สูงอายุทำกิจกรรมทางสังคมซึ่งเป็นอีกทางเลือกหนึ่งที่จะช่วยให้ผู้สูงอายุรู้สึกผ่อนคลาย สุดท้ายเกิดความมั่นคงและเกิดความฉลาดทางอารมณ์ได้ แต่

แนวทางการแก้ปัญหาให้เกิดความฉลาดทางอารมณ์เหล่านี้ เป็นเพียงผิวเผินเท่านั้น ไม่ได้แก้ไขที่รากเหง้า เนื่องจากสาเหตุที่แท้จริงยังไม่ได้รับการแก้ไข เมื่อมีความกดดัน หรือความเครียดก็อาจกลับมาใหม่ได้อีก ฉะนั้นเมื่อต้องสัมพันธ์กับสิ่งใดก็ให้พิจารณาอย่างมีเหตุมีผล มีจุดมุ่งหมาย เข้าใจคุณค่าและประโยชน์ที่แท้จริงของสิ่งนั้น ๆ เป็นการบริหารจัดการความคิดอย่างสอดคล้องประสานกัน เพื่อความถูกต้องและเหมาะสมในทุกด้าน ไม่ตัดสินใจไปตามอำนาจของกิเลส ตัณหา หลงใหลไปตามกระแสโลก การใช้สติปัญญาพิจารณาไตร่ตรองก่อนตัดสินใจว่า จุดมุ่งหมายที่แท้จริงคืออะไร เป็นต้น

ส่วนผลของการเจริญอานาปานสติในคัมภีร์พระพุทธศาสนาเถรวาท คือทำให้ผู้ปฏิบัติอยู่อย่างสุขสงบในปัจจุบันทั้งร่างกายและจิตใจ มีสติสัมปชัญญะ ดับอกุศลที่เกิด แล้วบรรลุปฐมฌานจนถึงสัญญา-เวทิตนโรธ และสามารถพิจารณาธรรมได้ เมื่อจิตรู้แจ้งตามปัญญา จึงไม่หวั่นไหวตาม และเมื่อปัญญาแก่กล้าจะละสังขโยชน์ออกจากจิต ไถ่ถอนอนุสัย จนสิ้นอาสวะ สามารถบรรลุเป็นพระโสดาบัน พระสกิทาคามี พระ-อนาคามี และพระอรหันต์ได้ในที่สุด สู่จุดหมายหรืออุดมคติทางธรรม เพื่อพัฒนาจิตใจให้สูงขึ้น ถือว่าไม่มีการงานใด ๆ ที่จะสำคัญยิ่งใหญ่ไปกว่าการดับขั้น 5 เพราะการสร้างขั้น 5 ก็คือการสร้างทุกข์ เนื่องจากขั้น 5 เป็นทุกข์ ฉะนั้นถ้าจะดับทุกข์ ก็ต้องดับที่ขั้น 5 และการดับขั้น 5 ก็คือดับนามรูป ซึ่งเป็นการดับกิเลสทั้งปวง เข้าสู่ภาวะการบรรลุพระนิพพานได้ และจากบทความวิจัยเรื่อง “ความมหัศจรรย์แห่งอานาปานสติในพระพุทธศาสนาเถรวาท” ได้กล่าวพอสรุปความได้ว่า อานาปานสติ 16 นี้ สามารถบรรลุธรรมได้ทุกขั้น ในแต่ละขั้นผู้ปฏิบัติก่อปรด้วยสติ สัมปชัญญะ สมาธิ และญาณ แต่การปฏิบัติอานาปานสติไม่จำเป็นต้องปฏิบัติจนครบ 16 ขั้นก็ได้ หากแค่ปฏิบัติอานาปานสติขั้นที่ 1 เพียงขั้นเดียวในชีวิตประจำวัน อย่างมีสติและสัมปชัญญะ เป็นผู้รู้ชัดลมหายใจเข้า ยาวออกยาว แล้วพิจารณาเห็นกาย เวทนา จิต และธรรม ปรากฏโดยความไม่

เที่ยง เป็นทุกข์ เป็นอนัตตาบ่อย ๆ ต่อเนื่อง จิตจะตั้งมั่นเป็นสมาธิ แม้เล็กน้อยก็สามารถเจริญปัญญา รู้แจ้งธรรมและบรรลุธรรมได้ ดังจะเห็นว่า การปฏิบัติอานาปานสติจัดเป็นเรื่องง่าย ผู้เห็นภัยในสังสารวัฏและปรารถนาพ้นจากทุกข์ทั้งปวง ด้วยการเพียรปฏิบัติให้มีสติสัมปชัญญะ สมาธิและญาณ การค้นพบนี้นับเป็น “ความมหัศจรรย์แห่งอานาปานสติในพระพุทธศาสนาเถรวาท” (ชัญญาภัก พงศ์ชยกร, 2561)

สรุปการเจริญอานาปานสติ จะทำให้ผู้ปฏิบัติอยู่อย่างสุขสงบทั้งร่างกายและจิตใจ มีสติ สัมปชัญญะ ดับอกุศลที่เกิด แล้วบรรลุปฐมฌานจนถึงสัญญาเวทิตินิโรธ และสามารถพิจารณาธรรมได้ เมื่อจิตรู้แจ้งตามปัญญาไม่หวั่นไหว และเมื่อปัญญาแก่กล้าจะละสังโยชน์ออกจากจิตใถ่ถอนอนุสัยจนสิ้นอาสวะสู่จุดหมายหรืออุดมคติทางธรรม เพื่อพัฒนาจิตใจของผู้สูงอายุให้สูงขึ้น นอกจากเกิดความฉลาดทางอารมณ์แล้ว ยังเกิดประโยชน์ 3 คือ 1. ทัศนคติที่ดี (ประโยชน์ในปัจจุบัน) เพื่อยกระดับความประพฤติทางกาย วาจา และเกิดคุณธรรมทางจิตใจที่สูงขึ้น นอกจากมีประโยชน์แก่ตนเองแล้ว ยังเกิดประโยชน์ต่อสังคม เศรษฐกิจ สิ่งแวดล้อม 2. สัมปรายิกัตถะ (ประโยชน์ในภพหน้าหรือชาติหน้า) ไปเกิดที่ดี ๆ ซึ่งเป็นจุดหมายขั้นสัมปรายะ สุดท้ายเกิดประโยชน์สูงสุด คือ 3. ปรมัตถ์ สามารถละกิเลส หลุดพ้นจากสังสารวัฏฏ์ เข้าสู่ภาวะนิพพานได้

6. องค์ความรู้เกี่ยวกับวิถีแห่งอานาปานสติสู่ความฉลาดทางอารมณ์ของผู้สูงอายุ

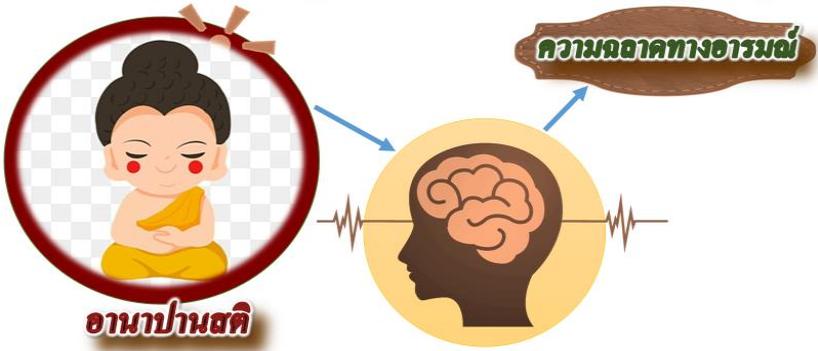
อานาปานสติเป็นกัมมัฏฐานที่ละเอียดอ่อน มีประโยชน์มาก อานาปานสติอาศัยลมหายใจออกซึ่งเป็นลมหายใจแรกของมนุษย์ และมีการกำหนดน้อยที่สุด ดังนั้นตัวที่จะถูกรู้ เมื่อลมหายใจเป็นธรรมชาติมากที่สุด รู้สติตั้งมั่น มีการระลึกไว้ในสิ่งที่ตั้งมั่นด้วยจิตที่ตั้งมั่น เกิดคุณค่าต่อความสงบทางอารมณ์ของ

ผู้สูงอายุ ไม่มีความกระชับกระสาย ช่วยให้เกิดความมั่นคงและความฉลาดทาง
อารมณ์ของผู้สูงอายุได้จริง เนื่องจากพระพุทธศาสนาเชื่อว่ามนุษย์มี
ความสามารถพิเศษในการพัฒนาตนเองได้มากกว่าที่คิด และยังเป็นผู้รู้จักดำเนิน
ชีวิตที่ติงามด้วยตนเองได้ เนื่องจากมนุษย์สามารถรู้ดี รู้ชั่ว มีความคิดสร้างสรรค์
ได้มากมาย หากได้รับโอกาสกระตุ้นหรือส่งเสริมให้ใช้สมองทั้งสองซีกทำงานอย่าง
มีประสิทธิภาพ เมื่อฝึกแล้วจะประเสริฐสุด ยิ่งผู้สูงอายุที่ตั้งใจฝึกตนด้วยการ
พัฒนาให้พร้อมทุกด้าน จนมองเห็นถึงความยากลำบากอุปสรรคและปัญหา มี
จิตสำนึกในการพัฒนาสติปัญญายิ่ง ๆ ขึ้นไป จนเต็มศักยภาพทั้งจิตใจและปัญญา
นอกจากนั้นทางพระพุทธศาสนายังมีความเชื่ออีกว่า ถ้าได้น้อมนำหลักอานาปาน
สติของพระพุทธองค์สู่การปฏิบัติอย่างมุ่งมั่น จะพบความสุข ความสงบ ดับทุกข์
ละกิเลสตัณหา อุปาทานลงได้จริง การเจริญอานาปานสติจำแนกเป็น 2 วิธี คือ
อานาปานสติแบบสติปัฏฐาน 4 กับอานาปานสติแบบวิหการธรรม เป็นแนวทางปฏิบัติ
กัมมัฏฐาน แต่เน้นสติปัฏฐาน 4 มากกว่า เพราะแบบวิหการธรรมช่วยปฏิบัติให้ได้
แค่สมณะกรรมฐานเท่านั้น แต่แบบสติปัฏฐาน 4 จะถึงวิปัสสนา ซึ่งทำให้ละวาง
จากกิเลส ตัณหา อุปาทานขั้น บรรลุเข้าสู่ภาวะนิพพานได้ เพราะเมื่อพยายามทำ
ความเพียร หมั่นพิจารณากาย ให้เห็นโทษของร่างกาย เป็นสิ่งที่ไม่น่าใคร่และหวง
แหนอีกต่อไป จึงช่วยให้คลายความหลงในรูปของตน และให้พิจารณาร่างกายตาม
ความเป็นจริงว่าเป็นที่รวมแห่งทุกข์ตามหลักไตรลักษณ์ คือ ไม่เที่ยง เป็นทุกข์
และไม่มีตัวตนที่แท้จริง พิจารณาสาเหตุของปัญหา ฝึกการปล่อยวาง ทำจิตให้ว่าง
ทำการสิ่งใดต้องไม่คาดหวังสิ่งตอบแทน ฝึกให้มีความเมตตากรุณาต่อผู้อื่น และ
หมั่นให้ความช่วยเหลือแก่ผู้ที่ด้อยกว่า ไม่คิดฟุ้งซ่านถึงเรื่องราวในอดีตที่ผ่านมา
หรือในอนาคตที่ยังไม่เกิดขึ้น ซึ่งเป็นการขยายทุกข์โดยไม่จำเป็น ทำให้จิตเศร้า
หมอง เกิดความเครียด ซึมเซา มีความทุกข์ใจที่เกิดจากโลกธรรมและจากสภาวะ
สังขารที่เกิดขึ้นและเสื่อมสลายไป เมื่อเกิดทุกข์ขั้น ให้มองว่าร่างกายเป็นเพียงนาม

รูป เป็นเพียงสิ่งสมมุติ และไม่ยึดมั่นถือมั่นในขั้น 5 ก็จะไม่ทุกข์หรือไม่เครียดอีกต่อไป เมื่อมีความสงบทั้งกายและใจ อารมณ์ฟุ้งซ่านหรือความกระสับกระส่ายของจิตใจจะค่อย ๆ หดลงไป

ดังนั้นผู้สูงอายุควรเป็นผู้จัดการกับความมั่นคงทางอารมณ์ด้วยตนเองอย่างมีสติ โดยฝึกปรับเปลี่ยนวิธีคิดพิจารณาถึงสาเหตุของปัญหาที่ก่อให้เกิดความรุนแรงทางอารมณ์ ด้วยการหมั่นดูแลกาย ใจ และอารมณ์อยู่เสมอ พยายามมองในแง่ความเป็นจริงมากกว่าคิดไปล่วงหน้า และควรนำหลักอานาปานสติ ซึ่งจัดเป็นวิธีที่มีคุณค่าต่อความฉลาดทางอารมณ์ของผู้สูงอายุสู่การปฏิบัติทั้งสมาธิและวิปัสสนาเป็นประจำ จะช่วยพัฒนาสมองส่วนรับรู้อารมณ์ได้ดีขึ้น เกิดความสุขและความสงบเย็น ให้สามารถใช้ชีวิตอย่างมีคุณค่า ช่วยขัดเกลากิเลสได้ การเจริญอานาปานสติเพื่อเป็นวิธีให้เกิดความฉลาดทางอารมณ์ไม่จำเป็นต้องปฏิบัติจนครบ 16 ขั้นก็ได้ หากแค่ปฏิบัติอานาปานสติขั้นที่ 1 เพียงขั้นเดียวในชีวิตประจำวันด้วยการมีสติและสัมปชัญญะ แล้วพิจารณาเห็นกาย เวทนา จิต และธรรม เป็นผู้รู้ชัดลมหายใจเข้ายาวออกยาว เอาสิ่งที่จิตรู้ให้เกิดเป็นกำลังช่วยให้เข้าสู่ขั้นที่สูงขึ้นตามลำดับต่อไปได้ เพราะอานาปานสติแต่ละขั้นเป็นเหตุเป็นผลกัน ส่วนจิตผู้รู้ คือ ตัวยุทธที่ทำหน้าที่รู้ มีอุเบกขาเป็นฐานของผู้รู้ จะช่วยให้เห็นความเป็นจริงทุกสภาวะธรรม คือ เกิดดับ ทั้งนี้เมื่อถึงขั้นที่ 12 แล้วจะเปลื้องตัวผู้รู้ออก ปรากฏเห็นความไม่เที่ยง เป็นทุกข์ เป็นอนัตตา บ่อย ๆ เข้าอย่างต่อเนื่องจิตจะตั้งมั่นเป็นสมาธิ แม้เล็กน้อยก็สามารถเจริญปัญญา รู้แจ้งและบรรลุธรรมอันสภาวะธรรมที่สูงกว่าได้ เกิดสติสัมปชัญญะ เกิดความฉลาดทางอารมณ์ได้ ส่งผลให้เกิดความฉลาดทางอารมณ์ (วิภาดา สนเพ็ชร และพระมหาบุญไทย ปุณฺณมโน, 2562) ประมวลองค์ความรู้วิถีแห่งอานาปานสติสู่ความฉลาดทางอารมณ์ของผู้สูงอายุตั้งปรากฏในแผนภาพที่ 4

อานาปานสติ: วิธีสู่ความฉลาดทางอารมณ์ของผู้สูงอายุ



แผนภาพที่ 4

ประมวลองค์ความรู้วิธีแห่งอานาปานสติสู่ความฉลาดทางอารมณ์ของผู้สูงอายุ
ที่มา: แผนภาพโดยผู้เขียน (20/04/2565)

7. บทสรุป

เมื่อผู้สูงอายุได้น้อมนำหลักธรรมสู่การปฏิบัติกำหนดรู้ในลมหายใจ (อานาปานสติ) ซึ่งมีการทำงานอยู่ 2 ขั้นตอน คือ 1) ทำงานโดยอัตโนมัติ 2) ทำงานโดยจิตรู้ เมื่อจิตรู้โดยมีสภาวะมารองรับความรู้ที่มีอยู่จริง เมื่อได้ปฏิบัติอย่างถูกวิธี จิตอยู่กับปัจจุบัน ไม่ส่งจิตออกนอก จะเกิดเอกัคคตารมณ์ (อารมณ์เป็นหนึ่งเดียว) ครั้นปฏิบัติจนถึงขั้นตอนที่สามารถละนิวรณ์ทั้ง 5 (ธรรมอันเป็นเครื่องกั้น) ได้ โดยมีอานาปานสติ ซึ่งเปรียบเสมือนเครื่องมือนำสู่เส้นทางภาวนาวิวัฒนาการทางปัญญา อันมีลมหายใจเป็นตัวกำหนดควบคุมสติ ส่งผลให้เกิดคุณค่าหลายด้านทั้งต่อ

ตนเองในการพัฒนากาย พัฒนาศีล พัฒนาจิต และพัฒนาปัญญา ช่วยให้ผู้อยู่ในศีลในธรรม มีจิตใจอ่อนโยน มีเมตตา กรุณา ปฏิบัติต่อกันอย่างดีงาม เป็นการพัฒนาความเป็นเลิศด้านคุณิภาวะทางอารมณ์สู่ความสำเร็จ การสร้างคุณค่าแก่ชีวิตทางโลกที่เหลือของผู้สูงอายุสรุปได้เป็น 3 ด้าน คือ 1) ด้านความดี คือ มีความสามารถควบคุมอารมณ์ ให้แสดงออกอย่างเหมาะสม รู้จักการให้ การรับ รู้จักการให้อภัย และรู้จักรับผิดชอบและทำประโยชน์ต่อสังคม 2) ด้านความเก่ง คือ กล้าแสดงออกอย่างเหมาะสม สามารถสร้างขวัญกำลังใจให้ตนเอง ช่วยกระตุ้นให้ตัวเองแสดงออกอย่างมีประสิทธิภาพ รวมทั้งสามารถแสดงความคิดเห็นที่ขัดแย้งอย่างสร้างสรรค์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งมีความมุ่งมั่นที่จะไปสู่เป้าหมายได้สำเร็จ 3) ด้านความสุข คือ มีความสามารถในการดำเนินชีวิตอย่างเป็นสุข เห็นคุณค่าและมีศรัทธาในตนเอง รู้จักมองโลกในแง่ดี สามารถทำงานภายใต้ภาวะกดดันสูงได้ ครั้นเมื่อผู้สูงอายุเจริญอายุอานาปานสติเป็นประจำ จะเกิดคุณิภาวะและความมั่นคงทางอารมณ์ เป็นแนวทางให้เกิดความฉลาดทางอารมณ์ของผู้สูงอายุ เป็นการช่วยให้เข้าใจอารมณ์ของตนเองและผู้อื่น สามารถควบคุมและบริหารจัดการอารมณ์ได้อย่างชาญฉลาดและเหมาะสม จนสามารถใช้ชีวิตที่เหลืออย่างมีคุณค่ายิ่งขึ้น นอกจากนี้เกิดประโยชน์ทางโลกดังกล่าวข้างต้นแล้ว ยังเกิดประโยชน์ทางธรรม 3 ด้วย คือ 1. ญาณธรรมมีกัตถะ (ประโยชน์ในปัจจุบัน) เพื่อยกระดับความประพฤติทางกาย วาจา และเกิดคุณธรรมทางจิตใจที่สูงขึ้น ยังประโยชน์แก่ตนเองแล้ว ยังเกิดประโยชน์ต่อสังคม เศรษฐกิจ สิ่งแวดล้อม 2. สัมปรายิกัตถะ (ประโยชน์ในภพหน้าหรือชาติหน้า) ไปเกิดที่ดีซึ่งเป็นจุดหมายขั้นนี้ สุดท้ายเกิดประโยชน์สูงสุด คือ 3. ปรมัตถะ สามารถละกิเลส หลุดพ้นจากสังสารวัฏฏ์ เข้าสู่ภาวะนิพพานได้

เอกสารอ้างอิง

- ชัยญาณภัค พงศ์ชยกร. (2561). มหัตตจริยแห่งอานาปานสติในพระพุทธศาสนาเถรวาท. *วารสารปรัชญาปริทรรศน์*, 23 (2), 40.
- ตฤณกร เกตุกุลพันธ์. (2560). *EQ Management for Excellence*. สืบค้นเมื่อ 12 มีนาคม 2565, จาก <https://www.thebest-training.com/>
- ปริญสุทธิ อินทสุวรรณ. (2562). *สร้างพลังใจให้สูงวัยยามชรา*. สำนักงานสนับสนุนการสร้างเสริมสุขภาพ. สืบค้นเมื่อ 22 มกราคม 2565, จาก <https://www.thaihealth.or.th/Content/>
- พระคัมภีร์ เทพธมฺมิโก. (2018). รูปแบบการให้คำปรึกษาครอบครัวและผู้สูงอายุ. *วารสารพุทธจิตวิทยา*, 3(1), 38-51.
- มูลนิธิมหามกุฏราชวิทยาลัย. (2536). *พระไตรปิฎกและอรรถกถาแปล ฉบับมหามกุฏราชวิทยาลัย (91 เล่ม)*. พิมพ์เนื่องในวโรกาสครบ 200 ปี แห่งพระราชวงศ์จักรี กรุงเทพมหานครโกสินทร์ พุทธศักราช 2525. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- ราชบัณฑิตยสถาน. (2556). *พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ.2554*. พิมพ์ครั้งที่ 1. กรุงเทพฯ : บริษัทศิริวัฒนาอินเตอร์พริ้นท์ จำกัด (มหาชน).
- ริชาร์ด เดวิดสัน. (2556). *สมองพัฒนาได้ด้วยการเจริญสติ*. (ตอนที่ 1). สืบค้นเมื่อ 6 มีนาคม 2565, จาก <https://mgron line.com/dhamma/>
- วิชนี คุปตะวาทีน, แมน วาสนาพงษ์, พรทิพย์ ขุนดี และรัชตา มิตรสมหวัง. (2561). สังคมสูงวัยกับโลกสมัยใหม่. *วารสารวิชาการ สถาบันเทคโนโลยีแห่งสุวรรณภูมิ*, 4(special 2018), 444-450.

- วิภาดา สนเพ็ชร และพระมหาบุญไทย ปุณฺณมโนม. (2562). การเจริญอานาปานสติในศูนย์พัฒนาการจัดสวัสดิการสังคมผู้สูงอายุบ้านบางแค, *วารสารบัณฑิตศาสตร์, มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย, 17* (2), 41-42.
- สุณี เวชประสิทธิ์. (2018). รูปแบบการศึกษาพระพุทธศาสนา: ประโยชน์ต่อคนวัยทำงาน. *วารสารปรัชญาปริทรรศน์, 23* (1), 93-101.
- สำนักเลขาธิการสภาการศึกษา. (2552). *การศึกษาค้นคว้าความรู้เกี่ยวกับคุณลักษณะของคนไทยที่พึงปรารถนา : ความฉลาดทางอารมณ์*. (พิมพ์ครั้งที่ 1). กรุงเทพฯ : บริษัทพริกหวานกราฟฟิค จำกัด.
- Help Guide. (2022). Emotional Intelligence. Retrieve: 20/04/2022 <https://www.helpguide.org/articles/mental-health/emotional-intelligence-eq.htm>

การศึกษาวิเคราะห์และเปรียบเทียบพุทธปรัชญากับสังคมวิทยา

A Comparative Study and Analysis of Buddhist Philosophy and Sociology

พระมหาคมคาย สิริปัญญา^{1*} และ นฐนกร ธงพุทธามนท์²
Phramaha Komkai Singtong^{1*} and Notnargorn Thongputtamont²
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาลัยสงฆ์^{1,2}
Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Roiet Buddhist College^{1,2}

*Corresponding Author's Email: komkai.singh@gmail.com

(Received: October 26, 2021 | Revised: March 21, 2022 | Accepted: April 8, 2022)

บทคัดย่อ

บทความเรื่องนี้มีวัตถุประสงค์ดังนี้ 1) เพื่อศึกษาความหมาย ความเป็นมา วิธีการของพุทธปรัชญา 2) เพื่อศึกษาความหมาย ความเป็นมา หลักการของสังคมวิทยา 3) วิเคราะห์เปรียบเทียบพุทธปรัชญาและสังคมวิทยา จากการศึกษาพบว่า พุทธปรัชญาจากแนวความคิดในการแสวงหาความรู้โดยอาศัยหลักความจริงภายนอกและความจริงภายใน ซึ่งหลักการค้นหาความจริงเหล่านั้นต้องกำกับด้วยสติและปัญญา จุดมุ่งหมายของสังคมวิทยาคือ การอธิบายพฤติกรรมของมนุษย์ในสังคมเพื่อให้เราเข้าใจในธรรมชาติของมนุษย์ พฤติกรรมของตนเองและผู้อื่นได้อย่างมีหลักเกณฑ์ที่เป็นวิทยาศาสตร์ เพื่อทำความเข้าใจบทบาท สถานภาพ ของมนุษย์ที่มีต่อสังคม เพื่อช่วยให้คนในสังคมปรับตัวเข้ากับสภาพสังคมต่างๆ ได้

คำสำคัญ : พุทธปรัชญา, สังคมวิทยา

Abstract

This article has the following objectives: 1) To study the meaning, background, method of Buddhist philosophy 2) To study the meaning, background, principles of sociology 3) Analysis of Buddhist philosophy and sociology. According to the study, it was found that Buddhist philosophy comes from the idea of seeking knowledge based on external truths and inner truths, which he principle of finding those truths must be directed with mind and wisdom. The aim of sociology is to describe human behavior in society so that we can understand human nature, the behavior of oneself and others with scientific criteria. To understand the role of humanity in society. To help people in society adapt to various social conditions.

Keywords: Buddhist philosophy, Sociology

1. บทนำ

ปรัชญาคือการแสวงหาความจริงที่เป็นอันติมะเกี่ยวกับมนุษย์และโลก หรือสากลจักรวาล ภายนอกตัวมนุษย์ด้วยการใช้เหตุผล พุทธปรัชญา คืออะไร คำตอบคือ “พุทธปรัชญาคือหลักคำสอนเรื่องความรู้และความจริงของมนุษย์และโลกตามหลักพุทธธรรมซึ่งศึกษาวิเคราะห์ด้วยเหตุผลทางปรัชญา (คำานวล คำานณิ, 2560, น. 108) ในการศึกษาเรื่องปรัชญามนุษย์ทุกคนจึงต้องอาศัยความรู้โดยแหล่งความรู้มีทั้งอยู่ในธรรมชาติและมีอยู่ในตัวมนุษย์เอง อาจกล่าวได้ว่า แนวความคิดทางด้านปรัชญาเป็นมรดกทางความคิดที่ติดตัวมนุษย์ทุกคนมาตั้งแต่กำเนิด โดยหลักแนวความคิดด้านปรัชญาของมนุษย์ทุกคนสามารถที่จะพัฒนา

ความคิดทางด้านปรัชญาของแต่ละบุคคลได้อย่างเต็มความสามารถทั้งนี้ขึ้นอยู่กับว่าหลักความคิดทางด้านปรัชญาของบุคคลใดจะเป็นที่ยอมรับของคนทั่วไป เพราะคนธรรมดาส่วนมากล้วนมีศักยภาพในการคิดแบบปรัชญา ในวัยเด็กของทุกคนเป็นช่วงเวลาที่ว่าเด็กปรัชญาปรากฏเด็กมีความรู้แต่เพียงสาแต่ความรู้แต่เพียงสักก็ต้องจากเด็กไปสักวันเมื่อถูกพลังอันหนึ่งในใจของเด็กขับไล่ไป พลังอันนั้นคือความอยากรู้อยากเห็น (พระพรหมบัณฑิต, 2564, น. 5) พระพุทธเจ้าคือผู้ที่ประกาศศาสนาของพระองค์เองโดยการนำเอาแนวความคิดทางปรัชญาของตนเองที่มีติดตัวมาตั้งแต่กำเนิดแล้วนำมาพัฒนาด้วยหลักการและแนวความคิดที่เป็นกระบวนการที่พร้อมไปด้วยกับแนวทางของการนำไปสู่กระบวนการพิสูจน์และลงมือปฏิบัติให้เห็นผลที่ชัดเจน ซึ่งภายหลังจากต่อมาหลักแนวความคิดทางปรัชญาของพระพุทธองค์ก็ได้กลายเป็นแนวความคิดทางปรัชญาที่มีความสำคัญและมีความยิ่งใหญ่ที่ทุกคนต่างพากันยอมรับ ซึ่งหลักแนวความคิดทางปรัชญาที่พระพุทธองค์ทรงค้นพบเรียกว่า สัจจนนิยม อันเป็นกฎของธรรมชาติที่มีอยู่ในโลกนี้ที่ไม่ได้มีสิ่งหนึ่งสิ่งใดมาดลบันดาลให้กฎของธรรมชาติเหล่านั้นให้เป็นไป หรืออาจตอบได้อีกอย่างว่าหลักแนวความคิดทางด้านพุทธปรัชญาที่พระพุทธองค์ทรงค้นพบประกอบไปด้วยแง่ความคิดอันเป็นวิธีการที่จะนำไปสู่การค้นหาคำตอบที่แท้จริงที่เกิดจากการสงสัย วิธีการของพุทธปรัชญาจึงเปรียบเสมือนวิธีการที่อธิบายด้วยหลักเหตุและผลเพื่อให้ได้มาซึ่งความจริงโดยใช้หลักของปัญญาเป็นบรรทัดฐาน หรือจะกล่าวอีกอย่างหนึ่งได้ว่าเปรียบเสมือนหลักการทางวิทยาศาสตร์ จำนวนค์ อติวัฒนสิทธิ์ กล่าวว่า สังคมวิทยาศึกษาสังคมและพฤติกรรมทางสังคมโดยใช้วิธีการแบบวิทยาศาสตร์เช่นเดียวกันกับวิทยาศาสตร์ธรรมชาติมีคำอธิบายที่สามารถวางเป็นหลักทั่วไปได้ (จำนวนค์ อติวัฒนสิทธิ์ และคณะ, 2540, น.5) หมายความว่าวิธีการทางสังคมวิทยาจึงหมายถึงการศึกษาหาความรู้เกี่ยวกับสังคมมนุษย์ที่อยู่ด้วยกันในสังคมตลอดจนถึงการศึกษาถึงปรากฏการณ์ต่างๆ ที่

เกิดขึ้นในสังคมของมนุษย์ เมื่อกล่าวถึงความหมายของคำว่าสังคม ทุกคนมักจะได้อินค้ำกล่าวที่ว่า มนุษย์เป็นสัตว์สังคม เพราะมนุษย์ไม่สามารถที่อยู่โดดเดี่ยวหรืออยู่คนเดียวโดยไม่มีพึ่งพาสังคมของกลุ่มมนุษย์ได้ ซึ่งนั่นก็หมายความว่ามนุษย์ทุกคนที่เกิดมาในโลกนี้มีความจำเป็นที่จะต้องอยู่รวมกันเป็นสังคมเพื่อที่จะได้คอยช่วยเหลือกันและกันรวมทั้งช่วยกันพัฒนาสังคมให้ไปตามความต้องการของคนในสังคมนั้นๆ ถ้าหากสังคมเกิดมีปัญหาทุกคนที่อยู่ภายในสังคมนั้นก็ย่อมหาวิธีการที่จะอธิบายปัญหาเหล่านั้นที่เรียกว่ากระบวนการทางสังคมวิทยา ประเสริฐ แยมกลิ่นฟุ้ง กล่าวว่ สังคมวิทยาต้องเข้าใจภาพรวมของทั้งสังคมดูความสัมพันธ์ระหว่างส่วนต่างๆ ของสังคม และดูว่าชีวิตสังคมดำเนินไปอย่างไร (ประเสริฐ แยมกลิ่นฟุ้ง, 2540, น. 15) นักสังคมวิทยาจึงได้ทำการศึกษาเรื่องราวต่างๆ ในสังคมมนุษย์ตลอดจนถึงการศึกษาการเปลี่ยนแปลงโครงสร้างทางสังคมอย่างเป็นระบบเรียกว่ากระบวนการทางวิทยาศาสตร์ (From of Positivism or Science) โดยหลักการเหล่านี้จะเป็นวิธีศึกษาปัญหาอย่างละเอียดเป็นระบบทุกมิติทุกแง่มุมในสังคม ซึ่งจะทำให้ทราบข้อเท็จจริงว่าปัญหาเหล่านั้นเกิดขึ้นมาจากสาเหตุอะไรและจะเกิดขึ้นต่อไปอีกหรือไหมและจะแก้ไขอย่างไรต่อไป โดยวิธีการทางสังคมวิทยาที่กล่าวมาสามารถที่จะวิเคราะห์สังคมมนุษย์ในแง่ของกระบวนการที่จะพัฒนาสังคมมนุษย์ต่อไป ถึงแม้ว่าทุกคนจะมองว่ากระบวนการศึกษาแบบสังคมวิทยายังไม่สามารถให้ข้อสรุปได้อย่างชัดเจนเหมือนกับกระบวนการทางวิทยาศาสตร์แต่หลักการศึกษาทางสังคมวิทยาก็พยายามที่จะหาข้อสรุปเป็นธรรมและเที่ยงตรงมากที่สุด เพื่อเป็นการพัฒนามนุษย์ในสังคมให้อยู่กันอย่างมีความสุข

2. การศึกษาวิเคราะห์เกี่ยวกับพุทธปรัชญา

2.1 ความเป็นมาของพุทธปรัชญา

เมื่อกล่าวถึงศาสนาทางด้านฝั่งตะวันออกมีคำกล่าวกันว่าศาสนากับปรัชญาจะแยกกันไม่ออก ซึ่งเป็นเช่นนี้ก็ต้องยอมรับกันว่าในครั้งสมัยก่อนการเกิดขึ้นของศาสนาในอินเดียได้มีคัมภีร์หนึ่งที่มีคนพากันยอมรับเป็นหลักคำสอนของคนในยุคสมัยนั้นกล่าวคือคัมภีร์พระเวทเป็นคัมภีร์ศาสนาที่พวกพราหมณ์ได้รวบรวมขึ้นจากบทเพลงสวดในเวลาทำศึกและการสังเวย เรียกว่า ฤคเวท ซึ่งได้พูดถึงสภาพสังคมของชาวอารยันในสมัยนั้น (คณาจารย์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2550, น. 6) ซึ่งภายหลังจากต่อมาด้วยเหตุที่คัมภีร์ไม่มีความชัดเจนและไม่สามารถที่จะวิพากษ์วิจารณ์คำสอนเหล่านั้นได้จึงทำให้อีกกลุ่มหนึ่งที่ไมยอมรับการปฏิบัติตามหลักคำสอนในคัมภีร์พระเวทที่เรียกกันว่า กลุ่มนาสติกะ (ปฏิเสธคัมภีร์พระเวท) เช่น ศาสนาพุทธและศาสนาเชน ด้วยเหตุเหล่านี้จึงเป็นที่มาของการเกิดการโต้แย้งกันระหว่างศาสนาทำให้เกิดมีผู้คนพากันมองเห็นโลกทัศน์ (มุมมอง) ของความหมายศาสนาที่แตกต่างกันหากใครมีโลกทัศน์ที่ชัดเจนและตอบใจทฤษฎีปัญหาเหล่านี้ที่เกี่ยวข้องกับความเชื่อทางศาสนาได้ก็จะเป็นที่ยอมรับของคนทั่วไปจึงเท่ากับว่าเป็นโลกทัศน์ของคนๆนั้น ในยุคที่มีแต่ความขัดแย้ง พุทธปรัชญาได้ถือกำเนิดโดยการค้นพบของพระพุทธเจ้า ซึ่งเป็นหลักคำสอนที่จัดอยู่ในกลุ่มนาสติกะ ซึ่งมีลักษณะคำสอนจัดอยู่ในกลุ่มที่ปฏิเสธคำสอนในคัมภีร์พระเวทโดยมีหลักแนวความคิดทางปรัชญาและวิธีการปฏิบัติทั้งภาคทฤษฎีและภาคของการปฏิบัติที่แตกต่างกัน ซึ่งในกระบวนการหลักคำสอนของพุทธปรัชญาจะมุ่งเน้นในวิธีการแสวงหาแนวความคิดที่จะเข้าไปถึงซึ่งความหลุดพ้น (ความจริง) จากการเวียนว่ายตายเกิดที่เป็นวัฏจักรของชีวิตของผู้คนที่ยังไม่ได้หลุดพ้น โดยหลักคำสอนเหล่านั้นผ่านกระบวนการคิดและทดลองปฏิบัติจนพิสูจน์ได้และได้นำมาเปิดเผยถึงแนวความคิดและหลักวิธีการปฏิบัติเหล่านั้น โดยประวัติ

และความเป็นมาของพระพุทธศาสนาก่อนที่จะมาเป็นหลักแนวความคิดพุทธปรัชญา เจ้าชายสิทธัตถะ หรือพระสมณโคตมะ เป็นผู้ที่ทำให้กำเนิดการเกิดขึ้นของพระพุทธศาสนา ก่อนนั้นพระองค์ทรงประสูติในวรรณะกษัตริย์ตามระบอบวรรณะของศาสนาพราหมณ์ในสมัยนั้น พระองค์เป็นพระโอรสของ พระเจ้าสุทโธทนะ ผู้ครองกรุงกบิลพัสดุ์ กับพระนางสิริมหามายา หลังจากนั้นเมื่อถึงช่วงระยะหนึ่ง พระองค์ก็ทรงออกบวชเพื่อค้นหาความจริงของชีวิตที่มีความคิดที่ว่าโลกที่เราอยู่นี้เต็มไปด้วยความทุกข์ ภายหลังจากที่พระองค์ออกบวชอาศัยความเป็นนักบวชที่เยวแสงหาวิธีการที่จะเข้าถึงแห่งความหลุดพ้นจากความทุกข์เหล่านั้น พระองค์ก็ทรงได้ทดลองผ่านกระบวนการทางความคิด (ปรัชญา) พร้อมกับ การลงมือทดลองปฏิบัติเป็นเวลาเกือบ 6 ปี จวบจนกระทั่งพระองค์ได้ค้นพบแล้วว่าหลักแนวความคิดและกระบวนการเหล่านั้นเมื่อลงมือปฏิบัติจะสามารถเข้าถึงความหลุดพ้น (ความจริง) นั้นได้ ภายหลังจากนั้นพระองค์ก็ทรงได้ออกนำกระบวนการแนวคิดความเหล่านั้นมาประกาศเผยแพร่ออยู่ 45 พรรษา จวบจนกระทั่งเมื่อพระองค์มีพระชนมายุ 80 พรรษา พระองค์ก็ทรงได้เสด็จดับขันธปรินิพพาน คงเหลือไว้เพียงหลักแนวความคิดเหล่านั้นให้คนรุ่นหลังได้นำมาทดลองและลงมือปฏิบัติสืบต่อไป

2.2 ความหมายของพุทธปรัชญา

ความหมายของพุทธปรัชญาในทัศนะของนักวิชาการทางศาสนา หลายท่านได้กล่าวไว้ว่า พุทธปรัชญา คือ เป็นปรัชญาที่ค้นพบโดย พระพุทธเจ้า เป็นปรัชญาที่ตระหนักในความจริงที่เรียกว่า ‘สัจนิยม’ อันเป็นกฎธรรมชาติ ซึ่งมีอยู่ในโลกไม่มีสิ่งใดมาบังตาให้หายไป จึงเรียกว่า ‘ธรรมชาตินิยม’ (บุญมี แทนแก้ว, 2544, น. 53) ซึ่งเรื่องหลักการทางธรรมชาตินี้จึงเป็นกฎแห่งความเป็นจริงที่ทุกคนในโลกนี้ต้องยอมรับกฎแห่งธรรมชาติเหล่านี้ให้ได้ สอดคล้องกับแนวความคิด

ทางพุทธปรัชญาที่กล่าวไว้ว่าหลักคำสอนเรื่องความรู้และความจริงของมนุษย์และโลกตามหลักพุทธธรรมซึ่งศึกษาวิเคราะห์ด้วยเหตุผลทางปรัชญา รวมทั้งหลักการปฏิบัติของพุทธศาสนิกชนเพื่อเข้าสู่เป้าหมายสูงสุด หลักคำสอนเรื่องความรู้และความจริงของมนุษย์และโลกตามหลักพุทธธรรม (ค่านวน คำมณี, 256, น. 108) ดังนั้นในการที่จะเข้าถึงเป้าหมายสูงสุดในทางพระพุทธศาสนาจึงต้องอาศัยหลักของปัญญา สอดคล้องกับความหมายที่ว่า พุทธปรัชญา หมายถึง วิทยาการขั้นสูงที่สอนให้มนุษย์รู้จักตัวเอง ผู้อื่นและสิ่งอื่นๆ ตามความเป็นจริงและเป็นวิทยาการที่จะต้องลงมือศึกษาและปฏิบัติด้วยตนเอง โดยมีความหลุดพ้นจากกิเลสตามลำดับขั้นเป็นเป้าหมาย (ธีรโชติ เกิดแก้ว, 2553, น. 24) ซึ่งตามความเป็นจริงแล้วหลักของพุทธปรัชญาจะจำกัดอยู่ในส่วนที่เป็นศาสนธรรมของพระพุทธศาสนาเท่านั้น จะไม่รวมถึงส่วนที่เป็นศาสนา ศาสนบุคคผล ศาสนพิธี และศาสนสถานเว้นเสียแต่ว่าส่วนต่างๆ เหล่านี้จะไปเกี่ยวข้องกับศาสนธรรมที่จะต้องศึกษาวิเคราะห์ด้วยการใช้เหตุผลเชิงปรัชญาเท่านั้น (สุนทร ฌ รังสี, 2550, น. 45) และวิธีการของพุทธปรัชญา ได้เน้นความสำคัญที่ความคิด ความเชื่อของมนุษย์มากกว่าด้านอื่นๆ เพราะเป็นตัวกำหนด ชี้นำการกระทำทุกอย่างในทุกกิจกรรมที่กระทำ (ชัยวัฒน์ อัดพัฒน์, 2553, น. 76-77) ความคิดของมนุษย์จึงมีความสำคัญในการที่จะพัฒนาเพื่อการนำไปสู่การปฏิบัติอันเป็นแนวทางหลักของศาสนา

จึงสรุปได้ว่า ความหมายของพุทธปรัชญา หมายถึง หลักคำสอนเกี่ยวกับหลักความจริง (สัจธรรม) และหลักปฏิบัติ (จริยธรรม) ในทางของพระพุทธศาสนา ได้มีการนำเอาหลักธรรมคำสอนในทางศาสนามาศึกษาวิเคราะห์ด้วยหลักการบนหลักของเหตุผลตามขบวนการวิธีการของปรัชญาที่จะเป็นการแยกแยะแตกประเด็นที่จะเป็นการนำพาไปสู่เป้าหมายสูงสุดในพุทธศาสนา โดยหลักการและกระบวนการของพุทธปรัชญาจะต้องเป็นไปด้วยหลักการและวิธีการของเหตุผล

บทหลักของการค้นหาความจริง อะไรคือเป้าหมาย อะไรคือจุดหมายสูงสุดในชีวิต โดยนิยามความหมายเหล่านี้เองที่สามารถมองเห็นขอบเขตของพุทธปรัชญาว่า จะจำกัดอยู่ในส่วนที่เป็น ศาสนธรรมของพุทธศาสนาเท่านั้น ซึ่งจะไม่รวมไปถึง องค์ประกอบอื่นๆ เว้นเสียแต่ว่าองค์ประกอบเหล่านี้จะเกี่ยวโยงกับศาสนธรรมจึง จะใช้วิธีการศึกษาวิเคราะห์ด้วยการใช้เหตุผลเชิงปรัชญาด้วยเท่านั้น

2.3 ลักษณะของพุทธปรัชญา

“พุทธปรัชญา เป็นปรัชญาที่ผสมผสานระหว่างปรัชญาและศาสนา ถือกำเนิดในประเทศอินเดีย เมื่อเจ้าชายสิทธัตถะได้ตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้า พระองค์ ได้สอนสิ่งที่แตกต่างจากความเชื่อดั้งเดิม ที่สอนให้เชื่ออย่างเดียวหรือเชื่อบางเรื่อง ที่ไม่สามารถพิสูจน์ได้ ด้วยทรงเห็นว่าทฤษฎีทางปรัชญามีใช้เพียงคิดและเชื่อ เท่านั้น แต่ต้องสามารถที่จะนำไปปฏิบัติเพื่อให้บรรลุความดีสูงสุดหรือความสุข สูงสุด (Summum Bonum) ที่เรียกว่า ‘นิพพาน’ ได้จริง จนกระทั่งคำสอนของ พระองค์นั้นเป็นที่เลื่อมใสศรัทธาแก่มหาชนชาวอินเดีย และต่อมาได้มีการเผยแพร่ คำสอนออกไปยังดินแดนต่างๆ สำหรับคำสอนของพระพุทธเจ้า ได้จัดรวบรวมไว้ เป็นหมวดหมู่เรียกว่า ‘พระไตรปิฎก’” (วิโรจ นาคชาตรี, ม.ป.ป., น. 1)

จากบันทึกหลักฐานทางประวัติศาสตร์และคำยืนยันของผู้เชี่ยวชาญด้าน ภารตวิทยานามว่า ศาสตราจารย์ ดร. ลาล มณี โชซี ได้ระบุถึงการค้นพบ รูปปั้น คน ต้นไม้และสัตว์ ซึ่งได้แสดงให้เห็นว่า พุทธปรัชญามีวิวัฒนาการมาจาก แนวความคิด ประเพณี และวัตรปฏิบัติของลัทธิมานะ (ศรมณะ) ยติ (ผู้สำรวม อินทรีย์) มุณี ฤๅษี หรือฤๅษี อย่างไรก็ตามโดยทั่วไปแล้วนักปราชญ์ทั่วไปมีแนวคิด ว่าพุทธปรัชญาเกิดขึ้นจากการปฏิรูปศาสนาพราหมณ์โบราณ (Old Brahmanism) หรือศาสนาพระเวท (Vedicism) เช่น ดร. เอ็ส ราชกฤษณ์ ที่ เขียนในคำนำหนังสือ เรื่อง 2500 Year of Buddhism ว่า พุทธปรัชญานั้นมีได้

เกิดขึ้นในฐานะศาสนาใหม่ หรือเป็นอิสระจากกระแสความคิดด้านศาสนาของอินเดีย พุทธปรัชญาเพียงแต่แยกออกไปจากศาสนาเก่า อาจกล่าวได้ว่าเป็นนิกายใหม่ ซึ่งดูได้จากการที่พระพุทธองค์เห็นด้วยกับคำสอยทางอภิปรัชญา จริยธรรมของศาสนาพระเวทหรือศาสนาพราหมณ์โบราณ แต่พระพุทธองค์ไม่เห็นด้วยและคัดค้านพิธีกรรมทางศาสนาในบางกรณี และทรงนำหลักธรรมคำสอนนั้นมาปฏิรูปวัตรปฏิบัติและความเชื่อเดิม (วิโรจ นาคชาติ, ม.ป.ป., น. 2)

หากกล่าวเฉพาะพุทธศาสนากับพุทธปรัชญา ก็จะได้ลักษณะเฉพาะว่าพุทธปรัชญามีลักษณะเป็นคำถามส่วนพุทธศาสนามีลักษณะเป็นคำตอบ มีบ่อเกิดมาจากแหล่งเดียวกันคือจิตใจของมนุษย์ ดังนั้น จึงอาจกล่าวสรุปได้ว่า ในการการเปรียบเทียบลักษณะของพุทธปรัชญาอาจกล่าวได้ว่าลักษณะของพุทธปรัชญาจะอยู่ในฐานะเป็นหลักการทางทฤษฎี โดยในส่วนของหลักการของพุทธศาสนาจึงอยู่ในลักษณะของการปฏิบัติ หรือจะกล่าวอีกอย่างได้ว่า หลักการทางพุทธปรัชญามีลักษณะเป็นแนวความคิด ส่วนในหลักการทางพุทธศาสนาเป็นการกระทำ ดังที่กล่าวมาลักษณะการเกิดขึ้นของพุทธปรัชญาเกิดจากความสงสัย ส่วนลักษณะของพุทธศาสนาเป็นการตอบสนองความสงสัยและเป็นคำตอบที่ตอบแล้ว

พุทธปรัชญาจะมีหลักการที่ตั้งอยู่บนหลักการของเหตุและผลจึงจะเรียกว่าพุทธปรัชญาได้ โดยที่มาของหลักความเชื่อที่จะต้องอยู่บนเหตุและผล พระพุทธศาสนาในสมัยพุทธกาลภายหลังจากที่พระพุทธเจ้าได้ตรัสรู้แล้วได้ทรงแสดงหลักธรรมมุ่งให้เห็นถึงความเป็นศาสนาที่สมบูรณ์ด้วยหลักการของเหตุผลและหลักจริยธรรมที่สามารถจะนำไปปฏิบัติได้จริง กล่าวกันว่าลักษณะของพุทธปรัชญาเป็นหลักการที่ตั้งอยู่บนความมีเหตุและผล กล่าวคือก่อนที่ทุกคนจะมีความเชื่อหรือลงมือปฏิบัติตามในสิ่งใดสิ่งหนึ่งทุกคนควรที่จะใช้หลักการวิจารณ์ญาณหรือใช้สติปัญญาตรองใคร่ครวญก่อนที่จะตกลงปลงใจเชื่อหรือลงมือปฏิบัติตามสิ่งเหล่านั้น โดยหลักการที่มาของลักษณะพุทธปรัชญาที่จะตั้งอยู่บน

หลักธรรมคำสอนในหลักของกาลามสูตรที่พระพุทธองค์ตรัสสอนแก่ชาวกาลามะ อันเป็นหลักในการพิจารณาความเชื่อสิบประการ คือ

1. อย่าปลงใจเชื่อสิ่งใดโดยฟังตามกันมา
2. อย่าปลงใจเชื่อสิ่งใดที่ยึดถือสืบๆ กันมา
3. อย่าปลงใจเชื่อสิ่งใดตามคำเล่าลือ
4. อย่าปลงใจเชื่อสิ่งใดโดยการกล่าวอ้างตามคัมภีร์
5. อย่าปลงใจเชื่อสิ่งใดโดยคิดเอาเอง
6. อย่าปลงใจเชื่อสิ่งใดโดยการคาดคะเน
7. อย่าปลงใจเชื่อสิ่งใดโดยพิจารณาตามลักษณะอาการ
8. อย่าปลงใจเชื่อสิ่งใดเพราะความเห็นของตน
9. อย่าปลงใจเชื่อสิ่งใดเพราะผู้พูดสมควรเชื่อได้
10. อย่าปลงใจเชื่อสิ่งใดด้วยคิดว่าผู้นี้เป็นครูของเรา (ที. ปา. 11/224/231)

เมื่อพิจารณาในความหมายและหลักการของหลักธรรมในกาลามสูตรทำให้ทราบได้ว่าจุดเป้าหมายของหลักธรรมในคำตรัสสอนนี้มีพระพุทธองค์มีความประสงค์ที่จะมุ่งหมายให้บรรดาเหล่าสาวกของพระพุทธองค์ให้พากันตั้งอยู่บนหลักการเหตุและผลในการมีสติปัญญาในการวินิจฉัยสิ่งใดที่ควรเชื่อหรือไม่ควรเชื่อตามพุทธประสงค์ของพระองค์ ดังนั้นเมื่อจะกล่าวถึงลักษณะของพุทธปรัชญาพอที่จะสรุปเป็นประเด็นได้ดังนี้

1. มีลักษณะเป็นแบบปฏิบัตินิยม คือ หลักแนวทางของอริยสัจ
2. มีลักษณะที่จะหลีกเลี่ยงการโต้แย้งทางปรัชญา เช่น ปัญหาทางอภิปรัชญาที่เรียกว่า ‘อภยากตปัญหา’ เป็นต้น
3. มีจุดเริ่มต้นแบบทุกซ์นิยม คือมุ่งประเด็นเรื่องทุกซ์และความดับทุกซ์และจบลงที่สุขนิยม

4. มีลักษณะเป็นสังขนิมิตๆ กรรม คือ การกระทำ
5. หลักคำสอนสำคัญของพระพุทธเจ้า: มรรคมงคล 8 หรือ มัชฌิมาปฏิปทา
6. กฎสากลในธรรมชาติ: พุทธปรัชญาปฏิเสธแนวคิดของปรัชญาอินเดียระบบเก่า คือ ประกาติตของพระเจ้าในพระเวท

พุทธปรัชญาเป็นการแสวงหาความรู้โดยอาศัยหลักความจริงภายนอกและความจริงภายใน เป็นหลักในการแสวงหาองค์ความรู้ซึ่งต้องกำกับโดยสติและปัญญา อันมีพื้นฐานการรับรู้ที่ได้จากการมณเฑาะและประสบการณ์ในการนำไปพิจารณาไตร่ตรอง ทั้งนี้ก็แล้วแต่กระบวนการเรียนรู้และการฝึกฝนในการใช้จิตในการเรียนรู้ความจริงภายในของแต่ละบุคคล หากบุคคลใฝ่ซึ่งสัมมาทิฐิและปัญญาใคร่ครวญต่อสภาวะที่แท้จริง ก็จักไม่เกิดความรู้ที่ประจักษ์แจ้งแก่ตนเอง ซึ่งกล่าวได้ว่าเป็นความรู้เชิงศาสตร์ในทางพุทธศาสนา (สุรพงษ์ โสธนะเสถียร, 2552, น. 145) จากแนวความคิดลักษณะของพุทธปรัชญาที่กล่าวมาอาจกล่าวได้ว่าลักษณะของพุทธปรัชญาจะมีแนวความคิดที่เป็นไปในลักษณะที่จะมีความเกี่ยวข้องกับหลักธรรมคำสอนในทางพระพุทธศาสนาที่จะเป็นไปในแนวทางแห่งการที่จะเข้าถึงซึ่งหลักการและวิธีการที่จะนำไปสู่กระบวนการปฏิบัติเพื่อเป็นทางแห่งการเข้าถึงซึ่งจุดเป้าหมายสูงสุดของพระพุทธศาสนา โดยเป้าหมายสูงสุดคือความรู้แจ้งในสภาวะที่แท้จริง โดยความหมายของความรู้แจ้งในทางพุทธปรัชญาหมายถึง ความเข้าใจในความเป็นจริงของสิ่งทั้งหลาย ทั้งที่เป็นรูปธรรมและนามธรรมด้วยเหตุผลตามความเป็นจริง

ส่วนพุทธศาสนา แม้ว่าจะมีบ่อเกิดมาจากแหล่งเดียวกัน แต่กลับมีหลักการและวิธีคิดที่แตกต่างกัน ในที่นี้จะขอยกตัวอย่างความแตกต่างระหว่างพุทธปรัชญาและพุทธศาสนาเป็นประเด็นดังนี้

ประเด็นที่แตกต่าง	พุทธศาสนา	พุทธปรัชญา
1. จุดมุ่งหมายหรือเป้าหมาย	<ul style="list-style-type: none"> - มุ่งเน้นการแสวงหาความรู้ที่เกี่ยวกับชีวิตและสังคมและพยายามหาคำตอบเกี่ยวกับชีวิต โดยเน้นที่ทุกข์และการดับทุกข์ - เน้นการตีความตามหลักคำสอน - เน้นหลักศรัทธา 	<ul style="list-style-type: none"> - มุ่งเน้นที่การแก้ปัญหาเรื่องต่างๆ - พยายามเข้าใจโลกและชีวิตด้วยหลักเหตุผล เน้นการศึกษาและตอบสนองต่อความต้องการและสร้างความเข้าใจในเรื่องต่างๆ
2. ว่าด้วยเรื่องของคุณค่า	<ul style="list-style-type: none"> - ยึดมั่นในเรื่องของคุณค่า โดยศาสนามีค่าต่อการปฏิบัติตาม 	<ul style="list-style-type: none"> - พุทธปรัชญาเป็นเรื่องของการวิเคราะห์ทางทฤษฎีปัญหาเรื่องคุณค่าและข้อเท็จจริง เช่น พุทธจริยศาสตร์จะเกี่ยวข้องโดยตรงกับเรื่องของคุณค่า ส่วนพุทธญาณวิทยาเกี่ยวข้องกับข้อเท็จจริงเกี่ยวกับการแสวงหาความรู้
3. การยอมรับ	<ul style="list-style-type: none"> - ไม่สงสัยหรือปฏิเสธในหลักคำสอนของพระพุทเจ้า 	<ul style="list-style-type: none"> พุทธปรัชญามองว่าสิ่งใดจริงก็ต่อเมื่อสิ่งนั้นมีเหตุผลสนับสนุนเพียงพอ
4. องค์ประกอบ	<ul style="list-style-type: none"> - มีองค์ประกอบทั้งหมด 5 	<ul style="list-style-type: none"> - ไม่เน้นองค์ประกอบแบบพระพุทศาสนา แต่เน้นเรื่องของ

	องค์ประกอบ คือ ศาสนา, ศาสนธรรม, ศาสนทายาท, ศาสน สถานและศาสนพิธี	การตั้งคำถามและเน้นเรื่องของ ทฤษฎี
5. การศึกษา และความ เข้าใจ	- การศึกษาเน้นการ ปฏิบัติเพื่อก่อให้เกิด ประโยชน์แก่ชีวิต	- พุทธปรัชญาไม่เน้นการปฏิบัติ - เน้นเรื่องของการพิสูจน์หลัก ความเป็นจริงต่างๆก่อนเชื่อ คือไม่ ยอมรับความเชื่อแบบมมาย

2.4 จุดมุ่งหมายของพุทธปรัชญา

เมื่อกล่าวถึงจุดมุ่งหมายของพุทธปรัชญานั้นมีเป้าหมายเดียวคือ เพื่อให้เกิดความรู้ความเข้าใจในสภาวะของสิ่งที่เกิดขึ้นทั้งหลายตามสภาวะของความเป็นจริงเพื่อจะให้มีทัศนคติและการปฏิบัติต่อสิ่งเหล่านั้นอย่างถูกต้องและเพื่อความ เป็นไปในทางที่เป็นประโยชน์ทั้งแก่ตนเองและบุคคลอื่น แต่หลักการ และวิธีการของพุทธปรัชญาเป็นไปตามแนวความคิด อุปนิสัย ความถนัด และ ความสนใจของผู้ฟัง สุดแต่เรื่องใด วิธีการใดที่จะช่วยให้เข้าใจหลักการและวิธีการ เหล่านั้นได้ดี ความรู้ ทางศาสนาจึงมีลักษณะเป็นปลายปิด เพราะสาวกมีศรัทธา ว่าคำสอนของศาสดาที่บรรจุในพระคัมภีร์เป็นความจริงสูงสุด แต่ก็มีบ้างที่บรรดา สาวกรุ่นหลังตีความ พระคัมภีร์ต่างกันจนเกิดนิกายหลากหลาย แต่ละนิกายต่าง เสนอคำอธิบายที่มีเหตุผลขัดแย้งกันและกัน ในกรณีนี้ศาสนาได้เข้าสู่พรมแดนของ ปรัชญา และเกิดปรัชญา แห่งศาสนานั้นๆ เช่น พุทธปรัชญา ปรัชญาคริสต์ ปรัชญาฮินดู (พระพรหมบัณฑิต, 2564, น. 8)

เป้าหมายหลักของพุทธปรัชญายังคงเป็นวิธีทางแห่งการใช้หลักของ สติปัญญาในการเข้าถึงหลักเป้าหมายเหล่านั้น พระพุทธศาสนามุ่งหมายให้เกิด

ประโยชน์ต่อมนุษย์ (พระเทพเวที, 2533, น. 145) แต่หากจะทำให้บรรลุเป้าหมายความสำเร็จเหล่านั้นจะต้องเป้าหมายเหล่านั้นจะต้องประกอบด้วยประโยชน์อันสูงสุดมีอยู่ 3 ประการ ได้แก่

1. ทิฏฐธัมมิกัตถะประโยชน์ คือ มีจุดมุ่งหมายให้เกิดประโยชน์ปัจจุบันหรือ ประโยชน์ในภพนี้

2. สัมปรายิกัตถะประโยชน์ คือ ประโยชน์ในเบื้องหน้า หรือประโยชน์ในภพหน้า

3. ปรมัตถะประโยชน์ คือ ประโยชน์อย่างยิ่ง หรือประโยชน์สูงสุด ความจริงสูงสุด (นิพพาน)

ซึ่งหลักอรรถประโยชน์สูงสุดทั้ง 3 เหล่านี้เปรียบเสมือนหลักธรรมตามแนวทางของหลักไตรสิกขา 3 ในทางพระพุทธศาสนา คือ ศีล สมาธิ ปัญญา (ทองหล่อ วงษ์ธรรมมา, 2549, น. 47) หรืออาจกล่าวอีกอย่างได้ว่าแนวทางหลักแห่งการประโยชน์ที่เปรียบเทียบกับหลักไตรสิกขาในทางพระพุทธศาสนาอันได้แก่

1. ประโยชน์ปัจจุบัน เป็นผลเกิดจากการรักษาศีล

2. ประโยชน์ในอนาคต เป็นผลเกิดจากการปฏิบัติสมาธิ เมื่อจิตตั้งมั่นย่อมไม่หวั่นไหว

3. ประโยชน์สูงสุด เป็นผลมาจากปัญญา ที่ทำให้เกิดความรู้ตามสภาพความเป็นจริง ทำให้เป็นอิสระจากกิเลส จนเข้าถึงสภาวะความจริงสูงสุด

เมื่อกล่าวถึงเป้าหมายหลักในทางพุทธปรัชญา บุญมี แทนแก้ว กล่าวไว้ว่า ในทางพุทธปรัชญาจุดหมายปลายทางสูงสุดคือ สัจจะหรือความจริง (บุญมี แทนแก้ว, 2545, น. 15) และหลักแนวความคิดดังกล่าวได้มีนักการศาสนาได้ออกมาสนับสนุนแนวความคิดดังกล่าวหลายท่านด้วยกัน สมภาร พรหมทา กล่าวไว้ว่า พุทธปรัชญา ยอมรับว่าสิ่งที่มีอยู่จริง คือ ความจริงอันสูงสุด (Ultimate Reality) หรือที่เรียกว่า ปรมัตถ์สัจจะ มีอยู่ 2 อย่างคือ รูปธรรมและอรูปธรรม (สมภาร

พรมทา, 2531, น. 4) นั้นแสดงให้เห็นว่าการแสวงหาความจริงตามหลักการก็จะพบว่าความจริงที่มนุษย์เราจะต้องศึกษาและเรียนรู้กันในโลกนี้มีอยู่ 4 ประการ ประการ ประการ คือ

1. สมมติสัจจะ (Conventional Truth) ความจริงชั้นนอกแบบผิวเผินที่คนเราสมมติว่าเป็นจริงและยอมรับกันในชีวิตประจำวัน
2. สภาวะสัจจะ (Empirical Truth) ความจริงที่ได้จากการศึกษาค้นคว้า วิจัย ฉัย วิเคราะห์ วิจัย ทำให้ลึกซึ้งจนสามารถรู้ความจริงอีกระดับที่ลึกลงไป
3. ปรมัตถสัจจะ (Metaphysical Truth) ความจริงที่อยู่เหนือวิสัยของประสาทสัมผัสของมนุษย์
4. อริยสัจ (The Four Noble Truth) ความจริงอันประเสริฐสี่ประการ ทุกข์ เหตุเกิดความทุกข์ ความดับทุกข์ ทางแห่งความดับทุกข์

ดังนั้นเป้าหมายและหลักการสูงสุดในการเข้าถึงซึ่งความความจริงสูงสุดในทางพุทธปรัชญา บุญมี แทนแก้ว กล่าวไว้ว่า หลักความจริงสูงสุด คือ อริยสัจ พระพุทธองค์ทรงสรรเสริญ เป็นความจริงที่จะเป็นไปเพื่อความพ้นทุกข์ (บุญมี แทนแก้ว, 2543, น. 45) ซึ่งหลักการและวิธีในการค้นหาแห่งเป้าหมายความจริงตามหลักของอริยสัจก็เพื่อก้าวข้ามพ้นความทุกข์ คือ นิพพาน ดังที่ สติต วงศ์สุวรรณ กล่าวสนับสนุนแนวความคิดเหล่านี้ว่า ความจริงสูงสุดของพุทธปรัชญา คือ นิพพาน (สติต วงศ์สุวรรณ, 2541, น. 57) เมื่อก้าวถึงความจริง ตามแนวทางของพุทธปรัชญาสามารถแบ่งออกได้เป็น 2 ระดับ คือ

1. ระดับสมมติสัจจะ หมายถึง ความจริงที่ชาวโลกพากันสมมติขึ้น เพื่อเป็นการสื่อสารเพื่อให้เข้าใจในชีวิตประจำวันหรือในการดำรงชีวิต
2. ระดับอริยสัจจะ หมายถึง ความจริงอย่างยิ่ง ความจริงที่เป็นจริงอย่างแน่นอน ความจริงระดับนี้จะต้องใช้ปัญญาที่เกิดจากการพัฒนาระดับสติและปัญญา

ดังนั้นกล่าวได้ว่าเป้าหมายสูงสุดของหลักพุทธปรัชญา เพื่อการเข้าไปศึกษาแนวความคิดและหลักการในการที่จะเข้าถึงความจริงสูงสุด นั่นคือ นิพพาน ด้วยการเข้าใจหลักแนวความคิดตามแนวทางของวิธีการของอริยสัจจ์ ซึ่งความจริงสามารถที่จะแบ่งออกได้เป็นสองระดับคือ สมมุติสัจจะ และ อริยสัจจะ พุทธปรัชญา ได้นำหลักเหตุและผลไปวิเคราะห์และอธิบายความจริงและความเป็นไปของสิ่งทั้งหลายในโลก ได้ชี้แนะให้ทราบว่าจะอะไรคือความเป็นเลิศ หรือความดีที่พึงปรารถนาในชีวิต และจะศึกษาปฏิบัติให้เป็นผลได้อย่างไร

2.5 หลักคำสอนสำคัญในพุทธปรัชญา

ปรุตม์ บุญศรีตัน ได้กล่าวในงานเขียนเกี่ยวกับหลักพุทธปรัชญา โดยได้สนับสนุนความคิดที่ว่าพุทธปรัชญามีหลักคำสอนมากมาย “ตามคัมภีร์อรรถถา ระบุจำนวนถึง 8,4000 พระธรรมชั้นร์” “ด้วยหลักพุทธปรัชญามีแนวความคิด แนวคำสอนแตกต่างในหลักปรัชญาอื่นๆ แต่ยังคงมีแนวความคิดร่วมกับหลักอื่นๆ คือมีทั้งหลักอภิปรัชญา ญาณวิทยา จริยศาสตร์ และตรรกศาสตร์แบบพุทธปรัชญา” (ปรุตม์ บุญศรีตัน, 2556, น. 164) หลักพุทธปรัชญาที่จะกล่าวต่อไป เป็นความรู้เบื้องต้นที่จำเป็นในการศึกษาพุทธปรัชญา ได้แก่ หลักไตรลักษณ์ หลักปฏิจจสมุปบาท และหลักอริยสัจสี่

2.5.1 หลักไตรลักษณ์ จัดอยู่ในส่วนของอภิปรัชญา กล่าวถึงความเป็นจริงของชีวิต โลกและจักรวาล ซึ่งหลักไตรลักษณ์ได้อธิบายให้เห็นถึงความจริงของธรรมชาติ (อัมมนิยาม) (ปรุตม์ บุญศรีตัน, 2556, น. 165) โดยหลักการสำคัญมีอยู่ว่า “สิ่งทั้งปวงที่มีปัจจัยปรุงแต่งนั้น ไม่เที่ยง สิ่งทั้งปวงที่มีปัจจัยปรุงแต่ง เป็นทุกข์ สิ่งทั้งปวงที่มีปัจจัยปรุงแต่งนั้น เป็นอนัตตา” (พุทธทาสภิกขุ, ม.ป.บ., น. 14) โดยสรุปเป็นหัวข้อสั้นได้ว่า “อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา คือสิ่งทั้งปวงเป็นสิ่งที่ประกอบทั้งสามลักษณะ เรียกว่า ไตรลักษณ์ (ลักษณะ 3 ประการ)”

“หลักการนี้เป็นหลักความเป็นจริงที่ไม่ว่าพระพุทธศาสนาจะเกิดขึ้นหรือไม่ก็ตาม ก็คงมีอยู่อย่างนั้น เป็นธาตุ เป็นความจริงแห่งธรรมชาติ ความเป็นไปเช่นนั้นเอง ซึ่งพระพุทธเจ้าเป็นผู้ทรงค้นพบหลักความจริงนี้แล้วทรงนำมาแสดงแก่เวไนยสัตว์ เพียงเท่านั้น” (ปรุตม์ บุญศรีรัตน์, 2556, น. 165) ซึ่งการเข้าไปรับรู้ความจริงเหล่านั้น พุทธปรัชญาเสนอไว้ 2 ระดับ คือระดับทฤษฎีและระดับญาณ โดยระดับแรกนั้นเป็นระดับที่สามารถเข้าใจตามความเป็นจริงที่ผ่านเข้ามาทางประสาทสัมผัส ทั้งทางกายและใจ เช่นประสบการณ์การให้กำเนิดมนุษย์ เป็นต้น ส่วนระดับถัดมาคือระดับการรับรู้ระดับญาณ เป็นการรู้ถึงความจริงแห่งความไม่เที่ยงของ สังขตธรรมที่จัดเป็นการรับรู้เชิงประจักษ์แจ้งถึงหลักเหตุผลภายในจิตใจของมนุษย์อย่างแท้จริง ผ่านกระบวนการสังเกต ทดลอง ฝึกปฏิบัติที่เรียกว่า วิปัสสนากัมมัฏฐาน การฝึกปฏิบัติเช่นนี้ต้องอาศัยการตามท่วงขณะต่อสิ่งรอบตัวและภายในตัวมนุษย์ ภายในร่างกายและจิตใจอย่างจริงจัง สิ่งสำคัญคือการพัฒนาสติปัญญาเพื่อให้เห็นความจริงข้อนี้ (ปรุตม์ บุญศรีรัตน์, 2556, น. 175-176)

2.5.2 หลักปฏิจจนุปบาท ด้วยนิยามความตามรากศัพท์นั้น แปลว่า “การเกิดขึ้นพร้อมกัน” “ความหมายว่า การอาศัยกันและกันเกิดขึ้น” ด้วยคำนิยามนี้ “มีความมุ่งหมายเอาสิ่งที่เป็นตัวช่วยเคลื่อนให้กันไปหรือมีสถานะเป็นสาเหตุ หมายถึง ธรรมที่เป็นปัจจัยทั้งหลาย” ซึ่งมักจะใช้คู่กับปฏิจจนุปปันนธรรม รวมความหมายคือ สภาพที่อาศัยกันและกันเกิดขึ้นพร้อมกันแล้ว คำนี้มุ่งถึงสิ่งที่เป็นผลลัพธ์ที่เกิดขึ้นตามกระบวนการปฏิจจนุปบาท หรือเป็นส่วนผล หมายถึง ธรรมที่เกิดขึ้นเพราะปัจจัยทั้งหลายนั่นเอง” (ปรุตม์ บุญศรีรัตน์, น. 187-188)

ผู้เขียนได้พิจารณาจากงานเขียนของปรุตม์ บุญศรีรัตน์ ในงานเขียนตำราวิชาการพุทธปรัชญา สามารถสรุปจุดมุ่งหมายในหัวข้อปฏิจจนุปบาทได้ว่า หลักปฏิจจนุปบาท

1. ชี้ให้เห็นถึงความไม่เป็น ดังนี้

- สัสตวาทะ คือความเห็นที่ว่าอัตตาและโลกเที่ยง
- อเหตุกวาทะ คือความเห็นที่ไม่มีเหตุปัจจัยแห่งความบริสุทธิ์หรือเศร้าหมองของสรรพสิ่ง เกิดลอยๆ สุดแต่โชคลาภวาสนา
- วิสมเหตุวาทะ คือความเห็นที่ว่าพระอิศวร อาตมันหรือพระปชาบดีคือพรหมผู้ดลบันดาลทุกสิ่งให้มนุษย์

2. ชี้ให้เห็นถึงไม่เป็น

- อุจเฉทวาทะ คือความเห็นที่ว่าอัตตาหรือโลกขาดสูญ สัตว์ตายแล้วไม่เกิดอีก
- นัตถิกวาทะ คือความเห็นที่ว่า ไม่มีผลแห่งความดีและความชั่ว การบุญชวยัญไม่มีผลใดๆ
- อกิริยวาทะ คือ ความเห็นที่ว่าทำแล้วไม่เป็นอันทำ ดำรงอยู่ มีอยู่เป็นอยู่ เป็นต้น

3. ชี้ให้เห็นถึง

- ความเป็นมัชฌิมาปฏิปทา คือความเป็นทางสายกลาง
- ความละวาทะว่า “ผู้นั้นทำ ผู้นั้นได้รับผล (ไม่จบสิ้น)”
- ความละวาทะว่า “คนอื่นทำ คนอื่นได้รับผล”
- ความไม่ละเลยสมัญญา คือ ชื่อคน สัตว์ สิ่งของสำหรับใช้เรียกกัน

ด้วยประการฉะนี้เห็นเหตุให้คำว่า ปฏิจจสมุปบาท มีบทบาทสำคัญในการดำเนินความเป็นไปของสิ่งต่างๆ เพราะ “อาศัยเหตุปัจจัยโยงใยกันและกัน เกิดขึ้น จึงไม่สามารถกล่าวได้ว่า เป็นเรา เป็นเขา เป็นคนนั้น เป็นคนนี่ เป็นคนอื่น” (ปรุตม์ บุญศรีตัน, 2556, น. 188) ส่วนบทบาทสำคัญในด้านการศึกษานั้น เป็นเหมือนหลักการและทฤษฎีที่สามารถอธิบายกระบวนการต่างของโลกและ

จักรวาล และชีวิต ด้วยหลักการต่อเนื่องระหว่างเหตุและผล ดังนั้นกล่าวถึงระดับความรู้ไปเบื้องต้นว่า ความรู้นั้นมีหลายระดับ ล้วนเป็นไปเพื่อการกำจัดทุกข์ และด้วยการใช้คำอธิบายที่เป็นเหตุเป็นผลย่อมสามารถใช้ในการจัดระเบียบความคิดให้เป็นระบบยิ่งขึ้น (ปรุตม์ บุญศรีตัน, 2556, น. 206)

2.5.3 หลักอริยสัจสี่ เมื่อพิจารณาตามรากศัพท์แปลว่า ‘ความจริงอันประเสริฐ’ แต่เมื่อพิจารณาตามนัยแห่งคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนา ปรุตม์ บุญศรีตันได้พิจารณานิยามความหมายไว้อย่างลึกซึ้งว่า “ความจริงที่ว่านี้จะประเสริฐได้ก็เพราะว่าสามารถทำให้คนผู้รู้แจ้งได้เชื่อว่าเป็นผู้ประเสริฐ คือพระอริยะ เพราะฉะนั้นอริยสัจสี่ที่ว่านี้ จึงเป็นความจริงที่ทำให้คนเป็นอริยะได้และได้รู้แจ้งแล้วจึงได้เชื่อว่าเป็นพระอริยะ” (ปรุตม์ บุญศรีตัน, 2556, น. 207) โดยจุดมุ่งหมายของการตรัสแสดงอริยสัจสี่นั้นกล่าวได้ว่ามีจุดมุ่งหมายในตัวเอง ดังจะกล่าวต่อไปนี้ว่า

- ทุกข์ เพื่อชี้ให้เห็นถึงปัญหา เพราะทุกข์เป็นสิ่งที่รู้ได้ง่าย ไม่ว่าคนหรือสัตว์ทั้งปวง โดยมุ่งเป้าหมายเพื่อให้เกิดความสังเวช สลดใจเพราะการได้เห็นความทุกข์
- ทุกข์สมุทัย เพื่อให้เห็นว่าทุกข์นั้นมีสาเหตุของมัน
- ทุกข์นิโรธ เพื่อย้ำเตือนว่า ยังมีภาวะที่เป็นความดับทุกข์ที่ว่ามันยังอยู่เป็นการดับซึ่งปัญหาและดับทุกข์นั้น ชีวิตที่ทุกข์ระทมทุกข์นั้นยังมีทางออกจากความทุกข์และเล็งเห็นทางออกจากความทุกข์
- ทุกขนิโรธคามินีปฏิปทา หรืออริยมรรคแปดประการ เพื่อเป็นอุบายแห่งการบรรลุนิโรธและเป็นแนวทางหลุดพ้นจากทุกข์ โดยการปฏิบัติ (ปรุตม์ บุญศรีตัน, 2556, น. 208)

กล่าวโดยสรุป พุทธปรัชญาเป็นแนวความคิดในการแสวงหาความรู้โดยอาศัยหลักความจริงภายนอกและความจริงภายในซึ่งหลักการค้นหาความจริงเหล่านั้นต้องกำกับโดยสติและปัญญา หากเมื่อกล่าวถึงความจริงตามหลักของพุทธปรัชญาจะมองสิ่งต่างๆตามเหตุปัจจัยที่เป็นความจริงและมองอย่างเป็นกลางๆ คือ เมื่อสิ่งนี้มีสิ่งนี้จึงมี เมื่อสิ่งนี้ไม่มีสิ่งนี้จึงไม่มี เรียกสิ่งเหล่านี้ว่า ปัจจัยการ เป้าหมายสูงสุดในพุทธปรัชญาเพื่อการค้นหาความจริงนั้นคือเพื่อเข้าถึงซึ่งความดับทุกข์อย่างสิ้นเชิง ตามลำดับของอินทรีย์และสติปัญญาของเหล่าสาวกเพื่อประโยชน์ เพื่อความสุขของตนเอง รวมไปถึงการเข้าใจในหลักอริยสัจสี่ที่ได้แสดงให้เห็นถึงความจริงเกี่ยวกับชีวิตมนุษย์และสัตว์ ล้วนเป็นสิ่งที่ต้องประสบพบเจอ โดยสามารถบอกเราได้ว่า ปัญหาต่างๆเหล่านั้นมีอะไรบ้าง พร้อมทั้งสะท้อนให้เห็นสาเหตุของปัญหา นอกจากนี้สิ่งสำคัญของหลักอริยสัจสี่ยังได้สะท้อนให้เห็นถึงเป้าหมายในชีวิตที่มนุษย์สามารถบรรลุได้ (ปรุตม์ บุญศรีตัน, 2556, น. 208) ผู้เขียนมีความเห็นว่าพุทธศาสนามีใช้หลักปรัชญา แต่หลักธรรมคำสอนในพุทธศาสนาสามารถเป็นหลักปรัชญาได้ เนื่องมาจากหลักคำสอนทางศาสนาสามารถนำมาตีความเพื่อหาคำตอบได้อย่างหลากหลายและยังมีแง่คิดต่างๆด้วย

3. การศึกษาวิเคราะห์เกี่ยวกับสังคมวิทยา

3.1 ความหมายของสังคมวิทยา

สังคมวิทยาเป็นอีกสาขาวิชาหนึ่งที่อยู่ในคณะสังคมศาสตร์โดยวิชาสังคมวิทยาจะศึกษาเกี่ยวกับเรื่องของมนุษย์โดยตรงซึ่งจะมุ่งเน้นจะให้ความสำคัญในการศึกษาเกี่ยวกับความสัมพันธ์ของมนุษย์ในสังคมในหลายมุมด้วยกัน ซึ่งจะมีนักสังคมวิทยาหลายท่านได้ให้ความหมายดังนี้

แมกซ์ เวเบอร์ (Max Weber ค.ศ. 1864-1920) แสดงความแนวความคิดว่า สังคมวิทยา เป็นวิชาที่มุ่งวิเคราะห์หาเหตุและอธิบายพฤติกรรมที่สำคัญของ

บุคคล สถานบันและบุคลิภาพพิเศษบางอย่าง มุ่งศึกษาและกำหนดแบบแนวความคิดต่างๆ และหาหลักเกณฑ์ทั่วไปเกี่ยวกับสิ่งที่ปรากฏที่เป็นแบบเดียวกันกับของกระบวนการที่เกิดขึ้นตามสภาพความเป็นจริง สุเทพ สุวีรางกุล กล่าวว่าโดยทั่วไปสังคมวิทยาเป็นวิชาที่ศึกษาเกี่ยวกับชีวิตทางสังคมมนุษย์ หลักการดำเนินชีวิต ระเบียบ กฎเกณฑ์ พฤติกรรมมนุษย์ และกระบวนการทางสังคมในระดับเล็กส่วนบุคคล อันเป็นพฤติกรรมส่วนบุคคลและส่วนบุคคลกับกลุ่มคน (Micro-sociology) ไปจนถึงระดับโลก (สุเทพ สุวีรางกุล, 2537, น. 9) สอดคล้องกับนักสังคมวิทยาหลายท่านด้วยกันต่างให้นิยามของคำว่าสังคมวิทยาไปในแนวทางเดียวกัน สังคมวิทยา เป็นศาสตร์ที่ศึกษาชีวิตสังคม การกระทำ พฤติกรรม เหตุการณ์ต่างๆ ที่เกิดขึ้นทางสังคม โครงสร้างหน้าที่ขององค์การและสถานบันต่างๆในสังคม (दनัย ไชโยธธา, 2534, น. 10) สังคมวิทยา เป็นการศึกษาถึงความสัมพันธ์ของมนุษย์ในสังคม ความสัมพันธ์เหล่านั้นไม่ว่ารูปใด หรือเพื่อวัตถุประสงค์ใด มีความสำคัญต่อชีวิตมนุษย์ในการดำรงอยู่ต่อไปในสังคม (สุพัทธรา สุภาพ, 2542, น. 5)

กล่าวโดยสรุปในความหมายของสังคมวิทยาตามแนวความคิดของนักวิชาการเห็นเป็นไปในทิศทางเดียวกันกล่าวคือเป็นวิชาที่ว่าด้วยการศึกษาพฤติกรรมของคนในสังคมในด้านต่างๆ ที่อยู่ทุกคนอยู่ในฐานะที่เป็นสมาชิกของสังคมนั้นๆ โดยหลักการและวิธีการในการศึกษาของปัญหาเหล่านั้นตามแบบวิธีทางสังคมวิทยาจะมีความหมายอย่างกว้างขวางที่จะครอบคลุมพฤติกรรมของผู้คนไปตั้งแต่ทางร่างกาย อารมณ์ความรู้สึก การปะทะสังสรรค์ในชีวิตประจำวันไปจนถึงกระบวนการทางสังคมในระดับโลก และอีกมุมหนึ่งของความหมายของสังคมวิทยายังเป็นแนวทางของวิธีการทาง สังคมศาสตร์ (Social Science) ที่จะคอยทำการศึกษาปรากฏการณ์ต่างๆที่เกิดขึ้นในสังคมเพื่อนำความรู้ที่ได้นำไปสู่การพัฒนาและเปลี่ยนแปลงสังคมต่อไป

3.2 ลักษณะของสังคมิวิทยา

สังคมิวิทยาจะมีลักษณะแตกต่างจากสังคมิศาสตร์สาขาอื่นๆ กล่าวคือ สังคมิวิทยาจะให้ความสนใจพฤติกรรมทางสังคมิทุกด้านไม่ว่าจะเป็นพฤติกรรมทางเศรษฐกิจ การเมือง ศาสนา ครอบครัว และพฤติกรรมใดๆก็ตามที่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กับกลุ่มไม่ว่าโดยทางตรงหรือทางอ้อม (มงคล หวังสุขใจ และคณะ, 2548, น. 19-20) ซึ่งในงานเขียนบทความนี้จะขอยกลักษณะของสังคมิวิทยาตามแนวทางของนักสังคมิวิทยาที่พอจะสรุปได้ดังต่อไปนี้

ในลักษณะของสังคมิวิทยาว่าด้วยสังคมิ และพฤติกรรมทางสังคมิของมนุษย์ เนื้อหาสาระของสังคมิวิทยาครอบคลุมถึงลักษณะของสังคมิและพฤติกรรมทางสังคมิมนุษย์ในทุกๆด้าน ปัญหาหลักที่สังคมิวิทยามุ่งอธิบายคือ มนุษย์อยู่ร่วมกัน เป็นสังคมิได้อย่างไร สังคมิต่างๆ มีลักษณะที่เหมือนกันและแตกต่างกันอย่างไร สังคมิมีการเปลี่ยนแปลงอย่างไร อะไรกำหนดพฤติกรรมทางสังคมิของบุคคล และกลุ่มต่างๆ ในสังคมิ สังคมิวิทยา มุ่งสนใจศึกษากลุ่มมากกว่าบุคคล เนื่องจากเห็นว่าพฤติกรรมของมนุษย์ส่วนมากถูกกำหนดโดยกลุ่ม และโดยความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลในกลุ่ม สังคมิเหล่านี้นับตั้งแต่กลุ่มขนาดเล็ก เช่น ครอบครัว กลุ่มเพื่อน จน ถึง ชุมชน เช่น หมู่บ้าน เมือง จนถึงสังคมิระดับประเทศและโลก ดังนั้นการที่จะเข้าใจพฤติกรรมของบุคคลจำเป็นต้องมองให้ ไกลตัวออกไปว่าพฤติกรรมของบุคคลเกี่ยวข้องกับกลุ่มหรือสังคมิอย่างไร เช่น ปัญหาในครอบครัว ของแต่ละบุคคลเกี่ยวข้องสัมพันธ์กับปรากฏการณ์ทางสังคมิหรือลักษณะของสังคมิที่บุคคลเป็นสมาชิกอยู่อย่างไร นี่คือนิยามของการคิดแบบสังคมิวิทยา หรือ จินตนาการเชิงสังคมิวิทยา (มงคล หวังสุขใจ และชมพูโกติรัมย์, 2540, น. 7-8)

1. สังคมิวิทยาเป็นวิทยาศาสตร์สังคมิมิใช่เป็นวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ ซึ่งได้แก่ ดาราศาสตร์ ฟิสิกส์ และเคมี เป็นต้น

2. เนื้อหาของวิชานี้เน้นในหลักการที่ว่านั้น คือ อะไรไม่ใช่หลักการที่ว่ามันควรจะเป็นอย่างนั้นหรืออาจเป็นอย่างนั้น กล่าวคือ สังคมวิทยาจะแสดงความเห็นว่า สังคมควรจะเป็นไปในทิศทางใด และจะไม่ให้ข้อเสนอแนะในด้านนโยบายสังคม แต่อย่างไรก็ดีหากจะพิจารณาเอาว่า เนื้อหาของวิชานี้ไม่มีประโยชน์ต่อการตัดสินใจทางสังคมและการเมืองแล้วไซร้ก็จะยังไม่ถูกต้องนัก ทั้งนี้ก็เพราะว่าเนื้อหาของสังคมวิทยาจะไม่เข้าไปเกี่ยวข้องกับปัญหาในเรื่องความดีหรือความชั่ว ความถูกต้องหรือความผิดพลาด

3. สังคมวิทยาเป็นวิทยาศาสตร์บริสุทธิ์มิใช่เป็นวิทยาศาสตร์ประยุกต์ จุดหมายของวิชานี้ต้องการแสวงหาความรู้เกี่ยวกับสังคมมนุษย์มิได้มุ่งหมายที่จะนำเอาความรู้มาใช้เพื่อประโยชน์บางอย่างนักสังคมวิทยาจะไม่เข้าไปเกี่ยวข้องในการพิจารณาปัญหานโยบายของรัฐ

4. สังคมวิทยาเป็นวิทยาศาสตร์นามธรรมมิใช่รูปธรรม เช่น สังคมวิทยาจะไม่สนใจกับการสงครามหรือการปฏิวัติที่เกิดขึ้นเฉพาะครั้งใดครั้งหนึ่ง แต่จะสนใจการสงครามหรือการปฏิวัติโดยทั่วไปในฐานะที่เป็นปรากฏการณ์ทางสังคม

5. สังคมวิทยาเป็นวิทยาศาสตร์ทั่วไปมิใช่วิทยาศาสตร์เฉพาะ เพราะฉะนั้นสังคมวิทยาจึงมุ่งเสาะแสวงหากฎต่างๆ ไปของการปฏิบัติต่อกันของมนุษย์และสมาคม ในส่วนที่เกี่ยวกับธรรมชาติ รูปสสารและโครงสร้างของกลุ่มมนุษย์และสังคม

6. สังคมวิทยาเป็นทั้ง Rational และ Empirical Science

7. สังคมวิทยาเป็นสังคมศาสตร์ทั่วไป กล่าวคือ สังคมวิทยาจะศึกษาปรากฏการณ์ต่างๆซึ่งเป็นธรรมดาทั่วไปต่อการปะทะสังสรรค์ของมวลมนุษย์ (บรรเทิง พาพิจิตร์, 2547, น. 1-2)

จากที่กล่าวมาข้างต้นจะเห็นได้ว่านักสังคมวิทยาได้กล่าวถึงลักษณะของสังคมวิทยาไปในทางเดียวกัน กล่าวคือ เป็นการศึกษาสังคมและพฤติกรรมของมนุษย์ในสังคมโดยนำหลักการวิธีการทางวิทยาศาสตร์มาศึกษาและวิเคราะห์ ซึ่งจะมุ่งเน้นในการให้ความสนใจพฤติกรรมทางสังคมทุกด้าน ทั้งทางเศรษฐกิจ การเมือง ศาสนา เป็นต้น หรือพฤติกรรมทุกอย่างที่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กับกลุ่มมนุษย์ไม่ว่าทางตรงหรือทางอ้อม สอดคล้องกับแนวความคิดของลักษณะทางสังคมวิทยาของนักสังคมที่กล่าวไว้ว่า

1) สังคมวิทยาเป็นศาสตร์ว่าด้วยสังคม (Social Sciences) ไม่ใช่วิทยาศาสตร์ธรรมชาติ (Natural sciences) จึงแตกต่างจากดาราศาสตร์ ฟิสิกส์ เคมี และวิทยาศาสตร์แขนงอื่น ๆ สังคมวิทยาก็เป็นวิทยาศาสตร์ เพราะเป็นวิชาความรู้ที่ได้จากสังเกตพิจารณา (Empiricism) หรือการทดลองอย่างมีระเบียบ และระบบอย่างมีเหตุผล (Rationalism) มีการวิเคราะห์ (Analysis) การตีความ (Interpretation) หรือการทวนสอบ (Verification) จนเป็นที่ยอมรับกันโดยทั่วไปว่า เป็นความจริงและใคร ๆ ก็สามารถเรียนรู้หรือเข้าใจได้ตรงกัน

2) สังคมวิทยาเป็นวิชาที่แสวงหาความรู้เกี่ยวกับสังคมมนุษย์ เช่น ศึกษาหาสาเหตุว่า ทำไมคนงานจึงนัดหยุดงานหรือเดินขบวน หรือทำไมจึงเกิดการอพยพของชาวภาคตะวันออกเฉียงเหนือ ทำไมคนจึงฆ่าตัวตาย ฯลฯ

3) สังคมวิทยาเป็นวิชาที่เกี่ยวข้องกับปัญหาที่ว่า “ทำไมจึงเป็นเช่นนั้น” โดยอธิบายให้ทราบว่าอะไรเป็นอะไร ไม่ใช่ควรจะเป็น (What actually is, not what ought to be) สังคมวิทยาไม่ได้เกี่ยวข้องกับความดี – เลว ผิดหรือถูก หรือสิ่งอื่น ๆ ที่เกี่ยวกับคุณธรรมของชีวิต สังคมวิทยาจะแสดงให้เห็นว่า ในระยะหนึ่งสถานที่นั้น กลุ่มชนนั้น มีความเชื่อมั่นในคุณค่าทางสังคมอย่างไร สังคมวิทยาจะไม่ตัดสินชี้ขาดลงไปว่า ความเชื่อนั้นดีหรือเลว หรือควรยึดมั่นคุณค่านั้น เพราะดีกว่าของกลุ่มอื่น แต่จะศึกษาในรูปของปรากฏการณ์ทางสังคม

4) สังคมวิทยาเป็นวิชาที่มุ่งศึกษาปรากฏการณ์ทางสังคมทุกอย่างที่ปรากฏ ในความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ทั้งหมด โดยพยายามที่จะหากฎหรือหลักเกณฑ์กว้าง ๆ เกี่ยวกับปรากฏการณ์นั้น ๆ เช่น สังคมวิทยาจะไม่สนใจกับการสงครามหรือการปฏิบัติเฉพาะครั้งใดครั้งหนึ่ง ที่ใดที่หนึ่ง แต่จะสนใจในลักษณะที่ปรากฏการณ์ทางสังคม ทั่ว ๆ ไป

ที่กล่าวมาเบื้องต้นพอทราบได้ว่าลักษณะของสังคมวิทยาตามแนวความคิดของนักสังคมวิทยาที่จะเห็นคล้ายกันคือเป็นลักษณะของรูปแบบของการศึกษาสังคมและพฤติกรรมทางสังคมโดยใช้วิธีการแบบวิทยาศาสตร์ (Social Sciences) มาอธิบายปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในสังคมเหล่านั้นมาเป็นกรอบแนวความคิดทางทฤษฎีที่เป็นในรูปแบบของกระบวนการทางวิทยาศาสตร์ กล่าวคือ สังคมวิทยาเป็นศาสตร์ที่มีเหตุผล (Rational Science) โดยมีหลักการ 2 อย่าง คือ วิธีการทางปรากฏการณ์ (Empirical Approach) และวิธีการทางเหตุผล (Rational Approach) สังคมวิทยามีลักษณะประการหนึ่ง กล่าวคือ มีทฤษฎีเป็นของตนเองเป็นเหตุทำให้สังคมวิทยาเป็นความเป็นวิทยาศาสตร์ กล่าวคือเป็นคำอธิบายเรื่องของคนและความสัมพันธ์ระหว่างคนตามหลัก เหตุผล และความสัมพันธ์ระหว่างส่วนต่างๆของคน หรือระหว่างคนต่อคน คนต่อกลุ่ม คนต่อสภาพแวดล้อม อย่างมีระบบจนสามารถพยากรณ์ได้ ซึ่งสอดคล้องกับนักสังคมวิทยาที่กล่าวไว้ว่า สนธยา พลศรี กล่าวเกี่ยวกับเรื่องนี้ไว้ว่า ความหมายของทฤษฎีคือ คำอธิบายสิ่งหนึ่งสิ่งใดหรือเรื่องหนึ่งเรื่องใดสำหรับนักวิทยาศาสตร์ ทฤษฎีจะต้องเป็นคำอธิบายตามหลักเหตุผลแสดงความสัมพันธ์ระหว่างส่วนต่างๆของสิ่งนั้นอย่างมีระบบจนสามารถพยากรณ์สิ่งนั้นในอนาคตได้ (สนธยา พลศรี, 2545, น. 6)

ทฤษฎีสังคมวิทยา อาจแยกออกได้เป็น 3 ทฤษฎีหลัก คือ

1. ทฤษฎีโครงสร้าง - หน้าที่นิยม (Structural & functionalism) เชื่อโครงสร้างเป็นสิ่งสำคัญที่สุดของสังคม โครงสร้างแต่ละส่วนของสังคมจะมีหน้าที่ของตนเอง และประสานสัมพันธ์กับโครงสร้างอื่นๆ สังคมจึงจะมีดุลยภาพ ออ กุสต์ คอมท์ (August Comte) กล่าวว่า สังคมประกอบด้วยโครงสร้างต่างๆ หลาย ส่วน โครงสร้างแต่ละส่วนเหล่านี้ก็จะทำหน้าที่แตกต่างกันออกไปอย่างชัดเจน ต่างก็จะทำงานประสานสัมพันธ์อย่างเป็นระบบ

2. ทฤษฎีความขัดแย้ง (Conflict theory) เป็นทฤษฎีหลักของสังคม วิทยา คาร์ล มาร์กซ์ (Karl Marx) กล่าวว่า ความขัดแย้งเกิดขึ้นเนื่องจากความเป็นวัตถุนิยม โดยเศรษฐกิจเป็นสิ่งสำคัญที่สุดในการเปลี่ยนแปลงหรือกำหนด โครงสร้างของสังคม การจัดระเบียบของสถาบันต่างๆ ค่านิยม ความเชื่อ ศาสนา และระบบความคิดต่างๆ เป็นพลังที่ก่อให้เกิดการปฏิวัติหรือขัดแย้งทางชนชั้นใน สังคมขึ้น

3. ทฤษฎีการกระทำตอบโต้ (Interactionism Theory) เป็นทฤษฎีที่เน้น ในการวิเคราะห์สังคมโดยพิจารณาที่การกระทำของบุคคล คือ การศึกษาถึงการ กระทำทางสังคมของบุคคลและพฤติกรรมของคนในกลุ่มขนาดเล็ก ตัวแปรสำคัญ ที่กำหนดการกระทำและการตอบโต้กันของบุคคลคือตัวบุคคลแต่ละคนนั่นเอง (จำนงค์ อติวัฒน์สิทธิ์ และคณะ, 2540, น. 8)

ผู้เขียนขอแสดงความเห็นว่า สังคมวิทยายังมีลักษณะของตนเองหลาย ประการ กล่าวคือ จะมีการศึกษาที่มุ่งเน้นในกลุ่มมนุษย์มีการให้เหตุผลทางสังคม วิทยาเป็นของตนเอง และคำนึงถึงความเป็นไปได้ในทางสถิติมีทฤษฎีหลักเป็นของ ตัวเอง พร้อมกับมีการนำข้อมูลทางประวัติศาสตร์มาใช้เพื่อศึกษาความสัมพันธ์ ระหว่างส่วนต่างๆ ทุกส่วนของสังคม

กล่าวสรุปได้ว่าลักษณะของสังคมวิทยา เป็นลักษณะสังคมวิทยาศาสตร์ที่ว่าด้วยเรื่องของสังคม และพฤติกรรมทางสังคมของมนุษย์ ลักษณะและวิธีการของสังคมวิทยาจึงครอบคลุมถึงลักษณะพฤติกรรมทางสังคมของมนุษย์ในทุกๆ ด้าน โดยลักษณะและวิธีการทางสังคมวิทยาจะมีขอบข่ายของการศึกษาปรากฏการณ์ในทางสังคมที่หลากหลายมุมมอง ซึ่งผลของการศึกษาเหล่านั้นก็จะมี การอธิบายปรากฏการณ์ทางสังคมเหล่านั้นเป็นไปตามขอบข่ายทางวิทยาศาสตร์ว่าด้วยหลักการและเหตุผล ทฤษฎีเป็นหลักการอธิบายตามหลักเหตุผลความสัมพันธ์ระหว่างส่วนต่างๆ ของสิ่งนั้นอย่างมีระบบเพื่อหากฎเกณฑ์ และหลักการทั่วไปในการวิเคราะห์ อธิบาย และทำนายสิ่งที่เกิดขึ้นในสังคมตั้งแต่ การเกิดขึ้นของสังคม การดำรงอยู่ และการเปลี่ยนแปลงของกลุ่มสังคม โดยจะเป็นพื้นฐานในการประยุกต์ใช้กับศาสตร์ต่าง ๆ เพื่อเป็นการอธิบายปรากฏการณ์สังคมอย่างใดอย่างหนึ่งตามหลักเหตุผล โดยแสดงความสัมพันธ์ระหว่างองค์ประกอบของปรากฏการณ์สังคมนั้น จนสามารถที่จะ พยากรณ์ปรากฏการณ์สังคมในอนาคตได้

3.3 จุดมุ่งหมายของสังคมวิทยา

จุดมุ่งหมายของสังคมวิทยา คือ การอธิบายพฤติกรรมของมนุษย์ในสังคม เพื่อให้เราได้เข้าใจในธรรมชาติของมนุษย์ในอีกแง่มุมหนึ่ง (จำนงค์ อติวัฒน์สิทธิ์ และคณะ, 2540, น. 5) ซึ่งแสดงให้เห็นและเข้าใจพฤติกรรมของมนุษย์ในสังคมที่ทุกคนแสดงออกมาต่างล้วนมีเหตุปัจจัยที่มากกระตุ้นจิตใจที่ทำให้เกิดมนุษย์มีพฤติกรรมเหล่านั้น ปัจจัยที่กล่าวถึงเหล่านั้นคือตัวเขาเองและสิ่งแวดล้อม โดยเฉพาะอย่างยิ่งจุดมุ่งหมายของการเรียนรู้ทางด้านสังคมวิทยาโดยเป้าหมายหลักๆ เป็นที่สรุปได้รวมกันคือทำให้นักสังคมวิทยาสามารถทำให้เข้าใจพฤติกรรมของผู้คนในสังคมทั้งด้านตนเองและผู้อื่นอย่างมีระบบและหลักเกณฑ์ที่เป็น

กระบวนการทางวิทยาศาสตร์ ซึ่งแนวความคิดทางด้านสังคมวิทยาจะทำให้เข้าใจ บทบาท สถานภาพ ที่มีต่อสังคม เพื่อช่วยให้คนในสังคมปรับตัวเข้ากับสภาพสังคม ต่างๆได้ เพื่อให้เข้าสภาพสังคมที่ตนอยู่อาศัยได้ดียิ่งขึ้น เพื่อให้ทราบการ เปลี่ยนแปลงทางสังคมและแนวโน้มทางสังคมในอนาคต

จุดมุ่งหมายของสังคมวิทยากล่าวได้ว่าพัฒนาการมาจากแนวความคิด ดังนี้

1. ความคิดเกี่ยวกับจักรวาล เป็นความคิดของคนโบราณเกี่ยวข้องกับ ลักษณะของสากล จักรวาล และ ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับจักรวาล มนุษย์ ยุคโบราณสนใจในศาสนา ในจิตและวิญญาณ มีความคิดความ เชื่อในเรื่องเทพเจ้า ภูต ผี เทวดา ลัทธิศาสนาต่างๆ เช่น ลัทธิเทพเจ้าองค์เดียว (monotheism) ลัทธิ เทพเจ้า หลาย องค์ (polytheism) การ ปก ครอง โด ย สงฆ์ (Buddhist monastic order) สิ่งเหล่านี้ทำให้มนุษย์เกิดความกลัวและความหวัง อุดมการณ์และการบูชายันต์ด้วยชีวิต

2. ความคิดเกี่ยวกับปรัชญา ในขั้นนี้มีระดับความคิดเชิงปัญญาสูงขึ้น แต่ ก็ยังเป็นความคิดเกี่ยวกับ ความสัมพันธ์กับจักรวาลเกี่ยวข้องกับสิ่งมีชีวิตและไม่มี ชีวิต แต่ไม่เกี่ยวกับศาสนาหรือไม่ใช้ความคิดที่สนอง ความจำเป็นทางศาสนา ความเชื่อ มนุษย์พยายามลดความคลุมเครือ หาความกระจ่างในสิ่งแวดล้อมของ จักรวาล

3. ความคิดเกี่ยวกับตนเอง เมื่อมีความรู้เกี่ยวกับจักรวาลและความรู้ทาง ปรัชญาเพียงพอแล้ว มนุษย์ก็ หวนกลับมาคิดถึงตัวเอง คิดถึงบุคลิกลักษณะ โครงสร้างและหน้าที่ของการคิดการกระทำหรือการประพฤติ ปฏิบัติของตนเอง คิดถึงความฉลาด ความโง่ ความจำ ความฝันและสิ่งต่างๆเกี่ยวกับตนเอง ซึ่งเป็น ที่มาของวิชา จิตวิทยาสมัยใหม่

4. ความคิดเกี่ยวกับวัตถุ ได้แก่ความรู้สึกเกี่ยวกับ หิน ดิน น้ำ อากาศ ซึ่งเป็นสิ่งที่อยู่รอบตัวมนุษย์ และ มนุษย์จำเป็นต้องรู้จัก เพื่อป้องกันอันตราย หรือใช้ประโยชน์จากสิ่งเหล่านี้ การคิดเกี่ยวกับเรื่องเหล่านี้ ทำให้มนุษย์ได้บ่อน้ำดิน บ่อน้ำมัน บ่อแก๊ส นำมาปรับปรุงการคมนาคมขนส่ง ความคิดความรู้อันแยบยลของมนุษย์ ทำให้มนุษย์รู้จักใช้ประโยชน์จากวัตถุต่างๆ สามารถควบคุมธรรมชาติได้นั้นคือที่มาของความคิดทาง วิทยาศาสตร์ ที่ทำให้เกิดความสะดวกสบาย

5. ความคิดเกี่ยวกับเพื่อนมนุษย์หรือสังคมมนุษย์ ในประวัติศาสตร์มนุษย์มีความคิดเกี่ยวกับเพื่อน มนุษย์ในลักษณะเป็นกลุ่มน้อย เมื่อเปรียบเทียบกับสัดส่วนที่ทำให้กับเรื่องต่างๆใน 4 ข้อแรก และได้หันมา สนใจเรื่องของเพื่อนมนุษย์เมื่อไม่นานมานี้ โดยอาศัยวิธีการทางวิทยาศาสตร์ ได้แก่ ความคิดเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกัน ระหว่างมนุษย์กับสังคม ภาระหน้าที่ความผูกพันที่มีต่อเพื่อนมนุษย์ต่อสังคม ลักษณะของชีวิตสังคม แนวโน้มทางสังคม ปัญหาสังคม หลักการ การศึกษาวิเคราะห์สังคม อันเป็น ความคิดพื้นฐานของสังคมศาสตร์ในสังคมสมัยใหม่

มงคล หวังสุข ได้กล่าวถึงจุดมุ่งหมายของการศึกษาทางด้านสังคมวิทยาไว้ดังต่อไปนี้

1. ช่วยให้ผู้ศึกษาเข้าใจบทบาท (Role) สถานภาพ (Status) ที่มีต่อสังคม
2. ทำให้ปรับตัวเข้ากับสภาพสังคมต่างๆได้ดี
3. ทำให้เข้าใจสภาพสังคมที่ตนอยู่อาศัยได้ดียิ่งขึ้น
4. ทำให้ทราบการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและแนวโน้มทางสังคมในอนาคต

อนาคต

5. เพื่อเป็นการรองรับแผนพัฒนาสังคมเศรษฐกิจฯ โดยมุ่งพัฒนาศักยภาพประสิทธิภาพของบุคคลในสังคม (มงคล หวังสุขใจ และคณะ, 2548, น. 20-21)

ผู้เขียนขอสรุปจุดมุ่งหมายของสังคมวิทยาพอเป็นแนวทางของการศึกษาดังต่อไปนี้

1. การเรียนรู้สังคมวิทยาทำให้เรารู้จักตัวเองดีขึ้น เช่น รู้จักบทบาทหน้าที่ของตน รู้จักฐานะตำแหน่งในระบบแบ่งช่วงชั้นของบุคคลในสังคม เข้าใจคุณค่าของตนที่มีต่อคนอื่นและสังคม รวมทั้งรู้แนวทางการสร้างความเจริญให้กับตนในสังคม เป็นต้น ทำให้สามารถที่จะปรับปรุงฐานะและบทบาทของตนเองได้ วางตัวกับผู้อื่นได้ เป็นต้น

2. การเรียนรู้สังคมวิทยาทำให้เรารู้จักผู้อื่นดีขึ้น เช่น รู้จักบทบาทหน้าที่ของผู้อื่น รู้จักตำแหน่งที่ในระบบช่วงชั้นของผู้อื่น รู้จักตำแหน่งคุณค่าของผู้อื่นที่มีต่อตนและสังคม เป็นต้น ซึ่งจะทำให้ไม่เพียงแต่จะวางตนในสังคมได้ถูกต้องเหมาะสมกับกาลเทศะนั้น แต่ยังจะทำให้ไม่ยกตนข่มท่านหรือเห่อเหิมเกินไป เพราะรู้อยู่แก่ใจว่า ตนนั้นต้องพึ่งพาอาศัยผู้อื่นอยู่เช่นเดียวกัน นอกจากนั้น การรู้จักผู้อื่นยังจะทำให้คาดหมายได้ล่วงหน้าว่า เขาจะประพฤติปฏิบัติตนอย่างไร ทั้งต่อตัวเรา ต่อผู้อื่น ต่อสังคม เป็นต้น

3. การเรียนรู้สังคมวิทยาจะทำให้รู้จักสังคม เช่น รู้จักองค์ประกอบว่ามีอะไรบ้าง แต่ละส่วนมีหน้าที่พื้นฐานอย่างไร มีสภาพปกติเป็นอย่างไร เช่น สังคมมีการเปลี่ยนแปลง อยู่เสมอไม่ใช่ภาพนิ่ง สาเหตุที่ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงอาจมาจากภายในหรือภายนอกสังคมก็ได้ รู้จักระเบียบแบบแผนของกลุ่มและสังคม เช่น สถาบันต่าง ๆ ของสังคม เป็นต้น การแบ่งคนออกเป็นช่วงชั้นต่าง ๆ อิทธิพลของสังคมที่มีพฤติกรรมของสังคม ประเภทของชุมชน เช่น ชุมชนเมืองและชุมชนชนบท พร้อมทั้งลักษณะทั่วไปของชุมชน แนวโน้มและทิศทางการเปลี่ยนแปลง เป็นต้น

4. การเรียนรู้สังคมวิทยาให้แก่วิจารณาเหตุการณ์หรือสถานการณ์อีกแบบหนึ่ง ซึ่งไม่เหมือนกับแง่มุมการคิดถึงเรื่องเดียวกันนี้ของวิทยาศาสตร์สาขา

ต่าง ๆ สำหรับ แง่มุมที่แตกต่างกับวิทยาศาสตร์ธรรมชาติก็อยู่ตรงที่สังคมวิทยามุ่งศึกษาเฉพาะที่มีส่วนหรือมีผลกระทบต่อความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลในสังคม

5. การเรียนรู้สังคมวิทยาเป็นวิทยาศาสตร์สาขาหนึ่งในฐานะที่สังคมวิทยาเป็น วิทยาศาสตร์ ย่อมทำให้สามารถเข้าใจ อธิบายเหตุการณ์ได้ พยากรณ์เหตุการณ์ในอนาคตได้ และบางโอกาสก็จะสามารถควบคุมเหตุหรือภาวะการณ์ทางสังคมได้ ประโยชน์ของสังคมวิทยาในแง่นี้จะอยู่ที่ว่า นักสังคมวิทยาจะมีข้อเท็จจริงเกี่ยวกับสังคมในรูปของ ข้อมูลและทฤษฎี สามารถนำมาเป็นประโยชน์ในการวางแผนดำเนินงานแก้ไขปัญหา ต่าง ๆ หรือวางโครงการบำรุงรักษาความเป็นระเบียบเรียบร้อยในสังคมหรือสร้าง ความเจริญก้าวหน้าในสังคมได้อย่างมีประสิทธิภาพ

จึงสรุปได้ว่า จุดมุ่งหมายสำคัญของการเรียนรู้สังคมวิทยา คือ ทำให้สามารถการอธิบายพฤติกรรมของมนุษย์ในสังคมเพื่อให้เราได้เข้าใจ ธรรมชาติของมนุษย์ในอีกแง่มุมหนึ่ง นั้นหมายความว่า การอธิบายพฤติกรรมมนุษย์สามารถทำได้หลายทาง เช่น อธิบายตามหลักความเชื่อทางศาสนาหรืออธิบายโดยใช้สามัญสำนึก ที่เชื่อถือตามๆ กันมา ถูกผิดบ้าง แต่ตามแนวทางของสังคมวิทยา มุ่งอธิบายพฤติกรรมมนุษย์โดยใช้หลักทางวิทยาศาสตร์เป็นเครื่องมือค้นหาความจริง จุดมุ่งหมายสูงสุดของสังคมวิทยาจึงอยู่ที่การพยายามสร้างคำอธิบายหรือทฤษฎีที่เป็นวิทยาศาสตร์เกี่ยวกับพฤติกรรมทางสังคมมนุษย์ นักสังคมวิทยาจึงพยายามชี้ให้เห็นว่าพฤติกรรมทางสังคมของมนุษย์มีแบบแผนที่ซ้ำๆ กันจนสามารถวางเป็นกฎทั่วไปได้และคาดคะเนได้เพื่อนำไปสู่การพัฒนาต่อไป

4. สรุปวิเคราะห์พุทธปรัชญาและสังคมวิทยา

หลักคำสอนสำคัญของพุทธปรัชญาจะเกี่ยวข้องกับหลักคำสอนที่เกี่ยวกับความจริงและหลักปฏิบัติทั้งความจริงภายในและภายนอก ตามความหมายของคำ

ว่า พุทธปรัชญาที่หมายความหมายว่าอะไรคือสิ่งที่จริงแท้คืออะไร อะไรคือเป้าหมายที่แท้จริงในชีวิต โดยการที่พุทธปรัชญา ยอมรับว่าสิ่งที่มีอยู่จริง คือความจริงอันสูงสุด (Ultimate Reality) หรือที่เรียกว่า ปรมาตม์สัจจะ มีอยู่ 2 อย่างคือ รูปธรรมและอรูปธรรม ความจริงต่างๆ เหล่านี้สามารถแบ่งออกได้เป็น 2 ระดับ คือ 1. ระดับสมมติสัจจะ หมายถึง ความจริงที่ชาวโลกพากันสมมติขึ้น 2. ระดับอริยสัจจะ หมายถึง ความจริงอย่างยิ่ง ความจริงที่เป็นจริงอย่างแน่นอน ความจริงระดับนี้จะต้องใช้ปัญญาที่เกิดจากการระดับจิต ส่วนหลักของสังคัมภีระ เป็นวิชาที่ศึกษาเกี่ยวกับเรื่องของมนุษย์โดยตรงโดยจะให้ความสำคัญในการศึกษาเกี่ยวกับความสัมพันธ์ของมนุษย์ในสังคัมที่หลากหลายมด้วยกันโดยสังคัมภีระมีลักษณะความแตกต่างจากสังคัมศาสตร์สาขาอื่นๆ โดยที่สังคัมภีระจะให้การศึกษานั่นที่สนใจพฤติกรรมทางสังคัมทุกด้านไม่ว่าจะเป็นพฤติกรรมทางเศรษฐกิจ การเมือง ศาสนา ครอบครัว และพฤติกรรมใดๆก็ตามที่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กับกลุ่มคนไม่ว่าโดยทางตรงหรือทางอ้อม ซึ่งทางสังคัมภีระจะทำการศึกษาสังคัมโดยใช้วิธีการแบบวิทยาศาสตร์ที่สามารถอธิบายเป็นทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์ โดยจุดมุ่งหมายของสังคัมภีระ เพื่อทำความเข้าใจบทบาทสถานภาพ ที่มีต่อสังคัม เพื่อช่วยให้คนในสังคัมปรับตัวเข้ากับสภาพสังคัมต่างๆ ได้ เพื่อให้เข้าสู่สภาพสังคัมที่ตนอยู่อาศัยได้ดียิ่งขึ้น

เมื่อพิจารณาถึงบริบททางการศึกษาระหว่างพุทธปรัชญาและสังคัมภีระ จากการศึกษาทำให้พบองค์ความรู้สำคัญนั่นคือ การนำทั้งสององค์ความรู้มาประยุกต์ใช้เพื่อให้เกิดทฤษฎีทางการศึกษาในบริบทที่กว้างขึ้น หมายถึงการไม่จำกัดขอบเขตการศึกษา โดยการนำทั้งสองสาขาวิชามาพิจารณาต่อประเด็นต่างๆ ที่มีความละเอียดซับซ้อนที่ต้องอาศัยหลายๆศาสตร์ทฤษฎีมาวิเคราะห์เพื่อให้เกิดความครอบคลุมและเปิดมุมมองทางความคิดต่อเรื่องต่างๆ เช่นการนำประเด็นทางสังคัมศาสตร์มาวิเคราะห์ในแนวทางพระพุทธศาสนา เพื่อให้เข้าใจในบริบท

ทางสังคมวัฒนธรรม โดยใช้กระบวนการทัศน์เชิงพุทธมาจับประเด็นเกี่ยวกับปัญหาทางสังคม เพื่อให้เข้าใจความละเอียดซับซ้อนต่อบางเรื่องที่ยากแก่การอธิบายให้เห็นมโนทัศน์ที่ชัดเจนยิ่งขึ้น เพื่อให้เกิดแบบแผนที่ชัดเจนต่อแนวทางการศึกษา ผู้เขียนพบว่า องค์ความรู้ที่สำคัญคือการหลอมรวมองค์ความรู้ทั้งทางสังคมวิทยา และพุทธปรัชญา เพื่อให้เกิดกรอบการพัฒนาทางการศึกษาอันเป็นประโยชน์ต่อการพัฒนามนุษย์และการพัฒนาสังคม ซึ่งทั้งสองศาสตร์ทฤษฎีต่างมุ่งเน้นต่อการพัฒนาสังคมและมนุษย์เป็นพื้นฐาน และเพื่อยกระดับการพัฒนาให้สูงขึ้นต่อวงการการศึกษา บนพื้นฐานการศึกษาปรัชญาทางสังคมตามหลักพุทธปรัชญาได้เสนอให้ใช้ความรู้เชิงปริยัติหรือความรู้เชิงทฤษฎีเพื่อนำมาประยุกต์ใช้เป็นวิถีทางแห่งการปฏิบัติ การนำเสนอหลักธรรมอันเป็นวิถีทางที่เสนอต่อบุคคล ต่อองค์กร ต่อชุมชน โดยมีความมุ่งหมายเพื่อการจัดระเบียบสังคมโดยใช้หลักจริยธรรมและศีลธรรมมาเป็นเกณฑ์การตัดสินและขอบเขตแห่งการปฏิบัติ ดังนั้นการศึกษาวิเคราะห์พุทธปรัชญาและสังคมวิทยาสามารถก่อให้เกิดการรวมกลุ่มทางการศึกษาที่ใช้หลักการ ‘ปรัชญาสังคมประยุกต์’ โดยมีได้มุ่งเน้นที่ศึกษาเพียงทฤษฎีทางสังคมวิทยาเพียงอย่างเดียว แต่ยังเสนอหลักความรู้ความจริงและเสนอวิธีการแก้ปัญหาต่างในระดับชีวิตและระดับสังคมในมุมมองทางปรัชญา และวิธีคิดทางพุทธปรัชญาต่อปัญหาชีวิตและปัญหาสังคม

ความสำคัญของทฤษฎีทั้งสองคือการพยายามเข้าสู่ความจริงและการนำไปสู่การแก้ไขปัญหา ซึ่งปัญหาล้วนเป็นความทุกข์ที่มนุษย์ทุกคนในสังคมล้วนต้องการพยายามหลีกเลี่ยงและก้าวพ้นต่อปัญหาที่ทำให้เกิดความทุกข์เหล่านั้น ความทุกข์ที่เกิดขึ้นล้วนเป็นอุปสรรคต่อการพัฒนา แต่ก็ยังเป็นจุดเริ่มต้นให้มนุษย์หันมาสนใจตนเอง เพื่อให้สร้างเครื่องมือในการต่อสู้กับความทุกข์และปัญหาเหล่านั้น แม้จะเป็นอุปสรรคแต่กล่าวได้ว่า สามารถนำมาเป็นแรงกระตุ้นให้เกิดความคิดทางการศึกษาในด้านต่างๆ ความพยายามในการแก้ไข ล้วนเป็นขั้นตอน

ของการพยายามขจัดอุปสรรคที่ก่อให้เกิดความทุกข์ สังคมวิทยาในศาสตร์สาขา
เองก็ล้วนต้องมีความมุ่งหมายเพื่อตอบสนองต่อความต้องการของมนุษย์ โดยการ
พยายามเข้าใจปรากฏการณ์ต่างๆที่เกิดขึ้นภายในสังคม เศรษฐกิจ การเมือง
วัฒนธรรม ในรูปแบบที่แตกต่าง การยอมรับและเปิดกว้างทางการศึกษาต่อ
ประเด็นต่างๆเพื่อการเข้าถึงเป้าหมายสูงสุดในการดำรงชีวิตของมนุษย์ คือการเข้า
หาความสุขและหลีกเลี่ยงความทุกข์ อันเป็นพฤติกรรมพื้นฐานของมนุษย์ในสังคม
ภายใต้สภาพเงื่อนไขของสังคมอันนำไปสู่การอยู่ร่วมกันในสังคมอย่างสมบูรณ์

เอกสารอ้างอิง

- คณาจารย์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2550). *ประวัติ
พระพุทธศาสนา*, กรุงเทพฯ : นวสาส์นการพิมพ์.
- คำนวล คำมณี. (2560). แนวคิดพุทธปรัชญาในวรรณกรรมหนังสือชุด เรื่องทำ
ชมพูนับสถาบันทักษิณคดีศึกษา. *วารสารวิชาการ คณะมนุษยศาสตร์
และสังคมศาสตร์*, 13(2), 105-153.
- จำนงค์ อติวัฒน์สิทธิ์ และคณะ. (2540). *สังคมวิทยา*. พิมพ์ครั้งที่ 8, กรุงเทพฯ :
มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์.
- จำนงค์ อติวัฒน์สิทธิ์. (2562). *ปรัชญาทางสังคมแห่งพระพุทธศาสนา*. นนทบุรี:
หจก.นิติธรรมการพิมพ์.
- ชัยวัฒน์ อัตพัฒน์. (2553). *เอกสารประกอบคำบรรยาย พป 307 สัมมนา
สารัตถะแห่งพระพุทธศาสนาและ ปรัชญา*. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัย
มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- दनัย ไชโยธา (2534). *พื้นฐานทางสังคมวิทยาการศึกษา*. กรุงเทพฯ :

โอเดียนสโตร์.

ทองหล่อ วงษ์ธรรมมา. (2536). *ปรัชญาตะวันออก*. กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์.

บุญมี แทนแก้ว. (2544). *ปรัชญาเบื้องต้น*. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ :

โอ . เอส . พรินต์ติ้งเฮ้าส์.

บุญมี แทนแก้ว. (2545). *พุทธปรัชญาเถรวาท*. กรุงเทพฯ : โอ. เอส.

พรินต์ติ้ง เฮ้าส์.

ปรุทม์ บุญศรีตัน. (2556). *เอกสารประกอบการสอนพุทธปรัชญา*. เชียงใหม่:

ภาควิชามนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

ประเสริฐ แยมกลิ่นฟุ้ง. (2540). *การจัดระเบียบทางสังคม*. กรุงเทพฯ : ภาควิชา

สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

พระพรหมบัณฑิต (ประยูร ธมมจิตโต). (2564). *ปรัชญากรีก : ป่อเกิดภูมิปัญญา*

ตะวันตก. พระนครศรีอยุธยา: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

พระเทพเวที (ประยุทธ์ ปยุตโต). (2533). *วิธีคิดตามหลักพุทธธรรม*.

กรุงเทพฯ: ปัญญา.

มงคล หวังสุขใจ และคณะ. (2548). *สังคมวิทยาเบื้องต้น*. พิมพ์ครั้งที่ 8.

กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยศรีปทุม.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทยฉบับมหาจุฬาลง*

กรณราชวิทยาลัย. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

วิโรจ นาคชาติ. (ม.ป.ป.). *พุทธปรัชญาเถรวาท*. กรุงเทพฯ:

มหาวิทยาลัยรามคำแหง.

สัญญา สัญญาวิวัฒน์. (2523). *หลักสังคมวิทยา*. กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช.

สุนทร ณ รังษี. (2552). *พุทธปรัชญาจากพระไตรปิฎก*. กรุงเทพฯ: ศูนย์พุทธศาสน์

ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สนธยา พลศรี. (2541). *สังคมวิทยาเบื้องต้น*. สงขลา : สถาบันราชภัฏสงขลา.

สุพัตรา สุภาพ. (2545). *สังคัมวิทยา*. กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิชย์.

สมภาร พรหมทา. (2531). *กาลและอวกาศในพุทธปรัชญาเถรวาท*.

(วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาปรัชญา บัณฑิตวิทยาลัย
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย).

สุรพงษ์ โสธนะเสถียร. (2552). *วิทย์ปรัชญา*. กรุงเทพฯ: ประสิทธิ์ภัณฑ์
แอนด์ พรีนติ้ง.

สุเทพ สุวีรางกูร. (2537). *สังคัมวิทยาเบื้องต้น*. นครปฐม : โครงการผลิตสื่อการ
สอนพระพุทธศาสนา ตามแนวทางปฏิรูปการศึกษา ภาควิชารัฐศาสตร์
และเศรษฐศาสตร์คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย.

สถิต วงศ์สุวรรณค์. (2541). *ปรัชญาตะวันออก*. กรุงเทพฯ: อมรการพิมพ์.

วิหารในพระไตรปิฎก :

มูลเหตุการสร้าง ความหมาย และองค์ประกอบทางสถาปัตยกรรม¹

The Vihara in Tipitaka:

the Cause of Creation, Significance and the Composition
of Architecture

ศิริศักดิ์ อภิศักดิ์มนตรี^{1*}, พระชัยวรวงค์ อิทฺธิมนฺโต (ณ เชียงใหม่)²

Sirisak Apisakmontree¹,

Phra Chaiworawong Itthimanto (Na Chiang Mai)²

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตเชียงใหม่^{1,2}

Mahachulalongkornrajavidyalaya University Chiang Mai^{1,2}

* Corresponding Author, e-mail: sak_api@hotmail.com

(Received: July 21, 2022 | Revised: November 19, 2022 | Accepted: December 12, 2022)

บทคัดย่อ

บทความวิจัยนี้ มีวัตถุประสงค์เพื่อวิเคราะห์วิหารในพระไตรปิฎก ในประเด็นของ

1) มูลเหตุการสร้าง 2) ความหมาย และ 3) องค์ประกอบทางสถาปัตยกรรม

ผลการวิเคราะห์พบว่า 1) มูลเหตุการสร้างวิหารครั้งแรก เกิดจากเศรษฐีชาวกรุงราชคฤห์ผู้หนึ่งที่เลื่อมใสในกิริยาอันงดงามของหมู่พระสงฆ์ซึ่งปฏิบัติธรรมอยู่ในป่า จึงคิดพร้อมทั้งได้แสดงความปรารถนาของตนที่จะสร้างวิหารเพื่อใช้ในการป้องกันอันตรายและเพื่อ

¹ บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของการวิจัยเรื่อง วิหารกลุ่มชาติพันธุ์ใต้ในล้านนา: การสร้างสรรค์เส้นทางและรูปแบบการท่องเที่ยวใหม่ ได้รับการสนับสนุนการวิจัยจากกรมส่งเสริมวัฒนธรรม ประจำปีงบประมาณ พ.ศ. 2563.

อำนวยความสะดวกในการปฏิบัติธรรมของพระสงฆ์เหล่านั้น 2) ความหมายของวิหารในพระไตรปิฎก หมายถึงเรือนที่อยู่อาศัยของบุคคลต่างๆ เช่น ภิกษุ ภิกษุณี อุบาสก ยักษ์ เป็นต้น ส่วนเรือนที่อยู่อาศัยของพระพุทธเจ้าเรียกมูลคันธกุฎี นอกจากนี้วิหารยังสามารถหมายถึงวัด ที่อยู่ของธรรม หรือที่อยู่ของพระธาตุคือเจดีย์ก็ได้ ภายหลังพระพุทธเจ้าทรงอนุญาตให้ใช้วิหารที่สงฆ์ไม่ได้อาศัยแล้วเป็นอุโบสถ คราว และห้องเก็บของ 3) องค์ประกอบทางสถาปัตยกรรมของวิหารในพระไตรปิฎกที่เศรษฐีชาวกรุงราชคฤห์สร้างถวาย มีลักษณะเป็นเรือนไม้ มีฝาผนังทึบ 3 ด้าน ด้านหน้าเปิดโล่ง หลังคาจั่ว ภายหลังเมื่อพระภิกษุที่อาศัยนั้นได้รับความไม่สะดวกและรู้สึกไม่ปลอดภัย จึงไปกราบทูลพระผู้มีพระภาค พระพุทธองค์จึงทรงอนุญาตให้ทำประตู หน้าต่าง บันได รั้ว ทาผนังสีขาวหรือสีเหลือง ทาพื้นสีดำ ส่วนภายในวิหารอนุญาตให้ใส่เพดาน สามารถแบ่งพื้นที่ด้านในเป็นห้องได้ เขียนลายดอกไม้ ลายเถาวัลย์ ลายพินมังกร ลายดอกจอก ให้มีราวสำหรับยึด ราวตากจีวร และอนุญาตไม้หรือเตี้ยสำหรับแขวนสิ่งของ ไม้รูปางช้าง เตียง ตั่ง แก้อ้อ ฟูก หมอน และสามารถถมพื้นให้สูงขึ้นได้หากมีน้ำท่วมเข้ามาในวิหาร

คำสำคัญ : วิหาร, สถาปัตยกรรม, พระไตรปิฎก

Abstract

The objectives of this research are; to analyze the Vihara in Tipitaka on the issue of 1) the cause of creation, 2) significance and the 3) composition of architecture.

The result shows that 1) the first motive of the Vihara construction was from a Rājagaha's millionaire who was a confidence in the good conducts of the Sangha who practiced Dhamma in the forests. He wished to build a Vihara for residence to protect the hazard and practice the Dhamma. 2) The significance of a Vihara in the Tipitaka mean a residence of Bhikkhus, Bhikkhuni, lay-people, giants etc. The residence of the Buddha called Mulagandhakuti.

Besides, it implies the monastery, a doctrinal shrine and stupa enshrining the Buddha's relics afterwards the Buddha permitted the Sangha not to use Viraha for an Ubosot, kitchen and depository. 3) An architectural composition of the Vihara in the Tipitaka, the first Viharas that a Rājagaha's millionaire built for the Sangha seemed to be a bamboo house. It has their sided opaque walls and gable roof, however a Bhikkhus dwelling in the lodging was not comfortable and safety. Bhikkhus then informed to the Buddha to know so the Buddha allow to build the doors, windows, stairs, fence, wall painted white or yellow, floor painted black. Interior of a Vihara is allowed to put the ceiling, divide the area into rooms, flower-patterned, vine-patterned, Dragon tooth-patterned and permitted to use a handrail, clothesline, wooden dowel, ivory hanger, wooden hanger, bed, chair, pillow. The ground could be filled higher if floodwaters entered the temple.

Keywords: Vihara, Architecture, Tipitaka

1. บทนำ

วิหารในความเข้าใจของคนปัจจุบัน คือ อาคารสถานที่ซึ่งใช้ประดิษฐานพระพุทธรูปและใช้ประกอบพิธีกรรมทางพระพุทธศาสนาระหว่างพระสงฆ์กับพุทธศาสนิกชน แต่เมื่อดูความหมายในพจนานุกรมแล้ว กลับพบความหมายที่กว้างออกไปกว่าที่เข้าใจกันในปัจจุบัน คือ วิหารหมายถึงวัดก็ได้ หมายถึงที่อยู่ของพระสงฆ์ ที่ประดิษฐานพระพุทธรูป หรืออาคารที่สร้างคู่กับโบสถ์ หรือการพักผ่อนก็ได้ (ราชบัณฑิตยสภา, 2556, น. 1127) ส่วนในพจนานุกรมบาลี แปลว่าเป็นเครื่องอยู่ (บุญสืบ อินสาร, 2555, น. 716) คือที่อยู่เท่านั้น

ทั้งนี้ความหมายอื่นๆ นอกเหนือจากที่คนปัจจุบันเข้าใจนั้นมาจากไหน จะเป็นความหมายดั้งเดิมที่มีอยู่ในพระไตรปิฎกหรือไม่ ถ้าหากเป็นเช่นนั้นแล้ว ใน

พระไตรปิฎกได้อธิบายคำนี้ไว้อย่างไร มีบริบทของเหตุการณ์อะไรบ้างที่เกี่ยวข้องกับคำนี้ และที่สำคัญเหตุแห่งการสร้างวิหาร ตลอดจนจนถึงรูปแบบสถาปัตยกรรมของวิหารในสมัยพุทธกาลจะมีลักษณะเป็นเช่นไร ต่างออกไปจากวิหารในปัจจุบันมากน้อยเพียงใด ข้อเสนอเหล่านี้ได้นำไปสู่การค้นคว้าและวิเคราะห์วิหารที่ปรากฏในพระไตรปิฎก

2. วัตถุประสงค์

เพื่อวิเคราะห์วิหารในพระไตรปิฎก ในประเด็นของ 1) มูลเหตุการสร้าง 2) ความหมาย และ 3) องค์ประกอบทางสถาปัตยกรรม

3. ระเบียบวิธีวิจัย

การวิจัยนี้เป็นการวิจัยเอกสาร โดยมีเอกสารหลักเป็นพระไตรปิฎก จำนวน 45 เล่ม จัดพิมพ์โดยมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยทั้งรูปแบบหนังสือและสื่อออนไลน์ โดยค้นหาคำว่า “วิหาร” ที่ปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎกทั้งหมด จากนั้นจึงนำคำที่ค้นได้มาจัดหมวดหมู่ตามลักษณะเฉพาะของคำ เช่น เป็นคำที่ประกอบเรื่องราวการสร้างวิหาร คำที่แสดงถึงความหมาย และคำที่แสดงถึงองค์ประกอบทางสถาปัตยกรรม เป็นต้น ก่อนจะนำกลุ่มคำทั้งหลายมาวิเคราะห์เนื้อหา สังเคราะห์ และเขียนเรียบเรียงขึ้นใหม่ตามวัตถุประสงค์ที่ตั้งไว้

4. ผลการวิจัย

4.1 มูลเหตุการสร้างวิหาร

เรื่องการสร้างวิหารครั้งแรกในพระพุทธศาสนาปรากฏในเสนาสนขันธกะปฐมภาณวาร วิหาราชาอนุชานนะ ว่าด้วยเรื่องทรงอนุญาตวิหาร เป็นเรื่องของเศรษฐีชาวกรุงราชคฤห์ผู้หนึ่งได้ขออนุญาตสร้างวิหาร (วิ.จ. (ไทย) 7/294-

303/89-110) โดยก่อนหน้าเหตุการณ์นี้ยังไม่มี การอนุญาตให้สร้างวิหารใดๆ จาก พระสัมมาสัมพุทธเจ้า ภิกษุทั้งหลายล้วนแต่อาศัยป่า โคนไม้ ภูเขา ซอกเขา ถ้ำ ป่าช้า ป่าชุก ที่แจ้ง ลอมฟาง เป็นที่พักอาศัยและปฏิบัติธรรม ต่อมาเมื่อเศรษฐี ชาวกรุงราชคฤห์ได้เห็นอาการอันระงับจากความยินดีในร้ายของพระภิกษุจึงเกิด ความเลื่อมใส คิดอยากจะทำสร้างวิหารถวาย เพราะต้องการให้พระสงฆ์เหล่านั้นมี สถานที่ปฏิบัติธรรมที่สะดวกกว่าการอยู่ในป่าอันเต็มไปด้วยอุปสรรคในการเจริญ ธรรม เมื่อเศรษฐีชาวกรุงราชคฤห์แสดงเจตจำนงค์แล้ว คณะสงฆ์จึงได้เข้าไปทูล ถวายพระผู้มีพระภาคเจ้า พระพุทธองค์จึงอนุญาตเสนาสนะ 5 ชนิด คือ วิหาร เรือนมุงแถบเดียว ปราสาท เรือนโล้น ถ้ำ ในการใช้เป็นที่อยู่ของสงฆ์ ได้รับ อนุญาตแล้วเศรษฐีชาวกรุงราชคฤห์ก็ได้สร้างวิหารทั้งสิ้น 60 หลัง ในวันเดียว ถวายวิหารทั้งหมดแก่สงฆ์ผู้มาจากทิศทั้ง 4 ทั้งผู้มาแล้วและยังไม่มาตามถ้อยคำ แห่งพระพุทธองค์

การสร้างวิหารให้สำเร็จ 60 หลัง ในวันเดียวได้นั้น วิหารเหล่านั้นคงต้อง สร้างด้วยวัสดุที่หาได้สะดวกในชนบท คือ ไม้ไผ่ และคงเป็นอาคารที่ไม่ถาวร มี ขนาดเล็ก

สำหรับคำว่าเสนาสนะ 5 ชนิด คือ วิหาร เรือนมุงแถบเดียว ปราสาท เรือนโล้น และถ้ำนั้น พระพุทธโฆษาจารย์ (2547: 151) ทรงอธิบายไว้ดังนี้ว่า

- 1) วิหาร หมายถึง ที่อยู่อาศัย อันพ้นจากเรือนมุงแถบเดียว
- 2) เรือนมุงแถบเดียว (อชุตมโยค) หมายถึง เรือนที่ไค้ดั่งปีกครุฑ หรือ เรียกว่า เปีง
- 3) ปราสาท (เรือนชั้น) หมายถึง ปราสาทยาว
- 4) เรือนโล้น (หมมิมย) หมายถึง ปราสาท แต่มียอดตั้งอยู่บนพื้นอากาศ
- 5) ถ้ำ (คูหา) หมายถึง ถ้ำอิฐ ถ้ำศิลา ถ้ำไม้ ถ้ำดิน

เช่นเดียวกับการอธิบายของสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส (2538, น. 11) ว่า

1) วิหาร เป็นกุฎีมีหลังคามีปีกสองข้างอย่างปกติ
2) อัฒมโยค แปลโดยพยัญชนะว่า ประกอบกึ่งหนึ่ง ได้แก่ โรงหรือร้านที่มุงแต่ซีกเดียว เพื่อเปิดอีกด้านหนึ่งให้โปร่ง เช่นโรงโขนของเก่า หรือร้านขายของเล็กน้อย

3) ปราสาท เราเข้าใจว่าเป็นเรือนยอด แต่ยังไม่พบแก้ในภาษามคธเลย เรือนยอดก็มีเหมือนกัน แต่เรียกว่ากุฎาคาร คำกล่าวถึงปราสาท มีแต่กล่าวถึงว่าปราสาท 7 ชั้น ไม่ได้กล่าวถึงหลังคา ซื่อนี้จึงแปลกันมาว่า เรือนชั้น พิจารณาตามพยัญชนะก็ไม่ได้ความ แปลว่าเรือนนำมาซึ่งความสดใสแห่งจิต คือน่ารื่นรมย์ หรือน่าสนุก เฟื่องความงามแห่งเรือนนั้น

4) หัมมียะ เป็นชนิดที่มั่ว ได้พบแก้แห่งหนึ่งว่า หลังคาที่มีลานพระจันทร์ส่องถึง ได้แก่ หลังคาตัด

5) คูหา ได้แก่ ถ้ำแห่งหุบเขา

จากคำนิยามข้างต้นที่พระพุทธโฆษาจารย์อธิบายว่าวิหารเป็นที่อยู่อาศัยที่มีโครงสร้างหลังคาซึ่งพื่น (ต่าง) ออกไปจากเรือนมุงแถบเดียว โดยท่านให้ความหมายของเรือนมุงแถบเดียวว่าเป็นเพิง คือมีหลังคาเอนลาด ด้วยเหตุนี้วิหารในการอธิบายของพระพุทธโฆษาจารย์จึงหมายถึงอาคารที่ไม่ได้มุงด้วยหลังคาเอนลาดแบบเพิง ซึ่งตรงกับที่สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ได้วินิจฉัยว่า วิหารเป็นอาคารที่สร้างโดยหลังคา 2 ปีก และหลังคา 2 ปีกที่ต่างออกไปจากหลังคาเอนลาดคงเป็นหลังคาจั่ว

ด้วยเหตุนี้ วิหารในสมัยพุทธกาลตามที่ปรากฏในพระไตรปิฎกจึงเป็นอาคารชั่วคราว สร้างด้วยไม้ไผ่ หลังคาจั่ว ใช้เป็นที่ปฏิบัติธรรมและที่พักอาศัยเพื่อป้องกันภัยจากสัตว์ อากาศ และบุคคล

ด้วยเหตุนี้ ที่อยู่อาศัยของพระภิกษุซึ่งปรากฏในพระไตรปิฎกจึงมี 2 ประเภท คือ ที่อยู่อาศัยที่เกิดขึ้นก่อนพระบัญญัติพระพุทธเจ้า ได้แก่ ป่า โคนไม้ ภูเขา ซอกเขา ถ้ำ ป่าช้า ป่าช้า ที่แจ้ง และลอมฟาง และที่อยู่อาศัยซึ่งพระพุทธร่องค์ทรงบัญญัติขึ้นภายหลังที่เสด็จขึ้นครองราชสมบัติได้ปรารภแล้ว คือ วิหาร สอดคล้องกับที่พระมหาไพฑูริย์ วิบุโล (เลิศฤทธิ์ธนะกุล) (2551, น. บทคัดย่อ) ได้ทำการศึกษาแนวคิดเกี่ยวกับเสนาสนะในพระพุทธศาสนา พบว่า มี 2 ประเภท คือ 1) เสนาสนะตามธรรมชาติ หมายถึง โคนไม้ ป่า ถ้ำ และ 2) เสนาสนะที่สร้างขึ้น หมายถึง กุฏิ วิหาร ปราสาท ศาลาการเปรียญ ห้องตักแถวโรงเรียน

4.2 ความหมายของวิหาร

เนื้อหาของพระไตรปิฎกได้แสดงความหมายของวิหารไว้หลายหลาก สามารถประมวลได้ดังนี้

4.2.1 วิหาร หมายถึง เรือนที่อยู่อาศัยของบุคคล

ในพุทธาณุญาตการสร้างวิหารครั้งแรกที่ว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตเสนาสนะ 5 ชนิด คือ วิหาร เรือนมุงแถบเดียว ปราสาท เรือนโล้น ถ้ำ” (วิ.ม. (ไทย) 5/294-295/89-91) จากพุทธาณุญาตนี้ ทำให้เข้าใจได้ว่า วิหารเป็นหนึ่งในประเภทของที่อยู่ของพระภิกษุนั่นเอง

วิหารตามความหมายนี้ ยังได้ปรากฏตัวอย่างอื่นๆ ในพระไตรปิฎกอีก อาทิ ภิกษุรูปหนึ่งจำวัดกลางวันในกุฎาคารศาลाप่ามหาวัน เขตกรุงเวสาลี ครั้งนั้นมีหญิงหลายคนถือของหอมและดอกไม้พากันไปอาราม (วัด) มองไปที่วิหารเห็นภิกษุนั้น (วิ.มหา. (ไทย) 1/77/66) หรือสมัยนั้นภิกษุรูปหนึ่งผึ่งจีวรไว้กลางแจ้งแล้วเข้าไปวิหาร (วิ.มหา. (ไทย) 1/135/104) หรือสมัยนั้นภิกษุรูปหนึ่งลักจีวรในวิหาร คิดว่าหากตนออกไปจากวิหารจะเป็นปาราชิก จึงไม่ยอมออกไปจากวิหาร พระพุทธองค์จึงตรัสว่า “ภิกษุทั้งหลาย โมฆะบุรุษนั้นจะออกจากวิหารหรือไม่ก็

ตาม ก็ต้องอาบัติปาราชิก” เพราะลักจีวร (วิ.มหา. (ไทย) 1/144/112) เป็นต้น ประโยคข้างต้นคือการชี้จำเพาะลงไปในความหมายว่าวิหารคือที่อยู่ของสงฆ์

ส่วนวิหารอันเป็นที่ประทับของพระพุทธเจ้า ในพระไตรปิฎกเรียกมูลคันธกุฎี คันธกุฎี บางครั้งเรียกคันธเคหะ (ขุ.อป. (ไทย) 33/158/306) อาทิ คันธกุฎีของพระพุทธตรัสรู้เจ้า (ขุ.อป. (ไทย) 32/18/85) คันธกุฎีของพระติสสพุทธเจ้า (ขุ.อป. (ไทย) 32/172/272) คันธกุฎีของมุสสพุทธเจ้า (ขุ.อป. (ไทย) 33/133/220) คันธกุฎีของพระกัสสปพระพุทธเจ้า (ขุ.อป. (ไทย) 33/140/250) เป็นต้น

ความหมายของคันธกุฎีที่อธิบายไว้ในพระไตรปิฎก หมายถึงกุฎีซึ่งอบด้วยของหอม 4 ชนิด ได้แก่ จันทน์แดง ดอกไม้แคว้นโยนก (ยวนะ หรือกานพลู) กฤษณา และกำยาน หรือบางตำราว่าดอกไม้แคว้นโยนก กฤษณา กำยาน และ พิมเสน ดังว่า “...ครั้งนั้น ข้าพเจ้านั้นได้ใช้คันธชาติ 4 ชนิด ทาพื้นพระคันธกุฎีของพระมุนีเดือนละ 8 วัน โดยตั้งปณิธานให้สรีระที่ปราศจากกลิ่นหอมให้มีกลิ่นหอม ครั้งนั้น พระชินเจ้าได้ตรัสพยากรณ์ ข้าพเจ้าผู้ต้องการได้กายมีกลิ่นหอมว่า นรชนใดใช้ของหอมทาพื้นพระคันธกุฎีคราวเดียว ด้วยผลของกรรมนั้น นรชนนั้นเกิดในภพใดภพหนึ่ง นรชนนี้จักเป็นผู้มีกลิ่นกายหอมไปทุกๆ ชาติ จักเป็นผู้ประกอบด้วยกลิ่นคือคุณ ไม่มีอาสวะแล้วนิพพาน...” (ขุ.อป. (ไทย) 33/289-296/331)

นอกจากนี้ยังพบว่า วิหารหมายถึงที่อยู่ของภิกษุณี อาทิ ครั้งนั้น “ภิกษุณีรูปหนึ่งเที่ยวบิณฑบาตแล้วฝั่งจีวรที่เปียกชุ่ม แล้วเข้าวิหาร” (วิ.ภิกขุณี. (ไทย) 3/925/209)

วิหาร คือ ที่อยู่ของอุบาสก อาทิ “สมัยนั้น ภิกษุทั้งหลายได้นำเสนาสนะเครื่องใช้สอยประจำในวิหารของอุบาสกไปใช้สอยที่อื่น” (วิ.มหา. (ไทย) 1/157/130)

วิหาร คือ ที่อยู่ของยักษ อาทิ “ภิกษุรูปหนึ่งส่งภิกษุอีกรูปหนึ่งไปยังวิหาร มีที่ยักษคร่ำยอยู่อาศัย” (วิ.มหา. (ไทย) 1/187/170)

วิหาร คือ ที่อยู่อุปัชฌาย์ ดังข้อความว่า “อุปัชฌาย์อยู่ในวิหารใด” (วิ.ม. (ไทย) 4/66/84)

วิหาร คือ ที่อยู่ของสัทธิวิหาริก คำว่าสัทธิวิหาริกนี้เป็นคำเรียกผู้ได้รับการอุปสมบทแล้ว ถ้าอุปสมบทต่อพระอุปัชฌาย์องค์ใดก็เป็นสัทธิวิหาริกของพระอุปัชฌาย์องค์นั้น ดังข้อความว่า “สัทธิวิหาริกอยู่ในวิหารใด” (วิ.ม. (ไทย) 4/67/90)

วิหาร คือ ที่อยู่ของอาจารย์ ดังข้อความว่า “อาจารย์อยู่ในวิหารใด” (วิ.ม. (ไทย) 4/78/109)

วิหาร คือ ที่อยู่ของอันเตवासิก คำว่า อันเตवासิก หมายถึง ผู้อยู่ภายใน คือ ผู้อยู่กับครุ หมายถึงศิษย์ ดังข้อความว่า “อันเตवासิกอยู่ในวิหารใด” (วิ.ม. (ไทย) 4/79/114)

วิหาร คือ ที่ต้อนรับพระอาคันตุกะ ดังข้อความว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตให้ภิกษุผู้ถูกโจรชิงจีวร หรือจีวรหายออกปากขอจีวร จากคฤหัสถ์ชาย หรือคฤหัสถ์หญิงผู้ไม่ใช่ญาติได้ ถ้าวัดที่ภิกษุไปถึงก่อน มีจีวรประจำวิหาร ผ้าปูเตียง ผ้าปูพื้นหรือผ้าปกอกฟูกของสงฆ์ ก็พึงถือเอาผ้าของสงฆ์ไปห่มโดยตั้งใจว่า เมื่อเราได้จีวรแล้วจะนำมาคืน ดังนี้ก็ควร” (วิ.มหา. (ไทย) 2/493/16)

วิหาร คือ ที่อยู่คณะสงฆ์ อาทิ “อาณนถ์ เธอจงไปถอดตาลแจ้งภิกษุทั้งหลายในบริเวณวิหาร” (วิ.มหา. (ไทย) 4/101/156) “พระผู้มีพระภาคทรงมีพระประสงค์จะประทับอยู่ในวิหารแห่งเดียวกับพระโสณะ โดยพระผู้มีพระภาคประทับอยู่ในที่แจ้งจนตึกจึงเสด็จเข้าพระวิหาร ฝ่ายท่านพระโสณะก็ใช้เวลาอยู่ในที่แจ้งจนตึกจึงเข้าพระวิหาร” (วิ.มหา. (ไทย) 5/256/36/374) เป็นต้น

อย่างไรก็ตาม พบว่าวิหารในพระไตรปิฎกมีทั้งที่เป็นอุปัจารเดี่ยว คือ วิหารที่ตั้งอยู่ใกล้กัน กับวิหารมีอุปัจารแยกกัน คือ วิหารที่ตั้งอยู่แยกกัน ในบริบทนี้วิหารจึงต้องมีหลายหลังทั้งยังต้องมีขนาดเล็กที่สร้างแยกออกมาเป็นหลังๆ ไป หรือสร้างเป็นหลังตั้งอยู่ในบริเวณเดียวกัน

ด้วยเหตุนี้วิหารในพระไตรปิฎกตามความหมายของการเป็นที่อยู่ของบุคคลหรือหมู่คณะ บุคคลนั้นได้แก่ ภิกษุ ภิกษุณี อุบาสก ยักษ์ อุปัชฌาย์ สัตถ์วิหาริก อาจารย์ อันตเววลิก พระอาคันตุกะ และคณะภิกษุสงฆ์ หากเป็นที่อยู่ของพระพุทธเจ้าเรียกคันธกุฎี

4.2.2 วิหาร หมายถึง ที่อยู่ของธรรม

วิหารที่มีความหมายเดียวกับคำว่า ที่อยู่ของธรรมเรียกวิหารธรรม หมายถึง ธรรมเป็นเครื่องอยู่ ได้แก่ วิหารธรรม (ธรรมเป็นเครื่องอยู่) 3 ประเภท ดังนี้ ทิพวิหารธรรม ธรรมเป็นเครื่องอยู่ของเทพ พรหมวิหารธรรม ธรรมเป็นเครื่องอยู่ของพรหม อริยวิหารธรรม (ธรรมเป็นเครื่องอยู่ของพระอริยะ (ที่.ปา. (ไทย) 11/235/275) เป็นต้น อธิบายเพิ่มเติมว่า ธรรมอันเป็นเครื่องของพรหม คือ หลักธรรมที่พรหมยึดถือปฏิบัติ ในทางตรงข้ามผู้ที่ปฏิบัติหลักธรรมนั้นๆ จะมีใจเป็นพรหม ได้แก่ เมตตา กรุณา มุทิตา อุเบกขา เป็นต้น

วิหารในความหมายนี้ ไม่ได้หมายถึงการเป็นอาคารที่อาศัยโดยตรง แต่เป็นคำเปรียบเทียบกับธรรมที่ต้องปฏิบัติของเหล่าเทพ พรหม หรือพระอริยะ เป็นต้น

4.2.3 วิหาร หมายถึง เจตีย์

วิหาร มีความหมายเดียวกับคำว่า เจตีย์ คือที่บรรจุพระบรมธาตุ มีนัยหมายถึงที่ประทับของพระพุทธเจ้าได้เช่นกัน ดังประวัติในอดีตชาติของพระมหากัจจายนเถระ เมื่อจะประกาศประวัติในอดีตชาติของตน จึงกล่าวว่า พระ

เจดีย์ (วิหารที่ประทับ) ชื่อว่าปทุมะของพระผู้มีพระภาคผู้เป็นที่พึงพระนามว่าปทุมุตตระ ข้าพเจ้าให้ทำแผ่นศิลาไว้ภายใต้แล้วใช้ทองคำไล้ทาแผ่นศิลานั้น (ขุ.อป. (ไทย) 32/31/154)

วิหารที่ใช้ในความหมายเดียวกับเจดีย์ยังพบในกฎปาวงค์ (2511, 48) ซึ่งอธิบายการสร้างเจดีย์ 84,000 องค์ ของพระเจ้าอโศก หลังจากที่พระองค์ขึ้นครองราชย์แล้วใน พ.ศ. 218 และทรงพบพระบรมสารีริกธาตุที่พระเจ้าอชาตศัตรูและพระมหากัสสปะฝังไว้ในเมืองราชคฤห์ ดังว่า “...พระองค์ได้โปรดให้ขนเอาพระบรมธาตุทั้งสิ้น เหลือไว้เพียงพระบรมธาตุสำหรับบูชาประจำอยู่ในที่นั้น เสด็จออกมาแล้วก็รับสั่งให้ปิดเรือนบรรจุพระบรมธาตุไว้ให้เหมือนอย่างเดิม โปรดให้ทำสิ่งทั้งปวงไว้ให้เป็นเหมือนเดิม ให้อัฐิเชิญพระสฤปศิลาไปประดิษฐานไว้อย่างเก่าแล้วแจกจ่ายพระบรมธาตุไปประดิษฐานในวิหาร (เจดีย์) ทั้ง 8 หมื่น 4 พันวิหาร เป็นอันว่าพระเจ้าอโศกธรรมราชาได้โปรดให้สร้างพระเจดีย์ขึ้น 8 หมื่น 4 พันในพื้นที่ชมพูทวีปด้วยอาการอย่างนี้...” วิหารในบริบทนี้จึงหมายถึงเจดีย์ บางครั้งก็เรียกรวมกันเป็นเจดีย์วิหาร ดังที่ปรากฏในไตรภูมิฉบับล้านนา (2525, 30) ที่อธิบายว่า “...สร้างวิหารได้ 8 หมื่น 4 พันหลัง ในเมืองทั้งหลาย อันมีในชมพูทวีปนี้ได้ 8 หมื่น 4 พันเมือง หื้อไปเอาธาตุพระพุทธเจ้าอันมหากัสสปเถระเจ้าและพระยาอชาตศัตรู หากจุไว้ได้ในเมืองราชคฤห์นั้นมาแล้ว ก็หื้อไปไว้ในเจดีย์วิหารอันได้ 84,000 นั้น ส่วนตนพระยาก็สร้างวิหารหลังหนึ่งชื่อ อโศกอาราม...”

4.2.4 วิหาร หมายถึง วัด

วิหาร มีความหมายเดียวกับคำว่าอาราม คือ วัด เช่น พระเชตะวันอารามของอนาถบิณฑิกเศรษฐี เป็นต้น บางครั้งในพระไตรปิฎกก็พบคำว่าวิหารกับอารามแยกจากกัน โดยวิหารใช้หมายถึงที่อยู่ของสงฆ์ ส่วนอารามใช้หมายถึงวัด (วิ.มहा. (ไทย) 1/77 - 78/66) ทั้งนี้พบชื่อวิหาร 12 ชื่อที่ใช้แทนวัด ได้แก่

พระเวฬุวันวิหาร อัมภกวันทวิหาร วิหารอันธวัน เขตวันวิหาร วิหารกาฬศิลา
วิหารชื้อโปกขรณีย์ บุพพารามวิหาร วฏชาลิกาวิหาร กโปตกันทรวิหาร อัครคาว
เจดีย์วิหาร พันธุมวิหาร และวิหารหังसारาม

เหตุนี้ความหมายของวิหารที่ปรากฏในพระไตรปิฎก มี 4 ความหมาย คือ
1) เป็นที่อยู่ของบุคคลหรือคณะบุคคล 2) เป็นที่อยู่ของธรรม 3) เป็นที่อยู่ของพระ
บรมธาตุคือเจดีย์ 4) อารามหรือวัด ภายหลังพระพุทธเจ้ายังทรงสมมติใช้วิหารที่
ไม่มีภิกษุจำพรรษาให้เป็นอุโบสถ กับปิยภูมิ (ครัว) และเรือนคลัง (ห้องเก็บของ)

4.3 องค์ประกอบทางสถาปัตยกรรมของวิหาร

การสร้างวิหารครั้งแรกในพระพุทธศาสนา อันเป็นวิหารที่เศรษฐีกรุง
ราชคฤห์สร้างถวายสงฆ์ที่มาจากทิศต่างๆ รวม 60 หลัง ในสมัยพุทธกาลนั้น มี
ลักษณะเป็นเรือนไม้ไผ่ หลังคาจั่ว ต่อมาเมื่อเกิดความไม่สะดวกในการใช้งานของ
ภิกษุผู้อาศัยในวิหารเหล่านั้น พระพุทธเจ้าจึงทรงอนุญาตให้มีการปรับปรุงวิหาร
เหล่านี้ ตามเหตุตามปัจจัยที่เกิดขึ้น แบ่งได้เป็นการอนุญาตให้มีการปรับปรุงตัว
อาคารทั้งด้านในและด้านนอกวิหาร และการอนุญาตให้มีเครื่องใช้ภายในวิหาร
ดังนี้

4.3.1 อนุญาตให้มีบานประตูและสลักเปิดปิด

องค์ประกอบแรกของสถาปัตยกรรมของวิหารที่กล่าวถึงใน
พระไตรปิฎกที่พระพุทธเจ้าทรงอนุญาต คือ ประตูพร้อมสลักเปิดปิด เกิดขึ้น
ภายหลังจากที่คนทั้งหลายได้ทราบบ้างว่า พระผู้มีพระภาคทรงอนุญาตให้สร้าง
วิหารจึงพากันสร้างวิหารถวายพระสงฆ์อย่างกระตือรือร้น วิหารเหล่านั้นไม่มีบาน
ประตู ทำให้สูงบ้าง แฉกบ่บ้าง ตะขาบบ้างเข้าไปได้ ภิกษุทั้งหลายนำเรื่องนี้ไป
กราบทูลพระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย
เราอนุญาตบานประตู” (วิ.จ. (ไทย) 7/296/92-93) ภิกษุทั้งหลายเจาะช่องฝา ใช้
เถาว์วัลย์บ้าง เชือกบ้างผูกบานประตู หนุ่บ้าง ปลูกบ้าง กัดเชือกที่ผูกไว้ บาน

ประตูที่ถูกกัตกกลงมา ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูลพระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตกรอบเช็ดหน้า รุครกที่รับเดียวประตู ห่วงข้างบน” (วิ.จ. (ไทย) 7/296/92-93) ต่อมาเมื่อพบว่าบานประตูปิดได้ไม่สนิท ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูลพระผู้มีพระภาค พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตช่องสำหรับชัก เชือกสำหรับชัก” (วิ.จ. (ไทย) 7/296/92-93) บานประตูปิดไม่อยู่ ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูลพระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตสายยู ไม้หัวลิง ลิ้ม กลอน” (วิ.จ. (ไทย) 7/296/92-93) นอกจากนี้ยังทรงอนุญาตดาลประตูเพื่อใช้สำหรับปิดประตู ดังว่า สมัยนั้น ภิกษุทั้งหลายไม่สามารถปิดประตูได้ จึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูลพระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตลูกดาล 3 ชนิด คือ ลูกดาลโลหะ ลูกดาลไม้ ลูกดาลเขาสัตว์” (วิ.จ. (ไทย) 7/296/92-93) แต่ลูกดาลเหล่านี้ ใครก็สามารถเปิดเข้าไปได้ วิหารทั้งหลายค้ำกันไม่ได้ ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูลพระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตลิ้มยนต์” (วิ.จ. (ไทย) 7/296/93) อย่างไรก็ตามการอนุญาตให้มีประตูวิหารก็เพื่อป้องกันสัตว์ต่างๆ เข้ามาในวิหาร

4.3.2 อนุญาตให้เปลี่ยนหลังคาจากหลังคาหญ้าเป็นหลังคาดิน

องค์ประกอบที่สำคัญของวิหารอย่างหนึ่ง คือหลังคา ในพระไตรปิฎกอธิบายว่า เดิมวิหารมุงด้วยหญ้าทั้งหลาย พอถึงฤดูหนาวก็หนาว ถึงฤดูร้อนก็ร้อน ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูลพระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตให้รื้อลงมาแล้วเอาดินโบกฉาบทั้งภายในภายนอก” (วิ.จ. (ไทย) 7/296/93)

หลังคาวิหารที่พัฒนาต่อมาจากหลังคาหญ้า คือ หลังคาดิน แต่หากทาบหลาย ๆ ครั้งแล้ว หลังคาดินก็อาจถล่มลงมาได้เพราะน้ำหนักที่มากเกินไป พระพุทธเจ้าจึงทรงอนุญาตให้ฉาบทาหลังคาได้ 2-3 ชั้นเท่านั้น ดังปรากฏในมหาลกวิหารสิกขาบท (วิ.มทา.(ไทย) 2/135-137/309-310) ว่าด้วยการสร้างวิหารใหญ่ เรื่องว่า ณ โฆสิตาราม เขตกรุงโกสัมพี มหาอำมาตย์ผู้เป็นอุปฐากของพระฉันทะ สร้างวิหารถวายพระฉันทะ ที่นั่น ท่านพระฉันทะสั่งให้ช่างฉาบทาวิหารที่สร้างเสร็จแล้วหลาย ๆ ครั้ง วิหารมีน้ำหนักมากจึงพังลงมา จึงทรงประชุมสงฆ์ทรงบัญญัติสิกขาบทว่า ภิกษุจะสร้างวิหารใหญ่ จะต้องตั้งบานประตูไว้ล้อมรอบประตู และตบแต่งบานหน้าต่าง ฉาบทาบานหน้าต่างให้มีสีขาว ให้มีสีดำ ให้มีสีขางไม้ เขียนลวดลายดอกไม้ เขียนลวดลายเถาวัลย์ จักเป็นพินมังกกร หรือเขียนลวดลายดอกจอก ดำเนินการมุงหลังคาได้ 2-3 ชั้น ถ้าดำเนินการเกินกว่านั้น แม้จะยืนในที่ที่ปราศจากของเขียว ต้องอาบัติปาจิตตีย์

4.3.3 อนุญาตให้มีบานหน้าต่างและม่านหน้าต่าง

เช่นเดียวกับประตู เดิมวิหารทั้งหลายยังไม่มีหน้าต่าง ปิดทึบเสียทุกด้าน ยกเว้นทางด้านหน้าที่เป็นประตูทางเข้าได้ปล่อยโล่ง การไม่มีหน้าต่างนั้นในพระไตรปิฎกทำให้เสียสายตา มีกลิ่นอับ ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้กราบทูลพระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตหน้าต่าง 3 ชนิด คือ หน้าต่างมีลวดลายทำเป็นกะบัง (ชุกชี) หน้าต่างมีตาข่าย หน้าต่างมีลูกกรง” (วิ.จ. (ไทย) 7/296/93) ต่อมากระแต่บ้าง ค้างคาวบ้าง ก็ยังเข้าไปที่ซอกหน้าต่างได้ ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูลพระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตผืนผ้าเล็กสำหรับกั้นหน้าต่าง” (วิ.จ. (ไทย) 7/296/93) กระแต่บ้าง ค้างคาวบ้างก็ยังไม่เข้าไปทางช่องหน้าต่าง ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูลพระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบพระผู้

มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตม่านหน้าต่าง” (วิ.จ. (ไทย) 7/296/93) กระแต่บ้าง ค้างคาวบ้างเข้าไปทางม่านหน้าต่าง ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูลพระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตบานหน้าต่าง เครื่องอัดบานหน้าต่าง” (วิ.จ. (ไทย) 7/296/93)

มีข้อสังเกตว่าหน้าต่างที่เป็นกะบังหรือเครื่องบังคงเป็นหน้าต่างบานเดียวแบบที่มีสลักด้านบน เมื่อจะเปิดก็กระทุ้งขึ้นและใช้ไม้รับน้ำหนักไว้ ส่วนหน้าต่างที่มีตาข่าย และมีลูกกรง จะมีบานหน้าต่างหรือไม่ก็ได้ ทั้งนี้เหตุของการอนุญาตให้มีบานหน้าต่างและม่านหน้าต่าง เป็นไปเพื่อมิให้สัตว์ทั้งหลาย เช่น กระแต ค้างคาว เข้ามาในวิหารได้

4.3.4 อนุญาตให้มีระเบียง เฉลียง ลับแล และให้หน้ามุขมีหลังคา

เมื่อแรกสร้างวิหารนั้นยังไม่มีระเบียง ที่ใช้เป็นที่พักอาศัยได้ ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูลพระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตระเบียง เฉลียง ลับแล หน้ามุขมีหลังคา” (วิ.จ. (ไทย) 7/298/100) คือมีพื้นที่ว่างด้านหน้าวิหาร หรือรอบวิหารที่มีหลังคาคลุม

4.3.5 อนุญาตให้มีเพดานวิหาร

เดิมวิหารไม่มีเพดาน งูตกจากหลังคามุงหญ้าลงมาที่คอกภิกษุรูปหนึ่ง ภิกษุนั้นตกในกัวร้องเสียงลั่น ภิกษุทั้งหลายจึงเข้าไปถามว่า “อาวุโส ท่านร้องทำไม” ภิกษุนั้นจึงบอกเรื่องนั้นให้ภิกษุทั้งหลายทราบ ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูลพระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตเพดาน” (วิ.จ. (ไทย) 7/300/104)

4.3.6 อนุญาตให้ทาสีผนังวิหาร ได้แก่ สีขาว สีดำ และสีเหลือง

เดิมฝาผนังวิหารเมื่อสร้างครั้งแรกนั้นคงเป็นหญ้า ต่อมามีการปรับเป็นดินและอิฐ เช่น ฝาผนังวิหารของชาวเมืองอาฬวีทำด้วยอิฐ ตั้งว่า พวกภิกษุชาวเมืองอาฬวีช่วยกันทำการก่อฝาวิหาร ภิกษุรูปหนึ่งอยู่ข้างล่างส่งอิฐขึ้นไป ทั้งในสมัยนั้นฝาผนังที่ฉาบด้วยดินยังไม่มีทาสี แต่เมื่อมีพระภิกษุไปกราบทูลถึงฝาผนังวิหารของพวกเดียรถีย์ที่มีสีขาว สีเหลือง พระผู้มีพระภาคจึงรับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตสีขาว สีดำ สีเหลืองในวิหาร” (วิ.จ. (ไทย) 7/301/105) เมื่อภิกษุได้ทาสีผนัง ปรากฏว่าทาไม่ติด เนื่องจากฝาผนังมีเนื้อดินที่หยาบ สีขาวจึงไม่เกาะติด ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูล

ส่วนสีเหลืองนั้นก็เช่นกัน เดิมที่ฝาผนังเนื้อหยาบอยู่เพราะไม่ได้ฉาบด้วยดิน เมื่อภิกษุทาสีเหลืองจึงไม่เกาะติด ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูล พระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตให้ใส่ดินปนกลบแล้วใช้เกรียงฉาบให้สีเหลืองติด” (วิ.จ. (ไทย) 7/301/105) สีเหลืองก็ยังไม่เกาะติด ฯลฯ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตให้ใส่ดินปนรำแล้วใช้เกรียงฉาบให้สีเหลืองเกาะติด” (วิ.จ. (ไทย) 7/301/105) สีเหลืองยังไม่ติดสนิท ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูล พระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตให้ใส่แป้ง เมล็ดพันธ์ฝักกาด ขี้ผึ้งเหลว” (วิ.จ. (ไทย) 7/301/105) สีเหลืองจึงเกาะติดดี แต่เมื่อภิกษุทั้งหลายทาแป้งให้หนาเกินไป พระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตให้ใช้ผ้าเช็ดออก” (วิ.จ. (ไทย) 7/301/105)

4.3.7 อนุญาตให้ทำแผงกันสาดฝาดผนัง

สมัยนั้น เมื่อเชิงฝาวิหารชำรุด พระผู้มีพระภาคได้รับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตครอบเชิงฝา” (วิ.จ. (ไทย) 7/300/104) และเมื่อฝาดผนังวิหารถูกฝนสาด ทำให้ชำรุดได้ง่าย พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตแผงกันสาด ฝาทำด้วยดินปนเถ้ากับมูลโค” (วิ.จ. (ไทย) 7/300/104) คำว่าแผงกันสาดฝาดนั้นเรียกตามประโยชน์การใช้สอย คือเป็นแผงหรือกำแพงที่ก่อกันขึ้นเพื่อทำหน้าที่กันฝนสาดมาโดนผนังซึ่งมีผลทำให้ผนังชำรุดได้ง่าย เพราะทำจากดิน

4.3.8 อนุญาตให้มีการตกแต่งผนังด้วยลายดอกไม้ เถาวัลย์ ฟันมังกร ดอกจอก

นอกจากนี้ การตกแต่งฝาดผนังวิหารในสมัยพุทธกาลยังมีการเขียนภาพจิตรกรรม โดยวิหารของพวกภิกษุฉัพพัคคีย์ตกแต่งด้วยภาพสตรีและภาพบุรุษไว้ในวิหาร ในพระไตรปิฎกอธิบายว่า เมื่อคนทั้งหลายไปเดินเที่ยวชมวิหารเหล่านั้น จึงตำหนิ ประณาม โพนทะนาว่า “เหมือนคฤหัสถ์ผู้บริโภคกาม” ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูลพระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย ภิกษุไม่พึงให้ช่างเขียนภาพสตรี ภาพบุรุษ รูปใดให้เขียน ต้องอาบัติทุกกฏ ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตลายดอกไม้ ลายเถาวัลย์ ลายฟันมังกร ลายดอกจอก” (วิ.จ. (ไทย) 7/299/102) ทั้งนี้ลวดลายที่พระพุทธเจ้าทรงอนุญาตใช้ตกแต่งผนัง คือ ลายธรรมชาติ ไม่ใช่ลายบุคคล หรือลายสัตว์ ลายดอกไม้ อาจเป็นลายดอกบัว ดอกไม้สี่กลีบ ดอกไม้แปดกลีบ เป็นต้น ลายเถาวัลย์ คือ ลายเครือเถา ลายฟันมังกร คงเป็นลายประติษฐ์ อาจหมายถึงลายกลีบบัวพันยักษ์ หรือหมายถึงลายที่อยู่ในเค้าโครงสามเหลี่ยมอย่างฟันมังกร และลายดอกจอก เป็นลายดอกไม้ประติษฐ์ที่มีกลีบซ้อนกันคล้ายต้นจอกในธรรมชาติ

4.3.9 อนุญาตให้มีการกั้นห้องด้านในวิหาร

สมัยนั้น วิหารมีพื้นเป็นลานโล่ง ภิกษุทั้งหลายจะนอน ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูลพระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตผ้าฆ่าม่าน” (วิ.จ. (ไทย) 7/300/103) ต่อมาภิกษุทั้งหลายได้เลิกชายผ้าฆ่าม่านเพื่อมองดูกัน ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูลพระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตกั้นฝาครึ่งหนึ่ง” (วิ.จ. (ไทย) 7/300/103) ภิกษุทั้งหลายก็ยังมีมองผ่านข้างบนฝานั้นได้ ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูลพระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตห้องภายใน 3 ชนิด คือ ห้องคล้ายเสลียง ห้องคล้ายอุโมงค์ ห้องบนเรือนโล้น” (วิ.จ. (ไทย) 7/301/105) คือเป็นห้องที่ทับ ต่อมาภิกษุทั้งหลายกั้นห้องไว้ตรงกลางวิหารเล็ก ไม่มีบริเวณ ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูลพระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตให้กั้นห้องไว้ด้านหนึ่งในวิหารเล็ก แต่กั้นห้องไว้ตรงกลางในวิหารใหญ่” (วิ.จ. (ไทย) 7/300/103-104)

4.3.10 อนุญาตให้ยกพื้นวิหารให้สูงพร้อมให้มีบันไดและราวจับด้านหน้า

สมัยนั้น วิหารมีพื้นต่ำ น้ำจึงท่วมเข้าไปในวิหาร ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูลพระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตให้ถมพื้นให้สูง” ต่อมาดินที่ถมเกิดการพังทลาย พระผู้มีพระภาคจึงรับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตให้ก่อคั่นกันดินที่ถม 3 ชนิด คือ คั่นที่ทำด้วยอิฐ คั่นที่ทำด้วยศิลา คั่นที่ทำด้วยไม้” (วิ.จ. (ไทย) 7/300/103) แต่คั่นดินทำให้ภิกษุทั้งหลายขึ้นลงลำบาก พระผู้มีพระภาคจึงรับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตบันได 3 ชนิด คือ บันไดอิฐ บันไดศิลา บันไดไม้” (วิ.จ. (ไทย) 7/300/103)

เมื่อภิกษุทั้งหลายขึ้นลงพลัดตกลงมา พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เรานุญาตราวสำหรับยัด” (วิ.จ. (ไทย) 7/300/103) ด้วยเหตุนี้วิหารอันเป็นที่อยู่ของสงฆ์จึงยกพื้นสูงและมีบันไดทางขึ้นด้านหน้าพร้อมราวยัดจับ

4.3.11 อนุญาตให้ทาสีดำที่พื้นวิหาร

เมื่อภิกษุจะทาสีดำที่พื้นวิหาร พบว่าพื้นที่หยาบเกินไปทำให้สีดำไม่เกาะติด ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูลพระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เรานุญาตให้ใส่ดินปนแกลบแล้วใช้เกรียงฉาบให้สีดำเกาะติด” (วิ.จ. (ไทย) 7/298-299/100-102) แม้กระทำแล้ว สีดำก็ยังไม่ติดสนิท พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เรานุญาตให้ใส่ดินขุยไล่เดือน แล้วใช้เกรียงฉาบให้สีดำเกาะติด” แต่สีดำก็ยังไม่ติดสนิท พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เรานุญาตขยไม้ น้ำฝาด” (วิ.จ. (ไทย) 7/298-299/100-102) สีดำจึงเกาะสนิทดี

4.3.12 อนุญาตให้มีรั้วกัน

เดิมวิหารยังไม่มีรั้วล้อม ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูลพระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เรานุญาตให้ล้อมรั้ว 3 ชนิด คือ รั้วอิฐ รั้วศิลา รั้วไม้” (วิ.จ. (ไทย) 7/302/107)

4.3.13 อนุญาตให้มีราวตากจีวร

สมัยนั้น ภิกษุทั้งหลายเก็บจีวรไว้บนเตียงบ้าง บนตั่งบ้าง จีวรเสียหาย ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูลพระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เรานุญาตราวตากจีวร สายระเตียงในวิหาร” (วิ.จ. (ไทย) 7/300/105)

4.3.14 อนุญาตให้มีไม้แขวน

สมัยนั้น ภิกษุทั้งหลายแขวนถุงไว้ที่เท้าเพียงข้าง ที่เท้าตั้งข้าง หนึ่งข้าง พลวกข้างกัดกิน ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูลพระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาต *ไม่* ติดยึด *ไม่* รูปร่างข้าง” (วิ.จ. (ไทย) 7/300/103)

4.3.15 อนุญาตให้มีเตียงตั้งประเภทต่างๆ

เดิมในวิหารยังไม่มีเตียงตั้งอย่างใด พระภิกษุจึงนอนบนพื้นดิน เนื้อตัวบ้าง จีวรบ้างเปื้อนฝุ่น ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูลพระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตให้ใช้ *หญา* ร่องนั่ง” (วิ.จ. (ไทย) 7/296/94-95) ต่อมาหญาที่รองปูไว้ ถูกหนูกัดบ้าง พลวกกัดบ้าง ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูล พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตตั้ง *ไม้*” (วิ.จ. (ไทย) 7/296/94-95) แต่เมื่อนอนบนตั่งนั้น เนื้อตัวก็เจ็บ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาต *เตียง* ถักหรือ *เตียง* สาน” (วิ.จ. (ไทย) 7/296/94-95)

ต่อมาพระภิกษุไปเห็นเตียงมีเท้าจดแม่แคร่ ซึ่งชาวบ้านทิ้งไว้ในป่าช้า ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูล พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาต *เตียง* ตั้ง *ชนิด* มีแม่แคร่ *สอด* เข้าในเท้า” (วิ.จ. (ไทย) 7/297/95-96) เตียงตั้งมีแม่แคร่ติดกับเท้าที่เขาทิ้งไว้ในป่าช้า เกิดขึ้นแก่สงฆ์ ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูล พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาต *เตียง* ตั้ง *ชนิด* มีแม่แคร่ *ติด* กับเท้า” (วิ.จ. (ไทย) 7/297/95-96) เตียงตั้งมีเท้าดั่งก้ามปู ที่เขาทิ้งไว้ในป่าช้า เกิดขึ้นแก่สงฆ์ ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูล พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาต *เตียง* ตั้ง *ชนิด* มีเท้าดั่ง *ก้าม* ปู” (วิ.จ. (ไทย) 7/297/95-96) เตียงตั้งมีเท้าจดแม่แคร่ ที่เขาทิ้งไว้ในป่าช้า เกิดขึ้นแก่สงฆ์ ภิกษุ

ทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูล พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตเตียงตั้งชนิดมีเท้าจาดแม่แคร่” (วิ.จ. (ไทย) 7/297/95-96)

เมื่อตั้งหวายเกิดขึ้นแก่สงฆ์ พระผู้มีพระภาคจึงรับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตตั้งหวาย” (วิ.จ. (ไทย) 7/297/97) เมื่อตั้งหุ้มด้วยผ้าเกิดขึ้นแก่สงฆ์ พระผู้มีพระภาคก็ทรงอนุญาตว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตตั้งหุ้มด้วยผ้า” (วิ.จ. (ไทย) 7/297/97) เมื่อตั้งขาทรายเกิดขึ้นแก่สงฆ์ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตตั้งขาทราย” (วิ.จ. (ไทย) 7/297/97) เมื่อตั้งก้านมะขามป้อมเกิดขึ้นแก่สงฆ์ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตตั้งก้านมะขามป้อม” (วิ.จ. (ไทย) 7/297/97) เมื่อแผ่นกระดาน เกิดขึ้นแก่สงฆ์ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตแผ่นกระดาน” (วิ.จ. (ไทย) 7/297/97) เมื่อเก้าอี้เกิดขึ้นแก่สงฆ์ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตเก้าอี้” (วิ.จ. (ไทย) 7/297/97) เมื่อตั้งฟางเกิดขึ้นแก่สงฆ์ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตตั้งฟาง” (วิ.จ. (ไทย) 7/297/97)

ในเวลานั้นพวกภิกษุฉัพพัคคีย์ได้นอนบนเตียงสูง คนทั้งหลายเดินเที่ยวชมวิหาร เห็นจึงตำหนิประณาม โพนทะนาว่าเหมือนคฤหัสถ์ผู้บริโศกคาม ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูล พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย ภิกษุไม่พึงนอนบนเตียงสูง รูปใดนอน ต้องอาบัติทุกกฏ” (วิ.จ. (ไทย) 7/297/97) แต่เกิดมีภิกษุรูปหนึ่งนอนบนเตียงต่ำแล้วถูกงูกัด ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูล พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตไม้หนุนเท้าเตียง” (วิ.จ. (ไทย) 7/297/97) สมัยนั้น พวกภิกษุฉัพพัคคีย์ใช้ไม้หนุนเท้าเตียงสูง สลักติดกับไม้หนุนเท้าเตียง คนทั้งหลายเดินเที่ยวชมวิหารเห็นจึงตำหนิ ประณาม โพนทะนาว่าเหมือนคฤหัสถ์ผู้บริโศกคาม ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูล พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุไม่พึงใช้ไม้หนุนเท้าเตียงสูง รูปใดใช้ ต้องอาบัติทุกกฏ ภิกษุ

ทั้งหลาย เรานุญาตไม้หนุนเท้าเตียงสูง 8 นิ้วเป็นอย่างมาก” (วิ.จ. (ไทย) 7/297/98)

4.3.16 อนุญาตให้มีฟูกที่นอนประเภทต่างๆ

สมัยที่มีมหรสพบนยอดเขาในกรุงราชคฤห์ คนทั้งหลายจัดฟูก 5 ชนิดไว้สำหรับมหาอำมาตย์ คือ ฟูกขนสัตว์ ฟูกผ้า ฟูกเปลือกไม้ ฟูกหญ้า ฟูกใบไม้ ครั้นมหรสพลึกแล้ว เขาได้ถอดเอาบล็อกฟูกไป ภิกษุทั้งหลายเห็นขนสัตว์ ท่อนผ้า เปลือกไม้ หญ้าและใบไม้เป็นจำนวนมากที่เขาทิ้งไว้ในที่เล่นมหรสพ จึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูล พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เรานุญาตฟูก 5 ชนิด คือ ฟูกขนสัตว์ ฟูกผ้า ฟูกเปลือกไม้ ฟูกหญ้า ฟูกใบไม้” (วิ.จ. (ไทย) 7/297/99) ต่อมาท่อนผ้าสำหรับใช้สอยประจำเสนาสนะเกิดขึ้นแก่สงฆ์ ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูล พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เรานุญาตให้หุ้มฟูกด้วยผ้า” (วิ.จ. (ไทย) 7/297/99)

ภิกษุทั้งหลายจึงปูฟูกบนเตียง และบนตั่ง ไม่นานฟูกก็ขาด ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูล พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เรานุญาตเตียงหุ้มด้วยฟูก ตั่งหุ้มด้วยฟูก” (วิ.จ. (ไทย) 7/297/99) ต่อมาทรงรับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เรานุญาตให้ใช้ผ้ารองปูพื้น แล้วหุ้มฟูก” (วิ.จ. (ไทย) 7/297/99) ต่อมา มีโจรได้ขโมยผ้าหุ้มฟูกลักเอาไป ฯลฯ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เรานุญาตให้ใช้เชียนแต้ม” (วิ.จ. (ไทย) 7/297/99) โจรก็ยังลักเอาไปอีก ฯลฯ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เรานุญาตให้ทำตำหนิไว้” (วิ.จ. (ไทย) 7/297/99) ถึงอย่างนั้นก็ยังลักเอาไปอีก ฯลฯ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เรานุญาตให้ตำหนิด้วยนิ้วมือไว้” (วิ.จ. (ไทย) 7/298/100)

4.3.17 อนุญาตให้มีหมอนประเภทต่างๆ

เมื่อปุยนุ่นเกิดขึ้นแก่พระภิกษุสงฆ์ พระผู้มีพระภาคจึงรับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตให้สานนุ่นแล้วทำเป็นหมอน ปุยนุ่นมี 3 ชนิด คือ นุ่นจากต้นไม้ นุ่นจากเถาวัลย์ นุ่นจากหญ้า” หมอนนุ่นจึงถูกบัญญัติให้ใช้ได้ (วิ.จ. (ไทย) 7/297/98-99) ในเวลานั้น พวกภิกษุฉัพคัลยก็ใช้หมอนยาวขนาดกึ่งกาย (ยาวครึ่งลำตัวคน) คนทั้งหลายเดินเที่ยวชมวิหารเห็น จึงตำหนิ ประณาม โพนทนาว่า เหมือนคฤหัสถ์ผู้บริโศคกาม ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูลพระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย ภิกษุไม่พึงใช้หมอนยาวขนาดกึ่งกาย รูปใดใช้ต้องอาบัติทุกกฏ ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตให้ทำหมอนพอเหมาะกับศีรษะ” (วิ.จ. (ไทย) 7/297/99)

4.3.18 อนุญาตให้มีม้านั่งประเภทต่างๆ

สมัยนั้น ม้านั่งสี่เหลี่ยม เกิดขึ้นแก่สงฆ์ ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูล พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตม้านั่งสี่เหลี่ยม” (วิ.จ. (ไทย) 7/297/97-98) ม้านั่งสี่เหลี่ยมสูงเกิดขึ้นแก่สงฆ์ ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูล พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตม้านั่งสี่เหลี่ยมสูง” (วิ.จ. (ไทย) 7/297/97-98) ม้านั่งสี่เหลี่ยมสูงมีพนัก 3 ด้าน เกิดขึ้นแก่สงฆ์ ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูล พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตม้านั่งสี่เหลี่ยมสูงมีพนัก 3 ด้าน” (วิ.จ. (ไทย) 7/297/97-98) ม้านั่งสี่เหลี่ยมมีพนัก 3 ด้านชนิดสูง เกิดขึ้นแก่สงฆ์ ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูล พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตม้านั่งสี่เหลี่ยมมีพนัก 3 ด้านชนิดสูง” (วิ.จ. (ไทย) 7/297/97-98)

วิหารที่มีขึ้นครั้งแรกในพระพุทธศาสนาเป็นเรือนไม้ไผ่ หลังคาจั่ว ต่อมาจึงมีวิหารดิน และวิหารอิฐ และพระพุทธเจ้าทรงอนุญาตให้มีการปรับปรุงวิหารตามเหตุตามปัจจัยที่เกิดขึ้น แบ่งได้เป็น

การอนุญาตให้มีการปรับปรุงตัวอาคารทั้งด้านในและด้านนอกวิหาร ได้แก่ อนุญาตให้มีบานประตูและสลักเปิดปิด สามารถเปลี่ยนหลังจากจากหลังคาหย้าเป็นหลังคาดิน ให้มีบานหน้าต่างและม่านหน้าต่าง ให้มีระเบียง เฉลียง ลับแล และให้หน้ามุขมีหลังคา ให้มีเพดานวิหาร ให้ทาสีผนังวิหาร ได้แก่ สีขาว สีดำ และสีเหลือง ให้ทาพื้นวิหารด้วยสีด้า ให้ทำแผงกันเสาฝาผนัง ให้มีการตกแต่งผนังด้วยลายดอกไม้ เถาวัลย์ ฟันมังกร ดอกจอก ให้มีการกั้นห้องด้านในวิหาร สามารถให้ยกพื้นวิหารให้สูงพร้อมให้มีบันไดและราวจับด้านหน้า และให้มีรั้วกั้น

การอนุญาตให้มีเครื่องใช้ภายในวิหาร ได้แก่ ราวตากจีวร ไม้แขวน เตียงตั้ง พุกที่นอน หมอน และม้านั่ง เป็นต้น

จุดประสงค์ของการสร้างวิหารและการที่ทรงอนุญาตสิ่งต่างๆ ในวิหารนั้น เพื่อการป้องกันอันตรายจากสัตว์ต่างๆ ที่จะเข้ามาในวิหาร รวมถึงภัยจากมนุษย์ที่อาจเกิดขึ้นได้กับพระภิกษุผู้ที่อยู่ในวิหาร

5. อภิปรายผล

ความหมายของวิหารในพระไตรปิฎกต่างออกไปจากวิหารในปัจจุบันที่ผู้คนทั่วไปเข้าใจว่าหมายถึง ที่ประดิษฐานพระพุทธรูปและใช้เป็นสถานที่ประกอบพิธีกรรมทางพระพุทธศาสนา ระหว่างพระสงฆ์กับพุทธศาสนิกชนเท่านั้น ในพระไตรปิฎกวิหารหมายถึงที่อยู่ของบุคคลต่างๆ ที่อยู่ของธรรม เจริญอันเป็นที่ประดิษฐานพระบรมธาตุ และวัด แต่ไม่มีการใช้ในความหมายของการเป็นสถานที่ประกอบพิธีกรรมทางพระพุทธศาสนา ซึ่งในอดีตอาจทำขึ้นในบริเวณศาลาหรือที่โล่งใต้ต้นไม้ เป็นต้น

วิหารในปัจจุบันที่อธิบายว่าใช้เป็นสถานที่ประดิษฐานพระพุทธรูปนั้น คงถูกใช้ในความหมายของการให้พระพุทธรูปอันเป็นตัวแทนของพระพุทธรูปเจ้าเป็นประธานในการประกอบพิธีกรรมทางพระพุทธศาสนา ไม่ได้หมายถึงการเป็นที่ประทับของพระพุทธรูปเจ้าหรือมูลคันธกุฎี และวิหารอันเป็นที่อยู่ของสงฆ์ก็เรียกกันในปัจจุบันว่ากุฎี ตั้งอยู่แยกออกไปจากวิหาร

ดังนั้นในพจนานุกรมจึงให้ความหมายของวิหารรวมกันทั้งความหมายที่ปรากฏในพระไตรปิฎกและความหมายตามความเข้าใจของคนปัจจุบัน หมายถึงที่อยู่ของพระสงฆ์ตามที่ปรากฏในพระไตรปิฎก และให้ความหมายว่าเป็นที่ประดิษฐานพระพุทธรูปตามการใช้งานในปัจจุบัน

สำหรับลักษณะวิหาร เดิมเป็นอาคารชั่วคราวสร้างด้วยไม้ไผ่ หลังคาจั่วมุงหญ้า และพระพุทธรูปเจ้าได้แสดงพุทธานุญาตให้มีการปรับปรุงวิหารตามเหตุปัจจัยที่เกิดขึ้น โดยมุ่งเน้นประโยชน์ของผู้ที่อยู่อาศัยเป็นหลัก คือ เพื่อป้องกันอันตรายที่อาจเกิดขึ้นได้จากสัตว์หรือมนุษย์ แต่ก็ยังเป็นไปในความหมายของการเป็นที่อยู่อาศัยของสงฆ์ ไม่ได้หมายถึงการเป็นสถานที่ประกอบพิธีกรรม

นัยของการเป็นที่อยู่อาศัยกับนัยของการเป็นสถานที่ประกอบพิธีกรรมนั้น มีความแตกต่างกัน อย่างน้อยก็ในแง่ประโยชน์การใช้งาน รวมถึงการประดับตกแต่ง เพราะการเป็นที่อยู่นั้น ถูกสร้างขึ้นเพื่อการพักผ่อนเป็นส่วนตัว จึงไม่จำเป็นต้องประดับตกแต่งให้สวยงามมากนักก็ได้ เพียงเพื่อป้องกันอันตรายจากภัยต่างๆ ได้ ก็นับเป็นวิหารที่ใช้ได้แล้ว แต่หากเป็นสถานที่ประกอบพิธีกรรมที่มีผู้คนมาใช้งานจำนวนมาก ก็อาจมีความจำเป็นที่ต้องตกแต่งให้ดูงดงามเป็นพิเศษ เหตุนี้วิหารในสมัยปัจจุบันจึงเป็นสถานที่อันแสดงฝีมือเชิงช่างประเภทต่างๆ ที่ใช้ในการประดับตกแต่งวิหารให้โดดเด่น มีความงดงาม เหมาะสมกับการเป็นสถานที่อันมีพระพุทธรูปเจ้าเป็นประธานในการประกอบพิธีกรรม

6. องค์ความรู้จากงานวิจัย

มูลเหตุแห่งการสร้างวิหารในที่ปรากฏในพระไตรปิฎก คือ การที่เศรษฐีชาวกรุงราชคฤห์เกิดความเลื่อมใสในกิริยาของพระภิกษุที่อาศัยในป่า โคนไม้ ภูเขา ซอกเขา ถ้ำ ป่าช้า ป่าช้า ที่แจ้ง และลอมฟาง จึงปรารถนาจะสร้างวิหารให้เป็นที่อยู่อาศัยของเหล่าพระภิกษุ วิหาร 60 หลังนี้ จึงเป็นวิหารกลุ่มแรกที่สร้างไว้ในพระพุทธศาสนา

ความหมายของวิหารในพระไตรปิฎก คือ เรือนที่อยู่อาศัยของภิกษุ ภิกษุณี อุบาสก หรือยักษ ก็ได้ ทั้งจะอยู่อาศัยคนเดียวหรือเป็นหมู่คณะก็เรียกวิหาร ส่วนเรือนที่อยู่อาศัยของพระพุทธเจ้าเรียกคันธกุฎี นอกจากนี้วิหารยังหมายถึงวัด ปรากฏชื่อวัดจำนวน 12 แห่งในพระไตรปิฎก หมายถึงที่อยู่ของธรรม และหมายถึงเจดีย์ ภายหลังพระพุทธเจ้าก็ทรงอนุญาตให้ใช้วิหารที่เป็นเรือนที่อยู่อาศัยของสงฆ์ให้เป็นอุโบสถ กับปิยภูมิ (ครัว) และเรือนคลัง (ห้องเก็บของ) ได้

ลักษณะวิหารเมื่อแรกสร้างเป็นเรือนไม้ไผ่ หลังคาจั่วมุงหญ้า ภายหลังมีการปรับปรุงตามพุทธานุญาต เช่น อนุญาตให้มีประตู หน้าต่าง บันได รั้ว สามารถทานั่งสีขาวหรือสีเหลือง ทาพื้นสีดำ ภายในวิหาร อนุญาตให้ใส่เพดานได้ ให้มีการแบ่งพื้นที่ด้านในเป็นห้อง ให้เขียนลายดอกไม้ ลายเถาวัลย์ ลายพินมังกร ลายดอกจอกได้ อนุญาตราวสำหรับยัด อนุญาตราวจิวร สายระเดียงในวิหาร และอนุญาตไม้หรือเตี้ยสำหรับแขวนสิ่งของ ไม้รูปงาช้าง เตียง ตั่ง แก้อ้อ ฟูก หมอน และสามารถถมพื้นให้สูงขึ้นได้หากน้ำท่วมเข้ามาในวิหาร เป็นต้น

ทั้งนี้การสร้างวิหารที่เป็นเรือนที่อยู่อาศัยของพระภิกษุนั้น เกิดขึ้นเนื่องจากจุดประสงค์เพื่อป้องกันอันตรายจากสัตว์ร้าย ความร้อน ความหนาว เพื่อให้พระภิกษุได้หลีกเลี่ยงอยู่ เพื่อความสุข เพื่อการเพ่งพินิจ และเพื่อการเห็นแจ้งของพระภิกษุ

7. บทสรุป

ความหมายดั้งเดิมของคำว่าวิหาร หมายถึง ที่อยู่อาศัยของบุคคลและคณะบุคคล ที่อยู่ของธรรม เจตีย์ ในกรณีความหมายของที่อยู่ของพระภิกษุในพระไตรปิฎก กล่าวถึงการสร้างวิหารครั้งแรก โดยมีลักษณะเป็นมีลักษณะเป็นเรือนไม้ไผ่ หลังคาหญ้าคา มุงด้วยหญ้า มีฝา 3 ด้าน ไม่มีประตู มีประโยชน์เพื่อการอยู่อาศัยให้พ้นจากภัยต่างๆ และใช้เป็นสถานที่ในการปฏิบัติธรรม ภายหลังการอยู่อาศัยทำให้พระภิกษุประสบปัญหาต่างๆ จึงไปเรียนขออนุญาตเพิ่มเติมองค์ประกอบต่างๆ ทั้งภายในภายนอกวิหาร เช่น การสร้างประตู หน้าต่าง การทาสี การเขียนลวดลาย การมีตั้ง เตียง รวยีต หรือราวตากจีวร เป็นต้น แต่ทั้งหมดก็เพื่อความจำเป็นอยู่ที่เอื้อประโยชน์ในการป้องกันตนเองจากภัยต่างๆ ได้ดีขึ้นและไม่เบียดเบียนสัตว์ต่างๆ แต่ไม่ได้มีความหมายในการเป็นอาคารสถานที่ซึ่งใช้ประดิษฐานพระพุทธรูปและใช้ประกอบพิธีกรรมทางพระพุทธศาสนาระหว่างพระสงฆ์กับพุทธศาสนิกชนอย่างที่เราเข้าใจกันในปัจจุบัน

เอกสารอ้างอิง

- บุญสืบ อินสาร. (2555). *พจนานุกรมบาลี-ไทย ธรรมบท ภาค 1-4*. กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง จำกัด.
- พระคัมภีร์อุปัฏฐาก ตำนานว่าด้วยการสร้างพระสถูปเจตีย์*. (2511). กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.
- พระพุทธโฆสจารย์. (2547). *จตุตถสมันตปาสาทิกา อรรถกถาพระวินัย จุลวรรค วรรคมนา*. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- พระมหาไพฑูริย์ วิบุโล (เลิศฤทธิ์ธนะกุล). (2551). *การศึกษาแนวคิดเกี่ยวกับ*

เสนาสนะในพระพุทธศาสนา. (วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต, บัณฑิตวิทยาลัย สาขาวิชาพระพุทธศาสนา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย).

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

ราชบัณฑิตยสถาน. (2556). พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2554 : เฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว เนื่องในโอกาสพระราชพิธีมหามงคลเฉลิมพระชนมพรรษา 7 รอบ 5 ธันวาคม 2554. กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตยสถาน.

สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส. (2538). พุทธประวัติ เล่ม 2. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.

อุดม รุ่งเรืองศรี. (2525). ไตรภูมิ (ไตรภูมิฉบับลานนา). เชียงใหม่: หน่วยส่งเสริมศิลปศึกษาและวัฒนธรรมลานนา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

การวิเคราะห์แนวคิดและวิธีการสร้างสันติภาพ ของท่านติช นัท ฮันห์

An Analysis on Thich Nhat Hanh Concept of Peace

พระนราศักดิ์ วรรณโม (ธรรมศรีใจ)

Phra Narasuk Waradhammo (Dhammasrijai)

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตเชียงใหม่

Mahachulalongkomrajavidyalaya University,

Chaing Mai Campus

Corresponding Author's Email: warathammo@gmail.com

(Received: May 30, 2022 | Revised: November 5, 2022 | Accepted: December 12, 2022)

บทคัดย่อ

วิทยานิพนธ์เรื่อง “วิเคราะห์แนวคิดเรื่องสันติภาพของ ติช นัท ฮันห์” มีวัตถุประสงค์ 2 ประการ คือ 1) เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องสันติภาพของท่าน ติช นัท ฮันห์ 2) เพื่อวิเคราะห์แนวคิดและวิธีการสร้างสันติภาพของท่าน ติช นัท ฮันห์

ผลการวิจัยพบว่า 1) แนวคิดเรื่องสันติภาพ สันติภาพโดยทั่วไป คือ ความสงบ ได้แก่ภาวะแห่งสันติสุขคือการที่มนุษย์สามารถอยู่ร่วมกันอย่างสงบปรองดอง สามัคคี มีความรัก ความเมตตา ช่วยเหลือกันอยู่ร่วมกันอย่างสันติสุขระหว่าง คน สัตว์ ระบบนิเวศและทุกสรรพสิ่งโดยปราศจากความขัดแย้งความรุนแรงซึ่งอันจะนำมาถึงความสูญเสียทางทรัพย์สินและชีวิต สันติภาพในเชิงทวิภาวะประกอบด้วย สันติภาพภายใน หมายถึงสภาวะที่จิตหลุดพ้นจากการ

ครอบครัวของสิ่งต่าง ๆ อันเป็นสภาพจิตที่ไร้ความขัดแย้งความรุนแรงทุกชนิด ซึ่งพุทธศาสนาเรียกภาวะนี้ว่า “นิพพาน” สันติภาพภายนอก หมายถึงสภาวะที่บุคคล สังคม และโลก ไม่มีการเบียดเบียนซึ่งกันและกันมีความรักความสามัคคี มีเสรีภาพ และเคารพในสิทธิมนุษยชน แนวคิดเรื่องสันติภาพของ ดิช นัท ฮันท์ คือวิธีการสร้างสันติภาพคือการเน้นปฏิบัติการในเชิงรุก ปลุกจิตสำนึกของคนในสังคมโลกให้เห็นภัยของสงคราม และกระตุ้นให้ผู้คนไม่ว่าชนชาติใดก็ตามเห็นถึงความสำคัญของสันติภาพ ท่านตระหนักว่าต้องมีการเปลี่ยนแปลงรูปแบบในการสร้างสันติภาพ และได้ก่อตั้ง “พระพุทธรักษาเพื่อสังคม” เพื่อช่วยเหลือประชาชนในหมู่บ้านต่าง ๆ ในเรื่องหลักๆ 4 เรื่อง คือ สุขอนามัย การจัดระเบียบ การศึกษา และการพัฒนาด้านเศรษฐกิจ เป็นการบ่งบอกถึงแนวคิดของท่านว่าการกระทำและปัญญาต้องก้าวไปด้วยกัน 2) การสร้างสันติภาพในมิติทางปรัชญา ดิช นัท ฮันท์ ได้สร้างชุมชนสังฆะหมู่บ้านพลัมเพื่อให้เป็นชุมชนแห่งสันติภาพในหลายประเทศ ที่เน้นการเจริญสติในชีวิตประจำวันโดยไม่มีเส้นแบ่งทางศาสนา เป็นสถานปฏิบัติธรรมนานาชาติ ฝึกเจริญสติ สมาธิและปัญญา เพื่อตระหนักถึงการดำรงอยู่อย่างแท้จริงของตัวเราว่าไม่มีอะไรมากไปกว่าความเมตตาและความช่วยเหลือเกื้อกูลระหว่างผู้คนกับสรรพสิ่งรอบข้าง โดยการนำ “สติ” และ “สันติ” ให้เกิดขึ้นภายในจิตใจ และอุทิศตัวซึ่งมีแรงขับเคลื่อนจากภายใน คือ เมตตา กรุณาและหว่านความรักลงไปในจิตใจของผู้คน เพื่อสร้างความสุขสานติและความสมานฉันท์ให้กลับคืนมาสู่ สังคม โลก อย่างยั่งยืน

คำสำคัญ : สันติภาพ, ดิช นัท ฮันท์

Abstract

Thesis on the Analysis of the peace Concept of Thich Nhat Hanh there are two objectives. 1) to study the concept of peace of Thich Nath Hanh. 2) to study the concept and method of peace building of Thich Nath Hanh.

The research found that. 1) The concept and method of peace. peace is generally calm. The state of peace is that humans can live together peacefully. Reconcile harmonious have mercy help each other They live together peacefully between humans, animals, ecosystems, and all things, without any conflict Violence which will lead to loss of property and life. Peace in twilight internal peace means the state of mind that is free from the dominance of things. This is a mental state without conflict. All kinds of violence This is called nirvana. External peace refers to the condition in which individuals, societies, and the world are not subject to each other. There is love, harmony, freedom and respect for human rights. The concept of peace of Thich Nath Hanh found a way to peace is the focus of the operation. Raise consciousness of people in the world society to see the threat of war. and nationality to see the importance of peace. He realize that there is a need to change the type in creation peace. It was founded. Social Engaged Buddhism to help people in the four main topics are hygiene, management education. And economic development this is an indication of him idea that

action and intelligence go together. 3) creating peace in the dimension of philosophy Thich Nath Hanh has created a community of sangkha plum village to be a community of peace many countries. The emphasis is on everyday consciousness without religious lines an international practice. To practice meditation and wisdom to realize true existence, there is nothing more than compassion and help among people and all around. by bringing consciousness and into the mind. And the dedication, which is driven from within, is benevolent and sow love into the hearts of the people. For create happiness peace and reconciliation, to return to a sustainable world society.

Keywords: Peace, Thich Nath Hanh

1. บทนำ

วันที่ 21 กันยายน ของทุก ๆ ปี เสียงระฆังแห่งสันติภาพ ณ สำนักงานใหญ่ของสหประชาชาติ ซึ่งระฆังแห่งสันติภาพถูกหลอมรวมกันขึ้นจากเหรียญที่เด็ก ๆ ทั่วโลกช่วยกันบริจาค จะก้องกังวานขึ้น เพื่อให้ทุกคนตระหนักถึงความสำคัญและงดใช้ความรุนแรง หยุดทำสงครามและร่วมมือกันสร้างสันติภาพให้เกิดขึ้นทั่วโลก ซึ่งกว่าจะมีวันสันติภาพโลกขึ้นมาได้นั้นต้องผ่านเหตุการณ์ความรุนแรงมามากมาย ผู้คนต้องล้มตายเป็นจำนวนมากมาย สันติภาพที่นานาประเทศต่างก็กล่าวว่าเป็นเป้าหมายที่มนุษย์จะอยู่ร่วมอย่างสันติ เป็นสิ่งที่ปรารถนาอย่างยิ่งขององค์การสหประชาชาติ เป็นความหวังของสังคมโลก แต่ยังคงเป็นความฝันที่มีลมมัวเลื่อนลอย และในขณะที่เดียวกันเหล่าผู้นำประเทศมหาอำนาจหลายคนกล่าวถึงสันติภาพ ด้วยวาจาที่ กรรโชก ชมชู่ โดยการใช้นโยบายยุทธปัจจัย และใส่ร้ายป้ายสีกัน ต่อว่าต่อขาน เหยียดหยามประณามกัน หลายประเทศ

แอบทดลองอาวุธมหาประลัยกันอยู่เป็นประจำ ดังนั้น คำว่า สันติภาพ จึงยังดูห่างไกลกับสันติชนและสังคมโลก

ดัชนีชี้วัดสันติภาพโลก หรือ GPI เป็นการวัดประเมินโดยอาศัยเกณฑ์อันประกอบด้วยดัชนีชี้วัด 23 ตัวแปร จำแนกเป็น 3 หมวดหมู่ คือ (1) สถานการณ์ความขัดแย้งภายในและระหว่างประเทศที่เกิดขึ้น (the ongoing domestic and international conflict) (2) ความมั่นคงปลอดภัยของสังคม (the societal safety and security) (3) กิจการและแสนยานุภาพทางการทหารในแต่ละพื้นที่ (the militarization) ทั้งหมดนี้จะเป็นเกณฑ์นำไป เก็บข้อมูลประเทศทั่วโลก 163 ประเทศผลลัพธ์ปรากฏว่าโลกในภาพรวมของปีนี้ มีระดับสันติภาพน้อยลงกว่าเมื่อปีก่อนพอสมควร โดยหมวดหมู่ของตัวแปรที่ดูดีขึ้น คือกิจการและแสนยานุภาพทางการทหาร ที่แม้ว่าบางประเทศจะยังหมกมุ่นกับการสะสมอาวุธ แต่ประเทศส่วนใหญ่ในโลกมีทิศทางของการตัดงบประมาณการทหารลง ส่วนหมวดหมู่ที่ดูดีขึ้นให้ระดับสันติภาพโลกดูตกต่ำลง คือสถานการณ์ความขัดแย้งภายในและระหว่างประเทศกับความมั่นคงปลอดภัยของสังคม ทั้งนี้ แคมเปียนของสถานการณ์สันติภาพตกต่ำมากที่สุดในปี2016นี้ถ้านับในแง่ภูมิภาคก็ได้แก่ภูมิภาคตะวันออกกลางและแอฟริกาเหนือ ถ้านับในแง่ประเทศก็คือประเทศซีเรีย แคมเปียนของสถาบันสันติภาพมากที่สุดในปีเดียวกันนี้ ถ้านับในแง่ภูมิภาคก็คือยุโรป ส่วนถ้านับในแง่ประเทศก็ได้แก่ประเทศไอซ์แลนด์

สันติภาพดังกล่าวข้างต้นก็คงเป็นเพียงมายาหรือภาพลวงตา หากเหล่าผู้นำทั้งหลายยังคงเคลิบเคลิ้มหลงใหลในอำนาจ ตัณหา มานะ ทิฐิฐิ ก็อาจหาสันติภาพได้ยากยิ่ง ปัญญาชนหลายท่านที่พยายามปลุกผู้นำต่าง ๆ และประชาคมโลกให้ตื่น ให้รู้สึกได้ว่ากำลังมีเป้าหมายที่ผิดทางในการสร้างสันติภาพตลอดมา โดยท่านเหล่านั้นได้ชี้ทางที่จะมุ่งไปสู่สันติภาพ คือ ความเป็นธรรม บิดาแห่งสันติภาพ ศาสตราจารย์ โยฮัน กัลตุง ได้นำเสนอ “ทางเลือกใหม่” ให้กับสังคมคือ

สิ่ง ที่เรียกว่า “สันติภาพเชิงโครงสร้าง” โดยสมมติฐานดังนี้ 1. “สันติภาพเชิงโครงสร้าง” โดยสันติภาพไม่ได้เป็นเพียงสันติภาพในระหว่างประเทศ หรือ ชาติเท่านั้นแต่หมายถึงสันติภาพในสังคม สันติภาพระหว่างภายในมนุษย์และสันติภาพระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติ เป็นสันติภาพที่ครอบคลุมทั้งธรรมชาติ มนุษย์ สังคม และโลก กลับตงมองว่าทั้งหมดนี้จะสามารถอยู่รวมกันอย่างสันติได้ภายใต้เงื่อนไข 2 ประการ คือ “ความหลากหลาย”และการพึ่งพาอาศัยกัน 2. ความหลากหลายและพึ่งพาในธรรมชาติทำให้เกิดความสมดุลทางนิเวศ ทำให้อยู่รวมกันอย่างสันติ และสิ่งนี้ทำให้เกิดการสร้างสรรค ทำให้เกิดสังคมนิยม พหุนิยม และทำให้เกิดการอยู่รวมกันอย่างสันติ 3. การพึ่งพากันและกันเป็นธรรมชาติการพึ่งพาในแนวนอน ไม่ใช่พึ่งพาในแนวตั้ง ไม่ใช่การพึ่งพาของผู้อ่อนแอต่อผู้แข็งแรงกว่าดังนี้ จึงไม่เกิดการครอบงำของผู้แข็งแรงต่อผู้อ่อนแอกว่า 4. สันติภาพในความหมายแรก คือ การปราศจากสภาวะความรุนแรง ทั้งความรุนแรงโดยตรง ความรุนแรงเชิงโครงสร้าง และความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมและสันติภาพในความหมายที่สองคือ การเปลี่ยนรูปความขัดแย้ง (Conflict Transformation) โดยสันติวิธี ไม่มีการใช้ความรุนแรงเป็นทางออกในการแก้ไขปัญหาความขัดแย้งอย่างสร้างสรรค์

ซึ่งทฤษฎีสันติวิธีของ โยฮัน กัลป์ตุง นั้น คือการยอมรับในความหลากหลายและการพึ่งพาอาศัยกันเป็นที่ยอมรับกว้างขวางในการศึกษา แต่ก็ยังมีได้ทำให้การสร้างสันติภาพบรรลุเป้าหมายและประสพผลได้แบบเบ็ดเสร็จ

มหาตมะคานธี (สมิทธิรักษ์ จันทรักษ์, 2557) ชาวอินเดียที่คนทั่วโลกรู้จักยกย่องในความกล้าหาญอดทนต่อสู้ นำมวลชนชาวอินเดียกว่าสามร้อยล้านคน กอบกู้เอกราชจากอังกฤษด้วยวิธีการไม่ใช้ความรุนแรงได้สำเร็จ ในหลักการและการปฏิบัติที่ทุกคนรู้จักคือ “อหิงสา” “สัตยาเคราะห์” โดยเริ่มต้นด้วยการไม่เห็นแก่ตัว การอยู่ร่วมกัน ความเสมอภาค สมถะ ถ่อมตน เรียบง่าย ติดดิน ไม่ทะเลาะทะเลาะ มีความหนักแน่น จริงใจเข้าได้กับทุกวรรณะ โดยสิ่งเหล่านี้ได้รับ

การหล่อหลอมจากการเลี้ยงดูของครอบครัว การเรียนรู้และแนวทางศาสนา ปัจจัยดังกล่าวเป็นเป้าหมายให้ มหาตมะคานธี เป็นบุคคลผู้ซึ่งมวลชนเกิดพลังศรัทธาอย่างมากมาย กลายเป็นพลังของการสร้างสันติภาพ คานธี ได้นำหลักการของ อหิงสา ไปทดลองปฏิบัติจริงโดยการเอาชนะความโหดและกิเลสทั้งมวล ด้วยการบำเพ็ญพรหมจรรย์ ควบคุมกาย วาจา ใจอย่างต่อเนื่อง รวมถึงสละทรัพย์สินเงินทอง เป็นการแสดงถึงใจที่มีความอดทนและเข้มแข็งอย่างมาก เป็นแบบอย่างให้กับชาวอินเดีย แนวทางการสร้างสันติภาพของท่านนั้นเป็นการมุ่งเน้นให้เกิดการเปลี่ยนแปลงต่อสิ่งที่ไม่เป็นธรรม เน้นการไม่ใช้ความรุนแรง เป็นการใช้ความรัก ความเมตตาต่อศัตรู เพื่อให้ศัตรูกลายเป็นมิตร หรือที่ทุกคนรู้จักกันในนามว่า “อหิงสา สัตยาเคราะห์” หรือการต่อสู้โดยไม่ใช้กำลังหรืออาวุธเข้าต่อสู้ ซึ่งต้องใช้ความอดทนเห็นใจฝ่ายปรปักษ์ และการยอมรับทุกซ์ด้วยตนเอง อีกทั้งคานธียังนำศาสนาและการเมืองมาปฏิบัติควบคู่กัน เพื่อใช้ในการนำสันติภาพ จนอินเดียได้รับความยุติธรรมและได้รับเอกราชจากอังกฤษ คานธี สร้างสันติภาพด้วยวิธีการแบบอหิงสา ต่อต้านรัฐบาลอังกฤษด้วยการต่อสู้ เพื่อเรียกร้องให้ฝ่ายตรงข้ามใช้เหตุผลและจิตสำนึกให้ตระหนักถึงความเป็นมนุษย์ด้วยกัน ได้เปลี่ยนแปลงความคิดให้เขากลับมาเป็นพันธมิตรด้วยความเต็มใจ แต่ถึงอย่างไรก็ดีหลักการนี้ยังไม่ใช่วิธีสำเร็จของการสร้างสันติภาพ ดังจะเห็นได้จากความขัดแย้งระหว่างชาวมุสลิมและชาวฮินดูในอินเดียจนเกิดการนองเลือดไปทุกหัวระแหง จึงได้มีการเจรจากันระหว่างพรรคคองเกรส กับสันนิบาตมุสลิม หลังจากได้รับอิสรภาพแล้ว จึงได้แบ่งเป็น 2 ประเทศ คือ อินเดีย และปากีสถาน ซึ่งต่อมามหาตมะคานธี ก็ถูกลอบสังหารโดยชาวฮินดูผู้คลั่งศาสนาที่ไม่ต้องการให้อินดูสมานฉันท์กับมุสลิม เขาสิ้นใจก่อนแพทย์ จะมาถึงในวัย 78 ปี

ผู้วิจัยจึงเห็นว่า ภาวะสังคมโลกที่มีความขัดแย้งรุนแรงและสงครามทำให้เกิดแนวคิดสันติวิธี 2 สำนักดังกล่าว ทั้งสันติวิธีในฐานะเป็นเครื่องมือจัดการความ

ขัดแย้ง (Peaceful Means) สันติวิธีในฐานะเป็นฐานของการเรียกร้องความ ต้องการโดยปราศจากความรุนแรงนั้นยังมองไม่เห็นทางว่าจะสามารถจะยุติ สงครามทั้งแบบมีรูปแบบและไร้ตัวตนในยุคปัจจุบันได้เลย และแม้แต่กระบวนการ โกล่เกลี่ยระงับข้อพิพาทซาก็ยังไม่มีรูปแบบทักษะที่เป็นมาตรฐานสากล คงจะมี เพียงสำนักเดียวเท่านั้นที่พอจะเยียวยาได้ นั่นก็คือสำนักสันติวิธีในฐานะเป็น เครื่องมือในการดำเนินชีวิต (Pacifism) และที่ปรากฏชัดก็เห็นจะมีแต่เพียงสำนัก พุทธสันติวิธี(Buddhist Pacifism)ที่เน้นการสร้างสันติภายใน เพราะมีหลักธรรมที่ ตรงกับธรรมนุญของยูเนสโกที่ว่า “สงครามและสันติภาพเกิดขึ้นที่ใจของมนุษย์” เป็นสำคัญ พุทธสันติวิธีในการยุติสงครามแบบไร้ตัวตนหรือหลบในคือ “อริยสัจ4” ที่เจ้าชายสิทธัตถะทรงธรรมวิจยพบที่ใต้ต้นโพธิ์ วันเพ็ญวิสาขบูชาซึ่งอริยสัจที่เป็น ตัวสันติวิธีก็คืออริยมรรคมีองค์ 8 ทางสายกลาง 8 ประการ พระพุทธองค์เคยตรัส ว่า “นาห์ ภิกขเว โลเกนะ วิวาทามิ”(สุตต. สํ (ไทย) 17/169-171) แปลความว่า “ภิกษุทั้งหลายเราตถาคตยอมไม่ขัดแย้งกับชาวโลกแต่ชาวโลกยอมขัดแย้งกับเรา ธรรมวาที่ย่อมไม่ขัดแย้งกับใครๆ ในโลก” เพราะหากทุกคนรักสงบมีความเมตตา ต่อเพื่อนมนุษย์ด้วยกัน ไม่จำเป็นต้องทำ “สนธิสัญญาสงบศึก” เพราะทำ สนธิสัญญาสงบศึกแล้วพากันละเมิด จึงควรหลีกเลี่ยงสาเหตุที่ก่อให้เกิดสงคราม ด้วยการเริ่มจัดการกับสงครามภายในใจของเราเอง ดับสงครามภายในเพื่อป้องกัน สงครามภายนอก และรู้จักเลือกคบภักถยามิตรสร้างเครือข่ายพระพุทธศาสนา มี พระพุทธธรรมอยู่หมวดหนึ่งชื่อว่า “มังคลสูตร” คือ เคล็ดลับการสร้างความสุข ความเจริญสูตรแห่งความสำเร็จข้อแรกของพระพุทธเจ้าคือ “ต้องหลีกเลี่ยงคน พาล สัณฺสรคฺ์บัณฑิต” แล้วโลกนี้ ให้ความสำคัญกับการสร้างสันติภาพภายในมาก น้อยเพียงใด สงครามและความขัดแย้งหลายสิบปีในประเทศเวียดนาม สร้าง ความเจ็บปวดและบาดแผลที่ร้าวลึกแก่ผู้คนหลายล้าน และในขณะนั้นมีภิกษุรูป หนึ่งกลับแปรเปลี่ยนพลังแห่งความคับแค้นความเจ็บปวดและการประหัตประหาร

ให้เป็นพลังแห่งความรักและสันติ ซึ่งภิกษุผู้เปรียบดั่งเช่นดอกไม้กลางทะเลเพลิง รูปนี้เชื่ออยู่เสมอว่าศัตรูที่แท้จริงของมนุษย์ไม่ใช่มนุษย์ด้วยกันเอง หากนั่นคือ ความไม่รู้และความโกรธแค้นภายในใจเราเอง ดังนั้นแล้ว มีเหตุผลใดเล่าที่คนเรา ต้องเข่นฆ่ากันและกัน ดิซ นัท ฮันท์ (2554) ได้เริ่มนำเอาพุทธศาสนาออกมา ประยุกต์ให้สอดคล้องกับโลกสมัยใหม่ได้อย่างมีพลัง ในขณะที่เกิดความวุ่นวาย ทางการเมืองในเวียดนาม ท่านมีแนวคิดว่าจุดยืนของพุทธศาสนามีข้ออยู่ ที่การ สนับสนุนให้ทุกฝ่ายจับอาวุธขึ้นมาสร้างความรุนแรงและฆ่าฟันกัน แต่อยู่ที่การ เสนอทางออกอย่างสันติโดยมีความรักเมตตาต่อทุกฝ่าย แม้ว่าอาจจะหมายถึงการ ถูกเข้าใจผิดจากฝ่ายหนึ่งฝ่ายใดก็ตาม และในขณะที่ประชาชนทุกชั้นร้อนจากภัย สงครามและความยากจน พุทธสาวก มีบั้งควรเพิกเฉยเอาแต่นั่งภาวนาแผ่เมตตา อยู่ในวัด จำต้องออกไปช่วยเหลือเขาเหล่านั้น ในการสร้างสันติภาพ จะคิดถึง ตนเองก่อนคนอื่นมิได้ การคิดถึงตนเองทำให้มนุษย์เกิดความเห็นแก่ตัว ความเห็น แก่ตัวจะทำให้คนอื่นเดือดร้อน เมื่อคนอื่นเดือดร้อนก็ทำให้เกิดความไม่สงบ เมื่อเกิด ความไม่สงบคนจะไม่มีความสุข เมื่อไม่มีความสุขและไม่มีความสงบ ก็ไม่มี สันติภาพ

ผู้ศึกษาวิจัยมีทัศนะว่า ดิซ นัท ฮันท์ สามารถสร้างสรรค์พลังแห่ง สันติภาพได้ดีที่สุด เหตุเพราะว่าท่านมีวิถีมานะในการเป็นผู้นำ เป็นบิดาแห่งการมี สติตื่นรู้ มีกำลังปัญญาที่จะช่วยพัฒนาสติ จริยธรรม คุณธรรม ทั้งในปัจจุบันบุคคล และสังคม ดังเช่น ท่าน ได้ก่อตั้งหมู่บ้านพลัมและกลุ่มสังฆะต่าง ๆ ในหลาย ประเทศรวมถึงประเทศไทย เพื่อแสวงหาสิ่งที่ขาดหายไปและเติมเต็ม คุณธรรม ศีลธรรม ให้แก่อารยชน สิ่งเหล่านั้นได้แก่ การพัฒนาศีล สมาธิ และพัฒนาปัญญา ซึ่งการพัฒนาทั้ง ๓ ด้านนี้เป็นหลักการของพระพุทธศาสนา เพราะ ว่า พระพุทธศาสนาสามารถอำนวยความสะดวกที่มีคุณค่าอย่างยิ่งพร้อมทั้งชี้ทางให้

มนุษยชาติได้ พัฒนาการได้อย่างถูกต้องสมบูรณ์ ส่งผลให้มวลมนุษย์ประสบแต่ความสันติสุขและสันติภาพตามความมุ่งหมาย

ผู้วิจัยมีความสนใจหลักพุทธปรัชญาในการนำไปสู่สันติภาพของท่าน ดิชนัท ฮันท์ รวมถึงสนใจศึกษาแนวคิดในการเผยแผ่หลักพุทธปรัชญาเพื่อสันติภาพให้สังคมโลกมีความเป็นอยู่อย่างสันติสุขได้อย่างไร พร้อมทั้งศึกษาชีวิตและผลงานของท่านอันจะก่อประโยชน์ต่อผู้ศึกษาวิจัย ต่อสถาบันสงฆ์ สถาบันการศึกษา ตลอดจนถึงผู้มีหน้าที่สอนหรือเผยแผ่ธรรมรวมถึงการให้ความรู้ผู้อื่น โดยการศึกษาคุณสมบัติ ปัจจัยเงื่อนไขในการที่จะนำเอาแนวคิดพุทธปรัชญาของท่านไปพัฒนาให้เกิดองค์ความรู้ใหม่ในลักษณะใด เพื่อการเผยแผ่จะเกิดประโยชน์อย่างสูงสุดต่อพระพุทธศาสนาสืบไป สำหรับงานวิจัยภาษาไทยที่เกี่ยวข้องกับ ดิชนัท ฮันท์นั้น ผู้วิจัย พบว่า ยังไม่มีเล่มใดที่มีประเด็นศึกษาเรื่องวิเคราะห์แนวคิดเรื่องสันติภาพของท่านโดยตรง มีเพียงงานวิจัยที่มีความเกี่ยวข้องในบางประเด็นที่ผู้วิจัยสามารถนำมาศึกษาเพิ่มเติมได้แก่ดุขฎินันท์เรื่อง “การศึกษาวิเคราะห์การตีความหลักธรรมทางพระพุทธศาสนา ของ ดิชนัท ฮันท์” ของ หิมพรรณ รักแต่งาม (2550) มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย และ บทความเรื่อง ดอกบัวในเปลวเพลิง: แนวทางการสร้างสันติภาพท่ามกลางเปลวสงคราม ของ ดิชนัท ฮันท์ ภิกษุเซนแห่งเวียดนาม โดย สรณีย์ สายศร (2560) ซึ่งเน้นศึกษาแนวคิดและขั้นตอนในการสร้างสันติภาพ และบทบาททางด้านธรรมาจารย์ ซึ่งมีจุดเน้นที่แตกต่างจากบทความเรื่องนี้ ที่เน้นในด้านวิเคราะห์แนวคิดเรื่องสันติภาพ และวิธีการสร้างสันติภาพของท่าน ดิชนัท ฮันท์

2. วัตถุประสงค์การวิจัย

- 2.1 เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องสันติภาพของท่าน ดิซ นัท ฮันท์
- 2.2 เพื่อวิเคราะห์แนวคิดและวิธีการสร้างสันติภาพของท่าน ดิซ นัท ฮันท์

3. วิธีดำเนินการวิจัย

งานวิจัยนี้เป็นงานเชิงคุณภาพ เน้นการวิเคราะห์เอกสารจากแหล่งข้อมูลหลากหลาย มีขอบเขตด้านเอกสารและขอบเขตด้านเนื้อหาในการวิจัย ดังนี้

1) **ขอบเขตด้านเอกสาร** มุ่งเน้นศึกษาจากเอกสารชั้นปฐมภูมิ คือ พระไตรปิฎก งานวรรณกรรมของท่าน ดิซ นัท ฮันท์ ตลอดจนถึงเอกสารงานวิจัยที่เกี่ยวข้องได้แก่

(1) **ชั้นปฐมภูมิ** ก. พระไตรปิฎกภาษาบาลี มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ฉบับมหาจุฬาเตปิฎก 2500 พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พ.ศ. 2539 ข. งานวรรณกรรมของ ดิซ นัท ฮันท์ ที่มีผู้แปลออกมาแล้วนำมาเทียบเคียงกับต้นฉบับเพื่อความถูกต้องและเหมาะสม เช่น *สู่ชีวิตอันอุดม* แปลโดย ส. ศิวรักษ์, *ปาฏิหาริย์แห่งการตื่นอยู่เสมอ* แปลโดย พระประชา ปสนนธมโม, *ปลูกรัก* แปลโดย สดใส ชันติวรพงศ์, *สันติภาพทุกอย่างก้าว* แปลโดย ประชา หุตานวัตร, *สุภาพร พงศ์พฤกษ์, ศานติในเรือนใจ* แปลโดย อธิเดช อุทัยวิทยารัตน์, *เวลานี้ที่เป็นสุข* แปลโดย ภิกษุณีนิรามิสาและสังฆะสวนธรรม, *สันติสุขทุกลมหายใจ* แปลโดย จิตร ติณทเสถียร เป็นต้น

(2) **ชั้นทุติยภูมิ** หนังสือต่าง ๆ งานวิจัย วิทยานิพนธ์ และบทความที่เกี่ยวข้อง

2) ขอบเขตด้านเนื้อหา มุ่งศึกษาแนวคิดการปฏิบัติในด้านการเผยแผ่หลักธรรม ในกระบวนการนำแนวคิดเพื่อสร้างสันติภาพสู่สังคมของ ดิชนัท ฮันท์

4. ผลของการวิจัย

4.1 แนวคิดเรื่องสันติภาพ ของ ดิชนัท ฮันท์

ความหมายของสันติภาพที่เราคุ้นเคยกันมีอยู่ 2 มุมมอง คือ สันติภาพเชิงลบ (Negative Peace) หมายถึง สถานการณ์ที่ไม่มีสงคราม การไม่ใช้ความรุนแรงทางกายภาพ ไม่มีระเบิด ไม่มีก่อการจลาจล ดูสงบราบเรียบ สันติภาพเชิงบวก (Positive Peace) หมายถึง สังคมและปัจเจกบุคคลที่มีความเสมอภาค เป็นธรรมเท่าเทียมกันดำเนินชีวิตอย่างสันติสุข สันติภาพเชิงบวก หรือ ความสงบสุขนี้ คือสังคมที่ต่อต้านฟิงปรารถนา โดยทั่วไปสังคมที่ดีหรือสังคมที่ความสุขหรือสันติสุขควรต้องมีลักษณะที่ดี 4 ประการ คือ 1.ความสงบ ไม่มีสงครามและการทำร้ายร่างกายและทรัพย์สิน 2.ความกินดีอยู่ดี ไม่มีความยากจน 3. ความยุติธรรมทางสังคมและการเมืองไม่มีการกดขี่และเอาเปรียบกัน 4. ความสมดุลทางนิเวศน์ ไม่มีความเสื่อมทรามทางนิเวศน์หรือมลภาวะต่าง ๆ นอกจากนี้ยังแบ่งเป็นสันติภาพภายนอก ในแถบตะวันตก มักมุ่งแสวงหาสันติภาพภายนอก ซึ่งในความหมายของสันติภาพ ที่ว่าเป็นภาวะ หรือสถานการณ์ที่ปราศจากความรุนแรง ความขัดแย้งในสังคม ขณะที่พระไตรปิฎกในพระพุทธศาสนาได้อธิบายความหมายของสันติภาพภายนอกไว้ดังนี้ ความสงบสุข ความไม่เบียดเบียนซึ่งกันและกัน สันติภาพภายในคือความรู้แจ้งทำให้จิตมีอิสรภาพ หลุดพ้นจากรากเหง้าของกิเลส จึงหมายถึง วิมุตติ คือความหลุดพ้น ดับกิเลส ไม่มีทุกข์ ซึ่งมนุษย์สามารถพัฒนาได้สูงสุดจนถึงขั้นที่เรียกว่า นิพพาน ในคัมภีร์พระพุทธศาสนาเถรวาท ได้ให้ความหมายไว้ 2 ระดับ คือ 1.ระดับโลกียะ คือการให้ทาน รักษาศีล การเจริญสมณะและวิปัสสนา 2. ระดับโลกุตระ คือ

สันติภาพที่สงบจากกิเลส อย่างถาวร แนวคิดสันติภาพนักปราชญ์ไทยมีความเห็นที่สอดคล้องกัน คือไม่ถูกกิเลสตัณหาครอบงำ คือ โทสะ โมหะ โลภะ ตลอดเวลา สันติภาพในระดับสูงสุด ในแนวคิดของท่านพุทธทาส คือ นิพพาน คำว่า นิพพาน ท่านพุทธทาสให้ความหมายว่า “เย็น” ดังนั้น เมื่อใดมันร้อนขึ้นมากก็ขอให้มีความเย็นจึงจะหยุดความร้อนนั้นเสียได้ ตัวของท่านได้เน้นในการสร้างสันติภาพให้เกิดขึ้นภายในจิตใจให้เกิดความหลุดพ้นจากรากเหง้าของ โภคะ โทสะ โมหะ เพื่อให้เกิดความว่าง โดยแบ่งออกเป็น ๒ ระดับ คือ สมถและวิปัสสนา สมถนั้นเป็นการเจริญสมาธิให้แน่วแน่ เพื่อการดับ โภคะ โทสะ โมหะ ได้ชั่วคราวชั่วคราวหรือสันติภาพไม่จีรังและวิปัสสนา คือการใช้อุบายเรื่องปัญญา เพื่อจิตที่ปราศจาก โภคะ โทสะ โมหะ อันเป็นสันติภาพที่ยั่งยืน ป.อ.ปยุตโต ได้แสดงหนทางที่จะนำไปสู่หนทางสันติภาพที่แท้จริง คือ สันติภาพในจิตใจ และเมื่อเกิดสันติ (ความสงบ) ภายในจิตใจแล้วแต่ละคนมีสันติอยู่ในจิตใจ ก็จะประกอบเข้าเป็นสังคมเป็นโลกที่มีสันติ พระพุทธศาสนา คือการศึกษาเพื่อสันติภาพ ตัวแท้คือสิ่งที่พระพุทธศาสนาจะทำให้เกิดขึ้นก็คือ สันติภาพที่แท้จริงดังนั้นการศึกษาที่จริงแท้แน่นอนก็คือ การศึกษาอันที่จะทำให้บรรลุวัตถุประสงค์ตามความคาดหวังที่ชื่อว่า สันติภาพ แก่ปัจเจกบุคคลและสังคม โดยเราต้องมาพัฒนาแก้ไขปัญหาของการศึกษา เพื่อให้มีการศึกษาที่ถูกต้องตามหลักของ ศีล สมาธิ ปัญญา ให้เป็นการศึกษาถูกต้องเที่ยงแท้ที่เป็นตัวขจัดปัญหา เมื่อมีการศึกษาที่ถูกต้องตรงตามความเป็นจริง เราก็จะเข้าถึงความจริงแท้ คือความจริงที่เป็น ผู้รู้ ผู้ตื่น ผู้เบิกบาน เป็นมนุษย์ที่สุดประเสริฐ ไม่เบียดเบียนผู้ใด เมื่อนั้นความสงบสุขก็จะเกิดขึ้นลำดับเพื่อที่จะ บรรลุ สันติภาพโดยแท้ และอีกหลายท่าน อาทิ พระไพศาลวิสาล (2557) สันติอศก รวมถึง ส.ศิวรักษ์ มีความเห็นตรงกันว่า สันติภาพจะเกิดขึ้นอย่างยั่งยืนถาวรได้นั้นทุกคนมีศึกษา 3 ส่งเสริมการศึกษาเพื่อสันติภาพให้เกิดขึ้นทั้งภายนอกและภายในจิตใจ ฝึกทำให้จิตใจเกิดความสงบปราศจากกิเลส โทสะ

โลภะ โมหะ สามารถทนต่อสิ่งชั่วร้าย และศาสนิกสมัยใหม่จำเป็นต้องศึกษาเข้าใจถึงความสัมพันธ์ระหว่างเศรษฐกิจ การเมืองและเทคโนโลยีโดยที่ทั้ง 3 ปัจจัยนี้ควรมุ่ง 1. ช่วยประชาชนให้ไปพ้นความเห็นแก่ตัว เพื่อให้ช่วยเหลือเกื้อกูลกันและกันยิ่งขึ้นแทนการแก่งแย่งแข่งดีกัน เพื่อให้เท่าเทียมกันยิ่งขึ้น แทนการกดขี่ข่มเหงกัน ทั้งนี้คือวิถีทางชอบธรรมที่ควรได้รับการสนับสนุน 2. เปิดโอกาสในทางเสรีภาพให้แก่ทุกคน โดยคำนึงถึงเสรีภาพและศักดิ์ศรีของเพื่อนมนุษย์คนอื่น ๆ อยู่เสมอ เพื่อที่แต่ละคนจะได้พัฒนาศักยภาพในการรับผิดชอบทางด้านารพึ่งตนเอง เพื่อปลุกฝังให้ทุกคนรวมกันเป็นสังคมที่สันติ มีความสงบอยู่รวมกันได้โดยสันติสุขอย่างยั่งยืน

สันติภาพ ของ ดิช นัท ฮันท์ สามารถแบ่งได้เป็น 2 ลักษณะ ดังนี้ (1) **สันติภาพภายนอก** คือสภาวะที่ปราศจากความรุนแรงทางร่างกายและทรัพย์สิน ไร้สงคราม สังคมมีความปกติสุขสงบ สันติ ไม่เบียดเบียนทำลายธรรมชาติและชีวิต สังคมมีความยุติธรรม โปร่งดอง สมานฉันท์ (2) **สันติภาพภายใน** คือสภาวะที่จิตใจที่ไร้ โทสะ โมหะ โลภะ ครอบงำ มีความสงบสุขอยู่กับ ปัจจุบันขณะอย่างมีสติ ซึ่งจะเป็พื้นฐานในการนำสันติภาพมาสู่สังคมภายนอก ดังนั้นสันติภาพของท่าน คือ ความสงบจากกิเลส มีความสุข ไร้สงครามและความขัดแย้งไม่มุ่งหวังเอาชนะ คือ การระงับ โทสะ โมหะ โลภะ ด้วยการใช้หลัก ไตรสิกขา คือ ศีล สมาธิ ปัญญา ด้วยการเจริญสติ การดำรงชีวิตอย่างมีความสุขในปัจจุบันขณะที่สามารถที่จะมีความสุขได้ ณ ขณะนี้ คือการฝึกปฏิบัติภาวนาเจริญสติ จะทำให้เราเป็นอิสระจาก อดีต และอนาคต กลับเข้าสู่ปัจจุบันขณะก็จะเข้าใจว่าเงื่อนไขของความสุขมีพร้อมอยู่แล้วมากมาย จึงไม่จำเป็นต้องวิ่งไล่ตามหาเงื่อนไขอื่น ความสุขเหล่านี้เป็นจริงได้ทันที ณ ที่นี้ และขณะนี้ การดูแลตัวเองการสร้างความศานติสุขให้ฟื้นขึ้นอีกครั้งภายในตัวเรา คือพื้นฐานของการช่วยเหลือผู้อื่น เพื่อให้ผู้อื่นหยุดกลายเป็นลูกกระเบิดอันเป็นบ่อเกิดแห่งความทุกข์แก่ตัวเราและคนรอบ

ข้าง การภาวนา คือ การรู้ว่าอะไรเป็นอะไรในร่างกายของเรา ในความรู้สึกของเรา ในจิตใจของเรา และในโลกเราด้วย เมื่อเราสงบอยู่กับปัจจุบันขณะ คือ การฝึกอานาปานสติ จะช่วยให้เราดูแลร่างกาย ความรู้สึกและการรับรู้ของเรา เมื่อพวกเขาอยู่รวมกันเป็นชุมชนและปฏิบัติตามคำสอนด้วยการนั่งสมาธิร่วมกันเพื่อสงบ ใจ และความรู้สึก เท่ากับเราสร้างพลังแห่งสันติภาพเพื่อส่วนรวม ทำงานร่วมกัน เป็นสิ่งชะประกอบกิจกรรมต่าง ๆ อย่างมีสติ พลังแห่งสติ สมาธิ ปัญญา

4.2 วิเคราะห์แนวคิดและวิธีการสร้างสันติภาพของ ดิซ นัท ฮันท์

ผลจากการวิเคราะห์แนวคิดของ ดิซ นัท ฮันท์ พบว่า การกระทำ และปัญญาต้องก้าวไปด้วยกัน การก่อตั้งโรงเรียนยุวชนรับใช้สังคม (School of Youth for Social Services หรือ SYSS) เป็นตัวอย่างที่แจ่มชัดของแนวคิดท่าน ในเรื่องของพระพุทธศาสนาที่ผูกพันกับสังคมหรือ “Engaged Buddhism” วัตถุประสงค์ของการสร้างโรงเรียนเพื่อซ่อมแซมสังคมจากความเสียหายของ สงคราม นักเรียนของโรงเรียนจะถูกส่งไปช่วยเหลือประชาชนในหมู่บ้าน ในเรื่อง หลักๆ 4 เรื่อง คือ สุขอนามัย การจัดระเบียบการศึกษาและการพัฒนาด้าน เศรษฐกิจ สิ่งสำคัญคือการสร้างความสัมพันธ์กับประชาชนในหมู่บ้านซึ่งเป็นเรื่อง ที่ไม่ถ่วงๆ ทั้งนี้เพราะชาวบ้านได้รับประสบการณ์อันสอนให้เขาหวาดระแวงทั้ง จากรัฐบาลและจากคนอเมริกัน ดิซ นัท ฮันท์ ใช้เวลาในช่วงสุดสัปดาห์ ที่หมู่บ้าน ต่าง ๆ เวลาที่เหลืออยู่ที่ท่านสอนหนังสือและเขียนหนังสือที่ สถาบันพุทธศาสตร์ ชั้นสูง (Institute of Higher Buddhist Studies) ที่ท่านร่วมก่อตั้งในฮ่องกง เป็น การบ่งบอกถึงแนวคิดของท่านว่า การกระทำและปัญญาต้องก้าวไปด้วยกัน (Action and Wisdom Must Go Together) ดิซ นัท ฮันท์ เห็นว่า พระพุทธศาสนาอาจแยกจากชีวิตได้ การปฏิบัติธรรมมิได้หมายถึงการปลีกตัว ออกจากกิจวัตรประจำ หากควรผสมผสานให้กลมกลืนกับทุกอิริยาบถ ไม่ว่าจะการกิน

การดื่ม การทำงาน ล้วนเป็นโอกาสแห่งการเจริญสมาธิภาวนาทั้งสิ้น พระพุทธศาสนาที่สัมพันธ์กับชีวิตและสังคมอย่างแนบแน่นดังกล่าว ท่านเรียกว่า “Engaged Buddhism” หรือ “พุทธศาสนาเพื่อสังคม” ซึ่งเป็นแนวคิดที่แพร่หลายในปัจจุบัน

ในการสร้างสันติภาพ ดิซ นัท ฮันท์ (2552) มีการขับเคลื่อนการสร้างสันติภาพในเชิงรุกด้วยตนเองเพื่อที่จะบอกกล่าวถึงความรุนแรงและสิ่งเกิดขึ้นในเวียดนามอีกทั้งยังขอการสนับสนุนให้เกิดสันติภาพเรียกร้องให้ยุติสงคราม วิธีการต่อสู้เพื่อแก้ปัญหาเพื่อสันติภาพที่ต้นตอ คือหยุดการสนับสนุนสงครามและมุ่งเน้นสันติภาพโดยปลูกจิตสำนึกต่อคนทั่วโลก ดิซ นัท ฮันท์ ได้ก่อตั้งหมู่บ้านพลัม โรงเรียนเยาวชนเพื่อบริการสังคม (the School of Youth for Social Services หรือ SYSS) ก่อตั้ง คณะเทียนหินเพื่อพัฒนาคนรุ่นใหม่ขึ้นมาให้เป็นบุคคลากรทำงานเพื่อสังคมและได้ประยุกต์พระพุทธศาสนาให้กลมกลืนกับการทำงานและการดำเนินชีวิต การพัฒนาหมู่บ้านพลัมให้กลายเป็นให้กลายเป็นสังฆะที่เปี่ยมไปด้วยพุทธบริษัทได้มาปฏิบัติธรรมร่วมกัน ทั้งยังเปิดรับผู้ที่มีความสนใจจากที่ต่าง ๆ มาร่วมฝึกปฏิบัติเรียนรู้พระพุทธศาสนาในรูปแบบประยุกต์พร้อมทั้งฝึกการภาวนาเจริญสติในรูปแบบที่หลากหลายเพื่อหวังช่วยพุทธบริษัทให้เกิดสันติภาวะ ทางจิตและแผ่ขยายเครือข่ายสู่สังคมภายนอกตามเมืองต่าง ๆ ให้หันมาสนใจและฝึกปฏิบัติธรรมเจริญสติ ภาวนาตามแนวของท่านและก่อตั้งเป็นสังฆะและมีหมู่บ้านพลัมเกิดขึ้นอีกหลายร้อยแห่งตามประเทศต่าง ๆ ทั่วโลกการเขียนหนังสือเพื่อส่งเสริมการสร้างสันติภาพ เช่น กวินิพนธ์ บทความ บทกลอน รวมทั้งหนังสือเรื่อง สันผ่านตัวละคร วารสารหมู่บ้านพลัมและการปาฐกถา

ผลิตรีขุมลิตมิเดียนอกจากนั้นยังมีการจัดทำเว็บไซต์ของหมู่บ้านพลัมและชุมชนสังฆะต่าง ๆ รวมไปถึงสื่อสังคมออนไลน์ อย่าง Facebook เป็นการเผยแผ่หลักธรรม และแนวทางการปฏิบัติเพื่อให้เข้าถึงคนยุคใหม่สามารถครอบคลุมพื้นที่

ของทุกมุมโลกมาก ท่านยังได้เดินทางไปทั่วเพื่อเรียกร้องให้ยุติความรุนแรงพร้อมทั้งสนับสนุนการสร้างสันติภาพขับเคลื่อนการสร้างสันติภาพในเชิงรุกด้วยตนเอง

วิธีการสร้างสันติภาพของ ดิซ นัท ฮันท์ (2553) คือการเน้นการสร้างสันติภาพให้เกิดขึ้นภายในซึ่งต้องฝึกปฏิบัติร่วมกันในสังฆะชุมชนและแปรเปลี่ยนสู่สันติภาพภายนอก เพื่อเป็นระฆังแห่งสติแก่กันและกันช่วยเหลือและตักเตือนซึ่งกันและกัน ด้วยความช่วยเหลือของชุมชนตลอดช่วงการฝึกปฏิบัติซึ่งสามารถฝึกบ่มเพาะความสงบและเบิกบาน จากภายในและรอบตัวเรา ประดุจของขวัญสำหรับทุก ๆ ที่เรารักและห่วงใย เราสามารถบ่มเพาะความมั่นคงและอิสรภาพมั่นคงในความปรารถนาอันยิ่ง และเป็นอิสระจากความกลัว ความเข้าใจผิด และความทุกข์ทรมานทั้งปวง ด้วยการกำหนดรู้ในทุกขณะ ฝึกสติทุก ๆ ขณะตลอดทั้งวันและไม่เพียงแต่ปฏิบัติภาวนาเท่านั้น แต่ยังปฏิบัติในห้องครัว ในห้องน้ำ ในห้องพักและระหว่างทางเดินด้วยแทบทุกที่ การฝึกสติการฝึกสมาธิ ต้องอาศัยการกลับมาหาตัวเองเพื่อนำความสุขสานติและความสมานฉันท์กลับมา พลังงานที่เราใช้กระทำสิ่งนี้ได้ คือพลังงานแห่งสติ สติ คือ พลังงานที่นำสมาธิ ความเข้าใจและความรักมาด้วย เมื่อเรากลับมาหาตัวเองเพื่อนำความสุขสานติและความสมานฉันท์กลับมาการช่วยเหลือผู้อื่นก็จะทำได้ ง่ายขึ้นมาก

4.3 ข้อโต้แย้ง

ดิซ นัท ฮันท์ กล่าวว่า พุทธศาสนาต้องรับใช้สังคม หรือพุทธศาสนาเพื่อสังคม(Engaged Buddhism) จะมีวัชรียุสติเจริญภาวนาอยู่ในวัดอย่างเดียวไม่ได้ ต้องช่วยเหลือผู้คนและสังคมด้วยวิถีแห่งสติและสันติตามแนวทางพระพุทธานุชาและพระพุทธานุชาอาจแยกจากชีวิตได้ การปฏิบัติธรรมมิได้หมายถึงการปลีกตัวออกจากกิจวัตรประจำ หากควรผสมผสานให้กลมกลืนกับทุกอิริยาบถ ไม่ว่าจะการกิน การดื่ม การทำงาน ล้วนเป็นโอกาสแห่งการเจริญสมาธิ

ภาวนาทังสิน พระพุทธศาสนาที่สัมพันธ์กับชีวิตและสังคมอย่างแนบแน่นดังกล่าว คือ “พุทธศาสนาเพื่อสังคม” ซึ่งเป็นแนวคิดที่แพร่หลายในปัจจุบัน

ในขณะที่ พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต 2540) ยังคงเป็นอนุรักษนิยม มีการพรรณนา บรรยายถึงสรรพคุณอานิสงส์ของการศึกษา ศิล สมาธิ ปัญญา ที่พัฒนาตนเองเป็นมนุษย์ที่ประเสริฐ ไม่เบียดเบียนผู้ใด เมื่อนั้นความสงบสุขก็จะเกิดขึ้นลำดับ เพื่อที่จะบรรลุสันติภาพโดยแท้ หากแต่ขาดวิธีการและแนวทางปฏิบัติ ดังนั้น สันติภาพก็ยังคงเลื่อนลอยเป็นเพียงแค่ความฝันเท่านั้น โจฮัน กัลป์ตุง (Johun Galtung, 1975) มีข้อโต้แย้งในเรื่องความหมายของสันติภาพว่า มิได้หมายถึงสภาพที่ปราศจากสงครามเพียงอย่างเดียวต้องรวมถึงสภาวะที่ปราศจากความรุนแรง สภาวะของสังคมที่มีสันติภาพ หมายถึง สภาวะของสังคมที่ ปราศจากความรุนแรง (Violence) ซึ่งความหมายของความรุนแรงนี้มี 3 ลักษณะ คือความรุนแรงทางตรง (Direct Violence) ความรุนแรงเชิงโครงสร้าง (Structural Violence) และความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม (Cultural) ประเด็นที่ยกมากล่าวนี้ คือ ความรุนแรงทางตรงคือ การทำร้ายร่างกายและสงคราม ความรุนแรงเชิงโครงสร้าง คือ ความรุนแรงทางเศรษฐกิจและการเมือง ส่วนความรุนแรงทางวัฒนธรรมจะหมายถึง ความคิดความเชื่อหรือทัศนคติ ซึ่งทำหน้าที่สนับสนุนรองรับความรุนแรง ไม่ว่าจะเป็นชนิดทางตรงหรือเชิงโครงสร้าง โจฮัน กัลตุง นำเสนอแนวคิดสามเหลี่ยมเขยื้อน ที่สามารถพัฒนาเปลี่ยนแปลงเป็นสันติภาพ หรือความรุนแรงก้าวร้าวได้ทุกเมื่อ หากไม่ได้รับการจัดการแก้ไข หรือแก้ไขไม่ถูกจุด และนี่เป็นจุดต่อของการสร้างสันติภาพตามแนวคิดของ กัลป์ตุง ในมิติของผู้ศึกษาวิจัยมองว่า สิ่งที่สันคลอนสันติภาพทั้งภายในและภายนอกมีเหตุปัจจัย 5 ประการ ดังนี้ 1. ภัยพิบัติทางธรรมชาติ 2. โรคระบาด โรคติดต่อที่ร้ายแรง 3. ภาวะความรุนแรง สงคราม 4. ความเหลื่อมล้ำทางเศรษฐกิจ และการเมือง 5. ความไม่เท่าเทียมกันทางการศึกษาและด้วยโอกาสในการพัฒนา

มหันตภัยทั้ง 5 ประการนี้ ล้วนแล้วแต่เกิดจากความอยากมี อยากเป็น อยากได้ ที่ไม่สิ้นสุดเพราะความต้องการของมนุษย์ไม่มีที่สิ้นสุดนี้เอง ทำให้สิ่งเหล่านี้ตามมา และท้ายที่สุดมนุษย์ก็จะเป็นผู้ถูกลงโทษเสียเอง เหตุเพราะบรรดาสัตว์โลกทั้งปวงย่อมมีปฐมแห่งธรรม หรืออวิชาติดตัวมาแต่เกิด คือความไม่รู้ใน อริยสัจ ย่อมเกิดเจตนาที่จะกระทำการกรรมต่าง ๆ ขึ้น เพื่อให้ได้มาซึ่ง ลาภ ยศ สรรเสริญในโลกแห่งมายา คือการทำให้สิ่งไม่ดี หรืออกุศลกรรม จึงได้รับผลแห่งการกระทำในสิ่งนั้น นานาประการ

ผู้ศึกษาวิจัยจึงขอนำเสนอแนวทางปฏิบัติที่สอดคล้องกับแนวคิดของท่าน ดิษ นัท ฮันท์ เพื่อให้เกิดความรู้แจ้งด้วยปัญญาสำหรับขจัด ความขลาด ความหลงผิด ความทุกข์ ความคับแค้นใจ เพื่อให้การดำเนินดำรงอยู่ในศีลธรรมอันดีงามโดยใช้ หลักธรรมในพระพุทธศาสนาประกอบด้วยธรรม ๘ ประการ เรียกว่า มัชฌิมาปฏิปทา คือทางเดินสายกลาง ไม่หย่อน ไม่ตึง คือความพอดีพอเหมาะ เช่นเดียวกับสายพิณที่เทียบเสียงได้ทีแล้ว ย่อมเดินจากความทุกข์ไปสู่ความหลุดพ้นเป็นอิสระจากความทุกข์ที่มนุษย์หลงยึดถือและประกอบขึ้นใส่ตนเอง ด้วยอำนาจแห่งอวิชา ด้วยอริยมรรคที่ถึงพร้อมดุจอันหนึ่งอันเดียวอุปมาด้วย เชือกพันแปดเกลียว ได้แก่ 1. สัมมาทิฐิ คือ ความเห็นที่ถูกต้องในอริยสัจ 4 2. สัมมาสังกัปปะ คือ ความคิดที่ถูกต้อง ในการออกจากกาม ความไม่พยายาบทและการไม่เบียดเบียน 3. สัมมาวาจา คือ วาจาที่ถูกต้อง พุดในสิ่งที่ถูกที่ควร เว้นจากการกล่าวเท็จ ใส่ร้าย บิดเบือน 4. สัมมากัมมันตะ คือ การปฏิบัติที่ถูกต้อง เว้นจากการใช้ความรุนแรง การฆ่า และความไม่ยุติธรรม การกดขี่ข่มเหง 5. สัมมาอาชีวะ คือ การหาเลี้ยงชีพถูกต้อง เว้นจากมิจฉาชีพ ไม่เอาเปรียบหรือฉ้อโกง 6. สัมมาวายามะ คือ ความเพียรที่ถูกต้อง มีความพยายามป้องกันอกุศลที่ยังไม่เกิด ละอกุศลที่เกิดแล้ว ทำกุศลให้เกิดขึ้นและดำรงรักษากุศลที่เกิดขึ้นแล้ว 7. สัมมาสติ

คือ การระลึกชอบ การรู้เท่าทัน โทสะ โมหะ โลภะ ไม่เลือนลอยสามารถระวังตัว และประพฤติตนไม่ให้หลงเข้าไปทำในสิ่งเป็นอกุศล ไม่ประมาท ไม่เบียดเบียนผู้อื่น 8. สัมมาสมาธิ คือ ความตั้งมั่นชอบ เมื่อเราระลึกได้ว่าตนเองตั้งมั่นอยู่ในความไม่เบียดเบียน นานไปจิตใจก็เข้มแข็ง ตั้งมั่นอยู่ในความไม่เบียดเบียนมากขึ้นๆ ยิ่งนานวันจิตก็มีกำลังมากขึ้นในการระลึก ทุกลมหายใจ เข้า ออก จะคิด จะพูด จะทำ ย่อมเป็นไปโดยความไม่ประมาท ไม่เบียดเบียนผู้อื่น จนมีจิตที่แก่กล้ามีกำลังมากขึ้นสามารถหลุดพ้นจาก อกุศลกรรมทั้งหลายโดยสิ้นเชิง ด้วยอำนาจแห่ง อริยมรรค 8 ประการ ที่ดำเนินไปพร้อมกัน ในขณะที่ศาสนาต่าง ๆ ก็ได้แสดงวิถีทางที่เป็นเป้าหมายสูงสุดในการดำเนินชีวิตต่อศาสนิกของตน เช่น 1. ศาสนาฮินดู มีสันสการ 16 ข้อ เป็นทางดำเนินชีวิต 2. ศาสนาคริสต์ มีบัญญัติ 10 ประการเป็นทางดำเนินชีวิต 3. ศาสนาอิสลาม มีหลักศรัทธาและหลักปฏิบัติอิสลาม 5 ประการเป็นทางดำเนินชีวิต ทว่ายังมีทางสายเอกซึ่งเมื่อนำทางสายเอกที่เรียกว่า “มัชฌิมาปฏิปทา” อริยมรรค 8 ประการ ไปประชุมปฏิบัติให้พร้อมเพรียงกันมนุษยชาติ ย่อมถึงความหลุดพ้นความทุกข์ด้วยประการทั้งปวงและเข้าสู่ความเป็นอิสระ เสรีภาพ สันติภาพ อย่างแน่นอน สิ่งเหล่านี้ต่างหากที่สามารถสร้างสันติภาพได้ทั้งภายในและภายนอก และธำรงสันติภาพได้อย่างยั่งยืนถาวร

5. บทสรุป

สันติภาพตามแนวคิดของท่าน ดิซ นัท ฮันท์ เป็นสันติภาพที่เน้นการเกิดขึ้นภายในจิตใจที่มุ่ง จิตด้วยการปฏิบัติ ภาวนามีสติอยู่กับปัจจุบันขณะ เพื่อแปรเปลี่ยนความเบิกบาน สดใส สู่สันติภาพภายนอกโดยมองทุกๆ สิ่งเป็นหนึ่งเดียวกันเพราะท่านไม่เชื่อเรื่องการใช้ความรุนแรงแก้ปัญหา แต่เชื่อในสันติวิธี คือ สิ่งที่ขบวนการชาวพุทธทำคืออุทิศตัวเพื่อสันติภาพโดยไม่ฝักใฝ่ฝ่ายใดเป็นการต่อสู้ อุทิศตัวซึ่งมีแรงขับเคลื่อนจากภายใน คือ เมตตา กรุณา และหว่านความรักลงไป ในจิตใจของผู้คน ท่านได้ก่อตั้ง “หมู่บ้านพลัม” (Plum Village) ขึ้น ณ ประเทศ

ฝรั่งเศสเพื่อเป็นชุมชนแบบอย่างการปฏิบัติธรรมแห่งพุทธบริษัท 4 โดยไม่มีเส้นแบ่งทางศาสนาที่เน้น การเจริญสติด้วยการระลึกอุณหายใจนั้นเป็นหนึ่งเดียวกับการเจริญปัญญาเพื่อสัมผัสกับความเบิกบาน ความสดชื่น ความหนักแน่นมั่นคง หรือแม้กระทั่งความว่างที่มีอยู่แล้วในตัวเราหากมองอย่างลึกซึ้งซึ่งจะเห็นได้ว่าเราพัฒนาตนเองได้หลายมิติ คือเราได้เจริญสติ ได้พัฒนาทักษะ ได้ฝึกทำงานเป็นหมู่คณะ ได้เคลื่อนไหวอย่างมีสติ ได้เข้าถึงจิตวิทยาแห่งความสุขคือการที่ท่านนำ บทกวี บทกลอน และกายบริหารมาประกอบในการปฏิบัติฝึกอบรมสติ เพื่อให้สังคัมกับศาสดาดำเนินไปอย่างควบคู่กันเพื่อความสงบสุขของผู้ปฏิบัติและสังคัมโลก เพราะการเจริญสติเป็นแก่นหลักสำคัญของพระพุทธศาสนา และมีมหาสติปัญญาสูตรเป็นพระสูตรหลัก ในการนำมาศึกษาฝึกปฏิบัติในการสอนการเจริญสติของทุกสำนักรวมทั้งหมู่บ้านพลัม ซึ่งวิธีในฝึกปฏิบัติและการสอนตลอดถึงการนำไปปรับปรุงประยุกต์ใช้แตกต่างกันไปในขบวนการสันติวิธี

ผู้วิจัยมองว่า สิ่งที ดิช นัท ฮันท์ แตกต่างจากผู้นำทางจิตวิญญาณอื่น ๆ ที่เน้นสื่อสารผ่านคำสอน สำหรับท่านใช้วิธีลงมือปฏิบัติเพื่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลง โดยจะต้องเป็นไปอย่างสันติวิธีคือปราศจากการใช้ความรุนแรงทุกรูปแบบนั่นเอง ความขัดแย้งและความรุนแรงในสังคัมโลกยุคปัจจุบัน เกิดจากปัจจัยหลายสาเหตุสลับซับซ้อนซ้อนเงื่อน ดังเช่น การกระทำของลัทธิหรือ สังคมบางกลุ่มที่ถูกปลูกฝังอุดมการณ์ ความเชื่อ คำสอน สร้างเรื่องราวที่นำไปสู่ความแตกแยกและเกลียดชังฝังรากลึก จนเกิดการกระทำที่รุนแรง หรือก่อการร้าย โดยปราศจากคุณธรรมและเหตุผล ซึ่งลักษณะเหตุการณ์ทำนองนี้ เป็นเรื่องที่น่านำมาพิจารณาว่า แนวคิดและวิธีการสร้างสันติภาพของท่าน ดิช นัท ฮันท์ ที่เน้นการสร้างสันติภาพที่เกิดภายในจิตใจนั้นสามารถนำมาพัฒนาประยุกต์ เพื่อป้องกันและแก้ไขในสถานการณ์ดังกล่าวได้หรือไม่ อย่างไร ขณะที่บุคคลที่สร้าง

สถานการณ์ความรุนแรงหาได้ต้องการสันติภาพไม่ เพียงแต่ต้องการบรรลุเป้าประสงค์ในอุดมการณ์ของตน โดยไม่ได้สนใจต่อชีวิตทรัพย์สินของบุคคลอื่น แม้แต่ชีวิตตนเอง การสร้างความตระหนักรู้และเข้าใจดังกล่าวจะประจักษ์ผลหรือไม่ ซึ่งสถานการณ์เช่นนี้ ฝ่ายที่ถูกกระทำจะสามารถรักษาสันติวิธี ขั้นตอน อดทน ไว้ได้นานแค่ไหน เพียงใด ก่อนที่จะแปรเปลี่ยนจากสันติวิธีมาเป็นการตอบโต้เพื่อปกป้องตนเองและพวกพ้องที่ถูกกระทำ ซึ่งประเด็นเหล่านี้ ผู้ศึกษาวิจัยได้ตั้งข้อสังเกตไว้ ซึ่งคงต้องเป็นเรื่องที่ควรศึกษาหาแนวทางที่เหมาะสมต่อไป เพื่อรักษาสันติภาพ ความสงบร่มเย็นให้เป็นจริงและยั่งยืนได้อย่างถาวร

6. ข้อเสนอแนะ

6.1 ข้อเสนอแนะทั่วไป

ผู้ศึกษาวิจัยได้แยกแยะประเด็นในการเสนอแนะโดยทั่วไปตามลำดับ ดังนี้

(1) การให้ความสำคัญของการศึกษาในเนื้อหาเรื่องของพระพุทธศาสนา เพื่อสันติภาพและเพื่อ ปลุกฝังแนวคิดกระบวนการปฏิบัติในการสร้างสันติภาพของพุทธบริษัทให้มีบทบาทสอดคล้องกับหลักธรรมของพระสัมมาสัมพุทธเจ้า

(2) ผู้มีบทบาทในการศึกษาควรต้องให้ความสำคัญเรื่องดังกล่าวมากยิ่งขึ้น เพื่อส่งผลให้ผู้ศึกษา มีความเข้าใจในเรื่องสันติภาพที่ยั่งยืนและถาวรได้อย่างถูกต้องทั้งยังให้เกิดสติปัญญาแก่กล้าเกิดกับผู้ศึกษา ให้เห็นถึงความสงบสันติสุขที่เกิดขึ้นจากภายในจิตของตัวเอง รวมทั้งให้ความสำคัญการจัดกิจกรรมส่งเสริมพัฒนาบุคคลากรให้มีความรู้ความสามารถในเรื่องดังกล่าว เพื่อให้การเผยแผ่มีประสิทธิผลในการสร้างสันติภาพในแบบยั่งยืน ในการจัดทำหลักสูตรผู้มีบทบาทต้องให้ความสำคัญในหลักธรรมของพระพุทธศาสนามากยิ่งขึ้น ทั้งนี้ก็เพื่อ

ผู้ศึกษาสามารถดำเนินชีวิตได้อย่างมีอริยมรรค และพบกับสันติสุขที่แท้จริงที่เกิดขึ้นภายในตนโดยแท้

6.2 ข้อเสนอแนะทางวิชาการ มีหัวข้อที่น่าสนใจในการศึกษาต่อไป ดังนี้

- 1) ควรศึกษาวิเคราะห์รูปแบบการสร้างสันติภาพของ ดิข นัท ฮันท์ กับการสร้างสันติภาพของท่านอื่น ๆ
- 2) ควรศึกษาวิเคราะห์ศิลปะการสื่อสารในการสร้างสันติภาพของ ดิข นัท ฮันท์

เอกสารอ้างอิง

- ณัฐภัทร์ พงษ์เสาร์. (2557). *กลยุทธ์การสื่อสารเพื่อเผยแผ่ศาสนาพุทธนิกายเซ็นของพระ ดิข นัท ฮันท์*. (วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สถาบันบัณฑิตพัฒนบริหารศาสตร์).
- ดิข นัท ฮันท์. (2552). *สู่ชีวิตอันอุดม*. กรุงเทพฯ : มติชน.
- ดิข นัท ฮันท์. (2553). *ปลุกรัก*. กรุงเทพฯ : สยามปริทัศน์.
- ดิข นัท ฮันท์. (2554). *สันติภาพทุกอย่างก้าว*. กรุงเทพฯ: ศยาม.
- ปิยะนันต์ จันทร์แกทหล้า.(2557) .*ศึกษาบทบาทความเป็นภาวะผู้นำทางสังคมศาสนาของดิข นัท ฮันท์*. สถาบันวิชาการไทยวิจัยพัฒนาการจัดการ.
- พระพรหมคุณาภรณ์. (2540). *การศึกษาเพื่อสันติภาพ*. กรุงเทพฯ: ธรรมสาร.
- พระไพศาล วิสาโล .(2557). *เติมชีวาให้ชีวิต*. กรุงเทพฯ: เครือข่ายพุทธิกา.
- พระครูประโชติรัตนานกร รตนโชโต (น้อย ศิริสุข). (2558) . *สันติภาพเชิงพุทธ : แนวคิดและบทบาทการสร้างสันติภาพของพระสงฆ์ไทย* . (วิทยานิพนธ์

- พุทธศาสตร์ดุสิตบัณฑิต สาขาวิชาพระพุทธศาสนา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย).
- พระทรัพย์ชู มหาวิโร (บุญพิพา). (2553) . *การศึกษาวิธีการเจริญสติในชีวิตประจำวันตามแนวของท่าน ดิษ นัท ฮันท์*. (วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาพระพุทธศาสนา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย).
- พระมหาเจษฎา โชติวิโส (จุลพันธ์). (2557) . *ศึกษาเปรียบเทียบวิธีการเจริญสติของหลวงปู่เทียน สุภัทโท และท่าน ดิษ นัท ฮันท์*. (วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต, สาขาวิชาพระพุทธศาสนา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย).
- พิมลาพร วงศ์ชินศรี. (2541). อิทธิพลของพุทธศาสนิกายเซนที่ปรากฏในงานวรรณกรรมของ ดิษ นัท ฮันท์.(วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, สาขาวรรณคดีเปรียบเทียบ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย).
- พิชัย สุขวุ่น. (2557).ปาฐกถารีย์แห่งการตื่นอยู่เสมอ. *วารสารมนุษยศาสตร์ สังคมศาสตร์*, 4 (1), 209.
- สมิทธิรักษ์ จันทรักษ์. (2557) .*การพัฒนารูปแบบการสอนสันติศึกษาในสถาบันอุดมศึกษาไทย*. (วิทยานิพนธ์พัฒนศึกษาศษุภบัณฑิต มหาวิทยาลัยศิลปากร).
- สรณีย์ สายศร. (2560). ดอกบัวในเปลวเพลิง: แนวทางการสร้างสันติภาพท่ามกลางเปลวสงครามของดิษ นัท ฮันท์ ภิกษุเซนแห่งเวียดนาม. *วารสารมนุษยศาสตร์*, 24(1).
- หิมพรรณ รักแตงาม. (2550). *การศึกษาวิเคราะห์การตีความหลักธรรมทางพระพุทธศาสนาของ ดิษ นัท ฮันท์*.(วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรดุสิตบัณฑิต, สาขาวิชาพระพุทธศาสนา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย).

Johun Galtung. (1975). *Peace: Research education action: Essays in peace research 1*. Copenhagen: Christian Ejler.

พุทธนวัตกรรมทางการแพทย์: ลดกิเลสรักษาโรค
Medical Buddhism Innovation: Defilement Elimination
With Disease Curing

ลักขณา แซ่ซัว^{1*}, พระครูธรรมธรชัยวิชิต ชยาภินนโท²,
ดินแสงธรรม กล้าจน³
Lakkhana Saesow^{1*}

Phrakhrudhammathorn Chaiwichit Jayabhinando²
Dinsaengdham Klajon³

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตเชียงใหม่^{1,2}
สถาบันวิจัยธรรม³

Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Chiangmai Campus^{1,2}
Vijjaram Institute³

*Corresponding Author's E-mail: jaiput2560@gmail.com

(Received: August 13, 2022 | Revised: November 26, 2022 | Accepted: December 12, 2022)

บทคัดย่อ

ศาสตร์การแพทย์วิถีธรรมของ ดร.ใจเพชร กล้าจน เป็นศาสตร์การแพทย์
แผนใหม่ของโลก มีจุดกำเนิดในประเทศไทย มีแนวคิดหลัก คือ การฝึกฝนปฏิบัติ
เพื่อเข้าถึงสภาวะของความสุกอันสูงสุด คือ นิโรธ/วิมุตติ/นิพพาน ไปเป็นลำดับๆ
มีการอธิบายกลไกการเกิดการหายของโรคอย่างเป็นวิทยาศาสตร์ทั้งเชิงนามธรรม
(Abstract Science) และรูปธรรม (Physical Science) มีวิธีปฏิบัติที่เรียกว่าหลัก
9 ข้อสู่สภาวะแห่งพุทธะ หรือยา 9 เม็ดของแพทย์วิถีธรรม มีสโลแกนคือ "ลด
กิเลสรักษาโรค" "หมอดีที่สุดในโลกคือตัวเราเอง" "ศูนย์บาทรักษาทุกโรค" มีการ

ปฏิบัติเพื่อลดกิเลสแทรกอยู่ในยาทั้ง 9 เม็ดและในทุกกิจกรรมของการอบรมค่ายสุขภาพ ผลจากการปฏิบัติพบว่า สามารถรักษาโรคทุกโรคได้จริง ทั้งโรคติดต่อและโรคไม่ติดต่อเรื้อรัง เช่น โรคมะเร็ง ไตวายเรื้อรัง SLE โรคหนังแข็ง สะเก็ดเงิน ไวรัสตับอักเสบเรื้อรัง ตับแข็ง ไทรอยด์เป็นพิษ กระจกพรุน เบาหวาน ความดันโลหิตสูง ไขมันในเลือดสูง หลอดเลือดหัวใจตีบ หลอดเลือดสมองตีบ เกาต์ รูมาตอยด์ ภูมิแพ้เรื้อรัง ต่อมทอนซิลอักเสบ วัณโรค งูสวัด ไฟลามทุ่ง แผลเบาหวาน ไซ้ไทพอยด์ ไซ้ซิคุนคุนยา โรคโควิด ฯลฯ โดยผลที่ได้ขึ้นอยู่กับการปฏิบัติของผู้ นั่นเอง นอกจากนี้ยังก่อให้เกิดผลด้านบวกต่อชีวิตในทุกมิติ ทั้งด้านร่างกาย จิตใจ สังคม ปัญญา เศรษฐกิจ คุณภาพชีวิตโดยรวม และ การพึ่งตนและช่วยเหลือผู้อื่น ให้พ้นทุกข์ (ภาวะแห่งพุทธะ) อีกด้วย จึงเป็นการจับจุดเดียวรวมหลายทุกข์ทั้งแนว ซึ่งจุดเดียวที่ว่านี่ก็คือการลดละเลิกกิเลสต้นหานั้นเอง

คำสำคัญ : พุทธนวัตกรรมทางการแพทย์, ลดกิเลสรักษาโรค, ใจเพชร กล้าจน, ศาสตร์การแพทย์วิถีธรรม, วิทยาศาสตร์นามธรรม

Abstract

Dr. Jaiphet Klajon's Buddhist Dhamma Medical Science is a new science of medicine that emerged in Thailand. The central idea is "the practice of attaining the state of supreme enjoyment, which is Nirodha, Vimutti, and Nibbana, respectively." There is a clear and comprehensive explanation of the illness process from a holistic perspective in the relativity of abstract and physical science. The 9 Principles of Buddhahood, or 9 tablets of medicine, are a practice. Dr.

Jaiphet Klajon's slogans for Buddhist Dhamma Medical Science include “the elimination of defilements is the curing of diseases”, “becoming one's own doctor” and “zero-baht treatment facilities.” The Buddhist Dhamma Medical Training camp incorporates the defilement elimination practices into the 9 tablets of medicine and all camp activities in a harmonic manner. The result of practice is that every disease can be treated, both infectious and chronic non-infectious diseases, such as: Cancer, Chronic renal failure, SLE, Sclerosis, Psoriasis, Chronic hepatitis, Cirrhosis, Hyperthyroid, Osteoporosis, Diabetes, Hypertension, Hyperlipidemia, Coronary artery disease, Cerebrovascular disease, Gout, Rheumatoid arthritis, Chronic allergies, Tonsillitis, Tuberculosis, Shingles, Erysipelas, Diabetic foot ulcers, Typhoid fever, Chikungunya fever, Covid-19, etc. The outcome is dependent on the sick person's ability to practice. In addition, the quality of life is improved in every dimension, such as: physical, mind, society, intellect, economy, overall quality of life, self-reliance, and assisting people to overcome suffering (Buddhahood property). There is an important landmark that “the capture of a single point can destroy the whole line of suffering”. That single point is “the cessation of defilement”.

Keywords : Medical Buddhism Innovation , Defilement elimination curing disease , Jaiphet Klajon , Buddhist Dhamma Medical Science , Abstract Science

1. บทนำ

การรักษาโรคของการแพทย์กระแสหลักในยุคปัจจุบัน ส่วนใหญ่จะเน้นรักษาที่ร่างกายเป็นหลัก ขาดความเชื่อมโยงด้านจิตใจ สังคม ปัญญา และบริบทอื่นๆ ของชีวิต แต่เนื่องจากองค์ประกอบ ของชีวิตมนุษย์ หากแบ่งหลักๆ ก็มีทั้งส่วนที่เป็นรูปธรรมและส่วนที่เป็นนามธรรม (ร่างกายและจิตใจ) ดังนั้น หากจะศึกษาเรียนรู้ทำความเข้าใจกับชีวิต เพื่อพัฒนาหรือแก้ปัญหาต่างๆ ที่เกิดขึ้นกับชีวิต ก็ต้องเรียนรู้ทั้งส่วนที่เป็นรูปธรรมและนามธรรม จึงจะเป็นการศึกษาเรียนรู้ที่ครบถ้วนสมบูรณ์ และนำไปสู่การแก้ปัญหาต่างๆ ที่เกิดขึ้นในชีวิตได้อย่างมีประสิทธิภาพ รวมถึงปัญหาเรื่องโรคร้ายไข้เจ็บด้วย หากการรักษาทางการแพทย์เน้นรักษาที่ร่างกายเป็นหลัก โดยไม่ให้ความสำคัญหรือให้ความสำคัญน้อยต่อด้านจิตใจ ก็เป็นการแก้ปัญหาโรคร้ายไข้เจ็บที่ยังไม่ครบถ้วนสมบูรณ์ ผลที่ตามมาที่เห็นได้ชัด คือ ปัญหาโรคเรื้อรังที่ไม่ทราบสาเหตุ รักษาไม่หายขาดเนื่องจากไม่ทราบสาเหตุ ต้องกินยาตลอดชีวิต และได้รับผลข้างเคียงจากยา สิ้นเปลืองทรัพยากรต่างๆ เป็นจำนวนมาก ทั้งทรัพยากรด้านบุคคล เวลา สถานที่ ยาและเวชภัณฑ์ทางการแพทย์ และงบประมาณด้านสาธารณสุขของประเทศ

ศาสตร์การแพทย์วิถีธรรมของ ดร.ใจเพชร กล้าจน เป็นศาสตร์การแพทย์แผนใหม่ของโลก (ใจเพชร กล้าจน, 2553, น. 85-121, สภามหาวิทยาลัยราชภัฏศรีสะเกษ, 2555, น.1 และ ลักษณะ แซ่โซ้ว, 2565, น. 89) มีจุดกำเนิดในประเทศไทย มีแนวคิดหลัก คือ การฝึกฝนปฏิบัติเพื่อเข้าถึงสภาวะของความสุขอันสูงสุด คือ นิโรธ/วิมุตติ/นิพพาน (นิโรธ คือ การดับกิเลสได้, วิมุตติ คือ สภาวะของจิตที่หลุดพ้นจากทุกข์, นิพพาน คือ ความผาสุกอันยั่งยืนไพบูรณ์) ไปเป็นลำดับ ๆ มีแนวคิดย่อย คือ (1) ใจเป็นประธานของสิ่งทั้งปวง (2) ตนเป็นที่พึ่งแห่งตน (3) ดับทุกข์ที่เหตุ (เหตุคือตัณหา) (4) ประหยัดเรียบง่าย (5) มีประโยชน์ไม่มีโทษ (6) พิสูจน์ผลได้ด้วยตนเอง (7) เป็นจริงตลอดเวลา และ (8) เกื้อกูลผองชน มีการ

อธิบายกลไกการเกิดการหายของโรคอย่างเป็นวิทยาศาสตร์ทั้งเชิงนามธรรมและรูปธรรม มีวิธีปฏิบัติที่เรียกว่าหลัก 9 ข้อสู่สุขภาพแห่งพุทธะ หรือยา 9 เม็ดของแพทย์วิถีธรรม มีสโลแกนคือ “ลดกิเลสรักษาโรค” “หมอที่ดีที่สุดในโลกคือตัวเราเอง” “ศูนย์บำบัดรักษาทุกโรค” โดยในค่ายสุขภาพแพทย์วิถีธรรมจะมีการปฏิบัติเหตุแห่งวิมุตติ 5 (เหตุแห่งการหลุดพ้นจากทุกข์ 5 ประการ) แทรกอยู่ในทุกกิจกรรมของค่าย

จากผลการวิจัยเรื่อง “วิเคราะห์ศาสตร์การแพทย์วิถีธรรมของ ดร.ใจเพชร กล้าจน” ของผู้เขียน พบว่า มีตัวอย่างกรณีศึกษาของโรคทุกโรค/ทุกกลุ่มอาการ ที่เมื่อผู้ป่วยปฏิบัติตามหลักศาสตร์การแพทย์วิถีธรรมแล้ว ทำให้สามารถรักษาโรคที่ตนกำลังเป็นอยู่ได้จริง ทั้งโรคติดต่อและโรคไม่ติดต่อเรื้อรัง แม้แต่โรคที่แพทย์ลงความเห็นว่าหมดทางรักษาแล้ว ผู้ป่วยที่มาเข้าค่ายสุขภาพแพทย์วิถีธรรมก็สามารถปฏิบัติรักษาตนเองจนหายจากโรคนั้นๆ ได้ มีตัวอย่างกรณีศึกษามากกว่า 1,000 กรณีศึกษา (ใจเพชร กล้าจน, 2553, น. 85-121 , ใจเพชร กล้าจน, 2558, น. 881-2540 , ฝ่ายงานวิชาการมูลนิธิแพทย์วิถีธรรมแห่งประเทศไทย , 2565, ออนไลน์ , อาราทร์ หล้าคำมูล และคณะ, 2557, น. บทคัดย่อ , อรุณรัตน์ ไกรลาศศิริ, 2560, น. บทคัดย่อ , เอ็ม จันท์แสน, 2560, น. บทคัดย่อ , นิตยาภรณ์ สุระสาย, 2563, น. บทคัดย่อ , ใจเพชร กล้าจน, 2564, น. 1-64) ยกตัวอย่างโรค เช่น โรคมะเร็ง ไตวายเรื้อรัง SLE หนังแข็ง สะเก็ดเงิน ไวรัสตับอักเสบเรื้อรัง ตับแข็ง ไทรอยด์เป็นพิษ กระจกพรุน เบาหวาน ความดันโลหิตสูง ไขมันในเลือดสูง หลอดเลือดหัวใจตีบ หลอดเลือดสมองตีบ เกาต์ รูมาตอยด์ ภูมิแพ้เรื้อรัง ต่อมทอนซิลอักเสบ วัณโรค งูสวัด ไฟลามทุ่ง แผลเบาหวาน ไข้ไทฟอยด์ ไข้ซิคุนกุลยา โรคโควิด ฯลฯ โดยผลที่ได้ขึ้นอยู่กับความสามารถในการปฏิบัติของผู้ป่วยเอง (ลักขณา แซ่โซ้ว, พูนชัย ปันธิยะ และวรางคณา ไตรยสุทธิ, 2565, น. 55) นอกจากการรักษาโรคแล้วยังก่อให้เกิดความสุข/ความสบาย/ความ

สมบูรณ์ของชีวิตใน ๗ ด้าน คือ ด้านร่างกาย จิตใจ สังคม ปัญญาสู่ความพ้นทุกข์ เศรษฐกิจ คุณภาพชีวิตโดยรวม และ การพึ่งตนและช่วยเหลือผู้อื่นให้พ้นทุกข์ (ภาวะแห่งพุทธะ) (ลักษณะ แซ่โซ้ว, 2565, น. บทคัดย่อ) โดยองค์ความรู้ของ ศาสตร์การแพทย์วิถีธรรมนั้น มีคำอธิบายกลไกการเกิดการหายของโรคอย่างเป็น วิทยาศาสตร์ ที่ครบถ้วนสมบูรณ์ทั้งวิทยาศาสตร์เชิงนามธรรมและรูปธรรม (ลักษณะ แซ่โซ้ว, 2565, น. 262-263) องค์ความรู้ศาสตร์การแพทย์วิถีธรรมของ ดร.ใจเพชร กล้าจน จึงเป็นศาสตร์การแพทย์ที่เป็นประโยชน์ต่อมวลมนุษยชาติ อย่างแท้จริง ซึ่งในบทความวิชาการนี้ ผู้เขียนได้เขียนขึ้นจากองค์ความรู้ส่วนหนึ่ง ที่ได้มาจากการศึกษาวิจัยดังกล่าว คือ องค์ความรู้ในเรื่อง “ลดกิเลสรักษาโรค” ดังจะได้กล่าวถึง ต่อไป

2. กิเลสกับกลไกการเกิดของโรค

จากประสบการณ์ทางการแพทย์ของผู้เขียน และการศึกษาหลักพุทธ ศาสตร์จากพระไตรปิฎก ร่วมกับข้อมูลที่ค้นพบจากงานวิจัยเรื่อง “วิเคราะห์ ศาสตร์การแพทย์วิถีธรรมของ ดร.ใจเพชร กล้าจน” ผู้เขียนได้เกิดการบูรณาการ ทางความคิดและสังเคราะห์ได้ว่า ต้นเหตุของการเกิดโรคทุกโรคนั้น สรุปได้โดย หลักๆ 2 ประการ คือ

(1) ต้นเหตุด้านจิตใจ (หรือด้านนามธรรม) คือ ใจที่มีกิเลสตัณหาอุปาทาน จะก่อให้เกิดความทุกข์ เครียด กลัว กังวล ระวัง หวั่นไหว การไม่ทำกุศล/การทำ อกุศล (ทั้งในปัจจุบันและที่เป็นผลมาจากอดีต) เป็นต้นเหตุสำคัญที่มีผลต่อการ เกิดโรคได้มากกว่า 70%

(2) ต้นเหตุด้านร่างกาย (หรือด้านรูปธรรม) คือ ภาวะที่ไม่สมดุลของ ร่างกาย (ทั้งจากปัจจัยภายในและปัจจัยภายนอก) มีผลต่อการเกิดโรคได้ประมาณ 30%

กิเลส เป็นเหตุแห่งความทุกข์และความเศร้าหมองที่เกิดขึ้นภายในจิต กิเลสที่เป็นต้นเหตุรากเหง้าของการเกิดโรคร้ายไข้เจ็บทั้งทางใจและทางกาย ได้แก่ กิเลสสามและกิเลสอัสตา โดยกิเลสสาม คือ ความหลงติดยึดในการเสพรูป รส กลิ่น เสียง สัมผัส ที่เป็นภัย ในเรื่องของอาหาร/ที่อยู่อาศัย/เครื่องนุ่งห่ม/ยารักษาโรค/และสิ่งของต่างๆ ที่มากเกินไปจนเกิดทุกข์โทษภัยต่อตนเองและผู้อื่น ส่วน กิเลสอัสตา คือ ความหลงใหญ่หลงโต ความหลงติดดี ติดยึดความสมบูรณ์แบบอยากให้เกิดดีตั้งใจหมายเกินกว่าที่เป็นไปได้จริง จึงเป็นการทรมานทั้งตนเองและผู้อื่น เบียดเบียนทั้งตนเองและผู้อื่น

ในปฐมเอชาสูตร (ส.สพ. 18/90/90) พระพุทธองค์ตรัสว่า “ความหวั่นไหวเป็นโรค” ซึ่งในผู้ที่มีกิเลสสามและอัสตา ก็จะทำให้เกิดความอยาก (ตัณหา) ที่จะได้เสพตามที่กิเลสต้องการ ดังนั้น จึงมีความหวั่นไหวเกิดขึ้นภายในจิตใจ เพราะกลัวว่าจะไม่ได้เสพสิ่งที่ตนชอบตั้งใจหมาย กลัวว่าจะมีคนอื่นแย่งสภาพที่ตนชอบนั้นไป กลัวว่าจะต้องพรากจากสภาพที่ตนชอบใจนั้น เป็นต้น ดังนั้น ในจิตใจของผู้ที่มีกิเลสสามและอัสตา จึงเต็มไปด้วยความกลัว ความกังวล ความระแวง ความหวั่นไหว ไม่มีความสงบสุขในจิตใจ

องค์ความรู้ทางวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ พบว่า เมื่อมีความเครียด (กลัว/กังวล/ระแวง/หวั่นไหว) เกิดขึ้น ชีวิตจะสั่งให้ระบบประสาทซิมพาเทติกทำงาน (ในด้านลบ) โดยเพิ่มความดันเลือด หลอดเลือดหดตัว (Alpha receptor) หัวใจเต้นเร็วและแรง เพิ่มปริมาณเลือดไปที่กล้ามเนื้อที่กำลังทำงาน ทำให้หลอดเลือดขยายตัว (Beta two receptor และ Cholinergic sympathetic) เพิ่มอัตราการเผาผลาญอาหารของเซลล์ทั่วร่างกาย เกิดกรดและความร้อนเพิ่มขึ้นทั่วร่างกาย (ราตรี สุตทรวง และวีระชัย สิงหนิยม, 2550, น. 153) ร่างกายอยู่ในสภาวะไม่สมดุล ส่งผลให้โครงสร้างโครงรูปของชีวโมเลกุลและเซลล์ผิดเพี้ยนไป (พิชิต โตสุโขวงศ์, 2535, น. 38-41) ทำให้เซลล์เสียหายที่ สสารและพลังงาน

ต่างๆ ไหลเวียนไม่สะดวก ภูมิต้านทานจึงลดต่ำลงอย่างรวดเร็ว ไม่สามารถรักษา สภาพที่สมดุลของร่างกายไว้ได้ ร่างกายจึงอ่อนแอ อวัยวะต่างๆ ทำหน้าที่ผิดปกติ เป็นเหตุให้เกิดโรคได้ทุกโรค ทั้งโรคติดเชื้อและไม่ติดเชื้อ (ใจเพชร กล้าจน, 2558, น. 102-109)

3. การลดกิเลสกับกลไกการหายของโรค

ในปฐมคิลานสูตร (ส.ม. 19/195/128-129) ทุตติยคิลานสูตร (ส.ม. 19/196/129-130) ตติยคิลานสูตร (ส.ม. 19/197/130-131) คิริमानันทสูตร (อง.ทสก. 24/60/128-133) และ นกุลปิตุสูตร (อง.ฉก. 22/16/436-438) พระ พุทธองค์ได้ตรัสถึง “นิโรธ/วิมุตติ/นิพพาน รักษาโรค” ซึ่งสภาวะดังกล่าวเกิดจาก การดับกิเลสตัณหาภายในจิตอย่างเป็นปัจจุบันขณะ เมื่อดับกิเลสตัณหาได้ จิตก็ จะเกิดสภาพนิโรธ (กิเลสตัณหาดับ) วิมุตติ (จิตหลุดพ้นจากทุกข์) นิพพาน (ความ ผาสุกอันยั่งยืนตลอดกาล) (หมายถึง การลดละเลิกกิเลสไปที่ละเรื่อง/ทีละประเฉท ตามลำดับ หยาบ กลาง ละเอียด หรือ เบื้องต้น ท่ามกลาง บั้นปลาย) ซึ่งสภาวะ ของจิตที่มีความสุข (นิพพานเป็นโลกุตระสุข คือสุขอันละเอียดประณีตเหนือโลกีย สุข และเป็นสุขอันยั่งยืนถาวร) ส่งผลให้ร่างกายฟื้นฟูกำลังได้อย่างรวดเร็ว

องค์ความรู้ของวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ พบว่า เมื่อจิตใจมีความสุข ร่างกาย จะหลั่งสารเอ็นโดรฟิน (Endorphin) ซึ่งมีผลดีต่อร่างกายมากมาย (ประเวศ วะสี, 2552, ออนไลน์) เช่น บรรเทาความเจ็บปวด เกี่ยวข้องกับสมดุลของชีวิต ความหิว การนอนหลับ ระบบไหลเวียนโลหิต ระบบหายใจ ระบบควบคุมอุณหภูมิของ ร่างกาย ระบบไหลเวียนพลังงานต่างๆ ในร่างกาย ทำให้เกิดความสมดุล นอกจากนี้ยังมีผลต่อการควบคุมการสร้างฮอร์โมนเพศ และที่สำคัญสารเอ็นโดร ฟินสามารถส่งเสริมการทำงานของระบบภูมิคุ้มกันของร่างกายได้เป็นอย่างดี (ใจ เพชร กล้าจน, 2553, น. 25-26) ผลในการรักษาโรคคือ ทำให้เซลล์แข็งแรง เซลล์

ทำงานได้ดี อวัยวะต่างๆ ทำงานได้ดี ในผู้ที่กำลังเจ็บป่วย เซลล์และอวัยวะต่างๆ ก็จะสามารถฟื้นฟูตัวเองได้อย่างรวดเร็ว และหายจากโรคหรืออาการเจ็บป่วยต่างๆ ได้รวดเร็วมากขึ้น (ลักขณา แซ่โซ้ว, 2565, น. 94-100)

การรักษาโรคที่ต้นเหตุตามหลักพุทธศาสตร์ จึงมุ่งเน้นมาที่การลดละเลิกกิเลสตามและอตัตา ด้วยการเรียนรู้ฝึกฝนปฏิบัติที่จะลดละเลิกความติดยึดในการเสพรูป รส กลิ่น เสียง สัมผัส ที่เป็นภัย ด้วยการดับต้นเหตุความอยากภายในจิต เป็นการสละออกซึ่งต้นเหตุตามคำตรัสของพระพุทธองค์ที่ว่า “ทุกขนิโรธอริยสัง (สภาพดับทุกข์) คือ ความดับต้นเหตุไม่เหลือ ด้วยวิราคะ (ความละหน่ายคลายกำหนดจากกิเลสต้นเหตุ) ความสละ (สละกิเลสต้นเหตุออกจากจิต) ความสละทิ้ง ความพ้น ความไม่อาลัยในต้นเหตุ (ล้างกิเลสไปตามลำดับ หยาบ กลาง ละเอียต จนกระทั่งหมดสิ้นอาสวะ)” (วิ.ม. 4/14/22)

การลดละเลิกกิเลสต้นเหตุ นั้น นอกจากจะทำให้สุขภาพดีขึ้น คือ หายหรือทุเลาจากโรคแล้ว ชีวิตด้านอื่นๆ ก็ดีขึ้นด้วยอย่างเป็นองค์รวมในทุกมิติ ทั้งด้านร่างกาย จิตใจ สังคม ปัญญา เศรษฐกิจ คุณภาพชีวิตโดยรวม และด้านการพึ่งตน และช่วยคนให้พ้นทุกข์ (ภาวะแห่งพุทธะ) (ลักขณา แซ่โซ้ว, 2565, น. 118, 138, 141, 242) จึงนับได้ว่าเป็นการ “จับจุดเดียวมลายทุกข์ทั้งแนว” จุดเดียวที่ว่านี้ก็คือการดับที่กิเลสต้นเหตุ ซึ่งรากเหง้าของกิเลสต้นเหตุมาจากอวิชชา (ความไม่รู้) คือ ไม่รู้ว่าสิ่งใดเป็นประโยชน์ (ประโยชน์คือความพ้นทุกข์, ความไม่มีทุกข์) ไม่รู้ว่าสิ่งใดเป็นโทษ (โทษคือก่อให้เกิดทุกข์ภัยต่อตนเองและผู้อื่น) ซึ่งในธรรมที่เป็นปรมัตถธรรมนั้นต้องรู้แจ้งทุกข์โทษภัยของกิเลสในระดับปัจจุสมุปบาท คือ รู้แจ้งในทุกข์โทษภัยที่เกิดจากอวิชชาหรือความไม่รู้ เพราะไม่รู้จึงหลงทำตามกิเลส ทำตามความอยากได้อย่างมีอยากเป็นตามกิเลสตามและอตัตา จากนามธรรมภายในจิตจะส่งผลต่อรูปธรรมภายนอกได้ ซึ่งเป็นความเชื่อมโยงที่เป็นเหตุเป็นผลต่อเนื่องกันอย่างสลับซับซ้อน ผู้ที่เข้าถึงสภาวะธรรมที่เป็นปรมัตถธรรมจึงจะ

สามารถเห็นความเชื่อมโยงของนามธรรมสู่รูปธรรมได้ และจิตที่เข้าถึงปรมาตมธรรมจะเกิดสภาวะที่ชัดเจนแจ่มแจ้งในจิตด้วยตนเองว่า ทำอะไรเกิดผลอย่างไร จึงทำให้สามารถเข้าใจในเรื่องกรรมและผลของกรรม (การกระทำและผลของการกระทำ) ได้อย่างลึกซึ้งถึงระดับปฏิจกสมุพบาท และเข้าถึงอริยสัจ 4 ได้แท้จริง (เป็นภาวนามยปัญญา)

พลังงานทางนามธรรมภายในจิตนั้นต้องเรียนรู้ด้วยวิทยาศาสตร์ทางนามธรรม (ซึ่งมีการเรียนการสอนที่สถาบันวิชาราม ยังไม่มีสอนที่สถาบันอื่นๆ หรือมหาวิทยาลัยอื่นๆ) พลังงานทางนามธรรมสามารถส่งผลต่อพลังงานทางรูปธรรมได้ ผู้เขียนขอยกตัวอย่างเพื่อประกอบการอธิบายให้เข้าใจได้ง่าย เช่น ในผู้ที่มีกิเลสความชิงชังรังเกียจในแมลงวัน (มีพลังงานของกิเลสซึ่งเป็นพลังงานทางนามธรรมภายในจิต) หากมีแมลงวันอยู่ในอาหารที่ตนกำลังรับประทานอยู่ในขณะที่ผู้นั้นยังมองไม่เห็นแมลงวันก็สามารถรับประทานอาหารนั้นได้อย่างเป็นปกติและรู้สึกว่าการอร่อยดี แต่เมื่อตามองเห็นแมลงวัน จิตเกิดความชิงชังรังเกียจขึ้นมาอย่างกระทันหัน กิเลสตัณหาคือความอยากก็เกิดขึ้นทันที คือ อยากรู้ให้ไม่มีแมลงวันในอาหาร ชอบใจที่ไม่มีแมลงวันในอาหาร (อภิขมา) ไม่ชอบใจที่มีแมลงวันในอาหาร (โทมนัส) ซึ่งทั้งความชอบใจและไม่ชอบใจนั้นเป็นกิเลสตัณหาเป็นต้นเหตุที่ทำให้ใจเกิดความทุกข์ (ตัณหาเป็นเหตุแห่งทุกข์ตามหลักอริยสัจ 4) พลังงานของความทุกข์ใจภายในจิต (พลังงานทางนามธรรม) สามารถส่งผลต่อการทำงานของร่างกายได้อย่างฉับพลันทันทีภายในเสี้ยววินาที (พลังงานทางนามธรรมส่งผลต่อพลังงานทางรูปธรรม) โดยเกิดปฏิกิริยาทางร่างกายที่ทำให้กล้ามเนื้อกระเพาะอาหารเกิดการบีบเกร็งตัวอย่างรุนแรงจนเกิดการอาเจียนออกมาได้ในฉับพลันที่เป็นอัตโนมัติ ซึ่งการอาเจียนนั้นอาจส่งผลที่ตามมาคือทำให้ร่างกายหมดเรี่ยวแรงได้โดยฉับพลัน ทั้ง ๆ ที่ในขณะที่ต่ายังมองไม่เห็นแมลงวัน ผู้นั้นก็ยังสามารถรับประทานอาหารนั้นได้อย่างเป็นปกติและร่างกายก็

ยังมีเรียวแรงดี เป็นต้น แสดงให้เห็นว่า อาการอาเจียนและอาการหมดเรียวแรง ไม่ได้เป็นผลมาจากแมลงวัน แต่เป็นผลมาจากจิตที่มีความขง (เป็นกิเลสตัณหา, เป็นโทสะมูลจิต)

4. การลดกิเลสเป็นการรักษาโรคที่ต้นเหตุอย่างไร

การเกิดขึ้นของปัญหาแต่ละปัญหาในโลกล้วนมีต้นเหตุทั้งสิ้น ซึ่งต้นเหตุ นั้นจะทำให้เกิดผลต่อเนื่องกันไป โดยมีลำดับของการเป็นเหตุเป็นปัจจัยแก่กัน และกันต่อเนื่องไปเป็นลำดับๆ ตามหลักของอิทัปปัจจยาหรือหลักปฏิจสมุปบาท (วิ.ม. 4/1/1-3) เพื่อให้สามารถมองเห็นภาพได้ชัดเจนขึ้น ผู้เขียนจึงได้ยกตัวอย่าง ประกอบการอธิบาย ดังนี้

หาก A เป็นสาเหตุที่ทำให้เกิดผลคือ B, B เป็นสาเหตุที่ทำให้เกิดผลคือ C, C เป็นสาเหตุที่ทำให้เกิดผลคือ D และ D เป็นสาเหตุที่ทำให้เกิดผลคือ E

หาก E คือปัญหาที่กำลังประสบอยู่ การแก้ปัญหาก็จุด A ก็จะเป็นการแก้ ที่ต้นเหตุรากเหง้าที่แท้จริง ส่วนการแก้ที่จุด D ก็จะเป็นการแก้ปัญหาก็ปลายเหตุ

ในการแก้ปัญหาสุขภาพในปัจจุบัน มีการแก้ปัญหาก็ปลายเหตุให้เห็นอยู่ เป็นจำนวนมาก ยกตัวอย่างเช่น การแก้ปัญหารอคเบาหวาน

หาก E คือ โรคเบาหวาน, D ก็คือ น้ำตาลในเลือดสูง, C ก็คือ การกิน อาหารหวาน, B ก็คือ ความชอบกินอาหารหวาน และ A ก็คือ กิเลสกำตณหา ภายใตจิต

จากตัวอย่างที่ยกมานี้ ทำให้สามารถมองเห็นภาพได้ชัดเจนขึ้นว่า การ ดูแลสุขภาพแผนต่างๆ ที่มีอยู่ในปัจจุบันกำลังรักษากันอยู่ตรงจุดไหน

การรักษาที่จุด D ก็คือ การให้ยาลดระดับน้ำตาลในเลือด

การรักษาที่จุด C ก็คือ การพยายามไม่กินอาหารหวาน

การรักษาที่จุด B ก็คือ การพยายามเลิกชอบอาหารหวาน

การรักษาที่จุด A ก็คือ การล้างกิเลสตามต้นเหาออกจากจิต (ส่วนโรคอื่นๆ ก็มีนัยเดียวกัน)

จากตัวอย่างข้างต้น จะเห็นได้ว่า หากแก้ปัญหาที่จุด D ก็แก้ E ได้ชั่วคราว แต่ A B C จะยังคงอยู่ ซึ่งในที่สุดก็เกิด D ใหม่ และเกิด E ใหม่อีก จึงไม่สามารถแก้ปัญหาได้อย่างยั่งยืน

หากแก้ปัญหาที่จุด C ก็แก้ D E ได้ชั่วคราว แต่ A B จะยังคงอยู่ ซึ่งในที่สุดก็เกิด C ใหม่ และเกิด D E ใหม่อีก จึงไม่สามารถแก้ปัญหาได้อย่างยั่งยืน

หากแก้ปัญหาที่จุด B ก็แก้ C D E ได้ชั่วคราว แต่ A จะยังคงอยู่ ซึ่งในที่สุดก็เกิด B ใหม่ และเกิด C D E ใหม่อีก จึงไม่สามารถแก้ปัญหาได้อย่างยั่งยืน

หากแก้ปัญหาที่จุด A ก็แก้ได้ทั้ง B C D E ซึ่งสามารถแก้ปัญหาได้อย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาดและยั่งยืน

ดังนั้น การแพทย์ที่อ้างอิงวิทยาศาสตร์เชิงรูปธรรมเป็นหลัก องค์ความรู้จะถูกจำกัดอยู่ที่ C D E เท่านั้น จึงทำให้แก้ปัญหาได้เพียงปลายเหตุคือ C D ไม่สามารถแก้ปัญหที่ต้นเหตุคือ A ได้ ผลที่เกิดขึ้น คือ ไม่สามารถแก้ปัญหได้อย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาด จะแก้ได้เพียงชั่วคราว แล้วก็กลับมาเป็นซ้ำใหม่ และเป็นหนักมากขึ้น หรือได้โรคใหม่เพิ่มขึ้น อันเนื่องมาจากผลข้างเคียงจากยาและผลข้างเคียงของวิธีการรักษา

ส่วนการแพทย์ที่มีองค์ความรู้ทั้งวิทยาศาสตร์เชิงนามธรรม (Abstract Science) และวิทยาศาสตร์เชิงรูปธรรม (Physical Science) ก็จะมีองค์ความรู้ทั้ง A B C D E ดังนั้น จึงสามารถแก้ปัญหได้ที่ต้นเหตุรากเหง้าที่แท้จริง คือ A ซึ่งผลที่เกิดขึ้นคือ สามารถแก้ปัญหได้อย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาดและยั่งยืน นอกจากนี้โรคจะหายหรือทุเลาแล้ว มิติอื่นๆ ของชีวิตก็ดีขึ้นด้วย ไม่ว่าจะเป็นด้านร่างกาย ด้านจิตใจ ด้านสังคม ด้านปัญญา ด้านเศรษฐกิจ ด้านคุณภาพชีวิตโดยรวม และ

ด้านการพึ่งตนและช่วยคนให้พ้นทุกข์ (ภาวะแห่งพุทธะ) (ลักษณะ แซ่โซ้ว, 2565, น. 118, 138, 141, 242)

ผลจากองค์ความรู้เรื่อง “ลตคิเลสรักษาโรค” ตามแนวทางของ “พุทธศาสตร์” นี้ ทำให้สามารถแก้ปัญหาโรคติดเชื้อและโรคไม่ติดเชื้อเรื้อรังได้ทุกโรค (แต่ไม่ทุกคน เนื่องจากผู้ป่วยต้องเป็นผู้ลงมือปฏิบัติด้วยตนเอง ผลที่ได้จึงขึ้นอยู่กับความสามารถและความตั้งใจในการปฏิบัติของผู้นั้นๆ แม้แต่โรคที่หมดทางรักษาแล้ว ผู้ที่เจ็บป่วยก็สามารถดูแลสุขภาพตนเองด้วยศาสตร์นี้จนหายจากโรคนั้นๆ ได้) เช่น โรคมะเร็ง ไตวายเรื้อรัง SLE โรคหนังแข็ง สะเก็ดเงิน ไวรัสตับอักเสบเรื้อรัง ตับแข็ง ไทรอยด์เป็นพิษ กระจกพรุน เบาหวาน ความดันโลหิตสูง ไขมันในเลือดสูง หลอดเลือดหัวใจตีบ หลอดเลือดสมองตีบ เกาต์ รูมาตอยด์ ภูมิแพ้เรื้อรัง ต่อมทอนซิลอักเสบ วัณโรค งูสวัด ไฟลามทุ่ง แผลเบาหวาน ไข้ไทฟอยด์ ไข้ซิกนุกุนยา โรคโควิด ฯลฯ (ลักษณะ แซ่โซ้ว, พูนชัย ปันยิยะ และวารางคณา ไตรยสุทธิ์, 2565, น. 55)

การจัดอบรมค่ายสุขภาพแพทย์วิถีธรรมได้ดำเนินการมาตั้งแต่ พ.ศ. 2538 จนถึงปัจจุบัน เป็นการจัดอบรมของมูลนิธิแพทย์วิถีธรรมแห่งประเทศไทย ซึ่งเป็นองค์กรไม่แสวงหาผลกำไร (ศูนย์บาทรักษาทุกโรค) โดยมี ดร.ใจเพชร กล้าจน เป็นประธานมูลนิธิฯ และเป็นวิทยากรหลักในการบรรยาย จิตอาสาแพทย์วิถีธรรมเป็นที่เลื่องในภาคปฏิบัติ ส่วนผู้เข้ารับการอบรมหรือผู้ป่วยทำหน้าที่เป็นหมอรักษาตนเอง การจัดอบรมมีผู้ได้รับประโยชน์จากองค์ความรู้นี้มาแล้วกว่า 300,000 คน ทั้งประชาชนชาวไทยและชาวต่างชาติ (ดินแสงธรรม กล้าจน, 2562, น. 3) ซึ่งองค์ความรู้ของศาสตร์การแพทย์วิถีธรรมเป็นองค์ความรู้ทางการแพทย์และการดูแลสุขภาพในรูปแบบใหม่ เป็นกระบวนทัศน์ในการดูแลสุขภาพแบบใหม่ ที่แตกต่างจากกระบวนทัศน์ทางการแพทย์ทุกแผนที่มีอยู่ในปัจจุบัน จึงนับได้ว่าองค์ความรู้นี้เป็น “พุทธนวัตกรรมทางการแพทย์”

5. วิธีการลดละเลิกกิเลสไปตามลำดับ

การลดละเลิกกิเลส กระทำโดยการปฏิบัติอริศีล อริจิต อริปัญญา ดังนี้ ‘อริ’ แปลว่า ยิ่งขึ้นๆ ‘ศีล’ คือ การละเว้นกายวาจาใจที่เสพหรือปฏิบัติ สิ่งที่เป็นโทษภัยหรือเกินความจำเป็นหรือประกอบด้วยความเบียดเบียน (ช.ป. 31/41-42/61-64) ‘สมาธิ’ คือ ความตั้งมั่นในการละเว้นกายวาจาใจที่เสพหรือปฏิบัติสิ่งที่เป็นโทษภัยหรือเกินความจำเป็นหรือประกอบด้วยความเบียดเบียน (ม.อ. 14/136/174-175) ‘ปัญญา’ คือ การตรวจสอบว่าตนมีพฤติกรรมทางกาย วาจาใจใดที่เสพหรือปฏิบัติสิ่งที่เป็นโทษภัยตามความชอบของกิเลสตัณหา (ม.ม. 12/449/488-489) การปฏิบัติคือให้ตรวจสอบกิเลสตัณหาตัวยหยาบตัวร้ายสุด หรือตัวที่ติดน้อยที่สุด ที่เหลือในชีวิตตนในขณะนั้น แล้วกำจัดด้วยปัญญาแห่งธรรม เมื่อกำจัดกิเลสตัวยหยาบร้ายหรือตัวที่ติดน้อยที่สุดได้แล้ว ก็กำจัดกิเลสตัว ละเอียดหรือตัวที่ติดมากขึ้นไปตามลำดับ โดย

1) สิ่งเป็นพิษโทษภัย ที่กิเลสชอบมากๆ ติดมากๆ ไม่สามารถลดได้ ก็ให้เสพไปก่อน เพราะถ้าลดก็จะเครียดมาก ทุกข์มาก ลำบากมาก และทรมานมาก เกินไป

2) สิ่งเป็นพิษโทษภัย ที่กิเลสชอบมากติดมาก แต่ก็พอลดได้บ้างโดยไม่ทรมานเกินไป ก็ให้ลด

3) สิ่งเป็นพิษโทษภัย ที่กิเลสชอบปานกลาง ละได้เป็นบางวันบางช่วงโดยไม่ทรมานเกินไป ก็ให้ละบางวันบางช่วง

4) สิ่งเป็นพิษโทษภัย ที่กิเลสชอบน้อยติดน้อย เลิกได้โดยไม่ทรมานเกินไป ก็ให้เลิกสิ่งที่เป็นพิษโทษภัยหรือเกินความจำเป็นนั้น

การปฏิบัติต้องไม่ตั้งเครียดหรือทรมานจนเกินไป และไม่ย่อหย่อนจนเกินไป (มัชฌิมาปฎิปปทา) โดยใช้หลักตามที่พระพุทธเจ้าตรัสว่า ‘ตั้งตนอยู่บนความลำบากกุศลธรรมเจริญยิ่ง ตั้งตนอยู่บนความสบายอกุศลธรรมเจริญยิ่ง’

(ม.อ. 14/12/17) และ ‘การย่อหย่อนด้วยการเสพกามสุข (รูป รส กลิ่น เสียง สัมผัส ลาก ยศ สรรเสริญ ที่เป็นภัย) ตามใจมากเกินไป หรือเคร่งครัดตัดการเสพจนตั้งเครียดทรมาณตนเองเกินไป เป็นเหตุแห่งทุกข์’ (ส.ม. 19/1081/592) คือ การปฏิบัติฝืนลดละเลิกกิเลสตามฐานกำลังจิตและกำลังปัญญาของตน ให้อยู่ในสภาพตั้งตนอยู่ในความลำบาก แต่อย่าให้ทรมาณตนเองเกินไป

ถ้าพอทนได้โดยไม่ทุกข์ทรมาณเกินไป ก็ทำลายกิเลสในใจตน ขณะที่มีผัสสะกระทบ และกิเลสกำลังออกอาการครอบงำมอมเมาเราให้ทำตามกิเลส (ม.อ. 14/453-463/504-510) พลังปัญญาที่เราจะทำลายกิเลสได้ก็คือ การพิจารณาความไม่เที่ยง (อนิจจัง) ความเป็นทุกข์ (ทุกขัง) ความไม่มีตัวตน (อนัตตา) ของอาการสุขและทุกข์ที่กิเลสสร้างขึ้น (วิ.ม. 4/20-24/27-31) โดยพิจารณาในขณะที่เรารับรู้ว่ากิเลสกำลังออกอาการ (อาการความไม่สบายภายในจิต) เมื่อเราพิจารณาความไม่เที่ยง ก่อให้เกิดทุกข์ และความไม่มีตัวตนแท้ ในสุขลวงของการเสพตามกิเลสสั่ง และความรู้สึกทุกข์ที่เกิดขึ้นเมื่อไม่เสพตามกิเลสสั่ง ว่าความรู้สึกสุขหรือทุกข์ดังกล่าวเมื่อเกิดขึ้นแล้วตั้งอยู่ไม่นานก็จะดับไป เหมือนกลุ่มฟองน้ำ ฟองน้ำ พยับแดด ต้นกล้วย มายากล (ส.ช. 17/95/180-182) รวมทั้งการพิจารณาว่ากิเลสจะสะกดจิตเหนี่ยวนำครอบงำมอมเมาเรา ให้ทำความทุกข์โทษภัยผลเสีย หรือทำความชั่วต่อตนเองและผู้อื่นอย่างไร โดยพิจารณาเท่าที่เรามีปัญญา ณ เวลานั้น พลังปัญญาดังกล่าวจะสามารถทำลายกิเลสได้ และพิจารณาประโยชน์ของการไม่มีหรือไม่เสพกิเลสนั้น พลังปัญญาดังกล่าว ก็จะสามารถทำลายกิเลสได้ ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสว่า ‘เมื่อใดพึงรู้ด้วยตนเองว่า ธรรมเหล่าใดนั้นเป็นอกุศล เป็นกุศล มีโทษ ไม่มีโทษ เป็นต้นแล้ว จึงควรละหรือเข้าถึงธรรมตามนั้น’ (อง.ทุก. 20/66/255-263) และ ‘บัณฑิตย่อมเว้นสิ่งที่ไม่เป็นประโยชน์ถือเอาแต่สิ่งที่เป็นประโยชน์’ (อง.จตุกก. 21/42/ 71) และ ‘อานิสงส์ (ประโยชน์)

ในพระนิพพาน (ประโยชน์ของการไม่มีกิเลส) ทุกข์ทั้งปวงก็จะดับ จิตก็จะหลุดพ้นจากอัสวะ เพราะไม่ยึดมั่นฯ' (ที.ม. 10/81/45)

ใน 'วิมุตตายนตฺตสูตร' พระพุทธเจ้าตรัสถึงเหตุแห่งการวิมุตติ 5 ประการที่ทำให้หลุดพ้นจากทุกข์ได้ (ดับกิเลสได้) คือ หลุดพ้นด้วยการฟังธรรม หลุดพ้นด้วยการแสดงธรรมหรือสนทนาธรรม หลุดพ้นด้วยการสาธยายธรรมหรือทบทวนธรรม หลุดพ้นด้วยการตรีกตรองใคร่ครวญธรรม หลุดพ้นด้วยสมาธินิมิต (การปฏิบัติมรรคทั้ง ๗ องค์กรอย่างตั้งมั่น) (อง.ปญจก. 22/26/32-35) จะเห็นได้ว่าพระพุทธเจ้าพบว่า ในขณะที่มีสติรับรู้ว่ากิเลสกำลังออกอาการ การพิจารณาโทษของการมีกิเลสหรือการเสพตามกิเลส และประโยชน์ของการไม่มีกิเลสหรือไม่เสพตามกิเลส จะทำให้กิเลสตาย ดังนั้นการพิจารณาทบทวนซ้ำๆ อย่างตั้งมั่น จนถึงขั้นกิเลสนั้นสลายตายไป ผู้นั้นก็จะได้รับความผาสุกเพราะพ้นทุกข์จากกิเลสได้

ดังนั้น ผู้มีปัญญาก้าวสู่พุทธะแท้ จะพิจารณาโทษในสิ่งที่เป็นโทษ โดยพิจารณาซ้ำๆ จนเชื่อมั่นว่า สิ่งที่เป็นโทษนั้นเป็นโทษ (พ้นจากมายากลวงของกิเลส) ถึงขั้นที่ทำให้เกิดสภาพตัดสิ่งที่เป็นโทษ (ตัดกิเลส) ได้ด้วยความรู้สึกที่เป็นสุข อิมเอบิغبานแจ่มใส อย่างไม่หวังหาอาลัยอวรณ์ในสิ่งที่เป็นโทษนั้น (พ้นจากการครอบงำของกิเลส) และพิจารณาประโยชน์ในสิ่งที่เป็นประโยชน์ โดยพิจารณาซ้ำๆ จนเชื่อมั่นว่าสิ่งที่เป็นประโยชน์นั้นเป็นประโยชน์ ถึงขั้นที่ทำให้เกิดสภาพเข้าถึงหรือสัมผัสสิ่งที่เป็นประโยชน์นั้น ด้วยความรู้สึกที่เป็นสุข อิมเอบิغبานแจ่มใส อย่างไม่หวังหาอาลัยอวรณ์ในสิ่งที่เป็นโทษที่ตนเคยติดเคยยึด (เป็นโลภุตรสุขอันเกิดจากการหมดความยึดมั่นถือมั่น) เมื่อผู้ใดเข้าถึงสภาพรู้ (รู้บาปและโทษ รู้กุศลและประโยชน์) ตื่น (ตื่นรู้ออกมาจากบาปและโทษ ตื่นรู้เข้าถึงกุศลและประโยชน์) เบิกบาน (จิตบริสุทธิ์ผ่องใส เพราะความไม่ติดยึดในกิเลส นั้นๆ) เพราะสามารถตัดสิ่งที่เป็นโทษ (ละบาป) เข้าถึงสิ่งที่เป็นประโยชน์ (บำเพ็ญกุศล) ด้วยใจที่เป็นสุข (ทำจิตใจให้บริสุทธิ์ผ่องใส เพราะความไม่ติดยึดในกิเลส

นั้นๆ) ปฏิบัติจนเกิดผลได้มากขึ้นเท่าไรๆ นั่นก็คือสภาพแห่งพุทธะได้เกิดมากขึ้น เป็นลำดับๆ เท่านั้นๆ (เป็นความตั้งมั่นแห่งจิตหรือสัมมาสมาธิ)

การรู้และพิจารณาโทษภัยของกิเลสในระดับปฏิจจนูปบาท มีประสิทธิภาพสูงสุดในการทำลายกิเลส ถ้าผู้ใดติดกิเลสชนิดใดน้อย การพิจารณาโทษของกิเลสเพียงไม่กี่ข้อไม่กี่ครั้ง ก็สามารถทำลายกิเลสชนิดนั้นได้ แต่ถ้าผู้ใดติดกิเลสชนิดใดมาก การพิจารณาโทษของกิเลสเพียงไม่กี่ข้อไม่กี่ครั้งนั้น จะไม่สามารถทำลายกิเลสได้ แต่พอพิจารณาโทษของกิเลสและประโยชน์ของการไม่มีกิเลสในระดับปฏิจจนูปบาท จะสามารถทำลายกิเลสได้อย่างมีประสิทธิภาพ

พุทธธรรมเป็นสิ่งที่ลึกซึ้ง ดังพระพุทธพจน์ที่ว่า ‘ธรรมที่เราบรรลุแล้วนี้ ลึกซึ้ง เห็นได้ยาก รู้ตามได้ยาก สงบ ประณีต ไม่ใช่วิสัยตรรกะ ละเอียด บัณฑิตจึงจะรู้ได้ ไม่ใช่ธรรมที่ผู้ถูกราคะและโทสะครอบงำจะรู้ได้ง่าย แต่เป็นธรรมพาทวน กระแส ก็แลหมู่ประชาชนนี้ เป็นผู้รุ่มรมย์ในอาลัย ยินดีในอาลัย เพลิดเพลินในอาลัย สำหรับหมู่ประชาชนผู้รุ่มรมย์ในอาลัย ยินดีในอาลัย เพลิดเพลินในอาลัย ฐานะอันนี้เป็นสิ่งที่เห็นได้ยาก กล่าวคือ หลักปฏิจจนูปบาท ความสงบแห่งสังขารทั้งปวง ความสลัดอุปธิทั้งปวง ความสิ้นตัณหา วิราคะ นิโรธ นิพพาน ผู้กำหนดด้วยราคะ ถูกกองโมหะหุ้มห่อไว้ จักรู้เห็นไม่ได้’ (ที.ม. 10/67/37-38)

จะเห็นได้ว่า ผู้ที่ยังหวังหาอาลัยอาวรณ์ในกิเลส อันเนื่องมาจากความไม่รู้ถึงทุกข์โทษภัยอันมากมายมหาศาลที่เกิดจากการมีกิเลส (ถูกอวิชชาครอบงำ) จึงยังเป็นผู้ประมาทและยังคงเสพกามและอัตตาทามที่กิเลสชอบใจอยู่รำไป ส่วนผู้ที่มีความตั้งใจที่จะลดละเลิกกิเลส ก็มีใจจะปฏิบัติได้โดยง่าย การลดละเลิกกิเลสนั้น เป็นสิ่งที่ทำได้ยากอย่างยิ่ง แต่ก็เป็นสิ่งที่มีคุณค่าอย่างยิ่ง มีคุณค่ามากกว่าสิ่งใดๆ ผู้ที่มีความตั้งใจที่จะลดละเลิกกิเลสอย่างแท้จริง จึงต้องใช้ปัญญา สติ และความพากเพียรพยายามเป็นอย่างสูงในการปฏิบัติ การมีครูบาอาจารย์ที่สามารถบอกทางได้อย่างถูกต้องถูกตรง และการมีหมู่มิตรดีสหายดีที่มาร่วมกันปฏิบัติ จึงเป็น

องค์ประกอบสำคัญที่จะทำให้เกิดพลังใจ พลังปัญญา และพลังบารมีร่วม ซึ่งเป็นปัจจัยสำคัญต่อการบรรลุเป้าหมายในการลดละเลิกกิเลส ดังพระพุทธพจน์ที่ว่า “มิตรดีสหายดี เป็นทั้งหมดทั้งสิ้นของพรหมจรรย์” (ส.ม. 19/2/4)

ในทางพุทธศาสนานั้น คำว่า ‘ปัญญา’ มีความลึกซึ่งแตกต่างกันใน 3 ระดับ ได้แก่ 1) สุตมยปัญญา คือปัญญาที่เกิดจากการฟัง เป็นปัญญาขั้นต้น 2) จินตามยปัญญา คือปัญญาที่เกิดจากการคิดใคร่ครวญไตร่ตรองอย่างลึกซึ้ง เป็นเหตุเป็นผล รอบคอบรอบด้าน ว่าสิ่งใดเป็นประโยชน์สิ่งใดเป็นโทษ สิ่งใดเป็นกุศลสิ่งใดเป็นอกุศล เป็นปัญญาที่ละเอียดลึกซึ้งมากขึ้น 3) ภวานามยปัญญา คือปัญญาที่รู้แจ้งเห็นจริงประจักษ์ชัดในจิตของตนว่า สิ่งใดเป็นประโยชน์สิ่งใดเป็นโทษ สิ่งใดเป็นกุศลสิ่งใดเป็นอกุศล (ไม่ใช่การท่องจำ ไม่ใช่การคิดเอา) ปัญญาในระดับที่ 3 นี้เป็นการเห็นความจริงตามความเป็นจริง ที่ทำให้จิตหลุดพ้นจากมายากลวงของกิเลสหรือพ้นจากวิปัสส 4 คือ เห็นสิ่งไม่เที่ยงว่าเที่ยง เห็นทุกข์ว่าเป็นสุข เห็นสิ่งไม่มีตัวตนว่ามีตัวตน และเห็นสิ่งไม่งามว่างาม (อง.จตุกก. 21/49/79) เมื่อจิตรู้แจ้งประจักษ์ชัดในสัจจะความจริงแท้ (ยถาภูตญาณทัสสนะ) จิตจะเกิดความละหน่ายคลายกำหนดจากกิเลส (นิพพิทาวิราคะ) เกิดสภาพจิตหลุดพ้นจากทุกข์ในปัจจุบันขณะ (วิมุตติ) และเกิดปัญญาที่รู้แจ้งว่าจิตของตนหลุดพ้นจากทุกข์จากกิเลสในเรื่องนั้น/ปริเชนั้นแล้ว (วิมุตติญาณทัสสนะ) (อง.ทสก. 24/1/1-3) ปัญญาในระดับนี้ที่ 3 นี้จะทำให้เกิดความเข้าใจในเรื่องกรรมและผลของกรรม (การกระทำและผลของการกระทำ) อย่างชัดเจนแจ่มแจ้ง ซึ่งเป็นสัมมาทิฐิข้อที่ 4 คือ “ผลวิบากแห่งกรรมที่ทำดีและทำชั่วมี (อตถิ สุกตทุกกฏานัน กมมานัน ผล วิปาโก)” (ม.อุ. 14/136/176)

จะเห็นได้ว่า ปัญญาในระดับที่ 1 และ 2 นั้น อาจจะสามารถฟังหรือคิดเป็นเหตุเป็นผลตามตรรกะได้ แต่ปัญญาในระดับที่ 3 นั้น ไม่สามารถเข้าถึงด้วยการใช้เพียงความคิด หรือคำนวณเอา หรือคาดคะเนเอาได้ ยกตัวอย่างเช่น ในผู้ที่

มีความสุขกับการกินอาหารตามใจชอบ (ตามกิเลสตาม) ไม่สามารถที่จะคิดเอาหรือคาดคะเนเอาได้ว่า สภาพของจิตที่สุขสงบจากกิเลส อันเกิดจากการที่สามารถล้างกิเลสต้นหาคความอยากกินอาหารอร่อยที่ตนชอบได้นั้น จิตจะเป็นสุขอย่างไร จิตจะมีพลังอย่างไร จิตจะเป็นอิสระอย่างไร และไม่สามารถที่จะคิดเอาหรือคาดคะเนเอาได้ว่า เมื่อดับกิเลสต้นหาได้จะเกิดความเปลี่ยนแปลงต่อจิตใจร่างกาย และเหตุการณ์ต่างๆ ในชีวิตของตนอย่างไร เป็นต้น ดังนั้น ปัญหาในระดับที่ 3 จึงไม่ใช่ตรรกะ แต่เป็นอนิจนัตย (สิ่งที่เหนือคิดเหนือจินตนาการ) ซึ่งปัญหาในระดับที่ 3 นี้ สามารถเข้าถึงได้ด้วยการปฏิบัติ อธิศีล อธิจิต อธิปัญญา ที่ถูกต้องถูกตรงสู่ความพ้นทุกข์ (เป็นสัมมาทิฐิ) ผู้ที่ตั้งใจฝึกฝนปฏิบัติก็จะสามารถเข้าถึงปัญญาในระดับนี้ได้ด้วยตนเอง เป็นการพิสูจน์ผลได้ด้วยตนเองอย่างเป็นปัจจุบันขณะ (เป็นวิทยาศาสตร์นามธรรม: Abstract Science)

6. วิธีการลดเล็กลกิเลสเหตุแห่งทุกข์เมื่อเกิดทุกข์ใจจากความเจ็บป่วย

กิเลสเป็นเหตุแห่งโรคและทุกข์ทั้งปวง ในผู้ที่กำลังเจ็บป่วย หากไม่เคยฝึกฝนการลดเล็กลกิเลสมาก่อนเลย ก็มักจะถูกกิเลสครอบงำจิต ทำให้จิตเศร้าหมอง เกิดความกลัว กังวล ระแวง หวั่นไหว ต่อสิ่งที่ตนกำลังประสบอยู่ ซึ่งจิตจะส่งผลต่อร่างกาย ทำให้โรคหรืออาการที่กำลังเป็นอยู่ทรุดลงได้อย่างรวดเร็ว ภายในค่ายสุขภาพแพทย์วิถีธรรม จึงมีวิธีการที่จะช่วยให้ผู้ป่วยหลุดพ้นจากการถูกครอบงำของกิเลส ด้วยการพิจารณาเพื่อล้างกิเลส (สร้างสัมมาทิฐิและสัมมาสังกัปปะ) ดังนี้

“เทคนิคทำให้หายโรคเร็ว คือ อย่าโกรธ อย่ากลัวเป็น อย่ากลัวตาย อย่ากลัวโรค อย่าเร่งผล อย่ากังวล (เป็นสภาพของจิตที่ปล่อยวางความยึดมั่นถือมั่นได้) (ใจเพชร กล้าจน, 2564, น. 25)

อย่าโกรธ คือ พิจารณาว่า เราหรือใครได้รับอะไร ผู้นั้น ทำมา ส่งเสริมมา เฟ่งโทษ ถือสา ดูถูก ชิงชัง หรือ ไม่ให้อภัย สิ่งนั้นมา เราหรือใครทำอะไร ผู้นั้น ต้องไปรับผล จากการกระทำนั้น ทุกคนล้วนอยากสุข อยากสมบูรณ์ ไม่มีใครอยาก ทุกข์ อยากพรวด ที่ยังทุกข์ ยังพรวด เพราะไม่รู้ หรือรู้แต่ยังทำไม่ได้ ไม่รู้ เพราะมี วิกากร้ายกั้นอยู่ หรือรู้ แต่ยังทำไม่ได้ หรือ เพียรเต็มที่แล้ว แต่ยังมีวิกากร้ายกั้น อยู่ เราทำดีที่สุดแล้ว พอใจทุกเรื่องให้ได้ แล้วเพียรทำดีต่อไป ด้วยใจไร้ทุกข์ (ใจ เพชร กล้าจน, 2564, น. 26)

อย่ากลัวเป็น อย่ากลัวตาย คือ พิจารณาว่า ตาย...ก็ไปเกิดใหม่ จะทำดี ต่อ อยู่...ก็ทำหน้าที่ต่อไป จะทำดีต่อ (ใจเพชร กล้าจน, 2564, น. 27)

อย่ากลัวโรค คือ พิจารณาว่า โรคไม่หายตอนเป็น ก็หายตอนตาย เราสู้ กับโรค เรามีแต่ชนะกับเสมอเท่านั้น โรคหาย เราก็ชนะ ถ้าโรคไม่หาย เราตาย โรคก็ตาย ก็เสมอกัน!! สูตรแก้โรค คือ ใจไร้ทุกข์ ใจดีงาม รู้เพียรรู้พัก สมดุลร้อน เย็น หรือใช้สิ่งที่รู้สึกสบาย (ใจเพชร กล้าจน, 2564, น. 27)

อย่าเร่งผล คือ พิจารณาว่า หายเร็วก็ได้ หายช้าก็ได้ หายตอนเป็นก็ได้ หายตอนตายก็ได้ หายตอนไหน ช่างหัวมัน (ใจเพชร กล้าจน, 2564, น. 28)

อย่ากังวล คือ พิจารณาว่า ทำดีที่ทำได้ ไม่วิวาท อย่างรู้เพียรรู้พัก ให้ดี ที่สุด ล้างความยึดมั่นถือมั่น ให้ถึงที่สุด สุขสบายใจไร้กังวลที่สุด ดีที่ทำได้ ไม่วิวาท คือเส้นทางทำดีนั้นไม่ปิดกั้นเกิน ไม่ฝืดฝืนเกิน ไม่ลำบากเกิน ไม่ทรมานเกิน ไม่เสียหายเกิน ไม่แตกร้างเกิน ไม่เสี่ยงเกิน” (ใจเพชร กล้าจน, 2564, น. 28)

“ความไม่กลัว คือ ยากำจัดโรคที่ดีที่สุดในโลกและออกฤทธิ์เร็วที่สุดในโลก ส่วนความกลัวคือยาพิษที่ร้ายที่สุดในโลกและออกฤทธิ์เร็วที่สุดในโลก ถ้าท่าน ใดที่สามารถทำใจไม่กลัวในทุกเรื่องได้จริงๆ รวมถึงการไม่กลัวตายด้วย (จิตอยู่ใน สภาภนิโรธ/วิมุตติ/นิพพาน) ก็จะมีสิ่งมหัศจรรย์เกิดขึ้นจริงๆ เรื่องจิตวิญญาณนี้ ยิ่งใหญ่มหัศจรรย์ ความไม่กลัวนั้นเป็นประโยชน์อย่างยิ่ง เพราะทำให้ใจก็ไม่เป็น

ทุกข์จากความกลัว โรคก็ทุเลาหรือหายได้เร็ว ตายก็ตายได้ยาก ความตายไม่ใช่สิ่งที่น่ากลัว ความตายเป็นเพียงการเปลี่ยนร่างจากที่ทรุดโทรมทุกข์ทรมานมากแล้ว ให้เราไปเอาร่างใหม่ที่ดีกว่าเดิมเท่านั้น จริงๆ เมื่อเราเปลี่ยนไปเอาร่างใหม่ก็ดีแล้ว จะไปทุกข์ใจทำไม” (ใจเพชร กล้าจน, 2561, น.56)

ในค่ายสุขภาพแพทย์วิถีธรรม จะมีการจัดสรรองค์ประกอบที่เป็นเหตุแห่งวิมุตติ 5 ได้แก่ 1. การฟังธรรม 2. การสนทนาธรรม (แสดงธรรม) 3. การทบทวนธรรม (สาธยายธรรม) 4. การใคร่ครวญธรรม 5. การปฏิบัติอริยมรรคมีองค์ 8 อย่างตั้งมั่น (สมาธินิมิต) โดยปฏิบัติทุกวันเป็นวิถีชีวิตประจำวันตลอดระยะเวลาของค่ายฯ จึงเป็นองค์ประกอบที่ครบพร้อม (สัปปายะ) สำหรับผู้ที่ตั้งใจลดละเลิกกิเลส ทั้งผู้ที่เจ็บป่วยและผู้ที่ไม่ได้เจ็บป่วย นอกจากนี้ทางมูลนิธิแพทย์วิถีธรรมแห่งประเทศไทยยังมีการจัดอบรมค่ายพระไตรปิฎก เพื่อเป็นการต่อยอดการฝึกฝนอย่างต่อเนื่องสำหรับผู้ตั้งใจที่จะพัฒนาการปฏิบัติของตนในระดับที่สูงขึ้น ละเอียดขึ้นต่อไป

7. ผลของการลดละเลิกกิเลสกับการหายโรคฉับพลัน

ผู้เขียนได้นำตัวอย่างกรณีศึกษาจากงานวิจัย (ลักขณา แซ่โซ้ว, 2565, น. 179-180) ซึ่งเป็นตัวอย่างกรณีศึกษาที่ผู้เขียนได้ทำการสังเกตอย่างมีส่วนร่วม ในกรณีที่ ดร.ใจเพชร กล้าจน และจิตอาสาแพทย์วิถีธรรม ได้ให้คำปรึกษาแก่ผู้ป่วยด้วยการนำพาทำโยนิโสมนสิการ (การทำใจในใจโดยแยบคาย) เพื่อลดละเลิกกิเลส ดังนี้ (ผู้เขียนใช้ภาษาพูดเพื่อสื่อให้เห็นถึงบริบทในสถานการณ์จริง)

ผู้ป่วย (คุณ K : นามสมมุติ) : หนูเคยมาเข้าค่ายเมื่อ 2 ปีก่อน อยู่ในค่ายประมาณ 3 วัน ตอนอยู่ในค่ายก็ยังไม่ค่อยเข้าใจอะไรเท่าไร จำได้อย่างเดียวคือคำที่อาจารย์หมอเขียวพูดว่า “หายวันนี้ก็ได้ หายพรุ่งนี้ก็ได้ หายตอนเป็นก็ได้ หายตอนตายก็ได้” หนูจำได้เท่านี้ ก็ใช้คำนี้มาตลอด เวลาเป็นโรคอะไรทำใจแบบ

นี่ก็หายทุกครั้ง แล้วหนูก็เลิกกินเนื้อสัตว์เพราะซีเกียจเคี้ยว เมื่อก่อนหนูเป็นโรคหลายโรคมมาก เป็นโรคหัวใจด้วย หมอจะให้ผ่าตัด แต่หนูไม่ชอบผ่า ไม่ชอบกินยา หนูก็เลยไม่กินยาอะไรเลย แล้วก็ผ่า แต่ตอนนี้พอกลับไปตรวจอีก หมอบอกว่าหายแล้ว หมอก็แปลกใจเหมือนกันว่ามันหายได้ยังไง ที่หนูจะถามวันนี้ คือ 3 วันมานี้หนูเป็นไมเกรน ปวดหัวมากๆ ปวดที่กระบอกตา เวลาปวดมากๆ มันมืดไปเลย มองไม่เห็นอะไรเลย หนูอยากถามเรื่องกัวซา

จิตอาสา : อธิบายเรื่องกัวซา (ประมาณ 4 นาที)

ดร.ใจเพชร กล้าจน (หมอเขียว) : เสริมข้อมูลเพิ่มเติม (ประมาณ 4 นาที)

อันดับแรกสุดเลยนะ คือให้เราเพิ่มอริยศีล ศีลที่เราต้องเพิ่มคือ อโยกัถวตาบอด (เพราะความกลัวเกิดจากตัณหา เป็นการผิดอริยศีล เป็นการเบียดเบียนตัวเอง) เราต้องกล้าที่จะตาบอด (ยอมรับด้วยความกลัวกล้าอาจหาญ) คือถ้ากล้าแล้วจะดีขึ้นทันที เพราะกิเลสเขารู้ว่าเรากลัวตาบอด เขาถึงเอาเรื่องตาบอดมาขู่เรา พอเรากลัวตาบอด ชีวิตก็ต้องเกร็งตัวบีบเอาความกลัวนั้นออก พอเกิดการเกร็งตัวมากๆ ก็ยังปวดตา พอปวดเราก็ยิ่งกลัวมากขึ้นอีก ก็ยิ่งจะเป็นมากขึ้นหนักขึ้น

ชีวิตมันต้องลดกิเลสไปตามลำดับ การลดกิเลสคือให้ดูว่าเรากลัวอะไร (ความกลัวเกิดจากการมีตัณหา) แล้วให้กล้าที่จะยอมรับสิ่งนั้น (ความกล้าเกิดจากการดับตัณหาได้) กล้าที่จะเป็นเลย ปวดก็ให้มันปวดไป มองไม่เห็นก็มองไม่เห็นไป จะได้หมดเวรหมดกรรม เอาให้มันซัดๆ เต็ดขาด ต้องเด็ดเดี่ยวเด็ดขาด ตาบอดก็บอดไป ตายก็ให้มันตาย เป็นไงเป็นกัน ทำอะไรไม่ได้ก็ให้มันทำไม่ได้ รับผิดชอบต่อมันก็แค่หมดเวรหมดกรรมแค่นั้นเอง (เข้าใจเรื่องกรรมอย่างแจ่มแจ้ง เป็นสัมมาทิฎฐิข้อที่ 4) พอรับแล้วทุกอย่างก็ดีขึ้น เรากลัวตาบอดแล้วมันเป็นสุขหรือทุกข์ ความกลัวเป็นสุขหรือเป็นทุกข์

คุณ K : ทุกข์ค่ะ

ดร.ใจเพชร กล้าจน (หมอเขียว): ทุกข์แล้วดีหรือไม่ดี

คุณ K : ไม่ดีค่ะ

ดร.ใจเพชร กล้าจน (หมอเขียว): ความกลัวคือตัวทุกข์ ความกลัวคือการเบียดเบียน ความกลัวคือความไม่ดี ทุกข์เนี่ยมันไม่ดี มันเบียดเบียนตัวเอง มันบาป มันเป็นการทำบาป (บาปทั้งปวงไม่ทำ ตามโอวาทปาฏิโมกข์) ทำบาปมันไม่ดี อย่าไปทำบาป ให้ทำสิ่งที่ดี

เนี่ยเราเห็นกิเลสชัดๆ อยู่แล้ว ฆ่ากิเลสเลย ใจตัวทุกข์นะคือกิเลส คือทุกข์ ฆ่ามันเลย ฆ่าทุกข์ซะก็หายทุกข์ อย่าไปกลัวตาบอด จริงๆ ทุกคนต้องล้างความกลัวทุกเรื่อง แต่ฟ้าเขาจะค่อยๆ ส่งใจทยอยมาเป็นระยะ ๆ ๆ เรายังเหลือความกลัวเรื่องอะไรอยู่เขาจะส่งใจทยอยมา เราก็จะเห็นว่าเรายังเหลือกิเลสในเรื่องใต้อยู่ เราก็กำจัดซะหมดจากเรื่องตาก็จะเป็นเรื่องอื่นอีก เราก็ต้องกำจัดความกลัวสิ่งนั้นอีกกำจัดไปอีกเรื่อยๆ เรื่องใดก็ตามที่เรายังกลัวอยู่เนี่ยมันไม่ดีทั้งนั้นแหละ มันทำให้เราทุกข์ทั้งนั้นแหละ เลิกกลัวทุกเรื่องให้ได้ เราก็หายทุกข์ทุกเรื่อง สำคัญที่สุดคืออย่ากลัว กล้าที่จะเป็นมันเลย มันไม่มีอะไรหรอก ก็แค่หมดไปเท่านั้นเอง แคร์บวิบากแล้วก็หมดไป เราก็จะโชคดีขึ้น

มันไม่มีอะไรจะต้องทุกข์ต้องกลัวหรอกในโลกนี้ มันมีแต่ความโง่ (อริชชา) เท่านั้นที่กลัว มันมีแต่ความทุกข์ความโง่เท่านั้นแหละ กิเลสมันหลอกเรา และมันจะหลอกเราตลอดกาลอย่างนี้แหละ ถ้าเรายังไม่กำจัดมัน แต่ถ้าเรากำจัดมัน มันก็ตายไป ก็หายทุกข์ไปตลอดกาล (นิพพานในเรื่องนั้น/ปริเฉทนั้น) เราก็ไปกำจัดความกลัวเรื่องใหม่ (ลดกิเลสไปตามลำดับ)

ตอนนี้ยังไม่ต้องไปเอาหลายเรื่อง เอาแค่เรื่องกลัวตาบอดนี้ก่อน (ความหวุ่นไหวเป็นโรค) เลิกกลัว บอดก็ให้มันบอดไปเป็นโง่เป็นกัน บอดก็แค่หมดเวรหมดกรรมเท่านั้น ก็โชคดีขึ้น (เข้าใจเรื่องกรรมและวิบากอย่างแจ่มแจ้ง :

สัมมาทฤษฎีข้อที่ 4) ชีวิตเราก็อำนาจไปใจเย็นข้ามชาติ พอหมดความกลัวมันก็รักษาโรคได้เยอะแล้ว ตอนนี้อย่าไปบ้างหรือยังโรคนะ

คุณ K : เบาล้วนแล้ว ค่ะ หายแล้วค่ะ

จากตัวอย่างข้างต้น จะเห็นได้ว่า การพิจารณาเพื่อดับกิเลสตัณหาอันก่อให้เกิดความกลัว ความกังวล ความระแวง ความหวั่นไหว สามารถปฏิบัติได้อย่างเป็นปัจจุบันขณะ ผลคือทำให้จิตหลุดพ้นจากความกลัว ความกังวล ความระแวง ความหวั่นไหว ได้ในปัจจุบันทันที (จิตเกิดสภาพนิโรธ/วิมุตติ/นิพพาน) ผลที่ตามมาคือ สามารถหายจากโรคหรืออาการที่เป็นอยู่ได้อย่างฉับพลันราวกับปาฏิหาริย์ ซึ่งเป็นผลที่ตรงกันกับ ‘ปฐมคิลานสูตร’ (ส.ม. 19/195/128-129) ‘ทุติยคิลานสูตร’ (ส.ม. 19/196/129-130) ‘ตติยคิลานสูตร’ (ส.ม. 19/197/130-131) ‘คิริमानันทสูตร’ (อง.ทสก. 24/60/128-133) และ ‘นกุลปิตุสูตร’ (อง.ฉก. 22/16/436-438) เป็นต้น ดังนั้น หากพุทธศาสนิกชนได้ทำความเข้าใจในวิธีการลดละเลิกกิเลสที่ถูกต้องถูกต้องตรง ก็จะไปสู่การมีสุขภาพที่ดีได้ และเพิ่มประสิทธิภาพในการรักษาโรคหรืออาการเจ็บป่วยได้เป็นอย่างมาก

8. ผลของการลดละเลิกกิเลสต่อการพัฒนาทางจิตวิญญาณของผู้ปฏิบัติ

ผลการลดละเลิกกิเลสของแต่ละบุคคลอาจจะปฏิบัติได้มากน้อยไม่เท่ากัน ซึ่งเป็นไปตามฐานจิตหรืออินทรีย์/พลังของบุคคลนั้นๆ ในบทความนี้ผู้เขียนได้นำผลของการลดละเลิกกิเลสจากงานวิจัยของผู้เขียน (ลักขณา แซ่ฮั่ว, 2565, น. 243-244) ซึ่งเป็นข้อมูลโดยภาพรวมจากการสัมภาษณ์เชิงลึกในกลุ่มผู้ให้ข้อมูลที่ฝึกลดละเลิกกิเลสเพื่อการรักษาโรคและการดูแลสุขภาพตามหลักศาสตร์การแพทย์วิถีธรรม จำนวน 90 คน ซึ่งประกอบด้วย จิตอาสาแพทย์วิถีธรรม จำนวน 30 คน บุคลากรด้านสาธารณสุข (ที่ดูแลสุขภาพด้วยศาสตร์การแพทย์วิถีธรรม) จำนวน 30 คน และผู้ที่เคยเข้าค่ายสุขภาพแพทย์วิถีธรรม จำนวน 30 คน

โดยแบ่งประเภทกิเลสเป็น 4 กลุ่ม คือ อบายมุข กาม โลกธรรม และอัตตา ตั้งแต่ระดับหยาบไปจนถึงระดับละเอียด ผลของการปฏิบัติโดยภาพรวม พบว่า

กิเลสอบายมุข ผู้ให้ข้อมูลส่วนใหญ่เลิกพฤติกรรมที่เป็นอบายมุขได้แล้ว เช่น การดื่มเหล้า สูบบุหรี่ เที่ยวกลางคืน เล่นการพนัน (ห่วย ไฟ หุ่น คาสีโน เป็นต้น) หลายท่านเริ่มห่างๆ จากเพื่อนที่ไม่มีศีล หันมาคบเพื่อนที่มีศีล หลายท่านลดความเกียจคร้าน (ชอบใช้เงินซื้อความสะดวกสบาย) หันมาทำสิ่งต่างๆ ด้วยตนเองมากขึ้น เป็นต้น

กิเลสกาม (กามคุณ 5) ผู้ให้ข้อมูลทุกท่าน พยายามลดละเลิกกิเลสความติดยึดในการเสพรูป รส กลิ่น เสียง สัมผัส ในเรื่องต่างๆ เช่น หลายท่านที่มีคู่ครอง ก็ลดละเลิกการสมสู่คนคู่ หลายท่านตั้งใจที่จะไม่แต่งงาน (ประพฤติพรหมจรรย์) หลายท่านลดละเลิกความติดยึดในรสชาติอาหาร เช่น ลดละเลิกการรับประทานอาหารที่ทำจากเนื้อสัตว์ (ซึ่งต้องต่อสู้กับกิเลสความอยากกินเป็นอย่างมาก) ลดละเลิกอาหารรสจัด ลดละเลิกการปรุงแต่งสี กลิ่น รส ลดละเลิกกาแฟ น้ำอัดลม ขนมกรุบกรอบ ขนมเบเกอรี่ เป็นต้น หลายท่านลดการทานอาหารจุบจิบระหว่างมื้อ หลายท่านลดจำนวนมื้ออาหารลง หลายท่านทานอาหารวันละมื้อ (ตาม ‘กกฎุปมสูตร’) เป็นต้น นอกจากนี้ส่วนใหญ่มัลดละเลิกการแต่งหน้า การใช้เครื่องประดับ การใช้น้ำหอม การฟังเพลงที่กระตุ้นความโลภ โกรธ หลง (เปลี่ยนมาฟังเพลงที่ช่วยให้ลดละเลิกความโลภ โกรธ หลง) ลดละเลิกการดูมหรสพและการละเล่นต่างๆ ลง เป็นต้น

กิเลสโลกธรรม ผู้ให้ข้อมูลส่วนใหญ่ ลดละเลิกการแสวงหาลาภ ยศ สรรเสริญ โลภียสุข ลงได้มาก ไม่ดิ้นรน ไม่เดือดร้อน ที่จะต้องไปแสวงหาหรือแก่งแย่งแข่งขันเพื่อให้ได้สิ่งดังกล่าว จึงไม่ต้องทุกข์ใจจากความอยากได้ และไม่ทุกข์ใจหากจะต้องสูญเสียสิ่งดังกล่าวไป ชีวิตจึงมีความสุขมากขึ้น (เป็นโลกุตรสุข หรือสุขจากการปล่อยวางความยึดมั่นถือมั่น)

กิเลสอัตรตา ผู้ให้ข้อมูลส่วนใหญ่ ลดละเลิกอัตรตาลงได้มาก เช่น การหลงใหญ่หลงโต การเอาแต่ใจตนเอง การติดความสมบูรณ์แบบ การอยากให้เกิดเกิดมากกว่าที่เป็นไปได้จริง การกดดันบีบบังคับผู้อื่น เป็นต้น ส่งผลให้ความเคร่งเครียดในชีวิตลดน้อยลง ปฏิสัมพันธ์กับผู้คนรอบข้างดีขึ้น รู้สึกโปร่งโล่งเบาสบายมากขึ้น ทำให้ผู้คนรอบข้างรู้สึกเอ็น (จากเดิมที่มักจะทำให้ผู้อื่นรู้สึกอึดอัด)

เมื่อสามารถลดละเลิกกิเลสในตนได้เป็นลำดับ ผู้ให้ข้อมูลทั้งหมดก็ได้ส่งผ่านสิ่งดีๆ เหล่านี้ให้กับผู้อื่น โดยหลายท่านได้แบ่งปันองค์ความรู้ในการปฏิบัติตามศาสตร์การแพทย์วิถีธรรมให้แก่ผู้ที่เจ็บป่วยหรือผู้ที่สนใจ หลายท่านเป็นตัวอย่างในการลดกิเลสและพาผู้คนรอบข้าง (ที่สนใจ) ลดกิเลส หลายท่านให้คำปรึกษาเพื่อช่วยคลายความทุกข์ใจให้กับผู้อื่น หลายท่านเสียสละบำเพ็ญประโยชน์เพื่อผู้อื่นมากขึ้น และหลายท่านผันตนเองมาเป็นจิตอาสาประจำแพทย์วิถีธรรม ซึ่งเป็นการทำงานฟรีโดยไม่มีค่าตอบแทนใดๆ (เป็นการปฏิบัติสม่ำเสมอที่สูงขึ้นเป็นลำดับๆ) บางท่านยอมทิ้งรายได้หลักแสนหรือหลักล้านต่อเดือน เพื่อนำร่างกาย แรงใจ และแรงความสามารถที่ตนมี มาบำเพ็ญเพื่อลดละเลิกกิเลส ลาภ ยศ สรรเสริญ โลภียสุข ในตน และเป็นการบำเพ็ญประโยชน์เพื่อช่วยเหลือมวลมนุษยชาติ ซึ่งเป็นการพัฒนาจิตวิญญาณของตนให้สูงขึ้น สะอาดขึ้น สว่างขึ้น สงบขึ้น เป็นลำดับๆ

9. บทสรุปและข้อเสนอแนะ

ชีวิตมนุษย์มีองค์ประกอบหลักๆ 2 ส่วน คือ ส่วนที่เป็นรูปธรรมและส่วนที่เป็นนามธรรม (ร่างกายและจิตใจ) ดังนั้น การรักษาโรคภัยไข้เจ็บของมนุษย์ จึงควรรักษาให้ครอบคลุม ครบถ้วน สมบูรณ์ ทั้งด้านรูปธรรมและนามธรรม แต่องค์ความรู้ทางการแพทย์ที่มีในปัจจุบัน ส่วนใหญ่ยังเป็นองค์ความรู้ที่จำกัดอยู่เฉพาะทางด้านรูปธรรม ส่วนองค์ความรู้ทางด้านนามธรรมมีน้อยมาก โดยเฉพาะอย่างยิ่ง

คือองค์ความรู้ด้านนามธรรมที่สามารถเรียนรู้ได้อย่างเป็นขั้นตอน มีระเบียบ มีแบบแผน มีคำอธิบายที่ชัดเจน เป็นเหตุเป็นผล เป็นวิทยาศาสตร์ และสามารถพิสูจน์ผลได้จริง ถือได้ว่ามีน้อยมาก

ศาสตร์การแพทย์วิถีธรรมของ ดร.ใจเพชร กล้าจน เป็นศาสตร์การแพทย์แผนใหม่ของโลก มีจุดกำเนิดในประเทศไทย มีแนวคิดหลัก คือ การฝึกฝนปฏิบัติเพื่อเข้าถึงสภาวะของความสุขอันสูงสุด คือ นิโรธ/วิมุตติ/นิพพาน ไปเป็นลำดับๆ มีการอธิบายกลไกการเกิดการหายของโรคอย่างเป็นวิทยาศาสตร์ทั้งเชิงนามธรรมและรูปธรรม มีวิธีปฏิบัติที่เรียกว่าหลัก 9 ข้อสู่สภาวะแห่งพุทธะ หรือยา 9 เม็ดของแพทย์วิถีธรรม มีสโลแกนคือ "ลดกิเลสรักษาโรค" "หมอที่ดีที่สุดในโลกคือตัวเราเอง" "ศุนย์บำบัดรักษาทุกโรค" โดยในค่ายสุขภาพแพทย์วิถีธรรม จะมีการปฏิบัติเพื่อลดละเลิกกิเลส (เพื่อหลุดพ้นจากทุกข์) หรือเหตุแห่งวิมุตติ 5 ประการ แทรกอยู่ในยาทั้ง 9 เม็ดของแพทย์วิถีธรรม และทุกกิจกรรมของค่าย จึงจัดได้ว่าเป็นพุทธนวัตกรรมทางการแพทย์ ที่นำวิธีการลดละเลิกกิเลสตามแนวทางพุทธศาสตร์มาบูรณาการในการรักษาโรคหรืออาการเจ็บป่วยได้จริง

ผลจากการปฏิบัติเพื่อลดละเลิกกิเลส พบว่า สามารถรักษาโรคได้ทุกโรค แม้แต่โรคที่หมดทางรักษาแล้ว (แต่ไม่ได้หายทุกคน ผลขึ้นอยู่กับการปฏิบัติของผู้ นั้น) ทั้งโรคติดต่อและโรคไม่ติดต่อเรื้อรัง เช่น โรคมะเร็ง ไตวายเรื้อรัง SLE โรคหนังแข็ง สะเก็ดเงิน ไวรัสตับอักเสบเรื้อรัง ตับแข็ง ไทรอยด์เป็นพิษ กระจกพรุน เบาหวาน ความดันโลหิตสูง ไขมันในเลือดสูง หลอดเลือดหัวใจตีบ หลอดเลือดสมองตีบ เกาต์ รูมาตอยด์ ภูมิแพ้เรื้อรัง ต่อมทอนซิลอักเสบ วัณโรค งูสวัด ไฟลามทุ่ง แผลเบาหวาน ไข้ไทฟอยด์ ไข้ซิกนุนญา โรคโควิด ฯลฯ ซึ่งผลที่เกิดขึ้นนอกจากจะหายหรือทุเลาจากโรคแล้ว ยังก่อให้เกิดความสุข ความสบาย ความสมบูรณ์ของชีวิตในทุกมิติ ได้แก่ ด้านร่างกาย จิตใจ สังคม ปัญญาสู่ความพ้นทุกข์ เศรษฐกิจ คุณภาพชีวิตโดยรวม และ การพึ่งตนและช่วยเหลือผู้อื่นให้พ้นทุกข์

(ภาวะแห่งพุทธะ) อีกด้วย จึงเป็นการจับจุดเดียวมลายทุกซ์ทั้งแนว ซึ่งจุดเดียวที่ว่านี่ก็คือการลดละเลิกกิเลสตัณหานั่นเอง

เอกสารอ้างอิง

- ใจเพชร กล้าจน. (2553). *ความเจ็บป่วยกับการดูแลสุขภาพแนวเศรษฐกิจพอเพียง ตามหลักแพทย์ทางเลือกวิถีพุทธ ของศูนย์เรียนรู้สุขภาพพึ่งตนตามแนวเศรษฐกิจพอเพียง สวนป่านาบุญ อำเภอคอนสาร จังหวัดมุกดาหาร*. (วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาพัฒนบูรณาการศาสตร์, คณะบริหารศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี).
- ใจเพชร กล้าจน. (2558). *จิตอาสาแพทย์วิถีพุทธเพื่อมวลมนุษยชาติ*. (ดุชนิพนธ์ปรัชญาดุษฎีบัณฑิตสาขาวิชาพุทธศาสตร์การพัฒนากุมิภาค (สาธารณสุขชุมชน), บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยราชภัฏสุรินทร์).
- ใจเพชร กล้าจน. (2562). *เทคนิคการทำใจให้หายโรคเร็ว*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: บริษัทพิมพ์ดี จำกัด.
- ใจเพชร กล้าจน. (2564). *บททบทวนธรรม*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: บริษัทพิมพ์ดี จำกัด.
- ใจเพชร กล้าจน และคณะจิตอาสาแพทย์วิถีธรรม. (2564). *คู่มือสุขภาพพึ่งตนแพทย์วิถีธรรมฝ่าวิกฤตโควิด 19 ฉบับย่อ*. ปทุมธานี: บริษัทพิมพ์ดี จำกัด.
- ดินแสงธรรม กล้าจน. (2562). *ข้อมูลสถิติมูลนิธิแพทย์วิถีธรรมแห่งประเทศไทย*. เชียงใหม่: มูลนิธิแพทย์วิถีธรรมแห่งประเทศไทย.

- นิตยาภรณ์ สุระสาย. (2563). รูปแบบการบูรณาการวัฒนธรรมการดูแลสุขภาพ
ด้วยการแพทย์วิถีธรรม. (ดุขฎิณีพนธ์ปรัชญาดุขฎิณีบัณฑิต สาขาวิชา
ยุทธศาสตร์การพัฒนากฎมภาค, บัณฑิตวิทยาลัย
มหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานี).
- ประเวศ วะสี. (2552). “เอ็นโดรฟิน”, จิตวิญญาณ Spirituality.
สืบค้น 28 พฤษภาคม 2565, จาก
www.novabizz.com/NovaAce/Spiritual/Spirituality.htm.
- ฝ่ายงานวิชาการมูลนิธิแพทย์วิถีธรรมแห่งประเทศไทย. (2565). ตัวอย่าง
กรณีศึกษา งานวิจัย งานวิชาการแพทย์วิถีธรรม.
สืบค้น 28 พฤษภาคม 2565, จาก www.morkeaw.net.
- พิชิต โสสุโขวงศ์. (2535). “กระบวนการของชีวิตในระดับโมเลกุล”,
ใน วิทยาศาสตร์ชีวภาพ. เครือวัลย์ โสภาสรรค์ บรรณาธิการ. หน้า 1-50.
พิมพ์ครั้งที่ 11. นนทบุรี: มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมมาธิราช.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลง
กรณราชวิทยาลัย. เล่มที่ 4, 10, 12, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24
และ 31. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- ราตรี สุตทรวง และวีระชัย สิงหนิยม. (2550). *ประสาทสรีรวิทยา*. พิมพ์ครั้งที่ 5.
กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ลักขณา แซ่ไ้้ว. (2565). *วิเคราะห์ศาสตร์การแพทย์วิถีธรรมของ ดร.ใจเพชร
กล้าจน*. (วิทยานิพนธ์พุทธศาสตร์มหาบัณฑิต สาขาวิชาพระพุทธศาสนา,
บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย).
- ลักขณา แซ่ไ้้ว, พูนชัย ปันธิยะ และวรางคณา ไตรยสุทธิ. (2565). วิเคราะห์
ศาสตร์การแพทย์วิถีธรรมของ ดร.ใจเพชร กล้าจน. *วารสารปรัชญา
อาศรม*, 4(1), 47-61.

สภามหาวิทยาลัยราชภัฏศรีสะเกษ. (2555). *ปริญญาวิทยาศาสตรดุษฎีบัณฑิตกิตติมศักดิ์ (ใจเพชร กล้าจน) สาขาวิชาสาธารณสุขชุมชน มหาวิทยาลัยราชภัฏศรีสะเกษ ผลงาน “บุคคลทำคุณประโยชน์ คำนพบศาสตร์การแพทย์วิถีธรรมเพื่อการพึ่งตนตามแนวเศรษฐกิจพอเพียง.*

อรุณรัตน์ ไกรลาศศิริ. (2560). *ผลของการรับประทานอาหารปรับสมดุลตามหลักการแพทย์วิถีธรรมต่อการเปลี่ยนแปลงระดับน้ำตาลในเลือดของผู้ป่วยเบาหวานชนิดที่ 2. (วิทยานิพนธ์วิทยาศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาสาธารณสุขชุมชน, บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยราชภัฏสุรินทร์).*

อาราทร หล้าคำมูล และคณะ. (2557). *การปรับเปลี่ยนพฤติกรรมสุขภาพตามแนวทางแพทย์วิถีธรรม ของกลุ่มเสี่ยงโรคความดันโลหิตสูงและเบาหวาน ตำบลยอด อำเภอสองแคว จังหวัดน่าน (รายงานวิจัย). กรุงเทพฯ: กระทรวงสาธารณสุข.*

एम จันท์แสน. (2560). *การประยุกต์ใช้หลักการแพทย์วิถีธรรมร่วมกับหลักการแพทย์แผนปัจจุบัน สำหรับการดูแลรักษาผู้ป่วยโรคไตเรื้อรัง จังหวัดกาฬสินธุ์. (วิทยานิพนธ์วิทยาศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาสาธารณสุขชุมชน, บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยราชภัฏสุรินทร์).*

เป้าประสงค์ของดนตรีในทัศนะของโซเปนฮาวเออร์และเวทานตะ¹

Schopenhauer and the Vedanta's Views on the Purpose of Music

ศิริพันธ์ โสภารัตนากุล^{1*}, ปิยะมาศ ใจไฟ²
Siriphan Soparattanakoon^{1*}, Piyamas Jaifai²
คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่^{1,2}
Faculty of Humanities, Chiang Mai University^{1,2}
*Corresponding Author, e-mail: siripan2203@gmail.com

(Received: November 11, 2022 | Revised: December 16, 2022 | Accepted: December 17, 2022)

บทคัดย่อ

‘เป้าประสงค์ของดนตรีในทัศนะของโซเปนฮาวเออร์และเวทานตะ’ เป็นงานวิจัยที่มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องดนตรีในทัศนะของโซเปนฮาวเออร์และเวทานตะ และเพื่อวิเคราะห์เป้าประสงค์ของดนตรีในทัศนะของโซเปนฮาวเออร์และเวทานตะ โดยใช้วิธีดำเนินการวิจัยเชิงเอกสารจากหนังสือ บทความ และเอกสารที่เกี่ยวข้องกับแนวคิดทางปรัชญาและแนวคิดทางดนตรีของระบบปรัชญาทั้ง 2 ผลการศึกษาพบว่า ระบบปรัชญาของโซเปนฮาวเออร์และเวทานตะมีทัศนะร่วมที่มองว่าดนตรีมีความเชื่อมโยงต่อความจริงเชิงอภิปรัชญา กล่าวคือ ดนตรีในทัศนะของโซเปนฮาวเออร์มีลักษณะเป็นดนตรีบรรเลงที่สามารถสะท้อนธรรมชาติของเจตจำนงได้ด้วยตัวของมันเอง ในขณะที่ดนตรีของปรัชญาเวทานตะนั้น มีลักษณะเช่นเดียวกับพรหมที่ก่อให้เกิดโลกและสรรพสิ่ง ดนตรีในทัศนะของโซเปนฮาวเออร์

¹ บทความวิจัยนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ เรื่อง “เป้าประสงค์ของดนตรี: บทสะท้อนแนวคิดทางปรัชญาในทัศนะของโซเปนฮาวเออร์และเวทานตะ” หลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

และเวทานตะจึงสอดคล้องกันในแง่ของการมีเป้าหมายประสงค์ 2 ระดับ ได้แก่ เป้าประสงค์ในตัวเอง คือการเป็นกระจกสะท้อนลักษณะหรือธรรมชาติของความจริงสูงสุด และเป้าหมายนอกตัวเอง คือการเป็นเครื่องมือในการนำผู้ฟังเข้าสู่สภาวะจิตที่เป็นสมาธิ ผ่านกระบวนการของสุนทรียปัสณาการ (aesthetic contemplation) และศานติรส (santarasa) เพื่อเข้าถึงความจริงสูงสุดโดยปราศจากสำนึกแห่งตัวตน

คำสำคัญ: เป้าประสงค์ของดนตรี, โชเพนฮาวเออร์, เวทานตะ

Abstract

The purpose of the research entitled “Schopenhauer and the Vedanta’s Views on the Purpose of Music” were to study the purpose of music with special reference to philosophy of Schopenhauer and Vedanta. The findings of the study show that both philosophical systems believed in connection between music and metaphysical truth. Music, according to Schopenhauer, is regarded as the instrument that represents its own will. Vedanta, on the other hand, considers music as the same as Brahman which is the first cause of everything. As the result, music according to both systems can serve two purposes, namely, internal and external ones. The later are regarded as the instruments that lead the listener’s mind to the level of meditation whereas the former can be seen as the mirrors that reflect the nature of truth. These two purposes can be achieved through the process of aesthetic contemplation and Santarasa leading to the ultimate reality without self-consciousness.

Keywords: Musical Purpose, Schopenhauer, Vedanta

1. บทนำ

ดนตรีถูกยกให้เป็นศิลปะที่พิเศษยิ่งกว่าศิลปะแขนงอื่นในหลายระบบคิด จากความสามารถในการถ่ายทอดอารมณ์และเรื่องราว รวมถึงก่อให้เกิดคุณประโยชน์ในหลายด้าน อาทิ คุณค่าทางร่างกาย (Physical value) คุณค่าทางอารมณ์ (Emotional value) คุณค่าทางสติปัญญา (Intellectual value) และคุณค่าทางจิตวิญญาณ (Spiritual value) (Sunderman, อ้างใน เมินรัตน์, 2536, น.64-66) แนวคิดที่มองว่าดนตรีเชื่อมโยงกับแนวคิดทางอภิปรัชญานั้น ปรากฏอยู่ทั้งในโลกตะวันตกและตะวันออกผ่านระบบปรัชญาของโซเปนฮาวเออร์และเวทานตะ

พบว่า ดนตรีในโลกตะวันตกได้รับความสำคัญในฐานะองค์ความรู้หนึ่ง สำหรับพัฒนามนุษย์ในด้านจิตวิญญาณมาตั้งแต่ยุคกรีก-โรมัน เนื่องจากความสอดคล้องประสานกันในเชิงตัวเลขของช่องว่างและอัตราจังหวะที่เหมาะสมของดนตรีมีผลต่อสมดุลระหว่างร่างกายและจิตใจ รวมถึงสามารถก่อให้เกิดความคิดและความรู้สึกที่ส่งผลต่อพฤติกรรมในเชิงจริยศาสตร์ได้ (Burkholder, 2014, p.13) ดนตรีเริ่มถูกนำมาเชื่อมโยงกับคริสต์ศาสนาในฐานะสิ่งสะท้อนความสมบูรณ์แบบแห่งพระเจ้าในยุคกลาง ในขณะที่ดนตรีในวัฒนธรรมอินเดียนั้นมีต้นกำเนิดจากการท่องสวดในกิจกรรมทางศาสนาของยุคพระเวท อธิบายผ่านแนวคิดเรื่องนาทพรหมัน (Nada-Brahman) ว่า เสียงก่อให้เกิดสรรพสิ่งเช่นเดียวกับพรหมใน 2 รูปแบบ (คมกฤษ, 2563, online) คือ เสียงที่ได้ยินด้วยหูจากการสั่นสะเทือนของวัตถุ อาทิ เสียงพูด เสียงร้อง เสียงดนตรี และเสียงที่ไม่ได้ยินด้วยหูจากการสั่นสะเทือนของจักรวาล อาทิ ฤดูกาล กลางวัน-กลางคืน การเกิด-การตาย

ความเป็นมาและพัฒนาการของแนวคิดทางดนตรีในตะวันตกและอินเดียต่างส่งผลต่อแนวคิดเชิงสุนทรียศาสตร์ของโซเปนฮาวเออร์และเวทานตะ โดยทั้ง 2 ระบบปรัชญามีทัศนะที่สอดคล้องกันว่า ดนตรีเป็นศิลปะแขนงพิเศษที่สามารถ

นำไปสู่ความจริงสูงสุดได้ ดังนั้น ผู้วิจัยจึงต้องการศึกษาถึงแนวคิดเรื่องดนตรีและ
เป้าประสงค์ของดนตรีในทัศนะของโซเปนฮาวเออร์และเวทานตะ

2. วัตถุประสงค์การวิจัย

2.1 เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องดนตรีในทัศนะของโซเปนฮาวเออร์และ
เวทานตะ

2.2 เพื่อศึกษาเป้าประสงค์ของดนตรีในทัศนะของโซเปนฮาวเออร์และ
เวทานตะ

3. วิธีการวิจัย

งานวิจัยนี้เป็นงานวิจัยเชิงเอกสาร (Documentary Research) มีวิธีการ
วิจัย ดังนี้

3.1 รวบรวมข้อมูลจากหนังสือ เอกสาร บทความ และงานวิจัยที่
เกี่ยวข้องกับปรัชญาของโซเปนฮาวเออร์

3.2 รวบรวมข้อมูลจากหนังสือ เอกสาร บทความ และงานวิจัยที่
เกี่ยวข้องกับเวทานตะ

3.3 เปรียบเทียบแนวคิดเรื่องดนตรีในทัศนะของโซเปนฮาวเออร์และ
เวทานตะ

3.4 วิเคราะห์เป้าประสงค์ของดนตรีในฐานะเครื่องมือในการเข้าถึงความ
จริงสูงสุด

3.5 นำเสนอผลการวิจัยด้วยวิธีการพรรณนาเชิงวิเคราะห์

4. ผลการวิจัย

4.1 แนวคิดเรื่องดนตรีในทางปรัชญา

ดนตรีตะวันตกตั้งแต่ยุคกรีกเป็นต้นมาได้รับการอธิบายว่า มีคุณสมบัติในการถ่ายทอดหรือก่อให้เกิดอารมณ์ความรู้สึก ซึ่งมีอิทธิพลต่อพัฒนาการทางร่างกาย จิตใจ และวิญญาณ ดังในยุคกรีกที่เชื่อว่า การศึกษาดนตรีร่วมกับการฝึกฝนยิมนาสติกนอกจากกระตุ้นสมดุระหว่างร่างกายและจิตใจแล้ว ยังทำให้เกิดการคิดที่เป็นระบบและนำไปสู่แนวคิดเชิงจริยศาสตร์ด้วย ลักษณะของดนตรีเริ่มปรากฏความแตกต่างอย่างตรงข้ามกันขึ้นช่วงศตวรรษที่ 18-19 ในยุคคลาสสิก (the Classic Period, 1750-1820) และยุคโรแมนติก (the Romantic Period, 1815-1920) ผ่านลักษณะของดนตรีคลาสสิก (Classical Music) ที่เน้นการถ่ายทอดความรู้สึกที่เป็นสากลอย่างเป็นธรรมชาติ โดยอาศัยโครงสร้างและองค์ประกอบทางดนตรี และดนตรีสมัยนิยม (Popular Music) ที่เน้นการแสดงอารมณ์ความรู้สึกและเรื่องราวเชิงปัจเจก

ลักษณะของดนตรีคลาสสิกและดนตรีสมัยนิยมนำไปสู่ข้อถกเถียงเกี่ยวกับคุณค่าของ ดนตรีในวงการวิจารณ์ดนตรี (musical criticism) ในศตวรรษที่ 19 ทำให้ดนตรีถูกจำแนกเป็น 2 ประเภท โดย Harvard Dictionary of Music (1974, p.2) ให้คำนิยามว่า ดนตรีบริสุทธิ์ (Absolute Music) ไม่ใช่ดนตรีที่ถูกออกแบบเรื่องราวผ่านเนื้อร้องที่ใช้ภาษา หรือมีการแสดงออกทางอารมณ์ แต่เป็นดนตรีที่ปราศจากความหมายภายนอก ในขณะที่ดนตรีพรรณนา (Program Music) เป็นดนตรีที่สร้างขึ้นจากแนวคิดนอกตัวดนตรี เพื่อถ่ายทอดอารมณ์ความรู้สึกและมโนภาพผ่านกระบวนการทางจิตในเชิงอัตวิสัย (Ibid., pp.696-698) โดยข้อถกเถียงดังกล่าวเกิดจากแนวคิดเชิงสุนทรียศาสตร์ในกลุ่มนักคิด อาทิ เอ็ดเวิร์ด ฮานสลิก (Eduard Hanslick, 1825-1904) ที่เสนอว่า ดนตรีเป็นเพียงโครงสร้างเสียงล่องหนที่ไร้ซึ่งเนื้อหาหรืออารมณ์ แต่สุนทรียะทางดนตรีที่เกิด

ขึ้นมาจากองค์ประกอบหรือรูปแบบของตัวดนตรีเอง ดังนั้น ดนตรีบริสุทธิ์จึงสามารถสะท้อนคุณค่าแห่งดนตรีได้อย่างแท้จริง (Irina, 2006, pp.10-11)

ในขณะที่ฟรันซ์ ลิสต์ (Franz Liszt, 1811-1886) กลับเสนอว่า ดนตรีไม่ได้เป็นสุนทรียะบริสุทธิ์แต่สร้างขึ้นเพื่อเป็นสื่อในการแสดงออกทางอารมณ์และเรื่องราวจากผู้ประพันธ์ (Ibid., pp.14-17) เช่นเดียวกันริชาร์ด วากเนอร์ (Richard Wagner, 1813-1883) ที่มองว่า คุณค่าของดนตรีอยู่ที่ความสามารถในการแสดงออกและสื่อสารเรื่องราวที่เป็นจริง ซึ่งเป็นบทบาทของดนตรีที่มีต่อสังคม (Ibid., pp.18-19) การจำแนกดนตรีออกเป็น 2 ประเภทนี้จึงสามารถนำไปเป็นกรอบในการพิจารณาถึงลักษณะและคุณสมบัติของดนตรีในทัศนะของโซเปนฮาวเออร์และเวทานตะได้

4.2 แนวคิดเชิงอภิปรัชญาและสุนทรียศาสตร์ของโซเปนฮาวเออร์

อาเธอร์ โซเปนฮาวเออร์ (Arthur Schopenhauer, 1788-1860) เป็นหนึ่งในนักปรัชญาจิตนิยม (Idealism) ที่เชื่อว่า โลกและความจริงมีลักษณะเป็นจิตหรือสำนึกที่เป็นนามธรรม โดยรับเอาอิทธิพลทางความคิดจากนักคิดก่อนหน้า อาทิ อิมมานูเอล คานท์ (Immanuel Kant, 1724-1804) ที่อธิบายว่า สรรพสิ่งที่เรารู้เป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในจิต และโยฮัน กอทลีบ ฟิชเทอ (Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814) ที่อธิบายว่า สรรพสิ่งถูกสร้างขึ้นในสำนึกของผู้รู้ในรูปแบบมโนภาพ (Schopenhauer, 2010, p.55) นำไปสู่แนวคิดรากเหง้าทั้ง 4 แห่งเหตุผลเพียงพอเพื่อยืนยันถึงการมีอยู่ของสิ่งต่างๆ อันประกอบไปด้วย การแปรเปลี่ยน (becoming) การรู้ (knowing) การมี (being) และการกระทำ (acting) (Costanzo, 2020, pp.290-291) ซึ่งเหตุผลเพียงพอประการสุดท้าย อธิบายว่า สิ่งต่างๆ มีและเป็นด้วยเจตจำนง (Will) เป็นพลังงานมีขอบเขตที่ขับเคลื่อนได้เอง มีอยู่ในทุกสรรพสิ่งทั้งที่มีชีวิตและไม่มีชีวิต โดยเจตจำนงจะ

แสดงออกผ่านการเป็นของสิ่งต่าง ๆ อาทิ รูปร่าง ลักษณะ ระบบอวัยวะ และ บุคลิกในคนและสัตว์ การเจริญพันธุ์ การขยายพันธุ์ และการกลายพันธุ์ในพืช แรงดึงดูด แรงโน้มถ่วง การแยกและรวมกันของสสาร (Schopenhauer, 2017) ดังนั้น เจตจำนงจึงทำให้เกิดการรับรู้โลกใน 2 ระดับ คือ โลกในฐานะเจตจำนง (world as will) และโลกในฐานะภาพแทน (world as representation)

ผลงานศิลปะแขนงต่างๆ จึงมีอยู่ในฐานะภาพแทนที่สะท้อนถึงการแสดงออกแห่งเจตจำนง โดยโซเฟนฮาวเออร์จำแนกศิลปะออกตามความสามารถในการแสดงออกแห่งเจตจำนง ประกอบไปด้วยศิลปะด้านสถาปัตยกรรม (architecture) ที่สะท้อนเพียงลักษณะทางกายภาพและความสัมพันธ์เชิงโครงสร้างของวัตถุ ภูมิสถาปัตยกรรม (landscape architecture) และภาพวาดทิวทัศน์ (landscape painting) ที่แสดงออกถึงเจตจำนงผ่านลักษณะและความสัมพันธ์ระหว่างกันของสิ่งมีชีวิต จิตรกรรมและประติมากรรมสัตว์ (painting and sculpture of animal) หรือจิตรกรรมและประติมากรรมคน (painting and sculpture of human) ที่สะท้อนเจตจำนงผ่านรูปร่างท่าทาง อากัปกริยา และบุคลิกลักษณะเฉพาะตน ซึ่งผลงานทัศนศิลป์ที่กล่าวถึงข้างต้นล้วนแต่เกิดจากการลอกเลียนวัตถุในธรรมชาติ สัตว์ และมนุษย์ เพื่อเป็นภาพแทนถึงมนทัศน์นามธรรมเบื้องหลัง ในขณะที่วรรณกรรม (literature) เกิดจากมนทัศน์นามธรรมที่ใช้ภาษาเพื่อสะท้อนถึงสิ่งอันเป็นรูปธรรม

อย่างไรก็ตาม ดนตรี (music) กลับเป็นศิลปะแขนงเดียวที่ไม่ได้อยู่ในฐานะภาพแทนเพื่อแสดงออกถึงความหมายภายนอกหรือถ่ายทอดอารมณ์ในระดับปัจเจก แต่สิ่งที่รับรู้ผ่านอรรถกถาเป็นเพียงรูปแบบของอารมณ์ (types of feelings) ที่สากลเป็นภาววิสัย (supra-individual structures) ซึ่งสะท้อนถึงเจตจำนงบริสุทธ์ที่ไม่อยู่ในกรอบมองแห่งตัวตน (pre-individual Will) (Gunter Zoller, 2010, p.129) ดังนั้น ดนตรีจึงเป็นเสมือนตัวเจตจำนงที่เผยแสดง

ธรรมชาติของตัวมันเอง (a copy of the will) ผ่านภาษาของดนตรีที่เป็นสากล โดยปราศจากถ้อยคำ ในรูปแบบขององค์ประกอบทางดนตรีทั้งระดับเสียงและ ท่วงทำนอง (Schopenhauer, 2010, pp.239-285)

4.3 แนวคิดเชิงอภิปรัชญาและสุนทรียศาสตร์ของเวทานตะ

เวทานตะ (Vedanta) เป็นหนึ่งในระบบปรัชญาฮินดูสายอาสติกะที่ สืบทอดแนวคิดทางปรัชญามาจากคัมภีร์อุปนิษัทในประเด็นเกี่ยวกับการมีอยู่ของ พรหมัน อาตมัน มายา อภิปญา และโมกษะเป็นสำคัญ โดยอธิบายว่า พรหมัน (Brahman) เป็นความจริงสูงสุดที่ก่อให้เกิดสรรพสิ่ง พรหมันที่เป็นภาวะบริสุทธิ์ และเป็นอิสระจากปรากฏการณ์ เรียกว่า นิรคุณพรหมัน (Nirguna Brahman) และพรหมันที่อยู่ในรูปแบบของเทพเจ้าที่มีตัวตน เรียกว่า สคุณพรหมัน (Saguna Brahman) (สุนทร, 2545, น. 300-301) นอกจากแนวคิดสคุณพรหมันจะ ก่อให้เกิดขบวนการทางศาสนาเรียกว่า ลัทธิกักติ (Bhakti Movement) (พีรพล, ม.ป.ป., น.63-65) ที่เชื่อว่า การแสดงความรักภักดีต่อเทพเจ้าตามหลักภักติโยคะ สามารถนำไปสู่โมกษะได้ โดยการบูชา (Puja) เป็นหนึ่งในหลักปฏิบัติที่แพร่หลาย มากที่สุด สามารถทำได้ด้วยการถวายเครื่องสังเวยและการสวดอ้อนวอนต่อเทพ เจ้า และเป็นที่มาของภักติสังคีต (Bhakti Sangit) หรือการร้อง เล่น เต้นรำเพื่อ บูชาเทพเจ้า (Beck, 2013, p.127) นอกจากนั้นยังเกี่ยวโยงกับที่มาของแนวคิด ทางสุนทรียศาสตร์อินเดียที่ปรากฏในคัมภีร์นาฏยศาสตร์ (Bharata Natyasastra) ของท่านภารตะมุนี (Bharata Muni) ที่กล่าวถึงการที่พระพรหมต้องลงมาแสดง ละครร่วมกับดนตรี การรำยรำ และบทกวี เพื่อสั่งสอนให้มนุษย์มีศีลธรรมและจิต วิญญาณมากขึ้นในยุคที่ความอหังการของมนุษย์ก่อให้เกิดทุกข์เข็ญอีกด้วย (Tripurari, 2011, p.8)

พรหมันและอาตมันแท้จริงแล้วเป็นสิ่งเดียวกัน แต่พรหมันถูกทำให้แสดงออกในฐานะสิ่งปรากฏที่มีลักษณะแตกต่างกันด้วยอำนาจของมายา เกิดอภิปรัชญาหรือความเข้าใจผิดว่าสรรพสิ่งแยกต่างหากจากพรหมัน (ไพฑูริย์, 2530, น. 109) การบรรลุความจริงเกี่ยวกับพรหมันจึงสามารถทำได้ผ่านการปฏิบัติเชิงศาสนา รวมถึงการรับรู้ด้วยสำนักบริสุทธิ (pure consciousness) ผ่านปรากฏการณ์เชิงสุนทรียศาสตร์ (Ross Keating, 2008, pp.25-37) โดยมอร์ริสเกรฟส์ (Morris Graves, 1910-2001) จิตรกรชาวอเมริกันผู้ศึกษาแนวคิดทางตะวันออกได้เสนอว่า งานศิลปะครอบคลุมพื้นที่แห่งปรากฏการณ์ (phenomenal space) พื้นที่แห่งจิต (mental space) และพื้นที่แห่งสำนึก (space of consciousness) เมื่อผู้ชมปฏิสัมพันธ์กับผลงานศิลปะจึงนำมาซึ่งการรับรู้ตัวตน (Existence) และการรู้สภาพที่เป็นจริง (Knowledge)

ดนตรีถูกยกให้เป็นวิจิตรศิลป์ที่เหนือกว่าศิลปะแขนงอื่น เนื่องจากเชื่อว่าดนตรีเป็นผลงานศักดิ์สิทธิ์อันไร้ตัวตนในจิตใต้สำนึกที่จะเผยแสดงในรูปแบบของเสียงและท่วงทำนอง มีคุณสมบัติในการสร้างความสุนทรีย์และกระตุ้นให้สำนึกถึงความงามแห่งธรรมชาติ เพื่อสลายทวิลักษณ์แห่งกาย-จิต มนุษย์-เทพเจ้าให้เป็นหนึ่งเดียวกัน (Swami Sattwasthananda, 2010, online) ซึ่งเกิดจากอิทธิพลของแนวคิดนาทพรหมที่เชื่อว่าเสียงเกี่ยวโยงถึงพรหมัน ดนตรีจึงเป็นศิลปะที่สามารถสะท้อนธรรมชาติของโลกและสรรพสิ่ง รวมถึงเผยแสดงความจริงเกี่ยวกับพรหมันผ่านองค์ประกอบต่างๆ ทั้งระดับเสียง รากะ ตาละ และรล

5. อภิปรัชญาผลการศึกษาวิจัย

5.1 ดนตรีในทัศนะของโซเปนฮาวเออร์และเวทานตะ

แนวคิดเชิงสุนทรียศาสตร์ที่ให้ความสำคัญต่อดนตรีในฐานะศิลปะเพียงแขนงเดียวที่สามารถแสดงออกถึงเจตจำนงได้โดยตรง ดนตรีในทัศนะของ

โซเปนาฮาวเออร์จึงมีลักษณะเป็นดนตรีบรรเลงตามแบบดนตรีคลาสสิก (classical music) ที่ให้ความสำคัญต่อโครงสร้างและองค์ประกอบทางดนตรี ซึ่งดนตรีในลักษณะนี้สามารถสะท้อนธรรมชาติของเจตจำนงผ่านองค์ประกอบต่างๆ คือ ระดับเสียง กล่าวคือ เสียงเบส (bass) เทียบได้กับการแสดงออกเจตจำนงระดับต่ำสุดในสิ่งไม่มีชีวิต เสียงเทเนอร์ (tenor) เทียบได้กับการแสดงออกเจตจำนงในพืช เสียงอัลโต (alto) เทียบได้กับการแสดงออกเจตจำนงในสัตว์ และเสียงโซปราโน (soprano) ซึ่งเป็นระดับเสียงที่สูงที่สุดเทียบได้กับมนุษย์ที่สามารถแสดงออกเจตจำนงได้มากที่สุด (Schopenhauer, 2017) ท่วงทำนองที่ไม่ประสานกัน (disunion) และกลับมาประสานกันอีกครั้ง (reconciliation) ยังสะท้อนถึงวัฏจักรความสมหวังและผิดหวังจากความพยายามในการตอบสนองต่อเจตจำนง การเข้าถึงความจริงสูงสุดเกี่ยวกับเจตจำนงจึงสามารถทำได้โดยอาศัยคุณสมบัติในการครอบครองความงามของดนตรี ซึ่งจะดึงดูดความสนใจและนำผู้ฟังเข้าสู่ภาวะที่จดจ่อเป็นสมาธิเรียกว่า สุนทรียปัสณาการ (aesthetic contemplation)

ดนตรีในภาษาสันสกฤตหมายถึงเสียงที่ไพเราะ (lavanya) มีรส (rasa) และภาวะอันสุนทรีย์ (bhava) (Prajnanananda, 1960, pp.19-20) จึงทำให้นอกจากดนตรีในทัศนะของปรัชญาเวทานตะจะมีที่มาเชื่อมโยงกับหลักศาสนาแล้ว ยังสามารถสะท้อนความจริงเกี่ยวกับความจริงสูงสุดผ่านองค์ประกอบต่างๆ ได้เช่นเดียวกัน โดยมีราคะ (raga) หรือกลุ่มตัวโน้ตจำนวน 5-7 ตัวเป็นองค์ประกอบหลักในการสื่ออารมณ์ความรู้สึกจากผู้บรรเลงไปยังผู้ฟัง ถือเป็นองค์ประกอบทางดนตรีที่มีคุณสมบัติในการแปลงอารมณ์อันนามธรรมสู่เสียงอย่างเป็นรูปธรรม (Bakshi, 2005) ซึ่งราคะแต่ละชุดถูกกำหนดกาลเทศะในการบรรเลงเพื่อก่อให้เกิดภาวะสุนทรียะเรียกว่า รส 9 ประการ ได้แก่ ความรัก (rati) ความตลกขบขัน (hasya) ความกล้าหาญ (vira) ความเศร้าโศก (karuna) ความ

อัศจรรย์ (adbhuta) ความโกรธแค้น (raudra) ความเกลียดชัง (vibhatsa) ความหวาดกลัว (bhaya) และความสงบสุข (santa) ซึ่งศานติรสหรือรสแห่งความสงบสุขนั้นเป็นภาวะแห่งสมาธิเช่นเดียวกันกับที่เกิดจากการบำเพ็ญทางศาสนา

5.2 เป้าประสงค์ของดนตรีในทัศนะของโซเปนฮาวเออร์และเวทานตะ

จากการศึกษาระบบปรัชญาของโซเปนฮาวเออร์และเวทานตะในส่วนของแนวคิดเชิงอภิปรัชญาและสุนทรียศาสตร์ สามารถวิเคราะห์เกี่ยวกับเป้าหมายของดนตรีในทัศนะของโซเปนฮาวเออร์และเวทานตะว่า ทั้ง 2 ระบบปรัชญามีเป้าหมายที่สอดคล้องกันใน 2 ระดับ ได้แก่ เป้าประสงค์ในตัวเองคือการสะท้อนธรรมชาติของโลกและสรรพสิ่งที่เกี่ยวโยงกับความจริงสูงสุดเชิงอภิปรัชญาผ่านลักษณะขององค์ประกอบในตัวดนตรีเอง และเป้าหมายนอกตัวเองในฐานะเครื่องมือในการนำผู้ฟังเข้าอยู่สมาธิผ่านสุนทรียปัสณาการและศานติรส ซึ่งเป็นกระบวนการเพื่อเตรียมจิตให้พร้อมต่อการเข้าถึงความจริงสูงสุดเบื้องหลัง กล่าวคือ ก่อให้เกิดสภาวะจิตที่แน่นหนา มั่นคง และปราศจากสำนึกแห่งตัวตน แต่ความแตกต่างจากบริบททางสังคม วัฒนธรรม คติความเชื่อ และรูปแบบของศิลปะแวดล้อมในโลกตะวันตกและในวัฒนธรรมอินเดียมีส่วนทำให้ทัศนะเกี่ยวกับดนตรีของทั้งคู่มีส่วนที่แตกต่างกัน โดยสุนทรียปัสณาการไม่เพียงเกิดในภาวะสุนทรีย์ะจากดนตรีเท่านั้น แต่สามารถเกิดขึ้นได้เมื่อจดจ่อกับศิลปะแขนงอื่น ๆ จากอำนาจของความงามและความตระการด้วยเช่นกัน ในขณะที่ศานติรสเป็นรสหรืออารมณ์ที่เกิดจากเสียงในดนตรีเท่านั้น

แม้ว่าดนตรีใน 2 ทัศนะจะมีเป้าหมายร่วมกันในการนำไปสู่สำนึกเกี่ยวกับความจริงสูงสุดแต่กลับมีจุดหมายปลายทางที่ต่างกัน กล่าวคือ การสำนึกรู้ถึงเจตจำนงตามทัศนะของโซเปนฮาวเออร์ไม่ได้นำไปสู่การหลุดพ้นในเชิงศาสนา หากแต่มุ่งทำความเข้าใจที่มาของความทุกข์ในชีวิตเพื่อปลดปล่อยประโลมใจและเป็น

แนวทางในการดำเนินชีวิตอย่างเหมาะสมต่อไป ในขณะที่ดนตรีในทัศนะของ เวทานตะนั้นมิได้อยู่เพื่อสะท้อนการมีอยู่ของพรหมันมาตั้งแต่แรก ดังนั้น ทั้งการ เกิดขึ้นของดนตรีและการนำไปสู่ศานติรสจึงมิได้อยู่เพื่อมุ่งบรรลุถึงความจริงแห่งพร หมันโดยปราศจากอภิปยาตามเป้าหมายทางศาสนาทั้งทางตรงและทางอ้อม

6. บทสรุปและข้อเสนอแนะ

ดนตรีในทัศนะของโซเปนฮาวเออร์มีลักษณะเป็นดนตรีบรรเลงไร้เนื้อร้อง ที่ให้ความสำคัญกับโครงสร้างทางดนตรี เนื่องจากมองว่าองค์ประกอบต่างๆ ใน ดนตรีมีคุณสมบัติในการสะท้อนธรรมชาติของเจตจำนงอยู่แล้วด้วยภาษาสากลที่ ทุกคนสามารถเข้าใจได้เช่นเดียวกับที่เจตจำนงมีอยู่ในทุกคน ซึ่งการแสดงออก ตามโครงสร้างดนตรีอย่างเป็นธรรมชาติโดยไม่ถูกกำหนดสารที่จะสื่อ นั้น ทำให้ ดนตรีในทัศนะของโซเปนฮาวเออร์มีคุณค่าทางดนตรีแบบดนตรีบริสุทธิ์ ในขณะที่ ดนตรีในทัศนะของเวทานตะเป็นองค์ประกอบหนึ่งของสังคีต ซึ่งเกิดขึ้นพร้อมกัน กับการร้องและการร่ายรำเพื่อวัตถุประสงค์เชิงศาสนา ดังนั้น ดนตรีในวัฒนธรรม อินเดียจึงมีที่มาจากความต้องการที่จะแสดงออกความรู้สึกเคารพต่อเทพเจ้า รวมถึงแนวคิดและเรื่องราวเกี่ยวกับความเชื่อและศาสนา จากลักษณะดังกล่าวทำให้ ดนตรีในทัศนะของเวทานตะมีคุณค่าทางดนตรีในแบบดนตรีพรรณนา

ถึงอย่างนั้นหากวิเคราะห์ในภาพรวมจากทั้งเป้าประสงค์ในตัวเองและ เป้าประสงค์นอกตัวเองจะทำให้เห็นว่า ดนตรีในทัศนะของโซเปนฮาวเออร์และ เวทานตะนั้นอยู่ในสถานะที่คาบเกี่ยวระหว่างการเป็นดนตรีบริสุทธิ์และดนตรี พรรณนาทั้งสิ้น กล่าวคือ องค์ประกอบของดนตรีใน 2 ทัศนะมีคุณสมบัติในการ สะท้อนความจริงเกี่ยวกับเจตจำนงและพรหมันอย่างเป็นทางการซึ่งเป็น เป้าประสงค์ในตัวเอง คือระดับเสียงและลักษณะของท่วงทำนองในปรัชญาของ

โซเปินฮาวเออร์ ราคะ รส และतालในปรัชญาเวทานตะ และนำผู้ฟังเข้าสู่สุนทรียปัสณาการและศานติรสซึ่งเป็นเป้าประสงค์นอกตัวเองในฐานะเครื่องมือในการเข้าถึงความจริงสูงสุด

ผู้วิจัยเห็นว่า การศึกษาแนวคิดเกี่ยวกับดนตรีในทางปรัชญานั้นยังพบไม่มากในประเทศไทย โดยเฉพาะแต่ทัศนะของโซเปินฮาวเออร์และเวทานตะเท่านั้น แต่ดนตรีลักษณะต่างๆ ในวัฒนธรรมที่แตกต่างกันสามารถสะท้อนถึงบริบททางสังคม วัฒนธรรม รวมถึงระบบคิดของผู้คนในสังคมนั้นได้ เช่น ความสอดคล้องและแตกต่างกันของดนตรีชนชาติ หรือความสอดคล้องและแตกต่างกันของดนตรีศาสนา เป็นต้น ซึ่งมีผลทำให้สามารถทำความเข้าใจแนวคิดทางปรัชญาของสังคมนั้นๆ ได้ลึกซึ้งยิ่งขึ้น นอกจากนี้ ผู้วิจัยยังมองว่า แนวคิดเรื่องดนตรีสามารถที่จะนำไปศึกษาหรือเชื่อมโยงไปถึงปรัชญาในแขนงอื่นนอกเหนือจากอภิปรัชญาได้อย่างเช่นในแง่ของญาณวิทยาหรือจริยศาสตร์ แม้กระทั่งนำไปศึกษาร่วมกับศาสตร์อื่นๆ อาทิ ดนตรีในทางปรัชญาและประวัติศาสตร์ ดนตรีในทางปรัชญาและมานุษยวิทยา ดนตรีในทางปรัชญากับทัศนะเรื่องเพศ หรือดนตรีในทางปรัชญากับกระบวนการควบคุมสังคม เป็นต้น

เอกสารอ้างอิง

คมกฤช อยู่เต็กเค่ง. (2563). *เดินรำกับพระเจ้าด้วยความรัก วิถีแห่งเพลงดนตรี เพื่อเข้าถึงลีลาของพระเจ้าในศาสนาฮินดู*. สืบค้น วันที่ 8 สิงหาคม 2565, จาก

https://www.matichonweekly.com/column/article_350345

เฉลิมศักดิ์ พิกุลศรี. (2548). *ดนตรีอินเดีย*. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

- พิรพล อิศรภักดี. (ม.ป.ป.). *อารยธรรมอินเดีย. คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.*
- ไพฑูรย์ พัฒน์ใหญ่ยิ่ง. (2530). *ความคิดสำคัญในปรัชญาอินเดีย.* กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์.
- ภารตมุนี. (2541). *นาฏยศาสตร์.* (ประสิทธิ์ แสงทับ, ผู้แปล). กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.
- เมินรัตน์ นวะบุศย์. (2536). *ดุริยศาสตร์: การประเมินคุณค่าตามทฤษฎีสุนทรียศาสตร์ของโซเปนฮาวเออร์.* (วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา, คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่).
- รุ่งเรือง บุญไธรรส. (ม.ป.ป.). *อุปนิษัท.* เชียงใหม่: พุทธนิคม.
- สุนทร ณ รังษี. (2545). *ปรัชญาอินเดีย: ประวัติและลัทธิ.* กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สมัคร บุรวาศ. (2563). *วิชาปรัชญา.* กรุงเทพฯ: สยามปริทัศน์.
- Beck, Guy L. (2013). *Sonic Liturgy Ritual and Music in Hindu Tradition.* South Carolina: The University of South Carolina Press.
- Costanzo, Jason M. (2020). *Schopenhauer on Intuition and Proof in Mathematics. In Language, Logic, and Mathematics in Schopenhauer.* Birkhauser: Springer.
- Irina, Mihaela. (2006). *19th Century Music Criticism and Aesthetics: Mutual Influences.* Ontario: McMaster University.
- Keating, Ross. (2008). *Connecting Art with Spirituality within the Indian Aesthetics of Advaita Vedanta. Studies in*

Spirituality, 18, 25-37.

Prajnanananda, Swami. (1960). *Historical Development of Indian Music*. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay.

Schopenhauer, Arthur. (2010). *The World as Will and Representation (Judith Norman, Alistair Welchman, and Christopher Janaway) (first edition)*. United Kingdom: Cambridge University Press.

Schopenhauer, Arthur. (2017). *The World as Will and Idea, in The Collected Works of Arthur Schopenhauer, trans. R.B. Haldane and J. Kemp*. East Sussex: Delphi Classics.

Schopenhauer, Arthur. (2017). *On the Will in Nature, in The Collected Works of Arthur Schopenhauer, trans. Mme. Karl Hillebrand*. East Sussex: Delphi Classics.

Tripurari, Swami B. V. (2011). *Aesthetic Vedanta: The Sacred Path of Passionate Love*. California: Mandala Publishing.

Zoller, Gunter. (2010). "Schopenhauer," in *Music in German Philosophy: An Introduction, Stefan Lorenz Sorgner and Oliver Furbeth, editor*. Chicago: The University of Chicago Press.

Terrorism in Contemporary World: A Study on Existential
Roots of Terrorism
การก่อการร้ายในโลกร่วมสมัย:
การศึกษาเกี่ยวกับรากเหง้าในเชิงอัตถิภาวะของการก่อการร้าย

Por Boonpornprasert
Department of Philosophy and Religion,
Faculty of Humanities, Chiang Mai University
Corresponding Author, e-mail: ecosabotage@yahoo.com

(Received: April 26, 2022 | Revised: December 16, 2022 | Accepted: December 17, 2022)

Abstract

This research was an attempt to philosophically – and, existentially, - answer the questions as follows: (1) what does it mean for an individual to be (in this case become) terrified and resort to terrorism to overcome this terror?, (2) what are the sources of it?, and (3) what are the conditions that make terrorism both contemporary and constant in our existence?. In doing so, the research set out the study by investigating the conception of subject in the modern philosophical context, with the beliefs in the hindsight that; firstly, the appropriate and fruitful way of gaining insight into and making sense of the subject or subjectivity in the contemporary setting is to do it in the modern philosophical scenario, which, in itself, is the result of the advent of the intellectual and philosophical movement called “the enlightenment,” and ,

secondly, the concept (or concepts) of “subject” is politically constructed, historical variable, and ideological infused, therefore, together with the first belief, the modern subject is best understood within the span of modern period rather than trying to come up with the eternal aspect of subject that is persistent and resistant to time, change, and history. It is found that by exploring into the modern philosophical conceptions of subject, the process of individualization of the modern subject is the process of opposition, therefore, the subject realizes itself through the opposite. In this way, I argue that there are degrees of violence inherent in the modern subject and the conception of the subject because it is based upon the suppression of the opposite, and, through the attempt at doing an existential study into the root cause of violence in the modern subject, it is found that the inherent violence is a logical and, even, natural reaction to “terror,” which is an emotional response to the core of the human condition - “nothingness” at the core of being.

Keywords: Terror, Terrorism, Subject, Violence, Existentialism

บทคัดย่อ

การวิจัยชิ้นนี้คือความพยายามที่จะตอบปัญหาในเชิงปรัชญาและเชิงอัตถิภาวะเกี่ยวกับคำถามดังต่อไปนี้ 1) การที่ปัจเจกบุคคลนั้นตกอยู่ภายใต้ความหวาดกลัวและหันไปใช้การก่อการร้ายในการเอาชนะความหวาดกลัวนั้นมันมีความหมายว่าอย่างไร 2) อะไรคือแหล่งหรือต้นตอของสิ่งเหล่านั้นและ 3) อะไรคือเงื่อนไขที่ทำให้การก่อการร้ายนั้นมีสถานะทั้งมีความเป็นร่วมสมัยและเกิดขึ้นอย่างต่อเนื่องซึ่งในการตอบคำถามเหล่านี้งานวิจัยนี้ได้ทำการศึกษาโดยทำการสำรวจไปยังการสร้างมโนทัศน์ (Conception) เกี่ยวกับอัตบุคคล (Subject) ในบริบทของปรัชญาตะวันตกด้วยความเชื่อลึกๆที่ว่า อันดับแรก วิธีการซึ่งเหมาะสมและให้ผลที่ดีในการเข้าถึงและทำความเข้าใจอัตบุคคลหรือภาวะความเป็นอัตบุคคล

(Subjectivity) ในลักษณะร่วมสมัยคือการศึกษาในสถานการณ์ร่วมสมัยซึ่งสิ่งนี้เป็นผลพวงมาจากการเกิดขึ้นของความเคลื่อนไหวในทางความคิดและปรัชญาซึ่งเราเรียกว่า “ยุคแห่งการตื่นรู้ทางปัญญา” (The Enlightenment) และในลำดับต่อมา มโนทัศน์ (หรือมโนทัศน์ต่างๆ) เกี่ยวกับอัตบุคคลนั้นถูกประกอบสร้างขึ้นโดยการเมืองซึ่งผันแปรไปตามประวัติศาสตร์และเจือปนไปด้วยอุดมการณ์ ดังนั้นเมื่อนำมาประกอบกับข้อแรก อัตบุคคลสมัยใหม่ (Modern Subject) สามารถถูกอธิบายและเข้าใจได้ภายในขอบเขตของยุคสมัยใหม่เองแทนที่จะถูกอธิบายโดยลักษณะที่บ่งบอกถึงความเป็นนิรันดร์ซึ่งคือดั้งและต้านทานต่อเวลา ความเปลี่ยนแปลงและประวัติศาสตร์ งานวิจัยชิ้นนี้ค้นพบว่าโดยการสำรวจไปยังการสร้างมโนทัศน์ของปรัชญาสมัยใหม่เกี่ยวกับอัตบุคคล การบวนการในการสร้างความเป็นปัจเจก (Individualization) ของอัตบุคคลสมัยใหม่นั้นคือการบวนการของการสร้างคู่ขัดแย้ง (Opposition) ดังนั้นในกระบวนการนี้อัตบุคคลตระหนักรู้ถึงตัวตนของตัวเองโดยผ่านคู่ขัดแย้ง เมื่อเป็นเช่นนั้นแล้วผู้วิจัยมีข้อคิดเห็นว่ากระบวนการเช่นนี้ก่อให้เกิดความรุนแรงซึ่งแอบแฝงอยู่ในอัตบุคคลสมัยใหม่และการสร้างมโนทัศน์อัตบุคคลสมัยใหม่นั้นเกิดขึ้นจากการปราบปราม (Suppression) คู่ตรงข้าม และโดยผ่านความพยายามที่จะทำการศึกษาในเชิงอัตถิภาวะไปยังรากเหง้าของความรุนแรงของอัตบุคคลสมัยใหม่นี้เอง งานวิจัยนี้ค้นพบว่าความรุนแรงที่แอบแฝงอยู่ในอัตบุคคลสมัยใหม่นั้นเป็นปฏิกิริยาตอบสนองในเชิงตรรกะและโดยธรรมชาติต่อ “ความหวาดกลัว” (Terror) ซึ่งเป็นการตอบสนองทางอารมณ์ต่อใจกลาง (Core) ของเงื่อนไขของความเป็นมนุษย์ ซึ่งนั่นก็คือ “ความว่างเปล่า” (Nothingness) ในใจกลางของความเป็นมนุษย์

คำสำคัญ: ความหวาดกลัว, การก่อการร้าย, อัตบุคคล, ความรุนแรง,
อัตถิภาวนิยม

1. Introduction

Literally, speaking, - if the following definition is something the popular beliefs go by that is the term “terrorism” means “the unlawful use of violence or threats to intimidate or coerce a civilian population or government, with the goal of furthering political, social, or ideological objectives.” (dictionary.com/browse/terrorism: online) This definition, which is one of the most conventional definitions of the term, and which reflects the most popular perception and opinion – cliché- on the subject, has at least two implications. First and foremost, terrorism, from a popular point of view, has mainly and significantly been understood, perceived, felt, interpreted, and analyzed in the territory of politics – in terms of power struggle between binary oppositions, such as, state and non-state actor; the oppressor and the oppressed; the law keeper and the law breaker (the criminal) etc. There is a famous saying: “one person’s terrorist is another’s person freedom fighter. (Primoratz, 2004, pp.xi) This totally makes sense in the context of political and national liberation, but it unavoidably implies that the actor (or actors) who resorts to the means of violence and induction of fear and intimidation, and commits to an abhorrently, unforgivably, and spectacularly (in some sense, a terrorist act is a kind of performance aiming at making some kind of (mostly) impression on the minds of some specific or general, direct and indirect targets – that is to say “audiences”) criminal act of violence against civilians, non-combatants, the innocent is defined

solely as a political actor, who always has in mind a political aim (to bring down the power-that-be whose villainous ambition is to install their supremacy, and to suppress the freedom of the dissidents- or those who dare to challenge their power), and is eternally motivated by political cause. For the terrorist or those who aspire to be one, terrorism is justified, and the act of terrorism is the weapon of the weak. Then the definition of terrorism given above is, implicitly or explicitly, composed from the perspective of the authority (that is to say, the state, the ruler, the sovereign, the officials, the government agencies, etc.) in ignorance of the acts of terrorism committed by the authority, or what Charles P. Webel calls “terrorism from above or (TFB.)” (Webel, 2004, pp. 9) According to conventional and popular point of view, terrorist act has always been committed only by subnational or non-state entities because, according the given definition, terrorist act is the unlawful use of violence and intimidation. This claim, since the sovereign is the source of political power and legitimacy, indicates that the authority only has monopoly on the use of violence and can never intentionally resort to the acts of terrorism.

There have been several attempts at establishing the political solutions to the tackling the plaques of terrorism, especially after the watershed coordinated attack on the twin tower “World Trade Center on September 11, 2001 allegedly by the so-called Islamic terrorist group “al Qaeda.” However, any solutions (political ones, included)

based upon the creation and demarcation of binary oppositions have been proved to be a failure, because they create the artificial lines separating and alienating the primordial and indivisible wholeness of humanness by pitching one (s) against the other (s) resulting in the eternal hostility and irreparably conflicts between the artificial self and the (also artificial) other. This project proposes to bridge the gap between binary oppositions by exploring and investigating into existential roots of terrorism, with the belief that all humans, regardless of all their external differences, have somethings in common, says, human conditions, and with the hope that after all existential human conditions has been brought into the daylight, we would be able to find – or at least get a glimpse of- some answers to the endemics of terrorism beyond the inimical (and artificial) lines of binary opposition.

This research is an attempt to philosophically – and, existentially, in particular- answer the questions as follows: (1) what does it means for an individual to be (in this case became) terrified and resort to terrorism to overcome this terror?, (2) what are the sources of it?, and (3) what are the conditions that make terrorism both contemporary and constant in our existence?. In doing so, the research set out the study by investigating the conception of subject in the modern philosophical context, with the beliefs in the hindsight that; firstly, the appropriate and fruitful way of gaining insight into and making sense of the subject or subjectivity in the contemporary

setting is to do it in the modern philosophical scenario, which, in itself, is the result of the advent of the intellectual and philosophical movement called “the enlightenment,” or “the age of reason,” starting roughly from the late 17th century; and , secondly, the concept (or concepts) of “subject” is politically constructed, historical variable, and ideological infused, therefore, together with the first belief, the modern subject is best understood within the span of modern period rather than trying (or pretending) to come up with the eternal aspect or the essence of subject that is persistent and resistant to time, change, and history. It is found that by exploring – not comprehensively, and selectively- into the modern philosophical conceptions of subject , and following the line of argument of Piotr Hoffman, the process of individualization of the modern subject is the process of opposition:

...that individuation, at least in the case of human subjects, emerges only through their interactions, and that these individuating interactions are forms of opposition. (Hoffman, 2017, p.9)

Therefore, the subject realizes itself through the opposite. By realizing itself in this way, the clarity (purenness) and distinctness of the subject is contingent upon and symmetric to the intensity and degree of the opposite. Seen in this light, I argue that there are degrees of violence inherent in the modern subject and the conception of the subject because it is based upon the suppression

of the opposite, and, through the attempt at doing an existential study into the root cause of violence in the modern subject, it I found that the inherent violence is a logical and, even, natural reaction to “terror,” which is an emotional response to the core of the human condition, which, according to existentialism, is “nothingness” (Non-being, emptiness) at the core of being, essence, or idea of subject.

2. Objectives

1) To conduct a comprehensive and existential phenomenological study upon the existential roots of terrorism in order to lay bare the existential causes of terrorism .

2) To be able to describe and articulate “terrorism” existentially and build the concept of terrorism based upon phenomena of terrorism.

3. Methods

In tandem with the objectives of this research project, the methodology employed will be comparative readings that cut across the disciplines of political sciences, social sciences, economics (including political economy), sociology, anthropology, psychoanalysis, discourse analysis, religious and ideological studies, history (especially, genealogy), ethics, and philosophy, and the social

sciences on the topic of terrorism. And to make sense that the truths of the concept of terrorism of each discipline are the results of the classification and the compartmentalization of modern life - and violence and terror are the result of a desperate attempt to put together, in an absolute and coherent manner, things (Lives) that are incomplete and incoherent with a larger framework of meaning, the critical existential analysis and the transcendental phenomenology would be employed as the tools to explore into the truths of being, theoretically or existentially, of each discipline.

3. Results

3.1 Modern subjectivity

Following the powerful line of argument from the late (and great) Sir Isaiah Berlin (1909-1997), who was of the view that two factors that, above all others, have shaped human history in the twentieth century. One is the development of the natural sciences and technology, certainly the greatest success story of our time – to this, great and mounting attention has been paid from all quarters. The other, without doubt, consists in the great ideological storms that have altered the lives of virtually all mankind: the Russian Revolution and its aftermath – totalitarian tyrannies of both right and left and the explosions of nationalism, racism and, in places, religious bigotry which, interestingly enough, not one among the most

perceptive social thinkers of the nineteenth century had ever predicted (Berlin, 2013, pp.1)

I would argue that , based on Berlin’s claims, the first factor is natural development of the materialistic philosophy , which argue that reality is matter – or only matter is real – therefore, all truths (as well as all human endeavors) – regarding the universe, the world, humans (whether they be bodies or minds) – are based or contingent upon matter or material based, which is another way of saying “only matter exists.” And the latter is that of the idealistic philosophy, which argue that reality is idea, therefore all truths that have existed, exists, or will ever exist about everything in the universe could be reducible to and understood as ideas that exist in mind, and accessible solely to the rational faculty of human.

1) Idealistic conception of subjectivity

Let’s start our brief survey and exploration of the modern philosophical conception of subjectivity by following the argument from the idealistic side of the narrative, owing to the fact that the person who is believed to start the modern philosophical movement, and is widely regarded as “the Father of Modern Philosophy” who bases his entire philosophical edifice on the firm and unshakable foundation, which he believes to be a belief that is certain and irrefutable. When Rene Descartes (1596-1650) makes an epoch-making claim that “I think, therefore I am” (Cogito, ergo sum)

He claims to have discovered a belief that is certain and irrefutable. He comes to this conclusion not by merely claiming that such and such thesis is true in a dogmatic manner. He employs the strategy which is “to doubt.” To doubt, or not believe, any claim that is false or could be false. He recognizes that his senses might be deceiving him now, since they have deceived him before; he might also be reasoning erroneously now, since he has reasoned badly before. He thereby doubts all beliefs from his senses and from his faculty of reasoning, since those beliefs could be false. Descartes then considers the most extreme reason for doubt: there may exist an evil genius who has the power to control all of his thoughts, tricking him into believing anything. However, even if all the beliefs and types of beliefs that Descartes reviews are false, or could be false, at the least, he must exist to be deceived. So, the “I think” element in the Cogito implies the direct, immediate, certain knowledge of one’s own existence. Thought requires a thinker and this is known with certainty, since not even the demon could deceive someone who doesn’t exist. Descartes thereby found what he was looking for: some certain, indubitable, irrefutable knowledge.

Seen in this way, we might come to the conclusions that; (1) what guarantees the reality of the is the idea or belief that exist in mind, and (2) the idea must be certain and irrefutable, and (3) that idea mentioned in (2) which is the foundation of all knowledges is “I think, therefore I am,” therefore (4) everything that is believed to exist

is dependent for its truth and existence upon an idea in “the thinking of the I.” The subject, according to Descartes, is the mind which is the locus of the cogito.

2) Materialistic conception of subjectivity

For Thomas Hobbes (1588–1679) – who is a radical materialist – life is “but a motion of limbs, the beginning whereof is in some principle part within; why may we not say, that all automata (engines that move themselves by springs and wheels as doth a watch) have an artificial life? For what is the heart, but a spring; and the nerves, but so many strings, and the joints, but so many wheels, giving motion to the whole body, such as was intended by the artificer?” (A. Burt ed., 1939, pp. 129) that means the distinction between living and non-living things is not a soul because it is immaterial. For him, living things are just those things that move because they have a source of motion within them. And the source of all thoughts are not ideas but sensations inherent the body not the mind. The entire life of the mind is nothing more than matter in motion. For sensations are motions, and all the rest is built up out of sensations. There are no distinctive mental qualities at all. Mind is just matter that is moved in distinctive ways.

Hobbes distinguishes two sorts of motions peculiar to animals: vital and voluntary motions. Vital motions are such things as the circulation of the blood, the pumping of the heart, breathing, and digestion. Voluntary motions, by contrast, are those for which the

cause is to be found in some imagination. The small beginnings of motion – the motions that set the subsequent motions in motion- Hobbes calls endeavor. Endeavor can either be toward something (which is called desire) or away from something (which is called aversion). In an ethical and moral sense, what we desire we call good; what we wish to avoid we call evil. Unsurprisingly, in the political philosophical context, he proposes that the lives of humans in the state of nature – the state preceding the advent of society and void of political authority- are solitary, poor, nasty, brutish, and short. (A. Burt ed., 1939, pp.161)

In conclusion, Hobbesian subject is the subject that: (1) its existence is based and contingent upon general conditions of the body, and (2) its mind or consciousness is the consequence of the workings of the body, not vice versa, and (3) since all bodies (including those of humans) are materials and could be described and explained in terms of mechanical rules – matters and motions- and exist within the web of mechanical causality, therefore (4) there is no idea or thought which is independent of sensations which ,he claims, are themselves nothing but motion; “ for motion produceth nothing but motion.”(Melchert, 202, PP.367) Moreover, (5) since every motion is motivated , voluntarily or involuntarily, by internal forces or external forces, “the cogito” does not have the independent or transcendental status because the “I think” is the direct result of “endeavor,” which is believed to be the beginnings of all motion and

is inherent in the body. (6) Since endeavor can either be toward something (which is called desire) or away from something (which is called aversion), desire and aversion are the sources of all human action. Seen in this light, apart from being naturally materialistic and mechanical, Hobbesian subject, from moral and political context, also has egoistical character.

To sum up, upon the brief survey of modern conception of subjectivity, there are some traits or characters inherent in the modern subject that might leads to violence in one form or another. Even though, both are different in their orientation toward the conception, but, following the argument of Max Horkheimer and Theodore Adorno, both suffer from the principle of self-preservation (see this argument in details on Bowie, 2003, pp.234-244), in which everything natural is subjected to the arrogant subject (Ibid. 236), because the source of knowledge – either idealistically or materialistically – is human activity (Cartesian “cogito” is the activity of mind, and every activity is motivated) , which seeks control over the other, be it hostile nature, or other people. (Ibid. 236) Seen in this light, for the sake of its own preservation, modern subject is self-contained in the sense that it exists for the sake of itself, and adequately within its own boundary. As a consequence of its self-contained nature, it is prone the principle of reductivism in the that it tends to reduce the diversity of reality to forms of conceptual identification (for an idealist) or mechanical laws governing all matters

and motions in the universe (for a materialist), and, to the worst degree, psychologically, we might claim that modern subject is narcissistic, by which I follow Erich Fromm's definition:

“Narcissism can be described as a state of experience in which only the person himself, his body, his needs, his feelings, his thoughts, his property, everything and everybody pertaining to him are experienced as fully real, while everybody that does not form part of the person or is not an object of his needs is not interesting, is not fully real, is perceived only by intellectual recognition, while affectively without weight and color.” (Fromm, 1973, pp. 201)

For fear of its own disintegration and demise, modern subject, based upon the principle of self-preservation, views the others – where the others can range from things, nature, people, to the unknown – as a threat and a danger posed to its own integration and survival. In order to overcome this tension, and preserve its own integrity, the subject project its own real or perceived oppositions to the external world to compensate its own lack of being and essence. In doing so, the others are reducible to the tools or instruments for the subject to preserve its life and integrity. By reducing others to mere instruments, the subject is committing a violent act toward others – whereby a violent act can come into being in various degree, and in many forms (physically, psychologically, ideologically, politically, etc.)

However, even if we've discovered that violence is inherent in the conception and the concept of modern subject, and those who assume the position of the self could perceive this inherent violence prevailing in his or her own existence: but these conditions do not necessarily lead to someone resorting to or committing acts of terrorism; therefore, how does someone feel the need to commit such atrocious acts? What could possibly be to conditions of terrorism? And, can we posit the root causes that are both constant (if not permanent) contemporaneous?

3.2 A Study on Existential Roots of Terrorism

1) What is Terrorism?

There are many attempts at defining one of the most elusive and controversial words like "Terrorism." Since the research is an attempt to philosophically and existentially investigate into supposedly causes of terrorism, philosophical definitions would be given here for the sake of argument.

Igor Primoratz, the editor of one of the most celebrated books on a philosophical study on terrorism: "Terrorism: The Philosophical Issues, propose the definition as follows,

"Etymologically, "terrorism" derives from "terror." Originally the word meant a system, or regime, of terror: at first imposed by the Jacobins, who applied the word to themselves without any negative connotations; subsequently it came to be applied to any policy or

regime of the sort and to suggest a strongly negative attitude, as it generally does today. . . . Terrorism is meant to cause terror (extreme fear) and, when successful, does so. Terrorism is intimidation with a purpose: the terror is meant to cause others to do things they would otherwise not do. Terrorism is coercive intimidation.” (Primoratz, 2004, pp. 15-16)

According to this definition, “terrorism” is regarded as a system or regime that is rationally organized, and motivated by definite and intelligible desires or forces, and oriented toward rational (mostly, political) goal with a well-designed plan. Seen in this way, terrorism is a rational mean (to cause terror) selected, employed, and operated by a rational subject.

Another observation on the essential aspect that set terrorism apart from other forms of violence is

“(This) targeting of the innocent is the essential trait of terrorism, both conceptually and morally. The distinction between guilt and innocence is one of the basic distinctions in the moral experience of most of us. Most of us require that the infliction of serious harm on someone be justified in terms of a free, deliberate action on their part. If this cannot be done, people are innocent in the relevant sense, and thus immune to the infliction of such harm...” (Primoratz, 2004, pp. 20)

This line of argument has at least two implications: (1) the guilty and the innocent is conceptually and ontologically different and

exclusive; and (2) this difference and exclusivity between both subjects lead to different moral treatment between the two.

But who is innocent and who is not? C.A.J. Coady seems to have a practical and concrete answer for us when he provides the definition of a terrorist act as

“a political act, ordinarily committed by an organized group, which involves the intentional killing or other severe harming of noncombatants or the threat of the same or intentional severe damage to the property of non-combatants or the threat of the same.” (Ibid. pp. 21)

2) Terrorism and Modern Subject

If attempts at defining and conceptualizing terrorism above are representatives of modern styling of dealing with the issue (which I believe they are), these attempts – as well as other attempts of the same sort – suffer the same fate as modern conceptualization of subjectivity -says, they are based upon the oppression of the opposition, self-contained, prone to reductionism and essentialism.

From the definitions given above, what is called “terrorism” is described as a regime or system that uses terror as a mean to achieve a group or one’s political goal; according to this formula, the event in which terrorism takes place is observed as self-contained and one-off event devoid of any contact or connection with any other events

taking place simultaneously (even the same place), or at a different time (and, of course, place) in history. One might argue that modern sciences have provide empirical tools that enable one to observe any connections or relations between individual events; tools such as, history which one can observe events prior to the coming into being of the actual event, and if we search hard and long enough, we might come across the root cause at some point; and that's where problems occur: How can we be certain that the event we've discovered is the first event that set all preceding events in motion? Is there any possibility that the so-called first event might be anteceded by another event, and if so, it loses it root cause status? Does the event that we claim to be the root cause the only event that ever takes place, or it is just one event among the others? And, importantly, how do we know by conviction that the first event really exists?

Arguably, any other modern intellectual endeavors, either empirical or conceptual, like natural science, psychology, social science, sociology, anthropology, political science, and any other possible sciences we can think of, also suffer the same fate because all those endeavors are the products of the activity of modern subject, which itself is the product of modern conception of subjectivity.

3) Existential Roots of Terrorism

The problem the existentialists were concerned with was the problem of meaning. Human beings crave meaning; they crave an order that they can make sense of. (Panza and Gale, 2008, pp.9) This could only happen if the so-called subject is said to be not in possession of essence (essences) or nature (natures), since commonsensically we do not crave for or desire something we already have. Jean-Paul Sartre (1905-1980) seems to agree with this point when he declares that for human beings “existence comes before essence,” (Sartre, 1973, pp. 26) and by which he means:

... man first of all exists, encounters himself, surges up in the world – and defines himself afterwards. If man as the existentialist sees him is not definable, it is because to begin with he is nothing. He will not be anything until later, and then he will be what he makes of himself... (Ibid., pp.28)

Martin Heidegger (1889-1976) seems to make the same point when he claims that:

“The essence of Dasein lies in its existence. Accordingly, those characteristics which can be exhibited in this entity are not 'properties' present-at-hand of some entity which 'looks' so and so and is itself present-at-hand; they are in each case possible ways for it to be, and no more than that” (Heidegger, 1962, pp.69).

For existentialists, the core of human existence is “nothingness”: first she discovers that she “exists,” and then make

herself out of the situation by projecting her meaning or humanness into the situation she finds herself in. Seen in this light, human being is not an object with fixed essence and nature to dictate who she is, what kind of being she should be, or where she should go (Telos leads to the sense of meaning).

However, this existential condition comes at a cost; since there is no essence that determines what kind of being she should be, no ultimate source of meaning for human being to steer her life, and, to aggravate the situation further, she finds herself in the world, among other people and objects in it, that seems alien, indifferent, or even hostile to her, there also seem to be no sings and meanings external to her that help to ease the burden of living (existing). **Anxiety** is the permanent mark of this condition.

Anxiety is the state of mind, both in the cognitive and conative sense, that reveals the core of human being as nothingness, because without definite essence and telos, nothing is certain. What is left for human to decide is choices that does not guarantee the truth or falsity, the good or the bad, and there are plenty of chances that the choice she has chosen might come bake to hurt or even dismantle her integrity; but in order to exist she does not have any other options but to choose, and to choose without any ultimate truth to guarantee its validity. Tillich differentiates anxiety from fear in that fear has a definite object which can be faced and attacked, endured or conquered, whereas anxiety has no object and “therefore

participation, struggle, and love with respect to it are impossible” (Tillich, 2000, pp. 36).

Death serves as both the ultimate meaning – since the end of life is death-, and the total context or limit of existence. Death leads to the disintegration of being. Death cancels existence, then what exists becomes non-existent. And the terror of death is that it might happen to existence anytime without rational justification, without warning, at some point in time it would certainly happen, but uncertainty remains over the definite or exact timing of death. According to Heidegger, this evasive concealment in the face of death dominates everydayness so stubbornly that, in Being with one another, the “neighbors” often still keep talking the “dying person” into the belief that he will escape death and soon return to the tranquillized everydayness of the world of his concern. Such “solicitude” is meant to “console” him. . . . In this manner the “they” provides a constant tranquillization about death (Heidegger, 1962, pp. 297-298).

Again, since death is the end of existence, because it cancels out existence and transform it into non-existence. And since death could definitely happen to existence anytime without grandiose reason and precaution, human being is left alone helpless without any sign that would lead to the total change of the situation. Deep down inside at the core of existence, everyone is in despair. We are in despair because we are overwhelmed by the conditions, which are

not of our choosing, and we have to carry the burden of existing (living) by dragging along with us those conditions until the end of the line (death).

The whole situations I mentioned above create the sense of terror toward the core of human existence, because it is full of the unknown, uncertainty, and meaninglessness. And in the end, from religious point of view, the biggest sin of being born is death, and this creates sense of helplessness and despair, because no matter how much effort, individually or collectively, human have put into overcoming those conditions ends up in failure and disaster. Therefore, the terror that she's always encountered constantly or contemporaneously is not the terror of any particular things, people, or situations, such as, the oppressor or the oppressed, Western civilization and Muslim civilization, or the Jihad and the Kaffir, etc., that exist in the world, but it is the terror toward the core of existence.

Seen in this light, terrorism and violence are devices that prevent terrorists from exposing to the terror inherent in the core of existence. Tillich makes a good point on this:

“Without an object or a tactic to defeat it, anxiety surfaces as the pain of impotence, negation and disempowerment. But the power of being stirs deeply beneath anxiety; nonbeing strives toward being when “anxiety strives to become fear, because fear can be met by courage” (Tillich, 2000, pp.39)

In conclusion, according to this narrative, terrorists are those who, in his weakness, helplessness, and despair, project his terror toward others by transforming others into the objects of fear to prevent themselves from exposing to and realize their core of existence, and to cover up their terror by violence acts.

Some new studies on the existential conditions of terrorism seems to point out to the direction mentioned above, for example, Megan K. McBride points out that : “...it is possible to argue that the radicalized ideologies underwriting terrorism actually serve as meaning-giving constructs functioning to relieve existential anxiety (K. McBride, 2011, pp. 561) , and Simon Cottee propose that the possible existential (fatal) motivations (and attractions) for engaging in terrorism are (1) the desire for excitement, (2) the desire for ultimate meaning, and (3) the desire for glory (Cottee, 2011, pp.963)

4. Discussion

This research has taken most of the clues from the research article “ **Terrorist (E)motives: The Existential Attractions of Terrorism,**” (Cottee and Hayward, 2011, pp. 963-986) in which they rightly discuss that the empirically possible conditions of the existential motives for engaging in terrorism are threefold, namely, (1) the desire for excitement, (2) the desire for ultimate meaning, and (3) the desire for glory. Those three motivations are what they call “Terrorist (e)motives,” which indicate the inner working of the minds

of terrorist. In so doing, the terrorists in this context are perceived as a real human agents, whose anxieties, fears, desires and dreams may not be altogether different from our own. (Cottee and Hayward, pp. 964) However, this article would like to argue that human (existential) motivations of any sort are not born out of nowhere, or have their existence and telos in the void. For this very reason, the three motivations given above can not be understood apart from the modern philosophical context of the violence of the subject born out of the compartmentalization and fragmentation of modern life. Also it is argued that the resulting attempt at artificially putting together of lives that have been torn apart and fragmented by modern philosophizing by establishing totalizing and reductionist system of meaning does nothing but to escalate the sense of terror and anxiety, and, I would argue, the process would in turn shape the sense of terrorism in the contemporary world.

5. Conclusion and Recommendations for further studies

This research is not supposed to be a comprehensive and all-rounded study on the subject of terrorism. It proposes the possibility of clearing and preparing the groundwork for a meaningful conception of the subject if we are to perceive a terrorist as an actor with heart and soul who happens to response to existential conditions – especially, anxiety – with terror and violence, and is somehow a victim of totalizing, reductionist, compartmentalized , and

fragmented condition of modernity – and , in particular, modern philosophizing. Since it is mostly a study on an existential and philosophical level, it is not complete without empirical data that would be able to quantify this work and give this research a concrete picture that would benefit not only a scholar, but also a general reader.

References

- Berlin, Isaiah. (1992). *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. New York: Vintage Books.
- Bowie, Andrew. (2003). *Introduction to German Philosophy: From Kant to Habermas*. Cambridge: Polity.
- Burt, E.A. ed., (1939). *Thomas Hobbes, Leviathan, or The Matter, Form, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil, in The English Philosophers from Bacon to Mill*. New York: Modern Library.
- Cottee, S.& Hayward, K. (2011). Terrorist (E)motives: The Existential Attractions of Terrorism. *Studies in Conflict & Terrorism*, 34(12), 963-968.
- Dictionary.com.(2019).<https://www.dictionary.com/browse/terrorism>. Retrieved July 30, 2019, from <https://www.dictionary.com/>
- Fromm, Erich. (1973). *The Anatomies of Human Destructiveness*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

- Heidegger, Martin. (1962) . *Being and Time*. (Macquarrie, J. and Robinson, E., trans). New York: Harper & Row Publisher.
- Melchert, Norman. (2002). *The Great Conversion: A Historical Introduction to Philosophy* (4th ed.). New York: McGraw Hill.
- McBride, M.K. (2011). The Logic of Terrorism: Existential Anxiety, the Search for Meaning, and Terrorist Ideologies. *Terrorism and Political Violence*, 23(4), 560-581.
- Primoratz, Igor., ed., (2004). *Terrorism: The Philosophical Issues*. New York: Palgrave Macmillan.
- Panza, C. and Gregory, G. (2008). *Existentialism for Dummies*. Indianapolis: Wiley Publishing.Inc.
- Sartre, Jean-Paul. (1973). *Existentialism and Humanism*. London: Methuen.
- Tillich, Paul. (2000). *The Courage to be* (2nd ed.). New Haven: Yale University.
- Webel, Charles. (2004). *Terror, Terrorism, and The Human Condition*. New York: Palgrave Macmillan.

Earliest Xuanzang Portrait ?: Identifying the ‘Chinese’
Figure in Tiru Parameswara Vinnagaram
ภาพเหมือน พระถังซำจั๋ง ที่เก่าแก่ที่สุด?: การระบุอัตลักษณ์
ภาพเหมือนแบบ ‘จีน’ ในตึรุ ปารเมศวรา วินนาคาราม

Huang Lele

School of Arts & Aesthetics,

Jawaharlal Nehru University

Corresponding Author, e-mail: huanglele31@gmail.com

(Received: July 26, 2022 | Revised: October 27, 2022 | Accepted: October 27, 2022)

Abstract

Tiru Parameswara Vinnagaram, also known as Vaikunta Perumal Temple, is located in Kanchi (also known as Kanchipuram) in Tamil Nadu, a state in the southern part of India. Exquisite carvings are sculpted on the walls of the front porch of this temple. Some extraordinary details of certain carvings, like several Eastern Asian-like figures (with Mongoloid facial features) among the sculpture reliefs, are noteworthy. The intellectual-cultural exchanges between India and China had a long history and reached their height during the Sui-Tang period (broadly from the 6th to early 10th centuries A.D.). A large number of Chinese pilgrims, like monks, were sent to India to study Buddhism, and in return, many Indian monks and pilgrims also came to teach in China. In addition, Kanchi, where Tiru Parameswara Vinnagaram is located, had been an important port connecting India with other foreign countries (including far-east countries

like ancient China) in ancient times. Thus, it is understandable that Chinese travellers were depicted in Indian ancient art. However, one question would be raised: Who might be these figures? In this paper, I attempted to identify two important Chinese figures carved in Tiru Parameswara Vinnagaram, respectively, Xuanzang and Wang Xuance, who travelled to India during the 7th century A.D., by utilising some important clues and details observed.

Keywords: Tiru Parameswara Vinnagaram, Chinese travellers, Xuanzang, Wang Xuance

บทคัดย่อ

มหาวิหารติรุ ปารเมศวราร วินนาคาราม หรือ วัดไวณุกุนตาปรูมาล ตั้งอยู่ ณ เมืองกาญจิปุรัม รัฐทมิฬนาฑู ทางตอนใต้ของประเทศอินเดีย ณ วัดแห่งนี้มีงานสลักนูนต่ำอันวิจิตรงดงามบริเวณกำแพงด้านหน้าทางเข้าของวัด งานสลักบางชิ้นของวัดแห่งนี้เชื่อว่ามีความพิเศษตระการตาและหาชมได้ยาก กล่าวคือ ภาพสลักนูนต่ำรูปคนที่มีรูปลักษณ์เหมือนชาวเอเชียตะวันออก ภาพชาวเอเชียตะวันออกที่เรียงรายหลากสีส้น ทั้งหลายเหล่านี้ชวนสะดุดตาเป็นอย่างมาก การแลกเปลี่ยนทางวัฒนธรรมและภูมิปัญญาระหว่างประเทศอินเดียและประเทศจีนนั้นมีประวัติศาสตร์อันยาวนาน และเกิดการเปลี่ยนแปลงอย่างรุ่งเรืองสูงสุดในสมัยราชวงศ์สุ่ยถึงราชวงศ์ถัง นักแสวงบุญชาวจีน เช่น พระสงฆ์ ถูกส่งไปยังอินเดียเพื่อศึกษาพระพุทธศาสนา และในทางกลับกัน พระและนักแสวงบุญชาวอินเดียจำนวนมากเดินทางมายังประเทศจีนเช่นกัน ยิ่งไปกว่านั้นในเขตกาญจิ พื้นที่ตั้งแห่งมหาวิหารนี้ในอดีตเป็นพื้นที่ท่าด่านที่สำคัญที่เชื่อมระหว่างประเทศอินเดียกับนานาประเทศ ดังนั้น จึงอนุมานได้ว่า งานสลักที่พบข้างต้นเป็นภาพเหมือนของนักเดินทางชาวจีนที่เดินทางไปแลกเปลี่ยนภูมิปัญญาและถูกวาดลงในงานศิลปะโบราณของอินเดีย อย่างไรก็ตาม หนึ่งในคำถามที่เกิดขึ้น คือ ใครคือบุคคลในภาพ? ในบทความชิ้นนี้ ผู้เขียนพยายามจะระบุอัตลักษณ์บุคคลของชาวจีนในภาพวาดสำคัญสองชิ้นงานที่ถูกสลักในมหาวิหารติรุ ปารเมศวราร วินนาคารามตามลำดับ ได้แก่ พระถังซำจั๋ง และ

วังชวน นักการทูตจีนคนสำคัญ ตามลำดับ ทั้งสองถือเป็นสองบุคคลสำคัญที่เคยเดินทางไปเยือนประเทศอินเดียระหว่างช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 7 โดยระบุอัตลักษณ์ผ่านร่องรอยข้อบ่งชี้และรายละเอียดสำคัญบางประการที่สามารถสังเกตเห็นได้

คำสำคัญ: มหาวิหารติรุ ปารเมศวรธา วินนาคาราม, นักเดินทางชาวจีน, พระถังซัมจั๋ง, นักการทูตวังชวน

Introduction

Tiru Parameswara Vinnagaram, a temple dedicated to Lord Vishnu, is considered the second-oldest extant temple in Kanchi, which was built during the reign of the Pallava dynasty. There are 108 such temples dedicated to Vishnu (known as Divya Desam), and Tiru Parameswara Vinnagaram is one of them. This temple is believed to have been built in the 8th century A.D. during the reign of King Narasimhavarman II. However, the locals and some scholars like Hultzh claimed that it was built much earlier.¹ It is based on a rectangular plan and has a stepped pyramid-shaped roof with three levels. Each level has one sanctuary, and each sanctuary houses one

¹ See B.V., Ramanujam, *History of Vaishnavism in South India Upto Ramanuja*. Annamalai University, 1973. Hultzh believed this temple was constructed in 690 A.D. According to the local priest Mr Devarajan, who has been serving inside the temple for many years, this temple was constructed from the 6th to 8th centuries A.D. (not later than the 8th century A.D.) (See the video clip of the interview of Devarajan shot by the author Huang Lele).

statue of Vishnu. The temple's external walls consist of cloisters with the carvings of sculptures depicting the history of the Pallava dynasty, the life of the Pallava kings, the battle scenes or important events during the rule of the Pallavas, the humans and gods.

Among the sculpture reliefs on the walls, the author found some extraordinary details of certain carvings, as the images show below, are noteworthy. As we can see from Fig. 1 and Fig. 2, among a group of Indian figures, one non-Indian figure with Mongoloid features is following behind an Indian figure who is shown with folded hands facing the god or king sitting on a throne, with his body slightly bent, and face turned to another direction. This man is depicted with a thin body, elongated eyes, a flat and small nose, a moustache above his lips and an elongated beard on his chin, which shares resemblances with the facial features of a Chinese man (Fig. 3). As a matter of fact, there are few studies on Chinese figures in ancient Indian art.

Fortunately, Prof. Rajarajan's discourse on the imagery of monks-Bodhidharma and Aravana-Atikal in visual art, he examines the facial anatomy of the Buddha with reference to monks who propagated Buddhism, to an extent, providing a way of identifying the Chinese faces. (Rajarajan, 2019, pp. 4 - 17) "The faces in Chinese and Japanese art are square or oblong with sharp eyes, thinly sprouting hair moustache and beard that are Mongoloid..." (Ibid., p. 5) However, "faces in Indian art...are with broad eyes and with prominent noses..."

(Ibid.) Prof. Rajarajan finds out that “none of the faces in Pallava art is akin to what we find among the Chinese, Cambodian, Vietnamese or Japanese visuals” (Ibid., p. 7) and “the faces are mostly of the Indo-Aryan type pan-Indian, Gupta to Vijayanagara-Nayaka through Pallava and Chola”. (Ibid.) Besides, he mentions that racial miscegenation was discouraged in Indian society, and it is easy to differentiate an Indian from European-American, Chinese-Japanese and African. (Ibid., p. 12) Due to the continuing tradition that the Pallava contact with China since time immemorial, Prof. Rajarajan’s observation precisely helps to prove that the Mongoloid-featured figure is most probably a Chinese.

Certain questions could be raised: Why was a Chinese person depicted in such an ancient Brahmanical Temple in South India? Who could this Chinese person be? Since no such study has been aimed at identifying the figure, therefore, in this paper, I attempt to identify the antecedents of this figure by analyzing the available historical records and archaeological evidence.



Fig. 1 Carvings on the wall of Tiru Parameswara Vinnagaram Temple
Source: Photo by Author



Fig. 2 Carvings on the wall of Tiru Parameswara Vinnagaram Temple
Source: Photo by Author



Fig. 3 Seven Sages and Rong Qiqi, Brick Relief, 5th century,
Nanjing Museum

Source:

<http://www.kaogu.net.cn/html/cn/kaoguyuandi/kaogubaike/2014/1022/47934>

Exchanges between ancient India and China have witnessed a long history with a time span of thousands of years, and the cultural ties between the two countries can be traced back to a very early period. China was mentioned many times as “Cina” in Indian Sanskrit epics and texts like Mahabharat, Ramayana, Arthasastra, Manusmruti and etc.² Archaeological evidence also proves that the region of Shu (now Sichuan Prov.) had material exchanges with neighbouring regions such as India and Myanmar during the period of Spring and Autumn-

² In terms of Arthasastra, “silk and silk clothing is produced in Cina (now China)”. According to Mahabharat, “the gift is brought by the people from Cina in Rajasuya Yajna of the Pandavas”.

Warring States (770 B.C.-220 B.C.).

Early connections between ancient India and China mainly rely on four routes. The first route is a northwestern way (known as the Northwest Silk Route), starting from the Xinjiang area and crossing Central Asia to reach India; the second is in a southwesterly direction (known as Southwest Silk Route), starting from Sichuan Prov. and passing Myanmar to arrive India; the third one (known as Tubo Route) started from Tibet and crossed Nepal to reach India, and the fourth one (known as Silk Route on Sea) started from Chinese ports (like Guangzhou and Quanzhou) in south China to south India by sea.

According to Chinese historical records, Buddhism was transmitted to China around the 2nd century B.C., and Emperor Ming of the Han dynasty sent missionaries through the Silk Route to acquire the Buddhist sutras and invite Indian Buddhist masters around 67 A.D.³ Afterwards, a large number of Chinese pilgrims and missionaries were sent to India to study Buddhism, and in return, many Indian monks and pilgrims also came to teach in China. Intellectual-cultural exchange between India and China also reached its height during the Tang period (618-907 A.D.), around the same time period as the reign of King Narasimhavarman II. Thus, it is necessary to ascertain the

³ See Fan Ye, *Houhan Shu (Book of Later Han)*, written in 398-445 A.D. Or see *Zizhi Tongjian (Comprehensive Mirror in Aid of Governance)*, Vol. 45, compiled by Sima Guang, published in 1084 A.D.

identities of missionaries who could have come to India before or during the time period of the construction of Tiru Parameswara Vinnagaram.

As per historical records like *Fo-guo Ji (Biography of Faxian/Records of Country of Buddha)*, *Gao-seng Zhuan (Biographies of Eminent Monks)*, *Nan-hai Ji-gui Nei-fa Zhuan (A Record of Buddhist Practices Sent Home from Southern Sea)* among others, monks like Monk Huirui (420-479. A.D.), Zhimen (404 A.D.), Tanzuan (404 A.D.), Faxian, Xuanzang, Yijing and etc., missionaries like Li Yibiao (643), Wang Xuan'ce, (643 A.D., 646 A.D., 657 A.D.), Jiang Shiren (646 A.D.) among others, other pilgrims and merchants had travelled to India before and during the time period of the construction of this temple. There is evidence concerning the movements of multiple Chinese monks and pilgrims in this time period; hence it might be challenging to plot the exact identity of the figures.

People who could be sculpted on the wall of a sacred Brahmanical Temple ought to be those who are either important, famous or had been to the place where the temple was located. Particularly in Fig. 2, the Chinese figure, large in size, is sitting in a “royal ease” pose with a group of people surrounding him and showing their respect to him. Thus, among all travellers, Monk Faxian, Xuanzang, Yijing and Envoy Wang Xuan'ce met the requirements. Among these candidates, who could be the Chinese represented on the wall? In the following section, I will compare the historical records

of the above-mentioned figures with the physical representation of the Chinese figures on the wall, along with the related events of Kanchi during that time period, to identify the figures represented on the wall. Do these two depict the same figure in that they are doubly represented in a continuous scene on the wall? Or are they actually two different Chinese figures?



Fig. 1-1

Source: Photo by Author



Fig. 2-1

Source: Photo by Author

First of all, as we can see in the images from Fig. 1 and Fig. 2, the one in Fig.1 is portrayed as being thinner, without a round belly compared with the other in Fig. 2. Furthermore, the headwear or the hairstyles of the two figures are totally different. The figure in Fig. 1 is depicted as bareheaded or as covered with a thin layer of cloth, unlike the other one who is sculpted with a cap or helmet-like object

or hair bun on top of his head, which again indicates the fact that the artist consciously underlined that these two are different persons. Moreover, as far as I am concerned, the figure depicted in Fig. 1 actually is a Chinese travelling monk. The Chinese viewers definitely will consider the person in Fig. 1 as either wearing a small round cap or wearing a thin piece of cloth. However, archaeological evidence of the portraits of Indian monks with the same depiction of the head (Fig. 4 and Fig. 5) precisely proves my assertion.



Fig. 4 Buddha and Five Monks, Gandhara
2nd -3rd centuries A.D.



Fig. 5 A Panel Piece, Gandhara
2nd -3rd centuries A.D.

Source (Fig. 4 and Fig. 5): Provided by Prof. Y. S. Alone

But one still may ask: according to the records of Buddhist sutras, monks have to shave their hair- moustache and beard, but why does the Chinese monk have a moustache above his lips and a

long beard on his chin? Do Chinese monks not have to shave their moustache and beard? Then why is this monk here still depicted with a moustache and long beard? From my point of view, there could be some reasons to explain this kind of phenomenon. First of all, the artisans intentionally carved him with a moustache and long beard to emphasize his identity of being a Chinese who visited India, highlighting him among a group of a crowd of Indian locals.

Secondly, as the early Gandharan art shows, some statues of Buddha and Bodhisattvas are depicted with a moustache. Thus, the sculptors might have been inspired by the aesthetic of Gandhara art and incorporated their own understanding of the Buddhist monk with the representation of the physical appearance of a Chinese, which combines both Indian and Chinese aesthetics together on this Chinese monk. “Early medieval centuries also witnessed the emergence of urban centres of relatively modest dimensions, as market centres, trade centres (fairs, etc.) which were primarily points of the swap network... These centers were brought into a network of intra-local and inter-local trade as well as overseas trade through itinerant merchant organizations and the royal ports”.⁴ Thus, massive trade centres as such were set up with the support of royal families from the 5th century A.D. onwards and reached the peak from 8th century to 12th century A.D.

⁴ See *India from 8th Century to Mid 15th Century*, NIILM University.

In South India, Kanchipuram of the Pallavas, with their royal port at Malallapuram, served as a part of pilgrimage and trade centres, together with Madurai. Throughout these centuries, these royal ports and pilgrimage centres linked the coast cities like Kanchipuram with Central and North India, even the countries of South Asia, Southeast Asia, Arab countries and China. Thus, it is not surprising to see the artefacts from the Gandhara region in the pilgrimage and trade centre Kanchi. Archaeologist Gopinatha's discovery precisely verifies my speculation. Kanchi in ancient India was known as a famous Buddhist centre, and archaeological evidence also proves that the vibrant presence of Buddhist vestiges still remains in Kanchi.

Gopinatha observed that the standing Buddha (dated to 5th century A.D. and now housed in Chennai Museum) resembles both Amravati and Gandhara statues in style, (T.A. Gopinath Rao, 1915, p. 127) which indicates the fact that Gandhara art had reached Kanchi in ancient times and people in Kanchi had a chance to see the Gandhara style Buddhist icons and aesthetics. Thirdly, the non-Chinese garment this Chinese monk is wearing, more like an Indian dhoti, precisely proves the possibility that artisans and sculptors would integrate some other non-Chinese cultural elements into the imagery of this traveller.

If this argument is still not convincing enough to identify him as a monk, the following evidence that will be given might be solid enough. Though this Chinese figure possesses some special elements

like a moustache, beard and non-Chinese garment and etc., which creates confusion in identifying his identity as a Chinese monk, I observed that this figure (Fig. 1-2) shares striking similarities with Xuanzang (Figs. 6, 7, 8) and travelling monks (Figs. 9-17) represented in Chinese art, even Korean and Japanese art. Travelling monks, also called itinerant monks, are known as Xingjiao Seng in ancient China. The portraits of itinerant monks started to be popularized in the 9th century A.D. (late Tang dynasty) in China and became a new genre of Buddhist paintings in other Asian countries like Korea and Japan.



Fig. 1-1

Source: Photo by Author



Fig. 1-2

Source: Photo by Author



Fig. 6 Xuanzang stele⁵
Xingjiao Temple, Xi'an



Fig. 7 Xuanzang, 1185-1133 A.D.⁶
Tokyo National Museum

Source (Fig. 6):

<http://zhoubao.minghui.org/mh/haizb/media/files/2012/01/xuanzang.jpg>

Source (Fig. 7):

https://zh.wikipedia.org/wiki/%E7%8E%84%E5%A5%98#/media/File:Xuanzang_w.jpg

⁵ According to the inscription of the stele, it was carved in 1933 by Guo Xi'an. It is also mentioned in the Record of Reconstruction of Ci-en Pagoda that this is a copy of a Tang painting of Xuanzang.

⁶ According to the illustration of this painting from Japan, this painting was copied from a sample of China.



Fig. 8 Xuanzang, 1185-1133 A.D.



Fig. 8-1 (detail) Namyoji (Nanming Temple), Nara

Source:

<https://www.chinabuddhism.com.cn/fayin/dharma/2011.1/g2k1101f08.htm>



Fig. 9 Itinerant Monk, 9th century
No. 1138, Louvre Museum



Fig. 10 Itinerant Monk, 9th century
E0.1141

Source (Fig. 9 and Fig. 10): Photo by Leonard Kheifets



Fig. 11 Itinerant Monk, 9th century
Dunhuang, British Museum



Fig. 12 Itinerant Monk, Ch. 00380
Hermitage Museum

Source (Fig. 11 and Fig. 12): Photo by Leonard Kheifets



Fig. 13 Itinerant Monk
9th century
MG. 17683, Guimet Museum



Fig. 14 Itinerant Monk,
1038-1227 A.D.
Cave 308, Mogao grottoes

Source (Fig. 13 and Fig. 14): Photo by Leonard Kheifets



Fig. 15 Itinerant Monk, 9th century
P. 4518, National Library of France



Fig. 16 Itinerant Monk
National Museum of Korea

Source (Fig. 15 and Fig. 16): Photo by Leonard Kheifets



Fig. 17 Itinerant Monk, carved on tower brick
Northern Song dynasty (960-1127 A.D.)
National Museum of China



Fig. 18 Itinerant Monk
15th century
Tibet

Source (Fig. 17 and Fig. 18):

<https://www.chinabuddhism.com.cn/fayin/dharma/2011.1/g2k1101f08.htm>

According to the extant images, the iconography of the

itinerant monks could be mainly categorized into two types: Han Chinese style and Hu⁷ style. Han Chinese style, as its name implies, depicts the representation of the monk as associated with Han Chinese elements, no matter his face, clothing or even depiction of his attendants. On the contrary, the Hu style is connected with the features of non-Han Chinese like the deep and pointed nose, foreign face (to Han Chinese) or alien garments and a tiger as an accompaniment.

Though the imagery of Xuanzang in Fig. 7 undoubtedly is depicted in the typical Chinese style, surprisingly, we still can see him depicted with some special elements like skeletons and earrings. Matsumoto Eiichi held the idea that the phenomenon of monks travelling to the western regions allows people to associate these two styles with each other. Thus, Xuanzang sometimes is represented in the Hu style.⁸

⁷ Hu, a collective designation given to the non-Han ethnic group by Han Chinese, mainly refers to the nomadic people on the Eurasian steppe. However, till the Tang dynasty, “Hu” particularly referred to the people from the West Regions (Xi-yu in Chinese) with deep noses in terms of *Fan-yin Ming-yi Ji* (*The Collection of the Translated Names* in English).

⁸ Matsumoto Eiichi, *The Study of Paintings of Dunhuang* (Volume of Iconography, Chapter 4), Dohosha Printing, 1985 (or Chinese version, see

Wang Jingfen assumed that the Hu style imagery of itinerant monks inspired the artists to represent Xuanzang in the same way.⁹ Tucci believed that the earrings Xuanzang is wearing were the ornaments of Indian or Tibetan ascetics. (Giuseppe, 1988) Besides, Prof. Li Ling considered that the skeletons he is wearing is associated with Xuanzang 's protector, Shen-sha Da-shen (God of Deep Sand) and might have esoteric influences. (Li Ling, 2012, pp. 40 - 53) For me, Matsumoto Eiichi, Wang Jingfen and Prof. Li Ling' s ideas again prove that it allows the person in Fig. 1 to absorb some other foreign influences and elements. Thus, the monk with a moustache and beard in Fig. 1 might be inspired by that in Fig. 18.

In spite of the weathering of this icon, we still can easily point out the umbrella (marked in red) held above the Chinese figure's head (Fig. 1) and the whisk (marked in yellow) just beneath the umbrella in his left hand are the same objects as those of Xuanzang and itinerant monks holding in Fig. 7- Fig. 10. As a result, there is no doubt that the figure depicted is a travelling monk. Besides, it seems that there is one round-shaped object near his right shoulder, and I speculate that it is most probably the scroll of a Buddhist manuscript

Zhejiang University Press, 2019). Or see Wang Huimin, *New Exploration on the Itinerant Images of Dunhuang*, (Journal) Chinese Culture Quarterly, 1995.

⁹ See Wang Jingfen or Wong Dorothy C., *The Making of a Saint: Images of Xuanzang in East Asia*, History-Early Medieval China, 2002.

or text housed in his bamboo backpack. The uneven backside of this Chinese figure might suggest that something is behind him.

In addition, one tiny detail we should note is the slightly bent body of this Chinese monk. Why is this figure bending? In my view, on the one hand, this body pose shows his respect for the king or god on the left side. On the other hand, it seemingly indicates that he is carrying something so heavy on his back that he has to bend to hold the weight of the burden. Thus, I believe the bamboo backpack was supposed to be there on his back, but now it is missing due to the weathering of the sculpture. The above evidence and analysis show the fact that the Chinese person in Fig. 1 is definitely a Chinese itinerant monk who travelled to India.

Till now, it has become easier to ascertain the exact identity of the Chinese person in Fig. 1 once we have proved him as a Chinese monk. Then who might be this monk? Faxian? Xuanzang? Or Yijing? Though both Faxian and Yijing are renowned Chinese monks who had travelled to India for acquiring Buddhist sutras and texts and made a great contribution to the development of Buddhism in China, in terms of historical records, both Faxian and Yijing had not been to the state of Tamil Nadu in south India where the Tiru Parameswara Vinnagaram is located.

As a point of interest during his travelling in India, Xuanzang stayed in Kanchi for some time to study Theravada Tripitaka and Yogacara-bhumi-sastra around mid-7th century A.D. and gave a

detailed description of the Pallava Kingdom in his travelling account,¹⁰ which accords with the scene depicting Xuan-zang as a travelling monk who has come to acquire and learn Buddhist sutras and texts in this Buddhist centre. Besides, Xuanzang had also participated in grand events like preaching Yogacara-bhumi-sastra in Nalanda and debating with masters from Brahmanical and other religious sects in Qu-nv Cheng (All-women Kingdom), which made him well known in entire India.¹¹ All the evidence proves that the Chinese monk carved in Fig. 1 most probably is Xuanzang.

It is interesting and necessary to note that up to now, the iconography of itinerant monks did not appear before Xuanzang's journey. After Xuanzang's success in travelling to India, seeking Buddhist law and preaching Buddhist law became active; thus, people would see lots of Chinese or foreign illiterate monks travelling around and started to become familiar with the images of itinerant monks. The extant earliest iconography of illiterate monks is dated to the 9th century A.D., and afterwards, these kinds of images began to be

¹⁰ See Xuanzang, *Da-Tang Xi-yu Ji (Great Tang Records on the Western Regions)*, Tang dynasty. Or see *Da-Tang Da Ci-en Si San-zang Fa-shi Zhuan Xu (The Preface of the Biography of Tripitaka Masters of Great Tang)*, compiled by master Huili (Xuanzang's disciple).

¹¹ See Xuanzang, *Da-Tang Xi-yu Ji (Great Tang Records on the Western Regions)*, Tang dynasty.

popularized. It is believed that the images of Xuanzang served as the prototype for the later imagery of itinerant monks. However, due to the absence of the early images of Xuanzang, we can only speculate with respect to how he was depicted in the earlier period through the iconography of these travelling monks.

However, with the discovery of the Xuanzang image (Fig. 1) carved on the wall of Tiru Parameswara Vinnagaram Temple in India, one could have a glimpse of Xuanzang's early images. Though it could not be confirmed whether Xuanzang in Fig. 1 was portrayed with a bamboo backpack or not due to the weathering of the sculpture, it seems that in the 8th century A.D., Xuanzang at least was depicted with similar objects as an umbrella and whisk with the latter ones.

After Xuanzang's return back to China, the emperor of Tang appointed Wu Zhiming (a Chinese painter) to paint portraits of ten masters, which were meant for worship, and Xuanzang was one of the ten masters.¹² Unfortunately, all of the ten paintings were lost. But why was he portrayed together with the other nine masters instead of being portrayed alone since he was well known in the entire country and had important status? Does it suggest the real attitude of the royal court towards Xuanzang or even Buddhism? In

¹² See *Da-Tang Da Ci-en Si San-zang Fa-shi Zhuan Xu* (*The Preface of the Biography of Tripitaka Masters of Great Tang*), Vol. 8.

China, a country with a long history and tradition of portrait painting, as such a great, famous and successful person, why was Xuanzang barely portrayed?

Then his portrait later appeared Yulin caves of Dunhuang (Gansu Prov.) during the late Western Xia period (1038-1227 A.D.). Xuanzang returned to Chang'an (now Xi'an) in 645 A.D. after his journey to India, but why does his portrait start to appear only after several centuries? Why was his image seemingly absent from Chinese art? How could such a renowned person not get portraits made at that time? How come, even in distant regions where a large number of Buddhist caves were constructed, his images seem absent for around 500 years? Here, the new and important discovery of the itinerant monk Xuanzang (Fig. 1) found in Tiru Parameswara Vinnagaram Temple located in Kanchi of South India most probably is the earliest extant image of both Xuanzang and itinerant monk in art history. Here, some questions could be raised: Is this image of Xuanzang the only representation of him in India? Did the artisans carve it by following the missing Chinese painting of Xuanzang in China? Or did this image of Xuanzang serve as the prototype of the Chinese depiction of Xuanzang and itinerant monks? It requires further study.

In the following part, I am going to try to identify the Chinese figure in Fig. 2 . As I have discussed earlier, his head with a cap or helmet-like object or hair bun on top and the Chinese style ribbons

dropping from his seat indicates that he is a different Chinese person from Xuanzang in Fig. 1. Since no obvious evidence can prove him to be a monk, therefore, I prefer to consider him as an ordinary Chinese. Besides, he is portrayed in a larger size and is surrounded by a group of people, which suggests that he is someone who either had high status or had made a contribution to the Pallava Kingdom or even India. Who is this person? Why is he carved on the wall?

In the Tang period, in terms of historical records and literature sources like *Xin Tangshu (New Book of Tang)*, *Jiu Tangshu (Old Book of Tang)*, *Tongdian (Comprehensive Institutions)* and etc., there were many official contacts between China and India and both the countries had sent many envoys and messengers to each other. Among all the Chinese envoys sent to India, Wang Xuance, was an envoy from China to India during the Tang dynasty three times,¹³ is

¹³ In 643 A.D., Wang was first time sent to India as Li Yibiao's deputy or assistant ("Fushi" in Chinese) and returned back in 646 A.D. During this visit, he met King Jieri (known as Harshavardhana in India) and travelled to many Buddhist sites and went to the Jiamolu Kingdom. Till 647 A.D., he was sent to India as ambassador along with his deputy Jiang Shiren and other 30 mounted subordinates. With support from Tibet and Nepal, he defeated A-luo-na-shun (also known as Arunasva)'s rebellion after the death of Harshavardhana and captured and brought Arunasva to Chang'an (now Xi'an), the capital city of Tang dynasty. In 657 A.D., Wang was third time sent to India to present the cassock and attended the dharma assembly organized for him in Mahabodhi Temple in 660 A.D. Some scholars like Ji Xianlin held the idea that he had been sent to India four

the most renowned one in history. Importantly, he defeated A-luo-na-shun (also known as Arunasva)'s rebellion after the death of Harshavardhana with support from Tibet and Nepal, ending Arunasva's incursions into other kingdoms of ancient India. His great feat definitely had widely spread within India, and the Pallava Kingdom would also have heard about his heroic deeds. Thus, it is reasonable to see Wang Xuance carved on the wall of an Indian temple.

According to Chinese historical records and literature resources, China had maintained maritime trade with India for more than one thousand years. Especially during the Tang dynasty, the Silk Road became riskier and obstructed due to the fierce fight between Tang and Tibet from the end of the 7th century. As a result, the Maritime Silk Route got highly developed. This is the reason why later, so many travellers like Yijing and merchants chose the sea route to visit India after Xuanzang's return. Moreover, the connection between the Pallava Kingdom and Tang was very closely mapped in history. As one of the major ports of the Pallava Kingdom, Mamallapuram had trade ties with China and had been the meeting point of the Spice Road and Silk Route between India and China.

times and he was sent a fourth time to India in 662 A.D. to call the Master Xuanzhao back to China and look for Lujia Yiduo.

Tansen Sen observed that Mamallapuram had had more than 1700 years old historical defence and trade ties with China. This ancient port town had a defense pact between Pallavas and the Chinese aimed at securing Chinese territory from Tibet. Besides, Tansen Sen again put forward that around 720 A.D., Narasimhavarman II sent a diplomatic mission to China for requesting help to resist Arabian and Tibet's invasion of South Asia.¹⁴ Kayal Barabhavan claimed that the “Chinese declared Narasimhavarman II as the general of South China to take on Tibet” and “a piece of silk cloth with the printed declaration was sent by a Chinese delegation to Narasimhavarman II”. (Times of India, 2019, online)

In addition, there is another Chinese figure, depicted as being smaller in size and bending his body, on the top-right corner of the sitting Chinese in Fig. 2-2, if one observes clearly. As mentioned previously, Wang Xuance was sent to India 3 times and was appointed as the ambassador of a delegation of 30 mounted subordinates along with his deputy Jiang Shiren in 647 A.D.¹⁵, which explains the appearance of a tiny Chinese figure beside him. Thus, in my opinion, the tiny figure around him might be his assistant Jiang Shiren.

¹⁴ See Tansen Sen, *Buddhism, Diplomacy, and Trade: The Realignment of Sino-Indian Relations, 600-1400*, University of Hawaii Press, 2003.

¹⁵ See my footnotes No. 15 of this paper or see *Jiu Tangshu (Old Book of Tang)* and *Xin Tangshu (New Book of Tang)*.

Regarding the military cooperation and the trade ties between the Pallava Kingdom and Tang, it sounds quite convincing that King Narasimhavarman II commanded the artisans and sculptors to record the historical events to emphasize the great importance and contribution of Xuanzang and Wang Xuance in history.



Fig. 2



Fig. 2-2 (with red mark)

Source: Photo by Author

One more interesting detail that could be touched upon is that at the beginning, apart from Wang Xuance, there was another option considered for the Chinese person in Fig. 2 when I read the historical records that “the King of Qie-mo-lu Kingdom sent the delegation to Tang to acquire the image of Laozi/Lao Tzu (an ancient philosopher and the founder of Taoism) and *Daode Jing*” mentioned in *Jiu Tangshu* (*Old Book of Tang*) and *Xin Tangshu* (*New Book of Tang*). Thus, Emperor Taizong of Tang commanded Xuanzang to

translate *Daode Jing* into Sanskrit and got both the images of Laozi and the Sanskrit version of *Daode Jing* sent to India. However, there has been no further information regarding whether the image of Laozi and the Sanskrit version of *Daode Jing* was spread.

Nonetheless, the location of the Qie-mo-lu Kingdom is still deputed: scholars like Yang Mingkao considered it as an ancient name of Kashmir;¹⁶ scholars like Feng Chengjun assumed that it was an ancient name of Assam.¹⁷ However, personally speaking, seen from the available historical materials, there is not enough evidence to prove that Laozi was associated with the Pallava Kingdom or Taoism was once prevalent and worshipped in South India. If more direct archaeological evidence is to be unearthed in the future, the identity of the Chinese person in Fig. 2 might open up for Laozi (with one of his disciples beside him) too.

¹⁶ See Lin Meicun, Jin Wenjing, Chai Jianhong, Zhang Guangda, Rong Xinjiang, Zhao Feng, Qi Dongfang, Cai Hongsheng and Cui Wei, *Western Regions: The Transit Station of the Exchange of Chinese and Foreign Civilization*, A City University of HK Press, 2009.

¹⁷ See Feng Chengjun, *Collection of Academic Works of Feng Chengjun's*, Shanghai Ancient Book Publishing House, 2015.

Conclusion

In conclusion, in terms of the analysis above, I speculate that the Chinese figure in Fig. 1 is the travelling monk Xuanzang, and the Chinese person in Fig. 2 most probably is Wang Xuance, and his attendant beside him might be his deputy Jiang Shiren. The process of identifying the Chinese figures helps to explore the cultural and intellectual exchanges between India and China during ancient times. Furthermore, this paper also attempts to convey a suggestion to some scholars, especially Chinese scholars who are doing Buddhist studies, that it is better not to limit oneself to Buddhism itself or avoid the reference to Brahmanism. One may find something astonishing in non-Buddhist sites instead of restricting oneself to accessing Buddhist archaeological sites and data.

References

- B.V., Ramanujam. (1973). *History of Vaishnavism in South India Upto Ramanuja*. Annamalai University.
- Fan Ye, *Houhan Shu* 后汉书(Book of Later Han).
- Feng Chengjun. (2015). *Collection of Academic Works of Feng Chengjun's*. Shanghai Ancient Book Publishing House.
- Li Ling. (2012). The Reading of the Image of Xuanzang-Particularly Focus on Related Tantric Elements. *Palace Museum Journal*.
- Liang Qichao. (2009). *18 Papers of Buddhist Studies*. Shanghai Ancient

Book Publishing House.

Lin Meicun, Jin Wenjing, Chai Jianhong, Zhang Guangda, Rong Xinjiang, Zhao Feng, Qi Dongfang, Cai Hongsheng and Cui Wei. (2019).

Western Regions: The Transit Station of the Exchange of Chinese and Foreign Civilization. A City University of HK Press.

Matsumoto Eiichi. (1985). *The Study of Paintings of Dunhuang*

(Volume of Iconography, Chapter 4), Dohosha Printhing. (1985).

(or Chinese version see Zhejiang University Press, 2019).

New Book of Tang 新唐书, compiled by Ouyang Xiu, Song Qi, Fan Zhen and etc. in Northern Song dynasty.

Old Book of Tang 旧唐书, compiled by Liu Xu and others from pp. 941-945.

Tansen Sen. (2003). *Buddhism, Diplomacy, and Trade: The Realignment of Sino-Indian Relations, 600-1400*, University of Hawaii Press.

Tucci, Giuseppe. (1988). *Indo Tibetica*, Vol. 1, Aditya Prakashan Publisher.

Wang Jingfen or Wong Dorothy C. (2020). *The Making of a Saint: Images of Xuanzang in East Asia*, History-Early Medieval China.

Wang Huimin. (1995). *New Exploration on the Itinerant Images of Dunhuang*. Chinese Culture Quarterly.

Xuanzang, *Da-Tang Xi-yu Ji* 大唐西域记 (*Great Tang Records on the Western Regions*), Tang dynasty.

Indian Cultural Elements on the *Ullambana* Festival

องค์ประกอบเชิงวัฒนธรรมของอินเดียต่อการประกอบสร้าง เทศกาลอุลลัมพนา

Yinzhao Shi

Center for Sino-India Comparative Study

Center for Sino-India Comparative Study, Jinan University, China

Corresponding Author, e-mail: machine@gmail.com

(Received: July 26, 2022 | Revised: October 27, 2022 | Accepted: October 27, 2022)

Abstract

Ullambana Festival (Buddha's joyful day), known as *Yú-lán-pén Jié* (盂兰盆节), or *Zhōng-yuán Jié* (中元节) in Chinese, is the last day (15th of July, Chinese lunar calendar) of the *Saṃgha* community's three-month *vaṭṭsika* (summer retreat or rainy season). It is an activity with great merits that allows the *Saṃgha* community to perform ritual practices without obstructions, rescuing spirits of the deceased ancestors, parents and relatives from suffering. The distinctive features of Buddhism in China result from a process of absorption and assimilation between Buddhism and China's hitherto existing cultural peculiarities. The *Ullambana* Service of Chinese Buddhism is a glittering example of this historically peerless amalgamation of two of the world's most remarkable ancient civilizations. It is

observed that from time to time, scholars have busied themselves with the study of the *Ullambana* Festival since the *Ullambana Sūtra* was introduced from India into China. This paper attempts to investigate the Indian cultural elements of the *Ullambana* Festival, as a case study further to explore the transformation of the *Ullambana* Festival in China by utilizing the available primary sources. The sinicization of the *Ullambana* Festival could be considered a miniature of the transformation of Buddhism in China.

Keywords: *Ullambana* Festival, Saṃgha, Indian Cultural Elements, Sinicization

บทคัดย่อ

เทศกาลอุลลัมพนา (วันแห่งความปิติยินดีของ/แต่พุทธะ) หรือที่รู้จักในชื่อ อวิหัลันเฝินจิง หรือ จงหยวนจิง ในภาษาจีน ตรงกับวันสุดท้าย (วันที่ 15 กรกฎาคม ตามปฏิทินจันทรคติจีน) ของช่วงฤดูฝนเป็นเวลาสามเดือนของ *คณะสงฆ์* (ในช่วงพันธุร้อนหรือช่วงฤดูฝน) เทศกาลดังกล่าวเปี่ยมล้นไปด้วยกุศลบุญ ซึ่งจัดขึ้นโดยอำนวยความสะดวกให้กับ *คณะสงฆ์* สำหรับประกอบพิธีกรรมและที่เป็นไปโดยปราศจากอุปสรรค การประกอบพิธีกรรมทำขึ้นเพื่อชুবชวยเหลือดวงวิญญาณบรรพบุรุษที่ล่วงลับไปแล้ว รวมถึงบิดามารดาและวงศ์วานเครือญาติให้หลุดพ้นจากความทุกข์ ลักษณะอันโดดเด่นและแตกต่างของพระพุทธศาสนาในประเทศจีนเป็นผลมาจากการแผ่ซ่านและการผสมผสานกลมกลืนกันระหว่างพระพุทธศาสนาและคุณลักษณะเฉพาะของวัฒนธรรมจีนที่ยังคงดำรงอยู่มาจนถึง

ปัจจุบัน การผสมผสานกันในเทศกาลอูลัมพนาของพระพุทธศาสนาในประเทศจีน นับเป็นตัวอย่างสำคัญที่สะท้อนให้เห็นถึงการประสานเป็นหนึ่งในเดียวอย่างสมบูรณ์มากที่สุดเท่าที่เคยปรากฏในประวัติศาสตร์ของสองอารยธรรมเก่าแก่โบราณที่สำคัญของโลก จะสังเกตเห็นว่า ในบางครั้ง นักวิชาการหลายท่านให้ความสนใจที่จะศึกษาเทศกาลอูลัมพนา นับตั้งแต่ อูลัมพนสูตรที่เริ่มต้นเดินทางจากประเทศอินเดียผ่านเข้าสู่ประเทศจีน บทความนี้มุ่งศึกษาองค์ประกอบเชิงวัฒนธรรมของอินเดียต่อการประกอบสร้างเทศกาลอูลัมพนา ในกรณีศึกษาเพิ่มเติมเพื่อสำรวจการเปลี่ยนแปลงรูปแบบของเทศกาลอูลัมพนาในประเทศจีน โดยศึกษาจากแหล่งข้อมูลชั้นปฐมภูมิที่สามารถสืบค้นได้ การประกอบสร้างความเป็นจีน ความเป็นจีนในการตกอยู่ภายใต้อิทธิพลของเทศกาล สามารถกล่าวได้ว่ามีอิทธิพลหรือส่งผลไม่มากนักต่อการเปลี่ยนแปลงรูปแบบของพระพุทธศาสนาในประเทศจีน

คำสำคัญ: เทศกาลอูลัมพนา, คณะสงฆ์, องค์ประกอบเชิงวัฒนธรรมของอินเดีย, การประกอบสร้างความเป็นจีน

1. Introduction

Generally speaking, the Buddhist commandment was introduced into China in the second year of the Jia-ping (249 – 253 CE) era in the Cao-wei dynasty (220 – 266 CE), when the Indian scholar-monk *Dharmakāla* (not in detail) translated the “*Seng-qie-jie-xin (Śīla Core of Saṃgha)*” and the “*Si-fen Jie-mo (Karman of*

Dharmagupta-vinaya)” into Chinese.¹ *Ullambana Festival* was entrenched in the background that one of the first duties incumbent upon a Buddhist monk is the severance of ties from the biological family.

The *Ullambana Sūtra* recounts an instance of an Indian monk’s deep sense of concern for the state of his deceased mother. Out of filial devotion, *Mahāmaudgalyāna*, who is the *Śākyamuni* Buddha’s disciple of the highest order —the *Abhinñā*—upon attaining the fruit of Arhathood, employs his *Divya-cakṣur-jñāna-sākṣātkriyābhiiñā* (divine vision) in *Dhyāna* (meditation) to ascertain the whereabouts of his late beloved mother. Subsequently, he locates his former mother as a haggard, hungry ghost (*Peta*) languishing in an acute state of suffering on account of her unwholesome acts as a human being. Unable to come to terms with

¹ Related research refers to Liang Qi-chao (1873 – 1929), *Fo-xue shi-dai* (*Times of Buddhism*), (collected in) *Collection of Liang Qi-chao*, Beijing: China Social Sciences Publishing House, 1995, p. 58. It also refers to Hong-yi’s (1880 – 1942) *Lu-xue yao-lue* (*Synopsis of Buddhist Laws*), is collected in *Completed Works of Hong-yi*, Fu-zhou: Fu-jian People Publisher, 2010. It again refers to Wei-hang’s (1908 – 1969) *Zhong-guo jie-lun hong-chuan gai-yao* (*Summarization on Literatures of Chinese Buddhist Laws*), collected in *Summarization on Founding and Developing of The Vinaya School, Modern Buddhism Academic Collections*, Taipei: Mahāyāna Culture Publisher, 1976, Vol. 88, p. 316.

his forbearer's misery, he offers her a bowl of food that unfortunately turns into fire and carbon in her hands.

Overcome with immense distress, he (*Mahāmaudgalyayāna*) then approaches the *Loka-nāth* and requests him to end his mother's suffering, to which the *Śākyamuni* Buddha replies that he cannot emancipate his mother on his own. However, if *Mahāmaudgalyayāna* would offer delicious food in *Ullambana* bowls to *Śuddhasaṃgha* (Qing-jing Seng in Chinese) in ten directions on the fifteenth of the seventh month, his mother would be freed from her ordeal under the collective *Guṇa* of all the monks. Finally, by following the Lord's instructions, *Mahāmaudgalyayāna* succeeds in liberating his mother from the hungry-ghost realm. In the meantime, the Buddha teaches his *antevāsins* (disciples) that food must be offered to monks on the day of *Pravāraṇā* in order to save their forbears all the way back to the seventh generation. This story is derived from the *Ullambana Sūtra* and enjoys widespread popularity among the Buddhists of China.

Most scholars like Fan Jun, Xie Wanruo, Makita Tairyō and Akamatsu Kosyō advocate that it is Chinese culture that has been instrumental to the origin of the *Ullambana* Festival, for there is no precedent of observing *Ullambana* in Indian Buddhism. Makita Tairyō holds that *Ullambana Sūtra* is an apocryphal text (known as “*Wei-jing*” or “*Yi-jing*” in Chinese) and was created by local ancient Chinese

(Makita Tairyō, 1976, p. 84). The clinching factor, these scholars argue, is the concept of filial piety prevalent in Chinese thought (Fan Jun 2006, Xie Wanruo 2004, Akamatsu Kosyo 2000). However, close examination of the acts falsifies such a conclusion.

Filial piety could be considered one of the fundamental factors; nevertheless, it cannot be regarded as the sole and unique factor responsible for the *Ullambana* Festival. Close examination of facts reveals that Indian influences on the Festival cannot be ruled out because Indian cultural elements, like *Vārsika* of Indian Buddhism, forms of *Pravāranā* and making offerings to the *Samgha* for seeking blessings, are powerful motivators for the origin of the *Ullambana* Festival. The *Ullambana Sūtra* is quintessentially a discourse by the Buddha to *Mahāmaudgalyāyana* on the practice of filial piety and *Pūjanā* (offerings). Accordingly, rituals that are performed for the release of the deceased from the torments after death are akin to rescuing people hanging upside-down.

Thus, one could say that this festival mainly underlines the importance of filial piety. It encourages one to generate wholesome *Karma* not merely for oneself but also the dearly departed so that they may be liberated from the states of suffering by attaining rebirth in a better realm. The *Ullambana* Festival is one of the most important festivals in Chinese Buddhism and is celebrated in many other countries apart from China, such as Korean Peninsula, Japan, Malaysia, Singapore, Vietnam, etc., reflecting a sort of favourable

reputation that cuts through the divisions of geography and language. Furthermore, in the modern era, the festival has dropped roots in Europe and America as well.

Although the Chinese features of the festival are all explicit, the Buddhist origin of the festival can be traced to a story that originated in India. The word “*Ullambana*” is derived from the Sanskrit word “*Avalambana*”, which means “(people are) hanging upside-down”, while an alternative interpretation of the word is “to rescue (those people who are) hung upside-down (in the hell)”. The message carried by this festival is closely associated with the *Mahāyāna* doctrine of altruism. Central to the motivations for this festival is the desire to seek the emancipation of those languishing in hell.

The long history has witnessed the intellectual and cultural exchanges between India and China in ancient times. Ancient Indian philosophies, concepts, techniques, medicines, astrology, etc., were introduced through these exchanges. As a consequence, no matter whether the *Ullambana Sūtra* was originated from India or indigenously created by the Chinese, it is not surprising to see the Indian traditions and elements in the *Ullambana* Festival. Because the story recorded in *Ullambana Sūtra* itself originated from India only, let alone the author notes that according to Chinese historical records, similar ritual practices were performed during the same period in ancient India. Thus, it will be rewarded to trace the

Ullambana Festival back to the homeland of Buddhism, India, to examine the specific and concrete Indian elements and influences on the *Ullambana* Festival in China and the incorporation of Indian tradition and Chinese culture.

2. The *Vārsika* in Indian Buddhism

The word “*Vārsika*” originates from *Vassa* in Pāli, which means rain. In Chinese Buddhism, “An-ju” has been used, which means “Yu-ji” (Rainy season). In addition, there are many other congruent connotations, such as “Xia-an-ju” (Summer *Vārsika*), “Yu-an-ju” (*Vārsika* in the monsoon), “Zuo-xia” (Summer retreat), “Xia-zuo” (Summer retreat), “Jie-xia” (Gathering in Summer), “Zuo-la” (Retreat in Buddhist year), “Yi-xia-jiu-xun” (Three-month summer retreat), “Jiu-xun-jin-zu” (Forbidden journeys in three months), “Jie-zhi-an-ju” (*Vārsika* of Gathering in *Śīla*), “Jie-zhi” (Gathering in *Śīla*), etc. These are extremely important practices enshrined in the Buddhist *Samgha* and regulate the lives of monks. Further, from the point of *Ahimsā* (non-injury), observing “*Vārsika*” is not to inflict injuries on insects and newly sprouted plants during wanderings or journeys. It is chiefly for this reason that the Buddha stipulated the institution of *Vārsika*.

In the Indian context, the rule of *Vārsika* was an old convention observed by the monks of *Brāhmanism*, and the *Varśa* was adopted into Buddhism by the *Śākyamuni* Buddha. The

Mahīśāsaka Vinaya (the *Vinaya* of the Five Categories of the *Mahīśāsaka* Sect, translated in 424 CE) gives a detailed exposition regarding the origin of the Buddhist *Vārsika*. The tradition of distributing rooms to monks who had taken part in the congregation had existed in Indian Buddhism even before the Chinese monk Yi-jing's (635-713 CE) stay in India (673-687 CE). His monumental work, *Nan-hai ji-gui nei-fa-zhuan* (*A Record of the Buddhist Religion as Practiced in India and Malay Archipelago, 671-695 CE*)", mentions it. He writes that while in *Nālandā*, he witnessed monks observing this practice. He even proposed that Chinese monasteries should adopt this rule. A similar theme was recorded in the "*Vārsika Skandha*" of *Vassupañyika-khandhaka* of the *Dharmagupta-vinaya* (*Vinaya of the Four Categories of the Dharmagupta Sect*), too.

Regarding the place where the first *Vārsika* was observed, there are different versions in various scriptures. Generally speaking, the majority of canons hold that it happened in the *Mṛgadāva* (Deer Park). For example, the *Abhiniskramaṇa Sūtra* says that after the Bhagavata attained enlightenment, he once held *Vārsika* in the *Mṛgadāva* of *Vārāṇasī* from the sixteenth of June to the fifteenth of September. In the beginning, only seven disciples followed him, but ninety-three monks later joined him and completed the *Vārsika*. Besides the *Abhiniskramaṇa Sūtra*, many other scriptures also record the status of *Vārsika* with regard to the Buddha and his disciples. These records also demonstrate that the *Samgha*'s *vārsika* was not

only stipulated by the Buddhist doctrines but also initiated for replenishing the human body with plenty of food and clothes. It would have been difficult for the monks to preach without the basic daily necessities of life.

Details of the Indian Buddhist *Vārsika* are well recorded by Chinese Buddhist scholar monks who visited India during the early centuries of our era. For instance, master Fa-xian (340? – 418/ 423 CE) used to perform *Vārsika* many times during his stay in India and mentioned this in “*Fo-guo-ji (A Record of the Buddhist Kingdoms)*”.² In Xuan-zang’s (600-664 CE) work, too, a description of the event of

² Chinese original text is collected in CBETA, T51, no. 2085, p. 857, c5-18. The English translation refers to “*The Travels of Fa-Hian: Buddhist Country Records*”, collected in Samuel Beal’s “*Si-Yu-Ki: Buddhist Records of the Western World*”, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2004, p. xxvii-xxviii. On Faxian’s arrival at *Yu-hui-guo*, they practised the *Vārsika*; after the *Vārsika* was over, they continued their journey for twenty-five days to reach the state of *Jie-cha-guo*... the country is hilly and cold where not many food grains are produced, wheat being the exception. After celebrating the Buddhist New Year (finishing *Vārsika*), it often becomes frosty the following day. The king, therefore, year after year, invites the Buddhist priests to hold their yearly celebration (*Pavāranā*) once the wheat is harvested.

Vārsika in India is found.³ Xuan-zang recounts a story of how the monks had been performing the *Vārsika* in a monastery for over a thousand years in some regions of India.

The records testified the fact that after the Buddha entered *Vyupaśama* for a thousand year, the *Vārsika* continued to be observed as an annual important event and custom in Indian Buddhism. It could be deduced that the *Vārsika* was introduced into China with the dissemination of Buddhism.

3. The Pravañānā and Offering

Vārsika is an annual ritual in monasteries prescribed by the Buddha to the *Samgha*. Violation invites penalty and observation rewards. Oppositely, if they can follow the institution of *vārsika*, they

³ It says, "...During the thousand years following the *Vyupaśama* of the Buddha, every year there were a thousand ordinary and holy Buddhist priests who dwelt here together while the *Vārsika* was held during the rainy season. When the time would expire, all who had reached the status of *Arhats* would mount into the air and flee away. After the thousand years, the ordinary monks and saints dwelt together." See vol. 10 of "*Da-tang xi-yu-ji*", is collected in CBETA, T51, no. 2087, p. 930, c11-25. English translation refers to *Si-Yu-Ki: Buddhist Records of the Western World*, Samuel Beal translated from the Chinese of Hiuen Tsiang, 629 CE, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2004, pp. 221-223.

must get the relevant fruit of wisdom. As recorded in the “*Mahīśāsaka Vinaya*” (vol. 19), all *Bhikṣhus* were rewarded with fruits of wisdom during the three months of *Vārsika*.⁴ As mentioned in the “*Jie-xia Jing (Sūtra on Ending Vārsika)*”, five hundred *Bhikṣhus* cut their *Kleśa*, and obtained the fruit of *Arahant*. This was a pretty remarkable achievement and reflected the spiritual significance of *Vārsika*. Because there were such benefits in practising *vārsika*, the Buddha personally persuaded *Ayuṣmata Pūrṇa* to go to a state for practising *Vārsika* in *Samyuktāgama*, and *Ayuṣmata Pūrṇa* accepted the Buddha’s proposal.

According to the Buddhist view, practicing the Buddhist way can result in unlimited *Guṇa*; making offerings to monks too can fetch one deep *Guṇa*. Hence the *Śākyamuni* Buddha accepted the offerings of his tribe, which was an affirmation of affection towards his clan. A story in the *Samyuktāgama* (Vol. 50) mentions: Some *Bhikṣhus* had completed practising *Vārsika* in a forest and were about to leave. It was then that a god felt deeply uneasy, as he was afraid that he would lose his good fortunes by not making offerings to the *Bhikṣhus*. According to another *Sūtra*, the “*Da-bo-nie-pan jing (Mahāparinirvāna-sūtra)*” (Vol. 2), when the Buddha entered *Nirvāṇa*, some *devas* became very sad and worried that after the Buddha left the world, there would not be people making offerings

⁴ See *Mahīśāsaka Vinaya*, Vol. 19, collected in CBETA, T22, no.1421, p. 133b.

to the *Bhikṣhus* during *Vārsika*. Then the gods might lose some opportunities to acquire bliss by listening to the teachings of *Samgha*. It shows that the conception of making offerings in exchange for blessings is deeply ingrained in Indian culture.

The Buddha grows joyful once the *Samgha* attains *Parisuddhi* (purity) after penance. Hence the day of *Pravāraṇā* is also called “*Fo-huan-xi-ri*” (the Buddha’s day of joyfulness). *Pravāraṇā* does not need to be practised every day but is performed only at the end of *Vārsika*. When *Pravāraṇā* is successfully concluded, *Vārsika* comes to perfection. This period is accounted as an entire year, and the Dharma age of the participating *Bhikṣhus* and *Bhikkhunīs* increases by a year. The *Dharma* age is also known in Chinese Buddhism as “*Fa-la*” or “*Xia-la*”, and is the standard of the *Samgha*’s established order.

Regarding respect for the method of *Pravāraṇā*, there’re clear and simple records in *Vinaya* literature, and repetitious details are not required here. Regarding the composition of *Pravāraṇā*, there are five aspects to it: from the first to third are the three individual components of *Trīṇi-karmāṇi* (the three activities concerning the body, language and mind) respectively, and are considered *Viśuddha* (pure); the fourth usually involves chanting *Sūtras*, while the fifth aspect requires one to comprehend the *Abhidharma* proficiently. To sum up, the *Pravāraṇā* does not make a monk impervious to being examined for whether the *Tisrah Śikṣāh* (Three Studies) is being

practised in his everyday life or not.

A successful *Pravāraṇā* implies an efficacious completion of *Vārsika*. On this day, offerings, such as clothes and medicines, are handed out to all those members of the *Samgha* who have participated in *Vārsika*, including guest monks at the monastery and those who are qualified to receive offerings from laypeople. In general, it begins on the sixteenth of the fourth lunar month and ends on the fifteenth of the seventh lunar month in Chinese Buddhism. Therefore, according to *Ullambana Sūtra*, the Buddha instructed his disciples as follows:

“If Bhikṣhus, Bhikkhunīs, kings, crown princes, the great ministers, the great officials, cabinet members, the hundreds of officers, and the tens of thousands of citizens wish to engage in compassionate filial conduct for the sake of the parents who bore them, as well as for the sake of the fathers and mothers of the past seven lives, on the fifteenth day of the seventh lunar month—the day of the Buddha’s delight, the day of the Samgha’s Pavāraṇā—they all should place hundreds of flavored foods in the Ullambana basins, and offer them to the Pravāraṇā Samgha in the ten directions.” (The Buddha *Bhāṣita*

*Ullambana Sūtra*⁵

Why must one who wishes to practice compassionate filial conduct make offerings to the *Pravāraṇā Saṃgha* in the ten directions on the day of the *Pravāraṇā*? Because the *Saṃgha*'s virtuous conduct during *Vārsika* could obtain the fruits of both a clean body and heart when *Pravāraṇā* ends. Believers stand to gain great *Guṇa*, which benefits their kin if they make offerings to the *Saṃgha* after *Vārsika*; therefore, lay Buddhists make offerings to monks in droves on the day of *Pravāraṇā*.

These motivations and rituals are also connected to the kindred tradition of making offerings to ancestors in ancient Indian *Brāhmanism*. Some scholars deem the latter was the former's prototype (Cheng-hong, 2007). In the *Mahabharata*, it is written in several places that if offerings are not made to ancestors, they would be subjected to tribulations and sufferings in hell.⁶ There are also a lot of related records in the "*Manusmṛti*". For example, in the ninth chapter of this ancient book, it was written that a son rescuing his

⁵ For the original text is collected in the "*Taishō shinshū daizōkyō*", which in turn is collected in CBETA, T16, no. 685, p. 779. The translation refers to the work of Stephen F. Teiser, "*The Ghost Festival in Medieval China*", p. 49-54.

⁶ A story is mentioned in "Section XIII (*Aṣṭika Parva*)" of The *Mahabharata* of *Krishṇa-dwaipayana Vyasa*, p. 60-61.

father from hell called Put is therefore termed Put-tra (a deliverer from Put) by the *Svayambhū* (Bühler, 2006).⁷

In the same chapter, it is also written that there is no difference between a son's son and the son of a daughter, for even the son of a daughter saves him in the next world, like the son's son. It even uses a metaphor to explain what happens when a father, after death, is not well saved by his son; the consequence is the same as for a man who tries to cross a sheet of water in a flimsy boat; in this metaphor, the unsafe boat is the bad son, the person trying to get across the river is the ghost of the deceased father, and the sheet of water is the miserable realm of hungry ghosts.⁸ In addition, it is clearly stipulated that: "The rite is for the dead, and is performed on the new-moon day; if a man is diligent in performing that rite, the reward of the rite for the dead, which is performed according to the *Smārta* rule, reaches him constantly. Oblations to the gods and manes must be presented by the givers to a *Srotriya* alone, what is given to such a most worthy *Brāhmaṇa* yields great reward." (Ibid, Vol. 9, p. 359.)

These sections from the *Manusmṛti* vividly establish that

⁷ See G. Bühler, ed., section 138, the vol. 9 in the "*Laws of Manu*", is collected in *The Sacred Bookes of the East*, ed. by F. Max Müller, vol. 25, Delhi: Motilal Banarsidass Publishing House, 2006 (first edition, Oxford University Press, 1886), p. 354.

⁸ See Ibid., Vol. 9, p.359.

there was a traditional custom of rescuing the ancestors in Indian society—especially in the context of sons’ sacrifices emancipating their deceased fathers’ souls. The ritual of sacrificing for ancestors as mentioned in the *Manusmṛti* is really complex and somber; it encompasses a rite of offering food to *Brāhmaṇas* and forefathers; this is indispensable, according to the ancient book in question, for delivering one’s ancestors and bears a striking resemblance to the principle theme of the *Ullambana* Festival, as is evident from the following passage:

“... *The manes are always pleased with offerings made in open, naturally pure places, on the banks of rivers, and in secluded spots... The offerings should be made in the presence of Brāhmaṇas, who have duly performed ablutions, and they should sit down on separate, prepared seats, on which blades of Kusa grass have been placed... Having presented to them water, sesame grains, and blades of Kusa grass, the Brāhmaṇa (sacrificer) shall offer (oblations) in the sacred fire, after having received permission to do so from all the Brāhmaṇa (guests) conjointly...*” (Ibid., Vol. 3, pp. 113 – 114.)

“... *They also call those first of twice-born men the ancient deities of the funeral sacrifice, free from anger, easily pleased, employed in making men prosper... At a*

sacrifice in honor of the manes, he must let (his guests) hear the Veda, the Institutes of the sacred law, legends, tales, Purānas, and Khilas... Himself being delighted, let him give delight to the Brāhmaṇas, cause them to partake gradually and slowly of each dish, and repeatedly invite (them to eat) by offering the food and praising its qualities...” (Ibid., Vol. 3, p.118.)

It is evident from the above passage from the *Manusmṛiti* that offering to *Brāhmaṇas* was a part of the ancestral sacrifice for rescuing one’s forefathers—particularly the father. This ritual of sacrifice and offering was extraordinary; it required clear and tidy spaces with beautiful landscapes, providing abundant food, deferentially making offerings to virtuous *Brāhmaṇas*, chanting the *Sūtra* of the *Brāhmaṇas*, and making offerings to gods and spirits and so on. The practice shares resemblances with the offering ritual of the Chinese *Ullambana Festival*. Thus, one could say there may have a connection between the two. Many aspects of the Indian Buddhist monks’ ritual of giving food to gods and spirits resemble the homologous descriptions in the *Manusmṛiti*; in Yi-jing’s *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago* (671-695 CE), one finds the following interesting snippet:

“Further a tray full of food is offered to the dead and other spirits who are worthy of offerings. The origin of this custom could be

traced to the Vulture Peak, and is found fully explained in the *Sūtras*. One should bring that handful of food before the elder (i.e. *Sthavira*) and kneel down; the elder should sprinkle a few drops of water and say the following prayer: ‘By virtue of the good works which we are about to accomplish, may we generously benefit the world of spirits, who having eaten the food, may be reborn in a pleasant state after death. The happiness of a Bodhisattva resulting from his good actions is limitless as the sky. He who benefits others can obtain such results as this (the happiness of a Bodhisattva); one should continue such actions evermore.’”⁹

After this, the food is brought out and placed in a hidden spot, in a forest, grove, river, or pond, to give it to the departed. In the country on the rivers Yangtze (Changjiang in Chinese) and *Huai* (in China), people prepare an additional food tray on every fast day; this custom is the same as above.

Chinese Buddhism is derived from Indian Buddhism, although the latter has never had a festival like the “*Yu-lan-pen-jie*” or the “*Ullambana*”. Making offerings and deliverance of ancestors on the

⁹ See Yi-jing (I-Tsing), *A Record of the Buddhist Religion as Practiced in India and the Malay Archipelago (671-695 CE)*, translated by Takakusu, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. 2004 (First Published in London: Oxford University Press, 1896), p. 41. And the original text is collected in CBETA, T54, no. 2125, p. 210, a 14-25.

Pravāraṇā-day at the end of *Vārsik* is unique to the Han-Chinese Buddhist *Ullambana* Festival. Otherwise, the Han-Chinese Buddhist *Ullambana* Festival is remarkably similar in its composition, rituals, concerns and purposes to the celebrations on the last day of *Vārsik* in Indian Buddhism.

4. Conclusion

The conjunctions of the research encapsulated here and in the first two chapters of this work leave no doubt that the “*Ullambana*” had originated in India, irrespective of whether the *Ullambana Sūtra* had emerged in China or not. Had the eponymous name not already been in circulation, neither the *Ullambana Sūtra* nor the *Ullambana Festival* would have appeared in China. Although there was no *Ullambana Festival* in the historical Indian Buddhism, there was the tradition of making offerings to monks and ancestors on the last day of the yearly *Vārsika*.

The rituals of making sacrifices to ancestors are similar, and the origin of the *Ullambana* Festival can be attributed to these inherent practices in Indian Buddhism and in the religion of the *Brahmaṇas*. Therefore, it is not coincidental that the two festivals are held on the same day—the fifteenth of the seventh lunar month. The *Ullambana* Festival should be considered synonymous with the Indian Buddhist festival of “*La-fo*” (*Pūjanā*), coinciding with *Vārsika* and *Pravāraṇā* that developed in China once the *Vinayas* were

introduced there.

Furthermore, some other practices and aspects from India have been fully absorbed by the *Ullambanba* Festival, such as the manner of chanting, Buddhist music and some musical instruments. These are questions worthy of exploring in future. Altogether, the following can be unreservedly concluded: the initial factor (or the budding impetus) for the formation of the *Ullambana* Festival was borrowed from Indian culture, especially from the Indian festival of the *Pūjanā* of the Buddha on the day of *Pravāraṇā*. These elements are distinctively Indian and cannot be attributed to any other source, internal or external.

However, it is noteworthy that the concept of filial piety is not limited to Chinese tradition only but has been promoted throughout Indian Buddhist tradition. For instance, the *Syama Jātaka* tells a story of a young man (*Syama*) taking care of his parents, who are hermits and blind. The depiction of this *Jataka* story appeared in the western gate of *Sanchi Stupa/Stūpa* and later was found in Chinese Buddhist sites like *Dunhuang grottoes*. Hence, the *Ullambana Sūtra* might be an Indian local creation. Then, one shall ask: could the concept of filial piety expressed in *Ullambana Sūtra* be a criterion or identification of the origin of this Buddhist text? This question should be noted for further research in future.

All in all, there is no doubt that the theme of “a son saving his mother”, written in the *Ullambana Sūtra*, suggests the

importance of filial piety. Whether the Buddhist text was written by an Indian or Chinese, the translation of the *Ullambana Sūtra* was intentionally selected by the translator to conform to the core of Chinese tradition and culture: filial piety. The incorporation of Indian ritual practices (on the festival of *Pūjanā*) and the Chinese concept of filial piety in the *Ullambana* Festival precisely indicates the localization of Buddhism in China.

References

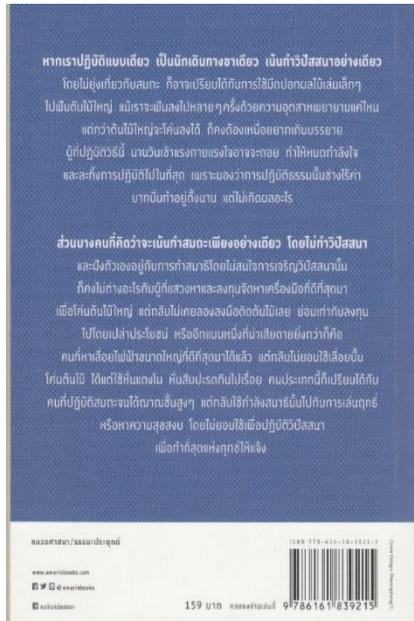
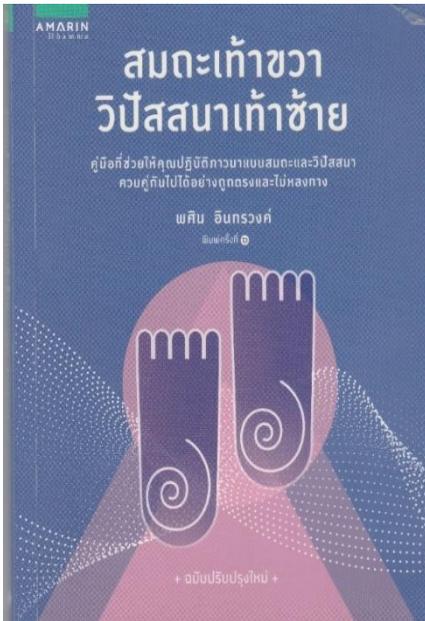
- Akamatsu Kosyo. (2000). *The Research on Ullambana*. *Research Bulletin of Takamatsu University*, 33, 1-11.
- Bühler, G. (2006). *Laws of Manu: The Sacred Bookes of the East*. (ed. by F. Max Müller). New Delhi: Motilal Banarsidass Publishing House.
- Fan, Jun. (2006). The Religious Origin and Development of Ullambana. *Journal of Huaqiao University*, 3, 70 – 80.
- Hong-yi. (2010). *Lu-xue yao-lue (Synopsis of Buddhist Laws)* is collected in *Completed Works of Hong-yi*. Fu-zhou: Fu-jian People Publisher.
- Liang, Qi-chao. (1995). *Fo-xue shi-dai (Times of Buddhism)*. collected in *Collection of Liang Qi-chao*. Beijing: China Social Sciences Publishing House.

- Makita, Tairyō. (1976). *Buddhist Apocryphal Literature*. The Kyoto University: Research Centre for the Cultural Sciences.
Taishō Tripitaka, from <https://www.cbeta.org/>
- Wei-hang. (1976). *Zhong-guo jie-lun hong-chuan gai-yao* (*Summarization on Literatures of Chinese Buddhist Laws*), collected in *Summarization on Founding and Developing of The Vinaya School, Modern Buddhism Academic Collections*, Taipei: Mahāyāna Culture Publisher.
- Xie Wanruo. (2004). The Secularization of Ullambana Festival in China, *Journal of Zhuzhou Teachers College*, 6, 77-80.
- Xuan-zang. (1985). *Da-Tang-Xi-Yu Ji* (*Great Tang Records on the Western Regions*). 646 CE. translated by Ji Xianlin, Shaan'xi: Shaan'xi Publishing House.
- Xuan-zang. (2004). *Si-Yu-Ki: Buddhist Records of the Western World*. translated by Samuel Beal, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.
- Yi-jing, (I-Tsing). (2004). *A Record of the Buddhist Religion as Practiced in India and the Malay Archipelago (C.E. 671-695)*. translated by Takakusu, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.

บทวิจารณ์หนังสือ เรื่อง “สมณะเท้าขาว วิปัสสนาเท้าซ้าย”

ผู้เขียน: พศิน อินทรวงค์

ผู้วิจารณ์: พระยอด คมภีโร (เสมอดี)¹



¹ นิสิตระดับปริญญาเอก หลักสูตรปริญญาพุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชา
พระพุทธศาสนา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตเชียงใหม่,
e-mail: SamerdeeYod@gmail.com

1. บทนำ

“สมณะเท้าขวา วิปัสสนาเท้าซ้าย” เป็นหนังสือหมวดศาสนา ธรรม ประยุกต์ ที่มีเนื้อหากล่าวถึง ความสัมพันธ์ของการปฏิบัติสมาธิทั้งสมณะและ วิปัสสนา โดยแสดงให้เห็นภาพรวม ข้อแตกต่าง การทำงานที่เชื่อมโยงกัน รวมถึง ความจำเป็นของสมาธิทั้งสองแบบซึ่งจะส่งผลต่อกัน รู้แจ้งตามความเป็นจริงของ ธรรมชาติและยังได้มีการกล่าวถึงคุณประโยชน์ของสมาธิ อันส่งผลให้เกิดปัญญา ในรูปแบบต่าง ๆ อาทิ การสามารถหยั่งรู้อดีต อนาคต บุพกรรมในปัจจุบัน รู้วาระ จิต การสื่อสารกับพลังงานต่างมิติ การควบคุมวัตถุธาตุดิน น้ำ ลม ไฟ ตลอดจน การแสดงปาฏิหาริย์เหนือธรรมชาติรูปแบบต่าง ๆ

เขียนโดยพศิน อินทรวงค์ หนังสือเล่มนี้มีทั้งหมด 10 บท จำนวน 182 หน้า บริษัท อมรินทร์พริ้นติ้ง แอนด์พับลิชชิ่ง จำกัด (มหาชน) เป็นเจ้าของผู้พิมพ์ โฆษณา บรรณารักษ์ คือ ฐิติขวัญ เหลี่ยมศิริวัฒนา, ภัทรภร นิลเศรษฐีเป็นผู้ ตรวจทานต้นฉบับ ศิริพร เสนายอด เป็นผู้ดูแลเรื่องศิลปกรรม ทองเพียร วรรณทอง เป็นผู้ตรวจดูคอมพิวเตอร์ โสภี เรื่องพยัคฆ์ เป็นผู้พิสูจน์อักษร แยกสีและพิมพ์ที่ สายธุรกิจโรงพิมพ์ บริษัท อมรินทร์พริ้นติ้ง แอนด์พับลิชชิ่ง จำกัด (มหาชน) จำหน่ายโดย บริษัทอมรินทร์บุ๊คเซ็นเตอร์ จำกัด ในราคา 159 บาท

ประวัติของผู้เขียน คือ พศิน อินทรวงค์ เกิดเมื่อวันที่ 6 ตุลาคม พ.ศ. 2521 จังหวัดกรุงเทพมหานคร คุณแม่ มีอาชีพค้าขาย ส่วนคุณพ่อ มีอาชีพวิศวกร ในวัยเด็กเคยถามคุณพ่อว่า “เป็นวิศวกรกับพระอรหันต์ เป็นอะไรดีกว่ากัน” คุณ พ่อให้คำตอบว่า “เป็นวิศวกรพอก็เป็นอยู่ ไม่เห็นดีตรงไหน เป็นพระอรหันต์ดีกว่า ไม่ต้องกลับมาเกิดอีก” ฟังแล้วจึงเกิดความสงสัยว่า ทำไมพระอรหันต์จึงไม่ต้อง เกิดอีก นับแต่นั้นเป็นต้นมาจึงมีความสนใจในด้านจิตวิญญาณ ควบคู่ไปกับ วิทยาศาสตร์และศิลปะที่สนใจอยู่แล้ว ชั้นประถมศึกษาที่โรงเรียนชิวิตวิทยาลัย ชั้น

มัธยมต้นเรียนที่โรงเรียนมัธยมวัดด่านสำโรง ชั้นมัธยมปลายเรียนที่โรงเรียน อัสสัมชัญ สมุทรปราการ ชั้นอุดมศึกษาเรียนที่มหาวิทยาลัยอัสสัมชัญ คณะ สถาปัตยกรรมศาสตร์ เรียนได้ระยะหนึ่งจึงเริ่มรู้สึกว่าจะไม่ใช่สิ่งที่ทำให้ตนมีความสุข จึงลาออกเพื่อเริ่มต้นทำตามฝัน ภายหลังจากได้นำศาสตร์ของการเขียนเพลงกับ บริหารจัดการมาผสมผสาน เพื่อทำในสิ่งที่ตนเองรัก คือ การเขียนหนังสือ

ผลงานด้านการเขียนมาแล้วกว่า 30 เล่ม งานเขียนแนววรรณกรรม เยาวชน ได้แก่ Sacus Bnarus แผนที่มหาเวท, งานเขียนแนวธรรมะประยุกต์ ได้แก่ เลิกผูกใจก็ไม่ผูกทุกข์, รู้ทันใจ สุขได้ทันที, ชีวิต...ทำให้่ง่ายก็สุขได้ไม่ยาก, จักรวาลของความรู้สึก, ศิลปะ ใจคือศิลปะ เราคือศิลปิน งานเขียนแนวอภิปรัชญา ได้แก่ ไม้บรรทัดวัดชีวิต, วิถีปลาเป็น, ปาฏิหาริย์แห่งการหยุดคิด, งานเขียนแนว ธรรมะปฏิบัติ ได้แก่ สมณะเท่าชวา วิปัสสนาเท่าซ้าย, ตามรอยอริยเจ้าเข้า นิพพาน, งานเขียนแนวธรรมะเชิงการบริหารจัดการและวิทยาศาสตร์ ได้แก่ พระพุทธเจ้าสอนเศรษฐี, อำนาจพลังจิต, The Ticket ตีตั๋วดูตัวตน, งานเขียนแนว สารคดี ได้แก่ หลวงปู่มั่น จอมทัพธรรม และผลงานเรียงเรียงแนวอัตชีวประวัติ ได้แก่ ภูริทัตตะ อัครเถราจารย์ ปัจจุบันยังคงทำงานเผยแพร่ ความคิดผ่าน รูปแบบต่างๆ ทั้งหนังสือนิตยสาร สื่อออนไลน์ บทเพลง และการเป็นวิทยากร พิเศษ อนาคตใฝ่ฝันอยากเป็นผู้ไม่มีความทุกข์ เป็นดั่งต้นไม้ใหญ่ที่มีความแข็งแรง เบิกบาน และเป็นประโยชน์ต่อโลกใบนี้ต่อไปติดต่อกับทุกคน อินทรวงศ์ ได้ที่ facebook.com/talktopasin2013

2. โครงสร้างและเนื้อหาของหนังสือ

ปกหนังสือ สมณะเท้าขวา วิปัสสนาเท้าซ้าย ใช้โทนสีน้ำเงินและสีม่วงมีรอยเท้าทั้งสองอยู่ตรงกลาง ข้างบนมีชื่อหนังสือสมณะเท้าขวา วิปัสสนาเท้าซ้าย ปกหลังใช้โทนสีน้ำเงินและสีขาวมีข้อความหนังสือระบุไว้ทำให้มองเห็นได้ชัดเจนยิ่งขึ้น ภายในใช้กระดาษโทนสีส้มเป็นหลักทำให้ดึงดูดความสนใจ และรู้สึกสบายตา มีการเขียนคำนำจากทั้งสำนักพิมพ์และจากผู้เขียน เนื้อหาภายในเป็นการกล่าวถึงแนวการปฏิบัติสมณะและวิปัสสนาตามหลักทางพระพุทธศาสนา นอกนั้นยังได้มีการยกเอาแนวทางของครูบาอาจารย์สายพระป่ามาประกอบด้วย อาทิ หลวงปู่มั่น ภูริทัตโต หลวงตามหาบัว ญาณสมปนฺโน หลวงปู่ขาว อนาลโย เป็นต้น เพื่อให้ผู้อ่าน ผู้ปฏิบัติได้เข้าใจวิธีการปฏิบัติ สมณะและวิปัสสนา ให้รู้เท่าทันการเปลี่ยนแปลง รู้เท่าทันจิตใจของตนเอง ไม่ตกเป็นทาสของความโลภ ความโกรธ และความหลง เพื่อเป้าหมายสูงสุด คือ นิพพาน โดยมีเนื้อหาทั้งหมด 10 บทพอที่จะสรุปรายละเอียดได้ดังนี้

บทที่ 1 สมณะเท้าขวา วิปัสสนาเท้าซ้าย สมณะและวิปัสสนา คือ องค์ประกอบสำคัญของการปฏิบัติธรรมเป็นรากฐานของกันและกัน เกี้ยวเนื่องกันไป ทั้งสองสิ่งล้วนสำคัญ เพราะทำหน้าที่สนับสนุนกันและกัน เพื่อเป้าหมายสูงสุด คือ นิพพาน แปลว่า ความสิ้นไปแห่งราคะ โทสะ โมหะ อันเป็นต้นกำเนิดแห่งทุกข์ทั้งปวง หรือจะแปลว่า การดับแล้วซึ่งกิเลส พระพุทธเจ้าได้ให้คำจำกัดความไว้อีก อยางว่า นิพพานเป็นบรมสุข เช่น พระอรหันต์ ผู้ปฏิบัติเข้าถึงความเป็นพระอรหันต์แล้วก็ไม่ต้องกลับมาเวียนว่ายตายเกิดอีก หนทางแห่งการเข้าถึงนิพพานก็คือ มรรคมีองค์ 8 ย่อลงมาให้เหลือเพียงสาม คือ ศีล สมาธิ และปัญญา ย่อลงมาให้เหลือหนึ่ง คือ อานาปานสติ มนุษย์ทุกคนย่อมมีโอกาสฝึกฝนตนเองให้เข้าสู่ภาวะนิพพานได้

บทที่ 2 อรหัตต์ทุกแบบ ล้วนเดินด้วยเท้าทั้งสองข้าง พระอรหัตต์ คือ ผู้บรรลुरुธรรม หลุดพ้นจากอวิชชาพบความสว่างไสวในธรรมเป็นอิสระจากการเวียนว่ายตายเกิดไม่ต้องทนทุกข์ทรมานในวงจรแห่งกิเลสอีกต่อไปตราบช้วนินรันตร์ พระอรหัตต์มี 4 ชั้น ได้แก่ พระโสดาบัน พระสกทาคามี พระอนาคามี และพระอรหัตต์ เมื่อบรรลुरुพระอรหัตต์แล้ว ภพชาติ ขรา มรณะ และการเวียนว่ายตายเกิดทั้งหลายเป็นอันสิ้นสุด พระอรหัตต์มีอยู่ 4 ประเภท คือ 1) สุกขวิปัสสโก คือ ผู้เข้าถึงความจริง ดับกิเลสได้ แต่ไม่สามารถแสดงฤทธิ์ได้ 2) เติวิโซ คือ ผู้เข้าถึงความจริง ดับกิเลสได้ ระลึกชาติและสามารถรู้บุพกรรมของสัตว์ได้ 2) ฉฬภิญโญ คือ ผู้เข้าถึงความจริง ดับกิเลสได้ แสดงฤทธิ์ได้ มีตาทิพย์ หูทิพย์ รู้ความคิดของผู้อื่น สามารถรู้เหตุการณ์ต่าง ๆ ในอดีตชาติได้ และ 4) ปฏิสัมภิตปตโต คือ ผู้เข้าถึงความจริง ดับกิเลสได้ มีความสามารถเหมือนอรหัตต์ฉฬภิญโญทุกประการ

บทที่ 3 นิยามแห่ง “สมาธิ” สมาธิ หมายถึงอาการที่ข่มใจให้สงบโดยใช้อุบายจดจ่อไปที่สิ่งหนึ่ง เช่น ถ้าจดจ่อไปที่ดวงไฟจะเรียกการทำสมาธิอย่างนี้ว่า กสิณ ถ้าจดจ่อลมหายใจ จะเรียกการทำสมาธิอย่างนี้ว่าอานาปานสติ หรือบางศาสนาที่ใช้การนับลูกประคำ การสวดมนต์ หรือการเพ่งจ้องวัตถุอย่างใดอย่างหนึ่ง ระดับสมาธิเป็น 2 ระดับ ขณิกสมาธิ หรือสมาธิระดับตั้งไข่ อุปะการสมาธิ หรือสมาธิระดับที่เริ่มมีความตั้งมั่น อัปปมาสมาธิ หรือสมาธิในระดับดำดิ่ง วิปัสสนา หมายถึงการเห็นแจ้งในความจริงชั้นสูงสุด ซึ่งก็คือการเห็นว่าสิ่งทั้งปวงล้วนเป็นทุกขัง อนิจจัง อนัตตา เป็นสิ่งเปลี่ยนแปลงยึดมั่น ถือมั่นไม่ได้ สมถะและวิปัสสนาไม่อาจแบ่งแยกจากกันเพราะเป็นสิ่งที่สนับสนุนซึ่งกัน และกันเหมือนเท้าทั้งสองข้างที่ต้องทำงานร่วมกันจะขาดสิ่งใดสิ่งหนึ่งไปไม่ได้เด็ดขาด

บทที่ 4 นิยามแห่ง “ฌาน” ฌาน แปลว่า เพ่งอารมณ์จนจิตแน่วแน่ ฌานมีอยู่ 8 ระดับ คือ รูปฌาน 4 และอรูปรฌาน 4 ได้แก่ ปฐมฌาน ทุตติยฌาน ตติยฌาน จตุตถฌาน อากาสนัญญายตนะ วิญญานัญญายตนะ อากิญจัญญายต

นะ เนวส์ญญานาสัญญาตนะ พระพุทธองค์ทรงสรรเสริญ คือ ฌาน 4 ระดับแรก หรือรูปฌาน ส่วนฌาน 4 ระดับหลัง หรือรูปฌานนั้นไม่จำเป็น นอกจากฌานทั้ง 8 ระดับแล้วยังมีฌานอีกประเภทหนึ่งถือว่าเป็นฌานชั้นสูงสุดคือ สัญญาเวทียิต นิโรธ หรือนิโรธสมาบัติผู้ที่เข้าถึงสมาธิในขั้นนี้ได้จะต้องเป็นพระอนาคามี หรือ พระอรหันต์เท่านั้น

บทที่ 5 นิยามแห่ง “ญาณ” ญาณ คือ ความรู้พิเศษอันเกิดจากการสังสมกำลังสมาธิ ญาณวิเศษมีอยู่ 9 ชนิด ได้แก่ ญาณ 2 และอภิญา 6 ญาณวิเศษนี้จะเกิดขึ้นแก่ผู้มีศีลถึงพร้อมแล้วเท่านั้น เพราะศีลคือบ่อเกิดของสมาธิ สมาธิคือบ่อเกิดของฌาน และฌานคือบ่อเกิดของญาณตามลำดับ พระพุทธเจ้าไม่ทรงสรรเสริญโลกียญาณต่าง ๆ แต่ท่านสนับสนุนให้ผู้ปฏิบัติทั้งหลายมุ่งตรงสู่อาสวักขยญาณซึ่งเป็นหนทางแห่งทุกข์ที่ประเสริฐสุด

บทที่ 6 วิปัสสนากัมมมหาสติปัฏฐาน 4 มหาสติปัฏฐาน 4 เป็นหลักการปฏิบัติที่องค์สมเด็จพระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงตรัสว่าเป็นทางสายเอก หรือเอกายตนะมรรค เมื่อปฏิบัติอย่างตั้งมoyoมทำให้โพชฌงค์องค์แห่งการตรัสรู้บริบูรณ์ คือ จะทำให้วิชาและวิมุตติบริบูรณ์ถึงที่สุด สติปัฏฐาน 4 เป็นธรรมอันเป็นที่ตั้งแห่งสติจุดประสงค์การเจริญสติปัฏฐาน 4 ก็เพื่อให้ผู้ปฏิบัติเห็นตนเองและสิ่งต่าง ๆ ตามความเป็นจริงเพื่อฝึกสติและใช้สติพิจารณารู้เท่าทันในกาย เวทนา จิต และธรรม เพื่อให้เกิดนิพพิทา ความคลายกำหนัด ละวางซึ่งตัณหาและอุปาทานความยึดมั่นถือมั่น เป็นสาเหตุแห่งทุกข์ทั้งปวง

บทที่ 7 นิพพิทาญาณ นิพพิทาญาณ คือ ญาณหยั่งรู้ความเบื่อหน่ายในกองทุกข์ ทำให้เกิดความคลายกำหนัดยินดีในสังขาร เพราะรู้แจ้งเห็นจริงแล้วว่าเป็นสิ่งน่าเบื่อ ยิ่ง เพราะเป็นอนิจจัง ทุกขัง อนัตตา ไม่ควรแก่การยึดถือ เป็นความเบื่อหน่ายที่เกิดจากปัญญาโดยแท้ ซึ่งแตกต่างจากความเบื่อหน่ายทางโลกโดยทั่วไป เมื่อเห็นโทษของสังขารจะทำให้เกิดแรงบันดาลใจในการปฏิบัติธรรมจน

ความรู้สึกนึกคิดผันสภาพไปจากความเป็นปุถุชนเข้าสู่ความเป็นอริยชน ตั้งแต่ พระโสดาบัน พระสกิทาคามี พระอนาคามี และพระอรหันต์

บทที่ 8 วิปัสสนูปกิเลส วิปัสสนูปกิเลส คือ ความหลงผิดในการปฏิบัติธรรม เมื่อเกิดขึ้นกับผู้ปฏิบัติแล้วจะทำให้ผู้ปฏิบัติคิดว่าตนสำเร็จสมาธิขั้นสูง ได้ญาณพิเศษต่าง ๆ เป็นผู้บรรลุดุธรรม และหากปล่อยไว้นานจะทำให้เกิดการหลงผิดจิตใจตกต่ำได้โดยง่าย และด้วยหลักโยนิโสมนสิการ การคบหากัลยาณมิตร และการมีสติไม่หลงลืมตน สามสิ่งนี้จะทำให้รอดไปจากวิปัสสนูปกิเลสได้

บทที่ 9 นักเดินทางขาเดียว การปฏิบัติวิปัสสนาโดยใช้หลักสติปัฏฐาน 4 พิจารณาไตรลักษณ์ ความเกิดขึ้น ตั้งอยู่ และดับไป จนเกิดวิปัสสนาญาณ และเกิดอัสวักขยญาณ สามารถกำจัดกิเลสทั้งหมดให้สิ้นไป เป็นคำสอนที่มีคุณค่ามากที่สุด วิปัสสนาเป็นสมบัติอันวิเศษ มีค่าเหนือธรรมใด ๆ ในโลก พระพุทธองค์ทรงดับขันธปรินิพพานไปแล้วกว่า 2,500 ปี แต่พระองค์ทรงมอบหลักแห่งวิปัสสนาไว้ให้แก่หมู่เวไนยสัตว์เป็นมรดกชิ้นสำคัญ เป็นคำสอนเพียงหนึ่งเดียวที่บอกเส้นทาง การปฏิบัติสู่การดับทุกข์อย่างถาวร

บทที่ 10 เชื้อสมณะจุดไฟวิปัสสนา พระพุทธเจ้าให้ความสำคัญกับการพิจารณากาย คือ เกศา โลมา นขา ทันตา ตโจ ซึ่งก็คือ ผม ขน เล็บ ฟัน หนัง และพิจารณาว่ากายจากธาตุ 4 คือ ดิน น้ำ ลม ไฟ ที่มารวมตัวกันขึ้น เดียวก็แตกสลายไปในที่สุด หรือพิจารณาว่ากายประกอบด้วย ผม ขน เล็บ ฟัน หนัง มูตร อุจจาระ น้ำมูก น้ำลาย เหงื่อ ฯลฯ ซึ่งล้วนแล้วแต่เป็นสิ่งปฏิภูล เน่าเหม็น โสโครก ไม่น่าดู หรือจะพิจารณากายให้แยก กระจายออกเป็นส่วน ๆ และเพื่อให้เกิดความก้าวหน้าผู้ปฏิบัติธรรมควรมีหลักธรรม เช่น หลักโยนิโสมนสิการ หลักอิทัปปัจจยตา หรือหลักปฏิจจนสมุพบาท หลักชั้น 5 หลักสังโยชน์ เพราะหลักธรรมเหล่านี้เป็นไปเพื่อการตัดรากถอนโคนกิเลสเป็นไปเพื่อการไม่เกิดไม่ตาย เป็นธรรมที่ผู้ปฏิบัติสมควรทั้งสิ้น

3. ประเด็นวิจารณ์

รูปแบบการนำเสนอ หนังสือเล่มนี้มีส่วน คือ เป็นงานเขียนเชิงปฏิบัติ เนื้อหาอ่านง่าย การจัดลำดับเหตุการณ์ การกล่าวถึงหลักสมณะและวิปัสสนา ในทางพระพุทธศาสนามาประยุกต์ใช้เข้ากับวิถีชีวิตของสังคมปัจจุบัน ได้เป็นอย่างดี เข้าใจง่าย การนำเสนอ สำนวน และลีลาการเขียนดูดีมีลีลาสวยงาม หน้าปกหนังสือใช้โทนสีน้ำเงินและสีม่วงอ่อน พร้อมทั้งมีเท้าทั้งสองข้างประกอบด้วย การรูปเล่มไม่ใหญ่เกินไปและไม่เล็กมากเหมาะสำหรับถือพกพาไปที่ต่าง ๆ ได้สะดวกสบาย ส่วนการเขียนเป็นการเขียนแบบการพรรณนาโวหารและลีลาการเขียนดูดี เห็นแล้วทำให้อยากอ่าน ส่วนภายในเล่มจัดรูปแบบเนื้อหาสาระเป็นขั้นเป็นตอน ใช้กระดาดขนอมสายตา พร้อมทั้งตัวหนังสือ มีการคลุมดำตัวหนังสือไว้เป็นที่ ๆ เพื่อให้รู้ว่าเป็นข้อความที่สำคัญ และแต่ละบทมีการสรุปเนื้อหาสำคัญเอาไว้ในท้ายบทของบทนั้น ๆ เพื่อให้ผู้อ่านได้ทราบและเข้าใจในภาพรวมของแต่ละบทมากยิ่งขึ้น

ในการนำเนื้อหาหาสาระของสมณะเท้าชัว วิปัสสนาเท้าชัว มีเนื้อหา กล่าวถึงความสัมพันธ์ของการปฏิบัติสมาธิทั้งสมณะและวิปัสสนา โดยแสดงให้ผู้อ่านมองเห็นภาพรวม ข้อแตกต่าง การทำงานที่เชื่อมโยงกัน ดังคำกล่าวของ หลวงตามหาบัว ญาณสมปนฺโน เคยเทศนาสั่งสอนเหล่าศิษย์ไว้ว่า “สมณะสำคัญที่เป็นรากฐานที่จะทำให้ปัญญาเคลื่อนตัวออก และเคลื่อนตัวออกไปเรื่อย ๆ เหมือนกับรถที่กำลังเริ่มออกก็เอื่อย ๆ พอออกได้จึงหวั่นแล้วก็พุ่ง ๆ นี่อาศัยสมณะคือสมณะนี้เป็นพื้นฐานอันสำคัญที่จะยังปัญญาให้เกิดหรือเป็นเครื่องหนุนปัญญาให้เกิดได้เป็นอย่างดี สมณะคือความสงบใจ พอจากนี้แล้วปัญญาก็ค่อยเอื่อย ๆ ออกตามขั้นของตัวเอง พอมีกำลังแล้วที่นี้ปัญญาก็พุ่ง ๆ จนกลายเป็นปัญญาอัตโนมัติ” นอกจากนี้ ยังมีหลวงพ่อกฤษณิ์ดดำ ท่านได้เมตตาตอบว่า “ถึงจะปฏิบัติแบบสุขขวิปัสสโกก็ต้องมีสมณะ สุขขวิปัสสโกนี้ เขาขึ้นต้นตั้งแต่สมาธิขั้นต่ำ ตั้ง

แต่ขณิกสมาธิ มันขึ้นไปตั้งแต่เล็ก ใช้ปัญญาพิจารณาไปเลย อารมณ์คิดควบคุมจิต โดยเฉพาะจุด เขาเรียกว่าสมถะ แต่ว่าถ้าคุมไม่ได้มันจะตดกิเลสไม่ได้ ต้องคุม เข้าไปถึงปฐมฌาน จึงจะสามารถตดกิเลสได้ เป็นพระโสดาบันได้ ถ้าหากว่าแค่ ปฐมฌาน มันจะอยู่ได้แค่พระโสดาบันและพระสกิทาคามี จะเป็นพระอนาคามี ไม่ได้ ถ้าจะถึงพระอนาคามีได้ จิตต้องเข้าถึงฌาน มันต้องใช้ควบคู่กันไปคือทั้ง สมถะและวิปัสสนา” รวมถึงความจำเป็นของสมาธิทั้งสองแบบ ซึ่งจะส่งผลต่อการ รู้แจ้งตามความเป็นจริงของธรรมชาติ นอกจากนี้ เนื้อหาภายในยังได้สอดแทรก สภาวะธรรมต่าง ๆ ที่จะเกิดขึ้นขณะทำสมาธิทั้งขั้นต้น ขั้นกลาง และขั้นปลาย และ เรื่องราวสภาวะธรรมที่เกิดขึ้นจริงของเหล่าพระอริยสงฆ์ที่ได้รับการยอมรับจาก สังคมไทย ตัวอย่าง หลวงปู่มั่น ภูริทตฺโต ผู้ที่ได้รับการยกย่องว่าเป็นสุดยอดพระ อรหันต์แห่งยุคและปฏิปทาของท่านได้รับการเล่าขานสืบต่อกันมาอย่างไม่รู้จบ ท่านได้ชื่อว่าเป็นบิดาของพระป่าสายกรรมฐาน เป็นครูบาอาจารย์ผู้สำเร็จ อรหัตตผลที่มีลูกศิษย์ลูกหามากมายเป็นผู้พ้นแล้วจากกิเลสทั้งปวง

ตลอดทั้งเล่มนี้ยังได้มีการกล่าวถึงคุณประโยชน์ของสมาธิทั้งสมถะและ วิปัสสนา หมายถึงการเห็นแจ้งหรือวิธีการทำให้เกิดความเห็นแจ้ง ข้อปฏิบัติต่าง ๆ เพื่อฝึกฝนปัญญาให้รู้แจ้งเห็นจริงในสิ่งต่าง ๆ พิจารณาสิ่งต่าง ๆ ตามความเป็น จริง เกิดความเห็นแจ้งรู้ชัดในสิ่งทั้งหลายตรงต่อสภาวะของสิ่งนั้น ๆ ตามความเป็น จริง เมื่อรู้แล้วจึงสามารถถอนความหลงผิด ความเห็นผิด และความยึดติดใน สิ่งทั้งหลายได้ เช่น การพิจารณาไตรลักษณ์หรือหลักแห่งความเป็นจริงด้วยกำลัง จากสมถะ นั่นเองสำหรับผู้ที่ต้องการมรรคผลนิพพาน ต้องการก้าวสู่ความเป็น อิศรชนอย่างแท้จริง จะต้องทำวิปัสสนาโดยอาศัยกำลังจากสมถะ หรือเริ่มจาก การทำสมถะแล้วหนุนเนื่องด้วยวิปัสสนา นักปฏิบัติที่ทำวิปัสสนาพิจารณาข้อ ธรรมต่าง ๆ โดยมีกำลังสมาธิ มีพื้นฐานจากสมถะ ปัญญาที่เกิดขึ้นจะคมชัด และ รู้แจ้งในสิ่งต่าง ๆ อย่างชัดเจน แต่ถ้าทำวิปัสสนาโดยไม่มีสมาธิเป็นฐานกำลัง

ปัญญาจะพรั่มัวไม่ชัดเจน การทำสมณะและวิปัสสนาจึงเปรียบเทียบเข้าทั้งสองข้างในการเดินทางไปสู่จุดหมายเบื้องหน้า ถ้าปฏิบัติทั้งสมณะและวิปัสสนาไปพร้อม ๆ กันก็เหมือนกับการก้าวเดินไปข้างหน้าด้วยเท้าทั้งสองข้าง ข่ายขวาสลับกันไป ผู้ที่เลือกทำเพียงสมณะอย่างเดียว หรือทำวิปัสสนาแค่อย่างเดียว ก็เหมือนผู้ที่ก้าวเดินด้วยเท้าเพียงข้างเดียวโดยไม่ขยับเท้าอีกข้างหนึ่ง จึงไม่สามารถเคลื่อนที่ไปสู่เป้าหมายสูงสุดของพระพุทธศาสนา คือ นิพพาน แปลว่า ความสิ้นไปแห่งราคะ โทสะ โมหะอันเป็นต้นกำเนิดแห่งทุกข์ทั้งปวง หรือจะแปลว่า การดับแล้วซึ่งกิเลสก็ได้ พระพุทธเจ้าได้ให้คำจำกัดความไว้อีกอย่างว่า นิพพานเป็นบรมสุข เราเรียกผู้เข้าถึงภาวะเช่นนี้ว่าพระอรหันต์ ผู้ใดปฏิบัติเข้าถึงความเป็นพระอรหันต์แล้วก็ไม่ต้องกลับมาเวียนว่ายตายเกิดอีก

การใช้ภาษา ภาษาที่ใช้เป็นภาษาพูดทำให้ผู้อ่านเข้าใจได้ดี ไม่ซ้ำซ้อน ไม่วกไปวกมา อ่านแล้วสามารถจินตนาการตามอย่างเพลิดเพลิน มีเนื้อหากล่าวถึงความสำคัญของการปฏิบัติสมาธิทั้งสมณะและวิปัสสนา โดยแสดงให้เห็นผู้อ่านมองเห็นภาพรวม ข้อแตกต่าง การทำงานที่เชื่อมโยงกันของสมาธิทั้งสองแบบ ซึ่งส่งผลต่อการรู้แจ้งตามความเป็นจริงของธรรมชาติ เหมาะสำหรับผู้่านที่ต้องการศึกษา เรียนรู้ด้วยตัวเองมาก การใช้ภาษาและการนำเสนอ การเรียบเรียงเนื้อหา ผู้เขียนได้เรียบเรียงเนื้อหาไว้ 10 บทแต่ละบทมีรายละเอียดน้อยบ้าง มากบ้าง แตกต่างกันไป แต่การกำหนดลำดับการนำเสนอเนื้อหาที่มีความน่าสนใจการใช้ภาษาสละสลวย เช่น “นิพพานอยู่ไม่ไกล ถ้าเดินไปด้วยเท้าทั้งสองข้าง” เป็นภาษาเขียนที่งดงามไพเราะง่ายต่อการทำความเข้าใจทำให้สามารถนำเสนอต่อถึงมือคนรุ่นใหม่อย่างได้ผล ยกตัวอย่างชื่อของเรื่องในแต่ละบทอ่านง่ายน่าสนใจทั้งภาษาไทยและภาษาบาลีที่เป็นคำหลักธรรมทางพระพุทธศาสนา เป็นต้น

ความทันสมัย เนื่องจากผู้เขียนเป็นนักเขียนหนังสือเล่มนี้ จัดได้ว่าเป็นนักเขียนรุ่นใหม่และได้พิมพ์เมื่อปี พ.ศ. 2563 เนื้อหาภายในหนังสือเล่มนี้ จึงมี

เป็นประโยชน์สูงสุด ไม่ต้องทนทุกข์ทรมานไม่มีวันจบสิ้น สามารถหลุดพ้นจากการเวียนว่ายตายเกิด ไปสู่มรรคผลนิพพาน

แก่นเรื่องและหลักธรรม ในส่วนของสมถกรรมฐานจัดเป็นเจโตวิมุตติ เป็นการหลุดพ้นด้วยกำลังใจไม่มีกิเลสไว้ และจากนั้นจึงใช้กำลังสมาธิในการพิจารณาให้กิเลสหมดสิ้นไปในภายหลัง ส่วนในวิปัสสนากรรมฐานนั้นจัดเป็นปัญญาวิมุตติ หลุดพ้นด้วยการใช้กำลังเข้าไปพิจารณาภายในให้มองเห็นสภาพความเป็นจริงในกายเรานี่เอง ท่ามกลางความเร่าร้อนสับสนวุ่นวายของคนในสังคม การแก่งแย่งแข่งขันเอารอดเอาเปรียบโดยปราศจากคุณธรรมในสังคมแล้วไซ้ร ทำให้ศาสนาเสื่อมลง ผู้คนจะอยู่ในศีลธรรมน้อยลง ผู้ดีจะเดินตามตรอก ชี้ออกจะเดินตามถนน ทว่าในสังคมปัจจุบันดูจะเป็นความจริง เพราะคนทุกวันนี้ห่างธรรมกันมากขึ้น ต้องให้คนเข้าไปปฏิบัติธรรมกันมาก ๆ ปฏิบัติจนเห็นทุกข์เมื่อเห็นทุกข์ จึงเห็นธรรม เมื่อเห็นธรรมจิตใจจึงเปลี่ยนเป็นคนดี มีศีลธรรม เปลี่ยนจากคนให้เป็นมนุษย์จากมนุษย์เป็นเทวดา จากเทวดาจึงเป็นพรหม จากพรหมจึงสู่ความหลุดพ้นคือ พระนิพพานในที่สุด

การออกแบบ ปกหนังสือมุ่งสื่อสารข้อมูลโดยใช้คำหรือข้อความที่เป็นตัวอักษร เพราะตัวอักษรจะมีบทบาทสำคัญมาก ปกหนังสือใช้โทนสีน้ำเงินและสีม่วงมีรอยเท้าทั้งสองอยู่ตรงกลาง ข้างบนมีชื่อหนังสือสมณะเท้าขวา วิปัสสนาเท้าซ้าย ปกหลังใช้โทนสีน้ำเงินและสีขาวยมีข้อความหนังสือระบุไว้มีความสะดุดตา และให้ความรู้สึกที่สอดคล้องกับเนื้อหา ใช้ตัวอักษรที่อ่านได้ชัดเจน เห็นได้แต่ไกล มีข้อความถูกต้องตามความหมาย มีการเลือกใช้สีที่เด่น มีความสดของเข้มของสี คำนึงเสมอว่าตัวอักษรเป็นเสมือนภาพประกอบ ออกแบบให้มีความเด่นชัด มีรูปร่าง รูปทรงและพื้นผิวดูดีและสวยงาม ผู้เขียนต้องอาศัยความคิดสร้างสรรค์ทางภาษาและความคิดค่อนข้างมากเป็นพิเศษ

4. บทสรุป และข้อเสนอแนะ

หนังสือเล่มนี้ มีเนื้อหาครบถ้วนสมบูรณ์และชัดเจนในทุกประเด็นเกี่ยวกับหลักการปฏิบัติของสมณะและวิปัสสนาภิกษุในสังคมยุคปัจจุบันนี้ ได้เป็นอย่างดี ลีลาการนำเสนอและสำนวนภาษาที่ใช้ง่ายเนื้อหา กล่าวถึงความสัมพันธ์ของการปฏิบัติสมาธิทั้งสมณะและวิปัสสนา โดยแสดงให้เห็นภาพรวม ข้อแตกต่าง การทำงานที่เชื่อมโยงกัน รวมถึงความจำเป็นของสมาธิทั้งสองแบบซึ่งจะส่งผลต่อกัน รู้แจ้งตามความเป็นจริงของธรรมชาติ และยังได้มีการกล่าวถึงคุณประโยชน์ของสมาธิ อันส่งผลให้เกิดอภิญญาในรูปแบบต่าง ๆ อาทิ การสามารถหยั่งรู้อดีต อนาคต บุพกรรมในปัจจุบัน รู้วาระจิต การสื่อสารกับพลังงานต่างมิติ การควบคุมวัตถุธาตุ ดิน น้ำ ลม ไฟ ตลอดจนการแสดงปาฏิหาริย์เหนือธรรมชาติรูปแบบต่าง ๆ ในส่วนของสมถกรรมฐานจัดเป็นเจโตวิมุตติ เป็นการหลุดพ้นด้วยกำลังใจขมกิลเลสไว้ และจากนั้นจึงใช้กำลังสมาธิในการพิจารณาให้กิเลสหมดสิ้นไปในภายหลัง ส่วนในวิปัสสนากรรมฐานนั้นจัดเป็นปัญญาวิมุตติ หลุดพ้นด้วยการใช้กำลังเข้าไปพิจารณาภายในให้มองเห็นสภาพความเป็นจริงในกายเรานี้เอง ท่ามกลางความเร่าร้อนสับสนวุ่นวายของคนในสังคม

ส่วนคุณค่าของสมณะเท้าขวา วิปัสสนาเท้าซ้าย เล่มนี้ทำให้เห็นแสงสว่างเป็นทางเดินของพุทธบริษัทหรือศาสนิกชนโดยทั่วไป มีคุณค่าทางด้านกายภาวนา และจิตภาวนาต่อผู้ที่ปฏิบัติสมณะและวิปัสสนาทำให้ได้รับประโยชน์สูงสุด 2 ประการ ได้แก่ 1) ทัศนคติที่มีกตประโยชน์เป็นประโยชน์ในชาติปัจจุบันนี้ 2) สัมปรายิกตกตประโยชน์ เป็นประโยชน์ในโลกหน้า และ 2) ปรมัตถประโยชน์ เป็นประโยชน์สูงสุด ไม่ต้องทนทุกข์ทรมานไม่มีวันจบสิ้น สามารถหลุดพ้นจากการเวียนว่ายตายเกิด ไปสู่มรรคผลนิพพาน

1. จากการอ่านหนังสือเล่มนี้แล้วได้ประโยชน์มาก เริ่มต้นด้วยการที่ได้รับความเพลิดเพลินใจในหลักธรรมคำสั่งสอนขององค์สมเด็จพระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงแสดงธรรมไว้ในพระไตรปิฎก 84,000 พระธรรมขันธ์

2. หนังสือเล่มนี้ มีคุณค่าทางด้านจิตใจเป็นอย่างมากอ่านแล้วได้เห็น และได้พิจารณาไตรลักษณ์ คือ อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา ความเกิดขึ้น ตั้งอยู่ และดับไป ทำให้เกิดความคลายกำหนดยึดมั่นในสังขาร เพราะรู้แจ้งเห็นจริง ความสิ้นไปแห่งราคะ โทสะ โมหะ อันเป็นต้นกำเนิดแห่งทุกข์ทั้งปวง จนเกิดปัญญานำไปสู่ วิปัสสนาญาณ และเกิดอัสวักขยญาณสามารถกำจัดกิเลสทั้งหมดให้สิ้นไป เพื่อเป็นหนทางเข้าสู่พระนิพพาน

3. จากการอ่านหนังสือเล่มนี้ สามารถนำไปใช้ในชีวิตประจำวันได้โดยการปฏิบัติสมาธิทั้งสมถะและวิปัสสนา เมื่อปฏิบัติตนทุกขณะจิตเป็นประจำแล้ว ทำให้เกิดอานิสงส์ในการปฏิบัติสมถะและวิปัสสนา สิ่งเหล่านี้ทำให้ผู้ปฏิบัติได้มีความสุขในภพนี้เป็นเบื้องต้น ส่วนเบื้องปลายจะได้จุติในโลกสวรรค์ จนกว่าจะได้เข้าสู่พระนิพพาน ตามหลักคำสอนในพระพุทธศาสนา สิ่งสำคัญทำให้สังคมที่อยู่ร่วมกันเป็นปกติสุข สังคมเจริญรุ่งเรือง มีเมตตาต่อกัน อยู่ร่วมกันได้อย่างสันติ

จากการสังเคราะห์ของผู้วิจารณ์มองว่า หนังสือสมถะทำชา วิปัสสนาทำชา ้วย กระทบหรืออาตมาภาพ ได้อ่านหนังสือของคุณโยมพศิน อินทรวงค์ เกี่ยวกับหลักปฏิบัติธรรมตามหลักของสมถะทำชา วิปัสสนาทำชา ้วย แล้วมีความเห็นว่าเป็นหนังสือที่เขียนได้ดี น่าอ่าน เนื่องจากได้หยิบยกเอาหลักธรรมจากพระไตรปิฎก และยังได้หยิบยกเอาหลักแนวทางการปฏิบัติของครูบาอาจารย์สายต่าง ๆ ท่านปฏิบัติมาอย่างไร ท่านพบธรรมะในการภาวนาอย่างไร พร้อมทั้งหลักปฏิบัติของครูบาอาจารย์ผู้ที่เข้าถึงแก่นธรรมะมาประกอบอีกด้วยเพื่อให้ผู้ศึกษาและผู้อ่านได้เห็นภาพรวม หลังจากได้ศึกษาหรืออ่านหนังสือเรื่องนี้แล้วทำให้เกิดกำลังใจ เกิดความปีติปลาบปลื้มปราโมทย์ เกิดแรงบันดาลใจ ยังผลให้เกิดความ

มุ่งมั่นอุทิศสาหัส บำเพ็ญเพียรประพฤติปฏิบัติธรรม เพื่อความหลุดพ้นจากภพชาติ
ชรา มรณะ และจากการเวียนว่ายตายเกิดทั้งหลายทำให้สิ้นสุด ในทาง
พระพุทธศาสนาสอนให้ถือธรรมเป็นสิ่งสำคัญที่สุด แม้จะประสพทุกข์เพราะการ
ประพฤติธรรม ก็ขอให้ยอมสละทุกอย่างแม้กระทั่งชีวิตเพื่อรักษารธรรมไว้จนกว่า
จะได้บรรลู่ถึงพระโสดาบัน พระสกิทาคามี พระอนาคามี และพระอรหันต์

การทำสมณะและวิปัสสนาในปัจจุบันมีอยู่มากมาย หลากหลายแบบแต่
ละประเภท แต่ละสำนัก ล้วนมีรายละเอียด มีแนวทางปฏิบัติที่ไม่เหมือนกัน อาทิ
บางสำนักปฏิบัติโดยการดูท้องพอง-ยุบ บางสำนักคลุมหายใจเข้า-ออก บางแห่ง
ฝึกมโนมยิทธิ บางแห่งภาวนาพุทโธบ้าง ก็ให้ขยับมือเป็นจังหวะ บ้างก็สอนการ
เพ่งกสิณ ฯลฯ ความแตกต่างหลากหลายนี้มีใช้เรื่องแปลกแต่สิ่งที่เกิดขึ้นตามมาก็
คือการปฏิบัติทุกสายไม่ว่าจะแบบสมณะหรือวิปัสสนา ล้วนมีความสำคัญพอ ๆ กัน
มีจุดมุ่งหมายอันเดียวกันนั่นคือ การหลุดพ้นความทุกข์เข้าสู่พระนิพพาน

เอกสารอ้างอิง

พดิน อินทรวงศ์ .(2563) . *สมณะเท้าวา วิปัสสนาเท้าวาย*. พิมพ์ครั้งที่ 6.
กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้ง แอนด์พับลิชชิ่ง.

หลักเกณฑ์การจัดทำต้นฉบับบทความเพื่อเสนอตีพิมพ์ ในวารสารปณิธาน

1. วัตถุประสงค์และขอบเขตวารสาร

วารสารปณิธาน ก่อตั้งขึ้นโดยภาควิชาปรัชญาและศาสนา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ มีวัตถุประสงค์เพื่อเผยแพร่องค์ความรู้ของคณาจารย์ นักศึกษา และบุคคลทั่วไป 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) รับผิดชอบตีพิมพ์บทความทั้งสอง ภาษา คือภาษาไทยและภาษาอังกฤษ ทั้งรูปแบบรูปเล่มและระบบวารสารอิเล็กทรอนิกส์ Thai Journals Online (ThaiJO) ทุกบทความใช้กระบวนการพิจารณาโดยผู้ทรงคุณวุฒิไม่น้อยกว่า 3 ท่าน เป็นผู้ประเมินบทความ ซึ่งผู้ประเมินบทความและผู้เขียนบทความไม่ทราบชื่อกัน และกัน (Double-blind peer review) กำหนดการตีพิมพ์และเผยแพร่ ปีละ 2 ฉบับ ทุกๆ 6 เดือน ฉบับที่ 1 (มกราคม - มิถุนายน) และ ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม - ธันวาคม)

2. บทความที่เสนอตีพิมพ์

บทความที่ส่งมาขอรับการตีพิมพ์ในวารสารปณิธาน จะต้องไม่เคยตีพิมพ์หรืออยู่ระหว่างการพิจารณาจากผู้ทรงคุณวุฒิเพื่อตีพิมพ์ในวารสารอื่น ผู้เขียนบทความจะต้องปฏิบัติตามหลักเกณฑ์การเสนอบทความทุกประเภทเพื่อตีพิมพ์ในวารสารปณิธานอย่างเคร่งครัด รวมทั้งระบบการอ้างอิงต้องเป็นไปตามหลักเกณฑ์ของวารสารปณิธาน

ทัศนะและความคิดเห็นที่ปรากฏในบทความในวารสารปณิธาน ถือเป็นความรับผิดชอบของผู้เขียนบทความนั้น และไม่ถือเป็นทัศนะและความรับผิดชอบของกองบรรณาธิการวารสารปณิธาน ภาควิชาปรัชญาและศาสนา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

3. การส่งต้นฉบับ

ผู้เขียนบทความที่ยังไม่เคยสมัครสมาชิกระบบวารสารออนไลน์ของ Thai Journals Online (ThaiJO) ต้องลงทะเบียนสมัครก่อนในระบบวารสารออนไลน์ของวารสารปณิธาน ได้ที่ <https://so05.tci-thaijo.org/index.php/panidhana/user/register> เมื่อเป็นสมาชิกแล้วเข้าสู่ระบบและส่งบทความผ่านระบบการจัดการวารสารออนไลน์ ได้ที่ <https://so05.tci-thaijo.org/index.php/panidhana/about/submissions> โดยสามารถส่งบทความได้ตลอดทั้งปี

4. การจัดเตรียมต้นฉบับ

1. ความยาวของบทความ รวมเอกสารอ้างอิงหรือบรรณานุกรมและอื่นๆ ควรมีความยาวประมาณ 10-15 หน้ากระดาษ A4 พิมพ์ด้วยโปรแกรมไมโครซอฟเวิร์ด (Microsoft Word) แบบหน้าเดียว (Single-Spacing) ด้วย Font TH Sarabun PSK ขนาด 16 Point จัดหน้ากระดาษกระจายแบบไทย

2. การจัดระยะห่างจากขอบกระดาษ ด้านบนและด้านซ้าย 1.5 นิ้ว ด้านล่างและด้านขวา 1 นิ้ว
3. การใช้ตัวเลขให้ใช้ตัวเลขอารบิกในบทความทั้งหมด
4. หมายเลขหน้าบทความให้ใส่ไว้ตำแหน่งด้านบนขวา ตั้งแต่ต้นจนจบบทความ
5. ชื่อเรื่องบทความระบุทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ ขนาดตัวอักษร 18 Point (ตัวหนา) จัดกึ่งกลางหน้ากระดาษ
6. ชื่อผู้เขียนให้ระบุทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ ขนาดตัวอักษร 14 Point (ตัวปกติ) พิมพ์ห่างจากชื่อบทความ 2 บรรทัด จัดชิดขวา มีผู้เขียนร่วมหลายคนให้ใส่ตัวเลขยกกำกับหลังชื่อแต่ละคน
7. ชื่อหน่วยงานหรือมหาวิทยาลัยที่สังกัดของผู้เขียน ขนาดตัวอักษร 12 Point (ตัวปกติ) จัดชิดขวา ถ้ามีผู้เขียนหลายคนให้ใส่ตัวเลขยกกำกับหลังชื่อหน่วยงานแต่ละคน
8. อีเมลและเบอร์โทรของผู้เขียนหลักที่ติดต่อได้ ขนาดตัวอักษร 12 point (ตัวปกติ) จัดชิดขวา ใส่คำว่า *Corresponding Author, e-mail: นำหน้าอีเมล
9. ตัวชื่อบทคัดย่อทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ ขนาดตัวอักษร 16 Point (ตัวหนา) จัดกึ่งกลางหน้ากระดาษ เนื้อความบทคัดย่อภาษาไทยและภาษาอังกฤษ ขนาดตัวอักษร 14 point (ตัวธรรมดา) จัดตามปกติ
10. องค์ประกอบหัวข้อความทุกแบบให้ใส่ระบบตัวเลขอารบิกกำกับ โดยใส่หมัพภาคหลังตัวเลขและเว้น 2 ช่วงตัวอักษร ก่อนเริ่มคำหรือข้อความต่อไป ส่วนหัวข้อย่อยให้มีตัวเลขกำกับโดยให้เริ่มระยะที่อักษรตัวแรกขององค์ประกอบหัวข้อความหรือเนื้อความ
11. การใช้ภาษาไทยให้ยึดหลักการใช้คำศัพท์และการเขียนทับศัพท์ภาษาอังกฤษตามหลักของราชบัณฑิตยสถาน โดยให้หลีกเลี่ยงการเขียนภาษาอังกฤษปนภาษาไทยในข้อความ

12. การเขียนภาษาอังกฤษเพื่ออธิบายศัพท์ทางเทคนิคให้เขียนในวงเล็บต่อท้ายคำศัพท์นั้นๆ โดยอธิบายเพียงครั้งแรกที่ศัพท์นั้นปรากฏในบทความภาษาอังกฤษต้องขึ้นต้นด้วยตัวพิมพ์ใหญ่ทุกคำ

13. ชื่อและหมายเลขกำกับตาราง ขนาดตัวอักษร 14 Point (ตัวหนา) ให้พิมพ์ไว้บนตารางจัดชิดซ้าย ได้ตารางระบุแหล่งที่มาจัดชิดซ้าย (ถ้ามี)

14. ชื่อภาพและหมายเลขกำกับภาพ ชื่อแผนภูมิและหมายเลขกำกับแผนภูมิ ขนาดตัวอักษร 14 Point (ตัวหนา) ให้พิมพ์ไว้ใต้ภาพ แผนภูมิ จัดกึ่งกลางหน้ากระดาษ ได้ชื่อภาพ แผนภูมিরะบุแหล่งที่มา จัดกึ่งหน้ากระดาษ

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

สรุปการพิมพ์ตัวอักษรและการจัดวางตำแหน่ง

รายการ	ขนาด	จัดตำแหน่ง	ลักษณะตัวอักษร
ชื่อเรื่องภาษาไทยและภาษาอังกฤษ	18 pt.	กึ่งกลาง	ตัวหนา
ชื่อผู้เขียนทุกคนภาษาไทยและภาษาอังกฤษ	14 pt.	ชิดขวา	ตัวปกติ
ชื่อหน่วยงานหรือมหาวิทยาลัยภาษาไทยและภาษาอังกฤษ	12 pt.	ชิดขวา	ตัวปกติ
Corresponding Author/ e-mail: / เบอร์โทร	12 pt.	ชิดขวา	ตัวปกติ
คำว่า “บทคัดย่อ” และ “Abstract”	16 pt.	กึ่งกลาง	ตัวหนา

เนื้อหาบทคัดย่อภาษาไทยและภาษาอังกฤษ	14 pt.	ขีดซ้าย	ตัวปกติ
คำว่า “คำสำคัญ” และ “Keywords”	16 pt.	ขีดซ้าย	ตัวหนา
จำนวนคำสำคัญภาษาไทยและภาษาอังกฤษ	16 pt.	ขีดซ้าย	ตัวปกติ
ชื่อหัวเรื่ององค์ประกอบบทความ	16 pt.	ขีดซ้าย	ตัวหนา
ชื่อหัวข้อย่อยของแต่ละหัวข้อ	16 pt.	ย่อหน้า	ปกติ
เนื้อหาบทความ	16 pt.	พอดีหน้า	ตัวปกติ
การเน้นข้อความในบทความ	16 pt.	พอดีหน้า	ตัวหนา
คำว่า “เอกสารอ้างอิง” หรือ “บรรณานุกรม”	16 pt.	กึ่งกลาง	ตัวหนา
รายละเอียดเอกสารอ้างอิงหรือบรรณานุกรม	16 pt.	พอดีหน้า	ตัวปกติ

5. ส่วนประกอบของบทความ

5.1 บทความวิชาการ (Academic Article) หัวข้อและเนื้อหาควรชี้ประเด็นที่ต้องการนำเสนอให้ชัดเจนและมีลำดับเนื้อหาที่เหมาะสมเพื่อให้ผู้อ่านสามารถเข้าใจได้ชัดเจน รวมถึงมีการใช้ทฤษฎีวิเคราะห์และเสนอแนะประเด็นอย่างสมบูรณ์ โดยควรมีองค์ประกอบ ดังต่อไปนี้

1) **ชื่อเรื่อง (Title)** ชื่อเรื่องควรมีทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ โดยพิมพ์ชื่อเรื่องเป็นภาษาไทยและตามด้วยชื่อเรื่องภาษาอังกฤษในบรรทัดต่อมา

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

3) **คำสำคัญ (Keywords)** ระบุคำสำคัญของเนื้อหา เหมาะสมสำหรับนำไปใช้เป็นคำค้นในระบบฐานข้อมูล ไม่เกิน 5 คำ ใต้บทคัดย่อ

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

5) **เนื้อหา (Body of Text or Content)** เป็นส่วนหลักของเนื้อหา บทความ มีการแบ่งประเด็นออกเป็นส่วนย่อยๆ และมีการจัดเรียงลำดับเป็นหัวข้อ มีตัวเลขอารบิกหัวข้อกำกับตามรายละเอียดของเนื้อหา

6) **บทสรุป (Conclusion)** เป็นการสรุปเนื้อหาในบทความทั้งหมดออกมาอย่างชัดเจน และกระชับโดยมีการสรุป ปิดท้ายเนื้อหาที่เราได้นำเสนอไปแล้วว่ามีผลดี หรือผลเสียอย่างไร รวมทั้งข้อเสนอแนะที่ได้จากคำตอบของบทความ

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

5.2 บทความวิจัย (Research Article) ควรมีการนำเสนอผลการวิจัยที่ได้รับอย่างเป็นระบบ โดยควรมีองค์ประกอบ ดังต่อไปนี้

1) **ชื่อเรื่อง (Title)** ชื่อเรื่องควรมีทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ โดยพิมพ์ชื่อเรื่องเป็นภาษาไทยและตามด้วยชื่อเรื่องภาษาอังกฤษในบรรทัดต่อมา

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

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

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

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

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

7) **ผลการวิจัย (Results)** เสนอผลการวิจัยที่ตรงประเด็นตามลำดับขั้นของการวิจัย 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)

5.3 บทความปริทัศน์ (Review Article) นำเสนอประเมินสถานะล่าสุดทางวิชาการเฉพาะทางที่มีการศึกษาค้นคว้า มีการวิเคราะห์และสังเคราะห์องค์ความรู้ทั้งทางกว้างและทางลึกอย่างทันสมัย โดยให้ข้อวิพากษ์ที่ชี้ให้เห็นแนวโน้มที่ควรศึกษาและพัฒนาต่อไป ให้เรียงลำดับหัวข้อดังนี้

- 1) บทนำ (Introduction)
- 2) เนื้อหา (Content)
- 3) บทวิจารณ์ (Discussion)

- 4) บทสรุป (Conclusion)
- 5) เอกสารอ้างอิงหรือบรรณานุกรม (References)

5.4 บทวิจารณ์หนังสือ (Book Review) วิพากษ์วิจารณ์เนื้อหาสาระให้เห็นคุณค่าของหนังสือ โดยบทวิจารณ์หนังสือจะต้องกล่าวถึงรายละเอียดของหนังสืออันประกอบด้วยชื่อผู้เขียน จำนวนหน้า ปีที่พิมพ์ ครั้งที่พิมพ์และสถานที่พิมพ์ให้ชัดเจน ให้เรียงลำดับหัวข้อดังนี้

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

6. ระบบการอ้างอิงเนื้อหาในบทความ

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

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

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

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

7. รูปแบบการเขียนเอกสารอ้างอิงหรือบรรณานุกรม

การเขียนเอกสารอ้างอิง ใช้การอ้างอิงและบรรณานุกรมของ APA 6th edition Style (American Psychological Association) อย่างเคร่งครัด และเขียนเอกสารอ้างอิงเฉพาะเอกสารที่นำมาอ้างอิงในเนื้อหาเท่านั้น และควรเรียงจากตัวอักษรไทย ก-ฮ และตัวอักษร A-Z ตามตัวอย่างรายการอ้างอิงหรือบรรณานุกรม ดังนี้

หนังสือทั่วไป	
รูปแบบ	ชื่อผู้แต่ง./ (ปีที่พิมพ์) ./ ชื่อหนังสือ ./ (ครั้งที่พิมพ์) ./ สถานที่พิมพ์: /// สำนักพิมพ์.
ผู้แต่ง 1 คน	สยาม ราชวัตร. (2560). <i>การพิสูจนโลกหน้าในพระไตรปิฎก</i> . กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย . Davies, Brian. (1993). <i>An Introduction to the philosophy of religion</i> . Oxford: Oxford University Press.
ผู้แต่ง 2 คน	นิพนธ์ วิสารทานนท์ และ จักรพงษ์ เจริญศิริ. (2541). <i>โรคผลไม้</i> . กรุงเทพฯ: สำนักวิจัย และพัฒนาการเกษตร เขตที่ 6. Cummings, T. G., & Worley, C. G. (2005). <i>Organization Development and Change</i> (8th ed.). Ohio: outh Western.
ผู้แต่ง 3-7 คน	หิรัญ หิรัญประดิษฐ์, สุขวัฒน์ จันทรปรณิก และ เสริมสุข สลักเพชร. (2540). <i>เทคโนโลยีการผลิตทุเรียน</i> . กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์.
ผู้แต่ง 8 คนขึ้นไป	นพรัตน์ เศรษฐกุล, เอกชัย เอกทัณฑ์, พงศ์ธร บรรณโสภีษฐ์, ชยุตม์ สุขทิพย์, ปรีชา วิทย์พันธ์, จีรศักดิ์ แสงศิริ, ... ดาริน รุ่งกลิ่น. (2552). <i>ระบบสารสนเทศทั้งภูมิศาสตร์ลุ่มน้ำปากพนัง: การจัดการพื้นที่ป่าต้นน้ำในลุ่มน้ำปากพนังเพื่อรักษาสภาพแวดล้อมและระบบนิเวศ</i> . นครศรีธรรมราช: มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์.

ผู้แต่งเป็นสถาบัน	มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ สถาบันวิจัยและพัฒนา. (2552). <i>บทความวิจัยและพัฒนานวัตกรรมวิจัยและพัฒนาพื้นที่ลุ่มน้ำปากพนัง</i> . นครศรีธรรมราช: มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์.
หนังสือแปล	สติเวณสัน, วิลเลียม. (2536). <i>นายอินทร์ผู้ปิดทองหลังพระ</i> . แปลจาก A Man Called Intrepid. ทรงแปลโดย พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวภูมิพลอดุลยเดชฯ. กรุงเทพฯ: อมรินทร์.
ผู้รวบรวมหรือบรรณาธิการ	พิทยา ว่องกุล. (บรรณาธิการ). (2541). <i>ไทยยุควัฒนธรรมทาส</i> . กรุงเทพฯ: โครงการวิถีสรรคน.
ไม่ปรากฏนามผู้แต่ง	<i>แผนการศึกษาแห่งชาติฉบับที่ 8 พ.ศ. 2540-2544</i> . (2542). กรุงเทพฯ: สำนักงาน คณะกรรมการการศึกษาแห่งชาติ สำนักงานนายกรัฐมนตรี.
ไม่ปรากฏปีที่พิมพ์/ ไม่ปรากฏเมืองที่พิมพ์/ ไม่ปรากฏสำนักพิมพ์	ไม่ปรากฏปีที่พิมพ์ให้ใส่ [ม.ป.ป.]. สำหรับเอกสารภาษาไทย และ [n.d.]. สำหรับเอกสารภาษาต่างประเทศ ไม่ปรากฏสถานที่หรือเมืองที่พิมพ์ให้ใส่ [ม.ป.ท.] สำหรับเอกสารภาษาไทย และ [N.p.] สำหรับเอกสารภาษาต่างประเทศ ไม่ปรากฏสำนักพิมพ์หรือโรงพิมพ์ให้ใส่ [ม.ป.พ.] สำหรับเอกสารภาษาไทย และ [n.p.] สำหรับเอกสารภาษาต่างประเทศ
บทความในวารสารที่ตีพิมพ์เป็นรูปเล่ม	
รูปแบบ	ชื่อผู้เขียนบทความ./ (ปีพิมพ์)./ชื่อบทความ./ชื่อวารสาร./ปีที่(ฉบับที่), ///เลขหน้าที่ปรากฏ.
วารสารที่ได้รับการตอบรับการตีพิมพ์ และอยู่ในระหว่างรอตีพิมพ์ให้ใช้คำว่า “in press” หรือ “อยู่	จารุณี วงศ์ละคร. (2559). วากรรมบุญในวรรณกรรมอีสาน. <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.

ระหว่างกร ตีพิมพ์” แทนปี ที่พิมพ์	
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. <i>เดลินิวส์</i> , 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).
	สุมน ปนาทกุล. (2531). <i>การศึกษาวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างหลัก อนัตตากับหลักกรรมในพระพุทธศาสนาเถรวาท</i> . (วิทยานิพนธ์ ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยเชียงใหม่).
รายงานวิจัย	
รูปแบบ	ผู้แต่ง./ (ปีพิมพ์) /ชื่อเรื่อง/ (รายงานผลการวิจัย) /สถานที่พิมพ์./ ///สำนักพิมพ์.
	พินิจ ทิพย์มณี. (2553). <i>การวิเคราะห์ปัญหาทางกฎหมายที่เกี่ยวข้องกับการ ตายของประเทศไทย</i> (รายงานผลการวิจัย). กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธุรกิจบัณฑิต.
ข้อมูลจากเว็บไซต์	
รูปแบบ	ผู้แต่ง./ (ปีพิมพ์) /ชื่อบทความ/ สืบค้นจาก http://www.xxxxxx.xxx
	สุรชัย เลี้ยงบุญเลิศชัย. (2554). <i>จัดระเบียบสำนักงานทนายความ</i> . 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). หม้อคอควาย. ใน <i>สารานุกรมของใช้พื้นบ้านไทยในอดีตเขตหัวเมืองฝ่ายเหนือ</i> (หน้า 274 - 275). กรุงเทพฯ: อมรินทร์. McNeil, D. W., Turk, C. L. and Ries, B.J. (1994). Anxiety and fear. In <i>Encyclopedia of human behavior</i> (Vol.1, pp.151 - 163). San Diego: Academic Press.
สื่อโทรทัศน์และสื่ออื่น ๆ	
รูปแบบ	ชื่อผู้จัดทำ/ (หน้าที่)./ (ปีที่ผลิต)./ ชื่อเรื่อง./ [ลักษณะของสื่อ]./ สถานที่: ///หน่วยงานที่เผยแพร่.
	Campion, J. (Director). (2006). <i>The piano</i> [Motion picture]. Bangkok: Mangpong.

วารสารปณิธาน Panidhāna Journal

ปีที่ 18 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม - ธันวาคม 2565)

Vol. 18 No. 2 (July - December 2022)



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



ภาควิชาปรัชญาและศาสนา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
เลขที่ 239 ถ.ห้วยแก้ว ต.สุเทพ อ.เมือง จ.เชียงใหม่ 50200