



# วารสารพุทธศาสตร์ศึกษา

## จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

JOURNAL OF BUDDHIST STUDIES CHULALONGKORN UNIVERSITY

ISSN 0858-8325 ◎ ปีที่ ๒๐ ฉบับที่ ๒ พฤษภาคม-สิงหาคม ๒๕๖๖

การตีความและอภิபายพระพุทธศาสนาด้วย  
กรอบความคิดทางวิชาศาสตร์ : การศึกษาในประเทศไทย  
ปกรณ์ สิงห์สุริยา

ทฤษฎีนูรณะการเชิงพุทธ  
อรทัย มีแสง

แม่ซีกับสภาพปัจ្យาและโอกาสในการเข้าถึงอุดมศึกษา  
ที่จัดโดยคณะสงฆ์ไทย  
แม่ซีกฤณา รักษานอม

Martin Seeger



ศูนย์พุทธศาสตร์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย  
ราคาเล่มละ ๒๐ บาท

**วารสารพุทธศาสนาศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย**  
**JOURNAL OF BUDDHIST STUDIES CHULALONGKORN UNIVERSITY**

ISSN 0858-8325 © ปีที่ ๒๐ ฉบับที่ ๒ พฤษภาคม-สิงหาคม ๒๕๕๙

**เจ้าของ**

คุณยพุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

**ที่ปรึกษา**

พระพรหมบันทิต (ประยูร ธรรมจิตต์โต), ศาสตราจารย์ ดร. ๑ ศาสตราจารย์พิเศษจำรงค์ ทองประเสริฐ  
ศาสตราจารย์ ดร.วิทย์ วิศตเวทย์ ๑ ศาสตราจารย์เกียรติคุณ ดร.ลันดี้ เล็กสุขุม ๑ ศาสตราจารย์ ดร.อภิชัย พันธุ์เสน  
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ประพจน์ อัศววิรุพทกการ

**บรรณาธิการบริหาร**

ศาสตราจารย์กิตติคุณปรีชา ช้างขวัญยืน

**บรรณาธิการหลักประจำฉบับ**

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชาญณรงค์ บุญหนุน

**กองบรรณาธิการ**

ศาสตราจารย์ สุริชัย หวานแก้ว ๑ ศาสตราจารย์ ดร.ศักดิ์ชัย สายลึงทิ ๑ ศาสตราจารย์ ดร.วชระ งามจิตรเจริญ  
รองศาสตราจารย์ ดร.สุวรรณ สถาานันท์ ๑ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชาญณรงค์ บุญหนุน ๑ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สิริเพ็ญ พิริยจิตรกรกิจ  
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สุกัวงศ์ อมาตยกุล ๑ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดนัย บัวชาเพ็มประลิท ๑ อาจารย์อนันต์ เหล่าเลิศวรกุล

**ฝ่ายประสานงานและสมาชิก**

นางสาวลังเวียน พูเพื่อง ๑ นางสาวอนันญา ธรรมเกชร  
สำนักงาน ชั้น ๑๓ อาคารบรมราชกุมารี จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย กรุงเทพมหานคร  
รหัสไปรษณีย์ ๑๐๑๓๐ โทรคัพท์ ๐๘-๒๗๔๖๔๕๔ โทรสาร ๐๘-๒๗๔๖๔๕๔

**การส่งข้อเขียน**

กองบรรณาธิการยินดีรับพิจารณาข้อเขียนทางวิชาการเกี่ยวกับพระพุทธศาสนา เช่น บทความ บทความวิจัย รายงานผลการวิจัย บทความ  
หนังสือ หรือบทวิจารณ์ข้อเขียนที่เคยตีพิมพ์ในวารสารพุทธศาสนาศึกษาจากนักวิชาการและบุคคลทั่วไป ผู้สนใจส่งข้อเขียนกรุณาส่งถำเนา  
ข้อเขียนความยาว ๑๐-๓๐ หน้า ใช้แบบอักษร Cordia New ขนาด ๑๖ ตลอดบทความ การอ้างอิงใช้ระบบนาม-ปี ต้องมีบรรณานุกรม ตัวเลข  
ใช้เลขไทย จำนวน ๒ ชุด บทคัดย่อภาษาไทยและภาษาอังกฤษความยาวภาษาละไม่เกิน ๑๐ บรรทัด ประวัติย่อของผู้เขียน พร้อมไฟล์ข้อมูล  
ถึงคุณยพุทธศาสน์ศึกษา E-mail : cubs@chula.ac.th สามารถดูรายละเอียดเพิ่มเติมที่ [www.cubs.chula.ac.th](http://www.cubs.chula.ac.th)

**อัตราค่าสมาชิก**

๑ ปี ๓ ฉบับ ๖๐ บาท ๑ ๒ ปี ๖ ฉบับ ๑๒๐ บาท ๑ ๕ ปี ๑๕ ฉบับ ๓๐๐ บาท

สมัครเป็นสมาชิกติดต่อฝ่ายสมาชิก สำนักงานวารสารพุทธศาสนาศึกษา ชั้น ๑๓ อาคารบรมราชกุมารี จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย  
กรุงเทพมหานคร ๑๐๑๓๐ โทร. ๐๘-๒๗๔๖๔๕๔ หมายเลขตั้งสั้นจากคุณยพุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ปณ. จุฬาลงกรณ์ ๑๐๑๓๒

จำนวนปีลึก เล่มละ ๒๐ บาท ที่คุณยพุทธศาสน์ศึกษา

พิมพ์ท่องพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

# สารบัญ

---

บทบรรณาธิการ

(๓)

การตีความและอธิบายพระพุทธศาสนา  
ด้วยกรอบความคิดทางวิทยาศาสตร์ : กรณีศึกษาในประเทศไทย

ปกรณ์ สิงห์สุริยา

(๗)

ทฤษฎีบูรณาการเชิงพุทธ

อรทัย มีแสง

(๔๗)

แม่ชีกับสภาพปัจ្យาหาและโอกาสในการเข้าถึงอุดมศึกษา

ที่จัดโดยคณะสงฆ์ไทย

แม่ชีกุณนา รักษาโนม

Martin Seeger

(๕๙)



# วารสารพุทธศาสนาศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

Journal of Buddhist Studies Chulalongkorn University

ISSN 0858-8325 © ปีที่ ๒๐ ฉบับที่ ๒ พฤษภาคม-สิงหาคม ๒๕๖๒

## บทบรรณาธิการ

ศาสตราจารย์เกียรติคุณ ดร.ลันติ เล็กสุขุม ได้ ทำจดหมายถึงผมด้วยมีความกังวลว่าผู้อ่านจะเกิดความเข้าใจ ผิดไปว่าท่านมิได้ทำเชิงอรรถในบทความ ซึ่งเป็นเรื่องสำคัญ ในการแสดงหลักฐานทางวิชาการ แต่ทั้งนี้ก็มิได้หมายความ ว่าได้เกิด “วิวาท” ขึ้นระหว่างผู้เขียนกับบรรณาธิการหลัก ประจำฉบับแต่อย่างใด และโดยส่วนตัวทั้งสองท่านก็เข้าใจ กันดีในเรื่องดังกล่าว การทำเชิงอรรถของบรรณาธิการหลัก นั้นทั้งหมดและท่านอาจารย์ลันติได้รับทราบและเห็นพ้อง ต้องกันว่าสมควรจะทำ จึงขอให้ผู้อ่านเข้าใจว่าเชิงอรรถที่ บรรณาธิการหลักท่านนั้นมีจุดหมายจะให้ผู้ที่ไม่คุ้นเคย กับคัมภีร์พระพุทธศาสนาได้รู้จักคัมภีร์และรู้ว่าจิตตรกรรม ผ่านนั้งที่คนโบราณได้ทำขึ้นนั้นเป็นการทำขึ้นตามความรู้ ทางพระพุทธศาสนาอย่างแท้จริง จึงมิใช่เป็นการทำเชิงอรรถ แทนท่านผู้เขียนแต่ประการใด หากเป็นเพียงการทำขึ้นเพื่อ ช่วยขยายความรู้แก่ท่านผู้อ่านเท่านั้น โดยไม่นับว่าเป็นส่วนหนึ่ง ของเรื่องที่ท่านอาจารย์ลันติได้ร้อยเรียงไว้เป็นอย่างดี และ

มีภาพเป็นหลักฐานประกอบอยู่แล้ว จึงได้ลงไว้ท้ายเชิงอรรถ ว่า “บรรณาธิการ” เพื่อแสดงว่าเป็นงานที่บรรณาธิการจัด ทำขึ้นเพื่อประโยชน์แก่ผู้ที่ไม่คุ้นกับการดูจิตตรกรรม ผ่านนั้งไทย ข้อนี้จึงทำให้บรรณาธิการอธิบายเรื่องบางเรื่อง ค่อนข้างละเอียด ลวนข้อความที่ท่านอาจารย์ลันติแจ้งว่า ตกหล่นไปนั้น มิใช่เป็นการตัดข้อความออกโดยพลการ แต่ เป็นจากเอกสารที่อ้างดังกล่าวมีอยู่แล้วในบรรนานุกรม โดยหลักสากลไม่ต้องอธิบายอีกในเชิงอรรถ ซึ่งโดยปกติ ผู้จัดทำวรรณาระไม่ทำเช่นนั้นอยู่แล้วโดยเฉพาะงานของ ผู้ทรงคุณวุฒิเช่นท่านอาจารย์ลันติ

จิตตรกรรมผ่านนั้นแม้จะมีด้านเดียวจากคัมภีร์ เช่น ชาดก ดังที่บรรณาธิการหลักได้แสดงไว้ แต่ท่านผู้อ่าน ก็พึงทราบด้วยว่า จิตตรกรรมผ่านนั้นมิได้ประลิศจะละทิ้ง ภาพตามคัมภีร์อย่างเคร่งครัดทุกประการ เพราะภาพจิตตรกรรม นั้นเป็นทั้งบันทึกเรื่องราวในคัมภีร์ บันทึกวัฒธรรมของ ท้องถิ่นและยุคสมัย ระเบียบประเพณีของราชสำนักหรือ

พื้นบ้านแล้วแต่กรณี และยังมีความสนใจ ความรู้สึกนึกคิด และอารมณ์ของผู้แต่งเกี่ยวกับเรื่องที่เขียนเป็นภาพขึ้น อีกทั้ง จิตกรรมฝาผนังเป็นงานศิลปะ ผู้เขียนภาพเขียนภาพนั้น เป็นงานช่างของตน จึงประกอบด้วยลีลา ชั้นเชิง และฝีมือ เชิงศิลปะตามแบบของตน การที่บรรณาธิการหลักทำเชิงอրรถ เพิ่มไว้ให้นั้นเป็นส่วนเสริมความรู้เกี่ยวกับคัมภีร์ที่ท่านผู้เขียน บทความมีเดลิกรายละเอียดไว้ เนื่องจากเป็นที่เข้าใจกันในหมู่ผู้ศึกษาประวัติศาสตร์ศิลป์อยู่แล้วเท่านั้น ถึงกระนั้นก็ยัง มิใช่เป็นการให้ความรู้ทุกอย่างที่ควรรู้เกี่ยวกับจิตกรรม ฝาผนัง แต่เนื่องจากเห็นว่าผู้ที่ศึกษาด้านพระพุทธศาสนาที่ อ่านวารสารพุทธศาสนาศึกษาบางท่านอาจจะไม่คุ้นเคยกับ คัมภีร์เหล่านั้นจึงได้ทำเชิงอրรถในส่วนดังกล่าวไว้ให้โดยมิได้ แต่ต้องตัวเรื่องซึ่งท่านอาจารย์ลันติแต่งไว้อย่างดีแล้วแต่ ประการใด อีกทั้งได้ลงข้อความว่า “บรรณาธิการ” ไว้ทุกแห่ง เพื่อแยกส่วนมิให้กระทบกับเนื้อเรื่อง

งานที่ท่านอาจารย์ลันติกรุณาให้นำลงวารสาร พุทธศาสนาศึกษาเป็นงานที่ท่านได้กลั่นกรองจากความรู้ ความเชี่ยวชาญซึ่งมาจากการศึกษาค้นคว้าและวิจัยมาเป็นเวลายาวนาน จนนับเป็นนักวิชาการที่เป็นอาจารย์ของอาจารย์ ในสาขาวิชาของท่าน วารสารถือเป็นเกียรติอย่างยิ่งที่ท่านได้ให้ความอนุเคราะห์ดังกล่าว ดังนั้นเพื่อจะไม่ให้เกิดความเข้าใจผิดในการสื่อความหมายแก่ท่านผู้อ่านขึ้น ผลกับท่านอาจารย์ลันติจึงเห็นพ้องต้องกันว่าควรจะให้ท่านผู้อ่านได้ทราบข้อเท็จจริงตรงกัน ซึ่งท่านผู้อ่านก็จะได้รับประโยชน์ในการอ่านบทความอย่างเต็มที่ และจิตกรรมฝาผนังก็จะไม่เป็นภาพลายตาที่ดูไม่อook แต่จะเป็นงานทางศาสนา ประวัติศาสตร์ วัฒนธรรมและศิลปะ ที่มีคุณค่าซึ่งบรรพบุรุษได้สร้างไว้เพื่อนุชนรุ่นหลังที่ท่านอาจารย์ลันติได้แสดงให้เราเห็นแล้ว จึงเรียนมาเพื่อความเข้าใจที่ตรงกันแก่ทุกฝ่าย

บรรณาธิการบริหาร



## เรียน บรรณาธิการบริหาร ศาสตราจารย์กิตติคุณปรีชา ช้างขวัญยืน

ตามที่ท่านกรุณาแนะนำให้ข้าพเจ้าเสนอบทความโดยกำหนดหัวเรื่อง “เมื่อคนไทยโบราณบันทึกเรื่องพุทธศาสนาผ่านจิตรกรรมฝาผนัง” และได้กรุณานำลงพิมพ์ใน วารสารพุทธศาสนาศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ปีที่ 20 ฉบับที่ 1 มกราคม-เมษายน 2556 หน้า 7-58. ข้าพเจ้าขอขอบคุณ และขอถือโอกาสนี้แสดงความคิดเห็นต่อการทำหน้าที่ของบรรณาธิการหลักประจำฉบับ ท่านอาจารย์อันนัต เหลาลิครวรกุล

บรรณาธิการหลักประจำฉบับ ได้ตั้งใจทำหน้าที่อย่างน่าชื่นชมเชย แต่ท่านลืมพิจารณาลักษณะเฉพาะของบทความนี้ อันเป็นหน้าที่หนึ่งของบรรณาธิการ ซึ่งต้องระหنักอย่างยิ่ง ข้าพเจ้าขอถือโอกาสชี้แจงดังนี้

1. ข้าพเจ้า “ออกแบบ” บทความดังกล่าว โดยคำนึงถึงความเรียบให้อ่านง่าย เนื้อความที่เรียงร้อยต่อเนื่อง สิบเนื้อ เป็นเหตุเป็นผลกันโดยลำดับ จึงหลีกเลี่ยงการใช้เชิงอรรถได้ อย่างไรก็ดี ภาพประกอบทั้งหลายในบทความดังกล่าว ได้ทำหน้าที่ การอ้างอิงอย่างสำคัญยิ่ง รวมทั้งอ้างอิงแหล่งข้อมูล-แหล่งจิตรกรรมฝาผนัง ข้าพเจ้าได้ระบุไว้โดยเคร่งครัดอยู่ในเนื้อของบทความ

2. ขอเรียนเพิ่มเติมว่า การอ้างอิงที่มีอยู่บ้างในบทความ ข้าพเจ้าก็ได้จัดทำ แต่โดยจำเป็นเท่านั้น บทความนี้ ไม่แสดงประเด็นวิเคราะห์ เช่นการตรวจสอบ หรือโต้แย้ง จึงไม่จำเป็นต้องมีเชิงอรรถ อนึ่ง การวิเคราะห์ วิจัยดันแบบลำหラับ การจัดทำบทความนี้ ข้าพเจ้าจัดทำอยู่ในงานวิจัยชิ้นสำคัญของข้าพเจ้า และได้ระบุเป็นเชิงอรรถหมายเลข 1 ของบทความ ดังกล่าวเลยที่เดียว ความว่า “หนังสือหลักที่ใช้ประกอบการเรียนเรียง ได้แก่ ...”\* แต่กลับไม่ปรากฏในบทความที่ลงพิมพ์ แสดงว่า บรรณาธิการหลักประจำฉบับ ตัดออกไปโดยไม่สนใจ เพราะผิดแผ่วไปแล้วเป็นทางเลือกสำหรับผู้อ่านบทความที่ ต้องการติดตาม ตรวจสอบ หรืออ่านรายละเอียดเพิ่มเติม

3. ภาพเขียนเล่าเรื่องง่มรัมปราคติอิงนิทานในพุทธศาสนา เป็นเรื่องของช่าง การตีความนิทานที่นำมาเขียน ย่อม มีรายละเอียดความแตกต่างกันไปบ้างตามแหล่งต่างๆ กัน ต่างยุค ต่างสมัย ภาพเขียนเป็นคิลปะการแสดงออกอย่างหนึ่ง ไม่ใช่บทความวิชาการด้านศาสนา หรือตำราพุทธศาสนาแต่อย่างใด

บรรณาธิการหลักประจำฉบับ เพิ่มเชิงอรรถแนวบทเรียนทางพุทธศาสนา อย่างมากมา ให้แก่บทความของข้าพเจ้า แม้เป็นข้อมูลที่ดี แต่ตรงข้ามกับเจตนาของผู้เขียนบทความ คือข้าพเจ้าดังได้ชี้แจงเป็นลำดับข้างต้น

ด้วยความเคารพ และนับถือยิ่ง<sup>๔</sup>  
ศาสตราจารย์เกียรติคุณ ดร.ลันติ เล็กสุขุม<sup>๕</sup>  
27 พฤษภาคม 2556  
คณะศิลปกรรมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล บางแสน

\* “หนังสือหลักที่ใช้ประกอบการเรียนเรียง ได้แก่ ลันติ เล็กสุขุม จิตรกรรมไทยสมัยรัชกาลที่ ๓ : เมื่อความคิดเปลี่ยน การแสดงออกที่เปลี่ยนตาม สำนักพิมพ์เมืองโบราณ, 2548. และ Santi Leksukhum. Temples of Gold : Seven Centuries of Thai Buddhist Paintings. (Printed and bound in France : Copyright by Imprimerie nationale Editions. English translation copyright 2000 by George Braziller, Inc. and River Books, USA.-Thailand.)” หนังสือหลักรายการแรกคือ จิตรกรรมไทยสมัยรัชกาลที่ ๓ : เมื่อความคิดเปลี่ยน การแสดงออกที่เปลี่ยนตาม, 2548. ได้รับทุนอุดหนุนการวิจัยประจำปี งบประมาณ 2544 จาก สาขาวรชญา สาขาวิจัยแห่งชาติ.

\*\* ระหว่างดำเนินการจัดพิมพ์ ท่านบรรณาธิการบริหาร ได้โทรศัพท์ถึงข้าพเจ้า หารือว่าสมควรเพิ่มเติมเชิงอรรถขยายความบางประเด็นที่คุณเครือ ซึ่งข้าพเจ้าได้ขอขอบคุณท่าน และไม่ขัดข้อง ให้จัดทำตามที่เห็นว่าสมควร และขอให้ระบุว่าเป็นส่วนเพิ่มเติมของบรรณาธิการหลักประจำฉบับ โดยข้าพเจ้า ไม่คิดว่า การจัดทำเพิ่มเติม จะกลایเป็นแนวทางขัดแย้งกับลักษณะเฉพาะของบทความของข้าพเจ้า



# การตีความและอธิบายพระพุทธศาสนา ด้วยกรอบความคิดทางวิทยาศาสตร์ : กรณีศึกษาในประเทศไทย\*

ปกรณ์ สิงห์สุริยา\*\*

## บทคัดย่อ

งานวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์ (ก) เพื่อทราบรูปแบบการตีความและอธิบายพระพุทธศาสนาโดยใช้กรอบวิทยาศาสตร์ (ข) เพื่อประเมินการตีความและอธิบายพระพุทธศาสนาโดยใช้กรอบวิทยาศาสตร์ และ (ค) เพื่อเสนอแนวทางที่ควรจะเป็นในการตีความและอธิบายพระพุทธศาสนาโดยใช้กรอบวิทยาศาสตร์ โดยกำหนดขอบเขตการศึกษาให้ครอบคลุมกรณีศึกษาในประเทศไทย ผลการศึกษาพบว่า (ก) รูปแบบที่พบในกรณีศึกษาต่างๆ ประกอบด้วย “รูปแบบการตีความและอธิบายแบบปฏิกริยา” และ “รูปแบบการตีความและอธิบายเชิงรูปธรรม” (ข) ผลการประเมินพบว่ามีการใช้ทุตຽรกรรมและความเข้าใจทางวิทยาศาสตร์อย่างคลาดเคลื่อนในการพัฒnarูปแบบการตีความและอธิบาย และ (ค) แนวทางที่ควรจะเป็นในการตีความและอธิบายพระพุทธศาสนาโดยใช้กรอบวิทยาศาสตร์นั้น พบร่วมกับการดำเนินไปภายในกรอบความลัมพันธ์แบบเลริมซึ่งกันและกัน

**คำสำคัญ** : การตีความและอธิบาย, พระพุทธศาสนา, กรอบความคิดทางวิทยาศาสตร์

\* จากรงานวิจัยเรื่อง “การตีความและอธิบายพระพุทธศาสนาด้วยกรอบความคิดทางวิทยาศาสตร์ : กรณีศึกษา” ของศูนย์พุทธศาสนาศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๕.

\*\* ศศ.บ. (ภาษาอังกฤษ) เกียรตินิยมอันดับ ๑ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ อ.ด. (ปรัชญา) จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย เป็นผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำภาควิชามนุษยศาสตร์ คณะลังค.ascultr และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล

# **Interpretation and Explanation of Buddhism Through Scientific Framework : Case Studies in Thailand**

## **Abstract**

Objectives of this study are (a) to study hermeneutics in which Buddhism is interpreted and explained through scientific frameworks, (b) to evaluate such hermeneutics, and (c) to recommend guidelines for interpreting and explaining Buddhism with scientific frameworks. The scope of this study covers case studies in Thailand. Findings show that (a) a reactionary hermeneutics and a hermeneutics of corporality are articulated in the case studies; (b) fallacies and inaccurate understanding of science are involved in the development of the hermeneutics; and (c) it is recommended that future interpretation and explanation of Buddhism through scientific frameworks should be carried out within the framework of complimentarity between Buddhism and science.

**Key Words :** Interpreting and explaining, Buddhism, Scientific frameworks

ในประเทศไทย การนำพระพุทธศาสนามาพิจารณา ร่วมกับวิทยาศาสตร์นับว่ามีความแพร่หลาย โดยมีได้จำกัด เพียงในวงวิชาการเท่านั้น หากแต่ยังปรากฏเป็นผลงานแบบ ประชานิยมที่สื่อสารในลักษณะกว้างด้วย งานวิจัยเรื่องนี้ มุ่งพิจารณาความเคลื่อนไหวดังกล่าว โดยจะเจาะจงที่มีติดข้อง การตีความและอธิบายพระพุทธศาสนาโดยใช้กรอบวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ (natural science) วัตถุประสงค์เป็นไปเพื่อวิเคราะห์รูปแบบการตีความและอธิบายพระพุทธศาสนา โดยใช้กรอบวิทยาศาสตร์ รวมถึงประเมินรูปแบบดังกล่าว และเสนอแนวทางที่ควรจะเป็นในการตีความและอธิบายพระพุทธศาสนาในลักษณะนี้ การศึกษาตามวัตถุประสงค์เหล่านี้จะอาศัยการวิเคราะห์กรณีศึกษาที่สำคัญ

โดยทั่วไป มีความเห็นว่าการนำพระพุทธศาสนา มาก่อนอกบริบทเดิม โดยอ้างอิงถึงวิทยาศาสตร์นั้น จัด เป็นการการตีความและอธิบายพระพุทธศาสนาใหม่ทั้งหมด อย่างไรก็ตาม ไม่ใช่ทุกกรณีของการนำพระพุทธศาสนา มาพบกับวิทยาศาสตร์จะจัดเป็นการตีความและอธิบายพระพุทธศาสนาด้วยกรอบของวิทยาศาสตร์ได้ “การตีความและอธิบาย” นั้นเป็นเพียงรูปแบบหนึ่งในบรรดaruปแบบ ต่างๆ ของการนำพระพุทธศาสนามาพบกับวิทยาศาสตร์ เป็นอย่างต้นจึงเป็นการพิจารณาว่าอะไรคือ “การตีความและอธิบาย” หลังจากนั้น จึงพิจารณาผลงานต่างๆ ใน ลักษณะไทยที่เป็นการนำพระพุทธศาสนามาพิจารณาร่วมกับ วิทยาศาสตร์ ก่อนที่จะวิเคราะห์และประเมินกรณีศึกษา รวมถึงนำเสนอแนวทางสำหรับการตีความและอธิบายต่อไป

### ๓. นิยามการตีความและอธิบาย

หากกล่าวโดยกว้าง การตีความคือการให้ความหมาย แก่ลิ้งที่ถูกตีความ หรืออีกนัยหนึ่ง เป็นการระบุว่าลิ้งที่ถูกตีความนั้นมีความหมายว่าอะไร ขณะเดียวกัน การอธิบายคือการแสดงว่าทำไม่ลิ้งดังกล่าวจึงมีความหมายเช่นนั้น (ดู Ricoeur, 1981: 216-217 และ *Explication &*

*Interpretation*, 1998) หากกล่าวในรายละเอียด จะต้องอาศัย มโนทัศน์เรื่อง “วงเวียนแห่งการตีความ” (hermeneutical circle) ซึ่งมีความสำคัญในศาสตร์การตีความ (hermeneutics) วงเวียนแห่งการตีความเป็นกระบวนการทำความเข้าใจของมนุษย์ที่ต้องทำความเข้าใจส่วนย่อย (part) จากองค์รวม (whole) และทำความเข้าใจองค์รวมจากส่วนย่อย (Ricoeur, 1981: 211-213) คำว่า “ส่วนย่อย” และ “องค์รวม” นี้ ตีความต่างกันไปได้ เช่น ส่วนย่อยคือเหตุการณ์ต่างๆ ในเรื่อง องค์รวมคือความหมายของเรื่องทั้งหมด ตามนัยนี้ การตีความคือการให้ความหมายส่วนย่อยในบริบทขององค์รวม และการอธิบายคือการแสดงที่มาของความหมายนั้น ทั้งนี้ เนื่องจากความลึกเนื้อร่างระหว่างการตีความและการอธิบาย ในที่นี้ จึงไม่มีการแยกคำทั้งสองนี้อย่างชัดเจน โดยจะกล่าวควบคู่กันไปเสมอ

## ๒. พระพุทธศาสนา กับวิทยาศาสตร์ ในลักษณะไทย

ในส่วนนี้ เป็นการพิจารณาความล้มเหลวระหว่าง พระพุทธศาสนา กับวิทยาศาสตร์ในบริบทลักษณะไทยโดยเฉพาะ โดยอาศัยการพิจารณาจากผลงานต่างๆ ที่เป็นตัวอย่างของ การนำวิทยาศาสตร์ธรรมชาติมาใช้กับพระพุทธศาสนา เป้าหมายเพื่อให้เห็นภาพกว้างของความเคลื่อนไหวในบริบทลักษณะไทย

พระธรรมโกคิจารย์ (ประยูร ธรรมจิตต์โต) (๙๔๕๗) กล่าวถึงการปฏิสัมพันธ์ระหว่างพระพุทธศาสนา กับวิทยาศาสตร์ไว้ว่าไม่ควรอยู่ในรูปของการเปรียบเทียบ หากแต่ควรอยู่ในรูปของการบูรณาการ เนื่องจากการเปรียบเทียบ เป็นแนวทางการศึกษาที่ทำให้ทั้งสองต้องคุ้นเคยกันไปอย่างไม่เจ็บลึ้น ขณะที่การบูรณาการจะช่วยสร้างองค์รวมที่สมบูรณ์ พระธรรมโกคิจารย์ (ประยูร ธรรมจิตต์โต) (๙๔๕๗) แบ่งการบูรณาการเป็นสองแบบ ได้แก่ “...ใช้พระพุทธศาสนา เป็นตัวตั้งและนำศาสตร์สมัยใหม่มาอธิบายเสริมพระพุทธศาสนา... และ ...ใช้ศาสตร์สมัยใหม่เป็นตัวตั้งและนำหลัก

คีลธรรมในพระพุทธศาสนาเพิ่มเติมเข้าไปในเนื้อหาของศาสตร์ล้มยังไง..." (น. ๑๗) ลังเกตเห็นได้ว่าในส่วนที่พระพุทธศาสนาจะช่วยเสริมวิทยาศาสตร์ให้นั้นจำกัดอยู่กับเรื่องของ "คีลธรรม" สาเหตุเนื่องจากแม้วิทยาศาสตร์จะต้องมีจริยธรรมกำกับ เช่น จริยธรรมการวิจัย แต่ "...ศาสตร์ทั้งหลายมุ่งแสวงหาความจริง ไม่ได้แสวงหาความดี..." ดังที่ท่านพระธรรมโกศาจารย์ (ประยูร ธรรมจิตโต) (๒๕๔๙ก: ๒๒) อ้างอิงคำกล่าวของโญนลட推开

คำอธิบายดังกล่าวแสดงชัดเจนว่ามิได้จำกวิทยาศาสตร์มาตรวจลองว่าสิ่งที่สอนลังกันในพระพุทธศาสนานั้นถูกต้องหรือไม่ จุดยืนที่มีอยู่ก็คือพระพุทธศาสนานั้นถูกต้องสมบูรณ์อยู่แล้วทั้งในด้าน "ความจริง" และ "ความดี" การนำวิทยาศาสตร์มาใช้ก็เพื่อขับเน้นให้เห็นถึงความถูกต้องสมบูรณ์ที่พระพุทธศาสนา มีอยู่แล้ว โดยเฉพาะอย่างยิ่งในการสื่อสารกับคนรุ่นใหม่

สำหรับเหตุผลที่พระธรรมโกศาจารย์ (ประยูร ธรรมจิตโต) ยกมาสนับสนุนว่าวิทยาศาสตร์ส่งเสริมพระพุทธศาสนานั้นมีตั้งแต่เหตุผลที่ว่า (ก) โญนลட推开ล่ามว่าสนับสนุนพระพุทธศาสนาทั้งโดยตรงโดยอ้อม (พระธรรมโกศาจารย์, ๒๕๔๙ก: ๘-๑๐) หรือเหตุผลที่ว่าแก้ไขวิทยาศาสตร์ เช่น เมอร์เรย์ เจลล์-มานน์ (Murray Gell-Mann) แสดงความยอมรับพระพุทธศาสนาด้วยการนำคำในคำสอนพระพุทธศาสนาไปใช้ตั้งชื่อสิ่งที่ตนค้นพบ ได้แก่ คำว่า "มารคเม่องค์แปด" (พระธรรมโกศาจารย์, ๒๕๔๙ก: ๑๙) (ข) ข้อค้นพบหรือทฤษฎีบางอย่างของวิทยาศาสตร์สามารถนำมาใช้ยืนยันคำสอนของพระพุทธศาสนาได้ เช่น ข้อค้นพบเกี่ยวกับโครงสร้างของอะตอมทำให้เห็นว่าคำสอนเรื่องอนัตตาณัณฑ์ต้อง (พระธรรมโกศาจารย์, ๒๕๔๙ก: ๑๙-๒๐ และ ๒๕๔๙ข: ๔๙-๕๐) หรือทฤษฎีลัมพทหภาพมีลักษณะที่สนับสนุนคำสอนเรื่องปฏิจจสมุปบาท (พระธรรมโกศาจารย์, ๒๕๔๙ก: ๒๐) และ (ค) ข้อค้นพบทางวิทยาศาสตร์ตรงกันกับสิ่งที่มีสอนในพระพุทธศาสนา เช่น การค้นพบทาง

daraศาสตร์ที่ว่ามีจักรวาลมากมายในอวกาศนั้นตรงกับคำสอนเรื่อง "แสนโลกวิจารณา" ในพระพุทธศาสนา (พระธรรมโกศาจารย์, ๒๕๔๙ก: ๒๐-๒๑)

สิ่งเหล่านี้สามารถทำให้มองเห็นรูปแบบของการนำวิทยาศาสตร์มาใช้กับพระพุทธศาสนาได้เป็นอย่างดี รูปแบบเหล่านี้พบได้ทั่วไปในงานของนักคิดนักเขียนคนอื่นๆ ด้วยเช่น สม สุจิรา (๒๕๔๓: ๒๓) และศุภวรรณ พิพัฒพรรณวงศ์ กรีน (๒๕๔๐: ๓๒) ต่างก็อ้างคำกล่าวของโญนลட推开เพื่อสนับสนุนว่าพระพุทธศาสนาสอดคล้องกับวิทยาศาสตร์ ทั้งนี้ ลังเกตได้ว่ารูปแบบที่พบมากในงานอื่นๆ ได้แก่ รูปแบบ (ข) กับ (ค) ด้วยเช่น อำนวย ข้าประค์ (๒๕๔๕) อธิบายว่าข้อค้นพบเรื่องอะตอมที่เป็นเพียงที่ว่างอันประกอบด้วยพลังงาน ("ก้อนแห่งพลังงานที่อัดแน่น") นั้น เป็นข้อสนับสนุนคำสอนเรื่องอนัตตา (น. ๗๙) หรือความรู้ทางวิทยาศาสตร์เรื่องการเห็นหรือการได้ยิน สอดคล้องกับคำสอนด้านอภิธรรมเรื่องอาทตนะ (น. ๒๐-๒๑) แม้เหตุผลจะต่างกัน แต่ก็เป็นข้อสรุปเดียวกับของ โรวนรุ่ง สุวรรณสุทธิ (๒๕๔๙: ๕๗-๕๙) หรือกกฎของนิวตันข้อที่สาม ("เมื่อมีแรงกระทำต่อวัตถุใด ย่อมมีแรงปฏิกิริยาโตต่ออบด้วยแรงเท่าเดิมด้วย") สอดคล้องกับคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรม (อำนวย ข้าประค์, ๒๕๔๓: ๘๕-๘๖) ในทำนองเดียวกัน ข้อพกษ์ เพญวิจิตร (๒๕๔๗: ๘๓) เห็นว่ากฎแห่งการอนุรักษ์ (Law of Conservation) ในพิลึกที่ว่าพลังงานและสารจะไม่มีวันสูญเสียไปนั้น สอดคล้องกับคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมในพระพุทธศาสนา หรือ โอพารา เพียรธรรม (๒๕๔๙: ๙๗) ซึ่งว่าขนาดอะตอมที่นักวิทยาศาสตร์ปัจจุบันคำนวณได้ตรงกับที่กล่าวไว้ในพระพุทธศาสนา สำหรับตัวอย่างอื่นๆ ของรูปแบบเหล่านี้ มีกล่าวครอบคลุมไว้อย่างดีแล้วในงานของ วัชระ งามจิตราเวริญ (๒๕๔๙) เช่น เรื่องเวลาและอวภาค ความเปลี่ยนแปลงตามเหตุปัจจัย การไม่แยกขาดจากกันของสารและพลังงานฯลฯ

อีกรูปแบบหนึ่งที่ไปด้วยกันได้กับที่กล่าวมาคือ การนำความรู้ทางวิทยาศาสตร์มากล่าวเสริมในกรอบของพระพุทธศาสนา เช่น โอพาร เผยธรรม (๒๕๔๙: ๔๙) นำความรู้เรื่องรหัสพันธุกรรม หรือ ดีเอ็นเอ (DNA) มาอธิบายเสริมคำสอนเรื่องชนกรรมว่ารหัสพันธุกรรมของแต่ละบุคคลนั้นถูกกำหนดด้วยชนกรรม อีกลักษณะที่คล้ายกันแต่ไม่เหมือนเลียที่เดียว เช่น การที่คุณรุณ พิพัฒธรรมวงศ์ กรีน (๒๕๕๐: ๓๐) นำคำพัฟ์ทางวิทยาศาสตร์ ได้แก่ “มวล” และ “พลังงาน” มากล่าวในกรอบของพระพุทธศาสนาว่าอย่างต้นภายนอก ได้แก่ รูป รส เสียง กลิ่น รส ความรู้สึก จัดเป็น “มวล” ส่วนจิตนั้น จัดเป็น “พลังงาน” ที่ว่าคล้ายเนื้องจากเป็นการนำคำหรือความคิดทางวิทยาศาสตร์มากกล่าวในกรอบพระพุทธศาสนา แต่ที่ว่าต่างเนื่องจากคำที่นำมาใช้มีความหมายเปลี่ยนไปจากเดิม แล้ว นอกจากนี้ ยังมีอีกรูปแบบ ได้แก่ การยกวิทยาศาสตร์เพื่อแสดงว่าลิ่งที่ไม่น่าเชื่อในพระพุทธศาสนา นั้น แท้จริงแล้ว น่าเชื่อ เช่น การอธิบายความเป็นไปได้ของการล่องหนหายตัวด้วยฤทธิ์ลิ่ง (โอพาร เผยธรรม, ๒๕๔๙: ๒๙-๒๑)

นอกจากนี้ การนำพระพุทธศาสนาภัยวิทยาศาสตร์มาพิจารณาร่วมกันยังมีรูปแบบที่ต่างไปอีก ตัวอย่างแรก ได้แก่ กรณีของพระคัมภีรญาณ อภิญญาณ (๒๕๕๐: ๑๐๓, ๑๗๕ และ ๑๓๕-๑๓๖) ซึ่งเสนอว่าเหตุที่โอนล์ไตน์สามารถเข้าถึงความจริงที่เทียบเท่าลัจฉะรวมได้เป็นเพราะว่าโอนล์ไตน์ เป็นพระอริยบุคคล อย่างไรก็ตาม มิได้มีการยกเหตุผล สนับสนุนที่ชัดเจนออกหนึ่งไปจากความน่าอศจรรย์ของ การค้นพบของโอนล์ไตน์ที่น่าจะเข้าถึงได้โดยบุคคลที่มีลักษณะพิเศษเท่านั้น ที่สอดคล้องกันคือทัศนะของชัยพฤกษ์ เพ็ญวิจิตร (๒๕๓๘: ๓๗) ที่เปรียบเทียบการเข้าถึงความจริง ของนักวิทยาศาสตร์ให้ญี่ว่ามีลักษณะร่วมกับการบรรลุธรรมของพระอรหันต์ และยังเสนออีกว่าการค้นพบของนักวิทยาศาสตร์ที่ยิ่งใหญ่ต่างๆ สามารถอธิบายด้วยกระบวนการ

ปฏิบัติธรรม ได้แก่ บริยติ-ปฏิบัติ-ปฏิเวช (ชัยพฤกษ์ เพ็ญวิจิตร, ๒๕๔๒: ๒๓๒) นอกจากนี้ ยังมีการแสดงว่าทั้งลักษณะส่วนบุคคลและกระบวนการค้นพบของโอนล์ไตน์มีลักษณะร่วมกับของพระพุทธเจ้า เช่น ทั้งพระพุทธเจ้าและโอนล์ไตน์ต่างก็มีความเมตตาอันยิ่งใหญ่ (ชัยพฤกษ์ เพ็ญวิจิตร, ๒๕๓๘: ๗๙) หรือกระบวนการที่ทำให้พระพุทธเจ้าและโอนล์ไตน์ค้นพบความจริงอาศัย หลักการ Conjecture และ Falsifiability (ชัยพฤกษ์ เพ็ญวิจิตร, ๒๕๓๘: ๘๗) ประเด็นนี้สอดคล้องกับพระธรรมโกศาจารย์ (ประยูร ร่มมูลจิตโต) (๒๕๔๒๗: ๔๔-๔๕) และนำความ ข้าปรางค์ (๒๕๔๓: ๑๐๑)

ในทางตรงกันข้าม ศุภวรรณ พิพัฒธรรมวงศ์ กรีน (๒๕๕๐: ๓๓-๓๔) เห็นว่านักวิทยาศาสตร์ใหญ่และอรหันต์มิได้มีลักษณะใกล้ชิดกันขนาดนั้น โดยซึ่ว่ามีคำถามบางอย่างที่โอนล์ไตน์ตั้งไว้และไม่สามารถตอบได้ กล่าวคือ โอนล์ไตน์ไม่อาจหาจุดคงที่ในจักรวาลสำหรับใช้เป็นจุดอ้างอิงในการวัดค่า เช่น ความเร็ว ดังนั้น จึงต้องใช้วิธีการสมมุติจุดคงที่ดังกล่าวขึ้นมา อย่างไรก็ตาม ด้วยประสบการณ์ การปฏิบัติธรรมส่วนตัว ทำให้เห็นได้ว่าคำตอบเกี่ยวกับจุดคงที่นั้นมีอยู่ในพระพุทธศาสนา

การศึกษาข้างต้นพบการนำนักวิทยาศาสตร์และการค้นพบทางวิทยาศาสตร์มาตีความอธิบายในกรอบของพระพุทธศาสนาในกรณีของพระคัมภีรญาณ อภิญญาณ และชัยพฤกษ์ เพ็ญวิจิตร รวมถึงการนำความรู้ทางวิทยาศาสตร์มาเสริมคำสอนที่มีอยู่ในพระพุทธศาสนา เช่น เรื่องรหัสพันธุกรรมในกรณีของโอพาร เผยธรรม หรือมาตีความอธิบายในกรอบของพระพุทธศาสนา เช่น เรื่องมวลและพลังงานในกรณีของศุภวรรณ พิพัฒธรรมวงศ์ กรีน นอกจากงานเหล่านี้แล้ว ยังมีงานของแสงเทียน อยู่เล่า (๒๕๔๒) ซึ่งแสดงถึงการนำวิทยาศาสตร์มาตีความอธิบายในกรอบของพระพุทธศาสนา งานดังกล่าวเป็นการนำเสนอสิ่ติศาสตร์ในฐานะเครื่องมือทางวิทยาศาสตร์มาเทียบเคียงกับคำสอนในพระพุทธศาสนา โดยได้ข้อสรุปว่าพบคำสอนของพระพุทธศาสนา

ปรากฏสอดแทรกอยู่ในสติศาสตร์ในหลายที่ ได้แก่ แนวโน้มเข้าสู่ส่วนกลางเป็นเรื่องของมัชชิมาปฏิปทา การวิเคราะห์ตัวแปรดันและตัวแปรตามเป็นเรื่องของทุกข์และสมุทัยความประปรวนทางสติเป็นเรื่องของหลักอนิจจตา เป็นต้น (แสงเทียน อัญเชิญ, ๒๕๔๒: ๓๗) การสอดแทรกดังกล่าวมีมากกระทั้ง นักวิชาการท่านนี้กล่าวว่าสติศาสตร์นั้นอยู่ในแนวทางเดียวกันกับพุทธศาสนา

ข้อลงลึกที่เกิดขึ้นจากการอ่านผลงานเหล่านี้ ที่สำคัญประการแรกน่าจะเป็นเรื่องที่โยเซ อิกนาซิโอ คับเบอโซน (Jose Ignacio Cabezon, 2003: 45-49) วิจารณ์ไว้ นั่นคือ การจะสรุปในภาพรวมได้ว่าพุทธศาสนา และวิทยาศาสตร์สอดคล้องกันนั้น ในทางหนึ่งต้องแสดงว่า ความแตกต่างที่มีระหว่างกันมิได้มีนัยสำคัญลึกลงขนาดที่ทำให้ต้องกล่าวว่าทั้งสองไปด้วยกันไม่ได้ และในอีกทางหนึ่งต้องแสดงว่าความคล้ายคลึงที่มีนั้นมีนัยสำคัญเพียงพอที่จะทำให้กล่าวได้ว่าทั้งสองไปด้วยกันได้ ข้อนี้ยังขาดหายไปในผลงานต่างๆ โดยมากการสรุปความสอดคล้องระหว่างพุทธศาสนา กับวิทยาศาสตร์ในผลงานเหล่านี้ จะอาศัยการสรุปว่า เนื่องจากวิทยาศาสตร์มีบางอย่างที่ตรง คล้ายคลึง หรือสอดคล้องกับพุทธศาสนา ดังนั้น วิทยาศาสตร์จึงไปด้วยกันได้กับพุทธศาสนาทั้งหมด โดยมิได้แสดงว่าสิ่งที่ตรงคล้ายคลึง หรือสอดคล้องกันนั้นมีนัยสำคัญเพียงใด และในอีกทางหนึ่ง มิได้มีการพิจารณาว่ามีข้อแตกต่างอะไรที่จะมาหักล้างข้อสรุปนี้ได้ ปัญหาทั่วไปจึงเป็นความเลี้ยงด้วยตุตறิกบทประเภทการด่วนสรุป (*hasty generalization*) และทวนคำถาม (*begging the question*) เกี่ยวกับนัยสำคัญของความคล้ายคลึงหรือแตกต่าง

ประการต่อไป คือปัญหาที่ว่าแม้ความคิดทางวิทยาศาสตร์บางอย่างจะสอดคล้องกับคำสอนในพุทธศาสนา แต่เราสามารถสรุปได้หรือไม่ว่าความสอดคล้องนั้นนำสู่การสนับสนุนความน่าเชื่อถือของพุทธศาสนาโดยเฉพาะ ดังเห็นข้างต้นว่าเป้าหมายของการเชื่อมโยง

วิทยาศาสตร์กับพระพุทธศาสนานั้น ก็เพื่อแสดงให้เห็นถึงความน่าเชื่อถือของพระพุทธศาสนา จัดได้ว่าอยู่ในโครงการเผยแพร่ศาสนาธรรมแบบหนึ่ง อย่างไรก็ตาม ความคิดทางวิทยาศาสตร์ที่ว่าสอดคล้องกับพระพุทธศาสนานั้น อันที่จริงก็สอดคล้องกับศาสนาอื่นๆ ด้วย เช่น เต็ม และ อินดู กระทั้งว่าหนังสือเรื่อง *Toa of Physics* ของ ฟริตจรอฟ คาปรา (Fritjof Capra, 1975) ซึ่งเป็นที่อ้างอิงกันมากนั้น ถึงกับกล่าวถึงศาสนาตะตะวันออกอย่างรวมๆ รวมกับแยกจากกันไม่ออก นอกจากนี้ ยังปรากฏว่าบางความคิดทางวิทยาศาสตร์จะสอดคล้องกับบางศาสนาเป็นพิเศษ

ตัวอย่างเช่น ในหนังสือเรื่อง *Toa of Physics* ดังกล่าว เมื่อกล่าวถึงแนวคิดเรื่องความเสริมกัน (complementarity) ซึ่งเกี่ยวพันกับหลักการแห่งความไม่แน่นอน (Principle of Uncertainty) นั้น คาปรา (1975) กล่าวว่า สอดคล้องกับหลักเรื่องที่ยืนหยัดของลัทธิเต๋า (น. ๑๐) เมื่อกล่าวถึงทฤษฎีบูตส์แตรบ (bootstrap) กล่าวว่า สอดคล้องกับนิเกียวตั้งส์ของพระพุทธศาสนาทายาน (น. ๒๙) เมื่อกล่าวถึงทฤษฎีบูตส์-แมทริกซ์ (s-matrix) กล่าวว่าสอดคล้องกับอัจฉริยะ หรือเมื่อกล่าวถึงการปฏิสัมพันธ์กันของล้ำระดับย่อยกว่าอะตอม (subatomic) หรือภาพอนุภาคที่ปฏิสัมพันธ์กันที่ถ่ายไว้จากห้องฟอง (bubble-chamber photographs of interacting particles) กล่าวว่าสอดคล้องกับการฟ้อนรำของพระคิware (น. ๒๕) ดังนั้น การสรุปจากความสอดคล้องดังกล่าวมาสู่ข้อสรุปว่าวิทยาศาสตร์สอดคล้องกับพุทธศาสนา (หรือพุทธศาสนา เทราท) โดยเฉพาะเจาะจงนั้น จึงมิอาจกระทำได้ นอกเสียจากจะสรุปแบบเหมารวมในนาม “ศาสนาตะตะวันออก” ดังที่ค้าประการทำ อย่างไรก็ตาม ข้อสรุปของค้าประนั้นนำสู่การลดthonค่าศาสนาที่แตกต่างหากหลายลงเป็น “ศาสนาตะตะวันออก” อันเป็นที่รับรองว่า น่าเชื่อถือได้ด้วยความสอดคล้องที่มีกับวิทยาศาสตร์ หากเป็นเช่นนั้น การนำพระพุทธศาสนามาพิจารณา ร่วมกับวิทยาศาสตร์ในลักษณะ

นี้ในที่สุดแล้วแทนที่จะเป็นการล่งเหลว อาจจะเป็นการทอนพระพุทธศาสนาไปสู่สิ่งอื่นก็ได้

นอกจากนี้ ยังมีปัญหาอีกประการหนึ่งที่เกี่ยวเนื่อง การศึกษาพบว่างานต่างๆ ที่กล่าวว่าทฤษฎีวิทยาศาสตร์ลดคล้องกับพระพุทธศาสนานั้น มีเป้าหมายเพื่อเป็นพื้นฐานในการสร้างความน่าเชื่อถือให้แก่พระพุทธศาสนา ซึ่งโดยทั่วไปจะมีสมมุติฐานามาพร้อมกันว่าคำสอนของพระพุทธศาสนาขัดแย้งกับของศาสนาอื่น แต่ในขณะเดียวกัน ถ้าพบว่าทฤษฎีวิทยาศาสตร์ลดคล้องกับศาสนาที่ขัดแย้งกับพระพุทธศาสนา เช่นกันดังว่า ก็จะทำให้เกิดเป็นความลับสน ตามมา เนื่องจากหมายความว่าพระพุทธศาสนา มีความน่าเชื่อถือบนพื้นฐานเดียวกันกับศาสนาอื่นที่สอนขัดแย้งกับพระพุทธศาสนาเอง

ปัญหาที่พบอีกประการเป็นเรื่องของความถูกต้อง แม่นยำในการนำความรู้ทางวิทยาศาสตร์มาใช้ กรณีศึกษาที่ชัดเจนได้แก่การวิจารณ์ผลงานเรื่อง ไอน์สไตน์พับพระพุทธเจ้าเห็น ของ สม ลุจิรา โดย บัญชา ธนบุญสมบัติ (๒๕๔๑) ซึ่งเป็นนักวิทยาศาสตร์แห่งสถาบันพัฒนาวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีแห่งชาติ (สวทช.) ในข้อวิจารณ์ดังกล่าว นักวิทยาศาสตร์ท่านนี้ระบุว่าข้อผิดพลาดสองประการ ได้แก่ ความผิดพลาดที่ตรงไปตรงมาและความผิดพลาดที่ซับซ้อน ความผิดพลาดที่ตรงไปตรงมา นั่นคือ สามารถอธิบายให้เห็นได้ง่าย ขณะที่ความผิดพลาดที่ซับซ้อนนั้นเป็นเรื่องยากที่จะอธิบายให้เห็นข้อผิดพลาดได้โดยเร็ว เนื่องจากต้องอาศัยความรู้ภูมิหลังเกี่ยวกับแนวคิดทฤษฎีต่างๆ ที่เกี่ยวข้อง ตัวอย่างความผิดพลาดประ踉 แรก เช่น เรื่องความลับสนของลอมบ์มานเลี้ยดลีกันตลอดเวลา ภายในของโมเลกุลของน้ำซึ่งสม ลุจิราอธิบายว่าเป็นข้อค้นพบของ “ทฤษฎีลอมบ์มาน” (Chaos Theory) อันลดคล้องกับปัญญาแบบพุทธนั้น บัญชา ธนบุญสมบัติ (๒๕๔๑) ซึ่งแจงว่าที่จริงแล้วเป็นเรื่องของอีกทฤษฎีหนึ่ง ได้แก่ กลศาสตร์เชิงสถิติ (statistical mechanics) นอกจากนี้ คำว่า

“อลหม่าน” ในทฤษฎีลอมบ์มาน ก็มิได้มีความหมายเดียวกับความเลี้ยดลีที่อลหม่านอยู่ภายในโมเลกุลของน้ำ ตัวอย่างความผิดพลาดประ踉ที่สอง เช่น ข้อสรุปของสม ลุจิรา ที่ว่าทฤษฎีลัมพัทธรภาพสนับสนุนคำสอนเรื่องอิทธิปัปจจยตา ที่ว่าสรรพสิ่งในโลกเป็นลิงลัมพัทธนั้น บัญชา ธนบุญสมบัติ (๒๕๔๑) ซึ่งแจงข้อผิดพลาดว่าทฤษฎีนี้มิได้ระบุว่าทุกสิ่งเป็นลัมพัทธ์ ในทางตรงข้าม ทฤษฎีนี้จริงๆ แล้วกลับต้องอาศัยสมมติฐานเรื่องความไม่เปลี่ยนหรือความไม่ลัมพัทธ์

อีกปัญหาหนึ่งของการนำพระพุทธศาสนา กับวิทยาศาสตร์มาพิจารณาร่วมกันมาจากการใช้วิธีเล่นกับคำหากศึกษาดู จะพบในงานอื่นๆ เช่นกันว่ามีหลายกรณีที่เป็นการเล่นกับตัวคำเพื่อให้พระพุทธศาสนาและวิทยาศาสตร์มีความลดคล้องกัน แม้คำทางวิทยาศาสตร์เหล่านี้แท้จริงแล้ว มิได้มีความหมายอย่างที่งานเหล่านี้ใช้ ตัวอย่างเช่น ในการแสดงความลดคล้องระหว่างทฤษฎีลัมพัทธรภาพ กับอิทธิปัปจจยตาที่เป็นเรื่องของการอิงอาศัยกันเกิดนั้น ส่วนหนึ่งอาศัยการเล่นกับคำว่า “ลัมพัทธ์” ซึ่งเข้าใจไปว่าหมายถึง “ทุกสิ่งขึ้นแก่กัน” ทั้งที่จริงๆ แล้ว ในวิทยาศาสตร์ “ลัมพัทธ์” เป็นเรื่องของบางสิ่งเท่านั้น คือ เป็นเรื่องผลการลังเกตการณ์เกี่ยวกับกระแสและเทคโนโลยีที่ขึ้นกับความเร่งของกรอบที่มีผู้ลังเกตการณ์อยู่กับวัตถุที่ลังเกตการณ์ หรือพบว่ามีการเชื่อมโยงหลักการแห่งความไม่แน่นอนสู่อนิจจังเพาะะเล่นกับตัวคำว่า “ไม่แน่นอน” โดยให้มีความหมายว่า “ไม่เที่ยง” ทั้งที่จริงๆ แล้ว “ไม่แน่นอน” เป็นเรื่องของความไม่แน่นอนของ การวัดค่าทางวิทยาศาสตร์ ข้อนี้คือ ทุตறกบทการใช้คำมีความหมายสองแห่ง (equivocation) นั่นเอง อีกปัญหาที่ใกล้เคียงกันคือทุตறกบทข้อความลับสน กีกวับประ踉 (category mistake) ตัวอย่างเช่นกรณีของคำว่า “ประ踉” (๒๕๔๓: ๘๓-๘๔) ข้างต้นที่เห็นว่า ก្រោមของนิวตันซึ่งใช้อธิบายการกระทำของวัตถุสามารถนำมาอธิบายการกระทำของมนุษย์ได้ นอกจากจะใช้คำว่า “การกระทำ” ในคนจะความหมายแล้ว ยังเห็นได้ว่าเป็นการนำเอา

ลั่งที่ใช้อธิบายของประเพณี (ได้แก่ วัตถุ) ไปอธิบายกับของอีกประเพณี (ได้แก่ มนุษย์) อีกด้วย

### ๓. กรณีศึกษาการตีความและอธิบาย

#### พระพุทธศาสนาด้วยกรอบของวิทยาศาสตร์

สำหรับงานวิจัยนี้ ผลงานในลักษณะที่ปรากฏในหัวข้อที่ผ่านมาแม้จะมีมากมาย แต่ก็มิอาจจัดเป็นกรณีศึกษาได้ เนื่องจากมิได้เป็นการนำพระพุทธศาสนามาตีความและอธิบายด้วยกรอบวิทยาศาสตร์ตามนิยามการตีความและการอธิบายที่วิเคราะห์ไว้แล้ว งานเหล่านี้เน้นการทำงานด้านอื่น ได้แก่ การเทียบเคียง (เช่น ข้อค้นพบทางด้านวิทยาศาสตร์เกี่ยวกับจักรวาลตรงกับที่ปรากฏในคำสอนของพระพุทธศาสนาที่ว่ามีแสงโก琉璃จักรวาล) การเชื่อมโยง (เช่น ข้อค้นพบเกี่ยวกับโครงสร้างอะตอมเชื่อมโยงสู่คำสอนเรื่องอนัตตา) การนำความรู้ทางวิทยาศาสตร์มาไว้ในบริบทของพระพุทธศาสนา (เช่น รหัสพันธุกรรมมีที่อยู่ในระบบคิดเรื่องกฎแห่งกรรม) และการนำวิทยาศาสตร์มาตีความและอธิบายใหม่ในกรอบของพระพุทธศาสนา (เช่น “มวล” คือ “รูปเสียง กลิ่น รส และความรู้สึก”)

ในส่วนต่อไป จะนำเสนอกรณีศึกษาที่มีลักษณะของการนำพระพุทธศาสนามาตีความและอธิบายด้วยกรอบวิทยาศาสตร์อย่างชัดเจน กรณีศึกษาเหล่านี้ครอบคลุมการตีความและอธิบายวิธีการตีความพระไตรปิฎก แก่นเนื้อหาคำสอน และประสบการณ์ทางศาสนาโดยอาศัยกรอบของวิทยาศาสตร์ การวิเคราะห์กรณีศึกษาเหล่านี้ มุ่งหมายที่รูปแบบการตีความเป็นลำดับ ดังนั้น จึงมิได้มุ่งพิจารณาความถูกผิดของรายละเอียดเนื้อหา การอภิปรายเกี่ยวกับความคลาดเคลื่อนของความเข้าใจ ไม่ว่าจะในส่วนที่เกี่ยวกับวิทยาศาสตร์หรือคำสอนในพระพุทธศาสนา จะพบการพิจารณาดังกล่าวได้เฉพาะกรณีที่จำเป็นต่อการทำความเข้าใจรูปแบบการตีความเท่านั้น

กรณีศึกษาที่คัดเลือกมาประกอบด้วย (ก) เหตุเกิด พ.ศ. ๑ เล่ม ๑ และ เล่ม ๑ ของพระเมตตามนังโถ ภิกขุ (๑๔๔๕) (ข) มหาเวทย์มวยไทย ของอัตตนิช โภคทรัพย์ (๑๔๔๗) และ (ค) แนะนำปฏิบัติอธิบายถ ๔ ของพระครูภานุนาคสาสก์ (ธรรมธโร ภิกขุ) (ม.บ.บ.) กล่าวได้ว่า กรณีศึกษาทั้งสามมีอิทธิพลต่อสังคมไทยในระดับหนึ่ง กรณีของพระเมตตามนังโถ ภิกขุปรากฏเป็นประเด็นถกเถียงทางวิชาการอย่างกว้างขวาง กรณีของอัตตนิช โภคทรัพย์เป็นงานที่ล้มพั้นกับความคิดเห็นที่เผยแพร่ผ่านคลื่มนน “เกร็ดเก้ากีก์” ในนิตยสารตวยดุณลี่ในช่วงเวลาบันไดเกี๊อฟสามทศวรรษ อีกทั้งยังเป็นงานที่นำไปใช้ในการเรียนการสอนระดับอุดมศึกษาด้วย และกรณีของพระครูภานุนาคสาสก์ (ธรรมธโร ภิกขุ) เป็นงานเกี่ยวข้องกับการเผยแพร่แนวทางการปฏิบัติวิปสนากรรมฐานเป็นเวลายานตลอดช่วงชีวิตของท่านและยังได้รับการสนับสนุนต่อในปัจจุบัน

#### ๓.๑ กรณีศึกษา : พระเมตตามนังโถ ภิกขุ

ลั่งที่ได้เด่นนำเสนอด้วยกรณีของพระเมตตามนังโถ ภิกขุ คือ ในการนำวิทยาศาสตร์มาตีความและอธิบายพระพุทธศาสนา นั้น มิได้กระทำในส่วนของเนื้อหาคำสอนที่ยืนยันความจริงต่างๆ เกี่ยวกับโลกและมนุษย์อย่างที่มักพบกัน หากแต่กระทำการตีความพระไตรปิฎก เนื้อหาในส่วนวิทยาศาสตร์ที่พระเมตตามนังโถ ภิกขุ นำมาใช้มีสองส่วน ได้แก่ วิธีการทางวิทยาศาสตร์ทั่วไป และทฤษฎีจากวิทยาศาสตร์มายใหม่ ได้แก่ ทฤษฎีล้มพัทธภาพ และหลักแห่งความไม่แน่นอน ลั่งแม้จะแสดงว่าเป้าหมายโดยรวมคือการสำรวจทางอารยธรรมกับวิทยาศาสตร์อันจะนำสู่ความเจริญก้าวหน้าของพระพุทธศาสนาในฐานะที่พึงทางจิตวิญญาณของชาวโลก แต่หากพิจารณาจากการตีความแล้วจะพบว่าพระเมตตามนังโถ ภิกขุ มิได้มุ่งตีความในส่วนของคำสอนอันน่าจะเป็นส่วนที่ให้ที่พึงทางจิตวิญญาณได้ ความสนใจหลักกลับอยู่ที่การศึกษาข้อเท็จจริง



และเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ที่บันทึกไว้ในพระไตรปิฎก ไม่ว่าจะเป็นสาเหตุของความเจ็บป่วยอันน่าสูกรดับขั้นรุนแรงของพระพุทธองค์ หรือเหตุการณ์ของการลัง粲ายนครรังแรก ความสนใจหลักนี้เองที่มีบทบาทในการตีความพระพุทธศาสนา ด้วยกรอบของวิทยาศาสตร์

ดังกล่าวไว้ในตอนต้นแล้วว่า การตีความคือ “การให้ความหมายว่าเป็น...” การให้ความหมายใหม่แก่สิ่งที่ปรากฏ ในพระพุทธศาสนาโดยอาศัยกรอบความคิดจาก “วิทยาศาสตร์” นั้น มีปรากฏชัดในงานของพระเมตตามัณฑะ วิกขุ ตัวอย่าง เช่นพระเมตตามัณฑะ วิกขุ (๒๕๔๙: ๒๒๕) สรุปว่า การวิเคราะห์ด้วยหลักทapaทelและลงให้เห็นว่าพระมหาภัลลสปะ ซึ่งเป็นผู้นำการลัง粲ายนั้น มีบุคลิกแบบพระหมณ์ผู้ยึดมั่น ในจารีตแบบพระธรรมศาสนารูป ข้อนี้เป็นตัวอย่างของการใช้ มหาปapeทel ในการแสวงหาข้อเท็จจริงเกี่ยวกับตัวพระมหาภัลลสปะ คำถามคือจริงหรือไม่ที่มหาปapeทel ๔ ในพระพุทธศาสนาไม่ใช่การแสวงหาข้อเท็จจริงประเภทนี้ เมื่อตอบ คำถามนี้แล้วจะเห็นบทบาทของกรอบคิดทางวิทยาศาสตร์ ที่พระเมตตามัณฑะ วิกขุใช้

ใน พจนานุกรมพุทธศาสนา ฉบับประมวลธรรม พระธรรมปีปฏิ (ป.อ.ปยด.๒๐) (๒๕๔๓) ระบุว่าหลักการดังกล่าว มีไว้สำหรับตรวจสอบว่าคำกล่าวถูกว่าสิ่งๆ หนึ่ง...เป็นธรรม...เป็นวินัย...เป็นสัตถุสุสาน...นั้น ควรลัตนนิษฐานว่า ใช่หรือไม่ใช่ คำวัลของพระผู้มีพระภาค (น. ๑๕๒-๑๕๓) อัน ที่จริง แม้พระเมตตามัณฑะ วิกขุ (๒๕๔๙: ๑๐๗) ก็ระบุนัก ถึงประเด็นดังกล่าว จึงข้ามมหาปapeทel ๔ เป็นหลักการที่ใช้ กับส่วนที่เป็นหลักธรรมหรือปรัชญาของพระพุทธศาสนา แต่ ไม่อ้างใช้ศึกษาข้อเท็จจริงเกี่ยวกับบุคคลหรือเหตุการณ์ได้ ด้วยเหตุนี้จึงต้องอาศัยหลักการและทฤษฎีจากวิทยาศาสตร์ สมัยใหม่

คำถามที่ตามมาจึงเป็นว่าทำไม่ภายหลังนักวิชาการ ท่านนี้จึงกล่าวถึงการใช้หลักทapaทelเพื่อกระทำการสิ่งที่ แหล่งไว้ต่อนั้นว่ามิอาจกระทำได้ คำตอบคือ “มหาปapeทel”

ที่นำไปใช้เป็นหลักการศึกษาข้อเท็จจริงเกี่ยวกับบุคคลหรือ เหตุการณ์นั้น ได้มีความหมายใหม่ที่ต่างไปจากเดิมแล้ว นั่นคือ ความหมายที่ได้จากการตีความโดยอาศัยทฤษฎี ลัมพัทรอพและหลักแห่งความไม่แน่นอนของวิทยาศาสตร์ สมัยใหม่ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง “มหาปapeทel” เป็น “ล่วง ย่ออยู่” ที่พระเมตตามัณฑะ วิกขุ ดึงอุดมจาก “องค์รวม” เดิม และนำมาสู่ “องค์รวม” ใหม่ที่สร้างขึ้นโดยอาศัย ความคิดจากวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ แล้วเหตุใดพระเมตตามัณฑะ วิกขุ จึงต้องกระทำการเช่นนั้น คำตอบมีปรากฏแล้วใน ตอนต้น คือ เพื่อให้ “หลักมหาปapeทel” สามารถตอบสนอง ความสนใจหลักที่มุ่งดึงความข้อเท็จจริงและเหตุการณ์ทาง ประวัติศาสตร์ที่บันทึกไว้ในพระไตรปิฎก มากกว่าจะสนใจ ในคำสอนส่วนที่ลัมพันธ์กับความพัฒนา

สำหรับคำสอนอื่นๆ ของพระพุทธศาสนาที่ พระเมตตามัณฑะ วิกขุ ยกมาไว้ล้วนได้รับความหมายใหม่ใน ลักษณะเดียวกันนี้ อย่างไรก็ตาม “องค์รวม” ที่ใช้สำหรับ ให้ความหมายใหม่แก่ หลักการลัมพันธ์ หรือลัมพะ ๔ และการ เพ่งโทษตนเองนั้นต่างออกไป พระเมตตามัณฑะ วิกขุ เห็นว่าคำสอนเหล่านี้เป็นหลักการทั่วไปสำหรับการวิเคราะห์ และหาความจริง “องค์รวม” ที่ใช้ให้ความหมายใหม่แก่ คำสอนเหล่านี้ก็สอดคล้องกันไป คือเป็นวิธีการทั่วไปทาง วิทยาศาสตร์ ซึ่งพระเมตตามัณฑะ วิกขุได้พิจารณาเจาะจง ที่ด้วยวิธีการท่านนั้น หากแต่ครอบคลุมไปถึงทัศนคติที่เหมาะสม สำหรับการทำงานทางวิทยาศาสตร์ด้วย

พระเมตตามัณฑะ วิกขุ (๒๕๔๙: ๑๐๐-๑๐๑) อธิบายว่าวิธีการทางวิทยาศาสตร์เริ่มจากปัญหาที่ต้อง อาศัยการเริ่มศึกษาหาคำตอบด้วยจินตนาการและความคิด สร้างสรรค์ในการตั้งสมมุติฐาน จากนั้นจึงมีการทดลองและ ตรวจสอบผลการทดลองโดยอาศัยระเบียบวิธีและข้อมูล ที่ชัดเจน นอกเหนือนี้ ยังมีการเสนอผลที่ได้เพื่อให้ชุมชน นักวิทยาศาสตร์ร่วมกันวิพากษ์วิจารณ์ ทัศนคติที่จำเป็นของ นักวิทยาศาสตร์ซึ่งจะส่งเสริมกระบวนการดังกล่าวก็คือ

ความประศจากอดีต ปล่อยวางความยึดถือครั้งท่าที่มีอยู่ ก่อน ใจกว้างเปิดรับฟังคำวิพากษ์วิจารณ์ และตระหนักในความไม่สมบูรณ์และเปลี่ยนได้ของความรู้ สำหรับทัคคติเหล่านี้ พระเมตตาันนัณโต ภิกขุ (๒๕๔๕: ๙๗) ได้จัดรวมในประเกทเดียวกับความเคารพใน Leriphathang ความเห็น สิทธิมนุษยชน และประชาธิปไตย ซึ่งใกล้ไปจากบริบททางวิทยาศาสตร์ กล่าวคือ อยู่ในระดับลังความกว้าง

หลักภาษาลามสูตรและอริยลัจ ๔ ได้รับการตีความ และอธิบายตามกรอบของวิธีการทางวิทยาศาสตร์ทั่วไป ดังกล่าว ตามคำอธิบายมาตรฐาน หลักภาษาลามสูตรเป็นเรื่องของวิธีปฏิบัติในเรื่องที่ควรสงบสันติ (พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต), ๒๕๔๓: ๑๔๙-๑๕๓) หรือ วิธีปฏิบัติในเรื่องที่ส่งสัญญาณจะปฏิบัติอย่างไร โดยมีเกณฑ์การตัดสินเลือกปฏิบัติที่ครอบคลุมถึงความเป็นกุศล ไม่ภูษา ผู้ปฏิบัติไม่เดือดร้อน ผู้อื่นไม่เดือดร้อน และวิญญาณไม่ติดเตียน (ราชบันฑิตยสถาน, ๒๕๔๔: ๑๖๑) หากพิจารณาในเชิงตรรกะ การปฏิบัติกับความจริงมิใช่เรื่องเดียวกัน ด้วยว่า เช่นความเท็จอาจมีผลเชิงปฏิบัติที่ดีกว่าความจริงก็ได้อีกด้วยหนึ่งคือการปฏิบัติที่เหมาะสม แต่ไม่เกี่ยวกับความจริงเท็จใดๆ เช่น กรณีของการปฏิบัติตามธรรมเนียมต่างๆ นอกจานี้ ความจริงและจริยธรรม (เช่น กุศล โทษ เดือดร้อน ตีเตียน) ยังเป็นคุณค่าคนละประเภท พระเมตตาันนัณโต ภิกขุ ติความโดยมองข้ามประเภทเชิงตรรกะเหล่านี้ ทำให้หลักภาษาลามสูตรลายเบื้องของ การแสวงหาความจริง อย่างไรก็ตาม ข้อนี้ดูจะไม่แปลกนักเนื่องจากเป็นที่เชือกันโดยทั่วไปในลังคอมไทยว่า หลักภาษาลามสูตรมีไว้เพื่อวัตถุประสงค์นี้ (ดูว่าอย่างเช่น พระธรรมโกศาจารย์, ๒๕๔๒: ๔๓) ลิ่งที่สำคัญและเป็นลักษณะเด่นของพระเมตตาันนัณโต ภิกขุ คือการอธิบายหลักภาษาลามสูตรเพิ่มเติมโดยอาศัยกรอบของวิธีการทางวิทยาศาสตร์ทั่วไป ทำให้ละเอียดคุณลักษณะที่สอดคล้องกับคุณลักษณะและทัคคติที่

ความมุ่งในการทำงานทางวิทยาศาสตร์ในที่สุด เช่น ความคิดสร้างสรรค์ และเสรีภาพทางความคิด

สำหรับอริยลัจ ๔ นั้น นิยามมาตรฐานคือ ความจริง อันประเสริฐ, ความจริงของพระอริยะ, ความจริงที่ทำให้ผู้เข้าถึงภาย เป็นอริยะ (พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต), ๒๕๔๓: ๑๑๑) เห็นได้ว่า ตามนิยามนี้ อริยลัจ ๔ มิใช่เรื่องของหลักการแสวงหาความจริง แต่เป็นความจริงที่ควรแสวงหาเพื่อที่จะได้พัฒนา องค์ประกอบต่างๆ ได้แก่ ทุกชี สมุทัย นิโรด มรรค ต่างก็มีเนื้อหาและไว้แล้วว่าเป็นเช่นเดียวกับความจริงของศานติิกกิจของการปฏิบัติเพื่อให้เข้าถึงเนื้อหาเช่นนั้น ในระดับประสบการณ์ต่าง นอกจานี้ สถานะเป็นความรู้ของเนื้อหาดังกล่าวก็ยังเห็นได้จากบทบาทในฐานะเกณฑ์สำหรับพิจารณา ว่าการปฏิบัติเป็นไปในทางที่ถูกต้อง เหมาะสมหรือไม่ แม้จะเป็นเช่นเดียวกับกรณีของหลักภาษาลามสูตร คือ การตีความว่า อริยลัจ ๔ มีสถานะเป็น “วิธีการ” สำหรับการแสวงหาความจริง หรือสำหรับการวินิจฉัยและแก้ไขปัญหานั้น เป็นที่ยอมรับในลังคอมไทย (ดูว่าอย่างเช่น อำนวย ข้าราชการค์, ๒๕๔๓: ๑๐๒ และพระธรรมโกศาจารย์ (ประยูร ธรรมจิตต์), ๒๕๔๒: ๔๔-๔๕ เทียบกับองค์ค่าไลามะ, ๒๐๐๓ และพระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต) ที่เพิ่งอ้างถึงข้างต้น) แต่ที่พิเศษสำหรับพระเมตตาันนัณโต ภิกขุ คือการตีความว่า ทุกชีมีความหมายครอบคลุมถึงจุดเริ่มต้นของวิธีการทางวิทยาศาสตร์ นั่นคือ ปัญหา ความสงสัย ความไม่พอใจกับความรู้ที่มี อันเป็นเครื่องผลักดันสู่การศึกษาค้นคว้าต่อไป เห็นได้ชัดเจนว่า นี่คือความหมายใหม่ เนื่องจาก “ทุกชี” ในอริยลัจ ๔ นั้นมีความหมายอันนิยามในความล้มพังกับการดับทุกชี อันเป็นประสบการณ์ระดับอัตถิภาวะ มิใช่การแสวงหาความรู้ เกี่ยวกับโลกภายนอก การที่อธิบายลัจ ๔ มีสถานะเป็นวิธีการรวมทั้งทุกชีมีความหมายดังกล่าว ก็เห็นได้ชัดว่าเกิดจากการทำความเข้าใจภายในกรอบของวิธีการทางวิทยาศาสตร์ ทั่วไป



สำหรับหลักการเพ่งโถษตนเองนั้น ดูจะมีความพิเศษ เนื่องจากมิได้มีหลักธรรมใดโดยตรง กระทั้งพระเมตตา นันโน ภิกขุ (๒๕๔๕: ๑๑๑-๑๑๒) ต้องยืนยันการมีอยู่โดย อ้างถึงเรื่องการบำเพ็ญเพียรของเจ้าชายลิทธัตถะ รวมถึง อาศัยการอ้างอิงข้อความจากพระไตรปิฎก เหตุที่พระเมตตา นันโน ภิกขุ เห็นถึงนัยยะสำคัญของประเด็นดังกล่าวกระทั้ง ตั้งขึ้นเป็นหลักการข้อหนึ่งสำหรับการแสวงหาความจริง นั้น อธิบายได้ไม่ยากหากตระหนักรถึงกรอบของวิธีการทาง วิทยาศาสตร์ทั่วไป โดยมิต้องถูกเตียงเกี่ยวกับความหมายสม ของหลักการเพ่งโถษตนเอง เรากล่าวได้ว่าขณะที่พระเมตตา นันโน ภิกขุ ตั้งหลักการดังกล่าวนี้ ก็มีการให้ความหมายใหม่ เช่นกัน กล่าวคือ ใน การตั้งหลักการนี้มีการอ้างถึงการเพ่ง โถษในความลัมพันธ์กับการพัฒนาตน แต่ในที่สุดแล้วได้ให้ ความหมายการเพ่งโถษดังกล่าวไว้ในฐานะการพัฒนา องค์ความรู้ ซึ่งดำเนินไปพร้อมกับการตรวจสอบคดิ

นอกจากหลักการแสวงหาความจริงทั่วไปแล้ว พระเมตตา นันโน ภิกขุ ยังนำเสนอหลักการแสวงหาความจริง ในพระไตรปิฎก โดยอาศัยทฤษฎีลัมพัทธภาพและหลักการ แห่งความไม่แน่นอนจากพิลิกลัลลัมย์ใหม่ เป็นกรอบการให้ ความหมายแก่คำลอนในพระพุทธศาสนา อย่างไรก็ตาม ความหมายของคำสำคัญต่างๆ ในทฤษฎีพิลิกลัลลัมย์ที่พระเมตตา นันโน ภิกขุ อ้างถึงนั้นแตกต่างจากที่นักวิทยาศาสตร์ใช้กัน โดยลิ้นชี้

ในทางวิทยาศาสตร์ ทฤษฎีลัมพัทธภาพเป็นเรื่อง ของวัตถุที่เคลื่อนที่ ด้วยร่างที่มักยกกัน เช่น รถ รถไฟ เครื่องบิน หรือจรวด อาจเรียกว่าเป็น “กรอบอ้างอิง” (frame of reference) ของผู้ลังเกตการณ์ ความลัมพัทธ์ นั้นเป็นเรื่องของวัตถุลงลิ่งที่เคลื่อนที่ โดยผู้ลังเกตการณ์ อยู่ในตัวที่นั่งและลังเกตการณ์อีกด้วยตัวที่นั่ง ผลการลังเกตการณ์ เกี่ยวกับภาระและเทศะจะขึ้นกับความเร่งที่ลัมพัทธ์ต่อ กัน ระหว่างลงของวัตถุนั้น ดังนั้น หากมีผู้ลังเกตการณ์อีกคนที่อยู่ ในอีกวัตถุที่มีความเร่งลัมพัทธ์กับวัตถุที่ลังเกตการณ์ต่าง

ออกไป ผลการลังเกตการณ์จะต่างออกไป ตามทฤษฎีนี้ เทคส์และภาระมีความลัมพันธ์อย่างแยกไม่ออ ก ความคิด ที่เกี่ยวข้องคือความลับเนื่องแห่งเทศะ-กาล (space-time continuum) ซึ่งเป็นลักษณะของเทศะลัมพ์ติ สามมิติ เป็นเรื่องของเทศะ ซึ่งประกอบด้วยความกว้าง ความสูง และ ความยาว และอีกมิติเป็นเรื่องของกาล ความลัมพันธ์ของ มิติต่างๆ แสดงในลักษณะที่ว่าขนาดของวัตถุซึ่งเป็นเรื่อง ของเทศะ มีความลัมพันธ์กับความเร็วซ้ำของกาล (Andrew Zimmerman Jones & Daniel Robbins, 2011, and Jonathan Powers, 1982: 94)

กรณ์นี้ ก็ สำหรับพระเมตตา นันโน ภิกขุ ความ- ลัมพัทธ์ก็ลายเป็นเรื่องของผู้ตีความกับบริบททางวัฒนธรรม ของตน และคัมภีร์กับสภาพแวดล้อมของการบันทึก มิใช่ เรื่องของความลัมพัทธ์ระหว่างวัตถุที่เคลื่อนที่ แม้ดูคล้ายๆ ว่าเป็นเรื่องของนักวิจัยในฐานะ “ผู้ลังเกตการณ์” ที่อยู่ใน คุณลักษณะอ้างอิงกับคัมภีร์อันเป็น “สิ่งที่ถูกลังเกตการณ์” โดยกรอบอ้างอิงดังกล่าวทำหน้าที่ด้วยเทศะ-กาล แต่กรอบ อ้างอิงดังกล่าวมิใช่วัตถุเคลื่อนที่ และคัมภีร์ก็มิใช่ลิ่งที่ถูก ลังเกตการณ์ เนื่องจากการลังเกตการณ์และการอ่านเป็น กิจกรรมคนละประเภทกัน อีกทั้ง เทคส์-กาลใน การตีความ ของท่านก็ลายเป็นเรื่องของปัจจัยทางภูมิวัฒนธรรม คำว่า “เทศะ” มิได้มีความหมายถึงมิติของความกว้าง ความสูง ความยาว แต่กลับมีความหมายเชิงภูมิศาสตร์ เวลา ก็ หมายถึงประวัติศาสตร์ มิได้หมายถึงช่วงขณะที่มีผลต่อ ขนาดของวัตถุ ข้อสรุปที่ได้ก็คือการกล่าวอ้างว่า นำทฤษฎี พิลิกลัลลัมย์ใหม่มาใช้นั้น อันที่จริงมิได้มีการนำมาใช้แต่ อย่างใด มีแต่การขออีเมื่คำสำคัญของทฤษฎีมาใช้ โดยให้ ความหมายต่างจากเดิม

ข้อวิจารณ์เดียวที่นี้ยังใช้ได้กับกรณีที่อ้างถึง หลักการแห่งความไม่แน่นอน เช่นเดียวกัน อันที่จริงแล้วหลักการ ดังกล่าวเป็นเรื่องของความไม่แน่นอนในการวัดค่าทาง วิทยาศาสตร์ หรืออภินัยหนึ่ง เป็นเรื่องของความคลาดเคลื่อน

ในการระบุค่าตัวเลขเชิงปริมาณ (บัญชา ธนบุญสมบัติ, ๒๕๕๒) มีได้เป็นเรื่องของความไม่สามารถยืนยันได้แน่นอน ว่าเหตุการณ์ที่อ่านพบในคัมภีร์เป็นจริงหรือไม่ คำถามที่ตามมาก็คือเมื่อจริงๆ แล้ว พระเมตตาณัณโถ ภิกขุ มีได้ใช้ทฤษฎีวิทยาศาสตร์ เหตุใดจึงต้องกล่าวอ้างว่ามีการนำมาใช้ด้วย หากมองข้ามเรื่องความคลาดเคลื่อนของความเข้าใจ คำตอบนั้นชัดเจนอยู่แล้ว โดยเฉพาะเมื่อพิจารณาการอ้างถึงวิธีการทางวิทยาศาสตร์ทั่วไปร่วมกันด้วย นั่นคือ การอ้างวิทยาศาสตร์ช่วยให้น้ำหนักแก่การท้าทายแนวทางแบบ Jarvis อันเชื่อว่า “ดีดีมั่น” กับอคติบางอย่างนั้นเอง การอ้างถึงทฤษฎีและหลักการจากฟิลิกล์ส์มายใหม่ ก็เพื่อให้น้ำหนักแก่เนื้อหาการตีความของตนเอง

อนึ่ง หลักการตีความโดยพิจารณาองค์ประกอบต่างๆ ที่อยู่ในคัมภีร์ และศึกษาบริบททางลังค์และวัฒนธรรมของคัมภีร์ในประวัติศาสตร์ รวมถึงความล้มเหลวของคัมภีร์ต่างๆ ที่พระเมตตาณัณโถ ภิกขุ ใช้นั้น มิใช่เรื่องใหม่ หากแต่มีมานานนับร้อยปีแล้ว กล่าวคือ พับในลำนักการศึกษาคัมภีร์ที่เรียกว่า “ประวัติศาสตร์วิจารณ์” (historical criticism) ลำนักนี้มีได้เพียงแต่มุ่งตอบคำถามเกี่ยวกับความน่าเชื่อถือและความเป็นมาของคัมภีร์ โดยอาศัยการวิเคราะห์องค์ประกอบภายในคัมภีร์และบริบทของเอกสารอื่นๆ ที่เกี่ยวข้องในประวัติศาสตร์เท่านั้น แต่ยังสนใจศึกษาเรื่องอื่นๆ เช่น แรงจูงใจในการแต่งคัมภีร์ บุคคลและสถานการณ์ที่เกี่ยวข้องกับการแต่งคัมภีร์ และปัจจัยทางประวัติศาสตร์ต่างๆ ที่สามารถนำมาช่วยทำความเข้าใจเหตุการณ์ที่กล่าวถึงในคัมภีร์ (Claude Welch, 2003: 410) หลักการดังกล่าวสามารถเข้าใจและประยุกต์ใช้ได้โดยไม่ต้องอาศัยการอ้างถึงทฤษฎีฟิลิกล์ส์มายใหม่ แต่อย่างใด ข้อนี้จึงทำให้ต้องคิดว่าเหตุใดจึงต้องอ้างถึงทฤษฎีฟิลิกล์ส์มายใหม่ แทนที่จะอ้างประวัติศาสตร์วิจารณ์ คำตอบคงไม่พ้นเรื่องน้ำหนักความน่าเชื่อถือที่ดูจะมีมากกว่าหากอ้างถึงทฤษฎีฟิลิกล์ส์มายใหม่

## ๓.๒ กรณีศึกษา : อัตถนิช โภคทรัพย์

ในส่วนนี้พิจารณาว่าอัตถนิช โภคทรัพย์ (๒๕๕๒)

ใช้วิทยาศาสตร์เป็นการตอบการตีความและอธิบายพระพุทธศาสนาอย่างไร ในอันที่จะตอบคำถามดังกล่าว เมื่อต้นควรพิจารณาเป้าหมายการตีความ ของนักคณควाओิระท่านนี้ ก่อน ตามที่ปรากฏชัดในกรณีของภิกขุนักวิชาการชั้นนำในสาขาวิชานักศึกษา รวมถึงในด้านการเผยแพร่คำสอนสู่บุคคลในกลุ่มที่มีการศึกษา ได้แก่ ท่านพุทธทาสภิกขุ ท่านเจ้าคุณประยุทธ์ ปยุตโต พระไฟศาลา วิสโอลิ ท่าน ว. วัชรเมธี ฯลฯ “พุทธลัมย์ใหม่” ของไทย มีเป้าหมายสำคัญข้อหนึ่งในการหลักเลี้ยงลั่งที่ถือว่าเป็นความหมาย ทรงเจ้าเข้าผิดุลกษ์ดุลยาม พิธีกรรม หรือไสยาสต์ทั้งปวง ในการนี้ก็นำเสนอคำสอนในพระพุทธศาสนาแบบเป็นเหตุเป็นผล และลดทอนความจำเป็นที่จะต้องอ้างถึงลั่งเหเนื้อรูมชาติ บ้าง ก็เรียกลั่งนี้ว่าเป็นการหวานคือสุ “พุทธที่แท้” อย่างไรก็ตาม อัตถนิช โภคทรัพย์ (๒๕๕๒: ๓๗ และ ๓๔-๓๕) เห็นว่า “ประชัญญาพุทธ” เหล่านี้มิได้ตระหนักว่าการกำหนดเป้าหมายเช่นนี้เป็นไปในการทำงานของวิชาการที่ได้รับอิทธิพลจากวิทยาศาสตร์แบบดั้งเดิม หรืออีกนัยหนึ่ง เป็นเป้าหมายที่กำหนดด้วยอคติต่อไวยาศาสตร์และโทรคัลต์ อันแฝงผ่องอยู่ในวิชาการที่มองโลกแบบจักรกลนิยม อันเป็นการมองโลกในแบบที่ไม่ได้อยู่ลำหวัง “จิต” และ “จริยธรรม” อัตถนิช โภคทรัพย์ (๒๕๕๒: ๖๖-๖๗) ชี้ว่าผลที่ตามมาจากการตีความของ “ประชัญญาพุทธ” ดังกล่าวคือการปฏิเสธ “พระพุทธศาสนา” แบบที่ปรากฏในความเชื่อและวิสัยชีวิต รวมถึงมรดกทางคิลปวัฒนธรรมอันเกี่ยวเนื่อง ด้วยศาสนานั้นไปเสียทั้งหมด ที่เห็นชัดคือคำสอนต่างๆ ที่ทำให้ไสยาสต์และโทรคัลต์ ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของชีวิตคนไทยพุทธ กลายเป็นลั่งที่ขัดแย้งกับพระพุทธศาสนาที่แท้จริง เป้าหมายสำคัญของอัตถนิช โภคทรัพย์คือเพื่อแสดงว่าลั่งที่ “ประชัญญาพุทธ” เหล่านี้เชื่อว่าเป็น “พุทธที่แท้” นั้น หาได้เป็นเช่นนั้นไม่ สำหรับนักคณควाओิระท่านนี้

“พุทธที่แท้” ซึ่งไม่ต่างไปจาก “พุทธของไทยที่แท้” นั้น มิอาจแยกออกจากไสยศาสตร์และโทรศาสตร์ได้

ทำไมกิจขุและนักวิชาการข้างต้นจึงต้องแสดงว่า “พระพุทธศาสนาเป็นศาสนาแห่งเหตุผล” โดยอาศัยการแยกพระพุทธศาสนาออกจากไสยศาสตร์และโทรศาสตร์ หรืออีกนัยหนึ่ง ทำไม่จึงต้องแยกทั้งสองนี้ออกจากไสยศาสตร์เพื่อที่จะแสดงว่าเป็นศาสนาแห่งเหตุผล แม่นอนว่าการมุ่งแสดงว่าพระพุทธศาสนามีลักษณะดังกล่าวนั้น ก็เพื่อให้เห็นว่าสอดคล้องกับวิทยาศาสตร์อันเป็นมาตรฐานแห่งความจริงแห่งยุคสมัย สิ่งที่อัตถนิช โภคทรัพย์ กระทำก็คือตั้งคำถามว่าจริงหรือไม่ที่ความเป็นวิทยาศาสตร์ อันเป็นแบบแห่งความมีเหตุผลนั้นไปกันไม่ได้กับไสยศาสตร์ และโทรศาสตร์ ถ้าไม่จริง ก็หมายความว่าความพยายามยืนยันความสอดคล้องกันระหว่างพระพุทธศาสนา กับ มาตรฐานความจริงแห่งยุคสมัยมิจำเป็นต้องนำสู่ข้อสรุป ที่ว่าพระพุทธศาสนาเป็นคนละเรื่องกับไสยศาสตร์และโทรศาสตร์

ในอันที่จะแสดงความเข้ากันได้ระหว่างวิทยาศาสตร์ ไสยศาสตร์และโทรศาสตร์ อัตถนิช โภคทรัพย์ชุดแรก ถอนโคนวิทยาศาสตร์แบบดั้งเดิม อันเป็นที่มาแห่งการนิยาม ไสยศาสตร์และโทรศาสตร์ในฐานะลิ่งมาย สิ่งนี้กระทำได้โดยอาศัยวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ การปฏิเสธวิทยาศาสตร์แบบดั้งเดิม โดยวิทยาศาสตร์สมัยใหม่นั้น ดูจะเป็นลิ่งที่ไม่ต้องตั้งคำถามอยู่แล้ว อย่างไรก็ตาม การขัดเจอนี้ อันได้แก่การมองโลกแบบจักรกลนิยม ซึ่งทำให้ไสยศาสตร์และโทรศาสตร์เป็นเรื่องมายานั้น อย่างมากก็แสดงได้ว่าเรา มิอาจกล่าวได้ว่าทั้งสองໄร่เหตุผล แต่ถือว่ายังไม่เพียงพอที่จะแสดงว่าทั้งสองนี้ควรค่าแก่การยึดถือ

ในการที่จะก้าวต่อไปถึงจุดนั้น อัตถนิช โภคทรัพย์ (๒๕๕๒) ได้อาดีติเครื่องมือเดิม ได้แก่ วิทยาศาสตร์สมัยใหม่ โดยนำโมทัคน์หรือทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์สมัยใหม่มาให้ความหมายใหม่แก่ไสยศาสตร์และโทรศาสตร์ ตามกรอบ

การตีความโดยอาศัยวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ ความหมายของ “ไสยศาสตร์” จึงเข้าใจได้ด้วย “mind over force field” (น. ๓๐) อำนาจที่ลีลับแห่ง “กัลลิณ” กลับอธิบายได้ด้วย “nucleo-synthesis” (น. ๑๓๗) หรือ วิชา “ธนูรเวท” ที่ดูงมงายเป็นไปไม่ได้ ก็กลายเป็น “hyperspatial howitzer” (น. ๔๘) ในระดับพื้นฐานที่สุดแล้ว กล่าวได้ว่าวิทยาศาสตร์ สมัยใหม่ที่ว่ามีบทบาทสำคัญในการให้ที่ยืนแก่ “จิต” และ “จิยะธรรม” อันเป็นเงื่อนไขที่ทำให้ไสยศาสตร์และโทรศาสตร์ มีความหมายขึ้นมาได้ ทั้งในระดับความคิดและพิธีกรรม

สรุปได้ว่าการตีความของอัตถนิช โภคทรัพย์ ดำเนินไปโดยอาศัยการเปลี่ยน “องค์รวม” ของส่วนย่อย ที่เรียกว่า “พุทธที่แท้” อันเป็นพระพุทธศาสนาแบบที่ สอดคล้องกับมาตรฐานความจริงแห่งยุคสมัย โดยเปลี่ยนจากเดิมที่อาศัยวิทยาศาสตร์ดั้งเดิม มาเป็นที่นิยามด้วย วิทยาศาสตร์สมัยใหม่ การเปลี่ยนดังกล่าวกระทำในสองขั้นตอน ได้แก่ การปฏิเสธวิทยาศาสตร์ดั้งเดิม อันเป็นเงื่อนไขแห่งอคติที่ว่าไสยศาสตร์และโทรศาสตร์เป็นลิ่งมาย ขั้นนี้ทำให้พระพุทธศาสนาที่สอดคล้องกับวิทยาศาสตร์ไม่จำเป็นต้องปฏิเสธไสยศาสตร์และโทรศาสตร์ ขั้นต่อไปคือ การให้ความหมายใหม่แก่ลิ่งที่คุณรู้สึกว่ามายไร้สาระเหล่านี้ ด้วยการอ้างมโนทัคน์หรือทฤษฎีของวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ ผลที่ได้คือพระพุทธศาสนาที่แท้ (หรือพระพุทธศาสนาที่ สอดคล้องกับวิทยาศาสตร์) ที่ไปด้วยกันได้กับไสยศาสตร์ และโทรศาสตร์ เมื่อพระพุทธศาสนาไปกันได้กับไสยศาสตร์ และโทรศาสตร์ ก็เป็นโอกาสที่จะเชื่อมโยงสุความเชื่อ วิถีชีวิต และมรดกทางศิลปวัฒนธรรมทั้งหลายของไทย เพื่อยืนยันในความถูกต้องเหมาะสมสมของลิ่งเหล่านี้ อัตถนิช โภคทรัพย์ (๒๕๕๒: ๒๓) เรียกการศึกษาเชื่อมโยงพระพุทธศาสนา ไสยศาสตร์ โทรศาสตร์ และมรดกทางศิลปวัฒนธรรมเหล่านี้ว่า ภูมิศาสตร์ปรัชญา

ทั้งนี้ มีข้อสังเกตว่าการอ้างถึงพลิกลัสมัยใหม่ ของอัตถนิช โภคทรัพย์นั้น มีลักษณะร่วมกับพระเมตตา

นันโน ภิกขุ ตรงที่เป็นการขอร้องคำสำคัญมาใช้โดยให้ความหมายต่างไปจากที่ใช้อยู่จริง ตัวอย่างที่ชัดเจนคือการอ้างถึง “ความเร็ว” (velocity) อันเป็นคำสำคัญในวิทยาศาสตร์ ซึ่งอัตลักษณ์ โภคทรัพย์ (๒๕๕๗: ๑๓๔) ระบุว่ามีพبدأดีในพระพุทธศาสนาเช่นกัน นั่นคือ ประภูภูในคำสอนเรื่องบปัญญาธรรม อย่างไรก็ตาม “ความเร็ว” ในวิทยาศาสตร์ เป็นเรื่องของการเคลื่อนที่ของวัตถุ ขณะที่บปัญญาธรรมเป็นเรื่องของอุปสรรคที่ทำให้เข้าถึงความจริงหรือแก้ไขปัญหาได้ช้า (พระธรรมปีฎก (ป.อ.ปยุตโต), ๒๕๕๓: ๑๑) อุปสรรคดังกล่าวเป็นเรื่องทางจิตวิทยา เช่น ทะยานอยาก มีเชื่อเรื่องของวัตถุที่เคลื่อนที่ นอกจานี้ เร็วชาที่เกี่ยวกับบปัญญาธรรม เป็นเรื่องของการใช้เวลาเพื่อค้นพบคำตอบ ไม่ได้เป็นเรื่องของความเร็วชาในการเคลื่อนที่

ยิ่งไปกว่านั้น คำสำคัญหลายคำที่ใช้อันที่จริงแล้ว ก็มิได้มาจากฟิลิกล์สมัยใหม่โดยตรง หากแต่มาจากแวดวงปรัชญาที่เชื่อในเรื่องพลังจิต หรือ ESP (extra sensory perception) ซึ่งพบได้ไม่ยากตามนวนิยายวิทยาศาสตร์ อาทิ จัตคุณกลุ่มนี้เข้าเป็นส่วนหนึ่งของลิสท์ที่เรียกว่า “ความเคลื่อนไหวแห่งนวบุค” (New Age movements) ก็ได้ (Michael York, 2004: 8) คำว่า “พลังจิตเหนือล้านภาพลังงาน” หรือ “hyperspatial howitzer” ก็คือตัวอย่างของคำที่มาจากแวดวงปรัชญาที่เชื่อในเรื่องพลังจิต แวดวงนี้ส่วนหนึ่ง ก็ได้แรงบันดาลใจมาจากฟิลิกล์สมัยใหม่เช่นกัน รวมทั้ง มีลักษณะของการอาศัยคำสำคัญจากสาขาวิชาดังกล่าวในความหมายที่ต่างไปจากเดิม ด้วยแรงบันดาลใจและการขอร้องคำสำคัญมาใช้ดังกล่าว ทำให้ความคิดความเชื่อของแวดวงนี้พังดูทันสมัยและเป็นวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ตามไปด้วย อย่างไรก็ตาม ความคิดความเชื่อในแวดวงดังกล่าวก็มิใช่จะยอมรับได้ทันที หากแต่ต้องรอการศึกษาตรวจสอบโดยวิทยาศาสตร์ต่อไป ตัวอย่างเช่น hyperspatial howitzer (“ปืนครกพันเทคโนโลยี”) เป็นหนึ่งในอวุธยุทพัฒน์กันในหมู่ผู้เชื่อในสังคมพลังจิต (psi warfare) โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ระหว่าง

ประเทศไทยอาฆาจในสมัยลังຄารามเย็น โดยมีที่มาจากการเผยแพร่ความคิดในช่วงทศวรรษที่หกสิบของนราฯ อาจารตรีจอล์ฟัน บี อเล็กซานเดอร์ (John B. Alexander) ซึ่งเชื่อว่าสังคมพลังจิตได้เริ่มขึ้นแล้ว ปั้นครกนี้น้าว่า อาจารตรีจอล์ฟันอธิบายว่าสามารถถอดส่วนต่อการระเบิดของนิวเคลียร์จากที่หนึ่งให้ไปปรากฏในอีกที่หนึ่งซึ่งห่างไกลได้ อาจรู้วันนี้ ที่กล่าวถึงมีเช่น “เครื่องแปลงสัญญาณม่านสาร กึ่งตัวนำทางแสง” (photonic barrier modulator) ซึ่งน้าว่า อาจารตรีจอล์ฟันเชื่อว่าเป็นการใช้พลังจิตจากระยะไกลเพื่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางสิริสวิทยาในพื้นที่เป้าหมายอย่างไรก็ตาม ภายนอกที่มีการพิสูจน์ พบว่าข้อกล่าวอ้างของน้าว่า อาจารตรีจอล์ฟันเป็นเรื่องกล่าวเกินจริงและผิดพลาด (Jeffrey Mishlove, 1997: 241-242)

### ๓.๓ กรณีศึกษา : พระครูภรรภานุศาสนก์ (ธัมมธโร ภิกขุ)

กรณีของพระครูภรรภานุศาสนก์ (ธัมมธโร ภิกขุ) มีความพิเศษต่างจากการกรณีศึกษาสองกรณีข้างต้น เนื่องจากเป็นการตีความและอธิบายประสบการณ์ทางศาสนาอันได้จากการปฏิบัติกรรมฐานโดยตรง มิใช่เป็นการตีความและอธิบายเนื้อหาของพระพุทธศาสนา ไม่ว่าจะเป็นในพระไตรปิฎกหรือเอกสารอื่นใด แม้จะมิได้มีการกล่าวถึงวิทยาศาสตร์โดยตรง แต่การอ้างถึงความรู้ทั่วไปเรื่องกายวิภาค-สิริสวิทยาของสมอง ในการตีความและอธิบายประสบการณ์ดังกล่าว ก็เป็นเครื่องบ่งชี้ถึงอิทธิพลของวิทยาศาสตร์อย่างชัดเจน ทั้งนี้ เมื่อตรวจสอบดูงานเขียนเรื่องอื่นๆ ของท่านพระครูภรรภานุศาสนก์ ได้แก่ มหาลัตปัฏฐานสูตรย่อ และอธิบายทางไปนิพพาน มหาลัตปัฏฐานสูตร โพธิปักขิยธรรม๓๗ ดู ([www.watsai.net](http://www.watsai.net)) จะพบว่าแม้มีการแสดงว่าวิธีปฏิบัติอธิบายถูก ๔ ที่ท่านพระครูภรรภานุศาสนก์ สอนนั้น มิที่ยั่งคงคำสอนในมหาลัตปัฏฐานสูตร แต่ไม่ปรากฏว่ามีการแสดง



ว่ากรอบของกายวิภาค-สรีระวิทยาที่ใช้ตีความและอธิบายประสบการณ์ทางศาสนานั้นมีร่องรอยอยู่ในพระสูตรดังกล่าวด้วยเช่นเดียวกัน ข้อนี้จึงเป็นการสนับสนุนว่าการใช้กรอบของกายวิภาค-สรีระวิทยานั้นเป็นความพยายามของท่านพระครูภราṇาฯ เองในการตีความและอธิบายประสบการณ์ทางศาสนา กล่าวได้ว่าสำหรับท่านพระครูภราণาฯ ประสบการณ์ทางศาสนาจัดเป็น “ส่วนย่อย” และกรอบของกายวิภาค-สรีระวิทยาจัดเป็น “องค์รวม”

ตามที่ท่านพระครูภราණาฯ แสดงไว้ ในการปฏิบัติอธิบายบท ๔ ที่ถูกต้องนั้น ผู้ปฏิบัติจะประสบกับความรู้สึกไม่ว่าจะเป็นแบบ “วุ่นๆ” หรือ เป็นโควุ่น (พระครูภราණา นุศาลก์ (ธัมมธโร ภิกขุ), ม.บ.ป.: ๑๙) นอกจากนี้ ยังจะประสบกับความรู้สึกว่ามีการเคลื่อนไหวจากกลางอกทั้งสองข้างไปสู่หลัง โดยเคลื่อนตัวไปถึงท้ายทอย บริเวณภายในกะโหลกศีรษะ หน้าผากและหัวคิ้ว (พระครูภราණา นุศาลก์ (ธัมมธโร ภิกขุ), ม.บ.ป.: ๒๕) จากประสบการณ์ดังกล่าวท่านพระครูภราණาฯ (ม.บ.ป.: ๕๓) ได้ตีความและอธิบายว่าความรู้สึกนี้เป็น “มนิวัณญาณ” ที่ดำเนินไปตามตำแหน่งทางกายวิภาค โดยเฉพาะอย่างยิ่ง มีการตีความและอธิบายว่าความรู้สึกในบริเวณท้ายทอยและภายในกะโหลกศีรษะนั้น เป็นการเดินทางของมนิวัณญาณไปสู่สมองส่วนล่าง (หรือ “สมองเล็ก”) และสมองส่วนบน (หรือ “สมองใหญ่”) การให้ความหมายแก่ความรู้สึกว่าเป็น “มนิวัณญาณ” แสดงถึงพื้นฐานจากพระพุทธศาสนา ขณะที่การให้ความหมายว่า บริเวณส่วนหนึ่งที่รู้สึกเป็นสมองส่วนล่างและบนแสดงถึงการอาศัยกรอบของวิทยาศาสตร์

ทั้งนี้ ลังเกดได้ว่าหากขาดความรู้กายวิภาคทั่วไป ว่ามีสมองส่วนล่างและสมองส่วนบนแล้ว ประสบการณ์ดังกล่าวอาจจะอธิบายโดยอ้างถึง “สมอง” และ “ท้ายทอย” เฉยๆ นอกจากนี้ การประสบกับความรู้สึกที่เคลื่อนไหวไปตามส่วนต่างๆ ของร่างกายนี้ พบรายงานในบริบทอื่นๆ เช่นกัน ได้แก่ การฝึกเดินกำลังภายในของจีน และการฝึก

กุณฑลินี (kundalini) ของโยคะ อย่างไรก็ตาม มิได้มีการอ้างถึงกายวิภาค-สรีระวิทยาปัจจุบันในการตีความ หากแต่อธิบายความรู้สึกดังกล่าวด้วยกรอบทฤษฎีของตนเอง เช่น การอ้างถึง “จักระ” ซึ่งเชื่อว่าตั้งอยู่ในตำแหน่งต่างๆ ของร่างกาย ข้อนี้จึงเป็นการแสดงถึงอิทธิพลของความรู้ที่ไปด้านกายวิภาค-สรีระวิทยาที่มีต่อการตีความและอธิบายประสบการณ์ทางศาสนาของท่านพระครูภราණาฯ

เป้าหมายของท่านพระครูภราණาฯ คือการแสดงถึงให้เห็นถึงผลลัพธ์ได้อย่างเป็นรูปธรรมของการปฏิบัติธรรม ความจับต้องได้ขยายขอบเขตจากความรู้สึกที่ประสบไปสู่ร่างกายตามที่อธิบายไว้ด้วยกายวิภาค-สรีระวิทยา สิ่งที่พังเป็นนามธรรม ได้แก่ วิญญาณต่างๆ จึงได้มีที่ทางอันเป็นรูปธรรมอยู่ในร่างกายของเรานี้เอง ตัวอย่างคำอธิบายทางสรีระวิทยาของท่านพระครูภราණาฯ (ม.บ.ป.: ๔๙) เช่นที่แสดงด้วยภาพตัดขวางกะโหลกศีรษะ นานะวิญญาณมีที่อยู่ในโพรงมูก หรือ มโนวิญญาณก็มีที่อยู่ตรงกลางปอดและมีทางออกจากร่างกายที่สามารถชี้ให้เห็นได้ด้วยตาเปล่า นั่นคือ เป็นรูเล็กๆ สองรูอยู่บนกะโหลกศีรษะ ตรงบริเวณหัวคิ้วทั้งสอง การเดินทางของมนิวัณญาณก็เป็นไปอย่างเป็นรูปธรรม คือ เคลื่อนไปในร่างกายของเจ้าติงฯ รวมกับเป็นกระแสเลือด จึงมีคำแนะนำให้ดึงลำคอให้ตรงขณะปฏิบัติเพื่อให้เหมือนมนิวัณญาณสามารถเดินทางไปสู่ทางออกได้โดยสะดวก นอกจากนี้ จิตก็มิใช่ลิงนามธรรมใดหากแต่เป็นสมองของเรานี้เอง การฟอกชำระจิตเพื่อให้หมดกิเลส จึงมิเพียงเรียกกลับกับการชำระสมองเท่านั้น แต่ยังสามารถล้มผัลได้ผ่านความรู้สึกที่สมองเล็กและสมองใหญ่โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ความรู้สึกอีกด้อด มึนงงบริเวณท้ายทอยและศีรษะขณะมีการฟอก (พระครูภราණา นุศาลก์ (ธัมมธโร ภิกขุ), ม.บ.ป.: ๒๘)

กรอบแห่งกายวิภาค-สรีระวิทยานี้สอดคล้องไปกับการซักจุ่มราواสให้ปฏิบัติธรรม โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การเน้นย้ำเรื่อง “อกกาลีโก” นั่นคือ การปฏิบัติปัลสนา

สามารถกระทำได้ทุกเวลา เห็นได้ว่าเป้าหมายของท่านพระครูภราṇาฯ คือเพื่อขัดอุปสรรคแห่งการปฏิบัติวิปัสสนาของบรรดาธรรมรา瓦ส อันได้แก่ ความเชื่อที่ว่าเป็นเรื่องของพระสังฆ่องค์เจ้าเท่านั้น อีกทั้งวิปัสสนากรwmฐาน รวมถึงลิ่งที่เกี่ยวข้อง เช่น จิต ก เป็นเรื่องนามธรรม ไม่อาจลัมพัสได้จริง การตีความและอธิบายการปฏิบัติวิปัสสนากรwmฐานโดยอาศัยกรอบแห่งกายวิภาค-สรีระวิทยาดังกล่าว จึงมีบทบาทสำคัญในการท้าทายความคิดความเชื่ออันเป็นอุปสรรคในการปฏิบัติของธรรมรา瓦สดังกล่าว อีกบทบาทหนึ่งของการอาศัยกรอบแห่งกายวิภาค-สรีระวิทยาดังกล่าว นำจะลัมพันธ์กับความเป็นเอกลักษณ์ของการตีความ อธิบาย และลั่งสอนด้วยปัญญาสูตรที่เรียกว่า การปฏิบัติอวิริยาบถ ๔ นี้ ความไม่เหมือนใครดังกล่าวอย่างเรียกว่างเหตุผลสนับสนุนบางอย่างเพื่อให้เกิดความชอบธรรม และในกรณีนี้ เหตุผลดังกล่าวได้จากประสบการณ์ตรงที่ตีความอธิบายด้วยกรอบแห่งกายวิภาค-สรีระวิทยาดังกล่าว นับเป็นการอ้างถึงข้อมูลความรู้ทางวิทยาศาสตร์สำหรับใช้เป็นกรอบตีความและอธิบายประสบการณ์ทางศาสนาอย่างเป็นรูปธรรมชัดแจ้ง โดยประสบการณ์ตามการตีความและอธิบายดังกล่าวนี้เอง ที่เป็นฐานแก่การลั่งสอนต่อไป

ในกรณีศึกษาที่ผ่านมาพบการนำคำสอนต่างๆ ในพระพุทธศาสนามาตีความใหม่ ในกรณีของพระเมตตาบ้านโนทิกิกุ Xu ข้อนี้ปรากฏชัด ตัวอย่างเช่นการตีความมหาปทีเสเวต ๔ ใหม่โดยอาศัยทฤษฎีและหลักการจากพิลิกลัลส์มัยใหม่ สำหรับกรณีของอัตถโน nich โภคทรัพย์นั้น ก็พบการตีความใหม่ ในลักษณะดังกล่าว เช่นกัน ตัวอย่างเช่นการให้ความหมายใหม่แก่ปัญจธรรมและนิปปัญจธรรมโดยอาศัยมโนทัศน์เรื่องความเร่งในวิทยาศาสตร์ ในกรณีของท่านพระครูภราṇาฯ ก็พบการตีความใหม่ดังกล่าว เช่นกัน แต่อยู่ในลักษณะที่ซับซ้อนกว่า

ทั้งนี้ กรณีของท่านพระครูภราṇาฯ มิใช่การตีความคำสอนของพระพุทธศาสนา หากแต่เป็นการตีความ

ประสบการณ์ทางศาสนาอันได้จากการปฏิบัติวิปัสสนา กรรมฐานโดยอาศัยกรอบกายวิภาค-สรีระวิทยาทางวิทยาศาสตร์ อย่างไรก็ตาม พบว่าท่านพระครูภราṇาฯ นำคำสอนต่างๆ ในพระพุทธศาสนามาตีความใหม่ เช่นกัน โดยตีความลิ่งเหล่านี้ในกรอบของประสบการณ์ทางศาสนา เมื่อพิจารณาแล้ว เห็นได้ว่าการตีความใหม่ที่ว่าเป็นผลจากความพยายามในการทำความเข้าใจประสบการณ์ทางศาสนาที่มีโดยอาศัยคำสอนต่างๆ ในพระพุทธศาสนาเป็นเครื่องช่วย ในหลายกรณีปรากฏให้เห็นได้ว่าเป็นเพียงการขอยืมคำสำคัญในพระพุทธศาสนามาเป็นชื่อเรียกหรือเครื่องบรรยายประสบการณ์ที่มี ดังนั้น แม้คำที่ใช้จะเป็นคำเดียวกับที่พบในพระพุทธศาสนาและมีเค้าโครงความหมายเดิมอยู่บ้าง แต่อันที่จริงแล้วมีความหมายต่างกันไปโดยลิ้นเชิญ ตัวอย่างเช่นประสบการณ์จากการปฏิบัติวิปัสสนา กรรมฐานอย่างหนึ่งคือความรู้สึกมองเห็นลักษณะวีบๆๆ ระยิบ...ระยับ...คล้ายพวยแฉดในบริเวณโพรงจมูก ท่านพระครูภราṇาฯ เรียกประสบการณ์ดังกล่าวว่า “งานวิญญาณ” ซึ่งเป็นคำหนึ่งที่ใช้ในพระพุทธศาสนา อย่างไรก็ตาม คำว่า “งานวิญญาณ” ที่ใช้กันอยู่ในพระพุทธศาสนา มิได้หมายถึงลิ่งที่มองเห็นมีลักษณะคล้ายพวยแฉดเช่นนี้ ใน พจนานุกรมพุทธศาสตร์ฯ พระธรรมปีฎก (ป.อ.ปยุตโต) (๒๕๔๓: ๒๓๑) นิยามว่า “งานวิญญาณ” คือ ความรู้อวบน้ำทางจมูก คือ รู้กัลลินด้วยจมูก, ได้กัลลิน

ยังไปกว่านั้น ยังพบว่าในความพยายามที่จะทำความเข้าใจประสบการณ์ทางศาสนาโดยอาศัยคำสำคัญต่างๆ ในพระพุทธศาสนาเป็นเครื่องช่วยนี้ ดำเนินควบคู่ไปกับความพยายามที่จะทำความเข้าใจประสบการณ์เหล่านั้นโดยอาศัยกรอบวิทยาศาสตร์ อันได้แก่ กายวิภาค-สรีระวิทยา ตัวอย่างเช่นประสบการณ์จากการปฏิบัติวิปัสสนากรwmฐาน อย่างหนึ่งคือความรู้สึกรู้บุญฯ มีอาการคล้ายๆ กับว่าอุ่นๆ หรือร้อนๆ ที่เดินทางจนกระหั่งออกไปจากร่างกายบริเวณหัวคิ้ว ท่านพระครูภราṇาฯ เรียกทางออกนั้นว่า “มโนทาวร” คำ

ดังกล่าวเป็นการเล่นกับความหมายของ “ทวาร” ในทางหนึ่ง ก็เป็นประสบการณ์ที่สักว่าโquin ให้ลอกไปในบริเวณที่ เรียกว่า “ทวาร” นั้น แต่ในอีกทางหนึ่ง “ทวาร” ก็คือช่องที่มีอยู่และสามารถมองเห็นได้จริงบนกระโหลกศีรษะ แน่นอนว่า “มโนทวาร” ที่ว่านี้มีความหมายแตกต่างไปจากที่ใช้กันในพระพุทธศาสนา ดังที่พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต) (๒๕๔๓: ๑๐๔-๑๐๕) อธิบายไว้ใน พจนานุกรมพุทธศาสนาฯ ว่า “มโนทวาร” ใน ทวาร ๓ จัดเป็นช่องทางของการกระทำ และใน ทวาร ๖ จัดเป็นช่องทางของการรับรู้

ไม่ใช่เรื่องน่าแปลกใจที่จะพบว่าการตีความ ประสบการณ์ทางศาสนาโดยอาศัยพระพุทธศาสนาและ กรอบวิทยาศาสตร์เป็นเครื่องช่วยนั้นต่างก็สอดประสาน กันไป ตัวอย่างที่ชัดเจนข้อหนึ่งคือการใช้คำว่า “ภวังค์” ประสบการณ์ทางศาสนาทำให้ล้มเหลวได้ว่าเมื่อไม่เท่าทันหรือ หลงไปกับอารมณ์ที่มากกระทบ จะมีการเก็บสะสมบางสิ่ง บางอย่างไว้ ท่านพระครูภราṇາ (ม.ป.ป.: ๕๙) เรียกสิ่งที่ ประสบนี้ว่าเป็นการเก็บอารมณ์ที่เสพไว้ใน “ภวังค์” ซึ่งมี เค้าร่างเดิมจากพระพุทธศาสนาที่นิยามว่าเป็นหน้าที่ ประเภทหนึ่งของจิต (พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต), ๒๕๔๓: ๓๐๙) แต่ในขณะเดียวกัน เนื่องจากท่านพระครูภราṇາ ตีความในเวลาเดียวกันโดยอาศัยกรอบของกายวิภาค- สรีระวิทยาว่าจิตที่เปิดเผยให้เห็นอย่างเป็นรูปธรรมผ่าน ประสบการณ์ทางศาสนา ไม่ว่าในลักษณะของแสงระยิบ ระยับหรือโquin นั้นก็คือสมอง และในขณะเดียวกัน ความรู้ ทั่วไปก็มีอยู่ว่าสมองคือแหล่งสะสมข้อมูล ดังนั้น จึงไปกัน ได้อย่างดีที่จะเรียกสมองว่าเป็น “ภวังค์”

#### ๔. รูปแบบการตีความและอธิบายพระพุทธศาสนา โดยใช้กรอบวิทยาศาสตร์

ส่วนนี้เป็นการวิเคราะห์รูปแบบการตีความและ อธิบายพระพุทธศาสนาโดยใช้กรอบวิทยาศาสตร์จาก กรณีศึกษาข้างต้น ก่อนที่จะเข้าสู่การวิเคราะห์ ลิ่งที่ควร

กระทำการก่อนคือสร้างความชัดเจนให้แก่ความหมายของ “รูปแบบการตีความและอธิบาย” เมื่อกล่าวถึงการตีความ และอธิบายพระพุทธศาสนาโดยใช้กรอบวิทยาศาสตร์ เรา อาจเข้าใจอย่างหลวงๆ กระทั้งไม่อาจแยกแยะจาก การเปรียบเทียบพระพุทธศาสนา กับวิทยาศาสตร์ทั้งที่ทั้งสองมีกระบวนการทำงานต่างกัน การตีความและอธิบายนั้น อาศัยวงเวียนแห่งการตีความ ขณะที่การเปรียบเทียบนั้น อาศัยการแลงหามาตรฐานดังกล่าว โดยมาตรฐานดังกล่าว จะช่วยให้ແນ່ໃຈວ่าสิ่งที่มีความแตกต่างกัน (เช่น มาจากระบบ คิดที่ต่างกัน) แท้จริงแล้วด้อยในประเภทเดียวกัน และด้วยเหตุที่จัดอยู่ในประเภทเดียวกันนี้เอง ลิ่งที่ดูแตกต่างกัน ลิ่งเชิงจังนำมาเปรียบเทียบได้ ดังนั้น เมื่อกล่าวถึง “รูปแบบ การตีความและอธิบาย” ก็จำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องมี ความเข้าใจตรงกัน เพื่อป้องกันความลับสน

#### ๔.๑ ความหมายของ “รูปแบบการตีความและ อธิบาย”

ในการวิจัยนี้ มีการค้นคว้างานต่างๆ ในที่เกี่ยวข้อง กับการตีความหรือศาสตร์แห่งการตีความ แต่ผลของ การค้นคว้าไม่พบว่ามีคำที่ใช้กล่าวถึง “รูปแบบการตีความ และอธิบาย” โดยตรง แม้แต่ในกรณีศึกษาเกี่ยวกับการpub กันระหว่างพระพุทธศาสนา กับวิทยาศาสตร์ ก็มิได้พิจารณา อย่างเจาะจงที่การตีความและอธิบาย โดยจะเห็นได้ชัด จากการเลือกใช้คำว่างๆ ที่สามารถครอบคลุมได้ทั้ง การเปรียบเทียบ การตีความและอธิบาย เช่น โดนัลด์ เอลโลเปช (Donald S. Lopez, 2008: xi and xiii) เรียกว่า “ความเข้ากันได้ของพระพุทธศาสนา กับวิทยาศาสตร์ (compatibility of Buddhism and science) หรือ “วากរณของพระพุทธศาสนา กับวิทยาศาสตร์” (discourse of Buddhism and science) บี อลัน วอลเลส (B. Alan Wallace, 2003: 34) ก็ใช้คำอื่นๆ เช่น “การพบกัน” (interface) หรือ “ลหลัมพันธ์” (interrelation) มากกว่าที่

จะใช้คำว่า “ตีความและอธิบาย” หรือ แม้แต่งานของเดวิด แมคมาหัน (David L. McMahan, 2004) ซึ่งประกาศว่า “มุ่งศึกษาการตีความและอธิบายพระพุทธศาสนาด้วยกรอบของวิทยาศาสตร์โดยตรง แต่เมื่อพิจารณาในเนื้องาน ก็พบว่าการศึกษาครอบคลุมถึงการเปรียบเทียบระหว่างพระพุทธศาสนา กับวิทยาศาสตร์ รวมถึงการตีความและอธิบายวิทยาศาสตร์ด้วยกรอบของพระพุทธศาสนา จึงไม่น่าแปลกใจที่แมคมาหันเลือกใช้คำว่า “วากกรรม” (discourse) แทนที่จะใช้คำว่า “ตีความและอธิบาย”

งานที่พอกล่าวได้ว่ามีองค์ประกอบส่วนหนึ่งเป็นเรื่องของการวิเคราะห์เพื่อแสวงหารูปแบบ แม้ว่าอันที่จริงผู้เขียนมิได้ใช้คำว่า “รูปแบบ” หากแต่ใช้คำว่า “วิธี” ก็คืองานของซัล พี เรลติโว (Sal P. Restivo, 1978) อย่างไรก็ตาม นอกจากการศึกษาของเรลติโวจะมิได้จำกัดกับพระพุทธศาสนาแล้ว รูปแบบที่วิเคราะห์คือรูปแบบของการเปรียบเทียบ ไม่ใช่การตีความและอธิบาย อีกทั้งการค้นพบรูปแบบของเรลติโว ก็คือการอ้างถึงองค์ประกอบของตรรกะแห่งการเปรียบเทียบ ทำให้ดูเหมือนรูปแบบที่ว่าจะแยกແแทบไม่ออกจากรูปแบบอันนิยามด้วยตรรกะของ การเปรียบเทียบเอง ข้อนี้ทำให้ต้องตระหนกในประเด็นหนึ่งกล่าวคือ ไม่ว่าการเปรียบเทียบ หรือการตีความและอธิบาย ต่างก็ต้องมีรูปแบบของตนเอง ไม่ว่าจะเรียกว่าเป็นรูปแบบที่กำหนดโดยตรรกะการทำงาน หรือรูปแบบอันนิยามเชิงมโนทัศน์ ดังนั้น ใน การกล่าวถึงการแสวงหารูปแบบของกิจกรรมดังกล่าว ก็ควรที่จะต้องมีความแน่ชัดว่า “รูปแบบ” ที่แสวงหา ณ ที่นั่นนั้นเป็นคนละเรื่องกับ “รูปแบบ” ที่ทำให้การเปรียบเทียบเป็นการเปรียบเทียบ หรือทำให้การตีความและอธิบายเป็นการตีความและอธิบาย

หากเป็นเช่นนี้ จะเข้าใจ “รูปแบบการตีความและอธิบาย” ในลักษณะใด งานที่เป็นการวิเคราะห์ “รูปแบบการตีความและอธิบาย” ที่ตรงที่สุดที่พบก็คืองานของอลิส คอลเล็ต (Alice Collett, 2009) ซึ่งมุ่งวิเคราะห์รูปแบบ

การตีความและอธิบายพระพุทธศาสนาในประเด็นที่ล้มพันธ์ กับสตรีและเพศภาวะ อย่างไรก็ตาม ในงานนี้มิได้ใช้คำว่า “รูปแบบ” แต่เรียก “รูปแบบการตีความและอธิบาย” ว่า “hermeneutics” ซึ่งนิยามด้วย “กลยุทธ์การตีความ” (hermeneutical strategies) อันหมายถึงวิธีการที่ใช้ในการกำหนดองค์รวมสำหรับการตีความและอธิบาย แม้ว่าคอลเล็ตจะมิได้ใช้คำว่า “วาระ” (agenda) ก็ตาม แต่ก็กล่าวเพื่อให้เข้าใจโดยง่ายได้ว่าวิธีการกำหนดองค์รวมนี้มีรูปแบบตามวาระของการตีความและอธิบาย ทั้งนี้ คอลเล็ต มิได้อธิบาย “hermeneutics” โดยอ้างถึง “องค์รวม” และ “ส่วนย่อย” แต่นิยามกว้างๆ ว่าเป็นการสร้างความหมายภายในบริบทความล้มพันธ์แห่งผู้ประพันธ์/ตัวบท/ผู้อ่าน (Collett, 2009: 92) อย่างไรก็ตาม การสร้างความหมายไม่ว่าจะในบริบทความล้มพันธ์ที่ประกอบด้วยองค์ประกอบใด ก็สามารถเข้าใจได้ในกรอบของเรียนแห่งการตีความเช่นเดียวกัน

ตัวอย่างของรูปแบบการตีความและอธิบายที่คอลเล็ต (2009: 92ff) พบใน การวิเคราะห์ เช่น รูปแบบสอดประสานหรือกำthon (hermeneutics of resonance) อันเป็นรูปแบบที่แคโรลิน รีส เดวิดส์ (Caroline Rhys Davids) นักวิชาการสตรีชั้นนำในสาขาวิชาพุทธศาสนาศึกษาใช้ในการตีความและอธิบายเนื้อหาจากพระไตรปิฎกในกรอบของ การต่อสู้ด้านทางลัทธิและการเมืองของสตรี การตีความและอธิบายนี้เป็นไปในวาระแห่งการปลดปล่อยสตรีก็ให้มีความเป็นตัวของตัวเองและความเสมอภาคกับชายดุจเดียวกับที่ภิกษุณีและสาวทั้งหลายได้เคียงบ่าเคียงไหล่กับภิกษุและกระในสมัยพุทธกาล

สรุปได้ว่า เมื่อกล่าวถึง “รูปแบบการตีความและอธิบาย” ข้อพิจารณาสำคัญคือการแสวงหากลยุทธ์การตีความ แต่เนื่องจากกลยุทธ์ดังกล่าวมิยามได้โดยอาศัยความคิดเรื่องวาระ จึงกล่าวได้ว่าวิเคราะห์ “รูปแบบการตีความและอธิบาย” ต้องอาศัยการแสวงหาวาระแห่ง

การตีความและอธิบาย เพื่อให้มีความชัดเจน ควรที่จะระบุให้ชัดตรงนี้ว่าการวิเคราะห์การตีความและอธิบายเป็นเรื่องของการวิเคราะห์องค์รวมและส่วนย่อย ขณะที่การวิเคราะห์รูปแบบการตีความและอธิบายเป็นเรื่องของการวิเคราะห์ว่าจะแห่งการตีความและอธิบาย อันเป็นบริบทที่ครอบคลุม การตีความและอธิบายอันกำกับด้วยองค์ประกอบในวงเวียนแห่งการตีความดังกล่าว

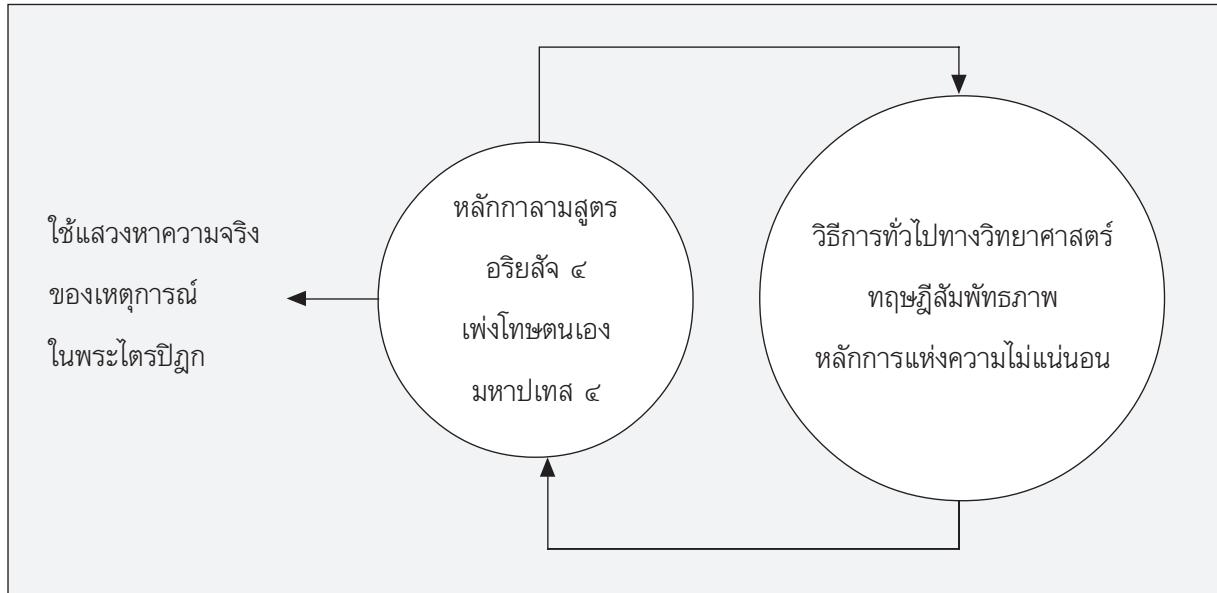
#### ๔.๒ วิเคราะห์รูปแบบการตีความและอธิบาย ในการนีศึกษาทั้งสาม

เมื่อหาส่วนต่อไปเป็นการวิเคราะห์การตีความและอธิบายของกรณีศึกษาทั้งสามได้แก่ (ก) เหตุเกิด พ.ศ. ๑๗๙ ๑ และ เล่ม ๒ ของพระเมตตามัตตานนท์ ภิกขุนิมิต มหาเวทymwhy ของอัตถนิช โภคทรัพย์ และ (ค) แนะนำวิธีปฏิบัติอธิบายถ ๔ ของพระครูวราวนานุศาลก์ (ธมมธโร ภิกขุ) โดยการวิเคราะห์ดังกล่าวจะอยู่ในรูปของการระบุ “องค์รวม” และ “ส่วนย่อย” อันเป็นองค์ประกอบพื้นฐานที่นิยามการตีความและอธิบาย ขณะเดียวกันการประเมินจะมุ่งความสนใจไปที่ “องค์รวม” เนื่องจากเป็นบริบทของ การให้ความหมายใหม่แก่ส่วนย่อย คำถามที่ต้องค้างไว้ตรงนี้เป็นเรื่องของการประเมิน “ส่วนย่อย” กล่าวคือ ถ้าการตีความและอธิบายเป็นการให้ความหมายใหม่แก่สิ่งหนึ่ง เราจะกล่าวถึงการประเมินลิ่งที่ถูกตีความและอธิบายได้ในลักษณะใด แน่นอนว่าเรามิอาจประเมินโดยอาศัยกรอบ

คำตามว่าความหมายใหม่ถูกต้องหรือไม่ โดยอาศัยความหมายดั้งเดิมเป็นมาตรฐานตัดสิน ทำไม่แล้วคำว่า “ใหม่” ก็จะไร้ความหมาย อีกทั้งการอาศัยมาตรฐานดังกล่าวยังจะเป็นการขัดขวางการตีความและอธิบายด้วยตัวเองด้วยประเด็นนี้จะได้อภิปรายต่อไปภายหลัง โดยตอนนั้นจะมีการประเมินลักษณะการใช้ส่วนย่อยในกรณีศึกษาทั้งสามไปพร้อมกันด้วย

ในการตีความและอธิบายพระพุทธศาสนาด้วยกรอบของวิทยาศาสตร์ของพระเมตตามัตตานนท์ ภิกขุนิมิต ส่วนย่อยคือหลักคำสอนในพระพุทธศาสนาว่าด้วยการแสวงหาความจริง ทั้งที่เป็นหลักการลำหรับใช้แสวงหาความจริงทั้งไปได้แก่ หลักการลั่นสูตร อริยลัจ ๔ เพ่งโพธิตนเอง และที่เป็นหลักการลำหรับใช้แสวงหาความจริงในพระไตรปิฎกได้แก่ มหาปะเพล ๔ ในส่วนขององค์รวมก็คือวิธีการและทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์ ได้แก่ วิธีการทั่วไปในการแสวงหาความรู้ทางวิทยาศาสตร์ ทฤษฎีลัมพัทธภาพ และหลักการแห่งความไม่แน่นอน โดยในที่สุดแล้วเป้าหมายของการตีความและอธิบายหลักคำสอนในพระพุทธศาสนาว่าด้วยการแสวงหาความจริงโดยอาศัยกรอบวิทยาศาสตร์นั้นเป็นไปเพื่อใช้ลำหรับศึกษาหรือแสวงหาความจริงของเหตุการณ์ต่างๆ ในพระไตรปิฎก เช่น เหตุการณ์ปฐมลังคายนา

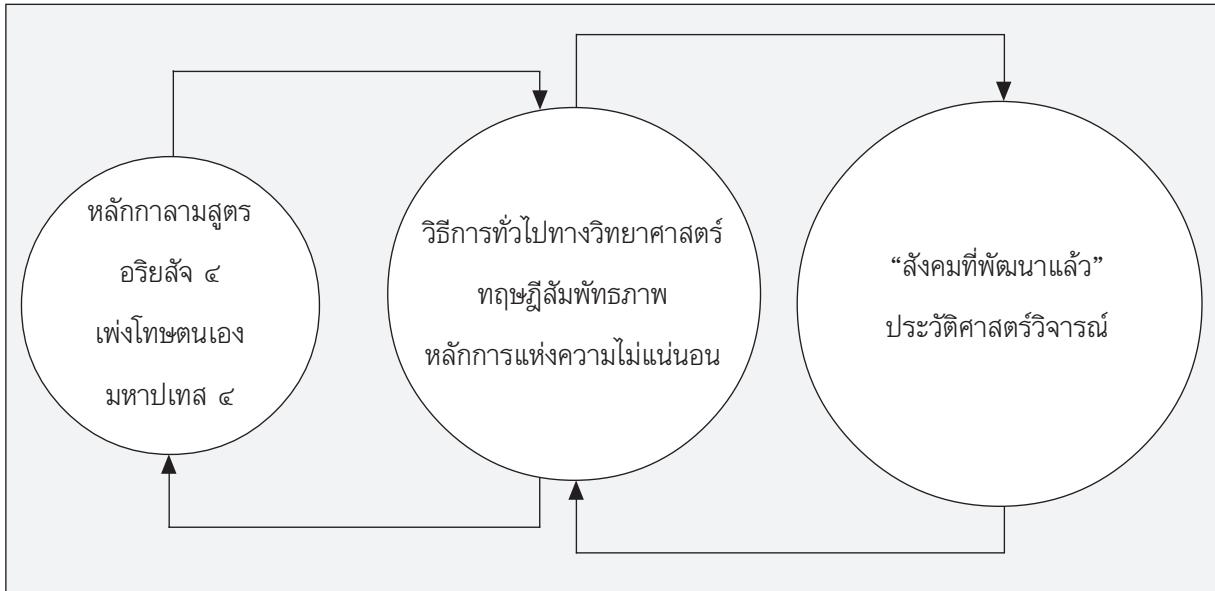
การตีความและอธิบายพระพุทธศาสนาด้วยกรอบของวิทยาศาสตร์ของพระเมตตามัตตานนท์ ภิกขุนิมิตแสดงเป็นแผนภูมิ ๑ ได้ดังนี้



แผนภูมิ ๑

ดังที่กล่าวไว้แล้วว่าปัญหาประการหนึ่งที่พื้นในงานของพระเมตตาด้านโภ กิกขุ คือความไม่ตรงกันระหว่างวิทยาศาสตร์ที่มีอยู่จริงกับวิทยาศาสตร์ที่นำเสนอในผลงานตัวอย่างเช่นพระเมตตาด้านโภ กิกขุ อ้างถึงทฤษฎีและหลักการของฟิลิกลสมัยใหม่ แต่นำมาใช้มีเพียงคำสำคัญ (เช่น “กาล” “เทศ”) ที่มิได้มีความหมายคงเดิมตามนักวิทยาศาสตร์ใช้กัน หรืออีกนัยหนึ่ง มีการใช้ทุตຽรูปบทของการใช้คำมีความหมายสองแบบ นอกจากนี้ เมื่อพิจารณาในมุมมองที่กว้างออกไปจะเห็นว่าวิทยาศาสตร์ที่พระเมตตาด้านโภ กิกขุอ้างถึงนั้น แท้จริงแล้วเป็นการตีความใหม่ของ

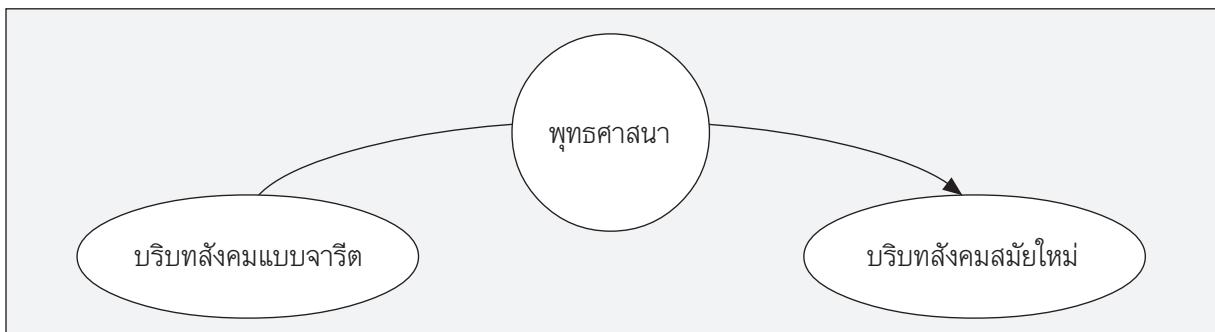
นักวิชาการท่านนี้เอง กล่าวได้ว่า “วิทยาศาสตร์” ที่นักวิชาการท่านนี้กล่าวถึงมีฐานะเป็นส่วนย่อยของอีกองค์รวมหนึ่ง โดยองค์รวมนั้นได้แก่ “สังคมที่พัฒนาแล้ว” ตามความเข้าใจของท่านว่าประกอบด้วยความเคราะฟในเรื่องภาพทางความเห็น ลิทธิมนุษยชน และประชาธิบัติ “สังคมที่พัฒนาแล้ว” นี้มีบทบาทสำคัญในการตีความและอธิบายวิธีการทั่วไปทางวิทยาศาสตร์ นอกจากนี้ ยังพบด้วยว่ามีการใช้ประวัติศาสตร์วิจารณ์เป็นองค์รวมลำหรับตีความและอธิบายทฤษฎีล้มพัทธภาพและหลักการแห่งความไม่แน่นอนอีกด้วย (ดูแผนภูมิ ๒)



แผนภูมิ ๒

เมื่อเป็นเช่นนี้ จึงกล่าวได้ว่าวิทยาศาสตร์ที่อ้างถึงนั้นจริงๆ แล้วไม่ใช่วิทยาศาสตร์ การตีความและอธิบายหลักกาลามสูตร อริยสัจ ๔ เพ่งโภชตนเงong และ มหาปเทศ ๔ เพื่อให้ความหมายอย่างที่พระเมตตาบันโน ภิกขุต้องการสามารถถอดความเข้าใจเรื่อง “ลังค์มที่พัฒนาแล้ว” และประวัติศาสตร์วิจารณ์ได้โดยไม่จำเป็นต้องอ้างถึงวิทยาศาสตร์เลย คำตามที่ตามมาเมื่อสองประการ คือ (๑) ทำไม่ถึงเลือก “ลังค์มที่พัฒนาแล้ว” และประวัติศาสตร์วิจารณ์ และ (๒) ทั้งสองนี้จริงๆ แล้วเป็นดังที่พระเมตตา

บันโน ภิกขุเข้าใจหรือไม่ เนื่องจากคำถ้ามแรกนั้นช่วยให้เข้าใจการตีความและอธิบายของพระเมตตาบันโน ภิกขุ จึงจะให้ความสนใจเฉพาะกับคำถ้ามนี้ ในมุมมองที่กว้างที่สุดแล้ว จะเห็นว่าภาระของพระเมตตาบันโน ภิกขุคือการท้าทายบริบทแห่ง Jarvisit ประเพณีที่ผูกขาดการอธิบายพระพุทธศาสนาอยู่ การท้าทายดังกล่าวอาศัยวิธียกย้ายประพุทธศาสนาออกจากบริบทดั้งเดิมและนำมาสู่บริบทลังค์มสมัยใหม่ อันนิยามด้วย “ลังค์มที่พัฒนาแล้ว” อาจแสดงง่ายๆ เป็นแผนภูมิ ๓ ดังปรากฏข้างล่างนี้



แผนภูมิ ๓

ในที่สุดแล้วจะเห็นได้ว่าการแสวงหาความจริงของเหตุการณ์ในพระไตรปิฎกโดยอาศัยหลักการในพระพุทธศาสนาว่าด้วยการแสวงหาความจริงที่ผ่านการตีความและอธิบายด้วย “วิทยาศาสตร์” (หรืออันที่จริง “ลังค์ที่พัฒนาแล้ว” และประวัติศาสตร์วิจารณ์) นั้น นำสู่การท้าทายความเข้าใจดังเดิมเกี่ยวกับเหตุการณ์เหล่านั้นที่มีอยู่ใน “บริบทลังค์จาเรตประเพณี” อันมีสถาบันลังม์เป็นตัวแทนหนึ่ง จึงเห็นได้อย่างชัดเจนว่าการตีความและอธิบายพระพุทธศาสนาด้วยกรอบของวิทยาศาสตร์ของพระเมตตาنانโนที กิกขุเป็นไปเพื่อตอบสนองวาระแห่งการท้าทายดังกล่าว

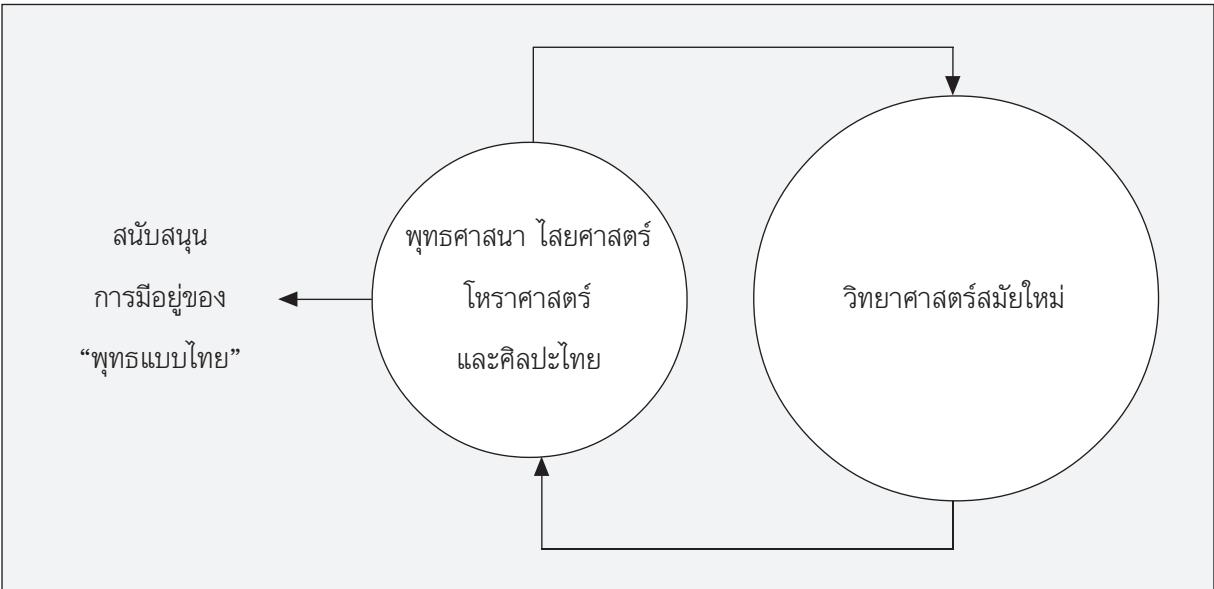
เมื่อพิจารณาผลการวิเคราะห์การตีความและอธิบายพระพุทธศาสนาด้วยกรอบวิทยาศาสตร์ควบคู่กับวาระแห่งการตีความและอธิบาย ก็สามารถสรุปได้ว่า รูปแบบการตีความและอธิบายพระพุทธศาสนาด้วยกรอบวิทยาศาสตร์ของพระเมตตาنانโนที กิกขุก็คือ “รูปแบบการตีความและอธิบายแบบปฏิกริยา” (reactionary hermeneutics) เนื่องจากเป็นไปเพื่อท้าทายกรอบความคิดแบบลังค์จาเรตประเพณีของสถาบันลังม์ อันเป็นอำนาจความน่าเชื่อถือ (authority) ดังเดิมที่มีอยู่

การตีความและอธิบายพระพุทธศาสนาด้วยกรอบของวิทยาศาสตร์ของอัตถนิช โภคทรัพย์ประกอบด้วย ส่วนย่อย ได้แก่ พระพุทธศาสนา ไสยาศาสตร์ โทรราศาสตร์ และศิลปะไทยต่างๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง มวยไทย และองค์รวม ได้แก่ วิทยาศาสตร์สมัยใหม่ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง พลิกล์ เป้าหมายของการตีความและอธิบายส่วนย่อย ดังกล่าวก็เพื่อสนับสนุนลิงที่เรียกว่า “พุทธแบบไทย” (หรือ “พุทธต้นตระ”) ทั้งนี้ การตีความพระพุทธศาสนาของนักค้นคว้าท่านนี้มีความซับซ้อน การตีความและอธิบายพระพุทธศาสนาด้วยกรอบของวิทยาศาสตร์จัดเป็น

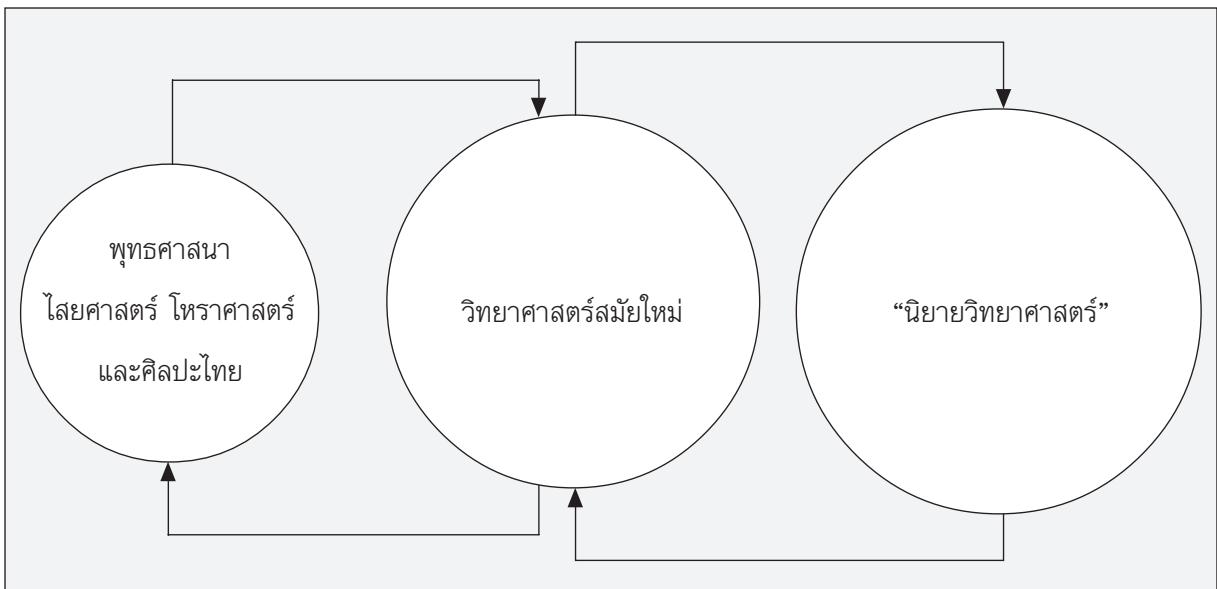
องค์ประกอบส่วนหนึ่นในการตีความดังกล่าวเท่านั้น เมื่อต้นนักค้นคว้าท่านนี้เสนอว่า “พุทธแบบไทย” ที่แท้จริงนั้น เป็นเช่นไร ผลที่ได้คือความไม่อาจแยกจากกันได้ระหว่างพระพุทธศาสนา ไสยาศาสตร์ โทรราศาสตร์ และศิลปะไทยต่างๆ จากนั้นนักค้นคว้าท่านนี้จึงนำ “พุทธแบบไทย” ที่ได้มาตีความและอธิบายด้วยกรอบของพลิกล์สมัยใหม่เพื่อสนับสนุนว่า “พุทธแบบไทย” ที่นักค้นคว้าท่านนี้คนพบนั้นมีความน่าเชื่อถือ

การตีความและอธิบายพระพุทธศาสนาด้วยกรอบของวิทยาศาสตร์ของอัตถนิช โภคทรัพย์สามารถแสดงเป็นแผนภูมิ ๔

เข่นเดียวกับกรณีของพระเมตตาnanโนที กิกขุ งานของอัตถนิช โภคทรัพย์ประสบปัญหาในด้านความคลาดเคลื่อนของเนื้อหาวิทยาศาสตร์ที่อ้างอิงเช่นเดียวกันทำให้การอ้างเนื้อหาดังกล่าวกลایเป็นทุตறกบท่องการใช้คำมีความหมายลóngแจ้และลับสนเกี่ยวกับประเภท (เช่น นำความคิดเรื่อง “ความเร็ว” ของวัตถุที่กล่าวถึงในวิทยาศาสตร์มาใช้กับคำสอนเรื่องปัญจธรรม) อึกเสียงหนึ่งที่มีเป็นข้อวิจารณ์ร่วมกับกรณีของพระเมตตาnanโนที กิกขุ ก็คือ เมื่อพิจารณาในมุมมองที่กว้างออกไปจะเห็นว่าพลิกล์ สมัยใหม่ที่อัตถนิช โภคทรัพย์อ้างถึงนั้น แท้จริงแล้วเป็นความคิดความเข้าใจที่ปราฏในนิยายวิทยาศาสตร์ อันมีกลิ่นอายของพลิกล์สมัยใหม่ ตามที่บรรดาผู้ที่เชื่อในพลังจิตหรือนักเคลื่อนไหวแห่งนวนิยายซึ่งชอบกัน ทั้งที่ความคิดความเข้าใจเหล่านี้ส่วนใหญ่ยังอยู่ในระดับจินตนาการ มิได้เป็นที่รับรองในวงการวิทยาศาสตร์ จึงกล่าวได้ว่า “พลิกล์ สมัยใหม่” ที่นักค้นคว้าท่านนี้ก่อตั้งมีฐานะเป็นส่วนย่อยของอีกองค์รวมหนึ่ง ได้แก่ “นิยายวิทยาศาสตร์” ดังแสดงไว้ในแผนภูมิ ๕



แผนภูมิ ๔



แผนภูมิ ๕

อีกคำถามหนึ่งที่ตามมาก็คือการตีความและอธิบายพระพุทธศาสนาด้วยกรอบของวิทยาศาสตร์ของอัตถนิชโภคทรัพย์นั้นดำเนินไปในกรอบของวาระอะไรด้วยหรือไม่ คำตอบต่อคำถามดังกล่าวจะเห็นได้เมื่อพิจารณาบทบาท

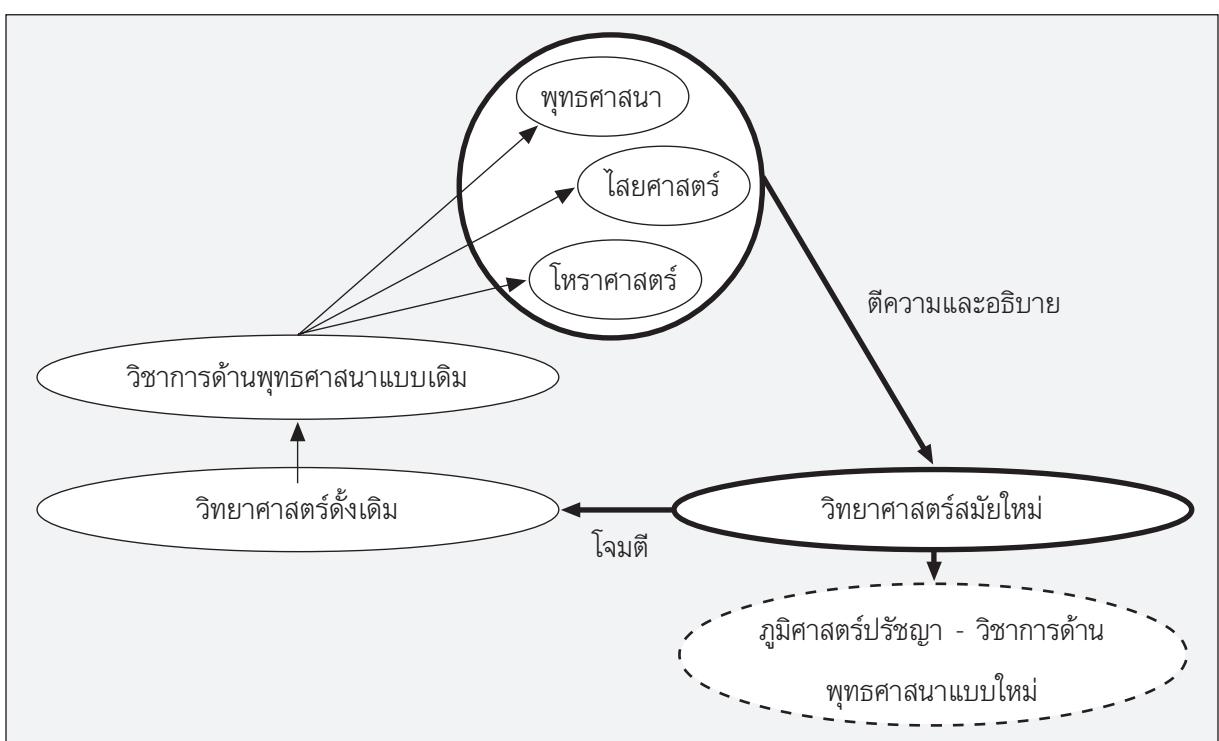
ของการอ้างถึงวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ของนักค้นคว้าท่านนี้ บทบาทดังกล่าวมีสองประการ บทบาทประการแรกคือที่เห็นมาข้างต้น ได้แก่ การตีความและอธิบายพระพุทธศาสนา ไวยคำลตร์ โทรศาสตร์ และศิลปะไทยต่างๆ บทบาท

ประการที่สองนั้นกว้างกว่าและเป็นส่วนหนึ่งของการตีความพระพุทธศาสนาแบบไทยที่มีการตีความและอธิบายพระพุทธศาสนาด้วยกรอบของวิทยาศาสตร์จัดเป็นองค์ประกอบส่วนหนึ่ง

การอ้างถึงวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ตามบทบาทที่สองนั้นมุ่งทำลายรากฐานของวิชาการด้านพระพุทธศาสนาที่มีอิทธิพลอยู่ในปัจจุบัน ขั้นตอนดังกล่าวประกอบด้วย (ก) การชี้ว่าวิชาการด้านพระพุทธศาสนาแบบปัจจุบันมีรากฐานอยู่บนวิทยาศาสตร์แบบดั้งเดิม และ (ข) การแสดงว่าในปัจจุบันมีวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ และยืนยันว่าวิทยาศาสตร์แบบดั้งเดิมนั้นไปด้วยกันไม่ได้กับวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ดังกล่าว อัตถนิช โภคทรัพย์เชื่อว่าด้วยเหตุที่มีรากฐานบนวิทยาศาสตร์แบบดั้งเดิม วิชาการด้านพระพุทธศาสนาแบบปัจจุบันจึงแยกพระพุทธศาสนา ไสยาสตร์ และโหรศาสตร์ออกจากกัน โดยระบุว่าพระพุทธศาสนาที่

แท้จริงจะต้องปราศจากไสยาสตร์ และโหรศาสตร์ การใช้วิทยาศาสตร์สมัยใหม่มาปฏิเสธวิทยาศาสตร์แบบดั้งเดิมย่อมส่งผลให้วิชาการด้านพระพุทธศาสนาแบบปัจจุบันหมดความชอบธรรมไปด้วย ผลที่ตามมาก็คือการแบ่งแยกพระพุทธศาสนา ไสยาสตร์ และโหรศาสตร์ออกจากกันกลายเป็นสิ่งที่ยอมรับไม่ได้

ในขณะเดียวกันอัตถนิช โภคทรัพย์อ้างถึงวิทยาศาสตร์สมัยใหม่เพื่อแสดงว่าแท้จริงแล้วพระพุทธศาสนาไสยาสตร์ และโหรศาสตร์ต่างก็อยู่รวมกันได้อย่างมีความหมายและมีความจำเป็น โดยอยู่ร่วมกันในนามของ “พุทธแบบไทย” และผู้ที่เข้าถึงความจริงข้อนี้ย่อมมองเห็นคักราชใหม่แห่งวิชาการด้านพระพุทธศาสนาที่อัตถนิช โภคทรัพย์เรียกว่า ภูมิศาสตร์ปรัชญา วะระแห่งการท้าทายวิชาการด้านพระพุทธศาสนาแบบเดิมสามารถแสดงให้เห็นตามแผนภูมิ ๖ ดังนี้

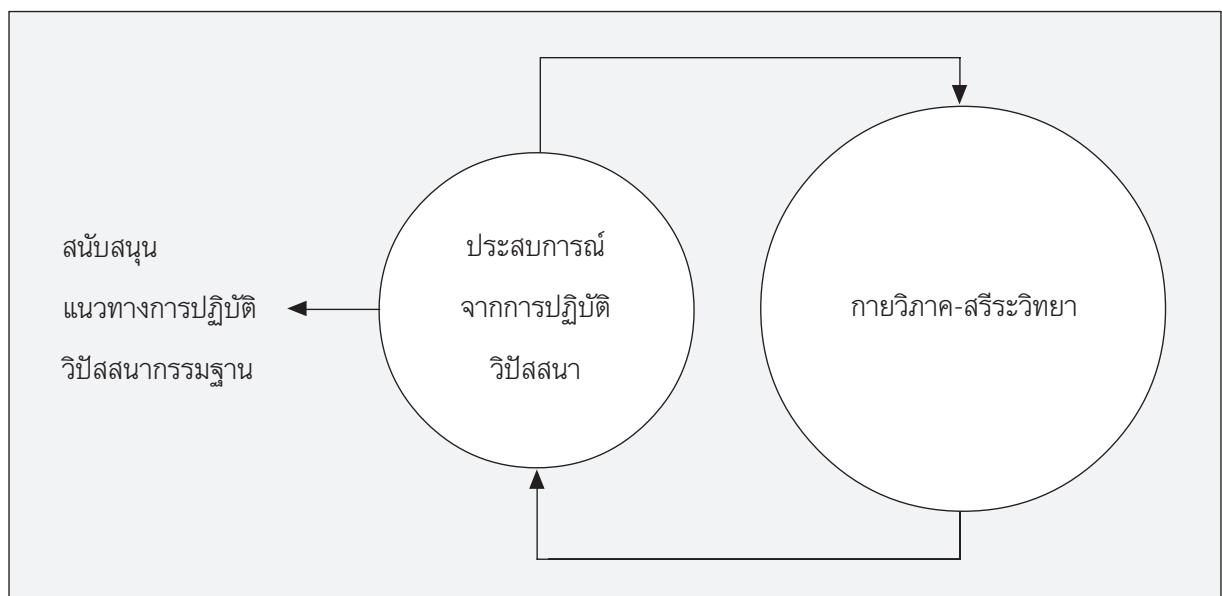




แผนภูมิดังกล่าวสะท้อนให้เห็นความคล้ายคลึงกับกรณีของพระเมตตาనั้นๆ ภิกขุในบางเรื่อง กรณีของพระเมตตาనั้นๆ ภิกขุ เป็นการย้ายพระพุทธศาสนาออกจากบริบทลังคมจาริตระหว่างประเทศไปสู่บริบทลังคมสมัยใหม่ ขณะที่กรณีของอัตถนิช โภคทรัพย์เป็นการย้ายพระพุทธศาสนา ไสยศาสตร์ และໂໂර迦ສต์ร์จากบริบทวิชาการด้านพระพุทธศาสนาแบบเดิมไปสู่บริบทวิชาการด้านพระพุทธศาสนาแบบใหม่ นอกจากนี้ เมื่อพิจารณาผลการวิเคราะห์การตีความและอธิบายความคู่กับวาระแห่งการตีความและอธิบายของอัตถนิช โภคทรัพย์ ก็สามารถสรุปได้ว่า รูปแบบการตีความและอธิบายพระพุทธศาสนาด้วยกรอบวิทยาศาสตร์ของนักค้นคว้าท่านนี้มีลักษณะเช่นเดียวกับพระเมตตา�ั้นๆ ภิกขุคือเป็น “รูปแบบการตีความและอธิบายแบบปฏิกริยา” (reactionary hermeneutics) เนื่อง

จากเป็นไปเพื่อทำลายอำนาจความนำเชื้อถือเดิมที่มีอยู่ได้แก่ วิชาการด้านพระพุทธศาสนาแบบที่มีอิทธิพลอยู่ในปัจจุบัน

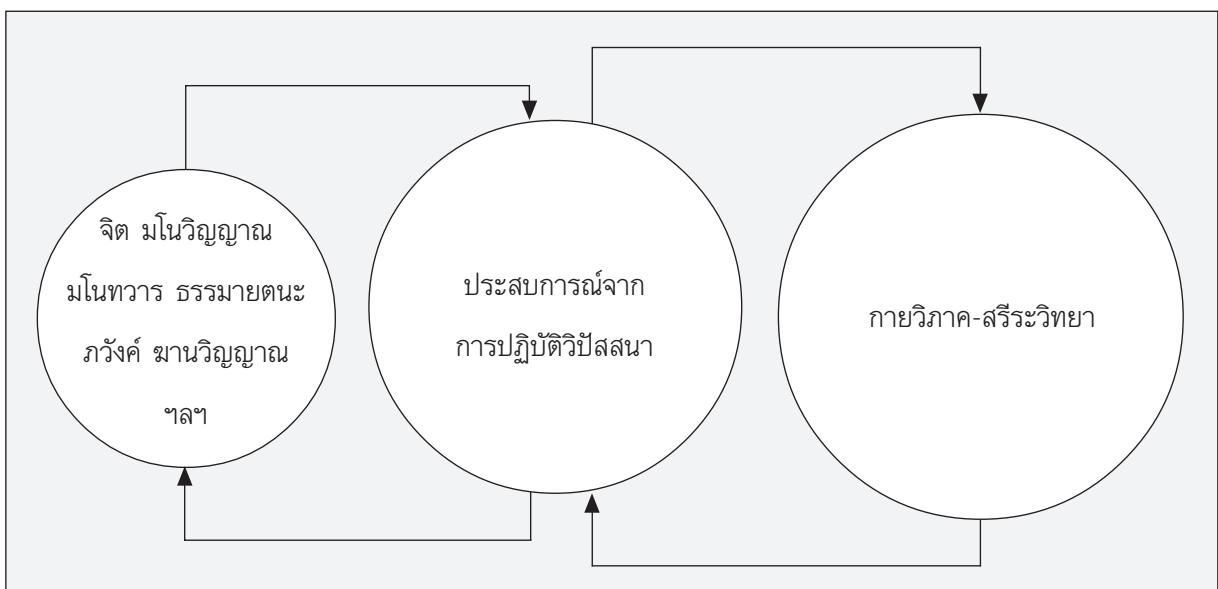
กรณีของพระครูภหวานุศาสด์ (ธมมธโร ภิกขุ) เป็นการตีความและอธิบายประลับกรณีจากการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานโดยอาศัยกรอบของวิทยาศาสตร์ ส่วนอย่างจึงเป็นประลับการณ์ทางศาสนาดังกล่าว ในขณะที่องค์รวมคือความรู้ทางวิทยาศาสตร์ส่วนที่เป็นกายวิภาค ( เช่น ตำแหน่งของสมองในกะโหลก ) และสรีรวิทยา ( เช่น หน้าที่ของสมอง ) เป้าหมายของการตีความและอธิบายดังกล่าวเป็นไปเพื่อสนับสนุนแนวทางการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานอันเป็นเอกลักษณ์ของท่านพระครูภหวานุฯ การตีความและอธิบายพระพุทธศาสนาด้วยกรอบของวิทยาศาสตร์ของท่านพระครูภหวานุฯ ลามารถแสดงตามแผนภูมิ ๗ ดังนี้



ดังเชื้อไว้แล้วว่าจุดสนใจของท่านพระครูภราṇาฯ ออยู่ที่ความพยายามทำความเข้าใจประสบการณ์ตรงที่ท่านมีในการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐาน ในความพยายามดังกล่าวในท่านพระครูภราণาฯ อาศัยทั้งคำสำคัญๆ ในพระพุทธศาสนา และครอบของกายวิภาค-สปริริตวิทยา ดังนั้น ลักษณะหนึ่งที่เห็นได้อย่างชัดเจนในกรณีของพระครูภราণาฯ คือการใช้คำสำคัญๆ ในพระพุทธศาสนาในความหมายที่แตกต่างอย่างมากไปจากความหมายมาตรฐาน เช่นคำว่า “จิต” “มโนวิญญาณ” “มโนทavar” “ธรรมายัตนะ” “ภวังค์” และ “งานวิญญาณ” เป็นต้น อันที่จริงลักษณะเช่นนี้ก็ปรากฏในล่องกรณีก่อนหน้า เช่นกัน แต่ในล่องกรณีนั้น ความหมายใหม่ที่ได้เป็นผลโดยตรงจากการนำคำสอนในพระพุทธศาสนาไปอยู่ในครอบของวิทยาศาสตร์ ขณะที่กรณีของท่านพระครูภราণาฯ ความหมายใหม่ของคำสำคัญๆ ในพระพุทธศาสนาได้มาจากการอยู่ในครอบของประสบการณ์ทางศาสนาอย่างไรก็ตาม เนื่องจากท่านพระครูภราণาฯ พยายามทำความเข้าใจประสบการณ์ทางศาสนาดังกล่าวโดยอาศัยครอบ

ของกายวิภาค-สปริริตวิทยา ดังนั้น ในที่สุดแล้ว คำสำคัญๆ ในพระพุทธศาสนาจึงมีความหมายสอดประสานไปกับเรื่องของกายวิภาค-สปริริตวิทยาด้วย ความล้มเหลวของการตีความและอธิบายระหว่างคำสำคัญในพระพุทธศาสนา ประสบการณ์ทางศาสนา และกายวิภาค-สปริริตวิทยาสามารถแสดงให้เห็นได้ตามแผนภูมิ ๔ ดังนี้

ข้อวิจารณ์ประการแรกที่คาดหวังได้ต่อกรณีของท่านพระครูภราণาฯ ก็คือความคลาดเคลื่อนของการใช้คำสำคัญต่างๆ ในพระพุทธศาสนา (เช่น ใช้ “งานวิญญาณ” เรียกประสบการณ์การมองเห็นความรู้ในร่างกาย แต่กลับใช้ “จิต” หรือ “มโนวิญญาณ” เป็นคนละสิ่งกัน นอกจากนี้ในส่วนของวิทยาศาสตร์นั้น แม้มีการอ้างอิงไม่นัก แต่ก็มีจุดที่ทำให้เกิดข้อสงสัยว่าไม่ตรงกับความรู้ด้านกายวิภาค เช่น รูเล็กๆ ที่เห็นบนกระเพาะบุรีเวณหัวคิ้วซึ่งระบุว่าเป็นมโนทavarนั้น ความรู้ทางกายวิภาคก็ระบุว่าเป็นช่องของเลี้นประสาท ซึ่งมีได้มีฐานะพิเศษที่ต่างจากช่องในลักษณะ





เดียวกันที่พบ ณ ตำแหน่งอื่นบนกระหลอดแต่ต่อไปยังได และแม่นอนว่าในทางพระพุทธศาสนา “มโนทวาร” ไม่ใช่ “ช่องทางออก” ของจิต

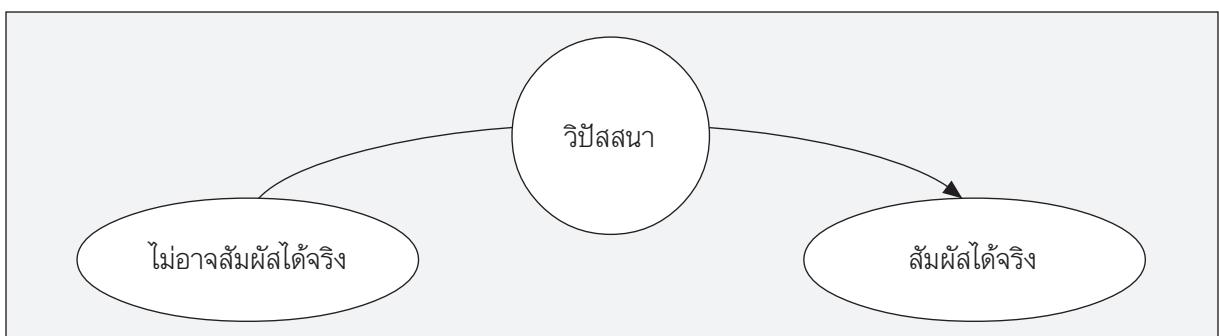
ในกรณีของพระเมตตา daneño ก็เช่น การอาศัยกรอบของวิทยาศาสตร์เป็นไปเพื่อหาหลักการแสวงหาความจริงของเหตุการณ์ในพระไตรปิฎก โดยการแสวงหาและผลของการแสวงหาดังกล่าวมีถิ่นที่ในวาระแห่งการท้าทายลังคอมแบบ Jarvis ประเพณี อันประกอบด้วยการเคลื่อนย้ายพระพุทธศาสนาสู่บริบทใหม่ที่เรียกว่าลังคอมที่พัฒนาแล้ว ในกรณีของอัตถนิช โภคทรัพย์ การอาศัยกรอบของวิทยาศาสตร์ เป็นไปเพื่อลับสนุนการมีอยู่ของ “พุทธแบบไทย” ซึ่งท้าทายวิชาการพระพุทธศาสนาแบบปัจจุบัน จัดเป็นการย้ายพระพุทธศาสนา ไสยศาสตร์ และไหรศาสตร์ไปสู่บริบทวิชาการด้านพระพุทธศาสนาแบบใหม่ แล้วในกรณีของท่านพระครูวรวนา อะโระคีอวาระ อันเป็นบริบทของเป้าหมายการใช้กรอบของวิทยาศาสตร์ หากพิจารณาดูแล้ว จะเห็นว่าแนวทางการปฏิบัติกรรมฐานอันเป็นเอกลักษณ์ซึ่งใช้การตีความและอธิบายตามกรอบของวิทยาศาสตร์มาสนับสนุนนั้น เป็นไปเพื่อตอบสนองต่อวาระแห่งการเผยแพร่การปฏิบัติปัลลนาลู่ประชาชนที่คิดไปว่าการปฏิบัติปัลลนา เป็นเรื่องไม่อาจล้มผัลได้จริง การตีความและอธิบายให้การปฏิบัติปัลลนาพื้นฐานอยู่บนลิ่งที่เป็นรูปธรรมอย่างยิ่ง

ทั้งในเชิงกายภาพ (เช่น สมองและกะโหลก) และในเชิงประสบการณ์ (เช่น ความรู้สึกถึงไออุ่น) เป็นการโยกย้ายการปฏิบัติปัลลนาออกจากบริบทความเชื่อเดิมว่าเป็นเรื่องไม่อาจล้มผัลได้จริงและนำเข้าสู่บริบทความเชื่อใหม่ว่ามีความเป็นรูปธรรม วาระดังกล่าวแสดงได้โดยง่ายในรูปแผนภูมิ ๙ ดังนี้

เมื่อพิจารณาผลการวิเคราะห์การตีความและอธิบายประสบการณ์ทางศาสนาด้วยกรอบวิทยาศาสตร์ ควบคู่กับวาระแห่งการตีความและอธิบายของท่านพระครูวรวนา ก็สามารถสรุปได้ว่ารูปแบบการตีความและอธิบายพระพุทธศาสนาด้วยกรอบวิทยาศาสตร์ของท่านคือ “รูปแบบการตีความและอธิบายเชิงรูปธรรม” (hermeneutics of corporeality) การตีความและอธิบายของท่านมีได้เป็นไปเพื่อท้าทายอำนาจความน่าเชื่อถือดั้งเดิมที่มีอยู่เหมือนในสองกรณีที่มาก่อน แต่เป็นไปเพื่อสร้างความเป็นรูปธรรมอย่างยิ่งให้แก่การปฏิบัติปัลลนา โดยความเป็นรูปธรรมนี้อยู่ในรูปกายวิภาค-ลรีระวิทยา

#### ๕. แนวทางที่ควรจะเป็นในการตีความและอธิบายพระพุทธศาสนาโดยใช้กรอบวิทยาศาสตร์

ในการนำเสนอแนวทางที่ควรจะเป็นในการตีความและอธิบายพระพุทธศาสนาโดยใช้กรอบวิทยาศาสตร์นั้น



ประเด็นแรกที่ควรซึ่งให้ชัดคือความแตกต่างระหว่าง “แนวทางที่ควรจะเป็นในการตีความและอธิบาย” กับ “รูปแบบที่ควรจะเป็นในการตีความและอธิบาย” ความแตกต่างดังกล่าวคุณน้ำไปกับความแตกต่างที่กล่าวไว้ในตอนต้นของบทนี้ระหว่าง “การตีความและอธิบาย” และ “รูปแบบการตีความและอธิบาย”

การตีความและอธิบายเป็นกิจกรรมที่กำกับด้วยตระกูลการทำงานอันนิยามได้ด้วยวงเวียนแห่งการตีความขณะที่รูปแบบการตีความและอธิบายเข้าใจได้โดยอาศัยวาระของการดำเนินกิจกรรมการตีความและอธิบาย ซึ่งแบบนี้เองและขอบอยู่เบื้องหลังกิจกรรมนั้น ข้อนี้สามารถนำมาอธิบายความแตกต่างระหว่าง “แนวทางที่ควรจะเป็นในการตีความและอธิบาย” กับ “รูปแบบที่ควรจะเป็นในการตีความและอธิบาย” ได้ กล่าวคือ การตั้งคำถามเกี่ยวกับแนวทางที่ควรจะเป็นในการตีความและอธิบายเป็นไปเพื่อแสวงหาองค์ประกอบที่ควรจะมีในการดำเนินกิจกรรมดังกล่าว ขณะเดียวกัน จะเห็นได้ว่า การตั้งคำถามเกี่ยวกับรูปแบบที่ควรจะเป็นในการตีความและอธิบายนั้น แม้ส่วนหนึ่งจะครอบคลุมคำถามเกี่ยวกับแนวทางที่ควรจะเป็น แต่ในอีกส่วนหนึ่งก็ทำให้ต้องตั้งคำถามเกี่ยวกับความหมายสมของวาระการตีความและอธิบาย

อย่างไรก็ตาม การแสวงหามาตรฐานที่เหมาะสมสำหรับการกำหนดวาระนั้นเป็นเรื่องไม่น่าเป็นไปได้ เนื่องจากองค์ประกอบสำคัญของวาระคือเป้าหมายอันมีความหมายในบริบทเฉพาะ ดังนั้น จึงมีได้แตกต่างหลากหลายเกินกว่าที่จะกำกับหรือประเมินด้วยมาตรฐานเดียวกัน ลิ่งที่ทำได้กับวาระคือการแสวงหา วิเคราะห์และวิพากษ์ปิดตามแต่ละบริบทของวาระเหล่านั้น นอกจากนี้ ในหลายกรณีวาระยังขึ้นกับจุดยืนทางปรัชญา ตัวอย่างที่ชัดเจนคือวาระต่างๆ ที่กำหนดในการออกแบบแบบสตรีนิยมแบบต่างๆ การถูกเลี้ยงด้วยความหมายสมของวาระจึงเป็นเรื่องของการถูกเลี้ยงทางปรัชญาไปเลี่ย หรือหากจะพิจารณาประเด็นนี้อย่างเฉพาะ

เจาะจงในความล้มพันธ์กับกรณีตัวอย่าง การตั้งคำถามเกี่ยวกับความหมายสมของวาระการตีความและอธิบายจะทำให้เราต้องถามว่าวาระของพระเมตตาตนันโนที ภิกขุในการนำพระพุทธศาสนาสู่บริบทแบบ “สังคมที่พัฒนาแล้ว” เป็นเรื่องหมายสมหรือไม่ เห็นได้ว่าถ้าจะประเมินวาระนี้ในที่สุดก็จะอุบกอกขอเขตการตีความและอธิบาย อันที่จริงการตั้งคำถามดังกล่าวสามารถถอยหลังได้ด้วยตนเองโดยไม่ต้องกล่าวถึงการตีความและอธิบายโดยด้วยซ้ำ และหากย้อนไปพิจารณาข้างบน จะเห็นว่าการตีความและอธิบายก็เป็นจักรกลหนึ่งที่มุ่งสนับสนุนคำตอบด้านใดด้านหนึ่งต่อคำถามดังกล่าว ด้วยความซับซ้อนเหล่านี้ เนื้อหาในส่วนนี้จึงมิได้เป็นการมุ่งพิจารณาเรื่องรูปแบบที่ควรจะเป็นในการตีความและอธิบาย แต่จะให้ความสนใจหลักแก่เรื่องแนวทางที่ควรจะเป็นในการตีความและอธิบาย (แต่ทั้งนี้ก็มิได้ลั่ทิ้งการตั้งคำถามเกี่ยวกับวาระที่ควรจะเป็นไปเลี่ยที่เดียว ตอนท้ายจะพบว่าการพิจารณาอันเจาะจงที่กิจกรรมการตีความและอธิบายที่ควรจะเป็นจะให้คำตอบบางอย่างเกี่ยวกับแนวทางการกำหนดวาระ)

คำถามต่อไปคืออะไรน่าจะเป็นแนวทางในการตอบคำถามเกี่ยวกับแนวทางที่ควรจะเป็นในการตีความและอธิบาย การศึกษาค้นคว้าไม่พบงานที่พิจารณาประเด็นคำานนี้โดยตรง พบแต่งานที่เสนอแนวทางที่ควรจะเป็นในการเบรียบเทียบศาสนากับวิทยาศาสตร์ ได้แก่ งานของคับเบอโชน (2003) หรืองานของเรลติโว (1978) ซึ่งมีประเด็นส่วนหนึ่งที่ตรงกับของคับเบอโชน สาเหตุส่วนหนึ่งที่ไม่พบการพิจารณาแนวทางที่ควรจะเป็นในการตีความและอธิบายน่าจะมาจากการชาติที่ซับซ้อนของการตีความและอธิบายอันเป็นกิจกรรมที่ยึดโยงกับหล่ายประเด็น ความล้มพันธ์กับวาระแห่งการตีความและอธิบายดังเห็นในการอภิปรายในยุคหน้าที่ผ่านมาก็น่าจะเป็นตัวอย่างที่ดีของความยุ่งยากอย่างไรก็ตาม เมื่อแยกองค์ประกอบของวาระออกไปก่อนงานในส่วนนี้น่าจะง่ายขึ้น

เมื่อมีความชัดเจนว่าจะแยกองค์ประกอบในส่วนของวาระออกไป และตั้งคำถามโดยเจาะจงที่กิจกรรม มิใช่ที่รูปแบบการตีความและอธิบาย แนวทางการตอบคำถาม ก็ควรที่จะอาศัยพื้นฐานจากองค์ประกอบของกิจกรรม การตีความและอธิบาย อันประกอบด้วยส่วนย่อย องค์รวม และความล้มเหลวห่วงทั้งสอง เป็นต้นควรที่จะกล่าวถึง องค์รวมเล็กก่อน เนื่องจากมีพื้นฐานจากการพิจารณาในส่วนของกรณีศึกษาทั้งสาม ดังเห็นแล้วว่าการเลือกองค์รวมนั้นขึ้นกับว่า ด้วยเหตุนี้ประเด็นเรื่องการเลือกจึงข้ามไปได้ ข้อพิจารณาจึงจะมุ่งให้ความสนใจแก่ลักษณะของ องค์รวมที่เลือกมาแล้วนั้น ฐานคติของการพิจารณาคือว่า แม้ว่าการเลือกองค์รวมนั้นเป็นไปเพื่อตอบสนองเป้าหมาย แห่งวาระ แต่ในที่นั้นจะถือว่าองค์รวมก็ไม่ได้มีค่าเป็นเพียง เครื่องมือเท่านั้น หากแต่ยังมีคุณค่าในตัวเองบางส่วนที่ควร ต้องเคารพ แน่นอนองค์รวมย่อมมีคุณค่าบางอย่าง จึงได้ รับการเลือกเพื่อสนองต่อวาระ แต่คุณค่านั้นควรได้รับ การเคารพด้วยเช่นกัน

ข้อเสนอแนะประการแรกบนฐานคติตั้งกล่าวคือ องค์รวมต้องมีความเที่ยงตรง ปัญหาข้างต้นจะเห็นว่ามี การเลือกวิทยาศาสตร์ล้มเหลวมาเป็นองค์รวม ด้วยเห็นว่า มีคุณค่าแห่งอำนาจความนำ เชือกถือ แต่เมื่อนำมาในทัศน์ หลักการ หรือทฤษฎีของวิทยาศาสตร์สมัยใหม่มาใช้จริง กลับพบลักษณะของทุติรากบทประเพทการใช้ความหมาย หลายนัยและความลับสนเกี่ยวกับประเพท กล่าวได้อีก นัยหนึ่งว่าเป็นการนำคำต่างๆ จากวิทยาศาสตร์สมัยใหม่มา ใช้โดยมิได้คงความหมายเดิมแล้ว ภาพที่ได้จึงเป็นการเลือก ใช้วิทยาศาสตร์สมัยใหม่เนื่องจากมีอำนาจความนำ เชือก แต่เมื่อนำมาใช้แล้ว ลิ่งที่เรียกว่า “วิทยาศาสตร์สมัยใหม่” นั้นกลับไม่ใช่วิทยาศาสตร์สมัยใหม่จริงๆ ลิ่งที่นำมาใช้จริง เป็นเพียงคำชี้มารพร้อมกับกลืนอัยอันเย้ายวนแห่งอำนาจ ความนำ เชือกเท่านั้น แน่นอนว่าในกรณีที่พิจารณา ปัญหา นี้ไม่ได้จำกัดที่ตัวคำเท่านั้น บางกรณีเป็นเรื่องของการใช้ลิ่ง

ที่วิทยาศาสตร์ศึกษาหรือคำนพบแต่บรรยายเนื้อหาไม่ตรง (เช่น เรื่องช่องบันกะหลกศรีษะ) แต่การใช้มโนทัศน์ หลักการ หรือทฤษฎีในความหมายใหม่ และใช้กับลิ่งผิดประเภทบ้างได้มากกว่า

ข้อพิจารณาต่อไปเกี่ยวกับส่วนย่อย ข้างต้นลุดได้ระบุว่าการประเมินที่ควบคู่ไปกับการวิเคราะห์กรณีศึกษา จะมุ่งให้ความสนใจเฉพาะองค์รวมโดยทั้งคำถามเกี่ยวกับ ปัญหาการประเมินส่วนย่อยไว้ ในส่วนขององค์รวมนั้น ได้เสนอแนะว่าเมื่อนำมาใช้เป็นองค์รวม ก็ควรใช้ลิ่งนั้น จริงๆ ถ้านำวิทยาศาสตร์สมัยใหม่มาใช้ ก็ควรใช้วิทยาศาสตร์ สมัยใหม่จริงๆ ไม่ใช่ประวัติศาสตร์วิจารณ์หรือความคิด ความเชื่อแบบความเคลื่อนไหวแห่งนวယุคที่นำมาปิดป้ายชื่อ ของวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ หากไม่แล้วเนื้อหาสาระของ องค์รวมที่เลือกจะมีประโยชน์อันใดนอกเหนือไปจากการเป็น ป้ายโฆษณา อย่างไรก็ตาม เป็นการยากที่จะให้ข้อเสนอแนะ เช่นเดียวกันในกรณีของส่วนย่อยได้ เหตุผลเนื่องจากใน การตีความและอธิบายนั้น ย่อมเป็นที่ชัดเจนแล้วว่ามี เป้าหมายที่จะเข้าใจเกินไปว่าความหมายที่ส่วนย่อยนั้นมี ในปัจจุบัน เป็นเรื่องไร้เหตุผลที่จะย้ายส่วนย่อยมาไว้ใน องค์รวมใหม่โดยคาดหวังให้ทุกอย่างของส่วนย่อยเหมือนเดิม

คำมาที่ตามมาก็คือควรจะพิจารณาอย่างไร เกี่ยวกับส่วนย่อย แนะนำเรามาอีกค่ายคำถามว่าจะเลือกส่วน ย่อยอย่างไร เนื่องจากเราเลี่ยงที่จะพิจารณาองค์ประกอบ เรื่องวาระ เหตุที่การเลี่ยงดังกล่าวนำสู่การไม่ถูกคำนึงนั้น เนื่องจากหากพิจารณากรณีศึกษาข้างต้นจะพบว่าการเลือก องค์รวมนั้นขึ้นกับส่วนย่อยที่เลือกไว้ก่อนและการเลือกส่วน ย่อยนั้นก็ขึ้นกับวาระที่มี ลิ่งที่นำจะช่วยพิจารณาเกี่ยวกับ ส่วนย่อยน่าจะเป็นคำถามเกี่ยวกับขอบเขตความเปลี่ยนแปลง ที่เรายอมรับได้เมื่อส่วนย่อยย้ายเข้ามาสู่องค์รวมใหม่ ทั้งนี้ เนื่องจากหากส่วนย่อยที่ย้ายมาเปลี่ยนไปโดยลิ่งเชิง อะไร จะเป็นประโยชน์ของการใช้ส่วนย่อยที่ไร้ตัวตนเช่นนั้น

ขณะเดียวกันส่วนย่อยเป็นอร์กีได้ ส่วนย่อยจะสามารถ มือทิพลต่อองค์รวมได้อย่างไร ดังที่กล่าวไว้แล้วว่าส่วนย่อย และองค์รวมมีความล้มพ้นกันในกรอบวงเวียนแห่งการตีความ ความเป็นวงศ์เรียนหมายความว่าทั้งสององค์ประกอบมี อธิพิผลซึ่งกันและกัน เราเข้าใจส่วนย่อยจากองค์รวมและ เข้าใจองค์รวมจากส่วนย่อย

ตัวอย่างในกรณีศึกษาที่ผ่านมา พบความเปลี่ยนแปลง โดยลิ้นเชิงที่เกิดกับส่วนย่อยบางอย่าง เช่น ในกรณีของ มหาปท레ส ๔ ในงานของพระเมตตามนต์ ภิกขุเอง ดังที่ได้อภิปรายไปแล้วว่าเบื้องต้นพระเมตตามนต์ ภิกขุระบุว่า มหาปท레ส ๔ ใช้สำหรับการตีความหลักธรรมเท่านั้น แต่เมื่อ ผ่านการตีความและอธิบายด้วยกรอบของ “วิทยาศาสตร์ สมัยใหม่” (หรือในอันที่จริงคือประวัติศาสตร์วิจารณ์) ก็ กลับกลายเป็นว่ามหาปท레ส ๔ ใช้สำหรับตีความเหตุการณ์ ทางประวัติศาสตร์อันมีลักษณะต่างไปอย่างลิ้นเชิงกับ หลักธรรม จัดได้ว่าเป็นการเปลี่ยนประเภทเชิงมโนทัศน์ไป โดยลิ้นเชิง ในกรณีเช่นนี้ ทำให้ตั้งคำถามได้ว่าการอ้าง มหาปท레ส ๔ ดังเดิมจะมีประโยชน์อันใดในเมื่อถูกลิ้นไปอยู่ ในองค์รวมแห่งประวัติศาสตร์วิจารณ์อย่างลิ้นเชิงโดย หลงเหลือไว้แต่ชื่อ ข้อนี้ก็นำลุบปัญหาเช่นเดียวกับที่กล่าวถึง ในส่วนขององค์รวมว่าเป็นกรณีของการหยิบยืมคำมาใช้ แบบป้ายโฆษณาเท่านั้น

ประเด็นเกี่ยวกับการนำส่วนย่อยมาใช้ในขอบเขต ที่ยังคงนัยสำคัญไว้กับความเข้าใจอย่างไร ก่อนอื่น ควรพิจารณา “รูปแบบความล้มพ้นร์แบบเสริมซึ่งกันและ กัน” (compatibility) ที่คับເບໂອชน (2003: 49) เสนอ เขา อธิบายว่ารูปแบบความล้มพ้นร์แบบนี้มีลักษณะยืนยันทั้ง ความคล้ายคลึงและความแตกต่างระหว่างพระพุทธศาสนา กับวิทยาศาสตร์ รูปแบบนี้มีได้เห็นว่าพระพุทธศาสนา กับวิทยาศาสตร์แตกต่างจนกระทั่งอยู่ร่วมกันไม่ได้ แต่ใน ขณะเดียวกัน ก็มีได้เห็นว่าพระพุทธศาสนา กับวิทยาศาสตร์ มีความคล้ายคลึงหรือกระทั้งเหมือนกัน รูปแบบนี้เห็นว่า

พระพุทธศาสนา กับวิทยาศาสตร์สามารถเสริมซึ่งกัน และกันโดยอาศัยจุดร่วมจุดต่างที่ต่างฝ่ายมีได้ กล่าวได้ว่า เป็นรูปแบบแห่งการเสวนा (dialogue) หรือ การสนทนា (conversation) ระหว่างกัน ตัวอย่างเช่น วิทยาศาสตร์ การแพทย์อาจพูดถึงการรักษาโรค และในขณะเดียวกัน พระพุทธศาสนา ก็อาจร่วมเสวนากับการรักษาโรคนั้น ในที่สุดแล้ว ก็จะได้การรักษาที่เป็นองค์รวมมากขึ้น และยัง อาจมีการเรียนรู้ซึ่งกันและกัน ทำให้สามารถพัฒนาโจทย์ เพื่อต่อยอดด้วยวิธีการของตนเอง

สำหรับเรื่องการเสวนานี้ วอลเลส (2003: 27) เห็น จุดเน้นต่างของออกไป คือ เห็นว่าควรเน้นประเด็นที่การรู้จักอีกฝ่ายหนึ่งทำให้เข้าใจตนเองได้ดีมากขึ้น ข้อเสนอแนะของ วอลเลสทำให้เห็นประเด็นที่ล้มพ้นร์กับการตีความและ อธิบาย ทำไม่การพบปะลิ่งที่แตกต่างจึงทำให้เข้าใจตนเอง ได้ดีมากขึ้น ประเด็นนี้มืออธิบายกันมากในศาสตร์การตีความ โดยมโนทัศน์ที่ช่วยอธิบายได้ดีที่สุดคือ “วงเวียนแห่ง การตีความ” ที่ได้กล่าวถึงตอนต้นนั้นเอง หากอาศัยวงเวียน แห่งการตีความเป็นกรอบ จะเข้าใจได้ว่ารูปแบบหนึ่งของ การเสวนาก็คือการใช้ลิ่งได้ลิ่งหนึ่งเป็นองค์รวมและใช้อีกลิ่งหนึ่งเป็นส่วนย่อย เช่น ใช้เล็กทัศน์ของพระพุทธศาสนาเป็น องค์รวม และใช้มโนทัศน์หรือทฤษฎีของวิทยาศาสตร์เป็น ส่วนย่อย หรืออาจเป็นไปในทางกลับกัน ความพยายาม ทำความเข้าใจจะก่อให้เกิดปฏิลิมพันธ์อย่างเป็นพลวัต ระหว่างองค์รวมกับส่วนย่อย ทำให้สามารถเห็นหรือสา ความหมายใหม่ๆ ออกมากได้ ไม่ว่าจะในส่วนขององค์รวม หรือส่วนย่อย

ประเด็นเกี่ยวกับการนำส่วนย่อยมาใช้ในขอบเขต ที่ยังคงนัยสำคัญไว้กับความเข้าใจโดยอาศัย “รูปแบบอันเน้น ความเสริมซึ่งกันและกัน” อันมีความหมายภายในกรอบของ วอลเลสที่เห็นว่าเป็นการเสวนานี้ช่วยให้เข้าใจตนเองได้ดีขึ้น หากยึดตามนี้ คำตามที่ต้องดูระหว่างนักเสเมอก็คือว่าการนำส่วน ย่อยจากพระพุทธศาสนาไปไว้ในองค์รวมแห่งวิทยาศาสตร์

นั้น ช่วยให้เข้าใจส่วนย่ออย่างดังกล่าวได้ดีขึ้นอย่างไร ช่วยให้เห็นความเป็นไปได้อื่นของความเข้าใจอะไรบ้าง

ประเด็นถัดไป การพิจารณากรณีศึกษาต่างๆ ทำให้เห็นว่าการเลือกองค์รวมนั้นขึ้นกับส่วนย่ออย่างที่เลือกไว้ก่อน โดยการเลือกส่วนย่อยนั้นก็ขึ้นกับว่าจะที่มีอยู่ แต่อันที่จริงความสามารถเลือกของครัวก่อนได้ ถ้าเราตะหนักว่าส่วนย่ออย่างของครัวมีผลแก่กัน การนำส่วนย่ออย่างใหม่เข้ามาสู่องค์รวมเป็นการท้าทายองค์รวมไปด้วยในตัว เนื่องจากต้องพยายามวิเคราะห์แล้วมุ่งต่างๆ ขององค์รวมเพื่อให้สามารถตอบสนองต่อส่วนย่ออย่างที่เลือกมาพิจารณาได้ กิจกรรมดังกล่าวมีชื่อเรียกว่ายังฯ ว่า “การเรียนรู้จากพระพุทธศาสนา” ด้วยว่า “การเรียนรู้จากพระพุทธศาสนา” ด้วยว่า เช่นความสามารถนักถึงนักจิตวิทยาที่มีกรอบการทำงานเชิงทฤษฎีจิตวิทยาของตนอยู่ก่อนและนำมโนทัศน์เกี่ยวกับอารมณ์ความรู้สึกบางอย่างจากพระพุทธศาสนาเข้าไปพิจารณาในกรอบการทำงานนั้นแล้ว ช่วยให้เข้าใจกรอบการทำงานหรือปรากฏการณ์ทางจิตวิทยาที่ศึกษาอยู่ในมุมมอง แห่งมุมหรือรายละเอียดใหม่ๆ ได้

เมื่อมาถึงจุดนี้ น่าจะเห็นได้ว่าผลที่ตามมาจากการพิจารณาส่วนย่ออย่างคือการจำกัดขอบเขตของว่าจะดังกล่าวไว้ก่อนหน้าว่าจะกับส่วนย่ออย่างมีความล้มเหลว กันดังนั้น ย่อเมี้ยนบางอย่างเกี่ยวกับการเลือกว่าจะตามมาจากการให้ข้อเสนอแนะว่าในการตีความและอธิบายส่วนย่ออย่างนั้นดังกล่าวก็คือว่าจะของ การตีความและอธิบายความความรู้ เป้าหมายเพื่อเสริมสร้างความเข้าใจในตนเองเป็นองค์ประกอบเสมอ ไม่ว่า “ตนเอง” จะหมายถึงพระพุทธศาสนาหรือวิทยาศาสตร์ ข้อนี้อาจเป็นที่ยอมรับได้ในกรณีของการทำงานเชิงวิชาการเป็นหลัก แต่เป็นที่ยอมรับไม่ได้สำหรับบุคคลที่ประสงค์จะนำการตีความพระพุทธศาสนาด้วยกรอบวิทยาศาสตร์มาใช้สำหรับการขับเคลื่อนทาง

ลังคમวัฒนธรรมและการเมือง อย่างไรก็ตาม ในที่นี้จะถือประเด็นดังกล่าวเป็นข้อเสนอแนะเกี่ยวกับวาระ เนื่องจากเป็นนัยที่ตามมาจากการข้อเสนอแนะเกี่ยวกับส่วนย่ออย่าง

สรุปได้ว่าแนวทางที่ควรจะเป็นในการตีความและอธิบายพระพุทธศาสนาโดยใช้กรอบวิทยาศาสตร์ประกอบด้วย (ก) องค์รวมที่เลือกมาใช้ ไม่ว่าจะเป็นมโนทัศน์ หลักการ หรือทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์ จะต้องมีเนื้อหาถูกต้องเที่ยงตรง (ข) ส่วนย่ออย่างที่เลือกมาจากพระพุทธศาสนา จะต้องมีนัยสำคัญ กล่าวคือ แม้จะพบความเป็นไปได้เชิงความหมายใหม่ๆ เกี่ยวกับส่วนย่ออย่างดังกล่าว แต่ความหมายของส่วนย่ออย่างนั้นต้องไม่เปลี่ยนแปลงไปโดยลิ้นเชิญ (เช่น ไม่เปลี่ยนประเภทเชิงมโนทัศน์) และ (ค) ควรกำหนดวาระแห่งการตีความและอธิบายให้มีเป้าหมายของการเข้าใจตนเอง ไม่ว่าจะหมายถึงการเข้าใจพระพุทธศาสนาหรือวิทยาศาสตร์ในมุมมอง แห่งมุม หรือรายละเอียดใหม่ๆ

## 6. สรุปผลการศึกษา

การวิเคราะห์แสดงว่าการตีความและอธิบายพระพุทธศาสนาด้วยกรอบวิทยาศาสตร์ของพระเมตตา นั้นโดย ภิกขุและอัตถนิช โภคทรัพย์ต่างจัดเป็น “รูปแบบการตีความและอธิบายแบบปฏิกริยา” เนื่องจากดำเนินไปในวาระแห่งการท้าทายอำนาจความนาเชื้อถืออันเป็นที่ยอมรับในปัจจุบัน กรณีของพระเมตตา นั้น ภิกขุนั้น อำนาจความนาเชื้อถือดังกล่าวได้แก่ลังคมหาวิศวะเพลน อันมีสถาบันลงมือเป็นตัวแทนสำคัญอย่างหนึ่ง ในกรณีของอัตถนิช โภคทรัพย์ อำนาจความนาเชื้อถือดังกล่าวได้แก่ วิชาการพุทธศาสนาศึกษาแบบที่มีอิทธิพลอยู่ในปัจจุบัน ขณะที่การตีความและอธิบายของพระครูภานุคุลสก์ (ธมุนโร ภิกขุ) จัดเป็น “รูปแบบการตีความและอธิบายเชิงรูปธรรม” อันมุ่งให้การปฏิบัติปัลลามีความเป็นรูปธรรมอันยึดโยงกับกายอย่างยิ่ง

การประเมินแสดงว่าในกรณีศึกษาเหล่านี้ มีปัญหาเกี่ยวกับความเที่ยงตรงในการอ้างเนื้อหาทางวิทยาศาสตร์ มีการใช้ทุติรรคบที่ไม่ถูกต้อง เช่น ความหมายของคำว่า “สุด” และ “เปลี่ยนแปลง” ไม่ถูกต้อง ทำให้ในที่สุดแล้วไม่อาจกล่าวได้ว่าวิทยาศาสตร์ที่อ้างอิงนั้นเป็นวิทยาศาสตร์จริงๆ นอกจากนี้ ยังพบว่าในหลายกรณี ผลของการตีความและอธิบายคำสอนพระพุทธศาสนาโดยอาศัยกรอบของวิทยาศาสตร์ ล่งผลให้คำสอนเหล่านั้นมีความหมายเปลี่ยนแปลงไปจากเดิม โดยสิ้นเชิง นำสู่ปัญหาคล้ายกันว่าคำสอนพระพุทธศาสนาที่กล่าวถึงอาจไม่ใช่คำสอนของพระพุทธศาสนาจริงๆ

สำหรับแนวทางที่ควรจะเป็นในการตีความและอธิบายพระพุทธศาสนาโดยใช้กรอบวิทยาศาสตร์นั้น พบร่วมกัน ควรดำเนินไปภายใต้กรอบความล้มพ้นร์แบบเริ่มซึ่งกันและกัน โดยมีข้อที่ต้องคำนึงถึงเกี่ยวกับองค์ประกอบขององค์รวมและส่วนย่อยในวงเวียนแห่งการตีความดังนี้ ประการแรกคือองค์รวมจากวิทยาศาสตร์ที่เลือกมาใช้ ไม่ว่าจะเป็นโน้ตค์น์ หลักการ หรืออุทุษฎี จะต้องอ้างอิงเนื้อหาอย่างถูกต้องเที่ยงตรง ประการต่อไป ต้องคงนัยสำคัญของส่วนย่อยที่เลือกมาจากพระพุทธศาสนา แม้การตีความและอธิบายจะทำให้เกิดความหมายใหม่ๆ ขึ้นมา แต่ความหมายนั้นต้องไม่เปลี่ยนแปลงไปโดยสิ้นเชิง และประการสุดท้าย ควรกำหนดการเข้าใจตนเองให้เป็นเป้าหมายของวาระแห่งการตีความและอธิบาย โดยการเข้าใจตนเองดังกล่าวอาจหมายถึงการเข้าใจพระพุทธศาสนาหรือวิทยาศาสตร์ในมุมมอง แรงบันดาลใจ หรือรายละเอียดใหม่ๆ ก็ได้

## 7. ข้อเสนอแนะ

การศึกษาแสดงให้เห็นว่าการนำพระพุทธศาสนา มาพิจารณาร่วมกับวิทยาศาสตร์ไม่ว่าจะในลักษณะ การเปรียบเทียบหรือตีความและอธิบาย ต่างประสบปัญหาร่วมกันเกี่ยวกับการใช้ทุติรรคบท ได้แก่ ประเภทด่วนรุปทวนคำตาม ใช้คำมีความหมายหลายนัย และลับสนเกี่ยวกับประเภท นอกจากนี้ยังมีปัญหาเรื่องความเที่ยงตรงในการอ้างอิงเนื้อหาทางวิทยาศาสตร์ หรือแม้แต่เนื้อหาทางพระพุทธศาสนาด้วย ดังนั้น จึงมีข้อเสนอแนะให้วางวิชาการด้านพุทธศาสนาศึกษาทบทวนวิธีการทำงานเกี่ยวกับการนำพระพุทธศาสนามาพิจารณาร่วมกับวิทยาศาสตร์เพื่อหลักเลี่ยงปัญหาเหล่านี้

นอกจากความแม่นยำในการใช้เหตุผลและเนื้อหาทางวิทยาศาสตร์ รวมถึงพระพุทธศาสนาซึ่งงานทุกประเภทควรที่จะต้องตระหนักแล้ว ทางออกอีกประการลำห้บ้งานประเภทตีความและอธิบายคืออาศัยตามแนวทางที่ควรจะเป็นในการตีความและอธิบายพระพุทธศาสนาด้วยกรอบวิทยาศาสตร์ตามที่เสนอแนะในงานวิจัยนี้ ซึ่งยังคงรูปแบบความล้มพ้นร์แบบเริ่มซึ่งกันและกันระหว่างพระพุทธศาสนา กับวิทยาศาสตร์ การใช้วิทยาศาสตร์เพื่อให้เข้าใจพระพุทธศาสนาในมุมมอง แรงบันดาลใจ หรือรายละเอียดใหม่ๆ เป็นการป้องกันมิให้พระพุทธศาสนาถูกลดถอนลงไป นอกจากนี้ การนำพระพุทธศาสนาไปช่วยในวิทยาศาสตร์ก็จะช่วยให้เห็นความสำคัญเกี่ยวกับข้อ (relevance) ของพระพุทธศาสนาได้ ซึ่งความน่าเชื่อถือจะตามมาในที่สุด อนึ่ง การทำงานในลักษณะนี้ต้องเตรียมใจรับด้วยว่าผลที่ได้อาจเป็นตรงข้าม เช่น อาจพบว่าพระพุทธศาสนาไม่สอดคล้องกับวิทยาศาสตร์



## เอกสารอ้างอิง

- คำม栀รญาณ อภิปุญโญ, พระ. ๒๕๕๑. วิทยาศาสตร์กับพระพุทธศาสนา. กรุงเทพฯ: สถาบันบันลือธรรม. / Khamphirayana Aphipunyo, Phra. 2008. *Science and Buddhism*. Bangkok: Sathabanbanleuatham.
- ชัยพฤกษ์ เพ็ญวิจิตร. ๒๕๓๙. พระพุทธศาสนา กับวิทยาศาสตร์. กรุงเทพฯ: ดอกหญ้า. / Chiyapruaksa Phenwijittra. 1996. *Buddhism and Science*. Bangkok: Dokya Press.
- \_\_\_\_\_. ๒๕๔๒. ศาสตร์แห่งจักรวาล ๒. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. / \_\_\_\_\_. 1999. *Satra Haeng Chakrawan II*. Bangkok : Chulalongkorn University Press.
- ธรรมโกศาจารย์ (ประยูร ธมมจิตโต), พระ. ๒๕๕๒. วิธีบูรณาการพระพุทธศาสนา กับศาสตร์สมัยใหม่. พระนครศรีอยุธยา: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณ์ราชวิทยาลัย. / Thamkhosachan (Prayun Dhammadchitto), Phra. 2009a. *How to Integrate Buddhism and New Sciences*. Phranakonsri-Ayuthya: Mahachulalongkonrajvidyalaya Press.
- \_\_\_\_\_. ๒๕๕๒. “ปาฐกถาธรรมเฉลิมพระเกียรติ เรื่อง พระพุทธศาสนาและวิทยาศาสตร์ สร้างสรรค์วัฒนธรรมแห่งปัญญา.” ใน สาโรช คิวโนกชธรรม, บรรณาธิการ. พระพุทธศาสนาและวิทยาศาสตร์ สร้างสรรค์ วัฒนธรรมแห่งปัญญา เฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวภูมิพลอดุลยเดช ๘๙ พรรษา ๕ รัชนาคม ๒๕๕๒. กรุงเทพฯ: พิทักษ์การพิมพ์, หน้า ๓๗-๖๓. / \_\_\_\_\_. 2009B. “Pathakhatha Chaloemphrakhiat Rueang Phraputtasatsana Lae Vidyasatra Sangsan Watnatham Haeng Panya.” Nai Saroj Sivamokhsadham, ed. *Phrabuddhasasana Lae Vidyasatra Sangsan Watnatham Haeng Panya Chaloemphrakhiat Phrabatsomdet Phrachaoyohua Bhumibala Adulyadej the 82th Anniversary 5<sup>th</sup> November 2009*. Bangkok : Phithak Press, pp. 37-63.
- ธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต), พระ. ๒๕๓. พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม. พิมพ์ครั้งที่ ๙. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. / Dhammapitaka (P. A. Payutto), Phra. 2000. *Photchananukrom Buddhasat Chabap Pramuan Dham*. 9<sup>th</sup> ed. Bangkok: Mahachulalongkornrajvidyalaya Press.
- บัญชา ธนาบุญสมบัติ. ๒๕๕๑. “วิทยาศาสตร์ที่ถูกบิดเบือน: กรณี “ไอน์สไตน์พบ พระพุทธเจ้าเห็น”.” [Online]. / Bancha Thanabunsombat. 2008. “The Distorted Sciences: A Case of “Einstein Found, The Buddha Saw”.” [Online] <http://www.gotoknow.org/blog/science/192799> (Retrieved on 15<sup>th</sup> July 2011)
- \_\_\_\_\_. ๒๕๕๒. “หลักความไม่แน่นอน ทางความตั้ม暝ายสิ่งอะไร?” [Online]. / \_\_\_\_\_. 2009. “What is the Principle of Indeterminacy in Quantum Physics.” [Online] Retrieved on 15<sup>th</sup> July 2011 <http://www.gotoknow.org/blog/science/posts/135496>.
- ภวนานุศาสก์ (ธมมจาร ภิกขุ), พระครู. ม.ป.ป. แนะนำปฏิบัติอธิบายบท ๔. สุพรรณบุรี: ศูนย์วิปัสสนา กัมมัฏฐาน วัดไตรามธรรมาราม. / Bhavananusat (Dhammadharo Bhikkhu), Phrakru. n.d. *Nae Withi Pratibat Iriyabot Si*. Supanburi : Wat Sai Ngam Dhammadhararam's Meditation Center.

- เมตตาโนโถ ภิกขุ, พระ. ๒๕๔๕. เหตุเกิดเมื่อ พ.ศ. ๑. เล่ม ๑: วิเคราะห์กรณีพุทธปรินิพพาน. กรุงเทพฯ: พระอาทิตย์. / Mettanando Bhikkhu, Phra. 2002a. Het Koet Muea Po So 1. vol. 1: Wikhro Korani Buddhaparinibbana. Bangkok: Phra Athit.
๒๕๔๖. เหตุเกิดเมื่อ พ.ศ. ๑. เล่ม ๒: วิเคราะห์กรณีปัญมลังคายนาและภิกขุณีสงฆ์. กรุงเทพฯ: พระอาทิตย์. / Mettanando Bhikkhu, Phra. 2002b. Het Koet Muea Po So 1. Vol 2: Wikhro Korani Prathomsangkhaiyana Lae Bhikkhunisong. Bangkok: Phra Athit.
- ราชบันทิตยสถาน. ๒๕๔๗. พจนานุกรมศัพท์ศาสนาสากล อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบันทิตยสถาน. กรุงเทพฯ: ราชบันทิตยสถาน. / The Royal Institute. 1999. Potchananukrom Sasanasakon English-Thai Chabap Rajabandityasathan. Bangkok: The Royal Institute.
- โรจน์รุ่ง สุวรรณสุทธิ. ๒๕๕๒. “การสำรวจเฉลี่ยพระเกียรติเรื่อง พระพุทธศาสนาและวิทยาศาสตร์ สร้างสรรค์วัฒนธรรมแห่งปัญญา.” ใน สาโรช คิวโนกษธรรม, บรรณาธิการ. พระพุทธศาสนาและวิทยาศาสตร์ สร้างสรรค์ วัฒนธรรมแห่งปัญญา เฉลี่ยพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวภูมิพลอดุลยเดช ๘๒ พรรษา ๕ ธันวาคม ๒๕๕๒. กรุงเทพฯ: พิทักษ์การพิมพ์, หน้า ๔๗-๕๙. / Rotrung Suwansuthi. 2009. “Kansewana Chaloemphrakhiat Rueang Phrabuddhasasana Lae vidyasatra Sangsan Watnatham Haeng Panya.” Nai Saroj Sivamokhsadham, ed. Phrabuddhasasana Lae Vidyasatra Sangsan Watnatham Haeng Panya Chaloemphrakhiat Phrabatsomdet Phrachaoyohua Bhumibala Adulyadet the 82th Anniversary 5<sup>th</sup> November 2009. Bangkok: Phithak, pp. 79-99.
- วัชระ งามจิตราเจริญ. ๒๕๕๔. “พระพุทธศาสนา กับฟิลิกส์มัยใหม่.” วารสารพุทธศาสนาศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. ๑๘ (๑): ๓๗-๖๔. / Watchara Ngamchitcharoen. 2011. “Buddhism and Modern Physics.” Journal of Buddhist Studies Chulalongkorn University. 18 (1): 39-65.
- ศุภวรรณ พิพัฒพรธนาวงศ์ กรีน. ๒๕๕๐. ไอน์สไตน์ถาม พระพุทธเจ้าตอบ จากคำถามที่ครอบจักรวาลสู่คำตอบที่เป็นอมตะ. กรุงเทพฯ: พรีเมียด. / Suphawan Pipatpanwong Green. 2007. Einstein's Question, Buddha's Answer From The General Question to The Absolute True Answer. Bangkok: Freemind.
- สม สุจิรา. ๒๕๕๓. ไอน์สไตน์พบพระพุทธเจ้าเห็น. กรุงเทพฯ: ออมรินทร์. / Som Suchira. 2010. Einstein Found, Buddha Saw. Bangkok: Amarin.
- แสงเทียน อุย়েদা. ๒๕๕๒. “พุทธสถิติ: แนวคิดการเชื่อมโยงสถิติศาสตร์กับพุทธศาสนา.” สหศาสตร์. 9 (3): 13-38. / Saengtian Yuthao. 2009. “Buddhist Statistics: Concept of Correlation between Statistics and Buddhist Science.” Multi-Science. 9 (3): 13-38.
- อัตตันิช โภคทรัพย์. ๒๕๕๒. มหาเวทย์มวยไทย. กรุงเทพฯ: พี.วอทิน. / Atthanit Phokasap. 2009. Mahawet Muaj Thai. Bangkok: P.Watin.



- อำนวย ขำปรางค์. ๒๕๔๓. **วิทยาศาสตร์กับพระพุทธศาสนา**. กรุงเทพฯ: جامจุรีโปรดักชั่น. / Amnuai Khamprang.
2000. **Sciences and Buddhism**. Bangkok: Chamchuri Products.
- โอลาร์ เพียรธรรม. ๒๕๔๙. **ตามหาความจริง วิทยาศาสตร์กับพุทธธรรม**. กรุงเทพฯ: มรรอมดา. / Olan Phiandham.
2006. **To Inquiry the Truth of Sciences and Buddha-dhamma**. Bangkok: Thammada.
- Cabezon, J. I. 2003. "Buddhism and Science: On the Nature of the Dialogue." in B. Alan Wallace, ed. **Buddhism and Science: Breaking New Ground**. New York: Columbia University Press.
- Collett, A. 2009. "Historio-Critical Hermeneutics in the Study of Women in Early Indian Buddhism." **Numen**. 56: 91-117.
- Dalai Lama, His Holiness the XIV. 2003. "Understanding and Transforming the Mind." in B. Allan Wallace, Ed. **Buddhism and Science: Breaking New Ground**. New York: Columbia University Press, pp. 91-103.
- Explication & Interpretation**. 1998. Critical Link. University of Hawai'i. [Online]. Retrieved on October 2, 2011 from <http://www.english.hawaii.edu/criticalink/explication/index.html>.
- Jones, A. Z. & Robbins, D. n.d. **Einstein's Special Relativity**. [Online]. Retrieved on December 2, 2011 from [www.dummies.com/how-to/content/einsteins-special-relativity.html](http://www.dummies.com/how-to/content/einsteins-special-relativity.html).
- Lopez, D. S. 2008. **Buddhism & Science. A Guide for the Perplexed**. Chicago: The University of Chicago Press.
- McMahan, D. L. 2004. "Modernity and the Early Discourse of Scientific Buddhism." **Journal of the American Academy of Religion**. 72 (4): 897-933.
- Mishlove, J. 1997. **The Roots of Consciousness: The Classic Encyclopedia of Consciousness Studies**. Revised and Expanded Edition. New York: Marlowe.
- Powers, J. R. 1982. **Philosophy and the New Physics**. London: Routledge.
- Restivo, S. P. 1978. "Parallels and Paradoxes in Modern Physics and Eastern Mysticism: I-A Critical Reconnaissance." **Social Studies of Science**. 8 (2): 143-181.
- Ricoeur, P. 1981. "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text." in John B. Thompson, ed., trans. **Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation**. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 197-221.
- Wallace, B. A. 2003. "Introduction." in Author, ed. **Buddhism and Science: Breaking New Ground**. Columbia University Press.
- Welch, C. 2003. "Historical Criticism." in **Encyclopedia of Science and Religion** 1: 410-412.
- York, M. 2004. **Historical Dictionary of New Age Movements**. Lanham, MD: Scarecrow Press.



# ທຖ່ງກົງບຽນາກາຮເຊີງພຸທ່ອ\*

ອຣທ້ຍ ມືແສງ\*\*

## ບທຄັດຍ່ອ

ແນວຄົດເວົ້ອງກະບວນທັນນີ້ແມ່ຈັດເປັນກະແລ່ໃໝ່ໃນຍຸດປ່າຈຸບັນ ເປັນແນວຄົດເກີຍວັກບໍາກາຮບ່ຽນາກາຮທຸກລິ່ງທຸກອຍ່າງວ່າມີຄວາມລັມພັນນີ້ເຂື່ອມໂຍງກັນ ໄມສາມາດຄລະທັງເວົ້ອງໄດ້ເວົ້ອງທັງໝົດໄດ້. ແນວຄົດນີ້ຈະຫຼວຍແກ້ໄຂປ່າງຫາທີ່ສັບສົນໃນປ່າຈຸບັນໃໝ່ບຽນລຸ່ມໄດ້ດີຍິ່ງຂຶ້ນ ແລະທຳໃຫ້ລັກຄມອູ່ຮ່ວມກັນໄດ້ຢ່າງລັນດີສຸຂ ບທຄວາມວິຈ່ຍນີ້ຈະແສດທິ່ທ້ັນວ່າ ພຸທ່ອຄາສນາມີແນວຄົດເວົ້ອງກະບວນກາຮແລະເວົ້ອງຄວາມລັມພັນນີ້ເຂື່ອມໂຍງອີງອາຄີ່ງກັນແລະກັນມາຕັ້ງແຕ່ເມື່ອ ໨໧໦໦໦ ປີແລ້ວ ທຖ່ງກົງບຽນາກາຮເຊີງພຸທ່ອ ເປັນການນຳເສັນອກກະບວນກາຮຫລັກຮຽມໃນພຸທ່ອຄາສນາກັບແນວຄົດເວົ້ອງທຖ່ງກົງບຽນາກາຮຂອງເຄນ ວິລເບອ່ວ໌ ຊຶ່ງສາມາດນຳໄປໃໝ່ໃນການພັດນາທີ່ຈຳດ້ານຈົດ ລັກຄມແລະລົ່ງແວດລ້ອມໃຫ້ເໜີມສະມັກລັກຄມໄທຢູ່ໄດ້ຢ່າງສົມບູຮົນ ແລະໄດ້ພົບກັບລັນດີສຸໃນທີ່ສຸດ

ຄຳສຳຄັບ : ທຖ່ງກົງບຽນາກາຮ, ອີທັບປ່າຈຸຍຕາ, ທຖ່ງກົງບຽນາກາຮເຊີງພຸທ່ອ, ກາຮພັດນາຈົດ

\* ບທຄວາມນີ້ເປັນລ່ວນໜຶ່ງຂອງວິທຍານິພනນີ້ເວົ້ອງ “ທຖ່ງກົງບຽນາກາຮເຊີງພຸທ່ອ” ວິທຍານິພනນີ້ປະລຸງຄູາດຸ່ງກົງບັນທຶດ ສາຂາພະພຸທ່ອຄາສນາບັນທຶດວິທຍາລັຍ ມາກວິທຍາລັຍມາຫຸ້າລາງກຽມຮາຊີວະການຮາຊີວິທຍາລັຍ. ເມື່ອ ໨໫໬໫໬.

\*\* ດຸ່ງກົງບັນທຶດ ສາຂາພະພຸທ່ອຄາສນາ ມາກວິທຍາລັຍມາຫຸ້າລາງກຽມຮາຊີວະການຮາຊີວິທຍາລັຍ

# The Buddhist Integral Theory

## Abstract

The concept of “New Paradigm” is one of the new currents of thought in contemporary world. This is a concept of integration which stipulates that all things are interconnected and nothing can be left out. This concept could help alleviate today’s complex problems and be conducive to creating a more peaceful collective existence. This article argues that in Buddhism there is this concept of integration which has been articulated in the Theory of Dependent Origination as explained by the Lord Buddha some 2,600 years ago. This article develops a “Buddhist Integral Theory” which aims to relate the Buddhist doctrines and Ken Wilber’s Integral Theory. This theory can be applied for an integrated development of the mental, social and environmental dimensions of Thai society and could eventually bring about peace and happiness for all.

**Key Words :** Integral Theory, Dependent Origination, Buddhist Integral Theory, Mental Development

การศึกษาด้านปรัชญาและศาสนาโดยเฉพาะพุทธศาสนาถือว่าที่ในปัจจุบันเป็นไปอย่างกว้างขวาง การได้ศึกษาเทียบเคียงกับศาสตร์สมัยใหม่และศาสตร์ตะวันตก ทำให้พุทธศาสนามีการศึกษาเป็นรูปธรรม มีหลักทางวิชาการ และเป็นเรื่องที่ล่มล้มย หมายความกับสถานการณ์ในโลกปัจจุบัน

ศาสตร์ทุกสาขาในปัจจุบัน มีผู้เห็นว่าสูกครอบงำด้วยแนวคิดทางวิทยาศาสตร์ซึ่งเป็นแนวคิดแบบลดทอน (Reductionism) ทำให้นักคิดหลายท่านมองปัญหาต่างๆ ไม่รอบด้าน และสำหรับปัญหานิยมปัจจุบันซึ่งเป็นปัญหาที่ลับซับซ้อนกว่าในอดีตมาก ทำให้การแก้ไขปัญหาต่างๆ นั้นไม่สามารถบรรลุผลสำเร็จได้ จึงมีการเสนอว่าการมองภาพอย่างองค์รวม (holistic) เท่านั้น ที่จะทำให้เห็นปัญหาและพบสาเหตุของปัญหายอย่างรอบด้าน และจะทำให้การแก้ไขดำเนินไปได้อย่างถูกต้องและประสบผลสำเร็จ การมองทุกอย่างเชื่อมโยงกัน และครบถ้วน ส าเร็จว่ามองอย่าง “บูรณาการ (integral)”

นักคิดและนักปรัชญาชาวตะวันตกซึ่งได้รับการกล่าวถึงอย่างมากในช่วง ๓๐ ปีมานี้ คือ เคน วิลเบอร์<sup>๙</sup> ได้นำเสนอแนวคิดเรื่องທຖ່ງວິນຸຽນາກາຮ (Integral Theory) เพื่อศึกษาและทำความเข้าใจลึกลงต่างๆ ที่เกิดขึ้นอย่างองค์รวม และนำมาซึ่งความรู้ที่ครอบคลุมทุกด้านและแนวทางแก้ไขอย่างถูกจุดและครบถ้วน นอกจากนี้ เ肯 วิลเบอร์ยังได้ศึกษาแนวคิดทางปรัชญาและศาสนาหลายศาสนา เช่น เวทานตะ ยินดู พุทธศาสนาพมานฯ เชน และพุทธศาสนาถือว่า แนวคิดเหล่านี้มีอิทธิพลต่อທຖ່ງວິນຸຽນາກາຮของเข้าด้วย

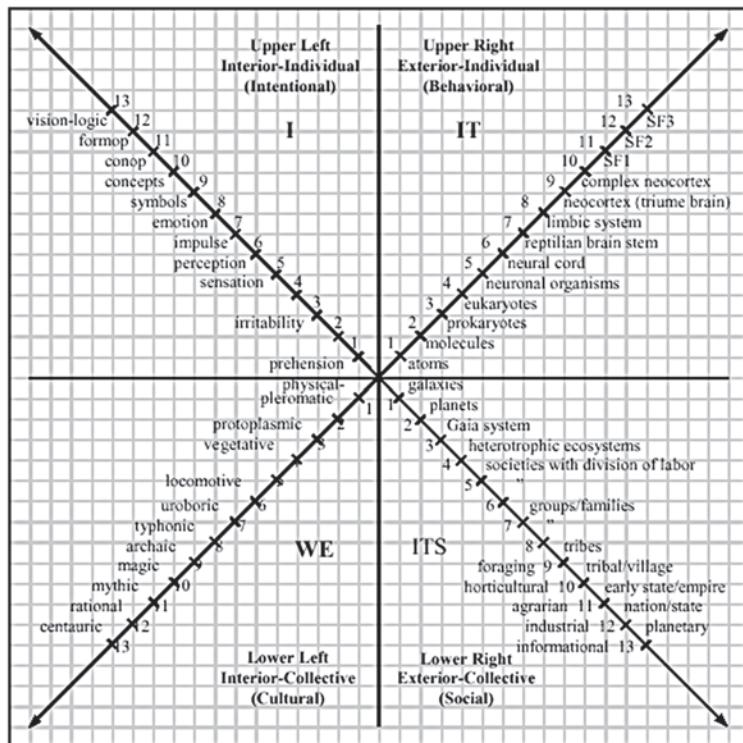
ທຖ່ງວິນຸຽນາກາຮມีความสอดคล้องกับเรื่องปฏิจลสมุปบาทหรืออิทัปปัจจยตาใน พุทธศาสนา หรือ หลักที่ว่าด้วยทุกสิ่งเชื่อมโยงสัมพันธ์กัน เกี่ยวพันกัน ดังนั้น การที่จะเข้าใจลึกลงต่างๆ ได้ต้องไม่มองแบบแยกส่วนหรือเฉพาะส่วน แต่ต้องเห็นภาพทั้งหมดก่อน การที่ได้เห็นภาพทั้งหมดว่าคืออะไร คือที่มาของการคิดแบบบูรณาการ (ยุคคริสต์纪元, ๒๕๔๓: ๑๖) และแนวคิดแบบบูรณาการนี้เอง คือ หัวใจของกระบวนการทัศน์ใหม่ (ยุค คริสต์纪元, ๒๕๔๓: ๑๗)

ผู้วิจัยเห็นว่าพระธรรมที่พระพุทธเจ้าทรงคัมภี เมื่อ ๒๖๐๐ ปี มีความทันสมัยและสอดคล้องกับแนวคิดที่เป็น “กระบวนการทัศน์ใหม่” คือมีแนวคิดพื้นฐานที่ว่าทุกสิ่งทุกอย่างสัมพันธ์กัน เชื่อมโยงกันตามหลักอิทัปปัจจยตาหรือปฏิจลสมุปบาท ผู้วิจัยจะได้เคราะห์และลังเคราะห์แนวคิดทางพุทธศาสนาบูรณาการกับທথ່ງວິນຸຽນາກາຮของเคน วิลเบอร์ นำเสนอด้วย “ທຖ່ງວິນຸຽນາກາຮເຊີງພຸທ່ອ” ທຖ່ງວິນຸຽນາກາຮເຊີງພຸທ່ອนี้จะทำให้ความเข้าใจในหลักธรรมทางพุทธศาสนาเป็นรูปธรรมมากขึ้น สามารถนำไปใช้ในการพัฒนาทั้งด้านจิต สังคมและลิ่งแวดล้อมให้เหมาะสมกับสังคมไทยได้อย่างสมบูรณ์

## ທຖ່ງວິນຸຽນາກາຮ (Integral Theory)

ທຖ່ງວິນຸຽນາກາຮ เรียกอีกอย่างว่า มนthalทศน์ ๔ ด้าน (The Four Quadrants) หรือ อะ-คว่า AQAL (All Quadrants All Levels) เป็นທຖ່ງວິນຸຽນາກາຮที่เรียกว่า Grand Theory ครอบคลุมเรื่องต่างๆ ที่มนุษย์เกี่ยวข้องทั้งเรื่องภายในตนเอง สิ่งที่ปรากฏภายนอก กายภาพ วัฒนธรรม ประเพณี วิถีชีวิต และลังคอม ไปจนถึงจักรวาลและเทววิทยา มนthalทศน์ ๔ ด้านประกอบด้วย ด้านฉันหรือเจตนา (I) ด้านพฤติกรรม (It) ด้านวัฒนธรรม (We) และด้านลังคอม (Its)

<sup>๙</sup> เ肯 วิลเบอร์ (Ken Wilber: 1949 -) นักปรัชญาชาวอเมริกัน มีผลงานการค้นคว้าและเขียนหนังสือเกี่ยวกับศาสนา ปรัชญา มากกว่า ๓๐ เล่ม ศึกษาประวัติเพิ่มเติมได้จาก [http://en.wikipedia.org/wiki/Ken\\_Wilber](http://en.wikipedia.org/wiki/Ken_Wilber).



ภาพที่ ๑ ทฤษฎีบูรณาการหรือมโนทัศน์ ๔ ด้าน (Ken Willber, 2000: 198)

ทฤษฎีบูรณาการได้รับอิทธิพลทางความคิดจากศาสตร์หลายสาขา รวมทั้งอิทธิพลของศาสนาทั้งด้านตะวันออกและตะวันตก เช่น พระหมณ์-ขินดู พุทธศาสนา วัชรยาน และเชน นอกเหนือนี้ ทฤษฎีอื่นๆ ที่สำคัญและมีอิทธิพลต่อแนวคิดของเคน วิลเบอร์คือ ทฤษฎีวัฒนาการ (Evolution Theory) ทฤษฎีระบบ (System Theory) ทฤษฎีพัฒนาการทางดิตปัญญาของฌอง เพียเจ็ต (Jean Piaget's Intellectual Development Theory) ลำดับขั้นความต้องการของมาสโลว์ (Maslow's Hierarchical of Needs) แนวคิดเชิงโครงสร้างนิยม (Structuralism) ทฤษฎีเคลียวแพลวัต (Spiral Dynamics Theory) และแนวคิดหลังสมัยนิยม (Postmodernism)

เคน วิลเบอร์ได้ให้ความสำคัญกับแนวคิดของนักปรัชญาทุกท่าน และเห็นว่าทุกคนมีส่วนถูกแต้ม่กล้าทั้งหมด (Ken Willber, 2001: 140) เพราะทุกคนมองปัญหาอย่าง

แยกส่วนหรืออย่างลดทอน ดังนั้น การบูรณาการความคิดของนักปรัชญาทุกท่านที่สอดคล้องกับแนวคิดหลักของเคน วิลเบอร์ เป็นสิ่งที่เคน วิลเบอร์ได้รับรวม เชื่อมโยง และทำความลัมพันธ์ จึงเกิดเป็น “ทฤษฎีบูรณาการ”

มโนทัศน์ที่ ๑ กล่าวถึงเรื่องจิตและการพัฒนาจิต โดยกล่าวว่า จิตกระจายไปทุกภาคส่วน หรือทุกมโนทัศน์ จิตในความหมายของเคน วิลเบอร์ หมายถึง ศาสตร์ทุกศาสตร์ในทุกสาขาวิชา<sup>๔</sup> ซึ่งในที่นี้จะหมายถึงองค์ความรู้ที่ปรากฏในด้านต่างๆ เช่น จิตในความหมายของศาสตร์แห่งการรู้คิด จิตในความหมายของปรั�اثจิตวิทยา จิตใน

<sup>๔</sup> ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Ken Wilber, *The Eye of Spirit: An Integral Vision For A World Gone Slightly Mad*, third Edition Expanded, (Boston: Shambhala, 2001), pp. 243-246.



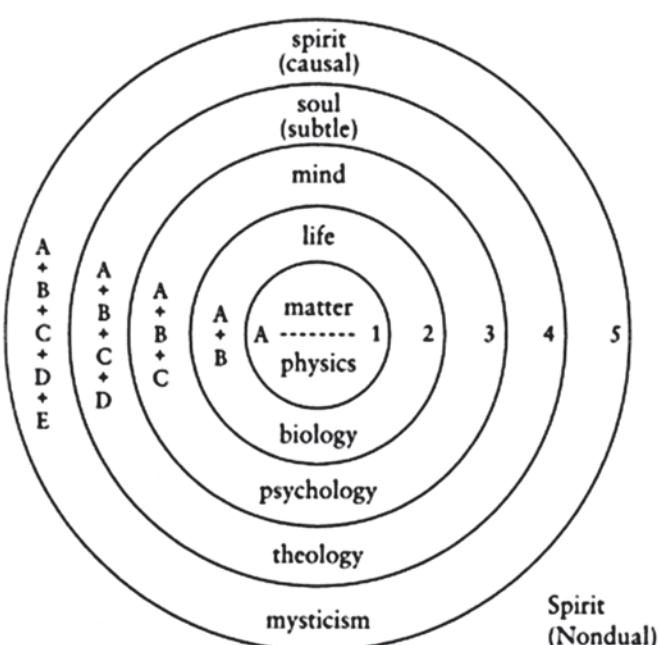
ความหมายของจิตวิทยาลังค์ เป็นต้น และรวมถึงความหมายว่าการตระหนักรู้ด้วย นอกจากนี้ จิตยังเป็นทั้งนามธรรมและรูปธรรม และกระจายไปในทุกสรรพลิ่ง

สรรพลิ่งบนโลกนี้ประกอบไปด้วยไฮลอน คุณลักษณะของไฮลอนที่สำคัญคือ การก้าวข้ามและหลอมรวม (transcended and included) การก้าวข้ามและหลอมรวมแสดงให้เห็นถึงความล้มพ้นที่เชื่อมโยงกัน การอิงอาศัยซึ่งกันและกัน และการเกิดของสรรพลิ่งที่มีลักษณะอิงแอบแบบบิดกัน จึงมีความหมายสอดคล้องกับคำว่า ‘บูรณะการ’ อญ্তด้วย เพราะเราไม่สามารถลดทอนหรือตัดเรื่องใดเรื่องหนึ่งออกไปได้ เพราะทุกอย่างมีความล้มพ้นซึ่งกันและกัน ไฮลอน เป็นทั้งส่วนรวมและส่วนย่อย (part/whole) ไฮลอนจะเกิดอย่างไม่มีที่สิ้นสุด ต่อเนื่องกันไป (Ken Willber, 1999: 124) สอดคล้องกับทฤษฎีวิวัฒนาการที่ดำเนินต่อไปไม่มีที่สิ้นสุด เรายังไม่สามารถหาจุดลิ้นสุดหรือจุดสูงสุดของการพัฒนาของไฮลอนได้

แนวคิดเรื่องไฮลอนที่มีความล้มพ้นแบบอิงอาศัยกันเช่นนี้ จึงสอดคล้องกับแนวคิดเรื่อง อิทัปปัจจยาดainless ในพุทธศาสนา เมื่อไฮลอนไม่ใช้วัตถุ ไม่ใช่ลิ่งไดลิ่งหนึ่ง ไม่ใช่กระบวนการไดกระบวนการหนึ่ง แต่ไฮลอนเป็นสาระสำคัญในทุกสรรพลิ่ง เป็นสายใยของความเชื่อมโยง เป็นพลังของ การขับเคลื่อนลิ่งต่างๆ ที่จะคงมีอยู่ตลอดไป

พัฒนาการของจิตนี้ แท้ที่จริงแล้วก็คือ ห่วงโซ่ยิ่งใหญ่ของสรรพลิ่ง (The Great Chain of Being) (Ken Willber, 1981: 9) ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิดแบบตั้งเดิม (traditional) ที่ประกอบด้วย สสาร กาย จิต วิญญาณ และจิตวิญญาณ

แนวคิดนี้สอดคล้องกับแนวคิดที่ว่า สรรพลิ่ง พัฒนามาจากวัตถุหรือมาจากการสร้าง หรือมาจากการทำงาน หรือจากความเรียบง่าย ไม่ซับซ้อน ไปสู่ลิ่งที่ซับซ้อนยิ่งขึ้น สอดคล้องกับทฤษฎีวิวัฒนาการของโลกที่ว่าด้วยการกำเนิดจากบีบแบง



ภาพที่ ๒ ห่วงโซ่ยิ่งใหญ่ของสรรพลิ่งแบบตั้งเดิม (The Traditional Great Chain of Being)

(Ken Willber, 2007: 214)

มณฑลทัศน์ที่ ๒ กล่าวถึงลิ่งที่จับต้องได้หรือลิ่งที่เป็นรูปธรรมหรือภาษาพากพาก หรือสามารถมองเห็นลิ่งนั้นได้ไม่ว่าจะเห็นในเชิงพุทธกรรม เห็นด้วยกล้องจุลทรรศน์ หรือเห็นด้วยเครื่องมือต่างๆ ลิ่งที่ปรากฏในมณฑลทัศน์นี้ จะเป็นธรรมชาติหรือลิ่งที่เป็นกลาง หรือเป็นของมันอย่างนั้นเอง โดยธรรมชาติ ไม่มีอะไรติด ไม่มีอะไรเลวร้าย ไม่มีเรื่องที่ซ่อนหรือไม่ชอบ ไม่จำเป็นต้องตีความ หรือหากความหมายหรือคุณค่าของมัน ไม่มีความดีความชั่ว เราเพียงแต่อธิบายลิ่งที่ปรากฏและคุณลักษณะของมัน เป็นความจริงอย่างนั้น

ปัญหาที่เกิดขึ้นกับแนวคิดแบบวิทยาศาสตร์ดังเดิม หรือวิทยาศาสตร์บริสุทธิ์ คือ การลดTHONลิ่งที่เกิดขึ้นในมณฑลทัศน์ที่ ๑ ว่าเป็นเรื่องของมณฑลทัศน์ที่ ๒ เช่น จิตวิญญาณ ไม่มีจริง เป็นเรื่องของสมองล้วนๆ หรือ ผลของการทำสมอง ไม่มีจริง เป็นเรื่องของลิ่งที่เกิดจากสมองเท่านั้น เป็นต้น จึงเป็นการศึกษาที่ผิดพลาด สรภาระของสมองและสภาวะของจิต ที่จริงแล้วมีความล้มเหลวนี้กันไม่สามารถลดTHONอย่างโดยย่างหนึ่งได้ หรือจิตและกายจะต้องเกิดคู่กัน มีความล้มเหลวนี้ซึ่งกันและกัน

มณฑลทัศน์ที่ ๑ และ ๒ เป็นมณฑลทัศน์ของบุคคลหรือปัจเจก (individual) มณฑลทัศน์ที่ ๓ และ ๔ จะกล่าวถึงมณฑลทัศน์ของลังคอม

ปัจเจกมีลักษณะของลิ่งที่เป็นนามธรรมหรือภาษาใน (มณฑลทัศน์ที่ ๑) และลิ่งที่เป็นรูปธรรมหรือภาษานอก (มณฑลทัศน์ที่ ๒) ลังคอมก็มีเช่นเดียวกัน ดังนั้น ลังคอมก็มีทั้งส่วนที่เป็นนามธรรมหรือภาษาใน และลิ่งที่เป็นรูปธรรมหรือภาษานอก ลิ่งที่เป็นนามธรรมหรือภาษาใน ก็คือ มณฑลทัศน์ที่ ๓ หรือที่เรียกว่า ‘เรา-we’ และลิ่งที่เป็นรูปธรรมหรือภาษานอก หรือที่เรียกว่า ‘ลิ่งต่างๆ – its’

มณฑลทัศน์ที่ ๓ หรือ มณฑลทัศน์ “เรา” กล่าวถึงเรื่องวัฒนธรรม ประเพณี ลัญวิทยา การลือสาร ชาติพันธุ์ เรื่องราวในอดีตของมนุษย์ ภาษา วิถีชุมชน ทัศน์ใน

การมองโลก และยังรวมถึงเรื่องการตีความเพื่อความเข้าใจ ลักษณะเฉพาะกลุ่ม เฉพาะลังคอม ศีลธรรมและจริยธรรม และการมองทุกอย่างแบบองค์รวม เป็นการศึกษาตามแนวคิดแบบชาติพันธุ์วิวิทยา (ethnomethodology) นอกจากนี้ การเป็น “เรา” จะเป็นการแบ่งปันความรู้สึก อารมณ์ ความคิด ประสบการณ์และอื่นๆ ซึ่งกันและกัน หรือ เป็นการรวมของแนวความคิดต่างๆ ที่สืบทอดมาจากภาษา เสียง หรือสาร หรือบริบทต่างๆ (signifieds) เป็นเรื่องของความรู้สึก ความเข้าใจตรงกัน หรือเรื่องอื่นๆ ที่เป็นความลับพันธ์ที่มีต่อกัน ที่กล่าวมา ก็คือ เป็นเรื่องของการตีความ (hermeneutics) ซึ่งเป็นทั้งศาสตร์และทั้งศิลป์ของการทำความเข้าใจ

มณฑลทัศน์ของ “เรา” นี้ ได้แสดงถึงความสำคัญของบุคคลที่ ๒ คือ “คุณ” ว่ามีความสำคัญเท่าๆ กับ “ฉัน” หรือตนเอง เพราะ ‘เรา = คุณ + ฉัน’ ดังนั้น เราในฐานะปัจเจกไม่ได้ยิ่งใหญ่ไปกว่าคนอื่น แต่กลับต้องแสดงความรักความรู้สึกที่ดีต่อกัน เพราะความสำคัญของการที่เห็นความสำคัญของผู้อื่น ยอมทำให้เกิดความร่วมมือ และเกิดกลุ่มของเราที่เป็นมิตรต่อกัน ดังนั้น ในลังคอมที่มีความชัดเจ้าก็แสดงว่าเราไม่เห็นคุณค่าหรือความสำคัญของอีกบุคคลหนึ่งหรืออีกกลุ่มหนึ่ง จึงเกิดการแตกแยกออกจากเป็นกลุ่มตามแนวคิดที่ตนเห็นด้วย ผลดีก็คือ ทุกคนทุกกลุ่มมีสิทธิที่จะแสดงเจตนาตามที่ตนเองหรือกลุ่มของตนเองต้องการได้อย่างเป็นอิสระ แต่ผลเสียก็คือ ลังคอมหรือระบบโดยรวมจะถูกแบ่งแยก ขาดความสามัคคี ขาดความร่วมมือ ในที่สุดลังคอมโดยรวมก็จะล่มสลาย

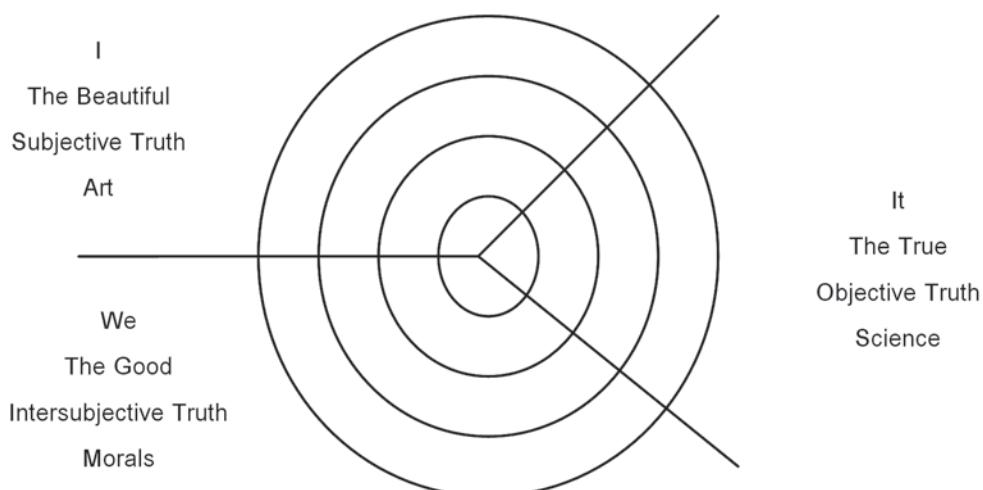
มณฑลทัศน์ที่ ๔ กล่าวถึงเรื่องของโครงสร้างของลังคอมมนุษย์ การเกิดขึ้นของเครือข่ายซึ่งเป็นผลมาจากการลือสาร และยังรวมถึงเรื่องแรงผลักดันให้เกิดการผลิตเรื่องเศรษฐกิจศาสตร์เชิงเทคนิค เช่น ยุคลังคอมເກເຕຣ ອີ່ວິດສະພາວົດເຕືອນໄຫວ້ ເຊັ່ນໂຄງສ້າງທາງສາບັດຍກຣມ ຮະບູບ

ขนล່ງ ระบบໂຄຮງສ້າງພື້ນສູານ ຮະບນກາປກຄອງ ເປັນ ລັກຊະນະຂອງລົງທີ່ເຫັນເປັນຮູບປ່ວມ ຮຸມສຶ່ງຮະບນນິເວຄວິທຍາ ທັ້ງໝູນໜູນ ໂລກ ໄປຈນສຶ່ງຮະດັບລັກກວາລ ລົງທີ່ສຳຄັນທີ່ທຳໃຫ້ ເຫັນເດັ່ນສັດເມື່ອພິຈາລາຄົງມັນທລທັກນີ້ ກົດໆ ການເຫັນ ຈິຕວິຫຼຸງຄູານທີ່ປ່າກູ້ໃນວັດຖຸ ລົງຂອງ ໂຄຮງສ້າງທີ່ຮ່ວມມື ຕ່າງໆ (Spirit in 3<sup>rd</sup>-person, Spirit in its material) (Ken Wilber, 2007: 175) ວ່າມັນມີສິດທີ່ມີກາປປ່ວນສົມດຸລ ເພື່ອຄວາມອູ່ວັດຂອງຮະບນ ຂອງນິເວເສ ເຊັ່ນ ແນວດິດເຮື່ອງ ໄກາ (Gaia) ເມື່ອຕະຫັກຕິກາເກີດຂຶ້ນຂອງລົງທີ່ຕ່າງໆ ແລະ ມີຈິຕວິຫຼຸງຄູານໃນຄວາມລັມພັນຮັນນັ້ນ ທຳໃໝ່ມຸ່ນໍຍ໌ໃຫ້ຄວາມສຳຄັນ ກັບລົງແວດລ້ອມ ວ່າມີຄວາມສຳຄັນເທົ່າເຖິມກັບລົງທີ່ເປັນມຸ່ນໍຍ໌ ໃນແປ່ງເປົຈເລກ ເຮື່ອງຂອງເຮົາໃນການອູ່ວ່າມັນ ແລະ ລັກຄມໃນແປ່ງ ໂຄຮງສ້າງຂອງອົງຄ່ວມ

ຄວາມລັມພັນຮັນຂອງລັກຄມກັບວັດນອຮມ ກົດໆເຊັ່ນເດີຍາ ກັບມັນທລທັກນີ້ ປ ທີ່ມີຄວາມລັມພັນຮັນກັບມັນທລທັກນີ້ ປ ມັນທລທັກນີ້ ຕ ແລະ ປ ປ ນີ້ກົດໆມີຄວາມລັມພັນຮັນຮັບກັນແລະກັນ ລັກຄມຂອນນັ້ນໆ ສ້າງວັດນອຮມຂອງໝູນໜູນໄດ້ ວັດນອຮມ ຂອງໝູນໜູນກົດໆກຳທັນດລັກຊະນະຂອງລັກຄມ ໄດ້ເຊັ່ນກັນ

ທຖ່ງວິນຸຽນາກາຮື່ງພຸທອທັກນີ້ ດ້ວນ ແລດງຄົງ ຄວາມລັມພັນຮັນຂອງລົງທີ່ຕ່າງໆ ແລະ ມີຜລເປັນປ່າຈັຍຫຼືກັນແລະກັນ ຈິດທີ່ກະຈາຍໄປທຸກກາປສ່ວນຄືກາຮໃຫ້ຄວາມສຳຄັນຄົງ ການຕະຫັກຮູ້ໃນທຸກແໜ່ງມູນ ໄມ່ສາມາດຄະລະເລຍເຮື່ອງໄດ້ເຮື່ອງ ໜຶ່ງໄດ້ ມຸ່ນໍຍ໌ແຕ່ລະຄນມີຄວາມລັມພັນຮັນກັບພຸດທະນາຂອງຕຸນ ຮ່າງກາຍຂອງຕຸນ ແລະ ວັດນອຮມທີ່ຕັນອາຍຸ່ ແນວດິດ ວິສິດທິກາທີ່ຫລຸ່ວຫລວມໃຫ້ເປັນຄົນຄົນນັ້ນ ໃນຂະະເດີຍກັນກົດໆດຳຈຳ ອູ່ໃນຮະບນທີ່ຮ່ວມມື ແລະ ສຳຄັນນຳໄປແກ້ປ່າງໝາກທັງເຮື່ອງຄວາມຖຸກໃນໃຈ ປ່າງໝາກລັກຄມ ປ່າງໝາກຄວາມຂັດແຍ້ງ ປ່າງໝາກລົງແວດລ້ອມ ແລະ ປ່າງໝາກອື່ນໆ ໃນປ່າຈຸບັນທີ່ມີຄວາມສລັບປະບັບຂອນໄດ້ສີ

ມັນທລທັກນີ້ ປ ແລະ ປ ຮູ່ອດ້ານຂວາມຝຶກ ເປັນ ທັກນີ້ທີ່ເກີ່ວຂ້ອງກັບລົງທີ່ມີສິດທິກາທີ່ ຮູ່ອລົງທີ່ປ່າກູ້ກາຍນອກ ແມ່ອນກັນ ເມື່ອຮຸມເຂົ້າດ້ວຍກັນ ຈະເກີດມຸ່ນອງໃໝ່ເຮີຍກວ່າ ກຣອບແນວດິດລາມທັກນີ້ (The Big Three) (Ken Wilber, n.d.: 149-153) ຂຶ່ງຄືເຮື່ອງ ຂັ້ນ/ພວກເຮົາ/ລົງ (I, we, it)



ກາພທີ່ ៣ ກຣອບແນວດິດສາມທັກນີ້ (The Big Three) (ປະຢຸກຕ່າງໆຈາກ Ken Wilber, n.d.: 446)

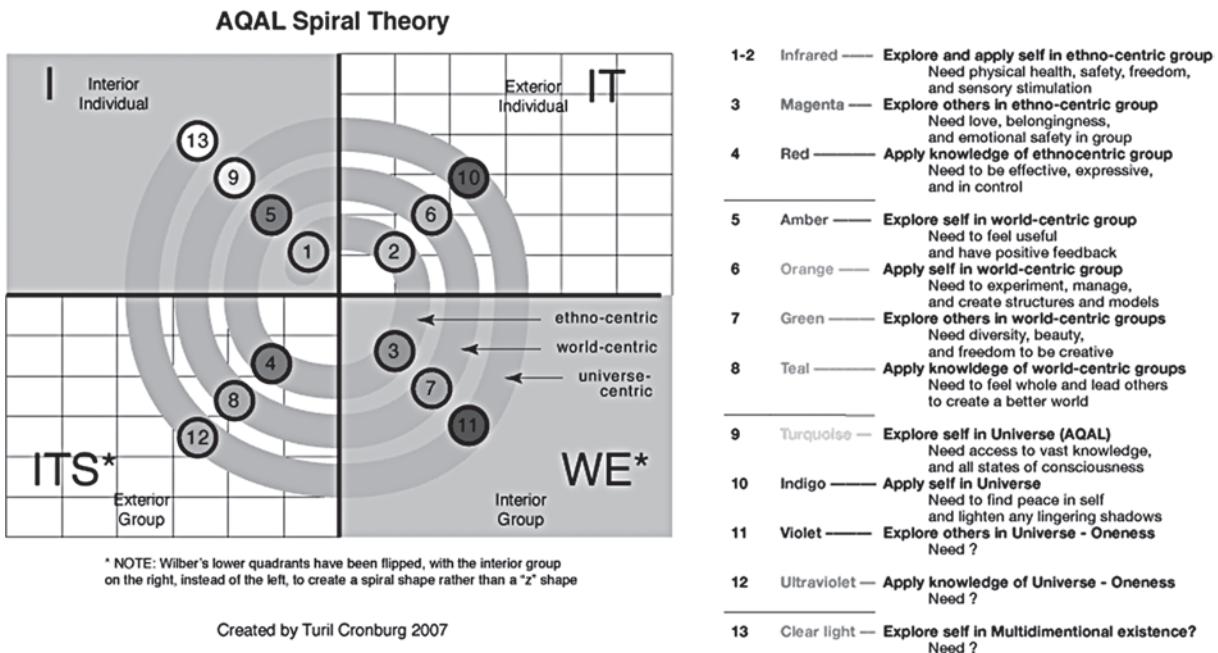
กรอบแนวคิดนี้สอดคล้องกับแนวคิดของนักปรัชญาหลายท่าน เช่น คาร์ล ปอปเปอร์<sup>๓</sup> เรื่องสามโลกแห่งความรู้ (Karl Popper's the Three Worlds of Knowledge) ได้แก่ โลกที่หนึ่ง (World I) คือโลกที่เป็นกายภาพ (the objective world of it/the physical universe) ที่นั่นและจับต้องได้ เช่น เรื่องสมอง พลังงาน พฤติกรรม เป็นต้น ซึ่งตรงกับทัศน์ที่ ๒ และ ๔ หรือทัศน์ด้านขวางทั้งหมด โลกที่สอง (World II) คือโลกที่เป็นนามธรรม (the subjective world of I) เป็นเรื่องของแนวคิด ความรู้ ความรู้สึก นึกคิด เรื่องจิต เป็นต้น ซึ่งตรงกับทัศน์ที่ ๑ หรือด้านซ้ายบน และโลกที่สาม (World III) คือโลกที่เกี่ยวข้องกับผลรวมของเรื่องกายภาพกับจิตใจของมนุษย์ แสดงออกโดยการฝังอยู่ในรูปแบบของวัฒนธรรมหรือรูปแบบของสังคม (Karl Popper, 2006: 210-230) ซึ่งตรงกับทัศน์ที่ ๓ แนวคิดนี้ยังสอดคล้องกับทฤษฎีปฏิบัติการเชิงการสื่อสาร (The Theory of Communicative Action) (Jürgen Habermas, 2003: 50-68) ของยาเบอร์มาร์ส เรื่องเหตุผลที่ฟังขึ้นของมนุษย์ ๓ ประการ (three validity claims) คือ ความจริง (truth, เป็นรูปธรรมหรือ objects) ความจริงใจหรือความซื่อสัตย์ (truthfulness or sincerity, เป็นนามธรรม

หรือ subjects) และ ความถูกต้องหรือความยุติธรรม (rightness or justice, เป็นความจริงเชิงอัตโนมัติร่วม หรือเรียกว่า อัตโนมัติร่วม) และสอดคล้องกับแนวคิดของเพลโตเรื่อง ความจริง (the True, ซึ่งคือรูปธรรม หรือ it) ความดี (the Good, ซึ่งคือความยุติธรรม ความหมายล้มหรือ we) และ ความงาม (the Beautiful, ซึ่งคือความงามตามทัศนคติของบุคคล หรือ I) และก็สอดคล้องกับแนวคิดของอิมานูเอล คانت์เรื่องการวิพากษ์ คือ บทวิพากษ์ว่าด้วยเหตุผลบริสุทธิ์ (The Critique of Pure Reason, ซึ่งคือ it) บทวิพากษ์ว่าด้วยเหตุผลปฏิบัติ (The Critique of Practice Reason, ซึ่งคือ we) และการตัดสินเชิงสุนทรียภาพ (Aesthetic Judgment, ซึ่งคือ I)

เคน วิลเบอร์ กล่าวว่า แม้เมื่อกล่าวถึงเรื่องจิตวิญญาณ เรา ก็จะพบว่ากรอบแนวคิดสามทัศน์นี้ จะปรากฏในพระพุทธศาสนาด้วย คือ พระรัตนตรัยในพุทธศาสนาประกอบด้วยพระพุทธ พระธรรม พระสัมมา涅槃 หรือ พระพุทธ คือ I พระธรรม คือ it และ พระสัมมา涅槃 คือ we (Ken Wilber, n.d.: 149) จะเห็นได้ว่า ทั้ง I, we, it จะมีการพัฒนาไปด้วยกันเสมอ

ในยุคหลัง (ระยะที่ ๕ จากปี 2001-ปัจจุบัน) เ肯 วิลเบอร์ได้ศึกษาแนวคิดเรื่องทฤษฎีเกลียวอลวัต (Spiral Dynamics Theory) ซึ่งเป็นทฤษฎีที่พัฒนาโดย ดร. แคลร์ ดับบลิว. แกรฟล์ (Don Edward Beck, Christopher C. Cowan, 2006) ใช้อธิบายพัฒนาการของมนุษย์ โดยอธิบายในเชิงระบบของคุณค่า ทัศนคติการมองโลก ความเชื่อ โดยเปลี่ยนแปลงไปตามเวลาและปัจจัยแวดล้อมในแต่ละช่วงเวลา ๗ คุณค่าจะใช้คำว่า แอลู-มีม ("MEME") หรือ มีมแห่งคุณค่า หรือ เป็นคำที่ใช้ในการอธิบายถึงหน่วยของข้อมูลทางวัฒนธรรมเลียนแบบดีเอ็นเอ (DNA) ที่เป็นหน่วยพันธุกรรม (Don Edward Beck, Christopher C. Cowan, 2006: 30-33)

<sup>๓</sup> คาร์ล ปอปเปอร์ (Karl Popper: 1902-1994) ชาวเยอรมัน เกิดในกรุงเบอร์ลิน ประเทศเยอรมันตะวันตก จบปรัชญาและเป็นศาสตราจารย์สอนที่วิทยาลัยเศรษฐศาสตร์แห่งลอนדון (London School of Economics) ย่านเพิร์เซอมได้จาก Karl Popper, *The Two Fundamental Problems of The Theory of Knowledge*, Edited by Troels Eggers Hansen, Translated by Andreas Pickel, (Oxon: Routledge, 2009), Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies, Volume II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*, (New Jersey: Princeton University Press, 1971), and Diane Collinson and Kathryn Plant, *Fifty Major Philosophers*, second edition, (Oxon: Routledge, 2007).



ภาพที่ ๔ ทฤษฎีเกลียวพลวัตบูรณาการ (Turil Cronburg, 2012)

ระดับของมีมที่แตกต่างกัน<sup>๔</sup> ไม่ได้บอกว่า อะไรดีกว่า กันหรือแย่กว่า กัน แต่mannจะสังท้อนถึงมุมมองที่มีของโลกแตกต่างกันในแต่ละระดับ และความซับซ้อนที่แต่ละคนเป็น ในลังคมที่แตกแยกหรือมีความขัดแย้ง แสดงถึงคนหรือกลุ่มคนที่มีแผล-มีมที่แตกต่างกัน หรือมีระดับจิตที่แตกต่างกัน จึงมีความไม่เข้าใจกัน นอกจากนี้ พัฒนาการของมนุษย์เป็นเรื่องของกระบวนการที่ค่อยๆ เปิดเผยหรือปรากฏให้เห็น (unfolding or emergent process) มีคุณลักษณะเช่นเดียวกับการก้าวข้ามและหลอมรวมพฤติกรรมที่เก่ากว่าจะถูกพัฒนาเป็นพฤติกรรมที่ใหม่ขึ้น มีระบบ ระบายน้ำที่มากขึ้น

<sup>๔</sup> มีมแทนด้วยสีที่แตกต่างกัน เช่น มีมสีเบจ เป็นระดับจิตของคนที่มีชีวิตเพื่อเอาตัวรอดเท่านั้น มีมสีน้ำเงิน เป็นระดับจิตของคนที่ค้นหาความหมายของชีวิต มีมสีเขียวคราม เป็นระดับจิตของกลุ่มคนที่มีแนวคิดแบบรวม มีชีวิตเพื่อตนเอง ลังคม สิงแวดล้อม เป็นต้น ศึกษารายละเอียดเพิ่มใน Ibid., pp. 44-47.

เคน วิลเบอร์ได้ศึกษาร่วมกับ ดร. دون เบ็ค (Dr. Don Beck) หนึ่งในลูกศิษย์ที่สำคัญของ ดร. แกรฟฟ์ โดยประยุกต์ทฤษฎีบูรณาการกับทฤษฎีเกลียวพลวัต เสนอเป็นแนวคิดใหม่เรื่อง ทฤษฎีเกลียวพลวัตบูรณาการ (Spiral Dynamics Integral, SDI) เพื่อตอบปัญหาใน ๓ มิติ คือ ๑) แนวตั้ง (vertical axis) อธิบายเรื่องปัจเจกและลังคม ๒) แนวนอน (horizontal axis) อธิบายเรื่องภายในภายนอก และ ๓) ระบบการให้คุณค่าของมีมหรือระดับขั้นของมีมซึ่งอธิบายด้วยทฤษฎีเกลียวพลวัต

ดังที่ได้กล่าวแล้วว่า ทฤษฎีบูรณาการเป็นทฤษฎีที่กล่าวถึงองค์รวมของสรพลสิ่ง มนاثลทัศน์ทั้ง ๔ มีความล้มพ้นซึ่งกันและกัน ทฤษฎีเกลียวพลวัตทำให้เห็นภาพของทฤษฎี บูรณาการที่ชัดขึ้นว่า ความเชื่อมโยงนี้มีความล้มพ้นซึ่งกันและกันและกัน ดังนั้น เมื่อกล่าวถึงการบูรณาการ ผู้วิจัยจึงเห็นว่า จะมีการเกิดเป็นเกลียวของความล้มพ้นซึ่งกันและกัน ทัศน์ทั้ง ๔ ที่สอดคล้องกันลงมา

แนวคิดนี้ทำให้องค์ความรู้ของทั้งสองทฤษฎีมีความสมบูรณ์ยิ่งขึ้น เพราะมีความล้มพ้นรักันและสอดคล้องกันและอยู่บนฐานคิดจากทฤษฎีวัฒนาการเหมือนกัน สามารถนำไปใช้เคราะห์แก้ปัญหาด้านต่างๆ ได้สมบูรณ์มากขึ้น ไม่ว่าเรื่องส่วนตัว เรื่องธุรกิจ เรื่องสังคม หรือด้านอื่นๆ

### ทฤษฎีบูรณาการเชิงพุทธ

ผู้วิจัยเห็นว่า ‘กระบวนการทัศน์ใหม่’ หรือแนวคิดว่าด้วยการบูรณาการหรือความล้มพ้นที่ซื่อสัมมาของสรรพสิ่งไม่ได้เป็นแนวคิดที่ใหม่เลย ความล้มพ้นของสรรพสิ่งไม่ว่าจะเป็นด้านจิตก็ต้องด้านกายภาพก็ต้องด้านวัฒนธรรมก็ต้อง และด้านลังค์ก็ต้องมีประภูมิในแนวคิดของพุทธศาสนาเช่นกัน

ในทัศน์ของพุทธศาสนาเชิงพุทธ จิตมีความล้มพ้นที่กับกาย หรือนามมีความล้มพ้นที่รูป แม้รูปและนามในพุทธศาสนาจะอธิบายคนละลิ่งกัน แต่นามธรรมรูปธรรมอาศัยกันและกันเกิดขึ้น “พระเหตุไร นามอย่างเดียวหรือรูปอย่างเดียว จึงเกิดขึ้นไม่ได้ เพราะต่างอิงอาศัยซึ่งกันและกันจึงจะเกิดขึ้นได้ ถ้าขาดเสียแต่อย่างใดอย่างหนึ่ง ก็เกิดขึ้นไม่ได้” (ยิ่ม ปัณฑายางกูร, ๒๕๐๒: ๓๗)

อย่างไรก็ตาม ลิ่งที่พุทธศาสนานำให้ความล้ำคุณคือรูปกับนามเท่านั้น ลิ่งต่างๆ ที่ปรากฏเป็นเพียงผลผลิต

ของรูปกับนาม ดังนั้น แนวคิดเรื่องวัฒนธรรมก็ต้องลังค์ก็ต้องเป็นเพียงผลผลิตของรูปกับนาม ถ้าจะจัดตามทฤษฎีบูรณาการจะได้ดังตารางที่ ๑

ในทัศน์ของพุทธศาสนาเชิงพุทธ กฎธรรมชาติว่าด้วยนิยาม ๕ เป็นการอธิบายถึงกฎของธรรมชาติ ที่เห็นว่าโลกและชีวิตมีความล้มพ้นของอาศัยกัน เป็นไปตามเหตุปัจจัย และพระอรรถกถาจารย์เป็นผู้อธิบายว่ามี ๕ ประการ (ท.ม.อ. (ไทย) ๒/๑/๑๐๐-๑๐๑) (พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปญตโต), ม.ป.ป.: ๑๕๒-๑๕๒, สมการ พรหมทา, ๒๕๔๐: ๓๐-๓๔) คือ

อุดุนิยาม หมายถึง กฎธรรมชาติที่เกิดขึ้นกับวัตถุ เช่น ลมฟ้าอากาศ ฤดูกาล แรงโน้มถ่วงของโลก පෙන ตรงภาษาอังกฤษว่า physical laws (พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปญตโต), ม.ป.ป.: ๑๕๒) กฎทางฟิสิกส์ก็ต้องตามก็ต้องกับกฎได้อุดุนิยามนี้ด้วย (สมการ พรหมทา, ม.ป.ป.: ๓๔) ดังนั้น มวลผลทัศน์ที่ ๒ ของเคน วิลเบอร์ ซึ่งเป็นมวลผลทัศน์ที่กล่าวถึงลิ่งเป็นรูปธรรม เรื่องของฟิสิกส์ คงจะเป็นมุมมองของเรื่องอุดุนิยาม

พิชนิยาม หมายถึง กฎธรรมชาติว่าด้วยเรื่องของพันธุกรรม ชีววิทยา เป็นเรื่องของลิ่งมีชีวิตที่รวมทั้งพืชและสัตว์ หรือที่เรียกว่า “กฎทั่วไปเกี่ยวกับลิ่งมีชีวิต” (สมการ

### ตารางที่ ๑ การวิเคราะห์ความล้มพ้นของนามรูปกับทฤษฎีบูรณาการ

	นาม	รูป
มนุษย์	จิตใจของฉัน (I)	พฤติกรรมของฉัน, ร่างกายของฉัน (It)
ลังค์	วัฒนธรรม, ชุมชน, วิถีชีวิต แบบที่ฉันเป็น (We)	โครงสร้างและระบบของ ลังค์ที่ฉันดำรงอยู่ (Its)

ພຣມທາ, ມ.ປ.ປ.: ๔๓) ມັນຫລັກຕົນທີ່ ۲ ຂຶ້ງກ່າວຄື່ງເຮື່ອງຂອງຊີວິທີຢາ ວະບນປະລາດ ວະບນຫ້ວໃຈ ກີບັນເຮື່ອງຂອງພີ້ມືນີຍາມດ້ວຍ ແປລຕຽງກາໜາອັກກຸ່ມວ່າ biological laws

**ຈິຕຕົນີຍາມ** ພໍມາຍື້ງ ກົງຫຣ່ມຈາຕີເກີຍກໍບກັບການທຳນານຂອງຈິຕ ແປລຕຽງກາໜາອັກກຸ່ມວ່າ psychic laws ມັນຫລັກຕົນທີ່ ۱ ກ່າວຄື່ງເຮື່ອງຈິຕ ເຈັນາ ຂັ້ນ ຈຶ່ງອູ້ານົມກູ່ຂອງຈິຕຕົນີຍາມ

**ກຮມນີຍາມ** ພໍມາຍື້ງ ກົງຫຣ່ມຈາຕີເກີຍກໍບພົດຕິກຣມມນຸ່ມຍໍ ການໃຫ້ຜລຂອງກຮມ ທຳໄດ້ໄດ້ ທຳໜ້ວໄດ້ຊ້ວ ສ້ວຍ ກະບວນກາຮແໜເຈຕຈຳນງຫ້ວອັນຄິດປ່ຽນແຕ່ງ ສ້າງສຽກລຶ່ງຕ່າງໆ ພ້ອມທີ່ຜລທີ່ລົບເນື່ອງອອກໄປອັນສອດຄລັ້ງສມກັນ (ພຣະຮຣມປີປູກ (ປ.ອປຸດໂຕ), ມ.ປ.ປ.: ๑๕๓) ເຮົາຈະພບວ່າ ແນວດີເຮື່ອງວັດນຮຣມເຊື່ງເປັນເຮື່ອງຂອງປະເພີ່ນ ຈີຍຮຣມຫ້ວີ່ສູມຊັ້ນ ລໍາມາຮຣລັດ້ອູ້ານົມກູ່ຂອງກຮມນີຍາມນີ້ໄດ້ເພິ່ນເຮື່ອງຂອງຄິດປ່ຽນແຕ່ງໃຫ້ເປັນປະເພີ່ນ ຫ້ວອັນຄະດີກຣມມີຫຼັກສໍາວັນນີ້ແນວດີເຮື່ອງວັດນຮຣມຈີງດົກຍູ້ໃນກຮມນີຍາມນີ້ໄດ້ກາຮກະທຳມາວິຄູ່ຊັ້ນ ແລ້ວກ່າວຄື່ງຄວາມລັມພັນຮ່ວຂອງລົງທຶນຫ້ວ່າໄຮຫາວ່າ ອະໄໄນ໌ຄວາມທຳນົກ ສອດຄລັ້ງກໍບກັບກຮມນີຍາມນີ້ດ້ວຍ ຕົກປົກທີ່ ۳ ຊ້ວຍພື້ນຫລັກຂອງວັດນຮຣມຈີງດົກຍູ້ໃນກຮມນີຍາມນີ້ດ້ວຍນອກຈາກນີ້ ແນວດີເຮື່ອງລັກຄມ ພຣະຮຣມປີປູກ (ປ.ອປຸດໂຕ) ລົມຄັກດີປັຈບັນຄົກພຣະພຣມຄູ່ນາກວົນ ອົບຍາຍວ່າ “ກຮມ ຂຶ້ນລັກຄມ ບໍ່ຈະກັບໄດ້ວິເຄີຍກົງມາດີມາກອງລັກຄມນັ້ນເອງ...ບັນຍຸດໃຫ້ລັກຄມ ເຊັ່ນ ຮະເບີຍບໍ ຂັ້ນບັງຄັບ ກົດກາ ກົງໝາຍຈາວິຕ ປະເພີ່ນ ວັນຍັບບັນຍຸດ...ກົງໝາຍທີ່ຂອງລັກຄມນີ້ເປັນເຮື່ອງກາປ່ຽນແຕ່ງຂອງມນຸ່ມຍໍ ຈຶ່ງເປັນລົງທຶນທີ່ເກີດຂຶ້ນຈາກກຮມ ແລ້ວຂຶ້ນຕ່ອງກຮມນີຍາມດ້ວຍ” (ພຣະຮຣມປີປູກ (ປ.ອປຸດໂຕ), ມ.ປ.ປ.: ๑๕๕-๑๕๖) ດັ່ງນັ້ນ ກຮມນີຍາມຈຶ່ງຄຽບຄຸມທີ່ ۴ ມັນຫລັກຕົນທີ່ ۳ ວັດນຮຣມ ແລ້ວມັນຫລັກຕົນທີ່ ۴ ລັກຄມ

ອ່າຍ່າງໄຮ້ກ່າວ ຕາມຄວາມໝາຍຂອງກຮມນີຍາມ ຂັ້ນທຶນທີ່ຈິຕແລ້ວພົດຕິກຣມ ກົດຍູ້ກ່າວໃຫ້ເຮື່ອງກຮມນີຍາມດ້ວຍ ກຮມນີຍາມຈຶ່ງຄຽບຄຸມທີ່ ۴ ມັນຫລັກຕົນ

**ກຮມນີຍາມ** ພໍມາຍື້ງ ກົງຫຣ່ມຈາຕີວ່າດ້ວຍຄວາມລັມພັນຮ່ວຂອງຄວາມລັມພັນຮ່ວທີ່ອັກສົງກົນຂອງລົງຕ່າງໆ ແລ້ວກົງທຸກກົງທີ່

ກ່າວມາທັ້ງ ۴ ຂໍອ ກົດຍູ້ກ່າວໃຫ້ກຮມນີຍາມນີ້ ຈຶ່ງເປັນກົງທຸກ່ລຸດທີ່ຄຽບຄຸມທຸກກົງ ສົມກາຮ ພຣມທາ ອົບຍາຍວ່າລົງແພາທີ່ນີຍາມລື່ອຂັ້ນທຶນທັນ ພຸດສົງວັດຖຸທີ່ໄມ້ມີສົມວິດ ລົງມີສົມວິດ ຈິຕ ແລ້ວກຮມ ອະໄຮກ້ກ່າວໃຫ້ທີ່ໄມ້ໃຫ້ສໍ່ຂັ້ນນີ້ ລົງເຫັນໜັ້ນຍ່ອມດຳເນີນໄປຕາມກຮມນີຍາມນີ້ດ້ວຍ ຂຶ້ງແປລວ່າ general law of cause and effect ທ້ວື່ວ່າ causality (ສົມກາຮ ພຣມທາ, ມ.ປ.ປ.: ๗๑-๗๒) ມີກຮມນີຍາມຈຶ່ງຄຽບຄຸມທັ້ງ ۴ ຕົກປົກແລ້ວຄຽບຄຸມກຮມນີຍາມອີກຫັ້ນໜີ້ດ້ວຍ

ນອກຈາກນີຍາມ ۵ ຈະເປັນກົງທີ່ສາມາຄະນົມປະປະຍຸດຕໍ່ເຂົ້າກໍບທຸກງົງປູຮານາກາຮ ທັກກຣມທີ່ລຳຄັ້ງອີກທັກໜີ້ໃນພຸທ່ອສາສນາເລຣວາທ ຄືປົງຈົຈສມຸປະບາທຫ້ວີ່ອີທັບປະຈຸຍຕາ ຂຶ້ງກ່າວຄື່ງຄວາມລັມພັນຮ່ວຂອງລົງທຶນຫ້ວ່າລາຍ ປົງຈົຈສມຸປະບາທ ພໍມາຍື້ງສກາວກຮມທີ່ເປັນປັຈລັຍ ແລ້ວສກາວກຮມທີ່ອ້າຄີຍປັຈລັຍເກີດຂຶ້ນວັນເປັນກະບວນກາທຳປັຈລັຍກາພ (Causality) ຂຶ້ງເປັນສກາວທີ່ດຳກຳໄວ່ຢ່ອຍຢ່າງນັ້ນ ແມ່ວ່າພະຕະຄະຕະຈະເລີດຈຸບັດຂຶ້ນຫ້ວີ່ໄມ້ກ່າວ (ລ.ນ. (ໄທ) ១៦/២០/៣៤-៣៥) ຄວາມລັມພັນຮ່ວທີ່ອັກສົງກົນ ຈະຫຼື້ວ່າປົງຈົຈສມຸປະບາທ ກົດອີທັບປະຈຸຍຕາກີ້ດີ ເປັນອົງຄອຮມທີ່ກ່າວຄື່ງການບູຮານາກາຮທັ້ງໃນມິຕິຂອງປັຈເຈັກແລ້ວມິຕິຂອງລັກຄມ ທີ່ອັກສົງເຫັນເດີຍກໍບ

ຄວາມລັມພັນຮ່ວທີ່ເປັບປຸງປາກໃປຕາມເຫດປັຈລັຍທຸນເວີ້ນ ຜັນແປຣໄປຕາມລົງທຶນທີ່ປ່ຽນແຕ່ງ ໂດຍປົກຕິຈະໃຫ້ຄໍາວິຫຼາຍໃນຮູບພະວກລາມ ວ່າເພຣະລົງທຶນທີ່ເກີດຂຶ້ນ ສິນຈົ່ງເກີດຂຶ້ນ ໄມ້ມີມຸລກາຮົນ ແຕ່ຜົວັນຍາທີ່ນຳເລັນຄວາມລັມພັນຮ່ວທີ່ໃນຮູບພະວກລາມ ທີ່ມີກາຣເປັບປຸງປາກ ແລ້ວເປັນໄປຕາມເຫດປັຈລັຍກາຮພັດນາທີ່ໄມ້ຢ່າງຍູ້ໃນທີ່ເດີມ ກົດເກີດກາຮມຸນເວີ້ນ ແປຣເປັບປຸງປາກໄປໜັກຫອຍ

ເມື່ອພື້ຈາກນາກາຮພັດນາຈິດໃນເຈີ່ງເກີ້ວພລວຕ ຈະເຫັນໄດ້ວ່າ ໃນສາຍເກີດຂອງປົງຈົຈສມຸປະບາທ ເມື່ອມີວິ້ຈາ ຫ້ວອັນໄມ້ຈຸບັດຂຶ້ນ ກາຍຍືດມັນໃນອຸປາທານທັ້ງຫລາຍກົດເກີດຂຶ້ນກາລາຍເບີນທຸກໝໍທີ່ຈຸມຕິ່ງເປັນເຈີ່ງເກີ້ວພລວຕ ສົມວິດ ແລ້ວແຕ່ງເຄືຍດແລ້ວເກີດເປັນຄວາມຍືດມັນຄື່ອມໜີ້ຢືນເວີ້ນ ດຳດິ່ງ

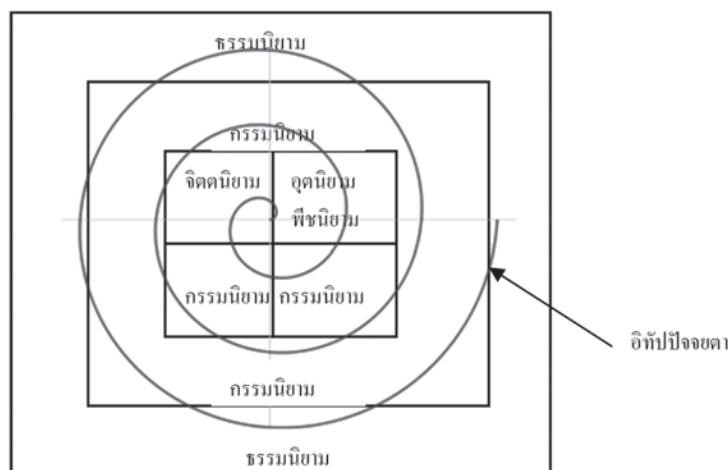
เป็นเกลียวถาวรลำยิ่งขึ้น เมื่อมองเกลียวที่ดึงลงไปข้างล่างเรื่อยๆ ในขณะที่เจิตที่มีการพัฒนาในสายดับของปฏิจสมุปบาท เพราะอวิชาดับ ก็ทำให้ความยืดมั่นอุปทานทั้งหลายคลายออก ทุกข์ก็เบาบาง ไม่ยืดติดกับสิ่งต่างๆ ที่มากระทบกับ จิตที่มีพัฒนาการ การพัฒนาจิตเป็นไปในทิศทางที่ดียิ่งขึ้น ไม่ข้ออยู่ในรอยเดิม ก้าวหน้าขึ้น ก็เกิดการพัฒนาอย่างเป็นเกลียว เปลี่ยนแปลงเป็นพลวัต ดังนั้นการพัฒนาจิตนี้จึงมีลักษณะของการเปลี่ยนแปลงเป็นพลวัตรูปกันหอย

เมื่อบูรณากิริยาแนวคิดของพุทธศาสนาทั้งนิยาม ๕ อิทัปปัจจัยตากับทฤษฎีบูรณากิริยาและทฤษฎีเกลียวพลวัตบูรณากิริยา จึงทำให้ได้ทฤษฎีบูรณากิริยาเชิงพุทธดังภาพที่ ๕

ทฤษฎีบูรณากิริยาเชิงพุทธ ประกอบด้วยมิติ ๓ มิติที่เกี่ยวข้องกัน มิติในแนวตั้งคือด้านจิตภัยในและด้านพุตติกรรมภายนอก แนวอนคือด้านปัจจek และด้านลังค์ และแนวตั้งคือความล้มพ้นที่เชื่อมโยง อิงอาศัยซึ่งกันและกัน มีความเปลี่ยนแปลงเป็นพลวัตไปตามเหตุปัจจัย การเกิดเป็นเกลียวพลวัต เช่นนี้ แสดงให้เห็นถึงหลักการว่า เพราะลิ่งนี้เกิดขึ้น ลิ่งนี้จึงเกิดขึ้น ไม่มีมูลการณ์ไม่ได้เจาะจงว่า การเกิดจะต้องเกิดจากนิยามที่ ๑ เสมอ แต่แสดงให้เห็นถึงความล้มพ้นที่มีต่อ กัน เชื่อมโยงกัน เช่น คนที่มีจิตใจที่

อ่อนแอก เชื่องชืม หดหู่ต่อลอดเวลา ก็อาจส่งผลให้คนนั้นมีสุขภาพกายที่อ่อนแอก ไม่แข็งแรง ติดเชื้อโรคได้ง่าย นั่นคือจิตมิผลต่องาย หรือคนที่ร่างกายติดเชื้อโรคที่ร้ายแรงหรือไวรัสที่ร้ายแรง ทำให้ร่างกายไม่แข็งแรง ก็ทำให้เจิตใจเคร้าหมอง เชื่องชืม ห้อแท้ได้ หรือคนที่อาศัยอยู่ในสิ่งแวดล้อมหรือลังค์ที่ไม่ดี ก็ทำให้เกิดผลต่อสุขภาพกายและสุขภัยใจที่ไม่ดีเป็นตัววาย หรือ คนที่อาศัยอยู่ชุมชนที่เห็นแก่ตัว เอาวัดเอาเปรียบ ขาดคุลธรรม ขาดความสามัคคี ก็อาจทำให้เจิตใจเต็มไปด้วยความโลภ ความโกรธ ก็อาจส่งผลให้ร่างกายอ่อนแอก ติดเชื้อได้ง่าย เพราะมีความเครียดสูง และอาจทำให้ลังค์นั้นเป็นลังค์ที่ไม่น่าอยู่ ไม่มีกิจกิการไม่มีระเบียบวินัย เป็นต้น การเกิดเป็นเกลียวของความล้มพ้นนี้จึงไม่ได้มีกฎตายตัวว่าอะไรจะต้องเกิดขึ้นก่อน แต่มันส่งผลต่อเนื่องกัน เพราะมีความเชื่อมโยงอิงอาศัยซึ่งกันและกัน

ดังนั้น พุทธศาสนาภราษฎร์ลักษณะเดิมๆ ได้มีการบูรณากิริยาทั้งมิติของปัจจek และมิติของลังค์ โดยไม่ได้ละทิ้งเรื่องไดเร็งหนึ่ง สองคอลังกับปัจจekของพุทธศาสนาฯ หมายความ และแนวคิดของตะวันตก และสองคอลังกับแนวคิดเรื่องกระบวนการทัศนใหม่ในปัจจุบันด้วย การศึกษาพุทธศาสนา



ภาพที่ ๕ ทฤษฎีบูรณากิริยาเชิงพุทธ

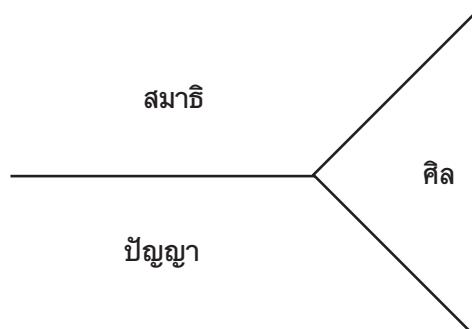
ເລຽວທີ່ໃຫ້ໄຈຕ່ອງແທ້ແລະນຳໄປສູງກາປປົງບັດອ່າງແທ້ຈິງ  
ຍ່ອມນຳໄປແກ້ປັບປຸງທາຕ່າງໆ ໄດ້

ນອກຈາກນີ້ ພຸທ່ອສາສນາເຖຣາມມີຫຼັກໃນການ  
ພັດນາຊີວິຕ ທີ່ເຮືອກວ່າ ໄຕຣສຶກຂາ “ແປລວ່າ ສຶກຂາ ۳ ຄໍາວ່າ  
ລຶກຂາ ແປລວ່າ ກາຮຄຶກຂາ ກາຮລໍາເໜີຍກ ກາຮຝຶກປົກປ້ອ  
ຜຶກອບຮມ” (ພຣະຮຣມປົງກູກ (ປ.ອ.ປຢູດໂຕ), ມ.ປ.ປ.: ۶۰๓)  
ດີກາຮເຮືອນຮູ້ຜຶກຝັນຕົນເອງ ປະກອບດ້ວຍ ຕີລ ສາມາດ ແລະ  
ປັບປຸງທີ່ສາມອອກປະກອບທີ່ເປັນຮະດັບທີ່ສົມບູຮົນເພື່ອບຣລຸ  
ມຮັກຜລ ນິພພານ ຈະເຮືອກວ່າອົບທີລ ອົບຈິຕົຕ ແລະອົບປັບປຸງ  
ເມື່ອໃຊ້ກາຮອບແນວຄິດລາມທັກນົມພິຈາລາພບວ່າ ຕີລຊື່ເປັນ  
ຂົ້ອພິງປົງບັດ ເປັນກູກ ຮະເປີຍນ ວິນຍ ຢ້ອຍເປັນຮູບປ່ວມ ຈະ  
ສອດຄລ້ອງກັບທັກນົມດ້ານຂວາມນູ້ ຢ້ອຍ it ໃນຂະໜາດທີ່ສາມາດຈະເປັນ  
ສົກວະຂອງຄວາມສົງບົນົງ ເປັນສົກວະທີ່ເກີດຂຶ້ນທາງຈິຕໃຈ  
ສອດຄລ້ອງກັບທັກນົມທີ່ ۱ ຢ້ອຍດ້ານຈິຕ ຢ້ອຍ I ສ່ວນປັບປຸງທີ່ສົງ  
ຕຽນກັບທັກນົມທີ່ ۳ ຢ້ອຍ we ເປັນກາຮປະມາລຄວາມຄິດ  
ກາຮສັງເຄຣາທີ່ ວິເຄຣາທີ່ ໃຫ້ເກີດອອກຄວາມຮູ້ໃໝ່ ຢ້ອຍ  
ກາຮເກີດປັບປຸງທີ່ສົມມາ ປັບປຸງຈຶ່ງຕ້ອງອາຄັຍທັກຕີລແລະສາມາດເປັນບາທຸານ  
ໃນຂະໜາດເດືອກປັບປຸງທີ່ສົມມາ ທີ່ກີ່າວ່າເກີດຂຶ້ນທັກນົມທີ່ໄດ້  
ຂຶ້ນໄປ ແລະທຳໃຫ້ຈິດຈະລົບ ມັນຄົງ ສາມາດໃກ້ໃນການເດີຍກັນ  
ຜົມສາມາດແກຮງກຳລັງ ຍ່ອມນຳໄປສູງກາປພິຈາລານປັບປຸງໄດ້ຍ່າງ

ຮວດເຮົວແລະທຳໃຫ້ຕີລໄຟດ່າງພຣ້ອຍດ້ວຍ ທັກຕີລ ສາມາດ ປັບປຸງ  
ຈຶ່ງເກື້ອກູລກັນ ສັມພັນຮັກນ ລະທິ່ງລຶ່ງໃດລຶ່ງໜຶ່ງໄຟໄດ້

ນອກຈາກກາຮພັດນາຈິຕຕາມຫຼັກໄຕຣສຶກຂາແລ້ວ  
ລັກຄົມກົດພັດນາໂດຍໃຊ້ຫຼັກຂອງໄຕຣສຶກຂາໄດ້ເຊັ່ນເດີຍກັນ ຕີລ  
ໃນແຈ່ງຂອງລັກຄົມ ເປັນເຮືອງຮະດັບວິນຍ ຢ້ອຍຂ້ອກການັດ  
ຂ້ອງບັນດີເພື່ອກຳກັນຄວາມປະປຸດຂອງໜຸ່ງໜຸ່ນ ກາຮພັດນາລັກຄົມ  
ໃນຮະດັບຕີລທີ່ກີ່າວ່າກາຮປະມາລຄວາມຄິດ ເປັນກາຮພັດນາທີ່  
ຈຳເປັນແລະມີຄວາມຄຳຄົງໄຟຍ່ອນໄຟກວ່າກາຮພັດນາດ້ານ  
ອື່ນໆ ສໍາຮັບສາມາດ ລັກຄົມມີກາຮພັດນາດ້ານສາມາດຂອງ  
ລັກຄົມດ້ວຍເຊັ່ນກັນ ເປັນກາຮຝຶກຝັນໃຫ້ລັກຄົມໂດຍຮົມ ເປັນລັກຄົມ  
ທີ່ສົງນ ມັນຄົງ ໄຟແຕກແຍກ ໄຟຢູ່ເຫັນເຫັນ ຢ້ອຍຂາດສົດ ເປັນ  
ກະຮແລລັກຄົມຂອງພວກລາກມາກໄປ ໄຟມີກາຮຍັ້ງຄົດ ລັກຄົມທີ່  
ຂາດສົດ ຂາດສາມາດ ຢ້ອຍຂາດກາຮການັດປັບປຸງທາ ທີ່ເຮືອກວ່າ  
focus ທຳໄຫ້ຕື່ນຕະຫຼາກໄດ້ຈ່າຍ ລັກຄົມທີ່ມີສາມາດ ມີສົດ ທຳໄຫ້  
ລັກຄົມສົງນ ມອງເຫັນປາກກູກກາຮນທີ່ເກີດຂຶ້ນຍ່າງປົກຕ ແລະ  
ຄ່ອຍໆ ຫາຫນທາງແກ້ໄຂປັບປຸງທາທີ່ເກີດຂຶ້ນນັ້ນຍ່າງມີສາມາດ ຍິ່ງໄປ  
ກວ່ານັ້ນ ກາຮພັດນາລັກຄົມດ້ວຍປັບປຸງທີ່ເປັນລຶ່ງທີ່ຈະຕ້ອງພັດນາ  
ລັກຄົມໃຫ້ເປັນຮູບປ່ວມ ລັກຄົມທີ່ເປັນລັກຄົມອຸດນປັບປຸງ (wisdom  
society) ກົດທຳໃຫ້ປະເທດຕາມມີກາຮພັດນາທີ່ຍິ່ງຍືນ

ກາຮພັດນາຈິຕແລະລັກຄົມຕາມຫຼັກໄຕຣສຶກຂາ ເມື່ອ  
ພິຈາລານາມກຮອບແນວຄິດສາມທັກນົມ ຈຶ່ງໄດ້ດັ່ງການ



ກາພທີ່ ៦ ກາຮພັດນາຈິຕແລະລັກຄົມດ້ວຍຫຼັກໄຕຣສຶກຂາຕາມກຮອບແນວຄິດສາມທັກນົມ

การพัฒนาจิตและลั่งคณตามหลักไตรลิกขาด้วยกรอบแนวคิดสามทัศน์หรือทฤษฎี บูรณาการทำให้เห็นการพัฒนาตนและลั่งคณว่ามีความสำคัญเท่าๆ กัน ไม่สามารถลดthonเรื่องใดเรื่องหนึ่งได้ การพัฒนาเฉพาะจิตแล้ว หลักหนี้ลั่งคณ ลั่งคณก็อยู่ไม่ได้ การพัฒนาเฉพาะเคราะห์ลูกิกิจ และลั่งคณ แต่ไม่พัฒนาจิต ลั่งคณโดยรวมก็อยู่ไม่ได้เช่นกัน

โดยสรุป ทฤษฎีบูรณาการเชิงพุทธ การพัฒนาจิต และลั่งคณในด้านศีล สมาริ ปัญญาตามหลักไตรลิกขา เป็นการบูรณาการหลักธรรมของพุทธศาสนาเดรວาท และทฤษฎีบูรณาการของเคน วิลเบอร์ การพัฒนานี้เป็นหนทางที่นำไปสู่ความสุข ความสงบ และความเจริญ ถ้าปัจจุบันมี

ความมุ่งมั่นจะพัฒนาตนให้ยิ่งๆ ขึ้นไป ก็สามารถบรรลุมรรค ผล นิพพานได้ ในทำนองเดียวกัน ถ้าลั่งคณมีการพัฒนาด้วยทฤษฎีบูรณาการเชิงพุทธ ในที่สุด ก็จะเป็นลั่งคณอุดมคติหรือลั่งคณยูโทเปีย (Utopia) ตามแนวคิดของตะวันตก นอกจากนี้ ยังทำให้เห็นว่ากระบวนการทัศน์ใหม่ที่ว่าด้วยการ บูรณาการทุกสิ่งทุกอย่างอย่างองค์รวมก็เป็นแนวคิดที่ปราภูมิในพุทธศาสนาเดรัวทเพียงแต่เราอาจจะมองไม่เห็นเป็นรูปธรรมที่ชัดเจน การนำเสนอทฤษฎีบูรณาการเชิงพุทธสิ่งทำให้ความเข้าใจหลักธรรมเป็นลิ่งที่ลับต้องได้ เป็นรูปธรรมและเป็นแนวคิดที่สามารถนำไปพัฒนาตามแนวคิดกระบวนการทัศน์ใหม่ในยุคปัจจุบันได้สมบูรณ์





## ບຣຣະນາຸກຣມ

- ພຣະທຣມປິງກ (ປ.ອ. ປຢູຕໂດ). ໨໔ໜ. ພຸທທຣມ ຂັບປັບປັງປຸງແລະຂໍາຍຄວາມ. ພິມປົກ້າທີ ១. ກຽງເທິພາ: ໂຮງພິມພໍ  
ມາຈຸພາລັກຮນຮາຊວິທຍາລັຍ. / Phra Dhammapitaka (P. A. Payutto). 2003. Bhuddhadhamma Chabap  
Prapprung lae Khayai Khwam. 11<sup>th</sup> ed. Bangkok: Mahachulalongkonrajvidyalaya Press.
- ມາຈຸພາລັກຮນຮາຊວິທຍາລັຍ. ໨໔ໜ. ພຣະໄຕປິງກຂັບພາກຫາໄທ ຂັບມາຈຸພາລັກຮນຮາຊວິທຍາລັຍ. ກຽງເທິພາ:  
ໂຮງພິມພໍມາຈຸພາລັກຮນຮາຊວິທຍາລັຍ. (ເລີ່ມພຣະເກີຍຮົດສມເດືອງພຣະນາງເຈົ້າສີຣິກີຕີ ພຣະບຣມຮາຊືນນາຖ.) /  
Mahachulalongkonrajvidyalaya. 1996. Phratraipidok Phasa Thai Chabap Mahachulalong-  
konrajvidyalaya. Bangkok: Mahachulalongkonrajvidyalaya Press. (To celebrate Her Majesty  
Queen Sirikit Phraboromrajininath.)
- ມາມກຸງຮາຊວິທຍາລັຍ. ໨໔ໜ. ພຣະໄຕປິງກແລະອຣສກຖາ ແປ່ລ ຊຸດ ແຈ ເລມ. ກຽງເທິພາ: ໂຮງພິມພໍມາມກຸງຮາຊວິທຍາລັຍ.  
(ຂັບພິມເນື່ອງໃນໂກສຄຣບຣອນ ໨໠໦ ປີ ແຫ່ງຮາຈວົງຈັກກີ ກຽງວັດນໂກລິນທົງ). /Mahamakutrajwityalaya.  
1982. Phratripidok Lae Atthakatha Plae Chut 96 Lem. Bangkok: Mahamakutrajwityalaya  
Press. (Published in the 200<sup>th</sup> Anniversary of Chakri Dynasty Krung Ratanakosindara).
- ຢຸກ ຄວິວາຣີຍະ. ໨໔ໜ. ວິຖີສັກຄມໄທ ສຣນິພນໍ້ທາງວິຊາການເນື່ອງໃນວະກິດຄວາມສະບັບສິນ. ປຣີດີ ພນມຍົງຄ. ກຽງເທິພາ:  
ມູນນິຫີເຕີກ. / Yuk Sri-ariya. 2000. Withisangkomthai Sanniphonthangvijakan Nueang Nai Wara  
Nueng Satawat Pridi Phanomyong. Bangkok: Children Foundation.
- ຢືມ ປັນທາຍາກຸຮ. ໨໔ໜ. ປັນທາພະຍາມມິລິນທ. ກຽງເທິພາ: ອົງກອນຄ້າຂອງຄຽງແລກ. / Yim Pandayangkura. 1963.  
Panhaphrayamilinda. Bangkok: Kurusapha Business Organization.
- ລມກາຣ ພຣມທາ. ໨໔ໜ. ພຸທທສາລະນາກັບວິທຍາຄາສົກ. ພິມປົກ້າທີ ໢. ກຽງເທິພາ: ໂຮງພິມພໍແຫ່ງຈຸພາລັກຮນ໌ມາຈຸທີ່ຍາລັຍ. /  
Somphan Phromta. 1997. Buddhism and Sciences. 2<sup>nd</sup> ed. Bangkok: Chulalongkorn University  
Press.
- Beck, Don Edward and Cowan, Christopher C. 2006. *Spiral Dynamics: Mastering Values, Leadership,  
and Change*. Malden: Blackwell.
- Collinson, Diane and Plant, Kathryn. 2007. *Fifty Major Philosophers*. 2<sup>nd</sup> ed. Oxon: Routledge.
- Habermas, Jürgen. 1998. *The Theory of Communicative Action: The Critique of Functionalist  
Reason*. Vol. 2. tr. by Thomas McCarthy. Oxford: Polity.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Communication and the Evolution of Society*. tr. by Thomas McCarthy. Oxford: Polity.
- Popper, Karl. 2009. *The Two Fundamental Problems of The Theory of Knowledge*. ed by Troels  
Eggers Hansen. tr. by Andreas Pickel. Oxon: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 1971. *The Open Society and Its Enemies*. Vol. 2: *The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx,  
and the Aftermath*. New Jersey: Princeton University Press.

- \_\_\_\_\_. 2006. *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*. Oxon, Routledge.
- Wilber, Ken. 1983. *Up from Eden: A Transpersonal View of Human Evolution*. London: Routledge & Kegan Paul.
- \_\_\_\_\_. 1999. *The Marriage of Sense and Soul: integrating Science and Religion*. New York: Broad way Books.
- \_\_\_\_\_. 2000b. *Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy*. Boston: Shambhala.
- \_\_\_\_\_. 2000a. *Sex, Ecology, Spirituality: The Sprit of Evolution*. 2<sup>nd</sup> ed, revised. Boston: Shambhala.
- \_\_\_\_\_. 2001a. *A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science and Spirituality*. Boston: Shambhala.
- \_\_\_\_\_. 2001b. *The Eye of Spirit: An Integral Vision For A World Gone Slightly Mad*. 3<sup>rd</sup> ed. Expanded. Boston: Shambhala.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Integral Spirituality: A Startling New Role for Religion in the Modern and Postmodern World*. Boston: Integral Books.
- Cronburg, Turil. 2012. **AQAL Spiral Theory**. [online].  
<http://wakingdownintegral.com/resources/AQAL-Spiral-Theory.png> [10 February 2012].
- [http://en.wikipedia.org/wiki/Ken\\_Wilber](http://en.wikipedia.org/wiki/Ken_Wilber).

# แม่ชีกับสภาพปัจ្យาและโอกาสในการเข้าถึงอุดมศึกษา ที่จัดโดยคณะสงฆ์ไทย<sup>๑</sup>

แม่ชิกุณนา รักษาโนม\*

Martin Seeger\*\*

## บทคัดย่อ

งานวิจัยชิ้นนี้มุ่งศึกษาความล้มพ้นรัฐบาลห่วงสภาพปัจ្យาและโอกาสของการเข้าถึงอุดมศึกษาของแม่ชีไทยกับปัจ្យาเรื่องสถานที่อยู่อาศัย และปัจ្យาเรื่องทุนการศึกษาสำหรับโอกาสด้านการศึกษานั้น คณะสงฆ์ฝ่ายมหานิกายได้ส่งเสริมการศึกษาระดับอภิปรัมศึกษาแก่แม่ชีครั้งแรก พ.ศ. ๒๕๔๔ คณะสงฆ์ฝ่ายธรรมยุติกนิกายส่งเสริมการเรียนบาลีแก่แม่ชี แต่ก็ยังมีส่วนที่ไม่เหมือนกัน หลังจากมหาวิทยาลัยสงฆ์ทั้งสองแห่งได้รับพระราชบัญญัติมหาวิทยาลัย พ.ศ. ๒๕๔๐ แล้ว จึงได้เปิดรับแม่ชีเข้าศึกษาในระดับอุดมศึกษา กล่าวได้ว่าการศึกษาของแม่ชีในช่วงกว่า ๑๐ ปีที่ผ่านมาดีขึ้น วัตถุประสงค์หลักอย่างหนึ่งของงานวิจัยนี้ คือ การวิเคราะห์ข้อมูลที่ได้จากการลัมภาษณ์ผู้จัดการศึกษาและผู้รับการศึกษาและข้อแลดung ความคิดเห็นจากแบบสอบถาม เพื่อเบรี่ยบเทียบประสบการณ์ ทัศนคติ ประเมินคุณภาพ และประสิทธิภาพในการจัดการศึกษาของคณะสงฆ์แก่แม่ชีไทย

**คำสำคัญ :** แม่ชีไทย, โอกาสในการเข้าถึงการศึกษาของแม่ชีไทย, เพศภาวะในพระพุทธศาสนาไทย, บาลีศึกษา,  
พุทธศาสนาสืบสาน, กิจชนี

\* คณะวิจัยขอขอบพระคุณท่านพระครูปลัดสุวัฒนาธิรคุณ (ไสว โชติโก) อธิบดีผู้อำนวยการสถาบัน วิจัยพุทธศาสตร์ (๒๕๕๔), พระมหาลุทธิตย์ อาภากรโภ (อบอุ่น) ผู้อำนวยการสถาบันวิจัยพุทธศาสตร์ ที่สนับสนุนด้วยการให้ทุนวิจัย นอกจากนั้นขอขอบพระคุณพระวิภาครและแม่ชีที่อนุญาตให้ลัมภาษณ์ Martin Seeger ขอขอบพระคุณ Research Committee of the Association of Southeast Asian Studies in the United Kingdom (ASEASUK) funded by The British Academy ผู้ให้ทุนวิจัย คณะวิจัยขอขอบพระคุณ Justin McDaniel ที่ให้คำแนะนำ ขอขอบพระคุณ พระครีคัมภีรญาณ (สมจินต์ สมมูบุปญโญ) รองศาสตราจารย์ ดร., พระลูกธีธรรมานุวัตร (เทียบ สิริญาโน) ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร., ศาสตราจารย์ ดร.วชระ งามจิตราเรวิญ ที่เมตตาอ่านงานวิจัยและให้คำแนะนำ

<sup>๑</sup> อาจารย์ประจำบัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

<sup>\*\*</sup> Senior Lecturer ประจำภาควิชาเอเชียตะวันออกศึกษา มหาวิทยาลัยลีดส์ ประเทศอังกฤษ

# Mae Chis' Access to Higher Monastic Education in Thailand

## Abstract

This research investigates the relationship between Thai *mae chis'* access to higher monastic education, provided by the *sangha*, and their opportunities to find appropriate accommodation and financial support. While the Mahanikaya Sangha has supported *mae chis* in their Abhidhamma Studies since 1951, the Dhammayuttika-Nikaya Sangha has provided *mae chis* with the opportunity to pursue Pali Studies in a similar way to monks since 1963 (even though there still exist some significant differences). As a consequence of the enactment of their University Acts in 1997, both Mahachulalongkornrajavidyalaya University and Mahamakut Buddhist University have been able to admit *mae chis* to their programmes. Our research will show that monastic educational career opportunities for *mae chis* have improved significantly over the last 10 years or so. A major objective of our research is to provide an analytical investigation of the interviews we conducted with students, administrators and teachers in higher monastic education. Here, we will discuss the views and experiences of our interviewees in order to study the potential and effectiveness of the monastic education that has been made available to Thai *mae chis* in recent years.

**Keywords :** Thai *mae chis*, access to higher monastic education, gender in Thai Buddhism, Pali Studies, Buddhist Studies, *bhikkhunī*

## ๑. อารัมภบท

ในช่วงเวลาประมาณ ๑๐ กว่าปีที่ผ่านมา โอกาสทางการศึกษาระดับอุดมศึกษาของนักบวชลัตเตอร์ในสังคมไทย ในด้านต่างๆ มีมากขึ้นจะเห็นได้ว่า ในปี พ.ศ. ๒๕๔๗ มหาปชาบดีเกรียงไกรลัยซึ่งเป็นโครงการร่วมกับมหาวิทยาลัยมหากรุณาธิราชวิทยาลัย เริ่มสอนอย่างเป็นทางการเปิดโอกาสให้แม่ชีศึกษาระดับปริญญาตรี เป็นวิทยาลัยพระพุทธศาสนาเพื่อการศึกษาสำหรับแม่ชีและลัตเตอร์แห่งแรกของประเทศไทย<sup>๒</sup> นอกจากนั้น แม่ชีศันสนีย์ เลสิยรสุต ผู้ก่อตั้งเลสิยธรรมสถาน ได้จัดการศึกษาระดับปริญญาโทเป็นโครงการร่วมกับมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยใช้ชื่อว่า สาขาวิชาลิกขนาลัยเริ่มจัดการศึกษาในปี พ.ศ. ๒๕๔๑ (ประกาศมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๑) ก่อนที่แม่ชีไทยจะมีการจัดการศึกษาระดับอุดมศึกษานั้น ได้มีการศึกษาระดับประถมศึกษาและมัธยมศึกษา ในปี พ.ศ. ๒๕๓๓ มาแล้ว คือ สถานศึกษารัฐราษฎร์นิเวศฯ ซึ่งเป็นสาขางอกน้ำสถาบันแม่ชีไทย ที่อำเภอปากท่อ จังหวัดราชบุรี จัดการสอนโดยคณะกรรมการศึกษาธิการประจำจังหวัดราชบุรี ระดับประถมศึกษา มัธยมศึกษาตอนต้นและมัธยมศึกษาตอนปลายในระบบการศึกษานอกระบบโรงเรียน (กศน.) และสอนวิชาพระปริยัติธรรม ธรรมศึกษาและบาลีศึกษา ให้แก่เด็กหญิงที่บวชและไม่ได้บวชแต่สามารถศิลช์เป็นการจัดการศึกษาแบบให้เปล่า<sup>๓</sup> นอกจากนั้นสำนักแม่ชีศึกษา ลัตเตอร์ อำเภอครชัยครี จังหวัดนครปฐมได้เปิดการเรียน

<sup>๒</sup> แม่ชีคุณหญิงกนิษฐา วิเชียรเจริญและมูลนิธิสถาบันแม่ชีไทย ในพระบรมราชูปถัมภ์ร่วมกับสมาคมส่งเสริมสถาบันแม่ชีไทย ผู้ริเริ่มดำเนินการก่อสร้าง สมเด็จพระญาณสัจวรา สมเด็จพระลัง麻辣 กลมมหาลังฆปริญญา ทรงเป็นองค์อุปถัมภ์ฯ มหาปชาบดีเกรียงไกรลัยในสังกัดมหาวิทยาลัยมหากรุณาธิราชวิทยาลัย

<sup>๓</sup> แม่ชีอรรำไพ ภาศักดิ์ชัย, ผู้อำนวยการโรงเรียนธรรม-ราษฎร์นิเวศฯ, อำเภอปากท่อ, จังหวัดราชบุรี, วันที่ ๒๘ พฤษภาคม ๒๕๕๕, ลัมภากษณ์.

การสอนบาลีศึกษาแก่แม่ชีตั้งแต่ปี พ.ศ. ๒๕๒๑ จนถึงปัจจุบัน<sup>๔</sup> ขณะเดียวกันนั้น ภาพลักษณ์ทางลัทธิของแม่ชีก็ดีขึ้น พระโพศาล วิสาโล ให้เหตุผลอย่างน่าสนใจว่า

“เป็นไปได้ว่า ผู้หญิงอีกกลุ่มนี้ที่อยู่ในวัดคือแม่ชี จะมีบทบาทและสถานภาพสูงขึ้น ส่วนหนึ่งเป็นเพราะคนชั้นกลางที่มีการศึกษาจะเข้ามาบวชซึ่งมากขึ้น อีกส่วนหนึ่งเป็น เพราะแม่ชีเองก็มีความพยายามที่จะพัฒนาคุณภาพของตนเองให้สูงขึ้นด้วย เช่น มีการจัดองค์กรควบคุมดูแลกันเอง (สถาบันแม่ชีไทย) และให้การศึกษาหรืออบรมฝึกอบรมแม่ชีด้วยกันทั้งในทางปริยัติและปฏิบัติ (มหาปชาบดีเกรียงไกรลัย) ไม่ต้องลงลัยเลยว่าความสำเร็จของแม่ชีหากจะเกิดขึ้นได้ก็ เพราะการอุปถัมภ์สนับสนุนของชาวสหყิที่เป็นคนชั้นกลาง ซึ่งนับวันจะมีทัศนคติที่ดีต่อแม่ชีมากขึ้น”

(พระโพศาล วิสาโล, ๒๕๕๒: ๑๗๑)

ยังไปกว่านั้นปรากฏการณ์หนึ่งซึ่งเป็นผลหนึ่งที่เกิดจากพระราชบัญญัติการศึกษาแห่งชาติ พ.ศ. ๒๕๔๗ แก้ไขเพิ่มเติม (ฉบับที่ ๒) พ.ศ. ๒๕๔๕ คือ แม่ชีมีสิทธิเข้าศึกษาในสถานศึกษาไทยในระดับปริญญาตรีปริญญาโทและปริญญาเอกในมหาวิทยาลัยของรัฐบาลได้ สำหรับระดับปริญญาตรีนั้นถ้าเป็นมหาวิทยาลัยปิด มีการคัดเลือกนิลิตด้วยการสอบ Entrance ซึ่งมีการแข่งขันสูง ในส่วนของมหาวิทยาลัยเปิดนิลิตสามารถสมัครเข้าศึกษาได้โดยไม่ต้อง

<sup>๔</sup> แม่ชีสนับสนุนทาง เรียนแหลม, สำนักแม่ชีศึกษาลัตเตอร์ อำเภอครชัยครี จังหวัดนครปฐม, ปริญญาตรี ๕, นิลิตปริญญาเอกมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, วันที่ ๑๕ มิถุนายน ๒๕๕๕, ลัมภากษณ์.

Entrance บางสาขาวิชาไม่อนุญาตให้นักบวชเรียน ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชาญณรงค์ บุญหันนุนให้เหตุผลว่า “วิชาบางวิชาไม่สามารถไม่เหมาะสมกับนักบวช”<sup>๔</sup> นอกจากนั้น มหาวิทยาลัยของรัฐบาลได้เปิดการเรียนการสอนภาคพิเศษ (เรียนเฉพาะวันเสาร์วันอาทิตย์และเรียนภาคค่ำ) แม่ชีสามารถเข้าศึกษาได้ ส่วนมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยเปิดการเรียนการสอนระดับปริญญาโทและปริญญาเอกสำหรับคฤหัสด์และแม่ชี ตั้งแต่ พ.ศ. ๒๕๔๗ เป็นต้นมา หลังจากนั้นอีก ๑ ปี มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยจึงได้เปิดปริญญาตรีหลักสูตรพุทธศาสนาศัตรบันพิตสาขาวิชาอภิธรรม คณะพุทธศาสนา ในปี พ.ศ. ๒๕๔๘ สำหรับแม่ชีและคฤหัสด์ชายหญิง<sup>๕</sup> ส่วนมหาวิทยาลัยมหามงคลภราษฎร์วิทยาลัยซึ่งเป็นมหาวิทยาลัยสงฆ์อีกแห่งได้เปิดโอกาสให้แม่ชีศึกษาได้ในระดับปริญญาตรีเริ่ม พ.ศ. ๒๕๔๘ ปริญญาโท ปี พ.ศ. ๒๕๕๕ และปริญญาเอก ปี พ.ศ. ๒๕๕๙<sup>๖</sup> ข้อนี้แสดงให้เห็นว่า มีการเปลี่ยนแปลงอย่างมากในเรื่องระบบการศึกษาที่แม่ชีสามารถเข้าถึงได้ดังที่กล่าวมานี้ ในขณะที่นักวิชาการทั่วไทย และนักวิชาการตะวันตกได้ศึกษาสถานศึกษาและโครงการศึกษาต่างๆ ของแม่ชีที่กล่าวมาข้างต้นนี้บ้างแล้ว แต่ยังไม่มีการศึกษาระดับลึกเกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงในระบบการศึกษาระดับสูงสำหรับแม่ชีที่จัดโดยมหาวิทยาลัยสงฆ์ไทยทั้งสองแห่ง ทั้งที่การเปิดโอกาสนี้เป็นการเปลี่ยนแปลงที่มีความสำคัญไม่ใช่น้อย โลกของนักวิชาการยังไม่ได้อ้าใจใส่ในการศึกษาวิเคราะห์เรื่องนี้เท่าที่ควร

<sup>๔</sup> ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชาญณรงค์ บุญหันนุน, หัวหน้าภาควิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยศิลปากร, กรุงเทพมหานคร, วันที่ ๒๕ ตุลาคม ๒๕๕๕, สัมภาษณ์.

<sup>๕</sup> หลักสูตรพุทธศาสนาศัตรบันพิต, สาขาวิชาพระอภิธรรม คณะพุทธศาสนา, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

<sup>๖</sup> บันพิธิวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหามงคลภราษฎร์วิทยาลัย อำเภอพุทธอมนทล จังหวัดนครปฐม.

ปี พ.ศ. ๒๕๕๐ นักมานุษยวิทยา ลินเบอร์ก ฟอลค์ (Lindberg-Falk) ได้เขียนเกี่ยวกับการศึกษาของแม่ชีไทย ในหนังสือเกี่ยวกับนักบวชหญิง (Lindberg Falk Monica, 2007) ได้กล่าวถึงการศึกษาของแม่ชีไทยว่า “แม่ชีไม่ได้รับอนุญาตที่จะศึกษาระดับปริญญาตรีที่มหาวิทยาลัยสงฆ์สองแห่งที่ประเทศไทยได้ นอกจากนี้แม่ชีไม่สามารถน้อยสำหรับแม่ชีที่จะเข้าถึงการศึกษาระดับอุดมศึกษาได้”<sup>๗</sup> ในวิทยานิพนธ์เล่มเดียวกันนี้ ลินเบอร์ก ฟอลค์ (Lindberg-Falk) ก็ได้กล่าวถึงมหาวิทยาลัยสงฆ์ที่จัดการศึกษาเฉพาะปัจเจกบุคคล เท่านั้น โดยอธิบายว่า “มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยที่เปิดโอกาสให้แม่ชีศึกษาในระดับปริญญาเอกได้เป็นกรณีพิเศษ เช่นบุคคล” (Lindberg Falk Monica, 2007: 201) และในเล่มเดียวกันนี้ได้อธิบายเพิ่มเติมว่า มีแต่บางชั้นเรียน (courses) ที่แม่ชีสามารถเรียนได้ ลินเบอร์ก ฟอลค์ (Lindberg-Falk) พูดถึงโอกาสในการศึกษาระดับปริญญาตรีที่มหาปชาบดีเกรวิทยาลัยเท่านั้น แต่ไม่กล่าวถึงมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยและมหาวิทยาลัยมหามงคล-

<sup>๗</sup> “Mae Chiis have not been entitled to study for Bachelor degrees at the two Buddhist universities in Thailand and there are few opportunities for them to attain higher education” (Lindberg Falk, *Making Fields of Merit*, หน้า ๒๑๘).

<sup>๘</sup> “..., Thai mae chiis have been excluded from the Buddhist universities with the exception of some courses that are open to them” (Lindberg Falk, *Making Fields of Merit*, หน้า ๑๙๔).

ราชวิทยาลัย ที่ได้เปิดโอกาสให้แม่ชี (และสตรีทั่วไป) ศึกษาได้ในทุกระดับตั้งแต่ปริญญาตรีจนถึงปริญญาเอก<sup>๙๐</sup>

ในหนังสือ “บัดนาว” ซึ่งตีพิมพ์ครั้งแรก ในปี พ.ศ. ๒๕๕๓ กิกขุณีอัมมานนatha เขียนไว้ว่า “มหาวิทยาลัยสงฆ์ ๒ แห่งในกรุงเทพฯ ทั้งมหาวิทยาลัยและมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เดิมนั้นจัดการให้การศึกษาแก่พระเณรในธรรมยุตและมหานิกายเท่านั้น แม้ว่าปัจจุบันที่ลัทธิลับสนุนเป็นงบประมาณจากวัดบาลีที่ได้มาจากภาคราชของราชภูรทั้งหญิงและชาย แต่การศึกษาพุทธศาสนาที่จัดให้ในมหาวิทยาลัยสงฆ์ทั้งสองแห่งนี้ จำกัดเฉพาะพระภิกษุสงฆ์ ก็ถือว่าเป็นเรื่องที่ลังๆ ให้ความชอบธรรมและยอมรับกันได้นิ่มใช่ความรุนแรงในเชิงโครงสร้าง ที่กระทำต่อสตรีในระดับวัดหรือ?”<sup>๙๑</sup> ในบทความนี้ กิกขุณีอัมมานนathaไม่ได้พูดถึงโอกาสของผู้หญิงในการเข้าถึงการศึกษาในมหาวิทยาลัย

<sup>๙๐</sup> Faith Adiele ได้เขียนเกี่ยวกับการศึกษาของแม่ชีว่า “I know that maechi are often relegated to the wat ghetto, cooking and cleaning and serving monks to earn their keep. Religious study is generally not open to them, certainly not at the two Dhamma universities in Bangkok,...” (Adiele, Faith, *Meeting Faith: An Inward Odyssey*, New York: W. W. Norton, 2004, หน้า ๖๕) หนังสือของ Faith Adiele เล่นนี้ ตีพิมพ์ในปี พ.ศ. ๒๕๕๗ ก็คือ หลังจากที่เปิดโอกาสให้แม่ชีศึกษาได้ในทุกระดับตั้งแต่ปริญญาตรีถึงปริญญาเอกเป็นเวลา ๕ ปีมาแล้ว แต่ก็อาจจะเป็นไปได้ว่า Faith Adiele ไม่ได้พูดถึง ก็ เพราะว่า หนังสือเล่มนี้เกิดจากการรับฟังที่ก็ที่เขียนก่อนการเปลี่ยนแปลงและไม่ได้ปรับปรุงข้อมูลให้ทันสมัย.

<sup>๙๑</sup> กิกขุณีอัมมานนatha, บัดนาว, (กรุงเทพมหานคร: บริษัท ส่องค่ายาม จำกัด, ๒๕๕๓) หน้า ๕๓. ท้องน้ำมีความ “ความรุนแรงในเชิงโครงสร้างที่กระทำต่อสตรีไทย” ของท่านอัมมานนatha และท่านเขียนไว้ว่า “บทความนี้ [ก็คือ “ความรุนแรงในเชิงโครงสร้างที่กระทำต่อสตรีไทย”] แรกเริ่มเป็นบทความที่เขียนเป็นภาษาอังกฤษในงานประชุมทางวิชาการนานาชาติไทยศึกษา ที่จะจัดขึ้นที่สหรัฐอเมริกา ในช่วงเดือนเมษายน ๒๕๔๔ แต่คิดว่าจะเป็นประโยชน์โดยตรงต่อผู้อ่าน เสียงธรรม จึงแปลมาเป็นภาษาไทยอีกด้วยนี่” (กิกขุณี อัมมานนatha, บัดนาว, หน้า ๕๓)

สงฆ์ทั้งสองแห่ง รวมทั้งการที่มหาวิทยาลัยสงฆ์ทั้งสองแห่งได้ลัทธิลับสนุนมหาปชาบดีเริ่มที่มหาวิทยาลัยและสาขาวิชาลิกขิตัย ซึ่งจัดการเรียนการสอนโดยแม่ชี นอกจากนั้น ในวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกซึ่งยืนที่มหาวิทยาลัย Minnesota ในปี พ.ศ. ๒๕๕๓ Kaoru Adachi เขียนว่า “การขาดโอกาสในการศึกษาเป็นเรื่องตามแบบฉบับอีกเรื่องหนึ่งที่แม่ชีมีความกังวลขณะที่รัฐบาลสนับสนุนพระภิกษุใน การศึกษา แต่ก็คือความต้องการศึกษาผ่านมหาวิทยาลัยสงฆ์สองแห่ง วัดบาลีไม่จัดโอกาสทางการศึกษาให้แก่แม่ชีเลย ผลลัพธ์เนื่องจากการขาดแคลนโอกาสในการศึกษาอย่างนี้เป็นเรื่องสำคัญ (serious)” (Adachi, Kaoru, n.d.: 40) ข้อความดังกล่าวนี้ ถือว่าเป็นการสรุปโดยที่ข้อมูลยังไม่เพียงพอและครอบคลุม

ในบทความวิจัยต่อไปนี้ ผู้วิจัยจะบรรยายและวิเคราะห์พร้อมทั้งประเมินพัฒนาการเรื่องคักยกภาพและประสิทธิภาพของโครงสร้างอุดมศึกษาที่จัดโดยคณะกรรมการไทย ตั้งแต่ติดจนถึงปัจจุบันพร้อมทั้งในส่วนมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย และมหาวิทยาลัยมหาภูรราชวิทยาลัย โดยศึกษาประสบการณ์ทางการศึกษาของแม่ชีที่ศึกษาในระดับต่างๆ ที่มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยและมหาวิทยาลัยมหาภูรราชวิทยาลัย อภิธรรมโชติกะวิทยาลัย และบาลีศึกษา นอกจากนั้น จะวิเคราะห์ ปัญหา และโอกาสการเข้าถึงการศึกษาในส่วนของคุณลักษณะที่จัดการศึกษาและแม่ชีผู้ที่รับการศึกษา ในส่วนของแม่ชี คุณลักษณะไม่ละเอียดที่สุดในเรื่องของการดำเนินชีวิตในลังค์โดยไม่ได้ปฏิเสธความแตกต่างทางเพศยังมีอิทธิพลต่อการมีโอกาสในระบบการศึกษาที่จัดการโดยคณะกรรมการไม่ใช่น้อย ที่เห็นได้อย่างชัดเจน ก็คือ ความแตกต่างทางเพศในระบบการศึกษาพระบรมราชูปถัมภ์รวมแผนกการศึกษาภาษาบาลีของพระสงฆ์กับบาลีศึกษาของแม่ชี ในการได้รับนิตยภัตร (เงินที่รัฐถูกนำไปประจำเดือน) (แม่ชีณัฐทัย อัชราทินวัฒน์, ๒๕๕๒: ๒๗๗-๒๗๘) วัดบาลีรับรองประโยชน์ ๔ เอกภาพของพระภิกษุเป็นปริญญาตรีแต่ยังไม่ได้รับรองบาลี

ศึกษาของแมซี และไม่ได้รับการสนับสนุนงบประมาณ การศึกษา<sup>๑๒</sup> งานวิจัยของปาริชาด สุวรรณบุบพา ที่กล่าวถึงการศึกษาของแมซีเมื่อ ๑๐ ปีที่แล้วว่า “สิ่งแม่ว่าแมซีจะเป็นผลเมืองไทย มีลิทธิ เสรีภาพ เท่ากับผู้อื่นตามรัฐธรรมนูญ แต่ในความเป็นจริงแล้ว สถานศึกษาบางแห่งจะไม่รับแมซีเข้าเรียน ด้วยพิจารณาว่าแมซีอยู่ในสภาพนักบวช มีควรเรียนประปันกับชาวชราชาวชายหญิง” (ปาริชาด สุวรรณบุบพา, ๒๕๔๔: ๑๐๘) มนตรี สืบด้างได้กล่าวถึงการศึกษาปริยัติธรรมของพระสงฆ์ที่แมซีไม่สามารถเข้าเรียนร่วมด้วยไว้อวย่างน่าสนใจว่า “ในการศึกษาของคณะสงฆ์อื่นๆ (ไม่ใช่การศึกษาที่จัดที่มีคร. และ มนร.) ยังไม่เปิดโอกาสให้แก่ผู้หญิงเท่าที่ควร ไม่ว่าจะเป็นการให้ผู้หญิงหรือแมซีเรียนพระปริยัติธรรมร่วมกับพระภิกษุสามเณร หรือการเปิดโอกาสให้ผู้หญิงเป็นครูสอนปริยัติธรรม” (มนตรี สืบด้าง, ๒๕๔๐: ๒๗๗) ข้อกล่าวของปาริชาด สุวรรณบุบพาและมนตรี สืบด้างยังไม่ครอบคลุมเพียงพอ

การวิจัยครั้งนี้ส่วนใหญ่เป็นผลการวิจัยเชิงคุณภาพ (qualitative) มีวิธีการวิจัยดังต่อไปนี้

๑. ลัมภาษณ์แบบเจาะลึก (in-depth interviews) ใช้คำถามปลายเปิด ประชากรที่ลัมภาษณ์ แบ่งเป็น ๒ กลุ่ม คือ

๑.๑ ผู้จัดการศึกษา ซึ่งมีบทบาทหน้าที่วางแผนและนโยบายการศึกษาสำหรับนักบวชและครุฑัลล์ที่มหาวิทยาลัยสังฆ์ไทยทั้งสองแห่ง ประกอบด้วยอธิการบดี มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย อธิการบดี มหาวิทยาลัยมหาภูราชนราชนิเวศน์ รองอธิการบดีฝ่ายวิชาการ และพระผู้ใหญ่ระดับบริหารท่านอื่นๆ เพื่อศึกษา

ทัศนคติ มุมมองและประสบการณ์ในการบริหารจัดการและดำเนินการศึกษาสำหรับนักบวชหญิง

๑.๒ ผู้รับการศึกษา ประกอบด้วยแมซีที่เป็นนักศึกษาทั้งบาลีศึกษา อภิธรรมศึกษา และอุดมศึกษาในระดับต่างๆ การที่ผู้วัยรุ่นเลือกวิธีลัมภาษณ์รายบุคคล ก็ เพราะต้องการเก็บข้อมูลเชิงชีวประวัติส่วนบุคคลที่เกี่ยวกับประสบการณ์ทางการศึกษาโดยมุ่งสอบถามเกี่ยวกับโอกาสอุปสรรคและปัญหาที่เผชิญมาในการเรียนบาลีศึกษา อภิธรรมศึกษาและอุดมศึกษาในขณะเดียวกันนั้นก็เปิดโอกาสให้แมซีมีส่วนร่วมในการแสดงความรู้สึกทัศนคติและข้อเสนอต่ออดีตเวลาลัมภาษณ์

การที่นักวิจัยคนหนึ่งในคณะวิจัย (แมซีกฤษณา รักษาโฉม) เป็นแมซีที่ผ่านการศึกษาที่จัดโดยคณะสังฆฯ จากระดับปริญญาโทจนถึงปริญญาเอกเป็นรุ่นแรก (ในปี พ.ศ. ๒๕๔๒ และ พ.ศ. ๒๕๔๕ ตามลำดับ) และปัจจุบันดำรงตำแหน่งอาจารย์ประจำที่มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยเป็นเวลา ๔ ปีมาแล้ว หมายความว่า มีประสบการณ์ทั้งในฐานะเป็นผู้รับการศึกษาและผู้จัดการศึกษา ทำให้คณะกรรมการที่จะตรวจทานข้อมูลใช้เครือข่าย ลรังความไว้วางใจในผู้ที่ให้ข้อมูลและพัฒนาคำถามปลายเปิดอย่างมีประสิทธิภาพและเหมาะสมแก่แมซี (ในขณะเดียวกันนั้นคณะวิจัยก็ต้องระมัดระวังความลำเอียงด้วย)

๒. การลัมภาษณ์เป็นกลุ่ม (focus group) เป็นการลัมภาษณ์กลุ่มแมซี ๑๐ ท่าน<sup>๑๓</sup> ที่เรียนบาลีศึกษา อภิธรรมศึกษาและอุดมศึกษา เพื่อให้ได้ข้อมูลเกี่ยวกับทัศนคติประสบการณ์และความรู้สึกส่วนบุคคล ที่ทำให้คณะวิจัยสามารถเห็นความแตกต่างและความคล้ายคลึงของทัศนคติและประสบการณ์ทางการศึกษาได้ชัดมากขึ้น

<sup>๑๒</sup> ดร.แมซีอัญญา เนตรน้อย, ป.ธ. ๕, อภิธรรมบัณฑิต, ปริญญาเอก, อาจารย์ประจำมหาวิทยาลัยมหาภูราชนราชนิเวศน์, วันที่ ๑๐ ลิงหาคม ๒๕๕๕, ลัมภาษณ์.

<sup>๑๓</sup> กลุ่มแมซีที่วัดชนะลงความ. วันที่ ๑๖ กุมภาพันธ์ ๒๕๕๓, ลัมภาษณ์.

ซึ่งทำให้เราสามารถไม่เพียงแต่เห็นปัญหาเชิงโครงสร้างชัดมากขึ้นและประเมินประลิทธิภาพในการจัดการศึกษาได้ดีขึ้น หากยังเห็นสิ่งที่แม่ชีเห็นว่าดีขึ้นในสถานภาพของตนเองทางลังคอมและการจัดการศึกษา พร้อมทั้งประสบการณ์ทางบวกและทางลบที่แม่ชีประสบในชีวิตประจำวัน (เช่น การเดินทางบนรถโดยสาร การได้รับความเคารพจากประชาชนและปฏิสัมพันธ์อย่างอื่นๆ กับประชาชน) การที่ผู้วิจัยเลือกใช้การล้มภาษณ์แม่ชีที่เรียนบาลีศึกษา อภิธรรมศึกษาและเรียนระดับอุดมศึกษาเป็นกลุ่ม เพราะเป็นวิธีการเก็บและประเมินข้อมูลที่มีประลิทธิภาพมาก เนื่องจากใช้ปฏิสัมพันธ์อันเป็นพลวัตของกลุ่มแม่ชีที่ตกลงร่วมการล้มภาษณ์เป็นกลุ่มครั้งนี้ ตั้งใจที่จะแลกเปลี่ยนและเบรียบเทียบข้อมูลทัศนคติและประสบการณ์เล่นอและพิจารณาข้อเสนอต่างๆ (ทั้งนี้ทั้งนั้นแม่ชีกลุ่มนี้ก็ไม่สามารถที่จะเป็นตัวแทนแม่ชีทั่วประเทศได้)

๓. การเก็บข้อมูลเชิงปริมาณ ในช่วงแรกๆ ของการวิจัยคณะวิจัยพัฒนาและแยกแบบสอบถามและได้รับแบบสอบถามคืนประมาณ ๓๐๐ ชุดโดยมีความตั้งใจเก็บข้อมูลเพื่อวิเคราะห์เชิงปริมาณ อย่างไรก็ตามเนื่องจากแยกแบบสอบถามที่สถาบันอุดมศึกษา และสถาบันแม่ชีไทยเท่านั้น ซึ่งหมายความว่า แบบสอบถามนี้ได้เก็บข้อมูลจากแม่ชีเฉพาะกลุ่ม ที่มีวิจัยยังไม่สามารถสรุปแบบสอบถามจำนวน ๓๐๐ ชุดนี้ในทางสถิติได้ เพราะในหลายเรื่องผู้กรอกแบบสอบถามไม่สามารถเป็นตัวแทนของแม่ชีไทยทั่วประเทศได้<sup>๙๔</sup> แต่อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยได้นำข้อมูลที่ได้จากการล้มภาษณ์และข้อเสนอแนะในแบบสอบถามที่แม่ชีทั้ง ๓๐๐ รูปแสดงความคิดเห็นมหาวิทยาลัยที่มีความหลากหลาย เช่น พ.ศ. ๒๕๓๗ (มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๐: ๓) เป็นต้นมา ได้มีมหาธาตุวิทยาลัย ซึ่งต่อมาเปลี่ยนชื่อเป็นมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย<sup>๙๕</sup> และ พ.ศ. ๒๕๓๗ ได้ก่อตั้งมหาวิทยาลัยราชภัฏราชวิทยาลัย<sup>๙๖</sup> และ พ.ศ. ๒๕๓๗ ได้ก่อตั้งมหาวิทยาลัย (กระทรวงธรรมการ, ๒๕๓๖: ๕๗๖) ทั้งสองแห่งนี้สถาปนา

การศึกษาชัดเจนยิ่งขึ้น เพราะฉะนั้น แบบสอบถามนี้ แม้ว่าไม่ได้ใช้ในการวิเคราะห์เชิงปริมาณในครั้งนี้ ก็ยังเป็นแหล่งข้อมูลเชิงคุณภาพที่มีประโยชน์มากสำหรับงานวิจัยครั้งนี้

วัตถุประสงค์หลักอย่างหนึ่งของงานวิจัยนี้ คือ การวิเคราะห์ข้อมูลที่ได้จากการล้มภาษณ์ผู้จัดการศึกษาและผู้รับการศึกษาและข้อแสดงความคิดเห็นจากแบบสอบถามเพื่อเปรียบเทียบประสบการณ์ ทัศนคติ ประเมินศักยภาพและประลิทธิภาพในการจัดการศึกษาของคณะสังฆ์แก่แม่ชีไทย

## ๒. การจัดการศึกษาระดับอุดมศึกษาของคณะสังฆ์ไทย

เพื่อเข้าใจสถานการณ์ปัจจุบันได้ดีขึ้น จำเป็นต้องศึกษาบริบททางประวัติศาสตร์ของการศึกษาที่คณะสังฆ์จัดการเรียนการสอน คณะวิจัยจึงได้ศึกษาผลงานพระพรหมคุณภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต) เป็นหลัก เพราะท่านได้ติดตามศึกษาเรื่องนี้อย่างต่อเนื่องเป็นเวลานาน ได้บรรยาย และวิเคราะห์สถานการณ์ทางด้านการศึกษาของคณะสังฆ์อย่างน่าสนใจ และมีช่วงหนึ่งที่ท่านมีดำรงเป็นผู้บริหารระดับสูงที่มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

การศึกษาในลังคอมไทยในอดีตก่อนสมัยรัชกาลที่ ๕ นั้น คณะสังฆ์เป็นผู้จัดการเรียนการสอน วัดเป็นสถานที่ศึกษาเป็นสถานที่รักษาโรคต่างๆ เป็นสถานที่ให้อธิษฐานแก่ชุมชนทุกเพศทุกวัย ซึ่ง พ.ศ. ๒๕๓๗ (มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๐: ๓) เป็นต้นมา ได้มีมหาธาตุวิทยาลัย ซึ่งต่อมาเปลี่ยนชื่อเป็นมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย<sup>๙๗</sup> และ พ.ศ. ๒๕๓๗ ได้ก่อตั้งมหาวิทยาลัยราชภัฏราชวิทยาลัย<sup>๙๘</sup> (กระทรวงธรรมการ, ๒๕๓๖: ๕๗๖) ทั้งสองแห่งนี้สถาปนา

<sup>๙๔</sup> ผู้วิจัยตั้งใจที่จะพัฒนาแบบสอบถามบนพื้นฐานประสบการณ์งานวิจัยครั้งนี้เพื่อจะแยกแบบสอบถามในวงกว้างกว่าที่อีกครั้งในอนาคตเพื่อที่จะได้สรุปเชิงสถิติได้.

<sup>๙๕</sup> เปลี่ยนชื่อจากมหาธาตุวิทยาลัยเป็นมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยใน วันที่ ๑ กันยายน พ.ศ. ๒๕๓๗. (มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๐: ๓)

โดยรัชกาลที่ ๕ คณะสงฆ์ได้จัดการศึกษาทั้งภาษาบาลี และวิทยาการสมัยใหม่ นอกจากนั้นพระองค์ได้ออกกฎหมายเกี่ยวกับการศึกษาของไทย ในปี พ.ศ. ๒๔๘๑ โดยให้พระสงฆ์เป็นผู้จัดการศึกษาให้ประชาชน ซึ่งถือว่าเป็นฉบับแรกของไทยที่ประกาศใช้ในสมัยนั้น ในโครงการศึกษานั้นได้กล่าวถึงการศึกษาของสงฆ์และบทบาทของสงฆ์ในการจัดการศึกษาของบ้านเมืองไว้อย่างชัดเจน และได้เขียนเป็นหมายเหตุไว้อย่างชัดเจนว่าให้รวม มหาวิทยาลัยเรียนกฎหมาย (พระราชธรรมนูนิ (ประยูร ธรรมจิตติโต), ๒๕๑๗: ๒-๓) หลังจากล้วนรัชกาลที่ ๕ การศึกษาของไทยได้เปลี่ยนแปลงโดยที่บทบาทของวัดในฐานะเป็นศูนย์กลางการศึกษาน้อยลงมาก บทบาทของพระสงฆ์ในการเป็นครูผู้สอนในโรงเรียนค่อยๆ หมดไป

พระราชธรรมนูนิ (ป.อ.ปยุตโต) ได้กล่าวเรื่องนี้ว่า “เมื่อพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวเสด็จลัศจรรดใน พ.ศ. ๒๔๕๓ ล้วนสุดรัชกาลที่ ๕ แล้วกระแสความคิดในทางการศึกษาแห่งชาติผันแปรไปอย่างพลิกหน้าเป็นหลัง มีความเปลี่ยนแปลงอย่างเด็ดขาดด้วยต้นทันทีเกิดขึ้น การศึกษาของวัดกับของรัฐแยกต่างหากจากกัน รัฐรับเอาการศึกษาสำหรับทวยราษฎร์หรือการศึกษามวลชน ตลอดจนการศึกษาระดับสูงทั้งหมดไปจัดดำเนินการเองฝ่ายเดียว การศึกษาวิชาการสมัยใหม่สำหรับพระภิกษุสามเณร ซึ่งได้เริ่มต้นมาแล้วกว่าหนึ่งทศวรรษ ก็สอดคลายดุลลงแล้วหายไป” (พระราชธรรมนูนิ (ป.อ.ปยุตโต), ๒๕๑๗: ๓๖) ดูเหมือนว่ารัฐให้ความสำคัญในเรื่องการศึกษาของสงฆ์น้อยลง ไม่มีคำกล่าวถึงพุทธศาสนาในแผนการศึกษาของชาติ พระราชธรรมนูนิ (ป.อ.ปยุตโต) อธิบายในปี พ.ศ. ๒๕๑๙ ว่า “ในโครงการและแผนการศึกษาแห่งชาติทุกฉบับทุกแผน ตั้งแต่ พ.ศ. ๒๕๑๙ เป็นต้นมา ไม่มีคำกล่าวถึงพระสงฆ์ วัดปฏิยัติธรรม หรือพุทธจักรอีกเลย” (พระราชธรรมนูนิ (ป.อ.ปยุตโต), ๒๕๑๗: ๓๖) จนกระทั่งถึงปี พ.ศ. ๒๕๔๙ คณะสงฆ์ฝ่ายธรรมยุติก

นิ伽� ได้จัดการเรียนการสอนระดับอุดมศึกษาแก่พระภิกษุสามเณรในมหาวิทยาลัยมหาภูรราชวิทยาลัย (มหาวิทยาลัยมหาภูรราชวิทยาลัย, ๒๕๓๖) ปี พ.ศ. ๒๕๔๐ คณะสงฆ์ฝ่ายมหานิกายได้เริ่มจัดการเรียนการสอนในระดับอุดมศึกษา แก่พระภิกษุสามเณรที่มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย (มหาวิทยาลัยมหาภูรราชวิทยาลัย, ๒๕๔๐: ๒๒) พระราชธรรมนูนิ (ป.อ.ปยุตโต) กล่าวว่า “เป็นการเรื้อรังในการศึกษาระดับสูงขึ้นเพื่อลีบسانปนิธานรัชกาลที่ ๕ ซึ่งทำให้ลูกชาวไร่ชวนใจยังเข้าไม่ถึงการศึกษาระดับมหาวิทยาลัย ของรัฐได้มีโอกาสเข้าอุดมศึกษาทางอื่น เพราะดูเหมือนว่าการจัดการศึกษาระดับมหาวิทยาลัยของรัฐนั้นจัดให้ประชาชนที่มีฐานะทางเศรษฐกิจดีเป็นส่วนมากโดยละเอียด ลูกชาวไร่ชวนใจในชนบท” (พระราชธรรมนูนิ (ป.อ.ปยุตโต), ๘๐-๘๑)

พระราชธรรมนูนิ (ป.อ.ปยุตโต) ได้กล่าวถึงเฉพาะปี พ.ศ. ๒๕๑๗ ว่า “นิสิตนักศึกษาในมหาวิทยาลัยทั้งหลายของรัฐเป็นลูกชาวไร่ชวนใจไม่เกินร้อยละ ๖ ทั้งที่ประชากรส่วนใหญ่ของประเทศไทย อยู่ในชนบทและเป็นชาวไร่ชวนใจประมาณร้อยละ ๓๙-๔๐ การลงทุนของรัฐทางด้านการศึกษากลายเป็นการลงทุนเพื่อคนที่มีโอกาสเหนือกว่าและได้เปรียบอยู่แล้ว” (พระราชธรรมนูนิ (ป.อ.ปยุตโต), ๒๕๑๗: ๓๗) ถึงแม้ว่ารัฐบาลจะจัดการศึกษาระดับอุดมศึกษา แต่ก็ยังไม่ทั่วถึงสังคมในชนบท พระราชธรรมนูนิ (ป.อ.ปยุตโต) ได้กล่าวถึงข้อมูลนิสิตในมหาวิทยาลัยลงว่า “มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พ.ศ. ๒๕๑๑-๒๕๑๒ พระนิสิตนักเรียนเป็นลูกชาวชนบทประมาณร้อยละ ๙๙ มาจากการครอบครัวก่อการร้อยละ ๕๑ ในขณะที่ในมหาวิทยาลัยของรัฐนิสิตนักศึกษาส่วนใหญ่เป็นลูกข้าราชการและพ่อค้าในเมืองในตลาดมีลูกก่อการชาวชนบทห่างไกลเพียงร้อยละ ๖ หรืออย่างสูงไม่เกินร้อยละ ๘” (พระราชธรรมนูนิ (ป.อ.ปยุตโต), ๒๕๑๗: ๔๔)

โดยปกติประชาชนชนบทไม่สามารถเข้าถึงการศึกษาระดับอุดมศึกษาที่ดำเนินการโดยรัฐบาล พระเทพเจ้า (ป.อ.ปยุตโต) กล่าวว่า “ประชาชนไม่มีความเสมอภาคทางการศึกษา ประชาชนที่อยู่ในท้องถิ่นห่างไกล และยากจน เข้าไม่ถึงระบบการศึกษาของรัฐโดยต้องอาศัยช่องทางเก่า คือวัด” (พระเทพเจ้า (ป.อ.ปยุตโต), ม.ป.ป.: ๑๔) ดังนั้น วัดจึงต้องจัดการศึกษาให้บุคคลที่เข้ามาบวช พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต) กล่าวเพิ่มเติมว่า “มันไม่ใช่เป็นหน้าที่ของพระสงฆ์ที่จะต้องช่วยให้การศึกษาแก่คนยากไร้แต่เป็นหน้าที่ของรัฐบาล” อย่างไรก็ตาม คณะสงฆ์ได้จัดการศึกษาให้ประชาชนที่เข้ามาบวชตามคัญภาพของตนแต่ประลิทธิภพ ในการเรียนการสอนไม่สามารถเทียบได้กับการจัดการศึกษาของรัฐ พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต) กล่าวเพิ่มเติมว่า “เป็นช่องที่พอกล้อมแกล้มไป ไม่ใช่หมายความว่าได้ผลเต็มที่ เด็กจากชนบทที่คณะสงฆ์ช่วยไว้ ก็ใช่ว่าจะได้รับการศึกษาดี ก็กระท่อนกระแท่นกันไป เพราะทางฝ่ายรัฐก็ไม่ได้ยอมรับ เป็นแต่เพียงว่ามันเกิดเป็นผลพลอยได้จากเรื่องเก่า อาศัยบทบาทเก่าเท่านั้น” (พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต), ม.ป.ป.: ๔๓-๔๔)

ส่วนการจัดการศึกษาระดับมหาวิทยาลัยของคณะสงฆ์นั้นยังไม่ได้อยู่ในแผนจัดการศึกษาของรัฐ เพียงได้รับการสนับสนุนจากการศาสนาด้วยเงินจำนวนน้อย ไม่เพียงพอในการจัดการศึกษา จำแนก ทองประเสริฐ กล่าวถึงเหตุการณ์เริ่มแรกในการจัดการเรียนการสอนว่า “เรื่องอาคารเรียน ครุภาระยังงบประมาณในการบริหาร ด้านการศึกษาอาจเป็นพระงานใหม่เกินไป พระสงฆ์ไทยยังไม่มีความเข้าใจในเรื่องนี้ดีพอ ยังมีประสบการณ์น้อย จึงทำให้รู้สึกว่าการศึกษาเล่าเรียนไม่ค่อยเป็นไปด้วยความราบรื่น” (จำแนก ทองประเสริฐ, ๒๕๓๒: ๑๗) กล่าวได้ว่างบประมาณอุปสรรคในการบริหารจัดการ จำแนก ทองประเสริฐได้

อธิบายจากประสบการณ์ของตนเอง<sup>๗๙</sup> ว่า “งบประมาณการเงิน ได้จากการศาสนานปีละ ๖๐,๐๐๐ บาท เกือบจะไม่พอค่าใช้จ่าย การบริหารงานยังอยู่ที่กุญแจล้วนตัวการดำเนินการต่างๆ ยังไม่คล่องตัว ไม่มีสำนักงานกลางได้เรียนบ้างไม่ได้เรียนบ้าง” (จำแนก ทองประเสริฐ, ๒๕๓๒: ๓-๓๗) และว่า “ในช่วงเปิดเรียนใหม่ส่วนมากจะเรียนกลางคืน ถ้าไม่เรียนตอนค่ำก็เก็บจะไม่ได้เรียนกันเพราะกลางวันเก็บไม่มีครุภาระเลย เรียนโดยการจุดเทียนเรียนไม่มีไฟฟ้า” (จำแนก ทองประเสริฐ, ๒๕๓๒: ๒๑) นอกจากปัจจุบัน ขาดงบประมาณและบุคคลกรในการจัดการและดำเนินการด้านอุดมศึกษาแล้ว คณะสงฆ์ยังเผชิญอุปสรรคหนักอย่างอื่นอีก คือ มีช่วงหนึ่งที่การศึกษาของรัฐพัฒนาขึ้นไปมาก เท่าไหร่ การให้ความสำคัญแก่การจัดการศึกษาของคณะสงฆ์ก็อย่างน้ำไปสู่การไม่รับรองการศึกษาของมหาวิทยาลัยสงฆ์ และการศึกษาภาษาบาลีทั้งที่ทราบว่าไม่มีกฎหมายรับรองการศึกษาพระภิกษุสามเณรก็ต้องเรียนพระเมืองทางเลือกจำกัด จำนวนพระภิกษุสามเณรในมหาวิทยาลัยสงฆ์ได้มากขึ้นตามลำดับในขณะเดียวกันกับงบประมาณการเงินไม่พอค่าใช้จ่าย เพราะรัฐบาลจัดงบให้มหาวิทยาลัยสงฆ์จำนวนน้อยมาก เมื่อเทียบกับมหาวิทยาลัยของรัฐ พระพรหมคุณภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต) ให้ตัวเลขที่ละเอียดที่สุดว่า “ในปี พ.ศ. ๒๕๑๘ นั้น ที่มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ มีนักศึกษา ๘,๕๐๐ คน ได้รับเงินงบประมาณแผ่นดิน

<sup>๗๙</sup> ศาสตราจารย์พิเศษ จำแนก ทองประเสริฐ, นักเรียนรุ่นแรก พ.ศ. ๒๔๙๐, จบปริญญาธรรม ๕ ประโภค, ได้รับทุนจากมูลนิธิเอเยี่ย ไปศึกษาต่อที่มหาวิทยาลัยเยล ในสหรัฐอเมริกา, เคยดำรงตำแหน่งอาจารย์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พ.ศ. ๒๕๓๑, อดีตผู้อำนวยการกองศิลปกรรม, นักวรรณศิลป์ ๘ พ.ศ. ๒๕๒๒-๒๕๒๓. กรรมการสภามหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยผู้ทรงคุณวุฒิ ๒๕๔๐-๒๕๔๕, ที่ปรึกษาอธิการบดี มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ราชบัณฑิตสาขาวิชาศาสตร์ ประจำฉบับพิพิธสถาน, กรรมการประจำบัณฑิตวิทยาลัย.

๔๒,๔๘๓,๓๐๐.๐๐ บาท คิดเป็นค่าใช้จ่ายเฉลี่ยต่อหัว ๕,๐๔๕.๐๐ บาท ในปี ๒๕๑้ นั้น เช่นกัน ที่มหาวิทยาลัยกรรณราชวิทยาลัยซึ่งมีพระเณรเรียนอยู่ทั้งหมด ๙๗๕ รูป มีเงินงบประมาณทั้งสิ้น ๖๐๐,๐๐๐ บาท (จากงบประมาณแผ่นดินในรูปเงินอุดหนุน ๑๕๐,๐๐๐ บาท) นอกจากนี้ได้รับอุดหนุนจากศาสสนามบัติกกลางและมูลนิธิอาเซีย กับเงินบริจาคทั่วไป คิดเป็นค่าใช้จ่ายเฉลี่ยต่อหัว ๖๑๕ บาท” (พระราชธรรมคุณภรณ์ (ป.อ.ปัญโต), ๒๕๕๗: ๓๘-๓๙) (Chatsumarn Kabilsingh, 1986: 62-80) ดังนั้น พระราชธรรมคุณภรณ์ (ป.อ.ปัญโต) สามารถสรุปเรื่องนี้ได้ว่า “การศึกษาของภิกษุสามเณรส่วนใหญ่ได้รับทุนจากประชาชนนำร่องโดยตรงตามความพอดีหรือสมัครใจ จึงอาศัยงบประมาณของรัฐน้อยที่สุดต่างจากการศึกษาของรัฐ ที่รัฐจัดสรรจะเกณฑ์มาจากเงินภาษีจากการที่ต้องจ่ายตามกำหนด” (พระราชธรรมคุณภรณ์ (ป.อ.ปัญโต), ๒๕๕๗: ๑๐๙) สิบเนื้อมาจากการที่รัฐบาลไม่วรับรองภูมิการศึกษาในมหาวิทยาลัยสงฆ์ทั้งสองเป็นเหตุให้พระภิกษุสามเณรที่เรียนจบแล้วไม่สามารถศึกษาต่อในระดับปริญญาโทในประเทศไทยได้<sup>๑๗</sup> พระราชธรรมคุณภรณ์

(ป.อ.ปัญโต) ได้ให้ข้อมูลที่น่าสนใจเกี่ยวกับภูมิการศึกษาของพระสงฆ์ว่า “ถ้าเป็นพระสงฆ์جبเปรียญ ๕ หรือจบมหาวิทยาลัยสงฆ์ที่รัฐไม่วรับรองแล้วก็ไปต่อในประเทศอินเดีย” (พระราชธรรมคุณภรณ์ (ป.อ.ปัญโต), ๒๕๕๗: ๖๘) S.J. Tambiah ได้เขียนเกี่ยวกับการรับรองการศึกษานาชาติของพระภิกษุสามเณรซึ่งเป็นผลงานเขียนเมื่อปีที่แล้วว่า “พระภิกษุหรือสามเณรที่จบเปรียญธรรม ๓ ประโยคสามารถเข้าเรียนในมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ได้ หลังส่งครามโลกครั้งที่ ๒ ไม่นาน ต้องจบเปรียญธรรมอย่างน้อย ๖ ประโยคจึงจะสามารถเข้าศึกษาต่อในมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ได้ เมื่อไনนานนี้การศึกษานาชาติในรัฐบาลไม่ว่าจะประโภคให้เก็บไว้สามารถเข้าศึกษาได้เลย” (Tambiah S.J., 1976: 294)

มหาวิทยาลัยสงฆ์ทั้งสองแห่งมีความพยายามที่จะให้รัฐบาลรับรองปริญญาและสถานภาพของมหาวิทยาลัยดังนั้นคณะกรรมการผู้บริหารมหาวิทยาลัยสงฆ์<sup>๑๘</sup> จึงได้ยื่นร่างพระราชบัญญัติมหาวิทยาลัยสงฆ์ เมื่อ พ.ศ. ๒๕๐๐ ในปีเดียวกันนี้ได้เกิดการปฏิริษัทรัฐประหาร หลังจากนั้นก็ได้มีการเปลี่ยนแปลงทางการเมือง และการคัดค้านจากบุคคลที่มีอำนาจ ตลอดจนการเมืองที่ไม่เสียรักษา เพดุปัจจัยเหล่านี้จึงเป็นอุปสรรคทำให้ล่าช้าถึงแม้ว่าความไม่แน่นอนทางการเมืองจะทำให้ร่างพระราชบัญญัติมหาวิทยาลัยไม่ได้รับการพิจารณา ถึงกระนั้นคณะกรรมการผู้บริหารมหาวิทยาลัยต่อไปจนกระทั่งในปี พ.ศ. ๒๕๑๗ รัฐบาลประกาศรับรอง

<sup>๑๗</sup> Gosling กล่าวในปี ๒๕๕๗ ว่า “There is a certain irony in the fact that the secular universities in Thailand do not recognize degrees from the Buddhist Universities. Graduates from both Mahamakut and Mahachulalongkorn have no difficulty in finding places in post-graduate courses at Indian Universities and to a lesser extent at universities in Europe and the U.S.A. One Mahachulalongkorn undergraduate who had passed prayog nine was fairly recently allowed to transfer directly to an undergraduate course at Cambridge. But even on completing his Mahachulalongkorn B.A. he would not have been eligible to start an undergraduate course at any secular Thai university.” (Gosling, David, (1980), “New Directions in Thai Buddhism”, *Modern Asian Studies*, Vol. 14. No. 3, หน้า ๔๙). ดู Chatsumarn Kabilsingh, “Buddhism and National Development: A Case Study of Buddhist Universities”, หน้า ๖๘.

<sup>๑๘</sup> อาจารย์ฉัตรสุมาลัย กบิลลิท (ปัจจุบัน ภิกษุณีอัมมานนา) เขียนในปี ๒๕๕๗ ว่า “The central problem regarding these Buddhist universities (which the monks themselves emphasize as the most urgent) is the need to be academically recognized by the government.” (Chatsumarn Kabilsingh, “Buddhism and National Development: A Case Study of Buddhist Universities”, หน้า ๓๘).

พระราชบัณฑิตกำหนดดิวิทยาลักษณะของผู้สำเร็จวิชาการทางพระพุทธศาสนาในพระราชบัณฑิตจบบัณฑรับรองเฉพาะวุฒิการศึกษาของผู้ที่จบปริญญาตรีและบาลีเท่านั้น (มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๐: ๖๒) ข้อความในพระราชบัณฑิตมีดังนี้ “ให้ผู้สำเร็จวิชาการพระพุทธศาสนาตามหลักสูตรพระปริยัติธรรม แผนกธรรม และแผนกบาลีลามะหลวงเปรียญธรรมเก้าประโยค มีวิทยาลักษณะชั้นปริญญาตรี เรียกว่า “เปรียญธรรมเก้าประโยค” ใช้อักษรย่อว่า “บ.ธ.๙” (พระราชบัณฑิตกำหนดดิวิทยาลักษณะผู้สำเร็จวิชาการพระพุทธศาสนา, ๒๕๗๐) ถือว่า เป็นความสำเร็จชั้นแรกของคณะสงฆ์ แต่นั้นไม่ใช่เป้าหมายที่แท้จริงของคณะสงฆ์ เพราะการรับรองครั้งนี้รัฐบาลรับรองเพียงปริญญาบัตรเท่านั้น แต่ไม่ได้รับรองมหาวิทยาลัย รัฐจึงตัดให้คณะสงฆ์จัดการศึกษาอยู่ในวงที่แคบคือปริญญาตรีเท่านั้น ไม่สามารถจัดการศึกษาระดับปริญญาโทและเอกได้ ในปี พ.ศ. ๒๕๑๗-๒๕๓๘ พระสงฆ์ที่เรียนจบมหาวิทยาลัยสงฆ์แล้วไม่สามารถเรียนต่อการศึกษาระดับสูงทางพุทธศาสนาในประเทศไทยในเพศที่เป็นพระภิกษุสงฆ์ได้ พระราชนมุนี (ป.อ.ปยุตโต) ได้ชี้ให้เห็นความไม่เสมอภาคของการศึกษาที่รัฐจำกัดการศึกษาของคณะสงฆ์เพียงปริญญาตรีว่า “คณะสงฆ์ซึ่งเป็นสถาบันที่เน้นหลักของพระพุทธศาสนาในประเทศไทยขณะนี้ (พ.ศ. ๒๕๒๙) มีการศึกษาสูงสุดแค่ปริญญาตรี ผู้สำเร็จการศึกษาสูงสุดของคณะสงฆ์แล้วจากจะศึกษาต่อให้สูงกว่านั้นต้องไปนอกไปนอก มี ๒ อย่างคือ ๑) ไปนอกประเทศ ไปเรียนต่อ เช่น ที่ประเทศอินเดียเป็นต้น ๒) ไปนอกกวัด ต้องสึกไปเรียน ไปเป็นคฤหัสด์” ดังนั้นคณะสงฆ์จึงได้เสนอร่างพระราชบัณฑิตมหาวิทยาลัย ในปี พ.ศ. ๒๕๓๘ ท้ายที่สุดแล้วรัฐบาลรับรอง ในปี พ.ศ. ๒๕๔๐ เมื่อมหาวิทยาลัยสงฆ์ทั้งสองแห่งมีพระราชบัณฑิตแล้วจึงได้รับเงินอุดหนุนจากการรัฐบาล เป็นรายได้หลัก

ปรากฏข้อความในมาตราที่ ๑๓ ว่า “เงินอุดหนุนทั่วไปที่รัฐบาลจัดสรรให้เป็นรายปี”<sup>๗๙</sup>

หลังจากนั้น ๒ ปีต่อมาใน พ.ศ. ๒๕๔๒ มหาวิทยาลัยสงฆ์ได้เปิดรับคฤหัสด์ซึ่งกรรมทั้งแบบเชือยในจำนวนนั้นด้วยด้วยเหตุผลที่ได้บันทึกไว้ในพระราชบัณฑิตมหาวิทยาลัยว่า “โดยจัดตั้งสถาบันการศึกษาดังกล่าวขึ้นเป็นมหาวิทยาลัยเพื่อดำเนินงานด้านการศึกษา วิจัย ส่งเสริม และให้บริการทางวิชาการพระพุทธศาสนาแก่พระภิกษุสามเณร และคฤหัสด์”<sup>๘๐</sup> เมื่อมหาวิทยาลัยสงฆ์ทั้งสองแห่งมีพระราชบัณฑิตแล้ว สถานะทางการเงินมีงบประมาณแผ่นดินชัดเจน พระภิกษุสามเณรที่เป็นนิลิตต้องจ่ายค่าลงทะเบียนเรียน ในล่วงของแม่เชี่ยวจ่ายค่าลงทะเบียนเท่าพระภิกษุสามเณร สำหรับคฤหัสด์ชายและหญิงจ่ายเต็มราคา

จะเห็นได้ว่า มหาวิทยาลัยสงฆ์ได้รับความไม่เสมอภาคทางการศึกษาดังที่กล่าวมาแล้วนั้นจึงทำให้มีงบประมาณไม่เพียงพอและไม่แน่นอนมาเป็นเวลา ๕๐ ปี การที่ยังคงจัดการเรียนการสอนต่อไปได้ เนื่องจากได้รับเงินจากกรรณาจากประชาชนซึ่งเป็นรายได้ไม่แน่นอน นอกเหนือนั้น มีอีกข้อหนึ่งที่สำคัญมากในบริบทนี้ ก็คือไม่ได้มีความไม่เสมอภาคทางการศึกษาเนื่องด้วยสถานภาพทางเศรษฐกิจเท่านั้น หากยังมีความไม่เสมอภาคทางด้านการศึกษาที่เนื่องด้วยเพศภาวะด้วย ก็คือก่อนประมาณ พ.ศ. ๒๕๓๐ เนื่องจากผู้หญิงไทยไม่ได้มีโอกาสที่จะเรียนในวัดได้ จนกระทั่งทั้งช่วงสมัยนั้นฝ่ายผู้หญิงจึงมีแต่กลุ่มภิลิทธิกลุ่มเล็ก อย่างเช่น หญิงชาววังที่สามารถอ่านเขียนได้ (อเนก นาภิกมูล, ๒๕๓๘: ๒๙) (Terwiel, Barend Jan, 2012: 102-104)

<sup>๗๙</sup> พระราชบัณฑิตมหาวิทยาลัย. ๑ ตุลาคม ๒๕๔๐.

<sup>๘๐</sup> พระราชบัณฑิตมหาวิทยาลัย. ๑ ตุลาคม ๒๕๔๐.

## ๓. ความไม่เสมอภาคทางการศึกษาระดับอุดมศึกษาของแม่ชีไทยในมุมมองประวัติศาสตร์

ในบทนี้คณวิจัยจะศึกษาภาพรวมของการศึกษา ระดับอุดมศึกษาและบาลีศึกษาพร้อมทั้งอภิรรัมศึกษาของแม่ชีเพื่อให้เห็นภาพรวมที่ชัดเจน โดยจะศึกษาการศึกษาของแม่ชีก่อนมหาวิทยาลัยลงแข็งทั้งสองแห่งมีพระราชบัญญัติมหาวิทยาลัย

ในประวัติศาสตร์บันทึกเรื่องแม่ชีไว้น้อยมาก ดูเหมือนว่า ส่วนมากสตรีในประวัติศาสตร์ไม่เน้นมบราวน์ ในขณะที่อายุยังน้อยแต่จะบวชเมื่ออายุมาก ตามที่ มองซีเออร์ เดอ ลา ลูแบร์ ได้เขียนบันทึกเป็นจดหมายเหตุเกี่ยวกับแม่ชีในสมัยอยุธยาใน พ.ศ. ๒๙๓๔ สรุปใจความว่า “สตรีชาวสยามออกบวชเมื่ออายุขัยล่วงเข้าวัยชราแล้วไม่ปรากฏ มีนางชีสาวๆ เลยไม่ได้มีทุกวัด” (ซึ่งเดอ ลา ลูแบร์, ๒๕๔๘: ๔๐๗) จดหมายเหตุฉบับของนิโคลาล์ แซร์เวล ซึ่งเป็นชาวฝรั่งเศสที่มาอยู่ในเมืองไทยสมัยอยุธยา ได้กล่าวถึงแม่ชีว่า “สตรีชาวสยามรักเลรีภาพมากเกินไปกว่าที่จะยอมมอบตนอยู่ในสำนักเหมือนอย่างนางชีของเรา และที่จะมีชีวิตอยู่ภายใต้เงื่อนไขที่นั้นจนตลอดอายุ นางจะไปบำเพ็ญเพียร ภានาอยู่ก็ต่อเมื่อล่วงเข้าถึงวัยที่เบื่อหน่ายในโลกภิวัลย์ แล้วเท่านั้น และน้อยรายนักที่จะ远离จากสำนักนั้นออกมายังการหันโดยที่พาก-navigation ต้องติดต่อกับพระสงฆ์องค์เจ้า อยู่ส่วนจึงได้มีกำหนดกฎเกณฑ์อนุญาตให้สตรีบัวเป็นชีได้ต่อเมื่ออายุล่วง ๕๐ ปี แล้วเท่านั้น เพื่อบังกันครหา นางต้องโกรหันหัวโกรหันหัว แต่ต้องนุ่งขาว ห่มขาว ลีขานนี้ถือเป็นลีที่สุภาพ สำหรับชนชาวสยามใช้ในโอกาสสำคัญๆ และคราวมีพิธีการที่สำคัญๆ พาก-navigation มีได้อยู่ในสำนักที่เป็นอาราม นางจากครอบครัวมาอยู่หมู่บ้าน ๓-๔ คน ในที่ใกล้ๆ วัดนางมีได้ปฏิญาณตนและถือกำหนดกฎเกณฑ์ เอกตามอย่างภิกษุเท่านั้น ประพฤติปฏิบัติตามวินัยสงฆ์ ทุกอย่าง ทั้งสวดมนต์ทุกวันและเจริญภានาเป็นเวลานานๆ อยู่ในโบสถ์ เวลาส่วนใหญ่ของนางคือปรนนิบัติพระสงฆ์ มี

การจัดจั่งหันถวายและช่วยเหลือกิจกรรมทางด้านต่างๆ ด้วย การอวยทานอยู่เนื่องนิจ นางไปเยี่ยมคนจนและคนเจ็บไข้ได้ป่วยและบำเพ็ญตนให้เป็นประโยชน์แก่ผู้อื่นในด้านทานม้ายอย่างเคร่งครัดด้วยประการนี้ ไม่มีสำนักเป็นของตนเองต้อของอาศัยอยู่ในวัดของพระ กิจกรรมของแม่ชีสูงวัย เหล่านั้นคือปฏิบัติธรรม หรือการทำบุญโดยการช่วยบำรุงพระพุทธรูป ศาสนสถาน และปรนนิบัติพระสงฆ์เท่านั้น” นิโคลาล์ แซร์เวล, ม.ป.ป.: ๕๕) ดังนั้น จึงไม่มีข้อมูลเกี่ยวกับการศึกษาของแม่ชีในประวัติศาสตร์

กิจกรรมแรกที่มีหลักฐานทางประวัติศาสตร์ลำทวีป การศึกษาของแม่ชีไทยปรากฏครั้งแรก ในสมัยรัชกาลที่ ๕ คือการศึกษาพระอภิธรรมหลักสูตร ๓ ปี ๖ เดือน มีถั้งหมด ๓ ชั้น ได้เปิดการเรียนการสอนครั้งแรกใน พ.ศ. ๒๔๙๔ ที่วัดระฆังโฆสิตาราม บนบุรี กรุงเทพมหานคร (อภิธรรมโซติกะวิทยาลัย, ๒๕๔๔: ๓๕) เป็นการจัดการศึกษาของคณะสงฆ์ฝ่ายมหานิกายนำโดยพระพิมลธรรม (อาจารยาสมหมาย) <sup>(๑)</sup> โดยเปิดรับลัมค์แม่ชีเข้าเรียนร่วมกับพระสงฆ์ หลังจากนั้น ในปี พ.ศ. ๒๕๐๘ มีแม่ชีสามาร্জิตามหลักสูตรจำนวน ๒ รูป รวมแม่ชีที่เรียนสามาร์జิตอภิธรรมตามหลักสูตรตั้งแต่อีต จนถึงปัจจุบัน (๒๕๔๔) จำนวน ๑๕๒ รูป เกลี่ยแม่ชีที่เรียนสามาร์จิตจำนวนมากที่สุดในปี พ.ศ. ๒๕๓๘ จำนวน ๑๐ รูป

<sup>(๑)</sup> อีตือธิบดีสังฆวัดมหาธาตุวรวิหารสุนทรี, อีตือสังฆมณฑลวิรราการ์บุรี อดีตสังฆมณฑลวิรราการ์บุรี (ตาม พระบ. คณะสงฆ์ พ.ศ. ๒๕๔๘), อีตือนายกสมภารวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ๒ สมัย ระหว่าง พ.ศ. ๒๔๙๑-๒๕๐๔ และ พ.ศ. ๒๕๑๓-๒๕๓๔ สมณศักดิ์สุดท้ายที่สมเด็จพระพุฒาจารย์.



ของพระปริยัติธรรมแผนกบาลีสานมหลวงเป็นหลักสูตร และเกณฑ์การวัดผลบาลีศึกษาโดยอนุโถม” (มหาวิทยาลัยมหากรุณาธิคุณ ๒๕๔๓) ในเรื่องการอบรมประกาศนียบัตร และพัสดุเกียรติคุณแม่ชีมีความแตกต่างกัน มีรายละเอียด ดังนี้ บาลีศึกษา ๓ บาลีศึกษา ๖ และบาลีศึกษา ๙ ได้รับ พัสดุเกียรติคุณพร้อมประกาศนียบัตร ใน ๓ ประเภทนี้มีส่วน แตกต่างคือ บาลีศึกษา ๓ และ ๖ นั้น รับประกาศนียบัตร และพัสดุเกียรติคุณจากสมเด็จพระลังฆราชนำรับบาลีศึกษา ๙ ได้รับพัสดุเกียรติคุณจากพระเจ้าวรวงศ์เธอพระองค์เจ้า โสมสุลิพะวรราชานันดามาตุ พระองค์เล็ดด์ประทาน พัสดุเกียรติคุณแก่แม่ชีที่สำเร็จบาลีศึกษา ๙ ประโยชน์ครั้งแรก ในประวัติศาสตร์แห่งการศึกษาภาษาบาลี ของแม่ชีไทยใน พ.ศ. ๒๕๑๙ ที่ศึกษาการศึกษามหากรุณาธิคุณ ๒๙ ในส่วนของบาลีศึกษา ๑-๒, ๔, ๕, ๖, ๗, ๘ รับเฉพาะ ประกาศนียบัตรจากสมเด็จพระลังฆราชนรือผู้แทนสมเด็จ พระลังฆราชน

ถึงแม้แม่ชีจะได้รับการศึกษาบาลีเหมือนพระภิกขุ สามเณร แต่มีอีกส่วนหนึ่งที่ไม่เหมือนกันคือ ภิกขุสามเณร ที่เรียนจบประโยชน์ ๙ นั้น ได้รับนิตยภัตร (เงินเดือน) จากรัฐบาลโดยผ่านกระบวนการค่าลنا ปัจจุบันนี้ผ่านลำนัก พระพุทธศาสนาแห่งชาติ สำหรับแม่ชีที่จบบาลีศึกษา ๙ ประโยชน์ ไม่ได้รับนิตยภัตรเช่นนั้น ที่เป็นเช่นนี้เพราะการจัด การศึกษาบาลีศึกษาของแม่ชีไม่ใช่งานของมหาเถรสมาคม ดังนั้นมหาเถรสมาคมจึงไม่ได้มอบน้อยเบี้ยให้แม่ก่องบาลี ดำเนินการจัดการศึกษาภาษาบาลีให้แก่แม่ชี แต่เป็นการจัด การศึกษาของมหาวิทยาลัยมหากรุณาธิคุณ จัดการศึกษา ภาษาบาลีของคณะสงฆ์ได้รับการรับรองโดยมีพระราชนูญญาติ พ.ศ. ๒๕๒๗ ใน มาตรา ๓ ว่า “วิชาการพระพุทธศาสนา

หมายความว่า วิชาการซึ่งจัดให้พระภิกขุสามเณรศึกษา ตามหลักสูตรพระปริยัติธรรมแผนกธรรมและแผนกบาลี สานมหลวง” (พระราชนูญญาติกำหนดดิวิทยฐานะผู้สำเร็จ วิชาการพระพุทธศาสนา, ๒๕๒๗) ในช่วงที่มีพระราชนูญญาติ รับรองการศึกษาของคณะสงฆ์นั้น แม่ชีได้รวมกันก่อตั้ง มนุนิธิสถาบันแม่ชีไทยแล้ว<sup>๗๗</sup> แต่แม่ชียังไม่ได้รับการสนับสนุน ให้เรียนมหาวิทยาลัยลงที่

ในส่วนของมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ซึ่งเป็น มหาวิทยาลัยที่ก่อตั้งขึ้นเมื่อ วันที่ ๒๓ มิถุนายน พ.ศ. ๒๕๗๗ (<http://th.wikipedia.org/wiki/>. เข้าใช้เมื่อวันที่ ๑๓ พฤษภาคม ๒๕๕๕.) ศาสตราจารย์ ดร.วัชระ งามจิตราเจริญ ได้กล่าวถึงการที่แม่ชีไม่ได้เข้ามาศึกษาในมหาวิทยาลัย ธรรมศาสตร์ ว่า “ไม่มีระบบที่อุดหนุนแม่ชีเข้าเรียนใน มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ แต่ไม่มีแม่ชีมาสมัครเข้าเรียน อาจเนื่องจากอาจารย์ตระเพ��นไทยที่นักบุรุษไม่สามารถยุ่งเกี่ยว กับการเรียนทางโลกและเมืองไทยมองแม่ชีไทยแบบก้าว ก้าวห่างๆ คุณลักษณะและนักบุรุษจึงไม่มีแม่ชีมาสมัครเรียน ใน พ.ศ. ๒๕๒๘ มีพระสงฆ์สามารถเข้าเรียนในระดับปริญญาโท ที่จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยและมหาวิทยาลัยหอดด้าได้ ใน มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ไม่ปรากฏว่า แม่ชีมาเรียน ต่อมา ใน พ.ศ. ๒๕๔๐ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์เปิดสอนในสาขา วิชาพุทธศาสนาศึกษา มีแม่ชีมาสมัครเรียน ๑ รุ่น ตั้งแต่ปี พ.ศ. ๒๕๔๐ เป็นต้นมา ถึงปี พ.ศ. ๒๕๕๔ มีแม่ชีเรียน ๑๑ รุ่น กำลังจะมีแม่ชีเรียนสำเร็จเป็นรุ่นแรก”<sup>๗๘</sup> อีกประการหนึ่ง มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์เป็นมหาวิทยาลัยปิด คือมีการสอบ

<sup>๗๗</sup> สถาบันแม่ชีไทย ก่อตั้งเมื่อวันที่ ๒๓ พฤษภาคม พ.ศ. ๒๕๒๗.

<sup>๗๘</sup> ศาสตราจารย์ ดร.วัชระ งามจิตราเจริญ, อาจารย์ประจำภาควิชา บริชญา คณะศิลปาศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, การศึกษา ประยุกต์ธรรม ๙ ประโยชน์, พุทธศาสนาบัณฑิต, ปรัชญามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยเดลี อินเดีย, ปรัชญาดุษฎีบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. วันที่ ๒๒ พฤษภาคม ๒๕๕๕, สถานที่มหาจุฬาลงกรณ์ราชวิทยาลัย, ลัมภากาญจน์.

<sup>๗๙</sup> ดร.แม่ชี ดวงพร คำหอมกุล, บาลี ๙ ประโยชน์ รูปที่ ๒ คนของ ประเทศไทย, อาจารย์ประจำ ปชบดีเตรียมศึกษาลัย (วิทยาลัยแม่ชี) กำกับป้องชัย จังหวัดนครราชสีมา.

แห่งขันเข้าศึกษา ดังนั้น มหาวิทยาลัยจึงคัดบุคคลเข้าศึกษาด้วยคะแนนตามเกณฑ์ ซึ่งแตกต่างจากมหาวิทยาลัยเปิดที่ไม่มีการสอบแข่งขันสามารถเข้าไปเรียนได้ แม่ชีส่วนมากมองว่า ตนเป็นนักบวชจึงมุ่งเรียนธรรมะและเรียนวิปัสสนาเท่านั้น แต่อย่างไรก็ตาม มีแม่ชีบางกลุ่มเท่านั้นที่มุ่งไปเรียนที่มหาวิทยาลัยเปิด คือมหาวิทยาลัยรามคำแหง (<http://th.wikipedia.org/wiki/มหาวิทยาลัยรามคำแหง>). เข้าใช้เมื่อวันที่ ๑๗ พฤษภาคม ๒๕๔๕.) ในปี พ.ศ. ๒๕๙๐ มีแม่ชีศึกษาในมหาวิทยาลัยรามคำแหงรุ่นแรก คือแม่ชีอุดมศรีช่อเกตุ หลังจากนั้น ๕ ปี คือ พ.ศ. ๒๕๙๕ แม่ชีสีลสัน อุปนาย แล้วแม่ชีพุน ดวงจันทร์ ได้เข้าศึกษาในมหาวิทยาลัยแห่งนี้ แม่ชีสีลสัน อุปนาย ให้ข้อมูลว่า “ครั้งแรกในการเข้าเรียนที่มหาวิทยาลัยรามคำแหงนั้นทางวัดไม่อนุญาต เพราะเป็นนักบวชแล้วไม่ควรเรียนในมหาวิทยาลัยทางโลก แต่เมื่อไปเรียนแล้วทางวัดก็ไม่ห่วงติง จนกระทั่งเรียนจบ แม่ชีวัดปากน้ำเป็นแม่ชีรุ่นแรกที่เข้าไปเรียนมหาวิทยาลัยรามคำแหง”<sup>๓๙</sup> มหาวิทยาลัยลู Xuทัยธรรมาราช ก่อตั้งในปี พ.ศ. ๒๕๒๑ เป็นมหาวิทยาลัยเปิด (<http://th.wikipedia.org/wiki/มหาวิทยาลัยลู Xuทัยธรรมาราช>. เข้าใช้วันที่ ๑๗ พฤษภาคม ๒๕๔๕.) และเป็นอีกมหาวิทยาลัยหนึ่งที่แม่ชีเลือกศึกษา ล่าเหตุที่แม่ชีเลือกศึกษาที่มหาวิทยาลัยเปิดทั้งสองแห่งนี้ เพราะค่าเรียนไม่สูงเข้าถึงง่าย นักบวชสามารถศึกษาได้ เปิดรับนักศึกษามากกว่าจำนวน ศึกษาได้ด้วยตนเอง ในส่วนของมหาวิทยาลัยเอกชนนั้นไม่มีข้อห้ามสำหรับแม่ชี คณะวิจัยไม่สามารถตรวจสอบจำนวนแม่ชีที่ลงทะเบียนเรียนของมหาวิทยาลัยทั้งสองแห่งและมหาวิทยาลัยเอกชน

ได้พระแม่ชีเหล่านี้ใช้คำนำหน้าชื่อนางสาวตามบัตรประจำตัวประชาชนในการเข้าศึกษา

#### ๔. การเข้าถึงการศึกษาระดับอุดมศึกษาของแม่ชีไทย

หลังจากที่มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยและมหาวิทยาลัยมีพระราชบัญญัติมหาวิทยาลัยใน พ.ศ. ๒๕๘๐ การศึกษาของแม่ชีในช่วงกว่า ๑๐ ปีที่ผ่านมา นี้ดีขึ้นจนถึงระดับสูงสุดคือปริญญาเอก ที่เป็นเช่นนี้อันเนื่องมาจาก การศึกษาของคณะลงพื้นที่มั่นคง นั่นคือการมีพระราชบัญญัติมหาวิทยาลัย ก่อตั้งได้ว่าได้หลุดจากความเป็นมหาวิทยาลัยที่ไม่มีกฎหมายรับรองแล้ว ซึ่งในช่วงนั้นถึงกับถูกเรียกว่าเป็น “มหาวิทยาลัยเลื่อน” ในพระราชบัญญัติมหาวิทยาลัยลง พ.ศ. ๒๕๘๐ มีวัตถุประสงค์ให้มหาวิทยาลัยเป็นสถานศึกษาและวิจัย มีวัตถุประสงค์ให้การศึกษา วิจัย ลงเริ่ม และให้บริการทางวิชาการพระพุทธศาสนาแก่พระภิกษุสามเณรและครุหัลล์<sup>๔๐</sup> ดังนั้น พ.ศ. ๒๕๘๒ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยจึงได้เปิดรับแม่ชีและครุหัลล์ เข้าเรียนระดับปริญญาโท แม่ชีรุ่นแรกที่เรียนมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยทั้งหมด ๔ รูป เรียนลำเรือ ๓ รูป<sup>๔๑</sup> ในแม่ชี ๓ รูปนั้น สำเร็จการศึกษาปริญญาเอก ที่มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ๑ รูป สำเร็จปริญญาเอกที่มหาวิทยาลัยเดลีประเทศไทย ๑ รูป ทั้งสองเป็นอาจารย์สอนที่มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยและมหาปชาบดีเกริกวิทยาลัย<sup>๔๒</sup> ปี พ.ศ. ๒๕๘๓ มหาวิทยาลัย

<sup>๓๙</sup> พระราชบัญญัติมหาวิทยาลัย มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย และพระราชบัญญัติมหาวิทยาลัย.

<sup>๔๐</sup> เอกสารอัดสำเนา, บันทึกวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. พ.ศ. ๒๕๘๒.

<sup>๔๑</sup> พระคริมภรณ์, รองศาสตราจารย์, ดร., รองอธิการบดีฝ่ายวิชาการ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, วันที่ ๕ ลิงหาคม ๒๕๘๓, สัมภาษณ์.

<sup>๔๒</sup> แม่ชีสีลสัน อุปนาย, วัดปากน้ำภาษีเจริญ, บาลีศึกษา ๔, อาจารย์พิเศษที่มหาปชาบดีเกริกวิทยาลัยกรรมการผลิตภัณฑ์แม่ชีไทย, ที่ปรึกษารองผู้อำนวยการฝ่ายบริหารมหาปชาบดีเกริกวิทยาลัย, วันที่ ๑๕ มิถุนายน ๒๕๔๕, สัมภาษณ์.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยได้เปิดในระดับปริญญาเอก ในส่วนปริญญาตรีนั้นเปิดรับคุณหัสดีและแม่ชี ในปี พ.ศ. ๒๕๔๘ สาเหตุที่เปิดปริญญาตรีข้าเนื่องจากคณะกรรมการบริหารมหาวิทยาลัยได้แก้ไขข้อบังคับ แก้ไขข้อความที่ทำให้เปิดรับคุณหัสดีและแม่ชีเข้าเรียนได้ในระดับปริญญาโท แล้วเสร็จก่อนปริญญาตรี<sup>๓๓</sup> นับตั้งแต่มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยได้เปิดรับแม่ชีเข้าเรียนในระดับอุดมศึกษา เริ่ม ใน พ.ศ. ๒๕๔๙ จนถึง ๒๕๕๔ ได้มีแม่ชีสำเร็จการศึกษา ระดับปริญญาเอกจำนวน ๑ รูป ระดับปริญญาโทจำนวน ๑๓ รูป<sup>๓๔</sup> ระดับปริญญาตรีจำนวน ๘ รูป<sup>๓๕</sup>

นอกจากนั้น มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ยังได้รับรองการศึกษาพระอภิธรรมที่มีการเรียน การสอนอยู่ก่อนแล้ว แต่ยังไม่ได้มีการรับรองการศึกษาจาก สภามหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยโดยมติ คณะกรรมการสภามหาวิทยาลัย ได้ประกาศเทียบความรู้ การศึกษาอภิธรรมในปี พ.ศ. ๒๕๒๖ ดังข้อความในประกาศ ว่า “ประกาศนี้บัตรมัชณิมาภิธรรมมิภะเอกสารเทียบเท่า มัธยมศึกษาตอนปลาย ประกาศนี้บัตรอภิธรรมบัณฑิต เทียบเท่าปริญญาตรี” (มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๒๖)

ในส่วนของมหาวิทยาลัยมหาวิทยาลัยได้ เปิดรับแม่ชีเข้าศึกษาระดับปริญญาตรีครั้งแรกในปี พ.ศ. ๒๕๔๙ ปริญญาโท พ.ศ. ๒๕๕๕ ปริญญาเอก พ.ศ. ๒๕๕๗<sup>๓๖</sup>

<sup>๓๓</sup> พระครีมกีรัญณ, รองศาสตราจารย์, ดร., รองอธิการบดี ฝ่ายวิชาการ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, วันที่ ๔ ลิงหาคม ๒๕๕๓, สัมภาษณ์.

<sup>๓๔</sup> ทะเบียนบัณฑิตวิทยาลัย, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

<sup>๓๕</sup> ทะเบียนคณะพุทธศาสนาศรี, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

<sup>๓๖</sup> พระครูปัลลังสันพันธุ์วิริยะจารย์, คณบดีบัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, วันที่ ๑๒ ลิงหาคม ๒๕๕๕, สัมภาษณ์.

มีแม่ชีสำเร็จการศึกษาระดับปริญญาตรี จำนวน ๔๓ รูป ระดับปริญญาโท จำนวน ๒๙ รูป และปริญญาเอก จำนวน ๑ รูป<sup>๓๗</sup> จำนวนแม่ชีที่สำเร็จการศึกษาจากมหาวิทยาลัยลงมือทั้งสองแห่งต่างกัน น่าจะสันนิษฐานได้ว่า มูลนิธิสถาบันแม่ชีไทยมีสำนักงานอยู่ที่มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย แม่ชีจึงมีความคุ้นเคยกับมหาวิทยาลัยแห่งนี้เริ่มตั้งแต่ พ.ศ. ๒๕๑๙<sup>๓๘</sup> สำหรับการศึกษาภาษาบาลีนั้นบังตั้งแต่ พ.ศ. ๒๕๑๖<sup>๓๙</sup> ยังไม่ได้มีการรับรองการศึกษา ดังนั้น ใน พ.ศ. ๒๕๑๓ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย จึงประกาศรับรอง สถานะบาลีศึกษาของแม่ชีโดยรับรองการศึกษาภาษาบาลี ของแม่ชีเป็นหลักสูตรประกาศนียบัตรของมหาวิทยาลัยให้ ผู้เรียนมีวุฒิสอดคล้องกับการศึกษาภาษาบาลีของคณะลงมือผู้สำเร็จการศึกษาบาลี ๕ ประโยคเข้าเรียนต่อในระดับปริญญาตรี ผู้สำเร็จการศึกษาบาลี ๙ ประโยค เข้าเรียนต่อในระดับปริญญาโทของมหาวิทยาลัยลงมือทั้งสองแห่งและสามารถนำประกาศนียบัตรสมัครเรียนในระดับปริญญาโท ในมหาวิทยาลัยของรัฐบาลได้<sup>๔๐</sup> มีข้อความในประกาศดังต่อไปนี้ “สภามหาวิทยาลัยมีมติอนุมัติให้มีการเรียนการสอนภาษาบาลีตั้งแต่บาลีประโยค ๑-๒ ถึงบาลี ๙ ประโยคในมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยตามความเหมาะสมโดยใช้อักษรย่อว่า “บ.ศ.” ให้ใช้หลักสูตรและเกณฑ์การวัดผล ของพระปริยัติธรรมแผนกบาลีสนา�หลวงเป็นหลักสูตรและเกณฑ์การวัดผลบาลีศึกษาโดยอนุโลม ให้เทียบชั้นการจบของแต่ละประโยคกับประโยคเปรียญธรรม ตามหลักสูตร

<sup>๓๗</sup> ทะเบียนบัณฑิตวิทยาลัย, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๕.

<sup>๓๘</sup> สถาบันแม่ชีไทยตั้งที่อาคารมหาวิทยาลัย มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, วัดบวรนิเวศวิหาร, กรุงเทพมหานคร, พ.ศ. ๒๕๔๘ ข้อมูลมาตั้งข้างมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ตำบลศาลายา อำเภอพุทธมณฑล จังหวัดนครปฐม.

<sup>๓๙</sup> พระครูสุธรรมโกวิท, หัวหน้ากองพัฒนานักศึกษา, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, สัมภาษณ์.

พระปริยัติธรรมแผนกบาลีสานมหลวง” (มหาวิทยาลัยมหากรุณาธิคุณ) มหาวิทยาลัยประกาศสนับสนุนการเรียนการสอนภาษาบาลีให้แก่แม่ชีโดยใช้มาตรฐานหลักสูตรเหมือนของพระสงฆ์ทุกประการ ให้ใช้อักษรย่อ บ.ศ. ซึ่ง มาจากคำเตือนว่า “บาลีศึกษา” เช่น “บาลีศึกษา ๓” เป็นต้น

จะเห็นได้ว่ามหาวิทยาลัยลงที่ทั้งสองแห่งแสดงจุดยืนชัดเจนในการจัดการศึกษาระดับอุดมศึกษาให้แม่ชีมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยนั้นได้รับรองผู้ที่สำเร็จอภิปริญญาโดยสามารถต่อระดับปริญญาโทได้ มหากรุณาธิคุณมหาวิทยาลัยรับรองวุฒิการศึกษาภาษาบาลีของแม่ชีโดยรับรองบาลี ๕ ประโยคให้เป็นปริญญาตรีและสามารถเรียนต่อระดับปริญญาโทของทั้งสองมหาวิทยาลัย<sup>๔๙</sup> ตามที่คณะกรรมการภาษาญี่ปุ่นบริหารระดับสูงของมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยและมหาวิทยาลัยมหากรุณาธิคุณมหาวิทยาลัยมหากรุณาธิคุณมหาวิทยาลัยลงที่ทั้งสองแห่งมุ่งที่จะส่งเสริมการศึกษาทั้งแม่ชีและสตรีครุฑัลล์ เพื่อต้องการให้สตรีได้มีความรู้ทางธรรม มุ่งให้สามารถนำความรู้ไปสั่งสอนให้ลัทธมได้รับประโยชน์ทั้งทางโลกและทางธรรม คำนวนจากระยะเวลาที่มหาวิทยาลัยลงที่ได้จัดการเรียนและการสอนมาแล้วเป็นเวลากว่า ๕๐ ปี ดูเหมือนว่าเป็นเวลานาน กว่ามหาวิทยาลัยลงที่ทั้งสองแห่งจะรับแม่ชีเข้าเรียน จากการลั้มภาษณ์คณะกรรมการมหาวิทยาลัยลงที่ทั้งสองแห่งต่างมีความเห็นอย่างสอดคล้องกันเกี่ยวกับการรับแม่ชีเข้าเรียนว่าด้วยเหตุผลหลักๆ คือยังไม่มีพระราชบัญญัติมหาวิทยาลัย ไม่มี

<sup>๔๙</sup> ดังที่ผู้บริหารสูงของมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยระบุหนึ่งกล่าวว่า “เราก็มองว่าเราจะส่งเสริมให้แม่ชีมีสถานะใน การศึกษา มหากรุณาธิคุณมหาวิทยาลัยจัดการศึกษาอภิปริญญาให้แม่ชี ในส่วนของมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยจัดการศึกษาอภิปริญญาให้แม่ชี ซึ่งกฎหมายเปิดช่องให้เราในการให้แม่ชีเข้ามายศึกษา” (พระคริมภิญญา, รองศาสตราจารย์, ดร., รองอธิการฝ่ายวิชาการมหาวิทยาลัย, วันที่ ๕ สิงหาคม ๒๕๕๔, ลั้มภาษณ์.)

งประمامณในการจัดการเรียนการสอน ไม่ได้เป็นมหาวิทยาลัยที่อยู่ในกำกับของรัฐบาล มีเพียงทุนจากการศึกษาที่มีจำนวนจำกัด และเงินรับบริจาคจากประชาชน ถือได้ว่าบริหารบนความเลี่ยง ซึ่งจัดการบริหารการศึกษาเป็นไปตามยถากรรม ห้องเรียนไม่เพียงพอ อธิการบดีมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยพระธรรมโกศาจารย์ (พระยุรธมมจิตโต) ได้ให้เหตุผลอย่างกระซับว่า “มหาวิทยาลัยลงที่ยังไม่มีพระราชบัญญัติมหาวิทยาลัย ไม่มีบประมาณ”<sup>๕๐</sup> นอกจากนี้พระสุธีธรรมานุวัตร (เทียบ สิริภูมิ) ให้เหตุผลเพิ่มเติมว่า “มหาวิทยาลัยลงที่เรียนแบบลักษณะประชาธิรัฐ พระสงฆ์มีเงินบริหารไม่มากไม่พอค่าจ่าย”<sup>๕๑</sup>

## ๕. ความท้าทายในการจัดการสอนบุคคลต่างเพศ ปนกัน

ก่อน พ.ศ. ๒๕๑๒ คณะลงที่จัดการศึกษาเกี่ยวกับอุดมศึกษาได้เสนอร่างพระราชบัญญัติมหาวิทยาลัยลงที่มีคณะกรรมการที่เป็นพระเถรผู้ใหญ่ทั้งธรรมยุติและมหานิกาย บางกลุ่มไม่เห็นชอบในการจัดการศึกษาระดับอุดมศึกษาทั้งไม่สนับสนุนร่างพระราชบัญญัติมหาวิทยาลัยลงที่ โดยเกรงว่าการศึกษาบาลีที่เป็นการศึกษาดั้งเดิมของคณะลงที่จะเสื่อม จะไม่มีผู้เรียนภาษาบาลี พระสงฆ์จะเรียนมหาวิทยาลัยลงที่ซึ่งสอนทั้งทางโลกและทางธรรม เมื่อเรียนสำเร็จมหาวิทยาลัยแล้วเกรงจะลาลิกขາเป็นคุหัลล์ เนื่องลั่

<sup>๕๐</sup> พระธรรมโกศาจารย์, ศาสตราจารย์, ดร., อธิการบดีมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ราชบัณฑิต, เจ้าอาวาสวัดประยูร วงศ์วารส กรุงเทพมหานคร, ๓ ลังหะกม ๒๕๕๓, ลั้มภาษณ์, พระคริมภิญญา, รองศาสตราจารย์, ดร. รองอธิการฝ่ายวิชาการมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ผู้ช่วยเจ้าอาวาสวัดปากน้ำภาษีเจริญ กรุงเทพมหานคร, วันที่ ๕ สิงหาคม ๒๕๕๔, ลั้มภาษณ์.

<sup>๕๑</sup> พระสุธีธรรมานุวัตร, ผู้ช่วยศาสตราจารย์, ดร., คณบดีคณะพุทธศาสนา, ผู้ช่วยเจ้าอาวาสวัดพระ เชตุพลวิมลมังคลาราม กรุงเทพมหานคร, วันที่ ๓ ลังหะกม ๒๕๕๓, ลั้มภาษณ์.

อันได้คือห่วงเรื่องความบริสุทธิ์ของพระสงฆ์ที่ศึกษาในมหาวิทยาลัยสังฆ์ สมัยนั้นทั้งพระเถระผู้ใหญ่และกลุ่มนักการเมืองบางคนให้เหตุผลเหมือนกันคือพระสงฆ์ควรเรียนเฉพาะภาษาบาลีและพระธรรมนิยมเท่านั้น<sup>๔๓</sup> กล่าวได้ว่าพระราชนบัญญัติมหาวิทยาลัยเป็นเครื่องมือขยายการศึกษาได้ครอบคลุมถึงคุณทั้งสิ้น พระธรรมโกศาจารย์ (ประยูร ธรรมจิตโต) ได้ชี้แจงเหตุผลในการปฏิรับนิสิตที่เป็นคุณทั้งสิ้น ต่อคณะกรรมการธิการในรัฐสภาว่า “ถ้าให้พระเรียนอย่างเดียว ถ้าพระลดจำนวนลงจะทำอย่างไร ดังนั้น จึงควรเบิดรับคุณทั้งสิ้นด้วย”<sup>๔๔</sup> พระครูปลัดสุวัฒนาธิรคุณ (ไสว โชติโก) กล่าวถึงการแยกห้องเรียนว่า “คณะกรรมการธิการเห็นชอบในหลักการแต่ในทางปฏิบัตินั้นให้จัดการเรียนการสอนแยกกัน ด้วยเกรงปัญหาจริยธรรมทางเพศความกังวลเกี่ยวกับพระหมจรรย์” (Chatsumarn Kabilsingh, n.d.: 70) “ความเหมาะสมแก่ส่วนเพศของพระภิกษุสังฆ์ เป็นเรื่องที่ไม่ควรมองข้าม ผู้บริหารมหาวิทยาลัยสังฆ์ทั้งสองแห่ง ตระหนักในเรื่องนี้จึงประกาศเป็นนโยบายแยกห้องเรียน”<sup>๔๕</sup> พระครีรัมภ์รุจาน (สมจินต์ สมมุปานโน) อธิบายว่า “ตอนนั้นลังคุณยังไม่อยากให้สตรีเข้ามาเรียนอยู่ในที่เดียวกันกับพระ คือถ้าจะเข้ามาเรียนก็ต้องแยกห้องเรียน ก็มีข้อดีดียืนจากผู้ใหญ่ก็ในเมื่อที่ไม่พอก แล้วยิ่งมาแยกห้องอีก ก็ยิ่งไม่พอเพิ่มอีก ครูบาอาจารย์ก็น้อยอยู่แล้วถ้าแยกก็ต้องเกิดปัญหาอยู่แล้ว”<sup>๔๖</sup>

<sup>๔๓</sup> พระลุวิรรญาณ (ณรงค์ จิตต์โลภโน), รองอธิการบดีวิทยาเขตนครราชสีมา, วันที่ ๒๘ กันยายน ๒๕๕๙, สัมภาษณ์.

<sup>๔๔</sup> พระธรรมโกศาจารย์, ค.ศ.ร., อธิการบดีมหาวิทยาลัยกรรณราชวิทยาลัย, วันที่ ๓ สิงหาคม ๒๕๕๓, สัมภาษณ์.

<sup>๔๕</sup> พระครูปลัดสุวัฒนาธิรคุณ (ไสว โชติโก), รองอธิการบดีฝ่ายกิจการต่างประเทศ, ๑๘ สิงหาคม ๒๕๕๙, สัมภาษณ์.

<sup>๔๖</sup> พระครีรัมภ์รุจาน, รศ., ดร. รองอธิการฝ่ายวิชาการมหาวิทยาลัยมหาวิทยาลัยกรรณราชวิทยาลัย, ผู้ช่วยเจ้าอาวาสวัดปากน้ำภาษีเจริญ กรุงเทพมหานคร, ๔ สิงหาคม ๒๕๕๓, สัมภาษณ์.

ปัจจุบันนี้ หลังจากการเปลี่ยนแปลงในระบบการจัดการศึกษา การศึกษาในระดับปริญญาตรีและปริญญาโทนั้น พระสงฆ์และคุณทั้งสิ้นเรียนแยกห้อง ในส่วนของปริญญาเอกเรียนรวมห้องเดียวกันทั้งพระสงฆ์และคุณทั้งสิ้น การที่ให้ nilitปริญญาเอกเรียนรวมกันนั้นเนื่องจากมีวิชาๆ ล้วนแล้วนอกจากนั้น ผู้บริหารมหาวิทยาลัยสังฆ์มองเรื่องสตรีเข้ามาเรียนมหาวิทยาลัยสังฆ์เป็นเรื่องปกติ เพราะวัดทุกวัดในประเทศไทยสตรีก็เข้ามาทำบุญและประกอบพิธีกรรมทางศาสนาเป็นส่วนมาก ในส่วนของอาจารย์ที่สอนนั้นมีทั้งพระสงฆ์ คุณทั้งสิ้นบุรุษและสตรี มีการให้เหตุผลว่า การที่ให้สตรีมาสอนนั้นทำให้พระสงฆ์ตั้งใจเรียนและสำรวมมากขึ้นถือว่าเป็นการมองข้ามเพศและการฝึกฝนสติของตัวเอง<sup>๔๗</sup> ในส่วนของมหาวิทยาลัยมหาวิทยาลัยนั้นนอกจากจะรับแม่ชีเข้าเรียนในมหาวิทยาลัยสังฆ์แล้ว ยังได้สร้างวิทยาลัยสำหรับแม่ชีโดยให้ชื่อว่ามหาปชาบดีเกรวิทยาลัยรับสตรีที่จบมารยม ๖ เข้าศึกษาต่อในระดับปริญญาตรี คณาจารย์และบурсาร์ และคณาจารย์คณาจารย์ สาขาการสอนพระพุทธศาสนา และสาขาวิชาการสอนภาษาอังกฤษ ในส่วนของมหาวิทยาลัย มหาวิทยาลัยกรรณราชวิทยาลัยมีแผนที่จะสร้างวิทยาลัยของแม่ชี ภายใต้อาณาเขตของมหาวิทยาลัยกรรณราชวิทยาลัย ที่远离วังน้อย จังหวัดพระนครศรีอยุธยา ในขณะเดียวกันก็ได้สนับสนุนให้เลือยรัฐวิสาหกิจเป็นสำนักแม่ชีในกรุงเทพมหานครเปิดการเรียนการสอนระดับปริญญาโทโดยให้ชื่อว่า สาขาวิชาลิกขนาลัย<sup>๔๘</sup> มี nilitทั้งแม่ชีและคุณทั้งสิ้นบุรุษ ประชาชนให้การสนับสนุนทุนในการสร้างอาคารเรียน

<sup>๔๗</sup> พระลุวิรรญาณ วัชร์ต, คณบดีบัณฑิตวิทยาลัย, มหาวิทยาลัยมหาวิทยาลัยกรรณราชวิทยาลัย, ๔ สิงหาคม ๒๕๕๓, สัมภาษณ์.

<sup>๔๘</sup> พระธรรมโกศาจารย์, อธิการบดีมหาวิทยาลัยมหาวิทยาลัยกรรณราชวิทยาลัย, วันที่ ๓ สิงหาคม ๒๕๕๓, สัมภาษณ์.

## ๖. ประสบการณ์ในการเรียนของแม่ชี

ในระยะเวลา ๑๐ กว่าปีที่ผ่านมาภาพลักษณ์ของแม่ชีดีขึ้นตามลำดับ สาเหตุสำคัญอย่างหนึ่งก็คือแม่ชีมีการศึกษาสูงขึ้น และเป็นกำลังในการเผยแพร่พระศาสนาทั้งในด้านปริยัติและปฏิบัติตามมากขึ้น เมื่อเทียบกับสมัยอดีตที่แม่ชีมีโอกาสได้เรียนหนังสือค่อนข้างน้อย กิจกรรมของแม่ชีคือปฏิบัติธรรมและทำงานในวัดเท่านั้น ในอดีตไม่มีโอกาสได้รับเชิญไปอบรมศีลธรรมตามสถานที่ต่างๆ หรืออาจมีเฉพาะบางแห่ง เช่น สำนักแม่ชีศาลาสันติสุข อำเภอศรีราชา จังหวัดนครปฐมซึ่งไม่มากครั้ง หลัง พ.ศ. ๒๕๔๗ ถึงปัจจุบัน แม่ชีมีการศึกษาในระดับมหาวิทยาลัย ดังข้อความตามที่แม่ชีท่านหนึ่งรายงานว่า “ในอดีตนั้นหัวหน้าแม่ชีไม่ให้ออกไปเรียนข้างนอก ให้อยู่ในวัดให้ปฏิบัติธรรม แต่สมัยนี้มีการเปิดให้แม่ชีเรียนมากขึ้นเท่าที่จะไหว่ค่าว่าได้อยากเรียนอะไรก็ได้เรียนเต็มที่ แม่ชีพัฒนาเรื่องการศึกษามากขึ้น”<sup>๔๙</sup> เมื่อแม่ชีมีการศึกษาและประพฤติปฏิบัติดอนอยู่ในกรอบคำสอนของพระพุทธเจ้าแล้ว บทบาทของแม่ชีจึงได้รับการยอมรับในฐานะเป็นผู้สอนธรรมะและมีบทบาทในการสอนจริยธรรมเยาวชนมากขึ้นเนื่องจากได้รับการศึกษาที่สูงขึ้น แม่ชีท่านหนึ่งกล่าวว่า “แม่ชีที่สอนจริยธรรมและศีลธรรมตามโรงเรียนในชุมชนเมืองและชุมชนชนบท ประชาชนยกย่องเสมอเหมือนยกย่องภิกษุสามเณร”<sup>๕๐</sup> ซึ่งลอดคล้องกับคำให้สัมภาษณ์ของแม่ชีอีกท่านหนึ่งว่า “ช่วงที่มีอบรมภาคฤดูร้อนหรืออบรมศีลธรรม เขาจะให้เกียรติเชิญแม่ชีเข้าไปช่วยอบรมด้วย”<sup>๕๑</sup> และแม่ชีท่านหนึ่งกล่าวว่า “เมื่อก่อนไม่มีโอกาสไปอบรมศีลธรรม แต่เดี๋ยวนี้มีโอกาสมากขึ้นและพระเณรเองก็ให้การยอมรับบางทีก็เปิดโอกาสให้ไปช่วยสอนบาลีให้พระเณรซึ่งในสมัยก่อนนี้จะไม่ค่อยมี

สมัยหลังนี้เห็นแม่ชีมีความรู้ มีการศึกษา ก็ให้มีโอกาสไปสอนให้การยอมรับ ทั้งพระเณรและชาววัด”<sup>๕๒</sup> นอกจากน้ำใจแล้ว คณะลงกรณ์พระภิกษุสามเณรและชาววัดเปิดโอกาสให้แม่ชีเป็นอาจารย์สอนบาลีประจำสำนักเรียนโดยผู้เรียนคือภิกษุสามเณร เช่น สำนักเรียนวัดมหาธาตุ ยุวราชรังสฤษฎี กรุงเทพมหานคร จำกัดอุปกรณ์ แม่ชีที่สอนบาลีของสำนักเรียนวัดมหาธาตุยุวราชรังสฤษฎี ว่า “สอนบาลีที่สำนักเรียนนี้ตั้งแต่ พ.ศ. ๒๕๓๖-๒๕๕๔ ภิกษุสามเณรให้ความนับถือมากที่สุด”<sup>๕๓</sup> ในอวัยธรรมชาติคณะวิทยาลัยมีแม่ชีเป็นอาจารย์สอนอภิธรรมจำนวน ๘ รูปจากจำนวนอาจารย์ทั้งพระสงฆ์และ俗ทั้งหมด ๓๑ รูป/คน นักศึกษาอภิธรรมมีทั้งนักบวชและ俗ทั้งหมด ๓๑ รูป/คน นักศึกษาอภิธรรมมีทั้งนักบวชและ俗ทั้งหมด ๓๑ รูป/คน ให้ความนับถือแม่ชีท่านหนึ่งให้สัมภาษณ์ว่า “ส่วนมากจะสนใจเรื่องความรู้มากกว่าเพศผู้สอน”<sup>๕๔</sup> แม่ชีที่สอนในมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยมี ๑ รูป สอนตั้งแต่ปี พ.ศ. ๒๕๔๑ จนถึงปัจจุบัน (๒๕๕๕) ให้สัมภาษณ์ว่า “นิสิตที่เรียนระดับบัณฑิตศึกษา ระดับปริญญาโทและปริญญาเอก ที่เป็นพระภิกษุสามเณรให้การยอมรับและมุ่งที่ความรู้ของผู้สอนดังนั้น การสอนจึงไม่พบอุปสรรค”<sup>๕๕</sup> แม่ชีที่สอนที่มหาป่าบดีเตรียมวิทยาลัย (วิทยาลัยแม่ชี) ซึ่งอยู่ในกำกับของมหาวิทยาลัยมหากรุณาธิคุณราชวิทยาลัย จำนวน ๒ รูป แม่ชีท่านหนึ่งที่สอนที่มหาป่าบดีเตรียมวิทยาลัย มา ๓ ปีแล้ว ได้เล่าประสบการณ์ของตนเองว่า “สมัยหลังนี้เห็นแม่ชีมีความรู้ มีการศึกษาได้มีโอกาสไปสอนในสถาบันการศึกษาระดับอุดมศึกษาของคณะลงกรณ์พระภิกษุสามเณรและชาววัดให้การยอมรับในศักยภาพ ประกอบกับพระภิกษุสามเณรเป็นคนรุ่นใหม่จะให้ความสนใจในวัฒนธรรมศึกษาของผู้สอน ในมหาวิทยาลัยลงกรณ์

<sup>๔๙</sup> แม่ชีรูปที่ ๑ วันที่ ๑๖ กรกฎาคม ๒๕๕๓, ลัมภาษณ์.

<sup>๕๐</sup> แม่ชีรูปที่ ๒ วันที่ ๑๖ กรกฎาคม ๒๕๕๓, ลัมภาษณ์.

<sup>๕๑</sup> แม่ชีรูปที่ ๓ วันที่ ๑๖ กรกฎาคม ๒๕๕๓, ลัมภาษณ์.

<sup>๕๒</sup> แม่ชีรูปที่ ๔ วันที่ ๑๖ กรกฎาคม ๒๕๕๓, ลัมภาษณ์.

<sup>๕๓</sup> แม่ชีรูปที่ ๕ วันที่ ๑๖ กรกฎาคม ๒๕๕๓, ลัมภาษณ์.

<sup>๕๔</sup> แม่ชีรูปที่ ๖ วันที่ ๑๖ กรกฎาคม ๒๕๕๓, ลัมภาษณ์.

<sup>๕๕</sup> แม่ชีรูปที่ ๗ วันที่ ๑๖ กรกฎาคม ๒๕๕๓, ลัมภาษณ์.

ก็มีอาจารย์ธรรมานุสสันเป็นประจำอยู่แล้ว ดังนั้น การที่แม่ชีจะสอนในมหาวิทยาลัยสงฆ์จึงไม่ใช่เรื่องที่แปลกแต่อย่างใด”<sup>๓๖</sup>

ในส่วนของการเรียนภาษาบาลี แม่ชีที่เรียนร่วมกับพระภิกษุสามเณรภราดรากุคที่เป็นกันเองและสถานที่เรียนบาลีเป็นที่พอใจและสะดวก จากการลัมภาษณ์แม่ชีท่านหนึ่งที่อยู่ต่างจังหวัดว่า “ต่างจังหวัดเข้ามาเปิดเรียนบาลีเยอะ ทางราชบูรีก็เยอะ พระเณรท่านก็ให้การสนับสนุนดี อาจารย์ที่สอนก็ดี พระเณรที่เรียนร่วมกันก็ให้ความเป็นกันเอง บรรยายเหมือนเพื่อนให้ความคุ้นเคยให้เกียรติจนเรียนจบถูกชั้น”<sup>๓๗</sup> ในกรุงเทพมหานครสำนักเรียนบาลีที่แม่ชีนิยมมาเรียน คือสำนักเรียนวัดมหาธาตุวรวิหารรังสฤษฎี สำนักเรียนวัดสามพระยา สำนักเรียนวัดชนะสงคราม สำนักเรียนวัดระฆังโฆสิตาราม จากประสบการณ์ของแม่ชีท่านหนึ่งเล่าว่า “เรียนบาลีประโยชน์ ๘ และ ๙ ที่สำนักเรียนวัดสามพระยา ได้ความรู้และเรียนอย่างมีความสุข พระภิกษุสามเณรเป็นกันเอง หลังจากจบการศึกษาแล้ว พระภิกษุที่มีความคุ้นเคยกันในสมัยที่เรียน ยังคงเป็นเพื่อนกัน ช่วยเหลือซึ่งกันและกัน”<sup>๓๘</sup> สำนักเรียนบาลีของคณะสงฆ์ที่อนุญาตให้แม่ชีเรียนภาษาบาลีในลัมพี พ.ศ. ๒๕๑๐-๒๕๑๘ มีเฉพาะในกรุงเทพมหานคร หลังจากที่แม่ชีสมควริ จากรูเพิงสำเร็จบาลี ๘ ประโยชน์เป็นแม่ชีรูปแรกของประเทศไทย ทำให้แม่ชีในประเทศไทยเริ่มตื้นตัวในการเรียนภาษาบาลี<sup>๓๙</sup> หลังจากนั้นสำนักเรียนของคณะสงฆ์ในต่างจังหวัดที่เปิดสำนักเรียนบาลีทุกแห่งได้อนุญาตให้แม่ชีเรียนบาลี<sup>๔๐</sup> เมื่อแม่ชีให้ความสนใจในการเรียนมากขึ้น การมีค่าใช้จ่ายใน

การเรียนจึงเป็นภาระอันหนักของแม่ชี บางรูปอาศัยเงินของพ่อแม่เรียน บางรูปได้รับการอุปถัมภ์เรื่องเงินค่าเรียนจากคุณทั้งดังคำให้ลัมภาษณ์ของแม่ชีท่านหนึ่งว่า “ปริญญาโทและปริญญาเอกได้รับการอุปถัมภ์ค่าเทอมจากคุณทั้งสองคน บางรูปทำงานเป็นครูสอนหนังสือในวัดและได้รับเงินเดือนจากมูลนิธิ จึงนำเงินเหล่านั้นมาเป็นค่าใช้จ่ายในการเรียน ก่อไว้ได้ว่า การศึกษามีส่วนทำให้พ่อแม่ญาติพี่น้องของแม่ชี มีความภูมิใจไม่มีความกังวลใจในการบ瓦ชของลูกสาว และร่วมอนุโมทนาที่ลูกสาวได้บัวเรียนมีความรู้ทั้งทางโลกและทางธรรม ถือว่าเป็น “การเกะชาญผ้าขาว” ซึ่งเป็นคำกล่าวของคนไทยที่มีลูกสาวบัวชซึ่งล้อมมาจากคำว่า “เกะชาญผ้าเหลืองของพระภิกษุ” แม่ชีได้ประพูตปฏิบัติตนแบบพระภิกษุในการรับสิ่งของจากพระราษฎร์ดังข้อความว่า “เมื่อพ่อแม่นำอาหารมาให้รับประทาน แม่ชีก็ยืนมืออกรับเหมือนพระภิกษุรับประทาน และให้พรเมื่อรับประทานอาหารเสร็จแล้ว”<sup>๔๑</sup>

ถึงแม้วัดจะอนุญาตให้แม่ชีเรียนภาษาบาลีร่วมกับพระสงฆ์ แต่สิ่งที่เป็นอุปสรรคก็อย่างหนึ่งของแม่ชี คือสถานที่พักอาศัย บางวัดมีสถานที่ในวัดให้แม่ชีพักอาศัย แต่บางวัดไม่มีที่พักอาศัยมีแต่ที่เรียน วัดในกรุงเทพมหานครที่มีทั้งสำนักเรียนและที่พักอาศัยของแม่ชี ได้แก่วัดมหาธาตุวรวิหารรังสฤษฎี ราชวรมมหาวิหาร วัดชนะสงคราม ราชวรมมหาวิหาร วัดปากน้ำภาษีเจริญ วัดระฆังโฆสิตาราม รวมมหาวิหาร วัดเพลงวิปัสสนา วัดลร้อยทอง ในส่วนวัดลัมพันธวงศารามวรวิหาร วัดปริษṇายก วัดอัมพวัน วัดบรมนิวาสราชนวิหาร วัดโลมนัสวรวิหาร วัดมัชณติกรรม วัดภากวนภิรตาราม วัดราชสิทธาราม ราชวรวิหาร วัดเจ้ามูล วัดอาฐริกสิตาราม มีสถานที่พักอาศัยแต่ไม่มีที่เรียน วัดในกรุงเทพมหานครไม่ได้รับแม่ชีให้อยู่อาศัยทุกวัด ดังนั้น

<sup>๓๖</sup> แม่ชีรูปที่ ๘ วันที่ ๑๖ กรกฎาคม ๒๕๕๓, สัมภาษณ์.

<sup>๓๗</sup> แม่ชีรูปที่ ๙ วันที่ ๑๖ กรกฎาคม ๒๕๕๓, สัมภาษณ์.

<sup>๓๘</sup> แม่ชีรูปที่ ๑๐ วันที่ ๑๖ กรกฎาคม ๒๕๕๓, สัมภาษณ์.

<sup>๓๙</sup> แม่ชีรูปที่ ๑๑ วันที่ ๑๖ กรกฎาคม ๒๕๕๓, สัมภาษณ์.

<sup>๔๐</sup> แม่ชีรูปที่ ๑๒ วันที่ ๑๖ กรกฎาคม ๒๕๕๓, สัมภาษณ์.

<sup>๔๑</sup> แม่ชีรูปที่ ๑๓ วันที่ ๑๖ กรกฎาคม ๒๕๕๓, สัมภาษณ์.

<sup>๔๒</sup> แม่ชีรูปที่ ๑๔ วันที่ ๑๖ กรกฎาคม ๒๕๕๓, สัมภาษณ์.

สถานที่อยู่อาศัยของแม่ชีจึงลำบาก กุฎิหรือที่พักอาศัยดังนี้อยู่ในสถานที่ไม่เหมาะสมสำหรับสตรี เช่น ใกล้ห้องน้ำของวัด หรือใกล้เมรุเผาศพ หรือไม่ก็เป็นสถานที่ผู้คนพลุกพล่าน ในทางตรงกันข้ามบางวัดมีที่อยู่อาศัยสำหรับแม่ชีสละ俗จากสบายนะและมีโรงเรียนอยู่ในวัด บางวัดมีสถานที่อยู่อาศัยอย่างดี แต่ไม่มีการเรียนการสอน บางวัดมีโรงเรียนเรียนภาษาบาลี แต่ไม่มีที่พักอาศัย จากคำลัมภาษณ์แม่ชีท่านหนึ่งว่า “ครั้งแรกเริ่มมาเรียนลำบากมาก บางครั้งมีที่อยู่แต่ไม่มีที่เรียนได้เรียนในปี ๒๕๓๖ ทำให้การเรียนช้าไป อายุกเพิ่มมากขึ้น”<sup>๗๓</sup> วัดต่างจังหวัดบางวัดมีสถานที่พักอาศัยให้แม่ชีบางวัดไม่มีแม่ชีบางรูปที่อยู่วัดต่างจังหวัดได้รับการอุปถัมภ์จากวัดในเรื่องที่พักอาศัย พร้อมหนังสือเรียน<sup>๗๔</sup> แม่ชีบางรูปที่อยู่ในวัดที่มีเจ้าอาวาสนับสนุนไม่ได้รู้สึกว่า เสียเปรียบในเรื่องการศึกษา วัดที่เปิดสอนอภิธรรมในต่างจังหวัดจะให้ลิธิ แม่ชีที่เรียนอภิธรรมในการรับไฟยธรรมในการทำบุญงานศพ หรือการกุศลอื่นภายในวัด<sup>๗๕</sup> นอกจากนั้นเจ้าอาวาสบางรูปยังได้ล่งเหลวให้แม่ชีเรียนสำเร็จอภิธรรมบัณฑิตกันทุกรูป และล่งเหลวให้เรียนต่อระดับสูงขึ้นไป แม่ชีบางรูปได้รับความสละ俗จากสบายนะในเรื่องการเรียนตลอดทั้งเครื่องอุปโภคบริโภค ไม่พบอุปสรรคปัจจุบันในเรื่องที่อยู่อาศัยโดยที่เจ้าอาวาสวัดได้มองข้ามความเป็นเพศชายเพศหญิง ดังข้อความว่า “ในบางวัดเจ้าอาวาสแต่งตั้งแม่ชีเป็นครูสอนในส่วนของแม่ชีที่เป็นครูสอนพระภิกษุสามเณรนี้ ส่วนมากเป็นแม่ชีที่เรียนจบอภิธรรมบัณฑิตและแม่ชีที่เรียนจบบาลีศึกษา”<sup>๗๖</sup> การล่งเหลวในการศึกษาอภิธรรมและการเรียนภาษาบาลีสำหรับแม่ชีไม่ใช่มีทุกวัด ขึ้นอยู่กับนโยบายของเจ้าอาวาสเท่านั้น และการอนุญาตให้แม่ชีได้อยู่อาศัยในวัดก็เหมือนกัน

## ๗. ทุนการศึกษาของแม่ชี

ในขณะที่มีการเปลี่ยนแปลงในทางเดี๋ยวนี้ ปฏิเสธไม่ได้ว่า แม่ชียังต้องเผชิญอุปสรรคไม่ใช่น้อยในด้านการเรียนตามที่ได้ลัมภาษณ์ อุปสรรคที่เป็นประเด็นหลักๆ คือเรื่องทุนการศึกษาเป็นที่ทราบกันดีว่า แม่ชีไม่มีสถานภาพนักบวชที่เป็นพิธีอมรับอย่างทั่วถึง และเป็นเช่นนี้ทั้งในประเทศไทยและต่างประเทศ ดังนั้น ในสังคมไทยก็ยังมีการละเลยทดสอบทั้งแม่ชีในหลายด้านคล้ายไม่มีตัวตนในสังคมไทย เป็นการปฏิเสธไม่ได้ว่า ยังมีวัดใหญ่หลายวัดที่แม่ชีต้องประกอบอาหารเลี้ยงพระทำความสะอาดด้วยน้ำดื่มตัวตนในกิจการของวัด ดังคำลัมภาษณ์ของแม่ชีท่านหนึ่งว่า “ต้องเตรียมอาหารไว้ในช่วงเย็นของวันหนึ่งเพื่อรุ่งเช้าของอีกวันหนึ่ง ถือว่าเป็นหน้าที่ต้องรับผิดชอบ”<sup>๗๗</sup> วัดบางวัดรับแม่ชีไว้เป็นแม่ครัวเลี้ยงพระภิกษุสามเณร แต่ถ้าแม่ชีมาเรียนบาลีหรือระดับอุดมศึกษาจะถูกปฏิเสธ หรือถ้ารับเข้าอยู่อาศัยแม่ชีเหล่านั้นจะมีความลำบากเรื่องอาหาร จากคำลัมภาษณ์ของแม่ชีที่เรียนระดับอุดมศึกษาท่านหนึ่งกล่าวว่า “ถ้าไปช่วยทำความสะอาด ก็จะไม่ได้เรียน เพราะทำความสะอาดในเวลา ๐๕.๐๐ นาฬิกา และต้องช่วยเก็บภาชนะล้างแล้วเสร็จในเวลา ๑๓.๐๐ นาฬิกา การเรียนในระดับอุดมศึกษาเรียนในช่วงเช้า เมื่อไม่ได้ไปทำความสะอาดในโรงครัวจึงต้องซื้ออาหารรับประทานเอง การไปรับประทานในครัวจะไม่เกล้า”<sup>๗๘</sup>

เป็นที่ทราบกันดีว่า แม่ชีในสังคมไทยมีต้นทุนทางสังคมยังค่อนข้างน้อย แต่ก็ยังมีทุนสนับสนุนการศึกษาซึ่งเป็นทุนของสำนักแม่ชีหรือประชาชนหรือวัดที่แม่ชีลังกัดหรือสถานศึกษานั้นๆ มอบให้ซึ่งขึ้นอยู่กับเศรษฐกิจของสถานที่นั้นตามที่แม่ชีท่านหนึ่งกล่าวว่า “การศึกษาทางโลกนี้แม่ชิก็มีคนสนับสนุน โดยให้เป็นเพอมๆ”<sup>๗๙</sup> เจ้าอาวาส

<sup>๗๓</sup> แม่ชีรูปที่ ๑๕ วันที่ ๑๖ กรกฎาคม ๒๕๕๓, สัมภาษณ์.

<sup>๗๔</sup> แม่ชีรูปที่ ๑๖ วันที่ ๑๖ กรกฎาคม ๒๕๕๓, สัมภาษณ์.

<sup>๗๕</sup> แม่ชีรูปที่ ๑๗ วันที่ ๑๖ กรกฎาคม ๒๕๕๓, สัมภาษณ์.

<sup>๗๖</sup> แม่ชีรูปที่ ๑๘ วันที่ ๑๖ กรกฎาคม ๒๕๕๓, สัมภาษณ์.

<sup>๗๗</sup> แม่ชีรูปที่ ๑๙ วันที่ ๑๖ กรกฎาคม ๒๕๕๓, สัมภาษณ์.

<sup>๗๘</sup> แม่ชีรูปที่ ๒๐ วันที่ ๑๖ กรกฎาคม ๒๕๕๓, สัมภาษณ์.

<sup>๗๙</sup> แม่ชีรูปที่ ๒๑ วันที่ ๑๖ กรกฎาคม ๒๕๕๓, สัมภาษณ์.

บางวัดมีนโยบายส่งเสริมสนับสนุนการศึกษาแม่ชี เมื่อแม่ชีสอบเลื่อนชั้นภาษาบาลีแต่ละชั้นผ่าน วัดได้จัดมอบทุนรางวัลให้แม่ชีที่สอบผ่านประโยค滥 ๑,๐๐๐ บาท จำนวนเงินรางวัลเท่าพระสงฆ์สามเณร<sup>๗๐</sup> สำหรับประโยคบาลีศึกษา ๔ ประโยคนั้น วัดที่ดันลังกัดมอบรางวัล ๑๐,๐๐๐ บาท หรือ บางวัดที่มีเศรษฐกิจดีได้มอบให้ ๓๐,๐๐๐ บาท นอกจากนั้นสมาคมเปรียญธรรมแห่งประเทศไทยวัดสามพระยาได้มอบทุนรางวัลรูป滥 ๓,๐๐๐ บาท วัดพระธรรมกายมอบทุนรางวัล รูป滥 ๓,๐๐๐ บาท และสถานที่ทั้ง ๒ แห่งนี้จัดฉลองอย่างสมเกียรติให้ทั้งพระสงฆ์สามเณร และแม่ชีสำหรับทุนสมาคมเปรียญธรรมแห่งประเทศไทยวัดสามพระยา และทุนวัดพระธรรมกาย พระสงฆ์สามเณรและแม่ชีได้รับทุนจำนวนเงินเท่ากัน นอกจากนั้นบางวัดที่แม่ชีลังกัดอยู่อาศัยจัดฉลองให้อย่างสมเกียรติและพระสงฆ์ที่เป็นพระผู้ใหญ่ในวัดหลายรูปก็ได้มอบทุนรางวัลสนับสนุน ในทางตรงกันข้าม แม่ชีบางรูปในบางวัดก็ไม่ได้ทุนรางวัลที่สอบเลื่อนชั้นผ่านหรือเรียนบาลีสำเร็จการศึกษา ดังคำกล่าวของแม่ชีท่านหนึ่งว่า “วัดไม่เคยสนับสนุนทุนการศึกษาหรือให้ทุนรางวัลเลย”<sup>๗๑</sup> จากการลัมภาษณ์ผู้บริหารวัดที่มีแม่ชีลังกัด ดังข้อความว่า “การศึกษาของแม่ชีนั้นอันนี้เป็นความประณานอย่างยิ่ง ไม่ว่าจะเป็นการศึกษาของแม่ชีหรือของภิกษุสามเณร ทั้งพระทั้งแม่ชีบัวเข้ามาแล้วต้องศึกษาเล่าเรียน ทางวัดให้การศึกษาทั้งนักธรรม ธรรมศึกษา บาลีศึกษาและลัมเสริมสนับสนุนให้แม่ชีเรียนมหาวิทยาลัย”<sup>๗๒</sup> สอดคล้องกับคำให้ลัมภาษณ์ของแม่ชีที่สำเร็จการศึกษาบาลี ๔ ประโยคลังกัดวัดปากน้ำว่า “เมื่อเรียนสำเร็จบาลีศึกษา ๔ ประโยคแล้ว สมเด็จพระมหาชัยมังคลาจารย์ (ช่วง วรปณิषฐ) มอบทุน

การศึกษาให้ ๕๐,๐๐๐ บาท สมาคมศิษย์หลวงพ่อวัดปากน้ำให้รางวัลทุนการศึกษา ๕,๐๐๐ บาท”<sup>๗๓</sup> ดังข้อความว่า “ทางวัดสนับสนุนการศึกษาของแม่ชี มอบทุนรางวัลให้แม่ชีที่สอบเลื่อนชั้นบาลีศึกษาและธรรมศึกษาทุกปี โดยให้ทุนรางวัลเท่ากับภิกษุสามเณร”<sup>๗๔</sup> แต่ก็มีบางวัดที่ยังไม่พร้อมในเรื่องเงินดังข้อความว่า “ทางวัดไม่ได้วางนโยบายไว้ในเรื่องการให้ทุนรางวัลแม่ชี”<sup>๗๕</sup>

ในส่วนอภิธรรมโซซิติภิวิทยาลัย ได้สนับสนุนแม่ชีที่มีผลการเรียนดี โดยการมอบหนังสือสำหรับเรียนในชั้นเรียนไม่ได้สนับสนุนเป็นเงิน สำหรับสาขาวิชาลัษณ์มีทุนสนับสนุนการศึกษาดับเบิลปริญญาโทแก่แม่ชี ๒ ทุน ทุนละ ๒๗,๕๐๐ บาทต่อเทอม สนับสนุนจนกระทั่งสำเร็จการศึกษาปริญญาตรีมีจำนวนทุน ๒ ทุน เทอมละ ๑๗,๓๐๐ บาท สนับสนุนจนสำเร็จการศึกษา ขึ้นอยู่กับจำนวนคนที่ขอทุน มีคณะกรรมการของมูลนิธิเลี้ยงธรรมสถานพิจารณาให้ทุนแม่ชีที่เรียนสาขาวิชาลัษณ์เลือยธรรมสถานปริญญาโทปี ๒๕๕๑ ครั้งแรกทั้งหมด ๓ รูป ได้ทุนจากมูลนิธิเลี้ยงธรรมสถาน ๑ รูป<sup>๗๖</sup> การให้ทุนของสาขาวิชาลัษณ์นั้นเป็นการพิจารณาให้เป็นรายๆ ไม่ใช่ให้ทั้งหมด ในส่วนของมหาวิทยาลัยมหากรุราชาชีวิทยาลัย จัดทุนให้พระภิกษุสามเณรและแม่ชีที่เรียนมหากรุราชาชีวิทยาลัย ปริญญาตรี

<sup>๗๐</sup> ดร.แม่ชีดวงพร คำหอมกุล, อาจารย์ประจำมหาปชาบดีเครื่องวิทยาลัย, บาลีศึกษา ๔ ประโยค คนที่ ๒ ของประเทศไทย, วันที่ ๑๘ ธันวาคม, ลัมภาษณ์.

<sup>๗๑</sup> พระธรรมลูก (พีร์ สุชาโต), อธิบดีสังฆวัดมหาธาตุวรวิหารสุทัศ្ឋารามมหาวิหาร กรุงเทพมหานคร, วันที่ ๑๗ ธันวาคม ๒๕๕๕, ลัมภาษณ์.

<sup>๗๒</sup> พระครัวรัชมนูป (วชระ จิตเมธ), ผู้ช่วยเจ้าอาวาสวัดชนะสงครามราชวรมหาวิหาร, อาจารย์ผู้ดูแลการศึกษาภาษาบาลี, วันที่ ๑๘ ธันวาคม ๒๕๕๕, ลัมภาษณ์.

<sup>๗๓</sup> แม่ชีกานุจนา เตรียมธนาโซ, เลือยธรรมสถาน, นิสิตปริญญาเอก มหาวิทยาลัยมหากรุลงกรณราชวิทยาลัย, วันที่ ๑๐ สิงหาคม ๒๕๕๕, ลัมภาษณ์.

<sup>๗๔</sup> แม่ชีรูปที่ ๒๒ วันที่ ๑๙ กรกฎาคม ๒๕๕๓, ลัมภาษณ์.

<sup>๗๕</sup> แม่ชีรูปที่ ๒๓ วันที่ ๑๔ พฤษภาคม ๒๕๕๕, ลัมภาษณ์.

<sup>๗๖</sup> สมเด็จพระมหาชัยมังคลาจารย์ (ช่วง วรปณิषฐ), เจ้าอาวาสวัดปากน้ำภาษีเจริญ, วันที่ ๒๖ กันยายน ๒๕๕๓, ลัมภาษณ์.



ปริญญาโท สำหรับปริญญาตรีทุนละ ๑,๐๐๐ บาท ปริญญาโทจำนวนเงิน ๓,๐๐๐ บาท ในส่วนของ มหาบัชบดีเครื่องวิทยาลัย สถานที่ศึกษาระดับปริญญาตรีของแม่ชี ซึ่งอยู่ในสังฆราชบูรณะ มีกองทุนมูลนิธิมหาบัชบดีเครื่องวิทยาลัย ทุนสมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาสยามบรมราชนูกุมาเร ทุนประชาชนที่บริจาคผ่านมูลนิธิ โดยกองทุนมูลนิธิได้ตั้งเงื่อนไขในการรับทุนคือแม่ชีหรือคุณหัสดีต้องทำตามกฎคือ สอดမตไม่ขาด

การจัดการศึกษานบาลศึกษาของมหาวิทยาลัย มหาบัชบดีเครื่องวิทยาลัย “ในปี ๒๕๔๑-๒๕๔๓ ได้แบ่งประมาณ แผ่นดินจำนวนเงิน ๒๐๐,๐๐๐ บาท ในปี ๒๕๔๔ ได้แบ่งประมาณ จำนวน ๑๐๐,๐๐๐ เงินบประมาณเหล่านี้ได้ในหมวดโครงการ บำรุงศิลปวัฒนธรรม (บาลศึกษา) ในแผนบประมาณของ มหาบัชบดีเครื่องวิทยาลัย งบเหล่านี้เป็นงบจัดการศึกษาของ คณะแม่ชี”<sup>๗๗</sup> มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ที่จัดการเรียน การสอนพุทธศาสนาจะดับปริญญาโทสาขาวิชาอื่นๆ ซึ่งมี พระภิกขุและแม่ชีเข้าศึกษา มีกองทุนให้พระเรียนปริญญาโท เรียกว่า กองทุนรังสรรคพระ ๖๐ ปีธรรมศาสตร์ เงินส่วนนี้เป็นเงินที่เหลือจากการรังสรรคพระพุทธรูปหล่อ ๖๐ ปีธรรมศาสตร์ งบส่วนนี้ให้เฉพาะพระภิกขุสามเณรที่เรียนมหาวิทยาลัย ธรรมศาสตร์ ในส่วนของแม่ชีและมหาราชวัล จะได้ในกองทุนของภิกขุนีธรรมย กบิลสิงห์และกองทุนเอกสารเป็นบางครั้ง เช่น กองทุนราชตฤณมัยломส์ ผู้มีลิทธิ์รับทุนคือนิลิตประนิลิตแม่ชี นิลิตคุณหัสดี ในส่วนเงินงบที่จัดให้แม่ชีไม่มีในแผนมหาวิทยาลัย แต่มีทุนสำหรับเขียนวิทยานิพนธ์สำหรับนักศึกษาทุกคนที่สอบผ่านโครงร่างวิทยานิพนธ์ทุนละ ๘,๐๐๐ บาท งบประมาณมหาวิทยาลัย ที่ให้ไปตามโครงการต่างๆ เช่น งบ ๑๐๐,๐๐๐ บาท ในปี ๒๕๔๓ นี้ นำไปจ้างนักศึกษาช่วยงานอาจารย์ ในด้านต่างๆ เช่น งานธุรการของอาจารย์ ในโครงการช่วยอาจารย์ประชาสัมพันธ์โครงการ เงิน

งบประมาณที่อาจารย์นำมาย่วยนิลิตนั้น ในปี ๒๕๔๔ มีจำนวน ๑ ทุน จำนวน ๑๐,๐๐๐ บาท มอบให้แม่ชี ๒ รูป รูปละ ๕,๐๐๐ บาท นอกนั้นแม่ชีจะมีทุนต่างๆ จากเอกชน ซึ่งรุ่นพี่นำมาให้รุ่นน้อง สำหรับค่าเทอมของมหาวิทยาลัย ธรรมศาสตร์ทั้งพระทั้งแม่ชีเลี้ยงค่าใช้จ่ายเต็ม ไม่มียกเว้น นอกนั้น มีประชาชนครัวธรรมแม่ชีได้มอบทุนค่าเรียนหรือได้ทุนจากพระภรรยาให้แม่ชี เช่น แม่ชีณัฐหัทัย ฉัตรทินวัฒน์ ซึ่งเรียนปริญญาโท สาขาวิชาสตรีศึกษา ได้รับทุนสมเด็จพระมหาวชิรเมศคลาจารย์ (ช่วง วรปุญญ) เจ้าอาวาสวัดปากน้ำภาษีเจริญ กรุงเทพมหานคร<sup>๗๘</sup> ในส่วนของวัดมหาธาตุ ยุวราชรังสฤษฎิ์ มูลนิธิมหาธาตุวิทยาลัย มูลนิธิเครื่องเผชญ์ ได้มอบทุนรางวัลแก่แม่ชีที่สอบบาลศึกษาได้ เว็บตั้งแต่ปี ๒๕๓๒ เรื่อยมาจนกระทั่งถึงปีปัจจุบัน นอกจากนั้นวัดได้มอบทุนรางวัลแก่แม่ชีที่สอบธรรมศึกษาผ่านทุกชั้นปี<sup>๗๙</sup> วัดใหญ่ชัยมงคล จ.พระนครศรีอยุธยา ได้สนับสนุนทุนการศึกษาให้แม่ชีเรียนบาลี เมื่อจบการศึกษานบาลีชั้นที่ ๕ แล้วทางวัดได้สนับสนุนให้เรียนต่อปริญญาโทและปริญญาเอก<sup>๘๐</sup> นอกจากนั้น แม่ชีที่เรียนสำนักศาลาลันติสุข ซึ่งเป็นสำนักแม่ชีที่เปิดการเรียนการสอนภาษาบาลีให้แก่แม่ชี นักเรียนภาษาบาลีได้รับเงินอุดหนุนจากกองทุนเจ้าของที่ดินที่ถวายที่ดินสร้างสำนักแม่ชีกองทุนนี้อยู่ในความดูแลของมูลนิธิ มหาบัชบดีเครื่องวิทยาลัยดูแลให้การอุปถัมภ์เรื่องเงินแก่แม่ชี สำนักแห่งนี้ได้รับการอุปถัมภ์ปัจจัยและอาหารแห้งจากประชาชนบริเวณรอบๆ สำนัก<sup>๘๑</sup>

<sup>๗๗</sup> ผศ.ดร.มนต์รี สืบดัวงศ์ ประธานโครงการปริญญาโทสาขาวิชา พุทธศาสนาศึกษา ภาควิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์. วันที่ ๑๓ สิงหาคม ๒๕๔๓, ล้มภาษณ์.

<sup>๗๘</sup> เอกสารบันทึกข้อความ, พระราชนิพนธ์, วิ.ผู้ช่วยเจ้าอาวาส วัดมหาธาตุวิหาร รังสฤษฎิ์วิหาร มหาวิหาร วันที่ ๗ สิงหาคม ๒๕๔๔, ล้มภาษณ์.

<sup>๗๙</sup> แม่ชีสมควร ทองดี, วัดใหญ่ชัยมงคล, บาลศึกษา ๕. วันที่ ๘ เมษายน ๒๕๔๔, ล้มภาษณ์.

<sup>๘๐</sup> แม่ชีรูปที่ ๒๔ วันที่ ๕ สิงหาคม ๒๕๔๓, ล้มภาษณ์.

## ๔. บทสรุป<sup>๔๙</sup>

แม้เชิญโอกาสและได้รับการสนับสนุนในการเข้าถึง อุดมศึกษาที่จัดโดยคณะสงฆ์มากขึ้นในระยะเวลา ๑๐ ปีที่ผ่านมาตามที่แสดงในบทความนี้ แม้เชิญลัมภาษณ์ส่วนใหญ่ มีประสบการณ์ที่ดีในการได้รับการศึกษาระดับอุดมศึกษาที่จัดโดยคณะสงฆ์โดยรายงานว่า โอกาสการเข้าถึงระบบอุดมศึกษาดีขึ้นมาก “สมัยใหม่นี้สำหรับแม้เชิญเปิดโอกาสกว้างขึ้น เปิดโอกาสให้แม้เชิญรุ่นหลังๆ ได้เรียนมากขึ้น” และมีแม้เชิญท่านหนึ่งรายงานตามประสบการณ์ของตัวเองว่า “คนเห็นว่า แม้เชิญมีความรู้ความสามารถ ส่วนภูมิใจและลังค์ก์ให้ การยกย่องเหมือนเราเป็นนักบัวชพุทธเช่นเดียวกับพระและ เสนร และพระเเนรเองก็ให้การยอมรับ”<sup>๕๐</sup> แม้เชิญอีกท่านหนึ่งรายงานว่า “การศึกษาภิกษุมีส่วนทำให้คุณมองผู้หญิงเปลี่ยนไป แล้ว เวลาไปบ้านญาติพี่น้องก็จะต้อนรับอย่างดี ทำกับข้าว มาถวาย และมีการประเคนเหมือนพระ เรายังต้องทำตาม รูปแบบ เรายังต้องให้พรด้วย เค้าก็มีประเคนเหมือนพระ เค้าถือว่าเราเปรียบเสมือนนักบัวชรูปหนึ่ง ถ้าไปบ้านแทบจะไม่ ให้เราหยิบจับอะไร เราจะต้องลำรูม”<sup>๕๑</sup> ถึงขนาด “ในชุมชน (บางที่) ภาพลักษณ์แม้เชิญดีขึ้นมากเลย”<sup>๕๒</sup> และลอดคล้องกับ คำนิยามของพระครีคัมภีรญาณเกี่ยวกับแม้เชิญว่า “แม้เชิญคือ อนาคติริกมีความหมายกว้างกว่าบรรพชิต เพราะคำว่า

บรรพชิตคือพระภิกษุสามเณร แต่อนาคたりกมีความหมาย กว้างกว่า ก็คือนักบัวช”<sup>๕๓</sup> อันนี้แสดงว่า การศึกษาทำให้ บทบาทของแม้เชิญสายตาก้าวข้าม เหมือนพระมากขึ้น ทั้งนี้ ทั้งนั้น ในข้อนี้ก็ต้องเน้นว่า ก็ยังมีความแตกต่าง ตามค่านิยมและประเพณีท้องถิ่นที่ต่างกัน อีกอย่างหนึ่ง การพัฒนาทางเทคโนโลยีก็เป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้แม้เชิญสามารถ มีโอกาสทางด้านศึกษามากขึ้น เนื่องจากสามารถใช้อุปกรณ์ ทางการศึกษาได้มากขึ้นและง่ายขึ้น ในระยะเวลา ๑๐ ปีที่ผ่านมา แม้เชิญได้รับการสนับสนุนในรูปแบบของทุน การศึกษามากขึ้นตามที่แสดงมาในบทความนี้ แต่ก็คง ปฏิเสธไม่ได้ว่า ยังไม่มีความเสมอภาคระหว่างนักบัวชต่าง เพศอย่างเต็มที่ เนื่องจากพระยังได้รับการสนับสนุนทางเงิน และปัจจัยอื่นๆ มากกว่า ไม่ว่า เป็นที่พักอาศัย การถ่ายทุน การศึกษา และการรับรองความสำเร็จทางการศึกษาบาลี ฉะนั้น ก็ยังมีรายงานว่า “ส่วนใหญ่แม้เชิญจะต้องเลี้ยงเงินเอง เลี้ยงค่าน้ำค่าไฟ แม้เชิญต้องลีกก่อนแล้วค่อยมาบัวชใหม่ เพราะ ต้องไปหาค่าใช้จ่ายก่อน แล้วค่อยมาบัวชใหม่”<sup>๕๔</sup> การเก็บ ค่ารักษาที่โรงพยาบาลและค่าโดยสาร (ซึ่งก็มีความแตกต่าง กัน เพราะว่า บางครั้งเก็บจากแม้เชิญ บางครั้งก็ไม่เก็บ)

ในขณะเดียวกันนั้น ทางมหาวิทยาลัยลัมภาษณ์ทั้ง ศักยaph และความพร้อมใจในการสนับสนุน เรื่องการรับสมัคร สถานที่เรียนและสนับสนุนเรื่องทุนในการศึกษา แต่เมื่อปัจจุหา หลักอย่างหนึ่งว่า จำนวนแม้เชิญที่เข้ามาเรียนมีน้อยซึ่งสาเหตุ สำคัญน่าจะเกี่ยวข้องกับอายุของแม้เชิญที่เข้ามาศึกษา ตาม ประเพณีไทยผู้ชายนิยมบัวชตั้งแต่อายุยังน้อยคือบัวชเป็น สามเณร เมื่ออายุครบ ๒๐ ปีบัวชเป็นพระภิกษุ ซึ่งเป็นเรื่อง ค่านิยมทางวัฒนธรรมประเพณีและสถานภาพทางเศรษฐกิจ

<sup>๔๙</sup> สิ่งที่มีวิจัยพบในงานวิจัยนี้บางอย่างสนับสนุนผลงานวิจัยของ อาจารย์ Steve Collins และ Justin McDaniel ทั้งสองท่านเขียน รายงานนำเสนอในเรื่องแม้เชิญกับการสอนภาษาบาลีในประเทศไทย สมัยปัจจุบัน Collins, Steven and Justin McDaniel (2010), “Buddhist ‘nuns’ (mae chi) and the teaching of Pali in contemporary Thailand” Modern Asian Studies 44, 6, หน้า ๑๓๗๓-๑๔๐๘ ในขณะที่ Steve Collins และ Justin McDaniel เน้นศึกษาถุนมองและประสบการณ์ของนักศึกษาและผู้จัดการศึกษา. เราชี้นักศึกษาประสอบการณ์ของนักศึกษาและผู้จัดการศึกษา.

<sup>๕๐</sup> แม้เชิญปีที่ ๒๒ วันที่ ๑๖ กรกฎาคม ๒๕๖๓, ลัมภาษณ์.

<sup>๕๑</sup> แม้เชิญปีที่ ๒๒ วันที่ ๑๖ กรกฎาคม ๒๕๖๓, ลัมภาษณ์.

<sup>๕๒</sup> แม้เชิญปีที่ ๒๒ วันที่ ๕ สิงหาคม ๒๕๖๓, ลัมภาษณ์.

<sup>๕๓</sup> พระครีคัมภีรญาณ, รองศาสตราจารย์, ดร. รองอธิการบดี ฝ่ายวิชาการมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ผู้ช่วย เจ้าอาวาสวัดปากน้ำภาษีเจริญ กรุงเทพมหานคร, ๕ สิงหาคม ๒๕๖๓, ลัมภาษณ์.

<sup>๕๔</sup> แม้เชิญปีที่ ๒๒ วันที่ ๕ สิงหาคม ๒๕๖๓, ลัมภาษณ์.

ซึ่งทำให้ลูกชาวบ้าน โดยเฉพาะลูกครอบครัวระดับล่างที่ไม่ค่อยมีกำลังทรัพย์ยังคงเลือกเล้นทางการรับการศึกษาน้อย ฉะนั้น เด็กชายก็มีโอกาสเข้าสู่ระบบการศึกษาของคณะสงฆ์ตั้งแต่อายุยังน้อย แต่ในขณะเดียวกัน แม่ชีที่เข้าระบบการศึกษาของคณะสงฆ์ตอนอายุยังน้อยมีค่อนข้างน้อย “แม่ชีที่อายุน้อยอยู่ในวัยที่จะเรียนปริญญาตรี แล้วมาเรียนต่อโต ก็มีไม่นัก ส่วนมากเป็นคนที่เขายังไม่สมควรแล้ว”<sup>๙๔</sup> และอีกสาเหตุหนึ่งที่สำคัญ ก็คือ โอกาสในการเข้าถึงระบบการศึกษาของแม่ชีส่วนหนึ่ง ขึ้นอยู่กับนโยบายของเจ้าอาวาส แต่ละรูป ฉะนั้น วัดบางแห่งสนับสนุนการศึกษาของแม่ชีในขณะที่วัดบางแห่งไม่ได้ให้การสนับสนุนแก่แม่ชีเรื่องนี้ ดังนั้น ข้อเสนอจากงานวิจัยนี้ เพื่อให้แม่ชีได้รับการศึกษาระดับอุดมศึกษาที่คณะสงฆ์ปัจจุบันจัดจำนวนมากขึ้น ข้อเสนอฯ ข้อหลักดังต่อไปนี้ควรให้เกิดขึ้นอย่างควบคู่และสนับสนุนซึ่งกันและกันดังนี้

๑. การสร้างค่านิยม สร้างประเพณีใหม่ ไม่ใช่เฉพาะในกลุ่มของสตรีเท่านั้นแต่ในสังคมทั่วไปด้วย โดยการประชาสัมพันธ์รณรงค์ศึกษาของแม่ชีที่แสดงให้เห็นว่า ชีวิตนักบุญตรีเป็นชีวิตที่สวยงามได้ จัดระบบบทช่วยปิดเทอมสำหรับแม่ชีน้อย (โครงการการบรรยายและเรียนต่อวัฒนธรรมคุณธรรมและจริยธรรมที่จัดโดยเลสิยธรรมสถานเป็นตัวอย่างที่ดี และได้ประสบความสำเร็จทางด้านนี้มากแล้ว) ในลักษณะเดียวกันกับระบบที่มีอยู่สำหรับเด็กชาย เพื่อให้ชุมชนบุคลิกษาการมมและเรียนต่อวัฒนธรรมคุณธรรมที่ดีระดับบุคคลช่วยสร้างภาพลักษณ์ที่ดีระดับสถาบัน (การลงเสริมภาพลักษณ์ของสถาบันแม่ชีนี้ ควรร่วมการเผยแพร่ข้อมูลไปด้วยว่า แม่ชีไม่ได้รักษาเฉพาะศีลแปดเท่านั้น แต่ยังรักษาเลขิยวัตรอีก ๓๕ ข้อ ด้วย)

<sup>๙๔</sup> พระครีมภรรยาภรณ์, รองศาสตราจารย์, ดร. รองอธิการฝ่ายวิชาการมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ผู้ช่วยเจ้าอาวาสวัดปากน้ำภาษีเจริญ กรุงเทพมหานคร, ๘ สิงหาคม ๒๕๕๗, ล้มภาษณ์.

๒. สร้างโครงสร้างพื้นฐานเด็กผู้หญิงที่มีจุดประสงค์ว่าจะเรียนสูงแต่ไม่มีทุนทรัพย์เพียงพอ สามารถมาบวชเรียนได้ ครรภ์มีการประชาสัมพันธ์ และเก็บข้อมูลส่วนกลาง การประสานงานระหว่างวัด สถานศึกษาและองค์กรที่ให้ทุนเพื่อให้ช่วยกันหาที่พักที่เหมาะสมสำหรับแม่ชี เพราะว่าตอนนี้การให้ข้อมูลเกี่ยวกับโอกาสในการศึกษาถูกยังมีประสิทธิภาพค่อนข้างน้อย เนื่องจากยังใช้ระบบปากต่อปาก นอกจากนั้นต้องเน้น “การป้อน” แม่ชีที่มีทักษะความสามารถทางด้านการศึกษาและตั้งใจที่จะศึกษาต่อระดับสูง ควรสร้างระบบที่อำนวยแก่การศึกษาของแม่ชี

นอกจากการประสานงานและนโยบายระดับสถาบันศึกษาต่างๆ ตามที่กล่าวมาแล้ว น่าจะเป็นประเด็นเรื่องการรับรองฐานะของแม่ชีทางกฎหมายด้วย ถึงกับว่า มีการให้เหตุผลว่า สภาพการไว้กฎหมายรับรองฐานะความเป็นนักบุญของแม่ชีอย่างชัดเจนและครอบคลุมเป็นสาเหตุหลักของปัญหาหลายอย่างที่แม่ชีต้องเผชิญ ตามคำกล่าวว่า “ถ้ามีกฎหมาย สถานภาพแม่ชีจะดีขึ้น การศึกษาจะดีขึ้นเหมือนกับว่าสังคมจะยอมรับมากขึ้น”<sup>๙๕</sup> นอกจากนี้แล้ว มีการให้เหตุผลในประเด็นนี้เพิ่มเติมว่า การรับรองทางกฎหมายจะช่วยให้ “แม่ชี...จะยืนบนชาติวัฒน์ได้ จะมั่นคงขึ้นจะมั่นใจขึ้น สามารถที่จะเดินได้ด้วยตนเอง”<sup>๙๖</sup> และจะพัฒนาภาพความคุณเครือเกี่ยวกับฐานะความเป็นนักบุญของแม่ชี นอกจากนั้นแล้ว ตามวิจัยนี้ควรเปิดโอกาสเกี่ยวกับงานสอนศีลธรรมและจริยธรรมให้แม่ชีได้ลองตามโรงเรียนของรัฐบาลหรือเอกชนหรือสำนักเรียนของวัดเมื่อแม่ชีสำเร็จการศึกษาแล้ว ตามที่แม่ชีท่านหนึ่งกล่าวว่า “ไม่เปิดโอกาสให้แม่ชีเช้าความรู้ให้เกิดประโยชน์ต่อสังคมหรือสำนัก ส่วนใหญ่

<sup>๙๔</sup> พระเทพปริยัติวิมล, อธิการบดีมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, วันที่ ๓ สิงหาคม ๒๕๕๗, ล้มภาษณ์.

<sup>๙๕</sup> พระเทพปริยัติวิมล, อธิการบดีมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, วันที่ ๓ สิงหาคม ๒๕๕๗, ล้มภาษณ์.

จะเป็นหน้าที่ของพระ แมเชิรีใช้แรงงานเหมือนเดิม”<sup>๙๗</sup> ในขณะที่พระลูธีวรรณ (พระมหาณรงค์ จิตต์โสภโณ) ได้กล่าวถึง “การพัฒนาแมเชิรีโดยให้เปลี่ยนชื่อใหม่เป็นมาสเตอร์ชี โดยกำหนดสถานภาพแมเชิรีให้มีความชัดเจน ยกระดับความรู้ ความสามารถแมเชิรีให้ทัดเทียมพระสงฆ์เปิดโอกาสให้แมเชิรีได้มีส่วนร่วมในการศึกษาพระศาสนาและการเผยแพร่พระศาสนา ทั้งแก่เยาวชนในสถาบันการศึกษาต่างๆ และคนทั่วไป” (ชาญณรงค์ บุญหนอง, ๒๕๕๑: ๘๐) ในขณะเดียวกันนั้น มีแมเชิรีจำนวนมากไม่น้อยที่ไม่ได้สนใจในการเข้าสู่ระบบการศึกษา เนื่องจาก อายุมากแล้ว ตามที่กล่าวมาแล้วหรือ เพราะว่า “บัวเพื่อพันทุกข์ ไม่ต้องการบัวเพื่อการศึกษา”<sup>๙๘</sup>

การที่สองเพศเรียนรวมกันที่มหาวิทยาลัยสงฆ์ ทั้งที่ช่วงแรกมีคนไม่พอใจเรื่องนี้ เพราะเกรงว่า จะเกิดปัญหา จริยธรรมทางเพศนั้น จากประสบการณ์ของคณะวิจัยพบว่า

เป็นประโยชน์สำหรับกระบวนการการเรียนรู้ระดับบุคคล และผลวัตในห้องเรียน ส่วนการบัวเป็นภิกษุณีนั้นแมเชิรี ส่วนมากไม่ได้มีความรู้สึกว่าความเป็นภิกษุณีมีประโยชน์ในการช่วยเหลือเรื่องการได้รับการศึกษา ดังที่แมเชิรีท่านหนึ่งกล่าวว่า “ไม่น่าจะเกี่ยวของไรกับการศึกษาตรงนี้หรอก”<sup>๙๙</sup> และแมเชิรีอีกท่านที่เป็นผู้แทนแมเชิรีหลายท่านได้กล่าวว่า “สำหรับตัวเองความเป็นแมเชิรีพอแล้ว การปฏิบัติของแมเชิรีไม่เปิดกัน การบรรลุมรรคผลนิพพานเลย”<sup>๑๐</sup> เพราะฉะนั้น แมเชิรีส่วนมากไม่เห็นจำเป็นต้องเรียกร้องให้มีภิกษุณีสงฆ์ตรวจสอบเกิดขึ้นมา<sup>๑๑</sup> บทวิจัยนี้แสดงให้เห็นว่า จากมุมมองประวัติศาสตร์ เรื่องการขาดความเสมอภาคในการเข้าถึงอุดมศึกษาที่จัดโดยคณะกรรมการไม่ได้เป็นเรื่องความไม่เสมอภาคระหว่างเพศ เท่านั้น แต่เป็นเรื่องความไม่เสมอภาคระหว่างคนที่มีฐานะดีทางเศรษฐกิจกับคนด้อยโอกาสทางลัทธามากกว่า



<sup>๙๗</sup> แมเชิรีรูปที่ ๓๐ จากแบบสอบถาม.  
<sup>๙๘</sup> แมเชิรีรูปที่ ๓๑ จากแบบสอบถาม.

<sup>๙๙</sup> แมเชิรีรูปที่ ๓๒ วันที่ ๑๖ กรกฎาคม ๒๕๕๓, สัมภาษณ์.

<sup>๑๐</sup> แมเชิรีรูปที่ ๓๓ วันที่ ๕ สิงหาคม ๒๕๕๓, สัมภาษณ์.

<sup>๑๑</sup> เปรียบเทียบกับ Gosling, David L., “The Changing Roles of Thailand’s Lay Nuns (Mae Chii)”, หน้า 136.

## บรรณานุกรม

- กระทรวงธรรมการ. ราชกิจจานุเบกษา. เล่ม ๑๐. / Krasuang Dhammakan. Rajkiccanubeksa. vol. 10. กองทะเบียนนักศึกษาอภิธรรม. ๒๕๕๔. อภิธรรมโชติกวิทยาลัย. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. / Department of Abhidhamma Student Registration. 2011. Abhidhamchotikavidyalai. Bangkok: Mahachulalongkonrajavidyalaya University.
- กองทะเบียน มหาวิทยาลัยมหากรุราชาธิราชวิทยาลัย. ๒๕๕๔. เอกสารอัดสำเนา. / Mahamakutrajwityalai University's Department of Registration. 2002. Printed Material.
- จำนำค์ ทองประเสริฐ. ๒๕๗๒. มหาจุฬาฯ ในอดีต. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. / Chamnong Thongprasert. 1989. Mahachula Nai Adit. Bangkok: Mahachulalongkonrajavidyalaya Press.
- ชาญณรงค์ บุญหนุน. ๒๕๕๑. พraseongthai Nai Anakot. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยารินธร. / Channarong Boonnoon. 2008. Phrasongthai Nai Anakot. Bangkok: Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre.
- ชีเมง เดอ ลา ลูแบร์. ๒๕๔๔. จดหมายเหตุ ลา ลูแบร์ ราชอาณาจักรสยาม. แปลโดย ลันต์ ท.โภมลบุตร. กรุงเทพฯ: ครีปปัญญา. / de La Loubère, Simon. 2005. Chot Mai Het La Loubere Rajanacaksyam (Du Royaume de Siam). tr. by San T. Komonbutra. Bangkok: Sri Panya.
- ณัฐพัทธ์ ฉัตรกินวัฒน์, แม่ชี. ๒๕๕๒. อัตลักษณ์ของแม่ชี: กรณีศึกษาแม่ชีวัดปากน้ำภาษีเจริญ. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาสตรีศึกษา วิทยาลัยสหวิทยาการ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์. / Nat-hathai Chatthinwat, Mae Chi. 2009. Mae Chi' Identity: A Case Study of Mae Chi Wat Pak Nam Phasicharoen. MA Thesis in Liberal Arts in Women Studies, Interdisciplinary School of Thammasat University.
- ประวิชาด สุวรรณบุบpha. ๒๕๕๕. แม่ซึ้งกับการกิจทางการศึกษาในประเทศไทย. กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการการศึกษาแห่งชาติสำนักนายกรัฐมนตรี. / Parichart Suwanbubpha. 2002. Maechee Kap Pharakit Thang Kansueksa Nai Pratet Thai. Bangkok: Office of The National Education Commission, Office of the Prime Minister.
- พรหมคุณภรณ์ (ป.อ.ปบุตโต), พระ. ๒๕๕๒. คนไทยใช้กับเส่น่ เทราท vs. ลัทธิออาจารย์. กรุงเทพฯ: คิว พรินท์ แอนด์ เม้นท์. / Phromkhunaphon (P.A. Payutto), Phra. 2009. Khon Thai Chai Kob Thao Theravada vs. Latthi-Achan. Bangkok: Q. Print Management.
- พระราชบัญญัติกำหนดดิษยฐานะผู้สำเร็จวิชาการพระพุทธศาสนา พ.ศ. ๒๕๖๗. ๒๕๖๗. / The Royal Enactment on Graduate in Buddhism B.E. 2527.

- ไฟศาล วิลาโล, พระ. ๒๕๑๙. พุทธศาสนาไทยในอนาคตแนวโน้มและทางออกจากวิกฤต. กรุงเทพฯ: เรือนแก้ว. / Phaisan Wisalo, Phra. 2003. Buddhasasanathai Nai Anakhot Naewnom Lae Thang Ok Chak Wikrit. Bangkok: Rueankaewkanphim.
- กิกขุณีรัมยานันดา. ๒๕๕๓. บัดนาร. กรุงเทพฯ: ส่องศยา. / Dhammananda Bhikkhuni. 2010. Bat Now. Bangkok: Songsyam.
- มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. ๒๕๔๐. ๕๐ ปี อุดมศึกษา มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. กรุงเทพฯ: ม.ป.ป.. / Mahachulalongkonrajavidyalaya University. 1997. 50 Years of Mahachulalongkonrajavidyalaya's Higher Education. Bangkok: n.p..
- \_\_\_\_\_. ๒๕๔๑. ประกาศมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยเรื่องอนุมัติหลักสูตรพุทธศาสตร์มหาบัณฑิตสาขา วิชาพุทธศาสตร์และศิลปะแห่งชีวิต พุทธศักราช ๒๕๔๑. / \_\_\_\_\_. 2008. Prakat Mahavidyalaya Mahachulalongkonrajavidyalaya Ruang Anumat Lak Sut Buddhasatra Mahabandit Sakhavija Buddhasat Lae Silpa Haeng Jivit Buddhasakaraj 2551.
- มหาวิทยาลัยมหาภูราชวิทยาลัย. ๒๕๓๖. ๑๐๐ ปี มหาภูราชวิทยาลัย ๒๕๓๖-๒๕๓๖. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาภูราชวิทยาลัย. / Mahamakutrajavidyalaya University. 1993. 100 Years of Mahamakutrajwityalaya 1893-1993. Bangkok: Mahamakutrajavidyalaya Press.
- \_\_\_\_\_. ๒๕๔๓. ประกาศมหาวิทยาลัยมหาภูราชวิทยาลัย เรื่องบาลีศึกษา. / \_\_\_\_\_. 2000. Prakat Mahawityalaya Mahamakutrajavidyalaya Ruang Palisueksa.
- มนตรี ลีบด้วง. ๒๕๔๑. แนวโน้มเชิงสตรีนิยมว่าด้วยผู้หญิงกับพระพุทธศาสนาเกรวานในประเทศไทย. วิทยานิพนธ์ปริญญาพุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิตสาขาวิชาพระพุทธศาสนาบัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. / Montri Suepduang. 2008. Feminist Perspective on Woman and Theravada Buddhism in Thailand. Ph.D. Dissertation in Buddhism Graduate School, Mahachulanlongkonrajavidyalaya University.
- ยุพิน ดวงจันทร์. ๒๕๔๑. สตรีกับการบวชในพระพุทธศาสนา: ศึกษาเปรียญเทียบสถานภาพและทัศนะของแม่ชี วัดปากน้ำภาษีเจริญ กรุงเทพมหานคร และสำนักปฏิบัติธรรมแคนมามงคลกาญจนบุรี. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตร์มหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทยเทียบบัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยหิดล. / Yuphin Duangjun. 1998. Buddhist Women and Ordination: A Comparative Study of The Status and The Attitude of The "Maechee" at Wat Paknam, Phasicharoen in Bangkok and at Deanmahamongkon Meditation Center in Kanchanaburi. MA Thesis in Comparative Religion, Graduate School, Mahidol University.
- ราชวรມุนี (ป.อ.ปยุตโต), พระ. ๒๕๑๙. การศึกษาของคณะสงฆ์: ปัญหาที่รอทางออก. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโภมลคีมทอง. / Rajwaramuni (P.A. Payutto), Phra. 1986. Kan Sueksa Kanasong: Panha Thi Ro Thang Ok. Bangkok: Komonkhimthong Foundation.

- \_\_\_\_\_ ๒๕๔๒. **การคณะสงฆ์กับ พ.ร.บ. การศึกษาแห่งชาติ.** กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. / \_\_\_\_\_.
1999. Kan Khanasong Kab Pho Ro Bo Kan Seuksa Haeng Chat. Bangkok: Mahachulalongkronrajwityalaya Press.
- อกิธรรมปัชติกวิทยาลัย. ๒๕๔๔. **งานมอบประกาศนียบัตรอภิธรรมบัณฑิต.** กรุงเทพฯ: ธนาเพรส. / Abhidhamchotikavidyalaya.
2011. **The Diploma Ceremony for Abhidhampanidit.** Bangkok: Thana press.
- เงนก นางวิกมูล. ๒๕๔๙. **หญิงชาวสยาม.** กรุงเทพฯ: แสงดาว. / Anek Nawikmun. 2004. **Siamese Woman.** Bangkok: Saeng Dao.
- Adachi, Kaoru. 2010. **Leading with a Noble Misson: The Dynamic Leadership of Maechee Sansanee Shtirasuta.** Ph.D. Dissertation, University of Minnesota.
- Adiele, Faith. 2004. **Meeting Faith An Inward Odyssey.** New York: Norton.
- Collins, Steven and McDaniel, Justin. 2010. **Buddhist ‘Nuns’ (Mae Chi) and the Teaching of Pali in Contemporary Thailand.** Modern Asian Studies, Vol. 44, No. 6.
- Chatsumarn Kabilasingh. 1986. “Buddhism and National Development: A Case Study of Buddhist Universities.” in **Religion.** Bruce Matthews and Judith Nagata, eds. Religion, values and Development in Southeast Asia. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Gosling, David. 1988. **New Directions in Thai Buddhism.** Modern Asian Studies. vol. 14. No. 3.
- \_\_\_\_\_. 1998. “The Changing Roles of Thailand’s Lay Nuns (Mae Chii).” **Southeast Asian Journal of Social Science,** vol. 26, no. 1.
- Lindberg Falk, Monica. 2007. **Making Fields of Merit: Buddhist Female Ascetics and Gendered Orders in Thailand.** Copenhagen/Washington: University of Washington Press.
- Tambiah, S. J.. 1976. **World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand Against a Historical Background.** Cambridge: Cambridge University Press.
- Terwiel, Barend Jan. 2012. **Siam Ten Ways to Look at Thailand’s Past.** Gossenberg Oastasien Verlag.

### ส้มภาษณ์

- กาญจนा เตรียมธนาโชค, แม่ชี เลสียรธรรมสถาน. / Kancana Triamdhachook, maechee. (interview)
- ชาญณรงค์ บุญหนุน, ผู้ช่วยศาสตราจารย์. ดร. หัวหน้าภาควิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยศิลปากร. / Channarong Boonnoon. (interview)
- ดวงพร คำหอมกุ, แม่ชี ดร. อาจารย์ประจำป้าบดีเกริวิทยาลัย (วิทยาลัยแม่ชี) อำเภอปักธงชัย จังหวัดนครราชสีมา. / Duangphom Khamhomku, Maechee. (interview)
- ธัญญาดา เนตรน้อย, แม่ชี ดร. อาจารย์ประจำมหาป้าบดีเกริวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหากรุณาธิคุณวิทยาลัย. / Dhanyamas Netrnoi, Maechee. (interview)

ประทิน ขวัญอ่อน, แมเช่ ดร. ประวนลสถาบันแมเช่ไทย พ.ศ. ๒๕๔๔ หัวหน้าแมเช่สถาบันแมเช่ไทย ปากท่อ จังหวัดราชบุรี. / Prathin Khwan-On, Maechee. (interview)

พระธรรมโภคจารย์ (ประยูร ธรรมจิตโต), ศาสตราจารย์. ดร. อธิการบดีมหาวิทยาลัยมหاجุฬาลงกรณราชวิทยาลัยราชบัณฑิต. / Pradhamakoshacarya (Prayoon dhammacitto) (interview)

พระธรรมล卉 (พีร์ สุชาโต), อธิบดีสวัสดิ์มหาธาตุวราษรังสฤษฎี ท่าพระจันทร์ กรุงเทพฯ. / Pradharma Sudhi (Peer Sujato) (interview)

พระราชนิพัฒน์, ผู้ช่วยเจ้าอาวาสวัดมหาธาตุวราษรังสฤษฎี กรุงเทพฯ. / Prarajasiddhimuni. (interview)

พระครีคัมภีรญาณ (สมจินต์ ลุมมาปุญโนญกุ), รองศาสตราจารย์. ดร. รองอธิการฝ่ายวิชาการมหาวิทยาลัยมหاجุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. / Prasrigambhirayan (Somcint Sammāpāññī) (interview)

พระครีวัชรมุนี (วัชระ สุตเมโล), ผู้ช่วยเจ้าอาวาสวัดชนะสงคราม กรุงเทพมหานคร. / Prasrivajramuni (Vajrathitamedho) (interview)

พระลูธีธรรมานุวัตร (เทียบ สิริญาณ), ผู้ช่วยศาสตราจารย์. ดร. คณบดีบัณฑิตวิทยาลัย. มหาวิทยาลัยมหاجุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. / Prasudhidhamanuvatra (Thiap Siriñāṇo) (interview)

พระเทพปริยัติวิมล, อธิการบดีมหาวิทยาลัยมหากรุณาธิราชวิทยาลัย. / Pratheppariyattivimol. (interview)

มนตรี ศิริโรจนานันท์, ผู้ช่วยศาสตราจารย์. ดร. ประนานโนโครงกรรมการปริญญาโท สาขาวิชาพุทธศาสตรศึกษา ภาควิชาปรัชญามหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์. / Montri Shirarocananand. (interview)

วัชระ งามจิตรเจริญ, ศาสตราจารย์ ดร. ประจำภาควิชาปรัชญา คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์. / Watchara Ngamchitcharoen. (interview)

สมควร ทองดี, แมเช่ วัดไหญฉัยมงคล พระนครศรีอยุธยา. / Somkhuan Thongdee, Maechee. (interview)

สมเครื่อง จาเร่ปิง, แมเช่ วัดชนะสงคราม กรุงเทพฯ. / Shomsri Carupheng, Maechee. (interview)

สมเด็จพระมหาธรรม苜งคลาจารย์ (ช่วง วรปุญโนญ), เจ้าอาวาสวัดปากน้ำภาษีเจริญ ถนนบุรี กรุงเทพฯ. / Somdech Pramaha Rajamangalacarya (Chuang Varapāññī) (interview)

สมพิพัฒนวิริยะจารย์, พระครุปัลด คณบดีบัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย. / Sampiphadhanaviriyācarya, Pragru Palat. (interview)

สีลลับ อุปมัย, แมเช่ วัดปากน้ำภาษีเจริญ อาจารย์พิเศษและที่ปรึกษารองผู้อำนวยการฝ่ายบริหารมหาปชาบดีเรวิทยาลัย. / Sisalap Upamai, Maechee. (interview)

สุธรรมโภคจารย์, พระครุปัลด รองอธิการบดีฝ่ายต่างประเทศ มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย. / Sutadhamakovid, Pragru. (interview)

สุนันทา เรียงแหลม, แมเช่ สำนักแมเช่ศึกษา Sunantha Rianglaem, Maechee. (interview)

สุวัฒนาวชิรคุณ (ไสว โจติกो), พระครุปัลด รองอธิการบดีฝ่ายต่างประเทศ มหาวิทยาลัยมหاجุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. / Suwadhanavajiragun, Pragru Palat (Sawai JotiKo) (interview)

อรรอำนวย ภาลศักดิ์ชัย, แมเช ผู้อำนวยการโรงเรียนธรรมจารีสีวิทยา อำเภอปากท่อ จังหวัดราชบุรี. / Anamphai Bhasakchai, Maechee. (interview)

### อินเตอร์เน็ต

[http://th.wikipedia.org/wiki/มหาวิทยาลัยรามคำแหง.](http://th.wikipedia.org/wiki/มหาวิทยาลัยรามคำแหง) (เข้าใช้เมื่อวันที่ ๑๗ พฤษภาคม ๒๕๕๕.)

[http://th.wikipedia.org/wiki/มหาวิทยาลัยลูขทัยธรรมราช.](http://th.wikipedia.org/wiki/มหาวิทยาลัยลูขทัยธรรมราช) (เข้าใช้เมื่อวันที่ ๑๗ พฤษภาคม ๒๕๕๕.)

