



รายงานสืบเนื่องงานประชุมวิชาการ โครงการประชุมวิชาการระดับชาติครั้งที่ 3 และนานาชาติครั้งที่ 2



PROCEEDINGS NO.2

**เล่ม 2 : บทความวิชาการ
ACADEMIC ARTICLES**

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตนครราชสีมา

Mahachulalongkornrajavidyalaya University

Nakhon Ratchasima Campus

17 January 2026



รายงานสืบเนื่องจากการประชุมวิชาการ
โครงการประชุมวิชาการระดับชาติครั้งที่ 3 และนานาชาติครั้งที่ 2
(แบบอนไซต์และออนไลน์)

หัวข้อ “พุทธนวัตกรรมการพัฒนาปัญญาและคุณธรรมที่ยั่งยืน”

Proceedings No.2

เล่ม 2 : บทความวิชาการ
(Academic Articles)

The 3rd National and the 2nd International Academic Conference.
Theme: “Buddhist Innovation for Sustainable Development of
Wisdom and Morality”

วันที่ 17 มกราคม 2569

ณ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตนครราชสีมา

กองบรรณาธิการ

ที่ปรึกษา

พระพรหมวัชรธีรอาจารย์, ศ.ดร.	อธิการบดี
พระปัญญาวัชรบัณฑิต, รศ.ดร.	รองอธิการบดีฝ่ายวิชาการ
พระเทพวัชรสารบัณฑิต, รศ.ดร.	รองอธิการบดีฝ่ายวางแผนและพัฒนา
รศ.ดร.สุรพล สุธะพรหม	รองอธิการบดีฝ่ายกิจการทั่วไป
พระสุธีรัตนบัณฑิต, รศ.ดร.	คณบดีบัณฑิตวิทยาลัย
พระราชวัชรคุณบัณฑิต, ดร.	รองอธิการบดี วิทยาเขตนครราชสีมา

บรรณาธิการบริหาร

รศ.ดร.ยุทธนา พูนเกิดมะเร็ง	รองอธิการบดีฝ่ายกิจการทั่วไป มจร.วิทยาเขตนครราชสีมา

บรรณาธิการ

พระมหาสุพัทธ์ วชิราวุธ, รศ.ดร.	ผู้อำนวยการสำนักวิชาการ มจร.วิทยาเขตนครราชสีมา

ผู้ช่วยบรรณาธิการ

ผศ.ดร.เกรียงไกร พินยารักษ์	มจร.วิทยาเขตนครราชสีมา
พระครูปริยัติสโมธาน, ดร.	มจร.วิทยาเขตนครราชสีมา
พระอนันต์ อภินันโท, ดร.	มจร.วิทยาเขตนครราชสีมา

ฝ่ายประสานงาน

นางสาวศิริพร หาญพิชัย	มจร.วิทยาเขตนครราชสีมา
นางสาวฉัตรสุตา มุ่งเขตกลาง	มจร.วิทยาเขตนครราชสีมา
นางปวีณา กองขุนทด	มจร.วิทยาเขตนครราชสีมา

ฝ่ายกราฟฟิก

นายสมพร ไผกระโทก	มจร.วิทยาเขตนครราชสีมา

ฝ่ายพิสูจน์อักษร/รูปเล่ม

พระครูอุดมปัญญาวัตร	มจร.วิทยาเขตนครราชสีมา
นายกุลพิสิฐ ขวาทไทย	มจร.วิทยาเขตนครราชสีมา
นางสาวนันทพร ดิษกิง	มจร.วิทยาเขตนครราชสีมา

พิมพ์ครั้งแรก : กุมภาพันธ์ 2569 (แบบออนไลน์)

เจ้าของ : สำนักวิชาการ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตนครราชสีมา
เลขที่ 419 หมู่ 7 ตำบลห้วยทะเล อำเภอเมือง จังหวัดนครราชสีมา 30000

อีเมล : academic.korat@mcu.ac.th เบอร์โทร. 064-8060-444

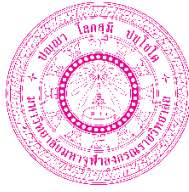
เว็บไซต์ : <https://nkr.mcu.ac.th/con/>

คณะกรรมการผู้ทรงคุณวุฒิประเมินผลงานทางวิชาการ ภายใน

1. พระครูสุตธรรมวิสิฐ, ดร.	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
2. พระครูปริยัติธรรมภาณี, ดร.	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
3. พระครูสุตภัทรบัณฑิต, รศ.ดร.	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
4. พระครูสังวรวิริรักษ์, ผศ.ดร.	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
5. พระมหาสุพร รุกขิตธมโม, ผศ.ดร.	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
6. พระครูวิสุทธิมงคลบัณฑิต, ผศ.ดร.	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
7. พระครูขันติธรรมธารี, ดร.	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
8. พระครูอัครศรีวิสุทธิ, ดร.	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
9. พระครูปริยัติสโมธาน, ดร.	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
10. พระอนันต์ อภินันโท, ดร.	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
11. รศ.ดร.สุรพงษ์ คงสัตย์	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
12. รศ.ดร.พรเสริญ วุฒิปญญาอิสกุล	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
13. รศ.ดร.พิชิต ปริมาตร	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
14. รศ.ดร.สิน งามประโคน	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
15.รศ.ดร.ปัญญา คล้ายเดช	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
16. ผศ.ดร.เสฐียร ทังทองมะดัน	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
17. ผศ.ดร.ไพวรรณ ปริมาตร	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
18. ผศ.ดร.ชุตินันท์ วงษ์อมรวิทย์	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
19. ผศ.ดร.เบญญาภา อัจฉฤกษ์	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
20. ผศ.ดร.ยุทธนา ประณีต	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
21. ผศ.ธนเดช เอื้อศรี	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
22. ดร.ประพันธ์ นีกกระโทก	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
23. ดร.ศุภณัฐ เจริญสุข	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
24. ดร.มนัสพล ยังทะเล	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
25. ดร.ณัฐพันธ์ เป้าคำ	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
26. ดร.โสระยา ไทยอัฐวิถิ	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
27. ดร.ค่านวน ไทยอัฐวิถิ	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
28.อาจารย์พัฒนภาสน์ บุญเทียน	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

คณะกรรมการผู้ทรงคุณวุฒิประเมินผลงานทางวิชาการ ภายนอก

1. พระมหาสามารถ ฐานิสฺสโร	มูลนิธิบวรเพื่อการศึกษา ศาสนา และวัฒนธรรม
2. พระครูปลัดสุวัฒนวิสุทธิสารคุณ, ผศ.ดร.	มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย
3. รศ.ดร.มานพ นักการเรียน	มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย
4. รศ.ดร.ณัฐพงษ์ มะลิซ้อน	มหาวิทยาลัยราชภัฏพระนคร
5. รศ.ดร.วีระชัย ยศโสธร	มหาวิทยาลัยราชภัฏบุรีรัมย์
6. รศ.ชัยวัฒน์ อัดพัฒน	ศูนย์วิจัยธรรมศึกษา
7. รศ.วิรัตน์ กางทอง	มูลนิธิหลวงตาน้อย
8. รศ.อัศรพนธ์ เนื้อไม้หอม	มหาวิทยาลัยราชภัฏบุรีรัมย์
9. ผศ.ดร.ประทีป พืชทองหลาง	มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีราชมงคลล้านนา
10. ผศ.ดร.จรัส บุดดาพงษ์	มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย
11. ผศ.ดร.สำราญ ศรีคำมูล	มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย
12. ผศ.ดร.เมธา ทริมเทพาธิป	มหาวิทยาลัยราชภัฏสวนสุนันทา
13. ผศ.ดร.วิเชียร แสนมี	มหาวิทยาลัยขอนแก่น
14. ผศ.ดร.อรุณ ไชยนิทย์	มหาวิทยาลัยราชภัฏพระนคร
15. ผศ.ดร.วิไลวรรณ วงศ์จินดา	มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีราชมงคลสุวรรณภูมิ ศูนย์สุพรรณบุรี
16. ผศ.ดร.มานิตย์ อรรคชาติ	มหาวิทยาลัยราชภัฏนครราชสีมา
17. ผศ.ดร.ชาญชัย ฤทธิ์ร่วม	มหาวิทยาลัยราชภัฏเชียงราย
18. ผศ.ดร.ทวีศักดิ์ ชูมา	มหาวิทยาลัยมหิดล วิทยาเขตนครสวรรค์
19. ผศ.ปัตถนะ สิงห์หอม	มหาวิทยาลัยราชภัฏจันทรเกษม
20. ดร.บุญเพ็ง สิทธิวงษา	มหาวิทยาลัยภาคตะวันออกเฉียงเหนือ
21. ดร.สุริยาวัธ สุวรรณบุบผา	มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีราชมงคลอีสาน
22. ดร.วิลาสินี วัฒนมงคล	ศาลเยาวชนและครอบครัวจังหวัดสมุทรสงคราม
23. ดร.ศุภานนท์ คงประดิษฐ์	วิทยาลัยทองสุข
24. ดร.อรพรรณ สุชาติกุลวิทย์	สถาบันปราชญ์วิสัย
25. ดร.มนัสวี มนต์ปัญญาวัฒนา	มหาวิทยาลัยมหิดล



รายงานผลการดำเนินงาน
โครงการการประชุมวิชาการระดับชาติครั้งที่ 3 และนานาชาติครั้งที่ 2
(แบบออนไซต์และออนไลน์)

หัวข้อ “พุทธนวัตกรรมการพัฒนาปัญญาและคุณธรรมที่ยั่งยืน”

The 3rd National and the 2nd International Academic Conference.

Theme: “Buddhist Innovation for Sustainable Development of Wisdom and Morality”



วันเสาร์ที่ 17 มกราคม พ.ศ. 2569

โดย

สำนักวิชาการ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตนครราชสีมา

บทสรุปผู้บริหาร

สำนักวิชาการ วิทยาเขตนครราชสีมา ได้ดำเนินโครงการการประชุมวิชาการระดับชาติครั้งที่ 3 และนานาชาติครั้งที่ 2 (แบบออนไซต์และออนไลน์) หัวข้อ “พุทธนวัตกรรมการพัฒนาปัญญาและคุณธรรมที่ยั่งยืน” The 3rd National and the 2nd International Academic Conference. Theme: “Buddhist Innovation for Sustainable Development of Wisdom and Morality” ดำเนินโครงการตามแผนปฏิบัติการประจำปีงบประมาณ พ.ศ. 2569 ตามแผนพัฒนาการอุดมศึกษาระยะที่ 13 ซึ่งได้จัดงานเมื่อวันที่ 17 มกราคม พ.ศ. 2569 ณ อาคาร B มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตนครราชสีมา

ผลการดำเนินโครงการดังกล่าว สรุปได้ดังนี้

ผลการดำเนินงานสอดคล้องกับประเด็นยุทธศาสตร์แผนพัฒนามหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยในช่วงแผนพัฒนาการอุดมศึกษาระยะที่ 13 ได้แก่

1. ประเด็นยุทธศาสตร์ : ตรงกับยุทธศาสตร์ที่ 2 : ว่าด้วยการพัฒนางานวิจัยและสร้างพุทธนวัตกรรมให้มีคุณภาพทั้งในระดับชาติและนานาชาติ
2. ประเด็นเป้าประสงค์ : ผลงานวิจัย งานสร้างสรรค์ หรือพุทธนวัตกรรมได้รับการตีพิมพ์ หรือเผยแพร่ในระดับชาติหรือนานาชาติ
3. ประเด็นกลยุทธ์ : ส่งเสริม สนับสนุนให้อาจารย์และนักวิจัยมีผลงานการวิจัย งานสร้างสรรค์ หรือพุทธนวัตกรรมในระดับชาติหรือนานาชาติ
4. ตัวชี้วัดเป้าประสงค์ : ร้อยละของอาจารย์และนักวิจัยที่มีผลงานวิจัย งานสร้างสรรค์หรือพุทธนวัตกรรมในระดับชาติหรือนานาชาติ
5. ตัวชี้วัดความสำเร็จ

ตัวชี้วัดความสำเร็จ	ผลการดำเนินงาน
<u>เชิงปริมาณ</u> 1. เป้าหมายผู้เข้าร่วมงาน 250 รูป/คน (ทั้งออนไซต์และออนไลน์) 2. เป้าหมายบทความ 50 เรื่อง	<u>เชิงปริมาณ</u> 1. ผู้เข้าร่วมงาน 311 รูป/คน คิดเป็นร้อยละ 100 ของเป้าหมายที่ตั้งไว้ 2. ได้รับบทความ 107 เรื่อง คิดเป็นร้อยละ 100 ของเป้าหมายที่ตั้งไว้
<u>เชิงคุณภาพ</u> 1) ความร่วมมือระหว่างสถาบันเครือข่าย 2) ผู้เข้าร่วมโครงการมีความพึงพอใจในภาพรวมอยู่ในระดับมาก (4.00)	<u>เชิงคุณภาพ</u> 1) ได้รับความร่วมมือจากสถาบันเครือข่ายจำนวน 22 แห่ง สถาบันที่ส่งผลงาน 26 แห่ง 2) ผู้เข้าร่วมโครงการมีความพึงพอใจในภาพรวมอยู่ในระดับมากที่สุด (4.64) แสดงถึงความสำเร็จในการบริหารจัดการ

สรุปผลการดำเนินงาน

เชิงปริมาณ

- 1) ผู้เข้าประชุม จำนวน 311 รูป/คน คิดเป็นร้อยละ 100 ของกลุ่มเป้าหมาย โดยแบ่งเป็น บรรพชิต 72 รูป คฤหัสถ์ชาย 137 คน คฤหัสถ์หญิง 102 คน
- 2) จำนวนบทความทั้งสิ้น 107 เรื่อง เป้าหมายที่ตั้งไว้ 50 เรื่อง คิดเป็นร้อยละ 100 แยกเป็น บทความภาษาอังกฤษ 18 เรื่อง บทความภาษาไทย 89 เรื่อง บทความวิจัย 50 เรื่อง วิชาการ 57 เรื่อง

เชิงคุณภาพ

- 1) ความร่วมมือจากสถาบันเครือข่ายจำนวน 22 สถาบัน ผู้ส่งบทความจำนวน 26 สถาบัน เข้าร่วมประชุมและนำเสนอแบบออนไลน์ 6 สถาบัน ได้แก่ มจร. (ทั้งส่วนกลางและวิทยาเขต), มมร. (สาธายา), มมร. (วิทยาเขตศรีธรรมมาศกราช), วิทยาลัยศาสนศาสตร์นครราชสีมา, มหาวิทยาลัยราชภัฏนครราชสีมา, มหาวิทยาลัยราชภัฏอุดรธานี และ มหาวิทยาลัยราชภัฏเชียงราย สะท้อนถึงการสร้างเครือข่ายวิชาการที่เข้มแข็ง
- 2) ตีพิมพ์บทความเป็นรูปเล่มและเผยแพร่ทางออนไลน์
- 3) ผู้เข้าร่วมโครงการมีความพึงพอใจในภาพรวมอยู่ในระดับมากที่สุด (4.64) แสดงถึงความสำเร็จในการบริหารจัดการ

ความพึงพอใจ

- ภาพรวมความพึงพอใจของผู้เข้าร่วมโครงการอยู่ในระดับ “มากที่สุด” ซึ่งสะท้อนถึงความสำเร็จในการดำเนินงานในทุกมิติ
- ด้านการเรียนรู้ ผู้เข้าร่วมมีความรู้เพิ่มขึ้นอย่างมีนัยสำคัญ
- หัวข้อ “การนำไปประยุกต์ใช้” ได้คะแนนสูงสุด บ่งบอกว่าโครงการนี้ตอบโจทย์ความต้องการของผู้เข้าฟังอย่างแท้จริง
- ผู้ตอบแบบสอบถามส่วนใหญ่มีความคิดเห็นเป็นเอกฉันท์ว่าโครงการนี้มีคุณภาพสูง

ข้อเสนอแนะ

- การรักษาระดับมาตรฐานวิทยากร ควรเชิญวิทยากรที่มีลักษณะการถ่ายทอดที่เป็นรูปธรรมเช่นในปีต่อๆ ไป เนื่องจากเป็นจุดแข็งที่สุดของโครงการ
- การจัดการเวลา แม้คะแนนด้านระยะเวลาจะอยู่ในเกณฑ์ “มากที่สุด” (4.65) แต่เมื่อเทียบกับหัวข้อการประเมินอื่นๆ ถือว่าอยู่ในลำดับท้าย ๆ จึงควรให้ความสำคัญกับการรักษาเวลาหรือการเพิ่มช่วงเวลาคักถามให้มากขึ้นตามความสนใจของผู้เข้างาน

สำนักวิชาการ
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
วิทยาเขตนครราชสีมา

คำนำ

โครงการการประชุมวิชาการระดับชาติครั้งที่ 3 และนานาชาติครั้งที่ 3 (ทั้งแบบออนไซต์และออนไลน์) หัวข้อ “พุทธนวัตกรรมการพัฒนาปัญญาและคุณธรรมที่ยั่งยืน” The 3rd National and the 2nd International Academic Conference. Theme: “Buddhist Innovation for Sustainable Development of Wisdom and Morality” จัดขึ้นเมื่อวันที่ 17 มกราคม 2569 โดย สำนักวิชาการ วิทยาเขตนครราชสีมา ได้จัดโครงการนี้ร่วมกับสถาบันเครือข่าย เป็นโครงการที่จัดขึ้นตามแผนปฏิบัติการ ประจำปีงบประมาณแบบต่อเนื่องทุกปี เพื่อให้สอดคล้องกับแผนพัฒนามหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ในช่วงแผนพัฒนาการอุดมศึกษาระยะที่ 13 ยุทธศาสตร์ที่ 2 : พัฒนางานวิจัยและสร้างพุทธนวัตกรรมให้มีคุณภาพทั้งในระดับชาติและนานาชาติ โดยมีเป้าประสงค์ที่การผลิตผลงานวิจัย งานสร้างสรรค์ หรือพุทธนวัตกรรมให้ได้รับการตีพิมพ์ หรือเผยแพร่ในระดับชาติหรือนานาชาติ เป็นการส่งเสริม สนับสนุนให้อาจารย์ นิสิตนักศึกษา นักวิจัยและผู้สนใจได้ผลิตผลงานด้านวิชาการ และเป็นเวทีนำเสนอผลงานสร้างสรรค์หรือพุทธนวัตกรรมในระดับชาติหรือนานาชาติ เพื่อความก้าวหน้าในวิชาชีพต่อไป

คณะกรรมการดำเนินงานโครงการฯ ขอขอบคุณ ท่านผู้ทรงคุณวุฒิ ผู้บริหาร คณาจารย์ เจ้าหน้าที่ นิสิตนักศึกษา ศิษย์เก่าและผู้สนใจทุกท่านทั้งภายในและภายนอกสถาบัน พร้อมทั้งสถาบันเครือข่าย ที่เข้าร่วมโครงการฯ และให้ความร่วมมือในการดำเนินงานจนสำเร็จลุล่วงไปด้วยดี หวังเป็นอย่างยิ่งว่าจะได้รับความร่วมมือจากสถาบันเครือข่ายในการจัดโครงการครั้งต่อไปเป็นอย่างดี



(พระมหาสุพัตร วชิราวุธ, รศ.ดร.)

ผู้อำนวยการสำนักวิชาการ

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตนครราชสีมา

สารบัญ

รายงานสืบเนื่องการประชุมวิชาการระดับชาติครั้งที่ 3 และนานาชาติครั้งที่ 2 Proceedings No.2 / เล่มที่ 2 : บทความวิชาการ



หน้าปกใน	A
กองบรรณาธิการ	B
คณะกรรมการผู้ทรงคุณวุฒิประเมินผลงานทางวิชาการ ภายใน	C
คณะกรรมการผู้ทรงคุณวุฒิประเมินผลงานทางวิชาการ ภายนอก	D
รายงานผลการดำเนินงาน / บทสรุปผู้บริหาร	E-G
คำนำ	H
พระมหาสุพัตร วชิราวุธ, รศ.ดร.	
สารบัญ (เล่ม 2 : บทความวิชาการ)	I-N
คำกล่าวถวายรายงาน	ก-ข
พระราชวัชรบัณฑิต, รศ.ดร. รองอธิการบดี	
บรรยายพิเศษ “พุทธนวัตกรรมการพัฒนาและคุณธรรมที่ยั่งยืน”	I-V
พระพรหมวัชรธีรอาจารย์, ศ.ดร. อธิการบดี	
บรรยายพิเศษ “วิกฤตศรัทธาแก้ได้ด้วยพุทธศาสน์”	VI-XV
พระราชวัชรบัณฑิต, รศ.ดร. รองอธิการบดี	

บทความวิชาการ

เรื่อง	หน้า
การเจริญสมณกรรมฐานด้วยพรหมวิหาร 4: พื้นฐานแห่งใจสงบและปัญญา	1-8
ปรัชญา หนูปลอด, พระครูวุฒิชัยการโกศล	
จีวรกับอำนาจ: วิกฤตศรัทธาในเงาสะท้อนแห่งปรัชญาการวิพากษ์โครงสร้างศีลธรรมและ	9-20
อำนาจในสถาบันสงฆ์ไทย: กรณีศึกษาปรากฏการณ์ข่าวฉาวของพระสงฆ์ ผ่านกรอบคิดทาง	
ปรัชญาร่วมสมัย	
พระครูปลัดธรรม โชติวิโส	
มายาแห่งข้อมูล : เมื่อความจริงอาจถูกเขียนใหม่ วิเคราะห์สัจนิยมไซเบอร์จากซีรีส์เจาะระบบ	21-31
โลกสะท้อน	
พระครูปลัดธรรม โชติวิโส	
การพัฒนาจิตตามแนววิปัสสนากรรมฐานของเจ้าประคุณ สมเด็จพระญาณวชิโรดม	32-49
(หลวงพ่อริยวัฑฒ์ สิริธโร)	
พระครูธรรมธรมุณีภท กิตติธมโม, ลัญชัย ทิพย์โอสถ	
กรรมฐานล้านนา: รูปแบบ อัตลักษณ์ วิธีการ	50-60
พระปลัดไกลนาค อริยวิโส, ลัญชัย ทิพย์โอสถ	

บทบาทหน้าที่ของพระวินยาธิการดิจิทัล: การขับเคลื่อนพระธรรมวินัยในยุคการเปลี่ยนผ่านทางดิจิทัล	61-67
มะลิ ทิพย์ประจง, พระใบฎีกาสุจินนระ อภินิโชโต, พระครูปลัดอภินันท์ โชติธโร, นพวรรณ ไชยชนะ	
ความเชื่อแบบวิถีบรรพบุรุษในยุคดิจิทัล การปรับตัว การแปรเปลี่ยน และการคงอยู่ของความศรัทธา	68-74
มะลิ ทิพย์ประจง, พระครูวิรุฬห์วัชรธรรม, กิตติพงษ์ โคตรจันทิก, มณีวรรณ จันทร์ดี, บุญยืน งามเปรี่ยม, นพวรรณ ไชยชนะ, จิรายุ มูลมาก	
วิวัฒนาการของการจัดการประชุมยุคดิจิทัล จากห้องประชุมสู่โลกเสมือน	75-81
มะลิ ทิพย์ประจง, คุณนุรณิมา ฤาชัย, พระครูวิรุฬห์วัชรธรรม, บุญยืน งามเปรี่ยม, นพวรรณ ไชยชนะ	
การพิสูจน์ตัวตนในคดีอาญา การวิเคราะห์เทคโนโลยี ความท้าทาย และแนวโน้มในอนาคต	82-92
มะลิ ทิพย์ประจง, พระครูสุวรรณวัชรกิจ, พระครูเกษมวัชรดิตถ์, พระชยพล อุทโย, นพวรรณ ไชยชนะ, วิจิต ไชยชนะ	
หิริ-โอตตปปะในฐานะกลไกกำกับปัญญามนุษย์ต่อการใช้เทคโนโลยีอัจฉริยะ	93-101
พระไพศาล จนฺทมโม, พระมหาวิฑูรย์ สิทธิเมธี, สมควร นิยมวงศ์, กาญจนพงศ์ สุวรรณ, วัชรมน จันรอง	
สังฆวัตถุ 4 กับการบริหารการศึกษาในยุคดิจิทัล	102-109
หยาดฝน ไกรเทพ	
การเสริมสร้างความสุขด้วยวิปัสสนากรรมฐานในคนรุ่นใหม่ ณ ศูนย์ปฏิบัติธรรมวัดพระธาตุแช่แห้ง จังหวัดน่าน	110-116
สุวารี รวบทองศรี, พระครูสังฆรักษ์พิทยา ญาณธโร	
การตื่นตัวและการประยุกต์ใช้ปัญญาประดิษฐ์ (AI): แนวทางปฏิบัติ จริยธรรม และองค์ความรู้ใหม่สำหรับบุคลากร	117-124
มะลิ ทิพย์ประจง, พระครูเกษมวัชรดิตถ์, พระครูสุวรรณวัชรกิจ, พระครูวิรุฬห์วัชรธรรม, กิตติพงษ์ โคตรจันทิก	
พุทธวิธีการสอนของพระพุทธเจ้า ๕ แบบนำมาประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวัน	125-135
พระครูสถิตธรรมาลังการ	
ผลประโยชน์ของชาติภายใต้ความเป็นหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์ของไทยในอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง	136-145
วิกรม บุญนุ่น, อารีย์ บินประทาน, โกมินทร์ วังอ่อน, ราเชนทร์ พุนทรัพย์	
กรอบวิธีวิทยาการวิจัยเพื่อพัฒนายุทธศาสตร์ระดับชาติ: การประยุกต์กระบวนการวิจัยและพัฒนาในบริบทความมั่นคงร่วมสมัยของไทย	146-160
วิกรม บุญนุ่น, อารีย์ บินประทาน, ชาญชัย ฤทธิร่วม, ราเชนทร์ พุนทรัพย์	
การขับเคลื่อนด้านการจัดการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีในยุคปัจจุบัน	161-167
พระพิพิธพัชรโดม, พระวิสุทธวิริกิจ, พระสมห์บัว ทีปธมโม, มะลิ ทิพย์ประจง	
เทคโนโลยีกับการบริหารสถานศึกษาการปรับตัวในศตวรรษที่ 21	168-180
พระครูปริยัติธรรมภาณี	
บทบาทของพระสงฆ์เพื่อการบริหารคณะสงฆ์ในยุคดิจิทัล	181-187
สรรค์ชัย ไชยสกุลวงศ์, วินัย ภูมิสุข	

ความสัมพันธ์เชิงอุปถัมภ์และควบคุม: พลวัตระหว่างศาสนาพุทธกับรัฐในบริบทสังคมไทย มะลิ ทิพย์ประจง, พระมหาชาติ สุญาโณ, นพวรรณ ไชยชนะ, วิจิต ไชยชนะ, อนุชาติ อยู่ยิ่ง, สิทธิกร พันศิริ	188-195
ศาสนาพุทธกับการเลื่อนชั้นทางสังคม: จากการปฏิวัติวรรณคดีในอินเดียสู่กลไกการสร้างโอกาส ในสังคมไทย ชาญชัย ฤทธิร่วม, โกมินทร์ วังอ่อน, วิกรม บุญนุ่น, อารี บินประทาน	196-205
วัฒนธรรมท้องถิ่น ความเชื่อทางศาสนา กับการจัดการทรัพยากรลุ่มน้ำอย่างยั่งยืน กรณีศึกษาการเดินธรรมาตราสายน้ำน่าน สุภาชัย เตชรัตน์, วิกรม บุญนุ่น, ลัทธพล มุ่งไธสง	206-213
วิเคราะห์การมีส่วนร่วมทางการเมืองของเยาวชนในศตวรรษที่ 21 พระครูสุตภักขันธ์, ธนเดช เอื้อศรี	214-223
พุทธวิธีการให้คำปรึกษาที่ปรากฏในพระไตรปิฎก ธเนศชัย พัฒนะสิงห์, จารัส มุ่งเผือกกลาง	224-239
ภาษากระเหรี่ยงในฐานะพุทธนวัตกรรมการเชิงบูรณาการเพื่อการพัฒนาปัญญาและคุณธรรม อย่างยั่งยืน: กรณีศึกษาอำเภอกลายาณพัฒนา จังหวัดเชียงใหม่ พระมหาอังกอร์ ญาณเมธี	240-251
ภาวะผู้นำที่สร้างสันติสุข ในสังคมยุค Ai พระครูสิทธิวิจิตรวัฒน์ วรรณโณ	252-261
วิปัสสนากรรมฐานในชีวิตประจำวัน พระครูสิริพุทธศาสตร์	262-273
เทคโนโลยีกับการลดความโดดเดี่ยวทางสังคมของผู้สูงอายุ : บทวิเคราะห์เชิงจิตสังคมและ จริยธรรมดิจิทัล มนัสวี มนต์ปัญญาวัฒนา	274-281
บทบาทของพระพุทธศาสนาที่มีต่อการพัฒนาพลเมืองในยุค VUCA WORLD พระครูปลัดสุวัฒนวิสุทธิสารคุณ, มนัสวี มนต์ปัญญาวัฒนา	282-293
ข้อถกเถียงเรื่อง 'พุทธแต่แปลก' กับความเข้าใจศาสนาในยุคปัจจุบัน เมธา หริมเทพาธิป, ชิสา กันยาวิริยะ, สิริจันทร์ กันยาวิริยะ, พระครูปลัดสุวัฒนวิสุทธิสารคุณ พระครูปริยัติโสภณ, ธนรัฐ สะอาดเอี่ยม	294-304
เมื่อธรรมะไม่พอ: พระสงฆ์กับความเครียดในชีวิตจริง ณัฐพงษ์ มะลิซ้อน, สมพร เหลาฉลาด, พระครูปลัดสุวัฒนวิสุทธิสารคุณ, พระมหาพงษ์พิสิษฐ์ ฐานวโร พระครูปริยัติโสภณ, ธนรัฐ สะอาดเอี่ยม	305-314
“ทุกอย่างไร ไม่ให้ดาร์ค” : ความคิดเชิงนวัตกรรม กฤตพิชญ์ ปุณณภัทรธนากุล, พระครูปลัดสุวัฒนวิสุทธิสารคุณ, พนมมกร มีราคา, กฤตสุชิน พลเสน, พระครูปริยัติวิสุทธิบัณฑิต, พระครูปริยัติโสภณ	315-328
การบูรณาการหลักโพชฌงค์ในการรับมือยุคโลกเดือด : กรอบพุทธจิตวิทยาเพื่อสุขภาวะและ การปรับตัวของมนุษย์ร่วมสมัย พระครูปลัดสุวัฒนวิสุทธิสารคุณ, พระมหานพพร อภิพนโส, ยุทธนา พูนเกิดมะเร็ง สุรพงษ์ คงสัตย์, ประพันธ์ นีกระโทก, ปฐิธรรม ลำเนียง	329-334

พลังแห่งขันติในหัวใจครู:การสร้างพลังภายในเพื่อความยั่งยืนในวิชาชีพครู ตามแนวพระพุทธศาสนา พระสุรพล ไกรรอด, พระมหาพิเชษฐ์ อดตานุรักษ์, พระครูปลัดสุวัฒนวิสุทธิสารคุณ สิทธิศักดิ์ พรหมสิทธิ์, กุลพัลลภ ขวาทไทย, ปวีณา กองขุนทด	335-339
พระสงฆ์ไทยยุคดิจิทัล:ภาวะทางจิตใจ ความท้าทายในโลกออนไลน์ และข้อเสนอเชิงระบบ พระครูปลัดสุวัฒนวิสุทธิสารคุณ, พระครูศรีธรรมวุฒิ และ พระบุญฤทธิ์ อภิบุญโณ, ชาญชัย ฤทธิร่วม, ชุตินันท์ วงษ์อมรวิทย์, พระครูสุตตรัตนบัณฑิต	340-347
การประยุกต์ใช้หลักพุทธธรรมในการดำเนินชีวิตในสังคมยุค AI พระครูอนุกุลกัลยาณกิจ	348-356
การบริหารจัดการวัดและศาสนสมบัติ: ความโปร่งใสกับความยั่งยืนของศรัทธา พระครูสุตธรรมวิสิฐ, พรพนา แสงการณ	357-366
ความขัดแย้งและการแก้ไขปัญหาตามแนวทางพุทธศาสนา ศุภณัฐ เจริญสุข, กุลพัลลภ ขวาทไทย	367-377
การเรียนรู้ตลอดชีวิต : แนวทางการพัฒนาตนเองของครูมืออาชีพ วรวิมล พุดศรี	378-386
คติความเชื่อ ความหมาย และรูปแบบของตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติ พระบาทสมเด็จพระ พระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันสวรรคตครบ 100 ปี 25 พฤศจิกายน 2568 ฉันทพงศ์ สารรัตน์, ธนพล บ้องแก้ว, เอนก ศรีภพ, อธิพัฒน์ ผงกุลลา, ไพรัชภูมิ พันธุ์เมือง ชินพัฒน์ ตั้งอดิพร, กฤษณ์ นนทะวงษ์, กวีชัย บุญวงศ์,อภิวัฒน์ เวียงคำ, ธนากร อาศัยสงฆ์	387-402
มงคลคติในตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติ สมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดีเนื่องในโอกาสวันคล้ายวันประสูติครบ 100 ปี 24 พฤศจิกายน 2568 ฉันทพงศ์ สารรัตน์, ธนพล บ้องแก้ว, เอนก ศรีภพ, อธิพัฒน์ ผงกุลลา,ไพรัชภูมิ พันธุ์เมือง ชินพัฒน์ ตั้งอดิพร, กฤษณ์ นนทะวงษ์, กวีชัย บุญวงศ์,อภิวัฒน์ เวียงคำ, ธนากร อาศัยสงฆ์	403-418
การทำงานที่ไม่เป็นโทษเพื่อพัฒนาจริยธรรมและอาชีพในชุมชน ภูวรินทร์ ใจจันทิก, สุชาติ พิมพ์พันธ์	419-428
แนวทางการพัฒนาระบบการเมืองท้องถิ่นจังหวัดนครราชสีมา สมชาย ภิญโญ, ณัฐดนัย แก้วโพนงาม, ธรรมรัตน์ โรมแพน	429-440
DEVELOPMENT OF AN INTELLIGENT WEB-BASED SWOT ANALYSIS SYSTEM FOR ENHANCING DEVELOPMENT STRATEGIC PLANNING EFFICIENCY Aree Binprathan, Vikrom Boonnun, Gomin Wang-On, Chanchai Ritruam	441-451
THE INTEGRATION OF BUDDHIST INNOVATION WITH DIGITAL TECHNOLOGY REFLECTS THE IDENTITY OF THE BUDDHIST UNIVERSITY Chaiyaphon Asawasetthaphon, Phichit Purimat and Kulphisit Khwathai	452-460
TECHNOLOGY, ETHICS, AND THE FUTURE OF SOCIAL LIFE Manatsawee Monpannawattana	461-467

ETHICAL LEGACY OF THE BUDDHA’S FINAL TEACHINGS: A PHILOSOPHICAL STUDY OF MORAL VALUES IN THE MAHAPARINIBBANA SUTTA	468-474
<i>Phra Boonyarit Abhipunno, Phrakittisarasuthee, Phrasuddhivajiramedhi</i>	
<i>Phrakhrusuphattharasilasophon, Phrakhrupaladsuwatthanawisutthisarakun</i>	
<i>Phramaha Phanuvich Panuwityo, Samran Srikammul, Narumon Chumcharoensuk-i</i>	
<i>Phrakhrupariyatsamothan, PhraAnan Adinandho, Cliff Ransom Wendell B. Lilangan</i>	
INTEGRATING MODERN LEARNING MANAGEMENT INTO THE APPLICATION OF BUDDHIST LEARNING IN EDUCATIONAL INSTITUTIONS.	475-483
<i>Phra Rajanantawajrabuddhit, Chamnam Kerdchor, Theeratas Rojkitjakul</i>	
<i>Jompon Somwung, Thitiporn Sasom</i>	
TEACHING ENGLISH USING GENERATIVE AI TOOLS	484-493
<i>Phrakhru Prichakitjajathom, Phra Chayut Chayakaro</i>	
BUDDHIST CONCEPTS OF REALITY AND CONTEMPORARY PHILOSOPHY OF MIND	494-500
<i>Phrakhrupaladsuwatthanawisutthisarakun, Phramahavirot Mahaviro</i>	
<i>Thanarat Sa-ard-iam, Kriangkrai Pinyarak, Poonsak Kamon</i>	
<i>Phra Khamvilay Pattathamavong</i>	
PEDAGOGICAL STRATEGIES FOR ENHANCING ENGLISH LISTENING AND SPEAKING SKILLS TO PROMOTE POSITIVE ATTITUDES AMONG THAI LEARNERS TOWARD COMMUNICATING WITH FOREIGNERS IN THE DIGITAL ERA	501-515
<i>Phrakhrupariyatsamothan, Praphan Nuekkathok, Surapong Kongsat</i>	
<i>Kulphisit Khwathai, Phrakhrupaladsuwatthanawisutthisarakun</i>	
WORK-LIFE BALANCE: TRANSFORMING YOUR WORKSPACE INTO A SANCTUARY OF PEACE THROUGH THE POWER OF MINDFULNESS	516-524
<i>Phramaha Phanuvich Panuwityo, DKonthoujam Nongpok, Chingkhei Nganba</i>	
<i>Thokchom Premabati Devi</i>	
A CRITICAL ANALYSIS OF THE BUDDHA’S FINAL JOURNEY AND ITS HISTORICAL-GEOGRAPHICAL SIGNIFICANCE	525-531
<i>Phrasuddhivajiramedhi, Phrakhrupaladsuwatthanawisutthisarakun</i>	
<i>Phramaha Phanuvich Panuwityo, Konthoujam Nongpok, Chingkhei Nganba</i>	
<i>Phrakhrupariyatsamothan, PhraAnan Adinandho</i>	
POWER, KAMMA, AND KINGSHIP: POLITICAL COSMOLOGY IN THE TRAI PHUM PHRA RUANG	532-539
<i>Samran Srikammul, Narumon Chumcharoensuki, Phrakittisarasuthee</i>	
<i>Phrakhrupaladsuwatthanawisutthisarakun, Phrakhrusuphattharasilasophon</i>	
<i>Cliff Ransom Wendell B. Lilangan</i>	
KAMMA AND MORAL CAUSATION: A COMPARATIVE STUDY OF BUDDHIST AND WESTERN THOUGHT	540-547
<i>Wuttipong Rotbamrung, Samphose Prak, Phrakhrupariyatsamothan</i>	
<i>Phrakrupariyattiwisutthibandit, Suchat Butjayanon</i>	
<i>Phrakhrupaladsuwatthanawisutthisarakun</i>	

TRAI PHUM PHRA RUANG: FROM BUDDHIST COSMOLOGY TO THE ETHICS OF
LIBERATION

548-554

*Yota Chaiworamankul, Phrakhrupariyatsamothan, Penphan Fuangfooloy,
Indra Narain Singh, Phrakhrupaladsuwatthanawisutthisarakun,
Phramaha Phanuvich Panuwityo*

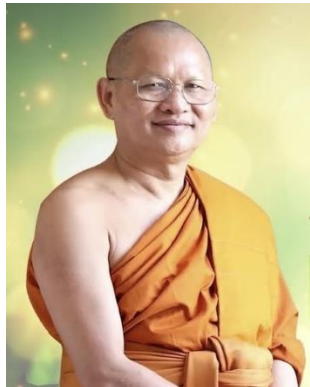
ใบประชาสัมพันธ์

a

กำหนดการ

b

คำกล่าวถวายรายงาน
การประชุมวิชาการระดับชาติครั้งที่ 3 และนานาชาติครั้งที่ 2



พระราชวัชรคุณบัณฑิต, รศ.ดร. รองอธิการบดี
Ven. Assoc. Prof. Dr. Phra Rajvajakhunbudit
Vice-Rector for Nakhon Ratchasima Campus



กราบเรียน พระเดชพระคุณ ศาสตราจารย์ ดร. พระพรหมวัชรธีรจารย์ อธิการบดี
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ที่เคารพอย่างสูง

เกล้าฯ รองศาสตราจารย์ ดร. พระราชวัชรคุณบัณฑิต รองอธิการบดีวิทยาเขตนครราชสีมา ในนามผู้บริหาร
คณาจารย์ เจ้าหน้าที่ และนิสิต มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตนครราชสีมา รู้สึกเป็น
เกียรติอย่างยิ่ง ที่พระเดชพระคุณได้มาเป็นประธาน ในพิธีเปิดโครงการการประชุมวิชาการระดับชาติ ครั้งที่ 3
และนานาชาติครั้งที่ 2 แบบออนไลน์และออนไซต์ จัดโดยมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยา
เขตนครราชสีมาและสถาบันเครือข่าย ในครั้งนี้

ก่อนที่พระเดชพระคุณจะได้ประกอบพิธีเปิดโครงการดังกล่าว กระผมขออนุญาตกล่าวถวายรายงานความ
เป็นมาและวัตถุประสงค์ของการจัดโครงการในครั้งนี้ โดยสังเขปดังนี้

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตนครราชสีมา มีพันธกิจหลักในการจัดการศึกษา
การวิจัย การบริการวิชาการแก่สังคม การทำนุบำรุงศิลปวัฒนธรรม และพัฒนาคุณภาพการศึกษาอย่าง
ต่อเนื่อง การจัดโครงการประชุมวิชาการระดับชาติสอดคล้องกับพันธกิจของมหาวิทยาลัย ด้านการวิจัย และ
การบริการวิชาการแก่สังคม โดยมุ่งส่งเสริมให้ผู้ศึกษาพระพุทธศาสนาบูรณาการกับศาสตร์สมัยใหม่ พัฒนา
จิตใจและสังคม เผยแพร่ความรู้ทางวิชาการเพื่อให้เกิดการแลกเปลี่ยนเรียนรู้ทางวิชาการและเห็นความสำคัญ
ของหลักธรรมทางพระพุทธศาสนาอันจะก่อให้เกิดประโยชน์แก่ประเทศชาติ

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตนครราชสีมา มีความมุ่งมั่นที่จะเผยแพร่ผลงานทางวิชาการสู่สาธารณะ จึงร่วมกับมหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย และภาคีเครือข่ายจำนวน 22 แห่ง ที่มีบทบาทในการพัฒนาการศึกษาเพื่อพัฒนาสังคมตามนโยบายของรัฐบาล การจัดประชุมวิชาการระดับชาติ ครั้งที่ 3 ระดับนานาชาติครั้งที่ 2 ได้จัดภายใต้หัวข้อ “พุทธนวัตกรรมการพัฒนาปัญญาและคุณธรรมที่ยั่งยืน” เปิดพื้นที่ให้แก่คณาจารย์ นักวิชาการ นักวิจัย นิสิตนักศึกษา และบุคคลทั่วไป ได้แลกเปลี่ยนองค์ความรู้ที่เกิดจากการศึกษาค้นคว้าและการวิจัยเกี่ยวกับพระพุทธศาสนา สังคมศาสตร์ ศาสนา ศีลธรรม และมนุษยศาสตร์ในมิติต่าง ๆ ผ่านบทความวิจัยหรือบทความวิชาการให้สอดคล้องกับเกณฑ์มาตรฐานหลักสูตรระดับอุดมศึกษาของสำนักงานคณะกรรมการการอุดมศึกษา (สกอ.) กระทรวงศึกษาธิการ และกระทรวงการอุดมศึกษา วิทยาศาสตร์ วิจัยและนวัตกรรม ซึ่งถือเป็นกลไกสำคัญในการพัฒนาคุณภาพอันจะนำไปสู่การสร้างสรรค์พัฒนาสังคม โดยมีวัตถุประสงค์ ดังนี้

1. เพื่อเผยแพร่ผลงานทางวิชาการของมหาวิทยาลัยที่ตีพิมพ์ในรายงานสืบเนื่องจากการประชุมวิชาการระดับชาติ
 2. เพื่อเป็นเวทีการขับเคลื่อนวิชาการ และสนับสนุนให้คณาจารย์ นักวิชาการ นักวิจัย นิสิตนักศึกษา ทั้งจากหน่วยงานภายในและภายนอกมหาวิทยาลัย ได้นำเสนอผลงานทางวิชาการในประเด็นที่เกี่ยวกับวิจัย และนวัตกรรมเพื่อการพัฒนาจิตใจและสังคมสู่สังคมในระดับชาติ
 3. เพื่อเป็นการสร้างเครือข่ายสายวิชาการนักวิจัยทั้งภายในและภายนอกมหาวิทยาลัย
- ผู้เข้าร่วมโครงการครั้งนี้ ประกอบด้วย ผู้บริหาร คณาจารย์ เจ้าหน้าที่ นิสิตนักศึกษาทั้ง มจร มทร และสถาบันเครือข่ายทั้งออนไซต์และออนไลน์ ประมาณ 300 รูป/คน

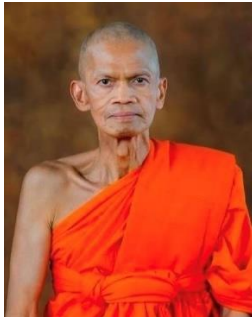
บัดนี้ ได้เวลาอันเป็นอุดมมงคลฤกษ์แล้ว เกล้าฯ กระผมขอกราบนิมนต์พระเดชพระคุณ ได้เปิดโครงการประชุมวิชาการระดับชาติ ครั้งที่ 3 ระดับนานาชาติครั้งที่ 2 ปีการศึกษา 2569 และบรรยายพิเศษภายใต้หัวข้อ “พุทธนวัตกรรมการพัฒนาปัญญาและคุณธรรมที่ยั่งยืน” แก่ ผู้บริหาร คณาจารย์ เจ้าหน้าที่ และ นิสิตนักศึกษา ตลอดจนทั้งเครือข่ายสถาบันภายนอกผู้เข้าร่วมโครงการในครั้งนี้ เพื่อเป็นขวัญกำลังใจและความเป็นสิริมงคลเป็นลำดับต่อไป

กราบเรียนมาด้วยความเคารพอย่างสูง

บรรยายพิเศษ

เรื่อง “พุทธนวัตกรรมการพัฒนาปัญญาและคุณธรรมที่ยั่งยืน”

“Buddhist Innovation for Sustainable Development of Wisdom and Morality”



พระพรหมวัชรธีรจารย์, ศ.ดร. อธิการบดี

Most Ven. Prof. Dr. Phra Brahmawatcharatheeracharn

MCU Rector

บทคัดย่อ

สาระสำคัญจากการบรรยายพิเศษว่าด้วยการนำหลักพุทธธรรมมาสร้างสรรค์เป็น “นวัตกรรม” เพื่อการพัฒนาปัญญาและคุณธรรมในสังคมยุคปัจจุบัน โดยนิยามว่า นวัตกรรมทางพระพุทธศาสนาไม่ได้จำกัดอยู่เพียงเทคโนโลยีหรือสิ่งประดิษฐ์ แต่หมายรวมถึง “วิธีการ” และ “กระบวนการ” ใหม่ ๆ ในการสื่อสารธรรมะและการจัดการปัญหาของมนุษย์ หัวใจสำคัญ คือการใช้ระบบวิจัยและวิชาการเป็นฐานในการสร้างองค์ความรู้ที่ทันต่อโลกที่เปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว เช่น AI โดยมีเป้าหมายสูงสุด คือการพัฒนาจิตใจ (จิตตภาวนา) ซึ่งเป็นรากฐานที่นำไปสู่ความยั่งยืนที่แท้จริง ทั้งในระดับบุคคลและสังคม

คำสำคัญ: การพัฒนาที่ยั่งยืน, จิตภาวนา, ปัญญาและคุณธรรม, พุทธนวัตกรรม

Abstract

The key message from the special lecture focused on applying Buddhist principles creatively as “innovation” to develop wisdom and morality in contemporary society. It emphasized that innovation in Buddhism is not limited to technology or inventions, but also includes new “methods” (how-to approaches) and “processes” for communicating the Dhamma and addressing human problems. The core principle is the use of research and academic systems as foundations for generating knowledge that keeps pace with rapid global changes, such as AI. The ultimate goal is mental development (citta-bhavana), which serves as the essential foundation for genuine sustainability at both individual and societal levels.

Keywords: Buddhist Innovation, Mind Cultivation, Sustainable Development, Wisdom and Morality, Buddhist Innovation

บทนำ

ท่านรองอธิการบดี มจร วิทยาเขตนครราชสีมา ท่านรองศาสตราจารย์ ดร.พระราชวัชรคุณบัณฑิต ท่านผู้ช่วยอธิการบดี ท่านผู้บริหาร คณาจารย์ เจ้าหน้าที่ นิสิตทั้งฝ่ายบรรพชิตและคฤหัสถ์ ท่านผู้ทรงคุณวุฒิ นักวิชาการและประชาชนทั่วไป ของภาคีเครือข่ายที่มาร่วมจัดการประชุมทางวิชาการระดับชาติครั้งที่ 3 และระดับนานาชาติครั้งที่ 2 ทุกรูปทุกคน ภายใต้อำนาจ “พุทธนวัตกรรมการพัฒนาปัญญาและคุณธรรมที่ยั่งยืน” ขอขอบคุณทุกท่านที่ได้มีกุศลเจตนา วิริยะ อุตสาหะ ร่วมด้วยช่วยกันในการจัดกิจกรรมทาง วิชาการให้เกิดขึ้น เป็นเวทีพื้นที่ในการแสดงผลการศึกษาวิจัยทั้งของนิสิตนักศึกษา นักวิชาการ รวมทั้งมาแลกเปลี่ยนข้อคิด ความเห็น เป็นการสร้างความรู้และเปลี่ยนความรู้ในหมู่พวกเรา ประชาคม มหาวิทยาลัยด้วยกัน

ในขณะเดียวกันก็จะเป็นประโยชน์ เป็นข้อมูลทางวิชาการในพื้นที่ศึกษาค้นคว้าเพิ่มพูนความรู้และ เป็นหลักปฏิบัติของประชาชนทั่วไป เป็นการให้บริการทางวิชาการที่มีคุณูปการ ทั้งส่วนตนและสังคม ประเทศชาติ เป็นการคืนประโยชน์ คืนกำไรให้กับสังคมด้วย มหาวิทยาลัยทั้งหลาย ได้รับการสนับสนุนจาก ทางรัฐบาลและประชาชนทั่วไป จำเป็นต้องแสดงกตเวทิตา ด้วยการคืนความรู้สู่สังคม ทั้ง มจร ทั้ง มมร เนีย ได้รับการจัดกลุ่มโดยกระทรวงการอุดมศึกษา วิทยาศาสตร์ วิจัยและนวัตกรรมให้อยู่ในกลุ่มที่ 4 เป็นสถาบันที่ เน้นพัฒนาปัญญาและคุณธรรมด้วยหลักศาสนา

ปัญญาและคุณธรรมเป็นคำใหญ่

คำว่า ปัญญา และ คุณธรรม เป็นคำใหญ่ เป็นคำที่ แสดงถึงแก่นในทางพระพุทธศาสนา เพราะเวลา เราพูดถึงลำดับขั้นความดีตามหลักพุทธศาสนา ชั้นแรก คือ พิธีกรรมและกิจกรรมต่าง ๆ เช่น ทาน เป็นต้น จาก กิจกรรมการบำเพ็ญบุญกุศลทั่วไป ก็มาถึงขั้นศีล ชั้นสมาธิ ชั้นปัญญา ชั้นวิมุต ทาน ศีล สมาธิ ปัญญา วิมุตติ คือแก่นของพระพุทธศาสนา

คำว่า ปัญญาและคุณธรรมเป็นคำใหญ่และซ้อนเนื้อหาสาระที่เป็นแก่นของพระพุทธศาสนาอยู่ในนั้น ปัญญาเป็นธรรมที่แสดงถึงผลจากการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐาน คุณธรรมเป็นคำที่แสดงถึงคุณงามความดีของ จิตใจ คุณงามความดีของจิตใจ จิตใจที่เป็นกุศลที่มีแต่คุณงามความดี เป็นลักษณะเฉพาะของจิตที่เป็นสมาธิ เพราะฉะนั้น คำว่าคุณธรรม ที่ถูกต้องจริง ๆ ก็คือสมาธิ สมาธิเป็นผลของการปฏิบัติกรรมฐาน ลำดับความดี งามตามหลักพุทธศาสนา สมถกรรมฐาน จะมาก่อน วิปัสสนากรรมฐาน สืบเนื่องกันไปจนถึงแก่นคือวิมุตติ ความหลุดพ้น สมถกรรมฐานทำให้ได้สมาธิ ถึงขั้นฌานสมาบัติ ได้เจโตวิมุตติ คือ ความหลุดพ้นแห่งจิต หรือ ความพ้นทางใจ วิปัสสนากรรมฐาน ทำให้เกิดความหลุดพ้นทางปัญญา คือ ปัญญาวิมุตติ 2 คำนี้ เป็นคำที่ แสดงเป้าหมายที่สูงส่ง ครอบคลุมทั้งระดับโลกียะและโลกุตระ ขอให้มหาวิทยาลัยสงฆ์ทั้ง 2 แห่งนี้ก้าวไปให้ ถึง เพราะฉะนั้น คำว่า นวัตกรรมที่จะพัฒนาให้เกิดปัญญาและคุณธรรม ก็คือให้เกิดความหลุดพ้นทางใจกับ ความหลุดพ้นทางปัญญา คุณธรรม คือสมาธิเป็นผลของสมถกรรมฐาน ปัญญา คือความรู้แจ้งเห็นจริง เป็นผล ของการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐาน ในการปฏิบัติกรรมฐาน ทำอย่างไรจึงจะไม่มองเห็นเฉพาะภาพของการนั่ง สมาธิ เดินจงกรม กำหนดภาวนาอย่างนั้นอย่างนี้ ซึ่งก็เป็นวิธีการที่เหมาะสมสำหรับคนบางกลุ่ม แต่อาจไม่เหมาะ กับคนบางกลุ่ม บางเพศ บางวัย บางสถานะ เราจึงต้องมีการศึกษาค้นคว้าและนำเสนอผลการศึกษาที่เอื้อต่อ การปฏิบัติกรรมฐาน โดยเฉพาะเด็กเยาวชน หรือแม้แต่คนที่อยู่ในวัยทำงาน ซึ่งมีการกิจที่ต้องทำหน้าที่ การงานเลี้ยงตัวเลี้ยงครอบครัว เวลาพูดถึงเรื่อง การปฏิบัติกรรมฐาน สำหรับคนเหล่านี้มักเข้าใจผิดว่า จะต้องหา สถานที่ ไปเข้าคอร์สตรงนั้นตรงนั้น โดยเฉพาะเด็กมักมองภาพการนั่งกรรมฐานเป็นเรื่องน่ากลัว

ฉะนั้น เรามีผลการศึกษาวิจัยเกี่ยวกับเรื่องกรรมฐานของสำนักต่าง ๆ แล้วคิดว่าพอเพียงแล้วละนะ โดยเฉพาะมหาสติปัฏฐานสูตร มีผลการศึกษาค้นคว้าวิจัย ทั้งโดยนิสิตนักศึกษา ครูบาอาจารย์ทั้งหลาย ทั้งโดย

นักวิจัยทั่ว ๆ ไป น่าจะเป็นพันกว่าเรื่องแล้ว ในส่วนที่เป็นเปเปอร์ (paper) เป็นผลการศึกษาวิจัยที่เป็นเล่ม เป็นเอกสารเนี่ย มันน่าจะพอเพียง เราต้องไปสังเคราะห์แล้วก็สรุปออกมา เพื่อให้เกิดการนำไปใช้ปฏิบัติจริง ๆ

ถ้าจะให้เด็กมีความงามทางด้านจิตใจ จิตที่เป็นกุศล คิดบวก นอกเหนือจากสภาพแวดล้อมทาง ครอบครัว สภาพแวดล้อมทางสังคมโดยทั่วไป สภาพแวดล้อมในโรงเรียนแล้ว วิธีการภาวนาสำหรับเด็กและเยาวชนที่สะดวกสำหรับเขานั้น ไม่ใช่เอะอะก็จับมานั่งกรรมฐาน ที่สำคัญคืออย่าไปเคร่งเครียด ให้มันเป็น กิจกรรมเนื่องกับการเรียนการสอน การใช้ชีวิตของเขานั้นแหละ อันนี้สำคัญมาก เพราะว่าบางทีเราก็ดิดลักษณะนิสัยประเพณีที่ว่าจะต้องคร่ำเคร่ง เอาจริงเอาจังถึงปางตายอย่างนั้นนะ พุทธศาสนาจะมีคำ 2 คำ คำหนึ่งก็คือ "ปุนูปปุนัง" แปลว่าบ่อย ๆ อีกคำหนึ่งคือ "สาตัจจกิริยา" ทำอย่างต่อเนื่อง การเคร่งเครียดนั้นก็มีความมาจากพระพุทธเจ้าตรง ๆ อยู่แล้วว่า ให้เคร่งเครียด "อรรถกถาญาณโยค" มันไม่บรรลุ การผ่อนคลายสบายมาก "กามสุขัลลิกญาณโยค" มันก็ไม่บรรลุ ที่เราก็ดึกขามา บางทีก็ไม่ได้เอามาใช้ประโยชน์หรอก เพราะฉะนั้นก็ยึดแนวทางนี้ก็คือ สะดวกสบาย... ไม่ใช่สะดวกใจนะ แต่เป็นความสะดวกเหมาะที่จะปฏิบัติพัฒนาจิตใจโดยรูปแบบใดก็ได้ในการปฏิบัติกรรมฐาน

ทำบ่อย ๆ ทำเนื่อง ๆ

ความจริงมันต้องพัฒนาจิตก่อน คือสมถกรรมฐานนี่แหละ คือให้จิตมันนิ่งก่อน ให้คนมันนิ่ง โดยเฉพาะ ศฤงษณ์ญาติโยมคนทำมาหากินทั้งหลายเนี่ย ให้จิตเขามันนิ่ง เขาจะได้ทำงาน เขาจะได้เรียนหนังสือ จิตนิ่งเนี่ย มันเป็นฐานของอิทธิบาท 4 คือ ฉันทะ วิริยะ จิตตะ วิมังสา เรียนหนังสือก็เก่ง ทำงานก็ประสบความสำเร็จ สมาธิเมื่อไหร่ ปัญญามันก็เกิดตามมา แล้วก็พื้นฐานของวิปัสสนากรรมฐานต่อไป ประยุกต์ใช้ในโรงเรียน ในสถานศึกษาทั้งหลาย เพื่อไม่ให้เกิดความน่ากลัว เราก็อารูปแบบและวิธีการที่มันเหมาะสม แล้วก็ยึด "ปุนูปปุนัง" ก็คือทำบ่อย ๆ ทำเนื่อง ๆ นี่แหละ แต่ไม่ต้องเคร่งเครียด แล้วก็ "สาตัจจกิริยา" ทำอย่างต่อเนื่องนี่แหละ แม้แต่เรื่องของการเรียนของเราที่นิยมใช้ "บล็อกคอร์ส" (Block Course) เนี่ย บางทีมันก็ไม่ค่อยถูกนะ บางทีเราก็นึกถึงเฉพาะผลด้านความรู้ให้มันจบไป แต่ว่าการมาเรียนในสถานศึกษามันไม่ใช่เพื่อความรู้อย่างเดียว มันสารพัดอย่างที่เราจะได้จากสถานศึกษา เพราะฉะนั้นอยู่ในสถานศึกษา 16 สัปดาห์ กับอยู่ในสถานศึกษา 5 สัปดาห์เนี่ย จบวิชาเหมือนกัน จบหน่วยกิตเหมือนกัน แต่ผลมันไม่เหมือนกันหรอก อันนี้ก็เป็นข้อคิดนะ

เพราะฉะนั้นในการปฏิบัติบำเพ็ญจิตภาวนา สำหรับลูกหลานเยาวชน คนเฒ่าคนแก่ และศฤงษณ์ญาติโยมทั้งหลาย ก็เน้นเรื่องของการทำอย่างต่อเนื่องแล้วก็ทำอยู่เนือง ๆ แต่ว่าไม่ใช่เคร่งเครียดอะไรนะ ให้มันเป็น ส่วนหนึ่งของวิถีชีวิตของการศึกษาของเขา เพราะว่าวิถีปฏิบัติเพื่อพัฒนาปัญญาและคุณธรรม ตั้งแต่อดีตมา จนถึงปัจจุบันมันก็เป็นพุทธนวัตกรรมนั่นแหละ เพราะว่าในอดีตโบราณ การปฏิบัติพัฒนาจิต เขามีแค่ศีลกับสมาธิหรือโยคะ พระพุทธเจ้าทรงสร้างอันที่ 3 ขึ้นมาก็คือ ปัญญา เป็นไตรสิกขา ศีล สมาธิ ปัญญา มันก็เป็นพุทธนวัตกรรมโดยธรรมชาติอยู่แล้ว

แต่ว่ารูปแบบออกมาจากในสังคมไทยเนี่ย กรรมฐาน 5 สายในประเทศไทยในปัจจุบันก็ถือว่าเป็นแบบ ประเพณีโบราณ ต่อเมื่อสังคมมันเปลี่ยนไปอย่างนี้แล้ว และสภาพของสังคมมันเปลี่ยนจากอดีตจากโบราณมาถึงขนาดนี้แล้ว ส่วนวิธีการที่เป็นการพัฒนาปัญญาและคุณธรรมโดยกรรมฐานนี้ มันควรจะเปลี่ยนไปอย่างไร รูปแบบมันควรจะเป็นอย่างไง กรรมฐานตั้งแต่สมถกรรมฐานไปจนถึงวิปัสสนากรรมฐาน โดยรูปแบบต่าง ๆ สำหรับคนแต่ละเพศ แต่ละวัย แต่ละสถานะ ควรจะเป็นอย่างไร สำหรับนิสัยของ มจร. ของเราเองก็ใช้อย่างไรก็ได้ไปอย่างนั้นนะ ไม่มีปัญหาอะไร เพราะว่าเรามีเวลา มีสถานที่ มีการกิจเฉพาะของเราอยู่แล้ว แต่ว่าเราต้องเอื้อประโยชน์ให้สังคมโดยรวมด้วย

อันนี้ประเด็นที่ 2 ที่อยากจะฝากเป็นข้อคิดความเห็นก็คือ เรื่องการพัฒนาปัญญาและคุณธรรมเนีย ไม่ว่าจะโดยหลักศาสนาไหนก็แล้วแต่ ถือว่าเป็นความอยู่รอดของมนุษยชาติ คำว่า "อย่างยั่งยืน" คือจะอยู่รอดได้อย่างไร อย่างที่เราทราบว่าเป็นปัญญาประดิษฐ์ (AI) เนี่ย ความสามารถ... เอาเฉพาะทางวิชาการนี่ก็ได้เนาะ ไม่ต้องไปอื่น เอาเฉพาะทางวิชาการนี้แหละที่เป็นภารกิจของสถาบันอุดมศึกษาทั่ว ๆ ไปเนี่ยแหละ ตอนนี้นั้นล้าหน้าปัญญาของมนุษย์โดยทั่ว ๆ ไปในเชิงวิชาการ เท่ากับหรือล้าหน้าไปแล้วในบางเรื่องนะ ซึ่งในความเป็นจริงเนี่ย เป็นไปไม่ได้หรอกที่ปัญญาประดิษฐ์มันจะเก่งกว่าปัญญาของมนุษย์ เพราะว่าศักยภาพของมนุษย์ ปัญญาของมนุษย์เนี่ย พัฒนาได้ถึงขีดสูงสุดระดับโลกุตระอยู่แล้ว

เหตุปัจจัยที่ทำให้ปัญญาประดิษฐ์ล้าหน้า

อะไรละเป็นเหตุเป็นปัจจัยที่ทำให้ดูเหมือนว่าปัญญาประดิษฐ์มันล้าหน้า มันก้าวหน้ากว่ามนุษย์ ก็มาจากผลงานการสร้างสรรค์ของมนุษย์เองนี่แหละ ที่ทำให้ดูเหมือนว่าปัญญาประดิษฐ์มันก้าวหน้าไปกว่าปัญญาของมนุษย์ เพราะว่าปัญญาประดิษฐ์มันทำงานได้ด้วยพวกข้อมูลวัตถุดิบที่มนุษย์ได้สร้างขึ้นทั้งนั้น ไม่ใช่โดยมนุษย์คนเดียว แต่โดยมนุษย์ทั่วโลก คนนั้นก็สร้างข้อมูลด้านนี้ คนนี้ก็สร้างข้อมูลด้านนั้น ทำกันทั่วไป เพราะฉะนั้นตัวโปรแกรมที่เป็นปัญญาประดิษฐ์นี่มันก็สบาย เป็นเสียนอนกิน มานั่งอยู่เฉย ๆ มันก็ประมวลข้อมูลที่มันได้จากทั่วโลก จากนายนั้นนายนี้ จากชาตินั้นชาตินี้ ในเรื่องนั้นเรื่องนี้ มันก็ทำได้สิ ก็มนุษย์ไปช่วยเหลือมัน ให้ค้นเรื่องใดเรื่องหนึ่ง ให้สอนเรื่องใดเรื่องหนึ่ง ก็เชื่อมโยงไปได้ทั่วโลก เพราะว่าข้อมูลต่าง ๆ มันก็อยู่ทั่วโลกก็จริง แต่มันก็อยู่ในจุดเดียวกันนั่นแหละ แล้วทำยังงปัญญาของมนุษย์ที่มีความสามารถเหนือปัญญาประดิษฐ์อยู่แล้วเนี่ย จะแสดงตัวออกมา จริง ๆ มันก็โดยกรรมฐานนี่แหละ เราก็เรียนมาแล้วเนาะ ไม่ต้องพูดอะไรกันมากหรอกนะ สมถกรรมฐานเนี่ย เอาสมถกรรมฐานก่อนว่า หลังจากสมถกรรมฐานเมื่อจิตก้าวหน้าไปถึงขั้นฌานสมาบัติแล้วเนี่ย อะไรละที่เป็นผลที่เกิดจากการได้ฌานสมาบัติ พูดโดยศัพท์ว่า "อภิญญา" ก็ได้ โลภียอภิญญา อิทธิวิชา แสดงฤทธิ์ได้, ทิพพโสธ ฤทธิ์, เจโตปริยญาณ รู้จิตคนอื่นได้ รู้ความคิดของคนอื่นได้, ทิพพจักขุ ตาทิพย์, ปุพเพนิวาสานุสสติญาณ ระลึกชาติได้

เราก็ลองไล่ดูว่า แสดงฤทธิ์ได้ก็ดี ฤทธิ์ก็ดี กำหนดใจคนอื่นได้ก็ดี ตาทิพย์ก็ดี ระลึกชาติได้ก็ดีเนี่ย ปัญญาประดิษฐ์ทำอะไรได้บ้าง ทำได้ครบไหม เราก็ลองไล่ดู เราขอวิเคราะห์ที่อยู่แล้วเนี่ย เออ... แสดงฤทธิ์ได้ เหาะเหินเดินอากาศได้ ปัญญาประดิษฐ์ทำได้ไหม ก็ดูเหมือนมันจะทำได้เนาะ หลาย ๆ อย่างทำได้จริงไหมก็ไปวิเคราะห์ดู ฤทธิ์ปัญญามีไหม รู้ใจคนอื่นได้ปัญญาประดิษฐ์ทำได้ไหม ตาทิพย์ทำได้ไหม ระลึกชาติทำได้ไหม เพราะอย่างนี้เป็นต้น อันนี้ระดับโลกียะ ซึ่งเป็นผลของการได้ฌานสมาบัติ ฌานสมาบัติเป็นผลของสมถะ

เอาสูงขึ้นไปอีก ในคำว่าอภิญญานี้แหละ "โลกุตตรอภิญญา" เพิ่มคำว่า อาสวักขยญาณ หมดกิเลส เอาปัญญาไปถึงขั้นโลไปตามญาณ 16 นั้นแหละ ตั้งแต่นามรูปปริจเฉทญาณเป็นต้นไปนั่นแหละ อย่างนี้เป็นต้นนะ ถ้าปัญญาของมนุษย์พัฒนาถึงขีดสุด มันก็ถึงขนาดนี้ ไม่ต้องถึงระดับหมดกิเลสหรอก แคระดับเจโตวิมุตติสมาบัติ อภิญญาโลกียะ อภิญญา 5 นี่แหละนะ ก็ล้าหน้าเหนือกว่าความสามารถของปัญญาประดิษฐ์ไม่รู้กี่เท่าต่อกี่เท่า เพราะว่ามันอะไรละอุปรูปไปหมดแล้ว ความจริงไม่ต้องถึงระดับโลกียอภิญญาอะไรนี่หรอก แคระดับว่ามีสมาธิพอสมควร ยังไม่ถึงขั้นฌานสมาบัติเนี่ย ความสามารถทางด้านสติปัญญาของมนุษย์เนี่ยมันก็ล้าลิกอยู่แล้ว ก็จะสามารถกำหนด... เพราะว่าคนที่มิจิตระดับนี้ เป็นผลของการปฏิบัติสมถกรรมฐาน มิจิตที่จะเป็นกุศลแต่เพียงอย่างเดียว เพราะฉะนั้นในการสร้างโปรแกรมคอมพิวเตอร์ ในการสร้างโปรแกรมทางปัญญาประดิษฐ์อะไรทั้งหลายพวกนี้ ก็จะเป็นไปเพื่อประโยชน์สทธิผลของสังคม ประเทศ โดยไม่เป็นการไปเพื่อความมั่งคั่ง เพื่อการทำลายอะไรต่อมิอะไรหรอก โปรแกรมทั้งหลายที่ทำขึ้นมาก็เป็นไปเพื่อผลประโยชน์ และที่สำคัญอย่างยิ่งก็คือในการที่จะสร้างอะไรต่อมิอะไรขึ้นมาด้วยกุศลเจตนา กุศลจิตเนี่ย ก็จะมองเห็นทั้งทุกข

โทษ ภัย ทั้งประโยชน์ที่จะเกิดขึ้น ภาษาพระก็เรียกว่า ถ้าเป็นโทษก็ "อาทินพ" ถ้าเป็นประโยชน์ก็เป็น "อานิสงส์" อะไรที่เขาจะสร้างแล้วก็มีวิสัยทัศน์มองไกลว่าต้องมีทางออกสำหรับเรื่องนี้ สำหรับกิจกรรมที่จะสร้างขึ้นเอาไว้เป็นสูตรสำเร็จรูปอยู่แล้ว ทุกวันนี้มีแต่เรียนผูกไม่เรียนแก้ สร้างขึ้นมาก็กลายเป็นขยะ อะไรที่มีปัญหาก็คือโยนทิ้งหนีไปคนละทางสองทาง

เพราะฉะนั้นความเป็นเรื่องทีไรกละ ปัญหาระดับเจโตวิมุตติกับปัญญาวิมุตติอย่างที่ว่าเมื่อก่อนนี้ แต่ว่ามันเป็นเรื่องอยู่ในตัวของมนุษย์นี้แหละ เป็นเรื่องของจิตของเราเอง และวิธีการที่จะไปถึงจุดจุดนั้นได้ ก็เป็นเรื่องที่เราทำอยู่เป็นประจำ โครงการปฏิบัติการมาตรฐานประจำปีเนี่ย ปีหนึ่งทำครั้งเดียว มันจะไปพอได้ยังไงเล่า แค่ 10 วันบางทีจะเป็นจะตาย คำว่า "เนือง ๆ" ก็คือทุกวัน แต่ว่าไม่ต้องไปเคร่งเครียดอย่างนี้เป็นต้น

เราเห็นสมรรถนะทางจิตของคนโบราณ ความขัดข้องอะไรทั้งหลายเนี่ย อาจารย์ทั้งหลายเล่ากันสืบทอดกันมา บางทีคนรุ่นใหม่ก็ถือว่าเป็นเรื่องเล่าให้ความสนุกสนานไป แต่มันเป็นเรื่องจริงทั้งนั้น เพราะว่าคำว่า "กรรมฐาน" หมายถึงฐานหรือตำแหน่งหรือที่ตั้งของงานนะ ในการทำหน้าที่การทำงานของคนที่ประสบความสำเร็จที่ยิ่งใหญ่ทั้งหลาย ไม่มีใครหรอกไม่พูดถึงเรื่องภาวนา เพราะฉะนั้นไม่มีใครหรอกที่ประสบความสำเร็จโดยไม่เอากรรมฐานมาเกี่ยวข้องด้วย เขามีวิธีการภาวนาก็คือทำจิตใจให้สงบทั้งสัณ แต่โดยรูปแบบไหนก็รู้อยู่ละนะ เขานับถือศาสนานั้นก็มีรูปแบบอย่างนั้น หรือนับถือศาสนานั้นรูปแบบตามที่ศาสนานั้นเสนอ มันก็อาจจะไม่เหมาะสมสำหรับเขา แต่ก็เป็นเรื่องของกรรมฐานนี้แหละ จิตภาวนา การทำจิตให้สงบทุกอย่างมันเริ่มจากจิตทั้งนั้นนะ ไอ้ที่เราจะพัฒนาอะไรต่อมิได้ มันต้องใส่บประมาณเข้าไป มันต้องได้ฝึกเท่านั้น มันต้องได้เครื่องมือเท่านั้น มันถึงจะพัฒนาได้ จิตมันไม่ไป มันจะไปไหนถึงไหน มันไม่ได้ไปไหนมาไหนหรอก เขาก็เริ่มที่จิตนั่นแหละ

ก็เป็นข้อมูลให้สำหรับท่านทั้งหลายนะว่า พุทธนวัตกรรมเพื่อพัฒนาปัญญาและคุณธรรมเนี่ย พุทธนวัตกรรมที่มีเป้าหมายไปเพื่อพัฒนาปัญญาและศีลธรรม ไม่มีเรื่องอื่น เรื่องกรรมฐานเท่านั้นแหละ แต่ว่าจะรูปแบบไหน อันนี้ก็ไปคิดไปวิเคราะห์ให้มันเหมาะกับคนวัยนี้ คนเพศนี้ คนอาชีพนี้ สมณะชีพรามณ์จะเคร่งเครียดหามรุ่งหามค่ำเอาจนตายก็ว่ากันไป เพราะว่าสมณะชีพรามณ์ไม่มีภาระในการไปทำมาหากิน ขอให้นักวิชาการทั้งหลายได้พินิจคิดแล้วก็แลกเปลี่ยนความคิดเห็นกันต่อไป วันนี้ก็คงให้ข้อคิดความเห็นเป็นเบื้องต้น อาจจะเพียงเท่านี้ ก็คงพอจะได้ประเด็นนะ ขอบพระคุณท่านรองอธิการบดี มจร วิทยาเขตนครราชสีมา กับทีมงาน อนุโมนาบุญกับภาคีเครือข่ายทุกภาคส่วนที่มาร่วมด้วยช่วยกันในการจัดกิจกรรมวิชาการ เป็นเวทีให้ครูบาอาจารย์ นักวิจัย นิสิตนักศึกษาของมหาวิทยาลัยต่าง ๆ ได้มีพื้นที่ มีเวทีในการเสนอผลงานและแลกเปลี่ยนความคิดเห็นกันและกัน ขอบคุณและอนุโมนาบุญกับทุก ๆ ท่านมา ณ โอกาสนี้

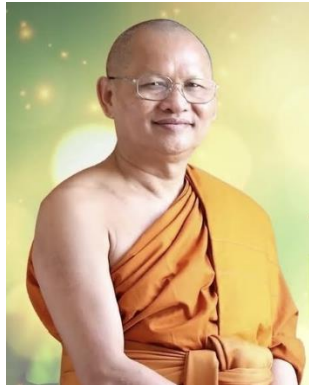
ท้ายที่สุดนี้ ขอตั้งจิตอธิษฐาน อำนวยพรด้วย "รัตนัตยานุภาวนะ รัตนัตตยเตชสา" ด้วยเดชานุภาพคุณพระศรีรัตนตรัย กุศลจริยาสัมมาปฏิบัติที่ได้ร่วมกันบำเพ็ญมาทั้งนั้น จงประมวลกันมาเป็นพลวปัจจัย เป็นอุปนิสัยบันดาลเสริมให้ทุกท่านได้มีความสุข ความเจริญก้าวหน้า ในการปฏิบัติหน้าที่การงาน บรรลุการศึกษาและเรียนรู้พระธรรมขององค์สมเด็จพระสัมมาสัมพุทธเจ้าทุกท่านทุกคน เทอญ

สรุป

นวัตกรรมไม่ใช่แค่เรื่องของอุปกรณ์หรือเทคโนโลยีล้ำสมัย แต่คือการนำหลักธรรมมาปรับเปลี่ยนกระบวนการคิด วิธีการสอน หรือการสื่อสารให้เข้ากับยุคสมัย เพื่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในทางที่ดีขึ้นและมีประสิทธิภาพมากกว่าเดิม

บรรยายพิเศษ
เรื่อง “วิกฤตศรัทธาแก้ได้ด้วยพุทธศาสน์”

“Overcoming the Crisis of Faith with Buddha’s Teachings”



พระราชวัชรคุณบัณฑิต, รศ.ดร. รองอธิการบดี
Ven. Assoc. Prof. Dr. Phra Rajvajakhunbudit
Vice-Rector for Nakhon Ratchasima Campus

บทคัดย่อ

สาระสำคัญจากการบรรยายพิเศษนี้นำเสนอแนวทางการจัดการ “วิกฤตศรัทธา” ในพระพุทธศาสนา ท่ามกลางกระแสการเปลี่ยนแปลงของสังคมและสื่อดิจิทัล โดยวิเคราะห์ปัญหาออกเป็น 3 มิติหลัก ได้แก่ วิกฤตความประพฤติ วิกฤตความรู้สึกละแวก และวิกฤตภาพลักษณ์ของนักบวช โดยถอดบทเรียนจากพุทธวิธีการเผยแผ่ศาสนาในสมัยพุทธกาล ที่ทรงใช้ยุทธศาสตร์การเข้าถึงกลุ่มเป้าหมายอย่างเป็นระบบ และเสนอแนวทางแก้ไข โดยใช้หลัก “พุทธศาสน์” หรือ “ไตรสิกขา” (ศีล สมาธิ ปัญญา) เพื่อฟื้นฟูความเชื่อมั่น โดยเน้นการสำรวจตามหลักโอวาทปาฏิโมกข์ และการสร้างความร่วมมือระหว่างพุทธบริษัทสี่ในการปกป้องและรักษาศรัทธาให้มั่นคง

คำสำคัญ: พุทธศาสน์, ไตรสิกขา, ยุทธศาสตร์การเผยแผ่, วิกฤตศรัทธา

Abstract

The key message from the special lecture focused on guidelines to resolving the "Crisis of Faith" in Buddhism amidst contemporary social changes and digital trends. It analyzes the issue through three primary dimensions: crises in conduct, perception, and the public image of the clergy. Drawing lessons from the Buddha's original propagation methods—which utilized systematic outreach strategies, by proposing "Buddha's Teaching" or the "Triple Training" (Sila, Samadhi, and Panna) as a framework for restoring confidence. The focus is placed on mindful restraint according to the Ovadapatimokkha principles and fostering collaboration among the four Buddhist assemblies to sustainably safeguard and restore faith.

Keywords: Buddha's Teaching, Crisis of Faith, Propagation Strategy, Triple Training

บทนำ

ท่านผู้ทรงคุณวุฒิ ท่านผู้บริหาร คณาจารย์ เจ้าหน้าที่ ท่านผู้มีเกียรติ ฝ่ายบรรพชิตทุกท่านและฝ่ายคฤหัสถ์ทุกคน ในนามของวิทยาเขต นครราชสีมา กราบขอบพระคุณพระเดชพระคุณอธิการบดี มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เป็นอย่างยิ่ง ที่พระคุณท่านได้เมตตามากล่าวเปิดโครงการและบรรยายพิเศษฝากข้อคิด มุมมอง ซึ่งเราสามารถที่จะนำไปขยายผลต่อเนื่อง และนำมาถก มาอภิปราย ในแวดวงแห่งการวิจัย และการสัมมนาทั้งในครั้งนี้และครั้งต่อไป

วันนี้ทางผู้จัดได้นำปัญหาที่เกิดขึ้นในสังคมปัจจุบันมาสู่เวทีนี้ เพื่อให้ผู้บรรยายได้ทำหน้าที่เป็นกระจกเงาส่องสะท้อน เพื่อให้เกิดการรับฟัง และก็ได้โต้แย้ง วิพากษ์วิจารณ์ ในหัวข้อ “วิกฤตศรัทธาแก้ได้ด้วยพุทธศาสนา” พุทธศาสนาก็คือพระพุทธศาสนานั่นเอง ถ้าพุทธศาสตร์จะเป็นศาสตร์ใหญ่ศาสตร์หนึ่งเช่นเดียวกับวิทยาศาสตร์หรือแพทยศาสตร์ หัวข้อบรรยายวันนี้เกี่ยวกับวิกฤตศรัทธา ไม่ใช่มีเฉพาะในเรื่องของศาสนา วิกฤตนั้นเกิดขึ้นทุกด้าน ทุกศาสตร์ วิกฤตเศรษฐกิจ วิกฤตความมั่นคง วิกฤตด้านอาหาร หลาย ๆ เรื่องที่โลกเราประสบอยู่ ณ ขณะนี้ และก็ก่อนหน้านี้ และก็จะยังมีในภายภาคหน้า ถ้าเราย้อนหลังไปไม่กี่ไกลมากก็ได้ ย้อนไปสัก 1,000 ปี 1,000 ปี ก็คือมีอายุมากกว่าการจัดตั้งประเทศไทยขึ้น ประเทศชาติและสังคมทุกสังคมก็มีวิกฤต มีความขัดแย้ง มีปัญหาข้าวยากหมากแพง มีปัญหาโรคระบาด ล้วนแล้วแต่มีวิกฤตทั้งนั้น คำว่าวิกฤต คือ ความไม่สงบสุขอย่างรุนแรง จึงเรียกว่าวิกฤต เช่น ถ้าหากว่ามีกลุ่มชน หรือจะเป็นเด็ก เป็นผู้ใหญ่ ต่อยกัน ชกกัน อันนี้ไม่ถึงกับวิกฤตหรอก เพราะมันแก้ได้ไม่ยาก แต่คำว่าวิกฤตเนี่ย มันกระทบทั้งประเทศชาติ ทั้งสังคมเลย

หลักศรัทธาของพระพุทธเจ้า

ศรัทธาในความหมายที่พระพุทธเจ้าท่านตรัส ก็คือ มีความเชื่อมั่นในพระปัญญาตรัสรู้ มีความเชื่อมั่นในหลักของกรรม การเวียนว่ายตายเกิด มีความเชื่อมั่นเรื่องการทำสิ่งใดไว้ ผลย่อมมี และมีความเชื่อในการสร้างคุณงามความดี บุญคุณของบิดามารดามีจริง ๆ อันนี้คือตามหลัก แต่วิกฤตที่เกิดขึ้นกับพระพุทธศาสนา (ในประเทศไทย) คือเราจะไปพูดกว้างทั้งโลกคงจะพูดไม่ได้ เพราะยิ่งพูดกว้างเท่าไร การแก้ปัญหาก็ยากขึ้นเท่านั้น เหมือนยกตัวอย่างว่า ประเทศในโลกเจอวิกฤตโควิด คือโรคระบาด ซึ่งไม่สามารถที่ใครจะรับมือได้ในช่วงต้น ๆ เพราะเครื่องมือที่จะรับมือจะมันไม่พอ ต้องยกตัวอย่างให้ท่านทั้งหลาย ได้เข้าใจตรงกันก่อนว่า วิกฤตที่เรียกว่าวิกฤตเนี่ย อย่างระดับโควิดคือไม่มีพรมแดน เกิดที่หนึ่งแล้วส่งผลกระทบไป ถ้ากล่าวหาว่าทั้งโลกก็น่าจะไม่ผิด วิกฤตครั้งนี้ใหญ่หลวง ซึ่งโลกไม่เคยมีมาก่อน ไม่เคยมีมาเลยในรอบ 100 ปี 200 ปีนี้ ที่เครื่องบินบนฟ้าไม่มีสักลำ ไม่มีใครห้ามได้ ไม่มีใครออกกฎหมายได้ แต่พอโควิดเกิดขึ้น ทั้งโลกไม่มีเครื่องบินบนฟ้าแม้แต่ลำเดียว ประการต่อมาผู้คนเจ็บป่วยล้มตาย ยาไม่เพียงพอ ผลิตยา ผลิตวัคซีนไม่ทัน กระทบโครงสร้างการเดินทาง การคมนาคม กระทบโครงสร้างเรื่องการศึกษาเล่าเรียน กระทบเรื่องรายได้ เรื่องอาชีพมากมาย อันนี้คือมองได้ชัดว่าวิกฤต ที่นี้พอเรามองในมุมของศรัทธา เรามาชูช่วยกันมองซิว่า ปัจจุบันเราวิกฤตขนาดไหน วิกฤตตรงไหน ยกตัวอย่างที่ 1 ก่อน ประเทศไทยเป็นประเทศที่คนจำนวนมาก พลเมืองจำนวนมาก นับถือพระพุทธศาสนา อันนี้เป็นข้อเท็จจริงซึ่งยอมรับกันโดยทั่วไป ประเทศไทยเป็นประเทศที่มีเสรีภาพมากที่สุดในเรื่องศาสนา ทุกศาสนาสามารถเผยแผ่ได้ ทั้งเรื่องตีพิมพ์ ทั้งเรื่องประชาสัมพันธ์ผ่านสื่อต่าง ๆ มีกฎระเบียบที่ยืดหยุ่นที่สุด และที่สำคัญคือประเทศไทยไม่รังเกียจศาสนาใด ๆ เราอยู่เป็นมหาสุกกันมายาวนาน ตั้งแต่กรุงสุโขทัยเป็นราชธานี ในยุคสมัยนั้น หลักฐานก็ยังไม่ปรากฏว่ามีศาสนาอื่น ๆ เข้ามา ถ้าจะมีศาสนาหลักก็จะ มี 2 ศาสนา คือ 1. ศาสนาพุทธ 2. ศาสนาผี

เรื่องศาสนาผีนี้มีอิทธิพลรุนแรงนะ ปัจจุบันนี้เราต้องยอมรับในชนบทเกือบทั่วทุกภาค มีความเชื่อเรื่องผี ๆ เช่น ผีฟ้า ผีมอญ มีการรำแก้บน มีการไหว้ปู่ตาบ้าน คือศาลพระภูมิที่อยู่ในหมู่บ้านนั้น ๆ โดยเฉพาะทางภาคอีสานเนี่ย พอถึงเดือน 6 มาเนี่ย ต้องมีการเลี้ยงผีปู่ตาบ้าน ซึ่งก็ไม่ว่าอะไร แต่มีความเชื่อในใจว่า ผีเหล่านี้ยังมีอยู่ ผีฟ้าผีฟ้อนก็ยังอยู่ อันนี้ในกรุงเทพฯ ในยุคนั้นมี 2 ศาสนาควบคู่กันไป แต่ไม่ขัดแย้งกัน ท่านผู้เข้าร่วมสัมมนาลองศึกษาดูว่า ศาสนาพุทธเผยแผ่ไปที่ใด ไม่เคยขัดแย้งกับศาสนาที่มีอยู่

กลยุทธ์การเผยแผ่ของพระพุทธเจ้า

พระพุทธองค์ตรัสในเรื่องของนักบวช คือพระภิกษุผู้เป็นพุทธสาวก เปรียบเทียบชัดเจนว่า ให้พระภิกษุเนี่ยเข้าไปสู่ชุมชน เข้าไปสู่ตระกูล เหมือนแมลงภู่แมลงผึ้งเข้าสู่สวนดอกไม้ ดอกก็ไม่ชอกช้ำ ผลก็ไม่ชอกช้ำ ต้นก็ไม่ชอกช้ำ รากก็ไม่ชอกช้ำ นอกจากไม่ชอกช้ำแล้ว ยังผสมเกสรดอกนั้นดอกนี้ เกิดผลเป็นเมล็ด เป็นผลที่สมบูรณ์ สามารถจะเกี่ยวได้ การไปสู่ตระกูลก็มีลักษณะอย่างนี้ อันนี้คือเปรียบเทียบ ศาสนาพุทธเข้าไปสู่ตระกูล เข้าไปสู่ชุมชน เข้าไปสู่ประเทศ แม้ศาสนาพุทธจะเผยแผ่มาถึง 200 ปี 300 ปี 500 ปี หลังจากพระพุทธเจ้าปรินิพพานแล้ว สิ่งหนึ่งที่ศาสนาพุทธไม่เคยมีคือ สงคราม ศาสนาพุทธไม่สนับสนุนสงครามทุกกรณี สนับสนุนสันติภาพ สนับสนุนความสงบสุข ไม่ว่าคนนั้นจะเป็นคนเชื้อชาติใด ภาษาใด ผิวสีอย่างไร ศาสนาพุทธยอมรับหมด ถ้าเรามองการทำงานของพระพุทธองค์และพระสงฆ์สาวกในครั้งพุทธกาล เราจะเห็นภาพชัดเจนว่า พระพุทธเจ้านั้น อันดับแรกในยุคต้น ๆ สัก 10 ปีแรก เนี่ย พระพุทธเจ้าของเราเนี่ย ถ้าใช้ศัพท์ของทหาร พระองค์ทรงมีกลยุทธ์ ที่สำคัญที่สุดคือ ยึดจิตใจของพระราชา เจ้าแคว้น เช่น โปรดพระเจ้าพิมพิสาร ราชจอมชนคมมคร โปรดเป็นพระอริยบุคคล ยึดจิตใจของราชวงศ์เมืองหลวง แคว้นวัชชี เมืองหลวงโกสัมพี ได้จิตใจของเจ้าเมืองทั้งหลาย เจ้ามัลละ พระเจ้าปเสนทิ พระเจ้าอุเทน พระเจ้าจันทปโปต พอดีพระราชาแล้ว อมาตย์ราชมนตรีทั้งหลายก็เลื่อมใสตามมา นี่คือกลยุทธ์ที่พระพุทธองค์นั้นได้นำมาใช้ นำมาเป็นรูปแบบบูรณาการ ถ้าเปรียบในปัจจุบันก็คือ ผู้ปกครอง พระราชา คณะรัฐมนตรี กฎหมายต่าง ๆ ซึ่งพระพุทธศาสนาอยู่ร่วมกับฝ่ายบ้านเมืองฝ่ายปกครองนี้ได้อย่างสงบสุข

ประการต่อมา พระพุทธเจ้ามีกลยุทธ์ ได้นักการศึกษา ได้นักวิชาการ ที่สำคัญที่สุดก็คือ ได้อรุเวลกัสสปะ นทีกัสสปะ คยากัสสปะ ซึ่งเป็นระดับเจ้าลัทธิ ไม่ใช่เป็นระดับธรรมดาสามัญ ไม่ได้เป็นปัจเจกชน นักบวชบางกลุ่ม พระพุทธเจ้าวิจัยแล้วว่าไม่ควรไปยึด เพราะยึดคงยึดไม่ได้ ในกรุงราชคฤห์ก็มีเจ้าลัทธิยิ่งใหญ่หลายลัทธิ แต่พระองค์นั้นมองแล้วว่าไม่สามารถที่จะยึดจิตใจท่านเหล่านี้ได้ เพราะมีความยึดมั่นถือมั่น มีความเชื่อมั่น ยกตัวอย่างเช่น ท่านสญชัยปริพาชกเนี่ย ซึ่งพระสารีบุตร พระโมคคัลลานะ เคยไปบวชไปศึกษาในสำนักนี้ เมื่อพบพระอัสสชิแล้ว พระสารีบุตรบรรลุปะเป็นพระโสดาบัน ไปถ่ายทอดให้เพื่อนฟัง คือพระโมคคัลลานะกับบรลูอีก แล้วพาบริวารลูกศิษย์ไปชวนอาจารย์ไปเฝ้าพระพุทธเจ้า ซึ่งไม่ได้อยู่ไกลเลยนะ ไม่ได้เดิน ไม่ได้ขึ้นรถ แต่จะเดินไปวัดพระเวฬุวัน อาจารย์สญชัยไม่ไป นอกจากไม่ไปแล้ว ยังถามว่า คุณก่อนพอทั้งสอง ก็แลคนโง่กับคนฉลาดเนี่ย อันไหนมากในโลก ทั้ง 2 ท่านก็บอกว่า คนโง่นะมาก คนฉลาดนะน้อย ท่านสญชัยบอกเลยว่า ท่านพอทั้งสองไปเถอะ ไปหาพระพุทธเจ้าเถอะ เราจะอยู่กับพวกคนโง่เนี่ย มันเสี่ยงข้างมาก ได้จำนวนเยอะ ไม่ยอมไป นอกจากไม่ไปแล้วยังประกาศศกดาเดช “อันตัวเราเนี่ยเหมือนจะเช้อยู่ในบึง จะให้หลุดตัวไปอยู่ในตุ่มทำไม่ได้” เห็นไหมครับว่าเจ้าลัทธิทั้งหลายมีความสำคัญ พระพุทธองค์นั้นใช้กลยุทธ์ยึดจิตยึดใจ ได้นักการศาสนา ได้นักวิชาการเหล่านี้มาเป็นพุทธสาวก ต่อมาได้ันักธุรกิจ ก็คือได้บรรดาเศรษฐีทั้งหลาย เอ่ยชื่อเศรษฐีมีทุกเมืองแล้วเศรษฐีนี้แหละคือความมั่นคงของทุกศาสนาที่ว่าได้ เพราะศาสนานั้นมีองค์ประกอบหลายองค์ประกอบ ไม่ใช่มีเฉพาะเรื่องคำสอนอย่างเดียว สุดท้ายพระพุทธเจ้าเลิกวรรณะ ไม่ยึดติดวรรณะ ทุกคนสามารถที่จะเข้ามาบวชได้ ไม่มีวรรณะกษัตริย์ พราหมณ์ แพศย์ ศูทร นอกจากนั้นยังวางหลักเกณฑ์ใหม่ ชนิดว่าวางสิ่งที่เขา

เชื่อมาเดิมนะ คือใครบวชก่อน ศูทรบวชก่อนศูทรก็เป็นกันเฒ่า คือมีอายุพรรษามากกว่า กษัตริย์มาบวชทีหลัง พราหมณ์มาบวชทีหลัง ก็ต้องเคารพในวรรณะศูทรที่บวชก่อนนั้น และไม่นับอายุจริง อายุจริงไม่เกี่ยว นับอายุการบวช ขึ้นผู้ที่บวชก่อนย่อมได้รับการเคารพจากผู้ที่บวชภายหลังแม้ว่าอายุจริงจะมากกว่า

ด้วยกลยุทธ์ของพุทธองค์ที่นำมาใช้นี้ ประการว่าภายใน 5 ปีแรก ศาสนาแพร่หลายขยายไปอย่างรวดเร็ว ได้หลายประเทศ ตรัสรู้แล้วทรงวิจย 7 สัปดาห์ เพื่อจะเผยแผ่ 45 ปี ที่เล่าเรื่องนี้ ถ้ายึดเรื่องนี้ให้ท่านผู้เข้าร่วมสัมมนาฟัง เพื่อชวนท่านมองการทำงานของพระพุทธเจ้าในมุมพระพุทธเจ้า ไม่ใช่มุมผู้วิเศษ ผม/อาตมาได้แสดงทัศนะในหลายเวทีว่า เราย่อมมองพระพุทธเจ้าคือผู้วิเศษ เพราะพระพุทธเจ้าไม่ประสงค์ให้มองเช่นนั้น หลักฐานที่บ่งชี้คือไม่สรรเสริญการแสดงฤทธิ์ มีหลักฐานปรากฏชัดเรื่องปิณฑิลการทวาร ท่านเหาะไปเอาบาตร พระองค์ทรงตำหนิ ชี้ให้เห็นว่า พระองค์นั้นทำงานแบบมนุษย์ และให้ลูกศิษย์ของพระองค์ซึ่งเป็นพระอรหันต์สาวกเนี่ยทำตามได้ เดินเท้าจากตำบลอุรุเวลาเสนานิคม คือพุทธคยาปัจจุบัน ไปเมืองพาราณสี แทนที่จะเหาะไป ใช้เวลาไม่ถึง 2 วินาที ไม่เหาะครับ เดินไป เดินทำไม เพื่อเป็นแบบอย่างแก่ลูกศิษย์ของพระองค์ พุทธองค์นั้นทรงจัดตารางงานวันละ 5 เวลา เป็นตารางงานมาตรฐาน เหมาะแก่ผู้บริหาร คณาจารย์ เจ้าหน้าที่ นิสิต เอาทำตามได้ครับ มีตารางเบ็ดเสร็จเลย ตอนเช้าวิจยสังคัมด้วยการบิณฑบาต บิณฑบาตไม่ได้มุ่งข้าวอย่างเดียวครับ แต่มุ่งดูกับข้าว ดูเลือกสวนไร่นา ดูท้องไร่ท้องนาเขียวข่มไหม แห้งแล้งไหม ถูนี้เขาปลูกอะไร เก็บรวบรวมข้อมูลไว้ พระสงฆ์ทั้งหลายก็ทำตาม บ่ายแสดงธรรมรับแขก พบบุคคล ยำคำประชุม ภิกษุ ภิกษุณี สามเณร ซึ่งเป็นนักบวชผู้ที่อุทิศตนถวายตน มีเวลามากกว่าคฤหัสถ์ เที่ยงคืนตอบปัญหาทวยเทพในโลกทิพย์ แล้วยังแสดงจำแนกเทพออกเป็น 3 ระดับ สมมติเทพ ก็คือ พระราชาเป็นสมมติเทพ อุปัตติเทพ ก็คือ เทวดาจริง ๆ และ วิสสุทธิเทพ ก็คือ พระอรหันต์

ใกล้รุ่ง ตรวจดูสัตว์โลก วางแผนเหมือนครูจะไปสอนนะ พระพุทธเจ้าวางแผนจะไปโปรด อาจจะมิตัวอย่างเดียว คนเดียวที่จะไปโปรด แต่ผลกระทบมันจะเกิดกับคนหมู่มาก พระองค์ก็เสด็จไป 5 ตารางงานนี้คือรูปแบบที่เราทุกคนทำตามได้ พอมาถามทุกท่านที่นั่งอยู่ในห้องนี้ ท่านมีตารางงานอย่างไรบ้าง มีตารางงานเป๊ะเหมือนพระพุทธเจ้าไหม หลายคนมีเวลาอยู่กับสื่อมีเดียไร้สาย แต่ไม่เคยเปิดอ่านพระไตรปิฎกเลย แต่รู้เรื่องทั้งโลกที่อยู่ในไอ้สื่อสารมีเดีย มือถือเล็ก ๆ แต่ไม่เคยอ่านพระไตรปิฎกสักวันเดียวเลย ผม/อาตมากำลังเสนอ มุมมองให้ดูว่า พระพุทธองค์นั้นทรงทำงานแบบมนุษย์ เมื่อได้จิตใจคน 4 กลุ่มในสังคัมแล้ว คือได้นักปกครอง ได้นักวิชาการ ได้นักธุรกิจ ได้มหาชนคนหมู่มากที่มีอาชีพเกษตรกร อาชีพฐานรากของสังคม ซึ่งทุกประเทศมีจำนวนเกิน 70% ขึ้นไปนะครับ แล้วก็วางกลยุทธ์ในเรื่องคำสอน ออกพรรษาแล้ววางยุทธศาสตร์ 3 เรื่อง รับสั่งชัดเจนเลยครับ พระเดินทางไปเนี่ย ขอให้ไปทางละองค์ แยกกันไป โดยมีพันธกิจ 3 เรื่อง:

1. พุทฺชนฺทิตายะ ไปเทศน์ยังงักก็ได้ ไปสอนยังงักก็ได้ ให้ผู้ฟังได้รับประโยชน์ แล้วก็แจกแจงประโยชน์ประโยชน์โลกนี้ ประโยชน์โลกหน้า และประโยชน์สูงสุด

2. พุทฺชนฺสุขายะ ให้ผู้ฟังได้รับความสุข สุขกาย สุขใจ สุขเพราะมี สุขเพราะไม่มี

3. โลกาณํกัมปายะ อย่าตัดช่องน้อยแต่พอตัว อย่าทิ้งโลก ให้อนุเคราะห์โลก

เห็นไหมครับว่าพระพุทธเจ้าทำงานแบบมนุษย์และที่สำคัญคือไม่ใช่ทฤษฎี ในแวดวงวิชาการ ทฤษฎีเยอะนะครับ วิทยานิพนธ์หนา 300 หน้า ถามว่าวิทยานิพนธ์นั้นเราได้นำมาใช้ก็เปอร์เซ็นต์ครับ งานวิจัยที่เราเขียนกันขึ้นมาเนี่ย เราค้นกันขึ้นมา ค้นหนักมากนะครับเรื่องงานเขียน งานวิจัยที่เป็นงานที่ใช้วิธียะอุตสาหะมากมายก่ายกอง ทำอย่างไรเราจะเอาปัญญาที่เขียนมาใช้ในชีวิตประจำวัน เหมือนอย่างพระพุทธเจ้าเอามาใช้ในชีวิตประจำวันของผู้คน หลังจากได้คณะทำงาน 60 องค์พระอรหันต์ พระองค์ก็บอกเลยว่า เราจะพากลับไปที่อุรุเวลาเสนานิคม เป้าหมายคือยึดชฎิล 3 ฟัน้องพร้อมด้วยบริวาร ไปเทศน์ทีละคน ทีละคน ไม่ไหวแล้วเหนื่อย ถ้ายึดอาจารย์ทั้ง 3 บริวาร 1,000 ก็ยึดหัวเมืองได้แล้ว นโยบาย ปาล้อมเมือง พาพระอรหันต์ 1,003

องค์เข้าสู่สมณรัฐ คือกรุงราชคฤห์ ไปโปรดพระเจ้าพิมพิสาร ผลก็คือ พระราชาพาบริวารมาเฝ้า 120,000 คนฟังธรรมพร้อมกันจบ เมื่อพระราชาบรรลุธรรม อำมาตย์ราชมนตรีบรรลุลุทธิธรรม การทำงานก็ง่ายเข้า ระดับประชุมระดับคณะรัฐมนตรีเลื่อมใสศรัทธาแล้ว พระราชาได้ถวายอารามซึ่งมีความกว้างขวางเพียงพอต่อการพำนักอาศัยอยู่ ต่อมาถึงวันขึ้น 15 ค่ำ เดือน 3 ได้จัดประชุมสมณานาใหญ่ วางทั้งหลักการ อุดมการณ์ วิธีการ ให้กับพระสงฆ์ที่จะไปทำงานในภายภาคหน้า

หลักการสำคัญของพระสงฆ์ปฏิบัติ

อะไรคือหลักการ อะไรคืออุดมการณ์ อะไรคือวิธีการที่พระสงฆ์ปฏิบัติมาถึงทุกวันนี้ ที่พระพุทธองค์ทรงแสดงในวันประชุมใหญ่ 6 ประการ

1. อนุปวาโท พระพุทธเจ้าไม่ให้สรรเสริญการกล่าวร้าย จันในสังคมพุทธศาสนาจึงไม่มีการกล่าวร้ายเสียดสี ดังนั้นใครก็ตามไม่ว่าจะเป็นพระเป็นโยม ถ้ากล่าวร้าย กล่าวเสียดสีนะ แสดงว่าสวนทางพระพุทธเจ้า พระพุทธเจ้าไม่สรรเสริญ ไม่ยกย่องครับ แต่พระพุทธเจ้ายกย่อง Peace คือสันติ เพราะว่าการกล่าวร้ายเสียดสี การหมิ่นประมาทเนี่ย มันนำมาถึงความแตกแยก ซึ่งขณะนี้สังคมหลายสังคมนะครับ เป็นข้อมูลเท็จ สื่อบางสื่อในหลาย ๆ กลุ่มสื่อ ยกตัวอย่างเช่น ภาพ AI สร้างพระสงฆ์ แม้กระทั่งสร้างพุทธรูปให้เดินได้ อันอื่นเดินได้ไม่เอามาทำ พุทธรูปลุกเดินได้อย่างเจี๊ย ถ้าแค่เดินก็ไม่เสียหายอะไรละครับ แต่ถ้าว่าผิดถึงขนาดว่าคนแต่งกายนุ่งห่มครองจีวรติดกีตาร์ กอดผู้หญิงอย่างเจี๊ย ภาพลักษณ์มันก็เสีย อย่างนี้ คือ อนุปวาโท พระพุทธเจ้าไม่สรรเสริญ

2. อนุปฆาโต ไม่ใช่กำลัง ศาสนาพุทธไม่ใช่กำลัง ไม่ส่งเสริมการใช้กำลัง

3. ปาฏิโมกขสังวร แม้เคร่งครัดก็ไม่โจมตีคนที่หย่อนกว่า เคารพในความเป็นเขา การรักษาศีลของตนเคารพคนอื่น

4. มัตตัญญูตา จะ ภัตตสมิง มีประมาณ การรู้จักประมาณ การนำมาใช้ประยุกต์กับชาวบ้านได้

5. ปันตัญญะ สะยาสะนัง ที่อยู่ที่พำนักสงบสงัด ไม่ฟุ้งเฟ้อ

6. อธิจิตเต จะ อาโยโค หมั่นทำความเพียร ความเพียรนี้เป็นวิธีการซึ่งพระท่านนำมาใช้สืบต่อมาจนถึงทุกวันนี้ ส่วนจะใช้ได้มากใช้ได้น้อยอย่างไร ก็ขึ้นอยู่กับกำลังใจของแต่ละคน

หันกลับมามองพระบรมศาสดาว่า ทำไมพระองค์จึงทำงานได้ผล แล้วเมื่อมีวิกฤตเกิดขึ้น พระองค์แก้อย่างไร วิกฤตไม่ได้เกิดวันนี้ นะครับ วันโน้นก็เกิดครับ วันที่พระองค์ยังทรงพระชนม์อยู่ และมีหลายวิกฤตที่หนักหน่วงหนักถึงขนาดว่าพระองค์ลงไปเองยังแก้ไม่ได้ ต้องใช้วิธีที่เด็ดขาด วิกฤตหนึ่งก็คือ วิกฤตพระทะเลาะกัน พระทรงวินัยก็เรียกว่า พระวินัยธร พระที่เทศน์ก็เรียกว่า พระธรรมธร ทะเลาะกันไม่ใช่เรื่องใหญ่เลยนะ ทะเลาะเรื่องนาราดส่วนตัวตัวเอง แต่ทะเลาะรุนแรงตลอดถึงชาวบ้านก็ทะเลาะด้วย เทวดาก็ทะเลาะด้วย แบ่งข้างกัน พระพุทธเจ้าเสด็จไปห้าม ตรัสเรื่องราวของการทะเลาะ ยกตัวอย่างเรื่องนกกระจาบ แต่พระเหล่านี้ไม่ฟังครับ ไม่ฟัง จนพระองค์ต้องปลีกไปจำพรรษาในป่าปาลิไลยกะ มีผู้อุปัฏฐาก คือช่างปาลิไลยกะ ชาวบ้านได้รับผลกระทบไม่ได้พบพระพุทธเจ้า โกรธแค้นพระเหล่านี้ พวกกันคว่ำบาตร คำว่าคว่ำบาตรนี้มีเป็นคำเปรียบเทียบ คือบาตรปกติจะหงาย คือหมายความว่าชาวบ้านจะใส่บาตรให้ พระเดินออกไปปัสก็ได้อาหารแล้ว แต่ชาวบ้านพวกนี้คว่ำบาตร คือไม่ใส่บาตร ที่นี้เป็นโง่ละครับ ไม่มีหุ้มนะครับ ไม่มีธูปเทียนครับ ร้านอาหารไม่มีขายนะครับ ผลสุดท้ายปรองดองสามัคคีกัน เข้าไปหาญาติโยม โยม อาตมาทั้งหลายคืนดีกันแล้วนะ ให้ใส่บาตรเถิด ชาวบ้านเย็นใจจนใจว่า ยังไม่ใส่ จนกว่าท่านจะไปขอขมาต่อพระพุทธเจ้า ออกพรรษาแล้ว กลุ่มพระทะเลาะกันนี้ก็ต้องเดินทางจากเมืองโกสัมพีไปวัดพระเชตุวัน ก็หลายร้อยกิโลเมตรอยู่ ไปแล้วชาวบ้านก็ยังโจมตียังด่าอยู่พอสมควร นี่คือตัวอย่าง วิกฤตที่เกิดขึ้น พระองค์ก็เจอวิกฤตมาแล้ว

วิกฤตศรัทธา 3 ประการ

วิกฤตที่ข้าวยากหมากแพงเกิดที่เมืองไพศาลี แคว้นวัชชี ฝนไม่ตกมา 7 ปี 7 เดือน 7 วัน พระองค์ก็เสด็จไปโปรดนะ วิกฤตเหล่านั้น ต่อมาบ้านเมืองก็สงบสุข ทีนี้มาถึงหัวข้อครับ มาถึงหัวข้อที่ทางผู้จัดได้นำขึ้นมาว่า วิกฤตศรัทธา แก่ได้ด้วยพุทธศาสนา ศรัทธาในที่นี้ต้องเจาะจงเลยครับว่าเป็นวิกฤตกับพระ เป็นวิกฤตกับนักบวช ไม่ใช่วิกฤตที่ชาวบ้านมีต่อชาวบ้าน เท่าที่ผม/อาตมาประมวลจากงานวิจัยเอง มีอยู่ 3 เรื่อง 1. วิกฤตความประพฤตินักบวช 2. วิกฤตความรู้สึกต่อนักบวช และ 3. วิกฤตภาพลักษณ์ของนักบวช

การแก้ไขใช้เป็นหน้าที่ของใคร เป็นหน้าที่ของทุกคน เหมือนอย่างปัญหาที่เกิดขึ้นในประเทศชาติ บ้านเมือง ไม่ใช่เป็นภาระหน้าที่ของรัฐบาลอย่างเดียว ไม่ใช่เป็นภาระหน้าที่ของใครคนหนึ่งอย่างเดียว แต่เป็นภาระเป็นหน้าที่ของคนในประเทศทั้งหมด ดังนั้นวิกฤตที่เกิดขึ้นที่ว่าแก้ไขด้วยพุทธศาสนาเนี่ย ก็ต้องช่วยกันแก้ทั้งหมด พระก็แก้ไขไม่ได้ครับ โยมก็แก้ไขไม่ได้ ใครก็แก้ไขไม่ได้ แต่ต้องร่วมมือกันแล้วทั้งหมด วิกฤตมันถึงแก้ไขได้ครับแต่ไม่จบนะ ไม่ใช่ว่ามันจะไม่เกิดขึ้นอีก มันยังจะเกิดขึ้นอีกเรื่อยไป

วิกฤตแรก คือ วิกฤตความประพฤติ เราก็ต้องยอมรับตรง ๆ ว่า พระสงฆ์ พ.ศ. นี้กับพระสงฆ์ครั้งพุทธกาลนั้น มีความเป็นอยู่แตกต่างกันอย่างชัดเจน เพราะบริบททางสังคมไม่เหมือนกัน บริบททางสังคมในยุคโน้นไม่มีสื่อสารมิตเดีย การคมนาคมใช้เดินเป็นหลัก ดังนั้นพระสงฆ์ก็จึงโยกย้ายไปเรื่อย เมื่อโยกย้ายไปเรื่อยสมบัติก็ไม่มี เครื่องใช้ไม่มีอะไร ถ้ามีไปไม่ได้ พระรุ่งพระรัง แต่พระสงฆ์ปัจจุบันนี้อยู่ในเมือง อยู่ในบ้าน อยู่วัดป่า เมื่ออยู่ก็มีกุฏิ มีห้องที่ตนเองอยู่ มีกุฏิเป็นหลัก ๆ ที่ตนเองอยู่ มีหน่วยงานที่ตนเองรับผิดชอบ เหมือนครูบาอาจารย์ที่ปฏิบัติหน้าที่ในมหาวิทยาลัยสงฆ์เนี่ย ก็มีคณะที่ตนเองรับผิดชอบ มีภารกิจหลักสูตรวิชาที่ตัวเองรับผิดชอบ งานการใช้ชีวิตก็จึงแตกต่างจากครั้งพุทธกาล ทีนี้ถ้าหากประพฤติแบบเดิมทำได้ไหม? ได้ครับ รักษาศีลของตนเอง ซึ่งตนรู้แล้วว่าศีลคืออะไร พระทุกรูปรู้หมดนะครับว่าศีลคืออะไร แล้วก็ปฏิบัติตามศีลนั้นแหละ ปฏิบัติตามหลักศีลวินัยเป็นอย่างไร ปฏิบัติตามนั้น

การปฏิบัติไม่ได้ปฏิบัติให้ใครเห็น ไม่ใช่ปฏิบัติให้คนยกย่องหรือไม่ยกย่อง แต่ปฏิบัติคือความเป็นพระ รักษาความเป็นพระ รักษารูปแบบรูปลักษณ์ความเป็นพระ ขรรวาสประพฤติได้แต่สงฆ์ประพฤติไม่ได้ เช่น ทานอาหารหลังเที่ยงไปแล้ว ชาวบ้านทานได้แต่พระทานไม่ได้ ทำไม่จึงทานไม่ได้ เพราะพระพุทธรูปได้บัญญัติวินัยไว้ เรื่องอาหารเนี่ย ความจริงถ้ามองตรง ๆ พระพุทธรูปไม่ได้มองเรื่องความเสียหาย แต่มองในเรื่องความลำบากของสังคม ถ้าชาวบ้านจะต้องใส่บาตรพระตอนเช้า 17:00 น. มาใส่บาตรอีก สังคมลำบากครับ รายได้ก็ต้องจ่ายเพิ่ม พระสงฆ์ก็มีความประพฤติไม่แตกต่างอะไร พุดง่าย ๆ เป็นศัพท์สมัยใหม่คือ ไม่มีจุดขาย อะไรก็เหมือนชาวบ้านทั่ว ๆ ไป ก็ผลอ ๆ ชาวบ้านก็จะมองไม่เห็นคุณค่าความสำคัญอะไร แล้วพระองค์ก็วิจัยแล้วว่าอาหาร 1 มื้อ หรือว่าทานก่อนเที่ยงเนี่ย สามารถอยู่ได้ถึงเช้า พวกน้ำอัฐฐบาล น้ำผึ้ง น้ำอ้อย ได้บรรเทาความอ่อนล้า ความระโหยความหิวได้บ้าง บรรเทาถึงบัญญัติไม่ให้ทานอาหารหลังเที่ยงไปแล้ว นี่ก็เป็นกฎของนักบวช

ดังนั้นถ้านักบวชอยู่ในกฎนี้ อยู่ในกรอบนี้ นักบวชก็โดดเด่น คือความประพฤติสังคมก็ยอมรับว่าพระสงฆ์ทำได้ดีกว่าเรา พระสงฆ์ก็เลยโดดเด่นลอยขึ้น อันนี้เพียงเรื่องเดียว ยังมีอีกหลายเรื่องเกี่ยวกับความประพฤติ ถ้าเราไปอ่านพระไตรปิฎก พระสารีบุตรเลื่อมใสท่านพระอัสสชิ ก็ไม่ได้เลื่อมใสอะไรเลย พระอัสสชิยังไม่ได้พูดสักคำเลย ท่านเดินบิณฑบาต เดินขอข้าวครับ เรียกร้อย เดินก็งาม ไกวแขนก็งาม นั่งก็งาม งามไปหมดเลย นักบวชอุปนิสัย คือพระสารีบุตรไม่เคยเห็นมาก่อน เลื่อมใสเลยศรัทธาเลย เดินตามไป เมื่อพระเถระท่านจะนั่ง พระสารีบุตรก็ปูอาสนะให้ นั่งแล้วก็ยังไม่พูดอะไรสักคำ ท่านก็ฉันอาหาร ฉันเสร็จท่านล้างบาตร ล้างมือเห็นเป็นกาละอันสมควรแล้วจึงประนมมือถาม การประนมมือเนี่ยเป็นวัฒนธรรมอินเดียโบราณ อินเดียมีหลาย

ศาสนาแต่มีหนึ่งวัฒนธรรม ครูบาอาจารย์ที่ไปเรียนที่อินเดียจะเห็นชัดเจนว่าเรื่องการประนมมือ เรื่องการไหว้ เนีย อินเดียมีมา 5,000 ปีแล้ว คนไทยไปแสวงบุญเห็นคนอินเดียยกมือไหว้ เหมือนเราไหว้ เหมือนเราที่ไหนล่ะ เราเพิ่งเกิด 800 ปีประเทศไทย อินเดียเกิดมาเป็นหมื่นปีแล้ว เมืองพาราณสีอย่างเดียว เมืองที่รอง ศาสตราจารย์ ดร.จรัสชัย ไปอยู่เนีย เกิดมาเป็นหมื่นปีแล้วครับ เขาไหว้กันมาหมื่นปีแล้ว ถามว่า ท่านขอรับ ท่านเป็นลูกศิษย์ใคร อาจารย์ท่านสอนว่ายังไงครับ ท่านอัสสชิท่านเป็นโหรนะครับ ท่านจบโหราศาสตร์ ดูโหงวเฮ้งปั๊บก็รู้เลยว่าท่านผู้นี้ไม่ใช่คนธรรมดาสามัญ คนที่มีใบหน้าอย่างนี้ จมูกอย่างนี้ ปากอย่างนี้ ฝอยอย่างนี้ หูอย่างนี้ ไม่ใช่คนธรรมดา ท่านก็ตอบแบบปรัชญาที่ฟังแล้วเข้าใจ อุปติสสะฟังจบ บรรลุเลยครับ เข้าใจแจ่มแจ้งเลย ดังนั้นความประพฤตินักบวชเนีย มีผลอย่างมากต่อสังคม เรียกว่าเป็นที่พึ่งทางจิตทางใจ สังคมยอมรับ นักบวชตรงที่นักบวชทำได้ดีกว่าเขา ดีกว่าชาวบ้าน เรียนครูบาอาจารย์และท่านผู้เข้าร่วมสัมมนาว่า ชาวบ้านไม่ได้มองที่พระรู้อะไร ไม่ได้มองดีกรีของพระ ชาวบ้านไม่มีเงื่อนไขเลยเรื่องการจะเคารพพระ ดีกรีเจอนไขว้ติ การศึกษามาอันดับท้าย ๆ แต่ชาวบ้านมุ่งตรงไปที่ความประพฤตินักบวช กิจวัตรของพระ วัดนั้นบิณฑบาตทำวัตร กวาดวัดกวาดวา ชาวบ้านชื่นใจเลย

เพียงวันนี้จะเป็นหลวงตา หลวงพ่อ หลวงปู่ มหา เจ้าคุณ พระครู ขอให้กิจวัตร กิจกรรม กิจการ 3 อย่างนี้โดดเด่น และในบรรดาสมณทั้งหลาย โดดเด่นสมณสัญญา สมณคุณ สมณธรรม โดดเด่นอย่างนี้ก็คือ ชาวบ้านก็ยอมรับนะ ไม่ปฏิเสธ พร้อมทั้งจะถวายปัจจัย 4 บำรุงพระเจ้าพระสงฆ์ ให้ท่านอยู่ปฏิบัติธรรมได้ แต่เมื่อนักบวชเนียมีความประพฤติอันไม่ตรงกับความคาดหวังของสังคมจึงเกิดวิกฤตดังกล่าว

ประการต่อมา วิกฤตทางความรู้สึก วิกฤตทางความรู้สึกนี้ไร้ตัวตน แต่มีพลังมากและทุกวันนี้เป็นโรค มีหุนทิพย์ ตาทิพย์ โลกสื่อไร้สาย เกิดซีกโลกหนึ่ง ถึงอีกซีกโลกหนึ่งภายในเสี้ยววินาที คำว่าเสี้ยววินาทีนั้น เอา วินาทีมาแบ่งออกเป็น 16 ส่วน เสี้ยววินาทีก็คือ 1 ใน 16 นั้น จึงพอเกิด ตกกระทบเลยกระทบความรู้สึกอย่างแรง ใจเนียพอกระทบแล้วมันเจ็บ มันเจ็บมากกว่ากระทบทางกาย ครูเอาไม้เรียวมาตี ตีเหมือนกันแต่เจ็บไม่นาน แต่ถ้าครูด่านักเรียน ด่ากระทบชาติเนีย โอ้โฮ นักเรียนนั้นเจ็บ เจ็บมาก มีนักเรียนตัวอย่างคนหนึ่ง หมอฉีดยาผิด หมอฉีดยาผิดแล้วทำให้เด็กคนนั้นขาเสีย 1 ข้าง แล้วครูไปด่า โอ้ชาเป่ นักเรียนลาออกเลย ไม่เรียนหนังสือต่อเลย ประโยคเดียวครับท่าน ทำไมครูจะต้องไปใช้คำอย่างนั้น ทำไมไม่ใช้คำอื่น ก็เขามีปมด้อยอยู่แล้ว เรื่องนั้น ทำไมต้องไปขี้ไปขี้ไปอีก มันกระทบใจแล้ว ดังนั้นความประพฤตินักบวชที่ผิดตรงตาม นักบวช ก็มากระทบความรู้สึกเขาออกเป็นวงกว้าง

ความรู้สึกของชาวพุทธในประเทศไทยมี 3 ระดับ

1. ระดับที่มีความรู้ความเข้าใจพระพุทธศาสนาอย่างดี แยกแยะได้ มีกลุ่มหนึ่งแต่ไม่มาก กลุ่มนี้ผมไม่สามารถจะให้เป็นเปอร์เซ็นต์ได้ แต่ถ้าจะกันใจให้เปอร์เซ็นต์จริง ๆ น่าจะได้สัก 10% ของคนพุทธ 50 กว่าล้าน ที่เข้าใจ่องแท้เลยในพุทธธรรมคำสอน แยกแยะได้ แยกแยะความผิดความถูก แยกแยะพระทำผิดพระไม่ทำผิด แยกแยะได้ ดีว่าประมาณสัก 10%

2. ชาวพุทธกลุ่มที่สอง เป็นชาวพุทธที่มีความรู้ มีความเข้าใจคำสอนพุทธเจ้าแต่ไม่ลึกซึ้ง เข้าใจ ประเพณีวัฒนธรรม ได้ร่วมกิจกรรมต่าง ๆ กับพระศาสนา กับพระสงฆ์ กลุ่มนี้ก็น่าจะได้สัก 20% อันนี้เป็นตัวเลขเปอร์เซ็นต์ของผม/อาตมาเอง สูตรผิดก็ขออภัยนะครับ คือได้พูดแต่ตอนต้นแล้วว่า การบรรยายวิชาการนี้เป็นปลายเปิดให้ท่านโต้แย้งได้ แต่อย่าโต้แย้งด้วยคำหยาบคาย ต้องยึดหลักสันติวิธี

3. ชาวพุทธที่มีความรู้เพียงผิวเผิน 70% รู้เพียงประเพณี บวชน้ำไฟ บวชนาค ใส่ซองช่วยงานศพ ไปฟังพระสวดอภิธรรม คุยกันจ้อกแจ้กจอบแจ พระกำลังเทศน์กัมโล่นจิมโล่น เป็นสังคมกัมโล่น เป็น จิมสรณัง คัจฉามิ มากมาย กลุ่มนี้ 70% แล้วไม่รู้ลึกซึ้งอะไร ไม่รู้ลึกซึ้งอะไรแต่ก็นับถืออยู่ แต่กระทบเร็ว กระทบแรง

พร้อมที่จะลอยตามเมื่อมีข่าวคราวโจมตีพระ โจมตีศาสนา โจมตีวัด โจมตินิกบวช ยกตัวอย่างเช่น มีคนถามว่ามีพระไว้ทำอะไร คนกลุ่ม 70% นี่ก็พร้อมที่จะไหลตามทันที เพราะฉะนั้นวิกฤตความรู้สึกเนี่ย มีอยู่จริง ๆ

วิกฤตต่อมา วิกฤตภาพลักษณ์ ภาพลักษณ์เนี่ย อะไรเป็นสงฆ์ อะไรเป็นชาวบ้าน มันบอกอัตลักษณ์ชัดเจน เช่น ชาวบ้านขับรถไม่เป็นไร เพราะมันเป็นภาพลักษณ์ของชาวบ้านที่ขับรถ แต่พอนักบวชขับรถ เป็นประเด็นครับ ชาวบ้านตี๋มสุรา ผิดศีลนะ ไม่ใช่ไม่ผิด แต่สังคมไม่ประณามบ เรายังคงกับคนผิดศีล คนตี๋มสุราเรายังตี๋ม เรายังยกย่องเชิดชู ไม่ได้เป็นเรื่องเลวทรามอะไร แต่อินเดียไม่ได้ อินเดียเนี่ยใครตี๋มสุราในที่สาธารณะเขาถือว่าเลวทราม แต่คนภายในที่สาธารณะไม่มีใครตำหนิ ไม่มีใครว่า ขับถ่าย ใช้ภาษาสุภาพก็คือชี้ ชี้ไม่ใช่คำหยาบ ท่านผู้ฟังจะไปหาว่าพระพูดหยาบ ชี้อ่า เพราะชี้ถ้าไม่มีใครพูด อัจฉริยะตา ชี้อู ก็ไม่เห็นมีใครพูด อัจฉริยะหู ชี้อู ชี้อู เห็นไหมครับ แต่คนมาเจาะจงกับการขับถ่ายว่าพูด ชี้อู ไม่ได้ อินเดียขับถ่ายหรือชี้ก็ยังทำเปิดเผย ไม่มีใครตำหนิไม่มีใครว่าอะไรในยุค 20 ปีที่แล้ว พระไทยก็ไปศึกษาอินเดียจำนวนมาก เข้าเราจะได้เห็นคนเป็นคนชาติเดียวครับที่นั่นชี้เป็นกลุ่ม ๆ ชี้อูไปคุยไป หนึ่งหนึ่ง ๆ มีความสุขครับท่าน แต่เราไม่เห็นคนตั้งวงตี๋มสุราเลยนะทั้งประเทศ การตี๋มสุราต้องหลบ ๆ ซ่อน ๆ แต่การขับถ่ายทำอย่างยิงยวด ปิดประตูลงอย่างดีเหมือนเราเข้าห้องน้ำปิดประตูลงอย่างดีนี่แหละ

เพราะฉะนั้นภาพลักษณ์ของนักบวชจึงเป็นภาพลักษณ์ที่มีผลกระทบสูง ดังนั้นนักบวชต้องคิดเสมอว่าเราคือบุคคลสาธารณะ เราคือองค์กร องค์กรคือเรา เวลาเขาตำหนิ เขาไม่ได้ตำหนิพระ ก. พระ ข. แต่เขาตำหนิ วัดนั้นวัดนี้ จังหวัดนั้นจังหวัดนี้ ยกตัวอย่างเช่นบ สมมติว่าสื่อพาดหัวข่าว พระโคราชเมาแป๊ะ คำว่าพระโคราชเมาแป๊ะหมดเลยนะ ทั้งจังหวัด มีเป็นหมื่นรูป เราก็ก็นำสื่อไม่ได้ เพราะสื่อก็มีหน้าที่นำเสนอครับ ผม/อาตมาไม่เคยตำหนิสื่อเลย เพราะสื่อเขามีหน้าที่นำเสนอเพื่อให้สังคมได้ช่วยกันตรวจสอบ ฝ่ายกฎหมายบ้านเมือง ฝ่ายผู้ปกครองสงฆ์ ร่วมกันตรวจสอบ วิกฤตเกิดขึ้นจากความประพฤติ ความรู้สึก และภาพลักษณ์ ส่วนศรัทธานั้นก็คือ พอวิกฤตเกิดขึ้นปั๊บ ศรัทธาก็นั่นแน่นคลอนแคลน

แนวทางแก้ไขวิกฤตศรัทธา

ทีนี้จะแก้โดย พุทธศาสน์ แก้อย่างไรครับ แก้ปัญหาวิกฤตเหล่านี้ยังไง

1. แก้ความประพฤติ องค์กรที่รับผิดชอบ องค์กรที่ 1 ก็คือการคณะสงฆ์ ผู้ปกครองตั้งแต่เจ้าอาวาสต้องเข้มงวดกวดขันในการคัดคนเข้ามาบวช เข้มงวดกวดขันในการตรวจสอบเอกสารประจำตัว เข้มงวดกวดขันในการใช้ชีวิต ถ้าหากว่าคณะสงฆ์ผู้ปกครองและโยมชาวบ้านช่วยกันเอาเป็นภาระธุระ ยกตัวอย่างเช่น การไปในที่ที่เกินขอบเขต พระธุดงค์ไปปักกลดริมทางรถไฟ พระธุดงค์ไปปักกลดในตลาดสด บินบาทเวิน ๆ แล้วมาขายต่อ อย่างเงี้ยเป็นวิกฤต

2. การแก้ก็คือผู้ปกครองสงฆ์และสังคม สมัยก่อนมีรถประจำทางไปจอด บขส. แล้วมีคนถือบาตรขึ้นมาเรียไร่ทุกคนเลย ซึ่งผมเองนั่งรถ บขส. นี่มาตั้งแต่บวชใหม่ ๆ โดยเฉพาะ บขส. ที่จอดนาน ๆ เกิน 10 นาที ขณะนี้มีมาหลายชุด ถ้าชาวพุทธช่วยกันก็คือไม่ใช่ ไม่ทำบุญแก่คนที่มาเรียไร่อะไรเหล่านี้ การแก้ลีลาพฤติกรรมก็ต้องแก้แบบนี้

3. อย่าเชื่ออะไรง่าย ๆ อย่าโจมตีอะไรง่าย ๆ ต้องนึกเสมอว่าก่อนจะโจมตีต้องได้ความจริงที่จริง ๆ ถ้ายังเพียงคาดคะเน เขาว่า ก็อย่าเพิ่งโจมตี อันนี้ขอใช้หลักว่า แก้ได้ด้วยศีล คือเอากฎมาแก้ เอาระเบียบมาแก้ ทั้งกฎทั้งผู้ปกครองพระ ทั้งญาติโยมฝ่ายอุปัชฌาย์สนับสนุน ถ้าถึงขั้นหนักก็ต้อง คว่าบาตร สังคมต้องคว่าบาตร สังคมจะต้องไม่ยินยอมให้นักบวชเนี่ยกระทำความผิดได้ตามอำเภอใจ นั่นคือวิธีแก้ความประพฤติ

แก้ความรู้สึกก็คือศีลนี้แหละ เอาศีลมาจับให้พระทุกระดับ พระภิกษุสามเณรทุกระดับ หันกลับมาสำรวจระวังในศีลของตน ชาวบ้านก็กลับมาสำรวจระวังในศีลของตน ศีลทั้ง 5 ข้อนี้ประเสริฐที่สุด สามารถแก้ปัญหาวิกฤตได้ แก้ปัญหาได้ในทุกเรื่อง ความจริงแล้วมันไม่ควรให้เกิดขึ้นคดีฉ้อโกง ลักขโมย ในศีลข้อ 2 เนี่ย ถ้าเรามีศีล ปัญหาเหล่านี้มันก็ไม่เกิดขึ้น เรื่องคุ้มครองถ้ารักษาศีลข้อ 3 ครอบครัวย่อมมีสุข ศีลข้อ 4 ไม่โกหก ไม่หลอกลวง ไม่ต้มตุ๋น สังคมก็มีความสุข ยิ่งข้อ 5 ครับ ไม่ดื่มเครื่องมีนเมา อุบัติเหตุก็ไม่เกิด เราจะต้องมานั่งคอยดูข่าว 7 วันอันตราย ปีใหม่ ตรุษจีน เข้าพรรษา ปัญหาเดิม ๆ ซ้ำแล้วซ้ำเล่า ดังนั้นวิกฤตเหล่านี้ก็คือแก้ได้ด้วยศีล เอาศีลมาช่วยกันแก้

ประการต่อมา เรื่องความรู้สึกและภาพลักษณ์ เอาสมาธิ ท่านอธิการบดีท่านปรารภเมื่อสักครู่นี้ มีเป้าหมายตรงกัน คำว่าสมาธิคือความตั้งใจมั่น ถอดความมาคือมีความเข้าใจตรงกัน เข้าใจในปัญหาตรงกัน แก้แบบเดียวกัน ร่วมมือกันแก้ ไม่โทษว่าเป็นภาระของใคร ไม่โทษว่าเป็นปัญหาของใคร พุดง่าย ๆ คือไม่เป็นนักโทษ ไม่โทษคนนั้นคนนี้ ไม่เป็น นักจี้ คือไม่ต้องมีคนจี้จึงทำ

วิกฤตความประพฤติ วิกฤตความรู้สึก วิกฤตภาพลักษณ์ แก้ได้ด้วย ปัญญา คือมีความรู้ความเข้าใจตรงกันครับ ไม่ต่างคนต่างรู้ ไม่ต่างคนต่างเข้าใจ หลักใหญ่ใจความอธิการบดีท่านบรรยายชัดเจนแล้ว เมื่อสักครู่นี้ผม/อาตมาก็เอาหลักที่ท่านนำเสนอแนะนี้แหละ เพราะหลัก ศีล สมาธิ ปัญญา เป็นหลักใหญ่ของวิชาพระพุทธศาสนา เป็นหัวใจ เจ้าพระคุณสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) ซึ่งท่านได้บรรยายในหลายที่หลายแห่ง ท่านได้เขียนหนังสือหลายเล่ม ท่านก็ยืนยันว่าหัวใจหลักของพระพุทธศาสนาคือ ศีล สมาธิ ปัญญา นี่เอง เราไม่ต้องไปหาเครื่องมือใหม่ ไม่ต้องไปประดิษฐ์ประดิษฐ์เครื่องมือใหม่ ๆ เอาหลักเดิมเข้ามาใช้

พระสงฆ์ทุกรูปที่เข้ามาบวชในพระพุทธศาสนา ต้องบวชด้วยความตั้งใจ และเข้าใจว่าเราเป็นพระ ถ้าปาฏิโมกขสังวร คือสำรวจในศีลของตน ถ้าทุกรูปมีความสำรวจระวังรักษาศีลรักษาดน ปัญหาที่จะเกิดก็ไม่เกิด ปัญหาที่เกิดขึ้นก็ได้รับการแก้ไข ถ้านักบวชมีความประพฤติตรงทางตรงแบบ สุปฏิปันโน ที่เราสวดกัน อย่าให้ความรู้สึกชาวบ้านเสีย อย่าให้ความรู้สึกของชาวบ้านหม่นหมอง ถ้าหากว่าชาวบ้านเขาฐานะยากจน แต่เมื่อใดก็ตามถ้าเขามองว่านักบวชรวยกว่าเขา เป็นอยู่สุขกว่าเขา เขาจะกระทบความรู้สึกอย่างแรง และเขาจะถอนศรัทธาที่เขาได้อยู่กลับไป

สุดท้ายคือภาพลักษณ์ ภาพลักษณ์ของพระต้องโดดเด่นในเรื่องพระ ถ้าพระถ่ายรูปเก่ง ถ้าพระเก่งคอมพิวเตอร์ แต่สวดมนต์ไม่เก่ง อันนี้เสียคะแนนแล้ว ถ้าต้องสวดมนต์ 7 ตำนาน 12 ตำนาน สวดปากเปล่าได้ทุกบทชนิดชาวบ้านตาค้างเลย เป็นถึงด็อกเตอร์เขาก็อยอมรับพระได้ แต่ถ้าบทรโหนขึ้นมาก็สวดไม่ได้ อย่างนี้ภาพลักษณ์จะไม่โดดเด่น

ดังนั้นจึงขอเสนอมุมมองในการแก้ปัญหาในวิกฤตศรัทธาที่เกิดขึ้นในสังคมยุคปัจจุบันนี้ เราจะต้องไม่โทษใคร ไม่ตำหนิใคร ไม่เอาความผิดให้ใคร เราต้องยอมรับว่าวิกฤตเกิดขึ้นจริง ๆ แล้วช่วยกันแก้ แก้ประการแรก แก่จากตนเอง แก่จากชุมชน แก่จากวัดไปสู่สังคมปวงกว้าง ถ้าเราทำได้อย่างนี้ วิกฤตแก้ได้ครับ แก้ได้ด้วยพุทธศาสตร์ แก้ได้ด้วยคำสอนของพระพุทธเจ้า ประเด็นที่นำเสนอไม่ได้มุ่งหวังว่าถูกหรือผิด แต่อยากฝากไว้เป็นมุมมอง เป็นข้อคิดเอาไว้พิจารณา

ขอขอบคุณคณะกรรมการจัดงานโดยเฉพาะอย่างยิ่งท่านอาจารย์ พระครูปลัดสุวัฒนวิสุทธิสารคุณ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. รองอธิการบดี มมร. ครูบาอาจารย์และนิสิตจากวิทยาลัยศาสนศาสตร์นครราชสีมา มหาวิทยาลัยราชภัฏนครราชสีมา มหาวิทยาลัยราชภัฏอุดร มหาวิทยาลัยราชภัฏเชียงราย ที่มาร่วมงานออนไลน์ ตลอดถึงภาคีเครือข่ายทุกสถาบัน ทั้งออนไลน์และออนไลน์ ที่ได้ให้เกียรติเข้าร่วมงานกับคณาจารย์

บุคลากรของ มจร.วิทยาเขตนครราชสีมา ขอขอบคุณที่ทุกท่านให้เกียรติวิทยาเขตนครราชสีมา เข้าร่วมงานวันนี้ อย่างเต็มอกเต็มใจและคับคั่ง

ขอขอบคุณบุคลากรทุกฝ่ายของวิทยาเขตนครราชสีมา ที่ช่วยกันจัดงานนี้ได้อย่างดียิ่ง ผม/อาตมาในนาม รองอธิการบดี ขอขอบคุณ และขอถวายพระพรชัยมงคล/อวยพรคุณุศลทุกท่าน ขอได้มีความสุขความเจริญ มีความแคล้วคลาดปลอดภัย ตลอดปีตลอดไป ตลอดในปีใหม่นี้ ทุกท่านทุกรูปทุกคน ด้วยเทอญ

สรุป

วิกฤตศรัทธาที่เกิดขึ้นในปัจจุบันไม่ได้เป็นหน้าที่ของฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง แต่เป็นภาระร่วมกันของพุทธบริษัททั้งหมด การแก้ไขต้องเริ่มจากการที่นักบวชกลับมาสำรวจในศีลและกัจจัตริให้โดดเด่นกว่าคฤหัสถ์ : แก้วด้วยศีล การมีเป้าหมายและเข้าใจปัญหาตรงกัน : แก้วด้วยสมาธิ และการใช้ความรู้ความเข้าใจที่ถูกต้องในการสื่อสารภาพลักษณ์และรับมือกับสื่อสมัยใหม่ : แก้วด้วยปัญญา หากทุกฝ่ายร่วมมือกันโดยเริ่มจากตนเอง วิกฤตศรัทธาก็จะสามารถเปลี่ยนเป็นพลังในการสืบทอดพระศาสนาที่ยั่งยืนได้

การเจริญสมถกรรมฐานด้วยพรหมวิหาร 4: พื้นฐานแห่งใจสงบและปัญญา

THE CULTIVATION OF SAMATHA MEDITATION THROUGH THE FOUR BRAHMAVIHARAS:
A FOUNDATIONAL APPROACH TO MENTAL TRANQUILITY AND WISDOM DEVELOPMENT

ปรัชญา หนูปลอด และ พระครูวุฒิชัยการโกศล

Prachaya Nooplod and PhraKhru Wutthichai Karnkason

คณะศึกษาศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย วิทยาเขตศรีธรรมมาโศกราช

Faculty of Education, Mahamakut Buddhist University, Srethammasokkarat Campus.

Corresponding author, e-mail: prachaya.jun28@gmail.com Tel. 093 523 7827

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้มุ่งศึกษาหลักธรรมทางพระพุทธศาสนาที่ช่วยพัฒนาปัญญาและจิตใจ โดยเฉพาะการสมถกรรมฐาน ซึ่งเป็นวิธีฝึกสมาธิเพื่อให้จิตใจสงบตั้งมั่นและลดความฟุ้งซ่าน ในยุคสมัยที่เต็มไปด้วยความเครียดและปัญหาทางจิตใจอย่างซับซ้อน หลักธรรมพรหมวิหาร 4 ซึ่งประกอบด้วย เมตตา กรุณา มุติตา และอุเบกขา ถูกนำมาใช้เป็นอารมณ์กรรมฐานที่สำคัญในการเสริมสร้างสภาวะจิตใจที่สงบบริสุทธิ์และมั่นคง การผนวกพรหมวิหาร 4 เข้ากับการสมถกรรมฐานช่วยขัดเกลาคุณธรรมต่าง ๆ เช่น ความโกรธ ความริษยา และความลำเอียง พร้อมทั้งส่งเสริมคุณธรรมภายในจิตใจให้แผ่ขยายออกไปอย่างงดงามและสมดุล นอกจากนี้ การฝึกสมถกรรมฐานด้วยพรหมวิหาร 4 ยังช่วยพัฒนาสติปัญญา และความเข้าใจธรรมชาติของสรรพสิ่งอย่างลึกซึ้ง เป็นแนวทางปฏิบัติที่สามารถนำไปสู่ความสุขสงบภายในใจอย่างยั่งยืน อีกทั้งยังส่งเสริมความสัมพันธ์ที่ดีในสังคม บทความนี้จึงเน้นความสำคัญของพรหมวิหาร 4 ในฐานะเครื่องมือหลักในการพัฒนาจิตใจและปัญญาภายในพระพุทธศาสนาในยุคปัจจุบัน

คำสำคัญ: การพัฒนาจิตใจ, พรหมวิหาร 4, สมถกรรมฐาน

Abstract

This academic article aims to study Buddhist doctrines that support the development of wisdom and the mind, focusing on Samatha meditation as a method to train the mind in calmness and concentration to reduce mental distractions in an era filled with complex psychological stresses and problems. The Brahmavihara Four, consisting of loving-kindness, compassion, sympathetic joy, and equanimity, is applied as the key meditation subjects to cultivate a pure, peaceful, and stable state of mind. Integrating the Brahmavihara Four with Samatha meditation aids in eliminating unwholesome mental states such as anger, envy, and bias while promoting wholesome virtues within the mind to expand beautifully and harmoniously. Moreover, this practice enhances insight and a profound understanding of the nature of existence. It offers a practical approach toward achieving lasting inner peace and happiness, as well as fostering positive social relationships. This article emphasizes the

importance of the Brahmavihara Four as a fundamental tool for mental and wisdom development within Buddhist practice in modern times.

Keywords: Mental development, Brahmavihara Four, Samatha meditation

บทนำ

ในปัจจุบัน สังคมมนุษย์ต้องเผชิญกับปัญหาที่หลากหลายและซับซ้อน ทั้งด้านเศรษฐกิจ สังคม สิ่งแวดล้อม รวมถึงความเร่งรีบและความกดดันจากวิถีชีวิตที่เปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว ปัญหาเหล่านี้ส่งผลกระทบต่อจิตใจของผู้อย่างกว้างขวาง ทำให้เกิดความเครียด ความวิตกกังวล และความไม่สงบในจิตใจ ผู้คนจำนวนมากประสบกับความยากลำบากในการรักษาความสมดุลทางอารมณ์และความมั่นคงในการดำเนินชีวิต ซึ่งอาจนำไปสู่ปัญหาสุขภาพจิตที่รุนแรงขึ้นได้

การพัฒนาจิตใจให้มีความสงบและมั่นคงจึงเป็นสิ่งจำเป็นและมีความสำคัญอย่างยิ่ง สมถกรรมฐาน หรือการฝึกสมาธิชนิดหนึ่ง ที่เน้นการทำให้จิตสงบตั้งมั่น ด้วยการนั่งอยู่กับอารมณ์ใดอารมณ์หนึ่งอย่างต่อเนื่อง นับเป็นเครื่องมือที่มีประสิทธิภาพในการช่วยลดความฟุ้งซ่านของจิตใจ และเตรียมจิตใจพร้อมสำหรับการพัฒนาปัญญาและความเข้าใจในชีวิต ในขณะเดียวกัน หลักธรรมที่สำคัญซึ่งช่วยส่งเสริมและพัฒนาจิตใจให้บริสุทธิ์ถึงดงาม คือ พรหมวิหาร 4 ซึ่งประกอบไปด้วย เมตตา กรุณา มุทิตา และอุเบกขา คุณธรรมใจทั้งสี่นี้เป็นเครื่องมือที่ช่วยเสริมสร้างความสงบ ความรักความเมตตาต่อผู้อื่น และความเฉยเมยอย่างมีปัญญาต่อสุข ทุกข์ ซึ่งถือเป็นพื้นฐานสำคัญของการเจริญสมาธิและจิตใจที่มั่นคง

การสมถกรรมฐานด้วยพรหมวิหาร 4 จึงเป็นเรื่องที่น่าสนใจและมีคุณค่าต่อการพัฒนาจิตใจของมนุษย์ในยุคปัจจุบัน เพื่อให้เกิดแนวทางปฏิบัติที่เหมาะสมในการฝึกจิตให้สงบ มั่นคง และพัฒนาสติปัญญาอย่างแท้จริงสู่การดำเนินชีวิตที่มีความสุขและความสงบอย่างยั่งยืน

ความหมายของการสมถกรรมฐาน

สมถกรรมฐาน คือ การปฏิบัติวิธีฝึกใจโดยมุ่งให้จิตใจสงบ ตั้งมั่นและนิ่งอยู่กับอารมณ์ใดอารมณ์หนึ่งอย่างต่อเนื่อง เพื่อขจัดความฟุ้งซ่าน ความวุ่นวาย และกิเลสต่าง ๆ ที่เป็นอุปสรรคต่อสมาธิ จุดมุ่งหมายของสมถกรรมฐานคือการพัฒนาสมาธิให้มั่นคงและลึกซึ้งจนสามารถละอุปสรรคในจิตใจได้ชั่วขณะ ทำให้เกิดความสงบ และเป็นฐานที่สำคัญสำหรับการเจริญปัญญาและการพัฒนาจิตใจในขั้นต่อไป สมถกรรมฐานมักปฏิบัติควบคู่กับวิปัสสนากรรมฐานซึ่งเน้นการเจริญปัญญา

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต) (2551 : 13) ได้ให้ความหมายไว้ว่า หมายถึง อารมณ์อันเป็นที่ตั้งแห่งการทำงานของใจอุบายทางใจหรือวิธีฝึกอบรมจิตใจและ เจริญปัญญาการปฏิบัติกรรมฐานจึงเป็นการกำหนดสิ่งใดสิ่งหนึ่งให้กับจิตเพื่อ ให้จิตสงบอยู่กับสิ่งนั้น ๆ มีสติรู้เท่าทันในอารมณ์ที่เกิดขึ้นและรู้สึกตัวอยู่เสมอ ทำให้จิตเกิดสมาธิไม่วุ่นวายฟุ้งซ่านสามารถละนิวรณ์ 5 ได้ชั่วขณะและเกิดปัญญาพิจารณาเข้าถึงความเป็นจริงของชีวิต

พระมงคลธรรมาจารย์ (2562 : 54) ให้ความหมายไว้ว่า ความตั้งอยู่แห่งจิต ความดำรงอยู่แห่งจิต ความมั่นอยู่แห่งจิตความไม่ส่ายไปแห่งจิต ความไม่ฟุ้งซ่านแห่งจิต ภาวะที่จิตไม่ส่ายไป ความสงบ สมาธิพละ และสัมมาสมาธิซึ่งเป็นการกระทำให้จิตสงบระงับจากกิเลสเครื่องเศร้าหมองเร่าร้อนทั้งหลาย จนจิตใจไม่มีอาการดิ้นรนไม่กระสับกระส่ายตลอดเวลาที่กิเลสเหล่านั้นสงบระงับอยู่ กระทั่งเจริญขึ้นตามลำดับที่เรียกว่า "สมาธิ" เป็นการตั้งใจมั่น อาการทรงจิตไว้โดยชอบ มี 5 อย่าง ประกอบด้วย (1) เอกัคคตสมาธิ (2) โลภียสมาธิ

และ โลกุตตรสมาธิ (3) ขณิกสมาธิ อุปะการสมาธิ และ อัปปนาสมาธิ (4) ญาณธัมมสุขวิหารสมาธิ ญาณทัสสนสมาธิ สติสัมปชัญญะสมาธิ และ อาสวักขยสมาธิ และ (5) สุขสมาธิ สันตสมาธิ อริยสมาธิ นิรามิสสมาธิอากาปุริสสมาธิ

พระมหาไพจิตร อดุลมณโฑ,ดร. (2565 : 3) ให้ความหมายไว้ว่า กรรมฐาน (ส) หรือกัมมัฏฐาน (ป.) มาจากคำว่า กัมม แปลว่า การกระทำหรือการทำงานที่ทำและคำว่าฐานแปลว่าที่ตั้งแปลโดยศัพท์คำว่ากรรมฐาน จึงมีความหมายถึงที่ตั้งแห่งการกระทำหรือที่ตั้งแห่งการทำงานในพระไตรปิฎกใช้เป็นคำกลาง ๆ หมายถึงทั้งสถานที่ประกอบการงาน, แหล่งการทำงาน,ธุรกิจของผู้ครองเรือนหรือหมายถึงวิธีการเจริญสมาธิเพื่อฝึกจิต, ที่ตั้งแห่งการกระทำของจิตหรือการฝึกอบรมจิตโดยใช้เป็นอุบายเหนี่ยวนำจิตให้เกิดสมาธิเพราะการฝึกจิตก็เป็นการทำอย่างหนึ่งคือการปฏิบัติธรรม

พระมหาสมเดช รุกขิตมโธ (พวงพิมาย) (2565 : 15) กัมมัฏฐาน หรือ กรรมฐาน เป็นวิธีปฏิบัติทางพระพุทธศาสนา คือที่ตั้งแห่งการงาน ที่ตั้งแห่งอารมณ์ เป็นแนวทางในการปฏิบัติเพื่ออบรมฝึกจิตให้เกิดความสงบ และเกิดปัญญารู้แจ้ง กัมมัฏฐานแบ่งออกเป็น 2 อย่าง คือ 1) สมถกัมมัฏฐาน เป็นอุบายสงบใจ 2) วิปัสสนากัมมัฏฐานเป็นอุบายเรื่องปัญญา

พระสมุห์สง่า ขนติพล (สมรูป) (2566: 22) กล่าวว่า สมถะ คือ ธรรมเป็นเครื่องสงบระงับจิต ธรรมที่ยังจิตให้สงบระงับจากนิวรณ์ปกิเลส ความมั่นคงอยู่แห่งจิต จิตสงบตั้งมั่นเป็นสมาธิระดับฌาน (สมาบัติ 8) เมื่อเจริญสมถภาวนาจนได้ฌานหรือสมาบัติ จึงใช้สมถะเป็นบาท เจริญวิปัสสนาต่อไป ดังนั้น จุดมุ่งหมายของสมถภาวนา คือ ฌาน หรือสมาบัตินั่นเอง

สรุปได้ว่า สมถกรรมฐาน คือ การฝึกจิตให้สงบ ตั้งมั่น และนิ่งอยู่กับอารมณ์ใดอารมณ์หนึ่งอย่างต่อเนื่อง มีจุดมุ่งหมายเพื่อระงับความวุ่นวาย ความฟุ้งซ่าน และกิเลสต่าง ๆ ในใจชั่วคราว การปฏิบัตินี้ช่วยให้จิตมีสมาธิ มีกำลัง และเป็นฐานที่แข็งแกร่งสำหรับการเจริญปัญญาในขั้นต่อไป สมถกรรมฐานจึงเป็นเหมือนการสร้างเครื่องมือที่ทรงพลัง เพื่อให้จิตพร้อมที่จะพิจารณาและทำความเข้าใจความจริงของสรรพสิ่งในท้ายที่สุด

พรหมวิหาร 4

หลักธรรมสำคัญในพระพุทธศาสนาที่หมายถึง “ธรรมเครื่องอยู่ของพรหม” หรือธรรมประจำใจของผู้ประเสริฐ ประกอบด้วยคุณธรรม 4 ประการ มีความหมายดังนี้

สมเด็จพระญาณสังวร สมเด็จพระสังฆราช(เจริญ สุวฑฺฒโน) (2543 : 195-203) กล่าวไว้ว่า พรหมวิหาร 4 เป็นคุณธรรมสำหรับเป็นที่อยู่ของจิตใจแห่งพรหม คือ ผู้ใหญ่หรือผู้ประเสริฐ เป็นธรรมเป็นที่อยู่ซึ่งมีทั้งความดีและความสุข โดยให้ผู้ปฏิบัตินำไปใช้ดังนี้ ขั้นแรกให้ปฏิบัติด้วยจิตคิดเกื้อกูลแผ่ออกไปในสัตว์บุคคลทั้งหลาย คือ เมตตาซึ่งมีอาการเป็นความคิดเกื้อกูล ต่อจากนั้นเมื่อได้เห็นหรือได้ยินหรือได้คิดว่าเขามีความทุกข์เดือดร้อนก็ปฏิบัติช่วยบำบัดทุกข์ให้คือ กรุณาซึ่งมีอาการช่วยบำบัดทุกข์จากนั้นครั้งได้เห็นเขามีสุขไม่มีทุกข์ ก็พลอยยินดีบันเทิงใจ คือ มุทิตาซึ่งมีอาการพลอยยินดี และเมื่อไม่มีกิจที่ควรจะทำต่อไปก็อุเบกขา คือ อยู่วินิจฉัย ๆ

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต) (2548 : 124) ได้ให้ความหมายของพรหมวิหาร 4 คือ ธรรมเครื่องอยู่อย่างประเสริฐ, ธรรมประจำใจอันประเสริฐ, หลักความประพฤติที่ประเสริฐบริสุทธิ์, ธรรมที่ต้องมีไว้เป็นหลักใจและกำกับความประพฤติจึงจะชื่อว่าดำเนินชีวิตหมดจด และปฏิบัติตนต่อมนุษย์สัตว์ทั้งหลายโดยชอบ

1. เมตตา ความรักใคร่ปรารถนาดีอยากให้เขามีความสุข มีจิตอันแผ่ไมตรีและคิดทำประโยชน์แก่มนุษย์สัตว์ทั่วหน้า

2. กรุณา ความสงสาร คิดช่วยให้พ้นทุกข์ไฝ่ใจในอันจะปลดเปลื้องบำบัดความทุกข์ยากเดือดร้อนของปวงสัตว์

3. มุทิตา ความยินดีในเมื่อผู้อื่นได้ดีมีสุข มีจิตผ่องใสบันเทิง กอปรด้วยอาการแช่มชื่นเบิกบานอยู่เสมอต่อสัตว์ทั้งหลายผู้ดำรงในปกติสุข พลอยยินดีด้วยเมื่อเขาได้ดีมีสุข เจริญอกงามยิ่งขึ้นไป

4. อุเบกขา ความวางใจเป็นกลาง อันจะให้ดำรงอยู่ในธรรมตามที่พิจารณาเห็นด้วยปัญญา คือมีจิตเรียบตรงเที่ยงธรรมดุจตราขึง ไม่เอนเอียงด้วยรักและชัง พิจารณาเห็นกรรมที่สัตว์ทั้งหลายกระทำแล้ว อันควรได้รับผลดีหรือชั่ว สมควรแก่เหตุอันตนประกอบ พร้อมทั้งจะวินิจฉัยและปฏิบัติไปตามธรรม รวมทั้งรู้จักวางเฉยสงบใจมองดูในเมื่อไม่มีกิจที่ควรทำ เพราะเขารับผิดชอบตนได้ดีแล้ว เขาสมควรรับผิดชอบตนเอง หรือเขาควรได้รับผลอันสมกับความรับผิดชอบของตน

กัลยาณมิตร (2558) ให้ความหมายไว้ว่า พรหมวิหาร มีความหมายว่า ธรรมเครื่องอยู่ของพรหม, ธรรมประจำใจอันประเสริฐ, ธรรมประจำใจของผู้มีคุณความดียิ่งใหญ่ มี 4 อย่าง คือ เมตตา กรุณา มุทิตา อุเบกขา

1. เมตตา คือ ความรักใคร่ ความปรารถนาจะให้เขาเป็นสุข

2. กรุณา คือ ความสงสารในสัตว์ที่ตกยากมีทุกข์, ความสงสารคิดช่วยให้พ้นทุกข์, ความห่วงใยเมื่อเห็นผู้อื่นมีทุกข์คิดหาทางช่วยเหลือคิดปลดเปลื้องทุกข์ของเขา

3. มุทิตา คือ ความยินดีเมื่อผู้อื่นได้ดี, ความพลอยยินดีเมื่อผู้อื่นได้ดี, เห็นผู้อื่นได้ดีมีสุขก็แช่มชื่นเบิกบานใจด้วย เห็นเขาประสบความสำเร็จเจริญก้าวหน้ายิ่งขึ้นไป ก็พลอยยินดีบันเทิงใจพร้อมที่จะส่งเสริมสนับสนุนไม่กีดกันริษยา

4. อุเบกขา คือ ความเป็นกลางต่อทุกข์สุขของสัตว์, ความวางใจเป็นกลาง ไม่เอนเอียงด้วยความชอบหรือชัง, ความวางใจเฉยได้ ไม่ยินดียินร้าย, วางเฉยเมื่อแก้ไขอย่างใดอย่างหนึ่งไม่ได้ก็เฉย หรือถ้าแก้ไขได้ก็แก้ไขไม่ได้ก็เฉยเสีย อุเบกขา ไม่สมน้ำหน้า ไม่อิจฉาริษยาอย่างหนึ่งอย่างใดเลย

วัชรภรณ์ นิละสมิต (2565) กล่าวว่า เมตตา คือ ความปรารถนาให้ผู้อื่นมีความสุข ความสุขเกิดขึ้นได้ทั้งทางกายและทางใจ ได้แก่ ความสุขจากการมีทรัพย์ ความสุขจากการใช้จ่าย ทรัพย์ ความสุขจากการไม่เป็นหนี้ และความสุขจากการทำงานที่ปราศจากโทษหรือปราศจากอันตราย กรุณา คือ ความปรารถนาให้ผู้อื่นพ้นทุกข์ ความทุกข์ คือ สิ่งเข้ามาเบียดเบียนให้เกิดความไม่สบาย กายและความไม่สบายใจ และเกิดขึ้นจากปัจจัยหลายประการด้วยกัน พระพุทธองค์ทรงสรุปไว้ว่า ความทุกข์มี 2 กลุ่มคือ ทุกข์ประจำหรือทุกข์โดยสภาวะที่สิ่งที่มีชีวิตจะต้องประสบซึ่งเกิดจากเปลี่ยนแปลงตาม และทุกข์จรหรือทุกข์ทางใจเป็นความทุกข์ที่เกิดจากสาเหตุภายนอก มุทิตา คือ ความยินดีเมื่อผู้อื่นได้ดี คำว่า “ดี” หมายถึง การมีความสุขหรือมีความสุขเจริญก้าวหน้า ความยินดีเมื่อ ผู้อื่นได้ดีจึงหมายถึงความปรารถนาให้ผู้อื่นมีความสุขความเจริญก้าวหน้ายิ่ง ๆ ขึ้นโดยที่ไม่มีจิตใจ อิจฉาริษยา และอุเบกขา คือ การรู้จักวางเฉย หมายถึง การวางใจเป็นกลางเพราะพิจารณาเห็นว่า ใครทำดีย่อมได้ดีตามกฎแห่งกรรม ใครทำสิ่งใดไว้สิ่งนั้นย่อมตอบสนองคืนบุคคลผู้กระทำ เมื่อเห็นใคร ได้รับผลกระทบในทางที่เป็นโทษ ก็ไม่ควรดีใจหรือคิดซ้ำเติมในเรื่องที่เกิดขึ้น ควรมีความปรารถนา คือ พยายามช่วยเหลือผู้อื่นให้พ้นจากความทุกข์ในลักษณะที่ถูกต้องตามทำนองคลองธรรม

สรุปได้ว่า พรหมวิหาร 4 หมายถึง หลักปฏิบัติเพื่อพัฒนาจิตใจให้บริสุทธิ์และประเสริฐ ประกอบด้วยคุณธรรม 4 ประการที่เกี่ยวข้องกัน โดยเริ่มต้นด้วย เมตตา (ความปรารถนาดี) ตามด้วย กรุณา (ความสงสารอยากช่วยให้พ้นทุกข์) แล้วจึงเกิด มุทิตา (ความยินดีเมื่อผู้อื่นได้ดี) และจบลงด้วย อุเบกขา (การวางใจเป็นกลาง

อย่างเที่ยงธรรม) หลักธรรมนี้จึงเป็นแนวทางสำคัญในการฝึกจิตให้มีความเมตตา กรุณา และวางใจเป็นกลาง อย่างถูกต้องต่อสรรพสัตว์และทุกเหตุการณ์ที่เกิดขึ้น

การปฏิบัติสมถกรรมฐานด้วยพรหมวิหาร 4

การปฏิบัติสมถกรรมฐานด้วยพรหมวิหาร 4 เป็นวิธีการฝึกจิตที่ทรงประสิทธิภาพ โดยเป็นการนำ คุณธรรมทั้งสี่ประการ ได้แก่ เมตตา กรุณา มุทิตา และอุเบกขา มาเป็นอารมณ์ในการทำสมาธิ เพื่อให้จิตสงบ ตั้งมั่น และปราศจากกิเลสชั่วคราว มีผู้ได้ให้คำนิยามไว้ดังต่อไปนี้

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) (2559 : 124) กล่าวว่า พรหมวิหารกัมมัฏฐาน 4 อย่าง เป็นธรรมเครื่องอยู่อย่างประเสริฐ ธรรมประจำใจอันประเสริฐ หลักความประพฤติที่ประเสริฐบริสุทธิ์ธรรมที่ ต้องมีไว้เป็นหลักในใจเพื่อกำกับความประพฤติ จึงจะชื่อว่าดำเนินชีวิตหมดจด และปฏิบัติตนต่อมนุษย์สัตว์ ทั้งหลายทั้งปวงโดยไม่มีเงื่อนไข ประกอบด้วย 4 ประการ ได้แก่ (1) เมตตา ความรักปรารถนาดีประสงค์คนอื่น มีความสุข มีจิตอันแผ่เมตตาจิตและคิดทำประโยชน์แก่มนุษย์สัตว์ทั่วไปโดยไม่มีประมาณ (2) กรุณา ความสงสาร คิดช่วยให้พ้นทุกข์ เพื่อปลดปล่อยบำบัดความทุกข์ยากเดือดร้อนของปวงสัตว์เสมอกัน (3) มุทิตา ความยินดีเมื่อผู้อื่นได้ดีมีสุข มีจิตผ่องใสบันเทิง ประกอบด้วยอาการแช่มชื่นเบิกบานอยู่เสมอ ต่อสัตว์ทั้งหลาย ผู้ดำรงในปกติสุข พลอยยินดีด้วยเมื่อเขาได้ดีมีสุข เจริญอกงามยิ่งขึ้นไป (4) อุเบกขา ความวางใจเป็นกลาง คือมีจิตเรียบตรงเที่ยงธรรมดุจตราขึง ไม่เอนเอียงด้วยรักและชัง พิจารณาเห็นกรรมที่สัตว์ทั้งหลายกระทำแล้ว อันควรได้รับผลดีหรือชั่ว สมควรแก่เหตุอันตนประกอบพร้อมที่จะวินิจฉัยและปฏิบัติไปตามธรรม รวมทั้งรู้จัก วางเฉยสงบใจมองดู ในเมื่อไม่มีกิจที่ควรทำ เพราะผู้นั้นรับผิดชอบตนได้ดีแล้ว เขาสมควรรับผิดชอบตนเอง หรือเขาควรได้รับผลอันสมกับความรับผิดชอบของตน

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2546 : 124) กล่าวว่า อัปปมัญญา หรือพรหมวิหาร 4 (ธรรมเครื่องอยู่อย่างประเสริฐ, ธรรมประจำใจอันประเสริฐ, หลักความประพฤติที่ประเสริฐบริสุทธิ์, ธรรม ที่ต้องมีไว้เป็นหลักใจและกำกับความประพฤติจึงจะชื่อว่าดำเนินชีวิตหมดจด และปฏิบัติตนต่อมนุษย์สัตว์ ทั้งหลายโดยชอบประกอบด้วยหลักธรรมดังนี้ 1) เมตตา (ความรักใคร่ ปรารถนาดีอยากให้เขามีความสุข มีจิต อันแผ่ไมตรีและคิดทำประโยชน์แก่มนุษย์สัตว์ทั่วหน้า 2) กรุณา (ความสงสาร คิดช่วยให้พ้นทุกข์ ใฝ่ใจในอันจะ ปลดปล่อยบำบัดความทุกข์ยากเดือดร้อนของปวงสัตว์ 3) มุทิตา (ความยินดี ในเมื่อผู้อื่นได้ดีมีสุข มีจิตผ่องใส บันเทิงกปรด้วยอาการแช่มชื่นเบิกบานอยู่เสมอ ต่อสัตว์ทั้งหลายผู้ดำรงในปกติสุข พลอยยินดีด้วยเมื่อเขาได้ดี มีสุข เจริญอกงามยิ่งขึ้นไป 4) อุเบกขา (ความวางใจเป็นกลาง อันจะให้ดำรงอยู่ในธรรมตามที่พิจารณาเห็น ด้วยปัญญา คือมีจิตเรียบตรงเที่ยงธรรมดุจตราขึง ไม่เอนเอียงด้วยรักและชัง พิจารณาเห็นกรรมที่สัตว์ทั้งหลาย กระทำแล้ว อันควรได้รับผลดีหรือชั่ว สมควรแก่เหตุอันตนประกอบ พร้อมที่จะวินิจฉัยและปฏิบัติไปตามธรรม รวมทั้งรู้จักวางเฉยสงบใจมองดู ในเมื่อไม่มีกิจที่ควรทำ เพราะเขารับผิดชอบตนได้ดีแล้ว เขาสมควรรับผิดชอบ ตนเอง หรือเขาควรได้รับผลอันสมกับความรับผิดชอบของตน

พระนิพนธ์ ฐานวโร (คำภาสี) (2565 : 21) กล่าวว่า การเจริญพรหมวิหาร 4 เป็นการกระทำทางจิต ที่คอยน้อมจิตให้อยู่ในองค์ธรรมพรหมวิหาร คือ เมตตา กรุณา มุทิตา อุเบกขา แผ่ไปให้แก่บุคคลใด ๆ ที่ยึด ถือเอาเป็นจุดยึดเหนี่ยวจิตใจอันเป็นอุบายวิธี เพื่อให้จิตจดจ่ออยู่กับสิ่งเดียวจนจิตสงบ ไม่ฟุ้งซ่าน ทำให้เกิด สมาธิ การเจริญเมตตาภาวนา กรุณาภาวนาและมุทิตาภาวนา ทำให้ผู้เจริญมีสมาธิบรรลุได้ถึงตติยฌานเพราะ จิตยังยึดถือในความสุขและความทุกข์ของคนอื่นอยู่ และการเจริญอุเบกขาภาวนาต้องเจริญเมตตาภาวนา กรุณาภาวนาหรือมุทิตาภาวนาอย่างใดอย่างหนึ่งจนบรรลุตติยฌานก่อน อุเบกขาภาวนาทำให้บรรลุจตุตถฌาน เพียงอย่างเดียว ไม่มีสุขไม่มีทุกข์เพราะละสุขละทุกข์จากการเจริญพรหมวิหาร 3 ประการแรกแล้ว

พระใบฎีกาธีรเชษฐ์ สุทธิโร (โพนสุวรรณ) (2568 : 88-89) กล่าวว่า เมตตาภาวนา คือ การแผ่ความรักใคร่ ความปรารถนาดีต่อสัตว์ทั้งหลายให้มีความสุขความสบายโดยทั่วกัน ด้วยจิตอันแผ่ไมตรีและคิดทำประโยชน์แก่ผู้อื่นและสิ่งอื่น ซึ่งเป็นความรักใคร่ที่ปราศจากราคะความกำหนัด ความรัก ความหวังดี ความปรารถนาดีนั้น เป็นการแสดงออกซึ่งมิตรภาพไมตรีของมนุษย์ที่มีต่อกัน ตลอดถึงสัตว์ และธรรมชาติสิ่งแวดล้อมด้วย โดยการแสดงออก 3 ทาง ได้แก่ 1) เมตตากายกรรม เมตตาทางกาย คือ การแสดงออกทางกายที่ประกอบด้วยเมตตา 2) เมตตาวาจากรรม เมตตาทางวาจา คือ การพูดเจรจาด้วยถ้อยคำที่ประกอบด้วยเมตตา และ 3) เมตตามโนกรรม เมตตาทางใจ คือ การมีจิตใจที่มุ่งหวังดี มีเจตนาดีต่อผู้อื่นและสิ่งอื่น

กรุณาภาวนา คือ การแผ่ความสงสารต่อสัตว์ทั้งหลายที่กำลังได้รับความทุกข์อยู่หรือที่จะได้รับความทุกข์ต่อไปในภายหน้า โดยไม่เลือก ชาติ ชั้น วรรณะ เมื่อเห็นเขาตกอยู่ในความทุกข์ยากลำบากเดือดร้อนก็คิดไฝ่ใจในอันที่จะช่วยปลดปล่อยให้เขาพ้นจากความทุกข์ยากลำบากเดือดร้อนนั้น องค์ธรรม คือ กรุณาเจตสิก ซึ่งประหาณวิหิงสา ความเบียดเบียนซ้ำเติม

มุทิตาภาวนา คือ การแผ่ความพลอยยินดีต่อสัตว์ทั้งหลายที่กำลังได้รับความสุขอยู่ หรือที่จะได้รับความสุขต่อไปในภายหน้า โดยไม่เลือก ชาติ ชั้น วรรณะ ยินดีเมื่อผู้อื่นอยู่ดีมีสุข มีจิตผ่องใส เบิกบานอยู่เสมอ พลอยยินดีเมื่อเขามีสุขเจริญยิ่งขึ้น องค์ธรรม คือ มุทิตาเจตสิก ซึ่งประหาณอัสสา ความริษยา เห็นเขาได้ดีก็ทนอยู่ไม่ได้ อคติความไม่ยินดีด้วย

อุเบกขาภาวนา คือ การแผ่ด้วยความวางเฉยต่อสัตว์ทั้งหลาย ด้วยอาการวางตนเป็นกลาง ไม่รักใคร่ ไม่สงสาร ไม่ชื่นชมยินดี ไม่มีอคติแต่ประการใด ๆ โดยไม่เลือกชาติ ชั้น วรรณะ อันจะให้ดำรงอยู่ในธรรมตามที่พิจารณาเห็นด้วยปัญญา คือมีจิตเรียบตรงเที่ยงธรรมดุจตราขึง ไม่เอนเอียงด้วยรักและชัง พิจารณาเห็นกรรมที่สัตว์ทั้งหลายกระทำแล้ว อันควรได้รับผลดีหรือชั่ว องค์ธรรม คือ ตตรมัชฌัตตตาเจตสิก ซึ่งประหาณอคติ ความลำเอียงเพราะชอบกัน เพราะชังกัน

สรุปได้ว่า การปฏิบัติสมถกรรมฐานด้วยพรหมวิหาร 4 คือหลักปฏิบัติที่ช่วยให้จิตใจบริสุทธิ์และประเสริฐเทียบเท่าพรหม โดยใช้เป็นอารมณ์กรรมฐานเพื่อฝึกจิตให้สงบและเกิดสมาธิ หลักการนี้ประกอบด้วยธรรม 4 ประการที่เกี่ยวพันกัน ซึ่งเป็นการแผ่คุณธรรมเหล่านี้ออกไปในสรรพสัตว์อย่างไม่มีประมาณ

เมตตาภาวนา: เป็นการแผ่ความรักใคร่และความปรารถนาดีอยากให้ผู้อื่นมีความสุข ปราศจากความกำหนดหรือความหวังดีที่เจือด้วยกิเลส การปฏิบัติเมตตาจะช่วยให้จิตสงบและอ่อนโยน เป็นการกำจัดโทสะ

กรุณาภาวนา: เป็นการแผ่ความสงสารต่อสรรพสัตว์ที่ตกทุกข์ได้ยาก โดยมุ่งหวังจะช่วยให้เขาพ้นจากความทุกข์ การปฏิบัติกรุณาจะช่วยให้จิตใจไม่กระด้างและระงับความเบียดเบียนผู้อื่น

มุทิตาภาวนา: เป็นการแผ่ความยินดีเมื่อผู้อื่นได้ดี มีความสุข หรือประสบความสำเร็จ การปฏิบัติมุทิตาช่วยกำจัดความอิจฉาริษยาและความไม่ยินดีเมื่อเห็นผู้อื่นได้ดี

อุเบกขาภาวนา: เป็นการวางใจเป็นกลางอย่างเที่ยงธรรม ไม่เอนเอียงด้วยความรักหรือชัง โดยพิจารณาเห็นว่าสรรพสัตว์มีกรรมเป็นของตน การปฏิบัติอุเบกขาช่วยกำจัดความลำเอียงและทำให้จิตตั้งมั่นในความเป็นจริง

ประโยชน์ของการนำพรหมวิหาร 4 มาฝึกสมถกรรมฐาน

การฝึกสมถกรรมฐานด้วยพรหมวิหาร 4 มีประโยชน์อย่างยิ่งต่อการพัฒนาจิตใจและปัญญา เพราะเป็นการใช้คุณธรรมที่ประเสริฐมาเป็นอารมณ์ในการทำสมาธิ ซึ่งส่งผลโดยตรงต่อการยกระดับจิตใจให้สูงขึ้น

กัมมจักกัปปวัตตนสูตรและนิรุตติสูตร พรหมวิหาร 4 แต่ละข้อมีคุณสมบัติเฉพาะในการกำจัดกิเลสบางอย่างที่ทำให้จิตใจวุ่นวาย เช่น เมตตาช่วยกำจัดโทสะ (ความโกรธ), กรุณาช่วยระงับวิหิงสา (ความเบียดเบียน), มุทิตาช่วยขจัดอิจฉา (ความอิจฉาริษยา) และอุเบกขาช่วยกำจัดตณฺหา (ความลำเอียง) เมื่อจิตปราศจากกิเลสเหล่านี้ชั่วคราว จึงทำให้จิตสงบและตั้งมั่นได้ง่ายขึ้น

พัฒนาสมาธิให้ลึกซึ้ง การเจริญพรหมวิหารภาวนาอย่างต่อเนื่องจะทำให้จิตสงบและเป็นสมาธิในระดับที่สูงขึ้น โดยการเจริญเมตตา กรุณา และมุทิตา สามารถนำไปสู่การบรรลุ ตติยฌาน (ฌานที่สาม) ส่วนการเจริญอุเบกขาภาวนาสามารถทำให้บรรลุถึง จตุตถฌาน (ฌานที่สี่) ซึ่งเป็นสมาธิที่มั่นคงและละเอียดอ่อนที่สุด

เป็นฐานแห่งปัญญา เมื่อจิตสงบและมีสมาธิที่มั่นคงแล้ว กำลังของสมาธินี้จะป็นรากฐานสำคัญในการเจริญ วิปัสสนากรรมฐาน เพื่อให้เกิดปัญญาและเห็นความจริงของสรรพสิ่ง (ไตรลักษณ์) ได้อย่างชัดเจน การวางใจเป็นกลางในอุเบกขาเองก็ถือเป็นการใช้ปัญญาพิจารณาถึงกฎแห่งกรรม ซึ่งเป็นองค์ประกอบสำคัญของการเกิดปัญญาในที่สุด

สรุป

พรหมวิหาร 4 เป็นหลักธรรมที่สำคัญอย่างยิ่งในการปฏิบัติสมถกรรมฐาน โดยทำหน้าที่เป็นอารมณ์กรรมฐานที่ช่วยให้จิตสงบตั้งมั่นและบริสุทธิ์ การนำคุณธรรมเมตตา กรุณา มุทิตา และอุเบกขามาผนวกในการฝึกสมถกรรมฐานช่วยขจัดอกุศลธรรม ส่งเสริมคุณธรรมภายใน และช่วยให้ผู้ฝึกพัฒนาจิตใจอย่างลึกซึ้งมั่นคง พร้อมทั้งเกิดสติปัญญา เพื่อการเจริญภาวนาในขั้นสูงต่อไป นอกจากนี้ยังนำไปสู่การมีความสุขภายในจิตใจและความสัมพันธ์ที่ดีในสังคมด้วย

เอกสารอ้างอิง

กัลยาณมิตร. (2558). “ความหมายของพรหมวิหาร 4” [ออนไลน์] แหล่งที่มา:

https://kalyanamitra.org/th/article_detail.php?i=9005{10 สิงหาคม 2568}

วัชรารักษ์ นิลสมิต. (2565). พรหมวิหาร 4 กับการบริหารงานในองค์กร. [ออนไลน์]. แหล่งที่มา:

<https://www.softbankthai.com/Article/Detail/661> {10 สิงหาคม 2568}

สมเด็จพระญาณสังวร สมเด็จพระสังฆราช (เจริญ สุวฑฺฒโน). (2543). รวมธรรมะ. กรุงเทพมหานคร: บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง จำกัด (มหาชน).

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2559). พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม. พิมพ์ครั้งที่ 38. กรุงเทพมหานคร:สำนักพิมพ์มูลนิธิธรรม ในเครือบริษัทพิมพ์เพ็ทแอนด์โฮม จำกัด.

พระนิพนธ์ ฐานวโร (คำภาสี). (2565). พรหมวิหาร 4 ในฐานะการเจริญภาวนาในคัมภีร์วิสุทธิมรรค. วารสารวิจัยวิชาการ, 5(3). มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาลัยสงฆ์พุทธชินราช.

พระใบฎีกาธีรเชษฐ สุริโย (โพนสุวรรณ). (2568). รูปแบบการพัฒนาปัญญาของผู้ปฏิบัติธรรมตามหลักเมตตาภาวนาของวัดศิริพงษ์ธรรมนิมิต เขตบางเขต กรุงเทพมหานคร. วารสาร มจร บาลีศึกษาพุทธโฆสปริทรรศน์.

- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2548). พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม. (พิมพ์ครั้งที่ 12). กรุงเทพมหานคร: บริษัท สหธรรมิก จำกัด.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2551). พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์. พิมพ์ครั้งที่ 11. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์จันทร์เพ็ญ.
- พระมงคลธมฺมวิธาน. (2562). ธรรมกับการดำเนินชีวิตในยุคประเทศไทย 4.0. วารสารวิชาการโรงเรียนนายเรือ ด้านสังคมศาสตร์ มนุษยศาสตร์และศึกษาศาสตร์. ปีที่ 6 ฉบับที่ 1. มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย วิทยาเขตสิรินธรราชวิทยาลัย.
- พระมหาสมเดช รุกขิตฺตมโ (พวงพิมาย). (2565). ศึกษาวิเคราะห์หลักธรรมที่มีความสัมพันธ์ระหว่างสมถกัมมัฏฐานและวิปัสสนากัมมัฏฐานในพระพุทธศาสนาเถรวาท. หลักสูตรพุทธศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาพระพุทธศาสนา: บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระมหาไพจิตร อุตตมธมฺโม, ดร. (2565). เอกสารประกอบการสอน บทที่ 1 การปฏิบัติกรรมฐานเบื้องต้น, แนวคิด หลักการ วิธีการปฏิบัติสมถกรรมฐานและวิปัสสนากรรมฐาน. มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย.
- พระสมุห์สง่า ขนติโปล (สมรูป). (2566). การศึกษาวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างการปฏิบัติกรรมฐานกับจริต 6 ในพระไตรปิฎก. หลักสูตรปริญญาพุทธศาสตรดุษฎีนิพนธ์ สาขาวิชาพระไตรปิฎกศึกษา: บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

จี้วกับอำนาจ: วิฤตศรัทธาในเงาสะท้อนแห่งปรัชญา
การวิพากษ์โครงสร้างศีลธรรมและอำนาจในสถาบันสงฆ์ไทย: กรณีศึกษาปรากฏการณ์
ข่าวฉาวของพระสงฆ์ ผ่านกรอบคิดทางปรัชญาร่วมสมัย

THE ROBE AND POWER: A CRISIS OF FAITH IN THE PHILOSOPHICAL MIRROR
CRITIQUING THE MORAL AND POWER STRUCTURES IN THE THAI SANGHA: A CASE STUDY OF
CLERICAL SCANDALS THROUGH CONTEMPORARY PHILOSOPHICAL LENSES

พระครูปลัดธันรบ โชติวิโส (วงศ์ษา)

Phrakhrupalad Thanrob Jotivamsa (Wongsa)

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตเชียงใหม่

Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Chiang Mai Campus

Corresponding Author, E-mail : resurrection2566@gmail.com

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์ (1) เพื่อวิเคราะห์ปรากฏการณ์ข่าวฉาวที่เกี่ยวข้องกับพระสงฆ์ระดับสูงในสังคมไทยผ่านกรอบคิดทางปรัชญาเชิงวิพากษ์ และ (2) เพื่อสะท้อนให้เห็นโครงสร้างศีลธรรม อำนาจ และมายาคติในสถาบันสงฆ์ที่เป็นรากของวิฤตศรัทธาในสังคมร่วมสมัย โดยการศึกษาที่ใช้แนวคิดของนักปรัชญาสำคัญ เช่น อิมมานูเอล คานท์ เกี่ยวกับศีลธรรมภายใน มิเชล ฟูโกต์ ว่าด้วยอำนาจแบบซ่อนเร้น และคาร์ล มาร์กซ์ ในการวิพากษ์ศาสนาในฐานะอุดมการณ์ทางสังคม ตลอดจนการวิเคราะห์เชิงพุทธปรัชญาเถรวาทเกี่ยวกับบทบาทของพระสงฆ์และการแสวงหาความหลุดพ้น

อย่างไรก็ตาม บทความนี้ มิได้มุ่งกล่าวโทษรายบุคคล หากแต่ชี้ให้เห็นพลวัตเชิงโครงสร้างที่หล่อหลอมสถานะของพระในฐานะผู้ถืออำนาจเชิงศีลธรรม ซึ่งกลายเป็นพื้นที่ของความคาดหวัง การใช้ประโยชน์ และความเจียบของสังคมต่อการตั้งคำถามเชิงคุณธรรม

คำสำคัญ : ฟูโกต์, พุทธปรัชญา, วิฤตศรัทธา, ศีลธรรม, สถาบันสงฆ์ไทย, อำนาจ

Abstract

This article aims to: (1) analyze the recent scandal involving high-ranking Thai Buddhist monks through the lens of critical philosophy, and (2) reveal the underlying structures of morality, power, and ideological illusion embedded in the Thai monastic institution that perpetuate the ongoing crisis of public faith.

The study draws from major philosophical frameworks, including Immanuel Kant's concept of internal morality, Michel Foucault's theory of power, and Karl Marx's critique of religion as ideology, alongside Theravāda Buddhist philosophy regarding the ordained path and liberation. Rather than placing blame on individuals, this article highlights the structural dynamics that construct the monk as a moral authority—one entangled in expectations, instrumentalization, and societal silence toward ethical accountability.

Keywords : Foucault, Buddhist Philosophy, Crisis of Faith, Morality, Thai Sangha Institution, Power

บทนำ

“ศรัทธาไม่ใช่เพียงความเชื่อในสิ่งศักดิ์สิทธิ์ แต่คือการวางใจว่า ผู้ที่รับบทบาทศักดิ์สิทธิ์จะไม่ทรยศต่อคุณธรรมของตน” (ผู้เขียน, 2568) ในสังคมไทยซึ่งพระภิกษุยังคงดำรงสถานะทางวัฒนธรรมในฐานะ “ผู้แทนแห่งธรรม” หรือ “ผู้สละโลกเพื่อจรโลงจิตวิญญาณของสังคม” เหตุการณ์ข่าวฉาวของพระสงฆ์ระดับสูงจำนวนมากที่ต้องลาสิกขาเพราะพฤติกรรมไม่เหมาะสม โดยเฉพาะประเด็นชู้สาว ทุจริตทางการเงิน และการใช้อำนาจในทางมิชอบ สร้างแรงกระแทกต่อศรัทธาสาธารณะอย่างรุนแรง โดยเฉพาะเมื่อมีรายงานว่าพระสงฆ์ระดับปกครองมากถึง 13 รูปพัวพันกับสีกาคนเดียวกัน ทั้งที่ตามหลักวินัยภิกษุสงฆ์ในเรื่องปาราชิกและสังฆาติเสส ถือเป็นความผิดร้ายแรงที่ต้องลาสิกขา (พระไตรปิฎก, 2539)

แม้ปรากฏการณ์ดังกล่าวจะดูเหมือนซ้ำซาก แต่ข่าวฉาวในครั้งนี้มีลักษณะผิดปกติที่เกี่ยวข้องถึงพระผู้ใหญ่อำนาจปกครองจำนวนมากพร้อมกันในระยะเวลาใกล้เคียง และยังขยายผลไปสู่เครือข่ายทุน ศรัทธา และโครงสร้างอำนาจที่ล้อมรอบสถาบันสงฆ์ จึงก่อให้เกิดคำถามเชิงลึกในพื้นที่สาธารณะ: เหตุใด “จิ๋ว” ซึ่งเคยเป็นสัญลักษณ์ของการสละโลก จึงกลับกลายเป็นเครื่องแบบของการสะสมอำนาจ นำไปสู่วัฏธรมะเร็งสองประการของบทความนี้ คือ 1) เพื่อวิเคราะห์ปรากฏการณ์ข่าวฉาวที่เกี่ยวข้องกับพระสงฆ์ระดับสูงในสังคมไทยผ่านกรอบคิดทางปรัชญาเชิงวิพากษ์ และ 2) เพื่อสะท้อนให้เห็นโครงสร้างศีลธรรม อำนาจ และมายาคติในสถาบันสงฆ์ที่เป็นรากของวิกฤตศรัทธาในสังคมร่วมสมัย เชิงโครงสร้างทางศีลธรรมและอำนาจโดยอาศัยกรอบคิดทางปรัชญาร่วมสมัย และ เพื่อเสนอข้อพิจารณาต่อสถาบันสงฆ์และความหมายของ “พระ” ผ่านมุมมองเชิงพุทธปรัชญาในฐานะพื้นที่ของการฝึกตน มิใช่สถาบันแห่งความศักดิ์สิทธิ์อันไร้คำถาม

ในบริบทของปรัชญา แนวคิดของคานท์ (Kant, 1785/2012) เกี่ยวกับ “ศีลธรรมภายใน” (inner morality) ช่วยอธิบายช่องว่างระหว่างสถานะภายนอกของพระกับแรงจูงใจแท้จริงในการบวช ขณะที่แนวคิดของฟูโกต์ (Foucault, 1977) ว่าด้วย “อำนาจแบบซอว์นรีน” (capillary power) เปิดเผยมุมมองว่า สถาบันสงฆ์มิใช่เพียงพื้นที่ของธรรม แต่เป็นสนามอำนาจที่ซ่อนอยู่ใต้จิ๋วอย่างแนบเนียน

นอกจากนี้ แนวคิดของมาร์กซ์ (Marx, 1844/1978) ในฐานะ “อุดมการณ์” (ideology) ที่กล่อมเกล่าให้ประชาชนยอมรับความเหลื่อมล้ำ ก็ตั้งคำถามถึงศาสนาแบบใดที่เรากำลังธำรงรักษา — ศาสนาเพื่อการตื่นรู้ หรือศาสนาเพื่อการสยบยอม

จิ๋วในเงาของศีลธรรม อำนาจ และมายาคติ

เครื่องนุ่งห่มของพระภิกษุ หรือที่เรียกว่า “จิ๋ว” มิได้เป็นเพียงวัตถุแห่งความเรียบง่ายหรือสัญลักษณ์ของการออกบวชตามพุทธประเพณีเท่านั้น หากแต่ยังมีสถานะเชิงนัยสัญลักษณ์ (symbolic status) ที่ลึกซึ้งในเชิงสังคมและปรัชญา โดยทำหน้าที่เป็นสิ่งที่แทนความศักดิ์สิทธิ์ ความละวาง และความบริสุทธิ์ในสายตาของสังคม อัตลักษณ์ของจิ๋วถูกผลิตซ้ำผ่านพิธีกรรม วาทกรรม และโครงสร้างทางวัฒนธรรม จนกลายเป็นสื่อกลางระหว่าง “โลกธรรม” กับ “โลกุตระธรรม”

ทว่า ในบริบทสมัยใหม่ซึ่งศาสนาเผชิญกับความเปลี่ยนแปลงทั้งทางสังคม การเมือง และเศรษฐกิจ จิ๋วกลับมิได้สื่อถึงเพียงศีลธรรมบริสุทธิ์อีกต่อไป แต่กลับกลายเป็นวัตถุแห่งการเจรจาเชิงอำนาจ เป็น

ภาพลักษณ์ที่ถูกใช้สร้างความชอบธรรม (legitimacy) ให้กับอำนาจบางรูปแบบ และเป็นตัวละครสำคัญในกระบวนการผลิตมายาคติ (myth-making) ของสถาบันสงฆ์ในสังคมไทย

การทำความเข้าใจ “จิ๋ว” จึงไม่อาจจำกัดอยู่เพียงในมิติทางศาสนาหรือพิธีกรรม แต่ต้องพิจารณาผ่านกรอบคิดทางปรัชญา สังคมวิทยา และวาทกรรมศาสตร์ ที่สามารถเปิดเผยโครงสร้างความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ความรู้ และความจริง ที่แฝงอยู่เบื้องหลังผืนผ้าสีกรักนี้

1. ความซ้อนทับของศีลธรรมและอำนาจ: จิ๋วในฐานะภาพแทน และรอยร้าวแห่งศรัทธา

ในวัฒนธรรมพุทธแบบเถรวาทไทย “จิ๋ว” ไม่ใช่เพียงผืนผ้าที่ใช้ห่มกายของภิกษุ แต่กลายเป็นสัญลักษณ์ทางจริยธรรมที่สังคมวางเดิมพันไว้ในความดีงาม ความบริสุทธิ์ และการละวางปัจเจกอัตตา จิ๋วในฐานะ “เครื่องแบบของศีลธรรม” จึงเป็นทั้งเครื่องหมายทางวัฒนธรรม และภาพแทนของความศักดิ์สิทธิ์ที่ควรค่าแก่การเคารพบูชา

ทว่า เมื่อเครื่องแบบแห่งธรรมนี้ถูกใช้ในในฐานะ “หน้าฉาก” ที่บังอำพรางความโลภ ราคะ และอำนาจที่ซ่อนอยู่เบื้องหลัง จิ๋วย่อมกลายเป็นสิ่งที่ Jean Baudrillard (1994) เรียกว่า Simulacrum — ภาพแทนที่เลียนแบบความดีงาม แต่ปราศจากสาระภายใน จิ๋วจึงไม่ได้ชี้ไปยังความบริสุทธิ์ หากแต่กลายเป็นภาพลวงตาที่สังคมเลือกจะเชื่อ เพื่อหล่อเลี้ยงระเบียบศีลธรรมแบบดั้งเดิม

ปรากฏการณ์ข่าวฉาวของพระสงฆ์ระดับสูงที่พัวพันกับพฤติกรรมเชิงชู้สาว การฟอกเงิน และการค้าศาสนา เป็นแรงสั่นสะเทือนที่เปิดโปงว่าศีลธรรมในรูปแบบเครื่องแบบนั้น อาจไม่ได้รับรองถึงคุณธรรมในระดับจิตวิญญาณ เพราะหากจิ๋วกลายเป็น “เกราะศีลธรรม” ที่ช่วยป้องกันการตรวจสอบ และกลไกของสถาบันสงฆ์เองไม่เปิดช่องให้เกิดการวิพากษ์ ก็อาจเป็นไปตามที่ Michel Foucault (1977) กล่าวว่า อำนาจมิได้กระจายจากเบื้องบน แต่ซึมลึกอยู่ในระเบียบ วินัย และการควบคุมศีลธรรมที่ฝังรากในวัฒนธรรม ในบริบทเช่นนี้ จึงเกิดคำถามสำคัญว่า เราควรตั้งศรัทธาไว้ที่โครงสร้าง หรือที่จริยธรรมของบุคคล?

คำถามนี้ได้รับการสะท้อนอย่างแหลมคมในนิทานธรรมบทเรื่อง “ฤๅษีตีเหยี่ยว” เรื่องราวของฤๅษีผู้ได้รับความเคารพจากเหยี่ยว แต่กลับพยายามทำร้ายเหยี่ยวตัวนั้น หวังเอาเหยี่ยวเพื่อเอามากิน เมื่อถูกด่ากลับว่า “เกลี้ยงแต่ภายนอก ภายในรกรุงรัง” เราจึงพบความพลิกกลับทางศีลธรรมที่ทรงพลัง คือ สิ่งที่ถูกมองว่า “ต่ำ” อย่างเหยี่ยว กลับกล่าวด่าว่าสิ่งที่ถูกมองว่าสูงส่งอย่างฤๅษี เพราะฤๅษีทรยศต่อคุณธรรมของตนเอง

นัยยะของเรื่องนี้มิใช่เพียงนิทานสอนใจ หากเป็นการพลิกมุมมองที่สะท้อนว่า เมื่อศีลธรรมกลายเป็นเพียงภาพลักษณ์ อำนาจย่อมกลายเป็นสิ่งที่ครอบครองศีลธรรมได้ และเมื่อเสียงของ “เหยี่ยว” ถูกกลบ ความเจ็บจริงกลายเป็นกลไกของการปกป้องมายาคติแห่งศรัทธา

ในแง่นี้ แนวคิด deconstruction ของ Jacques Derrida (1997) ชี้ว่า ความจริงที่สังคมรับรู้อาจเป็นผลผลิตของการ “เลือกจำ” และ “เลือกเชื่อ” การสร้างศีลธรรมหนึ่งจำเป็นต้องขจัดความเป็นไปได้อื่นทิ้ง และจิ๋วก็อาจเป็นสิ่งที่สร้าง “คุณธรรมที่ไม่มีเนื้อใน” เพื่อกดเสียงอื่นให้เงียบงัน

การด่าของเหยี่ยวในเรื่องเล่า จึงมิใช่เพียงการขัดขืน แต่เป็นเสียงของการตั้งคำถามต่อระเบียบศีลธรรมที่ไร้การวิพากษ์ และในสังคมที่ยึดถือจิ๋วเป็นความศักดิ์สิทธิ์ไร้ข้อแม้ ดังนั้น เสียงของ “เหยี่ยว” อาจเป็นสิ่งที่เราจำเป็นต้องฟังมากกว่าถ้อยคำเทศน์สอน

กล่าวโดยสรุป จิ๋วในบริบทไทยจึงมิใช่แค่ผ้า หากเป็นภาพแทนทางศีลธรรมที่ถูกทำให้บริสุทธิ์เกินจริง และอาจถูกใช้เพื่อกลบความอยุติธรรมที่ซ่อนอยู่ หากเราไม่กล้าตั้งคำถามต่อความศักดิ์สิทธิ์นั้น — ศรัทธาที่เคยเป็นพลังหล่อเลี้ยงสังคม อาจกลายเป็นเครื่องมือของการกดทับโดยไม่รู้ตัว

ในกรณีข่าวฉาวของพระสงฆ์ระดับปกครองที่ถูกเปิดเผยว่า “ผิดวินัย” และ “ผิดธรรม” เพราะพัวพันกับสีกาอย่างต่อเนื่องนั้น สังคมจึงไม่ได้เพียงรับรู้การกระทำที่ผิด แต่รู้สึก “ทรยศ” ต่อสิ่งที่พวกเขา

คาดหวังว่าจะบริสุทธิ์ จีวรจึงกลายเป็น สิ่งที่ถูกทำให้ศรัทธา แต่ไม่สามารถรับรองความจริงของความดี ได้อีกต่อไป ความศรัทธาในจีวรกลายเป็นความเสี่ยง เพราะอาจเป็นศรัทธาที่ถูกหลอกโดยภาพแทน ซึ่งในที่สุด เมื่อภาพแทนแตกสลาย สังคมก็สูญเสียไม่เพียงความเชื่อในตัวบุคคล แต่รวมถึงความเชื่อในสถาบันโดยรวม

1.1 โครงสร้างศีลธรรมที่พันพันกับอำนาจ

ในโครงสร้างสถาบันศาสนาโดยเฉพาะพุทธเถรวาทแบบไทย ศีลธรรมมิได้ดำรงอยู่ในฐานะความดีงามที่เป็นสากล แต่กลับถูกจัดวางให้อยู่ภายใต้อำนาจ order และ hierarchy อย่างแนบแน่น (Foucault, 1977) ความเป็น “พระดี” จึงไม่ใช่ผลจากการปฏิบัติเพื่อบรรลุธรรม แต่กลายเป็นการแสดงออกถึง “การอยู่ในระบบที่ถูกตั้ง” เช่น การบวชโดยมีพระอุปัชฌาย์ที่มีสมณศักดิ์สูง การจำวัดในวัดหลวง หรือแม้กระทั่งการปรากฏตัวร่วมกับชนชั้นนำในรัฐพิธีต่าง ๆ

ศีลธรรมในบริบทนี้ จึงกลายเป็น “ศีลธรรมที่ถูกยืมอำนาจ” (borrowed virtue) อำนาจไม่ได้เพียงควบคุมพฤติกรรมเท่านั้น แต่ยังสร้างนิยามของความดีและความชั่วใหม่ผ่านวาทกรรมที่รัฐและสถาบันผูกขาด เช่น พระผู้ใหญ่ที่มีสมณศักดิ์สูง คือผู้มีศีลธรรมโดยปริยาย ในขณะที่พระบ้านป่า หรือพระสายปฏิบัติบางรูปที่ไม่อยู่ในสายอุปัชฌาย์ใหญ่ อาจถูกตั้งคำถามหรือถูกมองเป็น “นอกคอก”

ความเป็นศีลธรรมที่อิงกับโครงสร้างอำนาจนี้ เป็นสิ่งเดียวกับที่ ฟูโกต์ เรียกว่า “การผลิตเรื่องจริง” (regimes of truth) กล่าวคือ ศีลธรรมในสถาบันศาสนากลายเป็นเรื่องของ “การปฏิบัติให้เห็น” ไม่ใช่ “การปฏิบัติเพื่อเป็น” และเมื่อสิ่งใดหลุดจากบทบาทที่คาดหวังในโครงสร้าง ก็ย่อมถูกลงโทษหรือลบเลือนความชอบธรรมโดยอัตโนมัติ แม้ยังมีได้กระทำผิดตามหลักธรรมจริง ๆ ก็ตาม

1.2 วาทกรรมความศักดิ์สิทธิ์กับมายาของเครื่องแบบ: จากจีวรถึงฤๅษีตีเหยี่ยว

จีวรในฐานะเครื่องแบบแห่งศีลธรรม ควรทำหน้าที่เป็นสัญลักษณ์ของการสละโลก แต่ในความเป็นจริงกลับกลายเป็นเครื่องมือผลิตความศักดิ์สิทธิ์อย่างเป็นระบบ มันมิได้เป็นเพียงผืนผ้าห่มกาย หากแต่เป็น “สนามพลังของการรับรอง” (Bourdieu, 1991) — เป็นเครื่องแบบที่ทำให้ “มนุษย์” กลายเป็น “พระภิกษุ” โดยไม่ต้องพิสูจน์คุณสมบัติภายใน

กรณีของ “ฤๅษีตีเหยี่ยว” คือภาพสะท้อนของวิกฤตศีลธรรมในยุคปัจจุบันได้อย่างเสียดสี ฤๅษีผู้เคร่งครัดซึ่งเป็นที่เคารพบูชาของสัตว์ป่าอย่าง “เหยี่ยว” กลับลงมือฆ่าสัตว์นั้นเสียเองเพื่อสนองกิเลส ความศักดิ์สิทธิ์ที่ฤๅษีอวดอ้างจึงพังทลายลงทันที สิ่งที่น่าสนใจคือ คำตำหนิ “เหยี่ยว” กลับกลายเป็นวาทกรรมที่มีพลังยิ่งกว่าเทศนาใด ๆ โดยกล่าวว่า “ภายนอกดูเคร่งนัก แต่ภายในรกรุงรัง” — นี่คือการเปิดโปงความเสแสร้งที่ซ่อนอยู่ภายใต้เครื่องแบบและบุญบารมีที่แสดงออกภายนอก

เรื่องเล่านี้อาจถูกมองว่าเป็นนิทานพื้นบ้าน แต่ในเชิงปรัชญา มันคือการวิพากษ์ “มายาของความดี” (the illusion of virtue) ซึ่งสังคมหลงใหลกับภาพลักษณ์ของความศักดิ์สิทธิ์มากกว่าความจริงของคุณธรรม เป็นสิ่งเดียวกับที่ โซเฟิสต์ ในยุคกรีกกล่าวเตือนว่า “ผู้คนหลงในวาทศิลป์และเครื่องแบบ จนลืมพิจารณาเหตุผลและจริยธรรมที่แท้จริง”

เครื่องแบบของฤๅษีหรือจีวรของพระสงฆ์ จึงมิใช่เครื่องหมายของความดีอีกต่อไป หากไร้ซึ่งจริยธรรมภายในแล้ว มันก็กลายเป็นเพียง “แพชั่นของศีลธรรม” และเมื่อนั้น เหยี่ยวก็อาจต่างกลับได้อย่างมีเหตุผลมากกว่าสาธุชนเสียอีก

2. อำนาจในเชิงสถาบัน: การสถาปนาอำนาจและการควบคุมผ่านศีลธรรม

ภายในโครงสร้างของสถาบันสงฆ์ไทย “ศีลธรรม” ถูกทำให้เป็นเครื่องมือแห่งอำนาจอย่างแนบเนียน กล่าวคือ มิใช่เพียงระบบจริยธรรมส่วนบุคคลหรือหลักคำสอนทางธรรมเท่านั้น หากแต่ยังเป็นเครื่องมือในการผลิตซ้ำความชอบธรรมของสถานะสงฆ์ในสังคม ทั้งในมิติทางวัฒนธรรม นิติศาสตร์ และจิตสำนึกของสามัญชน

แนวคิดของ มิเชล ฟูโกต์ (Foucault, 1977) ว่าด้วย “ชีวะอำนาจ” (biopower) และ “อำนาจแบบอภิพันธสัญญา” (discursive power) ช่วยให้เราเห็นว่า ศีลธรรมในบริบทนี้มีไว้เพื่อเพียงกลไกควบคุมภายนอก แต่เป็นการปลูกฝังผ่านกระบวนการฝึกฝน (discipline) เช่น การบวชเณรแต่เยาว์ การท่องบทสวดมนต์ การปฏิบัติสิกขาบท ฯลฯ ซึ่งทั้งหมดนี้มีได้มีเป้าหมายเพียงเพื่อ “ขัดเกลาจิตใจ” แต่ยังเป็นการผลิตซ้ำซึ่งความเชื่อฟังต่อโครงสร้างอำนาจโดยตรง (Foucault, 1977; Winichakul, 2020)

เมื่อศีลธรรมถูกนิยามโดยผู้มีอำนาจในสถาบัน เช่น คณะสงฆ์ พระผู้ใหญ่ หรือองค์กรศาสนาอื่น ๆ ก็ย่อมหมายความว่า ศีลธรรมใดถูกต้องหรือผิดเพี้ยน ก็ขึ้นอยู่กับผู้ผูกขาดอำนาจนิยาม ไม่ใช่ขึ้นอยู่กับหลักธรรมแท้ ๆ ในพระพุทธศาสนา หากพระรูปหนึ่ง “ละเมิดศีล” เช่น อวดอุตริ หรือมีพฤติกรรมอื้อฉาว แต่ได้รับการปกป้องจากองค์กรศาสนา สังคมกลับ “เงี้ยว” และไม่อาจตั้งคำถามได้ เพราะระบบได้ฝังรากให้ประชาชนมองว่า “อย่าตีเตียนพระ” หรือ “ผู้ครองจีวรย่อมเป็นผู้ทรงศีล”

กล่าวอย่างเข้มข้นในเชิงโครงสร้าง อำนาจในสถาบันสงฆ์ไทยจึงมิใช่เพียงอำนาจทางธรรม แต่คืออำนาจทางการเมืองเชิงศีลธรรม ที่ยึดครองพื้นที่ “ความดี” เอาไว้เป็นกรรมสิทธิ์ส่วนตัว กล่าวคือ “ศีลธรรม” ในสถาบันสงฆ์ไทย ถูก เปลี่ยนจากสิ่งที่ควรเป็น (ought) ให้กลายเป็นเครื่องมือทางการเมืองที่ตอบสนองการคงอยู่ของอำนาจผู้ปกครองภายในจีวร

นอกจากนี้ การที่พระสงฆ์สามารถวิจารณ์ฆราวาสได้เสมอ แต่ฆราวาสกลับไม่สามารถวิจารณ์พระได้โดยไม่เสี่ยงต่อการถูกตราหน้าว่า “หมิ่นศาสนา” สะท้อนว่าอำนาจเชิงสถาบันนี้ ได้แปรสภาพเป็นอำนาจในการจำกัดเสรีภาพในการวิพากษ์วิจารณ์ และเป็นอำนาจที่ทำให้คนต้องยอมจำนนต่อ “ภาพลักษณ์ของศีลธรรม” มากกว่าความจริงของพฤติกรรม

ในกรณีข่าวฉาวของพระผู้ใหญ่ทั้งหลาย เราจึงเห็นรูปแบบซ้ำ ๆ ว่า การปกป้องสถาบันมีน้ำหนักมากกว่าการแสวงหาความยุติธรรม หรือการคืนศรัทธาแก่พุทธศาสนิกชน

3. วิกฤตศรัทธา หรือ วิกฤตของความเงี้ยว?

ในปรากฏการณ์ข่าวฉาวของพระสงฆ์ระดับสูงที่เกี่ยวข้องกับเรื่องอื้อฉาวทั้งด้านศีลธรรม เศรษฐกิจ และเพศสัมพันธ์ คำถามสำคัญไม่ได้มีแค่ว่าใครทำผิด หากแต่อยู่ใน “ความเงี้ยว” ของสังคมโดยรวม—ทั้งฆราวาสและนักบวชด้วยกันเอง ซึ่งนิ่งเฉยต่อพฤติกรรมที่ละเมิดต่อหลักธรรมวินัยอย่างชัดแจ้ง ความเงี้ยวดังกล่าวจึงมิได้เป็นเพียงการไม่พูด แต่คือ “พฤติกรรมเชิงโครงสร้าง” ที่ตอกย้ำระบบอำนาจและศีลธรรมจำแลงให้ดำรงอยู่ได้อย่างมั่นคง

มิเชล ฟูโกต์ (Foucault, 1978) วิเคราะห์ว่า อำนาจไม่จำเป็นต้องกดขี่แบบตรงไปตรงมา แต่อาจดำรงอยู่ผ่านการควบคุมในระดับวาทกรรมและการนิ่งเงี้ยวที่ดูไร้พิษภัย ความเงี้ยวจึงกลายเป็น “พื้นที่ปิดปาก” ซึ่งกีดกันเสียงวิพากษ์และการตั้งคำถามจากภายใน คณะสงฆ์ที่ไม่กล่าวถึงความผิดของตนเอง จึงไม่ใช่ผู้รักษาศีลธรรม แต่คือผู้สมรู้ร่วมคิดกับโครงสร้างอำนาจที่เอื้อต่อความอยุติธรรมโดยปริยาย

แนวคิดนี้สอดคล้องกับที่ ชิกมันต์ เบามัน (Bauman, 2001) เรียกความเงี้ยวว่าเป็น “การสมคบคิดโดยการไม่ต่อต้าน” (collusion by passivity) ขณะที่ Edward Herman และ Noam Chomsky (1988)

ก็ชี้ให้เห็นว่า วัฒนธรรมแห่งความเงียบ คือกลไกสำคัญของ “การผลิตความยินยอม” (manufacturing consent) ที่ทำให้อำนาจดำรงอยู่โดยไม่ต้องใช้การบังคับ

ความเงียบยังแฝงอยู่ในพิธีกรรมและสัญลักษณ์ทางศาสนา ซึ่งควรเป็นเครื่องสื่อกลางของจิตวิญญาณ แต่กลับถูกใช้เป็นฉากบังตาในการจัดวางอำนาจ จีวร บาตร การสวด เจริญ หรือพิธีปลุกเสก—ล้วนกลายเป็น “semiotic objects” ที่ถูกบรรจุความหมายเชิงศีลธรรมเพื่อรับใช้ระบบ มากกว่าการสื่อสารความดีแท้จริง

ในทัศนะของ Jean Baudrillard (1994) นี่คือการเข้าสู่ภาวะ hyperreality—ที่ภาพแทนกลายเป็นความจริง ความศักดิ์สิทธิ์ที่เราเห็นจึงไม่ใช่สิ่งศักดิ์สิทธิ์ แต่คือ “ภาพจำลองของความศักดิ์สิทธิ์” ที่ถูกบริโภคผ่านสื่อ พิธีกรรม และรูปแบบซ้ำแล้วซ้ำเล่า พระผู้มีเลขา รถหฺร และสินทรัพย์หลายร้อยล้านบาทภายใต้ชื่อ “วัด” กลายเป็นผู้บริหารอำนาจทางวัฒนธรรม มากกว่าผู้สละโลกแบบในอุดมคติ

นอกจากนี้ ความเงียบยังถูกห่อหุ้มไว้ในภาษาธรรม เช่น “สัมมาวาจา” หรือ “อุเบกขา” ซึ่งแม้มีเจตนาเพื่อการสำรวม แต่กลับถูกตีความอย่างบิดเบือน เพื่อใช้ปิดกั้นการตั้งคำถาม ทั้งที่หลัก “โยนิโสมนสิการ” หรือการพิจารณาโดยแยบคาย คือหัวใจสำคัญของการใช้ปัญญาในพุทธศาสนา

ดังนั้น วิฤตที่เห็นมิใช่เพียงการทรยศต่อศีลธรรม หากแต่คือ “วิฤตของความเงียบ” ซึ่งบิดเบือนธรรมให้กลายเป็นอำนาจ และตอกย้ำให้ศีลธรรมที่ไม่มีแก่นแท้สามารถแปลงร่างเป็นทุน อภิสัทธ และภูมิคุ้มกัน ในทางอำนาจได้อย่างแนบเนียน

4. ความศักดิ์สิทธิ์ที่กดทับ: มายาคติทางพุทธแบบไทย

แนวคิดเรื่อง “ความศักดิ์สิทธิ์” (sacredness) ในบริบทพุทธศาสนาแบบไทยนั้น ถูกประกอบสร้างขึ้นผ่านพิธีกรรม เครื่องแบบ (เช่น จีวร) และสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมอื่น ๆ จนกลายเป็นมายาคติ (myth) ที่กลืนกลายกับศีลธรรม และใช้อธิบายความดีงามเชิงสัมบูรณ์ โดยไม่เปิดพื้นที่ให้ตั้งคำถามหรือวิพากษ์ ภาวะนี้สอดคล้องกับคำอธิบายของ Roland Barthes (1972) ว่ามายาคติคือวาทกรรมที่ทำให้สิ่งซึ่งถูกประกอบสร้างดูเหมือน “ธรรมชาติ” และ “ไม่ต้องตั้งคำถาม”

เมื่อพระสงฆ์ถูกรับไว้ด้วยกรอบแห่ง “ความศักดิ์สิทธิ์” ที่มีสถานะเหนือวิจารณ์ญาณ พวกเขาจึงได้รับอภิสิทธิ์บางประการ—ทั้งเชิงอำนาจ การเมือง และเศรษฐกิจ—ในนามของธรรมะ ทั้งที่ในหลายกรณี พฤติกรรมส่วนตัวของพระสงฆ์เหล่านั้นอาจจะขัดแย้งกับหลักธรรมโดยสิ้นเชิง แต่ก็ยังคงได้รับการเคารพจากสาธารณะ ด้วยแรงหนุนของมายาคติอันไม่อาจแตะต้องนี้

การวิจารณ์พระ จึงไม่เพียงเป็นการวิจารณ์บุคคล แต่กลายเป็น “บาปทางสังคม” เพราะถูกมองว่าเป็นการลบหลู่ความศักดิ์สิทธิ์ กระบวนการเช่นนี้สะท้อนความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างอุดมการณ์พุทธกับโครงสร้างวัฒนธรรมไทย ที่ Michel Foucault (1977) อธิบายว่าเป็น “regime of truth” หรือระเบียบความจริงที่กดทับด้วยวาทกรรมศีลธรรม จนผู้คนไม่อาจตั้งคำถามได้แม้แต่ในระดับสามัญสำนึก ความศักดิ์สิทธิ์จึงมิได้มีไว้เพื่อยกระดับจิตใจเสมอไป หากแต่บางครั้งมันกลับทำหน้าที่เป็น “กลไกในการสร้างเงา” ที่บดบังการทุจริต ซ่อนอำนาจ และทำให้ศีลธรรมกลายเป็นฉากหน้าของการไม่ต้องรับผิดชอบใด ๆ

การวิเคราะห์และวิพากษ์แนวคิดทางปรัชญา

วิฤตศรัทธาที่เกิดขึ้นในสถาบันสงฆ์ไทย ไม่อาจเข้าใจได้อย่างถ่องแท้หากไม่ย้อนกลับไปพิจารณาโครงสร้างเชิงอำนาจและมายาคติที่ครอบงำสำนึกของสังคมไทยมายาวนาน ส่วนนี้จะนำเสนอการวิเคราะห์ผ่าน

กรอบคิดของนักปรัชญาร่วมสมัย ได้แก่ มิเชล ฟูโกต์, ปีแอร์ บูร์ดิเยอ, ฌอง โบตริยาร์, และ ยอร์คเกิน ฮาเบอร์มาส โดยเชื่อมโยงกับบทเรียนในพุทธวจนะ

อำนาจในกรอบศีลธรรม: ฟูโกต์และการวิเคราะห์วาทกรรมทางสงฆ์

มิเชล ฟูโกต์ (Foucault, 1977) เสนอว่า อำนาจไม่ได้ปรากฏในรูปแบบการกดขี่แบบเบ็ดเสร็จเท่านั้น หากแต่แฝงตัวอยู่ในวาทกรรม มาตรฐาน และกระบวนการอบรมทางวินัย ซึ่งในบริบทของสถาบันสงฆ์ไทย "ศีลธรรม" กลับกลายเป็นกลไกที่กดทับทั้งพระและญาติโยม ผ่านกฎเกณฑ์ที่ไม่อาจตั้งคำถามได้

ตัวอย่างเช่น คำว่า “อาบัติ” หรือ “ผิดพระธรรมวินัย” แม้จะมีมูลเหตุเพื่อรักษาความเรียบร้อยของสงฆ์ แต่กลับถูกใช้เป็นเครื่องมือกำหนดขอบเขตความชอบธรรมในนามของศีลธรรม โดยที่ผู้ตั้งคำถามกลับถูกกล่าวหาว่าเป็น “อกตัญญู” หรือ “บ่อนทำลายพระพุทธศาสนา” ดังนั้น ในมุมมองของฟูโกต์ เราอาจกล่าวได้ว่าสถาบันสงฆ์ไทยไม่ได้เพียงสร้างระเบียบวินัยทางกายภาพ หากแต่กักขังจินตนาการทางศีลธรรมของทั้งสังคมไว้ด้วย

ทุนศักดิ์สิทธิ์: บูร์ดิเยอกับพื้นที่ทางศีลธรรมที่ไม่เท่าเทียม

ปีแอร์ บูร์ดิเยอ (Bourdieu, 1991) เสนอแนวคิดเรื่อง “ทุน” ที่มีได้จำกัดแค่ทรัพย์สินทางเศรษฐกิจ แต่รวมถึงทุนเชิงวัฒนธรรม ทุนทางสังคม และ “ทุนเชิงศักดิ์สิทธิ์” ซึ่งในกรณีของพระสงฆ์ ทุนเชิงศักดิ์สิทธิ์คืออำนาจในการอ้างความรู้ ความขลัง หรือความบริสุทธิ์ที่ประชาชนไม่อาจเข้าถึงหรือโต้แย้ง

ตัวอย่างเช่น ความสามารถในการ “ให้ศีลให้พร” หรือ “ครอบครู” กลายเป็นทุนที่ผูกขาดโดยสงฆ์ ทั้งที่พิธีกรรมหลายอย่างอาจมีได้มีพื้นฐานในพระไตรปิฎก ดังนั้น ความศักดิ์สิทธิ์จึงมิได้เป็นคุณธรรมในตัวบุคคล แต่อาจเป็น “ทุน” ที่ถูกสะสมผ่านพิธีกรรม เครื่องแต่งกาย หรือแม้แต่จำนวนผู้ติดตามบนแพลตฟอร์มโซเชียลมีเดีย

ความจริงจำลองแห่งศรัทธา: โบตริยาร์และภาพแทนที่กลืนต้นฉบับ

ฌอง โบตริยาร์ (Baudrillard, 1994) เสนอแนวคิดเรื่อง “สิ่งแทนจริง” (simulacra) ซึ่งเป็นกระบวนการที่ภาพหรือสัญลักษณ์ถูกทำซ้ำจนไม่มีต้นฉบับดั้งเดิมเหลืออยู่ ในกรณีของพระสงฆ์ “ภาพพระดี” กลายเป็นวัตถุที่ถูกผลิตซ้ำอย่างเป็นระบบ ไม่ว่าจะผ่านรูปหล่อ การถ่ายทอดเรื่องราวอภินิหาร ไปจนถึงการสร้าง “ดราม่าทางธรรม” ในสื่อสมัยใหม่

คำถามคือ เมื่อพระภิกษุมีการจัดแสง แต่งภาพ และโปรโมทตัวเองบน TikTok โดยอ้างพุทธธรรมเรากำลังศรัทธาในอะไร? หรือเราเพียงบริโภคภาพแทนที่กลืนกินพระธรรมไปหมดแล้ว?

พื้นที่สาธารณะแห่งการวิจารณ์ที่หายไป: ฮาเบอร์มาสกับการสื่อสารเพื่อเหตุผลร่วม

ยอร์เกิน ฮาเบอร์มาส (Habermas, 1984) กล่าวถึง “พื้นที่สาธารณะ” ที่ประชาชนสามารถถกเถียงกันอย่างมีเหตุผลเพื่อกำหนดทิศทางของสังคม แต่ในบริบทของศาสนาไทย การวิจารณ์สงฆ์กลับถูกตีความว่าเป็น “การลบหลู่” หรือ “เหยียดหยามศรัทธา” จนทำให้การสื่อสารเชิงเหตุผลถูกแทนที่ด้วยการเจียบงัน

เมื่อพระสงฆ์กระทำผิด สังคมกลับเจียบ เมื่อมีการวิจารณ์ กลับถูกกล่าวหาว่าทำลายพระพุทธศาสนา ท่ามกลางความเจียบนี้ ไม่มีพื้นที่ให้ “สามัญชน” ถามถึงความถูกต้องตามธรรม หากแต่ถูกปิดปากในนามของศรัทธา นี่คือ “วิกฤตของความเจียบ” อันเป็นเงื่อนไขสำคัญของวิกฤตศรัทธา

การวิเคราะห์เชิงพุทธ: ความจริงเชิงอริยสัจและ “ฤๅษีตีเหี่ยว” กับภาพลักษณ์ศีลธรรม

ในทางพุทธศาสนา การรับรู้และการวิเคราะห์ทุกปรากฏการณ์ต้องยึดหลัก อริยสัจ 4 คือ ทุกข์ สมุทัย นิโรธ มรรค ซึ่งช่วยให้มองเห็นความจริงเบื้องหลังมายาคติและภาพลวงตาที่มักปกคลุมสถาบันศาสนา และบุคคลผู้ปกครองศีลธรรม

กรณีข่าวฉาวพระสงฆ์ชั้นผู้ใหญ่ แสดงให้เห็นความทุกข์ (dukkha) ที่เกิดขึ้นในระดับสังคม ทั้งความเสื่อมศรัทธาและความสับสนในการแยกแยะ “พระแท้” กับ “พระปลอม” ความสมุทัย (samudaya) ของทุกข์นี้ คือการที่ “จิ๋ว” และภาพลักษณ์ศีลธรรมกลายเป็นสิ่งที่ใช้บังตา และการยึดติดในสถานะอันศักดิ์สิทธิ์จนหลงลืมแก่นธรรม

นิทานธรรมบทเรื่อง “ฤๅษีตีเหี่ยว” จึงมีความหมายลึกซึ้งในบริบทนี้ ฤๅษีผู้มีภาพลักษณ์แห่งความเคร่งครัดและศีลธรรมกลับกระทำการเบียดเบียนเหยื่อซึ่งเป็นผู้เลื่อมใส นี่คือการเปิดโปง “มายาแห่งศีลธรรมภายนอก” ที่ไม่สอดคล้องกับความจริงแห่งจิตภายใน (ภวังค์ของกิเลส)

ในเชิงพุทธคำสอน การยึดติดกับ “ภาพลักษณ์ภายนอก” โดยไม่พิจารณาจิตใจภายใน คือสาเหตุของ โมหะ อันนำไปสู่ความทุกข์และวิฤตศรัทธา ซึ่งพระพุทธเจ้าได้ทรงสอนให้ใช้ โยนิโสมนสิการ — การพิจารณาอย่างมีเหตุผลและลึกซึ้ง — เพื่อแยกแยะสิ่งที่ “แท้จริง” จาก “ภาพลวงตา”

นักพุทธร่วมสมัย เช่น ท่านพุทธทาสภิกขุ เน้นย้ำว่า ศีลธรรมต้องไม่ใช่เพียง “เปลือกนอก” หรือ “พิธีกรรม” หากแต่ต้องเป็นการปลูกฝังในจิตใจ (Buddhadasa Bhikkhu, 2012) การที่สังคมไทยยังคงยึดติดกับ “จิ๋ว” หรือสถานะมากกว่าการตรวจสอบคุณธรรมภายใน นับเป็น “พันธนาการทางมายาคติ” ที่ขัดขวางการเปลี่ยนแปลงที่แท้จริง

ในแง่นี้ “ฤๅษีตีเหี่ยว” คือสัญลักษณ์ของความจริงที่ถูกปิดบังโดยอำนาจและมายาคติที่ซ้อนทับสถาบันศาสนา การใช้ปรัชญาพุทธเพื่อถอดรหัสสถานการณ์นี้ ช่วยให้เห็นว่า วิฤตศรัทธาไม่ใช่เพียงปัญหาของบุคคลหรือเหตุการณ์ แต่เป็นการล่มสลายของ ความซื่อสัตย์ต่อแก่นธรรม ซึ่งสังคมต้องฟื้นฟูโดยการตั้งคำถามกับ “ภาพลักษณ์” และ “อำนาจ” ที่ครอบงำ

สรุปผล

จากการวิเคราะห์เชิงปรัชญาที่ผ่านมาพบว่า วิฤตศรัทธาในสถาบันสงฆ์ไทยมิใช่เพียงผลจากพฤติกรรมส่วนบุคคลของพระสงฆ์ที่บกพร่องเท่านั้น แต่เป็นการสะท้อนปัญหาเชิงโครงสร้างของอำนาจ ศีลธรรม และมายาคติที่ฝังรากลึกในระบบ

การที่ “จิ๋ว” และ “ความศักดิ์สิทธิ์” กลายเป็นทุนทางสังคมที่ผูกขาดอำนาจตามแนวคิดของบูร์ดิเยอ (Bourdieu, 1991) ทำให้เกิดความไม่เท่าเทียมทางศีลธรรมและการควบคุมทางวัฒนธรรมอย่างซับซ้อน ขณะที่ฟูโกต์ (Foucault, 1977) ช่วยชี้ให้เห็นว่า อำนาจในสถาบันนี้ไม่ใช่อำนาจแบบเปิดเผย แต่เป็นอำนาจแฝงในวาทกรรม ศีลธรรม และกระบวนการฝึกฝน

นอกจากนี้ ฌอง โบดริยาร์ด (Baudrillard, 1994) ได้เปิดมิติของ “ความจริงจำลอง” ที่เผยให้เห็นว่าภาพลักษณ์ของพระสงฆ์ในสังคมถูกผลิตซ้ำในรูปแบบที่แยกขาดจากความจริงทางศีลธรรมภายใน เป็นเหตุให้สังคมบริโภคภาพลวงแทนความจริง ในขณะที่ฮาเบอร์มาส (Habermas, 1984) เน้นถึงการขาดแคลนพื้นที่สาธารณะสำหรับการวิจารณ์และการสื่อสารเชิงเหตุผล ซึ่งเป็นสาเหตุสำคัญของ “วิฤตของความเยียบ” ที่ปิดกั้นการเปลี่ยนแปลงเชิงโครงสร้าง

เมื่อนำกรอบคิดจากพุทธศาสนาเข้ามาประกอบ เช่น หลักอริยสัจและนิทาน “ฤษีตีเหยี่ยว” สะท้อนว่าการยึดติดกับภาพลักษณ์ภายนอกโดยไม่พิจารณาภายในเป็นต้นเหตุของโมหะและทุกข์ที่แท้จริง ซึ่งตรงกับแนวคิดของพุทธทาสภิกขุ (Buddhadasa Bhikkhu, 2012) ที่เตือนถึงอันตรายของ “มายาคติศีลธรรม”

ดังนั้น ปัญหาที่สถาบันสงฆ์ไทยกำลังเผชิญ ไม่ใช่ปัญหา “คนผิด” เท่านั้น แต่เป็นปัญหาการจัดการกับโครงสร้างอำนาจ ศีลธรรม และมายาคติที่ซ้อนทับกันอย่างลึกซึ้ง ซึ่งต้องการการปฏิรูปทั้งทางวัฒนธรรมและวิถีคิดของสังคมโดยรวมเพื่อฟื้นฟูความศรัทธาอย่างยั่งยืน

องค์ความรู้หรือข้อเสนอทางปรัชญา

1. อำนาจศีลธรรมในสถาบันสงฆ์เป็นโครงสร้างที่ต้องถูกตรวจสอบอย่างต่อเนื่อง

อำนาจที่ครอบงำด้วยศีลธรรมมิได้เป็นเพียงการสั่งสอนจริยธรรม แต่เป็นกลไกอำนาจที่ซับซ้อน ซึ่งต้องได้รับการวิพากษ์อย่างรอบด้านเพื่อป้องกันการใช้อำนาจในทางมิชอบ

2. การแยกแยะ “ภาพลักษณ์ศีลธรรม” กับ “แก่นธรรม” เป็นสิ่งจำเป็น

สังคมควรฝึกฝนโยนิโสมนสิการ (พินิจพิเคราะห์อย่างรอบคอบ) เพื่อหลีกเลี่ยงการติดกับมายาคติของ “ความศักดิ์สิทธิ์” ที่ครอบงำจิตใจ และส่งเสริมการมองเห็นความจริงภายในมากกว่าภายนอก

3. การสร้างพื้นที่สาธารณะเพื่อการสื่อสารเชิงเหตุผลและวิจารณ์ทางศีลธรรม

การส่งเสริม “พื้นที่สาธารณะ” ที่เปิดกว้างสำหรับการวิจารณ์และตั้งคำถามต่อสถาบันสงฆ์อย่างเสรีและมีเหตุผล จะช่วยฟื้นฟูความโปร่งใสและลดอำนาจสมรู้ร่วมคิดของ “ความเงียบ”

4. ยึดหลักอริยสัจและพุทธวิธีในการปฏิรูปศีลธรรม

การนำหลักอริยสัจ 4 และโยนิโสมนสิการมาเป็นแนวทางจะช่วยให้การปฏิรูปสถาบันสงฆ์ไม่ใช่เพียงการแก้ไขผิวเผิน แต่เป็นการเปลี่ยนแปลงที่สอดคล้องกับแก่นธรรมและลดปัญหาความขัดแย้งในระดับจิตใจและสังคม

5. การปลูกฝังการรู้เท่าทันมายาคติในสังคม

การศึกษาและเผยแพร่ความรู้เชิงวิพากษ์เกี่ยวกับอำนาจศีลธรรมและมายาคติ จะช่วยให้สาธารณชนตระหนักรู้และไม่ตกเป็นเหยื่อของภาพลวง และสามารถมีส่วนร่วมในการเปลี่ยนแปลงสถาบันอย่างสร้างสรรค์

ข้อเสนอแนะ

ข้อเสนอแนะสำหรับงานวิจัย

แม้จะสามารถวิเคราะห์ปรากฏการณ์ “จีวร” ในฐานะสัญลักษณ์ของศีลธรรมและอำนาจได้อย่างครอบคลุมทั้งในเชิงวาทกรรมและโครงสร้างปรัชญา แต่ยังมีขอบเขตอีกมากที่เปิดโอกาสให้สำรวจต่อได้ในระดับงานวิจัยครั้งถัดไป โดยเฉพาะในบริบทที่โลกเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว ทั้งด้านวัฒนธรรม เทคโนโลยี และภาวะวิกฤตศรัทธาที่ลึกซึ้งและหลากหลายยิ่งขึ้น การศึกษาในอนาคตควรขยายขอบเขตออกไปทั้งในเชิงเปรียบเทียบ มิติสังคมร่วมสมัย และแนวคิดปรัชญาที่แตกต่างจากชุดกรอบคิดดั้งเดิมที่ใช้ในงานนี้

1) งานวิจัยในอนาคตควรศึกษาผลกระทบของโลกดิจิทัลต่อการสร้างภาพลักษณ์ของพระสงฆ์ โดยเฉพาะในโลกโซเชียลมีเดียที่เปิดพื้นที่ให้พระสงฆ์กลายเป็น “อินฟลูเอนเซอร์ทางศีลธรรม” การตั้งคำถามว่าพระสงฆ์ในยุคดิจิทัลควรมีบทบาทเช่นไร? สัญลักษณ์ทางศาสนายังมีพลังแบบเดิมหรือเปลี่ยนแปลงไปตามการรับรู้ของสาธารณะ? เหล่านี้จะช่วยให้การวิเคราะห์บทบาทของจีวรมีความร่วมสมัยมากยิ่งขึ้น

2) ควรมีการศึกษาทางชาติพันธุ์วิทยา (Ethnography) เพื่อเข้าไปคลุกคลีโครงสร้างความสัมพันธ์ของพระสงฆ์ในระดับชุมชน โดยเฉพาะในพื้นที่ชายขอบหรือท้องถิ่นที่มีประเพณีและโลกทัศน์เฉพาะ เช่น พระในพื้นที่ชนบท, พระบ้าน, พระนักพัฒนา หรือแม้แต่พระในสถานที่ปิดอย่างเรือนจำ ฯลฯ เพื่อให้เข้าใจว่าศีลธรรมและอำนาจปรากฏในบริบทเหล่านั้นอย่างไร แตกต่างจากภาพรวมของมหาเถรสมาคมหรือไม่ และมีรูปแบบการต่อรองอำนาจเช่นใด

3) การเปรียบเทียบปรากฏการณ์นี้กับศาสนาอื่น หรือแม้แต่กับนิกายอื่นในพุทธศาสนา เช่น พระในมหายาน, วัชรยาน หรือนักบวชในศาสนาคริสต์และอิสลาม จะช่วยให้เห็นมิติของ “อำนาจเชิงสถาบัน” ที่หลากหลาย และเข้าใจว่าปรากฏการณ์ “ความเสื่อม” หรือ “วิกฤตศรัทธา” ในศาสนาไม่ได้เป็นเรื่องเฉพาะของพุทธไทยเท่านั้น หากแต่เป็นคำถามร่วมสมัยในทุกศาสนา ซึ่งต้องหาทางตอบอย่างเฉพาะเจาะจงตามบริบทวัฒนธรรม

4) ควรมีงานที่ใช้วิธีวิทยาแบบปรัชญาเชิงทดลอง (Experimental Philosophy) หรือการสำรวจเชิงจิตสำนึกของปัจเจก เช่น ผ่านการสัมภาษณ์เชิงลึกกับพระสงฆ์ระดับล่างหรือกลุ่มฆราวาสที่เคยผิดหวังต่อศาสนา เพื่อสำรวจ “ความเปราะบาง” ทางศีลธรรมที่สถาบันศาสนาไม่สามารถเติมเต็มได้ และเสนอทางเลือกใหม่ เช่น แนวคิด “ศีลธรรมหลังสถาบัน” (Post-Institutional Ethics)

หากพัฒนาเป็นงานวิจัยต่อไปจึงไม่ควรจำกัดอยู่เพียงการวิเคราะห์จีวรในฐานะเครื่องแต่งกายของสงฆ์เท่านั้น แต่ควรตั้งคำถามกับเนื้อแท้ของศีลธรรม อำนาจ และบทบาทของพระพุทธรูปในยุคคลื่นโลกไม่ได้ศรัทธาโดยอัตโนมัติอีกต่อไป ความเข้าใจใหม่นี้จะเป็นจุดเริ่มต้นของการปฏิรูปไม่เพียงแต่ทางโครงสร้าง แต่ยังเป็นการฟื้นฟูความหมายของ “จีวร” และศาสนาให้กลับมาเป็นเครื่องปลดปล่อยจิตวิญญาณอย่างแท้จริง.

ข้อเสนอแนะทางปรัชญา

1. ส่งเสริมการวิพากษ์เชิงสร้างสรรค์ภายในสถาบันสงฆ์

การเปิดพื้นที่สนทนาและวิจารณ์อย่างมีเหตุผลระหว่างพระสงฆ์และฆราวาส จะช่วยลดความอคติแบบปิดและสร้างวัฒนธรรมความโปร่งใส

2. เน้นการศึกษาพระธรรมในมิติ “โยนิโสมนสิการ”

การฝึกฝนปัญญาเชิงวิเคราะห์ภายในพระธรรม จะช่วยเสริมสร้างศีลธรรมที่ไม่ใช่แค่พิธีกรรมหรือรูปแบบ แต่เป็นการเข้าใจและปฏิบัติอย่างแท้จริง

3. ลดการยึดติดกับสัญลักษณ์และสถานะ

ต้องลดบทบาท “จีวร” และสัญลักษณ์ภายนอกที่ถูกใช้เป็นเครื่องมือทางอำนาจ ให้กลับคืนสู่ความหมายเดิมที่เน้นการปลดปล่อยจากกิเลส

ข้อเสนอแนะเชิงวิธีวิทยา

1. **ใช้วิธีวิจัยเชิงคุณภาพแบบผสมผสาน (Mixed Methods)** รวมการวิเคราะห์วาทกรรม (Discourse Analysis) กับการศึกษาเชิงปรากฏการณ์ (Phenomenology) เพื่อเข้าใจทั้งโครงสร้างอำนาจและประสบการณ์ของผู้เกี่ยวข้อง
2. **ศึกษาเชิงเปรียบเทียบทางวัฒนธรรมและศาสนา** เปรียบเทียบโครงสร้างอำนาจในสถาบันศาสนาอื่น ๆ เพื่อหาแนวทางการปฏิรูปที่เหมาะสมกับบริบทไทย
3. **ส่งเสริมการวิจัยเชิงปฏิบัติการ (Action Research)** ร่วมมือกับสถาบันสงฆ์และชุมชนเพื่อทดลองและประเมินผลการปฏิรูปในเชิงปฏิบัติจริงอย่างยั่งยืน

สรุป

บทความนี้ได้วิเคราะห์วิกฤตศรัทธาในสถาบันสงฆ์ไทยผ่านกรอบปรัชญาร่วมสมัยและแนวคิดพุทธศาสนา โดยชี้ให้เห็นว่า ปัญหาที่เกิดขึ้นมิได้หยุดอยู่ที่พฤติกรรมเบี่ยงเบนของบุคคลบางกลุ่ม แต่เป็นผลสืบเนื่องจากโครงสร้างอำนาจ ศีลธรรม และมายาคติที่ยังรากลึกในสังคมไทยมายาวนาน การบิดเบือนของอำนาจผ่านพิธีกรรมและสัญลักษณ์ทางศาสนา รวมถึงความเจ็บที่กลายเป็นกลไกสมรู้ร่วมคิด ได้ก่อรูปเป็นโครงสร้างที่ขัดขวางการเยียวยาและปฏิรูปอย่างแท้จริง

ข้อเสนอเชิงปรัชญาที่สำคัญจึงอยู่ที่การแยกแยะระหว่าง “ภาพลักษณ์ศีลธรรม” กับ “แก่นธรรม” การสร้างพื้นที่สาธารณะเพื่อการวิจารณ์เชิงเหตุผล และการนำหลัก “อริยสัจ” กับ “โยนิโสมนสิการ” มาเป็นแนวทางในการตั้งคำถาม ถอดรื้อ และวางโครงใหม่ของสถาบันศาสนา

หากศาสนาเป็นเรือ การวิพากษ์ก็คือการซ่อมรอยร้าว ไม่ใช่การจมเรือ หากจิวรคือธงแห่งอิสรภาพ การถอดรื้อมายาคติที่พันธามันไว้กับอำนาจ ก็คือการคืนศักดิ์ศรีให้กับเส้นด้ายแห่งความหลุดพ้น. ในยุคที่ความเคารพต้องคู่กับความรับผิดชอบ และศรัทธาต้องอยู่ร่วมกับปัญญา การกล้าย้อนมองเงาที่ทอดยาวจากจิวร จึงไม่ใช่การหมิ่นประมาท แต่คือการแสวงหาความจริงอย่างกล้าหาญและกรุณา

เอกสารอ้างอิง

- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- Arendt, H. (1963). Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil. Viking Press.
- Barthes, R. (1972). Mythologies (A. Lavers, Trans.). Hill and Wang. (Original work published 1957)
- Baudrillard, J. (1994). Simulacra and simulation (S. F. Glaser, Trans.). University of Michigan Press. (Original work published 1981)
- Bourdieu, P. (1991). Language and symbolic power (G. Raymond & M. Adamson, Trans.). Harvard University Press. (Original work published 1982)
- Buddhadasa Bhikkhu. (2012). The path to purification (S. Allan, Trans.). Buddhadhamma Foundation.

Foucault, M. (1977). Discipline and punish: The birth of the prison (A. Sheridan, Trans.).
Pantheon Books. (Original work published 1975)

Habermas, J. (1984). The theory of communicative action (T. McCarthy, Trans.; Vol. 1). Beacon
Press. (Original work published 1981)

ประวัติผู้เขียน

ชื่อ-นามสกุล (ฉายา)	พระครูปลัดธรรม โขติวิโส (วงศ์ษา), ดร. Phrakhrupalad Thanrob Jotivamsa (Wongsa), Ph.D.
สังกัด	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตเชียงใหม่ Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Chiang Mai Campus
การศึกษา	- พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต (ปรัชญา) มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เชียงใหม่ - พุทธศาสตรมหาบัณฑิต (ปรัชญา) มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เชียงใหม่ - ครุศาสตรบัณฑิต มหาวิทยาลัยราชภัฏลำปาง - นักธรรมเอก สำนักเรียนวัดพระธรรมกาย - Ph.D. Philosophy - M.A. Philosophy - B.Ed. Computer Education - Dhamma Scholar, Advanced Level (N.ธ.เอก)
โทรศัพท์	098-359-4951
อีเมล	resurrection2566@gmail.com.com

มายาแห่งข้อมูล : เมื่อความจริงอาจถูกเขียนใหม่ วิเคราะห์สัจนิยมไซเบอร์จากซีรีส์เจาะระบบโลกสะท้อน

THE ILLUSION OF INFORMATION: WHEN TRUTH CAN BE REWRITTEN
A CYBER-REALIST ANALYSIS OF "ZERO DAY"

พระครูปลัดธันรบ โชติวิโส (วงศ์ษา)

Phrakhrupalad Thanrob Jotivamsa (Wongsa)

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตเชียงใหม่

Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Chiang Mai Campus

Corresponding Author, E-mail : resurrection2566@gmail.com

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อ (1) วิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างข้อมูล อำนาจ และความจริง ผ่านกรณีศึกษาซีรีส์เรื่อง เจาะระบบโลกสะท้อน (Zero Day) ในฐานะภาพแทนของวิกฤติไซเบอร์ร่วมสมัย และ (2) วิเคราะห์ข้อมูลในฐานะ “มายา” และ “สุญญตา” ตามหลักพุทธปรัชญา เพื่ออธิบายสถานะของความจริงในยุคดิจิทัล โดยใช้วิธีการวิเคราะห์เอกสารและการตีความเชิงปรัชญา ผลการศึกษาพบว่า

1) ข้อมูลในยุคไซเบอร์มิได้เป็นเพียงตัวแทนของความจริง หากแต่เป็นกลไกของอำนาจที่ผลิตและกำหนดความจริงผ่านโครงสร้างดิจิทัล เมื่อระบบข้อมูลถูกควบคุมหรือบิดเบือน ความจริงที่สังคมยึดถือย่อมสั่นคลอนตามไปด้วย

2) เมื่อพิจารณาผ่านแนวคิดเรื่อง “มายา” และ “สุญญตา” ข้อมูลมิได้มีแก่นแท้ถาวร หากเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นตามเหตุปัจจัยและสามารถเปลี่ยนแปลงได้ตลอดเวลา ความจริงในยุคไซเบอร์จึงมีสถานะเป็นความจริงเชิงสมมติที่ขึ้นอยู่กับเงื่อนไขของข้อมูลและอำนาจ

องค์ความรู้ที่ได้จากการศึกษาชี้ให้เห็นว่า การตระหนักรู้ในความว่างและความไม่เที่ยงของข้อมูลเป็นพื้นฐานสำคัญของการพัฒนาจริยธรรมดิจิทัล เพื่อไม่ให้มนุษย์ตกอยู่ภายใต้การครอบงำของความจริงเทียมในสังคมข้อมูลข่าวสาร

คำสำคัญ : ข้อมูลและอำนาจ, ภัยไซเบอร์, มายาและสุญญตา

Abstract

This academic article aims (1) to analyze the relationship between information, power, and truth through the case study of the series Zero Day as a representation of contemporary cyber crises; and (2) to examine information as *Māyā* (illusion) and *Śūnyatā* (emptiness) within Buddhist philosophy in order to explain the status of truth in the digital age. The study employs documentary analysis and philosophical interpretation. The findings reveal that:

1) Information in the cyber age is not merely a representation of truth but functions as a mechanism of power that produces and structures truth through digital systems. When information infrastructures are manipulated or destabilized, the truth upheld by society becomes fragile and uncertain.

2) From the perspective of *Māyā* and *Sūnyatā*, information lacks intrinsic essence and arises dependently upon conditions. Truth in the cyber era therefore exists as a conventional construct shaped by informational and power structures.

The study contributes a philosophical insight that awareness of the impermanence and emptiness of information forms a foundational basis for developing digital ethics capable of resisting manufactured or illusory truths in contemporary society.

Keywords : Information and Power, Cyber Threats, *Māyā* and *Sūnyatā*

บทนำ

มายาแห่งข้อมูล: Zero Day, Nexus และสัญญาในโลกไซเบอร์

ในยุคดิจิทัล ข้อมูลไม่ได้เป็นเพียงตัวกลางในการสื่อสารอีกต่อไป แต่กลายเป็นแก่นกลางของอำนาจ ความรู้ และโครงสร้างสังคม โลกออนไลน์ทำให้มนุษย์สามารถเข้าถึงข้อมูลได้อย่างไม่จำกัด แต่ในขณะเดียวกัน ข้อมูลเหล่านั้นก็สามารถถูกเปลี่ยนแปลง บิดเบือน หรือทำลายได้เช่นกัน ซึ่งนำไปสู่คำถามสำคัญคือ “ความจริง” ที่เรารับรู้อยู่ทุกวันนี้มีความมั่นคงเพียงใด

เรากำลังอยู่ในสถานการณ์ที่ข้อมูลเป็นศูนย์กลางของทุกสิ่ง ซึ่งมันกำหนดว่าใครเป็นใคร กำหนดอำนาจทางการเมือง และแม้กระทั่งกำหนดความจริงที่เรารับรู้ ข้อมูลจึงกลายเป็นทรัพยากรที่มีอำนาจสูงสุด สังคมจึงเคลื่อนตัวจากการยึดมั่นในสัจธรรม สู่อารมณ์รับ “ความจริงที่ถูกสร้าง” ผ่านระบบข้อมูล และเทคโนโลยีดิจิทัลสารสนเทศ ข้อมูลไม่ได้เป็นเพียงตัวแทนของความจริงอีกต่อไป แต่เป็นเครื่องมือที่สามารถถูกควบคุม ปรับเปลี่ยน และแม้กระทั่งทำลายได้ เพื่อสร้างภาพลวงตาให้สอดคล้องกับอำนาจและผลประโยชน์ของผู้ถือครองข้อมูล ไม่เพียงสะท้อนภัยคุกคามทางไซเบอร์ แต่ยังชี้ให้เห็นความเปราะบางของความจริงที่ยึดโยงกับข้อมูล กล่าวคือ เมื่อความจริงพังได้ด้วยโค้ดเพียงบรรทัดเดียว เรายังจะเชื่อในเสถียรภาพของ ‘ความเป็นจริง’ ได้อย่างไร

ปรัชญาจากซีรียี่เรื่อง เจาะระบบโลกสะท้อน (Zero Day) เป็นแนวคิดที่นำเสนอประเด็นที่เกี่ยวกับการโจมตีช่องโหว่ของระบบไซเบอร์ ซึ่งสามารถทำให้ข้อมูลทั้งหมดในโลกดิจิทัลเปลี่ยนแปลงได้ในพริบตา สะท้อนให้เห็นว่า เมื่อภัยไซเบอร์สามารถโจมตีและทำลายโครงสร้างของข้อมูลที่เราใช้รับรู้ความจริง โลกที่เราคิดว่าเป็นจริงอาจพังทลายลงได้ในพริบตา ลองจินตนาการว่าบัญชีธนาคารและข้อมูลประจำตัวของเรากลับหายไปจากระบบ หรือแม้แต่ประวัติศาสตร์ของทั้งประเทศถูกแก้ไข หากความจริงสามารถถูกทำลายได้ง่าย เพียงแค่โค้ดหรือรหัสไม่กี่ชุด เรายังควรเรียกมันว่า “ความจริง” ได้หรือไม่ ข้อมูลและสารสนเทศในยุคดิจิทัลจึงไม่ได้เป็นเพียงแค่เครื่องมือในการเข้าถึงความจริง แต่ยังเป็นสิ่งที่กำหนดและบิดเบือนความจริงด้วย

แนวคิดนี้สะท้อนกับ มุมมองของยูวัล โนอาห์ แฮรารี (Yuval Noah Harari) ในหนังสือ “Nexus” ที่ชี้ให้เห็นว่า ข้อมูลไม่ได้แสวงหาความจริง แต่มีเป้าหมายเพื่อ “การจัดระเบียบ” ควบคุมพฤติกรรมมนุษย์ผ่าน

ฮัลการ์ทิม (Harari, 2015) ความจริงจึงอาจไม่ใช่สิ่งที่เราค้นพบ แต่เป็นสิ่งที่เราถูกออกแบบให้เชื่อ ที่ถูกสร้างขึ้นโดยอำนาจของข้อมูล

อย่างไรก็ตามเมื่อมองจากมุมของพุทธปรัชญา แนวคิดเรื่อง “มายา” (illusion) และ สุนฺญตา (emptiness) เสนอว่า โลกที่เรารับรู้ อาจไม่ใช่ความจริงที่แท้จริง แต่เป็นเพียงภาพลวงตาที่จิตของเราสร้างขึ้น ทำให้เราเข้าใจบทบาทของข้อมูลได้ลึกซึ้งขึ้น หากข้อมูลถูกสร้างขึ้นมาและสามารถเปลี่ยนแปลงได้ ความจริงที่เรายึดถืออาจไม่มีอยู่จริงตั้งแต่ต้น การศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างข้อมูล อำนาจ และความจริงจึงเป็นการตั้งคำถามเชิงอภิปรัชญาและญาณวิทยา คือ เมื่อข้อมูลถูกควบคุม ความจริงก็ถูกควบคุมไปด้วยหรือไม่ หรือแท้จริงแล้ว “ความจริง” ไม่เคยมีอยู่ตั้งแต่แรก ข้อมูลที่เราเชื่อว่าเป็นจริง อาจเป็นเพียงมายาที่ถูกสร้างขึ้น คำถามคือ เป็นไปได้หรือไม่ว่าการดำรงอยู่ของเราแท้จริงถูกกำหนดมาจากข้อมูล

ซีรีส์เรื่อง เจาะระบบโลกสะเทือน จึงเป็นหนึ่งในตัวอย่างร่วมสมัยที่เปิดโปงความเปราะบางของระบบข้อมูล เมื่อโครงสร้างความมั่นคงทางไซเบอร์ถูกโจมตี ความเชื่อมั่นต่อความจริงก็สั่นคลอนตามไปด้วย ประเด็นนี้ชี้ให้เห็นว่า “ความจริง” ในยุคข้อมูลข่าวสารนั้นอาจไม่ได้ตั้งอยู่บนฐานของความเป็นจริง แต่ตั้งอยู่บนสิ่งที่ “ถูกสร้างขึ้น” ด้วยระบบข้อมูลที่เต็มไปด้วยอำนาจและเจตนา

เมื่อตั้งคำถามจากมุมมองของ พุทธปรัชญา แนวคิดเรื่อง “มายา” (Māyā) และ “สฺยญตา” (Śūnyatā) ยิ่งช่วยขยายกรอบคิดดังกล่าวออกไปอีกชั้น หากทุกสิ่งเป็นเพียงการปรุงแต่งของจิต และความจริงเป็นเพียงสิ่งสมมุติ ความเปราะบางของข้อมูลก็เป็นเครื่องเตือนว่า ความเป็นจริงที่เรายึดมั่นอาจไม่มีอยู่จริงตั้งแต่ต้น

ซีรีส์ เจาะระบบโลกสะเทือน (Zero Day) จึงไม่ได้เป็นเพียงละครการเมืองหรือไซเบอร์ระทึกขวัญ หากแต่เป็นกรณีศึกษาที่ตีแผ่ “ญาณวิทยาแห่งยุคข้อมูล” กับยุคที่เราอาจไม่ได้อยู่ในโลกของความจริงอีกต่อไป แต่ในโลกที่ความจริงถูกสร้างขึ้นใหม่ทุกวินาที บทความนี้จึงมุ่งวิเคราะห์ “มายาแห่งข้อมูล” ผ่านกรอบพุทธอภิปรัชญา โดยเฉพาะแนวคิดเรื่องสฺยญตา เพื่อตั้งคำถามพื้นฐานที่สุดของการดำรงอยู่ในยุคดิจิทัล หากข้อมูลกำหนดทุกอย่าง แม้แต่ความเป็นจริง แล้วสิ่งใดกันแน่ที่เราควรยึดถือว่า ‘มีอยู่จริง’ ตลอดจนนำเสนอสถานการณ์ใหม่ต่อภัยคุกคามในยุคดิจิทัลว่า ไม่ใช่เพียงระบบล่ม หากแต่ คือความเป็นจริงทั้งระบบที่ล่มสลาย

“Zero Day” : ภาพแทนของวิกฤติในยุคข้อมูล

เจาะระบบโลกสะเทือน (Zero Day) เป็นซีรีส์แนวการเมืองและระทึกขวัญ (Political Techno-Thriller) ที่เข้มข้นและสะท้อนความเป็นจริงของโลกไซเบอร์ในปัจจุบัน ออกฉายทางช่อง Netflix ในปี 2025 กำกับโดย เลสลี ลิงกา แกลตเตอร์ (Lesli Linka Glatter) และเขียนบทโดย อีริก นิวแมน (Eric Newman), โนอาห์ ออฟเพินไฮม์ (Noah Oppenheim) และ ไมเคิล เอส. ชมิดต์ (Michael S. Schmidt) โดยมี โรเบิร์ต เดอ นีโร (Robert De Niro) นำแสดงในบทอดีตประธานาธิบดีสหรัฐอเมริกา จอร์จ มัลเลน (George Mullen) อดีตประธานาธิบดีสหรัฐอเมริกา ที่ถูกเรียกกลับมารับมือกับวิกฤตการณ์เจาะระบบไซเบอร์ขนาดใหญ่ และ เจสซี พลีมอนส์ (Jesse Plemons) ในบทเจ้าหน้าที่เอฟบีไอ (FBI Agent) ที่ร่วมสืบสวนเหตุการณ์สำคัญ (Netflix, 2024)

เนื้อเรื่องเริ่มต้นเมื่อสหรัฐอเมริกาประสบกับการโจมตีทางไซเบอร์ที่ทำให้ระบบการสื่อสารทั่วประเทศล่มเป็นเวลานานถึงหนึ่งนาทีก่อให้เกิดความโกลาหลและมีผู้เสียชีวิตหลายพันคน รัฐบาลจึงเรียกตัว จอร์จ มัลเลน (George Mullen) กลับมาจากการเกษียณเพื่อเป็นผู้นำคณะกรรมการ Zero Day Commission ในการสืบสวนหาต้นตอของการโจมตีครั้งนี้

ในกระบวนการสืบสวน มัลแวร์และทีมต้องเผชิญกับอุปสรรคมากมาย ทั้งความขัดแย้งทางการเมืองและการเปิดเผยความลับที่ไม่คาดคิด ซีรีส์นี้สะท้อนถึงความเปราะบางของระบบไซเบอร์ในยุคปัจจุบัน และสำรวจด้านมืดของการเมืองและความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ

ซีรีส์จบลงด้วยการเปิดเผยว่าผู้ก่อการร้ายไซเบอร์คือกลุ่มที่มีความเชื่อว่าการทำลายระบบปัจจุบันจะนำไปสู่การสร้างสังคมใหม่ที่ดีกว่า มัลแวร์และทีมสามารถหยุดยั้งแผนการร้ายได้สำเร็จ แต่ต้องแลกมาด้วยการเสียสละและการตั้งคำถามถึงความหมายของความมั่นคงในยุคดิจิทัล

ภาพรวมของเนื้อเรื่อง มีแกนกลางอยู่ที่การสืบสวนเหตุการณ์ที่เรียกว่า “Zero Day” หมายถึงการโจมตีช่องโหว่ของระบบไซเบอร์ที่ยังไม่มีใครรู้จักหรือป้องกันมาก่อน (Zero Day Vulnerability) ซึ่งนำไปสู่ความโกลาหลระดับชาติ ผู้คนตกอยู่ในสภาวะที่ไม่อาจแยกแยะข่าวจริง-ข่าวปลอม ระบบสื่อและรัฐบาลไม่สามารถให้ข้อมูลที่น่าเชื่อถือได้อีกต่อไป ส่งผลให้ “ข้อมูล” ซึ่งเคยเป็นฐานของความรู้และความมั่นคงทางสังคม กลายเป็นสิ่งที่ไม่น่าไว้วางใจที่สุด เหตุการณ์เจาะระบบไซเบอร์ที่ไม่เคยเกิดขึ้นมาก่อน (Zero-day cyberattack) เผยให้เห็นเบื้องหลังทางการเมือง การจัดการข่าวสาร และการปั่น “เรื่องจริง” ขึ้นใหม่ผ่านเทคโนโลยีข่าวกรองและสื่อสารมวลชน

ในเชิงเนื้อหา ตัวของซีรีส์นี้ขับเคลื่อน วิฤตความไว้วางใจต่อข้อมูล และเปิดโปงกระบวนการ “ผลิต” ความจริงในเชิงโครงสร้าง ทั้งยังสอดคล้องกับประเด็นในปรัชญาการเมืองสมัยใหม่ เช่น

1) ปรัชญาแบบหลังโครงสร้างนิยม (Post-Structuralism) ของ มิเชล ฟูโกต์ (Michel Foucault) ที่เห็นว่า ความรู้และความจริงถูกผลิตผ่านกลไกอำนาจ

2) แนวคิดของ ฌอง โบดริยาร์ด (Jean Baudrillard) เกี่ยวกับ “ภาพแทนความจริง” (Simulacra) ที่แทนที่ความจริงดั้งเดิมจนมนุษย์ไม่อาจแยกแยะ

ในกรณีของ “Zero Day” เหตุการณ์การเจาะระบบไซเบอร์ทำให้ผู้คนไม่สามารถเชื่อถือข่าวสารใดได้อีก เพราะ “ข้อมูล” กลายเป็นสิ่งที่สามารถแต่งเติม เปลี่ยนแปลง และลบได้อย่างไร้ร่องรอย เมื่อระบบข้อมูลถูกควบคุม ความจริงในโลกนั้นจึงไม่ได้ “ปรากฏ” แต่ “ถูกกำหนด” โดยผู้มีอำนาจ

ในทางปรัชญา ซีรีส์เรื่องนี้สะท้อนโลกทัศน์แบบ หลังโครงสร้างนิยม (Post-Structuralism) โดยเฉพาะแนวคิดของ มิเชล ฟูโกต์ (Michel Foucault) ที่เสนอว่า “ความรู้” ไม่ได้มีอยู่เป็นกลาง หากแต่ถูกผลิตขึ้นโดยกลไกของอำนาจ เพื่อควบคุมสังคมและนิยามความจริง (Foucault, 1977) ตัวละครหลักในซีรีส์ต้องเผชิญกับคำถามว่า จะสามารถฟื้นฟู “ความจริง” ที่ไร้รากฐานนี้ได้หรือไม่ ในเมื่อข้อมูลที่ใช้สร้างมันสามารถถูกเปลี่ยนแปลงหรือบิดเบือนได้ตลอดเวลา

นอกจากนี้ ยังสามารถตีความซีรีส์ เจาะระบบโลกเสมือน (Zero Day) ผ่านแนวคิดของ ฌอง โบดริยาร์ด (Jean Baudrillard) โดยเฉพาะเรื่อง “สิ่งแทนจริง” (Simulacra) และ “ความจริงจำลองที่กลืนความจริง” (Hyperreality) ซึ่งหมายถึงภาพแทนของความจริงที่ลอกเลียนซ้ำ ๆ จนไม่มีต้นฉบับดั้งเดิมหลงเหลืออีกต่อไป โบดริยาร์ดเสนอว่า Simulacrum มีทั้งหมด 4 ระดับ ได้แก่:

ระดับที่ 1 — ภาพแทนที่สะท้อนสิ่งจริง

ระดับที่ 2 — การบิดเบือนสิ่งจริง

ระดับที่ 3 — การจำลองโดยไม่มีสิ่งจริงเป็นพื้นฐาน

ระดับที่ 4 — Hyperreality: ความจริงจำลองที่แทนที่ความจริงไปโดยสิ้นเชิง

หากพิจารณาซีรีส์ “Zero Day” ตามกรอบความคิดนี้ จะเห็นว่าเรื่องราวได้พาเราเข้าสู่ระดับที่ 4 อย่างชัดเจน กล่าวคือ ระบบข้อมูลล่มสลาย ฐานข้อมูลถูกแก้ไข ความทรงจำหายไป และผู้คนไม่อาจแยกแยะว่า “อะไรคือความจริง” เพราะความจริงดั้งเดิมไม่มีอยู่ให้ตรวจสอบอีกต่อไป ความน่าสะพรึงไม่ใช่แค่ระบบล่ม

หรือข้อมูลสูญหาย แต่คือความจริงทั้งระบบที่ถูกแทนที่ด้วยความจริงจำลอง ซึ่งมนุษย์ยังคงดำรงอยู่ภายในโดยไม่รู้ตัว และที่เลวร้ายกว่านั้นคือ พวกเขายึดถือมันเป็นความจริงแท้ไปแล้ว (Baudrillard, 1994) ในบริบทนี้ จึงมิใช่เพียงการเตือนถึงภัยไซเบอร์ แต่เป็นการเปิดโปงระดับลึกถึง “การผลิตโลกจำลองทั้งใบ” ซึ่งตั้งอยู่บนข้อมูลที่ถูกรวบรวม ออกแบบ และเสริมแรงซ้ำ จนมนุษย์หลงเข้าใจว่าเป็น “ความจริง”

จากจุดนี้ จึงตั้งคำถามสำคัญเชิงอภิปรายว่า หากข้อมูลถูกสร้าง ความจริงก็อาจไม่มีอยู่จริงตั้งแต่แรก หรืออย่างน้อยก็ไม่มีอยู่ในแบบที่เราคิด ในแง่นี้ แนวคิดจาก พุทธปรัชญา โดยเฉพาะเรื่อง “มายา” คือสิ่งลวงที่เราเห็นว่าเป็นจริง และ “สุญญตา” ว่าด้วยความไม่มีแก่นแท้ จึงเข้ามาช่วยขยายความเข้าใจต่อโลกที่ข้อมูลเป็นภาพลวงมากกว่าความจริง

การวิเคราะห์ดังกล่าวเปิดช่องให้น่าแนวคิดเรื่อง “มายา” (Māyā) และ “สุญญตา” (Śūnyatā) จากพุทธปรัชญาเข้ามาเทียบเคียง ในฐานะที่ข้อมูลไม่ใช่สิ่งที่มีแก่นแท้ หากแต่เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นชั่วคราว เป็นไปตามเหตุปัจจัย และเปลี่ยนแปลงได้ไม่สิ้นสุด ซึ่งคล้ายกับลักษณะของสรรพสิ่งในแนวคิดเรื่อง “สุญญตา” ที่ว่า “สิ่งทั้งหลายล้วนว่างจากตัวตนของมันเอง” (พุทธทาสภิกขุ, 2546)

ข้อมูลคือมายา: โลกที่ถูกปั้นจากเงา

เราอยู่ในยุคที่ข้อมูลคือทุกสิ่ง มันกำหนดอำนาจ ควบคุมพฤติกรรม และสร้าง “ความจริง” ในแบบที่โลกยุคก่อนอาจไม่เคยจินตนาการได้ โลกในปัจจุบันไม่ได้ถูกขับเคลื่อนด้วย “ความจริง” ตามความหมายดั้งเดิม แต่ถูกขับเคลื่อนโดยโครงสร้างข้อมูล ซึ่งในโลกไซเบอร์ ข้อมูลถูกมองว่าเป็นสิ่งที่แสดงความจริง แต่ในทางปฏิบัติ ข้อมูลกลับถูกสร้าง แปรเปลี่ยน และลบได้ด้วยเจตนาทางการเมือง เศรษฐกิจ หรือแม้แต่ทางอารมณ์ของผู้ใช้งาน ดังที่ปรากฏในซีรีส์เรื่องเจาะระบบโลกเสมือน (Zero Day) ข้อมูลที่ปรากฏต่อสาธารณะไม่ใช่สิ่งที่สะท้อน “ความจริง” หากแต่คือสิ่งที่ ทำให้เราคิดว่านั่นคือความจริง

ซีรีส์เรื่องนี้ นำเสนอเรื่องราวของภัยคุกคามทางไซเบอร์ที่สามารถทำให้ทั้งระบบสังคมล่มสลายได้ในพริบตา มันทำให้เห็นว่าเป็นความจริงที่เรายึดมั่นอาจพังทลายลงได้ง่ายเพียงใด หากข้อมูลที่เรากำลังถูกทำลาย เปลี่ยนแปลง หรือบิดเบือนได้ ข้อมูลจึงเป็นทั้งเครื่องมือของอำนาจ และเป็นมายาที่ทำให้เราเชื่อว่าสิ่งต่าง ๆ มีตัวตน

“ข้อมูลคืออัตตลวง” (Digital Pseudo-Self) เป็นแนวคิดที่ทำให้เห็นชัดเจนในพฤติกรรมของผู้ใช้งานโซเชียลมีเดียยุคใหม่ โดยจะเข้าใจได้อย่างชัดเจนยิ่งขึ้นเมื่อพิจารณาจากการใช้งานโซเชียลมีเดีย เช่น TikTok, Meta (Facebook/Instagram) หรือ X (Twitter) ซึ่งเป็นพื้นที่ที่ผู้ใช้งานสร้าง “ตัวตน” หลายระดับผ่านระบบของแพลตฟอร์ม ผู้ใช้งานมิได้แสดงตัวตนตรงไปตรงมา แต่ปรากฏผ่านภาพแทน เช่น Avatar, ฟิลเตอร์ใบหน้า, หรือคำบรรยายใต้ภาพ ขณะเดียวกันสิ่งที่ผู้ใช้เห็นและรับรู้เกี่ยวกับโลกก็ถูกจัดเรียงผ่าน Algorithm feed ที่เน้นการมีส่วนร่วม ไม่ใช่ข้อเท็จจริง

ตัวตนบนโลกดิจิทัลจึงไม่ได้เกิดจาก “การเป็นอยู่” ของบุคคลนั้นในความเป็นจริง หากแต่เป็นผลผลิตของข้อมูลที่ผ่านการประมวลผลและแสดงผลซ้ำจนกลายเป็น “self ที่ถูกออกแบบ” ให้เหมาะกับบริบทของแพลตฟอร์ม อัตตลวงในโลกดิจิทัลจึงมีลักษณะคล้ายกับ อุปาทานขันธ ในพุทธปรัชญา ที่สรรพสิ่งรวมตัวกันตามเหตุปัจจัย แต่ไม่มีตัวตนที่แท้จริง การเข้าใจสิ่งนี้คือการเริ่มต้นของ “การตื่นรู้” ว่าตัวตนดิจิทัลอาจเป็นเพียงข้อมูลที่เรายึดมั่นจนลืมนึกว่าไม่มีสิ่งใด “มีอยู่จริง” อย่างมั่นคง

ในทางพุทธปรัชญา แนวคิดเรื่อง มายา (illusion) คือการอธิบายสภาวะของสิ่งที่มนุษย์รับรู้ว่าเป็น “เป็นจริง” ทั้งที่แท้จริงแล้วเป็นเพียงภาพลวงที่ปรุงแต่งจากอายตนะ ความคิด และอิริยา (Rahula, 1974)

โลกข้อมูลในยุคดิจิทัลมีสถานะเช่นเดียวกัน เราเชื่อมั่นต่อสิ่งที่แสดงบนหน้าจอ เหมือนนักเดินทางเชื่อว่าเงาสีทอนในทะเลทรายคือแหล่งน้ำ โดยไม่รู้ว่าเป็นเงาหลังคือกลไกซับซ้อนของการปั่นแต่งทางดิจิทัล

เมื่อข้อมูลไม่ได้แสวงหาความจริง แต่แค่จัดระเบียบ

ขณะที่ ยูวัล โนอาห์ แฮรารี (Yuval Noah Harari) เสนอแนวคิดในหนังสือ “Nexus” ของเขาโดยชี้ให้เห็นว่า ข้อมูลไม่ได้มีเป้าหมายเพื่อแสวงหาความจริง แต่มีหน้าที่จัดระเบียบ ปรับเปลี่ยนพฤติกรรม และควบคุมมนุษย์อย่างมีประสิทธิภาพ ผ่านระบบที่เรียกว่า “ลัทธิบูชาข้อมูล” (Dataism) อัลกอริทึมของโลกยุคใหม่ไม่ได้สนใจว่าอะไรคือความจริงแท้จริง แต่มันสนใจเพียงแค่ว่า ข้อมูลใดสามารถทำให้ระบบทำงานได้อย่างมีประสิทธิภาพ ความจริงจึงกลายเป็นสิ่งไม่สำคัญ สิ่งสำคัญคือประสิทธิภาพของข้อมูลในการทำให้ระบบดำเนินต่อไปได้ (Harari, 2017) นั่นหมายความว่า ข้อมูลที่อยู่ในระบบดิจิทัลไม่ได้มีหน้าที่สะท้อนความจริงในแบบที่เราคิด แต่มันมีหน้าที่ทำให้ระบบทำงานได้อย่างมีประสิทธิภาพ

ยกตัวอย่างเช่น อัลกอริทึมของโซเชียลมีเดีย มันไม่ได้แสดงข้อมูลที่ถูกต้องที่สุด หรือ เป็นจริงที่สุด แต่มันเลือกแสดงข้อมูลที่ให้คุณมีส่วนร่วมกับแพลตฟอร์มมากที่สุด ระบบปัญญาประดิษฐ์ (AI) ไม่สนใจว่าข่าวที่เราอ่านเป็นจริงหรือไม่ ขอแค่เราคลิก กดแชร์ และใช้เวลาอยู่บนแพลตฟอร์มให้นานที่สุด สอดคล้องกับแนวคิดของ มิเชล ฟูกูเกต์ (Michel Foucault) ที่อธิบายว่าอำนาจไม่ได้ค้นหาความจริง แต่มันสร้างความจริงขึ้นมาเอง ดังนั้นข้อมูลที่เราเห็นทุกวันจึงเป็นความจริงที่ถูกสร้างขึ้น โดยระบบ ไม่ใช่ความจริงที่เป็นอิสระจากอำนาจ ถ้าข้อมูลที่เราเสพทุกวันไม่ได้สะท้อนความจริง แต่เป็นเพียงผลลัพธ์ของอัลกอริทึมที่ต้องการให้เราทำพฤติกรรมบางอย่าง แล้วความจริงที่แท้จริงอยู่ตรงไหน?

ข้อมูลจึงไม่ใช่หน้าต่างสู่ความจริง แต่คือ มายาที่มีฟังก์ชัน มายานี้มีพลังเพราะมันทำงาน โดยทำให้คนเชื่อ ทำให้ระบบเคลื่อนไหว และทำให้ความจริงถูกกำหนดซ้ำแล้วซ้ำเล่าโดยไม่ต้องยึดโยงกับสิ่งที่ป็นจริงเลยแม้แต่น้อย ในลักษณะนี้ ข้อมูลในยุคไซเบอร์จึงมีสถานะเหมือน อุปาทานขันธ์ ในพุทธปรัชญา กล่าวคือเป็นสิ่งที่ประกอบขึ้นตามเหตุปัจจัย แต่ถูกเข้าใจว่า “มีอยู่จริง” (Gethin, 1998) การมองข้อมูลเป็นความจริงจึงคล้ายการยึดมั่นในตัวตนที่ไม่มีอยู่จริงแต่ถูกหล่อหลอมขึ้นมา

เรื่องราวในซีรีส์เรื่องเจาะระบบโลกสะเทือน (Zero Day) แสดงให้เห็นชัดว่า เมื่อระบบข้อมูลล้ม ความจริงที่เคยเชื่อก็ตลายตาม หากข้อมูลคือมายา แล้ว “ความจริง” จะเหลืออะไร หรือสิ่งที่เราควรตั้งคำถามคือ ทำไมเราจึงไม่เคยตั้งคำถามกับมายาที่เราดำรงอยู่ในทุกวัน

สูญญตาและความจริงที่ไม่มีอยู่

นิยามของคำว่า “ความว่าง” หรือ คำว่า “สูญญตา” บริบทของพุทธปรัชญา ไม่ได้หมายถึงความไม่มีอะไรเลย แต่หมายถึง การไม่มีแก่นแท้ (Essence) ของสิ่งใดสิ่งหนึ่ง เมื่อพิจารณาโดยปรมัตถ์แล้ว สรรพสิ่งทั้งหลายล้วนเกิดขึ้นตามเหตุปัจจัย (ปฏิจจสมุปบาท) และดับไปตามเงื่อนไข ไม่มีสิ่งใดที่ตั้งอยู่ได้โดยตัวของมันเอง (พุทธทาสภิกขุ, 2543) ข้อมูลในโลกดิจิทัลเองก็เป็นแบบนั้น ไม่มีข้อมูลใดที่ “มีอยู่โดยตัวมันเอง” ทุกชิ้นข้อมูลคือสิ่งที่ถูกสร้างผ่านกระบวนการป้อน-แปร-จัดวาง-ตีความ โดยปราศจากเนื้อแท้ที่ไม่เปลี่ยนแปลง ลักษณะนี้คล้ายคลึงกับแนวคิด อนัตตา ที่ชี้ว่า แม้แต่ตัวตนของเรา ก็ไม่ใช่สิ่งที่มั่นคง หากแต่ประกอบด้วยกระแสของขันธ์ห้า รูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ (Gethin, 1998) ยิ่งเมื่อเผชิญกับโลกไซเบอร์ ที่ข้อมูลสามารถถูกลบ เขียนใหม่ หรือจำลองซ้ำได้ไม่จำกัด “ความจริง” ก็ยิ่งเผยให้เห็นสถานะของ สูญญตา คือ มันว่างเปล่า ไร้ศูนย์กลาง และไม่มีสารัตถะใดให้ยึดถือ

การที่พุทธปรัชญามองว่า "ทุกสิ่งเป็นอนิจจังและว่างเปล่า" หรือที่เรียกว่า สุญญตา (Śūnyatā) ชี้ให้เห็นว่าทุกสิ่งไม่มีตัวตนแท้จริง มันมีอยู่เพียงเพราะอาศัยเงื่อนไขบางอย่าง เช่นเดียวกับข้อมูลในโลกไซเบอร์ ข้อมูลมีอำนาจเหนือเรา เพราะเราคิดว่ามัน "มีอยู่จริง" แต่แท้จริงแล้วมันไม่มีความคงตัว ข้อมูลสามารถถูกสร้างขึ้น เปลี่ยนแปลง หรือถูกลบไปได้เสมอ ยกตัวอย่างเช่น บัญชีธนาคารของเราถูกแฮ็ก หากตัวเลขในบัญชีหายไป เราจะรู้สึกรู้ว่าสูญเสียเงิน แต่ความจริงแล้ว ตัวเลขเหล่านั้นเป็นเพียงข้อมูลในระบบ ไม่ใช่เงินจริง ๆ สอดคล้องกับปรัชญาของ จอร์จ เบิร์กเลย์ (George Berkeley) ที่กล่าวว่า "โลกมีอยู่เพราะเรารับรู้มัน" ถ้าข้อมูลทั้งหมดของเราถูกลบจากอินเทอร์เน็ต ตัวตนดิจิทัลของเราก็จะหายไป คล้ายกับที่ เบิร์กเลย์ ตั้งคำถามว่า "ถ้าไม่มีใครรับรู้มันไม่ได้อยู่ในป่า แล้วมันมีอยู่จริงหรือไม่ เพราะถ้าข้อมูลที่เรากำลังกำหนดตัวตนของเราเป็นเพียงมายา เราจะยึดติดกับมันไปเพื่ออะไร"

ซีรีส์เรื่องเจาะระบบโลกสะเทือน (Zero Day) ช่วยฉายภาพนี้ได้อย่างทรงพลัง เมื่อระบบไซเบอร์ถูกทำลาย ข้อมูลหายไป และไม่มีใครยืนยันได้ว่า "สิ่งใดเกิดขึ้นจริง" ผู้คนจึงเริ่มล่องลอยอยู่ท่ามกลางความไม่แน่ใจและความกลัว สิ่งที่ล่มสลายไม่ใช่แค่ระบบคอมพิวเตอร์ แต่คือ ความมั่นใจว่าความจริงมีอยู่ ในเชิงพุทธปรัชญา ภาวะดังกล่าวคือ จุดเริ่มของการตื่นรู้ เพราะเมื่อสิ่งที่เคยเชื่อพังทลายลง เราจึงอาจมีโอกาสดูธรรมชาติที่ว่างเปล่าของมันอย่างแท้จริง ดูการที่เห็นว่าชั้นทั้งห้าล้วนเป็นอนิจจัง ทุกขัง และอนัตตา เพราะหากข้อมูลคือภาพลวง ความจริงก็เป็นเพียง "การเข้าใจภาพลวงนั้นในระดับที่ลึกขึ้น" ไม่ใช่การแสวงหาแก่นแท้ที่ไม่มีอยู่ บทเรียนจากพุทธปรัชญา จึงไม่ใช่การหาความจริงเพื่อยึดถือ หากแต่คือการ ปลดปล่อยความจริงลงเมื่อเห็นว่ามันก็ว่าง เช่นกัน ในโลกดิจิทัล ความว่างไม่ใช่จุดจบของความรู้ แต่คือจุดเริ่มต้นของปัญญา

การวิเคราะห์ / วิพากษ์แนวคิด

1. จุดแข็ง-จุดอ่อนของแนวคิดที่เกี่ยวข้อง

แนวคิดของ Michel Foucault เรื่อง ความรู้-อำนาจ (power/knowledge) เป็นจุดเริ่มต้นที่แข็งแกร่งสำหรับการเข้าใจข้อมูลในฐานะกลไกที่ "ผลิตความจริง" มากกว่าจะค้นพบความจริง (Foucault, 1977) จุดแข็งของแนวคิดนี้คือการเปิดโปงว่า ไม่มีความจริงใดที่ "เป็นกลาง" ข้อมูลย่อมแฝงเจตนาและโครงสร้างอำนาจเสมอ อย่างไรก็ตาม ข้อจำกัดของ Foucault คือการเน้นโครงสร้างมากเกินไปจนละเลยมิติภายในของปัจเจก เช่น จิตสำนึกหรือจริยธรรมของผู้รับข้อมูล

ขณะที่แนวคิด มายา และ สุญญตา ในพุทธปรัชญา เปิดช่องให้วิเคราะห์ข้อมูลจากภาวะไร้แก่นแท้ (non-essentialism) และความเปลี่ยนแปลงอันไม่มีที่สิ้นสุด (anicca) จุดแข็งอยู่ที่การปลดเงื่อนไขจากการยึดติดข้อมูลว่าเป็นตัวแทนของความจริงโดยสมบูรณ์ อย่างไรก็ตาม ข้อจำกัดคือ อาจยากต่อการประยุกต์ใช้ในบริบทนโยบาย สื่อมวลชน หรือการป้องกันภัยไซเบอร์เชิงปฏิบัติ

2. วิพากษ์และสังเคราะห์แนวคิดใหม่

หากเรานำแนวคิดของ Foucault มาผสานกับพุทธปรัชญา จะได้ข้อเสนอที่ลุ่มลึกยิ่งขึ้นว่า ข้อมูลมิใช่เพียงเครื่องมือของอำนาจเท่านั้น แต่ยังเป็นมายาที่สร้างภววิสัย (existential condition) แห่งยุคสมัย

กล่าวคือ ข้อมูลไม่เพียงเปลี่ยนความเชื่อของผู้คน แต่เปลี่ยนวิธีที่มนุษย์ ดำรงอยู่ (ontology) – เรา รู้สึกรู้ว่าเรามีตัวตน เพราะข้อมูลของเรามีอยู่ในระบบ แต่ในทางพุทธ เรามีตัวตนเพียงเพราะเรายึดมั่นไว้เท่านั้น

ดังนั้น บทความนี้เสนอแนวคิดใหม่ว่า "ข้อมูลคืออัตตลวง (pseudo-self) ในยุคดิจิทัล และความรู้ต่อสุญญตาของข้อมูลคือหนทางเดียวในการเป็นอิสระจากการครอบงำของความจริงเทียม"

แนวคิดนี้เสนอให้ จริยธรรมการใช้ข้อมูลในอนาคต ไม่ตั้งอยู่บนฐานของ การป้องกันความจริงแบบเก่า หากแต่ตั้งอยู่บน การยอมรับความเปลี่ยนแปลงและความว่างของข้อมูล (Digital *Sūnyatā* Ethics)

อภิปรายผล

เมื่อโลกทั้งใบหมุนอยู่ในอัลกอริธึม และความจริงถูกห่อหุ้มด้วยโค้ด การตั้งคำถามว่า “อะไรคือความจริง?” จึงไม่ใช่แค่ปริศนาทางอภิปรัชญา หากแต่เป็นปัญหาทางการเมือง จริยธรรม และการดำรงอยู่ บทความนี้ชี้ให้เห็นว่า Zero Day มิได้เป็นเพียงซีรีส์แนวไซเบอร์ระทึกขวัญ แต่คือการสำรวจความเปราะบางของความเป็นจริงในยุคที่ข้อมูลสามารถจัดวาง กำกับ และควบคุมโลกได้ราวกับฉากในละคร

แนวคิดนี้สอดคล้องกับข้อเสนอของ Luciano Floridi (2014) นักปรัชญาข้อมูลร่วมสมัย ที่อธิบายว่าโลกปัจจุบันมิได้อยู่ใน “ความเป็นจริงเชิงกายภาพ” แบบดั้งเดิมอีกต่อไป แต่เราอยู่ใน infosphere — ภูมิทัศน์ใหม่ที่ข้อมูลไม่ใช่แค่สิ่งประกอบของโลก แต่คือโครงสร้างพื้นฐานของการดำรงอยู่ (ontological condition) กล่าวคือ มนุษย์ไม่ได้ ใช้ ข้อมูลอีกต่อไป หากแต่ ดำรงอยู่ในข้อมูล

แม้ Floridi เสนอว่าข้อมูลคือ “สิ่งที่มีอยู่” (being) ในฐานะรากฐานของการเข้าใจโลกยุคใหม่ บทความนี้ขยายและวิพากษ์แนวคิดนั้นว่า ในบริบทไซเบอร์ ข้อมูลอาจไม่ใช่การมีอยู่ที่มั่นคง แต่คือ “มายาแห่งการมีอยู่” (illusion of being) — ความจริงที่ถูกออกแบบ แสดงผล และลบทิ้งได้ด้วยคลิกเดียว

ประเด็นนี้สะท้อนอย่างลึกซึ้งในงานของ Wynn (2010) ที่นำแนวคิด “สูญญตา” ของพุทธปรัชญามาอธิบายลักษณะของโลกไซเบอร์ โดยมองว่า cyberspace คือพื้นที่ที่ ไร้แก่นแท้ ทุกสิ่งในโลกไซเบอร์ไม่มีตัวตนโดยตนเอง แต่มีอยู่ในฐานะของการสัมพันธ์ อ้างอิง และจำลองต่อกันไปเรื่อย ๆ ซึ่งสอดคล้องโดยตรงกับข้อเสนอของบทความนี้ว่า ข้อมูลในยุคไซเบอร์มิใช่การสะท้อน “ความจริงที่มีอยู่” หากแต่เป็น ความว่างเปล่าที่ถูกอุปโลกน์ให้ดูเหมือนจริง

ยิ่งไปกว่านั้น การครอบงำของข้อมูลไม่ได้เกิดขึ้นเพียงในมิติอภิปรัชญาเท่านั้น หากยังแฝงอยู่ในกระบวนการผลิตความจริงทางสังคม ดังที่งานของ ฌีร์ซอล ใจจริง (2564) วิเคราะห์การจัดการข้อมูลโดยรัฐไทย ในบริบทการเมืองร่วมสมัย โดยเสนอว่า รัฐสามารถ “กำกับ” ความจริงที่สาธารณชนรับรู้ได้ผ่านการควบคุมข่าวสาร การจัดระเบียบวาทกรรม และการเซ็นเซอร์ข้อแย้ง ซึ่งตรงกับสิ่งที่บทความนี้ชี้ว่า ในยุคข้อมูล ความจริงไม่ได้ถูกเปิดเผย แต่ถูก ผลิต ตามเป้าประสงค์เฉพาะ

กล่าวโดยสรุป บทความนี้เสนอว่า เรากำลังอยู่ในยุคสมัยที่ข้อมูลไม่ได้ทำหน้าที่เป็นเพียงตัวกลางในการสื่อสาร หากแต่ทำหน้าที่เป็น โครงสร้างของความจริง ที่ถูกออกแบบ ประดับ และกลบเกลื่อนได้ด้วยเจตนา การพังทลายของ “ความจริง” ใน Zero Day จึงมิใช่แค่ภัยไซเบอร์ แต่คือการเปิดโปง สุนทรียภาพของความเป็นจริง ในโลกที่ข้อมูลคือผู้กำหนดทุกสิ่ง แม้กระทั่งสิ่งที่เราเชื่อว่า เป็นจริง

องค์ความรู้ที่ได้รับจากการศึกษา

การศึกษานี้เสนอข้อค้นพบเชิงอภิปรัชญาว่า “ข้อมูล” ในยุคไซเบอร์มิได้มีสถานะเป็นเพียงเครื่องมือสื่อสารหรือภาพแทนความจริง หากเป็นโครงสร้างที่มีพลังในการผลิตและกำหนดความจริงทางสังคม ข้อมูลจึงมีลักษณะเป็น “อัตตลวง” กล่าวคือ เป็นภาวะที่มนุษย์สร้างและยึดถือเสมือนมีตัวตนและสารัตถะ ทั้งที่แท้แล้วเกิดขึ้นตามเหตุปัจจัย ปราศจากแก่นสารถาวร และสามารถถูกสร้างใหม่หรือทำลายได้ตลอดเวลา

การตีความผ่านแนวคิด “มายา” และ “สูญญตา” เปิดมิติใหม่ในการทำความเข้าใจสถานะของความจริงในยุคดิจิทัลว่าเป็นสภาวะที่ประกอบสร้างขึ้นและแปรเปลี่ยนตามเงื่อนไขของข้อมูลและอำนาจ การตระหนักรู้ในสุนทรียตาของข้อมูลจึงเป็นพื้นฐานสำคัญของจริยธรรมดิจิทัล ซึ่งช่วยให้มนุษย์ไม่ตกอยู่ภายใต้การ

กรอบำของความจริงที่ถูกผลิตโดยเทคโนโลยีและโครงสร้างอำนาจ จากองค์ความรู้ดังกล่าว ผู้เขียนจึงพัฒนาเป็นข้อเสนอทางปรัชญาในระดับต่าง ๆ ดังต่อไปนี้

ข้อเสนอทางปรัชญา

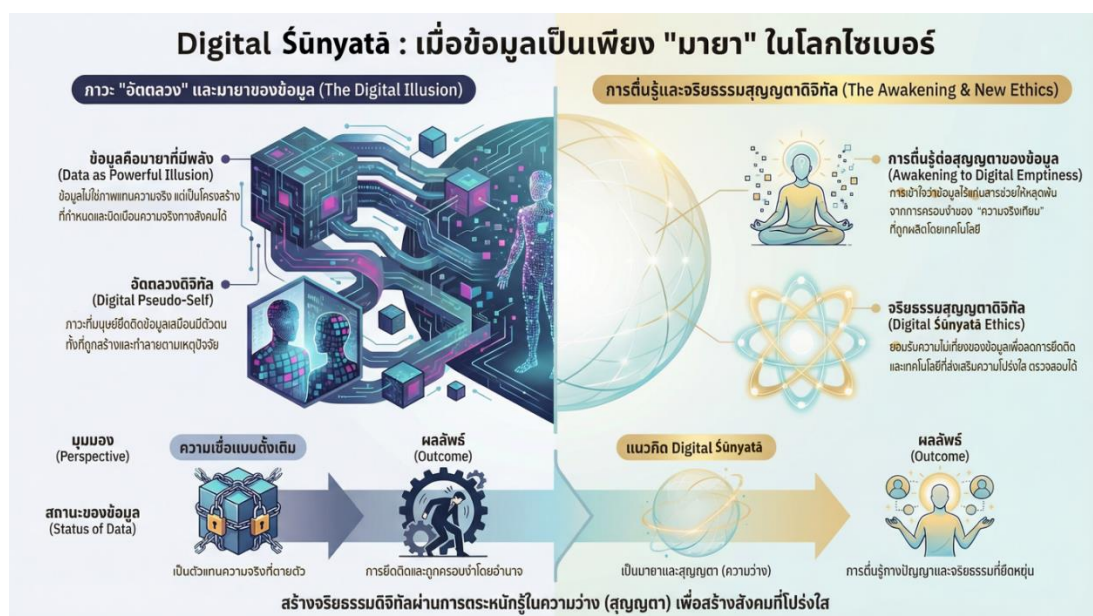
บทความนี้เสนอมุมมองเชิงอภิปรัชญาว่า ข้อมูลในยุคไซเบอร์มิได้เป็นเพียง “ตัวแทนความจริง” หากแต่เป็น “มายาที่มีพลัง” ซึ่งสามารถควบคุม กำหนด และปรับเปลี่ยนความเป็นจริงทางสังคมได้ การวิเคราะห์ด้วยกรอบพุทธปรัชญา โดยเฉพาะแนวคิดเรื่อง มายา และ สุญญตา ชี้ให้เห็นว่า ความจริงมิได้ดำรงอยู่อย่างตายตัว หากเป็นสภาวะที่ประกอบขึ้นอย่างไม่ถาวรและขึ้นอยู่กับเงื่อนไขของอำนาจและข้อมูล ข้อเสนอสำคัญคือ

1. ข้อมูลเป็นอัตตลวงของยุคดิจิทัล (Digital Pseudo-Self) ข้อมูลทำหน้าที่เสมือนตัวตนสมมติที่มนุษย์ยึดถือและให้ความหมาย จนหลงลืมว่าสิ่งดังกล่าวสามารถถูกสร้าง ปรับเปลี่ยน หรือทำลายได้ตลอดเวลา
2. การตื่นรู้ต่อ สุญญตาของข้อมูล การเข้าใจว่าข้อมูลปราศจากสาระถาวร เป็นหนทางปลดปล่อยจากการครอบงำของ “ความจริงเทียม” ที่ผลิตผ่านกลไกอำนาจและเทคโนโลยี
3. เสนอแนวทาง จริยธรรมสุญญตาดิจิทัล (Digital Śūnyatā Ethics) เป็นกรอบจริยธรรมที่ยอมรับความไม่เที่ยงและความว่างของข้อมูล แทนการยึดติดในความจริงตายตัว เพื่อสร้างสังคมที่เปิดกว้างต่อการเปลี่ยนแปลง และลดการบิดเบือนเชิงอำนาจ

แนวคิดดังกล่าวมิได้เพียงวิพากษ์ข้อมูลในฐานะเครื่องมือของอำนาจ หากยังตั้งคำถามเชิงอภิปรัชญาว่า “ความจริงคืออะไร” โดยเสนอว่าความจริงเป็นกระบวนการที่ถูกประกอบสร้างขึ้นภายใต้เงื่อนไขที่ไม่มั่นคง การตระหนักรู้ในประเด็นนี้ย่อมเปลี่ยนวิธีที่มนุษย์มีปฏิสัมพันธ์กับข้อมูลและอำนาจ

ในเชิงปฏิบัติ ข้อเสนอสามารถนำไปสู่การพัฒนานโยบายและเทคโนโลยีที่ส่งเสริมความโปร่งใส และการตรวจสอบได้ (transparency and verifiability) ตลอดจนการสร้างภูมิคุ้มกันทางจริยธรรมในสังคมดิจิทัล เพื่อให้ผู้ใช้ข้อมูลไม่หลงยึดกับ “ความจริงเทียม” แต่ดำรงความตื่นตัวทางปัญญาอย่างต่อเนื่อง

บทความนี้จึงมิได้มุ่งแสวงหาความจริงในความหมายแบบดั้งเดิม หากเสนอการเรียนรู้ที่จะอยู่กับ “ความว่าง” ของข้อมูลด้วยปัญญาและจริยธรรมอย่างลุ่มลึก



ภาพที่ 1 : องค์ความรู้จากการศึกษา & ข้อเสนอทางปรัชญา

ข้อเสนอแนะ

ข้อเสนอแนะสำหรับงานวิจัยในอนาคต

แม้ว่าบทความนี้ได้เปิดมุมมองเชิงอภิปรายต่อข้อมูลในยุคไซเบอร์ผ่านเลนส์ของมายาและสุญญตา แต่ยังมีพื้นที่ให้ขยายผลศึกษาผลกระทบเชิงพฤติกรรมและสังคมของผู้ใช้งานข้อมูลจริง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในยุคที่ AI และอัลกอริทึมมีบทบาทสำคัญในการผลิตและจัดการข้อมูล การศึกษาวิจัยในอนาคตควรเจาะลึกถึงกลไกและวิธีที่ข้อมูลถูก “สร้าง” และ “เผยแพร่” ในสื่อสังคมออนไลน์ รวมทั้งผลต่อการสร้างอัตลักษณ์และการรับรู้ของผู้ใช้ในระดับปัจเจกและชุมชน อีกทั้งควรพัฒนาวิธีวัดและประเมิน “ภูมิคุ้มกันทางจริยธรรม” ที่ช่วยลดผลกระทบจากความคลุมเครือของความจริงในโลกดิจิทัล

ข้อเสนอแนะสำหรับการเขียนงานหรือวิจัยทางปรัชญา

นักวิจัยควรให้ความสำคัญกับการบูรณาการแนวคิดปรัชญาตะวันออกและตะวันตก เพื่อสร้างกรอบวิเคราะห์ที่ครอบคลุมและทันสมัย โดยเฉพาะการนำพุทธปรัชญาเข้ามาส่องสว่างประเด็นโลกยุคไซเบอร์ที่มักถูกวิเคราะห์เพียงจากมุมมองตะวันตก การใช้ภาษาที่กระชับ ชัดเจน และเชื่อมโยงกับตัวอย่างในชีวิตประจำวัน เช่น ซีรีส์ บทสนทนา หรือเทคโนโลยีใหม่ ๆ จะช่วยให้ผลงานเข้าถึงผู้อ่านในวงกว้าง นอกจากนี้ การเปิดพื้นที่ให้เกิดบทสนทนาเชิงวิพากษ์กับแนวคิดเดิมจะช่วยขับเคลื่อนความรู้ในวงวิชาการอย่างสร้างสรรค์และมีความหมาย

สรุป

บทความนี้ได้วิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างข้อมูล อำนาจ และความจริงในยุคไซเบอร์ ผ่านกรอบคิดของซีรีส์ Zero Day ที่สะท้อนวิกฤติทางข้อมูลในสังคมดิจิทัล โดยนำเสนอข้อมูลในฐานะ “มายา” และ “สุญญตา” ตามหลักพุทธปรัชญา ซึ่งชี้ให้เห็นว่า ข้อมูลไม่มีแก่นแท้หรือความจริงที่มั่นคง แต่เป็นสภาวะที่ประกอบขึ้นตามเหตุปัจจัยและเปลี่ยนแปลงได้ตลอดเวลา

บทความยืนยันว่า ข้อมูลในโลกไซเบอร์มิใช่เพียงเครื่องมือของอำนาจเพื่อผลิตและควบคุมความจริงเทียม แต่ยังเป็นองค์ประกอบทางอภิปรายที่กำหนดวิถีการดำรงอยู่ของมนุษย์ในยุคดิจิทัล การตระหนักรู้ใน “สุญญตา” ของข้อมูลจึงเป็นกุญแจสำคัญในการปลดปล่อยตนจากมายาแห่งข้อมูล และก้าวสู่ความเข้าใจที่ลึกซึ้งยิ่งขึ้นเกี่ยวกับธรรมชาติของความจริงและการมีอยู่

ข้อเสนอทางปรัชญาที่สำคัญคือ การพัฒนา จริยธรรมสุญญตาดิจิทัล (Digital *Sūnyatā* Ethics) เพื่อรับมือกับความท้าทายของยุคข้อมูลที่เปลี่ยนแปลงรวดเร็วและซับซ้อน การเปิดใจรับความไม่เที่ยงของข้อมูลและความจริงเป็นหนทางที่จะสร้างสังคมที่ตื่นตัวทางปัญญาและยืดหยุ่นต่อการเปลี่ยนแปลง

สุดท้าย บทความนี้ชี้ให้เห็นว่าการศึกษาและวิจัยต่อเนื่องในมิติปรัชญา การเมือง และเทคโนโลยีข้อมูลเป็นสิ่งจำเป็น เพื่อเตรียมสังคมและปัจเจกบุคคลให้พร้อมรับมือกับความท้าทายของ “มายาแห่งข้อมูล” ในโลกยุคใหม่

เอกสารอ้างอิง

- ณัฐพล ใจจริง. (2564). การเมืองของความจริง: รัฐชาติ ศาสนา กับมายาคติในสังคมไทย. กรุงเทพมหานคร: ฟาเดียวกัน.
- พุทธทาสภิกขุ. (2543). ปัญญาเห็นธรรม. กรุงเทพมหานคร: ธรรมสภา.
- พุทธทาสภิกขุ. (2546). ปัญญาและสุญญตา. กรุงเทพมหานคร: ธรรมสภา.
- Baudrillard, J. (1994). *Simulacra and Simulation* (S. F. Glaser, Trans.). University of Michigan Press.
- Dreyfus, G. B. J. (2003). *Recognizing Reality: Dharmakirti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*. SUNY Press.
- Floridi, L. (2014). *The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality*. Oxford University Press.
- Foucault, M. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (A. Sheridan, Trans.). Pantheon Books.
- Garfield, J. L. (1995). *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. Oxford University Press.
- Gethin, R. (1998). *The Foundations of Buddhism*. Oxford University Press.
- Harari, Y. N. (2017). *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. Harper.
- Harvey, P. (2013). *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*. Cambridge University Press.
- Netflix. (2024). *Zero Day* [TV series]. Netflix Studios.
- Rahula, W. (1974). *What the Buddha Taught*. Grove Press.
- Wynn, M. (2010). Cyberspace and the philosophy of emptiness. *Journal of Buddhist Ethics*, 17, 120–137.

การพัฒนาจิตตามแนววิปัสสนากรรมฐานของเจ้าประคุณ สมเด็จพระญาณวชิโรดม (หลวงพ่อวิริยงค์ สิรินธโร)

MENTAL DEVELOPMENT ACCORDING TO THE VIPASSANA MEDITATION TEACHINGS OF HIS
HOLINESS SOMDET PHRA YANAVACHIRODOM (LUANG POR VIRIYANG SIRINTHARO)

พระครูธรรมธรภูมิภัทร กิตติธมฺโม (ธรรมวงศ์) และ สันชัย ธิปไตย
มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย วิทยาเขตล้านนา

Phrakhruthammathorn Phumiphat Kittithammo (Thammawong) and Sanchai Thiposot
Mahamakut Buddhist University, Lanna campus
Sanchait65@gmail.com

บทคัดย่อ

บทความนี้ได้ศึกษาเกี่ยวกับการพัฒนาจิตตามแนววิปัสสนากรรมฐานของเจ้าประคุณสมเด็จพระญาณวชิโรดม (หลวงพ่อวิริยงค์ สิรินธโร) เพื่อเป็นองค์ความรู้ รวบรวมหลักการและวิธีการฝึกปฏิบัติสมาธิขั้นพื้นฐานตามแนวคำสอนของสมเด็จพระญาณวชิโรดม (หลวงพ่อวิริยงค์ สิรินธโร) ให้ผู้ที่สนใจนำมาศึกษาและปฏิบัติต่อไป จากการศึกษพบว่า คำสอนที่สำคัญของท่านคือเรื่องการทำสมาธิแบบปริกรรม “การปริกรรม ทำให้จิตเป็นหนึ่ง จิตเป็นหนึ่ง ทำให้เกิดความสุข” การทำสมาธิจะทำให้เกิดพลังจิตได้ เรียกว่า “พลังจิตตามภาพ” การทำสมาธินี้จะกำจัดความคิดและพลังอารมณ์ออกไปจนกว่าจิตจะสงบ สอนให้ทำสมาธิแบบสมถะ ทำความสงบ เมื่อกระทำให้มากแล้วความสงบนั้นมากขึ้น จิตก็กลายเป็นพลังจิต เมื่อจิตกลายเป็นพลังจิต จิตที่แก่กล้า ท่านก็ให้เจริญวิปัสสนา ฉะนั้นการดำเนินวิปัสสนานั้นจึงต้องไปทำจิตให้สงบเสียก่อน ซึ่งท่านได้แนะนำการฝึกสมาธิด้วยวิธีการเดินจงกรมครึ่งชั่วโมงและนั่งสมาธิครึ่งชั่วโมงจะได้ผลเร็วขึ้น

คำสำคัญ : การพัฒนาจิต, วิปัสสนากรรมฐาน, สมเด็จพระญาณวชิโรดม (หลวงพ่อวิริยงค์ สิรินธโร)

Abstract

This article studies the development of the mind according to the Vipassana meditation of His Holiness Somdej Phra Yanawachirodom (Luang Por Wiriyang Sirintharo) to be a body of knowledge, collecting the principles and methods of basic meditation practice according to the teachings of His Holiness Somdej Phra Yanawachirodom (Luang Por Wiriyang Sirintharo) for those who are interested to study and practice further. From the study, it was found that his important teachings were about meditation by mantra, “Mantra makes the mind one, the mind one, creates peace.” Meditation will create mental power, called “psychic power.” This meditation will eliminate thoughts and emotional power until the mind is calm. He teaches to meditate in a calm manner, to create peace. When you do it a lot, the peace increases. The mind becomes mental power. When the mind becomes mental power, a mature mind, he teaches you to develop vipassana. Therefore, to practice vipassana, you

must first make the mind calm. He recommended meditation by walking for half an hour and sitting for half an hour to get faster results.

Keywords: Mental development, Vipassana meditation, His Holiness Somdej Phra Yanawachirodom (Luang Por Wiriyang Sirintharo)

บทนำ

การพัฒนาคุณภาพมนุษย์ต้องเริ่มที่การพัฒนาภายในจิต โดยพิจารณาตรวจสอบภายในตนเอง ที่เรียกว่าปฏิบัติกรรมฐาน กรรมฐานเป็นวิธีการฝึกคนให้เจริญองาม ให้เข้าใจถึงสภาวะธรรมตามที่เป็นจริง จิตที่ได้รับการฝึกฝนอบรมเป็นพื้นฐานที่มั่นคงดีแล้ว ย่อมจะปฏิบัติต่อสิ่งทั้งหลาย ได้อย่างถูกต้อง ก่อให้เกิดความเจริญพัฒนาทั้งทางกาย ทั้งทางความประพฤติ ทางสภาพจิตใจและทางปัญญาเป็นลำดับขึ้นไป (พระครูนิสัยปริยัติกิจ (เฉลิม แชนอก), 2554 : 1) ในทางพระพุทธศาสนา กรรมฐาน นั้นถูกแยกออกเป็น 2 อย่างคือ 1) สมถกรรมฐาน หมายถึง การฝึกอบรมจิตให้เกิดความสงบจนตั้งมั่นเป็นสมาธิหรือธรรมเป็นเครื่องสงบระงับจิตจากนิวรณ์ปิเลศ 2) วิปัสสนากรรมฐาน หมายถึง ข้อปฏิบัติในการฝึกฝนอบรมการเจริญปัญญาให้เกิดความรู้แจ้งในรูปนามโดยความเป็นไตรลักษณ์หรือรู้แจ้งต่อสภาวะของรูปนามตามความเป็นจริง (พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต), 2540 : 81)

ถึงแม้ว่ากรรมฐานจะถูกแบ่งออกเป็น 2 อย่างก็จริงแต่ในแง่ของการปฏิบัติแล้วกรรมฐานทั้ง 2 อย่างต้องอิงอาศัยซึ่งกันและกัน คือเมื่อใจสงบ ปัญญาก็เกิด ดังนั้น การปฏิบัติกรรมฐานจึงต้องปฏิบัติควบคู่กันไป แล้วแต่จะเรียกว่าอย่างไร ซึ่งปัจจุบันได้มีแนวการสอนกรรมฐานหลากหลายโดยแบ่งออกเป็นสายหรือสำนักต่าง ๆ แต่ละสายแต่ละสำนักก็มีวิธีปฏิบัติกรรมฐานที่เป็นแบบฉบับเฉพาะตนซึ่งได้รับสืบทอดมาจากบูรพจารย์ วิธีการปฏิบัติกรรมฐานของบูรพจารย์ผู้เป็นต้นแบบแต่ละท่านก็มีความโดดเด่นต่างกันไป

กรรมฐานสายพุทโธหรือกรรมฐานสายดุดงค์ก็เป็นอีกหนึ่งในแนวทางในการนำมาปฏิบัติ ซึ่งบูรพจารย์ที่มีบทบาทในการเผยแผ่ธรรมทางด้านปริยัติธรรมและการปฏิบัติธรรมก็คือ พระอุบาลีคุณูปมาจารย์ (จันทร์ สิริจนโท) แห่งวัดบวรนิเวศ ท่านเป็นพระเถระที่มีชื่อเสียงในทางเทศนาธรรมมาก ท่านมีศิษย์ที่สำคัญอยู่ 2 รูป คือ ท่านอ้วน ติสโส (ต่อมาเป็นที่สมเด็จพะมหาวีรวงศ์ และเป็นเจ้าอาวาสวัดบวรนิเวศในเวลาต่อมา) และอีกรูปหนึ่งคือ พระอาจารย์เสาร์ กนตสีโล โดยความสามารถทางด้านบริหารการปกครองและการศึกษา สมเด็จพระมหาวีรวงศ์จะมีลักษณะเด่นชัดในด้านนี้ ท่านจึงได้รับการสถาปนาให้เป็นสมเด็จพระราชาคณะที่ถือว่าเป็นรูปแรกของสงฆ์ที่มาจากภาคตะวันออกเฉียงเหนือ ส่วนทางด้านพระอาจารย์เสาร์นั้น ท่านมีอุปนิสัยใฝ่ในทางวิปัสสนาธุระ ศึกษาและปฏิบัติสมถะและวิปัสสนากรรมฐานมาโดยตรง ซึ่งต่อมาพระอาจารย์เสาร์ มีศิษย์องค์สำคัญ คือ พระอาจารย์มั่น ภูริทตฺโต แต่โดยเห็นที่พระอาจารย์เสาร์เป็นผู้พุดน้อย และแสดงธรรมเพียงสั้น ๆ ขอบความเรียบง่ายเฉพาะตัวมากกว่า ดังนั้นจึงมีผู้รู้จักพระอาจารย์มั่นมากกว่า พระอาจารย์มั่นเป็นผู้มีเมตตาแจกแจงธรรมได้เป็นที่เข้าใจอย่างดีจึงปรากฏว่ามีศิษย์ที่ได้รับการถ่ายทอดแนวทางการทำสมาธิปฏิบัติธรรมเป็นจำนวนมาก ท่านจึงได้รับยกย่องให้เป็นพระอาจารย์ใหญ่ หรือปูชนียจารย์ที่เป็นต้นแบบการปฏิบัติธรรมสายพุทโธมาจนปัจจุบัน (วิโรจน์ อินทนนท์, 2559 : 70-71)

สมเด็จพระญาณวชิโรดม (หลวงพ่อวริยงค์ สิรินธโร) เป็นหนึ่งในศิษย์ของพระอาจารย์มั่น ภูริทตฺโต ซึ่งก่อนนั้นท่านมีโอกาสดำเนินปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานมาพอสมควร อย่างไรก็ดี ในช่วงเวลานั้นหลวงพ่อวริยงค์ สิรินธโรได้เรียนรู้และฝึกปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานอย่างเข้มงวด ตลอดจนความเพียรในการปฏิบัติกรรมฐานที่สั่งสมมาโดยตลอดนับแต่วันที่บรรพชาเป็นสามเณรด้วยวัย 15 ปีเรื่อยมา และได้ตั้งปณิธานในการ

สืบทอดและเผยแผ่หลักธรรมคำสอนของพระพุทธเจ้าให้แก่สมณสงฆ์และฆราวาสผู้สนใจ ทั้งได้ก่อตั้งสถาบันพลังจิตตานุภาพ เพื่อพัฒนาจิต ในปีพุทธศักราช 2540 ให้แก่บุคคลทั่วไปที่สนใจในการฝึกสติให้เป็นผู้ยึดมั่นทางสายกลางด้วยการทำสมาธิ ตลอดจนนำวัตรปฏิบัติและประวัติของหลวงปู่มาเผยแผ่เป็นหนังสือ จัดทำตำราและสร้างหลักสูตร ในการเรียนการสอนสมาธิหลายหลักสูตร (พิชญ์พัฒนกุล พันธ์, 2563 : 613) และถือได้ว่าท่านเป็นพระนักเผยแผ่พุทธธรรมอีกรูปหนึ่งที่ได้รับการศึกษาธรรมปฏิบัติธรรมจนมีความรู้แจ่มแจ้งลึกซึ้งเยือกเย็นเห็นพระธรรมคำสอนเป็นสิ่งที่ดีงามมีคุณค่ามีประโยชน์เป็นที่พึ่งอันประเสริฐทางจิตใจที่สามารถนำแนวทางการฝึกสมาธิขั้นพื้นฐานมาประยุกต์และแก้ไขปัญหาของชุมชน สังคม ประเทศชาติได้ ทั้งเป็นพระสงฆ์ที่มีความเชี่ยวชาญในการพูดมีความสามารถอธิบายธรรมให้เป็นที่เข้าใจง่ายแก่บุคคลทุกระดับชั้น การแสดงธรรมของท่านจึงปรากฏเป็นที่นิยมชมชอบ เป็นที่ประทับใจแก่ผู้ที่ได้สดับเป็นอย่างยิ่ง (อัญชลี หัดสาและคณะ, 2566 : 156-157)

ดังนั้นจะเห็นได้ว่า การเจริญกรรมฐานผ่านสมถวิปัสสนากรรมฐาน น่าจะเป็นอีกทางเลือกหนึ่งที่เหมาะสมควรปฏิบัติ เพราะจะส่งผลดีต่อตัวเองคือสุขภาพจิต และส่งผลดีต่อสังคม คือทำให้สังคมเกิดสันติสุข มีความเป็นมิตรแก่กัน จึงทำให้ผู้เขียนมีความสนใจที่จะศึกษาการพัฒนาจิตตามแนววิปัสสนากรรมฐานของเจ้าประคุณสมเด็จพระญาณวชิโรดม (หลวงพ่อวิริยงค์ สิรินธโร) เนื่องจากผู้เขียนเห็นว่าท่านเป็นพระผู้ประพฤติปฏิบัติชอบรูปหนึ่ง และได้เรียนรู้และฝึกปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานอย่างเข้มงวด ตลอดจนความเพียรในการปฏิบัติกรรมฐานที่ท่านได้สั่งสมมาโดยตลอด และเพื่อเป็นองค์ความรู้ รวบรวมหลักการและวิธีการฝึกปฏิบัติสมาธิขั้นพื้นฐานตามแนวคำสอนของสมเด็จพระญาณวชิโรดม (หลวงพ่อวิริยงค์ สิรินธโร) เพื่อให้ผู้ที่สนใจนำมาศึกษาและปฏิบัติต่อไป

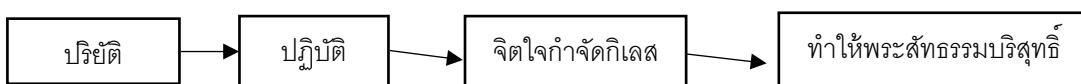
กรรมฐานสายพุทโธ (สายธุดงค์)

หลวงพ่อวิริยงค์ สิรินธโร ท่านเป็นพระกรรมฐานสายพุทโธที่สำคัญรูปหนึ่ง และเป็นที่รู้จักศรัทธาแพร่หลายทั้งในหมู่ชาวไทยและชาวต่างประเทศ ซึ่งการปฏิบัติสายพุทโธ หรือที่รู้จักกันว่าเป็นแนวปฏิบัติของพระป่า ที่อาศัยการปฏิบัติธุดงค์ที่มุ่งขัดเกลากิเลส เพื่อหาทางพ้นทุกข์ เรียกว่า เป็นพระกรรมฐาน การปฏิบัติสายนี้แพร่หลายในหมู่พระภิกษุ ซึ่งได้รับการยกย่องมีชื่อเสียง ปรากฏอยู่ในภาคตะวันออกเฉียงเหนือจึงมีการเรียกสายพุทโธนี้ว่า สายธุดงค์กรรมฐานอีสาน หรือหากเรียกตามชื่อของพระอาจารย์ที่เป็นต้นกำเนิดที่ทำให้รูปแบบการปฏิบัติสายนี้แพร่หลาย ก็จะใช้คำว่าสายของหลวงปู่มั่น ภูริทัตโต มีวิธีการในการฝึกด้วยการกำหนดสมหายใจคู่กับคำภาวนาพุทโธในขั้นสมาธิ และมีการกำหนดแยกธาตุชั้นในขั้นวิปัสสนา ใช้รูปแบบการเดินจงกรมและนั่งสมาธิ โดยมีเป้าหมายมุ่งปฏิบัติเพื่อหมดกิเลส โดยจะเน้นเป็นการสอนพระภิกษุ ซึ่งจะปฏิบัติตามวัตร 14 ประการ เน้นธุดงค์วัตร เพื่อการทรมานกิเลส อยู่ในสภาพแวดล้อมที่เป็นธรรมชาติตัดขาดจากทางโลก โดยใช้วิธีการสอนแบบแนะนำให้ตรงจิต และไปปฏิบัติด้วยตนเอง (พระมหาวุฒิชัย วุฑฺฒิชโย, 2563 : 19)

มุตโตทัย แนวทางปฏิบัติให้ถึงความหลุดพ้น

เป็นโอวาทธรรมของพระอาจารย์มั่น ภูริทัตโต ซึ่งพระอาจารย์วิริยงค์ สิรินธโร ได้บันทึกไว้ มุตโตทัย แนวทางการปฏิบัติให้ถึงความหลุดพ้น 17 ประการ (มูลนิธิธรรมทานกุศลจิตและพิพิธภัณฑ์จรรโลงพุทธศาสนา, 2563 : 7-41 อ้างใน พระอาจารย์วิริยงค์ สิรินธโร, 2486)

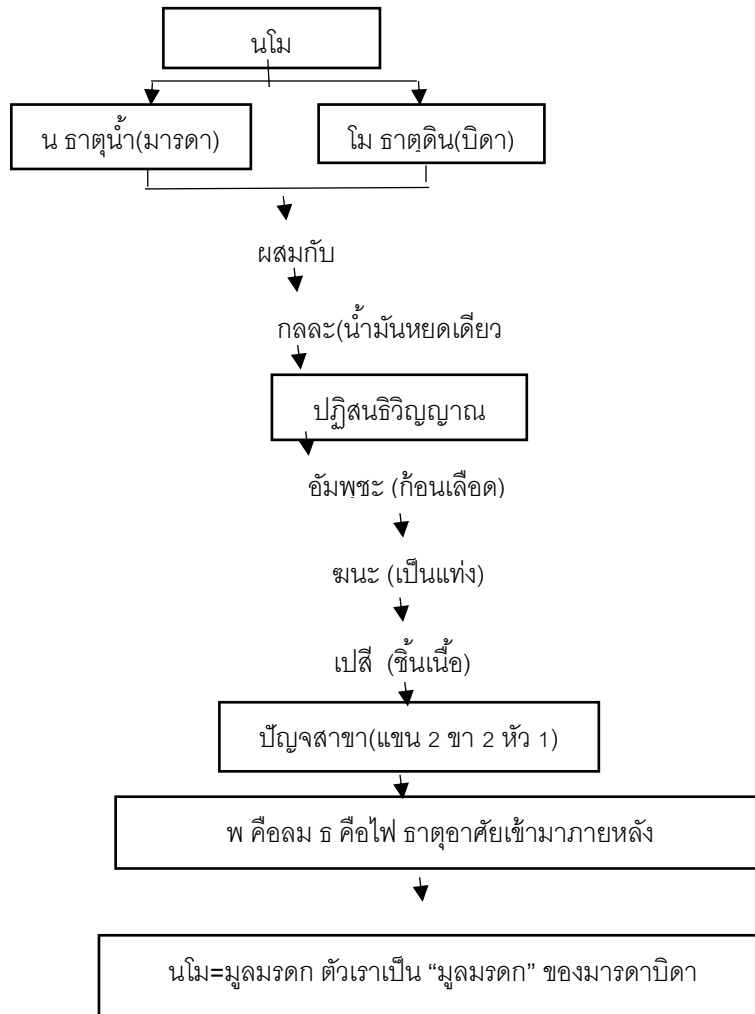
- 1) การปฏิบัติ เป็นเครื่องยังพระสัทธรรมให้บริสุทธิ์ อธิบายตามแผนภูมิดังนี้



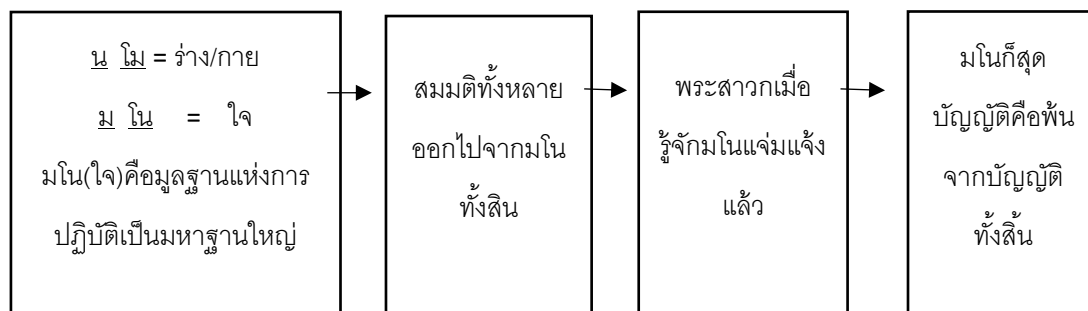
2) ฝึกตนดีแล้วจึงฝึกผู้อื่น ชื่อว่าทำตามพระพุทธเจ้า อธิบายตามแผนภูมิดังนี้



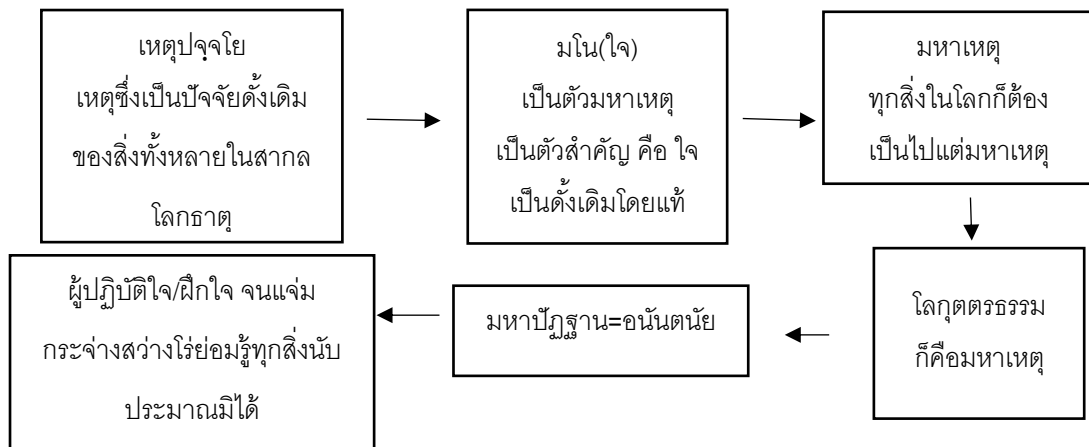
3) มุลมรดกอันเป็นต้นทุนทำการฝึกฝนตน อธิบายตามแผนภูมิดังนี้



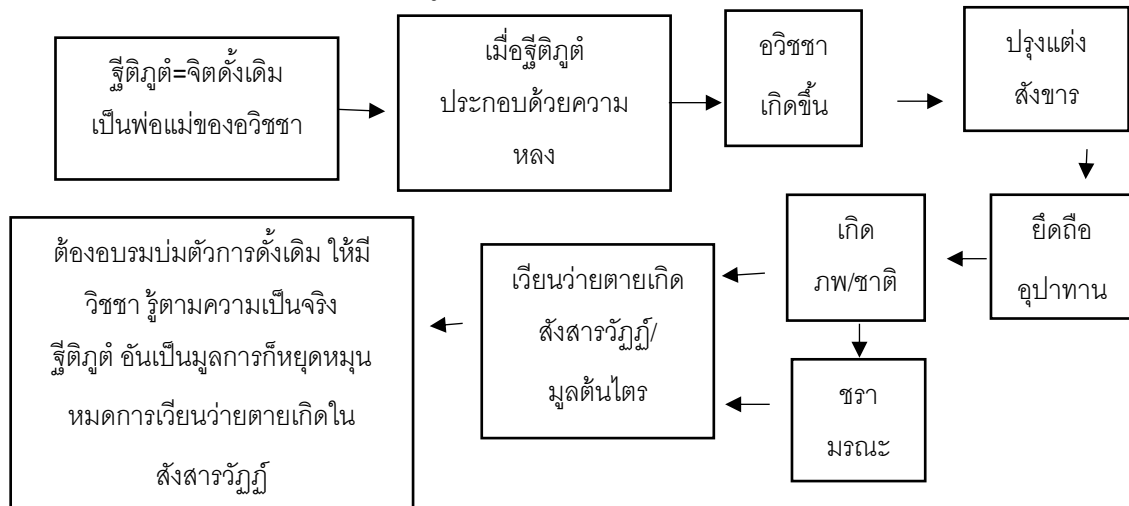
4) มูลฐานสำหรับการปฏิบัติ อธิบายตามแผนภูมิดังนี้



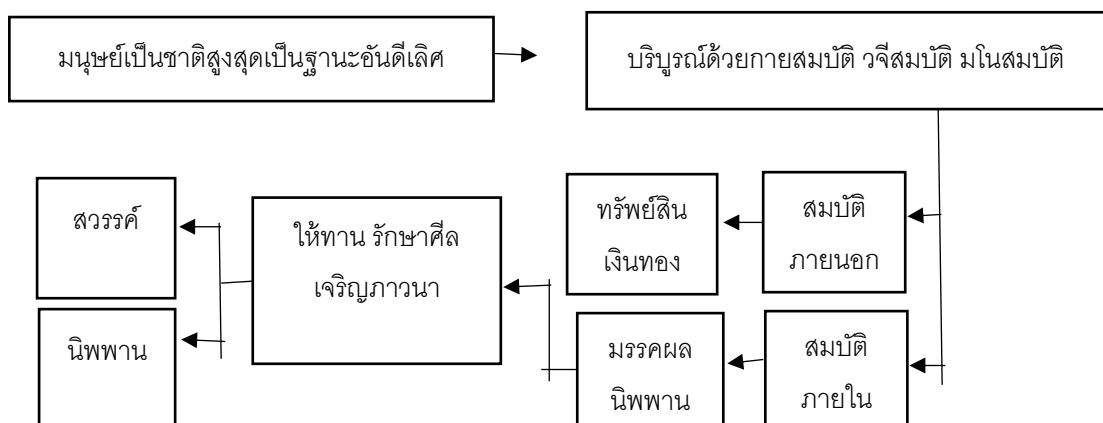
5) มูลเหตุแห่งสิ่งทั้งหลายในสากลโลกธาตุ อธิบายตามแผนภูมิดังนี้



6) มูลการของสังสารวัฏฏ์ อธิบายตามแผนภูมิดังนี้



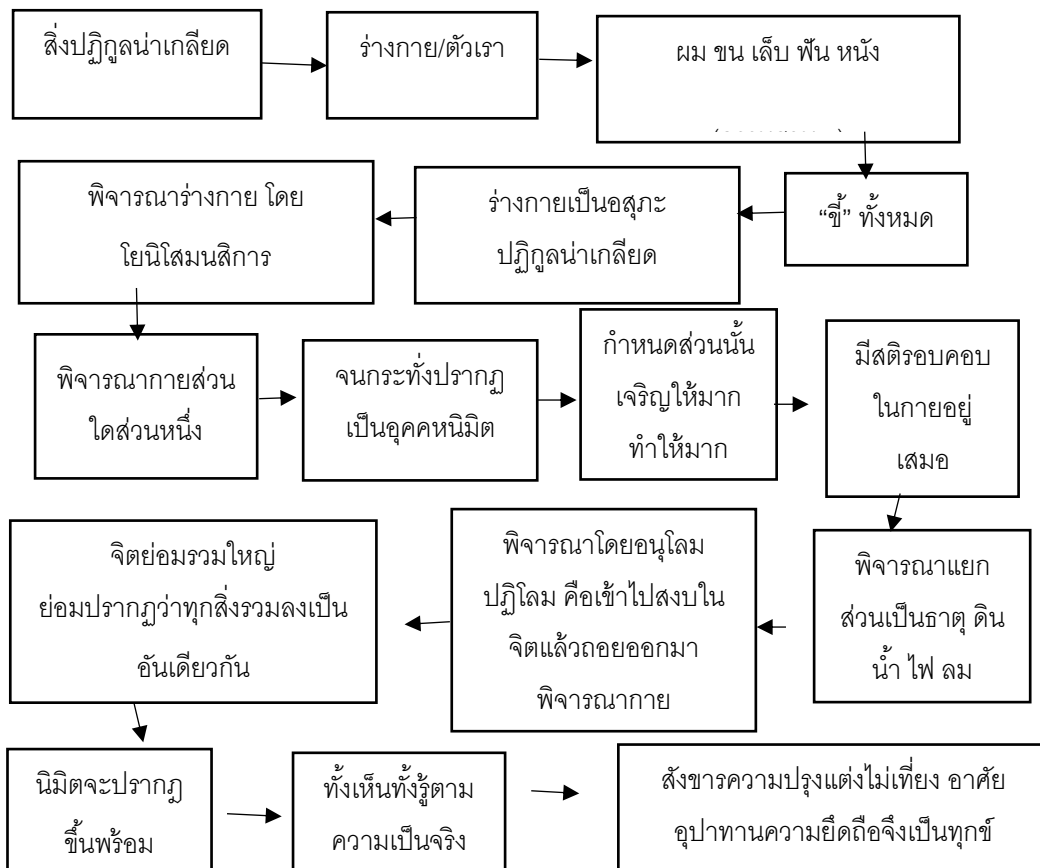
7) อรรคฐาน เป็นที่ตั้งแห่งมรรคผลนิพพาน อธิบายตามแผนภูมิดังนี้

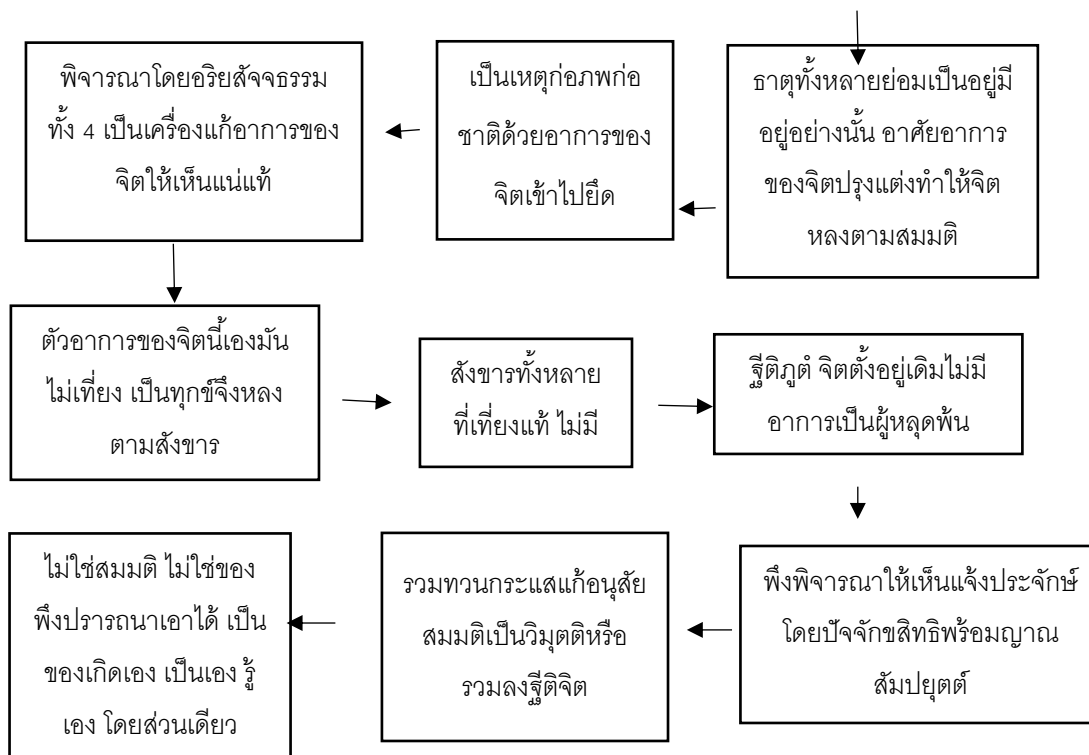


8) ชัยภูมิ คือสนามฝึกฝนตน อธิบายตามแผนภูมิดังนี้

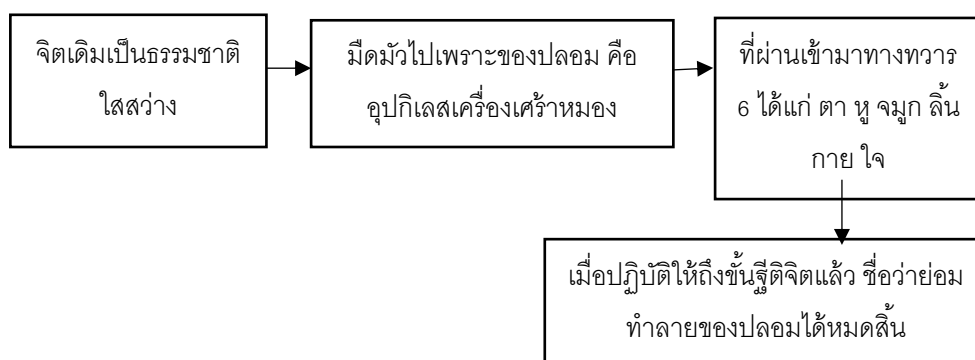


9) อุบายแห่งวิปัสสนาอันเป็นเครื่องถ่วงถอนกิเลส อธิบายตามแผนภูมิดังนี้

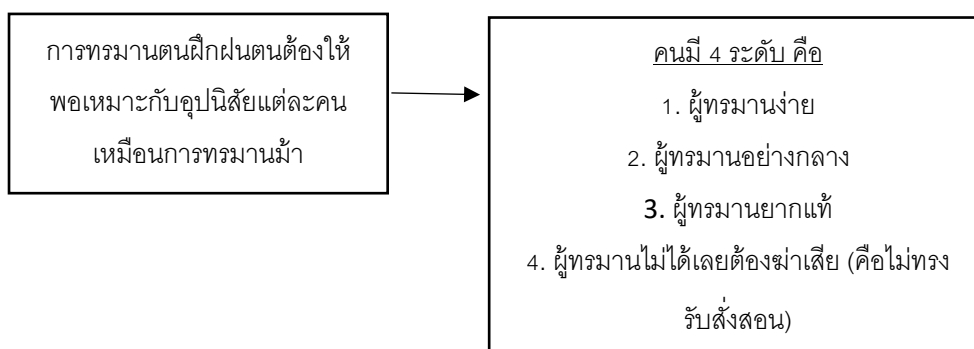




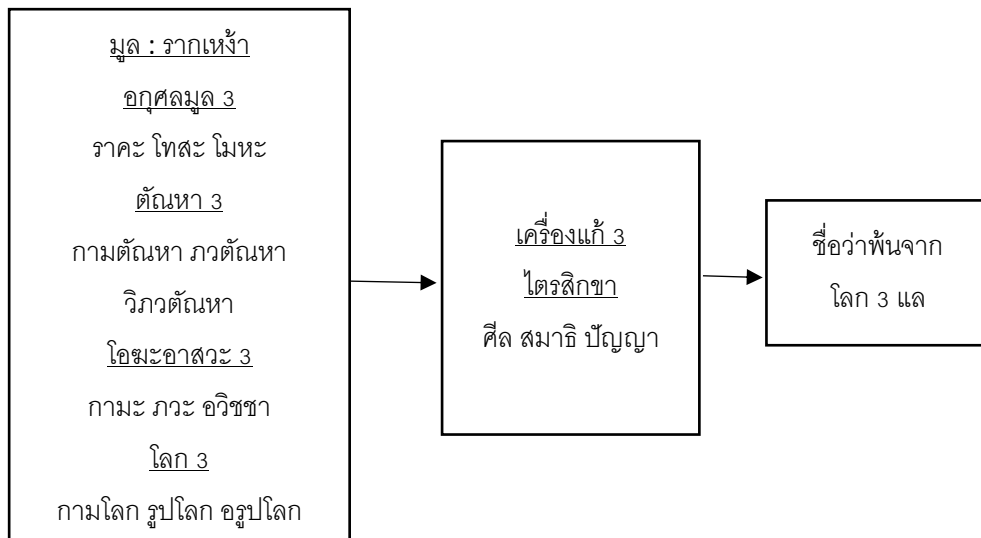
10) จิตเดิมเป็นธรรมชาติใสสว่าง แต่มีดมัวไปเพราะอุปกิเลส อธิบายตามแผนภูมิดังนี้



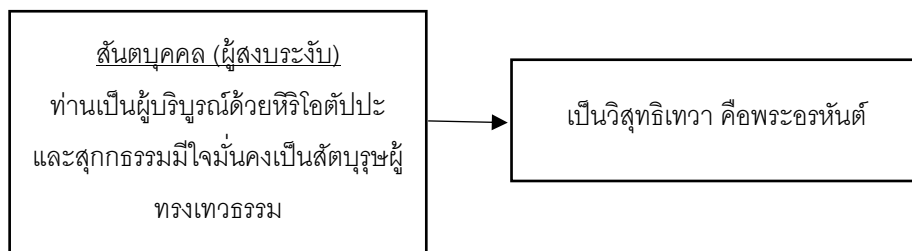
11) การทรมานตนของผู้บำเพ็ญเพียร ต้องให้พอเหมาะกับอุปนิสัย อธิบายตามแผนภูมิดังนี้



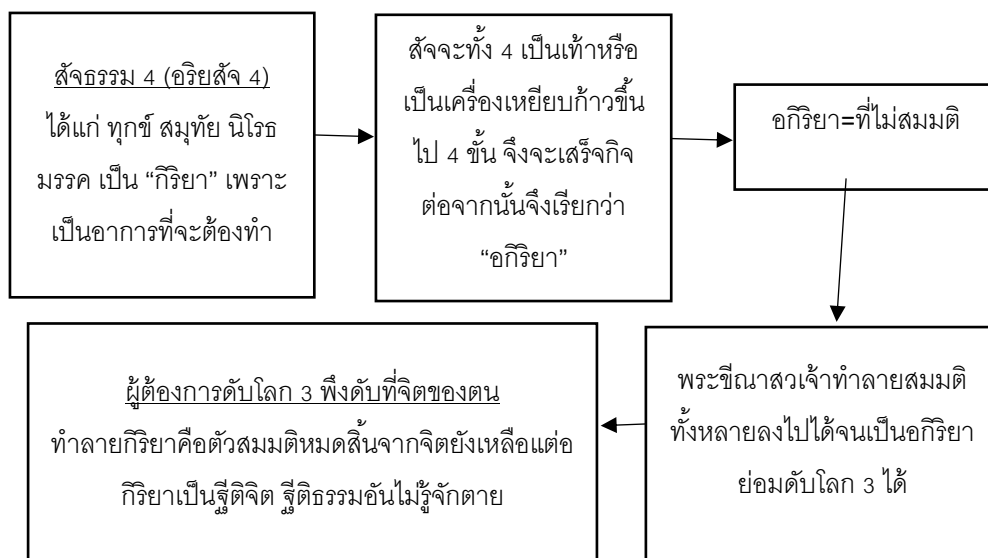
12) มุลติกสูตร อธิบายตามแผนภูมิดังนี้



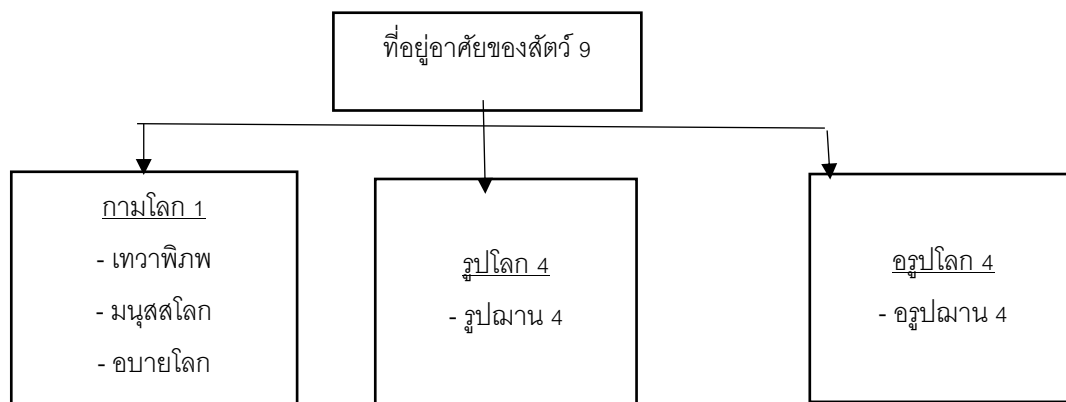
13) วิสุทธิเทวาเท่านั้นเป็นสันตบุคคลแท้ อธิบายตามแผนภูมิดังนี้



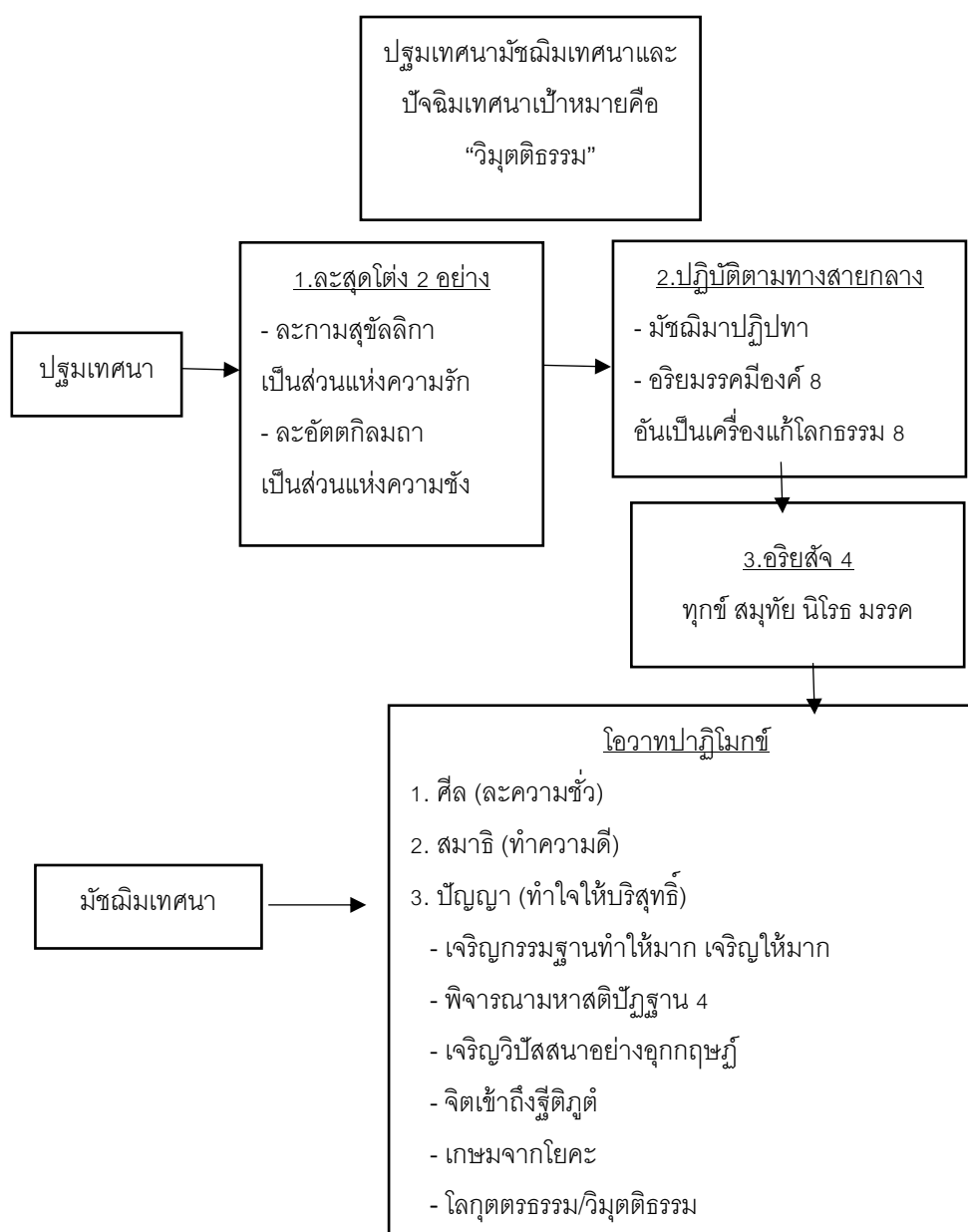
14) อภิรียาเป็นที่สุดโลก : สุตสมมติบัญญัติ อธิบายตามแผนภูมิดังนี้

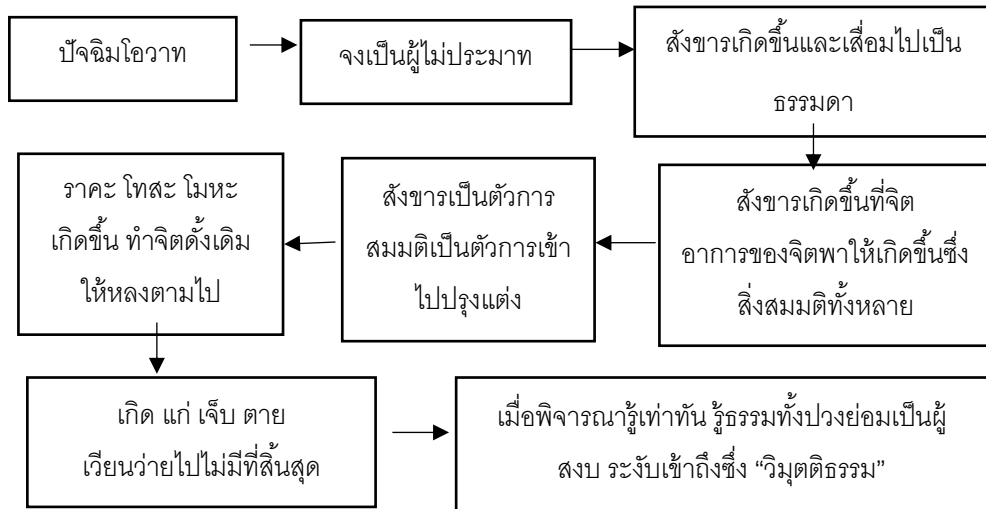


15) สัตตาวาส 9 อธิบายตามแผนภูมิดังนี้



16) ความสำคัญของปฐมเทศนา มัชฌิมเทศนา และปัจฉิมเทศนา อธิบายตามแผนภูมิดังนี้





17) พระอรหันต์ทุกประเภท บรรลุทั้งเจโตวิมุตติ ทั้งปัญญาวิมุตติ

ผู้จะได้อัสสวัชฌญาณจำต้องบำเพ็ญ ไตรสิกขา ให้บริบูรณ์ทั้ง 3
พระอรหันต์ทุกประเภท ต้องบรรลุทั้งเจโตวิมุตติทั้งปัญญาวิมุตติ

รูปแบบการปฏิบัติสายบริการภิกษุภิกษุณี

รูปแบบและวิธีปฏิบัติ

ท่านสอนให้ปฏิบัติใจของตนเอง เพราะคุณพระพุทธเจ้า พระธรรม พระสงฆ์ ทั้ง 3 นี้ สำเร็จด้วยใจ ล้วนเป็นคุณสมบัติของใจทั้งนั้น ท่านจึงสอนให้ปฏิบัติใจของตนให้เป็นคนหมั่นคนขยัน ไหว้พระทุกวัน นั่งสมาธิทุกวัน “ปฐม ยาม จกมย นิสข อารณียะ ธีเมหิ จิตฺตํ ปรีโสเธติ” เวลาก่อนเข้านอนตอนหัวค่ำให้เดินจงกรมแล้วทำพิธีไหว้พระเจริญพรหมวิหาร นั่งสมาธิ ภิกษุภิกษุณีทำให้จิตสงบและตั้งมั่นเป็นสมาธิก่อนเข้านอน

“อพุทธตฺตํ จกมย นิสข อารณียะ ธีเมหิ จิตฺตํ ปรีโสเธติ” เวลาเที่ยงคืน นอนตื่นขึ้นเป็นเวลาที่สงบสงัดดี ให้เดินจงกรม ทำพิธีไหว้พระเจริญพรหมวิหาร นั่งสมาธิภิกษุภิกษุณี ทำจิตให้สงบ และตั้งมั่นเป็นสมาธิแน่นแน่ว จึงนอนต่อไปอีก

“ปัจจุณิ ยาม จกมย นิสข อารณียะ ธีเมหิ จิตฺตํ ปรีโสเธติ” เวลาปัจจุบันสมัย จวนใกล้รุ่ง ให้ลุกขึ้นแต่เช้า ล้างหน้า เช็ดหน้าเรียบร้อยแล้ว ทำพิธีไหว้พระเจริญพรหมวิหาร นั่งสมาธิภิกษุภิกษุณี ทำจิตให้สงบและตั้งมั่นเป็นสมาธิแน่นแน่ว แล้วเดินจงกรมต่อไปอีกจนแจ้งเป็นวันใหม่ จึงประกอบภาระงานต่อไป (วิโรจน์ อินทนท์, 2559 : 72)

การนั่งสมาธิ

การปฏิบัติในท่านั่งสมาธิ นั่งขัดสมาธิขาขวาทับขาซ้าย มือขวาทับมือซ้าย ตั้งกายให้ตรง หลังตรง สบายใจ จิตนิ่งว่าพระพุทธเจ้า พระธรรม พระสงฆ์อยู่ใกล้ ไม่กังวลหรือคิดเรื่องอื่น เพื่อไม่ให้จิตฟุ้งซ่าน ผู้ปฏิบัติตั้งสติไว้ที่ลมหายใจเข้าออก เมื่อหายใจเข้าบริกรรมว่า “พุท” เมื่อหายใจออกบริกรรมว่า “โธ” ให้มีสติรู้ตามลมหายใจเข้าออก ขณะหายใจเข้าต้นลมที่ปลายจมูก กลางลมที่อกหรือหัวใจ ปลายลมที่ท้องน้อย เมื่อปฏิบัติได้คล่องแล้ว ให้ตั้งสติกำหนดรู้ที่จุดใดจุดหนึ่ง ผู้ปฏิบัติพึงสังเกตว่า วิธีกำหนดที่จุดไหนสบายที่สุด ให้กำหนดจุด

นั้น ขณะปฏิบัติความคิดเกิดขึ้นให้มีสติ รู้ทันความคิดนั้นว่ากำลังคิดอยู่ขณะที่เจริญอานาปานสติเมื่อจิตเป็นสมาธิลมหายใจจะค่อย ๆ ละเอียด มากขึ้นตามลำดับ จิตจะแน่วแน่มั่นเป็นหนึ่งเดียว และมีเทคนิคการปฏิบัติอีกอย่างหนึ่งที่จะทำให้จิตสงบเร็วขึ้น คือพยายามบริกรรมพุทโธทุก ๆ กิจกรรมที่ทำ จนทำให้จิตกับคำบริกรรมเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน จิตของผู้ปฏิบัติจะเข้าถึงความสงบได้ง่าย (พระมหารุ่งเรือง ปะมะชะ, 2558 : 12)

ส่วนคำแนะนำการฝึกจากหลวงพ่อริย์รงค์ สิริธโร เจ้าของหลักสูตรครูสมาธิแนะนำให้นั่งสมาธิครึ่งชั่วโมงจะได้ผลเร็วขึ้น วิธีนั่งสมาธิดังนี้

นั่งขัดสมาธิ ขาขวาทับขาซ้าย ตั้งกายตรง ยกมือพนมระหว่างอก กล่าวคำอธิษฐานสมาธิ “ข้าพเจ้าระลึกถึง คุณพระพุทเจ้า คุณพระธรรม คุณพระสงฆ์ คุณบิดา มารดา คุณครูบาอาจารย์ จงมาดลบันดาลให้เจ้าของข้าพเจ้า จงรวมลงเป็นสมาธิ พุทโธ ธัมโม สังขโม...พุทโธ ธัมโม สังขโม...พุทโธ ธัมโม สังขโม... ๆ ๆ เอามือลงวางบนตัก มือขวาทับมือซ้าย หลังตาเบา ๆ บริกรรม พุทโธ ๆ ๆ ... ในใจนึกว่าจะเลิกตามเวลาที่กำหนด หลังจากนั้นให้ตั้งใจสวดแผ่เมตตาพิเศษ ดังนี้

สัพเพ สัตตา สทา โหนตุ อะเวรา สุखะชีวิน

ขอให้สัตว์ทั้งหลาย จงเป็นผู้ไม่เวรต่อกันและกัน จงเป็นผู้ดำรงชีพอยู่เป็นสุขทุกเมื่อเกิด

กะตัง ปุญญัง ฆะลัง มัยหัง, สัพเพ ภาคี ภาวันตุ เต

ขอให้สัตว์ทั้งสี่นั้น จงเป็นผู้มีส่วนได้ส่วยผลบุญ อันที่ข้าพเจ้าได้บำเพ็ญแล้วนั้นเทอญ (มันตรัย , 2009)

การเดินจงกรม

การเดินจงกรม เป็นอีกอิริยาบถหนึ่งของการทำสมาธิ มีวิธีการเดินจงกรม ดังนี้

ระยะทางของทางเดินจงกรมไม่ได้จำเพาะว่าควรจะทำได้ขึ้นอยู่กับสถานที่ที่จะเดิน 10 ก้าวหรือ 20-30 ก้าว เมื่อกำหนดทิศทางการเดินจงกรมเรียบร้อยแล้ว ให้ผู้เดินประนมมือระลึกถึงคุณพระพุท พระธรรม พระสงฆ์ คุณบิดามารดา อุปัชฌาย์ อาจารย์ ผู้มีอุปการคุณ ทั้งหลาย ตั้งจิตระลึกถึงความมุ่งหมายที่จะได้บำเพ็ญเพียรด้วยการเดินจงกรม ปล่อยมือลงมา มือขวาทับมือซ้ายวางไว้ใต้สะดือ หอดสายตาลงต่ำ ส้ารวมขณะเดิน ใช้สติกำหนดอาการเคลื่อนไหวของเท้าขวา เท้าซ้าย เมื่อ ก้าวเท้าขวาบริกรรมว่า “พุท” ก้าวเท้าซ้ายบริกรรมว่า “โธ” ให้มีสติขณะยกเท้า ขณะก้าวเท้า ขณะเท้าแตะพื้น อาจจะเดินเร็วหรือช้าก็ได้ หากจิตฟุ้งซ่านให้กำหนดเดินช้า ๆ (พระมหารุ่งเรือง ปะมะชะ, 2558, หน้า 12)

คำแนะนำการฝึกจากหลวงพ่อริย์รงค์ สิริธโร เจ้าของหลักสูตรครูสมาธิแนะนำให้เดินจงกรมครึ่งชั่วโมงจะได้ผลเร็วขึ้น ขั้นตอนของการเดินจงกรม

1. กำหนดเส้นทางจงกรม
2. ยืนตรงจุดเริ่มต้นทางเดินจงกรม พนมมือระหว่างอกแล้ว หลังตากล่าว คำอธิษฐานเดินจงกรมว่า “เมตตา กรุณา มุทิตา อุเบกขา” ขอให้ใจของข้าพเจ้าจงสงบเป็นสมาธิ ยกมือที่พนมสูงขึ้นระหว่างคิ้ว กล่าวในใจว่า “สาธุ”
3. เอามือลง ใช้มือขวาจับมือซ้าย ห้อยมือพอสบายไม่เกร็ง
4. กำหนดจิตไว้ที่หน้าผาก ไม่ต้องหลังตา ตามองทางเดินจงกรมไกลกว่าตัวประมาณ 1.5-2 เมตร
5. เริ่มบริกรรมคำว่า “พุทโธ ๆ” อยู่ในใจ พร้อมก้าวเท้าขวาเดินตามด้วยเท้าซ้าย ไม่ช้าหรือเร็วเกินไปเดินในลักษณะเดินปกติ
6. เมื่อเดินสุดทางจงกรม ให้ค่อย ๆ หมุนตัวกลับทางขวา ยืนทรงตัวตรง แล้วจึงเริ่มก้าวด้วยเท้าขวาเหมือนตอนเริ่มต้น

7. เมื่อครบตามเวลาที่กำหนด ให้ยืนตรงจุดเริ่มต้นเดิน พนมมือระหว่างอก กล่าวในใจว่า “สัพเพ สัตตา สุขิตา โหนตุ” ขอให้สัตว์ทั้งหลายจงเป็นสุข ๆ เกิด แล้วยกมือที่พนมขึ้นระหว่างคิ้วแล้วกล่าวในใจว่า “สาธุ” เป็นอันจบพิธีการเดินจงกรม (มนตรีย์2009, ออนไลน์)

การทำสมาธิขั้นพื้นฐานของสมเด็จพระญาณวชิโรดม (หลวงพ่อวิริยงค์ สิรินธโร)

หลักการเจริญสมาธิตามหลักพระพุทธศาสนาเถรวาท มี 2 รูปแบบคือ 1) สมถกรรมฐาน หมายถึง การฝึกอบรมจิตให้เกิดความสงบจนตั้งมั่นเป็นสมาธิ หรือธรรมเป็นเครื่องสงบระงับจิตจากนิวรณ์กิเลส 2) วิปัสสนากรรมฐาน หมายถึง ข้อปฏิบัติในการฝึกฝนอบรมการเจริญปัญญาให้เกิดความรู้แจ้งในรูปนามโดยความเป็นไตรลักษณ์หรือรู้แจ้งต่อสภาวะของรูปนามตามความเป็นจริง (พระมหาบุรุษ เรื่อง ปะมะชะ, 2558 : 19) ซึ่งหลวงพ่อวิริยงค์ สิรินธโร ท่านออกแบบหลักสูตรการทำสมาธิ ตั้งแต่ขั้นพื้นฐานถึงขั้นสูง คำสอนที่สำคัญของท่านคือเรื่องการทำสมาธิแบบปริกรรม “การปริกรรม ทำให้จิตเป็นหนึ่ง จิตเป็นหนึ่ง ทำให้เกิดความสงบ” การทำสมาธิจะทำให้เกิดพลังจิตได้ เรียกว่า “พลังจิตตามภาพ” การทำสมาธินี้จะกำจัดความคิดและพลัง อารมณ์ออกไปจนกว่าจิตจะสงบ พลังจิตที่ได้จากการทำสมาธิจะแบ่งออก เป็น 2 ประเภท คือ 1) พลังหลัก จะถูกเก็บสะสมไว้ในจิต ไม่มีการแตกสลายตามกายเนื้อแต่สะสมข้ามภพข้ามชาติได้ 2) พลังเฉลี่ย จะถูกใช้ไปในชีวิตประจำวันการทำสมาธิคือการกะเทาะอารมณ์ออกจากจิต เปรียบเสมือนการเคาะสนิมออกจากเหล็ก ยิ่งเคาะออกมากเท่าไร จิตจะสงบนิ่ง (พรเทพ โสภาคำ, 2564 : 6)

ตามแนวคำสอนของหลวงพ่อวิริยงค์ สิรินธโร ในการทำสมาธิขั้นพื้นฐานนั้นมีวิธีการสอนและสื่อการเรียนการสอนแบ่งได้เป็นภาคทฤษฎีและภาคปฏิบัติ เริ่มต้นจากผู้ปฏิบัติจะต้องสวดมนต์ทำวัตรบูชาพระรัตนไตร และกล่าวคำปฐกถาตอน ก่อนเข้าเรียนทุกครั้ง ซึ่งทางภาคทฤษฎีจะมีอาจารย์สาธิตสมาธิจะมีสรุปบรรยายในแต่ละหัวข้อและมีเทปคำบรรยายของหลวงพ่อหลวงพ่อวิริยงค์ สิรินธโรทุกวันที่มีการเรียน เพื่อให้ผู้ปฏิบัตินั้นเข้าใจในการเรียนได้มากยิ่งขึ้น สามารถเรียนได้ทุกที่ ทุกเวลาตามระเบียบกำหนด ไม่ตึง (ตึง) ไม่หย่อนเกินไป เรียกว่าพอดี (ทางสายกลาง) ซึ่งการทำน้อยได้แต่ผลมากมหาศาล ใช้เวลาน้อยที่สุด รวบรวมบันทึกทุกแห่งทุกมุมทุกปัญหามีคำตอบ ถ่ายทอดและเขียนเป็นตำราหนังสือ สมาธิทั้ง 3 เล่ม โดยการเรียนรู้การสอนนั้นจะอยู่ในรูปออนไลน์และออนไลน์ตามที่สาขาหรือทางกลุ่มได้ กำหนดไว้การเดินสมาธิหรือที่เรียกว่า เดินจงกรมนั้น เป็นอีกอิริยาบถหนึ่งของการทำสมาธิ โดยการเดินตามปกติตามจริตของผู้ปฏิบัติ เดินจงกรมให้เป็นการต่อเนื่องประมาณ 30 นาทีก่อนที่จะนั่งสมาธิ โดยเส้นทางเดินจงกรม สำหรับเดินไป – กลับมา ในระยะทางเดินจงกรมไม่เท่ากัน เพราะจัดให้ พอเหมาะกับสถานที่ ๆ มีอยู่ การนั่งสมาธิ ผู้ปฏิบัติจะต้องรู้จักการวางจิตในเบื้องต้นนั้นมีการใช้ฐาน หมายถึงที่ตั้ง การตั้งจิตไว้ ณ ที่ใดที่หนึ่งชื่อว่า ที่ตั้งของจิต เมื่อมีที่ตั้งก็เอาจิตวางไว้ตรงนั้น ใช้เวลาในการนั่งสมาธิ เป็นเวลา 30 นาที (อัญชลี หัดสา และคณะ, 2566 : 160)

อานิสงส์ของการปฏิบัติสมาธิตามทีหลวงพ่อวิริยงค์ สิรินธโร

อานิสงส์ของการปฏิบัติสมาธิตามทีหลวงพ่อวิริยงค์ สิรินธโร กล่าวไว้ในหลักสูตรครูสมาธิมีทั้งหมด 12 ข้อคือ

1. ทำให้หลับสบาย คลายกังวล
2. กำจัดโรคภัยไข้เจ็บ
3. ทำให้สมองปัญญาดี
4. ทำให้มีความรอบคอบ
5. ทำให้ระงับความร้ายกาจ

6. บรรเทาความเครียด
7. มีความสุขพิเศษ
8. ทำให้จิตใจอ่อนโยน
9. กลับใจได้
10. เวลาสั้นลงพบทางดี
11. เจริญวาสนาบารมี และ
12. มีจิตเป็นกุศล

นอกจากผู้ปฏิบัติสมาธิเป็นประจำจะบังเกิดประโยชน์ต่าง ๆ กับตนเองแล้ว ยังส่งผลให้ผู้ปฏิบัติสมาธิเป็นคนมีเหตุผล มีความรับผิดชอบสูง และมีความเมตตาเพิ่มขึ้น ต้องการช่วยเหลือผู้อื่นให้พ้นทุกข์ มีความปรารถนาดีต่อผู้อื่น ส่งผลให้สังคมเกิดความสามัคคี มีความเป็นเอกภาพ เป็นน้ำหนึ่งใจเดียวกัน ซึ่งสิ่งเหล่านี้หากเกิดขึ้นในสังคมใด สังคมนั้นก็จะมีแต่ความสุขความเจริญ ผู้คนอยู่ด้วยกันอย่างสันติสุข ไม่มีความแตกแยกหรือขัดแย้งกัน (พระอาจารย์วิริยงค์ สิริธโร, ออนไลน์)

สภาพที่เอื้อต่อการที่จะปฏิบัติกรรมฐานให้สำเร็จผล

ในการประพาสธรรมนั้น สิ่งอำนวยความสะดวกแก่ผู้ปฏิบัติธรรมก็มีความสำคัญมากเพราะจะเป็นเหตุเกื้อกูลให้ในการปฏิบัตินั้น มีความก้าวหน้า ไม่ติดขัด ขัดข้อง และส่งเสริมการปฏิบัติดำเนินไปด้วยดี มีหลักการดังนี้

หลักสัปปายะ 5

สัปปายะ หมายถึง ธรรมอันเป็นที่สบายเหมาะสม เกื้อกูลหรือเอื้ออำนวยแก่การเจริญ กรรมฐาน ทำให้เกิดสมาธิได้ง่าย มี 5 ประการ คือ

- 1) อุตุสัปปายะ หมายถึง สภาพสิ่งแวดล้อม อุณหภูมิที่เหมาะสม ไม่หนาวเกินไป ไม่ร้อนเกินไป อากาศถ่ายเทได้สะดวกไม่มีกลิ่นเหม็น ไม่อับชื้น
- 2) อาหารสัปปายะ หมายถึง อาหารสบาย มีอาหารที่หาได้ง่ายเหมาะสมเกื้อกูลต่อสุขภาพ
- 3) เสนาสนะสัปปายะ หมายถึง อาคาร สถานที่ ที่อยู่อาศัยสบาย และเครื่องอำนวยความสะดวกที่เหมาะสมต่อการปฏิบัติกรรมฐาน
- 4) บุคคลสัปปายะ หมายถึง บุคคลสบาย มีกัลยาณมิตรดีมีพระวิปัสสนาจารย์ที่ดี แนะนำ สั่งสอนแนวปฏิบัติให้ถูกต้อง
- 5) ธัมมัสสวนะสัปปายะ หมายถึง ธรรมสบาย ธรรมเหมาะกับอัธยาศัยของบุคคล ไม่ตึงไม่หย่อนจนเกินไป เป็นธรรมะที่ปฏิบัติแล้วให้ผลได้รวดเร็ว (พระมหารุ่งเรือง ปะมะชะ, 2558 : 31)

คัมภีร์วิสุทธิมรรคกล่าวถึงสัปปายะไว้ 7 ประการ ดังนี้

1. อาวาสสัปปายะ ไม่ไกลทางสัญจรไปมา ไม่ใกล้บ่อน้ำ อันจะเกิดความรำคาญ จากผู้คนที่อยู่อันเป็นที่สบายไปมาจ่อแจพุดจากกันจ้องแจกไม่ขาดสาย แต่ควรเป็นสถานที่ที่วิเวก สงัด จากสิ่งทีรบกวนความสงบ และมีรั้วรอบขอบชิด ไม่ต้องห่วงเรื่องคนร้าย
2. โคจรสัปปายะ ทางเดินอันเป็นที่สบาย หมายถึงทางที่จะเดินจงกรม ก็สะดวกสบาย ไม่ถูกแดดมากนัก ทางไปนิมิตบาททั้งเที่ยวไปเที่ยวกลับ ก็ไม่ต้องเดินทวนตะวันให้แดด ส่องหน้าแสงเข้าตา เพราะการถูกแดดมาก ก็จะทำให้เกิดทุกขเวทนา อันเป็นปฏิปักษ์กับสมาธิ

3. ภัตตสัปปายะ การฟังการพูดอันเป็นที่สบาย หมายความว่า ควรฟังหรือควรพูดในเรื่องที่จะโน้มน้าวจิตใจให้เกิด สัทธา วิริยะ และความสงบระงับ อันจะเป็นคุณแก่การเจริญกรรมฐาน ให้เว้นการฟังการพูดที่ไม่เป็นสัปายะนั้นเสีย

4. บุคคลสัปปายะ บุคคลเป็นผู้ที่สบาย หมายถึงบุคคลที่จะติดต่อกับหา ควรเป็นผู้ที่มั่นในศีลธรรมชักจูงแนะนำไปในทางที่ให้เกิดความมักน้อย ความเพียร ความสงบระงับ ยิ่งเป็นผู้ที่เคยเจริญกรรมฐานมาแล้ว ก็ยิ่งจะเป็นคุณมาก ให้เว้นจากบุคคลที่ฟังชานและมากไปให้ทางกามารมณ์ ในทางโลกียสุข

5. อุตุสัปปายะ ฤดูอันเป็นที่สบาย หมายถึง ความร้อนความเย็นของอากาศตาม ฤดูกาล เช่น บางฤดูก็ร้อนจัดมาก บางฤดูก็หนาวเสียเหลือเกิน หรือกลางวันร้อนจัด แต่กลางคืนก็เย็นมากจนถึงกับหนาว อย่างนี้คงไม่สบายแน่นอนอาจเกิดเจ็บป่วยได้ง่าย จำต้องเลือกให้เหมาะสมแก่ความเคยชินของตนที่พอจะทนได้

6. อาหารสัปปายะ อาหารอันเป็นที่สบาย หมายถึงว่า ควรบริโภคแต่อาหารที่จะเป็นคุณเป็นประโยชน์ แก่ร่างกายเป็นประมาณโดยไม่ต้องคำนึงถึงรสของอาหาร แม้รสจะดีแต่ถ้าเสาะท้องหรือทำให้ท้องขึ้นท้องเฟ้อก็ควรงดเสีย เฉพาะภิกษุควรพิจารณาด้วยว่าตำบลนั้น อัดคัดขาดแคลนจนถึงกับบิณฑบาตไม่ได้พอขบฉันหรือไม่ด้วย ส่วนผู้ที่มีผู้ส่งเสียอาหาร ก็ให้ทำความเข้าใจว่าอาหาร ที่เป็นชิ้นใหญ่ก็ให้หันให้เล็กพอควร ที่เป็นผักก็ต้องตัดหรือม้วนให้พอดีคำที่มีกระดูกหรือก้างก็ให้จัดการเอาออกเสียให้หมดด้วย

7. อิริยาบถสัปปายะ อิริยาบถอันเป็นที่สบาย หมายถึง อิริยาบถ 4 เเดิน ยืน นั่ง นอน อิริยาบถใดทำให้จิตคิดพล่านไป ไม่สงบ ก็แสดงว่าอิริยาบถนั้นไม่เป็นที่สบาย จึงไม่ควรใช้ อิริยาบถนั้น แต่เมื่อจำเป็นก็ให้ใช้แต่น้อย มีข้อที่ควรระวังในอิริยาบถนอนอยู่ว่า นอนเพื่อกำหนด หรือ เพราะร่างกายต้องการพักผ่อนอย่างแท้จริง ไม่ใช่นอนด้วยอำนาจแห่งโกสัชชะ เพราะหน่ายจากความเพียร (พระมหาฐ่งเรื่อง ปะมะชะ, 2558 : 32)

บทสวดอธิษฐานสมาธิและขั้นตอนการปฏิบัติสมาธิ

บทสวดในการเตรียมความพร้อม ก่อนที่จะประพฤติปฏิบัติธรรม เพื่อให้กายสามัคคี ใจสามัคคี และ วาจาสามัคคี จึงจะมีพลังแห่งความสามัคคี เป็นพลังแห่งความดี มาเกื้อหนุนซึ่งกันและกัน ทำให้เกิดความเตรียมพร้อมในการประพฤติปฏิบัติธรรม คือ ใจจะรู้ ใจจะตื่น ใจจะสงบ ใจจะเบิกบานในการปฏิบัติธรรม และ ใจพร้อมที่จะทำสมาธิให้เกิดความสงบสุขมากขึ้น ซึ่งมีบทสวดอธิษฐานก่อนทำสมาธิ และบทสวดแผ่เมตตาหลังทำสมาธิ ดังนี้ (พระเอกลักษณ์ มั่นอาษา, 2561 : 74-75)

บทสวดอธิษฐานเดินจงกรม

“เมตตา กรุณา มุทิตา อุเบกขาพุทโธ พุทโธ พุทโธ”

บทสวดแผ่เมตตา

“สัพเพ สัตตา สุขิตา โหนตุขอให้สัตว์ทั้งหลายจงเป็นสุข ๆ เกิด”

บทสวดอธิษฐานนั่งสมาธิ

“ข้าพเจ้าระลึกถึง คุณพระพุทเจ้า คุณพระธรรม คุณพระสงฆ์ คุณบิดา มารดา คุณครูบาอาจารย์ จงมาดลบันดาลให้ใจของข้าพเจ้า จงรวมลงเป็นสมาธิ พุทโธ ธัมโม สังโฆ (3 จบ) พุทโธ พุทโธ พุทโธ”

บทสวดแผ่เมตตา

“สัพเพ สัตตา สะทา โหนตุ อะเวรา สุขะชีวีโน

ขอให้สัตว์ทั้งหลาย จงเป็นผู้ไม่มีเวรต่อกันและกัน จงเป็นผู้ดำรงชีพอยู่เป็นสุขทุกเมื่อเกิด

กะตัง ปุญญัง ะลัง มัยหัง สัพเพ ภาคี ะวันตุเต

ขอให้สัตว์ทั้งสี่นั้น จงเป็นผู้มีส่วน ได้เสวยผลบุญอันที่ข้าพเจ้าได้บำเพ็ญแล้วนั้นเทอญ ฯ”

คำสมาทานกรรมฐาน (ย่อ)

อุกาสะ อุกาสะ ณ โอกาสบัดนี้ ข้าพเจ้า ขอสมาทานเอา ซึ่งพระกรรมฐาน ขอให้สมาธิ และวิปัสสนาญาณ จงบังเกิด ในชั้นธสันดาน ของข้าพเจ้า ข้าพเจ้า จะตั้งสติกำหนดไว้ ที่รูปนามปัจจุบัน เพื่อให้เห็นรูปนาม เป็นอนิจจัง เป็นทุกขัง เป็นอนัตตา เพื่อเบื้อหน่าย เพื่อคลายกำหนด เพื่อให้เห็นแจ้ง ซึ่ง มรรค ผล นิพพาน ตั้งแต่บัดนี้เป็นต้นไป เทอญ ฯ (พระเทพสิทธิมนี วิ., 2562 : 114)

วิธีปฏิบัติกัมมัฏฐานในพระไตรปิฎก

วิธีปฏิบัติกัมมัฏฐานในพระไตรปิฎก ได้แสดงวิธีการเจริญสมาธิแบบต่าง ๆ ไว้ ดังต่อไปนี้

การเจริญสมาธิวิธีธรรมชาติ

เป็นหลักปฏิบัติที่แสดงให้เห็นถึงหลักการของจิตที่เกิดการเปลี่ยนแปลงไปตามลำดับจนกระทั่ง เกิดสมาธิขึ้น โดยแสดงให้เห็นถึงสภาวะจิตที่เริ่มเกิดจากมีปราโมทย์ หรือเกิดความปลื้มบันเทิงใจ จากการทำสิ่งที่ดีงามอย่างใดอย่างหนึ่ง จนเกิดความอิ่มใจ (ปีติ) ร่างกายจึงผ่อนคลาย สงบ จิตใจสบาย (ปัสสัทธิ) มีความสุข และสมาธิก็เกิดขึ้นตามลำดับ (กัลยาณมิตร, 2558, ออนไลน์) ดังนี้

ปราโมทย์ → ปัสสัทธิ → สุข → สมาธิ

ในพระไตรปิฎกได้กล่าวถึงเหตุที่มาของความปราโมทย์ อันเป็นต้นทางแห่งสมาธิไว้ดังต่อไปนี้

1) เกิดจากการประพฤติปฏิบัติตั้งมั่นอยู่ในศีล และด้วยศีลที่รักษาดีแล้ว ย่อมทำให้เกิดความปราโมทย์ ดังนี้

“วินัย ย่อมมีเพื่อประโยชน์แก่สังวร (ความสำรวม), สังวร ย่อมมีเพื่อประโยชน์ แก่วิปปฏิสาร (ความไม่เดือดร้อนใจ), วิปปฏิสาร ย่อมมีเพื่อประโยชน์แก่ความปราโมทย์, ความปราโมทย์ ย่อมมีเพื่อประโยชน์แก่ปีติ (ความอิ่มใจ) ปีติ ย่อมมี เพื่อประโยชน์แก่ปัสสัทธิ (ความสงบ), ปัสสัทธิ ย่อมมีเพื่อประโยชน์แก่ความสุข, ความสุข ย่อมมีเพื่อประโยชน์แก่สมาธิ (ความตั้งใจมั่น), สมาธิ ย่อมมีเพื่อประโยชน์แก่ญาณทัสสนะ (ความรู้เห็นตามเป็นจริง), ยถาภูตญาณทัสสนะ ย่อมมีเพื่อประโยชน์แก่นิพพิทา (ความเบื่อหน่าย), นิพพิทา ย่อมมีเพื่อประโยชน์แก่วิราคะ (ความสารถกิเลส), วิราคะย่อมมีเพื่อประโยชน์แก่วิมุตติ (ความหลุดพ้น) วิมุตติ ย่อมมีเพื่อประโยชน์แก่วิมุตติญาณทัสสนะ (ความรู้เห็นความหลุดพ้น), วิมุตติญาณทัสสนะ ย่อมมีเพื่อประโยชน์ แก่อนุปาทาปรินิพพาน (ความดับสนิทหาเชื้อมิได้)” (พาหิรนิทานวรรคณา, วินัยปิฎก อรรถกถา, มก. เล่ม 1 : 171)

บุคคลที่มีศีลย่อมไม่เดือดร้อนใจ และทำให้จิตสงบได้ตามลำดับ ดังนั้นบุคคลที่จะปฏิบัติธรรมให้ผลการปฏิบัติก้าวหน้าไปตามลำดับ จำต้องสมาทานรักษาศีลให้บริสุทธิ์ ศีลจึงเปรียบเสมือนบันได เพื่อนำไปสู่สมาธิและธรรมเบื้องสูงยิ่งๆ ขึ้นไป

2) เกิดจากการได้ศึกษาธรรมะ ฟังธรรมและปฏิบัติธรรม จึงเกิดความปราโมทย์ สมาธิจึงเกิดขึ้นดังนี้ “ดูก่อนผู้มีอายุทั้งหลาย พระศาสดาหรือเพื่อนพรหมจรรย์อยู่ในฐานะควรเคารพรูปรูปหนึ่งย่อมแสดงธรรมแก่ภิกษุในธรรมวินัยนี้ ภิกษุรู้ธรรมและรู้ธรรมในธรรมนั้น โดยประการที่พระศาสดาหรือเพื่อนพรหมจรรย์อยู่ในฐานะ เป็นครู รูปรูปหนึ่ง ย่อมแสดงธรรมแก่ภิกษุ ความปราโมทย์ย่อมเกิดแก่เธอ ผู้รู้ธรรม รู้ธรรม เมื่อปราโมทย์ ปีติย่อมเกิดเมื่อใจมีปีติ กาย ย่อมสงบ ผู้มีกายสงบ ย่อมส่วยความสุข เมื่อมีสุขจิตย่อมตั้งมั่น นี่ก็เป็นวิมุตตตายตนะข้อที่หนึ่ง

ข้ออื่นยังมีอยู่อีก พระศาสดาหรือเพื่อนพรหมจรรย์อยู่ในฐานะควรเคารพ รูปรูปหนึ่ง ย่อมไม่แสดงธรรมแก่ภิกษุ อีกอย่างหนึ่ง ย่อมแสดงธรรมตามที่ได้ฟัง ตามที่ได้เรียนมาแก่ผู้อื่นโดยพิสดาร เธอเป็นผู้รู้ธรรม และรู้ธรรม ในธรรมนั้น โดยประการที่ภิกษุแสดงธรรมตามที่ได้ฟัง ตามที่ได้เรียนมาแก่ผู้อื่นโดยพิสดาร ความ

ปราโมทย์ย่อมเกิดแก่เธอผู้รู้ธรรม เมื่อปราโมทย์ ปิตีย่อมเกิด เมื่อใจมีปิติ กายย่อมสงบ ผู้มีกายสงบย่อม
เสวยสุข เมื่อมีสุข จิตย่อมตั้งมั่น นี่เป็นวิมุตตายนะ ข้อที่สอง

ข้ออื่นยังมีอยู่อีก พระศาสดาหรือเพื่อนพรหมจรรย์อยู่ในฐานะควรเคารพ รูปใดรูปหนึ่ง ย่อมไม่แสดง
ธรรมแก่ภิกษุ ทั้งไม่แสดงธรรมตามที่ได้ฟัง ตามที่ได้เรียนมาแก่ผู้อื่นโดยพิสดาร อีกอย่างหนึ่ง ย่อมกระทำการ
ทอ้งบ่นธรรมตามที่ได้ฟัง ตามที่ได้เรียนมาโดยพิสดาร เธอเป็นผู้รู้ธรรมและเป็นผู้รู้ธรรมใน ธรรมนั้น โดย
ประการที่ภิกษุ กระทำการทอ้งบ่นธรรม ตามที่ได้ฟัง ตามที่ได้เรียนมา ความปราโมทย์ ย่อมเกิดแก่เธอผู้รู้ธรรม
ผู้รู้ธรรม เมื่อปราโมทย์ ปิตีย่อมเกิด เมื่อใจมีปิติ กายย่อมสงบ ผู้มีกายสงบย่อมเสวยสุข เมื่อมีสุข จิตย่อมตั้งมั่น
นี่เป็นวิมุตตายนะข้อที่สาม

ข้ออื่นยังมีอยู่อีก พระศาสดาหรือเพื่อนพรหมจรรย์อยู่ในฐานะควรเคารพ รูปใดรูปหนึ่ง ย่อมไม่แสดง
ธรรม ทั้งไม่แสดงธรรมตามที่ได้ฟังตามที่ได้เรียนมาแก่ผู้อื่นโดยพิสดาร ทั้งไม่กระทำการทอ้งบ่นธรรมตามที่ได้
ฟัง ตามที่ได้เรียนมา อีกอย่างหนึ่ง เธอตรึกตาม ตรองตาม เพ่งตามธรรม ตามที่ได้ฟัง ตามที่ได้เรียนมาด้วยใจ
เธอเป็นผู้รู้ธรรมและเป็นผู้รู้ธรรมในธรรมนั้น โดยประการที่ภิกษุตรึกตาม ตรองตาม เพ่งตามธรรมตามที่ได้ฟัง
ตามที่ได้เรียนมาด้วยใจ ความปราโมทย์ ย่อมเกิดแก่เธอผู้รู้ธรรมผู้รู้ธรรม เมื่อปราโมทย์ ปิตีย่อมเกิด เมื่อใจมีปิติ
กายย่อมสงบ ผู้มีกายสงบย่อมเสวยสุข เมื่อมีสุขจิตย่อมตั้งมั่นนี่เป็น วิมุตตายนะข้อที่สี่

ข้ออื่นยังมีอยู่อีก พระศาสดาหรือเพื่อนพรหมจรรย์อยู่ในฐานะควรเคารพ รูปใดรูปหนึ่งย่อมแสดงธรรม
ทั้งไม่แสดงธรรมตามที่ได้ฟัง ตามที่ได้เรียนมา แก่ผู้อื่นโดยพิสดาร ทั้งไม่กระทำการทอ้งบ่นธรรมตามที่ได้ฟัง
ตามที่ได้เรียนมาโดยพิสดาร ทั้งไม่ตรึกตาม ตรองตาม เพ่งตามธรรม ตามที่ได้ฟัง ตามที่ได้เรียนมาด้วยใจ อีก
อย่างหนึ่ง สมาธิมีตัวอย่างใดอย่างหนึ่ง ที่เธอเรียนดีแล้ว ทำไว้ในใจดีแล้ว ทรงไว้ดีแล้ว แหงตลอดดีแล้ว ด้วย
ปัญญา เธอเป็นผู้รู้ธรรมและเป็นผู้รู้ธรรมในธรรมนั้นโดยประการที่สมาธิมีดี อย่างใดอย่างหนึ่ง ที่ภิกษุ เรียนดี
แล้ว กระทำไว้ในใจดีแล้ว ทรงไว้ดีแล้ว แหงตลอดดีแล้วด้วยปัญญา ความปราโมทย์ย่อมเกิดแก่เธอผู้รู้ธรรม รู้
ธรรม เมื่อปราโมทย์ ปิตีย่อมเกิด เมื่อใจมีปิติกายย่อมสงบ ผู้มีกายสงบย่อมเสวยสุข เมื่อมีสุขจิตย่อมตั้งมั่น นี่
เป็นวิมุตตายนะ ข้อที่ห้า”(ทีฆนิกาย ปาฏิวรรค, มก. เล่มที่ 16 ข้อ 419 : 416-418)

3) เกิดจากความสามัคคี ประองตองกัน ดังนี้

“ภิกษุทั้งหลาย ในสมัยใด ภิกษุทั้งหลายพร้อมเพรียงกัน ชื่นบานต่อกัน ไม่วิวาทกัน (กลมเกลียวเป็น
อันหนึ่งอันเดียวกัน) เป็นประหนึ่งว่านมประสมกับน้ำ มองดูกันและกันด้วยปิยจักขุในสมัยนั้น ภิกษุทั้งหลาย
ย่อมได้บุญมากในสมัยนั้น ภิกษุทั้งหลายชื่อว่าอยู่อย่างพรหม คือ อยู่ด้วยมุทิตา (พรหมวิหาร) อันเป็นเครื่องพัน
แห่งใจ (จากภริยา) ปิตีย่อมเกิดแก่ผู้ปราโมทย์ยินดี กายของ ผู้มีใจปิตีย่อมระงับ ผู้มีกายระงับย่อมเสวยสุข จิต
ของผู้มีสุขย่อมเป็นสมาธิ” (อังคุตตรนิกาย ติกนิบาต, มก. เล่มที่ 34 ข้อ 535 : 428)

4) เกิดจากการสำรวมอินทรีย์ คือ สำรวมตา หู จมูก ลิ้น กาย และใจ ดังนี้

“ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ภิกษุเป็นผู้อยู่ด้วยความไม่ประมาทอย่างไร ภิกษุ สำรวมจักขุอินทรีย์อยู่ จิตก็ไม่
แส่ไปในรูปทั้งหลายที่พึงรู้แจ้งด้วยจักขุ ภิกษุนั้น มีจิตไม่แส่ไปแล้ว ปราโมทย์ก็เกิด เมื่อเกิดปราโมทย์แล้ว ปิตีก็
เกิด เมื่อใจเกิดปิติ กายก็สงบ ภิกษุผู้มีกายสงบ ก็อยู่สบาย จิตของภิกษุผู้มีความสุขก็ตั้งมั่น เมื่อจิตตั้งมั่นแล้ว
ธรรมทั้งหลายก็ปรากฏ เพราะธรรมทั้งหลายปรากฏ ภิกษุนั้น ก็ถึงความนับว่า เป็นผู้อยู่ด้วยความไม่ประมาท
แท้จริง ฯลฯ เมื่อภิกษุสำรวม ชิวหินทรีย์อยู่ จิตก็ไม่แส่ไปในรสทั้งหลายที่พึงรู้แจ้งด้วยลิ้น ฯลฯ เมื่อภิกษุสำรวม
มโนอินทรีย์อยู่ จิตก็ไม่แส่ไปในธรรมารมณ์ทั้งหลายที่พึงรู้แจ้งด้วยใจ ภิกษุผู้มีจิต ไม่แส่ไปแล้ว ปราโมทย์ก็เกิด เมื่อ
เกิดปราโมทย์แล้ว ปิตีก็เกิด เมื่อใจเกิดปิติ กายก็สงบ ภิกษุผู้มีกายสงบแล้วก็อยู่สบาย จิตของภิกษุผู้มีความสุขก็
ตั้งมั่น เมื่อจิตตั้งมั่นแล้ว ธรรมทั้งหลายก็ปรากฏ เพราะธรรมทั้งหลายปรากฏ ภิกษุนั้น ถึงความนับว่าเป็นผู้

ด้วยความไม่ประมาท ดูก่อนฝึกหัดทั้งหลาย ฝึกหัดเป็นผู้อยู่ด้วยความไม่ประมาท ด้วยประการฉะนี้” (สังยุตตนิกาย สฬายตนวรรค, มก. เล่มที่ 28 ข้อ 144 : 166)

บทสรุป

การพัฒนาคุณภาพมนุษย์ต้องเริ่มที่การพัฒนาภายในจิต โดยพิจารณาตรวจสอบภายในตนเอง ที่เรียกว่าปฏิบัติกรรมฐาน ธรรมฐานเป็นวิธีการฝึกคนให้เจริญองกาม ให้เข้าใจถึงสภาวะธรรมตามที่เป็นจริง จิตที่ได้รับการฝึกฝนอบรมเป็นพื้นฐานที่มั่นคงดีแล้ว ย่อมจะปฏิบัติต่อสิ่งทั้งหลาย ได้อย่างถูกต้อง ก่อให้เกิดความเจริญพัฒนาทั้งทางกาย ทั้งทางความประพฤติ ทางสภาพจิตใจและทางปัญญาเป็นลำดับ ซึ่งปัจจุบันได้มีแนวการสอนกรรมฐานหลากหลายโดยแบ่งออกเป็นสายหรือสำนักต่าง ๆ แต่ละสายแต่ละสำนักก็มีวิธีปฏิบัติกรรมฐานที่เป็นแบบฉบับเฉพาะตนซึ่งได้รับสืบทอดมาจากบูรจารย์ วิธีการปฏิบัติกรรมฐานของบูรพาจารย์ผู้เป็นต้นแบบแต่ละท่านก็มีความโดดเด่นต่างกันไป ซึ่งผู้เขียนได้ศึกษาการพัฒนาจิตตามแนววิปัสสนากรรมฐานของเจ้าประคุณสมเด็จพระญาณวชิโรดม (หลวงพ่อดาวรุ่ง สิริธโร) เนื่องจากผู้เขียนเห็นว่าท่านเป็นพระผู้ประปฏิบัติดี ปฏิบัติชอบรูปหนึ่ง และได้เรียนรู้และฝึกปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานอย่างเข้มงวด ตลอดจนความเพียรในการปฏิบัติกรรมฐานที่ท่านได้สั่งสมมาโดยตลอด ซึ่งท่านมีวิธีการสอนและสื่อการเรียนการสอนแบ่งได้เป็นภาคทฤษฎีและภาคปฏิบัติ เริ่มต้นจากผู้ปฏิบัติจะต้องสวดมนต์ทำวัตรบูชาพระรัตนไตร และกล่าวคำปณิธานตน ก่อนเข้าเรียนทุกครั้ง ซึ่งทางภาคทฤษฎีจะมีอาจารย์สาสมาธิจะมีสรุปบรรยายในแต่ละหัวข้อ และมีเทปคำบรรยายของหลวงพ่อดาวรุ่ง สิริธโรทุกวันที่มีการเรียน เพื่อให้ผู้ปฏิบัตินั้นเข้าใจในการเรียนได้มากยิ่งขึ้น สามารถเรียนได้ทุกที่ ทุกเวลาตามระเบียบกำหนด ไม่ตรง (ตั้ง) ไม่หย่อนเกินไป เรียกว่าพอดี (ทางสายกลาง) ซึ่งการทำน้อยได้แต่ผลมากมหาศาล ใช้เวลาน้อยที่สุด รวบรวมบันทึกทุกแห่งทุกมุม ทุกปัญหามีคำตอบ ถ่ายทอดและเขียนเป็นตำราหนังสือ สมานทั้ง 3 เล่ม โดยการเรียนรู้การสอนนั้นจะอยู่ในรูปออนไลน์และออนไลน์ตามที่สาขาหรือทางกลุ่ม ได้กำหนดไว้การเดินทางหรือที่เรียกว่า เดินทางกรรมนั้น เป็นอีกอิริยาบถหนึ่งของการทำสมาธิ โดยการเดินทางตามปกติตามจริตของผู้ปฏิบัติ เดินทางกรรมให้เป็นการต่อเนื่องประมาณ 30 นาที ก่อนที่จะนั่งสมาธิ โดยเส้นทางเดินทางกรรม สำหรับเดินไป – กลับมา ในระยะทางเดินทางกรรมไม่เท่ากัน เพราะจัดให้ พอเหมาะกับสถานที่ ๆ มีอยู่

การนั่งสมาธิ ผู้ปฏิบัติจะต้องรู้จักการวางจิตในเบื้องต้นนั้นมีการใช้ฐาน หมายถึงที่ตั้ง การตั้งจิตไว้ ณ ที่ใดที่หนึ่งชื่อว่า ที่ตั้งของจิต เมื่อมีที่ตั้งก็เอาจิตวางไว้ตรงนั้น ใช้เวลาใน การนั่งสมาธิ เป็นเวลา 30 นาที จาก การปฏิบัติสมาธิเป็นประจำจะบังเกิดประโยชน์ต่าง ๆ กับตนเองแล้ว ยังส่งผลให้ผู้ปฏิบัติสมาธิเป็นคนมีเหตุผล มีความรับผิดชอบสูง และมีความเมตตาเพิ่มขึ้น ต้องการช่วยเหลือผู้อื่นให้พ้นทุกข์ มีความปรารถนาดีต่อผู้อื่น ส่งผลให้สังคมเกิดความสามัคคี มีความเป็นเอกภาพ เป็นน้ำหนึ่งใจเดียวกัน ซึ่งสิ่งเหล่านี้หากเกิดขึ้นในสังคมใด สังคมนั้นก็จะมีแต่ความสุขความเจริญ ผู้คนอยู่ด้วยกันอย่างสันติสุข ไม่มีความแตกแยกหรือขัดแย้งกัน ซึ่งในการประพฤติธรรมนั้น สิ่งอำนวยความสะดวกแก่ผู้ปฏิบัติธรรมก็มีความสำคัญมากเพราะจะเป็นเหตุเกื้อกูลให้ในการปฏิบัตินั้น มีความก้าวหน้า ไม่ติดข้อง ขัดข้อง และส่งเสริมการปฏิบัติดำเนินไปด้วยดีด้วยหลักสัปปายะ

เอกสารอ้างอิง

- กัลยาณมิตรเพื่อนแท้สำหรับคุณ. (2558). วิธีปฏิบัติกัมฐานในพระไตรปิฎก. [ออนไลน์], แหล่งที่มา: https://kalyanamitra.org/th/article_detail.php?i=8623
- ทีมนิกาย ปาฏิวัตรค, มก. 16/419/416-418
- พระเทพ โสภาคำ. (2564). การสมาธิเพื่อพัฒนาศักยภาพของนักบริหารกรณีศึกษาการทำสมาธิตามแนวทาง (สมเด็จพระญาณวชิโรดม). วารสารโครงการทวีปัญญาทางรัฐประศาสนศาสตร์และบริหารธุรกิจ.
- พระครูนิสัยปริยัติกิจ (เฉลิม แชนอก). (2554). การศึกษาเปรียบเทียบแนวการปฏิบัติกรรมฐานของหลวงพ่อยืน จิตตสุโก และหลวงพ่ोजรรณ ฐิตธมโม. วิทยานิพนธ์ปริญญาพุทธศาสตรมหาบัณฑิต. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระเทพสิทธิมนี วิ. (2562). คู่มือสวดมนต์ แปล และ การเจริญวิปัสสนากรรมฐาน. (พิมพ์ครั้งที่ 1). สถาบันวิปัสสนาธุระ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. นิตยธรรมการพิมพ์ นนทบุรี.
- พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต). (2540). พระพุทธศาสนาในเอเชีย. กรุงเทพมหานคร : สหธรรมิก.
- พระมหารุ่งเรือง ปะมะชะ. (2558). สำนักปฏิบัติธรรม : การพัฒนารูปแบบการปฏิบัติกรรมฐานภาคอีสาน. ปริญญาคุชฌ์บัณฑิต. มหาวิทยาลัยมหาสารคาม
- พระมหาวิชัย วุฑฒิชโย. (2563). การศึกษาเปรียบเทียบรูปแบบการพัฒนาจิตของกรรมฐาน 5 สายในสังคมไทย. วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา, 6(1), (ฉบับรวมที่ 10) ปี 2563.
- พระอาจารย์วิริยงค์ สิรินโร. (ม.ป.ป.). ทำสมาธิทำไม. [ออนไลน์], แหล่งที่มา: <https://www.willpowerinstituteusa.com/th/ทำสมาธิทำไม/>
- พระเอกลักษณ์ มั่นอาษา. (2561). การศึกษาเปรียบเทียบแนวทางการปฏิบัติกรรมฐานของ พระธรรมมงคลญาณ (หลวงพ่อยังค์ สิรินโร) กับหลวงพ่อยืน จิตตสุโก หลวงพ่ोजรรณ ฐิตธมโม และท่านติช นัทธันท์. ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต. มหาวิทยาลัยรังสิต.
- พาหิรนิทานวรรณนา, วินัยปิฎก อรรถกถา, มก. 1/171
- มัน ตรี. (2009). การทำสมาธิ แนวหลวงพ่อยังค์. [ออนไลน์], แหล่งที่มา: <https://www.madchima.org/forum/index.php?topic=4967.0;wap2>
- มูลนิธิธรรมทานกุศลจิตและพิพิธภัณฑภรณ์โรงพุทธศาสนา. (2563). มุตโตทัย แนวทางการปฏิบัติให้ถึงความหลุดพ้น (พระอาจารย์มั่น ภูริทัตตเถระ). บันทึกโดยพระอาจารย์วิริยงค์ สิรินโร (2486). จัดพิมพ์เพื่อเผยแผ่เป็นธรรมทานเนื่องในโอกาสครบรอบ 150 ปีแห่งชาตกาลหลวงปู่มั่น ภูริทัตโต. มูลนิธิธรรมทานกุศลจิต พิพิธภัณฑภรณ์โรงพุทธศาสนาและบริษัทเอนไลเทินคอร์ปอเรชั่น จำกัด.
- วิโรจน์ อินทนนท์. (2559). โครงการวิจัย “กัมมัฐานล้านนา : รูปแบบ วิธีการปฏิบัติและการสืบทอด”. ภาควิชาปรัชญาและศาสนา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่. สนับสนุนโดยสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).
- สังยุตตนิกาย สฬายตนวรรค, มก. 28/144/166
- อังคุตตรนิกาย ติกนิบาต, มก. 34/535/428
- อัญชลี หัดสาและคณะ. (2566). ผลการฝึกสมาธิขั้นพื้นฐานตามแนวคำสอนสมเด็จพระญาณวชิโรดม (หลวงพ่อยังค์ สิรินโร) ของชุมชนในเขตพื้นที่วัดป้อมวิเชียรโชติการาม อำเภอเมือง จังหวัดสมุทรสาคร. วารสารวิชาการสถาบันพัฒนาพระวิทยากร, 6(2), (เมษายน-มิถุนายน 2566).

กรรมฐานล้านนา: รูปแบบ อัตลักษณ์ วิธีการ LANNA MEDITATION: FORMS, IDENTITY, METHODS

พระปลัดไกลนาค อริยวโส (ศรีแสง) และ สัญชัย ทิพย์โอสถ
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาราชวิทยาลัย วิทยาเขตล้านนา
Phrapalad Klainak Ariyawangso (Srisaeng), Sanchai Thipposot
Mahamakut Buddhist University Lanna campus
Sanchait65@gmail.com

บทคัดย่อ

บทความนี้ได้ศึกษาเกี่ยวกับรูปแบบการปฏิบัติกรรมฐานล้านนา ซึ่งเป็นการศึกษาลักษณะ เฉพาะของ พระพุทธศาสนาในล้านนาและการปฏิบัติกรรมฐานของล้านนาที่มีลักษณะเฉพาะเป็นของตนเอง คือ มีการ กล่าวคำถวายข้าวตอกดอกไม้ และกล่าวคำขอขมาแก้ว 5 โกฐาก คือ พระพุทธเจ้า พระธรรม พระสงฆ์ พระ กรรมฐาน ครูบาอาจารย์ เน้นการท่องบทสวดมนต์เป็นหลัก โดยนำบทสวดภาษาบาลีมาแปลเป็นแบบนิสสัย คือการแปลคำต่อคำ หรือประโยคต่อประโยค และนำเอาลูกประคำมาเป็นอุปกรณ์ในการปฏิบัติ เมื่อภาวนาไป ให้นับลูกประคำไปด้วยในแต่ละครั้ง ลูกประคำนี้จะพิเศษเฉพาะของพระสงฆ์ในล้านนา ซึ่งพระภิกษุ สามเณรในล้านนาเมื่อแรกเข้าบวชนั้น พระอุปัชฌาย์จะมอบลูกประคำไว้ให้พร้อมกับการสอนกรรมฐาน เบื้องต้น จนนับได้ว่าลูกประคำถือเป็นเครื่องบริวารชนิดหนึ่ง และมีการแยกการปฏิบัติแบบสมณะกับวิปัสสนา ออกจากกันอย่างชัดเจน โดยให้ปฏิบัติสมณะก่อนแล้วจึงปฏิบัติวิปัสสนา จนถึงระดับหนึ่งเมื่อจิตตั้งมั่นแล้วก็ สามารถปฏิบัติวิปัสสนาได้เลย แต่ทุกครั้งก่อนปฏิบัติวิปัสสนาต้องปฏิบัติสมณะก่อนเสมอ

คำสำคัญ : รูปแบบ, การปฏิบัติ, กรรมฐานล้านนา

Abstract

This article studies the Lanna meditation practice pattern, which is a study of the specific characteristics of Buddhism in Lanna and the Lanna meditation practice that has its own characteristics, namely, the recitation of the words of offering rice and flowers and the recitation of the five sacred objects of forgiveness, namely, the Buddha, the Dharma, the Sangha, the meditation masters, and the teachers. It focuses on reciting prayers, by translating Pali prayers into a habitual translation, which is translating word by word or sentence by sentence, and using rosary beads as tools for practice. When praying, count the rosary beads each time. This rosary bead is a special characteristic of Lanna monks. When monks and novices in Lanna first become ordained, the preceptor will give them rosary beads along with the basic meditation teaching, so much so that the rosary beads can be considered as a type of personal belongings. There is a clear separation between the practice of Samatha and Vipassana, by practicing Samatha first and then Vipassana, until reaching a

certain level when the mind is stable, then Vipassana can be practiced. However, before practicing Vipassana, Samatha must always be practiced first.

Keywords: Form, Practice, Lanna meditation

บทนำ

กรรมฐาน แปลว่า ที่ตั้งแห่งการทำงานของจิต สิ่งที่ใช้เป็นอารมณ์ ในการเจริญภาวนา อุปกรณ์ที่ใช้ในการฝึกอบรมจิต หรืออุบายหรือกลวิธีเหนี่ยวนำให้เกิดสมาธิ กรรมฐานจึงเป็นสิ่งที่เอามาให้จิตกำหนดเพื่อให้จิตสงบอยู่ได้ ไม่เที่ยวเคลื่อนเลื่อนลอยฟุ้งซ่านไปอย่างไร้จุดหมาย (วิโรจน์ อินทนนท์, 2559 : 1) ซึ่งจุดมุ่งหมายของการปฏิบัติกรรมฐานนั้นก็เพื่อชำระจิตของผู้ปฏิบัติให้บริสุทธิ์สะอาดหมดจดจนกระทั่งถึงบรรลุธรรมผลนิพพาน อันเป็นจุดมุ่งหมายสูงสุดทางพระพุทธศาสนา ก่อนที่พระสัมมาสัมพุทธเจ้าจะเสด็จดับขันธปรินิพพาน พระองค์ทรงมอบพระพุทธศาสนาให้เป็นสมบัติของพุทธบริษัท 4 คือ ภิกษุ ภิกษุณี อุบาสก อุบาสิกา การที่บริษัทใดบริษัทหนึ่งได้บรรลุธรรมระดับใดด้วยการเจริญพระกรรมฐานย่อมจะทำให้พุทธบริษัทเหล่านั้นเกิดความมั่นใจในการเจริญพระกรรมฐานโดยเห็นว่า การเจริญพระกรรมฐานเป็นการปฏิบัติธรรม เพื่อพัฒนาจิตของมนุษย์ให้บรรลุถึงพระนิพพานได้ ผู้ที่เคยเจริญพระกรรมฐานมีความท้อแท้หมดกำลังใจในการปฏิบัติ จะได้มีกำลังใจในการปฏิบัติมากขึ้น ในขณะที่ผู้ที่ยังไม่สามารถบรรลุธรรมระดับใดระดับหนึ่งก็สามารถพัฒนาจิตของตนขึ้นเรื่อย ๆ จนกระทั่งสามารถบรรลุจุดหมายสูงสุดคือพระนิพพานได้ สังคมโลกก็จะได้รับประโยชน์คือสันติภาพพร้อม ๆ กับผู้ปฏิบัติธรรม (พระครูวินัยธรสฤษดิ์ ญาณวิโร และคณะ, 2565 : 435)

ซึ่งการปฏิบัติกรรมฐานในล้านนาได้ยึดแบบคัมภีร์วิสุทธิมรรคแต่ได้เพิ่มเติมการใช้ ลูกประคำเข้ามา ซึ่งการปฏิบัติแบบใช้ลูกประคำนี้ได้รับอิทธิพลจากพม่าในช่วงที่เข้าปกครอง เชียงใหม่ หรือได้รับอิทธิพลจากพระชาวไทลื้อที่อพยพเข้ามาอยู่ในเชียงใหม่ในช่วงเวลาของพระยาภาววิมล ปกครองครองเมืองเชียงใหม่ ต่อมาในปี พ.ศ. 2494 คณะสงฆ์ภาคเหนือได้คัดเลือกเอาครูบาวัดน้ำบ่อหลวง อ.สันป่าตอง ครูบาวัดพระพุทธบาทตากผ้า และครูบาทอง วัดเมืองมาง ให้เป็นผู้แทนของพระสงฆ์ในภาคเหนือ ไปศึกษาการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานในแนวสติปัฏฐาน 4 ที่วัดมหาธาตุฯ ท่าพระจันทร์ กรุงเทพฯ เป็นเวลา 1 พรรษา ครูบาทั้ง 3 ปฏิบัติในสายพุทโธมาก่อน โดยครูบาวัดพระพุทธบาทตากผ้า นั้นได้เรียนกับ ครูบาแก้ว ขตติโย (ครูบาขัตติยะ) วัดป่าเหียง ต.แม่แรง อ.ป่าซาง ซึ่งเป็นอุปัชฌาย์ของท่าน (ครูบาแก้ว เป็นชาวเชียงรุ่ง มาอยู่ที่เชียงของ จากนั้นก็เดินธุดงค์เรื่อยมาจนถึงลำพูน และมาอยู่ที่วัดป่าเหียง) หลังจากที่ได้เดินทางกลับมาจากกรุงเทพฯ แล้ว ก็ได้สอนการปฏิบัติธรรมกรรมฐานในแนว สติปัฏฐาน 4 แต่สำหรับครูบาวัดพระพุทธบาทตากผ้าแล้วท่านจะสอนการปฏิบัติ แนวทางคือ 1) สำหรับพระภิกษุหนุ่ม สามเณรน้อย จะสอนแบบพุทโธ 2) สำหรับผู้สูงอายุทั้งพระภิกษุและฆราวาส จะสอนพอง – ยุบ สำหรับครูบาทอง สิริมงคล นั้น เมื่อเดินทางกลับมาเชียงใหม่แล้ว ในปีถัดมาคือ พ.ศ. 2495 ได้เดินทางไปศึกษาเพิ่มเติมที่ประเทศสหภาพพม่า โดยพักอาศัยอยู่ที่วัดกามะเอ ระยะเวลาหนึ่ง แล้วย้ายไปพักอยู่ที่วัดพญาจีจองใต้(เข้าหัดจี) และได้ไปปฏิบัติกับท่านมหาสีสยาตอ ภัททันตะโสภณ มหาเถร ที่วัดตาดะนะยิตาประเทศพม่า เมื่อศึกษาแล้ว ครูบาทอง สิริมงคล ได้เดินทางกลับมาสอนการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานแบบสติปัฏฐาน 4 ที่วัดเมืองมาง ต่อมาได้ย้ายไปเปิดที่วัดตโปทาราม (จำเปิง) และภายหลัง ได้รับอาราธนาให้ไปเป็นเจ้าอาวาสวัดพระธาตุศรีจอมทองวรวิหาร การสอนของครูบาทองนั้นมีผู้เลื่อมใสมาเข้ารับการปฏิบัติเป็นจำนวนมาก ทั้งพระภิกษุ สามเณร อุบาสกและอุบาสิกา เมื่อฝึกปฏิบัติแล้วท่านทั้งหลายเหล่านั้น ก็ได้นำเอารูปแบบและวิธีการของการปฏิบัติสายนี้ไปเผยแพร่จนได้รับความนิยมไปทั่วภาคเหนือ (วิโรจน์ อินทนนท์, 2559 : 116-117)

จะเห็นได้ว่าล้านนาก่อนหน้าที่พระธรรมราชานุวัตร (ฟู อุตตสืมหาเถร) จะได้ส่งพระธรรมมังคลาจารย์ (ทอง สิริมณฑลมหาเถร) ไปศึกษาแนวปฏิบัติที่วัดมหาธาตุฯ นั้น ได้มีวิธีการในการปฏิบัติกรรมฐานที่มีลักษณะเป็นของท้องถิ่น ที่รับทราบกันโดยทั่วไปว่ากรรมฐานครูบา หรือกรรมฐานแนวครูบา ซึ่งมีลักษณะพิเศษกว่ากรรมฐานแนวอื่นคือ การใช้ลูกประคำมาเป็นเครื่องมือในการเจริญกรรมฐาน พระภิกษุ สามเณรในล้านนาเมื่อแรกเข้ามาบวชนั้น พระอุปฌาย์จะมอบลูกประคำไว้ให้พร้อมกับการสอนกรรมฐานเบื้องต้น จนถือได้ว่าลูกประคำนั้นเป็นบริวารชนิดหนึ่ง เมื่อพระธรรมมังคลาจารย์ เดินทางไปศึกษาวิปัสสนากรรมฐานตามแนวสติปัฏฐาน 4 ที่คณะ 5 วัดมหาธาตุยุวราชรังสฤษฎิ์ กรุงเทพฯ แล้วกลับมาสอนวิปัสสนากรรมฐานตามแนวนี้การปฏิบัติก็ได้รับความนิยมทั่วล้านนา ส่วนการสอนแบบดั้งเดิมนั้นมีปรากฏอยู่ไม่กี่แห่ง (วิโรจน์ อินทนนท์, 2559 : 2) และเนื่องจากการปกครองสงฆ์ที่เอาระเบียบปฏิบัติจากกรุงเทพฯ มาใช้ทั้งหมดโดยมิได้มีการปรับปรุงยุคที่ใช้ นอกจากนั้นยังมีปัจจัยจากการศึกษาที่ใช้หลักสูตรจากกรุงเทพฯ เป็นหลัก ทำให้การปฏิบัติที่เคยปฏิบัติมาตามจารีตนิยมสูญหายไป และการที่พระสงฆ์ในล้านนาไม่มีความเข้มแข็งในจารีตนิยมที่เคยปฏิบัติมาจึงทำให้จารีตนิยมเหล่านั้นค่อย ๆ สูญหายไป รวมถึงการยกย่องแนวทางการปฏิบัติจากส่วนกลาง ซึ่งก็เป็นอีกสาเหตุหนึ่งที่ทำให้พระสงฆ์ในล้านนาได้ละทิ้งรูปแบบและวิธีปฏิบัติจากจารีตนิยมที่เคยปฏิบัติมา (ณัชชิตา วัฒนาเขมาภีร์, 2564)

ด้วยเหตุที่สถานภาพองค์ความรู้เรื่องกรรมฐานของล้านนาในปัจจุบัน อยู่ในภาวะใกล้สูญหายถึงแม้จะปรากฏแนวทางการปฏิบัติในคัมภีร์ไบเบิลตามอยู่ก็ตาม ทว่าในการปฏิบัติจริงกลับแทบจะไม่ใช่ที่รู้จัก หากไม่ได้รับการศึกษาหรือเผยแพร่อาจจะสูญหายไป การรื้อฟื้นสิ่งที่จวนจะสูญหายเป็นสิ่งที่จำเป็นอย่างยิ่ง ดังนั้นผู้เขียนจึงมีความสนใจจะทำการศึกษาเกี่ยวกับรูปแบบการปฏิบัติกรรมฐานล้านนา เพื่อเป็นการเผยแพร่และให้ผู้มีความสนใจได้ศึกษาต่อไป

กรรมฐานในพระไตรปิฎก

ในพระไตรปิฎกเมื่อพูดถึงการปฏิบัติธรรมจะใช้คำว่า ภาวนา มากกว่าคำว่า กรรมฐาน ภาวนา หมายถึง การเจริญ การทำให้เกิดให้มีขึ้น การฝึกอบรมจิตใจ แยกออกได้ 3 อย่าง คือ

- 1) กายภาวนา การอบรมกาย
- 2) จิตตภาวนา การอบรมจิต
- 3) ปัญญาภาวนา การอบรมปัญญา

ในขณะเดียวกัน ภาวนา ก็หมายถึงธรรมที่ควรเจริญ ซึ่งมักจะใช้คู่กันกับคำว่า สมาธิ เป็นสมาธิภาวนา และได้แยกสมาธิภาวนาออกเป็นสมถภาวนา (โลกียสมาธิ) และวิปัสสนาภาวนา (โลกุตตรสมาธิ) ส่วนคำว่า กรรมฐานนั้น ความหมายดั้งเดิมหมายถึงที่ตั้งของการงาน ซึ่งการงานในที่นี้จะเป็นการงานที่เป็นอาชีวะก็ได้ ต่อมาเริ่มมีการจำกัดความให้แคบลง โดยหมายถึงการงานทางจิตเท่านั้น และความหมายอย่างหลังนี้ก็เป็นที่รับทราบกันโดยทั่วไป ในสมัยพุทธกาลรูปแบบในการปฏิบัติไม่ได้มีแบบตายตัว พุทธกิจข้อหนึ่ง คือในเวลาใกล้รุ่ง ทรงตรวจดูสัตว์โลกที่อาจจะรู้ธรรมซึ่งพระองค์ทรงแสดง แล้วได้รับผลตามสมควรแก่อุปนิสัยขันธ์ของบุคคลเหล่านั้น เมื่อทรงตรวจพบสัตว์โลกที่มีอุปนิสัยขันธ์แก่กล้าที่จะรู้ถึงธรรมที่พระองค์ทรงแสดงแล้ว ครั้นถึงเวลาเช้า พระองค์ก็จะเสด็จไปบิณฑบาต มุ่งหน้าเฉพาะต่อสัตว์โลกผู้นั้นแล้วทรงแสดงธรรมตามอุปนิสัยของเขา แต่เมื่อพิจารณาตามพระสูตรต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องกับการปฏิบัติสมาธิภาวนาแล้ว สามารถสรุปรูปแบบของการปฏิบัติได้คือ

- 1) สมถภาวนา การฝึกอบรมจิตเพื่อให้เกิดความสงบ ประกอบด้วย
 - กำหนดลมหายใจเข้าออก ละคลายอนุสัยกิเลส อานาปานสติ

- กำหนดอิริยาบถใหญ่ ยืน เดิน นั่ง นอน
- กำหนดอิริยาบถย่อย
- กำหนดธาตุ 4 จตุธาตวัตถุสถาน
- กายคตาสติ กำหนดอาการ 32 กายคตาสติ
- กำหนดซากศพ อสุภะ ได้แก่ อสุภะ 10
- การระลึกถึงความตาย

2) วิปัสสนาภาวนา การฝึกอบรมจิตเพื่อให้เกิดความรู้แจ้ง ประกอบด้วย

- เวทนานุปัสสนา พิจารณาสุข ทุกข์
- จิตตานุปัสสนา พิจารณาภิริยาจิต
- ธัมมานุปัสสนา พิจารณาการรับรู้ เกี่ยวกับ ชั้น 5 อายตนะ ภายนอก ภายใน นิเวรณ โภชนงค์ อริยสัจ

ซึ่งในสมัยพระพุทธเจ้าการปฏิบัติทั้งสมถะและวิปัสสนานั้นเป็นไปคู่กัน ไม่ได้แยกออกจากกัน ถึงแม้ว่าจะอยู่ในหมวดเดียวกัน เป็นการปฏิบัติที่เป็นไปตามลำดับ เช่นในมหาสติปัฏฐานสูตรและสติปัฏฐานสูตร 32 ที่เริ่มต้นด้วยกายานุปัสสนาสติปัฏฐาน การตั้งสติกำหนดพิจารณากาย เวทนานุปัสสนาสติปัฏฐาน การตั้งสติกำหนดพิจารณาเวทนา จิตตานุปัสสนาสติปัฏฐาน การตั้งสติกำหนดพิจารณาจิต และธัมมานุปัสสนาสติปัฏฐาน การตั้งสติกำหนดพิจารณาธรรม (วิโรจน์ อินทนนท์, 2559 : 229-230)

ความสำคัญของการปฏิบัติกรรมฐาน

ความสำคัญของการปฏิบัติกรรมฐานในพระไตรปิฎกนั้น ถือเป็นหน้าที่หลัก ของชาวพุทธศาสนิกชนที่ควรศึกษาและลงมือปฏิบัติควบคู่กันไป การปฏิบัติกรรมฐานนั้น คือการบริหารจิตหรือการพัฒนาจิต โดยวิธีการครอบคลุมฝึกอบรมจิตใจอยู่อย่าง สม่าเสมอ เพื่อลดละความวุ่นวาย และความทุกข์ที่เกิดขึ้นกับกายและจิตใจ เมื่อการพัฒนาจิตให้ดีขึ้นความสุขสงบย่อมบังเกิดตาม ดังนั้นความสงบระงับในทางพระพุทธศาสนา หมายถึง การออกจากเครื่องผูกมัด เป็นไปให้ถึงที่สุดโดยอิงอาศัยหลักการปฏิบัติตนเข้าสู่ความเป็นผู้มีศีล และวินัยเบื้องต้น สะอาดทั้งกาย วาจา และความนึกคิด เป็นรากฐานที่สำคัญก่อนการปฏิบัติภาวนา (กนกวรรณ แสนประสิทธิ์ และคณะ, 2565 : 40)

ศศิธุดา ธนยศโสภณ ยังกล่าวว่า วิปัสสนา เป็นเรื่องของการศึกษาชีวิต เพื่อจะปลดปล่อยชีวิตความทุกข์นานาประการออกเสียจากชีวิต เป็นเรื่องของ การค้นหาความจริงของชีวิต ตามที่พระพุทธเจ้าได้ทรงกระทำมา และวิปัสสนาเป็นการเรียกสติ ซึ่งสติที่เกิดขึ้นขณะปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานนั้น นอกจากจะคอยสกัดกั้นกิเลสไม่ให้เข้ามาทางอายตนะแล้ว ยังกำหนดรู้สิ่งอยู่ที่รูปกับนาม เมื่อกำหนดรู้อยู่ก็จะเห็นความเกิดดับของรูปนามนั้น จักนำไปสู่การเห็นพระไตรลักษณ์คือ ความไม่เที่ยง ความเป็นทุกข์ ความไม่มีตัวตนของสังขารหรืออรรถาพอย่างแจ่มแจ้ง ซึ่งการปฏิบัติ ผู้ปฏิบัติธรรมจะต้องเปรียบเทียบดูจิตใจของเราในระหว่าง 2 วาระว่า ก่อนที่ยังไม่ปฏิบัติและหลังการปฏิบัติแล้ว วิเคราะห์ตัวเองว่ามีความแตกต่างกันประมาณใด(ศศิธุดา ธนยศโสภณ, 2558 : 21)

ล้านนาแต่ละยุค

1) ล้านนาในยุครุ่งเรือง

ความเจริญของอาณาจักรล้านนาเริ่มพัฒนาการขึ้นอย่างเด่นชัดในสมัยพญาเกือนา (พ.ศ.1898-1928) จนถึงสมัยพญาแก้ว (พ.ศ. 2038-2068) สมัยรุ่งเรืองเป็นเวลา 170 ปี ความเจริญสูงสุดจะอยู่ในสมัยพระเจ้าติโลกราช ผู้ครองนครเมืองเชียงใหม่ (พ.ศ. 1984-2030) ซึ่งเป็นยุคทองของล้านนาในสมัยนี้ และพระองค์เป็น

พระมหากษัตริย์พระองค์ที่ 9 ในราชวงศ์มังราย ได้รับการยกย่องให้มีฐานะเป็น “ราชาธิราช” ทรงแผ่ขยายขอบเขตอาณาของอาณาจักรล้านนาให้ยิ่งใหญ่และกว้างขวางไปถึงเมืองต่าง ๆ เช่น เชียงตุง เมืองนายน เมืองสีป้อ เมืองยอง และเมืองเชียงรุ่งในเขตสิบสองปันนา ตลอดจนลาวหลวงพระบาง (พันธ์ศักดิ์ ภัคดี, 2555 : 11) และนับตั้งแต่สมัยพระยาเกอณา กิจการในพุทธศาสนาก็ได้รับการสนับสนุนมาก เห็นได้จากการรับนิการามัญจากสุโขทัยเข้ามาเผยแผ่ในล้านนา มีผลให้มีการแลกเปลี่ยนวัฒนธรรมระหว่างล้านนากับอาณาจักรสุโขทัย ทั้งทางศาสนา ศิลปกรรม และประเพณี สมัยต่อมาพุทธศาสนาได้เข้ามามีบทบาทในการดำเนินชีวิตของคนล้านนา พระสงฆ์ได้รับการยกย่องจากสังคมล้านนามาก บทบาทของพระสงฆ์มีหลายด้านด้วยกันอาทิเช่น ทางด้านการศึกษา พระสงฆ์มีฐานะเป็นครูของประชาชน ด้านการเมืองตั้งแต่สมัยพระยาเกอณาเป็นต้นไปพบหลักฐานว่าพระสงฆ์ได้เข้ามามีส่วนร่วมในการพิจารณาตัดสินคดีความต่าง ๆ ร่วมกับขุนนางของบ้านเมือง และจากหลักฐานตำนานราชวงศ์พื้นเมืองเชียงใหม่เขียนว่าพระสงฆ์มีบทบาทในการว่ากล่าวตักเตือนพระมหากษัตริย์ล้านนาผู้ประพฤติไม่ถูกต้อง และยังเป็นที่พักของราษฎรในยามบ้านเมืองอยู่ในความยุ่งยาก เช่น สงคราม จึงทำให้มีเสถียรภาพทั้งทางด้านการเมืองและการปกครองมากขึ้น (ชัชวาลย์ คำงาม, 2555)

อีกทั้งยังทรงสร้างวัดสวนดอกให้เป็นศูนย์กลางการศึกษาพระพุทธศาสนาของเมืองทางตอนบน จึงมีพระสงฆ์ชาวล้านนาได้ให้ความสนใจศึกษาพระพุทธศาสนามากขึ้นตามลำดับ ซึ่งนำไปสู่การศึกษาที่ลึกซึ้ง โดยในสมัยพระยาสามฝั่งแกนมีพระสงฆ์กลุ่มหนึ่งไปศึกษาพระพุทธศาสนาในลังกา แล้วกลับมาตั้งนิกายสิงหลหรือลังกาวงศ์ใหม่ มีศูนย์กลางที่วัดป่าแดงในเมืองเชียงใหม่ พระสงฆ์กลุ่มนี้ได้ไปเผยแผ่ศาสนาไปยังเมืองต่าง ๆ ภายในอาณาจักรล้านนา ตลอดจนขยายไปถึงเชียงตุง เชียงรุ่ง สิบสองปันนา หลังจากนั้นพระสงฆ์ในนิกายรามัญและนิกายสิงหลมีความขัดแย้งกันในการตีความพระธรรมวินัยหลายอย่าง แต่ก็เป็นแรงผลักดันนำไปสู่การศึกษาค้นคว้า โดยเฉพาะพระสงฆ์ในนิกายสิงหลเน้นการศึกษาภาษาบาลี ทำให้ศึกษาพระธรรมได้ลึกซึ้ง ดังนั้นหลังจากการสถาปนานิกายใหม่แล้ว พระพุทธศาสนาในล้านนาเจริญเติบโตอย่างมาก โดยเฉพาะในสมัยพระเจ้าติโลกราชถึงสมัยพระยาแก้ว ดังปรากฏการสร้างวัดวואารามทั่วไปในล้านนาและผลจากภิกษุล้านนามีความรู้ความสามารถสูง จึงเกิดการทำสังคายนาพระไตรปิฎกที่วัดเจ็ดยอด จังหวัดเชียงใหม่ เมื่อ พ.ศ. 2020 (ซึ่งเป็นการสังคายนาพระไตรปิฎก ครั้งที่ 8 ของโลก ครั้งแรกในดินแดนประเทศไทยปัจจุบัน) สิ่งที่สำคัญในขณะนี้ คือการเขียนคัมภีร์ต่าง ๆ ทางพุทธศาสนา (เว็บไซต์ล้านนาคดี, 2551)

ซึ่งคัมภีร์ที่แต่งนี้ล้วนแต่งด้วยภาษาบาลีทั้งสิ้น เมื่อเปรียบเทียบกับสมัยต่าง ๆ เช่น สุโขทัย อยุธยา รัตนโกสินทร์แล้ว ไม่มีพระสงฆ์สมัยใดที่ชำนาญภาษาบาลี แต่งคัมภีร์เป็นภาษาบาลีมากมายเช่นสมัยล้านนาเลย มีนักปราชญ์ราชบัณฑิตฝ่ายสมณะเกิดขึ้นหลายองค์แต่ละองค์ได้รจนาคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนาและประวัติศาสตร์ไว้

- 1) พระญาณกิตติ รจนา โยชนาวินัย โยชนาภิธรรม และอื่น ๆ รวมประมาณ 10 คัมภีร์
- 2) พระรัตนปัญญา รจนา วชิรสารัตถสังคหะ และชินกาลมาลี
- 3) พระโพธิรังษีรจนา จามเทวีวงศ์
- 4) พระนนทอาจารย์รจนา สารัตถะสังคหะ
- 5) พระสุวรรณรังษีรจนา ปฐมสมโพธิสังเขป
- 6) พระสุวรรณปทีปเถระ รจนา สารัตถทีปนี
- 7) พระสิริมังคลาจารย์รจนา มังคลัตถทีปนี เวสสันดรทีปนี

จกกวาททีปนี สังขยาปกาสะกฏิกา ซึ่งถือกันว่า พระมหาเถระองค์นี้เป็นรัตนกวีที่เด่นที่สุดของล้านนาไทย ซึ่งคัมภีร์ต่าง ๆ ที่ปราชญ์ชาวล้านนารจนาขึ้นนี้ได้มีอิทธิพลในการศึกษาภาษาบาลีสืบมา จนทุกวันนี้

โดยเฉพาะคัมภีร์เรื่องมั่งคั่งถกที่ป็นเป็นวรรณคดีบาลีที่ได้รับการยกย่องว่าแต่งดี คณะสงฆ์ปัจจุบันนำมาเป็นคัมภีร์สำหรับศึกษาของประโยค ป.ธ.4-7 (พระอภิชาต ธรรมโชโต, 2558)

สรุปล้านนาในยุคเรืองเป็นยุคทองของพระพุทธศาสนาในล้านนาสมัยนั้น มีการสังคายนาพระธรรมวินัยอย่างเข้มแข็ง (การสังคายนาพระไตรปิฎก ครั้งที่ 8 ของโลก ครั้งแรกในดินแดนประเทศไทยปัจจุบัน) คณะสงฆ์มีความเป็นอิสระภายใต้การนำของกษัตริย์ล้านนาและมีสำนักวิชาการทางพระพุทธศาสนาที่สำคัญ

2) ล้านนาที่อยู่ภายใต้การปกครองของพม่า

เป็นความเสื่อมของอาณาจักรล้านนาเกิดขึ้นในช่วงปลายสมัยราชวงศ์มังราย นับตั้งแต่สมัยพระญาเกศเชษฐราชขึ้นครองราชย์ในปี พ.ศ. 2068 จนกระทั่งตกเป็นเมืองขึ้นของพม่าใน พ.ศ. 2101 ช่วงเวลา 33 ปีสภาพบ้านเมืองแตกวนวายอย่างหนัก (พันธุศักดิ์ ภัคดิ, 2555 : 12) จากภายใต้การปกครองของพม่านั้น ดูเหมือนว่าสถาบันพุทธศาสนาไม่ว่าจะเป็นสถาบันสงฆ์หรือแนวคิดทางศาสนา ได้รับความกระทบกระเทือนน้อยที่สุด เมื่อเทียบกับด้านอื่น ๆ กษัตริย์พม่ายังคงสนับสนุนพุทธศาสนาในล้านนาเหมือนเดิม ทั้งนี้เป็นเพราะว่าทั้งพม่าและล้านนาต่างนับถือพุทธศาสนาในสายลัทธิเถรวาทเหมือนกัน ก่อนที่พระสงฆ์ล้านนาจะติดต่อกับลังกาโดยตรงนั้น ก็รับเอาพุทธศาสนาจากดินแดนพม่าเป็นส่วนใหญ่ (ลัดดาวัลย์ แซ่เขียว, 2537 : 175)

กษัตริย์พม่าก็เช่นกันที่ทรงยึดถือความเป็น “ธรรมราชา” ตามแนวคิดพุทธศาสนาเถรวาท ดังนั้นเมื่อเข้ามามีอำนาจในล้านนา หน้าที่อย่างหนึ่งของผู้ปกครองพม่าตามหลักพุทธศาสนาที่ได้แก่ การเป็นผู้ปกป้องและอุปถัมภ์พุทธศาสนา และราชการกิจอย่างหนึ่งของกษัตริย์พม่าที่ได้กระทำควบคู่ไปกับการแผ่ราชอำนาจ คือ การแสดงองค์เป็นผู้อุปถัมภ์พุทธศาสนาในพื้นที่นั้น ๆ เช่น พระเจ้าบุเรงนองทรงมีพระบรมราชโองการให้มีการคัดลอกพระไตรปิฎกขึ้นมาแจกจ่ายไปตามดินแดนต่าง ๆ เช่น ไทยใหญ่ ล้านนา อูยธยา และเขมร เป็นต้น ในส่วนความสัมพันธ์กับพระสงฆ์นั้น พระเจ้าบุเรงนองเองที่แม้ว่าจะทรงอุปถัมภ์สถาบันสงฆ์เสมอมาก็ตาม แต่พระองค์ก็ไม่ได้ไว้วางใจคณะสงฆ์มากนัก เพราะพระองค์ทรงโปรดให้มีการตรวจสอบคณะสงฆ์ โดยการกำหนดให้มีการทดสอบความรู้ของพระสงฆ์ในเขตพื้นที่ต่าง ๆ แทน และจะทำการสึกพระสงฆ์ที่ไม่มีความรู้ในธรรมวินัยออกเสีย ด้วยเหตุนี้ การศึกษาพระสงฆ์ในสมัยพระเจ้าบุเรงนอง ที่แม้จะเป็นการใช้ราชอำนาจของกษัตริย์ก้าวล่วงสถานบันสงฆ์อยู่นั้นก็ตาม แต่การใช้อำนาจของพระองค์กลับไม่สร้างความขุ่นเคืองให้กับคณะสงฆ์แต่อย่างใด ในทางตรงข้าม การกระทำของพระองค์อาจมองได้อีกนัยหนึ่งว่า เป็นการชำระสถาบันสงฆ์ให้บริสุทธิ์ขึ้นด้วยซ้ำ เมื่อเปรียบเทียบกับการใช้อำนาจต่อคณะสงฆ์ในรัชสมัยพระเจ้านันทบุเรง จะพบว่าการใช้อำนาจของกษัตริย์ทำการสึกพระสงฆ์โดยพลการ มีผลทำให้คณะสงฆ์ชั้นผู้ใหญ่ไม่พอใจอย่างมาก และทำให้พระเจ้านันทบุเรงขาดคุณสมบัติที่จะเป็นผู้ปกครองที่ดีต่อไป สมัยราชวงศ์นยองยาน ทางราชสำนักก็ประสบปัญหาการหลบหนีของแรงงานสู่สถาบันสงฆ์มาตั้งแต่ต้นราชวงศ์ แต่กษัตริย์ราชวงศ์นี้ก็ทำได้แต่เพียงป้องกันไม่ให้จำนวนแรงงานในสถาบันศาสนามีเพิ่มขึ้นเท่านั้น โดยอาศัยการตรวจสอบแรงงานของวัด และตรวจสอบความรู้ของพระสงฆ์เท่านั้น (ลัดดาวัลย์ แซ่เขียว, 2537 : 183-184)

ปัจจัยสำคัญอีกประการหนึ่งที่มีส่วนผลักดันให้สถาบันสงฆ์กลายเป็นสถาบันที่เข้ามามีบทบาททางการเมือง คือการชูดรีดภาษีในล้านนา ในขณะที่มีการบังคับใช้พระบรมราชโองการการเรียกเก็บภาษีได้ทำให้เกิดความเดือดร้อนแก่ชาวล้านนาโดยทั่วไป อีกทั้งพันธะหน้าที่ของผู้ปกครองในล้านนาที่ต้องส่งส่วยเพื่อเป็นเครื่องอุปโภคบริโภคแก่ราชสำนักพม่าเป็นประจำนั้น ได้เป็นการเพิ่มภาระให้กับชนชั้นผู้ถูกปกครองชาวล้านนาทางอ้อม ฉะนั้นจากปัญหาที่เกิดขึ้นทำให้ชาวล้านนาหันไปพึ่งสถาบันสงฆ์มากขึ้น (ลัดดาวัลย์ แซ่เขียว, 2537 : 186-188)

สรุป ยุคนี้เป็นช่วงที่ล้านนาตกอยู่ใต้การปกครองของพม่า ซึ่งเกิดขึ้นในช่วงปลายสมัยราชวงศ์มังราย นับตั้งแต่พระยาเกสรธรรมาธิบดีขึ้นครองราชย์ จนกระทั่งตกเป็นเมืองขึ้นของพม่าใน ช่วงเวลา 33 ปี ทำให้คณะสงฆ์ได้รับอิทธิพลจากวัฒนธรรมพม่ามากขึ้นในยุคนี้

3) ล้านนากับการเป็นส่วนหนึ่งของรัฐสยาม

ก่อนทศวรรษที่ 2400 ดินแดนล้านนามีอิสระภายในตนเองที่จะบริหารจัดการเรื่องต่าง ๆ ภายใต้อำนาจอธิปไตยของเจ้าผู้ครองนครแต่ละพระองค์ ในขณะที่ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐล้านนากับสยามนั้นเป็นความสัมพันธ์แบบรัฐประเศราช กล่าวคือ บรรดารัฐล้านนาทั้งหลายมีหน้าที่ต่อรัฐสยามเพียงแค่บางประการ ได้แก่ การช่วยป้องกันแนวพระราชอาณาเขต การส่งเสริมการขยายพระราชอาณาเขต การช่วยเหลือในราชการสงคราม และการส่งสิ่งของบรรณาการ รวมถึงการแสดงความจริงรักภักดีต่อสยามในเชิงพิธีกรรมผ่านการถือน้ำพิพัฒน์สัตยา ส่วนด้านศาสนาและความเชื่อที่มีอยู่เดิมในล้านนาเป็นการผสมกันระหว่างพระพุทธศาสนาและการนับถือผี ในส่วนของพระพุทธศาสนา คณะสงฆ์ล้านนาขึ้นอยู่กับเจ้าผู้ครองนครแต่ละคนจะแต่งตั้ง เช่น ในกรณีเชียงใหม่ พระเจ้าเชียงใหม่เป็นผู้ทรงอำนาจในการแต่งตั้งสังฆราช (ครูบา) ทั้งจัดให้เป็นผู้ดูแลพระสงฆ์ โดยการปกครองคณะสงฆ์จะเป็นระบบหัวหมวดอุโบสถหรือหัวหมวดวัดที่พระสงฆ์รูปหนึ่งเป็นพระอุปัชฌาย์มีวัดอยู่ในความดูแล 10 – 30 วัด เรียกว่า เจ้าหัวหมวดหรือเจ้าหมวดอุโบสถ ซึ่งตำแหน่งดังกล่าวมาจากการยอมรับของชุมชนและผ่านการปรึกษาราชการกับพระสงฆ์ด้วยกัน (เชมภัทร ทฤษฎิกุล, 2567)

จุดเปลี่ยนสำคัญในการเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์ระหว่างล้านนากับสยามเกิดขึ้นใน 2 ช่วงคือ ช่วงแรก เกิดขึ้นในปี พ.ศ. 2435 เมื่อสยามตัดสินใจปฏิรูปการปกครองล้านนาโดยการยกฐานะล้านนาจากหัวเมืองลาวเฉียงขึ้นเป็นมณฑลลาวเฉียง (พ.ศ. 2437) ช่วงที่สอง เกิดขึ้นในปี พ.ศ. 2440 สยามได้ประกาศใช้พระราชบัญญัติลักษณะการปกครองท้องที่ ร.ศ. 116 ซึ่งในอีก 1 ปีต่อมา ได้มีการประกาศใช้ข้อบังคับลักษณะปกครองหัวเมือง ร.ศ. 117 (พ.ศ. 2441) ทำให้รัฐสยามสามารถควบคุมการปกครองหัวเมืองอย่างเต็มรูปแบบ จนกระทั่งในปีพ.ศ. 2442 สยามได้ประกาศเปลี่ยนมณฑลลาวเฉียงไปเป็นมณฑลพายัพ และยกเลิกสถานะของเจ้าผู้ครองนครประเทศราชในฐานะของผู้ปกครอง และให้ข้าราชการจากกรุงเทพเข้ามาทำหน้าที่บริหารราชการแทน จากความพยายามขยายอำนาจของรัฐสยามเข้าไปในอาณาบริเวณล้านนาได้นำมาสู่การต่อต้านในหลายช่วงระยะเวลา อาทิ กบฏเชียงใหม่หรือกบฏพญาผาบ ในปี พ.ศ. 2432 แต่การต่อต้านอำนาจรัฐสยามที่รุนแรงและมีผลเป็นการแสดงความเหนือกว่าล้านนาของสยามคือ กบฏเมืองแพร่ ในปี พ.ศ. 2445 ซึ่งรัฐสยามได้แสดงความก้าวหน้าที่เหนืออดีตประเทศราช และทำให้อาณาบริเวณล้านนากลายมาเป็นท้องถิ่นของสยามโดยสมบูรณ์ (เชมภัทร ทฤษฎิกุล, 2567)

ในสมัยที่รัฐบาลกรุงเทพฯ เข้ามามีบทบาทต่อการปกครองของล้านนาในทุก ๆ ด้าน ทั้งด้านการเมือง การปกครองฝ่ายอาณาจักร และการบริหารงานฝ่ายพุทธจักร เช่น การนำพระพุทธศาสนาเถรวาทธรรมยุติกนิกาย เข้ามาเผยแผ่ในล้านนา นำโดยพระนพิตพิศาลคุณ (พระมหาปีง) เมื่อ พ.ศ.2449 ในระยะแรกเกิดการต่อต้านจากพระสงฆ์ที่ยึดถือวัตรปฏิบัติแบบเดิม เพราะรู้ว่าการมาเชียงใหม่ของพระนพิตพิศาลคุณนั้นเป็นแผนการเปลี่ยนแปลงการปกครองคณะสงฆ์ เมืองเชียงใหม่ โดยคณะธรรมยุติกนิกาย เห็นจากกรณีที่พระนพิตพิศาลคุณ นิมนต์พระสังฆนายก พระสังฆราชา และพระเถระอีกหลายรูปไปร่วมประชุม เพื่อวางหลักการจัดระเบียบการปกครองแบบใหม่ แต่ไม่ได้รับความร่วมมือแต่อย่างใด แม้ว่าในระยะแรกคณะสงฆ์เมืองเชียงใหม่จะไม่ยอมรับการปกครองรูปแบบใหม่ แต่ใน สมัยต่อมาเมื่อพระสังฆนายกโสภณ ได้เดินทางไปกรุงเทพฯ เพื่อเข้าเฝ้าสมเด็จพระสังฆราชเจ้ากรม หลวงวชิรญาณวโรรส และท่านได้เข้าเฝ้าพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวด้วย ซึ่งเมื่อ พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงทราบเรื่องราวที่เกิดขึ้น ทรงวินิจฉัยว่ายัง

ไม่สมควร เปลี่ยนแปลงรูปแบบการปกครองอย่างทันทีทันใด จึงขอให้ครูบาโสภากปกครองคณะสงฆ์เมือง เชียงใหม่ ต่อไป พร้อมกันนั้นทรงขอให้สมเด็จพระสังฆราชเจ้ากรมหลวงวชิรญาณวรโสเสนอเรื่องให้มหาเถร สมาคมแต่งตั้งให้พระสังฆนายกโสภาคดำรงตำแหน่งเจ้าคณะจังหวัดเชียงใหม่ ในราชทินนาม “พระ อภัยสารท สังฆปาโมกข์” อีกด้วย ท่าทีที่ประณีตประนีประนอมดังกล่าวนี้ ทำให้ความรู้สึที่ขัดแย้งกับการ เปลี่ยนแปลงการ ปกครองคณะสงฆ์เมืองเชียงใหม่ลดน้อยลงไป มหาเถรสมาคมได้ส่งพระธรรมวโรดม (จ่าย ปุณฺณทตฺโต) มา ตรวจดูกิจการคณะสงฆ์มณฑลฝ่ายเหนือ ซึ่งสามารถดำเนินงาน และจัดวาง รูปแบบการปกครองแบบใหม่ได้ โดยไม่มีปัญหาใด ภายหลังจึงได้นำพระราชบัญญัติลักษณะการ ปกครองคณะสงฆ์ ร.ศ. 121 (พ.ศ. 2445) มาใช้ ในมณฑลฝ่ายเหนือด้วย (วิโรจน์ อินทนนท์, 2559 : 115)

สรุป ก่อนที่ลัทธินี้จะเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของสยามนั้นลัทธินี้มีอิสระภายในตนเองที่จะบริหารจัดการ เรื่องต่าง ๆ ภายใต้การปกครองของเจ้าผู้ครองนครแต่ละพระองค์ ในขณะที่ความ สัมพันธ์ระหว่างรัฐลัทธิกับ สยามนั้นเป็นความสัมพันธ์แบบรัฐประเทศราช หลังจากลัทธิเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของสยามการประกาศใช้ พระราชบัญญัติลักษณะปกครองคณะสงฆ์ ร.ศ. 121 ได้เปลี่ยนโครงสร้างสถาบันสงฆ์จากระบบกระจายศูนย์มา เป็นระบบรวมศูนย์โดยมีมหาเถรสมาคมและสถาบันกษัตริย์สยามเป็นศูนย์กลาง

ลักษณะเฉพาะของกรรมฐานล้านนา

เมื่อพุทธศาสนาเข้ามาสู่ล้านนาแล้ว ก็เกิดการผสมผสานกับลัทธิความเชื่อเดิมที่มีอยู่ก่อนแล้ว เช่น การ นับถือผี ความเชื่อในไสยศาสตร์และโหราศาสตร์ จนกลายมาเป็นลักษณะเฉพาะของพระพุทธศาสนาในล้านนา และการปฏิบัติกรรมฐานของล้านนาที่มีลักษณะเฉพาะคือ

1) มีการกล่าวคำถวายข้าวตอกดอกไม้ แล้วกล่าวคำขอมาแก้ว 5 โกฐาก คือพระพุทธเจ้า พระธรรม พระสงฆ์ พระกรรมฐาน ครูบาอาจารย์ การปฏิบัติเช่นนี้จะทำให้ผู้ปฏิบัติโน้มใจของตัวเองเข้าสู่การปฏิบัติ เป็น การพิจารณาตนและเตือนตัวเองอยู่เสมอเพื่อไม่ให้เกิดความพลั้งเผลอ

2) เน้นการท่องบทสวดมนต์เป็นหลัก โดยนำบทสวดภาษาบาลีมาแปลเป็นแบบนิสสัยคือการแปลคำ ต่อคำ ซึ่งการสวดมนต์เป็นการเตรียมตัวเตรียมใจเข้าสู่การปฏิบัติ ทำให้จิตใจสงบได้ง่าย

3) นำเอาลูกประคำมาเป็นอุปกรณ์ในการปฏิบัติ เมื่อภาวนาไปให้นับลูกประคำไปด้วยในแต่ละครั้ง ซึ่ง การใช้ลูกประคำนี้เป็นลักษณะพิเศษของพระสงฆ์ในล้านนา ซึ่งจะได้รับลูกประคำจากพระอุปัชฌาย์หลังจาก ผ่านพิธีบรรพชาอุปสมบทเสร็จแล้ว จนกล่าวได้ว่าลูกประคำเป็นบริวารชนิดหนึ่งที่ขาดไม่ได้ โดยการเก็บ ลูกประคำนั้นเนื่องจากเป็นของสูงคือของที่คู่กับการปฏิบัติ พระสงฆ์ในล้านนาจึงนิยมนำมาคล้องคอ ในขณะที่ นั่งปฏิบัติกรรมฐานก็จะนำออกมานับพร้อมกับการปฏิบัติ

4) มีการแยกการปฏิบัติแบบสมณะกับวิปัสสนาออกจากกันอย่างชัดเจน โดยให้ปฏิบัติสมณะก่อนแล้ว จึงปฏิบัติวิปัสสนา จนถึงระดับหนึ่งเมื่อจิตตั้งมั่นแล้วก็สามารถปฏิบัติวิปัสสนาได้เลย โดยสมณ กรรมฐานเป็น กรรมฐานที่ทำให้จิตสงบเป็นขั้นตอนเริ่มแรกของการปฏิบัติ เมื่อจิตสงบแล้วก็สามารถปฏิบัติวิปัสสนา คือเริ่ม พิจารณาไตรลักษณ์ได้ ถ้าจิตยังไม่สงบการพิจารณาไตรลักษณ์ก็เป็นไปได้ยาก ดังนั้นกรรมฐานล้านนาจึงเน้นไป ที่สมณกรรมฐานเป็นเบื้องต้น

5) ในแต่ละขั้นตอนที่ปฏิบัติจะระบุไว้ว่าจิตได้ถึงสมาธิขั้นไหน เกิดปีติอะไรขึ้นบ้าง หลักการปฏิบัติ กรรมฐานล้านนานั้นได้ชี้แจงการเกิดขึ้นของปีติเมื่อปฏิบัติเวทนานุสติจบแล้ว หมายความว่าเริ่มแรกผู้ปฏิบัติ จะต้องให้ความสำคัญกับสิ่งที่มีอยู่ในตนเองเสียก่อน เช่น สีสานุสติ (การระลึกถึงศีลที่ตนรักษา) จาคานุสติ (การระลึกถึงทาน ความดีที่ตนสร้าง) ซึ่งการระลึกถึงสิ่งเหล่านี้เป็นสิ่งที่ทำได้ง่ายกว่าสิ่งอื่น เนื่องจากเป็นสิ่งที่ดี งามและบริสุทธิ์เมื่อมีอยู่ในตนเองย่อมก่อให้เกิดปีติได้โดยง่าย (ณวัชชีนา วัฒนาเขมาภิรต, 2564) เช่นเดียวกัน

กับกนกวรรณ แสนประสิทธิ์ และคณะ (2565 : 42-43)กล่าวถึงขั้นตอนการปฏิบัติกรรมฐานล้านนาจะปรากฏวิธีการที่คล้ายคลึงกับคัมภีร์วิสุทธิมรรค เหตุมาจากในคัมภีร์วิปัสสนากรรมฐานหลวงวัดประตูปา ได้มีการอ้างอิงว่าการประพันธ์นั้นได้อาหลักมาจากคัมภีร์วิสุทธิมรรค 7 คัมภีร์ แทบทั้งสิ้น บุคคลใดที่ต้องการศึกษาในคัมภีร์กรรมฐานเล่มนี้ควรที่จะศึกษาคัมภีร์วิสุทธิมรรคให้แตกฉานเสียก่อน ซึ่งวิธีการนั้นของกรรมฐานล้านนาที่สำคัญอีกประการคือ ทุกครั้งของการภาวนาหรือการจะเริ่มการปฏิบัติภาวนา ผู้ปฏิบัติเองจะเตรียมข้าวตอกดอกไม้ เทียน ใส่พานโดยแบ่งเป็น 5 ส่วน หรือเรียกว่าแก้ว 5 โกล้าก คือการสักการะ แต่พระพุทธเจ้า พระธรรม พระสงฆ์ ครูอาจารย์ผู้สอนกรรมฐาน และพระกรรมฐานทั้งหมด เหล่านี้ชาวล้านนาจะให้ความเคารพอย่างสูงสุด จะมีการขอมาทุกครั้งของการจะเริ่มปฏิบัติกรรมฐานจะขาดไม่ได้เป็นอันขาด เมื่อผู้ปฏิบัติเตรียมข้าวตอกดอกไม้เรียบร้อยแล้ว ให้เข้าไปหาครูอาจารย์ผู้ที่จะสอนกล่าวกรรมฐาน แม้ว่าหาผู้สอนกรรมฐานไม่ได้จริง ๆ ให้นำพานข้าวตอกดอกไม้ที่เตรียมแล้วนั้น ไปกล่าวขอกรรมฐานต่อหน้าพุทธรูป หรือพระธาตุเจดีย์ หรือแม้กระทั่งต้นไม้สะหรี โดยเป็นตัวแทนแด่องค์พระพุทธเจ้า จะมีการกล่าวขอมาและขอพระกรรมฐานบทต่าง ๆ ให้เกิดพึงมีแก่ผู้ปฏิบัติ โดยที่การนั่งนั้นผู้ชายจะนั่งพับส้นเท้าหรือขัดสมาธิได้ แต่ผู้หญิงจะต้องนั่งพับเพียบเท่านั้น และเอกลักษณ์ที่สำคัญของล้านนาอีกประการ คือก่อนการเริ่มภาวนาจะมีการระลึกอนุสติก่อนเสมอ เช่น การระลึกถึงความทุกข์สังสาร การเวียนว่ายตายเกิด ในภพชาติอย่างไม่รู้จักจบสิ้น การอนุสติสังคหวัตถุ 8 ประการ เป็นต้น โดยขั้นตอนต่อมาจะเป็นการเริ่มภาวนาโดยอาศัยบทสืลลานุสติกรรมฐานก่อนเสมอ จะตามด้วยจาคานุสติกรรมฐาน จากนั้นถึงเป็นพุทธานุสติกรรมฐานตามลำดับ เหตุที่มีการเจริญอนุสติเช่นนี้ กล่าวคือ ชาวล้านนาจะมีการพิจารณาจากตนเองว่าตนนั้นได้กระทำความดีไว้ดีบ้างหรือไม่ จากนั้นค่อยขยายการพิจารณาออกไปสู่ภายนอกจากตนเอง เช่น เมื่อระลึกถึงศีลที่ตนเองนั้นได้รักษามาดีแล้ว มีจิตที่ผ่องใส และทานที่ตนได้เคยได้กระทำความดีมาอย่างดีที่สุดแม้แต่การกล่าวอนุโมทนาบุญกับผู้อื่น เกิดให้จิตใจอิ่มเอมปลื้มปิติ จากนั้นถึงค่อยเริ่มการเจริญอนุสติพุทธานุสตรึงถึงคุณพระพุทธรเจ้า จากนั้นจะเป็นการเริ่มบทกรรมฐานที่เหมาะสมกับจริตของผู้ปฏิบัติต่อไป

ข้อปฏิบัติเบื้องต้นก่อนการปฏิบัติกรรมฐาน โยคีหรือผู้ปฏิบัติควรทำดังนี้

- 1) เตรียมข้าวตอก ดอกไม้ เทียน ใส่ในพานไว้ให้เรียบร้อย จัดดอกไม้ให้เป็น 5 โกล้าก (ส่วน) เทียน 5 คู่
- 2) อาบน้ำชำระล้างร่างกายให้สะอาด
- 3) ถ้าเป็นคฤหัสถ์ ให้สมาทานรักษาศีล 5 หรือศีล 8 สามเณร ให้รักษาศีล 10 ให้บริสุทธิ์ และพระภิกษุให้ปลงอาบัติ รักษาจตุปาริสุทธศีล ให้บริสุทธิ์ (วิโรจน์ อินทนนท์, 2559 : 123)

สรุป รูปแบบในการปฏิบัติกรรมฐานของล้านนาจะมีรูปแบบเป็นของตนเองอย่างชัดเจน เช่น การใช้ลูกประคำและคำภาวนาที่ใช้ภาษาบาลีแบบล้านนาและวิธีการปฏิบัติกรรมฐานจะเน้นไปทางสมถ กรรมฐานมากกว่าวิปัสสนากรรมฐาน

ผลที่ได้จากการปฏิบัติกรรมฐาน

การปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานมีประโยชน์มากตามที่ปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎกดังนี้

- 1) สัตตางัง วิสุทธียา ทำกายวาจาใจ ของสรรพสัตว์ให้บริสุทธิ์หมดจด
- 2) โสกะปะริเทวานัง สะมะติกกะมาเยะ ดับความเศร้าโศกปริเทวนาการต่าง ๆ
- 3) ทุกขะโทมะนัสสานัง อุตถังคะมาเยะ ดับความทุกข์กาย ดับความทุกข์ใจ
- 4) ญาณัสสะ อะริคะมาเยะ เพื่อบรรลุมรรคผล
- 5) นิพพานัสสะ สัจฉิกิริยาเยะ เพื่อกำนิพพานให้แจ้ง (ศศิธุดา ธนยศโสภณ, 2558 : 23)

- ซัชวาลย์ คำงาม. (2555). บันทึกประวัติศาสตร์-เล่าเรื่องถิ่นเหนือ เรื่องพระญาณกือนารมมิกราช กับยุคทองแห่งพระพุทธศาสนา. สืบค้น https://historicalanna01.blogspot.com/2012/08/blog-post_6706.html
- ณัชชานา วัฒนาเขมาภีรต์. (2564). กัมมัฏฐานล้านนา. (ออนไลน์), แหล่งที่มา: <https://researchcafe.tsri.or.th/mindfulness-meditation/>
- พระครูเมธานันทกิจ และคณะ. (2562). กัมมัฏฐานล้านนา : กระบวนการสั่งสมบุญบารมีและพัฒนาตน. วารสารไทยศึกษา, 15(1), (มกราคม-มิถุนายน 2562).
- พระครูวินัยธรสัณฐชัย ญาณวิโร และคณะ. (2565). หลักธรรมและแนวทางการเจริญกรรมฐานในอานาปานสติสูตรของนักศึกษามหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตล้านนา. รายงานสืบเนื่องจากการประชุมวิชาการระดับชาติ ครั้งที่ 4 พ.ศ. 2565 “พุทธศาสนาและปรัชญา : แนวคิด มุมมอง สู่สันติภาพ”.
- พระบุญล้อม จารุธมโม. (2567). ประโยชน์ของกรรมฐานสำหรับพระสงฆ์ในพระพุทธศาสนา. วารสารเสถียรวิทยปริทัศน์. 2567. 4(1), 43-54
- พระอภิชาต ธรรมโชโต. (2558). การจัดการศึกษาคณะสงฆ์ไทยในสมัยล้านนา. (ออนไลน์), แหล่งที่มา: <https://www.slideshare.net/slideshow/ss-44953514/44953514>
- พันธ์ศักดิ์ ภักดี. (2555). การวิเคราะห์สัดส่วนวิหารล้านนาในจังหวัดเชียงใหม่โดยวิธีการทำภาพเชิงซ้อน. วิทยานิพนธ์สถาปัตยกรรมศาสตรมหาบัณฑิต. มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- ลัดดาวัลย์ แซ่เขียว. (2537). การเมืองล้านนาภายใต้การปกครองของพม่า ระหว่างปี พ.ศ. 2101-2317. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต(สาขาวิชาประวัติศาสตร์). มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- วิโรจน์ อินทนนท์. (2559). โครงการวิจัย “กัมมัฏฐานล้านนา : รูปแบบ วิธีปฏิบัติและการสืบทอด”. ภาควิชาปรัชญาและศาสนา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่. สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).
- เว็บไซต์ล้านนาคดี. (2551). ประวัติศาสตร์ล้านนา-ล้านนาสมัยรัฐอาณาจักร (ราชวงศ์มังราย พ.ศ. 1804-2101). (ออนไลน์), แหล่งที่มา: <https://www.openbase.in.th/node/6405>
- ศศิญาดา ธนยศโสภณ. (2558). ประสิทธิภาพของการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานที่มีต่อการเปลี่ยนแปลงชีวิตของผู้ปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานโครงการพัฒนาจิตเพื่อพ่อ ณ วัดป่าเจริญราช จังหวัดปทุมธานี. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต. มหาวิทยาลัยราชภัฏธนบุรี.

**บทบาทหน้าที่ของพระวินยาธิการดิจิทัล:
การขับเคลื่อนพระธรรมวินัยในยุคการเปลี่ยนผ่านทางดิจิทัล**

THE ROLES AND RESPONSIBILITIES OF DIGITAL VINAYADHIKARA: DRIVING BUDDHIST DISCIPLINE
IN THE ERA OF DIGITAL TRANSFORMATION

มะลิ ทิพย์ประจง, พระใบฎีกาสุชินนะ อณินชิต, พระครูปลัดอภินันท์ โชติธโร และ นพวรรณ ไชยชนะ
Mali Thipprajong, Phra baideeka Suchinna Aninjito, PhraKhrupalad Abhinan Jotidhiro
And Noppawan Chaichana
วิทยาลัยสงฆ์เพชรบุรี
Phetchaburi Buddhist College
E-mail: thipprajongmali@gmail.com

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาบทบาทหน้าที่ของพระวินยาธิการดิจิทัลในการกำกับดูแลพระธรรมวินัยท่ามกลางบริบทสังคมสารสนเทศ ผลการศึกษาพบว่า การเปลี่ยนผ่านทางดิจิทัลส่งผลให้เกิดปรากฏการณ์ "โลกวัชระดิจิทัล" ที่ท้าทายการปกครองสงฆ์แบบดั้งเดิม พระวินยาธิการดิจิทัลจึงมีบทบาทสำคัญในการเป็นกลไกเชิงรุกเพื่อเฝ้าระวัง ตรวจสอบ และระงับเหตุละเมิดวินัยบนโลกออนไลน์ โดยบูรณาการหลักนิติวิทยาศาสตร์ดิจิทัลเข้ากับพุทธบัญญัติ ข้อเสนอแนะสำคัญคือการจัดตั้งศูนย์ปฏิบัติการกลางและพัฒนาทักษะจริยธรรมไซเบอร์สำหรับบุคลากรสงฆ์ องค์ความรู้ใหม่ที่ได้รับคือโมเดลการจัดการวินัยแบบไฮบริดที่เชื่อมโยงศีลบัญญัติเข้ากับเทคโนโลยีสมัยใหม่ เพื่อรักษาความมั่นคงของพุทธศาสนาในอนาคตอย่างยั่งยืน

คำสำคัญ: การปกครองสงฆ์, จริยธรรมไซเบอร์, ดิจิทัล, พระธรรมวินัย

Abstract

This article aims to study the roles and responsibilities of Digital Vinayadhikara in governing Buddhist discipline within the context of the information society. The study finds that digital transformation has led to the phenomenon of "Digital Loka-vajja," which challenges traditional ecclesiastical governance. Digital Vinayadhikara plays a crucial role as a proactive mechanism for monitoring, investigating, and suppressing disciplinary violations online by integrating digital forensics with Buddhist precepts. Key recommendations include establishing a central operation center and developing cyber-ethics skills for monastic personnel. The newly acquired knowledge is a hybrid discipline management model that links Buddhist precepts with modern technology to sustainably maintain the stability of Buddhism in the future.

Keywords: Ecclesiastical Governance, Cyber Ethics, Digital, Buddhist Discipline

บทนำ

ในยุคปัจจุบัน สังคมโลกได้ก้าวเข้าสู่ภาวะที่เรียกว่า "สังคมสารสนเทศ" (Information Society) อย่างเต็มรูปแบบ ซึ่ง ศ.ดร.นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2565) นักประวัติศาสตร์และนักคิดคนสำคัญของไทย ได้วิเคราะห์ไว้ว่า เทคโนโลยีดิจิทัลไม่ใช่เพียงเครื่องมือสื่อสารชนิดใหม่ แต่เป็นอำนาจที่เข้ามาปรับเปลี่ยนโครงสร้างความสัมพันธ์ทางสังคม และเขย่าคลอน "ความศักดิ์สิทธิ์" ของสถาบันดั้งเดิม การอุบัติขึ้นของโลกเสมือน (Virtual World) ทำให้พื้นที่ทางกายภาพกับพื้นที่ออนไลน์หลอมรวมกัน จนเกิดสถานะที่เรียกว่า "ชีวิตไฮบริด" ในบริบทของพุทธศาสนาไทย เทคโนโลยีเหล่านี้ได้สร้าง "พื้นที่ทางศาสนาใหม่" (Digital Religious Space) ที่ไร้พรมแดน พระพรหมบัณฑิต (ประยูร ธมฺมจิตฺโต) (2566) ได้ชี้ให้เห็นว่า การเผยแพร่ธรรมะในยุคนี้ต้องอาศัยการปรับตัวอย่างมหาศาล อย่างไรก็ตาม ความรวดเร็วและเป็นอิสระของสื่อสังคมออนไลน์ (Social Media) ได้กลายเป็นดาบสองคมที่ส่งผลกระทบต่องานปฏิบัติของพระภิกษุสามเณรโดยตรง เนื่องจากการเข้าถึงทำได้ง่ายและขาดการกลั่นกรองตามหลักพระธรรมวินัยที่เคร่งครัด

วิกฤตการณ์จริยธรรมสงฆ์บนโลกออนไลน์และปรากฏการณ์ "โลกวัชระดิจิทัล"

เมื่อพระภิกษุเข้าสู่โลกดิจิทัล ความเป็น "สมณะ" จึงถูกท้าทายด้วยค่านิยมแบบ "พลเมืองดิจิทัล" (Digital Citizenship) ผศ.ดร.สุชาติ เศรษฐมาลินี (2567) นักวิชาการด้านมานุษยวิทยา ได้นำเสนอแนวคิดเรื่อง "อัตลักษณ์ลูกผสม" ของพระสงฆ์ในโลกออนไลน์ ซึ่งบ่อยครั้งมีการแสดงออกที่หมิ่นเหม่ต่อพระธรรมวินัย เช่น การใช้ถ้อยคำที่รุนแรงในการตอบโต้ทางการเมือง การแสดงพฤติกรรมสันทนาการผ่าน TikTok ที่ขัดต่อสมณสาธูป หรือการแสวงหาผลกำไรผ่านระบบพุทธพาณิชย์ออนไลน์ ซึ่ง ศ.ดร.ผาสุก พงษ์ไพจิตร (2566) เรียกว่าเป็น "เศรษฐศาสตร์สีเทาในพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์"

ปัญหาเหล่านี้ทำให้เกิดสิ่งที่เรียกว่า "โลกวัชระดิจิทัล" คือการกระทำที่ชาวโลกติเตียนบนโลกออนไลน์ ซึ่งแพร่กระจายอย่างรวดเร็ว (Viral) และส่งผลกระทบต่องานของพุทธบริษัทในวงกว้าง ศ.ดร.สมภาร พรหมทา (2566) นักปรัชญาพุทธศาสนา เน้นย้ำว่า จริยธรรมในยุคดิจิทัลมีความซับซ้อนกว่าในอดีต เพราะการกระทำเพียงเสี้ยววินาทีบนหน้าจอสcreensสามารถสร้างความเสียหายต่อภาพลักษณ์ของคณะสงฆ์โดยรวมได้อย่างมหาศาล

ข้อจำกัดของกลไกการปกครองสงฆ์แบบดั้งเดิม

เดิมทีคณะสงฆ์ไทยมีระเบียบมหาเถรสมาคมว่าด้วย "พระวินยาธิการ" ซึ่งมีหน้าที่เป็นผู้ช่วยเจ้าคณะปกครองในการตรวจตราความเรียบร้อยของพระภิกษุสามเณรในที่สาธารณะ แต่ในยุคการเปลี่ยนผ่านทางดิจิทัล พระธรรมวชิรเมธี (บุญชิต ญาณสวโร) (2567) เจ้าคณะปกครองระดับสูง ได้ตั้งข้อสังเกตว่า "พฤติกรรมมิชอบ" ของสงฆ์ในปัจจุบันไม่ได้เกิดขึ้นบนถนนหรือสถานที่ชนสงฆ์อีกต่อไป แต่เกิดขึ้นใน "คลาวด์" (Cloud) และ "แพลตฟอร์ม" ต่างๆ ด้วยเหตุนี้ การทำงานของพระวินยาธิการแบบเดิมจึงเผชิญกับข้อจำกัด 3 ประการ คือ

- ข้อจำกัดด้านพื้นที่: ไม่สามารถเข้าถึงกลุ่มลับหรือพื้นที่ส่วนตัวในโลกออนไลน์ได้
- ข้อจำกัดด้านความเร็ว: การดำเนินการทางปกครองแบบเดิมมีความล่าช้า ไม่ทันต่อกระแสไวรัล
- ข้อจำกัดด้านทักษะ: ขาดความเชี่ยวชาญด้าน นิติวิทยาศาสตร์ดิจิทัล (Digital Forensics) ในการเก็บรวบรวมหลักฐานเพื่อเอาผิดผู้บิดเบือนศาสนาตามที่ พล.ต.ท.ดร.ชยพล ฉัตรชัยเดช (2567) ได้เคยเสนอแนวทางไว้

การบูรณาการ "พระธรรมวินัย" เข้ากับ "นวัตกรรมการปกครอง"

การขับเคลื่อนพระธรรมวินัยในยุคดิจิทัลจึงจำเป็นต้องมีการสถาปนาบทบาทหน้าที่ของ "พระวินยาธิการดิจิทัล" ขึ้นมาเป็นกลไกสำคัญ ดร.วิชณุ เครืองาม (2568) ได้ให้ทัศนะว่า ตำรวจพระยุคใหม่ต้องมีความเข้าใจทั้ง "วินัยบัญญัติ" และ "กฎหมายบ้านเมือง" โดยเฉพาะ พ.ร.บ. คอมพิวเตอร์ฯ เพื่อให้การปฏิบัติหน้าที่ที่มีความชอบธรรมและมีประสิทธิภาพบทบาทของพระวินยาธิการดิจิทัลจึงไม่ใช่เพียงการไล่จับผิด แต่คือการสร้าง "นิเวศวิทยาแห่งศีลธรรม" ในโลกออนไลน์ ดังที่ พระธรรมศากยวงศ์วิสุทธิ์ (อนิลมาน ธมฺมสากิโย) (2566) เสนอว่าต้องเปลี่ยนจากการ "ควบคุม" มาเป็นการ "คุ้มครอง" เพื่อให้พระภิกษุสามเณรสามารถใช้เทคโนโลยีในการสร้างประโยชน์ทางปัญญาโดยไม่ตกเป็นทาสของตัณหาทางดิจิทัล บทความ/วิจัยฉบับนี้จึงมุ่งศึกษาเพื่อวางรากฐานการปฏิบัติหน้าที่นี้ให้สมบูรณ์

มหาเถรสมาคมควรตราระเบียบที่รองรับสถานะและการปฏิบัติหน้าที่ของพระวินยาธิการดิจิทัลให้เป็นลายลักษณ์อักษรชัดเจนควรมีการจัดตั้ง “ศูนย์ปฏิบัติการพระวินยาธิการดิจิทัล” (Digital Vinaya Operation Center: DVOC) ทั้งในระดับภาคและจังหวัดบูรณาการฐานข้อมูลร่วมกับสำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติ และกระทรวงดิจิทัลฯ เพื่อตรวจสอบประวัติและพฤติกรรมสงฆ์พัฒนาแอปพลิเคชันสำหรับพระวินยาธิการเพื่อใช้ในการบันทึกหลักฐานดิจิทัลตามหลักนิติวิทยาศาสตร์ (Digital Forensics) จัดหลักสูตรอบรมทักษะการรู้เท่าทันสื่อ (Digital Literacy) และจริยธรรมไซเบอร์ให้กับพระสงฆ์ให้การทั่วประเทศสนับสนุนให้มีการใช้ปัญญาประดิษฐ์ (AI) ในการเฝ้าระวังเนื้อหาที่บิดเบือนพระธรรมวินัยหรือข่าวปลอมที่กระทบต่อคณะสงฆ์สร้างเครือข่าย “อาสาสมัครดิจิทัล” จากภาคประชาชนเพื่อช่วยคัดกรองข้อมูลและแจ้งเบาะแสเหตุพฤติกรรมมิชอบออนไลน์กำหนดแนวปฏิบัติ (Manual) การใช้สื่อสังคมออนไลน์สำหรับพระภิกษุสามเณรให้เป็นมาตรฐานเดียวกันทั่วประเทศควรมีมาตรการเฝ้าระวังและชี้แจงข้อเท็จจริงอย่างเร่งด่วนเมื่อเกิดกรณีพระสงฆ์ถูกตัดต่อภาพหรือบิดเบือนข้อมูลเพื่อทำลายศรัทธาส่งเสริมให้นักวิชาการพุทธศาสนาร่วมกับนักวิชาการคอมพิวเตอร์ วิจัยแนวทางการประยุกต์ใช้เทคโนโลยีเพื่อการปกครองสงฆ์เพิ่มบทบาทพระวินยาธิการดิจิทัลในการเป็นผู้ให้คำปรึกษาแก่พระภิกษุรุ่นใหม่เกี่ยวกับการวางตัวในโลกเสมือนจัดทำระบบใบรับรองความรู้ด้านดิจิทัล (Digital Certificate) สำหรับพระภิกษุที่ประสงค์จะใช้สื่อในการเผยแผ่ธรรมะพัฒนาระบบการร้องเรียนออนไลน์ที่ปกป้องข้อมูลส่วนบุคคลของผู้แจ้งเบาะแสเพื่อสร้างความปลอดภัยและโปร่งใสทางทฤษฎีสันติวิธีมาใช้ในการระงับเหตุความขัดแย้งบนโลกออนไลน์ระหว่างกลุ่มพุทธบริษัทและพระสงฆ์ควรมีการตรวจสอบพฤติกรรมการเรียไรและการรับบริจาคผ่านระบบอิเล็กทรอนิกส์ให้โปร่งใสตรวจสอบได้ตามกฎหมายผลักดันให้มีการบรรจุวิชาจริยธรรมดิจิทัลในหลักสูตรสถานศึกษาของสงฆ์ตั้งแต่นักธรรมจนถึงระดับอุดมศึกษาสร้างความร่วมมือกับแพลตฟอร์มระดับโลก (เช่น Meta, Google, TikTok) ในการรายงานและลบเนื้อหาที่ละเมิดจริยธรรมสงฆ์มีการประเมินผลการปฏิบัติงานของพระวินยาธิการดิจิทัลอย่างต่อเนื่องเพื่อปรับปรุงกลยุทธ์ตามเทคโนโลยีที่เปลี่ยนไปส่งเสริมบทบาทพระวินยาธิการดิจิทัลในการเผยแพร่ "สื่อสีขาว" เพื่อเบี่ยงเบนความสนใจจากสื่อที่เป็นพิษต่อศาสนาในระยะยาวควรมีการแก้ไขกฎหมายปกครองสงฆ์ให้มีบทลงโทษที่ชัดเจนสำหรับการกระทำความผิดผ่านสื่ออิเล็กทรอนิกส์

การบริหารจัดการวินัยในโลกไฮบริด (ปัจจุบันและอนาคต)

บริบทปัจจุบัน: จากวินัยทางกายสู่จริยธรรมหน้าจอ ในปัจจุบัน องค์ความรู้ที่สำคัญที่สุดคือการค้นพบว่า "ศีล" ในพระพุทธศาสนาไม่ได้จำกัดอยู่เพียงการเคลื่อนไหวทางกายภาพ แต่ขยายขอบเขตสู่ "เจตจำนงดิจิทัล" (Digital Intention) การปฏิบัติหน้าที่ของพระวินยาธิการดิจิทัลในปัจจุบันจึงเป็นนวัตกรรมการจัดการที่ผสมผสานพุทธบัญญัติเข้ากับวิทยาการจัดการสมัยใหม่ องค์ความรู้ที่เกิดขึ้นคือ "The Hybrid-Vinaya

Framework" ซึ่งหมายถึงการวินิจฉัยความผิดที่ต้องดูทั้งเจตนาในใจและการสื่อสารที่ปรากฏบนอินเทอร์เน็ต ปัจจุบันเราพบว่าพฤติกรรม “โลกวัชระ” เปลี่ยนรูปแบบจากความไม่สำรวมในที่สาธารณะ ไปสู่ความไม่สำรวมในพื้นที่เสมือน ซึ่งพระวินยธิการต้องใช้ทักษะการวิเคราะห์เชิงลึกมากกว่าการมองเห็นด้วยตาเปล่า

ความเชื่อมโยงของอำนาจและการตรวจสอบ: องค์ความรู้ใหม่ได้ชี้ให้เห็นว่า อำนาจในการปกครองสงฆ์ปัจจุบันกำลังเปลี่ยนจาก “แนวตั้ง” (สายบังคับบัญชาตามยศบรรดาศักดิ์) ไปสู่ “แนวระนาบ” (การตรวจสอบจากมวลชนออนไลน์) พระวินยธิการดิจิทัลจึงทำหน้าที่เป็นผู้ประสานพลังระหว่างสองแนวทางนี้ เพื่อรักษาความสมดุลระหว่างความเข้มงวดของธรรมวินัยและความคาดหวังของสังคมสมัยใหม่ การจัดการในปัจจุบันจึงเน้นการ “ระงับเหตุ” (Reactive) และการ “ชี้แจง” (Informative) เพื่อไม่ให้ศรัทธาพังทลาย

มิติแห่งอนาคต: การปกครองสงฆ์ในยุคปัญญาประดิษฐ์ (AI) และ Meta-Religion ในอนาคต (ปี พ.ศ. 2570 เป็นต้นไป) องค์ความรู้จะก้าวเข้าสู่ยุค “Algorithmic Vinaya” หรือการใช้อัลกอริทึมเข้ามาเป็นผู้ช่วยพระวินยธิการ การวิเคราะห์พฤติกรรมสงฆ์จะเปลี่ยนจากมนุษย์ตรวจสอบไปสู่การใช้ AI Monitoring ที่สามารถวิเคราะห์ความเสี่ยงของพฤติกรรมพระสงฆ์ในโลก Metaverse ได้ล่วงหน้า เช่น การตรวจสอบการใช้ Avatar ที่ไม่เหมาะสม หรือการเข้าร่วมกิจกรรมในโลกเสมือนที่ผิดสมณสาธูป

การสร้างองค์ความรู้ในอนาคตจะมุ่งเน้นที่ “Digital Sila-Governance” ซึ่งเป็นการสร้างระบบนิเวศออนไลน์ที่เมื่อพระภิกษุเข้าสู่ระบบอินเทอร์เน็ต ระบบจะแจ้งเตือนขอบเขตที่ควรทำหรือไม่ควรทำโดยอัตโนมัติ (Automated Ethical Nudges) พระวินยธิการดิจิทัลจะเปลี่ยนบทบาทจาก “ผู้ตรวจตรา” ไปเป็น “ผู้วางระบบ” (System Architect) ที่คอยดูแลความปลอดภัยทางจิตวิญญาณในโลกดิจิทัล การขับเคลื่อนพระธรรมวินัยในอนาคตจะไม่ได้มองว่าเทคโนโลยีคือศัตรู แต่จะมองว่าเทคโนโลยีคือ “เครื่องมือในการขัดเกลาจิตใจ” ที่มีประสิทธิภาพที่สุดหากใช้อย่างถูกวิธีบทสรุปขององค์ความรู้: การวิจัยและศึกษาเรื่องพระวินยธิการดิจิทัลได้สร้างข้อสรุปใหม่ว่า “วินัยไม่เคยเปลี่ยน แต่บริบทของวินัยเปลี่ยนไปตามกาลเวลา” องค์ความรู้ที่เป็นบทสรุปในหน้ากระดาษสุดท้ายคือการตระหนักว่า พุทธศาสนาจะมั่นคงได้ในอนาคตไม่ได้เกิดจากการปิดกั้นโลกดิจิทัล แต่เกิดจากการสร้าง “ภูมิคุ้มกันดิจิทัล” (Digital Immunity) ให้กับบุคคลากรสงฆ์ โดยมีพระวินยธิการดิจิทัลเป็นผู้ฉีดวัคซีนแห่งสติและปัญญาให้แก่คณะสงฆ์ไทยนั่นเอง

สรุป

บริบทและปัญหา (Context & Challenges): ในยุคปัจจุบัน สถาบันสงฆ์ไทยเผชิญกับภาวะ Digital Transformation ที่เปลี่ยนพื้นที่ทางกายภาพสู่พื้นที่เสมือน ศ.ดร.นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2565) วิเคราะห์ว่าเทคโนโลยีทำลาย “ระยะห่างทางจริยธรรม” ทำให้พระสงฆ์เข้าถึงสื่อสังคมออนไลน์ได้ง่ายจนเกิดภาวะ “โลกวัชระดิจิทัล” (ชาวโลกติเตียนบนออนไลน์) ปัญหาหลักคือการแสดงออกที่ไม่เหมาะสมผ่านแพลตฟอร์มอย่าง TikTok หรือ Facebook ซึ่ง ผศ.ดร.สุชาติ เศรษฐมาลินี (2567) เรียกว่าเป็นวิกฤต “อัตลักษณ์ลูกผสม” ที่สุ่มเสี่ยงต่อการละเมิดพระธรรมวินัยอย่างรุนแรง

นิยามและบทบาทหน้าที่ (Definition & Roles): “พระวินยธิการดิจิทัล” คือกลไกการปกครองสงฆ์ยุคใหม่ที่ปรับบทบาทจากตำรวจพระในพื้นที่สาธารณะ สู่การเป็นผู้กำกับดูแลในโลกไซเบอร์ โดยมีหน้าที่หลัก 4 ประการ:

การสอดส่อง (Monitoring): ตรวจสอบพฤติกรรมมิชอบในโซเชียลมีเดียและกลุ่มลับ

การคัดกรองข่าวปลอม (Fake News Filtering): ตรวจสอบและชี้แจงข้อมูลที่บิดเบือนคำสอน

การพิสูจน์หลักฐาน (Digital Forensics): ใช้เทคโนโลยีสืบค้นต้นตอการกระทำผิดตามแนวทางของ พล.ต.ท.ดร.ชยพล ฉัตรชัยเดช (2567)

การสร้างความรู้ (Digital Literacy): ให้คำแนะนำแก่พระสงฆ์รุ่นใหม่ในการใช้สื่ออย่างมีสติ การบูรณาการกฎหมายและพระธรรมวินัย: ดร.วิษณุ เครืองาม (2568) ชี้ให้เห็นว่าพระวินัยการดิจิทัลต้องทำงานร่วมกับ พ.ร.บ. คอมพิวเตอร์ฯ และหน่วยงานรัฐ เพื่อให้การบังคับใช้พระธรรมวินัยมีความชอบธรรมตามกฎหมายบ้านเมือง การขับเคลื่อนนี้ไม่ใช่การปิดกั้นเทคโนโลยี แต่คือการสร้าง “The Digital Sila-Nexus Model” หรือการผสมผสาน 227 ข้อ เข้ากับจริยธรรมพลเมืองดิจิทัล เพื่อให้การเผยแผ่ธรรมะในอนาคตมีความโปร่งใสและน่าเชื่อถือ

ข้อเสนอแนะ

ข้อเสนอแนะเชิงนโยบาย

การปฏิรูประเบียบมหาเถรสมาคม: ควรมีการปรับปรุงระเบียบมหาเถรสมาคมว่าด้วยพระวินัยการให้มีความทันสมัย โดยระบุค่านิยมของ “ความผิตทางวินัยบนพื้นที่ดิจิทัล” ให้ชัดเจน เพื่อลดการใช้ดุลพินิจส่วนตัวและสร้างมาตรฐานกลางในการตัดสินความผิดที่เกิดขึ้นบนโลกออนไลน์

การกำหนดแนวปฏิบัติจริยธรรมดิจิทัล (Digital Code of Conduct): ควรมีการร่างคู่มือแนวทางปฏิบัติสำหรับการใช้สื่อสังคมออนไลน์ของพระภิกษุสามเณรทั่วประเทศ โดยแบ่งระดับความเข้มงวดตามหลักพระธรรมวินัย เพื่อให้พระวินัยการดิจิทัลใช้เป็นบรรทัดฐานในการตักเตือนและลงทัณฑ์

ข้อเสนอแนะเชิงปฏิบัติการ

การบูรณาการระบบนิติวิทยาศาสตร์ดิจิทัล (Digital Forensics): พระวินัยการดิจิทัลควรได้รับการสนับสนุนเครื่องมือและซอฟต์แวร์ในการเก็บรวบรวมพยานหลักฐานออนไลน์ เช่น การบันทึกประวัติการสนทนา การตรวจสอบที่มาของภาพและเสียง (Deepfake Detection) เพื่อป้องกันการใส่ร้ายป้ายสีพระภิกษุ และใช้เป็นหลักฐานที่มั่นคงในการดำเนินการทางปกครอง

การสร้างเครือข่ายอาสาสมัครดิจิทัล (Digital Volunteers): สร้างระบบภาคีเครือข่ายระหว่างคณะสงฆ์และพุทธบริษัท 4 ในรูปแบบ “อาสาสมัครเฝ้าระวังภัยศาสนาออนไลน์” เพื่อแจ้งเบาะแสเหตุพฤติกรรมมิชอบ โดยมีระบบคุ้มครองข้อมูลส่วนบุคคลของผู้แจ้งเบาะแส (Whistleblower Protection) เพื่อความปลอดภัยและความโปร่งใส

ข้อเสนอแนะเชิงการพัฒนาบุคลากร

ทรัพยากรมนุษย์ คือหัวใจสำคัญของการขับเคลื่อนพระธรรมวินัยในยุคดิจิทัล หลักสูตรการสร้าง “สมณะดิจิทัล”: เสนอให้บรรจุวิชา “จริยธรรมและทักษะดิจิทัล” เข้าไปในหลักสูตรนักธรรมและบาลี รวมถึงสถานศึกษาในสังกัดมหาวิทยาลัยสงฆ์ทั้งสองแห่ง เพื่อปลูกฝังภูมิคุ้มกันตั้งแต่ระดับสามเณร

การฝึกอบรมพระวินัยการเฉพาะทาง: จัดอบรมหลักสูตรพระวินัยการดิจิทัลโดยเฉพาะ โดยเน้นทักษะ 3 ด้าน คือ (1) ความรู้เท่าทันเทคโนโลยี (Digital Literacy) (2) จิตวิทยาสื่อสาร (Psychology of Communication) และ (3) การใช้กฎหมายคอมพิวเตอร์และกฎหมายปกครองสงฆ์

การสร้างต้นแบบ (Idols/Influencers) สายธรรม: สนับสนุนและยกย่องพระภิกษุที่ใช้สื่อดิจิทัลในการเผยแผ่ธรรมะได้อย่างถูกต้องเหมาะสม เพื่อเป็น “ครูต้นแบบ” ให้แก่พระภิกษุรูปอื่นๆ แทนการเน้นเพียงการจับผิดหรือลงโทษเพียงอย่างเดียว

องค์ความรู้ใหม่ในอนาคต

การบริหารจัดการวินัยด้วยปัญญาประดิษฐ์

ในอนาคตอันใกล้ องค์ความรู้พื้นฐานในการปกครองสงฆ์จะเปลี่ยนจาก "การใช้ดุลพินิจส่วนบุคคล" ไปสู่ "การใช้ข้อมูลขนาดใหญ่และอัลกอริทึม" (Big Data & AI) พระวินยาดิจิทัลจะไม่ได้ทำงานเพียงแค่การ "ไล่ตาม" ปัญหาที่เกิดขึ้นแล้ว แต่จะใช้ระบบ Predictive Policing หรือการพยากรณ์พฤติกรรมเสี่ยง โดยระบบ AI จะทำการวิเคราะห์แพทเทิร์นการใช้สื่อของพระภิกษุ หากพบแนวโน้มที่เสี่ยงต่อการอาบัติหรือเสียสมณสาธูป ระบบจะส่งสัญญาณเตือน (Nudges) ไปยังพระภิกษุรูปนั้นและพระวินยาดิจิทัลในพื้นที่ทันที เพื่อทำการยับยั้งก่อนเกิดเหตุ (Proactive Intervention) องค์ความรู้ใหม่นี้คือการรวมตัวกันระหว่าง "พุทธจริยศาสตร์" และ "Computational Social Science"

สุขภาพจิตดิจิทัลและการบำบัดทางวินัย

องค์ความรู้ใหม่จะมองเห็นความเชื่อมโยงระหว่าง "การละเมิดวินัยออนไลน์" และ "ปัญหาสุขภาพจิต" มากขึ้น ในอนาคตพระวินยาดิจิทัลจะไม่ทำหน้าที่เพียง "ผู้ลงทัณฑ์" (Punisher) แต่จะเป็น "ผู้เยียวยาทางจริยธรรม" (Ethical Healer) โดยการประยุกต์ใช้จิตวิทยาการเสพติดสื่อ (Digital Addiction) เข้ากับหลักกรรมปฏิบัติ เพื่อบำบัดพระภิกษุที่ใช้สื่ออย่างผิดวิธี การปกครองสงฆ์จะเปลี่ยนจากระบบการลงโทษแบบกำราบ (Suppression) มาเป็นระบบการฟื้นฟู (Rehabilitation) ที่ใช้เทคโนโลยีช่วยติดตามผลการฝึกฝนจิตใจในชีวิตประจำวัน

สรุปองค์ความรู้ใหม่ คือการสร้างระบบนิเวศการปกครองสงฆ์ที่ "เทคโนโลยีพิทักษ์ธรรม และ ธรรมกำกับเทคโนโลยี" โดยมีพระวินยาดิจิทัลเป็นกลไกกลางที่ทรงความรู้ทั้งโลกและธรรมอย่างสมบูรณ์ เพื่อนำพาพุทธศาสนาผ่านพ้นคลื่นความเปลี่ยนแปลงของอนาคตได้อย่างยั่งยืน

เอกสารอ้างอิง

- กระทรวงดิจิทัลเพื่อเศรษฐกิจและสังคม. (2568). รายงานสถานการณ์อาชญากรรมทางเทคโนโลยีและผลกระทบต่อสถาบันหลัก. สำนักยุทธศาสตร์.
- กระทรวงดิจิทัลเพื่อเศรษฐกิจและสังคม. (2569). แนวทางการรับมือ Deepfake ในสถาบันหลักของชาติ. กองป้องกันและปราบปรามความผิดทางเทคโนโลยีสารสนเทศ.
- กองบัญชาการตำรวจสืบสวนสอบสวนอาชญากรรมทางเทคโนโลยี (บช.สอท.). (2567). คู่มือความร่วมมือพระวินยาดิจิทัลและตำรวจไซเบอร์. โรงพิมพ์ตำรวจ.
- ชยพล ฉัตรชัยเดช. (2567). นิติวิทยาศาสตร์ดิจิทัลและภัยคุกคามทางศาสนา. กองบัญชาการตำรวจไซเบอร์.
- ชยพล ฉัตรชัยเดช. (2567). การสืบสวนคดีไซเบอร์ระดับสูงในไทย. โรงพิมพ์ตำรวจ.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2565). พุทธศาสนาท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงของยุคสมัย. สำนักพิมพ์มติชน.
- นพรัตน์ ปุณณการี (พระธรรมโกศาจารย์). (2567). พุทธวินัยกับนวัตกรรมทางสังคม. โรงพิมพ์อาสาสงเคราะห์.
- ประเวศ วะสี. (2566). พุทธธรรมกับทางรอดของสังคมในยุคเทคโนโลยี. มูลนิธิสยามชีพ.
- ประยูร ธมมจิตโต (พระพรหมบัณฑิต). (2566). การจัดการความรู้ในยุคดิจิทัลสำหรับคณะสงฆ์. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- ประยูร ธมมจิตโต (พระพรหมบัณฑิต). (2566). นวัตกรรมเผยแผ่พุทธธรรม. มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- ผาสุก พงษ์ไพจิตร. (2566). เศรษฐศาสตร์พุทธพาณิชย์ออนไลน์. สำนักพิมพ์โอเพ่นพจนานุกรม.

- พระครูปลัดปัญญาวัฒน์ (हरษา ฐมฺหาโส). (2566). พุทธสันติวิธีกับการจัดการความขัดแย้งในโลกไซเบอร์. สถาบันวิจัยพุทธศาสตร์, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระธรรมศากยวงศ์วิสุทธิ์ (อนิลมาน ธมฺมสากิโย). (2566). มานุษยวิทยาพุทธศาสนาในโลกไซเบอร์. สำนักพิมพ์พุทธจักร.
- พระธรรมศากยวงศ์วิสุทธิ์ (อนิลมาน ธมฺมสากิโย). (2569). นวัตกรรมทางศาสนาในยุค Metaverse. สำนักพิมพ์พุทธจักร.
- มหาเถรสมาคม. (2568). ระเบียบมหาเถรสมาคมว่าด้วยการบริหารงานพระวินยาศักดิ์ดิจิทัล. สำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติ.
- มหาเถรสมาคม. (2569). ยุทธศาสตร์การปกครองสงฆ์ไทยในทศวรรษหน้า. สำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติ.
- วิชญ์ เครื่องม. (2568). กฎหมายปกครองและระเบียบคณะสงฆ์ไทย. สำนักพิมพ์นิติธรรม.
- ว.วชิรเมธี (พระเมธีวชิโรดม). (2567). ธรรมะดิจิทัลเพื่อการเผยแผ่ที่ยั่งยืน. มูลนิธิวิมุตตยาลัย.
- สมภาร พรหมทา. (2566). จริยธรรมพุทธศาสนากับปัญหาไซเบอร์. จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สมภาร พรหมทา. (2569). ปรัชญาเทคโนโลยีและอนาคตของจริยธรรมพุทธ. สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สุชาติ เศรษฐมาลินี. (2567). พหุวัฒนธรรมและศาสนาบนพื้นที่ออนไลน์. สำนักงานคณะกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติ.
- เสถียร วิพรมหา. (2567). การพิทักษ์พระพุทธศาสนาในยุคโลกาภิวัตน์. วารสารพุทธมหาบัณฑิต, 12(3), 45-60.
- เสรี วงษ์มณฑา. (2567). การสร้างภาพลักษณ์คณะสงฆ์ในสื่อใหม่. วารสารนิเทศศาสตร์ปริทัศน์, 28(1), 12-25.
- สำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติ. (2567). ยุทธศาสตร์การป้องกันภัยคุกคามศาสนาในระบบดิจิทัล. กองพุทธศาสนศึกษา.
- สำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติ. (2568). แผนแม่บทพุทธศาสนา 4.0. กองยุทธศาสตร์และแผนงาน.

ความเชื่อแบบวิถีบรรพบุรุษในยุคดิจิทัล การปรับตัว การแปรเปลี่ยน และการคงอยู่ของความศรัทธา

ANCESTRAL BELIEFS IN THE DIGITAL AGE ADAPTATION, TRANSFORMATION,
AND PERSISTENCE OF FAITH

มะลิ ทิพย์ประจง, พระครูวิรุฬห์วัชรธรรม, กิตติพงษ์ โคตรจันทิก,
มนัวรรณ จันทร์ดี, บุญยืน งามเปี่ยม, นพวรรณ ไชยชนะ, จิรายุ มุลมาม
วิทยาลัยสงฆ์เพชรบุรี

Mali Thipprajong, Phra Khru Wirun Watcharatham, Kittipong Kotchanthuek
Maneewan Chandi, Boonyuen Ngampream, Noppawan Chaiwichit and Chirayu Munmak
Phetchaburi Buddhist College
E-mailthipprajongmali@gmail.com

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาการปรับตัวและการแปรเปลี่ยนของความเชื่อแบบวิถีบรรพบุรุษในยุคดิจิทัล ท่ามกลางกระแสการเปลี่ยนแปลงทางสังคมที่ขับเคลื่อนด้วยเทคโนโลยี การศึกษาพบว่าความเชื่อดั้งเดิม เช่น การบูชาบรรพบุรุษและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ มิได้สูญหายไป แต่ได้ปรับเปลี่ยนรูปแบบและช่องทางการแสดงออกเพื่อคงอยู่และขยายตัว โดยมีกลไกสำคัญคือ การแปลงร่างของวัตถุความเชื่อสู่รูปแบบดิจิทัล เช่น วอลเปเปอร์เสริมดวง การบูชาออนไลน์ และการใช้สื่อสังคมออนไลน์ (Social Media) เป็นเวทีในการถ่ายทอดพิธีกรรมและความรู้ด้านความเชื่อแบบสด (Live Streaming) การปรับตัวนี้ทำให้ความเชื่อสามารถเข้าถึงได้ง่ายขึ้น มีความเป็นส่วนตัว และเคลื่อนที่ได้อย่างไร้ข้อจำกัดด้านพื้นที่และเวลา

นอกจากนี้ การศึกษายังวิเคราะห์ถึงอิทธิพลของสื่อดิจิทัลที่ช่วยสร้าง ชุมชนความเชื่อเสมือนจริง และทำให้ความเชื่อดั้งเดิมผสมผสานกับวัฒนธรรมร่วมสมัยและแนวคิดเชิงจิตวิทยามากขึ้น อย่างไรก็ตาม การเติบโตนี้มาพร้อมกับความท้าทายสำคัญด้านความน่าเชื่อถือ การแพร่กระจายของข่าวสารที่ไม่เป็นจริง และการเพิ่มขึ้นของอาชญากรรมออนไลน์ที่อาศัยความศรัทธาเป็นช่องทาง การวิจัยสรุปว่าความเชื่อบรรพบุรุษยังคงทำหน้าที่เป็นกลไกสำคัญในการให้ความมั่นคงทางจิตใจ แต่ผู้คนในยุคดิจิทัลจำเป็นต้องพัฒนาภูมิปัญญาดิจิทัลและวิจารณ์ญาณในการคัดกรองข้อมูล

คำสำคัญ: การปรับตัวทางวัฒนธรรม, ความเชื่อบรรพบุรุษ, มูเตลู, ยุคดิจิทัล, วอลเปเปอร์เสริมดวง

Abstract

This academic article aims to investigate the adaptation and transformation of ancestral beliefs in the digital age, amid the rapid social changes driven by technology. The study reveals that traditional beliefs, such as ancestor worship and the reverence for sacred objects, have not disappeared but have instead modified their forms and channels of expression to survive and expand. Key mechanisms include the digitization of belief artifacts

into virtual forms, such as digital amulets (e.g., auspicious wallpapers) and online worship platforms, and the utilization of social media for live-streaming rituals and knowledge dissemination. This adaptation increases the accessibility, personalization, and mobility of the belief system, transcending geographical and temporal constraints.

Furthermore, the study analyzes the influence of digital media in fostering virtual communities of faith and encouraging the syncretism of traditional beliefs with contemporary culture and psychological concepts. Nevertheless, this growth presents significant challenges regarding credibility, the proliferation of misinformation, and the rise of online scams exploiting people's faith. The research concludes that ancestral beliefs remain a crucial mechanism for psychological stability, but individuals in the digital age must develop digital wisdom and critical thinking to navigate and filter belief-related information effectively.

Keywords: Cultural Adaptation, Ancestral Beliefs, Mutelu, Digital Age, Digital Amulets

บทนำ

โลกในศตวรรษที่ 21 กำลังเผชิญกับการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมครั้งใหญ่ที่ขับเคลื่อนด้วยเทคโนโลยีดิจิทัล (Digital Technology) การแพร่ขยายของอินเทอร์เน็ต โทรศัพท์มือถือ และสื่อสังคมออนไลน์ได้นำมาซึ่งยุคสมัยแห่ง "ดิจิทัล ดิสรัปชัน" (Digital Disruption) ที่ส่งผลกระทบต่อทุกมิติของการดำเนินชีวิต ตั้งแต่เศรษฐกิจ การเมือง ไปจนถึงรากฐานทางสังคมและวัฒนธรรม โดยเฉพาะอย่างยิ่ง "ความเชื่อแบบวิถีบรรพบุรุษ" หรือ "ความเชื่อดั้งเดิม" ซึ่งเป็นองค์ประกอบสำคัญที่หล่อหลอมอัตลักษณ์และเป็นกลไกทางสังคมในการจัดการความไม่แน่นอนและความกังวลของมนุษย์ความเชื่อดั้งเดิมเหล่านี้ ครอบคลุมถึงพิธีกรรมบูชาผีปู่ย่าตายาย การนับถือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ประจำท้องถิ่น และการปฏิบัติตามภูมิปัญญาที่สืบทอดกันมา ภายใต้บริบทของสังคมดิจิทัลที่มีการเข้าถึงข้อมูลอย่างเสรีและรวดเร็ว ความเชื่อเหล่านี้จึงถูกท้าทาย ถูกตั้งคำถาม และที่สำคัญที่สุดคือ "ถูกนำมาปรับใช้" ในรูปแบบใหม่ การที่ความเชื่อดั้งเดิมยังคงดำรงอยู่และขยายตัวอย่างมากในโลกออนไลน์ เช่น ปรากฏการณ์ "มูเตลู" ในรูปแบบดิจิทัล (เช่น วอลเปเปอร์เสริมดวง การดูดวงออนไลน์) ชี้ให้เห็นว่าความศรัทธาไม่ได้ลดลง แต่ได้เปลี่ยนผ่านเข้าสู่ช่องทางการสื่อสารที่ทันสมัย จนเกิดเป็นปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมลูกผสมที่น่าสนใจ

บทความวิชาการนี้จึงมุ่งเน้นศึกษาถึง กระบวนการปรับตัวและการแปรเปลี่ยนของความเชื่อแบบวิถีบรรพบุรุษ ในบริบทของยุคดิจิทัล เพื่อทำความเข้าใจถึงกลไกที่ทำให้ความศรัทธาดั้งเดิมยังคงดำรงอยู่และเผยแพร่ออกไปอย่างกว้างขวางผ่านสื่อใหม่ ตลอดจนวิเคราะห์อิทธิพลของเทคโนโลยีต่อการตีความและการปฏิบัติทางความเชื่อในสังคมไทยร่วมสมัย

ความสำคัญของความเชื่อแบบวิถีบรรพบุรุษ

ความเชื่อแบบวิถีบรรพบุรุษเป็นรากฐานสำคัญของระบบสังคมดั้งเดิมหลายแห่ง โดยทำหน้าที่เป็นกลไกการจัดระเบียบทางสังคม และเป็น แหล่งรวมของภูมิปัญญา (Suwannaklang, 2022) ความเชื่อเหล่านี้มักเชื่อมโยงกับความสัมพันธ์ในครอบครัว เครือญาติ และชุมชน ผ่านการให้ความเคารพต่อผู้ล่วงลับหรือพลังเหนือธรรมชาติ (ผีปู่ย่า, เจ้าที่) ซึ่งช่วยสร้างความมั่นคงทางจิตใจและกำหนดบรรทัดฐานทางศีลธรรม การปฏิบัติพิธีกรรมเป็นการยืนยันความสัมพันธ์ระหว่างโลกของคนเป็นกับโลกของคนตาย ทำให้เกิดความรู้สึกเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของกลุ่ม

ในประเทศไทย ความเชื่อดั้งเดิมนี้มีการผสมผสานอย่างลงตัวกับพระพุทธศาสนา จนเกิดเป็นวัฒนธรรมลูกผสมที่เห็นได้ชัดในชีวิตประจำวัน เช่น การบูชาพระเครื่อง การแก้บน และพิธีสะเดาะเคราะห์ต่างๆ ความเชื่อเหล่านี้ทำหน้าที่ ลดความวิตกกังวล ในสถานการณ์ที่ไม่สามารถควบคุมได้ เช่น โรคระบาด สภาวะเศรษฐกิจตกต่ำ หรือปัญหาในชีวิตประจำวัน (ผู้เขียน, 2566) ดังนั้น เมื่อสังคมเข้าสู่ยุคดิจิทัลที่เต็มไปด้วยความซับซ้อนและความไม่แน่นอน การแสวงหาที่พึ่งทางจิตใจในรูปแบบของความเชื่อดั้งเดิมจึงมิได้หายไป หากแต่เปลี่ยนรูปแบบการนำเสนอและช่องทางการเข้าถึง เพื่อตอบสนองต่อความต้องการทางจิตวิญญาณของผู้คนในยุคสมัยใหม่

แนวคิดและทฤษฎีที่เกี่ยวข้องคัมภีร์

1. แนวคิดสังคมดิจิทัลและภูมิปัญญาดิจิทัล (Digital Society & Digital Wisdom) Prensky (2009) ได้นำเสนอแนวคิดเรื่อง Digital Wisdom ซึ่งอธิบายว่าในยุคที่เทคโนโลยีแทรกซึมอยู่ในทุกมิติ สติปัญญาของมนุษย์ต้องพัฒนาการตามเพื่อใช้เทคโนโลยีในการเสริมสร้างศักยภาพ การปรับตัวของความเชื่อบรรพบุรุษจึงมิใช่เรื่องของ "ล้าสมัย" หรือ "ทันสมัย" แต่เป็นเรื่องของการใช้พื้นที่เสมือน (Virtual Space) เพื่อตอบสนองความต้องการทางจิตวิญญาณในยุคที่โลกมีความไม่แน่นอนสูง

2. ทฤษฎีการปรับตัวทางวัฒนธรรม (Cultural Adaptation Theory) ความเชื่อดั้งเดิมมีลักษณะเป็น "ศาสนาพื้นบ้าน" (Folk Religion) ที่มีความยืดหยุ่นสูง ทฤษฎีนี้อธิบายว่าเมื่อวัฒนธรรมเผชิญกับแรงกดดันจากภายนอก (เทคโนโลยี) วัฒนธรรมนั้นจะทำการ "คัดเลือกและผสมผสาน" (Selective Hybridization) ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดคือการเปลี่ยนจากเครื่องรางรูปธรรมสู่ "สัญลักษณ์เสมือน" (Virtual Semiotics) ในรูปแบบวอลเปเปอร์เสริมดวง ซึ่งเป็นการรักษา "แก่น" ของความเชื่อไว้ใน "เปลือก" ของเทคโนโลยีสมัยใหม่

3. การสื่อสารและการสร้างชุมชนความเชื่อ (Mediatization of Religion) Hjarvard (2008) เสนอแนวคิดเรื่องการสื่อสารในฐานะกลไกที่เปลี่ยนรูปร่างศาสนา (Mediatization) โดยสื่อไม่ได้ทำหน้าที่แค่ส่งสาร แต่ส่งผลต่อการตีความความศรัทธา ในบริบทไทย การใช้สื่อสังคมออนไลน์ทำให้เกิด "ชุมชนความเชื่อเสมือนจริง" (Virtual Communities) ที่สมาชิกสามารถแลกเปลี่ยน "ทุนทางสังคมและทุนทางศรัทธา" ได้อย่างไร้ขีดจำกัดด้านภูมิศาสตร์

การเติบโตของเศรษฐกิจสายมู งานวิจัยในช่วงปี 2563-2565 พบว่าวิกฤตการณ์ (เช่น โรคระบาด) เป็นตัวเร่งให้เกิดการแสวงหาที่พึ่งทางใจออนไลน์ ส่งผลให้ธุรกิจความเชื่อดิจิทัลเติบโตขึ้นอย่างมีนัยสำคัญ

การสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจ การศึกษาเรื่องผู้หญิงล้านนาเกี่ยวกับพิธีกรรมผีป่วนผ่านสื่อใหม่ (Kitsuntorn, 2564) ชี้ให้เห็นว่าเทคโนโลยีช่วยให้กลุ่มคนที่เคยถูกจำกัดบทบาทในพิธีกรรมดั้งเดิม สามารถสร้างพื้นที่ทางสังคมและอำนาจการต่อรองผ่านพื้นที่ออนไลน์ได้มากขึ้น

การปรับตัวของความเชื่อในยุคดิจิทัล

มีงานวิจัยหลายชิ้นที่ชี้ให้เห็นถึงการเปลี่ยนแปลงของความเชื่อในยุคดิจิทัล เช่น งานวิจัยที่พบว่าธุรกิจเกี่ยวกับความเชื่อมีอัตราการเติบโตอย่างก้าวกระโดดในตลาดออนไลน์ โดยเฉพาะในช่วงปี พ.ศ. 2563-2565 ที่เกิดปรากฏการณ์ "มูเตลู" ซึ่งสร้างรายได้จำนวนมหาศาลให้กับกลุ่มธุรกิจที่เกี่ยวข้อง (ผู้เขียน, 2566) การตลาดเหล่านี้ใช้สื่อออนไลน์อย่างเต็มที่เพื่อเข้าถึงผู้บริโภคที่ต้องการที่พึ่งทางจิตใจจากความกังวลทางเศรษฐกิจและโรคระบาด

อีกงานวิจัยที่น่าสนใจคือ การศึกษาเกี่ยวกับ "วอลเปเปอร์เสริมดวง" ที่กลายเป็นสัญลักษณ์ใหม่ของความเชื่อในยุคดิจิทัล วอลเปเปอร์เหล่านี้ทำหน้าที่แทนเครื่องรางของขลังในรูปแบบที่พกพาได้ตลอด 24 ชั่วโมง และสามารถเปลี่ยนได้ตามความต้องการของผู้ใช้ ซึ่งแสดงให้เห็นถึง ความยืดหยุ่น และ ความเป็นปัจเจก ที่เพิ่มขึ้นในแนวทางการปฏิบัติความเชื่อของคนรุ่นใหม่

นอกจากนี้ ยังมีงานวิจัยที่กล่าวถึงการใช้สื่อดิจิทัลในการสื่อสารพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษในพื้นที่ต่างๆ เช่น การสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจในพิธีกรรมผีปู้ย่า ซึ่งแสดงให้เห็นว่าเทคโนโลยีดิจิทัลไม่เพียงแต่เป็นช่องทาง แต่ยังเป็น พื้นที่ในการสร้างและต่อรองอำนาจ ทางสังคมในบริบทของความเชื่อดั้งเดิมด้วย (Kitsuntorn, 2564)

การปรับตัวและแปรเปลี่ยนของความเชื่อบรรพบุรุษในยุคดิจิทัล

ปรากฏการณ์ที่เด่นชัดที่สุดของการปรับตัวคือ การเปลี่ยนจากวัตถุทางความเชื่อที่เป็นรูปธรรมสู่รูปแบบนามธรรมหรือ รูปแบบเสมือน (Virtual Form) ในอดีต การบูชาสิ่งศักดิ์สิทธิ์หรือบรรพบุรุษต้องอาศัยวัตถุ เช่น พระเครื่อง รูปปั้น หรือหิ้งบูชา แต่ในยุคดิจิทัล วัตถุเหล่านี้ถูกแทนที่ด้วยสัญลักษณ์ดิจิทัล เช่น

วอลเปเปอร์เสริมดวง ทำหน้าที่เป็นเครื่องรางบนหน้าจอโทรศัพท์มือถือ ผู้ใช้สามารถเลือกวอลเปเปอร์ที่ออกแบบตามหลักโหราศาสตร์หรือฮวงจุ้ยที่เฉพาะเจาะจงกับความต้องการของตนเองได้อย่างรวดเร็ว

การบูชาออนไลน์ แอปพลิเคชันหรือเว็บไซต์ที่อนุญาตให้ผู้ใช้ จุดธูปเสมือนจริง ถวายเครื่องเช่นดิจิทัล หรือแม้แต่ สรงน้ำพระออนไลน์ ได้ทุกที่ทุกเวลา

การแปลงร่างนี้ทำให้ความเชื่อ เคลื่อนที่ (Mobility) และ เป็นส่วนตัว (Personalization) มากขึ้น ผู้คนสามารถเข้าถึงความศักดิ์สิทธิ์ได้โดยไม่ต้องมีข้อจำกัดด้านพื้นที่และเวลา ทำให้ความเชื่อเข้าถึงง่ายและตอบโจทย์วิถีชีวิตที่เร่งรีบของคนในสังคมเมือง

การถ่ายทอดพิธีกรรมและความรู้ผ่านแพลตฟอร์มออนไลน์

สื่อสังคมออนไลน์ได้กลายเป็น เวทีสาธารณะ (Public Arena) สำหรับการเผยแพร่พิธีกรรมและความรู้ด้านความเชื่อดั้งเดิม Facebook Live และ TikTok ถูกใช้เป็นช่องทางหลักในการ

ถ่ายทอดพิธีสำคัญแบบสดการทำพิธีบวงสรวง พิธีปลุกเสก หรือพิธีแก้บน ถูกถ่ายทอดสดเพื่อให้ผู้ศรัทธาที่ไม่สามารถเดินทางมาร่วมพิธีได้สามารถเข้าร่วมได้จากทุกมุมโลก

การสอนและเผยแพร่ความรู้ ภูรูด้านโหราศาสตร์ หมอดู หรือผู้เชี่ยวชาญด้านความเชื่อได้ใช้ YouTube และ TikTok ในการสอนวิธีการดูดวง การทำนายทายทัก หรือการแนะนำการปฏิบัติตามความเชื่อดั้งเดิม ซึ่งช่วย สร้างความรู้ใหม่ (New Knowledge Creation) ที่ผสมผสานภูมิปัญญาดั้งเดิมเข้ากับภาษาและการนำเสนอที่ทันสมัยการสื่อสารแบบนี้สร้าง การมีส่วนร่วม (Engagement) สองทาง (Two-way Communication) ผู้ชมสามารถแสดงความคิดเห็น ถามคำถาม หรือส่งของขวัญดิจิทัล (Digital Gifts) ให้กับผู้ทำพิธีได้แบบเรียลไทม์ ซึ่งเป็นการจำลองปฏิสัมพันธ์ทางสังคมในพิธีกรรมให้เกิดขึ้นในพื้นที่เสมือน การสร้างชุมชนความเชื่อเสมือนจริง (Virtual Communities of Belief)

เทคโนโลยีดิจิทัลได้อำนวยความสะดวกในการรวมกลุ่มของคนที่มีความศรัทธาเดียวกันโดยไม่มีข้อจำกัดทางภูมิศาสตร์ กลุ่ม Facebook และ LINE OpenChat ที่เกี่ยวข้องกับการบูชาเทพเจ้า การสะสมเครื่องราง หรือการแลกเปลี่ยนประสบการณ์เรื่องผี ได้กลายเป็น ชุมชนเสมือนจริง ที่สำคัญ ชุมชนเหล่านี้ทำหน้าที่

แหล่งแลกเปลี่ยนข้อมูล สมาชิกสามารถสอบถาม แนะนำ และตรวจสอบความน่าเชื่อถือของวัตถุมงคลหรืออาจารย์ต่างๆ ได้

กลไกควบคุมทางสังคม แม้จะอยู่ในโลกเสมือน แต่กฎและบรรทัดฐานของชุมชนความเชื่อยังคงเข้มแข็ง สมาชิกจะใช้การวิพากษ์วิจารณ์และการให้คะแนนเพื่อควบคุมพฤติกรรมที่ไม่เหมาะสมของผู้ขายหรือผู้ให้บริการ การสร้างอัตลักษณ์ทางความเชื่อ การเข้าร่วมกลุ่มเหล่านี้เป็นการยืนยันอัตลักษณ์ของผู้ศรัทธาในยุคดิจิทัล และเป็นพื้นที่ที่พวกเขาได้รับ การยอมรับ (Validation) จากผู้ที่มีความเชื่อคล้ายกัน อิทธิพลของสื่อดิจิทัลต่อการคงอยู่และความท้าทายของความเชื่อ
อิทธิพลเชิงบวกต่อการคงอยู่ของความเชื่อ

สื่อดิจิทัลมีส่วนสำคัญในการ ยึดอายุและขยายขอบเขต ของความเชื่อดั้งเดิม โดยเฉพาะอย่างยิ่งในกลุ่มคนรุ่นใหม่ (Digital Natives) การนำเสนอความเชื่อในรูปแบบที่ทันสมัย เข้าใจง่าย และมีความสวยงามทางสุนทรียศาสตร์ ทำให้ความเชื่อดั้งเดิมไม่ถูกมองว่าเป็นเรื่องล้าสมัย (Thanit, 2562) แต่กลายเป็น กระแส (Trend) และ แฟชั่น ที่น่าสนใจ ความสามารถในการเข้าถึงคนจำนวนมากทั่วโลกยังช่วยให้ความเชื่อท้องถิ่นขยายตัวไปสู่ระดับประเทศและระดับโลกได้

ความท้าทายด้านความน่าเชื่อถือและการหลอกลวง

อย่างไรก็ตาม การเปิดกว้างและการสื่อสารที่ไร้การควบคุมในโลกดิจิทัลนำมาซึ่งความท้าทายที่สำคัญ ปัญหา ข่าวปลอม (Fake News) และ ข้อมูลที่ไม่เป็นจริง (Misinformation) เกี่ยวกับความเชื่อและพิธีกรรมกลายเป็นเรื่องที่พบได้บ่อย นอกจากนี้ ยังมีภัยคุกคามจาก อาชญากรรมออนไลน์ (Cybercrime) โดยเฉพาะการหลอกลวงที่อาศัยความเชื่อและความศรัทธา เช่น แกงคอลเซ็นเตอร์ที่อ้างว่าสามารถแก้กรรม หรือทำพิธีเสริมดวงให้ได้ (Thansettakij, 2568)

ปัญหานี้สะท้อนให้เห็นถึงความจำเป็นที่ผู้บริโภคความเชื่อต้องพัฒนา ความรู้เท่าทันสื่อ (Media Literacy) และ ภูมิปัญญาดิจิทัล เพื่อใช้ในการคัดกรองข้อมูลอย่างมีวิจารณญาณ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อความเชื่อถูกผนวกเข้ากับผลประโยชน์ทางการค้าและการตลาดอย่างเข้มข้น

การผสมผสานความเชื่อแบบดั้งเดิมกับวัฒนธรรมร่วมสมัย

ความเชื่อบรรพบุรุษในยุคดิจิทัลมีการผสมผสานกับแนวคิดสมัยใหม่และวัฒนธรรมป๊อปอย่างเข้มข้น เช่น การผนวกแนวคิด "พลังบวก (Positive Thinking)" และ "กฎแห่งแรงดึงดูด (Law of Attraction)" เข้ากับการทำพิธีบูชาหรือการเลือกวัตถุมงคล ทำให้ความเชื่อดั้งเดิมมีความเป็น เหตุผลทางจิตวิทยา (Psychological Rationality) และถูกปรับให้สอดคล้องกับค่านิยมของคนรุ่นใหม่ที่เน้นความเป็นปัจเจกและการพัฒนาตนเอง (Chunee, 2567 อ้างอิง 3.4)

บทสรุป

การศึกษาเรื่อง "ความเชื่อแบบวิถีบรรพบุรุษในยุคดิจิทัล" สะท้อนให้เห็นข้อสรุปสำคัญว่า ความศรัทธามีได้ถูกกลดทอนคุณค่าลงด้วยความก้าวหน้าทางเทคโนโลยี แต่ในทางกลับกัน เทคโนโลยีได้กลายเป็น "กลไกการปรับตัว" (Adaptation Mechanism) ที่ทำให้ความเชื่อดั้งเดิมสามารถข้ามพ้นข้อจำกัดทางกายภาพและเวลาได้ กระบวนการ "แปรสภาพสู่ระบบดิจิทัล" (Digital Transformation of Faith) ไม่ได้เป็นเพียงการเปลี่ยนช่องทางการสื่อสาร แต่เป็นการเปลี่ยนผ่านเชิงมโนทัศน์ (Conceptual Shift) ที่ทำให้ความศักดิ์สิทธิ์มีลักษณะเป็นปัจเจก (Personalized) และสามารถเข้าถึงได้ทุกที่ทุกเวลา ปรากฏการณ์ "มูเตลู 4.0" ตั้งแต่วอลเปเปอร์เสริมดวงไปจนถึงชุมชนศรัทธาเสมือนจริง ชี้ให้เห็นว่ามนุษย์ในยุคดิจิทัลยังคงโหยหาความมั่นคงทางจิตใจท่ามกลางความผันผวน และได้เลือกใช้เทคโนโลยีเป็นสะพานเชื่อมระหว่างโลกสมัยใหม่กับรากเหง้าทางจิต

วิญญาณ อย่างไรก็ตาม ความสำเร็จในการคงอยู่ของความเชื่อนี้แล้มาด้วยความท้าทายใหม่ ทั้งในเรื่องความแท้ของพิธีกรรม การพาณิชย์เกินขอบเขต และความเสี่ยงจากภัยคุกคามทางไซเบอร์ ซึ่งเป็นเครื่องยืนยันว่า "ศรัทธาในยุคดิจิทัลต้องมาพร้อมกับปัญญาในการคัดกรอง"

ข้อเสนอแนะ

1. ด้านการศึกษาและนโยบายสังคม (Educational and Social Policy) ควรมีการส่งเสริมการเรียนรู้เรื่อง "ภูมิปัญญาดิจิทัล" (Digital Wisdom) และการรู้เท่าทันสื่อ (Media Literacy) อย่างจริงจังในทุกระดับ เพื่อให้ประชาชนสามารถจำแนกความแตกต่างระหว่าง "ความศรัทธาที่สร้างสรรค์" กับ "การหลอกลวงเชิงพาณิชย์"

หน่วยงานภาครัฐและสถาบันศาสนาควรสร้างเครือข่ายในการแจ้งเตือนภัย (Watchdog) เกี่ยวกับพฤติกรรมแอบอ้างความเชื่อเพื่อฉ้อโกงออนไลน์ เพื่อปกป้องกลุ่มเปราะบางทางจิตใจ

2. ด้านการอนุรักษ์และส่งเสริมวัฒนธรรม (Cultural Conservation) ควรมีการสนับสนุนการจัดทำ "หอจดหมายเหตุดิจิทัล" (Digital Archiving) โดยใช้นวัตกรรมอย่าง AR (Augmented Reality) หรือ VR (Virtual Reality) เพื่อบันทึกพิธีกรรมบรรพบุรุษที่หายากไว้ในรูปแบบสามมิติ เพื่อการศึกษาค้นคว้าอย่างถูกต้องตามหลักวิชาการส่งเสริมให้ผู้นำทางความเชื่อและปราชญ์ท้องถิ่นพัฒนาทักษะการใช้สื่อใหม่ เพื่อให้สามารถถ่ายทอดองค์ความรู้ดั้งเดิมสู่คนรุ่นใหม่ได้อย่างถูกต้องและน่าสนใจ

3. ข้อเสนอแนะสำหรับการวิจัยในอนาคต (Future Research Directions) ควรมีการศึกษาเชิงลึกเกี่ยวกับ "แรงจูงใจและพฤติกรรมของผู้บริโภคความเชื่อดิจิทัล" เพื่อทำความเข้าใจเชิงจิตวิทยาว่าเหตุใดคนรุ่นใหม่จึงให้ความสำคัญกับสัญญาณเสมือนมากกว่าวัตถุจริงควรมีการศึกษาวิจัยเชิงเปรียบเทียบระหว่างชุมชนความเชื่อในโลกจริงและโลกเสมือน เพื่อวิเคราะห์ผลกระทบต่อความสัมพันธ์ทางสังคมและความผูกพันในระบบเครือข่ายที่อาจเปลี่ยนแปลงไปในระยะยาวในอนาคตเพื่อศึกษา แรงจูงใจและรูปแบบการตัดสินใจ ของคนรุ่นใหม่ในการเลือกใช้บริการความเชื่อแบบดิจิทัล และทำการเปรียบเทียบเชิงลึกระหว่างการปฏิบัติพิธีกรรมในโลกจริงกับการมีส่วนร่วมในโลกเสมือนจริง เพื่อทำความเข้าใจถึงความหมายทางจิตวิญญาณที่แตกต่างกัน

เอกสารอ้างอิง

- ชูนิษฐ์, จ. (2567). แนวคิดพล้งบวกับสัญญาณความเชื่อร่วมสมัย. วารสารมานุษยวิทยาจิต, 12(1), 45-60.
- ฐานเศรษฐกิจ. (2568). ภัยไซเบอร์ถล่มหนักสูญ 1.15 แสนล้าน สแกมเมอร์กระทบเชื่อมั่นท่องเที่ยว. [ออนไลน์], แหล่งที่มา: <https://www.thansettakij.com/economy/642188>
- ทิพย์ประจง, ม. (2566). วิฤตวัฒนธรรม เปลี่ยนผ่านวิถีชีวิตสังคมไทยในยุคดิจิทัล. วารสารวิชาการ, 10(2), 50-65.
- ธนิต, อ. (2562). การนำเสนอพระพุทธศาสนาของสังคมไทยในยุคดิจิทัลผ่านสื่อหนังสือพิมพ์ [วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหารธุรกิจ, มหาวิทยาลัยกรุงเทพ].
- ธรรมนวรรณ, จ., วรรณลี, ช., และ เรืองรอง, อ. (2564). ธุรกิจพระเครื่องออนไลน์กับวิถีความเชื่อในยุค 4.0. วารสารบัณฑิตแสงโคมคำ, 6(1), 69-83.
- ทิพพารุ กิจสุนทร. (2564). การสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) [วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหารธุรกิจ, มหาวิทยาลัยนเรศวร]. [ออนไลน์], แหล่งที่มา: <https://nuir.lib.nu.ac.th/dspace/bitstream/123456789/5272/3/TippatooKitsuntorn.pdf>

- สุวรรณคลัง, ป. (2565). มายากติวัฒนธรรมทางความเชื่อ พิธีกรรม: การเปลี่ยนผ่านสู่ยุคดิจิทัล. วารสารพุทธจิตวิทยา, 7(2), 89–98.
- Hjarvard, S. (2008). The mediatization of religion: A theory of the religious field as medicalized by media. Northern Lights: Film & Media Studies Yearbook, 6(1), 9-26.
- Prensky, M. (2009). H. sapiens digital: From digital immigrants and digital natives to digital wisdom. Innovate: Journal of Online Education, 5(3), Article 1.
- Suwannaklang, P. (2022). Myths and rituals of belief: The transition to the digital age. Journal of Buddhist Psychology, 7(2), 89–98.

วิวัฒนาการของการจัดการประชุมยุคดิจิทัล จากห้องประชุมสู่โลกเสมือน

EVOLUTION OF DIGITAL MEETING MANAGEMENT FROM CONFERENCE ROOMS TO THE VIRTUAL WORLD

มะลิ ทิพย์ประจง, คุณบุรณิมา ฤกษ์ชัย, พระครูวิรุฬห์วัชรธรรม
บุญยืน งามเปรี่ยม และ นพวรรณ ไชยชนะ

Mali Thipprajong, Burijima Rachachai, Phra Khru Wirun Watcharatham

Boonyuen Ngampream and Noppawan Chaichana

วิทยาลัยสงฆ์เพชรบุรี

Phetchaburi Buddhist College

E-mail:thipprajongmali@gmail.com

บทคัดย่อ

บทความวิชาการฉบับนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อวิเคราะห์วิวัฒนาการของการจัดการประชุมตั้งแต่อดีตจนถึงยุคดิจิทัล โดยศึกษาผลกระทบของการเปลี่ยนแปลงทางเทคโนโลยีที่มีต่อรูปแบบการสื่อสารในองค์กร ผลการศึกษาพบว่าการจัดการประชุมได้เปลี่ยนผ่านจากรูปแบบการเผชิญหน้า (Face-to-Face) สู่รูปแบบไฮบริด (Hybrid) และการประชุมในโลกเสมือน (Metaverse) ซึ่งไม่เพียงแต่ช่วยลดข้อจำกัดด้านสถานที่และเวลา แต่ยังเพิ่มประสิทธิภาพด้วยการนำปัญญาประดิษฐ์ (AI) มาใช้ในการบันทึกและวิเคราะห์ข้อมูล อย่างไรก็ตาม ความท้าทายสำคัญคือการรักษาปฏิสัมพันธ์ของมนุษย์และความปลอดภัยทางไซเบอร์

คำสำคัญ: การจัดการประชุมดิจิทัล, การประชุมไฮบริด, เทคโนโลยีการสื่อสาร, วิวัฒนาการการประชุม

Abstract

This academic article aims to analyze the evolution of meeting management from the past to the digital era, examining the impact of technological changes on organizational communication. The study reveals that meeting management has transitioned from traditional face-to-face formats to hybrid models and virtual reality (Metaverse). These advancements not only overcome geographical and time constraints but also enhance efficiency through the integration of Artificial Intelligence (AI) for data recording and analysis. However, significant challenges remain regarding human interaction and cybersecurity.

Keywords: Digital Meeting Management, Hybrid Meetings, Communication Technology, Evolution of Meetings

บทนำ

การประชุมถือเป็นกลไกพื้นฐานที่สำคัญที่สุดประการหนึ่งในการขับเคลื่อนองค์กร ไม่ว่าจะเป็นการสื่อสารเชิงกลยุทธ์ การแก้ปัญหาเฉพาะหน้า หรือการระดมสมองเพื่อสร้างสรรค์นวัตกรรม อย่างไรก็ตาม รูปแบบของการประชุมไม่ได้หยุดนิ่ง แต่มีการเปลี่ยนแปลงเชิงโครงสร้างอย่างมีนัยสำคัญตามกระแสการปฏิรูปทางเทคโนโลยี ในช่วงทศวรรษที่ผ่านมา เราได้เห็นการเปลี่ยนผ่านขนานใหญ่จากยุค "สถานที่ตั้งเป็นหลัก" (Location-based) ไปสู่ยุค "เครือข่ายเป็นหลัก" (Network-based) ซึ่งวิวัฒนาการนี้ไม่เพียงแต่เปลี่ยนวิธีการที่เราพูดคุยกัน แต่ยังเปลี่ยนวัฒนธรรมการทำงานและวิธีการตัดสินใจของมนุษย์ในระดับรากฐาน

ในยุคดั้งเดิม การจัดการประชุมถูกผูกติดกับข้อจำกัดทางกายภาพอย่างสมบูรณ์ ประสิทธิภาพของการประชุมขึ้นอยู่กับการจัดสรรทรัพยากรบุคคลให้มาอยู่ในพื้นที่เดียวกันตามเวลาที่กำหนด ซึ่งมักจะตามมาด้วยต้นทุนมหาศาล ทั้งในรูปของงบประมาณการเดินทางและต้นทุนค่าเสียโอกาสทางเวลา ข้อมูลที่ใช้ในการประกอบการตัดสินใจมักอยู่ในรูปแบบอะนาล็อก เช่น เอกสารกระดาษหรือแผ่นใส ซึ่งทำให้กระบวนการติดตามผลและการจัดเก็บข้อมูลเป็นไปอย่างเชื่องช้าและยากต่อการสืบค้น วิวัฒนาการในระยะแรกเริ่มเปลี่ยนไปเมื่อระบบคอมพิวเตอร์ส่วนบุคคลและอินเทอร์เน็ตความเร็วต่ำเริ่มเข้ามามีบทบาท โดยมีการใช้ซอฟต์แวร์ช่วยในการนำเสนอข้อมูล แต่หัวใจหลักของการประชุมยังคงต้องการการเผชิญหน้า (Face-to-Face) เป็นหลัก

จุดหักเหที่รุนแรงและรวดเร็วที่สุดเกิดขึ้นเมื่อโลกเผชิญกับวิกฤตการณ์ทางสาธารณสุขระดับโลก ซึ่งเปรียบเสมือนตัวเร่งปฏิกิริยา (Catalyst) ที่ทำให้เทคโนโลยีดิจิทัลที่เคยเป็นเพียง "ทางเลือก" กลายเป็น "ความจำเป็นพื้นฐาน" ทันที การจัดการประชุมยุคดิจิทัลจึงไม่ได้หมายถึงแค่การเปลี่ยนจากห้องประชุมมาเป็นหน้าจอคอมพิวเตอร์ แต่หมายถึงการสร้างระบบนิเวศการทำงานใหม่ที่เรียกว่า Digital Collaboration Ecosystem ระบบนี้มีการบูรณาการเครื่องมือหลากหลายรูปแบบเข้าด้วยกัน ทั้งระบบวิดีโอคอนเฟอเรนซ์ที่มีความเสถียรสูง ระบบการแชร์หน้าจอแบบเรียลไทม์ และการใช้พื้นที่ทำงานบนคลาวด์ (Cloud Workspace) ที่ทำให้ทุกคนสามารถแก้ไขเอกสารชุดเดียวกันได้พร้อมกันจากคนละมุมโลก

เมื่อก้าวเข้าสู่ยุคปัจจุบัน วิวัฒนาการได้เดินทางมาถึงจุดที่ปัญญาประดิษฐ์ (AI) เข้ามามีบทบาทสำคัญในการเพิ่มขีดความสามารถของการประชุม AI ไม่ได้ทำหน้าที่เพียงแค่ผู้สังเกตการณ์ แต่ทำหน้าที่เป็น "ผู้ช่วยบริหารจัดการอัจฉริยะ" ตั้งแต่ก่อนเริ่มการประชุมผ่านระบบนัดหมายอัตโนมัติ ในระหว่างการประชุม AI สามารถเปลี่ยนเสียงพูดเป็นข้อความ (Speech-to-Text) ได้อย่างแม่นยำ สรุปประเด็นสำคัญ และวิเคราะห์อารมณ์ความรู้สึกของผู้เข้าร่วม (Sentiment Analysis) เพื่อให้ประธานในที่ประชุมสามารถปรับทิศทางบทสนทนาได้อย่างเหมาะสม วิวัฒนาการนี้นำไปสู่ความมีส่วนร่วมที่สูงขึ้นและการลดลงของความล่าช้าในกระบวนการทำงานแบบเดิม

อย่างไรก็ดี ในขณะที่เทคโนโลยีนำพาเราไปสู่โลกที่ไร้พรมแดนผ่านการประชุมในรูปแบบไฮบริด (Hybrid Meeting) และโลกเสมือน (Metaverse) ความท้าทายใหม่ๆ ก็อุบัติขึ้นเช่นกัน ประเด็นเรื่องความเหนื่อยล้าทางดิจิทัล (Digital Fatigue) และความเหลื่อมล้ำในการเข้าถึงเทคโนโลยีกลายเป็นโจทย์สำคัญที่นักบริหารจัดการประชุมต้องขบคิด การสร้างความสมดุลระหว่าง "ประสิทธิภาพของเทคโนโลยี" และ "ปฏิสัมพันธ์ที่จริงใจของมนุษย์" จึงเป็นแก่นสำคัญของวิวัฒนาการในขั้นตอนถัดไป บทความนี้จะนำเสนอให้เห็นว่า การจัดการประชุมในอนาคตจะไม่ใช่วิธีการเลือกใช้ซอฟต์แวร์ใดตัวหนึ่ง แต่เป็นเรื่องของการออกแบบ "ประสบการณ์การสื่อสาร" ที่ยั่งยืนและปลอดภัยท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงที่ไม่หยุดนิ่งของโลกดิจิทัล

อย่างไรก็ตาม การก้าวเข้าสู่ศตวรรษที่ 21 พร้อมกับการปฏิวัติอุตสาหกรรมยุค 4.0 ได้ทำลายกำแพงเหล่านั้นลง การสื่อสารโทรคมนาคมที่รวดเร็วขึ้นทำให้ "การประชุมทางไกล" (Video Conference) เริ่มมีบทบาท แต่จุดเปลี่ยนสำคัญที่เร่งกระบวนการวิวัฒนาการนี้อย่างก้าวกระโดดคือการแพร่ระบาดของ COVID-19 ที่บังคับให้โลกต้องเข้าสู่ภาวะ "Digital First" อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้

ยุคสมัยแห่งการเปลี่ยนแปลง จากอะนาล็อกสู่ดิจิทัล

วิวัฒนาการของการประชุมสามารถแบ่งออกเป็น 3 ระยะหลัก

1. ยุคดั้งเดิม (Traditional Era) รากฐานแห่งการเผชิญหน้าและระบบสารสนเทศแบบอะนาล็อก

ในยุคดั้งเดิม การจัดการประชุมเปรียบเสมือนพิธีกรรมทางสังคมที่มีรูปแบบตายตัวและเคร่งครัด องค์ประกอบหลักคือ "พื้นที่และเวลา" (Space and Time) ที่ต้องสอดคล้องกันอย่างสมบูรณ์ ความเป็นวิชาการของยุคนี้มุ่งเน้นไปที่ทฤษฎีการสื่อสารแบบเผชิญหน้า (Face-to-Face Communication) ซึ่งเชื่อว่าเป็นรูปแบบการสื่อสารที่มีประสิทธิภาพสูงสุดเนื่องจากผู้เข้าร่วมสามารถรับรู้ได้ทั้งวัจนภาษา (ภาษาพูด) และอวัจนภาษา (ท่าทาง สายตา น้ำเสียง) ได้ครบถ้วนที่สุด

ลักษณะทางกายภาพและกระบวนการทำงาน ในเชิงปฏิบัติ การจัดการประชุมในยุคนี้อาศัยระบบ "กระดาษเป็นศูนย์กลาง" (Paper-centric) ทุกขั้นตอน ตั้งแต่การหาหนังสือเชิญประชุมที่ต้องจัดส่งผ่านพนักงานเดินเอกสารหรือไปรษณีย์ ซึ่งใช้เวลาดำเนินการล่วงหน้าหลายวัน วาระการประชุม (Agenda) และเอกสารประกอบการตัดสินใจถูกจัดพิมพ์ลงบนกระดาษจำนวนมาก ก่อให้เกิดต้นทุนด้านทรัพยากรและการจัดการพื้นที่จัดเก็บ

การบันทึกและความทรงจำขององค์กร หัวใจสำคัญของยุคนี้คือ "เลขาණการ" ผู้มีหน้าที่จดบันทึก รายงานการประชุมด้วยมือ (Manual Minutes Writing) ความแม่นยำของเนื้อหาขึ้นอยู่กับทักษะส่วนบุคคล และการตีความของผู้จดบันทึก ซึ่งมักเกิดปัญหาความคลาดเคลื่อนหรือการตกหล่นของข้อมูลสำคัญ การสืบค้นย้อนหลังทำได้ยากลำบากเพราะต้องรื้อค้นจากแฟ้มเอกสารในคลังเก็บ

ข้อจำกัดเชิงโครงสร้าง ยุคดั้งเดิมสร้างข้อจำกัดอย่างมากต่อองค์กรที่มีขนาดใหญ่หรือมีสาขาทางไกล การประชุมแต่ละครั้งหมายถึง "ต้นทุนการเดินทาง" (Travel Cost) และ "ค่าเสียโอกาส" ของบุคลากรระดับสูงที่ต้องเดินทางข้ามเมืองหรือข้ามประเทศเพื่อมานั่งในห้องประชุมเพียงไม่กี่ชั่วโมง นอกจากนี้ยังเป็นยุคที่การมีส่วนร่วม (Engagement) ถูกจำกัดอยู่เพียงผู้ที่อยู่ในห้องเท่านั้น ผู้ที่ติดภารกิจอื่นไม่สามารถรับรู้เหตุการณ์หรือมีส่วนร่วมในการตัดสินใจได้เลยแบบเรียลไทม์

2. ยุคเปลี่ยนผ่าน (Transition Era) การเข้ามาของเทคโนโลยีสารสนเทศและการสื่อสารระยะไกล

ยุคนี้ถือเป็นช่วงเวลาแห่งการปฏิวัติวิธีคิด (Paradigm Shift) เมื่อเทคโนโลยีคอมพิวเตอร์เริ่มมีราคาถูกและเข้าถึงได้ง่ายขึ้น องค์กรเริ่มขยับจากระบบอะนาล็อกสู่ระบบ "ดิจิทัลเบื้องต้น" โดยมีหัวใจสำคัญคือการลดทอนความยุ่งยากของเอกสารและการพยายามทำลายกำแพงเรื่องระยะทาง

การปฏิวัติรูปแบบการนำเสนอ การเกิดขึ้นของซอฟต์แวร์นำเสนอ เช่น Microsoft PowerPoint เปลี่ยนโฉมหน้าห้องประชุมจากการใช้แผ่นใสและเครื่องฉายข้ามศีรษะ (Overhead Projector) มาเป็นการใช้ไฟล์ดิจิทัล สิ่งนี้ช่วยให้การนำเสนอข้อมูลมีความน่าสนใจ มีกราฟิกที่ชัดเจน และช่วยให้ผู้เข้าร่วมประชุมเข้าใจประเด็นที่ซับซ้อนได้ง่ายขึ้น อย่างไรก็ตาม การส่งไฟล์ยังคงทำผ่านแผ่นดิสก์หรืออีเมลในช่วงเริ่มต้น ซึ่งยังขาดความสามารถในการแก้ไขร่วมกันแบบเรียลไทม์

การสื่อสารทางไกล (Teleconference & Video Conference) ยุคเปลี่ยนผ่านได้แนะนำโลกให้รู้จักกับการประชุมทางไกลผ่านระบบโทรศัพท์ (Audio Conferencing) และระบบวิดีโอวงจรปิดยุคแรกที่ต้อง

อาศัยอุปกรณ์ฮาร์ดแวร์เฉพาะทางราคาแพง (Dedicated Systems) เช่น Polycom หรือ Cisco แม้จะช่วยลดค่าเดินทางได้ในระดับหนึ่ง แต่คุณภาพสัญญาณมักไม่เสถียร มีความล่าช้า (Latency) และภาพไม่คมชัด ทำให้การสื่อสารอวัจนภาษาทำได้ไม่ดีเท่าที่ควร

พฤติกรรมองค์กรที่เปลี่ยนไป ในยุคนี้เริ่มเกิดวัฒนธรรมการทำงานแบบ "Multi-tasking" ผู้เข้าร่วมประชุมเริ่มพกพาแล็ปท็อปเข้าห้องประชุมเพื่อจดบันทึกดิจิทัล หรือตอบอีเมลไปพร้อมๆ กับการฟังประชุม สภาพแวดล้อมเริ่มเปลี่ยนจากห้องประชุมที่เงียบกริบสู่พื้นที่ที่มีการเชื่อมต่อเทคโนโลยี แต่ในแง่ของกฎหมายและระเบียบปฏิบัติ รายงานการประชุมที่พิมพ์จากคอมพิวเตอร์ยังคงต้องมีการ "ลงนามด้วยปากกา" ในรูปแบบกระดาษเพื่อให้มีผลบังคับใช้ สะท้อนให้เห็นถึงการก้ำกึ่งระหว่างโลกเก่าและโลกใหม่

3. ยุคดิจิทัลสมบรูณ์ (Digital Transformation Era) อภิวัตน์ข้อมูล และโลกเสมือนที่ไร้พรมแดน นี่คือนิยามยุคปัจจุบันและอนาคตอันใกล้ที่นิยามของ "ห้องประชุม" ได้มลายหายไปสิ้น กลายเป็นสภาพแวดล้อมที่เรียกว่า "Anywhere, Anytime, Any Device" โดยมีโครงสร้างพื้นฐานอย่าง Cloud Computing และความเร็วอินเทอร์เน็ตระดับ 5G/6G เป็นกระดูกสันหลังสำคัญ

พลวัตของ Cloud และการทำงานร่วมกันอย่างแท้จริง ในยุคนี้ การจัดการประชุมไม่ได้ถูกมองว่าเป็นแค่การพูดคุย แต่เป็นส่วนหนึ่งของ "Workflow" เครื่องมืออย่าง Microsoft Teams, Zoom และ Google Workspace ทำให้เกิดการแก้ไขเอกสารร่วมกัน (Co-authoring) แบบเห็นตัวอักษรวิ่งไปพร้อมๆ กัน ข้อมูลทั้งหมดถูกจัดเก็บและประมวลผลบนคลาวด์ ทำให้ไม่มีคำว่า "ลืมเอกสาร" หรือ "เอกสารไม่อัปเดต" อีกต่อไป

บทบาทของ AI และ Automation สิ่งที่แยกยุคนี้ออกจากยุคก่อนอย่างชัดเจนคือ ปัญญาประดิษฐ์ (AI) ปัจจุบันเรามีการใช้ AI ช่วยจดบันทึกการประชุมแยกตามรายบุคคล (Speaker Identification) การสรุปใจความสำคัญ (Auto-summarization) และการแปลภาษาแบบเรียลไทม์ ซึ่งช่วยให้การประชุมระดับนานาชาติไร้อุปสรรคด้านภาษา ระบบอัตโนมัติเหล่านี้ช่วยลดภาระงานแอดมินลงเกือบ 100% ทำให้ผู้เข้าร่วมประชุมสามารถใช้ศักยภาพในการขบคิดและตัดสินใจได้อย่างเต็มที่

จากวิถีโอลู Metaverse และความยั่งยืน วิวัฒนาการล่าสุดกำลังพาเราไปสู่การประชุมในรูปแบบ 3 มิติ หรือ Metaverse ที่ผู้เข้าร่วมสามารถสัมผัสถึง "Presence" หรือการมีอยู่ของผู้อื่นผ่านเทคโนโลยี VR/AR ซึ่งแก้ปัญหาความเหนื่อยล้าจากหน้าจอ 2 มิติได้ นอกจากนี้ การจัดการประชุมในยุคดิจิทัลสมบรูณ์ยังสอดคล้องกับแนวคิด ESG (Environmental, Social, and Governance) เนื่องจากช่วยลดการปล่อยก๊าซคาร์บอนจากการเดินทางได้อย่างมหาศาล และเปิดโอกาสให้คนพิการหรือผู้ที่อยู่ห่างไกลสามารถเข้าถึงโอกาสในการทำงานได้อย่างเท่าเทียม

ความท้าทายใหม่ในโลกดิจิทัล แม้จะมีความสะดวกสบาย แต่ยุคดิจิทัลสมบรูณ์ก็นำมาซึ่งความท้าทายด้าน "ความมั่นคงปลอดภัยทางไซเบอร์" (Cybersecurity) ข้อมูลการประชุมระดับความลับสูงกลายเป็นเป้าหมายของแฮกเกอร์ รวมถึงประเด็นเรื่องความเป็นส่วนตัว (Privacy) และการครอบงำทางความคิดโดยอัลกอริทึม ซึ่งเป็นสิ่งที่นักบริหารจัดการประชุมยุคใหม่ต้องให้ความสำคัญสูงสุด

ในยุคนี้ เราไม่ได้เพียงแค่เห็นหน้ากันผ่านจอ แต่เรากำลังใช้เทคโนโลยี Collaborative Tools เช่น Slack, Microsoft Teams และ Zoom ที่เชื่อมต่อการทำงานแบบ Real-time เข้าด้วยกัน ข้อมูลไม่ได้ถูกเก็บในแฟ้มเอกสารอีกต่อไป แต่ถูกจัดเก็บและประมวลผลบนระบบคลาวด์ที่เข้าถึงได้จากทุกมุมโลก

เทคโนโลยีอุบัติใหม่และผลกระทบต่อประสิทธิภาพ

การนำปัญญาประดิษฐ์ (Artificial Intelligence AI) มาใช้ในการจัดการประชุมถือเป็นนวัตกรรมที่พลิกโฉมวงการ AI สามารถทำหน้าที่เป็นผู้ช่วยอัจฉริยะ (Virtual Assistant) ในการจดบันทึกการประชุม

(Automated Minutes) สรุปประเด็นสำคัญ และแปลภาษาแบบฉับพลัน (Real-time Translation) ซึ่งช่วยทำลายกำแพงด้านภาษาในการดำเนินธุรกิจระหว่างประเทศ

นอกจากนี้ เทคโนโลยีความจริงเสริม (Augmented Reality AR) และความจริงเสมือน (Virtual Reality VR) กำลังนำพาเราไปสู่การประชุมในรูปแบบ Metaverse ที่ผู้เข้าร่วมสามารถแสดงตัวตนผ่าน Avatar ในสภาพแวดล้อมที่จำลองขึ้นมา ประสบการณ์นี้ช่วยลดความเหนื่อยล้าจากการจ้องหน้าจอ (Zoom Fatigue) และสร้างความรู้สึกใกล้ชิดเสมือนนั่งอยู่ในห้องเดียวกันจริงๆ

ความท้าทายและทิศทางในอนาคต

แม้ว่าวิวัฒนาการดิจิทัลจะนำมาซึ่งความสะดวกสบาย แต่การจัดการประชุมยุคใหม่ต้องเผชิญกับประเด็นเรื่อง "Digital Divide" หรือความเหลื่อมล้ำในการเข้าถึงเทคโนโลยี และความกังวลด้านความมั่นคงปลอดภัยไซเบอร์ (Cybersecurity) ข้อมูลความลับขององค์กรที่ถูกส่งผ่านระบบออนไลน์มีความเสี่ยงต่อการถูกโจรกรรม

ทิศทางในอนาคต การจัดการประชุมจะมุ่งเน้นไปที่รูปแบบ "Hybrid Work" ที่ยืดหยุ่นสูง องค์กรต้องให้ความสำคัญกับการออกแบบประสบการณ์ของผู้เข้าร่วม (Participant Experience) ให้เท่าเทียมกัน ไม่ว่าพวกเขาจะนั่งอยู่ในออฟฟิศหรืออยู่ที่บ้านก็ตาม

บทสรุป

วิวัฒนาการของการจัดการประชุมจากยุคดั้งเดิมสู่ยุคดิจิทัลสมบูรณ์ สะท้อนให้เห็นถึงการปรับตัวของมนุษย์และองค์กรท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงทางเทคโนโลยีที่รวดเร็ว จากอดีตที่การประชุมถูกจำกัดด้วยสถานที่และเวลา การใช้ทรัพยากรกระดาษ และพึ่งพาการบันทึกด้วยมือที่เสี่ยงต่อความผิดพลาด ได้ถูกแทนที่ด้วยระบบนิเวศดิจิทัลที่เชื่อมต่อโลกทั้งใบเข้าด้วยกันผ่านระบบคลาวด์และอินเทอร์เน็ตความเร็วสูง การเปลี่ยนผ่านนี้ไม่เพียงแต่ช่วยลดต้นทุนมหาศาลในการดำเนินงานและค่าเดินทาง แต่ยังเป็นการเพิ่มประสิทธิภาพในการเข้าถึงข้อมูลและการตัดสินใจที่แม่นยำยิ่งขึ้นผ่านการวิเคราะห์ของปัญญาประดิษฐ์ อย่างไรก็ตาม การประชุมในยุคดิจิทัลไม่ได้เป็นเพียงเรื่องของเครื่องมือ แต่คือการออกแบบกระบวนการสื่อสารที่ต้องสร้างความสมดุลระหว่างความสะดวกสบายและความเป็นส่วนตัว บทสรุปของการศึกษาพบว่า ความสำเร็จของการจัดการประชุมในยุคนี้ไม่ได้ขึ้นอยู่กับความล้ำสมัยของเทคโนโลยีแต่เพียงอย่างเดียว หากแต่ขึ้นอยู่กับความสามารถของมนุษย์ในการบูรณาการเครื่องมือเหล่านั้นเข้ากับวัฒนธรรมองค์กร เพื่อสร้างการมีส่วนร่วมที่แท้จริงและขับเคลื่อนเป้าหมายขององค์กรให้สำเร็จท่ามกลางความท้าทายของโลกยุคใหม่ที่ไม่มีการหยุดนิ่ง ภายใต้อีกต่อไป ซึ่งนับเป็นจุดสูงสุดของวิวัฒนาการการสื่อสารในศตวรรษที่ 21

ข้อเสนอแนะ

1. องค์กรควรจัดทำนโยบาย "การประชุมที่คำนึงถึงสุขภาวะ" (Wellness-Centric Meeting) เพื่อป้องกันภาวะเหนื่อยล้าจากการประชุมออนไลน์ผ่านหน้าจอที่นานเกินไป โดยควรกำหนดระยะเวลาการประชุมที่กระชับและมีการพักเบรกที่ชัดเจน

2. องค์กรต้องให้ความสำคัญกับการลงทุนในระบบความมั่นคงปลอดภัยไซเบอร์ (Cybersecurity) เพื่อป้องกันการรั่วไหลของข้อมูลความลับระดับสูงซึ่งมีความเสี่ยงมากกว่ายุคอะนาล็อกหลายเท่าตัว นอกจากนี้ ข้อเสนอแนะในด้านบุคลากรคือการพัฒนาทักษะ "Digital Facilitation" หรือผู้นำการประชุมยุคใหม่ที่ไม่เพียงแต่ควบคุมวาระประชุมได้ แต่ต้องสามารถใช้เครื่องมือดิจิทัลในการกระตุ้นปฏิสัมพันธ์ของผู้เข้าร่วมจากทั่วโลก

ให้รู้สึกเหมือนนั่งอยู่ในสถานที่เดียวกัน ในเชิงนโยบายรัฐ ควรมีการสนับสนุนโครงสร้างพื้นฐานด้านอินเทอร์เน็ตที่ครอบคลุมและมีราคาที่เป็นธรรมเพื่อลดช่องว่างทางดิจิทัลระหว่างองค์กรขนาดใหญ่และขนาดเล็ก

3. ข้อเสนอแนะสำหรับการศึกษาต่อในอนาคตคือการทบทวนเชิงคุณภาพเกี่ยวกับผลกระทบของปัญญาประดิษฐ์ที่มีต่อความสัมพันธ์ในเชิงอำนาจระหว่างการประชุม เพื่อให้การพัฒนาเทคโนโลยีในก้าวถัดไปเป็นไปอย่างเท่าเทียมและมีจริยธรรมสูงสุดต่อมวลมนุษย

องค์ความรู้ใหม่

องค์ความรู้ใหม่ที่ค้นพบจากการศึกษาวิวัฒนาการนี้คือการอุบัติขึ้นของทฤษฎี "Cognitive Architecture of Virtual Assembly" (สถาปัตยกรรมทางปัญญาของการรวมกลุ่มเสมือน) ซึ่งเป็นการนิยามใหม่ว่าการประชุมยุคดิจิทัลไม่ได้เป็นเพียง "เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นและจบไป" (Discrete Event) อีกต่อไป แต่ได้กลายเป็น "กระแสข้อมูลไหลเวียนที่ต่อเนื่อง" (Fluid Data Stream) องค์ความรู้นี้ชี้ให้เห็นว่าในอดีตความจำของการประชุมฝากไว้ที่ตัวบุคคลและการจดบันทึก แต่ในยุคดิจิทัลสมบูรณ์ ความจำของการประชุมได้กลายเป็น "Exocortex" หรือสมองส่วนนอกที่จัดเก็บบนคลาวด์ ซึ่งสามารถเรียกคืน วิเคราะห์ และคาดการณ์ผลลัพธ์ได้อย่างอัตโนมัติ องค์ความรู้ใหม่นี้อธิบายว่า พื้นที่ของการประชุม (Space) ได้เปลี่ยนจากห้องสี่เหลี่ยมไปสู่พื้นที่พหุมิติ (Multi-dimensional Space) ที่มนุษย์สามารถมีส่วนร่วมได้ผ่านตัวตนเสมือน (Avatar) ในโลกเมตาเวิร์ส ซึ่งช่วยเพิ่มระดับการรับรู้ทางสังคม (Social Presence) ให้สูงกว่าการเห็นเพียงหน้าจอสองมิติ นอกจากนี้ยังค้นพบว่า การใช้ปัญญาประดิษฐ์ในการสรุปและวิเคราะห์ผลการประชุมช่วยขจัดอคติ (Bias) จากการตีความโดยมนุษย์ได้ในระดับนัยสำคัญ ทำให้ผลการประชุมมีความเป็นกลางและอ้างอิงข้อมูลจริง (Data-driven) ได้ดีขึ้นอย่างไม่เคยเป็นมาก่อน

องค์ความรู้นี้ยังรวมถึงการค้นพบรูปแบบพฤติกรรมใหม่ที่เรียกว่า "Asynchronous Engagement" หรือการมีส่วนร่วมแบบไม่พร้อมกัน ที่ทำให้การประชุมไม่จำเป็นต้องใช้เวลาของผู้เข้าร่วมทุกคนพร้อมกันในคราวเดียว แต่สามารถปฏิสัมพันธ์ผ่านเครื่องมือดิจิทัลในเวลาที่เหมาะสมโดยไม่เสียคุณภาพของเนื้อหา สิ่งนี้คือการทำลายกรอบแนวคิดเรื่อง "เวลา" (Time Constraint) ที่เป็นอุปสรรคต่อการสื่อสารของมนุษย์มานานนับพันปี การค้นพบนี้จึงถือเป็นรากฐานใหม่ในการศึกษานิติศาสตร์และบริหารธุรกิจยุคดิจิทัล ที่จะเปลี่ยนโฉมหน้าการทำงานร่วมกันของมนุษยชาติไปสู่ความร่วมมือที่ไร้ข้อจำกัดด้านกายภาพอย่างยั่งยืน โดยเน้นความฉลาดร่วม (Collective Intelligence) เป็นเป้าหมายสูงสุด แทนที่ความฉลาดเฉพาะตัวบุคคลแบบเดิม ซึ่งถือเป็นการก้าวกระโดดครั้งยิ่งใหญ่ที่สุดในประวัติศาสตร์ของการบริหารจัดการและการจัดการประชุมยุคใหม่ที่มีสมบูรณ์แบบที่สุดเท่าที่เคยมีมา

แนวโน้มในอนาคตของการจัดการประชุมดิจิทัล

บริบทของการจัดการประชุมในอนาคต (พ.ศ. 2569–2573) กำลังก้าวข้ามขีดจำกัดของการเป็นเพียง "ซอฟต์แวร์สื่อสาร" ไปสู่การเป็น "สภาพแวดล้อมอัจฉริยะแบบองค์รวม" แนวโน้มประการแรกที่สำคัญที่สุดคือการเปลี่ยนผ่านจากปัญญาประดิษฐ์แบบโต้ตอบ (Generative AI) ไปสู่ "Agentic AI" หรือเอเจนต์ปัญญาประดิษฐ์ที่มีอำนาจตัดสินใจด้วยตนเอง ในอนาคตอันใกล้ AI จะไม่เพียงแต่ทำหน้าที่จดบันทึกหรือสรุปการประชุมเท่านั้น แต่จะทำหน้าที่เป็น "ผู้ร่วมประชุมเสมือน" (Digital Co-participant) ที่สามารถเตรียมข้อมูลเชิงลึกก่อนเริ่มประชุม แก้ไขปัญหาเฉพาะหน้าในระหว่างการประชุม และดำเนินการตามมติที่ประชุมได้โดยอัตโนมัติ เช่น การจัดทำใบเสนอราคา หรือการปรับปรุงตารางโครงการในระบบบริหารจัดการพื้นที่

ประธานสรุปผล สิ่งนี้จะช่วยลดภาระงานในลักษณะ "Work about work" และทำให้มนุษย์สามารถโฟกัสไปที่การใช้ความคิดสร้างสรรค์และสายสัมพันธ์ส่วนบุคคลได้อย่างเต็มที่

แนวโน้มประการที่สองคือการอุบัติขึ้นของ "Real-time 3D Holographic Teleconferencing" ภายใต้โครงสร้างพื้นฐานของเครือข่าย 6G ที่ให้ความเร็วสูงและมีความหน่วงต่ำมาก (Ultra-low Latency) การประชุมในอนาคตจะก้าวข้ามขีดจำกัดของหน้าจอสองมิติสู่ประสบการณ์สามมิติที่สมบูร์กแบบ ผู้เข้าร่วมประชุมจากคนละมุมโลกสามารถปรากฏตัวในรูปแบบโฮโลแกรมที่มีสัดส่วนและรายละเอียดสมจริงในพื้นที่เดียวกัน ประสบการณ์นี้จะช่วยทำลายความรู้สึกห่างเหินและภาวะ "Digital Fatigue" โดยการสร้างสภาวะ "Physical-Digital Convergence" ที่ทำให้การรับรู้วัจนภาษา เช่น การสบตาและการสัมผัสเสมือน เป็นไปได้ อย่างเป็นธรรมชาติมากขึ้น ซึ่งจะมีผลอย่างมากต่อการประชุมเชิงกลยุทธ์ที่ต้องการความไว้วางใจสูงและการระดมสมองเชิงสร้างสรรค์ที่ต้องการการโต้ตอบแบบฉับพลัน

ประการสุดท้าย ความมั่นคงปลอดภัยในอนาคตจะก้าวสู่ยุค "Quantum-Safe Security" องค์กรจะนำระบบเข้ารหัสเชิงควอนตัมมาใช้เพื่อปกป้องข้อมูลการประชุมระดับความลับสูงสุดจากการโจรกรรมในอนาคต รวมถึงการใช้ระบบอัตลักษณ์ดิจิทัล (Decentralized Identity) ผ่านเทคโนโลยี Blockchain เพื่อยืนยันตัวตนผู้เข้าร่วมประชุมอย่างแม่นยำ ป้องกันปัญหา Deepfake หรือมิจฉาชีพที่แฝงตัวเข้ามาในระบบเสมือน แนวโน้มเหล่านี้สะท้อนให้เห็นว่า วิวัฒนาการของการจัดการประชุมในอนาคตจะไม่ใช่เพียงการเพิ่มฟีเจอร์ใหม่ๆ แต่เป็นการสร้าง "สถาปัตยกรรมแห่งความร่วมมือ" ที่ปลอดภัย มีชีวิต และชาญฉลาด เพื่อสนับสนุนมนุษยชาติในการแก้ปัญหาที่ซับซ้อนของโลกได้อย่างไร้ขีดจำกัด

เอกสารอ้างอิง

- กรรณิการ์ สุขวัฒน์. (2567). การบริหารจัดการองค์กรในยุคดิจิทัล. สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- วิโรจน์ เกษภูลักษ์ และคณะ. (2568). เทคโนโลยีการสื่อสารและผลกระทบต่อประสิทธิภาพการทำงาน. วารสารบริหารธุรกิจ, 12(2), 45-60.
- สำนักงานพัฒนาดิจิทัล. (2566). แนวทางการประชุมผ่านสื่ออิเล็กทรอนิกส์ที่ปลอดภัย. กระทรวงดิจิทัลเพื่อเศรษฐกิจและสังคม.
- Anderson, J., & Rainie, L. (2024). *The Future of Virtual Meetings and Digital Collaboration*. Pew Research Center.
- Krungsri Research. (2025). 2026 Tech Trends: Shaping a Smart and Sustainable World.
- Deloitte. (2026). Technology, Media & Telecommunications Predictions: The Rise of Agentic AI.
- Microsoft. (2025). Work Trend Index Annual Report The Hybrid Work Paradox. Microsoft Corporation.
- Smith, R. K. (2023). *Evolution of Communication Technology From Web 2.0 to Metaverse*. Routledge.
- Zoom Video Communications. (2024). Security and Privacy in Digital Conferencing. White Paper.
- Zoom Video Communications. (2026). The Evolution of AI-Human Partnership in Business Meetings.

การพิสูจน์ตัวตนในคดีอาญา การวิเคราะห์เทคโนโลยี ความท้าทาย และแนวโน้มในอนาคต

IDENTITY IN CRIMINAL CASES ANALYSIS F TECHNLGY, CHALLENGES, AND FUTURE TRENDS

มะลิ ทิพย์ประจง, พระครูสุวรรณวัชรกิจ (วรพงษ์ สีขาววงศ์)

พระครูเกษมวัชรดิตถ์, พระชัยพล อุทัย (บุญถาวร), นพวรรณ ไชยชนะ และ วิจิต ไชยชนะ

Mali Thipprajong, PhraKhrusuanwatcharakit (woraphong Seechawong)

Phrakhru Kasem Watcharadit, Phra chayapon autayo (boonthaworn)

Noppawan Chaichana and Wichit Chaichana

วิทยาลัยสงฆ์เพชรบุรี

Phetchaburi Buddhist College

Email: thipprajongmali@gmail.com

บทคัดย่อ

การพิสูจน์อัตลักษณ์ถือเป็นกระบวนการที่มีความสำคัญอย่างยิ่งในกระบวนการยุติธรรม โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อยืนยันตัวตนของบุคคลหรือวัตถุที่เกี่ยวข้องกับคดี การพิสูจน์อัตลักษณ์ที่ถูกต้องและแม่นยำจะส่งผลโดยตรงต่อการระบุตัวผู้กระทำความผิด การพิสูจน์ความบริสุทธิ์ การนำเสนอพยานหลักฐาน และการสร้างความเชื่อมั่นในระบบยุติธรรม บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อวิเคราะห์เทคโนโลยีที่ใช้ในการพิสูจน์อัตลักษณ์ ความท้าทายที่เกี่ยวข้อง และแนวโน้มในอนาคตของการพิสูจน์อัตลักษณ์ทางคดี โดยเน้นการพิสูจน์อัตลักษณ์บุคคลและวัตถุ การวิเคราะห์ความเป็นมา มูลเหตุ แรงจูงใจ ปัจจัย และสาเหตุแห่งคดี ตลอดจนประเด็นทางกฎหมายและจริยธรรมที่เกี่ยวข้อง ในปัจจุบัน เทคโนโลยีที่ใช้ในการพิสูจน์อัตลักษณ์ได้มีความก้าวหน้าอย่างมาก ทำให้การดำเนินการมีความแม่นยำและรวดเร็วมากยิ่งขึ้น แต่ก็ยังมีความท้าทายและประเด็นทางกฎหมายที่ต้องพิจารณา การพิสูจน์ตัวตนที่แม่นยำช่วยระบุตัวผู้กระทำความผิดได้อย่างถูกต้อง และป้องกันการจับกุมผู้บริสุทธิ์

คำสำคัญ: คดีอาญา, พิสูจน์ตัวตน

Abstract

Identificatin is a crucial prcess in the justice system. Its purpse is t cnfirm the identity f a persn r bject invlved in a case. Accurate and precise identificatin directly impacts the identificatin f ffenders, the prving f innocence, the presentatin f evidence, and the building f trust in the justice system. This article aims t analyze the technlgies used in identificatin, the assciated challenges, and future trends in criminal identificatin, fcusing n the identificatin f individuals and bjects, analyzing the background, motives, facts, and causes f crimes, as well as relevant legal and ethical issues. Currently, identificatin technlgy has greatly advanced, enabling mre accurate and faster prcedures. Hwever, challenges and legal issues remain t be

addressed. Accurate identification helps identify offenders correctly and prevents the arrest of innocent individuals.

Keywords: Criminal Cases, Identification

บทนำ

การพิสูจน์อัตลักษณ์เป็นกระบวนการสำคัญในกระบวนการยุติธรรม ซึ่งมีเป้าหมายในการยืนยันตัวตนของบุคคลที่เกี่ยวข้องกับคดี ไม่ว่าจะเป็นผู้ต้องสงสัย ผู้เสียหาย หรือพยาน เพื่อให้การดำเนินคดีเป็นไปอย่างถูกต้องและเป็นธรรม ความน่าเชื่อถือของพยานหลักฐานในชั้นศาล การส่งเสริมความยุติธรรม และความโปร่งใสในกระบวนการยุติธรรม ล้วนขึ้นอยู่กับความแม่นยำของการพิสูจน์อัตลักษณ์ แม้ว่าเทคโนโลยีจะก้าวหน้าอย่างมากจนทำให้การพิสูจน์อัตลักษณ์รวดเร็วและแม่นยำขึ้น แต่ประเด็นทางกฎหมายและข้อท้าทายต่าง ๆ ก็ยังคงต้องได้รับการพิจารณาอย่างรอบด้าน

การวิเคราะห์ที่มาของคดี

การทำความเข้าใจบริบทของคดีอาญาต้องอาศัยการวิเคราะห์องค์ประกอบหลายด้าน เพื่อให้ทราบถึงที่มาของพฤติกรรมความผิดและเจตนาของผู้กระทำความผิด

องค์ประกอบของการวิเคราะห์คดี

ความเป็นมา (Background) การวิเคราะห์ความเป็นมาของคดีเป็นสิ่งจำเป็นเพื่อทำความเข้าใจถึงบริบทของคดีและเหตุการณ์ต่าง ๆ ที่เป็นจุดเริ่มต้นหรือนำไปสู่การกระทำความผิดนั้น

มูลเหตุ (Motive) การสืบหามูลเหตุเป็นขั้นตอนที่สำคัญเพื่อช่วยให้สามารถเข้าใจเจตนาของผู้กระทำความผิดได้อย่างชัดเจน

แรงจูงใจ (Incentive) การวิเคราะห์แรงจูงใจจะช่วยให้เข้าใจปัจจัยที่กระตุ้นให้บุคคลตัดสินใจกระทำการอันเป็นความผิด

ปัจจัย (Factors) การพิจารณาปัจจัยภายนอกหรือสภาวะแวดล้อมต่าง ๆ ที่ส่งผลหรือเอื้อต่อการกระทำความผิด

สาเหตุ (Causes) การวิเคราะห์สาเหตุช่วยให้เข้าใจลำดับของเหตุการณ์ที่นำไปสู่การกระทำความผิดอย่างเป็นรูปธรรม

วิธีการพิสูจน์อัตลักษณ์

การพิสูจน์อัตลักษณ์ในคดีอาญาสามารถแบ่งออกเป็นสองประเภทหลัก ได้แก่ การพิสูจน์อัตลักษณ์บุคคล และการพิสูจน์อัตลักษณ์วัตถุ

การพิสูจน์อัตลักษณ์บุคคล

วิธีการเหล่านี้ช่วยในการระบุตัวผู้ที่เกี่ยวข้องกับคดีได้อย่างเฉพาะเจาะจง

การตรวจพิสูจน์ดีเอ็นเอ (DNA) เป็นวิธีการพิสูจน์อัตลักษณ์ที่มีความน่าเชื่อถือและความแม่นยำสูงที่สุดในการระบุตัวบุคคล

การตรวจลายนิ้วมือ เป็นวิธีการพิสูจน์อัตลักษณ์ที่ใช้กันอย่างแพร่หลาย ในยุคใหม่มีการใช้ระบบอัตโนมัติ (AFIS) ช่วยให้การเปรียบเทียบลายนิ้วมือทำได้อย่างรวดเร็ว

การตรวจลายพิมพ์ฝ่าเท้า ใช้ในการพิสูจน์อัตลักษณ์ในกรณีที่หาลายนิ้วมือไม่ได้

การตรวจลายพิมพ์ฟัน ใช้ในการพิสูจน์อัตลักษณ์ในกรณีที่ไม่สามารถตรวจดีเอ็นเอหรือลายนิ้วมือได้ เช่น ในกรณีที่ศพถูกทำลาย

การตรวจลักษณะทางกายภาพ ใช้ในการพิสูจน์อัตลักษณ์ในกรณีที่ไม่สามารถตรวจดีเอ็นเอหรือลายนิ้วมือได้เช่นกัน

การตรวจเอกลักษณ์เสียง ใช้ในการพิสูจน์อัตลักษณ์ในกรณีที่บันทึกเสียงเข้ามาเกี่ยวข้องกับคดี

การตรวจเอกลักษณ์ภาพถ่าย/วิดีโอ ใช้ในการพิสูจน์อัตลักษณ์เมื่อมีภาพถ่ายหรือวิดีโอ (เช่น จากกล้องวงจรปิด) เป็นหลักฐาน

พยานบุคคล คือการให้การของพยานที่เห็นเหตุการณ์หรือรู้จักบุคคลที่เกี่ยวข้องกับคดี ซึ่งถือเป็นหลักฐานสำคัญในยุคเก่า

การพิสูจน์อัตลักษณ์วัตถุ

วิธีการเหล่านี้ช่วยในการเชื่อมโยงวัตถุพยานกับคดีที่เกิดขึ้น

การตรวจพิสูจน์ทางนิติวิทยาศาสตร์ ใช้ในการวิเคราะห์หลักฐานทางกายภาพ เช่น สารเคมี เส้นผม เส้นใย และร่องรอยต่าง ๆ ที่พบในที่เกิดเหตุ

การตรวจพิสูจน์อาวุธปืนและเครื่องกระสุน ใช้ในการเชื่อมโยงอาวุธปืนหรือปลอกกระสุนที่พบกับคดี

การตรวจพิสูจน์เอกสาร ใช้ในการตรวจสอบลายมือชื่อ หมึก กระดาษ และเอกสารปลอมแปลง

การตรวจพิสูจน์ยานพาหนะ ใช้ในการตรวจสอบหมายเลขตัวถัง สี และร่องรอยการชนเพื่อเชื่อมโยงกับเหตุการณ์

เทคโนโลยีและฐานข้อมูลสนับสนุน

การเข้ามาของเทคโนโลยีได้เพิ่มประสิทธิภาพและความแม่นยำในการพิสูจน์ตัวตนในคดีอาญาอย่างมาก

เทคโนโลยีที่ใช้ในการพิสูจน์อัตลักษณ์ (ยุคใหม่)

เทคโนโลยีการตรวจพิสูจน์ดีเอ็นเอขั้นสูง เทคโนโลยี NGS (Next-Generatin Sequencing) ช่วยให้การวิเคราะห์ดีเอ็นเอเป็นไปอย่างรวดเร็วและแม่นยำยิ่งขึ้นเทคโนโลยีการจดจำใบหน้าและการวิเคราะห์ภาพ

เทคโนโลยีนี้ช่วยในการระบุตัวบุคคลจากภาพถ่ายหรือวิดีโอเทคโนโลยีการวิเคราะห์เสียง ใช้ในการระบุตัวบุคคลจากเสียงพูดเทคโนโลยีการตรวจพิสูจน์ทางนิติวิทยาศาสตร์ขั้นสูง เทคนิค Spectrscopy และ 3D Scanning ช่วยให้การวิเคราะห์หลักฐานทางกายภาพมีความละเอียดและแม่นยำยิ่งขึ้นเทคโนโลยีการวิเคราะห์ข้อมูลขนาดใหญ่ (Big Data) การวิเคราะห์ข้อมูลจากแหล่งต่าง ๆ ช่วยในการเชื่อมโยงข้อมูลและระบุตัวผู้กระทำความผิดได้

ฐานข้อมูลตัวตนในคดีอาญา

ฐานข้อมูลมีความสำคัญอย่างยิ่งในการเปรียบเทียบข้อมูลที่พบในที่เกิดเหตุเพื่อนำไปสู่การระบุตัวบุคคล

ฐานข้อมูลทะเบียนราษฎร เป็นแหล่งข้อมูลพื้นฐานที่สำคัญที่สุดในการระบุตัวตนบุคคล ซึ่งประกอบด้วย ชื่อ-นามสกุล ที่อยู่ วันเดือนปีเกิด และเลขประจำตัวประชาชน

ฐานข้อมูลลายนิ้วมือและดีเอ็นเอ ใช้ในการเปรียบเทียบลายนิ้วมือหรือดีเอ็นเอที่พบในที่เกิดเหตุ ซึ่งดีเอ็นเอเป็นหลักฐานที่มีความแม่นยำสูง

ฐานข้อมูลประวัติอาชญากรรม ใช้ตรวจสอบประวัติการกระทำความผิดของบุคคล เพื่อเชื่อมโยงบุคคลกับคดีที่เกิดขึ้น

ข้อมูลจากกล้องวงจรปิด (CCTV) บันทึกภาพเหตุการณ์ ช่วยในการระบุตัวบุคคลและยานพาหนะที่เกี่ยวข้องกับคดีข้อมูลจากโทรศัพท์มือถือและคอมพิวเตอร์ ข้อมูลการโทร ข้อความ ตำแหน่งที่ตั้ง และข้อมูลอื่นๆ ช่วยในการระบุตัวบุคคลและความเคลื่อนไหว

ข้อมูลจากสื่อสังคมออนไลน์ ข้อมูลส่วนตัว รูปภาพ วิดีโอ และข้อความที่เผยแพร่ ช่วยในการระบุตัวบุคคลและรวบรวมข้อมูลเกี่ยวกับพฤติกรรม

กระบวนการหาข้อมูลตัวตนในคดีอาญา

การหาข้อมูลตัวตนเป็นกระบวนการที่ซับซ้อนและต้องอาศัยความร่วมมือจากหลายหน่วยงาน โดยมีขั้นตอนหลัก ๆ ดังนี้

การวางแผนและการเตรียมการ

ขั้นตอนแรกคือการกำหนดเป้าหมายที่ชัดเจน และการรวบรวมข้อมูลเบื้องต้น

การกำหนดเป้าหมาย กำหนดเป้าหมายของการหาข้อมูลตัวตน เช่น ระบุตัวผู้กระทำความผิด ระบุพยาน หรือระบุผู้เสียหาย

การรวบรวมข้อมูลเบื้องต้น รวบรวมข้อมูลจากผู้เสียหาย พยาน หรือหลักฐานในที่เกิดเหตุ

การกำหนดแนวทางการสืบสวน กำหนดแนวทางที่เหมาะสมกับลักษณะคดี เช่น การสืบสวนทางนิติวิทยาศาสตร์ ทางดิจิทัล หรือจากพยานบุคคล

การขออนุมัติจากศาล (ถ้าจำเป็น) ในบางกรณี จำเป็นต้องขออนุมัติจากศาลเพื่อเข้าถึงข้อมูลส่วนบุคคลหรือข้อมูลที่อยู่ในความครอบครองของหน่วยงานอื่น

การเก็บรวบรวมหลักฐาน

เจ้าหน้าที่สืบสวนต้องดำเนินการเก็บรวบรวมหลักฐานอย่างละเอียดและระมัดระวังเพื่อป้องกันการปนเปื้อนและรักษาความสมบูรณ์ของหลักฐาน

การเก็บรวบรวมหลักฐานในที่เกิดเหตุ รวบรวมหลักฐานทางกายภาพอย่างละเอียด เช่น ลายนิ้วมือ ดีเอ็นเอ เส้นผม เส้นใย ร่องรอยรองเท้า รอยเลือด หรือวัตถุพยานอื่น ๆ

การรวบรวมหลักฐานทางดิจิทัล เช่น ข้อมูลจากกล้องวงจรปิด โทรศัพท์มือถือ และคอมพิวเตอร์

การรวบรวมข้อมูลจากแหล่งอื่น ๆ เช่น ข้อมูลจากฐานข้อมูลทะเบียนราษฎร ฐานข้อมูลลายนิ้วมือ/ดีเอ็นเอ ฐานข้อมูลประวัติอาชญากรรม รวมถึงข้อมูลจากพยานบุคคลและสื่อสังคมออนไลน์

การวิเคราะห์หลักฐานหลักฐานที่เก็บรวบรวมได้จะถูกส่งไปวิเคราะห์โดยผู้เชี่ยวชาญ

การวิเคราะห์หลักฐานทางนิติวิทยาศาสตร์ ผู้เชี่ยวชาญจะทำการตรวจพิสูจน์ดีเอ็นเอ ลายนิ้วมือ สารเคมี หรืออาวุธปืน

การวิเคราะห์หลักฐานทางดิจิทัล ผู้เชี่ยวชาญด้านดิจิทัลฟอเรนสิกส์จะทำการวิเคราะห์ข้อมูลจากโทรศัพท์มือถือ คอมพิวเตอร์ หรือสื่อสังคมออนไลน์

การเปรียบเทียบข้อมูลและการระบุตัวบุคคลข้อมูลที่ได้จากการวิเคราะห์จะถูกนำไปเปรียบเทียบกับข้อมูลในฐานข้อมูลต่าง ๆ

การเปรียบเทียบข้อมูล เปรียบเทียบข้อมูลที่ได้จากการวิเคราะห์หลักฐานกับข้อมูลจากแหล่งต่าง ๆ

การระบุตัวบุคคล หากข้อมูลตรงกัน จะสามารถระบุตัวบุคคลที่เกี่ยวข้องกับคดีได้

การยืนยันตัวตน ยืนยันตัวตนของบุคคลที่ระบุได้ โดยใช้หลักฐานเพิ่มเติม เช่น ภาพถ่าย หรือพยานบุคคล

การดำเนินการทางกฎหมายเมื่อมีหลักฐานเพียงพอ จะนำไปสู่การดำเนินคดี

การออกหมายจับ ขออนุมัติหมายจับจากศาลเพื่อจับกุมผู้กระทำความผิด

การสอบสวน สอบสวนผู้ต้องสงสัยและพยานบุคคล

การรวบรวมพยานหลักฐาน รวบรวมพยานหลักฐานเพื่อนำไปสู่การดำเนินคดีในชั้นศาล

ข้อควรระวังและประเด็นทางกฎหมาย

การพิสูจน์ตัวตนต้องดำเนินการอย่างเป็นระบบและเคารพสิทธิของประชาชน

ความท้าทายในการใช้เทคโนโลยีความผิดพลาดของเทคโนโลยี เทคโนโลยีอาจมีความผิดพลาดได้ จึงต้องมีการตรวจสอบความถูกต้องของผลการตรวจอย่างรอบคอบการปนเปื้อนของหลักฐาน การปนเปื้อนอาจทำให้ผลการตรวจคลาดเคลื่อนได้ ดังนั้นจึงต้องมีการเก็บรักษาหลักฐานอย่างถูกวิธีความน่าเชื่อถือของพยานบุคคล แม้จะมีความสำคัญ แต่พยานบุคคลอาจเกิดความผิดพลาดจากความทรงจำที่ไม่แม่นยำหรือการให้การเท็จ จึงต้องมีการตรวจสอบความน่าเชื่อถือของพยาน

ประเด็นด้านกฎหมายและสิทธิส่วนบุคคลสิทธิส่วนบุคคลและจริยธรรม การเก็บรวบรวมข้อมูลชีวภาพต้องคำนึงถึงประเด็นด้านสิทธิส่วนบุคคล ข้อมูลส่วนบุคคลต้องได้รับการปกป้องและรักษาความลับกฎหมายและระเบียบ ต้องมีการปรับปรุงกฎหมายและระเบียบที่เกี่ยวข้องกับการพิสูจน์ตัวตนให้ทันสมัยและสอดคล้องกับเทคโนโลยี การดำเนินงานทุกขั้นตอนต้องเป็นไปตามกฎหมายและระเบียบที่เกี่ยวข้องการบันทึกข้อมูล ต้องมีการบันทึกข้อมูลและขั้นตอนการดำเนินงานอย่างเป็นระบบและชัดเจนเพื่อให้สามารถตรวจสอบได้

หลักการสร้างแหล่งข้อมูลที่เป็นธรรม

เพื่อให้กระบวนการยุติธรรมเป็นธรรม การสร้างแหล่งข้อมูลที่ถูกต้องและชัดเจนจึงเป็นสิ่งสำคัญ

ความเป็นกลาง แหล่งข้อมูลต้องปราศจากอคติ และข้อมูลต้องถูกนำเสนออย่างเป็นกลางและครบถ้วน

ความถูกต้อง ข้อมูลต้องถูกต้องตามความเป็นจริง ได้รับการตรวจสอบอย่างละเอียด และมีความน่าเชื่อถือ โดยเฉพาะพยานหลักฐานทางนิติวิทยาศาสตร์ เช่น DNA และลายนิ้วมือ ซึ่งมีความน่าเชื่อถือสูง

ความโปร่งใส กระบวนการเก็บรวบรวมและวิเคราะห์ข้อมูลต้องโปร่งใสและตรวจสอบได้

การเคารพสิทธิส่วนบุคคล การเก็บรวบรวมและใช้ข้อมูลต้องเป็นไปตามกฎหมายและเคารพสิทธิส่วนบุคคลการสร้างแหล่งข้อมูลที่เป็นธรรมเป็นกระบวนการที่ต้องอาศัยความร่วมมือจากทุกฝ่ายที่เกี่ยวข้อง และต้องมีการปรับปรุงกระบวนการอย่างต่อเนื่อง การเปรียบเทียบการพิสูจน์ตัวตนในยุคต่าง ๆ และแนวโน้มในอนาคตการพิสูจน์ตัวตนในคดีอาญาได้มีการเปลี่ยนแปลงไปอย่างมากตามยุคสมัย

ยุคเก่า

พยานบุคคล เป็นหลักฐานสำคัญที่สุด ความน่าเชื่อถือขึ้นอยู่กับความทรงจำและความซื่อสัตย์ มีโอกาสเกิดความผิดพลาดสูง พยานหลักฐานทางกายภาพ การตรวจร่องรอย เช่น ลายนิ้วมือ รอยเท้า รอยเลือด ความน่าเชื่อถือขึ้นอยู่กับความชัดเจนและการเก็บรักษา มีข้อจำกัดในการระบุตัวบุคคลหากร่องรอยไม่ชัดเจนหรือถูกทำลาย การสอบสวน การตีความหลักฐานขึ้นอยู่กับดุลยพินิจของเจ้าหน้าที่ มีโอกาสเกิดการบังคับขู่เข็ญหรือการให้การเท็จ

ยุคใหม่

การตรวจพิสูจน์ทางนิติวิทยาศาสตร์ การตรวจดีเอ็นเอให้หลักฐานที่มีความแม่นยำสูง และการตรวจลายนิ้วมือด้วยระบบอัตโนมัติ (AFIS) หลักฐานทางดิจิทัล ข้อมูลจากกล้องวงจรปิด โทรศัพท์มือถือ และสื่อสังคมออนไลน์ มีบทบาทสำคัญในการสืบสวนและระบุตัวบุคคล ระบบฐานข้อมูล การใช้ฐานข้อมูลทะเบียนราษฎร ลายนิ้วมือ ดีเอ็นเอ และประวัติอาชญากรรมในการระบุตัวบุคคล

อนาคต เทคโนโลยีจะทำให้การพิสูจน์ตัวตนมีความแม่นยำและรวดเร็วยิ่งขึ้น

เทคโนโลยีชีวภาพ การตรวจดีเอ็นเอจะรวดเร็วและแม่นยำยิ่งขึ้น รวมถึงการใช้เทคโนโลยีการจดจำใบหน้า ม่านตา เสียงเดิน หรือกลิ่นเฉพาะบุคคลในการระบุตัว

ปัญญาประดิษฐ์ (AI) การใช้ AI ในการวิเคราะห์ข้อมูลขนาดใหญ่ การวิเคราะห์หลักฐานทางดิจิทัล การเชื่อมโยงข้อมูล และการจำลองเหตุการณ์เพื่อคาดการณ์พฤติกรรมของบุคคล

บล็อกเชน (Blockchain) การใช้บล็อกเชนในการเก็บรักษาหลักฐานทางดิจิทัลอย่างปลอดภัย ตรวจสอบได้ และการสร้างระบบการพิสูจน์ตัวตนแบบกระจายอำนาจ

แนวโน้มในอนาคต

แนวโน้มในอนาคตจะนำมาซึ่งเทคโนโลยีชีวภาพขั้นสูง ปัญญาประดิษฐ์ (AI) และบล็อกเชน แต่ความท้าทายยังคงอยู่ที่ความผิดพลาดของเทคโนโลยี การปนเปื้อนของหลักฐาน และประเด็นด้านสิทธิส่วนบุคคล การใช้เทคโนโลยีที่ทันสมัยและการปฏิบัติตามหลักการทางกฎหมายและจริยธรรมจึงเป็นสิ่งจำเป็นอย่างยิ่ง เพื่อให้การพิสูจน์ตัวตนเป็นไปอย่างถูกต้องและเป็นธรรมองค์ความรู้ใหม่และแนวโน้มในอนาคตของการพิสูจน์อัตลักษณ์ (New Knowledge and Future Trends) แหล่งข้อมูลระบุถึงการเปลี่ยนแปลงและวิวัฒนาการของการพิสูจน์ตัวตน โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเปลี่ยนจากยุคเก่าที่เน้นพยานบุคคล มาสู่ยุคใหม่ที่เน้นนิติวิทยาศาสตร์และดิจิทัลฟอเรนซิกส์ และกำลังก้าวเข้าสู่ยุคอนาคตที่พึ่งพาเทคโนโลยีขั้นสูงมากขึ้น ดังนี้

1. การใช้เทคโนโลยีชีวภาพขั้นสูง (Advanced Biometric Technology) ในอนาคต เทคโนโลยีชีวภาพจะเข้ามามีบทบาทในการพิสูจน์ตัวตนอย่างรวดเร็วและแม่นยำยิ่งขึ้น องค์ความรู้ใหม่ในด้านนี้รวมถึงการตรวจดีเอ็นเอที่รวดเร็วและแม่นยำยิ่งขึ้น การใช้เทคโนโลยี NGS (Next-Generation Sequencing) ทำให้การวิเคราะห์ดีเอ็นเอรวดเร็วและแม่นยำขึ้นการจดจำเอกลักษณ์เฉพาะบุคคล จะมีการใช้เทคโนโลยีการจดจำใบหน้าและม่านตาในการระบุตัวบุคคล ข้อมูลชีวภาพอื่น ๆ อาจมีการใช้ข้อมูลชีวภาพอื่น ๆ ที่มีความเฉพาะตัว เช่น เสียงเดิน (walking gait) หรือ กลิ่นเฉพาะบุคคล (unique scent) ในการระบุตัว

2. บทบาทของปัญญาประดิษฐ์และข้อมูลขนาดใหญ่ (AI and Big Data) เทคโนโลยีปัญญาประดิษฐ์ (AI) จะถูกนำมาใช้เพื่อเพิ่มประสิทธิภาพในการสืบสวนสอบสวน ซึ่งถือเป็นองค์ความรู้ใหม่ในการจัดการข้อมูลคดีอาญา

การวิเคราะห์ข้อมูลขนาดใหญ่ AI สามารถวิเคราะห์ข้อมูลจำนวนมากจากแหล่งต่าง ๆ เพื่อช่วยระบุตัวบุคคลและเชื่อมโยงข้อมูลการวิเคราะห์หลักฐานดิจิทัล AI จะถูกนำมาใช้ในการวิเคราะห์หลักฐานทางดิจิทัล และเชื่อมโยงข้อมูลเหล่านั้นเข้าด้วยกันการจำลองและคาดการณ์พฤติกรรม AI สามารถใช้ในการจำลองเหตุการณ์และคาดการณ์พฤติกรรมของบุคคลที่เกี่ยวข้องกับคดีได้

3. การใช้บล็อกเชนเพื่อความน่าเชื่อถือของหลักฐาน (Blockchain for Evidence Reliability) บล็อกเชน (Blockchain) จะเข้ามามีบทบาทสำคัญในการรักษาความปลอดภัยของหลักฐานในกระบวนการยุติธรรมในอนาคต โดยการเก็บรักษาหลักฐานอย่างปลอดภัย ใช้บล็อกเชนในการเก็บรักษาหลักฐานทางดิจิทัลเพื่อให้

ข้อมูลมีความปลอดภัยและสามารถตรวจสอบย้อนกลับได้ การตรวจสอบความถูกต้องของข้อมูล บล็อกเชนสามารถนำมาใช้ในการตรวจสอบความถูกต้องของข้อมูลระบบการพิสูจน์ตัวตนแบบกระจายอำนาจ อาจมีการสร้างระบบการพิสูจน์ตัวตนแบบกระจายอำนาจโดยใช้บล็อกเชน

4. การประยุกต์ใช้ที่ขยายวงกว้าง (Expanded Application)

การพิสูจน์อัตลักษณ์ไม่ได้จำกัดอยู่เพียงคดีอาชญากรรมเท่านั้น แต่ยังมีการประยุกต์ใช้ในวงกว้างคดีแพ่ง ใช้ในการพิสูจน์ความสัมพันธ์ทางสายเลือดและการตรวจสอบเอกสารปลอมแปลง งานด้านอื่น ๆ ใช้ในการพิสูจน์ตัวตนทางดิจิทัลและการจัดการข้อมูลส่วนบุคคล ข้อเสนอแนะเพื่อการพัฒนากระบวนการยุติธรรม (Recommendations for Future Development) เพื่อให้การพิสูจน์ตัวตนในคดีอาญาเป็นไปอย่างถูกต้องเป็นธรรม และสอดคล้องกับความก้าวหน้าทางเทคโนโลยี มีข้อเสนอแนะที่สำคัญหลายประการ

การพัฒนาบุคลากร (Personnel Development) การฝึกอบรมอย่างสม่ำเสมอ เจ้าหน้าที่ที่เกี่ยวข้องกับการพิสูจน์ตัวตน ต้องได้รับการฝึกอบรมอย่างสม่ำเสมอ เพื่อให้มีความรู้ความสามารถในการใช้เทคโนโลยีและวิเคราะห์หลักฐาน เน้นความเชี่ยวชาญเฉพาะทาง ต้องมีการพัฒนาบุคลากรด้านนิติวิทยาศาสตร์และดิจิทัลฟอเรนสิกส์ให้เพียงพอต่อความต้องการหลักการความเป็นกลาง การฝึกอบรมควรเน้นที่หลักการความเป็นกลาง ความถูกต้อง และการเคารพสิทธิส่วนบุคคล

การสร้างความร่วมมือและการถ่วงดุล

ความร่วมมือระหว่างหน่วยงาน ต้องสร้างความร่วมมือระหว่างหน่วยงานที่เกี่ยวข้อง เช่น ตำรวจ อัยการ ศาล และหน่วยงานนิติวิทยาศาสตร์ เพื่อให้การสืบสวนสอบสวนมีประสิทธิภาพความร่วมมือกับภาคเอกชนและต่างประเทศ ต้องมีการสร้างความร่วมมือกับภาคเอกชนและต่างประเทศ ในการแลกเปลี่ยนข้อมูลและเทคโนโลยีระบบการตรวจสอบและถ่วงดุล ต้องมีระบบการตรวจสอบและถ่วงดุลเพื่อให้แน่ใจว่าข้อมูลถูกนำเสนออย่างเป็นธรรม ควรมีหน่วยงานอิสระตรวจสอบการทำงานของหน่วยงานที่เกี่ยวข้อง

การสร้างความตระหนักและจริยธรรม

การคำนึงถึงสิทธิส่วนบุคคล การใช้เทคโนโลยีต้องเป็นไปตามกฎหมายและระเบียบที่เกี่ยวข้อง โดยต้องเคารพสิทธิส่วนบุคคลของประชาชน และรักษาความลับของข้อมูลที่ได้รับ

จริยธรรมในการใช้เทคโนโลยี ต้องมีจริยธรรมในการใช้เทคโนโลยีการพิสูจน์อัตลักษณ์ เพื่อป้องกันการละเมิดสิทธิมนุษยชน

การให้ความรู้แก่ประชาชน ต้องมีการสร้างความตระหนักให้กับประชาชนเกี่ยวกับความสำคัญของการพิสูจน์ตัวตนและสิทธิส่วนบุคคล รวมถึงให้ความรู้เกี่ยวกับเทคโนโลยีและผลกระทบที่อาจเกิดขึ้น การพิสูจน์อัตลักษณ์เป็นกระบวนการสำคัญอย่างยิ่งในกระบวนการยุติธรรม โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อยืนยันตัวตนของบุคคลหรือวัตถุที่เกี่ยวข้องกับคดี การพิสูจน์อัตลักษณ์ที่มีความถูกต้องและแม่นยำนั้นมีผลกระทบโดยตรงต่อการระบุตัวผู้กระทำความผิด การพิสูจน์ความบริสุทธิ์ การนำเสนอพยานหลักฐาน และการสร้างความเชื่อมั่นในระบบยุติธรรม การดำเนินคดีที่ถูกต้องและเป็นธรรมถือว่ามีมาจากการได้มาซึ่งข้อมูลที่ถูกต้องชัดเจนผ่านการพิสูจน์ตัวตนในคดีอาญา บทความนี้ ซึ่งจัดทำโดย มะลิ ทิพย์ประจง, พระครูสุวรรณวัชรกิจ (วรพงษ์ สีขาวค์), และพระครูเกษมวัชรดิตถ์, ดร. จากวิทยาลัยสงฆ์เพชรบุรี มุ่งวิเคราะห์เทคโนโลยีที่ใช้ในการพิสูจน์อัตลักษณ์ ความท้าทายที่เกี่ยวข้อง และแนวโน้มในอนาคตของการพิสูจน์อัตลักษณ์ทางคดี โดยเน้นการพิสูจน์อัตลักษณ์บุคคลและวัตถุ รวมถึงประเด็นทางกฎหมายและจริยธรรมที่เกี่ยวข้อง ปัจจุบันเทคโนโลยีการพิสูจน์อัตลักษณ์มีความก้าวหน้าอย่างมาก ทำให้การพิสูจน์อัตลักษณ์มีความแม่นยำและรวดเร็วมากยิ่งขึ้น

การวิเคราะห์ที่มาและองค์ประกอบของคดี

ก่อนเข้าสู่กระบวนการพิสูจน์อัตลักษณ์ จำเป็นต้องมีการวิเคราะห์ถึงรากฐานของคดี โดยการวิเคราะห์ความเป็นมา (Background) ของคดีช่วยให้สามารถเข้าใจบริบทและเหตุการณ์ที่นำไปสู่การกระทำความผิด การสืบหามูลเหตุ (Motive) ช่วยให้เข้าใจเจตนาของผู้กระทำความผิด ในขณะที่การวิเคราะห์แรงจูงใจ (Incentive) จะช่วยให้เข้าใจสิ่งที่กระตุ้นให้บุคคลกระทำความผิด นอกจากนี้ การพิจารณาปัจจัย (Factors) ช่วยให้เข้าใจสภาวะที่ส่งผลต่อการกระทำความผิด และการวิเคราะห์สาเหตุ (Causes) ช่วยให้เข้าใจเหตุการณ์ที่นำไปสู่การกระทำความผิดอย่างเป็นรูปธรรม

วิธีการพิสูจน์อัตลักษณ์ในคดีอาญา

วิธีการพิสูจน์อัตลักษณ์สามารถแบ่งออกเป็นสองประเภทหลัก คือ การพิสูจน์อัตลักษณ์บุคคลและการพิสูจน์อัตลักษณ์วัตถุ ในส่วนของการพิสูจน์อัตลักษณ์บุคคลนั้น การตรวจพิสูจน์ดีเอ็นเอ (DNA) ถือเป็นวิธีการที่มีความน่าเชื่อถือและความแม่นยำสูงที่สุด นอกจากนี้ ยังมีการตรวจลายนิ้วมือ ซึ่งเป็นวิธีการพิสูจน์อัตลักษณ์ที่ใช้กันอย่างแพร่หลาย สำหรับกรณีที่ไม่สามารถตรวจดีเอ็นเอหรือลายนิ้วมือได้ อาจใช้การตรวจลายพิมพ์เท้า การตรวจลายพิมพ์ฟัน และการตรวจลักษณะทางกายภาพ หากมีหลักฐานเป็นบันทึกเสียง จะใช้การตรวจเอกลักษณ์เสียง หรือหากมีภาพถ่าย/วิดีโอ ก็จะมีการตรวจเอกลักษณ์ภาพถ่าย/วิดีโอ ทั้งนี้ พยานบุคคลที่ให้การและเห็นเหตุการณ์หรือรู้จักบุคคลที่เกี่ยวข้องก็ยังเป็นวิธีการพิสูจน์ตัวตนที่สำคัญ

สำหรับการพิสูจน์อัตลักษณ์วัตถุ ได้แก่ การตรวจพิสูจน์ทางนิติวิทยาศาสตร์ เพื่อวิเคราะห์สารเคมี เส้นผม เส้นใย และร่องรอยต่าง ๆ การตรวจพิสูจน์อาวุธปืนและเครื่องกระสุนใช้ในการเชื่อมโยงอาวุธปืนกับคดี นอกจากนี้ยังมีการตรวจพิสูจน์เอกสารเพื่อตรวจสอบลายมือชื่อ หมึก กระดาษ และเอกสารปลอมแปลง และการตรวจพิสูจน์ยานพาหนะใช้ในการตรวจสอบหมายเลขตัวถัง สี และร่องรอยการชน การพิสูจน์อัตลักษณ์นี้ยังถูกประยุกต์ใช้ในคดีแพ่ง เช่น การพิสูจน์ความสัมพันธ์ทางสายเลือดและการตรวจสอบเอกสารปลอมแปลง และใช้ในงานด้านอื่น ๆ เช่น การพิสูจน์ตัวตนทางดิจิทัลและการจัดการข้อมูลส่วนบุคคล

เทคโนโลยีและแหล่งข้อมูลสนับสนุน

ปัจจุบันมีการนำเทคโนโลยีที่ทันสมัยมาใช้ในการพิสูจน์อัตลักษณ์ เช่น เทคโนโลยีการตรวจพิสูจน์ดีเอ็นเอขั้นสูง (NGS) ที่ช่วยให้การวิเคราะห์ดีเอ็นเอเป็นไปอย่างรวดเร็วและแม่นยำยิ่งขึ้น มีการใช้เทคโนโลยีการจดจำใบหน้าและการวิเคราะห์ภาพ เทคโนโลยีการวิเคราะห์เสียง และเทคนิค Spectroscopy กับ 3D Scanning ซึ่งเป็นเทคโนโลยีการตรวจพิสูจน์ทางนิติวิทยาศาสตร์ขั้นสูงที่ช่วยให้การวิเคราะห์หลักฐานเป็นไปอย่างละเอียดและแม่นยำยิ่งขึ้น นอกจากนี้ เทคโนโลยีการวิเคราะห์ข้อมูลขนาดใหญ่ (Big Data) ยังช่วยในการเชื่อมโยงข้อมูลจากแหล่งต่าง ๆ เพื่อระบุตัวผู้กระทำความผิดได้ แหล่งข้อมูลตัวตนในคดีอาญาที่สำคัญที่สุดคือฐานข้อมูลทะเบียนราษฎร ซึ่งเป็นแหล่งข้อมูลพื้นฐานที่สำคัญที่สุดในการระบุตัวตนบุคคล และประกอบด้วยชื่อ-นามสกุล ที่อยู่ วันเดือนปีเกิด และเลขประจำตัวประชาชน นอกจากนี้ ยังมีฐานข้อมูลลายนิ้วมือ และฐานข้อมูลดีเอ็นเอ (DNA) ที่ใช้ในการเปรียบเทียบหลักฐานที่พบในที่เกิดเหตุ ซึ่งดีเอ็นเอเป็นหลักฐานที่มีความแม่นยำสูง และฐานข้อมูลประวัติอาชญากรรมช่วยในการตรวจสอบประวัติการกระทำความผิด หลักฐานทางดิจิทัลก็มีความสำคัญอย่างยิ่ง โดยข้อมูลจากกล้องวงจรปิด (CCTV) ช่วยในการระบุตัวบุคคลและยานพาหนะ รวมถึงข้อมูลจากโทรศัพท์มือถือ คอมพิวเตอร์ และสื่อสังคมออนไลน์ ซึ่งช่วยในการรวบรวมข้อมูลเกี่ยวกับพฤติกรรม

กระบวนการหาข้อมูลตัวตนในคดีอาญา

การหาข้อมูลตัวตนในคดีอาญาเป็นกระบวนการที่ซับซ้อนและต้องอาศัยความร่วมมือจากหลายหน่วยงาน โดยมีขั้นตอนหลัก ๆ ดังนี้

1. การวางแผนและการเตรียมการ ขั้นตอนนี้รวมถึงการกำหนดเป้าหมายของการหาข้อมูลตัวตน การรวบรวมข้อมูลเบื้องต้นจากผู้เสียหายหรือพยาน การกำหนดแนวทางการสืบสวนที่เหมาะสม เช่น การสืบสวนทางนิติวิทยาศาสตร์หรือทางดิจิทัล และการขออนุมัติจากศาลหากจำเป็นเพื่อเข้าถึงข้อมูลส่วนบุคคล
2. การเก็บรวบรวมหลักฐาน เจ้าหน้าที่สืบสวนจะดำเนินการเก็บรวบรวมหลักฐานทางกายภาพในที่เกิดเหตุอย่างละเอียด เช่น ดีเอ็นเอ ลายนิ้วมือ เส้นผม เส้นใย ร่องรอยต่าง ๆ หรือวัตถุพยานอื่น ๆ การเก็บรวบรวมต้องดำเนินการอย่างระมัดระวังเพื่อป้องกันการปนเปื้อนและรักษาความสมบูรณ์ของหลักฐาน นอกจากนี้ยังต้องรวบรวมหลักฐานจากแหล่งอื่น ๆ เช่น กล้องวงจรปิด โทรศัพท์มือถือ และข้อมูลจากสื่อสังคมออนไลน์ การเก็บหลักฐานจากสถานที่เกิดเหตุต้องให้ผู้เชี่ยวชาญดำเนินการเพื่อรักษาความถูกต้องของข้อมูล
3. การวิเคราะห์หลักฐาน หลักฐานที่รวบรวมได้จะถูกนำไปวิเคราะห์โดยผู้เชี่ยวชาญ เช่น นักนิติวิทยาศาสตร์ ซึ่งรวมถึงการตรวจพิสูจน์ดีเอ็นเอ ลายนิ้วมือ สารเคมี หรืออาวุธปืน และการวิเคราะห์หลักฐานทางดิจิทัลโดยผู้เชี่ยวชาญด้านดิจิทัลฟอเรนสิกส์
4. การเปรียบเทียบข้อมูลและการระบุตัวบุคคล ข้อมูลที่ได้จากการวิเคราะห์หลักฐานจะถูกนำไปเปรียบเทียบกับข้อมูลในฐานข้อมูลต่าง ๆ หากข้อมูลตรงกัน เจ้าหน้าที่สืบสวนจะสามารถระบุตัวบุคคลที่เกี่ยวข้องกับคดีได้ และทำการยืนยันตัวตนด้วยหลักฐานเพิ่มเติม เช่น ภาพถ่าย หรือพยานบุคคล
5. การดำเนินการทางกฎหมาย หากมีหลักฐานเพียงพอ จะมีการขออนุมัติหมายจับจากศาลเพื่อจับกุมผู้กระทำความผิด ดำเนินการสอบสวนผู้ต้องสงสัยและพยานบุคคล และรวบรวมพยานหลักฐานเพื่อนำไปสู่การดำเนินคดีในชั้นศาล

ข้อควรระวัง ประเด็นทางกฎหมาย และจริยธรรม

แม้ว่าเทคโนโลยีจะเข้ามาช่วยให้การพิสูจน์อัตลักษณ์มีความแม่นยำสูง แต่ยังคงมีความท้าทายและข้อควรระวังที่ต้องพิจารณา ได้แก่ ความผิดพลาดของเทคโนโลยี ซึ่งต้องมีการตรวจสอบความถูกต้องของผลการตรวจอย่างรอบคอบ และปัญหาการปนเปื้อนของหลักฐาน ซึ่งอาจทำให้ผลการตรวจคลาดเคลื่อนได้ จึงต้องมีการเก็บรักษาหลักฐานอย่างถูกวิธี

ในทางกฎหมายและจริยธรรม การเก็บรวบรวมข้อมูลชีวภาพต้องคำนึงถึงประเด็นด้านสิทธิส่วนบุคคล และข้อมูลส่วนบุคคลต้องได้รับการปกป้องและรักษาความลับ ต้องมีกฎหมายและระเบียบที่เกี่ยวข้องที่ควบคุมการใช้เทคโนโลยีการพิสูจน์อัตลักษณ์อย่างเหมาะสม การดำเนินการทุกขั้นตอนต้องเป็นไปตามกฎหมายและระเบียบที่เกี่ยวข้อง และต้องมีการบันทึกข้อมูลและขั้นตอนการดำเนินงานอย่างเป็นระบบและชัดเจนเพื่อให้สามารถตรวจสอบได้ การสร้างแหล่งข้อมูลที่ถูกต้อง ชัดเจน และเป็นธรรมในคดีอาญาเป็นสิ่งสำคัญยิ่ง โดยแหล่งข้อมูลต้องมีความเป็นกลาง ปราศจากอคติ มีความถูกต้องตามความเป็นจริงและได้รับการตรวจสอบอย่างละเอียด และต้องมีความโปร่งใสที่สามารถตรวจสอบได้

เปรียบเทียบและแนวโน้มในอนาคต

การพิสูจน์ตัวตนในคดีอาญาได้มีการเปลี่ยนแปลงไปอย่างมากตามยุคสมัย ในยุคเก่า พยานบุคคลเป็นหลักฐานสำคัญที่สุด แต่มีความเสี่ยงที่จะเกิดความผิดพลาดจากความทรงจำที่ไม่แม่นยำหรือการให้การเท็จ ขณะที่ยุคใหม่เน้นการตรวจพิสูจน์ทางนิติวิทยาศาสตร์ที่แม่นยำสูง เช่น DNA และลายนิ้วมือด้วยระบบอัตโนมัติ (AFIS) รวมถึงการใช้หลักฐานทางดิจิทัลจากกล้องวงจรปิด โทรศัพท์มือถือ และสื่อสังคมออนไลน์ สำหรับแนวโน้มในอนาคต นั้น เทคโนโลยีชีวภาพจะมีความรวดเร็วและแม่นยำยิ่งขึ้น รวมถึงการใช้เทคโนโลยี

การจดจำใบหน้าและม่านตา การใช้ข้อมูลชีวภาพอื่น ๆ เช่น เสียงเดิน หรือกลิ่นเฉพาะบุคคล นอกจากนี้ ปัญญาประดิษฐ์ (AI) จะถูกนำมาใช้ในการวิเคราะห์ข้อมูลจำนวนมากเพื่อระบุตัวบุคคล วิเคราะห์หลักฐานทางดิจิทัล และจำลองเหตุการณ์เพื่อคาดการณ์พฤติกรรมของบุคคล ขณะที่ บล็อกเชน (Blockchain) จะเข้ามามีบทบาทในการเก็บรักษาหลักฐานทางดิจิทัลอย่างปลอดภัยและตรวจสอบได้ และใช้ในการตรวจสอบความถูกต้องของข้อมูล

สรุป

การพิสูจน์ตัวตนในคดีอาญาเป็นกระบวนการที่ซับซ้อนและมีความสำคัญอย่างยิ่งต่อกระบวนการยุติธรรม การพัฒนาเทคโนโลยีทำให้การพิสูจน์ตัวตนมีความแม่นยำและรวดเร็วมากยิ่งขึ้น แต่ก็ต้องคำนึงถึงประเด็นด้านสิทธิส่วนบุคคลและจริยธรรมในการใช้เทคโนโลยีด้วย การใช้เทคโนโลยีที่ทันสมัยและการปฏิบัติตามหลักการทางกฎหมายและจริยธรรมจะช่วยให้การพิสูจน์ตัวตนเป็นไปอย่างถูกต้องและเป็นธรรม เพื่อให้การสืบสวนสอบสวนเป็นไปอย่างมีประสิทธิภาพและนำไปสู่การจับกุมผู้กระทำความผิดได้อย่างถูกต้อง จึงควรมีการพัฒนาบุคลากรด้านนิติวิทยาศาสตร์และดิจิทัลฟอเรนซิกส์ให้เพียงพอ การปรับปรุงกฎหมายและระเบียบที่เกี่ยวข้องกับการพิสูจน์ตัวตนให้ทันสมัยและสอดคล้องกับเทคโนโลยี และการสร้างความร่วมมือระหว่างหน่วยงานที่เกี่ยวข้อง เช่น ตำรวจ อัยการ ศาล และหน่วยงานนิติวิทยาศาสตร์ เพื่อให้การสืบสวนสอบสวนเป็นไปอย่างมีประสิทธิภาพ

ข้อคิดเห็นและข้อเสนอแนะ

การพิสูจน์ตัวตนในคดีอาญาเป็นกระบวนการที่ซับซ้อนและมีความสำคัญอย่างยิ่งต่อกระบวนการยุติธรรม การพัฒนาเทคโนโลยีต้องควบคู่ไปกับการคำนึงถึงประเด็นด้านสิทธิส่วนบุคคลและจริยธรรม ความสำคัญของเทคโนโลยีและสิทธิส่วนบุคคล

เทคโนโลยีมีบทบาทสำคัญในการเพิ่มประสิทธิภาพของการสืบสวนสอบสวนและนำไปสู่การจับกุมผู้กระทำความผิดได้อย่างถูกต้อง

การใช้เทคโนโลยีต้องมีการตรวจสอบความถูกต้องเพื่อป้องกันการละเมิดสิทธิมนุษยชน และต้องมีการถ่วงดุลการใช้เทคโนโลยีเพื่อป้องกันการละเมิดสิทธิมนุษยชน

ข้อเสนอแนะเพื่อการพัฒนากระบวนการยุติธรรม

การพัฒนาบุคลากร เจ้าหน้าที่ที่เกี่ยวข้องกับการพิสูจน์ตัวตนต้องได้รับการฝึกอบรมอย่างสม่ำเสมอ เพื่อให้มีความรู้ความสามารถในการใช้เทคโนโลยีและวิเคราะห์หลักฐาน โดยเฉพาะด้านนิติวิทยาศาสตร์และดิจิทัลฟอเรนซิกส์

การพัฒนากฎหมายและระเบียบ ต้องมีการปรับปรุงกฎหมายและระเบียบที่เกี่ยวข้องกับการพิสูจน์ตัวตนให้ทันสมัยและสอดคล้องกับเทคโนโลยีที่เปลี่ยนแปลงไป

การสร้างความร่วมมือ ต้องมีการสร้างความร่วมมือระหว่างหน่วยงานที่เกี่ยวข้อง (เช่น ตำรวจ อัยการ ศาล และหน่วยงานนิติวิทยาศาสตร์) เพื่อให้การสืบสวนสอบสวนเป็นไปอย่างมีประสิทธิภาพ

การสร้างความตระหนัก ต้องมีการสร้างความตระหนักให้กับประชาชนเกี่ยวกับความสำคัญของการพิสูจน์ตัวตน สิทธิส่วนบุคคล และผลกระทบที่อาจเกิดจากการใช้เทคโนโลยี

เอกสารอ้างอิง

- กรมวิทยาศาสตร์การแพทย์. (2560). คู่มือการตรวจพิสูจน์ทางนิติวิทยาศาสตร์. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์ชุมนุมสหกรณ์การเกษตรแห่งประเทศไทย.
- สำนักงานกิจการยุติธรรม. (2562). แนวทางการปฏิบัติงานนิติวิทยาศาสตร์. กรุงเทพฯ: สำนักงานกิจการยุติธรรม.
- Butler, J. M. (2012). Advanced topics in forensic DNA analysis Methodology. Academic Press.
- Huck, M. M. (2015). Forensic science. Academic Press.
- Roberts, B., & Vignaux, G. A. (2016). Interpreting evidence Evaluating forensic science in the courtroom. John Wiley & Sons.
- Saferstein, R. (2015). Criminalistics An introduction to forensic science. Pearson.

หิริ-โอตตปปะในฐานะกลไกกำกับปัญญามนุษย์ต่อการใช้เทคโนโลยีอัจฉริยะ

HIRI-OTTAPPA AS A MORAL MECHANISM REGULATING HUMAN WISDOM IN THE USE OF
INTELLIGENT TECHNOLOGY

พระไพศาล จันทธมโม (วงศ์ภูงา), พระมหาวิฑูรย์ สิทธิเมธี (บังสันเทียะ)

สมควร นียมวงศ์, กาญจนพงศ์ สุวรรณ และ วัชรมน จันรอง

Phra Paisan Candadhammo (Wongpunga), Phramaha Withun sitthimethi (Bangsanthia)

Somkuan Niyomwong, Kanchanapong Suwan and Watcharamon Chanrong

วิทยาลัยสงฆ์ชัยภูมิ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

Chaiyaphum Buddhist college, Mahachulalongkornrajavidyalaya University

E-mail: srinuantemple2018@gmail.com 0653434452

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาวิเคราะห์แนวคิดเรื่อง หิริ-โอตตปปะ ในพระพุทธศาสนา และนำเสนอในฐานะ กลไกกำกับปัญญามนุษย์ ต่อการใช้เทคโนโลยีอัจฉริยะในสังคมร่วมสมัย ท่ามกลางบริบทที่เทคโนโลยี โดยเฉพาะปัญญาประดิษฐ์และระบบอัจฉริยะ ได้เข้ามามีบทบาทต่อการคิด การตัดสินใจ และการดำเนินชีวิตของมนุษย์อย่างกว้างขวาง แต่ขณะเดียวกันกลับก่อให้เกิดความท้าทายด้านจริยธรรม ความรับผิดชอบ และการใช้ปัญญาอย่างเหมาะสม

บทความนี้เป็นบทความเชิงแนวคิด โดยอาศัยการศึกษาวิเคราะห์เอกสารทางพระพุทธศาสนา และเอกสารวิชาการด้านจริยธรรมเทคโนโลยี เพื่อนำมาสังเคราะห์กรอบคิดใหม่ที่อธิบายว่า หิริ-โอตตปปะในฐานะความละอายและความเกรงกลัวต่อบาป สามารถทำหน้าที่เป็นกลไกภายในในการกำกับการใช้ปัญญาของมนุษย์ให้ดำเนินไปอย่างมีคุณธรรม มิใช่เพียงอาศัยกฎระเบียบหรือการควบคุมจากภายนอกเท่านั้น

ผลการวิเคราะห์ชี้ให้เห็นว่า หิริ-โอตตปปะมีศักยภาพในการเสริมสร้างความรับผิดชอบทางปัญญา ช่วยให้มนุษย์ตระหนักถึงผลกระทบของการใช้เทคโนโลยีอัจฉริยะต่อบุคคลและสังคม อันนำไปสู่การใช้เทคโนโลยีอย่างรอบคอบ มีจริยธรรม และสอดคล้องกับคุณค่าความเป็นมนุษย์ บทความนี้จึงเสนอให้บูรณาการหลักหิริ-โอตตปปะเป็นฐานคิดทางจริยธรรมสำหรับการใช้เทคโนโลยีอัจฉริยะในสังคมปัจจุบันและอนาคต

คำสำคัญ: จริยธรรมทางพระพุทธศาสนา, เทคโนโลยีอัจฉริยะ, ปัญญาประดิษฐ์, ปัญญามนุษย์, หิริ-โอตตปปะ

Abstract

This academic article aims to examine and analyze the concept of Hiri-Ottappa in Buddhism and to propose it as a moral mechanism regulating human wisdom in the use of intelligent technology in contemporary society. In the present era, intelligent technologies, particularly artificial intelligence and automated systems, play a significant role in human thinking, decision-making, and everyday life. However, their rapid advancement also raises serious ethical challenges concerning responsibility, moral judgment, and the proper use of human wisdom.

This study adopts a conceptual approach, drawing upon Buddhist scriptures and academic literature on technology ethics to synthesize a new analytical framework. The article argues that Hiri-Ottappa, understood as moral shame and moral fear, functions as an internal regulatory mechanism that guides human wisdom toward ethical awareness and responsible decision-making, rather than relying solely on external controls such as laws, regulations, or technological safeguards.

The analysis demonstrates that Hiri-Ottappa has strong potential to enhance moral responsibility and ethical reflection in human engagement with intelligent technology. It encourages individuals to recognize the consequences of technological use on both individuals and society, thereby fostering prudent, ethical, and human-centered applications of intelligent systems. The article concludes by proposing the integration of Hiri-Ottappa as a foundational Buddhist ethical framework for guiding the use of intelligent technology in present and future contexts.

Keywords: Buddhist Ethics, Intelligent Technology, Human Wisdom, Artificial Intelligence, Hiri-Ottappa

บทนำ

ในปัจจุบัน เทคโนโลยีอัจฉริยะ โดยเฉพาะปัญญาประดิษฐ์และระบบอัตโนมัติ ได้เข้ามามีบทบาทสำคัญต่อการดำเนินชีวิตของมนุษย์ในแทบทุกมิติ ไม่ว่าจะเป็นด้านการสื่อสาร การศึกษา เศรษฐกิจ การแพทย์ ตลอดจนการตัดสินใจในระดับปัจเจกและระดับสังคม เทคโนโลยีเหล่านี้มิได้เป็นเพียงเครื่องมือสนับสนุนการทำงานของมนุษย์เท่านั้น หากแต่เริ่มมีอิทธิพลต่อกระบวนการคิด การตัดสินใจ และการใช้ปัญญาของมนุษย์อย่างลึกซึ้ง ส่งผลให้เกิดคำถามสำคัญเกี่ยวกับขอบเขตของความรับผิดชอบทางจริยธรรมและการกำกับการใช้เทคโนโลยีอย่างเหมาะสม แม้ในระดับสากลจะมีการพัฒนาแนวคิดด้านจริยธรรมเทคโนโลยี กฎหมาย และนโยบายสาธารณะเพื่อควบคุมการใช้เทคโนโลยีอัจฉริยะ แต่กลไกเหล่านี้ส่วนใหญ่ยังคงเป็นการควบคุมจาก

ภายนอก ซึ่งอาจไม่เพียงพอในการกำกับพฤติกรรมการใช้เทคโนโลยีของมนุษย์ในสถานการณ์ที่ซับซ้อนและเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว ดังนั้น การพัฒนากลไกทางคุณธรรมภายในที่สามารถกำกับการใช้ปัญญาของมนุษย์ จึงเป็นประเด็นที่มีความสำคัญอย่างยิ่งในสังคมร่วมสมัย

พระพุทธศาสนาได้นำเสนอหลักธรรมว่าด้วย หิริ-โอตตปปะ ซึ่งหมายถึงความละอายต่อบาปและความเกรงกลัวต่อผลแห่งความชั่ว อันถือเป็นรากฐานสำคัญของคุณธรรมและจริยธรรมในการดำเนินชีวิต หลักธรรมดังกล่าวมิได้ทำหน้าที่เป็นเพียงข้อห้ามเชิงศีลธรรม หากแต่เป็นกลไกภายในที่กำกับการคิด การตัดสินใจ และการใช้ปัญญาของมนุษย์ให้ดำเนินไปอย่างมีความรับผิดชอบและสอดคล้องกับคุณค่าความเป็นมนุษย์ อย่างไรก็ตาม การนำหลักหิริ-โอตตปปะมาวิเคราะห์ในบริบทของการใช้เทคโนโลยีอัจฉริยะยังปรากฏอยู่ในงานวิชาการไม่มากนัก โดยเฉพาะในเชิงการสังเคราะห์เป็นกรอบแนวคิดทางจริยธรรมร่วมสมัย

บทความวิชาการนี้จึงมีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาวิเคราะห์แนวคิดเรื่องหิริ-โอตตปปะในพระพุทธศาสนา และนำเสนอในฐานะ กลไกกำกับปัญญามนุษย์ต่อการใช้เทคโนโลยีอัจฉริยะ โดยมุ่งเน้นการอธิบายบทบาทของหลักธรรมดังกล่าวในการเสริมสร้างความรับผิดชอบทางปัญญาและจริยธรรมของมนุษย์ มากกว่าการพึ่งพาการควบคุมจากกฎหมายหรือเทคโนโลยีเพียงอย่างเดียว ในเชิงโครงสร้าง บทความนี้ประกอบด้วยเนื้อหาหลักสามส่วน ได้แก่ ส่วนแรกนำเสนอแนวคิดพื้นฐานเกี่ยวกับเทคโนโลยีอัจฉริยะ ปัญญามนุษย์ และหลักหิริ-โอตตปปะในพระพุทธศาสนา ส่วนที่สองเป็นการวิเคราะห์และสังเคราะห์บทบาทของหิริ-โอตตปปะในฐานะกลไกกำกับปัญญามนุษย์ต่อการใช้เทคโนโลยีอัจฉริยะ และส่วนที่สามนำเสนอความคิดเห็นและข้อเสนอเชิงวิชาการของผู้เขียนเพื่อเป็นแนวทางในการบูรณาการหลักธรรมดังกล่าวสู่กรอบจริยธรรมเทคโนโลยีในสังคมร่วมสมัย

พื้นฐานแนวคิดเกี่ยวกับเทคโนโลยีอัจฉริยะ ปัญญามนุษย์ และหลักหิริ-โอตตปปะ

การทำความเข้าใจบทบาทของหิริ-โอตตปปะในฐานะกลไกกำกับปัญญามนุษย์ต่อการใช้เทคโนโลยีอัจฉริยะ จำเป็นต้องเริ่มจากการอธิบายแนวคิดพื้นฐานที่เกี่ยวข้อง ได้แก่ แนวคิดเรื่องเทคโนโลยีอัจฉริยะ แนวคิดที่ว่าด้วยปัญญามนุษย์ และความหมายของหลักหิริ-โอตตปปะในพระพุทธศาสนา เพื่อเป็นกรอบความรู้ร่วมกันสำหรับการวิเคราะห์ในลำดับต่อไป

เทคโนโลยีอัจฉริยะและความท้าทายด้านจริยธรรมร่วมสมัย

เทคโนโลยีอัจฉริยะหมายถึงเทคโนโลยีที่สามารถประมวลผลข้อมูล เรียนรู้จากประสบการณ์ และสนับสนุนหรือทดแทนการตัดสินใจของมนุษย์ในระดับต่าง ๆ เช่น ปัญญาประดิษฐ์ การเรียนรู้ของเครื่อง และระบบอัตโนมัติ ซึ่งมีบทบาทเพิ่มขึ้นอย่างต่อเนื่องในภาคส่วนต่าง ๆ ของสังคม (Russell & Norvig, 2021; Floridi et al., 2018) การขยายบทบาทของเทคโนโลยีอัจฉริยะก่อให้เกิดความท้าทายด้านจริยธรรมหลายประการ อาทิ ความรับผิดชอบต่อผลลัพธ์ของการตัดสินใจ ความโปร่งใส ความเป็นธรรม และผลกระทบต่อศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ (Floridi & Cowls, 2019) ประเด็นเหล่านี้สะท้อนให้เห็นว่า เทคโนโลยีมิได้เป็นกลางทางคุณค่า หากแต่เชื่อมโยงอย่างลึกซึ้งกับการใช้ปัญญาและการตัดสินใจเชิงจริยธรรมของมนุษย์

ปัญญามนุษย์กับการตัดสินใจเชิงคุณธรรม

ในมุมมองของพระพุทธศาสนา ปัญญามีได้หมายถึงเพียงความรู้เชิงทฤษฎีหรือความสามารถในการคิดเชิงเหตุผล หากแต่เป็นความรู้แจ้งที่เกิดจากการพิจารณาเหตุและผลอย่างรอบคอบ และนำไปสู่การดำเนินชีวิตอย่างถูกต้องเหมาะสม (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2555) ปัญญามนุษย์จึงมีมิติทางจริยธรรมควบคู่กับมิติทางความรู้ กล่าวคือ การใช้ปัญญาที่แท้จริงต้องสัมพันธ์กับความรับผิดชอบต่อผลกระทบของการกระทำ เมื่อพิจารณาในบริบทของเทคโนโลยีอัจฉริยะ การตัดสินใจของมนุษย์ยังคงเป็นหัวใจสำคัญ แม้จะอาศัยระบบอัตโนมัติเป็นเครื่องมือสนับสนุนก็ตาม (Moor, 2006)

หลักทิริ-โอดตปปะในพระพุทธศาสนา

ทิริ-โอดตปปะเป็นหลักธรรมสำคัญในพระพุทธศาสนา โดยปรากฏในพระไตรปิฎกว่าเป็น “โลกปาธธรรม” หรือธรรมที่ทำหน้าที่คุ้มครองโลกและสังคม ทิริหมายถึงความละเอียดต่อความชั่ว ส่วนโอดตปปะหมายถึงความเกรงกลัวต่อผลแห่งการกระทำที่เป็นอกุศล (พระไตรปิฎก เล่ม 11 ข้อ 247) นักปราชญ์พุทธศาสนาได้อธิบายว่า ทิริ-โอดตปปะเป็นกลไกทางจริยธรรมภายในที่ช่วยกำกับการคิดและการตัดสินใจของมนุษย์ โดยไม่ต้องอาศัยการบังคับจากภายนอก (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2560) หลักธรรมดังกล่าวจึงมีบทบาทสำคัญในการหล่อหลอมปัญญามนุษย์ให้ดำเนินไปอย่างมีคุณธรรมและความรับผิดชอบจากการอธิบายแนวคิดพื้นฐานข้างต้น จะเห็นได้ว่า เทคโนโลยีอัจฉริยะ ปัญญามนุษย์ และหลักทิริ-โอดตปปะมีความเชื่อมโยงกันอย่างมีนัยสำคัญ การทำความเข้าใจแนวคิดเหล่านี้จึงเป็นฐานสำคัญสำหรับการวิเคราะห์บทบาทของทิริ-โอดตปปะในฐานะกลไกกำกับปัญญามนุษย์ต่อการใช้เทคโนโลยีอัจฉริยะในส่วนถัดไป

การวิเคราะห์และสังเคราะห์บทบาท “ทิริ-โอดตปปะ” ในฐานะกลไกกำกับปัญญามนุษย์ต่อการใช้เทคโนโลยีอัจฉริยะ

ข้อจำกัดของการกำกับจากภายนอก: เมื่อกฎหมายและหลักจริยธรรมไม่เพียงพอ

ในระดับสากล มีความพยายามกำหนดหลักจริยธรรมและกรอบนโยบายสำหรับปัญญาประดิษฐ์ เช่น ความโปร่งใส ความเป็นธรรม การไม่ก่ออันตราย และความรับผิดชอบ (Floridi & Cowls, 2019; Jobin, Ienca, & Vayena, 2019) อย่างไรก็ตาม การกำกับ “จากภายนอก” มีข้อจำกัดสำคัญอย่างน้อยสามประการ ประการแรก **ความซับซ้อนของระบบอัจฉริยะ** ทำให้การระบุผู้รับผิดชอบต่อผลลัพธ์ทำได้ยาก โดยเฉพาะเมื่อการตัดสินใจเกิดจากการประมวลผลจำนวนมากและมีผู้เกี่ยวข้องหลายฝ่าย (Moor, 2006) ปัญหานี้นำไปสู่ช่องว่างด้านความรับผิดชอบ (responsibility gap) ซึ่งทำให้การกำกับเชิงกฎหมายและนโยบาย “ตามไม่ทัน” ความจริงในทางปฏิบัติ ประการที่สอง แม้จะมีหลักจริยธรรมและกฎระเบียบ แต่การตัดสินใจของมนุษย์ในสถานการณ์จริงมักเผชิญแรงกดดันด้านเวลา อำนาจ ความสับสน และผลประโยชน์ ส่งผลให้ผู้ใช้งานบางส่วนเลือก “ทำตามระบบ” มากกว่าพิจารณาอย่างรอบคอบ กล่าวอีกนัยหนึ่ง เทคโนโลยีอัจฉริยะอาจทำให้มนุษย์เกิดแนวโน้มเชื่อการตัดสินใจของระบบมากเกินไป (automation bias) ซึ่งเป็นข้อค้นพบสำคัญในงานวิจัยด้านมนุษย์กับระบบอัตโนมัติ (Mosier & Skitka, 1996; Parasuraman & Riley, 1997) ประการที่สาม การกำกับจากภายนอกมักเน้น “มาตรการ” แต่ไม่แตะ “แรงขับภายใน” ของมนุษย์ ทั้งที่ปัญหาจริยธรรมจำนวนมาก

มากมิได้เกิดจากการขาดกฎ หากเกิดจากการขาดคุณธรรมที่ทำหน้าที่กำกับกับการคิดและการตัดสินใจในระดับบุคคลและองค์กร ดังนั้น บทความนี้จึงเสนอว่า การใช้เทคโนโลยีอัจฉริยะควรมี **กลไกกำกับภายใน** ที่ทำงานร่วมกับมาตรการภายนอก มิใช่พึ่งพาสภาพภายนอกเพียงอย่างเดียว (Friedman, Kahn, & Borning, 2006)

การสังเคราะห์กรอบคิด: “ทริ-โอดตัมปะ” ในฐานะกลไกกำกับปัญญามนุษย์

ตามนัยแห่งพระพุทธศาสนา ทริ-โอดตัมปะถูกจัดเป็น “โลกपालธรรม” คือธรรมที่คุ้มครองโลก เพราะทำหน้าที่เป็นเครื่องยับยั้งการกระทำที่เป็นโทษทั้งต่อตนเองและผู้อื่น (พระไตรปิฎก เล่ม 11 ข้อ 247) เมื่อนำมาพิจารณาในเชิงกลไก (mechanism) สามารถอธิบายได้ว่าเป็น “ระบบกำกับตนเองทางคุณธรรม” ที่เชื่อมการรู้คิด (cognition) เข้ากับการตัดสินใจ (decision) และความรับผิดชอบ (responsibility) ในเชิงวิเคราะห์ ทริ ทำหน้าที่คล้าย “แรงยับยั้งเชิงคุณค่า” ที่เกิดจากการประเมินตนเองทางศีลธรรม กล่าวคือ เมื่อบุคคลตระหนักว่าการกระทำหนึ่งไม่เหมาะสม ย่อมเกิดความละอายและไม่อยากทำ ขณะที่ **โอดตัมปะ** ทำหน้าที่คล้าย “แรงยับยั้งเชิงผลกระทบ” คือการคำนึงถึงผลเสียหรือวิบากของการกระทำ จึงไม่กล้าทำสิ่งที่ผิด (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต), 2560) จุดสำคัญคือ ทั้งสองประการมิใช่เพียงอารมณ์ แต่เป็น “พลังทางคุณธรรม” ที่กำกับการใช้ปัญญาให้ดำเนินไปอย่างรับผิดชอบ เมื่อเชื่อมกับบริบทเทคโนโลยีอัจฉริยะ หลักทริ-โอดตัมปะช่วยให้มนุษย์ไม่ “ผลักระความรับผิดชอบ” ไปที่ระบบหรือองค์กร ซึ่งสอดคล้องกับข้อถกเถียงในจริยธรรมเทคโนโลยีที่ชี้ว่า การออกแบบระบบอาจทำให้เกิดการลดทอนความรับผิดชอบของมนุษย์ หากผู้ใช้มองว่า “ระบบเป็นผู้ตัดสินใจแทน” (Moor, 2006; Mittelstadt, Allo, Taddeo, Wachter, & Floridi, 2016)

โต้แย้งเชิงวิชาการ: เทคโนโลยีไม่ใช่ปัญหา แต่ “การขาดกลไกกำกับปัญญา” คือปัญหา

ข้อโต้แย้งหลักของบทความนี้คือ ปัญหาเชิงจริยธรรมจากเทคโนโลยีอัจฉริยะมิได้เกิดจากเทคโนโลยีล้วน ๆ หากเกิดจากการใช้ปัญญาที่ขาดการกำกับด้วยคุณธรรม หากมนุษย์ใช้ระบบอัจฉริยะเพื่อเพิ่มประสิทธิภาพ แต่ไม่ใส่ใจผลกระทบต่อผู้อื่น ก็อาจเกิดความไม่เป็นธรรม การละเมิดสิทธิ หรือการทำร้ายโดยไม่ตั้งใจได้ ทั้งที่ผู้ใช้ไม่ได้มี “เจตนาร้าย” โดยตรง งานด้านจิตวิทยาศีลธรรมสะท้อนว่า มนุษย์สามารถ “ตัดขาดความรับผิดชอบทางศีลธรรม” ได้เมื่อมีเงื่อนไขช่วยให้รู้สึกว่าการกระทำไม่ใช่ผู้กระทำโดยตรง เช่น การอ้างคำสั่งระบบ หรือเครื่องมือ (Bandura, 1999) ในบริบทเทคโนโลยีอัจฉริยะ เงื่อนไขดังกล่าวเกิดได้ง่าย เพราะระบบถูกมองว่ามีความเชี่ยวชาญสูงและเป็น “ผู้คำนวณคำตอบ” ส่งผลให้ผู้ใช้อลดการไตร่ตรองเชิงคุณธรรม และเพิ่มการพึ่งพาระบบ (Mosier & Skitka, 1996; Parasuraman & Riley, 1997)

ดังนั้น หลักทริ-โอดตัมปะจึงถูกเสนอให้เป็น “สะพานเชื่อม” ระหว่างความสามารถในการคิดกับความรับผิดชอบต่อคุณธรรม กล่าวคือ เมื่อผู้ใช้ตระหนักว่า การใช้เทคโนโลยีอาจก่อผลเสียต่อบุคคลและสังคม (โอดตัมปะ) และเห็นว่าการกระทำเช่นนั้นไม่สมควรต่อคุณค่าความเป็นมนุษย์ (ทริ) ผู้ใช้จะกลับมาใช้ปัญญาอย่างรอบคอบ ตรวจสอบเหตุผล ตั้งคำถามต่อผลลัพธ์ และรับผิดชอบต่อการตัดสินใจของตนเองมากขึ้น ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิดจริยธรรมเทคโนโลยีที่เรียกร้อง “human accountability” และการออกแบบที่คำนึงคุณค่า (Friedman et al., 2006; Floridi & Cowls, 2019)

สังเคราะห์เป็นข้อเสนอเชิงกรอบ: “วงจรรำกับปัญญาด้วยทรี-โอดตัปปะ”

เพื่อให้หลักธรรมมีความเป็นรูปธรรมต่อการใช้จริง บทความนี้สังเคราะห์เป็นกรอบเชิงกระบวนการ 4 ชั้น (แนวคิด) ดังนี้

- ตระหนักรู้บริบทและผลกระทบ: ผู้ใช้ประเมินว่าเทคโนโลยีอัจฉริยะส่งผลต่อใคร อย่างไร (โอดตัปปะ)
- ประเมินความเหมาะสมเชิงคุณค่า: พิจารณาว่าการใช้เทคโนโลยีสอดคล้องกับคุณค่าความเป็นมนุษย์หรือไม่ (ทรี)
- ตรวจสอบเหตุผล/ผลลัพธ์ของระบบ: ลดการเชื่อมระบบแบบอัตโนมัติ และเพิ่มการใช้วิจารณญาณ (Mosier & Skitka, 1996)
- รับผิดชอบต่อการตัดสินใจ: ยืนยันว่ามนุษย์เป็นผู้รับผิดชอบ ไม่ผลักให้ระบบเป็น “ผู้กระทำ” (Moor, 2006) กรอบดังกล่าวมีคุณค่าเชิงวิชาการ เพราะทำให้หลักทรี-โอดตัปปะถูกอธิบายในรูป “กลไกกำกับ” ที่สอดคล้องกับทฤษฎีจริยธรรมเทคโนโลยีร่วมสมัย และพร้อมต่อยอดสู่ข้อเสนอเชิงนโยบาย การศึกษา หรือแนวปฏิบัติในองค์กรได้

ความคิดเห็นและข้อเสนอเชิงวิชาการของผู้เขียนต่อการกำกับปัญญามนุษย์ในการใช้เทคโนโลยีอัจฉริยะ

จากการวิเคราะห์ในส่วนก่อนหน้า ผู้เขียนเห็นว่า ปัญหาทางจริยธรรมที่เกิดจากการใช้เทคโนโลยีอัจฉริยะมิได้เกิดจากความก้าวหน้าทางเทคโนโลยีโดยตรง หากแต่เกิดจาก การขาดกลไกกำกับการใช้ปัญญาของมนุษย์ในระดับภายใน การมุ่งพัฒนากฎหมาย นโยบาย หรือแนวปฏิบัติจากภายนอกเพียงอย่างเดียว แม้จะมีความจำเป็น แต่ยังไม่เพียงพอในการรับมือกับบริบทการตัดสินใจที่ซับซ้อน รวดเร็ว และเต็มไปด้วยแรงกดดันในโลกเทคโนโลยีร่วมสมัย (Floridi & Cowls, 2019) ผู้เขียนจึงเสนอว่า หลัก ทรี-โอดตัปปะ ควรถูกนำมาพัฒนาเป็น “ฐานจริยธรรมภายใน” สำหรับการใช้เทคโนโลยีอัจฉริยะ โดยไม่มองหลักธรรมดังกล่าวในฐานะคำสอนเชิงศีลธรรมแบบนามธรรมเท่านั้น หากแต่ในฐานะ กลไกกำกับปัญญามนุษย์ ที่สามารถทำงานร่วมกับกรอบจริยธรรมและนโยบายสมัยใหม่ได้อย่างสอดคล้อง

ข้อเสนอเชิงแนวคิด: การบูรณาการทรี-โอดตัปปะสู่กรอบจริยธรรมเทคโนโลยี

ในเชิงแนวคิด ผู้เขียนเสนอให้บูรณาการหลักทรี-โอดตัปปะเข้ากับการพัฒนาจริยธรรมเทคโนโลยีในสามระดับ ได้แก่ ระดับบุคคล ระดับองค์กร และระดับสังคม ในระดับบุคคล ทรี-โอดตัปปะสามารถทำหน้าที่เป็นฐานการกำกับตนเอง ช่วยให้ผู้ใช้เทคโนโลยีตระหนักถึงความเหมาะสมของการกระทำและผลกระทบที่อาจเกิดขึ้นต่อผู้อื่นก่อนตัดสินใจใช้งานระบบอัจฉริยะ ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิดความรับผิดชอบต่อส่วนบุคคลในจริยธรรมเทคโนโลยีร่วมสมัย (Moor, 2006) ในระดับองค์กร หลักทรี-โอดตัปปะสามารถนำไปประยุกต์เป็นกรอบวัฒนธรรมองค์กรที่ส่งเสริมการใช้เทคโนโลยีอย่างมีความรับผิดชอบต่อสังคม โดยเน้นการปลูกฝังคุณธรรมควบคู่กับการพัฒนาทักษะทางเทคโนโลยี แนวทางดังกล่าวสอดคล้องกับแนวคิดการออกแบบที่คำนึงถึงคุณค่า (value-sensitive design) ซึ่งชี้ให้เห็นว่าคุณค่าทางศีลธรรมควรถูกบูรณาการตั้งแต่ระดับการออกแบบและการใช้งาน

ระบบ (Friedman, Kahn, & Borning, 2006) ในระดับสังคม ผู้เขียนเห็นว่า การส่งเสริมกลไกกำกับภายในตามหลักทริ-โอตตปปะ จะช่วยเสริมพลังให้กับมาตรการทางกฎหมายและนโยบายสาธารณะ ทำให้การกำกับเทคโนโลยีอัจฉริยะไม่เป็นเพียงการควบคุมเชิงบังคับ แต่เป็นการสร้างสำนึกรับผิดชอบร่วมกันของผู้ใช้เทคโนโลยีในฐานะสมาชิกของสังคม

ข้อเสนอเชิงการศึกษาและการพัฒนาทรัพยากรมนุษย์

ผู้เขียนเสนอว่า หลักทริ-โอตตปปะควรถูกบูรณาการเข้าสู่กระบวนการเรียนรู้ด้านเทคโนโลยีและนวัตกรรม โดยเฉพาะในการผลิตบุคลากรที่เกี่ยวข้องกับการพัฒนาและการใช้เทคโนโลยีอัจฉริยะ การศึกษาไม่ควรมุ่งเน้นเพียงทักษะทางเทคนิคหรือความสามารถในการใช้ระบบเท่านั้น หากแต่ควรส่งเสริมการตระหนักรู้ด้านจริยธรรมและผลกระทบทางสังคมของเทคโนโลยีควบคู่กันไป แนวคิดนี้สอดคล้องกับงานวิชาการด้านจริยธรรมปัญญาประดิษฐ์ที่เสนอให้พัฒนาความสามารถด้านการไตร่ตรองเชิงศีลธรรม (moral reflection) ของผู้ใช้และผู้พัฒนาเทคโนโลยี เพื่อป้องกันการพึ่งพาระบบอัตโนมัติโดยขาดการพิจารณาอย่างรอบคอบ (Mittelstadt et al., 2016; Jobin et al., 2019) ในบริบทนี้ ทริ-โอตตปปะสามารถทำหน้าที่เป็นรากฐานทางคุณธรรมที่ช่วยหล่อหลอมปัญญามนุษย์ให้เท่าทันและรับผิดชอบต่อการใช้เทคโนโลยี

ข้อเสนอเพื่อการวิจัยและการประยุกต์ในอนาคต

ในเชิงการวิจัย ผู้เขียนเห็นว่ายังมีพื้นที่สำหรับการศึกษาต่อยอดเกี่ยวกับบทบาทของทริ-โอตตปปะในการกำกับการใช้เทคโนโลยีอัจฉริยะ ทั้งในเชิงแนวคิดและเชิงประจักษ์ เช่น การศึกษาเชิงคุณภาพเกี่ยวกับการรับรู้ความรับผิดชอบต่อผู้ใช้เทคโนโลยี หรือการวิจัยเชิงเปรียบเทียบระหว่างกรอบจริยธรรมทางพุทธศาสนากับกรอบจริยธรรมตะวันตก นอกจากนี้ ยังสามารถต่อยอดไปสู่การพัฒนาแนวปฏิบัติหรือเครื่องมือเชิงนโยบายที่บูรณาการหลักคุณธรรมภายในเข้ากับการกำกับเทคโนโลยีอัจฉริยะอย่างเป็นระบบ โดยสรุป ผู้เขียนเห็นว่า การนำหลักทริ-โอตตปปะมาประยุกต์ใช้ในบริบทเทคโนโลยีอัจฉริยะ มิใช่เป็นการย้อนกลับไปสู่จริยธรรมแบบดั้งเดิม หากแต่เป็นการนำภูมิปัญญาทางพระพุทธศาสนา มาเสริมสร้างกรอบจริยธรรมร่วมสมัยให้มีความลึกซึ้ง มั่นคง และยั่งยืนมากยิ่งขึ้น

สรุป

บทความวิชาการนี้ได้นำเสนอการวิเคราะห์และสังเคราะห์แนวคิดเรื่อง ทริ-โอตตปปะ ในพระพุทธศาสนา โดยเสนอให้มองหลักธรรมดังกล่าวในฐานะ กลไกกำกับปัญญามนุษย์ต่อการใช้เทคโนโลยีอัจฉริยะ ท่ามกลางบริบทสังคมร่วมสมัยที่เทคโนโลยี โดยเฉพาะปัญญาประดิษฐ์และระบบอัตโนมัติ เข้ามามีบทบาทต่อกระบวนการคิดและการตัดสินใจของมนุษย์อย่างลึกซึ้ง บทความได้ชี้ให้เห็นว่า แม้การพัฒนาเทคโนโลยีจะก่อให้เกิดประโยชน์ในหลายมิติ แต่ก็สร้างความท้าทายด้านจริยธรรมและความรับผิดชอบต่อที่อาจแก้ไขได้ด้วยกลไกการกำกับจากภายนอกเพียงอย่างเดียว

ผลการวิเคราะห์สะท้อนว่า หลักทริ-โอตตปปะสามารถทำหน้าที่เป็นฐานคุณธรรมภายในที่ช่วยกำกับการใช้ปัญญาของมนุษย์ให้ดำเนินไปอย่างรอบคอบ มีความรับผิดชอบต่อ และสอดคล้องกับคุณค่าความเป็นมนุษย์ ทริช่วยยับยั้งการกระทำที่ไม่เหมาะสมในเชิงคุณค่า ขณะที่โอตตปปะช่วยให้มนุษย์ตระหนักถึง

ผลกระทบของการใช้เทคโนโลยีต่อบุคคลและสังคม เมื่อหลักธรรมทั้งสองประการทำงานร่วมกัน จึงเอื้อต่อการใช้เทคโนโลยีอัจฉริยะอย่างมีจริยธรรม มากกว่าการพึ่งพาระบบหรือการผลักความรับผิดชอบไปยังเทคโนโลยี

ในเชิงการนำไปใช้ บทความนี้เสนอว่า หลักทิริ-โอดตปปะสามารถนำไปบูรณาการในสามระดับสำคัญ ได้แก่ ระดับบุคคลในการกำกับการตัดสินใจของผู้ใช้เทคโนโลยี ระดับองค์กรในการสร้างวัฒนธรรมความรับผิดชอบต่อการพัฒนาและการใช้ระบบอัจฉริยะ และระดับสังคมในการเสริมพลังให้กับนโยบายและกรอบจริยธรรมด้านเทคโนโลยี การบูรณาการดังกล่าวจะช่วยให้การกำกับเทคโนโลยีอัจฉริยะมีความลึกซึ้งและยั่งยืนมากยิ่งขึ้น

ในขณะเดียวกัน บทความนี้ยังเปิดประเด็นคำถามเพื่อการศึกษาต่อไปว่า หลักทิริ-โอดตปปะจะสามารถแปลงไปสู่รูปแบบการเรียนรู้ การกำหนดนโยบาย หรือแนวปฏิบัติที่เป็นรูปธรรมในบริบทเทคโนโลยีที่เปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วได้อย่างไร และจะสามารถเชื่อมโยงกับกรอบจริยธรรมเทคโนโลยีร่วมสมัยในระดับสากลได้ในลักษณะใด คำถามเหล่านี้สะท้อนจุดยืนของผู้เขียนว่า การนำภูมิปัญญาทางพระพุทธศาสนามาใช้ในโลกเทคโนโลยี มิใช่เป็นการย้อนกลับสู่จริยธรรมแบบดั้งเดิม หากแต่เป็นการต่อยอดองค์ความรู้ให้สอดคล้องกับความท้าทายใหม่ของมนุษยชาติในอนาคต

องค์ความรู้ใหม่

1. การตีความทิริ-โอดตปปะในฐานะ “กลไกกำกับปัญญามนุษย์” : ขยายกรอบความเข้าใจของทิริ-โอดตปปะจากหลักธรรมเชิงศีลธรรมทั่วไป ไปสู่การเป็นกลไกภายในที่ทำหน้าที่กำกับกระบวนการคิด การตัดสินใจ และความรับผิดชอบต่อมนุษย์ในการใช้เทคโนโลยีอัจฉริยะ

2. การเชื่อมพุทธจริยธรรมกับจริยธรรมเทคโนโลยีร่วมสมัยอย่างเป็นระบบ : นำเสนอกรอบบูรณาการที่เชื่อมหลักธรรมทางพระพุทธศาสนากับแนวคิดจริยธรรมเทคโนโลยีและ AI Ethics สมัยใหม่ โดยชี้ให้เห็นว่าทิริ-โอดตปปะสามารถเติมเต็มข้อจำกัดของการกำกับจากกฎหมายและนโยบายภายนอกได้

3. การเสนอกรอบแนวคิด “การกำกับจากภายใน” ต่อการใช้เทคโนโลยีอัจฉริยะ : ปัญหาจริยธรรมจากเทคโนโลยีมิได้เกิดจากเทคโนโลยีโดยตรง แต่เกิดจากการใช้ปัญญาที่ขาดการกำกับด้วยคุณธรรมภายใน ซึ่งเป็นมุมมองที่แตกต่างจากงานจำนวนมากที่มุ่งเน้นการควบคุมเชิงเทคนิคหรือเชิงกฎหมาย

4. การสังเคราะห์แนวทางประยุกต์ทิริ-โอดตปปะในสามระดับ : นำเสนอแนวทางเชิงระบบในการประยุกต์ใช้หลักทิริ-โอดตปปะในระดับบุคคล องค์กร และสังคม อันเป็นการเปิดพื้นที่ใหม่สำหรับการพัฒนาแนวปฏิบัติด้านการศึกษา นโยบาย และวัฒนธรรมการใช้เทคโนโลยีอย่างมีความรับผิดชอบ

5. การเปิดประเด็นวิจัยใหม่ด้านพุทธจริยศาสตร์กับเทคโนโลยีอัจฉริยะ : คำถามและทิศทางการศึกษาต่อยอดเกี่ยวกับบทบาทของคุณธรรมภายในในการกำกับเทคโนโลยี ซึ่งสามารถนำไปสู่การวิจัยเชิงลึกทั้งเชิงแนวคิดและเชิงประจักษ์ในอนาคต

เอกสารอ้างอิง

- พระไตรปิฎก. (ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย). 11/247.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2555). พุทธธรรม. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2560). พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- Bandura, A. (1999). Moral disengagement in the perpetration of inhumanities. *Personality and Social Psychology Review*, 3(3), 193–209.
- Floridi, L., & Cowls, J. (2019). A unified framework of five principles for AI in society. *Harvard Data Science Review*, 1(1), 1–15.
- Floridi, L., Cowls, J., Beltrametti, M., Chatila, R., Chazerand, P., Dignum, V., ... Vayena, E. (2018). AI4People—An ethical framework for a good AI society. *Minds and Machines*, 28(4), 689–707.
- Friedman, B., Kahn, P. H., Jr., & Borning, A. (2006). Value sensitive design and information systems. In P. Zhang & D. Galletta (Eds.), *Human–computer interaction and management information systems: Foundations* (pp. 348–372). Armonk, NY: M.E. Sharpe.
- Jobin, A., Ienca, M., & Vayena, E. (2019). The global landscape of AI ethics guidelines. *Nature Machine Intelligence*, 1(9), 389–399.
- Mittelstadt, B. D., Allo, P., Taddeo, M., Wachter, S., & Floridi, L. (2016). The ethics of algorithms: Mapping the debate. *Big Data & Society*, 3(2), 1–21.
- Moor, J. H. (2006). The nature, importance, and difficulty of machine ethics. *IEEE Intelligent Systems*, 21(4), 18–21.
- Mosier, K. L., & Skitka, L. J. (1996). Human decision makers and automated decision aids: Made for each other? In R. Parasuraman & M. Mouloua (Eds.), *Automation and human performance: Theory and applications* (pp. 201–220). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Parasuraman, R., & Riley, V. (1997). Humans and automation: Use, misuse, disuse, abuse. *Human Factors*, 39(2), 230–253.
- Russell, S., & Norvig, P. (2021). *Artificial intelligence: A modern approach* (4th ed.). Harlow, England: Pearson.

สังฆวัตถุ 4 กับการบริหารการศึกษาในยุคดิจิทัล

FOUR SANGAHAVATTHU AND EDUCATIONAL ADMINISTRATION IN THE DIGITAL ERA

หยาดฝน ไกรเทพ

Yardfon Kraithap

คณะศึกษาศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย วิทยาเขตศรีธรรมาสโศกราช

Faculty of Education, Mahamakut Buddhist University, Srethammasokkarat Campus.

e-mail : yardfon.kra@student.mbu.ac.th

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาการประยุกต์ใช้หลักสังฆวัตถุ 4 ในการบริหารการศึกษาในยุคดิจิทัล โดยวิเคราะห์ความเชื่อมโยงระหว่างหลักธรรมทางพระพุทธศาสนากับการจัดการศึกษาที่เทคโนโลยีมีบทบาทสำคัญ ใช้วิธีการรวบรวมข้อมูลจากคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนา เอกสารวิชาการ และงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง ผลการศึกษาพบว่า ทาน ปิยวาจา อตถจริยา และสมานัตตตา สามารถนำมาประยุกต์ใช้เพื่อสร้างวัฒนธรรมองค์กรที่เอื้อต่อการทำงานร่วมกัน ส่งเสริมการบริหารทรัพยากรดิจิทัลอย่างเท่าเทียม กำหนดมาตรฐานจริยธรรมการใช้เทคโนโลยี และเสริมสร้างความสัมพันธ์เชิงบวกในสภาพแวดล้อมออนไลน์ ซึ่งนำไปสู่การพัฒนาการศึกษาที่มีประสิทธิภาพและยั่งยืน

คำสำคัญ: การบริหารการศึกษายุคดิจิทัล, การประยุกต์หลักธรรม, สังฆวัตถุ 4

Abstract

This article examines the application of the Four Principles of Sangahavatthu in educational administration in the digital era, focusing on the relationship between Buddhist principles and technology-driven educational management. Using a documentary research approach based on Buddhist scriptures, academic literature, and related studies, the findings indicate that dana, piyavaca, atthacariya, and samanattata can be applied to promote a collaborative organizational culture, equitable digital resource management, ethical technology use, and positive online relationships, thereby contributing to effective and sustainable educational administration.

Keywords: Educational Administration in the Digital Era, Application of Buddhist Principles, Four Sangahavatthu

บทนำ

การเปลี่ยนแปลงทางเทคโนโลยีดิจิทัลในศตวรรษที่ 21 ได้ส่งผลกระทบอย่างลึกซึ้งต่อระบบการศึกษา โดยเฉพาะด้านการบริหารการศึกษา ซึ่งครอบคลุมตั้งแต่การกำหนดนโยบาย การจัดการทรัพยากร การสื่อสารภายในองค์กร ตลอดจนการพัฒนาความสัมพันธ์ระหว่างผู้บริหาร ครู นักเรียน และผู้มีส่วนได้ส่วนเสีย เทคโนโลยีดิจิทัลจึงได้กลายเป็นกลไกสำคัญในการเพิ่มประสิทธิภาพและความคล่องตัวของการบริหารสถานศึกษา (Fullan, 2013) (Bush, 2020) การบริหารการศึกษาในยุคดิจิทัลที่มุ่งเน้นประสิทธิภาพ ความรวดเร็ว และผลสัมฤทธิ์เชิงปริมาณเป็นหลัก อาจก่อให้เกิดปัญหาด้านคุณธรรม จริยธรรม ความเหลื่อมล้ำในการเข้าถึงทรัพยากร และความอ่อนแอของความสัมพันธ์เชิงมนุษยภายในองค์กรการศึกษา (UNESCO, 2021) พระพุทธศาสนาในฐานะระบบความคิดเชิงปรัชญาที่มุ่งพัฒนามนุษย์อย่างสมดุลทั้งด้านปัญญา คุณธรรม และการอยู่ร่วมกันในสังคม หนึ่งในหลักธรรมที่มีบทบาทสำคัญต่อการสร้างความสามัคคีและการอยู่ร่วมกันอย่างเกื้อกูล คือ สังคหวัตถุ 4 ซึ่งเป็นหลักธรรมเพื่อการสงเคราะห์และยึดเหนี่ยวหมู่คณะให้ดำรงอยู่อย่างมั่นคง (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต, 2559) (พระเทพเวที, 2554) หลักธรรมดังกล่าวไม่ได้จำกัดการประยุกต์ใช้เฉพาะในบริบทของชุมชนสงฆ์เท่านั้น แต่สามารถขยายความหมายสู่การบริหารองค์กรสมัยใหม่ รวมถึงองค์กรทางการศึกษาได้อย่างมีนัยสำคัญ (สุภาพ วาดเขียน, 2562) แม้พระพุทธศาสนาจะมีหลักธรรมหลายประการที่สามารถนำมาประยุกต์ใช้ในการพัฒนามนุษย์และสังคมได้ อย่างไรก็ตาม หลักธรรมจำนวนมากมุ่งเน้นการพัฒนาปัจเจกบุคคลในมิติภายใน เช่น การฝึกจิต การขัดเกลาจิตใจ หรือการบรรลุเป้าหมายทางจิตวิญญาณ ซึ่งอาจยังไม่ตอบโจทย์การบริหารจัดการองค์กรที่มีความซับซ้อนและต้องอาศัยปฏิสัมพันธ์ระหว่างบุคคลในบริบทของยุคดิจิทัล หลักสังคหวัตถุ 4 มีลักษณะเด่นแตกต่างจากหลักธรรมอื่น เนื่องจากเป็นหลักธรรมเชิงสังคมและเชิงปฏิบัติที่มุ่งสร้างความสัมพันธ์ ความร่วมมือ และความยึดเหนี่ยวของหมู่คณะโดยตรง ดังนั้น การเลือกใช้สังคหวัตถุ 4 จึงไม่ได้เป็นการปฏิเสธคุณค่าของหลักธรรมข้ออื่น หากแต่เป็นการเลือกหลักธรรมที่มีความเหมาะสมเชิงหน้าที่และเชิงบริบทมากที่สุดต่อการบริหารการศึกษาในยุคดิจิทัล ทั้งในด้านประสิทธิภาพ ความสัมพันธ์เชิงมนุษย และความยั่งยืนขององค์กรการศึกษา

บทความวิชาการนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาการประยุกต์ใช้หลักสังคหวัตถุ 4 ในการบริหารการศึกษาในยุคดิจิทัล โดยมุ่งเน้นให้เห็นถึงความเชื่อมโยงระหว่างคุณธรรมทางพระพุทธศาสนากับการจัดการศึกษาในบริบทเทคโนโลยีสมัยใหม่ เพื่อส่งเสริมประสิทธิภาพ ความสามัคคี และความยั่งยืนขององค์กรการศึกษา รวมทั้งเป็นแนวทางสำหรับผู้บริหาร ครู และบุคลากรทางการศึกษาในการพัฒนาระบบการทำงานที่ผสมผสานคุณธรรมกับนวัตกรรมได้อย่างเหมาะสม

ความหมายของการบริหารการศึกษา

ราชบัณฑิตยสถาน (2551) ให้ความหมายของ “การบริหารการศึกษา” ว่า “การปฏิบัติตามหน้าที่และตามกระบวนการของการจัดการศึกษาของบุคคลหรือคณะบุคคลโดยปฏิบัติงานร่วมกับบุคคลหรือโดยผ่านบุคคลอื่น และอาศัยทรัพยากรบริหารอย่างอื่นประกอบ เพื่อให้เป็นไปตามนโยบายและบรรลุเป้าหมายที่กำหนด” พนัส หัสสรังสี (2556: 25) กล่าวว่าการบริหารการศึกษา คือ กระบวนการวางแผน จัดโครงสร้าง อำนาจการ และควบคุมกิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับการจัดการศึกษา เพื่อพัฒนาเด็ก เยาวชน และบุคคลทั่วไปให้มีความรู้ ทักษะ ทศนคติ ค่านิยม และคุณธรรมที่เหมาะสม สามารถดำรงชีวิตในสังคมได้อย่างมีประสิทธิภาพ และคุณภาพ อาศัยความร่วมมือจากบุคลากรและหน่วยงานที่เกี่ยวข้อง ทั้งในระดับนโยบายและระดับปฏิบัติ เพื่อบรรลุเป้าหมายทางการศึกษาอย่างเป็นระบบ โดย สุชาติ สุภาพ (2563: 30) กล่าวอีกนัยหนึ่งว่าการบริหาร

การศึกษาเป็นทั้งศาสตร์และศิลป์ ที่ผสมผสานหลักการบริหารจัดการเข้ากับความเข้าใจในธรรมชาติของมนุษย์ เพื่อออกแบบและขับเคลื่อนระบบการเรียนรู้ให้มีคุณภาพและประสิทธิภาพสูงสุด อีกทั้งยังปลูกฝังความคิดสร้างสรรค์และความรับผิดชอบในตัวผู้เรียนให้เติบโตไปอย่างสมดุล

สรุปได้ว่า การบริหารการศึกษา คือ กระบวนการวางแผน จัดองค์กร บริหารทรัพยากร และประสานความร่วมมือของบุคคลหลายฝ่าย เพื่อพัฒนาผู้เรียนและคุณภาพการศึกษาให้บรรลุตามเป้าหมายที่กำหนด โดยคำนึงถึงประสิทธิภาพ ความเสมอภาค และคุณธรรมในการจัดการ ทั้งในระดับนโยบายและการปฏิบัติ

ขอบข่ายงานบริหารการศึกษา

ตามกฎกระทรวง กำหนดหลักเกณฑ์และวิธีการกระจายอำนาจการบริหารและการจัดการศึกษา พ.ศ. 2550 อาศัยอำนาจตามความในมาตรา 5 และมาตรา 39 วรรคสอง แห่งพระราชบัญญัติการศึกษาแห่งชาติ พ.ศ. 2542 ซึ่งแก้ไขเพิ่มเติมโดยพระราชบัญญัติการศึกษาแห่งชาติ (ฉบับที่ 2) พ.ศ. 2545 รัฐมนตรีว่าการกระทรวงศึกษาธิการออกกฎกระทรวงไว้ ว่าการบริหารการศึกษาในระบบการศึกษามีการจัดโครงสร้างภาระงานภายในสถานศึกษาเป็น 4 ฝ่ายหลัก ได้แก่ งานบริหารงานวิชาการ งานบริหารงานบุคคล งานบริหารงบประมาณ และงานบริหารทั่วไป โดยเป็นการกระจายอำนาจและจัดสรรบทบาทหน้าที่เพื่อการบริหารสถานศึกษาอย่างมีระบบและเป็นมาตรฐานซึ่งประกอบด้วย

1. ด้านการบริหารงานวิชาการ มีภาระหน้าที่ 17 ประการ คือ การพัฒนาหรือการดำเนินการเกี่ยวกับการให้ความเห็นการพัฒนาสาระหลักสูตรท้องถิ่น การวางแผนงานด้านวิชาการ การจัดการเรียนการสอนในสถานศึกษา การพัฒนาหลักสูตรของสถานศึกษา การพัฒนากระบวนการเรียนรู้ การวัดผล ประเมินผล และดำเนินการเทียบโอนผลการเรียน การวิจัยเพื่อพัฒนาคุณภาพการศึกษาในสถานศึกษา การพัฒนาและส่งเสริมให้มีแหล่งเรียนรู้ การนิเทศการศึกษา การแนะแนว การพัฒนาระบบประกันคุณภาพภายในและมาตรฐานการศึกษา การส่งเสริมชุมชนให้มีความเข้มแข็งทางวิชาการ การประสานความร่วมมือในการพัฒนาวิชาการกับสถานศึกษาและองค์กรอื่น การส่งเสริมและสนับสนุนงานวิชาการแก่บุคคล ครอบครัวยุทธศาสตร์ หน่วยงานสถานประกอบการ และสถาบันอื่นที่จัดการศึกษา การจัดทำระเบียบและแนวปฏิบัติเกี่ยวกับงานด้านวิชาการของสถานศึกษา การคัดเลือกหนังสือ แบบเรียนเพื่อใช้ในสถานศึกษา และการพัฒนาและใช้สื่อเทคโนโลยีเพื่อการศึกษา

2. ด้านการบริหารงานงบประมาณ มีภาระหน้าที่ 22 ประการคือ การจัดทำแผนงบประมาณและคำขอตั้งงบประมาณเพื่อเสนอต่อปลัดกระทรวงศึกษาธิการ หรือ เลขาธิการคณะกรรมการการศึกษาขั้นพื้นฐาน แล้วแต่กรณี การจัดทำแผนปฏิบัติการใช้จ่ายเงินตามที่ได้รับจัดสรรงบประมาณจากสำนักงานคณะกรรมการ การศึกษาขั้นพื้นฐานโดยตรง การอนุมัติการใช้จ่ายงบประมาณที่ได้รับจัดสรร การขอโอนและการขอเปลี่ยนแปลงงบประมาณ การรายงานผลการเบิกจ่ายงบประมาณ การตรวจสอบติดตามและรายงานการใช้งบประมาณ การตรวจสอบติดตามและรายงานการใช้จ่ายผลผลิตจากงบประมาณ การระดมทรัพยากรและการลงทุนเพื่อการศึกษา การปฏิบัติงานอื่นใดตามที่ได้รับมอบหมายเกี่ยวกับกองทุนเพื่อการศึกษา การบริหารจัดการทรัพยากรเพื่อการศึกษา การวางแผนพัสดุ การกำหนดรูปแบบรายการ หรือคุณลักษณะเฉพาะของครุภัณฑ์ หรือสิ่งก่อสร้างที่ใช้เงินงบประมาณเพื่อเสนอต่อปลัดกระทรวงศึกษาธิการหรือเลขาธิการคณะกรรมการการศึกษาขั้นพื้นฐานแล้วแต่กรณี การพัฒนาระบบข้อมูลและสารสนเทศเพื่อการจัดทำและจัดหาพัสดุ การจัดหาพัสดุ การควบคุมดูแล บำรุงรักษาและจำหน่ายพัสดุ การจัดหาผลประโยชน์จากทรัพย์สิน การเบิกเงินจากคลัง การรับเงิน การเก็บรักษาเงิน และการจ่ายเงิน การนำเงินส่งคลัง การจัดทำบัญชีการเงิน การจัดทำรายงานทางการเงินและงบการเงิน การจัดทำหรือจัดหาแบบพิมพ์บัญชี ทะเบียน และรายงาน

3. ด้านการบริหารงานบุคคล มีภาระหน้าที่ 20 ประการประกอบด้วย การวางแผนอัตรากำลัง การจัดสรรอัตรากำลังข้าราชการครูและบุคลากรทางการศึกษา การสรรหาและบรรจุแต่งตั้ง การเปลี่ยนตำแหน่งให้สูงขึ้น การย้ายข้าราชการครูและบุคลากรทางการศึกษา การดำเนินการเกี่ยวกับการเลื่อนขั้นเงินเดือน การลาทุกประเภท การประเมินผลการปฏิบัติงาน การดำเนินการทางวินัยและการลงโทษ การสั่งพักราชการและการสั่งให้ออกจากราชการไว้ก่อน การรายงานการดำเนินการทางวินัยและการลงโทษ การอุทธรณ์และการร้องทุกข์ การออกจากราชการ การจัดระบบและการจัดทำทะเบียนประวัติ การจัดทำบัญชีรายชื่อและความเห็นชอบเสนอขอพระราชทานเครื่องราชอิสริยาภรณ์ การส่งเสริมการประเมินวิทยฐานะข้าราชการครูและบุคลากรทางการศึกษา การส่งเสริมและยกย่องเชิดชูเกียรติ การส่งเสริมมาตรฐานวิชาชีพและจรรยาบรรณวิชาชีพ การส่งเสริมวินัย คุณธรรมและจริยธรรมสำหรับข้าราชการครูและบุคลากรทางการศึกษา การริเริ่มส่งเสริมการขอรับใบอนุญาต การพัฒนาข้าราชการครูและบุคลากรทางการศึกษา

4. ด้านการบริหารงานทั่วไป มีภาระหน้าที่ 22 ประการประกอบด้วย การพัฒนาระบบและเครือข่ายข้อมูลสารสนเทศ การประสานงานและพัฒนาเครือข่ายการศึกษา การวางแผนการบริหารงานการศึกษา งานวิจัยเพื่อพัฒนานโยบายและแผน การจัดระบบการบริหารและพัฒนาองค์กร การพัฒนามาตรฐานการปฏิบัติงาน งานเทคโนโลยีเพื่อการศึกษา การดำเนินงานธุรการ การดูแลอาคารสถานที่และสภาพแวดล้อม การจัดทำสำมะโนผู้เรียนการรับนักเรียน การเสนอความเห็นเกี่ยวกับเรื่องการจัดตั้ง ยุบ รวม หรือเลิกสถานศึกษา การประสานการจัดการศึกษาในระบบ นอกระบบและตามอัธยาศัยการระดมทรัพยากรเพื่อการศึกษา การทัศนศึกษา งานกิจการนักเรียน การประชาสัมพันธ์งานการศึกษา การส่งเสริม สนับสนุน และประสานการจัดการศึกษาของบุคคล ชุมชน องค์กร หน่วยงานและสถาบันสังคมอื่นที่จัดการศึกษา งานประสานราชการกับส่วนภูมิภาคและส่วนท้องถิ่น การรายงานผลการปฏิบัติงาน การจัดระบบการควบคุมภายในหน่วยงาน และแนวทางการจัดกิจกรรมเพื่อปรับเปลี่ยนพฤติกรรมในการลงโทษนักเรียน

การบริหารการศึกษาในยุคดิจิทัล

จารุ โสภาคะยัง และ สุกัญญา สุตารรัตน์ (2566: 30) ได้ให้ความหมายว่า การบริหารการศึกษาในยุคดิจิทัลคือการปรับใช้เทคโนโลยีดิจิทัลและนวัตกรรมในการบริหารจัดการสถานศึกษาแบบครบวงจร ตั้งแต่การเรียนการสอน การพัฒนาครู บุคลากร ไปจนถึงการบริหารองค์กร โดยมีเป้าหมายเพื่อเพิ่มประสิทธิภาพ ปรับปรุงการเข้าถึง และตอบโต้ต่อการเปลี่ยนแปลงในสภาพแวดล้อมทั้งภายในและภายนอกสถานศึกษา ทินกร เผ่ากันทะ และ กัลยารัตน์ เมธีวีรวงศ์ (2565: 2) กล่าวว่าหลักการบริหารสถานศึกษาในยุคดิจิทัล การบริหารสถานศึกษาในยุคดิจิทัลมีหลักการสำคัญคือการพัฒนาระบบบริหารจัดการสถานศึกษาเพื่อมุ่งเน้นยกระดับให้ผู้เรียน สามารถใช้เทคโนโลยีและการสื่อสารส่งเสริมให้ครูและบุคลากรทางการศึกษาในโรงเรียน ผู้เรียนผู้ปกครองและผู้ที่มีส่วนได้ส่วนเสีย สามารถเข้าถึงเทคโนโลยีข้อมูลข่าวสาร สื่อการเรียนรู้และบริการของสถานศึกษา ได้อย่างทั่วถึงและรวดเร็ว นอกจากนี้ สุกัญญา แซ่มซ้อย. (2562: 120) ได้ให้องค์ประกอบสำคัญของกระบวนการนำหลักการบริหารและเทคโนโลยีดิจิทัลมาประยุกต์ใช้เพื่อยกระดับคุณภาพและประสิทธิภาพของสถานศึกษา โดยมีองค์ประกอบสำคัญดังนี้ 1) การมีวิสัยทัศน์เชิงดิจิทัล ผู้บริหารต้องสามารถพัฒนาและประยุกต์ใช้เทคโนโลยีอย่างเหมาะสม รวมทั้งบูรณาการนวัตกรรมเพื่อขับเคลื่อนการเปลี่ยนแปลงในองค์กร และยกระดับความเป็นเลิศทางการศึกษา 2) การสร้างวัฒนธรรมการเรียนรู้ในโลกดิจิทัล ส่งเสริมให้บุคลากรและผู้เรียนใช้เทคโนโลยีดิจิทัลอย่างต่อเนื่อง จนเกิดเป็นวัฒนธรรมการเรียนรู้ที่สอดคล้องกับสภาพสังคมปัจจุบัน 3) การปฏิบัติอย่างมืออาชีพ จัดสภาพแวดล้อมและระบบนวัตกรรมการเรียนรู้ที่เอื้อต่อผู้เรียน พร้อมเสริมพลังให้ครูและบุคลากรใช้เทคโนโลยีดิจิทัลในการจัดการเรียนการสอนอย่างมีประสิทธิภาพ 4) การ

ปรับปรุงอย่างเป็นระบบ พัฒนาระบบการบริหารและภาวะผู้นำในยุคดิจิทัลอย่างต่อเนื่อง โดยใช้ข้อมูลและสารสนเทศเป็นเครื่องมือสำคัญในการตัดสินใจ เพื่อให้เกิดประสิทธิภาพและประสิทธิผลสูงสุด และ 5) การเป็นพลเมืองดิจิทัลที่มีคุณภาพ ผู้บริหารต้องทำหน้าที่เป็นแบบอย่างที่ดี สนับสนุนและปลูกฝังความตระหนักด้านจริยธรรม กฎหมาย สังคม และความรับผิดชอบต่อสังคมดิจิทัล เพื่อสร้างวัฒนธรรมการใช้เทคโนโลยีอย่างสร้างสรรค์และยั่งยืน

สรุปได้ว่า การบริหารการศึกษาในยุคดิจิทัล คือ การจัดการและพัฒนาการศึกษาโดยบูรณาการเทคโนโลยีสารสนเทศและการสื่อสารอย่างเป็นระบบมุ่งยกระดับคุณภาพการเรียนการสอน การบริหารจัดการ และการมีส่วนร่วมของทุกภาคส่วนให้ทันต่อการเปลี่ยนแปลงเน้นความยืดหยุ่น นวัตกรรม และการสร้างทักษะดิจิทัลที่ตอบสนองต่อสังคมแห่งอนาคต

สังคหวัตถุ 4

สังคหวัตถุ 4 คือ “ธรรมที่เป็นเครื่องยึดเหนี่ยวจิตใจและประสานหมู่ชนให้สามัคคี” หรือ “หลักเกื้อกูลกันในสังคม” อันเป็นแนวทางสร้างสัมพันธอันดีระหว่างบุคคลและหมู่ชน ประกอบด้วย 4 ประการ ได้แก่

1. ทาน (การให้/เอื้อเฟื้อเผื่อแผ่) การสละสิ่งของ เวลา ความรู้ หรือโอกาส เพื่อประโยชน์ของผู้อื่น จุดหมายคือปลูกฝังความไม่ยึดติด สร้างความไว้วางใจ และเปิดพื้นที่ให้เกิดความร่วมมือ เช่น การแบ่งปันทรัพยากร การช่วยเหลือเหลือ หรือการให้คำปรึกษา

2. ปิยวาจา (วาจาอันไพเราะ/ถ้อยคำเมตตา) การสื่อสารด้วยคำพูดที่สุภาพ จริงใจ ถูกกาลเทศะ และก่อประโยชน์ ช่วยสร้างบรรยากาศไว้วางใจ ลดความขัดแย้ง และจูงใจให้ผู้คนร่วมมืออย่างสมัครใจ

3. อตถจริยา (ประพฤติให้เกิดประโยชน์/การอุปการะเกื้อกูล) การลงมือทำสิ่งที่เป็นคุณแก่ผู้อื่น และส่วนรวม ไม่ใช่เพียง “พูดดี” แต่ “ทำจริง” เช่น ร่วมแก้ปัญหา สนับสนุนงานยาก ช่วยเหลือผู้ด้อยโอกาส หรือทำหน้าที่เป็นที่ปรึกษา/พี่เลี้ยง

4. สมานัตตตา (ความเสมอภาค/เอาใจเขามาใส่ใจเรา) การปฏิบัติต่อกันอย่างเท่าเทียม สุจริต และสม่ำเสมอ วางตน “ร่วมแรงร่วมใจ” ไม่ถือชนชั้นหรืออคติ ผู้นำแสดงตนเป็นแบบอย่าง ลงมือทำเคียงข้างผู้อื่น จึงเกิดพลังความร่วมมืออย่างแท้จริง

องค์ธรรมทั้งสี่นี้เมื่อทำควบกัน จะเกิด “พลังยึดเหนี่ยว” ที่ทำให้ชุมชนหรือองค์กรมั่นคงและ งามทาน, ปิยวาจา, อตถจริยา, สมานัตตตา พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2546)

การประยุกต์หลักสังคหวัตถุ 4 กับการบริหารการศึกษาในยุคดิจิทัล

การบริหารการศึกษาในยุคดิจิทัลมิได้หมายถึงเพียงการนำเทคโนโลยีสารสนเทศมาใช้ในการกระบวนการจัดการเรียนการสอน แต่ยังครอบคลุมถึงการสร้างความสัมพันธ์ ความร่วมมือ และบรรยากาศทางการศึกษาที่เอื้อต่อการพัฒนาผู้เรียนอย่างรอบด้าน หลักสังคหวัตถุ 4 ในพระพุทธศาสนาซึ่งประกอบด้วย ทาน, ปิยวาจา, อตถจริยา และสมานัตตตา เป็นหลักธรรมว่าด้วยการยึดเหนี่ยวจิตใจและเสริมสร้างความสามัคคีในหมู่ชน เมื่อผู้นำการศึกษาและบุคลากรสามารถนำหลักการนี้มาประยุกต์ใช้ร่วมกับเทคโนโลยีดิจิทัล ก็จะทำให้การบริหารมีทั้ง “หัวใจของมนุษย์” และ “พลังของเทคโนโลยี” ควบคู่กัน คือ

1. ทาน (การให้) กับการแบ่งปันทรัพยากรความรู้ดิจิทัล ในยุคดิจิทัล “การให้” ไม่จำกัดเพียงสิ่งของ แต่รวมถึงการให้โอกาส เข้าถึงข้อมูล ความรู้ และนวัตกรรมการเรียนรู้ เช่น ผู้บริหารจัดให้มีคลังสื่อการเรียนรู้ออนไลน์ (Digital Learning Repository) ที่ครูและนักเรียนสามารถเข้าถึงได้ทุกที่ทุกเวลา การแบ่งปัน

ซอฟต์แวร์หรือเครื่องมือดิจิทัลที่เป็นลิขสิทธิ์ของสถานศึกษาให้บุคลากรใช้ในการจัดการเรียนการสอนหรือการเปิดคอร์สเรียนออนไลน์ฟรีแก่ชุมชน สิ่งเหล่านี้สะท้อนการแบ่งปันที่ลดความเหลื่อมล้ำด้านการศึกษา

2. ปิยวาจา (วาจาไพเราะ) กับการสื่อสารเชิงสร้างสรรค์บนแพลตฟอร์มดิจิทัล การใช้ถ้อยคำสุภาพจริงใจ และสร้างแรงบันดาลใจ เป็นหัวใจของการสร้างความสัมพันธ์ที่ดีในองค์กรยุคดิจิทัล ผู้บริหารสามารถใช้เครื่องมือสื่อสารออนไลน์ เช่น แอปประชุม, โซเชียลมีเดียของโรงเรียน, หรือระบบ LMS ให้เป็นช่องทางที่สื่อสารเชิงบวก ลดความขัดแย้ง และส่งเสริมการมีส่วนร่วม เช่น การตอบคำถามหรือข้อร้องเรียนของผู้ปกครองผ่านโซเชียลมีเดียด้วยภาษาสุภาพและให้ข้อมูลที่ถูกต้อง การส่งข้อความชื่นชมครูและนักเรียนผ่านระบบประกาศออนไลน์

3. อุตถจริยา (การกระทำเพื่อประโยชน์ผู้อื่น) กับการสนับสนุนเชิงรุกในงานดิจิทัล การบริหารการศึกษาในยุคดิจิทัลต้องลงมือช่วยเหลืออย่างแท้จริง เช่น จัดอบรมการใช้เทคโนโลยีให้แก่ครูและบุคลากร สนับสนุนการพัฒนาทักษะดิจิทัล (Digital Literacy) แก่นักเรียน การสร้างคู่มือการใช้งานระบบสารสนเทศของโรงเรียนเพื่อช่วยให้บุคลากรทำงานได้ง่ายขึ้น และร่วมแก้ปัญหาเมื่อมีอุปสรรคทางเทคนิค การกระทำเช่นนี้ไม่เพียงช่วยให้การทำงานราบรื่น แต่ยังเสริมพลังให้บุคลากรรู้สึกว่ามีผู้สนับสนุน อยู่เคียงข้าง

4. สมานัตตตา (ความเสมอภาค) กับการสร้างวัฒนธรรมดิจิทัลที่ครอบคลุมทุกคน ผู้บริหารควรแสดงบทบาทผู้นำที่พร้อมทำงานเคียงบ่าเคียงไหล่กับบุคลากร เช่น การเข้าร่วมกิจกรรมอบรมเทคโนโลยีพร้อมครู การทดลองใช้เครื่องมือดิจิทัลใหม่ร่วมกับทีมงาน และเปิดโอกาสให้ทุกคนมีส่วนเสนอแนวคิด ในโครงการเทคโนโลยีของสถานศึกษา การแบ่งปันอุปกรณ์ดิจิทัลอย่างเท่าเทียม ไม่เลือกปฏิบัติระหว่างบุคลากร แนวทางนี้จะช่วยลดช่องว่างระหว่างผู้บริหาร ครู และนักเรียน สร้างวัฒนธรรมการเรียนรู้ร่วมกัน

สรุปผล

กล่าวสรุปได้ว่า การประยุกต์ใช้หลักสังคหวัตถุ 4 ในการบริหารการศึกษาในยุคดิจิทัล เป็นการบูรณาการ “คุณธรรม” เข้ากับ “นวัตกรรม” ทำให้การจัดการศึกษาไม่เพียงแต่ทันสมัย แต่ยังคงความเป็นมนุษย์และส่งเสริมความสามัคคี การนำหลักการเหล่านี้มาปฏิบัติอย่างต่อเนื่องจะช่วยให้สถานศึกษา มีความเข้มแข็ง ยืดหยุ่น และพร้อมเผชิญความท้าทายในโลกการศึกษาที่เปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว

องค์ความรู้ใหม่



แผนภูมิภาพที่ 1 องค์ความรู้หลักสังคหวัตถุ 4 กับการบริหารการศึกษาในยุคดิจิทัล

การนำเสนอหัวข้อที่ 4 ซึ่งเป็นหลักการสร้างความสามัคคีและความสัมพันธ์เชิงบวก มาประยุกต์ร่วมกับเครื่องมือดิจิทัล ทำให้การบริหารการศึกษามีทั้งประสิทธิภาพด้านเทคโนโลยีและคุณค่าทางจริยธรรม ซึ่งมีดีพวัตกรรมการเรียนรู้แบบบูรณาการในยุคดิจิทัลสามารถแปลงเป็นพฤติกรรมชัดเจน เช่น การแบ่งปันสื่อการเรียนรู้ออนไลน์ (ทวน) การใช้ถ้อยคำเชิงบวกบนแพลตฟอร์มดิจิทัล (ปิยวาจา) การลงมือช่วยเหลือด้านเทคนิค (อรรถจริยา) และการจัดสรรทรัพยากรเท่าเทียม (สมานัตตตา) ทั้งนี้การใช้เทคโนโลยียังช่วยเพิ่มความอบอุ่นทางความสัมพันธ์ ส่งเสริมความไว้วางใจ ความร่วมมือ และความผูกพันในชุมชนการศึกษาและแนวทางการบริหารที่ยั่งยืนโดยการผสมผสานคุณธรรมกับดิจิทัลสามารถเป็นแนวทางสู่การบริหารสถานศึกษาที่เน้นทั้งคุณภาพผลลัพธ์และคุณภาพความสัมพันธ์ ซึ่งช่วยลดความขัดแย้งและเพิ่มความพึงพอใจของผู้มีส่วนเกี่ยวข้องได้ในอนาคต ดังแผนภูมิภาพที่ 1

เอกสารอ้างอิง

- กระทรวงศึกษาธิการ. (2553). พระราชบัญญัติการศึกษาแห่งชาติ พ.ศ. 2542 แก้ไขเพิ่มเติม (ฉบับที่ 2) พ.ศ. 2545 และ (ฉบับที่ 3) พ.ศ. 2553. กรุงเทพมหานคร
- จารุ โสภาคะยัง และ สุกัญญา สุदारารัตน์ (2566). นวัตกรรมการบริหารการศึกษาในยุคดิจิทัลกับการพัฒนาอย่างยั่งยืน วารสารราชภัฏพระนครวิชาการ. [ออนไลน์]. แหล่งที่มา: https://so07.tci-thaijo.org/index.php/PNRU_ACA/article/view/1793/1965. {12 สิงหาคม 2568}
- ทินกร เผ่ากัณฑ์ และ กัลยาณี เมธีวีรวงศ์ (2565). แนวทางการบริหารสถานศึกษาในยุคดิจิทัล Administration Model of Digital Era. วารสารสมาคมพัฒนาศาสตร์วิชาการบริหารการศึกษาแห่งประเทศไทย. [ออนไลน์]. แหล่งที่มา: <https://so04.tci-thaijo.org/index.php/JAPDEAT/article/view/252246/177999>. {12 สิงหาคม 2568}
- พนัส หัสสรังสี. (2556). การบริหารการศึกษา: แนวคิด ทฤษฎี และการปฏิบัติ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยรามคำแหง.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2546). พจนานุกรมพุทธศาสตร์: ฉบับประมวลศัพท์. กรุงเทพฯ: มูลนิธิพุทธธรรม. รายการคำ “สังคหวัตถุ 4”. [ออนไลน์]. แหล่งที่มา: https://84000.org/tipitaka/dic/d_item.php?i=186 {12 สิงหาคม 2568}
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2559). พุทธธรรม (พิมพ์ครั้งที่ 35). กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ผลิธรรม.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2560). ธรรมะกับการทำงาน. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ผลิธรรม.
- พระเทพเวที (ประยุทธ์ ปยุตฺโต). (2554). พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- สุกัญญา แซ่มซ้อย. (2562, หน้า 120). การบริหารสถานศึกษาในยุคดิจิทัล. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สุชาติ สุภาพ. (2563). การบริหารและการจัดการศึกษา: ทฤษฎีและการประยุกต์ใช้. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สุภาพ วาดเขียน. (2562). การประยุกต์ใช้หลักพุทธธรรมในการบริหารสถานศึกษา. วารสารการบริหารการศึกษา, 13(2), 45–58.

- Bush, T. (2020). Theories of educational leadership and management (5th ed.). London, England: Sage Publications.
- Fullan, M. (2013). The new meaning of educational change (4th ed.). New York, NY: Teachers College Press.
- Northouse, P. G. (2021). Leadership: Theory and practice (8th ed.). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Selwyn, N. (2016). Education and technology: Key issues and debates. London, England: Bloomsbury Academic.
- UNESCO. (2021). Reimagining our futures together: A new social contract for education. Paris, France: UNESCO.

การเสริมสร้างความสุขด้วยวิปัสสนากรรมฐานในคนรุ่นใหม่ ณ ศูนย์ปฏิบัติธรรมวัดพระธาตุแช่แห้ง จังหวัดน่าน

FOSTERING HAPPINESS THROUGH VIPASSANA MEDITATION IN THE NEW GENERATION
AT THE WAT PHRA THAT CHAE HAENG MEDITATION CENTER, NAN PROVINCE

สุวารี รวบทองศรี และ พระครูสังฆรักษ์พิทยา ญาณธโร (ปิยวารกุล)
Suwaree Ruabthongsri and Phrakhru Sangharak Pitaya Nāṇadharo (Piyawarakul)
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตน่าน
Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Nan Campus
Corresponding author, e-mail: suwaree.jitta@gmail.com, Tel. 0658942454

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาการเสริมสร้างความสุขด้วยวิปัสสนากรรมฐานในคนรุ่นใหม่ ซึ่งเป็นศูนย์กลางทางจิตวิญญาณที่สำคัญแห่งหนึ่งของภาคเหนือ โดยใช้วิธีการวิเคราะห์เอกสาร (Documentary Analysis) และการวิเคราะห์เชิงสังเคราะห์ (Synthetic Analysis) จากหลักการทางพระพุทธศาสนา จิตวิทยาสมัยใหม่และกิจกรรมการเสริมสร้างความสุขด้วยวิปัสสนากรรมฐาน ณ ศูนย์ปฏิบัติธรรมวัดพระธาตุแช่แห้ง จังหวัดน่าน จากการศึกษาพบว่า การเสริมสร้างความสุขของคนรุ่นใหม่ผ่านวิปัสสนากรรมฐานประกอบด้วย 3 ขั้นตอนหลัก ได้แก่ 1) ขั้นเตรียมการและปรับพื้นฐาน (Foundational Adjustment) คือ การสร้างสภาวะที่เอื้อต่อการปฏิบัติผ่านการสมาทานศีล การเรียนรู้กฎระเบียบ และการตัดขาดจากสิ่งรบกวนภายนอก (Digital Detox) เพื่อปรับสมดุลกายและใจ 2) ขั้นลงมือปฏิบัติ (Intensive Practice) คือ การฝึกเจริญสติผ่านอานาปานสติ การเดินจงกรม และการนั่งสมาธิ เพื่อให้เกิดการเท่าทันความคิด อารมณ์ และสภาวะทางกายตามความเป็นจริง นำไปสู่การเกิดปัญญาเห็นไตรลักษณ์ และ 3) ขั้นสรุปและประยุกต์ใช้ (Practical Application) คือ การนำความเข้าใจที่ได้จากการปฏิบัติไปปรับใช้ในชีวิตประจำวัน เพื่อเผชิญกับความท้าทายและความเครียดในโลกสมัยใหม่ด้วยทัศนคติที่เปลี่ยนแปลงไป กระบวนการดังกล่าวช่วยให้คนรุ่นใหม่เปลี่ยนมุมมองต่อความสุข จากการพึ่งพิงปัจจัยภายนอกที่ไม่แน่นอน ไปสู่การสร้างความสุขจากความสงบภายใน (Inner Peace) ซึ่งเป็นความสุขที่ลึกซึ้งและยั่งยืนอย่างแท้จริง

คำสำคัญ: การเจริญสติ, คนรุ่นใหม่, ความสุข, วัดพระธาตุแช่แห้ง, วิปัสสนากรรมฐาน

Abstract

This academic article aims to study the enhancement of happiness through Vipassana meditation among the new generation, a major spiritual center in the North. The methodology employed is documentary analysis and synthetic analysis, drawing on Buddhist principles, modern psychology, and happiness-enhancing activities at Wat Phra That Chae Haeng Meditation Center in Nan Province. The study found that enhancing happiness among the new generation through Vipassana meditation consists of three main steps:

1) Foundational Adjustment, which involves creating an environment conducive to practice through observing precepts, learning rules, and disconnecting from external stimuli (Digital Detox) to balance the body and mind; 2) Intensive Practice, which involves practicing mindfulness through anapanasati, walking meditation, and sitting meditation to cultivate awareness of thoughts, emotions, and physical states, leading to the development of wisdom to see the three characteristics (Tilakkhana); and 3) Practical Application, which involves applying the understanding gained from the practice to daily life. To face the challenges and stresses of the modern world with a changed attitude, the process helps the new generation shift their perspective on happiness from relying on uncertain external factors to creating happiness from inner peace, which is truly deep and lasting happiness.

Keywords: Mindfulness, New Generation, Happiness, Wat Phra That Chae Haeng, Vipassana Meditation

บทนำ

สังคมปัจจุบันเป็นยุคแห่งความเปลี่ยนแปลงที่รวดเร็วและซับซ้อน คนรุ่นใหม่ (New Generation) ซึ่งเติบโตมาพร้อมกับเทคโนโลยีดิจิทัล ต้องเผชิญกับความท้าทายและแรงกดดันรอบด้าน ไม่ว่าจะเป็นการแข่งขันทางการศึกษาและการทำงาน ความคาดหวังจากสังคม และโดยเฉพาะอย่างยิ่งคือผลกระทบจากสื่อสังคมออนไลน์ที่สร้างวัฒนธรรมการเปรียบเทียบและความรู้สึกไม่พอใจในตนเองอยู่เสมอ (Social Comparison) (Leon Festinger, 1954) สภาวะเหล่านี้มักนำไปสู่ความเครียด วิตกกังวล ภาวะหมดไฟ (Burnout) และการแสวงหาความสุขจากวัตถุหรือสิ่งเร้าภายนอก ซึ่งเป็นความสุขที่ไม่จีรังยั่งยืน (สุวรรณา กล่อมเกลี้ยง, 2564)

ท่ามกลางความท้าทายดังกล่าว การแสวงหา “ความสุขที่แท้จริง” ซึ่งเกิดจากความสงบภายในจึงกลายเป็นทางเลือกที่คนรุ่นใหม่ให้ความสนใจมากขึ้น “วิปัสสนากรรมฐาน” ซึ่งเป็นแก่นคำสอนในพระพุทธศาสนา ว่าด้วยการเจริญปัญญาเพื่อเห็นแจ้งในสภาวะธรรมตามความเป็นจริง (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2559) จึงเป็นเครื่องมืออันทรงพลังที่สามารถตอบโจทยความต้องการนี้ได้ วิปัสสนาไม่ใช่การหลีกเลี่ยงจากปัญหา แต่คือการฝึกฝนจิตใจให้มีทักษะในการเผชิญหน้ากับความจริงของชีวิตด้วยสติและปัญญา

วัดพระธาตุแช่แห้ง พระอารามหลวง จังหวัดน่าน ในฐานะที่เป็นศูนย์รวมจิตใจและมีศูนย์ปฏิบัติการที่จัดอบรมวิปัสสนากรรมฐานอย่างต่อเนื่อง จึงเป็นพื้นที่ที่น่าสนใจในการศึกษาถึงกระบวนการที่ศูนย์ฯ ได้นำหลักการปฏิบัติมาปรับใช้เพื่อขัดเกลาและเสริมสร้างความสุขให้แก่คนรุ่นใหม่ (แหล่งข้อมูลวัดพระธาตุแช่แห้ง, 2565) บทความนี้จึงมุ่งวิเคราะห์กระบวนการเสริมสร้างความสุขด้วยวิปัสสนากรรมฐาน ณ สถานที่แห่งนี้ เพื่อถอดบทเรียนและนำเสนอองค์ความรู้ที่เป็นประโยชน์ต่อการพัฒนาสุขภาวะทางจิตของคนรุ่นใหม่ในบริบทสังคมร่วมสมัย

คนรุ่นใหม่กับนิยามความสุขที่เปลี่ยนไป

คนรุ่นใหม่ในปัจจุบันมีมุมมองต่อ “ความสุข” ที่แตกต่างจากคนรุ่นก่อน (สมชาย สดใจ, 2563) พวกเขาไม่ได้มองว่าความสำเร็จในชีวิตจะวัดได้จากความมั่งคั่งทางวัตถุเพียงอย่างเดียว แต่มองหาความสุขในมิติที่ลึกซึ้งกว่านั้น เช่น ความสมดุลระหว่างชีวิตและการทำงาน (Work-Life Balance): ให้ความสำคัญกับเวลาส่วนตัวและสุขภาพจิตใจ การมีประสบการณ์และความหมาย (Experience & Meaning): แสวงหาประสบการณ์ที่เติมเต็มชีวิตมากกว่าการครอบครองวัตถุ ความจริงแท้ (Authenticity) ต้องการเป็นตัวของตัวเองและได้รับการยอมรับในสิ่งที่ตนเป็นสุขภาพจิต (Mental Wellbeing) ตระหนักถึงความสำคัญของสุขภาพจิตและมองหาเครื่องมือในการจัดการความเครียด

อย่างไรก็ตาม ด้วยสภาวะแวดล้อมที่เต็มไปด้วยสิ่งเร้า ทำให้การเข้าถึงความสุขที่แท้จริงเป็นไปได้ยาก วิปัสสนากรรมฐานจึงเข้ามาเป็นทางเลือกในฐานะ “เทคโนโลยีทางจิต” (Mental Technology) (Kabat-Zinn, Jon, 2012) ที่ช่วยให้พวกเขาสามารถสำรวจและทำความเข้าใจโลกภายในของตนเองได้

หลักการของวิปัสสนากรรมฐาน: จากสมณะสู่ปัญญา

วิปัสสนากรรมฐาน มีเป้าหมายสูงสุดเพื่อการดับทุกข์โดยสิ้นเชิง ผ่านการเจริญปัญญา ให้เห็นแจ้งในไตรลักษณ์ คือ

อนิจจัง (Anicca): ความไม่เที่ยงแท้แน่นอน ทุกสิ่งมีการเกิดขึ้น ตั้งอยู่ และดับไป

ทุกขัง (Dukkha): ความเป็นทุกข์ สภาวะที่ทนได้ยาก

อนัตตา (Anatta): ความไม่ใช่ตัวตนที่แท้จริง ไม่สามารถบังคับบัญชาได้

การจะเข้าถึงปัญญาดังกล่าวได้นั้น จำเป็นต้องอาศัย สติ (Sati) คือความระลึกถึงสิ่งที่กำลังปรากฏในปัจจุบันขณะ และ สมาธิ (Samadhi) คือความตั้งมั่นของจิตเป็นพื้นฐานที่แข็งแรง

ขั้นตอนการเสริมสร้างความสุขของคนรุ่นใหม่ ณ ศูนย์ปฏิบัติธรรมวัดพระธาตุแช่แห้ง

จากหลักการข้างต้น ศูนย์ปฏิบัติธรรมวัดพระธาตุแช่แห้งได้ออกแบบกระบวนการที่เหมาะสมกับผู้ปฏิบัติ โดยเฉพาะคนรุ่นใหม่ซึ่งอาจยังไม่มีพื้นฐานมากนัก แบ่งออกเป็น 3 ขั้นตอนสำคัญ ดังนี้

ขั้นตอนที่ 1: การเตรียมการและปรับพื้นฐาน (Foundational Adjustment)

ขั้นตอนนี้เปรียบเสมือนการเตรียม “ภาชนะ” ให้พร้อมรับการปฏิบัติ เป็นการสร้างสภาวะที่เอื้ออำนวยทั้งทางกายและทางใจ (ไพศาล วิสาโล, 2562)

การสมาทานศีล: ผู้ปฏิบัติจะสมาทานศีล 5 หรือศีล 8 เพื่อเป็นกรอบในการควบคุมพฤติกรรมทางกายและวาจาให้สงบระงับ ซึ่งช่วยลดความกังวลและความฟุ้งซ่านของจิตใจ

Digital Detox: ภาวะเบี่ยงเบนที่สำคัญคือการงมใช้เครื่องมือสื่อสารทุกชนิด การตัดขาดจากโลกภายนอกและสื่อสังคมออนไลน์ชั่วคราวนี้ เป็นกุญแจสำคัญสำหรับคนรุ่นใหม่ ช่วยให้จิตใจได้พักจากสิ่งเร้า และหันกลับมาอยู่กับตัวเองได้อย่างแท้จริง

การปรุมนิเทศ: พระอาจารย์หรือวิปัสสนาจารย์จะให้ความรู้เบื้องต้นเกี่ยวกับเป้าหมายและวิธีการปฏิบัติ เพื่อสร้างความเข้าใจที่ถูกต้องและลดความคาดหวังที่อาจนำไปสู่ความกดดัน

ขั้นตอนที่ 2: การลงมือปฏิบัติ (Intensive Practice)

นี่คือหัวใจของกระบวนการ คือการฝึกฝนเพื่อพัฒนาสติและปัญญาโดยตรง

การกำหนดรู้ลมหายใจ (อานาปานสติ): เป็นการฝึกสติขั้นพื้นฐาน โดยการเฝ้าดูลมหายใจเข้า-ออกที่ปลายจมูก เพื่อสร้างสมาธิเบื้องต้นและดึงจิตกลับมาสู่ปัจจุบันขณะ (ม.ม.(ไทย), 12/27/182)

การเดินจงกรมและการนั่งสมาธิ: เป็นการปฏิบัติหลักสลับกันไป การเดินจงกรมช่วยสร้างสติกับอิริยาบถของร่างกาย (กายานุปัสสนา) ส่วนการนั่งสมาธิเป็นการเฝ้าดูสภาวะที่ปรากฏ ทั้งความรู้สึกทางกาย (เวทนา) และสภาวะทางจิต (จิต) ความคิด (ธรรม)

การเรียนรู้ที่จะ “เฝ้าดู”: คนรุ่นใหม่มักถูกสอนให้ “คิดวิเคราะห์” และ “ตัดสินใจ” แต่ในการปฏิบัติวิปัสสนา พวกเขาจะถูกสอนให้เป็นเพียง “ผู้รู้” และ “ผู้ดู” (Observer) เฝ้าดูความคิดและอารมณ์ที่เกิดขึ้นแล้วดับไป โดยไม่เข้าไปแทรกแซงหรือตัดสินคุณค่า สิ่งนี้ทำให้พวกเขาได้เรียนรู้ว่า ความคิดและอารมณ์ไม่ใช่ “ตัวเรา” แต่เป็นเพียงสภาวะที่เกิดขึ้นชั่วคราว (อนัตตา) และไม่เที่ยง (อนิจจัง)

การฟังธรรมบรรยาย: พระอาจารย์จะแสดงธรรมเพื่อเชื่อมโยงประสบการณ์จากการปฏิบัติให้เข้ากับหลักธรรม ช่วยให้ปฏิบัติเกิดความเข้าใจที่ลึกซึ้งและมีทิศทางที่ชัดเจน

การลงมือปฏิบัติ (Intensive Practice) สำหรับคนรุ่นใหม่

หัวใจของขั้นตอนนี้คือการ “เปลี่ยนนามธรรมให้เป็นรูปธรรม” ทำให้การปฏิบัติที่ดูเหมือนเป็นเรื่องไกลตัว กลายเป็น **ประสบการณ์ตรง** ที่คนรุ่นใหม่สามารถเข้าถึง สัมผัส และเข้าใจได้ด้วยตนเอง กิจกรรมต่างๆ จึงถูกออกแบบโดยคำนึงถึง 3 แก่นหลัก คือ 1) **ความเรียบง่าย (Simplicity)** 2) **การเชื่อมโยงกับชีวิตจริง (Relevancy)** และ 3) **การสร้างชุมชนผู้ปฏิบัติ (Community)**

กิจกรรมที่ 1: “ห้องทดลองลมหายใจ” (Breathing Lab)

แนวคิดหลัก: ปรับมุมมองจากการ “นั่งสมาธิ” ที่ดูน่าเบื่อและต้องใช้ความอดทนสูง มาเป็นการ “ทดลอง” หรือ “สำรวจ” ลมหายใจของตัวเอง

รายละเอียดกิจกรรม:

Micro-Meditation Sessions: แทนที่จะนั่งสมาธินาน 45-60 นาทีรวดเดียว อาจแบ่งเป็นช่วงสั้นๆ 15-20 นาที แต่ทำถี่ขึ้น (เช่น 4-5 ครั้งต่อวัน) วิธีนี้ช่วยลดความรู้สึกท้อแท้และทำให้รู้สึกว่าการปฏิบัติ “ทำได้ง่ายขึ้น”

Guided Meditation แบบร่วมสมัย: ใช้เสียงนำภาวนาที่มีภาษาเข้าใจง่าย ไม่ใช่ศัพท์บาลีที่ซับซ้อนเกินไป อาจมีการเปรียบเทียบลมหายใจกับ “คลื่นในทะเล” หรือ “ลมเรือของจิตใจ” เพื่อให้เห็นภาพชัดเจน และใช้ดนตรีประกอบเบาๆ (Ambient Sound) ในช่วงเริ่มต้น เพื่อช่วยให้จิตใจสงบได้ง่ายขึ้น

“สแกนร่างกาย” (Body Scan): เป็นการนำภาวนาให้ผู้ปฏิบัติค่อยๆ ใช้ความรู้สึกสำรวจไปทีละส่วนของร่างกาย ตั้งแต่ปลายเท้าจนถึงศีรษะ วิธีนี้เหมาะกับคนรุ่นใหม่ที่มีภูมิหลังที่ฟุ้งซ่าน เพราะเป็นการดึงสติให้กลับมาอยู่กับความรู้สึกทางกายที่ชัดเจนกว่าลมหายใจ

กิจกรรมที่ 2: “เดินให้รู้...ดูให้ทัน” (Mindful Walk & Gaze)

แนวคิดหลัก: เปลี่ยนการเดินจงกรมแบบดั้งเดิมให้เป็นการฝึกสติที่สนุกและน่าสนใจมากขึ้น โดยใช้พื้นที่ธรรมชาติของวัดให้เป็นประโยชน์

รายละเอียดกิจกรรม:

เส้นทางเดินจงกรมธรรมชาติ: จัดเส้นทางเดินในบริเวณที่ร่มรื่นของวัด เช่น ใต้ต้นไม้ใหญ่ หรือรอบพระเจดีย์ การได้สัมผัสกับพื้นดิน หญ้า หรืออากาศที่บริสุทธิ์ จะช่วยให้รู้สึกผ่อนคลายและเชื่อมต่อกับปัจจุบันขณะได้ดีขึ้น

“เดินสลับหยุด”: กำหนดให้เดินช้าๆ 5 นาที แล้วหยุดนิ่งเพื่อรับรู้ความรู้สึกที่เท้าและร่างกาย 1 นาที แล้วจึงเดินต่อ การสลับจังหวะแบบนี้ช่วยป้องกันความเบื่อและทำให้สติตื่นตัวอยู่เสมอ

กิจกรรม “มองอย่างไม่ตัดสิน” (Non-Judgmental Gazing): หลังจากการเดิน อาจให้ผู้ปฏิบัติเลือกมองวัตถุธรรมชาติสักชิ้น (เช่น ใบไม้, ก้อนหิน, ดอกไม้) โดยให้มองรายละเอียดของมันอย่างที่เป็น โดยไม่ใช้ความคิดไปตัดสินว่า “สวย” หรือ “ไม่สวย” เป็นการฝึกอุเบกขา (ความวางเฉย) ในระดับพื้นฐาน

กิจกรรมที่ 3: “คาเฟ่สนทนาธรรม” (Dhamma Café & Journaling)

แนวคิดหลัก: สร้างพื้นที่ปลอดภัยสำหรับการแลกเปลี่ยนประสบการณ์และข้อสงสัย ซึ่งเป็นสิ่งที่คนรุ่นใหม่ให้ความสำคัญอย่างมาก

รายละเอียดกิจกรรม:

วงสนทนากลุ่มย่อย: หลังการฟังธรรมบรรยายในช่วงเย็น อาจจัดให้มีการแบ่งกลุ่มย่อย (ประมาณ 5-7 คน) เพื่อพูดคุยแลกเปลี่ยนประสบการณ์ที่พบเจอระหว่างวัน โดยมี “พี่เลี้ยง” หรืออาสาสมัครคอยอำนวยความสะดวกในแต่ละกลุ่ม บรรยากาศที่ไม่เป็นทางการนี้จะช่วยให้กล้าเปิดใจและเรียนรู้จากเพื่อนผู้ปฏิบัติได้

“เขียนบันทึกถึงตัวเอง” (Mindfulness Journaling): จัดสรรเวลาประมาณ 15-20 นาทีก่อนนอนให้ผู้ปฏิบัติได้เขียนบันทึกสิ่งที่ได้เรียนรู้ สภาวะอารมณ์ที่เกิดขึ้น หรือคำถามที่ยังค้างคาใจ การเขียนช่วยจัดระเบียบความคิดและทำให้เห็นพัฒนาการของตนเองได้ชัดเจนขึ้น (Brown, K. W., & Ryan, R. M., 2003)

Q&A กับพระอาจารย์ในรูปแบบ Talk Show: แทนที่จะเป็นการถามตอบแบบเป็นทางการ อาจจัดบรรยากาศให้ผ่อนคลายเหมือนรายการพูดคุย มีพิธีกรช่วยดำเนินรายการและยิงคำถามที่คนรุ่นใหม่มักสงสัย เช่น “จะอย่างไรเมื่อนั่งสมาธิแล้วง่วง?” หรือ “เอาสติไปใช้กับเรื่องความรักได้อย่างไร?”

กิจกรรมที่ 4: “กินให้ตื่น” (Mindful Eating)

แนวคิดหลัก: ใช้กิจกรรมในชีวิตประจำวันอย่างการรับประทานอาหาร มาเป็นเครื่องมือในการฝึกสติ

รายละเอียดกิจกรรม:

มื้ออาหารแห่งความเจียบ: กำหนดให้มื้ออาหารอย่างน้อย 1 มื้อต่อวัน เป็น “มื้อเจียบ” ที่ทุกคนจะรับประทานอาหารโดยไม่มีการพูดคุย

ฝึกพิจารณาอาหาร (Food Contemplation): ก่อนรับประทานอาหาร พระอาจารย์จะนำให้พิจารณาถึงที่มาของอาหาร (ชาวนา, คนปรุง, ธรรมชาติ) เพื่อให้เกิดความรู้สึกขอบคุณและตระหนักในคุณค่าของสิ่งที่กำลังจะรับประทาน

เคี้ยวอย่างรู้ตัว: กระตุ้นให้ผู้ปฏิบัติสังเกต “รสชาติ” “กลิ่น” และ “ผิวสัมผัส” ของอาหารในแต่ละคำที่เคี้ยว เป็นการฝึกสติที่เรียบง่ายแต่ทรงพลังอย่างยิ่ง

โดยสรุป การออกแบบกิจกรรมในขั้นตอนนี้มุ่งเน้นการ “ลดทอนความเป็นพิธีกรรม และเพิ่มความ เป็นประสบการณ์” โดยใช้ภาษาและวิธีการที่คนรุ่นใหม่รู้สึกเชื่อมโยงได้ง่าย ทำให้วิปัสสนากรรมฐานไม่ใช่เรื่องของ “การบังคับจิตใจ” แต่เป็นการ “เรียนรู้ที่จะเป็นเพื่อนกับจิตใจของตัวเอง” อย่างอ่อนโยนและเข้าใจ ซึ่งเป็นทักษะที่จำเป็นอย่างยิ่งสำหรับการสร้างความสุขที่ยั่งยืนในโลกที่เต็มไปด้วยความท้าทาย

ขั้นตอนที่ 3: การสรุปและประยุกต์ใช้ (Practical Application)

เมื่อสิ้นสุดระยะเวลาการปฏิบัติ จะเป็นช่วงเวลาของการสรุปและเตรียมตัวกลับไปใช้ชีวิตในโลกความเป็นจริง

การถาม-ตอบข้อสงสัย: เปิดโอกาสให้ผู้ปฏิบัติได้ซักถามข้อสงสัยกับพระอาจารย์ เพื่อคลี่คลายประเด็นที่ยังติดขัดและสร้างความมั่นใจในการนำไปปฏิบัติ

แนวทางการนำไปใช้ในชีวิตประจำวัน: เน้นย้ำว่าการปฏิบัติไม่ได้สิ้นสุดแค่ในศูนย์ฯ แต่คือการนำ “สติ” ไปใช้กับทุกกิจกรรมในชีวิต เช่น การกินอย่างมีสติ การฟังอย่างมีสติ การทำงานอย่างมีสติ

การเปลี่ยนมุมมองต่อความทุกข์: ประสบการณ์จากการปฏิบัติทำให้คนรุ่นใหม่เข้าใจว่า ความทุกข์ เป็นสิ่งธรรมดาที่เกิดขึ้นได้ แต่พวกเขาสามารถเลือกที่จะไม่ “ปรุงแต่ง” หรือเพิ่มความทุกข์ให้ตนเองได้ด้วยการเท่าทันความคิด เมื่อเผชิญกับแรงกดดัน พวกเขาจะสามารถวางใจได้อย่างเป็นกลางมากขึ้น และจัดการกับอารมณ์ของตนเองได้ดีขึ้น

บทสรุป

กระบวนการเสริมสร้างความสุขด้วยวิปัสสนากรรมฐาน ณ ศูนย์ปฏิบัติธรรมวัดพระธาตุแช่แห้ง พระอารามหลวง ได้แสดงให้เห็นถึงศักยภาพของหลักพุทธธรรมในการเยียวยาและพัฒนาสุขภาวะทางจิตของคนรุ่นใหม่ได้อย่างเป็นรูปธรรม โดยหัวใจสำคัญของกระบวนการคือ การเปลี่ยนแหล่งที่มาของความสุข (Source of Happiness) จากการพึ่งพิงปัจจัยภายนอกที่ผันผวน (เช่น คำชื่นชม, ยอดไลค์, วัตถุ) ไปสู่การค้นพบความสุขจากความสงบภายในที่มั่นคงและเป็นอิสระ

ความสุขที่ได้จากวิปัสสนาไม่ใช่ความสุขจากการ “ได้” หรือ “เป็น” แต่เป็นความสุขจากการ “ปล่อยวาง” และ “ความเข้าใจโลกตามความเป็นจริง” ซึ่งเป็นทักษะทางจิตที่จำเป็นอย่างยิ่งสำหรับการดำเนินชีวิตท่ามกลางความไม่แน่นอนของโลกสมัยใหม่

ข้อเสนอแนะ

1. สำหรับศูนย์ปฏิบัติธรรม: ควรพัฒนาช่องทางการสื่อสารที่เข้าถึงคนรุ่นใหม่ได้ง่ายขึ้น เช่น การใช้สื่อออนไลน์ให้ข้อมูลหลักสูตรที่ชัดเจน การจัดคอร์สระยะสั้น (3-5 วัน) เพื่อให้ผู้ที่เริ่มต้นสามารถเข้าร่วมได้ง่ายขึ้น และใช้ภาษาในการบรรยายธรรมที่ร่วมสมัย

2. สำหรับคนรุ่นใหม่ที่น่าสนใจ: ควรเริ่มต้นด้วยทัศนคติที่เปิดกว้าง มองการปฏิบัติวิปัสสนาเป็นการเรียนรู้ทักษะชีวิต (Life Skill) อย่างหนึ่ง ไม่ใช่เรื่องลึกลับหรือการหลีกหนีโลก และให้ความสำคัญกับความสม่ำเสมอมากกว่าการหักโหม

3. สำหรับงานวิจัยในอนาคต: ควรมีการวิจัยเชิงปริมาณ (Quantitative Research) เพื่อวัดผลลัพธ์ด้านสุขภาวะทางจิต (Mental Wellbeing) ก่อนและหลังการเข้าร่วมปฏิบัติธรรมอย่างเป็นระบบ เพื่อยืนยันประสิทธิผลของกระบวนการในเชิงประจักษ์ต่อไป

เอกสารอ้างอิง

- พระธรรมปิฎก (ป. อ. ปยุตฺโต). (2551). พุทธธรรม ฉบับปรับปรุงและขยายความ. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2559). พุทธธรรม, กรุงเทพฯ: มูลนิธิพุทธธรรม.
- พระไพศาล วิสาโล. (2559). สุขแท้ด้วยปัญญา. กรุงเทพมหานคร: เครือข่ายพุทธิกา.
- สมเด็จพระญาณสังวร สมเด็จพระสังฆราช สกลมหาสังฆปริณายก (เจริญ สุวฑฺฒโน). (2554). หลักการเจริญวิปัสสนากรรมฐาน. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- สุวรรณา กล่อมเกลี้ยง. (ม.ป.ป.). ภาวะหมดไฟในสังคมยุคดิจิทัล. วารสารสังคมวิทยา: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- สมชาย สุตใจ. (2563). ค่านิยมคนรุ่นใหม่และความหมายของความสุข. วารสารพฤติกรรมศาสตร์.
- ว.วชิรเมธี. (2560). สิ่งที่สำคัญกว่าเงินตรา. กรุงเทพมหานคร: ปราน.
- Brown, K. W., & Ryan, R. M. (2003). The Benefits of Being Present. *Journal of Personality and Social Psychology*.
- Kabat-Zinn, J. (2013). *Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of Your Body and Mind to Face Stress, Pain, and Illness*. (Revised ed.). Bantam Books.
- Twenge, J. M. (2017). *iGen: Why Today's Super-Connected Kids Are Growing Up Less Rebellious, More Tolerant, Less Happy--and Completely Unprepared for Adulthood--and What That Means for the Rest of Us*. Atria Books.

การตื่นตัวและการประยุกต์ใช้ปัญญาประดิษฐ์ (AI): แนวทางปฏิบัติ จริยธรรม และองค์ความรู้ใหม่สำหรับบุคลากร

AWARENESS AND APPLICATION OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE (AI): PRACTICAL GUIDELINES, ETHICS, AND NEW KNOWLEDGE FOR PERSONNEL

มะลิ ทิพย์ประจง, พระครูเกษมวัชรดิตถ์, พระครูสุวรรณวัชรกิจ
พระครูวิรุฬห์วัชรธรรม และ กิตติพงษ์ โคตรจันทิก

Mali Thipprajong, Phra Khru Kasem Watcharadit, Phra Khru Suwan Watcharakit
Phra Khru Wirun Watcharatham and Kittiphong Khotchanthuek
วิทยาลัยสงฆ์เพชรบุรี
Phetchaburi Buddhist College
Email:thipprajongmali@gmail.com

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาการตื่นตัวและการประยุกต์ใช้ปัญญาประดิษฐ์ (AI) แนวทางปฏิบัติด้านจริยธรรม และองค์ความรู้ใหม่ที่เหมาะสมสำหรับบุคลากรในศตวรรษที่ 21 โดยวิเคราะห์จากเอกสารวิชาการทั้งในและต่างประเทศ พบว่าการตื่นตัวต่อ AI ในยุคปัจจุบันไม่ได้จำกัดอยู่เพียงความเข้าใจด้านเทคโนโลยีเท่านั้น แต่ต้องครอบคลุมถึงความสามารถในการปรับตัวเชิงทัศนคติ การพัฒนาทักษะดิจิทัลขั้นสูง และการยึดถือกรอบจริยธรรมที่ชัดเจน ผลการศึกษาชี้ให้เห็นว่าองค์กรควรจัดทำระบบกำกับดูแล AI ที่เน้นความโปร่งใส ความยุติธรรม และความรับผิดชอบควบคู่ไปกับการสนับสนุนการพัฒนาทักษะ (Reskilling and Upskilling) อย่างต่อเนื่อง เพื่อให้การเปลี่ยนผ่านสู่ยุคปัญญาประดิษฐ์เป็นไปอย่างมีประสิทธิภาพและยั่งยืน โดยเน้นให้ AI เป็นเครื่องมือเสริมศักยภาพมนุษย์มากกว่าการทดแทน

คำสำคัญ: การกำกับดูแลเทคโนโลยี, การพัฒนาบุคลากร, จริยธรรม AI, ปัญญาประดิษฐ์

Abstract

This article examines AI awareness, ethical practices, and emerging knowledge required for personnel in the 21st century through an analysis of domestic and international academic literature. The study finds that AI awareness in the modern era extends beyond technical comprehension to include attitudinal adaptability, advanced digital competencies, and adherence to clear ethical frameworks. Findings indicate that organizations should establish AI governance systems prioritizing transparency, fairness, and accountability. Simultaneously, continuous reskilling and upskilling must be supported to ensure an efficient and sustainable transition into the AI era. The ultimate goal is to position AI as a tool for human augmentation rather than total replacement.

Keywords: Technology Governance, Workforce Development, AI Ethics, Artificial Intelligence

บทนำ

ในห้วงทศวรรษปัจจุบัน สังคมโลกกำลังเผชิญกับคลื่นแห่งการเปลี่ยนแปลงทางเทคโนโลยีที่รวดเร็ว และรุนแรงที่สุดเท่าที่เคยปรากฏมาในประวัติศาสตร์มนุษยชาติ การก้าวเข้าสู่ "ยุคปัญญาประดิษฐ์" (Artificial Intelligence Era) ไม่ได้เป็นเพียงการเปลี่ยนผ่านในเชิงเครื่องมือการทำงาน แต่เป็นการปฏิรูปโครงสร้างทางความคิดและวิถีปฏิบัติของมนุษย์ในวงกว้าง Schwab (2017) ได้ระบุว่าการปฏิวัติอุตสาหกรรมครั้งที่ 4 นี้ มีความแตกต่างจากยุคก่อนหน้าเนื่องจากเป็นการหลอมรวมกันของโลกทางกายภาพ ดิจิทัล และชีวภาพ โดยมีปัญญาประดิษฐ์เป็นศูนย์กลางในการประมวลผลและตัดสินใจแทนมนุษย์ในกิจกรรมที่ซับซ้อนมากขึ้น

ย้อนกลับไปในอดีต เทคโนโลยีสารสนเทศถูกนำมาใช้เพื่อวัตถุประสงค์ในการจัดเก็บข้อมูลและการสื่อสาร แต่ปัญญาประดิษฐ์ในยุคปัจจุบันมีขีดความสามารถที่ก้าวข้ามขีดจำกัดเดิมผ่านระบบการเรียนรู้เชิงลึก (Deep Learning) และการพัฒนาโมเดลภาษาขนาดใหญ่ (Large Language Models: LLMs) ซึ่งสร้างปรากฏการณ์ความสามารถในการสร้างสรรค์เนื้อหา (Generative AI) ที่ใกล้เคียงกับสติปัญญาของมนุษย์ ปรากฏการณ์นี้ส่งผลให้เกิดการ "ตื่นตัว" (Awareness) อย่างกว้างขวาง ทั้งในแง่ของความตื่นตัวต่อโอกาสใหม่ๆ และความตื่นตระหนกต่อความเสี่ยงในการสูญเสียอาชีพ Chui et al. (2021) พบว่าในขณะที่ภาคอุตสาหกรรมพยายามเร่งนำเทคโนโลยีมาใช้เพื่อเพิ่มขีดความสามารถในการแข่งขัน แต่บุคลากรจำนวนมากกลับยังมีความกังวลต่อความมั่นคงในอาชีพและการถูกแทนที่ด้วยระบบอัตโนมัติ ความขัดแย้งเชิงความรู้สึกล้วนเป็นอุปสรรคสำคัญที่ทำให้การประยุกต์ใช้ AI ในระดับองค์กรไม่สามารถดำเนินไปได้อย่างเต็มประสิทธิภาพ

เมื่อพิจารณาในบริบทของประเทศไทย การตื่นตัวต่อปัญญาประดิษฐ์ได้รับแรงขับเคลื่อนจากนโยบายเศรษฐกิจดิจิทัล แต่ความท้าทายที่สำคัญคือความพร้อมของทรัพยากรมนุษย์ ปัญหาสำคัญที่พบคือ "ช่องว่างทางองค์ความรู้" (Knowledge Gap) บุคลากรส่วนใหญ่ได้รับการฝึกฝนมาเพื่อทำงานในระบบเดิมที่เน้นทักษะการทำซ้ำ (Routine Tasks) ซึ่งเป็นทักษะที่ AI สามารถจัดการได้มีประสิทธิภาพมากกว่าและต้นทุนต่ำกว่า มนุษย์จึงต้องปรับเปลี่ยนบทบาทไปสู่การเป็นผู้กำกับดูแลและผู้ออกแบบกลยุทธ์ร่วมกับเทคโนโลยี อย่างไรก็ตาม การเปลี่ยนผ่านนี้ไม่ได้ขึ้นอยู่กับทักษะทางเทคนิคเพียงอย่างเดียว แต่ยังรวมถึงทักษะทางอารมณ์และสังคม (Soft Skills) ที่เครื่องจักรยังไม่สามารถเลียนแบบได้สมบูรณ์ หากบุคลากรขาดความเข้าใจในกลไกการทำงานของ AI และขาดหลักยึดเหนี่ยวทางจริยธรรมที่ชัดเจน นำไปสู่ความเสี่ยงในการใช้งานที่ผิดพลาด (Misuse) หรือการนำข้อมูลที่ไม่มีความเหมาะสมมาใช้ในการตัดสินใจ ซึ่งส่งผลกระทบต่อความน่าเชื่อถือขององค์กรในระยะยาว (Floridi & Cowls, 2019)

นอกจากนี้ ประเด็นด้านจริยธรรม (Ethics) ได้กลายเป็นหัวใจสำคัญที่ไม่อาจแยกขาดจากการประยุกต์ใช้เทคโนโลยีได้ Noble (2018) ได้วิจารณ์ถึงปัญหาอคติในอัลกอริทึม (Algorithmic Bias) ที่อาจสะท้อนความเหลื่อมล้ำในสังคมออกมาผ่านการประมวลผลของ AI ตัวอย่างเช่น ระบบการคัดเลือกบุคลากรที่อาจมีอคติทางเพศหรือเชื้อชาติเนื่องจากข้อมูลที่นำมาสอนระบบ (Training Data) มีความลำเอียงมาตั้งแต่ต้น หากบุคลากรผู้ใช้งานขาดความตระหนักรู้และไม่เข้าใจในมิตินี้ การนำ AI มาใช้ย่อมกลายเป็นการผลิตซ้ำความไม่เท่าเทียมในรูปแบบใหม่ ดังนั้น การศึกษาแนวทางการกำกับดูแลปัญญาประดิษฐ์ (AI Governance) จึงเป็นเรื่องเร่งด่วนที่องค์กรต้องให้ความสำคัญ

ในท้ายที่สุด การเตรียมความพร้อมของบุคลากรในศตวรรษที่ 21 จึงต้องครอบคลุมทั้ง 3 มิติ ได้แก่ มิติด้านองค์ความรู้ (Knowledge) เพื่อให้เท่าทันเทคโนโลยี มิติด้านจริยธรรม (Ethics) เพื่อให้เกิดการใช้งานที่รับผิดชอบ และมิติด้านการประยุกต์ใช้ (Application) เพื่อสร้างมูลค่าเพิ่มให้กับองค์กร บทความวิชาการนี้จึงมุ่งนำเสนอแนวทางปฏิบัติที่เป็นระบบ เพื่อสร้างความสมดุลระหว่างการใช้เทคโนโลยีเพื่อประสิทธิภาพสูงสุด

และการรักษาคุณค่าของมนุษย์ในฐานะผู้ควบคุมนวัตกรรม เพื่อให้การพัฒนางานเป็นไปอย่างยั่งยืนและมีธรรมาภิบาลท่ามกลางความผันผวนของยุคดิจิทัล

ในห้วงทศวรรษปัจจุบัน สังคมโลกกำลังเผชิญกับคลื่นแห่งการเปลี่ยนแปลงทางเทคโนโลยีที่รวดเร็วและรุนแรงที่สุดเท่าที่เคยปรากฏมาในประวัติศาสตร์มนุษยชาติ การก้าวเข้าสู่ "ยุคปัญญาประดิษฐ์" (Artificial Intelligence Era) ไม่ได้เป็นเพียงการเปลี่ยนผ่านในเชิงเครื่องมือการทำงาน แต่เป็นการปฏิรูปโครงสร้างทางความคิดและวิถีปฏิบัติของมนุษย์ในวงกว้าง Schwab (2017) ได้ระบุว่าการปฏิวัติอุตสาหกรรมครั้งที่ 4 นี้ มีความแตกต่างจากยุคก่อนหน้าเนื่องจากการหลอมรวมกันของโลกทางกายภาพ ดิจิทัล และชีวภาพ โดยมีปัญญาประดิษฐ์เป็นศูนย์กลางในการประมวลผลและตัดสินใจแทนมนุษย์ในกิจกรรมที่ซับซ้อนมากขึ้น ความเป็นมาของการตื่นตัวต่อปัญญาประดิษฐ์ในระดับสากล เริ่มเด่นชัดขึ้นจากการอุบัติขึ้นของระบบการเรียนรู้เชิงลึก (Deep Learning) และการพัฒนาโมเดลภาษาขนาดใหญ่ (Large Language Models) ซึ่งสร้างปรากฏการณ์ความสามารถในการสร้างสรรค์เนื้อหา (Generative AI) ที่ใกล้เคียงกับสติปัญญาของมนุษย์ อย่างไรก็ตาม การตื่นตัว (Awareness) ดังกล่าวในกลุ่มบุคลากรยังคงมีความเหลื่อมล้ำกันค่อนข้างสูง Chui et al. (2021) พบว่าในขณะที่ภาคอุตสาหกรรมพยายามเร่งนำเทคโนโลยีมาใช้เพื่อเพิ่มขีดความสามารถในการแข่งขัน แต่บุคลากรจำนวนมากกลับยังมีความกังวลต่อความมั่นคงในอาชีพและการถูกแทนที่ด้วยระบบอัตโนมัติ

ความขัดแย้งเชิงความรู้สึกนี้จึงเป็นอุปสรรคสำคัญที่ทำให้การประยุกต์ใช้ AI ในระดับองค์กรไม่สามารถดำเนินไปได้อย่างเต็มประสิทธิภาพ ปัญหาสำคัญที่พบในปัจจุบันคือ "ช่องว่างทางองค์ความรู้" (Knowledge Gap) บุคลากรส่วนใหญ่ได้รับการฝึกฝนมาเพื่อทำงานในระบบเดิมที่เน้นทักษะการทำซ้ำและความเชี่ยวชาญเฉพาะทางแบบแนวดิ่ง แต่เมื่อ AI สามารถจัดการงานเชิงปริมาณและงานวิเคราะห์ข้อมูลพื้นฐานได้ดีกว่า มนุษย์จึงต้องปรับเปลี่ยนบทบาทไปสู่การเป็นผู้กำกับดูแลและผู้ออกแบบกลยุทธ์ร่วมกับเทคโนโลยี การที่บุคลากรขาดความเข้าใจในกลไกการทำงานของ AI และขาดหลักยึดเหนี่ยวทางจริยธรรมที่ชัดเจน นำไปสู่ความเสี่ยงในการใช้งานที่ผิดพลาด (Misuse) หรือการนำข้อมูลที่ไม่มีคุณภาพมาใช้ในการตัดสินใจ ซึ่งส่งผลกระทบต่อความน่าเชื่อถือขององค์กรในระยะยาว (Floridi & Cowls, 2019) ประเด็นด้านจริยธรรม (Ethics) จึงกลายเป็นหัวใจสำคัญที่ไม่อาจแยกขาดจากการประยุกต์ใช้เทคโนโลยีได้ Noble (2018) ได้วิจารณ์ถึงปัญหาอคติในอัลกอริทึม (Algorithmic Bias) ที่อาจสะท้อนความเหลื่อมล้ำในสังคมออกมาผ่านการประมวลผลของ AI หากบุคลากรผู้ใช้งานขาดความตระหนักรู้ย่อมส่งผลเสียในวงกว้าง บทความนี้จึงมุ่งนำเสนอแนวทางปฏิบัติที่เป็นระบบ เพื่อสร้างความสมดุลระหว่างการใช้เทคโนโลยีและการรักษาคุณค่าของมนุษย์

การตื่นตัวต่อ AI และทฤษฎีการยอมรับเทคโนโลยี

การตื่นตัวต่อเทคโนโลยี AI ไม่ใช่เพียงการรับรู้ถึงการมีอยู่ของเทคโนโลยี แต่คือการยอมรับและพร้อมที่จะปรับตัวตามทฤษฎีการยอมรับเทคโนโลยี (Technology Acceptance Model: TAM) ซึ่งระบุว่าการที่บุคลากรจะยอมรับนวัตกรรมใหม่นั้นขึ้นอยู่กับความรู้ถึงประโยชน์และความง่ายในการใช้งาน (Davis, 1989) ในบริบทของปัญญาประดิษฐ์ การตื่นตัวต้องก้าวข้ามการเป็นเพียงผู้ใช้ไปสู่การเป็นผู้ประยุกต์ใช้ที่เข้าใจถึงพลวัตของระบบ (Bostrom, 2014) ระบุว่าความตระหนักรู้ในระดับสูงจะช่วยให้บุคลากรประเมินได้ว่า งานส่วนใดที่ AI สามารถทำได้ดีกว่า และส่วนใดที่ยังต้องการทักษะของมนุษย์ เพื่อเตรียมความพร้อมในการก้าวเข้าสู่การทำงานยุคใหม่ที่เน้นการใช้ปัญญาประดิษฐ์เป็นฐานในการพัฒนางาน

องค์ความรู้ใหม่และทักษะที่จำเป็น (New Knowledge)

บุคลากรจำเป็นต้องได้รับการพัฒนาทักษะที่เรียกว่า "AI Literacy" ซึ่งประกอบด้วย:

- การรู้เท่าทันข้อมูล (Data Literacy): ความสามารถในการอ่านและวิเคราะห์ข้อมูลเพื่อประกอบการตัดสินใจ (Morrow, 2021)
- วิศวกรรมคำสั่ง (Prompt Engineering): ทักษะการสื่อสารกับ AI เพื่อดึงศักยภาพสูงสุดออกมาใช้ (Brown et al., 2020)
- การคิดเชิงวิพากษ์ (Critical Thinking): การทำหน้าที่ตรวจสอบความถูกต้องเชิงเนื้อหาและจริยธรรมของผลลัพธ์ที่ได้รับจาก AI

จริยธรรมในการประยุกต์ใช้ AI

สอดคล้องกับแนวทางของ UNESCO (2021) องค์กรต้องยึดหลักสำคัญเพื่อป้องกันความเสียหายที่อาจเกิดขึ้นจาก AI:

ความเป็นธรรม (Fairness): การกำจัดอคติในชุดข้อมูลเพื่อลดการเลือกปฏิบัติ

ความรับผิดชอบ (Accountability): การมีโครงสร้างกำกับดูแลที่ระบุตัวผู้รับผิดชอบเมื่อระบบเกิดข้อผิดพลาด (Dignum, 2019)

ความเป็นส่วนตัว (Privacy): การบริหารจัดการข้อมูลให้สอดคล้องกับกฎหมายคุ้มครองข้อมูลส่วนบุคคล (PDPA)

วิเคราะห์ความท้าทายและอุปสรรคในการเปลี่ยนผ่าน

การนำปัญญาประดิษฐ์มาใช้ในองค์กรไม่ได้ราบรื่นเสมอไป บทวิเคราะห์จากการศึกษาพบว่าความท้าทายหลักไม่ได้อยู่ที่ตัวเทคโนโลยี แต่อยู่ที่ "โครงสร้างทางสังคมและวัฒนธรรมองค์กร" (Organizational Culture) ซึ่งสามารถจำแนกอุปสรรคสำคัญได้ดังนี้:

- ความต้านทานต่อการเปลี่ยนแปลง (Resistance to Change)

บุคลากรในกลุ่มที่ทำงานมาอย่างยาวนานมักมีความกังวลต่อการสูญเสียอำนาจการตัดสินใจหรือความมั่นคงในอาชีพ การนำ AI มาใช้จึงต้องเผชิญกับทัศนคติแง่ลบ (Luddite Attitude) หากองค์กรไม่สื่อสารให้ชัดเจนว่า AI มาเพื่อเสริมพลัง ไม่ใช่การกำจัดพนักงาน การขาดการสื่อสารที่มีประสิทธิภาพจะนำไปสู่ภาวะ "ภาวะถดถอยของขวัญกำลังใจ" ซึ่งส่งผลโดยตรงต่อผลิตภาพขององค์กร

- ปัญหาคุณภาพของข้อมูลและโครงสร้างพื้นฐาน (Data Quality and Infrastructure)

"Garbage In, Garbage Out" ยังคงเป็นหลักการที่ใช้ได้ดีในยุค AI องค์กรไทยจำนวนมากยังประสบปัญหาข้อมูลกระจัดกระจาย (Data Silos) และข้อมูลที่ไม่มีคุณภาพ การประยุกต์ใช้ AI ในสภาพแวดล้อมที่ข้อมูลไม่พร้อมจะนำไปสู่ผลลัพธ์ที่ผิดพลาดอย่างมหันต์ ความท้าทายนี้บีบบังคับให้บุคลากรต้องย้อนกลับไปจัดการกับระบบรากฐานข้อมูล ซึ่งเป็นงานที่ต้องใช้เวลาและทรัพยากรสูง

- ช่องว่างทางกฎหมายและธรรมาภิบาล (Legal and Governance Gaps)

ในปัจจุบัน กฎหมายที่เกี่ยวข้องกับการตัดสินใจของ AI ยังอยู่ในช่วงเริ่มต้น ความกังวลเรื่องการละเมิดทรัพย์สินทางปัญญา (Intellectual Property) จากการใช้ Generative AI และความรับผิดทางแพ่งเมื่อ AI ทำงานผิดพลาด กลายเป็นกำแพงที่ทำให้บุคลากรไม่กล้าทดลองใช้เครื่องมือใหม่อย่างเต็มที่ องค์กรจึงมีความจำเป็นต้องสร้าง "Sandbox" หรือพื้นที่ทดลองที่ปลอดภัยภายใต้การกำกับดูแลที่ยืดหยุ่น

กรณีศึกษา การประยุกต์ใช้ AI ในอุตสาหกรรมและการพัฒนาบุคลากร

เพื่อให้เห็นภาพการนำแนวทางปฏิบัติไปใช้จริง บทความนี้ขอยกกรณีศึกษาที่สะท้อนถึงการปรับตัวของบุคลากรใน 2 ภาคส่วนหลัก:

1. ภาคอุตสาหกรรมบริการและการเงิน (Financial Services)

ในกลุ่มธนาคารระดับโลก มีการใช้ AI เพื่อประเมินความเสี่ยงและตรวจจับการทุจริต (Fraud Detection) บุคลากรในสายงานนี้ต้องเปลี่ยนบทบาทจาก "ผู้ตรวจเอกสาร" มาเป็น "ผู้วิเคราะห์ความเสี่ยงเชิงกลยุทธ์" โดยใช้ข้อมูลที่ AI ประมวลผลมาให้ กรณีศึกษานี้แสดงให้เห็นว่าบุคลากรที่ได้รับการ Upskilling ด้าน Data Literacy สามารถเพิ่มประสิทธิภาพการทำงานได้กว่าร้อยละ 40 และลดอัตราความผิดพลาดจากการทำงานโดยใช้สัญชาตญาณลงอย่างมีนัยสำคัญ

2. ภาคการศึกษาและงานสร้างสรรค์ (Education and Creative Industry)

การอุบัติขึ้นของระบบ AI ที่สามารถสร้างสรรค์ข้อความและภาพ ทำให้บุคลากรสายวิชาการและงานสร้างสรรค์ต้องเผชิญกับโจทย์เรื่อง "ความเป็นต้นฉบับ" (Originality) องค์ความรู้ใหม่ที่เกิดขึ้นในอุตสาหกรรมนี้คือการเปลี่ยนจาก "การสร้างเองทั้งหมด" มาเป็นการ "ภัณฑารักษ์ทางความคิด" (Idea Curation) โดยมนุษย์ทำหน้าที่กำหนดทิศทางและคัดเลือกผลงานที่ AI สร้างขึ้น เพื่อให้สอดคล้องกับคุณค่าและรสนิยมทางวัฒนธรรม ซึ่ง AI ยังไม่สามารถเข้าใจได้อย่างลึกซึ้ง

3. บทเรียนจากความล้มเหลว (Lessons from Failure)

มีการประยุกต์ใช้ AI ในระบบคัดเลือกบุคลากรของบางองค์กรระดับโลกที่พบว่า อัลกอริทึมเกิดอคติทางเพศ เนื่องจากใช้ข้อมูลย้อนหลังที่ผู้สมัครส่วนใหญ่เป็นเพศชาย บทเรียนนี้ย้ำเตือนบุคลากรฝ่ายทรัพยากรมนุษย์ว่าการพึ่งพา AI โดยขาดการตรวจสอบเชิงจริยธรรม (Human-in-the-loop) จะนำไปสู่ความเสียหายต่อภาพลักษณ์องค์กรและการฟ้องร้องดำเนินคดี นี่คือเหตุผลที่ "จริยธรรม AI" ต้องถูกบรรจุอยู่ในองค์ความรู้หลักของพนักงานทุกคน

บทสรุป

การปฏิรูปองค์กรสู่ยุคปัญญาประดิษฐ์ไม่ได้เป็นเพียงภารกิจด้านเทคโนโลยีสารสนเทศ แต่เป็นภารกิจด้านการบริหารทรัพยากรมนุษย์ที่ซับซ้อนและเร่งด่วนที่สุดในปัจจุบัน จากการศึกษาพบว่าการประยุกต์ใช้ AI ให้เกิดประสิทธิภาพสูงสุดต้องอาศัยความสมดุลระหว่างการนำนวัตกรรมมาใช้ (Innovation Adoption) และการธำรงไว้ซึ่งมาตรฐานทางจริยธรรม (Ethical Standards) บทสรุปที่สำคัญประการหนึ่งคือ AI ไม่ได้เข้ามาเพื่อทดแทนแรงงานมนุษย์ในลักษณะเบ็ดเสร็จ แต่เข้ามาเพื่อเปลี่ยนลักษณะของงาน (Nature of Work) จากงานที่ใช้ทักษะซ้ำซากไปสู่งานที่ต้องใช้การตัดสินใจระดับสูงและการตีความเชิงบริบท ความสำเร็จของบุคลากรในยุคนี้จึงวัดที่ความสามารถในการปรับตัวเชิงทัศนคติและการเรียนรู้อย่างต่อเนื่องตลอดชีวิต (Lifelong Learning) องค์กรที่สามารถสร้างความตระหนักรู้และลดความกังวลของบุคลากรได้สำเร็จ จะสามารถดึงศักยภาพของ AI มาใช้เป็นแรงขับเคลื่อนเชิงกลยุทธ์ได้อย่างมหาศาล ในขณะที่องค์กรที่ละเลยมิติด้านคนและจริยธรรมอาจต้องเผชิญกับภาวะแรงงานถดถอยและความเสี่ยงทางกฎหมายที่ตามมาในอนาคต ดังนั้น การบูรณาการ AI เข้ากับกระบวนการทำงานจึงต้องดำเนินการอย่างเป็นลำดับขั้นตอน โดยยึดเอาความมั่นคงและความเป็นธรรมของบุคลากรเป็นที่ตั้ง เพื่อสร้างความยั่งยืนให้เกิดขึ้นในระบบนิเวศการทำงานยุคดิจิทัลอย่างแท้จริง

องค์ความรู้ใหม่

องค์ความรู้ใหม่ที่ได้จากบทความนี้คือการค้นพบแนวคิด **"ความฉลาดร่วมเชิงจริยธรรม" (Collaborative Ethical Intelligence)** ซึ่งเป็นการนิยามบทบาทใหม่ของบุคลากรว่าไม่ใช่เพียงแค่ผู้ใช้งาน (User) แต่เป็น **"ผู้กำกับดูแลระบบอัจฉริยะ" (AI Governor)** ความรู้ใหม่นี้ชี้ให้เห็นว่าทักษะวิศวกรรมคำสั่ง (Prompt Engineering) เพียงอย่างเดียวไม่เพียงพอต่อการแข่งขัน แต่ต้องควบคู่ไปกับ **"การรู้เท่าทันเชิงวิพากษ์" (Critical AI Literacy)** เพื่อตรวจสอบความลำเอียงของอัลกอริทึมที่อาจเกิดขึ้นจากการเรียนรู้ของเครื่องมือ นอกจากนี้ยังพบว่าโครงสร้างองค์กรยุค AI ต้องเปลี่ยนจากแนวดิ่ง (Hierarchy) เป็นแนวนราบที่มีความยืดหยุ่นสูง เพื่อให้คนและ AI สามารถแลกเปลี่ยนข้อมูลและตัดสินใจร่วมกันได้แบบเรียลไทม์ องค์ความรู้ใหม่นี้ยังขยายความไปถึงการออกแบบระบบประเมินผลงาน (Performance Appraisal) ที่ต้องคำนึงถึงประสิทธิภาพที่เกิดจากการผสมผสานพลังระหว่างมนุษย์และ AI โดยไม่ได้วัดเพียงผลลัพธ์สุดท้าย แต่ต้องวัดที่กระบวนการประยุกต์ใช้เทคโนโลยีอย่างรับผิดชอบ ซึ่งเป็นมิติใหม่ที่ทฤษฎีการบริหารจัดการเดิมยังไม่ถึงความเข้าใจในจุดนี้จะช่วยให้ผู้นำองค์กรสามารถกำหนดกลยุทธ์การพัฒนาคนได้ตรงจุด โดยเน้นที่การสร้างทักษะการตัดสินใจในภาวะไม่แน่นอน (Decision-making under Uncertainty) ซึ่งเป็นจุดแข็งเดียวที่มนุษย์ยังคงเหนือกว่าปัญญาประดิษฐ์ในปัจจุบัน

ข้อเสนอแนะ

ข้อเสนอแนะระดับนโยบาย

องค์กรควรให้ความสำคัญกับการจัดตั้ง **"คณะกรรมการกำกับดูแลด้านปัญญาประดิษฐ์" (AI Governance Committee)** ซึ่งประกอบด้วยผู้เชี่ยวชาญจากหลากหลายสาขา ทั้งด้านเทคโนโลยี กฎหมาย ทรัพยากรมนุษย์ และจริยธรรม เพื่อทำหน้าที่ในการกำหนดทิศทางและตรวจสอบการนำ AI มาใช้ในทุกกระบวนการทำงาน นโยบายนี้ควรครอบคลุมถึงการจัดทำ **"จรรยาบรรณการใช้ AI" (AI Code of Conduct)** ที่พนักงานทุกคนต้องยึดถือ โดยเน้นย้ำเรื่องความโปร่งใส (Transparency) ที่ระบบต้องสามารถอธิบายเหตุผลของการตัดสินใจได้ (Explainable AI) นอกจากนี้ องค์กรต้องวางระบบการจัดการข้อมูล (Data Governance) ให้มีความปลอดภัยสูงสุดและสอดคล้องกับกฎหมายคุ้มครองข้อมูลส่วนบุคคล (PDPA) เพื่อป้องกันการรั่วไหลของข้อมูลความลับขององค์กรและข้อมูลส่วนบุคคลของผู้รับบริการ ซึ่งเป็นรากฐานสำคัญในการสร้างความเชื่อมั่น (Trust) ให้เกิดขึ้นในระบบนิเวศการทำงานยุคดิจิทัล

ข้อเสนอแนะด้านการพัฒนาทรัพยากรมนุษย์

ในระดับบริหาร องค์กรควรเปลี่ยนแนวคิดจากการฝึกอบรมทักษะทางเทคนิคเพียงอย่างเดียว ไปสู่การสร้าง **"วัฒนธรรมการเรียนรู้ที่ยืดหยุ่น" (Agile Learning Culture)** โดยการสนับสนุนงบประมาณและเวลาให้บุคลากรได้ศึกษาทักษะ AI Literacy อย่างต่อเนื่อง ข้อเสนอแนะเชิงปฏิบัติคือการจัดทำระบบการเรียนรู้แบบ Micro-learning ที่เน้นการนำไปใช้จริงในหน้างานของตนเอง เช่น การใช้ AI ช่วยในการวิเคราะห์ตลาดสำหรับฝ่ายการตลาด หรือการใช้ AI ช่วยในการบริหารจัดการคลังสินค้าสำหรับฝ่ายปฏิบัติการ นอกจากนี้ ควรมีการออกแบบ **"เส้นทางอาชีพใหม่" (New Career Path)** ที่ยอมรับการทำงานร่วมกับปัญญาประดิษฐ์ โดยให้ผลตอบแทนหรือรางวัลแก่พนักงานที่มีความสามารถในการนำนวัตกรรม AI มาเพิ่มประสิทธิภาพการทำงานอย่างสร้างสรรค์และมีจริยธรรม เพื่อกระตุ้นให้เกิดการปรับตัวในระดับปัจเจกบุคคลอย่างทั่วถึง

ข้อเสนอแนะระดับการปฏิบัติการและการทำงานร่วมกัน

ในการทำงานจริง บุคลากรควรนำหลักการ "Human-in-the-loop" มาใช้เป็นแนวทางปฏิบัติ มาตรฐาน หมายความว่าแม้ AI จะมีความสามารถในการประมวลผลที่รวดเร็ว แต่การตัดสินใจในขั้นตอนสุดท้ายต้องผ่านการตรวจสอบและรับรองโดยมนุษย์เสมอ โดยเฉพาะในงานที่มีผลกระทบต่อสิทธิเสรีภาพหรือความปลอดภัยของผู้คน ข้อเสนอแนะคือการสร้างพื้นที่ทดลอง (Sandbox) ภายในแผนก เพื่อให้บุคลากรได้ทดสอบเครื่องมือ AI ใหม่ ๆ ในสภาพแวดล้อมที่จำกัดความเสี่ยง ก่อนจะนำมาใช้ในวงกว้าง การแลกเปลี่ยนเรียนรู้ (Knowledge Sharing) ระหว่างบุคลากรที่เกี่ยวข้องชาญ AI และบุคลากรที่มีประสบการณ์ทางธุรกิจ (Subject Matter Experts) จะช่วยให้เกิดการผสมผสานระหว่าง "ปัญญาประมวลผล" ของเครื่องจักร และ "ปัญญาประสบการณ์" ของมนุษย์ นำไปสู่การแก้ไขปัญหาที่ตรงจุดและมีประสิทธิภาพสูงสุด

เอกสารอ้างอิง

- Bostrom, N. (2014). *Superintelligence: Paths, dangers, strategies*. Oxford University Press.
- Brown, T. B., Mann, B., Ryder, N., Subbiah, M., Kaplan, J., Dhariwal, P., Neelakantan, A., Shyam, P., Sastry, G., Askell, A., Agarwal, S., Herbert-Voss, A., Krueger, G., Henighan, T., Child, R., Ramesh, A., Ziegler, D. M., Wu, J., Winter, C., ... & Amodei, D. (2020). Language models are few-shot learners. *Advances in Neural Information Processing Systems*, 33, 1877–1901.
- Chui, M., Hall, B., & Singla, A. (2021). *The state of AI in 2021*. McKinsey & Company. <https://www.mckinsey.com/capabilities/quantumblack/our-insights/global-survey-the-state-of-ai-in-2021>
- Davis, F. D. (1989). Perceived usefulness, perceived ease of use, and user acceptance of information technology. *MIS Quarterly*, 13(3), 319–340. <https://doi.org/10.2307/249008>
- Dignum, V. (2019). *Responsible Artificial Intelligence: How to develop and use AI in a responsible way*. Springer Nature. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-30371-6>
- Floridi, L., & Cowls, J. (2019). A unified framework of five principles for AI in society. *Harvard Data Science Review*, 1(1). <https://doi.org/10.1162/99608f92.8cd5501d>
- Gartner. (2024). *Top strategic technology trends for 2024*. <https://www.gartner.com/en/articles/gartner-top-10-strategic-technology-trends-for-2024>
- McKinsey & Company. (2023). *The economic potential of generative AI: The next productivity frontier*. <https://www.mckinsey.com/capabilities/mckinsey-digital/our-insights/the-economic-potential-of-generative-ai-the-next-productivity-frontier>
- Morrow, J. (2021). *Be data literate: The data literacy skills everyone needs to succeed*. Kogan Page Publishers.
- Noble, S. U. (2018). *Algorithms of oppression: How search engines reinforce racism*. New York University Press.

Schwab, K. (2017). The fourth industrial revolution. Crown Business.

UNESCO. (2021). Recommendation on the ethics of artificial intelligence.

<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000381115>

World Economic Forum. (2023). The future of jobs report 2023.

<https://www.weforum.org/reports/the-future-of-jobs-report-2023/>

พุทธวิธีการสอนของพระพุทธเจ้า ๕ แบบนำมาประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวัน

THE FIVE METHODS OF TEACHING OF THE BUDDHA AND THEIR APPLICATION IN DAILY LIFE

พระครูสถิตธรรมมาลังการ

Phrakhrusathitdhammalangkan

วิทยาลัยสงฆ์สุพรรณบุรีศรีสุวรรณภูมิ

Machulalongkornrajavidyalaya University, SuphanBuri Sri Suvarnabhumi Buddhist College

Tel. 081- 4343597, Email : taorh3@gmail.com

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาพุทธวิธีการสอนของพระพุทธเจ้า 5 แบบ และการนำมาประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวัน โดยอาศัยการวิเคราะห์จากพระไตรปิฎก อรรถกถา และเอกสารทางวิชาการที่เกี่ยวข้อง พุทธวิธีการสอนทั้ง 5 แบบ ประกอบด้วย (1) การสอนแบบบรรยายหรืออธิบายให้เข้าใจตามลำดับเหตุผล (2) การสอนแบบสนทนา ซักถาม และโต้ตอบเพื่อกระตุ้นการคิด (3) การสอนโดยใช้อุปมาอุปไมยเพื่อให้เห็นภาพชัดเจนและเข้าถึงความหมายของธรรม (4) การสอนโดยการปฏิบัติเป็นแบบอย่างให้เห็นจริง และ (5) การสอนโดยคำนึงถึงความแตกต่างของบุคคลและสภาพแวดล้อมของผู้เรียน ซึ่งสะท้อนถึงพระปรีชาสามารถและพระเมตตาของพระพุทธเจ้าในการถ่ายทอดธรรมะอย่างเหมาะสมกับศักยภาพของแต่ละบุคคล

ผลการศึกษาพบว่า พุทธวิธีการสอนดังกล่าวสามารถนำมาประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวันได้อย่างเป็นรูปธรรม ทั้งในด้านการดำเนินชีวิตส่วนตน การทำงาน การอยู่ร่วมกันในครอบครัวและสังคม โดยช่วยส่งเสริมการคิดอย่างมีเหตุผล การสื่อสารอย่างสร้างสรรค์ การเรียนรู้จากประสบการณ์จริง การเป็นแบบอย่างที่ดี และการเคารพความแตกต่างของผู้อื่น อันนำไปสู่การพัฒนาตนเองอย่างสมดุลทั้งด้านสติปัญญา คุณธรรม และการอยู่ร่วมกันอย่างสันติ บทความนี้จึงชี้ให้เห็นว่า พุทธวิธีการสอนของพระพุทธเจ้าไม่เพียงเป็นหลักการทางการศึกษาเชิงธรรมะเท่านั้น แต่ยังเป็นแนวทางสำคัญในการพัฒนาคุณภาพชีวิตของมนุษย์ในสังคมปัจจุบันอย่างยิ่ง

คำสำคัญ: การประยุกต์ใช้, การพัฒนาชีวิต, ชีวิตประจำวัน, พุทธวิธีการสอน

Abstract

This academic article aims to study five Buddhist teaching methods of the Buddha and their application in daily life, based on an analysis of the Tipiṭaka, commentaries (Aṭṭhakathā), and related academic literature. The five Buddhist teaching methods consist of: (1) teaching through exposition or systematic explanation based on rational reasoning; (2) teaching through dialogue, questioning, and discussion to stimulate critical thinking; (3) teaching through similes and metaphors to provide clarity and facilitate a deeper understanding of the Dhamma; (4) teaching by exemplifying practice through concrete action; and (5) teaching with consideration of individual differences and the learners' contexts and

environments. These methods reflect the Buddha's profound wisdom and great compassion in transmitting the Dhamma in ways appropriate to the capacities of each individual.

The findings reveal that these Buddhist teaching methods can be practically applied in daily life, including personal conduct, professional work, and living together within families and society. They promote rational thinking, constructive communication, experiential learning, exemplary behavior, and respect for individual differences, leading to balanced self-development in terms of wisdom, moral virtue, and peaceful coexistence. This article therefore demonstrates that the Buddha's teaching methods are not only principles of Buddhist pedagogy but also serve as essential guidelines for enhancing the quality of human life in contemporary society in a sustainable manner.

Keywords: Buddhist teaching methods, application, daily life, life development

บทนำ

พระพุทธศาสนาเป็นศาสนาแห่งปัญญาและเหตุผลที่มุ่งพัฒนามนุษย์ให้เข้าถึงความจริงของชีวิตและสามารถดำเนินชีวิตได้อย่างถูกต้องเหมาะสม พระพุทธเจ้าทรงเป็นศาสดาผู้ทรงพระปรีชาสามารถทั้งในด้านการตรัสรู้สัจธรรมและด้านการถ่ายทอดหลักธรรมแก่พหุชน การเผยแผ่พระธรรมคำสอนของพระองค์มิได้จำกัดอยู่เพียงเนื้อหาทางธรรมเท่านั้น หากยังสะท้อนถึงกระบวนการ วิธีการ และศิลปะในการสอนที่ลุ่มลึกเหมาะสมกับพื้นฐาน สติปัญญา และบริบทชีวิตของผู้ฟังแต่ละบุคคล อันเป็นแบบอย่างของการจัดการเรียนรู้ที่มีประสิทธิภาพและเปี่ยมด้วยเมตตาธรรม

ในบริบทของสังคมปัจจุบัน ซึ่งเต็มไปด้วยความซับซ้อน การแข่งขัน และการเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว มนุษย์ต้องเผชิญกับปัญหาทั้งด้านจิตใจ การทำงาน ความสัมพันธ์ในครอบครัว และการอยู่ร่วมกันในสังคม การแสวงหาแนวทางในการพัฒนาคุณภาพชีวิตอย่างสมดุลและยั่งยืนจึงเป็นประเด็นสำคัญ พุทธวิธีการสอนของพระพุทธเจ้า ซึ่งประกอบด้วยวิธีการสอนที่หลากหลายและยืดหยุ่น สามารถนำมาเป็นต้นแบบในการพัฒนาการเรียนรู้ การสื่อสาร และการดำเนินชีวิตได้อย่างสอดคล้องกับสภาพสังคมร่วมสมัย

ดังนั้น บทความวิชาการนี้จึงมุ่งศึกษาพุทธวิธีการสอนของพระพุทธเจ้า 5 แบบ โดยอาศัยการวิเคราะห์จากพระไตรปิฎก อรรถกถา และเอกสารทางวิชาการที่เกี่ยวข้อง พร้อมทั้งนำเสนอแนวทางการประยุกต์ใช้พุทธวิธีการสอนดังกล่าวในชีวิตประจำวัน เพื่อให้เห็นถึงคุณค่าและความร่วมสมัยของหลักธรรมทางพระพุทธศาสนา อันสามารถนำไปสู่การพัฒนาตนเอง การอยู่ร่วมกันอย่างสันติ และการยกระดับคุณภาพชีวิตของมนุษย์ในสังคมปัจจุบันอย่างแท้จริงและยั่งยืน

ความหมายของพุทธวิธีการสอน ๕ แบบ

พุทธวิธีการสอนของพระพุทธเจ้า ๕ แบบ หมายถึง แนวทางหรือรูปแบบการถ่ายทอดพระธรรมคำสอนของพระสัมมาสัมพุทธเจ้า ที่ทรงใช้ให้เหมาะสมกับภูมิธรรม สติปัญญา อุปนิสัย และบริบทของผู้ฟังแต่ละบุคคล โดยมีมุ่งให้ผู้เรียนเกิด ความเข้าใจ เห็นจริง ปฏิบัติได้ และนำไปสู่การพัฒนาชีวิตและการพ้นทุกข์ อย่างแท้จริง มิใช่เพียงการรับรู้เชิงทฤษฎี

พุทธวิธีการสอนทั้ง 5 แบบ เป็นการสอนที่ยืดหยุ่น ไม่ตายตัว สอดคล้องกับหลัก “อุปายโกศล” (ความฉลาดในการใช้วิธีการ) และสะท้อนพระปรีชาสามารถของพระพุทธเจ้าในการสั่งสอนพหุชน โดยสามารถสรุปความหมายของแต่ละแบบได้ดังนี้

1. การสอนแบบบอกตรง (อธิบายนโดยตรง) หมายถึง การแสดงธรรมอย่างชัดเจน ตรงประเด็น เป็นลำดับขั้น ใช้เหตุผลและหลักธรรมเป็นแกน เหมาะกับผู้ที่มีพื้นฐานความเข้าใจพอสมควร
2. การสอนแบบยกตัวอย่างหรืออุปมาอุปไมยหมายถึง การใช้เรื่องเปรียบเทียบ สิ่งใกล้ตัว หรือเหตุการณ์ในชีวิตประจำวัน เพื่อช่วยให้ผู้ฟังเข้าใจธรรมะที่ลึกซึ้งได้ง่ายและชัดเจนยิ่งขึ้น
3. การสอนแบบถาม-ตอบ (สนทนาธรรม) หมายถึง การกระตุ้นให้ผู้ฟังใช้ความคิด พิจารณา และค้นหาคำตอบด้วยตนเอง ผ่านการตั้งคำถามและการตอบโต้เชิงเหตุผล
4. การสอนแบบให้ปฏิบัติและเห็นผลด้วยตนเอง หมายถึง การชี้แนะแนวทางปฏิบัติ เช่น การเจริญสติ สมาธิ และปัญญา เพื่อให้ผู้เรียนเกิดประสบการณ์ตรงและรู้แจ้งด้วยตนเอง
5. การสอนแบบสอดแทรกหรือปรับตามบุคคลและสถานการณ์ หมายถึง การสอนที่คำนึงถึงกาละเทศะ และบุคคล สอดแทรกธรรมะให้เหมาะสมกับสถานการณ์และระดับจิตใจของผู้ฟัง

โดยสรุป พุทธวิธีการสอนของพระพุทธเจ้า 5 แบบ คือ กระบวนการเรียนรู้เชิงปัญญาและการปฏิบัติที่มุ่งพัฒนามนุษย์ทั้งด้านความรู้ คุณธรรม และการดำเนินชีวิตอย่างถูกต้อง ซึ่งสามารถนำมาประยุกต์ใช้ในการศึกษา การสอน การบริหาร และการดำรงชีวิตในสังคมปัจจุบันได้อย่างมีคุณค่าและยั่งยืน

โดยมีแก่นักวิชาการหลายท่านได้ให้ความหมายไว้หลายอย่างเช่น

วคิน อินทสระ กล่าวถึงวิธีสอนของพระพุทธเจ้าหลาย ลักษณะดังนี้

- 1) ทรงสอนโดยวิธีเองสลักษณะ คือทรงแสดงยืนยันไปข้างเดียว เช่น ความดีมีผลเป็นสุข ความชั่วมีผลเป็นทุกข์ หรือกุศลเป็นสิ่งควรบำเพ็ญ อุกุศลเป็นสิ่งควรละ
- 2) ทรงสอนโดยวิธีชักสลักษณะ คือทรงแยกประเด็นให้ชัดเจน
- 3) ทรงสอนโดยวิธีปฏิญาณลักษณะ คือทรงถามย้อนเสียก่อนแล้วจึงตรัสสอน
- 4) ทรงสอนโดยวิธีอุปมาลักษณะ คือพักปัญหาไว้ ไม่ทรงพยากรณ์ คือไม่ทรงตอบเรื่องนั้น
- 5) ทรงสอนโดยวิธีอุปมาลักษณะ คือ สอนแบบเปรียบเทียบ (วคิน อินทสระ, 2534: 22-37)

นพดล เจนอักษร ได้ทำการศึกษาวิจัยเรื่อง “การศึกษาวิธีสอนของพระพุทธเจ้า” ได้สรุปวิธีสอนของพระพุทธเจ้ามี 7 วิธี ได้แก่ 1) สอนแบบบรรยาย 2) สอนแบบสาธิต 3) สอนแบบอุปนัย 4) สอนแบบอนุมัย 5) สอนแบบวิธีซักถามและสนทนาโต้ตอบ 6) สอนแบบสืบสวนสวนหาคำตอบ 7) สอนแบบแก้ปัญหาหรือสอนตามขั้นของอริยสัจ 4 (วรรณ สุทธิจิตร, 2541: 37)

ปิ่น มุทุกันต์ ได้กล่าวว่า 1) พระพุทธเจ้าทรงสั่งสอนเพื่อให้ผู้ฟังรู้อย่างเห็นจริงในธรรมที่ควรรู้ควรเห็น เรื่องใดที่ไร้ประโยชน์พระพุทธเจ้าจะไม่ทรงแสดง 2) ทรงสั่งสอนมีเหตุที่ผู้ฟังอาจครองเห็นจริงได้ คือ เรื่องทุกเรื่องทีพระพุทธเจ้าทรงสั่งสอนจะต้องเป็นเรื่องจริง มีจริง เป็นจริง ไม่ใช่เรื่องสมมติอันเป็นเรื่องเหลวไหล 3) มรณสั่งสอนเป็นอัครรย์ คือ ผู้ปฏิบัติตามย่อมได้รับประโยชน์ โดยสมควรแก่การปฏิบัติ ผลของการปฏิบัติไม่ได้ขึ้นอยู่กับชาติตระกูล หากแต่ขึ้นอยู่กับปฏิบัติของแต่ละคน (ปิ่น มุทุกันต์, 2535: 96)

ประสาร ทองภักดี กล่าวว่า การทำเป็นตัวอย่าง วิธีสอนที่ดีที่สุดอย่างหนึ่ง โดยเฉพาะในทางจริยธรรม คือการทำเป็นตัวอย่าง ซึ่งเป็นการสอนแบบไม่ต้องกล่าวสอน เป็นทำนองการสาธิตให้ดู แต่ที่พระพุทธเจ้าทรงกระทำนั้นเป็นไปในรูปทรงเป็นผู้นำที่ดี การสอนโดยทำเป็นตัวอย่างก็คือพระจริยาวัตรอันดีงามที่เป็นอยู่โดยปกตินั่นเอง พระพุทธองค์จึงทรงวางเป็นหลักการไว้ในพระธรรมบท (ประสาร ทองภักดี, 2513: 119)

สุชีพ ปุญญานุภาพ กล่าวว่า

1. การแบ่งลักษณะการสอน (สุชีพ ปุญญานุภาพ)

พระพุทธเจ้าทรงใช้ 3 กลยุทธ์ในการจัดการกับความเชื่อเดิม:

• ปฏิวัติ (เปลี่ยน): ยกเลิกความเชื่อเดิมที่ผิดและเป็นอันตราย (เช่น เปลี่ยนจากการฆ่าสัตว์บูชาโยนมาเป็นความเมตตา)

• ปฏิรูป (แปลง): นำคำเดิมมาให้ความหมายใหม่ตามหลักเหตุผล (เช่น เปลี่ยนความหมายของ "พรหมณ์" จากการเกิด เป็น "การกระทำ")

• ตั้งหลักใหม่: ประกาศสัจธรรมที่ยังไม่เคยมีใครสอนมาก่อน (เช่น อริยสัจ 4)

2. รูปแบบการสอนที่ทรงใช้บ่อย

เมื่อพิจารณาจากเนื้อหาที่คนให้มา สามารถสรุปรูปแบบการสอนได้ดังนี้:

การสอนแบบสนทนา (สากัจฉา)

• จุดเด่น: เน้นความเป็นกันเอง ผู้ฟังไม่รู้สึกรู้สึกว่าถูกสอน แต่รู้สึกที่กำลังหาคำตอบร่วมกัน

• เทคนิค: ทรง "โยนปัญหา" ให้คิดแล้วค่อยสรุปเข้าประเด็น

• ตัวอย่าง: อัครัญสูตร ที่ทรงสนทนากับสามเณรว่าเสฐระและภารทวาชะ เพื่อหักล้างเรื่องวรรณะโดยใช้วิวัฒนาการของโลกและมนุษย์มาอธิบายว่า "คนเราประเสริฐด้วยธรรม ไม่ใช่วรรณะ"

การสอนแบบบรรยาย

• จุดเด่น: ใช้เมื่อผู้ฟังมีจำนวนมาก หรือผู้ฟังมีพื้นฐานความรู้อยู่แล้วแต่ต้องการความกระจ่างในรายละเอียด

• ตัวอย่าง: * อัมมจักกัปปวัตตนสูตร: แสดงแก่ปัญจวัคคีย์ เพราะปัญจวัคคีย์ไม่ใช่คนใหม่ แต่ต้องให้เหตุผลยาวๆ เพื่อชี้ให้เห็นทางสายกลาง

◦ ภัย 4 ประการ: ทรงบรรยายเปรียบเทียบภัยในน้ำ (คลื่น, จระเข้, น้ำวน, ปลาร้าย) กับภัยของภิกษุใหม่ (ความโกรธ, ความเห็นแก่เงิน, กามคุณ 5, สตรี)

วิธีการตอบปัญหา 4 ลักษณะ (พยากรณ์ปัญหา)

นี่คือหัวใจสำคัญของการสื่อสารที่ครูและนักสื่อสารควรนำไปใช้:

วิธีการ	ลักษณะการตอบ	ตัวอย่าง
1. เอกังส ลักษณะ	ตอบตรงไปตรงมา ตายตัว	อริยสัจมีเท่าไร? ตอบ 4 อย่างแน่นอน
2. วิภาษ ลักษณะ	แยกแยะตอบตามแง่มุม (วิเคราะห์)	ศฤงษณ์หรือบรรพชิตดีกว่ากัน? ตอบว่า ขึ้นอยู่กับการปฏิบัติชอบหรือผิด
3. ปฏิปุจฉา ลักษณะ	ย้อนถามให้ผู้ถามคิดและ ตอบเอง	การอธิบายเรื่อง "นิพพาน" โดยย้อนถามเรื่อง "ไฟที่ดับไปแล้วไปไหน"
4. ฐปณีย ลักษณะ	ยับยั้ง ไม่ตอบ (เพราะไร ประโยชน์)	โลกเที่ยงหรือไม่? ไก่กับไข่อะไรเกิดก่อน? (ทรงไม่ตอบเพราะไม่นำไปสู่การพันพัว)

บทวิเคราะห์เพิ่มเติม

จากข้อมูลที่คุณยกมา จะเห็นได้ว่าพระพุทธเจ้าทรงเป็น "นักจิตวิทยาการเรียนรู้" ที่ยอดเยี่ยม

1. ทรงใช้การเปรียบเทียบ (Analogy): เช่น ภัยในน้ำ หรือ ไฟกับเชื้อไฟ ทำให้เรื่องที่เข้าใจยาก (นามธรรม) กลายเป็นเรื่องที่เห็นภาพชัดเจน (รูปธรรม)
2. ทรงเน้นประโยชน์ใช้สอย (Pragmatism): ทรงเลือกสอนเฉพาะสิ่งที่ "จำเป็น" ต่อการดับทุกข์ อะไรที่เป็นการคาดคะเนทางปรัชญาที่หาข้อยุติไม่ได้และไม่ช่วยให้พ้นทุกข์ ทรงเลือกที่จะไม่ตอบ (รูปนัยะ)

จุดมุ่งหมายในการสอนของพระพุทธเจ้า

ในชีวิตประจำวัน สิ่งมีชีวิตทั้งคนและสัตว์ได้เรียนรู้อะไรใหม่ ๆ เพิ่มขึ้นเสมอ โดยเฉพาะมนุษย์เป็นสัตว์โลกที่มักจะเสาะแสวงหา "ของเล่น" ใหม่อยู่ตลอดเวลา ไม่ว่าจะเป็นการเดิน นั่งหรือนอน หากได้ฝึกฝนอย่างดีก็จะสามารถใช้สัมผัส ตา หู จมูก ลิ้น กายและใจ รับรู้สิ่งใหม่เพิ่มขึ้น และสิ่งที่เรารับรู้ใหม่ก็มีส่วนสร้างความเปลี่ยนแปลง พฤติกรรมภายในตัวของคนทั้งทางกายและทางใจไม่มากนักน้อย

บางครั้ง การเรียนรู้ของคนที่เกิดจากการมีผู้จูงใจ เตรียมสภาพการณ์และ วางเงื่อนไขให้เราได้เห็นได้ฟังได้สัมผัสและได้ติดตาม เมื่อได้ดูได้ฟังได้สัมผัสและติดตามแล้ว เราก็ได้รับความรู้และได้เรียนรู้สิ่งใหม่ด้วย สิ่งที่เราได้เรียนรู้ใหม่จากการมีผู้วางเงื่อนไขให้เราเรียนรู้ก็มีส่วนสร้างความเปลี่ยนแปลงพฤติกรรมภายในตัวของเราทั้งทางกายและทางใจได้ เช่นเดียวกับการรับรู้จากสภาพแวดล้อมโดยธรรมชาติ

บางกรณีการวางเงื่อนไขจัดสภาพการเรียนรู้ก็มีผู้จัดเตรียมไว้อย่างเป็นระบบต่อเนื่องกันเพื่อโปรแกรมให้แต่ละคนค่อยๆ เกิดการเปลี่ยนแปลงพฤติกรรมจนกระทั่งบรรลุพฤติกรรมที่ผู้จัดทำหนด จุดมุ่งหมายได้ ไม่ว่าจะเป็นการเรียนรู้ของคนเราจะเกิดขึ้นตามธรรมชาติ หรือจากที่มีผู้วางเงื่อนไขไว้ก็ตาม ผลที่เกิดขึ้นก็คือ คนเราจะเรียนรู้สิ่งใหม่ที่สร้างความ เปลี่ยนแปลงพฤติกรรมให้เกิดขึ้นแก่ตน จึงอาจกล่าวได้ว่าในช่วงชีวิตหนึ่งๆ ได้มีกระบวนการสร้างความเปลี่ยนแปลงพฤติกรรมให้เกิดขึ้นกับคน 3 ลักษณะ คือ

1. เป็นกระบวนการตามธรรมชาติที่ตนเรียนรู้ตามอัธยาศัย เรียกว่า “การเรียนรู้ตามปกติวิสัย” หรือ “informal learning”

2. เป็นกระบวนการเรียนรู้ที่มีผู้วางเงื่อนไขไว้โดยไม่มีระบบระเบียบ แบบแผนที่แน่นอน เรียกว่า “การเรียนรู้นอกระบบ” หรือ “non - formal learning” และ

3. เป็นกระบวนการเรียนรู้ที่มีผู้วางเงื่อนไขไว้อย่างมีระบบระเบียบแบบแผน โดยจัดสถานที่ให้คนได้มา รับความรู้เป็นหลักแหล่งเรียกว่า “การเรียนรู้ในระบบโรงเรียน” หรือ “formal learning”

เมื่อมองกระบวนการเรียนรู้ทั้ง 3 ลักษณะ จากจุดส่งความรู้ไปแล้ว เราก็จะพบว่า การเรียนรู้จะเกิดขึ้นก็ต่อเมื่อผู้เรียนได้รับความรู้จากแหล่งความรู้ที่จะมีผู้ส่งความรู้ไปให้ นั่นคือ ต้องมีผู้สอนเป็นแหล่งส่งความรู้ให้แก่ผู้เรียนกิจกรรมต่าง ๆ ที่ผู้สอนได้กระทำขึ้น และมีผลให้ผู้เรียนเกิดการเรียนรู้และมีการเปลี่ยนแปลงพฤติกรรมภายในตัวของผู้เรียนเรียกว่า “การสอน”

แม้การสอนจะเป็นกิจกรรมที่ทำให้ผู้เรียนเกิดการเปลี่ยนแปลงพฤติกรรมภายในคำว่า “การสอน” ก็มีความหมายแตกต่างกันบ้างใน 5 ลักษณะ คือ

1. “การสอน” ในฐานะกระบวนการที่มุ่งให้ผู้เรียนมีความรู้ในเรื่องใด เรื่องหนึ่ง หรือหลายเรื่องเป็นเรื่องราวหรือต่อเนื่องกันให้มีการพัฒนาสติปัญญาในระดับต่าง ๆ จากต่ำ ไปหาสูง

2. “การสอน” ในฐานะกระบวนการเปลี่ยนแปลงความรู้สึกด้านจิตใจ จากสภาวะจิตใจที่แข็งกระด้างให้อ่อนโยน จิตใจที่ไม่ดีให้เป็นจิตใจที่ดีมีคุณธรรมตามนัยนี้ “การสอน” มีความหมายเดียวกับ “การอบรม” จึงมักเรียกรวมกันว่า “การอบรมสั่งสอน”

3. “การสอน” ในฐานะกระบวนการสร้างทักษะความชำนาญด้านต่าง ๆ ทั้งความชำนาญทางสติปัญญา ตามนัยนี้ “การสอน” จึงมีความหมายในเชิง “การฝึกอบรม”

4. “การสอน” ในฐานะที่เป็นวิธีการบีบบังคับให้ผู้ถูกสอนปฏิบัติตามที่ ผู้สอนกำหนดไว้โดยไม่มีข้อแม้ จุดมุ่งหมายให้ผู้ถูกสอนจดจำ เช็ดหلاب เกรงกลัว หรือ เกิดความรู้สึกโอนอ่อนตามผู้สอน ตามนัยนี้ “การสอน” มีความหมายเป็นเชิง “คำสั่ง” จึงเรียกรวมกันว่า “คำสั่งสอน” เช่นที่นักเลงมักจะพูดถึงคู่อริว่า “เจ้าหาญมันบังอาจนัก ข้าจะต้องไปสั่งสอนมันเสียหน่อย” หรือเจ้าสำนักพูดกับสาวกว่า “พวกเจ้าต้องเชื่อ ฟังคำสั่งสอนของเราอย่างเคร่งครัด”

5. “การสอน” ในฐานะที่เป็นคำแนะนำให้ผู้ถูกสอนมักใช้พูดกับผู้สอน เพื่อช่วยให้ความรู้ในการที่ตนเองจะได้ปรับปรุงตนเองให้ดีขึ้น เช่น “ผมยังด้อยประสบการณ์ในเรื่องนี้ โปรดสั่งสอนด้วย” ในเชิงประชดประชันหรือท้าทายผู้พูดก็อาจใช้ คำว่า “สั่งสอน” เป็นการท้าทายอย่างสุภาพได้ เช่น “เราทราบว่าคุณเป็นเลิศในทางใช้ศอก โปรดสั่งสอนสักเพลง เป็นต้น

อย่างไรก็ตาม ในระบบโรงเรียนหรือในการเรียนการสอนทั่วไป คำว่า “การสอน” มุ่งใช้มากในลักษณะที่ 1-3 ส่วนลักษณะอื่นมักยึดหยุ่นได้ตามสภาพแวดล้อมและ ใช้แสดงพฤติกรรมในชีวิตประจำวันมากกว่าที่ใช้ในการเรียนการสอนของสถาบันการศึกษาทั่ว ๆ ไป โดยสรุปการสอนเป็นกระบวนการหรือกิจกรรมที่ผู้สอนจัดขึ้นเพื่อวางเงื่อนไข และเตรียมสภาพการณ์ให้ผู้เรียนเกิดการเรียนรู้และเปลี่ยนแปลงพฤติกรรมตามที่คุณสอนกำหนดไว้ในภาษาอังกฤษคำว่า “การสอน” ใช้ตรงกับภาษาอังกฤษ 2 คำ คือ คำว่า “learning” และคำว่า “instruction” คำ 2 คำนี้มีความหมายแตกต่างกันกล่าวคือ teaching” แปลว่า “การสอน” ครอบคลุมกิจกรรมการให้คำสั่งสอน การทำให้มีความรู้หรือให้สามารถทำอะไรได้ เป็นกระบวนการทางเดียวที่ยึดตัวผู้สอนหรือครู “ครู” เป็นหลัก instruction แปลว่า “การเรียนการสอน” (to teach and to be taught) เป็นกระบวนการสองทาง คือ การให้และการรับความรู้ที่เกิดขึ้นพร้อมๆ กัน ทั้ง ฝ่ายผู้สอนที่เป็นฝ่ายให้ความรู้แก่ผู้เรียนซึ่งเป็นฝ่ายรับ ในขณะที่ผู้สอนคือครูก็เกิด การเรียนรู้จากการสนองตอบของนักเรียนด้วย อย่างไรก็ตามคำว่า “instruction” มักนิยม แปลสั้น ๆ ว่า “การสอน” แต่ขอให้เข้าใจดีว่าเป็นการสอนของครูและการถูกสอนของผู้เรียน (มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมมาธิราช, 2547: 16-17)

Green ได้กล่าวถึงความสำคัญของการสอน พอสรุปได้ ดังนี้

1. การสอนเป็นการช่วยพัฒนาการคิด การให้เหตุผล การรวบรวมหลักฐาน การเปรียบเทียบ การวิเคราะห์และการพยากรณ์แก่ผู้เรียน ซึ่งสิ่งเหล่านี้จะสามารถพัฒนาในตัวผู้เรียนได้ จะต้องพิจารณากิจกรรมพื้นฐานของการสอนเป็นหลักสำคัญ

2. การสอนเป็นการช่วยพัฒนาการวางแผนให้แก่ผู้เรียน ซึ่งสามารถดำเนินการได้ภายในห้องเรียน โดยการกระตุ้น การสนับสนุน การให้คำปรึกษาการให้แรงเสริม รวมทั้งการประเมินผล เป็นต้น

3. การสอนเป็นการช่วยพัฒนาคุณธรรมจริยธรรมอันดีงามให้แก่ผู้เรียน โดยการฝึกปฏิบัติคอยชี้แนะและสร้างความเข้าใจระหว่างผู้เรียนกับผู้สอน การปฏิบัติที่ดีย่อมสร้างให้ผู้เรียนเป็นพลเมืองที่ดีได้ (Green, F., 1917: 30-31)

นักทำงานที่ดีเมื่อจะทำงานสำคัญ ๆ เขาจะต้องตั้ง “หลักการ” หรือ จุดมุ่งหมายไว้ก่อน เช่น ชาวสวนชาวนาตั้งหลักการหรือจุดมุ่งหมายไว้ว่า จะปลูกพืชชนิดไหน มากน้อยเท่าไร พืชใดตั้งหลักการหรือจุดมุ่งหมายไว้ว่าจะขายสินค้าอะไร ด้วยวิธีอย่างไรดังนี้ เป็นต้น เมื่อได้ตั้งจุดมุ่งหมายไว้แล้ว เขาก็ยึดมั่นในหลักการหรือ

จุดมุ่งหมายนั้น แม้จะมีอุปสรรคสิ่งใดเกิดขึ้นในระหว่างทำงาน เขาก็จะไม่ละทิ้ง หลักการหรือจุดมุ่งหมายของตน แต่พยายามคิดอ่านแก้ไขให้กิจการเป็นไปตามจุดมุ่งหมายเสมอ คนที่ทำงานอย่างมีหลักการเช่นนี้ ย่อมทำงานใหญ่ได้สำเร็จ ตรงกันข้ามกับ คนที่ทำอะไรไม่มีหลักการหรือไม่เคารพในหลักการย่อมล้มเหลว

ธรรมชาติของพระพุทธเจ้า

ธรรมชาติของพระพุทธเจ้า เริ่มต้นจากการตั้งประเด็นสำคัญว่า พระองค์ทรงแสดงเฉพาะ “ธรรมที่ควรรู้ควรเห็น” เท่านั้น มิได้ทรงแสดงธรรมอื่นใดนอกเหนือจากนี้อย่างเด็ดขาด คำถามที่ตามมาคือ ธรรมที่ควรรู้ควรเห็นนั้น คือธรรมประเภทใด คำตอบก็คือ ธรรมใดก็ตามที่พุทธบริษัทผู้เป็นผู้ฟังธรรมควรจะรู้และควรจะเห็นด้วยปัญญาของตนเอง ธรรมนั้นย่อมจัดเป็นธรรมที่ควรรู้ควรเห็น กล่าวอีกนัยหนึ่ง ธรรมที่ควรรู้ควรเห็น คือ ธรรมที่มีความจำเป็นต่อการดำเนินชีวิตและการพัฒนาปัญญาของผู้ฟังธรรมโดยตรง เรื่องชนิดนั้นพระพุทธเจ้าไม่ทรงแสดง ขอยกตัวอย่างเรื่อง จอมปลวกปริศนาที่ทรงตรัสกับท่านพระกุมารกัสสปะในวันมิกสูตร

วันมิกสูตร แปลว่า พระสูตรว่าด้วยจอมปลวกปริศนา ซึ่งนี้ตั้งตามเนื้อหาสาระของพระสูตร

พระสูตรนี้ พระผู้มีพระภาคทรงแสดงแก่ท่านพระกุมารกัสสปะ ขณะประทับอยู่ ณ พระเชตวัน อารามของอนาถปิณฑิกเศรษฐี เขตกรุงสาวัตถี โดยทรงตอบปัญหา 15 ข้อของเทวดา ที่ท่านพระกุมารกัสสปะนำมาทูลถาม เหตุเกิดแห่งพระสูตรนี้จัดอยู่ในประเภท **ปุจฉาสัทธะ**

รูปแบบของวันมิกสูตร เป็นบรรยายโวหารแบบถาม – ตอบ

ข้อสังเกตว่า ท่านผู้อ่านประมวลคำตอบปริศนาธรรมทั้ง 15 ข้อ มาตรวจสอบกับการปฏิบัติธรรมของตัวเองบ้าง เริ่มตั้งแต่จอมปลวก คือร่างกายของเราเองที่พ่นควันในเวลากลางคืน ลุกโผล่ในเวลากลางวัน โดยใช้คำสอนของพระสัมมาสัมพุทธเจ้าเป็นคำสั่งแล้ว ดำเนินตามคำสั่งอย่างที่สุดเมธ คือ ภิกษุผู้เป็นเสขะ (ผู้ศึกษา) ปฏิบัติก็จะได้รับประโยชน์จากการอ่านจอมปลวกปริศนาธรรมนี้บ้างไม่มากก็น้อย

จุดเด่นในหลักการสอนของพระองค์ เราอาจสรุปได้ว่า พระพุทธศาสนาไม่ผูกขาดความรู้ ทุกคนมีสิทธิเสรีภาพที่จะได้รับความรู้ ความเข้าใจในหลักธรรมที่เป็น ประโยชน์แก่ชีวิต

วิธีการสอนของพระพุทธเจ้า 5 แบบนำมาประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวัน

รูปแบบการสอน หมายถึงแบบหรือแผนของการสอน รูปแบบการสอนแบบหนึ่งจะมีจุดเน้นที่เฉพาะเจาะจงอย่างใดอย่างหนึ่ง รูปแบบการสอนแต่ละรูปแบบจึงอาจมี จุดหมายที่แตกต่างกัน (Saylor and Others, 1981: 271)

พระพุทธเจ้าเองเมื่อทรงสอนเวไนยสัตว์ ทรงนำเอาแบบการสอนต่าง ๆ มาสอนตามความเหมาะสมแบบการสอนเหล่านี้ คือ

การสอนแบบสนทนา (สากัจฉา หรือ ธรรมสากัจฉา)

การสอนแบบสนทนา (สากัจฉา หรือ ธรรมสากัจฉา) เป็นพุทธวิธีการสอนที่พระพุทธเจ้าทรงใช้บ่อยที่สุดในการแสดงธรรมแก่เวไนยสัตว์ วิธีการนี้เปิดโอกาสให้ผู้ฟังมีส่วนร่วมในการแสดงความคิดเห็น ตั้งคำถาม และร่วมพิจารณาประเด็นธรรม ทำให้บรรยากาศการเรียนรู้เป็นไปอย่างเป็นกันเอง ผู้ฟังไม่รู้สีกว่ากำลังถูกบังคับให้เรียนหรือรับคำสอน แต่เกิดความรู้สึกว่ากำลังสนทนาปราศรัยแลกเปลี่ยนความคิดเห็นกับพระพุทธองค์อย่างสนุกสนานและมีความหมาย

ในการสนทนา พระพุทธองค์ทรงทำหน้าที่เป็นผู้นำการสนทนา โดยทรงตั้งคำถามหรือโยนปัญหาให้ผู้ฟังได้คิดพิจารณา แล้วทรงชี้แนะให้เข้าสู่ประเด็นสำคัญและข้อสรุปตามหลักธรรมที่ถูกต้อง วิธีการดังกล่าวช่วยกระตุ้นกระบวนการคิดอย่างมีเหตุผล และทำให้ผู้ฟังเข้าถึงความจริงด้วยปัญญาของตนเอง มิใช่เพียงการรับฟังคำสอนโดยปราศจากการไตร่ตรอง

การสอนแบบสนทนา : อัคคัญสูตร

ตัวอย่างสำคัญของการสอนแบบสนทนาปรากฏใน *อัคคัญสูตร* ซึ่งอยู่ในพระสุตตันตปิฎก ทีมนิกาย ปาฏิภคค พระพุทธองค์ทรงแสดงแก่สามเณรว่าเสฏฐะและสามเณรภราทาชะ ขณะประทับอยู่ ณ ปราสาทของนางวิสาขาในนครมาตา ในปุพพาราม เขตกรุงสาวัตถี เนื้อหาของพระสูตรมีจุดมุ่งหมายเพื่อหักล้างความเห็นผิดของพราหมณ์ที่ยึดถือระบบวรรณะ โดยเชื่อว่าพราหมณ์เป็นวรรณะประเสริฐสูงสุด เกิดจากโอษฐ์ของพระพรหม ส่วนวรรณะอื่นถือว่าเลวทรามกว่า

พระพุทธองค์ทรงเริ่มสนทนาด้วยการซักถามสามเณรทั้งสองถึงปฏิกิริยาของญาติและสังคมพราหมณ์ที่มีต่อการบวชของตน เมื่อทรงทราบถึงคำดูหมิ่นดูแคลนจากพราหมณ์แล้ว พระองค์จึงทรงชี้ให้เห็นความไม่สมเหตุสมผลของความเชื่อดังกล่าว โดยทรงแสดงว่ามนุษย์ทุกวรรณะล้วนเกิดจากครรภ์ของมารดาเหมือนกัน มิได้เกิดจากพระโอษฐ์ของพระพรหมตามที่อ้างอิงกัน

พระพุทธองค์ทรงเน้นย้ำว่า ความประเสริฐของบุคคลมิได้อยู่ที่ชาติกำเนิดหรือวรรณะ แต่อยู่ที่การประพฤติธรรม กล่าวคือ ผู้ใดประพฤติกายสุจริต วาจาสุจริต และมโนสุจริต ผู้นั้นย่อมเป็นผู้ประเสริฐ เป็นที่สรรเสริญของวิญญูชน ไม่ว่าสังกัดวรรณะใดก็ตาม ตรงกันข้าม หากประพฤติทุจริต แม้อยู่ในวรรณะที่สูง ก็ย่อมเป็นผู้ไม่ประเสริฐได้ เพื่อเสริมความเข้าใจ พระพุทธองค์ทรงนำเรื่องราวเกี่ยวกับต้นกำเนิดของโลกและวิวัฒนาการของมนุษย์มาประกอบการแสดงธรรม ตั้งแต่สภาวะของโลกในช่วงสังวัฏฏ์กับ การก่อรูปของโลกในช่วงวิวัฏฏ์กับ การเปลี่ยนแปลงทางกายภาพและจิตใจของสัตว์โลก ตลอดจนการเกิดขึ้นของระบบสังคม เศรษฐกิจ และการเมือง จนพัฒนาเป็นวรรณะต่าง ๆ ได้แก่ กษัตริย์ พราหมณ์ แพศย์ และศูทร โดยทรงชี้ให้เห็นว่าวรรณะเหล่านี้เกิดจากการแบ่งหน้าที่ทางสังคม มิใช่ความประเสริฐโดยกำเนิด

ในตอนท้าย พระพุทธองค์ทรงสรุปว่า บุคคลผู้ประพฤติธรรมจนบรรลุอรหัตตผล ไม่ว่าสังกัดวรรณะใด ย่อมเป็นผู้ประเสริฐที่สุดในโลก เพราะเป็นความประเสริฐโดยธรรม มิใช่โดยชาติกำเนิด พร้อมทั้งทรงปลอบใจสามเณรทั้งสองให้มั่นคงในศรัทธา และทรงยกถ้อยคำของสังกุมารพราหมณ์มาเป็นพยานสนับสนุนหลักธรรมดังกล่าว (ทีฆ.ปา.อ.ค. 11)

การสอนแบบบรรยาย

การสอนแบบนี้ก็ทรงใช้เสมอ ส่วนมากจะเป็นโอกาสที่มีผู้ฟังมารวมกันมากๆ ดังที่ทรงแสดงพระธรรมเทศนาในพระเชตวันมหาวิหารในช่วงบ่ายของทุกวันและที่น่าน่าสังเกต คือ ผู้ฟังมักจะมีพื้นฐานความรู้ หรือมีความเข้าใจเกี่ยวกับเรื่องนั้นในขั้นพื้นฐานมาบ้างแล้ว มาฟังการบรรยายเพิ่มเติมเพื่อเกิดความรู้ความเข้าใจเพิ่มขึ้น ดังเมื่อทรงแสดงแก่ปัญจวัคคีย์ ครั้งแรกก็ทรงใช้วิธีบรรยาย ทรงอธิบายถึงความล้มเหลวของแนวทางปฏิบัติ 2 แนวทางคือ การทรมานกาย กับการหมกมุ่นอยู่ในกามคุณ เสร็จแล้วทรงชี้ทางสายกลาง แล้วทรงแสดงอริยสัจ 4 ประการ โดยละเอียดพิสดาร

พระพุทธเจ้าตรัสสอนภิกษุบวชใหม่เกี่ยวกับเรื่องภัยของภิกษุผู้บวชใหม่ 4 ประการ ความว่า พระผู้มีพระภาครับสั่งเรียกภิกษุทั้งหลายมาตรัสว่า “ภิกษุทั้งหลาย ภัย 4 ประการนี้ ที่คนลงไปในน้ำพึงประสบภัย ๔ ประการ คือ (ม.ม. (ไทย), 13/161-165/182-185)

1. อนุมิจฺจ (ภัยจากคลื่น) 2. กุมภิลิจฺจ (ภัยจากกระแสน้ำ) 3. อาวัฏฏกิจฺจ (ภัยจากน้ำวน) 4. สุสฺสกาณฺฑ (ภัยจากปลาร้าย) ซึ่งมีข้อสังเกตที่น่าสนใจคือ **พื้นฐานผู้ฟัง** มักมีพื้นฐานความรู้เดิมอยู่บ้างแล้ว มาฟังเพื่อขยายความเข้าใจให้ลึกซึ้งขึ้น **การใช้เหตุและผล** ทรงใช้ในการชี้แจงเหตุผลที่ซับซ้อนเพื่อให้ผู้ฟังเห็นคล้อยตาม (เห็นดีเห็นชอบด้วย) ตัวอย่างสำคัญ การแสดง **"ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร"** แก่ปัญจวัคคีย์ ซึ่งทรงใช้วิธีบรรยายเพราะ

ปัญจวัคคีย์ไม่ใช่คนใหม่ แต่เป็นผู้ที่เคยเฝ้าดูการปฏิบัติของพระองค์มานาน ทรงบรรยายเพื่อชี้ให้เห็นความ ล้มเหลวของทางสุดโต่ง 2 สาย และเสนอ "ทางสายกลาง" (อริยสัจ 4)

อุปมาภัย 4 ประการสำหรับภิกษุใหม่ (จตุมหาราชสูตร)

พระพุทธองค์ทรงบรรยายเปรียบเทียบภิกษุที่คนลงน้ำต้องเจอ 4 ประการ กับภิกษุของกุลบุตรผู้บวชใหม่ในพระ ธรรมวินัย ดังนี้

ภิกษุในน้ำ	ภิกษุของภิกษุใหม่	ความหมายและการเปรียบเทียบ
1. อุมิภัก (ภักจาก คลื่น)	ความโกรธ/คับแค้น ใจ	ทนต่อคำสั่งสอนของเพื่อนพรหมจารีไม่ได้ รู้สีกว่าตนแก่กว่าหรือ เคยสอนคนอื่นมาก่อน จึงโกรธและลาสิกไป
2. กุมภิลภัก (ภัก จากกระเซ้)	การเห็นแก่ปากท้อง	ทนต่อกฎระเบียบเรื่องการกินไม่ได้ (เช่น ห้ามฉันยามวิกาล หรือ ห้ามฉันตามใจชอบ) รู้สึกอึดอัดจนลาสิก
3. อาวัณณภัก (ภัก จากน้ำวน)	กามคุณ 5	เมื่อไปบิณฑบาต เห็นชาวบ้านเสวยสุขในกามคุณ แล้วนึกถึง ความหลังที่เคยรุ่มรวย มีทรัพย์มาก จึงอยากกลับไปเสพสุขทางโลก
4. สุกฺกาภัก (ภัก จากปลาร้าย)	มาตุคาม (สตรี)	การไม่สามารถอินทรีย์เมื่อเห็นสตรีที่นุ่งห่มไม่เรียบร้อย จนเกิดราคะ รบกวนจิตใจและลาสิกในที่สุด

สรุป การสอนแบบบรรยายในพุทธวิธี ไม่ใช่เพียงการถ่ายทอดเนื้อหาแต่เพียงอย่างเดียว แต่เป็นการใช้ **อุปมาอุปไมย** เพื่อให้ผู้ฟังเห็นภาพพจน์ที่ชัดเจน และเป็นการแก้ความเข้าใจผิด (Ditthi) โดยใช้เหตุผลประกอบ อย่างเป็นระบบ เพื่อให้ผู้ฟังเกิดความเลื่อมใสและนำไปสู่การปฏิบัติที่ถูกต้อง

การสอนแบบตอบปัญหา

ผู้ถามปัญหาอาจถามด้วยจุดประสงค์หลายอย่าง บางคนถามเพื่อต้องการคำตอบในเรื่องที่สงสัยมา นาน บางคนถามเพื่อลองภูมิว่าคนตอบรู้หรือไม่ บางคนถามเพื่อข่มหรือปราบให้ผู้ตอบอับอายบางคนถามเพื่อ เทียบเคียงกับความเชื่อหรือคำสอนในลัทธิศาสนาของตนพระพุทธองค์ตรัสรู้ว่าการตอบปัญหาใด ๆ ต้องดู ลักษณะของปัญหา และเลือกวิธีตอบให้ถูกต้องเหมาะสมด้วย

วิธีการสอนของพระพุทธเจ้า ๕ แบบ

1) วิธีเอกังสลักษณะ หรือ เอกังสพยากรณ์ปัญหา

วิธีสอนด้วยการตอบปัญหาบางอย่างตรงไปตรงมา ตอบตายตัว ไม่มีเงื่อนไข บางเรื่องมีคำตอบ ตายตัวแน่นอนแล้วใคร ๆ ก็รู้ต้องตอบตามนั้น ดังคำถามว่า หนึ่งบวกหนึ่งเป็นเท่าไร คำตอบคือเป็นสอง คำตอบ นี้ตายตัวใคร ๆ ก็รู้ ใคร ๆ ก็ยอมรับ จะไปตอบว่าเป็นสาม เป็นไม่ได้ (แม้ว่าอาจตอบได้ และอาจอธิบายโดยนัย อื่นว่าเป็นเช่นนั้นได้ ก็ตาม) ตัวอย่างที่ชัดเจนในทางพระพุทธศาสนา เช่น อริยสัจ คือ อะไร มีเท่าไร คำตอบ คือ

อริยสัจ คือ ความจริงอันประเสริฐ 4 อย่าง คำตอบอย่างนี้เรียกว่าเองพยากรณ์ในการสอน ครูพึงรู้ว่าปัญหาชนิดที่ฟังตอบตรงไปตรงมาตายตัว แล้วจึงใช้ให้เหมาะสมการเรียนการสอนจึงจะเป็นไปด้วยดี ตัวอย่างที่พระพุทธเจ้าตรัสการเลื่อม 4 ประการ แห่งวิชาสมบัติและจรณสมบัติ ความว่า อัมพัญญะ วิชาสมบัติและจรณสมบัติอันยอดเยี่ยม (ที.สี. (ไทย) 9/280/101-102)

2) วิธีรักษลักษณะ หรือ วิชาพยากรณ์ปัญหา เป็นการสอนโดยการตอบปัญหาแบบแยกแยะตอบ เพราะคำถามที่คลุม ๆ ไม่สามารถฟันธงลงไปได้ว่าต้องตอบอย่างใดอย่างหนึ่ง ต้องแยกตอบเป็นเรื่อง ๆ เป็นประเด็น ๆ ไป ยกตัวอย่างง่าย ๆ เช่น ถ้าถามว่า คุณจำลองกับคุณสมศรีใครดีกว่ากัน ถ้าตอบว่าคุณจำลองดีกว่า หรือคุณสมศรีดีกว่าย่อมมีโอกาสผิดเพราะแต่ละคนอาจมีส่วนดีที่แตกต่างกันไป ในบางเรื่องบางประเด็นวิธีตอบที่น่าจะใกล้เคียงความจริงที่สุดก็ต้องแยกประเด็นตอบ ซึ่งมีตัวอย่างที่ปรากฏใน สุกสูตร (ม.ม. (ไทย) 13/190-192/223-227) สูตรว่าด้วยสุภมาณพบุตรโตทยพราหมณ์

3) วิธีปฏิบัติลักษณะ หรือ ปฏิบัติพยากรณ์ปัญหา เป็นการสอนโดยวิธีย้อนถามปัญหา เพราะปัญหาบางอย่างต้องย้อนถามก่อน จึงตอบได้คล้ายๆ กับใช้คำตอบของคนถามมาตอบคนถามเช่นนั้นแหละ ถ้าคนถามไม่เข้าใจ ตอบไปอย่างไรก็ไม่เข้าใจหรือไม่ยอมรับอยู่ดี จึงจำเป็นต้องให้ผู้ถามยอมรับโดยด้วยใจ จึงจะยอมรับวิธีสอนแบบนี้ขอยกตัวอย่างการตอบปัญหาเรื่องความหลุดพ้น ในอัครัตวิจจนโคตตสูตรที่ 2 ในชีวิตประจำวัน มีคำถามให้เราตอบมากมาย ถ้าจะลองพิจารณาลักษณะของปัญหาแล้วค่อยตอบ จะเป็นการดียิ่งและจะเป็นการตอบที่ตรงประเด็นด้วย เพราะบาง จะต้องใช้วิธีย้อนถามแล้วจึงตอบ

4) วิธีอุปนัยลักษณะ หรือ อพยาคตปัญหา

วิธีการสอนแบบนี้ต้องพิจารณาปัญหาที่ถามก่อนว่ามีประโยชน์ต่อใครหรือไม่ ถ้าไม่มีประโยชน์ก็ไม่ต้องตอบไปทำไม เสียเวลาและบางปัญหาอาจจะทำให้ทะเลาะวิวาทกัน โดยไม่ใช่เหตุ เช่น ถามว่า ไก่กับไข่อะไรเกิดก่อน เป็นต้น

พระพุทธเจ้านั้น เวลาใครมาทูลถามว่า ศาสดานั่นสอนอย่างนั้น ศาสดานั้นสอนอย่างนั้น อยากทราบว่าคุณสอนของใครถูกต้อง คำสอนของใครผิด ถ้าถามอย่าง นี้พระองค์มักทรงตบตบว่า เรื่องนั้นพักไว้ก่อน

พระจริยาวัตรของพระองค์ ครูพึงเอาเป็นแบบอย่าง เราตถาคตจะแสดงธรรมให้ฟังนี้ ขอยกตัวอย่างบางตอนที่พระพุทธเจ้าตรัสกับโปกกุสพาทะ ที่เข้ามาทูลถามว่า “ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ ข้าพระองค์อาจรู้ได้ไหมว่าสัญญาเป็นอัตตาของคน หรือว่าสัญญา กับอัตตาเป็นคนละอย่างกัน”

พระผู้มีพระภาคตรัสตอบว่า “โปกกุสพาทะ ท่านมีฐิติแตกต่างกัน มีความถูกใจแตกต่างกัน มีความพอใจแตกต่างกัน มีความมุ่งหมายแตกต่างกัน มีอาจารย์แตกต่างกัน จึงเข้าใจได้ยากว่า สัญญาเป็นอัตตาของคน หรือว่าสัญญากับอัตตาเป็นคนละอย่างกัน” (วคิน อินทสระ, 2548: 48)

5) วิธีอุปมาลักษณะ หรือ ใช้อุปมาอุปไมย

วคิน อินทสระ กล่าวถึง การเปรียบเทียบด้วยอุปมา คำอุปมาช่วยให้เรื่องที่ลึกซึ้งเข้าใจยาก ปรากฏความหมายเด่นชัดออกมา และเข้าใจง่ายขึ้น โดยเฉพาะมักใช้ ในการอธิบายสิ่งที่เป็นามธรรมเปรียบเทียบให้เห็นชัดด้วยสิ่งที่เป็นรูปธรรม หรือแม้เปรียบเทียบที่เป็นรูปธรรมด้วยอุปมาแบบรูปธรรม ก็ช่วยให้ความหนักแน่นเข้า เช่น พระพุทธองค์ทรงเตือนภิกษุทั้งหลายว่า ให้ทำตนเช่นผ้ากาสี อย่าทำตนเป็นเช่นผ้าเปลือกไม้ ผ้าเปลือกไม้มี ลักษณะ 3 อย่าง คือ สีไม่สวย สัมผัสหยาบ ราคาถูก ทำนองเดียวกับภิกษุบางรูปซึ่งเป็นผู้ ทุศีล มีธรรมแล้ว ให้ทุกขให้โทษแก่ผู้คบหาสมาคม ทำปัจจัยที่ท่ายกถวายให้มีค่าน้อย หรือมี อาณิสสน้อย

วิธีสอนแบบนี้เป็นวิธีที่ทรงใช้บ่อยที่สุดวิธีหนึ่ง เพราะทำให้ผู้ฟังมองเห็นภาพและเข้าใจง่าย โดยไม่ต้องเสียเวลาอธิบายความให้ยืดยาว อุปมาอุปไมยในพระสูตรต่าง ๆ ที่พระพุทธองค์ทรงนำมาเปรียบเทียบให้

ผู้ฟังเข้าใจธรรมมีมากมายหลายพระสูตร แต่ในที่นี้ ขอยกตัวอย่าง **เรื่องศีลและปัญญา** พระผู้มีพระภาคตรัสว่า “พราหมณ์ บรรดา คุณสมบัติ 2 อย่างนี้ (หาก) เว้นเสีย 1 อย่าง พวกพราหมณ์จะเรียก ผู้ประกอบด้วย คุณสมบัติเพียงอย่างเดียวว่าเป็นพราหมณ์ได้หรือไม่ และเมื่อเขาจะพูดว่า “เราเป็นพราหมณ์ ก็พูดได้โดยชอบ ทั้งไม่เป็นผู้พูดเท็จด้วย” การที่พระพุทธเจ้าตรัสอุปมาธรรมอุปมาด้วยแพ” (ม.ม. (ไทย) 12/240/255-256)

สรุป วิธีการสอนของพระพุทธเจ้า 5 แบบ มีไว้เพื่อใช้สอนให้เหมาะสมกับบุคคล สถานที่ เวลา สังคมปัญหา และสิ่งแวดล้อม ที่เกิดขึ้นในขณะนั้น ที่แตกต่างกันไป โดยหวังประโยชน์สูงสุดให้เกิดแก่ผู้ที่ พระองค์ทรงสอน บางครั้งอาจต้องใช้หลาย ๆ วิธี นำมาผสมผสานกันบ้างตามความเหมาะสม เพราะบางกรณี แม้ตอบตรงไปตรงมาแล้ว ถ้ายังไม่เข้าใจ อาจใช้วิธีอุปมาอุปไมยเสริมเข้าไปอีก หรือบางครั้งแยกแยะตอบแล้ว ก็อาจเสริม วิธีอุปมาอุปไมยเพิ่มเข้าไปให้เกิดความชัดเจนมากขึ้นไปอีก จึงทำให้การสอนของพระพุทธเจ้าได้ผล มาก และไม่ต้องเสียเวลากับปัญหาที่ไม่มีสาระอีกด้วย

การประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวัน หัวใจสำคัญของการนำพุทธวิธีทั้ง 5 มาใช้ คือ "ความเหมาะสม (Skillful Means)" โดยมีหลักคิดดังนี้ รู้จักกาลเทศะ ดูว่าตอนนี้ควรพูด หรือควรนิ่ง (แบบที่ 4) รู้จักบุคคล คน นี้ชอบฟังเหตุผล (บรรยาย) หรือชอบให้ชวนคุย (สนทนา) ความยืดหยุ่น หากอธิบายตรงๆ แล้วไม่เข้าใจ ให้รีบ เปลี่ยนไปใช้การเปรียบเทียบ (อุปมา) แทนที่ มุ่งผลสัมฤทธิ์ เป้าหมายไม่ใช่เพื่อแสดงว่าเราเก่ง แต่เพื่อให้ "ผู้ฟัง" เข้าใจและนำไปแก้ปัญหาชีวิตเขาได้จริง การสื่อสารที่มีประสิทธิภาพตามแนวทางพุทธศาสนา ไม่ใช่แค่การส่ง สาร แต่คือการ "เปิดใจ" และ "ปัญญา" ของผู้รับสารให้เกิดขึ้นด้วยความเมตตา

เอกสารอ้างอิง

กรมการศาสนา. (2550). พระไตรปิฎกฉบับประชาชน ตอนว่าด้วยพระสูตร. (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์กรมการศาสนา. น. 320.

คณะกรรมการห้องสมุดวัดโพธิ์นิมิต. (2548). ปัญญาพระเจ้ามิลินท์. พิมพ์ครั้งที่ 2, (กรุงเทพฯ : หจก.กฤษฎาพิศาลการพิมพ์. น. 9-30.

ประสาร ทองภักดี. (2534). พุทธวิธีการสอน. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์การศาสนา. น. 75-76.

ปิ่น มุทุกันต์. (2535). แนวสอนธรรมะตามหลักสูตรนิกธรรมตรี. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาราชวิทยาลัย.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่มที่ 12. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมมาธิราช. (2547). เอกสารการสอนชุดวิชาวิทยาการการสอน หน่วยที่ 1-7. นนทบุรี : สำนักพิมพ์ มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมมาธิราช.

วรรณ สุติวิจิตร. (2541). พุทธวิธีสอนในระดับประถมศึกษา. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ : คณะศึกษาศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์.

วสิน อินทสระ. (2534). พุทธวิธีในการสอน. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาราชวิทยาลัย.

สุชีพ ปุญญานุภาพ. (2533). คุณลักษณะพิเศษแห่งพระพุทธศาสนา. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาราชวิทยาลัย. น. 13-15.

Green, F. (1917). The Activities of Teaching Tokyo. Mc Graw-Hill Koye-Kusha.

Saylor and Others. (1981). Curriculum Planning for Better Teaching and Learning, 4 ed. Japan. P. 271.

ผลประโยชน์ของชาติภายใต้ความเป็นหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์ของไทย ในอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง

NATIONAL INTERESTS UNDER THAILAND'S STRATEGIC PARTNERSHIP
IN THE MEKONG SUB-REGION

วิกรม บุญนุ่น, อารีย์ บินประธาน, โกมินทร์ วังอ่อน และ ราเชนทร์ พุนทรัพย์
Vikrom Boonnun, Aree Binprathan, Gomin Wang-On and Rachen Poolsab
สาขาวิชายุทธศาสตร์การพัฒนากลุ่มน้ำโขง คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏเชียงราย
Department of Regional Development Strategy, Faculty of Social Sciences,
Chiang Rai Rajabhat University
Corresponding author, e-mail: Krittamate2017@gmail.com, Tel. 065-2491803.

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อวิเคราะห์ผลประโยชน์แห่งชาติของไทยภายใต้ความเป็นหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์ในอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง โดยมุ่งอธิบายพลวัตของความมั่นคง เศรษฐกิจ สิ่งแวดล้อม และภัยคุกคามข้ามชาติในบริบทความสัมพันธ์ระหว่างประเทศร่วมสมัย การศึกษานี้อาศัยกรอบทฤษฎีความสัมพันธ์ระหว่างประเทศแบบบูรณาการ ได้แก่ ทฤษฎีสัจนิยม แนวคิดความมั่นคงแบบองค์รวม เสรีนิยมเชิงสถาบัน และแนวคิดการถ่วงดุลและการเฮดจ์ เพื่อเชื่อมโยงทฤษฎีกับกรณีศึกษาในอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง

โดยการวิเคราะห์เอกสารจากแหล่งข้อมูลวิชาการและรายงานขององค์กรระหว่างประเทศที่น่าเชื่อถือควบคู่กับการวิเคราะห์กรณีศึกษา ได้แก่ โครงการพัฒนาและกิจกรรมที่ส่งผลกระทบข้ามพรมแดน เช่น การทำเหมืองแร่ในเมียนมา โครงการเขื่อนใน สปป.ลาว ตลอดจนปัญหาอาชญากรรมข้ามชาติและเครือข่ายสแกมเมอร์ในพื้นที่ชายแดนไทย-กัมพูชา

ผลการศึกษาชี้ให้เห็นว่าผลประโยชน์แห่งชาติของไทยในลุ่มน้ำโขงมีลักษณะพหุมิติและเชื่อมโยงกันอย่างซับซ้อน การพึ่งพากรอบความมั่นคงแบบดั้งเดิมไม่เพียงพอต่อการรับมือกับภัยคุกคามรูปแบบใหม่ ความเป็นหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์จึงมีบทบาทสำคัญในฐานะกลไกเชิงสถาบันในการบริหารความเสี่ยงและผลประโยชน์ร่วม อย่างไรก็ตาม ข้อจำกัดด้านอำนาจผูกพันและความไม่สมมาตรของอำนาจยังคงเป็นอุปสรรคสำคัญต่อประสิทธิภาพของความร่วมมือ บทความเสนอให้ไทยปรับกรอบนโยบายสู่การคุ้มครองผลประโยชน์แห่งชาติแบบองค์รวมและเสริมสร้างความร่วมมือข้ามพรมแดนอย่างยั่งยืนในอนาคต

คำสำคัญ: ความมั่นคงแบบองค์รวม, ผลประโยชน์แห่งชาติ, ลุ่มน้ำโขง, หุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์, อาชญากรรมข้ามชาติ

Abstract

This article aims to analyze Thailand's national interests within the framework of strategic partnerships in the Mekong Subregion, focusing on the dynamics of security, economy, environment, and transnational threats in the context of contemporary international relations. The study employs an integrated theoretical framework, including

Realism, Human Security (Comprehensive Security), Institutional Liberalism, and the concepts of Balancing and Hedging, to bridge theoretical perspectives with empirical case studies in the Mekong Subregion.

The study analyzes academic literature and reports from reputable international organizations alongside specific case studies. These include development projects and activities with transboundary impacts, such as mining in Myanmar and dam projects in Lao PDR, as well as the rise of transnational crimes and scammer networks along the Thai–Cambodian border.

The findings reveal that Thailand’s national interests in the Mekong River Basin are multi-dimensional and intricately interconnected. Relying solely on traditional security frameworks is insufficient to address emerging non-traditional threats. Consequently, strategic partnerships serve as vital institutional mechanisms for risk management and the pursuit of mutual interests. However, limitations regarding binding authority and power asymmetry remain significant obstacles to effective cooperation. The article concludes by recommending that Thailand recalibrate its policy framework toward a holistic protection of national interests and the strengthening of sustainable transboundary cooperation for the future.

Keywords: Comprehensive Security, National Interests, Mekong River Basin, Strategic Partnership, Transnational Crime

บทนำ

การเปลี่ยนแปลงทางภูมิรัฐศาสตร์และทรัพยากรในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ได้เพิ่มความซับซ้อนในการขับเคลื่อนประเทศไทยทั้งด้านเศรษฐกิจ สังคม สิ่งแวดล้อม และความมั่นคง ความท้าทายเหล่านี้เกิดขึ้นในหลายระดับ ตั้งแต่การพัฒนาโครงสร้างพื้นฐานและการเชื่อมโยงทางเศรษฐกิจ ไปจนถึงความเสี่ยงด้านภัยคุกคามที่ข้ามพรมแดนและกระจุกตัวในพื้นที่ชายแดน ซึ่งส่งผลกระทบต่อคุณภาพชีวิตและความเป็นอยู่ของประชาชน ทั้งในระดับท้องถิ่นและระดับชาติ

ตัวอย่างหนึ่งของภัยคุกคามที่เกี่ยวข้องกับการเปลี่ยนแปลงเศรษฐกิจดิจิทัลคือ **ปัญหา สแกมเมอร์ (scammer)** หรือมิจฉาชีพทางออนไลน์ซึ่งมักใช้ประโยชน์จากช่องว่างของการคุ้มครองข้อมูลและการบังคับใช้กฎหมายข้ามประเทศ สถาบันระหว่างประเทศอย่าง *INTERPOL* และ *Europol* ได้ระบุว่าอาชญากรรมไซเบอร์รวมถึงการหลอกลวงออนไลน์เป็นภัยคุกคามที่มีการเติบโตอย่างรวดเร็วทั่วโลก โดยกลุ่มสแกมเมอร์มีรูปแบบการหลอกลวงที่ซับซ้อนและมักเกี่ยวข้องกับเครือข่ายข้ามพรมแดน (*INTERPOL*, 2024) ซึ่งในบริบทของภูมิภาคกลุ่มน้ำโขง ปัญหานี้ไม่เพียงสร้างความเสียหายเชิงเศรษฐกิจแก่ประชาชน แต่ยังเป็นสัญญาณของช่องว่างความร่วมมือระหว่างประเทศในการจัดการกับภัยคุกคามสมัยใหม่

กรณีของ **ปัญหาชายแดนไทย–กัมพูชา** เป็นอีกตัวอย่างหนึ่งของความท้าทายที่เกี่ยวข้องกับความมั่นคงและการจัดการพรมแดน การข้ามพรมแดนที่ไม่เป็นทางการ การลักลอบเข้าเมือง ภัยคุกคามจากอาชญากรรมที่ข้ามพรมแดน รวมถึงข้อพิพาทชายแดนที่ยังคลุมเครือในบางพื้นที่ ล้วนสร้างแรงกดดันต่อระบบความมั่นคงของไทย ข้อมูลจากธนาคารโลกแสดงให้เห็นว่าพรมแดนที่ไม่มั่นคงสามารถส่งผลเสียทั้งในด้าน

การค้า การลงทุน และความเชื่อมั่นของนักลงทุนข้ามชาติ (World Bank, 2023) ซึ่งสะท้อนถึงความเชื่อมโยงระหว่างความมั่นคงชายแดนกับความมั่นคงทางเศรษฐกิจและสังคมอย่างชัดเจน

ขณะเดียวกัน ตัวอย่างการจัดการทรัพยากรธรรมชาติในภูมิภาค เช่น การทำเหมืองแร่ทองคำในเมียนมาและโครงการเขื่อนปากแบงในสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว แสดงถึงแรงกดดันต่อระบบนิเวศของลุ่มน้ำโขงและความมั่นคงด้านทรัพยากรที่ต้องอาศัยความร่วมมือระหว่างประเทศ รายงานจาก *Stimson Center* ระบุว่า การขาดกฎระเบียบและการกำกับดูแลที่เข้มแข็งในกิจกรรมการขุดเจาะและเหมืองแร่ในภูมิภาคนี้มีผลกระทบต่อระบบนิเวศและคุณภาพน้ำซึ่งเป็นฐานทรัพยากรสำคัญสำหรับหลายประเทศในภูมิภาค (Stimson Center, 2025) รายงานจาก *Mekong River Commission (MRC)* ยังชี้ว่าการพัฒนาเขื่อนขนาดใหญ่โดยไม่มีการประเมินผลกระทบที่รอบด้าน อาจทำให้ชุมชนริมฝั่งแม่น้ำสูญเสียความมั่นคงทางอาหารและวิถีชีวิต (MRC, 2023)

บริบทดังกล่าวชี้ให้เห็นว่าความมั่นคงของไทยไม่ได้จำกัดอยู่เพียงความมั่นคงทางการทหารหรือการป้องกันประเทศในความหมายดั้งเดิม หากหมายรวมถึงความมั่นคงแบบองค์รวม (Comprehensive Security) ที่ครอบคลุมทั้งมิติเศรษฐกิจ สังคม สิ่งแวดล้อม และภัยคุกคามรูปแบบใหม่ที่เชื่อมโยงกันข้ามพรมแดน ความเสี่ยงเหล่านี้ทำให้การกำหนดและดำเนินนโยบายต่างประเทศของไทยต้องอาศัยความร่วมมือระหว่างประเทศในรูปแบบที่หลากหลายและยืดหยุ่น

ความเป็น **หุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์** จึงกลายเป็นแนวทางสำคัญที่ประเทศไทยใช้เพื่อบริหารจัดการความสัมพันธ์กับประเทศเพื่อนบ้านและหุ้นส่วนระหว่างประเทศ อันมีเป้าหมายเพื่อเสริมสร้างเสถียรภาพ ลดความเสี่ยงจากภัยคุกคามข้ามพรมแดน และส่งเสริมการพัฒนาาร่วมกัน บนฐานของผลประโยชน์ร่วม บทความนี้จะจึงมีจุดมุ่งหมายเพื่อวิเคราะห์ผลประโยชน์ของชาติไทยในอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขงผ่านการดำเนินนโยบายความเป็นหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์ พร้อมกับตรวจสอบแรงกดดันและข้อจำกัดต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในบริบทของภูมิรัฐศาสตร์และภัยคุกคามรูปแบบใหม่

แนวคิดและทฤษฎีที่เกี่ยวข้อง

1.แนวคิดผลประโยชน์แห่งชาติภายใต้ทฤษฎีสัจนิยม (National Interest and Realism) ทฤษฎีสัจนิยม (Realism) ถือเป็นรากฐานสำคัญในการอธิบายแนวคิดเรื่องผลประโยชน์แห่งชาติ โดยมองว่ารัฐเป็นผู้แสดงหลักในระบบระหว่างประเทศที่ไร้รัฐบาลกลาง (anarchy) และมีเป้าหมายหลักคือการธำรงความอยู่รอดและอำนาจของตนเอง (Morgenthau, 1948; Waltz, 1979) ผลประโยชน์แห่งชาติในกรอบนี้จึงถูกนิยามในเชิงความมั่นคง อำนาจ และการถ่วงดุลภัยคุกคามจากรัฐอื่น

อย่างไรก็ตาม นักวิชาการร่วมสมัยได้วิพากษ์ว่า การยึดติดกับผลประโยชน์ด้านความมั่นคงแบบแคบอาจไม่เพียงพอในการอธิบายพฤติกรรมของรัฐในบริบทที่ภัยคุกคามมีลักษณะข้ามพรมแดนและไม่ใช้ทางทหาร เช่น อาชญากรรมข้ามชาติ สิ่งแวดล้อม และเศรษฐกิจ (Buzan et al., 1998) ซึ่งสอดคล้องกับบริบทของอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขงที่ผลประโยชน์ของชาติไทยเชื่อมโยงกับมิติที่หลากหลายมากกว่าการป้องกันประเทศแบบดั้งเดิม

2.แนวคิดความมั่นคงแบบองค์รวมและผลประโยชน์แห่งชาติ (Comprehensive Security)

แนวคิดความมั่นคงแบบองค์รวมพัฒนาขึ้นเพื่อตอบสนองต่อข้อจำกัดของทฤษฎีสัจนิยม โดยขยายขอบเขตของ “ความมั่นคง” ให้ครอบคลุมมิติทางเศรษฐกิจ สังคม สิ่งแวดล้อม และมนุษย์ (Buzan et al., 1998) ภายใต้กรอบนี้ ผลประโยชน์แห่งชาติไม่ได้หมายถึงเพียงการรักษาอธิปไตย หากแต่รวมถึงการคุ้มครองคุณภาพชีวิต ความเป็นอยู่ และทรัพยากรพื้นฐานของประชาชน

การประยุกต์แนวคิดดังกล่าวกับกรณีลุ่มน้ำโขงช่วยอธิบายว่าประเด็นเหมือนแร่ เชื้อน หรือ อาชญากรรมข้ามชาติ ล้วนเป็นภัยคุกคามต่อผลประโยชน์แห่งชาติไทยในลักษณะเชิงโครงสร้าง นักวิชาการบางส่วนเชื่อว่าแนวคิดนี้ช่วยเปิดพื้นที่ให้รัฐใช้กลไกความร่วมมือมากกว่าการเผชิญหน้า แต่ก็มีข้อวิพากษ์ว่าแนวคิดดังกล่าวอาจทำให้ขอบเขตของ “ความมั่นคง” กว้างจนยากต่อการกำหนดนโยบายที่ชัดเจน (Collins, 2010)

3.แนวคิดหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์ในกรอบสันนิยมนเชิงสถาบันและเสรีนิยม (Strategic Partnership)

แนวคิดความเป็นหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์สามารถอธิบายได้ผ่านกรอบเสรีนิยมสถาบัน (Institutional Liberalism) ซึ่งมองว่าความร่วมมือระหว่างรัฐสามารถเกิดขึ้นได้แม้ในระบบไร้รัฐบาลกลาง โดยอาศัยสถาบัน กลไก และความพึงพาซึ่งกันและกัน (Keohane & Nye, 1977) ความเป็นหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์จึงถูกใช้เป็นเครื่องมือในการลดต้นทุนความขัดแย้งและเพิ่มผลประโยชน์ร่วม

อย่างไรก็ดี นักวิชาการบางส่วนวิพากษ์ว่า หุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์ในทางปฏิบัติมักมีลักษณะ “ไม่สมมาตร” โดยรัฐขนาดเล็กอาจมีอำนาจต่อรองต่ำกว่ามหาอำนาจ (Wilkins, 2008) ประเด็นนี้มีความสำคัญต่อไทยในลุ่มน้ำโขง ซึ่งต้องสร้างสมดุลระหว่างการร่วมมือกับประเทศต้นน้ำและการปกป้องผลประโยชน์ของตนเอง

4. แนวคิดการถ่วงดุลอำนาจและการรักษาความเป็นอิสระเชิงยุทธศาสตร์ (Balancing and Hedging)

แนวคิดการถ่วงดุลอำนาจ (Balancing) และการวางยุทธศาสตร์แบบเฮดจ์จิง (Hedging) ถูกนำมาใช้อธิบายนโยบายของรัฐบาลกลางในบริบทการแข่งขันของมหาอำนาจ (Kuik, 2008) แนวคิดนี้มองว่ารัฐไม่จำเป็นต้องเลือกข้างอย่างชัดเจน แต่สามารถสร้างความสัมพันธ์เชิงยุทธศาสตร์กับหลายฝ่ายเพื่อรักษาผลประโยชน์ของชาติ

การประยุกต์แนวคิดนี้กับไทยสะท้อนให้เห็นว่าความเป็นหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์ในลุ่มน้ำโขง มิใช่การยอมจำนนต่ออิทธิพลของประเทศใดประเทศหนึ่ง หากเป็นการบริหารความเสี่ยงเชิงภูมิรัฐศาสตร์อย่างมีเหตุผล อย่างไรก็ตาม นักวิชาการบางรายตั้งข้อสังเกตว่ายุทธศาสตร์เฮดจ์จิงอาจเผชิญข้อจำกัดเมื่อการแข่งขันระหว่างมหาอำนาจทวีความรุนแรงขึ้น (Goh, 2016)

5.แนวคิดการปกครองพหุระดับและความร่วมมือข้ามพรมแดน (Multilevel Governance)

แนวคิดการปกครองพหุระดับเสนอว่าการจัดการปัญหาข้ามพรมแดนจำเป็นต้องอาศัยความร่วมมือจากหลายระดับ ทั้งรัฐ องค์กรระหว่างประเทศ และภาคประชาชน (Hooghe & Marks, 2003) กรอบแนวคิดนี้มีความสำคัญต่อการวิเคราะห์ลุ่มน้ำโขง ซึ่งประเด็นทรัพยากรน้ำ อาชญากรรมข้ามชาติ และสิ่งแวดล้อมไม่สามารถจัดการได้โดยรัฐใดรัฐหนึ่งเพียงลำพัง

การวิพากษ์แนวคิดนี้ชี้ว่าการมีผู้มีส่วนได้เสียหลายระดับอาจทำให้กระบวนการตัดสินใจล่าช้าและขาดเอกภาพ แต่ในอีกด้านหนึ่งก็ช่วยเพิ่มความชอบธรรมและความยั่งยืนของนโยบาย (Pierre & Peters, 2000)

การเชื่อมกรอบทฤษฎีกับกรณีลุ่มน้ำโขงของไทย

1. ผลประโยชน์แห่งชาติแบบสันนิยมนกับความมั่นคงของไทยในลุ่มน้ำโขง

การประยุกต์แนวคิดสันนิยมน (Realism) ต่อกรณีลุ่มน้ำโขงสะท้อนให้เห็นว่าประเทศไทยยังคงให้ความสำคัญกับผลประโยชน์แห่งชาติในมิติความมั่นคงและอธิปไตยเป็นลำดับแรก พื้นที่ลุ่มน้ำโขงมีสถานะเป็น “พื้นที่ยุทธศาสตร์ชายแดน” ที่เกี่ยวข้องกับการควบคุมการเคลื่อนย้ายข้ามพรมแดน อาชญากรรมข้ามชาติ และการรักษาเสถียรภาพของรัฐเพื่อนบ้าน ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิดของ Morgenthau (1948) ที่มองว่ารัฐดำเนินนโยบายเพื่อรักษาความอยู่รอดของตนในระบบระหว่างประเทศที่ไร้รัฐบาลกลาง

อย่างไรก็ตาม การใช้กรอบสันนิษฐานเพียงลำพังไม่สามารถอธิบายผลกระทบจากการทำเหมืองแร่ในเมียนมา หรือโครงการเขื่อนใน สปป.ลาว ที่ส่งผลกระทบต่อไทยในฐานะประเทศปลายน้ำได้อย่างครบถ้วน เนื่องจากภัยคุกคามเหล่านี้มิได้มีลักษณะเป็นการคุกคามทางทหารโดยตรง หากแต่เป็นภัยเชิงโครงสร้างที่แทรกซึมผ่านระบบเศรษฐกิจและสิ่งแวดล้อม

2. ความมั่นคงแบบองค์รวมกับปัญหาทรัพยากรและสิ่งแวดล้อมลุ่มน้ำโขง

แนวคิดความมั่นคงแบบองค์รวม (Comprehensive Security) ของ Buzan et al. (1998) ช่วยอธิบายความท้าทายของไทยในลุ่มน้ำโขงได้อย่างเป็นรูปธรรมมากขึ้น โดยเฉพาะกรณีโครงการเขื่อนปากแบงซึ่งส่งผลกระทบต่อความมั่นคงทางอาหาร การประมง และวิถีชีวิตของชุมชนไทยริมฝั่งแม่น้ำโขง รายงานของ Mekong River Commission (2023) ระบุว่า การเปลี่ยนแปลงการไหลของน้ำและตะกอนจากเขื่อนส่งผลกระทบข้ามพรมแดนอย่างมีนัยสำคัญ

การเชื่อมโยงประเด็นสิ่งแวดล้อมเข้ากับผลประโยชน์แห่งชาติสะท้อนให้เห็นว่าความมั่นคงของไทยในลุ่มน้ำโขงไม่อาจแยกออกจากการจัดการทรัพยากรร่วม แนวคิดนี้เปิดพื้นที่ให้ไทยใช้กลไกความร่วมมือมากกว่าการเผชิญหน้า แต่ก็มิใช่อำนาจในเชิงนโยบาย เนื่องจากการขยายขอบเขตความมั่นคงอาจทำให้การจัดลำดับความสำคัญเชิงยุทธศาสตร์ไม่ชัดเจน (Collins, 2010)

3. หุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์กับการบริหารความสัมพันธ์ในลุ่มน้ำโขง

แนวคิดเสรีนิยมเชิงสถาบัน (Institutional Liberalism) อธิบายบทบาทของความเป็นหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์ของไทยผ่านการใช้กลไกพหุภาคี เช่น คณะกรรมาธิการแม่น้ำโขง (MRC) และกรอบความร่วมมือ ACMECS เพื่อจัดการผลประโยชน์ร่วมด้านทรัพยากรและการพัฒนา (Keohane & Nye, 1977)

อย่างไรก็ดี กรณีลุ่มน้ำโขงสะท้อนข้อวิพากษ์สำคัญของแนวคิดนี้ เนื่องจากกลไกดังกล่าวขาดอำนาจผูกพันทางกฎหมาย ทำให้ประเทศต้นน้ำยังคงสามารถดำเนินโครงการพัฒนาขนาดใหญ่ได้โดยไม่ต้องปฏิบัติตามข้อกังวลของประเทศปลายน้ำอย่างเต็มที่ สถานการณ์นี้ตอกย้ำข้อจำกัดของหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์ในบริบทความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่สมมาตร (Wilkins, 2008)

4. การถ่วงดุลและยุทธศาสตร์เฮดจ์ของไทยในลุ่มน้ำโขง

แนวคิดการเฮดจ์ (Hedging) ช่วยอธิบายพฤติกรรมของไทยในการดำเนินนโยบายลุ่มน้ำโขงได้อย่างเหมาะสม ไทยมิได้เลือกข้างมหาอำนาจได้อย่างชัดเจน หากแต่สร้างความร่วมมือทั้งกับจีน ญี่ปุ่น สหรัฐฯ และประเทศเพื่อนบ้าน เพื่อรักษาผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจและความมั่นคง (Kuik, 2008)

ในบริบทลุ่มน้ำโขง การเฮดจ์ช่วยให้ไทยสามารถเข้าถึงโครงการพัฒนาและการลงทุน ขณะเดียวกันก็รักษาพื้นที่ต่อรองในประเด็นสิ่งแวดล้อมและความมั่นคงชายแดน อย่างไรก็ตาม นักวิชาการเตือนว่ายุทธศาสตร์เฮดจ์อาจเผชิญข้อจำกัดเมื่อการแข่งขันระหว่างมหาอำนาจทวีความเข้มข้นจนบีบให้รัฐขนาดกลางต้องแสดงจุดยืนที่ชัดเจนมากขึ้น (Goh, 2016)

5. การปกครองพหุระดับกับการจัดการปัญหาข้ามพรมแดน

แนวคิดการปกครองพหุระดับ (Multilevel Governance) ช่วยอธิบายการมีส่วนร่วมของรัฐ องค์การระหว่างประเทศ และภาคประชาชนในประเด็นลุ่มน้ำโขง เช่น การติดตามผลกระทบสิ่งแวดล้อมจากเหมืองแร่ในเมียนมา หรือการต่อต้านเครือข่ายอาชญากรรมและสแกมเมอร์ในพื้นที่ชายแดนไทย-กัมพูชา (Hooghe & Marks, 2003)

แม้แนวคิดนี้จะเพิ่มความชอบธรรมให้กับการกำหนดนโยบาย แต่ก็เผชิญข้อจำกัดด้านประสิทธิภาพเนื่องจากความหลากหลายของผู้มีส่วนได้เสียอาจทำให้การตัดสินใจเชิงยุทธศาสตร์ล่าช้าและขาดเอกภาพ (Pierre & Peters, 2000)

6. ผลประโยชน์แห่งชาติ ความมั่นคงชายแดน และกรณีไทย-กัมพูชา

กรณีปัญหาชายแดนไทย-กัมพูชาสะท้อนการดำรงอยู่ของผลประโยชน์แห่งชาติในมิติความมั่นคงตามกรอบสังคมนิยมอย่างชัดเจน พื้นที่ชายแดนดังกล่าวมิได้เป็นเพียงเส้นแบ่งอธิปไตยของรัฐ หากแต่เป็นพื้นที่ยุทธศาสตร์ที่เกี่ยวข้องกับการเคลื่อนย้ายแรงงาน การค้าไม่เป็นการ และกิจกรรมอาชญากรรมข้ามชาติ ความไม่ชัดเจนของเขตแดนในบางพื้นที่และการบังคับใช้กฎหมายที่ไม่สม่ำเสมอทำให้พื้นที่ชายแดนกลายเป็น “พื้นที่เปราะบาง” ต่อความมั่นคงของรัฐ (Morgenthau, 1948; UNODC, 2023)

อย่างไรก็ดี การอธิบายปัญหาชายแดนไทย-กัมพูชาด้วยกรอบสังคมนิยมเพียงอย่างเดียวอาจไม่เพียงพอ เนื่องจากภัยคุกคามในพื้นที่ดังกล่าวมิได้มีลักษณะเป็นความขัดแย้งทางทหารโดยตรง หากแต่เป็นภัยคุกคามรูปแบบใหม่ที่เชื่อมโยงกับเศรษฐกิจผิดกฎหมายและเครือข่ายอาชญากรรมข้ามชาติ สถานการณ์นี้สะท้อนความจำเป็นที่ไทยต้องขยายกรอบผลประโยชน์แห่งชาติให้ครอบคลุมความมั่นคงทางเศรษฐกิจและสังคมควบคู่ไปด้วย

7. ปัญหาสแกมเมอร์กับความมั่นคงแบบองค์รวมของไทย

ปัญหาสแกมเมอร์หรือการหลอกลวงทางออนไลน์ที่เชื่อมโยงกับเครือข่ายอาชญากรรมข้ามชาติในพื้นที่ชายแดนไทย-กัมพูชา เป็นตัวอย่างสำคัญของภัยคุกคามที่ทำลายแนวคิดความมั่นคงแบบดั้งเดิม รายงานของ INTERPOL (2024) และ UNODC (2023) ระบุว่า การหลอกลวงทางออนไลน์ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้มีลักษณะเป็นอุตสาหกรรมอาชญากรรมที่อาศัยทั้งโครงสร้างพื้นฐานดิจิทัลและพื้นที่ชายแดนที่การกำกับดูแลอ่อนแอ

การประยุกต์แนวคิดความมั่นคงแบบองค์รวม (Buzan et al., 1998) ช่วยอธิบายว่าปัญหาสแกมเมอร์มิใช่เพียงอาชญากรรมไซเบอร์ หากแต่เป็นภัยคุกคามต่อผลประโยชน์แห่งชาติไทยในหลายมิติ ทั้งความเสียหายทางเศรษฐกิจ ความเชื่อมั่นของประชาชนต่อรัฐ และภาพลักษณ์ของประเทศในระบบเศรษฐกิจดิจิทัลโลก อย่างไรก็ตาม ข้อวิพากษ์ที่สำคัญคือ การจัดการปัญหานี้ต้องอาศัยการประสานงานระหว่างหน่วยงานหลายระดับ ซึ่งมีประสบการณ์ปัญหาความซับซ้อนของอำนาจและความล่าช้าในการบังคับใช้กฎหมาย

8. หุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์กับการจัดการอาชญากรรมข้ามชาติในลุ่มน้ำโขง

กรณีสแกมเมอร์และอาชญากรรมข้ามชาติในพื้นที่ชายแดนไทย-กัมพูชาสะท้อนบทบาทของความเป็นหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์ในฐานะเครื่องมือในการปกป้องผลประโยชน์แห่งชาติของไทย ภายใต้กรอบเสรีนิยมเชิงสถาบัน ความร่วมมือด้านการบังคับใช้กฎหมาย การแลกเปลี่ยนข้อมูลข่าวกรอง และการพัฒนาศักยภาพหน่วยงานความมั่นคงถือเป็นกลไกสำคัญ (Keohane & Nye, 1977)

อย่างไรก็ดี นักวิชาการชี้ให้เห็นว่าหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์ในประเด็นอาชญากรรมข้ามชาติยังมีข้อจำกัด เนื่องจากความแตกต่างด้านขีดความสามารถของรัฐ ความไว้วางใจทางการเมือง และปัญหาผลประโยชน์ที่ไม่สอดคล้องกัน (Wilkins, 2008) กรณีไทย-กัมพูชาจึงสะท้อนความท้าทายในการเปลี่ยนความร่วมมือเชิงนโยบายให้เกิดผลในทางปฏิบัติอย่างเป็นรูปธรรม

9. การถ่วงดุล ยุทธศาสตร์เฮตจ์ และบทบาทไทยในปัญหาชายแดน

การดำเนินนโยบายของไทยต่อปัญหาชายแดนและอาชญากรรมข้ามชาติในลุ่มน้ำโขงยังสะท้อนการใช้ยุทธศาสตร์เฮตจ์อย่างชัดเจน ไทยพยายามรักษาความสัมพันธ์เชิงบวกกับประเทศเพื่อนบ้าน ขณะเดียวกันก็เสริมสร้างความร่วมมือกับองค์กรระหว่างประเทศ เช่น INTERPOL และ UNODC เพื่อเพิ่มขีดความสามารถในการจัดการภัยคุกคาม (Kuik, 2008; Goh, 2016)

อย่างไรก็ตาม นักวิชาการบางส่วนตั้งข้อสังเกตว่ายุทธศาสตร์เฮดจ์ฮอกเผชิญข้อจำกัดเมื่อปัญหาความมั่นคงกลายเป็นประเด็นทางการเมืองภายในของประเทศเพื่อนบ้าน ซึ่งอาจลดพื้นที่ต่อรองและความยืดหยุ่นของไทยในระยะยาว

บทวิเคราะห์

บทความนี้ชี้ให้เห็นว่าการทำความเข้าใจผลประโยชน์แห่งชาติของไทยภายใต้ความเป็นหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์ในอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง จำเป็นต้องก้าวข้ามกรอบการวิเคราะห์ด้านความมั่นคงแบบดั้งเดิมที่เน้นอำนาจและอิทธิพลของรัฐเพียงอย่างเดียว การประยุกต์กรอบทฤษฎีความสัมพันธ์ระหว่างประเทศหลายแนวคิดร่วมกันทำให้เห็นภาพผลประโยชน์แห่งชาติของไทยในลักษณะเชิงซ้อนและพหุมิติมากขึ้น โดยเฉพาะเมื่อเผชิญกับภัยคุกคามรูปแบบใหม่ที่มีลักษณะข้ามพรมแดนและไม่ใช้ทางทหาร

ผลการวิเคราะห์สะท้อนว่า ทฤษฎีสัจนิยมยังคงมีคุณูปการในการอธิบายบทบาทของรัฐและความสำคัญของพื้นที่ชายแดนในฐานะพื้นที่ยุทธศาสตร์ โดยเฉพาะกรณีชายแดนไทย-กัมพูชา ซึ่งเกี่ยวข้องกับ การควบคุมอิทธิพล การบังคับใช้กฎหมาย และการรักษาเสถียรภาพของรัฐ อย่างไรก็ตาม กรอบสัจนิยมมีข้อจำกัดอย่างชัดเจนในการอธิบายผลกระทบจากโครงการพัฒนาในประเทศเพื่อนบ้าน เช่น การทำเหมืองแร่ในเมียนมาและโครงการเขื่อนใน สปป.ลาว รวมถึงปัญหาสแกมเมอร์ ซึ่งล้วนเป็นภัยคุกคามเชิงโครงสร้างที่แทรกซึมผ่านมิติทางเศรษฐกิจ สังคม และสิ่งแวดล้อม มากกว่าการคุกคามทางทหารโดยตรง

แนวคิดความมั่นคงแบบองค์รวมช่วยขยายกรอบการวิเคราะห์ผลประโยชน์แห่งชาติของไทยให้ครอบคลุมความมั่นคงทางเศรษฐกิจ สิ่งแวดล้อม และมนุษย์ โดยกรณีลุ่มน้ำโขงแสดงให้เห็นอย่างเป็นรูปธรรมว่าการเปลี่ยนแปลงระบบนิเวศจากโครงการเขื่อนและกิจกรรมเหมืองแร่ส่งผลกระทบต่อความมั่นคงทางอาหาร วิถีชีวิตชุมชน และเสถียรภาพทางสังคมในระยะยาว ขณะเดียวกัน ปัญหาสแกมเมอร์และอาชญากรรมข้ามชาติสะท้อนความเปราะบางของรัฐต่อภัยคุกคามในโลกดิจิทัล ซึ่งส่งผลกระทบต่อความเชื่อมั่นของประชาชนและภาพลักษณ์ของประเทศในเวทีระหว่างประเทศ

ในมิติของความเป็นหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์ การศึกษานี้พบว่าแนวคิดเสรีนิยมเชิงสถาบันสามารถอธิบายบทบาทของกลไกความร่วมมือพหุภาคี เช่น คณะกรรมาธิการแม่น้ำโขงและความร่วมมือด้านการบังคับใช้กฎหมายข้ามพรมแดน ได้ในระดับหนึ่ง อย่างไรก็ตาม กรณีลุ่มน้ำโขงและชายแดนไทย-กัมพูชาเผยให้เห็นข้อจำกัดของหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์ที่ขาดอำนาจผูกพันและเผชิญความไม่สมมาตรของอำนาจระหว่างรัฐ ความร่วมมือเชิงนโยบายจึงไม่อาจแปรเปลี่ยนเป็นการคุ้มครองผลประโยชน์แห่งชาติของไทยได้อย่างเต็มที่ในทางปฏิบัติ

ยุทธศาสตร์การเฮดจ์ฮอกและการถ่วงดุลอำนาจของไทยมีบทบาทสำคัญในการรักษาพื้นที่ที่ต่อรองเชิงยุทธศาสตร์ในอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง ไทยสามารถสร้างความร่วมมือกับประเทศเพื่อนบ้าน มหาอำนาจ และองค์กรระหว่างประเทศควบคู่กันไป เพื่อบริหารความเสี่ยงด้านเศรษฐกิจ ความมั่นคง และสิ่งแวดล้อม อย่างไรก็ตาม การแข่งขันเชิงอิทธิพลที่ทวีความเข้มข้นในภูมิภาคอาจลดทอนความยืดหยุ่นของยุทธศาสตร์ดังกล่าว และเพิ่มแรงกดดันให้ไทยต้องกำหนดทิศทางนโยบายที่ชัดเจนมากขึ้น

โดยสังเคราะห์แล้ว บทความนี้เสนอว่าการคุ้มครองผลประโยชน์แห่งชาติของไทย ในลุ่มน้ำโขงควรตั้งอยู่บนกรอบการวิเคราะห์แบบบูรณาการ ที่ผสานความมั่นคงของรัฐ ความมั่นคงของประชาชน และความร่วมมือเชิงยุทธศาสตร์เข้าด้วยกัน การขับเคลื่อนนโยบายในอนาคตจำเป็นต้องเสริมสร้างความเข้มแข็งของกลไกความร่วมมือข้ามพรมแดน ควบคู่กับการพัฒนาขีดความสามารถภายในของรัฐในการรับมือ

กับภัยคุกคามรูปแบบใหม่ เพื่อให้ความเป็นหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์สามารถตอบสนองต่อผลประโยชน์แห่งชาติ
ของไทยได้อย่างยั่งยืนและรอบด้าน

สรุป

บทความนี้มุ่งวิเคราะห์ผลประโยชน์แห่งชาติของไทยภายใต้ความเป็นหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์ในอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง โดยอาศัยกรอบทฤษฎีความสัมพันธ์ระหว่างประเทศที่หลากหลายเพื่ออธิบายพลวัตด้านความมั่นคง เศรษฐกิจ สิ่งแวดล้อม และสังคม ผลการศึกษาชี้ให้เห็นว่าการนิยามผลประโยชน์แห่งชาติของไทยในบริบทลุ่มน้ำโขงไม่อาจจำกัดอยู่เพียงมิติความมั่นคงของรัฐตามแนวคิดสังคมนิยม หากแต่ต้องขยายไปสู่ความมั่นคงแบบองค์รวมที่ครอบคลุมความมั่นคงของประชาชนและทรัพยากรข้ามพรมแดน

การวิเคราะห์กรณีโครงการพัฒนาในประเทศเพื่อนบ้าน เช่น การทำเหมืองแร่ในเมียนมาและโครงการเขื่อนใน สปป.ลาว ตลอดจนปัญหาอาชญากรรมข้ามชาติและสแกมเมอร์ในพื้นที่ชายแดนไทย-กัมพูชา สะท้อนให้เห็นว่าภัยคุกคามในอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขงมีลักษณะเชิงซ้อนและเชื่อมโยงกันหลายมิติ สถานการณ์ดังกล่าวท้าทายขีดความสามารถของรัฐในการจัดการปัญหาโดยลำพัง และตอกย้ำความสำคัญของความร่วมมือระหว่างรัฐในฐานะกลไกสำคัญในการคุ้มครองผลประโยชน์แห่งชาติ

บทความนี้ยังพบว่า แม้ความเป็นหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์และกลไกความร่วมมือพหุภาคีจะมีบทบาทสำคัญในการลดความตึงเครียดและเปิดพื้นที่การเจรจา แต่ข้อจำกัดด้านอำนาจผูกพัน ความไม่สมมาตรของอำนาจ และผลประโยชน์ที่แตกต่างกันระหว่างรัฐ ยังคงเป็นอุปสรรคต่อการจัดการปัญหาข้ามพรมแดนอย่างมีประสิทธิภาพ ดังนั้น การคุ้มครองผลประโยชน์แห่งชาติของไทยในลุ่มน้ำโขงจึงต้องอาศัยทั้งการเสริมสร้างความเข้มแข็งภายในของรัฐและการยกระดับความร่วมมือเชิงยุทธศาสตร์ให้ตอบสนองต่อบริบทภัยคุกคามรูปแบบใหม่อย่างแท้จริง

ข้อเสนอแนะเชิงนโยบาย

1. รัฐไทยควรปรับกรอบนิยามผลประโยชน์แห่งชาติให้สอดคล้องกับแนวคิดความมั่นคงแบบองค์รวม โดยบูรณาการประเด็นเศรษฐกิจ สิ่งแวดล้อม ความมั่นคงมนุษย์ และความมั่นคงดิจิทัลเข้าเป็นส่วนหนึ่งของยุทธศาสตร์ความมั่นคงแห่งชาติในอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง การกำหนดนโยบายควรสะท้อนความเชื่อมโยงระหว่างโครงการพัฒนาในประเทศเพื่อนบ้านกับผลกระทบต่อความมั่นคงของไทยในระยะยาว

2. ควรยกระดับความเป็นหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์กับประเทศในลุ่มน้ำโขงจากความร่วมมือเชิงนโยบายไปสู่ความร่วมมือเชิงปฏิบัติ โดยเฉพาะด้านการจัดการทรัพยากรน้ำ การติดตามผลกระทบสิ่งแวดล้อมข้ามพรมแดน และการบังคับใช้กฎหมายต่ออาชญากรรมข้ามชาติ การเสริมสร้างกลไกที่มีอำนาจผูกพันและระบบติดตามประเมินผลที่ชัดเจนจะช่วยเพิ่มประสิทธิภาพของความร่วมมือดังกล่าว

3. ไทยควรเสริมสร้างขีดความสามารถด้านความมั่นคงชายแดนและความมั่นคงดิจิทัลควบคู่กันไป พื้นที่ชายแดนไทย-กัมพูชาควรได้รับการพัฒนาให้เป็นพื้นที่ความร่วมมือด้านความมั่นคงและการพัฒนาอย่างยั่งยืน มากกว่าการเป็นพื้นที่เปราะบางต่ออาชญากรรมข้ามชาติ การพัฒนาศักยภาพของหน่วยงานด้านไซเบอร์ การแลกเปลี่ยนข้อมูลข่าวกรอง และความร่วมมือกึ่งบังคับกึ่งระหว่างประเทศ จะช่วยลดความเสี่ยงจากเครือข่ายสแกมเมอร์และอาชญากรรมรูปแบบใหม่

4. การดำเนินยุทธศาสตร์การถ่วงดุลและการเสถียรของไทยควรมุ่งรักษาความยืดหยุ่นเชิงยุทธศาสตร์ ขณะเดียวกันต้องมีความชัดเจนในประเด็นผลประโยชน์หลักของชาติ โดยเฉพาะประเด็นทรัพยากรน้ำ ความ

มันคงขายแดน และความปลอดภัยของประชาชน การกำหนดจุดยืนเชิงหลักการที่ชัดเจนจะช่วยเพิ่มอำนาจ
ต่อรองของไทยในเวทีความร่วมมือระดับภูมิภาค

5. ควรส่งเสริมแนวคิดการปกครองพระดับในการจัดการปัญหากลุ่มน้ำโขง โดยเปิดพื้นที่ให้ภาคประชาชน ชุมชนท้องถิ่น และภาควิชาการมีส่วนร่วมในการกำหนดนโยบายและติดตามผล การมีส่วนร่วมของผู้มีส่วนได้เสียหลากหลายระดับจะช่วยเพิ่มความชอบธรรม ความโปร่งใส และความยั่งยืนของนโยบายด้านผลประโยชน์แห่งชาติในอนุภูมิภาคกลุ่มน้ำโขงในระยะยาว

องค์ความรู้ที่ได้



เอกสารอ้างอิง

- Buzan, B., Wæver, O., & de Wilde, J. (1998). *Security: A new framework for analysis*. Lynne Rienner Publishers.
- Collins, A. (2010). *Contemporary security studies* (2nd ed.). Oxford University Press.
- Goh, E. (2016). Southeast Asia's hedging strategies against great power competition. *Asian Survey*, 56(5), 1–28.
- Hooghe, L., & Marks, G. (2003). Unraveling the central state, but how? Types of multi-level governance. *American Political Science Review*, 97(2), 233–243.
- INTERPOL. (2024). *Global cybercrime trends: Online fraud and transnational organized crime*. INTERPOL General Secretariat.
- International Rivers. (2022). *Pak Beng hydropower project: Environmental and social concerns*. International Rivers.
- Keohane, R. O., & Nye, J. S. (1977). *Power and interdependence: World politics in transition*. Little, Brown and Company.
- Kuik, C.-C. (2008). The essence of hedging: Malaysia and Singapore's response to a rising China. *Contemporary Southeast Asia*, 30(2), 159–185.

- Mekong River Commission. (2023). Transboundary impacts of hydropower development on the Mekong mainstream. Mekong River Commission Secretariat.
- Morgenthau, H. J. (1948). Politics among nations: The struggle for power and peace. Alfred A. Knopf.
- Reuters. (2024). Toxic mining threatens rivers and communities in Southeast Asia, study finds. Reuters.
- Stimson Center. (2025). Environmental and security implications of mining activities in the Greater Mekong Subregion. Stimson Center.
- United Nations Office on Drugs and Crime. (2023). Transnational organized crime in Southeast Asia: Threats, trends, and responses. UNODC.
- Waltz, K. N. (1979). Theory of international politics. McGraw-Hill.
- Wilkins, T. S. (2008). Japan's alliance diversification: A comparative analysis of Japan's strategic partnerships. *International Relations of the Asia-Pacific*, 8(2), 305–334.
- World Bank. (2023). Managing borders and security in Southeast Asia: Economic and social implications. World Bank Group

**กรอบวิธีวิทยาการวิจัยเพื่อการพัฒนายุทธศาสตร์ระดับชาติ:
การประยุกต์กระบวนการวิจัยและพัฒนาในบริบทความมั่นคงร่วมสมัยของไทย**

RESEARCH METHODOLOGY FRAMEWORK FOR NATIONAL STRATEGY DEVELOPMENT: APPLYING
RESEARCH AND DEVELOPMENT PROCESS IN THAILAND'S CONTEMPORARY SECURITY CONTEXT

วิกรม บุญนุ่น, อารีย์ บินประธาน, ชัญชัย ฤทธิร่วม และ ราเชนทร์ พุนทรัพย์
Vikrom Boonnun, Aree Binprathan, Chanchai Ritruam and Rachen Poolsub
สาขาวิชายุทธศาสตร์การพัฒนากุมิภาค คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏเชียงใหม่
Department of Regional Development Strategy, Faculty of Social Sciences,
Chiang Rai Rajabhat University
Corresponding author, e-mail: Krittamate2017@gmail.com, Tel. 065-2491803.

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อพัฒนากลอบวิธีวิทยาการวิจัยเพื่อการพัฒนายุทธศาสตร์ระดับชาติ โดยประยุกต์ใช้กระบวนการวิจัยและพัฒนา (Research and Development: R&D) ภายใต้บริบทความมั่นคงร่วมสมัยของไทย ซึ่งมีลักษณะซับซ้อน เชื่อมโยงหลายมิติ และเผชิญภัยคุกคามข้ามชาติรูปแบบใหม่ งานวิจัยด้านยุทธศาสตร์ที่ผ่านมาแม้จะมีการนำเสนอแนวคิดและข้อเสนอเชิงนโยบายจำนวนมาก แต่ยังคงขาดกรอบวิธีวิทยาการสร้างยุทธศาสตร์ที่ชัดเจน ส่งผลให้การนำเสนอยุทธศาสตร์จำนวนไม่น้อยไม่สามารถเชื่อมโยงกับปัญหาเชิงโครงสร้างและบริบทที่แท้จริงได้อย่างเป็นระบบ

บทความนี้ใช้การวิจัยเชิงคุณภาพและการวิจัยเชิงนโยบาย ภายใต้แนวคิดการวิจัยและพัฒนา เพื่อออกแบบกรอบวิธีวิทยาที่เชื่อมโยงบริบท ตัวแปร กลไก และยุทธศาสตร์เข้าด้วยกันอย่างมีตรรกะ โดยบูรณาการแนวคิดการสร้างยุทธศาสตร์ระดับชาติ แนวคิดผลประโยชน์แห่งชาติ ภัยคุกคามร่วมสมัย และความเป็นหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์ กรอบวิธีวิทยาที่เสนอประกอบด้วยกระบวนการเป็นลำดับขั้น ตั้งแต่การวิเคราะห์บริบทและปัญหาเชิงยุทธศาสตร์ การออกแบบกรอบยุทธศาสตร์ การตรวจสอบและยืนยันโดยผู้เชี่ยวชาญ ไปจนถึงการสังเคราะห์เชิงยุทธศาสตร์และการนำไปใช้

ผลการสังเคราะห์เชิงวิธีวิทยาชี้ให้เห็นว่า กรอบที่พัฒนาขึ้นมีความสอดคล้องเชิงทฤษฎี มีความยืดหยุ่น และสามารถนำไปประยุกต์ใช้ในการวิเคราะห์และกำหนดยุทธศาสตร์ภายใต้บริบทความมั่นคงร่วมสมัยของไทย โดยเฉพาะในประเด็นความมั่นคงชายแดน อาชญากรรมข้ามชาติ และความร่วมมือในอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง บทความนี้มีคุณูปการสำคัญในการยกระดับการสร้างยุทธศาสตร์จากการเป็นเพียงข้อเสนอเชิงนโยบายไปสู่กระบวนการวิจัยที่มีความเป็นระบบ โปร่งใส และตรวจสอบได้ อีกทั้งยังมีนัยเชิงนโยบายต่อการพัฒนากระบวนการกำหนดยุทธศาสตร์ระดับชาติของไทยในระยะยาว

คำสำคัญ: การพัฒนายุทธศาสตร์ระดับชาติ, กระบวนการวิจัยและพัฒนา, กรอบวิธีวิทยาการวิจัย, ความมั่นคงร่วมสมัย, ผลประโยชน์แห่งชาติ

Abstract

This article aims to develop a research methodology framework for national strategy development by applying the Research and Development (R&D) process within the context of Thailand's contemporary security. This context is characterized by multidimensional complexity and emerging transnational threats. Despite numerous previous strategic studies offering various concepts and policy recommendations, a clear methodological framework for strategy formulation remains lacking. Consequently, many proposed strategies fail to systematically address structural issues and the actual environment.

This study employs qualitative and policy research methods under the R&D concept to design a methodology that logically connects contexts, variables, mechanisms, and strategies. It integrates concepts of national strategy formulation, national interests, contemporary threats, and strategic partnerships. The proposed framework consists of a sequential process, ranging from the analysis of strategic contexts and problems, the design of strategic frameworks, and validation by experts, to strategic synthesis and implementation.

The methodological synthesis indicates that the developed framework possesses theoretical consistency, flexibility, and applicability for analyzing and formulating strategies within Thailand's contemporary security landscape—particularly regarding border security, transnational crime, and cooperation in the Mekong Sub-region. This article contributes significantly to elevating strategy formulation from mere policy suggestions to a systematic, transparent, and verifiable research process. Furthermore, it offers policy implications for the long-term development of Thailand's national strategic planning process.

Keywords: National Strategy Development, Research and Development, Research Methodology Framework, Contemporary Security, National Interests

บทนำ

การเปลี่ยนแปลงของบริบทความมั่นคงร่วมสมัยได้ส่งผลให้การกำหนดยุทธศาสตร์ระดับชาติต้องเผชิญกับความซับซ้อนที่เพิ่มขึ้นอย่างมีนัยสำคัญ ภัยคุกคามมิได้จำกัดอยู่เพียงมิติทางการทหารหรือการเมืองระหว่างรัฐ หากแต่ขยายตัวไปสู่ประเด็นเศรษฐกิจ สิ่งแวดล้อม เทคโนโลยีดิจิทัล และอาชญากรรมข้ามชาติ ซึ่งมีลักษณะข้ามพรมแดนและเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว (Buzan et al., 1998; UNODC, 2023) สถานการณ์ดังกล่าวทำให้การออกแบบยุทธศาสตร์ระดับชาติจำเป็นต้องอาศัยกระบวนการวิเคราะห์เชิงระบบที่สามารถบูรณาการองค์ความรู้จากหลายศาสตร์และรองรับความไม่แน่นอนได้อย่างมีประสิทธิภาพ

อย่างไรก็ตาม งานวิจัยด้านยุทธศาสตร์และความมั่นคงจำนวนมากยังคงเผชิญกับปัญหาเชิงวิวิธวิทยาที่สำคัญ กล่าวคือ การขาดกรอบวิธีวิทยาการวิจัยที่ชัดเจนสำหรับการสร้างยุทธศาสตร์ระดับชาติ ยุทธศาสตร์มักถูกนำเสนอในลักษณะเป็นข้อเสนอเชิงนโยบายหรือกรอบแนวคิดเชิงเนื้อหา โดยมีได้อธิบายกระบวนการวิจัยที่นำไปสู่การกำหนดยุทธศาสตร์นั้นอย่างเป็นระบบ (Mintzberg, 1994; Bryson, 2018) การขาดความชัดเจนเชิงวิวิธวิทยาดังกล่าวส่งผลให้ไม่สามารถตรวจสอบความเชื่อมโยงเชิงเหตุผลระหว่างการวิเคราะห์ปัญหา บริบทเชิงยุทธศาสตร์ และข้อเสนอเชิงนโยบายได้อย่างโปร่งใส

ปัญหาเชิงวิวิธีวิทยานี้ส่งผลกระทบต่อคุณภาพของการนำเสนอยุทธศาสตร์ระดับชาติ เนื่องจากการกำหนดปัญหาเชิงยุทธศาสตร์มักอาศัยการรับรู้เชิงนโยบายหรือการตัดสินใจ เชิงประสบการณ์ของผู้กำหนดนโยบาย มากกว่าการวิเคราะห์เชิงระบบจากข้อมูลเชิงประจักษ์และกรอบทฤษฎีที่เหมาะสม (Checkel, 2005; George & Bennett, 2005) ผลที่ตามมาคือยุทธศาสตร์ที่นำเสนออาจไม่ตรงกับสภาพปัญหาที่แท้จริง ขาดการจัดลำดับความสำคัญของภัยคุกคาม และไม่สามารถตอบสนองต่อปัญหาเชิงโครงสร้างหรือภัยคุกคามรูปแบบใหม่ได้อย่างมีประสิทธิภาพ

ในบริบทของความมั่นคงร่วมสมัยของไทย ปัญหาการขาดกรอบวิธีวิทยาการสร้างยุทธศาสตร์สะท้อนให้เห็นผ่านการนำเสนอยุทธศาสตร์ที่มักแยกส่วนระหว่างมิติความมั่นคง เศรษฐกิจ และสังคม และขาดการบูรณาการประเด็นข้ามพรมแดน เช่น ความมั่นคงสิ่งแวดล้อม อาชญากรรมข้ามชาติ และความมั่นคงดิจิทัล การไม่มีกรอบวิธีวิทยาที่เป็นระบบยังทำให้การประเมินความเหมาะสม ความสอดคล้อง และความยั่งยืนของยุทธศาสตร์ในระยะยาวเป็นไปได้ยากยิ่ง ซึ่งเป็นข้อจำกัดสำคัญต่อการคุ้มครองผลประโยชน์แห่งชาติในสภาพแวดล้อมเชิงยุทธศาสตร์ที่เปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว (OECD, 2020)

ด้วยเหตุนี้ บทความนี้จึงมุ่งเสนอกรอบวิธีวิทยาการวิจัยเพื่อการพัฒนายุทธศาสตร์ระดับชาติ โดยประยุกต์ใช้กระบวนการวิจัยและพัฒนา (Research and Development: R&D) เป็นฐานในการออกแบบขั้นตอนการวิเคราะห์ การสังเคราะห์ และการตรวจสอบยุทธศาสตร์อย่างเป็นระบบ บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อเติมเต็มช่องว่างเชิงวิวิธีวิทยาในงานวิจัยด้านยุทธศาสตร์ และเสนอแนวทางการสร้างยุทธศาสตร์ที่มีฐานการวิจัยชัดเจน โปร่งใส และสามารถนำไปปรับใช้เพื่อตอบสนองต่อปัญหาความมั่นคงร่วมสมัยของไทยได้อย่างตรงประเด็นและยั่งยืน

การทบทวนวรรณกรรมและกรอบแนวคิดเชิงวิวิธีวิทยา

1. แนวคิดการสร้างยุทธศาสตร์ระดับชาติ

แนวคิดการสร้างยุทธศาสตร์ระดับชาติ (national strategy formulation) มีรากฐานมาจากการศึกษาด้านยุทธศาสตร์และความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ โดยมองว่ายุทธศาสตร์เป็นกระบวนการเชื่อมโยงระหว่างเป้าหมายของรัฐ ทรัพยากร และสภาพแวดล้อมเชิงยุทธศาสตร์ (Ends-Ways-Means) เพื่อคุ้มครองผลประโยชน์แห่งชาติในระยะยาว (Lykke, 1997; Gray, 2010) ในกรอบดังกล่าว การสร้างยุทธศาสตร์มิได้เป็นเพียงการกำหนดเป้าหมายเชิงนโยบาย หากแต่เป็นกระบวนการวิเคราะห์เชิงระบบที่ต้องคำนึงถึงภัยคุกคาม โอกาส และข้อจำกัดเชิงโครงสร้างของรัฐ

อย่างไรก็ตาม นักวิชาการร่วมสมัยชี้ให้เห็นว่าสภาพแวดล้อมด้านความมั่นคงที่เปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วทำให้การสร้างยุทธศาสตร์แบบดั้งเดิมที่เน้นการคาดการณ์เชิงเส้นและภัยคุกคามทางทหารเพียงอย่างเดียวไม่เพียงพอ (Mintzberg, 1994; Bartholomees, 2010) ยุทธศาสตร์ระดับชาติจึงต้องปรับตัวให้สามารถรองรับภัยคุกคามที่มีลักษณะข้ามพรมแดน ไม่เป็นเชิงรัฐ และมีความไม่แน่นอนสูง ซึ่งสะท้อนความจำเป็นในการพัฒนากรอบวิธีวิทยาที่ยืดหยุ่นและบูรณาการมากขึ้น

2. ระเบียบวิธีการวิจัยเชิงนโยบายและยุทธศาสตร์

การวิจัยเชิงนโยบายและยุทธศาสตร์ (policy and strategic research) มีเป้าหมายหลักในการสนับสนุนการตัดสินใจของผู้กำหนดนโยบาย โดยผสมผสานการวิเคราะห์เชิงทฤษฎีกับข้อมูลเชิงประจักษ์เพื่อเสนอแนวทางการแก้ไขปัญหา (Dunn, 2018) งานวิจัยประเภทนี้มักใช้ระเบียบวิธีเชิงคุณภาพ เช่น การวิเคราะห์เอกสาร การศึกษาเปรียบเทียบ และกรณีศึกษา เพื่อทำความเข้าใจบริบทและพลวัตเชิงอำนาจที่ซับซ้อน (George & Bennett, 2005)

แม้ว่าการวิจัยเชิงนโยบายจะมีบทบาทสำคัญต่อการกำหนดยุทธศาสตร์ แต่ข้อวิพากษ์ที่สำคัญคือ งานจำนวนมากยังคงเน้นผลลัพธ์เชิงนโยบายมากกว่าการอธิบายกระบวนการวิจัยอย่างเป็นระบบ ส่งผลให้การวิเคราะห์ขาดความชัดเจนเชิงวิวิธวิทยา และยากต่อการตรวจสอบหรือทำซ้ำ (Checkel, 2005) สถานการณ์ดังกล่าวสะท้อนข้อจำกัดของการนำงานวิจัยเชิงนโยบายมาใช้เป็นฐานในการพัฒนายุทธศาสตร์ระดับชาติอย่างเป็นระบบ

3.แนวคิด Research and Development (R&D) ในงานสังคมศาสตร์

แนวคิดการวิจัยและพัฒนา (Research and Development: R&D) เดิมถูกใช้แพร่หลายในสาขาวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี เพื่อพัฒนาผลิตภัณฑ์หรือกระบวนการใหม่อย่างเป็นระบบ ต่อมาแนวคิดดังกล่าวได้ถูกนำมาประยุกต์ใช้ในงานสังคมศาสตร์และการศึกษาด้านนโยบาย เพื่อพัฒนาโมเดล แนวทาง หรือกรอบการดำเนินงานที่สามารถนำไปใช้ในทางปฏิบัติ (OECD, 2015)

การประยุกต์ R&D ในงานสังคมศาสตร์เน้นกระบวนการเป็นขั้นตอน ตั้งแต่การวิเคราะห์ปัญหา การออกแบบกรอบแนวคิด การตรวจสอบความเหมาะสม และการปรับปรุงอย่างต่อเนื่อง (Creswell & Plano Clark, 2018) แนวคิดนี้มีศักยภาพในการเชื่อมโยงระหว่างงานวิชาการกับการกำหนดนโยบาย เนื่องจากให้ความสำคัญกับทั้งความถูกต้องเชิงทฤษฎีและความสามารถในการนำไปใช้จริง อย่างไรก็ตาม การประยุกต์ R&D ในการสร้างยุทธศาสตร์ระดับชาติยังคงมีการศึกษาอย่างจำกัดและขาดการพัฒนาเป็นกรอบวิธีวิทยาที่ชัดเจน

4.ข้อจำกัดของงานวิจัยเชิงยุทธศาสตร์ที่ผ่านมา

การทบทวนวรรณกรรมพบว่างานวิจัยเชิงยุทธศาสตร์จำนวนมากเผชิญข้อจำกัดสำคัญในเชิงวิวิธวิทยา ประการแรก งานจำนวนมากไม่นำเสนอยุทธศาสตร์ในลักษณะเป็นข้อเสนอเชิงแนวคิดหรือเอกสารเชิงนโยบาย โดยขาดการอธิบายขั้นตอนการวิเคราะห์อย่างเป็นระบบ (Mintzberg, 1994) ประการที่สอง งานวิจัยมักแยกส่วนระหว่างการวิเคราะห์บริบทกับการเสนอแนวทางเชิงยุทธศาสตร์ ทำให้ขาดความเชื่อมโยงเชิงเหตุผลระหว่างปัญหาและทางออก(Bryson, 2018)

ประการที่สาม งานวิจัยเชิงยุทธศาสตร์จำนวนมากยังคงอิงกรอบการวิเคราะห์แบบคงที่ (static analysis) ซึ่งไม่สามารถรองรับพลวัตของภัยคุกคามร่วมสมัยที่เปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วได้อย่างเพียงพอ (Gray, 2010) ข้อจำกัดเหล่านี้ส่งผลให้ยุทธศาสตร์ที่นำเสนอมีความเปราะบางต่อการเปลี่ยนแปลงของบริบทและลดทอนคุณค่าในการนำไปใช้เชิงนโยบาย

5.ช่องว่างเชิงวิวิธวิทยา (Methodological Gap)

จากการทบทวนวรรณกรรมข้างต้น สามารถระบุช่องว่างเชิงวิวิธวิทยาที่สำคัญได้ว่า แม้จะมีองค์ความรู้ด้านการสร้างยุทธศาสตร์และการวิจัยเชิงนโยบายจำนวนมาก แต่ยังขาดกรอบวิธีวิทยาการวิจัยที่บูรณาการกระบวนการสร้างยุทธศาสตร์เข้ากับการวิจัยและพัฒนาอย่างเป็นระบบ ช่องว่างดังกล่าวสะท้อนการขาดเครื่องมือเชิงวิวิธวิทยาที่สามารถอธิบายขั้นตอนการวิเคราะห์ การออกแบบ การตรวจสอบ และการปรับปรุงยุทธศาสตร์ระดับชาติได้อย่างโปร่งใสและตรวจสอบได้

ดังนั้น ความจำเป็นในการพัฒนากลอบวิธีวิทยาการวิจัยเพื่อการพัฒนายุทธศาสตร์ระดับชาติ โดยอาศัยแนวคิด Research and Development จึงมีความสำคัญทั้งในเชิงวิชาการและเชิงนโยบาย กรอบวิธีวิทยาดังกล่าวจะช่วยยกระดับการสร้างยุทธศาสตร์จากการเป็นเพียงข้อเสนอเชิงนโยบาย ไปสู่การเป็นกระบวนการวิจัยที่มีฐานทฤษฎีชัดเจนและสามารถนำไปประยุกต์ใช้ในบริบทความมั่นคงร่วมสมัยได้อย่างยั่งยืน

กรอบแนวคิดเชิงวิธีวิทยา

กรอบแนวคิดเชิงวิธีวิทยาที่บทความนี้นำเสนอมีเป้าหมายเพื่อพัฒนากระบวนการสร้างยุทธศาสตร์ระดับชาติให้เป็นกระบวนการวิจัยที่มีตรรกะชัดเจน โปร่งใส และสามารถตรวจสอบได้ โดยอาศัยการบูรณาการแนวคิดด้านการสร้างยุทธศาสตร์ การวิจัยเชิงนโยบาย และกระบวนการวิจัยและพัฒนา (Research and Development: R&D) กรอบดังกล่าวตั้งอยู่บนสมมติฐานหลักว่า ยุทธศาสตร์ที่มีประสิทธิภาพจำเป็นต้องเกิดจากการเชื่อมโยงอย่างเป็นระบบระหว่างบริบทเชิงยุทธศาสตร์ ตัวแปรที่เกี่ยวข้อง กลไกเชิงนโยบายและเชิงสถาบัน และผลลัพธ์ในรูปของยุทธศาสตร์ที่สามารถนำไปปฏิบัติได้จริง (Gray, 2010; Bryson, 2018)

1.ตรรกะของ **Conceptual Framework**: จากบริบทสู่ยุทธศาสตร์
(Context → Variables → Mechanisms → Strategy)

กรอบแนวคิดที่นำเสนออาศัยตรรกะเชิงเหตุผลแบบลำดับขั้น (Causal-Processual Logic) โดยเริ่มจากการวิเคราะห์ **บริบท (Context)** ซึ่งหมายถึงสภาพแวดล้อมเชิงยุทธศาสตร์ทั้งภายในและภายนอกประเทศ อันประกอบด้วยโครงสร้างอำนาจระดับภูมิภาค พลวัตของเศรษฐกิจการเมือง และลักษณะของภัยคุกคามร่วมสมัย (Buzan et al., 1998) การทำความเข้าใจบริบทอย่างรอบด้านถือเป็นฐานสำคัญของการกำหนดปัญหาเชิงยุทธศาสตร์ที่ถูกต้อง

จากบริบทดังกล่าว นำไปสู่การระบุ **ตัวแปร (Variables)** ที่มีผลต่อการกำหนดยุทธศาสตร์ เช่น ผลประโยชน์แห่งชาติ ภัยคุกคามร่วมสมัย ชีตความสามารถของรัฐ และรูปแบบความร่วมมือระหว่างประเทศ ตัวแปรเหล่านี้มีได้ดำรงอยู่อย่างโดดเดี่ยว หากแต่มีปฏิสัมพันธ์ซึ่งกันและกันในลักษณะที่ซับซ้อน (George & Bennett, 2005)

ขั้นถัดมา คือการวิเคราะห์ **กลไก (Mechanisms)** ซึ่งหมายถึงกระบวนการเชิงนโยบาย เชิงสถาบัน และเชิงปฏิบัติการที่เชื่อมตัวแปรเข้ากับผลลัพธ์เชิงยุทธศาสตร์ กลไกเหล่านี้อาจอยู่ในรูปของกรอบความร่วมมือระหว่างประเทศ มาตรการด้านความมั่นคง หรือเครื่องมือเชิงนโยบายที่รัฐเลือกใช้เพื่อปกป้องผลประโยชน์แห่งชาติ (Checkel, 2005)

สุดท้าย กลไกดังกล่าวจะนำไปสู่การกำหนด **ยุทธศาสตร์ (Strategy)** ซึ่งในกรอบนี้ถูกมองว่าเป็นผลลัพธ์ของกระบวนการวิจัยและพัฒนาอย่างเป็นระบบ ไม่ใช่เพียงข้อเสนอเชิงนโยบายหรือการตัดสินใจเชิงประสบการณ์ ยุทธศาสตร์จึงมีลักษณะเป็นพลวัต สามารถปรับเปลี่ยนได้ตามบริบทที่เปลี่ยนแปลง

2.บทบาทของผลประโยชน์แห่งชาติในกรอบวิธีวิทยา

ผลประโยชน์แห่งชาติ (national interests) ทำหน้าที่เป็นแกนกลางของกรอบแนวคิดเชิงวิธีวิทยานี้ โดยเป็นเกณฑ์หลักในการคัดเลือก จัดลำดับ และประเมินความเหมาะสมของยุทธศาสตร์ แนวคิดผลประโยชน์แห่งชาติมักถูกใช้เป็นฐานในการกำหนดเป้าหมายของรัฐ ทั้งในมิติความมั่นคง เศรษฐกิจ และสังคม (Morgenthau, 1978)

อย่างไรก็ตาม กรอบวิธีวิทยาที่นำเสนอในบทความนี้มิได้มองผลประโยชน์แห่งชาติในลักษณะคงที่ หากแต่เห็นว่าเป็นแนวคิดที่มีพลวัตและขึ้นอยู่กับบริบทเชิงยุทธศาสตร์ การกำหนดผลประโยชน์แห่งชาติจึงต้องอาศัยกระบวนการวิเคราะห์เชิงวิธีวิทยาที่ชัดเจน เพื่อหลีกเลี่ยงการตีความแบบแคบหรือการใช้อำนาจเชิงวาทกรรมโดยปราศจากฐานข้อมูลรองรับ (Gray, 2010)

3.บทบาทของภัยคุกคามร่วมสมัย

ภัยคุกคามร่วมสมัย (contemporary security threats) เป็นตัวแปรสำคัญที่กำหนดทิศทางของยุทธศาสตร์ระดับชาติ ภัยคุกคามในยุคปัจจุบันมีลักษณะหลากหลาย ไม่จำกัดอยู่เพียงภัยทางทหาร หากแต่รวมถึงอาชญากรรมข้ามชาติ ความมั่นคงดิจิทัล และความมั่นคงด้านสิ่งแวดล้อม (Buzan et al., 1998;

UNODC, 2023) กรอบวิธีวิธานี้มองว่าการวิเคราะห์ภัยคุกคามต้องดำเนินการอย่างเป็นระบบ โดยเชื่อมโยงภัยคุกคามเข้ากับผลประโยชน์แห่งชาติผ่านกลไกเชิงนโยบายที่เหมาะสม การขาดกรอบวิธีวิथाที่ชัดเจนในการวิเคราะห์ภัยคุกคามมักนำไปสู่ยุทธศาสตร์ที่ตอบสนองเฉพาะปัญหาระยะสั้นและไม่สามารถจัดการกับปัญหาเชิงโครงสร้างได้อย่างยั่งยืน

4.บทบาทของความเป็นหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์

ความเป็นหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์ (strategic partnerships) ทำหน้าที่เป็นกลไกสำคัญในการแปลงผลประโยชน์แห่งชาติและการรับมือภัยคุกคามให้เป็นการดำเนินการเชิงยุทธศาสตร์ในทางปฏิบัติ งานวิชาการชี้ให้เห็นว่าความร่วมมือระหว่างรัฐมีบทบาทสำคัญในการเสริมสร้างขีดความสามารถของรัฐขนาดกลางและขนาดเล็กในการรับมือกับภัยคุกคามข้ามชาติ (Wilkins, 2012; OECD, 2020)

ภายใต้กรอบวิธีวิธานี้ ความเป็นหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์มิได้ถูกมองเป็นเพียงความสัมพันธ์ทางการทูต หากแต่เป็นกลไกเชิงยุทธศาสตร์ที่ต้องผ่านการวิเคราะห์เชิงวิธีวิथाอย่างเป็นระบบ เพื่อประเมินความสอดคล้องกับผลประโยชน์แห่งชาติ ความสมดุลของอำนาจ และความยั่งยืนในระยะยาว การบูรณาการความเป็นหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์เข้ากับกระบวนการวิจัยและพัฒนาจึงช่วยเพิ่มความแข็งแกร่งและความยืดหยุ่นให้กับยุทธศาสตร์ระดับชาติ

การพัฒนาเพื่อการสร้างยุทธศาสตร์ระดับชาติ

บทความนี้ใช้แนวทางการวิจัยและพัฒนา (Research and Development: R&D) เป็นกรอบระเบียบวิธีหลักในการออกแบบกระบวนการสร้างยุทธศาสตร์ระดับชาติ โดยมองว่ายุทธศาสตร์ไม่ใช่เพียงผลลัพธ์เชิงนโยบาย หากแต่เป็น “ผลิตผลของกระบวนการวิจัย” ที่ต้องอาศัยขั้นตอนการวิเคราะห์ การสังเคราะห์ และการตรวจสอบอย่างเป็นระบบ แนวทางดังกล่าวสอดคล้องกับการประยุกต์ R&D ในงานสังคมศาสตร์และการวิจัยเชิงนโยบาย ซึ่งมุ่งพัฒนาโมเดลหรือกรอบการดำเนินงานที่สามารถนำไปใช้ในบริบทจริงได้ (OECD, 2015; Creswell & Plano Clark, 2018)

1.แนวทางและลักษณะการวิจัย (Research Approach)

แนวทางและลักษณะการวิจัย จะเป็นการวิจัยเชิงคุณภาพ (qualitative research) ผสานกับการวิจัยเชิงนโยบาย (policy-oriented research) ภายใต้กรอบการวิจัยและพัฒนา โดยมุ่งเน้นการพัฒนากรอบวิธีวิथाการสร้างยุทธศาสตร์มากกว่าการทดสอบสมมติฐานเชิงปริมาณ ลักษณะการวิจัยดังกล่าวเหมาะสมกับการศึกษาปรากฏการณ์เชิงยุทธศาสตร์ที่มีความซับซ้อนสูงและขึ้นอยู่กับบริบท (context-dependent) (George & Bennett, 2005)

กระบวนการวิจัยถูกออกแบบให้มีลักษณะเป็นวงจร (iterative process) ซึ่งเปิดโอกาสให้มีการปรับปรุงกรอบยุทธศาสตร์อย่างต่อเนื่องตามข้อมูลและข้อค้นพบที่ได้รับในแต่ละระยะ

2.โครงสร้างกระบวนการวิจัยและพัฒนา (R&D Framework)

กระบวนการวิจัยและพัฒนาในการศึกษาจะแบ่งออกเป็น 4 ระยะหลัก (four interrelated phases) ได้แก่

ระยะที่ 1 การวิเคราะห์บริบทและปัญหาเชิงยุทธศาสตร์ (Phase 1: Strategic Context and Problem Diagnosis) มุ่งวิเคราะห์บริบทเชิงยุทธศาสตร์ทั้งภายในและภายนอกประเทศ เพื่อระบุปัญหาและความท้าทายที่ส่งผลต่อผลประโยชน์แห่งชาติ การวิเคราะห์ในระยะนี้ครอบคลุมมิติความมั่นคง การเมือง เศรษฐกิจ สังคม และสิ่งแวดล้อม โดยใช้การวิเคราะห์เอกสารเชิงนโยบาย รายงานระหว่างประเทศ และงานวิชาการที่เกี่ยวข้อง การวิเคราะห์บริบทในระยะนี้มีเป้าหมายเพื่อหลีกเลี่ยงการกำหนดปัญหาเชิงยุทธศาสตร์

แบบผิวเผินหรือขับเคลื่อนด้วยการรับรู้เชิงนโยบายเพียงอย่างเดียว ซึ่งเป็นข้อจำกัดที่พบได้บ่อยในงานวิจัยเชิงยุทธศาสตร์ที่ผ่านมา (Mintzberg, 1994; Gray, 2010) ผลลัพธ์ของระยะนี้คือการรอบการกำหนดปัญหาเชิงยุทธศาสตร์ที่มีฐานข้อมูลและตรรกะเชิงเหตุผลรองรับ

ระยะที่ 2 การออกแบบกรอบยุทธศาสตร์(Phase 2: Strategic Framework Design) เป็นขั้นตอนของการออกแบบกรอบยุทธศาสตร์ โดยอาศัยการสังเคราะห์ผลจากการวิเคราะห์บริบทในระยะที่ 1 ร่วมกับกรอบทฤษฎีด้านการสร้างยุทธศาสตร์และความมั่นคง กระบวนการในระยะนี้เน้นการเชื่อมโยงระหว่างผลประโยชน์แห่งชาติ ภัยคุกคามร่วมสมัย และทางเลือกเชิงยุทธศาสตร์ในลักษณะเป็นระบบ (Ends-Ways-Means) (Lykke, 1997)

การออกแบบกรอบยุทธศาสตร์ในระยะนี้มีได้มุ่งเสนอ “ยุทธศาสตร์สำเร็จรูป” หากแต่มุ่งพัฒนาโครงสร้างเชิงแนวคิดและตรรกะที่สามารถนำไปปรับใช้กับบริบทที่แตกต่างกันได้ ซึ่งสอดคล้องกับหลักการของ R&D ในงานสังคมศาสตร์ที่เน้นความยืดหยุ่นและการเรียนรู้เชิงกระบวนการ (OECD, 2015)

ระยะที่ 3 การตรวจสอบและยืนยันกรอบยุทธศาสตร์ (Phase 3: Validation and Expert Review) มุ่งตรวจสอบความเหมาะสม ความสอดคล้อง และความเป็นไปได้ของกรอบยุทธศาสตร์ที่ออกแบบไว้ โดยอาศัยการตรวจสอบเชิงคุณภาพ เช่น การทบทวนโดยผู้เชี่ยวชาญ (expert review) หรือการปรึกษาผู้มีส่วนได้ส่วนเสียที่เกี่ยวข้อง กระบวนการดังกล่าวช่วยลดอคติของผู้วิจัยและเพิ่มความน่าเชื่อถือของกรอบวิธีวิทยา (Creswell & Plano Clark, 2018) การตรวจสอบในระยะนี้ยังทำหน้าที่เป็นกลไกสะท้อนกลับ (feedback mechanism) ซึ่งช่วยให้สามารถปรับปรุงกรอบยุทธศาสตร์ให้สอดคล้องกับข้อจำกัดเชิงปฏิบัติและบริบทเชิงนโยบายที่แท้จริง

ระยะที่ 4 การสังเคราะห์เชิงยุทธศาสตร์และการนำไปใช้(Phase 4: Strategic Synthesis and Application) ระยะสุดท้ายเป็นการสังเคราะห์กรอบยุทธศาสตร์ที่ผ่านการตรวจสอบแล้วให้เป็นกรอบเชิงปฏิบัติ ซึ่งสามารถนำไปใช้เป็นแนวทางในการกำหนดนโยบายหรือยุทธศาสตร์ระดับชาติ กระบวนการในระยะนี้เน้นการเชื่อมโยงกรอบยุทธศาสตร์กับกลไกเชิงสถาบันและการดำเนินงานของรัฐ เพื่อเพิ่มความเป็นไปได้ในการนำไปใช้จริง นอกจากนี้ ระยะนี้ยังเปิดโอกาสให้มีการปรับปรุงกรอบยุทธศาสตร์อย่างต่อเนื่องตามการเปลี่ยนแปลงของบริบท ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิดการสร้างยุทธศาสตร์ในฐานะกระบวนการ (strategy as process) มากกว่าผลลัพธ์ที่ตายตัว (Mintzberg, 1994)

3.ความน่าเชื่อถือและความสามารถในการทำซ้ำของกรอบวิธีวิทยา กรอบระเบียบวิธีการวิจัยและพัฒนาที่นำเสนอในบทความนี้ได้รับการออกแบบให้มีความโปร่งใสในเชิงกระบวนการ โดยระบุขั้นตอน วิธีการ และผลลัพธ์ในแต่ละระยะอย่างชัดเจน ซึ่งช่วยเพิ่มความสามารถในการทำซ้ำ (replicability) และการประยุกต์ใช้ในบริบทอื่น งานวิจัยเชิงยุทธศาสตร์ที่มีกรอบวิธีวิทยาชัดเจนจะช่วยยกระดับการสร้างยุทธศาสตร์จากการตัดสินใจเชิงนโยบายไปสู่กระบวนการวิจัยที่ตรวจสอบได้ (George & Bennett, 2005)



ภาพที่ 1 4 ขั้นตอนสร้างยุทธศาสตร์ด้วย R&D

การประยุกต์กรอบวิธีวิทยาในบริบทความมั่นคงร่วมสมัยของไทย

หัวข้อนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อแสดงให้เห็นถึงศักยภาพของกรอบวิธีวิทยาการวิจัยและพัฒนาในการสร้างยุทธศาสตร์ระดับชาติ ผ่านการประยุกต์ใช้กับบริบทความมั่นคงร่วมสมัยของไทย โดยมีได้มุ่งนำเสนอผลการวิจัยเชิงประจักษ์ หากแต่เป็นการสาธิตตรรกะการทำงานของกรอบวิธีวิทยาที่เสนอในการวิเคราะห์ปัญหาเชิงยุทธศาสตร์ การระบุตัวแปรสำคัญ และการออกแบบแนวทางเชิงยุทธศาสตร์อย่างเป็นระบบ

1. การวิเคราะห์บริบทความมั่นคงร่วมสมัยของไทย

การประยุกต์กรอบวิธีวิทยาเริ่มจากการวิเคราะห์บริบทความมั่นคงของไทยในฐานะรัฐขนาดกลางในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ซึ่งเผชิญกับภัยคุกคามที่มีลักษณะหลากหลายและเชื่อมโยงกันหลายมิติ บริบทดังกล่าวครอบคลุมทั้งความมั่นคงชายแดน ความมั่นคงทางเศรษฐกิจ ความมั่นคงดิจิทัล และความมั่นคงด้านสิ่งแวดล้อม โดยเฉพาะในพื้นที่อนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขงซึ่งเป็นทั้งพื้นที่ยุทธศาสตร์ทางเศรษฐกิจและพื้นที่เปราะบางด้านความมั่นคง (ADB, 2020; UNDP, 2022)

การเปลี่ยนแปลงของภูมิรัฐศาสตร์ในภูมิภาค การขยายตัวของโครงสร้างพื้นฐานข้ามพรมแดน และการเพิ่มขึ้นของกิจกรรมเศรษฐกิจผิดกฎหมาย ได้ทำให้ภัยคุกคามต่อไทยมีลักษณะข้ามชาติและยากต่อการจัดการด้วยเครื่องมือด้านความมั่นคงแบบดั้งเดิม (UNODC, 2023) บริบทดังกล่าวสะท้อนความจำเป็นในการใช้กรอบวิธีวิทยาที่สามารถบูรณาการข้อมูลและการวิเคราะห์จากหลายภาคส่วนเข้าด้วยกัน

2. การระบุตัวแปรเชิงยุทธศาสตร์ในบริบทไทย

ภายใต้กรอบวิธีวิทยาที่เสนอ ตัวแปรเชิงยุทธศาสตร์ในบริบทความมั่นคงร่วมสมัยของไทยสามารถจำแนกออกเป็นสามกลุ่มหลัก ได้แก่ ผลประโยชน์แห่งชาติ ภัยคุกคามร่วมสมัย และความเป็นหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์

ผลประโยชน์แห่งชาติของไทยในบริบทนี้ครอบคลุมทั้งการรักษาอธิปไตยและบูรณภาพแห่งดินแดน ความมั่นคงทางเศรษฐกิจ การพัฒนาที่ยั่งยืน และเสถียรภาพในพื้นที่ชายแดน ซึ่งเป็นพื้นที่ที่ผลประโยชน์ด้านความมั่นคงและการพัฒนาเชื่อมโยงกันอย่างแนบแน่น (OECD, 2020)

ภัยคุกคามร่วมสมัยที่สำคัญ ได้แก่ อาชญากรรมข้ามชาติ การค้ายาเสพติด เครือข่ายสแกมเมอร์และอาชญากรรมไซเบอร์ รวมถึงผลกระทบด้านสิ่งแวดล้อมจากโครงการพัฒนาข้ามพรมแดน เช่น การทำเหมือง

และโครงการเชื่อมในลุ่มน้ำโขง ซึ่งส่งผลกระทบต่อความมั่นคงของมนุษย์และความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ (UNODC, 2023; International Rivers, 2021)

3.การวิเคราะห์กลไกเชิงนโยบายและเชิงสถาบัน

การประยุกต์กรอบวิธีวิทยาในขั้นของการวิเคราะห์กลไกมุ่งพิจารณาว่า ไทยสามารถใช้เครื่องมือเชิงนโยบายและเชิงสถาบันใดในการเชื่อมโยงผลประโยชน์แห่งชาติกับการรับมือภัยคุกคามร่วมสมัย กลไกสำคัญประกอบด้วยความร่วมมือด้านความมั่นคงชายแดน กลไกการบังคับใช้กฎหมายข้ามชาติ และกรอบความร่วมมือด้านการพัฒนาในอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง กรณีปัญหาชายแดนไทย-กัมพูชา และการขยายตัวของเครือข่ายสแกมเมอร์ในพื้นที่ชายแดน สะท้อนข้อจำกัดของกลไกความมั่นคงแบบรัฐต่อรัฐ หากขาดการบูรณาการกับความร่วมมือด้านการพัฒนา เศรษฐกิจ และการกำกับดูแลระดับท้องถิ่น (UNDP, 2022) กรอบวิธีวิทยานี้ช่วยให้สามารถวิเคราะห์บทบาทของกลไกต่าง ๆ อย่างเป็นระบบ และประเมินความสอดคล้องกับผลประโยชน์แห่งชาติในระยะยาว

4.บทบาทของความเป็นหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์ในบริบทลุ่มน้ำโขง

ความเป็นหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์เป็นกลไกสำคัญในการแปลงการวิเคราะห์เชิงยุทธศาสตร์ไปสู่การปฏิบัติจริง ในบริบทของลุ่มน้ำโขง ไทยมีความสัมพันธ์เชิงยุทธศาสตร์กับประเทศเพื่อนบ้านและองค์กรระหว่างประเทศผ่านกรอบความร่วมมือต่าง ๆ เช่น ความร่วมมือด้านความมั่นคง การพัฒนาโครงสร้างพื้นฐาน และการจัดการทรัพยากรน้ำ (ADB, 2020)

กรอบวิธีวิทยาที่เสนอช่วยให้การประเมินความเป็นหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์ไม่จำกัดอยู่เพียงมิติการทูต หากแต่พิจารณาความสอดคล้องกับผลประโยชน์แห่งชาติ ความสมดุลของอำนาจ และผลกระทบต่อความมั่นคงของมนุษย์ ความร่วมมือที่ขาดการวิเคราะห์เชิงวิธีวิทยาอาจนำไปสู่ความเปราะบางเชิงยุทธศาสตร์ในระยะยาว โดยเฉพาะในพื้นที่ชายแดนและลุ่มน้ำโขงที่มีผลประโยชน์ทับซ้อนสูง (Wilkins, 2012)

5.การสังเคราะห์เชิงยุทธศาสตร์ภายใต้กรอบวิธีวิทยา

การประยุกต์กรอบวิธีวิทยาในบริบทไทยนำไปสู่การสังเคราะห์เชิงยุทธศาสตร์ที่มองความมั่นคงเป็นกระบวนการแบบบูรณาการ ระหว่างการคุ้มครองผลประโยชน์แห่งชาติ การจัดการภัยคุกคามร่วมสมัย และการใช้ความเป็นหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์อย่างมีเป้าหมาย กรอบดังกล่าวช่วยให้การกำหนดยุทธศาสตร์ของไทยมีความชัดเจนเชิงตรรกะ โปร่งใสในเชิงกระบวนการ และสามารถปรับตัวต่อการเปลี่ยนแปลงของบริบทภูมิภาคได้อย่างยั่งยืน

การตรวจสอบความเหมาะสมและความน่าเชื่อถือของกรอบวิธีวิทยา

การนำเสนอกรอบวิธีวิทยาการวิจัยเพื่อการพัฒนายุทธศาสตร์ระดับชาติจำเป็นต้องมาพร้อมกับการตรวจสอบความเหมาะสมและความน่าเชื่อถือ เพื่อยืนยันว่ากรอบดังกล่าวมิได้เป็นเพียงข้อเสนอเชิงแนวคิด หากแต่เป็นกรอบระเบียบวิธีที่มีตรรกะชัดเจน สามารถนำไปใช้ วิเคราะห์ และปรับประยุกต์ได้ในบริบทเชิงยุทธศาสตร์ที่แตกต่างกัน บทนี้มุ่งตรวจสอบกรอบวิธีวิทยาที่เสนอในสามมิติหลัก ได้แก่ ความสอดคล้องเชิงทฤษฎี ความสามารถในการนำไปใช้เชิงปฏิบัติ และความน่าเชื่อถือเชิงระเบียบวิธี รวมถึงการพิจารณาข้อจำกัดของกรอบดังกล่าว

1.ความสอดคล้องเชิงทฤษฎี (Theoretical Coherence) ความเหมาะสมประการแรกของกรอบวิธีวิทยาที่เสนอ คือความสอดคล้องกับทฤษฎีด้านการสร้างยุทธศาสตร์และการวิจัยเชิงนโยบาย กรอบนี้ตั้งอยู่บนแนวคิดว่ายุทธศาสตร์เป็นกระบวนการ (strategy as process) ที่เกิดจากการเชื่อมโยงระหว่างบริบท ตัวแปร

กลไก และผลลัพธ์เชิงยุทธศาสตร์ ซึ่งสอดคล้องกับงานของ Gray (2010) และ Mintzberg (1994) ที่มองว่ายุทธศาสตร์ไม่ใช่แผนตายตัว หากแต่เป็นผลของกระบวนการคิดเชิงระบบและการปรับตัวอย่างต่อเนื่อง

นอกจากนี้ การบูรณาการแนวคิดผลประโยชน์แห่งชาติ ภัยคุกคามร่วมสมัย และความเป็นหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์ ยังสอดคล้องกับกรอบการวิเคราะห์ด้านความมั่นคงร่วมสมัยที่เน้นความเชื่อมโยงหลายมิติ (Buzan et al., 1998) กรอบวิธีวิทย์านี้จึงมีฐานทฤษฎีที่มั่นคงและไม่ขัดแย้งกับองค์ความรู้หลักในสาขายุทธศาสตร์และความมั่นคง

2.ความสามารถในการนำไปใช้เชิงปฏิบัติ (Practical Applicability)

ความน่าเชื่อถือประการสำคัญของกรอบวิธีวิทย์าคือความสามารถในการนำไปใช้กับบริบทจริง โดยเฉพาะในสภาพแวดล้อมด้านความมั่นคงที่มีความซับซ้อนและเปลี่ยนแปลงรวดเร็ว กรอบการวิจัยและพัฒนาที่แบ่งออกเป็นระยะอย่างชัดเจน ตั้งแต่การวิเคราะห์บริบท การออกแบบกรอบยุทธศาสตร์ การตรวจสอบ และการสังเคราะห์ ช่วยให้ผู้กำหนดนโยบายและนักวิจัยสามารถนำไปประยุกต์ใช้ได้อย่างเป็นขั้นตอน (OECD, 2015)

การประยุกต์กรอบวิธีวิทย์ากับบริบทความมั่นคงร่วมสมัยของไทยในบทก่อนหน้านี้แสดงให้เห็นว่ากรอบดังกล่าวสามารถใช้วิเคราะห์ปัญหาข้ามชาติ ความมั่นคงชายแดน และบทบาทของความร่วมมือระหว่างประเทศได้อย่างเป็นระบบ ซึ่งช่วยลดข้อจำกัดของการกำหนดยุทธศาสตร์ที่อาศัยการตัดสินใจเชิงประสบการณ์หรือการตอบสนองเฉพาะหน้า (Bryson, 2018)

3.ความน่าเชื่อถือเชิงระเบียบวิธี (Methodological Rigor)

ในเชิงระเบียบวิธี กรอบที่เสนอมีความน่าเชื่อถือเนื่องจากระบุขั้นตอน วิธีการ และผลลัพธ์ที่คาดหวังในแต่ละระยะอย่างชัดเจน ซึ่งช่วยเพิ่มความโปร่งใสและความสามารถในการตรวจสอบ (auditability) งานวิจัยเชิงยุทธศาสตร์ที่มีกรอบวิธีวิทย์าชัดเจนจะช่วยให้สามารถทำซ้ำหรือปรับใช้ในบริบทอื่นได้ แม้ว่าผลลัพธ์เชิงเนื้อหาอาจแตกต่างกันตามบริบท (George & Bennett, 2005)

การใช้การตรวจสอบโดยผู้เชี่ยวชาญและกลไกสะท้อนกลับในกระบวนการวิจัยและพัฒนา ยังช่วยลดอคติของผู้วิจัยและเพิ่มความน่าเชื่อถือของกรอบยุทธศาสตร์ที่พัฒนา ซึ่งสอดคล้องกับหลักการวิจัยเชิงคุณภาพที่เน้นความถูกต้องเชิงกระบวนการมากกว่าการอ้างความเป็นสากลเชิงปริมาณ (Creswell & Plano Clark, 2018)

4.ความยืดหยุ่นและการปรับใช้ในบริบทที่แตกต่างกัน

อีกประการหนึ่งที่สะท้อนความเหมาะสมของกรอบวิธีวิทย์าคือความยืดหยุ่นต่อบริบทที่เปลี่ยนแปลง กรอบนี้มิได้กำหนดชุดยุทธศาสตร์ตายตัว หากแต่เสนอ “กระบวนการ” สำหรับการสร้างยุทธศาสตร์ ซึ่งสามารถปรับใช้กับระดับชาติ ระดับภูมิภาค หรือประเด็นนโยบายเฉพาะด้านได้ การมีความยืดหยุ่นดังกล่าวมีความสำคัญอย่างยิ่งในบริบทความมั่นคงร่วมสมัยที่มีลักษณะไม่แน่นอนและคาดการณ์ได้ยาก (OECD, 2020)

5.ข้อจำกัดของกรอบวิธีวิทย์า

แม้ว่ากรอบวิธีวิทย์าที่นำเสนอจะมีความเหมาะสมและน่าเชื่อถือในหลายมิติ แต่ยังคงมีข้อจำกัดที่ควรพิจารณา ประการแรก กรอบนี้เน้นการวิจัยเชิงคุณภาพและการสังเคราะห์เชิงแนวคิด จึงอาจต้องอาศัยข้อมูลเชิงปริมาณหรือการประเมินผลเชิงประจักษ์เพิ่มเติมเมื่อนำไปใช้ในบางบริบท ประการที่สอง ความสำเร็จของการประยุกต์ใช้กรอบวิธีวิทย์าขึ้นอยู่กับคุณภาพของข้อมูล ความเชี่ยวชาญของผู้วิจัย และการเปิดรับกระบวนการวิจัยของผู้กำหนดนโยบาย

การตระหนักถึงข้อจำกัดดังกล่าวช่วยให้การใช้กรอบวิธีวิทย์านี้เป็นไปอย่างรอบคอบ และเปิดพื้นที่สำหรับการพัฒนาและปรับปรุงกรอบวิธีวิทย์าในงานวิจัยในอนาคต

บทอภิปราย : สังเคราะห์คุณภาพการเชิงวิธีวิทยาและเชิงนโยบาย

บทอภิปรายนี้มุ่งสังเคราะห์ข้อค้นพบเชิงแนวคิดจากการพัฒนากรอบวิธีวิทยาการวิจัยเพื่อการพัฒนา ยุทธศาสตร์ระดับชาติ โดยเน้นการอธิบายคุณภาพการของกรอบดังกล่าวทั้งในเชิงวิธีวิทยาและเชิงนโยบาย ภายใต้ บริบทความมั่นคงร่วมสมัยของไทย ผลการอภิปรายชี้ให้เห็นว่า กรอบวิธีวิทยาที่เสนอสามารถเติมเต็มช่องว่าง สำคัญในงานวิจัยด้านยุทธศาสตร์ และมีศักยภาพในการยกระดับกระบวนการกำหนดยุทธศาสตร์จากการ ตัดสินใจเชิงนโยบายไปสู่กระบวนการวิจัยที่เป็นระบบและตรวจสอบได้

1. คุณภาพการเชิงวิธีวิทยาในการศึกษายุทธศาสตร์ระดับชาติ

คุณภาพการประการแรกของบทความนี้คือการเสนอกรอบวิธีวิทยาการวิจัยที่ทำให้ “การสร้าง ยุทธศาสตร์” กลายเป็นกระบวนการเชิงวิจัยอย่างชัดเจน แทนที่จะเป็นเพียงผลลัพธ์เชิงนโยบายหรือเอกสาร เชิงแนวคิด กรอบที่เชื่อมโยงบริบท ตัวแปร กลไก และยุทธศาสตร์ ช่วยให้การวิเคราะห์ปัญหาเชิงยุทธศาสตร์มี ตรรกะและความต่อเนื่อง ซึ่งตอบสนองต่อข้อวิพากษ์ของงานวิจัยด้านยุทธศาสตร์ที่มักขาดความโปร่งใสในเชิง วิธีวิทยา (Mintzberg, 1994; Gray, 2010)

นอกจากนี้ การประยุกต์แนวคิดการวิจัยและพัฒนา (R&D) ในงานสังคมศาสตร์ถือเป็นคุณภาพการสำคัญ เนื่องจากช่วยออกแบบกระบวนการสร้างยุทธศาสตร์ให้เป็นวงจรของการวิเคราะห์ การออกแบบ การ ตรวจสอบ และการปรับปรุงอย่างต่อเนื่อง แนวทางดังกล่าวช่วยเพิ่มความสามารถในการทำซ้ำและการนำไปใช้ ในบริบทที่แตกต่างกัน ซึ่งเป็นประเด็นที่ยังได้รับความสนใจจำกัดในงานวิจัยเชิงยุทธศาสตร์ที่ผ่านมา (OECD, 2015)

2. การตอบโจทย์ช่องว่างเชิงวิธีวิทยาในงานวิจัยเดิม

เมื่อพิจารณาเปรียบเทียบกับงานวิจัยด้านยุทธศาสตร์และการวิจัยเชิงนโยบายที่ผ่านมา กรอบวิธีวิทยา ที่เสนอสามารถตอบโจทย์ช่องว่างเชิงวิธีวิทยาอย่างเป็นรูปธรรม งานวิจัยจำนวนมากมุ่งนำเสนอ “สิ่งที่ควรทำ” (what should be done) โดยขาดการอธิบาย “กระบวนการสร้างข้อเสนอ” (how it is developed) อย่าง เป็นระบบ (Bryson, 2018) กรอบวิธีวิทยานี้ช่วยเติมเต็มช่องว่างดังกล่าวผ่านการกำหนดขั้นตอนการวิจัยที่ ชัดเจน และการใช้กลไกตรวจสอบเชิงคุณภาพเพื่อลดอคติและเพิ่มความน่าเชื่อถือ

ในเชิงทฤษฎี กรอบที่นำเสนอช่วยเชื่อมการศึกษายุทธศาสตร์แบบคลาสสิกที่เน้นอำนาจรัฐและภัย คุกคามทางทหาร เข้ากับแนวคิดความมั่นคงร่วมสมัยที่เน้นภัยคุกคามข้ามชาติและความมั่นคงของมนุษย์ (Buzan et al., 1998) ซึ่งสะท้อนการปรับตัวของวิธีวิทยาให้สอดคล้องกับบริบทปัจจุบัน

3. นัยเชิงนโยบายต่อการกำหนดยุทธศาสตร์ของไทย

ในเชิงนโยบาย กรอบวิธีวิทยานี้มีนัยสำคัญต่อกระบวนการกำหนดยุทธศาสตร์ระดับชาติของไทย โดย ช่วยให้การกำหนดปัญหาเชิงยุทธศาสตร์มีฐานการวิเคราะห์ที่ชัดเจน ลดการกำหนดยุทธศาสตร์แบบตอบสนอง เฉพาะหน้า และเพิ่มความสอดคล้องระหว่างผลประโยชน์แห่งชาติ ภัยคุกคามร่วมสมัย และเครื่องมือเชิง นโยบาย การใช้กรอบวิธีวิทยาที่เป็นระบบยังช่วยให้ยุทธศาสตร์สามารถรองรับปัญหาข้ามพรมแดน เช่น อาชญากรรมข้ามชาติ ความมั่นคงดิจิทัล และปัญหาชายแดน ได้อย่างบูรณาการ

กรณีการประยุกต์กรอบวิธีวิทยากับบริบทความมั่นคงร่วมสมัยของไทยแสดงให้เห็นว่า ความเป็น หุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์สามารถทำหน้าที่เป็นกลไกสำคัญในการเสริมสร้างขีดความสามารถของรัฐ หากได้รับ การออกแบบและประเมินภายใต้กรอบวิธีวิทยาที่คำนึงถึงผลประโยชน์แห่งชาติและความยั่งยืนในระยะยาว (Wilkins, 2012)

4. การยกระดับบทบาทของงานวิจัยต่อการกำหนดนโยบาย

อีกประเด็นหนึ่งที่สำคัญคือ กรอบวิธีวิทยาที่นำเสนอช่วยยกระดับบทบาทของงานวิจัยในกระบวนการกำหนดนโยบาย จากการเป็นเพียงเครื่องมือสนับสนุนการตัดสินใจ ไปสู่การเป็น “กระบวนการกำหนดยุทธศาสตร์” โดยตรง แนวทางดังกล่าวสอดคล้องกับข้อเสนอของ OECD (2020) ที่เน้นการใช้การคาดการณ์เชิงยุทธศาสตร์และการวิเคราะห์เชิงระบบเป็นฐานของการกำหนดนโยบายสาธารณะในสภาพแวดล้อมที่ไม่แน่นอน

การบูรณาการงานวิจัยเข้ากับการกำหนดยุทธศาสตร์ยังช่วยเพิ่มความโปร่งใสและความรับผิดชอบในเชิงนโยบาย เนื่องจากกระบวนการตัดสินใจสามารถอธิบายและตรวจสอบได้บนฐานของข้อมูลและกรอบทฤษฎีที่ชัดเจน

5. ข้อเสนอแนะเชิงอภิปราย

โดยสรุป บทอภิปรายชี้ให้เห็นว่ากรอบวิธีวิทยาการวิจัยเพื่อการพัฒนายุทธศาสตร์ระดับชาติที่นำเสนอในบทความนี้มีคุณูปการสำคัญทั้งในเชิงวิธีวิทยาและเชิงนโยบาย กรอบดังกล่าวช่วยเติมเต็มช่องว่างในงานวิจัยเชิงยุทธศาสตร์ ยุทธศาสตร์การสร้างยุทธศาสตร์ให้เป็นกระบวนการวิจัยที่มีความเป็นระบบ และเพิ่มศักยภาพของรัฐในการรับมือกับความท้าทายด้านความมั่นคงร่วมสมัยอย่างยั่งยืน ข้อเสนอแนะนี้นำไปสู่บทสรุปและข้อเสนอเชิงนโยบาย ซึ่งจะนำเสนอในส่วนถัดไปของบทความ

สรุป

บทความนี้มุ่งพัฒนากลอบวิธีวิทยาการวิจัยเพื่อการพัฒนายุทธศาสตร์ระดับชาติ โดยประยุกต์ใช้กระบวนการวิจัยและพัฒนา (Research and Development: R&D) ภายใต้บริบทความมั่นคงร่วมสมัยของไทย ซึ่งมีลักษณะซับซ้อน เชื่อมโยงหลายมิติ และเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว การศึกษานี้ตั้งต้นจากการชี้ให้เห็นปัญหาเชิงวิธีวิทยาที่สำคัญในงานวิจัยและการกำหนดยุทธศาสตร์ที่ผ่านมา กล่าวคือ การขาดกรอบระเบียบวิธีที่ชัดเจนและเป็นระบบ ส่งผลให้การนำเสนอยุทธศาสตร์จำนวนมากไม่สามารถเชื่อมโยงกับปัญหาเชิงโครงสร้างและบริบทที่แท้จริงได้อย่างมีประสิทธิภาพ

ผลการสังเคราะห์เชิงแนวคิดแสดงให้เห็นว่า การบูรณาการแนวคิดการสร้างยุทธศาสตร์ ระเบียบวิธีวิจัยเชิงนโยบาย และกระบวนการ R&D สามารถยกระดับการสร้างยุทธศาสตร์จากการเป็นเพียงข้อเสนอเชิงนโยบาย ไปสู่การเป็นกระบวนการวิจัยที่มีตรรกะ โปร่งใส และตรวจสอบได้ กรอบแนวคิดเชิงวิธีวิทยาที่เชื่อมโยงบริบท ตัวแปร กลไก และยุทธศาสตร์ ช่วยให้การวิเคราะห์ผลประโยชน์แห่งชาติ ภัยคุกคามร่วมสมัย และความเป็นหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์เป็นไปอย่างเป็นระบบ และสามารถรองรับพลวัตของบริบทความมั่นคงในปัจจุบันได้ดียิ่งขึ้น

การประยุกต์กรอบวิธีวิทยานี้กับบริบทความมั่นคงร่วมสมัยของไทย โดยเฉพาะในพื้นที่ชายแดนและอนุภูมิภาคกลุ่มน้ำโขง สะท้อนให้เห็นถึงศักยภาพของกรอบดังกล่าวในการวิเคราะห์ปัญหาข้ามชาติ อาชญากรรมข้ามพรมแดน ความมั่นคงดิจิทัล และความท้าทายด้านการพัฒนาอย่างยั่งยืนในลักษณะบูรณาการ มากกว่าการมองปัญหาแยกส่วนตามภาคนโยบายหรือหน่วยงาน การตรวจสอบความเหมาะสมและความน่าเชื่อถือของกรอบวิธีวิทยายังชี้ให้เห็นว่า กรอบที่นำเสนอมีความสอดคล้องเชิงทฤษฎี มีความยืดหยุ่น และสามารถนำไปปรับใช้ในบริบทเชิงยุทธศาสตร์ที่แตกต่างกันได้

โดยสรุป บทความนี้มีคุณูปการสำคัญในการพัฒนาองค์ความรู้ด้านระเบียบวิธีวิจัยเชิงยุทธศาสตร์ โดยเสนอกรอบวิธีวิทยาที่ช่วยเชื่อมช่องว่างระหว่างงานวิชาการกับการกำหนดยุทธศาสตร์ระดับชาติ กรอบดังกล่าวไม่เพียงช่วยยกระดับคุณภาพของการสร้างยุทธศาสตร์ในเชิงกระบวนการ หากแต่ยังเปิดพื้นที่สำหรับ

การพัฒนาและต่อยอดงานวิจัยด้านความมั่นคงและนโยบายสาธารณะในอนาคต ภายใต้บริบทความไม่แน่นอน และความท้าทายร่วมสมัยที่รัฐต้องเผชิญอย่างต่อเนื่อง

ข้อเสนอเชิงนโยบาย

จากกรอบวิธีวิทยาการวิจัยเพื่อการพัฒนายุทธศาสตร์ระดับชาติที่บทความนี้นำเสนอ สามารถสังเคราะห์ข้อเสนอเชิงนโยบายที่มีนัยสำคัญต่อกระบวนการกำหนดยุทธศาสตร์และการบริหารความมั่นคงของไทยในบริบทความมั่นคงร่วมสมัยได้อย่างน้อยสี่ประการ ดังนี้

ประการที่ 1 การยกระดับการกำหนดยุทธศาสตร์จากกระบวนการเชิงนโยบายสู่กระบวนการเชิงวิจัย ข้อเสนอเชิงนโยบายประการแรก คือการปรับกระบวนการกำหนดยุทธศาสตร์ระดับชาติให้ตั้งอยู่บนกรอบวิธีวิทยาการวิจัยที่ชัดเจน โดยบูรณาการกระบวนการวิจัยและพัฒนา (R&D) เข้ากับการจัดทำยุทธศาสตร์ในทุกระดับ การดำเนินการดังกล่าวจะช่วยลดข้อจำกัดของการกำหนดยุทธศาสตร์ที่อาศัยการตัดสินใจเชิงประสบการณ์หรือการตอบสนองเฉพาะหน้า และเพิ่มความโปร่งใส ความเป็นระบบ และความสามารถในการตรวจสอบของยุทธศาสตร์ระดับชาติ

การกำหนดให้ยุทธศาสตร์เป็นผลลัพธ์ของกระบวนการวิจัยอย่างเป็นขั้นตอนยังช่วยให้การกำหนดปัญหาเชิงยุทธศาสตร์มีความแม่นยำ สอดคล้องกับบริบทที่แท้จริง และสามารถปรับตัวต่อการเปลี่ยนแปลงของภัยคุกคามร่วมสมัยได้อย่างมีประสิทธิภาพ

ประการที่ 2 การบูรณาการผลประโยชน์แห่งชาติและภัยคุกคามร่วมสมัยอย่างเป็นระบบ

ข้อเสนอเชิงนโยบายประการที่สอง คือการใช้กรอบวิธีวิทยาที่เสนอเป็นเครื่องมือในการบูรณาการผลประโยชน์แห่งชาติกับการวิเคราะห์ภัยคุกคามร่วมสมัย โดยเฉพาะภัยคุกคามข้ามชาติ เช่น อาชญากรรมข้ามพรมแดน เครือข่ายสแกมเมอร์ ความมั่นคงดิจิทัล และผลกระทบด้านสิ่งแวดล้อมจากโครงการพัฒนาข้ามพรมแดน

การบูรณาการดังกล่าวจะช่วยให้การกำหนดยุทธศาสตร์ไม่มองปัญหาแยกส่วนตามภาคนโยบายหรือหน่วยงาน แต่สามารถเชื่อมโยงมิติความมั่นคง เศรษฐกิจ และการพัฒนาอย่างยั่งยืนเข้าด้วยกัน ซึ่งมีความสำคัญอย่างยิ่งต่อบริบทความมั่นคงของไทยในพื้นที่ชายแดนและอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง

ประการที่ 3 การใช้ความเป็นหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์เป็นกลไกเชิงยุทธศาสตร์ที่มีเป้าหมาย

ข้อเสนอเชิงนโยบายประการที่สาม คือการออกแบบและประเมินความเป็นหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์ภายใต้กรอบวิธีวิทยาที่ชัดเจน โดยพิจารณาความสอดคล้องกับผลประโยชน์แห่งชาติ ความสมดุลของอำนาจ และความยั่งยืนในระยะยาว ความเป็นหุ้นส่วนทางยุทธศาสตร์ควรถูกมองเป็นกลไกเชิงยุทธศาสตร์ในการเสริมสร้างขีดความสามารถของรัฐ มากกว่าการเป็นเพียงกรอบความร่วมมือเชิงการทูตหรือโครงการพัฒนา

การใช้กรอบวิธีวิทยาที่เสนอจะช่วยให้รัฐสามารถประเมินความเสี่ยงและโอกาสของความร่วมมือระหว่างประเทศได้อย่างเป็นระบบ ลดความเปราะบางเชิงยุทธศาสตร์ และเพิ่มความสามารถในการบริหารจัดการปัญหาข้ามพรมแดนในบริบทภูมิภาคที่มีผลประโยชน์ทับซ้อนสูง

ประการที่ 4 การเสริมสร้างศักยภาพเชิงสถาบันและบุคลากรด้านยุทธศาสตร์

ข้อเสนอเชิงนโยบายประการสุดท้าย คือการพัฒนาศักยภาพเชิงสถาบันและบุคลากรของรัฐในการใช้กรอบวิธีวิทยาการวิจัยเพื่อการสร้างยุทธศาสตร์อย่างมีประสิทธิภาพ การเสริมสร้างความรู้ด้านวิธีวิทยาการวิจัยเชิงยุทธศาสตร์ การวิเคราะห์เชิงระบบ และการสังเคราะห์เชิงนโยบาย จะช่วยให้หน่วยงานที่เกี่ยวข้องสามารถนำกรอบดังกล่าวไปประยุกต์ใช้ได้อย่างยั่งยืน

การลงทุนในการพัฒนาศักยภาพดังกล่าวไม่เพียงช่วยยกระดับคุณภาพของยุทธศาสตร์ระดับชาติ หากแต่ยังช่วยสร้างวัฒนธรรมการกำหนดนโยบายที่ตั้งอยู่บนฐานความรู้และการวิจัย ซึ่งมีความสำคัญต่อการรับมือกับความไม่แน่นอนและความท้าทายด้านความมั่นคงในระยะยาว

โดยภาพรวม ข้อเสนอเชิงนโยบายที่สังเคราะห์จากบทความนี้สะท้อนให้เห็นว่า กรอบวิธีวิทยาการวิจัย เพื่อการพัฒนายุทธศาสตร์ระดับชาติสามารถทำหน้าที่เป็นเครื่องมือเชิงนโยบายที่สำคัญในการยกระดับการกำหนดยุทธศาสตร์ของไทยให้มีความเป็นระบบ บูรณาการ และยั่งยืนมากยิ่งขึ้น ภายใต้บริบทความมั่นคงร่วมสมัยที่มีความซับซ้อนและเปลี่ยนแปลงอย่างต่อเนื่อง

เอกสารอ้างอิง

- Asian Development Bank. (2020). Greater Mekong Subregion economic cooperation program: Strategic framework 2030. ADB.
- Bartholomees, J. B. (2010). U.S. Army War College guide to national security policy and strategy. Strategic Studies Institute.
- Bryson, J. M. (2018). Strategic planning for public and nonprofit organizations (5th ed.). John Wiley & Sons.
- Buzan, B., Wæver, O., & de Wilde, J. (1998). Security: A new framework for analysis. Lynne Rienner Publishers.
- Creswell, J. W., & Plano Clark, V. L. (2018). Designing and conducting mixed methods research (3rd ed.). SAGE Publications.
- Checkel, J. T. (2005). It's the process stupid! Process tracing in the study of European and international politics. ARENA Working Paper, 26, 1–31.
- Dunn, W. N. (2018). Public policy analysis (6th ed.). Routledge.
- George, A. L., & Bennett, A. (2005). Case studies and theory development in the social sciences. MIT Press.
- Gray, C. S. (2010). The strategy bridge: Theory for practice. Oxford University Press.
- International Rivers. (2021). The Pak Beng dam and downstream impacts. International Rivers.
- Lykke, A. F. (1997). Toward an understanding of military strategy. In J. R. Cerami & J. F. Holcomb Jr. (Eds.), *U.S. Army War College guide to strategy* (pp. 179–186). Strategic Studies Institute.
- Mintzberg, H. (1994). The rise and fall of strategic planning. Free Press.
- Morgenthau, H. J. (1978). Politics among nations: The struggle for power and peace (5th ed.). Alfred A. Knopf.
- OECD. (2015). Frascati manual 2015: Guidelines for collecting and reporting data on research and experimental development. CECD Publishing.
- OECD. (2020). Strategic foresight for better policies: Building effective governance in the face of uncertain futures. OECD Publishing.

United Nations Development Programme. (2022). Human security and cross-border challenges in Southeast Asia. UNDP.

United Nations Office on Drugs and Crime. (2023). Transnational organized crime in Southeast Asia. UNODC.

Wilkins, T. S. (2012). Alignment, not alliance: The shifting paradigm of international security cooperation. *Review of International Studies*, 38(1), 53–76.

การขับเคลื่อนด้านการจัดการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีในยุคปัจจุบัน

DRIVING PALI SCRIPTURE EDUCATION MANAGEMENT IN THE CONTEMPORARY ERA

พระพิพิธพัชรโรดม, พระวิสุทธวิธกิจ, พระสมุห์บัว ที่ปทุมโม และ มะลิ ทิพย์ประจง

Phra Phiphit Phacharodom, Phra Wisutthi Worakit, Phra Samuh Bua Teepathammo

and Mali Thippaprajong

วิทยาลัยสงฆ์เพชรบุรี

Phetchaburi Buddhist College

Email:thippaprajongmali@gmail.com

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อวิเคราะห์ยุทธศาสตร์และกลไกการขับเคลื่อนการจัดการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีของคณะสงฆ์ไทยในยุคปัจจุบัน ท่ามกลางวิกฤตการณ์การลดลงของศาสนทายาท และพลวัตของเทคโนโลยีปัญญาประดิษฐ์ ผลการศึกษาพบว่าการขับเคลื่อนในยุคปัจจุบันดำเนินอยู่บน 4 เสาหลักสำคัญ ได้แก่ (1) การปฏิรูปเชิงนโยบายและนิติบัญญัติผ่านพระราชบัญญัติการศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562 เพื่อยกระดับสถานะและงบประมาณ (2) การประยุกต์ใช้นวัตกรรมดิจิทัลและปัญญาประดิษฐ์ (AI) ในการวิเคราะห์โครงสร้างไวยากรณ์ (3) การจัดการเรียนรู้แบบผสมผสาน (Blended Learning) ที่ลดข้อจำกัดด้านสถานที่ และ (4) การขยายฐานการศึกษาสู่ศฤงคารและระดับสากล องค์ความรู้ใหม่ที่สังเคราะห์ได้คือ “โมเดลการบริหารจัดการบาลีเชิงบูรณาการ” (IPM Model) ซึ่งเน้นการรักษาแก่นแท้ทางจารีตควบคู่ไปกับการปรับกระบวนการเรียนรู้ให้ทันต่อทักษะในศตวรรษที่ 21 เพื่อความยั่งยืนของการสืบทอดพุทธธรรมในสังคมสมัยใหม่

คำสำคัญ: การศึกษาพระปริยัติธรรม, นวัตกรรมทางการศึกษา, แผนกบาลี, พ.ร.บ. การศึกษาพระปริยัติธรรม, ยุคดิจิทัล

Abstract

This academic article aims to analyze the strategies and mechanisms driving Pali scripture education management within the Thai Sangha in the contemporary era, amidst the crisis of declining monastics and the dynamics of Artificial Intelligence technology. The study reveals that modern movement is based on four key pillars (1) Policy and legislative reform through the Phra Pariyatti Dhamma Education Act B.E. 2562 to elevate status and funding; (2) Application of digital innovation and AI in grammatical structure analysis; (3) Blended Learning to reduce locational constraints; and (4) Expansion of the educational base to laypeople and the international level. The synthesized new knowledge is the "Integrated Pali Management

Model" (IPM Model), which emphasizes preserving traditional essence while adapting learning processes to 21st-century skills for the sustainable inheritance of Buddhist teachings in modern society.

Keywords: Phra Pariyatti Dhamma Education, Educational Innovation, Pali Section,
Phra Pariyatti Dhamma Education Act, Digital Age

บทนำ

ความสำคัญของภาษาบาลีในฐานะรากแก้วแห่งพุทธศาสนา : ภาษาบาลี (Pali Language) มิใช่เป็นเพียงโครงสร้างทางภาษาศาสตร์ที่ใช้สื่อสารกันในอดีตสมัยพุทธกาลเท่านั้น หากแต่เปรียบเสมือน “ธรรมกรร” หรือเครื่องกรองความบริสุทธิ์ของพุทธพจน์ที่สืบทอดมานานกว่าสองพันห้าร้อยปี ในบริบทของคณะสงฆ์ไทย การศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีถือเป็นภารกิจหลักที่มีความสำคัญสูงสุด เพราะภาษาบาลีคือกุญแจดอกเดียวที่จะไขเข้าสู่พระไตรปิฎก อรรถกถา และฎีกา ซึ่งเป็นคลังแห่งพระสัทธรรม การสืบทอดภาษาบาลีจึงมีความหมายเท่ากับการสืบทอดอายุของพระพุทธศาสนาอย่างแท้จริง หากปราศจากผู้รู้ภาษาบาลีอย่างลึกซึ้ง การตีความคำสอนย่อมคลาดเคลื่อน และอาจนำไปสู่การบิดเบือนหลักการพื้นฐานของพระพุทธศาสนาในที่สุด ในทางประวัติศาสตร์ คณะสงฆ์ไทยได้ให้ความสำคัญกับการสอบบาลีสนามหลวงมาทุกยุคทุกสมัย ตั้งแต่สมัยอยุธยาจนถึงรัตนโกสินทร์ การได้รับตำแหน่ง “พระมหาเปรียญ” ถือเป็นเกียรติยศสูงสุดทางวิชาการของสมณะเพศ เป็นเครื่องหมายแห่งความอุตสาหะและการเข้าถึงแก่นแห่งปริยัติ (สำนักงานแม่กองบาลีสนามหลวง, 2567) ทว่าเมื่อกาลเวลาล่วงเลยมาถึงยุคปัจจุบัน หรือที่เรียกว่ายุคการเปลี่ยนผ่านทางดิจิทัล (Digital Transformation) ฐานรากของการศึกษาที่เคยเข้มแข็งกลับต้องเผชิญกับแรงเสียดทานจากปัจจัยแวดล้อมที่เปลี่ยนแปลงไปอย่างรวดเร็ว

วิกฤตการณ์และแรงบีบคั้นในยุคปัจจุบัน

ยุคปัจจุบันมิได้เพียงแต่นำมาซึ่งเทคโนโลยีที่ทันสมัย แต่ยังนำมาซึ่งการเปลี่ยนแปลงเชิงโครงสร้างทางสังคมและค่านิยมของผู้คนในสังคมไทยด้วย วิกฤตการณ์ที่การศึกษาบาลีกำลังเผชิญสามารถวิเคราะห์ออกเป็น 3 มิติหลัก ดังนี้

1. วิกฤตการณ์ศาสนทายาทและโครงสร้างประชากรสูงวัย จำนวนพระภิกษุสามเณรที่เป็นผู้เรียนหลักมีอัตราการลดลงอย่างต่อเนื่อง สอดคล้องกับสถานะสังคมผู้สูงอายุ (Aging Society) ในประเทศไทย เมื่อจำนวนบุตรหลานที่เข้าสู่ร่มกาสาวพัสตร์ลดน้อยลง สำนักเรียนบาลีหลายแห่งจึงประสบปัญหาขาดแคลนผู้เรียน ส่งผลให้เกิดภาวะ “สำนักเรียนร้าง” ในพื้นที่ห่างไกล การขับเคลื่อนการจัดการศึกษาบาลีในยุคนี้จึงไม่สามารถตั้งรับอยู่ในวัดเพียงอย่างเดียวได้อีกต่อไป แต่ต้องอาศัยการบริหารจัดการเชิงรุกที่ก้าวข้ามขีดจำกัดด้านจำนวนประชากร

2. ช่องว่างระหว่างจารีตและพฤติกรรมการเรียนรู้ยุคใหม่ วิธีการเรียนการสอนบาลีแบบดั้งเดิมที่เน้นการท่องจำพระคัมภีร์ (Rote Learning) แม้จะมีข้อดีในการรักษาความแม่นยำของหลักไวยากรณ์ แต่กลับสร้างความรู้สึก “ยากและน่าเบื่อ” ให้แก่คนรุ่นใหม่ที่คุ้นชินกับการเรียนรู้แบบ Active Learning หรือการเรียนรู้ผ่านสื่อมัลติมีเดีย (พระครูศรีอุทัยศาสตร์, 2559) เมื่อผู้เรียนมองไม่เห็นความเชื่อมโยงระหว่าง “พยัญชนะ

โบราณ" กับ "โลกปัจจุบัน" แรงจูงใจในการศึกษาจึงถดถอยลง ส่งผลให้อัตราการสละสิทธิ์สอบหรือการเลิกเรียนกลางคันมีเพิ่มมากขึ้น

3. ความท้าทายจากเทคโนโลยีและการพิสูจน์คุณค่า ในยุคที่ Google Translate หรือ ปัญญาประดิษฐ์ (AI) สามารถแปลภาษาต่างๆ ได้ในพริบตา เกิดคำถามเชิงวิพากษ์ในสังคมว่า "ทำไมเรายังต้องเสียเวลาหลายปีเพื่อเรียนภาษาบาลี?" การศึกษาบาลีในปัจจุบันจึงถูกบีบให้ต้องพิสูจน์ตัวเองมากกว่าเดิม ไม่ใช่เพียงการเรียนรู้เพื่อสอบผ่าน แต่ต้องเป็นการเรียนรู้เพื่อสร้างปัญญาที่สามารถนำมาแก้ไขปัญหาสังคมร่วมสมัยได้

ยุคแห่งการปฏิรูปและโอกาสใหม่

ท่ามกลางวิกฤตที่กล่าวมา กลับปรากฏ "แสงสว่างแห่งโอกาส" ที่สำคัญยิ่ง นั่นคือการประกาศใช้ พระราชบัญญัติการศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562 กฎหมายฉบับนี้เป็นเหมือนกระดุกสนหลังใหม่ที่ช่วยค้ำจุนการศึกษาของสงฆ์ให้มีความมั่นคงในเชิงนโยบายและงบประมาณเป็นครั้งแรกในรอบหลายศตวรรษ การยกระดับวิทยฐานะเปรียญธรรมให้เทียบเท่าระดับสากล และการได้รับการสนับสนุนทรัพยากรจากรัฐบาลอย่างเป็นระบบ ได้เปิดประตูสู่การบริหารจัดการที่ทันสมัย (สำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติ, 2567)

นอกจากนี้ การอุบัติขึ้นของเทคโนโลยีปัญญาประดิษฐ์ (Generative AI) ยังเป็น "เครื่องมือทุ่นแรง" ที่สำคัญที่จะเปลี่ยนโฉมหน้าการแปลบาลีไปตลอดกาล หากคณะสงฆ์สามารถบริหารจัดการนวัตกรรมเหล่านี้ให้ผสมผสานเข้ากับจารีตได้อย่างลงตัว การศึกษาบาลีจะกลับมามีความสดใหม่ (Re-vitalized) และน่าสนใจสำหรับคนทุกเพศทุกวัย ไม่จำกัดแค่ผู้ครองเพศบรรพชิตเท่านั้น

นิยามของการขับเคลื่อนและการเปลี่ยนผ่าน

คำว่า “การขับเคลื่อน” ในบทความนี้ จึงมิได้หมายถึงเพียงการดำเนินกิจกรรมทางการศึกษาตามปกติ แต่หมายถึง **การเคลื่อนไหวเชิงยุทธศาสตร์ (Strategic Movement)** ที่ครอบคลุมทั้งมิติด้านกฎหมาย (Legal), มิติด้านนวัตกรรม (Innovation), และมิติด้านสังคม (Social Connectivity) เพื่อมุ่งสู่เป้าหมายคือการสร้าง “บาลีศึกษายุคใหม่” ที่ทรงคุณค่าในมิติจิตวิญญาณและทรงพลังในมิติวิชาการสากล

ด้วยเหตุปัจจัยและความจำเป็นที่กล่าวมาข้างต้น บทความวิชาการฉบับนี้จึงมุ่งที่จะศึกษาและวิเคราะห์เจาะลึกถึงกลไกต่างๆ ที่ใช้ในการขับเคลื่อนการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีในปัจจุบัน เพื่อนำเสนอข้อเสนอแนะที่สร้างสรรค์และเป็นรูปธรรมในการธำรงไว้ซึ่งศาสตร์แห่งพุทธปัญญาให้สืบต่อไปอย่างมั่นคงในกระแสโลกที่เปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว

ภาษาบาลีมีความสำคัญในฐานะ “ภาษาธรรม” หรือกุญแจสำคัญที่ใช้ไขเข้าสู่คลังมหาสมบัติทางปัญญาของพระพุทธศาสนา คือพระไตรปิฎก การศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีจึงเป็นภารกิจหลักของคณะสงฆ์ไทย ในการสร้างศาสนทายาทที่มีคุณภาพ ทว่าในยุคปัจจุบัน การจัดการศึกษาบาลีกำลังเผชิญกับ ความท้าทายเชิงโครงสร้าง (Structural Challenges) ที่ซับซ้อน จำนวนพระภิกษุสามเณรผู้เข้าสอบบาลีสนาหนลวงมีแนวโน้มลดลงอย่างต่อเนื่อง ขณะที่รูปแบบการเรียนรู้แบบจารีตที่เน้นการท่องจำเพียงอย่างเดียวเริ่มไม่สามารถดึงดูดความสนใจของศาสนทายาทรุ่นใหม่ได้ (สำนักงานแม่กองบาลีสนามหลวง, 2567) นอกจากนี้ การศึกษาบาลีในอดีตยังประสบปัญหาเรื่องการรับรองวิทยฐานะและงบประมาณสนับสนุนที่ไม่เพียงพอ ทำให้ครูสอนบาลีขาดขวัญและกำลังใจ การขับเคลื่อนการจัดการศึกษาบาลีในยุคนี้จึงต้องเปลี่ยนผ่านจากการบริหารแบบเดิมไปสู่การจัดการเชิงกลยุทธ์ (Strategic Management) ที่ผสานทั้งข้อกฎหมาย นวัตกรรม และการสร้างเครือข่ายความร่วมมือจากภาคประชาชน เพื่อให้ภาษาบาลีไม่เป็นเพียง “ภาษาที่ตายแล้ว” แต่เป็นศาสตร์ที่ทรงพลังในการชี้นำสังคม

เสาหลักการขับเคลื่อนยุคปัจจุบัน

การปฏิรูปเชิงนิติบัญญัติ รากฐานแห่งความมั่นคง

การประกาศใช้ พระราชบัญญัติการศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562 ถือเป็นหมุดหมายสำคัญที่สุดของการศึกษาบาลีในยุคปัจจุบัน (สำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติ, 2567) กฎหมายฉบับนี้ส่งผลต่อการขับเคลื่อน 3 ด้านหลัก

ด้านสถานะ ยกกระดับสำนักเรียนและโรงเรียนพระปริยัติธรรมให้เป็นสถาบันการศึกษาที่รัฐรับรอง มีกาเทียบวุฒิการศึกษาที่ชัดเจน ทำให้ผู้จบ ป.ธ.9 มีสถานะวิทยฐานะเท่าปริญญาตรี

ด้านงบประมาณ การจัดสรรงบประมาณอุดหนุนรายหัวและค่าตอบแทนบุคลากร ช่วยลดภาระของวัดในการจัดหาทรัพยากร และสร้างความมั่นคงให้แก่พระอาจารย์ผู้สอน (พระครูศรีอุทัยศาสน์, 2559)

ด้านการบริหารงานบุคคล มีการกำหนดมาตรฐานวิชาชีพครูสอนบาลี ซึ่งส่งผลต่อคุณภาพการสอนที่เป็นระบบมากขึ้น

นวัตกรรมดิจิทัลและปัญญาประดิษฐ์

การขับเคลื่อนที่โดดเด่นในยุคนี้คือการนำ **เทคโนโลยีอุบัติใหม่** (Emerging Technologies) มาช่วยลดกำแพงความยากของไวยากรณ์บาลี (Phrarajmedhivachiradilok, 2025)

AI-Pali Analytics การใช้โปรแกรมคอมพิวเตอร์และ AI ช่วยในการแยกธาตุ ปัจจัย และวิเคราะห์ประโยค (Parsing) ช่วยให้ผู้เรียนเข้าใจความสัมพันธ์ของคำศัพท์ได้รวดเร็วขึ้น (บ้านเมือง, 2567)

Learning Platforms การพัฒนาคลังข้อมูลพระไตรปิฎกและคัมภีร์อรรถกถาออนไลน์ (E-Tipitaka) ที่สามารถค้นหาและเปรียบเทียบข้อมูลได้อย่างฉับไว

Gamification การเปลี่ยนการท่องจำไวยากรณ์บาลีให้เป็นแอปพลิเคชันเกมนับเป็นเครื่องมือสำคัญในการกระตุ้นการเรียนรู้ในกลุ่มสามเณรเยาวชน

การขยายกลุ่มเป้าหมายสู่ "มวลชนสากล"

ปัจจุบันการศึกษาบาลีไม่ได้จำกัดอยู่เพียงในหมู่สงฆ์ แต่มีการขับเคลื่อนผ่านโครงการ "บาลีสำหรับประชาชน" หรือ **มหาบาลีวิชาลย์** (มหาบาลีวิชาลย์, 2567) การเปิดโอกาสให้คฤหัสถ์ศึกษาบาลีช่วยสร้างความตระหนักรู้ในคุณค่าของพุทธธรรม และเป็นการสร้างเครือข่ายสนับสนุนการศึกษาบาลีให้เข้มแข็งในระดับสังคม

สรุปองค์ความรู้ใหม่

จากการศึกษาและสังเคราะห์เนื้อหา สามารถนำเสนอองค์ความรู้ใหม่ในรูปแบบบรรยายเนื้อหาได้ว่าการขับเคลื่อนที่ประสบความสำเร็จในยุคปัจจุบันเกิดจาก **"โมเดล IPM"** (Integrated Pali Management) ซึ่งประกอบด้วย 3 องค์ประกอบหลัก

- I - Innovation (นวัตกรรม)** การใช้เทคโนโลยีเป็นเครื่องมือช่วยเรียนรู้ แต่ไม่ทิ้งหัวใจคือการแปลมคธเป็นไทย
- P - Policy (นโยบาย)** การขับเคลื่อนด้วยกฎหมาย พ.ร.บ. 2562 เพื่อสร้างสวัสดิการและแรงจูงใจ
- M - Mindset (การปรับทัศนคติ)** การเปลี่ยนมุมมองจากการเรียนเพื่อสอบผ่าน เป็นการเรียนเพื่อความเข้าใจและประยุกต์ใช้ในชีวิตจริง

สรุปผลการศึกษาและภาพรวมบทบาทการขับเคลื่อน

การขับเคลื่อนด้านการจัดการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีในยุคปัจจุบัน เป็นการปรับตัวครั้งประวัติศาสตร์ของคณะสงฆ์ไทย ซึ่งสามารถสรุปประเด็นสำคัญได้ดังนี้

1. การเปลี่ยนผ่านเชิงโครงสร้างและนิติบัญญัติ

หัวใจสำคัญของการขับเคลื่อนคือการบังคับใช้ พระราชบัญญัติการศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562 ซึ่งเป็นการปลดล็อกข้อจำกัดทางกฎหมายที่มีมาอย่างยาวนาน กฎหมายฉบับนี้ไม่ได้เป็นเพียงกระดาษ แต่เป็น "กลไกเชิงอำนาจ" ที่ยกระดับสถานะของสำนักเรียนบาลีให้เป็นสถาบันการศึกษาที่รัฐรับรองอย่างสมบูรณ์ ส่งผลให้เกิดความมั่นคงใน 3 ด้าน คือ งบประมาณอุดหนุนรายหัวที่แน่นอน, สวัสดิการของบุคลากรผู้สอน, และ การรับรองวิทยฐานะเทียบเท่าระดับชาติ ซึ่งเป็นการสร้าง "นิเวศแห่งความมั่นคง" ให้แก่ผู้เรียนและผู้สอน

2. การปรับตัวสู่นวัตกรรมและเทคโนโลยี

บทความสรุปได้ว่าภาษาบาลีในยุคปัจจุบันกำลังก้าวเข้าสู่ "ยุคบาลีดิจิทัล" (Digital Pali Era) มีการนำเทคโนโลยี ปัญญาประดิษฐ์ (AI) มาช่วยในการวิเคราะห์ไวยากรณ์ (Parsing) และการแปลประโยคที่ซับซ้อน ซึ่งช่วยลดภาระในการท่องจำแบบจารีตลง และเพิ่มประสิทธิภาพในการทำความเข้าใจเนื้อหา การเรียนการสอนแบบผสมผสาน (Blended Learning) ได้เข้ามาทลายข้อจำกัดทางกายภาพ ทำให้สำนักเรียนขนาดเล็กในชนบทสามารถเข้าถึงการสอนของคุณครูบาอาจารย์ระดับเปรียญธรรม 9 ประโยคจากส่วนกลางได้ผ่านระบบออนไลน์

3. พลวัตของผู้เรียนและกลุ่มเป้าหมายใหม่

ข้อสรุปที่น่าสนใจคือ แม้จำนวนพระภิกษุสามเณรที่เป็น "ศาสนทายาทโดยตรง" จะลดลงตามโครงสร้างประชากร แต่กลับเกิดปรากฏการณ์ "บาลีวิชาลย์สำหรับคฤหัสถ์" ที่ขยายตัวอย่างรวดเร็ว ภาษาบาลีถูกมองว่าเป็น "ศาสตร์แห่งสมาธิและปัญญา" ที่ฆราวาสรุ่นใหม่หันมาสนใจเพื่อการศึกษาปรัชญาและวิถีชีวิต สิ่งนี้สะท้อนว่าการขับเคลื่อนในปัจจุบันประสบความสำเร็จในการทำให้ภาษาบาลีกลายเป็น "ภาษาสากล" ของคนทุกกลุ่ม

ข้อเสนอแนะ

ข้อเสนอแนะระดับนโยบาย

- การจัดตั้ง "ศูนย์นวัตกรรมภาษาบาลีระดับชาติ" (National Pali Innovation Center) เพื่อเป็นหน่วยงานกลางในการพัฒนา AI และฐานข้อมูล Big Data ของพระไตรปิฎกที่ทันสมัยที่สุด เพื่อสนับสนุนสำนักเรียนทั่วประเทศ
- การปฏิรูประบบการวัดผล (Assessment Reform) มหาเถรสมาคมควรพิจารณาปรับรูปแบบการสอบสนามหลวงจากการเขียนด้วยมือเพียงอย่างเดียว มาเป็นการสอบผ่านระบบคอมพิวเตอร์ (Computer-Based Testing) ในบางรายวิชา เพื่อความรวดเร็ว แม่นยำ และสอดคล้องกับทักษะดิจิทัล
- การสร้างเส้นทางอาชีพ (Career Path) สำหรับผู้จบเปรียญธรรม รัฐบาลควรเปิดช่องทางพิเศษในการบรรจุข้าราชการหรือบุคลากรในหน่วยงานที่เกี่ยวข้องกับวัฒนธรรม ประวัติศาสตร์ และภาษาศาสตร์ สำหรับผู้สำเร็จการศึกษาชั้นสูงทางบาลี

ข้อเสนอแนะระดับสถานศึกษาและนักเรียน

1. การปรับปรุงกระบวนการเรียนรู้แบบ Active Learning ครูสอนบาลีต้องเปลี่ยนบทบาทจากผู้บรรยาย (Lecturer) มาเป็นผู้อำนวยความสะดวก (Facilitator) โดยเน้นให้ผู้เรียนวิเคราะห์ประโยชน์จากกรณีศึกษาจริงมากกว่าการท่องหลักไวยากรณ์ในตำรา
2. การใช้ Gamification ในการสอน พัฒนาสื่อการสอนรูปแบบเกมหรือแอปพลิเคชันที่สร้างแรงจูงใจให้สามเณรเกิดความสุขในการสะสมคะแนนไวยากรณ์ ลดความรู้สึกว่าภาษาบาลีเป็นวิชาที่ยากและน่าเบื่อ

ข้อเสนอแนะระดับบุคคลและสังคม

1. การสร้าง "Pali Content Creators" ส่งเสริมให้พระภิกษุรุ่นใหม่ใช้สื่อ Social Media ในการสื่อสารคุณค่าของภาษาบาลีในรูปแบบที่สั้น ๆ และทันสมัย เพื่อสร้างภาพลักษณ์ใหม่ให้แก่บาลีศึกษา
2. ความร่วมมือภาคประชาชน สร้างระบบบริจาคอุดหนุนการศึกษาบาลีผ่านระบบ e-Donation เพื่อให้พุทธศาสนิกชนมีส่วนร่วมในการอุปถัมภ์การศึกษาของสงฆ์ได้อย่างทั่วถึงและโปร่งใส

แนวทางการแก้ไขและข้อเสนอแนะในยุคความเปลี่ยนแปลง

เพื่อให้การขับเคลื่อนการศึกษาบาลีบรรลุผลสัมฤทธิ์ในระยะยาว บทความนี้ขอเสนอแนวทางดังนี้

1. การปฏิรูปหลักสูตรและวิธีวัดผล ควรลดการเน้นท่องจำข้อความในคัมภีร์เพียงอย่างเดียว และเพิ่มสัดส่วนการทดสอบเชิงวิเคราะห์โครงสร้างภาษาและการตีความพุทธธรรม
2. การพัฒนาบุคลากรดิจิทัล สำนักงานแม่กองบาลีสนามหลวงควรจัดอบรมทักษะการสร้างสื่อดิจิทัลให้แก่พระอาจารย์ทั่วประเทศ เพื่อผลิต Content การสอนบาลีที่เร้าใจลงในสื่อสมัยใหม่ (TikTok, YouTube)
3. การสร้างเครือข่ายวิจัยบาลีสากล เชื่อมโยงสำนักเรียนบาลีไทยกับมหาวิทยาลัยในต่างประเทศ เพื่อวิจัยภาษาบาลีในมิติภาษาศาสตร์และประวัติศาสตร์ ยกย่องบาลีศึกษาไทยสู่มาตรฐานสากล

เอกสารอ้างอิง

- พระครูศรีอุทัยศาสน์. (2559). การพัฒนาประสิทธิภาพการจัดการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลี ของคณะสงฆ์ภาค 14. วารสารวิชาการ มจร., 5(2), 45-58.
- พระบุญทนต์ สีนวนนา. (2559). ประสิทธิภาพการบริหารจัดการของพระวินยาธิการ เพื่อความยั่งยืนของคณะสงฆ์ภาค 9. วารสารวิชาการสถาบันอุดมศึกษาเอกชนแห่งประเทศไทย, 22(1), 61-69.
- พระมหานพพร ปุณฺณชโย (บุญญธรรม). (2563). รูปแบบการพัฒนาศักยภาพการปฏิบัติหน้าที่เชิงพุทธบูรณาการของพระวินยาธิการจังหวัดปทุมธานี. (ดุชนิพนธ์หลักสูตรสันติศึกษา). มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระราชเมธาวชิรดิถี (ไพจิตร สาทอง). (2568). นวัตกรรมการเรียนการสอนภาษาบาลีในยุคดิจิทัล. วารสารปราชญ์ประชาคม, 4(1), 284-298.
- มหาบาลีวิทยาลัย. (2567). โครงการจัดการศึกษาบาลีสำหรับคฤหัสถ์. [ออนไลน์], แหล่งที่มา: <https://www.mahapali.com>
- สำนักงานคณะกรรมการการศึกษาแห่งชาติ (ONEC). (2542). พระราชบัญญัติการศึกษาแห่งชาติ พ.ศ. 2542. กรุงเทพฯ: พรินทกราฟฟิค.

- สำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติ. (2567). พระราชบัญญัติการศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562 และระเบียบที่เกี่ยวข้อง. กรุงเทพฯ โรงพิมพ์สำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติ.
- สำนักงานแม่กองบาลีสนามหลวง. (2567). สถิติและหลักสูตรการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลี. กรุงเทพฯ โรงพิมพ์แม่กองบาลีสนามหลวง.
- บ้านเมือง. (2567). รูปแบบการศึกษาภาษาบาลีที่สามารถสืบทอดพระพุทธศาสนาได้ในยุคเอไอ. [ออนไลน์], แหล่งที่มา: <https://www.banmuang.co.th/news/education/402784>
- Angkhasakul, A. (2020). The Ethical Challenges of the Sangha in the Age of Social Media. *Journal of Buddhist Studies*, 10(2), 115-130.
- Buddhagos, B. (2018). Digital Monasticism An Analysis of Monks' Role on Online Platforms. *International Journal of Digital Culture and Monasticism*, 3(1), 50-65.
- Mahachulalongkornrajavidyalaya University. (2024). Buddhist Education in Thailand Today. Retrieved from http://oldweb.mcu.ac.th/ICTMB/doc/Buddhist_Education.pdf
- Phrarajmedhivachiradilok (Paijit Sakhong). (2025). Development of Innovative Approaches for Teaching and Learning Pali in the Digital Age. *Journal of Language and Culture Studies*, 4(1), 1-7.

เทคโนโลยีกับการบริหารสถานศึกษาการปรับตัวในศตวรรษที่ 21

TECHNOLOGY AND EDUCATIONAL INSTITUTION MANAGEMENT: ADAPTATION IN THE 21ST CENTURY

พระครูปริยัติธรรมภาณี

Phrakhru PariyattiDhammabhani

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตนครราชสีมา

Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Nakhonratchasima Campus

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้นำเสนอการวิเคราะห์เชิงลึกเกี่ยวกับบทบาทของเทคโนโลยีในการเปลี่ยนแปลงรูปแบบการบริหารจัดการสถานศึกษาสมัยใหม่ โดยศึกษาจากกรอบแนวคิดทางทฤษฎีที่เกี่ยวข้อง รวมถึงทฤษฎีการจัดการการเปลี่ยนแปลง แนวคิดผู้นำดิจิทัล และโมเดล SAMR ที่อธิบายระดับการบูรณาการเทคโนโลยีในการศึกษา การศึกษานี้ชี้ให้เห็นว่าผู้บริหารสถานศึกษาในยุคปัจจุบันจำเป็นต้องปรับเปลี่ยนบทบาทจากผู้บริหารแบบดั้งเดิมมาเป็นผู้ดำเนินการเปลี่ยนแปลงที่มีวิสัยทัศน์ด้านเทคโนโลยี สามารถบูรณาการเทคโนโลยีเข้ากับการบริหารวิชาการ การบริหารงานบุคคล การบริหารงานทั่วไป และการบริหารความสัมพันธ์กับชุมชนได้อย่างมีประสิทธิภาพ บทความนำเสนอกรณีศึกษาแนวปฏิบัติที่ดีจากสถานศึกษาที่ประสบความสำเร็จทั้งในระดับนานาชาติและในบริบทของประเทศไทย พร้อมทั้งเสนอกรอบแนวทางการปรับตัวที่เป็นรูปธรรมสำหรับผู้บริหารสถานศึกษา ซึ่งครอบคลุมตั้งแต่การประเมินความพร้อม การกำหนดวิสัยทัศน์ดิจิทัล การพัฒนาสมรรถนะบุคลากร ไปจนถึงการสร้างวัฒนธรรมนวัตกรรมในองค์กร ผลการศึกษาเน้นย้ำว่าความสำเร็จในการนำเทคโนโลยีมาใช้ในการบริหารสถานศึกษาไม่ได้ขึ้นอยู่กับความทันสมัยของเครื่องมือเทคโนโลยีเพียงอย่างเดียว แต่ต้องอาศัยความเป็นผู้นำที่เข้มแข็ง การมีส่วนร่วมของทุกภาคส่วน และการพัฒนาอย่างต่อเนื่อง บทความนี้มีจุดมุ่งหมายเพื่อเป็นแนวทางสำหรับผู้บริหารสถานศึกษาในการนำเทคโนโลยีมาใช้ให้เกิดประโยชน์สูงสุดต่อการพัฒนาคุณภาพการศึกษา

คำสำคัญ: การบริหารสถานศึกษา, การปรับตัว, เทคโนโลยี, ศตวรรษที่ 21

Abstract

This academic article presents an in-depth analysis of the role of technology in transforming modern educational management practices by examining relevant theoretical frameworks, including change management theory, digital leadership concepts, and the SAMR model that explains levels of technology integration in education. The study reveals that school administrators today need to shift their role from traditional managers to visionary change leaders with technological insight, capable of effectively integrating technology into academic administration, human resource management, general affairs, and community

relations management. The article presents case studies of best practices from successful schools both internationally and within the Thai context, while proposing a concrete adaptation framework for school administrators that encompasses readiness assessment, digital vision formulation, personnel competency development, and the cultivation of an organizational innovation culture. The findings emphasize that success in implementing technology for school administration does not depend solely on the sophistication of technological tools, but requires strong leadership, participation from all sectors, and continuous development. This article aims to serve as a guide for school administrators in utilizing technology to maximize benefits for educational quality development.

Keywords: School Administration, Adaptation, Educational Technology, the 21st Century

บทนำ

ในช่วงทศวรรษที่ผ่านมา โลกได้เข้าสู่ยุคแห่งการปฏิวัติดิจิทัลครั้งที่สี่ที่นำมาซึ่งการเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วและกว้างขวางในทุกมิติของสังคม เทคโนโลยีดิจิทัลได้แทรกซึมเข้าสู่ทุกภาคส่วนของชีวิตมนุษย์ ตั้งแต่การสื่อสาร การทำงาน ไปจนถึงการศึกษา (Schwab, 2016: 7) ได้อธิบายถึงลักษณะเฉพาะของการปฏิวัติอุตสาหกรรมครั้งที่สี่ว่าเป็นการหลอมรวมระหว่างโลกกายภาพ โลกดิจิทัล และโลกชีววิทยาเข้าด้วยกัน ซึ่งส่งผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลงรูปแบบการดำเนินชีวิตและการทำงานของมนุษย์อย่างพื้นฐาน การเปลี่ยนแปลงนี้ได้สร้างทั้งโอกาสและความท้าทายใหม่ต่อระบบการศึกษา โดยเฉพาะอย่างยิ่งในด้านการบริหารจัดการสถานศึกษาที่จำเป็นต้องปรับตัวเพื่อให้ทันกับการเปลี่ยนแปลงของโลก สถานการณ์การแพร่ระบาดของโรคโควิด-19 ในปี ค.ศ. 2020 ได้ทำให้ความจำเป็นในการใช้เทคโนโลยีในการบริหารสถานศึกษากลายเป็นเรื่องเร่งด่วนมากยิ่งขึ้น ผู้บริหารสถานศึกษาทั่วโลกต้องเผชิญกับความท้าทายในการปรับเปลี่ยนรูปแบบการจัดการเรียนการสอนจากในห้องเรียนมาสู่การเรียนออนไลน์ภายในระยะเวลาอันสั้น UNESCO (2020) รายงานว่านักเรียนกว่า 1.5 พันล้านคนในกว่า 190 ประเทศทั่วโลกได้รับผลกระทบจากการปิดสถานศึกษา ซึ่งนับเป็นวิกฤตการณ์ทางการศึกษาที่ใหญ่ที่สุดในประวัติศาสตร์ เหตุการณ์นี้ได้เร่งให้เกิดการปรับตัวด้านเทคโนโลยีของสถานศึกษาอย่างรวดเร็ว และทำให้ผู้บริหารสถานศึกษาตระหนักถึงความสำคัญของการเตรียมความพร้อมด้านเทคโนโลยีดิจิทัลมากยิ่งขึ้น

อย่างไรก็ตาม การนำเทคโนโลยีมาใช้ในการบริหารสถานศึกษาไม่ใช่เพียงแค่การจัดหาอุปกรณ์อิเล็กทรอนิกส์หรือซอฟต์แวร์ต่างๆ มาติดตั้งในโรงเรียนเท่านั้น แต่เป็นกระบวนการเปลี่ยนแปลงที่ซับซ้อนซึ่งต้องอาศัยการวางแผนอย่างรอบคอบ การพัฒนาบุคลากร และการสร้างวัฒนธรรมองค์กรที่เอื้อต่อนวัตกรรม (Fullan, 2016: 24-26) ได้เน้นย้ำว่าการเปลี่ยนแปลงที่ยั่งยืนในสถานศึกษาจำเป็นต้องมีความเข้าใจที่ลึกซึ้งเกี่ยวกับธรรมชาติของการเปลี่ยนแปลง การมีส่วนร่วมของทุกภาคส่วนในองค์กร และการสนับสนุนจากผู้นำที่มีวิสัยทัศน์ชัดเจน ผู้บริหารสถานศึกษาในศตวรรษที่ 21 จึงต้องมีความรู้ความเข้าใจทั้งในด้านการบริหารการศึกษาและด้านเทคโนโลยีดิจิทัล พร้อมทั้งสามารถบูรณาการทั้งสองด้านเข้าด้วยกันได้อย่างมีประสิทธิภาพ วัตถุประสงค์ของบทความวิชาการนี้คือการนำเสนอการวิเคราะห์เชิงลึกเกี่ยวกับบทบาทของเทคโนโลยีในการบริหารสถานศึกษา โดยมุ่งเน้นการศึกษาริบทและความท้าทายที่ผู้บริหารสถานศึกษาต้องเผชิญในศตวรรษที่ 21 การนำเสนอกรอบแนวคิดทางทฤษฎีที่เกี่ยวข้อง การวิเคราะห์บทบาทของเทคโนโลยีในมิติต่าง ๆ ของการ

บริหารสถานศึกษา การศึกษากรณีตัวอย่างแนวปฏิบัติที่ดี และการเสนอแนวทางการปรับตัวที่เป็นรูปธรรมสำหรับผู้บริหารสถานศึกษา บทความนี้มีเป้าหมายเพื่อสร้างความเข้าใจที่ชัดเจนเกี่ยวกับความจำเป็นและแนวทางในการบูรณาการเทคโนโลยีเข้ากับการบริหารสถานศึกษา เพื่อส่งเสริมให้เกิดการพัฒนาคุณภาพการศึกษาอย่างยั่งยืนและสอดคล้องกับความต้องการของสังคมในยุคดิจิทัล

แนวคิดและทฤษฎีที่เกี่ยวข้อง

การศึกษาเรื่องเทคโนโลยีกับการบริหารสถานศึกษาจำเป็นต้องมีรากฐานทางทฤษฎีที่มั่นคงเพื่อเป็นกรอบในการวิเคราะห์และทำความเข้าใจปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้น บทความนี้ได้นำทฤษฎีและแนวคิดที่สำคัญหลายประการมาใช้เป็นเครื่องมือในการศึกษา ประการแรกคือทฤษฎีการจัดการการเปลี่ยนแปลงของ Kotter ซึ่งเป็นกรอบแนวคิดที่ได้รับการยอมรับอย่างกว้างขวางในการอธิบายกระบวนการเปลี่ยนแปลงขององค์กร (Kotter (2012 : 23-167) เสนอแนวคิดการจัดการการเปลี่ยนแปลงแบบแปดขั้นตอน เริ่มตั้งแต่การสร้างความรู้สึกร่วมกัน การสร้างกลุ่มแกนนำ การกำหนดวิสัยทัศน์และกลยุทธ์ การสื่อสารวิสัยทัศน์ การเอาอุปสรรคออกจากทาง การสร้างชั้นชนะระยะสั้น การบูรณาการการเปลี่ยนแปลง และการยึดโยงการเปลี่ยนแปลงเข้ากับวัฒนธรรมองค์กร แนวคิดนี้สามารถนำมาประยุกต์ใช้กับการนำเทคโนโลยีมาใช้ในการบริหารสถานศึกษาได้เป็นอย่างดี เนื่องจากการนำเทคโนโลยีมาใช้ถือเป็นการเปลี่ยนแปลงสำคัญที่ต้องอาศัยการบริหารจัดการอย่างเป็นระบบ

แนวคิดที่สองที่มีความสำคัญต่อการศึกษานี้คือแนวคิดเรื่องผู้นำดิจิทัล (Digital Leadership) ซึ่ง Sheninger (2019: 15-18) ได้อธิบายว่าเป็นบทบาทใหม่ของผู้นำการศึกษาที่ต้องสามารถนำเทคโนโลยีมาใช้ในการยกระดับการเรียนรู้ของผู้เรียน ปรับปรุงประสิทธิภาพการบริหาร และสร้างสภาพแวดล้อมที่เอื้อต่อนวัตกรรม ผู้นำดิจิทัลไม่ได้หมายความว่าต้องเป็นผู้เชี่ยวชาญทางเทคโนโลยี แต่หมายถึงผู้ที่สามารถมองเห็นศักยภาพของเทคโนโลยีในการพัฒนาการศึกษา มีความกล้าหาญในการทดลองสิ่งใหม่ และสามารถสร้างแรงบันดาลใจให้ครูและบุคลากรในสถานศึกษานำเทคโนโลยีมาใช้ในการปฏิบัติงาน Sheninger เน้นว่าผู้นำดิจิทัลต้องมีลักษณะสำคัญหลายประการ ได้แก่ การเป็นแบบอย่างที่ดีในการใช้เทคโนโลยี การมองการณ์ไกล การสื่อสารที่มีประสิทธิภาพ การสร้างวัฒนธรรมการเรียนรู้ และการให้ความสำคัญกับความสัมพันธ์ระหว่างบุคคล

กรอบแนวคิดที่สามที่มีความเกี่ยวข้องโดยตรงกับการบูรณาการเทคโนโลยีในการศึกษาคือโมเดล SAMR ซึ่งพัฒนาโดย Puentedura (2006) โมเดลนี้อธิบายถึงระดับการนำเทคโนโลยีมาใช้ในการจัดการเรียนการสอนเป็นสี่ระดับ ได้แก่ ระดับทดแทน (Substitution) ที่เทคโนโลยีถูกใช้ทดแทนเครื่องมือเดิมโดยไม่มีการเปลี่ยนแปลงการทำงาน ระดับขยาย (Augmentation) ที่เทคโนโลยีทดแทนเครื่องมือเดิมและเพิ่มคุณสมบัติใหม่ ระดับดัดแปลง (Modification) ที่เทคโนโลยีช่วยให้สามารถออกแบบกิจกรรมใหม่ที่ทำไม่ได้ในอดีต และระดับนิยามใหม่ (Redefinition) ที่เทคโนโลยีช่วยสร้างกิจกรรมที่ไม่เคยเป็นไปได้มาก่อน แม้ว่าโมเดล SAMR จะถูกพัฒนาขึ้นสำหรับการใช้เทคโนโลยีในการเรียนการสอน แต่แนวคิดนี้สามารถขยายไปใช้กับการบริหารสถานศึกษาได้เช่นกัน โดยผู้บริหารควรมุ่งหวังที่จะยกระดับการใช้เทคโนโลยีจากระดับทดแทนและขยายไปสู่ระดับดัดแปลงและนิยามใหม่ เพื่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงที่แท้จริงในรูปแบบการบริหารงาน นอกจากนี้แนวคิดเรื่องระบบสารสนเทศเพื่อการจัดการ (Management Information Systems) ยังมีความสำคัญต่อการทำความเข้าใจบทบาทของเทคโนโลยีในการบริหารสถานศึกษา (Laudon และ Laudon, 2018 : 45-48) อธิบายว่าระบบสารสนเทศเพื่อการจัดการเป็นระบบคอมพิวเตอร์ที่ถูกออกแบบมาเพื่อจัดเก็บ ประมวลผล และเผยแพร่ข้อมูลเพื่อสนับสนุนการตัดสินใจและการควบคุมในองค์กร ระบบเหล่านี้ช่วยให้ผู้บริหารสามารถเข้าถึงข้อมูลที่ถูกต้อง ทันเวลา และครบถ้วน เพื่อใช้ในการวางแผน การประสานงาน และการควบคุมการปฏิบัติงาน

ในบริบทของสถานศึกษา ระบบสารสนเทศสามารถครอบคลุมตั้งแต่ระบบจัดการข้อมูลนักเรียน ระบบบริหารงานวิชาการ ระบบการเงินและบัญชี ไปจนถึงระบบสนับสนุนการตัดสินใจของผู้บริหาร การมีระบบสารสนเทศที่ดีจะช่วยเพิ่มประสิทธิภาพและประสิทธิผลของการบริหารสถานศึกษาได้อย่างมีนัยสำคัญ ทฤษฎีและแนวคิดเหล่านี้ทำหน้าที่เป็นเครื่องมือในการวิเคราะห์และทำความเข้าใจปรากฏการณ์ต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในการนำเทคโนโลยีมาใช้ในการบริหารสถานศึกษา ทฤษฎีการจัดการการเปลี่ยนแปลงช่วยอธิบายกระบวนการและขั้นตอนที่จำเป็นในการเปลี่ยนแปลง แนวคิดผู้นำดิจิทัลชี้ให้เห็นถึงคุณลักษณะที่ผู้บริหารควรมี โมเดล SAMR ให้กรอบในการประเมินระดับการบูรณาการเทคโนโลยี และแนวคิดระบบสารสนเทศช่วยอธิบายถึงโครงสร้างและกลไกของระบบเทคโนโลยีที่ใช้ในการบริหาร การนำทฤษฎีและแนวคิดเหล่านี้มาบูรณาการเข้าด้วยกันจะช่วยให้เกิดความเข้าใจที่ครอบคลุมและลึกซึ้งเกี่ยวกับการใช้เทคโนโลยีในการบริหารสถานศึกษา

บริบทและความท้าทายของการบริหารสถานศึกษาในศตวรรษที่ 21

การบริหารสถานศึกษาในศตวรรษที่ 21 เผชิญกับบริบทที่เปลี่ยนแปลงไปอย่างมากจากอดีต การเปลี่ยนแปลงที่สำคัญที่สุดประการหนึ่งคือลักษณะของผู้เรียนที่เติบโตมาในยุคดิจิทัล (Prensky, 2001: 1-2) ได้ให้คำจำกัดความของผู้เรียนกลุ่มนี้ว่าเป็น "ชาวพื้นเมืองดิจิทัล" (Digital Natives) ที่แตกต่างจาก "ชาวต่างชาติดิจิทัล" (Digital Immigrants) ซึ่งเติบโตมาก่อนยุคดิจิทัล ชาวพื้นเมืองดิจิทัลเป็นคนรุ่นที่เติบโตมาพร้อมกับเทคโนโลยีดิจิทัล มีความคุ้นเคยกับการใช้อุปกรณ์อิเล็กทรอนิกส์ต่างๆ และมีความคาดหวังที่จะสามารถเข้าถึงข้อมูลได้ทันทีและตลอดเวลา ผู้เรียนเหล่านี้มีรูปแบบการเรียนรู้ที่แตกต่างจากอดีต พวกเขาต้องการการเรียนรู้แบบมีปฏิสัมพันธ์ การเรียนรู้แบบร่วมมือ และการเรียนรู้ที่สามารถปรับให้เหมาะสมกับความสนใจและความสามารถของแต่ละคนได้ สถานศึกษาจึงจำเป็นต้องปรับเปลี่ยนรูปแบบการจัดการเรียนการสอนและการบริหารจัดการให้สอดคล้องกับลักษณะของผู้เรียนในยุคใหม่ ความท้าทายสำคัญอีกประการหนึ่งที่ผู้บริหารสถานศึกษาต้องเผชิญคือช่องว่างทางดิจิทัล (Digital Divide) ซึ่งหมายถึงความไม่เท่าเทียมในการเข้าถึงและใช้ประโยชน์จากเทคโนโลยีดิจิทัล Van Dijk (2020) ชี้ให้เห็นว่าช่องว่างทางดิจิทัลไม่ได้มีเพียงมิติของการเข้าถึงอุปกรณ์และอินเทอร์เน็ตเท่านั้น แต่ยังรวมถึงช่องว่างด้านทักษะในการใช้เทคโนโลยี แรงจูงใจในการใช้ และผลลัพธ์ที่ได้รับจากการใช้เทคโนโลยีด้วย ในบริบทของประเทศไทย ความไม่เท่าเทียมนี้ปรากฏชัดเจนระหว่างโรงเรียนในเขตเมืองกับโรงเรียนในชนบท ระหว่างโรงเรียนขนาดใหญ่กับโรงเรียนขนาดเล็ก และระหว่างนักเรียนจากครอบครัวที่มีฐานะแตกต่างกัน ผู้บริหารสถานศึกษาจึงต้องหาวิธีลดช่องว่างนี้ให้ได้มากที่สุด เพื่อให้ให้นักเรียนทุกคนมีโอกาสในการเรียนรู้อย่างเท่าเทียมกัน การพัฒนาสมรรถนะดิจิทัลของครูเป็นอีกหนึ่งความท้าทายสำคัญที่ผู้บริหารสถานศึกษาต้องให้ความสำคัญ (Redecker, 2017: 8) ได้พัฒนากรอบสมรรถนะดิจิทัลสำหรับครูของสหภาพยุโรป (DigCompEdu) ซึ่งระบุว่าครูจำเป็นต้องมีสมรรถนะในหกด้าน ได้แก่ สมรรถนะด้านวิชาชีพ การใช้ทรัพยากรดิจิทัล การจัดการเรียนรู้ การประเมินผล การเสริมพลังผู้เรียน และการส่งเสริมสมรรถนะดิจิทัลของผู้เรียน อย่างไรก็ตาม การพัฒนาสมรรถนะเหล่านี้ไม่ใช่เรื่องง่าย ครูจำนวนมาก โดยเฉพาะครูที่มีอายุมากกว่าอาจรู้สึกไม่สบายใจหรือขาดความมั่นใจในการใช้เทคโนโลยี นอกจากนี้ ครูยังต้องเผชิญกับภาระงานที่หนักและมีเวลาจำกัดในการเรียนรู้สิ่งใหม่ ผู้บริหารสถานศึกษาจึงต้องจัดหาโอกาสและสร้างแรงจูงใจให้ครูพัฒนาตนเองอย่างต่อเนื่อง ความท้าทายด้านการปรับหลักสูตรและการจัดการเรียนการสอนให้สอดคล้องกับทักษะที่จำเป็นในศตวรรษที่ 21 เป็นประเด็นสำคัญที่ผู้บริหารสถานศึกษาต้องให้ความสำคัญ ได้กำหนดกรอบทักษะแห่งศตวรรษที่ 21 ที่ประกอบด้วยทักษะหลักสามกลุ่ม ได้แก่ ทักษะการเรียนรู้และนวัตกรรม ทักษะสารสนเทศ สื่อ และเทคโนโลยี และทักษะชีวิตและอาชีพ การพัฒนาทักษะเหล่านี้ต้องอาศัยการปรับเปลี่ยนวิธีการจัดการเรียนการสอนจากการท่องจำความรู้มาเป็นการเรียนรู้แบบเน้นผู้เรียน

เป็นสำคัญ การเรียนรู้แบบโครงงาน และการเรียนรู้ที่บูรณาการเทคโนโลยีเข้ามาเป็นเครื่องมือในการเรียนรู้ ผู้บริหารสถานศึกษาต้องสนับสนุนให้ครูมีความกล้าในการทดลองวิธีการสอนใหม่และยอมรับความล้มเหลวเป็นส่วนหนึ่งของการเรียนรู้ แรงกดดันจากนโยบายภาครัฐที่ผลักดันให้เกิดการใช้เทคโนโลยีในการศึกษาเป็นอีกหนึ่งปัจจัยที่ผู้บริหารสถานศึกษาต้องคำนึงถึง ในประเทศไทย รัฐบาลได้ประกาศนโยบายไทยแลนด์ 4.0 ซึ่งเน้นการพัฒนาเศรษฐกิจด้วยนวัตกรรมและเทคโนโลยี และได้กำหนดให้การศึกษาเป็นกลไกสำคัญในการขับเคลื่อนนโยบายนี้ สำนักงานคณะกรรมการการศึกษาขั้นพื้นฐาน (2019 : 5) ได้ประกาศใช้กรอบนโยบาย การศึกษายุคดิจิทัลที่มุ่งเน้นการพัฒนาโครงสร้างพื้นฐานด้านเทคโนโลยี การพัฒนาบุคลากร และการพัฒนา เนื้อหาดิจิทัลเพื่อการศึกษา แม้ว่านโยบายเหล่านี้จะมีเจตนาที่ดี แต่การนำไปปฏิบัติในระดับโรงเรียนอาจเผชิญ กับอุปสรรคหลายประการ เช่น ข้อจำกัดด้านงบประมาณ ความไม่พร้อมของบุคลากร และความไม่สอดคล้อง ระหว่างนโยบายกับความต้องการที่แท้จริงของโรงเรียน

นอกจากนี้ ผู้บริหารสถานศึกษายังต้องเผชิญกับความท้าทายด้านความปลอดภัยและความเป็นส่วนตัว ในยุคดิจิทัล (Jones & McCoy, 2020: 128-130) เนื่องจากการใช้เทคโนโลยีดิจิทัลในสถานศึกษา ก่อให้เกิดความเสี่ยงหลายประการ เช่น การถูกโจมตีทางไซเบอร์ การรั่วไหลของข้อมูลส่วนบุคคล การคุกคาม บนอินเทอร์เน็ต และการเข้าถึงเนื้อหาที่ไม่เหมาะสม ผู้บริหารต้องจัดทำนโยบายและมาตรการเพื่อป้องกัน ความเสี่ยงเหล่านี้ พร้อมทั้งให้ความรู้แก่นักเรียนและบุคลากรเกี่ยวกับการใช้เทคโนโลยีอย่างปลอดภัยและมีความรับผิดชอบ ความท้าทายทั้งหมดนี้แสดงให้เห็นว่าการบริหารสถานศึกษาในศตวรรษที่ 21 เป็นงานที่ ซับซ้อนและต้องอาศัยความรู้ ทักษะ และการตัดสินใจเชิงกลยุทธ์ของผู้บริหาร

บทบาทของเทคโนโลยีในการบริหารสถานศึกษา

เทคโนโลยีมีบทบาทสำคัญในการเปลี่ยนแปลงรูปแบบการบริหารสถานศึกษาในทุกมิติ เมื่อ พิจารณาตามกรอบการบริหารสถานศึกษาแบบดั้งเดิมที่แบ่งออกเป็นสี่ด้าน ได้แก่ การบริหารวิชาการ การ บริหารงานบุคคล การบริหารงานทั่วไป และการบริหารงานงบประมาณ เราจะพบว่าเทคโนโลยีได้เข้ามามี บทบาทในทุกด้านและสร้างโอกาสในการยกระดับประสิทธิภาพและประสิทธิผลของการบริหารงาน ในมิติของ การบริหารวิชาการ เทคโนโลยีได้เปลี่ยนแปลงวิธีการจัดการเรียนการสอน การวัดและประเมินผล และการ พัฒนาหลักสูตรอย่างมีนัยสำคัญ ระบบจัดการการเรียนรู้หรือ Learning Management System ที่เรียกว่า LMS เป็นเครื่องมือสำคัญที่ช่วยให้ครูสามารถจัดการเนื้อหาการเรียนรู้ กำหนดกิจกรรมการเรียนรู้ มอบหมาย งาน และติดตามผลการเรียนของนักเรียนได้อย่างมีประสิทธิภาพ (Cavanaugh et al, 2018: 112-114) ศึกษาการใช้ LMS ในโรงเรียนมัธยมศึกษาและพบว่าการใช้ LMS ช่วยเพิ่มความยืดหยุ่นในการเรียนรู้ ส่งเสริม การเรียนรู้ด้วยตนเอง และช่วยให้ครูสามารถให้ข้อเสนอแนะแก่นักเรียนได้อย่างทันท่วงที นอกจากนี้ LMS ยัง ช่วยให้ผู้บริหารสามารถติดตามผลการเรียนของบุตรหลานได้อย่างต่อเนื่อง ระบบวิเคราะห์ข้อมูลการเรียนรู้ หรือ Learning Analytics เป็นอีกหนึ่งเทคโนโลยีที่มีบทบาทสำคัญในการบริหารวิชาการ (Siemens & Long, 2011: 4-5) อธิบายว่า Learning Analytics เป็นการวัด รวบรวม วิเคราะห์ และรายงานข้อมูลเกี่ยวกับผู้เรียน และบริบทของการเรียนรู้ เพื่อวัตถุประสงค์ในการทำความเข้าใจและพัฒนาการเรียนรู้และสภาพแวดล้อมที่ เกิดขึ้น ผู้บริหารสถานศึกษาสามารถใช้ข้อมูลจาก Learning Analytics ในการระบุนักเรียนที่มีความเสี่ยงต่อ การเรียนไม่สำเร็จ วิเคราะห์รูปแบบการเรียนรู้ของนักเรียน และปรับปรุงกลยุทธ์การสอนให้เหมาะสมกับ ความต้องการของนักเรียนแต่ละคน เครื่องมือประเมินผลการเรียนรู้แบบออนไลน์ก็เป็นอีกหนึ่งนวัตกรรมที่ช่วยเพิ่ม ประสิทธิภาพการบริหารวิชาการ Bennett (2015: 89-91) ชี้ให้เห็นว่าการประเมินผลแบบออนไลน์มีข้อ ได้เปรียบหลายประการเมื่อเทียบกับการประเมินแบบดั้งเดิม เช่น ความสามารถในการให้ข้อเสนอแนะทันที

การปรับระดับความยากของข้อสอบให้เหมาะสมกับความสามารถของผู้สอบ และความสามารถในการวัดทักษะที่ซับซ้อนผ่านการจำลองสถานการณ์ นอกจากนี้ การประเมินผลแบบออนไลน์ยังช่วยลดภาระงานของครูในการตรวจข้อสอบและการบันทึกคะแนน พร้อมทั้งให้ข้อมูลที่มีประโยชน์ต่อการวิเคราะห์ผลการเรียนของนักเรียนในระดับชั้นเรียน โรงเรียน และระบบการศึกษา ในมิติของการพัฒนาหลักสูตร เทคโนโลยีช่วยให้ครูสามารถเข้าถึงทรัพยากรการเรียนรู้ที่หลากหลายจากทั่วโลก แบ่งปันแนวปฏิบัติที่ดีกับครูคนอื่น และร่วมกันพัฒนาหลักสูตรผ่านชุมชนออนไลน์ต่างๆ

ในมุมมองของการบริหารงานบุคคล เทคโนโลยีได้เข้ามามีบทบาทสำคัญในการพัฒนาบุคลากร การประเมินผลการปฏิบัติงาน และการสร้างชุมชนแห่งการเรียนรู้ทางวิชาชีพ แพลตฟอร์มการเรียนรู้ออนไลน์สำหรับครู เช่น Coursera for Education, edX, และ LinkedIn Learning ช่วยให้ครูและบุคลากรทางการศึกษาสามารถพัฒนาความรู้และทักษะของตนเองได้อย่างยืดหยุ่นและต่อเนื่อง Trust และคณะ (2016 : 28-30) ศึกษาการพัฒนาวิชาชีพของครูผ่านชุมชนออนไลน์และพบว่าการมีส่วนร่วมในชุมชนออนไลน์ช่วยเพิ่มความรู้ ทักษะ และความมั่นใจของครูในการใช้เทคโนโลยีในการสอน นอกจากนี้ ยังช่วยลดความรู้สึกลดเดี่ยวและสร้างเครือข่ายการสนับสนุนระหว่างครูด้วยกัน ระบบประเมินผลการปฏิบัติงานแบบออนไลน์ช่วยให้ผู้บริหารสามารถติดตามและประเมินผลการทำงานของบุคลากรได้อย่างเป็นระบบ มีการบันทึกข้อมูลที่ครบถ้วน และสามารถให้ข้อเสนอแนะที่เป็นประโยชน์ต่อการพัฒนาอย่างต่อเนื่อง ในมุมมองของการบริหารงานทั่วไป ระบบสารสนเทศเพื่อการบริหารโรงเรียนหรือ School Management Information System ที่เรียกว่า SMIS เป็นเครื่องมือสำคัญที่ช่วยเพิ่มประสิทธิภาพการบริหารจัดการในหลายด้าน Abubakar และ Adetimirin (2015) อธิบายว่า SMIS เป็นระบบที่รวมข้อมูลจากทุกด้านของการบริหารโรงเรียนเข้าด้วยกัน ตั้งแต่ข้อมูลนักเรียน ข้อมูลครู ข้อมูลการเงิน ข้อมูลทรัพย์สิน ไปจนถึงข้อมูลผลการเรียน ระบบนี้ช่วยให้ผู้บริหารสามารถเข้าถึงข้อมูลได้อย่างรวดเร็ว ทำการตัดสินใจบนฐานของข้อมูลที่ถูกต้อง และประสานงานระหว่างหน่วยงานต่างๆ ได้อย่างมีประสิทธิภาพ ระบบการเงินและบัญชีแบบดิจิทัลช่วยลดความผิดพลาดในการบันทึกข้อมูล เพิ่มความโปร่งใสในการบริหารการเงิน และช่วยให้สามารถสร้างรายงานทางการเงินได้อย่างรวดเร็วและถูกต้อง นอกจากนี้ เทคโนโลยียังช่วยในการบริหารอาคารสถานที่และทรัพยากรของโรงเรียน เช่น ระบบจองห้องเรียนและห้องประชุมออนไลน์ ระบบบริหารจัดการห้องสมุด และระบบติดตามการบำรุงรักษาอาคารและอุปกรณ์ ในมุมมองของการบริหารความสัมพันธ์กับชุมชน เทคโนโลยีได้สร้างช่องทางการสื่อสารและการมีส่วนร่วมใหม่ระหว่างโรงเรียนกับผู้ปกครองและชุมชน Thompson และ Mazer (2012) ศึกษาการใช้โซเชียลมีเดียในการสื่อสารระหว่างโรงเรียนกับผู้ปกครองและพบว่าการใช้แพลตฟอร์มออนไลน์ช่วยเพิ่มความถี่และคุณภาพของการสื่อสาร ทำให้ผู้ปกครองรู้สึกเป็นส่วนหนึ่งของชุมชนโรงเรียนมากขึ้น และมีส่วนร่วมในกิจกรรมของโรงเรียนมากขึ้น แอปพลิเคชันสำหรับผู้ปกครอง เช่น ClassDojo, Remind, และ Seesaw ช่วยให้ครูสามารถสื่อสารกับผู้ปกครองได้อย่างสะดวก แบ่งปันภาพและวิดีโอกิจกรรมการเรียนรู้ของนักเรียน และส่งการแจ้งเตือนเกี่ยวกับกิจกรรมต่างๆ ของโรงเรียน นอกจากนี้ เว็บไซต์และบล็อกของโรงเรียนยังเป็นช่องทางสำคัญในการเผยแพร่ข้อมูลข่าวสารและผลงานของนักเรียนต่อชุมชนและสาธารณชน การใช้เทคโนโลยีในการบริหารความสัมพันธ์กับชุมชนช่วยสร้างความโปร่งใสในการบริหารโรงเรียนและเสริมสร้างความไว้วางใจระหว่างโรงเรียนกับชุมชน

กรณีศึกษาและแนวปฏิบัติที่ดี

การศึกษากรณีตัวอย่างของสถานศึกษาที่ประสบความสำเร็จในการนำเทคโนโลยีมาใช้ในการบริหารจัดการจะช่วยให้เห็นภาพที่ชัดเจนยิ่งขึ้นเกี่ยวกับวิธีการนำทฤษฎีและแนวคิดไปสู่การปฏิบัติจริง กรณีศึกษาแรกที่น่าสนใจคือโรงเรียน Summit Public Schools ในรัฐแคลิฟอร์เนีย สหรัฐอเมริกา ซึ่งเป็นโรงเรียนที่ได้รับการยกย่องว่าเป็นผู้นำในการใช้เทคโนโลยีเพื่อสนับสนุนการเรียนรู้แบบเฉพาะบุคคล Horn และ Staker (2015: 145-148) ได้ศึกษากรณีของ Summit Public Schools และพบว่าโรงเรียนนี้ได้พัฒนาแพลตฟอร์มการเรียนรู้ออนไลน์ชื่อ Summit Learning Platform ที่ช่วยให้นักเรียนสามารถเรียนรู้ตามความสามารถและความสนใจของตนเอง โดยมีครูทำหน้าที่เป็นผู้อำนวยการการเรียนรู้มากกว่าผู้บรรยาย ผู้บริหารของ Summit Public Schools ใช้ข้อมูลจากแพลตฟอร์มในการติดตามความก้าวหน้าของนักเรียนแต่ละคน ระบุนักเรียนที่ต้องการความช่วยเหลือเพิ่มเติม และปรับปรุงหลักสูตรและวิธีการสอนอย่างต่อเนื่อง ความสำเร็จของ Summit Public Schools ไม่ได้มาจากเทคโนโลยีเพียงอย่างเดียว แต่มาจากวิสัยทัศน์ที่ชัดเจนของผู้บริหาร การพัฒนาครูอย่างเข้มข้น และการสร้างวัฒนธรรมองค์กรที่เน้นนวัตกรรมและการเรียนรู้อย่างต่อเนื่อง กรณีศึกษาที่สองมาจากประเทศสิงคโปร์ ซึ่งเป็นประเทศที่มีระบบการศึกษาที่ได้รับการยกย่องในระดับโลก รัฐบาลสิงคโปร์ได้เริ่มโครงการ Smart Nation ตั้งแต่ปี ค.ศ. 2014 และได้บูรณาการการศึกษาเข้าเป็นส่วนสำคัญของโครงการนี้ กระทรวงศึกษาธิการสิงคโปร์ (2018: 4-6) ได้ประกาศแผนยุทธศาสตร์ EdTech Plan ที่มีเป้าหมายในการพัฒนาโครงสร้างพื้นฐานด้านเทคโนโลยีในโรงเรียนทุกแห่ง พัฒนาสมรรถนะดิจิทัลของนักเรียนและครู และส่งเสริมการใช้เทคโนโลยีในการจัดการเรียนการสอน โรงเรียนในสิงคโปร์ได้รับการสนับสนุนจากรัฐบาลในการจัดหาอุปกรณ์เทคโนโลยี พัฒนาบุคลากร และพัฒนาเนื้อหาการเรียนรู้ดิจิทัล ผู้บริหารโรงเรียนในสิงคโปร์มีอิสระในการเลือกใช้เทคโนโลยีที่เหมาะสมกับบริบทของโรงเรียน แต่ต้องดำเนินการภายใต้กรอบนโยบายที่ชัดเจน สิ่งที่น่าสนใจคือรัฐบาลสิงคโปร์ไม่เพียงแต่มุ่งเน้นการนำเทคโนโลยีมาใช้เท่านั้น แต่ยังให้ความสำคัญกับการพัฒนาความคิดเชิงวิพากษ์ ความคิดสร้างสรรค์ และทักษะทางสังคมของนักเรียน โดยใช้เทคโนโลยีเป็นเครื่องมือในการพัฒนาทักษะเหล่านี้

ในบริบทของประเทศไทย แม้ว่าจะมีข้อจำกัดด้านทรัพยากรมากกว่าประเทศที่พัฒนาแล้ว แต่ก็มีโรงเรียนหลายแห่งที่ประสบความสำเร็จในการนำเทคโนโลยีมาใช้ในการบริหารจัดการ โรงเรียนสาธิตมหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒประสานมิตร (ฝ่ายมัธยม) เป็นหนึ่งในโรงเรียนต้นแบบด้านการใช้เทคโนโลยีในการศึกษา สุวิมล และคณะ (2020: 89-92) ได้ศึกษากรณีของโรงเรียนแห่งนี้และพบว่าโรงเรียนได้พัฒนาระบบสารสนเทศเพื่อการบริหารที่ครอบคลุมทุกมิติของการบริหารโรงเรียน ตั้งแต่การบริหารวิชาการ การบริหารงานบุคคล การบริหารงานงบประมาณ ไปจนถึงการบริหารทั่วไป โรงเรียนได้พัฒนา Learning Management System ที่ใช้กับนักเรียนทุกระดับชั้น มีระบบติดตามผลการเรียนแบบออนไลน์ที่ผู้ปกครองสามารถเข้าถึงได้ และมีระบบการสื่อสารระหว่างครู นักเรียน และผู้ปกครองผ่านแอปพลิเคชันบนสมาร์ตโฟน ความสำเร็จของโรงเรียนนี้มาจากการมีผู้บริหารที่มีวิสัยทัศน์ชัดเจน การลงทุนในการพัฒนาบุคลากรอย่างต่อเนื่อง และการมีส่วนร่วมของทุกภาคส่วนในการพัฒนาระบบ อีกหนึ่งกรณีศึกษาที่น่าสนใจจากประเทศไทยคือโครงการ DLIT (Digital Literacy) ของสำนักงานคณะกรรมการการศึกษาขั้นพื้นฐาน ซึ่งมุ่งเน้นการพัฒนาโรงเรียนในชนบทให้มีความพร้อมด้านเทคโนโลยี พิมพ์ใจ และคณะ (2021: 156-159) ได้ประเมินผลโครงการ DLIT ในโรงเรียนขนาดเล็กในภาคอีสาน และพบว่าโครงการนี้ช่วยลดช่องว่างทางดิจิทัลระหว่างโรงเรียนในเมืองกับโรงเรียนในชนบทได้อย่างมีนัยสำคัญ โรงเรียนที่เข้าร่วมโครงการได้รับการสนับสนุนทั้งด้านอุปกรณ์ อินเทอร์เน็ต และการพัฒนาบุคลากร ผู้บริหารโรงเรียนเหล่านี้ได้เรียนรู้วิธีการบริหารจัดการเทคโนโลยีอย่างมีประสิทธิภาพ แม้จะมีทรัพยากรจำกัด โดยเน้นการใช้ทรัพยากรที่มีอยู่ให้เกิดประโยชน์สูงสุด การสร้างเครือข่ายความร่วมมือระหว่าง

โรงเรียน และการพัฒนาเนื้อหาการเรียนรู้ท้องถิ่นที่เหมาะสมกับบริบท แม้ว่าโครงการจะประสบปัญหาบางประการ เช่น การขาดแคลนครูที่มีความรู้ด้านเทคโนโลยี ปัญหาความเร็วอินเทอร์เน็ตที่ไม่เสถียร และการขาดการสนับสนุนอย่างต่อเนื่อง แต่โครงการนี้ก็แสดงให้เห็นว่าด้วยการวางแผนที่ดีและการมีส่วนร่วมของชุมชน สถานศึกษาในพื้นที่ห่างไกลก็สามารถนำเทคโนโลยีมาให้เกิดประโยชน์ได้

จากกรณีศึกษาทั้งหมดนี้ สามารถสังเคราะห์ปัจจัยแห่งความสำเร็จในการนำเทคโนโลยีมาใช้ในการบริหารสถานศึกษาได้หลายประการ ประการแรกคือการมีวิสัยทัศน์ที่ชัดเจนและการสนับสนุนจากผู้นำระดับสูง ทุกกรณีศึกษาที่ประสบความสำเร็จล้วนมีผู้บริหารที่เห็นความสำคัญของเทคโนโลยีและยินดีลงทุนทั้งด้านทรัพยากรและเวลาในการพัฒนา ประการที่สองคือการให้ความสำคัญกับการพัฒนาบุคลากร ความสำเร็จไม่ได้มาจากการมีเทคโนโลยีที่ทันสมัย แต่มาจากการที่บุคลากรมีความรู้ความสามารถและความมั่นใจในการใช้เทคโนโลยีนั้น ประการที่สามคือการมีส่วนร่วมของทุกภาคส่วน การนำเทคโนโลยีมาใช้จะประสบความสำเร็จเมื่อครู นักเรียน ผู้ปกครอง และชุมชนมีส่วนร่วมในกระบวนการและรู้สึกเป็นเจ้าของ ประการที่สี่คือการเริ่มต้นจากสิ่งเล็กน้อยและขยายผลอย่างค่อยเป็นค่อยไป การพยายามเปลี่ยนแปลงทุกอย่างในคราวเดียวมักจะล้มเหลว การเริ่มต้นจากโครงการนำร่อง เรียนรู้จากความผิดพลาด และค่อยๆ ขยายผลเมื่อพร้อมจะช่วยเพิ่มโอกาสความสำเร็จ และประการสุดท้ายคือการมีการติดตามประเมินผลอย่างต่อเนื่อง โรงเรียนที่ประสบความสำเร็จมักจะมีระบบการติดตามและประเมินผลที่ชัดเจน ใช้ข้อมูลในการปรับปรุงพัฒนาอย่างต่อเนื่อง และยินดีปรับเปลี่ยนกลยุทธ์เมื่อจำเป็น

แนวทางการปรับตัวสำหรับผู้บริหารสถานศึกษา

จากการศึกษาทฤษฎี บริบทและความท้าทาย บทบาทของเทคโนโลยี และกรณีศึกษาต่างๆ สามารถสังเคราะห์แนวทางการปรับตัวสำหรับผู้บริหารสถานศึกษาในการนำเทคโนโลยีมาใช้ในการบริหารจัดการได้เป็นกระบวนการที่เป็นระบบและต่อเนื่อง ขั้นตอนแรกที่สำคัญที่สุดคือการประเมินความพร้อมของสถานศึกษา ผู้บริหารจำเป็นต้องทำความเข้าใจอย่างลึกซึ้งเกี่ยวกับสภาพปัจจุบันของโรงเรียนในหลายมิติ ได้แก่ โครงสร้างพื้นฐานด้านเทคโนโลยีที่มีอยู่ สมรรถนะดิจิทัลของบุคลากร ทรัพยากรทางการเงินที่สามารถจัดสรรได้ วัฒนธรรมองค์กรที่เกี่ยวข้องกับนวัตกรรม และความต้องการและความคาดหวังของผู้มีส่วนได้ส่วนเสียทั้งหมด Tondeur และคณะ (2017: 134-136) ได้พัฒนารอบการประเมินความพร้อมด้านเทคโนโลยีของโรงเรียนที่ครอบคลุมทั้งด้านโครงสร้างพื้นฐาน บุคลากร นโยบาย และแนวปฏิบัติทางการศึกษา การใช้รอบนี้จะช่วยให้ผู้บริหารเห็นภาพรวมของจุดแข็งและจุดอ่อนของโรงเรียนได้อย่างชัดเจน การประเมินความพร้อมไม่ควรเป็นเพียงการสำรวจโดยผู้บริหารคนเดียว แต่ควรมีการรับฟังความคิดเห็นจากครู นักเรียน ผู้ปกครอง และชุมชน เพื่อให้ได้ข้อมูลที่ครบถ้วนและสะท้อนมุมมองที่หลากหลาย หลังจากประเมินความพร้อมแล้ว ขั้นตอนต่อมาคือการกำหนดวิสัยทัศน์ดิจิทัลที่ชัดเจนสำหรับสถานศึกษา วิสัยทัศน์นี้ควรตอบคำถามสำคัญว่าโรงเรียนต้องการบรรลุอะไรด้วยการใช้เทคโนโลยี และเทคโนโลยีจะช่วยส่งเสริมพันธกิจหลักของโรงเรียนในการพัฒนาผู้เรียนได้อย่างไร Ertmer และ Ottenbreit-Leftwich (2013: 180-182) เน้นว่าวิสัยทัศน์ด้านเทคโนโลยีจะมีประสิทธิภาพเมื่อมีความชัดเจน สามารถสื่อสารได้ง่าย สอดคล้องกับค่านิยมของโรงเรียน และเป็นแรงบันดาลใจให้กับบุคลากร การกำหนดวิสัยทัศน์ควรเป็นกระบวนการมีส่วนร่วมที่ให้โอกาสครูและบุคลากรมีส่วนร่วมในการกำหนดทิศทางของการพัฒนา เมื่อบุคลากรมีส่วนร่วมในการกำหนดวิสัยทัศน์ พวกเขาจะรู้สึกเป็นเจ้าของ และมีความมุ่งมั่นในการทำให้วิสัยทัศน์นั้นเป็นจริงมากขึ้น จากวิสัยทัศน์ ผู้บริหารจำเป็นต้องพัฒนาแผนปฏิบัติการที่ชัดเจนซึ่งระบุเป้าหมายระยะสั้นและระยะยาว กลยุทธ์ในการบรรลุเป้าหมาย ทรัพยากรที่จำเป็น และตัวชี้วัดความสำเร็จ แผนควรมีความยืดหยุ่นเพียงพอที่จะปรับเปลี่ยนได้เมื่อสถานการณ์เปลี่ยนแปลง

การพัฒนาสมรรถนะดิจิทัลของบุคลากรเป็นอีกหนึ่งขั้นตอนสำคัญที่จะกำหนดความสำเร็จของการนำเทคโนโลยีมาใช้ การพัฒนาบุคลากรควรมีทั้งมิติของการอบรมเชิงเทคนิคและการพัฒนาความเข้าใจเชิงการศึกษา ครูไม่เพียงแต่ต้องรู้วิธีใช้เครื่องมือเทคโนโลยีต่างๆ แต่ยังต้องเข้าใจว่าจะนำเทคโนโลยีมาบูรณาการเข้ากับการจัดการเรียนการสอนเพื่อส่งเสริมการเรียนรู้ของนักเรียนได้อย่างไร Mishra และ Koehler (2006 : 1017-1019) ได้พัฒนากรอบความรู้เนื้อหา การสอน และเทคโนโลยี (TPACK) ซึ่งอธิบายว่าครูต้องมีความรู้ที่บูรณาการระหว่างเนื้อหาวิชา วิธีการสอน และเทคโนโลยีเข้าด้วยกัน การพัฒนาบุคลากรควรมีหลายรูปแบบ ตั้งแต่การอบรมเชิงปฏิบัติการ การสอนงานแบบพี่เลี้ยง การสร้างชุมชนแห่งการเรียนรู้ทางวิชาชีพ ไปจนถึงการเรียนรู้ด้วยตนเองผ่านหลักสูตรออนไลน์ สิ่งสำคัญคือการพัฒนาต้องเป็นกระบวนการต่อเนื่องและมีการติดตามสนับสนุนอย่างใกล้ชิด ผู้บริหารควรสร้างสภาพแวดล้อมที่ปลอดภัยสำหรับครูในการทดลองสิ่งใหม่ ยอมรับว่าความล้มเหลวเป็นส่วนหนึ่งของการเรียนรู้ และให้การยกย่องชมเชยเมื่อครูประสบความสำเร็จ

การเลือกใช้เทคโนโลยีที่เหมาะสมกับบริบทของโรงเรียนเป็นอีกหนึ่งปัจจัยสำคัญต่อความสำเร็จ ผู้บริหารไม่ควรตกหลุมพรางของการไล่ตามเทคโนโลยีใหม่ล่าสุดโดยไม่พิจารณาว่าเทคโนโลยีนั้นจะช่วยส่งเสริมการเรียนรู้ได้จริงหรือไม่ Cuban และคณะ (2001: 813-814) เตือนว่าการนำเทคโนโลยีมาใช้ในการศึกษามักล้มเหลวเพราะมุ่งเน้นที่เทคโนโลยีมากกว่าการศึกษา ผู้บริหารควรเริ่มต้นจากการระบุปัญหาหรือความต้องการที่แท้จริงของโรงเรียน จากนั้นจึงพิจารณาว่าเทคโนโลยีใดจะช่วยแก้ปัญหาหรือตอบสนองความต้องการนั้นได้ดีที่สุด การเลือกเทคโนโลยีควรคำนึงถึงหลายปัจจัย เช่น ความเหมาะสมกับวัตถุประสงค์ทางการศึกษา ความง่ายในการใช้งาน ความเข้ากันได้กับระบบที่มีอยู่ ต้นทุนทั้งในระยะสั้นและระยะยาว การสนับสนุนทางเทคนิคและความยั่งยืน นอกจากนี้ ผู้บริหารควรให้ความสำคัญกับความปลอดภัยของข้อมูลและความเป็นส่วนตัวของผู้ใช้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อเกี่ยวข้องกับข้อมูลของนักเรียน การสร้างวัฒนธรรมนวัตกรรมในสถานศึกษาเป็นอีกหนึ่งมิติสำคัญของการปรับตัว ผู้บริหารต้องสร้างบรรยากาศที่ส่งเสริมให้บุคลากรกล้าคิดนอกกรอบ กล้าลองสิ่งใหม่ และแบ่งปันความรู้ซึ่งกันและกัน Hargreaves และ Fullan (2012: 56-58) อธิบายว่าวัฒนธรรมนวัตกรรมในโรงเรียนเกิดขึ้นได้เมื่อมีความไว้วางใจระหว่างบุคลากร มีการทำงานร่วมกันอย่างแท้จริง มีการแบ่งปันความรับผิดชอบ และมีการสนับสนุนจากผู้นำ ผู้บริหารควรเป็นแบบอย่างในการใช้เทคโนโลยี แสดงให้เห็นถึงความเต็มใจที่จะเรียนรู้สิ่งใหม่ และยอมรับความไม่สมบูรณ์ของตนเอง การสร้างโอกาสให้ครูแบ่งปันประสบการณ์และแนวปฏิบัติที่ดี การจัดให้มีเวลาสำหรับการทำงานร่วมกันและการทดลอง และการให้รางวัลหรือยกย่องชมเชยความพยายามและความสำเร็จ ล้วนเป็นวิธีการที่จะช่วยส่งเสริมวัฒนธรรมนวัตกรรม นอกจากนี้ ผู้บริหารควรสร้างกลไกในการรวบรวมและเผยแพร่เรื่องราวที่เกิดขึ้นในโรงเรียน เพื่อให้คนอื่นสามารถเรียนรู้และนำไปปรับใช้ได้ ขั้นตอนสุดท้ายแต่สำคัญไม่น้อยคือการติดตามและประเมินผลอย่างต่อเนื่อง ผู้บริหารจำเป็นต้องมีระบบในการติดตามความก้าวหน้าของการนำเทคโนโลยีมาใช้ ประเมินผลกระทบต่อการเรียนรู้ของนักเรียนและประสิทธิภาพการบริหาร และใช้ข้อมูลที่ได้ในการปรับปรุงและพัฒนาอย่างต่อเนื่อง Fitzpatrick และคณะ (2011) เน้นว่าการประเมินผลที่มีประสิทธิภาพต้องมีจุดประสงค์ที่ชัดเจน ใช้วิธีการที่เหมาะสม รวบรวมข้อมูลทั้งเชิงปริมาณและเชิงคุณภาพ และนำผลการประเมินไปใช้ในการตัดสินใจ (หน้า 7-9) การติดตามและประเมินผลไม่ควรมุ่งเน้นเพียงตัวชี้วัดทางเทคนิค เช่น จำนวนอุปกรณ์ที่มี จำนวนครูที่ผ่านการอบรม หรือความถี่ในการใช้เทคโนโลยี แต่ควรให้ความสำคัญกับผลลัพธ์ทางการศึกษา เช่น การเปลี่ยนแปลงของผลสัมฤทธิ์ทางการเรียนของนักเรียน การพัฒนาทักษะแห่งศตวรรษที่ 21 ความพึงพอใจและการมีส่วนร่วมของนักเรียน และการเปลี่ยนแปลงของแนวปฏิบัติทางการสอนของครู ผู้บริหารควรสื่อสารผลการประเมินกับทุกภาคส่วนอย่างโปร่งใส ทั้งความสำเร็จและความท้าทาย และใช้ผลการประเมินเป็นโอกาสในการเรียนรู้และปรับปรุง

ข้อจำกัดและข้อเสนอแนะ

แม้ว่าบทความนี้จะนำเสนอการวิเคราะห์เชิงลึกเกี่ยวกับการใช้เทคโนโลยีในการบริหารสถานศึกษา แต่ก็มีข้อจำกัดบางประการที่ผู้อ่านควรตระหนักถึง ข้อจำกัดแรกคือขอบเขตของการศึกษาที่มุ่งเน้นไปที่แนวคิดทางทฤษฎีและกรณีศึกษาที่ได้รับการตีพิมพ์ ซึ่งส่วนใหญ่มาจากบริบทของประเทศที่พัฒนาแล้วหรือโรงเรียนที่มีทรัพยากรเพียงพอ ในขณะที่สถานการณ์จริงของโรงเรียนส่วนใหญ่ในประเทศไทย โดยเฉพาะโรงเรียนในชนบทและโรงเรียนขนาดเล็ก อาจมีข้อจำกัดด้านทรัพยากรที่แตกต่างออกไปอย่างมาก ดังนั้น แนวทางและข้อเสนอแนะที่นำเสนอในบทความนี้อาจต้องมีการปรับเปลี่ยนให้เหมาะสมกับบริบทเฉพาะของแต่ละสถานศึกษา ผู้บริหารควรพิจารณาความเป็นไปได้และความเหมาะสมของแต่ละแนวทางก่อนนำไปปฏิบัติ และอาจต้องปรับเปลี่ยนหรือพัฒนาวิธีการใหม่ที่เหมาะสมกับสถานการณ์ของตนเอง

ข้อจำกัดที่สองคือการที่บทความนี้ไม่ได้นำเสนอข้อมูลเชิงประจักษ์จากการวิจัยภาคสนาม แต่เป็นการสังเคราะห์จากเอกสารและงานวิจัยที่มีอยู่ แม้ว่าวรรณกรรมที่นำมาใช้จะมีคุณภาพและได้รับการยอมรับในวงวิชาการ แต่การนำเสนอที่ขาดข้อมูลจากการศึกษาวิจัยโดยตรงในบริบทของประเทศไทยอาจทำให้ความเข้าใจเกี่ยวกับความท้าทายและโอกาสเฉพาะของบริบทไทยยังไม่สมบูรณ์ ดังนั้น จึงมีความจำเป็นที่จะต้องมีการวิจัยเพิ่มเติมในบริบทของไทยเพื่อตรวจสอบความเหมาะสมของทฤษฎีและแนวคิดที่นำเสนอ รวมทั้งเพื่อค้นหาปัจจัยเฉพาะของบริบทไทยที่อาจส่งผลกระทบต่อความสำเร็จของการนำเทคโนโลยีมาใช้ในการบริหารสถานศึกษา นักวิจัยและผู้บริหารสถานศึกษาที่สนใจควรดำเนินการวิจัยเชิงปฏิบัติการในโรงเรียนของตนเอง เพื่อสร้างองค์ความรู้ที่เหมาะสมกับบริบทท้องถิ่น ข้อจำกัดที่สามเกี่ยวข้องกับลักษณะของเทคโนโลยีที่เปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว แนวคิดและเครื่องมือเทคโนโลยีที่นำเสนอในบทความนี้อาจจะล้าสมัยไปในอีกไม่กี่ปีข้างหน้า เทคโนโลยีใหม่ เช่น ปัญญาประดิษฐ์ การเรียนรู้ของเครื่อง ความเป็นจริงเสมือน และความเป็นจริงเสริม กำลังพัฒนาอย่างรวดเร็วและอาจมีบทบาทสำคัญในการบริหารสถานศึกษาในอนาคต

ดังนั้น ผู้บริหารสถานศึกษาจำเป็นต้องติดตามความก้าวหน้าของเทคโนโลยีอย่างต่อเนื่องและเปิดใจพร้อมที่จะเรียนรู้และปรับตัว อย่างไรก็ตาม สิ่งสำคัญคือผู้บริหารควรมุ่งเน้นที่หลักการและแนวคิดพื้นฐานมากกว่าเครื่องมือเฉพาะ เพราะหลักการเหล่านั้นมีความคงทนและสามารถนำไปใช้ได้กับเทคโนโลยีใหม่ที่เกิดขึ้นในอนาคต หลักการสำคัญ เช่น การมุ่งเน้นที่การเรียนรู้ของผู้เรียนเป็นหลัก การมีส่วนร่วมของทุกภาคส่วน การพัฒนาบุคลากรอย่างต่อเนื่อง และการใช้ข้อมูลในการตัดสินใจ จะยังคงมีความเกี่ยวข้องไม่ว่าเทคโนโลยีจะเปลี่ยนแปลงไปอย่างไร ข้อจำกัดสุดท้ายคือบทความนี้มุ่งเน้นไปที่มิติของการบริหารเป็นหลัก โดยให้น้ำหนักน้อยกว่ากับมิติทางสังคมและจริยธรรมของการใช้เทคโนโลยีในการศึกษา ประเด็นเรื่องความเหลื่อมล้ำทางดิจิทัล ความเป็นส่วนตัว ความปลอดภัยของข้อมูล และผลกระทบของเทคโนโลยีต่อสุขภาพจิตและพลานามัยของนักเรียน ล้วนเป็นประเด็นสำคัญที่ผู้บริหารสถานศึกษาต้องให้ความสำคัญควบคู่ไปกับการใช้เทคโนโลยีเพื่อเพิ่มประสิทธิภาพการบริหาร การศึกษาในอนาคตควรให้ความสำคัญกับมิติเหล่านี้มากขึ้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งในยุคที่เทคโนโลยีมีบทบาทมากขึ้นในชีวิตของนักเรียน ผู้บริหารสถานศึกษาควรพัฒนานโยบายและแนวปฏิบัติที่ชัดเจนเกี่ยวกับการใช้เทคโนโลยีอย่างมีจริยธรรม รวมทั้งให้การศึกษาแก่นักเรียนเกี่ยวกับการเป็นพลเมืองดิจิทัลที่ดี

จากข้อจำกัดเหล่านี้ สามารถเสนอแนะแนวทางการศึกษาวิจัยในอนาคตได้หลายประการ :

1. ควรมีการศึกษาวิจัยเชิงลึกในบริบทของประเทศไทย โดยเฉพาะอย่างยิ่งในโรงเรียนที่มีความหลากหลายด้านขนาด ทำเล และทรัพยากร เพื่อทำความเข้าใจปัจจัยที่ส่งผลกระทบต่อความสำเร็จและความล้มเหลวในการนำเทคโนโลยีมาใช้ในบริบทเฉพาะ การวิจัยเหล่านี้ควรใช้วิธีการวิจัยแบบผสมผสานที่รวมทั้งข้อมูลเชิงปริมาณและเชิงคุณภาพ เพื่อให้ได้ภาพที่สมบูรณ์ของปรากฏการณ์

2.ควรมีการศึกษาผลกระทบระยะยาวของการใช้เทคโนโลยีในการบริหารสถานศึกษาต่อคุณภาพ การศึกษา การศึกษาส่วนใหญ่ที่มีอยู่มุ่งเน้นไปที่ผลลัพธ์ระยะสั้น เช่น ความพึงพอใจของผู้ใช้หรือการเปลี่ยนแปลงของแนวปฏิบัติทันที แต่มีการศึกษาน้อยมากที่ติดตามผลกระทบในระยะยาวต่อผลสัมฤทธิ์ทางการเรียน การพัฒนาทักษะของนักเรียน และการเปลี่ยนแปลงวัฒนธรรมองค์กร

3.ควรมีการศึกษาเปรียบเทียบรูปแบบการบริหารดิจิทัลในบริบทที่แตกต่างกัน ทั้งระหว่างประเทศ ระหว่างภูมิภาค และระหว่างประเภทของสถานศึกษา การศึกษาเปรียบเทียบจะช่วยให้เห็นถึงความหลากหลายของแนวทางและปัจจัยที่อาจส่งผลกระทบต่อความเหมาะสมของแต่ละแนวทาง อีกทั้งยังช่วยสร้างความเข้าใจเกี่ยวกับวิธีการปรับแนวปฏิบัติจากบริบทหนึ่งไปใช้ในอีกบริบทหนึ่งได้อย่างมีประสิทธิภาพ

4.ควรมีการศึกษาเกี่ยวกับการพัฒนาผู้บริหารสถานศึกษาให้มีสมรรถนะด้านการบริหารดิจิทัล หลักสูตรการศึกษาและการพัฒนาวิชาชีพสำหรับผู้บริหารสถานศึกษาส่วนใหญ่ยังไม่ได้ให้ความสำคัญกับด้านเทคโนโลยีเพียงพอ การวิจัยเพื่อพัฒนาหลักสูตรและแนวทางการพัฒนาผู้บริหารที่มีประสิทธิภาพจะเป็นประโยชน์อย่างยิ่งต่อการยกระดับคุณภาพการบริหารสถานศึกษาในยุคดิจิทัล

5.ควรมีการศึกษาเกี่ยวกับมิติจริยธรรมและสังคมของการใช้เทคโนโลยีในการบริหารสถานศึกษา โดยเฉพาะอย่างยิ่งประเด็นเรื่องความเป็นส่วนตัว ความปลอดภัยของข้อมูล และความเป็นธรรมในการเข้าถึงเทคโนโลยี

สรุป

บทความวิชาการนี้ได้นำเสนอการวิเคราะห์เชิงลึกเกี่ยวกับบทบาทของเทคโนโลยีในการเปลี่ยนแปลงรูปแบบการบริหารสถานศึกษา โดยอาศัยกรอบแนวคิดทางทฤษฎีที่เกี่ยวข้อง การศึกษาบริบท และความท้าทายที่ผู้บริหารสถานศึกษาต้องเผชิญ การวิเคราะห์บทบาทของเทคโนโลยีในมิติต่างๆ ของการบริหาร การนำเสนอกรณีศึกษาแนวปฏิบัติที่ดี และการเสนอแนวทางการปรับตัวที่เป็นรูปธรรม จากการศึกษาพบว่าเทคโนโลยีมีศักยภาพอย่างมากในการเพิ่มประสิทธิภาพและประสิทธิผลของการบริหารสถานศึกษาในทุกมิติ ตั้งแต่การบริหารวิชาการ การบริหารงานบุคคล การบริหารงานทั่วไป ไปจนถึงการบริหารความสัมพันธ์กับชุมชน อย่างไรก็ตาม ความสำเร็จในการนำเทคโนโลยีมาใช้ไม่ได้ขึ้นอยู่กับความทันสมัยของเครื่องมือเทคโนโลยีเพียงอย่างเดียว ปัจจัยสำคัญที่สุดต่อความสำเร็จคือภาวะผู้นำของผู้บริหารสถานศึกษาที่มีวิสัยทัศน์ชัดเจนเกี่ยวกับบทบาทของเทคโนโลยีในการพัฒนาการศึกษา มีความกล้าหาญในการเปลี่ยนแปลง และสามารถสร้างแรงบันดาลใจให้กับบุคลากรในการนำเทคโนโลยีมาใช้ให้เกิดประโยชน์สูงสุด ผู้บริหารสถานศึกษาในยุคปัจจุบันจำเป็นต้องพัฒนาตนเองให้เป็นผู้นำดิจิทัลที่ไม่เพียงแต่มีความรู้ด้านเทคโนโลยี แต่ยังเข้าใจลึกซึ้งถึงหลักการทางการศึกษาและสามารถบูรณาการทั้งสองด้านเข้าด้วยกันได้อย่างลงตัว นอกจากนี้ การให้ความสำคัญกับการพัฒนาสมรรถนะดิจิทัลของบุคลากรอย่างต่อเนื่อง การสร้างวัฒนธรรมองค์กรที่เอื้อต่อนวัตกรรม และการมีส่วนร่วมของทุกภาคส่วนในกระบวนการเปลี่ยนแปลง ล้วนเป็นปัจจัยสำคัญที่จะกำหนดความสำเร็จของการนำเทคโนโลยีมาใช้ในการบริหารสถานศึกษา แนวทางการปรับตัวที่นำเสนอในบทความนี้ ตั้งแต่การประเมินความพร้อม การกำหนดวิสัยทัศน์ การพัฒนาบุคลากร การเลือกใช้เทคโนโลยีที่เหมาะสม การสร้างวัฒนธรรมนวัตกรรม ไปจนถึงการติดตามและประเมินผลอย่างต่อเนื่อง สามารถใช้เป็นแนวทางในการวางแผนและดำเนินการนำเทคโนโลยีมาใช้ในการบริหารสถานศึกษาได้ อย่างไรก็ตาม ผู้บริหารควรตระหนักว่าไม่มีสูตรสำเร็จที่เหมาะสมกับทุกสถานการณ์ แต่ละสถานศึกษามีบริบทที่เป็นเอกลักษณ์ของตนเอง ดังนั้น การปรับแนวทางให้เหมาะสมกับสภาพแวดล้อมเฉพาะของแต่ละโรงเรียน การเริ่มต้นจากสิ่งเล็กน้อยและขยายผลอย่าง

ค่อยเป็นค่อยไป และการยืดหยุ่นพร้อมปรับเปลี่ยนเมื่อจำเป็น จะช่วยเพิ่มโอกาสความสำเร็จ สิ่งสำคัญที่สุดคือการรักษาโฟกัสไว้ที่เป้าหมายสูงสุดของการศึกษา นั่นคือการพัฒนาผู้เรียนให้เป็นบุคคลที่มีความรู้ ทักษะ และคุณลักษณะที่จำเป็นต่อการดำรงชีวิตและการทำงานในศตวรรษที่ 21 ในขณะที่เทคโนโลยีจะยังคงพัฒนาและเปลี่ยนแปลงอย่างต่อเนื่อง บทบาทของผู้บริหารสถานศึกษาในฐานะผู้นำการเปลี่ยนแปลงจะยังคงมีความสำคัญ ผู้บริหารต้องเป็นผู้ที่มองเห็นโอกาสในท่ามกลางความท้าทาย กล้าที่จะก้าวออกจากกรอบเดิม และมีความมุ่งมั่นในการพัฒนาคุณภาพการศึกษาอย่างต่อเนื่อง การสร้างสมดุลระหว่างการรักษาคุณค่าและหลักการทางการศึกษาที่ดั้งเดิมกับการเปิดรับนวัตกรรมและเทคโนโลยีใหม่ จะเป็นความท้าทายสำคัญของผู้บริหารสถานศึกษาในอนาคต

บรรณานุกรม

- กระทรวงศึกษาธิการสิงคโปร์. (2018). EdTech plan: Empowering learners, enhancing learning. กระทรวงศึกษาธิการสิงคโปร์.
- พิมพ์ใจ สุวรรณชาติ, วิชัย เสวกงาม และสมพร ใจดี. (2021). การประเมินผลโครงการพัฒนาความรู้ด้านดิจิทัลสำหรับโรงเรียนขนาดเล็ก. วารสารวิชาการศึกษาศาสตร์.
- สำนักงานคณะกรรมการการศึกษาขั้นพื้นฐาน. (2019). กรอบนโยบายการศึกษายุคดิจิทัล. กระทรวงศึกษาธิการ.
- สุวิมล จันทร์เพ็ญ, ประสาท เนื่องเฉลิม และกัลยา วานิชย์บัญชา. (2020). การพัฒนาระบบสารสนเทศเพื่อการบริหารโรงเรียนในยุคดิจิทัล : กรณีศึกษาโรงเรียนสาธิตมหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒประสานมิตร (ฝ่ายมัธยม). วารสารศึกษาศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ.
- Abubakar, D., & Adetimirin, A. (2015). Influence of computer literacy on postgraduates' use of e-resources in Nigerian university libraries. *Library Philosophy and Practice*.
- Bennett, R. E. (2015). The changing nature of educational assessment. *Review of Research in Education*.
- Cavanaugh, C., Barbour, M. K., & Clark, T. (2018). Research and practice in K-12 online learning: A review of open access literature. *International Review of Research in Open and Distance Learning*.
- Cuban, L., Kirkpatrick, H., & Peck, C. (2001). High access and low use of technologies in high school classrooms: Explaining an apparent paradox. *American Educational Research Journal*.
- Ertmer, P. A., & Ottenbreit-Leftwich, A. T. (2013). Removing obstacles to the pedagogical changes required by Jonassen's vision of authentic technology-enabled learning. *Computers & Education*.
- Fitzpatrick, J. L., Sanders, J. R., & Worthen, B. R. (2011). *Program evaluation: Alternative approaches and practical guidelines* (4th ed.). Pearson.
- Fullan, M. (2016). *The new meaning of educational change* (5th ed.). Teachers College Press.
- Hargreaves, A., & Fullan, M. (2012). *Professional capital: Transforming teaching in every school*. Teachers College Press.

บทบาทของพระสงฆ์เพื่อการบริหารคณะสงฆ์ในยุคดิจิทัล

THE ROLE OF MONKS IN THE ADMINISTRATION OF THE SANGHA IN THE DIGITAL AGE

สรรค์ชัย ไชยสกุลวงศ์ และ วินัย ภูมิสุข

Sanchai Chaisakunwong and Winai Phumsukh

วิทยาลัยสงฆ์ชัยภูมิ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

Chaiyaphum Buddhist College, Mahachulalongkornrajavidyalaya University

E-mail: sanchai0803625671@gmail.com โทร 0803625671

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อ (1) การเผยแผ่พระพุทธศาสนาผ่านสื่อออนไลน์และแพลตฟอร์มดิจิทัล (2) การบริหารงานคณะสงฆ์ด้วยระบบดิจิทัล และ (3) การพัฒนาสังคมและชุมชนผ่านเครือข่ายพระสงฆ์ออนไลน์ ผลการศึกษาพบว่า การเผยแผ่พระพุทธศาสนาผ่านสื่อออนไลน์เป็นกลไกสำคัญที่ช่วยขยายขอบเขตการสื่อสารธรรมะอย่างไร้พรมแดน สามารถเข้าถึงกลุ่มเป้าหมายหลากหลายวัยและพื้นที่ การสอนธรรมะออนไลน์เอื้อต่อความสะดวก ความต่อเนื่อง และการมีปฏิสัมพันธ์สองทางระหว่างพระสงฆ์กับพุทธศาสนิกชน อย่างไรก็ตาม ความน่าเชื่อถือของข้อมูลและการรู้เท่าทันสื่อเป็นประเด็นสำคัญที่ต้องพัฒนาเพื่อคงไว้ซึ่งคุณภาพของเนื้อหาและภาพลักษณ์ที่เหมาะสมของคณะสงฆ์ในโลกดิจิทัล ในด้านการบริหารงานคณะสงฆ์ การประยุกต์ใช้ระบบบริหารวัดดิจิทัลและแพลตฟอร์มสื่อสารภายในช่วยเพิ่มประสิทธิภาพในการจัดการข้อมูล การจัดกิจกรรมทางศาสนา และการประสานงานกับประชาชน ส่งเสริมความโปร่งใส ตรวจสอบได้ และตอบสนองต่อการเปลี่ยนแปลงของสังคมได้รวดเร็วขึ้น อย่างไรก็ตาม การใช้เทคโนโลยีต้องดำเนินควบคู่กับการรักษากรอบพระธรรมวินัย และการพัฒนาทักษะดิจิทัลของพระสงฆ์อย่างต่อเนื่อง ด้านการพัฒนาสังคมและชุมชน เครือข่ายพระสงฆ์ออนไลน์และการให้คำปรึกษาทางธรรมะผ่านระบบดิจิทัลมีบทบาทสำคัญในการเสริมสร้างภูมิคุ้มกันทางจิตใจ ลดปัญหาสังคม และสร้างความเข้มแข็งแก่ชุมชน การเผยแพร่ความรู้ทางพระพุทธศาสนาในรูปแบบดิจิทัลช่วยให้ประชาชนเข้าถึงหลักธรรมได้สะดวก และสามารถประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวัน อันเป็นฐานสำคัญของการพัฒนาสังคมอย่างยั่งยืน

คำสำคัญ: การบริหารคณะสงฆ์, บทบาทของพระสงฆ์, ยุคดิจิทัล

Abstract

This academic article aims to (1) disseminate Buddhism through online media and digital platforms, (2) manage the Sangha using digital systems, and (3) develop society and communities through online monk networks. The study found that disseminating Buddhism through online media is an important mechanism that expands the scope of Dharma communication without borders, reaching target groups of various ages and locations. Online

Dharma teaching facilitates convenience, continuity, and two-way interaction between monks and Buddhists. However, the reliability of information and media literacy are important issues that need to be developed to maintain the quality of content and the appropriate image of the Sangha in the digital world. In terms of Sangha administration, the application of digital temple management systems and internal communication platforms improves the efficiency of information management, religious activities, and coordination with the public, promoting transparency, accountability, and faster response to social changes. However, the use of technology must be coupled with maintaining the framework of Dharma and Vinaya and the continuous development of digital skills among monks. In terms of social and community development, online monk networks and Dharma counseling through digital systems play an important role in strengthening mental resilience, reducing social problems, and building community strength. The dissemination of Buddhist knowledge in digital format allows people to easily access Dharma principles and apply them in their daily lives. This forms a crucial foundation for sustainable social development.

Keywords: Sangha administration, Role of monks, Digital age

บทนำ

บทบาทของพระสงฆ์ไทยในยุคดิจิทัล : บทบาทของพระสงฆ์ไทยในยุคของการเปลี่ยนแปลงของโลก เป็นไปอย่างรวดเร็ว ทำให้เทคโนโลยีเป็นเจ้าบทบาทสำคัญที่ผลักดันให้เกิดการเปลี่ยนแปลงนั้น ที่เห็นเด่นชัดที่สุดคือด้านเศรษฐกิจ มีการหาทางลดต้นทุนลดจำนวนพนักงาน เพื่อให้สินค้ามีกำไรมาก ๆ โดยมีการผลิตหุ่นยนต์ขึ้นมาทำงานแทนแรงงานคนในโรงงาน มีการแข่งขันกันในทุกอาชีพที่จะยืนหยัดอยู่ได้ในสังคมยุคดิจิทัลนี้ ด้านไหนไม่มีการปรับเปลี่ยน ก็อาจจะอยู่ได้ยาก หรือไม่ก็อยู่ไม่ได้ ต้องสิ้นสุดลง แม้แต่พระสงฆ์ไทยที่สืบทอดต่อมาเป็นเวลายาวนานนี้ มาถึงยุคนี้จะมีอะไรที่ต้องปรับเปลี่ยนหรือไม่ โดยเฉพาะวิถีการดำเนินชีวิตเป็นเรื่องที่ทำหายนามาก แต่ในขณะเดียวกัน พระสงฆ์ก็ยังยึดมั่นในหลักการที่จะเป็นช่องทางให้กับผู้ที่เบื่อกว่าในในระบบการแข่งขัน ได้หันมาเลือกใช้ชีวิตแบบสมณะ ผู้ที่สงบ สวรรค์กาย วาจา พัฒนาจิตใจ และปัญญาให้กลับไปเป็นที่พึ่งให้กับสังคมอีกด้วยหลักการที่พระสงฆ์จะถือปฏิบัติตามหลักในสามัญผลสูตรดังกล่าวแล้วนั้นยังมีอีกหลักหนึ่งที่สำคัญยิ่ง คือ ปาริสุทธิศีล 4 (มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. 2539) ศีลคือความบริสุทธิ์ หรือความประพฤติบริสุทธิ์ที่จัดเป็นศีล กล่าวคือ 1) ศีลคือความสำรวมในพระปาฏิโมกข์ เว้นจากข้อห้ามทำตามข้ออนุญาต ประพฤติเคร่งครัดในสิกขาบททั้งหลาย (ปาฏิโมกข์สังวรศีล) 2) ศีลคือความสำรวมอินทรีย์ ระวังไม่ให้บาปอกุศลธรรมครอบงำเมื่อรับรู้อารมณ์ด้วยอินทรีย์ทั้ง 6 (อินทรีย์สังวรศีล) 3) ศีลคือความบริสุทธิ์แห่งอาชีวะ เลี้ยงชีวิตโดยทางที่ชอบ ไม่ประกอบ การหาเลี้ยงชีพที่ไม่สมควรแก่ภิกษุ มีหลักกลวงเขาเลี้ยงชีพเป็นต้น (อาชีวะปาริสุทธิศีล) และ 4) ศีลที่เกี่ยวกับปัจจัย 4 ได้แก่การพิจารณาใช้สอยปัจจัยสี่ ให้เป็นไปตามความหมายและประโยชน์ของสิ่งนั้น ไม่บริโภคด้วยตัณหา (ปัจจัยสันนิสิตศีล) (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2558) ซึ่งเป็นหน้าที่ของภิกษุ สามเณรต่อตนเอง อันเป็นลักษณะสำคัญและแนวทางความประพฤติของพระภิกษุ เมื่อยังถือปฏิบัติตามหลักการนี้ไม่ว่าจะเป็นยุคไหน สมัยใดก็ตาม ความเป็นบรรพชิตในพระพุทธศาสนายังคงดำรงอยู่ได้ด้วยดี

การประพัตของพระสงฆ์ที่ถือเป็นความผิด

การที่พระภิกษุกระทำแล้วถือเป็นความผิดที่เรียกว่าเป็นอาบัตินั้น มีมาตั้งแต่ครั้งพุทธกาล ที่มีบทบัญญัติมากมาย ก็สืบเนื่องมาจากครั้งนั้นมีพระภิกษุที่มีความไม่ละอาย กระทำการลงไปแล้ว ชาวบ้านตำหนิว่าไม่เหมาะสมสมควร ไม่ใช้กิจของสงฆ์ พระพุทธเจ้าเรียกประชุมสงฆ์แล้วทรงไต่สวน ชักถามถึงต้นตอว่าเป็นมาอย่างไร เจ้าการยอมรับตามเป็นจริงเช่นนั้นแล้ว ทรงตำหนิ และทรงบัญญัติสิกขาบทว่า การกระทำเช่นนี้ถือเป็นความผิด ซึ่งมีอาบัติอยู่ 7 กอง จากความผิดที่เล็กน้อย เช่น การทำไม่ดีเรียกว่า ทุกกฎ พูดไม่ดีเป็น พุพภาษิต ไปถึงผิดมากจนแก้ไขไม่ได้เรียกว่าปาราชิก แต่ที่ทำได้แล้วไม่มีความผิดก็มีเรียกว่า อนาบัติ ซึ่งแต่ละสิกขาบทจะมีช่องทางออกว่าทำแล้วไม่เป็นอาบัติก็มี ผู้ที่ศึกษาวินัยสงฆ์อย่างละเอียดเท่านั้นจักเข้าใจ มิใช่เหมาะรวมไปหมดว่าถ้าพระทำเช่นนั้นแล้ว เป็นอาบัติทุกกรณีไปการกระทำของพระภิกษุ บางกรณีเป็นความผิดทางโลก เรียกว่า โลกวัชชะ (พระพรหม คุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต), 2558) แปลว่า เป็นความผิดที่เป็นโทษทางโลก คือคฤหัสถ์ที่มีใช้พระสงฆ์ทำเข้าก็เป็นความผิดความเสียหาย เช่น ข้ามมนุษย์ ทุบตีกัน โจรกรรม ต่อกัน เป็นต้น บางทีว่าเป็นข้อเสียหายที่ชาวโลกเขาติเตียนถือว่าไม่เหมาะสมกับสมณะ เช่น ดื่มสุรา เป็นต้น และอีกความผิดหนึ่งเรียกว่า ปณณัตติวัชชะ (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต), 2558) แปลว่า ความผิดที่เป็นโทษทางพระบัญญัติ คือญาติโยมชาวบ้านทำเข้าไม่เป็นความผิดความเสียหาย เป็นความผิดเฉพาะแก่พระภิกษุ โดยฐานละเมิดพระบัญญัติ เช่น ฉันทาหารในเวลาวิกาล ขุดดิน ใช้จีวรที่ไม่ได้พันทุ เป็นต้น พฤติกรรมของผู้นั้นในสังคมนั้น เวลาจ้องจับผิดคนอื่นนั้น เป็นเรื่องที่ชอบทำกัน สนุกปาก แต่ไม่ได้สำรวจดูตนเองว่า ถ้าเป็นเราจะทำเช่นนั้นหรือไม่ และเราทำดีแล้วหรือยังที่จะไปตำหนิคนอื่นเขา ไปกล่าวหาบุคคลอื่น โดยเฉพาะพระสงฆ์ด้วยแล้ว มิใช่จะผิดไปเสียทุกอย่าง ทุกการ กระทำ จะต้องดูเจตนา ดูบทบัญญัติ ดูว่าสิกขาบทนี้ ส่วนที่เป็นไม่เป็นอาบัติ (อนาบัติ) มีอะไรบ้าง

ในช่วงของยุคปฏิวัติวัฒนธรรม

สังคมใดก็ตามมักมีความเจริญแล้วก็เสื่อมลงจากเสื่อมจนสุด ๆ แล้วก็มีการรื้อฟื้น ทบทวน กันขึ้นมาใหม่เป็นวัฏจักรเช่นนี้ สังคมสงฆ์ก็เช่นกัน เมื่อพระพุทธองค์เสด็จดับขันธปรินิพพานไป แล้ว เพื่อป้องกันความเสื่อมที่จะพึงเกิดมีในอนาคต พระอรหันต์สาวกได้มีการรวบรวมประมวล พระธรรมวินัย เป็นหมวดหมู่ และรักษาสืบทอดต่อกันมา ครั้นกาลเวลาผ่านไป หนึ่งร้อยปี ก็มักจะ มีเหตุการณ์ไม่ดีเกิดขึ้นในสังคมสงฆ์ ผู้ที่เป็นประธานเป็นผู้ใหญ่ในยุคสมัยนั้น ทั้งฝ่ายคณะสงฆ์ และฝ่ายบ้านเมืองก็มีการประชุมปรึกษาหารือกัน แล้วนำไปสู่การกระทำสังคายนาในที่หนึ่ง จน ทำให้สังคมสงฆ์ดำรงอยู่ ผ่านกาลเวลามายาวนานเป็นสองพันกว่าปีมานี้ได้ จากสิกขาบทที่พระพุทธองค์ทรงบัญญัติไว้นั้น มาถึงปัจจุบันนี้ เราจะเห็นว่าคณะสงฆ์อีกฝ่ายหนึ่งคือฝ่ายมหายาน เช่นที่ประเทศจีน ญี่ปุ่น ภูฏาน เป็นต้น ผิดแปลกแตกต่างจากฝ่ายเถรวาท ไปมากทีเดียว เมื่อสงฆ์ทั้งสองฝ่ายมามีกิจกรรมร่วมกันมากขึ้น ต่างก็ได้เรียนรู้จากกันและกัน ฝ่ายมหายานก็มองเห็นความดีงามของฝ่ายเถรวาทที่ยังคงรักษาพระวินัยไว้ตามบทบัญญัติเรื่อยมาได้ ฝ่ายเถรวาทก็มองเห็นความดีของฝ่ายมหายานที่สามารถจะนำพระธรรมคำสอนของพระพุทธศาสนา ไปประกาศ เผยแผ่ออกไปได้ไกล ทำให้สังคมตะวันตก เห็นคุณค่าของพระพุทธศาสนา

การบริหารคณะสงฆ์ไทยในยุคดิจิทัล

ในยุคปัจจุบันถือเป็นที่เข้าสู่ยุคดิจิทัลอย่างเต็มรูปแบบ เป็นยุคอินเทอร์เน็ตถูกใช้กันอย่างแพร่หลายทั่วโลก มีเว็บไซต์ต่าง ๆ มากมาย และการเผยแพร่พระพุทธศาสนา ผ่านทางอินเทอร์เน็ตจึงเป็นสิ่งจำเป็นอย่างยิ่ง อีกทั้งชาวต่างชาติที่สนใจศึกษาพระพุทธศาสนาก็มี มากยิ่งขึ้นตามมาด้วยและมีเทคโนโลยีใหม่ ๆ ที่ ช่วยอำนวยความสะดวกในเรื่องต่าง ๆ มากมาย โดยเฉพาะอย่างยิ่งเทคโนโลยีสารสนเทศ ซึ่งวารสารเปรียบเสมือนเป็นชุมชนเมืองแห่งใหม่ของโลก เป็นชุมชนของคนทั่วทุกมุมโลก เป็นช่องทางการสื่อสารที่มีประสิทธิภาพ ไม่จำกัดพรหมแดน ไม่จำกัด สถานที่และไม่จำกัดเวลา การกระจาย ข้อมูลข่าวสารในระบบอินเทอร์เน็ตมีค่าใช้จ่ายต่ำที่สุด เมื่อเทียบกับช่องทางอื่น ๆ เช่น สื่อโทรทัศน์และหนังสือพิมพ์ เป็นต้น นอกจากนั้น สื่ออินเทอร์เน็ต นับวันยังมีผู้ใช้งาน อินเทอร์เน็ตเพิ่มมากขึ้นเรื่อย ๆ ในการดำรงชีวิตของพระสงฆ์ถือตามหลักการของพระพุทธศาสนาแล้ว พระสงฆ์จะอาศัยประชาชนให้การอุปถัมภ์ด้วยปัจจัย 4 และหาทางตอบแทนด้วยการให้ธรรมทาน โดยเฉพาะการดำรงตนของพระสงฆ์ควรจะเป็นผู้มีหลักการที่ว่า เป็นการสร้างความเชื่อความเลื่อมใส ความชื่นบานผ่องใสให้เกิดแก่ผู้พบเห็น เป็นผู้มีเมตตา ให้ความสงบเย็น ให้ธรรมทาน ให้ความจริง ความถูกต้องเป็นผู้นำทางจิตใจและทางสติปัญญา (มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) ถ้าพระสงฆ์ตระหนักถึงบทบาทหน้าที่ของตนด้วยหลักการเหล่านี้แล้ว ก็จะก้าวเดินไปในทิศทางที่ถูกต้อง ไม่มีใครจะตำหนิเอาได้ หลักการข้างต้นถือได้ว่า พระสงฆ์กับคฤหัสถ์นั้นต่างฝ่ายก็พึ่งพาอาศัยกันและกันสังคมจึงจะอยู่ได้ด้วยดี มีความสงบสุข เกื้อกูลต่อกันอย่างเหมาะสมบุคคลบางกลุ่มต้องการจะให้พระสงฆ์คงรักษาทุกอย่างให้เหมือนเดิม ไม่มีการปรับเปลี่ยนใดใด ไม่ต้องเคลื่อนไปกับสังคม แต่ก็มีบางกลุ่มเห็นว่า เมื่ออยู่ในสังคมเดียวกัน ก็ควรจะเรียนรู้ก้าวไปให้พร้อมๆ กัน เพื่อจักได้ผลักดันสังคมทุกภาคส่วนขับเคลื่อนไปพร้อมๆ กัน ไม่ควรมาเป็นตัวถ่วงเรื่องนี้ควรที่จะยอมรับความเปลี่ยนแปลงว่า ไม่ว่าจะเป็นกาลไหน ๆ เราไม่สามารถจะปรารถนาให้สิ่งต่าง ๆ คงสภาพเดิมอยู่ได้ ความคาดหวังของเรา กับความเป็นจริงที่เกิดขึ้นตามเหตุปัจจัยนั้นมียุ่จริง ซึ่งก็เป็นไปตามกฎพระไตรลักษณ์ เมื่อมีการเปลี่ยนแปลงเกิดขึ้น เราควรจะต้องรู้เท่าทัน ไข่มุนให้เป็นอย่างดี ไม่ควรที่จะปฏิเสธ เช่นเทคโนโลยีเป็นต้นว่า คอมพิวเตอร์ โทรศัพท์มือถืออินเทอร์เน็ตสิ่งเหล่านี้ พระภิกษุควรใช้หรือไม่ถ้าใช้ก็จะใช้อย่างไรให้เกิดประโยชน์ถ้าไม่ใช้แล้วจะห้ามปรามกันอย่างไร จะห้ามกันได้จริงหรือ ใครจะเป็นผู้ออกกฎระเบียบในการใช้สื่อเทคโนโลยีในหมู่พระสงฆ์ซึ่งจะหลีกเลี่ยงไม่พ้น จึงต้องเตรียมความพร้อมเพื่อรับการเปลี่ยนแปลงให้ทันต่อโลกยุคดิจิทัล ในการสืบทอดพระพุทธศาสนาให้ดำรงคงอยู่สืบไป

เพราะฉะนั้นในการเผยแผ่พระพุทธศาสนาทางเทคโนโลยีสารสนเทศและระบบอินเทอร์เน็ตจะเป็นปัจจัยสำคัญของการเผยแผ่พระพุทธศาสนาแม้คำสอนทางพระพุทธศาสนา ก็พยายามตีความและอธิบายด้วยเทคโนโลยี มีนักคิดบางท่านพยายามอธิบายหลักคำสอนในพระพุทธศาสนา เพื่อให้เชื่อมโยงกับโลก แห่งวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี สังคมเทคโนโลยี ในยุคปัจจุบันเรา ปฏิเสธกันไม่ได้ว่าเทคโนโลยีเข้ามาเกี่ยวข้องกับมนุษย์ อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ทำให้สังคมต้อง สัมพันธ์กับเทคโนโลยี (พระครูสังฆรักษ์พิทยา ญาณโร (ปิยวรากุล), 2561) ทำให้โลกต้องมีสถานะที่แปรเปลี่ยนไป สังคมโลกเปลี่ยนจากสังคมเกษตรอุตสาหกรรม มาเป็นสังคมแห่งข้อมูล สารสนเทศ ทำให้คนทั่วโลก ติดต่อกันได้สะดวกและรวดเร็วขึ้น ข้อมูลข่าวสารจะมามีบทบาทกับชีวิตของเราอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้

วิธีการจัดการเผยแผ่พระพุทธศาสนาในยุคดิจิทัล

ในการเผยแผ่พระพุทธศาสนา ได้นำระบบเทคโนโลยีสารสนเทศและระบบอินเทอร์เน็ตจะเป็นปัจจัยสำคัญของการเผยแผ่พระพุทธศาสนา แม้คำสอนทางพระพุทธศาสนา ก็พยายามตีความและอธิบายด้วยเทคโนโลยี ได้นักวิชาการ มีนักคิดบางท่านพยายามอธิบายหลักคำสอนในพระพุทธศาสนา เพื่อให้เชื่อมโยงกับ

โลก แห่งวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี สังคมเทคโนโลยี ในยุคปัจจุบันเรา ปฏิเสธกันไม่ได้ว่าเทคโนโลยีเข้ามาเกี่ยวข้องกับมนุษย์ อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ทำให้สังคมต้องสัมพันธ์กับเทคโนโลยี (พระครูสังฆรักษ์พิทยา ญาณธโร (ปิยวรากุล), 2561) ทำให้โลกต้องมีสถานะที่แปรเปลี่ยนไป สังคมโลกเปลี่ยนจากสังคมเกษตรอุตสาหกรรมมาเป็นสังคมแห่งข้อมูลสารสนเทศ ทำให้คนทั่วโลก ติดต่อกันได้สะดวกและรวดเร็วขึ้น ยุคสมัยนี้พูดได้ในแง่หนึ่งว่าเป็นยุคของเทคโนโลยี หรือจะเรียกชื่อใหม่ว่ายุคสารสนเทศ คือ ยุคข่าวสารข้อมูล ขณะที่ข้อมูลข่าวสารทางจิตนิยมแทบจะไม่มีสภาพทั่วไปในโลกปัจจุบันนี้ ข่าวสารข้อมูลมีอิทธิพลอย่างกว้างขวางและมีความเจริญก้าวหน้าทางเทคโนโลยี ส่งผลให้ข้อมูลและข่าวสารแพร่ กระจายไปในเวลาอันรวดเร็ว ครอบคลุมไปทั่วโลก ทำให้โลกแคบลงเหมือนเป็นชุมชนเดียวกัน การเชื่อมโยง ด้านสารสนเทศเป็นสิ่งสำคัญในการสร้างโอกาสทางการศึกษา และการพัฒนาด้านอื่น ทำให้ เข้าถึงแหล่งความรู้ที่ต้องการได้มากขึ้น เป็นระบบการเรียนรู้ที่เข้าถึงผู้คนได้มากที่สุด ดังนั้น ควรให้ถึงความสำคัญของ การใช้สื่อและเทคโนโลยีสมัยใหม่เพื่อการเผยแผ่ข้อมูลข่าวสาร (พจนารถ สุพรรณกุล, 2557) เมื่อเป็นเช่นนี้ การจัดการเผยแผ่พระพุทธศาสนาในยุคดิจิทัล จึงมีการนำเทคโนโลยีมาใช้เป็นเครื่องมือ เพราะสังคมสมัยปัจจุบัน มีการเปลี่ยนแปลงทางสังคม เศรษฐกิจ การเมืองอย่างรวดเร็ว การจัดการเผยแผ่พระพุทธศาสนา เพื่อให้ผู้ฟังจะได้รับฟังธรรมผ่านช่องทางดิจิทัลเป็นการเผยแผ่พระพุทธศาสนาให้กับพุทธศาสนิกชนหรือบุคคลที่สามารถเข้าถึงสื่อสารสนเทศได้เป็นข้อคิดคติธรรม จะได้ละเว้นจากการทำความชั่ว ทำความดีหรือได้กับมาประพฤติดุปฏิบัติธรรมเป็นต้น

ในทางพระพุทธศาสนามีความเป็นมาอย่างยาวนาน นับแต่สมเด็จพระสัมมาพระพุทธเจ้าทรงประทานการอุปสมบทแก่พระอัญญาโกณฑัญญะ ถือว่าเป็นการสืบศาสนาพยาทเป็นครั้งแรก และทรงประกาศความจริงแห่งชีวิตด้วยการแสดงพระธรรมจักกัปปวัตตนสูตร เป็นปฐมฤกษ์แห่ง การประกาศพระพุทธศาสนาหลังจากนั้น ทรงส่งพระสาวกไปประกาศพระสัทธรรมด้วย พระพุทธดำรัสว่า “ดูก่อน ภิกษุทั้งหลาย พวกเธอจงเที่ยวจาริกไปเพื่อประโยชน์ และความสุข แก่ชนหมู่มาเพื่ออนุเคราะห์โลก เพื่อประโยชน์เกื้อกูลและความสุขแก่ปวงทวยเทพและมนุษย์อย่าไปโดยทางเดียวกันสองรูป จงแสดงธรรมมีความงามในเบื้องต้นมีความงามในท่ามกลางและความงามในที่สุด จงประกาศพรหมจรรย์ พร้อมทั้งอรรถ และพยัญชนะบริสุทธิ์บริบูรณ์ครบถ้วน” (มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) คณะสงฆ์ได้กำหนดการเผยแผ่ พระพุทธศาสนาเป็นกิจการอันหนึ่งของคณะสงฆ์ไทย การเผยแผ่พระพุทธศาสนา คือการทำให้พระพุทธศาสนา ขยายวงกว้างออกไปให้แพร่หลาย ได้แก่ การดำเนินการเพื่อให้หลักคำสอน ในพระพุทธศาสนาเผยแผ่ ออกไปทำให้มีผู้เคารพเลื่อมใสศรัทธาในพระรัตนตรัย น้อมนำหลักคำสอนในพระพุทธศาสนาไปประพฤติปฏิบัติเพื่อให้เกิดแก่ผู้ปฏิบัติเหล่านั้น เพราะพระพุทธศาสนาบังเกิดขึ้น เพื่อประโยชน์สุขแก่ชาวโลกหัวใจสำคัญของการเผยแผ่คำสอนของพระพุทธศาสนา ก็เพื่อประโยชน์สุขแก่ชาวโลก โดยให้ เกิดประโยชน์สุข ตามที่พระพุทธองค์ตรัสไว้ พระภิกษุผู้เป็นเจ้าอาวาส และเจ้าคณะทุกชั้นมีหน้าที่จะต้องรับผิดชอบ ด้านการเผยแผ่พระพุทธศาสนา จะต้องจัดทำอันเป็นภารกิจประจำตลอดเวลาที่ดำรงตำแหน่งเจ้าอาวาสหรือตำแหน่งที่สูงขึ้นไป แยกออกเป็น 2 ประเภท คือ

- 1) เป็นฐานะในการจัดการศึกษา อบรมสั่งสอนพระธรรมวินัยแก่บรรพชิต และ
- 2) เป็นฐานะในการอบรม และสั่งสอนธรรมแก่คฤหัสถ์ (กรมการศาสนา, 2540)

สมเด็จพระมหาธีรราชเจ้ามกุฎราชกุมาร (ช่วง วรปัญญา) กล่าวถึงเรื่องนี้ไว้ ดังนี้ กิจการเผยแผ่พระศาสนา ของวัดและคณะสงฆ์ในปัจจุบัน มีทั้งแบบประเพณี แบบปรับปรุงให้เหมาะสมกับสภาพสังคม ปัจจุบัน และแบบที่จัดเป็นคณะหรือหน่วยงานเฉพาะจัดขึ้น มีการดำเนินการดังนี้ (สมเด็จพระมหาธีรราชเจ้ามกุฎราชกุมาร (ช่วง วรปัญญา), 2540)

1. การเผยแผ่ตามประเพณีคณะสงฆ์และตามประเพณีไทย ได้แก่ การเทศนา อบรม สั่งสอนประชาชนตามความประสงค์และโอกาสต่าง ๆ ของพุทธศาสนิกชน

2. การเผยแพร่แบบปรับปรุงให้เหมาะสมกับสภาพสังคมปัจจุบัน ได้แก่ การบรรยายธรรม การสนทนาธรรม การปาฐกถาธรรมในที่ประชุม ที่วัด หรือที่อื่น ๆ ในโอกาส ต่าง ๆ หรือโดยทาง วิทยุกระจายเสียง วิทยุโทรทัศน์ บันทึกเสียงหรือแถบบันทึกเสียงนำไปเผยแพร่ในที่อื่น ในโอกาส ต่าง ๆ รวมตลอดถึงการพิมพ์หนังสือเทศน์ หนังสือธรรมะออกเผยแพร่ในหนังสือพิมพ์

3. การเผยแพร่แบบจัดเป็นคณะหรือหน่วยงานเผยแพร่หรือเป็นสถานศึกษาเป็นการประจำ หรือครั้งคราว หรือจัดเป็นกิจกรรมพิเศษภายในวัด หรือในหมู่บ้านใกล้เคียง เช่นงานพระธรรมทูต งานพระธรรมจาริก งานอบรมประชาชนประจำตำบล (อ.ป.ต.) หน่วยสงเคราะห์ พุทธมามกะ ผู้เยาว์ โรงเรียนพระพุทธศาสนาวันอาทิตย์ ฯลฯ

4. การเผยแพร่พระพุทธศาสนาผ่านคฤหัสถ์ มีการจัดตั้งเป็นสมาคมเพื่อเผยแพร่ พระพุทธศาสนา เช่น พุทธสมาคมแห่งประเทศไทย ในพระบรมราชูปถัมภ์ ยุวพุทธสมาคมแห่งประเทศไทยในพระบรมราชูปถัมภ์ สมาคมส่งเสริมพระพุทธศาสนาต่าง ๆ การบรรยายธรรมในที่ ประชุมและทางสื่อมวลชนต่าง ๆ การตั้งชมรมพุทธศาสน์ในมหาวิทยาลัยและโรงเรียนต่าง ๆ ตลอดจนการรักษาพระพุทธศาสนาในสถานรักษาและในที่สาธารณะต่าง ๆ

5. การจัดกิจกรรมเนื่องในวันสำคัญทางพระพุทธศาสนาต่าง ๆ วัดบางวัดได้จัดให้มี ปาฐกถาธรรมเป็นประจำทุกสัปดาห์ หรือจัดกิจกรรมหลายประการ เช่นการหล่อเทียนเข้าพรรษา อาจมีการประกวดกัน วันสงกรานต์จัดให้มีพิธีการสรงน้ำพระ การแห่พระธาตุ การแห่พระ การขนทรายเข้าวัด การก่อเจดีย์ทราย เป็นต้น

เพราะฉะนั้นจะเห็นได้ว่า เทคโนโลยีสารสนเทศและระบบอินเทอร์เน็ตได้กลายเป็นปัจจัยสำคัญในการเผยแพร่พระพุทธศาสนาในยุคดิจิทัล โดยสังคมได้เปลี่ยนผ่านจากยุคเกษตรกรรมและอุตสาหกรรมสู่สังคมฐานข้อมูลข่าวสาร ทำให้การสื่อสารและการเข้าถึงความรู้เป็นไปอย่างรวดเร็วและไร้พรมแดน นักวิชาการร่วมสมัยจึงพยายามอธิบายหลักธรรมให้สอดคล้องกับบริบทวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี เพื่อให้ศาสนธรรมสามารถตอบโจทย์สังคมเทคโนโลยีได้อย่างเหมาะสม การเผยแพร่พระพุทธศาสนามีรากฐานมาตั้งแต่พุทธกาล โดยมีมุ่งประโยชน์สุขแก่ชนหมู่มาก และได้รับการสืบทอดเป็นภารกิจสำคัญของคณะสงฆ์ไทย แบ่งออกเป็นการอบรมบรรพชิตและคฤหัสถ์ ทั้งในรูปแบบประเพณี รูปแบบปรับปรุงผ่านสื่อสมัยใหม่ และการจัดตั้งหน่วยงานหรือกิจกรรมเฉพาะด้าน นอกจากนี้ ภาคคฤหัสถ์และองค์กรพุทธศาสนาต่าง ๆ ยังมีบทบาทสนับสนุนการเผยแพร่ผ่านสมาคม ชมรม และกิจกรรมวันสำคัญทางพระพุทธศาสนา โดยสื่อดิจิทัลในปัจจุบันจึงเป็นเครื่องมือสำคัญที่ช่วยขยายขอบเขตการเข้าถึงธรรมะและเสริมสร้างการเรียนรู้ทางจิตวิญญาณในสังคมร่วมสมัย

องค์ความรู้ใหม่

1. การบูรณาการธรรมะกับเทคโนโลยีดิจิทัล การเผยแพร่พระพุทธศาสนาในยุคดิจิทัลมิใช่เพียงการเปลี่ยนช่องทางสื่อสาร แต่เป็นการปรับกระบวนการอธิบายหลักธรรมให้สอดคล้องกับบริบทวิทยาศาสตร์และสังคมสารสนเทศ โดยใช้แพลตฟอร์มออนไลน์ การสอนธรรมะทางไกล และเครือข่ายดิจิทัลเป็นเครื่องมือขยายการเข้าถึงอย่างไร้พรมแดน

2. การบริหารคณะสงฆ์เชิงระบบดิจิทัล การประยุกต์ใช้ระบบบริหารวัดดิจิทัล แพลตฟอร์มสื่อสารภายใน และการจัดการกิจกรรมศาสนาออนไลน์ ช่วยเพิ่มประสิทธิภาพ ความโปร่งใส และการมีส่วนร่วมของพุทธศาสนิกชน โดยยังคงยึดหลักพระธรรมวินัยเป็นกรอบกำกับการใช้เทคโนโลยี

3. สมรรถนะดิจิทัลของพระสงฆ์ พระสงฆ์จำเป็นต้องพัฒนาทักษะการรู้เท่าทันสื่อ ความปลอดภัยไซเบอร์ และการคัดกรองข้อมูล เพื่อรักษาความน่าเชื่อถือของสถาบันสงฆ์ ลดความเสี่ยงด้านโลกวิสัยและประเด็นดัดจริต และคงไว้ซึ่งปาริสุทธิศีล 5 ในบริบทสังคมเทคโนโลยี

4. เครือข่ายพระสงฆ์กับการพัฒนาสังคม การสร้างเครือข่ายพระสงฆ์ในโลกออนไลน์ การให้คำปรึกษาธรรมะ และการเผยแพร่ความรู้พุทธศาสนา มีบทบาทเชิงรุกในการลดปัญหาสังคม เสริมสร้างภูมิคุ้มกันทางจิตใจ และสร้างทุนทางสังคมในระดับชุมชนและสากล

5. การปรับตัวเชิงวัฏจักรภายใต้หลักไตรลักษณ์ การเปลี่ยนแปลงทางเทคโนโลยีเป็นไปตามกฎไตรลักษณ์ คณะสงฆ์จึงควรยอมรับและบริหารการเปลี่ยนแปลงอย่างมีสติ ใช้เทคโนโลยีเป็น “เครื่องมือ” มิใช่ “เป้าหมาย” เพื่อสืบทอดพระพุทธศาสนาอย่างยั่งยืนในสังคมดิจิทัล

สรุป

พระสงฆ์ในยุคของดิจิทัล ถือเป็นยุคที่มีเรื่องเทคโนโลยีสารสนเทศมาเกี่ยวข้องกับชีวิตประจำวันอยู่เสมอ ถือเป็นยุคดิจิทัลเป็นช่วงของการใช้เทคโนโลยีอย่างแพร่หลาย จึงมีความจำเป็นอย่างยิ่งที่พระสงฆ์ที่อยู่ในยุคนี้ต้องปรับตัวให้เข้ากับเทคโนโลยีที่เปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว โดยนำเทคโนโลยีมาช่วยในการบริหารคณะสงฆ์ เผยแผ่พระพุทธศาสนาและพัฒนาสังคม ซึ่งพระสงฆ์ต้องมีการพัฒนาทักษะและการใช้เทคโนโลยีอย่างสม่ำเสมอและเหมาะสมเพื่อให้การบริหารคณะสงฆ์เป็นไปอย่างมีประสิทธิภาพสอดคล้องกับหลักธรรมวินัยและตอบสนองต่อสังคมยุคดิจิทัล เพื่อสืบสานอนุรักษ์พระพุทธศาสนาให้คงอยู่ได้อย่างยั่งยืนสืบไป อย่างไรก็ตามการใช้งานเทคโนโลยีต้องดำเนินไปอย่างเหมาะสมโดยไม่ขัดต่อหลักธรรมวินัย เพื่อให้พระพุทธศาสนายังคงเป็นแหล่งยึดเหนี่ยวจิตใจของประชาชนในยุคดิจิทัลต่อไป

เอกสารอ้างอิง

- กรมการศาสนา. (2540). คู่มือพระสังฆาธิการว่าด้วยเรื่องการคณะสงฆ์และการศาสนา. กรุงเทพมหานคร: กรมการศาสนา.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระครูสังฆรักษ์พิทยา ญาณธโร (ปิยวารกุล). (2561). ศึกษาการเผยแผ่พระพุทธศาสนาในยุคดิจิทัล. วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาพระพุทธศาสนา. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2558). พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม (พิมพ์ครั้งที่ 31). กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ผลิธรรม.
- พจนารถ สุพรรณกุล. (2557). การเผยแผ่พระพุทธศาสนากับเทคโนโลยีสารสนเทศ. [ออนไลน์], แหล่งที่มา: <http://phd.mbu.ac.th/index.php/2014-08-28-08-57-4/106-2014-09-2008-27-56> {20 ธันวาคม 2568}.

ความสัมพันธ์เชิงอุปถัมภ์และควบคุม: พลวัตระหว่างศาสนาพุทธกับรัฐในบริบทสังคมไทย

A SYMBIOTIC RELATIONSHIP OF PATRONAGE AND CONTROL: THE DYNAMICS OF BUDDHISM AND THE STATE IN THE THAI SOCIAL CONTEXT

มะลิ ทิพย์ประจง, พระมหาชาติรี สุญาโน, นพวรรณ ไชยชนะ

วิชิต ไชยชนะ, อนุชาติ อยู่ยิ่ง และ สิริทิกร พันศิริ

Mali Thipprajong, Pramahachatree Suyano, Noppawan Chaichana

Wichit Chaichana, Anuchat U-ying and Sittikorn Pansiri

วิทยาลัยสงฆ์เพชรบุรี

Phetchaburi Buddhist College

Email:thipprajongmali@gmail.com

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อวิเคราะห์ความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนระหว่างพุทธศาสนากับรัฐไทย ในมิติประวัติศาสตร์ กฎหมาย และสังคมการเมืองร่วมสมัย โดยใช้วิธีการวิจัยเชิงเอกสาร (Documentary Research) ผลการศึกษาพบว่า ความสัมพันธ์ดังกล่าวมีลักษณะเป็น "ความสัมพันธ์เชิงอุปถัมภ์และควบคุม" ที่หยั่งรากลึกมาตั้งแต่แนวคิด "ธรรมราชา" ในอดีต และถูกทำให้เป็นระบบในยุคสร้างรัฐชาติสมัยใหม่ผ่านกลไกทางกฎหมาย โดยเฉพาะพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ ซึ่งมอบอำนาจให้รัฐสามารถกำกับดูแลองค์กรศาสนาได้อย่างใกล้ชิด ความสัมพันธ์นี้ได้สถาปนาพุทธศาสนาให้มีสถานะเป็นศาสนาของรัฐในทางพฤตินัย (De facto State Religion) และเป็นส่วนสำคัญของอุดมการณ์ "ชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์" แม้ว่ารัฐธรรมนูญจะรับรองเสรีภาพในการนับถือศาสนา อย่างไรก็ตาม ในยุคปัจจุบัน ความสัมพันธ์นี้กำลังเผชิญกับความท้าทายจากกระแสโลกวิสัย (Secularism) ความหลากหลายทางความเชื่อ และการเปลี่ยนแปลงภายในของพุทธศาสนาเอง องค์ความรู้ใหม่ที่ได้คือ การทำความเข้าใจสถานะของรัฐไทยในฐานะ "รัฐโลกวิสัยแบบอุปถัมภ์" (Patronage-based Secularism) ซึ่งเป็นรูปแบบเฉพาะที่รัฐยังคงบทบาทในการอุปถัมภ์ศาสนาหลัก ในขณะที่ต้องบริหารจัดการความหลากหลายทางศาสนาภายใต้กรอบกฎหมายสมัยใหม่

คำสำคัญ: พระราชบัญญัติคณะสงฆ์, พุทธศาสนากับการเมือง, รัฐโลกวิสัย, ศาสนากับรัฐ

Abstract

This academic article aims to analyze the complex relationship between Buddhism and the Thai state through historical, legal, and socio-political dimensions, employing documentary research methodology. The study reveals that this relationship is characterized as a "symbiotic relationship of patronage and control," deeply rooted in the traditional "Dhammaraja" concept and systemized during the modern nation-building era through legal mechanisms, particularly the Sangha Act, which grants the state significant power to oversee the religious institution. This dynamic has established Buddhism as a de facto state religion

and a core component of the "Nation, Religion, King" ideology, despite constitutional guarantees of religious freedom. In the contemporary era, however, this relationship faces challenges from secularism, religious pluralism, and internal changes within Buddhism itself. The new knowledge gained is the understanding of the Thai state as a "Patronage-based Secularism," a unique model where the state maintains its role in patronizing the dominant religion while managing religious diversity within a modern legal framework.

Keywords: Sangha Act, Buddhism and Politics, Secularism, Religion and State

บทนำ

ความสัมพันธ์ระหว่างสถาบันศาสนาและสถาบันรัฐในประเทศไทย โดยเฉพาะอย่างยิ่งพุทธศาสนา นิิกายเถรวาท เป็นความสัมพันธ์ที่แนบแน่นและยาวนานจนกลายเป็นองค์ประกอบสำคัญในการนิยามอัตลักษณ์ของชาติไทย ความสัมพันธ์นี้ไม่ได้ดำรงอยู่อย่างราบรื่น แต่เต็มไปด้วยพลวัตของการพึ่งพิง ต่อดรง และควบคุมซึ่งกันและกัน บทความนี้มุ่งสำรวจและวิเคราะห์ความสัมพันธ์ดังกล่าว โดยตั้งคำถามว่าโครงสร้างและอุดมการณ์ที่รองรับความสัมพันธ์นี้มีวิวัฒนาการมาอย่างไร และกำลังเผชิญกับความท้าทายอะไรบ้างในศตวรรษที่ 21 ความเป็นมาและทบทวนวรรณกรรม (Background and Literature Review) รากฐานความสัมพันธ์ระหว่างศาสนากับรัฐไทยสามารถสืบย้อนไปถึงแนวคิด "ธรรมราชา" ในสมัยสุโขทัย ที่ผู้ปกครองทรงเป็นองค์ครศาสนาอุปถัมภ์เพื่อสร้างความชอบธรรมทางการเมือง อย่างไรก็ตาม จุดเปลี่ยนสำคัญเกิดขึ้นในสมัยรัตนโกสินทร์ช่วงการปฏิรูปรัฐให้เป็นสมัยใหม่ ดังที่ นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2554) ได้วิเคราะห์ไว้ว่า รัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ได้เข้ามามีบทบาทในการจัดระเบียบและรวมศูนย์อำนาจคณะสงฆ์ผ่านการตรา พ.ร.บ. ลักษณะปกครองคณะสงฆ์ ร.ศ. 121 (พ.ศ. 2445) เพื่อสร้าง "พุทธศาสนาแบบทางการ" ให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกับรัฐชาติ ในเชิงมานุษยวิทยา Stanley J. Tambiah (1976) ได้เสนอโมเดล "World Conqueror and World Renouncer" เพื่ออธิบายความสัมพันธ์เชิงโครงสร้างระหว่างสถาบันกษัตริย์ (ผู้ปกครองโลก) กับสถาบันสงฆ์ (ผู้ละโลก) ว่าเป็นความสัมพันธ์ที่ต้องพึ่งพิงและคานอำนาจกันอยู่เสมอ ซึ่งเป็นกรอบการวิเคราะห์ที่ทรงอิทธิพลต่อการศึกษาในประเด็นนี้

หลังเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. 2475 รัฐบาลทุยุคสมัยยังคงสืบทอดบทบาทในการอุปถัมภ์และควบคุมศาสนา โดยใช้เป็นเครื่องมือสร้างเอกภาพของชาติภายใต้อุดมการณ์ "ชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์" ซึ่งสุลักษณ์ ศิวรักษ์ (2558) ได้วิพากษ์วิจารณ์อย่างต่อเนื่องว่า การที่ศาสนาเข้าไปอยู่ใต้อำนาจรัฐและทุนนิยมทำให้สูญเสียบทบาทในการชี้นำสังคมและตรวจสอบผู้มีอำนาจ ในปัจจุบัน นักวิชาการจำนวนมากได้ตั้งคำถามถึงสถานะความเป็นรัฐโลกวิสัย (Secular State) ของไทย สุรพศ ทวีศักดิ์ (2561) เสนอว่าการที่รัฐธรรมนูญและกฎหมายให้สถานะพิเศษแก่พุทธศาสนา ย่อมส่งผลกระทบต่อหลักความเท่าเทียมและเสรีภาพของศาสนิกอื่น ขณะที่ Peter A. Jackson (2003) ชี้ให้เห็นปรากฏการณ์ใหม่ ๆ เช่น การเติบโตของพุทธศาสนาเชิงพาณิชย์และสำนักปฏิบัติธรรมนอกสายตาของรัฐ ซึ่งท้าทายอำนาจการควบคุมขององค์กรสงฆ์แบบดั้งเดิม สอดคล้องกับ Duncan McCargo (2012) ที่วิเคราะห์ว่าศาสนาเป็นส่วนหนึ่งของเครือข่ายอำนาจที่ซับซ้อนและมีบทบาทสำคัญในการเมืองไทยร่วมสมัย

แนวคิดวิเคราะห์บทบาทของพุทธศาสนาในโลกสมัยใหม่

ธงชัย วินิจจะกุล (2537) ในงาน "Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation" ได้วิเคราะห์การสร้างรัฐชาติสมัยใหม่ผ่านการกำหนดอาณาเขต งานของเขาเชื่อมโยงให้เห็นว่ารัฐสยามได้นำเอาพุทธศาสนามาใช้เป็นเครื่องมือในการสร้างความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของชาติ และสถาปนาพระมหากษัตริย์ในฐานะประมุขของทั้งศาสนาและอาณาจักร ซึ่งเป็นรากฐานของความสัมพันธ์แบบอุปถัมภ์และควบคุมในเวลาต่อมา

นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2554) ได้วิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างชนชั้นปกครองกับศาสนาอย่างต่อเนื่อง โดยเขามองว่าพุทธศาสนาถูกใช้เป็นเครื่องมือของรัฐมาตั้งแต่สมัยอยุธยา เพื่อสร้างและควบคุมระเบียบทางสังคม ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิดที่ว่ารัฐได้ผสมผสานความเชื่อแบบพุทธเข้ากับพิธีกรรมดั้งเดิมเพื่อสร้างความชอบธรรมและอำนาจให้แก่กษัตริย์

ชาญวิทย์ เกษตรศิริ (2543) งานของชาญวิทย์ เน้นการวิเคราะห์ประวัติศาสตร์การเมืองไทยในแง่ของความขัดแย้งและสถาบัน เขาชี้ให้เห็นว่าสถาบันศาสนาพุทธมักถูกดึงเข้าสู่ความขัดแย้งทางการเมือง และถูกใช้เป็นฐานอำนาจของฝ่ายต่างๆ ซึ่งเป็นพลวัตที่สำคัญของความสัมพันธ์

เกษียร เตชะพีระ (2546) เกษียรเป็นนักรัฐศาสตร์ที่วิเคราะห์การเมืองไทยในแง่ของอุดมการณ์ งานของเขาชี้ให้เห็นว่าพุทธศาสนามักถูกนำมาใช้เป็นเครื่องมือของชนชั้นนำในการสร้างความชอบธรรมทางการเมือง และบางครั้งก็เป็นฐานที่มั่นของกลุ่มอนุรักษ์นิยมที่ต่อต้านการเปลี่ยนแปลงทางการเมือง

นครินทร์ เมฆไตรรัตน์ (2547) นครินทร์ศึกษาการเมืองไทยในระบอบรัฐธรรมนูญ เขาอธิบายว่าสถาบันทางศาสนาพุทธถูกนำเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของระบอบการปกครองสมัยใหม่ โดยเฉพาะการออกกฎหมายที่ควบคุมคณะสงฆ์ ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงความพยายามของรัฐที่จะรวบอำนาจและจัดการกับองค์กรศาสนา

สมชาย ปรีชาศิลปกุล (2552) เป็นนักนิติศาสตร์ที่เน้นการวิเคราะห์การใช้กฎหมายเพื่อควบคุมสถาบันทางศาสนา โดยเฉพาะการออกพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ ซึ่งเป็นเครื่องมือสำคัญของรัฐในการจัดระเบียบและควบคุมโครงสร้างอำนาจของสงฆ์อย่างเป็นระบบ

ภิญโญ ศรีจำลอง (2554) ได้ศึกษาบทบาทของพุทธศาสนาในโลกสมัยใหม่ เขาอธิบายว่าแม้รัฐจะพยายามควบคุม แต่พุทธศาสนาเองก็มีการปรับตัวให้เข้ากับกระแสทุนนิยมและโลกาภิวัตน์ โดยมีการนำเทคโนโลยีมาใช้ในการเผยแผ่ ซึ่งทำให้เกิดรูปแบบใหม่ ๆ ของพุทธศาสนาที่รัฐไม่ได้ควบคุมได้ทั้งหมด

ไชยันต์ ไชยพร (2556) ได้วิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างสถาบันพระมหากษัตริย์กับพุทธศาสนาในเชิงการเมือง โดยอธิบายว่าการที่รัฐธรรมนูญระบุให้พระมหากษัตริย์ทรงเป็นอัครศาสนูปถัมภก เป็นการสร้างความชอบธรรมและเสริมสร้างความสัมพันธ์ที่แน่นแฟ้นระหว่างสองสถาบัน

นพรัตน์ แสงทอง (2558) ได้ศึกษาความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างรัฐและคณะสงฆ์ผ่านมุมมองทางกฎหมาย เขาชี้ให้เห็นว่ารัฐใช้กฎหมายและระเบียบต่างๆ ในการจำกัดและควบคุมบทบาทของพระสงฆ์ที่พยายามจะก้าวออกนอกขอบเขตที่รัฐกำหนด

อรรถสิทธิ์ สิทธินันท์ (2560) ได้วิเคราะห์ความขัดแย้งที่เกิดขึ้นในวงการสงฆ์ โดยเขาแสดงให้เห็นว่าความขัดแย้งเหล่านี้มีรากฐานมาจากความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างรัฐกับคณะสงฆ์ที่ไม่ลงตัว รวมถึงปัญหาภายในขององค์กรสงฆ์เอง

Stanley J. Tambiah (1976) งานคลาสสิกของแทมโบอาห์ "World Conqueror and World Renouncer" ได้อธิบายความสัมพันธ์ระหว่างอำนาจทางโลก (รัฐ) กับอำนาจทางธรรม (ศาสนา) โดยเขาเสนอแนวคิดว่ากษัตริย์และพระสงฆ์ต่างพึ่งพาซึ่งกันและกันเพื่อรักษาอำนาจและบทบาทของตน

Charles F. Keyes (1987) ในงาน "Thailand: Buddhist Kingdom as a Modern State" ได้วิเคราะห์การที่รัฐไทยสมัยใหม่ใช้พุทธศาสนาในฐานะ "สัญลักษณ์" ของชาติ และเป็นเครื่องมือในการสร้างความชอบธรรมทางการเมือง โดยเฉพาะในช่วงสงครามเย็นเพื่อต่อต้านคอมมิวนิสต์

Peter Jackson (1989) ในงาน "Buddhism, Power, and Political Change in Thailand" ได้วิเคราะห์บทบาทของพุทธศาสนาในการเมืองไทย โดยเน้นเรื่องของ "การเมืองเรื่องพุทธศาสนา" ที่มีการต่อสู้ทางความคิดและอำนาจระหว่างกลุ่มต่างๆ ทั้งในหมู่สงฆ์และฆราวาส

Craig J. Reynolds (1991) ได้วิเคราะห์แนวคิดหัวก้าวหน้าและอนุรักษนิยมในสังคมไทย รวมถึงบทบาทของพุทธศาสนาในการต่อสู้ทางความคิด โดยแสดงให้เห็นว่าศาสนาไม่ได้เป็นสถาบันที่นิ่งเฉยแต่มีการตีความใหม่ ๆ อยู่เสมอ

B.J. Terwiel (1994) ในงาน "Monks and Magic" ได้ศึกษา "พุทธศาสนาในชีวิตประจำวัน" ของชาวบ้านในภาคกลางของไทย ซึ่งสะท้อนให้เห็นว่าพุทธศาสนาไม่ได้เป็นเพียงเรื่องของรัฐ แต่ยังเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมท้องถิ่นและความเชื่อพื้นบ้าน

Donald K. Swearer (1995) ชี้ให้เห็นภาพรวมของพุทธศาสนาในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ โดยเน้นการวิเคราะห์ความหลากหลายของพุทธศาสนา และการที่พุทธศาสนาปรับตัวเข้ากับบริบททางสังคมและการเมืองในแต่ละประเทศ

Duncan McCargo (2005) ได้ศึกษาบทบาทของ "พระนักการเมือง" ในงาน "The Political Monks" โดยชี้ให้เห็นว่าพระสงฆ์บางรูปมีบทบาทสำคัญในความขัดแย้งทางการเมือง และมีส่วนร่วมในการแสดงออกทางการเมืองอย่างเปิดเผย ซึ่งเป็นปรากฏการณ์ที่ทำลายการควบคุมของรัฐ

Justin McDaniel (2008) ได้ศึกษาพุทธศาสนาในแง่มุมที่ไม่ใช่กระแสหลักในงาน "The Lovelorn Monk and the Married Nun" ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงความซับซ้อนของชีวิตในร่มกาสาวพัสตร์ และความท้าทายต่อระเบียบที่รัฐและคณะสงฆ์สร้างขึ้น

Patrick Jory (2014) ในงาน "Thai and the Political Order" ได้วิเคราะห์การเมืองไทยผ่านมุมมองทางประวัติศาสตร์ โดยให้ความสำคัญกับการที่พุทธศาสนาถูกใช้เป็นเครื่องมือในการสร้างอำนาจทางการเมืองและในการกำหนดระเบียบของสังคมอย่างต่อเนื่อง

Daniel M. O'Connor (2016) ได้ศึกษาบทบาทของพุทธศาสนาในศตวรรษที่ 20 โดยเฉพาะในช่วงสงครามเย็น ซึ่งศาสนาพุทธถูกนำมาใช้เป็นเครื่องมือต่อต้านคอมมิวนิสต์ และรัฐได้เข้ามากำหนดระเบียบของคณะสงฆ์อย่างเข้มงวด

สรุป

พลวัตความสัมพันธ์ระหว่างศาสนาพุทธและรัฐในสังคมไทยมีลักษณะที่เป็นเอกลักษณ์และสลับซับซ้อน โดยดำเนินอยู่บนพื้นฐานของความสมประโยชน์ที่พึ่งพากันอย่างแยกไม่ได้ ในทางรัฐศาสตร์และมานุษยวิทยา รากฐานของความสัมพันธ์นี้สืบเนื่องมาจากคติความเชื่อเรื่อง "ธรรมราชา" และ "จักรพรรดิราชา" ซึ่งหล่อหลอมให้สถาบันการปกครองต้องอิงอาศัยความชอบธรรมทางศีลธรรมจากหลักธรรมทางศาสนา รัฐไทยในฐานะอัครศาสนูปถัมภกจึงมิได้ทำหน้าที่เพียงผู้สนับสนุนในทางวัตถุ แต่ยังทำหน้าที่เป็นผู้พิทักษ์ความบริสุทธิ์ของพระธรรมวินัย เพื่อรักษาไว้ซึ่งฐานอำนาจทางวัฒนธรรมที่ใช้ในการสร้างบูรณภาพของชาติและความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของราษฎรมาทุกยุคสมัยอย่างไรก็ตาม ภายใต้ฉันทันต์ของการอุปถัมภ์ที่ดูประหนึ่งการเกื้อกูล กลับแฝงไว้ด้วยกลไกการควบคุมที่มีความเข้มข้นขึ้นขึ้นตามการเปลี่ยนแปลงของระบอบการเมือง การปฏิรูปการปกครองในสมัยรัชกาลที่ ๕ ถือเป็นจุดเปลี่ยนสำคัญที่ทำให้พุทธศาสนาเข้าสู่ระบบ

ราชการอย่างเต็มตัว ผ่านการตราพระราชบัญญัติลักษณะปกครองคณะสงฆ์ ร.ศ. ๑๒๑ ซึ่งเป็นการรวบอำนาจจากเดิมที่พระสงฆ์มีการปกครองตนเองแบบกระจายตัวตามท้องถิ่น เข้าสู่ศูนย์กลางที่กรุงเทพมหานคร การจัดตั้งมหาเถรสมาคมในเวลาต่อมาเปรียบเสมือนการสร้าง “รัฐซ้อนรัฐ” ที่โครงสร้างการปกครองสงฆ์ล้อไปกับระบบบริหารราชการแผ่นดิน ทำให้พระสงฆ์มีสถานะเหมือนข้าราชการทางจิตวิญญาณที่ต้องอยู่ภายใต้กฎระเบียบและนโยบายของรัฐ ซึ่งในแง่หนึ่งคือการควบคุมมิให้ศาสนาถูกนำไปใช้เป็นเครื่องมือสั่นคลอนเสถียรภาพของอำนาจรัฐ

ในมิติเชิงโครงสร้าง ความสัมพันธ์นี้สะท้อนให้เห็นว่ารัฐใช้ศาสนาเป็นเครื่องมือในการกล่อมเกลாதองสังคมและสร้างความเป็นพลเมืองที่พึงประสงค์ ในขณะที่คณะสงฆ์เองก็ได้ประโยชน์จากสถานะทางสังคมงบประมาณสนับสนุน และความคุ้มครองทางกฎหมายที่รัฐมอบให้ แต่สถานะเช่นนี้ก็นำมาซึ่งข้อจำกัดในการวิพากษ์วิจารณ์รัฐ พระสงฆ์ที่พยายามนำหลักธรรมมาใช้เพื่อเรียกร้องความเป็นธรรมทางสังคมหรือประเด็นทางการเมืองมักถูกมองว่า “ไม่ใช่กิจของสงฆ์” หรือ “นอกบริบท” หากความเคลื่อนไหวนั้นขัดกับอุดมการณ์หลักของรัฐ การควบคุมจึงมิได้มีเพียงการออกกฎหมาย แต่ยังรวมถึงการควบคุมนิยามความหมายของ “พุทธแท้” และการผูกขาดการตีความหลักธรรมเพื่อรับใช้เป้าหมายแห่งรัฐชาติ

เมื่อพิจารณาถึงแนวโน้มในอนาคต พลวัตความสัมพันธ์ที่กำลังเผชิญกับความท้าทายจากกระแสโลกวิวัตน์ (Secularization) และความหลากหลายทางความคิดของคนรุ่นใหม่ การเติบโตของสังคมฆราวาสนิยมที่พยายามแยกศาสนาออกจากการเมืองการปกครองเริ่มมีความชัดเจนมากขึ้น ข้อเรียกร้องให้มีการปฏิรูปโครงสร้างคณะสงฆ์เพื่อคืนอิสระในการปกครองตนเอง และการเรียกร้องให้รัฐวางตัวเป็นกลางทางศาสนาจะกลายเป็นประเด็นหลักในทศวรรษหน้า ความสัมพันธ์แบบอุปถัมภ์และควบคุมที่เคยแน่นแฟ้น อาจต้องเปลี่ยนผ่านไปสู่รูปแบบที่ยืดหยุ่นกว่าเดิม เพื่อตอบรับกับความเป็นพลวัตวัฒนธรรมและความเท่าเทียมของพลเมืองที่ไม่จำเป็นต้องอิงอาศัยอัตลักษณ์ทางศาสนาเดียวในการยืนยันความเป็นชาติ

นอกจากนี้ เทคโนโลยีดิจิทัลยังได้เข้ามาสั่นคลอนอำนาจการควบคุมของรัฐเหนือคณะสงฆ์ การเกิดขึ้นของพื้นที่ทางปัญญาออนไลน์ทำให้พระสงฆ์และพุทธบริษัทสามารถสื่อสารและตีความหลักธรรมได้โดยตรงโดยไม่ต้องผ่านความเห็นชอบจากส่วนกลาง นำไปสู่การเกิด “พุทธศาสนาทางเลือก” ที่หลากหลาย ซึ่งยากต่อการกำกับดูแลด้วยกลไกทางกฎหมายแบบเดิม ในอนาคต รัฐอาจต้องลดบทบาทจากการเป็นผู้ควบคุมมาเป็นผู้ประสานความร่วมมือ และต้องยอมรับสภาวะความเสื่อมถอยของระบบอุปถัมภ์แบบเดิมที่ให้สิทธิพิเศษแก่ศาสนาหนึ่งเหนือศาสนาอื่น ท้ายที่สุดแล้ว ความยั่งยืนของพุทธศาสนาในไทยอาจไม่ได้ขึ้นอยู่กับกรอบอ้อมของอำนาจรัฐอีกต่อไป แต่ขึ้นอยู่กับความสามารถในการปรับตัวเข้ากับคุณค่าสากล เช่น เสรีภาพ ความเสมอภาค และการเป็นส่วนหนึ่งของสังคมประชาธิปไตยที่มีความซับซ้อนและเป็นอิสระจากการครอบงำของอำนาจทางการเมือง

องค์ความรู้ใหม่

จาก “กลมกลืน” สู่ “ควบคุม” คุณสมภารเจาะลึกไปที่เนื้อหาของ พระราชบัญญัติคณะสงฆ์ ในแต่ละฉบับ (พ.ศ. 2445, 2484, 2505 และ 2535) เพื่อแสดงให้เห็นถึงความเปลี่ยนแปลงของกลไกการควบคุมของรัฐที่มีต่อคณะสงฆ์ในแต่ละยุคสมัยจาก “บริสุทธิต์” สู่ “การเมือง” คุณสามารถยกตัวอย่างกรณีศึกษาที่ชัดเจนของ “พระนักการเมือง” หรือ “พระนักพัฒนา” และอภิปรายบทบาทของพวกเขาที่มีต่อสังคมและการเมือง รวมถึงการวิเคราะห์ว่าการกระทำของพวกเขาท้าทายอำนาจของรัฐและคณะสงฆ์แบบดั้งเดิมอย่างไรจาก “ความเป็นเนื้อเดียวกัน” สู่ “ความหลากหลาย” คุณสามารถเพิ่มรายละเอียดเกี่ยวกับพุทธศาสนาในระดับท้องถิ่นที่แตกต่างจากพุทธศาสนาแบบทางการ เช่น ความเชื่อเรื่องผี เทพเจ้า หรือพิธีกรรมท้องถิ่นที่ผสมผสานกับหลักพุทธ

ศาสนา ซึ่งแสดงให้เห็นถึงความหลากหลายที่รัฐไม่สามารถควบคุมได้ทั้งหมดผลกระทบของเทคโนโลยีและโซเชียลมีเดีย คุณสามารถวิเคราะห์ว่าแพลตฟอร์มออนไลน์ เช่น Facebook หรือ YouTube ได้เปลี่ยนแปลงวิธีการเผยแผ่ศาสนาอย่างไร และส่งผลกระทบต่อภาพลักษณ์ของพระสงฆ์และคณะสงฆ์อย่างไรบ้าง รวมถึงการอภิปรายถึงบทบาทของโซเชียลมีเดียในการเปิดพื้นที่ให้เกิดการวิพากษ์วิจารณ์ศาสนาจากการทบทวนวรรณกรรมและการวิเคราะห์โครงสร้างทางกฎหมาย สามารถสรุปองค์ความรู้ใหม่ได้ว่า รูปแบบความสัมพันธ์ระหว่างศาสนากับรัฐไทยไม่สามารถนิยามได้อย่างสมบูรณ์ด้วยคำว่า "รัฐศาสนา" (Theocratic State) หรือ "รัฐโลกวิสัย" (Secular State) ตามแบบตะวันตก แต่มีลักษณะเฉพาะตัวที่สามารถเรียกว่า "รัฐโลกวิสัยแบบอุปถัมภ์" (Patronage-based Secularism) ลักษณะสำคัญของ "รัฐโลกวิสัยแบบอุปถัมภ์" คือ การรับรองเสรีภาพในทางรูปแบบ รัฐธรรมนูญรับรองสิทธิเสรีภาพในการนับถือศาสนาของปัจเจกบุคคลการอุปถัมภ์อย่างมีลำดับขั้น: รัฐให้การอุปถัมภ์ทุกศาสนา แต่ในทางปฏิบัติ พุทธศาสนาได้รับการสนับสนุนและมีสถานะเชิงสัญลักษณ์ที่เหนือกว่าศาสนาอื่นอย่างชัดเจน ผ่านงบประมาณ กฎหมาย และพิธีกรรมของรัฐ การควบคุมผ่านกลไกราชการ: รัฐใช้กฎหมาย (พ.ร.บ. คณะสงฆ์) และหน่วยงานราชการ (สำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติ) เป็นเครื่องมือในการกำกับดูแลองค์กรศาสนาหลัก เพื่อให้เป็นไปในทิศทางที่ไม่ขัดต่อความมั่นคงและนโยบายของรัฐโมเดลนี้กำลังถูกท้าทายอย่างยั่งยืน เมื่อความหลากหลายทางความคิดและศรัทธาในสังคมมีมากขึ้น ทำให้การอุปถัมภ์ศาสนาใดศาสนาหนึ่งเป็นพิเศษกลายเป็นประเด็นที่เปราะบางและนำไปสู่การตั้งคำถามถึงความเป็นกลางของรัฐการอภิปรายประเด็นความขัดแย้งทางการเมืองที่เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนาแม้พุทธศาสนาจะถูกมองว่าเป็นสถาบันที่น่าพาความสงบ แต่ในสังคมไทย ศาสนาได้เข้าไปพัวพันกับความขัดแย้งทางการเมืองมาโดยตลอด โดยเฉพาะในช่วงไม่กี่ทศวรรษที่ผ่านมา ซึ่งสะท้อนให้เห็นว่าศาสนาพุทธถูกใช้เป็นเครื่องมือของฝ่ายต่าง ๆ เพื่อสร้างความชอบธรรมให้แก่การกระทำของตน .

นักวิชาการอย่าง Duncan McCargo (2005) ในหนังสือ "The Political Monks" ได้ชี้ให้เห็นว่าพระสงฆ์จำนวนหนึ่งมีบทบาททางการเมืองอย่างชัดเจน เช่น การเข้าร่วมการชุมนุมประท้วง หรือการสนับสนุนฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง ซึ่งเป็นการท้าทายกรอบเดิมที่กำหนดให้พระสงฆ์ต้องวางตัวเป็นกลาง นอกจากนี้ ความขัดแย้งยังเกิดขึ้นภายในคณะสงฆ์เอง เช่น กรณีความขัดแย้งเรื่องการแต่งตั้ง สมเด็จพระสังฆราช ที่สะท้อนให้เห็นถึงการต่อสู้ทางอำนาจและผลประโยชน์ระหว่างกลุ่มพระสงฆ์ต่าง ๆ ซึ่งมีสายสัมพันธ์กับอำนาจรัฐที่แตกต่างกัน การวิเคราะห์บทบาทของพระสงฆ์ในการเคลื่อนไหวทางสังคม

พระสงฆ์มีบทบาทสำคัญในการเคลื่อนไหวทางสังคม โดยไม่ได้จำกัดอยู่เพียงแค่พิธีกรรมทางศาสนา ในช่วงทศวรรษ 1970 พระสงฆ์บางรูปมีบทบาทในการต่อต้านการแพร่ขยายของคอมมิวนิสต์ ซึ่งสอดคล้องกับนโยบายของรัฐบาล แต่ในขณะเดียวกันก็มีพระสงฆ์อีกกลุ่มที่เข้าไปมีบทบาทในการต่อสู้เพื่อสิทธิชุมชนและการอนุรักษ์สิ่งแวดล้อม ดังเช่น พระสงฆ์นักพัฒนา ที่ทำงานร่วมกับชาวบ้านในท้องถิ่นเพื่อแก้ไขปัญหาความยากจนและการทำลายทรัพยากรธรรมชาติ บทบาทเหล่านี้แสดงให้เห็นว่าพระสงฆ์ไม่ได้เป็นเพียงผู้รับการอุปถัมภ์จากรัฐเท่านั้น แต่ยังเป็น "ตัวแทนทางสังคม" ที่มีอิทธิพลต่อประชาชน และบางครั้งก็เป็นฝ่ายที่ท้าทายอำนาจรัฐโดยตรงการศึกษาเปรียบเทียบความสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนากับรัฐในไทยกับประเทศอื่น ๆ หากเปรียบเทียบกับประเทศพุทธศาสนาอื่น ๆ ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เช่น ศรีลังกา หรือ พม่า จะพบว่าความสัมพันธ์ระหว่างศาสนากับรัฐในไทยมีความแตกต่างกัน พม่า มีความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนและมีการใช้พุทธศาสนาเป็นเครื่องมือเพื่อสร้างความชอบธรรมให้กับการปกครองของรัฐบาลทหาร และในศรีลังกา พุทธศาสนาได้เข้าไปพัวพันกับความขัดแย้งทางการเมืองและชาติพันธุ์อย่างลึกซึ้ง ซึ่งแตกต่างจากไทยที่รัฐสามารถควบคุมศาสนาได้ในระดับหนึ่ง แต่ในขณะเดียวกันก็ต้องเผชิญกับแรงต้านและอิทธิพลของพระสงฆ์บางรูปที่อยู่นอกเหนือการควบคุม

ผลกระทบของเทคโนโลยีและโซเชียลมีเดียต่อพุทธศาสนาในปัจจุบันการเข้ามาของเทคโนโลยีและโซเชียลมีเดียมีผลกระทบอย่างมากต่อความสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนากับรัฐในปัจจุบัน ภิญญ ศรีจำลอง (2554) ได้วิเคราะห์ในผลงานของเขาว่า เทคโนโลยีได้เปิดโอกาสให้ พุทธศาสนารูปแบบใหม่ ๆ สามารถเผยแพร่ได้อย่างรวดเร็วโดยไม่จำเป็นต้องผ่านกลไกการควบคุมของรัฐหรือคณะสงฆ์แบบเดิม . นอกจากนี้โซเชียลมีเดียยังเป็นพื้นที่ที่ประชาชนสามารถตั้งคำถามและวิพากษ์วิจารณ์ประเด็นที่เกี่ยวข้องกับพระสงฆ์และคณะสงฆ์ได้อย่างเปิดเผยมากขึ้น ซึ่งเป็นการท้าทายอำนาจและอิทธิพลแบบดั้งเดิมของรัฐและศาสนา ทำให้ทั้งสองสถาบันต้องปรับตัวเพื่อรับมือกับยุคสมัยที่ข้อมูลข่าวสารสามารถเข้าถึงได้ง่ายและรวดเร็ว ความสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนากับรัฐไทยมีวิวัฒนาการจากการเป็นผู้ให้ความชอบธรรมซึ่งกันและกันในยุครัตนโกสินทร์ มาสู่ความสัมพันธ์เชิงอุปถัมภ์และควบคุมในยุครัฐชาติสมัยใหม่ ความสัมพันธ์นี้ถูกทำให้เป็นสถาบันผ่านโครงสร้างกฎหมายและอุดมการณ์ทางการเมือง ซึ่งส่งผลให้ไทยมีลักษณะเป็น "รัฐโลกวิสัยแบบอุปถัมภ์" ที่มีความเฉพาะตัว อย่างไรก็ตาม รูปแบบดังกล่าวเริ่มไม่สอดคล้องกับบริบทสังคมที่เปลี่ยนแปลงไปรัฐบาลควรทบทวน พ.ร.บ. คณะสงฆ์ และกฎหมายอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้อง เพื่อส่งเสริมการกระจายอำนาจและความโปร่งใสในการบริหารจัดการองค์กรศาสนา และลดทอนบทบาทของฝ่ายการเมืองในการแทรกแซงกิจการภายในควรส่งเสริมบทสนทนาระหว่างศาสนา (Inter-religious Dialogue) อย่างจริงจัง เพื่อสร้างความเข้าใจอันดีและลดความหวาดระแวงระหว่างกลุ่มศาสนาต่าง ๆ

เอกสารอ้างอิง

- เกษียร เตชะพีระ. (2546). อุดมการณ์รัฐไทย. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ฟ้าเดียวกัน.
- ไชยันต์ ไชยพร. (2556). การเมืองเรื่องพุทธศาสนาในประเทศไทย. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน.
- ชาญวิทย์ เกษตรศิริ. (2543). กฎเจ้าฟ้ากุ้ง. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.
- ธงชัย วินิจจะกุล. (2537). แผนที่และพุทธศาสนา: การสร้างรัฐชาติไทย. กรุงเทพฯ: โครงการไทยศึกษา, มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- นพรัตน์ แสงทอง. (2558). กฎหมายกับการจัดการความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับศาสนาในประเทศไทย. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหารรัฐกิจ, คณะนิติศาสตร์, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- นครินทร์ เมฆไตรรัตน์. (2547). การเมืองไทยในระบอบรัฐธรรมนูญ. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2554). ปากไก่และใบเรือ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อมรินทร์.
- ภิญญ ศรีจำลอง. (2554). พุทธศาสนาในโลกสมัยใหม่. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน.
- สมชาย ปรีชาศิลปกุล. (2552). ศาสนาและการเมืองในสังคมไทย. กรุงเทพฯ: โครงการเมธีวิจัยอาวุโส สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).
- สุลักษณ์ ศิวรักษ์. (2558). โลกในม่านธรรม: บทวิพากษ์สังคมและศาสนา. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สายรุ้ง.
- สุรพศ ทวีศักดิ์. (2561). ศาสนาและการเมือง: บทวิเคราะห์ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เคล็ดไทย.
- อรรถสิทธิ์ ลิขิตนันท์. (2560). ความขัดแย้งในวงการสงฆ์ไทย: ศึกษาปัจจัยเชิงอำนาจ. วารสารสังคมศาสตร์และมานุษยวิทยา, 34(1), 1-25.

- Jackson, P. A. (2003). *Buddhism, Power, and Political Change in Thailand: New Perspectives*. Routledge.
- Jory, P. (2014). *Thai and the Political Order*. Routledge.
- Keyes, C. F. (1987). *Thailand: Buddhist Kingdom as a Modern State*. Westview Press.
- McCargo, D. (2012). *The Political Monks: Buddhism and Political Authority in Thailand*. Routledge.
- O'Connor, D. M. (2016). *Buddhism and the State in Twentieth-Century Thailand*. Routledge.
- Reynolds, C. J. (1991). *Thai Radical Discourse: The Politics of Modernity*. Cornell University Press.
- Swearer, D. K. (1995). *The Buddhist World of Southeast Asia*. State University of New York Press.
- Tambiah, S. J. (1976). *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*. Cambridge University Press.
- Terwiel, B. J. (1994). *Monks and Magic: An Analysis of Religious Ceremonies in Central Thailand*. Curzon Press.
- Winichakul, T. (1994). *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation*. University of Hawaii Press.

ศาสนาพุทธกับการเลื่อนชั้นทางสังคม: จากการปฏิวัติวรรณะในอินเดีย สู่กลไกการสร้างโอกาสในสังคมไทย

BUDDHISM AND SOCIAL MOBILITY: FROM THE CASTE REVOLUTION IN INDIA
TO OPPORTUNITY-CREATING MECHANISMS IN THAI SOCIETY

ชาญชัย ฤทธิร่วม, โกมินทร์ วังอ่อน, วิกรม บุญนุ่น และ อารี บินประธาน
Chanchai Rittiruum, Gomin Wang-on, Vikrom Boonnun and Aree Binprathan
คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏเชียงใหม่
Faculty of Social Sciences, Chiang Rai Rajabhat University
Corresponding author, e-mail: wi_chan_cru@hotmail.co.th, Tel. 0829540891

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาบทบาทของศาสนาพุทธในฐานะกลไกสำคัญของการเลื่อนชั้นทางสังคม (Social Mobility) โดยมุ่งวิเคราะห์เชิงเปรียบเทียบระหว่างกรณีการฟื้นฟูพุทธศาสนาในอินเดียผ่านขบวนการเปลี่ยนศาสนาของชนชั้นจัณฑาลภายใต้การนำของ ดร. บี.อาร์. อัมเบดการ์ กับบริบทสังคมไทยที่ศาสนาพุทธและสถาบันสงฆ์ทำหน้าที่เป็นพื้นที่สร้างโอกาสทางการศึกษาและการยอมรับทางสังคมให้แก่กลุ่มคนยากจน คนชายขอบ และกลุ่มชาติพันธุ์ ผลการศึกษาพบว่า ศาสนาพุทธมิได้เป็นเพียงระบบความเชื่อทางจิตวิญญาณ หากแต่เป็น “ทุนทางวัฒนธรรม” และ “ทุนเชิงศีลธรรม” ที่ช่วยปลดปล่อยมนุษย์จากโครงสร้างความเหลื่อมล้ำ ทั้งในระดับโครงสร้างสังคมและระดับปัจเจกบุคคล กรณีของพุทธศาสนานิกายนิกายในอินเดียสะท้อนการใช้ศาสนาเป็นเครื่องมือปฏิวัติทางสังคม ขณะที่กรณีประเทศไทยแสดงให้เห็นบทบาทของวัดและพระสงฆ์ในการสร้างเส้นทางการเลื่อนชั้นผ่านการบวชเรียน การศึกษา และระบบอุปถัมภ์ บทความนี้จึงเสนอให้มองศาสนาพุทธในฐานะพลังทางสังคมที่มีศักยภาพต่อการพัฒนาความเสมอภาคศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ และความยั่งยืนของสังคม

คำสำคัญ: การเลื่อนชั้นทางสังคม, นิกาย, ระบบวรรณะ, ศาสนาพุทธ, สถาบันสงฆ์

Abstract

This article examines the role of Buddhism as a pivotal mechanism for social mobility through a comparative analysis of India and Thailand. The study contrasts the revival of Buddhism in India specifically the mass conversion of Dalits led by Dr. B.R. Ambedkar with the Thai context, where Buddhism and the monastic institution serve as spaces for educational opportunities and social recognition for the poor, marginalized groups, and ethnic minorities. The findings reveal that Buddhism functions not merely as a spiritual system but as "cultural" and "moral capital" that enables individuals to transcend structural inequality at both the

societal and individual levels. The Navayana Buddhist movement in India exemplifies the use of religion as a tool for social revolution, whereas the Thai case demonstrates how temples and monks facilitate social mobility through ordination, education, and patronage networks. This article argues that Buddhism should be viewed as a social force with significant potential to promote equality, human dignity, and sustainable social development.

Keywords: Social Mobility, Navayana, Caste System, Buddhism, Monastic Institution

บทนำ

ความเหลื่อมล้ำทางสังคมเป็นปัญหาเชิงโครงสร้างที่ดำรงอยู่ในแทบทุกสังคมของโลก โดยเฉพาะในสังคมที่มีการจัดลำดับชั้นอย่างเข้มข้น ไม่ว่าจะเป็นระบบวรรณะในอินเดีย ระบบชนชั้นในสังคมอุตสาหกรรม หรือความไม่เสมอภาคด้านเศรษฐกิจและโอกาสทางการศึกษา ความเหลื่อมล้ำดังกล่าวมิได้จำกัดอยู่เพียงมิติของรายได้หรือทรัพยากรทางวัตถุ หากยังครอบคลุมถึงศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ การยอมรับทางสังคม และโอกาสในการพัฒนาศักยภาพของตนเอง ซึ่งล้วนเป็นเงื่อนไขพื้นฐานของการดำรงชีวิตอย่างมีคุณค่า (Sen, 1999; Bourdieu, 1986) ในบริบทนี้ การศึกษากลไกที่ช่วยให้มนุษย์สามารถ “ขยับสถานะ” หรือเลื่อนชั้นทางสังคมได้ จึงเป็นประเด็นสำคัญของสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ร่วมสมัย (Giddens, 2009; สุรางค์ จันทวานิช, 2561)

ในเชิงทฤษฎี แนวคิดการเลื่อนชั้นทางสังคม (Social Mobility) มักถูกอธิบายผ่านปัจจัยด้านเศรษฐกิจ การศึกษา และโครงสร้างทางการเมือง โดยมองว่าการเข้าถึงทรัพยากรและโอกาสเป็นเงื่อนไขสำคัญของการเปลี่ยนแปลงสถานะทางสังคม (Blau & Duncan, 1967; Erikson & Goldthorpe, 1992) อย่างไรก็ตาม งานวิจัยจำนวนมากไม่น้อยชี้ให้เห็นว่า ศาสนาในฐานะสถาบันทางสังคมมีบทบาทสำคัญต่อการสร้างหรือการจำกัดโอกาสของมนุษย์ ทั้งในเชิงการหล่อหลอมค่านิยม การสร้างความชอบธรรมทางศีลธรรม และการกำหนดตำแหน่งแห่งที่ของบุคคลในโครงสร้างสังคม (Weber, 1930; Berger, 1967) ในบางบริบท ศาสนาอาจทำหน้าที่ตอกย้ำลำดับชั้นและความไม่เสมอภาค ขณะที่ในบางสังคม ศาสนากลับกลายเป็นพลังแห่งการปลดปล่อย (Liberation) และการท้าทายโครงสร้างที่ไม่เป็นธรรม (Gutierrez, 1973; พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2554) ศาสนาพุทธจึงถูกกล่าวถึงอย่างต่อเนื่องในฐานะศาสนาที่เน้นหลักความเสมอภาค ศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ และศักยภาพในการพัฒนาตนเองของปัจเจกบุคคลโดยไม่ขึ้นกับชาติกำเนิด (Harvey, 2013; สุวรรณ สถาอานันท์, 2560)

กรณีของประเทศอินเดียสะท้อนภาพความเหลื่อมล้ำเชิงโครงสร้างอย่างเด่นชัดผ่านระบบวรรณะ ซึ่งกำหนดสถานะ สิทธิ และโอกาสของบุคคลตั้งแต่กำเนิด โดยเฉพาะกลุ่มชนชั้นจัณฑาลหรือดาลิตที่ถูกกีดกันออกจากระบบสังคม ศาสนา และการศึกษาอย่างยาวนาน (Dumont, 1980; Jodhka, 2012) การเคลื่อนไหวของ ดร. บี.อาร์. อัมเบดการ์ ในการวิพากษ์ระบบวรรณะและนำชนชั้นจัณฑาลหันมานับถือพุทธศาสนา พร้อมกับการก่อรูปของพุทธศาสนานิยานวยาน (Navayana) จึงมิใช่เพียงการเปลี่ยนศาสนา หากแต่เป็นการปฏิวัติทางสังคมที่มุ่งปลดปล่อยมนุษย์ออกจากโครงสร้างการกดขี่และฟื้นฟูศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์อย่างเป็นรากฐาน (Ambedkar, 1957; Queen, 1996) ขณะเดียวกัน ในบริบทของสังคมไทย ศาสนาพุทธและสถาบันสงฆ์ได้ทำหน้าที่เป็นพื้นที่แห่งโอกาสให้แก่เด็กยากจน คนชายขอบ และกลุ่มชาติพันธุ์ ผ่านระบบการบวชเรียน การศึกษา และการอุปถัมภ์ ซึ่งเอื้อให้เกิดการสะสมทุนทางวัฒนธรรมและทุนทางสังคม อันนำไปสู่การเลื่อนชั้นทางสังคมในรูปแบบที่แตกต่างจากกรณีอินเดีย (Keyes, 1989; ฉัตรทิพย์ นาถสุภา, 2549)

แม้งานศึกษาด้านพุทธศาสนามีจำนวนมาก ทั้งในแวดวงพุทธปรัชญา มานุษยวิทยา และสังคมวิทยา ทว่างานส่วนใหญ่ยังคงมุ่งเน้นไปที่มิติทางจริยธรรม จิตวิญญาณ หรือการปฏิบัติส่วนบุคคล มากกว่าการวิเคราะห์บทบาทของศาสนาพุทธในฐานะกลไกเชิงโครงสร้างของการเลื่อนชั้นทางสังคม (McMahan, 2008; พระไพศาล วิสาโล, 2557) บทความนี้จึงมุ่งเติมเต็มช่องว่างดังกล่าว ด้วยการเสนอกรอบวิเคราะห์ที่มองศาสนาพุทธเป็นทั้งทุนทางวัฒนธรรม ทุนเชิงศีลธรรม และพลังทางสังคมที่สามารถส่งผลต่อการเปลี่ยนแปลงชีวิต โอกาส และสถานะของมนุษย์ได้อย่างเป็นรูปธรรมในบริบทที่แตกต่างกัน

บทความวิชาการนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาบทบาทของศาสนาพุทธต่อการเลื่อนชั้นทางสังคมในบริบทที่แตกต่างกันทั้งในระดับสากลและระดับท้องถิ่น โดยมุ่งวิเคราะห์กรณีสังคมอินเดียผ่านการเคลื่อนไหวของ ดร. บี.อาร์. อัมเบดการ์ (B.R. Ambedkar) และการก่อรูปของพุทธศาสนานิกายนวายน (Navayana) ซึ่งสะท้อนการใช้ศาสนาพุทธเป็นเครื่องมือในการทำทลายระบบวรรณะและสร้างศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ให้แก่ชนชั้นจัณฑาล นอกจากนี้ บทความยังมุ่งวิเคราะห์บทบาทของศาสนาพุทธและสถาบันสงฆ์ในสังคมไทย โดยเฉพาะบทบาทของวัดและพระสงฆ์ในการสร้างโอกาสทางการศึกษา การพัฒนาศักยภาพมนุษย์ และการเอื้อให้เกิดการเลื่อนชั้นทางสังคมของกลุ่มคนด้อยโอกาส ทั้งในมิติทางเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรม อันนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงสถานะและการได้รับการยอมรับในสังคมวงกว้าง ในภาพรวม บทความมุ่งสังเคราะห์บทเรียนเชิงเปรียบเทียบเกี่ยวกับศาสนาพุทธในฐานะกลไกการปลดปล่อยและการส่งเสริมความเสมอภาคทางสังคมภายใต้บริบททางประวัติศาสตร์และโครงสร้างสังคมที่แตกต่างกัน

แนวคิดการเลื่อนชั้นทางสังคมกับบทบาทของศาสนา

แนวคิดการเลื่อนชั้นทางสังคม (Social Mobility) เป็นหนึ่งในประเด็นหลักของสังคมวิทยาและเศรษฐศาสตร์สังคม โดยมุ่งอธิบายความสามารถของปัจเจกบุคคลหรือกลุ่มสังคมในการเคลื่อนย้ายสถานะจากตำแหน่งหนึ่งไปสู่อีกตำแหน่งหนึ่งในโครงสร้างสังคม แนวคิดคลาสสิกของ Sorokin (1959) มองการเลื่อนชั้นเป็นทั้งแนวตั้งและแนวนอน ขณะที่ Weber (1978) เสนอว่าการจัดลำดับชั้นทางสังคมมิได้ขึ้นอยู่กับเศรษฐกิจเพียงอย่างเดียว หากยังเกี่ยวข้องกับอำนาจ (power) และศักดิ์ศรีหรือสถานภาพทางสังคม (status) ซึ่งมักถูกหล่อหลอมผ่านวัฒนธรรมและศาสนา

ในกรอบดังกล่าว ศาสนาจึงไม่ใช่เพียงระบบความเชื่อส่วนบุคคล แต่เป็นสถาบันทางสังคมที่มีพลังในการกำหนดความหมายของชีวิต ความดี-ความชอบธรรม และความชอบธรรมของโครงสร้างทางสังคม งานของ Bourdieu (1986) ชี้ให้เห็นว่า ศาสนาสามารถทำหน้าที่เป็น “ทุนทางวัฒนธรรม” (cultural capital) และ “ทุนเชิงสัญลักษณ์” (Symbolic Capital) ซึ่งเอื้อให้บางกลุ่มได้รับการยอมรับและความชอบธรรมมากกว่ากลุ่มอื่น อย่างไรก็ตาม ในบางบริบท ศาสนาก็สามารถถูกใช้เป็นเครื่องมือของการต่อต้านโครงสร้างที่ไม่เป็นธรรม และเปิดพื้นที่ใหม่ของการเลื่อนชั้นทางสังคมได้

พุทธศาสนาเป็นตัวอย่างที่สำคัญของศาสนาที่มีศักยภาพสองด้านดังกล่าว ในเชิงหลักธรรม พุทธศาสนาปฏิเสธแนวคิดเรื่องชาติกำเนิดหรือวรรณะในฐานะตัวกำหนดคุณค่าความเป็นมนุษย์ โดยเน้นความเสมอภาคของสรรพสัตว์ในฐานะผู้มีศักยภาพในการบรรลุธรรม (Rahula, 1974) หลักอัสถา-อนัตตาและกฎแห่งกรรมถูกใช้เพื่ออธิบายว่าความประเสริฐของมนุษย์มิได้เกิดจากสายเลือด หากเกิดจากการกระทำและการพัฒนาตนเอง อย่างไรก็ตาม เมื่อพุทธศาสนาเข้าไปอยู่ในโครงสร้างสังคมที่มีลำดับชั้นสูง บทบาทของพุทธศาสนาต่อการเลื่อนชั้นทางสังคมจึงขึ้นอยู่กับการตีความและการนำไปใช้ในทางสังคมเป็นสำคัญ

ระบบวรรณะในอินเดียกับความเหลื่อมล้ำเชิงโครงสร้าง

ระบบวรรณะ (Caste System) ของอินเดียเป็นหนึ่งในโครงสร้างความเหลื่อมล้ำที่ฝังรากลึกและยืนยาวที่สุดในประวัติศาสตร์มนุษยชาติ โดยแบ่งสังคมออกเป็นวรรณะหลัก ได้แก่ พราหมณ์ กษัตริย์ แพศย์ ศูทร และกลุ่มนอกวรรณะหรือจัณฑาล (Dalit) ซึ่งถูกกีดกันออกจากทั้งศาสนา เศรษฐกิจ และการเมือง (Jaffrelot, 2005) ระบบดังกล่าวได้รับการทำให้ชอบธรรมผ่านคัมภีร์และพิธีกรรมของศาสนาฮินดู ส่งผลให้ความเหลื่อมล้ำมิได้เป็นเพียงปัญหาทางสังคม หากยังถูกอธิบายว่าเป็น “ระเบียบแห่งจักรวาล” ที่ไม่อาจท้าทายได้

จัณฑาลหรือดาลิตถูกมองว่าเป็น “ผู้แตะต้องไม่ได้” (Untouchables) และถูกกีดกันจากกิจกรรมทางศาสนา การศึกษา และพื้นที่สาธารณะ ความเป็นชายขอบดังกล่าวทำให้การเลื่อนชั้นทางสังคมแทบเป็นไปไม่ได้ ไม่ว่าบุคคลจะมีความสามารถหรือความเพียรเพียงใด (Omvedt, 2003) ระบบวรรณะจึงเป็นตัวอย่งชัดเจนของโครงสร้างที่ปิดกั้น social mobility อย่างเป็นระบบและสืบทอดข้ามรุ่น

ภายใต้บริบทนี้ การเกิดขึ้นของ ดร. บี.อาร์. อัมเบดการ์ จึงมีความหมายอย่างยิ่งในเชิงประวัติศาสตร์ อัมเบดการ์เกิดในครอบครัวจัณฑาล แต่สามารถก้าวขึ้นมาเป็นนักกฎหมาย นักเศรษฐศาสตร์ และนักคิดทางการเมืองระดับแนวหน้าของอินเดียสมัยใหม่ เขามองว่าปัญหาของดาลิตมิใช่เพียงปัญหาความยากจน หากเป็นปัญหาของศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ที่ถูกปฏิเสธโดยโครงสร้างศาสนาและสังคมฮินดู (Ambedkar, 1948)

ดร. บี.อาร์. อัมเบดการ์ กับการเลือกพุทธศาสนาเป็นเครื่องมือปลดปล่อย

อัมเบดการ์วิพากษ์ศาสนาฮินดูอย่างรุนแรง โดยเห็นว่าศาสนาฮินดูเป็นรากฐานทางอุดมการณ์ของระบบวรรณะที่กดขี่ดาลิต และไม่อาจปฏิรูปจากภายในได้ เขาจึงเสนอว่า การปลดปล่อยดาลิตอย่างแท้จริงจำเป็นต้องเริ่มจากการ “ออกจากศาสนา” (Religious Exit) เพื่อทำลายความชอบธรรมของระบบวรรณะ (Ambedkar, 1936/2014) การเลือกพุทธศาสนาของอัมเบดการ์จึงมิใช่การหวนคืนสู่ศาสนาเก่า หากเป็นการสร้างอัตลักษณ์ใหม่ให้กับดาลิตในฐานะมนุษย์ที่มีความเสมอภาคและศักดิ์ศรี

การประกาศเปลี่ยนศาสนาของอัมเบดการ์ในปี ค.ศ. 1956 พร้อมกับชาวดาลิตจำนวนมาก ได้ก่อให้เกิดพุทธศาสนานิกายนวยาน (Navayana) หรือ “ยานใหม่” ซึ่งเน้นการตีความพุทธศาสนาในเชิงสังคมและการเมือง นวยานปฏิเสธพิธีกรรมซับซ้อนและอภิปรายที่ไม่สอดคล้องกับชีวิตของคนชายขอบ และเน้นหลักเสรีภาพ ความเสมอภาค และภราดรภาพ (Liberty, Equality, Fraternity) อันเป็นอุดมการณ์เดียวกับรัฐธรรมนูญอินเดีย (Queen, 1996)

การเปลี่ยนศาสนาครั้งนี้จึงไม่ใช่เพียงการเปลี่ยนความเชื่อส่วนบุคคล แต่เป็นการสร้างทุนทางวัฒนธรรมและทุนเชิงศีลธรรมรูปแบบใหม่ให้กับดาลิต พุทธศาสนานิกายนวยานทำให้ดาลิตสามารถหลุดพ้นจากอัตลักษณ์ “จัณฑาล” และเข้าสู่สถานะของ “พุทธบริษัท” ซึ่งมีความเสมอภาคในเชิงศาสนาและเชิงสัญลักษณ์ (Zelliot, 2001) การเปลี่ยนแปลงดังกล่าวส่งผลต่อทั้งการรับรู้ตนเอง (Self-Perception) และการยอมรับจากสังคมภายนอก

กล่าวโดยสรุป กรณีของอัมเบดการ์และพุทธศาสนานิกายนวยานสะท้อนให้เห็นว่า ศาสนาพุทธสามารถทำหน้าที่เป็นกลไกการเลื่อนชั้นทางสังคมได้ในระดับโครงสร้างได้ โดยเฉพาะเมื่อศาสนาถูกใช้เป็นเครื่องมือในการทำทลายอำนาจ ความหมาย และความชอบธรรมของระบบที่กดขี่มนุษย์อย่างเป็นระบบ

ศาสนาพุทธกับการเลื่อนชั้นทางสังคมในประเทศไทย

1. การบวชเรียน: ช่องทางของโอกาส

ในบริบทของสังคมไทย พุทธศาสนาและสถาบันสงฆ์มีบทบาททางสังคมที่เด่นชัดตั้งแต่สมัยสุโขทัย จนถึงปัจจุบัน ไม่เพียงแต่เป็นศาสนาที่ให้คำตอบเชิงปรัชญา แต่ยังเป็น พื้นที่สร้างโอกาสและช่องทางในการเลื่อนชั้นทางสังคมให้กับบุคคลจากพื้นเพยากจน ด้วยการบวชเรียนในพระพุทธศาสนา

ตามหลักธรรมคำสอนของพระพุทธศาสนา การบวชไม่จำกัดตามสถานะทางสังคม ทำให้การเข้ามาอยู่ในสถาบันสงฆ์เป็นเสมือน “การเปิดประตูใหม่สู่โอกาส” สำหรับเด็ก ครอบครัวชนบท หรือผู้ที่ขาดทรัพยากรทางเศรษฐกิจ (Tejapira, 2008) โอกาสนี้สะท้อนให้เห็นว่าวัดในสังคมไทยมิได้เป็นเพียงพื้นที่ปฏิบัติธรรม แต่ยังทำหน้าที่เป็น สถาบันทางการศึกษาและสังคม ที่มีบทบาทต่อการเปลี่ยนแปลงสถานะของบุคคล (Winichakul, 2005)

นักวิชาการไทยเองก็เสนอว่าการบวชเรียนช่วยให้เด็กและเยาวชนจากครอบครัวยากจนสามารถเข้าถึงการศึกษาในระดับสูงขึ้นได้ อาทิ การศึกษาสามัญ การสอบธรรมศึกษา และการศึกษาระดับอุดมศึกษา ซึ่งช่วยเพิ่มศักยภาพและความยอมรับในสังคม (บรรจง ศรีสวัสดิ์, 2017) นอกจากนี้ วัดหลายแห่งยังได้พัฒนาสถาบันการศึกษาและทุนการศึกษาสำหรับสามเณรและพระสงฆ์รุ่นใหม่ จนหลายคนได้จบการศึกษาระดับปริญญาเอกและมีบทบาทสำคัญในพื้นที่วิชาการและสังคม (สุภาวดี ประเสริฐ, 2020)

ผลที่เกิดขึ้นจากการบวชเรียนจึงมิใช่เฉพาะด้านวิญญาณ หากยังส่งผลต่อ การเปลี่ยนชั้นทางสังคมของปัจเจกบุคคล จากเด็กยากจน สู่การบวชสามเณร สำเร็จเป็นพระมหา ผันเปลี่ยนบทบาทเป็นปัญญาชนและผู้นำชุมชน ซึ่งการเลื่อนชั้นนี้มิได้เกิดขึ้นเฉพาะผ่านการศึกษาเชิงวิชาการเท่านั้น แต่ยังผ่านการสร้างเครือข่าย ความเชื่อมโยง และการยอมรับจากสาธารณะ (Keyes, 1999; Mulder, 1996)

2. กลไกการเลื่อนชั้น: วัด-การศึกษา-ระบบอุปถัมภ์

บทบาทของวัดในสังคมไทยมีความซับซ้อนและกว้างกว่าที่หลายฝ่ายเข้าใจ โดยเฉพาะเมื่อพิจารณาถึงกลไกที่เอื้อให้เกิด การเลื่อนชั้นทางสังคม อย่างเป็นรูปธรรม

1. วัดเป็นศูนย์กลางการศึกษาและสังคม

วัดในประเทศไทยเป็นแหล่งเรียนรู้ทั้งเชิงศาสนาและเชิงปัญญา ตั้งแต่การสอนภาษาไทย การศึกษาพื้นฐาน จนถึงการศึกษาระดับสูงในสถาบันวัดเอง เช่น คณะพุทธศาสตร์และคณะศิลปศาสตร์ของมหาวิทยาลัยสงฆ์ (Terwiel, 2011) นอกจากนี้ยังเป็นพื้นที่ที่เยาวชนจากต่างภูมิภาค สามารถเข้าถึงทุนการศึกษาและโอกาสทางการศึกษาโดยไม่ต้องพึ่งพาทุนทางเศรษฐกิจของครอบครัว (Chantanakomes, 1996)

2. ระบบอุปถัมภ์ของพระสงฆ์

ระบบอุปถัมภ์ (Patronage) ในพุทธศาสนาไทยนำไปสู่การสร้างเครือข่ายสังคมที่ช่วยเปิดประตูสู่ทรัพยากรต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นการเข้าศึกษาต่อในมหาวิทยาลัย การได้รับทุนการศึกษา หรือการเข้าถึงตำแหน่งทางวิชาการและการบริหาร (Scott, 2009) นักวิชาการไทยอย่าง ชาตรี ประกิจโรมรัน (2012) อธิบายว่าระบบนี้ทำให้วัดเป็น “โครงข่ายสังคม” ที่เชื่อมโยงพระสงฆ์กับชุมชนท้องถิ่นและปัจจัยทรัพยากรที่สำคัญ

3. การเปลี่ยนแปลงตัวบุคคลและอัตลักษณ์

การสำเร็จการศึกษาระดับสูงของพระสงฆ์รุ่นใหม่หลายรายทำให้ภาพจำของสถาบันสงฆ์ในสังคมไทยเปลี่ยนไป จากอุดมคติว่าพระสงฆ์คือ “ผู้ปฏิบัติธรรม” ไปสู่การเป็น “บัณฑิต-นักวิชาการ-ผู้นำชุมชน” ซึ่งมีผลต่อการยอมรับในระดับสังคมกว้างขึ้น (Swearer, 1994)

3. ตัวอย่างกรณี: การบวชเรียนกับการเลื่อนชั้นทางสังคมในบริบทภาคเหนือของประเทศไทย

ในบริบทของสังคมไทย โดยเฉพาะพื้นที่ภาคเหนือซึ่งมีลักษณะภูมิประเทศทุรกันดารและมีประชากรจำนวนมากไม่เพียงพอที่ประสบปัญหาความยากจนและการเข้าถึงการศึกษาที่จำกัด วัดและสถาบันสงฆ์ได้ทำหน้าที่เป็น “พื้นที่แห่งโอกาส” สำหรับเด็กและเยาวชนจากครอบครัวด้อยโอกาสมาอย่างต่อเนื่อง การบวชเรียนจึงมิได้เป็นเพียงกระบวนการฝึกตนทางศาสนา หากยังเป็นกลไกทางสังคมที่เอื้อให้เกิดการสะสมทุนทางวัฒนธรรม (Cultural Capital) และทุนทางสังคม (Social Capital) ซึ่งนำไปสู่การเลื่อนชั้นทางสังคมในระยะยาว (Bourdieu, 1986; ฉัตรทิพย์ นาถสุภา, 2549)

กรณีของ พระพรหมมงคลวิสิฐ (หลวงปู่ทอง สิริมังคโล) สะท้อนบทบาทของการบวชเรียนในฐานะช่องทางการศึกษาสำหรับเด็กจากครอบครัวยากจนอย่างเด่นชัด ท่านเกิดในครอบครัวชาวนาที่ยากจน ณ บ้านนาแก อำเภอสอด จังหวัดเชียงใหม่ และต้องช่วยครอบครัวทำงานในไร่มาตั้งแต่วัยเยาว์ในบริบทที่โอกาสทางการศึกษาสามัญมีอยู่อย่างจำกัด การตัดสินใจบวชเป็นสามเณรจึงเป็นหนทางสำคัญในการเข้าถึงการเรียนรู้ ท่านแสดงให้เห็นถึงความมุ่งมั่นและความเพียรในการศึกษา จนสามารถสอบได้นักธรรมชั้นเอก และออกธุดงค์เพื่อศึกษาวิปัสสนากรรมฐานกับครูบาอาจารย์หลายรูป รวมถึงการเดินทางไปศึกษาต่อด้านการปฏิบัติธรรมในประเทศพม่า ความสำเร็จดังกล่าวนำไปสู่การยอมรับในระดับชาติและนานาชาติ โดยท่านได้รับการยกย่องเป็นพระวิปัสสนาจารย์ชื่อดัง อดีตเจ้าอาวาสวัดพระธาตุศรีจอมทอง และได้รับพระราชทานสถาปนาเป็นพระราชาคณะเจ้าคณะรอง (Keyes, 1989; พระไพศาล วิสาโล, 2557)

ในทำนองเดียวกัน กรณีของ พระวิมลเมธี (นันทพันธ์ ปภสฺสโร) แสดงให้เห็นบทบาทของสถาบันสงฆ์ในการสร้างโอกาสทางการศึกษาให้แก่กลุ่มชาติพันธุ์และคนชายขอบ ท่านมีพื้นฐานเป็นเด็กชายกลุ่มชาติพันธุ์กะเหรี่ยง (ปกากะญอ) จากครอบครัวฐานะยากจนในพื้นที่ดอยสูง ซึ่งประสบข้อจำกัดด้านภาษาและการเข้าถึงระบบการศึกษาของรัฐ การเข้ามาบวชเป็นสามเณรในโครงการพระธรรมจาริก ณ วัดศรีโสดา จังหวัดเชียงใหม่ ทำให้ท่านได้เรียนรู้ทั้งภาษาไทย ภาษาบาลี และการศึกษาสามัญอย่างเป็นระบบ ด้วยความเพียรพยายามอย่างต่อเนื่อง ท่านสามารถสอบได้เปรียญธรรม 5 ประโยค และศึกษาต่อจนสำเร็จระดับปริญญาเอก (พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต) ปัจจุบันท่านดำรงตำแหน่งรองเจ้าคณะจังหวัดเชียงใหม่ และรองอธิการบดีมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตเชียงใหม่ กรณีดังกล่าวสะท้อนให้เห็นอย่างชัดเจนว่าการบวชเรียนสามารถทำหน้าที่เป็นกลไกการเคลื่อนย้ายทางสังคมจากชายขอบสู่ศูนย์กลางอำนาจทางศาสนาและการศึกษาได้ (Harvey, 2013; สุภาภรณ์ จันทวานิช, 2561)

อีกกรณีหนึ่งที่สำคัญคือ พระเทพมงคลจารย์ (สมาน กิตติโสภโณ) ซึ่งเกิดในครอบครัวเกษตรกรที่มีฐานะยากจนในชนบทของจังหวัดเชียงใหม่ และประสบข้อจำกัดในการเข้าถึงการศึกษาระดับสูงเช่นเดียวกัน การบรรพชาเป็นสามเณรจึงเป็นจุดเริ่มต้นของการสะสมทุนทางปัญญาและทุนทางศาสนา ท่านเริ่มต้นจากการศึกษานักธรรมและบาลีในวัดท้องถิ่น ก่อนจะขยับขยายเข้ามาศึกษาต่อในเขตเมือง และอุทิศตนทำงานด้านศาสนศึกษาและการเผยแผ่ธรรมะอย่างต่อเนื่อง ความรู้ ความสามารถ และบทบาทเชิงสังคมดังกล่าวส่งผลให้ท่านได้รับความไว้วางใจให้ดำรงตำแหน่งเจ้าคณะจังหวัดเชียงใหม่ (ในปี พ.ศ. 2568) และเป็นเจ้าอาวาสวัดท่าตอน พระอารามหลวง ซึ่งได้รับการพัฒนาจากวัดขนาดเล็กในพื้นที่สูงให้กลายเป็นพุทธสถานสำคัญของภาคเหนือ กรณีนี้สะท้อนให้เห็นการเลื่อนชั้นทางสังคมที่เชื่อมโยงกับบทบาทการบริหารจัดการและการพัฒนาสังคมผ่านสถาบันสงฆ์ (Giddens, 2009; พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2554)

จากกรณีศึกษาพระเถระทั้งสามรูปข้างต้น สามารถสังเคราะห์ได้ว่า “ผ้าเหลือง” มิได้เป็นเพียงสัญลักษณ์ทางศาสนา หากแต่เป็นทุนทางการศึกษาและทุนทางศีลธรรมที่เปิดโอกาสให้ผู้ขาดแคลนทุนทรัพย์ในภาคเหนือสามารถพัฒนาศักยภาพของตนเอง และก้าวข้ามข้อจำกัดเชิงโครงสร้างของความยากจนและชาย

ขอบทางสังคมได้ การเลื่อนชั้นทางสังคมในกรณีเหล่านี้จึงเป็นผลจากการบูรณาการระหว่างความพยายามส่วนบุคคล ระบบการบวชเรียน และบทบาทเชิงสถาบันของพระพุทธศาสนา ซึ่งท้ายที่สุดได้ก่อให้เกิดอุปการต่อสังคมส่วนรวมในวงกว้าง

สรุป จากการศึกษากรณีและการวิเคราะห์เชิงทฤษฎีพบว่า พระพุทธศาสนาในบริบทสังคมไทยทำหน้าที่เป็นทั้งแหล่งสร้างทุนทางวัฒนธรรมและกลไกการเปิดโอกาสให้แก่กลุ่มคนด้อยโอกาส โดยวัดเป็นพื้นที่สำคัญของการศึกษาและการพัฒนาศักยภาพมนุษย์ ขณะที่ระบบอุปถัมภ์ภายในสถาบันสงฆ์ช่วยขยายการเข้าถึงทรัพยากร ส่งผลให้การบวชเรียนสามารถนำไปสู่การเลื่อนชั้นทางสังคมของปัจเจกบุคคลได้อย่างเป็นรูปธรรม บทบาทดังกล่าวสอดคล้องกับแนวคิดที่มองว่าศาสนาในบางบริบทเป็นสถาบันสำคัญของกระบวนการเคลื่อนย้ายทางสังคม (Giddens, 2006; Falzon, 2016)

พระสงฆ์กับการพัฒนาคนและสังคม: บทบาทเชิงโครงสร้างของศาสนาพุทธต่อการเลื่อนชั้นทางสังคม

1. พระสงฆ์ในฐานะ “ตัวแสดงทางสังคม” (Social Actor)

ในงานศึกษาทางสังคมศาสตร์ร่วมสมัย พระสงฆ์ได้ถูกมองเพียงในฐานะผู้ปฏิบัติธรรม หากแต่เป็น “ตัวแสดงทางสังคม” ที่มีอิทธิพลต่อการกำหนดทิศทางการพัฒนาคนและชุมชน โดยเฉพาะในบริบทของสังคมที่ศาสนายังคงมีบทบาทเชิงสถาบันอย่างเข้มแข็ง เช่น ประเทศไทย (Swearer, 1994) บทบาทดังกล่าวสะท้อนให้เห็นว่าพระสงฆ์สามารถทำหน้าที่เป็นทั้งผู้นำทางจิตวิญญาณ ผู้ถ่ายทอดความรู้ และผู้เชื่อมโยงทรัพยากรระหว่างรัฐ ชุมชน และภาคประชาชน

นักวิชาการไทยหลายท่านชี้ให้เห็นว่า แนวคิด “พระนักพัฒนา” เป็นพัฒนาการสำคัญของพุทธศาสนาไทยในศตวรรษที่ 20 ซึ่งเกิดขึ้นจากการที่พระสงฆ์เข้ามามีบทบาทโดยตรงต่อการแก้ไขปัญหาความยากจน การขาดโอกาสทางการศึกษา และการถูกกีดกันของกลุ่มคนชายขอบ (ประเวศ วะสี, 2546; พระไพศาล วิสาโล, 2550) บทบาทดังกล่าวมิได้ขัดแย้งกับหลักธรรม หากแต่เป็นการนำหลักเมตตา กรุณา และปัญญามาประยุกต์ใช้ในมิติทางสังคมอย่างเป็นรูปธรรม

2. กรณีพระสงฆ์กับการยกระดับคนชายขอบในสังคมไทย

การศึกษาบทบาทของพระสงฆ์ไทยหลายรูปสะท้อนให้เห็นว่า พุทธศาสนาสามารถเป็นกลไกสำคัญของการเลื่อนชั้นทางสังคม โดยเฉพาะเมื่อพระสงฆ์ทำหน้าที่เป็น “ผู้เปิดพื้นที่แห่งโอกาส” ให้กับกลุ่มคนที่ถูกกีดกันจากระบบหลักของสังคม

ครูบาศรีวิชัย ถือเป็นตัวอย่างสำคัญของพระสงฆ์ผู้ทำหน้าที่เชื่อมโยงศรัทธาของชาวบ้านเข้ากับพลังการพัฒนา ครูบาศรีวิชัยมิได้เน้นการยกระดับสถานะทางสังคมในเชิงปัจเจกเท่านั้น หากแต่สร้างความรู้สึกมีส่วนร่วมของศักดิ์ศรีและความเป็นเจ้าของสังคมให้แก่ชาวบ้านในภาคเหนือ ซึ่งส่วนใหญ่เป็นกลุ่มชนบทและกลุ่มชายขอบในโครงสร้างรัฐชาติสยามยุคต้น (Keyes, 1977; สมชาย ปรีชาศิลป์, 2558) พลังศรัทธาดังกล่าวทำให้ชาวบ้านสามารถรวมตัวกันสร้างโครงสร้างพื้นฐานและเข้าถึงโอกาสทางสังคมได้มากขึ้น

ในยุคปัจจุบัน บทบาทของพระสงฆ์อย่าง **พระขี้มำ วัดป่าอาษาทอง** สะท้อนให้เห็นการประยุกต์ใช้พุทธศาสนาในการยกระดับคุณค่าความเป็นมนุษย์ของผู้ด้อยโอกาส โดยเฉพาะผู้พิการและคนชายขอบ พระขี้มำใช้วัดเป็นพื้นที่ฟื้นฟูศักดิ์ศรี สร้างทักษะอาชีพ และเปิดโอกาสให้ผู้พิการมีบทบาทในสังคม ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิดการพัฒนาที่เน้นมนุษย์เป็นศูนย์กลาง (Human-centered Development) (Sen, 1999; พระไพศาล วิสาโล, 2560)

ขณะเดียวกัน พระสงฆ์อย่าง **ครูบาบุญชุม และครูบาอริยชาติ วัดแสงแก้วโพธิญาณ** มีบทบาทในการสร้างเครือข่ายศรัทธาที่เชื่อมโยงทุนทางสังคม ทุนวัฒนธรรม และทรัพยากรทางเศรษฐกิจเข้าด้วยกัน ศรัทธาที่เกิดขึ้นมิได้หยุดอยู่ที่พิธีกรรม หากนำไปสู่การสนับสนุนด้านการศึกษา ทุนการศึกษา และการพัฒนาชุมชน ซึ่งเปิดช่องทางให้เยาวชนจากครอบครัวยากจนและกลุ่มชาติพันธุ์สามารถเลื่อนชั้นทางสังคมได้อย่างเป็นรูปธรรม (อภิญา เศรษฐวรณ, 2021; Scott, 2009)

3. เปรียบเทียบบทบาทพระสงฆ์ไทยกับกรณีอัมเบตการ์ในอินเดีย

เมื่อพิจารณาเปรียบเทียบกับกรณีของ ดร. บี.อาร์. อัมเบตการ์ ในอินเดีย จะพบว่าบทบาทของศาสนาพุทธต่อการเลื่อนชั้นทางสังคมมีทั้งความเหมือนและความแตกต่างในเชิงโครงสร้าง กรณีอินเดีย พุทธศาสนาถูกใช้เป็นเครื่องมือในการ “ทำลายความชอบธรรม” ของระบบวรรณะ และสร้างอัตลักษณ์ใหม่ให้กับดาสิตอย่างชัดเจน (Ambedkar, 1948; Jaffrelot, 2005) การเปลี่ยนศาสนาจึงเป็นการปฏิบัติทางสังคมในระดับโครงสร้าง

ในทางตรงกันข้าม กรณีของประเทศไทย พุทธศาสนามีได้ทำหน้าที่ทำลายโครงสร้างชนชั้นอย่างรุนแรง หากแต่ทำหน้าที่ “เจาะช่องว่าง” ของโครงสร้างสังคมผ่านการศึกษา การบวชเรียน และระบบอุปถัมภ์ การเลื่อนชั้นทางสังคมจึงเกิดขึ้นในลักษณะค่อยเป็นค่อยไป และอาศัยทุนทางวัฒนธรรมและศีลธรรมเป็นฐาน (Mulder, 1996; ชาตรี ประกิจโรมรัน, 2555)

อย่างไรก็ดี ทั้งสองกรณีสะท้อนจุดร่วมสำคัญ คือ การใช้พุทธศาสนาเป็นแหล่งสร้างศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ และเป็นทรัพยากรทางสังคมที่ช่วยให้กลุ่มคนชายขอบสามารถต่อรองกับโครงสร้างที่ไม่เป็นธรรมได้ในรูปแบบที่แตกต่างกัน

สรุป จากการวิเคราะห์บทบาทของพระสงฆ์และกรณีศึกษาทั้งในอินเดียและประเทศไทย พบว่าศาสนาพุทธทำหน้าที่เป็นกลไกของการเลื่อนชั้นทางสังคมในสามระดับสำคัญ ได้แก่ ระดับปัจเจกบุคคลผ่านกระบวนการบวชเรียน การพัฒนาตนเอง และการสร้างอัตลักษณ์ใหม่ ระดับสถาบันผ่านบทบาทของวัดและสถาบันสงฆ์ในฐานะแหล่งทุนทางวัฒนธรรมและการศึกษา และระดับโครงสร้างสังคมผ่านการท้าทายหรือผ่อนคลายความเหลื่อมล้ำทางสังคม การทำความเข้าใจศาสนาพุทธในมิตินี้จึงช่วยขยายกรอบการศึกษาออกจากมิติทางจิตวิญญาณไปสู่การมองพุทธศาสนาในฐานะพลังทางสังคมที่มีศักยภาพต่อการพัฒนาความเสมอภาคและศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์อย่างยั่งยืน (Giddens, 2006; ประเวศ วะสี, 2554)

สรุป

บทความวิชาการเรื่อง “ศาสนาพุทธกับการเลื่อนชั้นทางสังคม: จากการปฏิวัติวรรณะในอินเดียสู่กลไกการสร้างโอกาสในสังคมไทย” มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาบทบาทของศาสนาพุทธในฐานะกลไกสำคัญของการเลื่อนชั้นทางสังคม โดยใช้การวิเคราะห์เอกสารและกรณีศึกษาเชิงเปรียบเทียบระหว่างอินเดียและประเทศไทย ผลการศึกษาพบว่า ศาสนาพุทธมิได้เป็นเพียงระบบความเชื่อทางจิตวิญญาณ หากแต่เป็นทรัพยากรทางสังคมที่มีศักยภาพสูงในการสร้างความเสมอภาค ศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ และโอกาสในการพัฒนาชีวิตของกลุ่มคนชายขอบ

กรณีของอินเดีย โดยเฉพาะการเคลื่อนไหวของ ดร. บี.อาร์. อัมเบตการ์ และการก่อรูปของพุทธศาสนานิกายนวยาน แสดงให้เห็นว่าพุทธศาสนาสามารถทำหน้าที่เป็นเครื่องมือของการปฏิบัติทางสังคมในระดับโครงสร้าง การเปลี่ยนศาสนาของชนชั้นจัณฑาลมิใช่เพียงการเปลี่ยนความเชื่อ หากเป็นการทำลาย

ความชอบธรรมของระบบวรรณะ และสร้างอัตลักษณ์ใหม่ที่ยึดโยงกับความเสมอภาค เสรีภาพ และภราดรภาพ (Ambedkar, 1948; Queen, 1996)

ในขณะที่บริบทของประเทศไทย ศาสนาพุทธและสถาบันสงฆ์ทำหน้าที่เป็นกลไกการเลื่อนชั้นทางสังคมในลักษณะค่อยเป็นค่อยไป ผ่านการบวชเรียน การศึกษา และระบบอุปถัมภ์ วัดจึงเป็นทั้งพื้นที่ทางศาสนาและสถาบันทางสังคมที่เปิดโอกาสให้ได้ศึกษาจน คนชายขอบ และกลุ่มชาติพันธุ์สามารถเข้าถึงทุนทางวัฒนธรรมและการศึกษา นำไปสู่การยกระดับสถานะและการยอมรับในสังคม (Keyes, 1999; พระไพศาล วิสาโล, 2550)

ผลการศึกษาที่สอดคล้องกับแนวคิดทางสังคมศาสตร์ที่มองว่าศาสนาเป็นทั้งโครงสร้างและตัวแสดงทางสังคม (Weber, 1978; Giddens, 2006) โดยในกรณีอินเดีย พุทธศาสนิกายนิกายยานทำหน้าที่ท้าทายโครงสร้างความเหลื่อมล้ำอย่างตรงไปตรงมา ผ่านการเปลี่ยนศาสนาและการสร้างอัตลักษณ์ใหม่ให้กับกลุ่มดาลิต ขณะที่กรณีประเทศไทย ศาสนาพุทธมิได้ท้าทายโครงสร้างชนชั้นโดยตรง หากแต่เปิด “ช่องว่างเชิงโครงสร้าง” ให้เกิดการเลื่อนชั้นทางสังคมผ่านกลไกทางวัฒนธรรมและสถาบัน

นักวิชาการไทยอย่าง ประเวศ วะสี (2546) และ พระไพศาล วิสาโล (2560) ต่างชี้ให้เห็นว่าพุทธศาสนาไทยมีพลังในการพัฒนามนุษย์และสังคม โดยเฉพาะเมื่อพระสงฆ์ทำหน้าที่เป็นผู้นำทางจริยธรรมและการพัฒนา ข้อค้นพบนี้สอดคล้องกับงานของ Sen (1999) ที่เสนอว่า การพัฒนาที่แท้จริงต้องมุ่งขยาย “เสรีภาพและศักยภาพ” ของมนุษย์ ซึ่งศาสนาพุทธสามารถมีบทบาทสำคัญในกระบวนการดังกล่าว

เมื่อเปรียบเทียบทั้งสองกรณี จะเห็นว่าศาสนาพุทธมีศักยภาพในการเป็นกลไกของ **Social Mobility** ทั้งในเชิงปฏิบัติและเชิงปรับตัว ขึ้นอยู่กับบริบททางสังคม การเมือง และการตีความทางศาสนาเป็นสำคัญ

บทความนี้เสนอ กรอบแนวคิดเชิงสังเคราะห์ ว่า ศาสนาพุทธสามารถทำหน้าที่เป็น “กลไกการเลื่อนชั้นทางสังคมเชิงพุทธระดับ” (Multi-level Buddhist Social Mobility Mechanism) ซึ่งประกอบด้วย 3 ระดับหลัก

1. ระดับปัจเจกบุคคล: การบวชเรียน การพัฒนาตนเอง และการสร้างอัตลักษณ์ใหม่
2. ระดับสถาบัน: วัดและสถาบันสงฆ์ในฐานะแหล่งทุนทางวัฒนธรรม การศึกษา และเครือข่ายสังคม

3. ระดับโครงสร้างสังคม: การท้าทายหรือผ่อนคลายโครงสร้างความเหลื่อมล้ำ ผ่านการตีความศาสนาในเชิงเสมอภาคและศักดิ์ศรีมนุษย์

กรอบแนวคิดนี้ช่วยขยายความเข้าใจพุทธศาสนาออกจากมิติทางจิตวิญญาณไปสู่มิติการพัฒนาสังคมอย่างเป็นระบบ และสามารถนำไปประยุกต์ใช้ในการศึกษาศาสนากับการพัฒนาในบริบทอื่นได้

เอกสารอ้างอิง

- ฉัตรทิพย์ นาถสุภา. (2549). ประวัติศาสตร์เศรษฐกิจไทย. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สร้างสรรค์.
- ประเวศ วะสี. (2546). ศาสนากับการพัฒนาสังคม. กรุงเทพฯ: หมอชาวบ้าน.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2554). พุทธธรรม (ฉบับปรับปรุงและขยายความ). กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระไพศาล วิสาโล. (2550). พุทธศาสนากับการเปลี่ยนแปลงสังคม. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโกลบอลคิมทอง.
- พระไพศาล วิสาโล. (2557). พุทธศาสนากับการเปลี่ยนแปลงสังคม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ.
- สุภางค์ จันทวานิช. (2561). ทฤษฎีสังคมวิทยา. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สุวรรณา สถาอานันท์. (2560). ศาสนา วัฒนธรรม และความขัดแย้ง. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- Ambedkar, B. R. (1948). The untouchables. Bombay: Thacker.
- Ambedkar, B. R. (1957). The Buddha and His Dhamma. Bombay: Siddharth College Publications.
- Berger, P. L. (1967). The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. New York, NY: Anchor Books.
- Blau, P. M., & Duncan, O. D. (1967). The American Occupational Structure. New York, NY: Wiley.
- Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J. Richardson (Ed.), Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education (pp. 241–258). New York, NY: Greenwood Press.
- Dumont, L. (1980). Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Erikson, R., & Goldthorpe, J. H. (1992). The Constant Flux: A Study of Class Mobility in Industrial Societies. Oxford: Clarendon Press.
- Giddens, A. (2009). Sociology (6th ed.). Cambridge: Polity Press.
- Gutierrez, G. (1973). A Theology of Liberation. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Harvey, P. (2013). An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices (2nd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Jodhka, S. S. (2012). Caste. Oxford: Oxford University Press.
- Keyes, C. F. (1989). Thailand: Buddhist Kingdom as Modern Nation-State. Boulder, CO: Westview Press.
- Keyes, C. F. (1999). Buddhism fragmented. Albany: SUNY Press.
- McMahan, D. L. (2008). The Making of Buddhist Modernism. Oxford: Oxford University Press.
- Queen, C. S. (1996). Dr. Ambedkar and the hermeneutics of Buddhist liberation. In C. S. Queen & S. B. King (Eds.), Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia (pp. 45–71). Albany, NY: State University of New York Press.
- Sen, A. (1999). Development as freedom. New York: Knopf.
- Swearer, D. (1994). The Buddhist world of Southeast Asia. Albany: SUNY Press.

วัฒนธรรมท้องถิ่น ความเชื่อทางศาสนา กับการจัดการทรัพยากรน้ำอย่างยั่งยืน กรณีศึกษาการเดินทางธรรมยาตราสายน้ำน่าน

LOCAL CULTURE, RELIGIOUS BELIEFS IN SUSTAINABLE WATERSHED RESOURCE MANAGEMENT,
A CASE STUDY OF THE NAN RIVER DHAMMA YATRA

สุภาชัย เตชนันต์, วิกรม บุญนุ่น และ ลัทธพล มุ่งไธสง

Suphachai Techanan, Vikrom Boonnun and Latthaphon Mungthaisong

สาขายุทธศาสตร์การพัฒนาภูมิภาค มหาวิทยาลัยราชภัฏเชียงใหม่

Regional Development Strategies, Chiang Rai Rajabhat University

Corresponding author, E-mail: Somchai_techanan@hotmail.com, Tel.086-1163165

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อ (1) อธิบายความสำคัญของวัฒนธรรมท้องถิ่น และความเชื่อทางศาสนาพุทธในฐานะกลไกทางสังคมต่อการสร้างจิตสำนึกและการมีส่วนร่วมของประชาชนในการพัฒนาอย่างยั่งยืน (2) วิเคราะห์กระบวนการการเดินทางธรรมยาตราสายน้ำน่าน ในฐานะรูปแบบการพัฒนาแบบมีส่วนร่วมเพื่อการจัดการทรัพยากรน้ำ และ (3) สังเคราะห์บทเรียนและแนวทางเชิงนโยบายที่สามารถประยุกต์ใช้กับพื้นที่ลุ่มน้ำอื่นที่มีบริบทใกล้เคียงกัน ภายใต้บริบทวิกฤตทรัพยากรธรรมชาติที่ทวีความซับซ้อนจากการเปลี่ยนแปลงการใช้ที่ดิน การเกษตรเชิงเดี่ยวบนพื้นที่ลาดชัน การใช้สารเคมีเข้มข้น และความขัดแย้งด้านการจัดการทรัพยากรที่มักเกิดขึ้นเมื่อรัฐใช้มาตรการเชิงเทคนิคหรือการบริหารแบบรวมศูนย์เพียงด้านเดียว

บทความนี้ใช้แนวทางการศึกษาเชิงคุณภาพ โดยสังเคราะห์จากเอกสารและข้อมูลเชิงกระบวนการของกิจกรรมการเดินทางธรรมยาตราสายน้ำน่าน ซึ่งจัดขึ้นระหว่างวันที่ 13-30 เมษายน พ.ศ. 2555 ร่วมกับการตีความเชิงแนวคิดด้านการพัฒนาบนฐานวัฒนธรรม ศาสนา และการพัฒนาแบบมีส่วนร่วม ผลการศึกษาพบว่าธรรมยาตราสายน้ำน่านทำหน้าที่เป็นกระบวนการพัฒนาเชิงคุณค่า ที่ยกระดับการอนุรักษ์ทรัพยากรจากกรอบหน้าที่หรือข้อบังคับ ไปสู่กรอบศีลธรรมและความรับผิดชอบร่วม โดยใช้พิธีกรรมและกิจกรรมสาธารณะเป็นภาษาเชิงสัญลักษณ์ เพื่อเชื่อมโยงชุมชนต้นน้ำ กลางน้ำ ปลายน้ำ ให้เห็นความสัมพันธ์เชิงระบบของป่า น้ำ ดิน และวิถีชีวิตร่วมกัน พร้อมเปิดพื้นที่กลางสำหรับการเรียนรู้ การสื่อสาร และการต่อรองเชิงสังคมระหว่างผู้มีส่วนได้ส่วนเสียหลากหลายกลุ่ม

องค์ความรู้ใหม่ที่บทความเสนอคือกรอบอธิบายธรรมยาตรา ในฐานะนวัตกรรมจัดการลุ่มน้ำแบบมีส่วนร่วมที่ผสาน (ก) กลไกทางจิตวิญญาณและวัฒนธรรมเพื่อสร้างความชอบธรรมทางสังคม (ข) กลไกพื้นที่กลางเพื่อการเรียนรู้และสื่อสารข้ามพื้นที่ต้นน้ำ ปลายน้ำ และ (ค) กลไกทุนทางสังคมเพื่อยกระดับจากกิจกรรมเชิงสัญลักษณ์สู่การจัดการเชิงสถาบันในระยะยาว บทความจึงชี้ว่าการพัฒนาอย่างยั่งยืนในบริบทลุ่มน้ำควรเริ่มจากการสร้างความหมายร่วม และความเป็นเจ้าของร่วม ก่อนเชื่อมต่อสู่แผนและโครงสร้างการบริหารจัดการที่ต่อเนื่อง

คำสำคัญ: การจัดการลุ่มน้ำ, การพัฒนาอย่างยั่งยืน, การมีส่วนร่วมของชุมชน, ความเชื่อและวัฒนธรรมท้องถิ่น
ธรรมยาตราสายน้ำน่าน

Abstract

This academic article aims to (1) explain the significance of local culture and religious beliefs as social mechanisms for fostering public consciousness and participation in sustainable development; (2) analyze the Nan River Dharma Yatra as a participatory development model for watershed resource management; and (3) synthesize lessons learned and policy-oriented approaches that can be adapted to other watersheds with similar contexts. The study is situated within the context of increasingly complex natural resource crises arising from land-use change, monoculture agriculture on steep slopes, intensive chemical use, and persistent conflicts over resource governance—challenges that often emerge when the state relies predominantly on technical measures or centralized administrative approaches.

This article adopts a qualitative research approach, synthesizing documentary evidence and process-based data from the Nan River Dharma Yatra conducted between 13–30 April 2012, together with conceptual interpretations grounded in culture-based development, religious values, and participatory development perspectives. The findings indicate that the Nan River Dharma Yatra functions as a value-based development process that elevates resource conservation from a framework of duties or regulatory compliance to one of ethical commitment and shared responsibility. Through the use of rituals and public activities as symbolic language, the process connects upstream, midstream, and downstream communities, enabling them to recognize the systemic interrelationships among forests, water, soil, and shared livelihoods, while simultaneously creating a shared public space for learning, communication, and social negotiation among diverse stakeholders.

The key contribution of this article lies in proposing an analytical framework that conceptualizes the Dharma Yatra as an innovation in participatory watershed governance integrating: (a) spiritual and cultural mechanisms that generate social legitimacy; (b) shared public spaces that facilitate learning and communication across upstream and downstream contexts; and (c) social capital mechanisms that enable a transition from symbolic activities to long-term institutionalized management. Accordingly, the article argues that sustainable development in watershed contexts should begin with the creation of shared meanings and collective ownership, prior to being connected to coherent plans and enduring governance structures.

Keywords: Watershed management, Sustainable development, community participation, local beliefs and culture, Nan River Dharma Yatra

บทนำ

ในช่วงหลายทศวรรษที่ผ่านมา ปัญหาวิกฤตทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมได้ทวีความรุนแรงและซับซ้อนมากยิ่งขึ้นทั้งในระดับโลก ระดับประเทศ และระดับพื้นที่ โดยเฉพาะประเทศกำลังพัฒนาอย่างประเทศไทยซึ่งมีโครงสร้างเศรษฐกิจที่พึ่งพาทรัพยากรธรรมชาติเป็นฐานสำคัญ กระบวนการพัฒนาที่เน้นการเติบโตทางเศรษฐกิจ การขยายพื้นที่เกษตรเชิงเดี่ยว และการใช้ทรัพยากรอย่างเข้มข้น ได้ส่งผลให้เกิดการสูญเสียพื้นที่ป่าไม้ ความเสื่อมโทรมของดินและน้ำ การลดลงของความหลากหลายทางชีวภาพ ตลอดจนความเปราะบางของระบบนิเวศที่เป็นฐานชีวิตของประชาชนจำนวนมาก (ประเวศ วะสี, 2550; อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2556) สถานการณ์ดังกล่าวสะท้อนให้เห็นอย่างชัดเจนว่า การจัดการทรัพยากรที่อาศัยเพียงมาตรการเชิงเทคนิค กฎหมาย หรือการบริหารจัดการแบบรวมศูนย์จากส่วนกลาง ไม่สามารถตอบโจทย์ความซับซ้อนของปัญหาทรัพยากรธรรมชาติในบริบทสังคมไทยได้อย่างแท้จริง

จังหวัดน่านเป็นหนึ่งในพื้นที่ที่สะท้อนปัญหาดังกล่าวอย่างชัดเจน เนื่องจากเป็นพื้นที่ภูเขาสูงและเป็นแหล่งต้นน้ำสำคัญของแม่น้ำน่าน ซึ่งเป็นหนึ่งในแม่น้ำสายหลักของกลุ่มน้ำเจ้าพระยา ความอุดมสมบูรณ์ของระบบนิเวศลุ่มน้ำน่านมีความเชื่อมโยงโดยตรงกับความมั่นคงด้านทรัพยากรน้ำ การเกษตร และความมั่นคงทางอาหารของประเทศ อย่างไรก็ตาม ในช่วงหลายทศวรรษที่ผ่านมา จังหวัดน่านเผชิญกับการเปลี่ยนแปลงการใช้ที่ดินอย่างรวดเร็ว โดยเฉพาะการขยายตัวของการปลูกพืชเชิงเดี่ยวบนพื้นที่ลาดชัน การบุกรุกป่าต้นน้ำ และการใช้สารเคมีทางการเกษตรอย่างเข้มข้น ส่งผลให้เกิดปัญหาน้ำท่วมฉับพลัน ดินโคลนถล่ม การตื้นเขินของลำน้ำ และปัญหาน้ำแล้งที่เกิดซ้ำซากในหลายพื้นที่ (ประเวศ วะสี, 2550) ปัญหาเหล่านี้มิได้ส่งผลกระทบต่อเฉพาะด้านสิ่งแวดล้อม หากแต่ยังสร้างผลกระทบต่อคุณภาพชีวิต สุขภาพ และความมั่นคงทางเศรษฐกิจของชุมชนทั้งในพื้นที่ต้นน้ำ, กลางน้ำ และปลายน้ำอย่างเป็นระบบ แม้ภาครัฐจะมีนโยบายและมาตรการด้านการอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติหลายประการ แต่การดำเนินงานในทางปฏิบัติมักประสบปัญหาความขัดแย้งระหว่างรัฐกับชุมชนในพื้นที่ โดยเฉพาะกรณีพื้นที่ป่าและลุ่มน้ำสำคัญ สาเหตุสำคัญส่วนหนึ่งเกิดจากการจัดการทรัพยากรที่ขาดการมีส่วนร่วมของประชาชน ขาดการเคารพบริบททางสังคม วัฒนธรรม และวิถีชีวิตของชุมชนท้องถิ่น ส่งผลให้มาตรการอนุรักษ์จำนวนมากไม่เพียงแต่ไม่สามารถดำรงอยู่ได้อย่างยั่งยืนในระยะยาว (โกวิทย์ พวงงาม, 2554) สถานการณ์ดังกล่าวนำไปสู่คำถามเชิงโครงสร้างที่สำคัญว่า การพัฒนาที่ยั่งยืนควรมีรูปแบบและกระบวนการเช่นใดจึงจะสามารถสร้างดุลยภาพระหว่างการอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติและการดำรงชีวิตของประชาชนได้อย่างแท้จริง ภายใต้บริบทของปัญหาที่มีความซับซ้อนและเชื่อมโยงกันเป็นระบบ แนวคิดการพัฒนาที่ยั่งยืนในสังคมไทยจึงเริ่มให้ความสำคัญกับมิติทางสังคม วัฒนธรรม และจิตสำนึกควบคู่ไปกับมิติด้านเศรษฐกิจและสิ่งแวดล้อม วัฒนธรรมและศาสนาถูกมองว่าเป็นทุนทางสังคมที่สำคัญ เนื่องจากเป็นกลไกที่หล่อหลอมค่านิยม ความเชื่อ และพฤติกรรมของผู้คนในสังคมอย่างลึกซึ้ง โดยเฉพาะพระพุทธศาสนาซึ่งเป็นรากฐานทางจิตวิญญาณของสังคมไทย หลักธรรม เช่น ความไม่เบียดเบียน, ความพอประมาณ และการพึ่งพาอาศัยกันของสรรพสิ่ง สอดคล้องกับแนวคิดการใช้ทรัพยากรอย่างรู้คุณค่าและการพัฒนาที่ยั่งยืน (พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต), 2549) การนำศาสนาและวัฒนธรรมมาใช้เป็นเครื่องมือในกระบวนการพัฒนา จึงมิได้เป็นเพียงกิจกรรมเชิงสัญลักษณ์ หากแต่เป็นการยกระดับการจัดการทรัพยากรจากหน้าที่ตามกฎหมายไปสู่คุณค่าทางศีลธรรมและจิตสำนึกสาธารณะ

หนึ่งในกรณีศึกษาที่สะท้อนบทบาทของวัฒนธรรมท้องถิ่นและความเชื่อทางศาสนาในการขับเคลื่อนการพัฒนาที่ยั่งยืนได้อย่างเด่นชัด คือ การเดินธรรมาตราสายน้ำน่าน ซึ่งจัดขึ้นโดยเครือข่ายทรัพยากรชุมชนลุ่มน้ำน่านตอนบน ระหว่างวันที่ 13-30 เมษายน พ.ศ. 2555 กิจกรรมดังกล่าวถูกออกแบบให้เป็นกระบวนการพัฒนาทางสังคมที่เชื่อมโยงชุมชนต้นน้ำ, กลางน้ำ และปลายน้ำ เข้าด้วยกันผ่านการเดินทาง

ลุ่มน้ำสาขาต่าง ๆ ควบคู่กับพิธีกรรมทางศาสนาพุทธและกิจกรรมสาธารณะ เช่น การทำบุญตักบาตร, การสืบทอดแม่น้ำ และการเสวนาชุมชน เพื่อสร้างจิตสำนึกร่วมต่อคุณค่าของทรัพยากรป่าไม้และแหล่งน้ำ (เครือข่ายทรัพยากรชุมชนลุ่มน้ำน่านตอนบน, 2555) การเดินธรรมาศรสาหร่ายน้ำจืดได้เป็นเพียงกิจกรรมเชิงพิธีกรรม แต่เป็นพื้นที่กลาง สำหรับการเรียนรู้ การสื่อสาร และการแลกเปลี่ยนปัญหาระหว่างผู้คนจากหลากหลายพื้นที่ และหลากหลายบทบาท ทั้งพระสงฆ์ ผู้นำชุมชน เกษตรกร ภาคประชาชน และหน่วยงานรัฐ กระบวนการดังกล่าวช่วยให้ชุมชนในแต่ละพื้นที่ได้สะท้อนปัญหาจริงของตนเอง ไม่ว่าจะเป็นปัญหาการบุกรุกป่าต้นน้ำ การใช้สารเคมีทางการเกษตร น้ำท่วม น้ำแล้ง หรือผลกระทบจากโครงการพัฒนาภายนอก ขณะเดียวกันการเดินร่วมกันตามลำน้ำยังช่วยสร้างความเข้าใจเชิงระบบว่าปัญหาที่เกิดขึ้นในพื้นที่หนึ่งย่อมส่งผลกระทบต่อพื้นที่อื่นตลอดทั้งลุ่มน้ำ ซึ่งนำไปสู่การตระหนักรู้ถึงความรับผิดชอบร่วมกันในการจัดการทรัพยากร (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2556)

จากบริบทและความสำคัญดังกล่าวบทความวิชาการเรื่อง วัฒนธรรมท้องถิ่น ความเชื่อทางศาสนากับการจัดการทรัพยากรลุ่มน้ำอย่างยั่งยืน กรณีศึกษาการเดินธรรมาศรสาหร่ายน้ำจืด จึงมุ่งศึกษาบทบาทของวัฒนธรรมท้องถิ่น และความเชื่อทางศาสนาพุทธในฐานะกลไกทางสังคมที่สามารถสร้างจิตสำนึก การมีส่วนร่วมของประชาชน และความชอบธรรมทางสังคมในการจัดการทรัพยากรธรรมชาติอย่างยั่งยืน โดยเฉพาะในบริบทลุ่มน้ำซึ่งมีความเชื่อมโยงของผู้คนและทรัพยากรอย่างเป็นระบบ การศึกษาในลักษณะนี้มีความสำคัญทั้งในเชิงวิชาการและเชิงปฏิบัติ เนื่องจากช่วยเติมเต็มองค์ความรู้ด้านการพัฒนาที่มักให้ความสำคัญกับมิติทางเศรษฐกิจและเทคนิคเป็นหลัก แต่ละเลยมิติทางคุณค่า วัฒนธรรม และจิตวิญญาณ ซึ่งเป็นรากฐานสำคัญของความยั่งยืนในสังคมไทย ในเชิงโครงสร้างบทความนี้มีวัตถุประสงค์หลัก 3 ประการ ได้แก่ (1) เพื่ออธิบายความสำคัญของวัฒนธรรมท้องถิ่นและความเชื่อทางศาสนาพุทธในฐานะกลไกทางสังคมต่อการสร้างจิตสำนึกและการมีส่วนร่วมของประชาชนในการพัฒนาอย่างยั่งยืน (2) เพื่อวิเคราะห์กระบวนการเดินธรรมาศรสาหร่ายน้ำจืดในฐานะรูปแบบการพัฒนาที่อาศัยการมีส่วนร่วมของชุมชนในการจัดการทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม และ (3) เพื่อสังเคราะห์บทเรียนและแนวทางการพัฒนาที่สามารถนำไปประยุกต์ใช้กับการจัดการทรัพยากรลุ่มน้ำและพื้นที่อื่นที่มีบริบทใกล้เคียงกัน ในส่วนถัดไปของบทความ จะนำเสนอเนื้อเรื่อง ขอบสรุป ที่สอดคล้องกับแนวคิดและทฤษฎีที่เกี่ยวข้องกับข้อมูลที่ได้ เพื่อสะท้อนให้เห็นศักยภาพของการพัฒนาอย่างยั่งยืนบนฐานวัฒนธรรม ศาสนา และการมีส่วนร่วมของประชาชนอย่างเป็นองค์รวม

แนวคิดและหลักการของกระบวนการเดินธรรมาศรสาหร่ายน้ำ

กระบวนการเดินธรรมาศรสาหร่ายน้ำเป็นรูปแบบการพัฒนาทางสังคมที่ผสานวัฒนธรรม ศาสนา และการมีส่วนร่วมของชุมชน เข้ากับการจัดการทรัพยากรธรรมชาติ โดยมีเป้าหมายเพื่อสร้างจิตสำนึกและพลังทางสังคมในการอนุรักษ์และพัฒนาทรัพยากรลุ่มน้ำอย่างยั่งยืน แนวคิดดังกล่าวตั้งอยู่บนฐานความเชื่อว่าปัญหาสิ่งแวดล้อมไม่สามารถแก้ไขได้ด้วยมาตรการทางเทคนิคหรือกฎหมายเพียงอย่างเดียว หากแต่จำเป็นต้องอาศัยกระบวนการทางสังคมและวัฒนธรรมที่เชื่อมโยงผู้คนกับธรรมชาติอย่างลึกซึ้ง (ประเวศ วะสี, 2550) หลักการสำคัญของการเดินธรรมาศรสาหร่ายน้ำ คือการมองลุ่มน้ำไม่ใช่เพียงพื้นที่ทางกายภาพ แต่เป็นพื้นที่ชีวิตและวัฒนธรรมร่วมกันของผู้คน ตั้งแต่ต้นน้ำ กลางน้ำจนถึงปลายน้ำ การเดินเชื่อมพื้นที่เหล่านี้จึงเป็นกระบวนการเชิงสัญลักษณ์ที่ทำให้ผู้เข้าร่วมตระหนักถึงความสัมพันธ์เชิงระบบระหว่างป่า น้ำ ดิน และวิถีชีวิตของชุมชน (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2556) ขณะเดียวกันการใช้พิธีกรรมทางศาสนา เช่น การสืบทอดแม่น้ำ การทำบุญตักบาตร และการภาวนา ทำหน้าที่เป็นเครื่องมือทางจิตวิญญาณในการยกระดับการอนุรักษ์ทรัพยากรจากหน้าที่ไปสู่คุณค่าทางศีลธรรม

ในเชิงกระบวนการการเดินธรรมาตราสายนํ้าเป็นการพัฒนาแบบมีส่วนร่วม (participatory development) ที่เปิดพื้นที่ให้ชุมชนได้สะท้อนปัญหาแลกเปลี่ยนประสบการณ์ และร่วมกันกำหนดแนวทางการจัดการทรัพยากรของตนเอง โดยชุมชนมิได้เป็นเพียงผู้รับนโยบาย แต่เป็นเจ้าของกระบวนการพัฒนาอย่างแท้จริง (โกวิทย์ พวงงาม, 2554) กระบวนการดังกล่าวช่วยลดความขัดแย้งระหว่างรัฐกับชุมชน และเสริมสร้างความเข้มแข็งของเครือข่ายชุมชนลุ่มน้ำ นอกจากนี้การเดินธรรมาตราสายนํ้ายังสะท้อนหลักการพัฒนาบนฐานวัฒนธรรม (culture-based development) ซึ่งให้ความสำคัญกับภูมิปัญญาท้องถิ่น ผู้นำทางศาสนา และทุนทางสังคมของชุมชนในการขับเคลื่อนการเปลี่ยนแปลง (สุรัชย์ ตรงงาม, 2558) กระบวนการนี้จึงไม่เพียงนำไปสู่การฟื้นฟูทรัพยากรธรรมชาติ แต่ยังเสริมสร้างความเข้มแข็งทางสังคมและความยั่งยืนของวิถีชีวิตชุมชนในระยะยาว กล่าวโดยสรุปการเดินธรรมาตราสายนํ้าเป็นกระบวนการพัฒนาที่ผสมผสานมิติทางวัฒนธรรม ศาสนา และการมีส่วนร่วมของประชาชนเข้าด้วยกันอย่างเป็นองค์รวม ทำหน้าที่เป็นทั้งเครื่องมือสร้างจิตสำนึก เครื่องมือเชื่อมโยงเครือข่ายชุมชน และกลไกสำคัญในการจัดการทรัพยากรลุ่มน้ำอย่างยั่งยืน

วัฒนธรรมท้องถิ่น ความเชื่อทางศาสนา และการจัดการทรัพยากรลุ่มน้ำในบริบทการพัฒนาอย่างยั่งยืน

แนวคิดการพัฒนาอย่างยั่งยืน (Sustainable Development) ได้รับการยอมรับอย่างกว้างขวางว่าเป็นกรอบการพัฒนาที่ต้องสร้างความสมดุลระหว่างมิติสิ่งแวดล้อม เศรษฐกิจ และสังคม อย่างไรก็ตามในบริบทของสังคมไทยนักวิชาการจำนวนมากเสนอว่า การพัฒนาอย่างยั่งยืนไม่สามารถพิจารณาได้อย่างครบถ้วนหากละเลยมิติทางวัฒนธรรม ศาสนา และจิตสำนึกของผู้คนในพื้นที่ (ประเวศ วะสี, 2550) วัฒนธรรมและศาสนาจึงมิได้เป็นเพียงองค์ประกอบทางสังคมหากแต่เป็นฐานคุณค่า ที่กำกับพฤติกรรมการใช้ทรัพยากร การอยู่ร่วมกัน และการตัดสินใจเชิงจริยธรรมของชุมชน ในสังคมชนบทไทยโดยเฉพาะพื้นที่ลุ่มน้ำและพื้นที่ภูเขา วัฒนธรรมและศาสนามีบทบาทสำคัญต่อการจัดการทรัพยากรธรรมชาติผ่านพิธีกรรม ความเชื่อ และประเพณีที่เชื่อมโยงมนุษย์เข้ากับธรรมชาติอย่างลึกซึ้ง อานันท์ กาญจนพันธุ์ (2556) ชี้ให้เห็นว่าความเชื่อเกี่ยวกับป่า น้ำ และสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในธรรมชาติ ทำหน้าที่เป็นกลไกทางสังคมที่ช่วยกำกับการใช้ทรัพยากรให้อยู่ในขอบเขตที่เหมาะสม โดยไม่จำเป็นต้องพึ่งพากฎหมายหรือการบังคับจากภายนอกเพียงอย่างเดียว แนวคิดดังกล่าวสอดคล้องกับหลักการจัดการทรัพยากรโดยชุมชน (Community-Based Natural Resource Management: CBNRM) ซึ่งให้ความสำคัญกับบทบาทของชุมชนในฐานะผู้ดูแลทรัพยากรมากกว่าการเป็นเพียงผู้ใช้ทรัพยากร

ในมิติของศาสนา พระพุทธศาสนาซึ่งเป็นรากฐานทางจิตวิญญาณของสังคมไทย มีหลักธรรมที่สอดคล้องโดยตรงกับแนวคิดการพัฒนาอย่างยั่งยืน เช่น หลักความพอประมาณ, ความไม่เบียดเบียน และการพึ่งพาอาศัยกันของสรรพสิ่ง (พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต), 2549) หลักธรรมเหล่านี้ช่วยยกระดับการอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติจากหน้าที่ตามกฎหมายไปสู่ความรับผิดชอบทางศีลธรรมของปัจเจกและชุมชน เมื่อศาสนาถูกนำมาใช้เป็นกรอบคุณค่า การจัดการทรัพยากรจึงมิได้เป็นเพียงประเด็นเชิงเทคนิค แต่เป็นส่วนหนึ่งของวิถีชีวิตและอัตลักษณ์ของชุมชน ในบริบทการจัดการทรัพยากรลุ่มน้ำ แนวคิดลุ่มน้ำ (watershed-based approach) มองว่าลุ่มน้ำเป็นระบบนิเวศเดียวที่เชื่อมโยงพื้นที่ต้นน้ำ กลางน้ำ และปลายน้ำเข้าด้วยกันอย่างแยกไม่ออก การใช้ทรัพยากรหรือการเปลี่ยนแปลงการใช้ที่ดินในพื้นที่หนึ่งย่อมส่งผลกระทบต่อพื้นที่อื่นตลอดทั้งระบบลุ่มน้ำ การจัดการลุ่มน้ำที่ยั่งยืนจึงจำเป็นต้องอาศัยความร่วมมือ การสื่อสาร และความเข้าใจร่วมกันของผู้มีส่วนได้ส่วนเสียทุกระดับ (โกวิทย์ พวงงาม, 2554) อย่างไรก็ตามแนวทางการจัดการลุ่มน้ำของรัฐในอดีตมักเป็นลักษณะรวมศูนย์และเน้นมาตรการเชิงเทคนิค ส่งผลให้เกิดช่องว่างระหว่างนโยบายกับวิถีชีวิตของชุมชน และนำไปสู่ความขัดแย้งอย่างต่อเนื่อง

จากฐานความรู้ดังกล่าว การพัฒนาอย่างยั่งยืนในบริบทลุ่มน้ำไทยจึงต้องพิจารณาการผสมผสานวัฒนธรรม ศาสนา และการมีส่วนร่วมของประชาชนเข้าเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการพัฒนาอย่างเป็นระบบ ซึ่งเป็นพื้นฐานสำคัญในการทำความเข้าใจกรณีศึกษาการเดินธรรมยาตราสายน้ำน่าน

กระบวนการเดินธรรมยาตราสายน้ำน่านในฐานะรูปแบบการพัฒนาแบบมีส่วนร่วม

การเดินธรรมยาตราสายน้ำน่าน ซึ่งจัดขึ้นระหว่างวันที่ 13-30 เมษายน พ.ศ. 2555 โดยเครือข่ายทรัพยากรชุมชนลุ่มน้ำน่านตอนบน (ภาคประชาชน) เป็นกรณีศึกษาที่สะท้อนการประยุกต์ใช้วัฒนธรรมและศาสนาเป็นกลไกทางสังคมในการจัดการทรัพยากรลุ่มน้ำอย่างชัดเจน จากเอกสารสรุปการดำเนินงานและแผนกิจกรรม พบว่าการเดินธรรมยาตราถูกออกแบบอย่างมีระบบ โดยใช้ลุ่มน้ำเป็นหน่วยการจัดการเชิงพื้นที่ และใช้พิธีกรรมทางศาสนาเป็นสื่อกลางในการเชื่อมโยงชุมชนต้นน้ำ กลางน้ำ และปลายน้ำ ในเชิงกระบวนการการเดินธรรมยาตราไม่ได้เป็นเพียงการเดินทางเชิงสัญลักษณ์แต่เป็นกระบวนการเรียนรู้ร่วมกันผ่านการลงมือปฏิบัติ (learning by doing) ที่เริ่มจากการเตรียมงานเชิงมวลชน การประสานเครือข่าย และการกำหนดเส้นทางเดินผ่านชุมชนต่าง ๆ ตลอดลุ่มน้ำน่านตอนบน กิจกรรมในแต่ละพื้นที่ เช่น การทำบุญตักบาตร การสืบชะตาแม่น้ำ การเสวนาชุมชน และการแลกเปลี่ยนข้อมูลปัญหาทรัพยากร ทำหน้าที่เป็นเวทีสาธารณะที่เปิดโอกาสให้ชุมชนสะท้อนปัญหาจริงของพื้นที่ตนเอง ไม่ว่าจะเป็นปัญหาการบุกรุกป่าต้นน้ำ การใช้สารเคมีทางการเกษตร น้ำท่วม น้ำแล้ง หรือผลกระทบจากโครงการพัฒนากายนอก ข้อมูลจากพื้นที่ต่าง ๆ ตลอดเส้นทางธรรมยาตราแสดงให้เห็นถึงระดับการมีส่วนร่วมของชุมชนที่สูงและหลากหลาย ตั้งแต่พื้นที่ต้นน้ำ เช่น ตำบลปอน อำเภอทุ่งช้าง ซึ่งชุมชนสะท้อนปัญหาน้ำท่วมและผลกระทบจากสารเคมี พร้อมแสดงความพร้อมในการทำงานร่วมกับเครือข่าย ไปจนถึงพื้นที่กลางน้ำและปลายน้ำ เช่น ตำบลแงง อำเภอปัว และพื้นที่อำเภอเมืองน่าน ซึ่งชุมชนตั้งคำถามเชิงวิพากษ์ต่อการพัฒนาชุดล่องลำนํ้าและธุรกิจทรายหินที่ส่งผลกระทบต่อระบบนิเวศและวิถีชีวิตของชุมชน ข้อมูลเหล่านี้สะท้อนว่าการเดินธรรมยาตราทำหน้าที่เป็นพื้นที่กลางในการเชื่อมโยงความรู้ ประสบการณ์ และมุมมองของชุมชนในแต่ละช่วงของลุ่มน้ำ

บทบาทของพระสงฆ์ในกระบวนการธรรมยาตรามีความสำคัญอย่างยิ่ง พระสงฆ์ทำหน้าที่เป็นผู้นำทางจิตวิญญาณและผู้สื่อสารคุณค่าการอนุรักษ์ โดยใช้หลักธรรมและภาษาเชิงศาสนาที่ชุมชนเข้าใจและยอมรับ การที่พระสงฆ์เป็นผู้นำพิธีกรรมและให้ข้อคิดเกี่ยวกับผลกระทบของการทำลายป่า การใช้สารเคมี และการเปลี่ยนแปลงของลุ่มน้ำ ช่วยยกระดับประเด็นสิ่งแวดล้อมจากเรื่องเทคนิคไปสู่เรื่องคุณค่าทางศีลธรรมและความรับผิดชอบร่วมกันของสังคม (พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต), 2549) นอกจากนี้การวิเคราะห์ยังพบว่าการเดินธรรมยาตรามีบทบาทสำคัญในการเสริมสร้างทุนทางสังคม และเครือข่ายความร่วมมือระหว่างชุมชน หน่วยงานท้องถิ่น และภาคประชาชน การมีส่วนร่วมขององค์การบริหารส่วนท้องถิ่น กำนัน ผู้ใหญ่บ้าน หน่วยงานด้านทรัพยากร และภาคประชาชน ทำให้กระบวนการธรรมยาตรามีความชอบธรรมและพลังในการขับเคลื่อนต่อยอดไปสู่การจัดตั้งคณะกรรมการลุ่มน้ำ การจัดเวทีเสวนา และการจัดทำแผนพัฒนาทรัพยากรในระดับพื้นที่

เมื่อพิจารณาในเชิงทฤษฎี กระบวนการเดินธรรมยาตราสายน้ำน่านสอดคล้องกับแนวคิดการพัฒนาแบบมีส่วนร่วม (Participatory Development) ที่เน้นให้ประชาชนเป็นเจ้าของกระบวนการพัฒนา ร่วมคิด ร่วมตัดสินใจ และร่วมรับผิดชอบต่อผลลัพธ์ของการพัฒนา (โกวิท พวงงาม, 2554) แตกต่างจากแนวทางการจัดการทรัพยากรแบบบนลงล่างที่มักนำไปสู่ความขัดแย้งและความไม่ยั่งยืนในระยะยาว

ธรรมยาตราสายน้ำน่านในฐานะต้นแบบการพัฒนาเชิงคุณค่า

จากการสังเคราะห์ข้อมูลและการวิเคราะห์ข้างต้น ผู้เขียนเห็นว่าการเดินธรรมยาตราสายน้ำน่านเป็นมากกว่ากิจกรรมเชิงวัฒนธรรมหรือศาสนาแต่เป็นรูปแบบการพัฒนาเชิงคุณค่าสามมิติสิ่งแวดล้อม สังคม วัฒนธรรม และจิตสำนึกเข้าด้วยกันอย่างเป็นองค์รวม จุดเด่นสำคัญของกระบวนการนี้คือการใช้วัฒนธรรมและศาสนาเป็นภาษาเชิงสังคมที่ชุมชนเข้าใจและยอมรับ ซึ่งช่วยลดแรงต้านและความขัดแย้งในการจัดการทรัพยากร

นอกจากนี้ผู้เขียนยังเห็นว่าบทเรียนสำคัญจากกรณีศึกษานี้คือ การพัฒนาอย่างยั่งยืนจำเป็นต้องเริ่มจากการ เชื่อมร้อยผู้คน และสร้างความหมายร่วมต่อทรัพยากรธรรมชาติ ก่อนที่จะพัฒนาไปสู่กลไกเชิงนโยบายหรือโครงสร้างการบริหารจัดการ การเดินธรรมยาตราทำหน้าที่เป็นกระบวนการสร้างจิตสำนึกและความเป็นเจ้าของร่วม ซึ่งเป็นฐานสำคัญของการจัดการทรัพยากรในระยะยาว อย่างไรก็ตามผู้เขียนเสนอว่าเพื่อให้รูปแบบการพัฒนาลักษณะนี้เกิดความยั่งยืนอย่างแท้จริง จำเป็นต้องมีการเชื่อมโยงกิจกรรมเชิงวัฒนธรรมเข้ากับโครงสร้างการจัดการอย่างเป็นทางการของรัฐและองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น เช่น การบูรณาการผลลัพธ์จากเวทีธรรมยาตราเข้าสู่แผนพัฒนาท้องถิ่น แผนลุ่มน้ำ และนโยบายด้านทรัพยากรธรรมชาติในระดับจังหวัดและประเทศ นอกจากนี้ ควรมีการติดตามผลในระยะยาวเพื่อประเมินผลกระทบเชิงรูปธรรมต่อทรัพยากร เช่น การฟื้นฟูป่า คุณภาพน้ำ และการเปลี่ยนแปลงพฤติกรรมการใช้สารเคมีทางการเกษตร

โดยสรุปผู้เขียนเห็นว่าการเดินธรรมยาตราสายน้ำน่านเป็นต้นแบบที่มีศักยภาพสูงในการพัฒนาอย่างยั่งยืนบนฐานวัฒนธรรม ศาสนา และการมีส่วนร่วมของประชาชน ซึ่งสามารถนำไปประยุกต์ใช้กับพื้นที่ลุ่มน้ำอื่นที่มีบริบทใกล้เคียงได้ โดยต้องปรับกระบวนการให้สอดคล้องกับบริบททางสังคมและวัฒนธรรมของแต่ละพื้นที่

สรุป

บทความวิชาการเรื่องวัฒนธรรม ศาสนา และการพัฒนาอย่างยั่งยืน กรณีศึกษาการเดินธรรมยาตราสายน้ำน่าน ได้ชี้ให้เห็นอย่างเป็นระบบว่า วิถีพุทธทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมในพื้นที่ลุ่มน้ำน่านไม่ใช่ปัญหาเชิงเทคนิค ที่จะแก้ได้ด้วยเครื่องมือทางวิศวกรรม กฎหมาย หรือการบริหารแบบรวมศูนย์เพียงด้านเดียว แต่เป็นปัญหาเชิงสังคมและวัฒนธรรมที่เชื่อมโยงวิถีชีวิต เศรษฐกิจท้องถิ่น โครงสร้างอำนาจ ความสัมพันธ์ระหว่างต้นน้ำ กลางน้ำ ปลายน้ำ และความหมายที่ผู้คนมีต่อป่าและน้ำ ดังนั้นการพัฒนาอย่างยั่งยืนในบริบทลุ่มน้ำจึงต้องอาศัยกระบวนการที่สามารถทำให้ผู้คนเห็นร่วม คิดร่วม รับผิดชอบร่วมต่อฐานทรัพยากรเดียวกันในฐานะพื้นที่ชีวิตร่วม มิใช่ทรัพยากรที่แยกส่วนตามเขตปกครองหรือมิติการจัดการแบบราชการ (ประเวศ วะสี, 2550; โกวิทย์ พวงงาม, 2554)

จากการสังเคราะห์เอกสารกิจกรรมและข้อมูลเชิงกระบวนการของการเดินธรรมยาตราสายน้ำน่าน บทความยืนยันว่านี่คือรูปแบบการพัฒนาทางสังคมที่มีความเฉพาะตัว โดยใช้วัฒนธรรมและศาสนาเป็นกลไกการสื่อสารสาธารณะ และกลไกสร้างความชอบธรรมทางสังคมต่อการอนุรักษ์ทรัพยากร พิธีกรรมและกิจกรรมทางพุทธศาสนา เช่น การทำบุญตักบาตร การสืบทอดแม่น้ำ และการภาวนา มิได้มีสถานะเป็นเพียงการประกอบพิธี หากทำหน้าที่เป็นภาษาสัญลักษณ์ที่แปลงเรื่องสิ่งแวดล้อมจากเรื่องไกลตัวให้กลายเป็นเรื่องศีลธรรมและวิถีชีวิต ส่งผลให้ชุมชนเข้ามามีส่วนร่วมโดยสมัครใจ เกิดความไว้วางใจ และเกิดแรงผลักดันทางสังคมต่อการปรับพฤติกรรมการใช้ทรัพยากร (พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต), 2549; ประเวศ วะสี, 2550) ในเชิงองค์ความรู้ บทความนี้ชี้ชัดว่าลุ่มน้ำควรถูกทำความเข้าใจในฐานะระบบนิเวศและระบบวัฒนธรรมร่วมกัน การจัดการลุ่มน้ำอย่างยั่งยืนจึงจำเป็นต้องยกระดับจากการมองป่า น้ำ เป็นวัตถุทางกายภาพไปสู่การมองป่า

น้ำ เป็นพื้นที่ความหมายและความสัมพันธ์ทางสังคม ซึ่งเป็นฐานให้เกิดกติกาสังคม การเรียนรู้ร่วมกัน และการจัดตั้งเครือข่ายเชิงพื้นที่ตลอดแนวต้นน้ำ กลางน้ำ ปลายน้ำ (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2556) เมื่อเชื่อมกับแนวคิดการพัฒนาแบบมีส่วนร่วม จะเห็นว่าธรรมาตราเป็นกระบวนการสร้างพื้นที่กลาง ให้ผู้มีส่วนได้ส่วนเสียได้แลกเปลี่ยนประสบการณ์ ตั้งคำถามต่อโครงสร้างการจัดการเดิม และร่วมกันกำหนดทิศทางใหม่บนฐานข้อมูลจริง และการยอมรับร่วมกัน (โกวิทย์ พวงงาม, 2554) ในเชิงประยุกต์ใช้ บทความเสนอจุดยืนว่ารัฐและองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นควรยอมรับและบูรณาการมิติศาสนาและวัฒนธรรม เข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของนโยบายและแผนจัดการทรัพยากร โดยไม่ลดทอนให้เหลือเพียงกิจกรรมรณรงค์เชิงพิธีการ หากต้องออกแบบให้เชื่อมต่อกับกลไกถาวร เช่น เวทีลุ่มน้ำสาขา คณะกรรมการลุ่มน้ำ แผนพัฒนาท้องถิ่น และมาตรการลดความเสี่ยงเชิงระบบ (เช่น การลดการใช้สารเคมี การฟื้นฟูพื้นที่ต้นน้ำ และการกำกับกิจกรรมที่กระทบลำน้ำ) ทั้งนี้การต่อยอดจากกิจกรรมเชิงสัญลักษณ์สู่โครงสร้างการจัดการที่มีความต่อเนื่อง คือเงื่อนไขสำคัญที่จะทำให้พลังทางสังคมไม่สลายไปตามเวลา (ประเวศ วะสี, 2550; โกวิทย์ พวงงาม, 2554)

อย่างไรก็ดีบทความนี้ยังทิ้งประเด็นสำคัญเพื่อกระตุ้นการศึกษาต่อไปในอนาคต ได้แก่ (1) จะทำอย่างไรให้ผลลัพธ์ด้านจิตสำนึกและทุนทางสังคม เชื่อมโยงไปสู่การเปลี่ยนแปลงเชิงประจักษ์ของทรัพยากร เช่น คุณภาพน้ำ การลดการพังทลายของดิน หรือการลดการใช้สารเคมีอย่างเป็นรูปธรรม (2) รูปแบบธรรมาตราสามารถประยุกต์ในพื้นที่ที่ทุนทางศาสนาและวัฒนธรรมแตกต่างหรือหลากหลายได้เพียงใด และต้องปรับกลไกทางสังคมแบบไหนจึงจะยังคงประสิทธิผล (3) การจัดการลุ่มน้ำโดยชุมชนจะประสานกับระบบราชการแบบรวมศูนย์อย่างไร เพื่อหลีกเลี่ยงการทับซ้อนอำนาจและลดความขัดแย้งเชิงโครงสร้าง (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2556)

โดยสรุปบทความนี้ยืนยันจุดยืนของผู้เขียนว่า การพัฒนาอย่างยั่งยืนในบริบทลุ่มน้ำไม่อาจสำเร็จได้ด้วยเทคนิคเพียงอย่างเดียว แต่ต้องอาศัยพลังของคุณค่า ความหมาย และความสัมพันธ์ทางสังคมที่ถูกหล่อหลอมผ่านวัฒนธรรมท้องถิ่นและความเชื่อทางศาสนา การเดินธรรมาตราสายน้ำน่าจึงควรถูกอ่านในฐานะนวัตกรรมพัฒนาเชิงคุณค่า ที่สร้างความชอบธรรมทางสังคมต่อการอนุรักษ์ เชื่อมโยงชุมชนทั้งระบบลุ่มน้ำ และเปิดพื้นที่ให้เกิดการจัดการทรัพยากรร่วมกันอย่างมีส่วนร่วม อันเป็นรากฐานสำคัญของความยั่งยืนในระยะยาว (พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต), 2549; ประเวศ วะสี, 2550; โกวิทย์ พวงงาม, 2554)

เอกสารอ้างอิง

- โกวิทย์ พวงงาม. (2554). การพัฒนาแบบมีส่วนร่วม: แนวคิดและกระบวนการ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- เครือข่ายทรัพยากรชุมชนลุ่มน้ำน่านตอนบน. (2555). สรุปเนื้อหาการเดินทางธรรมาตราสายน้ำน่าน ระหว่างวันที่ 13-30 เมษายน 2555. น่าน.
- ประเวศ วะสี. (2550). การพัฒนาอย่างบูรณาการบนฐานวัฒนธรรม. กรุงเทพฯ: มูลนิธิสาธารณสุขแห่งชาติ.
- พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต). (2549). พุทธธรรมกับการพัฒนา. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- อานันท์ กาญจนพันธุ์. (2556). วัฒนธรรมกับการจัดการทรัพยากรธรรมชาติ. เชียงใหม่: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

วิเคราะห์การมีส่วนร่วมทางการเมืองของเยาวชนในศตวรรษที่ 21

YOUTH POLITICAL PARTICIPATION IN THE 21ST CENTURY: AN ANALYSIS

พระครูสุตภักทรบัณฑิต และ ธนเดช เอื้อศรี

PhraKhru Sutaphattarabandit and Thanadech Ueasri

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตนครราชสีมา

Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Nakhonratchasima Campus

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อวิเคราะห์การมีส่วนร่วมทางการเมืองของเยาวชนในบริบทร่วมสมัยอย่างครอบคลุม โดยศึกษารูปแบบและช่องทางการมีส่วนร่วมที่หลากหลาย ปัจจัยที่มีอิทธิพลต่อการมีส่วนร่วม ตลอดจนความท้าทายและโอกาสที่เยาวชนเผชิญในการแสดงบทบาททางการเมือง โดยศึกษาจากแนวคิดและทฤษฎีที่เกี่ยวข้อง ได้แก่ ทฤษฎีทุนทางสังคม ทฤษฎีการเรียนรู้ทางสังคม ทฤษฎีการรวมตัวทางสังคม แนวคิดการมีส่วนร่วมทางการเมืองแบบใหม่ และแนวคิดพลเมืองดิจิทัล ซึ่งช่วยให้สามารถทำความเข้าใจพลวัตของการมีส่วนร่วมทางการเมืองของเยาวชนได้อย่างรอบด้านทั้งในระดับบุคคล สังคม และโครงสร้างทางการเมืองได้เป็นอย่างดี

ผลการวิเคราะห์พบว่า การมีส่วนร่วมทางการเมืองของเยาวชนในศตวรรษที่ 21 มีลักษณะที่หลากหลายและซับซ้อนมากขึ้น แม้อัตราการมีส่วนร่วมผ่านสถาบันการเมืองแบบดั้งเดิมอาจลดลงในบางประเทศ แต่เยาวชนกำลังมีส่วนร่วมอย่างแข็งขันผ่านช่องทางอื่น ๆ ที่หลากหลาย ได้แก่ การเคลื่อนไหวทางสังคม การใช้สื่อดิจิทัลและสื่อสังคมออนไลน์ กิจกรรมอาสาสมัครและการพัฒนาชุมชน การบริโภคทางการเมือง และการแสดงออกผ่านศิลปะและวัฒนธรรม โดยเฉพาะอย่างยิ่งการใช้แพลตฟอร์มดิจิทัลได้กลายเป็นเครื่องมือสำคัญในการสร้างกระแส ระดมพลัง และแสดงความคิดเห็นทางการเมือง ปัจจัยที่มีอิทธิพลต่อการมีส่วนร่วมทางการเมืองของเยาวชนมีหลายระดับ ตั้งแต่ลักษณะทางประชากร สถานะทางเศรษฐกิจสังคม การเข้าถึงเทคโนโลยี การขัดเกลาทางการเมืองจากครอบครัวและโรงเรียน ไปจนถึงลักษณะของระบบการเมืองและบริบททางประวัติศาสตร์

ชี้ให้เห็นว่า การปรับปรุงการศึกษาภาคพลเมือง สร้างพื้นที่ให้เยาวชนมีส่วนร่วมในกระบวนการตัดสินใจอย่างแท้จริง ส่งเสริมการใช้สื่อดิจิทัลอย่างสร้างสรรค์ ลดความเหลื่อมล้ำในโอกาสการมีส่วนร่วม และคุ้มครองเสรีภาพในการแสดงออกของเยาวชน ถือว่าเป็นรากฐานสำคัญสำหรับการพัฒนาสังคมประชาธิปไตยที่เข้มแข็งในอนาคต

คำสำคัญ: การมีส่วนร่วมทางการเมือง, เยาวชน, ศตวรรษที่ 21

Abstract

This academic article aims to comprehensively analyze youth political participation in the contemporary context by examining diverse forms and channels of participation, factors influencing participation, as well as challenges and opportunities that youth face in exercising their political roles. Frameworks and theories including social capital theory, social learning theory, social movement theory, concepts of new forms of political participation, and the concept of digital citizenship. These frameworks enable a comprehensive understanding of the dynamics of youth political participation at individual, social, and political structural levels.

The analysis reveals that : youth political participation in the 21st century has become more diverse and complex. Although participation rates through traditional political institutions may have declined in some countries, youth are actively participating through various alternative channels, including social movements, the use of digital media and social media platforms, volunteer activities and community development, political consumerism, and expression through arts and culture. Particularly, the use of digital platforms has become a crucial tool for creating momentum, mobilizing support, and expressing political opinions. Factors influencing youth political participation exist at multiple levels, ranging from demographic characteristics, socioeconomic status, access to technology, and political socialization from family and school, to the nature of political systems and historical contexts.

Highlighting that improving civic education creates spaces for youth to genuinely participate in decision-making processes, promotes the creative use of digital media, reduces inequality in opportunities for participation, and protects freedom of expression for youth, which is considered a crucial foundation for the development of a strong democratic society in the future.

Keywords: Political participation, Youth, 21st century

บทนำ

การมีส่วนร่วมทางการเมืองของเยาวชนถือเป็นปรากฏการณ์ที่มีความสำคัญอย่างยิ่งต่อการพัฒนา ระบอบประชาธิปไตยและการสร้างสังคมที่เข้มแข็งในศตวรรษที่ 21 ในยุคที่โลกกำลังเผชิญกับการเปลี่ยนแปลง อย่างรวดเร็วทั้งในมิติทางเทคโนโลยี เศรษฐกิจ สังคม และสิ่งแวดล้อม บทบาทของเยาวชนในฐานะพลเมืองที่มี ส่วนร่วมในกระบวนการทางการเมืองจึงได้รับการกล่าวถึงและศึกษาอย่างกว้างขวางในวงวิชาการ นักวิชาการ หลายท่านได้ชี้ให้เห็นว่าการมีส่วนร่วมทางการเมืองของเยาวชนไม่เพียงแต่สะท้อนถึงสุขภาพของระบบ การเมืองในสังคมหนึ่งๆ เท่านั้น แต่ยังเป็นตัวชี้วัดสำคัญของอนาคตทางการเมืองและสังคมของประเทศนั้น ๆ ด้วย (Dalton, 2017: 45) ในบริบทของศตวรรษที่ 21 รูปแบบและช่องทางของการมีส่วนร่วมทางการเมืองได้ เปลี่ยนแปลงไปอย่างมีนัยสำคัญเมื่อเทียบกับศตวรรษที่ผ่านมา หากในอดีตการมีส่วนร่วมทางการเมืองของ ประชาชนโดยเฉพาะเยาวชนมักจำกัดอยู่ในกรอบของการใช้สิทธิเลือกตั้ง การเข้าร่วมพรรคการเมือง หรือการ ชุมนุมประท้วงในพื้นที่สาธารณะ แต่ในปัจจุบันได้มีการขยายตัวของรูปแบบการมีส่วนร่วมที่หลากหลายและ

ซับซ้อนมากขึ้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งการมีส่วนร่วมผ่านสื่อดิจิทัลและพื้นที่ออนไลน์ที่ได้กลายเป็นเวทีสำคัญสำหรับการแสดงออกทางการเมืองของเยาวชนในยุคปัจจุบัน (Bennett & Segerberg, 2018: 112-115)

การศึกษาเกี่ยวกับการมีส่วนร่วมทางการเมืองของเยาวชนในศตวรรษที่ 21 จึงจำเป็นต้องมีการทบทวนและปรับปรุงกรอบแนวคิดทางทฤษฎีให้สอดคล้องกับบริบทที่เปลี่ยนแปลงไป นักวิชาการร่วมสมัยได้เสนอให้มีการมองการมีส่วนร่วมทางการเมืองในความหมายที่กว้างขึ้น ไม่จำกัดเฉพาะในกรอบของสถาบันการเมืองแบบเดิมๆ แต่ครอบคลุมถึงกิจกรรมต่างๆ ที่เยาวชนดำเนินการเพื่อแสดงความคิดเห็น สนับสนุน หรือต่อต้านนโยบายสาธารณะและประเด็นทางสังคม ไม่ว่าจะเป็นการรณรงค์ผ่านสื่อสังคมออนไลน์ การจัดกิจกรรมเพื่อสังคม การสร้างเครือข่ายภาคประชาสังคม หรือแม้แต่การแสดงออกผ่านศิลปะและวัฒนธรรม (Loader, Vromen & Xenos, 2014: 143-146)

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อวิเคราะห์การมีส่วนร่วมทางการเมืองของเยาวชนในศตวรรษที่ ๒๑ โดยศึกษาจากมิติต่างๆ ที่สำคัญ ได้แก่ รูปแบบและช่องทางของการมีส่วนร่วม ปัจจัยที่มีอิทธิพลต่อการมีส่วนร่วม ความท้าทายและอุปสรรคที่เยาวชนเผชิญ รวมถึงผลกระทบของการมีส่วนร่วมทางการเมืองของเยาวชนต่อสังคมและระบบการเมือง การศึกษานี้คาดหวังว่าจะสามารถให้ความเข้าใจที่ลึกซึ้งยิ่งขึ้นเกี่ยวกับพลวัตของการมีส่วนร่วมทางการเมืองของเยาวชนในยุคปัจจุบัน และสามารถนำไปสู่ข้อเสนอแนะเชิงนโยบายที่เอื้อต่อการส่งเสริมการมีส่วนร่วมของเยาวชนอย่างสร้างสรรค์และยั่งยืนต่อไป

แนวคิดและทฤษฎีที่เกี่ยวข้อง

การทำความเข้าใจการมีส่วนร่วมทางการเมืองของเยาวชนในศตวรรษที่ 21 จำเป็นต้องอาศัยกรอบแนวคิดและทฤษฎีที่หลากหลาย เพื่อให้สามารถอธิบายปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นได้อย่างครอบคลุมและลึกซึ้ง แนวคิดแรกที่มีความสำคัญคือแนวคิดเกี่ยวกับทุนทางสังคม (Social Capital) ซึ่งได้รับการพัฒนาอย่างเป็นระบบโดยนักสังคมวิทยาและรัฐศาสตร์หลายท่าน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง Putnam (2000, pp. 288-290) ได้อธิบายว่าทุนทางสังคมประกอบด้วยเครือข่ายความสัมพันธ์ทางสังคม บรรทัดฐานแห่งความไว้วางใจซึ่งกันและกัน และการมีส่วนร่วมในชุมชน ซึ่งองค์ประกอบเหล่านี้มีความสำคัญอย่างยิ่งต่อการสร้างพลเมืองที่มีส่วนร่วมทางการเมืองอย่างแข็งขัน ในกรณีของเยาวชน ทุนทางสังคมที่สะสมผ่านการเข้าร่วมกิจกรรมต่างๆ ทั้งในโรงเรียน ชุมชน และองค์กรเยาวชน ล้วนมีส่วนสำคัญในการหล่อหลอมทัศนคติและพฤติกรรมทางการเมืองของพวกเขา

ทฤษฎีการเรียนรู้ทางสังคม (Social Learning Theory) ของ Bandura (1977: 22-24) ก็มีความเกี่ยวข้องอย่างมากกับการอธิบายกระบวนการที่เยาวชนพัฒนาความเข้าใจและทักษะทางการเมือง ทฤษฎีนี้เน้นว่าบุคคลเรียนรู้พฤติกรรมผ่านการสังเกตและเลียนแบบผู้อื่น โดยเฉพาะบุคคลที่มีความสำคัญในชีวิตของพวกเขา เช่น ครอบครัว ครูอาจารย์ และเพื่อน ในบริบทของการมีส่วนร่วมทางการเมือง เยาวชนจะได้รับการหล่อหลอมจากสภาพแวดล้อมทางการเมืองที่พวกเขาเติบโตขึ้นมา รวมถึงการสังเกตพฤติกรรมทางการเมืองของบุคคลรอบข้างและสื่อมวลชน ดังนั้น หากเยาวชนได้รับการสนับสนุนและมีแบบอย่างที่ดีในการมีส่วนร่วมทางการเมืองอย่างสร้างสรรค์ ก็มีแนวโน้มที่พวกเขาจะพัฒนาเป็นพลเมืองที่มีส่วนร่วมอย่างแข็งขันในอนาคต

ทฤษฎีการรวมตัวทางสังคม (Social Movement Theory) โดยเฉพาะแนวคิดเกี่ยวกับโครงสร้างโอกาสทางการเมือง (Political Opportunity Structure) ของ McAdam (1996: 23-26) ก็มีส่วนช่วยในการอธิบายว่าเหตุใดในบางช่วงเวลาจึงมีการเคลื่อนไหวทางสังคมของเยาวชนเพิ่มมากขึ้น ทฤษฎีนี้ชี้ให้เห็นว่าการมีส่วนร่วมทางการเมืองของประชาชนรวมถึงเยาวชนไม่ใช่เกิดขึ้นเองตามธรรมชาติ แต่ขึ้นอยู่กับบริบททางการเมืองที่เปิดหรือปิดโอกาสสำหรับการแสดงออกและการเคลื่อนไหว เมื่อมีช่องว่างหรือความอ่อนแอในระบบ

การเมือง หรือเมื่อมีพันธมิตรทางการเมืองที่สนับสนุน จะเป็นโอกาสที่เอื้อให้เกิดการรวมตัวและการเคลื่อนไหวทางสังคมของเยาวชนได้มากขึ้น

ในศตวรรษที่ 21 แนวคิดเกี่ยวกับการมีส่วนร่วมทางการเมืองแบบใหม่ (New Forms of Political Participation) ได้รับความสนใจอย่างมาก นักวิชาการอย่าง Norris (2002: 187-189) ได้เสนอว่าการมีส่วนร่วมทางการเมืองในยุคปัจจุบันไม่ควรจำกัดอยู่เพียงการเลือกตั้งหรือการเข้าร่วมพรรคการเมืองเท่านั้น แต่ควรรวมถึงกิจกรรมที่หลากหลายมากขึ้น เช่น การบอยคอตสินค้า การซื้อสินค้าที่สอดคล้องกับค่านิยมทางการเมือง การลงนามในคำร้อง การเข้าร่วมกิจกรรมอาสาสมัคร และการใช้สื่อดิจิทัลเพื่อการเคลื่อนไหวทางสังคม รูปแบบการมีส่วนร่วมเหล่านี้มักถูกเรียกว่า "การมีส่วนร่วมทางการเมืองนอกสถาบัน" (Extra-institutional Political Participation) ซึ่งได้รับความนิยมอย่างมากในหมู่เยาวชน เนื่องจากมีความยืดหยุ่น เข้าถึงได้ง่าย และสามารถแสดงออกได้อย่างสร้างสรรค์

แนวคิดเกี่ยวกับพลเมืองดิจิทัล (Digital Citizenship) ก็เป็นอีกกรอบทฤษฎีที่สำคัญในการทำความเข้าใจการมีส่วนร่วมทางการเมืองของเยาวชนในยุคดิจิทัล Mossberger, Tolbert และ McNeal (2008: 1-3) ได้อธิบายว่าพลเมืองดิจิทัลหมายถึงความสามารถในการใช้เทคโนโลยีสารสนเทศและการสื่อสารเพื่อมีส่วนร่วมในสังคมและการเมือง ซึ่งรวมถึงการเข้าถึงข้อมูลข่าวสาร การแสดงความคิดเห็น การสร้างเครือข่าย และการรวมตัว และการเรียกร้องหรือสนับสนุนประเด็นสาธารณะผ่านแพลตฟอร์มดิจิทัล ในศตวรรษที่ 21 เยาวชนส่วนใหญ่เติบโตมาพร้อมกับเทคโนโลยีดิจิทัล จึงมักใช้พื้นที่ออนไลน์เป็นเวทีหลักในการแสดงออกทางการเมืองและสร้างอัตลักษณ์ทางการเมืองของตนเอง

ทฤษฎีการพัฒนาอัตลักษณ์ (Identity Development Theory) ในวัยรุ่นและวัยเยาว์ก็มีความเกี่ยวข้องกับการทำความเข้าใจการมีส่วนร่วมทางการเมืองของเยาวชน Erikson (1968: 128-135) ได้อธิบายว่าวัยรุ่นเป็นช่วงเวลาสำคัญของการค้นหาและสร้างอัตลักษณ์ รวมถึงอัตลักษณ์ทางการเมือง การมีส่วนร่วมในกิจกรรมทางการเมืองจึงไม่เพียงแต่เป็นการแสดงออกถึงความคิดเห็นทางการเมืองเท่านั้น แต่ยังเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการสร้างอัตลักษณ์และค้นหาความหมายของตนเองในสังคมอีกด้วย เยาวชนที่มีส่วนร่วมในการเคลื่อนไหวทางสังคมหรือกิจกรรมทางการเมืองมักพัฒนาความรู้สึกเชื่อมโยงกับกลุ่มและพัฒนาค่านิยมทางการเมืองที่มั่นคงมากขึ้นกรอบแนวคิดและทฤษฎีเหล่านี้ช่วยให้เราสามารถเข้าใจการมีส่วนร่วมทางการเมืองของเยาวชนได้อย่างรอบด้าน ทั้งในระดับบุคคล ระดับสังคม และระดับโครงสร้างทางการเมือง การบูรณาการแนวคิดต่างๆ เหล่านี้จะช่วยให้การวิเคราะห์มีความลึกซึ้งและสามารถอธิบายความซับซ้อนของปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในโลกความเป็นจริงได้อย่างมีประสิทธิภาพ

รูปแบบและช่องทางการมีส่วนร่วมทางการเมืองของเยาวชนในศตวรรษที่ 21

การมีส่วนร่วมทางการเมืองของเยาวชนในศตวรรษที่ 21 มีความหลากหลายและซับซ้อนมากขึ้นเมื่อเทียบกับอดีต โดยสามารถจำแนกรูปแบบการมีส่วนร่วมออกเป็นหลายมิติที่สำคัญ รูปแบบแรกที่ยังคงมีความสำคัญคือการมีส่วนร่วมผ่านสถาบันการเมืองแบบดั้งเดิม ได้แก่ การใช้สิทธิออกเสียงเลือกตั้ง การสมัครรับเลือกตั้ง การเป็นสมาชิกพรรคการเมือง และการติดตามข่าวสารทางการเมืองผ่านสื่อกระแสหลัก อย่างไรก็ตาม งานวิจัยหลายชิ้นพบว่าอัตราการใช้สิทธิเลือกตั้งของเยาวชนในหลายประเทศมีแนวโน้มลดลง และจำนวนเยาวชนที่เป็นสมาชิกพรรคการเมืองก็ลดน้อยลงเช่นกัน (Henn & Foard, 2012: 67-69) ปรากฏการณ์นี้ไม่ได้หมายความว่าเยาวชนไม่สนใจการเมือง แต่สะท้อนให้เห็นว่าพวกเขากำลังหันไปหารูปแบบการมีส่วนร่วมที่แตกต่างจากเดิม

รูปแบบที่สองคือการมีส่วนร่วมผ่านการเคลื่อนไหวทางสังคมและการชุมนุมประท้วง ซึ่งยังคงเป็นช่องทางสำคัญสำหรับเยาวชนในการแสดงความคิดเห็นและเรียกร้องการเปลี่ยนแปลง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในประเด็นที่พวกเขาให้ความสำคัญ เช่น การเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศ ความเท่าเทียมทางสังคม สิทธิมนุษยชน และความยุติธรรม ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดคือการเคลื่อนไหวเรียกร้องให้รัฐบาลต่างๆ ดำเนินการจริงจังกับปัญหาภาวะโลกร้อน ซึ่งมีเยาวชนจากทั่วโลกเข้าร่วมนับล้านคน ขบวนการเหล่านี้แสดงให้เห็นว่าเยาวชนมีความกระตือรือร้นและมุ่งมั่นที่จะสร้างการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและการเมืองอย่างแท้จริง (Fisher, 2019: 212-214)

รูปแบบที่สามและมีความโดดเด่นมากในศตวรรษที่ 21 คือการมีส่วนร่วมผ่านสื่อดิจิทัลและพื้นที่ออนไลน์ เยาวชนในปัจจุบันใช้แพลตฟอร์มสื่อสังคมออนไลน์ต่างๆ เช่น Twitter, Facebook, Instagram, TikTok และ YouTube เป็นเครื่องมือสำคัญในการแสดงความคิดเห็นทางการเมือง เผยแพร่ข้อมูลข่าวสาร สร้างกระแสสังคม และระดมพลังในการรณรงค์หรือเคลื่อนไหวเพื่อประเด็นต่างๆ การใช้แฮชแท็ก (hashtag) เพื่อสร้างกระแสและรวมตัวกันในพื้นที่ออนไลน์ได้กลายเป็นเครื่องมือที่ทรงพลังสำหรับการระดมพลังทางสังคม ตัวอย่างเช่น แฮชแท็กต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับการเรียกร้องความยุติธรรมทางสังคม สิทธิมนุษยชน หรือการปฏิรูปทางการเมือง ล้วนได้รับการตอบรับและเผยแพร่อย่างกว้างขวางโดยเยาวชนทั่วโลก (Gerbaudo, 2012: 134-137) ความสำคัญของสื่อดิจิทัลต่อการมีส่วนร่วมทางการเมืองของเยาวชนมีหลายประการ ประการแรก สื่อดิจิทัลช่วยลดอุปสรรคในการเข้าถึงข้อมูลข่าวสารทางการเมือง เยาวชนสามารถติดตามเหตุการณ์ทางการเมืองได้แบบเรียลไทม์ และเข้าถึงมุมมองที่หลากหลายจากแหล่งข้อมูลต่างๆ โดยไม่จำกัดเพียงสื่อกระแสหลัก ประการที่สอง สื่อดิจิทัลเปิดโอกาสให้เยาวชนสามารถแสดงความคิดเห็นและสร้างเนื้อหาด้วยตนเอง ไม่ว่าจะเป็นการเขียนบล็อก สร้างวิดีโอ หรือเผยแพร่ภาพถ่ายที่สะท้อนประเด็นทางการเมืองและสังคม ซึ่งเป็นการเปลี่ยนผู้บริโภคข้อมูล (passive consumers) ให้กลายเป็นผู้ผลิตข้อมูล (active producers) ประการที่สาม สื่อดิจิทัลช่วยอำนวยความสะดวกในการสร้างเครือข่ายและการรวมตัวของเยาวชนที่มีความสนใจหรือค่านิยมร่วมกัน แม้จะอยู่กันคนละพื้นที่ทางภูมิศาสตร์ก็ตาม

รูปแบบที่สี่คือการมีส่วนร่วมผ่านกิจกรรมอาสาสมัครและการทำงานเพื่อชุมชน เยาวชนจำนวนมากเลือกที่จะมีส่วนร่วมทางการเมืองในความหมายกว้างผ่านการเข้าร่วมองค์กรสาธารณกุศล องค์กรพัฒนาเอกชน หรือโครงการพัฒนาชุมชนต่างๆ รูปแบบการมีส่วนร่วมนี้มักเชื่อมโยงกับประเด็นเฉพาะที่เยาวชนให้ความสำคัญ เช่น การศึกษา สิ่งแวดล้อม สุขภาพ หรือความยากจน แม้กิจกรรมเหล่านี้จะไม่ใช่มติทางการเมืองในความหมายแคบ แต่ก็ถือเป็นการมีส่วนร่วมในการแก้ไขปัญหาสาธารณะและสะท้อนถึงค่านิยมและจิตสำนึกทางการเมืองของเยาวชน นอกจากนี้ ประสบการณ์จากการทำงานอาสาสมัครยังช่วยพัฒนาทักษะการเป็นพลเมืองและสร้างเครือข่ายทางสังคมที่อาจนำไปสู่การมีส่วนร่วมทางการเมืองในรูปแบบอื่นๆ ในอนาคต (Flanagan & Levine, 2010: 159-161)

รูปแบบที่ห้าคือการมีส่วนร่วมผ่านการบริโภคทางการเมือง (Political Consumerism) ซึ่งหมายถึงการใช้อำนาจผู้บริโภคในการสนับสนุนหรือคัดค้านบริษัทหรือผลิตภัณฑ์โดยพิจารณาจากความรับผิดชอบต่อสังคม สิ่งแวดล้อม หรือคุณค่าทางจริยธรรม เยาวชนจำนวนมากให้ความสำคัญกับการเลือกซื้อสินค้าที่ผลิตอย่างยั่งยืน ไม่ใช้แรงงานเด็ก หรือไม่ทำลายสิ่งแวดล้อม หรือเลือกที่จะบอยคอตสินค้าและบริการจากบริษัทที่มีนโยบายที่ขัดแย้งกับค่านิยมของพวกเขา การบริโภคทางการเมืองนี้สะท้อนให้เห็นว่าเยาวชนตระหนักถึงบทบาทของพวกเขาในฐานะผู้บริโภคที่สามารถส่งผลต่อพฤติกรรมของภาคธุรกิจและนโยบายสาธารณะได้ (Stolle & Micheletti, 2013: 99-102)

รูปแบบสุดท้ายที่น่าสนใจคือการมีส่วนร่วมผ่านศิลปะและวัฒนธรรม เยาวชนหลายคนใช้ดนตรี ศิลปะ ภาพ ภาพยนตร์ ละคร หรือวรรณกรรมเป็นสื่อในการแสดงความคิดเห็นทางการเมืองและสร้างความตระหนักรู้เกี่ยวกับประเด็นสาธารณะ รูปแบบการมีส่วนร่วมนี้มีความสำคัญเพราะช่วยให้การสื่อสารทางการเมืองเข้าถึงผู้คนได้กว้างขวางมากขึ้น โดยเฉพาะผู้ที่อาจไม่สนใจการเมืองในรูปแบบดั้งเดิม นอกจากนี้ การใช้ศิลปะและวัฒนธรรมยังช่วยสร้างอัตลักษณ์ร่วมและเสริมสร้างความเป็นหนึ่งเดียวของขบวนการทางสังคมอีกด้วย

จากการพิจารณารูปแบบและช่องทางต่างๆ เหล่านี้ จะเห็นได้ว่าการมีส่วนร่วมทางการเมืองของเยาวชนในศตวรรษที่ 21 มีลักษณะที่หลากหลาย ยืดหยุ่น และสร้างสรรค์มากขึ้น เยาวชนไม่ได้จำกัดตนเองอยู่ในกรอบของสถาบันการเมืองแบบเดิม แต่กำลังสร้างพื้นที่และวิธีการใหม่ ๆ ในการแสดงออกทางการเมืองที่สอดคล้องกับบริบทและค่านิยมของพวกเขา ความเข้าใจในรูปแบบการมีส่วนร่วมที่หลากหลายนี้จึงเป็นสิ่งสำคัญสำหรับการส่งเสริมและสนับสนุนการมีส่วนร่วมของเยาวชนอย่างมีประสิทธิภาพ

ปัจจัยที่มีอิทธิพลต่อการมีส่วนร่วมทางการเมืองของเยาวชน

การมีส่วนร่วมทางการเมืองของเยาวชนไม่ได้เกิดขึ้นเองโดยธรรมชาติ แต่ได้รับอิทธิพลจากปัจจัยหลายประการที่ทำงานร่วมกันในระดับต่างๆ การทำความเข้าใจปัจจัยเหล่านี้จะช่วยให้เราสามารถอธิบายความแตกต่างในระดับและรูปแบบการมีส่วนร่วมของเยาวชนแต่ละกลุ่มได้ ปัจจัยแรกที่มีความสำคัญพื้นฐานคือลักษณะทางประชากรและสถานะทางเศรษฐกิจสังคม ซึ่งรวมถึงอายุ เพศ ระดับการศึกษา รายได้ของครอบครัว และภูมิหลังทางชาติพันธุ์ งานวิจัยจำนวนมากพบว่าระดับการศึกษาและสถานะทางเศรษฐกิจมีความสัมพันธ์เชิงบวกกับการมีส่วนร่วมทางการเมือง เยาวชนที่มีโอกาสเข้าถึงการศึกษาที่มีคุณภาพและมาจากครอบครัวที่มีฐานะดีมักมีอัตราการมีส่วนร่วมทางการเมืองสูงกว่า (Verba, Scholzman & Brady, 1995: 354-356) ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงความเหลื่อมล้ำในโอกาสการมีส่วนร่วมทางการเมืองที่ยังคงมีอยู่ในสังคม

ปัจจัยที่สองคือการเข้าถึงเทคโนโลยีและทักษะดิจิทัล ในยุคที่การมีส่วนร่วมทางการเมืองผ่านสื่อดิจิทัลมีบทบาทสำคัญ การเข้าถึงอินเทอร์เน็ต อุปกรณ์ดิจิทัล และทักษะการใช้งานเทคโนโลยีจึงกลายเป็นปัจจัยสำคัญที่ส่งผลต่อโอกาสในการมีส่วนร่วมของเยาวชน เยาวชนที่อยู่ในพื้นที่ที่มีโครงสร้างพื้นฐานด้านดิจิทัลที่ดีและมีทักษะการใช้สื่อดิจิทัลที่เหมาะสมจะมีโอกาสในการเข้าถึงข้อมูล แสดงความคิดเห็น และสร้างเครือข่ายได้มากกว่าเยาวชนที่ขาดโอกาสเหล่านี้ ปรากฏการณ์นี้เรียกว่า "ช่องว่างดิจิทัล" (Digital Divide) ซึ่งอาจทำให้เกิดความเหลื่อมล้ำในการมีส่วนร่วมทางการเมืองในยุคดิจิทัลได้ (Hargittai & Shaw, 2015: 1673-1675)

ปัจจัยที่สามคือการขัดเกลาทางการเมือง (Political Socialization) จากครอบครัว โรงเรียน และชุมชน ครอบครัวเป็นแหล่งแรกและสำคัญที่สุดในการปลูกฝังทัศนคติและพฤติกรรมทางการเมืองให้กับเยาวชน เด็กและเยาวชนที่เติบโตในครอบครัวที่มีการพูดคุยเกี่ยวกับเรื่องการเมือง สนับสนุนให้แสดงความคิดเห็น และมีพฤติกรรมมีส่วนร่วมทางการเมืองมักจะพัฒนาความสนใจและมีส่วนร่วมทางการเมืองมากกว่าเยาวชนที่ไม่ได้รับการสนับสนุนเช่นนั้น โรงเรียนก็มีบทบาทสำคัญเช่นกัน หลักสูตรการศึกษาภาคพลเมือง กิจกรรมนักเรียน และบรรยากาศในโรงเรียนที่ส่งเสริมการมีส่วนร่วมและการคิดเชิงวิพากษ์ล้วนมีส่วนสำคัญในการพัฒนาพลเมืองที่มีส่วนร่วมในอนาคต (Torney-Purta, 2002: 203-206) นอกจากนี้ การมีส่วนร่วมในองค์กรชุมชน กลุ่มเยาวชน หรือกิจกรรมนอกหลักสูตรต่าง ๆ ก็ช่วยสร้างทักษะและประสบการณ์ที่จำเป็นสำหรับการมีส่วนร่วมทางการเมืองในวัยผู้ใหญ่

ปัจจัยที่สี่คือลักษณะของระบบการเมืองและบริบททางสถาบัน ระบบการเมืองที่เปิดกว้าง โปร่งใส และมีความเป็นประชาธิปไตยมักส่งเสริมให้เกิดการมีส่วนร่วมทางการเมืองของประชาชนรวมถึงเยาวชน มากกว่าระบบที่เป็นเผด็จการหรือกึ่งเผด็จการ นโยบายและกฎหมายที่เกี่ยวข้องกับเยาวชน เช่น อายุขั้นต่ำใน

การใช้สิทธิเลือกตั้ง การส่งเสริมการมีส่วนร่วมของเยาวชนในกระบวนการนโยบายสาธารณะ หรือการคุ้มครองสิทธิในการแสดงออกและการชุมนุมของเยาวชน ล้วนมีผลต่อโอกาสและรูปแบบการมีส่วนร่วมของพวกเขา นอกจากนี้ ความไว้วางใจในสถาบันการเมืองและความพึงพอใจต่อระบบการเมืองก็มีผลต่อแรงจูงใจของเยาวชนในการมีส่วนร่วมด้วย งานวิจัยพบว่าเมื่อเยาวชนรู้สึกว่าการเมืองไม่ตอบสนองต่อความต้องการของพวกเขา หรือสถาบันการเมืองขาดความน่าเชื่อถือ พวกเขาจะหันไปหารูปแบบการมีส่วนร่วมที่อยู่นอกสถาบันการเมืองมากขึ้น (Hay, 2007: 77-80)

ปัจจัยที่ห้าคือบริบททางประวัติศาสตร์และเหตุการณ์ทางการเมืองสำคัญ เหตุการณ์สำคัญทางการเมืองหรือสังคมที่เกิดขึ้นในช่วงที่เยาวชนกำลังพัฒนาความคิดและค่านิยมทางการเมืองมักมีผลกระทบระยะยาวต่อพฤติกรรมการมีส่วนร่วมของพวกเขา เช่น การเกิดสงคราม การปฏิวัติ วิกฤตเศรษฐกิจ หรือการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองครั้งสำคัญ เหตุการณ์เหล่านี้อาจกระตุ้นให้เยาวชนตื่นตัวทางการเมืองและมีส่วนร่วมมากขึ้น หรือในทางกลับกัน อาจทำให้พวกเขาท้อแท้และหลีกเลี่ยงจากการเมืองก็ได้ ขึ้นอยู่กับลักษณะและผลกระทบของเหตุการณ์นั้น ๆ

ปัจจัยที่หกคือบทบาทของสื่อมวลชนและสื่อดิจิทัล สื่อทั้งแบบดั้งเดิมและแบบใหม่มีบทบาทสำคัญในการสร้างสภาพแวดล้อมข้อมูลข่าวสารที่เยาวชนได้รับ การนำเสนอข่าวสารทางการเมือง กรอบการนำเสนอประเด็นสาธารณะ และโอกาสในการแสดงความคิดเห็นผ่านสื่อล้วนมีผลต่อความรู้ ทักษะคิด และพฤติกรรมทางการเมืองของเยาวชน ในยุคดิจิทัล อัลกอริทึมของโซเชียลมีเดียที่คัดเลือกข้อมูลให้เราเห็น ก็มีผลต่อการได้รับข้อมูลข่าวสารที่หลากหลายหรือถูกจำกัดอยู่ในกรอบความคิดแบบเดียวกัน (Echo Chamber) ซึ่งอาจส่งผลกระทบต่อพัฒนาความคิดทางการเมืองของเยาวชนได้ (Sunstein, 2017: 61-64)

ปัจจัยสุดท้ายที่ควรพิจารณาคือแรงจูงใจและความสนใจในประเด็นเฉพาะของเยาวชนแต่ละคน เยาวชนมีความหลากหลายในความสนใจและค่านิยม บางคนอาจให้ความสำคัญกับประเด็นสิ่งแวดล้อม บางคนสนใจเรื่องความเท่าเทียมทางสังคม บางคนใส่ใจเรื่องการศึกษา หรือสิทธิมนุษยชน ความสนใจเฉพาะเหล่านี้มักเป็นตัวขับเคลื่อนสำคัญที่นำไปสู่การมีส่วนร่วมทางการเมืองในรูปแบบต่าง ๆ นอกจากนี้ ประสบการณ์ส่วนตัวหรือเหตุการณ์สำคัญในชีวิตก็อาจเป็นจุดเปลี่ยนที่ทำให้เยาวชนตัดสินใจเข้ามามีส่วนร่วมทางการเมืองมากขึ้น

การทำความเข้าใจปัจจัยต่าง ๆ เหล่านี้จะช่วยให้เราสามารถอธิบายได้ว่าทำไมเยาวชนบางกลุ่มจึงมีส่วนร่วมทางการเมืองมากกว่ากลุ่มอื่น และรูปแบบการมีส่วนร่วมแตกต่างกันอย่างไร การวิเคราะห์แบบบูรณาการที่พิจารณาปัจจัยหลายระดับตั้งแต่ระดับบุคคลจนถึงระดับโครงสร้างทางสังคมและการเมืองจะช่วยให้เข้าใจภาพรวมของการมีส่วนร่วมทางการเมืองของเยาวชนได้อย่างครอบคลุมและลึกซึ้งยิ่งขึ้น

สรุป

การวิเคราะห์การมีส่วนร่วมทางการเมืองของเยาวชนในศตวรรษที่ 21 ชี้ให้เห็นว่าปรากฏการณ์นี้มีความซับซ้อนและหลากหลายมากกว่าที่เคยเป็นมาในอดีต เยาวชนในยุคปัจจุบันกำลังสร้างรูปแบบและช่องทางใหม่ ๆ ในการมีส่วนร่วมทางการเมืองที่สะท้อนถึงบริบทสังคม เทคโนโลยี และค่านิยมของพวกเขา แม้ว่าอัตราการมีส่วนร่วมในสถาบันการเมืองแบบดั้งเดิมอาจลดลงในบางประเทศ แต่สิ่งนี้ไม่ได้หมายความว่าเยาวชนไม่สนใจการเมืองหรือไม่มีส่วนร่วมทางการเมือง ตรงกันข้าม พวกเขา กำลังมีส่วนร่วมอย่างแข็งขันผ่านช่องทางอื่นๆ ที่หลากหลาย ไม่ว่าจะเป็นการเคลื่อนไหวทางสังคม การใช้สื่อดิจิทัล การทำงานอาสาสมัคร การบริโภคทางการเมือง หรือการแสดงออกผ่านศิลปะและวัฒนธรรม การทำความเข้าใจการมีส่วนร่วมทางการเมืองของเยาวชนจำเป็นต้องใช้กรอบแนวคิดที่กว้างขวางและยืดหยุ่น ซึ่งไม่จำกัดอยู่เพียงการมีส่วนร่วมผ่าน

สถาบันการเมืองอย่างเป็นทางการเท่านั้น แนวคิดเกี่ยวกับทุนทางสังคม การเรียนรู้ทางสังคม โครงสร้างโอกาสทางการเมือง การมีส่วนร่วมแบบใหม่ พลเมืองดิจิทัล และการพัฒนาอัตลักษณ์ ล้วนช่วยให้เราเข้าใจพลวัตของการมีส่วนร่วมทางการเมืองของเยาวชนได้อย่างรอบด้านมากขึ้น การบูรณาการทฤษฎีและแนวคิดเหล่านี้เข้าด้วยกันจะช่วยให้เราสามารถอธิบายความซับซ้อนของปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นได้อย่างมีประสิทธิภาพ ปัจจัยที่มีอิทธิพลต่อการมีส่วนร่วมทางการเมืองของเยาวชนมีหลายระดับ ตั้งแต่ระดับบุคคล เช่น ลักษณะทางประชากร ทักษะดิจิทัล และแรงจูงใจส่วนบุคคล ไปจนถึงระดับสถาบันและโครงสร้าง เช่น ครอบครัว โรงเรียน ระบบการเมือง และบริบทประวัติศาสตร์ การทำความเข้าใจปัจจัยเหล่านี้จะช่วยให้เราสามารถอธิบายความแตกต่างในระดับและรูปแบบการมีส่วนร่วมของเยาวชนแต่ละกลุ่มได้ และสามารถออกแบบมาตรการส่งเสริมที่เหมาะสมกับบริบทเฉพาะได้

ข้อเสนอแนะ

ข้อเสนอแนะเชิงนโยบาย

1. ภาครัฐและสถาบันการศึกษาควรปรับปรุงหลักสูตรการศึกษาภาคพลเมืองให้ทันสมัยและสอดคล้องกับบริบทของศตวรรษที่ 21 การศึกษาภาคพลเมืองไม่ควรจำกัดอยู่เพียงการท่องจำโครงสร้างของรัฐบาลหรือกฎหมาย แต่ควรเน้นการพัฒนาทักษะการคิดเชิงวิพากษ์ การวิเคราะห์ข้อมูล การแสดงความคิดเห็น และการทำงานร่วมกันเพื่อแก้ไขปัญหาสาธารณะ

2. ควรบูรณาการการศึกษาสื่อดิจิทัลและความรู้ทางดิจิทัล (Digital Literacy) เข้าไปในหลักสูตรด้วย เพื่อให้เยาวชนสามารถใช้เทคโนโลยีอย่างมีความรับผิดชอบและสร้างสรรค์ ควรสร้างพื้นที่และโอกาสให้เยาวชนได้มีส่วนร่วมในกระบวนการตัดสินใจและนโยบายสาธารณะอย่างแท้จริง ไม่ใช่เพียงแค่การรับฟังความคิดเห็นแบบพิธีการ การจัดตั้งสภาเยาวชน การเปิดโอกาสให้เยาวชนเข้าร่วมในคณะกรรมการหรือคณะทำงานต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องกับประเด็นที่ส่งผลต่อพวกเขา และการสนับสนุนโครงการที่ริเริ่มโดยเยาวชนเอง ล้วนเป็นวิธีการที่จะช่วยให้เยาวชนรู้สึกว่ามีเสียงของพวกเขามีความหมายและสามารถสร้างการเปลี่ยนแปลงได้จริง

3. ควรส่งเสริมและสนับสนุนการใช้สื่อดิจิทัลเพื่อการมีส่วนร่วมทางการเมืองอย่างสร้างสรรค์ ภาครัฐและองค์กรที่เกี่ยวข้องควรพัฒนาแพลตฟอร์มดิจิทัลที่เอื้อต่อการมีส่วนร่วมของเยาวชน เช่น เว็บไซต์หรือแอปพลิเคชันที่เยาวชนสามารถเข้าถึงข้อมูลนโยบายสาธารณะ แสดงความคิดเห็น หรือเสนอแนะนโยบาย ขณะเดียวกันก็ต้องมีมาตรการป้องกันการใช้สื่อดิจิทัลในทางที่ผิด เช่น การแพร่กระจายข่าวปลอม การกลั่นแกล้งทางออนไลน์ หรือการใช้สื่อเพื่อปลุกระดมความแตกแยกและความเกลียดชัง ควรลดอุปสรรคและความเหลื่อมล้ำในโอกาสการมีส่วนร่วมทางการเมือง การดำเนินนโยบายเพื่อลดช่องว่างดิจิทัล การสนับสนุนให้เยาวชนทุกกลุ่มโดยเฉพาะผู้ที่อยู่ในพื้นที่ห่างไกลหรือมาจากครอบครัวที่ด้อยโอกาสสามารถเข้าถึงการศึกษาที่มีคุณภาพและโอกาสในการมีส่วนร่วม และการป้องกันการเลือกปฏิบัติต่อเยาวชนบางกลุ่ม ล้วนเป็นสิ่งสำคัญเพื่อสร้างสังคมที่ทุกคนมีโอกาสเท่าเทียมในการมีส่วนร่วมทางการเมือง

4. ควรส่งเสริมและคุ้มครองเสรีภาพในการแสดงออกและการชุมนุมของเยาวชน เยาวชนควรได้รับการคุ้มครองสิทธิในการแสดงความคิดเห็น การชุมนุมอย่างสันติ และการรวมตัวเพื่อเคลื่อนไหวเพื่อประเด็นที่พวกเขาให้ความสำคัญ โดยไม่ถูกคุกคามหรือถูกลงโทษอย่างไม่เป็นธรรม ขณะเดียวกัน เยาวชนก็ต้องได้รับการศึกษาและฝึกฝนให้สามารถแสดงออกอย่างสร้างสรรค์ ไม่ใช่ความรุนแรง และเคารพสิทธิของผู้อื่นด้วย

ข้อเสนอแนะในการศึกษาครั้งต่อไป

ควรมีการศึกษาวิจัยอย่างต่อเนื่องเกี่ยวกับการมีส่วนร่วมทางการเมืองของเยาวชน เนื่องจากบริบททางสังคม เทคโนโลยี และการเมืองมีการเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว รูปแบบและพลวัตของการมีส่วนร่วมของเยาวชนก็เปลี่ยนแปลงตามไปด้วย การมีข้อมูลและความเข้าใจที่ทันสมัยจะช่วยให้ผู้กำหนดนโยบาย นักการศึกษา และผู้ที่เกี่ยวข้องสามารถออกแบบและดำเนินการมาตรการส่งเสริมที่เหมาะสมและมีประสิทธิภาพได้ การมีส่วนร่วมทางการเมืองของเยาวชนไม่ใช่เพียงสิทธิพื้นฐานของพวกเขาเท่านั้น แต่ยังเป็นสิ่งจำเป็นสำหรับการพัฒนาสังคมประชาธิปไตยที่เข้มแข็งและยั่งยืน เยาวชนคือผู้นำและพลเมืองของอนาคต การส่งเสริมให้พวกเขามีส่วนร่วมอย่างสร้างสรรค์และมีความรับผิดชอบในวันนี้ จะช่วยสร้างรากฐานที่มั่นคงสำหรับอนาคตทางการเมืองและสังคมของประเทศ ดังนั้น ทุกภาคส่วนในสังคม ไม่ว่าจะเป็นภาครัฐ สถาบันการศึกษา ครอบครัว สื่อมวลชน และองค์กรภาคประชาสังคม ต่างมีบทบาทสำคัญในการสนับสนุนและส่งเสริมการมีส่วนร่วมทางการเมืองของเยาวชนให้เกิดผลอย่างเป็นรูปธรรมและยั่งยืนต่อไป

เอกสารอ้างอิง

- Bandura, A. (1977). *Social learning theory*. Prentice Hall.
- Bennett, W. L., & Segerberg, A. (2018). The logic of connective action: Digital media and the personalization of contentious politics. In P. G. Nixon, R. Rawal, & D. Mercea (Eds.), *Politics and the Internet in comparative context: Views from the cloud* (pp. 109-124). Routledge.
- Dalton, R. J. (2017). *The participation gap: Social status and political inequality*. Oxford University Press.
- Erikson, E. H. (1968). *Identity: Youth and crisis*. W. W. Norton & Company.
- Fisher, D. R. (2019). The broader importance of #FridaysForFuture. *Nature Climate Change*, 9(11), 212-214.
- Flanagan, C., & Levine, P. (2010). Civic engagement and the transition to adulthood. *The Future of Children*, 20(1), 159-179.
- Gerbaudo, P. (2012). *Tweets and the streets: Social media and contemporary activism*. Pluto Press.
- Hargittai, E., & Shaw, A. (2015). Mind the skills gap: The role of internet know-how and gender in differentiated contributions to Wikipedia. *Information, Communication & Society*, 18(4), 1673-1689.
- Hay, C. (2007). *Why we hate politics*. Polity Press.
- Henn, M., & Foard, N. (2012). Young people, political participation and trust in Britain. *Parliamentary Affairs*, 65(1), 47-67.
- Loader, B. D., Vromen, A., & Xenos, M. A. (2014). The networked young citizen: Social media, political participation and civic engagement. *Information, Communication & Society*, 17(2), 143-150.

- McAdam, D. (1996). Conceptual origins, current problems, future directions. In D. McAdam, J. D. McCarthy, & M. N. Zald (Eds.), *Comparative perspectives on social movements: Political opportunities, mobilizing structures, and cultural framings* (pp. 23-40). Cambridge University Press.
- Mossberger, K., Tolbert, C. J., & McNeal, R. S. (2008). *Digital citizenship: The Internet, society, and participation*. MIT Press.
- Norris, P. (2002). *Democratic phoenix: Reinventing political activism*. Cambridge University Press.
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling alone: The collapse and revival of American community*. Simon & Schuster.
- Stolle, D., & Micheletti, M. (2013). *Political consumerism: Global responsibility in action*. Cambridge University Press.
- Sunstein, C. R. (2017). *#Republic: Divided democracy in the age of social media*. Princeton University Press.
- Torney-Purta, J. (2002). The school's role in developing civic engagement: A study of adolescents in twenty-eight countries. *Applied Developmental Science*, 6(4), 203-212.
- Verba, S., Schlozman, K. L., & Brady, H. E. (1995). *Voice and equality: Civic voluntarism in American politics*. Harvard University Press.

พุทธวิธีการให้คำปรึกษาที่ปรากฏในพระไตรปิฎก

COUNSELING METHOD OF THE BUDDHA ACCORDING TO THE TRIPITAKA

ธันนชัย พัฒนะสิงห์ และ จำรัส มุ่งเผือกกลาง
Thananchai Pattanasing and Chamrat Mungfaoklang
วิทยาลัยนครราชสีมา
Nakhonratchasima College
Corresponding author, e-mail: thananchai@nmc.ac.th

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาและวิเคราะห์กระบวนการ เทคนิค และเป้าหมายของการให้คำปรึกษาตามแนวทางพระพุทธศาสนา จากการศึกษาพบว่า การให้คำปรึกษาตามแนวพุทธวิธีเป็นกระบวนการช่วยเหลือบุคคลผู้ประสบความทุกข์หรือปัญหาชีวิต ผ่านวิธีการ "เทศนา" หรือการแสดงธรรม โดยมีพระพุทธเจ้าทรงทำหน้าที่เป็น "กัลยาณมิตร" ผู้ชี้แนะแนวทางให้บุคคลสามารถตัดสินใจและแก้ปัญหาได้ด้วยตนเองอย่างมีขั้นตอน หลักสำคัญที่พระพุทธองค์ทรงใช้ประกอบด้วยลีลาการสอน 4 ประการ ได้แก่ 1) สันติสนทนา ชี้แจงเนื้อหาให้ชัดเจน 2) สมาทปนา โนมน้าวจิตใจให้เห็นคุณค่าและอยากนำไปปฏิบัติ 3) สมุตเตชนา เร้าใจให้อาจหาญกล้าเผชิญปัญหา และ 4) สัมปหังสนา ปลุกใจให้ร่าเริงสดชื่นด้วยความหวังในผลสำเร็จ นอกจากนี้ พระองค์ยังทรงยึดหลักการสื่อสารที่เน้นความจริง ประโยชน์ ความเมตตา และการเลือกเวลาที่เหมาะสม โดยคำนึงถึงความแตกต่างระหว่างบุคคลตามจริต 6 ประการ

กระบวนการให้คำปรึกษาเริ่มต้นจากการสร้างสัมพันธภาพเพื่อลดความวิตกกังวลของผู้รับคำปรึกษา จากนั้นดำเนินผ่านการสนทนาถาม-ตอบที่ช่วยสะท้อนปัญหาให้เกิดความกระจ่างแจ้งด้วยตนเอง โดยทรงใช้กลวิธีที่หลากหลาย เช่น การยกอุทาหรณ์ นิทานชาดก การอุปมาอุปไมย หรือการใช้อุปกรณ์ในชีวิตประจำวันประกอบการสาธิต เพื่อให้เรื่องนามธรรมที่ซับซ้อนกลายเป็นสิ่งที่เข้าใจง่าย

เป้าหมายของการให้คำปรึกษาตามแนวพุทธมิได้หยุดอยู่เพียงการแก้ปัญหาเฉพาะหน้า แต่ยังครอบคลุมถึงการปรับเปลี่ยนทัศนคติจากมิจฉาทิฐิเป็นสัมมาทิฐิ การเปลี่ยนพฤติกรรมไปสู่ทางสร้างสรรค์ และการพัฒนาจิตใจให้บริสุทธิ์ผ่องใส เป้าหมายสูงสุดคือการช่วยให้บุคคลเข้าถึง "นิโรธ" หรือความดับทุกข์อย่างสิ้นเชิง จนสามารถพึ่งพาตนเองและจัดการปัญหาชีวิตได้อย่างถาวรตามวิถีแห่งอริยสัจ 4 และอริยมรรค 8 พุทธวิธีการให้คำปรึกษาจึงเป็นศาสตร์ที่บูรณาการทั้งจิตวิทยาและความเป็นเหตุเป็นผล เพื่อพัฒนาศักยภาพภายในของมนุษย์ให้เข้าถึงความสุขที่แท้จริง คือ นิพพาน

คำสำคัญ: กัลยาณมิตร, พุทธวิธีการให้คำปรึกษา, ลีลาการสอน, อริยสัจ 4

Abstract

The article aims to study and analyze the processes, techniques, and objectives of Buddhist counseling. The findings reveal that Buddhist counseling is a systematic process of assisting individuals suffering from life problems through "Desana" (preaching or teaching). In this process, the Buddha acts as a "Kalyanamitra" (noble friend) who guides individuals to make their own decisions and resolve issues independently through a structured approach. The core of this method involves four teaching styles: 1) Sandassana: clarifying content for clear understanding, 2) Samadapana: persuading the listener to see value and take action, 3) Samuttejana: encouraging courage and determination to face problems, and 4) Sampahansana: gladdening and inspiring the listener with the hope of success. Furthermore, the Buddha adhered to communication principles based on truth, utility, compassion, and appropriate timing, while considering individual differences based on the six temperaments (Carita).

The counseling process begins with establishing a relationship to alleviate the client's anxiety. It then proceeds through a question-and-answer dialogue that helps the client gain insight into their problems independently. Various strategies are employed, such as using parables, Jataka tales, metaphors, or daily objects for demonstration to simplify complex abstract concepts.

The goal of Buddhist counseling extends beyond immediate problem-solving to include shifting attitudes from wrong view to right view (Samma-ditthi), transforming behavior into creative paths, and purifying the mind. The highest objective is to help individuals reach "Nirodha" (the cessation of suffering), enabling them to be self-reliant and permanently manage life's problems following the Four Noble Truths and the Noble Eightfold Path. In conclusion, Buddhist counseling is a science that integrates psychology and rationality to develop human inner potential for achieving true happiness : Nirvana.

Keywords: Noble Friendship, Buddhist Counseling Method, Teaching Styles, The Four Noble Truths

บทนำ

มนุษย์เกิดมาพร้อมปัญหา นับตั้งแต่เรื่องเล็ก ๆ ไปจนถึงเรื่องใหญ่ ๆ ดูเหมือนว่าปัญหานี้จะเกิดขึ้นตลอดเวลา เมื่อเริ่มต้นจนกระทั่งหลับ ตั้งแต่เกิดจนกระทั่งวาระสุดท้ายแห่งชีวิต ถึงแม้เราจะยึดปรัชญาที่ว่ามนุษย์ทุกคนมีศักดิ์ศรี มีความสามารถ มีศักยภาพอยู่ในตัวของตนเองทุกคน แต่ในบางครั้งปัญหาเกิดขึ้นกับตนเอง โดยไม่สามารถจะหาทางแก้ปัญหาได้ อาจเป็นเพราะมนุษย์ชอบใช้อารมณ์ให้มาบดบังเหตุผล หรือในขณะนั้นจิตใจของเขาร้อนแอ หมดพลังหรือมีอาการแปรปรวนของความเครียด ฉะนั้นจึงยังไม่สามารถที่จะแก้ปัญหาได้ด้วยตนเอง ดังที่มีคำพังเพยว่า “ผงเข้าตา” หรือ “เส้นผมบังภูเข” ซึ่งหมายถึงเมื่อเกิดปัญหาขึ้นแล้วมันจะมีวิธีแก้ไขที่ง่ายนิดเดียว แต่ก็ไม่สามารถจะแก้ไขได้ ฉะนั้นมนุษย์จึงจำเป็นต้องหันไปพึ่งผู้ที่จะช่วยให้ปัญหาบรรเทาลงได้ หรือช่วยแก้ปัญหาให้หมดไปได้ ในพระพุทธศาสนากล่าวถึงความทุกข์ของมนุษย์เอาไว้ว่าเป็นสภาพที่ทนได้ยากสภาพที่จะคงทนอยู่ไม่ได้ เพราะถูกบีบคั้นด้วยความเกิดขึ้น และความแตกสลาย

เนื่องจากสรรพสิ่งต้องเป็นไปตามเหตุปัจจัยที่ไม่ขึ้นต่อตัวมันเอง ความรู้สึกที่ไม่สบาย กล่าวคือ ทุกขเวทนา ได้แก่ ความไม่สบายกาย คือ ทุกข์กาย ความไม่สบายใจ คือ ทุกข์ใจ ซึ่งมนุษย์เรามีความทุกข์มาบิเบียนอยู่ตลอดเวลา ทำให้ต้องหาหนทางแก้ปัญหาความทุกข์ที่เกิดขึ้น เพื่อตนเองจะอยู่ได้อย่างมีความสุข โดยแบ่งวิธีการแก้ปัญหาความทุกข์ไว้ 2 ด้าน คือ

1. ความทุกข์ทางกาย เช่น ความเจ็บป่วย หรือโรคภัยต่าง ๆ เป็นต้น ความทุกข์ทางกายนี้ สามารถแก้ไขได้ด้วยวิธีการทางการแพทย์

2. ความทุกข์ทางใจ เช่น ความไม่สบายใจ คับแค้นใจ ขุ่นข้องใจ โศกเศร้าเสียใจ เป็นต้น

ความทุกข์ทางใจนี้ เมื่อเกิดขึ้นบุคคลมักจะพยายามแก้ด้วยตนเองก่อน หากแก้ปัญหาถูกจุดก็ทำให้ความทุกข์ หรือปัญหาบรรเทาลง และหมดไป หากไม่รู้วิธีในการแก้ปัญหาเพื่อบรรเทาความทุกข์ที่เกิดขึ้นกับตนเอง ก็อาจจะใช้กลไกป้องกันตนเอง (Defense Mechanism) ทำให้ตนเองสบายใจขึ้น กลไกที่เชื่อว่าสามารถป้องกันตนเองจากความทุกข์ได้มีหลายวิธี แต่กลไกเหล่านี้ไม่ได้แก้ที่ตัวปัญหาโดยตรง เช่น การเก็บกด (Repression) คือ การเก็บความรู้สึกทุกข์ไว้, การโยนบาป (Projection) คือ การโยนความผิดให้คนอื่น การอ้างเหตุผล (Rationalization) คือ การหาเหตุผลมาอ้าง หรือแก้ตัว การปฏิเสธ (Denial) คือ การบอกรับไม่ยอมรับความจริงการทดแทน (Displacement) คือ การแสดงออกต่อสิ่งอื่น เพื่อทดแทนสิ่งที่ทำให้ตนกังวลใจ การแยกตัว (Isolation) คือ การใช้วิธีการแยกตัวออกมาจากสังคม เป็นต้น ดังนั้นในทางพระพุทธศาสนา มีวิธีการช่วยแก้ปัญหาความทุกข์ของคนอื่น โดยทำให้ผู้มีความทุกข์ได้ตระหนักถึงปัญหาของตนเอง ด้วยวิธีการที่ผู้มีความทุกข์ ได้รู้จักความทุกข์ที่เกิดขึ้นกับตนเอง มีชีวิตอยู่อย่างรู้เท่าทันความทุกข์ รู้เหตุเกิดของความทุกข์ ที่ว่ามาจากตัณหา และอุปาทาน ความอยาก ความต้องการ ความเห็นแก่ตัว เพราะความไม่รู้แล้วเข้าไปยึดติดอยู่ รู้การดับทุกข์ คือ การดับความอยากแห่งตัณหาที่เข้าไปยึดมั่น ทำให้เกิดความทุกข์ได้ และรู้หนทางที่ดำเนินสู่การดับความทุกข์ คือ การปฏิบัติตามทางสายกลาง เพื่อที่จะเข้าถึงการดับความทุกข์ ซึ่งเรียกว่า หลักอริยสัจ 4 ได้แก่ ทุกข์ สมุทัย นิโรธ และมรรคที่ปรากฏชัดในคัมภีร์พระไตรปิฎกจุดมุ่งหมายที่สำคัญของการแก้ปัญหาทางพระพุทธศาสนา คือ การเข้าถึงนิโรธ คือ ความดับทุกข์ที่เกิดขึ้น ซึ่งจำแนกแบ่งเป็น ๒ ระดับ คือ ระดับโลกียะ อันเป็นการระงับปัญหาชั่วคราว และระดับโลกุตระ อันเป็นการแก้ปัญหาได้อย่างสิ้นเชิง ซึ่งเป็นขั้นสูงสุดในทางพระพุทธศาสนา โดยใช้กระบวนการของอริยมรรคแปดประการ กล่าวคือ การให้ผู้มีปัญหา มีความคิดเห็นถูกต้องจากมิจฉาทิฐิ เป็นสัมมาทิฐิเป็นเบื้องต้น และมีสัมมาสมาธิในที่สุด จัดเป็นกระบวนการแก้ปัญหาอย่างสมบูรณ์ เพราะเป็นการแก้ปัญหาที่เหตุแห่งปัญหา และยุติลงด้วยการพัฒนาทางจิตของผู้มีปัญหาให้บริสุทธิ์หมดจด คือการสิ้นทุกข์ไปในที่สุดนั่นเอง

บริบทของการให้คำปรึกษา

ความหมายของการให้คำปรึกษา

คำว่า การให้คำปรึกษา (Counseling) มาจากรากศัพท์ภาษาละตินว่า Consilium หมายถึง “ กับด้วยกัน ” ตามรูปศัพท์ การให้คำปรึกษา มีความหมายในตัวเองดังที่นักจิตวิทยาการให้คำปรึกษาทุกคนเข้าใจกัน (พระมหาภิจักร จิตปัญโญ (ยุติพันธ์), 2546)

กู๊ด (Good) ได้ให้คำจำกัดความของคำว่า “การให้คำปรึกษา” ไว้ในปทานุกรมการศึกษาของเขาว่า การให้คำปรึกษา คือ กระบวนการให้ความช่วยเหลือต่อผู้ที่รับคำปรึกษา ในปัญหาด้านการศึกษา อาชีพ และปัญหาส่วนตัว ซึ่งมีกระบวนการในการเก็บวิเคราะห์ข้อมูล และการแสวงหาหนทางในการแก้ปัญหา ซึ่งผู้ที่ทำหน้าที่ในการให้คำปรึกษานั้น จะต้องเป็นผู้มีความเชี่ยวชาญทางการให้ความช่วยเหลือ และมีความพยายามช่วยให้ผู้มีปัญหาสามารถตัดสินใจด้วยตนเอง (Good, C.V., 1985)

แพทเทอร์สัน (Patterson) ได้ให้คำนิยามของการให้คำปรึกษาไว้ว่า การให้คำปรึกษาเป็นกระบวนการที่ผู้ให้คำปรึกษาช่วยเหลือแก่ผู้รับคำปรึกษาให้เข้าใจ และยอมรับตนเองในด้านต่าง ๆ เช่น ความสนใจ ความถนัด ความสามารถ ตลอดจนให้ตระหนักถึงความต้องการของตนเอง และช่วยให้ผู้รับคำปรึกษาได้ดำเนินการตามจุดมุ่งหมายที่วางไว้ และสามารถพัฒนาตนเองจนถึงที่สุด (Patterson, C H., 1973)

โรเจอร์ (Rogers) ได้กล่าวไว้ว่า การให้คำปรึกษา เป็นกระบวนการที่โครงสร้างของอัตตา ได้รับการผ่อนคลายในสภาพที่ปลอดภัยภายใต้บรรยากาศ และสัมพันธภาพในคำปรึกษาและทำให้ประสบการณ์เดิมที่ผู้รับคำปรึกษาไม่สามารถเผชิญ หรือยอมรับได้ ได้ถูกนำมารับรู้ และผสมผสานกัน เป็นการรู้จักตนเองในแนวทางใหม่ที่ถูกต้อง (Rogers, Carl R., 1951)

พระเทพเวที (ประยุทธ์ ปยุตโต) ได้ให้ทัศนะไว้ว่า การให้คำปรึกษาเป็นการแนะแนวที่จะให้บุคคลสามารถช่วยเหลือตนเองได้ โดยทั่วไปคนที่หลายยังพึ่งตนเองได้ไม่เต็มที่ หรือมีระดับการพึ่งตนเองที่ยังไม่สมบูรณ์ จึงต้องการผู้มาชี้แนะให้คำปรึกษา เมื่อช่วยตัวเองไม่ได้ก็ต้องมีผู้ช่วยให้พึ่งตนเองได้โดยใช้ภาษา และกิจกรรมเป็นต้นเข้ามาช่วย การช่วยคนให้ช่วยเหลือตนเองได้ เป็นหน้าที่ของการแนะแนวการให้คำปรึกษา (พระเทพเวที (ประยุทธ์ ปยุตโต), 2534)

สรุปได้ว่า การให้คำปรึกษาคือกระบวนการที่ช่วยเหลือให้ผู้มาขอรับคำปรึกษา สามารถตัดสินใจแก้ปัญหาด้วยตนเองอย่างมีขั้นตอนที่ชัดเจน โดยมีผู้ให้คำปรึกษาซึ่งผ่านการฝึกฝนอบรมเป็นอย่างดี ช่วยอำนวยความสะดวกในการตัดสินใจดังกล่าว ท่ามกลางบรรยากาศที่อบอุ่นเป็นกันเอง และมีความเข้าใจกับผู้มาขอรับคำปรึกษาอย่างแท้จริง

การให้คำปรึกษาตามแนวพุทธวิธี

การให้คำปรึกษาตามแนวพุทธวิธี คือ กระบวนการช่วยเหลือผู้มีความทุกข์ มีปัญหา ด้วยวิธีการที่เรียกว่า การเทศนา หรือการแสดงธรรมอบรมสั่งสอนในทางพระพุทธศาสนา เทศนา คือ การแสดงธรรม การชี้แจงแสดงความ แบ่งออกเป็น 2 ประเภท คือ

1. บุคลาธิฐานเทศนา เทศนามีบุคคลเป็นที่ตั้ง เทศนาอ้างธรรมแสดงโดยยกคนขึ้นอ้าง ยกคนเป็นหลักฐานในการอธิบาย

2. ธรรมาธิฐานเทศนา เทศนามีธรรมเป็นที่ตั้ง เทศนาอ้างธรรมแสดงโดยยกหลักตัวสภาวะขึ้นอ้าง

10

นอกจากนั้น เทศนา ยังหมายถึงการชี้แจงแสดงความ การยกตัวอย่างคน หรือธรรมะมาอธิบาย เป็นการบ่งบอกถึงลักษณะ และวิธีการ (Methodology) ในการช่วยเหลือของกัลยาณมิตร ต่อผู้มีทุกข์ และมีปัญหา ด้วยการชี้แจงแสดงความ การอธิบาย เพื่อให้ผู้มีทุกข์ และมีปัญหา สามารถดับทุกข์ของตนเองได้ ด้วยการปฏิบัติตามหนทางที่พระพุทธองค์ทรงแนะนำไว้ การเทศน์หรือเทศนา จึงหมายถึง การแสดงธรรม การชี้แจงแสดงความ การแนะนำสั่งสอน การชี้ให้เห็น และการเสนอแนะแนวทาง วิธีการแสดงธรรมของพระพุทธองค์เพื่อช่วยเหลือผู้ที่มีปัญหา หรือความทุกข์ ให้สามารถข้ามพ้นจากทุกข์ได้ด้วยมีพระองค์เป็นกัลยาณมิตร ด้วยวิธีการของพระพุทธองค์

การให้คำปรึกษา นับเป็นศิลปะแห่งการช่วยเหลือเพื่อนมนุษย์ให้ค้นพบ รู้จัก เข้าใจ ยอมรับ และพัฒนาตนเอง เป็นการแสดงออกถึงความห่วงใย ความเอื้ออาทร ความเอาใจใส่ ความเมตตาปรานี การช่วยเหลือเกื้อกูลอย่างบริสุทธิ์ใจ การร่วมรับรู้ทุกข์ การเป็นที่ระบายทุกข์ การช่วยเหลือให้มนุษย์สามารถช่วยตนเอง และพึ่งพาตนเองได้ การมีมนุษย์สัมพันธ์ที่ดี รวมตลอดถึงการเป็นที่พึ่งทั้งทางด้านการงาน และทางด้านจิตใจซึ่งทั้งหมดได้รวมพร้อมอย่างสมบูรณ์ อยู่ในรูปแบบของศิลปะการให้คำปรึกษา

กระบวนการของการให้คำปรึกษา เกี่ยวข้องกับสิ่งที่สำคัญ 3 ประการ เป็นอย่างน้อย คือ

1. บุคคลที่มีความยุ่งยากลำบากใจ ได้แก่ ผู้รับคำปรึกษา
2. บุคคลที่คอยให้ความช่วยเหลือแก่ผู้ที่มีความยุ่งยากใจ ได้แก่ ผู้ให้คำปรึกษา
3. ปฏิสัมพันธ์ระหว่างผู้ให้คำปรึกษา กับผู้รับคำปรึกษา มีผลก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงบางอย่างในตัวของผู้รับคำปรึกษา (พงษ์พันธ์ พงษ์โสภา, 2543)

กระบวนการที่เกี่ยวข้องทั้ง 3 ประการนี้ จะทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในตัวผู้รับคำปรึกษาได้มากหรือน้อยนั้น สิ่งที่สำคัญอยู่ที่ผู้ให้คำปรึกษาว่ามีทักษะและเทคนิคต่อการมี

ปฏิสัมพันธ์กับผู้มาขอรับคำปรึกษา ซึ่งทักษะและเทคนิคดังกล่าวมีความสำคัญต่อกระบวนการมากในที่นี้จะได้นำเทคนิคและลีลาการสอนของพระพุทธเจ้ามาเป็นแบบอย่างเอาไว้

หลักสำคัญที่พระพุทธเจ้าทรงใช้ในการให้คำปรึกษา ที่เรียกว่า เทคนิคและลีลาการสอน มีอยู่ 4 ประเภทคือ

1. สันทติสนา ชี้แจงให้ชัดเจน เป็นขั้นตอนของการแจกแจงเรื่องที่สอน แสดงเหตุ และผลให้ชัดเจน ผู้ฟังเข้าใจอย่างแจ่มแจ้ง
2. สมာทปนา การโน้มน้าวจิตใจให้ผู้ฟังอยากปฏิบัติตาม เป็นการบรรยายชี้ให้ผู้ฟังเห็นคุณค่า และความสำคัญของเรื่องที่สอน จนเกิดความอยากที่จะฝึกฝนเพื่อให้เกิดความชำนาญ
3. สมุตเตชนา เร้าใจให้อาจหาญ แก่กล้าเป็นเทคนิคในการกระตุ้นให้ผู้เรียนเกิดความกระตือรือร้น มีกำลังใจที่จะเรียนรู้ กระทำให้สำเร็จ สู้งาน ไม่ย่อท้อ อดทน ไม่กลัวลำบาก
4. สัมปหังสนา ปลุกใจให้ผู้เรียนสดชื่นร่าเริง เป็นเทคนิคในการทำให้ผู้เรียนเกิดความชื่นบานโดยชี้ให้เห็นผลดี หรือประโยชน์ที่จะได้รับ และแนวทางที่จะนำไปสู่ความสำเร็จขั้นที่สูงขึ้นไป (พระเทพเวที (ประยุทธ์ ปยุตฺโต), 2532)

หลักการดังกล่าวข้างต้น ถือเป็นสิ่งสำคัญของพุทธวิธีให้คำปรึกษาที่พระพุทธองค์ทรงใช้ เริ่มต้นด้วยการชี้แจงในเรื่องที่ทรงให้คำปรึกษา พร้อมกับโน้มน้าวจิตใจให้เห็นตามยินดีปฏิบัติด้วยความกระตือรือร้น มีเทคนิคต่าง ๆ ทำให้ผู้มาขอรับคำปรึกษาเกิดความสดชื่นร่าเริง มองเห็นถึงเป้าหมายของการรับคำปรึกษา และสุดท้ายก็สามารถแก้ความทุกข์ และปัญหาของตนเองได้

ในการให้คำปรึกษาทั่ว ๆ ไปนั้น เป้าหมายหลักก็คือ การช่วยเหลือให้ผู้มาขอรับคำปรึกษาสามารถตัดสินใจได้ด้วยตนเอง เข้าใจ และยอมรับตนเองในด้านต่าง ๆ ตลอดจนตระหนักถึงความต้องการของตนเอง ดำเนินตามจุดมุ่งหมายที่วางไว้ และสามารถพัฒนาตนเองได้จนถึงที่สุด มีทัศนคติใหม่ ๆ ที่ดีเกิดขึ้น รู้จักการพึ่งตนเองได้อย่างสมบูรณ์

เป้าหมายการให้คำปรึกษาที่กล่าวมา จึงมีความสอดคล้องกับพุทธวิธีที่พระพุทธองค์ทรงมุ่งหวัง คือ ให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในด้านต่าง ๆ ของผู้มารับคำปรึกษา ดังนี้

1. ในด้านที่มีปัญหา สามารถเปลี่ยนจากความข้องใจกังขาสงสัย ให้เป็นความกระจ่างแจ้ง เปลี่ยนจากความไม่รู้เป็นความรู้แจ้ง เปลี่ยนจากความมืดเป็นความสว่าง
2. ในด้านสุขภาพจิต สามารถเปลี่ยนจากความหมักหมมสกปรก ไปสู่ความบริสุทธิ์ สะอาดโปร่งใส ไร้ความวิตกกังวลใจ
3. ในด้านอารมณ์ สามารถที่จะเปลี่ยนจากความพล่านเหวี่ยงวุ่นว้าวุ่นสับสนไปสู่ความสงบสุขเยือกเย็นใจ
4. ในด้านทัศนคติที่มีต่อโลกและชีวิต สามารถที่จะเปลี่ยนจากการยึดถือไปสู่การปล่อยวาง ไร้มีความยึดติดด้วยอำนาจอุปาทาน เปลี่ยนจากมิจฉาทิฐิไปสู่สัมมาทิฐิที่ถูกต้องตามทำนองคลองธรรม

5. ในด้านพฤติกรรม สามารถเปลี่ยนจากการกระทำชั่วทุจริต มาเป็นการทำดีที่เป็นไปในทางสร้างสรรค์ ตลอดถึงการเปลี่ยนแปลงในระดับสูงขึ้นไป หมายถึง การเปลี่ยนแปลงคุณธรรม และคุณภาพชีวิตให้สูงส่งขึ้น จากสภาพของปุถุชนเป็นอริยบุคคลที่สูงขึ้นไป (แสง จันทรงาม, 2526)

การแสดงธรรมของพระพุทธองค์ ในแต่ละครั้งนั้น พระองค์ทรงมีเป้าหมายที่ชัดเจนแน่นอนว่า ต้องการที่จะให้เกิดผลในการเรียนรู้ หรือการเปลี่ยนแปลงพัฒนาบุคคลในด้านใด ส่วนมากผู้ที่ได้รับ คำปรึกษา หรือฟังธรรมจากพระพุทธเจ้าแล้วมักจะได้อบรมธรรมระดับใดระดับหนึ่ง เช่น โสตาบัน สกิทาคามี อนาคามี และอรหัตผล เป็นที่สุด คือ การดับกิเลส และความทุกข์ได้อย่างสิ้นเชิง นั่นคือการได้อบรมถึงพระนิพพาน เป็นอุดมการณ์ที่ทุกคนปรารถนา เพราะเป็นสภาพที่ไร้ปัญหาอย่างถาวร

พุทธวิธีการให้คำปรึกษาที่ปรากฏในพระไตรปิฎก

หลักเกี่ยวกับการให้คำปรึกษา ของพระพุทธเจ้า เมื่อพิจารณาในส่วนต่าง ๆ โดยรวมสามารถสรุปลักษณะสำคัญซึ่งมีความสอดคล้องกันการสอนได้ดังนี้ คือ 1) ทรงสอนสิ่งที่จริง และเป็นประโยชน์แก่ผู้ฟัง 2) ทรงรู้เข้าใจสิ่งที่สอนอย่างถ่องแท้สมบูรณ์ 3) ทรงสอนด้วยเมตตามุ่งประโยชน์แก่ผู้เข้ารับคำสอนเป็นที่ตั้ง ไม่หวังผลตอบแทน 4) ทรงทำได้จริงอย่างทีสอน อันเป็นตัวอย่างที่ดี 5) ทรงมีบุคลิกภาพโน้มน้าวจิตใจให้เข้าใจลึกซึ้งสนิทสนม และพึงพอใจได้ความสุข 6) ทรงมีหลักการ และวิธีการสอน ที่ยอดเยี่ยม (พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต), 2542)

หลักการให้คำปรึกษาของพระพุทธเจ้าได้คือ ทรงให้คำปรึกษาแต่เรื่องที่เป็นจริง มีประโยชน์ มีความเข้าใจในสิ่งที่ทรงให้คำปรึกษาเป็นอย่างดีมีเมตตาจิตเป็นที่ตั้งไม่หวังผลตอบแทน พร้อมทั้งเป็นแบบอย่างที่ดีให้ผู้มาขอรับคำปรึกษา มีความเป็นกันเองเพื่อให้เกิดความสบายใจที่ได้พบเจอ ท้ายสุดทรงมีหลักการและวิธีการให้คำปรึกษาที่ดีเยี่ยม ทำให้ผู้มาขอรับคำปรึกษาสามารถจัดการกับความทุกข์ได้ด้วยตัวเองโดยมีพระองค์เป็นกัลยาณมิตร ถือเป็นผลสรุปในการให้คำปรึกษาของพระองค์ในแต่ละครั้ง

ในเรื่องที่พระพุทธเจ้าทรงให้คำปรึกษานั้น มีลักษณะตรงกับเรื่องที่พระองค์ทรงสอนดังนี้คือ

1. ทรงสอนจากเรื่องง่าย ๆ หรือรู้เห็นเข้าใจอยู่แล้ว ไปสู่สิ่งที่เข้าใจยาก ตัวอย่างที่เห็นชัด คือ อริยสัจ ซึ่งทรงเริ่มสอนจากความทุกข์ ความเดือดร้อน ปัญหาชีวิตที่คนมองเห็น และประสบอยู่โดยธรรมดา รู้เห็นประจักษ์กันอยู่ทุกคนแล้ว ต่อจากนั้นจึงสาวหาเหตุที่ยากลึกซึ้ง และทางแก้ไขต่อไป

2. ทรงสอนอย่างมีลำดับขั้น และมีความต่อเนื่องกันเป็นสายลงไปอย่างที่เราเรียกว่าสอนเป็นอนุบุพพิกา ตัวอย่างก็คือ อนุบุพพิกา ไตรสิกขา พุทธโอวาท 3 เป็นต้น

3. ทรงสอน โดยใช้ประสบการณ์ตรง เช่น ทรงสอนพระนันทะที่คิดถึงคู่รักคนงาม ด้วยการทรงพาไปชมนางฟ้า นางอัปสรเทพธิดาให้พบกับตาเรื่องราวจารย์ทศปาโมกข์ให้หมอชีวกทดสอบตัวเองหรืออย่างที่ทำให้พระเพ่งดูความเปลี่ยนแปลงของดอกบัว เป็นต้น

4. ทรงสอนตรงเรื่อง ตรงจุด ไม่วกวน หรือออกนอกเรื่อง

5. ทรงสอนอย่างมีเหตุมีผล ตรงตามเห็นจริงได้

6. ทรงสอนเท่าที่จำเป็น หรือมีความพอดีกับผู้เรียน มิใช่ทรงสอนเท่าที่ผู้สอนรู้แล้ว ผู้เรียนรับไม่ไหว หรือไม่เกิดประโยชน์เหมือนอย่างพระพุทธเจ้าเมื่อประทับอยู่ในป่าประดู่ลายใกล้เมืองโกสัมพี ได้ทรงหยิบใบไม้ประดู่ลายเล็กน้อยใส่กำพระหัตถ์ แล้วตรัสถามภิกษุทั้งหลายว่า ใบประดู่ลาย

ในพระหัตถ์ กับในป่า ไหนจะมากกว่ากัน ภิกษุทั้งหลายกราบทูลว่าในป่ามากกว่า จึงตรัสว่า สิ่งทีพระองค์ตรัสรู้แต่มิได้ทรงสอนเหมือนใบประดู่ลายในป่า ส่วนที่ทรงสั่งสอนน้อยเหมือนใบประดู่ลายในพระหัตถ์ และตรัสแสดงเหตุผลในการที่มิได้ทรงสอนทั้งหมดเท่าที่ตรัสรู้ไว้ เพราะสิ่งเหล่านั้นไม่เป็นประโยชน์ มิใช่

หลักการดำเนินชีวิตอันประเสริฐ ไม่ช่วยให้เกิดความรู้ถูกต้องนำไปสู่จุดหมาย คือนิพพานได้ (ส.ม. (ไทย), 19/17/12)

7. ทรงสอนสิ่งที่มีความหมาย และเป็นประโยชน์แก่ผู้เรียนเป็นสำคัญอย่างพุทธพจน์ที่ว่า พระองค์ทรงมีพระเมตตาหาวังประโยชน์แก่สัตว์ทั้งหลาย จึงตรัสพระวาจาตามหลัก 6 ประการ คือ

คำพูดที่ไม่จริง ไม่ถูกต้อง, ไม่เป็นประโยชน์, ไม่เป็นที่รักที่พอใจของผู้อื่น – ไม่ตรัส
คำพูดที่จริง ถูกต้อง, แต่ไม่เป็นประโยชน์, ไม่เป็นที่รักที่พอใจของผู้อื่น – ไม่ตรัส
คำพูดที่จริง ถูกต้อง, เป็นประโยชน์, ไม่เป็นที่รักที่พอใจของผู้อื่น – เลือกกาลตรัส
คำพูดที่ไม่จริง ไม่ถูกต้อง, ไม่เป็นประโยชน์, ถึงเป็นที่รักที่พอใจของผู้อื่น – ไม่ตรัส
คำพูดที่จริง ถูกต้อง, แต่ไม่เป็นประโยชน์, ถึงเป็นที่รักที่พอใจของผู้อื่น – ไม่ตรัส
คำพูดที่จริง ถูกต้อง, เป็นประโยชน์, เป็นที่รักที่พอใจของคนอื่น – เลือกกาลตรัส
(ม.ม. (ไทย), 13/86/67-88)

ลักษณะของพระพุทธเจ้าในเรื่องนี้ คือ ทรงเป็นกัลยาณิสา สัจจวาที ภูตวาที อัถตวาที ธรรมวาที วินัยวาที ในเรื่องที่พระองค์ทรงให้คำปรึกษานั้น มีความเป็นไปในลักษณะเดียวกับการสอน คือทรงให้คำปรึกษาจากเรื่องง่าย ๆ ไม่มีความสลับซับซ้อนอะไร สามารถเห็น และเข้าใจได้ไม่ยากอย่างเช่น ทรงใช้หลักอริยสัจในการให้คำปรึกษา เริ่มต้นจากการเรื่องความทุกข์ที่มองเห็นได้ง่ายจากนั้นจึง แสดงถึงเรื่องสาเหตุที่ทำให้ทุกข์เกิดเป็นลำดับไป ทรงมีขั้นตอนที่ชัดเจนเพื่อเป็นการง่ายต่อการทำความเข้าใจ ทรงให้ผู้มารับคำปรึกษาได้พบกับสิ่งที่ตนเองได้มีประสบการณ์มาก่อน ไม่มีความวุ่นวายนในเนื้อหาที่ทรงให้คำปรึกษา มีเหตุผลประกอบเมื่อพิจารณาตามจะเห็นได้จริง พร้อมทั้งให้คำปรึกษาเฉพาะในสิ่งที่กำลังเกิดขึ้น และเป็นปัญหากับผู้มาขอรับคำปรึกษาเท่านั้น โดยทรงยึดผู้มาขอรับคำปรึกษาเป็นศูนย์กลางของการให้คำปรึกษา ทุกอย่างที่ทรงทำ และทุกคำที่พระองค์ทรงตรัสล้วนมีความหมายทั้งสิ้น

วิธีการเลือกบุคคลที่ทรงสอน เป็นการเลือกบุคคลที่ทรงให้คำปรึกษาที่มีความสอดคล้องกันดังนี้ คือ ทรงคำนึงความแตกต่างของบุคคลตามจริต 6 เพื่อเป็นการง่ายต่อการให้คำปรึกษา มีการปรับเปลี่ยนวิธีการตลอด เพื่อให้มีความเหมาะสมกับผู้มาขอรับคำปรึกษา พร้อมทั้งมีทรงสำรวจความพร้อมของผู้มาขอรับการปรึกษาตลอดเวลาที่ทรงให้คำปรึกษา ทรงเน้นให้ผู้รับคำปรึกษามีโอกาสลงมือปฏิบัติด้วยตนเอง เพราะคำพูดอย่างเดียวไม่สามารถทำให้เข้าใจได้ ส่งเสริมให้มีความอิสระทางความคิด สามารถโต้แย้งในสิ่งที่พระองค์ทรงให้คำปรึกษาได้ หากมีความสงสัย ให้เขาได้แสดงถึงศักยภาพภายในที่มีอยู่ออกมาอย่างเต็มที่ สุดท้ายไม่ทรงละเลยในการให้ความสำคัญในแต่ละบุคคลเป็นกรณีพิเศษ เพราะมีความแตกต่างในรายละเอียดแต่ละบุคคล ที่พระองค์ทรงทำอย่างนี้ก็เพื่อผลอันสูงสุด คือ ทรงช่วยให้เขาได้ใช้ศักยภาพที่มีอยู่ในการแก้ปัญหา คือ ความทุกข์ของตนเองได้ด้วยกำลังแห่งตน

วิธีการให้คำปรึกษาของพระพุทธเจ้า ที่สอดคล้องกัน ดังนี้คือ ในการให้คำปรึกษาจะเป็นลักษณะของการพูดคุยสนทนา เป็นบรรยากาศผ่อนคลาย โดยเฉพาะผู้ที่ไม่รู้จักกันมาก่อน หรือไม่เคยพูดคุยมาก่อน วิธีการนี้เป็นการสร้างความคุ้นเคยระหว่างกัน สำหรับผู้ที่มีรู้จักมาก่อนแล้วจะใช้การบรรยายในเนื้อที่เป็นประเด็นปัญหา เปิดโอกาสในซักถามปัญหาได้ และพระองค์ก็จะมีวิธีการตอบปัญหา เช่น ตอบแบบตรงไปตรงมา ใช้การย้อนถามให้ชัดเจนในปัญหาก่อนตอบ แยกตอบเป็นประเด็น ๆ ไป สุดท้ายทรงยับยั้งไม่ทรงตอบเพราะถึงตอบไปก็ไม่เกิดประโยชน์แก่ผู้ที่ถาม และเมื่อมีเหตุจำเป็นต้องวางกฎเกณฑ์ในการแก้ปัญหา พระองค์ก็ทรงใช้ เพื่อความเป็นระเบียบของหมู่คณะ โดยเฉพาะในส่วนของภิกษุสงฆ์ และภิกษุณีสงฆ์ทั้งนี้วิธีการสอนจะใช้กลวิธี และอุบายประกอบการสอนในลักษณะต่าง ๆ กัน เช่น

1. ยกอุทาหรณ์ และเล่านิทานประกอบ การยกตัวอย่างประกอบคำอธิบาย และการเล่านิทานประกอบการสอน ช่วยให้เข้าใจความได้ง่าย และชัดเจน ช่วยให้จำแนกเห็นจริง และเกิดความเพลิดเพลิน ทำให้การเรียนการสอนมีรสยิ่งขึ้น พระพุทธเจ้าทรงใช้อุทาหรณ์ และนิทานประกอบการสอนมากมายเพียงใด จะเห็นได้จากการที่ในคัมภีร์ต่าง ๆ มีอุทาหรณ์ และนิทานปรากฏอยู่ทั่วไป เฉพาะคัมภีร์ชาดกอย่างเดียวก็มีนิทานชาดกถึง 549 เรื่อง

2. เปรียบเทียบด้วยข้ออุปมา คำอุปมาช่วยให้เรื่องที่ลึกซึ้งเข้าใจยากปรากฏความหมายเด่นชัดออกมา และเข้าใจง่ายขึ้น โดยเฉพาะมักใช้ในการอธิบายสิ่งที่เป็นนามธรรม เปรียบให้เห็นชัดด้วยสิ่งที่เป็นรูปธรรม หรือแม้เปรียบเรื่องที่เป็นรูปธรรม ด้วยข้ออุปมาแบบรูปธรรม ก็จะช่วยให้เกิดความหนักแน่นเข้าใจ เช่น “ภูเขาศิลาล้วน เป็นแท่งทึบ ย่อมไม่หวั่นไหวด้วยแรงลม ฉันทิด บัณฑิตทั้งหลาย ย่อมไม่หวั่นไหวเพราะคานินทา และสรรเสริญ ฉันทัน” การใช้อุปมานี้ น่าจะเป็นกลวิธีประกอบการสอนที่พระพุทธเจ้าทรงใช้มากที่สุด มากกว่ากลวิธีอื่นใด

3. การใช้วัสดุอุปกรณ์การสอนประกอบ มีตัวอย่างการที่พระพุทธเจ้าทรงใช้อุปกรณ์การสอนเหมือนกัน โดยทรงใช้เครื่องใช้ที่มีอยู่ในกรณีสอนผู้เรียนที่อายุน้อย ๆ ซึ่งเข้าใจจากวัตถุได้ง่ายกว่านามธรรม จึงปรากฏเรื่องที่พระองค์ทรงสอนสามเณรราหุลเมื่ออายุ ๗ ขวบว่าวันหนึ่งพระผู้มีพระภาคเสด็จมา ณ ที่อยู่ของสามเณรราหุล สามเณรมองเห็นแล้วก็ปูลาดอาสนะ และจัดน้ำล้างพระบาทไว้ พระผู้มีพระภาคล้างพระบาทแล้วทรงเหลือน้ำไว้ในภาชนะหนึ่ง เมื่อสามเณรถวายบังคมนั่งเรียบร้อยแล้ว พระองค์ได้ตรัสถามว่า “ราหุล เธอเห็นน้ำที่เหลือน้อยหนึ่งในภาชนะนี้หรือไม่” สามเณรราหุลทูลว่า เห็น จึงตรัสว่า “คนที่พูดเท็จ ทั้งที่รู้อยู่ ก็มีคุณธรรมของสมณะเหลือน้อยเหมือนอย่างนั้น” พระผู้มีพระภาคทรงคว่ำภาชนะลง ตรัสถามว่า “เธอเห็นภาชนะนี้คว่ำลงแล้วไหม” สามเณรราหุลทูลว่า เห็น จึงตรัสถามว่า “คนที่ไม่มีความละเอียดในการพูดเท็จทั้งที่รู้อยู่ คุณธรรมของสมณะของเขาก็ชื่อว่าคว่ำไปแล้ว เหมือนอย่างนั้น” แล้วทรงหงายภาชนะขึ้น ตรัสถามว่า “เธอเห็นภาชนะนี้วางเปล่าไหม” สามเณรทูลว่า เห็น จึงตรัสว่า “คนที่ไม่มีความละเอียดในการพูดเท็จ ทั้งที่รู้อยู่ คุณธรรมของสมณะของเขาก็ว่างเปล่า เหมือนอย่างนั้น” พระผู้มีพระภาคตรัสถามว่า “ราหุล แวนมีประโยชน์อย่างไร” สามเณรราหุลทูลตอบว่า “มีประโยชน์สำหรับสองดู พระพุทธเจ้าข้า” พระผู้มีพระภาคทรงตรัสว่า “อันนั้นเหมือนกัน ราหุล บุคคลควรพิจารณาเสียก่อนจึงกระทำการด้วยกาย วาจา และใจ” (ม.ม. (ไทย), 13/125-129)

4. การทำเป็นตัวอย่าง วิธีสอนที่ดีที่สุดอย่างหนึ่ง โดยเฉพาะในทางจริยธรรม คือ การทำเป็นตัวอย่าง ซึ่งเป็นการสอนแบบไม่ต้องกล่าวสอน เป็นทำนองการสาธิตให้ดู แต่ที่พระพุทธเจ้าทรงกระทำนั้น เป็นไปในรูปทรงเป็นผู้นำที่ดี การสอนโดยทำเป็นตัวอย่าง ก็คือ พระจริยาวัตรอันดีงามที่เป็นอยู่โดยปกติของตนเอง แต่ที่ทรงปฏิบัติเป็นเรื่องราวเฉพาะก็มี เช่นคราวหนึ่ง พระพุทธเจ้าพร้อมด้วยพระอานนท์ตามเสด็จ ขณะเสด็จไปตามเสนาสนะที่อยู่ของพระสงฆ์ ได้ทอดพระเนตรเห็นพระภิกษุรูปหนึ่งอาพาธเป็นโรทั้งท้องร่วง นอนจมกองมูล และคุ้ยของตมไม่มีผู้พยาบาลดูแล จึงเสด็จเข้าไปหา จัดการทำความสะอาดให้นอนโดยเรียบร้อย เสร็จแล้วจึงทรงประชุมสงฆ์ ทรงสอบถามเรื่องนั้น และตรัสสอนหนึ่งว่า “ภิกษุทั้งหลายพวกเธอไม่มีมารดา ไม่มีบิดา ผู้ใดเล่าจะพยาบาลพวกเธอ ถ้าพวกเธอไม่พยาบาลกันเอง ใครเล่าจักพยาบาล ผู้ใดจะพึงอุปฐากเรา ขอให้ผู้นั้นพยาบาลภิกษุอาพาธเถิด” (วิ.ม. (ไทย), 5/166/224)

5. การเล่นภาษา เล่นคำ และใช้คำในความหมายใหม่ การเล่นภาษา และเล่นคำ เป็นเรื่องของความสามารถในการใช้ภาษาผสมกับปฏิภาณ ข้อนี้เป็นการแสดงให้เห็นถึงพระปรีชาสามารถของพระพุทธเจ้าที่มีรอบไปทุกด้าน เมื่อผู้ใดทูลถามมาเป็นคำร้อยกรอง พระองค์ก็ทรงตอบเป็นคำร้อยกรองไปทันที ทำนองกลอนสด บางทีเขาทูลถามหรือกล่าวข้อความโดยใช้คำที่มีความหมายไปในทางไม่ตรงตาม พระองค์ก็ตรัส

ตอบไปด้วยคำพูดเดียวกันนั่นเอง แต่เป็นคำพูดในความหมายที่ต่างออกไปเป็นฝ่ายดีงามบางครั้งมีผู้มาเฝ้า
บริภาษพระองค์ ด้วยคำพูดต่าง ๆ ที่รุนแรงยิ่ง พระองค์ทรงยอมรับคำบริภาษเหล่านั้นทั้งหมด แล้วทรงแปล
ความหมายอธิบายเสียใหม่ให้เป็นเรื่องที่ดีงาม เช่น กรณีของเวรภูษพราหมณ์และสีหเสนาบตีผู้รับแผนมาจาก
นิครนถนาฏบุตร เป็นต้น การสอนหลักธรรมทั่วไป พระองค์ก็ทรงรับเอาคำศัพท์ที่มีใช้อยู่แต่เดิม ในลัทธิศาสนา
เก่ามาใช้ แต่ทรงกำหนดความหมายให้ใหม่ ซึ่งเป็นวิธีการช่วยให้ผู้ฟัง ผู้เรียนหันมาสนใจ และกำหนดคำสอนได้
ง่าย เพียงแต่มาทำความเข้าใจเสียใหม่เท่านั้น และเป็นการช่วยให้มีการพิจารณาเปรียบเทียบไปในตัวด้วยว่า
อย่างไรถูก อย่างไรผิดอย่างไร จึงเห็นได้ว่า คำว่า พรหม พราหมณ์ อริยะ ยัญตะบะ ไพบูลย์ ฯลฯ ซึ่งเป็น
คำในลัทธิศาสนาเดิม ก็มีใช้ในพระพุทธศาสนาด้วยทั้งสิ้น แต่มีความหมายต่างออกไปเป็นอย่างไร

5. อุบายเลือกคน และการปฏิบัติรายบุคคล เช่น ทรงเลือกสอนหัวหน้ากลุ่มก็จะได้ ลูกกลุ่มก็
จะตามมาร่วมด้วย เมื่อตรัสรู้ใหม่ ๆ ได้เสด็จไปโปรดปัญจวัคคีย์ผู้ที่อยู่ใกล้ชิดพระองค์ เมื่อครั้งออกแสวงหา
หนทางพ้นทุกข์ ข้อนี้พิจารณาได้ทั้งในแง่ที่ปัญจวัคคีย์เป็นผู้ใฝ่ธรรม มีอุปนิสัยอยู่แล้วหรือในแง่ที่เป็นผู้เคยมี
อุปการะกันมาในแง่ที่ว่า เป็นการสร้างความมั่นใจ ทำให้ผู้เคยเกี่ยวข้องหมดความแคลงแคลงในพระองค์ ตัด
ปัญหาในการที่ท่านเหล่านี้ อาจไปสร้างความแคลงใจขึ้นแก่ผู้อื่นต่อไปด้วย ครั้นเสร็จสั่งสอนปัญจวัคคีย์
แล้ว ก็ได้โปรดยสกุมาพร้อมทั้งเศรษฐีผู้บิดา และญาติมิตร เมื่อจะเสด็จเข้าแคว้นมคธ พระองค์ก็เสด็จไปโปรด
ชฎิล ๓ พันอง พร้อมทั้งบริวารทั้งพัน เริ่มด้วยชฎิลคนพี่ใหญ่เสียก่อน แล้วนำชฎิลเหล่านี้ ผู้กลายเป็นสาวกแล้ว
เข้าสู่นครราชคฤห์ ประกาศธรรม ณ พระนครนั้นได้ราชาเป็นสาวก เป็นอันว่าพอเริ่มต้นประกาศพระศาสนา ก็
ได้ทั้งนักบวชผู้ใหญ่ เศรษฐี และราชา ซึ่งเป็นคนชั้นสูงสมัยนั้นเป็นสาวก เป็นการทำให้ทางเสด็จเผยแผ่ให้ตลอด
ไปรุ่งต่อไป

7. การรู้จักจังหวะ และโอกาส ผู้สอนต้องรู้จักใช้จังหวะ และโอกาสให้เป็นประโยชน์เมื่อยังไม่ถึง
จังหวะ ไม่เป็นโอกาส เช่น ผู้เรียนยังไม่พร้อม ยังไม่เกิดปริปากะแห่งญาณหรืออินทรีย์ก็ต้องมีความอดทน ไม่ชิง
หักหาญหรือตั้งต้นทำ แต่ก็ต้องตั้งตัวอยู่เสมอเมื่อถึงจังหวะหรือเป็นโอกาสก็ต้องมีความฉับไวที่จะจับมาใช้ให้
เป็นประโยชน์ ไม่ปล่อยให้ผ่านเลยไปเสียเปล่า แม้ในการเผยแผ่ศาสนาแก่คนส่วนใหญ่ พระพุทธเจ้าก็ทรง
ปฏิบัติตามจังหวะ และโอกาสด้วย เช่นในระยะแรกประกาศพระศาสนา ณ วันมาฆบูชา หลังตรัสรู้ 1 ปี เมื่อ
ประทับอยู่ ณ เวฬุวัน พระสงฆ์สาวกมาชุมนุมพร้อมกัน ณ ที่นั้น และเป็นโอกาสเหมาะ พระพุทธเจ้าก็ทรง
แสดงโอวาทปาติโมกข์สำหรับเป็นหลักยึดถือร่วมกันของสงฆ์ ที่จะแยกย้ายกันไปบำเพ็ญศาสนกิจ

8. ความยืดหยุ่นในการใช้วิธีการ ถ้าผู้สอน สอนอย่างไม่มีอัตรา ตัดต้นหา มานะ ทิฐิเสียให้
น้อยที่สุด ก็จะมุ่งไปยังผลสำเร็จในการเรียนรู้เป็นสำคัญ แต่จะใช้กลวิธีใดให้การสอนได้ผลดีที่สุดก็จะทำในทาง
นั้น ไม่กลัวว่าจะเสียเกียรติ ไม่กลัวจะถูกดูถูกลงบ้าง บางคราวเมื่อสมควรยอมก็ต้องยอมให้ผู้เรียนรู้สึกตัวว่าเขา
เก่ง บางคราวสมควรข่มก็ข่ม บางคราวสมควรอ่อนอ่อนผ่อนตามก็ยอมตาม สมควรคล้อยก็คล้อย สมควรลอบ
ก็ลอบ มีพุทธพจน์ว่า “เราย่อมฝึกคนด้วยวิธีละมุนละไมบ้าง ด้วยวิธีรุนแรงบ้าง ด้วยวิธีที่ทั้งอ่อนละมุนละไม
และทั้งรุนแรงปนกันไปบ้าง” (อง. จตุกก. (ไทย), 21/111/276) คนบางคนจะให้เขายอมได้ด้วยวิธีการที่ยอมให้
เขารู้สึกว่าตัวเขามีเกียรติ หรือเก่ง ได้สนใจก่อน ผู้สอนจับจุดได้ก็ใช้วิธีสนองความต้องการ แล้วดึงเข้าสู่ที่หมาย
ได้ตามประสงค์ เช่น คราวที่เวรภูษพราหมณ์บริภาษพระพุทธเจ้า พระองค์ก็ทรงรับสมอ้างตามคำบริภาษนั้นให้
สมใจพราหมณ์ แล้วจึงค่อยชี้แจงแก้ไข ให้เขาเลื่อมใสพระองค์ภายหลัง เมื่อเผชิญอาฬวกยักษ์ผู้ดุร้าย พระองค์
เสด็จเข้าไปในที่อยู่ของอาฬวกะ อาฬวกะสั่งพระองค์ให้เสด็จออกไป พระองค์ก็เสด็จออกตามสั่ง อาฬวกะสั่ง
พระองค์ให้เสด็จเข้าไปอีก พระองค์ก็เสด็จเข้าอีก อาฬวกะสั่งให้พระองค์เสด็จเข้าเสด็จออกอย่างนี้ ซึ่งพระองค์
ก็ทรงปฏิบัติตามอย่างว่าง่ายถึง 3 วาระ ให้เขารู้สึกสนใจในอำนาจของตนก่อน ต่อจากนั้นทรงเปลี่ยนกลวิธี
และก็ได้โปรดอาฬวกะลงเป็นสาวกสำเร็จ

9. การลงโทษ และให้รางวัล มีคำสรรเสริญพระพุทธคุณที่ยกมาแสดงข้างต้นแล้วว่า “พระผู้มีพระภาคทรงฝึกอบรมชุมชนได้ดีถึงเพียงนี้ โดยไม่ต้องใช้อำนาจ” (ม.ม. (ไทย), 13/565/111) ซึ่งแสดงว่า การใช้อำนาจลงโทษไม่ใช่วิธีการฝึกคนของพระพุทธเจ้า แม้ในการแสดงธรรมตามปกติ พระองค์ก็ทรงแสดงไปตามเนื้อหารธรรม ไม่กระทบกระทั่งใคร อย่างที่ว่า “ทรงแสดงธรรมในบริษัท ไม่ทรงยอบบริษัท ไม่ทรงรุกรานบริษัท ทรงชี้แจงให้บริษัทเห็นแจ้ง ให้สมาทานให้อาจหาญ ให้ร่าเริงด้วยธรรมิกถาและว่า “พึงรู้จักการยกยอ และการรุกราน ครั้นรู้แล้วไม่พึงยกยอ ไม่พึงรุกราน พึงแสดงแต่ธรรมเท่านั้น” (ม.อ. (ไทย), 14/204/658)

ข้อนี้ ติความไปได้ถึงว่า ไม่ใช่ทั้งวิธีลงโทษ และให้รางวัล แม้ว่าพระพุทธเจ้าจะทรงใช้การชมเชยกย่องบ้าง ก็เป็นไปในรูปการยอมรับคุณค่าความดีของผู้นั้น กล่าวชมโดยธรรมให้เขามั่นใจในการกระทำความดีของตน แต่ไม่ให้เกิดเป็นการเปรียบเทียบข่มคนอื่นลง บางทีทรงชมเพื่อให้ถือเป็นตัวอย่าง หรือเพื่อแก้ความเข้าใจผิด ให้ตั้งทัศนคติที่ถูก เช่น ทรงชมพระนันทกะและดำหนิเตือนพระนันทะ เป็นต้น

๑๐. กลวิธีแก้ปัญหาเฉพาะหน้า ปัญหาเฉพาะหน้าที่เกิดขึ้นต่างครั้งต่างคราว ย่อมมีลักษณะแตกต่างกันไปไม่มีที่สิ้นสุด การแก้ปัญหาเฉพาะหน้าย่อมอาศัยปฏิภาณ คือ ความสามารถในการประยุกต์หลักวิธีการ และกลวิธีต่าง ๆ มาใช้ให้เหมาะสม เป็นเรื่องเฉพาะครั้ง เฉพาะคราวไป อย่างไรก็ตาม การได้เห็นตัวอย่างการแก้ปัญหาเช่นนี้ อาจช่วยให้เกิดความเข้าใจในแนวทางที่จะนำไปใช้ปฏิบัติได้บ้าง ในการประกาศพระศาสนา พระพุทธเจ้าได้ทรงประสบปัญหาเฉพาะหน้าอยู่ตลอดเวลา และทรงแก้ไขสำเร็จไปในรูปต่าง ๆ กัน ตัวอย่างเช่น พราหมณ์คนหนึ่งในเมืองราชคฤห์ ตนไม่ได้นับถือพระพุทธศาสนา แต่ภรรยาเป็นผู้มีศรัทธาในพระพุทธเจ้าอย่างแรงกล้า มักเปล่งอุทานว่า “นะโม ตัสส” คราวหนึ่งนางพราหมณ์ผู้ภรรยา ขณะนำอาหารมาให้สาม ก้าวพลาดลง จึงอุทานว่า “นะโม ตัสส” พราหมณ์สามีได้ยินก็ไม่พอใจ จึงว่า “นางตัวร้ายนี้ชอบพูดสรรเสริญแต่ความดีของพระหัวโล้นองค์นั้นอยู่เรื่อย เดียวเถอะนั่งตัวดี ข้าจะไปปราบวาทะศาสดาของแก” นางพราหมณ์ตอบว่า “แน่ะ พ่อพราหมณ์ ฉันมองไม่เห็นว่าจะมีใครในโลกไหน ๆ มาปราบวาทะของพระผู้มีพระภาคอรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้าได้ เอาสิ พ่อพราหมณ์จะไปก็เอา ไปแล้วก็จะรู้เอง” ฝ่ายพราหมณ์ทั้งโกรธอยู่นั้น ก็ไปเฝ้าพระพุทธเจ้า เมื่อนั่งเรียบร้อยแล้ว ก็ทูลถามเป็นคำร้อยกรองว่า “ฆ่าตัวอะไรเสียได้ จึงจะนอนเป็นสุข ฯลฯ” พระพุทธเจ้าตรัสตอบว่า “ฆ่าความโกรธเสียได้ก็จะนอนเป็นสุข ฯลฯ” และทำให้พราหมณ์เลื่อมใสได้” (ส.ส. (ไทย), 15/1/626-630)

จากเทคนิคการสอนทั้ง 10 ประการข้างต้นที่ได้อธิบายมาแล้วนั้น สามารถนำมาสรุปเป็นเทคนิคการให้ปริกาษาของพระพุทธองค์ได้ดังนี้ คือ ทรงให้คำปริกาษาด้วยวิธีการยกอุทาหรณ์ ยกอุปมาอุปมัย ใช้เครื่องมืออุปกรณ์ช่วย ทรงทำให้ดูเป็นตัวอย่าง ใช้วิธีการเล่นคำ เล่นภาษา ทรงเลือกบุคคล ทรงใช้จังหวะโอกาสที่เหมาะสม มีความยืดหยุ่นในวิธีการ มีการให้รางวัล และลงโทษเมื่อจำเป็น พร้อมทั้งมีการแก้ปัญหาเฉพาะหน้าเป็นอย่างดี มาประกอบเพื่อให้ถึงเป้าหมายที่วางไว้ คือ ให้ได้รู้ ได้เห็นแจ้ง ในปัญหาหรือสิ่งที่เป็นความทุกข์ของผู้มาขอรับคำปริกาษา และจัดการกับปัญหานั้นได้ด้วยตนเองอย่างสิ้นเชิง

กระบวนการพุทธวิธีการให้คำปริกาษา

กระบวนการพุทธวิธีการให้คำปริกาษาของพระพุทธเจ้า ประกอบด้วย 5 ขั้นตอน ดังนี้

- ก) ก่อนการให้คำปริกาษา คือ รู้จักผู้มารับการให้คำปริกาษาล่วงหน้า
- ข) ระหว่างการให้คำปริกาษา 1) ทรงปรับภาวะผู้มารับคำปริกาษา ให้มีความพร้อมที่จะรับการให้คำปริกาษา 2) ทรงให้คำปริกาษาที่มีเนื้อหาเหมาะสมกับผู้มารับการให้คำปริกาษา 3) ทรงประเมินผลการให้คำปริกาษา
- ค) หลังการให้คำปริกาษา คือ มีกิจกรรมภาคปฏิบัติให้ผู้เข้ารับการให้คำปริกาษา

พระพุทธวิธีที่ทรงให้คำปรึกษา และสัมฤทธิ์ผลเป็นอย่างดีมีกรณีตัวอย่างอยู่จำนวนมากตามที่ปรากฏในพระไตรปิฎก พระองค์ทรงใช้ให้คำปรึกษาแก่พุทธบริษัท 4 และนักบวชนอกต่างศาสนา ที่ประสบกับปัญหาความทุกข์เข้ามาหาพระองค์ เพื่อให้ช่วยชี้ทางพ้นทุกข์ ซึ่งมีลักษณะความทุกข์แตกต่างกันออกไปในแต่ละบุคคล การให้คำปรึกษาที่พระพุทธเจ้าทรงใช้กับเหตุการณ์ต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในแต่ละบุคคล ตามที่ปรากฏในพระไตรปิฎก ในส่วนพระสูตรต้นตปิฎกเป็นหลักมาประกอบเป็นตัวอย่าง เพื่อจะได้ศึกษาถึงวิธีการและเทคนิคการให้คำปรึกษาในอดีตกาลที่พระพุทธองค์ทรงใช้ ในแต่ละกรณีตัวอย่างบุคคลใดควรได้รับพุทธวิธีการให้คำปรึกษาด้วยเทคนิค และวิธีการอย่างไร เพื่อให้สามารถข้ามพ้นจากปัญหา และความทุกข์ได้ เทคนิค และวิธีการดังต่อไปนี้

1. กระบวนการพุทธวิธีการให้คำปรึกษาแก่ปัญจวัคคีย์ทั้ง 5

พระผู้มีพระภาคทรงให้คำปรึกษาแก่พระปัญจวัคคีย์ ผู้เคยอุปฐากใกล้ชิด ด้วยวิธีการให้คำปรึกษา ซึ่งมีขั้นตอนเริ่มต้นการให้คำปรึกษา ด้วยการสร้างสัมพันธภาพ ระหว่างพระองค์กับพระปัญจวัคคีย์ทั้งหลาย โดยพระองค์เสด็จเข้าไปหาท่านเหล่านั้นถึงที่อยู่ เมื่อประทับนั่งเรียบร้อยแล้ว จึงได้ตรัสถึงการได้บรรลุธรรมของพระองค์ให้พระปัญจวัคคีย์ได้ฟัง แต่พระปัญจวัคคีย์ไม่ยอมเชื่อ ซ้ำยังแสดงอาการไม่เคารพด้วยการคำพูดเมื่อเห็นดังนั้นพระองค์จึงตรัสเตือนสติว่า “ท่านทั้งหลายจำได้หรือไม่ว่า วาจาเช่นนี้เราเคยพูดกับท่านบ้างหรือไม่” พระปัญจวัคคีย์ทบทวนถึงอดีตที่ผ่านมาจึงเปิดใจยอมรับ พร้อมตั้งใจรับฟังพระธรรมเทศนา การตรัสพระดำรัสดังกล่าวเป็นเทคนิคการกระตุ้นความรู้สึก ให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางความคิด จากนั้นพระองค์จึงทรงพระธรรมเทศนา คือ อัมมจักกัปปวัตตนสูตร ซึ่งมีเนื้อหาเกี่ยวกับเรื่องใกล้ตัวที่พระปัญจวัคคีย์ (วิ.ม. (ไทย), 4/12-24/13-24) สัมผัสอยู่ตลอดเวลา คือ ทางสุดโต่ง 2 สาย ได้แก่ การปฏิบัติแบบทรมานตนให้ลำบาก และการเสพความสุขตามความอยากทุกอย่าง ทรงแสดงให้เห็นว่ามีหนทางจะพ้นทุกข์ได้ แต่หนทางแห่งการพ้นทุกข์ คือการดำเนินตามมรรคมรรค 8 ซึ่งเป็นทางสายกลาง พร้อมทั้งแสดงอริยสัจ 4 จนกระทั่งโณทัญญะได้ดวงตาเห็นธรรม และอีก 4 ท่านได้ดวงตาเห็นธรรมตามลำดับ สาเหตุที่พระองค์แสดงธรรมเกี่ยวกับทางสุดโต่งก่อน เพราะต้องการให้พระปัญจวัคคีย์ได้ความเข้าใจว่า การที่พระองค์เลิกบำเพ็ญทุกรกิริยาเพราะอะไร หลังจากนั้นจึงทรงแนะนำหนทางที่ดีกว่าให้แก่พระปัญจวัคคีย์ คือ ทางสายกลาง และอริยสัจ 4 จนกระทั่งพระปัญจวัคคีย์มีความเข้าใจอย่างเดียวกัน สุดท้าย พระองค์ทรงขอให้บรรดาพระปัญจวัคคีย์มีความพร้อมของอินทรีย์ จึงแสดง “อนัตตลักขณสูตร” โดยใช้เทคนิคการตั้งคำถามให้ตอบ ซึ่งเป็นวิธีการให้เขาได้คิดตามเรื่องที่พระองค์ทรงแสดงอยู่ตลอดเวลา พร้อมทั้งทบทวนเรื่องราวต่าง ๆ ด้วย ในที่สุดทั้งหมดได้หลุดพ้นจากการยึดมั่นถือมั่นในเบญจขันธ์ ปลอยวางได้ สาเหตุที่พระพุทธองค์ทรงแสดงเรื่องนี้ เพราะต้องการให้เขาได้ปลอยวางจากการยึดมั่นในความเป็นตัว เป็นตน เป็นเรา เป็นเขา ที่มีการยึดถือกันมาเป็นเวลาช้านาน และเป็นการเปลี่ยนความคิดเรื่องอดีต ที่เป็นความเชื่อมาเป็นเวลาช้านานของท่านเหล่านั้น พระองค์ช่วยให้เขาได้ปลดปล่อยตัวของเขาเองให้มีความเป็นอิสระ และปลอยวางเสียได้ในการให้คำปรึกษาของพระองค์ในกรณีตัวอย่างนี้ ได้มีการปรับเปลี่ยนตลอดเวลา เพื่อให้เหมาะสมกับบุคคลที่อยู่ตรงหน้าพระองค์ ด้วยวิธีการต่าง ๆ ตามอุปนิสัยของแต่ละบุคคลจนกระทั่งประสบผลสำเร็จในที่สุด

2. กระบวนการพุทธวิธีการให้คำปรึกษาแก่พระยสะ

พระผู้มีพระภาคทรงให้คำปรึกษาแก่ยสกุลบุตร ผู้มีความเบื่อหน่ายในชีวิตของการครองเรือนด้วยวิธีการให้คำปรึกษา คือ พระผู้มีพระภาคทรงเริ่มต้นการให้คำปรึกษา ด้วยการสร้างสัมพันธภาพระหว่างพระผู้มีพระภาคกับยสกุลบุตรผู้ซึ่งกำลังเดินบ่นรำพึงว่า ที่นี้วุ่นวายหนอ ที่นี้ขัดข้องหนอ พระองค์จึงตรัสตอบรับว่า “ยสะ ที่นี้ไม่วุ่นวาย ที่นี้ไม่ขัดแย้ง เธอจงมานั่งลงในที่นี้ ตถาคตจะแสดงธรรมแก่เธอ” ทำให้ยสะเกิดความหวังมีกำลังใจ จึงได้เดินเข้าไปหาพระองค์ การตรัสตอบรับของพระองค์ดังกล่าว ถือเป็นเทคนิคให้ผู้มาขอรับ

คำปรึกษาที่มีความหมัดหวังในชีวิต ไม่มีเป้าหมายในชีวิต ได้มีความหวัง มีกำลังใจ เปิดใจพร้อมจะรับการให้คำปรึกษาจากพระองค์ ซึ่งสอดคล้องกับทฤษฎีการให้คำปรึกษาแบบภวนิยม ที่มีแนวคิดว่าการเกิดทุกข์ก็เพราะรู้สึกหมัดหวังในชีวิต ชีวิตไม่มีเป้าหมาย วิธีการแก้ไข คือทำให้เขามีความหวังและมีการให้รู้จักกำหนดเป้าหมายให้ตนเอง แล้วลงมือปฏิบัติตาม เมื่อয়সকলবৃত্তপ্রসঙ্গতঃ পঞ্চাঙ্গম্। พระผู้มีพระภาคจึงได้เลือกหัวข้อธรรม ที่เหมาะแก่อุปนิสัยของยสกลบุตรมาแสดง คือ อนุปปทิกกา (วิ.ม. (ไทย), 4/25-28/24-27) ซึ่งแสดงถึงหลักการให้ทาน รักษาศีล ความสุขที่เกิดจากการปฏิบัติตามสองข้อต้น ความทุกข์ที่เกิดจากกาม และผลดีของการออกบวช การแสดงธรรมในหัวข้อดังกล่าว เป็นการเตรียมจิตให้มีความพร้อมที่จะฟังธรรมในระดับยิ่งขึ้นไป ดุจด่าที่ชักพอกสะอาดแล้ว ควรรับน้ำย้อมต่าง ๆ ได้ด้วยดีลำดับต่อมาพระองค์จึงแสดงอริยสัจ 4 ให้ยสกลบุตรได้สดับ จึงได้ดวงตาเห็นธรรม เมื่อมีโอกาสดำเนินบวชอีกครั้งหนึ่ง ขณะที่พระองค์แสดงธรรมให้พ่อของตนฟัง ก็ได้สำเร็จเป็นพระอรหันต์ในที่สุด และขอบรรพชาอุปสมบท ได้รับการบรรพชาอุปสมบทในพระพุทธศาสนา การให้คำปรึกษาในเรื่องดังกล่าวนี้ มีกระบวนการเป็นขั้นตอน เชื่อมโยงตั้งแต่การมีปฏิสัมพันธ์ ต่อด้วยทรงทำให้เขามีกำลังใจ มีความหวัง ค้นหาความทุกข์ของตนเอง พร้อมทั้งทรงบอกหนทางแห่งการดับทุกข์ให้ โดยที่ยสกลบุตรได้ติดตามพิจารณาด้วยจิตใจจดจ่อ ทบทวนติดตามเนื้อหาตลอดตั้งแต่ต้นจนกระทั่งถึงที่สุด ทำให้เห็นแจ้งด้วยตนเองในที่สุด

3. กระบวนการพุทธวิธีการให้คำปรึกษาแก้หายาหแห่งธรรม

พระผู้มีพระภาคทรงให้คำปรึกษาแก่ภิกษุทั้งหลาย เรื่องการให้เป็นทายาทธรรม อย่าเป็นอามิสทายาท ซึ่งมีขั้นตอนการในการให้คำปรึกษา คือ พระผู้มีพระภาคทรงเริ่มต้นการให้คำปรึกษา ด้วยการสร้างสัมพันธภาพระหว่างพระผู้มีพระภาคกับหมู่ภิกษุก่อน จากนั้นพระองค์จึงตรัสให้ภิกษุทั้งหลายเป็นธรรมทายาท อย่าเป็นอามิสทายาท เพราะพระองค์ทรงสรรเสริญธรรมทายาท (ม.ม. (ไทย), 12/29-30/27-28) พร้อมกับยกอุปมาเรื่องภิกษุสองรูปมาให้ฟัง เพื่อให้สติแก่ภิกษุทั้งหลายที่นั่งฟังอยู่ในที่นั้น ได้เข้าใจในสิ่งที่พระองค์ทรงแสดง ลักษณะของการให้คำปรึกษาดังกล่าวนี้ เป็นลักษณะให้คำปรึกษาแบบบรรยาย ให้ภิกษุทั้งหลายได้ข้อคิด เป็นการเตือนสติให้มีความมั่นคง ในหลักธรรมที่พระองค์ได้ทรงสั่งสอนเอาไว้ มีเทคนิคการยกอุปมามาแสดง เพื่อให้หมู่ภิกษุได้มองเห็นภาพ และเข้าใจในเนื้อหาได้อย่างง่ายยิ่งขึ้นผลจากการให้คำปรึกษาในครั้งนี้ ทำให้ผู้รับคำปรึกษาได้มีแนวทางในการปฏิบัติเพื่อการดำเนินชีวิตตามแนวทางที่ถูกต้องตั้งมา เป็นประโยชน์ทั้งในส่วนตนเอง และส่วนรวม

4. กระบวนการพุทธวิธีการให้คำปรึกษาแก้องคฺลิมาล

พระผู้มีพระภาคทรงให้คำปรึกษาแก่โจรองคฺลิมาลผู้ว่างโล่ตามจะฆ่า ซึ่งทรงใช้วิธีการมีขั้นตอนดังนี้ พระผู้มีพระภาคทรงเริ่มต้นการให้คำปรึกษา ด้วยการสร้างสัมพันธภาพโดยพระองค์เสด็จไปโปรดโจรองคฺลิมาลซึ่งกำลังแสวงหาน้ำดื่มที่หนึ่งพัน ด้วยการปรากฏตัวให้โจรองคฺลิมาลเห็น เมื่อเขาเห็นพระองค์จึงคิดจะฆ่า ได้ถือดาบวิ่งไล่ แต่ไล่เท่าไรก็ไม่ทัน ทำให้เขาเกิดความแปลกใจ จึงตะโกนร้องว่า หยุดก่อนสมณะพระผู้มีพระภาคจึงตรัสว่า “เราหยุดแล้ว องคฺลิมาล ท่านต่างหากจงหยุด” องคฺลิมาล ได้ทูลถามว่า “สมณะ ท่านกำลังเดินไป ยังกล่าวว่าเราหยุดแล้ว ท่านต่างหากยังไม่หยุด ข้าพเจ้าขอถามเนื้อความนี้กับท่าน ท่านหยุดอย่างไร ข้าพเจ้าไม่หยุดอย่างไร” พระผู้มีพระภาคทรงทำให้เขาได้ถูกคิดถ้อยคำที่ทรงตรัส ซึ่งมีความขัดแย้งกับการกระทำของพระองค์ที่ว่า “เราหยุดแล้ว ท่านต่างหากจงหยุด” ซึ่งในขณะนั้นองคฺลิมาลโจรเห็นพระผู้มีพระภาคยังเสด็จอยู่ทำให้เกิดความสงสัย พระผู้มีพระภาคทรงได้โอกาสตรัสแสดงธรรมให้องคฺลิมาลฟังว่า “องคฺลิมาลเราวางอาชญาในสรรพสัตว์ได้แล้ว จึงชื่อว่าหยุดแล้วตลอดกาล ส่วนท่านไม่สำรวมในสัตว์ทั้งหลาย เพราะฉะนั้น เราจึงชื่อว่าหยุดแล้ว ส่วนท่านสิชื่อว่ายังไม่หยุด” (ม.ม. (ไทย), 13/342-352/421-430) องคฺลิมาลได้ฟังดังนั้น จึงกลับได้สติ โยนอาวุธทิ้ง และได้ขอบรรพชาอุปสมบทในที่สุด บำเพ็ญเพียรจนกระทั่งบรรลุ

เป็นพระอรหันต์ การให้คำปรึกษาของพระองค์ในเรื่องดังกล่าว ทรงใช้เทคนิคการแสดงฤทธิ์ เพื่อเตรียมความพร้อมต่อผู้รับคำปรึกษา จากนั้นจึงใช้ถ้อยคำให้เกิดการฉกฉวย ให้สติมาอยู่กับขณะปัจจุบัน อยู่กับตนเอง พิจารณาถ้อยคำที่ได้รับฟัง จนเกิดความแจ่มแจ้งเห็นจริงในเนื้อความนั้นได้ละพฤติกรรมที่เคยทำมาเปลี่ยนแปลงตนเองได้ในที่สุด เมื่อมองเทียบเคียงกับทฤษฎีการให้คำปรึกษาแบบพฤติกรรมนิยม จึงได้เห็นถึงความสอดคล้องกับแนวคิดที่ว่า พฤติกรรมที่แสดงออกมา เป็นผลมาจากการเรียนรู้ที่ผิดพลาด การแก้ไข คือ ให้ข้อมูล และให้เรียนรู้ในสิ่งที่ถูกต้องก็สามารถทำให้เปลี่ยนแปลงในหนทางที่ถูกต้องได้

5. กระบวนการพุทธวิธีการให้คำปรึกษาแก่ภิกษุชาวเมืองโกสัมพี

พระผู้มีพระภาคทรงให้คำปรึกษาแก่ภิกษุชาวเมืองโกสัมพี ที่มีการทะเลาะวิวาท ชัดใจกัน ซึ่งพระผู้มีพระภาคทรงใช้ขั้นตอน คือพระผู้มีพระภาคทรงเริ่มต้นการให้คำปรึกษา ด้วยการสร้างสัมพันธภาพระหว่างพระผู้มีพระภาคกับภิกษุเหล่านั้นโดยตรัสเรียกให้มาเข้าเฝ้า ทรงตรัสถามถึงเรื่องราวที่เกิดขึ้น ว่าเหตุที่เกิดขึ้นนั้นเนื่องมาจากสาเหตุใด ภิกษุทั้งหลาย ทูลถึงสาเหตุที่เกิดการทะเลาะขึ้นให้ทรงทราบแล้วพระผู้มีพระภาคตรัสถามว่า เมื่อเกิดการทะเลาะกันแล้ว การแก้ปัญหาได้ใช้หลักเมตตาธรรมต่อกันหรือไม่ภิกษุทั้งหลายกราบทูลว่า ไม่ได้ใช้หลักเมตตาธรรมต่อกัน ในการแก้ปัญหา (ม.ม. (ไทย), 12/491-500/529-533) เมื่อพระผู้มีพระภาคทรงทราบว่าภิกษุทั้ง 2 ฝ่าย ไม่ได้ใช้หลักเมตตาธรรมในการแก้ปัญหา ทรงกล่าวตักเตือน ทรงแสดงสารณียธรรม 6 ประการ และให้ยึดหลักธรรมดังกล่าวในการแก้ไขปัญหาดังกล่าวที่เกิดขึ้น ด้วยหลักสามัคคีธรรม การให้คำปรึกษาดังกล่าวนี้นี้ เป็นลักษณะการให้คำปรึกษาเป็นลักษณะกลุ่มบุคคลที่มีปัญหาขัดแย้งกัน โดยมีพระผู้มีพระภาคเป็นผู้แนะแนวทางให้เกิดความสามัคคี ซึ่งได้ทรงชี้ให้เห็นถึงโทษของการทะเลาะ และประโยชน์ของความสามัคคีว่าเกิดผลดี และผลเสียอย่างไร ในที่สุดจึงสามารถช่วยคลี่คลายปัญหาดังกล่าวได้ด้วยดี วิธีการเทคนิคที่ทรงนำมาใช้ในการแก้ไขปัญหาดังกล่าวมีทั้งการยกเรื่องที่เป็นอุทาหรณ์มาแสดง การลงโทษด้วยวิธีการตักเตือน เพื่อให้มองเห็นโทษของความไม่สามัคคี และทรงแสดงประโยชน์ของความสามัคคี จนกระทั่งช่วยทำให้ปัญหาดังกล่าวต่าง ๆ ได้ผ่านพ้นไปด้วยดี

6. กระบวนการพุทธวิธีการให้คำปรึกษาแก่ภิกษุณี

พระพุทธองค์ได้ทรงให้ครุธรรม 8 ประการแก่พระนางปชาบดีโคตรมี (พระมหากิจการ โชติปัญโญ (ยุดิพันธ์), 2546) เพราะเหตุที่ทรงทดสอบศรัทธาที่แน่วแน่ของพระนาง และทรงเห็นความเสมอภาคของบุรุษและสตรีในการบรรลุนิพพาน แต่ถึงกระนั้น พระผู้มีพระภาคก็ทรงวางหลักเกณฑ์ที่รัดกุม ในการอนุญาตให้บวชเป็นภิกษุณี เพราะสังคมในยุคนั้น การบวชของสตรีไม่เป็นที่ยอมรับ สังคมไม่ยอมรับ เป็นการป้องกันคุ้มครองสตรี และเพื่อเป็นการถ่วงดุลสตรีที่จะมาขอบวชว่าต้องมีศรัทธาที่มั่นคงจึงสามารถบวชได้ วิธีการดังกล่าวนี้ ถือเป็นการให้คำปรึกษาที่มีต่อผู้รับคำปรึกษา ด้วยการให้เทคนิคการวางกฎให้ปฏิบัติตาม เมื่อยินดีและยอมรับปฏิบัติตามผลที่ดีย่อมเกิดแก่ผู้ขอรับคำปรึกษา

7. กระบวนการพุทธวิธีการให้คำปรึกษาแก่นางปฐาจารา

พระผู้มีพระภาคทรงให้คำปรึกษาแก่พระนางปฐาจาราเถรี ผู้ซึ่งสิ้นหวังในชีวิต หมดสิ้นทุกอย่างทั้งสามี ลูก พ่อและแม่ บ้านเรือนที่อยู่อาศัย ตัวของนางปฐาจาราเองก็เสียชีวิต ซึ่งมีวิธีการและขั้นตอนคือพระผู้มีพระภาคทรงเริ่มต้นการให้คำปรึกษา ด้วยการสร้างสัมพันธภาพระหว่างพระผู้มีพระภาคกับนางปฐาจารา โดยพระองค์ทรงทำให้นางปฐาจาราได้มีความหวังในชีวิตอีกครั้ง ด้วยพระดำรัสว่า “ เธอจงกลับได้สติเกิดปฐาจารา ” เมื่อนางได้สติมีความหวังในชีวิต ซึ่งมีพระผู้มีพระภาคเป็นแสงสว่างช่วยชี้แนะแนวทางชีวิตให้แก่นาง พร้อมปลอบประโลมให้นางได้หายเศร้าโศก มีกำลังใจพระผู้มีพระภาคทรงแสดงหลักความจริงของชีวิตว่า “ปฐาจารา คนทั้งหลายมีบุตร และธิดาเป็นต้น ไม่อาจเป็นที่พึ่งของคนผู้ไปสู่ปรโลกได้ ด้วยเหตุที่แม้นคนเหล่านั้นจะอยู่ก็เหมือนกับไม่มี เมื่อเป็นดังนี้ ควรทำตนเองให้เป็นที่พักพิงด้วยการรักษาศีลให้บริสุทธิ์ เพื่อแผ้วถางทางไปสู่

นิพพานโดยเร็วเกิด” นางปฐาจารย์ได้ไตร่ตรองเห็นด้วยปัญญา จึงขอวชเป็นภิกษุณีบำเพ็ญเพียรจนบรรลุเป็นพระอรหันต์การให้คำปรึกษาเรื่องของนางปฐาจารย์เถรีนี้ พระองค์ทรงใช้เทคนิคการให้กำลังใจ ทำให้ผู้รับคำปรึกษามีกำลังใจ มีความหวังในชีวิต พร้อมทั้งทรงชี้แนวทางการดำเนินชีวิต ให้เห็นความแท้จริงของชีวิต ซึ่งวิธีการดังกล่าวมีความสอดคล้องกับทฤษฎีการให้คำปรึกษาแบบเกสตัลท์ ที่ใช้การแก้ปัญหาด้วยวิธีการให้ผู้รับคำปรึกษามีความหวังในชีวิตอยู่กับปัจจุบัน คือที่นี่ และเดี๋ยวนี้ เผชิญกับปัญหาที่เกิดขึ้นอย่างมีสติ

8. กระบวนการพุทธวิธีการให้คำปรึกษาแก่นางกิสาคโคตมี

พระผู้มีพระภาคทรงให้คำปรึกษาแก่นางกิสาคโคตมีเถรี ผู้ไม่รู้จักความตาย ด้วยวิธีการขั้นตอน คือ พระผู้มีพระภาคทรงเริ่มต้นการให้คำปรึกษา ด้วยการสร้างสัมพันธภาพระหว่างพระผู้มีพระภาคกับนาง กิสาคโคตมี โดยนางได้รับคำแนะนำให้มาถามหาหนทางเพื่อนำไปรักษาบุตรของตนที่เสียชีวิตลงจากพระผู้มีพระภาค พระผู้มีพระภาค ได้ตรัสบอกให้นางไปหาเมล็ดพันธุ์ผักกาดจากเรือนของคนที่ไม่เคยมีใครตายมาก่อน นำมาทำยารักษาบุตรของนางนางกิสาคโคตมี ได้เที่ยวเดินขอเมล็ดพันธุ์ผักกาด ปรากฏว่ามีแต่เรือนหลังที่เคยมีคนตายแล้วทั้งสิ้น จึงทำให้นางคิดได้ว่าทุกชีวิตมีการเกิด การตาย เหมือนกัน ไม่ว่าเด็ก หรือคนแก่แม่ลูกของนางก็ตาม ทั้งศพถูกแล้วไปเฝ้าพระผู้มีพระภาคพระผู้มีพระภาค ทรงแสดงธรรมโปรดนาง เมื่อสิ้นสุดการแสดงธรรมนางได้ขอวชเป็นภิกษุณี ต่อมาไม่นานก็ได้บรรลุเป็นพระอรหันต์การให้คำปรึกษาของพระผู้มีพระภาคในเรื่องนี้ ทรงใช้เทคนิคด้วยอาศัยอุปกรณ์ประกอบเพื่อเป็นสื่อให้ผู้มาขอรับคำปรึกษาได้เข้าใจ โดยวิธีการมอบหมายงานให้ไปทำ จนกระทั่งเกิดการเรียนรู้เข้าใจในเรื่องดังกล่าวได้ ในการใช้วิธีการดังกล่าวนี้ มีความสอดคล้องกับทฤษฎีการให้คำปรึกษาแบบเผชิญความจริง ที่ให้ผู้รับคำปรึกษามีความกล้าหาญได้เผชิญความเป็นจริงที่ตนเองประสบอยู่ มีความรับผิดชอบในการกระทำของตนเอง ให้รู้จักความถูกผิดเป็นอย่างไรได้ด้วยตนเอง

จากตัวอย่างที่กล่าวข้างต้นนี้พบว่ามีการกระบวนการให้คำปรึกษาตามพุทธวิธีสามารถสรุปได้ คือ เริ่มต้นการให้คำปรึกษาด้วยการสร้างสัมพันธภาพระหว่างพระผู้มีพระภาค ซึ่งเป็นผู้ให้คำปรึกษากับผู้มาขอรับคำปรึกษาที่มีความทุกข์หรือปัญหา ให้เกิดความเบาใจก่อน จากนั้นจึงเข้าสู่ปัญหาที่เป็นความทุกข์ รูปแบบการให้คำปรึกษาเป็นลักษณะการถาม - ตอบ สนทนา ทำปัญหาหรือความทุกข์ให้เกิดความกระจ่าง ทำให้ผู้มาขอรับคำปรึกษาเกิดความแจ่มแจ้งในสิ่งที่ปัญหาหรือความทุกข์นั้นด้วยตนเอง หลังจากนั้นสรุปเรื่องราวทั้งหมดที่เป็นปัญหาหรือความทุกข์ที่เกิดขึ้นพร้อมแนะแนวทางเพื่อนำไปปฏิบัติ ทำให้ผู้มาขอรับคำปรึกษาเกิดความกระจ่างในทุก ๆ ปัญหา และจัดการกับปัญหาและความทุกข์ได้ด้วยตนเอง จนกระทั่งบรรลุมรรคผลนิพพาน ในที่สุด

สรุป

การให้คำปรึกษาคือกระบวนการที่ช่วยเหลือให้ผู้มาขอรับคำปรึกษา สามารถตัดสินใจแก้ปัญหาด้วยตนเองอย่างมีขั้นตอนที่ชัดเจน โดยมีผู้ให้คำปรึกษาซึ่งผ่านการฝึกฝนอบรมเป็นอย่างดี ช่วยอำนวยความสะดวกในการตัดสินใจดังกล่าว ท่ามกลางบรรยากาศที่อบอุ่นเป็นกันเอง และมีความเข้าใจกับผู้มาขอรับคำปรึกษาอย่างแท้จริง ในขณะที่การให้คำปรึกษาตามแนวพุทธวิธี คือ กระบวนการช่วยเหลือผู้มีความทุกข์ มีปัญหา ด้วยวิธีการที่เรียกว่า การเทศนา หรือการแสดงธรรมอบรมสั่งสอนในทางพระพุทธศาสนา เทศนา คือ การแสดงธรรม การชี้แจงแสดงความ แบ่งออกเป็น 2 ประเภท คือบุคลาธิษฐานเทศนา กับธรรมธิษฐานเทศนา เทศนา ยังหมายถึงการชี้แจงแสดงธรรม การยกตัวอย่างคน หรือธรรมะมาอธิบาย เป็นการบ่งบอกถึงลักษณะและวิธีการ ในการช่วยเหลือของกัลยาณมิตร ต่อผู้มีความทุกข์ และมีปัญหา ด้วยการชี้แจงแสดงธรรม การอธิบายเพื่อให้ผู้มีความทุกข์ และมีปัญหา สามารถดับทุกข์ของตนเองได้ ด้วยการปฏิบัติตามหนทางที่พระพุทธองค์ทรงแนะนำไว้ การเทศน์หรือเทศนา จึงหมายถึง การแสดงธรรม การชี้แจงแสดงธรรม การแนะนำสั่งสอน การ

ชี้ให้เห็น และการเสนอแนะแนวทาง วิธีการแสดงธรรมของพระพุทธรองค์เพื่อช่วยเหลือผู้ที่มีปัญหา หรือความทุกข์ ให้สามารถข้ามพ้นจากทุกข์ได้ด้วยมีพระองค์เป็นกัลยาณมิตร ด้วยวิธีการของพระพุทธรองค์เพื่อช่วยเหลือเพื่อนมนุษย์ให้ค้นพบ รู้จัก เข้าใจ ยอมรับ และพัฒนาตนเอง เป็นการแสดงออกถึงความห่วงใย ความเอื้ออาทร ความเอาใจใส่ ความเมตตาปราณี การช่วยเหลือเกื้อกูลอย่างบริสุทธิ์ใจ การร่วมรับรู้ทุกข์ การเป็นที่ระบายนทุกข์ การช่วยเหลือให้มนุษย์สามารถช่วยตนเอง และพึ่งพาตนเองได้ การมีมนุษยสัมพันธ์ที่ดี รวมตลอดถึงการเป็นที่พึ่งทั้งทางด้านการงาน และทางด้านจิตใจซึ่งทั้งหมดได้รวมพร้อมอย่างสมบูรณ์ อยู่ในรูปแบบของศิลปะการให้คำปรึกษาหลักสำคัญที่พระพุทธรเจ้าทรงใช้ในการให้คำปรึกษา ที่เรียกว่า เทคนิคและลีลาการสอน มีอยู่ 4 ประเภทคือ สันติสนทนา ชี้แจงให้ชัดเจน สมาทปนา การโน้มน้าวจิตใจให้ผู้ฟังอยากปฏิบัติตาม สมุตเตชนา ใ้เข้าใจให้อาหาญและ สัมปหังสนา ปลุกใจให้ผู้เรียนสดชื่นร่าเริงหลักการให้คำปรึกษาของพระพุทธรเจ้าได้คือ ทรงให้คำปรึกษาแต่เรื่องที่เป็นจริง มีประโยชน์ มีความเข้าใจในสิ่งที่ทรงให้คำปรึกษาเป็นอย่างดีมีเมตตาจิตเป็นที่ตั้งไม่หวังผลตอบแทน พร้อมทั้งเป็นแบบอย่างที่ดีให้ผู้มาขอรับคำปรึกษา มีความเป็นกันเองเพื่อให้เกิดความสบายใจที่ได้พบเจอ ท้ายสุดทรงมีหลักการและวิธีการให้คำปรึกษาที่ดีเยี่ยม ทำให้ผู้มาขอรับคำปรึกษาสามารถจัดการกับความทุกข์ได้ด้วยตัวเองโดยมีพระองค์เป็นกัลยาณมิตร ถือเป็นผลสรุปในการให้คำปรึกษาของพระองค์ในแต่ละครั้งกระบวนการให้คำปรึกษาที่สามารถสรุปได้ คือ เริ่มต้นการให้คำปรึกษาด้วยการสร้างสัมพันธภาพระหว่างพระผู้มีพระภาค ซึ่งเป็นผู้ให้คำปรึกษากับผู้มาขอรับคำปรึกษาที่มีความทุกข์หรือปัญหา ให้เกิดความเบาใจก่อน จากนั้นจึงเข้าสู่ปัญหาที่เป็นความทุกข์ รูปแบบการให้คำปรึกษาเป็นลักษณะการถาม - ตอบ สนทนา ทำปัญหาหรือความทุกข์ให้เกิดความกระจ่าง ทำให้ผู้มาขอรับคำปรึกษาเกิดความแจ่มแจ้งในสิ่งที่ปัญหาหรือความทุกข์นั้นด้วยตนเอง หลังจากนั้นสรุปเรื่องราวทั้งหมดที่เป็นปัญหาหรือความทุกข์ที่เกิดขึ้น พร้อมแนะแนวทางเพื่อให้นำไปปฏิบัติ ทำให้ผู้มาขอรับคำปรึกษาเกิดความกระจ่างในทุกๆ ปัญหา และจัดการกับปัญหาและความทุกข์ได้ด้วยตนเอง จนกระทั่งบรรลุมรรคผล นิพพาน ในที่สุด

เอกสารอ้างอิง

- พงษ์พันธ์ พงษ์โสภา. (2543). ทฤษฎีและเทคนิคการให้คำปรึกษา. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร : พัฒนาศึกษา.
- พระเทพเวที (ประยุทธิ์ ปยุตโต). (2532). พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม. กรุงเทพมหานคร : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระเทพเวที (ประยุทธิ์ ปยุตโต). (2534). พุทธศาสตร์กับการแนะแนว. กรุงเทพมหานคร : กองทุนวัฒนธรรมเพื่อการศึกษาและปฏิบัติธรรม.
- พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต). (2542). พุทธวิธีในการสอน. พิมพ์ครั้งที่ 6. กรุงเทพมหานคร : มูลนิธิพุทธธรรม.
- พระมหาจิกร โขติปัญโญ (ยุติพันธ์). (2546). การศึกษาพุทธวิธีการให้คำปรึกษาในพระสูตรต้นปิฎก. วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต. บัณฑิตวิทยาลัย : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- วัชร ทรัพย์มี. (2533). ทฤษฎีและกระบวนการให้บริคำปรึกษา. กรุงเทพมหานคร : ภาควิชาจิตวิทยา คณะครุศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

- แสง จันทร์งาม. (2526). วิธีสอนของพระพุทธเจ้า. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์บรรณาคาร.
- C.V..Good. (1985). Dictionary of Education. New York : McGraw – Hill Book Company.
- C H..Patterson. Theories of Counseling and Psychotherapy. 2nd ed.. New York : Harper & Row, Publisher.

ภาษากะเหรี่ยงในฐานะพุทธนวัตกรรมเชิงบูรณาการเพื่อการพัฒนาปัญญา และคุณธรรมอย่างยั่งยืน: กรณีศึกษาอำเภอกัลยาณิวัฒนา จังหวัดเชียงใหม่

THE KAREN LANGUAGE AS AN INTEGRATED BUDDHIST INNOVATION FOR THE SUSTAINABLE
DEVELOPMENT OF WISDOM AND VIRTUE: A CASE STUDY OF GALYANI VADHANA DISTRICT,
CHIANG MAI PROVINCE

พระมหาอังคาร ญาณเมธี (จิราภรณ์กานดา)
Phramaha Angkhan Yanamethee (Jirapornkanda)
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
Mahachulalongkornrajavidyalaya University
Email: ankhan30@gmail.com Tel. 083-2691549

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อ (1) ศึกษาภาษากะเหรี่ยงในฐานะพุทธนวัตกรรมเชิงบูรณาการ (2) วิเคราะห์กลไกการพัฒนาปัญญาและคุณธรรมอย่างยั่งยืนผ่านการใช้ภาษากะเหรี่ยงเป็นสื่อพุทธนวัตกรรมเชิงบูรณาการ และ (3) เสนอแนวทางการประยุกต์ใช้ภาษากะเหรี่ยงกับพุทธนวัตกรรมเชิงบูรณาการสำหรับการพัฒนาอย่างยั่งยืนในระดับชุมชน โดยศึกษาจากเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง นำมาสังเคราะห์แนวคิดภาษาแม่เพื่อการเรียนรู้ แนวคิดพุทธนวัตกรรมเชิงบูรณาการเพื่อการพัฒนาคน และกรอบการพัฒนาอย่างยั่งยืน พื้นที่ในการศึกษา คือ วัดห้วยบง บ้านห้วยบง ตำบลบ้านจันทร์ อำเภอกัลยาณิวัฒนา ซึ่งเป็นศูนย์เรียนรู้ที่เชื่อมวัด ชุมชน โรงเรียนและครอบครัวผ่านสื่อวัฒนธรรมร่วมสมัย

ผลการสังเคราะห์ชี้ว่า ภาษากะเหรี่ยง สามารถทำหน้าที่เป็นนวัตกรรมเชิงสังคมและการศึกษาได้ เมื่อถูกออกแบบและนำไปใช้จริงเป็นระบบ เพื่อถ่ายทอดหลักธรรม ค่านิยม และอัตลักษณ์ผ่านคำสอน เรื่องเล่า พิธีกรรม และสื่อท้องถิ่น กลไกการพัฒนาปัญญาเกิดจากการลดภาระทางภาษา ทำให้ผู้เรียนเข้าถึงการใคร่ครวญเชิงเหตุปัจจัย คือหลักโยนิโสมนสิการ ขณะที่กลไกการพัฒนาคุณธรรมเกิดจากการทำให้คุณค่าทางศีลธรรมถูกสื่อสารด้วยภาษาและวัฒนธรรมที่ผู้เรียนยอมรับ จนนำไปสู่พฤติกรรมจริง นอกจากนี้ ภาษาแม่ทำหน้าที่เป็นสะพานสร้างทุนทางสังคมเชื่อมรุ่น ลดช่องว่าง และเพิ่มความร่วมมือของชุมชนอย่างยั่งยืน

องค์ความรู้ใหม่ คือการเสนอกรอบภาษาเป็นพุทธนวัตกรรมเชิงบูรณาการ ที่อธิบายความสัมพันธ์เชิงระบบระหว่าง ผู้ถ่ายทอด พื้นที่เรียนรู้ สื่อ พิธีกรรม เรื่องเล่า และเสนอชุดตัวชี้วัดเชิงปฏิบัติ 3 มิติ ได้แก่ การใช้ภาษาในกิจกรรมจริง พฤติกรรมคุณธรรม และการมีส่วนร่วมของชุมชน

คำสำคัญ: กะเหรี่ยง, ความยั่งยืน, นวัตกรรม, บูรณาการ

Abstract

This academic article aimed to: (1) examine the Karen language as an Integrated Buddhist Innovation, (2) analyze the mechanisms through which sustainable development of wisdom and virtue can be fostered by using the Karen language as a medium for Integrated Buddhist Innovation learning, and (3) propose practical approaches for applying the Karen language together with Integrated Buddhist Innovation to support sustainable development in community level. The study employs documentary research, synthesizing key concepts of mother tongue-based learning, Buddhist integration for human development, and sustainability frameworks. A case study of Wat Huai Bong, Huai Bong Village, Ban Chan Subdistrict, Galyani Vadhana District, is used to illustrate a learning space that connects the temple, community, school, and family through contemporary cultural media.

The synthesis indicates that the Karen language can function as a social and educational innovation when it is systematically designed and implemented in practice to transmit Buddhist teachings, community values, and cultural identity through sermons, storytelling, rituals, and local media. The mechanism for developing wisdom lies in reducing linguistic burden, enabling learners to engage more deeply with reflective, causal reasoning namely *yoniso manasikāra* (wise reflection). Meanwhile, the mechanism for cultivating virtue emerges when moral values are communicated through a language and cultural framework that learners recognize and accept, thereby translating into real-life ethical conduct. Moreover, the mother tongue serves as a bridge that strengthens social capital across generations, reduces social gaps, and enhances sustainable community collaboration.

The article's new contribution is a conceptual framework that positions language as an innovation of Buddhist integration, explaining the systematic relationship among agents of transmission, learning spaces, and media/rituals/narratives. It also proposes a practical set of three indicators to assess sustainability outcomes: (1) actual language use in real activities, (2) virtue-in-action behaviors, and (3) community participation.

Keywords: Karen, Sustainability, Innovation, Integration

บทนำ

อำเภอภักดีชุมพล จังหวัดชัยภูมิ เป็นพื้นที่ภูเขาสูงและป่าต้นน้ำที่ถูกจัดตั้งเป็นอำเภออย่างเป็นทางการในปี พ.ศ. 2552 โดยการรวมพื้นที่ตำบลบ้านจันทร์ ตำบลแจ่มหลวง และตำบลแม่แดด (ราชกิจจานุเบกษา, 2552: 7–9) ในเชิงสังคมวัฒนธรรม พื้นที่นี้มีความหลากหลายชาติพันธุ์และภาษา โดยกลุ่มชาติพันธุ์กะเหรี่ยงหรือปกากะญอเป็นประชากรส่วนใหญ่ และยังมีความสัมพันธ์ร่วมพื้นที่กับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นบนพื้นที่สูง เช่น ม้งและลีซู ซึ่งสะท้อนความเป็นภูมิทัศน์พหุชาติพันธุ์และพหุภาษาที่มีพลวัตด้านเศรษฐกิจ การย้ายถิ่น และการพัฒนาพื้นที่อย่างต่อเนื่อง (มาลี สิทธิเกรียงไกร และคณะ, 2556: 1, 44–45) ภายใต้ความหลากหลายดังกล่าว พุทธศาสนายังคงมีบทบาทในฐานะฐานวัฒนธรรมและฐานจริยธรรมของชุมชน ทั้งในระดับพื้นที่

ศักดิ์สิทธิ์และพื้นที่สาธารณะ และระดับ กิจกรรมร่วมของชุมชน ตัวอย่างเช่น การรวมตัวกันของชุมชนเพื่อปกป้องป่าสนวัดจันทร์ ในช่วงหนึ่งของประวัติศาสตร์พื้นที่ ซึ่งชี้ให้เห็นการทำงานร่วมกันระหว่างศาสนสถานกับการอนุรักษ์ทรัพยากรและการสร้างคุณค่าชุมชน (มาลี สิทธิเกรียงไกร และคณะ, 2556: 44) นอกจากนี้ การศึกษาที่มุ่งสืบค้นและฟื้นฟูหลักคำสอนในบทาของชาวปกากะญอในอำเภอกัลยาณิวัฒนา ยังสะท้อน การเชื่อมโยงระหว่างทุนทางภาษา ความเชื่อ และคำสอนเชิงพุทธในชีวิตประจำวัน (มาลี สิทธิเกรียงไกร และคณะ, 2556: 47)

อย่างไรก็ตาม ในเชิงองค์ความรู้ งานที่เชื่อมภาษาแม่กับพุทธนวัตกรรมเชิงบูรณาการจากการพัฒนาปัญญาและคุณธรรม เพื่อความยั่งยืน ยังมีจำนวนไม่มากนักเมื่อเทียบกับงานที่ศึกษาแต่ละมิติแยกส่วนกัน กล่าวคือ งานด้านภาษาและการเรียนรู้ชี้ชัดว่า ภาษาไม่ใช่เพียงเครื่องมือสื่อสาร แต่เป็นพื้นที่แสดงอัตลักษณ์และการเสริมพลังทางวัฒนธรรมของผู้เรียน (UNESCO, 2003: 13) และการจัดการศึกษาที่เปิดโอกาสให้ผู้เรียนได้เรียนผ่านภาษาแม่และภาษาถิ่น ย่อมเพิ่มความเข้าใจ การมีส่วนร่วม และการเชื่อมโยงการพูดกับการอ่านเขียนของผู้เรียนอย่างมีนัยสำคัญ โดยเฉพาะในกลุ่มชาติพันธุ์ชายขอบ (UNESCO Bangkok, 2005: 3) ในขณะที่งานด้านพุทธนวัตกรรมเชิงบูรณาการและการพัฒนาคุณธรรมเสนอแนวคิดการจัดการศึกษาโดยใช้หลักไตรสิกขา ได้แก่ ศีล สมาธิ ปัญญา เพื่อพัฒนาคุณธรรมและชีวิตร่วมสังคมอย่างมีความสุข (กุลทราภรณ์ สุพงษ์ และ สิริอร จุลทรัพย์, 2019: 1) รวมถึงงานด้านการเรียนรู้แบบพุทธนวัตกรรมเชิงบูรณาการที่มุ่งพัฒนาคุณภาพผู้เรียน ด้านศีลธรรม อีกด้านหนึ่ง แนวคิดความยั่งยืนในกรอบการศึกษาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน (ESD) ยังเน้นการเปลี่ยนแปลงความรู้ ค่านิยม ทักษะเพื่อสังคมที่ยั่งยืน (UNESCO, 2017: 12) เมื่อพิจารณาร่วมกัน จึงเกิดช่องว่างเชิงบูรณาการที่บทความนี้มุ่งเติมเต็ม โดยจะนำเสนอภาษากะเหรี่ยงในอำเภอกัลยาณิวัฒนาที่เป็นพุทธนวัตกรรมที่บูรณาการการทำงานวิจัย พร้อมกับการส่งเสริมวัฒนธรรม การเรียนรู้ และจริยธรรม เพื่อพัฒนาปัญญาและคุณธรรมอย่างยั่งยืน

ภาษากะเหรี่ยงในฐานะนวัตกรรมพุทธนวัตกรรมเชิงบูรณาการ

ในเบื้องต้น ผู้เขียนขออนุญาตความหมายของคำต่างๆ ที่ใช้ในบทความนี้ ดังต่อไปนี้

ภาษากะเหรี่ยง ในทางภาษาศาสตร์ ภาษากะเหรี่ยง ไม่ได้หมายถึงภาษาเดียว แต่เป็นกลุ่มภาษา (Karenic languages) ที่มีหลายสาขาย่อย เช่น Sgaw Karen, Pwo Karen, Kayah (Karenni), Pa'o, Paku ฯลฯ ซึ่งสะท้อนความหลากหลายทางชาติพันธุ์ ถิ่นฐาน และวัฒนธรรมของผู้พูดในภูมิภาค (Kato, 2009: 127)

นวัตกรรม (Innovation) คือ การนำไปใช้จริง (implementation) ของสิ่งใหม่หรือที่ได้รับการปรับปรุงอย่างมีนัยสำคัญ ไม่ว่าจะเป็นผลิตภัณฑ์ การบริการ กระบวนการ วิธีการตลาด หรือวิธีการจัดการองค์กร (OECD & Eurostat, 2005: 46–47)

พุทธนวัตกรรมเชิงบูรณาการ (Buddhist integration) ในบริบทการศึกษา คือการนำหลักธรรมหลักการพัฒนาคนตามแนวพุทธ มาผสมผสานกับการจัดการเรียนรู้ เพื่อมุ่งให้ผู้เรียนเกิด ปัญญา และพัฒนาชีวิตอย่างถูกต้องดีงาม (ทวีโชค เจริญไกร, 2023: 44–45) อีกนัยหนึ่ง พุทธนวัตกรรมเชิงบูรณาการเป็นคำใหม่ที่ต้องอาศัยความเข้าใจพุทธธรรมอย่างลึกซึ้งในการประยุกต์ใช้และเชื่อมกับศาสตร์และบริบทสมัยใหม่อย่างมีความหมาย (พระราชปริยัติกวี, 2020: 1)

ความยั่งยืน (Sustainability) ในความหมายของรายงาน Brundtland คือการพัฒนาที่ตอบสนองความต้องการของคนรุ่นปัจจุบัน โดยไม่บั่นทอนความสามารถของคนรุ่นอนาคตในการตอบสนองความต้องการของตน (WCED, 1987: 40)

ดังนั้น หากยึดนิยามนวัตกรรมแบบการนำไปใช้จริง (implementation) ภาษาแม่สามารถถูกทำให้เป็นนวัตกรรมเชิงสังคมและการศึกษาได้ เมื่อชุมชนหรือสถาบันออกแบบและใช้ภาษา เป็นกลไกใหม่ในการพัฒนาคนและสังคม เช่น ภาษาเป็นช่องทางถ่ายทอดธรรมะ ค่านิยม อัตลักษณ์ ผ่านคำสอน เรื่องเล่า เพลง พิธีกรรม และการปฏิบัติในชีวิตประจำวัน โดยภาษาเชื่อมค่านิยมและวัฒนธรรมประเพณีกับความสัมพันธ์คนในชุมชน (นัฐกานต์ ปุดสวย และ ชนิษฐา ใจมโน, 2021: 50) เมื่อภาษาแม่ถูกยกระดับให้เป็นพื้นที่เรียนรู้จะช่วยให้ผู้เรียน เข้าใจสิ่งที่สอน เชื่อมโยงคำพูดกับการอ่านเขียน และมีส่วนร่วมในการเรียนรู้ ได้ดีกว่า (UNESCO Bangkok, 2005: 3) และการยอมให้ใช้ภาษาแม่ในชั้นเรียนยังช่วยลดตราบาป (stigma) ที่เคยถูกห้ามใช้ (UNESCO Bangkok, 2005: 8) ดังนั้น ภาษาจะเหวี่ยงในฐานะพุทธนวัตกรรมเชิงบูรณาการ จึงตีความได้ว่าเป็นการสร้างและจัดระบบการใช้ภาษาจะเหวี่ยงเพื่อการเรียนรู้ทางพุทธศาสนาให้เกิดผลจริงต่อการพัฒนาปัญญาและคุณธรรมอย่างยั่งยืน ภายใต้บริบทชาติพันธุ์และความหลากหลายทางภาษา

องค์ประกอบของพุทธนวัตกรรม ประกอบด้วย

(1) ผู้ถ่ายทอด (Agents of transmission) คือ พระสงฆ์ที่ทำหน้าที่เชื่อมหลักธรรม วิถีชีวิต และชุมชนผ่านการสอนธรรมะ การแสดงธรรม และการกำกับจริยธรรมในกิจกรรมสาธารณะ โดยบทบาทการศึกษาตามแนวพุทธมุ่งให้เกิดปัญญา เพื่อนำไปพัฒนาตนเป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์ (ทวิโชค เจริญไกร, 2023: 44–45) ครู โรงเรียน คือ ผู้จัดการเรียนรู้ เป็นผู้ออกแบบการใช้ภาษาแม่ในชั้นเรียนและกิจกรรมเรียนรู้ ซึ่งหลักฐานเชิงนโยบายชี้ว่า การจัดให้ครูอยู่ในชุมชนที่ใช้ภาษาเดียวกัน ช่วยยกระดับการสื่อสารในชั้นเรียนและการมีส่วนร่วม (UNESCO Bangkok, 2005: 8) ผู้นำชุมชน ปราชญ์ ผู้เฒ่า ถือเป็นคลังภาษา ความทรงจำ และคตินิยมที่ทำให้ภาษาไม่แค่การสื่อสาร แต่เป็นกลไกค้ำจุนอัตลักษณ์และความสัมพันธ์ในชุมชน (นัฐกานต์ ปุดสวย และ ชนิษฐา ใจมโน, 2021: 50)

(2) พื้นที่เรียนรู้ (Learning spaces) ได้แก่ วัด เป็นพื้นที่ศรัทธาและการเรียนรู้ทางพุทธศาสนา เช่น พิธีกรรม วันสำคัญทางศาสนา การเทศน์ สวด การสนทนาธรรม บ้านหรือชุมชน เป็นพื้นที่ภาษาแม่ตามธรรมชาติ เช่น การเล่าเรื่อง วิถีชีวิต ประเพณี โรงเรียน เป็นพื้นที่ทำให้ภาษาแม่ เป็นทุนการเรียนรู้ที่ช่วยลดความเหลื่อมล้ำทางภาษา และเชื่อมการศึกษาเข้ากับบริบทผู้เรียน (UNESCO Bangkok, 2005: 3, 8)

(3) สื่อ พิธีกรรม เรื่องเล่า (Media, rituals, narratives) สื่อภาษาแม่ เป็นแบบเรียนท้องถิ่น เช่น ตำนาน นิทานธรรมะสองภาษา ป้ายคำสอน คำคม ส่วนพิธีกรรม เช่น บทสวด บทเพลงธรรมะ ทำให้ธรรมะอยู่ในรูปแบบที่ผู้เรียนเข้าถึงได้และจดจำได้ในชีวิตจริง และเรื่องเล่าชุมชน ทำหน้าที่เชื่อมภาษา ศีลธรรม ความหมายร่วม และทำให้การเรียนรู้มีรากทางวัฒนธรรม (นัฐกานต์ ปุดสวย และ ชนิษฐา ใจมโน, 2021: 50).

กล่าวได้ว่า เมื่อองค์ประกอบทั้งสามถูกออกแบบและนำไปใช้จริง ก็เข้าลักษณะนวัตกรรมตามนิยาม (OECD & Eurostat, 2005: 46–47) และเมื่อตัวเนื้อหาที่ผสานคือพุทธธรรม การพัฒนาปัญญา และคุณธรรม ก็เป็นพุทธนวัตกรรมเชิงบูรณาการในทางการศึกษาตามกรอบเนื้อหาของบทความวิชาการนี้ (ทวิโชค เจริญไกร, 2023: 44–45)

กลไกการพัฒนาปัญญาและคุณธรรมอย่างยั่งยืนผ่านการใช้ภาษากะเหรี่ยงเป็นสื่อพุทธ นวัตกรรมการเชิงบูรณาการ

กลไกการพัฒนาปัญญาและคุณธรรมอย่างยั่งยืนผ่านภาษากะเหรี่ยงในฐานะสื่อพุทธนวัตกรรมการเชิงบูรณาการ มีกลไกดังนี้

1) กลไกด้านปัญญา ในมุมมองพระพุทธศาสนา ภาษาแม่ทำให้เกิดโยนิโสมนสิการ คือการใคร่ครวญให้เกิดขึ้นได้จริง การพัฒนาปัญญาในพุทธศาสนามีใช้เพียงรู้ข้อมูล แต่คือการคิดพิจารณาอย่างแยบคายจนเห็นเหตุผลตามความเป็นจริง (reflection) และนำไปสู่การตัดสินใจด้วยสติตามเหตุปัจจัย ไม่ถูกความอยากพาไป (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป. อ. ปยุตโต), 2555, น. 33) ในเชิงการเรียนรู้ ภาษาแม่ช่วยลดภาระทางภาษา ทำให้ผู้เรียนเข้าใจเนื้อหาได้ลึกซึ้งและพร้อมเข้าสู่การเรียนรู้แบบสองภาษาหรือพหุภาษา โดยงานของยูเนสโกชี้ว่าผู้เรียน เรียนรู้ได้ดีที่สุดในภาษาแม่ในฐานะฐานรองรับการพัฒนาการเรียนรู้ขั้นสูง (UNESCO, 2003, p. 6) และการใช้ภาษาแม่เป็นโอกาสที่ดีที่สุด ที่เด็กจะเข้าใจสิ่งที่สอน เชื่อมโยงภาษาพูดและภาษาเขียน และมีส่วนร่วมในชั้นเรียน (UNESCO, 2005, p. 4) ดังนั้น เมื่อการสนทนาธรรมและคำสอน ได้ถูกถ่ายทอดด้วยภาษากะเหรี่ยง ผู้เรียนจึงมีพื้นที่คิด ถาม ทบทวน และก่อรูปการรู้ตามความเป็นจริงได้ง่ายกว่า เพราะไม่ติดขัดในการแปลความหมายก่อนเข้าสู่เนื้อหาสาระสำคัญต่อไป

2) กลไกด้านคุณธรรม ภาษาเป็นช่องทางปลูกฝังบรรทัดฐานผ่านเรื่องเล่า คติชน วิถีชุมชน คุณธรรมในชุมชน เช่น เมตตา กตัญญู ความรับผิดชอบ การไม่เบียดเบียน มักถูกทำให้เห็นเป็นรูปธรรมผ่านนิทาน สุภาษิต คำสอน และตัวอย่างชีวิตจริง ซึ่งภาษาแม่เป็นสื่อที่ทรงพลังที่สุดในการทำให้คุณธรรมเข้าถึงได้ง่าย หลักฐานจากการศึกษานิทานพื้นบ้านกะเหรี่ยงแดงพบว่า นิทานมีบทบาทด้านการปลูกฝังคุณธรรมจริยธรรม และคุณค่าเชิงศีลธรรม เช่น เมตตา กตัญญู ความขยัน ถูกสอดแทรกผ่านโครงเรื่องและนิสยตัวละครอย่างชัดเจน (Tasu, Boonpanyarote, Anantasant, & Rattana, 2022, pp. 23–24) เมื่อกรอบคุณธรรมถูกเล่าด้วยภาษากะเหรี่ยงที่ผู้ฟังคุ้นชินและยอมรับ (cultural legitimacy) คุณธรรมจึงไม่ใช่คำสั่งสอนลอย ๆ แต่เป็นบรรทัดฐานร่วม (shared norms) ที่ชุมชนตีความตรงกันและพร้อมปฏิบัติ

3) กลไกการเรียนรู้ผ่านภาษา จากความเข้าใจง่ายที่เข้าถึงง่ายและนำไปทำได้จริง การใช้ภาษากะเหรี่ยงเป็นสื่อพุทธนวัตกรรมการเชิงบูรณาการสามารถจัดเป็น 3 ชั้นเชิงกลไกได้ดังนี้ ชั้นความเข้าใจ (Comprehension) ภาษาแม่ทำให้การรับสาระธรรม คติธรรมชัดเจนขึ้น (UNESCO, 2005, p. 4) ชั้นการใคร่ครวญ (Reflection) เกิดการคิดแบบโยนิโสมนสิการ มองตามเหตุปัจจัย แก้ปัญหาที่เหตุ ไม่แก้ด้วยความอยาก (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป. อ. ปยุตโต), 2555, น. 33) และชั้นการปฏิบัติ (Practice) เมื่อเข้าใจและยอมรับเชิงคุณค่าด้วยภาษาและวัฒนธรรมของตน การนำไปใช้จริงในชีวิตประจำวันจึงเป็นไปได้มากขึ้น (Tasu et al., 2022, pp. 23–24)

4) ผลเชิงสังคมและความยั่งยืน ภาษาเป็นสะพานในการสร้างทุนทางสังคมและความเป็นเจ้าของร่วม ในระดับสังคม ภาษาแม่ทำหน้าที่เป็นทุนเชิงวัฒนธรรม เพื่อการมีส่วนร่วมและการไม่ทิ้งใครไว้ข้างหลัง โดยเอกสารยูเนสโกด้านภาษาและการพัฒนาชี้ว่า ภาษาเป็นกุญแจของการมีส่วนร่วม (inclusion) ซึ่งเป็นหัวใจของการพัฒนาที่ยั่งยืน (Barron, 2012, p. 6) ยิ่งไปกว่านั้น ภาษาและกิจกรรมเรียนรู้ร่วมระหว่างวัด บ้าน โรงเรียน จะช่วยเพิ่มทุนทางสังคม (social capital) ทั้งแบบ Bonding คือ การเชื่อมความแน่นแฟ้นภายในกลุ่มหรือชุมชน และ Bridging คือ การเชื่อมความหลากหลายระหว่างกลุ่มหรือเครือข่าย ตามกรอบแนวคิดทุนทางสังคมที่อธิบายความต่างของ bonding-bridging อย่างเป็นระบบ (Claridge, 2018, p. 1) รวมถึงงานวิชาการที่สังเคราะห์นิยาม bridging/bonding ในเชิงเครือข่าย (Geys & Murdoch, 2010, p. 3) ผลลัพธ์คือ

ภาษาไม่ได้ทำหน้าที่แค่รักษาภาษา แต่ช่วยสร้างความสามัคคี ลดช่องว่างระหว่างวัย เพิ่มความร่วมมือ และต่อยอดการพัฒนาชุมชนอย่างยั่งยืน ผ่านค่านิยมร่วมและการเรียนรู้ร่วมกัน

แนวทางการประยุกต์ใช้ภาษาจะเหวี่ยงกับพุทธนวัตกรรมเชิงบูรณาการสำหรับการพัฒนาอย่างยั่งยืนในระดับชุมชนและการศึกษา

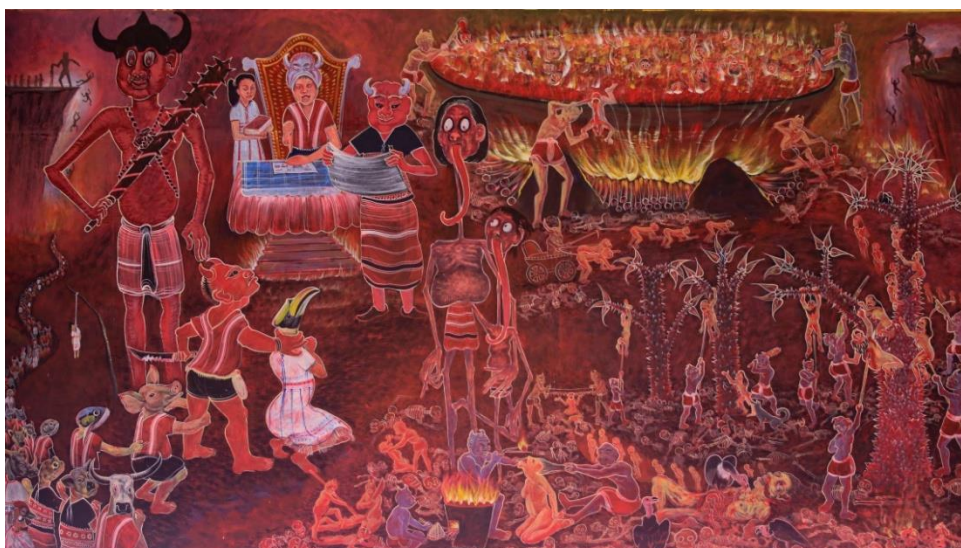
การจัดการศึกษาไทยมีรากฐานจากวัดเป็นศูนย์กลางการเรียนรู้ของชุมชน และอาศัยความร่วมมือของผู้ใหญ่ ผู้รู้ และครอบครัวร่วมกับสถาบันชุมชนมาแต่ดั้งเดิม ซึ่งสามารถต่อยอดเป็นเครือข่ายความร่วมมือเชิงบูรณาการ เพื่อพัฒนาคุณธรรมและปัญญาได้อย่างเป็นระบบ (Khommanothai, S., 2017: 15, 48) ในเชิงพุทธนวัตกรรมเชิงบูรณาการ งานด้านโรงเรียนวิถีพุทธชี้ว่า การน้อมนำหลักธรรมเข้าไปผนวกในรายวิชาและกิจกรรม และการเชื่อมบทบาทบ้าน วัด และโรงเรียนในกิจกรรมวันสำคัญทางศาสนา เป็นรูปแบบความร่วมมือที่เกิดขึ้นได้จริง (Khommanothai, S., 2017: 5)

ในแนวทางเชิงปฏิบัติ การจัดหลักสูตรท้องถิ่นสองภาษา และชุดกิจกรรมพุทธนวัตกรรมเชิงบูรณาการด้วยภาษาแม่ หลักสูตรท้องถิ่นสองภาษา (Mother Tongue-Based Multilingual Education: MTB-MLE) มีงานวิชาการในประเทศไทยเสนอว่า การเริ่มเรียนรู้ด้วยภาษาแม่ ช่วยลดช่องว่างผลสัมฤทธิ์ของเด็กชาติพันธุ์ และเป็นเครื่องมือการเรียนรู้ที่ต่อยอดไปสู่การเรียนรู้ภาษาไทยและภาษาอื่นได้ดีขึ้น (UNICEF, 2022: 24) เอกสารเดียวกันนี้ยังชี้ว่า การศึกษาแบบพหุภาษาไม่ได้เบียดบังการเรียนรู้ภาษาประจำชาติและภาษาสากลแต่อย่างใด กลับทำให้การเรียนรู้ภาษา มีประสิทธิภาพมากขึ้น หากออกแบบการเพิ่มการเรียนรู้ภาษาอย่างเหมาะสม (UNICEF, 2022: 45) จากงานวิจัย เรื่อง การพัฒนาชุดความรู้และสื่อสร้างสรรค์ภาคภาษาอังกฤษของกลุ่มชาติพันธุ์ปกากะญอในจังหวัดเชียงใหม่ ภายใต้แผนงานวิจัยเรื่อง การพัฒนาศูนย์การเรียนรู้วิถีพุทธสู่ความเป็นชุมชนน่าอยู่ของกลุ่มชาติพันธุ์ปกากะญอในจังหวัดเชียงใหม่ ของ ดร.เดชา ตาละนิ๊ก และ ผศ.เฉลิมพงศ์ ทำงาน ในปี 2566 พบว่า วัดห้วยบง บ้านห้วยบง ต.บ้านจันทร์ อ.กัลยาณิวัฒนา เป็นชุมชนชาติพันธุ์ปกากะญอ มีชื่อท้องถิ่น “หว่า ซี้ คี” แปลว่า บ้านขุนบง มีข้อสันนิษฐานว่าก่อตั้งมาราว 160 ปี วัดห้วยบงถูกใช้เป็นพื้นที่ฐานการเรียนรู้กิจกรรมวัฒนธรรมของชุมชน และเป็นจุดเชื่อมการเรียนรู้เชิงวัฒนธรรมในพื้นที่ศึกษา โดยการจัดทำคำอธิบายภาพจิตรกรรมเป็นภาษาอังกฤษ นับเป็นแนวทางสื่อสารเชิงวัฒนธรรมที่ช่วยแปลความหมายของงานศิลป์ให้เข้าถึงผู้ชมหลากหลายชาติภาษา โดยเฉพาะจิตรกรรมที่เกี่ยวข้องกับพุทธประวัติ ชาดก หรือคตินิยม ซึ่งมักมีสัญลักษณ์และบริบทท้องถิ่นของชาวปกากะญอสอดแทรกอยู่ การเขียนคำอธิบายเป็นภาษาอังกฤษจึงทำหน้าที่เป็นเครื่องมือถ่ายทอดความรู้และคุณค่าทางจริยธรรม ผ่านการเล่าเรื่อง (narrative) การอธิบายสัญลักษณ์ (symbol interpretation) และการเชื่อมโยงกับหลักธรรมที่เป็นแก่นของภาพ ทำให้ผู้ชมเข้าใจง่ายขึ้นและเกิดการเรียนรู้เชิงคุณค่ามากกว่าการดูภาพอย่างผิวเผิน ในทางการเรียนรู้ การใช้ภาษาอังกฤษประกอบการอธิบายภาพจิตรกรรมยังช่วยพัฒนาทักษะการสื่อสารเชิงวัฒนธรรม (cultural communication) ของผู้เรียนและเยาวชน เพราะต้องฝึกทั้งการสรุปใจความสำคัญของภาพ การเลือกคำศัพท์ที่เหมาะสม เช่น mural, motif, narrative scene, moral lesson และการเรียบเรียงข้อความให้ชัดเจนตามผู้ชมเป้าหมาย เช่น นักท่องเที่ยว นักวิชาการ ผู้สนใจศิลปะ ส่งผลให้ศิลปะกลายเป็นสื่อการเรียนรู้แบบบูรณาการที่เชื่อมภาษา วัฒนธรรม และพุทธธรรมได้ในกิจกรรมจริง เช่น ป้ายคำอธิบายสองภาษา สื่อเสียง คลิปนำชม หรือกิจกรรมเล่าเรื่องหน้าภาพจิตรกรรมรอบพระวิหาร ประกอบด้วย แหล่งเรียนรู้ศิลปวัฒนธรรมชาวปกากะญอจากภาพจิตรกรรม จำนวน 50 ภาพ พร้อมคำบรรยายประกอบภาพ ในศาลารายรอบพระอุโบสถ



ภาพที่ 1 การพัฒนาชุดความรู้และสื่อสร้างสรรค์ภาษาอังกฤษของกลุ่มชาติพันธุ์กะเหรี่ยงในจังหวัด เชียงใหม่

(ที่มา: พระครูพิศิษฐ์พัฒนาสาร และ ดร.เดชา ตาละนีก, 2566)



ภาพที่ 2 นรกภูมิ

(ที่มา: ดร.เดชา ตาละนีก และ ผศ.เฉลิมพงศ์ ทำงาน, 2566)



ภาพที่ 3 สวรรค์
(ที่มา: ดร.เดชา ตาละนีก และ ผศ.เฉลิมพงศ์ ทำงาน, 2566)



ภาพที่ 4 พุทธชาดก
(ที่มา: ดร.เดชา ตาละนีก และ ผศ.เฉลิมพงศ์ ทำงาน, 2566)

การออกแบบหลักสูตรท้องถิ่นสองภาษา ในกรณีกะเหรี่ยง มีดังนี้ ระดับต้น ใช้ภาษากะเหรี่ยงเป็นฐาน สอนทักษะฟัง พูด อ่าน เขียน และสอดแทรกเนื้อหาพุทธจริยศึกษาในชีวิตประจำวัน ระยะเวลาเปลี่ยนผ่าน ใช้ภาษาไทยเป็นภาษาที่สอง (Thai as a Second Language: TSL) และค่อย ๆ ขยายสัดส่วนภาษาไทยในบทเรียน (UNICEF, 2022: 24) ในระดับต่อยอด พัฒนาสื่อสองภาษาสากล เช่น ภาษาอังกฤษ ได้แก่ บทสนทนา เรื่องเล่า คำสอน



ภาพที่ 5 กิจกรรมการถ่ายทอดคำสอนพุทธศาสนา วิถีชีวิตและวัฒนธรรมชาวปากะเกะญอ
แก่เยาวชนนักเรียนในชุมชน

(ที่มา: ดร.เดชา ตาละนีก และ ผศ.เฉลิมพงศ์ ทำงาน, 2566)

จากผลการพัฒนาชุดความรู้สื่อภาษาอังกฤษในพื้นที่อำเภอกัลยาณิวัฒนา ผลที่เกิดขึ้นกับเยาวชนสะท้อนชัดเจนว่า ภาษาอังกฤษ ที่นำไปใช้เล่าเรื่อง สามารถอธิบายทุนวัฒนธรรม เช่น ภาพจิตรกรรมฝาผนังวิถีชีวิตปากะเกะญอ กลายเป็นทักษะที่เยาวชนใช้ได้จริงและเพิ่มบทบาทของตนในชุมชน โดยในพื้นที่วัดห้วยบงมีการจัดกิจกรรมลักษณะ มักคุเทศก์น้อย โดยให้เยาวชนเรียนรู้และถ่ายทอดความหมายของภาพจิตรกรรมแก่ผู้สนใจและนักท่องเที่ยวในขณะเดียวกัน ข้อมูลจากการสัมภาษณ์ชี้ว่าเยาวชนรู้สึกสนุกกับการเรียนรู้ มีความมั่นใจในการพูดภาษาอังกฤษมากขึ้น สามารถสื่อสารกับนักท่องเที่ยวที่เป็นคนต่างชาติได้ดีขึ้น และเกิดภาคภูมิใจในวัฒนธรรมของตน นอกจากนี้ โครงการยังเปิดพื้นที่ให้เยาวชนมีส่วนร่วม ผลิตสื่อและเรียนรู้ทักษะการสื่อสารภาษาอังกฤษ ซึ่งเชื่อมต่อไปสู่โอกาสด้านการศึกษาและอาชีพ โดยเฉพาะงานที่เกี่ยวข้องกับการท่องเที่ยวชุมชนในอนาคต และในเชิงกระบวนการมีส่วนร่วมของเยาวชนตั้งแต่การคัดเลือกหัวข้อจนถึงการแปลและผลิตสื่อ ยังช่วยสร้างความรู้สึกรับผิดชอบและทำให้สื่อสอดคล้องกับความต้องการของชุมชน สุดท้ายหลักฐานเชิงประจักษ์พบว่า ผู้เข้าร่วมมีพัฒนาการด้านภาษา ผลสัมฤทธิ์หลังเรียนสูงกว่าก่อนเรียน และพึงพอใจต่อการใช้ภาษาในสถานการณ์จริง ยิ่งตอกย้ำว่าการใช้ภาษาอังกฤษอธิบายภาพจิตรกรรมและวัฒนธรรมเป็นกลไกที่หนุนทั้งทักษะ ชุมชน และความยั่งยืนได้พร้อมกัน โดยใช้ชุดกิจกรรมพุทธนวัตกรรมการเชิงบูรณาการด้วยภาษาแม่ แนวคิดพุทธนวัตกรรมการเชิงบูรณาการในงานทางการศึกษาอธิบายสิกขา หรือการศึกษา ว่าเป็นการฝึกฝนให้ชีวิตดำเนินไปในวิถีที่ถูกต้องดีงาม (ทวีโชค เจริญไกร, 2023: 44) และงานด้านไตรสิกขาในโรงเรียนวิสุทธิพุทธชี้ให้เห็นการออกแบบการเรียนรู้แบบบูรณาการเพื่อให้เกิดความรู้ เจตคติ และการกระทำที่เหมาะสม (พระครูสมุห์พิชัญ เสนามนตรี และพีระศักดิ์ วรฉัตร, 2019: 7) ตัวอย่างที่ปรับใช้ได้กับภาษากะเหรี่ยง เช่น การสนทนาธรรมสองภาษา ระหว่างวัดและโรงเรียน โดยใช้คำกะเหรี่ยงที่ใกล้ประสบการณ์จริงในเรื่องเล่าเกี่ยวกับศีลธรรม สุภาจิตชุมชน ผู้เฒ่าผู้แก่และผู้นำชุมชนเล่าร่วมกับพระและครู แล้วให้เด็กสรุปเป็นคำปฏิบัติ การสอนพิธีกรรมโดยมีกิจกรรม เช่น การทำบุญ การทำงานจิตอาสา เป็นเวทีฝึกวินัย และความรับผิดชอบ (Khommanothai, S., 2017: 5) ซึ่งการทำให้คนรุ่นใหม่ยังใช้ภาษาแม่ โดยมีพี่เลี้ยงและระบบสนับสนุน เพื่อให้ภาษาแม่กับพุทธนวัตกรรมการเชิงบูรณาการ ไม่เป็นเพียงโครงการระยะสั้น ควรกำหนดเงื่อนไขสนับสนุนอย่างน้อย 3 ชั้น ได้แก่ ชั้บุคคล (People) การพัฒนาครูหรือพี่เลี้ยงที่เป็นเจ้าของภาษา และมีระบบเสริมกำลังคน ชั้ระบบ (System) คือมีแนวทาง คู่มือ ระบบติดตามผล และเก็บข้อมูลแยกตามภาษาแม่ เพื่อสะท้อนความเหลื่อมล้ำจริงในพื้นที่ และสุดท้าย คือ ชั้เครือข่าย (Partnership) การสร้างความร่วมมือกับผู้ปกครอง ชุมชน นักวิชาการ และหน่วยงานสนับสนุน เพื่อผลิตสื่อและยกระดับคุณภาพการเรียนรู้ (UNICEF, 2022: 45)

อย่างไรก็ตาม มีข้อเสนอแนะว่าตัวชี้วัดควรสะท้อนผลลัพธ์เชิงการใช้จริงมากกว่าคะแนนสอบอย่างเดียว โดยยึดแนวคิดที่ว่า นวัตกรรมต้องถูกนำไปใช้จริงหรือถูกนำไปปฏิบัติ จึงจะนับเป็นนวัตกรรมได้ มีข้อเสนอชุดตัวชี้วัด 3 มิติ ดังนี้ การใช้ภาษา (Use) มีสัดส่วนกิจกรรมที่ใช้ภาษากะเหรี่ยงในวัด โรงเรียน บ้าน จำนวนสื่อสองภาษาที่ถูกใช้งานจริง คุณธรรมเชิงพฤติกรรม (Virtue-in-action) คือ การตรงต่อเวลา การมีวินัย จิตอาสา มีการบันทึกพฤติกรรมและสมุดสะท้อนคิด และการมีทุนทางสังคมและความร่วมมือ (Social capital & participation) จำนวนกิจกรรมร่วมข้ามกลุ่มวัย กลุ่มย่อยในชุมชน โดยใช้ภาษาเป็นสะพานเชื่อมความสัมพันธ์ ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิด bridging social capital ที่เน้นความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่ม เพื่อความก้าวหน้าและการสร้างโอกาสใหม่ๆ ในอนาคต

สรุป

ภาษากะเหรี่ยงในฐานะพุทธนวัตกรรมเชิงบูรณาการ ภาษากะเหรี่ยงมีใช้ภาษาเดียว แต่เป็นกลุ่มภาษา (Karenic languages) ที่สะท้อนความหลากหลายทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรมของผู้พูด ขณะที่นวัตกรรม หมายถึงการนำสิ่งใหม่หรือสิ่งที่ปรับปรุงแล้วไปใช้จริง (implementation) ในระดับผลิตภัณฑ์ บริการ หรือกระบวนการ และพุทธนวัตกรรมเชิงบูรณาการ คือการผสมผสานหลักธรรมและหลักการพัฒนาคนตามแนวพุทธเข้ากับการจัดการเรียนรู้ เพื่อให้เกิดปัญญาและคุณธรรม โดยต้องอาศัยความเข้าใจพุทธธรรมอย่างลึกซึ้งในการประยุกต์ให้สอดคล้องบริบทสมัยใหม่ ภายใต้กรอบ ความยั่งยืนที่เน้นตอบสนองคนรุ่นปัจจุบันโดยไม่บั่นทอนคนรุ่นอนาคต จึงเสนอว่า ภาษาแม่สามารถถูกยกระดับเป็นนวัตกรรมเชิงสังคมและการศึกษาได้ เมื่อชุมชนและสถาบันการศึกษา ร่วมกันออกแบบและจัดระบบ การใช้ภาษากะเหรี่ยงให้ทำหน้าที่ถ่ายทอดธรรมะ ค่านิยม และอัตลักษณ์ ผ่านคำสอน เรื่องเล่า เพลง พิธีกรรม และการปฏิบัติในชีวิตประจำวัน ซึ่งช่วยเชื่อมวัฒนธรรมกับความสัมพันธ์ในชุมชน อีกทั้งการใช้ภาษาแม่เป็นพื้นที่เรียนรู้ช่วยให้ผู้เรียนเข้าใจเนื้อหา เชื่อมภาษาพูดกับการอ่านเขียน เพิ่มการมีส่วนร่วม และลดตราบาปของการถูกห้ามใช้ภาษา จึงตีความได้ว่า ภาษากะเหรี่ยงในฐานะพุทธนวัตกรรมเชิงบูรณาการ คือการทำให้ภาษาเป็นกลไกการเรียนรู้ทางพุทธที่นำไปใช้จริง และส่งผลต่อการพัฒนาปัญญาและคุณธรรมอย่างยั่งยืนในบริบทพหุภาษา

ปัญญาในมุมพุทธศาสนานั้น เกิดขึ้นจากโยนิโสมนสิการ หรือการใคร่ครวญอย่างแยบคายจนเห็นเหตุปัจจัยและตัดสินใจด้วยสติ ซึ่งภาษาแม่ช่วยลดภาระการแปล ทำให้ผู้เรียนเข้าถึงสารธรรมะได้ลึกและพร้อมต่อยอดสู่การเรียนรู้สองภาษาและพหุภาษา ส่วนคุณธรรมในชุมชนถูกปลูกฝังผ่านนิทาน สุภาษิต และคำสอนที่ทำให้ค่านิยมอย่างเมตตา กตัญญู ความรับผิดชอบ และการไม่เบียดเบียน สามารถจับต้องได้ โดยหลักฐานจากนิทานกะเหรี่ยงแดงชี้ว่านิทานทำหน้าที่สอดแทรกคุณธรรมผ่านโครงเรื่องและตัวละคร เมื่อเล่าด้วยภาษาที่ผู้ฟังคุ้นชิน จึงเกิดการยอมรับร่วมและพร้อมปฏิบัติ นอกจากนี้ การเรียนรู้ผ่านภาษากะเหรี่ยงยังสังเคราะห์ได้เป็นลำดับ ดังนี้ เข้าใจ (comprehension) ใคร่ครวญ (reflection) และปฏิบัติ (practice) ซึ่งทำให้ธรรมะไม่เป็นเพียงความรู้ แต่กลายเป็นพฤติกรรมจริง และส่งผลเชิงสังคมผ่านการสร้างทุนทางสังคมทั้งแบบ bonding และ bridging ที่ช่วยเชื่อมรุ่น ลดช่องว่าง และเพิ่มความร่วมมือของชุมชน

ในท้ายที่สุด การประยุกต์ใช้ในระดับชุมชนและการศึกษาโดยใช้โมเดลความร่วมมือ ระหว่างวัด บ้าน ชุมชน โรงเรียน ครอบครัว ซึ่งสอดคล้องฐานรากการเรียนรู้ของสังคมไทยและแนวโรงเรียนวิถีพุทธ และชี้แนวทางปฏิบัติสำคัญ ได้แก่ (1) หลักสูตรท้องถิ่นสองภาษาแบบ MTB-MLE ที่เริ่มจากภาษาแม่และค่อยเพิ่มภาษาไทยแล้วต่อยอดสู่สองภาษา เช่น ภาษาอังกฤษ (2) ชุดกิจกรรมพุทธนวัตกรรมเชิงบูรณาการด้วยภาษาแม่ เช่น สนทนาธรรมสองภาษา การใช้เรื่องเล่าศีลธรรมและสุภาษิตชุมชน และการใช้จิตอาสาเป็นห้องเรียนคุณธรรม พร้อมเงื่อนไขความยั่งยืน 3 ชั้น คือ คนหรือพี่เลี้ยง ระบบติดตามและข้อมูลตามภาษาแม่ และ

เครือข่ายความร่วมมือ โดยย้ำว่าการประเมินควรใช้ตัวชี้วัดที่สะท้อน การใช้จริงตามนิยามนวัตกรรม เช่น การใช้ภาษาในกิจกรรมจริง พฤติกรรมคุณธรรม และการมีส่วนร่วมของชุมชน

เอกสารอ้างอิง

- กุลทราภรณ์ สุพงษ์, & สิริอร จุลทรัพย์. (2019). การศึกษาเพื่อพัฒนาคุณธรรมตามหลักพุทธศาสนา. e-Journal of Education Studies, Burapha University, 1(4), 1–13.
- เดชา ตาละนิก และเฉลิมพงศ์ ทำงาน. (2566). การพัฒนาชุดความรู้และสื่อสร้างสรรค์ภาคภาษาอังกฤษของกลุ่มชาติพันธุ์ปกากะญอในจังหวัดเชียงใหม่. รายงานวิจัย. กรุงเทพมหานคร: กองทุนส่งเสริมวิทยาศาสตร์ วิจัยและนวัตกรรม.
- ทวีโชค เจริญไกร. (2023). การบูรณาการพระพุทธศาสนาในการจัดการเรียนการสอน. วารสารมหาจุฬานาครพรรณ์, 10(4), 44–54.
- นัฐกานต์ ปุตุสว, & ชนิษฐา ใจมโน. (2021). พลังชีวิตภาษาปกากะญอในชุมชนบ้านกลาง ตำบลบ้านดง อำเภอมะเมาะ จังหวัดลำปาง. วารสารมังรายสาร, 9(1), 49–64.
- พระครูสมุห์พิชัญ เสนามนตรี และพีระศักดิ์ วรฉัตร. (2019). แนวทางการจัดการเรียนการสอนที่บูรณาการตามหลักไตรสิกขาในโรงเรียนวิถีพุทธ สังกัดสำนักงานเขตพื้นที่การศึกษาประถมศึกษาขอนแก่น เขต 1. วารสารวิชาการธรรมทรรณ์. 19 (3), 1-10.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป. อ. ปยุตโต). (2555). โยนิโสมนสิการ: วิชิตตามหลักพุทธธรรม. กรุงเทพมหานคร: สันติศิริการพิมพ์.
- พระราชปรีดิโกวิ. (2020). พุทธบูรณาการกับศาสตร์สมัยใหม่ เพื่อพัฒนาจิตใจและสังคม. พระนครศรีอยุธยา: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มาลี สิทธิเกรียงไกร และคณะ. (2556). โครงการการสังเคราะห์ความรู้และกระบวนการวิจัยท้องถิ่นชาติพันธุ์อำเภอกัลยาณิวัฒนา จังหวัดเชียงใหม่ (รายงานวิจัย). กรุงเทพมหานคร: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).
- ราชกิจจานุเบกษา. (2552). พระราชกฤษฎีกาตั้งอำเภอกัลยาณิวัฒนา จังหวัดเชียงใหม่ พ.ศ. 2552. เล่ม 126 ตอนที่ 97 ก, 7–9.
- สมคิด แก้วทิพย์, ปรรณดา ยศสุข, สถาพร แสงสุโพธิ์, พงศกร กาวิชัย, สิทธิชัย ธรรมขัน, & กริช สุริยะชัยพันธ์. (2564). กระบวนการเสริมสร้างการมีส่วนร่วมในการบริหารจัดการทรัพยากรน้ำเพื่อระบบการเกษตรกรรมยั่งยืนและการอุปโภคบริโภคในพื้นที่ชุมชนป่าต้นน้ำบนพื้นที่สูง อำเภอกัลยาณิวัฒนา จังหวัดเชียงใหม่. วารสารศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยแม่โจ้, 9(1), 17–35.
- Tasu, T., Boonpanyarote, S., Anantasant, S., & Rattana, S. (2022). ภาพสะท้อนด้านวิถีชีวิต บทบาท และคุณค่าที่ปรากฏในนิทานพื้นบ้านกะเหรี่ยงแดง บ้านปู่เต๋อ ตำบลแม่กุ อำเภอมะเมาะ จังหวัดตาก. วารสารมนุษยศาสตร์ ฉบับบัณฑิตศึกษา, 33, 33–62.
- Barron, S. (2012). Why language matters for the Millennium Development Goals. Bangkok, Thailand: UNESCO Bangkok.
- Claridge, T. (2018). Functions of social capital – bonding, bridging, linking. Social Capital Research & Training.
- Geys, B., & Murdoch, Z. (2010). Measuring the “bridging” versus “bonding” nature of social networks: A proposal for integrating existing measures. Sociology, 44(3), 523–540.

- Kato, A. T. (2009). Karen and surrounding languages. In G. Thurgood & R. J. LaPolla (Eds.), *The Sino-Tibetan languages* (pp. 126–160).
- Khommanothai, S. (2017). Collaboration among homes, temples and schools towards the development of schools in the Buddhist ways. (Master's thesis, Thammasat niversity).
- Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD), & Eurostat. (2005). *Oslo manual: Guidelines for collecting and interpreting innovation data* (3rd ed.). OECD Publishing.
- Phrakru Samu Pissanu Senamontree, & Worrachat, P. (2019). The guidelines for learning and teaching integrated in accordance with Traisikkha principle in Buddhist oriented schools under the Office of Khon Kaen Primary Educational Service Area 1. *Dhammathas Academic Journal*, 19(3), 1–12.
- UNESCO. (2003). *Education in a multilingual world* (UNESCO Education Position Paper). Paris, France: UNESCO.
- UNESCO Bangkok. (2005). *Mother tongue-based teaching and education for girls: Advocacy brief*. Bangkok, Thailand: UNESCO Bangkok.
- UNESCO. (2017). *Education for Sustainable Development Goals: Learning objectives*. Paris, France: UNESCO.
- UNICEF. (2022). *Closing the learning gap in Mae Hong Son: The case for mother tongue-based multilingual education*. UNICEF Thailand.
- World Commission on Environment and Development (WCED). (1987). *Our common future*. Oxford University Press.

ภาวะผู้นำที่สร้างสันติสุข ในสังคมยุค Ai

PEACEFUL LEADERSHIP IN AI-DRIVEN SOCIETIES

พระครูสิทธิวิจิตรวัฒน์ วรญาโณ

PhraKruSitti Wachirawat Warayano

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาลัยสงฆ์กำแพงเพชร

Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Kampaengphet Buddhist College

E-mail: pladsompon3989@gmail.com โทร. 09-3939-5122

บทคัดย่อ

สังคมโลกในยุคปัญญาประดิษฐ์ (Artificial Intelligence: AI) กำลังเผชิญกับการเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วทั้งด้านเศรษฐกิจ สังคม การเมือง และวัฒนธรรม เทคโนโลยี AI ได้เข้ามามีบทบาทสำคัญต่อการตัดสินใจ การบริหารจัดการ และความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ ซึ่งแม้จะสร้างโอกาสในการพัฒนา แต่ในขณะเดียวกันก็ส่งผลให้เกิดความเหลื่อมล้ำ ความขัดแย้งทางความคิด ปัญหาจริยธรรม และการลดทอนคุณค่าความเป็นมนุษย์ บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาแนวคิดภาวะผู้นำที่สร้างสันติสุขในสังคมยุค AI โดยมุ่งเน้นคุณลักษณะ บทบาท และแนวทางการปฏิบัติของผู้นำที่สามารถประสานเทคโนโลยีกับคุณธรรม จริยธรรม และมนุษยธรรมได้อย่างสมดุล ผลการศึกษาพบว่า ภาวะผู้นำที่สร้างสันติสุขในยุค AI ควรประกอบด้วยความรู้สึกร่วมกันเชิงจริยธรรม การใช้เทคโนโลยีอย่างรับผิดชอบ ความตระหนักรู้ด้านผลกระทบทางสังคม การสื่อสารอย่างสันติ และการยึดหลักเมตตา ความยุติธรรม และความรับผิดชอบต่อส่วนรวม ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิดภาวะผู้นำเชิงจริยธรรมและหลักพุทธธรรมว่าด้วยการอยู่ร่วมกันอย่างสันติ องค์ความรู้จากการศึกษานี้สามารถนำไปประยุกต์ใช้ในการพัฒนาผู้นำในองค์กร สถานศึกษา และสังคม เพื่อเสริมสร้างสันติสุขอย่างยั่งยืนในยุคดิจิทัล

คำสำคัญ: ภาวะผู้นำ, สังคมปัญญาประดิษฐ์, สันติสุข

Abstract

Global society in the era of Artificial Intelligence (AI) is undergoing rapid transformations in economic, social, political, and cultural dimensions. AI technologies play a significant role in decision-making, management, and human relationships. While these technologies create opportunities for development, they also give rise to social inequality, ideological conflicts, ethical challenges, and the erosion of human values. This article aims to examine the concept of *peaceful leadership* in AI-driven societies, focusing on the characteristics, roles, and practical approaches of leaders who can harmoniously integrate technology with morality, ethics, and humanism.

The findings indicate that peaceful leadership in the AI era should encompass ethical vision, responsible use of technology, awareness of social impacts, peaceful communication,

and adherence to the principles of compassion, justice, and responsibility toward the common good. These attributes are consistent with ethical leadership theories and Buddhist principles concerning peaceful coexistence. The knowledge derived from this study can be applied to leadership development in organizations, educational institutions, and society at large, contributing to the promotion of sustainable peace in the digital age.

Keywords : Leadership, Artificial Intelligence Society, Peace

บทนำ

ในศตวรรษที่ 21 สังคมมนุษย์กำลังก้าวเข้าสู่ยุคปัญญาประดิษฐ์ (Artificial Intelligence: AI) อย่างเต็มรูปแบบ เทคโนโลยีดังกล่าวได้เข้ามามีบทบาทสำคัญในการดำเนินชีวิต การทำงาน การบริหารองค์กร และการกำหนดนโยบายสาธารณะ ส่งผลให้โครงสร้างทางสังคมและรูปแบบความสัมพันธ์ของมนุษย์เปลี่ยนแปลงไปอย่างรวดเร็ว แม้ AI จะช่วยเพิ่มประสิทธิภาพและความสะดวกสบาย แต่ในขณะเดียวกันก็ได้ก่อให้เกิดความท้าทายสำคัญ เช่น ปัญหาความเหลื่อมล้ำทางดิจิทัล การแทนที่แรงงานมนุษย์ ความขัดแย้งทางข้อมูลข่าวสาร ตลอดจนประเด็นด้านจริยธรรมและความรับผิดชอบของผู้ใช้เทคโนโลยี

ท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงดังกล่าว บทบาทของผู้นำจึงมีความสำคัญยิ่ง โดยเฉพาะผู้นำที่สามารถนำพาสังคมไปสู่ความสงบ สันติ และการอยู่ร่วมกันอย่างเกื้อกูล ภาวะผู้นำที่สร้างสันติสุขไม่เพียงมุ่งเน้นประสิทธิภาพหรือความก้าวหน้าทางเทคโนโลยีเท่านั้น แต่ยังให้ความสำคัญกับคุณค่าความเป็นมนุษย์ จริยธรรม ความยุติธรรม และความรับผิดชอบต่อผลกระทบที่เกิดขึ้นต่อสังคมโดยรวม ผู้นำในยุค AI จึงจำเป็นต้องมีความสามารถในการบูรณาการความรู้ด้านเทคโนโลยีกับหลักคุณธรรม เพื่อป้องกันการใช้ AI อย่างผิดทิศทางและลดความขัดแย้งในสังคม

นอกจากนี้ แนวคิดภาวะผู้นำที่สร้างสันติสุขยังสอดคล้องกับหลักพุทธธรรมที่เน้นการพัฒนาตน การใช้ปัญญาอย่างถูกต้อง และการดำเนินชีวิตบนพื้นฐานของเมตตา กรุณา และสติปัญญา ซึ่งสามารถนำมาประยุกต์ใช้เป็นกรอบแนวคิดในการพัฒนาผู้นำในยุคดิจิทัลได้อย่างเหมาะสม ดังนั้น การศึกษาเรื่องภาวะผู้นำที่สร้างสันติสุขในสังคมยุค AI จึงมีความจำเป็นอย่างยิ่ง เพื่อเป็นแนวทางในการพัฒนาผู้นำที่สามารถใช้เทคโนโลยีอย่างสร้างสรรค์ ควบคู่กับการธำรงไว้ซึ่งสันติสุขและความมั่นคงของสังคมในระยะยาว ซึ่งแผนการที่วางไว้คือ การพัฒนาตน การพัฒนาชุมชน การพัฒนาสังคม การพัฒนาประเทศชาติบ้านเมืองตลอดรวมไปถึงการพัฒนา (บ ร ว.) เข้าด้วยกัน คือ 1) การพัฒนาบ้านคือให้ประชาชนมีที่อยู่อาศัยไม่ต้องเป็นบุคคลเร่ร่อนจรจัด รวมไปถึงการจัดสรรเรื่องเนื้อที่ให้บุคคลมีเนื้อที่ประกอบสำมาอาชีพด้านค้าขาย เกษตรกรรมและเลี้ยงสัตว์ 2) การพัฒนาโรงเรียนส่งเสริมให้เด็กมีความรู้ที่ทันสมัยด้านภาษา ศิลปะ วัฒนธรรมให้มีประสิทธิภาพ ให้เด็กรู้จักนำความรู้มาคิดวิเคราะห์จนเกิดเป็นนวัตกรรมองค์ความรู้ใหม่ทำให้เด็กกล้าคิดกล้าทำกล้าแสดงออกถึงบทบาทหน้าที่นำไปสู่การพัฒนาตนด้านสติปัญญาทำให้เด็กไม่เบื่อหน่ายต่อการศึกษาเล่าเรียนทำให้แนวคิดและการพัฒนาสิ่งใหม่เกิดขึ้นในชุมชนและสังคม 3) การพัฒนาวัดส่งเสริมเรื่องการทำนุบำรุงศาสนสถาน ศาสนวัตถุ ศาสนบุคคล ส่งเสริมให้ผู้ที่เป็นหลักของพระพุทธศาสนา คือ บริษัท 4 ประกอบไปด้วย ภิกษุ ภิกษุณี อุบาสก อุบาสิกา แต่ตอนนี้เหลือเพียงแค่ 3 บริษัท คือภิกษุ อุบาสก อุบาสิกา ส่วนภิกษุณีพระพุทธองค์ทรงบัญญัติให้หมดไปตั้งแต่พุทธองค์ยังทรงมีพระชนมายุอยู่ ดังนั้นพุทธศาสนาจะทรงอยู่ได้ก็ต้องอาศัยพระภิกษุสงฆ์เป็นตัวเชื่อมคือต้องปฏิบัติตนให้เป็นเป็นที่เลื่อมใสศรัทธาของพุทธศาสนิกชน โดยการพัฒนาตนทั้ง 2 ด้าน

1) คันถุระ คือ ยันสนใจศึกษาเล่าเรียนด้านปริยัติธรรมแผนกธรรม และแผนกบาลี อรรถกถา ฎีกา อนุฎีกา ปกรณ์วิเสธ 2) วิปัสสนาธุระ คือ สนใจฝึกฝนตนและจิตด้านวิปัสสนากรรมฐาน ซึ่งประกอบไปด้วยสมถภาวนา และวิปัสสนาภาวนา มีการเจริญอาภาวนาสติ อาการผองยุบ 4 อริยาบถคือ นั่ง ยืน เดิน นอน เป็นต้นจากการที่ภิกษุต้องศึกษา 2 ด้านนี้แล้ว

ภิกษุยังต้องพยายามศึกษาเรียนรู้หลักการบริหารคณะสงฆ์อีก 6 ด้าน คือ การปกครอง การเผยแผ่ การศาสนศึกษา การศึกษาสงเคราะห์ การสาธารณสงเคราะห์ การสาธารณูปการ ส่วนด้านการปกครอง คือ หน้าที่หลักการบริหารของภาวะผู้นำ ผู้นำต้องรู้จักการวางแผน จัดองค์กร จัดคนให้ทำหน้าที่รับผิดชอบงานในองค์กร ชี้แนะสั่งการคนที่ปฏิบัติหน้าที่รับผิดชอบในองค์กรให้ปฏิบัติตาม ผู้นำต้องรู้จักควบคุมคนที่รับผิดชอบปฏิบัติหน้าที่ในองค์กรให้ทำงานที่ได้รับมอบหมายให้งานมีประสิทธิภาพ และประสิทธิผลยิ่งขึ้น และผู้นำต้องรู้จักการมองจุดแข็ง จุดอ่อน ของบุคคลในองค์กรที่รับผิดชอบในการปฏิบัติงาน ในหน้าที่นั้นๆ ที่ได้รับมอบหมาย นำมาประเมิน ถ้าผู้นำรู้จุดอ่อนของบุคคลในการรับผิดชอบปฏิบัติหน้าที่ หรืองานที่ทำให้ไม่มีประสิทธิภาพหรือมีประสิทธิภาบน้อย ผู้นำก็พยายามใช้โอกาสของปัญหาที่เกิดขึ้นนี้ มาปรับปรุงแก้ไขในสิ่งที่เกิดปัญหา ให้ปัญหาที่เกิดขึ้นหมดไป และนำจุดแข็งของบุคคลผู้ปฏิบัติหน้าที่รับผิดชอบ งานในองค์กร มาพัฒนาองค์กรให้เกิดมีประสิทธิภาพยิ่งขึ้นไปส่วนด้านอื่นผู้นำก็ต้องพยายามศึกษาเรียนรู้ทุกด้านเพื่อการพัฒนาตน ชุมชน สังคม ประเทศชาติบ้านเมืองต่อไป

สรุป แนวคิดที่คุณนำเสนอแสดงให้เห็นถึงความเข้าใจอย่างลึกซึ้งในมิติของการพัฒนาที่ครอบคลุมทั้งทางโลกและทางธรรม ภายใต้กรอบของภาวะผู้นำในยุคดิจิทัล ที่มุ่งเน้นการสร้างสันติสุข การพัฒนา "บ้าน โรงเรียน วัด" อย่างเป็นระบบนี้เป็นการวางรากฐานที่มั่นคงสำหรับการพัฒนาตน ชุมชน สังคม และประเทศชาติ ซึ่งจะนำไปสู่การสร้างสังคมที่สงบสุขและยั่งยืน

ภาวะผู้นำสร้างสันติสุขในสังคมยุคปัญญาประดิษฐ์ (AI)

ความหมายของภาวะผู้นำสร้างสันติสุขในยุค AI

ภาวะผู้นำสร้างสันติสุขในสังคมยุคปัญญาประดิษฐ์ หมายถึง ความสามารถของผู้นำในการกำหนดทิศทาง บริหารจัดการ และใช้เทคโนโลยี AI อย่างมีจริยธรรม โปร่งใส และรับผิดชอบต่อ เพื่อส่งเสริมความสงบสุข ความเป็นธรรม ความเสมอภาค และความอยู่ร่วมกันอย่างสันติของมนุษย์ในสังคมที่ขับเคลื่อนด้วยข้อมูลและระบบอัตโนมัติ

ผู้นำในยุคนี้ได้เป็นเพียงผู้ควบคุมเทคโนโลยี แต่เป็น “ผู้นำทางคุณค่า” ที่สามารถสร้างดุลยภาพระหว่างความก้าวหน้าทางเทคโนโลยีกับศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ จะพบว่าแม้ว่าในบางช่วงของแผนจะประสบความสำเร็จในการพัฒนาเช่นการพัฒนาโครงสร้างพื้นฐานในแผนฉบับแรกๆ และการสร้างความเจริญเติบโตและรักษาอัตราการเติบโตทางเศรษฐกิจอย่างต่อเนื่องและมีเสถียรภาพในแผนฉบับที่ 6 – 7 แต่ปัญหาที่สำคัญที่สุดประการหนึ่งของการพัฒนาสังคมไทย ก็คือการพัฒนาคนให้มีศักยภาพในการที่จะพัฒนาประเทศจะเห็นได้ว่าในแผนฉบับที่ 8 เป็นต้นมา จะเน้นการพัฒนาที่มุ่งให้ “คนเป็นศูนย์กลางการพัฒนา” และใช้เศรษฐกิจเป็นเครื่องมือช่วยพัฒนาคนให้มีความสุขและมีคุณภาพชีวิตที่ดีรวมทั้งการพัฒนาที่บูรณาการแบบองค์รวม เพื่อให้เกิดความสมดุลระหว่างการพัฒนาเศรษฐกิจสังคมและสิ่งแวดล้อมเมื่อพิจารณาในแง่มุมมองของพระพุทธศาสนาในฐานะสถาบันหลักหนึ่งในสังคมไทย ที่ได้เข้ามามีบทบาทต่อการพัฒนาสังคมไทย ก็พบว่าในอดีตพระพุทธศาสนาประสบความสำเร็จในการสร้างความอยู่ดีมีสุขให้กับสังคมไทย จนคนไทยมีลักษณะนิสัยที่เด่นชัด คือ มีความเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ ชอบสนุกและชอบทำบุญ ซึ่งนับเป็นความพิเศษอย่างหนึ่งของวัฒนธรรมไทย ที่สามารถบูรณาการความสนุกกับแนวคิดทางพระพุทธศาสนาในเรื่องบุญเข้าด้วยกัน ดังปรากฏ

ในประเพณีต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นงานบวชนาค งานแต่งงาน งานวันสงกรานต์ เป็นต้นต่อมา เมื่อสังคมไทยได้เกิดการเปลี่ยนแปลงในการพัฒนาประเทศ โดยมุ่งการพัฒนาที่เน้นวัตถุดิบแบบอย่างตะวันตก พระพุทธศาสนาที่เริ่มสูญเสียบทบาท ที่มีต่อการพัฒนาประเทศอย่างที่เคยเป็นมา เนื่องจากสังคมไทย ไปต้อนรับวัฒนธรรมตะวันตก สังคมไทย เริ่มมีปัญหามากยิ่งขึ้น โดยเฉพาะการรับเอาความเจริญก้าวหน้าแบบตะวันตก เข้ามา ทั้งนี้เพราะสังคมไทย ไม่ได้มีภูมิหลังและรากฐานความเจริญทางสังคมอุตสาหกรรม และไม่มีวัฒนธรรมอุตสาหกรรมแบบตะวันตก ทำให้สังคมไทย มีสภาพที่นักวิชาการเรียกว่า “ทันสมัย

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ ในฐานะนักปราชญ์ทางพระพุทธศาสนาในปัจจุบัน ได้นำเสนอไว้ว่าถ้ามองจากปัญหาสังคมไทยที่ขาดวัฒนธรรมอุตสาหกรรมและวัฒนธรรมวิทยาศาสตร์ตามแบบอย่างตะวันตก สิ่งที่ต้องดำเนินการด่วนก็คือ จะต้องสร้างคนไทยให้มีวัฒนธรรม ของความใฝ่รู้ใฝ่รู้สิ่งยากขึ้นมาเพื่อพัฒนาประเทศให้เจริญก้าวหน้าต่อไป โดยการสร้างจิตใจของนักผลิต และนักสร้างสรรค์ขึ้นมานั้นก็คือการสร้างคนไทย ให้มีจิตใจวิทยาศาสตร์และวัฒนธรรมวิทยาศาสตร์ อันเป็นลักษณะของความใฝ่รู้ รักความจริง ชอบเหตุผลนิยมปัญญา ชอบค้นคว้า แสวงหาสืบสาว ตรวจสอบ และการทดลองจนค้นพบความจริง และจิตใจของนักเทคโนโลยีที่ใฝ่สร้างสรรค์ และจิตใจแห่งนักอุตสาหกรรมที่เพียรบากบั่นสู้สิ่งยาก

นอกจากจะต้องหันมาสร้างวัฒนธรรมแห่งความใฝ่รู้ใฝ่รู้สิ่งยากแล้ว ท่านยังเห็นว่า คนไทยยังจะต้องมีวัฒนธรรมแห่งการมองกว้าง คิดไกล และใฝ่รู้อีกด้วย นั่นก็คือ คนไทยจะต้องไม่มองเห็นเฉพาะประโยชน์ของตัวเอง ของพวกพ้อง หรือมองเห็นเฉพาะประโยชน์เฉพาะหน้าเท่านั้น แต่จะต้องมองให้กว้างออกไปในสังคมโลก และธรรมชาติ ซึ่งมีได้จำกัดขอบเขตอยู่กับเพียงสังคมใดสังคมหนึ่ง และจะต้องมองในลักษณะของการสร้างสรรค์วัฒนธรรมอีกด้วย นั่นคือ การที่จะสร้างสรรค์ได้จะต้องมีความใฝ่รู้ในสิ่งต่างๆ อยู่เสมอสิ่งที่สังคมไทยจะต้องดำเนินการอีกประการหนึ่งก็คือ การศึกษาวัฒนธรรมแห่งเมตตาให้คงอยู่อย่างยั่งยืน ได้แก่ การรักษาความมีน้ำใจ ความรัก ความปรารถนาดี การเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ช่วยเหลือกันต่าง ๆ ตลอดจนการนับถือกันเป็นพี่น้อง เป็นต้น อันเป็นพื้นเพภูมิหลังของสังคมไทยมาแต่เดิมในขณะเดียวกัน สังคมไทยก็จะต้องพัฒนาวัฒนธรรมในการแสวงปัญญา คือ ความใฝ่รู้ เข้าถึงความจริง และการคิดหาทางแก้ไขปัญหาละเอียดในสิ่งต่าง ๆ เพื่อที่จะสามารถดำรงสังคมอยู่ได้ในโลกแห่งการแข่งขันในปัจจุบัน

การที่คนไทยจะก้าวไปสู่ทิศทางที่กำหนดไว้ได้นั้น ท่านเห็นว่า “คนไทยจะต้องมีปัญญาที่เข้มแข็ง จะมองเรื่องอะไรก็ต้องมองให้ชัด จะศึกษาอะไรก็ต้องให้รู้เข้าใจชัด โดยเฉพาะเด็กและเยาวชนของเรา จะต้องให้เขาพัฒนาตัวขึ้นมาชนิดที่ได้ปัญญาที่แท้ ไม่ใช่อยู่แค่สักแต่ความรู้ความโก้ แต่จะต้องกระจำจรัสแจ่มแจ้ง เรียนรู้จะต้องชัดเจน ให้เกิดปัญญาที่แท้จริง แล้วเราก็จะมาช่วยแก้ปัญหาสร้างสรรค์สังคมได้จริง สังคมก็จะเดินหน้าไปได้”

การพัฒนาสังคมไทย ที่จะก้าวไปสู่การเป็น ประเทศเพื่อพัฒนาประเทศให้มีศักยภาพเพื่อก้าวไปสู่การแข่งขันกับนานาชาติ หรือการที่จะก้าวไปสู่การเป็นผู้นำในเวทีโลก จึงจำเป็นที่จะต้องนำเอาหลักธรรมและแนวคิดทางพระพุทธศาสนา มาปรับใช้ อย่างน้อยก็จะต้องปรับเปลี่ยนวัฒนธรรมใหม่ โดยหันมาเน้นในการสร้างวัฒนธรรมแห่งความใฝ่รู้และสู้สิ่งที่ยาก ซึ่งวัฒนธรรมดังกล่าวจะเกิดขึ้นได้นั้น ก็ด้วยการศึกษาหรือพัฒนาคนให้มีคุณภาพและศักยภาพนั่นเอง (ธนภณ สมหวัง, 2568)

ในพระพุทธศาสนา มีแนวคิดเกี่ยวกับผู้นำนั้น (พระครูสิริจันทนิวิฐ, 2549) ซึ่งแนวคิดของการนำและภาวะผู้นำของ สมเด็จพระสัมมาสัมพุทธเจ้านั้น อาจพิจารณาได้ว่า ในทางพระพุทธศาสนาพระพุทธองค์ทรงเป็นผู้นำ องค์การพระพุทธที่มีทั้งธรรมบารมี และทรงเป็นผู้นำที่ยึดธรรม เป็นหลักในการนำพาสมาชิกในองค์การ คือ เหล่าพระสาวกไปสู่แนวทางการหลุดพ้นจากทุกข์ทั้งปวง อันเป็นเป้าหมายสุดท้าย ในทางพระพุทธศาสนา ได้อย่างยอดเยี่ยม โดยที่พระพุทธองค์ในฐานะผู้นำ ได้ทรงเลือกใช้หลักในการนำและ ภาวะผู้นำของพระพุทธองค์ในเรื่องราวต่างๆ ตามโอกาส บุคคล สถานที่ และสถานการณ์ที่ หลากหลายลักษณะ

ยกตัวอย่างเช่น การเปิดโอกาสให้สมาชิก เข้ามามีส่วนร่วมในการทำงาน การมีส่วนร่วมในการตัดสินใจ การให้ความสำคัญระหว่างคนและงานอย่างเท่าเทียมกัน การสร้างแรงจูงใจ การกระตุ้นให้ดำเนินกิจกรรม ในการปฏิบัติอย่างเต็มกำลังความรู้ความสามารถ รวมถึงวิธีการ ในการติดต่อสื่อสาร ระหว่างสมาชิกภายในองค์กร กับสมาชิกภายนอกองค์กร

สรุป พระพุทธศาสนาประสบความสำเร็จในการสร้างความอยู่ดีมีสุขแก่สังคมไทย คนไทยมีลักษณะนิสัยเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ รักสนุก และชอบทำบุญ ซึ่งเป็นเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมไทยที่ผสมผสานความสนุกสนานกับแนวคิดเรื่องบุญได้อย่างลงตัว อย่างไรก็ตาม เมื่อสังคมไทยรับอิทธิพลการพัฒนาวัตถุนิยมแบบตะวันตก พระพุทธศาสนาเริ่มสูญเสียบทบาท เพราะคนไทยรับเอาความเจริญแบบตะวันตกเข้ามาโดยขาดภูมิหลังและรากฐานวัฒนธรรมอุตสาหกรรม ทำให้เกิดสภาวะ "ทันสมัยแต่ไม่ศิวิไลซ์"

บริบทของสังคมยุค AI กับความท้าทายด้านสันติสุข

สังคมยุค AI มีลักษณะสำคัญ ได้แก่

- การตัดสินใจโดยอาศัยข้อมูลและอัลกอริทึม
- การสื่อสารที่รวดเร็วและไร้พรมแดน
- ความเหลื่อมล้ำทางดิจิทัลและการเข้าถึงเทคโนโลยี
- ความเสี่ยงด้านจริยธรรม ความเป็นส่วนตัว และอคติของระบบ AI
- ความท้าทายเหล่านี้อาจก่อให้เกิดความขัดแย้ง ความไม่ไว้วางใจ และความรุนแรงเชิงโครงสร้าง

หากขาดภาวะผู้นำที่มีสติและจริยธรรมเป็นฐาน

1. การตัดสินใจโดยอาศัยข้อมูลและอัลกอริทึม

สังคมยุค AI มีลักษณะเด่นคือการใช้ข้อมูลและอัลกอริทึมในการตัดสินใจแทนมนุษย์ในหลายมิติ เช่น การบริหารองค์กร การคัดเลือกบุคลากร การให้สินเชื่อ หรือการกำหนดนโยบายสาธารณะ แม้ระบบ AI จะช่วยเพิ่มประสิทธิภาพและลดอคติของมนุษย์ในบางกรณี แต่หากขาดการกำกับเชิงจริยธรรม อัลกอริทึมอาจสะท้อนอคติของผู้ออกแบบหรือข้อมูลที่ไม่เป็นธรรม ส่งผลให้เกิดความไม่เสมอภาคและความรู้สึกถูกกดทับในกลุ่มประชากรบางส่วน ซึ่งเป็นเงื่อนไขสำคัญของความขัดแย้งเชิงโครงสร้าง (structural violence) (Noble, S. U., 2018)

2. การสื่อสารที่รวดเร็วและไร้พรมแดน

AI และแพลตฟอร์มดิจิทัลทำให้การสื่อสารเป็นไปอย่างรวดเร็ว ไร้ขอบเขตของเวลาและพื้นที่ ข้อมูลข่าวสาร และความคิดเห็นสามารถแพร่กระจายได้ทันที อย่างไรก็ตาม ความเร็วของข้อมูลอาจนำไปสู่การบิดเบือนข้อเท็จจริง (disinformation) การสร้างความเกลียดชัง (hate speech) และการปลุกปั่นความขัดแย้งทางสังคม หากขาดกลไกการกลั่นกรองอย่างมีจริยธรรมและผู้นำที่มีสติปัญญา สังคมอาจเผชิญความแตกแยกและความไม่ไว้วางใจเพิ่มขึ้น (Castells, M., 2010)

3. ความเหลื่อมล้ำทางดิจิทัลและการเข้าถึงเทคโนโลยี

แม้ AI จะสร้างโอกาสใหม่ในการพัฒนาเศรษฐกิจและสังคม แต่การเข้าถึงเทคโนโลยียังไม่เท่าเทียมกัน ความเหลื่อมล้ำทางดิจิทัล (digital divide) ทำให้บางกลุ่มได้เปรียบ ขณะที่บางกลุ่มถูกทิ้งไว้ข้างหลัง ส่งผลให้เกิดความไม่เป็นธรรมทางสังคมและความรู้สึกถูกกีดกัน (social exclusion) ซึ่งเป็นปัจจัยบ่อนทำลายสันติสุขในระยะยาว (Sen, A., 1999).

4. ความเสี่ยงด้านจริยธรรม ความเป็นส่วนตัว และอคติของระบบ AI

AI ก่อให้เกิดประเด็นจริยธรรมที่ซับซ้อน เช่น การละเมิดความเป็นส่วนตัว การเฝ้าระวังประชาชน การใช้ข้อมูลโดยไม่ได้รับความยินยอม และการตัดสินใจที่มนุษย์ไม่สามารถตรวจสอบได้ (black box AI) หากสังคมขาดกรอบจริยธรรมและภาวะผู้นำที่ยึดหลักคุณธรรม ความเสี่ยงเหล่านี้จะนำไปสู่ความหวาดระแวง ความไม่ไว้วางใจต่อรัฐและสถาบัน ซึ่งเป็นอุปสรรคสำคัญต่อการสร้างสันติสุข (UNESCO, 2021)

สรุปเชิงสันติภาพและภาวะผู้นำ

ความท้าทายในสังคมยุค AI หากขาดภาวะผู้นำที่มีสติ (mindfulness) จริยธรรม และความรับผิดชอบต่อนุชนชาติ อาจนำไปสู่ความขัดแย้ง ความไม่ไว้วางใจ และความรุนแรงเชิงโครงสร้าง อย่างไรก็ตาม หากผู้นำสามารถบูรณาการเทคโนโลยีกับคุณค่ามนุษย์ หลักจริยธรรม และเมตตาธรรม สังคมยุค AI ก็สามารถเป็นฐานสำคัญของการสร้างสันติสุขที่ยั่งยืนได้

ภาวะผู้นำที่สร้างสันติสุขตามหลักพุทธธรรม

หลักธรรมที่สร้างเสริมความสามัคคีและการอยู่ร่วมกันอย่างสงบสุขของการคนใน องค์กร คือหลักสังคหวัตถุ 4 มาประกอบการวิจัย ซึ่งพระผู้มีพระภาคเจ้าได้ทรงตรัสไว้ใน พระไตรปิฎกเล่มที่ 21 ว่า “ภิกษุทั้งหลาย สังคหวัตถุ (ธรรมเครื่องยึดเหนี่ยว) 4 ประการนี้ สังคหวัตถุ 4 ประการ อะไรบ้าง คือ

1. ทาน (การให้)
2. ปิยวาจา (วาจาเป็นที่รัก)
3. อตถจริยา (การประพฤติประโยชน์)
4. สมานัตตา (การวางตนสม่าเสมอ)

ภิกษุทั้งหลาย สังคหวัตถุ 4 ประการนี้แล

ทาน ปิยวาจา อตถจริยาในโลกนี้ และสมานัตตาในธรรมนั้นๆตามสมควรสังคหธรรม เหล่านี้แลช่วยอุ้มชูโลก เหมือนลิมสลัก ที่ยึดคุมรถซึ่งแล่นไปได้ ฉะนั้น ถ้าไม่พึงมีธรรมเหล่านี้ มารดาหรือบิดาก็ไม่พึงได้การนับถือหรือการบูชาเพราะบุตร เป็นเหตุ แต่เพราะบัณฑิตเล็งเห็นความสำคัญของสังคหธรรมเหล่านี้ ฉะนั้นบัณฑิตเหล่านั้น จึงถึงความเป็นใหญ่ และเป็นผู้นำสรรเสริญ” (พวงเพชร วัชรอยู่, 2538)

ดังนั้น คุณธรรมทั้ง 4 ประการนี้ จึงเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวใจกันไว้ เสมือนหนึ่ง สลักเพลารถ ถ้าหลักธรรมเครื่องยึดเหนี่ยวใจเหล่านี้ไม่มี บุคคลก็จะเป็นที่นาเคราพ รักใคร่ ยกย่องนับถือ เราจึง ต้องคอยศึกษา และหมั่นเตือนสติตนเองไว้ตลอดว่า ในแต่ละฐานะ ที่เราเป็นอยู่นั้น มีหน้าที่อะไรบ้าง เมื่อรู้แล้วก็ต้องปฏิบัติตามหน้าที่นั้น ให้สมบูรณ์ นอกจากนี้ เราก็ต้องทำตนให้เสมอต้นเสมอปลายด้วย คือ เคยวางตัวกับคนอื่น ในทางที่ดีอย่างไร แม้ว่าเราจะได้ดีได้ดิบได้ดีไปแล้ว ก็ต้องไม่ลืมตัวยังคงปฏิบัติตัว เหมือนเช่นเดิมนั้น ไม่เปลี่ยนแปลง หรือว่า เมื่อเราเห็นคนอื่นเขาได้ดี ก็ต้องแสดงออกให้เขาเห็นว่าเรามี ความยินดีกับเขาอย่างจริงใจไม่คิดกลั่นแกล้งใส่ร้ายป้ายสีเขา ถ้าทาได้อย่างนี้เราก็ย่อมจะเป็นที่รักที่ พอใจของทุกคนรอบข้างดังเช่นเรื่องของหัตถกอุบาสก ชาวเมืองอาฬวีผู้มีสังคหวัตถุธรรมประจำใจ ดังนี้ (อง.อภูก. (ไทย), 23/24/267)

ธรรมเป็นเครื่องสงเคราะห์ การสงเคราะห์ก็มีอยู่ 2 ฝ่าย คือ **อามิสสังคหะ** คือ สงเคราะห์ด้วยวัตถุสิ่งของ **ธัมมสังคหะ** คือ สงเคราะห์โดยธรรม ถ้าเรามองในแง่ของคนที่ไม่แสวงหาที่พึ่ง สิ่งนี้ก็เป็น การสนองตอบความต้องการขั้นพื้นฐานของคน เช่น ต้องการความรักและได้รับความรักความอบอุ่น ความปลอดภัย ต้องการที่พึ่งพำนักอาศัย ต้องการพักผ่อนหย่อนใจ หรือว่าต้องการร่วมกิจกรรมต่าง ๆ กัน เป็นต้น ก็ต้องมีธรรมะ เป็นเครื่องยึดเหนี่ยว หลักที่จะให้เกิดการยึดเหนี่ยวทางใจกันขึ้น มาสรุป รวมอยู่ที่ **สังคหวัตถุธรรมะ**ทั้งสี่ประการนี้คือ

1.ทาน การให้ เป็นลักษณะการเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ ให้ของแต่ตนแก่คนอื่นที่ควรแก่ การให้ การให้มิอยู่ 2 แนวใหญ่ คือ

1.1) การให้ด้วยจิตคิดอนุเคราะห์ หมายถึงการอนุเคราะห์ การสงเคราะห์ ช่วยเหลือ เกื้อกูลซึ่งกันและกัน ด้วยอัธยาศัยไมตรีโอบอ้อมอารีต่อบุคคลเหล่านั้น เขาประสบความสำเร็จ เต็มร้อย ความขาดแคลน ก็สงเคราะห์เขาเท่าที่จะสงเคราะห์กันได้ และบางครั้งเป็นเรื่องของ อัธยาศัยไมตรี ในทำนองที่แบ่งกันกินแบ่งกันใช้ เพื่อนบ้านใกล้เคียงกันมีของอะไรก็แบ่งกันกิน แบ่งกันใช้ เป็นการสร้างอัธยาศัยไมตรีอย่างที่ดี คนไทยเราถือว่า “รู้คนดีกว่ารู้สังกะสี รู้เหล็ก กำแพง” อย่างบ้านในชนบทเห็นได้ชัดมาก ถ้าไม่มีหนอนบ่อนใส่ไม่มีใครสามารถขโมยได้ เพราะถึง ขโมยก็ออกไปนอกหมู่บ้านไม่ได้ ประเดี๋ยวก็จับได้ นี่คือ ลักษณะโครงสร้างสังคมไทยที่เราานิยมเอา ธรรมะไปสั่งสอนกันมา ก่อให้เกิดเป็นความปรารถนาดีความหวังดีต่อกันว่า “เอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ โอบอ้อม อารี” การอนุเคราะห์ คือ แสดงความมีน้ำใจ และ การสงเคราะห์ให้ในกรณีที่เขาขาดแคลน เราก็ สงเคราะห์เขา

1.2) การให้เพื่อสุขภาพคุณความดี เช่น การทำบุญตักบาตร การให้อาหารให้เสื้อผ้า แก้วพ้อ แม่ปู่ย่า ตายาย ในวันตรุษสงกรานต์ การเสียภาษีให้แก่รัฐ เหล่านี้เป็น การให้ด้วยสำนึกถึงคุณ ความดี การให้ก็เป็น การปฏิบัติธรรมะเหมือนกัน อย่าลืมนะว่า ขอบข่ายของการให้พอถึงจุดหนึ่งเมื่อเรา เป็นพวกเดียวกับเขาแล้ว หนักนิตเบาหน้อยก็ทนกันไปกลายเป็น “อภัยทาน” คือ การให้อภัย เมื่อ อภัยกันได้ ก็เข้าอกเข้าใจกัน ต่อมาก็กลายเป็น “ธรรมทาน” คือ จะพัฒนาไปจากจุดที่วัตถุธาตุ แต่ มาถึงจุดหนึ่ง สามารถกล่าวตักเตือนกันได้ อย่างคนเฒ่าคนแก่ในท้องถิ่นชนบท ท่านสามารถจะดูว่า เด็กที่เหมือนกับลูกหลานของท่านได้เวลามีปัญหากรณีพิพาทอะไร ท่านผู้นี้ไปพูด บางทีก็เลิกแล้วต่อกันได้ นี่เพราะอะไร เพราะท่านผู้นี้ได้สร้างสมบารมีด้วยการ สงเคราะห์ในเชิงวัตถุธรรมมาก่อน มีการ ให้อภัยในความผิดพลาดบกพร่อง อยู่ในฐานะที่ว่าตักเตือนกันได้ คนเรากว่าที่จะปรับตัวขึ้นมาอยู่ในจุด นี้ได้ก็ต้องใช้เวลาสร้างบารมีพอสมควร หลวงพ่อบางองค์ในต่างจังหวัด มีการมีงานภายในวัด ตำรวจ ไม่ต้องมาตรวจการณ์ ไม่ต้องมาทำอะไร หลวงพ่ออยู่องค์เดียวใครไม่กล้าทำอะไร หลอก จะไปก่อเรื่องก่อราวขึ้นไม่ได้ อย่างนี้หลวงพ่อก็ต้องมีบารมีอยู่มากจนเด็กๆ เรียกหลวงปู่หมดแล้ว ฉะนั้น สมภารใน ต่างจังหวัดจึงจำเป็นจะต้องเป็นพระแก่ๆ เพราะเป็นเรื่องของบารมี ถ้าไม่มีบารมีเราทำงานไม่ได้ อยู่เป็นหลวงปู่แล้วสามารถที่จะควบคุมอะไรใครก็ได้

2) ปิยวาจา เจริญที่อ่อนหวาน ตรงกันข้ามกับคำหยาบแต่ในเชิงปฏิบัติแล้วปิยวาจา คือ เจริญ ถ้อยคำอันเป็นที่รัก วาจาเป็นที่รักผู้กล่าวด้วยความรัก ความปรารถนาดีต่อบุคคลอื่น ซึ่งบางครั้ง อาจเป็นคำดู คำตักเตือนก็ได้ แต่ถ้าหากว่าพูดด้วยความรัก หวังดีปรารถนาดี ถือว่าเป็นธรรมเครื่อง สงเคราะห์กัน ถ้าหาก อัธยาศัยเริ่มมีความรัก ความปรารถนาดีต่อไปจะกระจายตัวไปเอง คือ จะพูดคำ สัตย์ คำจริงเอง จะไม่ยุยงให้ คนเหล่านั้นเขาแตกกันเพราะรัก หวังดีต่อเขาจะพูดเฉพาะเรื่องที่มี ประโยชน์ มันก็จะกระจายตัวเอง เป็นวิสุทธิธรรมทั้งสี่ แต่เริ่มที่ปิยวาจา คือ วาจาอันเกิดจากใจที่มี ความรักและหวังดี ปิยวาจาบางครั้งถ้อยคำอาจไม่ไพเราะ ไม่อ่อนหวาน หากพูดด้วยความปรารถนาดี หวังดี ยังอยู่ในขอบข่ายของปิยวาจา

3) อตถจริยา ประพฤติสิ่งที่เป็นประโยชน์แก่บุคคลอื่น จะเห็นว่ามีทั้งกายกรรมวจีกรรม มโนกรรม ทางกายกรรม ก็ช่วยเหลือชวนช่วยในกิจการงาน อย่างในบ้านในเมืองเราเราก็ช่วยเหลือ กัน ไถนา ก็ช่วยเหลือ กันไถนา มีกิจการอะไรก็ตาม เช่น ปลุกบ้านต่างจังหวัดบ้านหลังหนึ่งขนาด 2 - 3 ห้อง ปลุกไม่กี่วันก็เสร็จ เพราะเขาช่วยเหลือกัน นี่เรียกว่าประพฤติดีสิ่งที่เป็นประโยชน์ด้วยกันในทาง กาย ช่วยเหลือกันชวนช่วยกัน ใน กิจการงานที่ชอบ ประพฤติสิ่งที่เป็นประโยชน์กันด้วยวาจา คือ พูด ในทางที่เสริมสร้างความสามัคคีเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน แนะนำชี้แจงแสดงเหตุผล การกระทำ บางอย่างต้องคิดใจเขาใจเรา เช่น อยู่ใกล้เคียงเพื่อนคนหนึ่ง ต้องการจะอ่านหนังสือเราเขย่าวิทยุเสีย ลั่น ไม่เป็นอตถจริยา เพราะทำลายประโยชน์อีกฝ่ายหนึ่งที่เขาจะพึงได้

ข้อนี้ขึ้นของวินัย มีวินัยบางข้อ เสริมอรรถจริยา เช่น ภิกษุรูปหนึ่งกำลังท่องปาฏิโมกข์อยู่ เราไปชวนคุย เป็นการทำลายประโยชน์ ท่านก็ปรับเป็นอาบัติปาจิตตีย์ นั่นคือ สอนให้ประพฤตินสิ่งที่เป็นประโยชน์ต่อกัน เกื้อกูลกัน ในบางครั้ง บางคราว เราไม่สามารถจะทำได้ แต่อย่าถึงกับไปทำลายประโยชน์เขา เช่น เราช่วยเหลือเขาไม่ได้ แต่อย่าถึงกับไปทำลายประโยชน์ของเขา อย่างนี้พออยู่กันภายในสังคมได้ อย่าลืมนะ ตัวประโยชน์ที่มักจะ พุดเพื่อประโยชน์ เพื่อเกื้อกูล เพื่อความสุข แก่ข้าพเจ้าทั้งหลาย การกระทำอะไรต้องมุ่งผลประโยชน์ที่จะเกิดขึ้นกับการกระทำเหล่านั้น เมื่อเห็นว่าเป็นประโยชน์เกื้อกูลแก่คนอื่นก็กระทำ เช่น ช่วยสร้าง สะพานบ้าง ขนกันขุดถนนบ้าง ขุดลอกคูคลองบ้าง ล้วนเป็นคุณความดีที่เป็นจุดยึดเหนี่ยวทางใจให้ คนอื่นเขาเกิดความนิยมนับถือ นี่เป็นอรรถจริยา คือ ประพฤติสิ่งที่เป็นประโยชน์ต่อกัน ไม่ได้ หมายความว่า กะเกณฑ์ให้คนใดคนหนึ่ง ประพฤติเพียงฝ่ายเดียว แต่ทุกคนก็ต้องประพฤतिให้เป็น ประโยชน์ต่อกัน

4) สมานัตตา ความมีตนสม่ำเสมอ ไม่ถือตัว ได้แก่การวางตนเหมาะสมแก่ฐานะที่ควรจะเป็นและที่ตนเป็นไม่แสดงอาการขึ้น ๆ ลง ๆ 3 วันที่ 4 วันร้ายกำหนดทิศทางลมไม่ค่อยถูกว่าจะเอา อย่างไรกันแน่ อีกอย่างหนึ่ง คือ ไม่ลืมนั่น เช่น เคยเป็นเพื่อนเป็นฝูงกันมาพอได้ดีหน่อยก็ลืมนั่น ต้องแสดงอหิยาศัยไมตรีให้ปกติ แม้คนไม่ชอบพูดชอบคุยอะไรก็ต้องทักทายปราศรัย เรื่องที่ออกจะ ปฏิบัติยาก ดุริยธานเปรียบเทียบออกจะฟังง่าย บางเรื่องเป็นการยอมรับนับถือฐานะกัน อย่างสหาย 3 คน เป็นขอทาน คนหนึ่งราชรถมาเกย ได้เป็นพระราชาอีกคนหนึ่งคิดว่าเพื่อนเราเป็นพระราชาก็แบ่ง แต่งตัวขอทานเข้าไป อันนี้เป็นการไม่ให้เกียรติไม่ยกย่องเพื่อนในฐานะที่ชอบที่ควร เพื่อนก็ให้เงิน หน่อยหนึ่งแล้วไล่ออกจากเมืองไปเลย อีกคนหนึ่งแกถือว่าเพื่อนก็คือเพื่อน แต่ในที่ต่อสาธารณชน ก็ ต้องวางตัวให้ความเคารพนับถือตามสมควรแก่ฐานะของเพื่อนนี้ คือ เป็นหลักของสมานัตตา วางตน เหมาะสมแก่ฐานะที่ตนเป็นไม่ว่าเราจะมีสมานัตตาแล้ว สมภารจะลงเล่นกับลูกวัด คือ ต้องวางตน เหมาะสมกับฐานะ

สรุปได้ว่า สังคหวัตถุ 4 คือ หลักธรรมอันเป็นเครื่องจรรโลงสังคม เป็นหลักธรรมที่สร้าง ความสงบสุข สมานสามัคคี สร้างความเกื้อกูลกัน สร้างความผูกมิตรรักใคร่กลมเกลียว และเชื่อม สัมพันธกันของคนในสังคม

จากหลักพุทธธรรมสำหรับภาวะผู้นำของเจ้าอาวาส ตลอดจนผลการศึกษานักวิชาการ ต่างๆ ผู้วิจัยได้สังเคราะห์ประมวลแนวคิดหลักเพื่อพัฒนาภาวะผู้นำ โดยมีหลักแนวคิดที่เกี่ยวข้อง หลัก สังคหวัตถุ 4 คือธรรมเครื่องยึดเหนี่ยวน้ำใจบุคคลและประสานหมู่ชนไว้ในความสามัคคี เปรียบเสมือน "ลิ่มสลัก" ที่ยึดกุมรถให้แล่นไปได้ หากขาดหลักธรรมนี้ สังคมหรือแม้แต่สถาบันครอบครัวก็ไม่อาจตั้งอยู่ได้อย่างสงบสุข บัณฑิตผู้เล็งเห็นความสำคัญนี้จึงสามารถเป็นใหญ่และเป็นผู้นำสรรเสริฐ บทเรียนจาก "หัตถกอุบาสก"

หัตถกอุบาสกเป็นตัวอย่างของผู้นำที่มีบริษัท (บริวาร) ขนาดใหญ่ถึง 500 คน ท่านสามารถครองใจคนหมู่มากได้ด้วยการใช้สังคหวัตถุ 4 อย่างเหมาะสมกับบุคคล (รู้จักว่าใครควรสงเคราะห์ด้วยวิธีใด) จนพระพุทธองค์ทรงประทานสาธุการว่า วิธีนี้เป็นอุบายเดียวกับที่พระโพธิสัตว์ในอดีต อนาคต และปัจจุบันใช้เพื่อสงเคราะห์มหาชน

อานิสงส์ของการปฏิบัติ ทางสังคม สร้างความร่วมมือ ลดความขัดแย้ง และทำให้ผู้นำเป็นที่เคารพรักทางพุทธปรัชญา: การปฏิบัติเป็นประจักษ์ผลให้เกิดลักษณะมหาบุรุษ เช่น มีฝ่ามือฝ่าเท้าอ่อนนุ่ม (จากทาน) และมีพระสุรเสียงดุจเสียงพรหม (จากปิยวาจา) (พระพรหมบัณฑิต (ประยูร ธมฺมจิตฺโต, 2568)

องค์ความรู้ใหม่

การประยุกต์ใช้ "ภาวะผู้นำที่สร้างสันติสุข" (Peaceful Leadership) ในยุค AI ไม่ใช่การปฏิเสธเทคโนโลยี แต่คือการใช้พุทธธรรมเป็นเข็มทิศในการควบคุมอำนาจของเทคโนโลยีเพื่อประโยชน์สุขของส่วนรวม โดยมีสรุปสาระสำคัญดังนี้ คือ

1. หลักการสำคัญ: พุทธธรรมที่เป็นหัวใจของผู้นำยุค AI ในยุคที่อัลกอริทึมและการตัดสินใจของ AI อาจขาดความเมตตา ผู้นำต้องยึดหลักพุทธธรรม

2. ภาวะผู้นำเพื่อสันติสุขในโลกดิจิทัล ผู้นำยุคใหม่ต้องเปลี่ยนบทบาทจาก "ผู้สั่งการ" เป็น "ผู้สร้างพื้นที่แห่งความสุข" โดยเน้น 3 ด้าน การพัฒนาปัญญา (Cerebral Wisdom) การมี "โยนิโสมนสิการ" หรือการคิดอย่างแยบคาย ผู้นำต้องไม่หลงเชื่อข้อมูลจาก AI โดยง่าย (ตามหลักกาลามสูตร) และต้องสามารถแยกแยะได้ว่าสิ่งใดคือ "ความจริง" และสิ่งใดคือ "ความหลง" เพื่อป้องกันความขัดแย้งในสังคม

การบริหารด้วยเมตตาธรรม (Compassionate Management) AI ไม่มีหัวใจ ผู้นำจึงต้องใช้ "สังคหวัตถุ 4" (ทาน ปิยวาจา อตถจริยา สมานัตตตา) เพื่อเยียวยาจิตใจพนักงานที่อาจกังวลเรื่องการตกงานหรือความเครียดจากการปรับตัวตามเทคโนโลยี



ศีลธรรมทางเทคโนโลยี (Digital Ethics) การยึดถือศีล 5 ในบริบทใหม่ เช่น การไม่ใช้ AI บิดเบือนข้อมูลเพื่อทำลายผู้อื่น (มุสาวาท) หรือการไม่ละเมิดลิขสิทธิ์และข้อมูลส่วนบุคคล (อทินนาทาน) (งานวิจัยเชิงวิชาการ, ม.ป.ป.)

สรุปแนวทางปฏิบัติ (Action Plan)

ด้าน	แนวทางปฏิบัติ
ส่วนตัว	ฝึกสติ (Mindfulness) เพื่อให้เท่าทันอารมณ์ในโลกที่หมุนเร็ว
องค์กร	ใช้ AI เพื่อลดภาระงานหนัก (Routine) ให้คนมีเวลาทำกิจกรรมที่สร้างความสัมพันธ์
สังคม	มุ่งเน้นการสร้างนวัตกรรมที่ลดความเหลื่อมล้ำ ไม่ใช่เพิ่มช่องว่างคนจน-คนรวย

เอกสารอ้างอิง

- งานวิจัยเชิงวิชาการ. (ม.ป.ป.). ภาวะผู้นำเชิงพุทธในยุคดิจิทัล. วารสารสันติศึกษาปริทรรศน์ มจร. (Journal of MCU Peace Studies).
- ธนภณ สมหวัง. (ม.ป.ป.). สำนักวิชาศึกษาทั่วไป มหาวิทยาลัยศรีปทุม. [ออนไลน์], แหล่งที่มา: [http:// www.Bangkokbiznews.com/blog/detail/641259](http://www.Bangkokbiznews.com/blog/detail/641259), {10 ตุลาคม 2568}.
- พระครูสิริจันทวิมล. (2549). ภาวะผู้นำเชิงพุทธ. กรุงเทพมหานคร : นิติธรรมการพิมพ์, 22.
- พวงเพชร วัชรอยู่. (2537). แรงจูงใจในการทำงาน. กรุงเทพมหานคร : โอ.เอส. พรินต์ติ้ง เฮาส์, 53.
- Castells, M. (2010). The Rise of the Network Society.
- Noble, S. U. (2018). Algorithms of Oppression. Floridi, L. (2019). The Ethics of Artificial Intelligence.
- Sen, A. (1999). Development as Freedom.
- UNESCO, (2021). Recommendation on the Ethics of Artificial Intelligence.

วิปัสสนากรรมฐานในชีวิตประจำวัน

VIPASSANA MEDITATION IN DAILY LIFE

พระครูสิริพุทธิศาสตร์ (ขนติโสภโณ)

Phrakhru Siriputthisat (khantisobhano)

วิทยาลัยสงฆ์สุพรรณบุรีศรีสุวรรณภูมิ

Suphanburi Srisuvarnabhumi Buddhist College

nopparak2517@gmail.com โทร 062-5289951

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อนำเสนอแนวทางการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานในชีวิตประจำวัน เพื่อเป็นเครื่องมือในการรับมือกับการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและเทคโนโลยีที่รวดเร็วในยุคปัจจุบัน ซึ่งส่งผลให้มนุษย์มีการแข่งขันสูงและยึดติดในวัตถุมากขึ้น การศึกษานี้ชี้ให้เห็นว่าการเข้าใจธรรมชาติของตนเองผ่านหลักธรรม 2 ประการในพระพุทธศาสนา คือ คันถธุระ (การเล่าเรียน) และวิปัสสนาธุระ (การปฏิบัติกรรมฐาน) เป็นหัวใจสำคัญในการเข้าถึงความจริงของชีวิต หลักการสำคัญของวิปัสสนา คือการฝึกจิตให้เห็นแจ้งใน ไตรลักษณ์ ได้แก่ ความไม่เที่ยง (อนิจจัง) ความทนอยู่ในสภาพเดิมไม่ได้ (ทุกขัง) และความไม่ใช่ตัวตน (อนัตตา) ของรูป และนาม โดยใช้สติเป็นเครื่องระลึกรู้ในกาย เวทนา จิต และธรรม ตามหลักมหาสติปัฏฐาน 4 การปฏิบัติในชีวิตประจำวันทำได้โดยการมีสติรู้เท่าทันอริยาบถต่าง ๆ ทั้งการเดิน ยืน นั่ง นอน การทำงาน และการเผชิญอารมณ์ที่มากกระทบ

จากการวิเคราะห์ชี้ให้เห็นว่า การวางใจให้เป็นกลาง โดยปฏิบัติเพื่อรู้ ตามความเป็นจริง ไม่ใช่ปฏิบัติเพื่อยोगได้ผลตอบแทนหรือภพภูมิที่สูงขึ้น การฝึกสังเกตและทบทวนเหตุการณ์ในชีวิตด้วยใจที่เป็นอิสระจากอคติ จะช่วยให้จิตคลายความยึดมั่นถือมั่น (อุปาทาน) ในตัวตนลง ซึ่งเป็นหนทางสู่ความดับทุกข์และพบความสุขที่แท้จริงที่ไม่อิงอาศัยวัตถุภายนอก แม้ยังไม่บรรลุถึงขั้นสูงสุด การปฏิบัติวิปัสสนายังเป็น "อุปนิสัยปัจจัย" หรือพื้นฐานสำคัญที่จะส่งผลดีต่อจิตใจและสติปัญญาในภพชาติต่อไป

คำสำคัญ: ชีวิตประจำวัน, ไตรลักษณ์, วิปัสสนากรรมฐาน, สติ

Abstract

This article aims to present practical guidelines for incorporating Vipassana meditation into daily life as a means to cope with the rapid social and technological changes of the modern era. These changes have led to increased competition and material attachment among humans. The study highlights that understanding one's true nature through the two Buddhist duties : Gantha-dhura (the study of scriptures) and Vipassana-dhura (meditation practice) is essential for attaining the ultimate truth of existence. The core principle of

Vipassana is training the mind to realize the "Three Marks of Existence": Impermanence (Anicca), Suffering (Dukkha), and Non-self (Anatta) of both physical and mental phenomena. This is achieved by using mindfulness (Sati) to observe the body, feelings, mind, and mental objects according to the Four Foundations of Mindfulness (Mahasatipatthana). In daily life, this involves maintaining awareness during all activities—walking, standing, sitting, lying down, working, and interacting with various emotions.

Furthermore, the study emphasizes maintaining a neutral mind, practicing to know things as they truly are rather than practicing out of a desire for specific outcomes or higher realms of rebirth. Observing and reflecting on life events without bias helps reduce attachment to the self, leading to the cessation of suffering and the discovery of true happiness independent of external factors. Even if ultimate liberation is not reached in this lifetime, the practice serves as Upanissaya-paccaya (a supportive condition), strengthening wisdom and spiritual foundation for the future.

Keywords: Daily Life, Three Marks of Existence, Vipassana Meditation, Mindfulness

บทนำ

การที่เราจะทำได้ สิ่งใด ๆ นั้นเราก็ควรที่จะรู้จักตนเอง คือ รู้จักและเข้าใจธรรมชาติของตนเองเสียก่อน คือการเข้าใจในสิ่งที่เป็นอย่างนี้ เข้าใจในสิ่งที่เป็นอย่างนั้น แล้วเราจะเริ่มอย่างไร องค์สมเด็จพระพุทธเจ้าได้แนะนำธรรมไว้ 2 อย่างที่มาในพระสูตรต้นตปิฎก ขุททกนิกาย คาถาธรรมบท พระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงตรัสแนะแก่พระภิกษุชื่อ มหาปาละ เมื่อถามถึงธรรมในพระพุทธศาสนามีอะไรบ้าง "ภิกษุธรรมะมี 2 อย่าง คือ คณธรรมา (กับ) วิปัสสนาธรรมเท่านั้น" พระมหาปาละทูลถามว่า "พระเจ้าข้า ก็คณธรรมาเป็นอย่างไร วิปัสสนาธรรมเป็นอย่างไร"

“ธรรมะนี้ คือ การเรียนนิกายหนึ่งก็ดี สอนนิกายก็ดี จบพุทธวจนะคือพระไตรปิฎกก็ดี ตามสมควรแก่ปัญญาของตนแล้วทรงไว้กล่าวบอกพุทธวจนะนั้น ชื่อว่าคณธรรมา ส่วนการเริ่มตั้งความสิ้นและความเสื่อมไว้ในอรรถภาพ ยังวิปัสสนาให้เจริญ ด้วยอำนาจแห่งการติดต่อแล้ว ถือเอาพระอรหัตของภิกษุผู้มีความประพฤติกว้างคล่อง ยินดียิ่งแล้วในเสนาสนะอันสงัด ชื่อว่าวิปัสสนาธรรม”

“พระเจ้าข้า ข้าพระองค์บวชแล้วแต่เมื่อแรกไม่สามารถจะบำเพ็ญคณธรรมาให้บริบูรณ์ได้ แต่จักบำเพ็ญวิปัสสนาธรรมให้บริบูรณ์ ขอพระองค์ตรัสบอกพระกรรมฐานแก่ข้าพระองค์เถิด” (Posttoday, 2564)

นี่คือบทสนทนาของพระพุทธเจ้า ซึ่งพระองค์ทรงชี้ชัดไปที่การปฏิบัติในการพัฒนาตนเอง คือ การเรียน และการปฏิบัติ เราจะได้มาขยายความกันต่ออีกเล็กน้อยในความหมายถึงธรรมทั้งสองนี้ตามนัยจากพจนานุกรมฉบับคำว่า ธรรม 2 (หน้าที่การงานที่พึงกระทำ, กิจในพระศาสนา - Burden; task; business; responsibility in the Dispensation)

คณธรรมา (ธรรมฝ่ายคัมภีร์, กิจด้านการเล่าเรียน - burden of study; task of learning)

วิปัสสนาธรรม (ธรรมฝ่ายเจริญวิปัสสนา, กิจด้านการบำเพ็ญภาวนา หรือเจริญกรรมฐานซึ่งรวมทั้งสมถะด้วย เรียกรวมเข้าในวิปัสสนาโดยฐานเป็นส่วนคลุมนยอด - burden of insight development; task of meditation practice)

ดังนั้นจะเห็นได้ว่าสิ่งที่เราก่อนจะทำอะไรนั้น การเรียนรู้มีความจำเป็นเพื่อให้ได้มาซึ่งองค์ความรู้พื้นฐาน เราเรียกว่า ปัญญา โดยที่ปัญญานั้นก็มีหลายระดับด้วยกันที่มาในพจนานุกรมพุทธศาสตร์ฉบับประมวลธรรม ดังนี้ ปัญญา 3 (ความรู้รอบรู้ รู้ทั่ว เข้าใจ รู้ซึ่ง — knowledge; understanding)

จินตามยปัญญา (ปัญญาเกิดแต่การคิดการพิจารณาหาเหตุผล — wisdom resulting from reflection; knowledge that is thought out)

สุตมยปัญญา (ปัญญาเกิดแต่การสดับการเล่าเรียน — wisdom resulting from study; knowledge that is learned from others)

ภาวนามยปัญญา (ปัญญาเกิดแต่การฝึกอบรมลงมือปฏิบัติ — wisdom resulting from mental development; knowledge that is gained by development or practice)

เนื้อเรื่องพระพุทธเจ้าได้แสดงไว้อย่างชัดเจนเรื่องธรรมาธิปไตย ให้เราท่านทั้งหลายพึงศึกษาและปฏิบัติเพื่อให้ได้มาซึ่งปัญญา แล้วนำไปใช้ในชีวิตประจำวันต่อไป แล้วหากเราย้อนมาดูตนเองในตอนนี้ เรานั้นเข้าใจตนเองเพียงใด คนเราทุกคนควรที่จะได้ศึกษาตนเองให้มาก ทั้งเรื่องที่ดี เรื่องที่ไม่ดี เรื่องเป็นประโยชน์ เรื่องไม่เป็นประโยชน์ เราจะต้องมองตนให้ศึกษาตนเองให้ได้ โดยควรเริ่มจากที่ไหนก่อน ดีคือหัวใจของพุทธศาสนาที่ว่า

สพฺพปาปสฺส อภินิเวชิตฺวา จ โลกมุตติมํ (อรรถกถา กุสละสุตฺตสมปทา สจฺจตปริโยทปนํ เอตํ พุทฺธาน สาสนํ)

ความไม่ทำบาปทั้งสิ้น ความยังกุศลให้ถึงพร้อม ความทำจิตของตนให้ผ่องใส นี่เป็นคำสอนของพระพุทธเจ้าทั้งหลาย (อรรถกถา ขุททกนิกาย คาถาธรรมบท พุทธวรรคที่ 14)

เราพึงศึกษาตนเองให้ดีว่า ตัวเราเองนั้นมีอกุศลอะไร มีบาปอะไรหรือไม่ โดยเฉพาะบาปทางกาย วาจา ซึ่งสามารถให้โทษทั้งทางโลกและทางธรรมได้ เช่น การละเมิดศีล ไม่ว่าจะเป็นการฆ่า การลักขโมย การผิดลูกผิดเมีย การพูดเท็จ สอดเสียด และเสพสิ่งมีนมนาน เราพึงศึกษาและงดเว้นเสีย นี่ถือเป็นพื้นฐานเริ่มต้นของการเป็นมนุษย์เลย จะว่าเป็นหลักแห่งธรรมชาติก็ว่าได้ เพราะไม่มีใครชอบโดนทำร้าย ไม่มีใครชอบโดนขโมย เป็นต้น

เราพึงแสวงการทำกุศล ความดี อะไรคือข้อทำเพื่อให้เกิดความดี คือ การตั้งใจไม่เบียดเบียนใครนี่เอง ที่จะชี้วิถีชีวิตของเรา คือ ไม่ฆ่า ไม่ขโมย ไม่ผิดลูกเมีย ไม่โกหก ไม่เสพสิ่งมีนมนาน หากเราทำได้เช่นนี้แล้ว เรานี้ย่อมเป็นผู้มีชีวิตในสังคม ครอบครัวย่อมมีความสุขได้ในระดับหนึ่งเลยทีเดียว แต่เราเคยสังเกตไหมว่า การที่เราทำความดีแล้ว ความชั่วก็ยังไม่สามารถเกิดได้ เช่นกัน การที่เราทำความชั่วแล้ว ความดีก็ยังไม่สามารถเจริญขึ้นได้เช่นเดียวกัน (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2546)

ความหมายวิปัสสนา

วิปัสสนาคือการฝึกจิตให้เห็น "สังขาร" (ร่างกายและจิตใจ) ตามที่มันเป็นจริง โดยมีลักษณะสำคัญดังนี้

1. เห็นแจ้งในไตรลักษณ์: คือการเห็นว่าทุกสิ่งในชีวิตประกอบด้วย 3 ลักษณะ คือ

-อนิจจัง (Impermanence): ความไม่เที่ยง มีการเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา

-ทุกขัง (Suffering/Unsatisfactoriness): ความทนอยู่ในสภาพเดิมไม่ได้ ถูกบีบคั้นด้วยความเกิดดับ

-อนัตตา (Non-self): ความไม่ใช่ตัวตน ไม่สามารถบังคับบัญชาได้จริง

2. เป้าหมายสูงสุด: เพื่อละวางความยึดมั่นถือมั่น (อุปาทาน) ในตัวตน ซึ่งเป็นต้นเหตุแห่งความทุกข์ เพื่อบรรลุถึงความหลุดพ้น (นิพพาน)

ความแตกต่างระหว่าง "สมณะ" และ "วิปัสสนา"

หัวข้อเปรียบเทียบ	สมณธรรมฐาน	วิปัสสนาธรรมฐาน
เป้าหมาย	ความสงบ (Satiety/Calm)	ความรู้แจ้ง (Insight/Wisdom)
อารมณ์ที่ใช้	ปัญญาธิ (เช่น คำบริกรรม, กสิณ)	ปรมาตถ์ (รูป-นาม ที่ปรากฏจริงในปัจจุบัน)
ผลลัพธ์	จิตเป็นสมาธิ, ระงับนิวรณ์	เกิดปัญญา, ละกิเลส, ดับทุกข์

หลักการปฏิบัติ (มหาสติปัฏฐาน 4)

วิปัสสนาเริ่มต้นด้วยการใช้ สติ เข้าไประลึกใน 4 ฐาน ซึ่งเป็นที่ตั้งแห่งการทำงานของจิต

1. กายานุปัสสนา: การระลึกถึงกาย (เช่น ลมหายใจ, อิริยาบถ ยืน เดิน นั่ง นอน)
2. เวทนานุปัสสนา: การระลึกถึงความรู้สึก (สุข, ทุกข์, หรือเฉยๆ)
3. จิตตานุปัสสนา: การระลึกถึงเท่าทันสภาพของจิต (เช่น จิตมีโทสะ, จิตฟุ้งซ่าน, จิตสงบ)
4. ธัมมานุปัสสนา: การระลึกถึงสภาวะธรรมที่ปรากฏในใจ (เช่น นิวรณ์ 5, ชันธ 5)

การเอาสติเข้าไปตามดูตามสังเกต เข้าไปจดจ่อ เข้าไปใส่ใจ ต่อสภาวะลักษณะที่ปรากฏในขณะนั้น และต่อความแปรปรวนเปลี่ยนแปลงและความเป็นไปต่าง ๆ ทั้งการเกิดขึ้น ตั้งอยู่ เสื่อมไป ดับไปของรูปของนาม หรือของร่างกายของจิตใจ หรือของรูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ สะสมข้อมูลที่สังเกตได้นั้นมากขึ้นเรื่อย ๆ และนำข้อมูลที่ได้จากการตามดูตามสังเกตนั้น มาพิจารณาพิเคราะห์ พิจารณาโดยแยบคาย ให้เห็นว่ารูปนามนั้นเที่ยงหรือไม่เที่ยง เป็นสุขหรือทุกข์ หรือความสุขที่ได้มานั้นคุ้มกับความทุกข์ที่ต้องเผชิญหรือไม่ อยู่ในอำนาจหรือไม่ เป็นไปตามความปรารถนาหรือไม่ ควรค่าแก่การยึดมั่นหรือไม่ ควรหรือไม่ที่จะถือว่าเป็นเรา เป็นของของเรา เป็นตัวเป็นตนของเรา (ถ้าจะถือว่าสิ่งใดเป็นเราแล้วสิ่งนั้นก็ควรจะอยู่ในอำนาจ และเป็นไปตามความปรารถนาของเราอย่างแท้จริง) ทั้งนี้ก็เพื่อการศึกษา ให้เห็นธรรมชาติที่แท้จริงของรูปนามทั้งหลาย ไม่ว่าจะเป็นรูปนามภายใน ภายในอก ในอดีต ปัจจุบัน อนาคต คือให้รู้แจ้งเห็นจริงอย่างชัดเจนด้วยปัญญาของตนเองอย่างทะลุปรุโปร่ง โดยไม่มีความเคลือบแคลงสงสัยใด ๆ และไม่ต้องอาศัยความเชื่อผู้อื่นอีกต่อไป (เพราะรู้ด้วยปัญญาของตนเองแล้ว) จนกระทั่งเห็นแจ้งว่าภายในเป็นอย่างไรรายนอกก็เป็นอย่างนั้น ปัจจุบันเป็นอย่างไรรอดีตและอนาคตก็เป็นอย่างนั้น ไม่ว่ารูปนามใด ๆ ในเวลาไหน ๆ ก็เป็นอย่างนั้น ทั้งนี้ควรทำประกอบกันทั้งการตามดูตามสังเกต และการพิจารณาโดยแยบคาย ไม่ใช่ทำเพียงอย่างใดอย่างหนึ่ง เพราะการตามดูตามสังเกตแล้วไม่นำข้อมูลที่ได้นั้น มาพิจารณาโดยแยบคาย ก็จะได้ประโยชน์จากข้อมูลนั้นอย่างเต็มที่ ส่วนการตั้งหน้าตั้งตาพิจารณาโดยแยบคาย โดยไม่มีข้อมูลจากการตามดูตามสังเกตอย่างมาพอ การพิจารณานั้นก็อาจผิดพลาดได้ ดังนั้นจึงควรตามดูตามสังเกตไปเรื่อย ๆ แล้วนำข้อมูลนั้นมาพิจารณาโดยแยบคายเป็นระยะ ๆ สลับกันไป (พระไตรปิฎก เล่มที่ 10 (มหาปริณิพพานสูตร และ มหาสติปัฏฐานสูตร))

เมื่อพิจารณาอะไรไม่ออกแล้ว ก็แสดงว่าข้อมูลที่สังเกตได้นั้นยังไม่มากพอที่จะพิจารณาต่อไป ก็พักการพิจารณาเอาไว้ก่อนอย่าท้อใจเพราะเป็นธรรมดาของการปฏิบัติ ใช้สติตามดูตามสังเกตรูปนามกันต่อไป เมื่อข้อมูลมากขึ้นก็จะพิจารณาต่อไปได้เอง หรือบางครั้งเมื่อข้อมูลมากพอแล้ว แม้จะไม่ได้ตั้งใจพิจารณาจิตก็จะแล่นไปได้เอง คือถึงไม่ได้ตั้งใจพิจารณาก็เหมือนพิจารณา เมื่อเห็นธรรมชาติที่แท้จริงชัดเจนมากขึ้นเรื่อย ๆ แล้ว ในที่สุดก็จะเกิดความรู้สึกลึกซึ้งขึ้นมาจากส่วนลึกที่สุดของจิตใจของตนเอง เป็นความรู้สึกลึกซึ้งเปี่ยมในรูปนามทั้งปวงอย่างแรงกล้า เมื่อเปี่ยมล้นก็จะเกิดความรู้สึกลึกซึ้งความยึดมั่นถ้อยมั่นในรูปนามทั้งปวงลงไป เมื่อคลายความยึดมั่นถ้อยมั่นมากเท่าไร กิเลสทั้งหลายที่อยู่ในระดับความหยาบ / ความประณีตเดียวกันกับความยึดมั่น

ถ้อยมนั้น ก็จะถูกทำลายลงไปพร้อมกัน ซึ่งเป็นการทำลายที่ต้นตอของกิเลสนั้นโดยตรง จึงไม่มีโอกาสที่จะเกิดขึ้นมาได้อีกเลย และความรู้สึกนี้จะแผ่ซ่านไปทั่วทุกอณูของร่างกาย (คล้ายกับเวลาที่ประสบกับความตกใจ ความกลัว หรือความเสียใจอย่างสุดขีด จนกระทั่งความรู้สึกเหล่านั้นแผ่ซ่านไปทั่วทุกอณูของร่างกาย ฉะนั้น) ส่วนในพระไตรปิฎกจะใช้คำว่า เมื่อเบื่อง่ายก็จะคลายกำหนด เมื่อคลายกำหนดก็จะหลุดพ้นที่กล่าวมานี้เป็นการเกิดขึ้นของปัญญาขั้นมรรคผล ซึ่งเป็นปัญญาขั้นสูงสุด จนมีอิทธิพลไปถึงจิตใต้สำนึกที่อยู่ลึกที่สุด แต่ถ้าเห็นธรรมชาติของรูปนามยังไม่ชัดเจนพอ หรือยังไม่มากพอ ก็จะเกิดความรู้สึกคลายความยึดมั่นถ้อยมนั้นขึ้นมาได้ เช่นเดียวกัน แต่ความรู้สึกนั้นจะอยู่แค่ระดับจิตสำนึก หรือลงไปถึงจิตใต้สำนึกบางส่วน จะทำให้เกิดการละกิเลสได้ชั่วคราว ที่เรียกว่าตทังคประหาร ผู้ปฏิบัติบางคนเมื่อปฏิบัติมาถึงขั้นนี้แล้ว ก็อาจจะเข้าใจผิด คิดว่าตนเองบรรลุมรรคผลแล้วก็ได้ ดังนั้นผู้ปฏิบัติทั้งหลายพึงระวัง และพิจารณาให้ดี เพราะตทังคประหารนั้นนานวันไปก็จะเสื่อมลงไปได้ เมื่อมีเหตุมีปัจจัยมากพอ กิเลสก็จะพุดขึ้นมาได้อีก การทดสอบ / ตรวจสอบกิเลสที่เหลืออยู่ และคุณสมบัติพิเศษเฉพาะตัวของมรรคผลแต่ละขั้น (เช่น ความบริบูรณ์ของศีล ความบริบูรณ์ของสมาธิ ความบริบูรณ์ของสติ) จะเป็นเครื่องตัดสินที่ดีที่สุด สำหรับกิเลสที่ได้แล้วนั้น จะต้องละได้เพราะความบริสุทธิ์ของจิตจริง ๆ คือกิเลสนั้นจะต้องไม่เกิดขึ้นอีกอย่างสิ้นเชิง ไม่ใช่ละได้ด้วยการข่มไว้ด้วยสติ ข่มไว้ด้วยสมาธิ หรือการคอยพิจารณาเพื่อข่มไว้ การทดสอบก็ควรทำในสิ่งแวดล้อมที่บีบคั้นและยาวนาน เพื่อกระตุ้นให้กิเลสข้อนั้นเกิดขึ้น (ควรใช้เวลาอย่างน้อย 2 เดือนในการทดสอบ แต่ถ้าให้ดีกว่าควรใช้เวลาให้มากกว่านี้)

การเจริญวิปัสสนาในชีวิตประจำวัน

การเจริญวิปัสสนาเป็นกระบวนการพัฒนาปัญญาเพื่อรู้เห็นสภาวะตามความเป็นจริง อันเป็นแก่นสำคัญของพระพุทธศาสนา ก่อนที่จะนำการเจริญวิปัสสนามาประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวัน ผู้ปฏิบัติควรมีความเข้าใจในหลักการพื้นฐานของวิปัสสนา ได้แก่ ความหมาย จุดมุ่งหมาย และองค์ประกอบของการเจริญปัญญา หากยังไม่เข้าใจหลักการดังกล่าวอย่างถ่องแท้ ย่อมควรย้อนกลับไปศึกษาหัวข้อพื้นฐานให้เกิดความเข้าใจเสียก่อน เพื่อให้การปฏิบัติเป็นไปอย่างถูกต้องตามแนวพระพุทธธรรม (พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต), 2555) เมื่อมีความเข้าใจในหลักการพื้นฐานแล้ว การเจริญวิปัสสนาในชีวิตประจำวันสามารถดำเนินไปได้โดยการมีสติรู้เท่าทันกาย เวทนา จิต และธรรม ที่ปรากฏขึ้นในกิจวัตรประจำวัน ไม่จำกัดเฉพาะการนั่งสมาธิเท่านั้น แต่รวมถึงการรู้สึกตัวขณะเดิน ยืน นั่ง นอน การทำงาน การพูด และการเผชิญอารมณ์ต่าง ๆ การปฏิบัติเช่นนี้ช่วยให้ผู้ปฏิบัติเกิดปัญญาเห็นความไม่เที่ยง ความเป็นทุกข์ และความไม่ใช่ตัวตนของสรรพสิ่ง อันเป็นการคลายความยึดมั่นถ้อยมนั้นในจิตใจลงตามลำดับ

แม้ในกรณีที่ผู้ปฏิบัติยังไม่สามารถบรรลุมรรคผลนิพพานได้ในชาตินี้ การเจริญวิปัสสนาก็ไม่สูญเปล่า เพราะย่อมเป็นเหตุปัจจัยเกื้อหนุนให้เกิดปัญญาในภพชาติต่อไป เรียกว่า “อุปนิสัยสยบปัจจัย” ซึ่งเป็นสิ่งที่น่าปรารถนาในทางพระพุทธศาสนา นอกจากนี้ ความเข้าใจว่าการเจริญวิปัสสนาจะทำให้ไม่เกิดอีกทัณฑ์ เป็นความเข้าใจที่คลาดเคลื่อน เพราะตราบไต่ที่ยังมีความยินดีในภพชาติอยู่ การเกิดย่อมยังดำเนินต่อไป และมรรคผลก็มีหลายระดับ โดยขั้นต้นยังต้องเวียนว่ายตายเกิดอีก แต่เป็นการเกิดที่มีความทุกข์น้อยกว่าบุุคคลทั่วไป

1. เมื่อมีเวลาว่าง ให้พยายามทบทวนเรื่องราวที่เกิดขึ้นในชีวิต ตั้งแต่จำความได้ จนกระทั่งถึงปัจจุบัน ทบทวนไปช้า ๆ ไม่ต้องรีบร้อน และพยายามทบทวนถึงความรู้สึกที่เกิดขึ้น ในขณะที่เหตุการณ์นั้น ๆ กำลังเกิดขึ้นให้ได้ เมื่อจำเหตุการณ์นั้นได้ชัดเจนดีแล้ว ก็ให้ทำให้เป็นกลางที่สุด ปราศจากอคติความลำเอียงใด ๆ ทำตัวเป็นผู้พิพากษาที่เที่ยงธรรมที่สุด แล้วพิจารณาเหตุการณ์นั้น ๆ ให้ลึกซึ้ง ละเอียดละเอียด มองในทุกแง่มุม ให้เห็นว่าเหตุการณ์นั้น ๆ ทำให้เราเป็นสุขอย่างไรบ้าง มากน้อยแค่ไหน ทำให้เราเป็นทุกข์อย่างไรบ้าง มาก

น้อยแค่ไหน และสุขที่ว่ำนั้นมีทุกข์เคลือบแฝงอยู่ด้วยหรือเปล่า หรือทุกข์ที่ว่ำนั้นมีสุขเคลือบแฝงอยู่ด้วยหรือเปล่า และเหตุการณ์นั้น ๆ ส่งผลถึงชีวิตในเวลาต่อมาให้เป็นสุขหรือทุกข์บ้างหรือไม่ อย่างไร

กล่าวโดยสรุปก็คือให้มองให้เห็นชัดเจนด้วยตัวเองว่า ความสุขที่ได้รับมาจากเหตุการณ์นั้น ๆ กับความทุกข์ที่ต้องเผชิญมันคุ้มกันหรือไม่ การกระทำของเราในขณะนั้น เป็นไปตามความปรารถนาของเราอย่างแท้จริง หรือว่าเราควบคุมมันไม่ได้ ความสุขความทุกข์นั้นอยู่กับเราได้นานเพียงใด

การพิจารณานั้น ในช่วงแรกก็พิจารณากว้าง ๆ โดยแบ่งช่วงพิจารณาเป็นวัยเด็ก ชีวิตการเรียน การทำงาน ความรัก การมีครอบครัว การมีลูก การทำสมาธิ ฯลฯ (โดยเฉพาะความรัก และการมีครอบครัวนั้น ให้พิจารณาให้ลึกซึ้งทั้งในเบื้องต้น ท่ามกลาง ที่สุด เพราะพระพุทธเจ้าเปรียบเทียบความสุขทางโลกว่า เหมือนการกินอ้อยจากโคนไปหาปลาย คือเริ่มต้นจะหอมหวาน แต่ยืงนานวันก็ยิ่งจืดชืด ดังนั้น ถ้าพิจารณาเฉพาะตอนที่หอมหวาน ก็ย่อมจะไม่ได้ข้อมูลที่ถูกต้องแท้จริง)

เมื่อพิจารณากว้าง ๆ แล้ว ก็ค่อย ๆ พิจารณารายละเอียดในแต่ละเหตุการณ์ต่อไป โดยพิจารณาเหตุการณ์ที่ประทับใจมาก ๆ ก่อน เมื่อพิจารณาได้มากพอสมควรแล้ว ก็จะเห็นได้ด้วยความรู้สึกรับของเราอย่างแท้จริง ว่าชีวิตนี้เป็นสุขหรือทุกข์กันแน่ มีสาระมากน้อยเพียงไหน นำปรารถนานำรักนำใคร่เพียงใด ที่สำคัญคือต้องทำให้ใจให้เป็นกลาง อย่าตัดสินไว้ล่วงหน้าก่อนว่าจะต้องเป็นสุขหรือทุกข์ หรือเป็นอย่างนั้นอย่างนี้ และต้องมองให้ลึกซึ้งทุกแง่มุม เช่น ความสำเร็จความภาคภูมิใจในอดีต ถ้าภายหลังทำไม่ได้ หรือมีใครมาพูดให้กระทบกระเทือนถึงความภาคภูมิใจอันนั้น ทำให้ต้องสูญเสียความภาคภูมิใจนั้นไป ก็อาจทำให้เราเป็นทุกข์อย่างมากมายก็ได้ อย่ามองแง่เดียว เพราะสิ่งที่มีความนันทกัมก็จะมีโทษมหันต์เช่นกัน

2.) ก่อนนอนทุกคืนควรพิจารณาเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นตลอดวันนี้ทั้งวัน โดยพิจารณาทำนองเดียวกันกับการพิจารณาในข้อ 1.) (ข้อ 1. และข้อ 2. นี้อาศัยหลักการของบุพเพนิวาสานุสติญาณ ในวิชา 3 เพียงแต่เมื่อระลึกชาติในอดีตไม่ได้ ก็ต้องพิจารณาเฉพาะในชาติปัจจุบันเท่าที่จะระลึกได้เท่านั้น)

3.) ในชีวิตประจำวันก็ขอให้คอยสังเกตความรู้สึกที่เกิดขึ้นในขณะนั้น ๆ ให้มากที่สุด เท่าที่จะทำได้ ถ้าผลออกไปไม่เป็นไร พยายามสังเกตให้ได้มากที่สุด จนเคยชินเป็นนิสัย มีสติรู้ทันความรู้สึกตลอดเวลา ที่สำคัญคือ การสังเกตนั้นเพื่อศึกษาธรรมชาติของร่างกายของจิตใจของเราเองว่า มีสุขมีทุกข์มากน้อยเพียงใดแปรปรวนไปได้อย่างไรบ้าง บังคับได้หรือไม่ได้อยู่ในอำนาจหรือไม่ ไม่ใช่สังเกตเพื่อจะบังคับหรือเพื่อจะข่มหรือจะลองบังคับมันดูก็ได้ แล้วก็รู้เองว่ามันอยู่ในอำนาจหรือเปล่า หรืออีกนัยหนึ่งก็คือพยายามหา "เรา" ให้เจอ (คือหาว่าสิ่งที่ท่านรู้สึกว่าเป็นเรานั้นอยู่ตรงไหน หรือคืออะไร เช่น อาจจะรู้สึกว่า สมอง หรือ หัวใจ กระดูก ร่างกายทั้งหมด จิต ความรู้สึก ความคิด ความจำ ฯลฯ คือเรา หรือ เป็นเรา) เมื่อเจอ "เรา" แล้ว ก็คอยดู คอยสังเกต "เรา" นั้นไปเรื่อย ๆ ทั้งเวลาที่ทำกรรมฐาน และเวลาที่ใช้ชีวิตประจำวันตามปกติ ตั้งแต่ตื่นนอนจนถึงเข้านอน จนกระทั่งหลับไปในที่สุด คือรู้ตัวเมื่อไหร่ก็สังเกตเมื่อนั้น แล้วสิ่งที่ท่านคิดว่าคือ "เรา" นั้น ก็จะแสดงธรรมชาติที่แท้จริงให้เห็นมากขึ้นเรื่อย ๆ แล้วท่านก็จะรู้ได้ด้วยตนเองว่าสิ่งนั้นสมควรจะถูกเรียกว่า "เรา" หรือ "ของ ๆ เรา" หรือ "ตัวตนของเรา" หรือไม่ สิ่งนั้นควรค่าแก่การยึดมั่นถือมั่นหรือไม่ เมื่อสังเกตมากขึ้นเรื่อย ๆ แล้ว บางครั้ง "เรา" ก็อาจจะย้ายจุดไปอยู่ที่อื่น (เช่น เดิมรู้สึกว่าจิตคือเรา ต่อมากลับรู้สึกว่าการจำต่างหากที่เป็นเรา ต่อมาก้อาจย้ายไปที่จุดอื่นอีก ฯลฯ) ถ้าความรู้สึกว่าเป็น "เรา" ย้ายไปอยู่ที่จุดอื่น ก็ย้ายจุดในการดู ในการสังเกต ตาม "เรา" นั้นไปเรื่อย ๆ จนกว่าจะหา "เรา" ไม่เจอในที่สุด

ลองคิดดูให้ถี่ถ้วนว่า สิ่งที่ไม่เที่ยง แปรปรวนไปตลอดเวลา นำทุกข์มาให้สารพัดอย่าง ไม่อยู่ในอำนาจไม่เป็นไปตามที่ใจปรารถนา เอาแน่อะไรไม่ได้ คาดหวังอะไรไม่ได้เลย ฯลฯ นั้นสมควรหรือที่จะเรียกว่าเป็น "เรา" หรือ "ของ ๆ เรา" หรือ "ตัวตนของเรา"

ถ้าจะถือว่าสิ่งใดสิ่งหนึ่งเป็น "เรา" แล้ว อย่างน้อยสิ่งนั้นก็ควรจะอยู่ในอำนาจ และเป็นไปตามที่ใจปรารถนาได้ตลอดเวลาไม่ใช่หรือ ไม่ใช่แค่บางครั้งก็บังเอิญได้เหตุปัจจัยที่เหมาะสมก็เป็นอย่างที่ต้องการ แต่ถ้าไม่บังเอิญอย่างนั้นก็กลับกลายเป็นอย่างอื่น เช่น เมื่อมีเหตุให้สุขก็สุข มีเหตุให้ทุกข์ก็ทุกข์ มีเหตุให้โกรธก็โกรธ มีเหตุให้ดีใจก็ดีใจ มีเหตุให้เสียใจก็เสียใจ มีเหตุให้ป่วยก็ป่วย ฯลฯ ทั้งที่ไม่ได้อยากจะให้ทุกข์ ให้โกรธ ให้เสียใจ ให้เจ็บป่วย ฯลฯ เลยสักนิดเดียว

4.) ในเวลาทำกรรมฐาน ขณะทำสมาธิก็คอยสังเกตจิต หรือสังเกต "เรา" เป็นระยะๆ (ทำนองเดียวกับข้อ 3.) ซึ่งจะเป็นการเจริญสมณะควบคู่กับวิปัสสนา และเมื่อคิดว่าทำสมาธิมากพอแล้ว ก็เปลี่ยนจุดยึดของจิตจากจุดที่ยึดไว้ในขณะทำสมาธิ มาเป็นการเพ่งจิตไปสำรวจตามจุดต่าง ๆ ของร่างกาย แล้วพิจารณาจุดนั้นให้ละเอียด ว่าจุดนั้น ๆ นำความสุขอะไรมาให้เราบ้าง และจุดเดียวกันนั้นนำความทุกข์อะไรมาให้เราบ้าง ไม่ว่าจะเป็นในขณะปัจจุบันหรือในอดีตใหม่ ๆ ก็แบ่งเป็นรูปกับนามและพิจารณาในปัจจุบันก่อน จากนั้นจึงพิจารณาละเอียดขึ้นเป็นรูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ แล้วพิจารณาละเอียดขึ้นอีกเป็นผม ตา ปาก จมูก แขน ขา มือ เล็บ เท้า กระเพาะ ลำไส้ ฯลฯ ต่อไปเรื่อย ๆ ตามความชำนาญและความรู้แจ้งที่เกิดขึ้น

เมื่อพิจารณาปัจจุบันจนชำนาญหรือชัดเจนแล้ว ก็พิจารณาถึงอดีตต่อไป ว่าอวิชชา นั้น ๆ เคยนำสุขนำทุกข์อะไรมาให้บ้าง ยึดมั่นสิ่งใดมากก็พิจารณาสิ่งนั้นก่อน พิจารณาอดีตบ้าง ปัจจุบันบ้างจนเห็นแจ้งทั้งในอดีตและปัจจุบัน ลองพิจารณาให้เกิดอวิชชาขึ้น นามนี้ อวิชชาเหล่านี้ มีสิ่งใดที่ไม่นำทุกข์มาให้เราบ้าง มีสิ่งใดที่อยู่ในอำนาจบ้าง มีสิ่งใดที่คงทนถาวร ไม่แปรปรวนไปตามเหตุตามปัจจัยบ้าง มีสิ่งใดที่ควรค่าแก่การยึดมั่นถือมั่นบ้าง สิ่งเหล่านี้ควรหรือที่จะคิดว่าเป็นเรา เป็นของของเรา เป็นตัวเป็นตนของเรา

5.) เมื่อเห็นทุกข์เห็นโทษของสิ่งใดแล้ว ความยินดีรักใคร่ ความยึดมั่นถือมั่นในสิ่งนั้น ๆ ก็จะลดลงไปเอง นั่นคือกามฉันทะก็จะมารบกวนเราน้อยลงไปเรื่อย ๆ เมื่อเห็นว่าสิ่งทั้งปวงไม่อยู่ในอำนาจของใคร ทั้งหมดล้วนเป็นไปตามเหตุตามปัจจัย หรือเมื่อความยึดมั่นถือมั่นในสิ่งเหล่านั้นลดลงไปแล้ว ความขัดเคืองใจเพราะสิ่งนั้น ๆ และความยินดีรักใคร่ในสิ่งนั้น ๆ ก็จะลดลงไปเอง นั่นคือ ปฏิฆะ และกามฉันทะ ก็จะมารบกวนเราน้อยลงไปเรื่อย ๆ เมื่อเห็นสิ่งต่าง ๆ ด้วยความรู้แจ้งของเราเองอย่างแท้จริงแล้ว ความเคลือบแคลงสงสัยเลสงสัย ในพระพุทธรูป พระธรรม พระสงฆ์ ก็ย่อมจะหมดไป นั่นคือวิจิกิจฉาก็จะน้อยลงไปเรื่อย ๆ ถ้ามีความเพียรทำตามวิธีการเหล่านี้เรื่อยไปไม่ทอดทิ้งแล้ว ไม่ช้าก็จะเข้าถึงแก่นของศาสนาได้เอง และได้พบกับความสุขที่ไม่อาจหาได้จากทางโลก ไม่อาจหาได้จากสมาธิ ไม่สามารถซื้อได้ด้วยเงิน เป็นความสุขที่เกิดจากการที่จิตคลายความยึดมั่นในสิ่งทั้งปวงลงไป เป็นความสุขที่ไม่มีทุกข์เจือปน ไม่ต้องอาศัยเครื่องล่อใด ๆ ทั้งสิ้น เป็นความสุขที่เกิดจากการที่จิตไม่หวั่นไหวไปตามอารมณ์ต่าง ๆ ที่มากระทบ สามารถสงบอยู่ได้แม้ท่ามกลางพายุร้าย

ดังนั้นเราพึงสำรวมระวังให้มาก แต่ถึงเราจะรักษาศีลได้เป็นอย่างดีแล้ว จิตใจของเรานั้นก็จะยังคงกระวนกระวายอย่างไม่มีที่สิ้นสุดได้เลย ดังนั้นพระพุทธเจ้าพระองค์ทรงกำชับเพิ่มเติมต่อไปอีกว่าให้เรารู้จัก “การทำจิตใจให้บริสุทธิ์” ก็คือการภาวนานั่นเอง ซึ่งการภาวนาในพระพุทธศาสนานั้นมีอยู่ด้วยกัน 2 ชนิดหลัก ๆ คือในพระไตรปิฎกได้กล่าวถึง กัมมัฏฐาน ที่ตั้งแห่งการงาน อารมณ์เป็นที่ตั้งแห่งการงานของใจ อุบายทางใจ วิธีฝึกอบรมจิต มี 2 ประเภท คือ 1. สมถกัมมัฏฐาน อุบายสงบใจ 2. วิปัสสนากัมมัฏฐาน อุบายเรื่องปัญญา (พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต), 2534: 74)

เราสามารถสรุปออกมาอย่างง่าย ๆ ว่า คือ ในชีวิตเราทุกวันนี้สิ่งที่เราพึงคำนึงถึงเป็นลำดับแรก ไม่ว่าเรานั้นจะทำอะไรอยู่ก็ตาม หรือเราจะอยู่ในสถานใดก็ตาม ศีลถือเป็นพื้นฐานของความเป็นมนุษย์ ทุกวันนี้เราวุ่นวายและเดือดร้อนกันไม่ว่าเราจะอยู่ที่ใด ๆ หากมีเพียงคนใดคนหนึ่งไม่มีศีลแล้ว ก็สามารถที่จะนำความวุ่นวายมาสู่ครอบครัว สังคม และประเทศได้ และแน่นอนถ้าเราได้อริยศีล ศีลนี้เองที่จะทำให้เราเกิดความสุข

ความเจริญ สมดังพุทธสาส์นที่มาใน ขุททกนิกาย ธรรมบท ว่า ศิลเป็นเยี่ยมในโลก หรือ สิล โลก อนุตตร. (ขุท. ขาตก. เอก., 27/28)

สมดังพุทธสาส์น ศิลเป็นเยี่ยมในโลก ก็คือ บุคคลผู้ประกอบศิลป คือการเว้นจากการทำบาปนั้น ก็พบว่าการปฏิบัติศิลปแล้ว ย่อมนำมาซึ่งความสุขมาต่อตนเอง ครอบครัว และประเทศในที่สุด แต่ถึงอย่างไรก็ตาม เราก็ไม่สามารถหลีกเลี่ยงความทุกข์ทางกายและจิตใจไปได้ หากเราได้มาพิจารณาตามความเป็นจริง ๆ เราก็จะพบตามในแห่งพุทธสาส์นสาส์นว่า

มนุพพงคมา ธมมา มโนเสฏฐา มโนมยา มนสา เจ ปสนเนน ภาสติ วา กโรติ วา
ตโต น สุขมเนวติ ฉายาว อนุปายินิติ.

ธรรมทั้งหลาย มีใจเป็นหัวหน้า มีใจเป็นใหญ่ สำเร็จด้วยใจ ถ้าบุคคลมีใจผ่องใสแล้ว พุทอยู่ก็ดี ทำอยู่ก็ดี ความสุขย่อมไปตามเขา เพราะสุจริต 3 อย่างนั้น เหมือนดังเงาตามตัวไปฉะนั้น (ขุททกนิกาย คาถาธรรมบท ยมกวรรคที่ 1 หน้าต่างที่ 2 / 14, 2. เรื่องมัญญกุลทล)

ดังนั้นหากเราพิจารณาถึงการกระทำดีหรือชั่ว ทางกายก็ดี ทางวาจาก็ดี ล้วนแล้วแต่มาจากใจ ซึ่งเป็นใหญ่ ใจเป็นประธาน ดังนั้นเราจึงควรที่จะเรียนรู้วิธีการจัดการที่แท้จริงกับชีวิตของเรา แล้ววิธีในการจัดการกับจิตใจของเราเป็นลำดับแรก คือ การที่เราจะต้องเริ่มสังเกตธรรมชาติของเราเอง ทั้งกายและใจ เพราะในชีวิตประจำวัน เราก็จะพบว่า ในแต่ละวันนั้น เราจะประสบว่า ไม่ว่าจะสุขหรือทุกข์ ไม่ว่าจะทางกายหรือทางใจ ก็ล้วนแต่เพราะความสัมพันธ์ระหว่างกายและใจของเราทั้งสิ้น

พระพุทธเจ้าได้ขยายความถึงคำว่า ตัวเรา หรือ กาย-ใจ นั้นออกเป็นชั้น 5 และได้สรุปไว้ถึงทางพ้นจากทุกข์คือ นิพพาน ดังนี้

ชั้น 5 หรือ เบญจขันธ์ (กองแห่งรูปธรรมและนามธรรม 5 หมวด ที่ประชุมกันเข้าเป็นหน่วยรวม ซึ่งบัญญัติเรียกว่า สัตว์ บุคคล ตัวตน เรา เขา เป็นต้น, ส่วนประกอบ 5 อย่างที่รวมเข้าเป็นชีวิต — the Five Groups of Existence; Five Aggregates)

รูปขันธ์ (กองรูป, ส่วนที่เป็นรูป, ร่างกาย พฤติกรรม และคุณสมบัติต่าง ๆ ของส่วนที่เป็นร่างกาย, ส่วนประกอบฝ่ายรูปธรรมทั้งหมด, สิ่งที่เป็นร่างพร้อมทั้งคุณและอาการ — corporeality)

เวทนาขันธ์ (กองเวทนา, ส่วนที่เป็นการเสวยอารมณ์, ความรู้สึกสุข ทุกข์ หรือเฉย ๆ — feeling; sensation)

สัญญาขันธ์ (กองสัญญา, ส่วนที่เป็นความกำหนดหมาย, ความกำหนดได้หมายรู้ในอารมณ์ 6 เช่นว่า ขาว เขียว ดำ แดง เป็นต้น — perception)

สังขารขันธ์ (กองสังขาร, ส่วนที่เป็นความปรุงแต่ง, สภาพที่ปรุงแต่งจิตให้ดีหรือชั่วหรือเป็นกลาง ๆ, คุณสมบัติต่าง ๆ ของจิต มีเจตนาเป็นตัวนำ ที่ปรุงแต่งคุณภาพของจิต ให้เป็นกุศล อกุศล อัปยาภุต — mental formations; volitional activities)

วิญญาณขันธ์ (กองวิญญาณ, ส่วนที่เป็นความรู้แจ้งอารมณ์, ความรู้อารมณ์ทางอายตนะทั้ง 6 มีการเห็น การได้ยิน เป็นต้น ได้แก่ วิญญาณ 6 — consciousness)

ชั้น 5 นี้ย่อลงมาเป็น 2 คือ นาม และ รูป; รูปขันธ์จัดเป็นรูป, 4 ขันธ์นอกนั้นเป็นนาม อีกอย่างหนึ่งจัดเข้าในปรมัตถธรรม 4 คือ วิญญาณขันธ์เป็น จิต, เวทนาขันธ์ สัญญาขันธ์ และสังขารขันธ์ เป็น เจตสิก, รูปขันธ์ เป็น รูป, ส่วนนิพพาน เป็นชั้นธัมมัต คือ พ้นจากชั้น 5 (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2546)

อย่าปฏิบัติวิปัสสนา-เพื่อหวังเกิดสิ่งใดๆ

อย่าปฏิบัติวิปัสสนาเพื่อหวังเกิดสิ่งใด ๆ เป็นหลักการสำคัญในแนวการเจริญวิปัสสนาตามพระพุทธศาสนา โดยเฉพาะสายที่เน้น “การรู้ตามความเป็นจริง” มิใช่ “การแสวงหาผล” สามารถอธิบายเชิงวิชาการได้ดังนี้

การปฏิบัติเป็นไปเพื่อการ **รู้เห็นสภาวะธรรมตามความเป็นจริง** (ยถาภูตญาณทัสสนะ)

การเห็น **ไตรลักษณ์** ของรูปนามที่กำลังปรากฏ

การวางใจอย่างเป็นกลาง ไม่ยึด ไม่ผลัก ไม่ปรารถนา

กล่าวอีกนัยหนึ่ง คือ “ปฏิบัติเพื่อรู้ ไม่ใช่ปฏิบัติเพื่อได้” เพราะความหวัง ความอยาก (ตัณหา) เป็นกิเลสชนิดหนึ่ง หากแฝงอยู่ในการปฏิบัติ จะทำให้จิต **คลาดจากสติปัญญา** และกลายเป็นการปรุงแต่ง ไม่ใช่วิปัสสนาที่แท้จริง

ผู้ที่เจริญวิปัสสนากรรมฐานนั้น เมื่อมีความเจริญก้าวหน้าขึ้นเป็นลำดับ จิตใจก็จะมีประสิทธิภาพดีขึ้นเรื่อย ๆ ซึ่งจะส่งผลให้มีโอกาสไปเกิดในภพภูมิที่สูงขึ้นไปเรื่อย ๆ เช่นกัน และเมื่อบรรลุมรรคผลในชั้นต่าง ๆ แล้ว ก็จะไม่มีโอกาสไปเกิดในภพภูมิต่ำ ๆ อีกต่อไป ตามคุณสมบัติของมรรคผลชั้นนั้น ๆ

การได้ไปเกิดในภพภูมิต่าง ๆ เหล่านี้ ขอให้ถือว่าเป็นเพียงผลพลอยได้ของการทำวิปัสสนาเท่านั้น อย่าได้ถือเป็นเรื่องมุ่งหมายของการเจริญวิปัสสนาเป็นอันขาด เช่น อย่าคิดว่าจะเจริญวิปัสสนาเพื่อจะได้ไปเกิดในดุสิตเทวโลก หรือเพื่อไปเกิดในสุทธาวาสภูมิ เพราะความรู้สึกลึกซึ้งเช่นนั้น จะเป็นตัวขวางกั้นมรรคผล ทำให้มรรคผลเกิดได้ยาก หรือไม่สามารถเกิดได้เลย ทั้งนี้ก็เพราะความรู้สึกลึกซึ้งเช่นนั้น เป็นสภาวะจิตที่ประกอบไปด้วยความยึดมั่นถือมั่นในภพภูมิต่างๆ ประกอบไปด้วยตัณหาในภพ ซึ่งเป็นสภาวะจิตที่ตรงกันข้ามกับมรรคผลนิพพาน อันเป็นสภาวะจิตที่พ้นจากความยึดมั่นถือมั่นในสิ่งทั้งปวง ในภพภูมิทั้งปวง พ้นจากตัณหาเครื่องร้อยรัดจิตทั้งปวง ไม่ว่าจะเป็นตัณหาในการเกิด หรือตัณหาในการไม่เกิด คือไม่ยึดมั่นทั้งในการเกิดและการไม่เกิด แต่จะรับรู้ในสภาวะต่าง ๆ ที่กำลังปรากฏ ทั้งในปัจจุบัน อดีต และที่จะปรากฏในอนาคต ตามสภาพความเป็นจริง โดยปราศจากความยึดมั่นถือมั่น ปราศจากทั้งแรงดูดและแรงผลักทั้งปวง เป็นสภาวะที่เป็นอิสระจากสิ่งทั้งปวง

ดังนั้น ความคาดหวังในภพภูมิต่างๆ หรือแม้แต่ความคาดหวังในมรรคผลชั้นต่างๆ (ซึ่งแน่นอนว่าย่อมจะหมายถึงความยึดมั่นถือมั่นในมรรคผลชั้นนั้นๆ) ย่อมจะเป็นตัวขัดขวางมรรคผลนิพพานทั้งสิ้น จะมากหรือน้อยก็ขึ้นกับความรุนแรงของความรู้สึกนั้น ๆ เพื่อความเจริญก้าวหน้าของการปฏิบัตินั้น ผู้ปฏิบัติควรมีเป้าหมายที่ความหลุดพ้น (จากความยึดมั่นถือมั่นในสิ่งทั้งปวง) แต่ในขณะเดียวกัน ก็จะต้องไม่มีความยึดมั่นถือมั่นในเป้าหมายนั้นด้วย มีเพียงความรู้สึกที่เป็นกลาง ๆ อยู่เท่านั้น (ซึ่งเป็นความรู้สึกที่ทำได้ยาก) ถ้าจะให้ง่ายกว่านั้น ก็ไม่ต้องตั้งเป้าหมายใด ๆ เลย เพียงแต่ทำวิปัสสนาเพื่อศึกษาธรรมชาติที่แท้จริงของรูปนาม หรือของร่างกายจิตใจเท่านั้น แล้วหลังจากนั้นอะไรจะเกิดขึ้น ก็ปล่อยให้มันเป็นไปตามธรรมชาติของมัน ซึ่งทุกอย่างจะเป็นไปโดยอัตโนมัติ ตามความเหมาะสมของความรู้และปัญญาที่เกิดขึ้น (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2559)

องค์ความรู้ที่ได้รับจากการศึกษา

1. ความเข้าใจบริบทชีวิตมนุษย์ในโลกยุคเปลี่ยนแปลง มนุษย์กำลังดำรงชีวิตท่ามกลางความเร่งรีบ การแข่งขัน เทคโนโลยี และการยึดติดในวัตถุ ซึ่งส่งผลให้เกิดความสับสนต่อคุณค่าและเป้าหมายที่แท้จริงของชีวิต
2. การตั้งคำถามเชิงอัตถิภาวนิยมต่อชีวิต คำถามเกี่ยวกับความหมายของชีวิต เป้าหมายของการมีชีวิต และคุณค่าความเป็นมนุษย์ เป็นเครื่องมือสำคัญในการสะท้อนตนเอง (self-reflection) และปลุกการตื่นรู้ภายใน
3. การตระหนักรู้ตัวตนที่แท้จริงผ่านการพิจารณาธรรม การหันกลับมาพิจารณาชีวิตตามความเป็นจริง ช่วยให้มนุษย์เห็นความไม่เที่ยง ความไม่แน่นอน และความเปลี่ยนแปลงของโลกและชีวิต
4. วิปัสสนากรรมฐานในชีวิตประจำวันเป็นหนทางแห่งปัญญา การเจริญวิปัสสนากรรมฐานไม่จำกัดเฉพาะในสถานปฏิบัติธรรม แต่สามารถประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวัน เพื่อพัฒนาสติ ปัญญา และความเข้าใจในสภาวะธรรม
5. สัจธรรมเป็นหลักยึดเหนี่ยวความเปลี่ยนแปลงของโลก แม้โลกจะเปลี่ยนแปลงอย่างไรขอขอบเขต แต่สัจธรรมที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้อย่างคงเป็นความจริงสากล ไม่แปรเปลี่ยนตามกาลเวลา
6. การใช้ธรรมเป็นที่พึ่งแทนสิ่งภายนอก พระธรรมทำหน้าที่เป็นหลักยึดภายใน ช่วยให้มนุษย์ดำรงชีวิตอย่างมั่นคง ท่ามกลางความไม่แน่นอนของสังคมและเทคโนโลยี
7. เป้าหมายสูงสุดของชีวิตคือความหลุดพ้นจากความทุกข์หนทางอันสูงสุดของมนุษย์คือการดำเนินชีวิตตามมรรคาแห่งปัญญา ศีล และสมาธิ เพื่อนำไปสู่ความดับกิเลสและความพ้นทุกข์อย่างแท้จริง
8. การเกิดเป็นมนุษย์ไม่เสียชาติเกิดเมื่อใช้ชีวิตอย่างมีสติและปัญญา การดำรงชีวิตด้วยการรู้เท่าทันตนเองและโลก คือการทำให้คุณค่าความเป็นมนุษย์สมบูรณ์และมีความหมาย



โดยสรุป องค์ความรู้ที่ได้ชี้ให้เห็นว่า “วิปัสสนากรรมฐานในชีวิตประจำวัน” เป็นแนวทางสำคัญในการฟื้นคืนคุณค่าความเป็นมนุษย์ และเป็นคำตอบเชิงปฏิบัติต่อคำถามพื้นฐานของชีวิตในโลกยุคสมัยใหม่อย่างลึกซึ้งและยั่งยืน ดังภาพด้านล่างนี้

สรุป

เมื่อเราสังเกตธรรมชาติของตนเองแล้ว ย่อมเป็นธรรมชาติของกาย-ใจ หรือก็คือเป็นธรรมชาติของขั้น 5 ของเรา แล้วก็จะค่อย ๆ เห็นพฤติกรรมของเรานี้ออกมาเรื่อย ๆ แต่ก็เพราะตัวเรานั้นเต็มไปด้วยความไม่รู้จริง หรือ อวิชชา ดังนั้น ความคิดความอ่านและการปฏิบัติตนเองในชีวิตประจำวันจึงล้วนแล้วแต่เป็นไปด้วย การชักนำของความรู้จริง (อวิชชา) จึงมีการปรุงแต่ง ตลอดจนการกระทำที่เป็นไปในทางให้เกิดทุกข์ วนวน สับสน ไม่มีที่สิ้นสุด ดังนั้นการใช้ชีวิตของเราก็เหมือนติดอยู่ในวัฏฏะ ติดในวังวน

เมื่อมนุษย์เริ่มที่จะรู้ตัวและเข้าใจในธรรมชาตินี้แล้ว ความสงสัย คือคำถามจึงเกิดขึ้น การแสวงหา ความจริงก็จะเริ่มขึ้น ดังนั้น เครื่องมืออะไรที่จะทำให้มนุษย์พ้นจากความทุกข์นี้ เจ้าชายสิทธัตถะ พระองค์ก็ เคยตั้งคำถามอย่างนี้มาแล้ว และทุกข์เฉกเช่นเดียวกับคนในปัจจุบัน แม้ว่าในปัจจุบันนี้ สังคม สิ่งแวดล้อม การ พัฒนาด้านเทคโนโลยี จะได้พัฒนาไปไกล เราสามารถเดินทางไปถึงดวงจันทร์ ส่งยานอวกาศไปนอกโลกเพื่อจะ เตรียมตนเองไปตั้งอาณานิคมในต่างดวงดาวแล้วก็ตาม แต่สุดท้ายแล้วมนุษย์ที่พยายามจะทำทุกอย่างเพื่อ ตอบสนองความต้องการ (ตัณหา) ของตนเองนั้น ก็ยังทุกข์เหมือนเดิมไม่ต่างอะไรกับมนุษย์ในอดีตเลย อีกทั้งยังมีแนวโน้มว่า ในอนาคตมนุษย์ก็ยังคงทุกข์กาย ทุกข์ใจ อย่างนี้แบบไม่มีที่สิ้นสุดอยู่ดี

พระพุทธเจ้าได้ตรัสรู้ “สัจธรรม” ได้นำตนเองออกจากวัฏฏะแล้ว พระองค์ได้ทรงชี้ความจริงแห่ง ทุกข์ เหตุแห่งทุกข์ ความดับทุกข์ และวิธีปฏิบัติเพื่อการดับทุกข์ ให้แก่เราแล้ว นั่นคือ อริยสัจ 4

อริยสัจ 4 คือ ทุกขอริยสัจ ทุกขสมุทยอริยสัจ ทุกขนิโรธอริยสัจ ทุกขนิโรธคามินีปฏิปทาอริยสัจ

สัมมาสมาธิ เป็นการสงัดจากกาม สงัดจากอกุศลธรรมทั้งหลายแล้ว บรรลุปฐมฌาน ที่มีวิตกมีวิจารณ์ ปิติและสุขอันเกิดแต่เวกอยู่ บรรลุทุติยฌาน อันยังใจให้ผ่องใส เพราะวิตกวิจารณ์สงบ เป็นธรรมเอกผุดขึ้น ภายใน ไม่มีวิตก ไม่มีวิจารณ์ มีแต่ปิติและสุขอันเกิดแต่สมาธิอยู่ เพราะคลายปิติได้อีกด้วย จึงเป็นผู้มีจิตเป็น อุเบกขา มีสติสัมปชัญญะอยู่ และเสวยสุขด้วยนามกาย บรรลุตติยฌาน ซึ่งเป็นฌานที่พระอริยทั้งหลายกล่าว สรรเสริญผู้ได้บรรลุว่า เป็นผู้มีจิตเป็นอุเบกขา มีสติอยู่ เป็นสุขอยู่ บรรลุจตุตถฌาน ที่ไม่มีทุกข์ไม่มีสุข เพราะละ สุขและทุกข์ได้ เพราะโสมนัสและโทมนัสดับสนิทในก่อน มีสติบริสุทธิ์เพราะอุเบกขายู้นี้เรียกว่า สัมมาสมาธิ

สภาวะธรรมนี้เรียกว่า ทุกขนิโรธคามินีปฏิปทาอริยสัจ และนั่นเองคือธรรมาของเร คือ การศึกษาและ ปฏิบัติ คือการรู้จักปัจจุบัน คือ รู้กาย-ใจ (รู้ขั้น 5) คือ รู้ดี รู้ชั่ว คือ รู้จักสิ่งที่ควรเว้น (ศีล) รู้จักทุกข์ รู้จักเหตุ แห่งทุกข์ รู้ความดับทุกข์ รู้วิธีปฏิบัติให้ถึงความดับทุกข์ (มรรค) นั่นเอง โดยรู้ว่าใจนี่เองที่เป็นประธาน โดยรู้ เวลาว่าปัจจุบันเท่านั้น คือรู้ว่าจะต้องแสวงหาปัญญา ที่มาจากการฟัง มาคิดวิเคราะห์ และจบลงด้วยการ ภาวนา (พระไตรปิฎกภาษาไทย, 35/2637-2865/114-123)

สรุปการภาวนานี้ก็คือ วิธีการในมรรคมงคล 8 นั่นเอง โดยเรานั้นก็สามารถอาศัยเส้นทางตรงที่สุด ทาง สั้นที่สุดในการบรรลุธรรม คือ การปฏิบัติวิปัสสนาตนเอง การที่เราได้เกิดมาเป็นมนุษย์นั้น หากเราไม่ได้สังเกต ความจริง เรามัวแต่ติดตามแต่ความต้องการของตนเอง (ตัณหา) เราเองก็ย่อมที่จะมีแต่ความทุกข์ไม่มีที่สิ้นสุด ปัญหานี้เอง ความเห็นแจ้งนี้เอง ที่จะทำให้เราเข้าถึงความจริงอันประเสริฐว่า แท้จริงแล้ว อะไรคือสิ่งที่เราควร จะปฏิบัติ บริหารกาย-ใจเราในปัจจุบันจริง นั่นคือ ศึกษาตนเอง ให้เห็นตนเอง แล้วให้พ้นจากตนเอง โดยอาศัย การฟัง การคิด การภาวนา ให้เกิดปัญญานันสูงส่งได้อย่างแท้จริง

หากเราได้พิจารณาองค์รวมในเบื้องต้นแล้ว เราก็จะพบว่า “สติ” นี่เองที่จะเป็นก้าวแรกสู่การดำเนิน ไปสู่การหลุดพ้น “สติ” นี่เองที่จะเป็นเพื่อนที่เราจะต้องดำเนินไปด้วยตลอดการใช้ชีวิต “สติ” นี่เองที่จะทำให้ สำรวมระวังการผิติด “สติ” นี่เองที่จะทำให้เราเห็นธรรมชาติกาย-ใจเราอย่างแท้จริง “สติ” นี่เองทำให้ไม่เห็น เรา เพราะมีแต่ทุกข์เท่านั้น “สติ” นี่เองทำให้เข้าใจใน “เหตุแห่งทุกข์” ทั้งปวง “สติ” นี่เองทำให้เป็นถึง เป้าหมายสูงสุดของการมีชีวิตเพื่อเข้าถึง “ความดับทุกข์” “สติ” นี่เองคือหนทางเอก ในการนำมาปฏิบัติ คือ

“มรรค” “สติ” นี่เองสิ่งที่มนุษย์ทุกคนต้องเรียนรู้และปฏิบัติ “สติ” นี่เองคือสิ่งที่ประเสริฐแก่ตนเอง ให้พ้นจากตนเอง “สติ” นี่เองคือการใช้ชีวิตประจำวัน トラบเท่าเข้าสู่นิพพาน

เอกสารอ้างอิง

- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2559). พุทธธรรม. พิมพ์ครั้งที่ 45. กรุงเทพฯ: สหธรรมิก.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2546). พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม. พิมพ์ครั้งที่ 12. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2555). พุทธธรรม. กรุงเทพมหานคร: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- Posttoday. (2564). บทสนทนาธรรม. [ออนไลน์], แหล่งที่มา : <https://www.posttoday.com/dhamma/> {16 ธันวาคม 2568}

เทคโนโลยีกับการลดความโดดเดี่ยวทางสังคมของผู้สูงอายุ : บทวิเคราะห์เชิงจิตสังคมและจริยธรรมดิจิทัล

DIGITAL TECHNOLOGY AND THE REDUCTION OF SOCIAL ISOLATION AMONG OLDER ADULTS :
A PSYCHOSOCIAL AND DIGITAL ETHICS PERSPECTIVE

มนัสวี มนต์ปัญญาวัฒนา

Manatsawee Monpannawatthana

สถาบันนวัตกรรมการเรียนรู้ มหาวิทยาลัยมหิดล

Institute for Innovative learning Mahidol University

Corresponding author, e-mail : bav7@hotmail.com

บทคัดย่อ

ความโดดเดี่ยวทางสังคมของผู้สูงอายุเป็นปัญหาสำคัญที่ทวีความรุนแรงเป็นอย่างยิ่งในบริบทแห่งการเปลี่ยนแปลงทางโครงสร้างประชากรและรูปแบบครอบครัวในสังคมร่วมสมัย ดังนั้น เทคโนโลยีดิจิทัลจึงถูกนำมาใช้ในฐานะเครื่องมือสำคัญในการสร้างความเชื่อมโยงระหว่างผู้สูงอายุกับครอบครัว ชุมชน และเครือข่ายทางสังคม ตามกรอบแห่งวัตถุประสงค์ของบทความที่ตั้งเป้าหมายเพื่อวิเคราะห์บทบาทของเทคโนโลยีดิจิทัลในการลดความโดดเดี่ยวทางสังคมของผู้สูงอายุ โดยใช้การวิเคราะห์เชิงจิตสังคมและจริยธรรมดิจิทัลเป็นฐาน

จากผลการวิเคราะห์ ชี้ให้เห็นว่า เทคโนโลยีดิจิทัลมีศักยภาพในการส่งเสริมความสัมพันธ์ทางสังคม การมีส่วนร่วม และสุขภาวะทางจิตใจของผู้สูงอายุเป็นอย่างยิ่ง แต่ประสิทธิภาพของเทคโนโลยีดังกล่าวยังต้องขึ้นอยู่กับ การเข้าถึง ทักษะดิจิทัล และการออกแบบที่คำนึงถึงมนุษย์เป็นสำคัญ พร้อมกันนี้ หากขาดการกำกับด้วยหลักจริยธรรมแล้ว เทคโนโลยีอาจกลายเป็นปัจจัยที่ตอกย้ำความเหลื่อมล้ำทางดิจิทัล ละเมิดความเป็นส่วนตัว และซ้ำเติมความโดดเดี่ยวของผู้สูงอายุได้เหมือนกัน ฉะนั้น ในบทความจึงได้เสนอแนวทางไว้ว่า การพัฒนาและการใช้เทคโนโลยีเพื่อผู้สูงวัยควรมุ่งเน้นการเสริมพลังทางสังคม เคารพความเป็นอิสระ และรักษาศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ของผู้สูงอายุ โดยบูรณาการเทคโนโลยีเข้ากับนโยบายสาธารณะ ชุมชน และคุณค่าทางจริยธรรม เพื่อสร้างสังคมดิจิทัลที่เอื้อต่อการมีส่วนร่วมและคุณภาพชีวิตของผู้สูงอายุอย่างยั่งยืน

คำสำคัญ: ความโดดเดี่ยวทางสังคม, เทคโนโลยีดิจิทัล, ผู้สูงอายุ

ABSTRACT

Social isolation among older adults has become a critical issue in the context of demographic transition and changing family structures in contemporary society. Consequently, digital technology has been increasingly employed as a key tool to enhance connections between older adults and their families, communities, and broader social networks. This article aims to analyze the role of digital technology in reducing social

isolation among older adults by employing psychosocial and digital ethics perspectives as its analytical framework.

The analysis indicates that digital technologies have significant potential to promote social connectedness, participation, and psychological well-being among older adults. However, the effectiveness of such technologies depends largely on access, digital literacy, and human-centered design. Moreover, without appropriate ethical governance, digital technologies may exacerbate digital inequality, compromise privacy, and unintentionally reinforce social isolation rather than mitigate it.

This article argues that the development and use of technology for aging societies should prioritize social empowerment, respect for autonomy, and the preservation of human dignity. By integrating digital technology with public policy, community support, and ethical values, it is possible to foster a more inclusive and sustainable digital society that enhances social participation and quality of life among older adults.

Keywords: Social Isolation, Digital Technology, Older Adults

บทนำ

การเข้าสู่สังคมผู้สูงวัยเป็นแนวโน้มเชิงโครงสร้างที่กำลังเกิดขึ้นในหลายประเทศทั่วโลก รวมถึงประเทศไทยด้วย ซึ่งเป็นผลมาจากอัตราการเกิดที่ลดลงและอายุขัยเฉลี่ยที่เพิ่มขึ้นอย่างต่อเนื่องนั่นเอง ดังนั้น การเปลี่ยนแปลงดังกล่าวจึงส่งผลให้ผู้สูงอายุในสังคมจำนวนมากต้องเผชิญกับความโดดเดี่ยวทางสังคม อันเกิดจากการสูญเสียบทบาททางเศรษฐกิจและสังคม การแยกตัวของครอบครัวขยาย และข้อจำกัดด้านสุขภาพและการเคลื่อนไหว ดังจะเห็นได้จากผลงานวิจัยทั้งในและต่างประเทศที่ชี้ให้เห็นว่า ความโดดเดี่ยวทางสังคมมีความสัมพันธ์อย่างมีนัยสำคัญกับภาวะซึมเศร้า ความเครียด การรับรู้คุณค่าในตนเองที่ลดลง และการเสื่อมถอยของสุขภาพกายและสุขภาพจิตในผู้สูงอายุ (กรมกิจการผู้สูงอายุ, 2564; Hawkey & Cacioppo, 2010)

อนึ่ง ในบริบททางสังคมดิจิทัล เทคโนโลยีสารสนเทศและการสื่อสาร เช่น สื่อสังคมออนไลน์ แอปพลิเคชันสื่อสาร และแพลตฟอร์มดิจิทัลสำหรับชุมชน ถูกคาดหวังให้มีบทบาทสำคัญในการลดช่องว่างทางสังคมและสร้างการเชื่อมโยงระหว่างผู้สูงอายุกับครอบครัว ชุมชน และสังคมในวงกว้าง ตามผลลัพธ์จากการศึกษาในผลงานหลายชิ้นที่พบว่า การใช้เทคโนโลยีดิจิทัลอย่างเหมาะสมสามารถช่วยลดความรู้สึกโดดเดี่ยว เพิ่มความรู้สึกเป็นส่วนหนึ่งของสังคม และส่งเสริมสุขภาวะทางจิตใจของผู้สูงอายุได้ (Quan-Haase et al., 2018) แต่อย่างไรก็ตาม ประสิทธิภาพของเทคโนโลยีดังกล่าวก็ยังขึ้นอยู่กับระดับการเข้าถึง ทักษะดิจิทัล และการสนับสนุนจากครอบครัวและชุมชนเป็นสำคัญด้วย

สำหรับการนำเสนอบทความชิ้นนี้เกิดจากการมองเห็นความสำคัญของการนำเทคโนโลยีมาใช้กับผู้สูงอายุที่ไม่ใช่เป็นเพียงการให้ความสำคัญกับประเด็นทางด้านประสิทธิภาพทางเทคนิค แต่ทั้งหมดเกี่ยวข้องอย่างลึกซึ้งกับมิติทางจิตสังคมและจริยธรรมดิจิทัล รวมทั้งประเด็นทางด้านความเหลื่อมล้ำทางดิจิทัล ความเป็นส่วนตัวของเจ้าของข้อมูล และความเสี่ยงในการใช้เทคโนโลยีทดแทนความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกัน (Coeckelbergh, 2010; van Dijck, 2020) ดังนั้น บทความนี้จึงมุ่งวิเคราะห์ถึงบทบาทของเทคโนโลยีเพื่อการลดความโดดเดี่ยวทางสังคมของผู้สูงอายุ โดยพิจารณาทั้งศักยภาพ ข้อจำกัด และประเด็นจริยธรรมดิจิทัล และ

เพื่อนำเสนอแนวทางในการใช้เทคโนโลยีส่งเสริมความสัมพันธ์ทางสังคมอย่างยั่งยืนและเคารพศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ของผู้สูงอายุร่วมไปด้วย

นิยามศัพท์สำคัญในบทความ

เพื่อให้เกิดความรู้ความเข้าใจที่ตรงกันในเนื้อหาของบทความนี้ ผู้เขียนจึงจักได้เสนอนิยามหรือความหมายสำหรับคำศัพท์สำคัญๆ มาให้ทราบกันเป็นเบื้องต้นก่อนดังนี้

1. **ความโดดเดี่ยวทางสังคม (social isolation)** หมายถึง สภาวะที่บุคคลมีการติดต่อสัมพันธ์หรือปฏิสัมพันธ์กับผู้อื่นในระดับต่ำหรือไม่เพียงพอ ทั้งในเชิงปริมาณและคุณภาพ ซึ่งอาจเกิดจากการขาดเครือข่ายทางสังคม การลดบทบาททางสังคม หรือข้อจำกัดด้านสุขภาพและการเคลื่อนไหว ความโดดเดี่ยวทางสังคมแตกต่างจากความรู้สึกโดดเดี่ยว (loneliness) ซึ่งเป็นประสบการณ์เชิงอัตวิสัย โดยความโดดเดี่ยวทางสังคมเน้นที่สภาพความเป็นจริงของโครงสร้างความสัมพันธ์และมีความสัมพันธ์กับปัญหาสุขภาพกาย สุขภาพจิต และคุณภาพชีวิต โดยเฉพาะในกลุ่มผู้สูงอายุ

2. **ผู้สูงอายุ (Older adults)** หมายถึง บุคคลที่มีอายุอยู่ในช่วงปลายของวงจรชีวิตมนุษย์ ซึ่งโดยทั่วไปในบริบททางนโยบายและกฎหมายของประเทศไทยกำหนดที่อายุ 60 ปีขึ้นไป ผู้สูงอายุมีลักษณะเฉพาะทั้งในด้านร่างกาย จิตใจ และสังคม อันเป็นผลมาจากกระบวนการเสื่อมถอยตามวัย การเปลี่ยนแปลงบทบาททางสังคม และความสัมพันธ์กับครอบครัวและชุมชน แต่การนิยามผู้สูงอายุในเชิงวิชาการนี้ไม่ได้จำกัดอยู่ที่อายุเชิงชีวภาพเท่านั้น แต่ได้พิจารณาถึงมิติทางจิตสังคมและบริบททางวัฒนธรรมร่วมด้วย

3. **จิตสังคม (psychosocial)** หมายถึง แนวคิดที่อธิบายความสัมพันธ์เชิงปฏิสัมพันธ์ระหว่างกระบวนการทางจิตใจของบุคคล เช่น ความคิด อารมณ์ การรับรู้ และสุขภาพจิต กับปัจจัยทางสังคม เช่น ความสัมพันธ์ บทบาททางสังคม วัฒนธรรม และโครงสร้างทางสังคม สำหรับแนวคิดทางจิตสังคมนี้มองว่าพฤติกรรมและคุณภาพชีวิตของมนุษย์ไม่ได้เกิดจากปัจจัยภายในหรือภายนอกเพียงด้านใดด้านหนึ่ง แต่เป็นผลมาจากการเกื้อหนุนและหล่อหลอมร่วมกันของจิตใจและสังคมในบริบทเฉพาะ

4. **จริยธรรมดิจิทัล (digital ethics)** หมายถึง กรอบแนวคิดและหลักการทางจริยธรรมที่ใช้พิจารณาในการออกแบบและกำกับการพัฒนาและการใช้เทคโนโลยีดิจิทัล โดยคำนึงถึงคุณค่าและสิทธิขั้นพื้นฐานของมนุษย์ เช่น ความเป็นส่วนตัว ความเป็นอิสระ ความเป็นธรรม และศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ ดังนั้น จริยธรรมดิจิทัลจึงให้ความสำคัญกับผลกระทบของเทคโนโลยีต่อปัจเจกและสังคม รวมถึงประเด็นการเฝ้าระวัง การใช้ข้อมูลส่วนบุคคล และความรับผิดชอบของผู้พัฒนาและผู้ใช้งานเทคโนโลยีในสังคมร่วมสมัย

ความโดดเดี่ยวทางสังคมของผู้สูงอายุในมิติจิตสังคม

ประเด็นเกี่ยวกับความโดดเดี่ยวทางสังคม (social isolation) และความรู้สึกโดดเดี่ยว (loneliness) นี้เป็นแนวคิดที่มีความสัมพันธ์กัน แต่มีนัยที่แตกต่างกันในเชิงจิตสังคม กล่าวคือความโดดเดี่ยวทางสังคมหมายถึง การขาดเครือข่ายหรือปฏิสัมพันธ์ทางสังคมอย่างเป็นรูปธรรม ในขณะที่ความรู้สึกโดดเดี่ยวเป็นประสบการณ์เชิงอัตวิสัยที่สะท้อนถึงการรับรู้ว่าความสัมพันธ์ที่มีอยู่นั้นไม่เพียงพอหรือขาดความหมาย (Perlman & Peplau, 1981) รวมทั้งผู้สูงอายุจำนวนหนึ่งอาจยังคงมีการติดต่อกับผู้อื่นอยู่ แต่กลับรู้สึกขาดความผูกพัน ความเข้าใจ และการยอมรับ ซึ่งส่งผลต่อสภาวะทางจิตใจอย่างมีนัยสำคัญ

ในเรื่องนี้มีผลงานวิจัยด้านจิตสังคมที่ชี้ให้เห็นอย่างต่อเนื่องว่า ความโดดเดี่ยวและความรู้สึกโดดเดี่ยวนี้มีความสัมพันธ์กับภาวะซึมเศร้า ความวิตกกังวล ความเครียดเรื้อรัง และการเสื่อมถอยของการทำงานทางสติปัญญาในผู้สูงอายุ (Hawkey & Cacioppo, 2010; Cacioppo & Patrick, 2008) สำหรับในบริบทของ

ประเทศไทยนี้ มีงานการศึกษาหลายชิ้นที่พบว่าผู้สูงอายุที่ขาดการมีส่วนร่วมทางสังคมมีแนวโน้มเผชิญกับปัญหาสุขภาพจิตและการรับรู้คุณค่าในตนเองที่ลดลง โดยเฉพาะในเขตเมืองและครอบครัวเดี่ยวที่มีความสัมพันธ์ระหว่างรุ่นอ่อนแอลง (กรมกิจการผู้สูงอายุ, 2564)

ส่วนปัจจัยสำคัญที่เพิ่มความเสี่ยงต่อความโดดเดี่ยวทางสังคมของผู้สูงอายุ ได้แก่ การเปลี่ยนผ่านบทบาทจากผู้ทำงานเป็นผู้เกษียณ การสูญเสียคู่สมรสหรือเพื่อนรุ่นเดียวกัน การย้ายถิ่นของบุตรหลาน และข้อจำกัดด้านสุขภาพและการเคลื่อนไหว หมายความว่าปัจจัยเหล่านี้ไม่เพียงกระทบต่อโครงสร้างชีวิตประจำวันของผู้สูงอายุ แต่ยังบั่นทอนความรู้สึกเป็นส่วนหนึ่งของสังคม (sense of belonging) ซึ่งเป็นองค์ประกอบสำคัญของสุขภาวะทางจิตสังคม (Victor et al., 2005) ส่วนในสังคมไทย การลดลงของครอบครัวขยายยิ่งทำให้ผู้สูงอายุต้องเผชิญกับความโดดเดี่ยวในชีวิตประจำวันมากขึ้น

โดยสรุปแล้ว ความโดดเดี่ยวทางสังคมของผู้สูงอายุไม่อาจอธิบายได้ในระดับปัจเจกเท่านั้น แต่สะท้อนถึงโครงสร้างทางสังคม วัฒนธรรม และนโยบายสาธารณะที่ยังไม่เอื้อต่อการมีส่วนร่วมของผู้สูงอายุอย่างแท้จริง ดังนั้น การขาดพื้นที่ทางสังคม บทบาททางสังคมที่มีความหมาย และกลไกสนับสนุนการมีส่วนร่วม จึงส่งผลให้ผู้สูงอายุถูกผลักออกจากชีวิตสาธารณะ (active aging) ดังจะเห็นได้จากที่นักวิชาการจำนวนมากได้เสนอให้มองถึงปัญหาความโดดเดี่ยวในมิติเชิงโครงสร้างและเร่งพัฒนานโยบายและเทคโนโลยีที่เสริมพลัง (empowerment) ให้ผู้สูงอายุสามารถมีปฏิสัมพันธ์และบทบาททางสังคมอย่างต่อเนื่อง (WHO, 2002)

เทคโนโลยีกับการเชื่อมโยงทางสังคมของผู้สูงอายุ

เทคโนโลยีสารสนเทศและการสื่อสาร (Information and Communication Technology: ICT) มีบทบาทสำคัญในการสร้างรูปแบบใหม่ของการเชื่อมโยงทางสังคมสำหรับผู้สูงอายุ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในบริบทที่การพบปะกันโดยตรงถูกจำกัดจากระยะทาง สุขภาพ หรือสถานการณ์ทางสังคม แต่ได้มีแพลตฟอร์มสื่อสังคมออนไลน์ แอปพลิเคชันวิดีโอคอล และชุมชนออนไลน์ ช่วยให้ผู้สูงอายุสามารถรักษาความสัมพันธ์กับครอบครัว เพื่อน และเครือข่ายทางสังคมได้อย่างต่อเนื่อง ดังผลงานวิจัยที่ชี้ให้เห็นว่า ICT ช่วยขยาย “พื้นที่ทางสังคม” (social space) ของผู้สูงอายุจากบริบทท้องถิ่นไปสู่เครือข่ายที่กว้างขึ้น ซึ่งส่งผลต่อการรับรู้ความเป็นส่วนหนึ่งของสังคม (Quan-Haase et al., 2018; Czaja et al., 2019)

ในส่วนของมิติจิตสังคมนี้ การใช้เทคโนโลยีเพื่อการสื่อสารสามารถช่วยลดความรู้สึกโดดเดี่ยว เพิ่มการสนับสนุนทางอารมณ์ และส่งเสริมความพึงพอใจในชีวิตของผู้สูงอายุได้ โดยมีผลงานวิจัยเชิงประจักษ์ที่พบว่าผู้สูงอายุที่สามารถใช้สื่อดิจิทัลในการติดต่อกับผู้อื่นอย่างสม่ำเสมอมีระดับความโดดเดี่ยวและภาวะซึมเศร้าต่ำกว่ากลุ่มที่ไม่ใช้เทคโนโลยี (Chen & Schulz, 2016) กล่าวคือเทคโนโลยีไม่เพียงทำหน้าที่เป็นเครื่องมือสื่อสารเท่านั้น แต่ยังเป็นกลไกสำคัญในการสนับสนุนความสัมพันธ์เชิงอารมณ์และการมีส่วนร่วมทางสังคมด้วย

แต่อย่างไรก็ตาม ประสิทธิภาพของเทคโนโลยีเพื่อการเชื่อมโยงทางสังคมของผู้สูงอายุนี้น้อยขึ้นอยู่กับหลายปัจจัย โดยเฉพาะทักษะทางดิจิทัล (digital literacy) และการออกแบบเทคโนโลยีที่คำนึงถึงผู้ใช้เป็นศูนย์กลาง (user-centered design) ด้วยว่าผู้สูงอายุจำนวนมากได้เผชิญกับอุปสรรคด้านการใช้งาน เช่น ความซับซ้อนของอินเทอร์เน็ตเฟซ ความกลัวการหลอกลวง และการขาดความมั่นใจในการใช้เทคโนโลยีนั่นเอง ซึ่งกรณีเช่นนี้ย่อมเกิดขึ้นได้หากไม่มีการฝึกอบรมและการสนับสนุนที่เหมาะสม กล่าวคือเทคโนโลยีอาจกลายเป็นแหล่งสร้างความเครียดและความรู้สึกถูกกีดกันแทนที่จะเป็นเครื่องมือเชื่อมโยง (Czaja et al., 2019)

นอกจากที่กล่าวมาแล้วข้างต้น บริบททางสังคมและวัฒนธรรมย่อมมีบทบาทสำคัญต่อการใช้อุปกรณ์เทคโนโลยีของผู้สูงอายุแน่นอน กล่าวเฉพาะในสังคมไทยแล้ว การสนับสนุนจากครอบครัว ชุมชน และหน่วยงานท้องถิ่นเป็นปัจจัยสำคัญที่เอื้อต่อการเรียนรู้และการใช้เทคโนโลยีอย่างต่อเนื่องได้ ดังผลงานวิจัยที่

ชี้ให้เห็นว่า ผู้สูงอายุที่ได้รับการสนับสนุนจากคนใกล้ชิดมีแนวโน้มในการใช้เทคโนโลยีเพื่อการสื่อสารและการมีส่วนร่วมทางสังคมมากขึ้น (กรมกิจการผู้สูงอายุ, 2564) ดังนั้น การส่งเสริมบทบาทของเทคโนโลยีในการเชื่อมโยงทางสังคมของผู้สูงอายุจำเป็นต้องดำเนินการควบคู่กับการพัฒนาทักษะ การออกแบบที่เหมาะสม และระบบสนับสนุนทางสังคมอย่างรอบด้าน

ข้อจำกัดและความเหลื่อมล้ำทางดิจิทัล

แม้เทคโนโลยีดิจิทัลจะมีศักยภาพสูงในการเชื่อมโยงผู้สูงอายุเข้ากับสังคมได้เป็นอย่างดีชัดเจนและเป็นรูปธรรม แต่ในความเป็นจริง ความเหลื่อมล้ำทางดิจิทัล (digital divide) ยังคงเป็นอุปสรรคสำคัญที่ส่งผลต่อการเข้าถึงและการใช้ประโยชน์จากเทคโนโลยีอย่างเท่าเทียม กล่าวคือความเหลื่อมล้ำดังกล่าวนี้ครอบคลุมทั้งมิติการเข้าถึงอุปกรณ์และโครงสร้างพื้นฐานทางดิจิทัล ตลอดจนมิติของทักษะและความสามารถในการใช้งานด้วย (van Dijk, 2020) เพราะผู้สูงอายุจำนวนมาก โดยเฉพาะในพื้นที่ชนบทหรือกลุ่มรายได้น้อย ขาดโอกาสในการเข้าถึงอินเทอร์เน็ตและอุปกรณ์ดิจิทัลนั่นเอง จึงส่งผลให้เทคโนโลยีกลายเป็นปัจจัยที่ตอกย้ำความโดดเดี่ยวทางสังคมแทนที่จะช่วยลดลง (กรมกิจการผู้สูงอายุ, 2564)

นอกจากปัญหาการเข้าถึงดังกล่าวแล้ว ช่องว่างด้านทักษะดิจิทัล (digital literacy gap) เป็นข้อจำกัดสำคัญที่มักถูกมองข้าม จนผู้สูงอายุจำนวนมากประสบปัญหาความไม่คุ้นเคยกับเทคโนโลยี ความกลัวการทำผิดพลาด และความกังวลเกี่ยวกับความปลอดภัยของข้อมูลส่วนบุคคล ตามผลงานวิจัยที่พบว่าการขาดความมั่นใจและประสบการณ์เชิงลบในการใช้เทคโนโลยีอาจนำไปสู่การหลีกเลี่ยงการใช้งานและเพิ่มความรู้สึกไร้คุณค่าในตนเอง (Czaja et al., 2019) ซึ่งกรณีเหตุการณ์เช่นนี้ เทคโนโลยีไม่ได้ทำหน้าที่เป็นเครื่องมือเสริมพลังทางสังคมเลย แต่กลับกลายเป็นกลไกที่สร้างความเครียดและการกีดกันทางสังคมโดยไม่ตั้งใจได้อีก

ฉะนั้น เทคโนโลยีที่ออกแบบโดยไม่คำนึงถึงบริบททางกายภาพ จิตใจ และวัฒนธรรมของผู้สูงอายุ อาจสร้างอุปสรรคในการใช้งานและลดทอนศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ กล่าวคือการออกแบบที่ซับซ้อน ใช้ภาษาทางเทคนิค หรือไม่สอดคล้องกับรูปแบบการเรียนรู้ของผู้สูงอายุ อาจก่อให้เกิดความสับสนและความรู้สึกพึ่งพาผู้อื่นมากเกินไป จึงได้มีนักวิชาการเสนอให้พัฒนาเทคโนโลยีสำหรับผู้สูงอายุที่ยึดหลักการออกแบบเชิงมนุษย์เป็นศูนย์กลาง (human-centered design) และยึดความยืดหยุ่นตามศักยภาพที่หลากหลายของผู้ใช้เป็นสำคัญ เพื่อให้เทคโนโลยีทำหน้าที่ลดความเหลื่อมล้ำและส่งเสริมการมีส่วนร่วมทางสังคมได้อย่างแท้จริง (WHO, 2002)

โดยสรุปแล้ว แม้เทคโนโลยีดิจิทัลจะมีศักยภาพในการลดความโดดเดี่ยวทางสังคมของผู้สูงอายุได้อย่างมีนัยสำคัญ แต่ความเหลื่อมล้ำทางดิจิทัลทั้งในด้านการเข้าถึง โครงสร้างพื้นฐาน และทักษะดิจิทัล ยังคงเป็นอุปสรรคสำคัญที่จำกัดประสิทธิภาพของเทคโนโลยีดังกล่าว กล่าวคือผู้สูงอายุจำนวนมากไม่น้อยประสบปัญหาการขาดโอกาส ขาดความมั่นใจ และความกังวลด้านความปลอดภัยในการใช้งาน ซึ่งอาจนำไปสู่การหลีกเลี่ยงเทคโนโลยีและซ้ำเติมความรู้สึกโดดเดี่ยวได้ นอกจากนี้ เทคโนโลยีที่ออกแบบโดยไม่คำนึงถึงบริบททางกายภาพ จิตใจ และวัฒนธรรมของผู้สูงอายุแล้ว ยังคงเป็นความเสี่ยงต่อการสร้างความสับสนและลดทอนศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ได้เหมือนกัน ดังนั้น การพัฒนาและนำเทคโนโลยีมาใช้เพื่อผู้สูงอายุจึงจำเป็นต้องยึดหลักการออกแบบเชิงมนุษย์เป็นศูนย์กลาง คำนึงถึงหลากหลายของศักยภาพผู้ใช้ และมุ่งลดความเหลื่อมล้ำด้วย เพื่อให้เทคโนโลยีทำหน้าที่เป็นเครื่องมือเสริมพลังทางสังคมอย่างแท้จริงนั่นเอง

การวิเคราะห์เชิงจริยธรรมดิจิทัล

จากมุมมองทางจริยธรรมดิจิทัลแล้ว เทคโนโลยีไม่ควรถูกใช้เป็นเพียงเครื่องมือทดแทนความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ โดยเฉพาะในบริบทของการดูแลผู้สูงอายุ เพราะการพึ่งพาเทคโนโลยีมากเกินไป เช่น ระบบเฝ้าระวังอัตโนมัติ หรือแพลตฟอร์มสื่อสารที่ลดการพบปะโดยตรง อาจนำไปสู่การลดบทบาทของการดูแลโดยมนุษย์ และทำให้ผู้สูงอายุถูกทำให้เป็น “วัตถุของการดูแล” มากกว่าผู้มีส่วนร่วมอย่างมีความหมาย (Coeckelbergh, 2010) ดังที่นักจริยศาสตร์ด้านเทคโนโลยีเคยเตือนไว้ว่า หากเทคโนโลยีถูกใช้โดยขาดความระมัดระวัง อาจกระทบต่อศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ (human dignity) และความรู้สึกมีคุณค่าในตนเองของผู้สูงอายุ (Floridi et al., 2018)

ส่วนประเด็นด้านความเป็นส่วนตัว (privacy) และการเฝ้าระวัง (surveillance) นี้ก็เป็นข้อกังวลสำคัญในบริบทของการใช้เทคโนโลยีกับผู้สูงอายุด้วย โดยเฉพาะเทคโนโลยีที่เกี่ยวข้องกับการเก็บข้อมูลสุขภาพ พฤติกรรม และการเคลื่อนไหว กล่าวคือแม้เทคโนโลยีเหล่านี้จะมีเป้าหมายเพื่อความปลอดภัยและการดูแลที่มีประสิทธิภาพ แต่หากขาดความยินยอมอย่างแท้จริง (informed consent) และความโปร่งใสในการจัดการข้อมูล อาจนำไปสู่การละเมิดสิทธิส่วนบุคคลและความไม่สมดุลของอำนาจระหว่างผู้ดูแลกับผู้สูงอายุได้ (van Dijck, 2020) ดังจะเห็นได้จากผลงานวิจัยที่ชี้ให้เห็นว่าผู้สูงอายุจำนวนมากขาดความเข้าใจเกี่ยวกับการใช้และการคุ้มครองข้อมูลส่วนบุคคล ทำให้มีความเสี่ยงต่อการถูกละเมิดสิทธิในโลกดิจิทัล

ดังนั้น ในประเด็นทางจริยธรรมดิจิทัลจึงได้เสนอแนวทางไว้ว่าการออกแบบและใช้เทคโนโลยีควรยึดหลักความเคารพต่อความเป็นอิสระ (autonomy) ความเป็นส่วนตัว (privacy) และศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ (human dignity) ของผู้สูงอายุเป็นแกนกลาง กล่าวคือเทคโนโลยีควรถูกพัฒนาในลักษณะที่ “เสริมพลัง” (empowerment) ให้ผู้สูงอายุสามารถตัดสินใจ มีส่วนร่วม และรักษาความสัมพันธ์ทางสังคมได้ด้วยตนเอง มากกว่าการควบคุมหรือแทนที่ปฏิสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ (Floridi et al., 2018; WHO, 2002) โดยแนวคิดนี้ได้ชี้ให้เห็นว่า เทคโนโลยีที่ประกอบไปด้วยจริยธรรมไม่เพียงแต่เน้นไปที่การมีประสิทธิภาพในเชิงเทคนิคเท่านั้น แต่ต้องสอดคล้องกับคุณค่าทางมนุษยธรรมและบริบททางสังคมของผู้สูงอายุอย่างแท้จริงด้วย

จุดเด่นของการใช้เทคโนโลยีกับการลดความโดดเดี่ยวทางสังคมของผู้สูงอายุ

สำหรับจุดเด่นสำคัญในการบูรณาการกรอบการวิเคราะห์เชิงจิตสังคม (psychosocial) เข้ากับการศึกษาบทบาทของเทคโนโลยีดิจิทัลเชื่อมโยงกับความโดดเดี่ยวทางสังคมของผู้สูงอายุอย่างเป็นระบบนี้ ย่อมไม่เพียงเป็นการมองเทคโนโลยีในฐานะเครื่องมือสื่อสารเท่านั้น แต่เป็นการให้ความสำคัญกับการเชื่อมโยงกับมิติทางอารมณ์ ความรู้สึกมีคุณค่าในตนเอง ความเป็นเจ้าของความสัมพันธ์ และการมีส่วนร่วมทางสังคมของผู้สูงอายุ ด้วยเพราะเทคโนโลยีนี้ย่อมส่งผลต่อประสบการณ์ชีวิตของผู้สูงอายุ ทั้งในด้านการเสริมสร้างสายสัมพันธ์ทางสังคมและการลดผลกระทบเชิงลบของความโดดเดี่ยวในบริบทของสังคมผู้สูงอายุร่วมสมัยนั่นเอง

ส่วนจุดเด่นที่สำคัญอีกประการหนึ่งของการนำกรอบจริยธรรมดิจิทัล (digital ethics) มาใช้เป็นฐานในการประเมินการออกแบบและการใช้งานเทคโนโลยีสำหรับผู้สูงอายุนี้ ด้วยเพราะได้มองเห็นว่าเทคโนโลยีนี้มีความเป็นกลางทางคุณค่าเป็นสำคัญ ส่วนการได้มีประเด็นทางจริยธรรมที่เกี่ยวข้องกับความเป็นอิสระ ความเป็นส่วนตัว การเฝ้าระวัง และศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ของผู้สูงอายุร่วมด้วยย่อมจะเป็นการดีเป็นอย่างยิ่ง กล่าวคือเมื่อเทคโนโลยีนี้ได้ถูกออกแบบและใช้อย่างมีความรับผิดชอบต่อมนุษย์และสังคมแล้วย่อมสามารถลดความโดดเดี่ยวได้อย่างแท้จริง ซึ่งย่อมเป็นการชี้ให้เห็นถึงความสมดุลกันระหว่างนวัตกรรมทางเทคโนโลยีกับคุณค่าทางมนุษยธรรมในสังคมดิจิทัล

บทสรุป

กล่าวโดยสรุป เทคโนโลยีดิจิทัลนี้มีศักยภาพเป็นอย่างยิ่งในการลดความโดดเดี่ยวทางสังคมของผู้สูงอายุ หากแต่ต้องได้รับการออกแบบและการประยุกต์ใช้อย่างเหมาะสม ดังที่ผู้เขียนได้กล่าวมาแล้วข้างต้นว่า เทคโนโลยีสามารถทำหน้าที่เป็นเครื่องมือสำคัญในการเชื่อมโยงผู้สูงอายุเข้ากับครอบครัว ชุมชน และเครือข่ายทางสังคมในวงกว้าง ทั้งในมิติของการสื่อสาร การมีส่วนร่วม และการสนับสนุนทางอารมณ์ได้อย่างเป็นชัดเจน แต่อย่างไรก็ตาม ศักยภาพดังกล่าวนี้จะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อเทคโนโลยีถูกพัฒนาบนฐานความเข้าใจในมิติจิตสังคมของผู้สูงอายุและได้รับการสนับสนุนด้วยทักษะทางดิจิทัลและสภาพแวดล้อมทางสังคมที่เหมาะสม ในมิติจิตสังคมของผู้สูงอายุและได้รับการสนับสนุนด้วยทักษะทางดิจิทัลและสภาพแวดล้อมทางสังคมที่เหมาะสม ในมิติจิตสังคมของผู้สูงอายุและได้รับการสนับสนุนด้วยทักษะทางดิจิทัลและสภาพแวดล้อมทางสังคมที่เหมาะสม

บรรณานุกรม

- กรมกิจการผู้สูงอายุ. (2564). รายงานสถานการณ์ผู้สูงอายุไทย พ.ศ. 2564. กระทรวงการพัฒนาสังคมและความมั่นคงของมนุษย์. [ออนไลน์], แหล่งที่มา: <https://www.dop.go.th>.
- กิจปพน ศรีธานี. (2560). ปัจจัยที่มีความสัมพันธ์กับคุณภาพชีวิตของผู้สูงอายุในจังหวัดภาคตะวันออกเฉียงเหนือตอนกลาง. วารสารวิชาการสาธารณสุข.
- นริสา วงศ์พนารักษ์, สมเสาวนุช จมูศรี และ บังอร กุมพล. (2556). ภาวะสุขภาพจิต ความหวังและพฤติกรรม การดูแลตนเองด้านสุขภาพจิตของผู้สูงอายุในเขตเทศบาลเมืองมหาสารคาม. วารสารวิจัยสาธารณสุขศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- ผจงจิต ไกรถาวร, นพวรรณ เปียชื่อ. (2556). ความรู้สึกเป็นส่วนหนึ่งของชุมชนและการรับรู้สภาพสิ่งแวดล้อมละแวกบ้านของผู้สูงอายุไทยที่อาศัยอยู่ในชุมชนแออัด เขตกรุงเทพมหานคร. วารสารพยาบาลสาธารณสุข.
- รศรินทร์ เกรย์, ณัฐจิรา ทองเจริญพงศ์. (2555). ปัจจัยที่ส่งผลต่อสุขภาพจิตของผู้สูงอายุ. วารสารประชากร. สุธรรม นันทมงคลชัย, โชคชัย หมั่น, แสงทรัพย์, พิมพ์สุรางค์ เตชะบุญเสริมศักดิ์ และ อาภาพร เผ่าวัฒนา. (2553). รายงานวิจัยเรื่องความสุขและวิถีชีวิตของผู้สูงอายุหญิงที่เลี้ยงหลานในเขตชนบทภาคเหนือของประเทศไทย. กรุงเทพมหานคร: วิจัยการปก.
- สถาบันเวชศาสตร์ผู้สูงอายุ กรมการแพทย์ กระทรวงสาธารณสุข. (2549). การสำรวจและศึกษาภาวะสุขภาพของผู้สูงอายุ 4 ภาคของไทย. กรุงเทพมหานคร: ชุมชนสมรรถนะการเกษตรแห่งประเทศไทย จำกัด.
- Cacioppo, J. T., & Patrick, W. (2008). Loneliness: Human nature and the need for social connection. W. W. Norton.
- Chen, Y. R. R., & Schulz, P. J. (2016). The effect of information communication technology interventions on reducing social isolation in the elderly: A systematic review. Journal of Medical Internet Research, 18(1), e18. <https://doi.org/10.2196/jmir.4596>.

- Coeckelbergh, M. (2010). Health care, capabilities, and AI assistive technologies. *Ethical Theory and Moral Practice*, 13(2), 181–190.
- Czaja, S. J., Boot, W. R., Charness, N., & Rogers, W. A. (2019). *Designing for older adults: Principles and creative human factors approaches* (3rd ed.). CRC Press.
- Floridi, L., Cows, J., Beltrametti, M., et al. (2018). AI4People—An ethical framework for a good AI society. *Minds and Machines*, 28(4), 689–707. <https://doi.org/10.1007/s11023-018-9482-5>.
- Hawkley, L. C., & Cacioppo, J. T. (2010). Loneliness matters: A theoretical and empirical review of consequences and mechanisms. *Annals of Behavioral Medicine*, 40(2), 218–227. <https://doi.org/10.1007/s12160-010-9210-8>.
- Perlman, D., & Peplau, L. A. (1981). Toward a social psychology of loneliness. In R. Gilmour & S. Duck (Eds.), *Personal relationships in disorder* (pp. 31–56). Academic Press.
- Quan-Haase, A., Mo, G. Y., & Wellman, B. (2018). Connected seniors: How older adults exchange social support online and offline. *Information, Communication & Society*, 21(7), 1031–1049. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2017.1305428>.
- van Dijck, J. (2020). *The digital divide*. Polity Press.
- Victor, C. R., Scambler, S. J., Bond, J., & Bowling, A. (2005). The prevalence of, and risk factors for, loneliness in later life. *Ageing & Society*, 25(3), 357–375. <https://doi.org/10.1017/S0144686X04003332>.
- World Health Organization. (2002). *Active ageing: A policy framework*. WHO. <https://www.who.int/publications/i/item/WHO-NMH-NPH-02.8>.

บทบาทของพระพุทธศาสนาที่มีต่อการพัฒนาพลเมืองในยุค VUCA WORLD

THE ROLE OF BUDDHISM IN CITIZEN DEVELOPMENT IN THE VUCA WORLD

พระครูปลัดสุวัฒนวิสุทธิสารคุณ

Phrakhrupaladsuwatthanawisutthisarakun

มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย

Mahamakut Buddhist University

มนัสวี มนต์ปัญญาวัฒนา

Manatsawee Monpannawatthana

สถาบันนวัตกรรมการเรียนรู้ มหาวิทยาลัยมหิดล

Institute for Innovative learning Mahidol University

Corresponding author, e-mail : maghavin9@gmail.com

บทคัดย่อ

ในโลกยุคปัจจุบันที่เต็มไปด้วยความไม่แน่นอนและการเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว หรือที่เรียกว่า VUCA World (Volatility, Uncertainty, Complexity, Ambiguity) พลเมืองจำเป็นต้องมีแนวทางและเครื่องมือเพื่อปรับตัวและเผชิญกับความท้าทายต่างๆ อย่างมีสติและปัญญา บทความนี้มุ่งเน้นศึกษาบทบาทของพระพุทธศาสนาในการพัฒนาพลเมืองในยุค VUCA ผ่านหลักธรรมสำคัญ เช่น ศีล สมาธิ ปัญญา, อิทธิบาท 4, อริยสัจ 4, ไตรลักษณ์ และพรหมวิหาร 4 ซึ่งสามารถช่วยให้บุคคลมีความมั่นคงทางจิตใจ มีความสามารถในการคิดวิเคราะห์ ปรับตัวต่อการเปลี่ยนแปลง และอยู่ร่วมกับสังคมอย่างสงบสุข บทความได้นำเสนอกรณีศึกษาของประเทศไทยและภูฏานในการนำหลักพุทธศาสนามาประยุกต์ใช้ในการพัฒนาคุณภาพชีวิตและเศรษฐกิจ รวมถึงแนวทางปฏิบัติสำหรับบุคคลทั่วไป องค์กร และภาครัฐ ในการบูรณาการหลักธรรมเพื่อสร้างพลเมืองที่มีคุณธรรมและสามารถเผชิญกับโลกยุคใหม่ได้อย่างมีประสิทธิภาพ

คำสำคัญ: พระพุทธศาสนา, พลเมือง, ศีล สมาธิ ปัญญา, อิทธิบาท 4, VUCA World

ABSTRACT

In today's rapidly changing and uncertain world, commonly referred to as the VUCA World (Volatility, Uncertainty, Complexity, Ambiguity), citizens need effective frameworks and tools to adapt and navigate challenges with mindfulness and wisdom. This article explores the role of Buddhism in citizen development within the VUCA era through key Buddhist principles such as Sīla (Morality), Samādhī (Concentration), and Paññā (Wisdom), the Four Paths to Success (Iddhipāda), the Four Noble Truths (Ariyasacca), the Three Characteristics of Existence (Tilakkhaṇa), and the Four Divine Abidings (Brahmavihāra). These teachings provide mental stability, analytical thinking, adaptability to change, and harmonious social integration. The study also examines case studies of Thailand and Bhutan, illustrating how Buddhist

principles have been applied to national development and individual well-being. Furthermore, recommendations are provided for individuals, organizations, and governments on integrating Buddhist wisdom to cultivate ethical and resilient citizens prepared to thrive in the modern world.

Keywords: Buddhism, Citizenship, Sīla-Samādhī-Paṅkī, Iddhipāda 4, VUCA World

บทนำ

ในโลกยุคปัจจุบัน เรากำลังก้าวเข้าสู่ยุคที่เรียกว่า "VUCA World" ซึ่งเป็นคำที่เกิดขึ้นครั้งแรกในวงการทหารของกองทัพสหรัฐอเมริกา หลังจากสิ้นสุดสงครามเย็น เพื่อใช้อธิบายสภาพแวดล้อมที่เต็มไปด้วยความผันผวน ความไม่แน่นอน ความซับซ้อน และความคลุมเครือ (Bennett & Lemoine, 2014) คำว่า VUCA เป็นตัวย่อที่ประกอบด้วยองค์ประกอบ 4 ประการ ได้แก่ 1. Volatility (ความผันผวน): ลักษณะของโลกที่เปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วและคาดเดาได้ยาก เช่น การเปลี่ยนแปลงของเทคโนโลยี ตลาดแรงงาน และสถานการณ์ทางการเมือง 2. Uncertainty (ความไม่แน่นอน): ความไม่แน่ชัดเกี่ยวกับเหตุการณ์ที่อาจเกิดขึ้นในอนาคต ส่งผลให้การวางแผนระยะยาวเป็นไปได้ยาก 3. Complexity (ความซับซ้อน): สถานการณ์ที่มีหลายปัจจัยเกี่ยวข้องและเชื่อมโยงกัน ทำให้การวิเคราะห์และตัดสินใจเป็นไปได้ยากลำบาก และ 4. Ambiguity (ความคลุมเครือ): สถานการณ์ที่ขาดความชัดเจนและความหมายได้หลายทาง ทำให้เกิดความสับสนและการตัดสินใจที่ผิดพลาดได้ง่าย

การเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วเหล่านี้ส่งผลกระทบโดยตรงต่อวิถีชีวิตของทุกคนทั่วโลก ทั้งในด้านเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรม (Sullivan, 2012) ในบริบทดังกล่าว การมีเครื่องมือหรือหลักคิดที่ช่วยให้สามารถปรับตัวและเผชิญหน้ากับความไม่แน่นอนได้อย่างมีประสิทธิภาพจึงเป็นสิ่งสำคัญยิ่ง

อนึ่ง ในยุคที่เทคโนโลยีดิจิทัลเข้ามามีบทบาทสำคัญอย่างยิ่งในการดำเนินชีวิตของทุกคน พลเมืองต้องเผชิญกับความท้าทายที่ซับซ้อนหลายประการ เช่น ความเปลี่ยนแปลงของตลาดแรงงาน การเข้าถึงข้อมูลมหาศาลที่อาจทั้งเป็นประโยชน์และเป็นภัย รวมถึงภาวะความเครียดและความไม่มั่นคงทางจิตใจ (Mack et al., 2016) ความกดดันเหล่านี้ทำให้ผู้คนต้องการทักษะการคิดเชิงวิพากษ์ การบริหารจัดการตนเอง และการตัดสินใจอย่างมีสติและรอบคอบมากขึ้น

สำหรับตัวอย่างของความท้าทายที่สำคัญในยุค VUCA ได้แก่ การเปลี่ยนแปลงทางเทคโนโลยีอย่างรวดเร็ว ส่งผลให้ทักษะการทำงานล้าสมัยในเวลาอันสั้น การแข่งขันในตลาดแรงงานที่สูงขึ้น ซึ่งสร้างความกดดันและความเครียดสะสม การเผชิญกับข่าวปลอมและข้อมูลที่บิดเบือน ทำให้ผู้คนต้องพัฒนาทักษะการวิเคราะห์ข้อมูล และการปรับตัวต่อความเปลี่ยนแปลงของวิถีชีวิต เช่น การทำงานแบบรีโมตหรือเศรษฐกิจแบ่งปัน

ด้วยเหตุนี้ การพัฒนาพลเมืองให้สามารถรับมือกับความเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ได้อย่างมั่นคงทั้งทางกายและใจ จึงกลายเป็นสิ่งจำเป็นเร่งด่วนในยุคสมัยนี้

ส่วนบทบาทของพระพุทธศาสนาในการเสริมสร้างคุณค่าทางจริยธรรมและความมั่นคงทางจิตใจ ได้แก่ พระพุทธศาสนาเป็นศาสนาที่เน้นการพัฒนาปัญญาและความรู้แจ้งในการดำเนินชีวิต โดยมีหลักธรรมที่สามารถนำมาปรับใช้ได้อย่างมีประสิทธิภาพในการเผชิญกับความไม่แน่นอนของโลกยุค VUCA หลักไตรสิกขา ได้แก่ ศีล สมาธิ และปัญญา เป็นเครื่องมือสำคัญที่ช่วยสร้างความมั่นคงทางจิตใจและคุณธรรมในการดำเนินชีวิต (Payutto, 2000) ประกอบด้วยศีล (Sīla): การรักษาศีลช่วยให้พลเมืองมีความรับผิดชอบและมีวินัยใน

ตนเอง ซึ่งเป็นพื้นฐานสำคัญของการอยู่ร่วมกับผู้อื่นในสังคมอย่างสงบสุข สมาธิ (Samādhi): การฝึกสมาธิและเจริญสติช่วยลดความเครียดและสร้างสมดุลทางอารมณ์ ช่วยให้ผู้คนมีสติรู้เท่าทันและตัดสินใจได้อย่างมีเหตุผล และปัญญา (Paññā): การพัฒนาปัญญาช่วยให้เข้าใจความเป็นจริงของโลกและยอมรับความเปลี่ยนแปลงได้อย่างสงบ

นอกจากนี้ หลักอิทธิบาท 4 ได้แก่ ฉันทะ วิริยะ จิตตะ และวิมังสา ยังเป็นแนวทางที่ช่วยส่งเสริมการเรียนรู้ตลอดชีวิตและการพัฒนาทักษะใหม่ ๆ เพื่อรับมือกับความท้าทายในยุค VUCA ได้อย่างมีประสิทธิภาพ (Gethin, 2008)

ดังนั้น การบูรณาการหลักธรรมของพระพุทธศาสนากับกระบวนการพัฒนาพลเมือง จะช่วยให้ผู้คนสามารถดำเนินชีวิตได้อย่างมีคุณค่าและพร้อมเผชิญกับความไม่แน่นอนในยุคแห่งการเปลี่ยนแปลงได้อย่างมั่นคงและสงบสุข

ความหมายและแนวคิดของ VUCA World

แนวคิด VUCA World เป็นกรอบการวิเคราะห์ที่ถูกนำมาใช้อธิบายลักษณะของโลกที่เต็มไปด้วยการเปลี่ยนแปลงและความไม่แน่นอน โดยคำว่า VUCA ย่อมาจาก Volatility (ความผันผวน), Uncertainty (ความไม่แน่นอน), Complexity (ความซับซ้อน), และ Ambiguity (ความคลุมเครือ) ซึ่งเป็นสภาพแวดล้อมที่ท้าทายการดำเนินชีวิตของมนุษย์ในปัจจุบันและอนาคต (Bennett & Lemoine, 2014) โดยรายละเอียดแต่ละประเด็นของคำว่า VUCA มีดังต่อไปนี้

1. V - Volatility (ความผันผวน) ได้แก่ ความผันผวนหมายถึง การเปลี่ยนแปลงที่รวดเร็วและไม่สามารถคาดการณ์ได้ ซึ่งส่งผลกระทบต่อหลายด้านของสังคม เช่น เทคโนโลยีที่เปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว เช่น ปัญญาประดิษฐ์ (AI), เทคโนโลยีบล็อกเชน และระบบอัตโนมัติที่พัฒนาไปอย่างต่อเนื่อง (Schwab, 2016) การเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ เช่น วิกฤตการณ์ทางการเงิน ภาวะเงินเฟ้อ หรือการเปลี่ยนแปลงด้านตลาดแรงงานที่เกิดจากดิจิทัลดิสรัปชัน (Digital Disruption) (World Economic Forum, 2020) และผลกระทบจากโรคระบาดและวิกฤติสุขภาพโลก เช่น การแพร่ระบาดของ COVID-19 ซึ่งทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในระบบสาธารณสุขและวิถีชีวิตของผู้คน (Mack & Khare, 2020)

2. U - Uncertainty (ความไม่แน่นอน) ได้แก่ ความไม่แน่นอนหมายถึง ความยากลำบากในการคาดการณ์อนาคต เนื่องจากขาดข้อมูลที่ชัดเจนหรือมีปัจจัยที่ควบคุมไม่ได้ โดยตัวอย่างของความไม่แน่นอน ได้แก่ วิกฤติทางสังคมและการเมือง เช่น ความขัดแย้งทางอุดมการณ์ การเปลี่ยนแปลงทางนโยบายที่ไม่แน่นอน และความขัดแย้งระหว่างประเทศ (Friedman, 2016) ปัญหาสิ่งแวดล้อมที่รุนแรงขึ้น เช่น ภาวะโลกร้อน การสูญพันธุ์ของสิ่งมีชีวิต และภัยธรรมชาติที่ไม่สามารถคาดการณ์ได้ (Rockström et al., 2009) และความไม่แน่นอนของตลาดแรงงานและอนาคตของอาชีพ เนื่องจากการเปลี่ยนแปลงของเทคโนโลยีและการใช้ AI ในอุตสาหกรรมต่าง ๆ (Brynjolfsson & McAfee, 2014)

3. C - Complexity (ความซับซ้อน) ได้แก่ ความซับซ้อนหมายถึง สภาพแวดล้อมที่มีปัจจัยหลายอย่างเชื่อมโยงกันและมีผลกระทบต่อกัน ทำให้ยากต่อการวิเคราะห์และแก้ปัญหา เช่น ผลกระทบของโลกาภิวัตน์ ที่ทำให้เศรษฐกิจ สังคม และการเมืองของแต่ละประเทศมีความเชื่อมโยงกันมากขึ้น (Giddens, 1999) ปัญญาประดิษฐ์และบิ๊กดาต้า ที่ส่งผลกระทบต่อการตัดสินใจในระดับมหภาค เช่น ระบบอัลกอริทึมที่สามารถวิเคราะห์ข้อมูลปริมาณมหาศาลได้ แต่ก็อาจสร้างอคติในการวิเคราะห์ข้อมูล (O'Neil, 2016) และระบบเศรษฐกิจที่ซับซ้อน เช่น การค้าระหว่างประเทศ ตลาดหุ้น และเศรษฐกิจดิจิทัลที่มีการเปลี่ยนแปลงตามปัจจัยหลายประการ (Acemoglu & Robinson, 2012)

4. A - Ambiguity (ความคลุมเครือ) ได้แก่ ความคลุมเครือหมายถึง สถานการณ์ที่ข้อมูลไม่ชัดเจน มีความขัดแย้งกัน หรือมีหลายความหมาย ทำให้ยากต่อการตัดสินใจ เช่น ข้อมูลที่ไม่แน่ชัดหรือขัดแย้งกัน โดยเฉพาะในยุคของข้อมูลข่าวสารที่เต็มไปด้วยข่าวปลอม (Fake News) และข้อมูลที่ถูกบิดเบือน (Wardle & Derakhshan, 2017) แนวโน้มทางสังคมที่ไม่สามารถอธิบายได้อย่างชัดเจน เช่น ความเปลี่ยนแปลงของ ค่านิยมทางวัฒนธรรมและศีลธรรม (Bauman, 2000) และการตัดสินใจเชิงกลยุทธ์ในองค์กรและรัฐบาล ที่ต้องเผชิญกับข้อมูลที่มีหลายแง่มุม ทำให้การกำหนดนโยบายมีความไม่แน่นอน (Snowden & Boone, 2007)

สรุปว่า แนวคิด VUCA World เป็นกรอบที่ช่วยให้เราเข้าใจถึงลักษณะของโลกที่เปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา ซึ่งส่งผลกระทบต่อทั้งภาคเศรษฐกิจ สังคม และการดำรงชีวิตของมนุษย์ การตระหนักถึงความหมายของ VUCA จะช่วยให้บุคคล องค์กร และสังคมสามารถปรับตัวและเตรียมความพร้อมเพื่อเผชิญกับอนาคตที่ไม่แน่นอนได้อย่างมีประสิทธิภาพ

บทบาทของพระพุทธศาสนาในการพัฒนาพลเมืองยุค VUCA

ในยุค VUCA World (Volatility, Uncertainty, Complexity, Ambiguity) หรือโลกที่เต็มไปด้วยความผันผวน ไม่แน่นอน ซับซ้อน และคลุมเครือ การดำเนินชีวิตของพลเมืองต้องเผชิญกับความท้าทายมากมาย เช่น การเปลี่ยนแปลงทางเทคโนโลยี การแข่งขันทางเศรษฐกิจ และความขัดแย้งทางสังคม พระพุทธศาสนาเป็นแหล่งแนวคิดและหลักปฏิบัติที่สามารถช่วยให้พลเมืองพัฒนาคุณลักษณะที่สำคัญเพื่อเผชิญกับความไม่แน่นอนของโลกปัจจุบัน

1. ศีล สมာธิ ปัญญา: แนวทางสร้างความมั่นคงทางจิตใจ

หลัก ศีล สมาธิ ปัญญา (Sīla, Samādhi, Paññā) เป็นพื้นฐานสำคัญของพระพุทธศาสนา ซึ่งมีบทบาทในการพัฒนาพลเมืองให้สามารถดำเนินชีวิตอย่างมีสติปัญญา และเผชิญกับความเปลี่ยนแปลงในยุค VUCA World ได้อย่างมีประสิทธิภาพ (Rahula, 1974) โดยหลักธรรมทั้งสามประการนี้ เป็นกระบวนการพัฒนาตนเองอย่างเป็นระบบ ตั้งแต่การควบคุมพฤติกรรม (ศีล) ไปสู่การฝึกฝนจิตใจ (สมาธิ) และการพัฒนาปัญญาเพื่อให้เข้าใจโลกตามความเป็นจริง (ปัญญา) (Harvey, 2013)

1.1 ศีล (Sīla): การสร้างวินัยในตนเองและความรับผิดชอบต่อสังคม

ศีล หมายถึง ข้อปฏิบัติที่ช่วยควบคุมพฤติกรรมให้อยู่ในกรอบของศีลธรรม และช่วยสร้างความเป็นระเบียบในสังคม (Gethin, 1998) ศีลไม่ได้เป็นเพียงข้อกำหนดทางศาสนา แต่เป็นเครื่องมือช่วยให้พลเมืองดำเนินชีวิตอย่างมีวินัย ควบคุมตนเอง และสามารถอยู่ร่วมกับผู้อื่นได้อย่างสงบสุข โดยเฉพาะในยุคดิจิทัลที่ข้อมูลข่าวสารกระจายตัวอย่างรวดเร็ว ศีลช่วยให้พลเมืองตระหนักถึงการใช้เทคโนโลยีอย่างมีความรับผิดชอบ กล่าวคือ

1. ศีลช่วยควบคุมพฤติกรรมและสร้างจริยธรรมในสังคม ศีลเป็นแนวทางที่ช่วยให้บุคคลมีระเบียบวินัยและปฏิบัติตนอย่างถูกต้อง เช่น ศีล 5 ซึ่งประกอบด้วย การไม่ฆ่าสัตว์ ไม่ลักทรัพย์ ไม่ประพฤติดังทางเพศ ไม่พูดเท็จ และไม่เสพสิ่งมึนเมา (Harvey, 2000) การปฏิบัติตามศีล 5 ช่วยลดความขัดแย้งในสังคม และส่งเสริมให้พลเมืองมีความรับผิดชอบต่อสังคมมากขึ้น

2. ศีลช่วยให้พลเมืองรับมือกับโลกดิจิทัลอย่างมีจริยธรรม ในยุคปัจจุบันที่ข้อมูลข่าวสารแพร่กระจายอย่างรวดเร็ว พลเมืองต้องเผชิญกับปัญหาการใช้โซเชียลมีเดียที่อาจนำไปสู่การใส่ร้ายป้ายสี หรือเผยแพร่ข้อมูลเท็จ ศีลข้อที่ 4 (การไม่พูดเท็จ) เป็นหลักธรรมที่ช่วยให้บุคคลมีความรับผิดชอบต่อคำพูดของตนเอง (Saddhatissa, 1997)

3. ศีลเป็นเครื่องมือที่ช่วยให้พลเมืองไม่ตกเป็นเหยื่อของอารมณ์และกิเลส ศีลช่วยลดอิทธิพลของความโลภ (Lobha), โกรธ (Dosa) และหลง (Moha) ซึ่งเป็นรากเหง้าของปัญหาสังคมและเศรษฐกิจ (Bodhi, 2005) เช่น การไม่ลักทรัพย์ (ศีลข้อที่ 2) ทำให้พลเมืองมีจริยธรรมในการทำธุรกิจและเศรษฐกิจดิจิทัล

1.2 สมาธิ (Samādhi): การเสริมสร้างสติและการตัดสินใจที่มีประสิทธิภาพ

สมาธิ หมายถึง การฝึกฝนจิตใจให้แน่วแน่และมีสมดุล ซึ่งช่วยให้พลเมืองมีความสามารถในการควบคุมอารมณ์ ตัดสินใจได้อย่างรอบคอบ และมีประสิทธิภาพในการทำงาน (Gunaratana, 2002) กล่าวคือ

1. สมาธิช่วยให้พลเมืองมีสติและรับมือกับความเครียด ในยุคที่ผู้คนได้รับข้อมูลจำนวนมากในแต่ละวัน การฝึกสมาธิช่วยให้พลเมืองสามารถลดความเครียดและจัดการอารมณ์ได้ดีขึ้น (Kabat-Zinn, 2003) การฝึกสมาธิยังช่วยให้พลเมืองสามารถโฟกัสกับงานและลดปัญหาการทำงานแบบ multitasking ซึ่งส่งผลเสียต่อประสิทธิภาพการทำงาน (Goleman, 2013)

2. สมาธิช่วยเพิ่มความสามารถในการตัดสินใจ สมาธิช่วยให้จิตใจสงบและเพิ่มความสามารถในการพิจารณาสิ่งต่าง ๆ อย่างเป็นกลาง พลเมืองที่ฝึกสมาธิสามารถรับมือกับปัญหาได้ดีขึ้น และไม่ตกเป็นเหยื่อของอารมณ์และความรีบร้อนในการตัดสินใจ (Davidson & Lutz, 2008)

3. สมาธิช่วยให้พลเมืองมีความคิดสร้างสรรค์และปรับตัวได้ดี งานวิจัยพบว่าการฝึกสมาธิช่วยเพิ่มความสามารถในการคิดเชิงสร้างสรรค์ (Creative Thinking) และช่วยให้บุคคลมีความยืดหยุ่นทางปัญญา ทำให้สามารถปรับตัวต่อสถานการณ์ใหม่ ๆ ได้ดีขึ้น (Lutz et al., 2004) กล่าวคือ

1.3 ปัญญา (Paññā): การใช้เหตุผลและมองเห็นสัจธรรมของชีวิต

ปัญญา หมายถึง ความสามารถในการเข้าใจโลกตามความเป็นจริง ไม่ใช่แค่การมีความรู้เชิงทฤษฎี แต่หมายถึงความเข้าใจอย่างลึกซึ้งเกี่ยวกับธรรมชาติของชีวิตและโลก (Harvey, 2013) กล่าวคือ

1. ปัญญาช่วยให้พลเมืองรู้เท่าทันโลกและเข้าใจความจริงของชีวิต ปัญญาทางพุทธศาสนาเกี่ยวข้องกับการเข้าใจหลัก ไตรลักษณ์ (อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา) ซึ่งช่วยให้พลเมืองสามารถปรับตัวต่อความเปลี่ยนแปลงได้โดยไม่ยึดติดกับสิ่งใดสิ่งหนึ่ง (Ricard, 2015)

2. ปัญญาช่วยให้พลเมืองมีวิจารณญาณและไม่ถูกครอบงำโดยข้อมูลผิดพลาด ในยุคข้อมูลข่าวสาร พลเมืองต้องเผชิญกับ Fake News และข้อมูลที่คลุมเครือ หลักปัญญาสอนให้ใช้เหตุผลพิจารณาสิ่งต่าง ๆ อย่างรอบคอบก่อนตัดสินใจ (Bodhi, 2005)

3. ปัญญาช่วยให้พลเมืองสามารถตัดสินใจเชิงจริยธรรมและมีความรับผิดชอบ ปัญญาที่แท้จริงไม่ใช่เพียงความรู้ในเชิงทฤษฎี แต่หมายถึง "โยนิโสมนสิการ" หรือการคิดพิจารณาอย่างมีเหตุผลและลึกซึ้ง ซึ่งช่วยให้พลเมืองสามารถตัดสินใจบนพื้นฐานของหลักศีลธรรมและความรับผิดชอบต่อสังคม (Harvey, 2013)

จากที่กล่าวมาข้างต้น ทำให้เข้าใจได้ว่า หลัก ศีล สมาธิ ปัญญา เป็นแนวทางสำคัญที่ช่วยให้พลเมืองสามารถดำรงชีวิตในยุค VUCA World ได้อย่างมั่นคง ศีลช่วยสร้างวินัยและความรับผิดชอบต่อสังคม สมาธิช่วยเพิ่มความสามารถในการโฟกัสและจัดการอารมณ์ ขณะที่ปัญญาช่วยให้บุคคลสามารถเข้าใจโลกและตัดสินใจอย่างมีเหตุผล ด้วยแนวทางนี้ พลเมืองสามารถปรับตัวและดำเนินชีวิตได้อย่างสมดุลในสังคมที่เปลี่ยนแปลงตลอดเวลา

2. หลักอิทธิบาท 4: เครื่องมือพัฒนาทักษะและความสามารถของพลเมือง

อิทธิบาท 4 (Iddhipāda 4) เป็นหลักธรรมสำคัญในพระพุทธศาสนาที่ช่วยพัฒนาศักยภาพและความสามารถของบุคคลให้สามารถดำรงชีวิตและประสบความสำเร็จในโลกยุคใหม่ได้อย่างมีประสิทธิภาพ (Harvey, 2013) หลักธรรมนี้เน้นย้ำถึง แรงจูงใจ (ฉันทะ), ความพากเพียร (วิริยะ), สมาธิ (จิตตะ), และการ

พิจารณาไตร่ตรอง (วิมังสา) ซึ่งเป็นทักษะสำคัญที่ช่วยให้พลเมืองสามารถพัฒนาตนเองให้สอดคล้องกับสังคมที่มีการเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว

2.1 ฉันทะ (Chanda): การมีความรักในสิ่งที่ทำ

ฉันทะ หมายถึง ความพึงพอใจและความกระตือรือร้นในการทำสิ่งใดสิ่งหนึ่ง ซึ่งเป็นแรงผลักดันที่ช่วยให้บุคคลสามารถทำงานหรือพัฒนาตนเองได้อย่างต่อเนื่อง (Gethin, 1998) กล่าวคือ

1. แรงจูงใจภายในและความสุขในการทำงาน พลเมืองที่มี แรงจูงใจภายใน (Intrinsic Motivation) จะมีแนวโน้มที่จะทำงานอย่างมีความสุขและเต็มใจ ซึ่งจะส่งผลให้พวกเขามีความคิดสร้างสรรค์และพัฒนาทักษะของตนเองอย่างต่อเนื่อง (Ryan & Deci, 2000) การมีฉันทะในการทำงานทำให้พลเมืองมีเป้าหมายที่ชัดเจนและสามารถสร้างผลลัพธ์ที่ดีต่อสังคม (Fredrickson, 2001)

2. ฉันทะช่วยสร้างพลเมืองที่มีคุณภาพ บุคคลที่มีฉันทะจะมีความกระตือรือร้นในการเรียนรู้สิ่งใหม่และพัฒนาทักษะที่จำเป็นในยุคดิจิทัล เช่น การเรียนรู้ตลอดชีวิต (Lifelong Learning) และการพัฒนาทักษะดิจิทัล (Selwyn, 2017)

2.2 วิริยะ (Viriya): ความพากเพียรและความสามารถในการปรับตัว

วิริยะ หมายถึง ความพยายามและความอดทนในการทำสิ่งใดสิ่งหนึ่งให้สำเร็จ ซึ่งเป็นคุณสมบัติสำคัญที่ช่วยให้พลเมืองสามารถรับมือกับอุปสรรคและความท้าทายของโลกยุคใหม่ (Bodhi, 2005) กล่าวคือ

1. ความพากเพียรในการเรียนรู้และพัฒนาทักษะใหม่ ในยุคที่เทคโนโลยีและสังคมเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว บุคคลต้องมีความสามารถในการเรียนรู้และปรับตัวได้อย่างต่อเนื่อง (Duckworth, 2016) วิริยะช่วยให้บุคคลสามารถเผชิญกับปัญหาและมุ่งมั่นในการพัฒนาตนเอง แม้จะต้องเผชิญกับความยากลำบาก (Baumeister & Tierney, 2011)

2. การพัฒนาความสามารถในการปรับตัว (Adaptability) วิริยะช่วยให้พลเมืองสามารถปรับตัวกับสภาพแวดล้อมที่ไม่แน่นอน เช่น การเปลี่ยนแปลงของตลาดแรงงาน และการพัฒนาทักษะแห่งอนาคต เช่น ความคิดสร้างสรรค์ (Creativity), การแก้ปัญหา (Problem-Solving), และความสามารถในการทำงานร่วมกับ AI (World Economic Forum, 2020)

2.3 จิตตะ (Citta): ความใส่ใจและสมาธิในการเรียนรู้และทำงาน

จิตตะ หมายถึง ความตั้งใจและความใส่ใจในการทำงาน ซึ่งช่วยให้บุคคลสามารถโฟกัสกับสิ่งที่ทำได้ อย่างมีประสิทธิภาพ (Harvey, 2013) กล่าวคือ

1. สมาธิช่วยเพิ่มประสิทธิภาพในการทำงาน พลเมืองที่มีสมาธิสามารถจัดลำดับความสำคัญของงานได้ดีขึ้น และลดปัญหาการทำงานแบบ Multitasking ซึ่งอาจส่งผลเสียต่อประสิทธิภาพการทำงาน (Goleman, 2013)

2. จิตตะช่วยลดความเครียดและเพิ่มความสมดุลในชีวิต การฝึกจิตตะช่วยให้บุคคลสามารถดำเนินชีวิตได้อย่างสมดุล ลดความฟุ้งซ่านและความเครียดที่เกิดจากข้อมูลข่าวสารจำนวนมาก (Kabat-Zinn, 1994) การมีจิตตะยังช่วยให้พลเมืองสามารถควบคุมอารมณ์และตัดสินใจได้อย่างมีเหตุผลมากขึ้น (Davidson & Lutz, 2008)

2.4 วิมังสา (Vimamsa): การคิดวิเคราะห์อย่างมีเหตุผล

วิมังสา หมายถึง การพิจารณาไตร่ตรองและวิเคราะห์สิ่งต่างๆ อย่างมีเหตุผล ซึ่งเป็นทักษะสำคัญที่ช่วยให้พลเมืองสามารถเผชิญกับข้อมูลข่าวสารจำนวนมากในยุคดิจิทัลได้อย่างมีประสิทธิภาพ (Bodhi, 2005) กล่าวคือ

1. การคิดวิเคราะห์ช่วยให้พลเมืองแยกแยะข้อมูลที่ถูกต้องและข่าวปลอม ในยุคที่ ข่าวปลอม (Fake News) และข้อมูลผิดพลาดแพร่กระจายอย่างรวดเร็ว พลเมืองต้องมีความสามารถในการคิดวิเคราะห์ และพิจารณาข้อมูลก่อนเชื่อหรือแชร์ต่อ (Wardle & Derakhshan, 2017)

2. หลักการคิดเชิงวิพากษ์ (Critical Thinking) และการแก้ปัญหา วิมังสาช่วยให้บุคคลมีทักษะในการแก้ปัญหา (Problem-Solving) และตัดสินใจอย่างมีเหตุผล ซึ่งเป็นหนึ่งในทักษะที่สำคัญในศตวรรษที่ 21 (Puchalski & Ferrell, 2010) การฝึกวิมังสาช่วยให้พลเมืองสามารถรับมือกับความไม่แน่นอนของโลกได้อย่างมั่นใจและรอบคอบ (Ricard, 2015)

สรุปว่า หลัก อิทธิบาท 4 เป็นเครื่องมือสำคัญที่ช่วยให้พลเมืองสามารถพัฒนาทักษะที่จำเป็นในโลกยุค VUCA World ได้อย่างมีประสิทธิภาพ ฉันทะช่วยสร้างแรงจูงใจในการเรียนรู้และพัฒนาตนเอง วิริยะช่วยให้บุคคลสามารถพากเพียรและปรับตัวกับการเปลี่ยนแปลง จิตตะช่วยให้มีสมาธิและความใส่ใจในการทำงาน ขณะที่วิมังสาช่วยให้สามารถคิดวิเคราะห์และตัดสินใจอย่างมีเหตุผล ด้วยแนวทางนี้ พลเมืองสามารถพัฒนาทักษะที่จำเป็นสำหรับการดำรงชีวิตในโลกที่ซับซ้อนและไม่แน่นอนได้อย่างมั่นคง

3. หลักพุทธธรรมในการบริหารจัดการชีวิตในยุคที่ไม่แน่นอน

ในยุคที่โลกเต็มไปด้วยความไม่แน่นอนหรือ VUCA World (Volatility, Uncertainty, Complexity, Ambiguity) พลเมืองจำเป็นต้องมีแนวทางในการดำรงชีวิตที่ช่วยให้สามารถปรับตัวและเผชิญกับความท้าทายได้อย่างมีประสิทธิภาพ หลักพุทธธรรม เช่น อริยสัจ 4, ไตรลักษณ์ และพรหมวิหาร 4 เป็นแนวทางสำคัญที่ช่วยให้บุคคลสามารถบริหารจัดการชีวิตได้อย่างสมดุล โดยใช้หลักเหตุผลและการตระหนักรู้

3.1 อริยสัจ 4 (Four Noble Truths): การทำความเข้าใจปัญหาและแนวทางแก้ไข

อริยสัจ 4 เป็นหลักธรรมพื้นฐานของพระพุทธศาสนาที่ช่วยให้บุคคลสามารถเข้าใจปัญหาและแนวทางแก้ไขผ่านกระบวนการวิเคราะห์ 4 ขั้นตอน ได้แก่ ทุกข์ (Dukkha), สมุทัย (Samudaya), นิโรธ (Nirodha), และมรรค (Magga) (Gethin, 1998) ดังมีรายละเอียดต่อไปนี้

1. ทุกข์ (Dukkha): การตระหนักรู้ถึงปัญหา โลกปัจจุบันเต็มไปด้วยปัญหาทางเศรษฐกิจ สังคม และเทคโนโลยี อริยสัจสอนให้พลเมืองยอมรับว่าความทุกข์เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นได้และเป็นธรรมชาติของชีวิต (Harvey, 2013)

2. สมุทัย (Samudaya): การค้นหาสาเหตุของปัญหา ปัญหาต่างๆ มักเกิดจากความโลภ (Greed), โกรธ (Hatred), และหลง (Delusion) ซึ่งเป็นปัจจัยที่กระตุ้นให้เกิดการตัดสินใจที่ผิดพลาดและปัญหาทางสังคม (Rahula, 1974)

3. นิโรธ (Nirodha): การแก้ไขปัญหามาจากต้นเหตุ แนวทางในการลดปัญหาคือการพัฒนาความเข้าใจในตนเองและสังคม และลดอัตตาหรือความยึดติดในตนเอง (Ricard, 2015)

4. มรรค (Magga): แนวทางการดำเนินชีวิตที่ถูกต้อง การปฏิบัติตาม มรรคมีองค์ 8 (Noble Eightfold Path) เช่น การมี สัมมาทิฐิ (Right View), สัมมาสติ (Right Mindfulness) และ สัมมาสมาธิ (Right Concentration) จะช่วยให้พลเมืองมีแนวทางในการใช้ชีวิตอย่างมีสติและปัญญา (Bodhi, 2000)

3.2 ไตรลักษณ์ (Three Marks of Existence): การปรับตัวต่อการเปลี่ยนแปลง

ไตรลักษณ์ หรือ ลักษณะสามประการของสรรพสิ่ง ได้แก่ อนิจจัง (Anicca), ทุกขัง (Dukkha), และ อนัตตา (Anatta) ซึ่งเป็นแนวคิดสำคัญที่ช่วยให้บุคคลสามารถปรับตัวและดำเนินชีวิตได้อย่างสงบแม้เผชิญกับความไม่แน่นอน (Harvey, 2013)

1. อนิจจัง (Anicca): การเปลี่ยนแปลงเป็นสิ่งธรรมดา โลกปัจจุบันมีการเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว ทั้งในด้านเทคโนโลยีและสังคม แนวคิดเรื่องอนิจจังช่วยให้บุคคลเข้าใจว่าทุกสิ่งไม่จีรังและสามารถปรับตัวได้ง่ายขึ้น (Rahula, 1974)

2. ทุกข์ (Dukkha): การยอมรับว่าความไม่แน่นอนนำมาซึ่งความทุกข์ หากบุคคลเข้าใจว่าความทุกข์เป็นส่วนหนึ่งของชีวิต ก็จะสามารถเผชิญกับปัญหาได้อย่างมีสติและไม่จมอยู่กับอารมณ์ด้านลบ (Gethin, 1998)

3. อนัตตา (Anatta): การลดอัตตาและยึดติดในตัวตน แนวคิดนี้ช่วยให้พลเมืองสามารถทำงานร่วมกับผู้อื่นได้ดีขึ้น ลดการเอาตัวเองเป็นศูนย์กลาง และมีแนวโน้มที่จะใช้ชีวิตอย่างมีความหมายมากขึ้น (Ricard, 2015)

3.3 พรหมวิหาร 4 (Four Brahmavihārās): การอยู่ร่วมกันในสังคมอย่างสงบสุข

พรหมวิหาร 4 เป็นหลักธรรมที่ช่วยส่งเสริมความเมตตาและความเข้าใจซึ่งกันและกันในสังคม ประกอบด้วย เมตตา (Loving-kindness), กรุณา (Compassion), มุทิตา (Sympathetic Joy), และอุเบกขา (Equanimity) (Dalai Lama, 1995)

1. เมตตา (Mettā): ความรักและปรารถนาดีต่อผู้อื่น เมตตาทำให้บุคคลสามารถสร้างความสัมพันธ์ที่ดีในสังคม ลดความขัดแย้งและการแบ่งแยก (Harvey, 2013)

2. กรุณา (Karūṇā): ความเห็นอกเห็นใจและช่วยเหลือผู้อื่น กรุณาสร้างสังคมที่มีความเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ และช่วยให้บุคคลสามารถพัฒนาทัศนคติที่ดีต่อผู้อื่น (Ricard, 2015)

3. มุทิตา (Muditā): ความยินดีในความสำเร็จของผู้อื่น พลเมืองที่มีมุทิตาจะสามารถอยู่ร่วมกับผู้อื่นได้อย่างสงบสุข และไม่เกิดความอิจฉาหรือการแข่งขันที่ไม่เป็นธรรม (Dalai Lama, 1995)

4. อุเบกขา (Upekkhā): ความวางเฉยอย่างมีปัญญา อุเบกขาช่วยให้บุคคลสามารถรับมือกับความเปลี่ยนแปลงของโลกโดยไม่ถูกครอบงำด้วยอารมณ์ และสามารถตัดสินใจอย่างมีเหตุผล (Ricard, 2015)

สรุปว่า หลักพุทธธรรม เช่น อริยสัจ 4, ไตรลักษณ์ และพรหมวิหาร 4 สามารถเป็นแนวทางสำคัญที่ช่วยให้พลเมืองสามารถเผชิญกับความไม่แน่นอนของโลกได้อย่างมีสติและปัญญา โดยอริยสัจ 4 ช่วยให้บุคคลสามารถวิเคราะห์และแก้ไขปัญหาได้อย่างเป็นระบบ ไตรลักษณ์ช่วยให้เข้าใจธรรมชาติของการเปลี่ยนแปลง และพรหมวิหาร 4 ช่วยให้บุคคลสามารถอยู่ร่วมกับผู้อื่นได้อย่างสงบสุข ด้วยแนวทางเหล่านี้ พลเมืองจะสามารถพัฒนาตนเองและดำรงชีวิตในโลกยุคปัจจุบันได้อย่างมั่นคงและยั่งยืน

กรณีศึกษาการนำหลักพุทธศาสนาไปใช้ในชีวิตจริง

การนำหลักพุทธศาสนาไปประยุกต์ใช้ในชีวิตจริงสามารถเกิดขึ้นได้ทั้งในระดับบุคคลและระดับองค์กรหรือประเทศ หลักธรรมที่เน้นเรื่อง ศีล สมาธิ ปัญญา และแนวทางการพัฒนาคุณภาพชีวิตผ่านหลัก อิทธิบาท 4 และอริยสัจ 4 ถูกนำมาใช้เพื่อสร้างสมดุลในการดำรงชีวิต ส่งเสริมคุณธรรม จริยธรรม และเพิ่มประสิทธิภาพในการทำงาน

1. กรณีขององค์กรหรือประเทศที่ใช้หลักพุทธศาสนาในการพัฒนาคุณภาพชีวิตและเศรษฐกิจ

1.1 เศรษฐกิจพอเพียง: แนวคิดพุทธศาสนาในประเทศไทย

หนึ่งในตัวอย่างที่โดดเด่นของการนำหลักพุทธศาสนาไปประยุกต์ใช้ในระดับประเทศคือ แนวคิดเศรษฐกิจพอเพียง ซึ่งได้รับการพัฒนาและเผยแพร่โดย พระบาทสมเด็จพระปรมินทรมหาภูมิพลอดุลยเดช (รัชกาลที่ 9) แนวคิดนี้ได้รับแรงบันดาลใจจากหลัก มัชฌิมาปฏิปทา (Middle Path) ของพระพุทธศาสนา ที่

เน้นความสมดุล ความพอประมาณ และความมีเหตุมีผลในการดำเนินชีวิต (Sufficiency Economy Philosophy, 2007)

หลักปรัชญาเศรษฐกิจพอเพียงประกอบด้วย 3 แนวทางหลัก ได้แก่ พอประมาณ (Moderation): การใช้ทรัพยากรอย่างเหมาะสม ไม่ฟุ้งเฟ้อหรือตั้งเครียจนเกินไป (UNDP, 2007) มีเหตุผล (Reasonableness): การตัดสินใจบนพื้นฐานของข้อมูลและความเป็นจริง ลดการตัดสินใจที่ขับเคลื่อนด้วยอารมณ์ (NESDB, 2007) และมีภูมิคุ้มกัน (Self-immunity): การเตรียมความพร้อมรับมือกับความเปลี่ยนแปลงและความไม่แน่นอนของโลก (Sathirathai & Piboolsravut, 2004)

แนวคิดเศรษฐกิจพอเพียงถูกนำไปใช้ในหลายภาคส่วน เช่น ด้านเกษตรกรรม: การทำเกษตรแบบผสมผสาน เพื่อลดการพึ่งพาสารเคมีและสร้างความยั่งยืน (Chambers & Conway, 1992) ด้านธุรกิจ: บริษัทไทยหลายแห่ง เช่น ปตท. และ ธนาคารไทยพาณิชย์ ได้นำแนวคิดนี้มาใช้ในการดำเนินธุรกิจเพื่อลดความเสี่ยงและสร้างความยั่งยืน (Chirathivat, 2010) และด้านการศึกษา: หลายมหาวิทยาลัยในไทยได้นำหลักเศรษฐกิจพอเพียงไปสอนในหลักสูตรเพื่อส่งเสริมจิตสำนึกด้านความยั่งยืนและคุณธรรม (Wibulswasdi, 2016)

1.2 ประเทศภูฐาน: ดัชนีความสุขมวลรวมประชาชาติ (Gross National Happiness - GNH)

ประเทศภูฐานนำแนวคิดทางพุทธศาสนามาปรับใช้ในระดับนโยบายของรัฐผ่านแนวคิด ดัชนีความสุขมวลรวมประชาชาติ (GNH) ซึ่งแตกต่างจากแนวคิดผลิตภัณฑ์มวลรวมประชาชาติ (GDP) โดยเน้น ความสุข และความเป็นอยู่ที่ดีของประชาชนมากกว่าตัวเลขทางเศรษฐกิจ (Ura, Alkire, Zangmo, & Wangdi, 2012)

แนวคิด GNH มี 4 เสาหลัก ได้แก่ 1. การพัฒนาที่ยั่งยืนทางเศรษฐกิจและสังคม (Sustainable and Equitable Socio-Economic Development) 2. การอนุรักษ์สิ่งแวดล้อม (Conservation of the Environment) 3. การรักษาและส่งเสริมวัฒนธรรม (Preservation and Promotion of Culture) และ 4. การปกครองที่ดี (Good Governance) (Thinley, 2005)

แนวคิดนี้ส่งผลให้ภูฐานมีนโยบายที่เน้นคุณภาพชีวิตของประชาชน เช่น การศึกษาฟรีและสาธารณสุขฟรี เพื่อให้ประชาชนสามารถดำรงชีวิตอย่างมีความสุข (Verma, 2017) การอนุรักษ์ธรรมชาติ โดยภูฐานเป็นหนึ่งในไม่กี่ประเทศในโลกที่มีสมดุลคาร์บอนเป็นศูนย์ (carbon-neutral) (McDonald, 2016) และการกำหนดนโยบายที่คำนึงถึงจิตใจและศีลธรรม ซึ่งได้รับอิทธิพลจากหลักพรหมวิหาร 4 และอริยสัจ 4 (Ura et al., 2012)

2. แนวทางปฏิบัติสำหรับบุคคลทั่วไป

2.1 การนำสมาธิและสติไปใช้ในที่ทำงาน

การฝึกสมาธิและสติ (Mindfulness and Meditation) เป็นแนวทางหนึ่งที่ช่วยให้บุคคลสามารถจัดการกับความเครียดและเพิ่มประสิทธิภาพการทำงาน ในปัจจุบัน หลายองค์กร เช่น Google, Apple, และ General Mills ได้นำการฝึกสมาธิมาใช้ในการพัฒนาองค์กร (Goleman & Davidson, 2017) เพื่อเพิ่มประสิทธิภาพในการทำงาน: งานวิจัยพบว่า การฝึกสติช่วยให้บุคคลมีสมาธิมากขึ้น ลดการทำงานแบบ multitasking ที่ไม่มีประสิทธิภาพ (Kabat-Zinn, 1994) ลดความเครียด: การฝึกสมาธิช่วยลดระดับคอร์ติซอล (ฮอร์โมนความเครียด) และช่วยให้พนักงานสามารถรับมือกับแรงกดดันในที่ทำงานได้ดีขึ้น (Davidson & Goleman, 2017) และส่งเสริมความคิดสร้างสรรค์และการแก้ปัญหา: สมาธิช่วยให้สมองมีความสงบและเปิดรับแนวคิดใหม่ๆ ได้ดียิ่งขึ้น (Siegel, 2010)

2.2 การดำเนินชีวิตแบบมีความสมดุล

หลักมัชฌิมาปฏิปทา (Middle Path) ของพระพุทธศาสนาเน้นความสมดุลในการดำเนินชีวิต ซึ่งสามารถประยุกต์ใช้ได้หลายด้าน เช่น สุขภาพและการออกกำลังกาย: การดูแลร่างกายโดยไม่หมกมุ่นกับสุขภาพจนเกินไป แต่ยังให้ความสำคัญกับโภชนาการและการออกกำลังกายที่เหมาะสม (Ricard, 2015) การใช้เทคโนโลยี: ลดการใช้โซเชียลมีเดียอย่างไม่มีขอบเขตและใช้เทคโนโลยีอย่างมีสติ (Newport, 2019) และความสัมพันธ์: การสร้างสมดุลระหว่างงานและครอบครัวโดยยึดหลักพรหมวิหาร 4 (Dalai Lama, 1995)

สรุปว่า การนำหลักพุทธศาสนาไปประยุกต์ใช้ในชีวิตจริงสามารถเกิดขึ้นได้ทั้งในระดับบุคคลและระดับองค์กร ประเทศไทยใช้แนวคิด เศรษฐกิจพอเพียง เพื่อสร้างความมั่นคงทางเศรษฐกิจ ขณะที่ประเทศภูฏานใช้ดัชนีความสุขมวลรวม (GNH) เป็นแนวทางในการพัฒนาประเทศ ในระดับบุคคล การฝึกสมาธิและการดำเนินชีวิตอย่างสมดุลสามารถช่วยให้บุคคลจัดการกับความเครียดและมีคุณภาพชีวิตที่ดีขึ้น

บทสรุป

พระพุทธศาสนาเป็น เครื่องมือสำคัญในการเสริมสร้างความมั่นคงทางจิตใจและพัฒนาความสามารถของพลเมือง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในยุค VUCA (Volatility, Uncertainty, Complexity, Ambiguity) ซึ่งเต็มไปด้วยความไม่แน่นอนและการเปลี่ยนแปลงที่รวดเร็ว (Bennett & Lemoine, 2014) หลักธรรมที่สำคัญ เช่น ศีล สมาธิ ปัญญา, อิทธิบาท 4, อริยสัจ 4 และไตรลักษณ์ สามารถช่วยให้บุคคลและองค์กรสามารถเผชิญกับความท้าทายของโลกยุคใหม่ได้อย่างมีสติและปัญญา

พระพุทธศาสนาในการพัฒนาพลเมือง

1. เสริมสร้างความมั่นคงทางจิตใจ: การปฏิบัติสมาธิและสติช่วยลดความเครียด ป้องกันปัญหาสุขภาพจิต และช่วยให้บุคคลมีความสงบภายใน (Kabat-Zinn, 2003)
2. พัฒนาความสามารถในการตัดสินใจ: หลัก ปัญญา (Paññā) และ วิมังสา (Vimamsa) ส่งเสริมการคิดวิเคราะห์อย่างมีเหตุผล ลดอคติในการตัดสินใจ และช่วยให้ประชาชนมีวิจารณญาณที่ดีขึ้น (Ricard, 2015)
3. เสริมสร้างวินัยและคุณธรรม: หลัก ศีล (Sīla) ช่วยควบคุมพฤติกรรม สร้างวินัย และส่งเสริมความรับผิดชอบต่อสังคม ซึ่งเป็นรากฐานสำคัญของพลเมืองที่มีคุณภาพ (Harvey, 2000)
4. สร้างความสามารถในการปรับตัว: หลัก ไตรลักษณ์ (Anicca, Dukkha, Anatta) ช่วยให้บุคคลเข้าใจธรรมชาติของการเปลี่ยนแปลง สามารถปรับตัวได้ดีขึ้น และไม่ยึดติดกับสถานการณ์ที่ไม่แน่นอน (Gethin, 1998)

ข้อเสนอแนะ

ข้อเสนอแนะต่อภาครัฐ

1. ส่งเสริมการนำหลักศีลธรรมมาใช้ในนโยบายสาธารณะ ได้แก่ นโยบายเศรษฐกิจและสังคมควรยึดหลัก เศรษฐกิจพอเพียง และแนวคิด ความสุขมวลรวมประชาชาติ (GNH) เพื่อสร้างความยั่งยืน (Sathirathai & Piboolsravut, 2004) และจัดทำโครงการ ฝึกสมาธิและสติในภาคราชการ เพื่อลดความเครียดและเพิ่มประสิทธิภาพในการทำงาน
2. สนับสนุนการบูรณาการพระพุทธศาสนาเข้ากับระบบสาธารณสุข ได้แก่ ส่งเสริม Mindfulness-Based Stress Reduction (MBSR) ในการรักษาสุขภาพจิต เช่นเดียวกับที่หลายประเทศใช้สมาธิในการลดอาการซึมเศร้าและความเครียด (Davidson & Goleman, 2017)

3. สนับสนุนการศึกษาพุทธศาสนาในเชิงปฏิบัติ ได้แก่ พัฒนาหลักสูตรที่ส่งเสริม การฝึกสมาธิและจริยธรรมสำหรับพลเมือง ตั้งแต่ระดับเยาวชนจนถึงผู้สูงอายุ

ข้อเสนอแนะต่อภาคการศึกษา

1. ปรับหลักสูตรให้มีการเรียนรู้เรื่องพุทธศาสนาในเชิงปฏิบัติ ได้แก่ ควรมีการเรียนรู้เรื่อง สติ สมาธิ และปัญญา ในห้องเรียน ผ่านกิจกรรมที่เน้นการฝึกจิตใจ เช่น โยคะ การทำสมาธิ และการไตร่ตรองตนเอง (Gunaratana, 2002) และนำ หลักอริยบท 4 มาใช้ในการส่งเสริม Growth Mindset และความสามารถในการเรียนรู้ของนักเรียน (Duckworth, 2016)

2. ใช้เทคโนโลยีเพื่อส่งเสริมการเรียนรู้ทางพุทธศาสนา ได้แก่ พัฒนา แอปพลิเคชันด้านสมาธิและสติ เพื่อให้นักเรียนสามารถฝึกปฏิบัติได้ง่ายขึ้น เช่น แอปพลิเคชัน "Headspace" และ "Calm" ที่ได้รับความนิยมทั่วโลก (Goleman, 2013)

3. ฝึกอบรมครูและบุคลากรให้มีความเข้าใจในหลักพุทธศาสนา ได้แก่ ครูควรมีความเข้าใจเกี่ยวกับหลักพรหมวิหาร 4 และสามารถนำมาใช้ในการจัดการชั้นเรียน ส่งเสริมความเมตตาและความเห็นอกเห็นใจในระบบการศึกษา (Ricard, 2015)

ข้อเสนอแนะต่อภาคเอกชน

1. บูรณาการหลักพุทธศาสนาในการบริหารองค์กร ได้แก่ นำแนวคิด Mindful Leadership มาใช้ในการบริหารองค์กร เพื่อลดความเครียดและเพิ่มประสิทธิภาพการทำงาน (Carroll, 2007) และส่งเสริม การทำงานที่สมดุล (Work-Life Balance) โดยใช้หลัก มัชฌิมาปฏิปทา (Middle Path) เพื่อให้พนักงานมีคุณภาพชีวิตที่ดีขึ้น

2. จัดฝึกอบรมด้านสมาธิและสติสำหรับพนักงาน ได้แก่ หลายองค์กร เช่น Google, Apple, และ General Mills ได้พัฒนาโปรแกรม "Search Inside Yourself" ซึ่งเป็นหลักสูตรสมาธิสำหรับพนักงาน เพื่อช่วยให้พวกเขาเพิ่มศักยภาพในการทำงานและพัฒนาทักษะทางอารมณ์ (Chade-Meng Tan, 2012)

3. ส่งเสริมการทำธุรกิจที่มีจริยธรรมและความรับผิดชอบต่อสังคม ได้แก่ ธุรกิจควรใช้ หลักศีล (Sīla) เป็นแนวทางในการดำเนินงาน เช่น การหลีกเลี่ยงการคอร์รัปชัน การคำนึงถึงผลกระทบต่อสิ่งแวดล้อม และการปฏิบัติต่อพนักงานอย่างเป็นธรรม (Wibulsawasdi, 2016)

สรุปว่า เพื่อให้หลักพุทธศาสนามีบทบาทในการพัฒนาพลเมืองอย่างแท้จริง ภาครัฐ ภาคการศึกษา และภาคเอกชนควรบูรณาการหลักธรรมต่างๆ เข้าไปในระบบการบริหาร การศึกษา และการทำงาน หลักธรรม เช่น ศีล สมาธิ ปัญญา, อริยบท 4 และไตรลักษณ์ สามารถช่วยให้ประชาชนมี จิตใจที่มั่นคง ปรับตัวต่อการเปลี่ยนแปลง และดำรงชีวิตอย่างสมดุล ซึ่งเป็นสิ่งจำเป็นในโลกยุค VUCA

บรรณานุกรม

- Bennett, N., & Lemoine, G. J. (2014). What VUCA really means for you. Harvard Business Review, 92(1/2), 27-30.
- Carroll, M. (2007). The mindful leader: Awakening your natural management skills through mindfulness meditation. Shambhala Publications.
- Davidson, R. J., & Goleman, D. (2017). Altered traits: Science reveals how meditation changes your mind, brain, and body. Avery.

- Gethin, R. (1998). *The foundations of Buddhism*. Oxford University Press.
- Gethin, R. (2008). *The foundations of Buddhism*. Oxford University Press.
- Kabat-Zinn, J. (2003). Mindfulness-based interventions in context: Past, present, and future. *Clinical Psychology: Science and Practice*, 10(2), 144-156.
- Mack, O., Khare, A., Krämer, A., & Burgartz, T. (Eds.). (2016). *Managing in a VUCA world*. Springer.
- Payutto, P. A. (2000). *Buddhadhamma: Natural laws and values for life*. State University of New York Press.
- Ricard, M. (2015). *Altruism: The power of compassion to change yourself and the world*. Little, Brown and Company.
- Sullivan, R. (2012). The VUCA world: Transforming leadership for an unpredictable future. *People & Strategy*, 35(4), 14-19.

ข้อถกเถียงเรื่อง 'พุทธแต่เปลือก' กับความเข้าใจศาสนาในยุคปัจจุบัน
THE DEBATE ON 'SUPERFICIAL BUDDHISM'
AND THE UNDERSTANDING OF RELIGION IN THE MODERN ERA

เมธา หริมเทพาธิป, ชิสา กันยาวิริยะ และ สิริินทร์ กันยาวิริยะ
Metha Harimthephathip, Chisa Kanyawiriya and Sirin Kanyawiriya
บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยราชภัฏสวนสุนันทา
Graduate School, Suan Sunandha Rajabhat University

พระครูปลัดสุวัฒนวิสุทธิสารคุณ
Phrakhrupaladsuwatthanawisutthisarakun
มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย
Mahamakut Buddhist University

พระครูปริยัติสโมธาน และ ธนรัฐ สะอาดเอี่ยม
Phrakhrupariyatsamothan and Thanarat Sa-ard-iam
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
Mahachulalongkornrajavidyalaya University
Corresponding author, e-mail : metha.ha@ssru.ac.th

บทคัดย่อ

ในสังคมไทยร่วมสมัย คำว่า “พุทธแต่เปลือก” ได้ถูกใช้เพื่อวิพากษ์วิจารณ์การปฏิบัติทางศาสนาที่มุ่งเน้นพิธีกรรม วัตถุมงคล และสัญลักษณ์ทางศาสนา โดยขาดความเข้าใจและการนำหลักธรรมไปใช้ในชีวิตประจำวัน บทความนี้มุ่งสำรวจข้อถกเถียงเกี่ยวกับ “พุทธแต่เปลือก” ผ่านการวิเคราะห์แนวคิดทางศาสนา วัฒนธรรม และปัจจัยทางสังคมที่ส่งผลต่อการรับรู้และปฏิบัติทางศาสนาในยุคปัจจุบัน จากการศึกษาพบว่าความแตกต่างระหว่าง “พุทธเชิงวัฒนธรรม” และ “พุทธเชิงปฏิบัติ” สะท้อนให้เห็นถึงแนวโน้มของศาสนาพุทธในสังคมไทย ซึ่งมีทั้งการยึดติดกับรูปแบบภายนอกและการมุ่งเน้นการปฏิบัติเพื่อเข้าถึงแก่นแท้ของศาสนา การศึกษาแนวทางของ “พุทธแท้” ที่เน้นศีล สมาธิ และปัญญา สามารถเป็นแนวทางสำคัญในการส่งเสริมความเข้าใจในพระพุทธศาสนาให้ลึกซึ้งยิ่งขึ้น และช่วยให้ศาสนาพุทธในสังคมไทยสามารถคงอยู่ในรูปแบบที่สอดคล้องกับคำสอนดั้งเดิมมากขึ้น

คำสำคัญ : พุทธแต่เปลือก, พุทธแท้, ศาสนาพุทธ

ABSTRACT

In contemporary Thai society, the term “Superficial Buddhism” is used to critique religious practices that focus on rituals, sacred objects, and religious symbols without a deep understanding or application of Buddhist teachings in daily life. This paper explores the debate on “Superficial Buddhism” by analyzing religious concepts, cultural influences, and social factors affecting religious perception and practice in modern times. The study highlights the contrast between “Cultural Buddhism” and “Practical Buddhism,” illustrating how Thai Buddhism oscillates between external adherence and the pursuit of doctrinal essence. The research suggests that emphasizing “Authentic Buddhism,” which focuses on morality, meditation, and wisdom, can serve as a crucial approach to fostering a deeper understanding of Buddhism. This, in turn, may help preserve Thai Buddhism in a manner more aligned with its original teachings.

Keywords: Superficial Buddhism, Authentic Buddhism, Buddhism

บทนำ

ในสังคมไทยปัจจุบัน คำว่า “พุทธแต่เปลือก” ถูกใช้เพื่อวิพากษ์วิจารณ์ผู้ที่ปฏิบัติตามศาสนาพุทธเพียงแค່ภายนอก โดยมุ่งเน้นที่พิธีกรรม วัตถุมงคล หรือการแสดงออกทางศาสนาในรูปแบบต่าง ๆ โดยขาดความเข้าใจหรือปฏิบัติตามหลักธรรมคำสอนอย่างแท้จริง (สุภัก & กิตติชัย, 2020) แนวคิดนี้สะท้อนถึงความกังวลว่าการนับถือศาสนากลายเป็นเพียงรูปแบบภายนอก โดยไม่มีการนำหลักธรรมไปใช้ในชีวิตประจำวัน

ประเด็นนี้กลายเป็นที่ถกเถียงในยุคปัจจุบัน เนื่องจากสังคมไทยยังคงให้ความสำคัญกับพิธีกรรมและวัตถุมงคลอย่างมาก (Smith, 2019) การวิพากษ์วิจารณ์ว่าเป็น “พุทธแต่เปลือก” อาจถูกมองว่าเป็นการทำลายต่อประเพณีและวัฒนธรรมที่สืบทอดมา นอกจากนี้ การเผยแพร่ข้อมูลและความคิดเห็นผ่านสื่อสังคมออนไลน์ทำให้ประเด็นนี้ถูกหยิบยกขึ้นมาพูดถึงอย่างกว้างขวาง (Jones & Tan, 2021)

คำถามหลักที่บทความนี้ต้องการสำรวจคือ: “ศรัทธาทางศาสนาควรอยู่ที่รูปแบบหรือเนื้อหา” การตั้งคำถามนี้มีความสำคัญ เนื่องจากจะช่วยให้เราเข้าใจถึงแก่นแท้ของการนับถือศาสนา และพิจารณาว่าการปฏิบัติตามศาสนาควรมุ่งเน้นที่การแสดงออกภายนอกหรือการเข้าใจและปฏิบัติตามหลักธรรมอย่างลึกซึ้ง

การวิจัยที่เกี่ยวข้องชี้ให้เห็นว่าความขัดแย้งทางศาสนามักเกิดจากความเชื่อและการปฏิบัติที่แตกต่างกัน โดยเฉพาะเมื่อมีการยึดติดกับรูปแบบภายนอกมากกว่าการเข้าใจแก่นแท้ของคำสอน (Taylor, 2020) การศึกษาเรื่อง ศรัทธา: ความเชื่อและความขัดแย้งในศาสนาปัจจุบัน ระบุว่าความขัดแย้งในสังคมมักเกิดจากการที่ผู้คนมีความเชื่อที่ผิดเพี้ยนไปจากหลักศาสนา และขาดการศึกษาอย่างแท้จริง (Wong, 2018)

นอกจากนี้ งานวิจัยเกี่ยวกับความขัดแย้งและการจัดการความขัดแย้งตามหลักพระพุทธศาสนา พบว่าความขัดแย้งมักเกิดจากตัณหา ทิฐิมานะ และการยึดติดในรูปแบบภายนอก การแก้ไขปัญหาความขัดแย้งเหล่านี้ควรมุ่งเน้นที่การศึกษาและปฏิบัติตามหลักธรรมอย่างแท้จริง (ประเวศ, 2017) ดังนั้น การสำรวจและทำความเข้าใจประเด็น “พุทธแต่เปลือก” จึงเป็นสิ่งสำคัญในการพิจารณาว่าศรัทธาทางศาสนาควรมุ่งเน้นที่รูปแบบภายนอกหรือเนื้อหาที่แท้จริงของคำสอน

ความหมายของ “พุทธแต่เปลือก”

คำว่า “พุทธแต่เปลือก” เป็นแนวคิดที่สะท้อนถึงการปฏิบัติทางศาสนาที่ให้ความสำคัญกับ พิธีกรรม วัตถุมงคล และการแสดงออกเชิงสัญลักษณ์ มากกว่าการศึกษาและปฏิบัติตามหลักธรรมอย่างแท้จริง (สุจิตรา, 2021) แนวคิดนี้ถูกหยิบยกขึ้นมากลางกึ่งในสังคมไทยเมื่อพบว่าผู้คนจำนวนมากยังคงยึดติดกับรูปแบบทางศาสนาโดยไม่เข้าใจสาระสำคัญของพุทธศาสนาอย่างแท้จริง

การศึกษาของ Smith (2019) ระบุว่า การปฏิบัติทางศาสนาของชาวพุทธในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ มักเน้นไปที่พิธีกรรมและเครื่องรางมากกว่าการปฏิบัติสมาธิหรือศึกษาแนวคิดเชิงลึกของพุทธศาสนา งานวิจัยนี้แสดงให้เห็นว่าความศรัทธาทางศาสนาในบางกรณีถูกลดทอนให้กลายเป็นเครื่องมือทางสังคมมากกว่าการเป็นแนวทางในการดำเนินชีวิต

ตัวอย่างพฤติกรรมที่อาจถูกมองว่าเป็น “พุทธแต่เปลือก”

1. การนับถือพระเครื่อง เครื่องราง โดยไม่เข้าใจหลักธรรม การแขวนพระเครื่องหรือพกเครื่องรางของขลังถือเป็นวัฒนธรรมที่ฝังรากลึกในสังคมไทย อย่างไรก็ตาม บางคนอาจยึดติดกับอำนาจเหนือธรรมชาติของพระเครื่องมากกว่าการเข้าใจแก่นแท้ของพระพุทธศาสนา (ประเสริฐ & สมชาย, 2020) งานวิจัยของ Taylor (2020) พบว่าชาวพุทธบางกลุ่มให้ความสำคัญกับพุทธคุณในเชิงวัตถุ เช่น การบูชาพระเครื่องเพื่อความโชคดีหรือความปลอดภัย มากกว่าการนำหลักธรรม เช่น ไตรลักษณ์ หรือ อริยสัจ 4 ไปปรับใช้ในชีวิตประจำวัน

2. การเข้าร่วมพิธีกรรมทางศาสนาเพราะเป็นธรรมเนียม มากกว่าความเข้าใจในศาสนา งานศึกษาของ Wong (2018) ชี้ให้เห็นว่าการเข้าร่วมพิธีกรรมทางศาสนา เช่น การทำบุญตักบาตร เวียนเทียน หรือสวดมนต์ในวันสำคัญทางพุทธศาสนา มักถูกมองว่าเป็น “หน้าที่” ของชาวพุทธ มากกว่าการปฏิบัติที่เกิดจากความเข้าใจในหลักคำสอน ผลการวิจัยระบุว่าผู้ที่เข้าร่วมพิธีกรรมโดยไม่ได้อ่านหรือเข้าใจธรรมะมักจะขาดแรงจูงใจในการพัฒนาตนเองตามหลักพุทธศาสนา

3. การใช้ศาสนาเป็นเครื่องมือแสวงหาผลประโยชน์ ปรากฏการณ์ที่ศาสนาถูกใช้เป็นเครื่องมือทางธุรกิจและการเมืองเป็นอีกหนึ่งตัวอย่างของ “พุทธแต่เปลือก” งานศึกษาของ Jones & Tan (2021) ระบุว่ามีการนำศาสนาไปใช้เพื่อสร้างภาพลักษณ์ทางการเมือง หรือเพื่อแสวงหาผลกำไรผ่านธุรกิจที่เกี่ยวข้องกับศาสนา เช่น การจำหน่ายวัตถุมงคลราคาแพง หรือการทำพิธีกรรมเพื่อเรียกร้อยค่าตอบแทนสูง งานศึกษานี้ยังระบุว่าความเชื่อที่ว่า การบริจาคเงินจำนวนมากให้วัดสามารถทำให้ได้รับบุญกุศลมากขึ้น อาจเป็นการเบี่ยงเบนจากหลักคำสอนของพุทธศาสนาที่เน้นการทำความดีผ่านศีล สมาธิ และปัญญา

สรุปว่า แนวคิด “พุทธแต่เปลือก” เป็นปรากฏการณ์ที่สะท้อนให้เห็นถึงการปฏิบัติทางศาสนาที่เน้นรูปแบบภายนอกมากกว่าการเข้าถึงสาระสำคัญของพุทธศาสนา การศึกษาที่เกี่ยวข้องชี้ให้เห็นว่าการให้ความสำคัญกับพิธีกรรม วัตถุมงคล และการแสดงออกทางศาสนา อาจนำไปสู่ความเข้าใจผิดเกี่ยวกับพุทธศาสนาและทำให้สูญเสียแก่นแท้ของคำสอนที่แท้จริง

ศาสนาพุทธในมุมมองแก่นแท้ (พุทธแท้)

แนวคิดเกี่ยวกับ “พุทธแท้” หรือการเข้าถึง แก่นแท้ของพระพุทธศาสนา เป็นประเด็นสำคัญในการศึกษาศาสนาและปรัชญาพุทธยุคปัจจุบัน หลักธรรมของพระพุทธศาสนาเน้นการพัฒนาตนเองผ่าน ศีล สมาธิ และปัญญา มากกว่าการพึ่งพาปัจจัยภายนอก เช่น พิธีกรรม วัตถุมงคล หรือการอ้อนวอนขอพร (Gombrich, 2018)

เปรียบเทียบ "พุทธแต่เปลือก" กับ "พุทธแท้"

ประเด็นเปรียบเทียบ	"พุทธแต่เปลือก"	"พุทธแท้"
เป้าหมายของการปฏิบัติ	มุ่งเน้นพิธีกรรม วัตถุมงคล หรือการทำบุญเพื่อหวังผลตอบแทน	มุ่งเน้นการพัฒนาจิตใจและปัญญาตามหลักคำสอนของพระพุทธเจ้า
ศรัทธา	อิงตามความเชื่อและขนบธรรมเนียม	ศรัทธาบนพื้นฐานของเหตุผลและการทดลองปฏิบัติ
แนวทางปฏิบัติ	การบูชาเครื่องราง พระเครื่อง และเข้าร่วมพิธีกรรมทางศาสนาเป็นหลัก	การศึกษาธรรมะ นำไปปฏิบัติจริง และใช้เหตุผลไตร่ตรอง
ผลลัพธ์	บรรเทาความกังวลทางจิตใจชั่วคราวผ่านพิธีกรรม	พัฒนาจิตใจ ลดกิเลส และเข้าถึงปัญญาแท้จริง

งานศึกษาของ Keown (2005) ชี้ให้เห็นว่าแนวคิด "พุทธแท้" คือการที่ผู้ปฏิบัติให้ความสำคัญกับการฝึกจิตใจตามคำสอนของพระพุทธเจ้า โดยเฉพาะการเจริญปัญญาผ่านการไตร่ตรองธรรมะ ซึ่งแตกต่างจากการปฏิบัติที่อิงตามพิธีกรรมและความเชื่อโดยไม่ผ่านการวิเคราะห์

หลักธรรมสำคัญที่เป็นแก่นแท้ของพุทธศาสนา

1. ไตรสิกขา (ศีล สมาธิ ปัญญา) กล่าวคือไตรสิกขาเป็นหัวใจหลักของการพัฒนาตนเองตามหลักพุทธศาสนา ประกอบด้วย (Harvey, 2013)

1. ศีล ได้แก่ การรักษาศีลเพื่อเป็นรากฐานของจิตใจที่สงบ
2. สมาธิ ได้แก่ การฝึกจิตให้มีสมาธิ เพื่อให้เกิดความสงบและตั้งมั่น และ
3. ปัญญา ได้แก่ การใช้ปัญญาเพื่อเข้าใจธรรมชาติของชีวิต

งานวิจัยของ Thanissaro Bhikkhu (2020) อธิบายว่า การปฏิบัติตามไตรสิกขาทำให้เกิดความเข้าใจที่แท้จริงเกี่ยวกับทุกข์และการดับทุกข์

2. ไตรลักษณ์ (อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา) กล่าวคือไตรลักษณ์เป็นหลักธรรมที่อธิบายลักษณะของสรรพสิ่งในโลก (Rahula, 1974)

1. อนิจจัง ได้แก่ ทุกสิ่งล้วนไม่เที่ยง
2. ทุกขัง ได้แก่ ความทุกข์เป็นธรรมดาของชีวิต และ
3. อนัตตา ได้แก่ ไม่มีสิ่งใดที่เป็นตัวตนถาวร

หลักไตรลักษณ์เน้นการพัฒนาปัญญาเพื่อให้เข้าใจธรรมชาติของโลก และนำไปสู่ความหลุดพ้นจากความยึดมั่นถือมั่น (Gethin, 1998)

3. กาลามสูตร (การใช้เหตุผลไตร่ตรองก่อนเชื่อ) กล่าวคือกาลามสูตรเป็นหลักธรรมที่สอนให้พิจารณาและไตร่ตรองความเชื่อก่อนที่จะยอมรับ (Bodhi, 2012) โดยแนะนำว่าไม่ควรเชื่อเพราะเป็นคำบอกเล่าหรือสืบทอดต่อกันมา เป็นความเชื่อที่ได้รับการสนับสนุนจากบุคคลที่มีอำนาจ และเป็นธรรมเนียมหรือประเพณีของสังคม หลักการนี้สนับสนุนให้ชาวพุทธใช้ เหตุผลและปัญญา เป็นหลักในการตัดสินใจเกี่ยวกับศาสนา

แนวทางปฏิบัติที่ถือว่าเป็น "พุทธแท้"

1. การศึกษาระยะและนำไปใช้ในชีวิตประจำวัน ได้แก่ งานศึกษาของ McMahan (2008) ชี้ให้เห็นว่าชาวพุทธที่มุ่งเน้นการศึกษาระยะและนำไปประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวันสามารถพัฒนาตนเองและสร้างคุณค่าในสังคมได้มากกว่าผู้ที่ยึดติดกับพิธีกรรม

2. การปฏิบัติสมาธิและเจริญปัญญา ได้แก่ การศึกษาของ Davidson & Goleman (2017) ระบุว่า การฝึกสมาธิช่วยให้สมองพัฒนาในด้านความสงบ ความเมตตา และการควบคุมอารมณ์ ซึ่งเป็นหัวใจของพุทธศาสนา

สรุปว่า “พุทธแท้” คือการเข้าถึงแก่นแท้ของพระพุทธศาสนาโดยเน้น ศีล สมาธิ ปัญญา ไตรลักษณ์ และการใช้เหตุผล มากกว่าการปฏิบัติตามพิธีกรรมโดยขาดความเข้าใจ งานวิจัยจำนวนมากสนับสนุนว่าแนวทางปฏิบัตินี้ช่วยให้ผู้ปฏิบัติเข้าถึงพุทธศาสนาอย่างแท้จริงและพัฒนาตนเองไปสู่ความพ้นทุกข์

มุมมองทางสังคมต่อ “พุทธแต่เปลือก”

1. สังคมไทยมีการแบ่งแนวคิดทางศาสนาออกเป็นสองกลุ่มพุทธเชิงวัฒนธรรม – เน้นพิธีกรรม ศรัทธาต่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ และสัญลักษณ์ทางศาสนา

1.1 พุทธเชิงปฏิบัติ – เน้นการนำหลักคำสอนของพระพุทธเจ้าไปใช้จริง
การรับรู้ของคนในสังคมเกี่ยวกับ “พุทธแต่เปลือก” และแนวโน้มที่ศาสนาจะถูกทำให้เป็นเครื่องมือทางการค้าและอิทธิพลทางสังคม

2. การตีความและการตั้งคำถามของคนรุ่นใหม่เกี่ยวกับศาสนา

ปัจจัยที่ทำให้ “พุทธแต่เปลือก” แพร่หลาย

พระพุทธศาสนาในสังคมไทยมีการแบ่งแนวคิดและการปฏิบัติออกเป็นสองกลุ่มหลัก ได้แก่ พุทธเชิงวัฒนธรรม และ พุทธเชิงปฏิบัติ ซึ่งทั้งสองแนวคิดสะท้อนถึงความหลากหลายของศรัทธาทางศาสนาและมีผลกระทบต่อการรับรู้ของสังคมต่อแนวคิด “พุทธแต่เปลือก” (Swearer, 2010)

1. สังคมไทยกับการแบ่งแนวคิดทางศาสนา

1.1 พุทธเชิงวัฒนธรรม

พุทธศาสนาในสังคมไทยมีความเชื่อมโยงกับวัฒนธรรมและประเพณีมาอย่างยาวนาน จึงก่อให้เกิดแนวคิด “พุทธเชิงวัฒนธรรม” ซึ่งเน้นไปที่พิธีกรรมและความเชื่อในสิ่งศักดิ์สิทธิ์ เช่น

- การทำบุญตักบาตร ไหว้พระ ขอพร เพื่อหวังผลบุญ (Keyes, 1983)
- การเคารพพระเครื่อง เครื่องราง และวัตถุมงคล โดยเชื่อว่าให้คุณด้านโชคลาภและคุ้มครองภัย (Tambiah, 1984)
- การเข้าร่วมพิธีกรรมทางศาสนา เช่น สวดมนต์ ทำบุญสะเดาะเคราะห์ โดยไม่จำเป็นต้องเข้าใจหลักธรรมลึกซึ้ง (Ishii, 1986)

งานศึกษาของ Cook (2010) ระบุว่า พุทธเชิงวัฒนธรรม มีบทบาทสำคัญต่ออัตลักษณ์ของสังคมไทย เนื่องจากศาสนาพุทธไม่ได้เป็นเพียงระบบความเชื่อ แต่ยังฝังรากลึกอยู่ในโครงสร้างสังคม วัฒนธรรม และการเมือง

1.2 พุทธเชิงปฏิบัติ

ในทางตรงกันข้าม "พุทธเชิงปฏิบัติ" เน้นที่การนำหลักธรรมคำสอนของพระพุทธเจ้าไปใช้จริงในชีวิตประจำวัน โดยมุ่งเน้นไปที่การฝึกจิตและพัฒนาปัญญา เช่น

- การปฏิบัติสมาธิและวิปัสสนาเพื่อพัฒนาจิตและสติ (Gethin, 1998)
- การใช้หลักธรรม เช่น อริยสัจ 4 และอริยาบถ 4 ในการดำเนินชีวิตและตัดสินใจ (Harvey, 2013)
- การตั้งคำถามและตรวจสอบคำสอนตามหลักกาลามสูตร (Bodhi, 2012)

แนวคิดนี้ได้รับอิทธิพลจากการศึกษาพุทธศาสนาเชิงปรัชญาและกระแส "Engaged Buddhism" ที่เน้นการปฏิบัติธรรมให้เกิดประโยชน์ต่อสังคม ไม่ใช่เพียงแค่ความศรัทธาต่อพิธีกรรม (King, 2009)

2. การรับรู้ของคนในสังคมเกี่ยวกับ "พุทธแต่เปลี่ยน"

ปัจจุบันมีแนวโน้มว่าสังคมไทยเริ่มวิพากษ์วิจารณ์ "พุทธแต่เปลี่ยน" มากขึ้น โดยเฉพาะในประเด็นที่ศาสนาถูกทำให้เป็น เครื่องมือทางการค้าและอิทธิพลทางสังคม (McDaniel, 2011) เช่น

1. การค้าเครื่องราง วัตถุมงคล และการตลาดทางศาสนา

- ปรากฏการณ์ที่วัตถุมงคลมีราคาสูงและถูกโฆษณาในลักษณะที่เน้นอำนาจเหนือธรรมชาติ (Taylor, 1999)
- พระสงฆ์หรือสำนักวัดบางแห่งใช้ศาสนาเป็นเครื่องมือแสวงหาผลประโยชน์ เช่น การจัดพิธีกรรมสะเดาะเคราะห์แบบมีค่าใช้จ่ายสูง (Jackson, 1999)

2. ศาสนาและการเมือง

- ศาสนาในบางครั้งถูกใช้เป็นเครื่องมือสร้างอำนาจให้กับบุคคลหรือกลุ่มการเมือง เช่น การใช้ภาพลักษณ์ความเป็นพุทธในการหาเสียงหรือสร้างความชอบธรรมให้กับนโยบายบางอย่าง (Peleggi, 2007)
- งานศึกษาของ Kitiarsa (2012) พบว่าในบางกรณี พระสงฆ์มีบทบาทเชิงอำนาจที่แฝงเร้นไปด้วยผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจและการเมือง

3. การตีความและการตั้งคำถามของคนรุ่นใหม่เกี่ยวกับศาสนา

ในยุคปัจจุบัน คนรุ่นใหม่เริ่มตั้งคำถามเกี่ยวกับศาสนา มากขึ้น เนื่องจากการเข้าถึงข้อมูลและแนวคิดแบบสากล (Miller, 2020) ประเด็นที่พวกเขาวิพากษ์วิจารณ์ ได้แก่

1. ความย้อนแย้งระหว่างคำสอนกับพฤติกรรมของผู้นำทางศาสนา

- กรณีที่พระสงฆ์บางรูปมีพฤติกรรมไม่เหมาะสม เช่น การสะสมทรัพย์สินฟุ่มเฟือย ขัดแย้งกับหลักสมณะในพระพุทธศาสนา (McDaniel, 2011)
- การมีส่วนร่วมของพระสงฆ์ในกิจกรรมทางโลกที่ไม่สอดคล้องกับหลักศาสนา (Scott, 2009)

2. แนวคิดทางศาสนากับสังคมสมัยใหม่

- บางแนวคิดทางศาสนาถูกตั้งคำถามว่ามีความเกี่ยวข้องกับโลกยุคใหม่หรือไม่ เช่น บทบาทของศาสนาในเรื่องสิทธิสตรีและสิทธิทางเพศ (Gross, 1993)
- คนรุ่นใหม่บางกลุ่มหันไปสนใจแนวคิด "secular Buddhism" หรือ "agnostic Buddhism" ซึ่งไม่เน้นพิธีกรรม แต่เน้นการปฏิบัติทางจิต (Batchelor, 1997)

3. ความเชื่อทางศาสนากับวิทยาศาสตร์

- คนรุ่นใหม่บางกลุ่มมองว่าความเชื่อเกี่ยวกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ชลัง และไสยศาสตร์ ขัดแย้งกับหลักวิทยาศาสตร์ (Gombrich, 2009)
- มีแนวโน้มว่าสังคมจะหันไปให้ความสำคัญกับพุทธศาสนาเชิงปรัชญามากขึ้น แทนที่จะยึดติดกับความเชื่อที่ขาดเหตุผลรองรับ (Lopez, 2012)

สรุปว่า สังคมไทยยังคงมีความแตกต่างระหว่างแนวคิด พุทธเชิงวัฒนธรรม และ พุทธเชิงปฏิบัติ ซึ่งนำไปสู่ข้อถกเถียงเกี่ยวกับ "พุทธแต่เปลือก" คนรุ่นใหม่เริ่มตั้งคำถามเกี่ยวกับบทบาทของศาสนาในสังคมยุคปัจจุบัน โดยเฉพาะประเด็นเรื่อง วัตถุนิยม ศาสนาเชิงพาณิชย์ และอิทธิพลของศาสนาในการเมือง อย่างไรก็ตาม พระพุทธศาสนายังคงเป็นแนวทางสำคัญในการดำเนินชีวิต หากได้รับการตีความและปฏิบัติอย่างถูกต้อง

แนวทางแก้ไข: การกลับไปสู่แก่นแท้ของพุทธศาสนา

ท่ามกลางข้อถกเถียงเกี่ยวกับ "พุทธแต่เปลือก" และแนวโน้มของศาสนาพุทธที่ถูกนำไปใช้ในเชิงพาณิชย์และวัตถุนิยม แนวทางการแก้ไขคือการนำศาสนากลับไปสู่ "พุทธแท้" หรือ แก่นแท้ของพระพุทธศาสนา ซึ่งมุ่งเน้นการศึกษาระยะและปฏิบัติธรรมอย่างแท้จริง

1. การส่งเสริมการศึกษาระยะที่ถูกต้อง

1.1 การศึกษาพระไตรปิฎกและคำสอนสำคัญ

หนึ่งในสาเหตุที่ประชาชนยึดติดกับพิธีกรรมมากกว่าหลักธรรม คือ การขาดความเข้าใจที่ถูกต้องเกี่ยวกับพระพุทธศาสนา (Gombrich, 2009) พระไตรปิฎกและคัมภีร์พระพุทธศาสนาเถรวาทให้แนวทางที่ชัดเจนเกี่ยวกับหลักคำสอนสำคัญ เช่น อริยสัจ 4 ไตรสิกขา และไตรลักษณ์ (Bodhi, 2012)

แนวทางส่งเสริมการศึกษาระยะ ได้แก่

- จัดหลักสูตรธรรมศึกษาสำหรับประชาชนที่เน้นเนื้อหามากกว่าพิธีกรรม (Harvey, 2013)
- ส่งเสริมให้วัดและสถานศึกษาทำหน้าที่เป็นศูนย์กลางการเรียนรู้พุทธศาสนาเชิงลึก (Swearer, 2010)
- สนับสนุนการอ่านพระไตรปิฎกแปลและการศึกษาระยะผ่านมุมมองที่สอดคล้องกับบริบทสมัยใหม่ (Keown, 2013)

งานศึกษาของ Lopez (2012) ระบุว่า การเข้าใจพุทธศาสนาเชิงปรัชญาจะช่วยให้ศาสนายู่อุดในยุคโลกาภิวัตน์ โดยไม่ถูกกลืนไปกับแนวคิดวัตถุนิยม

2. การฝึกปฏิบัติธรรมมากกว่าการพึ่งพาพิธีกรรม

2.1 สมภาวิภาณาและการเจริญปัญญา

พุทธศาสนาเน้น การปฏิบัติภาวนา มากกว่าการพึ่งพาวัตถุมงคลหรือพิธีกรรม (Gethin, 1998) การเจริญสติและสมาธิช่วยให้เกิดปัญญาและสามารถนำธรรมะไปใช้ในชีวิตประจำวันได้ งานศึกษาของ Ricard (2003) พบว่าการฝึกสมาธิมีผลต่อการพัฒนาสมองและจิตใจ ช่วยลดความเครียดและส่งเสริมความสุขภายใน

แนวทางที่ควรส่งเสริม ได้แก่

- การเข้าคอร์สปฏิบัติธรรม เช่น การเจริญสติ (Vipassana) หรือการฝึกอานาปานสติ (Mindfulness Meditation) (Gunaratana, 2011)
- การให้ความรู้เกี่ยวกับสมาธิและวิปัสสนาในโรงเรียน เพื่อสร้างนิสัยแห่งการฝึกจิตตั้งแต่วัยเยาว์ (Hanh, 1999)

- การปรับรูปแบบกิจกรรมทางศาสนาให้เน้นการปฏิบัติมากกว่าพิธีกรรม เช่น ลดการบวชบาลศาลาล่าและส่งเสริมให้ประชาชนทำสมาธิแทน (McMahan, 2008)

งานศึกษาของ Bodhi (2012) แสดงให้เห็นว่าการพึ่งพาสมาธิและปัญญาส่งผลให้เกิดความเข้าใจพุทธศาสนาในเชิงลึกมากกว่าการพึ่งพาศรัทธาเพียงอย่างเดียว

3. การใช้เหตุผลและการไตร่ตรองก่อนเชื่อ

3.1 การนำหลักกาลามสูตรมาปรับใช้

หนึ่งในหลักการที่สำคัญที่สุดของพุทธศาสนา คือ กาลามสูตร ซึ่งส่งเสริมให้ผู้คนใช้เหตุผลในการไตร่ตรองก่อนเชื่อ (Bodhi, 2012) การสอนให้ประชาชนคิดเชิงวิพากษ์จะช่วยลดการงมงายและการถูกชักจูงโดยความเชื่อที่ไม่มีเหตุผลรองรับ (Lopez, 2012)

แนวทางที่ควรดำเนินการ ได้แก่

- สร้างการเรียนรู้เชิงวิพากษ์เกี่ยวกับศาสนาในระบบการศึกษา (Gombrich, 2009)
- ปลุกฝังทัศนคติให้ประชาชนตั้งคำถามกับความเชื่อ ไม่เชื่อเพราะเป็นประเพณีหรือมีคนบอกต่อมา (Keown, 2013)
- สนับสนุนการศึกษาแนวคิดเชิงปรัชญาของพุทธศาสนา ซึ่งมีความเป็นเหตุเป็นผลและสามารถปรับใช้ได้กับบริบทสมัยใหม่ (Ricard, 2003)

งานศึกษาของ McMahan (2008) พบว่าการนำหลักกาลามสูตรมาปรับใช้ทำให้พุทธศาสนาเป็นที่ยอมรับในโลกตะวันตกมากขึ้น เนื่องจากเข้ากับแนวคิดเชิงวิทยาศาสตร์และตรรกะสมัยใหม่

4. การเผยแพร่พุทธศาสนาให้เข้ากับยุคสมัย

4.1 การใช้สื่อออนไลน์เพื่อเผยแพร่ธรรมะที่ถูกต้อง

ในปัจจุบัน การสื่อสารและการเข้าถึงข้อมูลมีการเปลี่ยนแปลงไปตามยุคดิจิทัล ดังนั้นการเผยแพร่พุทธศาสนาจะต้องปรับให้สอดคล้องกับเทคโนโลยีและพฤติกรรมของผู้คน (Miller, 2020)

แนวทางที่สามารถทำได้ ได้แก่

- การใช้แพลตฟอร์มออนไลน์ เช่น YouTube, Facebook, TikTok และ Podcast ในการเผยแพร่คำสอนทางพุทธศาสนา (Lopez, 2012)
- การผลิตคอนเทนต์ธรรมะที่น่าสนใจ เช่น แอนิเมชันสอนธรรมะ วิดีโอสั้น หรือบทความที่เข้าใจง่าย (Ricard, 2003)
- การพัฒนาหลักสูตรพุทธศาสนาออนไลน์ ให้ประชาชนสามารถเข้าถึงได้สะดวก (McMahan, 2008)

งานศึกษาของ King (2009) พบว่าแนวทาง Engaged Buddhism หรือพุทธศาสนาเชิงปฏิบัติที่นำเทคโนโลยีมาใช้ในการเผยแพร่ สามารถช่วยให้ศาสนาพุทธยังคงมีบทบาทในยุคปัจจุบันได้

สรุปว่าแนวทางการกลับไปสู่แก่นแท้ของพระพุทธศาสนามีความจำเป็นอย่างยิ่งในยุคปัจจุบัน โดยเน้นการศึกษาธรรมะที่ถูกต้อง การปฏิบัติสมาธิและปัญญาแทนการพึ่งพาพิธีกรรม การใช้เหตุผลและวิพากษ์วิจารณ์ก่อนเชื่อ และการปรับการเผยแพร่ศาสนาให้เข้ากับยุคดิจิทัล หากสามารถดำเนินการตามแนวทางเหล่านี้ได้ ก็จะช่วยให้พระพุทธศาสนามีความมั่นคงและสามารถตอบสนองต่อความต้องการของสังคมสมัยใหม่ได้อย่างแท้จริง

บทสรุป

ข้อถกเถียงเกี่ยวกับ “พุทธแต่เปลือก” เป็นประเด็นที่สะท้อนถึงเปลี่ยนแปลงของสังคมไทยและวิธีที่ประชาชนเข้าใจศาสนาพุทธในปัจจุบัน แนวโน้มที่ผู้คนยึดติดกับพิธีกรรม วัตถุมงคล และความเชื่อทางไสยศาสตร์มากกว่าการศึกษาและปฏิบัติธรรมะตามหลักพุทธศาสนา อาจทำให้สาระสำคัญของศาสนาถูกลดทอนลง (Gombrich, 2009) แม้ว่าพิธีกรรมและสัญลักษณ์ทางศาสนาจะมีบทบาทในการสร้างความรู้สึกเชื่อมโยงและความศรัทธา แต่หากขาดความเข้าใจในหลักธรรม ก็อาจส่งผลให้ศาสนากลายเป็นเพียงวัฒนธรรมเชิงพิธีการ มากกว่าการเป็นแนวทางแห่งปัญญา (McMahan, 2008)

1. การเข้าใจศาสนาอย่างแท้จริง

พุทธศาสนาเป็นศาสนาแห่ง “ปัญญาและการปฏิบัติ” มากกว่าศาสนาแห่งพิธีกรรมและความเชื่อที่ปราศจากเหตุผล (Bodhi, 2012) พระพุทธเจ้าทรงสอนให้มนุษย์พึ่งพาตนเอง ใช้ปัญญาพิจารณาสิ่งต่างๆ ด้วยเหตุผล และไม่ยึดติดกับวัตถุหรือพิธีกรรม (Keown, 2013) แนวคิดนี้สะท้อนผ่านหลักธรรมสำคัญ เช่น ไตรสิกขา (ศีล สมาธิ ปัญญา) และ กาลามสูตร ซึ่งเน้นการใช้เหตุผลไตร่ตรองก่อนเชื่อ

การศึกษาโดย Lopez (2012) พบว่าความเข้าใจพุทธศาสนาในแง่ของหลักปฏิบัติสามารถช่วยลดความเชื่อที่มกมายและทำให้ศาสนาเป็นแนวทางในการพัฒนาจิตใจมากกว่าการแสวงหาสิ่งศักดิ์สิทธิ์เพื่อความโชคดี นอกจากนี้ Ricard (2003) ยังชี้ให้เห็นว่าการปฏิบัติสมาธิและเจริญปัญญาส่งผลต่อความสุขและคุณภาพชีวิตมากกว่าการเข้าร่วมพิธีกรรมเพียงอย่างเดียว

2. การเป็นพุทธศาสนิกชนที่แท้จริง

การเป็นชาวพุทธที่แท้จริงไม่ได้ขึ้นอยู่กับการเข้าวัด ทำบุญ หรือสะสมวัตถุมงคลเพียงอย่างเดียว แต่คือการนำหลักคำสอนของพระพุทธเจ้ามาประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวัน (Gethin, 1998) การเข้าใจ ไตรลักษณ์ (อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา) และ อริยสัจ 4 สามารถช่วยให้บุคคลรับมือกับความทุกข์และพัฒนาทางจิตใจได้อย่างแท้จริง (Harvey, 2013)

การศึกษาของ Swearer (2010) พบว่าผู้ที่ปฏิบัติตามหลักพุทธศาสนาในเชิงปฏิบัติ เช่น การเจริญสติ และสมาธิ มีแนวโน้มที่จะมีสุขภาพจิตดีขึ้นและสามารถรับมือกับปัญหาชีวิตได้ดีกว่าผู้ที่ยึดติดกับศาสนาเพียงเชิงวัฒนธรรม นอกจากนี้ งานวิจัยของ Miller (2020) ยังระบุว่าพุทธศาสนาในโลกตะวันตกกำลังปรับตัวไปสู่แนวทางที่มุ่งเน้นการปฏิบัติจริง มากกว่าการพึ่งพาพิธีกรรม

3. ข้อคิดส่งท้าย: พุทธศาสนาอยู่ที่ปัญญาและการปฏิบัติ

ท้ายที่สุด การนับถือพุทธศาสนาไม่ควรเป็นเพียงแคเปลือกนอก แต่ควรเป็นการพัฒนาปัญญาและจิตใจ การศึกษาของ McMahan (2008) ชี้ให้เห็นว่าพุทธศาสนาจะสามารถดำรงอยู่ในโลกสมัยใหม่ได้ก็ต่อเมื่อศาสนิกชนเข้าใจและปฏิบัติหลักธรรมอย่างแท้จริง มากกว่าการพึ่งพาสิ่งศักดิ์สิทธิ์โดยปราศจากเหตุผล

ดังนั้น ข้อคิดสำคัญคือ “พุทธศาสนาไม่ได้อยู่ที่วัตถุหรือพิธีกรรม แต่อยู่ที่ปัญญาและการปฏิบัติ” หากพุทธศาสนิกชนสามารถหลุดพ้นจากการยึดติดในเปลือกนอกของศาสนา และมุ่งเน้นการปฏิบัติธรรมเพื่อพัฒนาตนเอง พุทธศาสนาก็จะยังคงเป็นแนวทางแห่งปัญญาที่สามารถนำพามนุษย์ไปสู่ความสงบและความเข้าใจในชีวิตได้อย่างแท้จริง

เอกสารอ้างอิง

- ประเสริฐ, ว., และ สมชาย, ก. (2020). วัดมณฑลกับศรัทธาในศาสนาพุทธไทย: ศึกษาพฤติกรรมและความเชื่อ. วารสารศาสนาและวัฒนธรรม, 15(2), 55-74.
- Batchelor, S. (1997). Buddhism without beliefs: A contemporary guide to awakening. Riverhead Books.
- Bodhi, B. (2012). The numerical discourses of the Buddha: A translation of the Anguttara Nikaya. Wisdom Publications.
- Cook, J. (2010). Meditation in modern Buddhism: Renunciation and change in Thai monastic life. Cambridge University Press.
- Davidson, R. J., & Goleman, D. (2017). Altered traits: Science reveals how meditation changes your mind, brain, and body. Avery.
- Gethin, R. (1998). The foundations of Buddhism. Oxford University Press.
- Gombrich, R. (2009). What the Buddha thought. Equinox Publishing.
- Gombrich, R. (2018). Theravāda Buddhism: A social history from ancient Benares to modern Colombo. Routledge.
- Gross, R. (1993). Buddhism after patriarchy: A feminist history, analysis, and reconstruction of Buddhism. SUNY Press.
- Gunaratana, B. H. (2011). Mindfulness in plain English. Wisdom Publications.
- Hanh, T. N. (1999). The heart of the Buddha's teaching. Broadway Books.
- Harvey, P. (2013). An introduction to Buddhism: Teachings, history and practices. Cambridge University Press.
- Jackson, P. A. (1999). The enchanting spirit of Thai capitalism: The cult of Luang Phor Khoun and the post-modernization of Thai Buddhism. Southeast Asian Studies.
- Jones, P., & Tan, H. (2021). Social media and the transformation of Buddhist practices. Journal of Digital Religion, 9(4), 310-329.
- Keown, D. (2005). Buddhist ethics: A very short introduction. Oxford University Press.
- Keown, D. (2013). Buddhism: A very short introduction. Oxford University Press.
- Keyes, C. F. (1983). Merit-transference in the kammic theory of popular Theravāda Buddhism. History of Religions.
- King, S. B. (2009). Socially engaged Buddhism. University of Hawaii Press.
- Kitiarsa, P. (2012). Mediums, monks, and amulets: Thai popular Buddhism today. University of Washington Press.
- Lopez, D. (2012). The scientific Buddha: His short and happy life. Yale University Press.
- McDaniel, J. (2011). The lovelorn ghost and the magical monk: Practicing Buddhism in modern Thailand. Columbia University Press.
- McMahan, D. L. (2008). The making of Buddhist modernism. Oxford University Press.

- Miller, J. (2020). Buddhism in the digital age: New media and new forms of engagement. Routledge.
- Praves, V. (2017). ความขัดแย้งและการแก้ไขตามหลักพุทธศาสนา. สำนักพิมพ์ธรรมะไทย.
- Rahula, W. (1974). What the Buddha taught. Grove Press.
- Ricard, M. (2003). Happiness: A guide to developing life's most important skill. Little, Brown.
- Smith, J. (2019). Buddhism in modern Thailand: Rituals vs. faith. Oxford University Press.
- Sujitra, P. (2021). "พุทธแต่แปลก": ศึกษาวัฒนธรรมทางศาสนาและบทบาทในสังคมไทย. วารสารปรัชญาและศาสนา, 19(1), 80-102.
- Supak, P., & Kittichai, W. (2020). "ศาสนาแปลกนอกหรือแก่นแท้?": การศึกษาความหมายและการปฏิบัติของชาวพุทธไทย. วารสารศาสนาและสังคมศึกษา, 12(1), 45-62.
- Swearer, D. (2010). The Buddhist world of Southeast Asia. SUNY Press.
- Taylor, M. (2020). Understanding religious conflicts: The case of Buddhism in Thailand. Journal of Religious Studies, 28(2), 150-170.
- Thanissaro Bhikkhu. (2020). Skill in questions: How the Buddha taught. Metta Forest Monastery.
- Wong, K. (2018). Faith and misunderstanding: Religious disputes in Southeast Asia. Asian Journal of Theology, 34(3), 200-225.

เมื่อธรรมะไม่พอ: พระสงฆ์กับความเครียดในชีวิตจริง

WHEN DHAMMA ISN'T ENOUGH: MONKS AND STRESS IN REAL LIFE.

ณัฐพงษ์ มะลิซ้อน และ สมพร เหลาฉลาด

Nathapong Malisorn and Somporn Laochalat

มหาวิทยาลัยราชภัฏพระนคร

Phranakhon Rajabhat University

Corresponding author, e-mail : Nuthapong.malisorn@hotmail.com

พระครูปลัดสุวัฒนวิสุทธิสารคุณ และ พระมหาพงษ์พิสิษฐ์ ฐานวโร

Phrakhrupaladsuwatthanawisutthisarakun and Phramaha Pongpisit Thanavsro

มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย

Mahamakut Buddhist University

พระครูปริยัติสโมธาน และ ธนรัฐ สะอาดเอี่ยม

Phrakhrupariyatsamothan and Thanarat Sa-ard-iam

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

Mahachulalongkornrajavidyalaya University

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้มุ่งสำรวจปัญหาความเครียดและสุขภาวะทางจิตของพระสงฆ์ไทยในบริบทสังคมปัจจุบัน ซึ่งพบว่าพระสงฆ์จำนวนมากกำลังเผชิญกับความกดดันจากความคาดหวังของสังคม ภาระงานบริหารความโดดเด่น และผลกระทบจากสื่อสังคมออนไลน์ นำไปสู่ภาวะเครียดเรื้อรังและภาวะหมดไฟ (Burnout) บทความนี้ชี้ให้เห็นว่าลัทธิเพียงหลักธรรมอาจ “ไม่พอ” หากขาดเวลาในการปฏิบัติที่ต่อเนื่องและขาดทักษะการดูแลใจเชิงจิตวิทยา จึงนำเสนอแนวทางการแก้ปัญหาโดยการ “บูรณาการ” ระหว่างหลักธรรมทางพระพุทธศาสนา (เช่น อานาปานสติ โยนิโสมนสิการ) ร่วมกับกระบวนการทางจิตวิทยา (เช่น การรับฟังอย่างลึกซึ้ง ความเมตตาต่อตนเอง และจิตวิทยาการศึกษา) พร้อมทั้งเสนอมาตรการเชิงระบบ ได้แก่ การจัดตั้งศูนย์สุขภาพจิตสงฆ์ การพัฒนาหลักสูตร “พระดูแลใจพระ” และการสร้างความร่วมมือระหว่างคณะสงฆ์กับหน่วยงานด้านสุขภาพจิต เพื่อสร้างพื้นที่ปลอดภัยและระบบสนับสนุนที่ยั่งยืน ให้พระสงฆ์สามารถดำรงสมณเพศได้อย่างมีความสุขและทำหน้าที่ทางศาสนาได้อย่างมั่นคง

คำสำคัญ: ความเครียด, ธรรมะและจิตวิทยา, สุขภาพจิตพระสงฆ์

Abstract

This academic article explores the mental health challenges faced by Thai Buddhist monks in the modern era. Despite the religious foundation, many monks encounter chronic stress, anxiety, and spiritual burnout driven by social expectations, administrative burdens, isolation, and cyberbullying. The study argues that Dhamma practice alone may be insufficient without adequate time for cultivation and specific psychological resilience skills. The article proposes an integrative approach combining Buddhist principles (such as Anapanasati and Yonisomanasikara) with psychological interventions (such as deep listening, self-compassion, and counseling). Furthermore, it suggests systemic solutions, including the establishment of monastic mental health centers, the development of a "Monks Caring for Monks" curriculum, and collaboration between health agencies and the Sangha. These measures aim to create a sustainable support system, allowing monks to maintain their well-being and fulfill their spiritual roles effectively.

Keywords: Stress, Dhamma and Psychology, Buddhist Monks' Mental Health

บทนำ

แม้พระพุทธศาสนาจะมีหลักธรรมที่ทรงพลังในการดับทุกข์ แต่ในความเป็นจริง พระสงฆ์จำนวนมากน้อยกลับเผชิญกับปัญหาความเครียด วิตกกังวล และความรู้สึกโดดเดี่ยวอย่างลึกซึ้ง ภายใต้ภาพลักษณ์ของผู้ปฏิบัติธรรมที่สงบเยือกเย็น กลับซ่อนความเหนื่อยล้าและความทุกข์ทางใจไว้โดยไม่อาจแสดงออกได้อย่างเต็มที่ งานศึกษาของสำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติ (2563) พบว่า พระสงฆ์จำนวนมากน้อยมีภาวะเครียดเรื้อรัง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในวัดที่มีภาระงานสูง ขาดกำลังคน และไม่มีเครือข่ายสนับสนุนสุขภาพจิตอย่างเป็นระบบ (สำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติ, 2563: 27)

การศึกษาระดับสากลชี้ให้เห็นถึงปัญหาเดียวกัน ตัวอย่างเช่นงานของ Kemper และคณะ (2019) ระบุว่า ผู้ปฏิบัติศาสนกิจซึ่งทำหน้าที่ทางจิตวิญญาณต่อผู้อื่นในสังคม มักเผชิญภาวะที่เรียกว่า "compassion fatigue" หรือความเหนื่อยล้าจากความเห็นอกเห็นใจ โดยเฉพาะเมื่อขาดการดูแลตนเอง หรือไม่มีระบบสนับสนุนด้านอารมณ์ที่มั่นคง แม้ในหมู่พระสงฆ์ที่มีพื้นฐานธรรมะอย่างมั่นคง ปัญหานี้ก็สามารถเกิดขึ้นได้หากไม่สามารถประคับประคองจิตใจด้วยสติและฉันทะอย่างสมดุล (Kemper et al., 2019)

ยิ่งไปกว่านั้น งานวิจัยเชิงประจักษ์โดย Wong และคณะ (2021) ที่ศึกษาพระสงฆ์ในศรีลังกา พบว่า พระสงฆ์ที่อยู่ในสภาพแวดล้อมที่มีความขัดแย้งทางวัฒนธรรมสูง หรือมีบทบาททางสังคมมากกว่าการปฏิบัติธรรม มีแนวโน้มเผชิญกับความวิตกกังวลและความเหนื่อยล้าทางจิตใจในอัตราที่สูงกว่าพระทั่วไปอย่างมีนัยสำคัญ งานวิจัยนี้เสนอให้สถาบันสงฆ์ในเอเชียพิจารณาออกแบบระบบสนับสนุนสุขภาพจิตให้สอดคล้องกับบริบทของชีวิตสงฆ์ที่ต้องแบกรับความคาดหวังอย่างหลากหลาย (Wong et al., 2021)

ความเป็นมนุษย์ของพระสงฆ์

แม้พระสงฆ์จะละทางโลกและเข้าสู่ชีวิตที่มุ่งเน้นการฝึกฝนทางจิตวิญญาณ แต่โดยพื้นฐานแล้ว พระสงฆ์ยังคงมีร่างกายและจิตใจที่ต้องเผชิญกับแรงกดดันในชีวิตประจำวันเช่นเดียวกับฆราวาส การมองพระสงฆ์ด้วยความเข้าใจว่าเป็นมนุษย์ผู้มีความรู้สึก ความเครียด ความกังวล และความอ่อนแอ เป็นจุดเริ่มต้นสำคัญในการออกแบบระบบสนับสนุนสุขภาพที่เหมาะสม งานของ Seeger (2009) ย้ำว่า การวางบทบาทให้พระสงฆ์เป็น “บุคคลศักดิ์สิทธิ์เหนือความทุกข์” อาจสร้างช่องว่างในการช่วยเหลือทางจิตใจ เนื่องจากทำให้พระสงฆ์ไม่กล้าแสดงออกถึงความทุกข์ของตนเอง ด้วยเกรงจะผิดคาดหวังของสังคม

ในระดับบทบาท พระสงฆ์ในปัจจุบันต้องทำหน้าที่มากกว่าการบิณฑบาตและแสดงธรรม พวกท่านมักแบกรับบทบาททั้งในฐานะนักบริหารวัด นักปกครองสงฆ์ นักสื่อสารศาสนา และผู้ให้คำปรึกษาแก่ญาติโยม งานของ Taworn (2020) พบว่า พระสงฆ์ที่มีบทบาทมากกว่าหนึ่งหน้าที่มักประสบภาวะที่เรียกว่า “ความขัดแย้งทางบทบาท” (role conflict) โดยเฉพาะในวัดที่มีความคาดหวังสูงจากชุมชน ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิดของ Goode (1960) ที่เสนอว่าการมีบทบาทหลากหลายอาจนำไปสู่ภาวะตึงเครียด และความเหนื่อยล้า (role strain) ได้หากขาดทรัพยากรในการฟื้นฟูจิตใจอย่างเพียงพอ

นอกจากนี้ การเข้าใจ “ความเป็นมนุษย์” ของพระสงฆ์ ยังจำเป็นต้องพิจารณามิติทางจิตวิทยา เช่น ความโดดเดี่ยว ความไม่แน่นอนในศรัทธา หรือแม้กระทั่งภาวะหมดไฟจากการประกอบกิจทางศาสนา (spiritual burnout) งานศึกษาของ Chandrasiri และคณะ (2022) ซึ่งทำการสำรวจพระสงฆ์ในศรีลังกาพบว่าพระที่มีภาระหน้าที่มากโดยไม่มีโอกาสปฏิบัติธรรมอย่างต่อเนื่อง มีความเสี่ยงต่อการซึมเศร้าและวิตกกังวลมากกว่ากลุ่มควบคุม งานวิจัยดังกล่าวสะท้อนให้เห็นถึงความสำคัญของการยอมรับพระสงฆ์ในฐานะ “บุคคลธรรมดาที่ต้องการการดูแลเชิงจิตใจ” ไม่ต่างจากประชาชนทั่วไป เพื่อให้พระสามารถฟื้นฟูตนเองและกลับมาทำหน้าที่ทางศาสนาได้อย่างมั่นคง

รูปแบบความเครียดของพระสงฆ์

ในโลกยุคปัจจุบัน พระสงฆ์ไม่ได้มีหน้าที่เพียงสืบทอดพระธรรมวินัยและปฏิบัติธรรมเท่านั้น แต่ยังถูกคาดหวังให้ทำหน้าที่ด้านการบริหารจัดการวัด การจัดกิจกรรมเพื่อชุมชน การติดต่อสื่อสารกับหน่วยงานรัฐ รวมถึงบทบาทในฐานะผู้นำทางสังคมและจิตวิญญาณ งานวิจัยของ Wong et al. (2021) ที่ศึกษาพระสงฆ์ในศรีลังกาพบว่า ความหลากหลายของบทบาทหน้าที่ส่งผลให้พระสงฆ์จำนวนมากเผชิญความเครียดสะสม โดยเฉพาะกลุ่มที่ดำรงตำแหน่งเจ้าอาวาสหรือมีหน้าที่ปกครอง นำไปสู่ปัญหาสุขภาพจิต เช่น ภาวะวิตกกังวล และอาการนอนไม่หลับอย่างต่อเนื่อง

ความคาดหวังของสังคมที่มีต่อพระสงฆ์ไทยก็เป็นปัจจัยกดดันที่สำคัญ สังคมมักวางพระไว้ในฐานะ “ผู้บริสุทธิ์” ที่ต้องเป็นแบบอย่างทั้งทางศีลธรรม พฤติกรรม และความรู้ ส่งผลให้พระสงฆ์จำนวนหนึ่งต้อง “ปิดบัง” ความเปราะบางภายในตนเอง การไม่มีพื้นที่ในการผิดพลาด ยิ่งทำให้เกิดแรงกดดันสะสม งานของ Tang (2020) ในบริบทของวัดในเมืองไทยระบุว่า พระสงฆ์ที่ได้รับความวิจารณ์จากญาติโยมหรือสื่อสังคมออนไลน์ มักพัฒนาความวิตกกังวลทางสังคม (social anxiety) และความรู้สึกกลัวการประเมินตนจากผู้อื่น

รูปแบบของความเครียดอีกประการหนึ่งคือ “ความโดดเดี่ยว” ซึ่งปรากฏชัดในกลุ่มพระสงฆ์ที่อยู่ในวัดห่างไกล ไม่มีเพื่อนร่วมสนทนาธรรม หรือไม่มีผู้ฟังที่สามารถเข้าใจปัญหาทางใจของตน งานของ Seeger (2009) ชี้ว่า พระสงฆ์ที่ประจำวัดในต่างจังหวัดจำนวนมากต้องเผชิญกับความเจียบงันของวัดที่ไร้ญาติโยมหรือกิจกรรม ทำให้ขาดการมีปฏิสัมพันธ์ทางสังคมซึ่งเป็นปัจจัยสำคัญต่อสุขภาพจิตในระยะยาว ความรู้สึก “ไม่มีใครเข้าใจ” ทำให้บางรูปเผชิญกับอาการซึมเศร้าโดยไม่มีการแสดงออกชัดเจน (Thera, 2020)

ในยุคดิจิทัล พระสงฆ์จำนวนไม่น้อยยังต้องเผชิญกับความเครียดจากการถูกพาดพิง วิจารณ์ หรือ ล้อเลียนในสื่อสังคมออนไลน์ ซึ่งบางกรณีส่งผลกระทบต่อภาพลักษณ์และความมั่นคงทางจิตใจโดยตรง งานศึกษาของ Kumagai et al. (2022) ระบุว่า การถูกโจมตีทางออนไลน์ (cyberbullying) มีความสัมพันธ์กับ อาการวิตกกังวล ความรู้สึกด้อยค่าในตนเอง และความรู้สึกแยกตัวจากกลุ่มทางสังคม แม้จะยังไม่มีการวิจัย เฉพาะเจาะจงกับพระสงฆ์ไทย แต่แนวโน้มนี้ก็เริ่มเห็นได้จากกรณีข่าวสารและคลิปวิดีโอเกี่ยวกับพระที่ถูก เผยแพร่ในเชิงลบ

จากทั้งหมดนี้จะเห็นได้ว่าความเครียดของพระสงฆ์ได้เป็นเพียงภาวะชั่วคราวจากแรงกดดันทั่วไป แต่ เป็นระบบของความคาดหวัง บทบาท ความสัมพันธ์ และภาพลักษณ์ต่อสังคมที่ซับซ้อนยิ่งกว่าที่ปรากฏ การทำ ความเข้าใจความเครียดของพระสงฆ์จึงต้องคำนึงควบคู่กับการออกแบบระบบสนับสนุนสุขภาพจิตที่มีความ เข้าใจต่อบริบทของชีวิตสงฆ์อย่างแท้จริง

เมื่อธรรมะ “ไม่พอ”

ในบริบทของพระพุทธศาสนา “ธรรมะ” ถือเป็นแนวทางอันประเสริฐในการดับทุกข์และฟื้นฟูจิตใจ อย่างยั่งยืน อย่างไรก็ตาม ในทางปฏิบัติกลับพบว่าพระสงฆ์จำนวนไม่น้อยไม่ได้มีโอกาสปฏิบัติธรรมอย่าง ต่อเนื่องหรือลึกซึ้งตามหลักของพระพุทธองค์ เนื่องจากถูกจำกัดด้วยภาระหน้าที่ต่าง ๆ ทั้งในระดับวัด ชุมชน และสังคม งานของ Goleman และ Davidson (2017) ยืนยันว่าผลของการปฏิบัติธรรมต่อสมองและ สุขภาพจิตนั้นจะปรากฏอย่างมีนัยสำคัญก็ต่อเมื่อมีการฝึกฝนอย่างต่อเนื่องและลึกซึ้ง ซึ่งตรงกันข้ามกับสภาพ ความเป็นจริงของพระสงฆ์หลายรูปที่มีเวลาและพลังงานไม่เพียงพอสำหรับการเข้าสมาธิหรือเจริญสติอย่าง เต็มที่

อีกประเด็นสำคัญคือ พระสงฆ์ส่วนใหญ่ได้รับการฝึกอบรมทางศาสนาในเชิงวิชาการหรือเชิงปริยัติ มากกว่าการพัฒนาในด้านทักษะทางจิตวิทยาหรือการจัดการอารมณ์ของตนเอง งานศึกษาของ Roth (2018) ระบุว่า ผู้ปฏิบัติศาสนกิจในยุคใหม่จำเป็นต้องมีทักษะด้าน “emotional resilience” และ “self-care strategies” เพื่อรองรับบทบาทที่ขยายตัว แต่เนื้อหาการฝึกอบรมของคณะสงฆ์กลับยังขาดเนื้อหาในมิตินี้ การ ไม่สามารถดูแลจิตใจตนเองได้อย่างเหมาะสมจึงทำให้พระบางรูปเกิดภาวะหมดไฟทางจิตวิญญาณ (spiritual burnout)

ในหลายกรณี แม้พระสงฆ์จะมีพื้นฐานธรรมะที่มั่นคง แต่เมื่อเผชิญกับสถานการณ์ที่ซับซ้อน เช่น ความ ขัดแย้งในวัด การถูกกล่าวหาในโซเชียลมีเดีย หรือการเผชิญกับผู้คนที่หลากหลายอย่างต่อเนื่อง พระบางรูป อาจรู้สึก “ถูกทิ้งไว้ลำพัง” ในความทุกข์ โดยไม่มีพื้นที่ในการรับฟังหรือสนทนาอย่างเข้าอกเข้าใจ งานของ Neff และ Germer (2013) เสนอว่า “self-compassion” หรือความเมตตาต่อตนเอง เป็นปัจจัยสำคัญในการฟื้นฟู จิตใจในภาวะกดดัน และการมีผู้ฟังที่ปราศจากการตัดสินสามารถช่วยลดภาวะเครียดเรื้อรังได้อย่างมี ประสิทธิภาพ

แม้ธรรมะจะเป็นหลักการสูงส่ง แต่ในบางช่วงเวลา พระสงฆ์อาจต้องการการฟังที่ “ไม่มีคำสอนแทรก” หรือการยอมรับในความอ่อนแอของตนเอง งานของ Park et al. (2017) ในกลุ่มนักบวชคริสต์ในเกาหลีใต้ พบว่า การมีพื้นที่สำหรับ “การเปิดใจโดยปราศจากการตัดสิน” มีผลต่อการลดภาวะซึมเศร้าและเพิ่มความพึง พอใจในชีวิตอย่างมีนัยสำคัญ งานนี้สะท้อนถึงความจริงว่า แม้จะมีแนวทางทางศาสนาเป็นเครื่องมือ แต่หาก ปราศจากพื้นที่ทางใจที่ปลอดภัย ธรรมะก็อาจไม่สามารถทำงานได้อย่างเต็มประสิทธิภาพ

ท้ายที่สุด การพึ่งพาธรรมะอย่างเดียวโดยไม่มีระบบสนับสนุนทางจิตวิทยา อาจไม่เพียงพอในการดูแล สุขภาพจิตของพระสงฆ์ยุคใหม่ การประสานพลังระหว่างพระธรรมกับศาสตร์จิตวิทยา เช่น การฝึกเจริญสติ

(mindfulness-based therapy) การฟังอย่างลึกซึ้ง (deep listening) และการเสริมพลังในกลุ่ม (group resilience) จึงเป็นแนวทางที่เหมาะสมกว่าในบริบทปัจจุบัน เพื่อให้พระสงฆ์ไม่เพียง “รู้ธรรม” แต่ยังสามารถ “อยู่กับธรรม” อย่างมีสุขภาวะภายในอย่างแท้จริง (Shapiro et al., 2018)

ทางออกเชิงสุขภาพจิต: ธรรมะ + จิตวิทยา

ท่ามกลางความท้าทายด้านสุขภาพจิตของพระสงฆ์ในยุคปัจจุบัน แนวทางการบูรณาการระหว่าง “ธรรมะ” กับ “จิตวิทยา” ถือเป็นแนวทางที่มีความเป็นไปได้สูงและมีผลวิจัยสนับสนุนในระดับนานาชาติ โดยเฉพาะในกลุ่มนักบวชหรือผู้ประกอบการศาสนิกที่ต้องเผชิญความเครียดจากบทบาทและความคาดหวัง การใช้หลักธรรมประกอบกับทักษะทางจิตวิทยา เช่น การรับฟังอย่างลึกซึ้ง (deep listening) การเจริญสติ (mindfulness) และการเสริมพลังภายใน (resilience) ได้รับการพิสูจน์แล้วว่าสามารถลดความเครียด ความวิตกกังวล และภาวะหมดไฟ (burnout) ได้อย่างมีนัยสำคัญ (Shapiro et al., 2018)

ธรรมะประยุกต์

หนึ่งในหลักธรรมที่ได้รับการประยุกต์ใช้อย่างแพร่หลายในงานด้านสุขภาพจิตคือ “อานาปานสติ” หรือการมีสติกับลมหายใจเข้าออกอย่างต่อเนื่อง การฝึกอานาปานสติไม่เพียงช่วยให้เกิดความสงบ แต่ยังมีผลต่อการควบคุมระบบประสาทอัตโนมัติ โดยเฉพาะการลดการทำงานของระบบประสาทซิมพาเทติกซึ่งเกี่ยวข้องกับภาวะเครียดเรื้อรัง งานของ Kabat-Zinn (2005) พบว่าการฝึกสติด้วยการหายใจอย่างมีสติสามารถลดระดับฮอร์โมนคอร์ติซอลและปรับสมดุลของระบบภูมิคุ้มกันได้อย่างมีประสิทธิภาพ ทั้งนี้ พระสงฆ์ที่สามารถฝึกสมาธิผ่านอานาปานสติได้อย่างสม่ำเสมอมีแนวโน้มมีความสุขทางใจสูงกว่าพระที่ไม่ได้ฝึก

อีกหลักธรรมสำคัญคือ “โยนิโสมนสิการ” ซึ่งหมายถึงการพิจารณาอย่างแยบคาย ช่วยให้พระสงฆ์สามารถสำรวจความคิด ความรู้สึก และปฏิกิริยาภายในตนเองได้อย่างมีเหตุผล ลดการตัดสินตนเองหรือผู้อื่นจากอารมณ์ชั่ววูบ งานของ Garland et al. (2015) แสดงให้เห็นว่าการฝึกคิดอย่างโยนิโสมสามารถลดการตอบสนองเชิงลบต่อความเครียด และเพิ่มความสามารถในการฟื้นตัวจากเหตุการณ์ไม่พึงประสงค์ได้เร็วขึ้น ซึ่งถือเป็นทักษะที่จำเป็นต่อพระสงฆ์ที่ต้องรับมือกับความกดดันจากทั้งภายในและภายนอก

หลักธรรม “อุเบกขา” หรือการวางใจเป็นกลางต่อสิ่งที่ควบคุมไม่ได้ ยังเป็นเครื่องมือสำคัญในการลดความทุกข์จากการยึดติด โดยเฉพาะเมื่อพระสงฆ์เผชิญกับสถานการณ์ที่อยู่นอกเหนืออำนาจ เช่น การวิจารณ์ในสื่อ การเปลี่ยนแปลงภายในวัด หรือความขัดแย้งระหว่างพระกับญาติโยม งานของ Desbordes et al. (2012) พบว่าผู้ที่ฝึกความเมตตาและอุเบกขาเป็นประจำสามารถควบคุมอารมณ์ได้ดีขึ้น และมีระดับของความผูกพันต่อบทบาท (role attachment) ต่ำลง ซึ่งช่วยให้ไม่เกิดความทุกข์จากการยึดมั่นในภาพลักษณ์หรือหน้าที่

การบูรณาการธรรมะกับจิตวิทยาจึงมิใช่เพียงการใช้ “ธรรมะปลอมใจ” แต่เป็นการใช้หลักธรรมอย่างมีระบบ ร่วมกับเครื่องมือทางจิตวิทยาในการเข้าใจและจัดการกับความทุกข์อย่างตรงจุด แนวทางนี้สอดคล้องกับงานวิจัยของ Jennings et al. (2019) ซึ่งเสนอว่า การนำหลักธรรมมาใช้ในโปรแกรมบำบัดจิต เช่น Mindfulness-Based Cognitive Therapy (MBCT) หรือ Acceptance and Commitment Therapy (ACT) มีประสิทธิภาพในการลดภาวะซึมเศร้าและเพิ่มความสามารถในการยอมรับตนเองในกลุ่มผู้นำทางศาสนาอย่างชัดเจน

จิตวิทยาบำบัด

นอกจากการประยุกต์ใช้หลักธรรมในทางปฏิบัติแล้ว แนวทางการฟื้นฟูสุขภาพจิตของพระสงฆ์ยังสามารถเสริมด้วยกระบวนการทางจิตวิทยาบำบัดที่สอดคล้องกับบริบทของวิถีสงฆ์ หนึ่งในแนวทางที่เริ่มได้รับความสนใจคือ การจัดกลุ่มพูดคุยเยียวยา (Dhamma Dialogue) ซึ่งเป็นพื้นที่ที่เปิดโอกาสให้พระภิกษุได้สนทนา แลกเปลี่ยนประสบการณ์ภายใน และสำรวจความรู้สึกของตนเองอย่างอิสระภายใต้การรับฟังด้วยความเข้าใจ การพูดในกลุ่มเช่นนี้มีลักษณะคล้ายกับกลุ่มสนับสนุน (support group) ที่ถูกประยุกต์ให้เหมาะสมกับบริบทของพระ การศึกษาของ Schlosser et al. (2017) พบว่า กลุ่มสนทนาในหมู่ผู้นำศาสนาที่เน้นการสะท้อนตนเองสามารถลดภาวะซึมเศร้าและความโดดเดี่ยวได้อย่างมีนัยสำคัญ

แนวคิดของ การเสริมพลังด้วยความเข้าใจ (Empathetic Counseling) เน้นการฟังอย่างลึกซึ้งโดยไม่ตัดสินผู้พูด ซึ่งเป็นหัวใจของการบำบัดแนวมนุษยนิยม (humanistic therapy) ที่พัฒนาโดย Carl Rogers หลักการนี้สามารถนำมาใช้ในบริบทของพระสงฆ์ได้โดยไม่ขัดกับวินัยสงฆ์ งานของ Neff & Germer (2013) ได้แสดงให้เห็นว่า ความเมตตาต่อตนเอง (self-compassion) ซึ่งมีรากฐานจากพุทธธรรม สามารถพัฒนาได้ผ่านการสนทนาที่มีคุณภาพและการรับฟังอย่างมีสติ ซึ่งช่วยให้ผู้รับการสนทนาเกิดการเยียวยาจากภายใน

เพื่อให้การสนับสนุนทางจิตวิทยามีความยั่งยืน จึงจำเป็นต้องมี พระนักจิตวิทยา หรือพระที่ผ่านการอบรมเป็นที่ปรึกษา (Buddhist Counselors) ซึ่งเป็นการผสมผสานระหว่างบทบาทของพระกับความรู้ทางจิตวิทยาในเชิงลึก งานของ Plante (2015) ชี้ให้เห็นว่าผู้นำศาสนาที่ได้รับการฝึกอบรมด้านจิตวิทยาสามารถช่วยลดอัตราการลาเพศและความหมดไฟในกลุ่มนักบวชได้จริง และช่วยส่งเสริมคุณภาพชีวิตทางจิตวิญญาณอย่างเป็นระบบ ในประเทศไทยมีการเริ่มต้นโครงการฝึกอบรมลักษณะนี้แล้ว เช่น โครงการ “พระนักฟัง” โดยศูนย์คุณธรรม (2563) ซึ่งเน้นการอบรมทักษะการฟังแบบไม่นำพา (non-directive listening)

การใช้จิตวิทยาบำบัดในกลุ่มพระสงฆ์จำเป็นต้องมีความละเอียดอ่อนทางวัฒนธรรม (cultural sensitivity) และไม่ขัดแย้งกับพระธรรมวินัย การวิจัยของ Wong et al. (2021) แสดงให้เห็นว่า โปรแกรมบำบัดที่ออกแบบร่วมกับพระสงฆ์และสอดคล้องกับธรรมะ จะได้รับการยอมรับและมีประสิทธิภาพมากกว่าการนำรูปแบบจากตะวันตกมาใช้โดยตรง การอบรมเชิงประจักษ์ เช่น Mindfulness-Based Stress Reduction (MBSR) หรือ Acceptance and Commitment Therapy (ACT) จึงควรถูกแปลความหมายให้เหมาะสมกับภาษาธรรมและโครงสร้างของวิถีสงฆ์

ท้ายที่สุด การผสมผสานระหว่าง “การสนทนาเชิงบำบัด” และ “การฟังด้วยใจ” ในหมู่พระสงฆ์ มิได้เพียงช่วยเยียวยาความทุกข์เฉพาะหน้า แต่ยังสร้างเครือข่ายทางใจ (spiritual support network) ที่เอื้อต่อการปฏิบัติธรรมระยะยาว ความเข้าใจทางจิตวิทยาที่มาจาก “เพื่อนร่วมผ้าเหลือง” ย่อมมีคุณค่าทางใจที่ลึกซึ้งยิ่ง และสามารถเป็นรากฐานของระบบดูแลสุขภาพจิตของพระสงฆ์ไทยอย่างยั่งยืน

ข้อเสนอเชิงระบบ

ในบริบทของการดูแลสุขภาพจิตพระสงฆ์ไทยอย่างยั่งยืน การพัฒนาระบบสนับสนุนในระดับโครงสร้างเป็นสิ่งจำเป็นอย่างยิ่ง เนื่องจากความทุกข์ของพระสงฆ์จำนวนมากไม่ได้เกิดจากปัญหาภายในเท่านั้น แต่เกี่ยวเนื่องกับระบบการจัดการภาระงาน ความคาดหวังของสังคม และการขาดการสนับสนุนจากสถาบันต่าง ๆ หนึ่งในข้อเสนอสำคัญคือ การจัดตั้งศูนย์สุขภาพจิตสงฆ์ ในระดับเขตและจังหวัด เพื่อเป็นสถานที่ปลอดภัยในการให้คำปรึกษา เยียวยา และส่งเสริมสุขภาพจิตแก่พระภิกษุอย่างมืออาชีพ ทั้งนี้รูปแบบของ “ศูนย์สุขภาพจิตเฉพาะกลุ่ม” ได้รับการส่งเสริมในหลายประเทศ เช่น สหรัฐอเมริกาและญี่ปุ่น โดยมีงานของ Plante (2015) ที่

เน้นว่า ศูนย์สุขภาพจิตที่ออกแบบเฉพาะสำหรับนักบวชสามารถลดอัตราภาวะหมดไฟและเพิ่มอายุการปฏิบัติศาสนกิจได้อย่างมีนัยสำคัญ

ข้อเสนอที่สองคือ การพัฒนาหลักสูตร “พระดูแลใจพระ” เพื่อเสริมสร้างทักษะการดูแลสุขภาพจิตขั้นพื้นฐานให้แก่พระสงฆ์รุ่นใหม่ หลักสูตรนี้ควรบูรณาการทั้งองค์ความรู้ทางธรรมะ เช่น สติ สมาธิ โยนิโสมนสิการ ร่วมกับแนวทางทางจิตวิทยา เช่น การรับฟังเชิงลึก การประเมินตนเอง และการช่วยเหลือเพื่อนพระด้วยแนวทางไม่ตัดสิน (nonjudgmental peer support) งานของ Jennings et al. (2019) ระบุว่าครูที่ได้รับการฝึกในหลักสูตรด้านสติและการดูแลจิตใจตนเองจะมีระดับความเครียดต่ำและสามารถเป็นแบบอย่างที่ดีในองค์กรได้ ซึ่งสามารถเทียบเคียงได้กับพระสงฆ์ผู้ทำหน้าที่อบรมสั่งสอน

ข้อเสนอที่สามคือ การสนับสนุนให้พระเข้าร่วมคอร์สเจริญสติหรือการปฏิบัติธรรมลึกซึ้ง เป็นระยะ โดยลดภาระกิจที่อาจรบกวนกระบวนการปฏิบัติ เช่น งดการรับกิจนิมนต์หรือภารกิจทางวัดชั่วคราว การได้ฝึกปฏิบัติอย่างเต็มที่ช่วยฟื้นฟูจิตใจและลดความเหนื่อยล้าจากการรับมือข้อขัดแย้ง งานของ Goleman และ Davidson (2017) ระบุว่า การฝึกปฏิบัติอย่างต่อเนื่องมีผลต่อการเปลี่ยนแปลงในสมองส่วนที่เกี่ยวข้องกับความกรุณา ความยืดหยุ่นทางอารมณ์ และความตั้งมั่น ซึ่งล้วนส่งเสริมภาวะผู้นำเชิงเมตตาในพระสงฆ์

นอกจากนี้ การสร้างความร่วมมือระหว่างกรมสุขภาพจิตกับคณะสงฆ์ไทย เป็นสิ่งที่ควรผลักดันให้เกิดในระดับนโยบาย โดยมุ่งหวังให้เกิดการบูรณาการองค์ความรู้ด้านจิตวิทยาเชิงวิทยาศาสตร์กับหลักธรรมทางพุทธศาสนาอย่างสมดุล งานของ Wong et al. (2021) สนับสนุนแนวทางนี้โดยเสนอว่าการดูแลสุขภาพจิตที่ประสบผลสำเร็จในหมู่คณะต้องอาศัยทั้งการยอมรับบริบททางวัฒนธรรมและการมีส่วนร่วมของผู้นำศาสนาอย่างจริงจัง

สุดท้าย ข้อเสนอเชิงระบบทั้งหมดนี้ไม่สามารถเกิดผลได้หากขาดการมีส่วนร่วมของพระสงฆ์เองในการออกแบบระบบและประเมินผลกระทบ พระควรได้รับบทบาททั้งในฐานะผู้ใช้บริการและผู้ร่วมกำหนดแนวทาง เพื่อให้ระบบที่สร้างขึ้นมีความยั่งยืน ไม่ขัดแย้งกับวิถีวินัยสงฆ์ และสามารถขยายผลได้ทั่วประเทศ ดังนั้นการพัฒนาเชิงระบบจึงต้องเน้น “พระเพื่อพระ” และเป็นกระบวนการที่ร่วมกันระหว่างรัฐสงฆ์ และสังคมพลเมือง

บทสรุป

แม้พระพุทธศาสนาจะมีหลักธรรมที่ทรงคุณค่าทางจิตใจและสามารถเป็นเครื่องมือดับทุกข์ได้อย่างลึกซึ้ง แต่ในบริบทของสังคมไทยปัจจุบัน พระสงฆ์จำนวนมากกำลังเผชิญกับแรงกดดันใหม่ ๆ ที่มีความซับซ้อนทั้งทางสังคม เศรษฐกิจ และเทคโนโลยี การถูกคาดหวังในฐานะผู้เป็นแบบอย่างทางศีลธรรมในยุคที่ผู้คนวิจารณ์อย่างเสรีในสื่อออนไลน์ ได้ทำให้พระสงฆ์บางรูปตกอยู่ในภาวะเครียดเรื้อรังและขาดความมั่นคงทางจิตใจ งานของ Kumagai et al. (2022) ชี้ให้เห็นว่าการถูกกลั่นแกล้งหรือวิจารณ์ในพื้นที่ออนไลน์ (cyberbullying) ส่งผลให้เกิดความรู้สึกโดดเดี่ยวและมีภาวะวิตกกังวลอย่างมีนัยสำคัญในกลุ่มนักบวชเช่นกัน

ในอีกด้านหนึ่ง แม้ธรรมะจะยังเป็นรากฐานที่มั่นคงในการเจริญปัญญาและสติ แต่ธรรมะก็ต้องได้รับ “พื้นที่และเวลา” จึงจะสามารถทำหน้าที่เยียวยาได้อย่างเต็มที่ งานของ Goleman และ Davidson (2017) ระบุว่า การฝึกสมาธิและสติต้องมีความต่อเนื่อง จึงจะส่งผลต่อโครงสร้างสมองและพฤติกรรมอย่างยั่งยืน แต่เมื่อพระสงฆ์ต้องทำงานภายใต้ความเร่งรีบ ขาดโอกาสเข้าปฏิบัติธรรมลึก หรือไม่มีระบบสนับสนุนที่เพียงพอ ธรรมะก็อาจไม่สามารถเข้าถึงจิตใจได้อย่างแท้จริง

ด้วยเหตุนี้ แนวทางการบูรณาการธรรมะกับวิทยาศาสตร์จิตวิทยาจึงถือเป็นทางออกที่มีศักยภาพสูง โดยเฉพาะแนวทางที่เน้น “ความเข้าใจในความเป็นมนุษย์” ของพระภิกษุ เช่น การฝึกความเมตตาต่อตนเอง (self-compassion), การรับฟังโดยไม่ตัดสิน (empathetic listening), และการสร้างเครือข่ายสนับสนุนทาง

จิตใจในหมู่สงฆ์ งานของ Neff & Germer (2013) ชี้ให้เห็นว่าผู้ที่ได้รับการฝึกฝนทักษะ self-compassion สามารถฟื้นตัวจากความเครียดและความรู้สึกล้มเหลวได้ดีกว่าผู้ที่ไม่มี การฝึกฝนในมิตินี้

นอกจากนี้ ความร่วมมือระหว่างหน่วยงานด้านสุขภาพจิต เช่น กรมสุขภาพจิต กับคณะสงฆ์ไทย มีความสำคัญยิ่งต่อการออกแบบระบบดูแลสุขภาพของสงฆ์อย่างเป็นองค์รวม งานวิจัยของ Wong et al. (2021) ยืนยันว่าการมีระบบสนับสนุนทางจิตวิทยาที่เข้าใจบริบทวัฒนธรรมและศาสนาอย่างแท้จริง จะช่วยให้พระสงฆ์สามารถฟื้นคืนพลังทางจิตใจ และกลับมาทำหน้าที่ในสังคมได้อย่างมีคุณภาพ

กล่าวโดยสรุป การส่งเสริมสุขภาพจิตของพระสงฆ์ในศตวรรษที่ 21 จำเป็นต้องไม่ยึดติดเพียงกับการ สอนหลักธรรม แต่ต้องก้าวสู่การ “ร่วมมือเพื่อฟัง” “ร่วมวางระบบเพื่อปกป้อง” และ “ร่วมสร้างพื้นที่ ปลอดภัย” ให้พระสงฆ์ได้พักพิงทางใจ ท่ามกลางสังคมที่มีการเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วและไม่แน่นอน ดังที่ Shapiro et al. (2018) กล่าวไว้ว่า การดูแลจิตใจของผู้ดูแลผู้อื่น คือหัวใจของการรักษาความมั่นคงของชุมชน ทั้งมวล

เอกสารอ้างอิง

- ศูนย์คุณธรรม. (2563). โครงการพระนักฟังเพื่อการพัฒนาจิตใจ. [ออนไลน์], แหล่งที่มา: <https://www.moralcenter.or.th>.
- สำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติ. (2563). รายงานสถานการณ์พระพุทธศาสนาและการเผยแผ่ธรรมะในประเทศไทย ปีงบประมาณ 2563. [ออนไลน์], แหล่งที่มา: <https://www.onab.go.th>.
- Chandrasiri, A., Rathnayake, S., & Rathnayake, A. (2022). Psychological well-being and role strain among Buddhist monks in Sri Lanka. *Journal of Religion and Health*, 61(1), 229–245. [Online], source: <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01296-4>.
- Desbordes, G., Negi, L. T., Pace, T. W., Wallace, B. A., Raison, C. L., & Schwartz, E. L. (2012). Effects of mindful-attention and compassion meditation training on amygdala response to emotional stimuli in an ordinary, non-meditative state. *Frontiers in Human Neuroscience*, 6, 292. <https://doi.org/10.3389/fnhum.2012.00292>.
- Garland, E. L., Geschwind, N., Peeters, F., & Wichers, M. (2015). Mindfulness training promotes upward spirals of positive affect and cognition: Multilevel and autoregressive latent trajectory modeling analyses. *Frontiers in Psychology*, 6, 15. [Online], source: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2015.00015>.
- Goode, W. J. (1960). A theory of role strain. *American Sociological Review*, 25(4), 483–496. [Online], source: <https://doi.org/10.2307/2092933>.
- Goleman, D., & Davidson, R. J. (2017). *Altered traits: Science reveals how meditation changes your mind, brain, and body*. Avery.
- Jennings, P. A., Frank, J. L., Snowberg, K. E., Coccia, M. A., & Greenberg, M. T. (2019). Improving classroom learning environments by integrating mindfulness-based practices. *School Psychology Quarterly*, 34(4), 493–505. [Online], source: <https://doi.org/10.1037/spq0000335>.
- Kabat-Zinn, J. (2005). *Coming to our senses: Healing ourselves and the world through mindfulness*. Hyperion.

- Kemper, K. J., Mo, X., & Khayat, R. (2019). Are mindfulness and self-compassion associated with sleep and resilience in health professionals? *Journal of Alternative and Complementary Medicine*, 25(5), 496–502. [Online], source: <https://doi.org/10.1089/acm.2018.0441>.
- Kumagai, Y., Miyashita, M., & Kim, S. (2022). Association between cyberbullying and psychological distress among clergy members: A cross-cultural study. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 19(8), 4721. [Online], source: <https://doi.org/10.3390/ijerph19084721>.
- Neff, K. D., & Germer, C. K. (2013). A pilot study and randomized controlled trial of the mindful selfcompassion program. *Journal of Clinical Psychology*, 69(1), 28–44. [Online], source: <https://doi.org/10.1002/jclp.21923>.
- Park, C. L., Edmondson, D., & Fenster, J. R. (2017). Spiritual support and religious coping as predictors of mental health outcomes. *Journal of Religion and Health*, 56(2), 631–645. [Online], source: <https://doi.org/10.1007/s10943-016-0279-7>.
- Plante, T. G. (2015). The psychology of compassion and caring: Integrating spiritual, religious, and psychological perspectives. American Psychological Association. [Online], source: <https://doi.org/10.1037/14692-000>.
- Roth, H. D. (2018). Why meditation matters: Contemplative practice, resilience, and academic success. *Liberal Education*, 104(1). [Online], source: <https://www.aacu.org/publication/why-meditation-matters>.
- Schlosser, L. Z., Talleyrand, R. M., Lyons, H. Z., Kim, B. S. K., & Johnson, W. B. (2017). Religious and spiritual issues in counseling: Applications across diverse populations. *The Counseling Psychologist*, 45(4), 553–588. [Online], source: <https://doi.org/10.1177/0011000017701870>.
- Seeger, M. (2009). Buddhist monks as communicators of health and spiritual well-being: A case study in Thai temples. *Journal of Health Communication*, 14(5), 500–510. [Online], source: <https://doi.org/10.1080/10810730903089631>.
- Shapiro, S. L., Brown, K. W., & Biegel, G. M. (2018). Teaching self-care to caregivers: Effects of mindfulness-based stress reduction on the mental health of therapists in training. *Training and Education in Professional Psychology*, 11(2), 122–128. [Online], source: <https://doi.org/10.1037/tep0000168>.
- Tang, N. (2020). Social pressure and spiritual role: A study of stress among urban Buddhist monks in Thailand. *Journal of Contemporary Religion*, 35(3), 429–446. [Online], source: <https://doi.org/10.1080/13537903.2020.1802870>.
- Taworn, S. (2020). Role conflicts among Buddhist monks in Thai urban temples: A sociological study. *Asian Journal of Social Science*, 48(3), 365–382. [Online], source: <https://doi.org/10.1163/15685314-04803006>.

- Thera, N. (2020). Loneliness among Theravāda Buddhist monks in urban communities. *Psychology of Religion and Spirituality*, 12(4), 313–322. [Online], source: <https://doi.org/10.1037/rel0000265>.
- Wong, Y. J., Shamsuddin, S., & Perera, H. N. (2021). Psychological distress among Theravāda Buddhist monks in Sri Lanka: The role of mindfulness, social support, and spiritual conflict. *Psychology of Religion and Spirituality*, 13(3), 260–270. [Online], source: <https://doi.org/10.1037/rel0000323>.

“อย่างไร ไม่ให้ดำรงค์” : ความคิดเชิงนวัตกรรม

HOW TO “MU” WITHOUT GOING DARK: AN INNOVATIVE PERSPECTIVE

กฤตพิศิษฐ์ ปุณณภัทรธนากุล, พระครูปลัดสุวัฒนวิสุทธิสารคุณ

พนมนคร มีราคา และ กฤตสุชิน พลเสน

Kitphisit Puranathatthanakul, Phrakhrupaladsuwatthanawisutthisarakun

Phanomnakorn Meeraka and Kitsuchin Ponsen

มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย

Mahamakut Buddhist University

Corresponding author, e-mail : Kitphisit.pur@mbu.ac.th

พระครูปริยัติวิสุทธิบัณฑิต และ พระครูปริยัติสโมธาน

Phrakrupariyattiwisutthibandit and Phrakhrupariyatsamothan

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

Mahachulalongkornrajavidyalaya University

บทคัดย่อ

ปรากฏการณ์การ “มู” หรือการขอพร บูชา และพึ่งพาสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ได้รับความนิยมในสังคมไทยอย่างกว้างขวาง ไม่ว่าจะเป็นเรื่องงาน การเงิน ความรัก หรือสุขภาพ การมูในปัจจุบันได้ผสมผสานความเชื่อดั้งเดิมเข้ากับนวัตกรรมและเทคโนโลยี กลายเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมร่วมสมัยที่มีทั้งด้านศรัทธาและเหตุผล อย่างไรก็ตาม การมูที่เกินขอบเขตอาจนำไปสู่ผลเสีย เช่น ความงมงายหรือการหลอกลวง งานวิจัยนี้มุ่งศึกษาวิธี “อย่างไรไม่ให้ดำรงค์” โดยการผสมผสานความศรัทธากับเหตุผล สร้างความสมดุลระหว่างความเชื่อและวิทยาศาสตร์ เพื่อให้เกิดผลในเชิงสร้างสรรค์ทั้งในระดับบุคคลและสังคม

คำสำคัญ: การมูเตลู, ความเชื่อ, จิตวิทยา, วัฒนธรรม

Abstract

The phenomenon of “Mu,” or praying, worshiping, and seeking divine intervention, is gaining widespread popularity in Thai society. It encompasses areas such as career, finance, love, and health. Modern Mu practices integrate traditional beliefs with innovation and technology, reflecting contemporary cultural dynamics that blend faith with rationality. However, excessive Mu can lead to negative consequences, including superstition or deception. This study explores how to “Mu Without Going Dark” by integrating faith and reason to balance belief with science, fostering positive outcomes for individuals and society.

Keywords: Mu culture, Belief, Psychology, Culture

บทนำ

ปัจจุบันปรากฏการณ์การ “มู” หรือการสวดบูชา ขอพร และพึ่งพาสงัดศัสดิสิ่งต่าง ๆ กำลังได้รับความนิยมอย่างแพร่หลายในสังคมไทย ไม่ว่าจะเป็นการขอพรเรื่องการงาน การเงิน ความรัก ไปจนถึงสุขภาพ และโชคลาภ การมูมักเกี่ยวข้องกับความเชื่อทางวัฒนธรรมและประเพณีที่สืบทอดกันมาอย่างยาวนาน ประกอบกับกระแสโซเชียลมีเดียที่เปิดพื้นที่ให้ผู้คนแชร์ประสบการณ์ “มู” รวมถึงวิธีการบูชาสิ่งศักดิ์สิทธิ์หลายรูปแบบ ทำให้ความสนใจในเรื่องนี้ขยายวงกว้างยิ่งขึ้น อย่างไรก็ตาม การมูในยุคปัจจุบันไม่ได้จำกัดอยู่ในรูปแบบดั้งเดิมเพียงอย่างเดียว หากแต่ยังผสมผสานกับวิถีคิดใหม่ ๆ และเทคโนโลยีสมัยใหม่ กลายเป็นปรากฏการณ์ที่มีทั้งมิติแห่งศาสนา วัฒนธรรม จิตวิทยา และนวัตกรรมผนวกรวมอยู่ด้วยกัน การเข้าถึงข้อมูลเกี่ยวกับการมูจึงทำได้ง่ายและหลากหลายช่องทาง ส่งผลให้บางคนซึ่งผู้คนอาจ “มู” จนเลยเถิดกลายเป็นแนวคิดหรือพิธีปฏิบัติที่อาจเสี่ยงต่อความปลอดภัยหรือขัดต่อหลักศีลธรรมได้ จึงเป็นที่มาของการตั้งคำถามว่า “จะมูอย่างไรให้ไม่ดาร์ค” เพื่อค้นหาจุดสมดุลระหว่างความศรัทธาและเหตุผล ตลอดจนส่งเสริมให้การมูเป็นเรื่องเชิงบวกและสร้างสรรค์

คำว่า “มู” ในบริบทสังคมไทยปัจจุบันไม่ได้จำกัดอยู่เพียงการบูชาเครื่องรางหรือขอพรสิ่งศักดิ์สิทธิ์เท่านั้น แต่ยังสะท้อนถึงความเชื่อและพิธีกรรมที่หลากหลาย ซึ่งอาจผูกพันกับศาสนา ความเชื่อดั้งเดิม ตลอดจนวัฒนธรรมร่วมสมัย การใช้คำว่า “มู” ยังขยายไปถึงคำเรียกสั้น ๆ ของ “สายมูเตลู” ที่เน้นการขอพร โชคลาภ ความรัก หรือเรื่องการงาน รวมไปถึงรูปแบบการสักการบูชาที่อาศัยเครื่องยึดเหนี่ยวจิตใจตามความเชื่อส่วนบุคคล การมูจึงอาจครอบคลุมทั้งการสวดมนต์ การบูชาพระ บูชาเทพเจ้าหรือเครื่องรางของขลัง และยังอาจผสมผสานเทคโนโลยีสมัยใหม่หรือการตลาดเชิงวัฒนธรรมเข้ามาเกี่ยวข้องด้วย ในมิติทางสังคม การมูกลายเป็นทั้งกระแสและกิจกรรมเชิงศรัทธาที่แพร่หลายอยู่ในชีวิตประจำวันของคนไทย บ้างทำเพื่อความสบายใจ บ้างทำเพื่อเสริมความเชื่อมั่น ในขณะที่บางคนอาจยึดเป็นแนวปฏิบัติที่จริงจัง จึงเห็นได้ว่าความหมายของ “มู” มีความยืดหยุ่นและกว้างขวาง ขึ้นอยู่กับพื้นฐานความเชื่อและเจตจำนงของแต่ละบุคคล

เหตุผลสำคัญที่ทำให้ “การมู” ได้รับความนิยมแพร่หลายในสังคมไทย คือความปรารถนาในโชคลาภ ความรัก ความก้าวหน้าในการงาน และสุขภาพที่ดี ความเชื่อที่ว่าอำนาจเหนือธรรมชาติหรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์สามารถดลบันดาลชีวิตให้ดีขึ้นเป็นแรงจูงใจให้ผู้คนหันมาพึ่งพาการมูในรูปแบบต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นการบูชาเครื่องราง การสวดมนต์ขอพร การทำพิธีกรรมทางศาสนา หรือแม้แต่การปรับฮวงจุ้ย การมูจึงเปรียบเสมือนการเพิ่มความมั่นใจและสร้างความหวังให้กับผู้คนที่ตนเองจะได้รับสิ่งดี ๆ ตามที่ต้องการ

อีกมุมหนึ่ง การมูยังเชื่อมโยงกับประสบการณ์ทางจิตวิทยาและสังคม ความเชื่อและพิธีกรรมเหล่านี้สามารถทำให้ผู้ปฏิบัติรู้สึกผ่อนคลาย ลดความกังวล และมีกำลังใจในการดำเนินชีวิตหรือแก้ไขปัญหาต่าง ๆ การเชื่อว่ายังมี “บางสิ่ง” คอยช่วยเหลือหรือค้ำจุนอยู่ จึงเป็นปัจจัยที่ทำให้การมูเป็นที่สนใจอย่างต่อเนื่อง ไม่ว่าจะเป็นในกลุ่มคนรุ่นใหม่หรือผู้ใหญ่ที่คุ้นเคยกับวัฒนธรรมนี้มานานแล้วก็ตาม

ความปรารถนาในโชคลาภ ความรัก ความก้าวหน้าในการงาน และสุขภาพที่ดี เป็นแรงขับเคลื่อนสำคัญที่ทำให้ผู้คนจำนวนมากหันมาสนใจการ “มู” ซึ่งครอบคลุมหลากหลายรูปแบบ ไม่ว่าจะเป็นการบูชาเครื่องรางของขลัง การอธิษฐานขอพรจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์ หรือการปฏิบัติตนตามความเชื่อเฉพาะกลุ่ม เพื่อหวังผลในสิ่งที่ตนปรารถนา ในสังคมไทย การมูมักปรากฏเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมและประเพณีที่สืบทอดมาอย่างยาวนาน ผสมผสานเข้ากับวิถีชีวิตของผู้คนในยุคปัจจุบัน หลายคนมองว่าการมูเป็นการสร้างกำลังใจและความมั่นคงทางจิตใจ ขณะที่บางคนอาจปฏิบัติอย่างจริงจังเพราะเชื่อในอำนาจเหนือธรรมชาติไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง ในมิติทางจิตวิทยา การมีแนวทางหรือกิจกรรมที่เสริมความหวัง สามารถช่วยลดความวิตกกังวลและเพิ่มความมุ่งมั่นให้ผู้ปฏิบัติได้ ไม่ว่าจะเป็นเรื่องเงินทอง โชคดีด้านความรัก หรือความสำเร็จในหน้าที่การงาน ดังนั้น

การมูจึงไม่เพียงสะท้อนถึงความเชื่อในสิ่งศักดิ์สิทธิ์ แต่ยังแสดงให้เห็นถึงความต้องการทางอารมณ์และสังคมของมนุษย์ ที่ล้วนแสวงหาหนทางให้ชีวิตดีขึ้นในแบบฉบับของตนเอง

ในบริบทสังคมไทย ปรากฏการณ์ “การมู” ไม่ได้จำกัดอยู่เฉพาะในมิติของความเชื่อทางศาสนา พิธีกรรม หรือความศักดิ์สิทธิ์เพียงอย่างเดียว หากแต่ยังเชื่อมโยงอย่างลึกซึ้งกับความต้องการทางจิตใจและสังคมของผู้คน การมูสามารถเป็นได้ทั้งเครื่องมือในการสร้างความหวัง กำลังใจ หรือความรู้สึกปลอดภัย รวมถึงมีบทบาททางสังคมในแง่ของการสื่อสารและการแบ่งปันคุณค่าร่วมกันภายในชุมชน การมูจึงแปรเปลี่ยนตามยุคสมัยและสถานะแวดล้อมของผู้ปฏิบัติ ตั้งแต่พิธีกรรมที่เคร่งครัดในอดีต จนถึงการเสริมพลังใจเชิงสัญลักษณ์ หรือแฟชั่นในกลุ่มคนรุ่นใหม่ ปรากฏการณ์ดังกล่าวทำให้เรามองเห็นว่าการมูไม่ได้มีแค่ด้านความเชื่อเท่านั้น แต่ยังสัมพันธ์กับความต้องการเชิงจิตวิทยา (ความหวัง ความสงบ การยอมรับ) และปฏิสัมพันธ์เชิงสังคม (การสื่อสารอัตลักษณ์และค่านิยมร่วม) ได้อย่างแนบแน่น

นิยามเกี่ยวกับ “การมู” ในแง่มุมต่าง ๆ (Definition & Perspectives)

แง่มุมทางศาสนา/วัฒนธรรม

“การมู” มีรากฐานสืบเนื่องมาจากความเชื่อในศาสนาพุทธและศาสนาพราหมณ์-ฮินดู ที่ถูกนำเข้ามายังดินแดนไทยในช่วงยุคต่าง ๆ (Komin, 1991; Mulder, 2000) พิธีกรรมและความเชื่อในสายมูจึงผสมผสานไปด้วยคติความเชื่อเกี่ยวกับเทพเจ้า สิ่งศักดิ์สิทธิ์ และอำนาจเหนือธรรมชาติ ซึ่งปรากฏผ่านการบูชาเครื่องราง การสวดมนต์ขอพร หรือแม้แต่การประกอบพิธีราถวายก่อนขอพร จากนั้นจึงค่อย ๆ รวมกับวัฒนธรรมท้องถิ่นของชุมชนในแต่ละพื้นที่ เช่น ความเชื่อในผีบรรพบุรุษหรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ประจำถิ่น ส่งผลให้การมูในปัจจุบันมีความหลากหลายทั้งในมิติของวัตถุและพิธีกรรม ตลอดจนมีอิทธิพลต่อวิถีชีวิตประจำวันของผู้คนในสังคมไทย ส่วนแง่มุมทางสังคมนั้น คนรุ่นใหม่ใช้การมูเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวจิตใจ การแลกเปลี่ยนประสบการณ์ผ่านโซเชียลมีเดีย

“การมู” หรือ “สายมูเตลู” สามารถมองได้ว่าเป็นส่วนหนึ่งของความเชื่อเชิงศาสนาและวัฒนธรรม (religious and cultural beliefs) ที่สืบทอดและผสมผสานกันมาอย่างยาวนานในประเทศไทย (Komin, 1991; Mulder, 2000) โดยมีรากฐานหลักจากศาสนาพุทธและศาสนาพราหมณ์-ฮินดู ประกอบกับความเชื่อเรื่องผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในท้องถิ่น จนเกิดเป็นรูปแบบความเชื่อผสมผสาน (syncretic beliefs) ที่ยืดหยุ่นหลากหลายและปรับเปลี่ยนได้ตามบริบทของผู้คนและชุมชนแต่ละแห่ง

1. รากฐานจากศาสนาพุทธ

ความเชื่อและพิธีกรรมหลายอย่างมีพื้นฐานจากคติทางพระพุทธศาสนา เช่น การบูชาพระพุทธรูป การสวดมนต์ หรือการแผ่เมตตา (Mulder, 2000)

คนไทยจำนวนไม่น้อยนับถือพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาหลัก แต่ขณะเดียวกันก็ยังเชื่อในอำนาจเหนือธรรมชาติและวิญญาณอื่น ๆ ซึ่งอาจขอพึ่งพาเพื่ออำนวยความสะดวก สุขภาพ หรือความสำเร็จ

2. อิทธิพลจากศาสนาพราหมณ์-ฮินดู

ศาสนาพราหมณ์-ฮินดูเผยแพร่เข้ามาในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้มานาน ตั้งแต่ยุคอาณาจักรขอมและสุโขทัย ส่งผลให้บางพิธีกรรมในการบูชาเทวรูปหรือเทพเจ้า เช่น พระพรหม พระศิวะ พระนารายณ์ ยังหลงเหลืออยู่ในวัฒนธรรมไทย (Komin, 1991)

เทศกาล ไหว้ครู หรือพิธีพราหมณ์บางส่วนในราชสำนักก็แสดงถึงความสัมพันธ์เชิงประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมที่สืบทอดมาจากศาสนาพราหมณ์-ฮินดู

3. ความเชื่อท้องถิ่นและวิถีชาวบ้าน

การมูในบางพื้นที่อาจผูกพันกับความเชื่อดั้งเดิมในผีบรรพบุรุษ ผีบ้านผีเรือน หรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ประจำท้องถิ่น

ตัวอย่างเช่น การไหว้เจ้าที่ ไหว้ผีป่วน หรือการขอพรกับเจ้าพ่อเจ้าแม่ที่ชาวบ้านเชื่อว่าคอยคุ้มครองและดลบันดาลโชคลาภ

ความเชื่อเหล่านี้อาจไม่ได้ระบุชัดเจนว่าเป็นทางพระพุทธหรือพราหมณ์-ฮินดู แต่ยังคงมีบทบาทสำคัญในวิถีชีวิตของคนท้องถิ่น

4. การผสมผสานกับวัฒนธรรมร่วมสมัย

ในยุคปัจจุบัน การมูบางส่วนยังรับเอาอิทธิพลจากสื่อสารมวลชนและเทคโนโลยีสมัยใหม่ เช่น สื่อโซเชียลมีเดียที่ช่วยเผยแพร่พิธีกรรมและเครื่องรางของขลังได้อย่างรวดเร็ว (McDaniel, 2011)

มีการตลาดเชิงวัฒนธรรมเกิดขึ้น ทั้งในรูปของการจำหน่ายเครื่องราง การจัดอีเวนต์บวงสรวง ไปจนถึงสินค้าดิจิทัล เช่น คอร์สออนไลน์สอนวิธีบูชาสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ซึ่งสะท้อนว่าการมูไม่ได้ถูกจำกัดอยู่ในพิธีกรรมดั้งเดิมเท่านั้น

จากแง่มุมทางศาสนาและวัฒนธรรมเหล่านี้ จะเห็นได้ว่าการมูไม่ใช่เพียงการบูชาเครื่องรางหรืออธิษฐานขอพรเพื่อความศักดิ์สิทธิ์เท่านั้น แต่ยังเป็นกระบวนการปรับตัวและผสมผสานความเชื่อที่หลากหลายเข้ากับวิถีชีวิตประจำวันของผู้คนในสังคมไทย การมูจึงมีทั้งมิติเชิงประวัติศาสตร์ สังคม จิตวิทยา และเศรษฐกิจ ซึ่งสามารถเปลี่ยนแปลงไปได้ตามสภาพแวดล้อมและยุคสมัย

แง่มุมทางจิตวิทยา

ในมุมมองทางจิตวิทยา “การมู” สามารถมองได้ว่าเป็นกระบวนการสร้างความมั่นใจหรือความคาดหวังเชิงบวกให้กับตัวบุคคล เหมือนกับหลักการของ Placebo effect ซึ่งหมายถึงผลลัพธ์ที่เกิดจากความเชื่อหรือความคาดหวังของผู้ปฏิบัติ มากกว่าจะเกิดจากปัจจัยภายนอกที่เป็นจริง (Stewart-Williams & Podd, 2004) การที่คนเรามีความเชื่อมั่นว่าพิธีกรรมหรือเครื่องรางบางอย่างจะนำโชคลาภ สุขภาพดี หรือความสำเร็จมาให้ อาจช่วยให้รู้สึกผ่อนคลาย คลายความกังวล และตั้งเป้าหมายอย่างจริงจังยิ่งขึ้น โดยเชื่อว่าจะได้รับผลดีตามความปรารถนา

นอกจากนี้ การมูยังสะท้อนถึงความต้องการในการควบคุมชีวิต (sense of control) และเสริมสร้างกำลังใจ (self-efficacy) เมื่อบุคคลรู้สึกว่าตนเองมี “เครื่องมือ” หรือวิธีการช่วยสนับสนุนให้ตนบรรลุเป้าหมาย ความเชื่อดังกล่าวจะกระตุ้นให้เกิดการลงมือทำที่สอดคล้องกับเป้าหมายมากขึ้น เช่น การดูแลสุขภาพหรือการตั้งใจทำงาน (Taylor & Brown, 1988) ในบริบทสังคมไทย ความเชื่อเชิงจิตวิทยานี้มักผสมผสานอยู่กับค่านิยมทางวัฒนธรรมที่เชื่อเรื่องโชคลาภและบุญกรรม ส่งผลให้การมูกลายเป็นกิจกรรมที่ให้ประโยชน์ทางจิตใจและสังคมควบคู่กัน

สรุปแล้ว “การมู” ไม่ได้จำกัดเพียงมิติทางศาสนา ความเชื่อ หรือพิธีกรรมเท่านั้น หากยังสามารถมองได้ในเชิงจิตวิทยา ซึ่งมีบทบาทสำคัญในการเสริมสร้างกำลังใจและความเชื่อมั่นให้ผู้ปฏิบัติ ทั้งในระดับบุคคลและสังคม โดยหลัก ๆ สามารถอธิบายได้ผ่านแนวคิดดังต่อไปนี้

1. Placebo Effect และความคาดหวังเชิงบวก (Positive Expectancy)

ในทางจิตวิทยา เมื่อบุคคลเชื่ออย่างแรงกล้าว่าการกระทำบางอย่าง (เช่น การบูชาเครื่องราง การสวดมนต์) จะช่วยนำมาซึ่งโชคลาภ สุขภาพดี หรือความสำเร็จ ความคาดหวังเชิงบวกนั้นสามารถส่งผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลงจริงในเชิงความรู้สึกและพฤติกรรม คล้ายกับหลักการของ Placebo Effect (Stewart-Williams & Podd, 2004)

ตัวอย่างเช่น หากมีความเชื่อว่าการพกเครื่องรางจะทำให้มั่นใจขึ้นในการสอบ บุคคลอาจมีสมาธิเพิ่มขึ้น เนื่องจากตัดความกังวลและมีความกล้าในการเผชิญเหตุการณ์มากขึ้น

2. การเสริมสร้างกำลังใจ (Self-Efficacy) และการลดความวิตกกังวล (Anxiety Reduction)

การมูสามารถทำหน้าที่เป็นกลไกทางจิตวิทยาในการสร้างกำลังใจ (self-efficacy) และลดความวิตกกังวล (anxiety) เมื่อบุคคลมีสิ่ง “ยึดเหนี่ยว” ทางจิตใจ

การเชื่อว่าตนมีวิธีหรือพิธีกรรมที่จะช่วยให้ได้รับผลลัพธ์ที่ต้องการ อาจเพิ่มแรงจูงใจในการพัฒนาตนเองหรือเดินหน້อย่างมั่นใจมากขึ้น

3. Sense of Control และ Illusion of Control

ในสถานการณ์ที่ไม่แน่นอนหรือยากต่อการควบคุม เช่น ปัญหาการเงินหรือสุขภาพ การมูอาจทำให้บุคคลรู้สึกกว่าตนเองมี “ทางออก” หรือมีพลังบางอย่างคอยปกป้อง จึงเกิดความรู้สึกกว่าตนเองควบคุมชีวิตได้มากขึ้น (Taylor & Brown, 1988)

แม้บางครั้งจะเป็น Illusion of Control หรือภาพลวงตาว่าเราควบคุมสถานการณ์ได้เหนือจริง แต่ด้านบวกก็คืออาจช่วยลดความเครียดและสร้างความหวังให้ดำเนินชีวิตต่อไปได้อย่างมีทิศทาง

4. ผลกระทบเชิงพฤติกรรม (Behavioral Consequences)

เมื่อบุคคลรู้สึกมั่นใจหรือสบายใจขึ้นจากการมู ก็มักจะลงมือทำสิ่งต่าง ๆ อย่างมีประสิทธิภาพมากขึ้น เช่น มีแรงจูงใจในการอ่านหนังสือสอบ หรือกระตือรือร้นในการทำงาน เนื่องจากมีความเชื่อว่าผลลัพธ์จะออกมาดี (McDaniel, 2011)

ในทางกลับกัน หากการมูมากเกินไปจนละเลยเหตุผลหรือการลงมือทำอย่างเหมาะสม ก็อาจส่งผลเสีย เช่น การตัดสินใจเชิงธุรกิจที่อิงโชคกลางโดยขาดข้อมูลสนับสนุนทางวิชาการหรือเหตุผล

5. มิติทางสังคมและการแบ่งปันคุณค่า (Social Support & Shared Values)

การมูยังมีมิติทางสังคม โดยผู้คนอาจรวมกลุ่มหรือแบ่งปันความเชื่อและประสบการณ์กันในชุมชน หรือในสื่อโซเชียล ทำให้เกิดเครือข่ายทางสังคมที่สนับสนุนกัน

การได้พูดคุย แลกเปลี่ยนเครื่องราง หรือเล่าประสบการณ์ “ปาฏิหาริย์” ที่เกิดจากการมู สามารถเสริมสร้างความสัมพันธ์และสร้างวัฒนธรรมทางความเชื่อร่วมกันในกลุ่ม

จากแง่มุมทางจิตวิทยา การมูทำให้บุคคลมีความหวังและความเชื่อมั่นต่ออนาคตได้มากขึ้น คล้ายกับหลักการ Placebo Effect และเป็นกลไกที่ช่วยลดความวิตกกังวล เพิ่มแรงจูงใจในการลงมือทำ ตลอดจนเสริมสร้างความเป็นปึกแผ่นในมิติทางสังคม อย่างไรก็ตาม ควรมีการกำกับดูแลไม่ให้การมูถูกนำไปใช้อย่างสุดโต่งจนขาดเหตุผล เพราะอาจกลายเป็นอุปสรรคต่อการแก้ปัญหาในโลกความเป็นจริงได้

บทสรุปเกี่ยวกับสาย “มู”

แม้การ “มู” หรือ “สายมูเตลู” มักถูกมองว่าเป็นเรื่องเหนือธรรมชาติหรือเกี่ยวข้องกับความเชื่อในสิ่งศักดิ์สิทธิ์เป็นหลัก ทว่าในความเป็นจริง ปรากฏการณ์นี้ยังมีรากฐานลึกซึ้งในมิติทางวัฒนธรรมและจิตวิทยา (Komin, 1991; McDaniel, 2011) กล่าวคือ ไม่ได้จำกัดอยู่แค่การขอพรหรือบูชาเทพเจ้าเท่านั้น แต่ยังสอดแทรกอยู่ในวิถีชีวิต ความเชื่อดั้งเดิม ความสัมพันธ์ระหว่างบุคคล และกระบวนการทางจิตใจของผู้คนในสังคม

1. มิติทางวัฒนธรรม (Cultural Aspect)

การมูเชื่อมโยงกับวัฒนธรรมไทยที่ผสมผสานความเชื่อจากหลายศาสนา ทั้งพุทธ พราหมณ์-ฮินดู และความเชื่อท้องถิ่น (Mulder, 2000)

แสดงออกผ่านพิธีกรรม เครื่องรางของขลัง การไหว้เจ้าที่ หรือการขอพรในเทศกาลต่าง ๆ ซึ่งสะท้อนถึงอัตลักษณ์และประเพณีที่สืบทอดกันมา

2. มิติทางจิตวิทยา (Psychological Aspect)

การมูทำหน้าที่เป็นกลไกทางจิตวิทยาในการสร้างความหวัง ความเชื่อมั่น และการลดความวิตกกังวล (Stewart-Williams & Podd, 2004)

หลักการ Placebo effect อธิบายได้ว่าความเชื่อว่าส่ิงศักดิ์สิทธิ์หรือเครื่องรางจะนำโชคดีมาให้ อาจส่งผลให้บุคคลมีพฤติกรรมหรือทัศนคติที่ดีขึ้น จนเกิดผลเชิงบวกตามมา (Taylor & Brown, 1988)

3. ความเป็นองค์รวมของ “มู”

การมูไม่ได้มีเพียงด้านพิธีกรรม หากยังเกี่ยวข้องกับวัฒนธรรมการใช้ชีวิต การแลกเปลี่ยนความเชื่อในสังคม และการใช้เทคโนโลยีสมัยใหม่ในการเผยแพร่หรือแลกเปลี่ยนข้อมูล (McDaniel, 2011)

ความหลากหลายนี้สะท้อนให้เห็นว่าการมูไม่ใช่ “เรื่องงมงาย” อย่างเดียว หากแต่มีบทบาทต่อการเสริมพลังใจ การสื่อสารระหว่างบุคคล และการสร้าง “พื้นที่ปลอดภัย” (safe space) ทางจิตใจให้กับคนในชุมชน

4. การเปลี่ยนแปลงตามยุคสมัย

เมื่อสังคมไทยเปิดรับวัฒนธรรมตะวันตกและเทคโนโลยีใหม่ ๆ การมูจึงปรับเปลี่ยนรูปแบบ เพื่อตอบสนองต่อความต้องการร่วมสมัย เช่น การขายเครื่องรางออนไลน์ การทำคอร์สมู การจัดอีเวนต์สายมูในสื่อโซเชียล

ด้านหนึ่งเป็นกลไกตลาดในเชิงพาณิชย์ แต่ด้านหนึ่งก็สะท้อนความต้องการทางจิตใจของผู้บริโภคที่ยังแสวงหาความหวังและความมั่นคงทางอารมณ์

การมูไม่เพียงเป็นเรื่องของความเชื่อเหนือธรรมชาติ หากยังมีรากฐานเชิงวัฒนธรรมและจิตวิทยาที่แน่นแฟ้นกับวิถีชีวิตของคนไทย ไม่ว่าจะเป็นการเชื่อในอำนาจสิ่งศักดิ์สิทธิ์เพื่อสร้างความหวัง หรือการปรับใช้ความเชื่อเหล่านี้ในเชิงวัฒนธรรมและตลาด การมูจึงยังคงมีบทบาทต่อไปในสังคมไทยยุคปัจจุบัน โดยผสมระหว่างความศักดิ์สิทธิ์ ความเป็นไปได้ทางจิตวิทยา และการปรับตัวให้เข้ากับบริบทสังคมที่เปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ

ความ “ดาร์ก” ของการมู (The Dark Side of “Mu”)

การหลงเชื่อเกินเหตุ

แม้การมูจะให้มิติทางจิตวิทยาในด้านบวก ช่วยเสริมกำลังใจและความหวัง แต่ก็มีอีกด้านหนึ่งที่อาจก่อให้เกิดโทษและความเสียหายอย่างใหญ่หลวงได้ หากผู้ปฏิบัติ “หลงเชื่อเกินเหตุ” จนขาดการใช้เหตุผลหรือกลายเป็นเหยื่อของกลุ่มมิจฉาชีพ

1. ทุพภิกขภัยสินมหาศาล

บางกรณี ผู้ศรัทธาอาจยอมจ่ายเงินจำนวนมากเพื่อให้ได้ครอบครองเครื่องราง ของขลัง หรือเข้าร่วมพิธีกรรมที่ถูกโฆษณาว่าจะให้ผลลัพธ์วิเศษสุด

การลงทุนแบบไม่ลืมหูลืมตาอาจส่งผลกระทบต่อฐานะทางการเงินของบุคคลและครอบครัว จนถึงขั้นเป็นหนี้สินหรือสูญเสียความมั่นคงทางเศรษฐกิจ

2. ถูกหลอกลวงโดยกลุ่มมิจฉาชีพ

มิจฉาชีพอาจใช้ความศรัทธาและความต้องการความช่วยเหลือของผู้คนเป็นช่องทางหาผลประโยชน์ผ่านการแอบอ้างพลังเหนือธรรมชาติ หรือโฆษณาผลิตภัณฑ์/เครื่องรางเกินจริง

การโฆษณาที่เกินจริงประกอบกับการสร้างบรรยากาศลึกลับและแรงกดดันทางสังคม อาจทำให้ผู้สนใจเข้าสู่กระบวนการหลอกลวงได้ง่าย

ยิ่งไปกว่านั้น บางกลุ่มมีจิตอาวจะใช้เทคนิค “ต้มตุ๋นเชิงจิตวิทยา” (psychological manipulation) เพื่อสร้างความเชื่อมั่นว่าตนคือผู้เดียวที่มีพลัง “แท้” หรือ “ศักดิ์สิทธิ์” จนผู้เสียหายยอมโอนเงินหรือทำพิธีกรรมเสี่ยงอันตราย

3. การขาดดุลยพินิจและการตรวจสอบข้อมูล

ในยุคที่ข้อมูลข่าวสารกระจายรวดเร็ว การขาดการตรวจสอบแหล่งที่มาและความน่าเชื่อถือของผู้ประกอบพิธีอาจทำให้เกิดการเข้าใจผิดหรือหลงเชื่อได้ง่าย (McDaniel, 2011)

การตัดสินใจโดยใช้อารมณ์หรือความกลัวเป็นหลัก แทนที่จะวิเคราะห์ข้อมูลอย่างมีวิจารณญาณ อาจนำไปสู่การถูกเอาเปรียบทางเศรษฐกิจหรืออาชญากรรมรูปแบบอื่น

4. ผลกระทบระยะยาว

นอกจากความเสียหายทางการเงินและทรัพย์สินแล้ว ผู้ที่ถูกหลอกลวงอาจสูญเสียความเชื่อมั่นในตนเองหรือสังคม

บางรายอาจเกิดภาวะซึมเศร้าหรืออาการผิดปกติทางจิตใจ อันเนื่องมาจากความผิดหวังหรือรู้สึกผิดที่ตนเองเคยหลงเชื่อมาก่อน

โดยสรุป ด้านมืดของการเกิดขึ้นเมื่อ “ความศรัทธา” ถูกนำมาใช้ในทางที่ผิดหรือเกินขอบเขตของเหตุผล จนนำไปสู่การฉวยโอกาสโดยกลุ่มมิจฉาชีพหรือการเสียหายทางเศรษฐกิจของผู้หลงเชื่อ การมีความเข้าใจอย่างถ่องแท้ถึงธรรมชาติของความเชื่อ การตั้งคำถามด้วยวิจารณญาณ และการตรวจสอบข้อมูลจากแหล่งที่น่าเชื่อถือ จึงเป็นสิ่งสำคัญที่ช่วยป้องกันไม่ให้การมุกกลายเป็นภัยแทนที่จะเป็นที่พึ่งทางจิตใจ

การพึ่งพาอย่างขาดสติ

แม้การมูจะสามารถสร้างความมั่นใจและแรงจูงใจให้กับผู้ปฏิบัติได้ แต่เมื่อขาดสติและเหตุผลในการพึ่งพาอย่างสุดโต่ง อาจส่งผลเสียและเกิดเป็น “ด้านมืด” ของการมูได้ ดังต่อไปนี้

1. ละเลยความรับผิดชอบในชีวิตประจำวัน

การเชื่อว่าการขอพรหรือพึ่งพาสักดิ์สิทธิ์เพียงอย่างเดียวจะทำให้ปัญหาทุกอย่างคลี่คลาย อาจนำไปสู่การปล่อยปละละเลยหน้าที่หรือภารกิจที่ต้องทำในชีวิตประจำวัน

บุคคลอาจไม่ทบทวน หรือพยายามแก้ไขปัญหาย่างเป็นระบบ เพราะยึดติดกับความหวังว่าจะได้รับการช่วยเหลือเหนือธรรมชาติ

2. ขาดเหตุผลในการตัดสินใจ

เมื่อเกิดสถานการณ์สำคัญ เช่น ปัญหาสุขภาพหรือการเงิน แทนที่จะปรึกษาผู้เชี่ยวชาญหรือใช้หลักฐานเชิงประจักษ์ กลับเลือกใช้พิธีกรรมหรือเครื่องรางเป็นวิธีการหลักในการตัดสินใจ

การเชื่อใน “ทางลัด” มากเกินไป อาจทำให้มองข้ามการวางแผน การศึกษา หรือการลงมือแก้ไข ด้วยวิธีการที่ถูกต้องตามหลักวิชาการ

3. ส่งเสริมแนวโน้มมงายและเชื่อโชคลาง

การพึ่งพาความศักดิ์สิทธิ์โดยขาดการไตร่ตรอง อาจเป็นบ่อเกิดของการมงายที่ฝังลึกมากขึ้น (McDaniel, 2011)

ในบางกรณีอาจขยายไปสู่การหลอกลวง หรือการค้าเครื่องรางที่อ้างสรรพคุณเกินจริง เพราะผู้คนพร้อมจ่ายเงินหรือทำพิธีใด ๆ ก็ตามที่สัญญาจะให้ผลลัพธ์ทันที

4. ผลกระทบต่อสุขภาพจิตและความสัมพันธ์

เมื่อความหวังที่เกิดจากความเชื่อสุดโต่งไม่สมหวัง อาจส่งผลให้บุคคลรู้สึกสิ้นหวัง โทษตัวเอง หรือเกิดภาวะเครียดในระยะยาว

ความสัมพันธ์กับครอบครัวหรือคนรอบข้างอาจสั่นคลอน หากบุคคลนั้นทุ่มเทเวลาและทรัพยากรไปกับการมู จนละเลยการดูแลหน้าที่และความสัมพันธ์ปกติ

โดยสรุป การพึ่งพาการมูอย่างขาดสติจนละเลยเหตุผลและวิถีปฏิบัติที่เหมาะสมในชีวิตประจำวัน คือด้านที่อันตรายของปรากฏการณ์ “มู” ความเชื่อและความศรัทธาย่อมมีคุณค่าในการเสริมพลังใจได้ แต่ควรผสมผสานกับการตั้งคำถาม ใช้เหตุผล และดำเนินชีวิตตามหลักการที่ถูกต้อง เพื่อป้องกันไม่ให้เกิดปัญหาสะสมทางเศรษฐกิจ จิตใจ และความสัมพันธ์สังคม

การกระทำผิดกฎหมาย/ศีลธรรม

แม้ว่าการมูส่วนใหญ่จะเป็นไปเพื่อเสริมสร้างความหวังหรือแรงบันดาลใจให้ชีวิต แต่ในบางกรณีอาจเกิดการกระทำที่ขัดต่อกฎหมายและศีลธรรม โดยเป็นการตีความหรือปฏิบัติที่เกินเลยจากขอบเขตของความเชื่อทั่วไป จนกลายเป็นด้าน “ดาร์ค” ของการมู ดังนี้

1. การบูชาสิ่งผิดกฎหมาย

บางกลุ่มอาจมีการบูชาของต้องห้าม เช่น ซากสัตว์ป่าคุ้มครอง (งาช้าง เขี้ยวเสือ กระดุกเสือ ฯลฯ) หรือวัตถุโบราณที่ได้มาจากการลักลอบขุดค้นและค้าของเถื่อน

การครอบครองหรือซื้อขายของผิดกฎหมายเหล่านี้ ไม่เพียงแต่เป็นความผิดทางอาญา แต่ยังส่งผลกระทบต่อทรัพยากรธรรมชาติ และอาจเข้าข่ายการสนับสนุนการทารุณกรรมสัตว์ในบางกรณี

2. การเซ็นสัญญายุ่งเกี่ยวกับศีลธรรม

ในบางความเชื่อหรือพิธีกรรมที่ถูกบิดเบือน อาจมีการเซ็นสัญญายุ่งเกี่ยวกับการฆ่าสัตว์ หรือกระทำการอื่น ๆ ที่รุนแรงเกินกว่าเหตุ

การขาดความตระหนักถึงคุณค่าชีวิตและศีลธรรมในการปฏิบัติ อาจนำไปสู่พฤติกรรมที่ผิดกฎหมาย เช่น การทารุณสัตว์ หรือแม้กระทั่งการทำร้ายบุคคลอื่นในกรณีสุดโต่ง

3. ความเชื่อสุดโต่งที่ขัดต่อศีลธรรมสากล

เมื่อความเชื่อถูกต้องความโดยปราศจากกรอบศีลธรรม หรือไม่ได้คำนึงถึงผลกระทบต่อผู้อื่น อาจนำไปสู่การกระทำรุนแรง หรือการละเมิดสิทธิมนุษยชน (McDaniel, 2011)

ตัวอย่างเช่น การสร้างลัทธิปฏิบัติที่แฝงด้วยพิธีกรรมรุนแรง หรือการจำกัดเสรีภาพในการนับถือศาสนาหรือความเชื่อของผู้อื่น

4. ปัญหาด้านสังคมและภาพลักษณ์

เมื่อมีข่าวหรือกระแสเกี่ยวกับพิธีกรรมที่ขัดต่อกฎหมายหรือศีลธรรม ย่อมส่งผลให้คนในสังคมมอง “การมู” ในแง่ลบ และอาจกลายเป็นบ่อเกิดของความหวาดระแวง

ผู้ที่ศรัทธาในสายมูอย่างบริสุทธิ์ใจอาจถูกมองเหมารวมไปด้วยว่ามีส่วนสนับสนุนความเชื่อที่บิดเบือน

โดยสรุป การกระทำผิดกฎหมายหรือศีลธรรมในชื่อของ “การมู” เป็นด้านดาร์คที่เกิดขึ้นเมื่อผู้ปฏิบัติขาดขอบเขต และความเข้าใจในหลักมนุษยธรรม กฎหมาย และจริยธรรมพื้นฐาน การรักษาสมดุลระหว่างความศรัทธาและเหตุผลจึงเป็นสิ่งสำคัญ เพื่อไม่ให้เกิดการมูกลายเป็นข้ออ้างในการกระทำที่ละเมิดต่อชีวิตและสังคม

จิตวิทยาเชิงลบ

แม้ว่าการมูจะเปิดโอกาสให้บุคคลได้เสริมสร้างความหวังและความเชื่อมั่น แต่ในอีกด้านหนึ่งก็อาจกลายเป็นต้นเหตุของภาวะจิตวิทยาเชิงลบ ซึ่งส่งผลกระทบต่อสภาพจิตใจและการดำเนินชีวิตประจำวันของผู้ปฏิบัติ ดังนี้

1. การถูกปลูกฝังความกลัวและวิตกกังวล (Fear and Anxiety)

บางพิธีกรรมหรือความเชื่อในสายมู มักเน้นย้ำเรื่องอับมงคลหรืออาถรรพ์ต่าง ๆ เพื่อกระตุ้นให้เกิดความกลัวหรือความต้องการในการ “แก้เคล็ด”

ผู้ที่ขาดวิจารณญาณอาจตกอยู่ในภาวะวิตกกังวลอย่างต่อเนื่อง กลัวว่าจะเกิดเหตุร้าย หากไม่ทำตามคำแนะนำของผู้ประกอบพิธีหรือบูชาสิ่งที่ถูกกำหนด

2. การถูกครอบงำทางความคิด (Mind Control / Thought Manipulation)

กลุ่มหรือผู้ประกอบพิธีบางรายอาจใช้เทคนิคเชิงจิตวิทยาเพื่อควบคุมความคิดและการตัดสินใจของผู้ที่เข้าร่วม

เมื่อผู้ปฏิบัติไม่มีโอกาสไตร่ตรองด้วยตนเอง และเชื่อฟังโดยปราศจากข้อสงสัย อาจถูกชักนำไปกระทำการที่ขัดต่อศีลธรรม กฎหมาย หรือผลประโยชน์ของตนเอง

3. ผลกระทบต่อสุขภาพจิต

ภาวะกลัวหรือวิตกกังวลที่เกิดจากการมูแบบสุดโต่งอาจนำไปสู่ความเครียดเรื้อรัง หรืออาการทางจิตเวช เช่น โรควิตกกังวล (Anxiety Disorder) หรือภาวะซึมเศร้า (Depression)

บุคคลอาจสูญเสียความเป็นตัวของตัวเอง เพราะมุ่งแต่หาทางแก้เคล็ดหรือหลีกเลี่ยงสิ่งที่เชื่อว่าเป็นกลางร้าย จนไม่สามารถใช้ชีวิตปกติได้

4. การตีความที่เกินจริงและการตื่นตระหนก

ในยุคดิจิทัล ข่าวสารและคำบอกเล่าเกี่ยวกับการมูสามารถแพร่กระจายได้รวดเร็ว หากขาดการกลั่นกรอง อาจทำให้เกิดกระแสตื่นตระหนกตาม ๆ กัน (McDaniel, 2011)

ตัวอย่างเช่น การแชร์เรื่องราว “อาถรรพ์” หรือ “คำสาป” ทางโซเชียลมีเดีย โดยไม่มีหลักฐานรองรับ อาจสร้างบรรยากาศความหวาดกลัวในวงกว้าง

โดยสรุป การมูที่ขาดวิจารณญาณและการตระหนักรู้ในตนเอง อาจนำไปสู่จิตวิทยาเชิงลบที่ส่งผลให้เกิดความกลัว วิตกกังวล หรือถูกครอบงำทางความคิดได้ การมีความเข้าใจอย่างถูกต้องและมีสติในการปฏิบัติ จึงเป็นกลไกป้องกันไม่ให้ความเชื่อเหล่านี้กลายเป็นภัยต่อสุขภาพจิตและเสรีภาพทางความคิดของบุคคล

บทสรุปเกี่ยวกับการมูแบบ “ดาร์ค”

แม้ว่าการมูจะถูกมองว่าเป็นเพียงกิจกรรมเชิงความเชื่อหรือพิธีกรรมที่ดู “งมงาย” แต่ในความเป็นจริงแล้ว การมูรูปแบบ “ดาร์ค” สามารถส่งผลกระทบทางลบอย่างมากได้ทั้งต่อชีวิตส่วนบุคคลและต่อสังคมโดยรวม ไม่ว่าจะเป็นการสูญเสียทรัพย์สิน การถูกชักนำไปกระทำความผิดกฎหมายหรือศีลธรรม การตกเป็นเหยื่อของความกลัวและความเครียดทางจิตวิทยา รวมไปถึงการแบ่งแยกทางสังคมเมื่อกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งยึดมั่นในความเชื่อสุดโต่ง การมูจึงไม่ใช่แค่เรื่องเหนือธรรมชาติ แต่เกี่ยวพันกับพลวัตทางวัฒนธรรม เศรษฐกิจ และจิตวิทยาของมนุษย์อย่างลึกซึ้ง เมื่อผู้คนพึ่งพาการมูแบบสุดโต่งจนขาดเหตุผล การใช้ชีวิตประจำวัน การตัดสินใจ หรือแม้กระทั่งระบบคุณค่าทางสังคมก็อาจเบี่ยงเบนไปในทางที่ก่อให้เกิดความเสียหาย ทั้งต่อตนเองและผู้อื่น ดังนั้น การเข้าใจ “ด้านดาร์ค” ของการมูและตระหนักถึงผลกระทบดังกล่าวจึงเป็นสิ่งสำคัญในการเลือกปฏิบัติหรือบริโภคข้อมูลด้านความเชื่ออย่างมีสติและวิจารณญาณ

“มุ” อย่างไรให้ไม่ดาร์ค (How to Practice “Mu” Positively)

1. ใช้เหตุผลและความรู้ควบคู่ (Use Reason and Knowledge in Parallel)

การมูอย่างมีสติและไม่ก่อให้เกิดผลเสีย สามารถเริ่มต้นด้วยการใช้เหตุผลและความรู้ควบคู่กัน เพื่อป้องกันการตกเป็นเหยื่อของความเชื่อที่เกินจริงหรือแนวปฏิบัติที่ผิดกฎหมาย/ศีลธรรม ดังนี้

- เลือก “มุ” ที่สอดคล้องกับหลักศีลธรรมและกฎหมาย ควรตรวจสอบว่าแนวปฏิบัติหรือพิธีกรรมในการมูมีส่วนเกี่ยวข้องกับการละเมิดกฎหมาย หรือเบียดเบียนผู้อื่น ทั้งนี้ยังรวมถึงการไม่สนับสนุนการค้าขายหรือการครอบครองวัตถุต้องห้าม เช่น เครื่องรางจากสัตว์ป่าคุ้มครอง หรือของผิดกฎหมายอื่น ๆ

- ศึกษาแหล่งที่มาและความน่าเชื่อถือก่อนเชื่อหรือปฏิบัติ การหาข้อมูลเกี่ยวกับประวัติความเป็นมา เป้าหมาย และวิธีการของการมูจากแหล่งที่เชื่อถือได้ ช่วยให้ปฏิบัติสามารถไตร่ตรองและตัดสินใจได้ดีขึ้น (McDaniel, 2011) การวิพากษ์วิจารณ์ด้วยหลักวิชาการหรือการสอบถามผู้รู้ที่น่าเชื่อถือ เป็นกระบวนการตรวจสอบที่ป้องกันไม่ให้นั่นเองตกเป็นเหยื่อของกลุ่มมิจฉาชีพ หรือหลงไปในกระแสความเชื่อที่บิดเบือน

การใช้เหตุผลและความรู้ควบคู่ในการมู นอกจากจะลดความเสี่ยงในการถูกหลอกหรือละเมิดกฎหมายแล้ว ยังเป็นการสร้างความมั่นใจอย่างยั่งยืน เนื่องจากผู้ปฏิบัติมีข้อมูลและเข้าใจเบื้องหลังของพิธีกรรมหรือสิ่งที่เลือกเชื่อ จึงสามารถรับประโยชน์เชิงบวกจากการมูได้โดยไม่ตกอยู่ในด้าน “ดาร์ค” ของความเชื่อ

2. รักษาขอบเขต (Maintain Appropriate Boundaries)

การรักษาขอบเขตในการมูเป็นอีกหนึ่งปัจจัยสำคัญที่ช่วยให้เราได้รับประโยชน์จากความเชื่อโดยไม่ก่อให้เกิดปัญหาในระยะยาว การกำหนดงบประมาณ เวลาที่เหมาะสม และการใช้เหตุผลในการตัดสินใจที่เสี่ยงเป็นแนวทางหลักในการควบคุมไม่ให้การมูกลายเป็นภาระหรืออันตรายต่อชีวิต

- จัดสรรงบประมาณหรือเวลาที่เหมาะสม ไม่ให้กระทบต่อการดำรงชีวิต ควรกำหนดขอบเขตการใช้จ่ายเงินและเวลาที่ชัดเจนในการทำพิธีกรรมหรือซื้อเครื่องรางของขลัง เพื่อหลีกเลี่ยงปัญหาทางการเงินหรือการเสียเวลาที่ใช้ในกิจกรรมสำคัญอื่น ๆ เช่น การเรียน การทำงาน หรือการดูแลครอบครัว

- ไม่ใช้ความเชื่อในการตัดสินใจที่เสี่ยงเกินควร (เช่น ด้านการเงินหรือสุขภาพ) ความเชื่อหรือพิธีกรรมอาจเป็นเครื่องมือเสริมแรงใจ แต่ไม่ควรแทนที่คำแนะนำจากผู้เชี่ยวชาญ โดยเฉพาะเรื่องสุขภาพหรือการลงทุนทางการเงินที่มีความเสี่ยงสูง (Stewart-Williams & Podd, 2004) การพึ่งหมอดูแทนที่จะปรึกษาแพทย์ หรือตัดสินใจลงเงินจำนวนมากตามกระแส “มุ” โดยไม่ศึกษาโอกาสและความเสี่ยงอย่างถ่องแท้ อาจก่อให้เกิดผลเสียตามมาได้

การรักษาขอบเขตอย่างเหมาะสมนี้ จึงเปรียบเสมือนกลไกที่ทำให้การมูเป็นเรื่องเสริมสร้างมากกว่าเป็นต้นเหตุของปัญหา นอกจากช่วยป้องกันไม่ให้คุณค่าได้รับผลกระทบทางลบแล้ว ยังเป็นการปลูกฝังทักษะการใช้เหตุผลและการบริหารจัดการทรัพยากรชีวิตของตนเองอย่างสมดุล

3. ตั้งจุดประสงค์เชิงบวก (Set Positive Intentions)

การตั้งจุดประสงค์เชิงบวกเป็นหัวใจสำคัญในการทำให้การมูเป็นเครื่องมือเสริมสร้างกำลังใจมากกว่าการยึดติดหรือมกมาย โดยมีแนวทางดังต่อไปนี้:

- มองว่าเป็นการเติมพลังใจ เสริมความมั่นใจ เพื่อกำหนดให้เกิดการพัฒนาตนเอง การมูสามารถเป็นเสมือนแรงกระตุ้นทางจิตวิทยาที่ช่วยสร้างความเชื่อมั่นให้กับตนเอง หากมองว่าสิ่งที่ทำเป็นการเสริมพลังและกำลังใจ (Komin, 1991) บุคคลก็จะมีทัศนคติเชิงบวกในการดำเนินชีวิต และพร้อมรับมือกับความท้าทายในด้านต่าง ๆ อย่างมีประสิทธิภาพ

- **เชื่อในสิ่งดี ๆ ที่กระตุ้นให้เกิดการเปลี่ยนแปลงเชิงบวกในชีวิต** เมื่อเราเลือกจะมูด้วยความเชื่อที่ดีและตั้งใจจะพัฒนาตนเอง เราก็กำลังเปิดโอกาสให้ตนเองเข้าถึงโอกาสใหม่ ๆ ไม่ว่าจะเป็นการแสวงหาความรู้เพิ่มเติม หรือการปรับปรุงวิถีชีวิตให้สอดคล้องกับเป้าหมายที่ตั้งไว้ (McDaniel, 2011) ทั้งนี้ การเชื่อในสิ่งดี ๆ ไม่ได้หมายความว่าไม่ยอมรับความจริงหรือปัญหา แต่หมายถึงการใช้ความเชื่อนั้นมาผสมผสานกับการลงมือทำอย่างมีเหตุผล

การตั้งจุดประสงค์เชิงบวกจึงช่วยกำหนดทิศทางที่ถูกต้องในการมู และทำให้แน่ใจได้ว่าความเชื่อที่มีจะไม่กลายเป็น “ดาบสองคม” แต่กลับเป็นปัจจัยเสริมที่กระตุ้นให้เกิดการเปลี่ยนแปลงและพัฒนาตนเองในทางที่ดีขึ้น

4. จริยธรรมในการมู (Ethics in Mu)

การคำนึงถึงจริยธรรมและผลกระทบต่อผู้อื่นเป็นองค์ประกอบสำคัญที่ทำให้การมูเป็นไปอย่างสร้างสรรค์และไม่ก่อให้เกิดผลเสียในสังคม การยึดหลักเคารพผู้อื่นและไม่ทำให้สิ่งมีชีวิตต้องได้รับอันตราย คือพื้นฐานของจริยธรรมในการมู ดังนี้

- **หลีกเลี่ยงพิธีกรรมหรือการบูชาใด ๆ ที่เบียดเบียนผู้อื่นหรือสัตว์** การมูควรส่งเสริมความศรัทธาและความหวังในทางที่ไม่ก่อให้เกิดความเดือดร้อนต่อผู้คน สัตว์ หรือสิ่งแวดล้อม (คมสัน บุญรุ่งเรือง, 2562) การเบียดเบียน ไม่ว่าจะเป็นการเช่นสังเวยสัตว์หรือกระทำใด ๆ ที่ทำร้ายผู้อื่น ถือเป็นด้าน “ดาร์ค” ของการมูที่ควรหลีกเลี่ยงอย่างเคร่งครัด

- **เคารพความเชื่อของผู้อื่น** ไม่วิพากษ์วิจารณ์จนกลายเป็นการกดทับหรือดูหมิ่น แม้ว่าแต่ละบุคคลจะมีความเชื่อและวิถีปฏิบัติที่แตกต่างกัน การเคารพในสิทธิและเสรีภาพของผู้อื่นเป็นสิ่งจำเป็น (McDaniel, 2011) การวิพากษ์วิจารณ์อย่างรุนแรงหรือดูหมิ่น อาจส่งผลให้เกิดความขัดแย้งและบ่อนทำลายบรรยากาศของการอยู่ร่วมกันในสังคม

โดยสรุป จริยธรรมในการมูคือการตระหนักรู้ถึงผลกระทบที่อาจเกิดขึ้นต่อผู้อื่นและสิ่งแวดล้อม ควบคู่กับการเคารพในความแตกต่างทางความเชื่อ ซึ่งช่วยให้การมูเป็นเครื่องมือเสริมกำลังใจและความหวังได้อย่างปลอดภัยและไม่ก่อให้เกิดความสูญเสียในมิติทางศีลธรรมและสังคม

5. ภาพรวมในการอธิบายแนวปฏิบัติหรือข้อควรระวังเกี่ยวกับมู

เมื่อกล่าวถึงการมูอย่างสร้างสรรค์และไม่ก่อให้เกิดผลกระทบด้านลบ การอธิบายแนวปฏิบัติหรือข้อควรระวังให้เข้าใจง่าย ถือเป็นองค์ประกอบสำคัญที่ช่วยให้ผู้สนใจ “มู” เข้าใจขอบเขตของตนเองและผู้อื่น การนำเอาแนวคิดอย่างการใช้เหตุผลและความรู้ควบคู่ การรักษาขอบเขต การตั้งจุดประสงค์เชิงบวก และการยึดถือจริยธรรมในการมู จะช่วยสร้างการเปลี่ยนแปลงในทางที่ดีทั้งต่อระดับบุคคลและสังคม

- **ทำให้เกิดประโยชน์ต่อการพัฒนาตนเอง** เมื่อแต่ละบุคคลเข้าใจวิถีปฏิบัติที่ถูกต้องและมีวิจรรณญาณ การมูสามารถเป็นเครื่องมือเสริมแรงใจในการเรียน การทำงาน หรือการเผชิญกับความท้าทายในชีวิตประจำวัน

- **สร้างบรรยากาศเชิงบวกในสังคม** การไม่ละเมิดสิทธิและความเชื่อของผู้อื่น รวมถึงไม่กระทำการที่เบียดเบียนสัตว์หรือทรัพยากรธรรมชาติ ช่วยให้ความศรัทธาและศีลธรรมดำรงอยู่ร่วมกันได้อย่างสมดุล (McDaniel, 2011)

โดยสรุป การมูให้ไม่ดาร์คขึ้นอยู่กับเรามีสติและสำนึกในความรับผิดชอบต่อทั้งตนเองและสังคม การอธิบายแนวปฏิบัติหรือข้อควรระวังอย่างชัดเจน ยิ่งทำให้การมูเป็นเรื่องที่ส่งผลดีและสร้างความหวังเชิงบวกได้อย่างมีประสิทธิภาพ ไม่ว่าจะเป็นในเชิงส่วนตัวหรือภาพรวมของสังคม

ตัวอย่างประสบการณ์หรือกรณีศึกษา (Case Studies) การมู

ตัวอย่างที่ประสบความสำเร็จโดยไม่ดาร์ค

มีตัวอย่างของนักศึกษาปริญญาตรีคนหนึ่ง (สมมติชื่อ “เม”) ซึ่งเคยประสบปัญหาความเครียดและขาดความมั่นใจในการสอบทำภาคเรียน เมมีความเชื่อใน “การมู” จึงขอพรกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ตนศรัทธา พร้อมกับพกเครื่องรางไปไหนมาไหนเสมอ อย่างไรก็ตาม เมไม่ได้หยุดเพียงแค่นั้น แต่ยังอ่านหนังสืออย่างหนัก ทบทวนบทเรียนเป็นเวลา และทำแบบฝึกหัดอย่างจริงจัง

ผลลัพธ์ที่เกิดขึ้นคือ เมสามารถสอบผ่านด้วยคะแนนสูง ซึ่งเมมองว่าการมูได้ช่วยเติมพลังใจและทำให้มีแรงผลักดันในการอ่านหนังสือมากขึ้น (Komin, 1991; Bandura, 1977) ประสบการณ์นี้สะท้อนให้เห็นว่าการมูที่ไม่ได้พึ่งความเชื่อเพียงอย่างเดียว แต่มีการลงมือทำอย่างมีวินัยและมีเป้าหมายชัดเจน สามารถส่งเสริมให้บุคคลบรรลุความสำเร็จได้โดยไม่ตกอยู่ในภาวะ “ดาร์ค” หรือสุดโต่งจนขาดเหตุผล

ในมุมมองทางจิตวิทยา กรณีของเมอาจเชื่อมโยงกับแนวคิดเรื่อง Self-Efficacy ซึ่งหมายถึงความเชื่อมั่นในความสามารถของตนเอง (Bandura, 1977) การมูจึงเป็นเพียงตัวกระตุ้นด้านจิตใจ (placebo-like effect) ที่ส่งเสริมให้เกิดพฤติกรรมเชิงบวกในการอ่านหนังสือ ทบทวนเนื้อหา และตั้งเป้าหมายอย่างสม่ำเสมอ

ตัวอย่างที่เกิดผลลัพธ์ลบ

มีกรณีตัวอย่างของ “คุณเอ” (นามสมมติ) ซึ่งเดิมทีก็สนใจการมูเป็นพิเศษอยู่แล้ว จนกระทั่งไปพบกลุ่มผู้ค้าวัตถุมงคลทางโซเชียลมีเดียที่อ้างว่ามีเครื่องรางศักดิ์สิทธิ์และให้ผลลัพธ์ทันที แต่ราคาสูงลิ่ว คุณเอถูกชักจูงด้วยคำโฆษณาว่าสามารถลดบันดาลโชคลาภและเงินทองได้ในระยะเวลาอันสั้น จึงตัดสินใจซื้อเครื่องรางหลายชิ้น รวมมูลค่าหลายหมื่นบาท

ต่อมา คุณเอพบว่าเครื่องรางเหล่านั้นไม่ได้ช่วยให้ตนประสบความสำเร็จทางการเงินตามที่คาดหวัง กลับกลายเป็นว่าสูญเสียเงินเก็บจำนวนมาก และมีหนี้สินเพิ่มเติมเนื่องจากหยิบยืมเงินมาซื้อวัตถุมงคล คุณเอยังถูกกดดันให้ซื้อ “คอร์สมู” เพิ่มเติม เพื่ออัปเดตพลังเครื่องราง ไมอย่างนั้นจะไม่เห็นผล ซึ่งยิ่งทำให้สถานการณ์การเงินย่ำแย่ลง สุดท้ายพบว่าแท้จริงแล้วกลุ่มผู้ค้าดังกล่าวเป็นเพียงมิจฉาชีพที่หลอกขายของราคาแพงเกินจริง

กรณีนี้สะท้อนถึง “ด้านดาร์ค” ของการมูที่มีมิจฉาชีพอาจใช้ประโยชน์จากศรัทธาหรือความเชื่อของผู้คนในการหาผลประโยชน์ทางการเงิน โดยเฉพาะผู้ที่ขาดวิจารณญาณหรือไม่ตรวจสอบแหล่งที่มาของสิ่งที่ซื้อมาก่อน นอกจากการสูญเสียทรัพย์สินแล้ว ยังอาจเกิดผลลัพธ์ลบทางจิตใจ เช่น ความเครียด ความผิดหวัง และความรู้สึกถูกหลอกหลวง

ภาพรวมเกี่ยวกับการมูทั้งแง่บวกและแง่ลบ

การมูสามารถส่งผลได้ทั้งเชิงบวกและเชิงลบ ขึ้นอยู่กับวิธีปฏิบัติและเจตนาของบุคคล ตัวอย่างเชิงบวกคือกรณีที่ผู้ปฏิบัติใช้ความเชื่อเสริมสร้างกำลังใจและควบคู่ไปกับการลงมือทำ จนประสบความสำเร็จในเป้าหมาย (Komin, 1991) ขณะที่ตัวอย่างเชิงลบ เช่น กรณีที่ผู้คนทุ่มทุนมหาศาลให้กับเครื่องรางหรือพิธีกรรมต่าง ๆ จนขาดการวางแผนทางการเงิน หรือตกเป็นเหยื่อมิจฉาชีพ

การศึกษาปรากฏการณ์การมูจากแง่มุมต่าง ๆ จึงชี้ให้เห็นว่าหากใช้อย่างเหมาะสมและมีวิจารณญาณ การมูสามารถกระตุ้นแรงจูงใจและความมั่นใจได้ ในทางกลับกัน เมื่อขาดการไตร่ตรองหรือถูกใช้เพื่อหาประโยชน์โดยมิชอบ ก็อาจสร้างความเสียหายได้มากเช่นกัน การเข้าใจทั้งสองด้านนี้ช่วยส่งเสริมให้ผู้ปฏิบัติและผู้สังเกตการณ์สามารถใช้หรือมองการมูอย่างสมดุล ไม่ตกเป็นเหยื่อของความงมงายหรือความเชื่อสุดโต่งเกินเหตุ

บทสรุป

การมูในสังคมไทยเป็นปรากฏการณ์ที่มีทั้งมิติด้านความเชื่อ วัฒนธรรม และจิตวิทยา ซึ่งสามารถส่งผลทั้งเชิงบวกและเชิงลบ ขึ้นอยู่กับวิธีปฏิบัติและการตั้งจุดมุ่งหมายของผู้เกี่ยวข้อง การจะ “มูอย่างไร ไม่ให้ดาร์ค” จึงจำเป็นต้องอาศัย สติ ในการกลั่นกรองข้อมูล ใช้ เหตุผล ในการตรวจสอบความน่าเชื่อถือและขอบเขตของการมู และ ยึดหลักศีลธรรม เพื่อให้แน่ใจว่าการปฏิบัติหรือพิธีกรรมต่าง ๆ ไม่ก่อให้เกิดการเบียดเบียนต่อผู้อื่นหรือสัตว์ การผนวกความเชื่อเข้ากับการลงมือทำอย่างมีวิจารณญาณและมีเป้าหมายที่ชัดเจน จะช่วยให้การมูเป็นเครื่องมือในการเสริมสร้างแรงจูงใจและความหวังได้อย่างสมดุลและสร้างสรรค์

การมูสามารถเป็นเครื่องมือช่วยยึดเหนี่ยวจิตใจและสร้างความมั่นใจให้กับผู้ที่ปฏิบัติได้ อย่างไรก็ตาม ควรตระหนักว่าความพยายามและความรับผิดชอบในการดำเนินชีวิตยังเป็นปัจจัยสำคัญที่จะนำไปสู่ผลลัพธ์ที่ดีอย่างยั่งยืน การพึ่งพาเพียงความเชื่อหรือพิธีกรรม โดยไม่ลงมือทำหรือปรับปรุงตนเอง อาจส่งผลเสียในระยะยาวได้ การผสมผสานระหว่างมูอย่างสร้างสรรค์ (เช่น การขอพรเพื่อเสริมกำลังใจ) กับการปฏิบัติจริง (เช่น การเรียน การทำงานอย่างจริงจัง) จึงเป็นแนวทางที่สมดุลและสร้างประโยชน์ได้อย่างแท้จริง

การมูอาจเป็นส่วนเสริมที่ช่วยให้ผู้ปฏิบัติได้รับกำลังใจหรือความเชื่อมั่นเพิ่มเติม แต่ก็ไม่ควรถูกยกให้เป็น “ทั้งหมด” ของการดำเนินชีวิต การประสบความสำเร็จในแง่มุมต่าง ๆ ยังคงต้องอาศัยความพยายาม การวางแผน และความรับผิดชอบอย่างสม่ำเสมอ (Komin, 1991) การมองการมูเป็นเครื่องมือเสริม จึงเปิดโอกาสให้ผู้คนใช้ประโยชน์เชิงสร้างสรรค์ในการพัฒนาตนเอง ควบคู่ไปกับการรักษาสมดุลของเหตุผลและความเชื่อไม่ให้ตกสู่ภาวะที่ “ดาร์ค” จนละเลยความเป็นจริงหรือขาดการพัฒนาศักยภาพในชีวิตประจำวัน

เอกสารอ้างอิง

- คมสัน บุญรุ่งเรือง. (2562b). ความเชื่อและพิธีกรรมทางศาสนาในบริบทไทยร่วมสมัย. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สังคมศาสตร์.
- โคมิน, ซี. (Komin, S.). (1991). จิตวิทยาของคนไทย: ค่านิยมและรูปแบบพฤติกรรม. กรุงเทพฯ: สถาบันบัณฑิตพัฒนบริหารศาสตร์.
- ชาญชัย สุขสม. (2563). ความเชื่อและพิธีกรรมเสริมดวงในสังคมไทย. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ธีรพัฒน์ วงศ์กาญจนา. (2563). ศรัทธา ความเชื่อ และอัตลักษณ์ทางสังคมในบริบทไทยร่วมสมัย. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- วรพจน์ พรหมกลาง. (2561). “ปัจจัยทางจิตวิทยาสังคมที่ส่งผลต่อความเชื่อในการบูชาสิ่งศักดิ์สิทธิ์.” วารสารวิจัยสังคม, 22(1), 25-41.
- สถาบันวิจัยพฤติกรรมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ. (2564). รายงานการสำรวจแนวโน้มความเชื่อด้านโชคลาภและความรักในกลุ่มวัยรุ่นไทย. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ.
- สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. (2564). รายงานการวิจัยเรื่องความเชื่อและพิธีกรรมในยุคดิจิทัล. สืบค้นจาก <https://www.sociology.chula.ac.th>
- สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่. (2564). รายงานการสำรวจพฤติกรรมความเชื่อทางศาสนาและพิธีกรรมของคนไทย. เชียงใหม่: สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- อภิชนันท์ รัตนวัน. (2564). “การเปลี่ยนแปลงของพิธีกรรมและความเชื่อทางศาสนาในยุคสังคมออนไลน์.” วารสารวิจัยและพัฒนาสังคม, 11(2), 99-115.

- Bandura, A. (1977). Self-efficacy: Toward a unifying theory of behavioral change. *Psychological Review*, 84(2), 191–215.
- Chanchai, S. (2020). Folk beliefs and the new age of faith in Thai society: A study on amulets and superstition scams. *Journal of Thai Cultural Studies*, 12(1), 45–62.
- Cohen, E. (2001). “Thai Tourism and Buddhism: The Relevance of Religion.” *Tourism Culture & Communication*, 3(3), 163–182.
- Komin, S. (1991). *Psychology of the Thai people: Values and behavioral patterns*. Bangkok, Thailand: National Institute of Development Administration (NIDA).
- McDaniel, J. (2011). *The lovelorn ghost and the magical monk: Practicing Buddhism in modern Thailand*. New York, NY: Columbia University Press.
- Mulder, N. (2000). *Inside Thai society: Interpretations of everyday life*. Chiang Mai, Thailand: Silkworm Books.
- Pattana, K. (2012). *Faith and Development in Mainland Southeast Asia: The Role of Religion in Socioeconomic Change*. New York, NY: Routledge.
- Smith, M. (2020). “Modern Beliefs and Superstitions in Urban Thailand.” *Journal of Southeast Asian Studies*, 15(2), 45-59.
- Smith, M. (2021). “Contemporary Rituals and Belief Practices in Urban Thailand: A Case Study of ‘Mu’ Culture.” *Journal of Southeast Asian Cultural Studies*, 18(1), 32-47.
- Stewart-Williams, S., & Podd, J. (2004). The placebo effect: Dissolving the expectancy versus conditioning debate. *Psychological Bulletin*, 130(2), 324–340.
- Taylor, S. E., & Brown, J. D. (1988). Illusion and well-being: A social psychological perspective on mental health. *Psychological Bulletin*, 103(2), 193–210.
- Van Esterik, P. (2000). *Materializing Thailand*. Oxford, UK: Berg Publishers.

การบูรณาการหลักโพชฌงค์ในการรับมือยุคโลกเดือด :
กรอบพุทธจิตวิทยาเพื่อสุขภาวะและการปรับตัวของมนุษย์ร่วมสมัย

THE INTEGRATION OF THE SEVEN FACTORS OF ENLIGHTENMENT IN RESPONDING TO
THE “BOILING WORLD”: A BUDDHIST PSYCHOLOGICAL FRAMEWORK FOR WELL-BEING
AND HUMAN ADAPTATION

พระครูปลัดสุวัฒนวิสุทธิสารคุณ และ พระมหานพพร อภิพนโธ
Phrakhrupaladsuwatthanawisutthisarakun and Pramaha Nopphon Apibundho
มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย
Mahamakut Buddhist University
Corresponding author, e-mail : maghavin9@gmail.com

ยุทธนา พูนเกิดมะเริง, สุรพงษ์ คงสัตย์ และ ประพันธ์ นีกกระโทก
Yutthana poonkirtmarirng, Surapong kongsat and Praphan Nuekkathok
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
Mahachulalongkornrajavidyalaya University

ปฐิธรรม สำเนียง
Patitham Samniang
Rattanabandit University

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้มุ่งนำเสนอแนวทางการบูรณาการ “หลักโพชฌงค์ 7” (The Seven Factors of Enlightenment) ตามกรอบแนวคิดพุทธจิตวิทยา เพื่อเป็นเครื่องมือในการรับมือกับวิกฤตการณ์ใน “ยุคโลกเดือด” (Boiling World) ซึ่งเต็มไปด้วยความผันผวนและความกดดันทางจิตใจ บทความชี้ให้เห็นว่า โพชฌงค์มิใช่เพียงหลักปฏิบัติทางศาสนาเพื่อการหลุดพ้น แต่เป็น “ระบบทักษะภายใน” (Inner Skill System) ที่สามารถพัฒนาความยืดหยุ่นทางจิตใจ (Psychological Resilience) ให้แก่มนุษย์ร่วมสมัย โดยการฝึกสติและสมาธิช่วยจัดการกับภาวะข้อมูลล้นเกินและความเครียด ในขณะที่ธัมมวิจยะและอุเบกขาช่วยสร้างความยืดหยุ่นทางความคิดและการยอมรับความเปลี่ยนแปลง การสังเคราะห์งานวิจัยร่วมสมัยในด้านองค์กร การศึกษา และสุขภาพจิต แสดงให้เห็นว่าการประยุกต์ใช้หลักธรรมเหล่านี้ช่วยลดภาวะหมดไฟและส่งเสริมสุขภาวะองค์กรได้อย่างมีนัยสำคัญ บทความนี้จึงเสนอให้มีการบูรณาการหลักโพชฌงค์เข้าสู่ระบบการพัฒนามนุษย์เพื่อสร้างภูมิคุ้มกันทางใจที่ยั่งยืนในศตวรรษที่ 21

คำสำคัญ: พุทธจิตวิทยา, โพชฌงค์, ยุคโลกเดือด

Abstract

This academic article proposes the integration of the “Seven Factors of Enlightenment” (Bojjhaṅga) through the framework of Buddhist psychology as a mechanism for coping with the "Boiling World" era, characterized by volatility and psychological pressure. The study argues that Bojjhaṅga is not merely a religious doctrine for liberation but serves as a practical "Inner Skill System" capable of fostering psychological resilience in contemporary human beings. Specifically, Mindfulness and Concentration facilitate the management of information overload and stress, while Investigation of Phenomena (Dhammavicaya) and Equanimity (Upekkha) enhance cognitive flexibility and adaptability to change. A synthesis of contemporary research in organizational, educational, and mental health contexts demonstrates that applying these principles significantly reduces burnout and promotes holistic well-being. Consequently, the article advocates for integrating Bojjhaṅga into human development systems to build sustainable mental immunity for the 21st century.

Keywords: Buddhist Psychology, Seven Factors of Enlightenment, Boiling World

บทนำ

ในศตวรรษที่ 21 มนุษยชาติกำลังเผชิญกับสภาวะความเปลี่ยนแปลงที่ทวีความรุนแรงและซับซ้อนมากขึ้น ทั้งในมิติสิ่งแวดล้อม เศรษฐกิจ สังคม และเทคโนโลยี วิกฤตการณ์เปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศ ความผันผวนของระบบเศรษฐกิจโลก การแพร่ระบาดของโรคติดต่อ รวมถึงปัญหาสุขภาพจิตที่ทวีความรุนแรงจากสภาวะข้อมูลข่าวสารล้นเกินและเทคโนโลยีดิจิทัล ล้วนส่งผลให้มนุษย์ต้องเผชิญกับความไม่แน่นอนและแรงกดดันทางจิตใจในระดับที่ไม่เคยปรากฏมาก่อน สภาวะการณ์เช่นนี้ถูกอธิบายในวาทกรรมร่วมสมัยว่าเป็น “ยุคโลกเดือด” ซึ่งสะท้อนถึงความตึงเครียดเชิงโครงสร้างที่กระทบต่อทั้งระดับปัจเจก องค์กร และสังคมโดยรวม (OECD, 2019; IPCC, 2023)

ท่ามกลางบริบทแห่งวิกฤตดังกล่าว แนวคิดทางพระพุทธศาสนาซึ่งมีพัฒนาการยาวนานกว่า 2,500 ปี โดยเฉพาะ “หลักโพชฌงค์” หรือองค์แห่งการตรัสรู้ 7 ประการ กลับมีความร่วมสมัยอย่างยิ่งในฐานะกรอบการพัฒนาจิตใจและปัญญา หลักโพชฌงค์ประกอบด้วย สติ ธัมมวิจยะ วิริยะ ปิตี ปัสสัทธิ สมาธิ และอุเบกขา ซึ่งทำหน้าที่เป็นระบบการพัฒนาคุณภาพจิตอย่างเป็นองค์รวม แม้จะมีรากฐานในบริบททางศาสนา แต่ในงานวิชาการร่วมสมัย หลักธรรมดังกล่าวสามารถตีความในเชิงพุทธจิตวิทยา (Buddhist psychology) เพื่อใช้เป็นเครื่องมือในการจัดการความเครียด การเสริมสร้างความสมดุลทางอารมณ์ และการพัฒนาปัญญาในการเผชิญปัญหาอย่างมีเหตุผลและเมตตา (Payutto, 2019; Kabat-Zinn, 2013)

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อวิเคราะห์และเรียบเรียงแนวคิดการบูรณาการหลักโพชฌงค์เข้ากับการรับมือยุคโลกเดือดในเชิงวิชาการ โดยเชื่อมโยงกรอบพุทธจิตวิทยาเข้ากับงานวิจัยร่วมสมัยด้านสุขภาวะจิตวิทยา และการศึกษา งานวิจัยจำนวนมากชี้ให้เห็นว่าการฝึกสติ สมาธิ และการพัฒนาทักษะการตระหนักรู้ตนเองมีบทบาทสำคัญในการเสริมสร้างความยืดหยุ่นทางจิตใจ (psychological resilience) และความสามารถในการปรับตัวต่อความเปลี่ยนแปลงอย่างยั่งยืน (Goleman, 2017; Southwick et al., 2014)

การศึกษาหลักโพชฌงค์ในบริบทนี้จึงมิได้มุ่งเพียงการอธิบายหลักธรรมทางศาสนา หากแต่เป็นการเสนอกรอบคิดเชิงสหวิทยาการที่มีศักยภาพต่อการพัฒนามนุษย์และสังคมในโลกสมัยใหม่

ความหมายและองค์ประกอบของโพชฌงค์

โพชฌงค์ (บาลี: bojjhaṅga) หมายถึง “องค์แห่งการตรัสรู้” ซึ่งในพระพุทธปรัชญาหมายถึงคุณสมบัติหรือสภาวะทางจิตที่เอื้อต่อการเกิดปัญญาและการหลุดพ้นจากทุกข์ หลักโพชฌงค์ปรากฏอย่างเป็นระบบในพระไตรปิฎก และถูกอธิบายในเชิงกระบวนการพัฒนาจิต มิใช่เพียงหลักธรรมเชิงนามธรรมหรืออุดมคติทางศาสนาเท่านั้น นักวิชาการพุทธศาสนาร่วมสมัยชี้ว่า โพชฌงค์เป็นชุดของคุณลักษณะทางจิตที่สามารถฝึกฝนได้จริง ผ่านการเจริญสติ สมาธิ และปัญญาในชีวิตประจำวัน ซึ่งสอดคล้องกับการมองจิตใจในฐานะกระบวนการที่พัฒนาได้อย่างต่อเนื่อง (Payutto, 2019; Gethin, 1998)

องค์ประกอบของโพชฌงค์ประกอบด้วย 7 ประการ

ได้แก่ สติ (mindfulness) ธรรมวิจยะ (investigation of phenomena) วิริยะ (energy/effort) ปีติ (joy) ปัสสัทธิ (tranquility) สมาธิ (concentration) และอุเบกขา (equanimity) โดยองค์ธรรมเหล่านี้มีได้ทำงานอย่างโดดเด่น หากแต่เกื้อหนุนและถ่วงดุลกันอย่างเป็นระบบ พระพุทธปรัชญาเน้นว่าความไม่สมดุล เช่น การมีวิริยะมากเกินไปโดยขาดปัสสัทธิ หรือการมีสมาธิโดยขาดธรรมวิจยะ ย่อมนำไปสู่ความตึงเครียดหรือความหลงผิดได้ หลักการดังกล่าวมีความสอดคล้องกับงานวิจัยด้านจิตวิทยาสมัยใหม่ที่ว่าพัฒนาสุขภาพทางจิตต้องอาศัยความสมดุลระหว่างการตระหนักรู้ตนเอง การควบคุมอารมณ์ และการคิดอย่างมีเหตุผล (Kabat-Zinn, 2013; Goleman, 2017)

เมื่อพิจารณาในมิติร่วมสมัย โพชฌงค์สามารถตีความใหม่ในฐานะ “ระบบทักษะภายใน” (inner skill system) ที่ช่วยให้มนุษย์รับมือกับแรงกดดัน ความไม่แน่นอน และความซับซ้อนของโลกยุคโลกเดือดได้อย่างมีประสิทธิภาพ งานวิจัยด้านพุทธจิตวิทยาและจิตวิทยาเชิงบูรณาการเสนอว่า การฝึกสติ สมาธิ และการพัฒนาคุณลักษณะเช่นอุเบกขา มีบทบาทสำคัญต่อการเสริมสร้างความยืดหยุ่นทางจิตใจ (psychological resilience) และการตัดสินใจอย่างมีจริยธรรมในสถานการณ์วิกฤต (Wallace & Shapiro, 2006; Southwick et al., 2014) ดังนั้น โพชฌงค์จึงมิใช่เพียงหลักธรรมทางศาสนา หากแต่เป็นกรอบแนวคิดเชิงสหวิทยาการที่สามารถนำมาประยุกต์ใช้ในการพัฒนามนุษย์และสังคมร่วมสมัยได้อย่างมีนัยสำคัญ

การบูรณาการหลักโพชฌงค์ในยุคโลกเดือด

การบูรณาการหลักโพชฌงค์ในบริบทร่วมสมัยมีบทบาทสำคัญต่อการจัดการความเครียดและความวิตกกังวลที่เกิดจากภาวะข้อมูลล้นเกิน (information overload) และความเร่งรีบทางสังคมในยุคโลกเดือด งานวิจัยด้านจิตวิทยาชี้ว่า การได้รับข้อมูลจำนวนมากอย่างต่อเนื่องโดยขาดการกลั่นกรองส่งผลต่อสมาธิ การตัดสินใจ และสภาวะทางจิตของบุคคลอย่างมีนัยสำคัญ (OECD, 2019) การฝึกสติสัมโพชฌงค์และสมาธิสัมโพชฌงค์ช่วยให้บุคคลสามารถตระหนักรู้ความคิดและอารมณ์ของตนเองในปัจจุบันขณะ ลดปฏิกิริยาอัตโนมัติที่เกิดจากความเครียดและเพิ่มความสามารถในการตัดสินใจอย่างมีเหตุผล ซึ่งสอดคล้องกับผลการวิจัยของโครงการ Mindfulness-Based Stress Reduction (MBSR) ที่แสดงให้เห็นว่าการฝึกสติอย่างเป็นระบบช่วยลดความเครียด ความวิตกกังวล และอาการซึมเศร้าได้อย่างมีประสิทธิภาพ (Kabat-Zinn, 2013)

นอกจากมิติของการจัดการอารมณ์แล้วธรรมวิจยะสัมโพชฌงค์และอุเบกขาสัมโพชฌงค์ยังมีบทบาทสำคัญต่อการปรับตัวในโลกที่เปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วโดยช่วยพัฒนาความสามารถในการคิดเชิงวิพากษ์

การวิเคราะห์ปรากฏการณ์อย่างมีเหตุผลและการแยกแยะข้อมูลจริง—เท็จท่ามกลางกระแสข่าวสารที่ซับซ้อน หลักอุเบกขาช่วยให้บุคคลสามารถยอมรับสิ่งที่ไม่สามารถควบคุมได้โดยไม่ตกอยู่ในภาวะสิ้นหวังหรือเฉยเมย งานวิจัยด้านจิตวิทยาร่วมสมัยเรียกคุณลักษณะนี้ว่า psychological flexibility ซึ่งถือเป็นปัจจัยสำคัญของสุขภาวะทางจิตและการรับมือกับสถานการณ์วิกฤต (Kashdan & Rottenberg, 2010; Southwick et al., 2014) หลักโพชฌงค์จึงทำหน้าที่เป็นกรอบฝึกฝนทั้งการคิดและการวางใจอย่างสมดุล

ในมิติของพลังใจและแรงบันดาลใจ วิจัยสัมโพชฌงค์และปิตีสัมโพชฌงค์มีบทบาทในการเสริมสร้างพลังการดำเนินชีวิตอย่างไม่หมดไฟ (burnout) โดยเน้นความสุขและความหมายในกระบวนการพัฒนา มากกว่าการยึดติดกับผลลัพธ์สุดท้ายเพียงอย่างเดียว แนวคิดนี้สอดคล้องกับงานวิจัยด้านความเป็นอยู่ที่ดี (well-being) และการทำงานอย่างมีความหมาย (meaningful work) ซึ่งพบว่าบุคคลที่สามารถรับรู้คุณค่าและความหมายในสิ่งที่ทำ มีแนวโน้มจะมีความผูกพันกับงานสูงขึ้นและมีความเสี่ยงต่อภาวะหมดไฟต่ำลง (Ryan & Deci, 2017; Goleman, 2017)

ดังนั้น การบูรณาการหลักโพชฌงค์จึงมิใช่เพียงการจัดการปัญหาเฉพาะหน้า แต่เป็นการสร้างฐานพลังภายในที่เอื้อต่อการดำเนินชีวิตอย่างยั่งยืนในยุคโลกเดือด

กรณีศึกษาการประยุกต์ใช้ในองค์กร การศึกษา และสุขภาพจิต

ในภาคองค์กร งานวิจัยและกรณีศึกษาจำนวนมากแสดงให้เห็นว่าการประยุกต์ใช้หลักการสติและสมาธิสามารถช่วยยกระดับทั้งสุขภาพของพนักงานและประสิทธิภาพขององค์กร ตัวอย่างสำคัญคือโครงการ *Search Inside Yourself* ของ Google ซึ่งบูรณาการการฝึกสติ สมาธิ และความฉลาดทางอารมณ์เข้ากับการพัฒนาบุคลากร ส่งผลให้พนักงานมีความสามารถในการจัดการความเครียด การสื่อสาร และการตัดสินใจที่ดีขึ้น (Tan, 2012) ในทำนองเดียวกัน บริษัท Aetna ได้นำโปรแกรมฝึกสติและสมาธิเข้ามาใช้เป็นส่วนหนึ่งของนโยบายสุขภาพจิตองค์กร ซึ่งผลการประเมินพบว่าสามารถลดค่าใช้จ่ายด้านสุขภาพ เพิ่มผลผลิต และเสริมสร้างความผูกพันของพนักงานต่อองค์กรได้อย่างมีนัยสำคัญ (Goleman, 2017) กรณีศึกษาเหล่านี้สะท้อนว่าหลักการที่สอดคล้องกับสติและสมาธิในโพชฌงค์สามารถนำไปประยุกต์ใช้ในบริบทองค์กรสมัยใหม่ได้อย่างเป็นรูปธรรม

ในภาคการศึกษา โครงการ *Mindfulness in Schools Project* (MiSP) ในสหราชอาณาจักร และงานวิจัยในสถาบันการศึกษาชั้นนำ เช่น Stanford University ชี้ให้เห็นว่าการฝึกสติในผู้เรียนช่วยเพิ่มสมาธิ ลดความเครียดและภาวะซึมเศร้า รวมถึงส่งเสริมการเรียนรู้อย่างลึกซึ้ง (deep learning) และการตระหนักรู้ตนเอง (self-awareness) (Kuyken et al., 2013; Roeser et al., 2013) การบูรณาการแนวคิดดังกล่าวมีความสอดคล้องกับหลักโพชฌงค์ โดยเฉพาะสติ ธรรมวิจยะ และสมาธิ ซึ่งช่วยให้ผู้เรียนสามารถพัฒนาทักษะทางสติปัญญาและอารมณ์ควบคู่กัน กรณีศึกษาเหล่านี้สะท้อนศักยภาพของการนำหลักโพชฌงค์ไปปรับใช้ในระบบการศึกษาอย่างเป็นระบบและยั่งยืน

ด้านการดูแลสุขภาพจิต โปรแกรม Mindfulness-Based Stress Reduction (MBSR) และ Mindfulness-Based Cognitive Therapy (MBCT) ได้รับการยอมรับอย่างกว้างขวางในระดับสากลว่ามีประสิทธิผลในการลดความเครียด ภาวะซึมเศร้า และอาการเจ็บป่วยเรื้อรัง งานวิจัยเชิงประจักษ์พบว่าการฝึกสติอย่างต่อเนื่องช่วยลดอัตราการกลับเป็นซ้ำของโรคซึมเศร้า และเสริมสร้างความสามารถในการจัดการอารมณ์ของผู้ป่วยได้อย่างมีนัยสำคัญ (Kabat-Zinn, 2013; Segal et al., 2018) กรณีศึกษาดังกล่าวแสดงให้เห็นว่าหลักการที่สอดคล้องกับโพชฌงค์ โดยเฉพาะสติ สมาธิ และอุเบกขา มิได้จำกัดอยู่ในกรอบศาสนาเท่านั้น

หากแต่สามารถแปลงเป็นเครื่องมือเชิงวิทยาศาสตร์ที่มีหลักฐานรองรับ และนำไปใช้ในการส่งเสริมสุขภาวะทางจิตในสังคมร่วมสมัยได้อย่างแท้จริง

บทสรุป

การบูรณาการหลักโพชฌงค์เพื่อรับมือยุคโลกเดือดมิใช่การหลีกเลี่ยงจากความเปราะบาง หากแต่เป็นการเสริมสร้างศักยภาพภายในของมนุษย์ให้สามารถเผชิญและจัดการกับความเปราะบางอย่างมีประสิทธิภาพ งานวิจัยด้านพุทธจิตวิทยาและจิตวิทยาธรรมะชี้ให้เห็นว่าการพัฒนาสติ สมาธิ และอุเบกขา มีบทบาทสำคัญต่อการเสริมสร้างความยืดหยุ่นทางจิตใจ (psychological resilience) การควบคุมอารมณ์ และความสามารถในการตัดสินใจอย่างมีเหตุผลภายใต้สถานการณ์ที่ซับซ้อนและกดดัน (Kabat-Zinn, 2013; Southwick et al., 2014) หลักโพชฌงค์จึงทำหน้าที่เป็นกรอบการพัฒนาจิตใจเชิงองค์รวมที่ช่วยหล่อหลอมความสงบภายในและความชัดเจนทางปัญญา ซึ่งเป็นรากฐานของสุขภาวะอย่างยั่งยืนในโลกที่เปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว

ในระยะยาว การนำหลักโพชฌงค์ไปประยุกต์ใช้ในระดับบุคคล องค์กร และนโยบายสาธารณะ มีศักยภาพในการก่อให้เกิดผลกระทบเชิงบวกต่อคุณภาพชีวิต การพัฒนาองค์กร และความเข้มแข็งของสังคมโดยรวม งานวิจัยด้านการศึกษา องค์กร และสุขภาพจิตสะท้อนว่าแนวทางที่เน้นการพัฒนาวิถีคิด การตระหนักรู้ตนเอง และความสมดุลทางอารมณ์ สามารถเสริมสร้างความยั่งยืนทั้งในมิติบุคคลและโครงสร้างสังคม (OECD, 2019; Goleman, 2017) บทความนี้จึงเสนอให้การบูรณาการหลักโพชฌงค์เป็นหนึ่งในแนวทางสำคัญของการพัฒนามนุษย์และสังคมในศตวรรษที่ 21 โดยเชื่อมโยงภูมิปัญญาพุทธศาสนากับองค์ความรู้ทางวิชาการร่วมสมัยอย่างสร้างสรรค์และมีหลักฐานรองรับ

เอกสารอ้างอิง

- พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต). (2563). พุทธธรรม. สำนักพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- Gethin, R. (1998). *The foundations of Buddhism*. Oxford University Press.
- Goleman, D. (2017). *Altered traits: Science reveals how meditation changes your mind, brain, and body*. Avery.
- Intergovernmental Panel on Climate Change. (2023). *Climate change 2023: Synthesis report*. IPCC. [Online], source: <https://www.ipcc.ch/report/ar6/syr/>
- Kabat-Zinn, J. (2013). *Full catastrophe living: Using the wisdom of your body and mind to face stress, pain, and illness* (Rev. ed.). Bantam Books.
- Kashdan, T. B., & Rottenberg, J. (2010). Psychological flexibility as a fundamental aspect of health. *Clinical Psychology Review*, 30(7), 865–878.
- Kuyken, W., Weare, K., Ukoumunne, O. C., Vicary, R., Motton, N., Burnett, R., ... Huppert, F. (2013). Effectiveness of the Mindfulness in Schools Programme: Non-randomised controlled feasibility study. *British Journal of Psychiatry*, 203(2), 126–131. [Online], source: <https://doi.org/10.1192/bjp.bp.113.126649>
- OECD. (2019). *OECD learning compass 2030: A series of concept notes*. OECD Publishing. [Online], source: <https://www.oecd.org/education/2030-project/>

- Payutto, P. A. (2019). *Buddhadhamma: Natural laws and values for life* (Revised ed.). Buddhadhamma Foundation. <https://www.buddhadhammafoundation.org>
- Roeser, R. W., Skinner, E., Beers, J., & Jennings, P. A. (2013). Mindfulness training and teachers' professional development: An emerging area of research and practice. *Child Development Perspectives*, 6(2), 167–173. [Online], source: <https://doi.org/10.1111/j.1750-8606.2012.00238.x>
- Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2017). *Self-determination theory: Basic psychological needs in motivation, development, and wellness*. Guilford Press.
- Segal, Z. V., Williams, J. M. G., & Teasdale, J. D. (2018). *Mindfulness-based cognitive therapy for depression* (2nd ed.). Guilford Press.
- Southwick, S. M., Bonanno, G. A., Masten, A. S., Panter-Brick, C., & Yehuda, R. (2014). Resilience definitions, theory, and challenges: Interdisciplinary perspectives. *European Journal of Psychotraumatology*, 5(1), 25338. [Online], source: <https://doi.org/10.3402/ejpt.v5.25338>
- Tan, C. M. (2012). *Search inside yourself: The unexpected path to achieving success, happiness (and world peace)*. HarperOne.
- Wallace, B. A., & Shapiro, S. L. (2006). Mental balance and well-being: Building bridges between Buddhism and Western psychology. *American Psychologist*, 61(7), 690–701. [Online], source: <https://doi.org/10.1037/0003-066X.61.7.690>

พลังแห่งขันติในหัวใจครู:
การสร้างพลังภายในเพื่อความยั่งยืนในวิชาชีพครูตามแนวพระพุทธศาสนา

THE STRENGTH OF KHANTI IN TEACHERS' HEARTS: CULTIVATING INNER POWER FOR
SUSTAINABLE TEACHING THROUGH BUDDHIST PHILOSOPHY

พระสุรพล ไกรรอด, พระมหาพิเชษฐ์ อดตานุรักษ์ และ พระครูปลัดสุวัฒนวิสุทธิสารคุณ

Phrasuraphon krairod, Phramaha phichet attanurakkhee

and Phrakhrupaladsuwatthanawisutthisarakun

มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย

Mahamakut Buddhist University

Corresponding author, e-mail : Suraphon22art@gmail.com

สิทธิศักดิ์ พรหมสิทธิ์, กุลพิสิฐ ขวาทไทย และ ปวีณา กองขุนทด

Sitthisak Promsit, Kulphisit Khwathai and Pawina kongkhunthod

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

Mahachulalongkornrajavidyalaya University

บทคัดย่อ

บทความนี้มุ่งศึกษาความหมายและคุณค่าของ “ขันติ” หรือความอดทน ตามหลักพระพุทธศาสนา เพื่อนำมาเป็นพลังภายในในการดำรงชีวิตวิชาชีพครูในยุคที่เต็มไปด้วยความท้าทายทั้งด้านภาระงาน จิตใจ และความคาดหวังจากสังคม โดยอธิบายว่าขันติมิได้เป็นเพียงความอดกลั้นต่อความทุกข์เท่านั้น หากแต่เป็นพลังเชิงบวกที่ช่วยให้ครูสามารถเผชิญปัญหาและพัฒนาตนเองได้อย่างมั่นคง บทความวิเคราะห์แนวทางการฝึกขันติผ่านการเจริญสติ เมตตาภาวนา และโยนิโสมนสิการ ซึ่งเป็นแนวปฏิบัติในพระพุทธศาสนา เพื่อสร้างความมั่นคงทางจิตใจ และเสนอว่าขันติควรได้รับการสนับสนุนในเชิงนโยบายการศึกษา ทั้งในระดับหลักสูตรและการพัฒนาครู เพื่อเสริมสร้างวิชาชีพครูที่ยั่งยืนและมีคุณธรรม

คำสำคัญ: ขันติ, พลังภายใน, พุทธศาสนา, วิชาชีพครู

Abstract

This article explores the meaning and value of *khanti*—patience or forbearance—in Buddhist philosophy, as a source of inner strength for teachers facing increasing professional and personal challenges. It emphasizes that *khanti* is not merely passive tolerance but a constructive mental force enabling educators to persevere, reflect, and grow amidst adversity. The study presents practical applications of *khanti* through Buddhist practices such as mindfulness meditation (*ānāpānasati*), loving-kindness cultivation (*mettā bhāvanā*), and wise contemplation (*yoniso manasikāra*). These approaches foster emotional resilience and

clarity, promoting sustainable and ethical teaching. The article concludes by advocating for educational policies that integrate spiritual and contemplative development into teacher training, thereby enhancing the quality and longevity of the teaching profession.

Keywords: Khanti, Inner Power, Teaching Profession, Buddhism

บทนำ

วิชาชีพครูในบริบทของสังคมไทยปัจจุบันกำลังเผชิญกับความท้าทายอย่างรอบด้าน ทั้งในเชิงโครงสร้าง ระบบการบริหารจัดการศึกษา และภาระงานที่มากเกินไป ครูไทยจำนวนมากต้องเผชิญกับภาระงานเอกสาร ความคาดหวังจากผู้บริหาร ผู้ปกครอง และสังคม ทำให้เกิดความเหนื่อยล้า ทั้งทางร่างกายและจิตใจ ปรากฏการณ์เหล่านี้ไม่เพียงส่งผลต่อประสิทธิภาพในการจัดการเรียนรู้ แต่ยังส่งผลกระทบต่อความมั่นคงทางจิตใจและคุณภาพชีวิตของครูโดยตรง (Tan & Lim, 2019)

อย่างไรก็ตาม ความเหนื่อยล้าไม่จำเป็นต้องนำไปสู่ความท้อถอยหรือหมดพลังใจ หากครูสามารถพัฒนาพลังภายในที่เรียกว่า “ขันติ” (khanti) ซึ่งในพุทธศาสนาหมายถึง ความอดทน ความทนทาน และความไม่โกรธ ขันติเป็นหนึ่งในบารมี 10 ที่พระโพธิสัตว์ต้องบำเพ็ญเพื่อการตรัสรู้ และถือเป็นคุณธรรมสำคัญในการเผชิญกับความทุกข์ ความเปลี่ยนแปลง และความท้าทายอย่างมีปัญญา (ป.อ. ปยุตโต, 2553)

แนวคิดเรื่องขันติมิได้จำกัดอยู่เฉพาะในแง่ของการอดทนอย่างอดทนต่ออุปสรรคเท่านั้น หากแต่เป็น “พลังทางจิตวิญญาณ” ที่สามารถเปลี่ยนความทุกข์ให้กลายเป็นพลังแห่งการเรียนรู้และพัฒนาตนเอง ซึ่งแนวคิดนี้สอดคล้องกับทฤษฎี “contemplative education” ที่เน้นการพัฒนาจิตใจของผู้เรียนและผู้สอนไปพร้อมกัน (Rungreangkulkij et al., 2019)

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาความหมายของขันติในบริบทพระพุทธศาสนา การนำขันติมาประยุกต์ใช้กับการดำเนินชีวิตในวิชาชีพครู และการวิเคราะห์อุปสรรคของขันติในบริบทสังคมไทยร่วมสมัย พร้อมนำเสนอแนวทางพัฒนาขันติในเชิงปฏิบัติ เพื่อให้ครูสามารถดำรงตนได้อย่างสงบ มั่นคง และไม่ท้อถอยในวิถีแห่งความเป็นครู

บทนำเสนอภาพรวมของความเหนื่อยล้าในวิชาชีพครู พร้อมเสนอว่า “ขันติ” คือพลังภายในที่สามารถช่วยให้ครูฟื้นฟูตนเองและดำรงตนอย่างมั่นคงในเส้นทางแห่งการเป็นผู้ให้

ความหมายของขันติในพระพุทธศาสนา

ขันติ (khanti) หมายถึง ความอดทน ความทนทาน ความไม่โกรธ เป็นคุณธรรมที่ช่วยให้บุคคลสามารถเผชิญความยากลำบากได้โดยไม่หวั่นไหว ในพระพุทธศาสนา ขันติจัดเป็นหนึ่งในบารมี 10 ที่พระโพธิสัตว์ต้องบำเพ็ญเพื่อความสมบูรณ์ในพุทธภาวะ โดยขันตินั้นมิใช่เพียงการอดทน แต่เป็น “ตบะอันสูงสุด” ที่เปลี่ยนความเจ็บปวดเป็นปัญญา (พระธรรมโกศาจารย์, 2562)

พระพุทธองค์ตรัสว่า “ขันติ ตะโป ตะปัสสโน – ขันติเป็นตบะของบรรพชิต” ซึ่งแสดงว่าการฝึกขันติเป็นกระบวนการกลั่นจิตให้บริสุทธิ์ผ่านการเผชิญความทุกข์โดยมีสติและเมตตา (ป.อ. ปยุตโต, 2553)

ขันติในบริบทของครูไทย

ความอดทนในวิชาชีพครูหมายถึงการทนต่อความคาดหวัง ความผิดหวัง การทำงานที่ไม่เห็นผลลัพธ์ในทันที รวมถึงการเผชิญกับระบบที่อาจไม่เข้าใจความหมายของความเป็นครู การอดทนเหล่านี้มิใช่การยอมจำนนต่อความไม่เป็นธรรม แต่เป็นพลังที่ทำให้ครู “อยู่กับความจริง โดยไม่เสียใจที่ตีไปกับมัน” (พระมหาอภิชาติ, 2565)

ครูที่มีขันติจะไม่ย่อท้อต่อคำวิจารณ์หรืออุปสรรคภายนอก แต่จะยืนหยัดบนฐานของความเข้าใจในคุณค่าของตนเองและศรัทธาในศักยภาพของผู้เรียน (Sermasakdi, 2020)

แนวทางการสร้างขันติในเชิงปฏิบัติ

การสร้างขันติในชีวิตครูสามารถทำได้ผ่านการปฏิบัติแบบพุทธ ได้แก่ การฝึกอานาปานสติ (สติในการหายใจเข้า-ออก), การเจริญเมตตาภาวนา (ส่งความปรารถนาดีต่อตนเองและผู้อื่น), และการใช้โยนิโสมนสิการ (การพิจารณาอย่างแยบคาย) แนวทางเหล่านี้ช่วยให้จิตใจครูแข็งแกร่ง และไม่หวั่นไหวต่อแรงกดดัน (Tan & Lim, 2019)

เนื้อหาอธิบายแนวคิดขันติทั้งในมิติพุทธปรัชญาและมิติวิชาชีพครู พร้อมเสนอแนวปฏิบัติที่สามารถนำไปใช้จริงในบริบทของครูไทย

วิเคราะห์

แนวคิดเรื่องขันติในบทความนี้มีได้ถูกเสนอในฐานะ “ความอดกลั้นแบบยอมแพ้” แต่เป็นการตีความใหม่ในเชิงจิตวิญญาณว่าเป็นพลังทางจิตที่แปรเปลี่ยนความทุกข์ให้เป็นพลังบวก โดยในบริบทของครู ความอดทนต่อระบบที่ไม่เข้าใจ หรือการสอนที่ไม่เห็นผลทันที เป็นประสบการณ์ที่ต้องการความมั่นคงภายในมากกว่าการแก้ไขภายนอก (Huffman, 2010)

ขันติยังเป็นแนวคิดที่สอดคล้องกับการพัฒนาจิตใจของครูให้เป็น “ผู้เรียนรู้ตลอดชีวิต” ที่สามารถสะท้อนตนเอง (reflective practitioner) อย่างมีสติ และตอบสนองต่อความเปลี่ยนแปลงด้วยเมตตาและปัญญา (Moon, 2004)

ในอีกด้านหนึ่ง แนวทางฝึกสติและเมตตาภาวนา ซึ่งเป็นรากฐานของขันติ ยังมีหลักฐานเชิงวิจัยสนับสนุนว่า ช่วยเพิ่มความสามารถด้านสมาธิ ลดความเครียด และเสริมสร้างพลังใจของครู (Rungreangkulkij et al., 2019)

ทั้งนี้ ขันติควรได้รับการส่งเสริมในระดับนโยบายการศึกษา ด้วยการสนับสนุนเวลาพัก การลดภาระงานที่ไม่เกี่ยวข้องกับการสอน และการฝึกอบรมด้านพุทธจิตวิทยาในหลักสูตรพัฒนาครู (Chinnawongs et al., 2020)

การวิเคราะห์แสดงให้เห็นว่า ขันติคือพลังเชิงระบบที่ควรถูกพัฒนาในระดับปัจเจกและระดับสถาบัน โดยใช้แนวทางพุทธศาสนาเป็นฐานในการพัฒนาอย่างยั่งยืน

บทสรุป

บทความนี้เสนอว่าความเหนื่อยล้าในวิชาชีพครูมิใช่จุดจบของพลังงานชีวิต หากครูสามารถพัฒนาชีวิตในตนเองอย่างต่อเนื่อง ขั้นตอนในที่นี้คือการอยู่กับความจริงโดยไม่ยอมให้จิตใจพ่ายแพ้ การฝึกขั้นต้นในแนวทางพระพุทธศาสนาไม่เพียงช่วยให้ครู “อยู่รอด” ในสภาพแวดล้อมที่ท้าทาย แต่ยังทำให้ “เติบโตทางปัญญา”

การมีขั้นต้นทำให้ครูสามารถสร้างแรงบันดาลใจให้ผู้เรียน พัฒนาตนเองอย่างยั่งยืน และเป็นผู้ปกป้องคุณค่าของวิชาชีพครูอย่างแท้จริง บทเรียนสำคัญคือ “เหนื่อยได้...แต่ไม่ท้อถอย” เพราะธรรมย่อมรู้ว่า “ใจครูยิ่งใหญ่แค่ไหน”

สรุป: ขั้นต้นเป็นพลังภายในที่หล่อเลี้ยงครูให้สามารถดำรงตนอย่างมั่นคง แม้ในวันที่ไม่มีใครเข้าใจ แต่ศรัทธาในคุณค่าของครูย่อมปรากฏผ่านการกระทำที่อดทนและไม่ยอมแพ้

องค์ความรู้ใหม่ที่ได้จากการศึกษา

ท่ามกลางวิกฤตความเหนื่อยล้าในวิชาชีพครูไทยที่ต้องเผชิญกับภาระงานเอกสารและความคาดหวังรอบด้านจากสังคม แนวคิดเรื่อง “ขั้นต้น” ตามหลักพระพุทธศาสนาได้มีความหมายเพียงแค่การอดทนต่อความทุกข์หรือการยอมจำนนต่ออุปสรรคอย่างหนึ่งเฉย แต่ขั้นต้น คือพลังภายในเชิงบวกและเป็น “ตะบะอันสูงสุด” ที่ช่วยกลั่นกรองจิตใจให้บริสุทธิ์เพื่อเปลี่ยนความยากลำบากให้กลายเป็นปัญญา ครูที่มีขั้นต้นจะสามารถยืนหยัดอยู่บนฐานของความเข้าใจความจริงโดยไม่หวั่นไหวต่อคำวิจารณ์หรือระบบที่ไม่เอื้ออำนวย ซึ่งการสร้างพลังแห่งขั้นต้นนี้สามารถทำได้ผ่านกระบวนการทางจิตอาศัการฝึกอานาปานสติเพื่อสร้างสมาธิ การเจริญเมตตาภาวนาเพื่อลดทอนความโกรธ และการใช้โยนิโสมนสิการพิจารณาปัญหาอย่างแยบคาย การฝึกฝนเหล่านี้ส่งผลให้ครูเป็นผู้เรียนรู้ตลอดชีวิตที่สามารถสะท้อนตนเองได้อย่างมีสติ จนนำไปสู่ความมั่นคงทางจิตใจและสุขภาวะในการทำงานที่ยั่งยืน ในท้ายที่สุด ขั้นต้นจึงเป็นทั้งกลไกการเยียวยาตนเองระดับปัจเจกและเป็นคุณธรรมที่ควรได้รับการส่งเสริมในระดับนโยบาย เพื่อรักษาคุณค่าของวิชาชีพครูให้เติบโตอย่างสงบและมั่นคงแม้ในสภาพแวดล้อมที่ท้าทาย



ข้อเสนอแนะ

ข้อเสนอแนะเชิงนโยบาย

1. ภาครัฐควรได้รับการสนับสนุนในเชิงนโยบายการศึกษา ทั้งในระดับหลักสูตรและการพัฒนาครู เพื่อเสริมสร้างวิชาชีพครูที่ยั่งยืนและมีคุณธรรม
2. ควรมีการสนับสนุนเวลาพัก การลดภาระงานที่ไม่เกี่ยวข้องกับการสอน และการฝึกอบรมด้านพุทธจิตวิทยาในหลักสูตรพัฒนาครู

ข้อเสนอแนะในการศึกษาครั้งต่อไป

1. ควรมีการศึกษาเชิงทดลองโดยนำโปรแกรมการฝึกขั้นต้น (สติ เมตตา และโยนิโสมนสิการ) ไปใช้กับกลุ่มตัวอย่างครูในโรงเรียนที่มีบริบทต่างกัน เพื่อวัดผลสัมฤทธิ์ในเชิงสถิติเกี่ยวกับความสุขในการทำงานและประสิทธิภาพการสอน
2. ควรศึกษารูปแบบการนำหลักพุทธจิตวิทยาไปบูรณาการเข้ากับหลักสูตรการพัฒนาครูของกระทรวงศึกษาธิการอย่างเป็นรูปธรรม เพื่อสนับสนุนการลดภาระงานและส่งเสริมสุขภาวะทางจิตของครูในระดับโครงสร้าง
3. ศึกษาเปรียบเทียบแนวคิดเรื่องความอดทนในวิชาชีพครูระหว่างวัฒนธรรมพุทธกับแนวคิดจิตวิทยาตะวันตก (เช่น Resilience) เพื่อสร้างองค์ความรู้ที่ร่วมสมัยและเป็นสากลมากขึ้น

เอกสารอ้างอิง

- ป.อ. ปยุตโต. (2553). หลักพุทธธรรม: คู่มือชีวิตฉบับพุทธ. มูลนิธิพุทธธรรม. [ออนไลน์], แหล่งที่มา: <https://www.watnyanaves.net>
- พระธรรมโกศาจารย์ (ประยุทธ์ ธมฺมจิตโต). (2562). บัณฑิตพุทธธรรม: การศึกษาเพื่อความเป็นมนุษย์. ธรรมสภา.[ออนไลน์], แหล่งที่มา: <https://www.watnyanaves.net>
- Chinnawongs, S., Phramaha Sumedh Thitithammo, & Rattanasuwan, P. (2020). Developing Buddhist monks' digital literacy in higher education institutions in Thailand. Journal of MCU Social Science Review, 9(1), 67–77. [Online], source: <https://so03.tci-thaijo.org/index.php/jssr/article/view/243751>
- Moon, J. A. (2004). A handbook of reflective and experiential learning: Theory and practice. Routledge. [Online], source: <https://doi.org/10.4324/9780203416150>
- Rungreangkulkij, S., Wongtakee, W., & Thongtub, W. (2019). Meditation training and its effect on attention and academic achievement among Thai novice monks. Journal of Religion and Health, 58(4), 1347–1360. [Online], source: <https://doi.org/10.1007/s10943-018-0700-z>
- Tan, C., & Lim, L. (2019). Contemplative education and the integration of personal and academic development in religious institutions. Journal of Moral Education, 48(1), 48–63. [Online], source: <https://doi.org/10.1080/03057240.2018.1556619>

พระสงฆ์ไทยยุคดิจิทัล:
ภาวะทางจิตใจ ความท้าทายในโลกออนไลน์ และข้อเสนอเชิงระบบ

THE MENTAL WELL-BEING OF THAI MONKS IN THE DIGITAL AGE:
PSYCHOLOGICAL CHALLENGES IN THE ONLINE SPHERE AND SYSTEMIC RESPONSES

พระครูปลัดสุวัฒนวิสุทธิสารคุณ, พระครูศรีธรรมวุฒิ และ พระบุญฤทธิ์ อภิปัญโญ

Phrakhrupaladsuwatthanawisutthisarakun, Phra Khru Sri Tham Wut

and Phra Boonyarit Abhipunno

มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย

Mahamakut Buddhist University

Corresponding author, e-mail : maghavin9@gmail.com

ชาญชัย ฤทธิร่วม

Chanchai Rittiruum

มหาวิทยาลัยราชภัฏเชียงราย

Chiang Rai Rajabhat University

ชุตินันท์ วงษ์อมรวิทย์ และ พระครูสุตรัตนบัณฑิต

Chutipon Wongamonwit and Phrakhrusutarattanabandit

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

Mahachulalongkornrajavidyalaya University

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้มุ่งวิเคราะห์ผลกระทบของเทคโนโลยีดิจิทัลและสื่อสังคมออนไลน์ที่มีต่อสุขภาวะทางจิตใจของพระสงฆ์ไทย ซึ่งกำลังเผชิญกับความท้าทายในการเปลี่ยนผ่านจากบทบาทผู้นำทางจิตวิญญาณในพื้นที่กายภาพสู่ “พื้นที่สาธารณะดิจิทัล” บทความชี้ให้เห็นว่าการถูกจับจ้องตลอดเวลา (Perpetual Surveillance) และกลไกการให้รางวัลทางสังคมผ่านยอดไลค์และแชร์ ส่งผลให้พระสงฆ์เกิดความเครียด วิตกกังวล และภาวะหมดไฟจากการพยายามรักษาภาพลักษณ์และรับมือกับคำวิจารณ์ บทความนี้นำเสนอกรอบการแก้ปัญหาแบบบูรณาการ โดยเสนอให้ใช้ “เครื่องมือภายใน” ตามหลักพุทธจิตวิทยา เช่น การเจริญสติและโยนิโสมนสิการ เพื่อลดการยึดติดกับตัวชี้วัดภายนอก ควบคู่กับ “ข้อเสนอเชิงระบบ” ได้แก่ การสร้างเครือข่ายสนับสนุนทางใจในชุมชนสงฆ์ และนโยบายสาธารณะที่เอื้อต่อการสร้างพื้นที่ปลอดภัย เพื่อให้พระสงฆ์สามารถดำรงสมณเพศและเผยแผ่ธรรมในยุคดิจิทัลได้อย่างมั่นคงและมีสุขภาวะที่ดี

คำสำคัญ: การสนับสนุนเชิงระบบ, พระสงฆ์ยุคดิจิทัล, สุขภาวะทางจิต

Abstract

This academic article analyzes the impact of digital technology and social media on the mental well-being of Thai monks, who are transitioning from traditional spiritual leadership to roles within the “digital public sphere.” The study highlights that perpetual surveillance and social reward mechanisms, such as likes and shares, contribute to stress, anxiety, and burnout among monks due to the pressure of maintaining a public image and managing criticism. The article proposes an integrated solution framework combining “internal mechanisms” based on Buddhist psychology—specifically mindfulness and wise reflection (Yonisomanasikara)—to detach from external validation, with “systemic responses.” These include establishing psychological support networks within the monastic community and implementing public policies that create safe spaces, thereby enabling monks to maintain their spiritual practice and well-being sustainably in the digital age.

Keywords: Systemic Support, Monks in the Digital Age, Mental Well-being

บทนำ

การขยายตัวของเทคโนโลยีดิจิทัลและสื่อสังคมออนไลน์ได้เปลี่ยนโครงสร้างความสัมพันธ์ของมนุษย์ในทุกมิติ รวมถึงบทบาทของสถาบันศาสนาและพระสงฆ์ในสังคมไทยอย่างมีนัยสำคัญ พระสงฆ์ซึ่งเคยดำรงบทบาทเป็นผู้นำจิตวิญญาณในพื้นที่วัดและชุมชนทางกายภาพ กำลังถูกดึงเข้าสู่ “พื้นที่สาธารณะดิจิทัล” ที่เปิดกว้างและมีความกดดันสูง งานวิจัยด้านสังคมดิจิทัลชี้ว่า พื้นที่ออนไลน์มีลักษณะของการสังเกตการณ์อย่างต่อเนื่อง การประเมินค่าแบบทันที และการขยายเสียงของความเห็นเชิงลบ ซึ่งส่งผลต่อสุขภาวะทางจิตใจของผู้ที่อยู่ในบทบาทสาธารณะอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ (Couldry, 2012; Goleman, 2017) โลกออนไลน์จึงมิได้เป็นเพียงช่องทางใหม่ของการเผยแผ่ธรรม หากแต่เป็นบริบทใหม่ที่ส่งผลโดยตรงต่อ “ภาวะภายใน” และสุขภาวะทางจิตใจของพระสงฆ์ไทยร่วมสมัย

ในช่วงทศวรรษที่ผ่านมา พระสงฆ์จำนวนมากใช้แพลตฟอร์มอย่าง YouTube, Facebook และ TikTok เพื่อสื่อสารธรรมะกับสาธุชน ปรากฏการณ์ดังกล่าวช่วยขยายการเข้าถึงคำสอนทางพุทธศาสนาอย่างกว้างขวาง และเปิดพื้นที่การเรียนรู้ทางศาสนาในรูปแบบใหม่ อย่างไรก็ตาม งานวิจัยด้าน digital well-being ระบุว่า การใช้สื่อสังคมออนไลน์อย่างเข้มข้นสามารถก่อให้เกิดแรงกดดันจากการเปรียบเทียบทางสังคม การแสวงหาการยอมรับ และความวิตกกังวลจากการถูกประเมินค่าเชิงตัวเลข เช่น ยอดไลก์ ยอดแชร์ หรือ กระแสไวรัล (Kross et al., 2013; Twenge, 2019) กลไกเหล่านี้ไม่เคยเป็นส่วนหนึ่งของวิถีสงฆ์แบบดั้งเดิม และอาจก่อให้เกิดความตึงเครียดทางจิตใจในกลุ่มพระสงฆ์ที่ต้องดำรงตนเป็นแบบอย่างทางศีลธรรมในพื้นที่สาธารณะดิจิทัล

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อวิเคราะห์ภาวะทางจิตใจของพระสงฆ์ไทยในยุคดิจิทัล โดยใช้กรอบแนวคิดพุทธจิตวิทยา (Buddhist psychology) ร่วมกับจิตวิทยาร่วมสมัย เพื่อทำความเข้าใจความเปราะบาง ความเสี่ยง และความท้าทายที่เกิดขึ้นจากการปฏิสัมพันธ์ในโลกออนไลน์ งานวิจัยด้านพุทธจิตวิทยาและสุขภาวะชี้ว่าการขาดพื้นที่ปลอดภัยทางจิตใจและการเผชิญแรงกดดันอย่างต่อเนื่องอาจนำไปสู่ความเครียดเรื้อรังและภาวะหมดไฟ แม้ในกลุ่มผู้นำทางจิตวิญญาณ (Wallace & Shapiro, 2006; Southwick et al., 2014)

บทความนี้จึงมุ่งนำเสนอแนวทางการรับมือทั้งในระดับบุคคล ชุมชนสังคม และเชิงระบบ เพื่อเสริมสร้างสุขภาวะทางจิตใจของพระสงฆ์ไทยอย่างยั่งยืนในบริบทสังคมดิจิทัล

บริบทของพระสงฆ์ในยุคดิจิทัล

โลกดิจิทัลและสื่อสังคมออนไลน์ได้เปลี่ยนแปลงโครงสร้างพื้นที่การสื่อสารของมนุษย์โดยทั่วไป รวมถึงบทบาทของพระสงฆ์ในสังคมไทยด้วย จากเดิมที่พระสงฆ์มักดำรงบทบาทเป็นผู้นำจิตวิญญาณที่ปฏิสัมพันธ์กับชุมชนผ่านกิจกรรมที่ วัด การเทศน์ และการอบรมธรรมะภายในพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ ปัจจุบันโลกออนไลน์ได้เปิดพื้นที่สาธารณะให้พระสงฆ์เข้าสู่พื้นที่ที่เปิดรับการวิพากษ์วิจารณ์ และการประเมินจากสังคมในวงกว้างอย่างไม่เคยมีมาก่อน (Couldry, 2012; Marwick & boyd, 2011) การเปลี่ยนผ่านนี้ทำให้พระสงฆ์บางรูปถูกขนานนามว่าเป็น “พระสื่อ” หรือ “พระไวรัล” ในฐานะผู้เผยแพร่ธรรมะผ่านแพลตฟอร์มดิจิทัล ซึ่งต้องปรับตัวในการสื่อสารและรักษาภาพลักษณ์ควบคู่กับสถานะสมณเพศ

การเปลี่ยนผ่านไปสู่พื้นที่สาธารณะดิจิทัลนำมาซึ่งความคาดหวังที่สูงขึ้นจากสังคมออนไลน์ ทั้งในด้านความถูกต้องทางศีลธรรม ภาพลักษณ์ และความสม่ำเสมอของการแสดงออก ปัจจัยเหล่านี้สะท้อนคุณลักษณะของสื่อสังคมที่เน้นการตอบสนองเชิงโซเชียล (social feedback) เช่น ยอดไลก์ ยอดแชร์ หรือคอมเมนต์ ซึ่งกลายเป็นตัวชี้วัดความสำเร็จของการสื่อสารออนไลน์ (Kross et al., 2013) ความผิดพลาดเพียงเล็กน้อยในการแสดงออกหรือการตีความธรรมะอาจถูกขยายและตีความอย่างรุนแรงโดยผู้ใช้ในโลกออนไลน์ ส่งผลให้พระสงฆ์ขาดพื้นที่ปลอดภัยในการเรียนรู้ ทดลอง หรือแม้แต่ยอมรับความอ่อนแอของตนเอง ซึ่งต่างจากบริบทวัดแบบดั้งเดิมที่มักเน้นการพัฒนาแบบค่อยเป็นค่อยไปภายใต้สายธรรมวินัย

ในเชิงจิตวิทยาสังคม สถานการณ์ดังกล่าวสะท้อนภาวะ “การถูกจับจ้องตลอดเวลา” (perpetual surveillance) ซึ่งเป็นลักษณะหนึ่งของสื่อสังคมออนไลน์ที่อาจเพิ่มระดับความเครียด ความวิตกกังวล และความรู้สึกไม่ปลอดภัยในกลุ่มผู้ที่อยู่ในสถานะผู้นำทางศีลธรรม (Fuchs, 2014; Turkle, 2015) สำหรับพระสงฆ์ ซึ่งโดยธรรมชาติของหน้าที่ต้องเป็นแบบอย่างทางศีลธรรมและปัญญา แรงกดดันดังกล่าวอาจทำให้เกิดความขัดแย้งระหว่างการปฏิบัติธรรมแบบดั้งเดิมกับการต้องแสดงตนในสาธารณะแบบดิจิทัล ซึ่งอาจส่งผลต่อสุขภาวะทางจิตใจและภาวะการปฏิบัติธรรมของตนเองในระยะยาว

ภาวะทางจิตใจและความเปราะบางของพระสงฆ์ออนไลน์

ผลกระทบทางจิตใจที่พบในพระสงฆ์ยุคดิจิทัลมีหลายมิติ โดยเฉพาะความเครียดที่มาจากการถูกวิพากษ์วิจารณ์อย่างเปิดเผยและรุนแรงในโลกออนไลน์ การวิจัยด้านสื่อดิจิทัลชี้ว่าการวิพากษ์วิจารณ์บนแพลตฟอร์มสาธารณะอาจก่อให้เกิดความเครียดเรื้อรังและความวิตกกังวลในผู้ที่อยู่ในบทบาทผู้นำ ความกดดันในการตอบสนองต่อความคิดเห็นจากสาธารณะอย่างรวดเร็วและต่อเนื่องยิ่งเพิ่มแรงกดดันทางจิตใจ เพราะโลกออนไลน์มักให้รางวัลแก่การตอบสนองที่รวดเร็วและถี่ (Marwick & boyd, 2011; Turkle, 2015) โดยเฉพาะเมื่อตัวตนและสถานะความเคารพของพระสงฆ์ถูกประเมินผ่านตัวชี้วัดเชิงโซเชียล เช่น ยอดไลก์ ยอดแชร์ และคอมเมนต์เชิงบวก-ลบ

การเปลี่ยนบทบาทจาก “ผู้นำจิตวิญญาณ” ซึ่งมุ่งเน้นการเจริญปัญญาและการปล่อยวาง ไปสู่ “อินฟลูเอนเซอร์ทางธรรม” ที่ต้องสื่อสารและทำให้เข้าถึงผู้ติดตามจำนวนมาก ส่งผลให้พระสงฆ์จำนวนหนึ่งตกอยู่ภายใต้ความเสี่ยงของภาวะหลงตัวตน (ego inflation) และภาวะหมดไฟ (burnout) เมื่อคุณค่าของตนเองเริ่มถูกผูกกับการตอบรับของผู้ติดตามหรือการมีส่วนร่วมทางสังคม (Kabat-Zinn, 2013; Maslach & Leiter, 2016) ในบริบทพุทธจิตวิทยา สิ่งนี้สัมพันธ์กับการยึดมั่นในอัตตาและการขาดอุเบกขาในการรับมือกับโลกธรรม

ซึ่งเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้ผู้ปฏิบัติธรรมมีอาจริยทางจิตได้อย่างต่อเนื่องยิ่งไปกว่านั้น

แม้โลกออนไลน์จะสร้างความเชื่อมโยงระหว่างบุคคลอย่างไม่เคยมีมาก่อน แต่พระสงฆ์จำนวนหนึ่งกลับประสบกับภาวะโดดเดี่ยวทางจิตใจ เพราะขาดพื้นที่ปลอดภัยที่แท้จริงในการระบายความรู้สึกหรือพูดคุยอย่างเปิดใจโดยไม่ถูกตัดสิน การศึกษาในเชิงจิตวิทยาสังคมพบว่า การเชื่อมต่อแบบผิวเผินบนโซเชียลมีเดียอาจทำให้ความรู้สึกโดดเดี่ยวลึกลง เนื่องจากขาดปฏิสัมพันธ์เชิงลึกแบบเห็นหน้าและเห็นใจซึ่งกันและกัน (Turkle, 2015; Cacioppo & Hawkley, 2009) สำหรับพระสงฆ์ที่โดยหน้าที่ต้องเป็นผู้นำทางปัญญาและแบบอย่างเชิงศีลธรรม การขาดเครือข่ายสนับสนุนที่แท้จริงนี้ยังทำให้ความเปราะบางทางจิตใจทวีคูณและอาจส่งผลกระทบยาวนานต่อสุขภาวะทางจิต

กรณีศึกษาและบทเรียนจากความเปราะบาง

กรณีศึกษาที่ปรากฏในสังคมไทย แสดงถึงความเปราะบางของพระสงฆ์เมื่ออยู่ในพื้นที่สาธารณะดิจิทัลอย่างชัดเจน ตัวอย่างที่ถูกหยิบยกคือกรณีพระสงฆ์รูปหนึ่งที่คลิปวิดีโอความผิดพลาดของตนเองถูกเผยแพร่และกลายเป็นกระแสสาธารณะอย่างรวดเร็ว ซึ่งต่อมานำไปสู่ความอับอายและการตัดสินใจลาสิกขา เหตุการณ์ดังกล่าวสะท้อนว่าการถูกเปิดเผยต่อความผิดพลาดของตนในโลกออนไลน์สามารถสร้างแรงกดดันทางจิตใจอย่างรุนแรงได้ (Marwick & boyd, 2011; Turkle, 2015) ในบริบทนี้ ความคาดหวังของสังคมและลักษณะของสื่อออนไลน์ที่เน้นการตัดสินแบบเร็วและลุกลามเป็นปัจจัยที่ทำให้ความผิดพลาดเล็กน้อยถูกตีความในเชิงลบอย่างรุนแรงและขยายวงกว้าง

เหตุการณ์ลักษณะนี้ชี้ให้เห็นว่า ปัญหาที่เกิดขึ้นไม่ใช่เรื่องของตัวบุคคลแต่เพียงอย่างเดียว หากแต่เป็นผลของโครงสร้างทางสังคมและสื่อที่ขาดกลไกคุ้มครองสุขภาวะทางจิตใจของผู้ที่ปรากฏในพื้นที่สาธารณะดิจิทัล งานวิจัยด้านสื่อและสุขภาวะพบว่าการมีปฏิสัมพันธ์อย่างต่อเนื่องกับสื่อสาธารณะสามารถเพิ่มระดับความเครียด ความวิตกกังวล และความรู้สึกไม่ปลอดภัย โดยเฉพาะเมื่อผู้นั้นล้มเหลวในการสร้างกรอบการรับมือเชิงบวกต่อความคิดเห็นเชิงลบ (Fuchs, 2014; Kross et al., 2013) โครงสร้างของแพลตฟอร์มดิจิทัลที่จัดถึงเนื้อหาตามอัลกอริทึมยังส่งเสริมให้ข่าวเชิงลบแพร่กระจายอย่างรวดเร็ว ซึ่งยิ่งเพิ่มความเสี่ยงต่อการถูกโจมตีทางจิตวิทยา

บทเรียนสำคัญจากกรณีเหล่านี้คือความจำเป็นในการสร้างระบบสนับสนุนทั้งภายในจิตใจของพระสงฆ์และภายนอกในระดับชุมชนและสถาบัน การสนับสนุนภายในอาจเป็นการฝึกฝนทักษะทางจิตวิทยาเช่นสติ สมาธิ และอุเบกขา ซึ่งงานวิจัยด้านจิตวิทยาเชิงสุขภาวะชี้ว่าสามารถช่วยลดผลกระทบเชิงลบของการถูกวิพากษ์วิจารณ์และเพิ่มความยืดหยุ่นทางจิตใจ (Kabat-Zinn, 2013; Southwick et al., 2014) ส่วนการสนับสนุนภายนอกประกอบด้วยการพัฒนาเครือข่ายสนับสนุนในชุมชนสงฆ์ การจัดตั้งกลุ่มให้คำปรึกษา และการสร้างแนวปฏิบัติของสถาบันที่ปกป้องสุขภาวะของพระสงฆ์จากแรงกระทบของสื่อสาธารณะ ซึ่งจะช่วยให้พระสงฆ์สามารถดำรงบทบาททางจิตวิญญาณและการเผยแผ่ธรรมได้อย่างมั่นคงและสมดุลในบริบทของยุคดิจิทัล

แนวทางการรับมือเชิงบูรณาการ

ในระดับบุคคล การฝึกอานาปานสติและการเจริญสติในกิจกรรมออนไลน์เป็นแนวทางหนึ่งที่ได้รับการสนับสนุนจากงานวิจัยด้าน mindfulness ว่าสามารถช่วยลดความยึดติดกับตัวชี้วัดภายนอก เช่น ยอดไลก์หรือยอดแชร์ ซึ่งเป็นปัจจัยสำคัญที่กระตุ้นความเครียดและความวิตกกังวลของผู้ใช้สื่อสังคมออนไลน์ (Kabat-Zinn,

2013; Creswell, 2017) การฝึกโยนิโสมนสิการหรือ mindfulness-based reflection ช่วยเสริมสร้างความตระหนักรู้ต่อพฤติกรรมการใช้สื่อ ทำให้บุคคลสามารถรับรู้ปฏิริยาทางอารมณ์ที่เกิดขึ้นขณะใช้งานสื่อดิจิทัล และหลุดพ้นจากการตัดสินตนเองจากมาตรฐานภายนอก (Shapiro, Carlson, Astin, & Freedman, 2006) แนวทางเหล่านี้ส่งเสริมการพัฒนาศติปัญญาที่เอื้อต่อการพึ่งพาตนเองและความชัดเจนทางปัญญา

ในระดับชุมชนสงฆ์ การพัฒนากลุ่มสนับสนุนทางใจ เช่น กลุ่ม “พระนักฟัง” หรือพื้นที่สนทนาเชิงปลอดภัย มีบทบาทสำคัญในการสร้างความเชื่อมโยงทางจิตใจและบรรเทาความเครียดของพระสงฆ์ที่มีปฏิสัมพันธ์ในพื้นที่ออนไลน์ งานวิจัยด้านการสนับสนุนทางสังคม (social support) พบว่าการมีเครือข่ายสนับสนุนเชิงอารมณ์สามารถลดระดับความเครียดและเพิ่มความยืดหยุ่นทางจิตใจ (Thoits, 2011; Uchino, 2006) โดยเฉพาะเมื่อกลุ่มสนับสนุนเปิดโอกาสให้สมาชิกอภิปรายประสบการณ์ในเชิงลึกโดยไม่ถูกตัดสิน ซึ่งเป็นองค์ประกอบสำคัญของการรับมือความเปราะบางทางจิตใจ

ในระดับเชิงระบบ การสร้างกลไกสนับสนุนเชิงนโยบายจะช่วยเสริมความเข้มแข็งของเครือข่ายดูแลสุขภาวะของพระสงฆ์ ตัวอย่างแนวทางคือการจัดตั้งศูนย์สุขภาพจิตสงฆ์ระดับเขต การพัฒนาหลักสูตร “พระดูแลใจพระ” (Clergy mental health training) และความร่วมมือระหว่างหน่วยงานต่าง ๆ เช่น มหาเถรสมาคม สถาบันการศึกษาสงฆ์ และกรมสุขภาพจิต ซึ่งสอดคล้องกับแนวทางด้าน public mental health ที่เน้นการสร้างระบบที่ครอบคลุมและเข้าถึงได้ (WHO, 2013; Patel et al., 2018) กลไกดังกล่าวจะช่วยให้พระสงฆ์ได้รับการดูแลทั้งเชิงป้องกันและการรักษาอย่างเป็นระบบ ช่วยเสริมสร้างสุขภาวะทางจิตใจที่มั่นคงและยั่งยืนในบริบทยุคโลกดิจิทัล

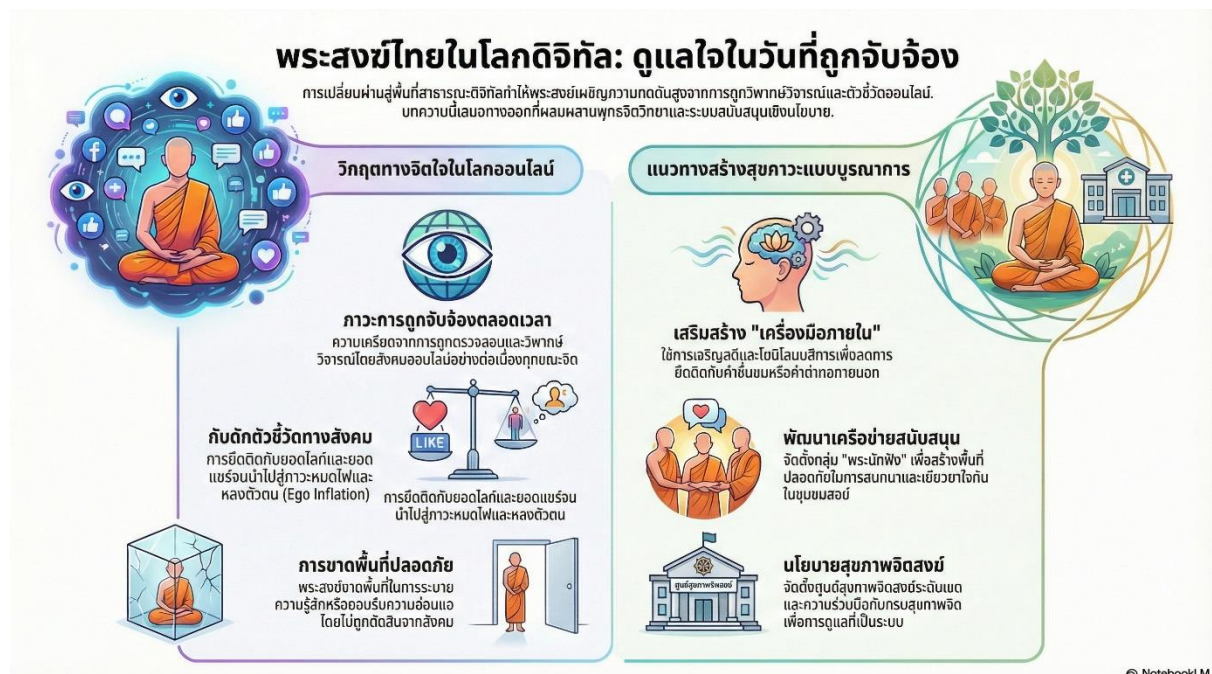
บทสรุป

โลกออนไลน์ได้กลายเป็น “สนามทดสอบจิตใจ” รูปแบบใหม่สำหรับพระสงฆ์ไทยในศตวรรษที่ 21 เพราะบริบทของการสื่อสารแบบเปิดเผย, การตอบรับจากสังคม, และแรงกดดันจากการถูกประเมินต่อสาธารณะนั้นมีความเข้มข้นและรวดเร็วอย่างไม่เคยปรากฏมาก่อน (Turkle, 2015; Marwick & boyd, 2011) การรับมือกับความท้าทายเหล่านี้จึงจำเป็นต้องอาศัยทั้ง เครื่องมือภายใน เช่น การฝึกสติ สมาธิ และการเข้าใจธรรมชาติของอารมณ์ตามหลักพุทธธรรม ซึ่งงานวิจัยด้าน mindfulness พบว่าการฝึกสติอย่างเป็นระบบสามารถช่วยลดความเครียดและเพิ่มความยืดหยุ่นทางจิตใจ (Kabat-Zinn, 2013; Creswell, 2017) พร้อมกันนั้นยังต้องมี ระบบสนับสนุนภายนอก ที่เข้าใจบริบทดิจิทัลอย่างลึกซึ้งเพื่อช่วยให้พระสงฆ์ไม่ต้องเผชิญแรงกดดันเหล่านี้เพียงลำพัง

การทำความเข้าใจภาวะทางจิตใจของพระสงฆ์ในยุคดิจิทัลจึงมิใช่ภารกิจของพระสงฆ์เพียงลำพัง หากแต่เป็นความรับผิดชอบร่วมกันของสังคมในมิติของครอบครัว ชุมชนสงฆ์ สถาบันการศึกษา และนโยบายสาธารณะ (WHO, 2013; Patel et al., 2018) เพราะการธำรงไว้ซึ่งคุณค่าของพระพุทธศาสนาและสุขภาวะของผู้นำจิตวิญญาณในโลกที่เปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วนั้นต้องอาศัยทั้งการสร้างเสริมภายในและการสนับสนุนเชิงโครงสร้าง เช่น เครือข่ายสนับสนุนทางใจ หลักสูตรดูแลสุขภาพจิต และนโยบายที่เอื้อให้เกิดพื้นที่ปลอดภัยสำหรับการสื่อสารและการปฏิบัติธรรมในบริบทดิจิทัลอย่างยั่งยืน

องค์ความรู้ที่ได้จากการศึกษา

โลกออนไลน์ได้กลายเป็นสนามทดสอบจิตใจรูปแบบใหม่ที่เปลี่ยนบทบาทพระสงฆ์จากพื้นที่กายภาพสู่พื้นที่สาธารณะดิจิทัล ซึ่งนำมาซึ่งภาวะการถูกจับจ้องตลอดเวลาและแรงกดดันจากกลไกการให้รางวัลทางสังคมผ่านยอดไลค์และแชร์ ปัจจัยเหล่านี้ก่อให้เกิดความเครียด ความวิตกกังวล ภาวะหลงตัวตน และภาวะหมดไฟจากการพยายามรักษาภาพลักษณ์ท่ามกลางคำวิจารณ์ที่รุนแรง ขณะที่การเชื่อมต่อแบบผิวเผินในโลกเสมือนกลับทำให้พระสงฆ์ประสบภาวะโดดเดี่ยวทางจิตใจเนื่องจากขาดพื้นที่ปลอดภัยในการระบายความรู้สึก การรับมือที่มีประสิทธิภาพจึงต้องอาศัย "เครื่องมือภายใน" คือการเจริญสติและโยนิโสมนสิการเพื่อลดการยึดติดกับตัวชี้วัดภายนอก ควบคู่ไปกับ "ระบบสนับสนุนภายนอก" ผ่านการสร้างเครือข่ายสนับสนุนทางสังคมในชุมชนสงฆ์ เช่น กลุ่มพระนักฟังและการจัดตั้งศูนย์สุขภาพจิตสงฆ์ เพื่อสร้างภูมิคุ้มกันทางจิตใจที่เข้มแข็ง องค์ความรู้นี้ชี้ให้เห็นว่าสุขภาวะของพระสงฆ์ในยุคดิจิทัลเป็นความรับผิดชอบร่วมกันของทั้งตัวบุคคล ชุมชน และนโยบายสาธารณะ เพื่อให้การเผยแผ่ธรรมะในโลกสมัยใหม่เป็นไปอย่างยั่งยืนและมั่นคง



ข้อเสนอแนะ

ข้อเสนอแนะในการนำผลการศึกษาไปใช้

- ระดับบุคคล: พระสงฆ์ควรฝึกฝนการเจริญสติในกิจกรรมออนไลน์ (Mindfulness in Online Activities) เพื่อสร้างความตระหนักรู้ต่ออารมณ์และลดความคาดหวังต่อผลตอบรับในโลกโซเชียล
- ระดับชุมชน: จัดตั้งกลุ่มสนับสนุนทางใจในรูปแบบ "พื้นที่ปลอดภัย" หรือกลุ่ม "พระนักฟัง" เพื่อให้พระสงฆ์มีเครือข่ายเพื่อนร่วมสภธรรมิกในการปรึกษาหารือปัญหาทางจิตใจโดยไม่ถูกตัดสิน
- ระดับสถาบัน: มหาเถรสมาคมและสถาบันการศึกษาสงฆ์ควรบรรจุหลักสูตร "การดูแลสุขภาพจิตสงฆ์" (Clergy Mental Health Training) เพื่อสร้างทักษะการรับมือกับสื่อดิจิทัลและการดูแลใจตนเอง

ข้อเสนอแนะในการศึกษาครั้งต่อไป

1. ควรมีการศึกษาถึงประสิทธิภาพของหลักสูตรหรือโปรแกรมการฝึกสติที่ออกแบบมาเพื่อพระสงฆ์สายสื่อสาร (Digital Monks) โดยเฉพาะ เพื่อวัดผลการลดระดับความเครียดและภาวะหมดไฟ
2. ศึกษาความแตกต่างของสุขภาวะทางจิตใจระหว่างพระสงฆ์ในเมืองและพระสงฆ์ในชนบทที่เริ่มเข้าสู่โลกออนไลน์ เพื่อเปรียบเทียบปัจจัยสนับสนุนและอุปสรรคที่แตกต่างกันตามบริบทพื้นที่
3. ศึกษาแนวทางการสร้างความร่วมมือเชิงโครงสร้างระหว่างองค์กรศาสนากับหน่วยงานด้านสุขภาพจิต (เช่น กรมสุขภาพจิต) เพื่อออกแบบระบบการคัดกรองและการเยียวยาสุขภาพจิตพระสงฆ์ที่สอดคล้องกับพระธรรมวินัย

เอกสารอ้างอิง

- Cacioppo, J. T., & Hawkley, L. C. (2009). Perceived social isolation and cognition. *Trends in Cognitive Sciences*, 13(10), 447–454. [Online], source: <https://doi.org/10.1016/j.tics.2009.06.009>
- Couldry, N. (2012). *Media, society, world: Social theory and digital media practice*. Polity Press.
- Creswell, J. D. (2017). Mindfulness interventions. *Annual Review of Psychology*, 68, 491–516. [Online], source: <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-042716-051139>
- Fuchs, C. (2014). *Social media: A critical introduction* (2nd ed.). Sage.
- Goleman, D. (2017). *Altered traits: Science reveals how meditation changes your mind, brain, and body*. Avery.
- Kabat-Zinn, J. (2013). *Full catastrophe living: Using the wisdom of your body and mind to face stress, pain, and illness* (Rev. ed.). Bantam Books.
- Kross, E., Verduyn, P., Demiralp, E., Park, J., Lee, D. S., Lin, N., ... Ybarra, O. (2013). Facebook use predicts declines in subjective well-being in young adults. *PLOS ONE*, 8(8), e69841. [Online], source: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0069841>
- Marwick, A. E., & boyd, d. (2011). *To see and be seen: Celebrity practice on Twitter*. *Convergence: The International Journal of Research into New Media Technologies*, 17(2), 139–158. [Online], source: <https://doi.org/10.1177/1354856510394539>
- Maslach, C., & Leiter, M. P. (2016). Understanding the burnout experience: Recent research and its implications for psychiatry. *World Psychiatry*, 15(2), 103–111. [Online], source: <https://doi.org/10.1002/wps.20311>
- Patel, V., Saxena, S., Lund, C., Thornicroft, G., Baingana, F., Bolton, P., ... Unützer, J. (2018). The Lancet Commission on global mental health and sustainable development. *The Lancet*, 392(10157), 1553–1598. [Online], source: [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(18\)31612-X](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(18)31612-X)
- Shapiro, S. L., Carlson, L. E., Astin, J. A., & Freedman, B. (2006). Mechanisms of mindfulness. *Journal of Clinical Psychology*, 62(3), 373–386. [Online], source: <https://doi.org/10.1002/jclp.20237>

- Southwick, S. M., Bonanno, G. A., Masten, A. S., Panter-Brick, C., & Yehuda, R. (2014). Resilience definitions, theory, and challenges: Interdisciplinary perspectives. *European Journal of Psychotraumatology*, 5(1), 25338. [Online], source: <https://doi.org/10.3402/ejpt.v5.25338>
- Thoits, P. A. (2011). Mechanisms linking social ties and support to physical and mental health. *Journal of Health and Social Behavior*, 52(2), 145–161. [Online], source: <https://doi.org/10.1177/0022146510395592>
- Turkle, S. (2015). *Reclaiming conversation: The power of talk in a digital age*. Penguin Press.
- Twenge, J. M. (2019). *iGen: Why today's super-connected kids are growing up less rebellious, more tolerant, less happy—and completely unprepared for adulthood*. Atria Books.
- Uchino, B. N. (2006). Social support and health: A review of physiological processes potentially underlying links to disease outcomes. *Journal of Behavioral Medicine*, 29(4), 377–387. [Online], source: <https://doi.org/10.1007/s10865-006-9056-5>
- Wallace, B. A., & Shapiro, S. L. (2006). Mental balance and well-being: Building bridges between Buddhism and Western psychology. *American Psychologist*, 61(7), 690–701. [Online], source: <https://doi.org/10.1037/0003-066X.61.7.690>
- World Health Organization. (2013). *Mental health action plan 2013–2020*. WHO Press. [Online], source: <https://www.who.int/publications/i/item/9789241506021>

การประยุกต์ใช้หลักพุทธธรรมในการดำเนินชีวิตในสังคมยุค AI

APPLYING BUDDHIST PRINCIPLES TO LIFE IN THE AI ERA

พระครูอนุกุลกัลยาณกิจ

Phakruanukulkanyanakich

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาลัยสงฆ์สุพรรณบุรีศรีสุวรรณภูมิ

Machulalongkornrajavidyalaya, SuphanBuri Si Suvarnabhumi Buddhist College

Corresponding author's email : anukulkanyanakich.mua@mcu.ac.th . Tel. 087-30568909

บทคัดย่อ

พระพุทธศาสนาเป็นคำสอนที่มุ่งให้มนุษย์เข้าใจความจริงของธรรมชาติและชีวิต รู้จักตนเอง และสามารถพิจารณาแก้ไขปัญหาชีวิตด้วยหลักเหตุผลและปัญญา หลักคำสอนของพระสัมมาสัมพุทธเจ้า หรือที่เรียกว่า พุทธธรรม ทำหน้าที่เป็นแนวทางต้นแบบในการดำเนินชีวิต ส่งเสริมให้มนุษย์พึ่งตนเอง ยอมรับศักยภาพของตนในการแก้ไขปัญหา โดยเข้าใจเงื่อนไข เหตุปัจจัย และวิธีการแก้ไขอย่างถูกต้อง ผู้ที่ปฏิบัติตามพุทธธรรมอย่างถูกต้องจะเกิดภาวะแห่งศีล คือการประพฤติดี ประกอบด้วยกุศลกรรม ปราศจากความโลภ โกรธ และหลง ไม่ถูกครอบงำด้วยยววิชา ตัณหา และอุปาทาน ส่งผลให้จิตใจเป็นอิสระ และนำไปสู่สุขภาพกาย และสุขภาพจิตที่สมบูรณ์

ปัญหาชีวิตของมนุษย์อาจเกิดจากทั้งปัจจัยภายนอก เช่น ภาวะเศรษฐกิจที่ผันผวนหรือซบเซา ซึ่งส่งผลต่อรายได้และความเป็นอยู่ และปัจจัยภายใน ได้แก่ กิเลสในจิตใจมนุษย์ โดยเฉพาะโลภะ โทสะ และโมหะ อย่างไรก็ตาม หลักพุทธธรรมสามารถประยุกต์ใช้ในการแก้ไขปัญหาได้ในทุกยุคสมัย รวมถึงสังคมยุคปัญญาประดิษฐ์ (AI) พระพุทธเจ้าทรงสอนว่า ความโลภแก้ไขได้ด้วยการให้และการแบ่งปัน ความโกรธแก้ไขได้ด้วยการเจริญเมตตา และความหลงหรือโมหะแก้ไขได้ด้วยการเจริญจิตภาวนา

การดำเนินชีวิตตามหลักศีล สมาธิ และปัญญา โดยเฉพาะการยึดถือศีล ๕ เป็นแนวทางในการตัดสินใจ และแก้ไขปัญหาด้วยสันติวิธี ไม่ใช่ความรุนแรง จะช่วยให้มนุษย์สามารถดำรงชีวิตอย่างมีความสุข สงบ และสมดุลในสังคมยุค AI ได้อย่างยั่งยืน

คำสำคัญ การดำเนินชีวิต, สังคมยุค AI, หลักพุทธธรรม

Abstract

Buddhism is a body of teachings that aims to enable human beings to understand the truth of nature and life, to know themselves, and to contemplate and resolve life's problems through reason and wisdom. The teachings of the Supreme Buddha, known as Buddhaddhamma, function as a model guideline for living, encouraging individuals to be self-reliant and to recognize their own potential in solving problems by correctly understanding

conditions, causal factors, and appropriate methods of resolution. Those who practice Buddhaddhamma correctly will cultivate a state of *sīla* (moral conduct), characterized by virtuous behavior and wholesome actions, free from greed, hatred, and delusion, and not dominated by ignorance (*avijjā*), craving (*taṇhā*), and attachment (*upādāna*). This leads to mental liberation and ultimately to holistic physical and mental well-being.

Human life problems may arise from external factors, such as economic fluctuations or downturns that affect income and living conditions, as well as internal factors, namely mental defilements (*kilesa*), particularly greed (*lobha*), hatred (*dosa*), and delusion (*moha*). Nevertheless, Buddhaddhamma can be applied to problem-solving in every era, including the age of Artificial Intelligence (AI). The Buddha taught that greed can be remedied through giving and sharing, anger through the cultivation of loving-kindness (*mettā*), and delusion through the development of mental cultivation (*bhāvanā*).

Living in accordance with the principles of morality (*sīla*), concentration (*samādhi*), and wisdom (*paññā*), especially by upholding the Five Precepts as a guideline for decision-making and peaceful problem-solving without violence, enables human beings to live happily, peacefully, and in balance within the AI-driven society in a sustainable manner.

Keywords : Buddhaddhamma; Way of Life; AI Society.

บทนำ

ประเทศไทยเรานี้มีปัญหาสังคมต่างๆ ที่เกิดขึ้นอย่างมากมายอยู่ตลอดเวลา ทุกวันนี้ ประชากรส่วนใหญ่ของประเทศประสบกับปัญหากับชีวิตหลากหลาย โดยเฉพาะเรื่อง เศรษฐกิจ อยู่ในภาวะที่ขาดแคลนไม่มีความมั่นคงทางเศรษฐกิจ สังคมและการมีหนี้สิน ซึ่งสาเหตุของความยากจนก็เกิดขึ้นจากการไม่มีงานทำของจำนวนประชากรที่เพิ่มขึ้น อัตราการเจริญเติบโตทางเศรษฐกิจต่ำ เมื่อเปรียบเทียบกับอัตราการเติบโตของจำนวนประชากร ความเกียจคร้านและเฉื่อยชา ลักษณะของอุตสาหกรรมปัจจัยทางด้านวัฒนธรรมและสังคมไทย ตลอดจนขาดการกระจายรายได้ที่เหมาะสมในสังคม

เหตุผลเหล่านี้เป็นความจริงที่ไม่สามารถปฏิเสธได้เลยว่า เพราะถ้าหากประชากรมีการว่างงานก็จะไม่มีรายได้ เพื่อนำมาเป็นค่าใช้จ่ายในการดำรงชีพ คุณภาพชีวิตความเป็นอยู่ในสังคมไม่เท่าเทียมกับคนอื่น ๆ และความยากจนยังเป็นที่มาของการก่อให้เกิดปัญหาความไม่มั่นคงทางเศรษฐกิจ และเป็นทั้งปัญหาสังคม สังคมที่เกิดขึ้นในปัจจุบัน เช่นอาชญากรรม ขาดโอกาสทางการศึกษา การรักษาพยาบาล การไร้ซึ่งอำนาจ และส่งผลต่อทางด้านสุขภาพจิตของบุคคลทำให้เกิดความท้อแท้สิ้นหวังในด้านต่างๆ ตามมาอย่างมากมาย (วชิรวัชร งามละม่อม, นักวิชาการและนักวิจัย สถาบันวิชาการ TRDM)

ประเทศไทยนั้นเป็นสังคมหนึ่งซึ่งยอมรับพระพุทธศาสนา และได้รับการหล่อหลอมจากหลักธรรมคำสอนในพระพุทธศาสนามายาวนาน วิถีชีวิตของคนไทยส่วนใหญ่ตั้งแต่กำเนิดจนถึงตาย จึงเกี่ยวโยงสัมพันธ์เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันกับพระพุทธศาสนา แต่เมื่อสังคมโลกเปิดกว้างขึ้นทั้งในด้าน สื่อสารมวลชน เศรษฐกิจ การเมืองและวัฒนธรรม จึงเป็นเหตุผลสำคัญที่นำพาให้สังคมไทยก้าวเข้าไปสู่กระแสแห่งยุคโลกาภิวัตน์ ส่งผล

ให้สังคมไทยต้องเผชิญกับภาวะวิกฤติในหลายๆ ด้าน เช่น วิกฤติ การเมือง วิกฤติด้านเศรษฐกิจ วิกฤติด้านสังคม วิกฤติด้านสิ่งแวดล้อม

พระพุทธศาสนา จึงเป็นกระบวนทัศน์ใหม่ที่จะสามารถนำหลักการสำคัญที่มีอยู่ในพระ ไตรปิฎกมาประยุกต์ใช้ในการแก้ปัญหาในแบบองค์รวม เพื่อจะทำให้การแก้ปัญหาเป็นไปอย่างครบ วงจร อันจะส่งผลดีกับการแก้ไขปัญหาวิกฤติต่าง ๆ ของสังคมไทยต่อไป

วิกฤติต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นล้วนโยงใยถึงกันเป็นลูกโซ่ เป็นปัจจัยเกื้อหนุนซึ่งกันและกัน เมื่อเกิด วิกฤติขึ้นในด้านใดด้านหนึ่งของสังคมนั้นหมายความว่า ผลพวงจากวิกฤตินั้นย่อมกระทบต่อระบบใน สังคมนั้นด้วย เช่น บ้านเมืองปัจจุบันเกิดภาวะวิกฤติ เพราะเป็นผลกระทบจากภาวะทางเศรษฐกิจทรุดตัว นักการเมือง บุคคลในสังคมหวังที่จะกอบโกยผลประโยชน์เป็นส่วนตัวมากขึ้น ประชาชนอดอยากมากขึ้น จึงเป็นภาวะวิกฤติทางสังคม เมื่อบุคคลในสังคมมีมากขึ้นความเห็นแก่ตัวมากขึ้น สภาพสิ่งแวดล้อมรอบตัวจึงไม่มีคนเอาใจใส่ดูแลจนเกิดเป็นภาวะวิกฤติทางสิ่งแวดล้อม ถึงเวลาแล้วที่ สังคมไทยจะต้องนำกระบวนทัศน์ทางพระพุทธศาสนา มาปรับใช้ตามความเหมาะสมกับสถานการณ์ ปรับให้เข้ากับยุคสมัยที่เรียกว่า สังคมร่วมสมัย มีทั้งสมัยดั้งเดิมและสมัยใหม่ผสมกัน ในขณะนี้

ความหมายของหลักพุทธธรรม

1.ความหมายของคำว่า พุทธธรรม คือ ธรรมะของพระพุทธเจ้านั้น มีมากมายถึง 84,000 พระธรรมขันธ์ เกี่ยวกับความจริงตามธรรมชาติของมนุษย์ที่มีทั้งความทุกข์ และ วิธีการดับทุกข์ (wikipedia, 2550)

พุทธธรรม คือ ธรรมของพระพุทธเจ้า, พระคุณสมบัติของพระพุทธเจ้า พระพรหมคุณาภรณ์, (2558: 270) คำว่า “หลักพุทธธรรม” ในที่นี้หมายถึงหลักธรรมคำสอน ที่เชื่อกันว่า เป็นผลแห่งการค้นคว้า เป็นภูมิรู้ ภูมิปัญญา ของพระพุทธองค์ ที่ถูกถ่ายทอดสืบต่อมาเป็นเวลาไม่น้อยกว่า 2550 ปี แล้ว และได้ชื่อว่า เป็นภูมิปัญญาโลก เป็นภูมิปัญญาของมนุษยชาติ เป็นมรดกโลก ที่หาค่ามิได้ (สุภาภรณ์ อินทองคง, 2550: 3) พุทธธรรม หมายถึง ธรรม ซึ่งพระพุทธเจ้าทรงค้นพบและนำออกเผยแผ่ หรือคำสอนของพระพุทธเจ้า เกี่ยวกับความจริงตามธรรมชาติของทุกข์และ วิธีการดับทุกข์ พุทธธรรม ของพระพุทธเจ้านั้นแต่เริ่มสืบทอดกันด้วยวิธีท่องจำแบบปากต่อปาก สมัยต่อมาจึงได้มีการบันทึกไว้ เป็นตัวอักษร คัมภีร์ที่บันทึกพุทธธรรมนั้น เรียกว่า พระไตรปิฎก และมีคำอธิบายจัดไว้เป็นหมวด คัมภีร์ เรียกชื่อต่างๆ อาทิ อรรถกถา, ฎีกา, อนฎีกา เป็นต้น (marin222, 2566) ผู้ใส่ใจในธรรมเท่านั้น ถึงจะรู้ถ่องแท้ทางผู้เขียนก็ขอยกความหมายของพุทธธรรมในแง่ความคิดของนักปราชญ์ทาง พระพุทธศาสนาจากหนังสือพิมพ์มติชนรายวัน จากหัวข้อ พุทธธรรม : คู่มือมนุษย์ ศตวรรษที่ 21 (ธนภณ สมหวัง, 2543) ดังนี้

พุทธธรรม เป็นคำอธิบายคำสอนของพุทธศาสนาที่สมบูรณ์ที่สุดในโลก และเป็นวิชาการ ที่สุดในบรรดางานเขียนทางพระพุทธศาสนาในเมืองไทยในปัจจุบันนี้

พุทธธรรมนั้น เป็นการรวบรวมคำสอนของพระพุทธศาสนาให้เป็นระบบอย่างทีคนใน ปัจจุบัน เข้าใจได้ง่ายเป็นหนังสือที่สำคัญที่สุดในประวัติศาสตร์ของคนชาติไทยทีเดียว ใน พระพุทธศาสนาด้วยทั้งหมด และทั้งโลกด้วยหนังสือพุทธธรรมควรจะได้ Nobel Prize

2. หลักการของพุทธธรรม

พุทธธรรมมีหลักการว่า ไม่ว่าพระพุทธเจ้าจะอุบัติขึ้นหรือไม่ก็ตาม ความจริงก็ดำรงอยู่ ตามธรรมดาของมันเป็นกลางๆ พระพุทธเจ้าทรงตรัสรู้คือ ค้นพบความจริงนั้นแล้วนำมา เผยแผ่ไว้ สารของความจริงนี้ก็คือ (ความเป็นไปตาม)ธรรมดาแห่งเหตุปัจจัย หรือกระบวนธรรม แห่งเหตุปัจจัย ผู้ที่มองสิ่งทั้งหลาย

ตามที่มันเป็น ไม่ใช่มองตามที่ตนอยากหรือไม่อยากให้เป็น (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), 2553: 923) จึงจะเข้าใจความจริงที่เป็นกลางนี้ได้ เมื่อเข้าใจธรรมที่เป็นกลางนี้แล้ว ก็ย่อมมองเห็นความจริงอย่าง กว้างๆ ครอบคลุมทั่วไปทั้งหมด มีทัศนะเปิดกว้าง หลุดพ้นเป็นอิสระอย่างแท้จริง โดยหลุดพ้นทั้ง ทางจิต คือจิตหลุดพ้นจากสิ่งบีบคั้นครอบงำที่เรียกว่า กิเลสและความทุกข์ กลายเป็นจิตที่ปลอดโปร่ง เบิกบาน เป็นสุข และดำเนินปัญญา คือ หลุดพ้นด้วยรู้เท่าทันธรรมตา แล้วมองเห็นตัวความจริงที่ ล้วน ๆ บริสุทธิ์ ไม่มีกิเลสเคลือบเคลงหรือทำให้เอนเอียงและรู้ชัดแจ้งที่ความจริงโดยตรง ไม่ต้องรู้ ผ่านใครๆ หรือรู้ตาม ที่ใครบอกอีกต่อไป...

3. ลักษณะสำคัญของหลักพุทธธรรม

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต) ได้กล่าวถึงลักษณะของพุทธธรรม เป็นคำสอนเป็นกลาง ปฏิบัติสายกลาง หรือลักษณะที่เป็นสายกลาง ไม่สุดโต่งในทางความคิด หรือสุดโต่งในทางปฏิบัติตน เห็นความสำคัญทางด้านจิตใจ และทางด้านร่างกายซึ่งสัมพันธ์กันอย่าง แยกไม่ได้ จึงวางข้อปฏิบัติที่เรียกว่า มัชฌิมาปฏิปทา แปลว่า ทางสายกลางหรือ ข้อปฏิบัติที่เป็นสาย กลาง (มรรคมีองค์ 8) คือความพอดีและทัศนะเกี่ยวกับ สังขธรรม ก็เป็นกลาง ความจริงที่เป็นกลาง ตามเหตุปัจจัยไม่ขึ้นกับใคร (เรียกว่า ปฏิจจสมุพบาท)

หลักการสำคัญของพุทธศาสนา คือ มุ่งอิสรภาพ ดังพุทธพจน์ว่า “มหาสมุทรแม้จะกว้าง ใหญ่เพียงใดก็ตาม แต่น้ำในมหาสมุทรที่มากมายนั้น มีรสเดียวคือรสเค็มฉันใด ธรรมวินัยของพระองค์ ที่สอนไว้มากมาย ทั้งหมดก็มีรสเดียว คือวิมุติรส ได้แก่ ความหลุดพ้นจากทุกข์และปวงกิเลส ฉะนั้น” เป็นศาสนาแห่งปัญญา ดังพุทธพจน์ว่า “ธรรมทั้งหลายทั้งปวงมีปัญญาเป็นยอดยิ่ง” หลักปัญญาสำคัญ เพราะปัญญาเป็นตัวตัดสินใจในการเข้าถึงจุดหมายของพระพุทธศาสนา โดยให้ความสำคัญแก่ ศรัทธา ศีล สมาธิ ว่าเป็นปัจจัยที่ขาดไม่ได้เพื่อเข้าถึงจุดหมาย โดยมีปัญญาเป็นตัวตัดสินใจสูงสุด นั่น คือ ศรัทธา ก็ขาดปัญญาไม่ได้ ศีล ก็เพื่อประคับประคองจนเกิดปัญญา สมาธิ ก็ต้องนำไปสู่ปัญญา มิฉะนั้นจะหลงผิด หลงทาง ปัญญา จึงเป็นคุณธรรมสำคัญ เป็นเอก ปัญญาในขั้นสูงสุดคือปัญญาใน ขั้นที่รู้เท่าทันสังขารธรรม เรียกว่า วิปัสสนาปัญญา สอนหลักอนัตตา พระพุทธศาสนาประกาศหลักสำคัญเกี่ยวกับความจริงของสิ่งทั้งหลาย หรือของสภาวะธรรมต่างๆ คือหลักอนัตตา เป็นหลักใหม่ที่โลกไม่เคยค้นพบมาก่อน ความยึดติดใน อัตตาหรือตัวตนเป็นสิ่งฝังลึกแนบแน่นในจิตใจมนุษย์ แต่แท้จริงผู้มีปัญญาเห็นว่าสิ่งทั้งหลายที่ดำรงอยู่ เป็นไปตามธรรมดาของมันไม่มีใครเป็นเจ้าของ ไม่สามารถบังคับให้เป็นไปตามใจปรารถนาได้เลย

พุทธธรรมการดำเนินชีวิตสำหรับคฤหัสถ์หรือผู้ครองเรือน

พุทธธรรมสำหรับการอยู่ครองเรือน หมายถึง หลักธรรมว่าด้วยการดำเนินชีวิตที่ดั่งงามของฆราวาสหรือผู้ครองเรือน ซึ่งหมายถึงบุคคลผู้มีครอบครัว มีที่อยู่อาศัย และดำรงชีวิตอยู่ในสังคมทางโลกอย่างมั่นคง คฤหัสถ์ที่ประสบความสำเร็จในการดำเนินชีวิตย่อมมีความมั่นคงทั้งด้านเศรษฐกิจ ครอบครัว และความสัมพันธ์ทางสังคม มีชีวิตที่เป็นปึกแผ่น สงบสุข และเหมาะสมตามวิถีของชาวบ้านทั่วไป

อย่างไรก็ตาม ความมั่นคงและความสุขดังกล่าวนั้นได้เกิดขึ้นโดยบังเอิญ หากแต่ต้องอาศัยการพัฒนาตนเองอย่างต่อเนื่อง การปลูกฝังกุศลธรรมให้เกิดขึ้นในจิตใจ และการยึดถือปฏิบัติตามหลักธรรมที่เหมาะสมกับสถานภาพของผู้ครองเรือน ซึ่งพระพุทธศาสนาได้กำหนด “ฆราวาสธรรม 4 ประการ” ไว้เป็นแนวทางสำคัญ ได้แก่ สัจจะ ทมะ ขันติ และจาคะ อันเป็นคุณธรรมพื้นฐานของฆราวาสผู้ดำเนินชีวิตในทางโลกอย่างถูกต้อง ดั่งงาม และนำไปสู่ความสำเร็จในการครองชีวิต (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2558: 113)

1) **สัจจะ** หมายถึง ความสัตย์ซื่อและความจริงใจ การดำรงมั่นในความจริง ความซื่อตรง พุดจริง ทำจริง และเป็นผู้ที่ผู้อื่นสามารถเชื่อถือไว้วางใจได้ ในเชิงปฏิบัติสำหรับผู้ครองเรือน หมายถึง ความซื่อสัตย์ต่อ

คู่ชีวิต มีความรับผิดชอบต่อกันครบถ้วน มีความจริงใจ ไม่ประพฤติตนเป็นคนหน้าไหว้หลังหลอก หรือประพฤติ
นอกใจคู่ครอง ผู้ที่อยู่ร่วมชีวิตกันจึงจำเป็นต้องยึดสัจจะเป็นพื้นฐานของความสัมพันธ์ ไม่คิดทรยศหักหลังกัน
ทุกกรณี และซื่อสัตย์ต่อกันทั้งกาย วาจา และใจ

2) **ทมะ** หมายถึง การรู้จักฝึกฝนและข่มใจตนเอง คือการควบคุมตน บังคับตน และปรับปรุงนิสัย
ของตนให้เหมาะสม ผู้ครองเรือนพึงรู้จักฝึกจิตใจ ควบคุมอารมณ์ แก้ไขข้อบกพร่องของตน และพัฒนาตนเอง
ให้เจริญก้าวหน้าด้วยสติและปัญญา ทั้งในด้านความคิด พฤติกรรม และการดำเนินชีวิตร่วมกับผู้อื่น

3) **ขันติ** หมายถึง ความอดทน ความเพียร และความเข้มแข็งในการดำเนินชีวิต ผู้ครองเรือนต้องม
ีความอดทนต่ออุปสรรค ปัญหา และความยากลำบากต่าง ๆ ไม่ท้อถอยหรือหวั่นไหว มุ่งมั่นประกอบหน้าที่การ
งานด้วยความขยันหมั่นเพียร ความอดทนในที่นี้สอดคล้องกับความหมายของวิริยะ คือความเพียรพยายาม
อย่างต่อเนื่อง ผู้มีขันติย่อมเป็นผู้กล้าทำงาน กล้าเผชิญความเสี่ยง และไม่หลบเลี่ยงความรับผิดชอบ อันเป็น
ปัจจัยสำคัญที่นำไปสู่ความสำเร็จในชีวิต ดังสุภาษิตที่ว่า “ฝนทั่งให้เป็นเข็ม”

4) **จาคะ** หมายถึง การรู้จักเสียสละและการมีน้ำใจเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ ผู้ครองเรือนที่ดีควรเป็นผู้ใจ
กว้าง ไม่หวงแหนทรัพย์สินของ รู้จักแบ่งปันทั้งแก่คู่ครอง ญาติพี่น้อง เพื่อนฝูง และผู้เกี่ยวข้อง มีวาจาไพเราะ
โอบอ้อมอารี และปฏิบัติต่อญาติของคู่ครองเสมือนญาติของตนเอง อันเป็นพื้นฐานของความสัมพันธ์ที่ดีและ
ความสงบสุขในครอบครัว

ขรവാสธรรม 4 ประการนี้ อาจสรุปเป็นคำคล้องจองเพื่อช่วยในการจดจำได้ว่า “**จริงใจ ฝึกฝน
ทนได้ ให้ปัน**” ซึ่งเป็นหลักธรรมสำคัญโดยตรงสำหรับขรवासผู้ครองเรือน หลักธรรมดังกล่าวไม่เพียงช่วยให้
ชีวิตคู่ดำเนินไปอย่างราบรื่น หากยังช่วยสร้างความสามัคคีในครอบครัวและตระกูล ทำให้ชีวิตของผู้ครอง
เรือนมีความสุข ร่มเย็น และมั่นคงตามสมควรแก่ขรवासวิสัย ดังนั้น ผู้ครองเรือนจึงควรตระหนักและ
ปลูกฝังขรवासธรรมเหล่านี้ให้เกิดขึ้นในจิตใจอย่างสม่ำเสมอ เพื่อเป็นรากฐานของชีวิตที่ดีงามและยั่งยืน

หลักพุทธธรรมการดำเนินชีวิตที่อยู่ดีกินดีสุข

การทำงานนับเป็นองค์ประกอบสำคัญของชีวิตมนุษย์ เนื่องจากช่วงเวลาส่วนใหญ่ของชีวิตล้วน
เกี่ยวข้องกับการทำงาน ทั้งในมิติของการยังชีพ การสร้างคุณค่าให้แก่ตนเอง และการอยู่ร่วมกับผู้อื่นในสังคม
ดังนั้น การทำงานอย่างมีความสุข การสร้างบรรยากาศการทำงานที่เกื้อกูล และการทำให้ผู้ร่วมงานเกิดความ
พึงพอใจ จึงเป็นประเด็นที่ผู้บริหารองค์กรพึงให้ความสำคัญอย่างยิ่ง หากองค์กรใดมีบุคลากรที่มีความมุ่งมั่นใน
การทำงาน ควบคู่กับความสุขในการปฏิบัติงาน องค์กรนั้นย่อมมีความเข้มแข็ง สามารถพัฒนาและเติบโตได้
อย่างมั่นคงและยั่งยืน

หลักพุทธธรรมของพระพุทธเจ้าเปรียบเสมือน “ใบไม้ในป่าใหญ่” ซึ่งแม้จะมีอยู่เป็นจำนวนมาก แต่
การหยิบยกเพียงกำมือเดียวมาใช้ให้เหมาะสม ก็เพียงพอสำหรับการนำมาประยุกต์ใช้เป็นแนวทางในการ
ดำเนินชีวิตและการบริหารจัดการ หลักการสำคัญในการเลือกใช้พุทธธรรมเพื่อการบริหารองค์กร คือการ
คัดเลือกคำสอนที่สอดคล้องกับวิถีชีวิต บริบททางสังคม และลักษณะขององค์กรนั้น ๆ โดยเฉพาะหลักธรรมที่
เกี่ยวข้องกับการปกครองและการบริหารงาน

หนึ่งในหลักธรรมที่สำคัญ คือ **ปาปณิกธรรม 3** หรือหลักคุณธรรมของพ่อค้า อันประกอบด้วย

1. **จักขุมา** หมายถึง ผู้มีสายตาไกล รู้จักพิจารณาสินค้า ประเมินต้นทุนและกำไรอย่างรอบคอบ
2. **วิรูโ** หมายถึง ผู้มีความชำนาญในธุรกิจ รู้แหล่งซื้อแหล่งขาย เข้าใจความต้องการของตลาด

และสามารถบริหารจัดการด้านการจัดซื้อจัดจำหน่ายได้อย่างมีประสิทธิภาพ

3. **นิสสัยสัมปันโน** หมายถึง ผู้มีแหล่งทุนและความน่าเชื่อถือ เป็นที่ไว้วางใจของผู้ร่วมลงทุนหรือแหล่งทุนต่าง ๆ

อย่างไรก็ตาม เมื่อบุคคลหรือองค์กรมีทรัพย์สินแล้ว การบริหารทรัพย์สินให้เกิดประโยชน์อย่างเหมาะสมก็เป็นสิ่งจำเป็น พระพุทธศาสนาจึงเสนอหลัก **โกควิภาค 4** ซึ่งเป็นแนวทางการจัดสรรทรัพย์สินอย่างสมดุลได้แก่

1. ใช้จ่ายเพื่อเลี้ยงตน
2. ใช้จ่ายผู้ที่ควรบำรุงและบำเพ็ญประโยชน์
3. ใช้เป็นทุนในการประกอบอาชีพหรือการลงทุน
4. เก็บออมไว้ใช้ในยามจำเป็น

ในมิติของความสุข พระพุทธศาสนาได้อธิบาย **สุขของคฤหัสถ์** หรือ **คิหิสุข 4** ซึ่งเป็นความสุขอันชอบธรรมของผู้ครองเรือน ได้แก่

1. **อัตถิสุข** ความสุขจากการมีทรัพย์สินที่ได้มาโดยสุจริต
2. **โกคสุข** ความสุขจากการใช้ทรัพย์สินอย่างถูกต้องเพื่อเลี้ยงชีพและทำประโยชน์
3. **อนณสุข** ความสุขจากการไม่เป็นหนี้
4. **อนวัชชสุข** ความสุขจากความประพฤติที่ปราศจากโทษ ซึ่งถือเป็นสุขที่ประเสริฐที่สุดในบรรดาสุขทั้งสี่ประการ

สำหรับประเด็นด้านความเชื่อ พระพุทธศาสนาไม่ได้มุ่งล้มล้างความเชื่อดั้งเดิม หากแต่ปรับเปลี่ยนวิธีการปฏิบัติจากการบูชาอัญมณีด้วยการเซ่นสรวงหรือการเปียดเบียนชีวิต มาเป็นการบูชาอัญมณีในรูปแบบใหม่ คือ การบริจาคทานและการบำเพ็ญกุศลกรรม โดยมุ่งเน้นการกระทำที่ก่อให้เกิดประโยชน์อย่างแท้จริง ส่วนการปรับเปลี่ยนความเชื่อถือเป็นกระบวนการพัฒนาทางสติปัญญาที่ละเอียดอ่อนยิ่งขึ้น

นอกจากนี้ พระพุทธศาสนายังเสนอหลักธรรมที่เรียกว่า **“หัวใจเศรษฐกิจ”** หรือธรรมเพื่อความมั่นคงทางเศรษฐกิจ ซึ่งประกอบด้วย 4 ประการ ได้แก่

1. **อุฏฐานสัมปทา** ความขยันหมั่นเพียรและการใช้ปัญญาในการประกอบอาชีพ
2. **อารักขสัมปทา** ความสามารถในการรักษาและคุ้มครองทรัพย์สิน
3. **กัลยาณมิตตตา** การคบหามิตรที่ดีที่เกื้อกูลต่อความเจริญ
4. **สมชีวิตา** การดำรงชีวิตอย่างพอดี ไม่ฟุ่มเฟือย และไม่ฝืดเคือง

(พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2558: 116)

จากการพิจารณาจะเห็นได้ว่า พุทธธรรมดังกล่าวล้วนเป็นหลักที่ส่งเสริมให้บุคคลและสังคมสามารถอยู่ร่วมกันอย่างสงบสุข อย่างไรก็ตาม สังคมไทยในปัจจุบันยังประสบปัญหาหลายประการ โดยเฉพาะปัญหาทางการเมืองและภาวะผู้นำ ซึ่งส่วนหนึ่งเกิดจากการขาดหลักธรรมในการดำเนินชีวิตของผู้นำ ส่งผลให้เกิดความไม่ไว้วางใจจากประชาชน

ดังนั้น การแก้ไขปัญหาสังคมจึงควรเริ่มต้นจากการพัฒนาตัวบุคคลในทุกกระดับ ให้ตระหนักถึงบทบาทหน้าที่ และอาชีพของตน โดยอาศัยหลักพุทธธรรมเป็นแนวทางในการทำงานร่วมกัน ควบคู่กับการผสมผสานศาสนา ขนบธรรมเนียมประเพณี ศิลปะ และวัฒนธรรมที่สั่งสมมาอย่างยาวนาน อันจะช่วยเกื้อหนุนให้สังคมไทยสามารถปรับตัวต่อความแตกต่างทางความคิดและการกระทำ และดำรงอยู่ร่วมกันได้อย่างสมดุลและสันติ

หลักพุทธธรรมกับการดำเนินชีวิตในสังคมยุคปัญญาประดิษฐ์ (AI)

สังคมในปัจจุบันเป็นสังคมดิจิทัลที่สื่อ เทคโนโลยีสารสนเทศ และปัญญาประดิษฐ์ (Artificial Intelligence: AI) เข้ามามีบทบาทสำคัญต่อการดำเนินชีวิตของมนุษย์ในทุกมิติ เทคโนโลยีได้ย่อโลกให้แคบลง ทำให้การติดต่อสื่อสาร การเข้าถึงข้อมูลข่าวสาร และการแลกเปลี่ยนความคิดเห็นสามารถดำเนินไปได้อย่างสะดวก รวดเร็ว และไร้พรมแดน ปรากฏการณ์ดังกล่าวส่งผลต่อวิถีชีวิต การเรียนรู้ และพฤติกรรมของมนุษย์ ตั้งแต่วัยเด็กจนถึงวัยสูงอายุอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้

การดำรงชีวิตอย่าง “คนร่วมสมัย” ในยุคดิจิทัลจึงจำเป็นต้องอาศัยการปรับตัวอย่างมีประสิทธิภาพ โดยเฉพาะการพัฒนาความรู้ ความสามารถในการคิดวิเคราะห์ข้อมูลข่าวสาร การรู้เท่าทันสื่อและเทคโนโลยี ตลอดจนการใช้ข้อมูลสารสนเทศอย่างมีวิจารณญาณ เพื่อนำไปสู่การตัดสินใจที่ถูกต้องและเหมาะสมกับบริบทของสังคมที่มีการเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา ทั้งในด้านเศรษฐกิจ สังคม โลกธุรกิจ การบริการออนไลน์ และรูปแบบการทำงานของทั้งภาครัฐและภาคเอกชน

นอกจากนี้ การเป็นคนร่วมสมัยในยุคดิจิทัลยังหมายถึงการเปิดรับความแตกต่างทางความคิด วัฒนธรรม และอัตลักษณ์ของบุคคลอย่างสร้างสรรค์ ภายใต้กรอบของการคตินอกกรอบอย่างมีเหตุผล ขณะเดียวกัน ในฐานะคนไทยจำเป็นต้องรักษาอัตลักษณ์ของตนไว้ด้วยสติและปัญญา ไม่หลงเชื่อหรือเปลี่ยนแปลงไปตามกระแสอย่างไร้เหตุผล แต่สามารถแสดงออกถึงความเป็นตัวตนในเชิงพัฒนาและต่อยอด พร้อมทั้งสื่อสารอย่างมีประสิทธิภาพท่ามกลางความหลากหลายทางความคิด โดยยังคงมีพื้นที่ทางจิตใจสำหรับการดำรงชีวิตอย่างสมดุลและสร้างสรรค์

ในบริบทดังกล่าว หลักพุทธธรรมถือเป็นแหล่งองค์ความรู้และคุณค่าทางจริยธรรมที่สำคัญยิ่ง โดยเฉพาะสำหรับนักบริหารและบุคคลในสังคมร่วมสมัย เนื่องจากสามารถนำมาใช้เป็นเครื่องมือในการแยกแยะผิดถูก ชั่วดี พัฒนาอุปนิสัยของตนเองและผู้เกี่ยวข้อง รวมถึงเป็นอุปการธรรมในการตัดสินใจ การเสริมสร้างพลังใจในการทำงาน การครองใจคน และการนำพาองค์กรไปสู่ความสำเร็จ อีกทั้งยังเป็นเครื่องเตือนสติยามประสบความสำเร็จ และเป็นธรรมโอสถในการเยียวยาจิตใจยามประสบความล้มเหลว (อนุมงคลศิริเวทิน, 2554: 111)

แม้ว่าพระพุทธศาสนาจะเป็นศาสนาที่มีความทันสมัยและมีหลักฐานเชิงประจักษ์รองรับคุณค่าในการพัฒนามนุษย์อย่างรอบด้าน แต่นักบริหารและบุคคลทั่วไปจำนวนไม่น้อยกลับมองข้ามคุณค่าเหล่านี้ อาจเนื่องมาจากอคติ ความไม่รู้ ความไม่สนใจ หรือความเกรงกลัวต่อความยากลำบาก อย่างไรก็ตาม หากพิจารณาอย่างปราศจากอคติ จะเห็นได้ว่าพุทธธรรมสามารถสร้างประโยชน์อย่างยิ่งต่อการบริหารและการดำเนินชีวิตในสังคมร่วมสมัย แม้ต้องอาศัยความพยายามในการนำไปปฏิบัติ แต่ก็ไม่มากไปกว่าความพยายามที่ผู้บริหารพึงมีอยู่แล้วในวิถีการทำงานปกติ

ปัจจุบัน สภาพสังคมร่วมสมัยมักให้ความสำคัญกับวัตถุและความสำเร็จภายนอกมากกว่าการพัฒนาด้านจิตใจและจริยธรรม ส่งผลให้สังคมขาดหลักยึดทางคุณธรรมและศาสนา ก่อให้เกิดความสับสน ปั่นป่วน และปัญหาทางศีลธรรมในระดับบุคคลและสังคม การมีศาสนาตามกฎหมายอาจไม่สำคัญเท่ากับการตระหนักและยึดถือหลักธรรมเป็นแนวคิดในการดำเนินชีวิตอย่างแท้จริง

ในบริบทของสังคมยุค AI หลักสังคหวัตถุ ๔ นับเป็นหลักธรรมที่สามารถตอบโจทย์การอยู่ร่วมกันในสังคมได้อย่างเหมาะสม เนื่องจากเป็นธรรมที่มุ่งยึดเหนี่ยวจิตใจ ผูกไมตรี และประสานความสามัคคีของหมู่ชน ทำให้บุคคลเป็นที่รักและเป็นที่ยอมรับของสังคม อันประกอบด้วย (1) ทาน คือ การให้และการเสียสละเพื่อขจัดกิเลส (2) ปิยวาจา คือ การพูดจาสุภาพอ่อนโยน (3) อตถจริยา คือ การบำเพ็ญประโยชน์แก่ผู้อื่นและสังคม

และ (4) สมานัตตตา คือ การวางตนอย่างเหมาะสมและเสมอภาคต่อผู้อื่น (พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), 2543: 167; พรรณพิมล หล่อตระกูล, 2555: 10-15)

ควบคู่กันนั้น พรหมวิหาร 4 ได้แก่ เมตตา กรุณา มุทิตา และอุเบกขา เป็นธรรมประจำใจที่ช่วยให้มนุษย์สามารถอยู่ร่วมกันอย่างสันติสุข โดยมีความรัก ความปรารถนาดี ความเอื้ออาทร และความเที่ยงธรรมเป็นฐาน ผู้ดำรงอยู่ในพรหมวิหารย่อมช่วยเหลือผู้อื่นด้วยเมตตากรุณา และรักษาความถูกต้องด้วยอุเบกขา อันเป็นการดำรงธรรมอย่างสมดุลไม่เอนเอียงด้วยอคติ

นอกจากนี้ การแก้ไขปัญหาชีวิตตามแนวพุทธศาสนายังอาศัยหลักอริยสัจ 4 ซึ่งเป็นกระบวนการใช้ปัญญาเพื่อเข้าใจทุกข์ เหตุแห่งทุกข์ ความดับทุกข์ และแนวทางปฏิบัติเพื่อความพ้นทุกข์ อันเป็นจุดมุ่งหมายสูงสุดของพระพุทธศาสนา

ในระดับพื้นฐาน ศีล 5 ถือเป็นหลักปฏิบัติสำคัญที่เป็นเครื่องบ่งชี้ศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ แม้จะเป็นหลักที่เข้าใจง่าย แต่กลับยากต่อการปฏิบัติอย่างสม่ำเสมอในบริบทชีวิตประจำวันของสังคมไทย อย่างไรก็ตาม การยึดถือศีล 5 อย่างจริงจังและต่อเนื่อง ย่อมช่วยพัฒนามนุษย์ให้มีความสมบูรณ์ทั้งทางกาย วาจา และใจ แม้จะไม่สามารถบรรลุความสมบูรณ์ได้อย่างรวดเร็ว แต่การค่อย ๆ ปรับ ค่อย ๆ ปฏิบัติ ย่อมนำไปสู่ความสมดุลและความสงบสุขในชีวิตในที่สุด

สรุป พุทธธรรมอันเป็นแก่นสารของพระพุทธศาสนายังเป็นที่สามารถ ประคับประคองการดำเนินชีวิตของผู้คนให้รู้จักปรับตัวปรับใจให้อยู่อย่างมีสติและปัญญา ซึ่งจะนำตน ให้รอดพ้นจากสิ่งเลวร้ายในชีวิต โดยเฉพาะเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในยุคปัจจุบันหลักพุทธธรรมยังมีความ จำเป็นและสำคัญอย่างยิ่งที่ความคิดและพฤติกรรมที่จะต้องตั้งอยู่บนพื้นฐานของพุทธธรรมให้มาก ที่สุด เพื่อรับการเปลี่ยนแปลงและเผชิญหน้ากับทุกสิ่งที่เกิดขึ้นตามสถานการณ์โลกปัจจุบัน นับตั้งแต่ เรื่องเล็กๆ น้อยๆ ในชีวิตประจำวัน การทำมาหากิน การศึกษาเล่าเรียน การต่อสู้กับธรรมชาติดินฟ้า อากาศจนถึงสิ่งที่ยิ่งใหญ่ คือ ความแก่ ความเจ็บ และความตาย เป็นต้น อันเป็นสิ่งที่ปรากฏแก่สัตว์โลก ด้วยกันทั้งหมด

องค์ความรู้ที่ได้

พระพุทธศาสนาเป็นหลักคำสอนที่มุ่งพัฒนามนุษย์ให้เข้าใจความจริงของธรรมชาติและชีวิต รู้จักตนเอง และสามารถแก้ไขปัญหาชีวิตด้วยเหตุผลและปัญญา พุทธธรรมทำหน้าที่เป็นแนวทางการดำเนินชีวิตที่ส่งเสริมการพึ่งตนเอง การเข้าใจเหตุปัจจัยของปัญหา และการแก้ไขอย่างถูกต้องตามหลักธรรม ผู้ที่ปฏิบัติตามพุทธธรรมอย่างถูกต้องย่อมเกิดภาวะแห่งศีล คือการประพฤติดีงาม ประกอบด้วยกุศลกรรม ลดละโลภะ โทสะ และโมหะ ไม่ตกอยู่ใต้อำนาจอวิชชา ตัณหา และอุปาทาน ส่งผลให้จิตใจเป็นอิสระและมีสุขภาวะทั้งกายและใจ

ปัญหาชีวิตของมนุษย์เกิดได้จากทั้งปัจจัยภายนอก เช่น สภาพเศรษฐกิจและสังคมที่เปลี่ยนแปลง และปัจจัยภายในคือกิเลสในจิตใจมนุษย์ อย่างไรก็ตาม หลักพุทธธรรมสามารถนำมาประยุกต์ใช้แก้ไขปัญหได้ในทุกยุคสมัย รวมถึงสังคมยุคปัญญาประดิษฐ์ (AI) โดยใช้หลักการให้และแบ่งปันเพื่อแก้ความโลภ การเจริญเมตตาเพื่อลดความโกรธ และการเจริญภาวนาเพื่อขจัดความหลง

การดำเนินชีวิตตามหลักศีล สมาธิ และปัญญา โดยเฉพาะการยึดมั่นในศีล 5 เป็นกรอบในการตัดสินใจและแก้ไขปัญหาด้วยสันติวิธี จะช่วยให้มนุษย์สามารถดำรงชีวิตอย่างมีความสุข สงบ และสมดุล พร้อมรับมือกับความเปลี่ยนแปลงของสังคมยุค AI ได้อย่างมั่นคงและยั่งยืนได้จากภาพด้านล่าง



ภาพแนวทางพัฒนาชีวิตอย่างมีปัญญา

เอกสารอ้างอิง

- ธนภณ สมหวัง. (2543). พุทธธรรม : คู่มือมนุษยศตวรรษที่ 21, หนังสือพิมพ์มติชนรายวัน ฉบับประจำวัน ที่ 11 มกราคม .
- พรรณพิมล หล่อตระกูล. (2555). บทความสุขภาพจิต. กรมสุขภาพจิต กระทรวงสาธารณสุข.
- พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต). (2543). พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม. พิมพ์ครั้งที่ 9. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). (2553). พุทธธรรม. พิมพ์ครั้งที่ 31. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2558). พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์. พิมพ์ครั้งที่ 25. กรุงเทพฯ: ผลิธัมมในเครือสำนักพิมพ์แพรวเอนด์โฮม.
- สุภาคย์ อินทองคง. (2550). การใช้หลักพุทธธรรมนำการวิจัยและพัฒนาตามปรัชญาเศรษฐกิจพอเพียงสู่สุขภาพองค์กรรวม. ศูนย์เรียนรู้ชุมชนภาคใต้ (ศรช.).
- อนุมงคล ศิริเวทิน. (2554). หลักศาสนากับการบริหารงานยุคโลกาภิวัตน์. กรุงเทพฯ: จงลักษณ์การพิมพ์.
- Marin222. (2566). ความรู้ด้านหลักพุทธธรรม ตอนที่ 2. [ออนไลน์], แหล่งที่มา: <https://marin222.wordpress.com>. {20 ธันวาคม 2568}.
- Wikipedia. (2550). พุทธธรรมกับการปฏิบัติงานราชการ, [ออนไลน์], แหล่งที่มา: <http://th.wikipedia.org/wiki/>. {20 ธันวาคม 2568}.

การบริหารจัดการวัดและศาสนสมบัติ: ความโปร่งใสกับความยั่งยืนของศรัทธา

TEMPLE AND RELIGIOUS ASSET MANAGEMENT : TRANSPARENCY
AND THE SUSTAINABILITY OF FAITH

พระครูสุตธรรมวิสิฐ (มนัสชัย เมตตจิตโต)

Phrakhru Sutathamwisit (Manatchai Mettajitto),

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตนครราชสีมา

Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Nakhonratchasima Campus

Corresponding author, e-mail: wipassana2552@gmail.com, Tel. 0817909352

พรพนา แสงการุณ

Pornphana Saengarun

สำนักงานพระพุทธศาสนาจังหวัดนครราชสีมา

Nakhon Ratchasima Provincial Office of Buddhism

e-mail: pornphana3@gmail.com, Tel. 0896304172

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้วิเคราะห์ถึงวิกฤตศรัทธาต่อสถาบันสงฆ์ไทยซึ่งมีสาเหตุหลักมาจากปัญหาด้านพฤติกรรมและการบริหารจัดการทรัพย์สินและศาสนสมบัติของวัด โดยเฉพาะความไม่โปร่งใส ในการจัดการเงินบริจาค วัดซึ่งเป็นศูนย์กลางของชุมชนและมีสถานะทางเศรษฐกิจและสังคมสูง ได้รับผลกระทบจากข่าวสารเกี่ยวกับการใช้จ่ายที่ไม่เหมาะสมและการแสวงหาผลประโยชน์ส่วนตน ซึ่งนำไปสู่การตั้งคำถามของประชาชนจำนวนมากต่อความสุจริตและการมีธรรมาภิบาลในกิจการสงฆ์ ปัญหาเหล่านี้ไม่เพียงแต่กระทบต่อภาพลักษณ์ทางโลกเท่านั้น แต่ยังทำลายรากฐานความเชื่อที่สำคัญอย่างหลักการความเป็นเนื้อนาบุญตามความคาดหวังของประชาชน

บทความวิชาการนี้ ชี้ให้เห็นว่าการขาดความโปร่งใสและการตรวจสอบได้ (Accountability) ในการบริหารจัดการวัดและศาสนสมบัติ ส่งผลโดยตรงต่อความมั่นคงแห่งศรัทธาของประชาชน ซึ่งเป็นปัจจัยสำคัญในการดำรงอยู่ของพระพุทธศาสนา วัดอุปสรรคหลักของบทความคือ การวิเคราะห์สถานการณ์ ปัญหาปัจจุบัน หลักการตามพระธรรมวินัยและกฎหมาย ที่ควรนำมาปรับใช้ และเสนอแนวทางการปฏิรูป (Reform Guidelines) การบริหารจัดการวัดและศาสนสมบัติให้เป็นไปตามหลักธรรมาภิบาลทางพระพุทธศาสนา

การนำเสนอการสร้างกลไกที่โปร่งใสและสามารถตรวจสอบได้ เพื่อฟื้นฟูและธำรงรักษาศรัทธา ของพุทธศาสนิกชนให้คงอยู่บนพื้นฐานของเหตุผลและปัญญา (สัทธาที่ประกอบด้วยปัญญา) การแก้ไขปัญหายังเป็นระบบในมิติของการบริหารจัดการนี้ จึงถือเป็นกุญแจสำคัญในการสร้างความมั่นคงให้กับสถาบันสงฆ์ไทยในอนาคต

คำสำคัญ: ความโปร่งใส, ความยั่งยืน, ธรรมาภิบาล, วิกฤตศรัทธา, ศาสนสมบัติ

Abstract

This academic article analyzes the crisis of faith in the Thai Sangha, primarily stemming from behavioral and management issues regarding temple property and religious assets, particularly the lack of transparency in the management of donations. Temples, as community centers and high socio-economic status, have been impacted by news reports of inappropriate spending and the pursuit of personal gain, leading many Buddhists to question the integrity and good governance of the Sangha. These issues not only impact the Sangha's secular image but also undermine a key foundation of belief, the "Nua Na Boon" (Puññakkhetta) principle.

This academic article highlights that a lack of transparency and accountability in the management of temples and religious assets directly impacts the stability and sustainability of people's faith, a crucial factor in the survival of Buddhism. The primary objectives of the article are to analyze the current situation, identify principles of Buddhist discipline and law that should be applied, and propose reform guidelines for the management of temples and religious assets in accordance with Buddhist good governance principles.

The article proposes the creation of transparent and accountable mechanisms. To restore and maintain the faith of Buddhists based on reason and wisdom (faith combined with wisdom), systematically addressing these management issues is key to ensuring the sustainability of Thai monastic institutions in the future.

Keywords : Transparency, Sustainability, Good governance, Faith crisis, Religious property

บทนำ

สถานการณ์ของพระพุทธศาสนาในสังคมไทยปัจจุบันกำลังเผชิญกับความท้าทายครั้งสำคัญ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในประเด็นเรื่อง ความศรัทธาต่อสถาบันสงฆ์ ซึ่งมีได้สั่นคลอนจากหลักธรรมคำสอนขององค์สมเด็จพระสัมมาสัมพุทธเจ้า หากแต่เกิดจากพฤติกรรมและการบริหารจัดการของบุคลากรและองค์กรสงฆ์บางส่วน โดยเฉพาะอย่างยิ่งในมิติของการบริหารจัดการทรัพย์สินและศาสนสมบัติของวัด การที่วัดเป็นศูนย์กลางของชุมชนและได้รับบริจาคทรัพย์สินจากพุทธศาสนิกชนจำนวนมาก เพื่อใช้ในการทำนุบำรุงพระพุทธศาสนาและสาธารณประโยชน์ ย่อมทำให้วัดมีสถานะเป็นองค์กรที่มีผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจและสังคมสูง

ในช่วงที่ผ่านมา มีข่าวสารเกี่ยวกับการประพฤติตนไม่เหมาะสมของพระภิกษุหลายรูป ซึ่งบางรูปต้องลาสิกขาไปด้วยเหตุเกี่ยวกับการใช้จ่ายเงินที่ไม่เหมาะสม การแสวงหาผลประโยชน์ส่วนตน หรือความไม่โปร่งใสในการจัดการเงินบริจาค ได้ปรากฏเป็นข่าวอย่างต่อเนื่องในสื่อสาธารณะ ข้อมูลเหล่านี้ได้ส่งผลกระทบโดยตรงต่อความเชื่อมั่นของประชาชน นำไปสู่วิกฤตศรัทธาที่ทำให้พุทธศาสนิกชนจำนวนไม่น้อยเริ่มตั้งคำถามถึงความสุจริต และหลักธรรมาภิบาลในการบริหารกิจการของสงฆ์ ปัญหาเหล่านี้มิใช่เพียงเรื่องทางโลกเท่านั้น แต่ยังเป็นเรื่องที่กระทบกระเทือนต่อหลักอริยทรัพย์ และความเป็นเนื้อนาบุญซึ่งเป็นรากฐานความเชื่อที่สำคัญของพุทธบริษัท

ดังนั้น การศึกษาและทำความเข้าใจเรื่อง การบริหารจัดการวัดและศาสนสมบัติ จึงมิใช่เพียงเรื่องของการบัญญัติหรือกฎหมาย แต่เป็นประเด็นทางวิชาการทางพระพุทธศาสนาที่เกี่ยวกับ ความมั่นคงและความยั่งยืน

ของศรัทธา โดยตรง หากการบริหารจัดการของวัดขาดซึ่งความโปร่งใส (Transparency) และการตรวจสอบได้ (Accountability) ก็เท่ากับเป็นการบ่อนทำลายความศรัทธาของประชาชน ซึ่งเป็นปัจจัยสำคัญในการดำรงอยู่ของพระพุทธศาสนาในอนาคต

บทความวิชาการนี้จึงมีวัตถุประสงค์หลักเพื่อวิเคราะห์ถึงสถานการณ์ปัญหาที่เกิดขึ้นในปัจจุบัน หลักการตามพระธรรมวินัยและกฎหมาย ที่ควรนำมาปรับใช้ และแนวทางการปฏิรูป การบริหารจัดการวัด และศาสนสมบัติให้เป็นไปตามหลักธรรมาภิบาลทางพุทธศาสนา (Buddhist Good Governance) โดยมุ่งเน้นการสร้างกลไกที่โปร่งใสและตรวจสอบได้ เพื่อฟื้นฟูและธำรงรักษาศรัทธาของพุทธศาสนิกชนให้คงอยู่มั่นคง สืบไปบนพื้นฐานของเหตุผลและปัญญา (สัจหาที่ประกอบด้วยปัญญา) โดยเชื่อว่า การแก้ไขปัญหายังเป็นระบบในนี้จะเป็นแนวทางสำคัญในการสร้างความยั่งยืนให้กับสถาบันสงฆ์ไทยได้ยิ่งขึ้นไป

หลักการบริหารจัดการศาสนสมบัติ

การบริหารและการจัดการนั้นมีความหมายที่สอดคล้องกับ มักจะพบว่า เมื่อมีการกล่าวถึงการบริหารก็จะกล่าวถึงการจัดการที่ตามมาด้วย ดังนั้นควรทำความเข้าใจกับคำทั้ง 2 คำนี้ให้ชัดเจนก่อน มีนักวิชาการหลายท่านได้ให้ความหมายของคำว่า บริหาร (Administration): และคำว่า การจัดการ (Management)ไว้ดังนี้

Stephen (2005 : 1) กล่าวว่า การบริหารคือการประสานงานและการดูแลงานของบุคคลอื่นในทีมงานหรือในแผนงานหรือในองค์กรรวมทั้งประสานงานกับบุคคลหรือแผนงานหรือองค์การภายนอกด้วย ทั้งนี้เพื่อเป้าหมายของหน่วยงานหรือองค์การบรรลุผลสำเร็จ สอดคล้องกับความเห็นของ สุนทร โคตรบรรเทา (2560 : 20) การบริหารคือการดำเนินงานไปปฏิบัติและทำในสิ่งที่ถูกต้องโดยพยายามหาทางแก้ไขปัญหามิให้เกิดการซ้ำในองค์การ และ ณิชดา เวชญาติลักษณ์ (2567: 5) กล่าวว่า การบริหารคือการสนับสนุนการทำงานโดยการแบ่งงานให้คนอื่นทำอย่างชัดเจน มีหน้าที่ในการดำเนินการจัดทํานโยบายเพื่อให้ผู้ปฏิบัติตามสร้างวิสัยทัศน์ สร้างแรงจูงใจให้แก่ทีมงาน และดูแลงานของคนอื่น ๆ ในทีมงาน พร้อมทั้งการให้คำแนะนำการทำงานให้ผู้อื่น สามารถแก้ไขและนำพางานไปสู่เป้าหมายที่กำหนดไว้ สอดคล้องกับสมยศ นาวิการ (2546 : 14) กล่าวว่า การบริหารคือกระบวนการของการทำงานให้สำเร็จโดยใช้บุคคลอื่น บุคคลจะไม่ใช้ผู้บริหารถ้าหากว่าไม่ได้มีส่วนเกี่ยวข้องในกระบวนการของการทำงานให้สำเร็จโดยใช้บุคคลอื่น

ส่วน Robbins Stephen (2002 : 6) และธงชัย สันติวงษ์ (2537: 26) ให้คำจำกัดความของคำว่า การจัดการ (Management) หมายถึง กระบวนการประสานกิจกรรมหรืองานต่าง ๆ เข้าด้วยกันทั้งที่เป็นตัวบุคคลและวัตถุให้สามารถประสานเข้าด้วยกันและสัมพันธ์กับสภาพแวดล้อมภายนอกได้อย่างดีที่สุด การจัดการจึงไม่ใช่แค่การทำงานตามขั้นตอน แต่เป็นการผสมผสานความรู้ตามหลักวิชาการ (ศาสตร์) เข้ากับทักษะประสบการณ์ และความสามารถเฉพาะตัวในการปฏิสัมพันธ์กับผู้อื่น (ศิลป์) เพื่อให้งานสำเร็จลุล่วงด้วยการทำงานร่วมกับผู้อื่น

สรุปความว่า การบริหารจัดการ คือการใช้ความรู้ที่เป็นศาสตร์ (Science: หลักเกณฑ์, ทฤษฎี) และทักษะที่เป็นศิลป์ (Art: ความเชี่ยวชาญ, การประยุกต์ใช้) ในการนำเอาทรัพยากรการบริหาร (บุคลากร, งบประมาณ, วัสดุอุปกรณ์, การจัดการ) มาใช้อย่างเป็นกระบวนการ มีระบบระเบียบแบบแผน เพื่อสามารถดำเนินงานให้บรรลุเป้าหมายอย่างมีประสิทธิภาพ ประหยัดทรัพยากร คุ่มค่า และเกิดประสิทธิผลสูงสุดคือบรรลุตามวัตถุประสงค์ที่ตั้งไว้

ส่วนการจัดการศาสนสมบัติ พระเทพปริยัติสุธี (2554: 59) ได้กล่าวถึงศาสนสมบัติไว้ตามพจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ.2525 หมายถึง การก่อสร้างและการบูรณปฏิสังขรณ์ ศาสนสมบัติตามระเบียบการบริหารงานคณะสงฆ์นั้นหมายถึง 1) การก่อสร้างและการบูรณปฏิสังขรณ์ศาสนวัตถุและศาสนสถาน

2)กิจการอันเกี่ยวกับวัด เช่น การสร้าง การตั้ง การรวม การย้าย การยุบเลิก การขอรับพระราชทาน วิสุงคามสีมา การยกวัดร้างเป็นวัดที่มีพระภิกษุจำพรรษา การยกวัดราษฎร์ขึ้นเป็นพระอารามหลวง 3) กิจการของวัดอื่น ๆ เช่นการจัดงานวัด การรับบริจาคน 4) การศาสนสมบัติวัด การบริหารจัดการควบคุม กำกับดูแลศาสนสมบัติเป็นงานละเอียดอ่อนเป็นงานหลักของคณะสงฆ์ แต่ผู้ดำเนินการปฏิบัติโดยตรงคือเจ้าอาวาส ซึ่งเป็นพระสังฆาธิการระดับวัด เจ้าคณะทุกส่วนชั้นต้องมีความพันธ์กัน ๒ ประการ คือ ควบคุมการจัดการศาสนสมบัติและส่งเสริมการพัฒนาการศาสนสมบัติของวัด สอดคล้องกับความเห็นของพระพยอม กลฺยาโณ (2553) ได้กล่าวไว้ว่าการจัดการศาสนสมบัติของวัดหมายถึงการบริหารกิจการคณะสงฆ์ ตัวผู้บริหารต้องตั้งอยู่บนพื้นฐานของความกล้าหาญทางศีลธรรม มีความขยัน ละในสิ่งที่ควรละ เพื่อประโยชน์ สุขของสังคม

สรุปว่าการบริหารจัดการศาสนสมบัติเป็นภารกิจสำคัญของคณะสงฆ์ โดยเฉพาะ เจ้าอาวาส ซึ่งเป็นผู้ดำเนินการหลักในระดับวัด ภายใต้การกำกับดูแลและส่งเสริมจากเจ้าคณะทุกชั้น การบริหารจัดการนี้ต้องตั้งอยู่บนพื้นฐานของ พระธรรมวินัย และ พระราชบัญญัติคณะสงฆ์ ที่เกี่ยวข้อง แก่นแท้ของการบริหารจัดการคือการนำเอาความรู้เชิง ศาสตร์ (หลักเกณฑ์ ทฤษฎี) ผสมผสานกับทักษะเชิง ศิลป์ (ความเชี่ยวชาญ การประยุกต์ใช้) เพื่อใช้ ทรัพยากรการบริหาร (บุคลากร งบประมาณ วัสดุ) อย่างมีประสิทธิภาพและเป็นระบบระเบียบ การบริหารจะเน้นที่การกำหนด นโยบาย วิสัยทัศน์ และการมอบหมายงานให้ชัดเจน ในขณะที่การจัดการจะเน้นที่ กระบวนการประสานกิจกรรม และทรัพยากรเพื่อให้งานสำเร็จลุล่วงด้วยการทำงานร่วมกับผู้อื่น ศาสนสมบัติ ที่ต้องบริหารจัดการนั้นมีขอบเขตครอบคลุมหลายด้าน ได้แก่ 1) การก่อสร้างและบูรณปฏิสังขรณ์ ศาสนวัตถุและศาสนสถาน 2) กิจการที่เกี่ยวข้องกับวัด เช่น การจัดงานวัด การรับบริจาคน 3) การบริหารจัดการ ควบคุม และกำกับดูแลศาสนสมบัติของวัดโดยตรงการดำเนินการต้องเป็นไปอย่างมีประสิทธิภาพ ประหยัดทรัพยากร และบรรลุผลสูงสุดตามวัตถุประสงค์ที่ตั้งไว้ โดยผู้บริหารต้องมีคุณธรรมพื้นฐานคือ ความกล้าหาญทางศีลธรรม และ ความขยัน เพื่อประโยชน์และสุขของสังคมโดยรวม

สภาพปัญหาความไม่โปร่งใสในการบริหารทรัพย์สินของวัด

ปัญหาความโปร่งใสในการบริหารจัดการศาสนสมบัติของวัดเป็นปัญหาที่สั่งสมมานาน นักวิจัยหลายท่านได้ทำการวิจัยเรื่องดังกล่าวจะพบปัญหาในลักษณะเดียวกัน เช่น การวิจัยของ ธารทิพย์ ศรีสุวรรณเกศ (2568 : ออนไลน์) นักวิจัยอาวุโสจากสถาบันวิจัยเพื่อการพัฒนาประเทศไทย (TDRI) สรุปว่าสาเหตุสำคัญที่ทำให้เกิดการทุจริตเงินวัด คือ ไทยมีวัดเป็นจำนวนมากกระจายทั่วประเทศ และวัดยังมีกิจกรรมที่ล้วนเกี่ยวข้องกับเงินอยู่หลายประการ เพียงแค่เงินที่ได้รับอุดหนุนจากภาครัฐ มีมูลค่าเฉลี่ยกว่าปีละ 3,000 ล้านบาท ยังมีเงินที่ได้จากการทำบุญ การรับบริจาค กลืน ผ้าป่า และอีกหลายกิจกรรม ซึ่งเมื่อเป็นเงินสด (เช่น เงินทำบุญหยอดตู้) ก็ไม่สามารถตรวจสอบได้ สอดคล้องกับงานวิจัยเรื่องการบริหารการเงินของวัดในประเทศไทย : ความสอดคล้องตามหลักธรรมาภิบาล โดย ผศ.ดร.ณดา จันทรสม คณบดีคณะพัฒนาการเศรษฐกิจ สถาบันบัณฑิตพัฒนบริหารศาสตร์ เมื่อปี 2555 ได้ทำการสำรวจวัดจำนวน 490 แห่งใน 15 จังหวัด พบว่า วัดมีรายได้เฉลี่ยปีละ 3.2 ล้านบาท โดยมาจากเงินบริจาคเพื่อวัตถุประสงค์เฉพาะด้าน เช่น งานซ่อมแซมเฉลี่ยประมาณ 2 ล้านบาท รองลงมาคือรายรับจากการสร้างเครื่องบูชาเฉลี่ยประมาณ 1.4 ล้านบาท และเงินบริจาคในโอกาสพิเศษเฉลี่ยประมาณ 1 ล้านบาท ขณะที่รายจ่ายอยู่ที่ประมาณ 2.8 ล้านบาท โดยมากเป็นค่าก่อสร้างและซ่อมแซม รองลงมาเป็นค่าบำรุงรักษาสถานที่และอุปกรณ์ ทั้งนี้ เมื่อคูณกับรายได้ของวัดกับจำนวนวัดที่มีอยู่ในประเทศไทย คาดกันว่าแต่ละปีจะมีเงินหมุนเวียนในวัดประมาณ 1-1.2 แสนล้านบาท แต่การบริหารจัดการการเงินจำนวนมากของแต่ละวัด แทนที่จะอยู่ภายใต้การดูแลของผู้เชี่ยวชาญหรือนักบัญชีมืออาชีพ กลับเป็นหน้าที่ของเจ้าอาวาสวัด ซึ่งถ้าหากไม่รู้เท่าทัน ก็อาจมีผู้ไม่ประสงค์ดีใช้เป็นช่องทางในการกระทำความผิด

หรือเจ้าอาวาสอาจกระทำผิดเอง แม้กฎหมายจะกำหนดให้วัดต้องมีการจัดทำบัญชี แต่ก็ไม่ได้มีเป้าหมายเปิดเผยสาธารณะเป็นหลัก และไม่ได้ถูกตรวจสอบอย่างจริงจัง โดยงานวิจัยเรื่อง กระบวนการทุจริตในวงการพระพุทธศาสนา จากมหาวิทยาลัยราชภัฏมหาสารคาม ในปี 2562 ซึ่งว่าทุจริตเกิดจากความบกพร่องในทางปฏิบัติของระเบียบที่เกี่ยวข้อง ทั้งการจัดการบัญชี การตรวจสอบเงินและเมื่อขาดการตรวจสอบ จึงมีกลุ่มบุคคลอาศัยช่องว่างนี้กระทำการทุจริต ดังเช่นเหตุการณ์หลาย ๆ เหตุการณ์กว่าจะพบการกระทำผิด ก็เกิดความเสียหายหลักร้อยล้านบาทแล้ว

ในปัจจุบันสถานการณ์ปัญหาความไม่โปร่งใสในการบริหารทรัพย์สินของวัดที่ปรากฏตามสื่อในปี 2568 ได้รับความสนใจอย่างมาก เป็นชนวนสำคัญที่ผลักดันให้เกิดการเคลื่อนไหวเพื่อจัดระเบียบศาสนสมบัติครั้งใหญ่ การที่พระภิกษุบางรูปเข้าไปเกี่ยวข้องกับผลประโยชน์จนนำไปสู่ความเสื่อมเสีย ได้ตอกย้ำถึงจุดอ่อนของระบบกำกับดูแลภายในคณะสงฆ์ที่ หละหลวม และการขาดกลไกตรวจสอบถ่วงดุลที่มีประสิทธิภาพ ปัญหาดังกล่าวเป็นผลมาจากหลายปัจจัย ทั้งการที่วัดบางแห่งมี ทรัพย์สินมหาศาล โดยเฉพาะที่ดินในทำเลสำคัญ แต่กลับไม่มีระบบบัญชีและการบริหารจัดการเงินบริจาคที่ได้มาตรฐานและโปร่งใส ทำให้เกิดช่องว่างให้มีการ ใช้จ่ายผิดวัตถุประสงค์ หรือการโยกย้ายเงินของวัดเสมือนเป็นทรัพย์สินส่วนบุคคล ความเสียหายที่เกิดขึ้นมิได้จำกัดอยู่แค่ตัวเงินเท่านั้น แต่ยังส่งผลกระทบต่อ ศรัทธาของพุทธศาสนิกชนทั่วประเทศ เพื่อแก้ไขสถานการณ์ มหาเถรสมาคม (มส.) และหน่วยงานภาครัฐจึงได้มีมติและแนวปฏิบัติเร่งด่วน เช่น การให้ทุกวัดต้องดำเนินการตามระบบบัญชีมาตรฐานของวัด และให้ จัดตั้งคณะกรรมการบริหารจัดการทรัพย์สิน เพื่อช่วยเจ้าอาวาสกำกับดูแลกิจการวัดอย่างโปร่งใส นอกจากนี้ยังมีการพิจารณา แก้ไข พ.ร.บ.คณะสงฆ์ และนำระบบ E-Donation มาใช้ เพื่อรวมศูนย์และควบคุมการบริจาคให้สามารถตรวจสอบได้ ซึ่งแสดงให้เห็นถึงความพยายามที่จะ ยกระดับธรรมาภิบาล ในการบริหารเงินวัด และฟื้นฟูความเชื่อมั่นของสาธุชนต่อวงการสงฆ์ สอดคล้องกับผล

จากสถานการณ์ดังกล่าวสะท้อนถึงความหละหลวมของเจ้าอาวาสซึ่งเป็นผู้บริหารจัดการวัดโดยตรง จึงเกิดปัญหาตามมาคือ วิกฤติศรัทธาของพุทธศาสนิกชน มหาเถรสมาคมและภาครัฐ จึงกำหนดมาตรการต่าง ๆ ขึ้นมาเพื่อมุ่งเน้นการ ยกระดับธรรมาภิบาล ในการบริหารศาสนสมบัติของวัด ได้แก่เงินของวัด โดยการควบคุมที่เข้มงวดขึ้นและพิจารณา แก้ไขกฎหมาย ที่เกี่ยวข้องเพื่อปิดช่องว่างทางกฎหมาย

การประยุกต์ใช้หลักธรรมาภิบาลในการบริหารวัด เรื่องความโปร่งใส (Transparency) การตรวจสอบได้ (Accountability) และการมีส่วนร่วมของชุมชน (Participation)

หลักธรรมาภิบาล (Good Governance) หรืออาจเรียกได้ว่าการบริหารกิจการบ้านเมืองที่ดี หมายถึง การปกครองที่เป็นธรรม ไม่ใช่แนวความคิดใหม่เป็นการสะสมความรู้ที่เป็นวัฒนธรรมในการอยู่ร่วมกันเป็นสังคมของมนุษย์นับเวลาเป็นพัน ๆ ปีล่วงมาแล้ว เพื่อความสงบสุข สามารถสร้างประโยชน์ ลดและแก้ไขปัญหาความขัดแย้งบนพื้นฐานแห่งสันติวิธี ก่อให้เกิดการพัฒนาสังคมให้มีความยั่งยืน (สำนักงานคณะกรรมการพัฒนาระบบราชการ, 2552) ตามระเบียบสำนักนายกรัฐมนตรีได้ระบุถึงหลักสำคัญของธรรมาภิบาล 6 หลัก คือ หลักนิติธรรม หลักคุณธรรม หลักความโปร่งใส หลักความมีส่วนร่วม หลักความรับผิดชอบ และหลักความคุ้มค่า จะเห็นได้ว่า องค์ประกอบหลักของธรรมาภิบาลที่เสนอโดยระเบียบสำนักนายกรัฐมนตรี เน้นการกำหนดเป็นกรอบแนวทางให้แก่หน่วยราชการเพื่อถือปฏิบัติ (เอกมหาชัย อรรรรณ, 2561)

ในการบริหารจัดการศาสนสมบัติของ ศาสนาพุทธ ศาสนาคริสต์ และศาสนาอิสลาม ที่มีความสอดคล้องกับหลักธรรมาภิบาล เพื่อให้มีความโปร่งใส ตรวจสอบได้ กฤติน จันทร์สนธิมา (2557) กล่าวว่า ทั้ง

ศาสนาคริสต์และศาสนาอิสลาม มีหลักเกณฑ์การบริหารจัดการเงินบริจาคของคริสตจักรท้องถิ่น หรือโบสถ์ และมัสยิดอย่างเป็นระบบ มีการแบ่งส่วนงานชัดเจน และมีการบริหารจัดการในรูปแบบของคณะกรรมการ ที่ประกอบด้วยบุคคลหลายฝ่าย ศาสนาคริสต์จะให้ความสำคัญเป็นพิเศษกับการบริหารจัดการที่โปร่งใส โดยมีการรายงานสถานะทางการเงินให้ประชาชนทั่วไปรับทราบอย่างต่อเนื่อง แต่ในขณะที่อำนาจหน้าที่ในการบริหารจัดการของศาสนาพุทธจะขึ้นอยู่กับ เจ้าอาวาส มีการกำหนดรายละเอียดในการบริหารจัดการไว้อย่างกว้างๆ เท่านั้น

ดังนั้นเพื่อแก้ไขวิกฤตศรัทธาของพุทธศาสนิกชน เกี่ยวกับการบริหารจัดการศาสนสมบัติของวัด โดยเฉพาะเรื่องการเงิน แนวคิดเรื่อง ความโปร่งใส (Transparency), การตรวจสอบได้ (Accountability), และการมีส่วนร่วมของชุมชน (Participation) จึงมีความจำเป็นที่จะต้องนำมาประยุกต์ใช้เพื่อแก้ไขวิกฤตศรัทธาดังกล่าว เจ้าอาวาสและ ไวยาวัจกร คณะกรรมการวัด ที่ได้รับแต่งตั้งจากเจ้าอาวาส เป็นผู้ที่มิชอบปฏิบัติตามพัตินัยและกฎหมาย พระราชบัญญัติคณะสงฆ์ จึงต้องยึดหลักในการบริหารจัดการศาสนสมบัติของวัดเพื่อแก้ไขปัญหา ดังนี้

ด้านความโปร่งใส (Transparency) เป็นการสร้างความไว้วางใจซึ่งกันและกันของผู้มีส่วนได้ส่วนเสีย คือ ผู้บริจาคทรัพย์ และผู้รับบริจาค โดยปรับปรุงกลไกการทำงานของวัด ให้มีการเปิดเผยข้อมูลข่าวสาร ที่เป็นประโยชน์อย่างตรงไปตรงมา ด้วยภาษาที่เข้าใจง่าย ประชาชนเข้าถึงข้อมูลข่าวสารได้สะดวก และมีกระบวนการให้ประชาชนตรวจสอบความถูกต้องชัดเจน ในการบริหารจัดการศาสนสมบัติของวัดจึงจำเป็นต้องมีขั้นตอนเพื่อให้เกิดความโปร่งใส คือ 1) การมีส่วนร่วมของประชาชนในการตรวจสอบ (Participation and Scrutiny) การเปิดโอกาสให้ประชาชนและผู้มีส่วนได้ส่วนเสียเข้ามามีส่วนร่วมในการรับรู้ ติดตาม และตรวจสอบการดำเนินงานของวัด การจัดการเรื่องร้องเรียนและการให้ข้อมูลแก่ผู้ร้องเรียนอย่างเป็นระบบและชัดเจน 2) การเปิดเผยข้อมูล (Openness and Disclosure) การเปิดเผยข้อมูลข่าวสารที่เป็นประโยชน์ต่อสาธารณะอย่างตรงไปตรงมา และชี้แจงได้เมื่อมีข้อสงสัย ประชาชนสามารถเข้าถึงข้อมูลต่าง ๆ ได้อย่างเสรี เช่น การจัดซื้อจัดจ้าง กฎ ระเบียบต่าง ๆ และการดำเนินงานของวัด 3) การตรวจสอบภายในที่เข้มแข็ง (Internal Controls) การมีระบบการตรวจสอบภายในที่มีประสิทธิภาพ เช่น คณะกรรมการตรวจสอบ หรือ คณะกรรมการสอบสวน การมีระบบการลงโทษผู้ทำผิดที่ยุติธรรมและจริงจัง 4) การให้คืนและโทษ (Equity and Punishment) การให้คืนแก่ เจ้าอาวาส หรือ คณะกรรมการวัด ที่ปฏิบัติงานอย่างมีประสิทธิภาพและซื่อสัตย์ เช่น การให้ค่าตอบแทนพิเศษ หรือมีเงินเดือนที่เหมาะสม การลงโทษผู้กระทำผิดอย่างยุติธรรมตามสมควรแก่เหตุแห่งการกระทำ

ด้านการตรวจสอบได้ (Accountability) กระบวนการตรวจสอบ คือการแสดงให้เห็นว่าเจ้าอาวาสหรือ คณะกรรมการวัด ได้ดำเนินการบริหารจัดการศาสนสมบัติตาม กฎ ระเบียบและบรรณผลตามที่ตั้งไว้ มีขั้นตอนดังนี้ 1) การกำหนดนโยบายและมาตรฐานที่ชัดเจน วัดต้องกำหนด ระเบียบปฏิบัติและนโยบาย สำหรับการได้มา การใช้จ่าย การเก็บรักษา และการลงทุนในศาสนสมบัติให้ชัดเจน เป็นลายลักษณ์อักษร และสอดคล้องกับกฎหมายและพระธรรมวินัย เช่น กำหนดว่าเงินบริจาคประเภทใดต้องเข้าบัญชีใด และต้องได้รับอนุมัติจากใครสำหรับการใช้จ่ายที่เกินวงเงินที่กำหนด นี่คือ สิ่งที่ต้องรับผิดชอบ เพื่อใช้เป็นเกณฑ์ในการเปรียบเทียบในขั้นตอนต่อไป 2) การจัดทำบันทึกและเอกสารหลักฐานที่ครบถ้วน ผู้รับผิดชอบต้อง บันทึกการรายการทางการเงิน และทรัพย์สินทุกรายการ อย่างละเอียด ถูกต้อง และทันสมัย โดยมีระบบบัญชีที่ได้มาตรฐานตามหลักการบัญชีหรือตามระเบียบที่มหาเถรสมาคมกำหนด ต้องจัดเก็บ เอกสารหลักฐาน (เช่น ใบเสร็จรับเงิน ใบสำคัญจ่าย สัญญา) อย่างเป็นระบบและง่ายต่อการค้นหา ขั้นตอนนี้คือการสร้าง ร่องรอยการตรวจสอบ ซึ่งเป็นหัวใจสำคัญของการตรวจสอบได้ 3) การรายงานผลและการตรวจสอบภายใน เจ้าอาวาสหรือ คณะกรรมการวัด ต้องจัดทำ

รายงานผลการดำเนินงาน และสถานะทางการเงิน รายรับ-จ่าย ของวัดเป็นประจำ เช่น รายเดือนหรือรายไตรมาส เสนอต่อคณะกรรมการวัดหรือผู้มีอำนาจกำกับดูแล มีการแต่งตั้งผู้ตรวจสอบภายใน หรือคณะกรรมการเฉพาะกิจเพื่อทำการสอบทานความถูกต้องของบัญชีและเอกสารหลักฐาน เปรียบเทียบกับการปฏิบัติตามนโยบาย (ขั้นตอนที่ 1) เป็นการยืนยันความถูกต้อง ก่อนการเปิดเผยต่อสาธารณะ 4) การสอบทานโดยผู้ตรวจสอบภายนอกและการเปิดเผยข้อมูล ให้มีการ ตรวจสอบบัญชีโดยผู้สอบบัญชีรับอนุญาตอิสระ (External Auditor) หรือหน่วยงานกำกับดูแล เพื่อให้เกิดความเป็นกลางและความน่าเชื่อถือสูงสุด วัดจึงควร เปิดเผยรายงานสรุปผลการดำเนินงานและงบการเงินที่ผ่านการตรวจสอบแล้ว ให้กับผู้มีส่วนได้ส่วนเสียหลัก เช่น คณะศิษยานุศิษย์ ชุมชน หรือหน่วยงานต้นสังกัด โดยช่องทางที่เหมาะสม เช่น ป้ายประชาสัมพันธ์ หรือเว็บไซต์ ขั้นตอนนี้คือการสร้าง ความโปร่งใสและธรรมาภิบาล โดยเปิดโอกาสให้ภายนอกได้ร่วมตรวจสอบ 5) การทบทวน การแก้ไข และการดำเนินการทางวินัย กฎหมาย เจ้าอาวาสในฐานะผู้บริหารวัด ต้องนำผลการตรวจสอบ (จากขั้นตอนที่ 3 และ 4) มาทบทวนและวางแผน ปรับปรุงแก้ไข จุดบกพร่องในระบบการบริหารจัดการทันที หากพบการกระทำที่ผิดระเบียบ กฎหมาย หรือพระธรรมวินัย จะต้องมีการลงโทษทางวินัย หรือดำเนินคดีตามกฎหมายอย่างเคร่งครัด เพื่อให้เกิดการเรียนรู้และป้องกันการเกิดซ้ำ (Accountability must have consequences, good or bad) กระบวนการทั้ง 5 ขั้นตอนนี้เป็นกลไกสำคัญที่ทำให้มั่นใจได้ว่า ศาสนสมบัติของวัดจะถูกนำไปใช้เพื่อประโยชน์ทางศาสนาและสาธารณะอย่างมีประสิทธิภาพและโปร่งใสภายใต้หลักธรรมาภิบาล

ด้านการมีส่วนร่วมของชุมชน (Participation) การมีส่วนร่วมของชุมชนไม่ได้จำกัดอยู่แค่การบริจาค แต่รวมถึงการเข้ามามีบทบาทในกระบวนการตัดสินใจและตรวจสอบ ซึ่งจะช่วยให้การจัดการศาสนสมบัติสอดคล้องกับความต้องการและศรัทธาของท้องถิ่นอย่างแท้จริงควรมีขั้นตอนดังนี้ 1) สำรวจและจัดตั้งกลไกการมีส่วนร่วมที่เป็นทางการวัดต้องระบุว่า ใครคือกลุ่มเป้าหมายที่จะเข้าร่วม เช่น ไวยาวัจกร ชุมชนท้องถิ่น คณะศิษยานุศิษย์ องค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น แล้วจึงจัดตั้งคณะกรรมการวัดภาคฆราวาส (Lay Committee) หรือกลไกอื่น ๆ ที่มีการเลือกตั้งหรือสรรหาจากชุมชน เพื่อให้มีอำนาจและหน้าที่ที่ชัดเจนในการกำกับดูแลหรือให้คำปรึกษาด้านการบริหารศาสนสมบัติ เป็นการสร้างช่องทางที่ถูกต้องตามกฎหมายและเป็นตัวแทนให้ชุมชนได้เข้าถึงการบริหาร 2) การสื่อสารข้อมูลอย่างโปร่งใสและเข้าถึงได้ วัดต้องเปิดเผยข้อมูล เกี่ยวกับศาสนสมบัติทั้งหมด เช่น บัญชีรายรับ-รายจ่าย งบประมาณโครงการพัฒนา รายการทรัพย์สินหลักล่วงหน้าก่อนที่จะมีการตัดสินใจที่สำคัญ มีการสื่อสารด้วยภาษาที่ประชาชนทั่วไปเข้าใจง่าย ไม่ซับซ้อน และใช้ช่องทางที่ชุมชนเข้าถึงได้จริง เช่น ติดประกาศที่ป้ายนิเทศของวัด การประชุมหรือสื่อสังคมออนไลน์ เพราะการมีส่วนร่วมที่มีคุณภาพนั้นเริ่มจากการเข้าถึงข้อมูลที่เท่าเทียมกัน (Transparency leads to meaningful Participation) 3) การปรึกษาหารือและการรับฟังความคิดเห็น (Consultation) เจ้าอาวาสและคณะกรรมการวัด ควรจัดเวทีสาธารณะ (Public Forum) หรือการประชุม เพื่อให้ชุมชนได้แสดงความคิดเห็น ข้อเสนอแนะ หรือข้อกังวลเกี่ยวกับแผนการใช้จ่ายและการบริหารจัดการศาสนสมบัติ ผ่านเครื่องมือที่หลากหลาย เช่น กล้องรับความคิดเห็น แบบสำรวจ หรือช่องทางออนไลน์ เพื่อให้มั่นใจว่าความคิดเห็นของคนทุกกลุ่มถูกนำมาพิจารณาซึ่งเป็นการรวบรวมเสียงสะท้อน และเปิดโอกาสให้ชุมชนมีส่วนในการบริหารจัดการศาสนสมบัติของวัดในชุมชนของตนเอง 4) การตัดสินใจและการร่วมดำเนินการในเรื่องที่สำคัญของวัด เช่น การอนุมัติงบประมาณโครงการพัฒนาขนาดใหญ่ของวัด หรือการเปลี่ยนแปลงการใช้ประโยชน์ที่ดินของวัด คณะกรรมการที่มีตัวแทนชุมชนต้องร่วมพิจารณาและตัดสินใจด้วย เป็นการส่งเสริมให้ชุมชนร่วมลงมือปฏิบัติ ในการดำเนินงาน เช่น การจัดตั้งกลุ่มอาสาสมัครเพื่อดูแลทำความสะอาดศาสนสถาน หรือการเป็นคณะกรรมการจัดซื้อจัดจ้าง กระบวนการนี้จึงเป็นการเปลี่ยนความคิดเห็นเป็นการกระทำ และสร้างความเป็นเจ้าของร่วมกันในศาสนสมบัติ 5) การ

ติดตามผลและการให้ข้อเสนอแนะย้อนกลับ (Feedback) การให้ชุมชนมีสิทธิเข้าร่วมในการติดตามและประเมินผลที่ใช้ศาสนสมบัติไปแล้ว เพื่อเปรียบเทียบผลลัพธ์กับแผนที่วางไว้ เจ้าอาวาสหรือคณะกรรมการวัดต้องแจ้งผลลัพธ์การตัดสินใจว่าได้รับข้อเสนอแนะใดบ้าง และรายงานความคืบหน้ากลับไปยังชุมชน เพื่อแสดงให้เห็นว่าการมีส่วนร่วมของประชาชนในชุมชนมีผลต่อการเปลี่ยนแปลงจริง เป็นการทำให้เกิดความไว้วางใจ และส่งเสริมให้มีการเข้าร่วมอย่างต่อเนื่องในอนาคต สอดคล้องกับผลการวิจัยของ กฤติกา ชนะกุล และ นฤมล เจริญใจ (2564: 181) พบว่า การมีส่วนร่วมของชุมชนวัดในเขตเมืองและวัดในชนบท ต้องผ่านกระบวนการร่วมคิด ร่วมตัดสินใจ มีส่วนร่วมในการปฏิบัติ มีส่วนร่วมในการตรวจสอบและติดตามผลการดำเนินกิจกรรม

การประยุกต์ใช้หลักธรรมาภิบาลในการบริหารศาสนสมบัติของวัด มุ่งเน้นการแก้ไขวิกฤตศรัทธาด้วยการนำ 3 หลักการสำคัญมาใช้ คือ ด้านความโปร่งใส ซึ่งเน้นการเปิดเผยข้อมูลข่าวสารที่เข้าใจง่ายและประชาชนเข้าถึงเพื่อตรวจสอบได้ ด้านการตรวจสอบได้ ต้องอาศัยการกำหนดมาตรฐานที่ชัดเจน การจัดทำบันทึกทางการเงินที่ครบถ้วน และการสอบทานจากผู้ตรวจสอบภายนอก รวมถึงการมีบทลงโทษที่ยุติธรรม และ ด้านการมีส่วนร่วมของชุมชน ผ่านการจัดตั้งกลไกของคณะกรรมการวัดฝ่ายฆราวาส การรับฟังความคิดเห็น และการร่วมตัดสินใจในเรื่องสำคัญซึ่งกระบวนการเหล่านี้จะช่วยให้การใช้ศาสนสมบัติเป็นไปอย่างมีประสิทธิภาพ โปร่งใส และสร้างความไว้วางใจกับพุทธศาสนิกชนได้อย่างยั่งยืน

การพัฒนาระบบการเงินและบัญชีของวัดในการแก้ไขปัญหาการบริหารจัดการศาสนสมบัติ

การบริหารจัดการศาสนสมบัติของวัดจำเป็นต้องยกระดับความน่าเชื่อถือและความโปร่งใส โดยใช้เทคโนโลยีและมาตรฐานการบัญชีที่ทันสมัยเข้ามาช่วย วัดควรเปลี่ยนจากการบันทึกแบบเดิมเป็นการใช้โปรแกรมบัญชีสำเร็จรูป หรือ ระบบดิจิทัล ที่ออกแบบมาสำหรับหน่วยงานที่ไม่แสวงหาผลกำไรโดยเฉพาะ เพื่อให้การบันทึกรายการทางการเงินมีความถูกต้อง แม่นยำ และสามารถตรวจสอบได้ทันที สิ่งนี้ช่วยลดข้อผิดพลาดจากการบันทึกด้วยมือ และสร้าง ร่องรอยการตรวจสอบ (Audit Trail) ที่ชัดเจน นอกจากนี้ ควรนำมาตรฐานการบัญชีที่กำหนดโดยมหาเถรสมาคมหรือตามหลักการบัญชีทั่วไป มาปรับใช้ในการจำแนกประเภทเงินบริจาค (เช่น เงินกุฐิน เงินผ้าป่า เงินบำรุงวัด) และการใช้จ่ายให้เป็นหมวดหมู่ที่ชัดเจน

การนำเทคโนโลยีมาใช้ในการบริหารจัดการศาสนสมบัติด้านการเงิน จะช่วยให้วัดสามารถจัดทำรายงานสถานะทางการเงิน (งบแสดงรายรับ-รายจ่าย) ได้อย่างรวดเร็วและสม่ำเสมอ โดยสามารถเผยแพร่ข้อมูลผ่านช่องทางดิจิทัล เช่น เว็บไซต์ หรือแอปพลิเคชัน ของวัดได้ทันทีและง่ายต่อการเข้าถึง เช่น การใช้ระบบ QR Code ในการบริจาค ซึ่งปัจจุบันสำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติ และกรมสรรพากร ได้รณรงค์ให้ทุกวัดได้ดำเนินการโดยใช้ระบบนี้เข้ามาแก้ปัญหาเรื่อง การรับบริจาค เพื่อให้เงินเข้าบัญชีอย่างโปร่งใส และผู้บริจาคสามารถตรวจสอบเส้นทางการเงินได้และเป็นประโยชน์แก่ผู้บริจาคทรัพย์ ในด้านการลดหย่อนภาษี ซึ่งเป็นผลดีแก่รัฐบาลสามารถจัดเก็บรายได้ภาษีมากยิ่งขึ้นด้วย

การพัฒนาระบบการเงินและบัญชีของวัด ด้วยการนำเทคโนโลยีเหล่านี้มาใช้ ไม่เพียงแต่สร้างความเชื่อมั่นให้กับพุทธศาสนิกชนและชุมชนเท่านั้น แต่ยังส่งเสริมให้การบริหารจัดการศาสนสมบัติเป็นไปตามหลักความโปร่งใส (Transparency) และ ความรับผิดชอบ (Accountability) อย่างแท้จริง

บทบาทของไวยาวัจกรและคณะกรรมการวัดในการกำกับดูแลและส่งเสริมความมั่นคงแห่งศรัทธา

แม้จะมีกลไกในการบริหารจัดการด้วยการนำเทคโนโลยีมาใช้ก็ตาม แต่ก็ต้องอาศัยบุคคลเป็นผู้ป้อนข้อมูล ดังนั้นบุคคลที่มีบทบาทเป็นตัวแทนของเจ้าอาวาส ได้แก่ ไวยาวัจกร และคณะกรรมการวัด จึงต้องเป็นผู้ที่มีคุณสมบัติด้านความรู้ ด้านคุณธรรม และจริยธรรมด้วย กฤติกา ชนะกุล และ นฤมล เจริญใจ (2564: 180) ได้ให้ความสำคัญของไวยาวัจกรและคณะกรรมการวัด ไว้ว่า บุคลากรทั้งสองฝ่ายนี้นับว่าเป็นปัจจัยที่นำไปสู่ความสำเร็จรองจากเจ้าอาวาส เพราะการดำเนินงานของวัดจะบรรลุเป้าหมาย นำไปสู่ความสำเร็จได้ต้องอาศัยความรู้ ความสามารถ และความร่วมมือของบุคลากรภายในวัดร่วมด้วย ทั้งนี้วัดตัวอย่างที่สามารถบริหารจัดการ ศาสนสมบัติได้ อย่างเป็นระบบ มีเอกสารประกอบการทำงานและสามารถตรวจสอบได้นั้น ไวยาวัจกร และคณะกรรมการวัดจะเป็นผู้ที่มีบทบาทปฏิบัติหน้าที่นี้เป็นหลัก เช่น การจัดทำบันทึกบัญชีรายรับ-รายจ่าย การรวบรวมเอกสารการใช้จ่ายของทางวัด การเป็นตัวแทนเจ้าอาวาส ในการตัดสินใจและดำเนินการทางธุรกรรมการเงินแทนเจ้าอาวาส เป็นต้น หากวัดใดมีไวยาวัจกรและคณะกรรมการวัด ความรู้ความสามารถและเสียสละต่อวัด ย่อมจะส่งผลดีในระบบการบริหารจัดการ จึงจะสามารถขับเคลื่อนการพัฒนาวัดให้บรรลุเป้าหมายได้ อีกทั้งต้องเป็นผู้ประกอบด้วยความรู้ คุณธรรม จริยธรรม เป็นผู้มีความซื่อสัตย์และไม่ทุจริตในเรื่องการเงินและสมบัติของวัด เป็นผู้ที่ได้รับการยอมรับและเคารพจากคนในชุมชน - เป็นผู้ยึดมั่นในศีลธรรมและ มีปฏิสัมพันธ์ที่ดีร่วมกันคนในชุมชน

การวิเคราะห์เรื่องการบริหารจัดการวัดและศาสนสมบัติในการแก้ไขวิกฤตศรัทธา

จากบทความนี้จะพบว่าการสร้างความมั่นคงแห่งศรัทธาท่ามกลางวิกฤตศรัทธาเน้นที่ 2 ประเด็นหลักคือ 1) กลไกการตรวจสอบ (Audit Trail) และ 2) บทบาทของคณะกรรมการวัด เพราะวิกฤตศรัทธาในปัจจุบันสะท้อนให้เห็นถึงความจำเป็นในการปฏิรูปกลไกการตรวจสอบทางการเงินของวัดให้มีมาตรฐานสากลโดยการนำระบบบัญชีดิจิทัลและมาตรฐานของมหาเถรสมาคมมาใช้เพื่อสร้างหลักฐานเพื่อการตรวจสอบ (Audit Trail) ที่ชัดเจน ซึ่งจะช่วยปิดช่องรอยรั่วจากการใช้ดุลยพินิจส่วนตัวของเจ้าอาวาส และป้องกันการยักยอกเงินบริจาคได้อย่างมีประสิทธิภาพ ควบคู่ไปกับการยกระดับบทบาทของคณะกรรมการวัดและไวยาวัจกรให้มีความรับผิดชอบตามกฎหมายมากขึ้น คณะกรรมการวัดยุคใหม่ต้องไม่ได้ทำหน้าที่เพียงแค่เป็นพยาน แต่ต้องเป็นองค์กรหรือกลุ่มคนที่เป็นหลักในการกำกับดูแล (Oversight) และเป็นตัวแทนของชุมชนในการร่วมตัดสินใจเรื่องศาสนสมบัติอย่างโปร่งใส การสอดรับกันระหว่างเทคโนโลยีการตรวจสอบที่แม่นยำ กับโครงสร้างการบริหารที่มีส่วนร่วมจากฆราวาส จะช่วยเปลี่ยนผ่านการบริหารวัดจากระบบตัวบุคคลไปสู่ระบบธรรมาภิบาล ซึ่งเป็นปัจจัยสำคัญที่จะช่วยสร้างความเชื่อมั่นและรักษาความยั่งยืนของพุทธศาสนาในสังคมไทย

สรุป

วิกฤตศรัทธาต่อสถาบันสงฆ์ในปัจจุบันเกิดจากความไม่โปร่งใสในการบริหารจัดการศาสนสมบัติ ซึ่งมีมูลค่ามหาศาลและขาดการตรวจสอบอย่างเป็นระบบ การแก้ไขปัญหานี้จึงต้องอาศัยการประยุกต์ใช้ หลักธรรมาภิบาลทางพุทธศาสนา (Buddhist Good Governance) อย่างจริงจัง โดยมีหลักการสำคัญคือ ความโปร่งใส (Transparency) ผ่านการเปิดเผยข้อมูลอย่างตรงไปตรงมา การตรวจสอบได้ (Accountability) ผ่านการใช้มาตรฐานบัญชีและผู้ตรวจสอบภายนอก และการมีส่วนร่วมของชุมชน (Participation) ในการกำกับดูแล การนำเทคโนโลยี เช่น ระบบ E-Donation และโปรแกรมบัญชีมาใช้ จะช่วยยกระดับความน่าเชื่อถือและความ

แม่นยำในการบริหารจัดการเงินวัดอย่างเป็นรูปธรรม นอกจากนี้ เจ้าอาวาส ไวยาวัจกรและคณะกรรมการวัด ซึ่งเป็นกลไกหลักในทางปฏิบัติ ต้องมีคุณธรรมและจริยธรรมควบคู่กับความสามารถในการจัดการ ความสำเร็จของการปฏิรูปนี้จะช่วยฟื้นฟูและธำรงรักษาศรัทธา ของพุทธศาสนิกชนให้ยั่งยืน บนพื้นฐานของเหตุผลและปัญญา

เอกสารอ้างอิง

- กฤติน จันทร์สนธิมา. (2557). การบริหารจัดการศาสนสมบัติของวัดในพระพุทธศาสนา : ศึกษาเฉพาะกรณีเงินบริจาค. วิทยานิพนธ์นิติศาสตรมหาบัณฑิต, สถาบันบัณฑิตพัฒนบริหารศาสตร์.
- กฤติกา ชนะกุล และ นฤมล เจริญใจ. (2564). การบริหารจัดการศาสนสมบัติของวัดโดยการมีส่วนร่วมของชุมชน. วารสาร มจร. การพัฒนาสังคม. 6(2), (พฤษภาคม - สิงหาคม 2564).
- ณิรดา เวชญาติลักษณ์. (2567). ภาวะผู้นำแนวคิด ทฤษฎี เพื่อการประยุกต์ใช้ทางการศึกษา. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณมหาวิทยาลัย.
- ธงชัย สันติวงษ์. (2537). องค์การและการบริหาร. พิมพ์ครั้งที่ 9. กรุงเทพฯ : ไทยวัฒนาพานิช.
- ธารทิพย์ ศรีสุวรรณเกศ. (2568). สำรวจปัญหา ‘พระโกงเงินวัด’ ผ่านงานวิจัย วงการสงฆ์ควรปรับตัวอย่างไร หลังมีข่าวพระยกยอกเงินกลับมาอีกครั้ง. [ออนไลน์], แหล่งที่มา: <https://thematter.co/social/temple-corruption/243987>. {13 พฤศจิกายน 2568}.
- พระพยอม กัลยาโณ. (2553). Buddhist Management in Buddhist Business Administration. Bangkok : thai Tips.
- สมยศ นาวิการ. (2546). การบริหารและพฤติกรรมองค์กร. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์อักษรไทย.
- สำนักงานคณะกรรมการพัฒนาระบบราชการ. (2552). Good governance กับการพัฒนาข้าราชการ. กรุงเทพฯ: โอเดียนสแควร์.
- สุนทร โคตรบรรเทา. (2560). ภาวะผู้นำในองค์กรสถานศึกษา (ฉบับปรับปรุง). กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ปัญญาชน.
- เอกมหาชัย อวรรณ. (2561). การบริหารตามหลักธรรมาภิบาลที่ส่งผลต่อการดำเนินงานการประกัน. Journal of Chaiyaphum Review. 8(3), [September – December 2025].
- Robbins Stephen. (2002) Management. New Jersey : prentice Hall Inter-national. P.6
- Stephen P. Robbins, mary Coulter. (2005). Management. Wellingford, United Kingdom. Publisher: prentice Hall.

ความขัดแย้งและการแก้ไขปัญหตามแนวทางพุทธศาสนา

CONFLICT AND CONFLICT RESOLUTION BASED ON BUDDHIST PRINCIPLES

ศุภณัฐ เจริญสุข และ กุลพิสิฐ ขวาทไทย
Suphanat Charoensuk and Kulphisit Khwathai
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตนครราชสีมา
Mahachulalongkornrajavidyalaya University Nakhonratchasima Campus
Corresponding author, e-mail: supanutt1966@gmail.com, Tel. 0994685335

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาลักษณะ สาเหตุ และผลกระทบของความขัดแย้งในสังคมร่วมสมัย พร้อมทั้งวิเคราะห์แนวทางการแก้ไขปัญหความขัดแย้งตามหลักพระพุทธศาสนา โดยใช้การศึกษาจากเอกสาร และคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนาเป็นหลัก ผลการศึกษาพบว่า ความขัดแย้งมีรากเหง้ามาจากความแตกต่างทางความคิด ค่านิยม และผลประโยชน์ ซึ่งหากขาดทักษะการสื่อสารและการจัดการที่เหมาะสม อาจนำไปสู่ความรุนแรงและความแตกแยกในสังคม แนวคิดทางพระพุทธศาสนา เช่น พรหมวิหาร 4 สังคหวัตถุ 4 สารณียธรรม 6 และหลักการสมานฉันท์ตามกัณฐสูตรและสามัคยาสูตร สามารถนำมาประยุกต์ใช้เป็นกระบวนการคลี่คลายความขัดแย้งอย่างสันติ โดยเน้นการวางตนเป็นกลาง การใช้ปัญญา การสื่อสารด้วยเมตตา และการคำนึงถึงประโยชน์ส่วนรวม อันจะนำไปสู่ความสงบสุขและความสามัคคีอย่างยั่งยืนในสังคม

คำสำคัญ: การแก้ไขความขัดแย้ง, พุทธศาสนา, สมานฉันท์, สันติวิธี

Abstract

This article aims to examine the nature, causes, and impacts of conflict in contemporary society and to analyze approaches to conflict resolution based on Buddhist principles. The study employs a documentary research method, drawing on academic sources and Buddhist scriptures. The findings reveal that conflicts primarily arise from differences in ideas, values, attitudes, and interests. When effective communication and appropriate conflict management are lacking, such differences may escalate into violence and social division. Buddhist principles such as the Four Sublime States of Mind (Brahmavihara), the Four Principles of Social Solidarity (Sangahavatthu), the Six Principles of Cordiality (Saraniyadhamma), and the principles of reconciliation found in the Kinti Sutta and Samagama Sutta can be applied as peaceful and constructive mechanisms for conflict resolution. These principles emphasize neutrality, wisdom, compassionate communication, and the prioritization of collective well-being, ultimately contributing to sustainable peace and social harmony.

Keywords: Conflict Resolution, Buddhism, Reconciliation, Peaceful Means

บทนำ

ในยุคปัจจุบันปัญหาต่างๆที่เกิดขึ้นในโลกนั้นย่อมเกิดจากความคิดเห็นต่างกัน อันนำมาซึ่งความขัดแย้ง หรือการมีปฏิสัมพันธ์ที่มีลักษณะของความไม่เป็นมิตรหรือไม่ลงรอยกัน ความไม่สอดคล้องกัน ลักษณะของความไม่ลงรอยกันหรือไม่สอดคล้องกันนี้จะเกี่ยวข้องกับประเด็นต่างๆ หลายประเด็น เช่น เป้าหมาย ความคิด ทศนคติ ความรู้สึก ค่านิยม ความสนใจ ความสัมพันธ์ การเผชิญกับปัญหาของผู้คนในสังคม ซึ่งต่างแย่งชิงอำนาจการตัดสินใจสำหรับแนวคิดและวิธีการที่กลุ่มตนคิดกันเองว่ามีความเหมาะสมสำหรับแก้ไขปัญหานั้น สังคมกำลังเผชิญให้ยุติลงไปได้ อันเป็นเหตุก่อให้เกิดการเผชิญหน้าระหว่างกลุ่มการเมือง กลุ่มผลประโยชน์ที่มีความแตกต่างทางความคิดที่คอยสนับสนุนกลุ่มประชาชนผู้บ้าคลั่งให้ใช้กำลังเข้าประทุษร้ายฝ่ายตรงข้าม ซึ่งท้ายที่สุดก่อให้เกิดปัญหาความรุนแรงที่ยากจะยุติลงได้โดยง่าย (ธีราพร ทวีธรรมเจริญ, 2553) ซึ่งความขัดแย้งทางความคิดนำไปสู่การแตกแยกของประชาชนที่แบ่งขั้วออกไปตามเชื้อส่วนบุคคล และยังคงกลายเป็นชนวนก่อให้เกิดปัญหาความรุนแรงภายในประเทศซึ่งอาจลุกลามออกไปยังนอกอาณาเขตอันเป็นปัจจัยอุปสรรคสำคัญต่อการพัฒนาการเมือง โดยประเทศไทยประสบปัญหาทางด้านการเมืองการปกครองมาเป็นระยะและยาวนานสาเหตุหลักคือความขัดแย้งทางการเมือง (สืวงศ์ สุขะมงคล, 2557)

ความขัดแย้งเป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นควบคู่กับการดำรงอยู่ของมนุษย์ในสังคม อันเนื่องมาจากความแตกต่างทางความคิด ค่านิยม ความเชื่อ และผลประโยชน์ ซึ่งเมื่อขาดกระบวนการจัดการที่เหมาะสม ย่อมนำไปสู่ความตึงเครียด ความรุนแรง และความแตกแยกในระดับบุคคล ชุมชน และสังคมโดยรวม โดยเฉพาะในบริบทของสังคมร่วมสมัยที่มีการเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว ความขัดแย้งจึงมีลักษณะซับซ้อนและทวีความรุนแรงมากยิ่งขึ้น ส่งผลกระทบต่อเสถียรภาพทางสังคม การเมือง และการพัฒนาประเทศชาติ (ลิขิต ธีรเวคิน, 2553; ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, 2559)

แนวคิดและวิธีการแก้ไขความขัดแย้งในสังคมสมัยใหม่มีมุมมองเน้นการใช้กฎหมาย อำนาจ หรือกระบวนการต่อรองเชิงผลประโยชน์เป็นสำคัญ อย่างไรก็ตาม วิธีการดังกล่าวในหลายกรณีกลับไม่สามารถขจัดรากเหง้าของปัญหาได้อย่างแท้จริง เนื่องจากละเลยมิติด้านจิตใจ คุณธรรม และความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ พระพุทธศาสนาในฐานะศาสนาที่เน้นการพัฒนาจิตและปัญญา จึงนำเสนอแนวทางการแก้ไขความขัดแย้งที่มุ่งลดความยึดมั่นถือมั่น ความโกรธ และอคติ ผ่านหลักธรรมที่ส่งเสริมความเมตตา ความเข้าใจ และการอยู่ร่วมกันอย่างสันติ (พระเมธีธรรมาภรณ์, 2541; พระราชปริยัติ, 2552)

บทความนี้จึงมุ่งศึกษาความขัดแย้งและแนวทางการแก้ไขปัญหาดังกล่าวตามหลักพระพุทธศาสนา โดยวิเคราะห์หลักธรรมสำคัญ เช่น พรหมวิหาร 4 สังคหวัตถุ 4 สารณียธรรม 6 รวมถึงแนวคิดการสมานฉันท์ตามกัณติสูตรและสามคามสูตร เพื่อนำเสนอเป็นกรอบแนวคิดเชิงบูรณาการในการจัดการความขัดแย้งอย่างสันติ อันสามารถประยุกต์ใช้ได้กับบริบทของสังคมไทยปัจจุบัน และเป็นฐานความคิดสำคัญในการสร้างสังคมแห่งสันติสุขอย่างยั่งยืน (พระสุธีวรญาณ, 2541; มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539)

ลักษณะความขัดแย้ง

ลักษณะของความขัดแย้งอาจจะแสดงออกมาหรือมีลักษณะดังต่อไปนี้

1. จะมีบุคคลหรือฝ่ายอย่างน้อยที่สุด 2 ฝ่าย หรือบุคคล 2 บุคคลที่เข้ามาเกี่ยวข้องสัมพันธ์กันและมีปฏิสัมพันธ์บางอย่างต่อกัน

2. แต่ละบุคคลหรือแต่ละฝ่ายจะมีความเชื่อและค่านิยมเฉพาะ ซึ่งแต่ละบุคคลหรือสมาชิกในแต่ละฝ่ายตระหนักและมองเห็นในความเชื่อและค่านิยมนั้น

3. ปฏิสัมพันธ์ระหว่างแต่ละฝ่าย ซึ่งจะแสดงออกมาเป็นพฤติกรรมที่แสดงถึงการข่มขู่ การลดพลังการกดดันฝ่ายตรงข้ามเพื่อให้ได้มาซึ่งชัยชนะ
4. แต่ละบุคคลหรือแต่ละฝ่ายเผชิญหน้ากันหรือแสดงปฏิกริยาในลักษณะตรงข้ามกันหรือเป็นปฏิปักษ์ต่อกัน
5. แต่ละบุคคลหรือแต่ละฝ่ายจะแสดงปฏิกริยาที่ก่อให้เกิดความเหนือกว่าทางด้านอำนาจต่ออีกฝ่ายหนึ่ง

จากลักษณะของความขัดแย้งดังกล่าวข้างต้น เกิดจากความคิดระหว่างบุคคลหรือกลุ่มคนที่เห็นต่างจากอีกคนหนึ่งหรืออีกกลุ่มหนึ่งอันเนื่องจากการสื่อสารที่ส่งถึงกันนั้นไม่ตรงตามความรู้สึกของอีกฝ่ายหนึ่งนั่นเอง สิ่งสำคัญก็คือสื่อที่ส่งฝ่ายใช้ตอบโต้ซึ่งกันและกันนั้นจะต้องมีความเห็นที่ตรงกันและสอดคล้องกันมีความรู้สึกพอใจทั้งผู้ส่งสารและผู้รับสารจึงจะทำให้ประสบผลสำเร็จได้

สาเหตุของความขัดแย้ง

ความขัดแย้งมาจากสาเหตุหลายประการ เช่น ความมีทิฐิฐานะ ถือตัวว่าความคิดของตัวเองดีกว่าคนอื่น ความมีวิสัยทัศน์ที่คับแคบขาดการประสานงานที่ดีขาดการควบคุมภายในอย่างมีระบบสังคมโลกขยายตัวเร็วเกินไปและการมีค่านิยมในสิ่งต่างๆ ผิดแผกกัน ความคิดแตกต่างกัน วิธีป้องกันและแก้ไขความขัดแย้งต่อการอยู่ร่วมกันในสังคมมีหลายวิธี เช่น

1. วิธียอมกัน คือ ทุกคนลดทิฐิฐานะหันหน้าเข้ากันให้เกียรติซึ่งกันและกันไม่ดูถูกไม่ตีฉันทินทาไม่กล่าวร้ายป้ายสีกันและกันพบกันครึ่งทางรู้จักยอมแพ้ รู้จักยอมกันหวังพึ่งพาอาศัยซึ่งกันและกันถือว่าทุกคนเป็นเพื่อนร่วมโลกเดียวกันโดย มี ผู้ประสานสัมพันธ์ที่ทุกฝ่ายยอมรับนับถือ
2. วิธีผสมผสาน คือ ทุกฝ่ายเปิดเผยความจริงมีการแลกเปลี่ยนทัศนคติความคิดเห็นแลกเปลี่ยนข้อมูลซึ่งกันและกัน ร่วมกันคิดร่วมกันทำและร่วมกันแก้ปัญหาทำกิจกรรมในสังคมร่วมกัน เช่น สร้างสะพาน ถนน เป็นต้น
3. วิธีหลีกเลี่ยง คือ การแก้ปัญหาลดความขัดแย้งโดยวิธีขอถอนตัวขอถอยหนีไม่เอาเรื่องไม่เอาความไม่ไปก้าวก่ายซึ่งกันและกัน
4. วิธีการประนีประนอม คือ การแก้ปัญหา โดยวิธีทำให้ทั้งสองฝ่าย ยอม เสียสละ บางสิ่งบางอย่างลง มีทั้งการให้และ การรับภาษาชาวบ้าน เรียกว่า แบบยี่นหมู-ยี่นแมว คือ ทุกฝ่ายยอมเสียบางอย่าง และได้บางอย่างมีอำนาจพอๆ กัน ต่างคนต่างก็ไม่เสียเปรียบกัน

ปัญหาความขัดแย้งในสังคมปัจจุบัน เป็นปัญหาที่ซับซ้อน มีสาเหตุทั้งจากความขัดแย้งทางเชื้อชาติและศาสนา พื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้ของประเทศไทยเดิมเคยเป็นดินแดนชาวฮินดูและชาวพุทธ และต่อมาศาสนาอิสลามเข้ามามีบทบาทมากขึ้น ชาวมุสลิมย้ายเข้ามาอยู่มากขึ้น และเปลี่ยนการปกครองดินแดนแห่งนี้ไปใช้ระบอบการปกครองแบบสุลต่านแห่งปัตตานี (ชื่อพื้นเมือง "ปัตตานิง" หรือ "ปาตานี") แต่ต่อมามีความเข้มแข็งขึ้น และได้เข้ามามีอิทธิพลเหนือพื้นที่แถบนี้เป็นเวลานานกว่า 700 ปี ในช่วงสมัยการล่าอาณานิคมของชาวยุโรป สยามต้องเสียดินแดนบางส่วนในภาคใต้ให้กับสหราชอาณาจักร ในปี พ.ศ. 2542 พื้นที่แห่งนี้ถูกแบ่งออกเป็น 2 ส่วน ส่วนหนึ่งถูกผนวกรวมเข้ากับพื้นที่ในความดูแลของสหราชอาณาจักรซึ่งต่อมากลายเป็นส่วนหนึ่งของประเทศมาเลเซีย อีกส่วนหนึ่งยังคงอยู่กับราชอาณาจักรสยาม หรือประเทศไทยในปัจจุบัน (เสฐียร พันธรัณย์, 2549)

ผลกระทบของความขัดแย้ง

ความขัดแย้งเป็นสิ่งที่ดีหรือไม่ดี ขึ้นอยู่กับแนวคิดและความเชื่อของแต่ละบุคคล บางคนมองความขัดแย้งเป็นสิ่งไม่ดี เป็นของคู่กับความรุนแรง สำหรับกลุ่มบุคคลบางกลุ่มในปัจจุบัน มีแนวความคิดว่าความขัดแย้งเป็นสิ่งปกติที่เกิดขึ้นตามธรรมชาติ ความขัดแย้งบางอย่างเป็นสิ่งที่ดีเพราะช่วยกระตุ้นให้คนพยายามแก้ปัญหาโดยเปลี่ยนความขัดแย้งให้มีประโยชน์และสร้างสรรค์ ดังนั้นความขัดแย้ง จึงมีทั้งผลบวก และผลลบ ผลลบเป็นอันตรายทั้งแก่ตัวบุคคลและองค์การอาจเป็นผลเสียต่ออารมณ์ สุขภาพ ร่างกาย และสุขภาพจิตของผู้ที่เกี่ยวข้อง ทำให้เสียเวลาเสียค่าใช้จ่ายและเกิดความสับสนเปลือง เสียแรงงาน บุคคลขาดการยอมรับซึ่งกันและกันขาดความไว้วางใจ ไม่เคารพซึ่งกันและกันขาดความร่วมมือ ขาดความคิดริเริ่ม การสื่อสารระหว่างบุคคลถูกบิดเบือนทำให้ประสิทธิภาพการทำงานบุคคลลดลง ทำลายความสามัคคีและความกลมเกลียวในการทำงานของกลุ่ม เป็นอุปสรรคต่อกระบวนการตัดสินใจ ทำให้ต้องตัดสินใจด้วยความเสี่ยงทำให้คนไม่พอใจที่จะทำงานเกิดการเฉื่อยงาน ทำให้สูญเสียกำลังใจ เมื่อบุคคลไม่สามารถที่จะทนอยู่จะหนีไปจากองค์กรนั้น ถ้าหากแก้ปัญหาไม่ดีแล้วความขัดแย้งอย่างหนึ่งจะนำไปสู่ความขัดแย้งอื่น ๆ อีก ผลบวกก็จะหักล้างผลด้านลบเนื่องจากความขัดแย้งมิใช่เป็นสิ่งดีทั้งหมด หรือเสียทั้งหมดความขัดแย้งมีทั้งประโยชน์และโทษ ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับประเภทของความขัดแย้งและระดับของความ ขัดแย้ง (ธงชัย สันติวงษ์, 2535)

ในกรณีที่มีพฤติกรรมก้าวร้าวรุนแรงระหว่างสมาชิกในกลุ่มที่มีความขัดแย้งกัน อาจจะก่อให้เกิดการบาดเจ็บหรือถึงขั้นเสียชีวิต รวมไปถึงบุคคลอื่นอาจได้รับความเดือดร้อนจากการกระทำนั้น ๆ ซึ่งไม่ได้มีส่วนเกี่ยวข้องกับปัญหาความขัดแย้งของกลุ่มนี้แต่อย่างใด จากปัญหาความขัดแย้งระหว่างกลุ่มอาจจะขยายวงกว้างกลายเป็นความขัดแย้งของคนกลุ่มใหญ่ จนกระทั่งกลายเป็นปัญหาของสังคม ซึ่งปัญหาความรุนแรงดังกล่าวจะมีผลต่อคุณภาพการศึกษาเล่าเรียนของเยาวชนกลุ่มนี้ตามไปด้วย เกิดภาพพจน์ทางด้านลบของสมาชิกในกลุ่ม และของสถาบันทางการศึกษาที่กลุ่มสังกัดอยู่ รวมถึงความวิตกกังวล ความกลัวของประชาชนในสังคมที่มีต่อกลุ่มเหล่านี้

ความสำคัญของการสื่อสารในการแก้ไขความขัดแย้ง

สาเหตุของปัญหาความขัดแย้งซึ่งทำให้เกิดการใช้ความรุนแรง อาจเป็นเพราะทักษะการสื่อสารไม่ดีพอ ซึ่งก่อให้เกิดความเข้าใจผิดและส่งผลให้เกิดปัญหาต่างๆตามมา

การสื่อสาร หมายถึง การนำข่าวสารส่งไปยังที่หมายโดยการพูดหรือการแสดงพฤติกรรมต่างๆ ดังนั้นการสื่อสารจึงเป็นกุญแจสำคัญในความสำเร็จของความสัมพันธ ซึ่งการสื่อสารที่ดีจะช่วยลดปัญหาความขัดแย้งระหว่างนักเรียนหรือเยาวชนในชุมชนลงได้

กระบวนการสื่อสาร มีกระบวนการสื่อสารที่มีประสิทธิภาพ ซึ่งกระบวนการของการสื่อสารประกอบด้วย 3 ส่วนคือ ผู้ส่งข่าวสารที่ใช้ส่งข่าวสารและผู้รับข่าวสาร

ทักษะการสื่อสารเพื่อลดและแก้ปัญหาความขัดแย้ง ทักษะการสื่อสารที่มีประสิทธิภาพ สามารถช่วยลดและแก้ปัญหาความขัดแย้งได้ ซึ่งควรเสริมสร้างทักษะการสื่อสาร ดังนี้

1. การเป็นผู้ส่งข่าวสารที่ดี ต้องเป็นผู้ที่ส่งและรับข่าวสารได้ดี มีทักษะพูดที่ดี เช่น พูดด้วยระดับน้ำเสียงที่เหมาะสม ไม่เร็วไม่ช้าจนเกินไป ชัดถ้อยชัดคำ พูดตรงประเด็น ขณะพูดควรหันหน้าให้ผู้ฟัง เป็นต้น
2. การรับข่าวสารและการเป็นผู้ฟังที่ดี ควรทักษะการฟังที่ดี เช่น ฟังอย่างตั้งใจ และทบทวนสิ่งที่ฟังอย่างมีเหตุผล มีสมาธิในการฟัง เป็นต้น

แนวทางการแก้ไขความขัดแย้งและการป้องกัน

การแก้ปัญหาความขัดแย้ง หมายถึง การลดหรือขจัดความขัดแย้ง เพื่อให้พฤติกรรมของการขัดแย้งหายไปหรือสิ้นสุดลง ซึ่งปัญหาด้านความขัดแย้งของวัยรุ่น มีแนวทางแก้ปัญหา ดังนี้ ให้คำแนะนำแก่วัยรุ่นที่มีปัญหา โดยหาบุคลากรที่มีประสบการณ์ เข้าใจความรู้สึกและความต้องการของวัยรุ่นมาช่วยแก้ปัญหา ครู อาจารย์ และผู้ปกครองต้องเข้าใจปัญหาความขัดแย้งและหาแนวทางแก้ไข เช่น การแก้ปัญหาโดยการใช้แนวคิดเชิงบวก การให้นักเรียนมีส่วนร่วมในการแก้ปัญหา ตลอดจนการแก้ปัญหาโดยไม่ใช้ความรุนแรง วัยรุ่นที่มีอารมณ์รุนแรง สามารถใช้หลักการเพื่อช่วยระงับอารมณ์ได้ เช่น การฝึกวิปัสสนาเจริญสติปัฏฐานหรือฝึกอานาปานสติ เป็นต้น จัดให้มีโครงการเสริมสร้างสันติวัฒนธรรมในโรงเรียนและพัฒนาศักยภาพบุคลากรในสถานศึกษามีวิธีการหรือกระบวนการคลี่คลายความขัดแย้งโดยใช้หลักการประนีประนอม

หลักธรรมทางพระพุทธศาสนาในการแก้ไขความขัดแย้งร่วมกัน

หลักธรรมทางพระพุทธศาสนาที่มุ่งเน้นไม่เบียดเบียนไม่จองเวรซึ่งกันและกันจะเห็นว่า ศีลข้อ 1. ของศาสนา พุทธ คือ ปาณาติปาตา เวรมณีสิกขาปะทังสะมาทิยามิ คือ จงดเว้นการฆ่าเบียดเบียน ทำร้ายร่างกายคน หรือ สัตว์ และ หลักธรรมสำคัญต่อมา อีกคือยัตถลักขณวิมหาร 4 คือ 1. เมตตา คือ ความปรารถนาให้ผู้อื่นมีความสุข 2. กรุณา คือ ความปรารถนาให้ผู้อื่นพ้นจากความเดือดร้อนใจจากความทุกข์ 3. มุทิตา คือ ความพลอยยินดีเมื่อผู้อื่นได้ดี 4. อุเบกขา คือ การวางเฉยไม่ลำเอียง ทำใจเป็นกลาง ใครทำดียอมได้ดี หลักธรรมที่สำคัญอีกข้อหนึ่ง คือ สังคหวัตถุ 4 คือ หลักธรรม ที่ เป็นเครื่องยึดเหนี่ยวน้ำใจ ผู้อื่นได้แก่ ทาน คือ การให้ความเสียสละ แบ่งปันของตนเองให้ผู้อื่น ปิยวาจา คือ พูดจาด้วยถ้อยคำที่ไพเราะอ่อนหวานพูดด้วยความจริงใจ ไม่หยาบคาย ก้าวร้าว อัถกจริยา คือ การสงเคราะห์ผู้อื่นทำประโยชน์ให้ผู้อื่น และสมานัตตา คือ ความ เป็นผู้สม่ำเสมอ ประพฤติเสมอตั้นเสมอปลาย เน้นคุณธรรมสำคัญในการ อยู่กับผู้อื่นในสังคมและที่สำคัญในการแก้ไขปัญหาคความขัดแย้ง ในศาสนาพุทธ มุ่งเน้นที่การเจริญปัญญานั้นคือ ปัญหาต่างๆ คือ ผลและย่อมเกิดจากสาเหตุของปัญหาการแก้ไขต้อง พิจารณาที่สาเหตุและแก้ที่สาเหตุ ดังนั้น แต่ละปัญหาที่ เกิดขึ้นสาเหตุที่เกิดขึ้นจะแตกต่างกันตามสถานการณ์นอกจากจะ พิจารณาที่สาเหตุแล้วในการแก้ปัญหาต้องใช้วิธีการประชุมเป็นสำคัญพอจะเห็นรูปแบบการประชุมร่วมกันของสงฆ์ที่ส่งผล ถึงปัจจุบัน ตัวอย่าง คือคำว่า สังฆกรรม ซึ่งเป็นการกระทำร่วมกันของพระสงฆ์ เช่น การรับบุคคลเข้าบวชในพุทธศาสนา พระสงฆ์ ประกอบด้วย อุปัชฌาย์ พระคู่สวดจะต้องหารือกันไต่ถามกันเป็นภาษาบาลีเพื่อพิจารณาคุณสมบัติของผู้มาบวช ว่าสมควรให้บวชได้หรือไม่ วิธีแก้ปัญหาคความขัดแย้งด้วยการสมานฉันท์ตามแนวที่พระพุทธเจ้า ทรงแสดงไว้ในกัณติสูตร คัมภีร์มัชฌิมนิกาย อุปริปัณณาสก์ พระไตรปิฎก เล่ม 14 เพื่อเป็น แนวพิจารณาของผู้หวังดีต่อประเทศชาติต่อไป (มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539)

กัณติสูตร พระสูตรที่ว่าด้วยภิกษุคิดอย่างไรในพระพุทธเจ้า

วิธีแก้ปัญหาคความขัดแย้งกันของภิกษุทั้งหลาย พระพุทธองค์ทรงแสดงพระสูตรนี้แก่ภิกษุทั้งหลาย ขณะประทับอยู่ ณ ป่าชฎอนันเป็นสถานที่บวชสงฆ์พลีกรรม เขตกรุงกุสินารา แคว้นมัลละ โดย ตรัสถามนำให้ภิกษุเหล่านั้นคิดตอบคำถาม คำถามและคำตอบมีดังนี้

พระพุทธเจ้า : ภิกษุทั้งหลาย เธอทั้งหลายมีความคิดอย่างไรในเราบ้างหรือ (ไม่) ว่า “พระสมณโคดมแสดงธรรม เพราะเหตุแห่งจิ๋ว พระสมณโคดมแสดงธรรม เพราะเหตุแห่งบิณฑบาต พระสมณโคดมแสดงธรรม เพราะเหตุแห่งเสนาสนะ หรือพระสมณโคดมแสดงธรรม เพราะเหตุ แห่ง(ความสุขใน)ภพน้อยและภพใหญ่ด้วยอาการอย่างนี้”

พระภิกษุ : ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ ข้าพระองค์ทั้งหลายไม่มีความคิดในพระผู้มีพระภาคอย่างนี้เลย
“พระสมณโคดมแสดงธรรม เพราะเหตุแห่งจิ๋ว พระสมณโคดมแสดงธรรม เพราะเหตุแห่งบิณฑบาต พระสมณ
โคดมแสดงธรรม เพราะเหตุแห่งเสนาสนะ หรือพระสมณ โคดมแสดงธรรม เพราะเหตุแห่ง (ความสุขใน) ภพ
น้อยและภพใหญ่ ด้วยอาการอย่างนี้”

พระพุทธรูปเจ้า : ถ้าเช่นนั้น เธอทั้งหลายมีความคิดอย่างไรในเราเล่า

พระภิกษุ : ข้าพระองค์ทั้งหลายมีความคิดในพระผู้มีพระภาคอย่างนี้ว่า “พระผู้มีพระภาค ทรงมีความ
เอ็นดู แสวงหาประโยชน์เกื้อกูล อาศัยความอนุเคราะห์ จึงทรงแสดงธรรม”

พระพุทธรูปเจ้าทรงรับรองว่า เป็นความคิดเห็นที่ชอบ จากนั้นทรงยกประเด็นปัญหาความ คิดเห็น
ขัดแย้งกันในหมู่สงฆ์มาให้ภิกษุเหล่านั้นคิดหาวิธีแก้ไขรวม 7 ประเด็น คือวิธีระงับความ เห็นขัดแย้งในการ
อธิบายธรรม วิธีกล่าวหาผู้ต้องอาบัติ (ผู้ล่วงละเมิดพระวินัย) และวิธีระงับความแตกสามัคคี

วิธีระงับความเห็นขัดแย้งในการอธิบายธรรม

พระพุทธรูปเจ้าตรัสว่า ธรรมที่ควรรู้ยิ่งที่พระองค์ทรงแสดงแก่ภิกษุทั้งหลายมี 37 ประการ (ซึ่งเรียกว่า
โพธิปักขิยธรรม คือธรรมที่เป็นฝ่ายแห่งความตรัสรู้ หรือธรรมที่เกื้อหนุนแก่อริยมรรค) ได้แก่ สติปัฏฐาน 4
สัมมปธาน 4 อิทธิบาท 4 อินทรีย์ 5 พละ 5 โพชฌงค์ 7 และอริยมรรค มีองค์ 8 ให้ภิกษุทั้งหมดสามัคคีกัน
ร่วมใจกัน ตั้งใจศึกษา อย่าวิวาทกัน

ทรงตั้งประเด็นขึ้นว่า ถ้าภิกษุ 2 พวก มีความเห็นต่างกัน มีวาทีต่างกันในการอธิบายธรรมเหล่านั้น ควร
ปฏิบัติอย่างไร ทรงแนะนำให้ภิกษุผู้เป็นกลางทำหน้าที่ระงับความขัดแย้ง ดังต่อไปนี้

1. ถ้าเห็นว่า ภิกษุ 2 พวก มีความเห็นขัดแย้งกันทั้งโดยอรรถ (อธิบายความหมาย ต่างกัน) และโดย
พยัญชนะ (ใช้คำศัพท์ต่างกัน) พึงจำข้อขัดแย้งนั้นว่า ภิกษุเหล่านั้นยึดถือผิด โดยอรรถอย่างไรและยึดถือผิด
โดยพยัญชนะอย่างไร จากนั้นพึงเข้าไปหาภิกษุรูปใดรูปหนึ่งในแต่ละพวกที่เห็นว่าพอจะแนะนำทำความเข้าใจ
กันได้โดยง่ายแล้วชี้แจงให้เข้าใจถูกต้องตามหลัก ธรรมเหล่านั้นว่า ทั้ง 2 พวกเห็นผิดทั้งโดยอรรถและโดย
พยัญชนะ ขออย่าได้วิวาทกัน

2. ถ้าเห็นว่า ภิกษุ 2 พวก มีความเห็นขัดแย้งกันโดยอรรถ เห็นตรงกันโดยพยัญชนะ พึงจำข้อขัดแย้ง
นั้นว่า ภิกษุเหล่านั้นยึดถือผิดกันโดยอรรถอย่างไร ยึดถือถูกต้องโดยพยัญชนะอย่างไร จากนั้นพึงเข้าไปหาภิกษุ
รูปใดรูปหนึ่งในแต่ละพวกที่เห็นว่าพอจะแนะนำทำความเข้าใจกันได้โดยง่าย แล้วชี้แจงให้เข้าใจถูกต้องตาม
หลักธรรมเหล่านั้นว่า ทั้ง 2 พวกเห็นผิดกันโดยอรรถ เห็นตรงกันโดยพยัญชนะ ขออย่าได้วิวาทกัน

3. ถ้าเห็นว่า ภิกษุ 2 พวกมีความเห็นตรงกันโดยอรรถ เห็นขัดแย้งกันโดยพยัญชนะ พึงจำข้อขัดแย้ง
นั้นว่า ภิกษุเหล่านั้นยึดถือถูกต้องโดยอรรถอย่างไร ยึดถือผิดโดยพยัญชนะอย่างไร จากนั้นพึงเข้าไปหาภิกษุ
รูปใดรูปหนึ่งในแต่ละพวกที่เห็นว่าพอจะแนะนำทำความเข้าใจกันได้โดยง่าย แล้วชี้แจงให้เข้าใจถูกต้องตาม
หลักธรรมเหล่านั้นว่า ทั้ง 2 พวกเห็นตรงกันโดยอรรถ เห็นผิดกันโดยพยัญชนะซึ่งเป็นเรื่องเล็กน้อย ขออย่าได้
วิวาทกัน

4. ถ้าเห็นว่า (จริงๆแล้ว) ภิกษุ 2 พวก มีความเห็นตรงกันทั้งโดยอรรถ และโดยพยัญชนะ พึงจำข้อที่
ภิกษุเหล่านั้นยึดถือถูกต้องตรงกัน จากนั้นพึงเข้าไปหาภิกษุรูปใดรูปหนึ่งในแต่ละพวกที่เห็นว่าพอจะแนะนำทำ
ความเข้าใจกันได้โดยง่าย แล้วชี้แจงให้เข้าใจถูกต้องตามหลักธรรมเหล่านั้นว่า ทั้ง 2 พวก เห็นตรงกันทั้งโดย
อรรถและโดยพยัญชนะ ขออย่าได้วิวาทกันเลย

วิธีการหาผู้ต้องอาบัติ

พระพุทธเจ้าตรัสว่า เมื่อภิกษุทั้งหลายสามัคคีกัน ร่วมมือกัน ไม่วิวาทกัน ตั้งใจศึกษาธรรมเหล่านั้นอยู่ ถ้ามีภิกษุรูปใดรูปหนึ่งต้องอาบัติ (ล่วงละเมิดพระวินัย) ภิกษุทั้งหลายควรปฏิบัติอย่างไร ทรงแนะนำให้ภิกษุผู้เป็นกลางทำหน้าที่กล่าวหาผู้ต้องอาบัติ ดังต่อไปนี้

1. ไม่ควรกล่าวหาภิกษุรูปนั้นด้วยข้อกล่าวหาในเรื่องนั้นทันที ควรพิจารณาบุคคลก่อนว่า “ความไม่ลำบากจักมีแก่เรา และความไม่ขัดใจจักมีแก่บุคคลอื่น (ผู้ต้องอาบัติ) เพราะบุคคลนั้นเป็นผู้ไม่มักโกรธ ไม่ผูกโกรธ ไม่ดื้อรั้น สละคืน (ยอมรับและทำตาม) ได้ง่าย และเราสามารถจะให้เขาออกจากอกุศล (อาบัติ) แล้วให้ดำรงอยู่ในกุศล (ความไม่มีอาบัติ) ได้ ด้วยอาการอย่างนี้” ถ้ามีความเห็นอย่างนี้ ก็ควรกล่าวหา
2. มีความเห็นว่า “ความไม่ลำบากจักมีแก่เรา แต่ความขัดใจจักมีแก่บุคคลอื่น เพราะบุคคลนั้นเป็นผู้มักโกรธ ผูกโกรธ ดื้อรั้น แต่สละคืนได้ง่าย และเราสามารถจะให้เขาออกจากอกุศลแล้วให้ดำรงอยู่ในกุศลได้ เรื่องความขัดใจของบุคคลอื่นนี้ เป็นเรื่องเล็กน้อย ส่วนเรื่องที่เราสามารถจะให้เขาออกจากอกุศลแล้วให้ดำรงอยู่ในกุศลได้นั้นเป็นเรื่องใหญ่กว่า” ถ้ามีความเห็นอย่างนี้ ก็ควรกล่าวหา
3. มีความเห็นว่า “ความไม่ลำบากจักมีแก่เรา แต่ความไม่ขัดใจจักมีแก่บุคคลอื่น เพราะบุคคลนั้นเป็นผู้ไม่มักโกรธ ไม่ผูกโกรธ แต่ดื้อรั้น สละคืนได้ยาก ถึงอย่างนั้นเราก็สามารถให้เขาออกจากอกุศลแล้วให้ดำรงอยู่ในกุศลได้ เรื่องความลำบากของเราเป็นเรื่องเล็กน้อย ส่วนเรื่องที่เราสามารถจะให้เขาออกจากอกุศลแล้วให้ดำรงอยู่ในกุศลได้นั้นเป็นเรื่องใหญ่กว่า” ถ้ามีความเห็นอย่างนี้ ก็ควรกล่าวหา
4. มีความเห็นว่า “ความไม่ลำบากจักมีแก่เราด้วยความขัดใจจักมีแก่บุคคลอื่นด้วย เพราะบุคคลนั้นเป็นผู้มักโกรธ ผูกโกรธ ดื้อรั้น สละคืนได้ยาก แต่เราสามารถจะให้เขาออกจากอกุศล แล้วให้ดำรงอยู่ในกุศลได้ เรื่องความลำบากของเรา และความขัดใจของบุคคลอื่นเป็นเรื่องเล็กน้อย ส่วนเรื่องที่เราสามารถจะให้เขาออกจากอกุศลแล้วให้ดำรงอยู่ในกุศลได้นั้นเป็นเรื่องใหญ่กว่า” ถ้ามีความเห็นอย่างนี้ ก็ควรกล่าวหา
5. มีความเห็นว่า “ความไม่ลำบากจักมีแก่เราด้วย ความขัดใจจักมีแก่บุคคลอื่นด้วย เพราะบุคคลนั้นเป็นผู้มักโกรธ ผูกโกรธ ดื้อรั้น สละคืนได้ยาก และเราก็ไม่สามารถจะให้เขาออกจากอกุศลแล้วให้ดำรงอยู่ในกุศลได้” ในกรณีอย่างนี้ ควรมีอุเบกขา

วิธีระงับความแตกสามัคคี

พระพุทธเจ้าตรัสว่า เมื่อภิกษุทั้งหลายสามัคคีกัน ร่วมใจกัน ไม่วิวาทกัน ตั้งใจศึกษาธรรมเหล่านั้นอยู่ ถ้ามีการพุดุญท์กัน มีความเห็นแตกแยกกัน ผูกใจเจ็บ ไม่เชื่อถือกัน ไม่ยินดี ต่อกัน ควรปฏิบัติอย่างไร ทรงแนะนำให้ภิกษุผู้เป็นกลาง ทำหน้าที่ระงับความแตกสามัคคี ดังต่อไปนี้

1. ควรเข้าไปหาภิกษุรูปใดรูปหนึ่งในพวกที่แตกแยกกันฝ่ายหนึ่งที่เขาเห็นว่าเป็นผู้ตักเตือนได้ง่ายกว่า แล้วพุดนํ้าให้คิดว่า ถ้าพระพุทธองค์ทรงทราบเรื่องนี้ จะทรงตำหนิได้หรือไม่ และถ้าไม่เลิกทะเลาะกัน จะบรรลุนิพพานได้หรือไม่
2. ควรเข้าไปหาภิกษุรูปใดรูปหนึ่งในอีกฝ่ายหนึ่งที่เขาเห็นว่าเป็นผู้ตักเตือนได้ง่ายกว่า แล้วพุดนํ้าโดยนัยเดียวกัน

ทรงสรุปว่า ถ้าภิกษุเหล่านั้นถามภิกษุผู้ทำหน้าที่ดังกล่าวข้างต้นว่า “ท่านผู้มีอายุ ท่านทำให้ภิกษุเหล่านั้นออกจากอกุศล ให้ดำรงอยู่ในกุศลแล้วหรือ” ภิกษุนั้นควรตอบว่า “ท่านทั้งหลาย ในเรื่องนี้ กระผมได้เข้าไปเฝ้าพระผู้มีพระภาค ณ ที่ประทับ พระผู้มีพระภาคทรงแสดงสารณียธรรมแก่กระผม กระผมฟังธรรมของพระองค์แล้ว ได้บอกแก่ภิกษุเหล่านั้น ภิกษุเหล่านั้นฟังธรรมนั้นแล้ว ออกจากอกุศล ดำรงอยู่ในกุศลได้แล้ว” เมื่อชี้แจงอย่างนี้ ชื่อว่าไม่ยกตน ไม่ข่มบุคคลอื่น และชื่อว่าชี้แจงอย่างสมเหตุสมผล ไม่เป็นเหตุให้ถูกตำหนิได้

สารณียธรรมหรือสารานียธรรม คือธรรมที่ทำให้ระลึกถึงกัน ทำให้เป็นที่รัก ทำให้เป็น ที่เคารพ เป็นไป เพื่อความสงเคราะห์กัน เพื่อความไม่วิวาทกัน เพื่อความสามัคคีกัน เพื่อความ เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน มี 6 ประการ ได้แก่

1. เมตตาการุณยธรรม ตั้งกายกรรมประกอบด้วยเมตตาในเพื่อนพรหมจรรย์ (ภิกษุ สามเณร) ทั้งต่อ หน้าและลับหลัง

2. เมตตาวจีกรรม ตั้งวจีกรรมประกอบด้วยเมตตาในเพื่อนพรหมจรรย์ ทั้งต่อหน้าและลับหลัง

3. เมตตามโนกรรม ตั้งมโนกรรมประกอบด้วยเมตตาในเพื่อนพรหมจรรย์ ทั้งต่อหน้า และลับหลัง

4. สาธารณโภคิตา แบ่งปันลาภที่ได้มาโดยธรรมแก่เพื่อนพรหมจรรย์

5. สีลสามัญญตา มีศีลบริสุทธิเสมอกันกับเพื่อนพรหมจรรย์ ทั้งต่อหน้าและลับหลัง

6. ทิฏฐิสามัญญตา มีความเห็นถูกต้องตรงตาม เสมอกันกับเพื่อนพรหมจรรย์ ทั้งต่อหน้า และลับหลัง

สารณียธรรม 6 ประการนี้ นอกจากเป็นธรรมสำหรับผู้ประสานสามัคคีแล้วยังป้องกัน มิให้เกิดอริกรรม (คดีความ) ขึ้นในสงฆ์ ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ในสามคามสูตร ในคัมภีร์มัชฌิมนิกาย อุปริปัณณาสก์ คือ เป็น พระสูตรที่ 4 ต่อจากกัณติสูตร ที่กล่าวถึงข้างต้น ในพระสูตรนี้ พระพุทธองค์ตรัสหลักธรรมไว้ 4 หมวด คือ มูลเหตุวิวาท 2 ประการ อริกรรม 4 ประการ วิธีระงับอริกรรม 7 ประการ และธรรมสำหรับป้องกันมิให้เกิด อริกรรม คือ สารณียธรรม 6 ประการ

คุณธรรมหมวดนี้ พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวภูมิพลอดุลยเดช ทรงอธิบายขยายความไว้ในพระราช ดำรัสที่ตรัสตอบพระบรมวงศานุวงศ์ คณะรัฐมนตรี ข้าราชการและประชาชนที่เข้าเฝ้าฯ ถวายพระพรชัยมงคล ณ สีหบัญชร พระที่นั่งอนันตสมาคม เนื่องในงาน 60 ปีแห่งการครองราชสมบัติ เมื่อวันที่ 9 มิถุนายน พ.ศ. 2549 โดยทรงรวมข้อความประการที่ 1-3 เข้าด้วยกัน ดังความสำคัญต่อไปนี้

“ข้าพเจ้ามีความยินดีเป็นอย่างยิ่ง ที่ได้มาอยู่ในท่ามกลางมหาสมาคม พร้อมพรั่งด้วยบุคคลจากทุก สถาบันในชาติ ตลอดจนประชาชนชาวไทย ขอขอบใจในคำอำนวยการ และการเฉลิมฉลองยิ่งใหญ่ ที่ทุกคน ตั้งใจจัดให้ข้าพเจ้าเป็นพิเศษ ทั้งรัฐบาลได้จัดงานครั้งนี้ได้เรียบร้อยและงดงาม น้ำใจไมตรีของประชาชนชาว ไทยที่ได้ร่วมกันแสดงออกทั่วประเทศ รวมทั้งที่พร้อมเพรียงกันมาในวันนี้ น่าปลาบปลื้มใจมาก เพราะแต่ละคน ได้แสดงออกและตั้งใจมาด้วยความหวังดีจากใจจริง จึงขอขอบใจทุกๆ คน จิตใจที่เปี่ยมไปด้วยความปรารถนา ดีและความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของทุกคน ทุกฝ่าย ทำให้ข้าพเจ้าเห็นแล้วมีกำลังใจมากขึ้น นึกถึงคุณธรรม ซึ่งเป็นที่ตั้งของความรัก ความสามัคคี ที่ทำให้คนไทยเราสามารถร่วมมือร่วมใจกันรักษาและพัฒนาชาติ บ้านเมืองให้เจริญรุ่งเรืองสืบต่อกัน ไปได้ตลอดรอดฝั่ง

ประการแรก คือ การที่ทุกคนคิด พูด ทำ ด้วยความเมตตา มุ่งดี มุ่งเจริญต่อกัน

ประการที่สอง คือ การที่แต่ละคนต่างช่วยเหลือเกื้อกูลกัน ประสานงาน ประสานประโยชน์กัน ให้งาน ที่ทำสำเร็จผล ทั้งแก่ตน แก่ผู้อื่น และแก่ประเทศชาติ

ประการที่สาม คือ การที่ทุกคนประพฤติปฏิบัติตนอยู่ในความสุจริต ในกฎ กติกา และ ในระเบียบ แบบแผน โดยเท่าเทียมเสมอกัน

ประการที่สี่ คือ การที่ต่างคนต่างพยายามทำความดี ความเห็นของตนให้ถูกต้อง เทียงตรง และ มั่นคงอยู่ในเหตุผล หากความคิด จิตใจ และการประพฤติปฏิบัติที่ลงรอยเดียวกันในทางที่ดี ที่เจริญนี้ยังมี พร้อมมูลในกาย ในใจของคนไทย ก็มั่นใจได้ว่า ประเทศชาติไทยจะดำรงมั่นคงอยู่ตลอดไปได้ จึงขอให้ท่านทั้งหลายในมหาสมาคมนี้ ทั้งประชาชนชาวไทยทุกหมู่เหล่า ได้รักษาจิตใจและคุณธรรม นี้ไว้ให้เหนียวแน่น และ ถวายทอดความคิดจิตใจนี้กันต่อไปอย่าให้ขาดสาย เพื่อให้ประเทศชาติของ เราดำรงยืนยงอยู่ด้วยความร่มเย็น

เป็นสุขทั้งในปัจจุบันและในภายหน้า...” พระราชดำรัสในตอนท้าย ทรงชี้ให้เห็นความสำคัญของคุณธรรม
หมอดินและทรงชักชวน ให้ทุกคนนำไปประพฤติปฏิบัติและถ่ายทอดสู่ชนต่อไป กันไป อย่าให้ขาดสาย

วิธีแก้ปัญหาคือความขัดแย้งในสังคมไทยด้วยการสมานฉันท์แนวพุทธ

วิธีระงับความเห็นขัดแย้งในการอธิบายธรรม วิธีกล่าวหาผู้ต้องอาบัติและวิธีระงับความแตกสามัคคีใน
หมู่สงฆ์ที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ในกนิยสูตร และสามคามสูตร ดังกล่าวโดยย่อข้างต้นนั้น ถือได้ว่า เป็นวิธีการ
สมานฉันท์แนวพุทธ ถ้าตั้งใจศึกษารายละเอียดในพระสูตรทั้งสองแล้ว นำวิธีการเหล่านั้นมาประยุกต์ใช้ในการ
แก้ปัญหาคือความขัดแย้งกันภายในสังคมไทยปัจจุบันได้อย่างถูกต้อง เหมาะสมกับสาเหตุของความขัดแย้งแต่ละกรณี
เชื่อแน่ว่าจะเป็นวิธีการหนึ่งที่จะช่วยให้สามารถแก้ปัญหาคือความขัดแย้งในกรณีอื่นๆ ได้ การประยุกต์พุทธวิธี
สมานฉันท์ดังกล่าว ควรประกอบด้วยหลักการสำคัญ ดังต่อไปนี้

1. ต้องมีบุคคลหรือคณะบุคคลที่วางตัวเป็นกลางทำหน้าที่สานสัมพันธ์ เพื่อให้เกิดสมานฉันท์ขึ้นใน
กลุ่มต่างๆ ที่ขัดแย้งกัน ผู้ทำหน้าที่สานสัมพันธ์เพื่อให้เกิดสมานฉันท์ต้องมีคุณสมบัติ ดังนี้

1.1 ต้องมีจิตสาธารณะ (public mind) คือมีความเสียสละ เห็นแก่ประโยชน์ส่วนรวม หรือประโยชน์
ของประเทศชาติอย่างแท้จริง โดยมุ่งหวังความสงบสุขของประชาชนและประเทศชาติเป็นสำคัญ ไม่หวัง
ผลประโยชน์ส่วนตนหรือพวกพ้องของตนทั้งโดยตรงและโดยอ้อม

1.2 ต้องมีจิตอาสา (voluntary mind) คือสมัครใจและเต็มใจอาสาเข้ามาช่วยแก้ปัญหาของสังคม
ประเทศชาติ แม้รู้ตระหนักว่าเป็นเรื่องยากลำบาก เสี่ยงต่อความทุกข์ ความเสื่อมเสียอย่างใดอย่างหนึ่งที่จะ
เกิดขึ้น แต่ยอมทนลำบาก ทนตรากตรำ ทนเจ็บใจ โดยอนุโลม ตามคุณสมบัติ 4 ประการของภิกษุผู้ทำหน้าที่
กล่าวหาผู้ต้องอาบัติดังกล่าวข้างต้น

1.3 ต้องมีจิตใจใฝ่ธรรมมุ่งตีมุ่งเจริญต่อผู้อื่น (spiritual mind) คือยึดมั่นในหลัก สาระณียธรรม (ธรรม
เป็นที่ตั้งแห่งความรัก) 6 ประการ หรือ 4 ประการที่พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวทรงประยุกต์ขึ้นเป็นพระราช
ดำรัส พระราชทานแก่ปวงชนชาวไทยในงาน 60 ปีแห่งการครองราชสมบัติ เมื่อ 9 มิถุนายน 2549

1.4 ต้องมีจิตเป็นนักเหตุผล (rational mind) คือมีสติปัญญา รู้หลักเหตุผลตาม แนวอริยสัจ 4 เข้าใจ
เรื่องราวที่เป็นข้อขัดแย้งกันได้ชัด สามารถชี้แจงให้คู่กรณีมองเห็นผลดี ผลร้าย ของการขัดแย้งนั้นๆ ได้อย่างมี
เหตุผลเชื่อถือได้

ถ้าถามว่า บุคคลผู้มีคุณสมบัติดังกล่าวมานี้มีหรือไม่ ตอบว่า มี แต่เนื่องจากในปัจจุบัน คนในสังคมไม่
ไว้วางใจกัน มองต่างมุมกันทุกเรื่อง ไม่ยอมรับว่าจะมีผู้ใดเป็นคนดีมีคุณธรรมดังกล่าวได้จริง คนดีที่ว่ามีจริง
ไม่แสดงตัว เพราะท่านทราบดีว่าการทำความดีก็ต้องทำให้ถูกกาลเทศะด้วย จึงจะเกิดผล

หน้าที่ของผู้สานสัมพันธ์เพื่อให้เกิดสมานฉันท์

ผู้ทำหน้าที่สานสัมพันธ์ควรทำหน้าที่ตามขั้นตอน ดังนี้

1. ศึกษาปัญหาคือความขัดแย้งให้เข้าใจชัดว่าเป็นเรื่องอะไร มีความเป็นมาอย่างไร มีอะไรเป็นสาเหตุแท้
มีอะไรเป็นสาเหตุเทียม แต่ละฝ่ายเห็นอย่างไร ต่างกันตรงไหน ข้อแตกต่างกันนั้นเป็นข้อเท็จจริงหรือเป็นเพียง
ความคิดเห็น แล้วสรุปผลที่ได้จากการศึกษาเก็บไว้เพื่อใช้เป็นข้อมูลต่อไป

2. ศึกษาบุคคลหรือกลุ่มบุคคลของแต่ละฝ่ายที่พอจะขอพบปะเพื่อเจรจาทำความเข้าใจกันได้โดยง่าย
และพอจะเป็นตัวแทนของกลุ่มหรือฝ่ายได้

3. ขอพบปะเจรจาข้อขัดแย้งกับตัวแทนของแต่ละฝ่าย ต่างกรรมต่างวาระกัน เพื่อขอฟังความเห็นที่
เป็นสาระสำคัญ ซึ่งแต่ละฝ่ายยึดถือ โดยเสนอฐานความคิดในการเจรจาว่า ไม่มีฝ่ายใดเห็นผิด 100 เปอร์เซ็นต์

หรือเห็นถูก 100 เปอร์เซ็นต์ ถ้าทั้ง 2 ฝ่ายสามารถมานั่งสนทนาแลกเปลี่ยนเรียนรู้ความคิดเห็นของกันและกันได้ จะทำให้จัดความเห็นที่ผิดของแต่ละฝ่ายออกไป นำความเห็นที่ถูกต้องของทั้ง 2 ฝ่ายมารวมกันเพื่อให้ได้ความถูกต้องเต็ม 100 เปอร์เซ็นต์ ซึ่งทำให้ความขัดแย้งยุติลงและเกิดสมานฉันท์ระหว่างกันได้

4. นำความเห็นของแต่ละฝ่ายมาศึกษาเปรียบเทียบหาแนวทางสู่การสมานฉันท์ แล้วนัดพบตัวแทนแต่ละฝ่ายชี้แจงให้ทราบทั่ว ข้อขัดแย้งที่แท้จริงอยู่ตรงไหน ถ้าประนีประนอม กันไม่ได้จะเกิดผลร้ายแก่ชาติบ้านเมืองอย่างไร และถ้าตัวแทนแต่ละฝ่ายเห็นด้วยก็นำไปทำความเข้าใจกับฝ่ายของตน เพื่อสานสัมพันธ์ให้เกิดสมานฉันท์ต่อไป

อย่างไรก็ดี สมานฉันท์จะเกิดขึ้นเมื่อต่างฝ่ายยอมรับความจริงว่า เป็นความจริง และ ยอมรับความเท็จว่าเป็นความเท็จ ไม่ถือทิฐิมานะ ไม่อ้างเหตุผลเข้าข้างตัวเอง และไม่ถือประโยชน์ ส่วนตนสำคัญกว่าประโยชน์ส่วนรวม

สรุปองค์ความรู้ที่ได้รับ

องค์ความรู้ที่ได้จากบทความนี้ชี้ให้เห็นว่า การแก้ไขความขัดแย้งตามแนวพุทธมิใช่เพียงการระงับปัญหาเฉพาะหน้า แต่เป็นกระบวนการพัฒนาจิตใจ ปัญญา และความสัมพันธ์ทางสังคมไปพร้อมกัน หลักธรรมทางพระพุทธศาสนาสามารถบูรณาการเป็น “กระบวนการสมานฉันท์เชิงคุณธรรม” ที่ประกอบด้วยกรรมมีผู้ประสานที่เป็นกลาง การสื่อสารอย่างมีเมตตา การใช้เหตุผลตามอริยสัจ และการยึดประโยชน์ส่วนรวมเป็นสำคัญ กระบวนการดังกล่าวสามารถประยุกต์ใช้ได้ทั้งในระดับบุคคล ชุมชน องค์กร และสังคมไทยโดยรวม อันเป็นฐานคิดสำคัญในการสร้างสันติสุขอย่างยั่งยืนในสังคม



เอกสารอ้างอิง

- ชัยวัฒน์ สถาอานันท์. (2559). ความรุนแรงกับมายาการแห่งเอกลักษณ์ ในสันติศึกษากับการแก้ปัญหาความขัดแย้ง. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ธงชัย สันติวงษ์. (2535). พฤติกรรมองค์การ : การศึกษาการบริหารพฤติกรรมองค์การเชิงบริหาร. พิมพ์ครั้งที่ 1. กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช จำกัด. 295.
- ธีราพร ทวีธรรมเจริญ. (2553) การเรียนรู้วิถีชุมชนจากแนวคิดในทฤษฎีโครงสร้างสังคม และทฤษฎีชุมชน. วารสารวิชาการ, มหาวิทยาลัยหอการค้าไทย. 30(1), 104-116.
- พระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธรรมจิตโต). (2541). คุณธรรมสำหรับนักบริหาร. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มูลนิธิพุทธธรรม.
- พระราชปรียัติ (สฤณี สิริโร). (2552). กระบวนการแก้ปัญหาในพระพุทธศาสนาตามหลักอภิรณสมณะ. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระสุธีวรญาณ (ณรงค์ จิตตโสภโณ). (2541). พุทธศาสนาปริทรรศน์ รวมผลงานทางวิชาการเกี่ยวกับพระพุทธศาสนา. พิมพ์ครั้งที่ 5. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- ลิขิต ธีรเวคิน. (2553). ความขัดแย้งและการแก้ปัญหา. วารสารสถาบันพระปกเกล้า. 8(1), (ม.ค.-เม.ย.2553).
- สืบบงษ์ สุขะมงคล. (2557). การบริหารจัดการความขัดแย้งทางการเมืองในประเทศไทยระหว่างปี พ.ศ. 2544 – 2555, วารสารเกษมบัณฑิต. 5(1), 39.
- เสฐียร พันธงสี. (2549). ศาสนาเปรียบเทียบ. พิมพ์ครั้งที่ 10. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.

การเรียนรู้ตลอดชีวิต : แนวทางการพัฒนาตนเองของครูมืออาชีพ

LIFELONG LEARNING: PROFESSIONAL DEVELOPMENT APPROACHES
FOR PROFESSIONAL TEACHERS

วรวุฒิ พุดศรี

Worawut Phutsri

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตนครราชสีมา

Mahachulalongkornrajavidyalaya University Nakhonratchasima Campus

บทคัดย่อ

บทความนี้นำเสนอแนวคิดและแนวทางการพัฒนาตนเองของครูมืออาชีพผ่านกระบวนทัศน์การเรียนรู้ตลอดชีวิต ซึ่งเป็นหัวใจสำคัญของการพัฒนาวิชาชีพครูในศตวรรษที่ 21 การศึกษาครั้งนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อวิเคราะห์แนวคิดทฤษฎีที่เกี่ยวข้องกับการเรียนรู้ตลอดชีวิตและการพัฒนาวิชาชีพครู สำนวณสภาพปัจจุบันและความท้าทายของการพัฒนาตนเองของครูไทย และเสนอแนวทางการพัฒนาตนเองที่เหมาะสมสำหรับครูมืออาชีพ ผลการศึกษาพบว่าการเรียนรู้ตลอดชีวิตของครูจำเป็นต้องครอบคลุมหลายมิติ ทั้งด้านความรู้และทักษะทางวิชาการ ทักษะการสอนและการจัดการเรียนรู้ ความสามารถด้านเทคโนโลยีและนวัตกรรม รวมถึงการพัฒนาด้านจิตใจและคุณธรรม

คำสำคัญ: การพัฒนาตนเอง, การพัฒนาวิชาชีพครู, การเรียนรู้ตลอดชีวิต, ครูมืออาชีพ

Abstract

This article presents concepts and approaches for professional teacher self-development through the paradigm of lifelong learning, which serves as a cornerstone of teacher professional development in the 21st century. The study aims to analyze theoretical concepts related to lifelong learning and teacher professional development, explore the current situation and challenges of self-development among Thai teachers, and propose appropriate self-development approaches for professional teachers. The findings reveal that lifelong learning for teachers must encompass multiple dimensions, including academic knowledge and skills, teaching and learning management skills, technological and innovative capabilities, as well as mental and ethical development.

Keywords: Self-development, Teacher professional development, Lifelong learning, Professional teachers,

บทนำ

การศึกษาในศตวรรษที่ 21 กำลังเผชิญกับการเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วและรุนแรงในหลากหลายมิติ ทั้งจากความก้าวหน้าทางเทคโนโลยีดิจิทัลที่ส่งผลต่อรูปแบบการเรียนรู้และการเข้าถึงความรู้ การเปลี่ยนแปลงของโครงสร้างสังคมและเศรษฐกิจโลกที่ต้องการทักษะและสมรรถนะใหม่ๆ จากผู้เรียน รวมถึงวิกฤตการณ์ทางสังคมและสิ่งแวดล้อมที่ท้าทายบทบาทของการศึกษา ครูซึ่งเป็นผู้ดำเนินการเปลี่ยนแปลงทางการศึกษาจำเป็นต้องปรับตัวและพัฒนาตนเองอย่างต่อเนื่อง (Darling-Hammond, 2017; OECD, 2019) UNESCO ได้เน้นย้ำว่าการเรียนรู้ตลอดชีวิตเป็นหลักการสำคัญที่ต้องบูรณาการเข้าไปในทุกๆ ระดับของระบบการศึกษา และครูเองก็ต้องเป็นผู้เรียนรู้ตลอดชีวิตเช่นกัน (UNESCO, 2015) แนวคิดนี้สอดคล้องกับทิศทางการพัฒนาการศึกษาของประเทศไทยที่ระบุไว้ในแผนการศึกษาแห่งชาติและมาตรฐานวิชาชีพครู (สำนักงานเลขาธิการคุรุสภา, 2018) อย่างไรก็ตาม การศึกษาและรายงานต่างๆ ชี้ให้เห็นว่าครูไทยจำนวนไม่น้อยยังประสบปัญหาและอุปสรรคในการพัฒนาตนเอง ไม่ว่าจะเป็นภาระงานที่มากเกินไป ข้อจำกัดด้านทรัพยากรและโอกาสในการเข้าถึงการอบรมและพัฒนาที่มีคุณภาพ รวมถึงการขาดแรงจูงใจและระบบสนับสนุนที่เหมาะสม (สถาบันส่งเสริมการสอนวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี, 2020; วิจารณ์ พานิช, 2019) บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาและนำเสนอแนวทางการพัฒนาตนเองของครูมืออาชีพผ่านกระบวนการเรียนรู้ตลอดชีวิต โดยจะครอบคลุมการวิเคราะห์แนวคิดและทฤษฎีที่เกี่ยวข้อง การสำรวจสภาพปัจจุบันและความท้าทาย การเสนอแนวทางการพัฒนาตนเองที่หลากหลาย และข้อเสนอแนะเชิงนโยบายและเชิงปฏิบัติที่สามารถนำไปสู่การปฏิบัติได้จริง

แนวคิดและทฤษฎีที่เกี่ยวข้อง

การทำความเข้าใจเกี่ยวกับการพัฒนาตนเองของครูมืออาชีพจำเป็นต้องพิจารณาจากกรอบแนวคิดและทฤษฎีที่สำคัญหลายประการ ซึ่งจะช่วยให้เห็นภาพรวมและความเชื่อมโยงระหว่างการเรียนรู้ตลอดชีวิต การพัฒนาวิชาชีพ และคุณลักษณะของครูมืออาชีพอย่างชัดเจนยิ่งขึ้น

2.1 แนวคิดการเรียนรู้ตลอดชีวิต

การเรียนรู้ตลอดชีวิตเป็นแนวคิดที่ได้รับการพัฒนาและขยายความหมายอย่างต่อเนื่องตลอดหลายทศวรรษที่ผ่านมา โดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงทศวรรษ 1970 เป็นต้นมา เมื่อ UNESCO ได้นำเสนอแนวคิดนี้เป็นหลักการสำคัญของการศึกษาในศตวรรษที่ 21 ตามมุมมองของ Delors และคณะ (1996) การเรียนรู้ตลอดชีวิตหมายถึงกระบวนการเรียนรู้ที่ดำเนินไปตลอดช่วงชีวิตของบุคคล ทั้งในรูปแบบที่เป็นทางการและไม่เป็นทางการ Jarvis (2010) ได้อธิบายว่าการเรียนรู้ตลอดชีวิตไม่ได้เป็นเพียงการสะสมความรู้อย่างต่อเนื่องเท่านั้น แต่เป็นกระบวนการที่บุคคลตอบสนองต่อประสบการณ์ทางสังคมผ่านกระบวนการคิดและการกระทำ ซึ่งนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงทางปัญญา อารมณ์ และพฤติกรรม Knapper และ Cropley (2000) ได้เสนอว่าการเรียนรู้ตลอดชีวิตที่แท้จริงต้องประกอบด้วยองค์ประกอบสำคัญหลายประการ ได้แก่ การมีทัศนคติเชิงบวกต่อการเรียนรู้ การมีทักษะในการเรียนรู้ด้วยตนเอง และการมีวินัยในการเรียนรู้อย่างสม่ำเสมอ

2.2 ทฤษฎีการพัฒนาวิชาชีพครู

การพัฒนาวิชาชีพครูเป็นกระบวนการที่มีความซับซ้อนและต้องอาศัยความเข้าใจจากหลายมิติ Shulman (1987) ได้นำเสนอแนวคิดสำคัญเกี่ยวกับความรู้ของครูที่เรียกว่า Pedagogical Content Knowledge หรือ PCK ซึ่งหมายถึงความรู้ที่ผสมผสานระหว่างความรู้เนื้อหาวิชาและความรู้เกี่ยวกับวิธีการสอน Schön (1983) ได้เสนอแนวคิดเรื่อง Reflective Practice หรือการปฏิบัติที่มีการไตร่ตรอง ซึ่งเป็นแนวคิดที่มีอิทธิพลอย่างมากต่อการพัฒนาวิชาชีพครู Guskey (2002) ได้นำเสนอแบบจำลองการพัฒนาวิชาชีพครูที่เน้นว่าการเปลี่ยนแปลงของครูเป็นกระบวนการที่ต้องอาศัยเวลาและประสบการณ์ Darling-Hammond (2017) สรุปว่าการพัฒนาวิชาชีพครูที่มีประสิทธิภาพต้องมีลักษณะเป็นการพัฒนาอย่างต่อเนื่อง มีการติดตามผล และเชื่อมโยงกับการปฏิบัติงานจริงในชั้นเรียน

สภาพปัจจุบันและความท้าทายของการพัฒนาตนเองของครูไทย

การพัฒนาตนเองของครูไทยในปัจจุบันเป็นประเด็นที่มีทั้งความก้าวหน้าและความท้าทายหลายประการ แม้ว่าจะมีนโยบายและโครงการส่งเสริมการพัฒนาวิชาชีพครูจากหน่วยงานต่างๆ อย่างต่อเนื่อง แต่ในทางปฏิบัติครูไทยจำนวนไม่น้อยยังประสบปัญหาและอุปสรรคในการพัฒนาตนเองอย่างเป็นระบบ และต่อเนื่อง

สภาพปัจจุบันของการพัฒนาตนเองของครูไทย ในปัจจุบันการพัฒนาตนเองของครูไทยมีหลายรูปแบบและช่องทาง ทั้งการพัฒนาที่เป็นทางการผ่านระบบที่หน่วยงานต้นสังกัดจัดให้ และการพัฒนาที่ครูดำเนินการด้วยตนเอง ตามรายงานของสำนักงานคณะกรรมการข้าราชการครูและบุคลากรทางการศึกษา (2021) ครูส่วนใหญ่ได้รับการพัฒนาผ่านการอบรมและสัมมนาที่จัดโดยหน่วยงานต้นสังกัด อย่างไรก็ตาม การวิจัยของสถาบันส่งเสริมการสอนวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี (2020) พบว่าการอบรมเหล่านี้มักมีลักษณะเป็นการบรรยายเชิงเดี่ยวและระยะเวลาสั้น โดยขาดการติดตามผลและสนับสนุนการนำไปใช้ในชั้นเรียนอย่างจริงจัง นอกจากนี้ ในช่วงไม่กี่ปีที่ผ่านมา มีการพัฒนาตนเองของครูผ่านช่องทางออนไลน์เพิ่มขึ้นอย่างมาก ความท้าทายและอุปสรรคในการพัฒนาตนเอง แม้ว่าจะมีช่องทางและโอกาสในการพัฒนาตนเองของครูที่หลากหลาย แต่ครูไทยยังคงประสบความท้าทายและอุปสรรคหลายประการ ประการแรกคือปัญหาด้านภาระงานและการขาดเวลา การศึกษาของวิจารณ์ พานิช (2019) พบว่าครูไทยมีภาระงานที่หลากหลาย นอกเหนือจากการสอน ทั้งงานธุรการ งานโครงการต่างๆ และงานกิจกรรมนักเรียน ประการที่สองคือปัญหาเกี่ยวกับคุณภาพและความเหมาะสมของการพัฒนาที่มีให้ เนื้อหาบางครั้งเน้นทฤษฎีมากเกินไปและไม่เชื่อมโยงกับการปฏิบัติจริงในชั้นเรียน ประการที่สามคือปัญหาเกี่ยวกับทรัพยากรและการเข้าถึง โดยเฉพาะอย่างยิ่งสำหรับครูในโรงเรียนขนาดเล็กและโรงเรียนในพื้นที่ห่างไกล

แนวทางการพัฒนาตนเองของครูมืออาชีพ

จากการวิเคราะห์แนวคิดทฤษฎีและสภาพปัจจุบันของการพัฒนาตนเองของครูไทย ส่วนนี้จะนำเสนอแนวทางการพัฒนาตนเองที่หลากหลายและเป็นรูปธรรม ซึ่งครูสามารถนำไปปรับใช้ตามบริบทและความพร้อมของตนเอง

การพัฒนาความรู้และทักษะทางวิชาการ

ความรู้ทางวิชาการเป็นเสมือนรากฐานของตึกสูง หากรากฐานไม่แข็งแรง ทักษะอื่นๆ ที่สร้างขึ้นมาก็จะไม่มั่นคงเท่าที่ควร สำหรับครูแล้ว การมีความรู้ที่ลึกซึ้งในเนื้อหาวิชาที่สอนไม่ได้หมายความว่าเพียงแค่จำสูตรหรือทฤษฎีได้ แต่หมายถึงการเข้าใจโครงสร้างของรู้นั้นอย่างแท้จริง เข้าใจว่าแต่ละแนวคิดเชื่อมโยงกันอย่างไร เกิดขึ้นมาได้อย่างไร และสามารถนำไปประยุกต์ใช้ในสถานการณ์ต่างๆ ได้อย่างไร การอ่านหนังสือและวรรณกรรมทางวิชาการอย่างสม่ำเสมอเป็นวิธีที่ดูเรียบง่าย แต่มีพลังอย่างมาก หากครูผู้หนึ่งจัดสรรเวลาเพียงชั่วโมงเดียวต่อสัปดาห์สำหรับการอ่านอย่างมีคุณภาพ ภายในหนึ่งปีครูท่านนั้นจะได้อ่านหนังสือประมาณห้าสิบชั่วโมง ซึ่งเทียบเท่ากับการอ่านหนังสือวิชาการประมาณห้าถึงเจ็ดเล่ม หรือบทความวิจัยสิบห้าถึงยี่สิบบทความ จำนวนนี้อาจดูไม่มากนัก แต่เมื่อสะสมเป็นห้าปีหรือสิบปี ความรู้ที่ได้จากการอ่านอย่างต่อเนื่องนี้จะสร้างความแตกต่างอย่างมีนัยสำคัญระหว่างครูที่มีความเป็นมืออาชีพสูงกับครูทั่วไป สิ่งสำคัญคือการอ่านอย่างมีวัตถุประสงค์ ครูควรเลือกอ่านสิ่งที่เกี่ยวข้องกับการสอนของตนเองโดยตรง หรือเกี่ยวข้องกับปัญหาที่กำลังเผชิญอยู่ ตัวอย่างเช่น หากครูคณิตศาสตร์พบว่านักเรียนมีปัญหาในการทำโจทย์เรขาคณิต ครูอาจเลือกอ่านบทความวิจัยเกี่ยวกับความเข้าใจผิดที่พบบ่อยในเรขาคณิต หรือวิธีการสอนเรขาคณิตที่มีประสิทธิภาพ การอ่านแบบนี้จะสร้างความรู้ที่สามารถนำไปใช้ได้ทันทีในชั้นเรียน

นอกจากนี้ ครูควรมีสมาคมบันทึกหรือไฟล์ดิจิทัลสำหรับจดบันทึกประเด็นสำคัญจากการอ่าน การจดบันทึกไม่ใช่แค่การคัดลอกข้อความ แต่เป็นการสรุปด้วยคำพูดของตนเอง การเขียนความคิดเห็นหรือคำถามที่เกิดขึ้นระหว่างอ่าน และการเชื่อมโยงกับประสบการณ์การสอนของตนเอง กระบวนการนี้จะช่วยให้ความรู้ที่ได้จากการอ่านฝังลึกในความเข้าใจของครูและง่ายต่อการนำไปใช้จริง การเข้าร่วมการอบรมเชิงปฏิบัติการและสัมมนาทางวิชาการเป็นอีกหนึ่งช่องทางสำคัญ แต่สิ่งที่ต้องระวังคือการไม่เลือกอบรมอย่างสุ่มสี่สุ่มห้า ครูหลายคนเข้าร่วมการอบรมเพียงเพื่อให้ครบตามจำนวนชั่วโมงที่กำหนด โดยไม่คำนึงว่าเนื้อหาตรงกับความต้องการของตนเองหรือไม่ ผลที่ได้คือการเสียเวลาและไม่ได้รับประโยชน์อย่างแท้จริง ครูควรพิจารณาหลายปัจจัยก่อนตัดสินใจเข้าร่วมการอบรม

ประการแรก คือเนื้อหา ครูควรถามตนเองว่าหัวข้อนี้ตรงกับสิ่งที่ต้องการพัฒนาหรือไม่ หากครูกำลังมีปัญหาในการจัดการชั้นเรียน การอบรมเกี่ยวกับเทคนิคการสอนชั้นสูงอาจไม่ใช่สิ่งที่จำเป็นที่สุดในขณะนั้น

ประการที่สอง คือวิทยากร ครูควรสืบค้นข้อมูลเกี่ยวกับวิทยากรว่ามีประสบการณ์จริงในสิ่งที่จะสอนหรือไม่ วิทยากรที่ดีไม่จำเป็นต้องเป็นนักวิชาการที่มีชื่อเสียงเสมอไป บางครั้งครูผู้มีประสบการณ์ที่ผ่านการลองผิดลองถูกมาแล้วอาจให้ความรู้ที่ใช้ได้จริงมากกว่า

ประการที่สาม คือรูปแบบการอบรม การอบรมที่ดีไม่ควรเป็นการบรรยายเชิงเดียวตลอดเวลา แต่ควรมีกิจกรรมที่ให้ผู้เข้าร่วมได้ลงมือปฏิบัติ ได้แลกเปลี่ยนความคิดเห็นกับเพื่อนครู และได้รับข้อมูลย้อนกลับจากวิทยากรหรือเพื่อนครู สิ่งที่สำคัญไม่แพ้กันคือสิ่งที่เกิดขึ้นหลังจากการอบรมเสร็จสิ้น ครูจำนวนมากกลับจากการอบรมด้วยความรู้สึกกระตือรือร้นและตั้งใจจะนำสิ่งที่เรียนรู้มาใช้ แต่เมื่อกลับมาเผชิญกับความยุ่งยากของงานประจำวัน สิ่งที่เคยเรียนรู้มาก็ค่อยๆ จางหายไป เพื่อป้องกันสิ่งนี้ ครูควรมีแผนการนำความรู้ไปใช้ที่เป็นรูปธรรม ทันทีหลังการอบรม ครูควรจดบันทึกอย่างน้อยสามสิ่งที่จะนำไปใช้ในชั้นเรียนภายในสัปดาห์หน้า และกำหนดว่าจะนำไปใช้อย่างไร เมื่อไร และในบทเรียนใด จากนั้นควรมีการสะท้อนผลหลังจากการนำไปใช้ว่าได้ผลตามที่คาดหวังหรือไม่ ต้องปรับปรุงอย่างไร กระบวนการนี้จะช่วยให้ความรู้จากการอบรมกลายเป็นส่วนหนึ่งของการสอนอย่างแท้จริง การศึกษาต่อในระดับที่สูงขึ้น เช่น ปริญญาโทหรือปริญญาเอก เป็นทางเลือก

สำหรับครูที่ต้องการพัฒนาความรู้อย่างลึกซึ้งและเป็นระบบ การศึกษาในระดับนี้ไม่เพียงแต่ให้ความรู้ในสาขาวิชาเฉพาะ แต่ยังพัฒนาทักษะการคิดวิเคราะห์ การวิจัย การอ่านและการเขียนทางวิชาการ ซึ่งเป็นทักษะที่จะเป็นประโยชน์ตลอดชีวิตการทำงาน อย่างไรก็ตาม การศึกษาต่อในขณะที่ยังทำงานเต็มเวลาเป็นความท้าทายไม่เล็ก ครูต้องสมดุลระหว่างการทำงาน การเรียน และชีวิตส่วนตัว

ดังนั้น ครูที่สนใจจึงควรพิจารณาอย่างรอบคอบเกี่ยวกับความพร้อม ทั้งด้านเวลา การเงิน และการสนับสนุนจากครอบครัว การวางแผนที่ดี เช่น การเลือกหลักสูตรที่มีความยืดหยุ่น การจัดสรรเวลาอย่างชัดเจน และการขอความเข้าใจจากคนรอบข้าง จะช่วยให้การศึกษาต่อประสบความสำเร็จและไม่ส่งผลเสียต่อคุณภาพการสอนหรือคุณภาพชีวิต

การพัฒนาทักษะการสอนและการจัดการเรียนรู้

หากความรู้ทางวิชาการเป็นเนื้อหา ทักษะการสอนก็คือวิธีการนำเสนอเนื้อหาให้ผู้เรียนเข้าใจได้อย่างมีประสิทธิภาพ ครูที่มีความรู้ลึกซึ้งแต่ไม่มีทักษะในการสอนอาจไม่สามารถถ่ายทอดความรู้ให้กับนักเรียนได้ดีเท่าที่ควร ในทางกลับกัน ครูที่มีทักษะการสอนดีแต่ความรู้ไม่ลึกก็อาจสอนในสิ่งที่ไม่ถูกต้องหรือไม่ครอบคลุม ดังนั้น การพัฒนาทั้งสองด้านควบคู่กันจึงเป็นสิ่งจำเป็น การทำวิจัยในชั้นเรียนเป็นวิธีการที่ทรงพลังในการพัฒนาทักษะการสอน เพราะเป็นการเรียนรู้จากการปฏิบัติจริงของตนเอง วิจัยในชั้นเรียนไม่ใช่สิ่งที่ซับซ้อนหรือต้องใช้เวลามากอย่างที่หลายคนเข้าใจ แท้จริงแล้วมันเป็นเพียงกระบวนการที่เป็นระบบในการตอบคำถามที่ครูมีเกี่ยวกับการสอนของตนเอง ตัวอย่างเช่น ครูสังเกตว่านักเรียนของตนเองมีความสนใจในบทเรียนน้อยลง ครูอาจตั้งคำถามว่า หากใช้กิจกรรมกลุ่มมากขึ้นจะช่วยเพิ่มความสนใจของนักเรียนได้หรือไม่ จากนั้นครูก็ออกแบบกิจกรรมกลุ่มที่เหมาะสม นำไปใช้ในชั้นเรียน และสังเกตว่านักเรียนมีความสนใจมากขึ้นหรือไม่ โดยอาจเก็บข้อมูลจากการสังเกต แบบสอบถาม หรือคะแนนสอบ หากผลออกมาดี ครูก็สามารถใช้วิธีนี้ต่อไปและขยายผลไปยังบทเรียนอื่น ๆ หากผลไม่ดีตามที่คาดหวัง ครูก็ไตร่ตรองว่าทำไม และปรับปรุงวิธีการกระบวนการนี้ช่วยให้ครูเรียนรู้อย่างต่อเนื่องและพัฒนาการสอนอย่างเป็นระบบ

สิ่งสำคัญของการทำวิจัยในชั้นเรียนคือการมีจิตวิทยาาสตร์ ซึ่งหมายถึงความเปิดกว้างที่จะยอมรับว่าสมมติฐานของเราอาจผิด การไม่ยึดติดกับวิธีการเดิม ๆ ที่คุ้นเคย และความกล้าที่จะทดลองสิ่งใหม่ๆ ครูบางท่านอาจกลัวว่าหากทดลองใช้วิธีการใหม่แล้วไม่ได้ผล นักเรียนจะเสียเปรียบ แต่ในความเป็นจริง การไม่เปลี่ยนแปลงและใช้วิธีการที่ไม่ได้ผลอยู่เรื่อย ๆ ก็ทำให้นักเรียนเสียเปรียบเช่นกัน ที่สำคัญคือการทดลองอย่างรอบคอบ เริ่มจากขอบเขตเล็กๆ มีการเตรียมตัวที่ดี และมีแผนสำรองหากสิ่งที่ทดลองไม่ได้ผล การสังเกตการสอนและการให้ข้อมูลย้อนกลับเป็นอีกหนึ่งเครื่องมือที่มีคุณค่ามาก แต่น่าเสียดายที่ในวัฒนธรรมการทำงานของครูไทยหลายโรงเรียน การสังเกตการสอนมักเกิดขึ้นเฉพาะเมื่อมีการประเมินอย่างเป็นทางการ ซึ่งทำให้ครูรู้สึกกดดันและมองการสังเกตเป็นการตรวจสอบมากกว่าเป็นโอกาสในการเรียนรู้ หากเราสามารถเปลี่ยนวัฒนธรรมนี้ให้การสังเกตการสอนเป็นเรื่องปกติที่เกิดขึ้นเพื่อการเรียนรู้ร่วมกัน จะเกิดประโยชน์อย่างมาก ครูสามารถเริ่มต้นด้วยการชวนเพื่อนครูที่สนิทและไว้วางใจกันมาสังเกตการสอนของตนเอง โดยระบุชัดเจนว่าต้องการให้สังเกตประเด็นใด เช่น วิธีการตั้งคำถาม การจัดการเวลา หรือการตอบสนองต่อคำถามของนักเรียน หลังจากการสอนเสร็จ ทั้งสองควรมีเวลาพูดคุยกันอย่างเปิดเผยและสร้างสรรค์ เพื่อนครูที่สังเกตควรให้ข้อมูลย้อนกลับที่เฉพาะเจาะจงและตั้งอยู่บนพื้นฐานของสิ่งที่สังเกตเห็นจริง ไม่ใช่ความรู้สึกหรือความเห็นส่วนตัว ตัวอย่างเช่น แทนที่จะพูดว่า "คุณครูสอนได้ดีมาก" ซึ่งเป็นความเห็นทั่วไปและไม่ช่วยให้เกิดการพัฒนา ควรพูดว่า "ผมสังเกตว่าเมื่อคุณครูตั้งคำถามแบบเปิด นักเรียนมีส่วนร่วมในการตอบมากกว่าเมื่อคุณครูตั้งคำถามแบบปิด" ข้อมูลย้อนกลับแบบนี้ให้ข้อมูลที่เป็นรูปธรรมและช่วยให้ครูเห็นว่าควรทำอะไรต่อไป

การเข้าร่วม Professional Learning Community หรือ PLC เป็นรูปแบบที่ขยายความคิดเรื่อง การเรียนรู้ร่วมกันไปอีกขั้น PLC ไม่ใช่แค่การประชุมกันเป็นครั้งคราว แต่เป็นกลุ่มครูที่มีความมุ่งมั่นร่วมกันใน การพัฒนาการสอนและพัฒนาผู้เรียน ที่มีการพบปะกันอย่างสม่ำเสมอ มีวาระที่ชัดเจน และมีการติดตามผล อย่างต่อเนื่อง ในการประชุม PLC ครูอาจแบ่งปันปัญหาที่พบในการสอน ร่วมกันค้นคว้าหาแนวทางแก้ปัญหา จากวรรณกรรมหรือจากประสบการณ์ของกันและกัน ตกลงกันว่าจะทดลองใช้วิธีการใดในชั้นเรียนของตน แล้ว กลับมาแบ่งปันผลและเรียนรู้ร่วมกันอีกครั้ง PLC ที่มีประสิทธิภาพจะสร้างบรรยากาศของความไว้วางใจ ความ เปิดเผย และการมุ่งเน้นที่การเรียนรู้ของนักเรียนเป็นหลัก ครูในกลุ่มไม่กลัวที่จะแบ่งปันความล้มเหลวหรือ ความไม่รู้ เพราะรู้ว่าทุกคนอยู่ที่นั่นเพื่อเรียนรู้และพัฒนาาร่วมกัน

การพัฒนาความสามารถด้านเทคโนโลยีและนวัตกรรม

ในยุคที่เทคโนโลยีดิจิทัลแทรกซึมเข้าไปในทุกมิติของชีวิต ความสามารถในการใช้เทคโนโลยีไม่ใช่ ทักษะเสริมอีกต่อไป แต่กลายเป็นทักษะจำเป็นพื้นฐานสำหรับครูในศตวรรษที่ 21 อย่างไรก็ตาม การพัฒนา ด้านเทคโนโลยีไม่ได้หมายความว่าครูต้องเป็นผู้เชี่ยวชาญด้านคอมพิวเตอร์หรือต้องใช้เทคโนโลยีทุกอย่างที่มี แต่หมายถึงการมีความเข้าใจในศักยภาพของเทคโนโลยีต่างๆ และสามารถเลือกใช้เทคโนโลยีที่เหมาะสมเพื่อ ส่งเสริมการเรียนรู้ของนักเรียนได้ กรอบแนวคิด TPACK ที่พัฒนาโดย Mishra และ Koehler เป็นเครื่องมือที่ดี ในการคิดเกี่ยวกับการใช้เทคโนโลยีในการสอน TPACK ย่อมาจาก Technological Pedagogical Content Knowledge ซึ่งเป็นการผสมผสานระหว่างความรู้สามด้าน คือ ความรู้เกี่ยวกับเนื้อหาวิชา ความรู้เกี่ยวกับ วิธีการสอน และความรู้เกี่ยวกับเทคโนโลยี สิ่งสำคัญคือการเข้าใจว่าเทคโนโลยีไม่ได้เป็นสิ่งที่แยกออกจากการ สอน แต่เป็นส่วนหนึ่งที่ต้องบูรณาการเข้ากับเนื้อหาและวิธีการสอนอย่างลงตัว ตัวอย่างเช่น การใช้โปรแกรม เรขาคณิตแบบไดนามิกในการสอนเรขาคณิตไม่ใช่แค่การใช้เทคโนโลยีเพื่อความทันสมัย แต่เป็นการใช้ เทคโนโลยีเพื่อช่วยให้นักเรียนเห็นภาพและเข้าใจแนวคิดทางเรขาคณิตได้ดีขึ้น ซึ่งเป็นสิ่งที่ยากจะทำได้ด้วย กระดานและชอล์กเพียงอย่างเดียว ครูควรเริ่มต้นจากการทำความเข้าใจกับเทคโนโลยีพื้นฐานที่จำเป็น สำหรับการทำงาน เช่น โปรแกรมพิมพ์เอกสาร โปรแกรมนำเสนอ และอีเมล จากนั้นค่อยๆ ขยายไปสู่ เทคโนโลยีที่เกี่ยวข้องกับการสอนมากขึ้น เช่น แพลตฟอร์มการเรียนรู้ออนไลน์ เครื่องมือสร้างแบบทดสอบ ออนไลน์ หรือแอปพลิเคชันที่ช่วยในการสอนวิชาเฉพาะ การเรียนรู้เทคโนโลยีใหม่อาจทำให้รู้สึกหวาดกลัวใน ตอนแรก แต่สิ่งสำคัญคือการมีทัศนคติที่เปิดกว้างและยอมรับว่าการลองผิดลองถูกเป็นส่วนหนึ่งของ กระบวนการเรียนรู้ ครูไม่จำเป็นต้องเรียนรู้ทุกอย่างด้วยตนเอง แต่สามารถขอความช่วยเหลือจากเพื่อนครูที่มี ความชำนาญ เข้าร่วมชุมชนออนไลน์ของครู หรือศึกษาจากวิดีโอการสอนออนไลน์ที่มีมากมาย สิ่งที่สำคัญยิ่งกว่า การรู้จักใช้เครื่องมือหลายอย่างคือการรู้ว่าเมื่อไรควรใช้และเมื่อไรไม่ควรใช้ เทคโนโลยีไม่ใช่คำตอบสำหรับทุก ปัญหาในการสอน บางครั้งการสอนแบบดั้งเดิมอาจได้ผลดีกว่าการใช้เทคโนโลยี ครูควรถามตนเองเสมอว่า การ ใช้เทคโนโลยีนี้จะช่วยให้นักเรียนเรียนรู้ได้ดีขึ้นจริงหรือไม่ หรือเป็นแค่การใช้เพื่อความตื่นเต้นหรือความ ทันสมัยเท่านั้น หากเทคโนโลยีนั้นไม่ได้ช่วยส่งเสริมการเรียนรู้ การไม่ใช้ก็ไม่ใช่อะไรผิด

การพัฒนาจิตใจและคุณธรรม

การพัฒนาจิตใจและคุณธรรม หากครูมีความรู้และทักษะที่ยอดเยี่ยม แต่ขาดจิตวิญญาณของ ความเป็นครู ขาดความห่วงใยต่อนักเรียน หรือขาดคุณธรรม ครูท่านนั้นก็ยากที่จะเป็นครูมืออาชีพที่แท้จริง เพราะการสอนไม่ใช่แค่การถ่ายทอดความรู้ แต่เป็นการหล่อหลอมชีวิตของคนรุ่นใหม่ การดูแลสุขภาพจิตและ การจัดการความเครียดเป็นพื้นฐานของการพัฒนาด้านนี้ วิชาชีพครูเป็นหนึ่งในอาชีพที่มีความเครียดสูง ครูต้อง

รับมือกับความต้องการที่หลากหลายและบางครั้งขัดแย้งกันจากนักเรียน ผู้ปกครอง ผู้บริหาร และนโยบายจากหน่วยงานต้นสังกัด ครูต้องทำงานหลายอย่างพร้อมกัน ต้องตัดสินใจอย่างรวดเร็วในสถานการณ์ที่ซับซ้อน และต้องรับผิดชอบต่อความสำเร็จหรือความล้มเหลวของนักเรียน ความเครียดที่สะสมหากไม่ได้รับการจัดการอาจนำไปสู่ภาวะหมดไฟในการทำงาน ซึ่งส่งผลเสียต่อทั้งครูและนักเรียน

ดังนั้น ครูจึงต้องให้ความสำคัญกับการดูแลตนเอง ซึ่งไม่ใช่เรื่องเห็นแก่ตัว แต่เป็นความรับผิดชอบต่อตนเองและต่อนักเรียน ครูที่มีสุขภาพที่ดีจะสามารถให้พลังงานเชิงบวก ความอดทน และความเอาใจใส่กับนักเรียนได้มากกว่าครูที่หมดไฟและเหนื่อยล้า การดูแลตนเองมีหลายรูปแบบ บางคนพบว่าการออกกำลังกายช่วยให้รู้สึกดีขึ้น บางคนชอบการทำสมาธิหรือโยคะ บางคนชอบการทำกิจกรรมสร้างสรรค์ เช่น การวาดภาพ หรือการเล่นดนตรี บางคนพบว่าการใช้เวลาอยู่กับครอบครัวและเพื่อนช่วยให้รู้สึกผ่อนคลาย สิ่งสำคัญคือการหาสิ่งที่เหมาะสมกับตนเองและทำอย่างสม่ำเสมอ ไม่ใช่รอจนกระทั่งเครียดหนักแล้วค่อยทำ การพัฒนาคุณธรรมและจริยธรรมเป็นอีกมิติหนึ่งที่สำคัญ ครูเป็นแบบอย่างของนักเรียน ไม่เพียงแต่ในด้านความรู้ แต่รวมถึงพฤติกรรม ทักษะคิด และค่านิยม นักเรียนสังเกตและเลียนแบบครูตลอดเวลา หากครูพูดถึงความซื่อสัตย์แต่ตนเองไม่ซื่อสัตย์ หากครูสอนให้นักเรียนเคารพผู้อื่นแต่ตนเองไม่ให้เกียรตินักเรียน บทเรียนเหล่านั้นก็จะไม่มี ความหมาย ดังนั้น ครูจึงต้องให้ความสำคัญกับการพัฒนาตนเองให้เป็นคนดี เป็นคนที่มีคุณธรรม ยึดมั่นในหลักการที่ถูกต้อง และปฏิบัติต่อผู้อื่นด้วยความเคารพและความเมตตา สิ่งเหล่านี้ฟังดูเป็นนามธรรม แต่จริงๆ แล้วสามารถปฏิบัติได้ในชีวิตประจำวัน ตัวอย่างเช่น การมาโรงเรียนตรงเวลาเป็นการสอนนักเรียนเรื่องวินัย และความรับผิดชอบ การยอมรับเมื่อทำผิดพลาดเป็นการสอนนักเรียนเรื่องความกล้าหาญและความอ่อนน้อม การรับฟังความคิดเห็นของนักเรียนอย่างตั้งใจเป็นการสอนนักเรียนเรื่องความเคารพและการเปิดใจรับฟัง การปฏิบัติอย่างสม่ำเสมอในสิ่งเล็กๆ เหล่านี้จะสร้างผลกระทบที่ยิ่งใหญ่ในระยะยาว การพัฒนาตนเองของครูมีอาชีพจึงเป็นเรื่องที่ครอบคลุมหลายมิติและต้องอาศัยความมุ่งมั่นอย่างต่อเนื่อง ไม่มีครูคนใดที่สมบูรณ์แบบในทุกด้าน แต่ครูมีอาชีพคือครูที่ไม่หยุดเรียนรู้ ไม่หยุดพัฒนา และมีความมุ่งมั่นที่จะเป็นครูที่ดีขึ้นทุกวัน เพื่อประโยชน์สูงสุดของนักเรียนและสังคม

ปัจจัยแห่งความสำเร็จและข้อเสนอแนะ

การพัฒนาตนเองของครูมีอาชีพจะประสบความสำเร็จและยั่งยืนได้นั้น จำเป็นต้องมีปัจจัยสนับสนุนจากหลายระดับ ตั้งแต่ระดับบุคคล ระดับสถานศึกษา ไปจนถึงระดับนโยบาย ปัจจัยในระดับบุคคลเป็นรากฐานสำคัญของการพัฒนาตนเองที่ยั่งยืน ปัจจัยสำคัญที่สุดคือแรงจูงใจภายในของครูเอง ครูที่มีแรงจูงใจภายในสูงจะมีความมุ่งมั่นในการพัฒนาตนเองโดยไม่ต้องรอให้มีการบังคับหรือให้รางวัลจากภายนอก ปัจจัยในระดับสถานศึกษาและองค์กรมีบทบาทสำคัญในการสนับสนุนหรือขัดขวางการพัฒนาตนเองของครู ปัจจัยที่สำคัญที่สุดคือการสนับสนุนจากผู้บริหารสถานศึกษา (Ingersoll & Strong, 2011) ปัจจัยในระดับนโยบายและระบบมีผลกระทบต่อการพัฒนาวิชาชีพครูในวงกว้าง นโยบายที่ชัดเจนและต่อเนื่องในการส่งเสริมการพัฒนาวิชาชีพครูเป็นสิ่งจำเป็น (Darling-Hammond & Lieberman, 2012)

ข้อเสนอแนะเชิงนโยบายและเชิงปฏิบัติ สำหรับผู้กำหนดนโยบาย ควรปรับปรุงระบบการประเมินและความก้าวหน้าในวิชาชีพครูให้เน้นการพัฒนาตนเองที่แท้จริง ควรจัดสรรงบประมาณสำหรับการพัฒนาวิชาชีพครูอย่างเพียงพอ และควรส่งเสริมและสนับสนุนการสร้างชุมชนแห่งการเรียนรู้ทางวิชาชีพหรือ PLC ใน

ทุกโรงเรียนสำหรับผู้บริหารสถานศึกษา ควรสร้างวัฒนธรรมการเรียนรู้และการพัฒนาอย่างต่อเนื่องในโรงเรียน สำหรับครูผู้ปฏิบัติงาน ควรมีการวางแผนการพัฒนาตนเองอย่างเป็นระบบและหาเวลาสำหรับการพัฒนาตนเองอย่างสม่ำเสมอ

สรุป

การเรียนรู้ตลอดชีวิตเป็นหัวใจสำคัญของการเป็นครูมืออาชีพในยุคศตวรรษที่ 21 ที่การเปลี่ยนแปลงเกิดขึ้นอย่างรวดเร็วและต่อเนื่อง บทความนี้ได้นำเสนอภาพรวมที่ครอบคลุมเกี่ยวกับการพัฒนาตนเองของครูมืออาชีพ ตั้งแต่แนวคิดและทฤษฎีพื้นฐาน สภาพปัจจุบันและความท้าทาย แนวทางการพัฒนาในหลายมิติ ไปจนถึงปัจจัยแห่งความสำเร็จและข้อเสนอแนะเชิงนโยบายและเชิงปฏิบัติ จากการศึกษา สามารถสรุปได้ว่า การเรียนรู้ตลอดชีวิตของครูเป็นกระบวนการที่ครอบคลุมหลายมิติ ไม่ได้จำกัดอยู่เพียงการเพิ่มพูนความรู้ทางวิชาการเท่านั้น แต่รวมถึงการพัฒนาทักษะการสอน ความสามารถในการใช้เทคโนโลยี และการพัฒนาด้านจิตใจและคุณธรรมด้วยความสำเร็จของการพัฒนาตนเองของครูไม่ได้ขึ้นอยู่กับความพยายามของครูเพียงอย่างเดียว แต่ต้องอาศัยปัจจัยสนับสนุนจากหลายระดับ การสร้างระบบนิเวศที่สนับสนุนการเรียนรู้ตลอดชีวิตของครูจึงเป็นสิ่งจำเป็น ในท้ายที่สุด การสร้างวัฒนธรรมการเรียนรู้ตลอดชีวิตในหมู่ครูไทยเป็นเป้าหมายสำคัญที่ต้องอาศัยความร่วมมือจากทุกภาคส่วน เมื่อครูทุกคนมีทัศนคติเชิงบวกต่อการเรียนรู้และได้รับการสนับสนุนที่เหมาะสม ครูเหล่านั้นจะสามารถเป็นครูมืออาชีพที่แท้จริงและส่งผลให้คุณภาพการศึกษาของนักเรียนไทยพัฒนาขึ้นอย่างยั่งยืน

เอกสารอ้างอิง

- กระทรวงศึกษาธิการ. (2017). แผนการศึกษาแห่งชาติ พ.ศ. 2560-2579. กระทรวงศึกษาธิการ.
- ณรงค์ฤทธิ์ จิรนนท์. (2020). การพัฒนาระบบประเมินความก้าวหน้าในวิชาชีพครู. วารสารวิชาการศึกษาศาสตร์.
- วิจารณ์ พานิช. (2019). การพัฒนาวิชาชีพครูในศตวรรษที่ 21. มูลนิธิสดศรี-สฤษดิ์วงศ์.
- สถาบันส่งเสริมการสอนวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี. (2020). รายงานการสำรวจสภาพการพัฒนาวิชาชีพครู. สสวท.
- สำนักงานเลขาธิการคุรุสภา. (2018). มาตรฐานวิชาชีพครู พ.ศ. 2561. คุรุสภา.
- Darling-Hammond, L. (2017). Teacher education around the world. European Journal of Teacher Education.
- Darling-Hammond, L., & Lieberman, A. (2012). Teacher education around the world. Routledge.
- Delors, J., et al. (1996). Learning: The treasure within. UNESCO.
- DuFour, R., & Eaker, R. (1998). Professional learning communities at work. ASCD.
- Guskey, T. R. (2002). Professional development and teacher change. Teachers and Teaching.
- Hattie, J. (2012). Visible learning for teachers. Routledge.
- Hattie, J., & Timperley, H. (2007). The power of feedback. Review of Educational Research.
- Ingersoll, R. M., & Strong, M. (2011). The impact of induction and mentoring. Review of Educational Research.

คติความเชื่อ ความหมาย และรูปแบบของตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติ
พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันสวรรคตครบ 100 ปี
25 พฤศจิกายน 2568

BELIEFS, MEANINGS, AND DESIGN OF THE EMBLEM FOR THE COMMEMORATION OF
HIS MAJESTY KING VAJIRAVUDH (KING RAMA VI) ON THE OCCASION OF THE 100TH
ANNIVERSARY OF HIS PASSING, 25 NOVEMBER 2025

ธัญพงศ์ สารรัตน์, ธนพล ปोंงแก้ว, เอนก ศรีภพ, อีรพัฒน์ พงกุล,
โพธิ์คิม พันธุ์เมือง, ชินพัฒน์ ตั้งอติพร, กฤษณ์ นนทะวงษ์ และ กวีชัย บุญวงศ์,
Thanyapong Sararat, Thanapon Pongkaew, A-nek Sriphob, Theerapat Pongkula,
Pokim Panmueng, Chinnapat Tangatiporn, Krit Nontawong and Gaweechai Boonwong
มหาวิทยาลัยราชภัฏศรีสะเกษ
Sisaket Rajabhat University

Corresponding author, e-mail: thanyapong.s@sskru.ac.th, Tel. 081-0731516

อภิวัฒน์ เวียงคำ / Aphiwat Wiangkham
โรงเรียนบ้านชำตาโตง / Ban Sam Tatong School

ธนากร อาศัยสงฆ์ / Thanakorn Arsaisong
โรงเรียนบ้านโนนหินแร่ / Ban Non Hin Rae School

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาคติความเชื่อ ความหมาย และรูปแบบของตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวเนื่องในโอกาสวันคล้ายวันสวรรคตครบ 100 ปี 25 พฤศจิกายน 2568 จากเอกสารประเภทต่างๆ ผลการศึกษาพบว่า ตราสัญลักษณ์เป็นงานศิลปกรรมรูปแบบหนึ่งซึ่งทำหน้าที่บันทึกเรื่องราวบางอย่างที่เกิดขึ้นในช่วงเวลาหนึ่งที่มีอิทธิพลต่อผู้ออกแบบโดยสอดแทรกคติความเชื่อและความหมายผ่านการนำรูปสัญลักษณ์มาผูกประกอบกันหรือพัฒนาจากรูปแบบที่เคยมีมาก่อน จนเกิดรูปแบบลักษณะเฉพาะของตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติและส่งผลต่อแนวความคิดและรูปแบบลักษณะของการออกแบบตราสัญลักษณ์สืบต่อมา ซึ่งในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระวชิรเกล้าเจ้าอยู่หัวปรากฏการประดับใช้ตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติเนื่องในโอกาสวันคล้ายวันสวรรคตครบ 100 ปี ของพระมหากษัตริย์ในพระบรมราชจักรีวงศ์มาแล้ว 1 พระองค์ คือ พระบาทสมเด็จพระปรเมนทรรามาธิบดีศรีสินทรมหาวชิราวุธ พระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว พระมหาธีรราชเจ้า รัชกาลที่ 6 ในวันที่ 25 พฤศจิกายน 2568 ที่ผ่านมา ได้แก่ การสืบทอดขนบธรรมเนียมอย่างโบราณราชประเพณี และคติความเชื่อตามลัทธิเทวราชาในศาสนาฮินดู เช่น พระมหาพิชัยมงกุฎ ซึ่งเป็นหนึ่งในเครื่องเบญจราชกกุธภัณฑ์ สัปตภูลเศวตฉัตร และวชิราวุธ ซึ่งเป็นเทพอาวุธของพระอินทร์ อันเป็นมาแห่งพระนาม จึงอาจกล่าวได้ว่า ตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติดังกล่าวเป็นสิ่งที่สร้างขึ้นเพื่อเชิดชูสถาบันพระมหากษัตริย์และส่งเสริมสถานภาพในองค์พระมหากษัตริย์

คำสำคัญ: งานเฉลิมพระเกียรติ, ตราสัญลักษณ์, พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว,
วันคล้ายวันสวรรคต

Abstract

This academic article aims to examine the beliefs, meanings, and design of the commemorative emblem honoring His Majesty King Vajiravudh (King Rama VI) on the occasion of the 100th anniversary of his passing on 25 November 2025, based on various documentary sources. The findings indicate that the emblem represents a form of visual art that records certain events occurring within a specific period and reflects influences on its designer by embedding beliefs and meanings through the integration of symbolic imagery or the adaptation and development of traditional forms. This process has resulted in distinctive characteristics of royal commemorative emblems and has transmitted concepts and design features through successive periods. During the reign of His Majesty King Maha Vajiralongkorn, the use of a commemorative emblem marking the 100th anniversary of the passing of a monarch of the Chakri Dynasty has been observed for one king, namely His Majesty King Phra Poramenthra Ramathibodi Sri Sinthra Maha Vajiravudh, King Mongkut Klao Chao Yu Hua, Phra Maha Thirarat Chao, King Rama VI, on 25 November 2025. The emblem reflects the continuation of ancient royal traditions and beliefs associated with the Hindu concept of divine kingship, such as the Great Crown of Victory (Phra Maha Phichai Mongkut), one of the Five Royal Regalia, the Seven-Tiered White Parasol, and the Vajiravudha, the divine weapon of Indra from which the royal name is derived. It can therefore be concluded that this commemorative emblem was created to honor the monarchy and to reinforce the status and prestige of the King

Keywords: Emblem, Royal commemoration, The 100th Anniversary of the Passing Away,
King Vajiravudh (King Rama VI)

บทนำ

รูปภาพหรือสัญลักษณ์เป็นสิ่งที่ไม่จำเป็นต้องใช้ภาษาผ่านอักขระในการนำเสนอ แต่ผู้ที่ได้ชมสามารถเข้าใจถึงข้อความหรือความหมายที่ถูกแฝงหรือต้องการนำเสนออยู่ ดังคำกล่าวที่ว่า “ภาพหนึ่งภาพแทนคำบรรยายเป็นพันคำ” จึงเป็นการอธิบายถึงหน้าที่ของภาพ ซึ่งในบางครั้งไม่อาจบรรยายเป็นอักขระหรือถ้อยคำได้ รูปภาพหรือสัญลักษณ์จึงเป็นรูปแบบการสื่อสารแบบหนึ่งที่ถูกใช้เป็นสื่อกลางแทนข้อความ เสียง คำพูด หรือแทนกริยาท่าทางเพื่อส่งต่อถึงผู้รับสาร (รณภพ เตชะวงศ์, 2560: 29) ซึ่งเรื่องราวในอดีตกาลจะถูกถ่ายทอดให้ผู้คนในปัจจุบันทราบและเข้าใจผ่านการเล่ามูขปาฐะ บันทึกเป็นอักขระ รวมไปถึงการวาดเป็นรูปภาพและสร้างสัญลักษณ์ต่างๆ ซึ่งการสร้างสรรค์รูปแบบของตราสัญลักษณ์นั้น พบว่าเป็นสิ่งที่ผู้คนในอดีตได้มีการประดิษฐ์คิดค้นขึ้น จนกลายมาเป็นลักษณะที่เป็นแบบแผน ถือได้ว่าเป็นสัญลักษณ์ของแต่ละสังคม เป็นหลักฐานที่แสดงให้เห็นถึงความก้าวหน้าของภูมิปัญญาของกลุ่มคนเหล่านั้นที่มีความเจริญทั้งด้าน

ศิลปวัฒนธรรมเกิดขึ้นแล้ว (ทองเจือ เขียดทอง, 2548: 12-13) ทั้งนี้ “ลัญจกร” คือ ตราที่ใช้สำหรับการประทับ (ราชบัณฑิตยสถาน, 2556: 68) คือ รูปแบบการสื่อสารแบบหนึ่งที่ใช้ภาพหรือสัญลักษณ์ที่ถูกใช้เป็นเครื่องมือ คือ ตรา หรือ เครื่องหมาย หรือรูปลักษณ์ต่างๆ ซึ่งสร้างขึ้นสำหรับใช้ตีหรือประทับหรือปิดผนึกบนเอกสาร ด้วยประสงค์ให้เป็นเครื่องหมายหรือสัญลักษณ์อย่างใดอย่างหนึ่งแทนบุคคลหรือคณะหรือประเทศชาติ เพื่อแสดงความเป็นเจ้าของหรือเพื่อการรับรองความถูกต้องหรือเพื่อแสดงความสำคัญของเอกสารนั้น ซึ่งโดยทั่วไปหมายถึงเฉพาะเอกสารหรือหนังสือสำคัญทางราชการงานแผ่นดิน (สำนักเลขาธิการคณะรัฐมนตรี, 2538: 92) ซึ่งลัญจกร หรือพระราชลัญจกร ต่อมาได้ถูกปรับปรุงและพัฒนาองค์ประกอบบางส่วนให้กลายเป็นตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติอันเกี่ยวเนื่องกับพระมหากษัตริย์พระองค์นั้นด้วยเป็นประการสำคัญ

ตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติที่ถูกสร้างสรรค์ขึ้นในวาระพิเศษที่สำคัญต่างๆ อันเปรียบประหนึ่งเครื่องหมายที่แสดงถึงซึ่งพระบรมราชอิสริยยศ พระเกียรติ และพระราชอำนาจแห่งองค์พระมหากษัตริย์ และยังเป็นสัญลักษณ์แห่งเกียรติภูมิของชาติ ซึ่งอาจมีพัฒนาการมาจากตราพระราชลัญจกรประจำพระองค์ ตราพระราชลัญจกรสำหรับแผ่นดิน และตราพระราชลัญจกรประจำแผ่นดิน (ส.พลายน้อย, 2527: 23) ดังกรณีของตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันสวรรคตครบ 100 ปี 25 พฤศจิกายน 2568 ล้วนแต่แอบแฝงหรือบรรจุวลดลและสัญลักษณ์ประจำพระองค์นั้นเป็นองค์ประกอบไว้อันสะท้อนแนวคิด และคติความเชื่ออันเป็นมงคลคติไว้ ซึ่งการศึกษาครั้งนี้เป็นการศึกษาดราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันสวรรคตครบ 100 ปี 25 พฤศจิกายน 2568 ที่ถูกรังสรรค์ขึ้นในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระวชิรเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 10 เมื่อ พ.ศ.2568 ที่ผ่านมา โดยทำการศึกษาวิเคราะห์รูปแบบของตรา และศึกษาแนวคิด คติความเชื่อ และความหมายของภาพวลดลที่ปรากฏบนตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติ รวมไปถึงศึกษาองค์ประกอบศิลปะในการออกแบบตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติ เพื่อนำมาพัฒนารูปแบบในการออกแบบตราสัญลักษณ์ต่างๆ ในปัจจุบันต่อไป

เนื่องในโอกาสที่พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวเสด็จสวรรคตครบ 100 ปี ในวันที่ 25 พฤศจิกายน 2568 นั้น รัฐบาลโดยคณะกรรมการอำนวยการจัดงานเฉลิมพระเกียรติฯ ได้มอบหมายให้สำนักงานปลัดสำนักนายกรัฐมนตรี เป็นหน่วยงานหลักในการเตรียมการจัดการเฉลิมพระเกียรติฯ และได้ดำเนินการออกแบบตราสัญลักษณ์โดยนายเกียรติศักดิ์ สุวรรณพงศ์ นักวิชาการช่างศิลป์ชำนาญการ สังกัดสำนักช่างสิบหมู่ กรมศิลปากร เพื่อใช้เป็นสัญลักษณ์สำหรับกิจกรรมต่างๆ ตลอดช่วงเวลาการจัดงาน ซึ่งแนวคิดหลักในการออกแบบ คือ การเชิญพระบรมราชอิสริยยศที่สำคัญมาผสมผสานกับเลข 100 เพื่อสื่อถึงวาระอันสำคัญนี้ ซึ่งพระบาทสมเด็จพระวชิรเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ พระราชทานพระบรมราชานุญาตให้ใช้ตราสัญลักษณ์เฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันสวรรคตครบ 100 ปี 25 พฤศจิกายน 2568 ดังกล่าว

ในโอกาสที่เป็นมงคลยิ่งนี้ สำนักนายกรัฐมนตรีได้ออกประกาศเชิญชวนหน่วยงาน องค์กร ทั้งภาครัฐบาลและภาคเอกชน รวมทั้งประชาชนทั่วไปได้ประดับตราสัญลักษณ์ตามสถานที่ อาคาร ของหน่วยงาน และบ้านเรือนไว้ในบริเวณที่เหมาะสม เพื่อเป็นการถวายราชสักการะและแสดงความจงรักภักดีแด่องค์พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว โดยให้เริ่มประดับตราฯ ได้ตั้งแต่วันที่ 1 พฤศจิกายน 2568 ถึงวันที่ 30 พฤศจิกายน 2568 ดังที่มีปรากฏได้พบเห็นตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติฯ ประดับไว้ตามสถานที่ต่างๆ อาคาร ธงตราสัญลักษณ์ โต๊ะหมู่บูชาที่หน้าส่วนราชการ เอกชน รัฐวิสาหกิจ หน้าบ้านเรือนประชาชน รวมถึงซุ้มเฉลิมพระเกียรติที่ถนนสายหลักและในชุมชนเป็นที่แพร่หลายไปทั่วประเทศ

ในช่วงประมาณเดือนสิงหาคม 2565 มีการจัดงานเฉลิมฉลองและออกแบบตราสัญลักษณ์พระราชพิธีมหามงคลเฉลิมพระชนมพรรษา 90 พรรษา 12 สิงหาคม 2565 ปี 2566 มีการจัดงานเฉลิมฉลอง 100 ปีวันประสูติของสมเด็จพระเจ้าพี่นางเธอ เจ้าฟ้ากัลยาณิวัฒนา กรมหลวงนราธิวาสราชนครินทร์ (คงไว้ซึ่งพระนามเดิมตามชื่องาน) และช่วงต้นปี 2568 มีการจัดงานเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวในการพระราชพิธีสมมงคลพระชนมายุ 26,469 วัน เท้าพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกมหาราช สมเด็จพระปฐมบรมมหาชนกแห่งพระราชวงศ์จักรี พุทธศักราช 2568 วันที่ 14 มกราคม 2568 และในช่วงประมาณเดือนกันยายน 2568 ในรัชกาลปัจจุบัน รัฐบาลโดยสำนักนายกรัฐมนตรีได้ดำเนินการให้มีการประดับตราสัญลักษณ์เนื่องในโอกาสวาระครบรอบศตวรรษแห่งวันพระบรมราชสมภพ “ศตวรรษมหาธีรราชานุสรณ์” ร่วมกับการจัดงานวันลูกเสือแห่งชาติ พระบาทสมเด็จพระปรเมนทรมหาอานันทมหิดล พระอัฐมรามาธิบดินทร รัชกาลที่ 8 ในวันที่ 20 กันยายน 2568 ซึ่งโดยภาพรวมแล้วองค์ประกอบที่สำคัญของตราสัญลักษณ์จะแสดงด้วยภาพหรือพระราชสัญลักษณ์หรือรูปสัญลักษณ์หรือพระปรมาภิไธยย่อที่มีความเกี่ยวข้องกับโอกาสสำคัญในเดือนมหามงคล หรือการเฉลิมฉลองให้ปรากฏรวมในตราสัญลักษณ์นั้นเป็นประการสำคัญ



ภาพที่ 1 ตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวเนื่องในโอกาสวันคล้ายวันสวรรคตครบ 100 ปี 25 พฤศจิกายน 2568

ที่มา: สำนักนายกรัฐมนตรี, 2568: 1

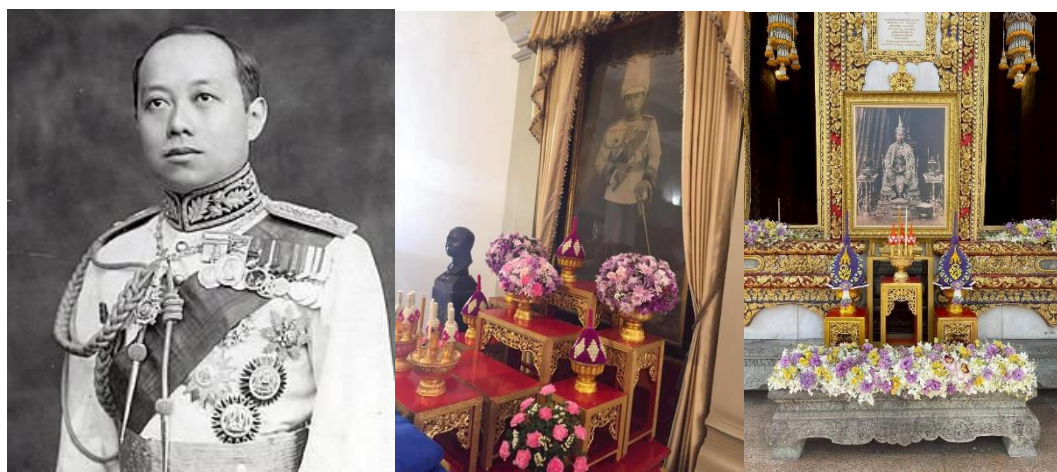
จากการสำรวจงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับการศึกษาวิเคราะห์ตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันสวรรคตครบ 100 ปี 25 พฤศจิกายน 2568 ยังไม่พบงานที่เกี่ยวข้องโดยตรง แต่มีงานวิจัยบางส่วนที่คณะผู้เขียนนำมาใช้เป็น,ความรู้สำหรับการศึกษาในครั้งนี้ได้ ได้แก่ งานของธีรพัฒน์ อมรสกุล (2561) เรื่อง “ตราพระราชลัญจกรประจำแผ่นดินสมัยรัตนโกสินทร์” งานวิจัยนี้ได้ให้ความรู้เกี่ยวกับความสำคัญของตราพระราชลัญจกรประจำแผ่นดินในสมัย

รัตนโกสินทร์ อันเชื่อมโยงสู่การสร้างสรรค์ตราประจำพระองค์พระมหากษัตริย์ และตราสัญลักษณ์เฉลิมพระเกียรติในโอกาสมหามงคลต่างๆ เช่นเดียวกับงานของกฤษประพันธ์ เมืองทิพย์ (2555) เรื่อง “การศึกษา รูปแบบและความหมายของตราสัญลักษณ์ประจำกระทรวงมหาดไทย” ซึ่งเกี่ยวเนื่องกับคติความเชื่อและมงคลคติต่างๆ ที่เกี่ยวเนื่องกับสถาบันพระมหากษัตริย์ และงานของธัญพงศ์ สารรัตน์ (2563) เรื่อง “อิทธิพลทางศาสนากับพระราชลัญจกรประจำพระองค์ในรัชกาลที่ 6 ถึงรัชกาลที่ 10” ที่ให้ข้อมูลเกี่ยวกับอิทธิพลทางศาสนาพราหมณ์และพุทธที่สัมพันธ์กับการสร้างสรรค์พระราชลัญจกรในพระราชลัญจกร โดยเป็นประโยชน์เพื่อนำมาใช้ในการศึกษาวิเคราะห์ ซึ่งทำให้ได้รายละเอียดเพิ่มเติมว่า ตราสัญลักษณ์ที่มีมาส่วนใหญ่จากองค์ประกอบของตราพระราชลัญจกรนั่นเอง รวมถึงได้อาศัยงานวิจัยในการศึกษาวิเคราะห์อื่นๆ มาเป็นแนวทางในการศึกษา เช่น งานของธัญพงศ์ สารรัตน์ และคณะ (2567) เรื่อง “มงคลคติในตราสัญลักษณ์พระราชพิธีมหามงคล 72 พรรษา 28 กรกฎาคม 2567” เป็นต้น ที่กล่าวเน้นเฉพาะตราสัญลักษณ์เฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว ด้วยเหตุนี้คณะผู้เขียนจึงศึกษาวิธีการวิจัยเพื่อนำมาประยุกต์ใช้กับการศึกษาครั้งนี้ ซึ่งจะเห็นได้ว่า ตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันสวรรคตครบ 100 ปี 25 พฤศจิกายน 2568 เป็นสัญลักษณ์ที่สื่อสารถึงพระบารมี พระบรมเดชานุภาพ พระอัจฉริยภาพ และความรักความเมตตาของพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวกับเหล่าปวงชนชาวไทย ในขณะเดียวกันก็เป็นสัญลักษณ์ที่แสดงออกถึงความปิตินิธิ ความจงรักภักดี ความศรัทธา เทิดทูนเคารพบูชาจากเหล่าอาณาประชาราษฎร์ ถวายแด่องค์พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว ตราสัญลักษณ์จึงเป็นพลวัตสัญลักษณ์ ซึ่งขับเคลื่อนเพื่อสถิตในใจชาวประชาอยู่ตลอดเวลา

ความเป็นมาในการสร้างตราสัญลักษณ์

ตั้งแต่สมัยก่อนประวัติศาสตร์ มนุษย์ได้เริ่มการแสดงออกถึงความรู้สึกนึกคิดของตนเองมีการสร้างสื่อเพื่อแสดงความหมายเพื่อใช้ในการติดต่อสื่อสารระหว่างกันและกัน ซึ่งทำให้เกิดความเข้าใจร่วมกันจนกลายมาเป็นระบบของสัญลักษณ์ที่ใช้เพื่อสื่อความเข้าใจของคนที่อยู่ในระบบสังคมร่วมกันให้มีความเข้าใจและรับรู้ถึงข้อความที่ปรากฏในสัญลักษณ์ต่างๆ เหล่านั้น โดยไม่ต้องใช้การบอกกล่าวเป็นรายบุคคลไป เพราะตัวของสัญลักษณ์นั้นเป็นลักษณะพื้นฐานที่กลุ่มสังคมนั้นๆ เข้าใจร่วมกันอยู่แล้ว (กรมศิลปากร, 2567: 55) โดยหลักฐานทางโบราณคดีที่พบในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในช่วงสมัยหัวเลี้ยวหัวต่อของยุคประวัติศาสตร์จนถึงช่วงยุคประวัติศาสตร์ตอนต้นพบว่า แหล่งชุมชนโบราณต่างๆ รู้จักการสร้างโบราณวัตถุที่เป็นรูปตราสัญลักษณ์ขึ้นแล้ว โดยสร้างขึ้นในลักษณะของเหรียญเงิน ซึ่งอาจใช้เป็นเงินตราแลกเปลี่ยนหรืออาจใช้ในการวางศิลาฤกษ์ รวมทั้งอาจสร้างขึ้นเพื่อใช้ในการประกอบพิธีทางศาสนา (ถนอม ตะนา, 2536: 15-16) ซึ่งรูปหรือลวดลายต่างๆ ที่ปรากฏบนเหรียญตรา รวมทั้งที่ปรากฏบนตราประทับซึ่งทำขึ้นจากดินเผาหรือหิน แกะสลักที่พบอยู่เสมอบนเหรียญตรารุ่นเก่าที่พบในประเทศไทย เช่น พระอาทิตย์ ปลา หมอน้ำ สังข์ ศรีวิไล และอักษรสันสกฤตโบราณ เป็นต้น ในปัจจุบันยังไม่ทราบถึงจุดประสงค์ที่แน่ชัดในการใช้ตราสัญลักษณ์ต่างๆ เหล่านั้น แต่ก็อาจตีความได้ว่าเป็นสิ่งที่แสดงให้เห็นต้นเค้าของการสืบทอดภูมิปัญญาในการสร้างสรรค์ลักษณะของตราสัญลักษณ์ในรุ่นต่อมา (คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2550: 97)

ในประเทศไทย พบหลักฐานการใช้สัญลักษณ์ที่มีความเกี่ยวข้องกับศาสนาทุกยุคทุกสมัยตั้งแต่ยุครัฐโบราณจนถึงสมัยรัตนโกสินทร์ ที่ได้มีการสืบทอดการใช้เครื่องหมายและตราสัญลักษณ์จากสมัยอยุธยาและนิยมใช้กันอย่างกว้างขวางมากขึ้น โดยเฉพาะส่วนที่เกี่ยวข้องกับสถาบันชั้นสูง เรียกว่า พระราชลัญจกร เครื่องหมายต่างๆ เช่น ตราประจำแผ่นดิน ตราประจำพระองค์ รวมไปถึงตราที่ใช้ในหน่วยงานทั่วไป เช่น กฎหมายตราสามดวง และตราประจำจังหวัด (พระยาอนุนามานราชชน, 2512: 30)



ภาพที่ 2-4 พระบรมฉายาลักษณ์พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 6
ที่มา: ดนัย ไชยโยธา, 2548: 12-13

ซึ่งจะพบว่า จากอดีตที่ผ่านมา ตราสัญลักษณ์ล้วนแต่เกี่ยวข้องกับชีวิตประจำวัน เป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้เกิดความเข้าใจร่วมกัน ดังนั้นการศึกษาตราสัญลักษณ์ในงานเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันสวรรคตครบ 100 ปี 25 พฤศจิกายน 2568 เป็นการศึกษาถึงความเชื่อ รวมไปถึงระบบความคิดที่แฝงอยู่ในตราสัญลักษณ์ และรูปแบบที่แสดงออกมาของตราเหล่านั้นด้วย และความแพร่หลายในการคิดประดิษฐ์ตราสัญลักษณ์ในช่วงหลังๆ ได้เป็นที่แพร่หลายมากยิ่งขึ้นทุกองค์ ทั้งหน่วยงานภาครัฐและภาคเอกชน โดยเฉพาะอย่างยิ่งคือการประดิษฐ์ตราสัญลักษณ์เนื่องในวโรกาสหรือโอกาสที่สำคัญๆ ของสถาบันหรือองค์กร แนวคิดที่สำคัญของการประดิษฐ์ตราสัญลักษณ์ คือ การออกแบบลวดลายหรือรูปสัญลักษณ์ให้มีความหมายที่เกี่ยวข้องกับวโรกาสหรือโอกาสแห่งการเฉลิมฉลองได้อย่างเป็นรูปธรรม และควบคู่กันนั้น ลวดลายหรือรูปที่รวมเป็นตราสัญลักษณ์นั้นๆ ยังเน้นการสื่อความหมายแห่งความเป็นสิริมงคลอีกด้วย

ลักษณะรูปแบบตราสัญลักษณ์ในงานเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันสวรรคตครบ 100 ปี 25 พฤศจิกายน 2568

ตามที่คณะกรรมการจัดงานเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวเนื่องในโอกาสวันคล้ายวันสวรรคตครบ 100 ปี 25 พฤศจิกายน 2568 เห็นชอบให้มีการจัดทำตราตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันสวรรคตครบ 100 ปี 25 พฤศจิกายน 2568 ได้ดำเนินการให้มีการประกวดตราสัญลักษณ์ฯ โดยมีจุดมุ่งหมายให้ตราสัญลักษณ์ฯ ได้สื่อความหมายดังนี้

- 1.เป็นการเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 6 และพระบรมราชจักรีวงศ์
- 2.จะต้องแสดงให้เห็นประจักษ์ในศิลปวัฒนธรรมของประเทศไทย ตลอดทั้งเอกลักษณ์ของชาติอย่างถูกต้อง
- 3.แสดงให้เห็นประจักษ์ในความภาคภูมิใจที่ชาวไทยได้มีพระมหากษัตริยาธิราชผู้ทรงปรีชาญาณยิ่ง และปกครองประชาชนชาวไทยในระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์อย่างร่มเย็นเป็นสุขมาตลอดรัชสมัย

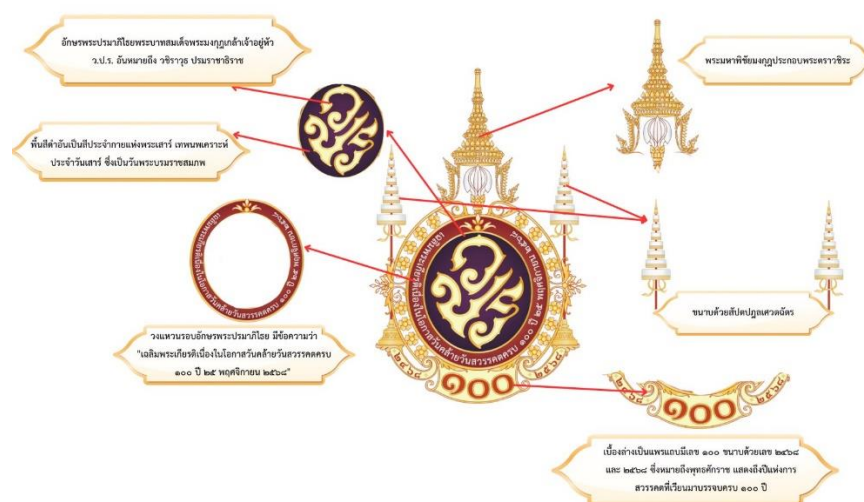
4.แสดงให้เห็นประจักษ์ในความเป็นชาติที่มีประวัติศาสตร์ยาวนาน

ในการดำเนินการประกวดตราสัญลักษณ์ฯ คณะกรรมการดำเนินการประกวดและตัดสินการจัดทำตราสัญลักษณ์ฯ ได้ตัดสินให้ผลงานการออกแบบตราสัญลักษณ์ของนายเกียรติศักดิ์ สุวรรณพงศ์ นักวิชาการช่างศิลป์ชำนาญการ สังกัดสำนักช่างสิบหมู่ กรมศิลปากร เป็นผลงานชนะเลิศ พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ พระราชทานพระบรมราชานุญาตให้ใช้ตราสัญลักษณ์ที่ออกแบบโดยนายเกียรติศักดิ์ สุวรรณพงศ์ และได้รับการปรับแบบให้มีความเหมาะสมแล้วนั้น เนื่องในมหามงคลโอกาสงานเฉลิมพระเกียรติข้างต้น

องค์ประกอบของตราสัญลักษณ์ในงานเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันสวรรคตครบ 100 ปี 25 พฤศจิกายน 2568

องค์ประกอบของภาพที่รวมอยู่ในตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันสวรรคตครบ 100 ปี 25 พฤศจิกายน 2568

- 1.อักษรพระปรมาภิไธยย่อ ว.ป.ร. อันหมายถึง วชิราวุธ ปรมาราชอิราช บนพื้นสีดำ อันเป็นสีประจำกายแห่งพระเสาร์ เทพนพเคราะห์ประจำวันเสาร์ ซึ่งเป็นวันพระบรมราชสมภพ
- 2.พระมหาพิชัยมงกุฎประกอบพระตราวชิระ
- 3.ชานาด้วยสัปตปฏลเศวตฉัตร วงแหวนรอบอักษรพระปรมาภิไธย มีข้อความว่า เฉลิมพระเกียรติเนื่องในโอกาสวันคล้ายวันสวรรคตครบ 100 ปี 25 พฤศจิกายน 2568
- 4.เบื้องล่างเป็นแพรแถบมีเลข 100 ชานาด้วย 2468 และ 2568 ซึ่งหมายถึงพุทธศักราชแสดงถึงปีแห่งการสวรรคตที่เวียนมาบรรจบครบ 100 ปี (สำนักนายกรัฐมนตรี, 2568: 1)



ภาพที่ 5 มงคลคติในตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันสวรรคตครบ 100 ปี 25 พฤศจิกายน 2568
ที่มา: สำนักนายกรัฐมนตรี, 2568: 1 และแยกองค์ประกอบโดยคณะผู้เขียน

ความหมายและความสำคัญของตราสัญลักษณ์ในงานเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระ มงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันสวรรคตครบ 100 ปี 25 พฤศจิกายน 2568

สัญลักษณ์ คือการสื่อสารผ่านสิ่งที่เป็นรูปภาพหรือลวดลาย แทนสิ่งที่ต้องการถ่ายทอด นั้นหมายความว่า มีการสร้างสื่อแทนตัวตน บุคคล หน่วยงาน องค์กร และสถาบันออกมาเป็นภาพที่เกิดจากการผลิตวัสดุ เช่น ธง โลโก้ (Logo) รวมถึงตราสัญลักษณ์ที่แสดงถึงอัตลักษณ์ของบุคคลนั้นๆ หากแต่จะใช้ได้ผลหรือสื่อสารให้คนภายนอกเข้าใจความหมายได้อย่างชัดเจนเพียงใด ขึ้นอยู่กับการก่อร่างความคิดและการสร้างความเชื่อต่อสิ่งที่ได้สัมผัส ซึ่งความเชื่อของมนุษย์ที่มีต่อสัญลักษณ์ คือ ความเชื่อเชิงสร้างสรรค์ที่นำมาผลิตสร้างสื่อวัตถุต่างๆ ซึ่งได้มาจากการนำสิ่งใกล้ตัว สิ่งที่คุ้นเคยหรือสิ่งที่เป็นความเชื่ออยู่เดิมมาสร้างเป็นสิ่งแทนตัวตน สถาบัน องค์กร แม้ว่าเป็นการนำความเชื่อมาผลิตซ้ำ แต่สามารถสร้างการสื่อสารสู่สังคมได้อย่างมีประสิทธิภาพ ดังนั้น ประสิทธิผลที่เกิดขึ้นเป็นประเด็นที่น่าสนใจอย่างยิ่งว่าจะเข้าใจวิธีการสื่อสารนั้นได้อย่างไร (ผกาพันธ์ อินตะ แก้ว, 2562: 35-47)

การคิดประดิษฐ์สร้างสรรค์ตราสัญลักษณ์ นอกจากจะคำนึงถึงความประณีตสวยงาม การสื่อความหมายที่เกี่ยวข้องกับบุคคลหรือวโรกาสหรือโอกาสแห่งการเฉลิมฉลองแล้ว ยังคำนึงถึงการสื่อความหมายแห่งความเป็นสิริมงคล หรือมงคลคติให้ปรากฏในรูปหรือลวดลายที่รวมเป็นตราสัญลักษณ์นั้นด้วย (อนันต์ กลิ่นโพธิ์กลับ, 2550: 51) ซึ่งความเชื่อเรื่องมงคล เป็นคตินิยมที่เป็นแรงบันดาลใจให้กับผู้คนในแต่ละท้องถิ่นได้มีการสร้างรูปสัญลักษณ์แห่งความเป็นมงคลให้มีความสอดคล้องกับคตินิยมของผู้คนในแต่ละสังคมมาอย่างต่อเนื่องในทุกยุคทุกสมัย ทั้งนี้ภาพตราสัญลักษณ์ฯ ซึ่งพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ พระราชทานพระบรมราชานุญาตให้ใช้เนื่องในมหามงคลโอกาสการจัดงานเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันสวรรคตครบ 100 ปี 25 พฤศจิกายน 2568 มีลักษณะเป็นภาพมงคลคติ ซึ่งมีความหมายแห่งความเป็นสิริมงคลรวมอยู่ในตราสัญลักษณ์ โดยแยกกล่าวได้ดังนี้

1.อักษรพระปรมาภิไธยย่อ ว.ป.ร. อักษรพระปรมาภิไธยย่อ ว.ป.ร.สีเหลืองนวลทอง “ว” ย่อมาจาก “วชิราวุธ” “ป.” “ร.” ย่อมาจาก “ปรมราชาธิราช” หมายถึง กษัตริย์ผู้เป็นใหญ่ในแผ่นดิน ซึ่งพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว มีพระนามเดิมว่า “เจ้าฟ้ามหาวชิราวุธ” เป็นพระราชโอรสองค์ใหญ่ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว และสมเด็จพระนางเจ้าเสาวภาผ่องศรี พระอัครราชเทวี (สมเด็จพระศรีพัชรินทราบรมราชินีนาถ พระบรมราชชนนีพันปีหลวง (สารานุกรมไทยสำหรับเยาวชนโดยพระราชประสงค์ในพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว ฉบับเสริมการเรียนรู้ เล่ม 3, 2548: 66) โดยเสด็จพระราชสมภพเมื่อวันเสาร์เดือนยี่ขึ้น 2 ค่ำ ปีมะโรง จุลศักราช 1242 เวลา 8 นาฬิกา 55 นาที ตรงกับวันที่ 1 มกราคม พุทธศักราช 2423 ทรงได้รับการสถาปนาเป็น สมเด็จพระเจ้าลูกยาเธอ เจ้าฟ้ามหาวชิราวุธ กรมขุนเทพทวารวดี ดำรงพระอิสริยยศเป็นเจ้าฟ้าต่างกรม มีศักดินา 50,000 ทรงมีพระเกียรติยศเป็นลำดับที่ 2 รองจากสมเด็จพระบรมโอรสาธิราช เจ้าฟ้ามหาวชิรุณหิศ สยามมกุฎราชกุมาร (ปิยนาถ บุนนาค และคณะ, 2550: 191) โดยมีพระนามตามที่จารึกในพระสุพรรณบัฏว่า “สมเด็จพระเจ้าลูกยาเธอ เจ้าฟ้ามหาวชิราวุธ เอกอัครมหากษัตริย์บรมนราธิราช จุฬาลงกรณ์นารถราชวโรรส มหาสมมตัตติยพิสุทธิ บรมมกุฎสุริยสันตติวงศ์ อดิศักยวงศ์วโรราโตสุชาติคุณสังกาศวิมลรัตน์ ทฤษณมสวัสดิขัตติยราชกุมาร” (วรชาติ มีชูบท, 2553: 56 และมูลนิธิสมเด็จพระเทพรัตนราชสุดา, 2554: 221)

ในวันที่ 24 พฤศจิกายน 2568 พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 10 ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าโปรดกระหม่อมให้ถวายพระราชสมัญญาพระบรมอัฐิพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว มีพระปรมาภิไธยจารึกในพระสุพรรณบัฏว่า “พระบาทสมเด็จพระปรเมนทรรามาธิบดีศรีสินทรมหาวชิราวุธ พระ

มงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว พระมหาธีรราชเจ้า” โดยคำว่า “ปรเมนทร์” หมายถึง พระมหากษัตริย์องค์ที่ครองราชสมบัติในรัชกาลที่เป็นเลขคู่ และแปลว่าผู้ยิ่งใหญ่ (เกรียงไกร วิศวามิตร, 2550: 11) (ในบทความนี้จะคงไว้ซึ่งพระนามเดิม เนื่องจากตราสัญลักษณ์ดังกล่าวถูกเผยแพร่ก่อนที่จะใช้พระนามใหม่) เนื่องด้วยพิธีนี้สะท้อนพระมหากรุณาธิคุณของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวที่ทรงระลึกถึงพระบรมวงศานุวงศ์ผู้ล่วงลับ จะทรงสืบสานขนบราชสำนักอันงดงามให้ดำรงอยู่ในรัชกาลปัจจุบัน โดยการเฉลิมพระนามคือ การพระราชทานหรือเพิ่มด้วยคำในพระนามให้ยิ่งใหญ่สมพระเกียรติ เพื่อประกาศพระเกียรติคุณในฐานะผู้ทรงประกอบพระราชกรณียกิจสำคัญในราชการแผ่นดิน ส่วนการสถาปนาพระอิสริยยศดีพระอัฐิ หมายถึง การยกฐานะันดรของพระอัฐิให้สูงขึ้นโดยมีการจารึกพระนามและพระราชสมัญญาในพระสุพรรณบัฏพร้อมด้วยพระราชพิธีเจริญพระพุทธรูป พระอุโบสถวัดพระศรีรัตนศาสดาราม หรือพระที่นั่งอมรินทรวินิจฉัยฯ ซึ่งเป็นสถานที่ศักดิ์สิทธิ์สูงสุดในพระบรมมหาราชวัง (ราชบัณฑิตยสถาน, 2551: 165)

พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงเป็นพระเจ้าแผ่นดินไทยพระองค์แรกที่ทรงได้รับการศึกษาแบบอังกฤษ ณ ประเทศอังกฤษตั้งแต่เบื้องต้น จนกระทั่งถึงระดับอุดมศึกษาในกิจการด้านทหารและด้านพลเรือน ทั้งภาคทฤษฎีและภาคปฏิบัติ รวมทั้งการทอดพระเนตรกิจการต่างๆ อันเป็นประโยชน์ในการบริหารราชการแผ่นดินในหลายประเทศ ทั้งโลกยุคโบราณอย่างอียิปต์ โลกเก่าในทวีปยุโรป โลกใหม่ที่สหรัฐอเมริกา และโลกเอเชียที่มีความก้าวหน้าทัดเทียมชาติตะวันตกที่ประเทศญี่ปุ่น (กรมศิลปากร, 2559: 23) นอกจากนั้นขณะประทับอยู่ในต่างประเทศ สมเด็จพระบรมชนกนาถได้ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้พระอภิบาลชาวสยามเป็นผู้ถวายพระอักษรพิเศษควบคู่ไปด้วย ซึ่งทรงเข้าพระราชหฤทัยถึงความแตกต่างระหว่างวัฒนธรรมตะวันตกกับตะวันออกได้อย่างดี ทั้งทรงตระหนักว่าการเสด็จไปทรงศึกษาในยุโรปนั้นเป็นการแสวงหาความรู้ความเข้าใจเรื่องราวและแนวความคิดของชาติตะวันตก ไม่อาจนำมาใช้กับประเทศสยามและชาวสยามได้ทันที จะต้องประยุกต์ใช้ให้เหมาะสมตามกาลอันควร (พูนพิศมัย ดิศกุล, 2561: 97-98) จึงอาจกล่าวได้ว่า พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงพระอัจฉริยภาพสมกับพระราชสมัญญาว่า “สมเด็จพระมหาธีรราชเจ้า” ที่แปลว่า กษัตริย์ผู้เป็นปราชญ์ มิใช่จะทรงเป็นเพียงปราชญ์ด้านอักษรศาสตร์ ผู้รจนาคำประพันธ์หลากหลายประเภทจำนวนมากเท่านั้น หากแต่ทรงเป็นพระเจ้าแผ่นดินผู้มีความสุขคัมภีร์ภาพ ทรงมีพระราชวิสัยทัศน์ที่กว้างไกล จึงทรงวางแผนบริหารประเทศในลักษณะการตั้งรับและป้องกันปัญหาที่อาจจะเกิดขึ้นในอนาคต เช่น การป้องกันตนเองของพลเรือน การวางระบบให้การศึกษาแก่ราษฎรทั้งประเทศ เพื่อให้เป็นพื้นฐานสำคัญในการปกครองตนเองตามระบอบประชาธิปไตยในวันข้างหน้า การตั้งสภาเผยแผ่พาณิชย์และศาลาแยกธาตุเพื่อประโยชน์ในการพัฒนาเศรษฐกิจของประเทศในภาพรวม เป็นต้น (กรมวิชาการ กระทรวงศึกษาธิการ, 2540: 68 และ วรชาติ มีชูบท, 2559: 63 และ วรชาติ มีชูบท, 2555: 22) พระองค์ทรงยึดถือแนวทางการบริหารราชการแผ่นดินของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 4 และพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 5 อย่างเคร่งครัด การปฏิรูปประเทศและระบบราชการในรัชสมัย จึงเป็นการสานต่อพระราชกรณียกิจที่สมเด็จพระบรมอัยกาธิราชและสมเด็จพระบรมชนกนาถทรงวางรากฐานและดำเนินการไว้แล้ว โดยทรงปรับปรุงกิจการต่างๆ ให้เหมาะสมยิ่งขึ้น ทั้งการจัดระเบียบบริหารราชการแผ่นดิน การพัฒนาคุณภาพชีวิตและความเป็นอยู่ของราษฎร ที่สำคัญคือการปลูกฝังความรู้สึกเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของราษฎร แม้จะมีความแตกต่างกันทางเผ่าพันธุ์ ศาสนา และวัฒนธรรม แต่มีความรักชาติ มีความจงรักภักดีต่อพระเจ้าแผ่นดิน เป็นคนดีมีคุณธรรมตามหลักศาสนาของตน และมีความสามัคคีกันในทุกขณะเหมือนกัน จึงเป็นการสร้างจิตวิญญาณของสยามรัฐที่สืบทอดจากสุโขทัย ถึงอยุธยา รัตนโกสินทร์ และยังคงดำรงสืบต่อมาถึงปัจจุบัน (วรชาติ มีชูบท, 2554: 15) ถือว่าทรงเป็นพระมหากษัตริย์สมกับสร้อยพระนาม “ปรมราชาธิราช”

2.พื้นสีดำ พื้นสีดำ สื่อถึงสีประจำกายแห่งพระเสาร์ เทพนพเคราะห์ประจำวันเสาร์ ซึ่งเป็นวันพระบรมราชสมภพ เนื่องด้วยพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวเป็นพระราชโอรสในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว และสมเด็จพระศรีพัชรินทราบรมราชินีนาถ ทรงพระราชสมภพเมื่อวันเสาร์ที่ 1 มกราคม พ.ศ.2423 ได้รับพระราชทานพระนามว่า สมเด็จพระเจ้าลูกยาเธอ เจ้าฟ้ามหาวชิราวุธ แต่สมเด็จพระบรมชนกนาถและสมเด็จพระบรมราชชนนี โปรดเรียกว่า “ลูกโต” (ศิริวรรณ คุ่มโท, 2547: 91) ทั้งนี้ สีดำในทางทฤษฎีสี ไม่ถือเป็นสีเช่นเดียวกับสีเทา แต่ให้ความรู้สึกได้ แสดงถึงความหนักแน่น มีพลัง เนื่องจากสีดำมืดทึบเมื่อใช้ร่วมกับสีอื่นจะทำให้สีอื่นเด่นชัดขึ้น (สมชาย พรหมสุวรรณ, 2548: 61-62) แสดงถึงการที่พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงมุ่งมั่นในการพัฒนาชาติให้ก้าวไปสู่ความเจริญทัดเทียมกับบรรดาอารยประเทศ ไม่ว่าจะเป็นพระราชกรณียกิจทางการศึกษา เศรษฐกิจ รวมถึงทรงก่อตั้งกิจการลูกเสือขึ้นเป็นครั้งแรกในประเทศ ทั้งยังทรงเป็นผู้ริเริ่มสิ่งสำคัญมากมาย เช่น โปรดเกล้าฯ ให้สร้างธงไตรรงค์ กำหนดคำนำหน้านามสตรี และเด็ก รวมถึงสร้างเมือง “ดุสิตธานี” เพื่อปูพื้นฐานระบอบประชาธิปไตยให้มั่นคง (สารานุกรมพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว, 2550: 185) ด้วยสำนึกในพระมหากรุณาธิคุณในพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว ปวงชนชาวไทยจึงร่วมใจกันถวายพระราชสมัญญาว่า “พระมหาธีรราชเจ้า” (วรชาติ มีชูบท, 2561: 35) และสอดคล้องกับวันที่ประสูติ คือ พระเสาร์ ซึ่งเป็นเทพแห่งการกสิกรรมและอารยธรรม คือ เทพศนิ (Sani) หรือเทพแห่งดาวพระเสาร์ เป็นเทพประจำวันเสาร์หรือศนิवार (Sanivara) กำเนิดมาจากพระอิศวรทรงนำเสือ 10 ตัวมาร่ายพระเวทปนละเอียด แล้วห่อด้วยผ้าสีดำ พรหมด้วยน้ำอมฤตกลายเป็นพระเสาร์ บางคัมภีร์กล่าวว่า เทพองค์นี้เป็นลูกของพระอาทิตย์กับนางฉายา (Chaya) แต่บางคัมภีร์ก็ว่าเป็นลูกของพระพลราม (Bala-rama) กับนางเรวตี (Revati) เคยอวตารเป็นนิลพานคร อยู่ในพวก 18 มงกุฎทหารเอกของพระรามในเรื่องรามเกียรติ์ สีประจำคือ สีดำ อยู่ในราศีมังกร มีพระพุทธรูปปางนาคปรกเป็นพระประจำวัน (สุรศักดิ์ ทอง, 2553: 284-285) มือถือศูล (คล้ายวัชร) ซึ่งหมายถึง พระนามรัชกาลที่ 6 (พระยาสังจายิรมย์ฯ (สรวง ศรีเพ็ญ), 2567: 79)

3.พระมหาพิชัยมงกุฎ เป็นรูปสัญลักษณ์ของศิริภรณ์ ซึ่งเป็นหนึ่งในเครื่องเบญจราชกกุธภัณฑ์ คือเครื่องประดับพระเศียรพระมหากษัตริย์ที่ทรงสวมในงานพระราชพิธีสำคัญ เช่น พระราชพิธีบรมราชาภิเษก สร้างขึ้นในรัชกาลพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกมหาราช รัชกาลที่ 1 หม่อมราชวงศ์เทวธิดาฯ ป.มาลากุล อธิบายว่า โบราณกับมงกุฎเท่ากับราชกกุธภัณฑ์ อันเป็นราชศิริภรณ์เท่านั้น หาได้เป็นยอดแห่งความสำคัญเฉกเช่นพระมหาเศวตฉัตรไม่ แม้ในงานพระราชพิธีราชาภิเษกก็เป็นแต่เจ้าพนักงานทูลถวายพระมหากษัตริย์ มิได้ทรงสวมดูในยุคลหลัง แต่ถึงรัชกาลที่ 4 แห่งมหานครรัตนโกสินทร์เป็นต้นมา ประเทศไทยได้มีการติดต่อกับประเทศทางตะวันตก ซึ่งมีประเพณีนับถือมงกุฎอยู่หลายประเทศ ฉะนั้นคติที่ถือว่ามงกุฎเป็นสิ่งสำคัญในจำนวนราชกกุธภัณฑ์จึงมาสู่ประเทศไทยในงานพระราชพิธีบรมราชาภิเษก พระมหากษัตริย์จึงทรงสวมพระมหามงกุฎและเป็นประเพณีมาจนทุกวันนี้ (หม่อมราชวงศ์เทวธิดาฯ ป.มาลากุล, 2504: 51-52) พระมหาพิชัยมงกุฎจึงเป็นสิ่งสำคัญอย่างยิ่งในบรรดาเครื่องเบญจราชกกุธภัณฑ์ และถือว่าขณะที่ทรงสวมพระมหาพิชัยมงกุฎนั้นเป็นระยะเวลาที่สำคัญที่สุดแห่งการพระราชพิธีบรมราชาภิเษก (ยุพธ แสงทักษิณ, 2539: 136 และ ดนัย ไชยโยธา (บรรณาธิการ), 2543: 47) เห็นได้จากพระบรมฉายาลักษณ์ของพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 6 ทรงเครื่องบรมราชูปถัมภ์ในคราวพระราชพิธีบรมราชาภิเษกสมโภช พ.ศ.2454 (ราม วชิราวุธ, 2550: 23) ดังกล่าวถือเป็นหนึ่งในเครื่องเบญจศิริราชกกุธภัณฑ์ อันเป็นนิมิตหมายแห่งการฉลองสิริราชสมบัติด้วยอีกประการหนึ่งที่แสดงถึงความเป็นพระราชอาภรณ์โดยสมบูรณ์ และยังสัมพันธ์กับพระนาม “มงกุฎเกล้า” ด้วย

3.พระตราวชิระ วชิระ คือ พระนามของเทพาวุธของพระอินทร์ มีลักษณะคล้ายตรีศูล 3 ง่ามขนาดเล็ก ซึ่งตราวชิระนี้พัฒนาจากเครื่องหมายประจำรัชกาลที่ 6 และพระราชลัญจกรพระวชิระประจำพระองค์รัชกาลที่ 6 โดยพัฒนาจากฉัตร 5 ชั้นเป็น 7 ชั้น (สมเด็จพระเจ้าพี่นางเธอ เจ้าฟ้ากัลยาณิวัฒนา, 2551: 61,64) ซึ่งพระอินทร์ เป็นเทพที่ยิ่งใหญ่ เป็นเทพเจ้าแห่งท้องฟ้า ทรงถืออสูรบาต (วชิระ วชิระ) อีกพระนามคือเพชรปาณี (ผู้ถือวชิระ) ทรงบันดาลให้ฝนตกและกำกัภัยคุกคาม (เศรษฐมนต์ กาญจนกุล, 2548: 28 และพระยาสังจาภิรมย์ฯ (สรวง ศรีเพ็ญ), 2556: 34) พระอินทร์ เป็นเทพผู้บันดาลสิ่งทั้งปวงให้เป็นไปในโลก (ศานติ ภักดีคำ, 2556: 26) และพระอินทร์ยังสัมพันธ์กับแนวคิดพระมหากษัตริย์ไทยแต่โบราณ ยังสืบเนื่องมาจนถึงสมัยกรุงรัตนโกสินทร์ เมื่อมีการสถาปนากรุงรัตนโกสินทร์ขึ้น มีการขนานนามพระนครว่า กรุงเทพมหานคร ซึ่งหมายถึงสวรรค์ของพระอินทร์ วัดศูนย์กลางของกรุงเทพมหานครคือ วัดสุทัศนเทพวราราม ซึ่งหมายถึง “สุทัศนนคร” ซึ่งเป็นสวรรค์ของพระอินทร์ (ศานติ ภักดีคำ, 2556: 73) ซึ่งตราวชิระดังกล่าวพัฒนามาจากพระราชลัญจกรประจำรัชกาลที่ 6 เป็นสัญลักษณ์ของพระบรมนามาภิไธย “วชิราวุธ” ซึ่งหมายถึง สายฟ้าอันเป็นเทพศาสตราของพระอินทร์ที่เปล่งประกายให้ทรงสถิตดำรงในสิริราชสมบัติให้สถาพรโดยสวัสดิ์เป็นอนเนกอนันต์ นอกจากนี้ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้ใช้ปึกเป็นธงเครื่องหมายประจำกองเสือป่า ปักผ้าทิพย์หน้ามุขเด็จพระที่นั่งพระที่นั่งพระราชนิวัติต่างๆ และเชิญประดิษฐานที่หน้าบันโรงเรียนวชิราวุธ (มหาวิทยาลัยราชภัฏ, 2563: 5)

4.สัปตปฎลเศวตฉัตรขนาบคู่ (สัปตปฎลเศวตฉัตร) คือ ฉัตรบุหมีผ้าขาว 7 ชั้น เป็นเครื่องสูงแสดงพระอิสริยยศรองลงมาจากพระนพปฎลมหาเศวตฉัตร (ราชบัณฑิตยสถาน, 2550: 195) ใช้กับพระมหากษัตริย์ที่ยังไม่ผ่านพระราชพิธีบรมราชาภิเษก แสดงถึงบทบาทของการเป็นสมเด็จพระบรมโอรสาธิราชฯ สยามมกุฎราชกุมาร ที่ดำรงตำแหน่งรัชทายาทแทนสมเด็จพระบรมโอรสาธิราช เจ้าฟ้ามหาวชิรุณหิศ องค์มกุฎราชกุมารผู้เป็นเชษฐาธิราชที่ได้สิ้นพระชนม์ลง ซึ่งเป็นเหตุการณ์ก่อน พ.ศ.2454 เพราะเมื่อพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวสวรรคตแล้ว พระบรมวงศานุวงศ์ และข้าราชการทั้งหลายได้พร้อมกันอัญเชิญเสด็จขึ้นครองราชสมบัติสืบต่อมาเมื่อวันเสาร์ที่ 23 ตุลาคม พ.ศ.2453 โดยมีพระปรมาภิไธยย่อว่า “พระบาทสมเด็จพระปรเมนทรมหาวชิราวุธ พระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว งานพระราชพิธีบรมราชาภิเษกสมโภช ได้มีการจัดขึ้นเมื่อปี พ.ศ.2454 ปรากฏว่าได้มีเจ้านายหลายพระองค์ในราชวงศ์ต่างประเทศ และบุคคลสำคัญจำนวนมากจากประเทศต่างๆ เข้ามาชุมนุมถวายพระพรชัยมงคลในโอกาสที่เสด็จขึ้นเสวยราชสมบัติขึ้น (दनัยไชยโยธา, 2543: 97) แสดงถึงพระบรมเดชานุภาพแผ่กระจายไปไกลทั่วทุกทิศหนแห่ง เพื่อปกป้องคุ้มครองและช่วยเหลือพสกนิกรของพระองค์ทั่วทั้งแผ่นดินตลอดรัชสมัย

5.ข้อความ “เฉลิมพระเกียรติเนื่องในโอกาสวันคล้ายวันสวรรคตครบ 100 ปี 24 พฤศจิกายน 2568 บนวงแหวนรอบอักษรพระปรมาภิไธย เบื้องล่างเป็นแพรแถบมีเลข 100 ขนาบด้วยเลข 2468 และ 2568

ดังกล่าวสื่อถึงการที่รัฐบาลจัดงานครบรอบ 100 ปี วันสวรรคตพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว เป็นการให้ความสำคัญของยุคสมัยรัชกาลที่ 6 และเผยแพร่องค์ความรู้เป็นวงกว้าง เพราะตั้งแต่ก่อตั้งในปี 2325 กรุงเทพฯ ผ่านแผ่นดินมาแล้ว 9 รัชกาล ผ่านยุคราชอาณาจักร ยุคสร้างชาติ ยุครัฐชาติสมัยใหม่ มีงานเขียนมากมายเล่าถึงแต่ละรัชกาลในหลายแง่มุม พรอ้มกับการก่อตัวของประเทศไทยในฐานะรัฐชาติสมัยใหม่ ทว่ายุคที่เป็นหัวเลี้ยวสำคัญของพัฒนาการนี้คือ แผ่นดินพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 6 กลับถูกเขียนถึงน้อยที่สุด ทั้งที่ในช่วงเวลา 15 ปี (ปี 2453 – 2468) หลัง 42 ปีในรัชกาลพระพุทธเจ้าหลวง รัชกาลที่ 5 สถานการณ์ทั้งในและนอกประเทศทำให้การเมืองและสังคมสยามเปลี่ยนโฉมหน้าไปอย่างรวดเร็ว

ในประเทศเกิดเหตุการณ์ รศ.130 การก่อตั้งกองลูกเสือแห่งชาติ การวางรากฐานอุดมการณ์ชาตินิยม (เทพ บุญตานนท์, 2559: 115) การสร้างมหาวิทยาลัยแห่งแรก การวางระบบซังตวงวัด การใช้นามสกุลนอกประเทศ เกิดการโค่นล้มพระเจ้าชาร์ลส์ในรัสเซีย การปฏิวัติซินไฮ่ในจีน สงครามโลกครั้งที่ 1 ระเบิดขึ้นในยุโรป และการก่อตั้งองค์การสันนิบาตชาติ ฯลฯ ซึ่งรัชสมัยแผ่นดินพระมงกุฎเกล้าฯ ที่กินเวลากว่า 15 ปี จึงมีจุดเปลี่ยนมากมาย และเป็นมากกว่ายุคทองของวรรณคดีและศิลปวัฒนธรรมอย่างที่หลายคนเคยเข้าใจ แรงสะท้อนนี้ยังส่งผลมาถึงรัชกาลที่ 7 อย่างไม่อาจหลีกเลี่ยง (กองบรรณาธิการนิตยสารสารคดี, 2568: 26) และข้อมูลข้างต้นยังแสดงถึงวันที่รัชกาลที่ 6 สวรรคต ตลอดรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงนำประเทศชาติเข้าสู่ความเป็นอารยประเทศอย่างเต็มที่ ข้อที่ควรยกย่องและเชิดชูเป็นพิเศษ คือ ความเป็นนักชาตินิยมและนักประพันธ์ พระองค์ทรงครองราชสมบัติอยู่เพียง 16 ปี ได้สวรรคตเมื่อวันที่ 25 พฤศจิกายน พ.ศ.2468 พระชนมายุได้ 46 พรรษา มีพระราชธิดาเพียงพระองค์เดียว คือ สมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี ซึ่งประสูติแต่สมเด็จพระนางเจ้าสุวัทนา พระวรราชเทวี ก่อนพระองค์สวรรคตเพียง 1 วัน (สำนักงานราชบัณฑิตยสภา, 2563: 265)

ซึ่งกำหนดการหลักที่จัดงานในห้วงเดือนพฤศจิกายน 2568 ที่ผ่านมา คือการประดิษฐานพระบรมฉายาลักษณ์รัชกาลที่ 6 และพระรูปสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอฯ เพื่อให้ประชาชนถวายสักการะ จัดกิจกรรมจิตอาสาบำเพ็ญสาธารณประโยชน์ทั่วประเทศ พิธีเจริญพระพุทธมนต์ และตักบาตรพระสงฆ์ 100 รูป ณ วัดพระปฐมเจดีย์ จ.นครปฐม โดยมีนายกรัฐมนตรีเป็นประธาน จัดพิธี ณ สถานที่ประดิษฐานพระบรมราชานุสาวรีย์รัชกาลที่ 6 และศาลากลางจังหวัด มีงานมหกรรมเฉลิมพระเกียรติ ณ สวนลุมพินี กรุงเทพฯ กิจกรรมแสง สี เสียง น้ำพุดนตรีนาฏศิลป์ร่วมสมัย นิทรรศการสวนแสง และสินค้าจาก 50 เขต ทั่วกรุงเทพฯ มีพิธีศิวราช มหาธีรราชานุสรณ์ เป็นพิธีถวายพวงมาลาที่โรงเรียนอนุบาลสระบุรี และการจัดนิทรรศการ “พระผู้มาก่อนกาล” จัดที่พิพิธสถาน อาคารศิลปวัฒนธรรม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ที่จัดถึงราวๆต้นเดือนมกราคม 2569 ซึ่งกลุ่มงานข้างต้นเป็นส่วนหนึ่งของการจัดงานเฉลิมพระเกียรติ 3 รัชกาล ซึ่งรวมถึงรัชกาลที่ 9 และรัชกาลที่ 10 รวมถึงการจัดทำหนังสือจดหมายเหตุและหนังสือที่ระลึกเพื่อเก็บรวบรวมไว้เป็นหลักฐานสำคัญทางประวัติศาสตร์ของชาติโดยสำนักหอจดหมายเหตุแห่งชาติ กรมศิลปากร กระทรวงวัฒนธรรม อีก ด้วย



ภาพที่ 6-8 งานเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวเนื่องในโอกาสวันสวรรคตครบ 100 ปี 25 พฤศจิกายน 2568
ที่มา: สำนักนายกรัฐมนตรี, 2568: 22

นอกจากนี้บริเวณโดยรอบของกรอบตราสัญลักษณ์ยังมีลวดลายของพันธุ์พฤกษา และบุปผชาติที่ บ่งบอกถึงลายไทย ลีลาไทย ความเป็นไทย สื่อถึงการที่พระองค์มีพระทัยรักวิชาการฝ่ายศิลปวิทยาและ วรรณกรรมมากทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้จัดหาและบำรุงรักษาโบราณวัตถุของชาติ ทรงส่งเสริมนาฏศิลป์ และดุริยางค์ไทย ทรงส่งเสริมพระพุทธศาสนาต่อจากพระบาทสมเด็จพระบรมชนกาธิเบศร มหาภูมิพลอดุลยเดชมหาราช บรมนาถบพิตร นอกจากนี้พระองค์ยัง ทรงดำเนินการปลูกใจประชาชนชาวไทยให้รักชาติและกล้าหาญด้วยการทรงแสดงปาฐกถาและพระราชทาน พระบรมราโชวาทอยู่เสมอ และยังแสดงถึงความเจริญรุ่งเรืองของประชาชนและประเทศชาติในรัชสมัย (ดนัย ไชยโยธา (บรรณาธิการ), 2543: 426-427) ซึ่งอนุสรณ์ที่เป็นเครื่องรำลึกถึงพระองค์อีกแห่งหนึ่งคือ พระบรม ราชานุสรณ์พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว ณ สวนลุมพินี โดยพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว (หรือ ผู้แทนพระองค์) เสด็จพระราชดำเนินไปในรัฐพิธี ทรงวางพวงมาลาถวายราชสักการะ ณ พระบรมราชานุสรณ์ฯ ในวันคล้ายวันสวรรคตของพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว วันที่ 25 พฤศจิกายน ของทุกปี (กรม ศิลปากร, 2562: 108) รวมถึงการจัดงาน ณ วังรื่นฤดี พร้อมทั้งจัดทำเข็มตราสัญลักษณ์ 100 ปี เป็นรูปหัวใจ มี ตราประจำพระองค์รัชกาลที่ 6 สมเด็จพระนางเจ้าสุวัทนา พระวรราชเทวี และสมเด็จพระ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี

จากรายละเอียดเกี่ยวกับตราสัญลักษณ์ฯ ที่ผ่านมา ได้แสดงให้เห็นถึงการรวมตราสัญลักษณ์ที่มีความหมายทั้งที่เนื่องด้วยพระบารมีแห่งองค์พระมหากษัตริย์และพระบรมราชจักรีวงศ์ ตลอดจนพสกนิกรที่อยู่ ภายใต้ร่มพระบารมีของพระองค์ในรัชสมัยและราชสกุลทุกมหาสาขาสืบมาจนถึงปัจจุบัน โดยเฉพาะองค์ พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว และการสื่อความหมายในลักษณะที่เป็นปริมปราศิตีที่แสดงถึงการสืบทอดอารยธรรมที่มีมาแต่บรรพชนตลอดระยะเวลาที่ยาวนาน โดยได้มีการปรับเปลี่ยนและสร้างสรรค์ตราสัญลักษณ์ให้มีความผสมกลมกลืน สอดคล้องกับแนวคิด แบบแผนของสังคม ตลอดจนจุดประสงค์แห่งการเฉลิมฉลองหรือเฉลิมพระเกียรติพระบารมีในแต่ละช่วงเวลาได้อย่างเหมาะสม อีกทั้งยังเป็นการแสดงถึงภูมิปัญญาของผู้คิดประดิษฐ์ตราสัญลักษณ์ที่ได้เลือกสรรเครื่องประกอบพระราชอิสริยยศ ตลอดจนสรรพสิ่งที่เป็นมงคลต่างๆ ที่เคยมีมาแต่โบราณราชประเพณีมาใช้เป็นสื่อ เพื่อสะท้อนถึงคติความเชื่อที่เกี่ยวกับองค์พระมหากษัตริย์ได้อย่างเป็นรูปธรรมและสง่างามยิ่ง และแม้ว่าพระบรมราชสัญลักษณ์ที่ปรากฏบนสื่อรูปแบบใหม่ต่างๆ เหล่านั้น มิได้แสดงถึงพระราชอำนาจในองค์พระมหากษัตริย์ต่อสิ่งที่มีการประดับไว้ เช่นเดียวกับการประทับตราพระราชลัญจกรลงบนเอกสารสำคัญหรือหนังสือทางราชการที่เป็นการสะท้อนให้เห็นถึงพระราชอำนาจโดยตรงผ่านการรับรองเอกสารสำคัญหรือหนังสือทางราชการ แต่กระนั้น การปรากฏรูปแบบลวดลายของตราพระราชลัญจกรแผ่นดินถูกนำมาประดับไว้บนสื่อสมัยต่างๆ ที่เปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลา โดยที่ยังคงความศักดิ์สิทธิ์ของการเป็นพระบรมราชสัญลักษณ์แทนพระราชอำนาจแห่งองค์พระมหากษัตริย์ที่เปลี่ยนแปลงลวดลายมาจากตราพระราชลัญจกรประจำแผ่นดิน

สรุป

กล่าวได้ว่า พระราชสัญลักษณ์ และสัญลักษณ์ต่างๆ ที่ประกอบรวมอยู่ในตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันสวรรคตครบ 100 ปี 25 พฤศจิกายน 2568 ล้วนแล้วแต่เป็นสิ่งที่อุดมไปด้วยความหมายที่เกี่ยวข้องกับพระเกียรติยศแห่งองค์พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว พระราชกรณียกิจ พระนามที่เป็นมงคล ล้วนแต่เป็นมงคลคติที่สื่อความหมายแห่งความเป็นสิริมงคล ซึ่งเป็นสิ่งที่ทุกคนปรารถนา ด้วยเหตุดังกล่าวตราสัญลักษณ์ฯ จึงเป็นตราสัญลักษณ์ที่ทรงคุณค่า เป็นตราสัญลักษณ์ที่มีความเป็นสิริมงคลควรค่าแก่การเคารพสักการะตลอดไป ซึ่งการประดับตราสัญลักษณ์ในโอกาสที่เป็นมหามงคลยิ่งนี้ภายใต้การกำกับดูแลของคณะกรรมการฝ่ายพิจารณาการ

ใช้ตราสัญลักษณ์โดยปลัดสำนักนายกรัฐมนตรี ย่อมหมายถึงการถวายราชสักการะและการแสดงความจงรักภักดีต่อองค์กรที่ 6 และยังเป็น การเสริมสร้างความเป็นสิริมงคลให้แก่บ้านเมือง และแก่มหาชนชาวไทยได้อย่างเหมาะสมเป็นอย่างยิ่ง อาณาประชาราษฎร์จึงต่างรวมใจเพื่อน้อมรำลึกสำนักในพระมหากรุณาธิคุณเป็นอเนกประการอีกด้วยในห้วงเดือนพฤศจิกายน 2568 ด้วยเหตุนี้ตราสัญลักษณ์จึงอยู่ในภาพความทรงจำของผู้คน เป็นพลวัตสัญลักษณ์ที่ขับเคลื่อนเพื่อสถิติการที่ติดตรึงอยู่ในใจชาวประชาอยู่ตลอดเวลา

ทั้งนี้องค์ความรู้ในครั้งนี้อาจเป็นแนวทางสำหรับการศึกษาในอนาคต เช่น การศึกษาตราสัญลักษณ์ในมุมมองเชิงสังคมวิทยาหรือการเปรียบเทียบตราสัญลักษณ์ในวัฒนธรรมต่างๆ ที่มีอิทธิพลต่อแต่ละสังคม การผสมผสานความเชื่อต่างๆ การดำรงอยู่ของคติความเชื่อและการเปลี่ยนแปลงที่ทำให้องค์ความรู้ด้านศิลปประยุกต์มีความชัดเจนและมีความสัมพันธ์ในเชิงสหวิทยาการมากขึ้น อีกทั้งยังทำให้เข้าใจที่มาที่ไปและบริบทของสังคมนั้นๆ ได้มากขึ้นด้วย โดยอิทธิพลและแรงบันดาลใจจากคติความเชื่อที่เกี่ยวข้องในองค์พระมหากษัตริย์ในการออกแบบบรรจุบรรจุ จะเห็นว่า สถาบันพระมหากษัตริย์มีบทบาทสำคัญในการสร้างหรือการกำหนดสัญลักษณ์ใช้ในสังคมไทย และสัญลักษณ์เหล่านั้นก็มีอิทธิพลต่อสังคมไทยอย่างกว้างขวาง ทำนองกลับกัน คติความเชื่อของสังคมไทย ก็มีอิทธิพลสำคัญต่อการกำหนดสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับสถาบันพระมหากษัตริย์เพื่อรับใช้สังคมด้วยเช่นกัน

เอกสารอ้างอิง

กรมวิชาการ กระทรวงศึกษาธิการ. (2540). ฉัตรแก้วแก้วแผ่นดิน. กรมวิชาการกระทรวงศึกษาธิการ.

กรมศิลปากร กระทรวงวัฒนธรรม. (2559). นพรีชมราชจักรีวงศ์. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร

กระทรวงวัฒนธรรม.

กรมศิลปากร. (2567). ศิลปประยุกต์ของกรมศิลปากร. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.

กฤษประพันธ์ เมืองทิพย์. (2535). การศึกษารูปแบบและความหมายของตราสัญลักษณ์ประจำกระทรวงของ ไทย. การค้นคว้าอิสระศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาประวัติศาสตร์ศิลปะ. กรุงเทพฯ: บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร.

กองบรรณาธิการนิตยสารสารคดี. (2568). นิตยสารสารคดี 100 ปี วันสวรรคต พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว, 41(488), 26.

เกรียงไกร วิศวามิตร. (2550). เรื่องเล่าในวัง. กรุงเทพฯ: สำนักพระราชวัง.

คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร. (2550). โบราณคดีและประวัติศาสตร์ศิลปะในประเทศไทย

ฉบับคู่มือครูสังคมศึกษา. กรุงเทพฯ: คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร.

ดนัย ไชยโยธา. (2548). พระมหากษัตริย์กับพระพุทธศาสนาในประวัติศาสตร์. กรุงเทพฯ: โอเดียน สโตร์.

ดนัย ไชยโยธา (บรรณาธิการ). (2543). 53 พระมหากษัตริย์ไทย ๓ ทรงครองใจไทยทั้งชาติ.

กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์.

ถนอม ตะนา. (2536). เอกสารประกอบการสอนประวัติศาสตร์เอเชียอาคเนย์. มหาสารคาม:

ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ มหาสารคาม.

ทองเจือ เขียดทอง. (2545). การออกแบบตราสัญลักษณ์. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.

เทพ บุญตานนท์. (2559). การเมืองในการทหารไทยสมัยรัชกาลที่ 6. กรุงเทพฯ: มติชน.

- ธัญพงศ์ สารรัตน์. (2563). อิทธิพลทางศาสนากับพระราชลัญจกรประจำพระองค์ในรัชกาลที่ 6 ถึงรัชกาลที่ 10. วารสารครุศาสตร์และการพัฒนามนุษย์ มหาวิทยาลัยราชภัฏศรีสะเกษ, 3(1), 61-92.
- ธัญพงศ์ สารรัตน์ และคณะ. (2567). มงคลคติในตราสัญลักษณ์พระราชพิธีมหามงคล 72 พรรษา 28 กรกฎาคม 2567. วารสารการบริหารการปกครองและนวัตกรรมสังคม, 1(2), 1-25.
- ธีรพัฒน์ อมรสกุล. (2561). ตราพระราชลัญจกรประจำแผ่นดินสมัยรัตนโกสินทร์. (การค้นคว้าอิสระศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาประวัติศาสตร์ศิลปะ). กรุงเทพฯ: บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร.
- ปิยนาด บุนนาค และคณะ. (2550). 9 แผ่นดินของการปฏิรูประบอบราชการ. สำนักงาน ก.พ.ร. พระยาสังฆาภิรมย์ฯ (สรวง ศรีเพ็ญ). (2557). ปกรณัมอมตะแห่งทวยภารตเทพ: เทวกำเนิด. พิมพ์ครั้งที่ 18. กรุงเทพฯ: อมรินทร์.
- พูนพิศมัย ดิศกุล, หม่อมเจ้า. (2561). พระราชวงศ์จักรี สมเด็จพระเจ้าอยู่หัวรัชกาลที่ 6. (สิ่งที่ข้าพเจ้าพบเห็นสมัยรัชกาลที่ 6). พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: มติชน.
- พระยาอนุমানราชธนะ. (2512). พระราชลัญจกรและตราประจำตัวประจำตำแหน่ง. กรุงเทพฯ: บรรณกิจ.
- ผกามาศ อินตะแก้ว. (2562). ความเชื่อผ่านการใช้สัญลักษณ์ในตราสัญลักษณ์มหาวิทยาลัยไทย : กรณีศึกษาเฉพาะสัญลักษณ์. วารสารบริหารธุรกิจและสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยรามคำแหง, 2(2), 35-47.
- มหาวิทยาลัยราชภัฏ. (2563). พระราชลัญจกร ราชภัฏสัญลักษณ์. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยราชภัฏ.
- มูลนิธิสมเด็จพระเทพรัตนราชสุดา. (2554). นามานุกรมพระมหากษัตริย์ไทย. กรุงเทพฯ: มูลนิธิสมเด็จพระเทพรัตนราชสุดา.
- ยุพร แสงทักษิณ. (2539). เครื่องเบญจราชกกุธภัณฑ์และเครื่องสูง. กรุงเทพฯ: ศุภสภา.
- รณภพ เตชะวงศ์. (2560). วัสดุและสัญลักษณ์ในจิตรกรรม. ขอนแก่น: มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- ราชบัณฑิตยสถาน. (2550). ราชศัพท์. กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตยสถาน.
- ราชบัณฑิตยสถาน. (2556). พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน. พ.ศ. 2554. กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตยสถาน.
- ราม วชิราวุธ. (2550). ประวัติต้นรัชกาลที่ 6. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: มติชน.
- วรชาติ มีชูบท. (2552). พระบาทสมเด็จพระรามาธิบดีศรีสินทรมหาวชิราวุธ พระมงกุฎเกล้าเจ้าแผ่นดินสยาม พระมหากษัตริย์ผู้ทรงเป็นนักการทหารและจอมปราชญ์ของโลก. กรุงเทพฯ: สร้างสรรค์บุ๊คส์.
- วรชาติ มีชูบท. (2554). เกร็ดพงศาวดารรัชกาลที่ 6. กรุงเทพฯ: สร้างสรรค์บุ๊คส์.
- วรชาติ มีชูบท. (2555). ภาพล้อฝีพระหัตถ์ในรัชกาลที่ 6. กรุงเทพฯ: สร้างสรรค์บุ๊คส์.
- วรชาติ มีชูบท. (2559). เบื้องลึก เบื้องหลังในพระราชบันทึกเรื่อง “ประวัติต้นรัชกาลที่ 6”. กรุงเทพฯ: มติชน.
- วรชาติ มีชูบท. (2561). ราชสำนักรัชกาลที่ 6. กรุงเทพฯ: มติชน.
- ศิริวรรณ คุ่มไธ. (2547). พระราชประวัติพระมหากษัตริย์ 9 รัชกาล. กรุงเทพฯ: เดอะบุ๊คส์.
- เศรษฐมนตร์ กาญจนกุล. (2548). เส้นสายลายไทยชุดเทวกำเนิด : รวบรวมประวัติเทพเจ้าทั้งไทยและฮินดู. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เศรษฐศิลป์.
- ส.พลายน้อย. (2527). ความรู้เรื่องตราต่างๆ พระราชลัญจกร. กรุงเทพฯ: บำรุงสาส์น.
- สำนักงานราชบัณฑิตยสภา. (2563). ใต้ร่มพระบารมี จักรีนฤพดินทร์ สยามินทราธิราชย์ : บุรพกษัตริย์แห่งมหาจักรีบรมราชวงศ์ เล่ม 2. กรุงเทพฯ: สำนักงานราชบัณฑิตยสภา.

- สำนักนายกรัฐมนตรี. (2568). ตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันสวรรคตครบ 100 ปี 25 พฤศจิกายน 2568. กรุงเทพฯ: สำนักนายกรัฐมนตรี.
- สำนักเลขาธิการคณะรัฐมนตรี. (2536). พระราชลัญจกร. กรุงเทพฯ: สำนักเลขาธิการคณะรัฐมนตรี.
- สมชาย พรหมสุวรรณ. (2548). หลักการทัศนศิลป์. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สมเด็จพระเจ้าพี่นางเธอ เจ้าฟ้ากัลยาณิวัฒนา. (2551). ตราแผ่นดิน ตราราชสกุล และสกุล อักษรพระนาม และนามย่อ. กรุงเทพฯ: บริษัท อมรินทร์ บุ๊คเซ็นเตอร์ จำกัด.
- สภานุกรมไทยสำหรับเยาวชนไทยฉบับเสริมการเรียนรู้ เล่ม 3. (2548). กรุงเทพฯ: โครงการสภานุกรมไทยสำหรับเยาวชนโดยประสงค์ในพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว.
- สภานุกรมพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว. (2550). กรุงเทพฯ: ศูรสภา.
- สุรศักดิ์ ทอง. (2553). สยามทေး. กรุงเทพฯ: มติชน.
- ศานติ รักดีคำ. (2556). พระอินทร์ : มหาเทวะผู้พิทักษ์ผู้พิทักษ์พระพุทธศาสนาแบบอย่างแห่งจิตอาสา. กรุงเทพฯ: อมรินทร์.
- หม่อมราชวงศ์เทวธิดา ป.มาลากุล. (2504). เรื่องราชูปโภคและพระราชฐาน. พระนคร: กองวัฒนธรรม.
- อนันต์ กลิ่นโพธิ์กลับ. (2550). ตราประทับ ตราประจำตัว และเครื่องรางยุคโบราณ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เมืองโบราณ.

มงคลคติในตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติ
สมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี
เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันประสูติครบ 100 ปี 24 พฤศจิกายน 2568

AUSPICIOUS MOTTO IN THE EMBLEM OF THE CELEBRATION OF HER ROYAL HIGHNESS
PRINCESS PHETCHARAT RAJASUDA SIRISOBHA BANNAWADEE, ON THE OCCASION OF
THE 100TH ANNIVERSARY OF HER BIRTH, 24 NOVEMBER 2025

ธัญพงษ์ สารรัตน์, ธนพล ป้องแก้ว, เอนก ศรีภพ, อธิวัฒน์ ผงกุล,
โพธิ์คิม พันธุ์เมือง, ชินพัฒน์ ตั้งอติพร, กฤษณ์ นนทะวงษ์ และ กวีชัย บุญวงศ์
Thanyapong Sararat, Thanapon Pongkaew, A-nek Sriphob, Theerapat Pongkula,
Pokim Panmueng, Chinnapat Tangatiporn, Krit Nontawong and Gawechai Boonwong
มหาวิทยาลัยราชภัฏศรีสะเกษ
Sisaket Rajabhat University

Corresponding author, e-mail: thanyapong.s@sskru.ac.th, Tel. 081-0731516

อภิวัฒน์ เวียงคำ / Aphiwat Wiangkham
โรงเรียนบ้านชำตาโตง / Ban Sam Tatong School

ธนากร อาศัยสงฆ์ / Thanakorn Arsaisong
โรงเรียนบ้านโนนหินแร่ / Ban Non Hin Rae School

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาถึงมงคลคติในตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันประสูติครบ 100 ปี 24 พฤศจิกายน 2568 ผ่านการศึกษาด้านความหมายและองค์ประกอบมงคลของตราสัญลักษณ์ โดยใช้การวิเคราะห์ข้อมูลเชิงคุณภาพจากเอกสารที่เกี่ยวข้องประเภทต่างๆ ผลการศึกษาพบว่า พระบาทสมเด็จพระปรเมนทรรามาธิบดีศรีสินทรมหาวชิราลงกรณ พระวชิรเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 10 ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าโปรดกระหม่อมให้รัฐบาลจัดงานเฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันประสูติครบ 100 ปี 24 พฤศจิกายน 2568 โดยมีนายปัญญา โพธิ์มี เป็นผู้ออกแบบตราสัญลักษณ์ และคณะกรรมการฝ่ายพิธีการจัดงานเห็นชอบให้มีการเผยแพร่ตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติดังกล่าว ซึ่งเป็นตราสัญลักษณ์ที่อุดมไปด้วยความหมายที่เกี่ยวข้องกับพระเกียรติยศแห่งองค์สมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี รวมทั้งมงคลคติหลายประการที่สะท้อนถึงคติความเชื่อเกี่ยวกับองค์สมเด็จพระเจ้าฟ้าฯ อย่างเป็นรูปธรรมและสง่างามยิ่ง และเป็นสิ่งที่สร้างขึ้นเพื่อเชิดชูและส่งเสริมสถานภาพของสถาบันกษัตริย์

คำสำคัญ: งานเฉลิมพระเกียรติ, ตราสัญลักษณ์, สมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี, วันคล้ายวันประสูติ

Abstract

This academic article aims to examine auspicious symbolism embodied in the emblem created for the royal celebration honoring Her Royal Highness Princess Bejaratana Rajasuda Sirisobhabannavadi on the occasion of the 100th anniversary of Her birth anniversary on 24 November 2025, through an analysis of its meanings and auspicious components using qualitative data derived from various types of relevant documentary sources. The study finds that His Majesty King Maha Vajiralongkorn Phra Vajiraklaochaoyuhua (Rama X) graciously commanded the government to organize the commemorative celebration in honor of Her Royal Highness on this auspicious occasion, with the emblem designed by Mr. Panya Phomee and approved by the ceremonial organizing committee for official dissemination. The emblem is rich in symbolic meanings associated with the royal honor of Her Royal Highness Princess Bejaratana Rajasuda Sirisobhabannavadi and incorporates numerous auspicious concepts that concretely and elegantly reflect cultural beliefs concerning the Princess, while also serving as a creation intended to exalt and reinforce the prestige and status of the monarchy

Keywords: Emblem, Royal commemorative celebration, Birth anniversary,
Her Royal Highness Princess Bejaratana Rajasuda Sirisobhabannavadi

บทนำ

ตราสัญลักษณ์เป็นสัญลักษณ์สำหรับการสื่อสารสร้างความเข้าใจซึ่งกันและกันระหว่างผู้ส่งสารและผู้รับสารอย่างมีนัยยะประสงค์ ผู้ส่งสารถ้าสร้างสัญลักษณ์ได้อย่างมีประสิทธิภาพดีเท่าใดการสื่อสารก็จะราบรื่นไร้อุปสรรคดีขึ้นเป็นไปตามตัวไปเท่านั้น การยอมรับและความเข้าใจในตราสัญลักษณ์ถือเป็นความจงรักภักดีต่อตราสัญลักษณ์นั้น และนั่นคือบทสรุปที่ตามมา เมื่อผู้รับสารได้รับสารโดยการปฏิสัมพันธ์จากสื่อที่ถูกต้องและเหมาะสม (สมชาย พรหมสุวรรณ, 2548: 23) ซึ่งสัญลักษณ์ หมายถึง สื่อความหมายที่แสดงนัยหรือเงื่อนไขความคิด เพื่อบอกให้ทราบถึงสิ่งหนึ่งสิ่งใดซึ่งไม่มีผลต่อการปฏิบัติ แต่มีผลต่อการรับรู้ ความรู้ หรือทัศนคติ (วิรุณ ตั้งเจริญ, 2539: 45) และสามารถชี้แทนสิ่งที่เป็นนามธรรม รูปธรรม (โกสุม สายใจ และบำรุง อิศรกุล, 2540: 112) จะเห็นได้ว่าตราสัญลักษณ์มีความสำคัญสามารถสื่อความหมายได้โดยไม่ต้องมีคำบรรยาย ดังคำกล่าวว่า “ภาพสัญลักษณ์ภาพหนึ่งมีค่าเท่ากับคำพูดพันคำ” (เสมอสม สถาปิตานนท์, 2540: 69)

ประเทศไทยเป็นประเทศที่มีการปกครองระบอบพระมหากษัตริย์อย่างต่อเนื่องมาตั้งแต่ยุคก่อนประวัติศาสตร์ ยุครัฐโบราณ ยุคสุโขทัย ยุคอยุธยา พบหลักฐานการประทับตราพระราชลัญจกร เช่น รูปนารายณ์ทรงครุฑประทับในเอกสารต่างประเทศ ซึ่งนักประวัติศาสตร์เชื่อว่า เป็นตราพระราชลัญจกรประจำพระองค์ของสมเด็จพระนารายณ์มหาราชแห่งกรุงศรีอยุธยา (ณรงค์ พ่วงพิศ, 2549: 61) และสำหรับการใช้ตราสัญลักษณ์ของพระมหากษัตริย์ไทย มีการใช้มาตลอดตั้งแต่พบหลักฐานที่เป็นรูปธรรมชัดเจนและแพร่หลายมากในสมัยรัชกาลที่ 5 มีแบบตราสัญลักษณ์ใช้เฉลิมพระเกียรติในโอกาสต่างๆ เช่น ตราสัญลักษณ์งานพระราชพิธีมหามงคลปิณฑก อัญเป็นงานพระราชพิธีสมโภชเนื่องในวาระที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวรัชกาลที่ 5 ทรงครองราชสมบัติได้ยาวนานกว่าอดีตบุรพกษัตริย์โดยทรงโปรดเกล้าฯ ให้สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์

เธอ เจ้าฟ้ากรมพระยานริศรานุวัดติวงศ์ทรงออกแบบตราสัญลักษณ์เพื่อเป็นแบบปกหน้าพัสดุ (ตาลปัตร) สำหรับถวายแด่พระภิกษุสงฆ์ในงานพระราชพิธีทักษิณานุประทานในครั้งนี้ โดยทรงออกแบบเป็นรูปพระนารายณ์ทรงสุบรรณ (ภารดี มหาขันธ์, 2527: 29)

ในสมัยรัชกาลที่ 9 การใช้ตราสัญลักษณ์สำหรับเป็นตราสัญลักษณ์เฉลิมพระเกียรติยังคงมีบทบาทและเป็นธรรมเนียมประเพณีที่มีความสำคัญต่อสถาบันพระมหากษัตริย์เป็นอย่างยิ่ง ได้มีตราสัญลักษณ์ที่จัดทำขึ้นในวาระสำคัญๆ อยู่เสมอ เช่น งานฉลองสิริราชสมบัติ 60 ปี พุทธศักราช 2549 งานพระราชพิธีมหามงคลเฉลิมพระชนมพรรษา 80 พรรษา 5 ธันวาคม 2550 งานฉลองสิริราชสมบัติครบ 50 ปี พระราชพิธีกาญจนาภิเษก พุทธศักราช 2535 งานฉลองสิริราชสมบัติครบ 70 ปี เป็นต้น และยังมีตราสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับสมเด็จพระนางเจ้าฯ พระบรมราชินีนาถ พระบรมราชชนนีพันปีหลวง ได้แก่ ตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถ เนื่องในโอกาสพระราชพิธีมหามงคลเฉลิมพระชนมพรรษา 7 รอบ 12 สิงหาคม 2559 ตราสัญลักษณ์พระราชพิธีมหามงคลเฉลิมพระชนมพรรษา 80 พรรษา สมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถ 12 สิงหาคม 2559 และตราสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับพระบรมวงศานุวงศ์ พระองค์อื่นๆ เช่น ตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระชนมพรรษา 5 รอบ 28 กรกฎาคม 2555 ตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารี ในโอกาสฉลองพระชนมายุ 5 รอบ 2 เมษายน 2558 และตราสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับสมเด็จพระบรมราชบุพการีในพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 9 เช่น ตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวในโอกาสที่วันพระบรมราชสมภพครบ 200 ปี ตราสัญลักษณ์งานฉลอง 150 วันพระราชสมภพสมเด็จพระศรีพัชรินทราบรมราชินีนาถ ตราสัญลักษณ์ 150 ปี วันพระราชสมภพสมเด็จพระศรีสวรินทิรา บรมราชเทวี พระพันวัสสาอัยยิกาเจ้า และตราสัญลักษณ์งานฉลองพระชนมายุ 7 รอบ ปีฉลูนักษัตร สมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี เป็นต้น

ในช่วงประมาณราว พ.ศ.2562 เป็นต้นมา หรือประมาณ 6 ปีที่ผ่านมาในรัชกาลปัจจุบัน รัฐบาลโดยสำนักนายกรัฐมนตรีได้ดำเนินการให้มีการประดับตราสัญลักษณ์เนื่องในวโรกาสสำคัญๆ ทั้งนี้เนื่องในองค์พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว ได้แก่ ตราสัญลักษณ์งานพระราชพิธีบรมราชาภิเษก พุทธศักราช 2562 ตราสัญลักษณ์พระราชพิธีมหามงคล 72 พรรษา 28 กรกฎาคม 2567 และตราสัญลักษณ์พระราชพิธีมหามงคลเฉลิมพระชนมพรรษาสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถ พระบรมราชชนนีพันปีหลวง 90 พรรษา 12 สิงหาคม 2565 และเนื่องด้วยพระบรมราชบุพการีของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวในพระบรมราชจักรีวงศ์ ได้แก่ ตราสัญลักษณ์ในการพระราชพิธีสมมงคล พระชนมายุเท่าพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกมหาราช 14 มกราคม 2568 ตราสัญลักษณ์เฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระปรเมนทรมหาอานันทมหิดล พระอัฐมรามาธิบดินทร เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันพระบรมราชสมภพครบ 100 ปี 20 กันยายน 2568 ตราสัญลักษณ์งานฉลอง 100 ปี วันประสูติ สมเด็จพระเจ้าพี่นางเธอ เจ้าฟ้ากัลยาณิวัฒนา กรมหลวงนราธิวาสราชนครินทร์ 6 พฤษภาคม 2566 และตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันสวรรคตครบ 100 ปี 25 พฤศจิกายน 2568 รวมถึงตราที่เป็นกรณีศึกษาในครั้งนี้ ได้แก่ ตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันประสูติครบ 100 ปี 24 พฤศจิกายน 2568 โดยภาพรวมแล้ว องค์ประกอบที่สำคัญของตราสัญลักษณ์จะแสดงด้วยภาพหรือพระราชสัญลักษณ์หรือรูปสัญลักษณ์หรือพระปรมาภิไธยย่อที่มีความเกี่ยวข้องกับวโรกาสสำคัญในปีมหามงคลหรือการเฉลิมฉลองให้ปรากฏรวมในตราสัญลักษณ์นั้นเป็นประการสำคัญ



ภาพที่ 1 ตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี

เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันวันประสูติครบ 100 ปี ของสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี ในวันจันทร์ที่ 24 พฤศจิกายน 2568 นั้น คณะกรรมการอำนวยการจัดงานเฉลิมพระเกียรติเห็นชอบให้มีการจัดทำตราสัญลักษณ์เนื่องในงานเฉลิมพระเกียรติดังกล่าว โดยมีนายปัญญา โพธิ์มี เป็นผู้ออกแบบ ซึ่งพระบาทสมเด็จพระวชิรเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ พระราชทานพระบรมราชานุญาตให้ใช้ตราสัญลักษณ์เนื่องในงานเฉลิมพระเกียรติเนื่องในโอกาสวันคล้ายวันประสูติครบ 100 ปี ดังกล่าว

ในโอกาสที่เป็นมหามงคลยิ่งนี้ สำนักนายกรัฐมนตรีได้ออกประกาศเชิญชวนหน่วยงานองค์กร ทั้งภาครัฐบาลและภาคเอกชน รวมทั้งประชาชนทั่วไปได้ประดับตราสัญลักษณ์ตามสถานที่ อาคารของหน่วยงาน และบ้านเรือนไว้ในบริเวณที่เหมาะสม เพื่อเป็นการถวายราชสักการะและแสดงความน้อมรำลึกสำนึกในพระกรุณาธิคุณของสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี โดยให้เริ่มประดับตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติได้ตั้งแต่วันที่ 1 พฤศจิกายน 2568 จนถึงวันที่ 30 พฤศจิกายน 2568 ดังที่มีปรากฏได้พบเห็นตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติประดับไว้ตามสถานที่ต่างๆ ธงตราสัญลักษณ์ โต๊ะหมู่บูชา ที่หน้าส่วนราชการ เอกชน รัฐวิสาหกิจ หน้าบ้านเรือนประชาชนเป็นที่แพร่หลายไปทั่วประเทศ

จากการสำรวจงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับการศึกษาวิเคราะห์เรื่องมงคลคติจากตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันประสูติครบ 100 ปี 24 พฤศจิกายน 2568 พบว่าไม่มีผู้ทำการศึกษา แต่มีงานวิจัยที่เกี่ยวข้องคือ งานของธีรพัฒน์ อมรสกุล (2561) เรื่อง “ตราพระราชลัญจกรประจำแผ่นดินสมัยรัตนโกสินทร์” งานวิจัยนี้เป็นประโยชน์คือ ทำให้ได้ความรู้พื้นฐานว่า ตราพระราชลัญจกรหรือตราสัญลักษณ์ คือ ศิลปกรรมรูปแบบหนึ่งซึ่งทำหน้าที่บันทึกเรื่องราวบางอย่างที่เกิดขึ้นในช่วงเวลาหนึ่งที่มีอิทธิพลต่อผู้ออกแบบ โดยสอดแทรกคติความเชื่อและความหมายผ่านการนำรูปสัญลักษณ์มาผูกประกอบกันหรือพัฒนาจากรูปที่เคยมีมาเก่าก่อนจนเกิดเป็นรูปแบบและลักษณะเฉพาะของตราพระราชลัญจกรประจำแผ่นดินและส่งต่อแนวความคิดและรูปแบบลักษณะของการออกแบบตราพระราชลัญจกรและตราสัญลักษณ์สืบต่อมา รวมถึงการศึกษาตราสัญลักษณ์จากงานอื่นๆ

เช่น งานของกฤษประพันธ์ เมืองทิพย์ (2555) เรื่อง “การศึกษารูปแบบและความหมายของตราสัญลักษณ์ประจำกระทรวงของไทย” งานวิจัยชิ้นนี้เป็นความรู้พื้นฐานเกี่ยวกับสัญลักษณ์มงคลจากตรา และทำให้ทราบว่ารัฐไทยมีการใช้ภาพสัญลักษณ์ใดเป็นตัวแทนความหมายเชิงมานุษยวิทยาสัญลักษณ์บ้าง และได้อ้างอิงงานของธัญพงศ์ สารรัตน์ และคณะ (2562) เรื่อง “มงคลคติ 10 ประการในตราสัญลักษณ์งานพระราชพิธีบรมราชาภิเษก พุทธศักราช 2562” และงานของธัญพงศ์ สารรัตน์ และคณะ (2567) เรื่อง “มงคลคติในตราสัญลักษณ์พระราชพิธีมหามงคล 72 พรรษา 28 กรกฎาคม 2567” ที่กล่าวเน้นเกี่ยวกับตราสัญลักษณ์ได้เกี่ยวเนื่องกับองค์พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 10 ด้วยเหตุนี้ ผู้เขียนจึงศึกษาวิธีวิทยาการวิจัยรูปแบบการนำเสนอ เพื่อนำมาประยุกต์ใช้ศึกษาวิเคราะห์มงคลคติจากตราสัญลักษณ์ในงานเฉลิมพระเกียรติฯ องค์กรนี้

ความเป็นมาในการสร้างตราสัญลักษณ์

ตั้งแต่สมัยก่อนประวัติศาสตร์ มนุษย์ได้เริ่มการแสดงออกถึงความรู้สึกนึกคิดของตนเอง มีการสร้างสื่อเพื่อแสดงความหมาย เพื่อใช้ในการติดต่อสื่อสารระหว่างกันและกัน ซึ่งทำให้เกิดความเข้าใจร่วมกันจนกลายมาเป็นระบบของสัญลักษณ์ที่ใช้เพื่อสื่อความเข้าใจของคนที่อยู่ในระบบสังคมร่วมกันให้มีความเข้าใจและรับรู้ถึงข้อความที่ปรากฏในสัญลักษณ์ต่างๆ เหล่านั้น โดยไม่ต้องใช้การบอกกล่าวเป็นรายบุคคลไป เพราะตัวของสัญลักษณ์นั้นเป็นลักษณะพื้นฐานที่กลุ่มสังคมนั้นๆ เข้าใจร่วมกันอยู่แล้ว (เทียนชัย ตั้งพรประเสริฐ, 2535: 23) ซึ่งการสร้างสรรคูปแบบของตราสัญลักษณ์นั้นพบว่าเป็นสิ่งที่ผู้คนในอดีตได้มีการประดิษฐ์คิดค้นขึ้นจนกลายมาเป็นลักษณะที่เป็นแบบแผน ถือได้ว่าเป็นสัญลักษณ์ของแต่ละสังคม เป็นหลักฐานที่แสดงให้เห็นถึงความก้าวหน้าของภูมิปัญญาของกลุ่มคนเหล่านั้นที่มีความเจริญทางด้านศิลปวัฒนธรรมเกิดขึ้นแล้ว (ชลุด นิ่มเสมอ, 2531: 31) มีพัฒนาการตั้งแต่ยุคประวัติศาสตร์ตอนต้น แหล่งชุมชนโบราณต่างๆ รู้จักการสร้างโบราณวัตถุที่เป็นรูปตราสัญลักษณ์เกิดขึ้นแล้ว โดยสร้างขึ้นในลักษณะของเหรียญเงิน ซึ่งอาจใช้เป็นเงินตราแลกเปลี่ยนหรืออาจใช้ในการวางศิลาฤกษ์ รวมทั้งอาจสร้างขึ้นเพื่อใช้ในการประกอบพิธีทางศาสนา (ถนอม ตะนา, 2536: 27) รวมถึงหลักฐานทางพระพุทธศาสนา ศาสนาพุทธ ศาสนาพราหมณ์ สืบเนื่องมาตั้งแต่ยุครัฐโบราณก่อนการสถาปนาอาณาจักรไทย สมัยสุโขทัย อยุธยา ธนบุรี และรัตนโกสินทร์ (दनัย ไชโยธยา, 2551: 45) โดยเฉพาะในสมัยรัตนโกสินทร์ได้มีการสืบทอดการใช้เครื่องหมายและตราสัญลักษณ์จากสมัยอยุธยา และนิยมใช้กันกว้างขวางมากขึ้น โดยเฉพาะส่วนที่เกี่ยวกับสถาบันชั้นสูง เรียกว่า พระราชลัญจกร เครื่องหมายต่างๆ เช่น ตราประจำแผ่นดิน ตราประจำพระองค์ รวมไปถึงตราที่ใช้ในหน่วยงานทั่วไป เช่น กฎหมายตราสามดวง และตราประจำจังหวัด เป็นต้น (พระยาอนุমানราชชน, 2512: 142) และพัฒนาสู่การเป็นตราเฉลิมพระเกียรติในโอกาสต่างๆ ซึ่งเห็นความสืบเนื่องตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 5 เป็นต้นมา ซึ่งความแพร่หลายในการคิดประดิษฐ์ตราสัญลักษณ์ในช่วงหลังๆ ได้เป็นที่แพร่หลายมากยิ่งขึ้นทุกองค์ ทั้งหน่วยงานภาครัฐและเอกชน โดยเฉพาะอย่างยิ่งคือการประดิษฐ์ตราสัญลักษณ์เนื่องในวโรกาสหรือโอกาสที่สำคัญของสถาบันหรือองค์กร แนวคิดที่สำคัญของการประดิษฐ์ตราสัญลักษณ์คือ การออกแบบลวดลายหรือรูปสัญลักษณ์ให้มีความหมายที่เกี่ยวข้องกับวโรกาสหรือโอกาสแห่งการเฉลิมฉลองได้อย่างเป็นรูปธรรมและควบคู่กันนั้น ลวดลายหรือรูปที่รวมเป็นตราสัญลักษณ์นั้นๆ ยังเน้นการสื่อความหมายแห่งความเป็นสิริมงคลอีกด้วย

ลักษณะรูปแบบตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันประสูติครบ 100 ปี 24 พฤศจิกายน 2568

ตามที่คณะกรรมการอำนวยการจัดงานเฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันประสูติครบ 100 ปี 24 พฤศจิกายน 2568 เห็นชอบให้มีการจัดทำตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันประสูติครบ 100 ปี 24 พฤศจิกายน 2568 ประกวดตราสัญลักษณ์ โดยมีจุดมุ่งหมายให้ตราสัญลักษณ์ฯ ได้สื่อความหมายดังนี้

1. เป็นการเฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี และพระบรมราชจักรีวงศ์

2. จะต้องแสดงให้เห็นปรัชญาในศิลปวัฒนธรรมของประเทศไทย ตลอดจนเอกลักษณ์ของชาติอย่างถูกต้อง

3. แสดงให้ประจักษ์ในความภาคภูมิใจที่ชาวไทยได้มีสมเด็จพระเจ้าฟ้าฯ ผู้ทรงปรีชาญาณและสถานต่องานในสมเด็จพระบรมชนกนาถที่เอื้อต่อการพัฒนาประเทศชาติ

4. แสดงให้ประจักษ์ให้ความเป็นชาติที่มีประวัติศาสตร์ยาวนาน

ในการดำเนินการประกวดตราสัญลักษณ์ฯ คณะกรรมการดำเนินการประกวดและตัดสินการจัดทำตราสัญลักษณ์ฯ ได้ตัดสินให้ผลงานการออกแบบตราสัญลักษณ์ของนายปัญญา โพธิ์มี เป็นผลงานชนะเลิศ พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ พระราชทานพระบรมราชานุญาตให้ใช้ตราสัญลักษณ์ที่ออกแบบโดยนายปัญญา โพธิ์มี และได้รับการปรับแบบให้มีความเหมาะสมแล้วนั้นเนื่องในมหามงคลโอกาสงานเฉลิมพระเกียรติข้างต้น

องค์ประกอบของตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันประสูติครบ 100 ปี 24 พฤศจิกายน 2568

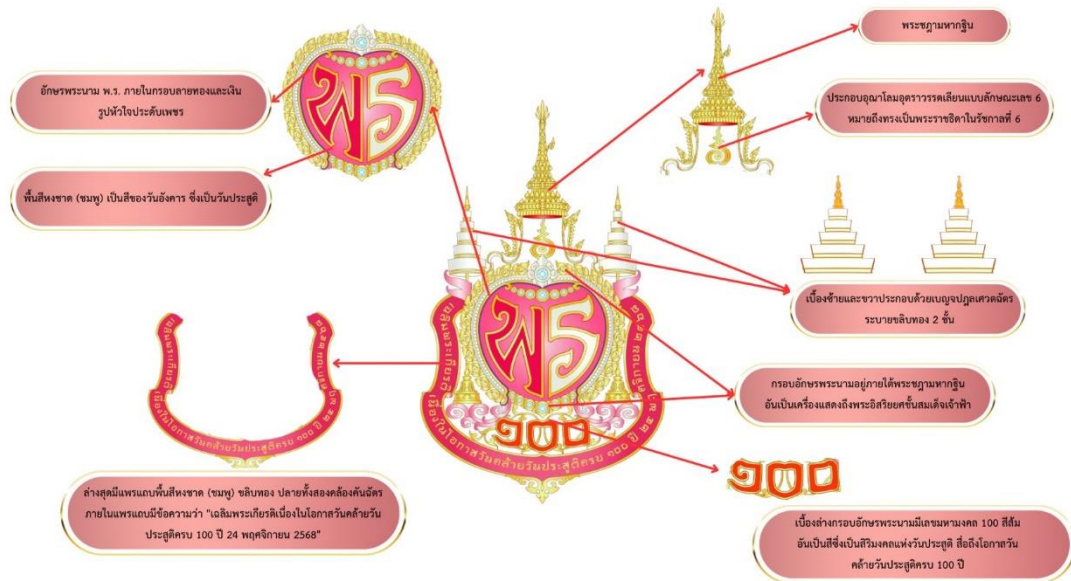
องค์ประกอบของภาพที่รวมอยู่ในตราสัญลักษณ์ฯ มีดังนี้

1. อักษรพระนาม พร.ภายในกรอบลายทองและเงินรูปหัวใจประดับเพชร พื้นสีหงชาด (ชมพู) เป็นสีของวันอังคาร ซึ่งเป็นวันประสูติ

2. กรอบอักษรพระนามอยู่ภายใต้พระชฎามหากฐิน อันเป็นเครื่องแสดงถึงพระอิสริยยศชั้นสมเด็จพระเจ้าฟ้า ประกอบอุณาโลมอุตราวรรต เลียนแบบลักษณะเลข 6 หมายถึงทรงเป็นพระราชธิดาในรัชกาลที่ 6

3. เบื้องซ้ายและขวาประกอบด้วยเบญจปฏูลเศวตฉัตรระบายชลีบทอง 2 ชั้น

4. เบื้องล่างกรอบอักษรพระนามมีเลขมหามงคล 100 สีส้มน อันเป็นสีซึ่งเป็นสิริมงคลแห่งวันประสูติ สื่อถึงโอกาสวันคล้ายวันประสูติครบ 100 ปี ล่างสุดมีแพรแถบพื้นสีหงชาด (ชมพู) ชลีบทอง ปลายทั้งสองคล้องคันฉัตร ภายในแพรแถบมีข้อความว่า “เฉลิมพระเกียรติเนื่องในโอกาสวันคล้ายวันประสูติครบ 100 ปี 24 พฤศจิกายน 2568” (สำนักนายกรัฐมนตรี, 2568: 1)



ภาพที่ 2 มงคลคติในตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ
เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี

ความหมายและความสำคัญทางวัฒนธรรมของตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันประสูติครบ 100 ปี 24 พฤศจิกายน 2568

การคิดประดิษฐ์สร้างสรรค์ตราสัญลักษณ์ นอกจากจะคำนึงถึงความประณีตสวยงาม การสื่อความหมายที่เกี่ยวข้องกับบุคคลหรือวโรกาสหรือโอกาสแห่งการเฉลิมฉลองแล้วยังคำนึงถึงการสื่อความหมายแห่งความเป็นสิริมงคลหรือมงคลคติให้ปรากฏในรูปหรือลวดลายที่รวมเป็นตราสัญลักษณ์นั้นด้วย (อนันต์ กลิ่นโพธิ์กลับ, 2550: 27) ซึ่งความเชื่อเรื่องความเป็นมงคลเป็นคตินิยมที่เป็นแรงบันดาลใจให้กับผู้คนในแต่ละท้องถิ่นได้มีการสร้างรูปสัญลักษณ์แห่งความเป็นสิริมงคลให้มีความสอดคล้องกับคตินิยมของผู้คนในแต่ละสังคมมาอย่างต่อเนื่องในทุกยุคทุกสมัย ภาพตราสัญลักษณ์ซึ่งพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ พระราชทานพระบรมราชานุญาตให้ใช้เนื่องในมหามงคลโอกาสการจัดงานเฉลิมพระเกียรติซึ่งมีลักษณะเป็นภาพมงคลคติ ซึ่งมีความหมายแห่งความเป็นสิริมงคลรวมอยู่ในตราสัญลักษณ์ฯ องค์นี้ด้วยโดยแยกกล่าวได้ดังนี้

1.อักษรพระนาม พ.ร.ภายในกรอบลายทองและเงินรูปหัวใจประดับเพชร พื้นสีหงษาด (ชมพู) เป็นสีของวันอังคาร ซึ่งเป็นวันประสูติ

สมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี ทรงเป็น “มหาธีรราชธิดา” โดยในเวลา 12 นาฬิกา 55 นาที ของวันอังคารที่ 24 พฤศจิกายน 2468 พระนางเจ้าสุวัทนา พระวรราชเทวี ก็มีพระประสูติกาลเจ้าฟ้าหญิง เป็นสมเด็จพระเจ้าลูกเธอพระองค์แรกและพระองค์เดียวในรัชกาลที่ 6 เวลานั้นพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงพระประชวรหนักมากเมื่อทรงทราบข่าวพระประสูติกาลว่าเจ้าฟ้าหญิง มิใช่เจ้าฟ้าชายซึ่งทรงตั้งพระราชหฤทัยว่าจะได้เป็นพระราชทายาทสืบสนองพระองค์ ก็มีพระราชกระแสเบาว่า “ก็ดีเหมือนกัน” วันรุ่งขึ้นเจ้าหญิงพระองค์น้อยพระชนมายุเพียง 1 วัน ก็ได้มีโอกาสเข้าเฝ้าฯ สมเด็จพระบรมชนกนาถ ซึ่งทรงพระประชวรหนักบนพระแท่น ไม่สามารถมีพระราชดำรัสใดๆ ได้เสียแล้ว คงได้

แต่ทอดพระเนตรและสัมผัสพระราชธิดาเป็นครั้งแรกและครั้งสุดท้ายในคืนนั้นเอง พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวก็เสด็จสวรรคตเมื่อพ้นเที่ยงคืนอย่างส่วนพหุสบัติที่ 26 พฤศจิกายน ได้ราว 1 ชั่วโมง ดังนั้นงานสมโภชพระราชธิดาจึงถูกกลบด้วยงานพระบรมศพ ต่อมาเมื่อพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงพระประชวร และสวรรคตในที่สุด ตำแหน่งรัชทายาทก็ว่างลง เพราะสืบเนื่องมาจากพระเชษฐาสืบพระชนม์ไปก่อนหน้านั้นหมดแล้ว อีกทั้งพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวไม่มีพระราชโอรส มีแต่พระราชธิดาพระองค์เดียว คือ สมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี แต่พระองค์ได้มีพระราชหัตถเลขาในหนังสือก่อนจะสวรรคตโดยมีใจความว่า

“หากพระนางเจ้าสุวัทนา พระวรราชเทวี ซึ่งทรงพระครรภ์อยู่ประสูติเป็นพระราชโอรสก็ให้สืบราชสมบัติ โดยมีสมเด็จพระเจ้าน้องยาเธอ เจ้าฟ้าประชาธิปกศักดิเดชน์ กรมหลวงสุโขทัยธรรมราชา เป็นผู้สำเร็จราชการแผ่นดินไปก่อน แต่ถ้าเป็นพระราชธิดาก็ให้สมเด็จพระเจ้าน้องยาเธอ เจ้าฟ้าประชาธิปกศักดิเดชน์ กรมหลวงสุโขทัยธรรมราชา เป็นพระมหากษัตริย์ขึ้นครองราชสมบัติสืบราชสันตติวงศ์แทน ” (ดนัย ไชโยธา (บก.), 2543: 435) ดังกล่าวสอดคล้องกับข้อมูลที่ว่า “ความหวังสุดท้ายของพระองค์อยู่ที่พระครรภ์ของพระนางเจ้าสุวัทนา พระวรราชเทวี ที่ทรงเตรียมการรับพระราชกุมารเป็นอย่างดี และมีการเขียนพระราชพินัยกรรมเรื่องนี้ โดยเฉพาะหากพระราชกุมารต้องขึ้นครองราชย์ โดยทรงหวังให้กรมหลวงสุโขทัยธรรมราชาทรงเป็นประธานคณะผู้สำเร็จราชการ ทว่าต้นเดือนพฤศจิกายน พระองค์ทรงพระประชวรจากโรคเก่าที่ทรงเคยผ่าตัดในอังกฤษ ในช่วงท้ายของการประชวร พระราชธิดาซึ่งต่อมาคือสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี ก็ประสูติในวันที่ 24 พฤศจิกายน 2468 ก่อนรัชกาลที่ 6 จะสวรรคตในช่วงรุ่งของวันที่ 26 พฤศจิกายน” (กองบรรณาธิการนิตยสารสารคดี, 2568: 74) ซึ่งพระบาทสมเด็จพระปกเกล้าเจ้าอยู่หัว พระราชอนุชาในรัชกาลที่ 6 เสด็จขึ้นครองราชย์สืบสนองพระองค์เป็นพระมหากษัตริย์รัชกาลที่ 7 และได้พระราชทานพระนามสมเด็จพระเจ้าฟ้าพระราชธิดาในรัชกาลที่ 6 ว่า “สมเด็จพระเจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี” ซึ่งหมายความว่า ลูกสาวผู้เป็นดวงแก้วของพระมหากษัตริย์ มีพระกำเนิดเป็นศรีอันงามพร้อม (กรมศิลปากร, 2555: 14-15 และ เสฐียร พันธงสี ราชบัณฑิต, 2552: 56) ซึ่งดวงแก้วแห่งพระมงกุฎเกล้านี้มี 2 พระองค์คือ สมเด็จพระนางเจ้าสุวัทนา พระวรราชเทวี และสมเด็จพระเจ้าฟ้าเพชรรัตนฯ ดังกวีนิพนธ์ที่ว่า “ดวงแก้วแห่งพระมงกุฎเกล้า ดวงดาวดารดาหมีอาจเหมือน เค้นหล้าล่งดาริกาเดือน เยี่ยมเยือนยอมโผยมประโลมดิน ดวงหนึ่งวรราชเทวี เป็นศักดิ์เป็นศรีมีรูส้น เป็นยอดหญ่ทัยพระจักริน เป็นที่ยินดีแห่งมหาชน ดวงหนึ่งวรราชธิดาเดียว แท้เทียวนอกษัตริย์ขัดติยผล มาชบชวยอำนวยนนท์ มาดลสุขซัดบโคกทรง ” (วินิตา ดิถียนต์ และ ชัชพล ไชยพร, 2552: 25)



ภาพที่ 3-5 พระบรมสาทิสลักษณ์ พระสาทิสลักษณ์ และพระฉายาลักษณ์ พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวและสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี

อีกทั้งยังสอดคล้องกับคำนำของผู้เขียนในหนังสือ “ดวงแก้วแห่งพระมงกุฎเกล้า” ที่ว่า “อย่างไรก็ดี พระราชมรดกของสมเด็จพระมหาธีรราชเจ้าที่ทรงฝากไว้แก่นุชน ไม่ได้มีเพียงพระรากรณียกิจและพระราชจริยาวัตรอันน่าเคารพหลายประการเท่านั้น หากแต่ยังมี สมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี และพระนางเจ้าสุวัทนา พระวรราชเทวี ราชเทวีในรัชกาลที่ 6 อีก 2 พระองค์ ผู้ทรงเปรียบประดุจ “ดวงแก้ว” ที่พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวพระราชทานไว้แทนพระองค์ เป็นเพชรแท้ที่ฉายแววว้างในหัวใจประชากรชาวไทย ผู้ปรารถนาจะหาหนทางดำเนินตามรอยเท้าของคนดี และแม้ปัจจุบันนี้ พระนางเจ้าสุวัทนา จะสิ้นพระชนม์จากไปแล้วพระองค์หนึ่ง แต่สมเด็จพระเจ้าภคินีเธอฯ ก็ยังทรงดำรงพระชนม์ชีพอยู่อย่างมีคุณค่า และยังทรงสรรค์สร้างคุณงามความดีนานาประการไว้ไม่เปลี่ยนแปลงอีกด้วย (วินิตา ดิถียนต์ และ ชัยพล ไชยพร, 2552: 4) โดยพระองค์ท่านเปรียบเสมือนเพชรที่ส่องประกาย ดังกรนิพนธ์ที่ว่า “แพรวพราวประหนึ่งเพชร อันผ่องแผ้วนภาดล จากฟ้ามาชุบชน ให้โชติช่วง ณ ดวงใจ ดวงแก้วพระจักรี ดวงมณีอันเรืองไร ส่องแสงสว่างไสว ซึ่งทอสุขมาสืบแทน ประกายพระการุญ พระอริคุณอันอันแดน ต้มดื่อกำซาบแสนเสถียรอยู่มีรูหาย ขอรัดนั้นนั้น โสภภาพัณณิรันตราย ทรงพระเกษมสบาย เป็นมิ่งขวัญนิรันดร” (ชัยพร ไชยพร, 2552: 9 และ สำนักวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ กรมศิลปากร, 2555: 22) ทั้งนี้สมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี ทรงพิสูจน์ให้เป็นที่ประจักษ์แล้วว่า “เพชร” ไม่ว่าจะอยู่ในแห่งหนใด คุณค่าแห่งความเป็นเพชรก็คงเจิดจรัสล้ำเลิศมิถนอยถอยลง เฉกเช่นพระราชจริยาวัตรและพระกรณียกิจในสมเด็จพระเจ้าฟ้าพระองค์นั้น นับตั้งแต่วันแรกแห่งพระชนม์ชีพจนกระทั่งสิ้นพระชนม์ ยังคงงามพิสุทธิ์และยังคงยิ่งงามจรัสในใจพสกนิกรทั้งหลายผู้อาศัยพระบารมีเป็นที่พึ่งตลอดระยะเวลากว่า 85 ปีที่ผ่านมามิคลาย สมดังความตอนหนึ่งในบทพระราชนิพนธ์ของพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวที่ทรงเตรียมไว้สำหรับกล่อมบรรทมพระหน่อพระองค์นี้ความว่า “พระเสด็จจากฟ้าสุราลัย มาเพื่อให้ฝูงชนกมลปรีดิ์” ในทุกสถาน (สำนักหอจดหมายเหตุแห่งชาติ กรมศิลปากร, 2554: 84)

ทั้งนี้ทรงประสูติในวันอังคาร จึงใช้สีชมพูเป็นสีพื้นหลัง ซึ่งพระมิ่งคลาว (อังคาร) เป็นเทพแห่งเลือดและสงคราม เป็นเทพเจ้าผู้รักษาฤดูกาล หรือฤดูวรรณ (ฝน) และสีประจำพระอังคาร คือ สีชมพู ซึ่งตรงกับพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เรื่อง นิทราชาคริต ซึ่งเป็นสมเด็จพระบรมอัยยิกาธิราชแห่งพระองค์ (สุรศักดิ์ ทอง, 2553: 68)

ลักษณะสำคัญอื่นๆ คือ มีกรอบลายทองและเงิน มีเพชรเป็นอุบะพวงร้อยห้อยกับรัชกาลที่ 6 เปรียบเสมือนอัญมณี มีลักษณะเป็นรูปหัวใจที่หมายถึงทรงเป็น “ดวงใจและดวงแก้วแห่งพระมงกุฎเกล้า” ประดับเพชรสีขาวหรือใช้สีที่มีผลึก (สุมาลี เทพโสพรรณ, 2541: 148) และอาจสื่อได้ถึงดารานพรัตน์ที่มีเพชรเป็นบริวาร เป็นรูปดอกจันทร์ (ดาราธรรม์ 8 แฉก) ประดับด้วยพลอย 9 ชนิด ประดับเพชรเป็นบริวาร (นพรัตน์) สำหรับประดับเสื้อที่แสดงยศอย่างสูง เรียกว่า “เครื่องประดับสำหรับยศ” ใช้ประดับฉลองพระองค์เป็นเครื่องต้น พร้อมกับแหวนนพรัตน์ (สารานุกรมไทยสำหรับเยาวชนโดยพระราชประสงค์ในพระบาทสมเด็จพระบรมชนกาธิเบศร มหาภูมิพลอดุลยเดชมหาราช บรมนาถบพิตร เล่มที่ 33, 2566: 36) และในกาลพระราชพิธีครั้งนี้ พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว มีพระบรมราชโองการโปรดเกล้าฯ ให้สถาปนาพระอิสริยยศักดิ์เฉลิมพระนามพระอัฐิเป็นเจ้าฟ้าต่างกรมฝ่ายใน มีพระนามตามที่จารึกในพระสุพรรณบัฏว่า สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี กรมพระนครปฐมบรมขัตติยานี มหาธีรราชธิดา (ในบทความนี้จะคงไว้ซึ่งพระนามเดิม เนื่องจากตราสัญลักษณ์ดังกล่าวถูกเผยแพร่ก่อนที่จะใช้พระนามใหม่) เนื่องด้วยพิธีนี้สะท้อนพระมหากรุณาธิคุณของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวที่ทรงระลึกถึงพระบรมวงศานุวงศ์ผู้ล่วงลับ จะทรงสืบสานขนบราชสำนักอันงดงามให้ดำรงอยู่ในรัชกาลปัจจุบัน โดยการเฉลิมพระนามคือ การพระราชทานหรือเพิ่มด้วยคำในพระนามให้ยิ่งใหญ่สมพระเกียรติ เพื่อประกาศพระเกียรติคุณในฐานะผู้ทรงประกอบพระราชกรณียกิจ

สำคัญในราชการแผ่นดิน ส่วนการสถาปนาพระอิสริยยศดีพระอัฐิ หมายถึง การยกฐานะนิตยของพระอัฐิให้สูงขึ้นขึ้นโดยมีการจารึกพระนามและพระราชสมัญญาในพระสุพรรณบัฏพร้อมด้วยพระราชพิธีเจริญพระพุทธรูปมณฑล พระอุโบสถวัดพระศรีรัตนศาสดาราม หรือพระที่นั่งอมรินทรวินิจฉัยฯ ซึ่งเป็นสถานที่ศักดิ์สิทธิ์สูงสุดในพระบรมมหาราชวัง (ราชบัณฑิตยสถาน, 2551: 165)

ซึ่งในอภิลักขิตตสมัย 100 ปีแห่งวันประสูติ จึงสมควรจะยกย่องเชิดชูพระเกียรติยศตามโบราณราชประเพณี คือ ทรงกรมพระนครปฐม ซึ่งชื่อจังหวัดนครปฐม เป็นบ้านของรัชกาลที่ 6 ที่สำคัญคือพระราชวังสนามจันทร์ ซึ่งพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 6 ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้สร้างขึ้นเพื่อเป็นที่ประทับเมื่อเสด็จมานมัสการพระปฐมเจดีย์ (วุฒิชัย มูลศิลป์ และคณะ, 2550: 113) อีกทั้งเมื่อสิ้นรัชกาลที่ 6 แล้วทางราชการได้เข้าใช้พื้นที่พระราชวังสนามจันทร์เป็นที่ทำการของส่วนราชการในจังหวัดนครปฐม เช่น ศาลากลางจังหวัด และใช้เรือนข้าราชการต่างๆ เป็นที่พำนักของหัวหน้าส่วนราชการในจังหวัด นอกจากนี้พื้นที่บางส่วนยังได้จัดสร้างเป็นมหาวิทยาลัยศิลปากร วิทยาเขตพระราชวังสนามจันทร์ เมื่อกาลเวลาล่วงผ่านไป สิ่งปลูกสร้างในพระราชวังก็ชำรุดทรุดโทรมลงจนถึงขั้นปรักหักพัง โดยสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี พระราชธิดาพระองค์เดียวในรัชกาลที่ 6 ทรงพระปริวิตกเรื่องความเสื่อมโทรมของพระราชวังแห่งนี้เป็นอย่างยิ่ง ด้วยทรงตระหนักดีเสมอว่า พระราชวังสนามจันทร์มิใช่เป็นเพียงที่ประทับของล้นเกล้าล้นกระหม่อม หากแต่ยังเป็นอนุสรณ์แห่งรัฐประศาสน์นโยบายอันชาญฉลาดทางด้านยุทธศาสตร์ความมั่นคงในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว อีกทั้งยังเป็นแหล่งเรียนรู้ทางด้านประวัติศาสตร์ สถาปัตยกรรม และศิลปะวัฒนธรรมทุกแขนงสำหรับประชาชนชาวไทย ด้วยเหตุนี้จึงทรงตั้งคณะกรรมการอำนวยการบูรณะพระราชวังสนามจันทร์ขึ้นในวันคล้ายวันประสูติของพระองค์ แสดงให้เห็นว่าทรงตั้งพระหฤทัยจริงใจในการฟื้นฟูพระราชวังแห่งนี้อย่างยิ่งเมื่อวันที่ 24 พฤศจิกายน พุทธศักราช 2533 โดยทรงรับเป็นประธานคณะกรรมการ ซึ่งนับเป็นพระราชวังแห่งเดียวที่สมเด็จพระเจ้าภคินีเธอฯ ทรงรับเป็นประธานกรรมการบูรณปฏิสังขรณ์ (พระเสด็จสุفاสุราลัย พระการุญยังอยู่ในใจนิรันดร์ สมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี, 2555: 194-195)

2. กรอบอักษรพระนามอยู่ภายใต้พระชฎามหากฐิน อันเป็นเครื่องแสดงถึงพระอิสริยยศชั้นสมเด็จพระเจ้าฟ้าประกอบอณาโลมอุตราวรรต เลียนแบบลักษณะเลข 6 หมายถึงทรงเป็นพระราชธิดาในรัชกาลที่ 6

พระชฎามหากฐิน เป็นเครื่องแสดงถึงพระอิสริยยศชั้นสมเด็จพระเจ้าฟ้า ซึ่งพระชฎาห้ายอด ซึ่งเป็นเครื่องราชอิสริยาภรณ์สำหรับพระมหากษัตริย์ไทยทรงในพระราชพิธีสำคัญ เช่น พระราชพิธีถวายผ้ากฐินหรือการเสด็จพระราชดำเนินในพิธีสำคัญอื่นๆ มีลักษณะเป็นชฎาสอง มียอดแหลม 5 ยอด ปลายสลับไปด้านหลัง ประดับด้วยทองคำลงยาเพชร และมีใบสนหรือขนนกมวยลักษณะที่เรียกว่า “ยี่กา” ประดับอยู่ด้านล่างของยอด ปัจจุบันมีเหลืออยู่ 4 องค์ ได้แก่ ของรัชกาลที่ 1 รัชกาลที่ 5 รัชกาลที่ 6 และรัชกาลที่ 7 (นนทพร อยู่มั่งมี, 2562: 69) ส่วนเลข 6 เป็นรูปทรงอณาโลมอุตราวรรต คล้ายสังข์เวียนขวา คล้ายกับอักษร “อุ” ที่เป็นเครื่องหมายอณาโลมแบบอักษรขอม “อุ” จึงเป็นมงคลแก่พระนามาภิไธย ในที่นี้คือเลข 6 ไทย (มหาวิทยาลัยราชภัฏ, 2563: 11) หมายถึง พระราชธิดาพระองค์เดียว คือ สมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี ซึ่งประสูติแต่สมเด็จพระนางเจ้าสุวัทนา พระวรราชเทวี ก่อนพระองค์สวรรคตเพียงหนึ่งวัน (ดนัย ไชโยธธา, 2548: 205) และพระองค์จงรักภักดีต่อพระราชบิดามาก เห็นจากพระราชปรารภของท่านว่า “ฟ้าหญิงรักทูลกระหม่อมกะมาก เกิดชาติหน้าขอให้ได้เป็นลูกท่านอีก และขอให้เป็นคนไทย” (บุตรี วีระไวทยะ และคณะ, 2555: 126) และความบางส่วนจากพระตำรัสเนื่องในโอกาสวันขึ้นปีใหม่พุทธศักราช 2526 ณ โรงแรมราชศุภมิตร วันเสาร์ที่ 8 มกราคม พุทธศักราช 2526 ความตอนหนึ่งว่า “เวลาได้ผ่านมาอย่างรวดเร็ว

พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว พระบรมชนกนาถของฉันทก็ได้สวรรคตมากกว่า 57 ปีแล้ว แต่รู้สึกวาท่านทั้งหลายยังจำพระองค์ได้และระลึกถึงพระองค์อยู่เป็นนิจ ทั้งยังได้พยายามชักจูงให้ผู้ที่เกิดมาภายหลังได้ชื่นชมในพระเกียรติคุณนั้นอีก ฉันทเชื่อว่าท่านกระทำการนี้อย่างถูกต้องโดยนึกถึงประโยชน์ส่วนรวม ฉันทจึงตั้งใจมาก” (ประมวลพระโอวาทและพระดำรัสสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดีระหว่างพุทธศักราช 2523-2541, 2555: 38) นอกจากนี้บริเวณรอบตราสัญลักษณ์ยังมีลวดลายพันธุ์พฤกษาที่สื่อถึงความงดงามของอัญมณีเพชรรัตน์ ผู้เป็นดวงแก้วแห่งพระมงกุฎเกล้าด้วยนั่นเอง

3. เบื้องซ้ายและขวาประกอบด้วยเบญจปฏลเศวตฉัตรระบายชลีบทอง 2 ชั้น

คือ ฉัตรสีขาว 5 ชั้น ที่มีระบายชลีบทองแผ่ลวดซ้อน 2 ชั้น ใช้เป็นเครื่องแสดงพระอิสริยยศสำหรับพระราชวงศ์ชั้นสูง เช่น เจ้าฟ้า พระมเหสีชั้นพระอัครราชเทวี พระอัครราชบาเธอ เป็นต้น (ราชบัณฑิตยสถาน, 2537: 29)

4. เลขมหามงคล 100 สีส้ม

เป็นสีแห่งความรุ่งเรือง สว่างไสว (สมชาย พรหมสุวรรณ, 2548: 61) ที่เป็นสิริมงคลแห่งวันประสูติ สื่อถึงโอกาสในวันคล้ายวันประสูติครบ 100 ปี เนื่องจากในวันที่ 24 พฤศจิกายน เวลา 12 นาฬิกา 50 นาที พระนางเจ้าสุวัทนา พระวรราชเทวี ได้มีพระประสูติกาลพระราชธิดา ณ พระที่นั่งเทพสถานพิลาส พระปรีศวหา พระที่นั่งจักรพรรดิพิมาน (คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุ, 2547: 123) ซึ่งหากนับถึง พ.ศ.2568 ถือได้ว่าบรรจบครบรอบ 100 ปี

แพรแถบพื้นสีหงษาด (ชมพู) ชลีบทอง ปลายทั้งสองคล้องคันฉัตร แสดงถึงความจงรักภักดีต่อเครื่องเบญจราชกกุธภัณฑ์ของพระมหากษัตริย์แห่งพระบรมราชจักรีวงศ์ ภายในแพรแถบมีข้อความว่า “เฉลิมพระเกียรติเนื่องในโอกาสวันคล้ายวันประสูติครบ 100 ปี 24 พฤศจิกายน 2568”

ดังกล่าวแสดงถึง พระบารมีของสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี พระราชธิดาในพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว และพระนางเจ้าสุวัทนา พระวรราชเทวี เป็นสมเด็จพระบรมวงศ์ผู้ใหญ่ที่ทรงเจริญพระชนมายุสูงสุดและทรงเป็นที่เคารพเทิดทูนของพระบรมวงศานุวงศ์และพสกนิกรถ้วนหน้าด้วยได้ทรงปฏิบัติพระกรณียกิจเพื่อประโยชน์แก่ประเทศชาติและประชาชน และเพื่อสนองพระมหากุณาธิคุณในพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวด้วยความจงรักภักดีเป็นเนืองนิตย์ ซึ่งข้อความดังกล่าวแสดงถึงกิจกรรมนานาประการ เช่น กิจกรรมนิทรรศการดวงแก้วพระมงกุฎเกล้า ณ วังรื่นฤดี โดยมูลนิธิเพชรรัตน-สุวัทนา เพื่อเป็นการเฉลิมพระเกียรติพระมงกุฎเกล้า และพระผู้เป็นดวงแก้วแห่งพระมงกุฎเกล้าอีก 2 พระองค์ คือ สมเด็จพระนางเจ้าสุวัทนา และเจ้าฟ้าเพชรรัตน เป็นการฉลองพระกรุณาธิคุณด้วยความกตัญญูทวาที มีการจัดทำเข็มที่ระลึก เข็มตราสัญลักษณ์ 100 ปี วังรื่นฤดี พุทธศักราช 2568 รวมเป็นรูปหัวใจใต้พระมหาพิชัยมงกุฎตราพระปรมาภิไธยรัชกาลที่ 6 พระนามาภิไธยสมเด็จพระนางเจ้าสุวัทนาและเจ้าฟ้าเพชรรัตน ซึ่งตรงกับวันคล้ายวันสวรรคตของรัชกาลที่ 6 วันประสูติของเจ้าฟ้าเพชรรัตน และวันสถาปนาสมเด็จพระนางเจ้าสุวัทนา รวมถึงการจัดทำหนังสือจดหมายเหตุและหนังสือที่ระลึกเพื่อเก็บรวบรวมไว้เป็นหลักฐาน

สำคัญทางประวัติศาสตร์ของชาติโดยสำนักหอจดหมายเหตุแห่งชาติ กรมศิลปากร กระทรวงวัฒนธรรม อีกด้วย

จากรายละเอียดเกี่ยวกับตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติข้างต้น ได้แสดงให้เห็นถึงการรวมตราสัญลักษณ์ที่มีความหมายอันเกี่ยวเนื่องด้วยพระบารมี และสะท้อนภูมิปัญญาของผู้สร้างสรรค์ตราสัญลักษณ์ที่ได้เลือกสรรเครื่องประกอบพระอิสริยยศ ตลอดจนสรรพสิ่งที่เป็นมงคลต่างๆ ที่เคยมีมาแต่โบราณราชประเพณีมาใช้เป็นสื่อ เพื่อสะท้อนถึงคติความเชื่อเกี่ยวกับสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี ได้อย่างเป็นรูปธรรมและสง่างามยิ่ง



ภาพที่ 6-8 งานเฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันประสูติครบ 100 ปี 24 พฤศจิกายน 2568





ภาพที่ 9-14 งานเฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา
สิริโสภาคย์คุณวดี เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันประสูติครบ 100 ปี 24 พฤศจิกายน 2568

สรุป

พระราชสัญลักษณ์และสัญลักษณ์ต่างๆ ที่ประกอบรวมอยู่ในตราตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาคย์คุณวดี เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันประสูติครบ 100 ปี 24 พฤศจิกายน 2568 ล้วนแล้วแต่เป็นสิ่งที่อุดมไปด้วยความหมายที่เกี่ยวข้องกับพระเกียรติยศของสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาคย์คุณวดี ผ่านการจัดงานเฉลิมพระเกียรติและสร้างสิ่งอนุสรณ์เป็นที่ระลึกในโอกาสอันเป็นมงคลยิ่งนี้ ทรงเป็นที่พึ่งพำนักในยามปัญหาและอุปสรรคบังเกิด ทั้งทรงเป็นหลักชัยอันล้ำเลิศในยามที่ต้องการทำนุบำรุงให้รุ่งเรือง สรรพกิจทุกเรื่องทั้งน้อยใหญ่ ล้วนอยู่ในข่ายแห่งพระบารมี ปัจจุบันได้เหลือแต่ความทรงจำรำลึกถึงพระองค์ที่จังกงสถิตเสถียรเป็นแรงบันดาลใจให้พสกนิกรดำเนินตามรอยพระยุคลบาทสืบไปอย่างไม่หยุดยั้ง อีกทั้งเหล่าข้าราชการบริพารในพระองค์ ตลอดจนองค์กรในพระอุปถัมภ์ ภาคเอกชน และพสกนิกรทุกหมู่เหล่า ได้จัดกิจกรรมนานาประการเพื่อสนองพระกรุณาธิคุณและเฉลิมพระเกียรติด้วยเช่นกัน ซึ่งการประดับตราสัญลักษณ์ในโอกาสที่เป็นมหามงคลยิ่งนี้ภายใต้การกำกับดูแลของคณะกรรมการฝ่ายพิจารณาการใช้ตราสัญลักษณ์โดยสำนักงานปลัดสำนักนายกรัฐมนตรีย่อมหมายถึงทั้งการถวายราชสักการะและการแสดงความจงรักภักดีต่อสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาคย์คุณวดี และยังเป็นการเสริมสร้างความเป็นสิริมงคลให้เกิดแก่บ้านเมือง และแก่มหาชนชาวไทยได้อย่างเหมาะสมเป็นอย่างยิ่ง อาณาประชาราษฎร์จึงต่างน้อมรำลึกสำนักในพระกรุณาธิคุณของพระองค์ท่าน เพื่อขอพระราชทานถวายปณิธานว่าจักมุ่งมั่นสืบสานพระราชปณิธานในการเผยแพร่องค์ความรู้ในรัชกาลที่ 6 เพื่อประโยชน์แก่มหาชนทั้งปวงสืบไปให้สมกับพระกรุณาบารมีแห่งสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชร

รัตนราชสุตา สิริโสภากัณณวดี ที่ทรงชุบเกล้าชุบกระหม่อมให้ผองข้าพระบาทได้มีกำลังกาย กำลังใจ และกำลังปัญญา สนองพระมหากรุณาธิคุณแห่งสมเด็จพระมหาธีรราชเจ้ามาได้นับแต่ต้นตราบจนทุกวันนี้ ซึ่งกิจกรรมเฉลิมพระเกียรติประการสำคัญประการหนึ่ง ได้แก่ การเผยแพร่พระประวัติ พระกรณียกิจ พระเกียรติคุณให้เป็นที่ทราบแพร่หลายสู่สาธารณะ เพื่อประชาชนจะได้น้อมนำพระคุณธรรมนานาประการอันควรแก่การยกย่องไปเป็นต้นแบบครองแห่งการดำเนินชีวิต และก่อให้เกิดผลสัมฤทธิ์ คือ ปณิธานมุ่งมั่นอุทิศตนเพื่อความผาสุกสันติของส่วนรวม เป็นการเจริญรอยพระจรรยานุวัตรที่ได้ทรงปฏิบัติเป็นแบบอย่างไว้ด้วย

ขอพระกุศลกฤดาธิการที่สมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุตา สิริโสภากัณณวดี ทรงบำเพ็ญมาตลอดพระชนม์ชีพ กับทั้งอานุภาพแห่งความซื่อสัตย์ตั้งมั่นในกตัญญูธรรมของรัฐบาลและผองพสกนิกรที่มีต่อเบื้องพระยุคลบาท จงเป็นพลวปัจจัยให้สมเด็จพระเจ้าภคินีเธอพระองค์นั้นสถิตเสถียรในทิพยสถานอันพร่างพร้อมด้วยทิพยสมบัติทุกเมื่อเทอญ

เอกสารอ้างอิง

- กรมศิลปากร. (2555). เอกสารประกอบพระอิสริยยศสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุตา สิริโสภากัณณวดี. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.
- กฤษประพันธ์ เมืองทิพย์. (2535). การศึกษารูปแบบและความหมายของตราสัญลักษณ์ประจำกระทรวงของไทย.(การค้นคว้าอิสระศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาประวัติศาสตร์ศิลปะ). กรุงเทพฯ: บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร.
- กองบรรณาธิการนิตยสารสารคดี. (2568). นิตยสารสารคดี 100 ปี วันสวรรคต พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว, 41(488), 26.
- คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุ. (2547). สตรีสำคัญในประวัติศาสตร์ไทย. กรุงเทพฯ: คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุ.
- ซัชพล ไชยพร. (2552). ราชกนิยาธิราชวาท. นิตยสารแพรว : ฉลองพระชนมายุ 7 รอบ สมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุตา สิริโสภากัณณวดี, 31(725), 19.
- ชลูด นิ่มเสมอ. (2531). องค์ประกอบของศิลปะ. กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช.
- ณรงค์ พ่วงพิศ. (2545). ประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์ระหว่างประเทศไทย. กรุงเทพฯ: อักษรเจริญทัศน์.
- दनัย ไชยโยธา (บรรณาธิการ). (2543). 53 พระมหากษัตริย์ไทย ๓ ทรงครองใจไทยทั้งชาติ. กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์.
- दनัย ไชยโยธา. (2548). พระมหากษัตริย์กับพระพุทธศาสนาในประวัติศาสตร์. กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์.
- दनัย ไชยโยธา (บรรณาธิการ). (2551). ประวัติศาสตร์พัฒนาการของมนุษย์และอารยธรรมในราชอาณาจักรไทย. กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์.
- เทียนชัย ตั้งพรประเสริฐ. (2535). องค์ประกอบศิลป์. กรุงเทพฯ: ภาพพิมพ์.
- ธีรพัฒน์ อมรสกุล. (2561). ตราพระราชลัญจกรประจำแผ่นดินสมัยรัตนโกสินทร์. (การค้นคว้าอิสระศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาประวัติศาสตร์ศิลปะ). กรุงเทพฯ: บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร.

- ฉันทพงศ์ สารรัตน์ และคณะ. (2562). มงคลคติ 10 ในตราสัญลักษณ์งานพระราชพิธีบรมราชาภิเษก พุทธศักราช 2562. วารสารนิติรัฐกิจ วิทยาลัยกฎหมายและการปกครอง มหาวิทยาลัยราชภัฏศรีสะเกษ, 1(2), 1-25.
- นนทพร อยู่มั่งมี. (2562). เสวยราชสมบัติกษัตริย์. กรุงเทพฯ: มติชน.
- ฉันทพงศ์ สารรัตน์ และคณะ. (2567). มงคลคติในตราสัญลักษณ์พระราชพิธีมหามงคล 72 พรรษา 28 กรกฎาคม 2567. วารสารการบริหารการปกครองและนวัตกรรมสังคม, 1(2), 1-25.
- บุตรี วีระไวทยะ และคณะ. (2558). วชิราวุธานุสรณ์สารฉบับพิเศษ : พระราชพิธีพระราชทานเพลิงพระศพ สมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี ณ พระเมรุท้องสนามหลวง วันจันทร์ที่ 9 เมษายน 2555. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.
- ประมวณพระโอวาทและพระดำรัสสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี ระหว่างพุทธศักราช 2523-2541. (2555). กรุงเทพฯ: พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้จัดพิมพ์พระราชทานเนื่องในพระราชพิธีพระราชทานเพลิงพระศพสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี ณ พระเมรุท้องสนามหลวง วันจันทร์ที่ 9 เมษายน 2555.
- พระยาอนุমানราชธน. (2512). พระราชลัญจกรและตราประจำตำแหน่ง. กรุงเทพฯ: บรรณกิจ.
- พระเสด็จสุุ่ฟ้าสุราลัย พระการุญยังอยู่ในใจนิรันดร์. (2555). กรุงเทพฯ: กรุงเทพมหานครพิมพ์สนองพระกรุณาธิคุณเนื่องในพระราชพิธีพระราชทานเพลิงพระศพสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี ณ พระเมรุท้องสนามหลวง วันจันทร์ที่ 9 เมษายน 2555.
- ภารดี มหาขันธ์. (2527). รัตนโกสินทรุคยคูปรูปรงประเทศ. ชลบุรี: ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ บางแสน.
- มหาวิทยาลัยราชภัฏ. (2563). พระราชลัญจกร ราชภัฏสัญลักษณ์. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยราชภัฏ.
- วินิตา ดิถียนต์ และชัชพล ไชยพร. (2552). ดวงแก้วแห่งพระมงกุฎเกล้า. กรุงเทพฯ: บริษัท อมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง จำกัด (มหาชน).
- วิรุณ ตั้งเจริญ. (2539). การออกแบบ. กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์.
- วุฒิชัย มูลศิลป์ และคณะ. (2550). พระมหากษัตริย์ในราชวงศ์จักรี. กรุงเทพฯ: ชมรมเด็ก.
- ราชบัณฑิตยสถาน. (2537). ราชศัพท์. กรุงเทพฯ: สำนักนายกรัฐมนตรี.
- ราชบัณฑิตยสถาน. (2551). ใต้ร่มพระบารมี จักรีนฤพดินทร์ สยามินทราธิราช. กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตยสถาน.
- สมชาย พรหมสุวรรณ. (2548). หลักการทัศนศิลป์. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- เสฐียร พันธรังสี ราชบัณฑิต. (2552). พระมงกุฎเกล้าฯ และเจ้าฟ้าเพชรรัตนฯ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สยาม.
- เสมอสม สถาปิตานนท์. (2540). การออกแบบเบื้องต้น. กรุงเทพฯ: ด้านสุทธาการพิมพ์.
- สารานุกรมไทยสำหรับเยาวชนไทยฉบับเสริมการเรียนรู้ เล่ม 22. (2548). กรุงเทพฯ: โครงการสารานุกรมไทยสำหรับเยาวชนโดยประสงคใพระราชบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว.
- สุมาลี เทพโสพรรณ. (2541). วิเคราะห์อัญมณี. กรุงเทพฯ: สถาบันอัญมณีวิทย (ประเทศไทย).
- สุรศักดิ์ ทอง. (2553). สยามทေး. กรุงเทพฯ: มติชน.

- สำนักนายกรัฐมนตรี. (2568). ตราสัญลักษณ์งานเฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี เนื่องในโอกาสวันคล้ายวันประสูติครบ 100 ปี 24 พฤศจิกายน 2568. กรุงเทพฯ: สำนักนายกรัฐมนตรี.
- สำนักวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ กรมศิลปากร. (2555). ร้อยกรองเทิดพระเกียรติคุณสมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี. กรุงเทพฯ: สำนักวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ กรมศิลปากร.
- สำนักหอจดหมายเหตุแห่งชาติ. (2554). จดหมายเหตุงานฉลองพระชนมายุ 84 พรรษา สมเด็จพระเจ้าภคินีเธอ เจ้าฟ้าเพชรรัตนราชสุดา สิริโสภาพัณณวดี. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.
- อนันต์ กลิ่นโพธิ์กลับ. (2550). ตราประทับ ตราประจำตัว และเครื่องรางยุคโบราณ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เมืองโบราณ.

การทำงานที่ไม่เป็นโทษเพื่อพัฒนาจริยธรรมและอาชีพในชุมชน

BLAMELESS WORK FOR THE DEVELOPMENT OF ETHICS AND PROFESSIONS
IN THE COMMUNITY

ภูวรินทร์ ใจจันทิก และ สุชาติ พิมพ์พันธ์

Phuwarin Jaijanthuek and Suchart Pimpan

มหาวิทยาลัยราชภัฏนครราชสีมา

Nakhon Ratchasima Rajabhat University

Corresponding author, e-mail: 6640117126@nrru.ac.th, Tel. 0624694092

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาการทำงานที่ไม่เป็นโทษในชุมชน และการประกอบอาชีพที่ไม่ก่อให้เกิดผลกระทบในทางลบต่อบุคคลอื่นและสังคม จากการศึกษาพบว่า ความสัมพันธ์ระหว่างงานจริยธรรม และการพัฒนาชุมชนอย่างยั่งยืน ท่ามกลางบริบทสังคมร่วมสมัยที่การประกอบอาชีพมิได้เป็นเพียงเครื่องมือดำรงชีพ แต่เป็นกลไกสำคัญที่กำหนดคุณภาพชีวิตและเสถียรภาพของชุมชน ผลการศึกษาพบว่า “การทำงานที่ไม่เป็นโทษ” เป็นแนวคิดเชิงพุทธที่ปรากฏชัดในหลักมงคลชีวิต 38 ประการ หมายถึงงานที่ไม่มีเวรไม่มีภัย ไม่เบียดเบียนผู้อื่น และเป็นประโยชน์ต่อทั้งตนเองและสังคม โดยสามารถพิจารณาได้จากหลัก 4 ประการ คือ ไม่ผิดกฎหมาย ไม่ผิดประเพณี ไม่ผิดศีล และไม่ผิดธรรม นอกจากนี้ยังครอบคลุมถึงการหลีกเลี่ยง “มิจฉาวณิชชา” หรือการค้าขายที่ไม่ชอบธรรม 5 ประการ ได้แก่ การค้าอาวุธ มนุษย์ สัตว์เพื่อฆ่า ของมีนเมา และยาพิษ ซึ่งเป็นอาชีพที่บั่นทอนคุณค่าความเป็นมนุษย์และสร้างวิบากกรรมในระยะยาว ความแตกต่างระหว่างคุณสมบัติการทำงานชั้น “ทำได้” ซึ่งเน้นเพียงความสำเร็จเชิงปริมาณและการแสวงหาผลประโยชน์กับชั้น “ทำดี” ที่ต้องใช้ความรอบคอบคำนึงถึงผลได้ผลเสียและมีจริยธรรมในการเลือกที่จะ “ไม่ทำ” หากงานนั้นก่อให้เกิดโทษ โดยจริยธรรมในการทำงาน 6 ประการ ประกอบด้วย ความซื่อสัตย์สุจริต ความรับผิดชอบ การให้เกียรติผู้อื่น ความยุติธรรม ความโปร่งใส และความขยันอดทน ถือเป็นรากฐานสำคัญในการสร้างความไว้วางใจและลดความขัดแย้งในสังคม ในมิติของการพัฒนาชุมชนอย่างยั่งยืน บทความวิเคราะห์ว่าชุมชนมิได้เป็นเพียงพื้นที่ทางกายภาพ แต่ยังรวมถึงมิติทางสังคมศาสตร์และจิตวิทยา การพัฒนาที่ยั่งยืนจึงต้องสร้างสมดุลระหว่างเศรษฐกิจ สังคม และจิตใจ โดยมีหลักการทำงานที่ไม่เป็นโทษเป็นตัวขับเคลื่อนสำคัญ เมื่อสมาชิกในชุมชนยึดมั่นในจริยธรรม การพัฒนาอาชีพและการรวมกลุ่มจะมุ่งเน้นการพึ่งพาตนเองอย่างมีคุณธรรมแทนการแข่งขันที่เอาตัวเอวเปรียบ ซึ่งช่วยรักษาและเสริมสร้าง “ทุนทางสังคม” ให้เข้มแข็ง บทสรุปของบทความเสนอว่า การนำหลักการดังกล่าวไปบูรณาการในระดับบุคคล ครอบครัว และชุมชน ผ่านกระบวนการขององค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น ทั้งการสำรวจข้อมูล การฝึกอบรม และการสนับสนุนงบประมาณจะเป็นกลไกสำคัญในการยกระดับคุณภาพชีวิตและสร้างสังคมที่ปรองดอง มีความมั่นคง และเติบโตอย่างมีสติภายใต้ขอบเขตทางจริยธรรมที่ยั่งยืนทั้งในระยะสั้นและระยะยาว

คำสำคัญ: การทำงานที่ไม่เป็นโทษ, การพัฒนาชุมชนอย่างยั่งยืน, จริยธรรมในการทำงาน

Abstract

This academic article aims to examine "Blameless Work" within communities and the pursuit of occupations that avoid negative impacts on individuals and society. The study explores the relationship between work, ethics, and sustainable community development within the contemporary social context, where professional engagement is viewed not merely as a means of subsistence but as a vital mechanism governing quality of life, social relations, and communal stability. Findings indicate that "non-harmful work" is a Buddhist concept explicitly stated in the 38 Blessings of Life (*Mangala Sutta*), defined as labor that is free from malice and harm, avoids exploitation, and provides mutual benefits to both the individual and society. This principle is evaluated through four criteria: compliance with law, tradition, morality, and Dhamma. Furthermore, it encompasses the avoidance of *Miccha Vanijja* (the five prohibited trades), which include trading in weapons, human beings, animals for slaughter, intoxicants, and poisons—occupations that diminish human dignity and yield long-term adverse karmic consequences. The article highlights the distinction between "competence" (*Tham Dai*), which focuses on quantitative success and self-interest, and "virtuous performance" (*Tham Dee*), which requires a conscientious assessment of consequences and the ethical fortitude to refrain from harmful actions. The six pillars of work ethics—honesty, responsibility, respect for others, justice, transparency, and perseverance—serve as the foundation for fostering trust and reducing social conflict. In the dimension of sustainable community development, the analysis posits that a community is not merely a physical space but an interplay of sociological and psychological dimensions. Sustainable development must balance economic, social, and spiritual aspects, with non-harmful work acting as a primary driver. When community members adhere to these ethical standards, professional development and collective initiatives shift toward virtuous self-reliance rather than exploitative competition, thereby strengthening "social capital." The article concludes that integrating these principles at the individual, family, and community levels—facilitated by local administrative organizations through data surveys, vocational training, and budgetary support—is a crucial mechanism for enhancing quality of life. This integration fosters a harmonious, secure, and mindful society that thrives within an ethical framework for both short-term and long-term sustainability.

Keywords: Blameless Work, Sustainable Community Development, Working Ethics

บทนำ

ในบริบทของสังคมร่วมสมัยที่โครงสร้างทางเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรมมีความซับซ้อนมากยิ่งขึ้น การทำงานและการประกอบอาชีพของมนุษย์มิได้เป็นเพียงเครื่องมือในการดำรงชีพเท่านั้น หากแต่เป็นกลไกสำคัญที่กำหนดทิศทางของคุณภาพชีวิต ความสัมพันธ์ทางสังคม และเสถียรภาพของชุมชนโดยรวม งานหรืออาชีพที่บุคคลเลือกประกอบย่อมก่อให้เกิดผลสะท้อนทั้งต่อตนเอง ผู้อื่น และสิ่งแวดล้อมรอบข้าง หากเป็นงานที่เบียดเบียน หลอกลวง หรือเอารัดเอาเปรียบ ก็ย่อมบั่นทอนศรัทธา ความไว้วางใจ และความสงบสุขของสังคม ในทางตรงกันข้าม งานที่ตั้งอยู่บนพื้นฐานของความสุจริต ความรับผิดชอบ และการไม่เบียดเบียน ย่อมเอื้อให้เกิดความมั่นคงทั้งทางเศรษฐกิจและจิตใจ หลักคิดเรื่อง “การทำงานที่ไม่เป็นโทษ” จึงเป็นแนวคิดสำคัญในพระพุทธศาสนา โดยปรากฏชัดในหลักมงคลชีวิต 38 ประการ ซึ่งระบุว่างานที่พึงทำต้องเป็นงานที่ไม่ก่อเวร ไม่สร้างภัย และเป็นประโยชน์ต่อทั้งตนเองและผู้อื่น (พระมหาสมชาย ฐานวุฑโฒ, 2547: 1) หลักการดังกล่าวมิได้เป็นเพียงแนวปฏิบัติส่วนบุคคล แต่ยังเป็นรากฐานทางจริยธรรมที่หล่อหลอมโครงสร้างทางสังคมให้มีความเป็นธรรมและสมดุล โดยเฉพาะอย่างยิ่งในระดับชุมชนซึ่งเป็นพื้นที่พื้นฐานของการอยู่ร่วมกันของมนุษย์ การละเลยมิติทางจริยธรรมของการทำงานย่อมส่งผลให้เกิดปัญหาความยากจน ความเหลื่อมล้ำ ความขัดแย้ง และการเสื่อมถอยของทุนทางสังคม ขณะที่การยึดมั่นในงานที่ไม่เป็นโทษจะช่วยสร้างความไว้วางใจ ความร่วมมือ และความเข้มแข็งให้แก่ชุมชน อันเป็นเงื่อนไขสำคัญของการพัฒนาอย่างยั่งยืนทั้งในระยะสั้นและระยะยาว

บทความนี้มีวัตถุประสงค์หลักเพื่อศึกษาความหมาย หลักการ และรูปแบบของ การทำงานที่ไม่เป็นโทษ ในบริบทของชุมชน พร้อมทั้งวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างงาน จริยธรรม และการพัฒนาชุมชนอย่างยั่งยืน บทความยังตั้งเป้าที่จะชี้ให้เห็นว่า การนำหลักการการทำงานที่ไม่เป็นโทษไปประยุกต์ใช้ในระดับบุคคล ครอบครัว และชุมชน สามารถเป็นกลไกสำคัญในการยกระดับคุณภาพชีวิต ลดปัญหาความขัดแย้ง และสร้างความมั่นคงทางสังคมได้อย่างเป็นรูปธรรม การศึกษาในลักษณะนี้จึงมิได้มีคุณค่าเฉพาะในเชิงทฤษฎีเท่านั้น หากยังมีความสำคัญในเชิงนโยบายและการปฏิบัติจริงในการพัฒนาชุมชนและสังคมไทยในปัจจุบัน

บทความนี้จัดลำดับเนื้อหาโดยเริ่มจากการอธิบายแนวคิดพื้นฐานเกี่ยวกับความหมายของงาน การทำงานที่เป็นโทษและไม่เป็นโทษ ตลอดจนกรอบจริยธรรมทางพระพุทธศาสนาที่เกี่ยวข้องกับการประกอบอาชีพ โดยเฉพาะหลักมงคลชีวิต 38 ประการ จากนั้นจึงนำเสนอแนวคิดเรื่องจริยธรรมในการทำงานและความหมายของชุมชนในมิติต่าง ๆ ทั้งด้านภูมิศาสตร์ สังคม และจิตวิทยา เพื่อให้เห็นว่าการทำงานมิได้เป็นกิจกรรมส่วนบุคคลล้วน ๆ แต่เป็นกิจกรรมที่ฝังอยู่ในโครงสร้างของความสัมพันธ์ทางสังคมและวัฒนธรรม ต่อจากนั้นบทความจะเชื่อมโยงแนวคิดเรื่องการทำงานที่ไม่เป็นโทษเข้ากับแนวคิดการพัฒนาชุมชนอย่างยั่งยืน โดยอธิบายว่าการพัฒนาที่แท้จริงต้องตั้งอยู่บนความสมดุลระหว่างเศรษฐกิจ สังคม วัฒนธรรม จิตใจ และทรัพยากรธรรมชาติ ตามกรอบของการพัฒนาชุมชนและการพัฒนาที่ยั่งยืน

การทำงานที่ไม่เป็นโทษคืออะไร

งานที่เป็นโทษคืองานที่มีบัญญัติไว้ว่า ถ้าใครทำผิดแล้วมีความผิด จะถูกลงโทษ ถ้ากินเหล้าใครกินเหล้าเถื่อนก็ถูกลงโทษ กินเหล้ารัฐบาลเสียก็ไม่มีโทษ อย่างนี้ก็มี ที่นี้ไปฟังบางท่านไม่ว่าอย่างนั้น ท่านบอกงานทุกอย่างที่ผิดศีลธรรมมีโทษทั้งนั้น ยิ่งบางท่านที่เรียนปรมัตถ์ ท่านพูดเป็นคำขาดเลยว่างานที่เป็นวิญญาคามีนี้คือทำให้การเวียนว่ายตายเกิดมีอยู่อีก เป็นงานที่มีโทษทั้งนั้น หมายความว่าการทำงานไร้อาณ การมีเหย้ามีเรือนมีโทษทั้งนั้น งานไม่มีโทษมีแต่การบำเพ็ญสมณวิปัสสนา ว่าอย่างนั้นก็มิ (ปิ่น มุทุกันต์, 2549: 354)

งานไม่มีโทษจากมงคล 38 หมายถึง งานที่ไม่มีเวรไม่มีภัย ไม่เบียดเบียนใคร แต่เป็นประโยชน์ทั้งแก่ตนและผู้อื่นความสามารถในการทำงานของคนมีอยู่ 2 ระดับ คือ ขั้นทำได้กับ ขั้นทำดี ทำได้ หมายถึง การทำงานสักแต่ให้เสร็จ ๆ ไปจะเกิดประโยชน์หรือไม่เพียงใด ไม่ได้คำนึงถึงทำดี หมายถึง การเป็นผู้คิดให้รอบคอบถึงผลได้ผลเสียทุกแง่มุม แล้วจึงเลือกทำเฉพาะแต่ที่เป็นประโยชน์จริง ๆ สิ่งใดที่ไม่เห็นว่าจะจะเป็นประโยชน์ ทั้งแก่ตนเองและผู้อื่นเพียงพอก็ไม่ทำสิ่งนั้นพูดสั้น ๆ ก็คือถ้าทำต้องให้ดี กล่าวอีกนัยหนึ่งทำได้ หมายถึง ทำสิ่งต่าง ๆ ได้ตามที่ตนอยากได้ อยากทำ เช่น ค้าขายหาผลประโยชน์เข้าตัวเป็น โดยไม่เลือกสิ่งของที่ค้าอาจขายสิ่งที่ไม่ควรขาย อย่างพวกเหล้า บุหรี่ ยาบ้า เป็นต้นก็ได้ หรืออยากได้ยศ อยากได้ตำแหน่ง ก็มุ่งมันช่วงชิงเอาให้ได้ ผิดถูกชั่วดีอย่างไรไม่ได้คำนึง การทำได้จึงเป็นเพียงคุณสมบัติขั้นต้นของคนทำงานเท่านั้น ถ้าจะให้ดีจริงแล้ว ต้องถึงขั้น ทำดี คนทำดีนั้นมีคุณสมบัติในตัวถึง 2 อย่าง คือนอกจากจะ ทำได้ แล้วยังสามารถเลือก ไม่ทำก็ได้ ถ้าเห็นว่าทำแล้วจะไม่ดี อย่างนี้จึงจะเก่งอาจจะเปรียบได้ว่า คนทำงานขั้นทำได้ ก็เหมือนกับ เด็กทารกที่เพิ่งรู้จักกิน ทำเป็นแต่เพียงหยิบอะไรใส่เข้าปากแล้วกลืนลงท้องไป กินขั้นนี้เรียกว่า กินได้ ยังไม่ใช่คนกินเป็น ยังไม่มีความดีพิเศษอะไรนัก ถ้าพี่เลี้ยงเผลออาจหยิบสิ่งที่เป็นพิษใส่เข้าปากแล้วกลืนลงท้อง ให้ผู้ใหญ่ต้องเดือดร้อนวิงวามอกก็ได้ แต่คน กินเป็น จะต้องรู้จักเลือกของกิน เห็นว่าควรกินจึงกิน ถ้าไม่ควรกินก็ไม่กิน เช่นเดียวกันนักทำงานที่เก่งแท้ต้องถึงขั้น ทำดี คือไม่ใช่สักแต่ทำงานได้ แต่ต้องเห็นว่างานที่จะทำเป็นงานที่ดีควรทำจึงลงมือทำ (พระมหาสมชาย ฐานวุฑโฒ, 2547: 155)

วิธีพิจารณางานว่ามีโทษหรือไม่

ในการพิจารณางานที่ทำว่าเป็นงานมีโทษหรือไม่ ต้องไม่ถือเอาคำติชม ของคนพาลมาเป็นอารมณ์ เพราะคนพาลนั้น เป็นคนมีใจขุ่นมัวเป็นปกติ มีวินิจฉัยเสีย ความคิดความเห็นผิดเพี้ยนไปหมด สิ่งใดที่ถูกก็เห็นเป็นผิด หรือที่ผิดกลับเห็นเป็นถูก หรือเรื่องที่ดีคนพาลก็เห็นเป็นเรื่องที่ชั่ว แต่เรื่องที่ชั่วกลับเห็นเป็นเรื่องที่ดีถือเป็นบรรทัดฐานไม่ได้

ส่วนบัณฑิตนั้น เป็นคนมีความคิดเห็นถูกต้อง รู้จักผิดชอบชั่วดี รู้จักบาปบุญคุณโทษ ทั้งเป็นคนมีศีลมีสัตย์ คนประเภทนี้ใจกับปากตรงกัน เราจึงควรรับฟังคำติชมของบัณฑิตด้วยความเคารพหลักที่บัณฑิตใช้พิจารณางานมีโทษหรือไม่ มีอยู่ 4 ประการ (พระมหาสมชาย ฐานวุฑโฒ, 2547: 155-157) คือ

1. ไม่ผิดกฎหมาย กฎหมายเป็นระเบียบข้อบังคับซึ่งทุกคนต้องปฏิบัติตาม การทำผิดกฎหมายทุกอย่างจัดเป็นงานมีโทษทั้งสิ้น แม้บางอย่างจะไม่ผิดศีลธรรมข้อใดเลย

2. ไม่ผิดประเพณี ประเพณีจารีต ขนบธรรมเนียมของ มหาชนในถิ่นหนึ่ง ๆ หรือสังคมหนึ่งซึ่งแตกต่างกันมากบ้าง น้อยบ้าง แต่เมื่อคนทั้งหลายเขาถือกันเป็นส่วนมากและนิยมว่าดี ก็กลายเป็นกฎของสังคม ใครทำผิดประเพณีถือว่าผิดต่อมหาชน

3. ไม่ผิดศีล ศีลเป็นพื้นฐานของการทำความดีทุกอย่าง แม้ในไตรสิกขาซึ่งถือเป็นหัวใจของพระพุทธศาสนาก็กล่าวได้ว่า ศีล เป็นพื้นฐานของสมาธิ สมาธิ ทำให้เกิดปัญญา ปัญญา เป็นเครื่องบรรลุนิพพาน

4. ไม่ผิดธรรมเนียมผิดธรรมเนียม ธรรมเนียมคือความถูกต้องดี ในการปฏิบัติงานทุกครั้ง ต้องคำนึงถึงข้อธรรมที่พระสัมมาสัมพุทธเจ้าตรัสไว้ให้ถ่องแท้ เพราะ งานบางอย่างแม้จะไม่ผิดกฎหมาย ไม่ผิดประเพณี และไม่ผิดศีล แต่อาจผิดหลักธรรมได้

หลักธรรมในพระพุทธศาสนาที่เกี่ยวข้องกับการประกอบการค้าขาย

หลักธรรมในพระพุทธศาสนาที่เกี่ยวข้องกับการค้าขาย เรียก “มิจฉาวณิชชา” หมายถึง การค้าขายที่ไม่ชอบธรรม 5 ประการ (พระครูวินัยโพธิ์เดช ฐมฺมวชิโร, 2560: 30) คือ

1. ค้าขายอาวุช คือขายอาวุชที่ไม่ได้รับอนุญาต หรือการค้ามนุษย์เกี่ยวกับอาวุชที่มีการกระทำผิดกฎหมาย เช่น การขายอาวุชให้กับกลุ่มก่อการร้าย หรือการลักลอบขนอาวุชข้ามประเทศโดยไม่ผ่านการตรวจสอบ

2. ค้าขายมนุษย์ การบังคับหรือหลอกลวงให้ผู้คนทำงานในสถานที่ที่ไม่เหมาะสม หรือในสภาพที่ไม่เป็นธรรม โดยไม่ได้รับค่าจ้างหรืออยู่ในสภาพการทำงานที่ไม่ปลอดภัย

3. ค้าขายสัตว์เพื่อนำไปฆ่า คือการค้าขายสัตว์หรือชิ้นส่วนของสัตว์ที่ผิดกฎหมาย ทั้งการลักลอบจับสัตว์ป่า แม้แต่การล่าเพื่อความบันเทิง

4. ค้าขายของมีนเมา การค้าขายของมีนเมาที่ผิดกฎหมายอาจมีโทษตามกฎหมายที่เกี่ยวข้อง รวมทั้งการจำหน่ายให้กับเด็กหรือเยาวชน การขายในสถานที่ที่ห้ามขาย หรือการขายโดยไม่มีใบอนุญาต ซึ่งสามารถถูกดำเนินคดีตามกฎหมายได้

5. ค้าขายยาพิษ คือการขายหรือการจำหน่ายสารเคมีหรือสิ่งที่มีพิษ ซึ่งอาจเป็นยา หรือสารอันตรายที่สามารถทำให้เกิดอันตรายต่อชีวิตและสุขภาพของมนุษย์หรือสัตว์ได้ โดยไม่คำนึงถึงความปลอดภัยหรือการควบคุมที่เหมาะสม

ธุรกิจทั้ง 5 ประการได้ผลกำไรตอบแทนดี แต่เปื่อยเปื่อยชีวิต และคุณค่าความเป็นมนุษย์ มีวิบากกรรมที่ต้องไปชดใช้ทั้งในโลกหน้าและระหว่างการเดินทางเวียนว่ายตายเกิดอีกยาวนาน พระพุทธองค์ทรงเห็นด้วยญาณทัสสะ จึงตรัสห้ามไม่ให้ไปประกอบอาชีพทั้ง 5 ประการนี้

จากข้อความข้างต้นสรุปได้ว่า การทำงานมีความสำคัญต่อชีวิตมนุษย์ เป็นกิจกรรมที่ปฏิบัติมากกว่ากิจกรรมอื่นๆ ซึ่งเป็นการรวมกันของคนในสังคม ส่งผลให้เกิดการพบปะสังสรรค์ นอกจากนี้การทำงานในชุมชนและสังคมยังส่งผลให้เกิดการแลกเปลี่ยนประสบการณ์ละความคิดเปิดโอกาสให้คิดริเริ่มและรับความรู้ใหม่ ๆ ซึ่งงานจะส่งผลให้ชีวิตมนุษย์มีคุณภาพที่ดีขึ้น

จริยธรรมที่ดีต่อการทำงาน

จริยธรรม หมายถึง กฎเกณฑ์ที่เป็นแนวทางในการประพฤติปฏิบัติ ในสิ่งที่ดีงามเหมาะสมและเป็นที่ยอมรับชมชอบหรือยอมรับจากสังคม เพื่อความสันติสุขแห่งตนเองและความสงบเรียบร้อยของสังคม มี 6 ประการ (กรมพัฒนาฝีมือแรงงาน, 2564) ดังนี้

1. ความซื่อสัตย์สุจริต มีความซื่อสัตย์ในการทำงานเราจะต้องมีความ ซื่อสัตย์ต่อหน้าที่และงานที่เราได้รับมอบหมาย ปฏิบัติงานด้วยความจริงใจและไม่คดโกงหรือ หลอกลวงผู้อื่น

2. ความรับผิดชอบ ในการทำงานต้องมีความรับผิดชอบต่อหน้าที่ที่ได้รับมอบหมาย ผู้ร่วมงานลูกค้า และสิ่งแวดล้อมโดยจะต้องใช้วัตถุที่มี คุณภาพมาผลิตสินค้า รวมทั้งไม่ทำลายทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมด้วย

3. การให้เกียรติและเคารพผู้อื่น การปฏิบัติต่อเพื่อนร่วมงาน หัวหน้างาน หรือผู้ใต้บังคับบัญชาด้วยความเคารพ เช่น การหลีกเลี่ยงการพูดจาดูถูก

4. มีความยุติธรรม ในการทำงานต้องไม่ลำเอียงไม่อคติ หรือยึดถือสิ่งใดสิ่งหนึ่งตามที่เรารู้และเราต้องมีความเป็นกลาง ยึดถือความถูกต้องเป็นหลัก ไม่ถือคติ กับเรื่องต่างๆ ที่ได้ยินหรือได้รับฟัง

5. มีความซื่อสัตย์ ในการทำงานเราจะต้องมีความ ซื่อสัตย์ต่อหน้าที่และงานที่เราได้รับมอบหมาย ปฏิบัติงานด้วยความจริงใจและไม่คดโกงหรือ หลอกลวงผู้อื่น

6. มีความขยันและอดทน ในการทำงานเราจะต้องมีความมุ่งมั่นต่องานที่เราได้รับมอบหมายในการทำงานเราจะต้องมีความมุ่งมั่นต่องานที่เราได้ รับมอบหมาย เพื่อให้งานนั้นบรรลุเป้าหมายตามที่ได้ตั้งไว้ เมื่อพบปัญหาหรืออุปสรรคในการทำงานให้นำปัญหาหรืออุปสรรคเหล่านั้นมาปรับปรุง และแก้ไขให้ดียิ่งขึ้นในการทำงานต่อไป

จากข้อความข้างต้น จริยธรรมในการทำงานหมายถึงหลักการที่บุคคลหรือองค์กรใช้ในการทำงานอย่างถูกต้อง มีความรับผิดชอบ และเคารพสิทธิของผู้อื่น ซึ่งช่วยสร้างความน่าเชื่อถือและความไว้วางใจในการทำงาน โดยหลักจริยธรรมประกอบด้วย ความซื่อสัตย์สุจริต ความรับผิดชอบ การให้เกียรติและเคารพผู้อื่น การปฏิบัติตามกฎหมายและระเบียบข้อบังคับ ความโปร่งใส และการพัฒนาตนเองและองค์กร การยึดมั่นในจริยธรรมช่วยลดความขัดแย้ง เสริมสร้างความสามัคคีในทีม และสร้างความยั่งยืนทั้งในระดับบุคคลและองค์กร นอกจากนี้ยังเป็นรากฐานสำคัญในการสร้างสังคมการทำงานที่ดีและมีประสิทธิภาพ

ความหมายของชุมชน

พจนานุกรมศัพท์สังคมวิทยา ฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2532 ได้ให้ความหมายของ ชุมชน เอาไว้ว่าคือ เขตพื้นระดับของความคุ้นเคยและการติดต่อระหว่างบุคคล ตลอดจนพื้นฐานความ ยึดเหนี่ยวเฉพาะบางอย่างที่ทำให้ชุมชนต่างไปจากกลุ่มเพื่อบ้าน ชุมชนที่มีลักษณะเศรษฐกิจ เป็นแบบเลี้ยงตัวเองที่จำกัดมากกว่าสังคม (ราชบัณฑิตยสถาน, 2532)

องค์ประกอบของชุมชน

สัญญา สัญญาวิวัฒน์ ให้ความหมายว่า ชุมชน หมายถึง องค์กรทางสังคมอย่างหนึ่งที่มีอาณาเขตครอบคลุมท้องถิ่นหนึ่งและปวงสมาชิกสามารถบรรลุถึงความต้องการพื้นฐานส่วนใหญ่ได้ สามารถแก้ไขปัญหาส่วนใหญ่ในชุมชนของตนเองได้ ในความหมายของนักพัฒนา “องค์ประกอบของชุมชน” มี 3 มิติ คือ 1. มิติภูมิศาสตร์ (Geography) 2. มิติสังคมศาสตร์ (Sociology) และ 3. มิติจิตวิทยา (Psychology)

1. มิติภูมิศาสตร์ ชุมชนในบริบททางกายภาพ หมายถึง พื้นที่หรือบริเวณที่มีการตั้งถิ่นฐานของกลุ่มคนในขอบเขตที่ชัดเจน โดยครอบคลุมถึงองค์ประกอบต่าง ๆ ที่ปรากฏอยู่ในพื้นที่นั้น ๆ เช่น ถนน วัด โรงเรียน สถานีอนามัย ศูนย์พัฒนาเด็กเล็ก และสิ่งก่อสร้างอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องกับการดำรงชีวิตของสมาชิกในชุมชน ในมิตินี้ ชุมชนมีความสอดคล้องกับแนวคิดของ "หมู่บ้าน" ซึ่งเป็นหน่วยการปกครองท้องถิ่นตามพระราชบัญญัติการปกครองท้องถิ่น พ.ศ. 2457 ที่มีการแบ่งพื้นที่ออกเป็นหน่วยย่อย ๆ เพื่อการบริหารจัดการอย่างเป็นระบบ แนวคิดดังกล่าวได้ถูกใช้เป็นกรอบการทำงานในการพัฒนาชุมชนในประเทศไทยมานานกว่า 90 ปี และเป็นความเข้าใจพื้นฐานของบุคคลที่ทำงานด้านการพัฒนาชุมชนในบริบทสังคมไทย

2. มิติสังคมศาสตร์ ชุมชนในมิติของ "ความสัมพันธ์" หมายถึง กลุ่มคนที่มีปฏิสัมพันธ์ต่อกันอย่างต่อเนื่องและดำเนินกิจกรรมต่าง ๆ ร่วมกัน โดยมีพื้นฐานมาจากผลประโยชน์ร่วมกัน (Mutual Interest) ซึ่งเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้เกิดการสื่อสารและประสานงานระหว่างกัน ตัวอย่างเช่น การร่วมกันแก้ไขปัญหาหรือตอบสนองความต้องการร่วมกันของกลุ่ม ความสัมพันธ์ในลักษณะนี้อาจเกิดขึ้นจากความเชื่อมโยงทางตระกูล เครือญาติ ขนบธรรมเนียม ประเพณี และวัฒนธรรมที่แบ่งปันกัน ในมิตินี้ การนิยาม "ชุมชน" จะไม่ถูกจำกัดด้วยขอบเขตทางกายภาพหรือพื้นที่ทางภูมิศาสตร์เหมือนในมิติแรก แต่จะเน้นไปที่ความสัมพันธ์ทางสังคมและ

ปฏิสัมพันธ์ระหว่างบุคคลหรือกลุ่มคนเป็นหลัก ดังนั้น ความหมายของชุมชนในมิตินี้จึงมีความกว้างและยืดหยุ่นมากกว่าในมิติทางกายภาพ

3. มิติจิตวิทยา ชุมชนในมิติของ "ความรู้สึก" หมายถึง สังคมที่สมาชิกมีความรู้สึกนึกคิดและอารมณ์ร่วมกัน ซึ่งสะท้อนผ่านคุณลักษณะต่าง ๆ เช่น ความเอื้ออาทร ความรัก ความผูกพัน ความซื่อสัตย์ และความจงรักภักดีต่อกัน มิตินี้ให้ความสำคัญกับความรู้สึกภายในของบุคคลที่เกิดขึ้นจากปฏิสัมพันธ์และความสัมพันธ์ทางสังคม ซึ่งความรู้สึกเหล่านี้มีความแปรผันตามระดับและลักษณะของความสัมพันธ์นั้น ๆ โดยเป็นปัจจัยที่มีนัยสำคัญต่อการสร้างเสริมสุขภาพชุมชน ทั้งทางร่างกาย จิตใจ และสังคม ชุมชนในบริบทนี้จึงสามารถนิยามได้ว่าเป็นการรวมตัวของกลุ่มคนจำนวนหนึ่งที่อาศัยอยู่ในพื้นที่เดียวกัน มีความสัมพันธ์ใกล้ชิด และมีการใช้ชีวิตร่วมกันอย่างมีเอกภาพ ตั้งแต่ระดับครอบครัว ระดับเครือญาติ จนถึงระดับหมู่บ้าน สมาชิกในชุมชนมีความรู้สึกร่วมกันว่าเป็นส่วนหนึ่งของชุมชนเดียวกัน และมีการรักษา สืบทอดคุณค่า วัฒนธรรม รวมถึงศาสนาให้คงอยู่ และถ่ายทอดสู่รุ่นต่อไป ความรู้สึกเป็นหนึ่งเดียวกันและการมีส่วนร่วมในวิถีชีวิตของชุมชนจึงเป็นองค์ประกอบสำคัญที่ช่วยเสริมสร้างความเข้มแข็งและความยั่งยืนของชุมชนในทุกมิติ (สัญญา สัญญาวิวัฒน์, 2524: 6-7)

จากข้อความข้างต้น ชุมชนหมายถึง กลุ่มคนที่อาศัยอยู่ในบริเวณเดียวกัน มีวิถีชีวิตคล้ายคลึงกัน มีความรู้สึกเป็นหนึ่งเดียว มีปฏิสัมพันธ์และความร่วมมือกัน โดยอยู่ภายใต้กฎระเบียบเดียวกัน อีกทั้งมีความสัมพันธ์แบบใกล้ชิดและรู้จักกัน

การพัฒนาชุมชนที่ยั่งยืนอย่างไร

1. ปรัชญาการพัฒนาชุมชน

ปรัชญาการพัฒนาชุมชน เป็นหลักความเป็นจริงแห่งชีวิตที่มีความเชื่อมั่นและศรัทธาในมนุษยชาติว่า มนุษย์ทุกชีวิต มีคุณค่า มีความหมาย มีศักดิ์ศรี มีศักยภาพ มีฐานะแห่งความเป็นมนุษย์ ที่ไม่ควรได้รับการเหยียดหยาม ดูหมิ่น เหยียดหยาม จากมนุษย์ด้วยกันเอง มีความสามารถจากการเป็นมนุษย์ที่ควรได้รับการยอมรับและทำให้ปรากฏเป็นจริงในทางปฏิบัติจากเพื่อนมนุษย์ด้วยกันเอง โดยมนุษย์ทุกคนสามารถพัฒนาได้ ถ้าได้รับโอกาส (กรมการพัฒนาชุมชน กระทรวงมหาดไทย, 2564: 22)

2. ความหมายของการพัฒนาชุมชน

การพัฒนาชุมชน หมายถึง วิธีการ หรือ โครงการ หรือ ขบวนการ หรือ กระบวนการ ในการสร้างเสริมความเข้มแข็งของความสัมพันธ์แนวราบระหว่างคนในชุมชน โดยการพัฒนาจิตสาธารณะ ศักยภาพ และกระบวนการเรียนรู้ ที่ส่งเสริมสนับสนุนให้ สามารถร่วมกันแก้ไขปัญหาและพัฒนาชุมชนของตนเองโดยการกระทำร่วมกันของคนในชุมชน (กรมการพัฒนาชุมชน กระทรวงมหาดไทย, 2564: 22)

แนวทางการสร้างอาชีพขององค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น

1. สำรวจข้อมูล การสำรวจข้อมูลเกี่ยวกับการประกอบอาชีพของประชาชนในท้องถิ่น เป็นกระบวนการสำคัญในการจัดทำทะเบียนอาชีพ ทะเบียนวัตถุดิบ ทะเบียนปราชญ์ชาวบ้าน เพื่อรวบรวมข้อมูลที่เกี่ยวข้องกับการประกอบอาชีพของชุมชนอย่างเป็นระบบ โดยการจัดทำระบบฐานข้อมูล วัตถุประสงค์เพื่อสนับสนุนและส่งเสริมการประกอบอาชีพของประชาชนภายใต้การดำเนินงานขององค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น ซึ่งจะช่วยให้เกิดการวางแผนและพัฒนาอาชีพได้อย่างมีประสิทธิภาพ

2. ฝึกอาชีพ การฝึกอบรมตามความต้องการของประชาชนกลุ่มอาชีพในท้องถิ่น มีวัตถุประสงค์เพื่อส่งเสริมสมรรถนะในการผลิต การปลูกพืช และการสร้างผลผลิตหรือผลิตภัณฑ์ ตลอดจนส่งเสริมอาชีพให้มี

ความเข้มแข็งและยั่งยืน โดยมุ่งเน้นการสร้างโอกาสในการทำงานและสร้างรายได้ให้แก่ประชาชนในวัยทำงาน รวมถึงสตรีผู้ด้อยโอกาสในพื้นที่รับผิดชอบของท้องถิ่น เพื่อเสริมสร้างศักยภาพทางเศรษฐกิจและสังคมของชุมชนให้เติบโตอย่างมีประสิทธิภาพ

1. ส่งเสริมสนับสนุน การสนับสนุนการรวมกลุ่มอาชีพเป็นกลไกสำคัญในการเสริมสร้างความเข้มแข็งทางอาชีพ โดยส่งเสริมการแลกเปลี่ยนประสบการณ์ ความรู้ และทักษะระหว่างสมาชิกที่มีอาชีพใกล้เคียงกัน ซึ่งก่อให้เกิดประโยชน์ต่อการพัฒนาอาชีพและส่งเสริมอาชีพในท้องถิ่นให้มีความเข้มแข็ง ตลอดจนนำไปสู่การบริหารจัดการที่มีประสิทธิภาพและยั่งยืน

2. ส่งเสริมสนับสนุนงบประมาณ วัสดุ อุปกรณ์ เครื่องมือ ตลอดจนเทคโนโลยีที่เหมาะสม ถือเป็นปัจจัยสำคัญในการสนับสนุนการประกอบอาชีพของประชาชน โดยการนำเครื่องมือและเทคโนโลยีที่ทันสมัยมาใช้งานจะช่วยเพิ่มประสิทธิภาพในการผลิต และพัฒนาคุณภาพผลผลิต การเลือกใช้วัสดุอุปกรณ์และเทคโนโลยีที่เหมาะสมยังส่งผลต่อการยกระดับศักยภาพทางอาชีพของประชาชนให้มีความเข้มแข็ง

3. ส่งเสริม สนับสนุน การวิจัยและพัฒนาที่เกี่ยวข้องกับอาชีพในท้องถิ่น เพื่อสร้างองค์ความรู้การบริหารจัดการการปรับปรุงสร้างโอกาสการแข่งขันทั้งในระดับชุมชน ประเทศ และต่างประเทศ

4. ส่งเสริม สนับสนุน ประชาสัมพันธ์ สร้างความเข้าใจ ในการส่งเสริมอาชีพที่เกี่ยวข้องกับแผนการพัฒนาขององค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นโดยเน้นการมีส่วนร่วมของประชาชน องค์กรประชาชนส่วนที่เกี่ยวข้อง

5. มีการติดตามประเมินผล แผนงาน โครงการ กิจกรรมการส่งเสริมอาชีพในท้องถิ่น ปรับปรุงแก้ไข เพื่อนำไปสู่ความต้องการของประชาชนในทุกระดับ (กระทรวงมหาดไทย, 2563: 2)

จากความหมายดังกล่าวข้างต้น สามารถที่จะสรุปให้เห็นถึงการพัฒนาที่ยั่งยืนของประเทศไทยได้ก็คือ การพัฒนาที่ยั่งยืนจะต้องเป็นการพัฒนา ที่ก่อให้เกิดความสมดุลหรือมีปฏิสัมพันธ์ที่เกื้อกูลกันระหว่างมิติต่าง ๆ ทั้งทางด้านเศรษฐกิจสังคมการเมืองวัฒนธรรมจิตใจรวมทั้งทรัพยากรธรรมชาติ และสิ่งแวดล้อมอันจะเป็นองค์ประกอบที่จะรวมกันหรือองค์รวมในการทำให้ชีวิตมนุษย์สามารถอยู่ดีมีสุขได้ ทั้งสำหรับคนในรุ่นปัจจุบัน และคนรุ่นอนาคต

การพัฒนาชุมชนที่ยั่งยืนด้วยหลักการทำงานไม่เป็นโทษและจริยธรรมในการทำงาน

แนวคิดการพัฒนาชุมชนอย่างยั่งยืนควรศึกษาและนำหลักธรรมเรื่องงานไม่เป็นโทษและจริยธรรมในการทำงานสอดคล้องกับกรอบการพัฒนาที่เน้นความสมดุลระหว่างมิติเศรษฐกิจ สังคม และจิตใจอย่างชัดเจน ในมิติเศรษฐกิจ งานที่ไม่เป็นโทษช่วยกำหนดทิศทางของการผลิตและการค้าขายให้ไม่เป็นกิจกรรมที่สร้างความมั่งคั่งบนความทุกข์ของผู้อื่น แต่เป็นเศรษฐกิจที่เกื้อกูลกัน ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิดการพัฒนาชุมชนที่มุ่งเสริมสร้างอาชีพ การรวมกลุ่ม และการพึ่งตนเองอย่างมีคุณธรรม ไม่ใช่การแข่งขันแบบทำลายกัน ในมิติสังคม หลักศีลและจริยธรรมในการทำงาน เช่น ความซื่อสัตย์ ความรับผิดชอบ ความยุติธรรม และการเคารพผู้อื่น ทำให้ความสัมพันธ์ในชุมชนตั้งอยู่บนความไว้วางใจและความร่วมมือ ซึ่งเป็นทุนทางสังคมที่สำคัญที่สุดของการพัฒนา หากชุมชนขาดศีลธรรม แม้จะมีโครงการพัฒนา มีเงินทุน หรือมีเทคโนโลยี ก็ยากที่จะสร้างความเข้มแข็งได้อย่างแท้จริง เพราะความไม่ซื่อสัตย์และการเอารัดเอาเปรียบจะกัดกร่อนความสัมพันธ์ภายในจนเกิดความแตกแยก ในมิติจิตใจ หลักธรรมเรื่องการไม่เบียดเบียน การเลือกทำเฉพาะสิ่งที่ดี และการตระหนักถึงผลของการกระทำ ทำให้คนในชุมชนมีความสงบ มั่นคง และไม่หวาดระแวง ซึ่งเป็นเงื่อนไขสำคัญของสุขภาวะทางจิตใจที่การพัฒนาสมัยใหม่เริ่มให้ความสำคัญมากขึ้น การพัฒนาที่ทำให้คนรวยขึ้นแต่เครียดขึ้น เห็นแก่ตัวมากขึ้น หรือสูญเสียความหมายของชีวิต ย่อมไม่อาจเรียกได้ว่ายั่งยืนในเชิงพุทธ

ยิ่งไปกว่านั้น แนวคิดเรื่อง “ทำได้” กับ “ทำดี” ที่ปรากฏในบทความยังเป็นกรอบคิดเชิงคุณภาพของการพัฒนาอย่างลึกซึ้ง เพราะการพัฒนาชุมชนในเชิงเทคนิคอาจทำให้ชุมชน “ทำได้” มากขึ้น เช่น ผลิตได้มากขึ้น ค่าขายได้มากขึ้น หรือเข้าถึงตลาดได้มากขึ้น แต่หากขาดมิติ “ทำดี” คือการคำนึงถึงผลกระทบต่อผู้อื่น ต่อสังคม และต่อธรรมชาติ การพัฒนานั้นอาจกลายเป็นการขยายปัญหาในระยะยาว หลักพุทธศาสนาจึงเสนอว่าผู้ทำงานที่แท้จริงต้องมีความสามารถทั้งในการทำและในการเลือกไม่ทำ หากสิ่งนั้นจะก่อโทษ แนวคิดนี้สะท้อนหลักการของการพัฒนาที่ยั่งยืนที่ไม่ใช่การเติบโตแบบไร้ขอบเขต แต่เป็นการเติบโตที่มีสติและมีขอบเขตทางจริยธรรมรองรับ เมื่อชุมชนใช้หลักนี้เป็นฐาน การตัดสินใจด้านอาชีพ การใช้ทรัพยากร และการลงทุน จะไม่มุ่งเพียงผลประโยชน์ระยะสั้น แต่จะคำนึงถึงความสมดุลของระบบสังคมและสิ่งแวดล้อมในระยะยาว

บทสรุป

คนทำงานไม่มีโทษนั้นจะหลักก็เป็นสุข จะตื่นก็เป็นสุข ไม่อายใคร ไม่ต้องหวาดระแวงใคร เพราะงานที่ทำเป็นประโยชน์แก่โลกล้วน ไม่มีโทษเข้าไปเจือปนเลย เชื่อว่าได้ทดแทนบุญคุณของโลกที่อาศัยเกิดมา เมื่อทำงานเสร็จเรียบร้อยแล้วจะได้สันติสุขเป็นเครื่องตอบแทนไปชั่วกาลนานการทำงานในชุมชนที่ไม่เป็นโทษหมายถึงการทากิจกรรมหรือภารกิจที่มีเป้าหมายในการพัฒนาชุมชนโดยไม่ก่อให้เกิดผลกระทบเชิงลบต่อสิ่งแวดล้อม เศรษฐกิจ หรือสังคมภายในชุมชน เป็นการดำเนินงานที่ยั่งยืนและเสริมสร้างคุณภาพชีวิตของคนในพื้นที่ การทำงานที่ไม่เป็นโทษจะต้องคำนึงถึงการสร้างประโยชน์ทั้งแก่ตนเองและผู้อื่น ซึ่งไม่ทำให้เกิดความเสียหายหรือภัยอันตรายต่อคนในชุมชน หรือทรัพยากรธรรมชาติที่ใช้ในการทำงานการพัฒนาชุมชนที่ยั่งยืนคือการพัฒนาที่สร้างความสมดุลในมิติต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นด้านเศรษฐกิจ สังคม การเมือง วัฒนธรรม จิตใจ และทรัพยากรธรรมชาติ โดยทุกภาคส่วนในชุมชนต้องมีส่วนร่วมในการพัฒนาและแก้ไขปัญหา เพื่อให้เกิดการเติบโตที่ไม่เพียงแต่ตอบสนองความต้องการของคนในปัจจุบัน แต่ยังสามารถส่งต่อความมั่นคงและความสุขไปยังรุ่นต่อไปในอนาคต การพัฒนาในลักษณะนี้ช่วยให้ชีวิตมนุษย์สามารถอยู่ดีมีสุขได้อย่างยั่งยืนทั้งในปัจจุบันและอนาคต

องค์ความรู้ที่ได้รับ

บทความนี้สะท้อนให้เห็นว่า “การทำงานที่ไม่เป็นโทษ” มิได้เป็นเพียงหลักปฏิบัติทางศาสนาเพื่อขัดเกลาจิตใจส่วนบุคคลเท่านั้น แต่เป็นเครื่องมือเชิงยุทธศาสตร์ที่สามารถบูรณาการเข้ากับทิศทางการพัฒนาชุมชนยุคใหม่ได้อย่างมีประสิทธิภาพ องค์ความรู้ที่สำคัญคือการตระหนักถึงความแตกต่างระหว่างระดับการทำงานแบบ “ทำได้” กับ “ทำดี” ซึ่งเปลี่ยนมุมมองจากการมุ่งเน้นเพียงประสิทธิภาพเชิงปริมาณไปสู่คุณภาพเชิงจริยธรรมที่เป็นมิตรต่อสังคม นอกจากนี้ยังพบว่าหลัก “มิดฉาวนิชชา” และ “จริยธรรม 6 ประการ” ทำหน้าที่เป็นภูมิคุ้มกันทางสังคมที่ช่วยสกัดกั้นผลกระทบเชิงลบจากระบบเศรษฐกิจแบบมุ่งเน้นกำไรสูงสุดเพียงอย่างเดียว องค์ความรู้ในมิติชุมชนทำให้เห็นภาพชัดเจนว่า ความเข้มแข็งของชุมชนไม่ได้ขึ้นอยู่กับทุนวัตถุเพียงอย่างเดียว แต่ต้องอาศัย “ทุนทางจริยธรรม” ในการสร้างความไว้วางใจ และความร่วมมือ ซึ่งเป็นรากฐานสำคัญที่ทำให้การพัฒนาในมิติเศรษฐกิจ สังคม และสิ่งแวดล้อมดำเนินไปได้อย่างสมดุลและยั่งยืนตามหลักการพัฒนาเชิงองค์รวมอย่างแท้จริง

ข้อเสนอแนะ

เพื่อให้หลักการทำงานที่ไม่เป็นโทษเกิดผลสัมฤทธิ์ในทางปฏิบัติ ภาครัฐและองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นควรนำมิติทางจริยธรรมนี้เข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของเกณฑ์การประเมินโครงการส่งเสริมอาชีพ โดยไม่มุ่งเน้นเพียงแค่ตัวเลขรายได้ แต่ควรพิจารณาถึงผลกระทบต่อสิ่งแวดล้อมและศีลธรรมของชุมชนร่วมด้วย ในระดับครอบครัวและสถานศึกษา ควรมีการปลูกฝังค่านิยมการประกอบอาชีพที่สุจริตและการคำนึงถึงผลกระทบต่อส่วนรวมตั้งแต่วัยเยาว์ เพื่อสร้างรากฐานจิตสำนึกที่เข้มแข็ง นอกจากนี้ ควรมีการสนับสนุนให้เกิด "วิสาหกิจชุมชนเชิงคุณธรรม" ที่นำหลักจริยธรรมมาเป็นจุดขายหรือมาตรฐานของผลิตภัณฑ์ ซึ่งจะช่วยเพิ่มมูลค่าทางจิตใจและสร้างอัตลักษณ์ที่ยั่งยืนให้กับสินค้าชุมชน สำหรับในเชิงวิชาการ ควรมีการศึกษาต่อเนื่องในรูปแบบของงานวิจัยเชิงปฏิบัติการ เพื่อถอดบทเรียนชุมชนต้นแบบที่ประสบความสำเร็จในการใช้หลักการทำงานที่ไม่เป็นโทษมาเป็นตัวขับเคลื่อนเศรษฐกิจฐานราก เพื่อสร้างเป็นโมเดลต้นแบบให้แก่ชุมชนอื่นๆ ในการยกระดับคุณภาพชีวิตอย่างยั่งยืนต่อไป

เอกสารอ้างอิง

- กระทรวงมหาดไทย. (2563). แนวทางการส่งเสริมอาชีพขององค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น. [ออนไลน์], แหล่งที่มา: <https://pakkretcity.go.th/images/pdf/news3025.pdf>. {26 มีนาคม 2568}.
- กรมการพัฒนาชุมชน กระทรวงมหาดไทย. (2564). แผนการยุทธศาสตร์พัฒนาชุมชน. กรุงเทพมหานคร : ม.ป.ท.
- กรมพัฒนาฝีมือแรงงาน. (2564). คุณธรรมจริยธรรมในการทำงาน. [ออนไลน์], แหล่งที่มา: <https://shorturl.asia/hmJTN> {5 มีนาคม 2568}.
- ปิ่น มุกขนันต์. (2549). มงคลชีวิต. (พิมพ์ครั้งที่ 6) กรุงเทพมหานคร:สร้างสรรค์บุ๊คส์จำกัด.
- พระครูวินัยโพธิ์เดช ฐมวิบูล. (2560). วงจรชีวิต ฉบับชีวิตในกามภพ. (พิมพ์ครั้งที่ 3). ปทุมธานี : โอ. เอส. พริ้นติ้ง เฮาส์.
- พระมหาสมชาย ฐานวุฑโฒ. (2547). มงคลชีวิต 38 ประการ ฉบับทางก้าวหน้า. กรุงเทพมหานคร : ฐานการกิจพิมพ์จำกัด.
- ราชบัณฑิตยสถาน. (2532). พจนานุกรมศัพท์สังคมวิทยา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน. (พิมพ์ครั้งที่2). กรุงเทพมหานคร : อมรินทร์ พริ้นติ้ง กรุ๊ป.
- สัญญา สัญญาวิวัฒน์. (2524). การพัฒนาชุมชน. (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพมหานคร: ไทยวัฒนาพานิช.

แนวทางการพัฒนาระบบการเมืองท้องถิ่นจังหวัดนครราชสีมา

GUIDELINES FOR THE DEVELOPMENT OF THE LOCAL POLITICAL SYSTEM IN NAKHON RATCHASIMA PROVINCE

สมชาย ภิญโญ, ณัฐดนัย แก้วโพนงาม และ ธรรมรัตน์ โรมแพน

Somchai Pinyo, Nutdanai Keaowphonngarm and Thammarat Rompan

คณะศิลปศาสตร์และวิทยาศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ

Faculty of Liberal Arts and Sciences, Chaiyaphum Rajabhat University

Corresponding author, e-mail: p.somchai444@gmail.com, Tel. 093-1319999

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อนำเสนอแนวทางที่เป็นระบบในการพัฒนาระบบการเมืองท้องถิ่นของจังหวัดนครราชสีมา ให้มีความเข้มแข็ง โปร่งใส และเอื้อต่อการมีส่วนร่วมของประชาชนอย่างยั่งยืน โดยอาศัยการสังเคราะห์จากเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับการสร้างฐานอำนาจทางการเมืองท้องถิ่น เครือข่ายอุปถัมภ์ และวัฒนธรรมการเมืองแบบไทยในพื้นที่นครราชสีมา พบว่า ระบบการเมืองท้องถิ่นจังหวัดนครราชสีมาเผชิญปัญหาเชิงโครงสร้างและเชิงกระบวนการที่ส่งผลต่อประสิทธิภาพและความเข้มแข็งของประชาธิปไตยท้องถิ่น โดยเฉพาะระดับการมีส่วนร่วมของประชาชนที่จำกัดอยู่เพียงการใช้สิทธิเลือกตั้งและการติดต่อหน่วยงาน มากกว่าการเข้ามามีบทบาทในการกำหนดนโยบายและตรวจสอบการใช้อำนาจ นอกจากนี้ วัฒนธรรมการเมืองแบบระบบอุปถัมภ์และเครือข่ายผลประโยชน์ยังคงมีอิทธิพลต่อพฤติกรรมทางการเมือง ทำให้การใช้กลไกสถาบันประชาธิปไตยไม่เต็มศักยภาพ ขณะเดียวกัน ปัจจัยด้านค่านิยม ทศนคติ และความแตกต่างทางสังคมของประชาชน รวมถึงข้อจำกัดด้านภาวะผู้นำของนักการเมืองท้องถิ่น ยิ่งเพิ่มความซับซ้อนต่อการพัฒนาระบบการเมืองท้องถิ่น สถานการณ์ดังกล่าวสะท้อนว่าการพัฒนาการเมืองท้องถิ่นในจังหวัดนครราชสีมาต้องเผชิญทั้งข้อจำกัดเชิงโครงสร้าง วัฒนธรรม และพฤติกรรม ซึ่งจำเป็นต้องได้รับการแก้ไขอย่างเป็นระบบและยั่งยืนตามหลักวิชาการ

คำสำคัญ: การมีส่วนร่วมของประชาชน, แนวทางการพัฒนา, ระบบการเมืองท้องถิ่น

Abstract

This academic article aims to present a systematic approach to developing a strong, transparent, and sustainably participatory local political system in Nakhon Ratchasima Province. This is achieved by synthesizing research focusing on local political power bases, patronage networks, and Thai political culture. Research in Nakhon Ratchasima reveals that the province's local political system faces structural and procedural problems affecting the effectiveness and strength of local democracy. In particular, citizen participation is limited to voting and contacting relevant agencies, rather than actively participating in policy-making and scrutinizing the exercise of power. Furthermore, the patronage and interest network political culture continues to influence political behavior, hindering the full utilization of democratic institutions. Simultaneously, factors such as values, attitudes, social differences, and

limitations in the leadership of local politicians further complicate the development of the local political system. This situation reflects the fact that the development of local politics in Nakhon Ratchasima Province faces structural, cultural, and behavioral limitations that require systematic and sustainable solutions based on academic principles.

Keywords: Development approaches, Local political systems, Public participation

บทนำ

ประเทศไทยได้มีการเปลี่ยนแปลงการปกครองจากระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์มาเป็นระบอบประชาธิปไตยอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นพระประมุข นับตั้งแต่การอภิวัฒน์เมื่อปี พุทธศักราช 2475 เป็นต้นมา ซึ่งนับเป็นจุดเปลี่ยนสำคัญของโครงสร้างทางการเมืองและการปกครองของประเทศ อย่างไรก็ตาม แม้จะผ่านระยะเวลาการปกครองในระบอบประชาธิปไตยมาเป็นเวลายาวนาน สภาพสังคมและการเมืองของไทยในปัจจุบันยังคงประสบปัญหาในด้านการพัฒนาประชาธิปไตยให้เกิดขึ้นอย่างแท้จริง ทั้งในเชิงโครงสร้าง กระบวนการ และวัฒนธรรมทางการเมือง ปัญหาสำคัญประการหนึ่งคือ ประชาชนจำนวนมากไม่มีความรู้ ความเข้าใจ และจิตสำนึกทางการเมืองที่ถูกต้องเกี่ยวกับหลักการของระบอบประชาธิปไตย รวมถึงบทบาทหน้าที่ และความสำคัญของการมีส่วนร่วมในกระบวนการทางการเมือง ซึ่งส่งผลให้การใช้สิทธิและการตรวจสอบการใช้อำนาจรัฐยังไม่เป็นไปอย่างมีประสิทธิภาพ นอกจากนี้ ระบบการเมืองไทยยังเผชิญกับปัญหาด้านพฤติกรรมทางการเมืองของนักการเมืองและผู้ดำรงตำแหน่งทางการเมือง ซึ่งในหลายกรณีพบว่าการเข้าสู่ระบบการเมืองโดยมุ่งแสวงหาผลประโยชน์ส่วนตนหรือผลประโยชน์ทางการเมืองเป็นหลัก มากกว่าการยึดถือประโยชน์สาธารณะและหลักธรรมาภิบาลเป็นสำคัญ สถานการณ์ดังกล่าวส่งผลให้ประชาชนเกิดความไม่ไว้วางใจต่อระบบการเมือง และเป็นอุปสรรคต่อการพัฒนาประชาธิปไตยให้มีความมั่นคงและยั่งยืน แม้ประเทศไทยจะเผชิญกับปัญหาเหล่านี้อย่างต่อเนื่อง แต่ภาครัฐก็ได้ตระหนักถึงความจำเป็นในการแก้ไขปัญหาและได้พยายามส่งเสริมกระบวนการประชาธิปไตยในระดับรากฐานของสังคมอย่างจริงจัง แนวทางสำคัญประการหนึ่งที่รัฐบาลนำมาใช้ คือ การกระจายอำนาจการปกครองจากส่วนกลางไปสู่ท้องถิ่น เพื่อเปิดโอกาสให้ประชาชนในระดับตำบลและหมู่บ้านได้เข้ามามีส่วนร่วมในการบริหารจัดการและตัดสินใจในกิจการสาธารณะของตนเอง ทั้งในมิติของการกำหนดนโยบาย การตรวจสอบการใช้อำนาจ และการพัฒนาชุมชนในพื้นที่ การส่งเสริมการปกครองท้องถิ่นในลักษณะดังกล่าวไม่เพียงเป็นการพัฒนาระบบการบริหารราชการแผ่นดินให้มีประสิทธิภาพมากขึ้นเท่านั้น หากยังเป็นกลไกสำคัญในการปลูกฝังวัฒนธรรมทางการเมืองแบบประชาธิปไตย เสริมสร้างการเรียนรู้ทางการเมือง และพัฒนาศักยภาพของประชาชนให้สามารถมีบทบาทเป็นพลเมืองที่เข้มแข็ง อันจะนำไปสู่การพัฒนาประชาธิปไตยของไทยให้เกิดความมั่นคงและยั่งยืนในระยะยาว แม้ว่าประเทศไทยจะประสบปัญหาทางด้านการปกครอง ระบอบประชาธิปไตย แต่รัฐบาลก็ได้พยายามแก้ไขปัญหาอย่างจริงจังพยายามส่งเสริม ประชาธิปไตยให้เกิดขึ้นในชุมชนโดยการกระจายอำนาจการปกครองไปสู่ท้องถิ่นเพื่อให้ประชาชน ในตำบล หมู่บ้าน ได้เข้าไปมีส่วนร่วมในการปกครองทั้งในระดับท้องถิ่นและระดับชาติ (เสาวนีย์ ชินสิทธิรัตน์, 2550: 22)

องค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นถือว่าเป็นหน่วยงานพื้นฐานที่มีบทบาทสำคัญอย่างยิ่งต่อระบบการปกครองของรัฐ เนื่องจากเป็นองค์กรที่อยู่ใกล้ชิดกับประชาชนในพื้นที่มากที่สุด และสามารถตอบสนองต่อความต้องการและปัญหาของประชาชนได้อย่างตรงจุด องค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นมีภารกิจหลักในการจัดบริการสาธารณะที่จำเป็นต่อการดำรงชีวิตของประชาชนในท้องถิ่น ไม่ว่าจะเป็นด้านโครงสร้างพื้นฐาน

สาธารณสุข การศึกษา สิ่งแวดล้อม หรือการพัฒนาคุณภาพชีวิตในมิติต่าง ๆ โดยการดำเนินงานดังกล่าวมุ่งให้สอดคล้องกับสภาพปัญหา บริบท และความต้องการที่แท้จริงของประชาชนในแต่ละพื้นที่ อันสะท้อนถึงหลักการกระจายอำนาจและการบริหารกิจการบ้านเมืองที่เน้นประชาชนเป็นศูนย์กลาง ในทางกฎหมายองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นเป็นส่วนหนึ่งของรัฐ มีฐานะเป็นนิติบุคคล และมีอำนาจหน้าที่ตามที่รัฐธรรมนูญและกฎหมายที่เกี่ยวข้องกำหนดไว้ โดยรัฐธรรมนูญได้บัญญัติรับรองหลักการสำคัญว่า องค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นย่อมมีอำนาจหน้าที่โดยทั่วไปในการดูแลและจัดทำบริการสาธารณะเพื่อประโยชน์ของประชาชนในท้องถิ่น พร้อมทั้งรับรองความเป็นอิสระในการบริหารจัดการในด้านต่าง ๆ อาทิ การกำหนดนโยบายการบริหาร การจัดบริการสาธารณะ การบริหารงานบุคคล ตลอดจนการเงินและการคลัง ทั้งนี้ ความเป็นอิสระดังกล่าวถือเป็นกลไกสำคัญที่เอื้อต่อการพัฒนาศักยภาพของท้องถิ่น และส่งเสริมให้ประชาชนมีส่วนร่วมในการกำหนดทิศทางการพัฒนาชุมชนของตนเอง อย่างไรก็ตาม การใช้อำนาจหน้าที่ขององค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นต้องดำเนินไปภายใต้กรอบของรัฐธรรมนูญและกฎหมาย โดยคำนึงถึงความสอดคล้องกับแผนและทิศทางการพัฒนาของจังหวัดและประเทศโดยรวม ทั้งนี้ รัฐธรรมนูญยังได้กำหนดหลักการกำกับดูแลองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นไว้ว่า การกำกับดูแลโดยผู้ว่าราชการจังหวัดและนายอำเภอจะต้องกระทำเท่าที่จำเป็น มีหลักเกณฑ์ วิธีการ และเงื่อนไขที่ชัดเจน เหมาะสมกับรูปแบบและลักษณะขององค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นแต่ละประเภท การกำกับดูแลดังกล่าวมิได้มุ่งแทรกแซงการบริหารงานของท้องถิ่น หากแต่มีวัตถุประสงค์เพื่อคุ้มครองประโยชน์ของประชาชนในท้องถิ่น และรักษาประโยชน์สาธารณะของประเทศเป็นส่วนรวม (โกวิทย์ พวงงาม, 2550: 54) องค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นจึงมิได้เป็นเพียงหน่วยงานด้านการบริการสาธารณะเท่านั้น หากแต่ยังเป็นกลไกสำคัญในการส่งเสริมการเรียนรู้ทางการเมือง การมีส่วนร่วมของประชาชน และการพัฒนาประชาธิปไตยในระดับฐานราก การเสริมสร้างความเข้มแข็งให้แก่องค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นภายใต้หลักการกระจายอำนาจ ความเป็นอิสระ และการกำกับดูแลอย่างเหมาะสม จึงเป็นปัจจัยสำคัญที่จะนำไปสู่การพัฒนาระบบการปกครองของประเทศให้มีประสิทธิภาพ โปร่งใส และยั่งยืนต่อไป

จังหวัดนครราชสีมาเป็นหนึ่งในพื้นที่ที่สะท้อนภาพความซับซ้อนของการเมืองท้องถิ่นได้อย่างชัดเจน โดยเป็นจังหวัดที่มีความสำคัญเชิงยุทธศาสตร์ทางการเมืองและเศรษฐกิจของภาคตะวันออกเฉียงเหนือ ส่งผลให้กลุ่มก้อนทางการเมืองและพรรคการเมืองจำนวนมากพยายามเข้ามาสร้างและยึดครองฐานอำนาจในพื้นที่ดังกล่าว การแข่งขันทางการเมืองในจังหวัดนครราชสีมาจึงมีความเข้มข้นสูง และก่อให้เกิดกลุ่มการเมืองหลากหลายกลุ่ม อาทิ กลุ่มเพื่อนสุวัจน์ พรรคชาติพัฒนา กลุ่มรัตนเศรษฐี พรรคพลังประชารัฐ กลุ่มโรงแปง พรรคเพื่อไทย กลุ่มจันทร์ร่วงทอง พรรคเพื่อไทย รวมถึงกลุ่มการเมืองของคนรุ่นใหม่ เช่น พรรคก้าวไกล ซึ่งใช้แนวทางการหาเสียงที่เน้นนโยบายและอุดมการณ์เป็นหลัก การดำรงอยู่ของกลุ่มการเมืองเหล่านี้สะท้อนให้เห็นถึงการผสมผสานระหว่างการเมืองแบบเครือข่ายอำนาจดั้งเดิมกับการเมืองรูปแบบใหม่ในระดับท้องถิ่น นอกจากนี้ จังหวัดนครราชสีมายังเป็นจังหวัดที่มีพื้นที่กว้างขวางและมีจำนวนประชากรมากที่สุดในภาคตะวันออกเฉียงเหนือ ครอบคลุมทั้งเขตเมือง เขตชนเมือง และเขตชนบท ส่งผลให้บริบททางการเมืองท้องถิ่นมีความหลากหลายและซับซ้อน เขตเมืองนครราชสีมาในฐานะศูนย์กลางด้านเศรษฐกิจ การศึกษา และการคมนาคมของภาคอีสาน จึงกลายเป็นพื้นที่สำคัญในการสร้างฐานอำนาจทางการเมือง โดยเฉพาะในการเลือกตั้งสมาชิกสภาท้องถิ่นและผู้บริหารองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น ในระดับอำเภอและตำบล ผู้นำชุมชนและนักการเมืองท้องถิ่นมักอาศัยเครือข่ายความสัมพันธ์ทางเครือญาติ เครือข่ายธุรกิจ กลุ่มผลประโยชน์ด้านเกษตรกรรม ตลอดจนการสนับสนุนจากกลุ่มศาสนาและวัฒนธรรมท้องถิ่นเป็นฐานในการขับเคลื่อนอำนาจทางการเมือง ด้วยลักษณะทางภูมิศาสตร์ที่เป็นจุดเชื่อมต่อระหว่างภาคกลางและภาคตะวันออกเฉียงเหนือ จังหวัดนครราชสีมายังได้รับการลงทุนจากทั้งภาครัฐและภาคเอกชนอย่างต่อเนื่อง ซึ่งกลายเป็นทุนทาง

การเมืองที่สำคัญในการต่อรองและสร้างอิทธิพลในระดับท้องถิ่น อีกทั้งการมีจำนวนองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นเป็นจำนวนมาก ทั้งเทศบาล องค์การบริหารส่วนตำบล และองค์การบริหารส่วนจังหวัด ทำให้เกิดการสร้างเครือข่ายอำนาจที่หลากหลายและเชื่อมโยงกันระหว่างการเมืองท้องถิ่นและการเมืองระดับชาติ ส่งผลให้จังหวัดนครราชสีมากลายเป็นพื้นที่ยุทธศาสตร์ทางการเมืองที่นักการเมืองทุกระดับต้องให้ความสำคัญและเข้ามามีบทบาทอย่างต่อเนื่อง

อำนาจและการสร้างฐานอำนาจทางการเมือง

ในสังคมมนุษย์เป็นสังคมที่มีลักษณะที่ไม่เสมอภาคในลักษณะต่าง ๆ กัน (Social Inequality) โดยขึ้นอยู่กับสภาพแวดล้อมของสังคมชั้นสูงของสังคมซึ่งมีอยู่จำนวนน้อย ซึ่งคนจำนวนนี้มักที่จะมีอำนาจและอิทธิพลมากที่สุด มีทรัพย์สินมากกว่าคนกลุ่มอื่น ๆ เป็นกลุ่มคนที่ได้รับการยกย่องนับถือ กล่าวคือ เป็นกลุ่มคนที่ครอบงำการใช้อำนาจและการตัดสินใจเอาไว้ ในปัจจุบันการควบคุม อำนาจตัดสินใจดังกล่าว คือ อำนาจทางการเมือง มีนักวิชาการหลายท่านได้ให้ความหมายคำว่า อำนาจทางการเมือง ไว้หลากหลายความหมาย เช่น อำนาจ คือ ความสามารถที่จะมีอิทธิพลเหนือพฤติกรรมของคนอื่นหรือความสามารถในการป้องกันมิให้ผู้อื่นมีอิทธิพลเหนือพฤติกรรมของตน (จักกฤษณ์ นรนิติผดุงการ, 2513) เป็นสมรรถภาพ (Capacity) ซึ่งตัวสมรรถภาพนี้จะผลักดันให้คนอื่นกระทำตามที่ตนปรารถนา บางคนเรียกสมรรถภาพนี้ว่าอิทธิพล (Influence) อำนาจในตัวของมันมีลักษณะเป็นเพียงศักยภาพ (Potential) ส่วนผู้ทรงอำนาจ หมายถึง บุคคลที่มีทรัพยากรทางการเมือง หรือเป็นผู้ใช้อำนาจทางการเมืองอันเนื่องมาจากความแตกต่างของสภาพแวดล้อมที่เอื้ออำนวยให้แก่บุคคลเหล่านี้ มากกว่าบุคคลทั่วไป ในระบบการเมือง บุคคลเหล่านี้อาจมีได้ต้องการแสวงหาอำนาจหรือทรัพยากรทางการเมือง แต่ กลับมีอำนาจนั้นและเป็นผู้ใช้อำนาจนั้นเสียเอง (ธงไชยพัฒน์ วิคินบรรเจิด, 2549) อำนาจมีลักษณะแตกต่างไปจากอิทธิพล เพราะเหตุว่า อำนาจนั้นมีลักษณะสำคัญคือ 1) มีแหล่งที่มาของอำนาจคือรัฐ 2) เป็นอิทธิพลแบบหนึ่งแต่เป็นอิทธิพลในเชิงบังคับ คำว่าอำนาจจึงไม่ได้หมายความว่าถึงอิทธิพลที่เลื่อนลอย แต่หมายความว่า อิทธิพลที่อาจมองเห็นได้จริงจัง ซึ่งได้แก่ การลงโทษหรือการให้รางวัล ซึ่งมีจุดหมายปลายทางคือ การทำให้บุคคลต้องอยู่ภายใต้อำนาจนั้น (จรรยา สุภาพ, 2529) “อำนาจ” (Power) หมายถึง ความสามารถในการทำให้บุคคลกระทำหรือไม่กระทำการสิ่งหนึ่งสิ่งใดก็ได้ ไม่ว่าผู้นั้นจะยอมรับโดยสมัครใจหรือไม่ก็ตาม หรืออาจกล่าวได้ว่า คือ ความสามารถในการที่จะก่อให้เกิดผลขึ้นตามที่ ผู้กระทำการต้องการ และความสามารถนั้นอาจแสดงออกมาให้เห็นภายนอกหรือมีแฝงไวภายในก็ได้ แต่สามารถกระทำให้สิ่งใดสิ่งหนึ่งสำเร็จลงไปได้ (Get Thing Done) ตามความหมายที่กล่าวมานี้ จะเห็นได้อย่างชัดเจนว่า อำนาจคือ ความสามารถที่จะมีอิทธิพลเหนือพฤติกรรมคนอื่น เพื่อ กำหนดให้บุคคลอื่นนั้นกระทำตามที่เรากำลังต้องการหรือเกิดผลสำเร็จอย่างที่เราต้องการได้ โดยไม่ คำนึงว่าอีกฝ่ายหนึ่งยอมรับโดยสมัครใจหรือไม่ก็ตาม และตามแนวความคิดเกี่ยวกับอำนาจยังถือว่าการกระทำของผู้อื่นที่สามารถตอบสนองต่อความต้องการของผู้ถือครองอำนาจนั้นได้ โดยที่การ กระทำนั้นอาจไม่ใช่เป็นความปรารถนาของตนเองในเบื้องต้น แต่มาเห็นชอบที่จะกระทำใน ภายหลังก็ได้ (พรศักดิ์ ผ่องแผ้ว, 2542)

อย่างไรก็ดี ผู้เขียนเห็นว่า การพัฒนาระบบการเมืองท้องถิ่นจำเป็นต้องตั้งอยู่บนกรอบแนวคิดและทฤษฎีทางการเมืองเป็นฐานสำคัญในการวิเคราะห์ โดยเฉพาะแนวคิดการกระจายอำนาจซึ่งมุ่งเสริมสร้างความ เป็นอิสระให้แก่องค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นในการกำหนดนโยบายและบริหารจัดการทรัพยากร เพื่อให้การจัดบริการสาธารณะสอดคล้องกับความต้องการของประชาชนในพื้นที่ ควบคู่กับการทำความเข้าใจแนวคิดเรื่องอำนาจและการสร้างฐานอำนาจทางการเมือง ซึ่งสะท้อนให้เห็นว่าอำนาจมิได้กระจายอย่างเท่าเทียมในสังคม หากแต่ถูกครอบครองโดยกลุ่มชนชั้นนำที่มีทรัพยากรทางการเมือง เศรษฐกิจ และสังคมเหนือกว่าคนทั่วไป

อำนาจทางการเมืองจึงเป็นทั้งศักยภาพและความสามารถในการกำหนดพฤติกรรมของผู้อื่น ผ่านกลไกการบังคับ การให้รางวัล หรือการสร้างความยินยอม การเข้าสู่ฐานอำนาจทางการเมืองสามารถเกิดขึ้นได้จากทรัพยากรหลักหลายประการ ได้แก่ กำลัง บารมีและอิทธิพล ผลประโยชน์ เสี่ยงสนับสนุนจากประชาชน และเงินทุน ซึ่งหากถูกใช้ในลักษณะที่ขาดความชอบธรรม ย่อมก่อให้เกิดความถดถอยทางการเมืองและบั่นทอนการพัฒนาประชาธิปไตย อย่างไรก็ตาม ฐานอำนาจทางการเมืองที่ตั้งอยู่บนการสนับสนุนของประชาชนอย่างแท้จริง ผ่านกระบวนการเลือกตั้งที่สุจริตและยุติธรรม จะช่วยเสริมสร้างความชอบธรรมและทำให้ประชาธิปไตยสามารถพัฒนาได้อย่างมั่นคง ดังนั้น การเปิดพื้นที่ให้ประชาชนมีบทบาทในการกำหนดและตรวจสอบอำนาจทางการเมือง ภายใต้การเคารพสิทธิและเสรีภาพซึ่งกันและกัน จึงเป็นหัวใจสำคัญของการปฏิรูปและพัฒนาระบบการเมืองให้ก้าวหน้าและยั่งยืนในระยะยาว

ดังนั้น การพัฒนาระบบการเมืองท้องถิ่นจำเป็นต้องอาศัยแนวคิดการกระจายอำนาจเป็นฐานสำคัญ เพื่อเสริมสร้างความเป็นอิสระให้ท้องถิ่นในการกำหนดนโยบายและจัดบริการสาธารณะให้สอดคล้องกับความต้องการของประชาชน ควบคู่กับการทำความเข้าใจแนวคิดเรื่องอำนาจและการสร้างฐานอำนาจทางการเมือง ซึ่งสะท้อนให้เห็นว่าอำนาจมักถูกครอบครองโดยกลุ่มชนชั้นนำที่มีทรัพยากรเหนือกว่า การเข้าสู่ฐานอำนาจทางการเมืองสามารถเกิดขึ้นจากทรัพยากรหลายรูปแบบ ทั้งอิทธิพล ผลประโยชน์ เงินทุน และเสี่ยงสนับสนุนจากประชาชน หากใช้อย่างไม่ชอบธรรมย่อมก่อให้เกิดความถดถอยทางการเมือง ดังนั้น ฐานอำนาจที่ตั้งอยู่บนกระบวนการเลือกตั้งที่สุจริตและการมีส่วนร่วมของประชาชนอย่างแท้จริง จึงเป็นเงื่อนไขสำคัญในการพัฒนาประชาธิปไตยและระบบการเมืองท้องถิ่นให้มั่นคงและยั่งยืน

ระบบการเมืองท้องถิ่น

ระบบการเมืองท้องถิ่นเป็นโครงสร้างและกระบวนการทางการเมืองในระดับพื้นที่ ที่มีองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นเป็นเวทีหลักสำหรับการใช้อำนาจและการตัดสินใจเพื่อจัดการกิจการสาธารณะในท้องถิ่น ภายใต้กรอบของรัฐธรรมนูญ โดยถือหลักการกระจายอำนาจและการปกครองตนเองของท้องถิ่น เพื่อให้ประชาชนสามารถมีส่วนร่วมอย่างแท้จริงในการกำหนดทิศทางการพัฒนาและการจัดบริการสาธารณะ ระบบการเมืองท้องถิ่นสะท้อนความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างรัฐส่วนกลาง ท้องถิ่น และภาคประชาชน ทั้งในเชิงโครงสร้าง กระบวนการ และวัฒนธรรมทางการเมือง ในบริบทของ จังหวัดนครราชสีมา ระบบการเมืองท้องถิ่นมีความโดดเด่นทั้งในแง่โครงสร้างและพลวัตทางการเมือง เนื่องจากเป็นจังหวัดที่มีขนาดใหญ่ที่สุดในภาคตะวันออกเฉียงเหนือ มีประชากรหนาแน่น และมีองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นในรูปแบบเทศบาลและองค์การบริหารส่วนตำบลจำนวนมาก ซึ่งทำให้การเมืองท้องถิ่นในพื้นที่นี้เป็นพื้นที่แข่งขันทางอำนาจที่สำคัญ โดยนักวิจัยพบว่า วัฒนธรรมการเมืองในจังหวัดนครราชสีมา มีลักษณะระบบอุปถัมภ์ที่พัฒนาความสัมพันธ์ผ่านการให้ความช่วยเหลือและการสร้างเครือข่ายระหว่างกัน ซึ่งมีอิทธิพลต่อการพัฒนาและการมีส่วนร่วมทางการเมืองในพื้นที่ท้องถิ่น (ไพวรรณ ปุริมาต, 2566) ในเชิงกระบวนการ การเมืองท้องถิ่นในนครราชสีมาได้รับการวิเคราะห์ว่า ระดับการมีส่วนร่วมทางการเมืองของประชาชนในระดับท้องถิ่นโดยรวมยังอยู่ในระดับต่ำ แม้การใช้สิทธิเลือกตั้งจะมีสูงก็ตาม การติดต่อกับหน่วยงานท้องถิ่นยังเป็นช่องทางที่ประชาชนใช้มากที่สุด ซึ่งสะท้อนให้เห็นช่องว่างระหว่างการใช้อำนาจแบบใช้อำนาจ (participation) กับการเข้ามามีบทบาทในการกำหนดนโยบายหรือการตรวจสอบการใช้อำนาจขององค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น (สิริมา วัชรสุขโพธิ์และจิตาภา อิศิริกุล, 2565)

นอกจากนี้ งานวิจัยยังชี้ว่า เจตคติและทัศนคติทางการเมืองของประชาชนที่มีพื้นฐานจากค่านิยมพุทธในเขตเทศบาลนครราชสีมา มีผลต่อการตัดสินใจเลือกตั้งและการมีส่วนร่วมของประชาชน พร้อมทั้งแสดงให้เห็นความแตกต่างในระดับความคิดเห็นทางการเมืองตามปัจจัยด้านเพศ อายุ การศึกษา อาชีพ และรายได้ (พระรฤทธิ์ วรวิทย์ญาณและคณะ, 2567) ในมิติของความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ระบบการเมืองท้องถิ่นในนครราชสีมาแสดงถึงการปะทะกันระหว่างกลุ่มอำนาจดั้งเดิมและกลุ่มการเมืองใหม่ ทั้งในระดับท้องถิ่นและเชื่อมโยงกับการเมืองระดับชาติ ซึ่งสะท้อนว่าการพัฒนาระบบการเมืองท้องถิ่นไม่สามารถวิเคราะห์แยกจากบริบททางสังคมและเศรษฐกิจของพื้นที่ได้ แต่ต้องพิจารณาความสัมพันธ์เชิงอำนาจ เชิงผลประโยชน์ และเชิงวัฒนธรรมที่มีผลต่อการตัดสินใจและการมีส่วนร่วมของประชาชน

ดังนั้น ระบบการเมืองท้องถิ่นเป็นโครงสร้างและกระบวนการทางการเมืองระดับพื้นที่ที่เปิดโอกาสให้องค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นใช้อำนาจในการจัดการกิจการสาธารณะ ภายใต้หลักการกระจายอำนาจและการปกครองตนเอง เพื่อส่งเสริมการมีส่วนร่วมของประชาชน ในบริบทจังหวัดนครราชสีมา ระบบการเมืองท้องถิ่นมีความซับซ้อนและเข้มข้น เนื่องจากเป็นจังหวัดขนาดใหญ่ มีองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นจำนวนมาก และเป็นพื้นที่แข่งขันทางอำนาจทางการเมือง งานวิจัยสะท้อนว่าวัฒนธรรมการเมืองยังคงมีลักษณะระบบอุปถัมภ์ ส่งผลต่อการมีส่วนร่วมและการพัฒนาในท้องถิ่น แม้ประชาชนจะใช้สิทธิเลือกตั้งในระดับสูง แต่การมีส่วนร่วมเชิงนโยบายและการตรวจสอบยังอยู่ในระดับจำกัด อีกทั้งทัศนคติทางการเมืองที่เชื่อมโยงกับค่านิยมทางสังคมและศาสนายังมีอิทธิพลต่อพฤติกรรมทางการเมืองโดยรวมแล้ว การพัฒนาระบบการเมืองท้องถิ่นจำเป็นต้องพิจารณาพลวัตเชิงอำนาจ บริบททางสังคม และวัฒนธรรมของพื้นที่ควบคู่กันอย่างรอบด้าน

ระบบอุปถัมภ์

ทฤษฎีระบบอุปถัมภ์ (Patron-client Theory) วิวัฒนาการมาจากระบบชนชั้นและ สถานภาพทางสังคม (Class and Status) ตามแนวคิดของ แมกซ์ เวเบอร์ (Max Weber) คือ ผู้มีฐานะ สูง มีทรัพย์สินมาก เป็นผู้อุปถัมภ์จะสร้างความสัมพันธ์กับผู้มีฐานะต่ำกว่า หรือยากจน ซึ่งถือว่าเป็น ผู้อยู่ในความอุปถัมภ์ เพื่อต้องการได้รับการยอมรับ หรือมีความจำเป็นที่เรียกใช้ก็ได้รับบริการ สนองตอบ รวมตลอดถึงความจงรักภักดีด้วย โดยเฉพาะประเทศไทยซึ่งเคยมีระบบทาสมาก่อน ทำให้สถานภาพของคนที่มีความยากจนและโอกาส มักแสวงหาที่พึ่งจากผู้มีฐานะร่ำรวยส่วนหนึ่ง คือ นักการเมืองท้องถิ่นจึงใช้วิธีการให้ความอุปการะในด้านต่างๆ เช่น เวลาเจ็บไข้ได้ป่วยหรือเสียชีวิต ญาติ พี่น้องก็จะไปขอความช่วยเหลือหรือที่เรียกอยู่ในความอุปถัมภ์ก็จะไปลงคะแนนเสียงให้เป็น การตอบแทนบุญคุณที่ตนเคยได้รับการอุปถัมภ์มาแต่ก่อน (สุวิทย์ รุ่งวิสัย 2541: 12)

ระบบอุปถัมภ์ เป็นรูปแบบความสัมพันธ์ทางสังคมและการเมืองที่ตั้งอยู่บนฐานของความไม่เสมอภาคเชิงอำนาจ โดยฝ่ายหนึ่งซึ่งเป็นผู้อุปถัมภ์มีทรัพยากร อำนาจ หรืออิทธิพลเหนือกว่า และให้การช่วยเหลือสนับสนุน หรือคุ้มครองแก่ผู้อยู่ใต้อุปถัมภ์ ซึ่งตอบแทนด้วยความจงรักภักดี การสนับสนุนทางการเมือง หรือการยอมรับอำนาจ ความสัมพันธ์ดังกล่าวมิได้อาศัยกลไกทางกฎหมายหรือสถาบันอย่างเป็นทางการเป็นหลัก หากแต่ยึดโยงด้วยความใกล้ชิดส่วนบุคคล เครือญาติ ความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจ และบรรทัดฐานทางวัฒนธรรม ในบริบทของการเมืองท้องถิ่นไทย ระบบอุปถัมภ์ปรากฏอย่างเด่นชัดในกระบวนการเลือกตั้ง การจัดสรรทรัพยากร และการบริหารงานขององค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น โดยเฉพาะในพื้นที่ที่มีโครงสร้างเศรษฐกิจและสังคมแบบกึ่งเมืองกึ่งชนบท เช่น จังหวัดนครราชสีมา ซึ่งมีทั้งเขตเมือง ศูนย์กลางเศรษฐกิจ และพื้นที่ชนบทขนาดใหญ่ งานวิจัยของ ไพวรรณ ปรีมาตร (2563) ชี้ให้เห็นว่า การเมืองท้องถิ่นในจังหวัดนครราชสีมายังคงอาศัยเครือข่ายอุปถัมภ์เป็นกลไกสำคัญในการสร้างและรักษาสถานอำนาจของนักการเมือง

ท้องถิ่น โดยการให้ความช่วยเหลือในรูปแบบต่าง ๆ เช่น การอำนวยความสะดวกด้านงบประมาณ โครงการพัฒนาชุมชน หรือการแก้ไขปัญหาปากท้องเฉพาะหน้าแก่ประชาชนในพื้นที่ นอกจากนี้ การศึกษาของ สิริมา วัชรสุขโพธิ์ และจิตาภา ถิรศิริกุล (2565) พบว่า ประชาชนในจังหวัดนครราชสีมามีแนวโน้มใช้ช่องทางการติดต่อส่วนบุคคลกับผู้นำท้องถิ่นหรือผู้มีอิทธิพลมากกว่าการใช้กลไกการมีส่วนร่วมตามระบอบประชาธิปไตย เช่น การประชุมสภาท้องถิ่นหรือการเข้าชื่อเสนอข้อเรียกร้อง ซึ่งสะท้อนให้เห็นว่าระบอบอุปถัมภ์ยังคงมีบทบาทเหนือกว่าสถาบันทางการเมืองอย่างเป็นทางการ การพึ่งพาความสัมพันธ์เชิงอุปถัมภ์ดังกล่าวส่งผลให้การมีส่วนร่วมของประชาชนมักจำกัดอยู่ในระดับการรับผลประโยชน์ มากกว่าการมีบทบาทในการกำหนดนโยบายหรือการตรวจสอบการใช้อำนาจ

ดังนั้น ระบอบอุปถัมภ์ในจังหวัดนครราชสีมาจึงมิได้เป็นเพียงปัญหาเชิงพฤติกรรมของนักการเมืองหรือประชาชนเท่านั้น หากแต่เป็นผลจากโครงสร้างทางสังคม เศรษฐกิจ และวัฒนธรรมที่เกื้อหนุนซึ่งกันและกัน การพัฒนาระบบการเมืองท้องถิ่นในพื้นที่จึงจำเป็นต้องลดการพึ่งพาระบอบอุปถัมภ์ และเสริมสร้างกลไกการมีส่วนร่วมของประชาชนบนฐานของสิทธิ หน้าที่ และความเสมอภาค เพื่อให้การเมืองท้องถิ่นก้าวไปสู่ความเป็นประชาธิปไตยอย่างแท้จริงและยั่งยืน

ปัญหาและความท้าทายของระบบการเมืองท้องถิ่นจังหวัดนครราชสีมา

ระบบการเมืองท้องถิ่นในจังหวัดนครราชสีมายังเผชิญกับ ปัญหาเชิงโครงสร้างและเชิงกระบวนการ ที่ส่งผลต่อการพัฒนาและประสิทธิภาพการใช้อำนาจขององค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น หนึ่งในปัญหาหลักคือ ระดับการมีส่วนร่วมของประชาชนที่ยังอยู่ในระดับต่ำ แม้ว่าการใช้สิทธิเลือกตั้งจะมีอัตราค่อนข้างสูง แต่การมีส่วนร่วมในกระบวนการกำหนดนโยบาย การติดตามตรวจสอบการทำงานขององค์กร และการเข้าร่วมกิจกรรมเชิงสถาบันยังไม่เข้มแข็งเท่าที่ควร งานวิจัยเชิงปริมาณระบุว่า “ภาพรวมระดับการมีส่วนร่วมของประชาชนในองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นของจังหวัดนครราชสีมาอยู่ในระดับต่ำ โดยประชาชนส่วนใหญ่ใช้สิทธิเพียงการลงคะแนนเสียงและการติดต่อหน่วยงาน” ซึ่งสะท้อนช่องว่างระหว่างการมีส่วนร่วมเชิงอำนาจกับการมีส่วนร่วมเชิงผลกระทบจริงต่อการเมืองท้องถิ่น (สิริมา วัชรสุขโพธิ์และจิตาภา ถิรศิริกุล, 2565) ปัญหาดังกล่าวสอดคล้องกับลักษณะ วัฒนธรรมการเมืองแบบระบบอุปถัมภ์ ที่ยังคงมีบทบาทในพื้นที่ โดยเครือข่ายผลประโยชน์และความช่วยเหลือแบบบุคคลสัมพันธ์มักเป็นช่องทางที่ประชาชนใช้ติดต่อกับนักการเมืองท้องถิ่น มากกว่าการใช้กลไกสถาบันประชาธิปไตยอย่างเป็นทางการ งานวิจัยด้านวัฒนธรรมการเมืองท้องถิ่นชี้ว่า “ระบบอุปถัมภ์ในจังหวัดนครราชสีมาเปลี่ยนจากความสัมพันธ์แบบตัวต่อตัวไปสู่รูปแบบการช่วยเหลือซึ่งกันและกันในเครือข่าย” ซึ่งบ่งชี้ถึงพลวัตของความสัมพันธ์ทางการเมืองที่ยังไม่เอื้อต่อการพัฒนาการเมืองเชิงมีส่วนร่วมอย่างเป็นระบบ (ไพวรรณ ปุริมาตร, 2566)

อีกประเด็นที่เป็นความท้าทายสำคัญคือ การผสมผสานระหว่างค่านิยมทางสังคมกับพฤติกรรมทางการเมือง ซึ่งอาจส่งผลต่อแรงจูงใจและทัศนคติของประชาชนต่อการมีส่วนร่วม งานวิจัยเกี่ยวกับทัศนคติทางการเมืองในเขตเทศบาลนครราชสีมา พบว่า ความแตกต่างด้านเพศ อายุ การศึกษา อาชีพ และรายได้ ส่งผลให้ระดับและรูปแบบของการมีส่วนร่วมทางการเมืองแตกต่างกันไป โดยปัจจัยทางวัฒนธรรม เช่น ค่านิยมทางพุทธ ก็มีอิทธิพลต่อการตัดสินใจเลือกตั้งและพฤติกรรมทางการเมืองด้วย (พระรฤทธิ วรวิทธิญาณและคณะ, 2567) นอกจากนี้ ความท้าทายจากบทบาทผู้นำท้องถิ่น ก็เป็นประเด็นที่นักวิจัยบางส่วนกล่าวถึง โดยงานศึกษาบทบาทและภาวะผู้นำของนักการเมืองท้องถิ่นชี้ว่าการขาดภาวะผู้นำที่สามารถผลักดันการมีส่วนร่วมและพัฒนากระบวนการมีส่วนร่วมอย่างเป็นระบบเป็นอีกอุปสรรคหนึ่งที่ขัดขวางการเปลี่ยนผ่านสู่การเมืองท้องถิ่นที่เข้มแข็ง (รังสิมันต์ ต้นด่าน, 2563) สภาพแวดล้อมเช่นนี้ บ่งชี้ว่าการพัฒนาระบบการเมืองท้องถิ่นใน

นครราชสีมาต้องเผชิญทั้ง ปัญหาเชิงโครงสร้าง เช่น การมีส่วนร่วมที่จำกัดและความผูกพันต่อระบบอุปถัมภ์ และ ความท้าทายเชิงวัฒนธรรมและพฤติกรรม ที่สัมพันธ์กับค่านิยมและทัศนคติทางสังคม การตอบโจทย์เหล่านี้ต้องอาศัยแนวทางเชิงนโยบายและการปฏิบัติที่มุ่งเพิ่มศักยภาพของประชาชนในการเข้ามามีบทบาทอย่างมีคุณภาพในกระบวนการทางการเมืองท้องถิ่น

ดังนั้น สรุปได้ว่า ระบบการเมืองท้องถิ่นจังหวัดนครราชสีมายังเผชิญปัญหาเชิงโครงสร้างและเชิงกระบวนการที่ส่งผลต่อประสิทธิภาพและความเข้มแข็งของประชาธิปไตยท้องถิ่น โดยเฉพาะระดับการมีส่วนร่วมของประชาชนที่จำกัดอยู่เพียงการใช้สิทธิเลือกตั้งและการติดต่อหน่วยงาน มากกว่าการเข้ามามีบทบาทในการกำหนดนโยบายและตรวจสอบการใช้อำนาจ นอกจากนี้ วัฒนธรรมการเมืองแบบระบบอุปถัมภ์และเครือข่ายผลประโยชน์ยังคงมีอิทธิพลต่อพฤติกรรมทางการเมือง ทำให้การใช้กลไกสถาบันประชาธิปไตยไม่เต็มศักยภาพ ขณะเดียวกัน ปัจจัยด้านค่านิยม ทัศนคติ และความแตกต่างทางสังคมของประชาชน รวมถึงข้อจำกัดด้านภาวะผู้นำของนักการเมืองท้องถิ่น ยิ่งเพิ่มความซับซ้อนต่อการพัฒนาระบบการเมืองท้องถิ่น สถานการณ์ดังกล่าวสะท้อนว่าการพัฒนาการเมืองท้องถิ่นในจังหวัดนครราชสีมาต้องเผชิญทั้งข้อจำกัดเชิงโครงสร้าง วัฒนธรรม และพฤติกรรม ซึ่งจำเป็นต้องได้รับการแก้ไขอย่างเป็นระบบและยั่งยืนตามหลักวิชาการ

แนวทางการพัฒนาระบบการเมืองท้องถิ่นจังหวัดนครราชสีมาเชิงระบบ

1. การพัฒนากลไกการมีส่วนร่วมของประชาชนในระดับท้องถิ่น การพัฒนาระบบการเมืองท้องถิ่นอย่างมีประสิทธิภาพต้องเริ่มจากการ เพิ่มคุณภาพและปริมาณการมีส่วนร่วมของประชาชน ซึ่งแสดงออกได้ทั้งในรูปแบบการเข้ามามีบทบาททางการเมืองเชิงสถาบัน (institutional participation) และการสนับสนุนการจัดทำข้อเสนอในระดับชุมชน การประชุมสาธารณะ และการติดตามประเมินผลการทำงานขององค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น ในบริบทของจังหวัดนครราชสีมา พบว่าแม้การใช้สิทธิเลือกตั้งจะอยู่ในระดับสูง แต่การเข้าร่วมในกระบวนการกำหนดนโยบายและการตรวจสอบการใช้อำนาจยังอยู่ในระดับต่ำ ซึ่งสะท้อนช่องว่างระหว่างการมีส่วนร่วมเชิงอำนาจและเชิงผลกระทบจริงต่อการเมืองท้องถิ่น แนวทางที่เป็นระบบจึงควรประกอบด้วย

1.1 การจัดเวทีสาธารณะ อย่างสม่ำเสมอในระดับตำบลและอำเภอ เพื่อให้ประชาชนได้แสดงความคิดเห็นต่อร่างนโยบายหรือโครงการพัฒนา

1.2 การเสริมความรู้ทางการเมือง ผ่านโครงการอบรมให้ความรู้เรื่องประชาธิปไตย การสื่อสารระหว่างประชาชนกับผู้แทน

1.3 ระบบข้อเสนอและติดตามผลออนไลน์ ที่องค์กรท้องถิ่นจัดเตรียมให้ประชาชนสามารถตั้งคำถาม ติดตามผล และให้ข้อเสนอแนะโดยตรง

2. การเสริมสร้างโปร่งใสและธรรมาภิบาลในองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น ธรรมาภิบาลเป็นหัวใจของการเมืองท้องถิ่นที่เข้มแข็ง เพราะช่วยลดการใช้อำนาจที่ไม่เหมาะสมและเสริมสร้างความเชื่อมั่นของประชาชนต่อองค์กร ในนครราชสีมา งานวิจัยหลายชิ้นระบุถึงปัญหาการขาดกลไกตรวจสอบถ่วงดุลภายในท้องถิ่นอย่างมีประสิทธิภาพ ซึ่งเป็นปัจจัยพื้นฐานของการทุจริตหรือการตัดสินใจที่ขาดความโปร่งใส แนวทางการส่งเสริมธรรมาภิบาลเชิงระบบ ได้แก่

2.1 การเปิดเผยข้อมูลเชิงโปร่งใส ขององค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น เช่น งบประมาณโครงการ รายชื่อผู้รับเหมา ผลการจัดซื้อจัดจ้าง

2.2 การจัดตั้งคณะกรรมการตรวจสอบภายใน ที่ประกอบด้วยตัวแทนประชาชน องค์การภาคประชาสังคม และผู้เชี่ยวชาญภายนอก

2.3 การจัดตั้งกลไกร้องเรียนและรับฟังเสียงประชาชน อย่างเป็นทางการ เพื่อให้การติดตามปัญหาเกิดขึ้นได้ทันทีและต่อเนื่อง

การจัดตั้งกรมการให้เข้มแข็งจะเป็นพื้นฐานสำคัญที่จะช่วยให้การตัดสินใจเชิงนโยบายและการบริหารงบประมาณท้องถิ่นเป็นไปอย่างโปร่งใสและตรวจสอบได้

3. การลดบทบาทระบบอุปถัมภ์และการเมืองแบบเครือข่ายอำนาจ ระบบอุปถัมภ์ ยังคงเป็นกลไกสำคัญที่ครอบงำการเมืองท้องถิ่นนครราชสีมา จากการศึกษาพบว่าความสัมพันธ์เชิงการให้ความช่วยเหลือระหว่างนักการเมืองและประชาชน ยังคงเป็นวิธีสำคัญในการสร้างและรักษาสถานะคนเสียง ซึ่งนำไปสู่ปัญหาการใช้อิทธิพลเหนือสถาบันประชาธิปไตย การลดบทบาทระบบอุปถัมภ์เชิงโครงสร้างสามารถทำได้โดย

3.1 เพิ่มทางเลือกการมีส่วนร่วมในระบบสถาบัน เช่น เปิดโอกาสให้สภาท้องถิ่นและคณะกรรมการประชาชนมีเสียงเท่าเทียมกับกลุ่มอิทธิพล

3.2 พัฒนาข้อกำหนดและบทลงโทษด้านการใช้อำนาจมิชอบ ให้เข้มแข็ง โดยมีหน่วยงานตรวจสอบอิสระเข้ามามีส่วนร่วม

3.3 สร้างระบบสนับสนุนให้ประชาชนใช้ข้อมูลเป็นฐานในตัดสินใจเลือกตั้ง ผ่านโครงการเสริมสร้างพลเมือง และการเข้าถึงข้อมูลสาธารณะ

แนวทางเหล่านี้ช่วยลดการพึ่งพาระบบอุปถัมภ์และพัฒนาการเมืองท้องถิ่นไปสู่การตัดสินใจอย่างมีเหตุผลตามหลักธรรมาภิบาล

4. การพัฒนาศักยภาพนักการเมืองท้องถิ่นและบุคลากรท้องถิ่น ประสิทธิภาพการบริหารท้องถิ่นถูกผูกโยงกับ ภาวะผู้นำและความรู้ความสามารถของนักการเมืองท้องถิ่น โดยงานศึกษาพบว่าการขาดทักษะผู้นำและการบริหารจัดการสาธารณะเป็นปัจจัยที่จำกัดความเข้มแข็งของท้องถิ่นในจังหวัดนครราชสีมา แนวทางพัฒนาศักยภาพเชิงระบบ ได้แก่

4.1 หลักสูตรอบรมความรู้การเมืองท้องถิ่น แก่สมาชิกสภา ผู้บริหารท้องถิ่น และบุคลากรฝ่ายบริหาร

4.2 โครงการพี่เลี้ยง ระหว่างนักบริหารท้องถิ่นรุ่นใหม่กับผู้เชี่ยวชาญด้านการบริหารจัดการ

4.3 การสร้างระบบแลกเปลี่ยนเรียนรู้ระหว่างท้องถิ่น เพื่อแลกเปลี่ยนแนวปฏิบัติที่ดีที่สุด การยกระดับศักยภาพเช่นนี้จะช่วยให้ผู้มีบทบาทในท้องถิ่นตัดสินใจเชิงนโยบายอย่างทันทั่วทั้งที่มีข้อมูล และเป็นไปตามหลักประชาธิปไตย

5. การสร้างเครือข่ายความร่วมมือระหว่างท้องถิ่น จังหวัด และภาคประชาชน การพัฒนาเชิงระบบไม่สามารถเกิดขึ้นได้หากไม่มี เครือข่ายความร่วมมือที่เข้มแข็ง ระหว่างองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น ภาคประชาชน และหน่วยงานระดับจังหวัด แนวทางที่ควรดำเนินการประกอบด้วย

5.1 การจัดตั้งเวทีการมีส่วนร่วมร่วมกันเป็นระยะ ระหว่างท้องถิ่น ภาคประชาสังคม ภาคธุรกิจ และหน่วยงานราชการจังหวัด

5.2 โครงการร่วมพัฒนา ที่เชื่อมระบบราชการกับกลไกชุมชน เช่น ร่วมกำหนดมาตรการพัฒนาคุณภาพชีวิต

5.3 ระบบติดตามประเมินผลแบบมีส่วนร่วม ที่ให้ประชาชนและผู้มีส่วนได้ส่วนเสียร่วมวิเคราะห์ผลการดำเนินงานท้องถิ่น

การสร้างเครือข่ายความร่วมมือเช่นนี้จะช่วยลดช่องว่างระหว่างการตัดสินใจเชิงนโยบายกับการดำเนินการในพื้นที่ และสร้างความเป็นเจ้าของร่วมของทุกฝ่ายในกระบวนการพัฒนา

ข้อเสนอเชิงนโยบายและเชิงปฏิบัติ

เพื่อพัฒนาระบบการเมืองท้องถิ่นให้มีประสิทธิภาพ โปร่งใส และตอบสนองต่อประชาชนในจังหวัดนครราชสีมาอย่างแท้จริง บทความนี้เสนอแนวทางเชิงนโยบายและเชิงปฏิบัติภายใต้ 3 มิติหลัก ดังนี้

1. **ข้อเสนอด้านกฎหมายและโครงสร้างการกำกับดูแล** ปรับปรุงกฎหมายการกำกับดูแลองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น การกำกับดูแลท้องถิ่นในปัจจุบันยังขาดหลักเกณฑ์ที่ชัดเจนและมีประสิทธิภาพในการตรวจสอบถ่วงดุล องค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นยังเผชิญความเสี่ยงจากการใช้อำนาจโดยไม่ได้มาตรฐานและขาดความโปร่งใส งานวิจัยพบว่า การขาดกลไกตรวจสอบภายในและภายนอกอย่างมีประสิทธิภาพเป็นหนึ่งในปัจจัยที่ทำให้ธรรมาภิบาลในท้องถิ่นอ่อนแอ (สิริมา วัชรสุขโพธิ์และจิตาภา ถิรศิริกุล, 2565) ในเชิงนโยบายควรปรับปรุงพระราชบัญญัติ (พ.ร.บ.) ที่เกี่ยวกับองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น ให้มีบทลงโทษทางกฎหมายที่เข้มข้นขึ้นสำหรับการใช้อำนาจไม่ชอบ กำหนดมาตรฐานการรายงานและการเปิดเผยข้อมูลงบประมาณ การใช้จ่ายโดยเฉพาะภายหลังการจัดซื้อจัดจ้างเพื่อให้สาธารณชนและหน่วยงานตรวจสอบสามารถตรวจสอบได้อย่างเป็นรูปธรรม ส่วนในเชิงปฏิบัติการนั้น ควรจัดทำคู่มือแนวปฏิบัติการกำกับดูแลที่เป็นมาตรฐานเดียวกันทั้งจังหวัด ใช้เทคโนโลยีสารสนเทศเพื่อการเปิดเผยข้อมูลสาธารณะ (Open Data Portal) ขององค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น

2. **ข้อเสนอด้านการพัฒนาสถาบันทางการเมืองท้องถิ่น** การพัฒนาสถาบันทางการเมืองท้องถิ่นเป็นหัวใจสำคัญของการสร้างประชาธิปไตยฐานราก โดยจำเป็นต้องเสริมสร้างทั้งศักยภาพบุคลากรความสามารถของสภาท้องถิ่น และระบบกลไกการมีส่วนร่วมของประชาชน ในการเสริมสร้างศักยภาพนักการเมืองและบุคลากรท้องถิ่น ได้มีผลการศึกษาระบุว่า การขาดภาวะผู้นำและทักษะการบริหารจัดการเป็นอุปสรรคสำคัญต่อการพัฒนาท้องถิ่นในนครราชสีมา โดยเฉพาะอย่างยิ่งในการผลักดันการมีส่วนร่วมของประชาชนและการวางแผนเชิงระบบ (พระรฤทธิ วรวิทย์ญาโณ และคณะ, 2567) ในเชิงนโยบายควรให้มีหลักสูตรฝึกอบรมเฉพาะทางสำหรับสมาชิกสภาท้องถิ่นและผู้บริหาร เพื่อพัฒนาทักษะการบริหารจัดการ การวิเคราะห์นโยบาย และการสื่อสารกับประชาชน สร้างมาตรฐานการพัฒนาความรู้และทักษะในระดับจังหวัด เพื่อให้บุคลากรท้องถิ่นทุกประเภทมีโอกาสเข้าถึงการเรียนรู้ และในเชิงปฏิบัติการควรจัดตั้งศูนย์พัฒนาภาวะผู้นำท้องถิ่นจังหวัดนครราชสีมา เพื่อเป็นศูนย์กลางการพัฒนาทักษะและแลกเปลี่ยนแนวปฏิบัติที่ดีที่สุด และดำเนินการฝึกอบรมร่วมกับมหาวิทยาลัยและสถาบันภาคประชาสังคม เพื่อเชื่อมโยงองค์ความรู้และประสบการณ์

3. **ข้อเสนอด้านการเสริมสร้างวัฒนธรรมทางการเมืองประชาธิปไตยในจังหวัดนครราชสีมา** การเมืองท้องถิ่นที่เข้มแข็งต้องมีฐานวัฒนธรรมประชาธิปไตยที่มั่นคง การสร้างวัฒนธรรมทางการเมืองประชาธิปไตยในนครราชสีมาจำเป็นต้องเริ่มต้นตั้งแต่ระดับพื้นที่ชุมชน โดยส่งเสริมให้ประชาชนมีความเข้าใจและตระหนักถึงบทบาทของตนในการกำหนดทิศทางการเมือง ได้มีผู้ศึกษาวิจัยแล้วพบว่าทัศนคติของประชาชนเกี่ยวกับการเมืองท้องถิ่นยังขึ้นอยู่กับปัจจัยส่วนบุคคล เช่น อายุ การศึกษา เพศ และค่านิยมทางสังคม ซึ่งมีผลต่อรูปแบบการมีส่วนร่วมและการตัดสินใจเลือกตั้ง (พระรฤทธิ วรวิทย์ญาโณ และคณะ, 2567)

3.1 ส่งเสริมการศึกษาและการเรียนรู้ประชาธิปไตยในชุมชน จัดโครงการอบรมและเสวนาในชุมชนเกี่ยวกับหลักการประชาธิปไตย การใช้อำนาจขององค์กรท้องถิ่น และบทบาทของพลเมือง สนับสนุนกิจกรรมเครือข่ายเยาวชนและประชาชนที่เกี่ยวข้องกับกระบวนการทางการเมือง เช่น การประชุมสาธารณะ การอภิปรายสาธารณะ เพื่อให้ประชาชนมีพื้นที่ฝึกฝนและใช้สิทธิอย่างรู้เท่าทัน

3.2 เสริมสร้างบทบาทของภาคประชาสังคม ภาคประชาสังคมควรได้รับการสนับสนุนให้เป็นกลไกการเฝ้าระวังและตรวจสอบการใช้อำนาจอย่างอิสระ เช่น การตั้งคณะกรรมการเฝ้าระวังท้องถิ่น การจัดตั้งกลุ่มเครือข่ายพลเมืองที่ทำหน้าที่เผยแพร่ข้อมูลและวิเคราะห์ผลกระทบของนโยบายท้องถิ่น

สรุป

บทความวิชาการเรื่อง แนวทางการพัฒนาระบบการเมืองท้องถิ่นจังหวัดนครราชสีมา มีวัตถุประสงค์เพื่อวิเคราะห์สภาพปัญหา โครงสร้าง และพลวัตของระบบการเมืองท้องถิ่นในจังหวัดนครราชสีมา และนำเสนอแนวทางการพัฒนาที่เป็นระบบ สอดคล้องกับบริบทเชิงพื้นที่และสภาพความเป็นจริงทางสังคมการเมือง ผลการวิเคราะห์ชี้ให้เห็นว่า ระบบการเมืองท้องถิ่นของจังหวัดนครราชสีมายังคงเผชิญปัญหาเชิงโครงสร้างและเชิงพฤติกรรมหลายประการ อาทิ การครอบงำของระบบอุปถัมภ์และเครือข่ายอำนาจทางการเมือง การมีส่วนร่วมของประชาชนที่กระจุกตัวอยู่เพียงกระบวนการเลือกตั้ง การขาดกลไกตรวจสอบถ่วงดุลที่เข้มแข็ง และข้อจำกัดด้านศักยภาพของนักการเมืองและบุคลากรท้องถิ่น ซึ่งส่งผลกระทบต่อประสิทธิภาพการบริหารจัดการและความเป็นประชาธิปไตยในระดับท้องถิ่น

จากการสังเคราะห์แนวคิดทางทฤษฎีและงานวิจัยที่ศึกษาในบริบทจังหวัดนครราชสีมา บทความเสนอว่า การพัฒนาระบบการเมืองท้องถิ่นจำเป็นต้องดำเนินการในลักษณะเชิงระบบ โดยเชื่อมโยงมิติด้านโครงสร้างกฎหมาย กลไกสถาบัน และวัฒนธรรมทางการเมืองเข้าด้วยกัน แนวทางสำคัญ ประกอบด้วย การเสริมสร้างกลไกการมีส่วนร่วมของประชาชนอย่างต่อเนื่องและความหมาย การยกระดับความโปร่งใสและธรรมาภิบาลในองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น การลดบทบาทของระบบอุปถัมภ์ผ่านกลไกตรวจสอบและการเปิดเผยข้อมูลสาธารณะ การพัฒนาศักยภาพนักการเมืองและบุคลากรท้องถิ่นให้มีความรู้ความสามารถด้านการบริหารจัดการและจริยธรรมทางการเมือง รวมถึงการสร้างเครือข่ายความร่วมมือระหว่างท้องถิ่น จังหวัด และภาคประชาชน

ดังนั้น การพัฒนาระบบการเมืองท้องถิ่นจังหวัดนครราชสีมาไม่อาจอาศัยมาตรการใดมาตรการหนึ่งเพียงลำพัง หากแต่ต้องอาศัยการบูรณาการเชิงนโยบายและเชิงปฏิบัติอย่างเป็นองค์รวม ทั้งในระดับกฎหมาย สถาบัน และวัฒนธรรมทางการเมือง การดำเนินการตามแนวทางดังกล่าวจะช่วยเสริมสร้างความเข้มแข็งของประชาธิปไตยฐานราก ลดความเหลื่อมล้ำทางอำนาจ และนำไปสู่ระบบการเมืองท้องถิ่นที่มีประสิทธิภาพ โปร่งใส และตอบสนองต่อความต้องการของประชาชนในจังหวัดนครราชสีมาได้อย่างยั่งยืนในระยะยาว

เอกสารอ้างอิง

- โกวิท พวงงาม. (2550). การปกครองท้องถิ่นไทย : เอกสารตำราหลักประกอบการเรียนการสอนหลักสูตรรัฐ
ประศาสนศาสตรบัณฑิต สาขาการปกครองท้องถิ่น วิชาการเมืองการปกครองส่วนท้องถิ่นไทย.
กรุงเทพมหานคร: เอ็กซ์เปอร์เน็ท.
- จรรยา สุภาพ. (2529). ระบบการเมืองเปรียบเทียบ (ประชาธิปไตย: เผด็จการ) และหลักการวิเคราะห์การเมือง
แผนใหม่. พระนคร: สำนักพิมพ์ไทยวัฒนาพานิช.
- จักรกฤษณ์ นรนิติผดุงการ. (2513). บุคคลชั้นนำ : โครงสร้างอำนาจและการเมืองในชุมชนไทย.
กรุงเทพมหานคร : สถาบันบัณฑิตพัฒนบริหารศาสตร์.
- ธงไชยพัฒน์ วิศินบรรเจิด. (2549). ภาวะผู้นำนักการเมืองไทย: กรณีศึกษา พ.ต.ท.ดร.ทักษิณ ชินวัตร อดีต
นายกรัฐมนตรี. วิทยาลัยการเมืองการปกครอง: สถาบันพระปกเกล้า.
- พรศักดิ์ ผ่องแผ้ว. (2542). วัฒนธรรมองค์การของพรรคการเมืองไทย. วิทยานิพนธ์รัฐศาสตรมหาบัณฑิต.
บัณฑิตวิทยาลัย: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- พระรฤทธิ วริทธิญาโณ, และคณะ. (2567). ทศนคติทางการเมืองตามแนวพุทธในการเลือกตั้งท้องถิ่น ของผู้มี
สิทธิออกเสียงเลือกตั้งในเทศบาลนครนครราชสีมา. วารสารพุทธสังคมวิทยาปริทรรศน์. 9 (4):
100-112.
- ไพรวรรณ ปุริมาตร. (2563). พลวัตทางการเมืองกับการเสริมสร้างวัฒนธรรมทางการเมืองในระบอบ
ประชาธิปไตยของนักการเมืองท้องถิ่น. ดุษฎีนิพนธ์ปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชารัฐศาสตร์.
บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- ไพรวรรณ ปุริมาตร. (2566). วัฒนธรรมการเมือง ระบบอุปถัมภ์ กับเครือข่ายความสัมพันธ์ ในการพัฒนา
การเมืองท้องถิ่น. วารสารมหาจุฬานาครทรรศน์. 10 (11): 178-189.
- รังสิมันต์ ดุ่นด่าน. (2563). บทบาทนักการเมืองท้องถิ่นในการพัฒนาชุมชนของเทศบาล ตำบลขามทะเลสอ
จังหวัดนครราชสีมา. วิทยานิพนธ์รัฐศาสตรมหาบัณฑิต. บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลง
กรณราชวิทยาลัย.
- สิริมา วัชรสุขโพธิ์และจิตาภา ถิรศิริกุล. (2565). การมีส่วนร่วมทางการเมืองในองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น
ของประชาชนในจังหวัดนครราชสีมา. วารสารมหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย วิทยาเขต
ร้อยเอ็ด. 11 (2) : 503-514.
- สุวิทย์ รุ่งวิสัย. (2541). ปัจจัยประกอบการตัดสินใจของผู้ใช้สิทธิเลือกตั้งในการลงคะแนนเสียงเลือกตั้ง
สมาชิกสภาผู้แทนราษฎร. รายงานการวิจัยส่วนบุคคล. กรุงเทพมหานคร: สำนักเลขาธิการสภา
ผู้แทนราษฎร.
- เสาวนีย์ ชินสิทธิรัตน์. (2550). การนำนโยบายการกระจายอำนาจการปกครองสู่ท้องถิ่นไปปฏิบัติ: ศึกษา
เฉพาะองค์การบริหารส่วนตำบลพลวง กิ่งอำเภอเขาชะเมา จังหัดจันทบุรี. วิทยานิพนธ์รับ
ประศาสนศาสตรมหาบัณฑิต. สาขานโยบายสาธารณะ: มหาวิทยาลัยบูรพา.

DEVELOPMENT OF AN INTELLIGENT WEB-BASED SWOT ANALYSIS SYSTEM FOR ENHANCING DEVELOPMENT STRATEGIC PLANNING EFFICIENCY

การพัฒนาระบบสารสนเทศอัจฉริยะสำหรับการวิเคราะห์ SWOT
เพื่อเพิ่มประสิทธิภาพการวางแผนยุทธศาสตร์การพัฒนา

Aree Binprathan, Vikrom Boonnun, Gomin Wang-On and Chanchai Ritruam
Faculty of Social-Sciences, Chiang Rai Rajabhat University
Corresponding author, e-mail: aree.bin@crru.ac.th, Tel. 086-1924244

Abstract

This academic article aims to address the persistent limitations of traditional manual SWOT analysis in regional development planning, which is often characterized by time-consuming processes, susceptibility to calculation errors, and a lack of quantitative weighting visualization. Methodology: The study presents the design and development of an "Intelligent SWOT Analysis System," a web-based application that integrates the PESTEL framework for external environmental scanning and the McKinsey 7S framework combined with the 4M model for internal capability assessment. The system architecture features a Client-Side Web Application utilizing an auto-calculation algorithm for weighted scores, real-time strategic position plotting on Cartesian coordinates, and a dynamic TOWS Matrix generation mechanism. A key innovation is the algorithmic filtering of "Critical Factors" (Score > 3.50), which automates the selection of high-impact variables for strategy matching. The implementation results demonstrate that the system successfully transforms abstract qualitative strategic discussions into tangible quantitative visualizations. It streamlines the strategic planning workflow by automating category grouping and providing instant strategy matching guidance. The system significantly reduces the cognitive load on planners and minimizes human error inherent in manual calculation. This innovation serves as a significant tool for regional planners, local administrative organizations, and policy makers. It enables more precise, data-driven, and efficient strategic formulation, shifting the paradigm from subjective opinion-based planning to evidence-based strategy.

Keywords: Regional Development, Strategic Planning, SWOT Analysis, TOWS Matrix
Web-Based Application

Introduction

Strategic planning is crucial for regional development as it enables public organizations to effectively manage change and deliver value to stakeholders (Bryson, 2018). However, the traditional SWOT analysis process (Strengths, Weaknesses, Opportunities, Threats) remains one of the most widely used tools for this purpose. However, the traditional application of SWOT analysis in community and regional planning contexts often faces significant challenges. (Helms, 2010) It is typically a static, manual process that relies heavily on subjective discussions without quantitative weighting. Furthermore, synthesizing these factors into actionable strategies using the TOWS Matrix is often complex and prone to human error, making it difficult for stakeholders to visualize the strategic direction in real-time.

In the context of social sciences and innovation, integrating digital technology into management tools is essential to bridge this gap. This article proposes the development of an "Intelligent SWOT Analysis System." The objective of this article is to present the design, functionality, and application of this web-based tool. It demonstrates how transforming abstract qualitative data into a structured, weighted digital system can significantly enhance the efficiency and precision of strategic planning for regional development.

Theoretical Framework and System Design

To develop an intelligent information system that effectively supports strategic decision-making in regional development, it is insufficient to merely digitize existing manual processes. The system architecture must be rooted in rigorous academic theories to ensure that the output is not only computationally correct but also strategically valid. As stipulated in the guidelines for academic articles, this section lays the foundational knowledge required to understand the system's logic. Consequently, the system design is grounded in a synthesis of four established strategic management frameworks: PESTEL Analysis, the McKinsey 7S Framework combined with the 4M Model, the Logic of Weighted SWOT, and the Dynamic TOWS Matrix.

The Macro-Environmental Scanning: PESTEL Analysis Integration

In the context of regional development, external factors often exert a more significant influence than internal operations. To address this, the system incorporates the PESTEL Analysis framework as the primary engine for "External Analysis" (Opportunities and Threats). This framework serves as a comprehensive checklist that forces planners to look beyond immediate economic concerns and consider the broader ecosystem. (Aguilar, 1967)

Political Factors (P) The system prompts users to evaluate government stability, tax policies, and, crucially for regional development, the allocation of central government budgets and decentralization policies. These factors determine the feasibility of public projects.

Economic Factors (E) This dimension analyzes economic indicators such as local Gross Provincial Product (GPP), inflation rates, interest rates, and unemployment levels. In the developed system, these inputs help assess the economic vitality of the region.

Social Factors (S) Recognizing the importance of demographics, this module focuses on population growth rates, age distribution (e.g., aging society trends), cultural attitudes, and lifestyle changes. For regional planning, understanding the social fabric is vital for designing public services that meet actual community needs.

Technological Factors (T) This includes the level of digital infrastructure, internet penetration, and the rate of technological adoption within the community. The system weighs these factors heavily as they are often catalysts for innovation-driven development.

Environmental Factors (E) Given the global emphasis on sustainability, this factor assesses climate change risks, waste management, and natural resource availability. The system treats these as critical constraints or opportunities for eco-tourism and green agriculture.

Legal Factors (L) Finally, the system incorporates an analysis of regulatory frameworks, labor laws, and zoning regulations, which establish the legal boundaries for any proposed strategy.

By systematically categorizing external inputs through 4M, the system ensures that the "Opportunities" and "Threats" identified are holistic and structurally sound, preventing the oversight of critical non-economic variables (Ginter & Duncan, 1990).

The Micro-Environmental Analysis: Integrating McKinsey 7S and 4M Models

For "Internal Analysis" (Strengths and Weaknesses), the system employs a hybrid approach. While traditional SWOT often lists internal factors haphazardly, this system structures them using the McKinsey 7S Framework supplemented by the 4M Model. This integration ensures a balance between "Hard" and "Soft" elements of the organization or region.

The McKinsey 7S Framework is utilized to analyze the organizational health of the local administrative bodies or development committees:

- Strategy includes clear definition of the region's vision and long-term goals.
- Structure consists of hierarchy and reporting lines within the local organization.
- Systems covers daily procedures and workflows, which the developed system itself aims to improve.
- Shared Values presents core culture and work ethic of the community leaders.
- Style shows leadership style adopted by local administrators.
- Staff includes capabilities and morale of the workforce.
- Skills consists of specific competencies possessed by the organization.

To make this analysis more tangible, particularly for resource allocation, the system overlays the 4M Model: (Barney, 1991)

Man stands for quantitative assessment of human capital (e.g., number of staff, educational levels).

Money is the analysis of fiscal budgets, funding sources, and liquidity.

Material is the evaluation of physical assets, machinery, infrastructure, and land.

Management shows the assessment of administrative efficiency and governance protocols.

This hybrid structure (7S + 4M) allows the system to diagnose internal capabilities with high precision. For instance, a region might have strong "Shared Values" (7S) but lack "Money" (4M), or have abundant "Material" (4M) but poor "Systems" (7S). This granularity is essential for pinpointing the root causes of strengths and weaknesses (Peters & Waterman, 1982).

The Logic of Weighted SWOT: Transitioning from Qualitative to Quantitative

A critical flaw in traditional SWOT analysis is the "flat list" problem, where minor issues are often treated with the same weight as critical strategic drivers. To resolve this, the system incorporates the Logic of Weighted SWOT, transforming the analysis from a purely qualitative brainstorming session into a semi-quantitative assessment.

Where: Weight (0.0 - 1.0): Represents the relative importance of the factor to the overall success of the region. The sum of weights within a category need not equal 1.0 in this flexible model, allowing for independent evaluation, though normalization options are available. Rating (1 - 5): Represents the organization's response capability. For strengths/opportunities, a 5 indicates superior performance/high benefit. For weaknesses/threats, a 5 indicates high vulnerability/severe impact (inverse logic is handled in the visualization layer).

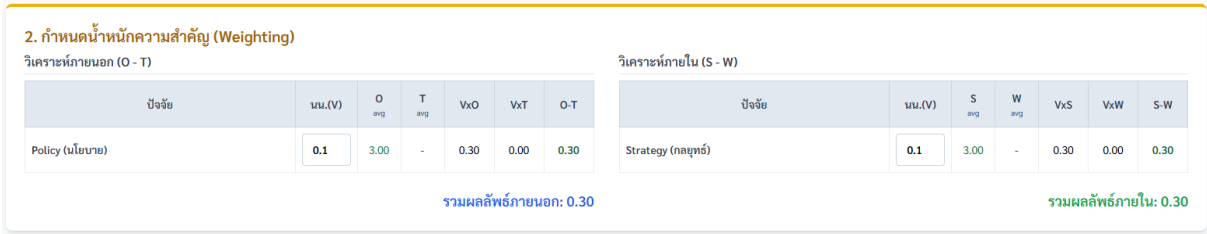


Figure 1: The Logic of Weighted SWOT

The system aggregates these weighted scores to calculate a "Category Average." This mathematical approach aligns with the concept of the Strategic Factor Analysis Summary (SFAS). By enforcing a weighting mechanism, the system forces planners to prioritize. It filters out "noise"—factors that are discussed but have low impact—and highlights "signals"—factors

that truly drive strategic change. This ensures that the resulting strategies are built upon the most significant pillars of reality, rather than the loudest voices in the meeting room.

The Dynamic TOWS Matrix Logic: Algorithmic Strategy Generation

The final and most advanced component of the theoretical framework is the TOWS Matrix Logic. While SWOT describes the condition, TOWS describes the action. The developed system automates the matching process of the TOWS matrix (Wehrich, 1982) to suggest four distinct categories of strategies:

SO Strategies (Maxi-Max)

Strategies that use Strengths to maximize Opportunities. The system identifies internal assets (e.g., distinct cultural heritage) that can be leveraged to capture external trends (e.g., rising tourism demand). This is an aggressive growth stance.

WO Strategies (Mini-Max)

Strategies that overcome Weaknesses by taking advantage of Opportunities. The system highlights areas where external support (e.g., government grants) can correct internal deficiencies (e.g., lack of infrastructure). This is a developmental or turnaround stance.

ST Strategies (Maxi-Min)

Strategies that use Strengths to minimize Threats. The system suggests ways to use internal resilience (e.g., strong community unity) to defend against external challenges (e.g., economic downturns). This is a diversification or maintenance stance.

WT Strategies (Mini-Min)

Strategies that minimize Weaknesses and avoid Threats. This is a defensive stance, often involving retrenchment or liquidation of non-viable projects.

The "Intelligence" of the system lies in its dynamic filtering. Unlike manual TOWS analysis which attempts to match every factor, the system utilizes the weighted scores calculated in the previous step. It applies a threshold filter (e.g., Factors with Score > 3.50) to populate the matrix only with high-impact factors. This algorithmic approach prevents "Analysis Paralysis"—a state where planners are overwhelmed by too much data—and ensures that the generated strategies are focused, relevant, and actionable.

In summary, this theoretical framework transforms the system from a simple data entry tool into a sophisticated decision-support engine. By rigorously defining the inputs (PESTEL, 7S/4M), processing them through a quantitative logic (Weighted SWOT), and structuring the outputs (TOWS Matrix), the system bridges the gap between complex strategic theory and practical regional application.

2. System Development and Key Features Analysis

The development of the Intelligent SWOT Analysis System was driven by the need to bridge the gap between complex strategic theories and practical, on-the-ground application. The system architecture transforms the theoretical frameworks discussed in Section 2.1 into a

tangible, interactive web-based tool. This section details the technical architecture and the four-step functional logic that constitutes the core "Process Innovation" of this study.

System Architecture and Technology Stack

To ensure accessibility for local administrative officers and regional planners who may operate in areas with limited internet infrastructure, the system was architected as a Client-Side Web Application.

Core Structure Built using HTML5 for semantic structure and JavaScript (ES6+) for the computational logic. This allows the system to process data locally within the user's browser without requiring constant server-side communication, ensuring speed and data privacy.

User Interface (UI) The interface utilizes Tailwind CSS, a utility-first CSS framework. This choice ensures that the system is "Responsive," capable of displaying correctly on various devices, from desktop computers in meeting rooms to tablets used during field surveys.

Innovation in Accessibility Unlike traditional software that requires complex installation, this web-based solution allows for immediate deployment. Planners can simply access the URL, input data, and generate reports instantly, significantly reducing the "Technical Barrier to Entry" for non-expert users.

The screenshot displays two sections of the user interface, each containing a table for data entry.

Section 1: สภาพแวดล้อมภายนอก (External)

ปัจจัย (CATEGORY)	รายละเอียด	ประเภท	คะแนน (1-5)	สถานะ
Policy (นโยบาย)	ระบุรายละเอียด...	O (โอกาส)	3	×

+ เพิ่มปัจจัยภายนอก

Section 2: สภาพแวดล้อมภายใน (Internal)

ปัจจัย (CATEGORY)	รายละเอียด	ประเภท	คะแนน (1-5)	สถานะ
Strategy (กลยุทธ์)	ระบุรายละเอียด...	S (จุดแข็ง)	3	×

+ เพิ่มปัจจัยภายใน

Figure 2: The User Interface (UI) of the System showing the Input Panel and Category Selection

Algorithmic Process and Functional Logic

The system's "Intelligence" is derived from a structured four-step algorithm designed to reduce human error and cognitive load.

Step 1 Structured Input and Categorization One of the primary flaws in manual SWOT analysis is the ambiguity of factors. Participants often confuse "Internal" and "External" factors or list vague statements. The system mitigates this through Controlled Input Fields. Users must select specific categories from a dropdown menu corresponding to the theoretical

frameworks (e.g., Selecting "Economic" under PESTEL or "Staff" under McKinsey 7S). This enforces a mental discipline, ensuring that every factor entered is theoretically categorized before analysis begins. This "Structured Input" method significantly improves the quality of the raw data.

Step 2 The Auto-Weighting Algorithm To transition from qualitative discussion to quantitative analysis, the system employs an Auto-Weighting Algorithm. In a manual setting, calculating weighted scores for dozens of factors is prone to calculation errors.

The algorithm dynamically aggregates these scores in real-time. As users adjust the importance (Weight) or the capability (Rating) of a factor, the system instantly recalculates the sums. This "Real-time Feedback Loop" allows planners to perform sensitivity analysis—seeing how changes in assumptions affect the overall strategic score immediately.

Step 3 Cartesian Strategic Visualization Data visualization is crucial for consensus-building. The system translates the numerical data into a Strategic Position Graph using a Cartesian coordinate system.

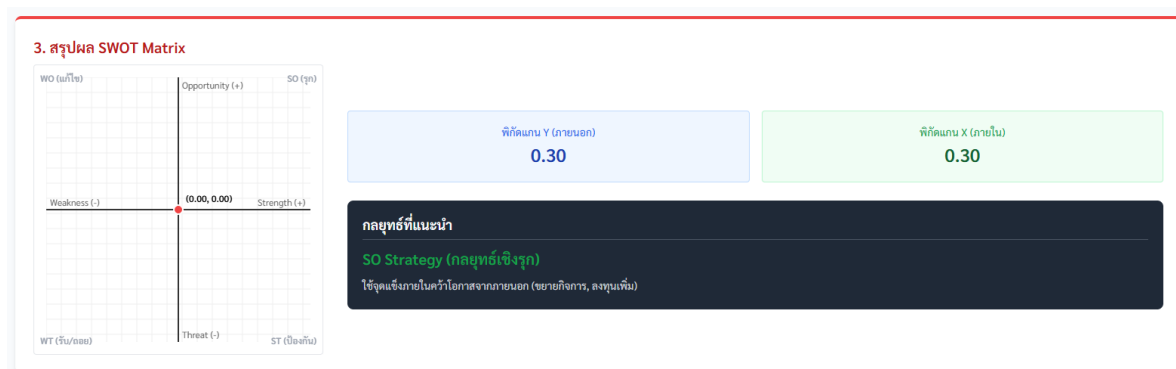


Figure 3: The Strategic Position Graph

By plotting the intersection of these two values, the system visually places the region into one of four strategic quadrants: Aggressive (Star), Turnaround (Question Mark), Diversification (Cash Cow), or Defensive (Dog). This visual output provides "Evidence-Based" confirmation of the region's status, moving the discussion away from subjective feelings to objective data.

Step 4 The "Critical Factor" Filtering and Dynamic TOWS Matrix

The most significant innovation of this system is the Dynamic TOWS Matrix Generation Algorithm. A common cognitive bottleneck in strategic planning is the sheer volume of data; planners struggle to prioritize which Strengths to match with which Opportunities. To solve this, the system applies a "Critical Factor Filtering" logic. The algorithm scans the dataset and retrieves only those factors with a calculated score of >3.50 (on a 5.0 scale).

Logic A score of 3.50 or higher indicates a factor of "High Significance" or "High Performance."

Application The system automatically populates the TOWS Matrix table only with these high-impact factors.

This process reduces "Information Overload." Instead of seeing 50 mixed factors, the planner sees only the top 10 critical factors that truly matter. This allows the strategic formulation process to be focused and high-impact. The system effectively acts as a "Digital Assistant," pre-screening the data so that human planners can focus their cognitive energy on creativity and strategy formulation rather than data sorting.

4. TOWS Matrix Strategy		
Internal / External	Strengths (S)	Weaknesses (W)
Opportunities (O)	SO Strategies (รุก) ใช้จุดแข็ง (S) ผนวกโอกาส (O)...	WO Strategies (แก้ใ้) ใช้โอกาส (O) เพื่อปิดจุดอ่อน (W)...
Threats (T)	ST Strategies (ป้องกัน) ใช้จุดแข็ง (S) รับมืออุปสรรค (T)...	WT Strategies (รับ/ลด) ลดจุดอ่อน (W) และเลี่ยงอุปสรรค (T)...

Figure 4: The Dynamic TOWS Matrix

By integrating these four steps, the system does not merely record data; it actively processes and structures it, thereby elevating the standard of regional strategic planning from a manual, error-prone task to a sophisticated, data-driven operation.

3. Discussion on Efficiency Enhancement

The development of the Intelligent SWOT Analysis System offers significant implications for strategic management in the public sector. This section discusses the efficiency enhancements observed through the implementation of the system, contrasting the digital approach with traditional manual methodologies, and analyzing its impact on regional development governance.

Transforming Process Efficiency: From Manual to Digital

The most immediate impact of the system is the drastic reduction in processing time and the elimination of calculation errors. In traditional regional planning workshops, the "Manual Process" is often labor-intensive. Facilitators must manually group post-it notes, calculate average scores using calculators, and hand-draw matrices on flip charts. This process is not only slow but also prone to human error, particularly when calculating weighted averages for large datasets.

In contrast, the developed "System Process" operates in real-time. By automating the arithmetic operations (as detailed in the Auto-Weighting Algorithm), the system ensures 100% computational accuracy. This efficiency shifts the focus of the planning session. Instead of spending 80% of the time on data organization and 20% on strategy, planners can now dedicate the majority of their time to interpreting the results and formulating actionable strategies. This shift represents a fundamental improvement in the "Quality of Effort" invested by stakeholders.

Enhancing Objectivity in Regional Governance

A recurring challenge in regional development is the influence of subjectivity and local politics. Strategic decisions are often driven by the loudest voices in the room rather than empirical evidence. The system addresses this by providing "Visual Evidence" through the Cartesian Coordinate Graph and the weighted TOWS Matrix.

The system acts as a neutral arbiter. When stakeholders see the visual position of their region (e.g., falling into the "Defensive" quadrant due to high Threats and Weaknesses), it becomes difficult to argue against the data. This visualization facilitates "Consensus Building." It transforms abstract disagreements into data-driven discussions. Community leaders and policy makers can make quicker, more confident decisions based on the objective visualization of data, moving away from "Gut Feelings" to "Evidence-Based Strategy."

User Experience (UX) and Cognitive Load Reduction

From a social science perspective, a tool is only effective if it is accessible to its users. The target users for this system—local administrative officers and community leaders—are not necessarily data scientists. The system's design successfully lowers the technical barrier to entry.

The innovation of "Critical Factor Filtering" (displaying only factors with Score > 3.50) directly addresses the issue of "Cognitive Load." In complex regional issues, planners are often overwhelmed by information. By automatically filtering out low-impact factors, the system helps users focus their cognitive resources on the critical issues that truly drive development. This feature demonstrates that the system is not just a calculation tool, but a "Decision Support System" (DSS) designed with an understanding of human cognitive limitations. (Power, 2002)

In summary, the Intelligent SWOT Analysis System proves to be superior to traditional methods by enhancing speed, accuracy, objectivity, and usability. It empowers regional planners to navigate the complexities of development strategy with a level of precision and clarity that manual methods cannot achieve.

Conclusion

The development of the Intelligent Web-Based SWOT Analysis System represents a successful convergence of strategic management theory and digital innovation. This study achieved its primary objective of addressing the limitations inherent in traditional manual planning processes. By integrating robust frameworks—PESTEL for external environmental scanning and the McKinsey 7S combined with the 4M model for internal capability assessment—the system ensures that the strategic analysis is both comprehensive and structurally sound.

The significance of this innovation lies in its ability to transform abstract, qualitative strategic discussions into tangible, quantitative visualizations. The implementation of the Auto-Weighting Algorithm and the Cartesian Strategic Position Graph provides regional planners with "Visual Evidence," significantly reducing subjectivity and enhancing the precision of decision-making. Furthermore, the Dynamic TOWS Matrix, with its intelligent filtering of critical factors (Score > 3.50), effectively reduces cognitive load, allowing stakeholders to focus on high-impact strategies rather than getting lost in data administration.

In the context of regional development, this tool empowers local administrative organizations to move towards "Evidence-Based Strategy." It bridges the gap between complex academic theories and practical application, making sophisticated strategic planning accessible to non-technical users.

To further enhance the system's capabilities, future research should consider integrating Artificial Intelligence (AI) and Natural Language Processing (NLP) to automatically suggest strategic keywords based on user input. Additionally, developing a Cloud-Based Database architecture would enable Longitudinal Analysis, allowing organizations to track the evolution of their strategic position over time and assess the long-term effectiveness of the implemented strategies.

References

- Aguilar, F. J. (1967). Scanning the business environment. Macmillan.
- Barney, J. (1991). Firm resources and sustained competitive advantage. *Journal of Management*, 17(1), 99–120.
- Bryson, J. M. (2018). Strategic planning for public and nonprofit organizations: A guide to strengthening and sustaining organizational achievement (5th ed.). John Wiley & Sons.
- Ginter, P. M., & Duncan, W. J. (1990). Macro environmental analysis for strategic management. *Long Range Planning*, 23(6), 91-100.
- Helms, M. M., & Nixon, J. (2010). Exploring SWOT analysis – where are we now? A review of academic research from the last decade. *Journal of Strategy and Management*, 3(3), 215-251.

- Kaplan, R. S., & Norton, D. P. (2008). The execution premium: Linking strategy to operations for competitive advantage. Harvard Business Press.
- Peters, T. J., & Waterman, R. H. (1982). In search of excellence: Lessons from America's best-run companies. Harper & Row.
- Power, D. J. (2002). Decision support systems: Concepts and resources for managers. Quorum Books.
- Weihrich, H. (1982). The TOWS matrix—A tool for situational analysis. *Long Range Planning*, 15(2), 54-66.

THE INTEGRATION OF BUDDHIST INNOVATION WITH DIGITAL TECHNOLOGY REFLECTS THE IDENTITY OF THE BUDDHIST UNIVERSITY

Chaiyaphon Asawasetthaphon, Phichit Purimat and Kulphisit Khwathai
Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Nakhonratchasima Campus
E-mail: Chaiyaphon@gmail.com

Abstracts

This academic article discusses how Buddhist universities lay the foundation for producing digital workforce in Thailand. Buddhist universities are adapting their teaching policies from traditional theoretical approaches to creating a learning ecosystem that keeps pace with technological changes. They utilize artificial intelligence (AI) and integrate Buddhist principles to create innovations that develop society—spiritual and social innovations—responsible for the needs of the monastic community, the labor market, and business innovation. This innovation focuses on practical application, as developed by the Buddha, emphasizing the development of the mind alongside daily life. Mindfulness and meditation are tools for cultivating a calm and wise mind. The Buddha's Buddhist innovation is not merely about teaching Dharma, but about creating ways of thinking and practices that systematically solve human suffering.

Therefore, integrating Buddhist innovation with digital technology reflects the identity of Buddhist universities, a balanced blend of "Buddhist principles," "technology," and "social processes" without abandoning the essence of Buddhism. It enhances the dissemination of Dharma, making it more contemporary, accessible, and responsive to the needs of a globalized society. The innovations of the Thai monastic community and Buddhist universities are complementary and supportive of each other. For example, addressing plastic waste by stimulating moral values in society, raising awareness of plastic use and disposal, emphasizing reduction, reuse, recycling, and rejection of unnecessary items. Choosing natural materials, separating waste properly, and creating new innovations at Wat Chak Daeng involves transforming recycled plastic bottles into fibers, blending them with natural fibers to weave fabric. This fabric is then dyed according to monastic rules and sewn into lightweight, quick-drying, odor-free robes that are environmentally friendly.

Keyword: Buddhist Innovation, Integration, Identity of the Buddhist University

บทนำ

The Ministry of Higher Education, Science, Research and Innovation (MHESI) announced guidelines for managing artificial intelligence (AI) education by 2025, marking a significant step in laying the foundation for producing digital workforce in Thailand. This policy focuses on encouraging higher education institutions to shift from traditional theoretical teaching to creating a learning ecosystem that keeps pace with technological changes, based on three main pillars.

1. Integrating AI into all curricula (AI Integration for All) demonstrates AI literacy, meaning the fundamental knowledge, understanding, and skills learners should possess regarding Artificial Intelligence (AI) to use AI technology responsibly, critically, and in a socially responsible manner. In the context of higher education, AI literacy is considered a key competency for 21st-century learners.

The requirement for General Education (GE) courses to include AI Literacy content aims to build a foundational understanding among students of all disciplines, not limited to science or technology, enabling them to live, work, and learn appropriately with AI in the digital age.

AI Literacy in General Education (GE) courses is a crucial foundation for developing learners in the digital age. It focuses on understanding fundamental AI concepts, AI ethics, and the responsible use of AI tools, enabling learners across all disciplines to empower themselves to learn, work, and live consciously and intelligently.

AI in Disciplines encourages non-IT disciplines, such as law, medicine, and arts, to apply AI within their professional contexts. It promotes the use of artificial intelligence in work, research, and teaching, emphasizing the adaptation of technology to suit the specific context of each profession.

This concept aims to enable students and professionals across various fields to leverage AI to improve efficiency, reduce redundancy, or create new value without necessarily being technical experts, but rather understanding the principles of operation and the scope of AI in a knowledgeable manner.

2. Enhancing Technical Capabilities (Advanced AI Talent): Developing Artificial Intelligence (AI) or Data Scientists requires both theoretical knowledge and practical skills. Learning from real-world industry problems is a key strategy in creating a workforce capable of meeting the demands of the labor market and business innovation. (Ministry of Higher Education, Science, Research and Innovation and Ministry of Digital Economy and Society, 2022)

Focusing on producing AI and Data Scientists through real-world industry challenges is a highly effective approach. Students not only understand theory and techniques but can also apply them to solve real-world problems in business and social contexts. This practical learning creates professionals who are job-ready, possess comprehensive skills, and can

sustainably innovate in the digital age. It promotes experiential learning and research projects that utilize AI to solve national problems.

3. Ethics and Governance (AI Ethics & Governance): The use of artificial intelligence (AI) technology in educational institutions and organizations requires clear and standardized guidelines to ensure responsible, safe, and legally and ethically compliant use. Transparency in AI usage is crucial; institutions should disclose how their AI systems work, including their objectives, processing methods, and decision-making criteria. Stakeholders, such as students, staff, and users, must be able to understand how the AI operates and the data or analysis used to produce the results. Transparency builds trust and reduces concerns about AI use in academic and professional life.

Considering data privacy, personal data and insights must be stored, used, and processed securely in accordance with privacy laws and standards (e.g., PDPA, GDPR). Data encryption, access control, and data deletion when unnecessary are important practices. Users must be informed about the collection and use of their data, and have the right to consent to or refuse the use of their data.

Balancing Innovation and Responsibility: The adoption of AI must strike a balance between increasing efficiency and innovation, and protecting the rights and safety of users. Institutions should have clear guidelines or policies to ensure that AI use aligns with ethical and professional standards, prevents plagiarism, and promotes the creative and responsible use of generative AI. (Ministry of Higher Education, Science, Research and Innovation, 2025)

1. The creation of Buddhist innovations by the Buddha.

The Buddha's innovations refer to the approaches, methods, and applications of the Dharma that he devised and taught to solve the suffering of humanity in his time. These innovations, which were applied effectively and sustainably, are considered "spiritual and social innovations." They not only created new ideas but also directly addressed social and human problems.

In creating innovative teaching methods for disseminating the Buddha's teachings, he adapted teaching styles to suit the intellectual level and context of the listeners. He used analogies and metaphors to make the Dharma easier to understand, such as comparing life to a stream, dew, or flame. He also employed tailored teaching to address the individual needs of each listener, such as instructing monastic discipline to monks or the Four Noble Truths to the general public. This approach is innovative because it allows the Dharma to be adapted to the differences among learners, making it accessible and producing immediate results.

Creating innovations in practice. The Buddha developed a method of practice that emphasizes the development of the mind alongside daily life. Mindfulness and meditation are tools for cultivating a calm and wise mind. Following the Eightfold Path is a systematic approach to resolving suffering step-by-step. This involves applying spiritual innovations to meet the basic human needs: reducing suffering and creating happiness.

Creating social innovations. The Buddha established the monastic community system (Sangha) and principles of social governance, including monastic discipline (Vinaya), to enable the monastic community to manage itself in an orderly manner. He emphasized virtues and ethics such as loving-kindness, compassion, and non-violence to create a peaceful and sustainable society. He promoted the resolution of social disparities using the Four Noble Truths and the Eightfold Path as guidelines. Building such a society is a social innovation that reduces conflict and fosters cooperation.

It can be said that the Buddha's Buddhist innovations were not merely about teaching Dharma, but about creating ways of thinking and practicing methods that systematically solved human suffering.

Spiritually: the practice of meditation and the cultivation of wisdom.

In terms of teaching: adapting Dharma principles to suit the listeners.

Socially: building monastic communities and establishing good governance.

Therefore, the Buddha's Buddhist innovations can be viewed as innovations for the holistic development of humanity, both spiritually and socially, that are sustainable and adaptable to the context of people in each era.

2. Creating Buddhist innovations.

Buddhist innovation is the process of applying Buddhist teachings, such as the Threefold Training, the Four Noble Truths, the Eightfold Path, or Buddhist ethics, in conjunction with creativity, technology, and contemporary social contexts. The goal is to develop new concepts, methods, tools, or processes that generate sustainable intellectual, ethical, and social value. (Phra Dhammavachirapandit [Somjin Samma-panyo] et al., 2023)

The process of creating Buddhist innovation mostly begins with analyzing societal problems or needs. Then, Buddhist principles are used as a conceptual framework for designing the innovation, emphasizing the development of the mind alongside material development. Examples include using digital technology to disseminate Buddhist teachings, creating online Buddhist learning materials, or developing applications for mindfulness practice.

Buddhist innovation is therefore not merely about creating new technologies, but about creating innovations based on morality, compassion, wisdom, and social responsibility, which aligns with the goal of balanced human development in physical, mental, social, and intellectual aspects. (Phra Dhammapitaka (P.O. Payutto), 2000)

3. Buddhist innovations of the Thai Sangha. The dissemination of Buddhism integrates its principles with technology and social processes. This involves developing concepts, methods, and models for spreading Buddhism that apply Buddhist teachings alongside modern technology and social processes. This is to align with the context of contemporary society and the changes of the digital age, with the primary goal of preserving, expanding, and making Buddhist principles widely and sustainably accessible to the public.

The Thai monastic community has adapted its methods of disseminating Buddhist teachings from traditional approaches, such as sermons in temples or face-to-face teaching, to the use of digital technology, including social media, websites, applications, and live streaming platforms. This allows them to communicate Buddhist principles to people of all ages, especially youth and working adults in urban areas. This adoption of technology is considered a Buddhist innovation that helps overcome limitations of time, place, and learning format.

In terms of social processes, the Thai monastic community has integrated Buddhist principles such as loving-kindness, compassion, the Four Noble Truths, and the Buddhist philosophy of sufficiency economy into community development activities, the promotion of morality and ethics, and the resolution of social problems such as drug addiction, violence, and social inequality. Temples are used as centers for learning and public participation. This process reflects the role of the monastic community as both spiritual and social leaders.

The Buddhist innovations of the Thai Sangha therefore represent a balanced blend of "Buddhist principles," "technology," and "social processes," without abandoning the essence of Buddhism. Instead, they enhance the dissemination of Dharma, making it contemporary, accessible, and responsive to the needs of a globalized society, leading to sustainable human and social development.

Significant Buddhist innovations by the Thai Sangha.

1. Product Innovation and Environmental Management: "Recycled Robes" – The application of upcycling technology transforms plastic waste (PET bottles) into polyester fibers blended with cotton and antibacterial fibers, woven into monastic robes. This reflects environmental management according to Buddhist principles (circular economy), with Wat Chak Daeng, Samut Prakan Province, serving as a learning center (Wat Chak Daeng, 2024).

2. Innovation in Knowledge Management: "Digital Tripitaka Search System" (E-Tripitaka)

Details: Development of a system for searching Buddhist scriptures and monastic rules, enabling rapid comparison of Pali-Thai and commentaries, and supporting use via mobile application.

Importance: Elevating Buddhist scripture education and Buddhist research to international standards.

3. Innovation in Health and Social Well-being: "Kilanupatthaka" (Volunteer Monks Caring for Sick Monks)

Details: Creating process innovation by training monks in basic health care skills and working with community public health systems.

Importance: Utilizing the role of "monks caring for monks" to create health security within the monastic community and the community.

4. Innovation in Learning Media: "VR/AR Heritage & Metaverse Merit"

Details: Creating a virtual world for making merit and learning about Buddhist history, such as online candlelit processions and 3D simulations of important Buddhist sites.

Importance: Addressing the needs of the new generation (Digital Natives) in accessing religion and reducing geographical limitations.

Buddhist Innovation University for Monks

Buddhist innovation at the Buddhist University refers to the development of knowledge, teaching methods, research, and academic services by integrating Buddhist principles with modern sciences, digital technology, and contemporary social contexts. The goal is to cultivate graduates who possess academic knowledge, morality, ethics, and a sense of public service, reflecting the university's identity as a center for both intellectual and spiritual development.

The Buddhist university does not aim solely at producing technological innovations, but emphasizes "value-based innovation" founded on Buddhist principles such as wisdom, compassion, and social responsibility. It uses these principles as a framework for designing innovations to solve social problems and promote sustainable human development.

Examples of Buddhist innovations at Buddhist universities.

1. Innovative Integrated Buddhist Teaching and Learning: Buddhist universities have developed teaching models that integrate Buddhist principles with modern disciplines, such as using the Threefold Training (morality, concentration, wisdom) as a framework for learning, online learning (E-Learning) coupled with Vipassana meditation and volunteer activities. This leads to the development of learners in both knowledge and mental attributes.

Example: A Buddhist studies curriculum using an online classroom system combined with mindfulness training and reflective learning.

2. Innovative Digital Technology for Disseminating Buddhism: Utilizing digital technology such as websites, applications, social media, and multimedia to disseminate Dharma, making it easily and modernly accessible to the public.

Example: Applications for chanting prayers, listening to Dharma, or a digital database of the Tripitaka developed by Buddhist universities for study and dissemination.

3. Innovative Integrated Buddhist Research: Buddhist universities promote research that applies Buddhist principles to solve social problems, such as mental well-being, sufficiency economy, peaceful coexistence, and sustainable community development.

Example: Research on the use of mindfulness to improve the quality of life of students and people in the community.

4. Innovative Academic Service to Society 4. Integrating Buddhist knowledge into community learning processes, using temples and universities as centers for social development.

Examples: Moral and ethical camps, Buddhist-based community leadership training, or projects to develop the minds of prisoners using Buddhist principles.

5. Innovative management based on Buddhist principles: Applying Buddhist principles such as Saptaparisaḍḍhamma, Brahmavihara, and good governance to organizational management to create a transparent and ethical corporate culture.

Examples: University management systems that emphasize participation, mindfulness in decision-making, and social responsibility.

The Buddhist innovation at the Buddhist University integrates "Buddhist teachings + academia + technology + society" harmoniously, aiming to develop individuals with wisdom and virtue, prepared to face the changes of the modern world, and reflecting the unique identity of the Buddhist University as an educational institution that sustainably develops both intellect and spirit.

Integrating Buddhist innovation

Integrating "Buddhist Innovation" with "Digital Technology" is not just about adopting modern tools, but about preserving the essence of Dharma and disseminating it effectively in the modern global context. This reflects the identity of Mahachulalongkornrajavidyalaya University (MCU) through three main dimensions:

1. Learning: From "Palm Leaf Manuscripts" to "Cloud Wisdom" Using technology to store and transmit Buddhist wisdom makes the study of the Tripitaka and other religious scriptures more accessible and in-depth.

AI-Enhanced Tripitaka: Using algorithms to assist in searching, translating, and connecting various commentaries makes the study of traditional Buddhist studies faster and more accurate.

Virtual Dhamma Class: Creating a virtual learning environment (VR/AR) to simulate events in the Buddha's life or important religious sites, helping students visualize and experience "Dhamma-sangvech" or a deeper understanding than simply reading textbooks.

2. Practice: "Digital Mindfulness" Using technology to support Vipassanā meditation practice, a strength of Buddhist universities.

Biofeedback & Meditation: Using brainwave or heart rate monitoring devices in conjunction with meditation practice. To enable practitioners to see the state of mind in a more concrete way (in a scientific sense):

Vipassana Application: Developing tools that promote consistency in practice and online submission of assignments to the teacher, allowing Dhamma practice to be done "anywhere, anytime."

3. In terms of dissemination: "Social Engaged Buddhism" Using digital tools to function as "Dhamma messengers" to solve social problems.

Buddhist AI Chatbots: Developing artificial intelligence that can answer basic Dhamma questions or provide psychological counseling based on Buddhist principles to serve as a source of spiritual support for the younger generation during stressful situations.

Data-Driven Dhamma: Analyzing data (Big Data) to observe social trends and interests, then producing Dhamma content that aligns with the temperament and problems of people today.

Conclusion

Buddhist innovation in the context of Buddhist universities reflects the effort to harmoniously integrate the core principles of Buddhism with digital technology and social processes. This innovation does not merely mean using modern tools, but also maintaining the core principles in an accessible, effective, and responsive manner to the needs of contemporary society. Buddhist innovation begins with an analysis of societal problems and needs. Then, core principles such as the Threefold Training, the Four Noble Truths, the Eightfold Path, and Buddhist ethics are applied alongside technology and creativity to develop new processes, methods, and tools that create sustainable intellectual, ethical, and social value. In teaching, Buddhist universities integrate Buddhist principles with modern disciplines through online systems, reflective learning, and volunteer activities to develop students' knowledge and spiritual qualities. For example, meditation practice is integrated with Buddhist studies via e-learning platforms. In practice, digital technology supports Vipassana meditation, such as biofeedback applications to track practice, allowing students to practice anytime, anywhere. In dissemination, technology is a crucial tool for reaching modern audiences. Through social media, websites, applications, and the development of artificial intelligence capable of answering Dharma questions or providing psychological counseling based on Buddhist principles, along with big data analytics, the dissemination of Dharma is directly relevant to societal interests and issues.

Buddhist innovation at Buddhist universities also reflects a clear identity in producing graduates with knowledge coupled with morality and public spirit. Integrated Buddhist research, academic service to society, and management based on good governance are all examples of the balanced integration of Buddhist teachings with academia, technology, and social processes. These actions not only help make Dharma more accessible to a wider audience but also promote sustainable human development in terms of intellect, spirit, and society, reflecting the identity of Buddhist universities as educational institutions that foster both intellect and morality in the digital age.

In summary, Buddhist innovation at Buddhist universities is a profound integration of core Dharma principles, digital technology, and social processes to develop balanced, moral individuals and societies capable of adapting sustainably to the changes of the modern world.

Reference

- Mahachulalongkornrajavidyalaya University. (2024). Annual Report on Buddhist Innovation and Academic Services. Phra Nakhon Si Ayutthaya: Mahachulalongkornrajavidyalaya University. (pp. 24–30).
- Ministry of Higher Education, Science, Research and Innovation, and Ministry of Digital Economy and Society. (2022). National Artificial Intelligence Action Plan for Thailand’s Development (B.E. 2565–2570). National Higher Education, Science, Research and Innovation Policy Council Office (NXPO). (pp. 42–45).
- Ministry of Higher Education, Science, Research and Innovation. (2025). Guidelines on Artificial Intelligence Teaching and Learning Management in Higher Education Curricula B.E. 2568. Bangkok: Office of the Permanent Secretary, Ministry of Higher Education, Science, Research and Innovation. (pp. 12–15).
- Ministry of Higher Education, Science, Research and Innovation. (2025). Announcement of the Ministry of Higher Education, Science, Research and Innovation on Guidelines for Artificial Intelligence Teaching and Learning Management in Higher Education Curricula. Bangkok: Office of the Permanent Secretary, Ministry of Higher Education, Science, Research and Innovation.
- Phra Dhammavachirapandit (Somjin Samma-panyo), Phra Sutheerattanapandit, & Sriwichai, S. (2023). Guidelines for Developing Buddhist Innovation for Social and Wisdom Creativity. Mahachula Kachasarn Journal, 14(1), pp. 15-18.
- Phra Dharmapitaka (P.A. Payutto). (2000). Education: A Tool for Sustainable Development. Bangkok: Mahachulalongkornrajavidyalaya Press.
- Roos G. and Roos J. “**Measuring your company’s intellectual performance**”. Long Range Planning Vol.3, 1997.
- Wat Chak Daeng. (2024). Manual on Waste Management and Buddhist Recycling Innovation. Samut Prakan: Wat Chak Daeng Environmental Learning Center. (pp. 12–20).

TECHNOLOGY, ETHICS, AND THE FUTURE OF SOCIAL LIFE

Manatsawee Monpannawatthana

Institute for Innovative learning Mahidol University, Thailand

Corresponding author, e-mail: bav7@hotmail.com

ABSTRACT

This article examines the relationship between technology, ethics, and the future of social life, arguing that technological development is not a neutral or purely technical process but a value-laden social practice embedded in power relations, cultural norms, and ethical assumptions. Digital platforms, algorithmic systems, and artificial intelligence increasingly mediate social interaction, reshape patterns of communication, and influence how individuals construct identity, belonging, and social meaning. While these technologies offer significant opportunities for connectivity, participation, and innovation, they also generate profound ethical challenges related to privacy, autonomy, surveillance, inequality, and human dignity.

Drawing on interdisciplinary scholarship in digital ethics, social theory, and philosophy of technology, the article analyzes how technological systems transform social relations, amplify existing inequalities, and redistribute social power through data-driven and algorithmic mechanisms. Particular attention is given to the ethical implications of surveillance technologies, algorithmic decision-making, and the commodification of social life, as well as the risks of reducing human beings to data subjects or users.

The article further argues that the future of social life depends on deliberate ethical reflection and collective social decision-making. By emphasizing human-centered and value-sensitive approaches to technology design, ethical governance, and digital literacy, the study highlights pathways toward an ethical future of social life that prioritizes human dignity, social inclusion, and meaningful participation in an increasingly digital world.

Keywords: Technology and Society, Digital Ethics, Human Dignity

Introduction

Technological development has become one of the most decisive forces shaping contemporary social life. Digital platforms, artificial intelligence, algorithmic systems, and networked communication technologies increasingly mediate how individuals interact, form relationships, construct identities, and participate in society. Scholars have noted that technology no longer functions merely as a neutral tool but actively structures social practices, norms, and expectations (van Dijck, 2020; Floridi et al., 2018). While these technologies offer

unprecedented opportunities for connectivity, efficiency, and innovation, they simultaneously generate ethical concerns related to autonomy, privacy, surveillance, and the commodification of social relations. As a result, the future of social life cannot be understood apart from ethical reflection on technological development and governance.

Beyond altering patterns of communication, technology reshapes the very meaning of social interaction. Social media platforms, for instance, transform interpersonal relationships into data-driven exchanges governed by algorithmic visibility and attention economies (Couldry & Mejias, 2019). Such transformations affect how individuals perceive social recognition, belonging, and self-worth. At the same time, emerging technologies such as artificial intelligence and automated decision-making systems increasingly influence social opportunities and constraints, raising questions about accountability, fairness, and social trust (Coeckelbergh, 2010). These developments suggest that technological change is deeply entangled with moral values and social power, rather than being a purely technical or instrumental process.

This article examines the relationship between technology, ethics, and the transformation of social life. It argues that technological change is inherently value-laden and embedded with moral assumptions that shape social relations and institutional structures. Ethical analysis is therefore essential for evaluating not only what technologies can achieve, but also what kinds of social life they promote or undermine. By situating technology within a broader ethical framework, the article seeks to demonstrate that the future of social life depends on deliberate choices about human dignity, social inclusion, and the prioritization of human well-being over mere technical optimization.

Technology and the Transformation of Social Relations

Digital technologies have fundamentally altered both the structure and the lived experience of social interaction. Social media platforms, instant messaging applications, and online communities allow individuals to maintain relationships across geographical distance, sustain weak ties, and form new networks based on shared interests and identities. Scholars have observed that these technologies expand the scope of social connectivity by enabling continuous, asynchronous, and networked communication that transcends traditional social boundaries (Castells, 2010; Quan-Haase et al., 2018). As a result, social relations are increasingly mediated through digital infrastructures that shape how people encounter and engage with one another.

At the same time, digital platforms reorganize social life through algorithmic systems that prioritize visibility, attention, and engagement. Communication is frequently translated into quantifiable indicators such as likes, shares, comments, and follower counts, which subtly redefine social recognition and value (van Dijck, 2013). These metrics influence not only what content circulates but also how individuals perceive social approval, belonging, and self-worth.

In this sense, technology does not merely facilitate social interaction but actively structures the norms and incentives that govern social behavior.

The social consequences of these transformations are deeply ambivalent. On the one hand, digital technologies can enhance social participation by lowering barriers to communication, particularly for marginalized or isolated groups. Online platforms have been shown to support social inclusion, civic engagement, and peer support by providing alternative spaces for interaction and expression (Wellman et al., 2001). On the other hand, excessive reliance on digitally mediated communication may weaken face-to-face relationships, reduce empathy, and foster superficial forms of connection. Empirical studies have linked intensive social media use to increased social comparison, anxiety, and feelings of loneliness, especially when online interactions replace rather than complement offline relationships (Hawkley & Cacioppo, 2010).

These dynamics suggest that the future of social life will depend not only on technological innovation but on how technologies shape the quality, depth, and meaning of human relationships. Ethical reflection is therefore essential for evaluating whether digital technologies promote genuine social connection or merely simulate it. Understanding technology as a social force embedded in power relations and cultural values allows for a more nuanced assessment of its impact on social cohesion. The transformation of social relations in the digital age thus raises fundamental ethical questions about how technology should be designed and governed to support meaningful human interaction.

Ethical Challenges in a Technological Society

The ethical challenges posed by contemporary technology extend far beyond individual behavior to encompass systemic issues of power, governance, and social control. Surveillance technologies, big data analytics, and artificial intelligence systems increasingly collect, process, and monetize personal information, often without meaningful consent or transparency. Scholars have warned that such developments risk eroding personal autonomy and reshaping social life into a system of continuous monitoring, where individuals are subtly disciplined through data-driven evaluation and prediction (Zuboff, 2019; Lyon, 2018). These concerns highlight the need for ethical scrutiny of how technological systems redefine privacy and freedom in everyday life.

Algorithmic decision-making systems further complicate ethical governance in technological societies. Algorithms now influence access to information, employment opportunities, credit, healthcare, and public services, frequently operating as opaque “black boxes” that obscure accountability and responsibility (Pasquale, 2015). While often justified as efficient and objective, these systems can embed hidden biases derived from historical data and institutional practices, thereby reinforcing existing patterns of discrimination. Ethical analysis must therefore address not only technical accuracy but also transparency,

explainability, and the moral responsibility of those who design and deploy algorithmic systems.

In addition to concerns about surveillance and automation, technology tends to reflect and amplify existing social inequalities. Unequal access to digital infrastructure, technological literacy, and economic resources contributes to a widening digital divide, creating new forms of exclusion and stratification (van Dijk, 2020). Marginalized communities may experience technology as a source of disadvantage rather than empowerment, as they face barriers to participation in digital economies and civic life. Ethical reflection must therefore consider structural conditions that shape who benefits from technological innovation and who bears its risks.

A critical ethical perspective on technology demands attention to justice, fairness, and the distribution of technological benefits and burdens across society. Ethical evaluation cannot be limited to designers' intentions or technological efficiency but must include broader social consequences and long-term impacts on democratic values and social cohesion (Floridi et al., 2018). Addressing ethical challenges in a technological society thus requires integrated approaches combining ethical theory, public policy, and social participation, ensuring that technological development serves human dignity and collective well-being rather than reinforcing inequality and control.

Human Dignity and the Ethics of Design

A central ethical concern in the future of social life is the protection of human dignity within technologically mediated environments. When technologies are designed primarily for efficiency, profit maximization, or behavioral control, they risk reducing human beings to data points, users, or consumers, thereby obscuring their moral agency and intrinsic worth. Philosophers of technology have emphasized that such reductionist design logics undermine autonomy and the capacity for meaningful self-determination (Coeckelbergh, 2010; Zuboff, 2019). Protecting human dignity therefore requires ethical scrutiny of how technologies frame users' roles and constrain or enable their choices.

Ethical technology design calls for a human-centered approach that places users' values, needs, and capabilities at the core of the design process. Human-centered design emphasizes respect for autonomy, accessibility, and participation, ensuring that technologies adapt to human contexts rather than forcing humans to adapt to technological systems (ISO, 2019). Relatedly, value-sensitive design argues that moral values such as dignity, privacy, and fairness should be systematically integrated into technical design decisions from the outset, rather than treated as external constraints applied after deployment (Friedman & Hendry, 2019). These approaches recognize users not merely as end-points of technological systems but as moral agents embedded in social relations.

From the perspective of digital ethics, technology should serve human values rather than redefine them. Ethical frameworks for responsible innovation stress that social technologies must be evaluated not only in terms of functionality or performance, but also according to their social meanings and normative implications (Floridi et al., 2018). This includes assessing whether technologies promote inclusion, empower users, and support democratic participation, or whether they instead reinforce asymmetries of power and dependence. Ethical design thus requires attention to context, recognizing that technologies interact with cultural norms, institutional structures, and existing inequalities.

Ultimately, the future of social life depends on deliberate ethical choices to embed respect for human dignity into technological systems from the outset. Such choices involve designers, policymakers, and societies collectively deciding what kinds of social relations technologies should support. By grounding technological development in ethical reflection, it becomes possible to ensure that innovation enhances human flourishing rather than eroding the moral foundations of social life. In this sense, the ethics of design is not a peripheral concern but a central determinant of how technology shapes the future of human coexistence.

Toward an Ethical Future of Social Life

The future of social life will not be determined by technological innovation alone, but by collective ethical reflection and social decision-making. Policymakers, technology designers, educators, and citizens all play crucial roles in shaping how digital systems influence social relations and public life. Scholars emphasize that ethical governance frameworks—such as transparency requirements, accountability mechanisms, and participatory policy processes—are essential for ensuring that technology supports democratic values and social trust rather than undermining them (Floridi et al., 2018; Pasquale, 2015). Without such governance, technological development risks prioritizing efficiency and profit over social cohesion and human well-being.

In addition to governance, digital literacy and ethical education are fundamental to an ethical future of social life. Digital literacy extends beyond technical competence to include critical understanding of how technologies shape behavior, perception, and social norms. Research suggests that citizens who are equipped with ethical and critical digital skills are better able to resist manipulation, protect their privacy, and participate meaningfully in digital public spheres (van Dijck, 2020). Education systems therefore have a responsibility to cultivate ethical awareness alongside technological proficiency, enabling individuals to engage with technology as reflective and responsible social actors.

Rather than viewing technology as an inevitable or autonomous force, this article proposes understanding it as a social practice shaped by human values, norms, and ethical commitments. Technology is embedded within cultural contexts and power relations, and its

social effects depend on collective choices about design, regulation, and use (Coeckelbergh, 2010). By integrating ethical reflection into all stages of technological development—from design to deployment—societies can guide the future of social life toward greater inclusivity, respect for human dignity, and shared meaning in an increasingly digital world.

Conclusion

This article has examined the complex relationship between technology, ethics, and the future of social life, emphasizing that technological development is not a neutral or deterministic process but a value-laden social practice. Digital platforms, algorithmic systems, and artificial intelligence increasingly shape social relations, influencing how individuals communicate, participate, and construct meaning in everyday life. While technology offers significant opportunities for social connection and inclusion, it also raises ethical challenges related to privacy, autonomy, inequality, and human dignity. Addressing these challenges requires moving beyond purely technical solutions toward ethical frameworks that critically assess the social consequences of technological design and governance.

Ultimately, the future of social life depends on collective ethical responsibility and deliberate social choice. By integrating ethical reflection into technology design, policy-making, and education, societies can ensure that innovation serves human well-being rather than undermining it. An ethical future of social life calls for human-centered technologies that promote dignity, inclusion, and meaningful participation, supported by transparent governance and ethical digital literacy. Such an approach enables technology to function as a force for social trust and shared meaning, guiding digital transformation toward a more just and humane social order.

References

- Castells, M. (2010). *The rise of the network society* (2nd ed.). Wiley-Blackwell.
- Coeckelbergh, M. (2010). Health care, capabilities, and AI assistive technologies. *Ethical Theory and Moral Practice*, 13(2), 181–190. <https://doi.org/10.1007/s10677-009-9183-2>
- Couldry, N., & Mejias, U. A. (2019). *The costs of connection: How data is colonizing human life and appropriating it for capitalism*. Stanford University Press.
- Floridi, L., Cows, J., Beltrametti, M., et al. (2018). AI4People—An ethical framework for a good AI society. *Minds and Machines*, 28(4), 689–707. <https://doi.org/10.1007/s11023-018-9482-5>
- Friedman, B., & Hendry, D. G. (2019). *Value sensitive design: Shaping technology with moral imagination*. MIT Press.
- Hawkley, L. C., & Cacioppo, J. T. (2010). Loneliness matters: A theoretical and empirical review of consequences and mechanisms. *Annals of Behavioral Medicine*, 40(2), 218–227. <https://doi.org/10.1007/s12160-010-9210-8>

- International Organization for Standardization. (2019). ISO 9241-210: Ergonomics of human-system interaction— Human-centred design for interactive systems. ISO. <https://www.iso.org/standard/52075.html>
- Lyon, D. (2018). *The culture of surveillance: Watching as a way of life*. Polity Press.
- Pasquale, F. (2015). *The black box society: The secret algorithms that control money and information*. Harvard University Press.
- Quan-Haase, A., Mo, G. Y., & Wellman, B. (2018). Connected seniors: How older adults exchange social support online and offline. *Information, Communication & Society*, 21(7), 1031–1049. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2017.1305428>
- van Dijck, J. (2013). *The culture of connectivity: A critical history of social media*. Oxford University Press.
- van Dijck, J. (2020). *The digital divide*. Polity Press.
- Wellman, B., Haase, A. Q., Witte, J., & Hampton, K. (2001). Does the Internet increase, decrease, or supplement social capital? *American Behavioral Scientist*, 45(3) , 436– 455. <https://doi.org/10.1177/00027640121957286>
- Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. PublicAffairs.

ETHICAL LEGACY OF THE BUDDHA’S FINAL TEACHINGS : A PHILOSOPHICAL STUDY OF MORAL VALUES IN THE MAHAPARINIBBANA SUTTA

Phra Boonyarit Abhipunno, Phrakittisarasuthee, Phrasuddhivajiramedhi
Phrakhrusuphattharasilasophon, Phrakhrupaladsuwatthanawisutthisarakun
Phramaha Phanuvich Panuwityo, Samran Srikammul, Narumon Chumcharoensuk i
Mahamakut Buddhist University, Thailand
Corresponding author, e-mail: narumonchumcharoensuk@outlook.co.th

Phrakhrupariyatsamothan and PhraAnan Adinandho
Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Thailand

Cliff Ransom Wendell B. Lilangan
Holy Angel University, Philippines

ABSTRACT

This article examines the ethical legacy of the Buddha’s final teachings as presented in the Mahāparinibbāna Sutta, one of the most significant texts in the Pāli Canon. Rather than approaching the sutta solely as a historical or biographical narrative, the study analyzes it as a source of philosophical ethics that articulates enduring moral values for Buddhist life after the Buddha’s passing. Through textual and philosophical analysis, the article explores key ethical themes embedded in the narrative, including impermanence (anicca), moral autonomy, communal responsibility, and the primacy of the Dhamma and Vinaya as normative authority. The Buddha’s refusal to appoint a personal successor and his emphasis on self-reliance and collective deliberation are interpreted as foundational principles of a non-authoritarian ethical framework. Moreover, the sutta’s portrayal of the Buddha’s final journey and physical decline functions as an ethical exemplar, reinforcing the integration of existential awareness with moral practice. The article argues that the Mahāparinibbāna Sutta offers a coherent moral vision that remains philosophically relevant for contemporary discussions of ethics, authority, and social responsibility. By situating the sutta within the broader field of Buddhist ethical philosophy, this study highlights its continuing significance as a guide for ethical reflection in both traditional and modern contexts.

Keywords : Buddhist Ethics, Ethical Philosophy, Mahāparinibbāna Sutta, Moral Autonomy

Introduction

The Mahāparinibbāna Sutta, preserved in the Dīgha Nikāya of the Pāli Canon, occupies a unique position within Buddhist literature as the most extensive and detailed narrative of the Buddha's final year and his attainment of Mahāparinibbāna. Scholarly discussions have traditionally emphasized its historical reliability, geographical references, and ritual significance, particularly in relation to pilgrimage practices and relic veneration (Walshe, 1995; Strong, 2001). However, such approaches often underplay the sutta's ethical dimension, despite the fact that the Buddha's final discourses are framed explicitly as guidance for moral and communal life in the absence of a living teacher. The narrative form of the sutta, combining biographical detail with exhortative instruction, suggests that ethical teaching in early Buddhism was not confined to abstract doctrinal exposition but was embedded within lived experience and historical memory.

Unlike systematic ethical treatises found in later Buddhist scholastic traditions, the Mahāparinibbāna Sutta communicates moral values through narrative episodes, symbolic actions, and final admonitions. The Buddha's emphasis on impermanence (anicca), self-reliance, and adherence to the Dhamma and Vinaya as supreme authority exemplifies a form of ethical instruction grounded in existential awareness rather than prescriptive moral codes (Gethin, 1998). The refusal to appoint a successor and the encouragement of collective responsibility within the Saṅgha reflect a moral vision that prioritizes autonomy, accountability, and communal harmony. Scholars have noted that such ethical orientations are central to Buddhist moral philosophy, which understands ethical cultivation as inseparable from insight into the conditioned nature of existence (Harvey, 2013).

This article examines the ethical legacy of the Buddha's final teachings as presented in the Mahāparinibbāna Sutta through a philosophical lens. It argues that the sutta articulates a coherent moral framework centered on impermanence, moral responsibility, and non-authoritarian communal order. By approaching the text as a source of normative ethical reflection rather than merely a historical record, this study seeks to demonstrate that the Buddha's final exhortations function as an enduring ethical foundation for Buddhist life after his passing. In doing so, the article contributes to contemporary discussions in Buddhist ethics by highlighting how narrative, memory, and moral values are integrally connected in early Buddhist thought (Keown, 2005; Gombrich, 2009).

Ethical Context of the Buddha's Final Teachings

The ethical teachings in the Mahāparinibbāna Sutta arise within a context of profound transition, uncertainty, and the impending absence of the Buddha as a living moral authority. As the narrative approaches the Buddha's final passing, the emphasis shifts from personal guidance to institutional and ethical continuity. Rather than appointing a successor or

establishing a centralized leadership structure, the Buddha instructs the Saṅgha to take the Dhamma and Vinaya as their guiding authority. This decision reflects a foundational ethical principle in Buddhism: moral authority is not vested in individuals but in impersonal principles that are accessible, examinable, and applicable to all practitioners (Gethin, 1998; Walshe, 1995) Such an orientation reinforces ethical stability while avoiding the risks of authoritarianism or personality-based leadership.

This ethical framework situates responsibility squarely within the community of practitioners. By prioritizing the Dhamma and Vinaya, the Buddha emphasizes rule-guided conduct, shared norms, and collective accountability as the basis for moral life. Scholars have noted that this approach anticipates later Buddhist concerns with institutional integrity and ethical self-regulation, particularly within the monastic community (Harvey, 2013) Ethical continuity is thus maintained not through external enforcement but through disciplined adherence to teachings that regulate intention, speech, and action. The Mahāparinibbāna Sutta thereby presents ethics as a living practice sustained by communal commitment rather than hierarchical control.

Central to this ethical context is the Buddha's exhortation to self-reliance, encapsulated in the well-known instruction to "be islands unto yourselves" (attadīpā viharatha). This teaching does not advocate individualism in the modern liberal sense but rather underscores moral responsibility grounded in disciplined practice and reflective awareness. Ethical agency, in this view, emerges from mindfulness (sati), discernment (paññā), and continuous self-examination, all of which are cultivated within a supportive communal framework (Keown, 2005) The ethical subject is neither isolated nor passive but actively engaged in moral cultivation through lived practice.

Importantly, the ethical context of the Buddha's final teachings balances autonomy with interdependence. While individuals are encouraged to take responsibility for their own moral development, this responsibility is exercised within the Saṅgha as a moral community. Ethical life thus becomes a shared endeavor, requiring mutual support, correction, and exemplarity. Contemporary scholars of Buddhist ethics argue that this balance between self-reliance and communal harmony constitutes a distinctive feature of Buddhist moral philosophy, one that remains relevant for ethical reflection in pluralistic and post-authoritarian contexts (Gombrich, 2009; Harvey, 2013) The Mahāparinibbāna Sutta therefore frames ethics not merely as personal virtue but as a collective moral practice oriented toward continuity, responsibility, and awakening.

Impermanence and Ethical Awareness

A central moral theme in the Buddha's final teachings is impermanence (anicca), which occupies a pivotal role in the Mahāparinibbāna Sutta. The text repeatedly underscores the transitory nature of all conditioned phenomena, including the Buddha's own physical body. This emphasis is not merely descriptive but normatively charged: the recognition of impermanence functions as a catalyst for ethical awareness and moral urgency. From a philosophical perspective, impermanence grounds the ethical principle of diligence (appamāda), encouraging practitioners to live attentively and responsibly in the face of inevitable change (Keown, 2005; Harvey, 2013). Ethical life, therefore, is framed as a conscious response to the fleeting conditions of existence rather than a pursuit of permanence or security.

The ethical significance of impermanence is further illustrated through the Buddha's composure in confronting illness, aging, and death. The Mahāparinibbāna Sutta does not conceal the Buddha's physical decline; instead, it presents his final days as an embodied teaching on acceptance and clarity. By neither resisting nor dramatizing his mortality, the Buddha models an ethical stance of equanimity (upekkhā) grounded in insight. Scholars have argued that this calm acceptance transforms existential vulnerability into moral wisdom, demonstrating how awareness of impermanence can cultivate compassion, patience, and resilience rather than fear or despair (Collins, 1998; Gethin, 1998).

Importantly, impermanence in the Mahāparinibbāna Sutta is not treated as a cause for ethical disengagement but as a foundation for moral responsibility. Recognizing that all beings are subject to change and decay deepens sensitivity to suffering (dukkha) and reinforces the ethical imperative of non-harming (ahiṃsā). Contemporary interpretations of Buddhist ethics emphasize that insight into impermanence fosters a relational ethic, in which moral concern arises from shared vulnerability and interdependence (Harvey, 2013). Ethical awareness thus emerges from the capacity to see oneself and others within the same impermanent condition.

Finally, the sutta integrates impermanence with ethical autonomy by urging practitioners to internalize responsibility for their conduct. Since no external authority—whether divine or human—can halt decay or guarantee permanence, ethical meaning must be grounded in present action and mindful choice. This orientation aligns with the Buddha's final exhortation to rely on the Dhamma as one's refuge, underscoring that ethical clarity arises from insight rather than attachment (Walshe, 1995). In this way, impermanence becomes not a source of nihilism but a profound ethical lens through which practitioners are encouraged to cultivate wisdom, compassion, and moral diligence in an uncertain world.

Communal Ethics and Social Harmony

Beyond individual moral cultivation, the Mahāparinibbāna Sutta articulates a comprehensive vision of communal ethics that links moral values with social stability and collective well-being. The Buddha's teaching on the Seven Conditions of Welfare (satta aparihāniyā dhammā), addressed to the Vajjians, emphasizes practices such as frequent and harmonious assemblies, respect for established norms, mutual regard among members, and the protection of both elders and spiritual traditions. These principles present ethics not merely as personal discipline but as a shared framework sustaining social cohesion and political resilience (Gethin, 1998; Walshe, 1995)

Philosophically, the Seven Conditions of Welfare reveal an understanding of ethics as structurally embedded within communal life. Moral values are institutionalized through collective practices that regulate decision-making, authority, and continuity across generations. Rather than privileging individual moral autonomy in isolation, the Mahāparinibbāna Sutta situates ethical life within relational networks where personal virtue and social responsibility are mutually reinforcing. Scholars of Buddhist social ethics note that such an approach anticipates later Buddhist political thought, in which ethical governance arises from consensus, moral restraint, and shared accountability rather than coercive power (Keown, 2005; Strong, 2001).

The communal ethics articulated in the sutta also reflect a pragmatic concern for conflict prevention and social harmony. By stressing consultation, respect for established customs, and inclusivity in communal deliberation, the Buddha offers a model of ethical governance grounded in dialogue and moral trust. This vision contrasts with hierarchical or authoritarian models of social order, proposing instead a form of ethical republicanism rooted in collective wisdom. Contemporary scholars argue that this aspect of early Buddhist ethics provides valuable insight into non-violent models of social organization that prioritize harmony without suppressing diversity (Harvey, 2013)

Finally, the emphasis on communal ethics in the Mahāparinibbāna Sutta underscores the inseparability of moral cultivation and social context. Ethical conduct is sustained not only by individual intention but by supportive institutions and shared moral narratives. The Buddha's final teachings thus affirm that the continuity of the Dhamma depends upon ethically grounded communities capable of self-regulation and mutual care. In this sense, social harmony is not an incidental outcome of ethical life but one of its central aims, reflecting a vision of morality that is at once personal, communal, and socially transformative (Gethin, 1998; Keown, 2005)

Moral Autonomy and the Absence of Authority

One of the most philosophically significant features of the Buddha's final teachings in the Mahāparinibbāna Sutta is the explicit refusal to appoint a personal successor after his passing. Instead of transferring authority to an individual, the Buddha instructs the Saṅgha to rely on the Dhamma and Vinaya as their guiding principles. This deliberate absence of centralized authority establishes moral autonomy as a foundational ethical value in Buddhism. Ethical guidance is grounded in shared teachings and communal procedures rather than charismatic leadership or divine command, emphasizing collective deliberation and accountability within the monastic community (Walshe, 1995; Gethin, 1998).

From a philosophical perspective, this model anticipates non-authoritarian approaches to ethics in which moral norms arise from disciplined practice, reflective judgment, and intersubjective agreement. The Buddha's exhortation to "be islands unto yourselves" (attadīpā viharatha) underscores the responsibility of each practitioner to cultivate ethical discernment through mindfulness and wisdom. Moral authority, therefore, is internalized rather than externally imposed, aligning ethical conduct with experiential insight (paññā) and continuous self-examination. Contemporary scholars have noted that this ethical structure resists dogmatism and encourages moral maturity by empowering individuals and communities to take responsibility for ethical decision-making (Keown, 2005; Harvey, 2013).

Moreover, the ethical autonomy articulated in the Mahāparinibbāna Sutta carries important implications for pluralistic and evolving communities. By prioritizing procedural norms—such as consensus, adherence to established rules, and respectful dialogue—the Buddhist ethical framework accommodates diversity without sacrificing coherence. This emphasis on moral autonomy coupled with communal regulation resonates with modern discussions of procedural justice and responsibility ethics, where legitimacy arises from fair processes rather than absolute authority. The Buddha's final teachings thus offer a robust ethical vision in which freedom, responsibility, and communal harmony are mutually sustaining rather than mutually exclusive (Keown, 2005; Gethin, 1998).

Conclusion

The Mahāparinibbāna Sutta offers a rich and philosophically significant account of the ethical legacy of the Buddha's final teachings. Far from being a mere historical narrative, the sutta articulates enduring moral values centered on impermanence, responsibility, communal harmony, and ethical autonomy. These teachings provide a normative framework designed to guide Buddhist life beyond the Buddha's physical presence.

By examining the Mahāparinibbāna Sutta as a source of ethical philosophy, this study demonstrates that the Buddha's final instructions continue to offer profound moral insight for both traditional and contemporary contexts. The ethical legacy preserved in the sutta affirms

that moral life, grounded in wisdom and compassion, remains viable even in the absence of ultimate authority—an insight that remains relevant for modern ethical and philosophical discourse.

References

- Collins, S. (1998). *Nirvana and other Buddhist felicities: Utopias of the Pali imaginaire*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511569305>.
- Gethin, R. (1998). *The foundations of Buddhism*. Oxford University Press. <https://global.oup.com/academic/product/the-foundations-of-buddhism-9780192892231>.
- Gombrich, R. (2009). *What the Buddha thought*. Equinox Publishing. <https://www.equinoxpub.com/home/what-the-buddha-thought/>.
- Harvey, P. (2013). *An introduction to Buddhist ethics: Foundations, values and issues*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511800801>.
- Keown, D. (2005). *Buddhist ethics: A very short introduction*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/actrade/9780192804573.001.0001>.
- Strong, J. S. (2001). *The Buddha: A short biography*. Oneworld Publications. <https://oneworld-publications.com/work/the-buddha/>.
- Walshe, M. (1995). *The long discourses of the Buddha: A translation of the Dīgha Nikāya*. Wisdom Publications. <https://wisdomexperience.org/product/long-discourses-buddha/>.

INTEGRATING MODERN LEARNING MANAGEMENT INTO THE APPLICATION OF BUDDHIST LEARNING IN EDUCATIONAL INSTITUTIONS.

Phra Rajanantawajrabuddhit, Chamnarn Kerdchor, Theeratas Rojkitjakul
Jompon Somwung and Thitiporn Sasom
Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Nan Campus
Corresponding author, e-mail: nanthai6309@gmail.com, Tel. 0635462615

Abstract

This academic article aims to study and synthesize concepts of modern academic learning management and the development of Buddhist learning to integrate and apply in educational management. The study utilizes relevant documents and academic works on modern learning theories, Buddhist educational concepts, and research on learning management in school contexts. The content covers modern academic learning management, the development of Buddhist learning, learning integration, approaches to integration in schools, and the application of technology in Buddhist studies education at the higher education level. The results show that modern academic disciplines, such as active learning, student-centered learning, and the use of digital technology, can enhance the effectiveness of Buddhist learning by strengthening in-depth learning, analytical thinking, and reflective thinking in students. Simultaneously, Buddhist learning, based on the Threefold Training (morality, concentration, and wisdom), is a crucial foundation for the holistic development of students in terms of intellect, morality, and mindful living. Therefore, integrating modern academic disciplines with Buddhist learning creates a balance between academic knowledge and spiritual development.

This article thus highlights the importance of integrating modern academic learning management with the development of Buddhist learning in higher education institutions to improve the quality of education, develop students' essential 21st-century competencies, and cultivate morality, ethics, and civic responsibility, leading to sustainable human and social development in the Thai context.

Keywords: Buddhist education, Buddhist learning method, Educational institutions, Learning integration, Modern learning management

Introduction

The changes in global society in the 21st century, under the influence of globalization, advances in digital technology, and the complexity of social, economic, and cultural problems, necessitate a shift in the educational system's concepts and learning methods. This involves moving away from solely knowledge transmission to the holistic development of learners in terms of knowledge, skills, and morality (Office of the Secretariat of the Council of Education, 2018: 1-3) Modern learning therefore plays a crucial role in promoting 21st-century skills such as critical thinking, problem-solving, collaboration, communication, and responsible use of technology (Titsana Khammanee, 2017: 23) However, a focus solely on academic and technological skills may neglect the moral, ethical, and spiritual development dimensions—fundamentals for peaceful co-existence in Thai society, where Buddhism forms the cultural and spiritual foundation. Applying Buddhist learning principles to the education system thus helps create a balance between material and spiritual development.

Buddhist learning is a process of human development based on the Threefold Training (Tri-sikha): morality, concentration, and wisdom. It focuses on developing appropriate behavior, training the mind to be mindful and focused, and using wisdom to live correctly (Phra Brahmagunabhorn (P.O. Payutto), 2016) This concept aligns with holistic learning, which aims to develop individuals holistically – physically, mentally, socially, and intellectually. Therefore, Buddhist-based learning is not limited to the teaching of Buddhist studies but can be integrated with modern sciences and various subjects appropriately. Integrating modern sciences with Buddhist learning in educational institutions is a crucial approach that connects academic knowledge with ethical values. This is achieved through student-centered learning methods such as active learning, project-based learning, and the use of educational technology, together with the cultivation of mindfulness, self-reflection, and learning from real-world experiences. (Phra Thep Wethi, 2011: 45-52) This approach not only helps to improve the learning efficiency of students but also promotes the development of desirable characteristics in line with the long-term goals of Thai education. Therefore, studying the integration of modern sciences into the application of Buddhist learning in educational institutions is extremely important, both academically and practically, to provide a conceptual framework and guidelines for developing teaching and learning that is consistent with the contemporary social context while sustainably preserving the core values of Buddhism.

Managing modern academic learning in the 21st century

Modern science learning management is an educational concept and process that focuses on developing well-rounded learners in line with the changing context of 21st-century society. It shifts the role from teacher-centered teaching to learner-centered learning, encouraging learners to participate in constructing knowledge themselves through experience,

hands-on practice, and active learning (Titsana Khammanee 2023:17) This concept helps learners develop knowledge, critical thinking skills, and desirable attributes in a balanced manner.

Modern learning management emphasizes contemporary learning theories such as constructivist thinking, which believes that learning occurs when learners construct meaning from their own experiences, with teachers acting as facilitators and designing challenging and meaningful learning activities. This approach fosters analytical thinking, problem-solving, and lifelong learning key competencies for learners in the present era. Furthermore, modern learning management highlights diverse learning styles, including active learning, project-based learning, problem-based learning, and interdisciplinary learning. These approaches provide opportunities for learners to develop collaboration, communication, and social responsibility skills (Office of the Secretariat of the Council of Education, 2018) These learning styles align with the 21st-century skills development goals, which aim to cultivate responsible citizens capable of adapting effectively to change.

In the context of Thai education management, modern science learning management is also used as a key mechanism for reforming teaching and learning to align with the policy of developing student quality, emphasizing the integration of academic knowledge with the development of morality, ethics, and life skills (Office of the National Education Standards and Quality Assessment (Public Organization, 2020) This concept is conducive to application in conjunction with Buddhist learning, which emphasizes the holistic development of human beings in terms of intellect, mind, and behavior. Therefore, modern science learning management is not merely a change in teaching methods or learning techniques, but a new paradigm in education that aims to create learners who possess knowledge coupled with morality, have the wisdom to live their lives, and can apply their knowledge to develop themselves and society sustainably. This is a crucial foundation for effective integration with Buddhist learning in educational institutions.

Developing Buddhist learning according to Buddhist principles.

Buddhist-based learning is an approach to education that uses Buddhist teachings as a foundation for holistic human development. It focuses on nurturing learners to acquire knowledge in intellect, morality, ethics, and mindful living. The Buddhist learning concept is not limited to teaching religious content; it is a learning process that emphasizes the application of Buddhist principles in real life, enabling learners to develop themselves and live peacefully and sustainably with others in society. The core of Buddhist learning lies in the Threefold Training (Tri-sikha): morality, concentration, and wisdom. This framework provides a systematic and balanced framework for human development. Morality is the foundation for developing appropriate behavior, discipline, responsibility, and respect for social norms. Concentration is the process of training the mind to develop mindfulness, focus, and the

ability to concentrate on learning. Wisdom is the outcome of learning, leading to understanding truth, analytical thinking, and rational decision-making. Therefore, education based on the Threefold Training helps learners develop profound knowledge both externally and internally. (Phra Brahmagunabhorn (P.O. Payutto), 2016: 21–26)

The development of Buddhist-based learning is also related to the concept of Buddhist education, which emphasizes learning from direct experience, practice, and self-reflection to enable learners to gain true understanding, not just memorization of knowledge (Phra Thepveti, 2011: 58-65) This concept aligns with the principles of lifelong learning and the development of inner wisdom, which helps learners apply Buddhist principles to solve daily life problems and develop the correct attitude towards learning and life within the educational context. The development of Buddhist-based learning can be implemented in various forms, such as teaching Buddhist studies courses, organizing extracurricular activities, conducting morality and ethics camps, and integrating Buddhist principles into various subjects to promote value-based learning. Creating a learning environment conducive to mindfulness, compassion, and mutual respect is a crucial factor in achieving tangible results in Buddhist-based learning. Furthermore, the development of Buddhist-based learning plays a significant role in promoting the development of desirable characteristics in learners, such as discipline, honesty, responsibility, and civic responsibility. These are fundamental values essential for coexistence in democratic and multicultural societies. Therefore, learning the Buddhist way of life is not merely a religious tool, but an educational process that helps build mental and moral resilience in learners amidst the changes of contemporary society (National Office of Buddhism, 2019)

In summary, developing Buddhist-based learning is a crucial process for enhancing the quality of education by focusing on holistic human development in terms of knowledge, mind, and behavior. Applying Buddhist learning concepts in educational institutions, especially when integrated with modern learning methods, will enhance meaningful, profound learning that aligns with the goals of sustainable human development in Thai society.

Managing the learning of modern Buddhist studies in educational institutions.

The teaching of modern Buddhist studies in educational institutions is a process of designing and implementing learning that systematically integrates contemporary educational principles with Buddhist teachings. The primary goal is to develop learners' in-depth understanding of knowledge, comprehension, morality, and the application of Buddhist principles in daily life. This approach does not focus solely on the transmission of religious content, but rather emphasizes learning processes that promote critical thinking, analysis, and intellectual reflection, such as student-centered learning and active learning. Experiential learning aligns with the Buddhist educational concept of cultivating wisdom through practice and self-reflection. Applying this concept to Buddhist education shifts the teacher's role from knowledge transmitter to learning

facilitator, providing opportunities for active student participation. Furthermore, it should be based on the Threefold Training (Tri-sikha): morality, concentration, and wisdom. This serves as the foundation for designing learning activities that encompass behavioral, mental, and intellectual dimensions. Examples include activities that promote discipline and ethics (morality), mindfulness and concentration through meditation or self-reflection (concentration), and analytical and reasoning based on Buddhist principles (wisdom) (Phra Brahmagunabhorn (P.O. Payutto), 2016: 401-510) This approach to learning helps students develop in a balanced and sustainable manner.

In the educational context, the teaching of modern Buddhist studies can be implemented both as a dedicated subject and through interdisciplinary integration, linking Buddhist principles to the learning content of other subjects, as well as student development activities and extracurricular activities. This aims to create a learning environment conducive to cultivating morality, ethics, and peaceful co-existence in society. This approach ensures that the learning of Buddhism is not separated from the students' real lives. Furthermore, the teaching of modern Buddhist studies can incorporate educational technology to support the learning process, such as the use of digital media, learning management systems, and online platforms, to increase flexibility and diversity in learning. However, the use of technology should be designed to align with the Buddhist goal of developing the mind and intellect, rather than focusing solely on convenience or the modernity of the tools (Office of the Secretariat of the Council of Education, 2019:18).

In summary, integrating modern Buddhist studies into educational institutions is a crucial process that enhances the learning of Buddhism, making it more contemporary, meaningful, and responsive to the needs of 21st-century learners. Appropriately integrating modern knowledge with Buddhist principles will foster learners who possess wisdom, morality, and the ability to live balanced lives in contemporary society.

Guidelines for integrating the learning of modern Buddhist studies in educational institutions.

Integrating modern Buddhist studies into educational institutions is a learning management approach that aims to systematically combine contemporary educational knowledge with Buddhist teachings. The goal is to develop meaningful learning in students across intellectual, moral, and life skills. This approach addresses the challenges of 21st century education, which seeks to cultivate students with critical thinking skills, lifelong learning, and ethical values. It comprises four key approaches:

The first key approach is to design learner-centered learning using the Threefold Training (Tri-sikha) as a framework to guide the learning process. Teachers can use morality (Sila) as the foundation for creating discipline and a supportive learning environment; concentration (Samadhi) as a tool for developing mindfulness, focus, and readiness to learn; and wisdom (Panna) as the goal of activities that promote analytical thinking, reflection, and the synthesis of knowledge.

Integrating these concepts with active learning and project-based learning will help learners achieve balanced external and internal learning.

The second approach involves integrating Buddhist principles into the content and learning activities of various subjects, not limited to Buddhist studies. It connects Buddhist values such as mindfulness, compassion, responsibility, and non-violence with modern knowledge and real-world social issues. This approach helps students see the relationship between academic knowledge and daily life, and enables them to apply Buddhist principles appropriately in decision-making and problem-solving.

The third approach is to utilize modern learning models that align with Buddhist learning development, such as problem-based learning, project-based learning, and reflective learning. These methods provide opportunities for learners to practice rational thinking, collaboration, and contemplation of the consequences of their actions based on Buddhist principles of cause and effect. Such approaches enhance in-depth learning and the development of learners' inner wisdom.

The fourth approach is to create a learning environment and culture in educational institutions that is conducive to learning Buddhist principles. This should emphasize activities that promote mindfulness, compassion, and peaceful co-existence, such as mindfulness practice in the classroom, volunteer activities, and learning through community service. Integrating modern academic knowledge with Buddhist values in practice, creating a Buddhist-based learning culture within the organization will help shape learners to develop both academic and moral values sustainably (Phra Thep Wet, 2011:72)

In summary, integrating modern Buddhist studies into educational institutions is a crucial process for developing balanced and responsive learning in the contemporary social context. It harmoniously connects educational knowledge with Buddhist values. This approach not only enhances the quality of student learning but also serves as a vital foundation for developing individuals with wisdom, morality, and the ability to live meaningful lives in modern society.

The application of technology in the teaching of Buddhism in higher educational institutions.

Developing teaching and learning in higher education institutions in the digital age requires the application of educational technology to enhance efficiency and expand learning opportunities for students, especially in the teaching of Buddhism, which has unique characteristics that emphasize content learning, intellectual reflection, and mental development. Therefore, the application of technology must consider its alignment with the goals of Buddhist learning while appropriately utilizing digital tools (Office of the Secretariat of the Council of Education, 2019)

The application of technology in Buddhist education at the higher education level can be implemented in various forms. For example, using learning management systems to support blended learning and online learning allows students flexible and continuous access to Buddhist

content, teachings, the Tripitaka, and various learning materials (Ministry of Higher Education, Science, Research and Innovation, 2020) This approach facilitates self-directed learning and lifelong learning, aligning with the Buddhist educational principles that emphasize the pursuit of knowledge and continuous intellectual development. Furthermore, digital technology can be used as a tool to promote in-depth learning and reflection, such as using multimedia, videos, infographics, and interactive media to explain Buddhist principles, philosophical concepts, and the historical context of Buddhism in a more easily understandable and engaging way (Titsana Khammanee, 2017:140) This type of technology use overcomes the limitations of lecture-based learning and provides opportunities for students to participate in knowledge construction through discussion and reasoned exchange of ideas. The application of technology in Buddhist education can also be linked to active learning and experiential learning, such as using online platforms for Dharma discussions, self-reflection through online journals (e-Reflection), and learning from real-world problems in contemporary society. By using Buddhist principles as a framework for analyzing and solving problems, this approach helps learners connect Buddhist teachings to real life and develop critical thinking skills alongside spiritual development. However, the application of technology in Buddhist studies at the higher education level should consider the balance between technology use and mindfulness practice and inner learning. Since Buddhist learning emphasizes mindfulness, self-awareness, and deep reflection, learning design should use technology as a supporting tool, not as an independent goal. Therefore, teachers play a crucial role in guiding and designing learning activities that use technology appropriately, in line with the goals of intellectual and moral development in learners.

In summary, the application of technology in the teaching of Buddhism in higher education institutions is a crucial approach to enhancing the quality of learning in line with the changes in the digital society. It seamlessly integrates modern technological disciplines with the learning of Buddhist principles. If designed and used appropriately, technology can be a vital tool for promoting in-depth learning, intellectual development, and the sustainable cultivation of ethical values among university students.

Summary of results

Integrating modern disciplines with Buddhist learning has the potential to enhance the quality of education in line with the contemporary social context, without abandoning the core essence and fundamental values of Buddhism. Three key findings emerge: Firstly, modern disciplines in education, active learning, student-centered learning, and the use of digital technology can support Buddhist learning processes, fostering deeper understanding and systematic intellectual development. Secondly, Buddhist learning is characterized by its focus on holistic development of learners in terms of knowledge, skills, morality, and consciousness. Integrating modern disciplines enhances the diversity of this learning process, making it more relevant to the learning styles of learners in the digital age. Learners can participate more actively

through analytical thinking, reflection, and experiential learning, aligning with the Threefold Training: morality, concentration, and wisdom. Thirdly, the application of technology in Buddhist learning, particularly in higher education institutions, expands access to Buddhist knowledge and promotes lifelong learning. However, technology should be used as a supporting tool, not as the primary goal, to preserve the essence of mindfulness, contemplation, and inner learning the core of Buddhist learning. This highlights the importance of integration. The study found that integrating modern academic disciplines into Buddhist-based learning in educational institutions plays a crucial role in developing students' essential 21st century competencies, alongside instilling morality, ethics, and civic responsibility. This approach to learning helps create a balance between academic progress and spiritual development, a key objective of Buddhist education.

Furthermore, this integration is significant in terms of policy and educational development because it provides an approach that can be applied in curriculum design, teacher development, and learning activities that align with the context of Thai society, which has Buddhism as its cultural and spiritual foundation. Promoting Buddhist learning through modern sciences thus preserves religious values while preparing learners for the changes of the modern world sustainably. In short, integrating modern sciences with Buddhist learning in educational institutions is not merely a combination of learning tools or methods, but rather an educational development process aimed at shaping learners to be worldly-aware, possess wisdom for life, and have morality as a foundation for living in society, leading to balanced and sustainable human and societal development.

References

- Ministry of Higher Education Science Research and Innovation. (2020). Guidelines for Online Teaching and Learning in Higher Education. Bangkok.
- National Office of Buddhism. (2019). Guidelines for educational management to develop morality and ethics in educational institutions. Bangkok.
- Office of the National Education Standards and Quality Assessment, Public Organization. (2020). Guidelines for learning management to develop the quality of learners in the 21st century. Bangkok.
- Office of the Secretariat of the Council of Education. (2018). Trends in Education Management in the 21st Century. Bangkok: SCOE.
- Office of the Secretariat of the Council of Education. (2019). Education Management in the Digital Age. Bangkok: Office of the National Education Commission.
- Phra Brahmaganabhorn P.O. Payutto. (2016). Buddhadhamma. Bangkok: Mahachulalongkornrajavidyalaya University. pp. 613–620.
- Phra Thep Wethi. (2011). Buddhist Studies. Bangkok: Mahachulalongkornrajavidyalaya University.

Suwit Moolkam and Orathai Moolkam. (2009). 21 Learning Management Methods to Develop Thinking Processes. Bangkok: Phap Phim.

Titsana Khammanee. (2023). The Science of Teaching: Knowledge for Organizing Effective Learning Processes. Bangkok: Chulalongkorn University.

TEACHING ENGLISH USING GENERATIVE AI TOOLS

Phrakhru Prichakitjathorn and Phra Chayut Chayakaro
Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Nakhonratchasima Campus

Abstract

This paper explores the integration of Generative AI tools in teaching English as a Foreign Language (EFL), focusing on enhancing listening and speaking skills among Thai learners. While traditional methods often struggle to overcome learners' anxiety and lack of confidence, Generative AI offers a transformative approach by providing a personalized and non-judgmental learning environment. This study discusses the application of AI-driven platforms as virtual conversation partners, allowing learners to practice communication without the fear of losing face, effectively lowering the affective filter. Furthermore, the paper examines practical strategies for teachers to utilize Gen AI in generating customized learning materials, facilitating role-play scenarios, and providing real-time feedback on pronunciation and fluency. The findings suggest that integrating Generative AI into the curriculum not only supports learner-centered instruction but also significantly boosts learners' communicative competence and positive attitudes toward using English in the digital era.

Keywords: English Language Teaching (ELT), Generative AI, Listening and Speaking Skills

Introduction

The Importance of English and Challenges in the Thai Context

In the era of globalization and digital transformation, English is no longer merely an academic subject but a crucial tool for accessing global knowledge and facilitating cross-cultural communication. However, within the context of teaching English as a Foreign Language (EFL) in Thailand, a significant number of learners still encounter major obstacles in developing communicative competence, particularly in listening and speaking skills. Primary issues often stem from psychological factors such as Foreign Language Anxiety, the fear of making mistakes, and a lack of self-confidence. These factors act as an "Affective Filter," effectively blocking learning potential. Furthermore, traditional classroom environments that heavily emphasize grammar and rote memorization often limit the time and opportunities for learners to practice authentic usage, resulting in a lack of interactional skills when facing real-world situations.

Limitations of Traditional Methods and the Role of Technology.

Although technology has long been utilized to assist instruction, ranging from educational videos to language training applications, earlier tools were predominantly characterized by one-way communication or limited pre-programmed responses. These tools failed to simulate the complexity, flexibility, and spontaneity of real-life conversation. Additionally, teachers managing large classes face significant challenges in providing comprehensive attention to every student. Offering immediate, individualized feedback on pronunciation errors or incorrect sentence structures is often practically difficult. Consequently, learners lack opportunities to practice active skills and often stagnate without targeted and timely guidance, creating an urgent need for innovations that can serve as accessible "personal tutors" available at any time.

The Emergence of Generative AI as an Educational Game-Changer.

The advent of Generative AI (Gen AI) models, such as ChatGPT, Gemini, and Claude, has created a transformative phenomenon in global education. This technology possesses high-level Natural Language Processing (NLP) capabilities, enabling it to generate conversations, interact, and create novel content in a human-like manner. A distinct advantage of Generative AI in English Language Teaching (ELT) is its ability to adjust language proficiency levels to suit individual learners (Personalized Learning) and function as a non-judgmental conversation partner. This unique feature significantly reduces learner pressure and the fear of losing face, empowering learners to experiment with language, learn through trial and error, and develop in a psychologically safe environment, which aligns perfectly with learner-centered learning theories.

Objectives and Approach of this Article

Therefore, this article aims to present guidelines and strategies for integrating Generative AI tools into the English language teaching process to enhance learners' listening and speaking skills. It delves into various practical applications of AI, ranging from assisting teachers in producing modern teaching materials and creating immersive role-play scenarios for communication practice, to utilizing AI for analyzing and correcting individual pronunciation issues. The following sections will demonstrate that applying this cutting-edge technology not only reduces the workload of teachers but also serves as a key to unlocking learner potential, allowing them to transcend traditional limits and develop English communicative skills with confidence and efficiency in the modern digital era.

Literature Review and Theoretical Framework

Theoretical Foundations of Second Language Acquisition.

To understand the efficacy of Generative AI in language education, it is essential to revisit fundamental theories of Second Language Acquisition (SLA). Stephen Krashen's Input Hypothesis (1982) posits that learners acquire language best when exposed to "comprehensible input" that is slightly above their current proficiency level, denoted as $i+1$. However, this acquisition process is often hindered by the "Affective Filter," a psychological barrier consisting of anxiety, lack of self-confidence, and low motivation. In the context of Thai EFL learners, this filter is typically high due to a cultural emphasis on correctness and the fear of public embarrassment. Therefore, any pedagogical intervention aiming to improve listening and speaking skills must not only provide appropriate input but also effectively lower this affective filter to facilitate genuine learning.

The Role of Interaction in Developing Communicative Competence.

Complementing the importance of input is the Interaction Hypothesis proposed by Long (1996), which suggests that language acquisition is facilitated through interaction and the "negotiation of meaning." In a traditional classroom setting, opportunities for such negotiation are scarce, as the teacher-student ratio often limits individual speaking time. Speaking skills require active output and immediate feedback to refine pronunciation and fluency. Without consistent interaction, learners struggle to bridge the gap between passive knowledge (grammar/vocabulary) and active performance. This highlights the critical need for tools that can simulate authentic interaction and provide the scaffolding necessary for learners to practice communicating in real-time.

Generative AI as an Adaptive Interlocutor.

Generative AI represents a significant leap forward from traditional Computer-Assisted Language Learning (CALL) tools. Unlike static applications with pre-programmed responses, Gen AI models function as adaptive interlocutors capable of understanding context, generating human-like responses, and sustaining complex conversations. This capability allows for the creation of "Personalized Comprehensible Input." For instance, an AI tool can instantly simplify a complex dialogue to match a learner's proficiency ($i+1$) or generate listening materials based on the learner's specific interests. This adaptability ensures that the content remains engaging and understandable, thereby maximizing the potential for language intake.

Reducing Anxiety and Creating a Safe Learning Environment

Perhaps the most profound impact of Generative AI lies in its ability to address the psychological barriers to speaking. By acting as a non-judgmental conversation partner, AI creates a psychologically safe environment where learners can practice without the fear of social evaluation or losing face. This directly addresses the high affective filter prevalent

among Thai learners. Students can engage in trial-and-error, ask for repetitions, and receive corrective feedback privately. This "low-stakes" practice builds the confidence required for "high-stakes" real-world interactions, effectively serving as a bridge between classroom theory and practical communication with foreigners in the digital era.

Practical Applications of Generative AI in EFL Instruction

AI-Assisted Role-Play and Simulation.

One of the most effective applications of Generative AI is its capability to function as a dynamic conversation partner for role-play activities. Unlike traditional textbook dialogues which are static and predictable, Gen AI can simulate a wide range of real-world personas—from a hotel receptionist to a job interviewer—responding unpredictably yet appropriately to the learner's input. Teachers can assign students to engage in specific scenarios (e.g., "Book a flight to London") with the AI. This practice provides learners with the opportunity to negotiate meaning and employ communication strategies in a low-stakes environment. Crucially, this method bridges the gap between classroom instruction and real-world usage, allowing students to build communicative confidence before interacting with actual human speakers.

Personalized Content Generation and Adaptation.

Generative AI empowers teachers to instantaneously create and adapt learning materials to suit the specific proficiency levels and interests of their students. Adhering to the principle of "i+1" (comprehensible input), educators can instruct AI tools to rewrite complex news articles or stories into simplified English suitable for A1 or A2 learners (CEFR standards) while retaining the core meaning. Furthermore, teachers can generate customized reading passages based on local contexts or students' hobbies—such as a dialogue about a local festival in Surin—making the content more relevant and engaging. This personalization increases learner motivation and ensures that the input is neither too difficult nor too trivial.

Real-time Feedback and Error Correction.

Providing immediate and individualized feedback in large classes is a perennial challenge for EFL teachers. Gen AI addresses this by serving as an automated feedback mechanism. Students can submit their written sentences or transcripts of their speech to the AI, asking for corrections regarding grammar, vocabulary usage, and naturalness. Advanced AI models can explain why a certain phrase is incorrect and suggest alternative expressions. For speaking skills, tools with voice recognition capabilities can analyze pronunciation and intonation, offering specific advice for improvement. This instant feedback loop allows learners to identify and rectify their errors autonomously, reinforcing accurate language use without waiting for the teacher's availability.

Scaffolding for Autonomous Learning.

Beyond the classroom, Generative AI acts as a powerful scaffolding tool for autonomous learning. Students can use AI to prepare for class discussions by asking it to brainstorm vocabulary related to a topic or to generate potential discussion questions. During self-study, if a learner encounters a difficult concept or idiom, they can ask the AI to explain it in their native language or provide simple examples. This availability of on-demand support encourages learners to take ownership of their learning journey, fostering study habits that are essential for lifelong language development in the digital era.

Conclusion and Recommendations

Synthesis of Findings.

The integration of Generative AI into the EFL curriculum offers a promising solution to the longstanding challenges faced by Thai learners, particularly regarding foreign language anxiety and limited exposure to authentic interaction. As explored in this study, Gen AI effectively lowers the "Affective Filter" by providing a personalized, interactive, and non-judgmental environment for practice. This psychological safety encourages learners to take risks and engage in trial-and-error, which are essential processes for language acquisition. The transition from passive learning to active engagement with AI tools has shown the potential to significantly enhance both communicative competence and positive attitudes toward English learning.

The Shifting Role of the Teacher.

The adoption of AI does not diminish the importance of the human teacher; rather, it necessitates a paradigm shift in pedagogy. Teachers must transition from being the sole providers of knowledge to becoming "facilitators" and "learning guides." The modern EFL teacher's role involves selecting appropriate AI tools, designing meaningful tasks that integrate technology, and training students in "prompt engineering" to maximize the utility of these tools. Teachers remain crucial for providing the emotional support, cultural context, and nuanced feedback that AI currently cannot replicate.

Ethical Considerations and Challenges.

While the benefits are substantial, the implementation of Generative AI must be approached with caution. Educators must address ethical concerns such as academic integrity, data privacy, and the potential for AI "hallucinations" (generating inaccurate information). It is imperative to teach students that AI should be used as a scaffolding tool to support learning, not as a shortcut to bypass cognitive effort. A critical component of digital literacy in the AI era is the ability to verify AI-generated content and use it responsibly.

Recommendations for Future Implementation.

To fully harness the potential of Generative AI, it is recommended that educational institutions in Thailand invest in professional development programs to equip teachers with digital literacy and AI integration skills. Furthermore, curriculum designers should consider blending AI-based self-study modules with traditional classroom interaction to create a "Hybrid Learning" model. By embracing these technological advancements with a critical yet open mindset, we can empower Thai learners to overcome their linguistic barriers and communicate confidently on the global stage.

Assessment and Evaluation in the AI Era

Integrating AI necessitates a shift in assessment strategies. Traditional multiple-choice tests may not capture the communicative competence developed through AI interactions.

1. Process-Oriented Assessment Assessment should focus on the *process* of learning rather than just the final product. Teachers can evaluate students based on their "chat logs" with the AI. Criteria might include:

- **Quality of Prompts:** How well can the student instruct the AI?
- **Interaction Strategy:** How does the student handle misunderstandings or complex vocabulary offered by the AI?
- **Error Correction:** Does the student notice and learn from the AI's feedback?

2. AI as an Assessor Teachers can utilize AI to assist in grading subjective assignments. By feeding a student's essay or speech transcript into the AI along with a specific rubric (e.g., "Grade this based on coherence, lexical resource, and grammatical range on a scale of 1-10"), the AI can provide a preliminary score and detailed justification. However, the teacher must remain the final arbiter to ensure fairness and accuracy.

3. Assessing Speaking Confidence Since one of the main goals is reducing anxiety, self-assessment questionnaires regarding "Willingness to Communicate" (WTC) should be administered before and after the course. This qualitative data is crucial for measuring the success of the AI intervention in psychological terms.

Challenges and Limitations

While Generative AI offers transformative potential for EFL instruction, its implementation is not without challenges. Educators and institutions must acknowledge and address these limitations to ensure effective and ethical integration.

Academic Integrity and Plagiarism.

The ease with which AI can generate essays, dialogue scripts, and answers poses a significant threat to academic integrity. Students might be tempted to use AI to complete assignments entirely rather than using it as a learning aid. This shifts the challenge for teachers

from merely teaching English to monitoring for AI-generated plagiarism. Consequently, assessment methods must evolve to focus more on in-class performance, oral interviews, and process-based tasks that cannot be easily outsourced to AI.

Accuracy and "Hallucinations"

Generative AI models are probabilistic, meaning they predict the next likely word rather than accessing a database of absolute truths. This can lead to "hallucinations," where the AI confidently provides incorrect grammatical explanations, invents non-existent idioms, or presents cultural inaccuracies. If learners accept these errors without verification, it can lead to the fossilization of incorrect language usage. Therefore, teachers must train students to critically evaluate AI outputs and cross-reference information with reliable sources.

The Digital Divide and Access.

Implementing AI-driven instruction relies heavily on access to stable internet connections and modern devices (smartphones, tablets, or computers). In many rural or under-resourced schools in Thailand, this creates a "digital divide." Students without personal devices or data plans may fall behind their peers who can practice with AI at home. To mitigate this, schools may need to provide computer lab access or design "hybrid" activities that do not require every student to be online simultaneously.

Over-reliance and Skill Atrophy

There is a legitimate concern that over-reliance on AI for translation and correction could lead to cognitive atrophy. If students immediately turn to AI to translate every difficult sentence or fix every error without trying to understand the underlying rules, they may fail to internalize the language. AI should be positioned as a "scaffolding" tool that is gradually removed as proficiency increases, rather than a permanent crutch.

Conclusion

Summary of Pedagogical Implications.

This study has demonstrated that the integration of Generative AI into English language teaching holds transformative potential for Thai EFL learners. By serving as an accessible, personalized, and non-judgmental interlocutor, AI tools effectively address the critical barriers of foreign language anxiety and insufficient practice opportunities. The transition from passive listening to active, AI-assisted interaction allows learners to lower their "Affective Filter," thereby fostering a psychological readiness to communicate. When used strategically—through role-plays, instant feedback mechanisms, and personalized content creation—AI significantly enhances both listening and speaking competence.

Balancing Innovation with Caution.

While the benefits are substantial, this paper argues for a balanced approach. The challenges of academic integrity, data accuracy, and the digital divide highlighted in the previous section underscore that technology is not a panacea. Successful implementation requires vigilant oversight. Educators must guide students to use AI as a scaffold for learning rather than a substitute for cognitive effort. The goal is to cultivate "AI literacy" alongside language proficiency, ensuring that learners are not just consumers of technology but critical users who can verify and leverage information effectively.

Future Directions: Towards a Hybrid Ecosystem.

Looking ahead, the future of EFL instruction in Thailand lies in a "Hybrid Ecosystem" that harmonizes human pedagogy with machine intelligence. Educational policies should support this transition by investing in digital infrastructure and, more importantly, in teacher professional development. Teachers must be empowered to evolve from traditional instructors into "learning engineers" who can design AI-integrated curriculums. Ultimately, by embracing this technological synergy, we can equip Thai learners with the confidence and communicative skills necessary to thrive as global citizens in the digital era.

Research Methodology

Research Design

This study employs a Quasi-Experimental Design, specifically the One Group Pretest-Posttest Design, to evaluate the effectiveness of using Generative AI tools in teaching English. Additionally, a qualitative approach is integrated to gain deeper insights into learners' attitudes and anxiety levels.

Population and Sample

- **Population:** The population for this study consists of novice monks and students studying at the secondary level under the Phrapariyattidhamma General Education Division at **Pariyattikhunros Wittaya School, Surin Province.**
- **Sample Group:** The sample group consists of 30 novice monks/students enrolled in the fundamental English course. The participants were selected via **purposive sampling**, based on the criteria of regular class attendance and basic access to digital devices (smartphones or tablets) necessary for AI interaction.

Research Instruments

To ensure the validity and reliability of the findings, four key instruments are utilized:

1. **AI-Integrated Lesson Plans:** A series of 6 instructional plans (spanning 12 hours) designed based on the AI-Enhanced PPP Model (Presentation, Practice, Production). Topics include "Everyday Conversation," "Traveling," and "Dhamma Talk in English."

2. **English Listening-Speaking Proficiency Test:** A standardized achievement test used as both pre-test and post-test to measure improvements in communicative competence.
3. **Willingness to Communicate (WTC) Questionnaire:** A 5-point Likert scale survey adapted from MacIntyre et al. (1998) to assess learners' confidence and anxiety reduction.
4. **Semi-Structured Interview Guide:** A set of open-ended questions designed to interview students about their user experience (UX) and satisfaction with AI tutors.

Data Collection, Analysis, and Expected Outcomes

Data Collection Procedure.

The data collection process is divided into three distinct phases:

- **Phase 1: Pre-Implementation:** The researcher explains the objectives to the students and administers the Pre-test and the WTC Questionnaire to establish baseline data.
- **Phase 2: Implementation:** The experimental teaching is conducted over a period of 6 weeks (2 hours per week). During this phase, students practice role-playing and conversation with Generative AI tools (e.g., ChatGPT Voice Mode, Gemini) under the teacher's supervision.
- **Phase 3: Post-Implementation:** Upon completion of the course, the Post-test and WTC Questionnaire are re-administered. Additionally, 5-10 representative students are interviewed to gather qualitative feedback.

Data Analysis

- **Quantitative Analysis:** Scores from the pre-test and post-test, as well as the questionnaire results, will be analyzed using statistical software. Key statistics include Mean ($\bar{x}$), Standard Deviation (S.D.), and the **Dependent t-test** to determine the statistical significance of the improvement.
- **Qualitative Analysis:** Data from interviews will be analyzed using **Content Analysis** to identify thematic patterns regarding the advantages and challenges of AI-assisted learning.

Expected Outcomes

1. Students' post-test scores in listening and speaking skills will be significantly higher than their pre-test scores at the .05 level of statistical significance.
2. Students will demonstrate a lower level of foreign language anxiety and a higher willingness to communicate (WTC) after using Generative AI tools.
3. Students will express positive attitudes towards the integration of AI in English learning, citing reduced fear of judgment and increased personalized practice as key benefits.

References

- Bachman, L. F., & Palmer, A. S. (2010). *Language Assessment in Practice*. Oxford University Press.
- Chun, D., Kern, R., & Smith, B. (2016). Technology in language use, language teaching, and language learning. *The Modern Language Journal*, 100(S1), 64-80.
- Krashen, S. D. (1982). *Principles and Practice in Second Language Acquisition*. Pergamon Press.
- Long, M. H. (1996). The role of the linguistic environment in second language acquisition. In W. C. Ritchie & T. K. Bhatia (Eds.), *Handbook of Second Language Acquisition* (pp. 413-468). Academic Press.
- MacIntyre, P. D., & Gardner, R. C. (1994). The subtle effects of language anxiety on cognitive processing in the second language. *Language Learning*, 44(2), 283-305.
- Nation, I. S. P., & Newton, J. (2009). *Teaching ESL/EFL Listening and Speaking*. Routledge.
- OpenAI. (2024). ChatGPT: Optimizing Language Models for Dialogue. Retrieved from <https://openai.com/chatgpt>
- Phrakhrupariyatsamothan, Phrakhrupaladsuwatthanawisutthisarkhun, Nuekkathok, P., Kongsat, S., & Khwathai, K. (2024). Pedagogical strategies for enhancing English listening and speaking skills to promote positive attitudes among Thai learners toward communicating with foreigners in the digital era. *Journal of MCU Social Science Review*.
- Richards, J. C., & Farrell, T. S. C. (2005). *Professional Development for Language Teachers*. Cambridge University Press.
- UNESCO. (2023). *Guidance for generative AI in education and research*. UNESCO Publishing.
- Warschauer, M. (2004). Technological change and the future of CALL. In S. Fotos & C. Browne (Eds.), *New Perspectives on CALL for Second Language Classrooms* (pp. 15-25). Lawrence Erlbaum Associates.

BUDDHIST CONCEPTS OF REALITY AND CONTEMPORARY PHILOSOPHY OF MIND

Phrakhrupaladsuwatthanawisutthisarakun, Phramahavirot Mahaviro
Mahamakut Buddhist University, Thailand

Thanarat Sa-ard-iam, Kriangkrai Pinyarak and Poonsak Kamon
Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Thailand
Corresponding author, e-mail: thanarat.mcusr@gmail.com

Phra Khamvilay Pattathamavong
Champasak Buddhist Teacher Training College
Pakse City Champasak Province, Laos

Abstract

This article explores Buddhist conceptions of reality in dialogue with contemporary philosophy of mind. Classical Buddhist philosophy, particularly in the Theravāda and Mahāyāna traditions, presents a non-substantialist and process-oriented understanding of reality grounded in dependent origination, impermanence, and non-self. Contemporary philosophy of mind, especially in debates concerning consciousness, mental representation, and the self, increasingly questions substance-based and reductionist models of mind. This study argues that Buddhist insights into consciousness and reality offer valuable conceptual resources for addressing persistent problems in philosophy of mind, including the nature of subjective experience, personal identity, and the mind–body relationship. By examining points of convergence and divergence, the article demonstrates that Buddhist philosophy contributes a distinctive ethical and phenomenological perspective to contemporary discussions of mind and reality.

Keywords: Buddhist philosophy, Consciousness, Non-self, Philosophy of mind, reality

Introduction

The nature of reality and the mind has long been a central concern of philosophical inquiry across cultures. In Western philosophy, contemporary debates in philosophy of mind focus on enduring questions such as the relationship between mind and body, the ontological status of consciousness, and the problem of personal identity. Despite significant advances in neuroscience and cognitive science, many of these issues remain unresolved, particularly the so-called “hard problem of consciousness,” which concerns the explanation of subjective experience in purely physical terms (Chalmers, 1996). The persistence of this explanatory gap has led philosophers to question reductionist models of mind and to explore alternative metaphysical and phenomenological approaches (Dennett, 1991; Metzinger, 2003).

Buddhist philosophy offers an alternative and philosophically sophisticated framework for understanding reality and mind, one that challenges substance-based metaphysics and emphasizes process, interdependence, and experiential analysis. Rather than positing an enduring self or mental substance, Buddhist thought analyzes experience in terms of impermanent and conditioned phenomena arising through dependent origination (*pratītyasamutpāda*). Central doctrines such as impermanence (*anicca*), non-self (*anattā*), and emptiness (*śūnyatā*) articulate a non-essentialist ontology in which reality is understood as relational and dynamic rather than static and substantial (Gethin, 1998; Garfield, 1995). This perspective has attracted growing attention from contemporary philosophers seeking non-dualist and non-reductive approaches to consciousness and selfhood.

This article examines Buddhist concepts of reality in dialogue with contemporary philosophy of mind, arguing that Buddhist philosophy does not merely anticipate certain modern insights but provides a coherent and ethically grounded framework for understanding consciousness. By foregrounding experiential analysis and ethical transformation, Buddhist philosophy integrates metaphysical inquiry with practical concern for suffering and liberation (Harvey, 2013). The analysis proceeds by outlining key Buddhist conceptions of reality, examining their implications for theories of consciousness and personal identity, and exploring points of convergence and tension with contemporary philosophy of mind. In doing so, the article aims to demonstrate that Buddhist philosophy contributes not only descriptive insights into the nature of mind but also normative perspectives relevant to ongoing philosophical debates.

Reality in Buddhist Philosophy

In Buddhist philosophy, reality is understood as dynamic, contingent, and devoid of permanent essence. This view is most clearly articulated through the doctrine of dependent origination (*pratītyasamutpāda*), which asserts that all phenomena arise in dependence upon specific conditions and cease when those conditions change. By emphasizing conditionality,

Buddhist thought rejects both eternalism, which posits unchanging substances or selves, and nihilism, which denies causal continuity and moral responsibility. Instead, reality is conceived as a structured network of causal relations in which phenomena are intelligible only through their interdependence (Gethin, 1998). This process-oriented ontology provides a middle way between metaphysical extremes and grounds Buddhist analyses of existence in causal explanation rather than metaphysical speculation.

Central to this framework is the doctrine of non-self (*anattā*), which denies the existence of a permanent, autonomous self underlying experience. Rather than presupposing a unified subject, Buddhist philosophy analyzes what is conventionally called a “person” as a temporary aggregation of physical and mental processes known as the five aggregates (form, feeling, perception, mental formations, and consciousness). This analysis dissolves the notion of a substantial self without denying experiential continuity, thereby offering an account of personal identity based on causal and psychological continuity rather than ontological essence (Harvey, 2013). From this standpoint, reality is not composed of enduring substances but of processes unfolding moment by moment.

This process-based understanding of reality has significant philosophical implications. By interpreting existence as a flow of conditioned events, Buddhist philosophy anticipates contemporary process metaphysics and challenges static conceptions of being. Scholars have noted that this dynamic ontology allows Buddhist thought to explain change, continuity, and moral responsibility without appealing to metaphysical substances (Collins, 1998). Reality, in this sense, is not something that exists independently of conditions but is constituted through patterns of arising and ceasing, which can be known through experiential investigation rather than abstract theorization.

Mahāyāna Buddhism further radicalizes this insight through the concept of emptiness (*śūnyatā*), which holds that all phenomena lack intrinsic nature (*svabhāva*). Emptiness does not imply non-existence or nihilism but signifies relational existence: phenomena exist only through their dependence on causes, conditions, and conceptual designation. Nāgārjuna’s Madhyamaka philosophy emphasizes that emptiness itself is empty, thereby preventing reification of any metaphysical principle (Garfield, 1995). This relational and anti-essentialist ontology offers a sophisticated account of reality as fundamentally non-substantial, aligning closely with contemporary philosophical critiques of essentialism and substance ontology.

Consciousness and the Mind in Buddhist Thought

Buddhist philosophy treats consciousness not as an independent substance but as a conditioned process arising in dependence upon sense faculties and objects. Consciousness is momentary, relational, and functionally defined, lacking any enduring core. This analysis

avoids both dualism, which separates mind from matter, and reductive physicalism, which reduces consciousness to mere material processes.

In the Abhidhamma tradition, consciousness is analyzed into discrete moments, each conditioned by previous mental states and karmic dispositions. Yogācāra philosophy extends this analysis by emphasizing the constructive role of consciousness in shaping experience, proposing that what is perceived as external reality is inseparable from cognitive processes. However, even in Yogācāra, consciousness itself remains impermanent and conditioned, not an ultimate substance.

These perspectives challenge common assumptions in contemporary philosophy of mind, particularly the idea of a unified, enduring subject of experience. Instead, Buddhist thought presents consciousness as a flow of interdependent events, offering a process-oriented model that resonates with certain contemporary approaches such as functionalism, enactivism, and embodied cognition.

Dialogue with Contemporary Philosophy of Mind

Contemporary philosophy of mind increasingly recognizes the limitations of both substance dualism and strict physicalism. While dualism struggles to explain the causal interaction between mind and body, reductive physicalism faces persistent difficulties in accounting for subjective experience, or qualia. These challenges are most clearly articulated in discussions of the “hard problem of consciousness,” which highlights the explanatory gap between objective physical processes and first-person phenomenology (Chalmers, 1996). As a result, many philosophers have sought alternative frameworks that move beyond traditional metaphysical assumptions about mental substances and material reduction.

Within this context, several contemporary thinkers have questioned the existence of a unified and enduring self. Daniel Dennett (1991) famously characterizes the self as a “center of narrative gravity,” while Thomas Metzinger (2003) argues that the self is a phenomenal construct generated by cognitive processes rather than an ontological entity. Similarly, enactivist and phenomenological approaches emphasize the embodied, relational, and processual nature of experience, challenging the idea of a fixed inner subject (Varela, Thompson, & Rosch, 1991). These perspectives increasingly converge on a view of mind as dynamic and constructed rather than as a static substance.

Buddhist philosophy anticipates many of these insights while grounding them in systematic phenomenological analysis and ethical practice. The Buddhist denial of a permanent self (anattā) parallels contemporary theories that regard the self as a functional or narrative construct, yet Buddhist analysis extends further by offering a detailed account of the causal processes underlying experience. Through doctrines such as dependent origination and momentariness, Buddhist thought provides a fine-grained phenomenology of

consciousness that complements contemporary philosophical and cognitive models (Gethin, 1998; Harvey, 2013). Moreover, the Buddhist emphasis on first-person experiential investigation—particularly through meditation—offers methodological resources for studying consciousness that go beyond third-person scientific observation.

At the same time, Buddhist philosophy differs from many contemporary approaches by integrating metaphysical inquiry with ethical and soteriological concerns. Understanding the nature of mind and reality is not pursued for theoretical clarity alone but for its transformative potential in reducing suffering. Insight into the constructed and impermanent nature of the self is ethically significant, as attachment to a reified self is seen as a primary source of suffering. This ethical orientation distinguishes Buddhist philosophy of mind from many contemporary discussions that remain largely descriptive or explanatory, suggesting that theories of mind carry implicit normative implications for how individuals relate to themselves and others (Keown, 2005; Garfield, 2015).

Ethical Implications and the Transformation of Mind

In Buddhist thought, insight into the nature of reality and mind has direct and unavoidable ethical implications. Misunderstanding reality—especially through attachment to a permanent and autonomous self—constitutes a fundamental source of suffering (*dukkha*). According to Buddhist analysis, reification of the self generates craving, aversion, and ignorance, which in turn condition unethical behavior and psychological distress. Conversely, understanding impermanence (*anicca*), non-self (*anattā*), and dependent origination (*pratītyasamutpāda*) transforms one's ethical orientation by weakening attachment and fostering clarity, compassion, and equanimity (Gethin, 1998; Harvey, 2013). In this framework, philosophy of mind is inseparable from a disciplined practice of mental cultivation aimed at transforming perception and conduct.

This ethical dimension provides a significant contribution to contemporary philosophy of mind, which often focuses on descriptive or explanatory accounts of consciousness while neglecting the normative implications of its metaphysical assumptions. Theories that implicitly posit an enduring self or reduce mental life to impersonal mechanisms may shape how individuals understand responsibility, agency, and moral accountability. Buddhist philosophy, by contrast, suggests that conceptions of mind are ethically consequential: how one understands consciousness directly influences how one relates to oneself and others (Keown, 2005). From this perspective, metaphysical views of mind are never ethically neutral, as they inform patterns of desire, attachment, and moral evaluation.

Furthermore, Buddhist philosophy emphasizes that ethical transformation requires more than intellectual assent to philosophical doctrines. Insight into the nature of mind must be cultivated through systematic practices such as mindfulness (*satī*), concentration (*saṃādhi*), and

wisdom (paññā). These practices refine attention, reshape habitual cognitive patterns, and gradually transform ethical dispositions. Contemporary research in contemplative studies has begun to document how such practices influence emotional regulation, empathy, and well-being, lending empirical support to Buddhist claims about the transformative power of mental cultivation (Varela, Thompson, & Rosch, 1991; Garfield, 2015). This integration of theory and practice distinguishes Buddhist philosophy of mind from approaches that remain primarily speculative.

By integrating metaphysical insight with ethical cultivation, Buddhist philosophy presents a holistic approach to mind and reality that has important implications for contemporary philosophy of mind. It invites philosophers to reconsider not only what consciousness is but also how understanding consciousness might contribute to human flourishing. Rather than treating ethics as a secondary or applied concern, Buddhist philosophy places ethical transformation at the center of inquiry into mind and reality. This perspective suggests that a complete philosophy of mind should account not only for the structure of experience but also for its capacity to transform suffering into wisdom and compassion.

Conclusion

This study has argued that Buddhist concepts of reality provide a rich and philosophically rigorous framework for engaging with contemporary philosophy of mind. By rejecting substance-based metaphysics and emphasizing process, interdependence, and experiential analysis, Buddhist philosophy offers alternative approaches to understanding consciousness, selfhood, and reality. Core doctrines such as dependent origination, non-self, and emptiness articulate a non-essentialist ontology that resonates with current philosophical critiques of the unified self and reductive materialism (Gethin, 1998; Garfield, 2015). At the same time, Buddhist philosophy distinguishes itself by integrating metaphysical analysis with ethical cultivation, thereby framing the study of mind as a transformative inquiry oriented toward the alleviation of suffering rather than mere theoretical explanation.

This dialogue demonstrates that Buddhist philosophy is not merely of historical or religious significance but constitutes a valuable interlocutor in contemporary philosophical debates about mind and consciousness. By bringing Buddhist concepts of reality into sustained conversation with philosophy of mind, this study highlights the potential of cross-cultural philosophy to illuminate enduring problems such as subjective experience, personal identity, and the normative implications of theories of mind. Such engagement suggests that a comprehensive philosophy of mind should attend not only to explanatory adequacy but also to ethical consequences and human flourishing (Harvey, 2013; Keown, 2005). In this sense, Buddhist philosophy contributes both conceptual clarity and ethical depth to contemporary reflections on consciousness and its role in human life.

References

- Chalmers, D. J. (1996). *The conscious mind: In search of a fundamental theory*. Oxford University Press.
- Collins, S. (1998). *Nirvana and other Buddhist felicities: Utopias of the Pali imaginaire*. Cambridge University Press.
- Dennett, D. C. (1991). *Consciousness explained*. Little, Brown.
- Garfield, J. L. (1995). *The fundamental wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. Oxford University Press.
- Garfield, J. L. (2015). *Engaging Buddhism: Why it matters to philosophy*. Oxford University Press.
- Gethin, R. (1998). *The foundations of Buddhism*. Oxford University Press.
- Harvey, P. (2013). *An introduction to Buddhism: Teachings, history and practices* (2nd ed.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139021533>
- Keown, D. (2005). *Buddhist ethics: A very short introduction*. Oxford University Press.
- Metzinger, T. (2003). *Being no one: The self-model theory of subjectivity*. MIT Press.
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. MIT Press.

PEDAGOGICAL STRATEGIES FOR ENHANCING ENGLISH LISTENING AND SPEAKING SKILLS TO PROMOTE POSITIVE ATTITUDES AMONG THAI LEARNERS TOWARD COMMUNICATING WITH FOREIGNERS IN THE DIGITAL ERA

Phrakhrupariyatsamothan, Praphan Nuekkathok, Surapong Kongsat and Kulphisit Khwathai
Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Nakhonratchasima Campus

Phrakhrupaladsuwatthanawisutthisarkhun
Mahamakut Buddhist University, Thailand

Abstract

This article presents conceptual frameworks and practical strategies for enhancing English listening and speaking abilities among Thai learners. It highlights key linguistic principles, learning psychology, and the integration of digital technologies to strengthen communication competence and build confidence in interacting with international speakers. The discussion includes a review of effective instructional approaches, the design of communicative activities, appropriate assessment methods, and supportive educational policies that encourage active English use in the Thai context. Overall, the article argues that combining learner-centered instruction, real-world communicative tasks, and purposeful digital integration can substantially improve learners' skills and attitudes toward English communication.

Keywords: Attitudes, Digital education, Language learning, Listening skills, speaking skills

Introduction

In the digital era, cross-border communication has become increasingly common, and English continues to serve as an essential medium for international interaction, global citizenship, and access to digital knowledge (Warschauer, 2000:10). For Thai learners, English proficiency—particularly in listening and speaking—has become a key determinant of academic advancement, employability, and participation in the global economy. As digital technologies facilitate real-time communication with people around the world, the ability to understand spoken English and engage confidently in oral exchanges is no longer optional but necessary for meaningful participation in international communities.

Despite this growing importance, many Thai learners continue to face persistent challenges. Research indicates that limited exposure to authentic English input, inadequate classroom interaction, and the dominance of memorization-based learning often hinder the development of communicative competence (Brown, 2007:112).

Additionally, sociocultural factors such as fear of losing face, anxiety about making mistakes, and low self-confidence contribute to negative attitudes toward speaking English with foreigners. These affective barriers frequently prevent learners from applying their English skills in real life contexts, even when they possess sufficient grammatical knowledge.

The rapid expansion of digital tools—such as online video platforms, AI-based language tutors, virtual exchange programs, and interactive communication applications—presents an unprecedented opportunity to transform English education in Thailand. When used effectively, these technologies can provide learners with abundant, authentic, and diverse linguistic input, as well as supportive environments for low-anxiety speaking practice. However, integrating digital resources into pedagogy requires research-based approaches to ensure that learners not only improve their listening and speaking skills but also develop more positive attitudes toward English communication.

This article therefore seeks to answer the guiding question: “What pedagogical approaches can effectively develop English listening and speaking skills while fostering positive attitudes among Thai learners toward using English for communication in digital contexts?” To address this question, the article draws on key theories in second language acquisition—including communicative language teaching, affective-filter theory, and digital learning frameworks—to propose practical instructional strategies suitable for Thai contexts. It also outlines guidelines for assessment and feedback that support continuous improvement. Collectively, these insights aim to inform educators, curriculum designers, and policymakers in developing effective programs that empower Thai learners to communicate confidently with speakers of other languages in the digital age.

Importance of Listening and Speaking in Communication

Listening and speaking are fundamental interactive skills that form the core of successful communication in any language. In English language learning, these skills serve not only as basic tools for exchanging information but also as mechanisms through which learners build interpersonal relationships, negotiate meaning, and participate in global communities. When applied in real communicative contexts, the ability to comprehend diverse accents, recognize various communication styles, and interpret sociocultural cues becomes essential for achieving effective interaction (Celce-Murcia, Brinton, & Goodwin, 2014:22). This is especially relevant in the digital era, where Thai learners engage with speakers from multiple linguistic and cultural backgrounds via online platforms.

A strong listening foundation enables learners to process spoken input efficiently, identify key ideas, and respond appropriately. Without adequate listening skills, learners often struggle to keep pace with native or fluent speakers, misinterpret information, or fail to understand contextual nuances such as tone, pragmatic intent, or implied meaning. These

difficulties can lead to communication breakdowns and contribute to frustration or disengagement from English communication.

Similarly, speaking competence plays a crucial role in allowing learners to express their ideas clearly, interact confidently, and participate actively in communicative tasks. Learners who lack speaking skills often hesitate to engage in conversations due to fear of grammatical mistakes, pronunciation errors, or negative evaluation from peers and native speakers (MacIntyre et al., 1998:546). Such anxiety can create high affective filters that block language acquisition and reinforce negative attitudes toward using English in real-world situations. Consequently, learners may avoid opportunities for meaningful communication—even when digital tools provide accessible platforms for practice.

In addition, listening and speaking are interdependent skills. Effective speaking requires learners to first understand input, process responses, and adjust their language use based on the interlocutor's reactions. This reciprocal nature demonstrates that communication competence cannot be achieved by improving one skill in isolation. Instead, balanced development of both listening and speaking is essential for enhancing learners' overall communicative performance and boosting their confidence when interacting with foreigners.

Today's digital communication landscape—where video conferences, international collaboration tools, and AI-driven communication platforms are widespread—listening and speaking skills have become more critical than ever. Mastery of these skills enables Thai learners to participate in global dialogues, expand professional networks, and access international knowledge communities, ultimately fostering greater confidence and positive attitudes toward English communication in both online and face-to-face interactions.

Theoretical Foundations and Related Research

Input Theory and Language Acquisition

Krashen's (1982:34) Input Hypothesis remains one of the most influential frameworks in understanding second language acquisition. He emphasizes that Comprehensible Input—language input that learners can understand but that also contains elements slightly beyond their current proficiency level ($i+1$)—is fundamental for natural language development. When learners are exposed to rich and meaningful input, their linguistic competence expands gradually without relying solely on explicit grammar instruction.

In addition, listening plays a central role in the acquisition process because it serves as the primary channel through which comprehensible input is received. Vandergrift and Goh (2012:7) argue that listening is not a passive act but a highly complex cognitive process that requires the coordination of bottom-up (sound decoding) and top-down (background knowledge, prediction) strategies. They propose that explicit instruction in listening strategies and the cultivation of metacognitive awareness help learners monitor, evaluate, and regulate their listening performance more effectively.

In the context of Thai learners, the integration of comprehensible digital input—such as interactive videos, online dialogues, and AI-generated speech—can provide abundant exposure that supports both linguistic development and increased confidence in understanding real-world English.

Interaction Hypothesis

The Interaction Hypothesis, most prominently developed by Long (1996:451), asserts that meaningful communication with interlocutors promotes language development because learners are compelled to negotiate meaning, request clarification, confirm understanding, and adjust their linguistic output. These negotiation processes create opportunities for learners to notice gaps in their knowledge, refine their linguistic forms, and receive immediate feedback in authentic communicative settings.

Interaction is particularly beneficial in developing speaking skills, as it pushes learners to produce language spontaneously rather than memorizing pre-constructed sentences. Digital communication environments—including online video conferencing, social media exchanges, and virtual language-exchange programs—further enhance interaction opportunities by enabling Thai learners to engage with diverse speakers around the world. When supported by instructional scaffolding, these interactions can help reduce communication anxiety and foster more positive attitudes toward speaking English.

Affective Factors: Attitudes and Anxiety

Affective variables play an important role in determining language learning success. Research indicates that learners' attitudes toward the target language significantly influence motivation, willingness to communicate, and long-term persistence (MacIntyre & Gardner, 1994:284). Positive attitudes can enhance learners' engagement, while negative perceptions often result in avoidance behaviors or reluctance to participate in communicative tasks.

Language anxiety is another major factor that can hinder performance, especially in speaking. Learners who fear making mistakes or being judged may experience heightened anxiety, which can inhibit cognitive processing, reduce fluency, and limit opportunities for real communication. Brown (2007:198) notes that creating supportive, low-anxiety environments is therefore essential for encouraging learner participation and building confidence.

In the Thai context, reducing affective filters is particularly important due to cultural tendencies related to “fear of losing face.” Instructional approaches that incorporate encouragement, constructive feedback, digital tools for private practice, and collaborative peer interaction can help alleviate anxiety. As learners gain confidence, their attitudes toward communicating with foreigners are likely to improve, leading to more frequent and more meaningful English use.

Challenges in the Thai Context

1. Education System Emphasis on Theory Rather Than Practice

A major challenge in the Thai educational context stems from the long-standing focus on theoretical knowledge rather than practical communicative competence. English instruction in many schools and universities continues to prioritize grammar explanation, vocabulary memorization, and reading–writing tasks designed to prepare students for high-stakes examinations (Richards & Rodgers, 2014:88). As a result, classroom time devoted to listening and speaking activities is often limited, and learners rarely experience situations that require spontaneous oral communication.

Nation and Newton (2009:59) point out that fluency development requires repeated exposure to meaningful oral interaction, yet Thai learners frequently encounter teacher-centered instruction that restricts opportunities for communicative output. Consequently, many students may achieve high scores on written tests but remain unable to hold basic conversations with foreigners. This mismatch between assessment priorities and real-world communicative needs contributes to persistent gaps in oral proficiency and hinders the cultivation of positive attitudes toward using English outside the classroom.

2. Limitations in Resources and Teacher Training

Another significant challenge concerns the availability of resources and the extent of teacher training. Although digital technologies have become increasingly accessible, many classrooms still lack sufficient technological infrastructure or updated learning materials to support interactive pedagogies. Furthermore, teachers may not receive adequate professional development in communicative language teaching (CLT) or digital integration, resulting in outdated instructional approaches that fail to engage learners effectively (Warschauer, 2000:72).

Large class sizes—particularly in public schools—further complicate efforts to provide individualized feedback or facilitate interactive speaking tasks. In classrooms with 40 to 50 students, it is difficult for teachers to monitor learners’ progress, correct pronunciation, or offer personalized support. These constraints limit learners’ exposure to authentic communication and reduce opportunities to practice speaking in a safe, supportive environment. Without targeted training and systemic support, teachers may struggle to implement methodologies that foster both linguistic proficiency and more positive attitudes toward English communication.

3. Sociocultural Factors

Sociocultural norms also exert a strong influence on English language learning in Thailand. The cultural emphasis on maintaining social harmony and avoiding embarrassment—often described as “saving face”—can discourage learners from speaking

out, asking questions, or taking risks during communicative tasks (Nunan, 1999:203). Many Thai learners fear making mistakes publicly, worrying that their errors may result in negative judgment from peers or teachers. This fear often leads to silence, reluctance to participate, and avoidance of communicative activities.

Moreover, the hierarchical nature of Thai classrooms may contribute to learners' passivity, as students may hesitate to speak freely in front of teachers or classmates. These affective barriers reduce learners' willingness to communicate and hinder the development of oral fluency. Because attitudes and emotions significantly shape language learning outcomes, addressing sociocultural factors is essential for creating environments that encourage risk-taking, resilience, and confidence when interacting with foreigners, whether face-to-face or through digital platforms.

Proposed Pedagogical Approaches

Fundamental Principles (Expanded Explanation)

1. Learner-Centered Instruction

Learner-centered instruction emphasizes adapting teaching methods, materials, and learning processes to the diverse needs, backgrounds, and learning preferences of students. According to Brown (2007:23), effective language learning occurs when learners are actively engaged in constructing knowledge, making choices, and participating in tasks that are personally meaningful. In the context of listening and speaking development, this principle encourages teachers to diagnose learners' proficiency levels, identify specific listening difficulties, and tailor speaking activities that align with their goals and interests. A learner-centered classroom promotes autonomy, allows for flexible pacing, and encourages self-assessment and reflection, all of which contribute to long-term improvement and higher motivation.

2. Communicative and Task-Based Learning

Communicative Language Teaching (CLT) and Task-Based Language Teaching (TBLT) prioritize the use of real-life communication as the core of language instruction. Long (2014:12) emphasizes that language is best learned through meaningful interaction that mirrors authentic situations outside the classroom. In listening and speaking contexts, this principle translates into designing tasks such as problem-solving discussions, role-plays, information-gap activities, interviews, and collaborative projects that require students to negotiate meaning and use language as a tool for accomplishing goals. These communicative tasks not only improve linguistic accuracy and fluency but also develop pragmatic competence, critical thinking, and interpersonal skills essential for effective communication in real-world settings.

3. Scaffolded Learning

Scaffolding, introduced by Wood, Bruner, and Ross (1976:90), refers to the strategic support that teachers provide to help learners accomplish tasks they cannot complete independently. In language learning, scaffolding may include pre-listening vocabulary preparation, modeled dialogues, guided speaking frames, pronunciation demonstrations, teacher feedback, and peer collaboration. Over time, these supports are gradually reduced as learners gain confidence, proficiency, and autonomy. Effective scaffolding ensures that listening and speaking tasks remain challenging but achievable, prevents learner frustration, and encourages steady progress. This principle is particularly important in Thai classrooms, where many students lack confidence and require structured support before they can perform authentic communicative tasks independently.

Sample Lessons and Activities

a) Shadowing and Meaningful Repetition

Shadowing is a technique in which learners listen to short segments of authentic audio—such as podcast excerpts, interviews, or dialogues—and repeat the sentences simultaneously or immediately after hearing them. This activity helps learners internalize natural rhythm, intonation, and pronunciation patterns while improving listening accuracy (Vandergrift, 2007:112). After shadowing, learners engage in guided discussions about the meaning, context, and communicative intent of the utterances. This follow-up stage promotes deeper comprehension and encourages learners to connect linguistic forms with real-world use. Meaningful repetition also reduces speaking anxiety by allowing learners to practice in a structured and supportive format.

b) Authentic Role-plays

Authentic role-plays replicate real-life communication scenarios such as hotel check-ins, job interviews, restaurant conversations, workplace interactions, or travel emergencies. Using adaptable scripts allows learners to first gain familiarity with typical expressions, and then gradually personalize or extend the dialogue using their own ideas (Celce-Murcia et al., 2014:140). Such tasks encourage spontaneous language production, help learners develop pragmatic competence, and foster confidence in interacting with foreigners. When integrated with digital tools—such as video recordings or virtual simulations—role-plays can become even more engaging and reflective.

c) Information-gap Tasks

Information-gap activities require learners to communicate in pairs or groups to exchange missing information and complete a specific task, such as solving a scheduling problem, describing a picture, or assembling instructions (Long, 2014:29). Because each learner holds different pieces of information, communication becomes essential, not optional. This structure supports the principles of the Interaction Hypothesis, as learners must negotiate

meaning, ask clarification questions, confirm mutual understanding, and adjust their linguistic forms during the interaction. These activities strategically create authentic communicative pressure that enhances both fluency and accuracy.

d) Digital Tandem/Language Exchange

Digital tandem learning pairs Thai learners with native or proficient English speakers through online exchange platforms, video calls, or messaging applications. Through these interactions, learners not only practice listening and speaking but also gain insights into diverse cultural norms, communication styles, and global perspectives (Thorne, 2013:55). Such exchanges promote learner autonomy, increase motivation, and provide authentic input that cannot be fully replicated in traditional classrooms. Digital interaction also helps learners overcome the psychological barrier of speaking English by offering real, meaningful conversations in a relatively low-stakes environment.

e) Pronunciation Clinics

Pronunciation clinics focus on improving segmental features (such as consonants and vowels that Thai learners commonly struggle with) as well as suprasegmental features including stress, rhythm, and intonation. Using phonetic techniques—such as minimal pairs, visual sound charts, and articulatory explanations—along with audio models allows learners to recognize and produce sounds more accurately (Celce-Murcia et al., 2014:178). Pronunciation training is essential for boosting intelligibility and communicative confidence. When delivered through digital tools such as speech analysis apps, learners can receive immediate feedback, track progress, and practice independently, reinforcing both skill development and positive attitudes toward English speaking.

Integration of Digital Technologies

Recommended Platforms and Tools

Digital technologies provide abundant opportunities for learners to access authentic input and engage in interactive speaking practice. Video-streaming platforms such as YouTube and TED-Ed offer learners exposure to a wide variety of global English accents, communication styles, and real-world topics (Vandergrift & Goh, 2012:95). These platforms allow instructors to select materials that match learners' proficiency levels and interests, thereby increasing motivation and promoting deeper comprehension. Short clips can also be used for micro-listening exercises, shadowing practice, or vocabulary building.

Language learning applications such as Duolingo, HelloTalk, and other mobile-based tools have become increasingly popular due to their accessibility and gamified learning environments. These apps encourage regular practice through rewarding systems, short interactive tasks, and real-time communication functions (Warschauer, 2000:120). In addition, tandem platforms allow Thai learners to engage in reciprocal language exchange with native

or proficient speakers of English, providing authentic communication experiences outside the classroom.

AI-driven chatbots and conversational agents represent another emerging tool for improving speaking proficiency. These systems offer learners a safe, judgment-free environment where they can practice pronunciation, sentence construction, and conversational flow without the fear of making mistakes (Heil et al., 2016:210). Because AI tools can generate instant feedback and adaptive responses, they help learners build confidence, test new expressions, and overcome affective barriers associated with real-life communication.

Classroom Implementation

Effective integration of digital technologies requires thoughtful pedagogical planning. The flipped classroom model is one approach that maximizes in-class speaking opportunities. By assigning video lessons, interactive content, or listening tasks as homework, instructors can free classroom time for communicative activities, peer interaction, and guided speaking practice (Bergmann & Sams, 2012:34). This format shifts learners from passive recipients of information to active participants, supporting deeper processing and skill application.

Audio and video reflection tasks provide another avenue for integrating digital tools meaningfully. Students may record themselves performing short monologues, dialogue reenactments, or spontaneous speaking tasks. These recordings can be uploaded for peer review, teacher feedback, or self-assessment using structured rubrics (Nation & Newton, 2009:147). This process not only builds speaking fluency and pronunciation accuracy but also enhances metacognitive awareness, as learners can compare their progress across multiple recordings.

Both synchronous and asynchronous digital activities contribute to the development of listening and speaking skills. Synchronous activities—such as live video discussions, virtual debates, or real-time role-plays—simulate authentic communication and allow learners to negotiate meaning immediately. Asynchronous tasks—such as discussion boards, recorded responses, or message-based interactions—provide learners with additional processing time to formulate ideas, revise their speech, and gradually build confidence (Thorne, 2013:118). A balanced combination of both modes helps accommodate diverse learner preferences, supports continuous practice, and encourages meaningful communication in and beyond the classroom.

Assessment of Learning and Attitudes

Assessing Listening and Speaking Skills

Assessment of listening and speaking skills should reflect learners' ability to use English in real communicative contexts rather than simply recall memorized content. Performance-based assessments are widely recognized as effective tools because they require learners to demonstrate authentic language use in tasks such as interviews, group discussions, role-plays, and oral presentations (Brown, 2004:201). These assessments allow instructors to observe how learners process spoken input, express ideas clearly, negotiate meaning, and apply conversational strategies in real time.

Performance tasks also promote learner engagement by connecting assessment with meaningful, real-life communication rather than test-driven routines.

Clear and comprehensive rubrics are essential for ensuring reliability and transparency in evaluating listening and speaking performance. Such rubrics typically include criteria related to accuracy (grammatical correctness and appropriate word choice), fluency (flow, speed, hesitations), communicative effectiveness (coherence, interactional competence, ability to maintain conversation), and pronunciation (intelligibility, stress, rhythm, and intonation) (Celce-Murcia et al., 2014:208). When learners are familiar with the rubric beforehand, they can better understand expectations, monitor their progress, and set realistic goals for improvement. Rubrics also help teachers provide constructive feedback that targets specific areas, supporting continuous development of communicative competence.

Measuring Attitudes and Confidence

Assessing changes in learners' attitudes and confidence is crucial, as affective factors strongly influence learners' willingness to communicate and their long-term success in language learning. Pre- and post-intervention questionnaires are commonly used to measure variables such as language anxiety, willingness to communicate, intrinsic motivation, and self-efficacy (MacIntyre et al., 1998:550). These instruments reveal shifts in learners' emotional responses to English communication and help educators evaluate the effectiveness of instructional approaches in reducing anxiety and promoting positive attitudes.

In addition to quantitative methods, qualitative approaches contribute valuable insights into learners' internal experiences. Interviews allow learners to express their feelings, perceptions, and challenges in greater depth, while classroom observations help researchers identify behavioral indicators of confidence—such as increased participation, willingness to initiate conversation, or reduced hesitation (Nunan, 1999: 267). When combined, these methods offer a comprehensive picture of how learners' attitudes evolve over time. Tracking affective changes is especially important in the Thai context, where cultural norms related to “saving face” may hinder participation. By monitoring both skill performance and psychological factors, educators can create more responsive learning environments that

support sustained improvement in listening, speaking, and overall communicative engagement.

Teacher Development and Policy Recommendations

Teacher Training

Teacher professional development is a critical component in improving learners' listening and speaking abilities. Many English teachers in Thailand have limited opportunities for specialized training in communicative pedagogy, particularly approaches that emphasize listening–speaking integration, interaction-based learning, and the use of digital tools. Workshops focusing on these areas—such as task-based language teaching (TBLT), pronunciation instruction, and digital resource integration—can enhance teachers' methodological repertoire and equip them with practical strategies for fostering communicative competence (Richards & Farrell, 2005:39). Such training should include hands-on activities, demonstration lessons, and opportunities for teachers to experiment with new techniques in supportive professional settings.

Moreover, establishing professional learning communities (PLCs) among English teachers can significantly strengthen instructional quality. Hord (1997:12) notes that PLCs encourage collaboration, reflective teaching, and collective problem-solving. Through regular meetings, peer observations, and shared lesson planning, teachers can exchange best practices, co-develop materials, discuss learners' challenges, and evaluate the effectiveness of new approaches. In the long term, PLCs foster a culture of continuous learning and innovation, ensuring that teachers remain up to date with current pedagogical trends and technological advancements. These collaborative networks also help reduce teacher isolation and promote sustained professional growth.

Institutional and National Policy

Institutional and national educational policies play a vital role in shaping the direction of English language teaching in Thailand. Educational institutions should establish communication-focused standards that prioritize listening and speaking skills, shifting away from the traditional emphasis on grammar-based examinations (Warschauer, 2000:89). This shift may include redesigning curricula to incorporate communicative tasks, increasing classroom hours dedicated to oral interaction, and adopting assessment systems that evaluate real-world language performance. Policies that encourage experiential learning—such as project-based communication, intercultural exchanges, and partnerships with international organizations—can further strengthen learners' confidence and positive attitudes toward English communication.

- Use digital tools strategically, including AI chatbots, video-based input, online collaboration tools, and language exchange platforms to enrich learning materials and expand opportunities for practice beyond the classroom.
- Implement performance-based assessments—such as interviews, discussions, and presentations—to evaluate learners’ functional communication skills rather than solely grammatical accuracy.
- Measure and monitor affective factors through pre/post questionnaires, reflection tasks, and interviews to track changes in anxiety, confidence, and willingness to communicate.
- Provide structured feedback using clear rubrics that target specific skills: fluency, accuracy, intelligibility, communicative effectiveness, and pragmatic appropriateness.

2. Recommendations for Teacher Development

- Offer ongoing professional development programs focusing on listening–speaking pedagogy, task-based approaches, digital integration, and pronunciation instruction.
- Establish professional learning communities (PLCs) to promote collaborative lesson planning, mutual observation, and sharing of best practices.
- Encourage reflective teaching, including the use of teaching portfolios, peer coaching, and classroom research to improve instructional quality and responsiveness.

3. Policy and Institutional Recommendations

- Reform curricula so that communicative competence—particularly listening and speaking—is prioritized over grammar-based examinations and textbook-driven instruction.
- Invest in technological infrastructure, ensuring equitable access to high-speed internet, updated hardware, and quality digital learning materials across schools nationwide.
- Support innovation through funding and pilot programs that encourage schools to experiment with digital language learning, virtual exchanges, and blended learning models.
- Develop national standards and assessment guidelines that reflect real-world communicative demands, ensuring alignment between instructional goals and evaluation practices.

Limitations and Directions for Future Research

This article serves primarily as a conceptual and literature-based framework. While it synthesizes relevant theories and research, it does not include empirical classroom data. Future studies in Thai educational settings are necessary to test the effectiveness of the proposed pedagogical strategies and digital tools. Mixed-methods research—combining performance assessments, learner attitude surveys, classroom observations, and qualitative interviews—would provide comprehensive insights.

Longitudinal studies are also recommended to examine how learners' attitudes and communicative abilities evolve over time with sustained intervention. Such empirical evidence will strengthen the theoretical foundations presented here and support the development of evidence-based policies capable of transforming English language education in Thailand for the digital age.

References

- Bergmann, J., & Sams, A. (2012). *Flip Your Classroom: Reach Every Student in Every Class Every Day*. International Society for Technology in Education.
- Brown, H. D. (2004). *Language Assessment: Principles and Classroom Practices* (p. 201). Longman.
- Brown, H. D. (2007). *Teaching by Principles: An Interactive Approach to Language Pedagogy* (3rd ed.). Pearson Education.
- Celce-Murcia, M., Brinton, D. M., & Goodwin, J. (2014). *Teaching English as a Second or Foreign Language* (4th ed.). National Geographic Learning.
- Heil, C. R., Wu, J., Lee, J. J., & Schmidt-Crawford, D. (2016). A review of mobile language learning applications. *Educational Technology Research and Development*, 64(4), 597–620.
- Hord, S. M. (1997). *Professional Learning Communities: Communities of Continuous Inquiry and Improvement*. Southwest Educational Development Laboratory.
- Krashen, S. D. (1982). *Principles and Practice in Second Language Acquisition*. Pergamon Press.
- Long, M. H. (1996). The role of the linguistic environment in second language acquisition. In *Handbook of Second Language Acquisition* (pp. 413–468). Academic Press.
- Long, M. H. (2014). *Second Language Acquisition and Task-Based Language Teaching*. Wiley-Blackwell.
- MacIntyre, P. D., & Gardner, R. C. (1994). The subtle effects of language anxiety. *Language Learning*, 44(2), 283–305.
- MacIntyre, P. D., Baker, S. C., Clement, R., & Donovan, L. A. (1998). Motivation and willingness to communicate. *Journal of Language and Social Psychology*, 17(1), 3–23.
- Nation, I. S. P., & Newton, J. (2009). *Teaching ESL/EFL Listening and Speaking*. Routledge.
- Nunan, D. (1999). *Second Language Teaching & Learning*. Heinle & Heinle.
- Richards, J. C., & Farrell, T. S. C. (2005). *Professional Development for Language Teachers*. Cambridge University Press.
- Richards, J. C., & Rodgers, T. S. (2014). *Approaches and Methods in Language Teaching* (3rd ed.). Cambridge University Press.

- Thorne, S. L. (2013). *Digital Literacies and Language Learning*. Routledge.
- Vandergrift, L. (2007). Extensive listening and input enhancement. *TESL-EJ*, 11(2), 1–17.
- Vandergrift, L., & Goh, C. C. M. (2012). *Teaching and Learning Second Language Listening: Metacognition in Action*. Routledge.
- Warschauer, M. (2000). The changing global economy and the future of English teaching. *TESOL Quarterly*, 34(3), 511–535.

WORK-LIFE BALANCE: TRANSFORMING YOUR WORKSPACE INTO A SANCTUARY OF PEACE THROUGH THE POWER OF MINDFULNESS

Phramaha Phanuvich Panuwityo

Mahamakut Buddhist University, Thailand.

Corresponding author, e-mail: phanuvich.num@mbu.ac.th

DKonthoujam Nongpok and Chingkhei Nganba

Department of Philosophy, Pravabati College, Manipur, India

Thokchom Premabati Devi

Department of Political Science, Pravabati College, Manipur, India

Abstract

This article presents a conceptual framework for achieving Work-Life Balance by reconfiguring the physical workspace through mindfulness and environmental psychology. In an era of digital-induced chronic stress, traditional time management often fails to sustain well-being. This study proposes transforming the desk into a "Space of Peace" to manage "Inner Space," fostering a state conducive to mindful productivity.

The analysis integrates the "Less is More" principle with the Buddhist philosophy of Sappaya (suitable environment). Key strategies include reducing cognitive load through organization, employing mindfulness reminders, and optimizing sensory elements—natural light, aromatherapy, and soundscapes—to enhance concentration. Additionally, the article introduces practical "Micro-Meditation" and Anapanasati (breath awareness) techniques designed for desk-based practice to mitigate screen fatigue and sustain present-moment awareness.

Findings indicate that a mindfulness-based workspace significantly improves quality of life by enhancing work precision, creativity, and emotional stability. By fostering a peaceful and orderly physical environment, individuals can establish clearer psychological boundaries between professional and personal spheres. Ultimately, initiating change at the immediate workspace level serves as a vital strategy for fostering long-term resilience and a sustainable life balance.

Keywords: Mindfulness Power, Space of Peace, Work-Life Balance

Introduction

In the digital age, where the dynamics of work revolve rapidly through hyper-connectivity, professionals face unprecedented levels of urgency. The requirement to be responsive to communications 24/7 and the habit of sitting in front of a computer for extended periods have become primary factors leading to physical and mental burnout. The relentless influx of data and tasks not only diminishes work efficiency but also directly impacts the nervous system and leads to chronic stress. As the line between work and private life blurs, the pressure to achieve short-term goals becomes a "trap" that causes many to lose their life balance.

Amidst this stress crisis, the concept of Work-Life Balance has been revisited and reinterpreted in a deeper dimension. In reality, true balance may no longer be just about allocating time according to the 8-8-8 clock ratio, but rather managing the "Inner Space" to remain qualitative under pressure. Sustainable balance begins with self-awareness and the practice of mindfulness to manage distracting thoughts and focus on the present moment. This helps create an emotional shield amidst the storm of a chaotic workload. When the mind is peaceful and stable, the inner space becomes a source of energy for sharp decision-making and efficient work without losing one's identity to exhaustion.

Therefore, modifying the surrounding atmosphere, particularly organizing the "workspace," is not merely a matter of aesthetics or interior design, but a psychological design to establish a concrete space for concentration. For employees, the desk is the closest "battlefield". By transforming this small area into an "Oasis of Peace" through the integration of mindfulness and a supportive environment, one finds that the desk is not a prison for the soul, but a crucial starting point for cultivating inner tranquility. This transformation reflects outward, miraculously impacting overall quality of life and shifting external chaos into internal calm.

Work-Life Balance: A New Perspective

In the past, the definition of Work-Life Balance was often confined to a quantitative approach, emphasizing the strict separation of time between professional duties and private life. However, in today's modern work context driven by information technology, physical and temporal separation has become increasingly difficult as digital communication can intrude into personal space at any time. Modern concepts have shifted toward "Work-Life Integration" or a qualitative balance that prioritizes the management of mental energy over merely counting hours. Achieving this balance is not just about leaving work on time, but about maintaining a peaceful and stable internal state regardless of external pressures, which is the heart of sustainable work today.

To drive this qualitative balance, "Mindfulness" has become an internationally recognized tool. Practicing mindfulness at work is not just a spiritual matter, but a

psychological process that enhances self-regulation and resilience. Mindfulness enables individuals to handle pressure and massive data streams without experiencing cognitive overload. Furthermore, it improves the function of the prefrontal cortex—responsible for decision-making and emotional control—allowing employees to focus on the present moment rather than worrying about past mistakes or future expectations. This results in increased work efficiency coupled with genuine happiness.

However, a peaceful mind does not arise from internal factors alone; it is closely related to the physical environment, especially the desk. Environmental neuroscience indicates that stimuli around the desk—whether cluttered documents, lighting, or colors—directly affect cortisol levels. A disorganized desk acts as "visual noise" that unnecessarily drains brain resources. Transforming the desk into a "Space of Peace" is thus a key strategy in creating a work ecology conducive to concentration. When the external environment is organized to be calm and soothing, the mind can enter a peaceful state more easily, shifting from a space of pressure to one of creativity that nourishes both body and soul.

The Workspace and the Power of the Environment

A desk is not just a physical area for office equipment; it is a micro-ecosystem that directly impacts human sensory systems and concentration. Research in environmental psychology suggests that "clutter" from disorganized items leads to "visual competition" in the brain, as the visual cortex must expend energy filtering out irrelevant stimuli. This reduces information processing capacity and leads to cognitive fatigue. Additionally, inconsistent noise and improper lighting—such as excessive glare or dimness—trigger the release of stress hormones, hindering the ability to enter a "Flow" state or deep concentration. Constant disorder acts like an invisible wall blocking productivity and eroding inner peace.

In environmental psychology, a key concept is "Attention Restoration Theory" (ART), which explains that workers often face "directed attention fatigue" from complex tasks. Organizing the workspace using psychological principles, such as adding natural elements (Biophilic Design) like small plants or using minimalism and symmetry, helps the brain rest and recover energy. Creating "white space" on the desk is not just about cleaning; it is about creating room for the brain to breathe and reducing cognitive load, allowing a more natural and rapid transition from chaos to concentration.

Lastly, the desk serves as a "mirror" reflecting the user's internal state. When the mind is chaotic, it often manifests through physical disorder. Conversely, "Mindful Organization" serves as a symbolic communication to the subconscious that "this space is safe and ready for creativity". Turning the desk into a "Sacred Space" for work automatically primes the mind to enter a state of stillness upon entering the area. Life balance thus begins with controlling the small space in front of us, serving as the vital link between a chaotic external world and sustainable internal peace.

Principles of Transforming the Workspace into a Space of Peace

Organizing to Reduce Mental Burden

Starting the transformation requires a process of "Mindful Decluttering," which involves carefully considering the necessity of every object on the desk. Unused items not only waste physical space but also create an unconscious "mental burden," as every object is a unit of data the brain must process. Adopting "Essentialism" by reducing items to only those necessary for the current mission is a key strategy for reducing sensory stimuli. Placing only tools that support current work fosters "effortless attention". Organization is not just about cleanliness; it is about liberating the visual field so the mind is light and ready for meditation.

The "Less is More" concept has been widely applied to create peaceful work environments. This philosophy does not mean keeping a space empty and lifeless, but rather choosing high-quality elements that promote positive energy. "Negative space" on the desk acts as a "breathing room" for the eyes and brain, reducing panic from overwhelming tasks. By limiting items, we simplify the external environment to foster internal simplicity. According to modern user interface and workspace design principles, a clean space promotes systematic thinking and accurate decision-making.

This transformation also involves a meaningful connection between objects and personal goals. Items on the desk should serve as "anchors" for concentration, such as a refreshing plant or an object that reminds one to stay in the present. Psychologically based organization aims for more than just aesthetic beauty; it is about creating an "Architecture of Mindfulness" that allows workers to control their context. Achieving order at the desk is the first victory in life management, fostering self-efficacy and the belief that if one can organize the world in front of them, they can also organize the chaos within.

Creating a Focus Point for Mindfulness

Applying Buddhist philosophy to workspace design is not merely about religious symbols, but about selecting "Mindfulness Reminders" that act as spiritual anchors amidst a chaotic workflow. Natural objects like small plants serve as symbols of growth, patience, and being in the present. Observing the slow changes of a living plant helps pull a distracted mind back to the balanced rhythm of nature. Similarly, placing smooth stones or inspiring books can assist in "Satipatthana" (foundations of mindfulness), prompting self-awareness of body and mind whenever the eyes meet these objects. These objects act as "Kalayanamitra" (noble friends) reminding the worker to check their breath and maintain peace.

The choice of "colors" and "materials" also significantly impacts brain waves and meditative states. Color psychology indicates that "Earth Tones" like leaf green, bark brown, or beige reduce central nervous system arousal and foster a calm mind, aligning with the "Middle Way" (Majjhima Patipada). Using natural materials like wood, cotton, or ceramics

instead of cold plastic or metal adds a warm touch and a sense of connection to physical reality. These materials reduce visual noise and create an atmosphere conducive to "open-eyed meditation," making the desk a *Sappaya* or a suitable place for mindful work.

Finally, creating a Buddhist-style focus point is about building an "Architecture of Awakening" that transforms a space of burden into one of contemplation. Orderly and balanced arrangements foster tranquility, the foundation of concentration. When the environment is refined and uses calming colors, the mind can focus on the task with "Ekaggata" (one-pointedness). This harmony between physical simplicity and internal awareness elevates work into a form of Dhamma practice ("Work as Dhamma"), merging work and life into a unified space of peace.

Light, Scent, and Sound Conducive to Mindfulness

"Light" is a physical factor that profoundly impacts concentration as it regulates the circadian rhythm. Arranging the desk to receive appropriate natural light reduces eye strain and affects serotonin secretion, which stabilizes mood. In Buddhist philosophy, light symbolizes wisdom and awakening. If artificial light is necessary, choosing bulbs with a high color rendering index and warm tones creates a more relaxing atmosphere than harsh white light, which over-stimulates the nervous system. Controlling light quality creates a "visual *Sappaya*" that supports continuous present-moment awareness.

"Aromatherapy" is another powerful tool for shifting emotional states, as the olfactory system is directly linked to the limbic system, which controls emotion and memory. Using subtle natural scents like sandalwood, jasmine, or lavender can reduce anxiety and nervousness. In practice, scent acts as "incense for mindfulness," pulling a wandering mind back to a light and comfortable state of perception. Choosing non-overpowering scents creates an "emotional buffer," allowing the worker to maintain composure during crises and turning the small workspace into a site of energy restoration.

"Sound" is the decisive factor for stable concentration. In noisy offices, seeking silence or using "Sound Healing" is a vital strategy. Soft, rhythmic music or natural "white noise" like flowing water helps mask unpredictable external noise, aligning with "Kaya-Viveka" (physical seclusion) to pave the way for "Citta-Viveka" (mental seclusion). When the ears are treated with calming sound waves, brain waves shift toward the Alpha state—where the mind is highly alert yet the body is fully relaxed. Integrating light, scent, and sound transforms the traditional work ecology into a complete laboratory for mindfulness.

Applying Buddhist Mindfulness in Daily Work

Integrating mindfulness into daily work is not about abandoning duties to sit still, but about merging "self-awareness" into every moment of work through "Micro-Meditation". This aligns with modern psychology regarding the preservation of cognitive resources. Taking brief pauses (30 seconds to 1 minute) between tasks—such as before sending an important email or starting a meeting—allows the brain to "reset" the stressed nervous system back to balance. This regular infusion of mental energy prevents impulsive decisions and allows for consistent productivity without burnout.

The heart of desk-based meditation is *Anapanasati* (mindfulness of breathing). Spending just 1–3 minutes focusing on deep inhalations and long exhalations directly stimulates the parasympathetic nervous system, relaxing the body and lowering the heart rate. In Buddhist terms, returning to the breath is "coming home" to a stable mental foundation. It helps office workers cut through distracting thoughts about the past or future. Practicing this in an organized space is a highly effective strategy for immediate internal peace even under pressure.

Finally, the true challenge of Work-Life Balance is maintaining "Present Moment Awareness" amidst urgent tasks and unforeseen crises. Buddhist mindfulness helps distinguish between "work urgency" and "mental heat". When facing tight deadlines, mindfulness enables "mindful speed"—working quickly but not frantically—by using "Right Effort" to plan and prioritize. Training the mind to be awake amidst confusion ensures that work stress is not carried home, as negative emotions are managed at the desk through mindfulness. Balance in this view is not about escaping work, but about being happy and peaceful even while performing the most hectic tasks.

Outcomes: When the Workspace Changes, Life Changes

Transforming the desk into a space of peace directly enhances work efficiency according to the principle of "Samma-Samadhi" (Right Concentration). When the mind has a stable anchor on an organized desk, focus becomes effortless yet powerful, allowing for deep analysis and creativity without distraction. Work becomes higher in quality and lower in errors due to a "present state" of mind. This aligns with the idea that when the mind is calm, wisdom (Panna) arises naturally. Modifying the physical environment is thus a method of optimizing the brain's operation in a relaxed and cool manner.

Beyond efficiency, the most prominent result is emotional stability and significantly reduced stress. Without visual and auditory stimuli on the desk, cortisol levels remain low, allowing for mindful rather than emotional responses to pressure. A peaceful environment reduces "emotional hijacking" during crises. Brief meditation amidst natural scents and light helps the mind recover quickly (Resilience), allowing employees to maintain mental freshness even on heavy workdays, which is fundamental to long-term mental health.

Ultimately, a mindfulness-based workspace creates a clear "Psychological Boundary" between work and personal life. Even if physical spaces overlap, mindfulness allows one to "drop" work burdens at the desk upon finishing. Meditating before leaving the desk acts as a mental door-closing, preventing work thoughts from following one home. True Work-Life Balance is thus achieved qualitatively; the peace gained at the desk reflects in better family relationships and genuine relaxation, proving that managing the micro-world of the workspace leads to a sustainable balance of the whole life system.

Real-Life Applications: From Chaos to a Laboratory of Mindfulness

Applying the "Space of Peace" concept across various groups—from office workers in high-pressure environments to freelancers working remotely—starts with acknowledging the problem of a "scattered mind". Office workers who removed irrelevant items and added small plants or stones reported the creation of a "Psychological Territory" that helped them focus faster despite noise. Freelancers, often struggling with blurred boundaries, used *Sappaya* principles and brief *Anapanasati* before work to create a "Mental Switch," signaling the brain that the desk is a sacred space for creativity, not just a casual area.

Comparing workspaces before and after mindful adjustments reveals a transformation deeper than mere cleanliness. Before, desks were often filled with visual stimuli—piles of documents, multiple open tabs, and unnecessary items—leading to accumulated anxiety and "Pseudo-ADHD". After applying "Less is More" and sensory improvements, users reported significantly lower afternoon fatigue and higher emotional stability. Organizing the desk becomes a "Ritual" for organizing thoughts, turning a terrifying workload into manageable mindful tasks.

The most vital lesson is that Work-Life Balance is not something to be sought far away or only after work hours; it can be established "here and now" on a few square meters of desk space. Organizing the desk is an exercise in becoming the "master" of one's environment rather than its "victim". When we organize external objects with care, the mind inevitably becomes organized as well. Experience confirms that a peaceful workspace is a strong base that allows us to face a chaotic world with dignity and return to a point of rest quickly. The power of mindfulness cultivated here is the key to a complete and sustainable quality of life.

Conclusion

The Work-Life Balance many seek does not necessarily begin with a long vacation or a new job, but at the closest point: the desk. It is the center of our daily energy usage. By intentionally creating an orderly and light space, we build a "Sacred Space" that protects the mind from external storms. Workspace management is more than a cleaning task; it is a declaration of intent to master the environment and restore one's own peace.

When the workspace is *Sappaya* (suitable), mindfulness arises easily and firmly. A still mind, unified with the work, allows us to transcend accumulated stress and turn exhausting hours into mindful creativity. This peace serves as a starting point that expands into other areas of life, allowing us to drop work burdens immediately upon leaving the chair. The once-blurred line between work and private life becomes sharp again through the power of present-moment awareness, resulting in the sustainable restoration and development of overall quality of life.

It is time to examine the space in front of us and begin transforming our desks today. Simply remove unnecessary items, place objects that pull you into mindfulness, and welcome light that calms the heart. These small improvements are a worthy investment in long-term quality of life. When the space is peaceful, the mind is bright; and with the power of mindfulness, true life balance is within reach. Transform your desk into a sanctuary of peace to meet a new you—happy and empowered every day.

References

- Boyce, P. R. (2014). *Human Factors in Lighting* (3rd ed.). CRC Press.
- Chah, A. (2005). *Everything is Teaching Us: A Collection of Dhamma Talks*. Amaravati Publications.
- Goleman, D. (1995). *Emotional Intelligence: Why It Can Matter More Than IQ*. Bantam Books.
- Greenhaus, J. H., & Allen, T. D. (2011). Work-life balance: A review and extension of the literature. In *Handbook of Occupational Health Psychology* (2nd ed., pp. 165–183). American Psychological Association.
- Gunaratana, B. H. (2011). *Mindfulness in Plain English*. Wisdom Publications.
- Heller, E. (2009). *Psychology of Color: How Colors Affect Meanings and Feelings*. Prestel Publishing.
- Herz, R. S. (2009). Aromatherapy facts and fictions: A scientific analysis of olfactory effects on moods, physiology and behavior. *International Journal of Neuroscience*, 119(2), 263–290.
- Kabat-Zinn, J. (1990). *Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of Your Body and Mind to Face Stress, Pain, and Illness*. Delacorte Press.

- Kabat-Zinn, J. (2003). Mindfulness-based interventions in context: Past, present, and future. *Clinical Psychology: Science and Practice*, 10(2), 144–156.
- Kaplan, S. (1995). The restorative benefits of nature: Toward an integrative framework. *Journal of Environmental Psychology*, 15(3), 169–182.
- Lauesen, S. (2005). *User Interface Design: A Software Engineering Perspective*. Pearson Education.
- McKeown, G. (2014). *Essentialism: The Disciplined Pursuit of Less*. Crown Business.
- Nhất Hạnh, T. (1991). *The Miracle of Mindfulness: An Introduction to the Practice of Meditation*. Beacon Press.
- Pantev, C., Hoke, M., Lütkenhöner, B., & Lehnertz, K. (1989). Tonotopic organization of the auditory cortex: Pitch versus frequency representation. *Science*, 246(4929), 486–488.
- Stahl, B., & Goldstein, E. (2010). *A Mindfulness-Based Stress Reduction Workbook*. New Harbinger Publications.
- Vohs, K. D., Redden, J. P., & Rahinel, R. (2013). Physical order produces orderly habits, conventionality, and charity, whereas disorder produces creativity. *Psychological Science*, 24(9), 1860–1867.

A CRITICAL ANALYSIS OF THE BUDDHA’S FINAL JOURNEY AND ITS HISTORICAL-GEOGRAPHICAL SIGNIFICANCE

Phrasuddhivajiramedhi, Phrakhrupaladsuwatthanawisutthisarakun
and Phramaha Phanuvich Panuwityo
Mahamakut Buddhist University, Thailand
Corresponding author, e-mail: phanuvich.num@mbu.ac.th

Konthoujam Nongpok and Chingkhei Nganba
Department of Philosophy, Pravabati College, Manipur, [India](#)

Phrakhrupariyatsamothan and PhraAnan Adinandho
Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Thailand

Abstract

The Mahāparinibbāna Sutta, preserved in the Dīgha Nikāya of the Pāli Canon, occupies a distinctive position in Buddhist literature as the most extensive narrative account of the Buddha’s final year and passing away. Unlike doctrinal discourses that primarily focus on philosophical exposition, this sutta presents a continuous narrative that integrates historical events, geographical references, ethical teachings, and ritual practices. This article examines the Mahāparinibbāna Sutta as a form of sacred history, arguing that the text functions not merely as a biographical record but as a religious framework that shapes collective memory and normative understanding within early Buddhism.

Through a critical textual analysis, this study explores the historical and geographical dimensions of the Buddha’s final journey, highlighting how specific places, political contexts, and ritual elements are imbued with religious significance. The analysis demonstrates that the sutta sacralizes historical events and physical spaces, transforming them into enduring sites of moral instruction and communal identity. By situating the Mahāparinibbāna Sutta within the broader context of Buddhist historiography, this article shows how early Buddhist communities constructed a sacred narrative that integrates impermanence, ethical responsibility, and institutional continuity. The study concludes that understanding the Mahāparinibbāna Sutta as sacred history provides valuable insight into the formation of Buddhist historical consciousness and the role of narrative in preserving religious meaning.

Keywords: Early Buddhism, Historical Geography, Mahāparinibbāna Sutta

Introduction

The Mahāparinibbāna Sutta, preserved in the Dīgha Nikāya of the Pāli Canon, occupies a unique position within Buddhist literature. As the longest discourse in the Nikāyas, it presents a detailed narrative of the final year, last journey, and ultimate passing away (Mahāparinibbāna) of the Buddha. Unlike doctrinal suttas that primarily expound philosophical teachings, the Mahāparinibbāna Sutta adopts a narrative (ākhyāna) form, weaving together historical events, geographical references, ethical instructions, and ritual practices. This distinctive composition has led scholars to regard the text not merely as a religious discourse, but as a foundational document of Buddhist sacred history.

Sacred history differs from secular historiography in that it does not aim solely at chronological accuracy or empirical verification. Rather, it seeks to preserve events imbued with religious meaning, shaping collective memory and ethical identity within a religious community. The Mahāparinibbāna Sutta exemplifies this function by recounting the Buddha's final journey in a manner that integrates historical recollection with normative guidance. Through its narrative, the text establishes sacred places, legitimizes social and political relationships, and provides a framework for understanding death, impermanence, and continuity within the Buddhist tradition.

This article argues that the Mahāparinibbāna Sutta should be understood as a work of sacred history that plays a crucial role in shaping early Buddhist self-understanding. By critically analyzing the historical and geographical dimensions of the Buddha's final journey, this study seeks to demonstrate how the sutta functions as a bridge between lived history and religious meaning. Such an approach not only deepens our appreciation of the text itself but also contributes to broader discussions on the formation of Buddhist historiography.

The Mahāparinibbāna Sutta as Sacred Historical Narrative

The narrative structure of the Mahāparinibbāna Sutta clearly distinguishes it from most other canonical discourses in the Pāli Canon. Rather than offering systematic doctrinal exposition, the text unfolds as a continuous and detailed narrative recounting the events of the Buddha's final year and last journey. The narrative voice, frequently mediated through Ānanda—who is portrayed as an eyewitness and intimate attendant—creates a strong sense of immediacy and lived experience. This narrative strategy enhances the sutta's authority by presenting the events as remembered and transmitted within a community of direct witnesses, thereby reinforcing its canonical and religious significance (Walshe, 1987; Gethin, 1998).

From the perspective of textual history, scholars have long recognized that the Mahāparinibbāna Sutta reflects multiple stages of compilation and redaction. While some passages appear to belong to the earliest strata of Buddhist literature, others reveal later editorial concerns, particularly regarding monastic discipline, institutional continuity, and ritual

practice after the Buddha's passing. Winternitz (1972) argues that the text combines archaic narrative material with later interpretive layers, illustrating how early Buddhist communities continuously reworked historical memory to address evolving doctrinal and social needs. This layered composition suggests that the sutta functions not merely as a historical record but as a living tradition shaped by collective religious reflection.

As a form of sacred history, the Mahāparinibbāna Sutta fulfills several interconnected functions within early Buddhism. First, it preserves the Buddha's final teachings, including exhortations concerning impermanence (anicca), diligence (appamāda), and reliance on the Dhamma and Vinaya as the ultimate authority after his death. These teachings provide doctrinal continuity and ethical orientation in the absence of a living teacher. Second, the sutta legitimizes the institutional authority of the Saṅgha by emphasizing collective responsibility and disciplined adherence to established norms, thereby stabilizing the foundations of the Buddhist community during a moment of potential crisis (Gethin, 1998; Strong, 2001).

Equally significant is the sutta's role in sacralizing geography through narrative. The Buddha's final journey—from Rājagaha through Vesālī to Kusinārā—is not presented as a mere itinerary but as a spiritually charged landscape imbued with symbolic and ethical meaning. Places associated with key events—such as the final exhortations, the last meal, the Buddha's passing away, cremation, and the distribution of relics—are transformed into enduring sites of pilgrimage. This narrative sacralization of space illustrates how early Buddhism linked physical geography with religious memory, creating what scholars describe as a form of sacred geography that anchors doctrine and devotion in concrete locations (Schumann, 2004; Strong, 2001).

Crucially, the Mahāparinibbāna Sutta does not depict history as a neutral or purely factual chronicle. Historical episodes are selectively framed to convey moral, social, and spiritual significance. Political narratives—such as King Ajātasattu's ambitions or the republican governance of the Vajjians—are included insofar as they illustrate principles of ethical leadership, social cohesion, and collective welfare. In this way, the sutta exemplifies how sacred history integrates factual recollection with normative interpretation, transforming historical memory into a vehicle for ethical instruction and communal identity within early Buddhism (Gethin, 1998; Walshe, 1987).

The Buddha's Final Journey: Historical Dimensions

The historical dimension of the Buddha's final journey, as depicted in the Mahāparinibbāna Sutta, offers valuable insight into the socio-political landscape of ancient North India during the fifth century BCE. The narrative situates the Buddha's movements within a region characterized by competing monarchies and republican polities, including Magadha and the Vajji confederacy. This context reflects a period of political consolidation, territorial expansion, and institutional experimentation, which forms the backdrop against which the Buddha's final teachings were delivered (Gethin, 1998; Schumann, 2004). The sutta thus preserves not only religious memory but also traces of historical realities that shaped early Buddhist engagement with society.

One of the most significant historically grounded episodes in the sutta is the encounter between the Buddha and Vassakāra, the minister of King Ajātasattu. This episode reveals contemporary concerns regarding political stability, military strategy, and governance. The Buddha's indirect response—emphasizing ethical unity and communal harmony rather than tactical advice—demonstrates how Buddhist ethical principles were applied to matters of statecraft without direct political involvement. Scholars have noted that this interaction illustrates the Buddha's role as a moral authority whose influence extended into public and political life, even while maintaining a principled distance from power struggles (Strong, 2001; Walshe, 1987).

Although modern historiography approaches canonical narratives with critical caution, the Mahāparinibbāna Sutta nonetheless preserves historically plausible details concerning routes of travel, patterns of settlement, and forms of social organization. References to specific locations—such as Rājagaha, Vesālī, Pāvā, and Kusinārā—correspond to identifiable sites in the Gangetic plain, many of which have been corroborated through archaeological and historical research (Schumann, 2004). These geographical details suggest that the sutta functions as a valuable historical source when read critically, particularly in relation to mobility, communication networks, and regional interactions in early Buddhist India.

The Buddha's counsel to the Vajjians concerning the Seven Conditions of Welfare (satta aparihāniyā dhammā) further highlights the integration of ethical norms with political resilience. These principles—such as regular assemblies, respect for tradition, and communal consensus—reflect features associated with republican governance and collective decision-making. Rather than proposing abstract moral ideals, the Buddha articulates ethical guidelines that support social cohesion and institutional stability. This passage demonstrates how Buddhist ethics were framed as universally applicable principles capable of sustaining both spiritual and civic life (Gethin, 1998; Walshe, 1987).

Equally important is the sutta's portrayal of the Buddha's declining physical condition during his final journey. The narrative openly acknowledges illness, fatigue, and physical suffering, thereby humanizing the Buddha and reinforcing the central Buddhist doctrine of impermanence (anicca). Rather than diminishing the Buddha's spiritual authority, this portrayal underscores the universality of conditioned existence and the inevitability of decay. In this way, the historical dimension of the Mahāparinibbāna Sutta serves both documentary and didactic purposes, integrating empirical realism with ethical instruction and reinforcing the Buddhist understanding of history as a meaningful arena for spiritual insight (Strong, 2001; Gethin, 1998).

Geographical Significance and the Sacralization of Space

Geography plays a central role in the Mahāparinibbāna Sutta, transforming ordinary physical locations into enduring symbols of religious meaning. The Buddha's final journey unfolds across a network of cities, villages, rivers, and forests in the Middle Gangetic Plain, creating a spatial narrative that anchors Buddhist memory in concrete places. Rather than serving merely as a background for doctrinal teaching, geography in this sutta functions as an active medium through which ethical values, historical memory, and religious identity are articulated. Scholars have emphasized that early Buddhism developed a distinctive form of sacred geography in which physical movement and spiritual significance are closely intertwined (Gethin, 1998; Strong, 2001).

Among the locations mentioned, Kusinārā occupies a particularly significant position as the place chosen for the Buddha's final passing away (Mahāparinibbāna). From a political and economic standpoint, Kusinārā was relatively marginal compared to major urban centers such as Rājagaha or Sāvathī. This apparent marginality has long intrigued scholars, prompting questions about why the Buddha selected such a place for the culmination of his life. Historical and textual analyses suggest that the choice of Kusinārā reflects not historical accident but deliberate symbolic intent, emphasizing values of renunciation, humility, and detachment from worldly power (Schumann, 2004; Walshe, 1987).

From the perspective of sacred history, the geographical marginality of Kusinārā acquires profound ethical meaning. By attaining Mahāparinibbāna in an unassuming setting, the Buddha exemplifies the Buddhist rejection of prestige, authority, and material dominance. Space itself becomes morally charged: the absence of political grandeur reinforces the central Buddhist teaching that liberation is independent of social status or institutional power. In this way, geography is aligned with doctrine, and physical location is transformed into a symbolic expression of ethical ideals (Strong, 2001; Gethin, 1998).

The Mahāparinibbāna Sutta further institutionalizes geography through its explicit identification of the Four Places of Pilgrimage (cattāri saṃvejanīyāni tthānāni): the Buddha's birth at Lumbinī, enlightenment at BodhGayā, first sermon at Sarnath, and passing away at Kusinārā. These sites invite devotees to engage bodily with sacred history through travel, ritual, and remembrance. Pilgrimage thus becomes a form of embodied pedagogy, enabling practitioners to reflect on impermanence, awakening, teaching, and death through direct encounter with sacred places rather than abstract contemplation alone (Strong, 2001; Schumann, 2004).

In this manner, geography in the Mahāparinibbāna Sutta functions as an extension of doctrine itself. Sacred space is not merely commemorative but transformative, shaping religious consciousness and communal identity across generations. By embedding ethical and soteriological meanings within the landscape, early Buddhism ensured that its foundational narrative would remain accessible through physical movement and ritual practice. The sacralization of space thus plays a crucial role in sustaining Buddhist historical consciousness, demonstrating how geography, memory, and doctrine converge in the formation of a living religious tradition (Gethin, 1998; Walshe, 1987).

Conclusion

The Mahāparinibbāna Sutta stands as a foundational text of Buddhist sacred history, offering a richly textured account of the Buddha's final journey that integrates historical recollection, geographical symbolism, and ethical instruction. Rather than functioning as a simple chronicle, the sutta shapes collective memory by framing events in ways that convey enduring religious meaning. Its narrative structure preserves continuity of authority, sacralizes space, and provides a model for understanding impermanence and communal responsibility.

By examining the historical and geographical dimensions of the Mahāparinibbāna Sutta, this study has shown that the text plays a crucial role in the formation of Buddhist historiography. It demonstrates how early Buddhism transformed lived experience into sacred history, ensuring that memory, place, and meaning remained inseparably linked. Understanding the sutta in this light allows for a deeper appreciation of its significance—not only as a record of the Buddha's final days, but as a timeless framework for interpreting history through the lens of the Dhamma.

References

- Gethin, R. (1998). *The foundations of Buddhism*. Oxford University Press.
<https://global.oup.com/academic/product/the-foundations-of-buddhism-9780192892231>.
- Schumann, H. W. (2004). *The historical Buddha: The times, life, and teachings of the founder of Buddhism*. Motilal Banarsidass.
<https://www.motilalbanarsidass.com/products/the-historical-buddha>.
- Strong, J. S. (2001). *The Buddha: A short biography*. Oneworld Publications.
<https://oneworld-publications.com/work/the-buddha/>.
- Walshe, M. (1987). *Thus have I heard: The long discourses of the Buddha*. Wisdom Publications. <https://wisdomexperience.org/product/long-discourses-buddha/>.
- Winternitz, M. (1972). *History of Indian literature (Vol. II: Buddhist literature; Trans. S. Ketkar & H. Hohn)*. Motilal Banarsidass. <https://www.motilalbanarsidass.com/products/history-of-indian-literature-vol-ii>.

POWER, KAMMA, AND KINGSHIP: POLITICAL COSMOLOGY IN THE TRAI PHUM PHRA RUANG

Samran Srikammul, Narumon Chumcharoensuki, Phrakittisarasuthee
Phrakhrupaladsuwatthanawisutthisarakun and Phrakhrusuphattharasilasophon
Mahamakut Buddhist University, Thailand
Corresponding author, e-mail: narumonchumcharoensuk@outlook.co.th

Cliff Ransom Wendell B. Lilangan
Holy Angel University, Philippines

Abstract

The Trai Phum Phra Ruang is traditionally recognized as a foundational Buddhist cosmological text in Thai intellectual history. While previous studies have emphasized its religious and metaphysical dimensions, its political significance has received comparatively limited scholarly attention. This article argues that the Trai Phum Phra Ruang functions as a form of Buddhist political cosmology in which power, social hierarchy, and kingship are legitimized through the moral law of kamma rather than divine right or coercive authority. By analyzing the interrelationship between cosmology, moral causation, and political order, the study demonstrates how the text constructs a normative model of kingship grounded in ethical responsibility, merit accumulation, and adherence to the Dhamma. The king is portrayed as a moral exemplar whose authority is conditioned by ethical conduct and karmic consequence, thereby subjecting political power to moral accountability. Furthermore, the vivid cosmological narratives of reward and punishment operate as mechanisms of social discipline that align individual behavior with collective order. The article concludes that the political vision embedded in the Trai Phum Phra Ruang offers enduring insights into the ethical foundations of authority and governance, contributing to broader discussions in Buddhist ethics, political philosophy, and comparative religious studies.

Keywords: Buddhist Political Cosmology, Kamma, Trai Phum Phra Ruang

Introduction

The Trai Phum Phra Ruang occupies a foundational position in the intellectual and religious history of Thai Buddhism and has long been regarded as one of the most influential Buddhist texts in pre-modern Thailand. Traditionally attributed to King Lithai of the Sukhothai period, the text is commonly interpreted as a comprehensive exposition of Buddhist

cosmology, describing the structure of the universe, the three realms of existence, and the processes of rebirth governed by kamma. Scholarly studies have shown that the Trai Phum Phra Ruang played a central role in shaping Thai Buddhist worldview, moral imagination, and religious education for centuries, functioning as both a doctrinal reference and a didactic narrative for rulers and laypeople alike (Reynolds, 1976; Gethin, 1998).

However, limiting the interpretation of the Trai Phum Phra Ruang to cosmology and soteriology alone risks overlooking its broader social and political significance. Recent scholarship in Buddhist studies and political philosophy has increasingly emphasized that Buddhist cosmological texts often encode implicit theories of power, authority, and social order (Tambiah, 1976; Collins, 1998). In this light, the cosmological structure presented in the Trai Phum Phra Ruang does not merely describe the universe as it is, but also prescribes how society ought to be organized. Hierarchies of realms, beings, and moral consequences function symbolically to legitimize political hierarchy and ethical governance within a Buddhist moral universe. Cosmology thus becomes a normative framework through which power and authority are morally interpreted and socially justified.

This article argues that the Trai Phum Phra Ruang should be understood as a form of Buddhist political cosmology in which kamma operates as the central principle linking cosmic order, moral conduct, and kingship. Within this framework, political authority is not grounded in divine right, hereditary absolutism, or coercive force, but in accumulated merit and ethical leadership aligned with the law of kamma. Kingship is portrayed as a moral vocation rather than a mere institution of power, subject to ethical responsibility and karmic consequence. By analyzing the interplay between power, kamma, and kingship, this study demonstrates that the Trai Phum Phra Ruang offers a normative model of political legitimacy grounded in Buddhist moral causation—one that continues to provide valuable insights for the study of religion, ethics, and political thought in both historical and contemporary contexts.

Buddhist Cosmology and Political Order

In Buddhist thought, cosmology is inseparable from ethics and social order, as the structure of the universe is understood to be shaped by moral causation rather than divine creation or randomness. The division of existence into the three realms—*Kāma*vacara (the sense-desire realm), *Rūpa*vacara (the form realm), and *Arūpa*vacara (the formless realm)—represents not merely metaphysical categories but graded moral conditions determined by intentional action (kamma). In the Trai Phum Phra Ruang, this cosmological framework is elaborated in narrative and descriptive detail, portraying the cosmos as a moral landscape in which beings occupy positions corresponding to their accumulated ethical conduct. As Reynolds (1976) and Gethin (1998) have noted, such cosmological schemes function

pedagogically, teaching moral responsibility through vivid representations of karmic consequence.

Within this moralized cosmos, social and political hierarchy appears as an extension of ethical causality. The Trai Phum Phra Ruang suggests that distinctions between rulers and subjects, elites and commoners, are not arbitrary products of force or convention but reflections of karmic differentiation. This view aligns with a broader Theravāda Buddhist understanding in which worldly status is interpreted as the result of merit (puñña) accumulated across lifetimes (Collins, 1998). Political order thus mirrors cosmic order: just as beings ascend or descend among realms according to moral quality, individuals rise or fall within social hierarchies according to ethical action.

Kingship, in this context, is embedded within a comprehensive moral universe governed by kamma. The ruler occupies a privileged position not solely because of lineage or institutional power, but because kingship is interpreted as the karmic fruition of past generosity, discipline, and wisdom. Tambiah (1976) has shown that in traditional Southeast Asian Buddhist polities, such cosmological ideas legitimated political authority while simultaneously constraining it. The king is powerful precisely because he is morally accountable to cosmic law; failure to govern ethically risks karmic decline and political instability. Political authority is therefore transformed from entitlement into moral responsibility.

Philosophically, this cosmological-political model challenges modern distinctions between religion and politics by integrating metaphysical belief with normative governance. The Trai Phum Phra Ruang does not advocate blind obedience to rulers; rather, it frames political power within an ethical horizon that transcends individual will. By situating kingship within the law of kamma, the text articulates a form of moral realism in which justice is ultimately grounded in cosmic causation rather than human decree. This vision of political order underscores the Buddhist conviction that sustainable authority must be ethically justified, socially beneficial, and aligned with the moral structure of reality itself (Gethin, 1998; Collins, 1998).

Kamma as the Basis of Political Legitimacy

In the Trai Phum Phra Ruang, kamma functions as the central explanatory principle linking individual action, social hierarchy, and political authority. Unlike Western political theories that often ground legitimacy in social contracts, sovereignty, or divine command, the Buddhist political imagination situates authority within a moral-causal framework. Power is not an inherent right but a conditional outcome of intentional action accumulated over time. Kingship, therefore, is understood as the karmic fruition of past generosity, moral discipline, and wisdom, rather than merely the result of conquest or hereditary succession (Gethin, 1998; Reynolds, 1976). This view embeds political authority within a broader ethical universe governed by causal law rather than arbitrary will.

Within this framework, the legitimacy of a ruler depends not only on past merit but also on present ethical conduct. The Trai Phum Phra Ruang repeatedly emphasizes royal virtues such as *dāna* (generosity), *sīla* (moral discipline), and *mettā-karuṇā* (loving-kindness and compassion) as conditions for sustaining power. Kingship is thus conceived as an ongoing moral practice rather than a fixed status. As Keown (2005) argues, Buddhist ethics does not separate moral character from social role; ethical excellence is inseparable from legitimate authority. A king who fails to embody these virtues undermines the karmic basis of his rule, regardless of institutional strength.

This conception places clear ethical constraints on political power. A ruler who governs unjustly, exploits subjects, or disregards moral norms risks karmic decline that may manifest as social unrest, natural calamities, or loss of political stability. Political failure, in this cosmological vision, is not merely a result of poor strategy or economic weakness but a moral consequence rooted in unwholesome kamma. Tambiah (1976) has shown that in Theravāda Buddhist polities, such interpretations provided a powerful moral critique of rulers, enabling subjects to understand political disorder as ethically meaningful rather than random. Kamma thus operates as a form of supra-institutional accountability that transcends legal enforcement.

Philosophically, the use of kamma as a basis of political legitimacy offers a distinctive alternative to coercive or procedural models of authority. It integrates power with moral responsibility by insisting that political authority is ultimately answerable to an impersonal moral law rather than human decree. As Sivaraksa (2004) observes, this karmic conception of power provides resources for ethical resistance, allowing unjust rule to be criticized without invoking rebellion against cosmic order. In the Trai Phum Phra Ruang, kamma therefore functions simultaneously as a legitimizing principle, a regulatory mechanism, and a moral horizon within which kingship must continually justify itself.

Kingship as Moral Exemplarity

The Trai Phum Phra Ruang presents kingship as a form of moral exemplarity in which the ruler's ethical conduct directly shapes the well-being and stability of the kingdom. This conception resonates strongly with the Theravāda Buddhist ideal of the *dharmarāja*, the righteous king who governs in accordance with the Dhamma rather than through coercive power alone. In this model, political authority is inseparable from ethical self-cultivation; the king's inner moral qualities—such as generosity, restraint, and compassion—are believed to manifest outwardly in social harmony and cosmic balance (Tambiah, 1976; Reynolds, 1976). Kingship thus functions as a moral institution embedded within a karmically ordered universe.

Philosophically, this vision of rulership emphasizes ethical leadership over absolute sovereignty. Authority is not secured permanently by lineage or military strength but must be

continually renewed through virtuous action. The king's legitimacy depends on ongoing moral performance, reflecting the Buddhist understanding that all conditioned states are impermanent and subject to change (anicca). As Gethin (1998) notes, Buddhist ethics consistently links moral character with social responsibility, suggesting that leadership without virtue is inherently unstable. The Trai Phum Phra Ruang extends this ethical logic to the political sphere, portraying kingship as an ethically demanding role rather than an unconditional privilege.

Moreover, the cosmological narrative of the Trai Phum Phra Ruang serves an important pedagogical function for both rulers and subjects. By depicting the cosmic consequences of moral and immoral rulership, the text educates kings about the ethical conditions necessary for maintaining authority while simultaneously instructing subjects in the moral logic underlying social hierarchy. Respect for political authority is encouraged, but it is framed as conditional upon the ruler's conformity to ethical norms. This reciprocal moral framework discourages blind obedience and instead promotes an understanding of power as morally accountable (Jackson, 2003).

In this sense, kingship in the Trai Phum Phra Ruang is best understood as a performative moral role situated within a larger cosmological order. The ruler embodies ethical ideals that sustain both cosmic and social equilibrium, while failure to do so invites decline through karmic causation. As Tambiah (1976) observes, this Buddhist political imagination provides a non-authoritarian critique of power by locating ultimate authority in moral law rather than in individuals. Kingship as moral exemplarity thus functions as a normative model that integrates ethics, cosmology, and governance into a coherent vision of political legitimacy.

Political Cosmology and Social Discipline

Beyond legitimizing kingship, the Trai Phum Phra Ruang also functions as a powerful mechanism of social discipline by embedding moral regulation within a cosmological framework. Through detailed and often graphic descriptions of hell realms (niraya), the text illustrates the severe consequences of immoral actions such as violence, deception, greed, and disrespect toward social and religious authority. These depictions are not merely metaphysical speculation but serve a pedagogical purpose, shaping moral imagination and ethical behavior. Scholars have noted that fear of karmic retribution and aspiration for favorable rebirth operate as internalized forms of discipline that guide conduct without reliance on constant external coercion (Collins, 1998; Gethin, 1998).

In this respect, political cosmology in the Trai Phum Phra Ruang aligns individual self-interest with collective order. Ethical conformity is framed as beneficial not only for social harmony but also for one's long-term karmic destiny. Obedience to authority, respect for hierarchy, and adherence to moral norms are presented as actions with direct cosmological consequences. This integration of ethics and cosmology transforms social discipline into a

voluntary, self-regulating process grounded in belief rather than force. Such a system reduces the need for overt punishment by cultivating moral restraint through internalized ethical awareness (Tambiah, 1976).

Importantly, this cosmological discipline does not function solely through fear but also through aspiration. The detailed portrayal of heavenly realms (sagga) and higher states of rebirth provides positive moral incentives, encouraging generosity, moral discipline, and social responsibility. By linking virtuous conduct to social recognition and cosmic reward, the text reinforces desirable behavior while sustaining existing social hierarchies. Scholars of Southeast Asian Buddhism have observed that this dual mechanism—fear of punishment and hope for reward—played a crucial role in maintaining social cohesion in premodern Buddhist polities (Reynolds, 1976; Jackson, 2003).

From a contemporary perspective, the disciplinary function of political cosmology invites critical reflection. While such a system can promote ethical conduct and social stability, it may also reinforce unequal power relations by naturalizing hierarchy and discouraging dissent. Nevertheless, when interpreted symbolically rather than literally, the Trai Phum Phra Ruang offers insight into how moral narratives shape social behavior and political order. Its integration of cosmology, ethics, and discipline demonstrates that governance operates not only through institutions and laws but also through shared moral imaginaries that influence how individuals understand responsibility, authority, and the consequences of action.

Contemporary Reflections

Modern readers may initially find the cosmological worldview of the Trai Phum Phra Ruang incompatible with contemporary scientific understandings of the universe. The depiction of layered realms of existence, karmic rebirth, and cosmic hierarchy appears distant from empirical cosmology and secular political theory. However, scholars of religion and political philosophy have emphasized that such cosmological systems need not be interpreted literally in order to retain philosophical relevance. When read symbolically, Buddhist cosmology functions as a moral language through which social order, ethical responsibility, and political legitimacy are articulated (Tambiah, 1976; Jackson, 2003). From this perspective, the Trai Phum Phra Ruang remains a valuable resource for reflecting on the moral foundations of power.

Interpreted in this way, the text offers a powerful critique of modern political paradigms that prioritize efficiency, technocratic rationality, or nationalist authority while marginalizing ethical accountability. Contemporary governance systems often rely on legal compliance, bureaucratic performance, or economic growth as primary measures of legitimacy. In contrast, the Trai Phum Phra Ruang insists that political authority must be evaluated in moral terms, linking power directly to intention, virtue, and long-term consequences. This ethical framing resonates with contemporary critiques of instrumental

rationality, which argue that political systems detached from moral values risk eroding social trust and human dignity (Keown, 2005; Sen, 2009).

The emphasis on kamma as moral causation also challenges purely procedural or legalistic models of governance. Rather than viewing political responsibility as limited to rule-following or institutional compliance, the karmic framework highlights the cumulative effects of intention and action over time. Political decisions are not morally neutral acts confined to the present moment but are embedded in causal chains that shape future social conditions. This perspective aligns with contemporary ethical approaches that stress responsibility, sustainability, and the ethical consequences of power beyond immediate outcomes (Gethin, 1998; Sivaraksa, 2004).

In this respect, the Trai Phum Phra Ruang continues to offer a rich conceptual framework for interdisciplinary dialogue among political philosophy, Buddhist ethics, and comparative studies of authority. Its symbolic integration of cosmology, morality, and governance provides an alternative vision of political legitimacy grounded in ethical self-cultivation and moral responsibility. Far from being an obsolete relic of premodern thought, the text invites modern readers to reconsider how power might be reoriented toward justice, compassion, and long-term moral accountability in an increasingly complex political world.

Conclusion

The Trai Phum Phra Ruang is more than a cosmological text; it is a sophisticated articulation of political cosmology that integrates power, kamma, and kingship into a unified moral vision. By grounding political authority in moral causation rather than divine command or coercive force, the text presents an ethical model of governance rooted in Buddhist principles. Kingship is portrayed as a moral vocation subject to karmic law, ethical responsibility, and cosmic order.

This study has shown that the political dimension of the Trai Phum Phra Ruang deserves greater scholarly attention. Its vision of power as morally conditioned remains a compelling alternative to modern conceptions of authority divorced from ethical accountability. As such, the text continues to offer enduring insights into the relationship between ethics, religion, and political life.

References

- Collins, S. (1998). *Nirvana and other Buddhist felicities: Utopias of the Pāli imaginaire*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511583978>.
- Gethin, R. (1998). *The foundations of Buddhism*. Oxford University Press.
<https://global.oup.com/academic/product/the-foundations-of-buddhism-9780192892231>.
- Jackson, P. A. (2003). *Buddhadāsa: Theravāda Buddhism and modernist reform in Thailand*. Silkworm Books. <https://silkwormbooks.com/products/buddhadasa>.
- Keown, D. (2005). *Buddhist ethics: A very short introduction*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/actrade/9780192804573.001.0001>.
- Reynolds, F. E. (1976). The two wheels of Dhamma: A study of early Buddhism. In G. Obeyesekere, F. E. Reynolds, & B. L. Smith (Eds.), *The two wheels of Dhamma* (pp. 6–30). American Academy of Religion.
<https://archive.org/details/twowheelsofdhamm00obey>.
- Reynolds, F. E. (1976). Buddhist cosmology in Thai history, with special reference to nineteenth-century culture change. *Journal of Asian Studies*, 35(2), 203–220.
<https://doi.org/10.2307/2053981>.
- Sen, A. (2009). *The idea of justice*. Harvard University Press.
<https://www.hup.harvard.edu/books/9780674060470>.
- Sivaraksa, S. (2004). *Seeds of peace: A Buddhist vision for renewing society*. Parallax Press.
<https://www.parallax.org/product/seeds-of-peace/>.
- Tambiah, S. J. (1976). *World conqueror and world renouncer: A study of Buddhism and polity in Thailand against a historical background*. Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511558044>.

KAMMA AND MORAL CAUSATION: A COMPARATIVE STUDY OF BUDDHIST AND WESTERN THOUGHT

Wuttipong Rotbamrung,
Independent Scholar, Thailand
Corresponding author, e-mail: Wuttipong@gmail.com

Samphose Prak
Faculty of Philosophy and Religion,
Preah Sihanouk Raja Buddhist University, Phnom Penh, Royal Kingdom of Cambodia

Phrakhrupariyatsamothan and Phrakrupariyattiwisutthibandit
Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Thailand

Suchat Butjayanon
Ubon Ratchathani Rajabhat University, Thailand

Phrakhrupaladsuwatthanawisutthisarakun
Mahamakut Buddhist University, Thailand

Abstract

This article examines the concept of kamma (karma) as a theory of moral causation in Buddhist philosophy and compares it with major Western approaches to moral causality. In Buddhist thought, kamma functions as an impersonal moral law linking intention, action, and consequence within a process-oriented and non-substantialist ontology. By contrast, Western philosophy has often grounded moral causation in metaphysical notions such as divine command, natural law, free will, or agent-centered responsibility. This study argues that the Buddhist conception of kamma offers a distinctive model of moral causation that avoids both determinism and moral relativism while integrating ethical agency with psychological transformation. Through comparative analysis, the article highlights convergences and divergences between Buddhist and Western perspectives and suggests that kamma provides valuable insights for contemporary debates on moral responsibility, agency, and ethical motivation.

Keywords: Buddhist ethics, Kamma, Moral causation, Responsibility, Western moral philosophy

Introduction

The problem of moral causation—how actions lead to morally significant consequences—has been a persistent concern in both Eastern and Western philosophical traditions. In Western moral philosophy, debates over moral responsibility have typically centered on issues of free will, intention, and accountability. Classical theories grounded moral causation in virtue and character formation, while medieval and early modern traditions often linked moral consequences to divine command or natural law. In contemporary philosophy, discussions of agency and moral psychology continue to grapple with tensions between determinism and moral responsibility, particularly in light of scientific explanations of human behavior (Kane, 2002; Strawson, 2008). Despite these extensive debates, the question of how moral actions generate ethically meaningful outcomes remains philosophically unsettled.

In Buddhist philosophy, the doctrine of kamma provides a comprehensive and distinctive account of moral causation that links intentional action (*cetanā*), ethical quality, and experiential consequence. Canonical Buddhist sources emphasize that it is intention rather than mere physical action that constitutes kamma, thereby situating moral evaluation primarily within the domain of mental states and volitional processes (Gethin, 1998). Unlike many Western theories, kamma does not presuppose a divine judge or a metaphysical substance such as an enduring soul. Instead, it operates as an impersonal causal principle embedded within the conditioned structure of reality, explaining moral continuity through causal processes rather than through retributive judgment or metaphysical identity (Harvey, 2013).

This article undertakes a comparative study of kamma and major Western theories of moral causation with the aim of clarifying their underlying assumptions and philosophical implications. By examining kamma alongside Western accounts of agency, responsibility, and moral consequence, the study seeks to highlight both convergences—such as the shared emphasis on intention—and fundamental divergences concerning selfhood and moral ontology. In doing so, it argues that the Buddhist conception of moral causation offers a coherent alternative framework that integrates ethical responsibility with psychological transformation. Such a comparative perspective not only enriches cross-cultural philosophical dialogue but also contributes to contemporary ethical theory by challenging prevailing assumptions about agency, responsibility, and the foundations of moral evaluation (Keown, 2005).

Kamma as Moral Causation in Buddhist Philosophy

In Buddhist thought, *kamma* refers fundamentally to intentional action rather than to fate or deterministic causality. Canonical sources consistently emphasize that it is intention (*cetanā*) that constitutes *kamma*, making ethical evaluation inseparable from the quality of mental states underlying action. Actions motivated by greed, hatred, and delusion are regarded as unwholesome, while those rooted in generosity, compassion, and wisdom are considered wholesome. Moral causation, therefore, operates primarily at the level of volition and consciousness rather than external behavior alone, distinguishing the Buddhist account from moral theories that focus exclusively on observable conduct or consequences (Gethin, 1998; Harvey, 2013).

Kamma functions as an impersonal moral law rather than as a system of reward and punishment administered by a transcendent authority. Moral consequences arise through causal continuity within the psychophysical process, linking intention, action, and experiential result. These consequences may manifest immediately as psychological states—such as peace or agitation—or later as life circumstances and rebirth. Importantly, the Buddhist conception of *kamma* does not entail strict determinism. While past actions condition present experience, they do not rigidly determine it; present intentions can transform, mitigate, or override previous conditions, preserving the possibility of moral agency and ethical development (Keown, 2005).

This account of moral causation is embedded within a non-substantialist ontology grounded in the doctrines of impermanence and non-self (*anattā*). Since Buddhism denies the existence of a permanent self that owns actions or receives their results, moral continuity is explained through causal processes rather than personal identity. Responsibility is not attributed to an enduring subject but to a continuum of conditioned mental and physical events. This process-oriented model avoids the metaphysical difficulties associated with positing a substantial moral agent while still maintaining ethical accountability through causal coherence (Collins, 1998).

Furthermore, the Buddhist understanding of *kamma* integrates moral causation with soteriological aims. Ethical action is not valued merely for social order or external conformity but as a necessary condition for liberation from suffering. Moral causation thus has a pedagogical function: it illustrates how unwholesome intentions perpetuate suffering and how ethical cultivation leads toward freedom. By framing morality within a causal and transformative process, Buddhist philosophy reconceptualizes moral responsibility as an opportunity for ethical growth rather than as a basis for retributive judgment. This distinctive approach offers a philosophically coherent and ethically rich model of moral causation that

contrasts sharply with many agent-centered theories in Western moral philosophy (Harvey, 2013; Keown, 2005).

Western Approaches to Moral Causation

Western philosophy has offered diverse accounts of moral causation, often grounded in metaphysical assumptions about the self, agency, and rationality. In classical Greek philosophy, moral causation was closely tied to virtue and character formation. Aristotle, for example, understood ethical action as the expression of cultivated dispositions (*hexeis*) shaped through habituation and rational deliberation, thereby linking moral outcomes to stable character traits rather than isolated acts (Aristotle, trans. 2009). In this framework, moral causation operates through the formation of virtues that reliably produce right action, situating responsibility within the rational structure of the moral agent.

Later theological traditions in Western thought reframed moral causation within a cosmological and theological order. Medieval Christian philosophy, drawing on thinkers such as Augustine and Aquinas, emphasized divine command and natural law as the ultimate sources of moral normativity. Moral actions were understood to have consequences not only in social life but also in relation to divine justice and salvation. Moral causation, in this context, was embedded in a teleological universe governed by God, where human agency operated within the bounds of divine providence (Aquinas, trans. 1988). This model reinforced a strong conception of moral accountability tied to obedience, sin, and punishment.

In modern philosophy, debates on moral causation have increasingly centered on the problem of free will and determinism. Enlightenment thinkers sought to reconcile moral responsibility with emerging scientific accounts of causal necessity. Compatibilist theories argue that moral responsibility is compatible with determinism, provided that actions flow from the agent's internal states such as desires and intentions (Hume, 2007). Libertarian approaches, by contrast, posit a form of indeterministic freedom at the core of moral agency, insisting that genuine responsibility requires the ability to do otherwise (Kane, 2002). Kantian ethics represents a distinct approach, grounding moral causation in rational autonomy and treating moral law as self-legislated by rational agents rather than imposed by external authority (Kant, 1997).

Despite their theoretical differences, many Western approaches share a common assumption of a stable moral subject who initiates actions and bears responsibility for their outcomes. Moral causation is frequently conceptualized in legalistic or retributive terms, focusing on blame, praise, punishment, and justification. Contemporary moral philosophy and legal theory continue to reflect this orientation, emphasizing accountability and desert as central ethical categories (Strawson, 2008). This contrasts sharply with the Buddhist emphasis

on psychological conditioning and ethical transformation, where moral causation functions less as a basis for retribution and more as a framework for understanding how mental states generate suffering or liberation. The comparison highlights a fundamental divergence between agent-centered and process-oriented models of moral causation.

Comparative Analysis: Convergences and Divergences

A significant point of convergence between Buddhist and Western moral thought lies in the centrality of intention to moral evaluation. Both traditions recognize that ethical judgment cannot be reduced to external outcomes alone but must account for the agent's mental orientation and volitional states. In Western philosophy, this emphasis is evident in Aristotelian virtue ethics, which links moral responsibility to character and rational deliberation, as well as in Kantian ethics, which grounds moral worth in the good will rather than consequences (Aristotle, trans. 2009; Kant, 1997). Similarly, Buddhist philosophy identifies intention (*cetanā*) as the defining feature of *kamma*, thereby locating moral causation primarily within the domain of consciousness and motivation (Gethin, 1998).

Despite this convergence, the two traditions diverge sharply in their underlying metaphysical assumptions about moral agency. Western moral theories typically presuppose a substantial or rational self that persists through time and serves as the bearer of moral responsibility. Whether conceived as a rational substance, a psychological subject, or a narrative identity, the self functions as the locus of moral accountability. By contrast, Buddhism explicitly denies any enduring self (*anattā*) underlying moral action. Moral continuity is explained not through personal identity but through causal processes linking intentions and consequences across time (Harvey, 2013). This divergence has profound implications for how responsibility is understood, shifting the focus from ownership of actions to the transformation of causal patterns of behavior.

A further divergence concerns the function and purpose of moral causation itself. In much of Western thought, moral causation serves primarily juridical or normative functions, such as assigning blame or praise, justifying punishment, or upholding moral norms within social institutions. By contrast, *kamma* functions chiefly as an explanatory and pedagogical principle within a soteriological framework. It illustrates how unwholesome mental patterns perpetuate suffering and how ethical cultivation leads toward liberation. This integration of ethics and soteriology allows Buddhist moral theory to avoid both moral absolutism and relativism, grounding ethical norms in experiential consequences rather than external authority or arbitrary convention (Keown, 2005). As a result, Buddhist moral causation emphasizes ethical transformation over retributive judgment, offering a fundamentally different orientation toward moral responsibility.

Contemporary Relevance of Kamma as Moral Causation

A significant point of convergence between Buddhist and Western moral thought lies in the centrality of intention to moral evaluation. Both traditions recognize that ethical judgment cannot be reduced to external outcomes alone but must account for the agent's mental orientation and volitional states. In Western philosophy, this emphasis is evident in Aristotelian virtue ethics, which links moral responsibility to character and rational deliberation, as well as in Kantian ethics, which grounds moral worth in the good will rather than consequences (Aristotle, trans. 2009; Kant, 1997). Similarly, Buddhist philosophy identifies intention (*cetanā*) as the defining feature of *kamma*, thereby locating moral causation primarily within the domain of consciousness and motivation (Gethin, 1998).

Despite this convergence, the two traditions diverge sharply in their underlying metaphysical assumptions about moral agency. Western moral theories typically presuppose a substantial or rational self that persists through time and serves as the bearer of moral responsibility. Whether conceived as a rational substance, a psychological subject, or a narrative identity, the self functions as the locus of moral accountability. By contrast, Buddhism explicitly denies any enduring self (*anattā*) underlying moral action. Moral continuity is explained not through personal identity but through causal processes linking intentions and consequences across time (Harvey, 2013). This divergence has profound implications for how responsibility is understood, shifting the focus from ownership of actions to the transformation of causal patterns of behavior.

A further divergence concerns the function and purpose of moral causation itself. In much of Western thought, moral causation serves primarily juridical or normative functions, such as assigning blame or praise, justifying punishment, or upholding moral norms within social institutions. By contrast, *kamma* functions chiefly as an explanatory and pedagogical principle within a soteriological framework. It illustrates how unwholesome mental patterns perpetuate suffering and how ethical cultivation leads toward liberation. This integration of ethics and soteriology allows Buddhist moral theory to avoid both moral absolutism and relativism, grounding ethical norms in experiential consequences rather than external authority or arbitrary convention (Keown, 2005). As a result, Buddhist moral causation emphasizes ethical transformation over retributive judgment, offering a fundamentally different orientation toward moral responsibility.

Conclusion

This comparative study has demonstrated that *kamma* constitutes a distinctive and philosophically robust theory of moral causation within Buddhist thought. Unlike many Western models that rely on divine command, metaphysical substances, or a reified moral subject, the Buddhist conception of *kamma* explains moral continuity through impersonal causal processes grounded in intention and mental conditioning. Moral agency, in this framework, is inseparable from psychological transformation and ethical cultivation, rather than from juridical accountability or metaphysical ownership of action. While Western moral philosophy has developed sophisticated analyses of responsibility, autonomy, and freedom, the Buddhist account of *kamma* offers complementary insights by reconceptualizing moral responsibility as a dynamic process of causal formation and ethical refinement.

By placing Buddhist and Western perspectives in sustained dialogue, this article has highlighted the value of cross-cultural philosophy for addressing enduring ethical questions concerning agency, responsibility, and moral motivation. Understanding *kamma* as moral causation broadens the conceptual landscape of moral theory, showing that ethical responsibility need not depend on a permanent self or external authority but can be grounded in experiential consequences and intentional cultivation. In both traditional and contemporary contexts, this perspective provides a nuanced and practical framework for ethical growth—one that emphasizes transformation over retribution and insight over moral absolutism—thereby contributing meaningfully to ongoing debates in moral philosophy and comparative ethics.

References

- Aquinas, T. (1988). *Summa theologiae* (Fathers of the English Dominican Province, Trans.). Christian Classics.
- Aristotle. (2009). *Nicomachean ethics* (W. D. Ross & L. Brown, Trans.). Oxford University Press.
- Chalmers, D. J. (1996). *The conscious mind: In search of a fundamental theory*. Oxford University Press.
- Collins, S. (1998). *Nirvana and other Buddhist felicities: Utopias of the Pali imaginaire*. Cambridge University Press.
- Gethin, R. (1998). *The foundations of Buddhism*. Oxford University Press.
- Harvey, P. (2013). *An introduction to Buddhism: Teachings, history and practices* (2nd ed.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139021533>
- Hume, D. (2007). *An enquiry concerning human understanding*. Oxford University Press. (Original work published 1748)

- Kane, R. (2002). Some neglected pathways in the free will labyrinth. *The Journal of Philosophy*, 99(1), 23–48.
- Kant, I. (1997). *Groundwork of the metaphysics of morals* (M. Gregor, Trans.). Cambridge University Press.
- Keown, D. (2005). *Buddhist ethics: A very short introduction*. Oxford University Press.
- Strawson, G. (2008). *Freedom and belief* (2nd ed.). Oxford University Press.

TRAI PHUM PHRA RUANG: FROM BUDDHIST COSMOLOGY TO THE ETHICS OF LIBERATION

Yota Chaiworamankul, Phrakhrupariyatsamothan, Penphan Fuangfooloy
Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Thailand
Corresponding author, e-mail: yoto.chai.1339@gmail.com

Indra Narain Singh
Department of Buddhist Studies, University of Delhi, Delhi

Phrakhrupaladsuwatthanawisutthisarakun, Phramaha Phanuvich Panuwityo
Mahamakut Buddhist University, Thailand

Abstract

Trai Phum Phra Ruang, one of the most influential texts in Thai Buddhist intellectual history, has conventionally been interpreted as a cosmological account of the universe and the cycle of rebirth. This article argues, however, that beyond its cosmological descriptions, the text articulates a coherent ethical vision grounded in the Buddhist path to liberation. Rather than functioning merely as a depiction of the three worlds—*Kāma*vacara, *Rūpa*vacara, and *Arūpa*vacara—Trai Phum Phra Ruang is examined as a moral and pedagogical framework aimed at ethical cultivation and liberation from *saṃsāra*. By reinterpreting Buddhist cosmology as symbolic and normative, this study emphasizes the central role of karma, moral causality, and spiritual development in shaping a Buddhist ethics of liberation. It further contends that Trai Phum Phra Ruang retains contemporary relevance as an ethical map guiding human conduct, rather than as a literal cosmological model.

Keywords: Buddhist cosmology, Ethics, karma, Liberation, Trai Phum Phra Ruang

Introduction

Trai Phum Phra Ruang occupies a central place in the intellectual and religious history of Thai Buddhism, functioning for centuries as a foundational text for religious education, moral instruction, and the formation of a shared cultural worldview. Traditionally attributed to King Lithai of the Sukhothai period, the text systematically presents a Buddhist cosmological model structured around the law of karma and rebirth. Its detailed descriptions of the three realms of existence—*Kāma*vacara, *Rūpa*vacara, and *Arūpa*vacara—have long served as a pedagogical framework through which Buddhist teachings were transmitted to both monastic and lay

communities (Reynolds & Reynolds, 1982). Owing to its vivid imagery and hierarchical cosmology, scholarly interpretations have often approached Trai Phum Phra Ruang as a pre-modern cosmological treatise shaped by mythological and symbolic imagination rather than as a work of philosophical reflection.

However, an exclusive focus on cosmological description risks overlooking the deeper philosophical and ethical intentions embedded in the text. In Buddhist thought, cosmology is inseparable from moral causality and spiritual practice, as the structure of the universe is understood to reflect the ethical quality of intentional actions (kamma). As scholars of Buddhist philosophy have noted, the depiction of multiple realms of rebirth functions less as a literal map of the universe and more as a moral framework illustrating the consequences of desire, attachment, and ignorance (Gethin, 1998; Harvey, 2013). Within this interpretive context, Trai Phum Phra Ruang can be read as a normative discourse that seeks to explain not only where beings are reborn but why such rebirth occurs, thereby emphasizing ethical responsibility and spiritual accountability.

This article proposes a reinterpretation of Trai Phum Phra Ruang as an ethical discourse oriented toward liberation (nibbāna) rather than as a purely cosmological narrative. By shifting the analytical focus from metaphysical description to ethical meaning, the study argues that the three worlds function as moral categories reflecting progressive levels of desire, mental refinement, and spiritual maturity. Such a reading aligns with contemporary scholarly approaches that emphasize Buddhism as a practical and ethical philosophy concerned with the transformation of human conduct and consciousness (Sivalaksa, 2004). Viewed in this light, Trai Phum Phra Ruang emerges as a moral map guiding practitioners from attachment-bound existence toward the ethical and cognitive conditions necessary for liberation.

Buddhist Cosmology as Moral Framework

In Buddhist thought, cosmology is inseparable from ethics, as the structure of the universe is understood to be governed by moral causality rather than by divine creation or chance. The division of existence into three realms—Kāmaāvacara (the sensual realm), Rūpāvacara (the form realm), and Arūpāvacara (the formless realm)—does not merely describe spatial or metaphysical locations but represents qualitative states of consciousness shaped by intentional action (kamma). Classical Buddhist texts consistently present cosmology as an ethical system in which rebirth reflects the moral and cognitive condition of beings (Gethin, 1998). From this perspective, cosmology functions as a normative framework that explains how ethical conduct, mental discipline, and wisdom directly shape one's existential condition.

The **Kāma**vacara realm, which includes both states of happiness and suffering, is dominated by sensual desire and attachment. It encompasses human existence, various heavenly realms, and the realms of deprivation such as hell beings, animals, and ghosts. According to Buddhist ethical theory, actions rooted in greed (*lobha*), hatred (*dosa*), and delusion (*moha*) generate unwholesome kamma leading to rebirth in lower realms, whereas actions motivated by generosity, compassion, and moral restraint result in rebirth in more favorable conditions (Harvey, 2013). In this way, cosmology operates as an ethical mirror, reflecting the consequences of moral choices and reinforcing ethical responsibility within everyday human life.

The **Rūpa**vacara realm represents a higher level of ethical and meditative refinement, attained through the cultivation of concentration (*jhāna*). Beings reborn in these realms have transcended coarse sensual desire and developed stable mental discipline and moral purity. Buddhist scholars have emphasized that *jhānic* rebirth is not a reward granted externally but the natural outcome of sustained ethical conduct and mental training (Keown, 2005). The **Rūpa**vacara realm thus illustrates a deeper integration of ethics and meditation, showing that moral development and mental cultivation are inseparable stages on the Buddhist path.

The **Arūpa**vacara realm, characterized by formless meditation, represents the highest level of conditioned existence within *samsāra*. In these states, attachment to material form has been abandoned, and consciousness is refined to subtle levels of perception. Nevertheless, Buddhist doctrine consistently maintains that even these exalted states remain impermanent and subject to rebirth (Collins, 1998). This reinforces a crucial ethical insight: liberation cannot be achieved through cosmological ascent alone. Rather, true liberation requires the cultivation of wisdom (*paññā*) that penetrates the impermanent, unsatisfactory, and non-self nature of all conditioned existence. Cosmology, therefore, serves not as an ultimate goal but as a moral framework guiding practitioners toward ethical transformation and final liberation.

Karma and Ethical Causality

Central to Trai Phum Phra Ruang is the doctrine of karma, which functions as the ethical principle governing both individual destiny and the broader structure of the cosmos. Karma is not depicted as divine judgment or supernatural reward and punishment but as an impersonal law of moral causality linking intention (*cetanā*), action, and result. In classical Buddhist thought, it is intention rather than mere action that determines karmic outcome, emphasizing ethical responsibility at the level of consciousness (Gethin, 1998). Within Trai Phum Phra Ruang, this principle provides the underlying rationale for the hierarchical organization of the

three worlds, transforming cosmology into a moral map that reflects varying degrees of ethical and spiritual development.

This ethical framework implies that cosmological hierarchy corresponds directly to moral hierarchy. Rebirth in higher or lower realms is not arbitrary but reflects the cumulative moral quality of one's actions. As scholars have noted, Buddhist cosmology consistently portrays existence as ethically stratified, with each realm symbolizing a particular configuration of desire, attachment, and mental clarity (Harvey, 2013). In Trai Phum Phra Ruang, the cosmos thus becomes a mirror of ethical causality, where one's position in the universe is determined by one's moral and spiritual cultivation rather than by social status or divine favor.

Such an ethical interpretation challenges a purely literal reading of the text. While the heavens and hells of Trai Phum Phra Ruang are often described in vivid and concrete terms, their primary function is pedagogical rather than metaphysical. These realms illustrate the consequences of ethical and unethical conduct in a manner accessible to a broad audience. According to Reynolds and Reynolds (1982), the detailed depictions of suffering and bliss are intended to cultivate moral awareness, encouraging restraint from harmful actions and commitment to wholesome behavior. Cosmology, in this sense, becomes a narrative strategy for ethical education rather than a speculative account of the universe.

Fear of suffering and aspiration for happiness play a crucial role in this ethical pedagogy. Buddhist ethical theory recognizes that ordinary beings are often motivated by concern for personal well-being rather than abstract philosophical ideals. Trai Phum Phra Ruang skillfully employs this psychological insight by linking moral behavior to tangible outcomes across lifetimes. As Keown (2005) argues, Buddhist ethics does not reject consequential reasoning but integrates it within a broader framework aimed at moral transformation. The promise of favorable rebirth and the warning of suffering thus serve as provisional motivations guiding individuals toward ethical discipline, generosity, and mindfulness.

Ultimately, however, Trai Phum Phra Ruang situates karma and ethical causality within a larger soteriological horizon. While moral action may lead to rebirth in higher realms, even the most refined karmic results remain within *saṃsāra* and are subject to impermanence. This reinforces a central Buddhist insight emphasized in both canonical and post-canonical literature: ethical causality alone is insufficient for liberation without the development of liberating wisdom (*paññā*) (Collins, 1998). Karma structures the cosmos, but insight into the nature of conditioned existence is what ultimately transcends it. In this way, Trai Phum Phra Ruang presents karma not as an end in itself but as an ethical foundation upon which the path to liberation is built.

From Cosmology to the Ethics of Liberation

While Trai Phum Phra Ruang provides an extensive description of numerous realms of existence, its ultimate concern is not the attainment of higher rebirth but liberation from the entire cycle of conditioned existence. The text consistently emphasizes the impermanence (anicca) of all realms, including the highest formless states of existence. This emphasis reflects a fundamental Buddhist ethical insight: attachment to any form of existence, however refined or pleasurable, inevitably leads to suffering (dukkha). As Buddhist scholars have observed, cosmological hierarchies in Buddhist literature are often employed to demonstrate the limitations of conditioned happiness rather than to glorify celestial rebirth (Gethin, 1998; Collins, 1998).

From this perspective, the cosmological narrative of Trai Phum Phra Ruang implicitly directs readers beyond cosmology toward liberation (nibbāna). The text repeatedly underscores that even rebirth in exalted realms remains subject to decay and eventual downfall, reinforcing the Buddhist critique of all conditioned states. This moral emphasis aligns with canonical teachings that regard rebirth—even in the highest heavens—as ultimately unsatisfactory due to impermanence and lack of self (Harvey, 2013). Cosmology thus serves as a means to reveal the ethical insufficiency of worldly aspiration and to redirect attention toward the liberating path.

The ethical trajectory implied in Trai Phum Phra Ruang corresponds closely to the classical Buddhist path of moral conduct (sīla), mental discipline (samādhi), and wisdom (paññā). Although the text does not systematically expound the Noble Eightfold Path in philosophical terms, its cosmological structure presupposes these three dimensions of practice. Moral conduct conditions favorable rebirth, meditative discipline refines consciousness, and wisdom ultimately dismantles attachment to all forms of existence. Scholars have argued that such cosmological presentations function as implicit ethical curricula, guiding practitioners from moral restraint toward deeper insight (Keown, 2005; Reynolds & Reynolds, 1982).

Accordingly, the three worlds described in Trai Phum Phra Ruang may be reinterpreted not as literal destinations but as stages in ethical and spiritual development. Liberation, in this framework, does not consist in spatial transcendence or escape to a higher realm but in a radical transformation of understanding and ethical orientation. This interpretation resonates with contemporary Buddhist philosophy, which emphasizes liberation as a cognitive and ethical awakening rather than a metaphysical relocation (Collins, 1998). Read in this way, Trai Phum Phra Ruang emerges as a sophisticated ethical text that uses cosmology as a narrative device to articulate the path from moral causality to ultimate liberation.

Contemporary Relevance and Interpretation

In the modern intellectual context, traditional Buddhist cosmological models often appear to conflict with scientific understandings of the universe, particularly in fields such as astronomy and cosmology. When read literally, texts such as *Trai Phum Phra Ruang* may seem incompatible with contemporary scientific worldviews. However, many modern scholars argue that Buddhist cosmology was never intended as a scientific explanation of the physical universe but as a symbolic and ethical framework for understanding human experience (Gethin, 1998; Collins, 1998). When interpreted symbolically, the three worlds can be understood as metaphors for psychological and ethical states, reflecting varying degrees of attachment, mental refinement, and freedom rather than as spatial locations.

This symbolic and ethical reading allows *Trai Phum Phra Ruang* to retain its relevance in contemporary Buddhist ethics. The sensual, form, and formless realms can be interpreted as representing levels of craving, concentration, and cognitive subtlety within the human mind. Such an interpretation resonates with modern Buddhist psychology, which emphasizes the transformation of mental states as central to ethical development and liberation (Harvey, 2013). Rather than functioning as an outdated cosmological map, the text may thus be appreciated as a moral guide that encourages ethical responsibility, self-awareness, and mindful engagement with desire and attachment in everyday life.

Moreover, this approach aligns with contemporary scholarly interpretations that emphasize Buddhism as a practical and ethical philosophy rather than a speculative metaphysical system. Modern Buddhist thinkers and scholars have increasingly highlighted the pragmatic orientation of Buddhist teachings, focusing on their relevance to ethical decision-making, mental well-being, and social responsibility (Keown, 2005; Sivalaksa, 2004). Read in this light, *Trai Phum Phra Ruang* continues to offer valuable ethical insights, functioning as a moral map that guides individuals toward liberation through ethical conduct, mental cultivation, and wisdom, even within the context of a scientifically informed modern world.

Conclusion

This study has argued that *Trai Phum Phra Ruang* should be understood not merely as a cosmological text but as an ethical vision deeply rooted in the Buddhist path to liberation. While its vivid descriptions of the three worlds have often been interpreted as pre-modern cosmology, a closer philosophical analysis reveals that these depictions function primarily as a moral framework illustrating the law of karma and the ethical structure of existence. Consistent with broader Buddhist doctrinal traditions, cosmology in *Trai Phum Phra Ruang* serves to communicate the moral consequences of intention and action rather than to offer a literal explanation of the universe (Gethin, 1998; Reynolds & Reynolds, 1982).

By reinterpreting the three worlds as ethical and spiritual categories, this article has shown that Trai Phum Phra Ruang articulates a progressive vision of moral cultivation. The sensual, form, and formless realms correspond to increasing levels of ethical discipline, mental refinement, and detachment, while simultaneously demonstrating the limitations of all conditioned states. Even the highest realms remain impermanent and bound to *saṃsāra*, reinforcing the central Buddhist insight that liberation cannot be achieved through favorable rebirth alone but requires liberating wisdom (*paññā*) (Collins, 1998; Harvey, 2013). In this way, the text integrates cosmology, ethics, and soteriology into a coherent moral narrative oriented toward the cessation of suffering.

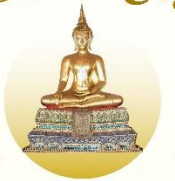
Finally, this ethical reinterpretation affirms the continuing relevance of Trai Phum Phra Ruang in contemporary Buddhist thought. When read symbolically rather than literally, the text offers a moral map that remains applicable within modern intellectual contexts shaped by scientific worldviews and ethical pluralism. As contemporary scholars have emphasized, Buddhism's enduring significance lies in its practical and ethical orientation rather than in metaphysical speculation (Keown, 2005; Sivalaksa, 2004). Viewed in this light, Trai Phum Phra Ruang continues to provide profound ethical insights, guiding individuals toward moral responsibility, self-understanding, and ultimately liberation from suffering.

References

- Collins, S. (1998). *Nirvana and other Buddhist felicities: Utopias of the Pali imaginaire*. Cambridge University Press.
- Gethin, R. (1998). *The foundations of Buddhism*. Oxford University Press.
- Harvey, P. (2013). *An introduction to Buddhism: Teachings, history and practices* (2nd ed.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139021533>.
- Keown, D. (2005). *Buddhist ethics: A very short introduction*. Oxford University Press.
- Reynolds, F. E., & Reynolds, M. B. (1982). *Three worlds according to King Ruang: A Thai Buddhist cosmology*. University of California Press.
- Sivalaksa, S. (2004). *Thai Buddhism: Spiritually, politically and socially*. Suksit Siam.



พุทธนวัตกรรม-ปัญญา-คุณธรรม





พระพรหมวัชรธีรอาจารย์, ศ.ดร.
อธิการบดี

**ฝ่าวิกฤตศรัทธา
ด้วยพุทธศาสน์**



พระราชวัชรคุณบัณฑิต, รศ.ดร.
รองอธิการบดี
วิทยาเขตนครราชสีมา



โครงการการประชุมวิชาการระดับชาติครั้งที่ ๓ และนานาชาติครั้งที่ ๒
ณ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตนครราชสีมา
๐๙.๓๐-๑๐.๑๕ น. บรรยายพิเศษโดย พระพรหมวัชรธีรอาจารย์, ศ.ดร. อธิการบดี เรื่อง
“พุทธนวัตกรรมการพัฒนาปัญญาและคุณธรรมที่ยั่งยืน”
๑๐.๓๐-๑๑.๑๕ น. บรรยายพิเศษโดย พระราชวัชรคุณบัณฑิต, รศ.ดร. รองอธิการบดี เรื่อง
“วิกฤตศรัทธาแก้ได้ด้วยพุทธศาสตร์”

The 3rd National and the 2nd International Academic Conference.
Theme: “Buddhist Innovation for Sustainable Development of Wisdom and Morality”

วันเสาร์ ที่ ๑๗ มกราคม ๒๕๖๙ เวลา ๐๘.๓๐-๑๖.๐๐ น.

เปิดรับบทความ
๑ ต.ค. - ๓๑ ธ.ค. ๖๘
ผู้ทรงคุณวุฒิประเมินบทความ
๑๐ ต.ค. - ๓๑ ธ.ค. ๖๘
แจ้งผลให้แก่บทความ
๑๐ ต.ค. - ๓๑ ธ.ค. ๖๘
ส่งบทความฉบับแก้ไข
๑๐ ต.ค. ๖๘ - ๕ ม.ค. ๖๙
นำเสนอบทความในงานประชุม
๑๗ ม.ค. ๖๙
ส่งฉบับแก้ไขตามผู้ทรงคุณวุฒิ
๑๘ - ๒๕ ม.ค. ๖๙
ตีพิมพ์ Proceeding และ ออนไลน์
๑ - ๒๘ ก.พ. ๖๙

การนำเสนอบทความ เวลา ๑๓.๐๐ - ๑๖.๐๐ น.
ห้อง ๑ (นานาชาติ) นำเสนอบทความภาษาอังกฤษ
ห้อง ๒ (ไทย) นำเสนอบทความภาษาไทย
ห้อง ๓ (ไทย) นำเสนอบทความภาษาไทย
นำเสนอแบบ POWERPOINT 15 นาที ทั้งออนไซต์-ออนไลน์



ลงทะเบียนร่วมงาน



ไลน์กลุ่ม



ดาวน์โหลด TEMPLATE

เข้าประชุม online ได้ที่
Zoom : 633 922 7142
รหัส

ส่งบทความไปที่ไลน์กลุ่มนี้ หรือทางอีเมล
academic.korat@mcu.ac.th
ติดตามข้อมูลเล่มตีพิมพ์ในเว็บไซต์
<https://nkr.mcu.ac.th/con/>

ติดตามในเพจ : สำนักวิชาการ มจร สุรนารีสาร
พระมหาสุภัทร วัชรวิฑู, รศ.ดร. ๐๘๙ ๐๔๓ ๕๕๙๘
รศ.ดร.ยุทธนา พูนเกิดมะเริง ๐๘๖ ๒๖๐ ๑๕๑๙
ผศ.ดร.เกรียงไกร พินยารักษ์ ๐๙๘ ๕๒๐ ๔๓๘๓
นายกฤษสิริ ขวาทไทย ๐๖๔ ๘๐๖ ๐๔๔๔



กำหนดการ
โครงการการประชุมวิชาการระดับชาติครั้งที่ ๓ และนานาชาติครั้งที่ ๒
(แบบออนไซต์และออนไลน์)
หัวข้อ “พุทธนวัตกรรมการพัฒนาปัญญาและคุณธรรมที่ยั่งยืน”
The 3rd National and the 2nd International Academic Conference.
Theme: “Buddhist Innovation for Sustainable Development of Wisdom and Morality”
(Onsite and Online)
ณ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตนครราชสีมา
วันเสาร์ ที่ ๑๗ มกราคม พ.ศ. ๒๕๖๙

วันเสาร์ ที่ ๑๗ มกราคม พ.ศ. ๒๕๖๙ ภาคเช้า	
๐๘.๓๐ – ๐๙.๐๐ น.	ลงทะเบียน ถ่ายทอดสดทาง MCUTV (ห้องประชุมใหญ่ Zoom ID : 633 922 7142) พิธีกรภาคภาษาไทย : ผศ.ดร.เกรียงไกร พินยารักษ์ MC in English : รศ.ดร.สุรพงษ์ คงสัตย์
๐๙.๐๐ – ๐๙.๓๐ น.	พิธีกรทักที่ประชุมและอาราธนาประธานพิธีนำบูชาพระรัตนตรัย - พระพรหมวัชรธีรอาจารย์, ศ.ดร. อธิการบดี ประธานพิธี (นำบูชาพระรัตนตรัย) - พระราชวัชรคุณบัณฑิต, รศ.ดร. รองอธิการบดี กล่าวถวายรายงาน - ประธานในพิธี กล่าวให้โอวาท และบรรยายพิเศษ
๐๙.๓๐ – ๑๐.๓๐ น.	บรรยายพิเศษ เรื่อง “พุทธนวัตกรรมการพัฒนาปัญญาและคุณธรรมที่ยั่งยืน” โดย พระพรหมวัชรธีรอาจารย์, ศ.ดร. อธิการบดี
๑๐.๓๐ – ๑๑.๓๐ น.	บรรยายพิเศษ เรื่อง “วิกฤตศรัทธาแก้ได้ด้วยพุทธศาสนา” โดย พระราชวัชรคุณบัณฑิต, รศ.ดร. รองอธิการบดี วิทยาเขตนครราชสีมา และมอบใบเกียรติบัตรบทความดีเด่นและผู้ทรงคุณวุฒิ
๑๑.๓๐ – ๑๒.๓๐ น.	ฉันภัตตาหารเพล/รับประทานอาหารกลางวัน
๑๒.๓๐-๑๖.๐๐ น.	ภาคบ่าย : นำเสนอผลงานแบ่งออกเป็น ๓ ห้อง
ห้อง ๑ : B-๕๐๔ (Zoom ID : 633 922 7142) (ห้องเดิมภาคเช้า)	ห้องนำเสนอที่ ๑. (นานาชาติ-บทความภาษาอังกฤษ) ๑. ผู้ดำเนินรายการ : พระครูปริยัติสโมธาน, ดร. มจร วช.นครราชสีมา ๒. ผู้ทรงคุณวุฒิภายใน (สังเกตการณ์) : (๑) พระมหาสุพัตร วชิราวุธ, รศ.ดร. มจร วช.นครราชสีมา (๒) ดร.ประพันธ์ นีกระโทก มจร วช.นครราชสีมา (๓) ดร.สิทธิศักดิ์ พรหมสิทธิ์ มจร วช.นครราชสีมา ๓. ผู้ทรงคุณวุฒิวิพากษ์บทความ : (๑) พระครูปลัดสุวัฒนวิสุทธิสารคุณ, ผศ.ดร. มมร. ศาสดา (๒) รศ.ดร.ณัฐพงษ์ มะลิซ้อน มหาวิทยาลัยราชภัฏพระนคร (๓) รศ.ดร.ปัญญา คล้ายเดช มจร วส.พุทธปัญญาศรีทวารวดี

	๔. ผู้ประสานงาน (๑) พระครูอุดมปัญญาวัตร มจร วช.นครราชสีมา (๒) นายสมพร ไผกระโทก ผู้ดูแล Zoom มจร วช.นครราชสีมา
ห้อง ๒ : B-๔๐๓ (Zoom ID : 443 031 8364)	ห้องนำเสนอที่ ๒. (บทความภาษาไทย : ศาสนา ปรัชญา จิตวิทยาและการศึกษา) ๑. ผู้ดำเนินรายการ : อาจารย์พิพัฒน์ภัสร์ บุญเทียน มจร วช.นครราชสีมา ๒. ผู้ทรงคุณวุฒิภายใน (สังเกตการณ์) : (๑) รศ.ดร.ยุทธนา พุนเกิดมะเรียง มจร วช.นครราชสีมา (๒) ดร.ศุภณัฐ เจริญสุข มจร วช.นครราชสีมา (๓) ดร.โสระยา ไทยอัฐวิถิ มจร วช.นครราชสีมา ๓. ผู้ทรงคุณวุฒิวิพากษ์บทความ : (๑) รศ.ดร.วีระชัย ยศโสธร มหาวิทยาลัยราชภัฏบุรีรัมย์ (๒) พระครูวิสุทธิมงคลบัณฑิต, ผศ.ดร. มจร วช.นครราชสีมา (๓) ผศ.ดร.เกรียงไกร พินยารัก มจร วช.นครราชสีมา ๔. ผู้ประสานงาน (๑) ดร.มนัสพล ยิ่งทะเล มจร วช.นครราชสีมา (๒) นายวรรณช แบบนา ผู้ดูแล Zoom มจร วช.นครราชสีมา
ห้อง ๓ : B-๔๐๕ (Zoom ID : 930 357 0472)	ห้องนำเสนอที่ ๓. (บทความภาษาไทย : มนุษยศาสตร์ สังคมศาสตร์ และเทคโนโลยี) ๑. ผู้ดำเนินรายการ : รศ.ดร.สุรพงษ์ คงสัตย์ มจร วช.นครราชสีมา ๒. ผู้ทรงคุณวุฒิภายใน (สังเกตการณ์) : (๑) รศ.ดร.พรเศรษฐี วุฒิปัญญาอิสกุล มจร วช.นครราชสีมา (๒) พระครูสุตภัทรบัณฑิต, รศ.ดร. มจร วช.นครราชสีมา (๓) ผศ.ธนเดช เอื้อศรี มจร วช.นครราชสีมา ๓. ผู้ทรงคุณวุฒิวิพากษ์บทความ : (๑) รศ.ดร.พิชิต ปุริมาตร มจร วช.นครราชสีมา (๒) ผศ.ดร.วิเชียร แสนมี มหาวิทยาลัยขอนแก่น (๓) ผศ.ดร.วิไลวรรณ วงษ์จินดา ม.เทคโนโลยีราชมงคลสุวรรณภูมิ ศูนย์สุพรรณบุรี ๔. ผู้ประสานงาน (๑) พระอนันต์ อภินนโท, ดร. มจร วช.นครราชสีมา (๒) ดร.ณัฐพนธ์ เบ้าคำ ผู้ดูแล Zoom มจร วช.นครราชสีมา
๑๖.๐๐-๑๖.๓๐ น.	สรุปผลงาน/ตอบแบบประเมินเพื่อรับใบประกาศ/พิธีปิด

หมายเหตุ : เวลา ๑๑.๓๐ – ๑๒.๓๐ น. พักรับประทานอาหารเพล/รับประทานอาหารกลางวัน
เวลา ๑๔.๓๐ – ๑๔.๔๕ น. พักรับประทานอาหารและน้ำปานะ
ผู้ประสานงานส่วนกลาง : นางสาวศิริพร หาญพิชัย โทร. ๐๙๓ ๔๕๑ ๕๖๔๔
นายกฤตพิสิฐ ขวาทไทย โทร. ๐๖๔ ๘๐๖ ๐๔๔๔



โครงการประชุมวิชาการระดับชาติครั้งที่ 3 และนานาชาติครั้งที่ 2

รายงานสืบเนื่องงานประชุมวิชาการ

PROCEEDINGS NO.2



มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตนครราชสีมา

Mahachulalongkornrajavidyalaya University

Nakhon Ratchasima Campus

17 January 2026