

วารสาร

บาลีเถรวาทปริทรรศน์

Pāli–Theravāda Review Journal (PTRJ)

ปีที่ 3 ฉบับที่ 1 : มกราคม - มิถุนายน 2568

Vol.3 No.1 : January - June 2025

ISSN : XXXX-XXXX (Online)

วารสาร บาลีเถรวาทปริทรรศน์

PALI-THERAVADA REVIEW JOURNAL (PTRJ)

ISSN : 3088-3148 (Online)

ปีที่ 3 ฉบับที่ 1 มกราคม - มิถุนายน 2568

Vol.3 No.1 January - June 2025

วัตถุประสงค์และขอบเขต

วารสารบาลีเถรวาทปริทรรศน์ เป็นวารสารวิชาการที่มุ่งส่งเสริมการศึกษา การวิจัย และการสร้างองค์ความรู้ด้านบาลีศึกษาและพระพุทธศาสนาเถรวาท โดยเฉพาะงานศึกษาพระไตรปิฎก อรรถกถา ฎีกา คัมภีร์สำคัญในสายเถรวาท ภาษาศาสตร์บาลี ปรัชญาพุทธ จริยศาสตร์ ประวัติศาสตร์ และภูมิปัญญาพุทธศาสนาสำหรับพระสงฆ์ นักวิชาการ นักวิจัย และนิสิตนักศึกษา เพื่อเผยแพร่องค์ความรู้ที่มีคุณภาพ มีความถูกต้องตามหลักวิชาการ และยึดหลักจริยธรรมการวิจัยสากล พร้อมทั้งสร้างเครือข่ายความร่วมมือทางวิชาการทั้งในประเทศและต่างประเทศหลากหลายรูปแบบ เช่น บทความวิจัย บทความวิชาการ บทวิจารณ์คัมภีร์ บทแปลพร้อมอรรถาธิบาย และบทความด้านคัมภีร์โบราณที่ผ่านการตรวจสอบและประเมินอย่างเข้มงวด รวมทั้งการประยุกต์หลักธรรมในพระไตรปิฎกเถรวาทในบริบทร่วมสมัย พร้อมทั้งเปิดกว้างต่อการศึกษาบูรณาการที่เชื่อมโยงกับสาขาอื่น ๆ เช่น ภาษาศาสตร์ คติชน วัฒนธรรมศึกษา จิตวิทยา การศึกษา สังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์

กำหนดการเผยแพร่ ปีละ 2 ฉบับ ๆ ละ 5-6 บทความ

ฉบับที่ 1 มกราคม - มิถุนายน

ฉบับที่ 2 กรกฎาคม - ธันวาคม

ประเภทของผลงานที่ตีพิมพ์ในวารสาร

1) บทความวิจัย (Research Article)

2) บทความวิชาการ (Academic Article)

3) บทความวิจารณ์หนังสือ (Book Review)

4) บทแปลบาลีพร้อมอรรถาธิบาย

5) บทความอื่น ๆ ที่สอดคล้องกับวัตถุประสงค์ของวารสาร

การพิจารณาและคัดเลือกบทความ

บทความแต่ละบทความจะได้รับพิจารณาจากคณะกรรมการกลั่นกรองบทความวารสาร (Peer Review) จำนวนไม่น้อยกว่า 3 ท่าน ที่มีความเชี่ยวชาญในสาขาวิชาที่เกี่ยวข้อง และได้รับความเห็นชอบจากกองบรรณาธิการก่อนตีพิมพ์ โดยการพิจารณาบทความจะมีรูปแบบที่ผู้พิจารณาบทความไม่ทราบชื่อหรือข้อมูลของผู้เขียนบทความ และผู้เขียนบทความไม่ทราบชื่อผู้พิจารณาบทความ (Double - Blind Peer Review)

บทความที่ส่งมาตีพิมพ์ในวารสารพุทธศาสน์สังคมร่วมสมัย จะต้องไม่เคยตีพิมพ์ หรืออยู่ระหว่างการพิจารณาของวารสารอื่น ๆ ผู้เขียนบทความจะต้องปฏิบัติตามหลักเกณฑ์และเงื่อนไขที่วารสารกำหนด

ทัศนะและความคิดเห็นที่ปรากฏในบทความวารสาร บาลีเถรวาทปริทรรศน์ ถือเป็นความรับผิดชอบของผู้เขียนบทความนั้น และไม่ถือเป็นทัศนะและความรับผิดชอบของกองบรรณาธิการวารสาร

ที่ปรึกษากิตติมศักดิ์

พระพรหมบัณฑิต, ศ.ดร.	อุปนายกสภามหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
พระพรหมวัชรธีราจารย์, ศ.ดร.	อธิการบดีมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
พระพรหมวัชรวิมลมุนี, รศ.ดร.	ผู้อำนวยการสถาบันวิปัสสนาธุระ
พลเรือตรี ทองย้อย แสงสินชัย	ราชบัณฑิต
ศาสตราจารย์ ร้อยโท ดร.บรรจบ บรรณรุจิ	ราชบัณฑิต
ศาสตราจารย์ ดร.วัชระ งามจิตรเจริญ	มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
ศาสตาจารย์ ดร.สมภาร พรมทา	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

กองบรรณาธิการ

บรรณาธิการ:

พระธรรมวชิราจารย์ รศ.ดร.	ประธานมูลนิธิมหาวชิราลงกรณบาลีเถรวาทราชวิทยาลัย

หัวหน้ากองบรรณาธิการ:

พระมหาศุภวัฒน์ ฐานวุฑฺโฒ. ดร.	มหาวชิราลงกรณบาลีเถรวาทราชวิทยาลัย

กองบรรณาธิการ:

พระราชวินัยวชิรเมธี, ดร.	มหาวิทยาลัยมหามุฎราชวิทยาลัย
พระมหาเสฏฐวุฒิ วชิรญาโณ, ป.ธ.9, ดร.	มหาวชิราลงกรณบาลีเถรวาทราชวิทยาลัย
พระมหาทรงชัย วิชยเภรี, ป.ธ. 9, ดร.	มหาวชิราลงกรณบาลีเถรวาทราชวิทยาลัย
พระมหาวีรวิชญ์ ตนฺติปาโล, ป.ธ. 9, ดร.	วัดพรหมวงศาราม กรุงเทพมหานคร

พระมหาโกมล กมโล, รศ.ดร. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
พระมหาวิโรจน์ คุตฺตวีโร, ผศ.ดร. มหาวิทยาลัยมหามุฏราชวิทยาลัย
รองศาสตราจารย์ ดร.เวทย์ บรรณกรกุล มหาวชิราลงกรณบาลีเถรวาทราชวิทยาลัย
รองศาสตราจารย์ ดร.วุฒินันท์ กันทะเตียน มหาวิทยาลัยมหิดล
รองศาสตราจารย์ ดร.มานพ นักการเรียน มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สุพิชฌาย์ พรพิชณรงค์ มหาวชิราลงกรณบาลีเถรวาทราชวิทยาลัย
ดร.ธนสิทธิ์ ฉัตรสุวรรณ มหาวชิราลงกรณบาลีเถรวาทราชวิทยาลัย
ดร.สมบูรณ์ จารุณะ มหาวชิราลงกรณบาลีเถรวาทราชวิทยาลัย
ดร.ถนัด ไชยพันธ์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

คณะผู้ทรงคุณวุฒิประเมินบทความ

พระราชวินัยวชิรเมธี, ดร. มหาวิทยาลัยมหามุฏราชวิทยาลัย
พระมหาเสฏฐวุฒิ วชิรญาโณ, ป.ธ. 9, ดร. มหาวชิราลงกรณบาลีเถรวาทราชวิทยาลัย
พระมหาทรงชัย วิชยเภรี, ป.ธ. 9, ดร. มหาวชิราลงกรณบาลีเถรวาทราชวิทยาลัย
พระมหาวีรวิชญ์ ตนฺติปาโล, ป.ธ. 9, ดร. วัดพรหมวงศาราม กรุงเทพมหานคร
พระมหาโกมล กมโล, รศ.ดร. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
พระมหาวิโรจน์ คุตฺตวีโร, ผศ.ดร. มหาวิทยาลัยมหามุฏราชวิทยาลัย
พระมหาณรงค์ศักดิ์ สุทนฺโต, ดร. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
พระสมุห์นพดล อตฺถยุตฺโต, ดร. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
ศาสตราจารย์ ดร. สมภาร พรมทา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
ศาสตราจารย์ ดร.วัชระ งามจิตรเจริญ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
ศาสตราจารย์ ดร.จำนงค์ อดิวัฒนสิทธิ์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
ศาสตราจารย์ ดร. สำเนียง เลื่อมใส มหาวิทยาลัยศิลปากร
รองศาสตราจารย์ ดร. ประเวศ อินทองปาน มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์
รองศาสตราจารย์ ดร.วุฒินัน กันทะเตียน มหาวิทยาลัยมหิดล
รองศาสตราจารย์ ดร.สุวิญ รักสัตย์ มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย
รองศาสตราจารย์ ดร.เวทย์ บรรณกรกุล มหาวชิราลงกรณบาลีเถรวาทราชวิทยาลัย
รองศาสตราจารย์ ดร.มานพ นักการเรียน มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย
รองศาสตราจารย์ ดร. อำพล บุดดาสาร มหาวิทยาลัยราชภัฏพระนคร
รองศาสตราจารย์ ดร. ประพันธ์ ศุภษร มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
รองศาสตราจารย์ ดร. ธวัช หอมทวนลม มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ชาญณรงค์ บุญหนุน มหาวิทยาลัยศิลปากร
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. มนตรี สิระโรจนานันท์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ชาติเมธี หงษา มหาวิทยาลัยราชภัฏพระนคร
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สมบูรณ์ วัฒนะ มหาวิทยาลัยมหิดล
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.โยตะ ชัยวรมันกุล มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ธเนศ เกษศิลป์ มหาวิทยาลัยมหิดล
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สุพิชฌาย์ พรพิชณรงค์ มหาวชิราลงกรณบาลีเถรวาทราชวิทยาลัย
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.กฤติยา ถ้ำทอง มหาวิทยาลัยราชมงคลกรุงเทพ
ดร.ธนสิทธิ์ ฉัตรสุวรรณ มหาวชิราลงกรณบาลีเถรวาทราชวิทยาลัย
ดร.สมบูรณ์ จารุณะ มหาวชิราลงกรณบาลีเถรวาทราชวิทยาลัย
ดร.ถนัด ไชยพันธ์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

การประเมินคุณภาพบทความ

1) บทความทุกบทความ ต้องผ่านการตรวจและประเมินจากกองบรรณาธิการ

2) บทความทุกบทความ ได้รับการตรวจและประเมินจากผู้ทรงคุณวุฒิอย่างน้อย 3 ท่าน แบบปกปิดรายชื่อ (Double Blinded)

3) บทคัดย่อภาษาอังกฤษ ได้รับการตรวจจากผู้ทรงคุณวุฒิชาวต่างประเทศ (Native Speaker) 1 ท่าน

4) บทความทุกบทความ ได้รับการตรวจและประเมินคุณภาพจากผู้ทรงคุณวุฒิภายในและภายนอก

5) บทความจากผู้เขียนภายใน ได้รับการตรวจและประเมินคุณภาพจากผู้ทรงคุณวุฒิภายนอก

6) บทความต้องไม่เคยลงตีพิมพ์ในวารสารอื่นหรือกำลังอยู่ในระหว่างการประเมินจากผู้ทรงคุณวุฒิเพื่อพิจารณาตีพิมพ์ในวารสารอื่น ยกเว้นบทความแปลที่ผู้เขียนและสำนักพิมพ์ยินยอมให้แปลเป็นภาษาไทย

7) บทความต้องไม่มีการคัดลอกมาจากผลงานของบุคคลอื่น

ฝ่ายประชาสัมพันธ์และเผยแพร่

มูลนิธิมหาวชิราลงกรณบาลีเถรวาทราชวิทยาลัย

ฝ่ายพิสูจน์อักษร

พระมหาเสฏฐวุฒิ วชิรญาโณ, ป.ธ.9, ดร.
พระมหาวีรวิชญ์ ตนฺติปาโล, ป.ธ. 9, ดร.
พระมหาทรงชัย วิชยเภรี, ป.ธ. 9, ดร.
ดร.ธนสิทธิ์ ฉัตรสุวรรณ
ดร.สมบูรณ์ จารุณะ

ฝ่ายศิลปกรรมและระบบออนไลน์

พระมหาศุภวัฒน์ ฐานวุฑฺโฒ, ดร.	มหาวชิราลงกรณบาลีเถรวาทราชวิทยาลัย
ดร.ถนัด ไชยพันธ์	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

ฝ่ายออกแบบปกและจัดรูปเล่ม:

พระมหาศุภวัฒน์ ฐานวุฑฺโฒ, ดร.	มหาวชิราลงกรณบาลีเถรวาทราชวิทยาลัย
นายวิษณุ โยรัมย์	โรงเรียนวัดพลับพลาชัย สำนักงานเขตพื้นที่การศึกษาประถมศึกษากรุงเทพมหานคร

สำนักงาน

มูลนิธิมหาวชิราลงกรณบาลีเถรวาทราชวิทยาลัย

เลขที่ 121 หมู่ที่ 4 ตำบลรางพิกุล อำเภอกำแพงแสน จังหวัดนครปฐม โทร. 0619945451

วารสาร
บาลีเถรวาทปริทรรศน์
Pāli–Theravāda Review Journal (PTRJ) ISSN : 3088-3148 (Online)

สารบัญ

เรื่อง	หน้า
ข้อมูลเกี่ยวกับวารสาร	ก
สารบัญ	ฉ
ทศพิธราชธรรมกับภาวะผู้นำเชิงสันติในสถาบันไทย: แบบจำลอง RĀJA-PEACE เพื่อการบริหารที่เป็นธรรม โปร่งใส และลดอคติ DASAVIDHA-RĀJADHAMMA AND PEACE-ORIENTED LEADERSHIP IN THAI INSTITUTIONS: THE RĀJA-PEACE MODEL FOR FAIR, TRANSPARENT, AND BIAS-REDUCED GOVERNANCE ณัฏฐกฤศ อุดมผล[1] Nattakitt Udomphol[1]	1-19
อริยมรรคมีองค์ 8 ในฐานะโครงสร้างจริยธรรมสาธารณะของไทยร่วมสมัย: แนวทางลดคอร์รัปชัน ความรุนแรงเชิงวาจา และความแตกแยกทางสังคม THE NOBLE EIGHTFOLD PATH AS PUBLIC ETHICAL INFRASTRUCTURE IN CONTEMPORARY THAILAND: A FRAMEWORK TO REDUCE CORRUPTION, VERBAL VIOLENCE, AND SOCIAL POLARIZATION พระธรรมนันท์ ปริสุทฺธชโย[1] Phra Dhammanan Parisuddhajayo[1]	20-34
วิวัฒนาการจากโอวาทปาติโมกข์สู่อาณาปาติโมกข์: นัยสำคัญต่อความมั่นคงของพระพุทธศาสนาในมิติเชิงสถาบันและนิติศาสตร์ EVOLUTION FROM OVADAPATIMOKKHA TO ANAPATIMOKKHA: SIGNIFICANCE TO THE STABILITY OF BUDDHISM IN INSTITUTIONAL AND JURISPRUDENTIAL DIMENSIONS พระมหาเสฏฐวุฒิ วชิรญาโณ (ปาสวน)[1] Phramaha Setthawut Vajirañāṇo (Pasuan)	35-50
THE THREEFOLD TRAINING FOR CONTEMPORARY LAY LIFE: OPERATIONALIZING SĪLA, SAMĀDHI, AND PAÑÑĀ FOR SELF-DEVELOPMENT IN THAILAND Kulaporn Kaewwilai[1]	51-71
HOUSEHOLD DHAMMA AND FAMILY FLOURISHING: APPLYING THE SIGĀLOVĀDA SUTTA, BRAHMAVIHĀRAS, AND RIGHT SPEECH TO DAILY LIFE IN CONTEMPORARY THAILAND [1]Phramaha Supawat Boonthong	72-91
บทบาทการรักษาพระธรรมวินัยของสามเณรบุญนาค โฆโส THE ROLE OF NOVICE BOONNAK KHOSO IN UPHOLDING THE DHAMMA-VINAYA มานพ นักการเรียน[1], วิญญู กินะเสน[2], บานชื่น นักการเรียน[3] Manop Nakkanrian[1], Winyou Kinasen[2], Banchuen Nakkanrian[3]	92-104

ทศพิธราชธรรมกับภาวะผู้นำเชิงสันติในสถาบันไทย: แบบจำลอง RĀJA-PEACE เพื่อการบริหารที่เป็นธรรม โปร่งใส และลดอคติ

Dasavidha-rājadhamma and Peace-Oriented Leadership in Thai Institutions: The RĀJA-PEACE Model for Fair, Transparent, and Bias-Reduced Governance

ณัฏฐกฤศ อุดมผล[1]

Nattakitt Udomphol[1]

[1]นักวิชาการอิสระ, ประเทศไทย

[1]Indepent Scholar, Thailand

Corresponding Author E-mail: nattakittu@gmail.com

Received 20 January 2025; Revised 20 March 2025; Accepted 13 June 2025

****

วารสาร
บาลีเถรวาทปริทรรศน์
Pāli–Theravāda Review Journal (PTRJ) ISSN : 3088-3148 (Online)

ทศพิธราชธรรมกับภาวะผู้นำเชิงสันติในสถาบันไทย: แบบจำลอง RĀJA-PEACE เพื่อการบริหารที่เป็นธรรม โปร่งใส และลดอคติ

ณัฏฐกฤศ อุดมผล

บทคัดย่อ

บทความนี้มุ่งสังเคราะห์ทศพิธราชธรรมในฐานะกรอบคุณธรรมเชิงระบบสำหรับภาวะผู้นำเชิงสันติของสถาบันไทยร่วมสมัย โดยตั้งโจทย์จากความท้าทายด้านความชอบธรรมของการใช้อำนาจ กระบวนการตัดสินใจที่ถูกตั้งคำถามเรื่องความเป็นธรรม/ความโปร่งใส และความเสี่ยงของอคติที่แทรกซึมในระบบบริหารจัดการองค์กรสาธารณะ งานนี้ใช้วิธีวิจัยเชิงเอกสารและสังเคราะห์แนวคิด โดยคัดเลือกหลักฐานวิชาการร่วมสมัยในช่วง พ.ศ. 2563–2568 (ค.ศ. 2020–2025) ผสานกับฐานคัมภีร์และวรรณกรรมเถรวาทที่อธิบายทศพิธราชธรรมเป็นคุณธรรม 10 ประการของผู้ปกครอง/ผู้นำ ได้แก่ ทาน ศีล ปริจจาคะ อาชชวะ มัททวะ ตบะ อักโกธะ อวิหิงสา ขันติ และอวิโรธนะ ข้อค้นพบเชิงสังเคราะห์ชี้ว่า ทศพิธราชธรรมสามารถ “แปลงรูป” เป็นสมรรถนะและกลไกธรรมาภิบาลได้ หากตีความในมิติ (1) วินัยภายในและการกำกับอารมณ์ของผู้นำ (ตบะ–อักโกธะ–ขันติ) (2) ความซื่อตรงและความคงเส้นคงวาเชิงนิติธรรม (ศีล–อาชชวะ–อวิโรธนะ) และ (3) วัฒนธรรมไม่เบียดเบียนและความไว้วางใจในองค์การ (ทาน–ปริจจาคะ–มัททวะ–อวิหิงสา) ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิดธรรมาภิบาลเชิงพุทธที่เชื่อมหลักนิติธรรมเข้ากับอวิโรธนะและอคติ 4 เพื่อปกครองโดยธรรม

บทความเสนอแบบจำลอง RĀJA-PEACE เพื่อออกแบบการนำเชิงสันติในสถาบันไทย ผ่าน 4 โมดูล (Restraint–Accountable Integrity–Justice in Service–Amity & Non-harm) และเสนอ Agati Filter 3 ด่านสำหรับกรองอคติในงานแต่งตั้ง งบประมาณ วินัย จัดซื้อ พร้อมยืนยันความเป็นไปได้ด้วยหลักฐานเชิงประจักษ์ในไทยที่พบความสัมพันธ์เชิงบวกระหว่างทศพิธราชธรรมของผู้บริหารกับประสิทธิผลองค์กร โดยเฉพาะองค์ประกอบด้านอวิโรธนะ ขันติ และอาชชวะที่สัมพันธ์กับผลลัพธ์สถานศึกษาหรือประสิทธิผลการบริหารงานบุคคล

คำสำคัญ: ทศพิธราชธรรม; ภาวะผู้นำเชิงสันติ; ธรรมาภิบาลเชิงพุทธ; อคติ 4; สถาบันไทย

วารสาร
บาลีเถรวาทปริทรรศน์
Pāli–Theravāda Review Journal (PTRJ) ISSN : 3088-3148 (Online)

Dasavidha-rājadhamma and Peace-Oriented Leadership in Thai Institutions: The RĀJA-PEACE Model for Fair, Transparent, and Bias-Reduced Governance

Nattakitt Udomphol

Abstract

This article synthesizes the Theravāda Buddhist framework of dasavidha-rājadhamma (the Ten Royal Virtues) as a system-level model for peace-oriented leadership in contemporary Thai institutions. It addresses current governance challenges legitimacy of authority, contested fairness and transparency in decision-making, and the institutional penetration of bias (agati) by employing a documentary research and conceptual synthesis approach. The study prioritizes recent scholarship (2020–2025) while grounding the discussion in the Theravāda tradition that conceptualizes dasavidha-rājadhamma as ten leadership virtues: generosity, morality, self-sacrifice, honesty, gentleness, self-discipline, non-anger, non-violence, forbearance, and uprightness. The synthesis argues that dasavidha-rājadhamma becomes operational in modern administration when translated into three institutional capacities: (1) inner restraint and emotion governance (tapa–akkodha–khanti), (2) accountable integrity and legal-rational consistency (sīla–ājjava–avirodhana), and (3) a non-harming organizational culture that builds trust (dāna–pariccāga–maddava–avihiṃsā). This translation aligns with Buddhist good-governance scholarship that explicitly links the “rule of law” to avirodhana and the “four biases” (agati 4) as safeguards for governing by Dhamma.

The article proposes the RĀJA-PEACE model Restraint, Accountable Integrity, Justice in Service, and Amity & Non-harm together with a three-stage Agati Filter for high-stakes institutional decisions (appointments, procurement, disciplinary actions, and budgeting). Feasibility is supported by Thai empirical studies reporting positive associations between leaders’ royal virtues and organizational effectiveness, particularly the predictive roles of uprightness, patience, and honesty in school effectiveness and personnel management outcomes.

Keywords: dasavidha-rājadhamma; peace leadership; Buddhist good governance; institutional bias; Thailand

บทนำ

สถาบันไทยในปัจจุบันต้องรับแรงกดดันสองด้านพร้อมกัน คือ (1) การส่งมอบผลลัพธ์เชิงบริการสาธารณะอย่างมีประสิทธิภาพ และ (2) การรักษาความชอบธรรมของการใช้อำนาจผ่านกระบวนการที่เป็นธรรมและตรวจสอบได้ เมื่อฝ่ายบริหารหรือผู้มีอำนาจตัดสินใจถูกมองว่าลำเอียงหรือไม่โปร่งใส ความร่วมมือของบุคลากรและความไว้วางใจของสังคมย่อมลดลงจนกระทบทั้งประสิทธิผลและสันติภาวะขององค์กร ในภาพรวม ตัวชี้วัดเชิงมหภาค เช่น Corruption Perceptions Index 2024 รายงานคะแนนและอันดับของไทยที่สะท้อนแรงเสียดทานด้านความโปร่งใสและความน่าเชื่อถือของภาครัฐ ซึ่งเป็นบริบทที่ทำให้ภาวะผู้นำเชิงสันติกลายเป็นประเด็นเชิงโครงสร้าง ไม่ใช่เพียงเรื่องบุคลิกผู้นำ (Transparency International, 2025; Office of the National Anti-Corruption Commission, 2025)

ในทางพุทธเถรวาทสันติมิได้หมายถึงความสงบแบบกดทับปัญหา แต่หมายถึงสภาวะที่ความขัดแย้งถูกจัดการด้วยธรรม ลดการเบียดเบียน ลดอคติ และเพิ่มความเป็นธรรมในกระบวนการตัดสินใจ ดังนั้น ภาวะผู้นำเชิงสันติในสถาบันไทยควรถูกนิยามเป็น ความสามารถในการออกแบบระบบการใช้อำนาจที่ลดความรุนแรงเชิงวาจา/เชิงโครงสร้าง และสร้างพื้นที่ให้ความเห็นต่างอยู่ร่วมกันได้โดยไม่ถูกทำให้เป็นศัตรู แนวคิดนี้สอดคล้องกับงานร่วมสมัยด้าน peace leadership ที่เน้นการทำงาน 4 มิติ (innerwork–knowledge–community–environment) เพื่อสร้างวัฒนธรรมสันติในองค์กร ไม่ให้เหลือเป็นเพียงกิจกรรมเชิงสัญลักษณ์ (McIntyre Miller et al., 2024)

ด้วยเหตุนี้ บทความจึงเสนอให้ใช้ทศพิธราชธรรมเป็นภาษากลางระหว่างพุทธจริยศาสตร์เถรวาทกับธรรมาภิบาลสมัยใหม่ เพราะทศพิธราชธรรมวางกรอบทั้งคุณธรรมภายในของผู้นำและความชอบธรรมต่อสาธารณะ พร้อมต่อยอดเป็นกลไกเชิงระบบได้ตามข้อเสนอของงานไทยร่วมสมัย (พระครูสุมนธรรมนาถ (เติมใจ จันดาหาร), 2025)

ทศพิธราชธรรม

ทศพิธราชธรรม เป็นชุดคุณธรรม 10 ประการของผู้ปกครอง/ผู้นำในวรรณกรรมเถรวาท ซึ่งถูกรวบยอดเป็นคาถาบาลีเพื่อย้ำโครงสร้างคุณธรรมที่พึงมีในผู้ใช้อำนาจ ได้แก่ ทาน ศีล ปริจจาคะ อาชชวะ มัททวะ ตบะ อักโกธะ อวิหิงสา ขันติ และอวิโรธนะ โดยมิติสำคัญของกรอบนี้คือการทำให้ อำนาจอยู่ภายใต้ธรรม ทั้งในระดับเจตนา การตัดสินใจ และผลลัพธ์ต่อสาธารณะ (พระครูสุมนธรรมนาถ (เติมใจ จันดาหาร), 2025; Payutto, 2017) การอ่านทศพิธราชธรรมในบริบทสถาบันไทยร่วมสมัยจึงควรขยับจากการมองเป็นรายการคุณธรรมเชิงอุดมคติไปสู่การมองเป็น กรอบสมรรถนะผู้นำที่แปลเป็นพฤติกรรมและกลไกกำกับดูแลได้

บทความนี้เสนอการนำหลักทศพิธราชธรรมเป็นสมรรถนะเชิงระบบ 3 ชั้น เพื่อให้สอดรับงานบริหารองค์กรและธรรมาภิบาลร่วมสมัย กล่าวคือ

ชั้นที่ 1 วินัยภายใน ได้แก่ ตบะ อักโกธะ ขันติ ทำหน้าที่เป็นระบบกำกับอารมณ์ ลดการตอบสนองฉับพลัน ลดการใช้อำนาจเชิงโทสะ ความกลัว และเพิ่มความสามารถในการรอข้อมูลครบ ก่อนตัดสินใจในเรื่องเสี่ยงสูง

ชั้นที่ 2 ความซื่อตรงและความชอบธรรม ได้แก่ ศีล อาชชวะ อวิโรธนะ ทำหน้าที่เป็นฐานความคงเส้นคงวาของการบริหาร คือมีมาตรฐานเดียว ไม่เลือกปฏิบัติ ไม่บิดเบือนเหตุผล และยึดหลักนิติธรรม กติกาที่ประกาศชัด

ชั้นที่ 3 ความสัมพันธ์และการไม่เบียดเบียน ได้แก่ ทาน ปริจจาคะ มัททวะ อวิหิงสา ทำหน้าที่สร้างทุนความไว้วางใจ ลดความรุนแรงเชิงวาจา และทำให้องค์กรมีวัฒนธรรมการอยู่ร่วมกันอย่างเคารพ ศักดิ์ศรี (พระครูสุมนธรรมนาถ (เติมใจ จันดาหาร), 2025; Hadkhanthung et al., 2024)

ประเด็นที่ทำให้กรอบนี้ใช้ได้จริง คือการกำหนด ตัวบ่งชี้เชิงพฤติกรรมและหลักฐานตรวจสอบได้ให้กับแต่ละข้อธรรม ตัวอย่างเช่น อาชชวะสามารถกำหนดเป็นพฤติกรรมเปิดเผยเหตุผลและหลักฐานประกอบการตัดสินใจ และมีหลักฐานเป็นบันทึกเหตุผล/เอกสารกำกับ (audit trail) ส่วนอวิโรธนะสามารถกำหนดเป็นใช้เกณฑ์เดียวกับทุกฝ่ายและตรวจสอบผ่านรูบริกการตัดสินใจที่ประกาศล่วงหน้า การทำเช่นนี้สอดคล้องกับข้อเสนอธรรมาภิบาลเชิงพุทธที่เชื่อมหลักนิติธรรมเข้ากับอวิโรธนะ และเสนอให้ใช้อคติ 4 (agati) เป็นกรอบกันอคติของผู้ใช้อำนาจ (พระมหาธนวัฒน์ ปริยตฺติเมธี, 2025) อีกทั้งยังสอดรับหลักฐานเชิงประจักษ์ในสถาบันพุทธที่พบว่าองค์ประกอบธรรมาภิบาล โดยเฉพาะมิติคุณธรรม ความโปร่งใส ความรับผิดชอบเชื่อมโยงกับผลลัพธ์ด้านการบริหารทรัพยากรมนุษย์ (Tongvijit et al., 2023)

ดังนั้น ทศพิธราชธรรมเมื่อถูกแปลเป็นสมรรถนะ + กลไก จะทำหน้าที่เป็นทั้ง เข็มทิศคุณธรรมของผู้นำ และ สถาปัตยกรรมการกำกับอำนาจของสถาบัน พร้อมกัน กล่าวอย่างย่นย่อคือ ไม่ใช่เพียงสอนให้ผู้นำเป็นคนดีแต่ทำให้สถาบันออกแบบระบบที่ช่วยให้ความดีเกิดซ้ำได้ และลดพื้นที่ของอคติในกระบวนการตัดสินใจอย่างเป็นรูปธรรม (Payutto, 2017; พระมหาธนวัฒน์ ปริยตฺติเมธี, 2025))

ภาวะผู้นำเชิงสันติ

ภาวะผู้นำเชิงสันติในบริบทสถาบันไทยไม่ควรถูกลดทอนเป็นความใจดี หรือการหลีกเลี่ยงความขัดแย้ง หากแต่คือความสามารถในการ ทำให้ความขัดแย้งถูกประมวลผลผ่านกระบวนการที่เป็นธรรม จนไม่ลุกลามเป็นความรุนแรงเชิงวาจา การกลั่นแกล้งเชิงสถาบัน หรือการแบ่งขั้วภายในองค์กร ในเชิงทฤษฎี งานด้าน peace leadership เสนอว่า สันติในองค์กรต้องถูกพัฒนาเป็นกรอบการทำงานแบบครบวงจร ครอบคลุมงานภายใน ความรู้/ทักษะ ความสัมพันธ์ชุมชนองค์กร และสภาพแวดล้อมเชิงระบบเพื่อป้องกันอาการ initiative overload ที่ทำให้โครงการดี ๆ กระจัดกระจายและไม่ยั่งยืน (McIntyre Miller et al., 2024)

เมื่อนำมาวางบนฐานเถรวาท ทศพิธราชธรรมทำหน้าที่เป็นภาษาศีลธรรมสาธารณะที่คนไทยคุ้นเคยและสามารถใช้สร้างความชอบธรรมของภาวะผู้นำได้ โดยเฉพาะองค์ประกอบที่เกี่ยวกับการไม่เบียดเบียน (อวิหิงสา) ความอ่อนโยน (มัททวะ) และความไม่โกรธ (อักโกธะ) ซึ่งสัมพันธ์กับมาตรฐานการสื่อสารของผู้บริหาร การจัดการวินัย และการสร้างพื้นที่ปลอดภัยทางจิตใจในองค์กร ภาวะผู้นำเชิงสันติจึงควรถูกออกแบบเป็นระบบลดการทำร้ายกันมากกว่าการรอให้ผู้นำมีคุณธรรมโดยลำพัง (พระครูสุมนธรรมนาถ (เติมใจ จันดาหาร), 2025)

ในระดับเชิงประจักษ์ งานวิจัยด้านภาวะผู้นำเชิงจริยธรรมของผู้บริหารสถานศึกษาไทยพบองค์ประกอบที่สอดคล้องโดยตรงกับทศพิธราชธรรม เช่น ความยุติธรรม ความซื่อสัตย์ ความเคารพผู้อื่น ความรับผิดชอบ ความเมตตา และการควบคุมตน ซึ่งสะท้อนว่าการนำเชิงสันติจำเป็นต้องมีทั้งคุณธรรมและกระบวนการกำกับดูแลควบคู่กัน (Hadkhanthung et al., 2024)

ทศพิธราชธรรมในฐานเป็นหลักธรรมาภิบาล

ความยากของสถาบันไทยไม่ใช่การขาดถ้อยคำสวยงาม แต่คือการขาดการออกแบบระบบที่ทำให้คุณธรรมถูกทำให้เป็นพฤติกรรมและผลลัพธ์ที่ตรวจสอบได้ ในกรอบธรรมาภิบาลสมัยใหม่ องค์กรพึงมีหลักนิติธรรม ความโปร่งใส การมีส่วนร่วม ความรับผิดชอบ และความคุ้มค่า ขณะที่ในกรอบพุทธ การปกครองโดยธรรมเน้นคุณธรรมของผู้มีอำนาจเป็นสำคัญ งานวิชาการไทยด้านธรรมาภิบาลเชิงพุทธเสนอการเทียบเคียงที่ชัดเจนว่าหลักนิติธรรมเชื่อมกับอวิโรธนะ และ อคติ 4 เพื่อย้ำความเที่ยงธรรม ความโปร่งใสเชื่อมกับอาชชวะ (ความซื่อตรง) และการปกครองโดยธรรมในเชิงหลักการ (พระมหาธนวัฒน์ ปริยตฺติเมธี, 2025)

เมื่อมองผ่านแว่น สถาบัน เราจึงควรแปลงทศพิธราชธรรมเป็นเครื่องมือธรรมาภิบาล 3 ประเภท ได้แก่

1) มาตรฐานการตัดสินใจ เช่น รูบริก/เกณฑ์คะแนนที่ประกาศล่วงหน้า (รองรับอวิโรธนะ–ศีล)

2) ร่องรอยตรวจสอบ เช่น บันทึกเหตุผลและหลักฐานประกอบ (รองรับอาชชวะ)

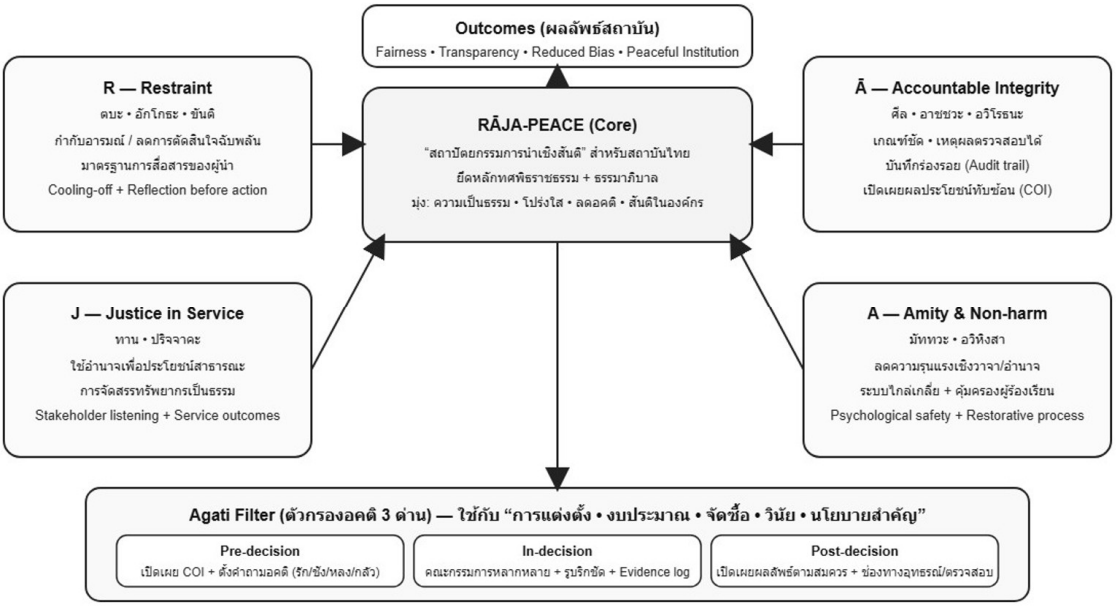
3) วัฒนธรรมบริการสาธารณะ เช่น นโยบายที่สะท้อนทาน ปริจจาคะ ผ่านการจัดสรรทรัพยากรที่เห็นแก่ประโยชน์ส่วนรวม มากกว่าพวกพ้อง

หลักฐานสนับสนุนความเชื่อมโยงนี้พบในงานศึกษามหาวิทยาลัยพุทธที่รายงานว่าองค์ประกอบธรรมาภิบาล (โดยเฉพาะ virtue/คุณธรรม, participation/การมีส่วนร่วม, accountability/ความรับผิดชอบ, transparency/ความโปร่งใส) มีความสัมพันธ์และมีอิทธิพลต่อการบริหารทรัพยากรมนุษย์อย่างมีนัยสำคัญ (Tongvijit et al., 2023)

ดังนั้น การบูรณาการทศพิธราชธรรมกับธรรมาภิบาลไม่ใช่การเอาธรรมไปทับระบบ แต่คือการทำให้ระบบสามารถสะท้อนเจตนารมณ์ของธรรม โดยเฉพาะการลดอคติและเพิ่มความเป็นธรรมอย่างตรวจสอบได้ (พระมหาธนวัฒน์ ปริยตฺติเมธี, 2025)

แบบจำลอง RĀJA-PEACE

แบบจำลอง RĀJA-PEACE ถูกออกแบบเพื่อแก้ปัญหาคลาสสิกของการประยุกต์หลักธรรมในองค์กรไทย คือ หลักธรรมมักถูกใช้เป็นคำขวัญหรือคุณธรรมส่วนตัวของผู้นำ แต่ยังไม่ถูกแปลงเป็นกระบวนการ เอกสารกำกับและตัวชี้วัด ที่ทำให้ตรวจสอบและทำซ้ำได้ในระดับสถาบัน (พระมหาธนวัฒน์ ปริยตฺติเมธี, 2025; Tongvijit et al., 2023) โมเดลนี้จึงยืนยันหลักคิดว่าผู้นำดีและระบบดีต้องหนุนกันโดยระบบต้องช่วยลดช่องว่างที่อคติ และแรงกดดันทางอำนาจแทรกได้ง่ายในสถาบันไทย (พระมหาธนวัฒน์ ปริยตฺติเมธี, 2025)



รูปภาพที่ 1: โมเดลการแปลงทศพิธราชธรรมเป็นสถาปัตยกรรมการนำเชิงสันติพร้อมตัวกรองอคติ

โครงสร้างโมเดล แบ่งเป็น 4 โมดูลที่เชื่อมทศพิธราชธรรมกับเครื่องมือธรรมาภิบาลและผลลัพธ์สันติในองค์กร ดังนี้

R - Restraint (ตบะ–อักโกธะ–ขันติ) เน้น วินัยภายในและการกำกับอารมณ์ของผู้นำ เพื่อกันความผิดพลาดจากการตัดสินใจฉับพลัน (reactive decision) ซึ่งมักสร้างความรุนแรงเชิงวาจาและความไม่ไว้วางใจในองค์กร กลไกเชิงระบบที่เสนอ ได้แก่ (1) Cooling-off protocol สำหรับเรื่องอ่อนไหว เช่น วินัยบุคลากร/ข้อร้องเรียน กำหนดให้มีช่วงพัก 24–72 ชั่วโมงก่อนลงนาม (2) Reflection memo ให้ผู้บริหารสรุปเหตุผล หลักฐาน ทางเลือก ผลกระทบ แบบสั้นก่อนตัดสินใจ และ(3) มาตรฐานการประชุมและการสื่อสารของผู้บริหาร ที่ห้ามวาทกรรมลดทอนศักดิ์ศรี (dehumanizing speech) เพื่อสะท้อนอักโกธะและขันติในระดับพฤติกรรม (Hadkhanthung et al., 2024) กลไกเหล่านี้สอดรับแนวคิด peace leadership ที่ชี้ว่า innerwork ของผู้นำต้องถูกทำให้เป็นกิจวัตรขององค์กร ไม่ใช่ความตั้งใจส่วนตัว (McIntyre Miller et al., 2024)

Ā - Accountable Integrity (ศีล–อาชชวะ–อวิโรธนะ) เป็นแกนของความเป็นธรรมและความโปร่งใส โดยแปลงอาชชวะและอวิโรธนะให้เป็นการตัดสินใจที่ตรวจสอบได้และคงเส้นคงวา กลไกสำคัญคือ (1) Decision rubric/criteria ประกาศเกณฑ์ล่วงหน้าในเรื่องแต่งตั้ง โยกย้าย จัดซื้อ และงบประมาณ (2) Conflict of Interest (COI) declaration และการถอนตัวจากการพิจารณาเมื่อมีผลประโยชน์ทับซ้อน และ (3) Audit trail เก็บบันทึกเหตุผลและหลักฐานเพื่อให้ตรวจสอบย้อนหลังได้ (Tongvijit et al., 2023) แนวทางนี้สอดรับข้อเสนอธรรมาภิบาลเชิงพุทธที่เชื่อมนิติธรรมกับอวิโรธนะ และใช้อคติ 4 เป็นกรอบคุ้มครองความเที่ยงธรรม (พระมหาธนวัฒน์ ปริยตฺติเมธี, 2025)

J - Justice in Service (ทาน–ปริจจาคะ) ทำให้ผู้นำแสดงบทบาทผู้รับใช้ประโยชน์สาธารณะผ่านการออกแบบบริการและทรัพยากรที่เป็นธรรม ไม่ใช่การจัดสรรตามอิทธิพลหรือพวกพ้อง กลไกที่เสนอ

ได้แก่ (1) Service charter ระบุสิทธิผู้รับบริการ/ผู้เรียน/ประชาชน (2) Equity impact review ตรวจผลกระทบต่อกลุ่มเปราะบางก่อนอนุมัติโครงการ และ (3) Stakeholder listening loop ช่องทางรับฟังและรายงานการตอบสนองอย่างเป็นระบบ เพื่อให้ทานและปริจจาคะสะท้อนในการออกแบบผลลัพไม่ใช่เพียงการให้แบบเฉพาะหน้า (Tongvijit et al., 2023)

A - Amity & Non-harm (มัททวะ–อวิหิงสา) มุ่งสร้างวัฒนธรรมไม่เบียดเบียนและความปลอดภัยทางจิตใจในองค์กร กลไกที่เสนอคือ (1) code of respectful speech สำหรับผู้บริหารและหัวหน้างาน (2) ระบบไกล่เกลี่ย/สมานฉันท์สำหรับข้อพิพาทภายใน (3) การคุ้มครองผู้ร้องเรียนและป้องกันการตอบโต้ เพื่อให้ความเมตตาเชิงสถาบันเกิดขึ้นจริง (McIntyre Miller et al., 2024)

เพื่อให้ทั้ง 4 โมดูลทำงานร่วมกัน โมเดลกำหนด Agati Filter 3 ด่าน (pre–in–post decision) เป็นด่านบังคับ ในการตัดสินใจความเสี่ยงสูง (แต่งตั้ง/จัดซื้อ/วินัย/งบประมาณ) โดยให้หน่วยงานมีแบบฟอร์มมาตรฐานและผู้รับผิดชอบชัดเจน ซึ่งเป็นการทำให้การลดอคติกลายเป็นระบบ ไม่ฝากไว้กับคุณธรรมส่วนบุคคลเพียงอย่างเดียว (พระมหาธนวัฒน์ ปริยตฺติเมธี, 2025)

ตารางที่ 1: การจับคู่ ทศพิธราชธรรม ↔ โมดูล RĀJA-PEACE ↔ กลไกธรรมาภิบาล ↔ ตัวชี้วัด/หลักฐาน

ทศพิธราชธรรม (ไทย/บาลี)	โมดูลหลัก (RĀJA-PEACE)	เจตนาระดับสถาบัน (Institutional intent)	กลไกธรรมาภิบาล/กระบวนการ (Operational mechanisms)	ตัวชี้วัดที่แนะนำ (Indicators/KPIs)	หลักฐาน/เอกสารกำกับ (Artifacts)
ทาน (dāna)	J	ทำให้ “บริการสาธารณะ” เป็นศูนย์กลาง	Service charter, ช่องทางรับฟังผู้รับบริการ, กำหนดมาตรฐานการช่วยเหลือกลุ่มเปราะบาง	คะแนนความพึงพอใจผู้รับบริการ, สัดส่วนบริการเข้าถึงกลุ่มเปราะบาง, อัตราข้อร้องเรียนด้านการถูกปฏิเสธบริการ	Service charter, รายงานรับฟังเสียงผู้มีส่วนได้ส่วนเสีย, dashboard การเข้าถึงบริการ
ศีล (sīla)	Ā	มาตรฐานจริยธรรม/วินัย	Code of conduct, นโยบายของขวัญ/	อัตราการฝ่าฝืนจริยธรรม, สัดส่วนคดีวินัยที่	Code of conduct, คู่มือวินัย, บันทึก

ทศพิธราชธรรม (ไทย/บาลี)	โมดูลหลัก (RĀJA-PEACE)	เจตนาระดับสถาบัน (Institutional intent)	กลไกธรรมาภิบาล/กระบวนการ (Operational mechanisms)	ตัวชี้วัดที่แนะนำ (Indicators/KPIs)	หลักฐาน/เอกสารกำกับ (Artifacts)
		องค์กรที่คงเส้นคงวา	ผลประโยชน์, วินัย/ลงโทษตามขั้นตอน, อบรมจริยธรรมเชิงปฏิบัติ	ทำตามขั้นตอนครบ, อัตราการอุทธรณ์ “ถูกกลับคำตัดสิน”	การอบรม/รับรอง, รายงานคดีวินัยแบบไม่ระบุตัวตน
ปริจจาคะ (pariccāga)	J (พ่วง Ā)	เสียสละผลประโยชน์ส่วนตนเพื่อส่วนรวม	COI declaration + recusal, นโยบายไม่รับผลประโยชน์, ระบบเปิดเผยการตัดสินใจเรื่องทรัพยากร	% การยื่น COI ครบถ้วน, จำนวนครั้ง recusal, สัดส่วนโครงการที่ผ่านการประเมินผลกระทบความเป็นธรรม (equity review)	แบบฟอร์ม COI, บันทึกการถอนตัว, รายงาน equity impact review
อาชชวะ (ājjava)	Ā	โปร่งใส-ซื่อตรงเชิงเหตุผล (reasoned transparency)	Decision rubric ล่วงหน้า, evidence log, audit trail, open minutes ในเรื่องที่เปิดเผยได้	% การตัดสินใจที่มีเกณฑ์ล่วงหน้า, % มีบันทึกเหตุผล/หลักฐาน, ระยะเวลาเผยแพร่ผลการตัดสินใจ	Rubric/criteria sheet, decision memo, evidence log, minutes/ประกาศผล

ทศพิธราชธรรม (ไทย/บาลี)	โมดูลหลัก (RĀJA-PEACE)	เจตนาระดับสถาบัน (Institutional intent)	กลไกธรรมาภิบาล/กระบวนการ (Operational mechanisms)	ตัวชี้วัดที่แนะนำ (Indicators/KPIs)	หลักฐาน/เอกสารกำกับ (Artifacts)
มัททวะ (maddava)	A	วัฒนธรรมเคารพศักดิ์ศรี ลดความรุนแรงเชิงวาจา	มาตรฐานการสื่อสารผู้บริหาร, ช่องทาง feedback ปลอดภัย, coaching/mentoring	คะแนน psychological safety, จำนวนเหตุการณ์คำพูดคุกคาม/ดูหมิ่น, อัตราการลาออกจากความขัดแย้ง	Communication standards, แบบสำรวจวัฒนธรรมองค์กร, บันทึก coaching (ไม่ระบุตัวตน)
ตบะ (tapa)	R	วินัยภายใน/ต้านแรงกดดันอำนาจและอารมณ์	Cooling-off protocol, checklist ก่อนลงนาม, กติกาประชุมลด escalation, time-bound review	% เคสเสี่ยงสูงที่ใช้ cooling-off, จำนวนเคสที่ทบทวนก่อนลงนาม, ความถี่เหตุการณ์ตัดสินใจกลับลำเพราะข้อมูลไม่ครบ	แบบฟอร์ม cooling-off, pre-sign checklist, บันทึกทบทวน (reflection memo)
อักโกธะ (akkodha)	R (พ่วง A)	ลดการใช้โทสะเป็นฐานอำนาจ	ฝึก de-escalation, แนวทางรับมือคำร้องเรียนโดยไม่ตอบโต้, กติกาการประชุม (no humiliation)	ระยะเวลาตอบข้อร้องเรียนตาม SLA, จำนวน incident การระเบิดอารมณ์/การตำหนิในที่สาธารณะ, คะแนนความ	SOP การรับข้อร้องเรียน, meeting rules, incident log (internal)

ทศพิธราชธรรม (ไทย/บาลี)	โมดูลหลัก (RĀJA-PEACE)	เจตนาระดับสถาบัน (Institutional intent)	กลไกธรรมาภิบาล/กระบวนการ (Operational mechanisms)	ตัวชี้วัดที่แนะนำ (Indicators/KPIs)	หลักฐาน/เอกสารกำกับ (Artifacts)
				เป็นธรรมเชิงกระบวนการ	
อวิหิงสา (avihiṃsā)	A	ลดการเบียดเบียนเชิงโครงสร้าง (bullying/retaliation)	Anti-bullying policy, whistleblower protection, restorative process/ไกล่เกลี่ย	จำนวนเคสกลั่นแกล้ง/ตอบโต้ผู้ร้องเรียน, อัตราปิดเคสด้วยกระบวนการสมานฉันท์, คะแนนความรู้สึกปลอดภัย	นโยบายคุ้มครองผู้ร้องเรียน, ช่องทางร้องเรียน, รายงานผลไกล่เกลี่ยแบบไม่ระบุตัวตน
ขันติ (khanti)	R	อดทนต่อความเห็นต่าง + คุมกระบวนการให้เป็นธรรม	เวทีรับฟัง/ไต่สวนที่มีขั้นตอน, กติกา hearing, การให้สิทธิอุทธรณ์	ระยะเวลาปิดข้อพิพาท, จำนวนคำร้องเรียนซ้ำ, คะแนนความพึงพอใจต่อกระบวนการรับเรื่อง	Hearing protocol, บันทึกการรับฟัง, รายงานผลอุทธรณ์
อวิโรธนะ (avirodhana)	**Ā**	นิติธรรม/ความคงเส้นคงวา ลดข้อครหาลำเอียง	ใช้มาตรฐานเดียว, rubric + panel หลากหลาย, เปิดเหตุผลการตัดสินใจตามสมควร, Agati Filter (pre–in–post)		อัตราการอุทธรณ์สำเร็จ (overturn rate), ความสม่ำเสมอคะแนน rubric, % เคสเสี่ยงสูง

ทศพิธราชธรรม (ไทย/บาลี)	โมดูลหลัก (RĀJA-PEACE)	เจตนาระดับสถาบัน (Institutional intent)	กลไกธรรมาภิบาล/กระบวนการ (Operational mechanisms)	ตัวชี้วัดที่แนะนำ (Indicators/KPIs)	หลักฐาน/เอกสารกำกับ (Artifacts)
					ผ่าน Agati Filter ครบ

จากตารางที่ 1 ทำหน้าที่เป็น operationalization ของโมเดล RĀJA-PEACE โดยแปลงทศพิธราชธรรมจากกรอบคุณธรรมเชิงนามธรรมให้กลายเป็น สมรรถนะเชิงสถาบัน (institutional competencies) ที่สามารถออกแบบเป็นกระบวนการ กติกา เอกสารกำกับ และตัวชี้วัดได้อย่างเป็นรูปธรรม กล่าวคือ แต่ละข้อธรรมถูกจัดวางให้สอดคล้องกับโมดูล R–Ā–J–A (Restraint, Accountable Integrity, Justice in Service, Amity & Non-harm) พร้อมระบุ เจตนาระดับสถาบัน และกลไกธรรมาภิบาล (เช่น COI declaration, decision rubric, audit trail, restorative process) เพื่อให้อาชชวะ อวิโรธนะ ขันติ และคุณธรรมอื่น ๆ ทำงานในระดับระบบ มิใช่ฝากไว้กับคุณลักษณะส่วนบุคคลเพียงอย่างเดียว ซึ่งสอดรับแนวคิดธรรมาภิบาลเชิงพุทธที่เน้นการผูกหลักนิติธรรมเข้ากับอวิโรธนะและการกันอคติผ่านขั้นตอนที่ตรวจสอบได้ (พระมหาธนวัฒน์ ปริยตฺติเมธี, 2025) และสอดคล้องหลักฐานเชิงประจักษ์ที่ชี้ความสัมพันธ์ของคุณธรรมเหล่านี้กับผลลัพธ์องค์กร (Tinno, 2022; Nootongkaew, 2025; Tongvijit et al., 2023) จากฐานนี้ Table 2 จึงต่อยอดจาก Table 1 ด้วยการจัดแพ็กเกจตัวชี้วัดแบบไล่ระดับ (Minimal–Standard–Advanced) เพื่อให้หน่วยงานเลือกระดับความเข้มที่เหมาะกับความพร้อมและบริบทจริง โดยยังรักษาตรรกะเดียวกันคือทำให้การนำเชิงสันติเป็นระบบที่วัดได้ ติดตามได้ และยกระดับได้ตามเวลา (McIntyre Miller et al., 2024).

ตารางที่ 2: ชุดตัวชี้วัด RĀJA-PEACE แบบ 3 ระดับ (Minimal–Standard–Advanced) สำหรับสถาบันไทย

A) ธรรมาภิบาลและความโปร่งใส (Ā — Accountable Integrity)

หมวดตัวชี้วัด	Minimal	Standard	Advanced
COI coverage (% ผู้เกี่ยวข้องยื่นแบบเปิดเผยผลประโยชน์ทับซ้อน)	≥80% ในกระบวนการเสี่ยงสูง	≥95% ทุกกระบวนการที่กำหนด	100% + ตรวจสุ่มความถูกต้อง
Recusal rate (% กรณีถอนตัวเมื่อมี COI)	บันทึกครบทุกกรณี	วิเคราะห์แนวโน้ม + สาเหตุ	ตรวจเทียบกับ audit ภายนอกบางส่วน
Rubric coverage (% การตัดสินใจสำคัญที่มีเกณฑ์/รูบริกประกาศล่วงหน้า)	≥60% (เฉพาะแต่งตั้ง/จัดซื้อ/งบ)	≥85% + เผยแพร่สรุปเกณฑ์ต่อสาธารณะตามสมควร	≥95% + ทดสอบความเที่ยง (inter-rater reliability)

หมวดตัวชี้วัด	Minimal	Standard	Advanced
Audit trail completeness (% เคสมี decision memo + evidence log)	≥60% เคสเสี่ยงสูง	≥85% ทุกเคสสำคัญ	≥95% + ระบบค้นคืน/trace ได้ภายใน X วัน
Overturn rate (อัตราอุทธรณ์สำเร็จ/ถูกกลับคำตัดสิน)	เก็บข้อมูล baseline	ลดลงอย่างมีนัยโดยไม่ลดสิทธิอุทธรณ์	วิเคราะห์เชิงสาเหตุ (root cause) + ปรับรูบริก

เหตุผลเชิงหลักการ: การทำให้อาชชวะและอวิโรธนะเป็นกระบวนการตรวจสอบได้ ทำให้ความเป็นธรรมเชิงกระบวนการเพิ่มขึ้นและลดข้อครหาเรื่องลำเอียง (พระมหาธนวัฒน์ ปริยตฺติเมธี, 2025; Nootongkaew, 2025)

B) การลดอคติ (Agati Filter) และความเป็นธรรมเชิงกระบวนการ

หมวดตัวชี้วัด	Minimal	Standard	Advanced
Agati Filter adoption (% เคสเสี่ยงสูงที่ใช้ pre–in–post decision ครบ)	≥50%	≥80%	≥95%
Panel diversity index (ความหลากหลายคณะกรรมการหน่วยงาน/เพศ/บทบาท)	รายงานองค์ประกอบคณะกรรมการ	มีเกณฑ์ขั้นต่ำ + ตรวจการปฏิบัติ	วิเคราะห์ผลต่อความเป็นธรรม/ความพึงพอใจ
Procedural fairness score (คะแนนรับรู้ความเป็นธรรมต่อกระบวนการ)	**สำรวจสั้น 5–7 ข้อ รายไตรมาส**	**แยกตามหน่วยงาน/ระดับชั้น**	**เชื่อมกับ retention/turnover/complaints**

เหตุผลเชิงหลักการ: Agati Filter เป็นการทำให้กันอคติ 4 กลายเป็นระบบไม่ฝากไว้ที่คุณธรรมส่วนตัว (พระมหาธนวัฒน์ ปริยตฺติเมธี, 2025)

C) วัฒนธรรมไม่เบียดเบียนและสันติในองค์กร (A — Amity & Non-harm)

หมวดตัวชี้วัด	Minimal	Standard	Advanced
Psychological safety score	baseline + เป้าหมายเพิ่ม 5–10%	แยกตามทีม/หัวหน้า	เชื่อมเหตุการณ์จริง + แผนพัฒนาเฉพาะหน่วย
Bullying/retaliation incidents (จำนวนเคสกลั่นแกล้ง/ตอบโต้ผู้ร้องเรียน)	ช่องทางรายงาน + รายงานรายเดือน	ลดลง + มี SLA การจัดการเคส	ตรวจสอบความเชื่อมั่นช่องทางร้องเรียน (trust audit)

หมวดตัวชี้วัด	Minimal	Standard	Advanced
Restorative closure rate (% เคสข้อขัดแย้งที่ปิดด้วยกระบวนการไกล่เกลี่ย/สมานฉันท์)	ทดลองใน 1–2 ประเภทเคส	ขยายครอบคลุม + คู่มือมาตรฐาน	ประเมินผลซ้ำ 3–6 เดือน (recurrence)

เหตุผลเชิงหลักการ: โมดูล A ทำให้มัททวะและอวิหิงสาเป็นโครงสร้างวัฒนธรรมองค์กร ไม่ใช่บุคลิกผู้นำ (McIntyre Miller et al., 2024)

D) วินัยภายในและการควบคุมอารมณ์เชิงสถาบัน (R — Restraint)

หมวดตัวชี้วัด	Minimal	Standard	Advanced
Cooling-off usage (% เคสวินัย/ข้อร้องเรียนที่เข้า cooling-off)	มีนโยบาย + เริ่มใช้ในเคสเสี่ยงสูง	ใช้ตามเกณฑ์ชัดเจน	ประเมินผลต่อการกลับคำตัดสิน/ความพึงพอใจ
Complaint SLA (เวลาตอบรับ/ตอบกลับข้อร้องเรียน)	กำหนด SLA + รายงาน	ปรับ SLA ตามประเภทเรื่อง	เชื่อมกับความเชื่อมั่นองค์กรและความไว้วางใจ
Escalation incidents (เหตุการณ์ประชุม/สื่อสารรุนแรง)	ระบบบันทึกภายในแบบไม่ลงโทษ	ลดลงอย่างต่อเนื่อง	เชื่อม training/coaching แบบรายหัวหน้า

เหตุผลเชิงหลักการ: ตัวชี้วัดกลุ่มนี้ทำให้ ตบะ–อักโกธะ–ขันติ เป็นวินัยองค์กรมากกว่าอุดมการณ์ (Hadkhanthung et al., 2024)

E) ความยุติธรรมเชิงบริการและผลลัพธ์ต่อผู้รับบริการ (J-Justice in Service)

หมวดตัวชี้วัด	Minimal	Standard	Advanced
Service satisfaction	baseline + รายไตรมาส	แยกกลุ่มผู้รับบริการ	เชื่อมผลลัพธ์ระยะยาว/ความเชื่อมั่น
Equity access index (การเข้าถึงบริการของกลุ่มเปราะบาง)	เก็บข้อมูลขั้นต่ำ	ตั้งเป้าเพิ่มการเข้าถึง	ประเมินผลกระทบเชิงความเหลื่อมล้ำ

Stakeholder response loop (% ประเด็นที่ตอบกลับพร้อมมาตรการ)	≥50%	≥75%	≥90% + เวทีรับฟังสาธารณะตามสมควร

เหตุผลเชิงหลักการ: ทำให้ทานและปริจจาคะ สะท้อนที่การออกแบบบริการและทรัพยากร ไม่ใช่การให้เฉพาะหน้า (Tongvijit et al., 2023)

จากตารางที่ 2 นำเสนอกรอบตัวชี้วัดแบบไล่ระดับ (Minimal–Standard–Advanced) เพื่อทำให้โมเดล RĀJA-PEACE สามารถถูกนำไปใช้และประเมินผลได้จริงในสถาบันไทย โดยออกแบบให้เริ่มจากชุดตัวชี้วัดแกนที่มีผลต่อความน่าเชื่อถือของกระบวนการตัดสินใจ (เช่น COI coverage, rubric coverage, audit trail completeness และการใช้ Agati Filter) ก่อนขยายไปสู่ตัวชี้วัดด้านวัฒนธรรมองค์กรและผลลัพธ์เชิงระบบ ทั้งนี้ตรรกะสำคัญคือการฝังคุณธรรมให้เป็นระบบธรรมาภิบาล เพื่อคุ้มครองความเป็นธรรมและลดอคติอย่างตรวจสอบได้ ซึ่งสอดคล้องกับข้อเสนอธรรมาภิบาลเชิงพุทธที่เชื่อมหลักนิติธรรมเข้ากับอวิโรธนะและการกันอคติ (agati) ผ่านขั้นตอนเชิงกระบวนการ (พระมหาธนวัฒน์ ปริยตฺติเมธี, 2025) อีกทั้งสอดรับหลักฐานเชิงประจักษ์ในไทยที่ชี้ว่าคุณธรรมอย่างอวิโรธนะ อาชชวะ และขันติสัมพันธ์กับประสิทธิผลการบริหารและผลลัพธ์องค์กร (Nootongkaew, 2025; Tinno, 2022) และงานเชิงองค์กรในสถาบันพุทธที่พบว่าองค์ประกอบธรรมาภิบาล โดยเฉพาะมิติคุณธรรม ความโปร่งใส ความรับผิดชอบ เชื่อมโยงกับผลลัพธ์ด้านการบริหารทรัพยากรมนุษย์ (Tongvijit et al., 2023)

ในเชิงปฏิบัติ ตารางที่ 2 แนะนำให้หน่วยงานเริ่มด้วยการเก็บ baseline และติดตามแบบต่อเนื่องรายไตรมาส โดยใช้ข้อมูลแบบหลายแหล่งเพื่อหลีกเลี่ยงข้อจำกัดของการประเมินที่พึ่งพาแบบสอบถามเพียงอย่างเดียว เช่น ผสานผลสำรวจความเป็นธรรมเชิงกระบวนการ/psychological safety กับข้อมูลธุรการ (SLA ข้อร้องเรียน, overturn rate, incident log) และหลักฐานเอกสาร (decision memo, evidence log) เพื่อสร้างความน่าเชื่อถือของการประเมินและลดความเสี่ยงของการทำตัวเลขให้สวย (Hadkhanthung et al., 2024; Tongvijit et al., 2023) การจัดระดับ Minimal–Standard–Advanced ยังช่วยให้การพัฒนาเป็นแบบค่อยเป็นค่อยไปตามความพร้อมเชิงทรัพยากรและความซับซ้อนขององค์กร ขณะเดียวกันก็สอดคล้องกับแนวคิด peace leadership ที่ชี้ว่าการสร้างสันติในองค์กรต้องเกิดจากการจัดแนวงานภายใน (innerwork) ความรู้/ทักษะ กระบวนการชุมชนองค์กร และโครงสร้างแวดล้อมให้หนุนกันเป็นระบบ มิใช่กิจกรรมครั้งคราว (McIntyre Miller et al., 2024)

ทศพิธราชธรรมสัมพันธ์ผลลัพธ์องค์กร

การผลักดันกรอบพุทธจริยศาสตร์สู่การบริหารสถาบันไทยจำเป็นต้องมีฐานเชิงประจักษ์รองรับ ไม่ใช่เพียงข้อเสนอเชิงคุณค่า เพราะการเปลี่ยนระบบต้องใช้ทรัพยากร เวลา และความร่วมมือของคนจำนวนมาก งานวิจัยไทยช่วง พ.ศ. 2563–2568 ให้ภาพสนับสนุนที่มีนัยสำคัญว่า ทศพิธราชธรรมสามารถเชื่อมโยงกับ

ผลลัพธ์องค์กรที่วัดได้ โดยเฉพาะในภาคการศึกษาและสถาบันพุทธ ซึ่งมีโครงสร้างการบริหารและความคาดหวังด้านจริยธรรมสูง (Tongvijit et al., 2023)

หลักฐานชุดที่ 1 ความสัมพันธ์กับประสิทธิผลสถานศึกษา

งานของ Nootongkaew (2025) ศึกษาทศพิธราชธรรมของผู้บริหารการศึกษาและความสัมพันธ์กับประสิทธิผลสถานศึกษา พบว่าทศพิธราชธรรมโดยรวมอยู่ในระดับสูง และมีความสัมพันธ์เชิงบวกกับประสิทธิผล โดยเฉพาะองค์ประกอบอย่าง อวิโรธนะ ที่สัมพันธ์เด่นกับผลลัพธ์สถานศึกษา (Nootongkaew, 2025) นัยสำคัญของผลนี้คือ ความคงเส้นคงวาและไม่คลาดธรรมเมื่อแปลเป็นภาษาบริหาร คือ ความยุติธรรมเชิงกระบวนการและการใช้มาตรฐานเดียว ซึ่งเป็นแกนของการลดข้อครหาเรื่องลำเอียงและช่วยรักษาความไว้วางใจของบุคลากรภายในองค์กร

หลักฐานชุดที่ 2 ตัวพยากรณ์ผลลัพธ์ด้านการบริหารงานบุคคล

งานวิทยานิพนธ์ของ Tinno (2022) เสนอหลักฐานเชิงพยากรณ์ว่า ขันติและอาชชวะมีอิทธิพลต่อประสิทธิผลการบริหารงานบุคคลของผู้บริหารสถานศึกษาอย่างมีนัยสำคัญ (Tinno, 2022) แม้เราจะต้องระวังการตีความเชิงเหตุผลเชิงสาเหตุ (เพราะงานจำนวนมากเป็นภาคตัดขวาง) แต่ข้อค้นพบนี้มีคุณค่าต่อการออกแบบนโยบายอย่างยิ่ง เพราะชี้ว่า หากต้องเริ่มต้นพัฒนาผู้นำเชิงสันติในสถาบันไทย ควรเริ่มจากคุณธรรมที่เป็น high-leverage virtues ได้แก่ อาชชวะ (ความซื่อตรง/ความโปร่งใสเชิงเหตุผล) และขันติ (ความอดทนต่อความกดดันและความเห็นต่าง) ซึ่งเป็นฐานให้ระบบลดอคติทำงานได้จริง

หลักฐานชุดที่ 3 ธรรมาภิบาลในสถาบันพุทธกับผลลัพธ์ด้าน HRM

งานของ Tongvijit et al. (2023) ในมหาวิทยาลัยพุทธรายงานความสัมพันธ์เชิงบวกของการประยุกต์หลักธรรมาภิบาลกับการบริหารทรัพยากรมนุษย์ และระบุว่าองค์ประกอบ virtue/คุณธรรม มีอิทธิพลสูงต่อ HRM ตามด้วยการมีส่วนร่วม ความรับผิดชอบ ความโปร่งใส และหลักนิติธรรม (Tongvijit et al., 2023) ประเด็นนี้สอดรับข้อเสนอ RĀJA-PEACE ที่วางคุณธรรมเป็นแกน แต่ทำให้จับต้องได้ผ่านเครื่องมือ เช่น COI, decision rubric, audit trail และการสื่อสารไม่เบียดเบียน (พระมหาธนวัฒน์ ปริยตฺติเมธี, 2025)

การสังเคราะห์เชิงนโยบายจากหลักฐาน เมื่อรวมสามชุดหลักฐาน จะเห็นลำดับตรรกะที่นำไปใช้ได้:

(1) คุณธรรมบางข้อมีน้ำหนักต่อผลลัพธ์องค์กร (อวิโรธนะ–อาชชวะ–ขันติ) (Nootongkaew, 2025; Tinno, 2022)

(2) หากองค์กรฝังคุณธรรมเหล่านี้เป็นระบบธรรมาภิบาล จะเกิดผลต่อการบริหารคนและวัฒนธรรมองค์กร (Tongvijit et al., 2023)

(3) สิ่งนี้ต้องเดินคู่กับภาวะผู้นำเชิงจริยธรรมที่เน้นความยุติธรรม ความซื่อสัตย์ ความรับผิดชอบ และการควบคุมตน ซึ่งงานร่วมสมัยในไทยชี้เป็นองค์ประกอบสำคัญของผู้บริหาร (Hadkhanthung et al., 2024)

อย่างไรก็ดี เพื่อเพิ่มความแข็งแรงทางวิชาการ บทความเสนอให้สถาบันไทยที่นำโมเดลไปใช้ทำการประเมินแบบก่อน–หลัง (pre–post) ร่วมกับข้อมูลหลายแหล่ง (360 องศา + ตัวชี้วัดเรื่องข้อร้องเรียน/การอุทธรณ์/ความพึงพอใจ/ความปลอดภัยทางจิตใจ) เพื่อหลีกเลี่ยงข้อจำกัดของการประเมินแบบพึ่งแบบสอบถามอย่างเดียว และทำให้ทศพิธราชธรรมเชิงระบบ กลายเป็นหลักฐานเชิงนโยบายที่ยืนอยู่ได้ในเวทีวิชาการและการบริหารจริง (Tongvijit et al., 2023; McIntyre Miller et al., 2024)

ข้อเสนอเชิงนโยบายสำหรับสถาบันไทย

เพื่อให้ RĀJA-PEACE เป็นเครื่องมือเชิงนโยบาย บทความเสนอ 3 ชุดมาตรการที่สถาบันไทย (หน่วยงานรัฐ สถานศึกษา องค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น องค์กรสาธารณะ และองค์กรสงฆ์ที่ทำงานสาธารณะ) สามารถนำไปใช้ได้ทันที

(1) ระบบพัฒนาและประเมินผู้นำตามทศพิธราชธรรม จัดทำสมรรถนะ 10 ประการ พร้อมพฤติกรรมสังเกตได้และประเมินแบบ 360 องศา โดยให้ความสำคัญกับตัวพยากรณ์หลักจากงานไทย เช่น อาชชวะและขันติ (Tinno, 2022; Nootongkaew, 2025) นอกจากนี้สามารถออกแบบหลักสูตร/เวิร์กช็อปตามข้อเสนอให้สร้างตัวชี้วัดและการฝึกอบรมอย่างเป็นระบบ ซึ่งเป็นแนวทางที่สอดคล้องกับบทความทศพิธราชธรรมด้านการพัฒนาภาวะผู้นำ (พระครูสุมนธรรมนาถ (เติมใจ จันดาหาร), 2025)

(2) ธรรมาภิบาลแบบฝังในกระบวนการ สถาบันควรออกแบบกระบวนการตัดสินใจให้มีเกณฑ์ล่วงหน้า เอกสารเหตุผล และช่องทางตรวจสอบได้ โดยยึดหลักนิติธรรม อวิโรธนะ อคติ 4 เพื่อกันการเลือกปฏิบัติ (พระมหาธนวัฒน์ ปริยตฺติเมธี, 2025) และใช้บทเรียนจากงานมหาวิทยาลัยพุทธที่แสดงผลของความโปร่งใส/ความรับผิดชอบต่อ HRM และความยุติธรรมองค์การ (Tongvijit et al., 2023)

(3) สถาบันสันติ ในระดับวัฒนธรรมองค์กร กำหนดมาตรฐานการสื่อสารของผู้บริหารและระบบจัดการความขัดแย้ง (ไกล่เกลี่ย/กระบวนการเชิงสมานฉันท์) โดยใช้กรอบว่าการสร้าง “วัฒนธรรมสันติ” ต้องทำเป็นระบบ ไม่ใช่กิจกรรมครั้งคราว ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิด peace leadership ที่เน้นการจัดแนวโปรแกรม/กิจกรรมให้หนุนกันเป็นโครงสร้างเดียว (McIntyre Miller et al., 2024)

สรุป

บทความนี้เสนอว่า หากสถาบันไทยต้องการภาวะผู้นำที่สร้างทั้งประสิทธิผลและสันติภาวะ พร้อมกัน ทศพิธราชธรรมควรถูกยกระดับจากคุณธรรมเชิงอุดมคติเป็น กรอบการออกแบบระบบการนำ โดยมีแก่นคือการลดอคติและเพิ่มความเป็นธรรม โปร่งใสอย่างตรวจสอบได้ ผ่านการแปลงรูปเป็นสมรรถนะ 3 ชั้น (วินัยภายในความซื่อตรงเชิงนิติธรรม ความสัมพันธ์ไม่เบียดเบียน) และการออกแบบโมเดล RĀJA-PEACE 4 โมดูล เพื่อใช้เป็นสถาปัตยกรรมการนำในองค์กร ประเด็นสำคัญคือการทำให้อวิโรธน และอาชชวะไม่หยุดอยู่ที่เจตนาดี แต่กลายเป็นกระบวนการ เกณฑ์ตัดสินใจที่ประกาศล่วงหน้า ร่องรอยตรวจสอบ และระบบคุ้มครองจากอคติ 4 ซึ่งสอดคล้องกับข้อเสนอธรรมาภิบาลเชิงพุทธที่ผูกหลักนิติธรรมเข้ากับอวิโรธนะและอคติ 4 เพื่อปกครองโดยธรรมในสังคมไทยร่วมสมัย เมื่อหลักฐานเชิงประจักษ์ให้เหตุผลเชิงนโยบายที่ชัดเจนว่าการพัฒนาผู้นำตาม

ทศพิธราชธรรมสัมพันธ์กับผลลัพธ์ที่วัดได้ทั้งประสิทธิผลสถานศึกษา (โดยเฉพาะอวิโรธนะ) และประสิทธิผลการบริหารงานบุคคล (โดยเฉพาะขันติและอาชชวะ) จึงควรถูกบรรจุเป็นแกนของการพัฒนาผู้บริหารในสถาบันไทย ในการใช้ทศพิธราชธรรมเพื่อสังคมไทยไม่ควรถูกทำให้เป็นวาทกรรมศีลธรรมที่ใช้ตำหนิบุคคล แต่ควรถูกทำให้เป็น “มาตรฐานสถาบัน” ที่ช่วยให้ผู้มีอำนาจตัดสินใจทำงานภายใต้กติกาที่ลดอคติ เพิ่มความไว้วางใจ และนำไปสู่สันติสุขที่ยั่งยืนในระดับองค์กรและสังคม

เอกสารอ้างอิง

พระครูสุมนธรรมนาถ (เติมใจ จันดาหาร). (2025). การศึกษาแนวคิดทศพิธราชธรรมกับการพัฒนาภาวะผู้นำในสังคมปัจจุบัน. *Chintasit Academic Journal (Online), 3*(1), 27–36.

พระมหาธนวัฒน์ ปริยตฺติเมธี. (2025). ธรรมาภิบาลเชิงพุทธ: แนวทางการสร้างธรรมรัฐในสังคมไทยร่วมสมัย. *วารสารพุทธนวัตกรรมและการจัดการ, 8*(2), 257–271.

พระปลัดนัฐพงศ์ ขนฺติสมฺปนฺโน (หมื่นแก้ว), พระมหาพิสิฐ วิสิฏฺฐปญฺโญ, และเอกราช โฆษิตพิมานเวช. (2024). ภาวะผู้นำเชิงพุทธตามหลักธรรมาภิบาล. *Journal of Modern Learning Development, 9*(6), 410–423.

Hadkhanthung, K., Wanchan, N., Chayasappasit, C., & Wechayaluck, N. (2024). Guidelines for enhancing ethical leadership in the 21st century for school administrators under the Sukhothai Primary Educational Service Area Office, Area 2. *Higher Education Studies, 14*(3), 28–37. doi:10.5539/hes.v14n3p28

McIntyre Miller, W., Abdou, A. S., Clancy, C. S., & Stephens, K. (2024). The peace project: Creating elementary school peace spaces and places. *Frontiers in Education, 9*, Article 1406917. doi:10.3389/feduc.2024.1406917

Nootongkaew, C. (2025). Virtues of the King in educational administrators affecting the effectiveness of schools under Cluster 1 of the Secondary Educational Service Area Office Nakhon Si Thammarat. *Journal of Dhamma for Life, 31*(4), 518–537.

Office of the National Anti-Corruption Commission. (2025, February 11). *Thailand achieves a score of 34 and ranked 107th out of 180 countries in the Corruption Perceptions Index in 2024.*

Payutto, P. A. (Somdet Phra Buddhaghosajahn). (2017). *Royal virtues* (English ed.). Wat Nyanavesakavan.

Tinno, N. (2022). *Application of the virtues of the King that affected personnel management effectiveness of school administrators under the Secondary Educational Service Area Office Nakhon Phanom* (Master’s thesis, Sakon Nakhon Rajabhat University).

Tongvijit, P. M., Nomnian, A., Sirisunhirun, S., Ploywan, P., & Arakpothchong, W. (2023). The model of good governance application toward human resource management in

Buddhist university. *International Journal of Professional Business Review, 8*(5), e01279.

Transparency International. (2025). *Corruption Perceptions Index 2024.*

อริยมรรคมีองค์ 8 ในฐานะโครงสร้างจริยธรรมสาธารณะของไทยร่วมสมัย: แนวทางลดคอร์รัปชัน ความรุนแรงเชิงวาจา และความแตกแยกทางสังคม

The Noble Eightfold Path as Public Ethical Infrastructure in Contemporary Thailand: A Framework to Reduce Corruption, Verbal Violence, and Social Polarization

พระธรรมนันท์ ปริสุทฺธชโย[1]

Phra Dhammanan Parisuddhajayo[1]

[1]ศูนย์ปฏิบัติธรรมพุทธเมตตาบารมี วัดตึก พระนครศรีอยุธยา, ประเทศไทย

[1] Bhuddha Metta Barami Dhamma Practice Center, Wat Tuk,

Phra Nakhon Si Ayutthaya, Thailand

Corresponding Author E-mail: Parisuddhajayo.dmn@gmail.com

Received 20 January 2025; Revised 2 March 2025; Accepted 15 June 2025

****

วารสาร
บาลีเถรวาทปริทรรศน์
Pāli–Theravāda Review Journal (PTRJ) ISSN : 3088-3148 (Online)

อริยมรรคมีองค์ 8 ในฐานะโครงสร้างจริยธรรมสาธารณะของไทยร่วมสมัย: แนวทางลดคอร์รัปชัน ความรุนแรงเชิงวาจา และความแตกแยกทางสังคม

พระธรรมนันท์ ปริสุทฺธชโย

บทคัดย่อ

บทความนี้เสนอกรอบแนวคิดอริยมรรคมีองค์ 8 สามารถตีความเป็นโครงสร้างจริยธรรมสาธารณะสำหรับสังคมไทยร่วมสมัยได้ ไม่ใช่เพียงแนวปฏิบัติส่วนบุคคลเพื่อความพ้นทุกข์เท่านั้น โดยตั้งโจทย์จากความท้าทาย 3 ด้านที่ทับซ้อนกัน ได้แก่ (1) ความเสี่ยงคอร์รัปชันและความเชื่อมั่นต่อสถาบัน (2) ความรุนแรงเชิงวาจาและวาทกรรมเกลียดชังในพื้นที่ดิจิทัล และ (3) ความแตกแยกทางสังคมที่บั่นทอนทุนทางสังคมและทำให้การอยู่ร่วมของความเห็นต่างยากขึ้น ข้อมูลบริบทชี้ว่าประเทศไทยได้ 34 คะแนน และอยู่อันดับ 107 ใน Corruption Perceptions Index 2024 ซึ่งสะท้อนแรงกดดันด้านความโปร่งใสและความน่าเชื่อถือของการบริหารภาครัฐ พร้อมกันนี้ โครงการของ UNDP Thailand ชี้ว่าโซเชียลมีเดียทำหน้าที่เป็นตัวขยายการเมืองอัตลักษณ์ ข่าวปลอม และ คำพูดที่แสดงความเกลียดชัง ส่งผลต่อสุขภาพจิตของคนในสังคม และรายงานเรื่อง social cohesion/hate speech ในประเทศไทยตอกย้ำความจำเป็นของแนวทางเชิงหลักฐานในการจัดการความขัดแย้งและความรุนแรงเชิงวาทกรรม

ระเบียบวิธีเป็นการศึกษาจากเอกสารและสังเคราะห์แนวคิด โดยเน้นแหล่งร่วมสมัย พ.ศ. 2563–2568 และฐานคัมภีร์เถรวาท (เช่น อริยมรรคในฐานะองค์แห่งอริยสัจข้อที่ 4) บทความพัฒนา กรอบ MAGGA-GOV เพื่อแปลงองค์มรรค 8 เป็นสถาปัตยกรรมจริยธรรมสาธารณะ 3 ชั้น ได้แก่ ปัญญา (สัมมาทิฏฐิ–สัมมาสังกัปปะ) ในฐานะเหตุผลเพื่อประโยชน์สาธารณะและความจริงร่วม ศีล (สัมมาวาจา–สัมมากัมมันตะ–สัมมาอาชีวะ) ในฐานะความสุจริตและการสื่อสารไม่ทำร้าย และ สมาธิ (สัมมาวายามะ–สัมมาสติ–สัมมาสมาธิ) ในฐานะการกำกับตนและการกำกับเศรษฐกิจความสนใจ เพื่อป้องกันการตัดสินใจแบบรวดเร็ว ตอบโต้ไวรัล บทความยังเสนอตารางเพื่อ operationalize มรรค 8 สู่กลไกธรรมาภิบาลและชุดตาราง (แยกบริบท) KPI สำหรับหน่วยงานรัฐ สถานศึกษา และองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น เพื่อให้การลดคอร์รัปชัน ลดความรุนแรงเชิงวาจา และเพิ่มความสมานฉันท์ทางสังคมเป็นสิ่งที่ออกแบบ วัด ปรับปรุงได้

คำสำคัญ: อริยมรรคมีองค์ 8; จริยธรรมสาธารณะ; ธรรมาภิบาล; คอร์รัปชัน; สัมมาวาจา;

วารสาร
บาลีเถรวาทปริทรรศน์
Pāli–Theravāda Review Journal (PTRJ) ISSN : 3088-3148 (Online)

The Noble Eightfold Path as Public Ethical Infrastructure in Contemporary Thailand: A Framework to Reduce Corruption, Verbal Violence, and Social Polarization

Phra Dhammanan Parisuddhajayo

Abstract

This article argues that the Noble Eightfold Path can be reinterpreted as a public ethical infrastructure for contemporary Thailand, rather than solely a personal liberation path. Thailand faces three interlocking challenges: (1) persistent corruption risks and weakened institutional trust, (2) escalating verbal violence and hate-driven discourse in digital public spheres, and (3) social fragmentation that undermines social capital and coexistence across disagreement. Contextual indicators show Thailand scored 34 and ranked 107 in the CPI 2024, highlighting ongoing pressures on transparency and governance credibility. Meanwhile, UNDP Thailand notes that social media amplifies identity politics, misinformation, and hate speech, threatening the health of civic discourse.

Using documentary research and conceptual synthesis focusing on 2020–2025 sources and Theravāda canonical grounding, the article proposes MAGGA-GOV, a three-layer architecture translating the Eightfold Path into institutional capacities: paññā (Right View–Right Intention) as public-interest reasoning and shared reality; sīla (Right Speech–Right Action–Right Livelihood) as integrity and non-harm conduct; and samādhi (Right Effort–Right Mindfulness–Right Concentration) as self-regulation and attention governance that reduces reactive decisions and discourse escalation. The article operationalizes each path factor into governance mechanisms (Table 1) and provides tiered KPI sets tailored to public agencies, educational institutions, and local administrative organizations (Table 2) to reduce corruption risks, curb harmful speech, and strengthen social cohesion.

Keywords: Noble Eightfold Path; public ethics; good governance; corruption; right speech;

บทนำ

ความเปราะบางของสังคมไทยร่วมสมัยมิได้เกิดจากตัวปัญหาเดี่ยว แต่เป็นวิกฤตสามชั้นที่เสริมแรงกันเป็นวงจร ได้แก่ 1) ความเสี่ยงคอร์รัปชันทำให้ความไว้วางใจต่อสถาบันลดลง และเมื่อความไว้วางใจลดลง การกำกับตรวจสอบจากสาธารณะยิ่งอ่อนแรง 2) พื้นที่สื่อสารดิจิทัลเอื้อต่อการขยายข่าวปลอมหรือวาทกรรมเกลียดชัง ทำให้ความเห็นต่างถูกตีความเป็นศัตรู และ 3) ความแตกแยกทางสังคมทำให้กลไกความร่วมมือและทุนทางสังคมลดลง ซึ่งย้อนกลับไปเพิ่มแรงจูงใจให้หาทางลัดและทำให้คอร์รัปชันฝังตัวง่ายขึ้น

ด้านคอร์รัปชัน ภาพรวมเชิงตัวชี้วัดสะท้อนแรงกดดันต่อความโปร่งใสและประสิทธิภาพการกำกับดูแล โดย NACC รายงานผล CPI 2024 ของไทยที่คะแนน 34 และอันดับ 107 ซึ่งสอดคล้องกับข้อมูลในหน้าดัชนีของ Transparency International ที่อธิบาย CPI เป็นการจัดอันดับ 180 ประเทศตามการรับรู้การทุจริตภาครัฐ (0–100) งานเชิงนโยบายของ OECD ยังชี้ว่าระบบความซื่อสัตย์สุจริตภาครัฐต้องพัฒนาแบบเป็นระบบทั้งกลไกวินัย ความเสี่ยงคอร์รัปชัน และความซื่อสัตย์ในการกำหนดนโยบายการตัดสินใจ และ OECD ยังเน้นประเด็นความเป็นอิสระทรัพยากรขององค์กรต่อต้านคอร์รัปชันเป็นปัจจัยสำคัญต่อผลลัพธ์

ด้านความรุนแรงเชิงวาจาและความเกลียดชัง รายงาน UNDP Thailand ระบุชัดว่าโซเชียลมีเดียทำหน้าที่เป็นตัวขยายข่าวปลอม (fake’ news) และ hate speech จนเป็นโจทย์สุขภาพของคนในสังคม และรายงานสำรวจการรับรู้เรื่อง social cohesion/hate speech ในประเทศไทยของ UNDP (2024) บทเฉพาะว่าด้วย “perceptions and experiences of hate speech” และข้อเสนอเชิงนโยบาย ในระดับสิทธิมนุษยชน Amnesty International รายงานว่าความรุนแรงทางดิจิทัล/การคุกคามออนไลน์สร้าง “chilling effect” ต่อการมีส่วนร่วมสาธารณะของผู้หญิงและกลุ่ม LGBTI ในไทย ขณะเดียวกัน งานวิชาการไทยชี้วงจรจาก hate speech บนโซเชียลมีเดียไปสู่การกระทำผิดและความรุนแรงได้

ดังนั้น โจทย์ของประเทศไทยวันนี้ไม่ใช่เพิ่มกฎอย่างเดียว แต่คือการยกระดับคุณภาพเจตนา-เหตุผล-การสื่อสาร ให้กลายเป็นมาตรฐานสาธารณะและมาตรฐานสถาบัน ในบริบทที่ไทยเป็นสังคมที่มีทุนทางวัฒนธรรมทางพระพุทธศาสนาสูง การเรียนรู้อริยมรรคมีองค์ 8 เป็นโครงสร้างจริยธรรมสาธารณะจึงมีศักยภาพเป็นที่เชื่อมจริยธรรมกับธรรมาภิบาลได้ โดยไม่ตกเป็นเพียงวาทกรรมเชิงสัญลักษณ์ บทความนี้จึงเสนอให้ยกอริยมรรคมีองค์ 8 ขึ้นมาเป็นโครงสร้างจริยธรรมสาธารณะ โดยตั้งสมมติฐานว่า มรรค 8 มีศักยภาพเป็นกรอบการออกแบบสถาบัน ทั้งในมิติความสุจริต ความไม่ทำร้ายกันทางวาจา และความสามารถอยู่ร่วมกันในสังคมเห็นต่าง ซึ่งสอดรับแนวคิดที่ชี้ว่า สัมมาวาจา และสติปัญญาแห่งการสื่อสารสามารถเปิดพื้นที่อยู่ร่วมของความเห็นต่างบนฐานความรับผิดชอบต่อผลกระทบ (พระใบฎีกาพงษ์ศักดิ์ ขนฺติพโล, 2025).

มรรค 8 เป็นสถาปัตยกรรมจริยธรรมสาธารณะ

การจะทำให้มรรค 8 ทำงานในระดับสาธารณะ จำเป็นต้องตีความจากข้อปฏิบัติส่วนบุคคลไปสู่ความสามารถเชิงสถาบัน กล่าวคือ มรรค 8 ไม่ได้เป็นองค์ประกอบแยกส่วน แต่เป็นสถาปัตยกรรมที่เชื่อม

ปัญญา ศีล สมาธิ ให้หนุนกันเป็นระบบ (ในคัมภีร์เถรวาทมักจัดกลุ่ม 3 หมวดนี้) เมื่อแปลสู่สังคมไทยร่วมสมัย เราได้ 3 หลักปฏิบัติระดับระบบดังนี้

1. ปัญญา (paññā) สัมมาทิฏฐิและสัมมาสังกัปปะ เหตุผลเพื่อประโยชน์สาธารณะและ ความจริงร่วม การต้านคอร์รัปชันหรือลดความแตกแยกต้องเริ่มจากการมีภาพจริงร่วมของปัญหาและเหตุปัจจัย ไม่ถูกครอบงำด้วยข่าวปลอม อคติกลุ่ม ข้อนี้สอดคล้องกับงานของ UNDP ที่มอง misinformation และ hate speech เป็นตัวบ่อนทำลาย civic discourse และงานไทยที่วางแนวคิดสติปัญญาแห่งการสื่อสาร ให้ยกระดับการสื่อสารจากการเอาชนะ ไปสู่ความเข้าใจร่วมบนฐานเหตุผล เมตตา จริยธรรม (เชื่อมสัมมาวาจา)

2. ศีล (sīla) สัมมาวาจา สัมมากัมมันตะ สัมมาอาชีวะ คือ ความสุจริต + การสื่อสารไม่ทำร้าย หากปัญญาเป็นทิศทางศีลคือมาตรฐานพฤติกรรม ในเชิงสถาบัน ศีลแปลเป็นระบบป้องกันผลประโยชน์ทับซ้อน ระบบจัดซื้อโปร่งใส ระบบวินัย/ลงโทษที่คงเส้นคงวา และมาตรฐานการสื่อสารของรัฐ/โรงเรียน/ท้องถิ่นเพื่อไม่ผลิตความเกลียดชัง งาน OECD Integrity Review of Thailand 2021 ชี้ให้เห็นมิติสำคัญของระบบวินัย การจัดการความเสี่ยง และความซื่อสัตย์ในการกำหนดนโยบาย และ OECD 2024 review เรื่อง foreign bribery ชี้ประเด็นเชิงกฎหมาย/การบังคับใช้ ซึ่งสอดคล้องกับสัมมากัมมันตะ สัมมาอาชีวะ ในมิติ clean conduct/clean procurement/clean livelihood ของสถาบัน

3. สมาธิ (samādhi) สัมมาวายามะ สัมมาสติ สัมมาสมาธิ การกำกับตน + การกำกับเศรษฐกิจความสนใจสังคมไวรัลทำให้การตอบโต้แบบฉับพลัน (reactive) เกิดง่ายในทั้งนโยบายและวาทกรรม สมาธิในเชิงสถาบันจึงแปลเป็น cooling-off protocol สำหรับการตัดสินใจเสี่ยงสูง, เวที deliberation ที่ป้องกัน escalation, และการฝึกสติ การไตร่ตรองเพื่อเสริมการตัดสินใจเชิงจริยธรรม งานเชิงประจักษ์ในภาครัฐไทยพบว่าผู้นำภาครัฐมองการฝึก mindfulness บนฐานพุทธเป็นกลไกเสริมคุณค่าจริยธรรมและพฤติกรรมเชิงจริยธรรม

สามปัญหาใหญ่ของไทยร่วมสมัยและการจับคู่กับองค์มรรค (Problem–Path Mapping) คอร์รัปชันและความไว้วางใจต่อสถาบัน งานเชิงนโยบายของ OECD ชี้ว่า การเสริม public integrity ต้องทำเป็นระบบ (policies + institutions + enforcement + culture) เพื่อให้เกิดผลยั่งยืน (OECD, 2021) ในบริบทไทย หน่วยงานรัฐรายงานผล CPI 2024 และอธิบายองค์ประกอบแหล่งข้อมูล/ตัวชี้วัดที่ถูกใช้ รวมถึงนัยต่อการประเมินความเสี่ยงของภาคธุรกิจ (NACC, 2025) งานวิจัยไทยด้านการรับรู้เกี่ยวกับการทุจริต ยังสะท้อนว่าปัจจัยที่กำหนดการรับรู้คอร์รัปชันเกี่ยวพันกับความโปร่งใสของรัฐ การบังคับใช้กฎหมาย การมีส่วนร่วมของประชาชน และบทบาทสื่อ/โซเชียลมีเดีย (Homyamyen & Kulachai, 2025) เมื่อจับคู่กับมรรค 8 แกน ศีล (สัมมากัมมันตะ สัมมาอาชีวะ) ทำหน้าที่เป็นฐานความสุจริตของพฤติกรรมและการเลี้ยงชีพ/อาชีพของผู้มีอำนาจ ขณะที่ปัญญา (สัมมาทิฏฐิ–สัมมาสังกัปปะ) ทำหน้าที่คุมเจตนาและเหตุผลของการใช้อำนาจให้เป็นไปเพื่อประโยชน์สาธารณะ ไม่ใช่เพื่อผลประโยชน์ทับซ้อน

ความรุนแรงเชิงวาจาและวาทกรรมเกลียดชังในพื้นที่ดิจิทัล

UNDP Thailand ระบุว่าการเติบโตของโซเชียลมีเดียเอื้อต่อการขยาย fake news/hate speech และกระทบสุขภาพของ civic discourse (UNDP Thailand, n.d.). Amnesty International รายงานการคุกคามออนไลน์และวาจาเกลียดชังที่ส่งผล chilling effect ต่อการมีส่วนร่วมของผู้หญิงและกลุ่ม LGBTI ในไทย (Amnesty International, 2024) ฝั่งงานวิชาการไทย ชี้ให้เห็นว่า hate speech บนโซเชียลมีเดียสามารถเชื่อมต่อไปสู่ความรุนแรงเป็นวงจร และทำให้เกิดการเรียนรู้/ตอกย้ำอคติ (Sangsawat, 2024). ขณะเดียวกัน งานด้านภาษาศาสตร์คอมพิวเตอร์ก็สะท้อนว่า ภาษาไทยบนแพลตฟอร์มมีปัญหา hate speech/offensive language จนต้องพัฒนาโมเดลตรวจจับเชิงเทคนิค (Pookpanich & Siriborvornratanakul, 2024; Hemtanon et al., 2024) ในเชิงมรรค 8 สิ่งนี้ตรงกับสัมมาวาจาอย่างยิ่ง และต้องอาศัยสัมมาสติ สัมมาวายามะ เพื่อจัดการแรงกระตุ้นการตอบโต้แบบฉับพลันในสภาพแวดล้อมที่ถูกออกแบบให้เร่งอารมณ์

ความแตกแยกทางสังคมและความเปราะบางของทุนทางสังคม

UNDP ทำโครงการเพื่อส่งเสริมความอดทนและความเคารพความหลากหลาย โดยชี้ว่าไทยยัง “deeply polarized” และมีปัญหาการตัดสินใจที่รวมศูนย์มากเกินไป และการขาดการมีส่วนร่วมเชิงรวม (UNDP Thailand, n.d.). งานสำรวจ UNDP ที่มุ่งวัดพื้นฐาน เรื่อง social cohesion และ resilience ย้ำว่าจำเป็นต้องใช้แนวทางเชิงหลักฐานในการออกแบบนโยบายลดความรุนแรง (UNDP, 024) เมื่อจับคู่กับมรรค 8 ปัญญา ช่วยสร้างความจริงร่วมและการมองเหตุปัจจัยอย่างเป็นระบบ ส่วนสมาธิช่วยสร้างความสามารถในการฟังลึก/ยับยั้งการปะทุ และ ศีล ทำให้ความเห็นต่างไม่กลายเป็นการทำร้ายกันเชิงคำพูดหรือเชิงนโยบาย

แบบจำลอง MAGGA-GOV 3 ชั้น × 8 คันโยก (Levers) เพื่อสังคมไทย

จากตรรกะข้างต้นที่นำเสนอ **MAGGA-GOV** เป็นกรอบออกแบบระบบจริยธรรมสาธารณะ โดยจัดองค์มรรคเป็นคันโยก (levers) ที่สถาบันสามารถฝังลงในนโยบาย/กระบวนการ/ตัวชี้วัดได้

Layer 1 Paññā (Right View–Right Intention) Public-interest reasoning คันโยก fact-checking & evidence note, public-interest test, COI-aware decision intent

Layer 2 Sīla (Right Speech–Right Action–Right Livelihood) Integrity & non-harm conduct คันโยก code of civic speech, clean procurement, ethical HR & discipline, compliance & due diligence

Layer 3 Samādhi (Right Effort–Right Mindfulness–Right Concentration) Self-regulation & attention governance คันโยก continuous controls testing, cooling-off for high-stakes, deep-listening forum, de-escalation protocol

แบบจำลอง MAGGA-GOV มรรค 8 เป็นโครงสร้างพื้นฐานทางจริยธรรมสาธารณะของไทยร่วมสมัย

บทความเสนอ MAGGA-GOV Framework เพื่อทำให้มรรค 8 ทำงานในระดับสถาบันและสาธารณะ โดยเน้นการแปลงธรรมเป็นกลไกมากกว่าการใช้ธรรมเป็นคำสอนเชิงศีลธรรมเพียงอย่างเดียว โครงสร้างแบ่งเป็น 3 ชั้น (layers) และ 8 คันโยก ดังนี้

Layer 1 Paññā (สัมมาทิฏฐิ–สัมมาสังกัปปะ) = Public-Interest Reasoning

ชั้นนี้ทำหน้าที่เป็นระบบความจริงร่วมของนโยบายและการตัดสินใจ ซึ่งประกอบด้วย (ก) สัมมาทิฏฐิในระดับสาธารณะหมายถึงการเห็นเหตุและผลของคอร์รัปชันต่อความไว้วางใจและประสิทธิภาพรัฐ และการตระหนักว่าข้อมูลข่าวสาร/โซเชียลมีเดียสามารถบิด perception และทำลาย trust ได้ (Homyamyen & Kulachai, 2025) (ข) สัมมาสังกัปปะหมายถึงการตั้งเจตนาลดการเบียดเบียนและยึดประโยชน์สาธารณะเป็นฐาน ซึ่งสามารถทำให้เป็นมาตรฐานจริยธรรมเชิงนโยบาย เช่น การทบทวนผลประโยชน์ทับซ้อนก่อนตัดสินใจเรื่องเสี่ยงสูง

Layer 2 Sīla (สัมมาวาจา–สัมมากัมมันตะ–สัมมาอาชีวะ) = Integrity & Non-Harm Conduct

ชั้นนี้เป็นระบบควบคุมพฤติกรรม ทั้งของผู้มีอำนาจและสังคม ได้แก่ (ก) สัมมากัมมันตะและสัมมาอาชีวะ แปลเป็น clean conduct/clean procurement/clean livelihood ในงานรัฐและธุรกิจ โดยเชื่อมกับกรอบ integrity ของ OECD และข้อเสนอการยกระดับกฎหมาย/นโยบายเพื่อสู้คอร์รัปชัน (OECD, 2021; OECD, 2024) (ข) สัมมาวาจา แปลเป็นมาตรฐานการสื่อสารสาธารณะ ลด hate speech และการทำร้ายกันทางคำพูด ซึ่งมีหลักฐานความเสี่ยงและผลกระทบต่อ civic space ในไทย (UNDP Thailand, n.d.; Amnesty International, 2024).

Layer 3 Samādhi (สัมมาวายามะ–สัมมาสติ–สัมมาสมาธิ) = Self-Regulation & Attention Governance ชั้นนี้คือระบบกำกับความหุนหันของบุคคลและองค์กรในยุคไวรัล โดยเฉพาะการตัดสินใจเชิงอำนาจและการตอบโต้เชิงคำพูด การมีสติ/สมาธิถูกเสนอในงานเชิงประจักษ์ว่ามีศักยภาพช่วยเสริมการตัดสินใจเชิงจริยธรรมในภาครัฐไทย (Sutamchai et al., 2020). และในเชิงการสื่อสาร งานไทยเสนอสติปัญญาแห่งการสื่อสาร ที่เชื่อมสัมมาวาจาเข้ากับความรับผิดชอบต่อผลกระทบทางสังคม (พระใบฎีกาพงษ์ศักดิ์ ขนฺติพโล, 2025)

ผลลัพธ์ปลายทางของ MAGGA-GOV คือ 3 ผลลัพธ์ร่วม 1) ลดความเสี่ยงคอร์รัปชันผ่านความคงเส้นคงวาและกลไกตรวจสอบ 2) ลดความรุนแรงเชิงวาจาผ่านมาตรฐานสัมมาวาจาในพื้นที่ดิจิทัลและองค์กร 3) เพิ่ม social cohesion ผ่านการฝึก self-regulation และการออกแบบพื้นที่สนทนา/มีส่วนร่วมที่ไม่ทำร้ายกัน

แผนผังการดำเนินงานอริยมรรค 8 ประการในฐานะโครงสร้างพื้นฐานทางจริยธรรมสาธารณะ (MAGGA-GOV)

1) สัมมาทิฏฐิ เจตนาระดับสถาบัน ได้แก่การสร้างความจริงร่วมและเหตุผลเชิงหลักฐานในการตัดสินใจสาธารณะ ซึ่งมีกลไก/กระบวนการ 3 อย่างได้แก่ 1) Evidence-based policy brief / evidence note แนบท้ายเรื่องสำคัญ 2) Fact-check protocol และ data sources verification 3) Risk assessment (คอร์รัปชัน/ผลกระทบความเป็นธรรม/ผลกระทบต่อความขัดแย้ง) และมี KPI ขั้นต่ำ ประกอบด้วย 1) % เรื่องสำคัญที่มี evidence note 2) % เรื่องที่ผ่าน risk assessment ก่อนอนุมัติ 3) อัตราความคลาดเคลื่อนของข้อมูลประกาศ โดยมีหลักฐานกำกับ เช่น policy brief, data sources log, risk register, correction log

2) สัมมาสังกัปปะ ในบริบทขององค์กรหรือสถาบัน หมายถึงการตั้งเจตนาอย่างถูกต้องเพื่อมุ่งสู่ประโยชน์ส่วนรวมเป็นสำคัญ พร้อมทั้งมีความตระหนักรู้และระมัดระวังต่อปัญหาผลประโยชน์ทับซ้อน (Conflict of Interest: COI) ซึ่งอาจบิดเบือนกระบวนการตัดสินใจให้เบี่ยงเบนไปจากความเป็นธรรมและความโปร่งใส เจตนาระดับสถาบันดังกล่าวจึงต้องได้รับการแปลงสู่กลไกและกระบวนการที่เป็นรูปธรรม เพื่อให้สามารถตรวจสอบและยืนยันได้ว่า การตัดสินใจต่าง ๆ ยึดโยงกับประโยชน์สาธารณะอย่างแท้จริง ในเชิงกระบวนการ สถาบันควรกำหนดให้มีการเปิดเผยผลประโยชน์ทับซ้อน อย่างครบถ้วนจากผู้ที่มีส่วนเกี่ยวข้องทุกฝ่าย พร้อมทั้งกำหนดกฎการถอนตัว ในกรณีที่พบว่าบุคคลนั้นมีผลประโยชน์ทับซ้อน เพื่อป้องกันไม่ให้มีอิทธิพลต่อการตัดสินใจ นอกจากนี้ ควรมีการประเมินผลกระทบเชิงสาธารณะ โดยใช้เช็กลิสต์อย่างเป็นระบบ เช่น การพิจารณาว่าใครเป็นผู้ได้ประโยชน์หรือเสียประโยชน์ มีอคติหรือไม่ การตัดสินใจนั้นมีความจำเป็นเพียงใด และมีทางเลือกอื่นที่เหมาะสมกว่าหรือไม่ กระบวนการดังกล่าวจะช่วยยกระดับคุณภาพของการตัดสินใจให้สอดคล้องกับหลักธรรมาภิบาลและความรับผิดชอบต่อสังคม

ในด้านการประเมินผล สถาบันควรกำหนดตัวชี้วัดขั้นต่ำ เพื่อใช้ติดตามความมีประสิทธิภาพของระบบ เช่น สัดส่วนของผู้เกี่ยวข้องที่ยื่นแบบเปิดเผยผลประโยชน์ทับซ้อนครบถ้วน ความสมบูรณ์ของบันทึกการถอนตัว และร้อยละของเรื่องที่มีความเสี่ยงสูงซึ่งผ่านการประเมินผลกระทบต่อสาธารณะอย่างครบถ้วน ตัวชี้วัดเหล่านี้จะสะท้อนระดับความโปร่งใสและความรับผิดชอบขององค์กรได้อย่างเป็นรูปธรรม

นอกจากนี้ การจัดทำเอกสารประกอบ เช่น แบบฟอร์มการเปิดเผยผลประโยชน์ทับซ้อน บันทึกการถอนตัว เช็กลิสต์การพิจารณาประโยชน์สาธารณะ รวมถึงบันทึกการประชุมหรือเอกสารประกอบการตัดสินใจ ถือเป็นหลักฐานสำคัญที่ช่วยยืนยันความถูกต้อง โปร่งใส และสามารถตรวจสอบย้อนหลังได้ อันจะส่งเสริมให้สัมมาสังกัปปะในระดับสถาบันมิได้เป็นเพียงหลักคิดเชิงนามธรรม แต่เป็นแนวปฏิบัติที่สามารถนำไปใช้ได้จริงในระบบการบริหารจัดการสมัยใหม่

3) สัมมาวาจา ในบริบทขององค์กรหรือสถาบัน หมายถึงการใช้ถ้อยคำและการสื่อสารที่ตั้งอยู่บนหลักความจริง ความสุภาพ และความปรารถนาดี อันเป็นพื้นฐานสำคัญในการสร้างความไว้วางใจในสังคม โดยเฉพาะในยุคที่การสื่อสารผ่านสื่อดิจิทัลสามารถขยายผลได้อย่างรวดเร็ว การกำหนดเจตนาระดับสถาบันจึง

มุ่งลดความรุนแรงเชิงวาจาและวาทกรรมแห่งความเกลียดชัง พร้อมทั้งส่งเสริมบรรยากาศของการสื่อสารที่เคารพศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ของทุกฝ่าย ในเชิงกระบวนการ สถาบันควรกำหนดมาตรฐานการสื่อสารสาธารณะ สำหรับผู้บริหารและบุคลากร เพื่อใช้เป็นแนวทางในการแสดงออกอย่างเหมาะสมและรับผิดชอบต่อสังคม ควบคู่กับการพัฒนากลไกการกลั่นกรองและจัดการเนื้อหาเพื่อป้องกันและลดการปะทุของความขัดแย้ง โดยกำหนดขั้นตอนการตอบสนองต่อข้อความที่มีลักษณะรุนแรงหรือคุกคามอย่างชัดเจน นอกจากนี้ การพัฒนาทักษะปัญญาในการสื่อสาร เช่น การฟังอย่างลึกซึ้ง การสะท้อนความเข้าใจ และการยืนยันคุณค่าของผู้อื่น จะช่วยยกระดับคุณภาพของการสื่อสารให้เกิดความเข้าใจและความร่วมมือมากขึ้น

ในด้านการประเมินผล สถาบันควรกำหนดตัวชี้วัดขั้นต่ำ เพื่อสะท้อนประสิทธิภาพของการดำเนินงาน ได้แก่ จำนวนและแนวโน้มของเหตุการณ์การใช้ถ้อยคำที่เป็นการดูหมิ่นหรือสร้างความเกลียดชัง ระยะเวลาในการตอบสนองต่อเหตุการณ์ดังกล่าว และระดับความรู้สึกปลอดภัยทางจิตใจและความสุภาพในองค์กร ซึ่งสามารถประเมินผ่านแบบสำรวจระยะสั้นเป็นรายไตรมาส ตัวชี้วัดเหล่านี้จะช่วยให้สถาบันสามารถติดตามและปรับปรุงระบบการสื่อสารได้อย่างต่อเนื่อง

นอกจากนี้ การจัดทำเอกสารและหลักฐานประกอบ เช่น แนวปฏิบัติด้านการสื่อสาร คู่มือปฏิบัติงานการกลั่นกรองเนื้อหา บันทึกเหตุการณ์ บันทึกการฝึกอบรม และระบบรายงานผลแบบสำรวจ จะช่วยเสริมสร้างความโปร่งใสและความรับผิดชอบในการสื่อสารขององค์กร ทำให้สัมมาวาจาไม่เพียงเป็นหลักธรรมเชิงอุดมคติ แต่สามารถนำไปประยุกต์ใช้ได้จริงในบริบทของสังคมร่วมสมัย

4) สัมมากัมมันตะ สัมมากัมมันตะในระดับสถาบันหมายถึงการดำเนินการที่ตั้งอยู่บนความถูกต้อง โปร่งใส และตรวจสอบได้ โดยมุ่งเน้นความสุจริตของการกระทำสาธารณะ โดยเฉพาะในกระบวนการที่มีความเสี่ยงสูง เช่น การจัดซื้อจัดจ้าง การแต่งตั้ง และการดำเนินการทางวินัย เพื่อป้องกันการทุจริตและการใช้อำนาจโดยมิชอบ ในเชิงกระบวนการ สถาบันควรกำหนดระบบการดำเนินงานที่โปร่งใส เช่น กระบวนการจัดซื้อจัดจ้างและการให้บริการที่สะอาด การกำหนดเกณฑ์การตัดสินใจล่วงหน้า และการจัดให้มีระบบรับเรื่องร้องเรียนพร้อมระยะเวลาการตอบสนองที่ชัดเจน เพื่อสร้างความเป็นธรรมและความรับผิดชอบ ในด้านการประเมินผลควรกำหนดตัวชี้วัด เช่น สัดส่วนของกระบวนการที่มีเกณฑ์ล่วงหน้า ความครบถ้วนของหลักฐานและเหตุผลในการตัดสินใจ) และการดำเนินการตามระยะเวลาที่กำหนดในระบบร้องเรียน

ทั้งนี้ การจัดทำเอกสารประกอบ เช่น แบบฟอร์มเกณฑ์การตัดสินใจ บันทึกหลักฐาน รายการตรวจสอบการจัดซื้อจัดจ้าง และรายงานการร้องเรียน จะช่วยให้กระบวนการมีความโปร่งใส ตรวจสอบได้ และสะท้อนการนำหลักสัมมากัมมันตะไปใช้ได้อย่างเป็นรูปธรรมในองค์กร

5) สัมมาอาชีวะ สัมมาอาชีวะในระดับสถาบันหมายถึงการดำเนินงานและการสร้างรายได้ที่ตั้งอยู่บนความสุจริต โปร่งใส และไม่เอาเปรียบ โดยครอบคลุมทั้งบุคลากรภายในและคู่สัญญาภายนอก เพื่อสร้างระบบนิเวศทางอาชีพที่สะอาดและปราศจากการคอร์รัปชัน ในเชิงกระบวนการ สถาบันควรจัดให้มีระบบกำกับการปฏิบัติตามกฎระเบียบทั้งในองค์กรและคู่ค้า ควบคู่กับการตรวจสอบคุณสมบัติและความน่าเชื่อถือของ

คู่สัญญาอย่างเป็นระบบ รวมถึงกำหนดเงื่อนไขด้านจริยธรรมและการต่อต้านการให้สินบนไว้ในสัญญาเพื่อสร้างมาตรฐานเดียวกันตลอดห่วงโซ่การดำเนินงาน ในด้านการประเมินผล ควรกำหนดตัวชี้วัด เช่น สัดส่วนของคู่สัญญาที่ผ่านการตรวจสอบร้อยละของบุคลากรที่ผ่านการอบรมด้านจริยธรรมและการต่อต้านคอร์รัปชัน และจำนวนกรณีการฝ่าฝืนจริยธรรมหรือเงื่อนไขสัญญา ซึ่งสะท้อนระดับความโปร่งใสและความรับผิดชอบขององค์กร ทั้งนี้ การจัดทำหลักฐานประกอบ เช่น บันทึกการตรวจสอบคู่สัญญา บันทึกการอบรม เงื่อนไขสัญญา และทะเบียนกรณีการฝ่าฝืน จะช่วยให้การดำเนินงานสามารถตรวจสอบได้ และแสดงให้เห็นการนำหลักสัมมาอาชีวะไปใช้ได้อย่างเป็นรูปธรรมในองค์กร

6) สัมมาวายามะ ในระดับสถาบันหมายถึงความเพียรในการบริหารจัดการอย่างเป็นระบบ เพื่อป้องกันความเสี่ยง แก้ไขปัญหา และพัฒนาองค์กรอย่างต่อเนื่อง โดยเน้นการทำซ้ำ ตรวจสอบ และปรับปรุงกระบวนการให้มีประสิทธิภาพและความน่าเชื่อถือมากยิ่งขึ้น ในเชิงกระบวนการ สถาบันควรกำหนดแผนการทดสอบระบบควบคุมภายในอย่างสม่ำเสมอ จัดให้มีวงจรการแก้ไขปรับปรุงที่สามารถปิดประเด็นได้ตามระยะเวลาที่กำหนดและวางแผนการตรวจสอบภายใน โดยอิงตามระดับความเสี่ยง เพื่อให้การกำกับดูแลมีความครอบคลุมและตรงจุด

ในด้านการประเมินผล ควรกำหนดตัวชี้วัด เช่น สัดส่วนของการทดสอบระบบควบคุมที่ดำเนินการได้ตามแผน ระยะเวลาเฉลี่ยในการปิดประเด็นปัญหา และอัตราการเกิดปัญหาซ้ำ ซึ่งสะท้อนถึงประสิทธิภาพของการปรับปรุงอย่างต่อเนื่อง ทั้งนี้ การจัดทำเอกสารประกอบ เช่น แผนการตรวจสอบ รายการตรวจสอบระบบควบคุม บันทึกการแก้ไขปรับปรุง และการปรับปรุงทะเบียนความเสี่ยง จะช่วยให้การดำเนินงานมีความโปร่งใส ตรวจสอบได้ และสะท้อนการนำหลักสัมมาวายามะไปใช้ได้อย่างเป็นรูปธรรมในองค์กร

7) สัมมาสติ สัมมาสติในระดับสถาบันหมายถึงการเสริมสร้างความตระหนักรู้และความรอบคอบในการตัดสินใจ เพื่อลดความหุนหันและการตอบสนองเชิงอารมณ์ โดยมุ่งให้เกิดการไตร่ตรองก่อนการกระทำ โดยเฉพาะในประเด็นที่มีความอ่อนไหวหรือมีความเสี่ยงสูง ในเชิงกระบวนการ สถาบันควรกำหนดช่วงเวลาทบทวน สำหรับกรณีสำคัญ เช่น การจัดซื้อ การพิจารณาทางวินัย หรือการสื่อสารสาธารณะ เพื่อเปิดโอกาสให้มีการพิจารณาอย่างรอบด้าน นอกจากนี้ ควรจัดกิจกรรมเสริมสร้างสติในบริบทจริยธรรมอย่างสม่ำเสมอ และกำหนดให้มีบันทึกการไตร่ตรองก่อนการตัดสินใจ เพื่อช่วยให้ผู้ตัดสินใจพิจารณาผลกระทบอย่างเป็นระบบ

ในด้านการประเมินผล ควรกำหนดตัวชี้วัด เช่น สัดส่วนของกรณีความเสี่ยงสูงที่มีการใช้กระบวนการ cooling-off อัตราการเปลี่ยนแปลงหรือทบทวนคำตัดสิน และแนวโน้มการลดลงของเหตุการณ์ความขัดแย้งหรือการยกระดับปัญหา ทั้งในที่ประชุมและในสื่อออนไลน์ ทั้งนี้ การจัดทำเอกสารประกอบ เช่น แบบฟอร์ม cooling-off บันทึกการไตร่ตรอง แนวปฏิบัติในการประชุม และบันทึกเหตุการณ์ จะช่วยให้กระบวนการมีความโปร่งใส ตรวจสอบได้ และสะท้อนการนำหลักสัมมาสติไปใช้ได้อย่างเป็นรูปธรรมในองค์กร

8) สัมมาสมาธิ ในระดับสถาบันหมายถึงความสามารถขององค์กรในการตั้งมั่นต่อเป้าหมายสาธารณะอย่างมีสติ ไม่หวั่นไหวไปตามกระแสหรือความขัดแย้ง โดยมุ่งให้การตัดสินใจมีความลุ่มลึก รอบคอบ

และสอดคล้องกับพันธกิจระยะยาวขององค์กร ในเชิงกระบวนการ สถาบันควรกำหนดช่วงเวลาสำหรับการพิจารณาอย่างมีคุณภาพ เพื่อให้เกิดการคิดอย่างรอบด้านและปราศจากแรงกดดัน ควบคู่กับการจัดเวทีรับฟังอย่างลึกซึ้ง หรือการสนทนาเชิงสร้างสรรค์ที่มีผู้ดำเนินกระบวนการ เพื่อเปิดพื้นที่ให้ผู้มีส่วนได้เสียได้แลกเปลี่ยนอย่างเข้าใจ นอกจากนี้ ควรมีการทบทวนความสอดคล้องของนโยบาย เพื่อให้แนวทางการดำเนินงานเป็นไปในทิศทางเดียวกันและสนับสนุนเป้าหมายร่วม

ในด้านการประเมินผล ควรกำหนดตัวชี้วัด เช่น แนวโน้มการลดลงของเหตุการณ์ความขัดแย้งในที่ประชุม ระดับความเชื่อมั่นของผู้มีส่วนได้เสียและสัดส่วนของนโยบายสำคัญที่ผ่านการทบทวนความสอดคล้อง ซึ่งสะท้อนถึงความมั่นคงและคุณภาพของการตัดสินใจในองค์กร ทั้งนี้ การจัดทำเอกสารประกอบ เช่น บันทึกการประชุมเวทีรับฟัง บันทึกการอำนวยกระบวนการ แบบตรวจสอบความสอดคล้องของนโยบาย และระบบรายงานผลความเชื่อมั่น จะช่วยให้การดำเนินงานมีความโปร่งใส ตรวจสอบได้ และสะท้อนการนำหลักสัมมาสมาธิไปใช้ได้อย่างเป็นรูปธรรมในองค์กร

การจัดทำ Operational Mapping ข้างต้นสะท้อนให้เห็นว่า มรรค 8 สามารถแปลงเป็นระบบจริยธรรมสาธารณะเชิงปฏิบัติได้ โดยบูรณาการผ่าน 3 แกนหลัก ได้แก่ ปัญญา ศีล และสมาธิ ซึ่งทำหน้าที่เชื่อมโยงหลักธรรมเข้ากับกลไกการบริหารจัดการสมัยใหม่อย่างเป็นระบบ *ในมิติของปัญญา* มุ่งสร้างฐานการตัดสินใจที่ตั้งอยู่บนเหตุผลและหลักฐานร่วม โดยใช้เครื่องมือ เช่น บันทึกเชิงหลักฐานการตรวจสอบข้อเท็จจริงและการประเมินความเสี่ยง เพื่อให้การตัดสินใจมีความถูกต้อง โปร่งใส และตรวจสอบได้ *ในมิติของศีล* เน้นการยกระดับความสุจริตและการสื่อสารที่ถูกต้องให้กลายเป็นมาตรฐานองค์กรที่สามารถตรวจสอบได้ ผ่านกลไก เช่น การเปิดเผยผลประโยชน์ทับซ้อน (COI) การกำหนดเกณฑ์และหลักฐานการตัดสินใจ มาตรฐานการสื่อสารสาธารณะและระบบร้องเรียนหรือแจ้งเบาะแส ซึ่งช่วยเสริมสร้างธรรมาภิบาลและความรับผิดชอบ ในมิติของสมาธิ มุ่งสร้างวัฒนธรรมองค์กรที่มีความรอบคอบ ไม่ตัดสินใจโดยหุนหัน และไม่ตอบสนองต่อความขัดแย้งอย่างฉับพลัน โดยใช้เครื่องมือ เช่น กระบวนการชะลอการตัดสินใจ การพิจารณาอย่างมีคุณภาพ และเวทีรับฟังเชิงลึก เพื่อให้การตัดสินใจมุ่งสู่ประโยชน์สาธารณะอย่างแท้จริง

ด้วยเหตุนี้ ชุดแนวคิดดังกล่าวจึงสามารถนำไปใช้เป็นฐานในการออกแบบตัวชี้วัด (KPI) ที่เหมาะสมกับบริบทของหน่วยงานต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นภาครัฐ สถานศึกษา หรือองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น (อปท.) เพื่อให้การลดคอร์รัปชัน การลดความรุนแรงเชิงวาจา และการเสริมสร้างความสามัคคีทางสังคมเป็นกระบวนการที่สามารถออกแบบ วัดผล และปรับปรุงได้อย่างเป็นรูปธรรมและต่อเนื่องในระบบบริหารจัดการสมัยใหม่

แนวทางนำไปใช้ในบริบทสังคมไทย 3 ชุดมาตรการ

Package A “Clean Action–Clean Livelihood” (ศีลด้านการกระทำ/อาชีวะ) สำหรับรัฐ–ท้องถิ่น องค์กรสาธารณะ ให้เริ่มจากกระบวนการเสี่ยงสูง: งบประมาณ/จัดซื้อ/แต่งตั้ง โดยใช้ COI + rubric + audit trail เป็นมาตรฐาน ซึ่งสอดคล้องทั้งกับข้อเสนอ public integrity ของ OECD (OECD, 2021; OECD,

2024) และกับข้อค้นพบไทยที่ชี้ความโปร่งใสและการบังคับใช้กฎหมายเป็นตัวกำหนด perception และ trust (Homyamyen & Kulachai, 2025) ควรเสริมด้วยระบบร้องเรียนและการคุ้มครองผู้ให้ข้อมูล โดยในปี 2025 มีการอธิบายการแก้ไขกฎหมายต่อต้านคอร์รัปชันที่เพิ่มกรอบคุ้มครอง whistleblowers และกระบวนการช่วยเหลือภายในกรอบเวลาชัดเจน (Tilleke & Gibbins, 2025).

Package B “Right Speech for Civic Space” สำหรับสื่อ/แพลตฟอร์ม/หน่วยงานรัฐ

UNDP Thailand ระบุโจทย์ fake news/hate speech และสุขภาพของ civic discourse โดยตรง (UNDP Thailand, n.d.) ดังนั้นองค์กรควรมี code of civic speech, moderation rules, และกลไก de-escalation ในการสื่อสารสาธารณะ สอดรับหลักฐานว่าความรุนแรงออนไลน์และการคุกคามสร้าง chilling effect ต่อการมีส่วนร่วม (Amnesty International, 2024) และงานไทยที่ชี้วงจรความรุนแรงจาก hate speech (Sangsawat, 2024). ด้านเทคนิค งานวิจัยชี้ว่าปัญหา hate speech ภาษาไทยมีความสำคัญจนมีการพัฒนาโมเดลตรวจจับและชุดข้อมูล (Pookpanich & Siriborvornratanakul, 2024; Hemtanon et al., 2024)

Package C Attention Governance (สมาธิขององค์กร) สำหรับผู้นำ/ข้าราชการ/สถานศึกษา

เพราะกระแสไวรัลทำให้การตัดสินใจฉับพลันเกิดง่าย จำเป็นต้องมี cooling-off ในเรื่องเสี่ยงสูง และพัฒนาทักษะสติ/การตัดสินใจเชิงจริยธรรม โดยมีงานเชิงประจักษ์ในภาครัฐไทยที่ชี้ว่า mindfulness-based practices ถูกมองว่าเป็นกลไกเสริม ethical decision-making (Sutamchai et al., 2020). ในเชิงวัฒนธรรมการสื่อสาร งานไทยเสนอแนวสติปัญญาแห่งการสื่อสารที่เชื่อมสัมมาวาจาเข้ากับความรับผิดชอบต่อผลกระทบและการอยู่ร่วมของความเห็นต่าง (พระใบฎีกาพงษ์ศักดิ์ ขนฺติพโล, 2025)

Roadmap การนำ MAGGA-GOV ไปใช้ในไทย (หน่วยงานรัฐ-โรงเรียน-อปท.) เพื่อไม่ให้กลายเป็นโครงการครั้งคราว บทความเสนอ roadmap 3 เฟสที่ใช้ร่วมกันได้ทุกบริบท ดังนี้

เฟสที่ 1 (0–3 เดือน): การวางระบบฐาน (Foundation Setup)

ระยะเริ่มต้นของการพัฒนาระบบจริยธรรมสาธารณะตามแนว MAGGA-GOV มุ่งเน้นการสร้างโครงสร้างพื้นฐานที่ชัดเจน ครอบคลุมทั้งด้านนโยบาย บุคลากร กฎหมาย การสื่อสาร และเทคโนโลยี โดยเริ่มจากการแต่งตั้งคณะทำงานบูรณาการ (MAGGA-GOV Taskforce) ซึ่งประกอบด้วยตัวแทนจากฝ่ายนโยบาย (Policy) ทรัพยากรบุคคล (HR) กฎหมาย (Legal) การสื่อสาร (Communications) และเทคโนโลยีสารสนเทศ (IT) เพื่อขับเคลื่อนการดำเนินงานอย่างเป็นระบบและสอดคล้องกันทั้งองค์กร ในขั้นต่อมา ควรกำหนดตัวชี้วัดหลัก (Key Performance Indicators: KPI) ในระดับพื้นฐานจำนวนประมาณ 8–10 ตัว ที่สามารถสะท้อนประสิทธิภาพของระบบได้อย่างชัดเจน พร้อมทั้งดำเนินการเก็บข้อมูลฐาน (baseline) เพื่อใช้เป็นจุดอ้างอิงในการติดตามและประเมินผลในระยะยาว ควบคู่กันนี้ สถาบันควรจัดทำเอกสารสำคัญ 4 ประการ ซึ่งเป็นเครื่องมือพื้นฐานของระบบ ได้แก่

1) แบบฟอร์มการเปิดเผยผลประโยชน์ทับซ้อนและกฎการถอนตัว

2) แบบฟอร์มเกณฑ์การตัดสินใจ

3) รายการตรวจสอบเส้นทางหลักฐาน

4) แนวปฏิบัติด้านการสื่อสารสาธารณะและกติกาการกลั่นกรองเนื้อหา

การดำเนินการในระยะนี้จะเป็นการวางรากฐานสำคัญให้ระบบสามารถดำเนินไปได้อย่างมีมาตรฐาน โปร่งใส และตรวจสอบได้ พร้อมสำหรับการพัฒนาในระยะถัดไปอย่างมีประสิทธิภาพ

เฟสที่ 2 (3–12 เดือน): การฝังระบบในกระบวนการทำงาน

ระยะนี้มุ่งเน้นการนำระบบจริยธรรมสาธารณะไปใช้จริงในงานประจำขององค์กร โดยเชื่อมโยงตัวชี้วัด (KPI) เข้ากับกระบวนการหลัก เช่น การจัดซื้อจัดจ้าง การแต่งตั้งบุคลากร การดำเนินการทางวินัย และการสื่อสารสาธารณะ เพื่อให้หลักธรรมาภิบาลกลายเป็นส่วนหนึ่งของการปฏิบัติงานในทุกระดับ ควบคู่กันนี้ควรจัดตั้งระบบรับเรื่องร้องเรียนที่มีความปลอดภัย เข้าถึงได้ง่าย และกำหนดระยะเวลาการตอบสนองที่ชัดเจน เพื่อสร้างความเชื่อมั่นให้แก่ผู้มีส่วนได้เสีย และส่งเสริมการเปิดเผยปัญหาอย่างสร้างสรรค์ นอกจากนี้ ควรเริ่มใช้กระบวนการชะลอการตัดสินใจ ในกรณีที่มีความเสี่ยงสูง เช่น การพิจารณาทางวินัย การจัดซื้อจัดจ้าง และประเด็นสาธารณะที่มีความอ่อนไหว เพื่อให้เกิดการไตร่ตรองอย่างรอบคอบ ลดการตัดสินใจที่หุนหัน และยกระดับคุณภาพของการตัดสินใจให้สอดคล้องกับประโยชน์สาธารณะการดำเนินการในระยะนี้จะช่วยให้ระบบจริยธรรมไม่ใช่เพียงนโยบาย แต่กลายเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมการทำงานที่สามารถปฏิบัติได้จริงในองค์กร

เฟสที่ 3 (12–24 เดือน) การยกระดับสู่ระบบเรียนรู้

ระยะนี้มุ่งพัฒนาองค์กรให้ก้าวสู่ระบบเรียนรู้ที่สามารถปรับปรุงตนเองได้อย่างต่อเนื่อง โดยเริ่มจากการวิเคราะห์สาเหตุรากของกรณีที่มีการกลับคำตัดสินหรือข้อร้องเรียน เพื่อค้นหาปัจจัยเชิงระบบที่ก่อให้เกิดปัญหา และนำไปสู่การปรับปรุงเชิงโครงสร้าง ไม่ใช่เพียงการแก้ไขเฉพาะหน้า ต่อมา องค์กรควรขยายชุดตัวชี้วัด (KPI) จากระดับพื้นฐานไปสู่ระดับมาตรฐานและขั้นสูง พร้อมทั้งประเมินผลกระทบในมิติเชิงคุณค่า เช่น ระดับความเชื่อมั่นของผู้มีส่วนได้เสียและความสามัคคีของสังคม เพื่อให้การดำเนินงานสะท้อนผลลัพธ์ที่แท้จริงต่อสาธารณะ ในเชิงระบบ ควรเชื่อมโยงการดำเนินงานเข้ากับกรอบมาตรฐานสากล เช่น แนวทางด้านระบบคุณธรรมและความโปร่งใส และกรอบการป้องกันการให้สินบนข้ามชาติของ OECD โดยให้ความสำคัญกับมิติของการบังคับใช้กฎหมาย ความเป็นอิสระของกลไกตรวจสอบ และการป้องกันความเสี่ยงเชิงรุก การดำเนินการในระยะนี้จะทำให้องค์กรสามารถเรียนรู้จากประสบการณ์ พัฒนามาตรฐานให้เทียบเท่าสากล และสร้างระบบจริยธรรมสาธารณะที่ยั่งยืนในระยะยาว

มรรค 8 ช่วยลดคอร์รัปชัน วาจารุนแรง แตกแยกอย่างเป็นระบบ

(ก) ลดคอร์รัปชัน แกนคือทำให้สัมมาสังกัปปะ-สัมมากัมมันตะ-สัมมาอาชีวะ กลายเป็นระบบ COI/rubric/audit-trail/whistleblower ไม่ใช่ฝากไว้กับความดีส่วนตัว ซึ่งสอดคล้องกับ OECD Integrity Review ที่เน้นวินัย การจัดการความเสี่ยง-integrity in policy/decision และ OECD/งานปี 2025 ที่ชี้

บทบาทความเป็นอิสระของกลไกต่อต้านคอร์รัปชัน รวมถึงบริบทไทยที่ CPI 2024 เป็นสัญญาณแรงกดดันด้านความโปร่งใส

(ข) ลดความรุนแรงเชิงวาจา แกนคือสัมมาวาจาต้องถูกทำให้เป็นมาตรฐานขององค์กรและพื้นที่สาธารณะ ผ่าน code of civic speech, moderation/de-escalation, และการสร้างทักษะสติปัญญาแห่งการสื่อสาร หลักฐานร่วมสมัยสะท้อนความเสี่ยงของ hate speech และการคุกคามออนไลน์ต่อ civic space และงานวิชาการไทยชี้วงจรการส่งผ่านความเกลียดชังสู่การกระทำผิด ขณะที่งานด้านเทคโนโลยีชี้ว่าความจำเป็นเชิงเทคนิคในการตรวจจับ hate speech ภาษาไทยเพิ่มขึ้น (เช่น งานตรวจจับ hate speech/ภาษาหยาบในไทย) ซึ่งสนับสนุนว่าการจัดการสัมมาวาจาในยุคดิจิทัลต้องอาศัยทั้งนโยบายและเครื่องมือ

(ค) ลดความแตกแยก/เพิ่ม social cohesion แกนคือทำให้ปัญญาเป็นความจริงร่วม และทำให้สมาธิเป็นความสามารถชะลอการปะทุของอารมณ์/ไวรัล ทั้งในกระบวนการตัดสินใจและการสนทนาสาธารณะ รายงาน UNDP เรื่อง social cohesion ในไทยให้ฐานเชิงหลักฐานและข้อเสนอเชิงนโยบายที่นำไปผูกกับ KPI ของ อปท./สถานศึกษาได้โดยตรง และหลักฐานเชิงประจักษ์ในภาครัฐไทยชี้ว่า mindfulness-based practice มีศักยภาพเป็นกลไกเสริมคุณค่าจริยธรรมและพฤติกรรมเชิงจริยธรร

สรุป

อริยมรรคมีองค์ 8 เป็นโครงสร้างจริยธรรมสาธารณะ” ทำให้พระพุทธศาสนาในประเทสไทยตอบโจทย์ไทยร่วมสมัยได้โดยออกแบบ วัด ปรับปรุง ไม่ใช่เพียงสอน ตักเตือน โดย MAGGA-GOV แปลงมรรค 8 เป็นความสามารถระดับสถาบัน (ปัญญา-ศีล-สมาธิ) และตารางที่ 2 แยก KPI ตามบริบทเพื่อให้หน่วยงานรัฐ สถานศึกษา และ อปท. สามารถนำไปเริ่มใช้ได้ทันทีด้วย Minimal KPIs แล้วยกระดับสู่ Standard/Advanced การทำเช่นนี้สอดรับทั้งแรงกดดันด้านความโปร่งใส (CPI 2024) และโจทย์สุขภาพของ civic discourse ภายใต้ fake news/hate speech บทความจึงเสนอ MAGGA-GOV พร้อม Table 1–2 เพื่อทำให้ “มรรค 8” กลายเป็นกลไกที่ออกแบบได้ วัดได้ และยกระดับได้จริงในสถาบันไทย

เอกสารอ้างอิง

พระใบฎีกาพงษ์ศักดิ์ ขนฺติพโล. (2025). การเมืองกับสติปัญญาแห่งการสื่อสาร. *วารสารพุทธนวัตกรรมและการจัดการ, 8*(4), 319–332.

พระมหาพิพัฒน์ ปวฑฺฒโน (ท่าดี). (2024). การพัฒนาสังคมในมิติแห่งมรรคมีองค์ 8. *วารสารเสียงธรรมจากมหายาน, 10*(3), 387–396.

Amnesty International. (2024, May 16). Thailand: State-backed digital violence used to silence women and LGBTI activists.

Basel Institute on Governance. (2025). Findings from the Thai private sector anti-corruption compliance: Challenges and case studies.

Hemtanon, S., Phetkrachang, K., & Yangyuen, W. (2024). Identifying text-based online Thai hate speech in social media. *Journal of Information Science Research and Practice.* https://doi.org/10.14456/jiskku.2024.27

Homyamyen, P., & Kulachai, W. (2025). From transparency to trust: Key determinants of corruption perception in Thailand. *Journal of Administration Management and Sustainable Development, 3*(1).

National Anti-Corruption Commission. (2025, February 11). Thailand achieves a score of 34 and ranked 107th out of 180 countries in the Corruption Perceptions Index in 2024.

OECD. (2021). *OECD Integrity Review of Thailand 2021: Achieving effective integrity policies and sustained reform* (OECD Public Governance Reviews). https://doi.org/10.1787/e8949f1b-en

OECD. (2024). OECD review of Thailand's legal and policy framework for fighting foreign bribery.

Pookpanich, P., & Siriborvornratanakul, T. (2024). Offensive language and hate speech detection using deep learning in football news live streaming chat on YouTube in Thailand. *Social Network Analysis and Mining, 14*, 18.

Sangsawat, R. (2024). Hate speech: Transmitting hatred on online social media to criminal acts. *Journal of Social Work and Social Administration, 32*(1), 62–88.

Sutamchai, K., Rowlands, K. E., & Rees, C. J. (2020). The use of mindfulness to promote ethical decision making and behavior: Empirical evidence from the public sector in Thailand. *Public Administration and Development, 40*(3), 156–167.

Tilleke & Gibbins. (2025, June 16). Thailand strengthens whistleblower protections.

Transparency International. (2025). *Corruption Perceptions Index 2024.*

UNDP Thailand. (n.d.). Promoting tolerance and respect for diversity.

United Nations Development Programme. (2024). Public perception survey on social cohesion and resilience to violent extremism in Thailand (Nov 2023 report published Feb 2024).

วิวัฒนาการจากโอวาทปาติโมกข์สู่อาณาปาติโมกข์: นัยสำคัญต่อความมั่นคงของพระพุทธศาสนาในมิติเชิงสถาบันและนิติศาสตร์

Evolution from Ovadapatimokkha to Anapatimokkha: Significance to the Stability of Buddhism in Institutional and Jurisprudential Dimensions

พระมหาเสฏฐวุฒิ วชิรญาโณ (ปาสวน)[1]

Phramaha Setthawut Vajirañāṇo (Pasuan)

สถาบันพระไตรปิฎกศึกษา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ประเทศไทย[1]

Tipitaka Institute, Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Thailand

Corresponding Author, e-mail: Setthawut.pas@mcu.ac.th

Received 27 January 2025; Revised 15 March 2025; Accepted 11 June 2025

****

วารสาร
บาลีเถรวาทปริทรรศน์
Pāli–Theravāda Review Journal (PTRJ) ISSN : 3088-3148 (Online)

วิวัฒนาการจากโอวาทปาติโมกข์สู่อาณาปาติโมกข์: นัยสำคัญต่อความมั่นคงของพระพุทธศาสนาในมิติเชิงสถาบันและนิติศาสตร์

พระพระมหาเสฏฐวุฒิ วชิรญาโณ (ปาสวน)

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้ มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาการเปลี่ยนผ่านและวิวัฒนาการของระบบการปกครองคณะสงฆ์ จากยุคเริ่มต้นที่ใช้โอวาทปาติโมกข์ ซึ่งเป็นหลักการทางธรรม มุ่งเน้นการควบคุมตนเองด้วยจิตสำนึกและอุดมคติ สู่วิวัฒนาการในยุคต่อมาที่ต้องใช้อาณาปาติโมกข์ ซึ่งเป็นระบบกฎหมายหรือวินัยที่มุ่งเน้นการจัดระเบียบสังคมสงฆ์อย่างเป็นรูปธรรม ผลการศึกษาพบว่า การเปลี่ยนผ่านดังกล่าวไม่ใช่ความถดถอยทางจิตวิญญาณ แต่เป็นพลวัตแห่งการบริหารจัดการเชิงสถาบัน ที่พระพุทธองค์ทรงปรับเปลี่ยนให้สอดคล้องกับบริบททางสังคมวิทยา เศรษฐศาสตร์การเมืองยุค 16 มหาชนบท และความหลากหลายของประชากรสงฆ์ที่เพิ่มขึ้นอย่างทวีคูณ ตลอดจนแรงกดดันจากการบริหารความสัมพันธ์กับรัฐและสังคมแวดล้อม

นัยสำคัญของการวิวัฒนาการนี้คือ วินัย ได้กลายเป็นรากฐานสำคัญทางนิติศาสตร์ที่สร้างความเป็นปึกแผ่น (เอกภาพ) ป้องกันข้อครหาจากสังคม (โลกวัชชะ) สร้างกระบวนการยุติธรรมภายในที่โปร่งใสและตรวจสอบได้ (อธิกรณสมถะ) และสถาปนาแนวคิดสถาบันสงฆ์ให้มีสถานะเสมือนนิติบุคคลที่แยกออกจากตัวบุคคล การปรับตัวนี้สามารถอธิบายได้ผ่านกรอบทฤษฎีทางรัฐศาสตร์และสังคมวิทยา โดยเฉพาะการเปลี่ยนผ่านจากอำนาจบารมีส่วนบุคคลไปสู่อำนาจตามกฎหมายและระเบียบแบบแผนอย่างสมบูรณ์แบบ ล้ำหน้ากว่าแนวคิดสากลหลายศตวรรษ ซึ่งเป็นกลไกหลักที่ทำให้สถาบันพระพุทธศาสนาสามารถดำรงความมั่นคง ข้ามผ่านวิกฤตการณ์แห่งความเสื่อมสลาย และสืบทอดมาได้ยาวนานกว่าสองสหัสวรรษ ดังพุทธพจน์ที่ได้รับการยืนยันในคราวปฐมสังคายนาที่ว่า วินัยเป็นอายุของพระพุทธศาสนา

คำสำคัญ: โอวาทปาติโมกข์; อาณาปาติโมกข์; วินัยสงฆ์; ความมั่นคงของพระพุทธศาสนา; การบริหารจัดการคณะสงฆ์

วารสาร
บาลีเถรวาทปริทรรศน์
Pāli–Theravāda Review Journal (PTRJ) ISSN : 3088-3148 (Online)

Evolution from Ovadapatimokkha to Anapatimokkha: Significance to the Stability of Buddhism in Institutional and Jurisprudential Dimensions

Phramaha Setthawut Vajirañāṇo (Pasuan)

Abstract

This academic article aims to explore the transition and evolution of the monastic governance system, from the initial era of utilizing Ovadapatimokkha, a Dhamma principle emphasizing self-regulation through spiritual conscience and ideals, to the subsequent evolution of employing Anapatimokkha, a legal and disciplinary system designed to tangibly organize the monastic society. The study reveals that this transition was not a spiritual regression, but rather a dynamic process of institutionalization. The Buddha proactively adapted the administrative structure to align with the sociological context, the political economy of the 16 Mahajanapadas era, the exponentially increasing diversity of the monastic population, as well as the pressures of managing state relations and societal expectations.

The significance of this evolution lies in the fact that Vinaya (Monastic Discipline) became a crucial jurisprudential foundation. It fostered solidarity and unity, shielded the order from social criticism (Lokavajja), established a transparent and accountable internal justice process (Adhikaranasamatha), and instituted the concept of the "Sangha" as a quasi-juristic entity separate from individual monks. This structural adaptation can be comprehensively explained through political science and sociological theoretical frameworks, particularly as a flawless transition from Charismatic Authority to Legal-Rational Authority a concept centuries ahead of modern universal theories. This paradigm shift served as the primary mechanism enabling the Buddhist institution to maintain its stability, navigate through crises of decline, and endure for over two millennia, affirming the profound statement declared during the First Buddhist Council: Vinaya is the lifeblood of Buddhism.

Keywords: Ovadapatimokkha; Anapatimokkha; Monastic Discipline (Vinaya); Stability of Buddhism; Monastic Administration,

บทนำ

พระพุทธศาสนาในฐานะสถาบันทางศาสนาที่มีความเก่าแก่และดำรงอยู่มาอย่างยาวนานกว่าสองสหัสวรรษ ได้ผ่านกระบวนการปรับตัวและวิวัฒนาการทางด้านโครงสร้างการบริหารจัดการมาอย่างต่อเนื่อง นับตั้งแต่สมัยพุทธกาล การดำรงอยู่ข้ามผ่านยุคสมัย อารยธรรม และความผันผวนทางการเมืองที่หลากหลาย มิได้เกิดขึ้นจากความบังเอิญหรือปาฏิหาริย์เหนือธรรมชาติ เมื่อเปรียบเทียบกับลัทธิหรือศาสนาอื่นๆ ที่เกิดขึ้นร่วมสมัยในอินเดียโบราณยุค 16 มหาชนบท (เช่น ลัทธิอาชีวก ลัทธิของสัญชัยเวลัฏฐบุตร สำนักนิครนถ์ หรือสำนักครูทั้งหก) ซึ่งหลายลัทธิได้สูญสลายไปตามกาลเวลา ถูกกลืนกินโดยศาสนาพราหมณ์-ฮินดู หรือลดบทบาทลงจนเหลือเพียงกลุ่มชนเล็กๆ ความอยู่รอดของสถาบันพระพุทธศาสนามิได้พึ่งพาเพียงความลึกซึ้งของคำสอนทางปรัชญา หรือความตื่นรู้ทางปัญญาอันเป็นแก่นแท้เท่านั้น หากแต่ต้องอาศัยพลวัตในการบริหารหมู่คณะ การจัดการทรัพยากรมนุษย์ โครงสร้างทางนิติศาสตร์ และความสามารถในการปรับตัวเชิงสถาบันให้สอดรับกับบริบททางสังคมที่แปรเปลี่ยนไปอย่างไม่หยุดนิ่ง พระธรรมเป็นแก่นแห่งความหลุดพ้น เป็นเสมือนจิตวิญญาณ ในขณะที่พระวินัย คือกลไกการบริหารจัดการที่ทำหน้าที่เป็นร่างกาย รักษาสภาพแวดล้อมให้เอื้อต่อการเข้าถึงพระธรรมนั้น และเป็นเกราะกำบังจากภัยคุกคามภายนอก (Dutt, 1962)

ในยุคปฐมโพธิกาล (ช่วงแรกของการประกาศศาสนา) ซึ่งกินระยะเวลาประมาณ 20 ปีแรกหลังการตรัสรู้ คณะสงฆ์ถือเป็นสังคมอุดมคติขนาดเล็กที่เปี่ยมไปด้วยพลวัตทางจิตวิญญาณ สมาชิกส่วนใหญ่ล้วนได้รับการคัดกรองทางวุฒิภาวะมาเป็นอย่างดี เป็นพระอริยบุคคลระดับต่างๆ (ตั้งแต่พระโสดาบันจนถึงพระอรหันต์) ผู้มีเป้าหมายสูงสุดมุ่งตรงต่อการหลุดพ้นจากวัฏสงสาร (วิมุตติรส) อย่างแท้จริง การบวชในยุคนี้มักเป็นแบบเอหิภิกขุอุปสัมปทา ที่พระพุทธองค์ทรงประทานให้ด้วยพระองค์เองแก่ผู้ที่ทรงทอดพระเนตรเห็นแล้วว่ามีบารมีธรรมสั่งสมมาอย่างบริบูรณ์พร้อมจะรู้แจ้ง การปกครองหมู่สงฆ์ในยุคนี้จึงตั้งอยู่บนรากฐานของการควบคุมตนเองจากภายใน โดยอาศัยหลักหิริ (ความละอายต่อความชั่วอันเกิดจากมโนสำนึกอันบริสุทธิ์) และ โอตตัปปะ (ความเกรงกลัวต่อผลกระทบของการทำบาป) เป็นกลไกหลักในการควบคุมความประพฤติแทนที่กฎหมายอาญาหรือกฎระเบียบทางโลกใดๆ

การปกครองในลักษณะนี้ เป็นการปกครองที่ใช้เพียงหลักธรรมเป็นเครื่องชี้นำ ซึ่งปรากฏในรูปของการแสดงโอๆ วาทปาติโมกข์ อันถือเป็นธรรมนูญทางจิตวิญญาณ โอวาทปาติโมกข์เปรียบเสมือนเข็มทิศทางจริยธรรมที่หล่อหลอมให้พุทธสาวกมีอุดมการณ์ร่วมกัน มุ่งเน้นการชำระจิตใจให้บริสุทธิ์โดยมิต้องอาศัยอำนาจบังคับ จากภายนอกหรือระบบการลงโทษ สังคมสงฆ์ในยุคนี้จึงสงบสุข ร่มเย็น และเป็นระเบียบเรียบร้อยด้วยอำนาจแห่งความบริสุทธิ์ใจ อย่างแท้จริง ถือเป็นยุคทองที่องค์กรดำเนินไปได้ด้วยออร่าแห่งบารมีของผู้นำและศักยภาพขั้นสูงของผู้ตาม ซึ่งนักสังคมวิทยาอาจมองว่านี่คือชุมชนแบบพึ่งพิงความไว้วางใจระดับสูงสุด ที่สมาชิกทุกคนมีพันธสัญญาใจร่วมกัน และถูกขับเคลื่อนด้วยเป้าหมายเดียวกันอย่างสมบูรณ์แบบ

ทว่าเมื่อกาลเวลาผ่านไป องค์กรสงฆ์ได้ขยายตัวขึ้นอย่างรวดเร็วมหาศาลทั้งในเชิงปริมาณและปริมณฑลทางภูมิศาสตร์ จากกลุ่มนักบวชกลุ่มเล็กๆ ที่จาริกไปตามป่าเขาและพักพิงตามโคนไม้ในแว่นแคว้นมคธ ได้ขยายเครือข่ายออกไปทั่วภูมิภาคของชมพูทวีป ประกอบกับบริบททางเศรษฐกิจและสังคมของอินเดีย

ในยุ่นั้นกำลังเข้าสู่ยุคการขยายตัวของสังคมเมือง เกิดความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐศาสตร์การเมืองอย่างรุนแรง ระบบเศรษฐกิจเปลี่ยนจากการแลกเปลี่ยนสินค้าเกษตร มาสู่การค้าขายผ่านเส้นทางสายการค้าหลัก (เช่น ทักษิณาบถ และอุตราบถ) ก่อให้เกิดชนชั้นใหม่คือคหบดีและพ่อค้าวาณิชย์ที่มีความมั่งคั่งมหาศาล และนิยมทำบุญสร้างบารมีเพื่อยกระดับสถานะทางสังคม การได้รับการอุปถัมภ์อย่างมหาศาลจากพระมหากษัตริย์ผู้ทรงอำนาจแบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ (เช่น พระเจ้าพิมพิสารแห่งมคธ พระเจ้าปเสนทิโกศลแห่งแคว้นโกศล) และคหบดีมหาเศรษฐี (เช่น อนาถบิณฑิกเศรษฐี ที่ยอมปูพื้นดินด้วยทองคำเพื่อซื้อที่ดินสร้างวัดเชตวัน และมหาอุบาสิกาวิสาขาผู้สร้างปุพพาราม) ได้เปลี่ยนรูปแบบชีวิตของพระสงฆ์จากการเร่ร่อนแสวงบุญ มาสู่การตั้งถิ่นฐานในอารามที่ถาวร ทำให้วัดวาอารามกลายเป็นศูนย์รวมของความอุดมสมบูรณ์ ลาภสักการะ อาคารเสนาสนะที่วิจิตรบรรจง และทรัพยากรจำนวนมหาศาล ซึ่งเป็นจุดเปลี่ยนสำคัญทางประวัติศาสตร์ศาสนา (ปฐมพงษ์ โพธิ์ประสิทธินันท์, 2545)

เมื่อเงื่อนไขทางเศรษฐกิจ โครงสร้างพื้นฐาน และสังคมแวดล้อมเปลี่ยนไป จึงหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่จะมีการรับผู้คนจากหลากหลายวรรณะและพื้นเพเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งขององค์กร ตั้งแต่กษัตริย์ผู้คุ้นชินกับการใช้อำนาจและการพรั่งพร้อม พราหมณ์ผู้ยึดติดในพิธีกรรม ความศักดิ์สิทธิ์ และความถือตัวสูง ช่างฝีมือ พ่อค้า ไปจนถึงคนจัณฑาลผู้ถูกสังคมทอดทิ้งและมีบาดแผลทางจิตใจ ซึ่งบุคคลเหล่านี้ต่างมีโลกทัศน์ ค่านิยม และอุปนิสัย (วาสนา) ที่ฝังรากลึกแตกต่างกันอย่างสิ้นเชิง การหลอมรวมความแตกต่างทางวัฒนธรรมและชนชั้นเหล่านี้ให้เป็นเนื้อเดียวกันภายใต้ผ้ากาสาวพัสตร์ เพื่อให้ใช้ชีวิตร่วมกันในพื้นที่จำกัด (อาราม) และมีระบบแบ่งปันทรัพยากรส่วนรวม จึงกลายเป็นความท้าทายทางการบริหารระดับวิกฤต

นอกจากนี้ ยังมีผู้ที่มีระดับพัฒนาการทางจิตใจที่ยังไม่สมบูรณ์ (ปุถุชน) เข้ามาบวชเป็นจำนวนมาก แรงจูงใจในการออกบวชเริ่มมีความซับซ้อนและเบี่ยงเบนไปจากอุดมการณ์เดิมอย่างมีนัยสำคัญ ในขณะที่ผู้มีบารมีธรรมบวชเพื่อมุ่งทำลายกิเลสาสวะอย่างแท้จริง แต่บางกลุ่มกลับเข้ามาเพราะเห็นถึงความสะดวกสบายที่เกิดจากศรัทธาของอุบาสกอุบาสิกา (บวชเพื่อแสวงหาลาภสักการะ หรือที่คัมภีร์เรียกว่าอุทราวตาวตาร -บวชเพื่อปากท้อง) บางรูปใช้ผ้าเหลืองและสถานะนักบวชเป็นเกราะกำบังเพื่อหลบเลี่ยงภาระทางสังคม การบังคับใช้กฎหมาย และการเมือง เช่น ข้าราชการหรือทหารที่หนีราชภัยการเกณฑ์ทหารไปรบ (เช่น ทหารของพระเจ้าพิมพิสารที่หนีไปบวชเพื่อไม่ต้องไปชายแดน) คนจรจัดที่หนีหนี้สิน โจรผู้ร้ายที่หนีการจับกุม หรือแม้แต่ผู้ที่หนีโรคระบาดมารักษาตัวฟรีกับหมอชีวกโกมารภัจจ์ในวัด (เนื่องจากหมอชีวกตั้งปณิธานรักษาพระสงฆ์ฟรี ทำให้คนแกล้งบวชเพื่อมารักษาโรค) ซึ่งสะท้อนให้เห็นว่าพุทธศาสนาในยุคนั้นถูกมองว่ากลายเป็นเสมือนรัฐสวัสดิการขนาดย่อม และเป็นพื้นที่ลี้ภัยทางกฎหมายที่ดึงดูดกลุ่มคนแสวงหาผลประโยชน์

ความหลากหลายอย่างสุดขั้ว เช่นนี้ ประกอบกับการที่ภิกษุจำนวนมากต้องจาริกไปอยู่ห่างไกลจากศูนย์กลาง ขาดการขัดเกลาและดูแลอย่างใกล้ชิดจากพระอุปัชฌาย์อาจารย์ นำมาซึ่งความแตกต่างทางทัศนคติและวัตรปฏิบัติ เกิดปัญหาการจัดการภายในอย่างรุนแรง เช่น การแบ่งพรรคแบ่งพวกแย่งชิงผลประโยชน์ การแย่งชิงที่อยู่อาศัย (เสนาสนะ) การสะสมจีวรและอาหารเกินความจำเป็น และที่ร้ายแรงที่สุดคือการประพฤติล่วงละเมิดบรรทัดฐานทางสังคมของกลุ่มภิกษุบางกลุ่ม ซึ่งนำไปสู่การติเตียนอย่างรุนแรงจากสังคม (โลกวัชชะ)

ในบริบทของสังคมอินเดียโบราณที่เต็มไปด้วยลัทธินักบวช (สมณะ) และสำนักปรัชญามากมาย การแข่งขันเพื่อแย่งชิงศรัทธาและการเป็นที่ยอมรับมีสูงมาก ทุนทางสังคมหรือศรัทธาของมวลชนคือสิ่งเดียวที่หล่อเลี้ยงนักบวชเหล่านี้ให้อยู่รอดทางกายภาพ หากนักบวชมีพฤติกรรมไม่ต่างจากคฤหัสถ์ สังคมก็ย่อมตั้งคำถามถึงความชอบธรรมในการสนับสนุนปัจจัยสี่ (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2546) สภาพการณ์ดังกล่าวถือเป็นวิกฤตการณ์ร้ายแรงเชิงสถาบัน หากปล่อยปละละเลย สถาบันสงฆ์ย่อมสูญเสียความชอบธรรมกลายเป็นภัยต่อความมั่นคงของรัฐ และเป็นจุดจบของพระพุทธศาสนาในที่สุด

ด้วยเหตุนี้ เพื่อตอบสนองต่อวิกฤตศรัทธา รักษาสมดุลขององค์กร และมีกลไกในการขจัดบุคคลผู้ทุศีลออกจากหมู่คณะ พระพุทธองค์จึงทรงริเริ่มการเปลี่ยนผ่านรูปแบบการปกครอง จากการบริหารแบบพึ่งพาจิตสำนึกเพียงอย่างเดียว (โอวาทปาติโมกข์) มาสู่การสถาปนาการปกครองเชิงนิติศาสตร์อันเป็นจุดเริ่มต้นของการสร้างระบบนิติธรรมผ่านการบัญญัติสิกขาบทที่เป็นลายลักษณ์อักษร ซึ่งเรียกว่า อาณาปาติโมกข์ บทความนี้มุ่งวิเคราะห์ให้เห็นถึงพลวัตและเหตุปัจจัยของการเปลี่ยนผ่านดังกล่าวอย่างเป็นระบบ ตั้งแต่ปฐมเหตุ กระบวนการ ผลสัมฤทธิ์ และนัยสำคัญว่า วิวัฒนาการเชิงโครงสร้างนี้ ไม่ใช่การลิดรอนอิสรภาพ แต่เป็นการสร้างรัฐธรรมนูญแห่งสงฆ์ ที่มุ่งลดทอนอำนาจเบ็ดเสร็จของตัวบุคคล ลงและกระจายอำนาจให้เป็นของหมู่คณะ (สังฆาธิปไตย) ซึ่งเป็นเสาเข็มที่ค้ำยันให้พระพุทธศาสนารอดพ้นจากวิกฤตการณ์และดำรงสืบทอดความเป็นปึกแผ่นมาจนถึงปัจจุบัน (สมภาร พรมทา, 2541)

โอวาทปาติโมกข์หลักการปกครองเชิงอุดมคติในยุคปฐมกาล

โอวาทปาติโมกข์ มีรากศัพท์มาจากคำว่า “โอวาท” ที่แปลว่า การตักเตือน การให้คำแนะนำ หรือคำสอน ผนวกกับคำว่า “ปาติโมกข์” ที่แปลว่า เครื่องผูกพัน สิ่งที่ทำให้หลุดพ้น หรือข้อธรรมที่ทำให้ผู้ประพฤติหลุดพ้นจากกิเลส ดังนั้น ในบริบทนี้ โอวาทปาติโมกข์จึงหมายถึง การแสดงธรรมที่เป็นหลักการสำคัญสูงสุดอันเป็นเครื่องร้อยรัดคณะสงฆ์ให้เป็นหนึ่งเดียว และเป็นเครื่องชี้ทางแห่งการหลุดพ้น เหตุการณ์สำคัญที่เป็นจุดเริ่มต้นของการประกาศหลักการนี้ คือการที่พระพุทธองค์ทรงแสดงหลักธรรมนี้แก่พระอรหันต์ขีณาสพ 1,250 รูป ณ พระเวฬุวันมหาวิหาร ในวันเพ็ญเดือนมาฆะ (มาฆบูชา) ท่ามกลางเหตุการณ์มหัศจรรย์ทางประวัติศาสตร์ที่เรียกว่า จาตุรงคสันนิบาต (การประชุมที่ประกอบด้วยองค์ 4 ได้แก่ 1) ภิกษุ 1,250 รูปมาประชุมกันโดยมิได้นัดหมาย 2) ล้วนเป็นผู้ได้รับการอุปสมบทจากพระพุทธเจ้า หรือ เอหิภิกขุอุปสัมปทา 3) ล้วนเป็นพระอรหันต์ผู้ได้อภิญญา 6 ซึ่งหมายถึงปราศจากกิเลสโดยสิ้นเชิง 4) วันนั้นเป็นวันเพ็ญเดือนมาฆะ พระจันทร์เสวยมาฆฤกษ์)

การประทานโอวาทในครั้งนั้น มิใช่เพียงการเทศนาธรรมทั่วไปดังเช่นที่ทรงแสดงแก่ชาวบ้าน แต่เปรียบเสมือนการประกาศอุดมการณ์หลักและวิสัยทัศน์องค์กรอย่างเป็นทางการ ให้แก่ภิกษุชุดแรกที่เป็นกลุ่มผู้บุกเบิกในช่วงเวลานั้น พระพุทธศาสนากำลังเริ่มขยายตัว พระภิกษุเหล่านี้กำลังจะแยกย้ายกันไปจาริกประกาศพระศาสนาในแว่นแคว้นต่างๆ พระพุทธองค์จึงทรงวางรากฐานเชิงนโยบาย เพื่อให้คณะสงฆ์มีกรอบความคิดทิศทางการปฏิบัติ และวาทกรรมในการสอนมวลชนที่เป็นเอกภาพมาตรฐานเดียวกัน ป้องกันมิให้เกิด

การตีความคำสอนที่ผิดเพี้ยนหรือการแตกแยกทางอุดมการณ์ตั้งแต่ในยุคเริ่มต้น เปรียบได้กับการประชุมผู้บริหารระดับสูงเพื่อวางแผนยุทธศาสตร์องค์กรก่อนกระจายตัวออกไปปฏิบัติการ

หัวใจสำคัญของโอวาทปาติโมกข์ ประกอบด้วยคาถา 3 กึ่ง อันถือเป็นโครงสร้างพื้นฐาน 3 ประการของการฝึกฝนตนเองในพระพุทธศาสนา (ซึ่งต่อมาถูกขยายรูปแบบมาสู่การอธิบายเป็น ศีล สมาธิ ปัญญา) ได้แก่

1) การไม่ทำบาปทั้งปวง (สพฺพปาปสฺส อกรณ)

ซึ่งเทียบได้กับระดับศีล ในบริบทของสังคมอินเดียโบราณที่เจ้าลัทธิต่างๆ มักมีข้อปฏิบัติที่สุดโต่ง เช่น การทรมานตนเอง (อัตตกิลมถานุโยค) การย่างตนเองบนกองไฟ การลงอาบน้ำในแม่น้ำคงคาในฤดูหนาว การนอนบนหนาม หรือกระทั่งการบูชายัญด้วยชีวิตสัตว์และมนุษย์เพื่อเอาใจเทพเจ้าตามความเชื่อของลัทธิพราหมณ์ การประกาศหลักการไม่ทำบาป โดยเด็ดขาด ถือเป็นการสถาปนาวัฒนธรรมแห่งการไม่เบียดเบียน (อหิงสา) เป็นการระงับพฤติกรรมทางกายและวาจาที่ไม่เหมาะสม สร้างพื้นที่ปลอดภัย ทางกายภาพและจริยธรรมให้แก่ทั้งผู้ปฏิบัติเองและสังคมแวดล้อม เป็นจุดเริ่มต้นของการเคารพสิทธิในชีวิตและทรัพย์สินของผู้อื่น ซึ่งเป็นพัฒนาการทางมนุษยธรรมที่ก้าวหน้ามากในยุคนั้น

2) การทำกุศลให้ถึงพร้อม (กุสลสฺสูปสมฺปทา)

เทียบได้กับระดับสมาธิ และการเจริญคุณธรรม พระพุทธศาสนาไม่ได้สอนเพียงให้มนุษย์หยุดทำชั่วแล้วอยู่เฉยๆ เป็นมนุษย์หิน หรือแยกตัวไปอยู่ในถ้ำอย่างละทิ้งโลก (Escapism) อันเป็นวิถีของฤาษีชีไพรบางกลุ่ม แต่พระพุทธศาสนายังเน้นย้ำถึงกระบวนการเชิงรุก (Proactive) ในการเพียรสร้างคุณธรรม ความตื่นรู้ และความเมตตาให้เจริญงอกงามในจิตใจ การบ่มเพาะพรหมวิหาร 4 (เมตตา กรุณา มุทิตา อุเบกขา) ถือเป็นกลไกทางสังคมที่ช่วยประสานความสัมพันธ์ระหว่างพระภิกษุด้วยกัน และระหว่างพระภิกษุกับชาวบ้านให้เป็นไปอย่างเกื้อกูลและงดงาม การบำเพ็ญประโยชน์เพื่อมหาชน (พหุชนหิตายะ) การเป็นแสงสว่างให้โลก จึงเป็นส่วนหนึ่งของกุศลธรรมนี้

3) การทำจิตของตนให้ผ่องแผ้ว (สจิตฺตปริโยทปนำ)

เทียบได้กับระดับปัญญา นี่คือจุดเด่นและเป้าหมายสูงสุดที่แยกพระพุทธศาสนาออกจากลัทธิความเชื่ออื่นๆ ในยุคเดียวกัน ไม่ใช่เพียงการกดทับกิเลสไว้ชั่วคราวด้วยสมาธิขั้นสูงแบบฤาษีดั้งเดิม (สมถกัมมัฏฐาน) แต่คือกระบวนการวิปัสสนา เพื่อชำระล้างกิเลสระดับอนุสัย (กิเลสที่นอนเนื่องในสันดาน) ความอวิชชา และความยึดมั่นถือมั่น (อุปาทาน) ให้สิ้นซากไปจากสภาวะจิต ก่อให้เกิดอิสรภาพภายในอย่างแท้จริง เป็นการแก้ปัญหาที่รากเหง้าของความทุกข์ของมนุษย์ ทำให้จิตปราศจากความลำเอียงและอคติ (ที.ม. (ไทย) 10/90/50)

ในมิติของการบริหารและปกครองสังคมอุดมคติยุคต้นนี้ โอวาทปาติโมกข์ทำหน้าที่เป็น ธรรมนูญทางจิตวิญญาณ หรือสิ่งที่รัฐศาสตร์เชิงพุทธเรียกว่า อำนาจละมุนที่ทำหน้าที่ร้อยรัดหมู่คณะไว้ด้วยแก่นของ

อุดมการณ์ มากกว่าที่จะเป็นกฎหมายอาญาแบบมีบทลงโทษ ลักษณะเด่นของการปกครองในยุคปฐมกาลนี้มีความโดดเด่นและเป็นเอกลักษณ์อย่างยิ่ง ดังนี้

1) อธิปไตยทางจริยธรรมและการปกครองตนเอง ในยุคนี้ คณะสงฆ์บริหารจัดการตนเองในรูปแบบองค์กรแนวราบอย่างแท้จริง ภิกษุทุกรูปล้วนถูกขับเคลื่อนด้วยกลไกทางจิตวิญญาณขั้นสูงที่เรียกว่าโลกปาลธรรม (ธรรมคุ้มครองโลก) ได้แก่ หิริ (ความละอายต่อความชั่วอันเกิดจากมโนสำนึกและเกียรติภูมิในตนเองที่สว่างไสว) และ โอตตัปปะ (ความเกรงกลัวต่อผลกระทบ วิบากกรรม และความเสื่อมเสียที่จะเกิดแก่หมู่คณะและศาสนา) กลไกทางจิตวิทยาทั้งสองนี้ทำหน้าที่เป็นเสมือน ศาลยุติธรรมภายใน หรือหอคอยแห่งการสังเกตการณ์ทางจิตวิญญาณ ที่คอยตรวจตรา กำกับพฤติกรรม และตัดสินความถูกผิดของตนเองอยู่ตลอดเวลา โดยไม่ต้องรอให้ใครมาจับผิด การที่ประชากรในองค์กรล้วนเป็นอริยบุคคลผู้มีสติสัมปชัญญะสมบูรณ์ ทำให้หมู่คณะสามารถขับเคลื่อนไปได้อย่างเป็นระเบียบเรียบร้อย โดยไม่จำเป็นต้องพึ่งพาโครงสร้างทางอำนาจ ลำดับชั้นการบังคับบัญชาตำรวจ ผู้คุมกฎ หรือมาตรการบังคับจากหน่วยงานภายนอก (External Enforcement) ใดๆ ทั้งสิ้น

2) การมุ่งเน้นอุดมการณ์และเป้าหมายสูงสุด วิถีชีวิตของหมู่สงฆ์ในยุคนี้มีจุดศูนย์รวมอยู่ที่เป้าหมายระดับปรมัตถ์เพียงหนึ่งเดียวคือการบรรลุวิมุตติ (ความหลุดพ้นจากวัฏสงสาร) โดยถือทัศนะที่ว่าความประพฤติที่งดงาม ความมักน้อยสันโดษ (อปิจฉตา) และความสำรวมระวังอินทรีย์ ล้วนเป็นผลพลอยได้ (By-product) ที่ผลิบานออกมาอย่างเป็นธรรมชาติจากสภาวะจิตที่ปราศจากกิเลส เปรียบเสมือนต้นไม้ที่อุดมสมบูรณ์ย่อมออกดอกออกผลที่ดีโดยไม่ต้องเอาสีไปทาหรือเอาดอกไม้ปลอมไปประดับ (พุทธทาสภิกขุ, 2539) พฤติกรรมอันบริสุทธิ์ในยุคนี้จึงเป็นเรื่องของสหชศีล (ศีลที่เกิดพร้อมกับมรรคผล) ซึ่งเป็นความเป็นอินทรีย์ (Organic) ที่ประสานเป็นเนื้อเดียวกับวุฒิภาวะภายในอย่างแท้จริง มิใช่เกิดจากการต้องพยายามกดทับ ฝืนใจทนทุกข์ทรมาน หรือแสร้งทำตามระเบียบวินัยเพื่อเอาตัวรอดจากการถูกลงโทษ

3) สภาวะปลอดคดีความและไร้บทลงโทษ ในช่วงประมาณ 20 ปีแรกของการประกาศศาสนา สังคมสงฆ์ยังไม่มีการบัญญัติสิกขาบทที่เป็นลายลักษณ์อักษร ไม่มีการระบุชื่อความผิด และไม่มีกระบวนการพิจารณาคดีความทางกฎหมาย (อธิกรณ์) สังคมสงฆ์ดำรงอยู่บนพื้นฐานของความไว้วางใจขั้นสูงสุด หากมีความคลาดเคลื่อนในวัตรปฏิบัติบ้างอันเกิดจากความไม่รู้ธรรมเนียมปฏิบัติ หรือความพลั้งเผลอเล็กน้อย พระพุทธองค์หรือพระเถระผู้ใหญ่จะทรงปฏิบัติหน้าที่ในฐานะกัลยาณมิตร (ผู้ชี้ขุมทรัพย์) มากกว่าที่จะเป็นผู้พิพากษา โดยจะใช้วิธีการชี้แนะ ชี้แจงเหตุผล (ธรรมาธิบาย) และตักเตือนด้วยหลักธรรม เพื่อปรับความเข้าใจและมุมมอง (สัมมาทิฏฐิ) ให้ตรงกัน ซึ่งเพียงพอที่จะทำให้พระภิกษุผู้มีปัญญาและเปิดกว้างเหล่านั้น สามารถตระหนักรู้และปรับเปลี่ยนพฤติกรรมกลับคืนสู่แนวทางที่ถูกต้องได้ทันทีโดยไม่ต้องมีการตั้งข้อหา ตราหน้าว่ากระทำความผิด หรือลงทัณฑ์ทารุณใดๆ

ยุคปฐมโพธิกาลจึงได้รับการยกย่องว่าเป็นยุคทอง ที่เป็นภาพจำลองของสังคมอุดมคติอย่างแท้จริง เป็นสังคมที่ไร้ซึ่งกฎหมายอาญา ทนายความ ผู้พิพากษา หรือเรือนจำ เพราะพลเมืองมีคุณภาพทางศีลธรรมสมบูรณ์แบบสูงสุด เมื่อศักยภาพทางปัญญาและจริยธรรมของมนุษย์ได้รับการพัฒนาจนถึงขีดสุด กฎระเบียบ

ข้อบังคับ ตลอดจนเครื่องพันธนาการและกลไกการควบคุมทางสังคมจากภายนอก จึงกลายเป็นสิ่งไร้ความหมายและหมดความจำเป็นไปโดยปริยาย (พระมหาบุญเลิศ อินฺทปญฺโญ, 2558)

บริบทแห่งการเปลี่ยนผ่าน: ปฐมเหตุแห่งการบัญญัติพระวินัย

อนิจจังคือความไม่เที่ยงฉันใด โครงสร้างทางสังคมของคณะสงฆ์ก็ไม่อาจหยุดนิ่งฉันนั้น เมื่อกาลเวลาล่วงเลยผ่านไปกว่า 2 ทศวรรษ สังคมสงฆ์ได้ขยายตัวอย่างรวดเร็ว (อเนกปริยาย) จากศูนย์กลางแคบๆ ในแคว้นมคธ กระจายออกไปยังแคว้นต่างๆ เช่น โกศล วังสะ อวันตี จนเกิดความเปลี่ยนแปลงทางด้านประชากรศาสตร์ โครงสร้างทางสังคม และความคาดหวังจากมหาชนอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ปัจจัยหลักที่กระตุ้นให้เกิดการวิวัฒนาการสู่ระบบกฎหมายและต้องยกเลิกวิถีอุดมคติแบบเดิม มีดังนี้

1) ความหลากหลายและความสุดขั้วของสมาชิก ในช่วงแรก ผู้ที่เข้ามาบวชมักเป็นผู้มีบารมีแก่กล้าปรารถนาการหลุดพ้นอย่างแรงกล้า แต่ในระยะหลัง เมื่อพุทธศาสนาได้รับการอุปถัมภ์จากชนชั้นสูงและมีความเป็นอยู่ที่ดีขึ้นอย่างก้าวกระโดด จึงเกิดปัญหาการหลั่งไหลเข้ามาของกลุ่มคนที่มีแรงจูงใจแอบแฝง ผู้เข้ามาบวชไม่ได้มีเป้าหมายเพื่อนิพพานเสมอไป ทำให้เกิดประชากรภิกษุที่เป็นปุถุชน ผู้ยังมีกิเลสหนาแน่น ขาดการศึกษาและปฏิเสธการขัดเกลาจำนวนมาก การที่พระพุทธองค์ทรงอนุญาตให้พระเถระสามารถบวชกุลบุตรได้เอง (ติสรณคมนูปสัมปทา และ ญัตติจตุตถกรรมวาจา) ทำให้ปริมาณพระภิกษุเพิ่มขึ้นอย่างรวดเร็วจนยากต่อการควบคุมคุณภาพอย่างใกล้ชิด โครงสร้างที่ออกแบบมาสำหรับพระอรหันต์ ย่อมไม่สามารถนำมาใช้บังคับกับปุถุชนที่มีความโลภ โกรธ หลง ได้อีกต่อไป

2) การเกิดขึ้นของอาสวัฏฐานิยธรรม และกรณีศึกษาของพระสุทิน พระพุทธองค์ทรงพยากรณ์และตระหนักถึงวงจรชีวิตขององค์กรว่า เมื่อคณะสงฆ์ถึงความใหญ่โต ไพบูลย์ มีผู้บวชบวชเรียนมาก ลาภยศและสรรเสริญเกิดขึ้น ย่อมเป็นเหตุให้เกิดอาสวัฏฐานิยธรรม (ธรรมอันเป็นที่ตั้งแห่งความเสื่อมเสีย) จุดเปลี่ยนทางประวัติศาสตร์หรือ คดีทดสอบที่สะเทือนวงการที่สุดคือกรณีของพระสุทิน กลันทบุตร พระสุทินเป็นบุตรมหาเศรษฐีที่แอบหนีครอบครัวมาออกบวชด้วยศรัทธา แต่ในยุคนั้น กฎหมายและจารีตประเพณีอินเดียโบราณระบุว่าหากตระกูลใดไม่มีทายาทสืบสกุล ทรัพย์สมบัติทั้งหมดจะถูกริบเข้าพระคลังหลวงของพระราชา และยังมีความเชื่อทางศาสนาพราหมณ์ว่าบุตรชายคือผู้ที่จะช่วยบิดามารดาให้พ้นจากนรกชื่อ ปุตตะ มารดาของพระสุทินด้วยความเสียดายทรัพย์และเกรงกลัวคติความเชื่อ จึงเดินทางมากดดัน อ้อนวอน ร้องไห้คร่ำครวญ และข่มขู่ทางอารมณ์อย่างหนัก ให้พระสุทินมอบทายาทให้เพื่อรักษาสมบัติ ด้วยความที่ยุคนั้นยังไม่มีกฎหมายห้ามเสพเมถุน บัญญัติไว้อย่างชัดเจน และประกอบกับความใจอ่อนสงสารมารดา พระสุทินจึงยอมร่วมประเวณีกับอดีตภรรยาในป่ามหาวัน (จนภรรยาตั้งครรภ์และคลอดบุตรชื่อ พีชกะ) เหตุการณ์นี้ถูกโจษจันไปทั่ว กายภาพของภิกษุผู้ประพฤติพรหมจรรย์ถูกทำลายลงอย่างย่อยยับ นี่กลายเป็นปฐมเหตุให้พระพุทธองค์ทรงเรียกประชุมสงฆ์ ตำหนิการกระทำดังกล่าวอย่างรุนแรงว่าเป็นการกระทำที่ไม่สมควรแก่สมณะ ไม่เป็นไปเพื่อความคลายกำหนัด และทรงบัญญัติอาบัติปาราชิกข้อที่ 1 (ห้ามเสพเมถุน) ขึ้นเป็นครั้งแรกทางประวัติศาสตร์ (วิ.มหา. (ไทย) 1/24-39/17-28)

3) ความขัดแย้งกับกฎหมายของรัฐ: กรณีพระธนิยะ อีกหนึ่งวิกฤตที่บังคับให้เกิดพระวินัย คือการรักษาสมดุลกับอำนาจรัฐ กรณีของพระธนิยะกุมภการบุตร (ลูกช่างหม้อ) ท่านมีความชำนาญในงานช่าง และต้องการสร้างกุฏิที่แข็งแรง จึงไปขอไม้หลวงที่ดูแลโดยพนักงานรักษาสิ่งปลูกสร้าง (ซึ่งท่านอ้างว่าได้รับอนุญาตด้วยวาจาจากเจ้าหน้าที่) แต่กลายเป็นว่าไม้นั้นเป็นไม้สัมภาระที่พระเจ้าพิมพิสารทรงหวงแหนสงวนไว้ซ่อมแซมเมืองเมื่อยามฉุกเฉิน เมื่อความทราบถึงพระราชา แม้พระเจ้าพิมพิสารจะทรงเคารพนับถือพุทธศาสนาและเป็นองค์อุปถัมภก แต่พระองค์ก็จำต้องปฏิบัติตามกฎหมายบ้านเมือง ทรงสอบถามบรรดาอำมาตย์ผู้พิพากษาถึงมูลค่าของไม้ และทรงระบุว่าตามกฎหมายแคว้นมคธ ผู้ที่ขโมยทรัพย์สินมูลค่าเกิน 5 มาสก ต้องโทษประหารชีวิต คุมขัง หรือเนรเทศ เหตุการณ์นี้เกือบทำให้เกิดความบาดหมางระหว่างพุทธจักรกับอาณาจักร พระพุทธองค์จึงจำต้องบัญญัติปาราชิกข้อที่ 2 (ห้ามอทินนาทาน) โดยอ้างอิงมูลค่าขั้นต่ำที่ 5 มาสก ตามกฎหมายแพ่งและพาณิชย์ของรัฐมคธเป็นเกณฑ์ นี่แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่า พระวินัยถูกสร้างขึ้นเพื่อให้คณะสงฆ์อยู่ร่วมกับกฎหมายบ้านเมืองได้อย่างปรองดอง เคารพในอำนาจอธิปไตยของรัฐ และไม่ทำตัวเป็นรัฐซ้อนรัฐหรือก้าวล่วงอำนาจรัฐ

4) การกบฏทางโครงสร้างและการท้าทายจากพระเทวทัต นอกเหนือจากความผิดส่วนบุคคล ภัยคุกคามที่ร้ายแรงที่สุดคือการพยายามเปลี่ยนแปลงโครงสร้างองค์กรจากภายใน กรณีของพระเทวทัต เป็นจุดสูงสุดของวิกฤต พระเทวทัตผู้มีอิทธิพลและได้รับการสนับสนุนจากพระเจ้าอชาตศัตรู ได้เสนอข้อเรียกร้อง 5 ประการ (เช่น ห้ามฉันเนื้อสัตว์ตลอดชีวิต ต้องอยู่โคนไม้ตลอดชีวิต ฯลฯ) เพื่อกดดันให้พุทธศาสนามีวัตรปฏิบัติที่สุดโต่งขึ้น หวังดึงคะแนนนิยมจากมวลชนที่ชอบการทรมานตนเอง เมื่อพระพุทธองค์ทรงปฏิเสธ (เพราะทรงถือทางสายกลาง) พระเทวทัตจึงอาศัยช่องว่างนี้ทำการสังฆเภท คือการทำลายความสามัคคีของสงฆ์ แยกตัวไปตั้งนิกายใหม่ เหตุการณ์นี้บังคับให้พระพุทธองค์ต้องสถาปนากระบวนการทางกฎหมายที่เรียกว่าปกาสนียกรรม (การประกาศคว่ำบาตรทางกฎหมายและสังคม) เพื่อตัดขาดความรับผิดชอบของคณะสงฆ์ต่อการกระทำของพระเทวทัต และเป็นที่มาของสิกขาบทหลายข้อที่ควบคุมกระบวนการทำสังฆกรรม ให้รัดกุม ป้องกันการรัฐประหารภายในองค์กร

5) บทบาทของกลุ่มนักป่วนและผู้ทดสอบระบบ นอกจากกรณีความผิดร้ายแรง บริบทการเกิดพระวินัยจำนวนมากยังมาจากกลุ่มภิกษุที่เรียกว่า พระฉัพพัคคีย์ (กลุ่มภิกษุ 6 รูป) และ พระสัตตรสวัคคีย์ (กลุ่ม 17 รูป) ซึ่งเป็นกลุ่มพระปุถุชนรุ่นใหม่ที่มีหัวหมอ ดื้อรั้น มีสติปัญญาเฉียบแหลมในทางที่ผิด มีความรู้ทางกฎหมายและมักจะหาช่องโหว่ของหลักธรรมกว้างๆ เพื่อทำตามอำเภอใจ เช่น การสร้างกุฏิใหญ่โตเกินจำเป็นไปเบียดเบียนที่ดินชาวบ้าน (จนเกิดข้อเรียกร้องเรื่องพื้นที่ก่อสร้าง) การทะเลาะวิวาท การบริโภคอาหารอย่างมูมมามตะกละตะกลาม การสวมรองเท้าหลากสี หรือการแต่งกายสีสันฉูดฉาด เมื่อมีกฎหมายห้ามสิ่งหนึ่ง พวกเขาก็จะเลี่ยงบาลีไปทำอีกสิ่งหนึ่งที่ใกล้เคียงกันแต่ยังไม่มีกฎหมายระบุห้ามชัดเจน กลุ่มพระฉัพพัคคีย์นี้ทำหน้าที่เสมือนตัวเร่งปฏิกิริยาหรือบรรทัดฐานเชิงลบ ที่ทำให้พระพุทธองค์ต้องทรงคอยบัญญัติกฎหมายย่อยและต้องบัญญัติกฎหมายเพิ่มเติม (อนุบัญญัติ) เพื่อปิดช่องโหว่ทางพฤติกรรมอยู่ตลอดเวลา

6) แรงกดดันจากสังคมแวดล้อมและภาพลักษณ์ ในสังคมอินเดียโบราณ นักบวชเป็นชนชั้นที่ไม่ได้ผลิตอาหารเอง ไม่ได้ทำเกษตรกรรมหรือค้าขาย ต้องพึ่งพาปัจจัยสี่จากการบิณฑบาตและศรัทธาของคฤหัสถ์

ล้วนๆ พฤติกรรมที่ไม่เหมาะสมของกลุ่มพระฉัพพัคคีย์และภิกษุอื่นๆ ก่อให้เกิดการติเตียนจากชาวบ้านที่เรียกว่า โลกวัชชะ (ความผิดที่ชาวโลกติเตียน) แม้บางพฤติกรรมจะไม่ได้เป็นบาปกรรมที่ร้ายแรงในทางอภิปรัชญาหรือในแง่ของเจตนาทางใจ (เช่น การขุดดิน การตัดต้นไม้พรากของเขียว หรือการเดินทางเหยียบย่ำพืชผลชาวบ้านในฤดูฝน) แต่ในทัศนคติและบรรทัดฐานของสังคมการเกษตรยุคนั้นถือเป็นการเบียดเบียนชีวิตอย่างร้ายแรง การถูกสังคมคว่ำบาตร ตัดศรัทธา หรือสูญเสียการสนับสนุน ถือเป็นภัยคุกคามร้ายแรงต่อการอยู่รอดทางเศรษฐกิจและกายภาพของสถาบัน การบัญญัติวินัยเพื่อระงับเสียงติเตียน และการจัดการเพื่อรักษาภาพลักษณ์ จึงกลายเป็นภาคบังคับและเป็นที่มาของการเกิดวัตรปฏิบัติมากมาย เช่น การบัญญัติให้มีการจำพรรษาในช่วงฤดูฝน (วสฺสูปนายิกา) เพื่อไม่ให้พระสงฆ์จาริกไปเหยียบย่ำข้าวกล้าและแมลงเล็กๆ ของชาวนา ซึ่งเป็นการแสดงความเคารพต่อวิถีชีวิตชุมชน

อาณาปาติโมกข์นิติศาสตร์เพื่อการจัดระเบียบสังคมสงฆ์

อาณาปาติโมกข์ (Āṇāpāṭimokkha) หมายถึง ข้อห้าม ข้อบังคับ หรือสิกขาบท ที่พระพุทธองค์ทรงบัญญัติขึ้นโดยอาศัยพุทธอาณา (อำนาจการบริหารสูงสุดในฐานะประมุขแห่งศาสนา) เพื่อใช้เป็นเครื่องมือที่เป็นรูปธรรมในการควบคุม ประเมินผล และจัดระเบียคณะสงฆ์ ซึ่งต่อมาเมื่อพระพุทธองค์ปรินิพพาน สิกขาบทเหล่านี้ได้ถูกรวบรวมจัดหมวดหมู่ในคราวปฐมสังคายนา เป็น 227 ข้อ (สำหรับพระภิกษุ) และ 311 ข้อ (สำหรับพระภิกษุณี) การเปลี่ยนผ่านจากหลักธรรมที่นามธรรม (โอวาทปาติโมกข์) สู่อาณาปาติโมกข์สะท้อนให้เห็นถึงความลึกซึ้งในวิวัฒนาการทางนิติศาสตร์ของพระพุทธศาสนา ที่มีโครงสร้างความเป็นเหตุเป็นผลและตรรกะทางกฎหมายที่ล้ำยุค มีลักษณะคล้ายคลึงกับระบบยุติธรรม ระบบกฎหมายจารีตประเพณี ที่อาศัยบรรทัดฐานจากคดีจริง และกฎหมายลายลักษณ์อักษรในปัจจุบันอย่างน่าทึ่ง ดังนี้

1) หลักการไม่มีกฎหมายไม่มีความผิด นี่คือความตื่นรู้ทางนิติศาสตร์ที่ยิ่งใหญ่และก้าวหน้าที่สุดประการหนึ่งของพุทธศาสนา เมื่อพระภิกษุรูปใดกระทำความผิดเป็นคนแรกและเป็นต้นเหตุให้ต้องทรงบัญญัติสิกขาบท พระพุทธองค์จะทรงเรียกว่า อาทิกัมมิกะ (ผู้ทำรูปแรก หรือ ต้นบัญญัติ) และทรงประทานอภัยโทษให้ โดยไม่เอาผิดย้อนหลัง ดังเช่นพระสุทินผู้เสพเมถุน หรือพระธนิยะผู้ลักไม้หลวง พระพุทธองค์ทรงตำหนิเพียงพฤติกรรมว่าไม่สมควร แต่ไม่ทรงปรับอาบัติ (ไม่ลงโทษทางวินัย) เพราะถือหลักยุติธรรมสากลที่ว่าในขณะที่กระทำนั้น ยังไม่มีกฎหมายห้ามไว้ ประชาชนย่อมไม่รู้ว่าสิ่งใดผิดกฎหมาย สิ่งนี้สอดคล้องกับหลักนิติธรรมขั้นพื้นฐานของสากลโลกยุคปัจจุบันอย่างสมบูรณ์

2) จากนามธรรมสู่ความรัดกุมเชิงรูปธรรมและองค์ประกอบความผิด ทรงเปลี่ยนหลักการกว้างๆ เช่น ไม่ทำบาป ให้กลายเป็นข้อกำหนดความผิดที่ชัดเจน มีการระบุ องค์แห่งอาบัติ ไว้อย่างละเอียด เพื่อไม่ให้เกิดการตีความตามอำเภอใจ ยกตัวอย่างเช่น การจะพิจารณาว่าผิดศีลข้ออทินนาทาน (ลักทรัพย์) ต้องประกอบด้วยองค์ประกอบ 5 ประการให้ครบถ้วน คือ 1) ทรัพย์นั้นมีเจ้าของ 2) รู้อยู่ว่ามีเจ้าของ 3) มีจิตคิดจะลัก (ไถยจิต) 4) มีความพยายามเคลื่อนย้าย และ 5) เคลื่อนย้ายทรัพย์นั้นสำเร็จจากฐานเดิม หากขาดองค์ประกอบใดไป การกระทำนั้นอาจลดโทษหรือไม่มีความผิดเลย นอกจากนี้ หากสิกขาบทเดิมมีช่องโหว่

พระพุทธองค์จะทรงบัญญัติกฎหมายเพิ่มเติมที่เรียกว่าอนุบัญญัติ เพื่ออุดช่องโหว่นั้นทันที สะท้อนถึงการปรับปรุงกฎหมายให้ทันสมัยอยู่เสมอ

3) การให้ความสำคัญกับเจตนาและการยกเว้นโทษ อาณาปาติโมกข์ให้ความสำคัญกับเจตนาทางใจ (สัญเจตนา) เหนือสิ่งอื่นใด ซึ่งตรงกับหลักกฎหมายสากลว่าด้วย Mens Rea (เจตนาร้าย) หากภิกษุหยิบของสลับกันเพราะคิดว่าเป็นของตน (ไม่มีเจตนาขโมย หรือที่ฝรั่งเรียกว่า Mistake of Fact) พระพุทธองค์ก็ทรงมีข้อยกเว้นให้ (อนาปัตติวาร) นอกจากนี้ ยังมีการยกเว้นโทษให้กับภิกษุวิกลจริต (อุมมัตตกะ) ภิกษุที่ถูกผีสิงหรือเสียสติไปชั่วขณะ (ขิตตจิตตะ) ภิกษุที่ละเมิดข้อห้ามขณะละเมอหลับ หรือภิกษุที่กำลังกระสับกระส่ายด้วยเวทนาจากความเจ็บป่วยรุนแรงจนขาดสติสัมปชัญญะ (เวทนาฏฏะ) ซึ่งเป็นบุคคลที่ขาดเจตนาและความสามารถในการรับรู้ผิดชอบชั่วดี ไม่สามารถควบคุมสรีระของตนเองได้ ถือเป็นแนวคิดอาชญาวิทยาที่ก้าวหน้า ให้ความเป็นธรรม และเปี่ยมไปด้วยมนุษยธรรมอย่างยิ่ง

4) ระบบยุติธรรมเชิงสถาบันและวิธีพิจารณาความ อาณาปาติโมกข์ไม่ได้มีเพียงข้อห้ามหรือกฎหมายสารบัญญัติ แต่ยังมาพร้อมกับกฎหมายวิธีพิจารณาความที่เรียกว่าอธิกรณสมถะ 7 ซึ่งเป็นเครื่องมือและแนวปฏิบัติในการระงับข้อพิพาทและไต่สวนคดีอย่างมีอารยะ ไม่ให้เกิดการใช้ศาลเตี้ยหรืออำนาจมืด ได้แก่

(1) สัมมุขาวินัย การพิจารณาคดีต้องทำในที่เปิดเผย ต่อหน้าจำเลย ต่อหน้าคณะสงฆ์ และต่อหน้าหลักฐาน จะแอบไต่สวนลับหลัง บังคับขู่เข็ญให้รับสารภาพ หรือใช้วิธีอุ้มหายไม่ได้

(2) สติวินัย การยกเว้นการสอบสวนให้แก่พระอรหันต์ผู้มีสติสมบูรณ์ เป็นการปกป้องผู้บริสุทธิ์ที่ถูกใส่ความกลั่นแกล้ง

(3) อมูฬหวินัย การให้ความคุ้มครองทางกฎหมายแก่ผู้ที่หายจากอาการวิกลจริตแล้ว จะเอาผิดย้อนหลังสำหรับพฤติกรรมที่ทำในช่วงที่บ้าไม่ได้

(4) ปฏิญญาตกรณะ การลงโทษจะต้องกระทำตามคำสารภาพที่จำเลยให้การรับสารภาพโดยสมัครใจเท่านั้น

(5) เยภุยยสิกา การตัดสินข้อขัดแย้งเชิงนโยบายด้วยการลงคะแนนเสียงข้างมากของสงฆ์ (ระบบประชาธิปไตย) ซึ่งในพระวินัยมีรายละเอียดถึงขั้นการใช้สลากแบ่งเป็นแบบเปิดเผย (วิวฏกะ) แบบกระซิบ (อุปกรรณกะ) และแบบลับ (คุฬหกะ) โดยมีผู้แจกสลาก (สลากคาหาปกะ) ทำหน้าที่คล้ายประธานกรรมการการเลือกตั้ง

(6) ตัสสปาปิยสิกา การลงโทษสถานหนักแก่ผู้ที่ให้การวกวน โกหก ปฏิเสธแล้วกลับมารับหรือส่อเจตนาหลบเลี่ยงความผิดต่อหน้าศาลสงฆ์ (เทียบเท่าความผิดฐานให้การเท็จหรือ Perjury ในศาลสมัยใหม่)

(7) ติณวัตถารกวินัย การประนีประนอมยอมความ (เหมือนเอาหญ้ากลบหลุมจาระบี) เพื่อยุติปัญหาความแตกแยกที่ลุกลามใหญ่โตเกินกว่าจะมานั่งสืบหาคนผิดทีละคน เป็นการรอมชอมเพื่อรักษาเอกภาพขององค์กรไว้เหนือความถูกผิดยิบย่อย

5) การไล่ระดับบทลงโทษและหลักความได้สัดส่วน บทลงโทษในพระวินัยถูกออกแบบให้ได้สัดส่วนกับระดับความผิด โดยแบ่งเป็นชั้นๆ ตั้งแต่โทษประหารชีวิตในทางธรรม คือ ปาราชิก (ขาดจากความเป็นพระทันที ไม่สามารถบวชใหม่ได้ในชาตินั้น), โทษที่ต้องรับการฟื้นฟูเยียวยาคือ สังฆาทิเสส (ไม่ต้องสละสมณเพศ แต่ต้องถูกจำกัดสิทธิ ลดสถานะ และเข้าปริวาสกรรม เปรียบเสมือนการคุมประพฤติ ดัดนิสัย และบริการสังคม), ไปจนถึงความผิดลหุโทษอย่าง ปาจิตตีย์ และ ทุกกฏ (เพียงแค่สารภาพความผิดต่อเพื่อนภิกษุหรือ ปลงอาบัติ ก็ถือว่าพ้นผิดและกลับมาบริสุทธิ์ได้) ระบบนี้สะท้อนปรัชญาอาชญาวิทยาที่เปิดโอกาสให้มีการฟื้นฟูเยียวยา ซ่อมแซมผู้กระทำผิดให้กลับสู่สังคม มากกว่าการมุ่งลงทัณฑ์ทารุณให้พินาศไปตามกัน

6) หลักนิติธรรมอันสูงสุดและการกระจายอำนาจ พระพุทธองค์ไม่ได้ทรงสถาปนาพระองค์เองเป็นเผด็จการทางศาสนา พระวินัยทุกข้อเกิดจากเหตุการณ์จริง มีกระบวนการสอบสวน และถามความเห็นเสมอ การพิจารณาโทษจะไม่ขึ้นอยู่กับอารมณ์ของบุคคลใดบุคคลหนึ่ง แต่ต้องอาศัยเสียงมติของที่ประชุมสงฆ์ (สังฆกรรม) หรือที่เรียกว่าระบบ สังฆาธิปไตย และที่สำคัญที่สุดคือก่อนเสด็จดับขันธปรินิพพาน พระพุทธองค์ทรงปฏิเสธที่จะแต่งตั้งบุคคลใด ไม่ว่าจะเป็นพระสารีบุตร พระมหาโมคคัลลานะ หรือพระอานนท์ ผู้เป็นอุปัฏฐากใกล้ชิด ขึ้นเป็นพระสังฆราช เพื่อสืบทอดอำนาจนำเดี่ยว แต่ทรงมอบหมายให้พระธรรมและพระวินัยที่ทรงบัญญัติไว้ดีแล้ว ทำหน้าที่เป็นพระศาสดาแทนพระองค์ ถือเป็นการสถาปนาหลักการสูงสุดของอารยธรรมมนุษย์ที่ว่ากฎหมายต้องอยู่เหนือบุคคลทุกคนตั้งแต่มหาเถระจนถึงภิกษุบวชใหม่ ต้องอยู่ภายใต้มาตรฐานเดียวกัน (พระมหาหรรษา ธมฺมหาโส, 2554)

นัยสำคัญต่อความมั่นคงของพระพุทธศาสนา

การวิวัฒนาการจากโอวาทปาติโมกข์สู่อาณาปาติโมกข์ มักถูกนักวิชาการบางกลุ่มหรือผู้ปฏิบัติธรรมสายสุดโต่งตีความอย่างผิวเผินว่า เป็นการถดถอยทางจิตวิญญาณ เป็นยุคเสื่อมที่ต้องใช้กฎหมายมาบังคับมนุษย์ หรือเป็นการละทิ้งอุดมการณ์ความมีอิสระ แต่ในความเป็นจริง การบัญญัติพระวินัยคือวิสัยทัศน์และกุศโลบายอันชาญฉลาดที่สุดในการสร้างสถาบันทางศาสนา ซึ่งส่งผลอย่างลึกซึ้งต่อความอยู่รอดข้ามสหัสวรรษ ในมิติต่างๆ ดังนี้

1. มิติทางด้านเอกภาพและการบูรณาการทางสังคม อาณาปาติโมกข์ทำหน้าที่เป็นเบ้าหลอมและกรอบมาตรฐานที่ทรงพลัง ในการหล่อหลอมบุคคลที่มาจากร้อยพ่อพันแม่ ต่างวรรณะ (ตั้งแต่กษัตริย์ พราหมณ์ จนถึงศูทรและจัณฑาล) ให้ถูกลบอดีต ชาติกำเนิด และอัตลักษณ์ทางชนชั้นดั้งเดิมทิ้งไป และหลอมรวมวิถีชีวิต กิริยามารยาท การบริโภคอาหาร และวัตรปฏิบัติให้เป็นเอกภาพเดียวกันหมดภายใต้ผ้ากาสาวพัสตร์ พิธีกรรมที่บังคับให้ภิกษุทุกรูปในสีมาเดียวกัน (ขอบเขตพื้นที่ที่กำหนด) ต้องมาประชุมกันเพื่อลงอุโบสถฟังปาติโมกข์ ทุกกึ่งเดือน (วันพระ 15 ค่ำ) ถือเป็นกลไกทางสังคมวิทยาอันแยบคาย มันคือกระบวนการทบทวนกฎหมาย สารภาพความผิด ตรวจสอบสถานะความบริสุทธิ์ของกันและกัน และเป็นพื้นที่จำลองในการยุติข้อขัดแย้ง (Dutt, 1962) การบังคับให้ทำสังฆกรรมร่วมกันด้วยความพร้อมเพรียงนี้ ทำหน้าที่เสมือนกาวประสานรอยร้าว ป้องกันการเกิดสังฆเภท (การแตกแยกของคณะสงฆ์) ซึ่งในทางพุทธศาสนาถือเป็นภัยความมั่นคงที่ร้ายแรงที่สุด และจัดเป็นอนันตริยกรรม (กรรมหนักที่สุดที่ปิดกั้นสวรรค์และนิพพาน)

2. มิติทางด้านการคุ้มครองศรัทธาและการสร้างความชอบธรรมเชิงสถาบัน ในการบัญญัติวินัยข้อแรกและข้อต่อ ๆ มา พระพุทธองค์ทรงวางเป้าหมายหลักไว้ 10 ประการ ที่เรียกว่า อำนาจประโยชน์ 10 ซึ่งตอกย้ำถึงความเข้าใจทางรัฐศาสตร์และการจัดการความสัมพันธ์สาธารณะ (PR) อย่างลึกซึ้ง เช่น

เพื่อความรับว่าดีแห่งสงฆ์ (สร้างการยอมรับทางสังคมและบูรณาการกับชุมชน)

เพื่อข่มบุคคลผู้เก้อยาก (เป็นเครื่องมือทางกฎหมายในการกำจัดผู้ทุศีลอันเป็นภัยคุกคามองค์กร)

เพื่อความอยู่สำราญแห่งภิกษุผู้มีศีลเป็นที่รัก (ปกป้องคนดีให้มีพื้นที่ปฏิบัติธรรมอย่างสงบสุข)

เพื่อป้องกันอาสวะในปัจจุบันและอนาคต (Risk Management จัดการและอุดช่องโหว่ความเสี่ยง)

เพื่อความเลื่อมใสของคนที่ยังไม่เลื่อมใส และ

เพื่อความเลื่อมใสยิ่งขึ้นของคนที่เลื่อมใสแล้ว (ขยายฐานมวลชนใหม่และรักษาฐานมวลชนเดิมให้มีความมั่นคง) (วิ.มหา. (ไทย) 1/39/28-29)

วินัยจึงทำหน้าที่เป็นเกราะกำบังและเครื่องหมายการค้า (Brand Identity) ที่รับประกันคุณภาพของสมณะ ปกป้องข้อกังขาจากสังคมที่คาดหวังความสมถะ (Dhirasekera, 1982) นอกจากนี้ วินัยยังทำหน้าที่คุ้มครองสิทธิมนุษยชนของผู้น้อย ภิกษุบวชใหม่ สามเณร หรือผู้มีอำนาจน้อย จะได้รับการคุ้มครองสิทธิพื้นฐาน โควตาเสบียงอาหาร และที่อยู่อาศัยตามกฎหมายวินัย โดยไม่ถูกภิกษุผู้มีอิทธิพล พรรษามากกว่า หรือมีชาติตระกูลสูงกว่าเอารัดเอาเปรียบ (เช่น การห้ามภิกษุผู้ใหญ่ขับไล่ภิกษุผู้น้อยออกจากกุฏิ หรือแย่งอาหารกัน) ทำให้เกิดความเป็นธรรม ดึงดูดศรัทธามหาชนได้อย่างยั่งยืน และสถาปนาแนวคิดว่า สงฆ์ เป็นนิติบุคคลที่ถือครองทรัพย์สินส่วนรวม มิใช่ของบุคคลใดบุคคลหนึ่ง (สังฆิกทรัพย์)

3. มิติทางด้านการสืบทอดอายุและรักษาแก่นแท้ของศาสนา ความสำคัญสูงสุดของอาณาปาติโมกข์ ได้รับการเน้นย้ำไว้อย่างชัดเจนโดยพระมหาพุทธโฆษาจารย์ในคัมภีร์สมันตปาสาทิกา ด้วยวาทะที่ว่า “วินโย นาม สาสนสฺส อายุ” วินัยเป็นอายุของพระพุทธศาสนา หากพิจารณาในเชิงโครงสร้างพระธรรม (โอวาทปาติโมกข์ และหลักคำสอนทั้งหลาย) เปรียบเสมือนดวงวิญญาณ ปรัชญา หรือเลือดเนื้ออันบริสุทธิ์ แต่ดวงวิญญาณย่อมไม่อาจตั้งอยู่ได้บนโลกมนุษย์หากปราศจากร่างกายและโครงกระดูก ซึ่งก็คือ อาณาปาติโมกข์ที่ทำหน้าที่เป็นภาชนะรองรับโครงสร้างทั้งหมดไว้ หลักฐานทางประวัติศาสตร์ที่ยืนยันแนวคิดนี้อย่างทรงพลังคือเหตุการณ์การปฐมสังคายนา หลังพุทธปรินิพพาน พระมหากัสสปะในฐานะประธานสงฆ์ ทรงตระหนักถึงภยันตรายจากการที่ภิกษุบางกลุ่ม (เช่น พระสุภัททะ) ดีใจที่พระพุทธเจ้าปรินิพพาน จะได้ไม่มีใครมาคอยห้ามปรามและสามารถทำตามใจชอบได้ ท่านจึงได้เลือกที่จะชำระความและรวบรวมพระวินัย โดยสอบถามและรับรองความถูกต้องจากพระอุบาลีก่อนเป็นอันดับแรก จากนั้นจึงค่อยรวบรวมพระธรรม จากพระอานนท์เป็นลำดับถัดมา แม้พระอานนท์จะแจ้งว่าพระพุทธองค์ทรงมีพระพุทธานุญาตให้เพิกถอนสิกขาบทเล็กน้อยได้ แต่พระมหากัสสปะและที่ประชุมสงฆ์ก็มีมติเด็ดขาดที่จะไม่บัญญัติสิ่งที่ไม่ทรงบัญญัติ และไม่เพิกถอนสิ่งที่ทรงบัญญัติไว้แล้ว เพื่อรักษามาตรฐานสูงสุดไว้ นอกจากนี้ ยังมีการใช้กฎหมายวินัยลงพรหมทัณฑ์ (Brahmadaṇḍa - การบอยคอตหรือไม่พูดคุยด้วย) แก่พระฉันนะ ผู้ซึ่งเคยดื้อรั้นอาศัยความเป็นคนสนิทของ

พระพุทธเจ้า ซึ่งมาตรการทางสังคมและกฎหมายนี้เองที่กำราบพระฉันนะจนบรรลุธรรมในที่สุด สิ่งนี้สะท้อนปรัชญาที่ว่า ธรรมะแม้จะลึกซึ้งถึงขั้นนิพพานปานใด แต่หากปราศจากสถาบันองค์กรที่มีระเบียบวินัยรองรับคำสอนเหล่านั้นก็จะเป็นเพียงสายลมที่พัดผ่านและถูกบิดเบือนจนสูญหายไป วิวัฒนาการมาสู่วินัยจึงเป็นการสร้างกลไกการสืบทอด ทำให้หลักธรรมถูกรักษาสืบทอดผ่านระบบนิสสัย (ระบบการดูแลของพระอุปัชฌาย์อาจารย์) และปกปักรักษาพระศาสนาให้ตั้งมั่นข้ามกาลเวลามาจนถึงยุคปัจจุบัน

บทสรุป

การพิจารณาพุทธกาลประวัติผ่านเลนส์วิวัฒนาการจากโอวาทปาติโมกข์สู่อาณาปาติโมกข์ เป็นการเปิดเปลือกให้เห็นถึงความเป็นอัจฉริยภาพทางการบริหารจัดการเชิงสถาบันของพระสัมมาสัมพุทธเจ้าอย่างแท้จริง พระองค์ทรงมิใช่นักอุดมคตินิยมที่หลงใหลในภาพฝันของสังคมบริสุทธิ์เพียงอย่างเดียว แต่ทรงเป็นนักบริหารจัดการที่ประเมินความเป็นจริงของโลก (Pragmatic Realist) อย่างถ่องแท้ ในมุมมองของสังคมวิทยาสมัยใหม่ตามแนวคิดของ มักซ์ เวเบอร์ (Max Weber) การเปลี่ยนแปลงนี้คือความสำเร็จในการเปลี่ยนผ่านขั้วอำนาจในองค์กร ในยุคเริ่มต้นที่องค์กรมีขนาดกะทัดรัดและเต็มไปด้วยบุคลากรระดับอริยบุคคล พระองค์ทรงใช้วิถีแห่งการบริหารด้วยอำนาจบารมีส่วนบุคคล โดยใช้หลักธรรมโอวาทปาติโมกข์เป็นเข็มทิศนำทางในการปกครองจิตใจด้วยความไว้วางใจสูงสุด แต่เมื่อพลวัตทางสังคมเปลี่ยนไป องค์กรขยายตัว เผชิญกับคลื่นแห่งกิเลสของปุถุชน การแทรกแซงจากกฎหมายรัฐ และแรงเสียดทานจากข้อเรียกร้องของโลกภายนอก พระองค์ก็ไม่ทรงยึดติดกับรูปแบบเดิม แต่ทรงประยุกต์ใช้สัจนิยมเชิงปฏิบัติการ ด้วยการสถาปนาระบบอำนาจตามกฎหมายและระเบียบแบบแผน ซึ่งก็คืออาณาปาติโมกข์ เพื่อให้ระบบสามารถเดินหน้าต่อไปได้ด้วยตัวมันเอง แม้ในวันที่สิ้นพระชนม์ชีพของผู้นำสูงสุดไปแล้วก็ตาม

กระบวนการเปลี่ยนผ่านนี้ สอนบทเรียนล้ำค่าที่ก้าวข้ามขอบเขตทางศาสนาไปสู่ศาสตร์แห่งการบริหารองค์กรยุคใหม่ กฎหมายมหาชน และการออกแบบรัฐธรรมนูญสากลว่า ความสำเร็จและความยั่งยืนของสถาบันใดๆ หรือรัฐใดๆ ไม่สามารถพึ่งพาอาศัยเพียงอุดมคติอันสูงส่ง จิตสำนึกส่วนบุคคล หรือพึ่งพาบุคลิกภาพและความเก่งกาจของผู้นำเพียงคนเดียวได้ตลอดไป องค์กรจะต้องเติบโตและพัฒนาข้ามผ่านตัวบุคคล ไปสู่ความเป็นสถาบัน ที่มีระบบบริหารจัดการที่ชัดเจน มีกฎหมายและกติกาที่เป็นลายลักษณ์อักษร มีกระบวนการยุติธรรมที่โปร่งใส มีกลไกตรวจสอบถ่วงดุลอำนาจ และมีมาตรฐานบรรทัดฐานที่เป็นกลางบังคับใช้กับทุกคนอย่างเท่าเทียม

ดังนั้น อาณาปาติโมกข์ จึงมิใช่เครื่องพันธนาการ กฎระเบียบโบราณที่คร่ำครึ หรือเครื่องมือลิดรอนอิสรภาพทางปัญญาของภิกษุสงฆ์แต่อย่างใด แต่ในทางกลับกัน มันคือ กำแพงแก้ว ที่โอบอุ้มและปกป้องหลักธรรมแห่งอิสรภาพ ให้ปลอดภัยจากการถูกบิดเบือน เป็นเสาเข็มทางสังคมวิทยาและนิติศาสตร์ที่ตอกลึกลงไปในเนื้อดินแห่งความหลากหลายของมนุษย์ เพื่อสร้างความร่มเย็น ความเป็นธรรม และเป็นสถาปัตยกรรมทางโครงสร้างที่ทรงคุณค่าสูงสุด ซึ่งทำหน้าที่พยุงสถาบันพระพุทธศาสนาให้ยืนหยัดอย่างสง่างาม รอดพ้นจากภัยคุกคามทั้งปวง ทั้งจากความเสื่อมภายในและการรุกรานจากภายนอก และกลายเป็นประทีปส่องสว่างที่สืบทอดภูมิปัญญามาสู่มวลมนุษยชาติจวบจนถึงปัจจุบัน

เอกสารอ้างอิง

ปฐมพงษ์ โพธิ์ประสิทธินันท์. (2545). *ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาในอินเดีย.* กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2546). *วินัย: เรื่องใหญ่กว่าที่คิด*. สำนักพิมพ์ธรรมสภา.

พระพรหมบัณฑิต (ประยูร ธมฺมจิตฺโต). (2549). *พระพุทธศาสนากับกฎหมาย.* กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

พระมหาบุญเลิศ อินฺทปญฺโญ. (2558). วิวัฒนาการการปกครองคณะสงฆ์ไทยจากอดีตถึงปัจจุบัน. *วารสารมหาจุฬาวิชาการ,* 2(2), 25-38.

พระมหาหรรษา ธมฺมหาโส. (2554). *พุทธสันติวิธี: การบูรณาการหลักการและเครื่องมือจัดการความขัดแย้ง*. สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

พุทธทาสภิกขุ. (2539). *โอวาทปาติโมกข์: หัวใจของพระพุทธศาสนา.* กรุงเทพฯ: ธรรมสภา.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย*. โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2550). *อรรถกถาภาษาไทย ฉบับมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยสมันตปาสาทิกา ภาค 1.* กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2560). *พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม* (พิมพ์ครั้งที่ 34). สำนักพิมพ์มูลนิธิการศึกษาเพื่อสันติภาพ พระธรรมปิฎก.

สมเด็จพระมหาสมณะเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส. (2535). *วินัยมุข เล่ม 1* (พิมพ์ครั้งที่ 42). กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย.

สมภาร พรมทา. (2541). *ปรัชญาสังคมและการเมืองในทรรศนะของพุทธศาสนา*. สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สุวรรณา สถาอานันท์. (2549). *พุทธศาสนากับปรัชญาการเมือง: ว่าด้วยอำนาจ สิทธิ และความยุติธรรม*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

Dhirasekera, J. (1982). *Buddhist Monastic Discipline: A Study of its Origin and Development in Relation to the Sutta and Vinaya Pitakas*. Colombo: Ministry of Higher Education.

Dutt, S. (1962). *Buddhist Monks and Monasteries of India: Their History and Their Contribution to Indian Culture*. London: George Allen & Unwin.

The Threefold Training for Contemporary Lay Life: Operationalizing Sīla, Samādhi, and Paññā for Self-Development in Thailand

Kulaporn Kaewwilai[1]

[1]Indepent Scholar, Thailand

Corresponding Author Email: kulapornka@gmail.com

Received 5 Aril 2025; Revised 30 May 2025; Accepted 16 June 2025

****

วารสาร
บาลีเถรวาทปริทรรศน์
Pāli–Theravāda Review Journal (PTRJ) ISSN : 3088-3148 (Online)

The Threefold Training for Contemporary Lay Life: Operationalizing Sīla, Samādhi, and Paññā for Self-Development in Thailand

Kulaporn Kaewwilai

Abstract

Theravāda Buddhism remains the dominant religious tradition in Thailand and continues to shape lay ethics, family norms, and public moral discourse. Yet contemporary Thai lay life is increasingly characterized by accelerated work rhythms, digital distraction, rising interpersonal strain, and mental health challenges that are often addressed through fragmented "techniques" (e.g., meditation apps) detached from their ethical and wisdom foundations. This article proposes an applied model for self-development grounded in the canonical Theravāda framework of the threefold training (sikkhā): (1) sīla (ethical discipline), (2) samādhi (collectedness of mind), and (3) paññā (discernment/wisdom). Using documentary analysis of key Pāli sources—including the Satipaṭṭhāna discourse (MN 10/DN 22), the Noble Eightfold Path (SN 45), and lay teachings such as the Sigālovāda discourse (DN 31)—and integrating contemporary evidence on mindfulness-based and compassion-based interventions, this article develops a pragmatic "SST" (Sīla–Samādhi–Paññā in Daily Training) framework designed for householders. The model translates core doctrinal principles into operational practices: precept-based habit design and digital ethics for sīla; micro-practices of mindfulness, breath awareness, and walking meditation for samādhi; and structured reflection (yoniso manasikāra), causal mapping, and non-self reappraisal for paññā. Contemporary research indicates that mindfulness training can yield small-to-moderate benefits for cognition and psychological outcomes while Thai studies suggest additive protective effects when meditation is paired with precept adherence. The article further addresses ethical safeguards and potential adverse effects of contemplative practice, emphasizing informed consent and trauma-sensitive adaptation. The proposed framework aims to support evidence-informed, culturally resonant self-cultivation for Thai laypersons, and offers a program blueprint for temples, workplaces, and educational settings.

Keywords: Theravāda Buddhism; threefold training; mindfulness; five precepts; self-development

INTRODUCTION

Theravāda Buddhism in Thailand functions not only as a religious identity but also as a public moral grammar that shapes lay aspirations for a "good life," understood in terms of non-harming, responsibility, and mental steadiness. In many Thai communities, the temple (wat) remains a trusted social institution for teaching virtues, hosting rituals, and supporting life transitions. At the same time, the living conditions of Thai laypeople have changed rapidly in the last Two decades: work patterns are more fragmented, screen-mediated attention is constantly solicited, and family life often unfolds under financial pressure. care burdens, and digital conflict. These shifts make personal development simultaneously more urgent and more difficult. Self-cultivation becomes urgent because stress reactivity and impulsive consumption (including information consumption) can quickly translate into harmful speech, debt, addiction, and relational fracture. It becomes difficult because the "inputs" of modern life are engineered to reinforce craving and distraction, while time for sustained reflective practice shrinks.

Within this environment, mindfulness and meditation have gained renewed popularity, yet they are frequently consumed as decontextualized techniques. A narrow focus on attention training can inadvertently reproduce the very problem it aims to solve: individuals may acquire a tool for momentary calm without building the ethical commitments and wisdom needed to transform daily choices. Contemporary scholarship has emphasized the risk of instrumentalizing mindfulness into a productivity device or a depoliticized coping strategy that leaves structural suffering untouched (Chachignon et al., 2024; Sauerborn et al., 2022).

From a Theravāda perspective, this is not simply a cultural critique; it is a doctrinal mismatch. Early Buddhist sources repeatedly treat mindfulness (sati) as interdependent with ethical restraint and right view. When mindfulness is detached from sīla and paññā, it can become ethically indeterminate, supporting whatever aims the practitioner or institution brings to it.

This article argues that an applied, household-oriented framework grounded in the threefold training (sikkhā) sīla (ethical discipline), samādhi (mental collectedness), and paññā (discernment) offers a robust and culturally resonant approach to self-development for contemporary Thai society. In the Pāli canon, the threefold training is not a monastic-only ideal but a general architecture of liberation and well-being. Lay teachings consistently

translate this architecture into practical obligations and virtues: precepts stabilize behavior; mindfulness practices stabilize attention and emotion; and wisdom practices stabilize interpretation and decision-making. The core claim is operational: when the three trainings are expressed as daily micro-behaviors, they can serve as a "life design" system that supports individuals, families, and communities without requiring withdrawal from ordinary responsibilities.

The article also addresses a practical concern increasingly discussed in contemplative science: meditation is not risk-free. Empirical work highlights that a nontrivial proportion of participants in mindfulness-based programs report meditation-related side effects, and that a smaller subset experiences adverse impacts on functioning (Britton et al., 2021). Conceptual debates further question how benefits and harms are defined and reported, and call for clearer standards in monitoring and informed consent (Binda et al., 2022). A Theravāda-informed applied model must therefore include ethical safeguards, realistic expectations, and graduated practice pathways, especially when practices are disseminated to heterogeneous lay populations.

The central contribution of this paper is a structured "SST" framework (Sīla Samādhi Paññā in Daily Training) designed for the Thai Theravāda context. Rather than presenting a new doctrine, the framework provides an implementation logic: (a) identify canonical principles relevant to household life; (b) interpret them through contemporary behavioral and psychological language without reducing them to therapy; and (c) translate them into repeatable daily practices that can be evaluated and improved. The intended outcomes are practical: reduced reactivity, more ethical communication, improved attention and decision quality, healthier habits, and stronger relational responsibility. These outcomes align with contemporary evidence that mindfulness-based interventions can produce small-to-moderate improvements across stress, depression, anxiety, and related outcomes in diverse populations (Ong et al., 2024), while compassion and loving-kindness practices can support positive affect and reduced psychological symptoms when compared to passive controls (Petrovic et al., 2024). Importantly, Thai empirical research also suggests additive protective value when meditation is integrated with precept adherence (DeMaranville et al., 2023), echoing canonical claims about the supportive role of ethics for mental cultivation (Shulman, 2024).

The remainder of this paper proceeds as follows. Section 2 outlines the documentary method and the scope of sources. Section 3 summarizes the canonical basis of

the threefold training with attention to lay applicability. Section 4 synthesizes contemporary evidence and ethical debates relevant to the application of meditation and mindfulness in daily life. Section 5 presents the SST framework and its operational components. Section 6 proposes an implementation blueprint for Thai settings (temples, workplaces, and educational programs). Section 7 discusses implications, limitations, and directions for research. Section 8 concludes with a concise statement of the model's practical value for self-development and social harmony.

METHOD AND SCOPE

This study is a conceptual and applied analysis combining (1) textual interpretation of Pāli canonical sources in translation and (2) synthesis of contemporary peer-reviewed research (primarily 2020–2025) on mindfulness-based, compassion-based, and ethics-adjacent interventions relevant to everyday functioning. The aim is not to claim direct equivalence between Buddhist liberation-oriented practice and modern clinical protocols; rather, it is to identify convergent mechanisms (e.g., attention regulation, emotion regulation, habit formation, values-consistent behavior) that can support lay well-being when aligned with Theravāda ethical and wisdom commitments (Shulman, 2024).

Canonical sources were selected using two criteria. First, they needed to articulate the architecture of training (sīla, samādhi, paññā) and its relationship to the Noble Eightfold Path. Foundational discourses include the Satipaṭṭhāna discourse (MN 10/DN 22) in the Majjhima and Dīgha Nikāyas and path-oriented discourses in the Saṃyutta Nikāya (Bodhi, 2000; Ñāṇamoli & Bodhi, 1995; Walshe, 1995). Second, sources needed to address lay life directly, especially household responsibilities, social relationships, and ethical conduct. The Siṅgālovāda discourse (DN 31) serves as the primary household text for relational ethics and reciprocal obligations (Walshe, 1995). Additional lay-oriented teachings include the five precepts and discourses emphasizing sense restraint (indriya-saṃvara) and wise attention (yoniso manasikāra) as supports for wholesome living (Bodhi, 2012).

Contemporary sources were identified to provide empirical grounding for claims about practicability, benefits, limitations, and safeguards. Priority was given to systematic reviews and meta-analyses (e.g., Zainal & Newman, 2024; Ong et al., 2024; Petrovic et al., 2024), as well as studies relevant to Thai Buddhist practice (e.g., DeMaranville et al., 2023; Glushich et al., 2025; Langgapin et al., 2024). Critical and ethical scholarship was included to

prevent naïve application and to support culturally sensitive translation (Chachignon et al., 2024; Sauerborn et al., 2022). Research on adverse effects and harm monitoring was included to justify a cautious, graduated training design (Britton et al., 2021; Binda et al., 2022).

The interpretive approach follows three steps. First, canonical principles are summarized at the level of practice-relevant claims (e.g., "ethical restraint supports mental stability"). Second, these claims are mapped to operational constructs used in contemporary behavioral science (e.g., self-regulation, cognitive control, values alignment). Third, the paper proposes specific daily-life practices that operationalize each training domain, with clear boundaries to avoid overreach. The result is a framework intended to be testable: programs based on the SST model can be implemented in community settings and evaluated using measures of stress, well-being, cognitive functioning, and relational outcomes.

CANONICAL FOUNDATIONS: THREEFOLD TRAINING AS AN APPLIED ARCHITECTURE

1. Sīla: Ethical Discipline as Behavioral Infrastructure

In Theravāda, sīla is commonly introduced to laypeople through the five precepts (pañca-sīla): refraining from killing, stealing, sexual misconduct, false speech, and intoxicants. While often treated as "moral rules," in early Buddhist psychology they function as behavioral infrastructure that reduces predictable causes of remorse, interpersonal fear, and conflict. The logic is pragmatic: when one repeatedly violates core social boundaries—especially through violence, deception, and substance-related loss of control—one's social world becomes unstable, and the mind becomes prone to agitation and self-justification. Conversely, restraint creates the conditions for trust and for inner steadiness, making deeper practice feasible. This is consistent with canonical accounts that treat ethical conduct as a supportive condition (upanissaya) for concentration and insight rather than as a merely external obligation (Bodhi, 2012; Ñāṇamoli & Bodhi, 1995).

For Thai lay life, sīla is also a social technology: it lowers transaction costs of cooperation in families and neighborhoods by stabilizing expectations. In modern terms, sīla functions as a "default setting" that reduces high-risk behaviors and makes the benefits of mindfulness practicable. Contemporary Thai research supports this integrative view. For example, among Thai adolescents, both meditation practice and precept adherence statistically mediated the relationship between insecure attachment and depressive symptoms, suggesting that ethical discipline and contemplative practice may jointly support

distress regulation (DeMaranville et al., 2023). Similarly, among elderly Thai meditators, stronger outcomes were reported when intensive practice included strict precept adherence (Glushich et al., 2025), echoing canonical claims about the synergy between moral restraint and mental cultivation.

In addition to precepts, early sources emphasize sense restraint (indriya-saṃvara) guarding the sense doors as a daily-life extension of sīla. Sense restraint does not require suppressing experience; it involves recognizing when sensory engagement becomes fuel for craving, aversion, or distraction. In contemporary life, this has direct implications for screen-based habits, pornography and gambling exposure, and compulsive news consumption. A Theravāda-informed sīla is therefore not limited to "don't do harm" but also includes active design of one's attention environment. In the SST model, sīla is operationalized as

(a) precept-based habit commitments,

(b) "digital right speech" standards for online behavior, and

(c) sense-restraint practices that reduce high-arousal inputs and protect attention.

2. Samādhi: Collectedness as Attention and Emotion Regulation

Samādhi refers to the gathering and stabilization of mind. In the Pāli canon, it is developed through right effort, right mindfulness, and right concentration as interlocking path factors. While deep absorptions (jhāna) are often presented as monastic attainments, the canonical pathway is continuous: degrees of collectedness can be cultivated in ordinary life through repeated returning of attention, diminishing proliferation (papañca), and stabilizing affective tone. The Satipaṭṭhāna discourse presents a systematic approach to mindfulness of body, feelings, mind, and dhammas, emphasizing clear comprehension and non-reactive observation (Ñāṇamoli & Bodhi, 1995; Walshe, 1995). For householders, this can be expressed through short but frequent "returns" to the present moment embedded in daily routines: walking, eating, cleaning, commuting, and caring.

Contemporary evidence suggests that such practices can translate into measurable outcomes. A large meta-analysis of randomized controlled trials found that mindfulness-based interventions produced small-to-moderate improvements in global cognition and several cognitive subdomains (e.g., executive attention, working memory accuracy, inhibition accuracy), with stronger effects in samples with elevated psychiatric symptoms and with instructor-led delivery (Zainal & Newman, 2024). For Thai laypeople under cognitive load multitasking, caregiving, digitally fragmented work these cognitive effects matter because many

"moral failures" are, in practice, failures of inhibition, attention, and emotion regulation at the moment of choice.

Evidence also supports broader psychological benefits. A systematic review and meta-analysis on healthcare workers found that mindfulness-based interventions (including programs and apps) showed small-to-large effects across anxiety, burnout, stress, depression, and psychological distress outcomes, with positive effects also observed in mindfulness, empathy, and self-compassion (Ong et al., 2024). While these results are based on clinical and occupational contexts, the underlying mechanisms attention regulation and a kinder stance toward experience are compatible with Theravāda's emphasis on non-reactive awareness and wholesome mental states.

A practical implication is dosage and format. Digital delivery can increase access but may reduce depth and ethical framing. Qualitative work on digital mindfulness interventions highlights engagement barriers and facilitators (e.g., motivation, usability, perceived relevance), indicating that practice adherence is a central implementation challenge (Osborne et al., 2023). In the SST model, samādhi is therefore designed as a "micro-practice architecture": short, formal practices (5–15 minutes) anchored to daily cues, complemented by informal practices (mindful pauses, mindful speech, mindful transitions) that lower the threshold for consistency.

3. Paññā: Discernment, Wise Attention, and De-biasing

Paññā in Theravāda is not merely "knowledge" but penetrative discernment of causality, impermanence, and non-self, expressed through right view and right intention. In applied terms, paññā stabilizes interpretation and decision-making: it reduces the probability that the mind will misread experience through craving, aversion, or identity fixation. Early Buddhist practice frequently emphasizes yoniso manasikāra (wise attention) as a condition for wholesome states and for understanding. Wise attention can be operationalized as asking: "What is this experience made of? What conditions does it have? What happens if I act from craving or from kindness?" Such questions transform impulsive reactivity into reflective choice.

Recent scholarship within mindfulness studies has reasserted this ethical–wisdom embedding. Shulman (2024) argues, based on early Buddhist sources, that mindfulness was understood in relation to the broader cultivation of consciousness and that ethics was treated as necessary for successful mindfulness practice. This claim aligns with the Theravāda

emphasis that mindfulness is not value-neutral: it is “right mindfulness” when it supports the path factors and undermines unwholesome tendencies.

Paññā also functions as a de-biasing mechanism. In modern language, it supports metacognitive awareness, cognitive reappraisal, and values-consistent action. When individuals learn to observe the arising of “I-making” and “mine-making” around status, money, and conflict, they can reduce reactive speech and escalation. This becomes particularly important in Thai contexts where hierarchical norms can create face-saving dynamics: people may avoid direct speech, accumulate resentment, and then release it through indirect aggression or online hostility. Paññā-oriented practice trains the mind to notice these dynamics early and to interpret them as conditioned processes rather than as fixed identities. The result is not passivity but more intelligent, less biased action.

4. The Threefold Training as a System: Interdependence and Sequence

The canonical architecture implies both interdependence and a practical sequence. Sīla reduces behavioral noise and remorse, supporting samādhi. Samādhi stabilizes attention and emotional tone, supporting paññā. Paññā clarifies motivation and reduces delusion, reinforcing sīla and deepening samādhi. In application, this means that “starting with meditation” without ethical commitments can yield unstable results: attention may sharpen while motives remain unexamined. Conversely, “morality without mental training” can become rigid or performative, lacking the compassion and self-awareness needed for sustainable change.

Thai empirical research provides a contemporary analogue to this interdependence. In adolescents, the protective associations of practice were observed when meditation and precepts were modeled together (DeMaranville et al., 2023). Among older Thai practitioners, more advanced combinations (including death contemplation) were associated with inner strengths and mental health outcomes (Glushich et al., 2025). While such findings should not be overstated, they strengthen the applied claim: the threefold training is not an abstract doctrine but a system whose components reinforce each other.

The SST model developed in this paper is therefore designed to preserve the integrity of the canonical system while making it realistic for modern household life.

CONTEMPORARY EVIDENCE AND ETHICAL SAFEGUARDS FOR APPLIED PRACTICE

1. Evidence of Benefits: What Contemporary Research Can and Cannot Claim

Contemporary contemplative science has produced a large body of evidence suggesting that mindfulness-based and compassion-based trainings can support well-being across multiple outcomes. At the same time, effect sizes vary across populations, delivery formats, comparison groups, and implementation fidelity. This matters for an applied Theravāda model because it encourages realistic expectations: mindfulness is not a universal cure, and "more practice" is not always better for every person.

Meta-analytic evidence indicates that mindfulness-based interventions can improve cognitive functioning in practical domains such as executive attention and working memory accuracy (Zainal & Newman, 2024). These domains relate directly to everyday self-control: the ability to pause before speaking, to resist impulsive purchases, and to persist with wholesome routines. In occupational contexts, mindfulness-based interventions show benefits across stress- and burnout-related outcomes (Ong et al., 2024), suggesting their utility for high-demand roles common in Thai society (e.g., teachers, healthcare workers, service workers, and caregivers). Online and digital formats can also be effective in certain contexts. For example, online mindfulness-based interventions for university students showed improvements in depression, anxiety, and stress, though effects on well-being were less consistent (Gong et al., 2023). Virtual mindfulness programs have been found feasible and potentially beneficial across heterogeneous designs, indicating that modified versions can be implemented in accessible formats (Xu et al., 2022). Digital formats, however, raise concerns about engagement, depth, and ethical framing; qualitative synthesis highlights that user experience and contextual fit shape adherence and outcomes (Osborne et al., 2023).

Compassion and loving-kindness trainings provide another relevant evidence stream, as Theravāda emphasizes the cultivation of non-harm and wholesome affect. A recent meta-analysis of loving-kindness interventions found positive effects relative to passive controls across mindfulness, compassion, positive and negative affect, and psychological symptoms, though effects were less robust than those observed with active controls and alternative treatments (Petrovic et al., 2024). A meta-analysis focusing on loving-kindness and compassion meditation also suggests potential improvements in life satisfaction, with mechanisms involving self-compassion and positive emotions (Gu et al., 2022). These findings

support integrating mettā and compassion practices into self-development programs, particularly where family conflict and emotional exhaustion are prevalent.

Yet these results should be interpreted with two cautions. First, the empirical literature primarily targets clinical or quasi-clinical outcomes and often treats mindfulness as a psychological skill rather than a liberation-oriented practice. Second, measures frequently rely on self-reports and short follow-up periods. The SST framework uses this evidence to support practicability and safety, while retaining a distinct Theravāda aim: the transformation of intention, speech, and conduct in daily life.

2. Ethical Integrity: Avoiding Instrumentalization and Preserving the Path Logic

Critical scholarship argues that mindfulness can become an instrument of adaptation to stressful conditions without addressing the ethical or social dimensions of suffering. Chachignon et al. (2024) review how mindfulness research and applications intersect with neoliberal rationalities, raising concerns about how "self-care" can shift responsibility onto individuals while leaving organizational or societal harms intact. Sauerborn et al. (2022) similarly analyze the paradoxes of mindfulness as a contemporary practice that offers "specious promises" when marketed as a universal solution detached from structural realities. For Thai contexts, these critiques resonate where meditation is sometimes promoted as a way to "endure" unjust hierarchies rather than to cultivate truthful speech and fair action.

Theravāda doctrine offers a clear corrective: mindfulness is ethically structured. The path factors are explicitly framed in terms of right view and right intention, and sīla is the indispensable foundation for mental cultivation. Shulman (2024) demonstrates that early Buddhist sources treat ethics as necessary for successful mindfulness practice. In practical program design, this implies two commitments: (a) programs should explicitly teach ethical commitments (e.g., precepts, right speech), and (b) mindfulness should never be used to silence grievances, blame victims, or protect abusive hierarchies. Instead, mindfulness should enhance clarity, courage, and compassion in addressing conflict.

3. Safety and Adverse Effects: A Graduated Practice Model

As mindfulness dissemination grows, evidence indicates that meditation practice can produce unwanted effects for some participants. Britton et al. (2021) developed a structured approach to measuring meditation-related side effects and adverse effects in mindfulness-based programs. In their study, a substantial proportion of participants reported

meditation-related side effects, and a smaller subset reported adverse impacts on functioning, including “lasting bad effects” in a minority of cases. Binda et al. (2022) highlight how “adverse events” are variably defined and argue for clearer distinctions between expected discomfort and severe outcomes. Together, these studies suggest that ethical dissemination requires informed consent, screening for vulnerability where appropriate, and options to modify practice.

From a Theravāda standpoint, this is consistent with the principle of skillful means (upāya) and the recognition that mental cultivation must be fitted to temperament, context, and capacity. In traditional settings, training is often supervised and adjusted by experienced teachers. In modern lay contexts, especially in mass programs or app-based delivery, this supervision is reduced. The SST framework, therefore, proposes a graduated model with three safeguards:

(1) Titration: begin with short, grounded practices (e.g., breath awareness with open eyes, mindful walking) rather than intensive retreat-style open monitoring. (2) Anchoring in sīla and mettā: emphasize ethical commitments and kind intention to prevent “cold mindfulness” that sharpens attention without warmth. (3) Referral pathways: when strong distress, dissociation, panic, or trauma symptoms arise, participants should be encouraged to pause practice and seek qualified support. In community settings, this can be facilitated through partnerships between temples, counselors, and health services.

4. Implications for Thai Lay Self-Development

The practical implication is that self-development programs in Thailand should avoid three common errors: (a) reducing practice to attention training, (b) marketing practice as a quick cure, and (c) distributing practice without ethical and safety scaffolding. Instead, programs should be designed as integrated training in ethical habits, attention regulation, and reflective wisdom. The SST framework in the next section provides an operational structure that can be applied to daily life and to community-based program delivery while respecting both contemporary evidence and canonical integrity.

The SST Framework: Sīla–Samādhi–Paññā in Daily Training

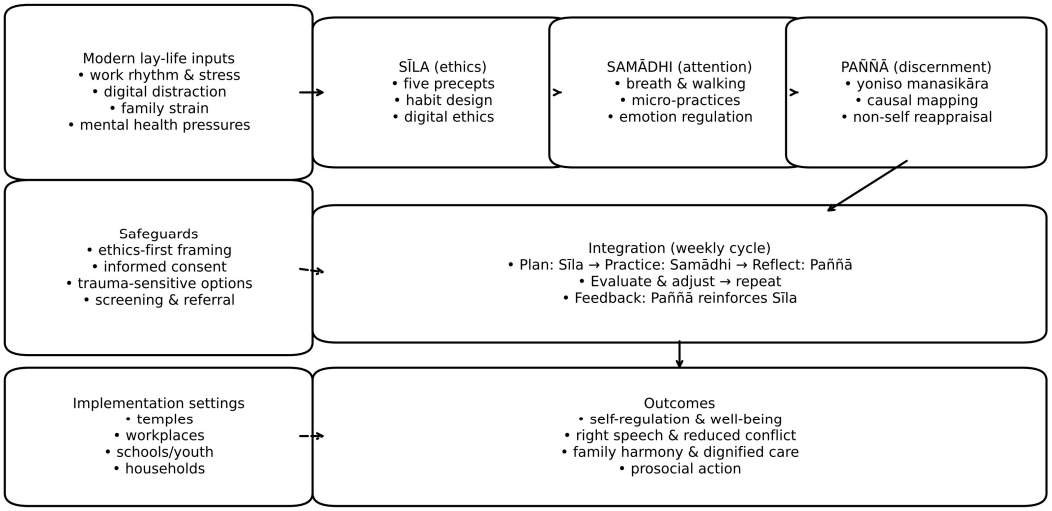


Figure 1: SST Framework for Lay Self-Development (Theravāda Applied Dhamma)

The SST framework translates the threefold training into a daily-life operating system. It is designed around four design principles:

(1) integrative (ethics, attention, and wisdom are trained together),

(2) micro-dosed (small practices repeated frequently),

(3) context-sensitive (Thai family, workplace, and temple realities), and

(4) testable (practices map to observable behaviors and measurable outcomes).

1. Sīla Module: Precept-Based Habit Design and Digital Ethics

Sīla in SST is framed as habit design rather than moral perfectionism. The aim is to reduce predictable harm and remorse while increasing trust and stability. Three practice streams are proposed.

A. Precept commitments (weekly review). Practitioners select 1–2 precepts as a "focus precept" for a week (e.g., false speech; intoxicants). The focus precept is translated into concrete behavioral rules and boundaries (e.g., "no sarcasm in family arguments"; "no alcohol on weekdays"; "no forwarding unverified news"). The choice is revisited weekly with reflection on triggers and support conditions.

B. Right speech in the digital environment. Because online communication is a major arena of conflict, right speech becomes an applied literacy: truthfulness, beneficial intention,

gentle tone, and timeliness. Practitioners adopt a "three-gate" check before posting: (1) Is it true (or honestly qualified)? (2) Is it beneficial (reduces harm or increases understanding)? (3) Is it timely and kind? This operationalizes the precept on false speech and the path factor of right speech in contemporary form.

C. Sense-restraint routines. Practitioners implement "attention hygiene" boundaries: short phone-free windows (e.g., the first 30 minutes after waking; meals), content restrictions (e.g., avoid doom-scrolling before sleep), and replacement routines (e.g., walking, chanting, reading a short sutta passage). Since restraint is not repression, it is a strategic reduction of inputs that feed craving and aversion, thereby supporting samādhi.

2. Samādhi Module: Micro-Practice Architecture for Attention Stability

Samādhi in SST emphasizes sustainability. The core is a daily 10–15 minute formal practice plus multiple "micro-pauses" (30–90 seconds) embedded in daily transitions. This structure reflects evidence that brief, scalable interventions can be effective, while acknowledging that instructor-led and well-structured programs often show stronger outcomes (Zainal & Newman, 2024; Ong et al., 2024).

A. Formal practice (10–15 minutes). Recommended entry practices include:

(1) breath awareness with gentle counting;

(2) mindful walking with attention to foot sensations; and

(3) mettā phrases directed first to oneself and close others.

The goal is to stabilize attention and soften reactivity. For participants who report anxiety or trauma-related activation, options include open-eye practice, shorter duration, and grounding through sensory contact.

B. Micro-pauses ("three breaths" practice). Several times per day (e.g., before entering the home, before replying to a message, before eating), practitioners take three slow breaths while labeling the mental state (e.g., "irritated," "rushing," "worried") without self-blame. This builds the habit of noticing before acting.

C. Mindful routine integration. One daily routine is chosen as a "mindful ritual" for a week (e.g., brushing teeth, preparing coffee, washing dishes). The ritual becomes a training ground for maintaining mindfulness, transferring formal practice skills into everyday life.

3. Paññā Module: Wise Attention, Causal Mapping, and Non-Self Reappraisal

Paññā in SST is operationalized as reflective discernment that supports better decisions and reduces bias. Three practice streams are proposed.

A. Yoniso manasikāra journaling (5 minutes). Practitioners write brief answers to structured questions: "What was the strongest trigger today? What conditions preceded it? What did I do? What were the consequences? What would be a wiser response next time?" This practice turns daily life into a laboratory of conditionality, aligning with the Buddhist emphasis on understanding causes and results.

B. Dependent-origination micro-mapping. When strong emotions arise, practitioners map a short chain: contact feeling craving/aversion action impulse consequences. The point is not philosophical mastery but practical interruption: if craving is seen early, alternative actions become available (e.g., pause, speak gently, delay purchase).

C. Non-self reappraisal and humility practice. Practitioners identify one recurring identity narrative (e.g., "I must be right," "I am not good enough," "I must control everything") and practice reframing it as a conditioned mental event rather than a fact. This aligns with the Theravāda insight that mental states are arisen-and-passing processes and reduces defensiveness in conflict.

4. Integration Mechanisms: The Weekly Cycle

SST proposes a weekly cycle that integrates all three trainings:

- Weekly intention-setting (Sunday): choose focus precept; choose mindful ritual; set a wisdom question.
- Daily practice: formal practice + micro-pauses + short reflection.
- Midweek check-in (Wednesday): adjust boundaries; soften goals; renew mettā.
- Weekly review (Saturday): note progress, triggers, and next week's focus.

This cycle is designed to prevent perfectionism and to reinforce continuity. It also aligns with evidence that adherence and engagement are central determinants of outcome in digital and community-based mindfulness programs (Osborne et al., 2023). The next section proposes how SST can be implemented in Thai settings.

IMPLEMENTATION BLUEPRINT FOR THAI CONTEXTS

1. Temple-Based Lay Programs: From Ritual Participation to Training Communities

Temples already serve as moral and social anchors; SST reframes them as "training communities" where ethics, mindfulness, and wisdom are practiced as daily-life competencies. A feasible model is an 8-week lay program hosted by a temple with weekly 90-minute sessions and minimal home practice expectations (10–15 minutes/day). Each session includes:

(a) short Dhamma teaching grounded in a canonical passage,

(b) guided practice (breath or mettā),

(c) small-group reflection on household application, and

(d) planning of weekly commitments (focus precept, mindful ritual, wisdom question). This format respects lay constraints and supports peer accountability.

Thai settings also offer unique resources: monks often provide counseling and community guidance. Recent program development work in Thai Buddhist communities illustrates the feasibility of monk-led psychosocial support when the program structure is clear and when collaboration with stakeholders is built in (Langgapin et al., 2024). While that work focused on elders, its design logic generalizes to clear steps, stakeholder support, and capacity-building for facilitators. SST recommends co-facilitation models where monks provide doctrinal grounding while trained lay facilitators support group process, boundaries, and referral pathways.

2. Workplace and Professional Settings: Ethics-First Mindfulness

In workplaces, mindfulness programs are sometimes offered as stress management without ethical framing. SST proposes "ethics-first mindfulness" to prevent instrumentalization. The program begins with right speech and non-harming commitments relevant to the workplace (e.g., no gossip, no humiliation, no coercive communication), then introduces micro-practices for attention stability, and then wisdom practices for de-biasing and values alignment. This sequencing reduces the risk that mindfulness becomes a tool to endure unhealthy systems without addressing harmful communication. Program evaluation can use established outcomes from the occupational literature: stress, burnout, psychological distress, and self-compassion (Ong et al., 2024). However, SST also adds behavioral metrics: frequency

of conflict escalation, incidence of harmful speech complaints, and adherence to digital communication standards. These metrics connect directly to sīla and right speech.

3. Educational and Youth Contexts: Precepts and Attention Hygiene

For students and young adults, the key constraints are digital distraction, peer pressure, and emotional volatility. SST can be adapted into a short curriculum emphasizing

(a) precept translation into school norms (truthfulness, non-bullying, avoiding intoxicants),

(b) micro-practices integrated into class transitions, and

(c) Reflection exercises that build causal literacy (what triggers me; what happens next). Evidence suggests that online mindfulness interventions can be effective in improving depression, anxiety, and stress among university students (Gong et al., 2023), while virtual programs can offer accessible delivery formats (Xu et al., 2022). SST recommends a hybrid delivery model: brief in-person guidance to establish ethical framing and safe practice, complemented by digital reminders and practice logs.

4. Safety, Screening, and Referral Protocols

To address potential adverse effects, SST proposes minimal screening questions (history of panic disorder, trauma symptoms, psychosis, current severe depression), clear informed consent language, and practice modification options. Participants are taught to distinguish expected discomfort (e.g., restlessness) from warning signs (e.g., severe dissociation, panic, intrusive trauma re-experiencing). Given evidence that meditation-related adverse effects can occur in mindfulness-based programs (Britton et al., 2021), ethical dissemination requires transparency and flexible pathways.

Referral pathways can be built through collaboration with local primary care units, counselors, or university clinics. Where such services are limited, SST recommends a “pause and ground” protocol: temporarily stop formal practice, increase mettā and grounding practices, and seek consultation with a qualified professional or an experienced teacher. This prevents escalation and protects trust in temple-based programs.

5. Evaluation and Research Design

Because SST is an applied model, it invites empirical testing in Thai settings. A practical research design is a mixed-methods evaluation with pre- and post-measures of stress, mindfulness, self-compassion, and family conflict frequency, combined with qualitative

interviews on feasibility and cultural fit. Program fidelity should be monitored (e.g., facilitator adherence to session structure), given evidence that fidelity affects outcomes in mindfulness interventions (Zainal & Newman, 2024). Comparisons could include "mindfulness-only" programs versus SST-integrated programs to test the added value of explicit sīla and paññā components. Thai research on precepts and meditation as protective factors suggests this hypothesis is plausible (DeMaranville et al., 2023), but it requires careful study.

DISCUSSION AND LIMITATIONS

The SST framework aims to restore the integrity of Theravāda self-development by making the threefold training actionable for modern household life. Conceptually, it treats sīla as behavioral infrastructure, samādhi as attention and emotion regulation, and paññā as de-biasing discernment. This mapping does not reduce Buddhism to psychology; it offers a bridge language that can support program design and evaluation while maintaining canonical priorities. The model also responds to contemporary concerns about the commodification of mindfulness and ethical drift by explicitly integrating precepts and wisdom practices (Chachignon et al., 2024; Sauerborn et al., 2022; Shulman, 2024).

The framework's practical strength lies in scalability: micro-practices can fit within busy schedules and be delivered through temples, workplaces, and educational programs. Evidence suggests that both in-person and digital mindfulness interventions can yield benefits, though effects vary and engagement is a key constraint (Gong et al., 2023; Osborne et al., 2023; Xu et al., 2022). SST therefore prioritizes habit architecture and peer accountability to support adherence.

However, several limitations should be acknowledged. First, this paper is conceptual; it proposes a model rather than reporting results from an SST trial. Second, canonical interpretation is selective; other Theravāda sources and Thai commentarial traditions could enrich the model. Third, empirical evidence is drawn largely from secular mindfulness research and may not fully capture the distinctive aims and outcomes of Theravāda practice. Fourth, safety considerations, while grounded in the emerging literature on adverse effects, require context-specific protocols; community programs must avoid overconfidence and must build referral pathways (Britton et al., 2021; Binda et al., 2022).

Future research should test SST in Thai settings with rigorous designs, including comparative studies against mindfulness-only programs, longer follow-ups, and outcome

measures capturing ethical and relational behavior. Research should also explore facilitator training standards for temple-based programs, including how monks and lay facilitators can collaborate effectively (Langgapin et al., 2024).

CONCLUSION

In contemporary Thailand, self-development cannot be sustained through isolated techniques. The Theravāda threefold training offers a coherent architecture for transforming daily life: ethical discipline reduces harm and stabilizes relationships; collectedness stabilizes attention and emotion; and wisdom stabilizes interpretation and reduces bias. By translating these trainings into practical daily modules with explicit ethical safeguards, the SST framework offers an applied path for Thai laypersons seeking to cultivate calmer minds, wiser choices, and healthier families. When implemented through temples and community institutions, SST has the potential to strengthen social trust and reduce everyday conflict while remaining faithful to the core logic of the Theravāda path.

REFERENCES

Binda, D. D., Greco, C. M., & Morone, N. E. (2022). *What are adverse events in mindfulness meditation? Global Advances in Health and Medicine*, 11, 2164957X221096640. https://doi.org/10.1177/2164957X221096640

Bodhi, B. (Trans.). (2000). *The connected discourses of the Buddha: A translation of the Saṃyutta Nikāya*. Wisdom Publications.

Bodhi, B. (Trans.). (2012). *The numerical discourses of the Buddha: A translation of the Aṅguttara Nikāya*. Wisdom Publications.

Britton, W. B., Lindahl, J. R., Cooper, D. J., Canby, N. K., & Palitsky, R. (2021). Defining and measuring meditation-related adverse effects in mindfulness-based programs. *Clinical Psychological Science, 9*(6), 1185–1204. https://doi.org/10.1177/2167702621996340

Chachignon, P., Le Barbenchon, E., & Dany, L. (2024). Mindfulness research and applications in the context of neoliberalism: A narrative and critical review. *Social and Personality Psychology Compass, 18*(2), e12936. https://doi.org/10.1111/spc3.12936

DeMaranville, J., Wongpakaran, T., Wongpakaran, N., & Wedding, D. (2023). The mediating role of precepts and meditation on attachment and depressive symptoms in adolescents. *Healthcare*, 11(13), 1923. https://doi.org/10.3390/healthcare11131923

Glushich, A., DeMaranville, J., Wongpakaran, T., Wedding, D., & Wongpakaran, N. (2025). Synergistic effects of Buddhist five precepts and death contemplation on inner strengths and mental health in elderly Thai meditators. *BMC Psychology*, 13(1), 1342. https://doi.org/10.1186/ s40359-025-03679-9

Gong, X.-G., Wang, L.-P., Rong, G., Zhang, D.-N., Zhang, A.-Y., & Liu, C. (2023). Effects of online mindfulness-based interventions on the mental health of university students: A systematic review and meta-analysis. *Frontiers in Psychology,* 14, 1073647. https://doi.org/10.3389/fpsyg. 2023.1073647

Gu, X., Luo, W., Zhao, X., Chen, Y., Zheng, Y., Zhou, J., Zeng, X., Yan, L., Chen, Y., Zhang, X., Lv, J., Lang, Y., Wang, Z., Gao, C., Jiang, Y., & Li, R. (2022). The effects of loving-kindness and compassion meditation on life satisfaction: A systematic review and meta-analysis. *Applied Psychology: Health and Well-Being*, 14(3), 1081–1101. https://doi.org/10.1111/aphw.12367

Langgapin, S., Boonchieng, W., Chautrakarn, S., Maneeton, N., & Senawan, S. (2024). Development of a monk-led elderly mental health counseling program in Thai Buddhist communities. *Religions*, 15(8), 998. https://doi.org/10.3390/rel15080998

Ñāṇamoli, B., & Bodhi, B. (Trans.). (1995). The middle length discourses of the Buddha: A translation of the Majjhima Nikāya. Wisdom Publications.

Ong, N. Y., Teo, F. J. J., Ee, J. Z. Y., Yau, C. E., Thumboo, J., Tan, H. K., & Ng, Q. X. (2024). Effectiveness of mindfulness-based interventions on the well-being of healthcare workers: A systematic review and meta-analysis. *General Psychiatry*, 37(3), e101115. https://doi.org/10.1136/gpsych-2023-101115

Osborne, E. L., Ainsworth, B., Hooper, N., & Atkinson, M. J. (2023). Experiences of using digital mindfulness-based interventions: Rapid scoping review and thematic synthesis. *Journal of Medical Internet Research*, 25, e44220. https://doi.org/10.2196/44220

Petrovic, J., Mettler, J., Cho, S., & Heath, N. L. (2024). The effects of loving-kindness interventions on positive and negative mental health outcomes: A systematic review and meta-analysis. *Clinical Psychology Review*, 110, 102433. https://doi.org/10.1016/j.cpr.2024.102433

Sauerborn, E., Sökefeld, N., & Neckel, S. (2022). Paradoxes of mindfulness: The specious promises of a contemporary practice. *The Sociological Review*, 70(5), 1044–1061. https://doi.org/10.1177/00380261221108570

Shulman, E. (2024). Ethics, mindfulness, and consciousness: A study of their relation in early Buddhism. *Mindfulness*, 15(9), 2415–2427. https://doi.org/10.1007/s12671-024-02434-2

Walshe, M. (Trans.). (1995). *The long discourses of the Buddha: A translation of the Dīgha Nikāya*. Wisdom Publications.

Xu, J., Jo, H., Noorbhai, L., Patel, A., & Li, A. (2022). Virtual mindfulness interventions to promote well-being in adults: A mixed-methods systematic review. *Journal of Affective Disorders*, 300, 571–585. https://doi.org/10.1016/j.jad.2022.01.027

Zainal, N. H., & Newman, M. G. (2024). Mindfulness enhances cognitive functioning: A meta-analysis of 111 randomized controlled trials. *Health Psychology Review*, 18(2), 369–395. https://doi.org/10.1080/17437199. 2023.2248222

Household Dhamma and Family Flourishing: Applying the Sigālovāda Sutta, Brahmavihāras, and Right Speech to Daily Life in Contemporary Thailand

[1]Phramaha Supawat Boonthong

[1]Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Thailand

Corresponding Author E-mail: supawat.boon@mcu.ac.th

Received 20 March 2025; Revised 21 May 2025; Accepted 21 June 2025

****

วารสาร
บาลีเถรวาทปริทรรศน์
Pāli–Theravāda Review Journal (PTRJ) ISSN : 3088-3148 (Online)

Household Dhamma and Family Flourishing: Applying the Sigālovāda Sutta, Brahmavihāras, and Right Speech to Daily Life in Contemporary Thailand

Phramaha Supawat Boonthong

ABSTRACT

Family life in Thailand is shaped by Theravāda Buddhist values, yet contemporary households face intensified pressures from economic uncertainty, intergenerational caregiving, and digitally amplified conflict. While temples and Buddhist teachings remain influential, many families lack a coherent, practice-ready framework for translating doctrine into daily routines that improve communication, reduce resentment, and sustain care with dignity. This article develops an applied model of "Household Dhamma" for family flourishing grounded in the Sigālovāda discourse (DN 31) and complemented by the Brahmavihāras (mettā, karuṇā, muditā, upekkhā) and right speech. Using documentary analysis of key Pāli sources and integrating contemporary evidence from mindfulness-based couple and parenting interventions and loving-kindness and compassion training, the paper proposes a six-domain operational framework aligned with the 'six directions' of DN 31: parents–children, spouses/partners, teachers/mentors, employers/employees, friends/peers, and spiritual/community guides. For each domain, the model specifies reciprocal duties, communication norms derived from right speech, and daily micro-practices that cultivate prosocial emotion and reduce escalation. The proposed "METTA-Family Protocol" includes (1) a weekly family council using truthful, gentle, and timely speech; (2) short mettā practices adapted for families; (3) conflict de-escalation steps grounded in wise attention; and (4) attention hygiene routines that limit digital triggers. The article discusses ethical safeguards, including avoiding coercive religious framing and acknowledging potential distress during contemplative practice. By translating canonical household ethics into actionable routines supported by contemporary evidence, the model aims to strengthen Thai families as primary units of social peace and to provide a template for evaluable temple-based and community family programs.

Keywords: Sigālovāda Sutta; family well-being; right speech; mettā; mindful parenting;

INTRODUCTION

In Thailand, the family remains the primary "school" of moral formation. Even when formal religious participation declines or becomes sporadic, many Thai people still learn their first lessons about kindness, restraint, and responsibility through parents, grandparents, and everyday household norms. Yet contemporary family life is increasingly exposed to converging pressures: economic uncertainty, long work hours, migration for employment, intergenerational caregiving, and a digital environment that intensifies comparison, outrage, and impulsive communication. These conditions can turn ordinary disagreements into chronic conflict and can erode the emotional availability needed for sustained care.

Theravāda Buddhism offers a rich corpus of lay teachings that directly address household life, but these teachings are often encountered as sermons or moral reminders rather than as an operational framework that families can implement. Two consequences follow. First, families may know the "values" of Buddhism—non-harming, generosity, respect—but lack practical routines for translating those values into daily speech and decisions. Second, mindfulness and meditation may be introduced as individual stress management without being linked to relational duties and communication ethics, which are precisely where family suffering is most visible.

This article argues that the Sigālovāda discourse (DN 31) provides a canonical "family systems" framework for household ethics. The discourse organizes social life into six directions (parents, teachers, spouse/partner, friends, employees, and spiritual guides) and specifies reciprocal duties that cultivate trust and dignity. When combined with the Brahmavihāras mettā (loving-kindness), karuṇā (compassion), muditā (sympathetic joy), and upekkhā (equanimity)—and with right speech, DN 31 can be translated into a contemporary model of family flourishing that is both doctrinally grounded and practically testable (Walshe, 1995).

The need for such translation is supported by contemporary evidence. Mindfulness-based interventions have expanded from individual clinical programs to relational and family contexts. A systematic review of mindfulness-based couple interventions suggests that contemplative trainings adapted for couples can enhance relationship quality and individual well-being, although the literature remains emerging and heterogeneous (Winter et al., 2021). In parenting contexts, a systematic review and meta-analysis found that mindful parenting interventions can improve mindful parenting and parenting behaviors, with secondary outcomes including parenting stress, parental psychological well-being, interpersonal

relationships, and child outcomes (Shorey & Ng, 2021). More recently, a systematic review of mindfulness-based interventions for parents synthesized target groups, effects, and core intervention features across varied curricula, emphasizing both opportunities and the need for clarity (Caetano et al., 2024). Complementarily, compassion and loving-kindness training shows promise for improving positive mental health indices compared with passive controls (Petrovic et al., 2024) and for enhancing life satisfaction through mechanisms such as self-compassion and positive emotions (Gu et al., 2022).

However, this evidence base also urges caution. Ethical and cultural critiques warn against translating mindfulness into a consumer product or a mere coping technique detached from moral commitments (Chachignon et al., 2024; Sauerborn et al., 2022). Moreover, research on adverse effects indicates that a subset of participants in mindfulness-based programs experience meditation-related side effects and, in some cases, adverse impacts on functioning (Britton et al., 2021). Families and community programs, therefore, require safeguards, informed consent, and flexible practice pathways, especially for participants with trauma histories (Binda et al., 2022).

The central contribution of this article is an applied “Household Dhamma” model for Thai families, expressed as a six-domain framework aligned with DN 31 and implemented through a “METTA-Family Protocol.” The protocol specifies daily micro-practices and weekly routines that operationalize reciprocal duties and right speech, support emotional regulation, and reduce escalation. While grounded in the Pali canon, the model is designed to be compatible with contemporary program evaluation, enabling families and community organizations to track outcomes such as parenting stress, relationship quality, conflict frequency, and subjective well-being.

METHOD AND SCOPE

This article uses a conceptual synthesis method grounded in (1) documentary analysis of Pali canonical sources in translation and (2) integration of contemporary evidence (primarily 2020–2025) relevant to family well-being, mindful parenting, couples interventions, and compassion-based training. The analytic goal is not to equate Buddhist household ethics with modern psychological models, but to develop a practice-ready translation that preserves doctrinal intent while enabling implementation and evaluation.

Canonical sources were chosen for their direct relevance to household and relational life. The primary text is the Sigālovāda discourse (DN 31), preserved in the Dīgha

Nikāya, which explicitly addresses lay responsibilities and organizes social relations through six "directions" (Walshe, 1995). Supporting teachings include the Brahmavihāras as the cultivation of wholesome affect and social intention, and right speech as a central ethical practice that shapes family harmony and trust. While these themes appear throughout the Nikāyas, this study treats them as a coherent applied package: reciprocal duties (DN 31), prosocial affect (Brahmavihāras), and communication ethics (right speech).

Contemporary sources were selected to provide empirical plausibility and guidance on implementation. Priority was given to systematic reviews and meta-analyses. For relationships and couple outcomes, Winter et al. (2021) synthesized mindfulness-based couple interventions. In the parenting domain, Shorey and Ng (2021) and Caetano et al. (2024) provide systematic syntheses of mindful parenting and parent-focused mindfulness-based interventions. In their reviews of loving-kindness and compassion training, Gu et al. (2022) and Petrovic et al. (2024) summarize outcomes relevant to affect and mental health. Safety and ethics sources were included to justify safeguards and to prevent harm (Britton et al., 2021; A Binda et al., 2022), and critical scholarship was included to avoid instrumentalization and to ensure that applied programs remain oriented toward nonnbharming and responsibility (Chachignon et al., 2024; Sauerborn et al., 2022).

CANONICAL FOUNDATIONS FOR HOUSEHOLD FLOURISHING

1. The Sigālovāda Discourse (DN 31) as a Household Ethics Framework

DN 31 is frequently described as a "layperson's code of discipline." Its distinctive feature is its relational structure: instead of presenting isolated virtues, it frames ethics as reciprocal duties embedded in social roles. The discourse instructs the householder to "worship" six directions—an idiom that reinterprets ritual gesture as ethical responsibility. Each direction corresponds to a relational domain:

(1) parents (east),

(2) teachers (south),

(3) spouse/partner (west),

(4) friends and companions (north),

(5) workers and servants (nadir), and

(6) ascetics and brahmins/spiritual guides (zenith) (Walshe, 1995).

The core insight is systems-oriented: household well-being depends on fulfilling mutual obligations across domains rather than on individual virtue alone.

For contemporary Thai families, the "directions" can be reframed as six arenas where suffering and harmony are produced. For example, the parent–child domain is where moral formation, attachment, and intergenerational caregiving responsibilities emerge. The spouse/partner domain is where emotional support, economic planning, and conflict management occur. The friends' domain is where peer influence and social capital develop. The worker domain connects household ethics to economic life, including fair wages, humane treatment, and responsible use of authority. Finally, the spiritual guide domain locates the family within a wider community of meaning and moral aspiration.

A key interpretive move is to read DN 31 not as a set of static role expectations but as a "reciprocity contract" designed to prevent domination and neglect. The duties are two-way: children must honor and support their parents, while parents must care for, educate, and guide their children. Spouses must be faithful, respectful, and considerate, and mutual trust is treated as a protective boundary for the household. Employers must treat workers fairly, while workers must be diligent and honest.

This reciprocity is directly relevant to modern Thai issues such as elder care, domestic labor, and workplace hierarchy. It also provides a doctrinal basis for translating Buddhist ethics into family policy and community programs.

2. Brahmavihāras as the Affective Engine of Family Ethics

The Brahmavihāras—mettā, karuṇā, muditā, upekkhā—function as cultivated attitudes that enable ethical duties to be enacted without resentment or burnout. In family life, duties can become heavy and moralistic if they are not supported by prosocial emotion and a stable mind. Mettā supplies friendliness and goodwill; karuṇā supplies responsiveness to suffering without cruelty; muditā supports appreciation of others' success rather than jealousy; upekkhā stabilizes care with realism, preventing overcontrol and emotional flooding.

In applied terms, the Brahmavihāras serve three functions. First, they reduce the likelihood that stress will translate into harsh speech or aggression. Second, they support caregiving sustainability, especially in contexts of chronic illness and aging. Third, they build a positive emotional climate that makes discipline easier for children and cooperation easier for adults. Contemporary evidence supports the plausibility of these functions: compassion and loving-kindness practices are associated with improvements in positive affect and reductions in negative mental health outcomes in some contexts, particularly relative to passive controls (Petrovic et al., 2024). Such findings provide empirical support for integrating mettā-based

exercises into family routines without claiming that modern interventions capture the full canonical depth of Brahmavihāra cultivation.

3. Right Speech as the Central Household Technology

In many families, conflict is not primarily caused by "bad intentions" but by unregulated speech under stress: sarcasm, blame, contempt, gossip, and digital escalation. Theravāda identifies speech as a primary karmic channel and a central arena of ethical discipline. Right speech is traditionally framed in terms of truthfulness, non-divisiveness, gentleness, and meaningfulness. As an applied household technology, right speech can be translated into repeatable conversational norms that protect dignity and reduce escalation.

The relationship between speech ethics and mindfulness has also gained attention in contemporary scholarship. If mindfulness is practiced without ethical framing, it may sharpen awareness while leaving communication habits unchanged. Conversely, when mindfulness supports a pause before speaking, and when that pause is guided by an ethical script (truthful, beneficial, timely, kind), family conflict can shift from reactive cycles to problem-solving.

4. The Canonical "Household Dhamma" Logic: Duties + Affect + Speech

Taken together, DN 31, the Brahmavihāras, and right speech provide a coherent applied logic: DN 31 provides the structure (six relational domains and reciprocal duties). Brahmavihāras provide the motivational and affective energy that sustains duties without resentment. Right speech provides the operational channel through which duties are negotiated in real time.

This triad forms the doctrinal backbone of the METTA-Family Protocol developed in Section 5. Before presenting the protocol, Section 4 reviews contemporary evidence from mindful parenting, couples interventions, and compassion training to clarify what is currently known about feasibility and outcomes, and to support implementation choices.

CONTEMPORARY EVIDENCE RELEVANT TO FAMILY AND RELATIONAL WELL-BEING

1. Mindfulness-Based Couple and Dyadic Interventions

The contemplative science literature has increasingly recognized that relationship quality is a strong determinant of physical and mental health, and that mindfulness skills may be beneficial not only for individuals but also for dyads. Winter et al. (2021) conducted a systematic literature review of mindfulness-based interventions for couples and other dyads,

finding preliminary evidence that such interventions can improve relationship quality while also enhancing individual outcomes, such as mindfulness, self-compassion, and well-being. While the evidence base remains heterogeneous and relatively small, the review suggests that contemplative skills can be adapted to relational contexts through mindful communication practices, dyadic coping, and shared routines. This supports a key premise of DN 31: household ethics is not merely individual virtue but a relational system that can be trained.

In applied terms, a couple of interventions support two practical strategies for Thai families. First, joint participation matters: interventions that include both partners can enhance shared language, reduce misinterpretation, and create mutual accountability. Second, mindfulness becomes relational when it supports a pause before defensive speech and when partners can recognize and repair escalations. These strategies align with right speech and with the reciprocal duties of spouses emphasized in DN 31 (Walshe, 1995).

2. Mindful Parenting and Parent-Focused Mindfulness-Based Interventions

Parenting is one of the most consequential forms of household leadership. It shapes emotional regulation, moral learning, and intergenerational patterns of communication. Shorey and Ng (2021) synthesized evidence on mindful parenting interventions and found that such interventions can improve mindful parenting and parenting behaviors, with secondary outcomes including parenting stress, parental psychological well-being, interpersonal relationships, and child outcomes. While child outcomes were less consistently measured and results varied across studies, the overall pattern supports the plausibility that training parental presence and non-reactivity can alter family climate. Caetano et al. (2024) further synthesize mindfulness-based interventions for parents across varied contexts and curricula, highlighting diversity in delivery format, content, and target groups. Their review underscores both the promise and the challenge: parent-focused mindfulness interventions are expanding, but core features are not always clear, making replication and dissemination difficult. This insight is directly relevant to Buddhist community programming: without a coherent framework, temple-based parenting programs may drift into generic “relaxation” without addressing speech ethics, reciprocal duties, or the burdens of caregiving.

The METTA-Family Protocol responds by offering an explicit canonical structure (DN 31) and a minimal set of repeatable routines (weekly council, mettā practice, speech scripts). This preserves doctrinal intent while matching the practical need for program clarity emphasized in contemporary reviews.

3. Loving-Kindness and Compassion Training as Family-Protective Practice

Family flourishing requires more than self-control; it requires positive prosocial emotion that can be sustained under stress. Loving-kindness and compassion meditation are promising in this regard. Gu et al. (2022) report that loving-kindness and compassion meditation can be associated with increases in life satisfaction in pre-post designs, with mechanisms involving self-compassion and positive emotions, though effects in rigorous randomized comparisons are smaller and require further study. Petrovic et al. (2024) similarly find that loving-kindness interventions show benefits relative to passive controls across positive and negative indices of mental health, though effects are less robust relative to active controls and alternative treatments.

In Thai family contexts, the significance lies not merely in the effect size but in the direction of training: mettā and compassion practices explicitly cultivate goodwill, reduce hostility, and support repair after conflict. These are precisely the emotional capacities needed to maintain right speech under stress. In applied family routines, mettā can be practiced in brief, culturally appropriate ways (e.g., a one-minute phrase practice before leaving home, short reflections before meals) without requiring intensive retreat engagement.

4. Safety, Ethics, and the Limits of Dissemination

Family and community programs must also recognize the limits of contemplative practice. Britton et al. (2021) demonstrate that meditation-related side effects and adverse effects can occur in mindfulness-based programs, including negative impacts on functioning for some participants. Binda et al. (2022) argue for clearer definitions of adverse events and for distinguishing expected discomfort from severe outcomes. These findings imply that temple-based family programs should avoid coercive expectations (“everyone must meditate”), should offer practice modifications, and should include referral pathways for participants experiencing strong distress.

Ethical critiques of mindfulness further warn against using meditation as a tool to enforce conformity or suppress conflict. In family contexts, such misuse could manifest as blaming a partner for being “unmindful” instead of addressing harmful behavior. Canonically, right speech and non-harming do not require silence; they require truthful, timely, and compassionate communication. The METTA-Family Protocol therefore treats mindfulness as a support for ethical communication and repair, not as a demand for emotional suppression.

Overall, contemporary evidence suggests that mindfulness, mindful parenting, and loving-kindness training can support relational well-being under certain conditions, and that clear structure and ethical safeguards are critical for dissemination. The next section translates these insights into a canonical, practice-ready protocol for Thai families.

THE METTA-FAMILY PROTOCOL: OPERATIONALIZING HOUSEHOLD DHAMMA

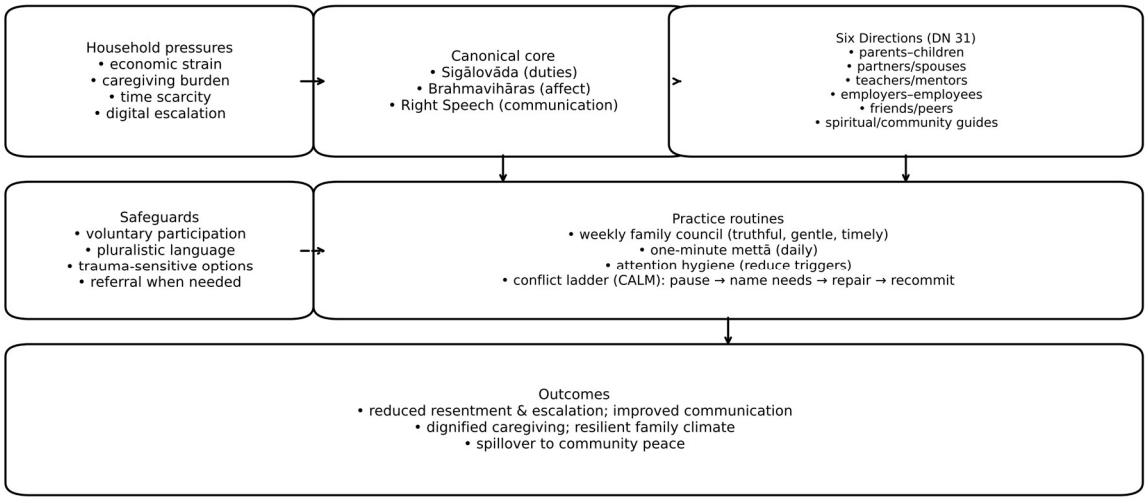


Figure 1: METTA-Family Protocol: Household Dhamma Model for Family Flourishing

Figure 1 presents the METTA-Family protocol as an applied 'household Dhamma' model linking doctrine to routines and outcomes. The METTA-Family Protocol translates the canonical triad—DN 31 duties, Brahmavihāra affect, and right speech—into a set of daily and weekly routines. “METTA” here functions as both a doctrinal emphasis and a mnemonic for implementation:

M Mindful pausing (micro-pauses before speech)

E Ethical speech (right speech scripts)

T Training in prosocial emotion (mettā/compassion)

T Trust-building duties (reciprocal responsibilities)

A Attention hygiene (sense-restraint for digital life)

The protocol is structured around the six directions of DN 31, but it begins with two cross-cutting routines that support all domains.

1. Cross-Cutting Routine 1: The Weekly Family Council (30–45 minutes)

The family council is a structured conversation held once per week (e.g., Sunday evening). Its purpose is to prevent resentment accumulation and to create a shared language for duties and needs. The council uses four right-speech rules:

1) Truthful and specific: speak about observable behaviors and concrete events, not character attacks.

2) Beneficial and compassionate: the aim is repair and learning, not victory.

3) Gentle tone: no shouting, insults, sarcasm, or contempt.

4) Timely and bounded: one topic at a time, with a time limit; postpone when emotions are flooding.

Agenda:

- Opening mettā minute (see 5.2).
- Gratitude round: each person names one helpful act they noticed.
- Review of one "direction" (rotating weekly): What duties did we fulfill well? What was difficult?
- One problem-solving topic: choose a small, actionable change (e.g., screen-free dinner, shared chores).
- Closing commitment: each person states one small intention for the week.

This routine operationalizes DN 31 reciprocity: it makes duties discussable and improvable rather than assumed or demanded.

2. Cross-Cutting Routine 2: The One-Minute Mettā Practice

A one-minute mettā practice is inserted into daily life at predictable cues (e.g., before leaving home, before dinner, before sleep). It can be done silently or spoken. A simple sequence is:

"May I be safe. May I be calm. May I speak with kindness?"

"May you (name) be safe. May you be calm. May we understand each other."

"May our family be safe. May our home be peaceful."

This brief practice sets affective intention and supports right speech during the day. Contemporary evidence suggests that loving-kindness and compassion practices can support positive emotional outcomes relative to passive controls (Petrovic et al., 2024) and may

contribute to life satisfaction through self-compassion and positive emotion mechanisms (Gu et al., 2022). In the protocol, mettā is not treated as a mood hack but as a moral intention training that supports duties and repair.

3. The Six Directions as Operational Domains

Direction 1: Parents and Children (East)

Canonical intention: parents provide care, education, and moral guidance; children respond with respect, gratitude, and support (Walshe, 1995). Modern application: this domain includes parenting behavior, youth digital exposure, academic pressure, and intergenerational caregiving.

Operational practices:

- "Two-minute arrival": when a parent comes home, pause phone use for two minutes and offer attention before addressing tasks. This builds attachment security and reduces the probability that stress is displaced onto children.

- "Right speech correction": correct behavior, not identity. Replace "You are lazy" with "This task is not done; let's plan when you will do it."

- "Precept-in-family rules": the five precepts become family norms (no hitting; no stealing; sexual respect; no lying; no intoxicants). Parents model them, not only teach them.

- "Repair ritual": when shouting or harsh speech occurs, practice a brief repair—acknowledge, apologize, restate need with gentleness. This prevents chronic resentment.

- Elder care translation: adult children schedule practical support (health appointments, finances) and emotional support (listening) for parents; parents respect adult children's limits and avoid manipulative guilt.

Evidence link: Mindful parenting interventions can improve parenting mindfulness and behaviors and reduce parenting stress in many contexts (Shorey & Ng, 2021). The protocol embeds mindful parenting as short routines rather than as abstract attitudes.

Direction 2: Teachers/Mentors and Students (South)

Canonical intention: students show respect, diligence, and gratitude; teachers provide knowledge, protection, and guidance (Walshe, 1995).Modern application: the "mentor" role includes not only formal teachers but also elders, supervisors, and skill mentors.

Operational practices:

- “Learning humility”: children and adults practice one weekly act of respect (e.g., greeting teachers, thanking mentors) to cultivate gratitude rather than entitlement.

- “Study hygiene”: a shared household rule limits screen distractions during study periods; this is a sense restraint applied to learning.

- “Mentor check-in”: parents hold a monthly check-in with teachers/mentors, focusing on supportive collaboration rather than blame.

Direction 3: Spouses/Partners (West)

Canonical intention: mutual respect, fidelity, and considerate care (Walshe, 1995). Modern applications include emotional labor, financial planning, chore division, and conflict management.

Operational practices:

- “Pause before reply”: when receiving a provocative message, take three breaths before responding; label emotion; then reply with right speech.

- “No public shaming”: disagreements are kept private; partners avoid humiliating each other through social media.

- “Weekly couple time”: 30 minutes without phones for shared conversation or planning. This supports friendship and reduces drift.

- “Repair script”: “When X happened, I felt Y. What I needed was Z. Can we try A next time?” This format reduces blame and supports problem-solving.

Evidence link: mindfulness-based couple interventions show initial evidence of improving relationship quality and individual well-being (Winter et al., 2021). The protocol translates this into minimal, repeatable routines aligned with the right speech.

Direction 4: Friends/Peers/Community (North)

Canonical intention: generosity, loyalty, honesty, and support among friends (Walshe, 1995). Modern application: this domain includes peer influence, social comparison, and digital social networks.

Operational practices:

- “Truthful sharing”: avoid spreading rumors; verify information before forwarding. This operationalizes the precept on false speech and protects community trust.

- “Boundary against toxic comparison”: one daily “digital fast” window to reduce social-media comparison triggers.

- “Mutual aid practice”: families commit to one monthly act of community support (helping neighbors, volunteering). This trains generosity (dāna) as social glue.

Direction 5: Employers/Employees and Economic Life (Nadir)

Canonical intention: humane treatment, fair wages, and diligence Walshe, 1995). Modern application: this domain includes workplace hierarchies, gig-economy pressures, and household financial stress.

Operational practices:

- “Fairness audit”: household leaders who employ workers (e.g., domestic help) review pay and working conditions; avoid humiliating speech.

- “Honesty in earning”: avoid unethical shortcuts; integrate right livelihood reflection into family planning.

- “Work–home boundary”: a short transition ritual after work (breathing + mettā) reduces spillover of irritation into the family.

Direction 6: Spiritual Guides and Meaning Systems (Zenith)

Canonical intention: support of spiritual community, receptivity to guidance, and wise discernment (Walshe, 1995). Modern application: families use temples and spiritual communities as resources for meaning, ethical reminders, and support during crises.

Operational practices:

- “Monthly temple touchpoint”: attend a Dhamma talk or community service activity, not only ritual, to strengthen ethical learning.

- “Family Dhamma reading”: read a short passage (e.g., DN 31 summary, mettā sutta) once per week and discuss one practical application.

- “Non-coercion principle”: spiritual practice is invited, not forced. Family members may adopt secular language if needed while maintaining ethical intent.

4. Attention Hygiene: Preventing Digital Conflict Escalation

Because digital platforms amplify reactivity, the protocol includes specific attention hygiene commitments: Screen-free meals (at least 3 times per week). No phone use during conflict conversations. “Cooling-off rule”: when anger rises above a threshold, pause conversation for 20 minutes; engage in breathing or walking; return with right speech. Night boundary: no doom-scrolling in the last 30 minutes before sleep; replace with a brief mettā or gratitude reflection.

These commitments operationalize sense restraint and reduce the probability that craving and aversion will dominate family speech.

5. Safety and Adaptation

The protocol is designed for ordinary households, not intensive retreat practice. Nevertheless, families should be informed that contemplative practices can sometimes activate distress, especially for individuals with trauma histories (Britton et al., 2021; Binda et al., 2022). The protocol therefore prioritizes short duration, grounding practices, and optional participation. When strong distress occurs, families should pause formal practice, increase supportive communication, and seek professional help if needed. This ethical realism protects participants and preserves trust in Buddhist community programs.

6. Conflict Transformation Ladder (CALM)

Because family conflict often escalates quickly, the protocol includes a simple de-escalation ladder called CALM. It functions as a shared household script that any member can invoke when emotions are rising.

C — *Call a pause with respect*. Any member may say: "I need a pause so I can speak kindly. Let's stop for 20 minutes." The pause is framed as a commitment to right speech, not as withdrawal or punishment. This prevents the "fight-or-flight" spiral that produces harsh speech.

A — *Attend to the body and breath.* During the pause, each person engages in a grounding practice: slow breathing, mindful walking, or noticing sensations in the feet and hands. The aim is to reduce physiological arousal. This is a low-intensity application of samādhi suitable for households and consistent with the evidence that short mindfulness practices can support stress regulation in many contexts (Winter et al., 2021).

L — *Label the underlying need.* After arousal decreases, each person privately labels the underlying need or value: safety, respect, fairness, rest, appreciation, autonomy. This step introduces wise attention: instead of clinging to blame narratives, the mind looks at causes and needs. For parents, this also reduces the risk of displacing work stress onto children.

M — *Move to repair with right speech.* The conversation resumes using a repair script: "When X happened, I felt Y; what I needed was Z; can we try A next time?"

If agreement cannot be reached, the family council format can be used later to problem-solve. The key is that repair is treated as a skill, not as a moral failure.

CALM operationalizes the canonical insight that speech is the main channel through which harm or harmony is created. It also integrates Brahmavihāra intention: the pause is an act of mettā (not harming), compassion (reducing suffering), and equanimity (not being carried away by anger). Over time, CALM trains the household to treat conflict as a shared problem rather than an enemy to be defeated.

7. Muditā and Upekkhā in the Digital Age: Countering Comparison and Overcontrol

Two Brahmavihāras are often neglected in popular teachings but are crucial for contemporary Thai families: muditā and upekkhā. Muditā (sympathetic joy) directly counters the envy and shame intensified by social media. When family members scroll through curated images of success, they may experience self-criticism and then project it onto others through contemptuous speech. A simple muditā practice is to name one thing that went well for another family member and to celebrate it without comparison. During the weekly family council, a "muditā round" can be added: each person acknowledges another's effort (not only outcomes). This trains gratitude and reduces competitive resentment.

Upekkhā (equanimity) is often misunderstood as indifference. In family life, equanimity means maintaining care while recognizing limits. It prevents two harmful patterns: overcontrol (attempting to manage others' emotions) and emotional flooding (being overwhelmed by others' distress). For caregivers in Thailand—especially those supporting elderly parents—equanimity helps sustain compassion without burnout. Practically, equanimity is trained through boundary setting: clear schedules for care tasks, explicit requests for help, and permission to rest. When combined with mettā, boundaries become an expression of non-harming rather than selfishness.

These practices are not separate from right speech. Equanimity supports "timely speech": knowing when to speak and when to pause. Muditā supports "gentle speech": praising effort and acknowledging goodness. Together they help families build an emotional climate where reciprocal duties are enacted with warmth rather than with resentment.

IMPLEMENTATION IN THAI COMMUNITY SETTINGS AND EVALUATION

1. Temple-Based Family Programs

Temples are well-positioned to host family programs because they are culturally legitimate, accessible, and already embedded in community life. A feasible format is an 8-week program with weekly 90-minute sessions plus home routines. Each session can follow a consistent structure:

- Short Dhamma teaching grounded in DN 31 and right speech.
- Guided one-minute mettā practice and brief mindfulness pause.
- Skill practice: role-play of right-speech scripts for common conflicts (money, chores, parenting).
- Planning: families select one weekly commitment (e.g., screen-free dinner; weekly council).

To avoid coercion, programs should offer both Buddhist and secular framings: participants can interpret mettā as "benevolent intention" and right speech as "ethical communication." This aligns with evidence that parent-focused interventions vary widely in target groups and formats, and that clarity and adaptability matter for dissemination (Caetano et al., 2024).

2. Integration with Parenting and Couple Support Services

Because family issues often intersect with mental health, domestic violence, and substance use, temple-based programs should build partnerships with local health and social services. This is especially important given evidence that meditation-related adverse effects can occur for some participants and that informed monitoring is needed (Britton et al., 2021). A referral protocol should be established for severe distress, trauma symptoms, or safety risks. Programs should also avoid framing Buddhist practice as a substitute for protection in cases of abuse; non-harming includes protecting vulnerable family members.

3. Measurement and Evaluation

To evaluate the METTA-Family Protocol, community programs can use a mixed-methods approach:

Quantitative outcomes (pre-post; and follow-up at 3 months):

- Parenting stress and mindful parenting (aligned with outcomes in Shorey & Ng, 2021).

- Relationship quality and conflict frequency (aligned with dyadic outcomes in Winter et al., 2021).

- Well-being and depressive/anxiety symptoms (as secondary outcomes; consistent with compassion and mindfulness intervention literature).

- Adherence metrics: frequency of weekly councils; frequency of mettā minute practice; number of screen-free meals.

Qualitative outcomes:

- Feasibility and acceptability: what families found workable or difficult.

- Cultural fit: how participants interpret DN 31 duties and right speech in modern life.

- Mechanisms of change: which practices most affected speech and conflict.

Program fidelity should be monitored: did facilitators teach the right speech scripts, maintain non-coercive language, and provide safety guidance? Contemporary reviews emphasize that intervention features and dissemination conditions shape outcomes (Caetano et al., 2024).

4. Research Directions

Future research in Thai contexts can test comparative hypotheses: for example, whether a “mindfulness-only” family program improves stress but has weaker effects on communication and conflict compared with the METTA-Family Protocol that explicitly trains right speech and reciprocal duties. Similarly, studies could examine whether integrating loving-kindness practice increases the prosocial climate and accelerates repair after conflict, consistent with evidence that loving-kindness interventions can improve prosocial and mental health outcomes relative to passive controls (Petrovic et al., 2024). Such research would contribute to the evidence base for culturally grounded, Dhamma-informed family interventions and would provide practical guidance for temple-based community development.

CONCLUSION

Thai society depends on families as primary units of care, moral formation, and social peace. Yet modern household life is increasingly strained by economic pressure, caregiving burdens, and digital reactivity. Theravāda Buddhism offers a coherent canonical framework for household flourishing, but it must be translated into practice-ready routines to be effective in contemporary contexts. The Sigālovāda discourse (DN 31) supplies a systems-

oriented map of reciprocal duties across six relational domains, while the Brahmavihāras supply prosocial emotional capacity and right speech supplies an actionable communication ethic. By integrating these canonical resources with contemporary evidence on mindful parenting, couple interventions, and loving-kindness training the METTA-Family Protocol offers a practical model for everyday life: weekly family councils guided by right speech; short mettā practices embedded in daily cues; conflict de-escalation steps grounded in wise attention; and attention hygiene routines that reduce digital triggers. Importantly, the protocol also includes ethical safeguards and safety considerations, recognizing that contemplative practice can sometimes activate distress and that dissemination requires informed consent and flexible pathways.

The model's value is both personal and social. At the personal level, it strengthens self-development through relational responsibility: individuals learn to regulate speech, transform reactivity, and sustain care with dignity. At the social level, families practicing reciprocal duties and ethical communication become micro-sites of peacebuilding, reducing everyday conflict and strengthening trust. Future empirical research in Thai settings can test the protocol's feasibility and outcomes and can help temples and community institutions refine program delivery. In this way, Household Dhamma can move from moral aspiration to practical social infrastructure, supporting Thai well-being in a way that is faithful to the Theravāda tradition and responsive to contemporary realities.

REFERENCES

Binda, D. D., Greco, C. M., & Morone, N. E. (2022). W*hat are adverse events in mindfulness meditation? Global Advances in Health and Medicine*, 11, 2164957X221096640. https://doi.org/10.1177/2164957X221096640

Britton, W. B., Lindahl, J. R., Cooper, D. J., Canby, N. K., & Palitsky, R. (2021). Defining and measuring meditation-related adverse effects in mindfulness-based programs. *Clinical Psychological Science*, 9(6), 1185–1204. https://doi.org/10.1177/2167702621996340

Caetano, B., Chorão, A., Alves, S., Canavarro, M. C., & Pires, R. (2024). Mindfulness-based interventions for parents: A systematic review of target groups, effects, and intervention features. *Mindfulness,* 15(10), 2429–2447. https://doi.org/10.1007/s12671-024-02451-1

Chachignon, P., Le Barbenchon, E., & Dany, L. (2024). Mindfulness research and applications in the context of neoliberalism: A narrative and critical review. *Social and Personality Psychology Compass*, 18(2), e12936. https://doi.org/10.1111/spc3.12936

Gu, X., Luo, W., Zhao, X., Chen, Y., Zheng, Y., Zhou, J., Zeng, X., Yan, L., Chen, Y., Zhang, X., Lv, J., Lang, Y., Wang, Z., Gao, C., Jiang, Y., & Li, R. (2022). The effects of loving-kindness and compassion meditation on life satisfaction: A systematic review and meta-analysis. Applied Psychology: *Health and Well-Being*, 14(3), 1081–1101. https://doi.org/10.1111/aphw.12367

Petrovic, J., Mettler, J., Cho, S., & Heath, N. L. (2024). The effects of loving-kindness interventions on positive and negative mental health outcomes: A systematic review and meta-analysis. *Clinical Psychology Review*, 110, 102433. https://doi.org/10.1016/j.cpr.2024.102433

Sauerborn, E., Sökefeld, N., & Neckel, S. (2022). Paradoxes of mindfulness: The specious promises of a contemporary practice. *The Sociological Review,* 70(5), 1044–1061. https://doi.org/10.1177/00380261221108570

Shorey, S., & Ng, E. D. (2021). The efficacy of mindful parenting interventions: A systematic review and meta-analysis. *International Journal of Nursing Studies*, 121, 103996. https://doi.org/10.1016/j.ijnurstu.2021.103996

Walshe, M. (Trans.). (1995). *The long discourses of the Buddha: A translation of the Dīgha Nikāya*. Wisdom Publications.

Winter, F., Steffan, A., Warth, M., Ditzen, B., & Aguilar-Raab, C. (2021). Mindfulness-based couple interventions: A systematic literature review. *Family Process*, 60(3), 694–711. https://doi.org/10.1111/famp.12683

บทบาทการรักษาพระธรรมวินัยของสามเณรบุญนาค โฆสโ

The Role of Novice Boonnak Khoso in Upholding the Dhamma-Vinaya

มานพ นักการเรียน[1], วิญญู กินะเสน[2], บานชื่น นักการเรียน[3]

Manop Nakkanrian[1], Winyou Kinasen[2], Banchuen Nakkanrian[3]

[1-3] มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย วิทยาเขตสิรินธรราชวิทยาลัย, ประเทศไทย

[1-3] Mahamakut Buddhist University, Sirindhorn Rajavidyalaya Campus, Thailand

Corresponding Author E-mail: mnakkarreiyn@gmail.com

Received 20 January 2025; Revised 2 March 2025; Accepted 15 June 2025

****

วารสาร
บาลีเถรวาทปริทรรศน์
Pāli–Theravāda Review Journal (PTRJ) ISSN : 3088-3148 (Online)

บทบาทการรักษาพระธรรมวินัยของสามเณรบุญนาค โฆโส

มานพ นักการเรียน, วิญญู กินะเสน,
บานชื่น นักการเรียน

บทคัดย่อ

บทความนี้มุ่งศึกษาบทบาทของสามเณรบุญนาค โฆโส ในฐานะศาสนทายาทผู้ยืนหยัดรักษาพระธรรมวินัย ผ่านการวิเคราะห์เอกสารและสื่อต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้อง ผลการศึกษาพบว่า สามเณรบุญนาค โฆโส คือภาพสะท้อนของศาสนทายาทผู้ยึดมั่นในแก่นแท้ของพระธรรมวินัยอย่างเด็ดเดี่ยว ท่านเป็นศิษย์สายหลวงปู่มั่น ภูริทตฺโต ที่อุทิศชีวิตให้แก่การปฏิบัติกรรมฐานตามหลักสติปัฏฐาน 4 มาตั้งแต่เยาว์วัย โดยเริ่มธุดงค์เพียงลำพังตั้งแต่อายุ 15 ปี เพื่อฝึกฝนจิตใจให้พ้นความกลัวและความตาย ปฏิปทาของท่านมุ่งเน้นความเป็น “สมณะ” ที่วัดจากความสงบและการละกิเลสภายใน มากกว่ารูปลักษณ์ภายนอก

สามเณรบุญนาค โฆโส มีบทบาทโดดเด่นในฐานะผู้ยืนหยัดบนหลักพระธรรมวินัยอย่างมั่นคง โดยแสดงออกผ่านความกล้าหาญในการตักเตือนและวิพากษ์การประพฤติที่คลาดเคลื่อนจากพระวินัยภายในคณะสงฆ์ แม้ต้องเผชิญแรงกดดันจากระบบอาวุโสหรือจารีตนิยม ท่านยังคงยึดมั่นในหลักการที่ว่า “พระธรรมวินัยคือตัวแทนของพระศาสดา” อันสะท้อนจุดยืนเชิงจริยธรรมที่ให้ความสำคัญกับหลักการเหนือความสัมพันธ์เชิงบุคคลหรือโครงสร้างอำนาจ นอกจากนี้ แม้จะมีมิติทางจิตวิญญาณอย่าง “คาถาสำเร็จ” จากหลวงปู่สรวงเทวดาเล่นดินเข้ามาเกี่ยวข้อง แต่ท่านก็นำมาใช้เป็นกุศโลบายในการยึดมั่นในพระรัตนตรัย ดังนั้น สามเณรบุญนาค โฆโส จึงเป็นแบบอย่างของผู้ที่เชื่อมโยงหลักการในพระไตรปิฎกสู่การปฏิบัติจริงด้วยความซื่อตรงและศรัทธาที่มั่นคง

คำสำคัญ: สามเณรบุญนาค โฆโส; ศาสนทายาท; สมณะ; พระธรรมวินัย; คาถาสำเร็จ

วารสาร
บาลีเถรวาทปริทรรศน์
Pāli–Theravāda Review Journal (PTRJ) ISSN : 3088-3148 (Online)

The The Role of Novice Boonnak Khoso Upholding the Dhamma-Vinaya

Manop Nakkanrian, Winyou Kinasen,
Banchuen Nakkanrian

Abstract

This article aims to study the role of Novice Boonnak Khoso as a religious heir who steadfastly upholds the Dhamma and Vinaya, through an analysis of relevant documents and media. The study found that Novice Boonnak Khoso is a reflection of a religious heir who firmly adheres to the essence of the Dhamma and Vinaya. He is a disciple of Luang Pu Mun Bhuridatto who dedicated his life to practicing meditation according to the Four Foundations of Mindfulness since a young age. He began his solitary pilgrimage at the age of 15 to train his mind to overcome fear and death. His conduct focuses on being a "monk" (Samana) measured by inner peace and the renunciation of defilements, rather than outward appearance.

Novice Boonnak Khoso played a prominent role as a steadfast adherent to the Dhamma and Vinaya, demonstrating his courage in admonishing and criticizing deviations from the Vinaya within the monastic community. Even when faced with pressure from the seniority system or traditionalism, he remained committed to the principle that "the Dhamma and Vinaya represent the Buddha", reflecting an ethical stance that prioritizes principles over personal relationships or power structures. Furthermore, even when spiritual dimensions such as the "success mantra" from Luang Pu Suang, the "Earth-Playing Angel", were involved, he used them as a means to maintain his faith in the Triple Gem. Novice Boonnak Khoso is therefore an example of someone who connects the principles of the Tripitaka to practical application with honesty and unwavering faith.

Keywords: Novice Boonnak Khoso; Religious Heir; Monk; Dhamma and Vinaya; Success Mantra

บทนำ

สามเณรบุญนาค โฆสโส ซึ่งภายหลังท่านเป็นที่รู้จักในนาม “พระอาจารย์บุญนาค โฆสโส” ท่านเป็นศิษย์ในสายของหลวงปู่มั่น ภูริทตฺโต พระอาจารย์ใหญ่สายพระป่า ในยุคสมัยกึ่งพุทธกาล (ปฐม และภัทรา นิคมานนท์, 2552) โดยเคยฝากตัวเป็นศิษย์และปฏิบัติธรรมร่วมกับครูบาอาจารย์สายวัดป่าหลายรูป ท่านเคร่งครัดในพระธรรมวินัย เป็นผู้ที่อุทิศตนต่อชีวิตพรหมจรรย์ในพระพุทธศาสนาอย่างแท้จริง ไม่ได้แสวงหาลาภสักการะ เกียรติยศ หรือชื่อเสียง แต่ยึดมั่นในหลักธรรมของพระพุทธเจ้าเป็นสำคัญ การธุดงค์ไปตามป่าเขาและถ้ำต่าง ๆ ของท่านมิใช่เพื่อความสะดวกสบาย หากแต่เป็นการฝึกฝนตนเองให้เข้าถึงแก่นแท้ของธรรมะด้วยความมุ่งมั่นและศรัทธาอันบริสุทธิ์ แม้ว่าจะเผชิญกับอุปสรรคและอันตราย ท่านก็มิได้หวั่นไหวต่อแรงกดดันจากสังคมหรือผู้มีอำนาจ หากแต่ยืนหยัดในสิ่งที่ถูกต้อง ดำรงตนเป็นเนื้อนาบุญของพระพุทธศาสนาอย่างแท้จริง

ในยุคสมัยนั้น การที่สามเณรลุกขึ้นมาตักเตือนพระเถระผู้ใหญ่เรื่องการรักษาศีล เช่น การจับจ่ายเงินทอง หรือวัตรปฏิบัติที่ไม่ตรงตามพระวินัย เพื่อความบริสุทธิ์ของวงการพระพุทธศาสนา ถือเป็นเรื่องที่สั่นคลอนโครงสร้างอำนาจเดิมอย่างมาก ท่านยึดถือว่า “พระธรรมวินัยคือตัวแทนของพระศาสดา” ดังนั้นความถูกต้องจึงอยู่เหนือระบบอาวุโสที่ผิดเพี้ยน ท่านมักถูกกล่าวหาว่าก่อความวุ่นวาย หรือไม่อยู่ในโอวาทหลายครั้ง ท่านถูกนำไปขังไว้เพื่อให้ยอมจำนนต่อกฎระเบียบที่ตั้งขึ้นโดยคน แต่ท่านก็ใช้เวลาเหล่านั้นในการทำสมาธิภาวนา เปลี่ยนวิกฤตให้เป็นโอกาสในการฝึกจิต สามเณรบุญนาค โฆสโส เป็นบทเรียนที่สำคัญมากในประวัติศาสตร์คณะสงฆ์ไทย โดยเฉพาะในสายวัดป่ากรรมฐาน ท่านเป็นแบบอย่างของ “ความซื่อตรงต่อพระธรรมวินัย” แม้ต้องแลกด้วยความลำบากส่วนตัว

ชีวประวัติของสามเณรบุญนาค โฆสโส

สามเณรบุญนาค โฆสโส หรือที่รู้จักในนาม “พระอาจารย์บุญนาค โฆสโส” เป็นพระภิกษุสายกรรมฐานที่มีชื่อเสียงจากการออกธุดงค์ตั้งแต่อายุยังน้อย ท่านเป็นลูกศิษย์ในสายของหลวงปู่มั่น ภูริทตฺโต และได้รับการกล่าวถึงบ่อยครั้งในเรื่องการเที่ยวกรรมฐาน หรือการเดินธุดงค์เพื่อฝึกจิตอย่างเด็ดเดี่ยวในป่าเขาลำเนาไพร เรื่องราวของท่านถูกนำมาถ่ายทอดโดยครูบาอาจารย์หลายท่าน เช่น หลวงปู่บุญเพ็ง พุทฺธธมฺโม หลวงปู่สมชาย ฐิตวิริโย เป็นต้น เพื่อเป็นคติสอนใจแก่ผู้ปฏิบัติรุ่นหลัง

1. ประวัติและการเข้าสู่ร่มกาสาวพัสตร์

สามเณรบุญนาค โฆสโส คาดว่าเกิดที่จังหวัดอุบลราชธานี อันเป็นถิ่นกำเนิดของพระอริยสงฆ์จำนวนมากในสายพระป่ากรรมฐาน ในขณะนั้น เป็นช่วงเวลาที่การปฏิบัติกรรมฐานกำลังเริ่มหยั่งรากฝังลึกผ่านการธุดงค์ของพระอาจารย์ใหญ่ทั้ง 2 รูป คือหลวงปู่เสาร์ กนฺตสีโล และหลวงปู่มั่น ภูริทตฺโต ซึ่งมีอิทธิพลต่อทัศนคติของชาวบ้านในภูมิภาคนี้อย่างมหาศาล เมื่อปี พ.ศ. 2455 มีความเลื่อมใสในพระพุทธเจ้าอย่างแรงกล้าตั้งแต่อายุ 6 ขวบ ตั้งแต่การเห็นรูปภาพจนกระทั่งเห็นพระสงฆ์บิณฑบาตจริง ซึ่งท่านเรียกว่า “พระเจ้า” เมื่อ

ทราบว่า พระสงฆ์คือคนธรรมดาที่ไปจากบ้านเพื่อบวชที่วัด ท่านจึงรบเร้ามารดาเพื่อขอบวชถึงขั้นประท้วงไม่ยอมทานข้าว จนมารดาต้องนำไปฝากไว้กับสมภาร

ท่านถูกส่งไปเรียนหนังสือที่วัดป่าในจังหวัดยโสธร โดยมีเงื่อนไขจากสมภารว่าต้องเรียนให้ครบ 3 ปี จึงจะบวชให้ ด้วยความมุ่งมั่น ท่านเฝ้าถามซ้ำ ๆ ทุกวันว่าครบกำหนดหรือยัง จนกระทั่งอายุ 8 ขวบ ท่านนิมิตฝันเห็นพระพุทธเจ้ามีรัศมีสว่างไสว ทำให้เกิดปณิธานแรงกล้าที่จะปรารถนาเป็นพระเจ้าอีกองค์หนึ่ง ท่านได้บวชเป็นสามเณรเมื่ออายุ 9 ขวบ (พ.ศ. 2464) และศึกษาเล่าเรียนต่ออีก 6 ปี ก่อนจะเริ่มออกจาริกธุดงค์กรรมฐานเมื่ออายุ 15 ปี (พ.ศ. 2470)

2. การปฏิบัติธุดงค์และการเอาชนะความกลัว

หลังจากสามเณรบุญนาคถูกพระรูปหนึ่งชวนไปทำปาณาติบาต (ฆ่าแย้) ท่านได้นิมิตเห็นพระพุทธองค์แสดงธรรมว่า “ความเป็นสมณะไม่ได้อยู่ที่รูปลักษณ์ภายนอก (หัวโล้น, ผ้าเหลือง, การไม่มีเมีย) แต่อยู่ที่การละความอาลัยในชีวิตและการถึงพร้อมข้อวัตรปฏิบัติที่บริสุทธิ์” เมื่อตื่นขึ้นมาพิจารณาวัตรปฏิบัติของพระเณรรอบตัวที่ดูไม่สำรวม ท่านจึงตัดสินใจขอขมาครูอาจารย์และออกจาริกธุดงค์เพียงลำพังตั้งแต่อายุเพียง 15 ปี ท่านพิจารณาที่ป่าช้าจนเห็นความจริงว่า “ผีไม่มีจริง มีแต่ใจที่เป็นผี” เพราะร่างกายถูกเผาไปหมดแล้ว เมื่อปัญญาเกิด ท่านจึงสามารถพำนักในป่าช้าได้ทุกแห่ง ท่านต้องเจอทั้งช้าง เสือ และงู ในระยะประชิด ท่านใช้ “สัจจอธิษฐาน” มอบกายถวายชีวิตต่อพระรัตนตรัย หากมีเวรกรรมก็ยอมชดใช้ หากไม่มีก็ขอให้บำเพ็ญบารมีต่อไปได้ ซึ่งทำให้ภยันตรายเหล่านั้นมักหายไปอย่างน่าอัศจรรย์ ในวัยเพียง 15 ปี ท่านสามารถพิจารณากาย เวทนา จิต และธรรม ว่าไม่ใช่ตัวตน (อนัตตา) ได้อย่างลึกซึ้งตามแนวทางที่พระพุทธองค์ทรงวางไว้

3. อุปสรรคและการถูกกล่าวหาจากสังคม

สามเณรบุญนาคมีสติรู้ตัวอยู่เสมอ หากพบการซักถามธรรมะที่ไม่เป็นประโยชน์หรือลองดี ท่านจะเลือกใช้วิธี “นิ่งเงียบ” แม้จะถูกกดดันจากเจ้าหน้าที่บ้านเมืองหรือถูกมองว่าเป็นพระบ้า ท่านก็ยังคงรักษาความสงบแห่งจิตไว้ได้ แต่เมื่อถึงเวลาอันควร ท่านได้แสดงธรรมจนคนทั้งเมืองยอมรับในหัวข้อ “สุขินฺทฺริยํ ทุกฺขินฺทฺริยํ มายุปมาวิญฺญาณ” โดยมีใจความสำคัญคือ ทั้งสุขและทุกข์เป็นใหญ่ในขณะที่ปรากฏ แต่ถูกวิญญาณ (ตัวรู้) หลอกให้หลงยึดถือ ทั้งที่มันเกิดขึ้นเพียงชั่วขณะแล้วก็เสื่อมไป ท่านเน้นว่าการรักษาจิตให้สงบคือจุดสูงสุด เมื่อจิตสงบ ศีล สมาธิ และปัญญาจะบริบูรณ์พร้อมกันเองโดยไม่ต้องไปไล่นับชื่อเรียก

ท่านถูกพระผู้ใหญ่ที่ไม่เข้าใจในวัตรปฏิบัติสั่งให้ตำรวจคุมตัวไปขึ้นศาล แต่วาทะธรรมของท่านทำให้นายอำเภอประจักษ์ในสติปัญญา ท่านย้ำว่าผู้ที่ยังมีความโกรธ อิจฉา และความโลภ แม้โกนหัวก็ไม่ชื่อว่าสมณะ ท่านกล่าวว่า ความจริงแท้คือ “ความดับ” (ดับโกรธ ดับจองเวร) ท่านตอบอย่างชาญฉลาด (คล้ายพระนาคเสนโต้ตอบพระเจ้ามิลินทร์) ว่า หากดับโกรธได้ก็ชื่อว่าดับ หากสิ้นอาสวะ อาสวะก็สิ้นไปจากท่าน เป็นการตอบตามสภาวธรรมจริงโดยไม่พยากรณ์ตนเองจนเกินงาม

4. การต่อสู้กับกิเลสและตัณหา

ในช่วงจาริกธุดงค์ แม้สามเณรบุญนาคจะมีภูมิธรรมสูงและผ่านความเป็นตายในป่ามามาก แต่เมื่อถึงวัยหนุ่ม ท่านต้องเผชิญกับ “สัญชาตญาณดิบ” หรือกามราคะที่พวยพุ่งขึ้นมา โดยเฉพาะความรักความอาลัยในหญิงสาว ซึ่งเป็นอุปสรรคที่ขัดขวางการบรรลุธรรมอย่างรุนแรง ท่านอุปมาว่าความรักนี้รุ่มร้อนและละออกได้ยากยิ่งกว่าภยันตรายจากสัตว์ร้ายเสียอีก

เมื่อสติปัญญาขั้นปกติเอาไม่อยู่ ท่านจึงเลือกใช้มาตรการขั้นเด็ดขาดที่เรียกว่า “การทรมานกายเพื่อดัดใจ” ท่านพิจารณาว่ากามราคะนั้นอาศัยร่างกายที่สดชื่นมีกำลังเป็นที่ตั้ง ท่านจึงเริ่มอดอาหารและผ่อนการดื่มน้ำให้น้อยลงเรื่อย ๆ ทำให้ความกระสันรักที่เคยแผดเผาก็มอดดับไปเองเหมือนไฟที่หมดเชื้อ

5. ทัศนะต่อความเสื่อมโทรมของพระพุทธศาสนา

สามเณรบุญนาควิพากษ์วิจารณ์พระสงฆ์ในสมัยนั้นที่ประพฤติตัวเป็น “อลัชชี” หรือ “มหาโจรปล้นพระศาสนา” เช่น การเลี้ยงสัตว์ไว้ขาย การค้าขายหวังกำไร การสะสมเงินทอง การเป็นหมอดู หมอยา หมอขับภูตผี การใช้ชีวิตฟุ้งเฟ้อผิดสมณสารูป และการอาศัยศรัทธาและเครื่องสักการะที่ชาวบ้านมอบให้ตอนบวช มาสะสมเป็น “ทุนสำรอง” เมื่อได้ทรัพย์สินเงินทองมากพอตามเป้าหมาย ก็ลาสมณเพศออกไปเสวยสุขหรือทำธุรกิจส่วนตัว ผู้บวชส่วนใหญ่บวชเพื่อลาภยศชื่อเสียง (โลกียสุข) มากกว่าการมุ่งเน้นปฏิบัติเพื่อความพ้นทุกข์หรือพระนิพพาน (โลกุตตรสุข) ซึ่งเป็นเป้าหมายสูงสุดของศาสนา สะท้อนให้เห็นถึงความเสื่อมโทรมทางจิตใจและการละเลยแก่นแท้ของพระพุทธศาสนา

ท่านมุ่งมั่นที่จะประกาศพระศาสนาและชักชวนให้พุทธบริษัทกลับมาเลื่อมใสในพระรัตนตรัยอย่างแท้จริง แทนที่จะถือรีตถือผีหรือหลงเชื่อคำสอนที่บิดเบือน

6. ชีวิตในบั้นปลาย

สามเณรบุญนาคได้เดินทางเท้าจากอำเภอบุ่ง (ปัจจุบันคือ อำเภอเลิงนกทา จังหวัดยโสธร) เป็นเวลา 3 คืน จนถึงจังหวัดขอนแก่น และได้เข้าพบเพื่อศึกษาธรรมกับพระอาจารย์สิงห์ ขนฺตยาคโม และพระอาจารย์มหาปิ่น ปญฺญาพโล ซึ่งเป็นศิษย์สายพระอาจารย์มั่น ภูริทตฺโต ขณะที่ท่านทั้ง 2 นั้นพักรุกขมูลอยู่ที่ป่าช้าพร้อมคณะศิษย์ 70 รูป เมื่อสามเณรบุญนาคเห็นการปฏิบัติตามพระธรรมวินัยที่เคร่งครัด จึงเกิดความเลื่อมใสและปวารณาตัวขอฝากตัวเป็นศิษย์ เพื่อปฏิบัติธรรมสืบไป

เมื่อท่านเดินทางมาถึงวัดบรมนิวาส ฯ ในเดือน 4 ปี พ.ศ. 2575 ท่านเจ้าคุณพรหมมุนี ต่อมาคือสมเด็จพระมหาวีรวงศ์ (อ้วน ติสฺโส) ได้เรียกท่านเข้าพบเพื่อสอบถามเรื่องการถูกกักตัวโดยเจ้าคณะแขวงที่จังหวัดกาฬสินธุ์ เมื่อทราบความจริงและตรวจดูลายมือแล้ว ท่านจึงเมตตาให้เตรียมตัวอุปสมบท โดยท่านได้ส่งคนไปแจ้งทาง “วัง” เพื่อขอรับความอนุเคราะห์ ซึ่งทางวังก็รับเป็นเจ้าภาพจัดเตรียมเครื่องบริขารให้

ท่านได้อุปสมบทเมื่อปี พ.ศ. 2475 ณ วัดบรมนิวาส ฯ กรุงเทพ ฯ เจ้าจอมมารดาทับทิม ในรัชกาลที่ 5 (ธิดาของพระยาอัพภันตริกามาตย์) ซึ่งพำนักอยู่ที่วังกรมหลวงนครไชยศรีสุรเดช เป็นผู้มีศรัทธาและ

รับเป็นเจ้าภาพในการบวชครั้งนี้ ท่านได้รับฉายาว่า “โฆสะ” ซึ่งภายหลังท่านเป็นที่รู้จักในนาม “พระอาจารย์บุญนาค โฆสะ” ผู้มีชื่อเสียงจากการบันทึกเรื่องราว “พระบุญนาคเที่ยวกรรมฐาน” (พระบุญนาค โฆสะ, 2510)

สรุปได้ว่า สามเณรบุญนาค โฆสะ เป็นสามเณรและพระสายกรรมฐาน ผู้มีศรัทธาแรงกล้าต่อพระพุทธศาสนาตั้งแต่วัยเยาว์ บวชเป็นสามเณรตั้งแต่อายุ 9 ปี และออกธุดงค์เพียงลำพังเมื่ออายุราว 15 ปี ยึดมั่นวัตรปฏิบัติอันเคร่งครัด เน้นความเป็น “สมณะ” ที่วัดจากสภาวะจิตใจ การละกิเลส และความสำรวมในพระวินัย มากกว่ารูปลักษณ์ภายนอก

ท่านเป็นศิษย์ในสายพระป่าของหลวงปู่มั่น ภูริทตฺโต มีชื่อเสียงจากการเอาชนะความกลัวความตาย และกิเลสตัณหาผ่านการปฏิบัติธุดงค์กรรมฐานอย่างเด็ดเดี่ยว กล้าวิพากษ์ความเสื่อมของพระศาสนา และยืนหยัดตักเตือนการบิดเบือนพระธรรมวินัย ต่อมาได้อุปสมบทเป็นพระภิกษุ ได้รับฉายา “โฆสะ” และเป็นที่รู้จักจากบันทึกพระบุญนาคเที่ยวกรรมฐาน ในฐานะต้นแบบพระนักปฏิบัติที่ยึดมั่นแก่นแท้ของพระพุทธศาสนาอย่างแท้จริง

คาถาสื่อมงคลของสามเณรบุญนาค โฆสะ กับหลวงปู่สรวง เทวดาเล่นดิน

สามเณรบุญนาค โฆสะ ได้พบหลวงปู่สรวง เทวดาเล่นดิน ขณะท่านกำลังเก็บผลมะเดื่ออยู่หน้าถ้ำ เมื่อสอบถามว่า“ท่านอยู่ที่ไหน” หลวงปู่ตอบว่า “ผมอยู่ในจักรวาล” จากนั้น ท่านได้สอน “คาถาสำเร็จ” (จะปรารถนาอะไรก็สำเร็จตามประสงค์) ให้สามเณร โดยกล่าวว่า “หากเจริญเป็นนิตย์ จะสมหวังทั้งในชาตินี้และชาติหน้า” หลังจากเรียนคาถาจนจำได้แล้ว หลวงปู่สรวงจากไปในเวลา 7 ทุ่ม (ตี 1) เมื่อสามเณรถามว่าท่านจะไปไหน ท่านตอบว่า “จะไปเที่ยวในจักรวาล” และเมื่อถามชื่อ ท่านตอบเพียงสั้น ๆ ว่า “ผมชื่อพระ” แล้วเดินจากไปตามชายเขา โดยที่สามเณรบุญนาคนั้นไม่ทราบชื่อของพระภิกษุรูปนั้นว่าคือหลวงปู่สรวง เป็นพระชาวกัมพูชา ผู้ทรงอภิญญา จาริกธุดงค์ตามแนวตะเข็บชายแดนไทย-กัมพูชา โดยเฉพาะแถบเทือกเขาพนมดงรัก จังหวัดศรีสะเกษ ประวัติไม่แน่ชัด เชื่อว่ามีอายุยืนยาวมาก รักสันโดษ ชอบพำนักตามกระท่อมปลายนาหรือกลางป่า และเป็นที่เคารพศรัทธาในเรื่องอภินิหาร (พระมหาภูลังกา เขมทสฺสี, 2537) ท่านเดินธุดงค์ไปในที่ต่าง ๆ ตามลำพังเป็นส่วนมาก (สุธน ศรีหิรัญ, 2556) ตามหลักโมเนยยปฏิปทา ทำให้มีผู้ถวายนามท่านว่า “มหามุนีเทพดาบส” (ทิพยจักร, 2556) และแสดงกิริยาอาการให้เขาดูและให้เขาเข้าใจด้วยตนเอง เป็นไปในลักษณะปริศนาธรรม ซึ่งจะต้องมีการขบคิดเพื่อหาข้อเท็จจริงที่แฝงเร้นอยู่นั้น (จารุกิตติ์ กิจวรรณี, 2559)

คาถาสำเร็จที่หลวงปู่สรวงได้ให้แก่สามเณรบุนนาค ได้แก่ โอม อุ อะ มะ นะโม พุทธายะ ชะ สุมัง (พระบุญนาค โฆสะ, 2510) เป็นสื่อมงคลซึ่งสอดคล้องกับคำสอนเรื่องพระรัตนตรัยและชัยชนะอันยิ่งใหญ่ของพระพุทธเจ้าที่ทรงเอาชนะหมู่มารที่โคนต้นโพธิ์ มีคำแปลและส่วนประกอบดังนี้

คำแปลของคาถาสำเร็จ

ขอนอบน้อมแด่พระพุทธเจ้า พระธรรมอันสูงสุด และพระสงฆ์

ขอนอบน้อมแด่พระพุทธเจ้า 5 พระองค์ในภัทรกัปป์นี้ (พระกกุสันธพุทธเจ้า พระโกนาคมนพุทธเจ้า พระกัสสปพุทธเจ้า พระโคตมพุทธเจ้า และพระเมตไตรยพุทธเจ้า)

ขอให้ชัยมงคลจงบังเอิญขึ้นแก่ข้าพเจ้าเทอญ

ขอให้มงคลดีจงบังเกิดขึ้นแก่ข้าพเจ้าเทอญ

ส่วนประกอบของคาถาสำเร็จ

ส่วนที่ 1 อะ อุ มะ เป็นหัวใจพระรัตนตรัย ส่วนคำว่า “โอม” ที่อยู่ข้างหน้า เป็นคำที่ประกอบด้วยเสียง 3 เสียง คือ อะ อุ มะ

อะ ย่อมาจาก อะระหะโต หมายถึง พระพุทธเจ้าผู้เป็นพระอรหันต์

อุ ย่อมาจาก อุตตะมะธัมมัสสะ หมายถึง พระธรรมอันสูงสุด

มะ ย่อมาจาก มหาสังฆัสสะ หมายถึง พระสงฆ์หมู่ใหญ่

มาจาก นโมการอัฏฐกถาหรือนโม 8 บท ดังนี้

นะโม **อะระหะโต** สัมมา สัมพุทธัสสะ มเหสิโน

นะโม **อุตตะมะธัมมัสสะ** สะวากขาตัสเสวะ เตนิธะ

นะโม **มะหาสังฆัสสาปิ** วิสุทธะสิละทิฏฐิโน

นะโม โอมาตยารัทธัสสะ ระตะนัตตะยัสสะ สาธุกัง

นะโม โอมะกาตีตัสสะ ตัสสะ วัตถุตตะยัสสะปิ

นะโม การัปปะภาเวนะ วิคัจฉันตุ อุปัททะวา

นะโม การานุภะเวนะ สุวัตถิ โหตุ สัพพะทา

นะโม การัสสะ เตเชนะ วิธิมหิ โหมิ เตชะวา ฯ

คำแปล

ขอนอบน้อมแด่พระผู้มีพระภาคอรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้า ผู้แสวงหาซึ่งประโยชน์อันใหญ่

ขอนอบน้อมแด่พระธรรมอันสูงสุดในพระศาสนานี้ที่พระผู้มีพระภาคเจ้า ตรัสไว้ดีแล้ว

ขอนอบน้อมแด่พระสงฆ์หมู่ใหญ่ ผู้มีศีล และทิฏฐิ อันหมดจด

การนอบน้อมแด่พระรัตนตรัยที่ปรารภแล้วว่าโอม ขอจงสำเร็จประโยชน์

ขอนอบน้อมแม้วัตถุทั้ง 3 อันล่วงพ้นโทษต่ำช้านั้น

ด้วยความประกาศการกระทำความนอบน้อม ขอสิ่งที่ไม่เป็นมงคลทั้งหลาย จงบำราศไป

ด้วยอานุภาพแห่งการกระทำความนอบน้อม ขอความสุขสวัสดีจงมีทุกเมื่อ

ด้วยเดชแห่งการกระทำความนอบน้อม ขอข้าพเจ้าจงเป็นผู้มีเดชในการประกอบมงคลพิธีเถิด ฯ (สำรวย นักการเรียน, 2546)

ส่วนที่ 2 นะ โม พุท ธา ยะ เป็นหัวใจพระพุทธเจ้า 5 พระองค์

นะ คือ นะกาโร กะกุสันโธ แปลว่า นะอักษร หมายถึง พระกกุสันธพุทธเจ้า

โม คือ โมกาโร โกนาคมโน แปลว่า โมอักษร หมายถึง พระโกนาคมนพุทธเจ้า

พุท คือ พุทกาโร กัสสะโป แปลว่า พุทอักษร หมายถึง พระกัสสปพุทธเจ้า

ธา คือ ธากาโร โคตะโม พุทโธ แปลว่า ธาอักษร หมายถึง พระโคดมพุทธเจ้า

ยะ คือ ยะกาโร อะริยะเมตเตยโย แปลว่า ยะอักษร หมายถึง พระอริยเมตไตยพุทธเจ้า (เทพย์ สาริกบุตร, 2538)

ส่วนที่ 3 ชะ สุมัง

ชะ คือ ชะยันโต แปลว่า ขอให้ชัยมงคลจงบังเอิญขึ้นแก่ข้าพเจ้าเทอญ

สุมัง คือ สุมังคะลัง แปลว่า ขอให้มงคลดีจงบังเกิดขึ้นแก่ข้าพเจ้าเทอญ

ชะ สุมัง มาจากชยปริตร ซึ่งชยปริตรนี้มีความเป็นมาจากชัยชนะอันยิ่งใหญ่ของพระพุทธเจ้าที่ทรงเอาชนะหมู่มารที่โคนต้นโพธิ์และทรงบำเพ็ญพุทธกิจเพื่อประโยชน์ เพื่อความสุขแก่เทวดาและมนุษย์ทั้งหลาย จึงมีการประพันธ์เป็นคาถาเพื่อสรรเสริญคุณอันยิ่งใหญ่ของพระองค์ ท่อนแรกของชยปริตรเป็นการกล่าวถึงการบำเพ็ญบารมีของพระพุทธเจ้า จนเอาชนะมารทั้งหลายแล้วบรรลุอนุตตรสัมมาสัมโพธิญาณ ส่วนท่อนหลังได้นำข้อความมาจากสุปุพพัณหสูตร ซึ่งเป็นพระสูตรที่ตรัสสอนให้ถือว่าการทำดีด้วยกาย วาจา ใจ นั่นแหละ เป็นมงคลเป็นฤกษ์ดียามดีที่สำคัญที่สุด ฯ (สำรวย นักการเรียน, 2546)

สรุปได้ว่า คาถาสำเร็จที่สามเณรบุญนาค โฆโส ได้รับจากหลวงปู่สรวง มีบทว่า “โอม อุ อะ มะ นะ โม พุทธายะ ชะ สุมัง” เป็นคาถาที่ยึดโยงกับพระรัตนตรัย พระพุทธเจ้า 5 พระองค์ในภัทรกัป และชัยมงคลแห่งพระพุทธเจ้าที่ทรงชนะมาร สาระสำคัญของคาถาไม่ได้มุ่งอภินิหารทางโลก หากเป็น “สื่อมงคลทางจิตใจ” ที่ทำให้ผู้ภาวนายึดมั่นในพระพุทธ พระธรรม พระสงฆ์ เจริญศรัทธา ความเพียร และความดี เมื่อจิตตั้งอยู่ในธรรม ความสำเร็จและมงคลย่อมเกิดขึ้นตามเหตุปัจจัย ทั้งในทางโลกและทางธรรม

บทบาทการรักษาพระธรรมวินัยของสามเณรบุญนาค โฆโส

สามเณรบุญนาค โฆโส เป็นสามเณรผู้มีใจเด็ดเดี่ยว เคร่งครัดในพระธรรมวินัยและมุ่งเน้นการปฏิบัติธุดงค์กรรมฐานในป่าเขาลำเนาไพร โดยยึดมั่นในวิถีสมณะที่แท้จริงตามนิมิตเห็นพระพุทธเจ้า ไม่มุ่งเน้นความสะดวกสบาย เป็นศาสนทายาทและธรรมทายาทผู้ที่มีบทบาทสำคัญในการรักษาพระธรรมวินัย และมีความสามารถในการถ่ายทอดหลักพระธรรมวินัยให้แก่พุทธศาสนิกชน

สามเณรบุญนาคไม่ได้เป็นเพียงผู้เรียนรู้ แต่เป็น “สะพานเชื่อม” ที่นำความรู้จากพระไตรปิฎกมาสู่การปฏิบัติจริงในสังคมไทย ท่านแสดงให้เห็นว่า ความอ่อนเยาว์ในวัย (สามเณร) ไม่ใช่อุปสรรคต่อการบรรลุความรู้ที่ลึกซึ้งและการมีอิทธิพลต่อความศรัทธาของมหาชน

1. คำสอนเรื่อง “สมณะ”

ในนิมิตฝันของสามเณรบุญนาค หลังจากถูกพระรูปหนึ่งชวนไปทำปาณาติบาต (ฆ่าแย้) ท่านได้เห็นพระพุทธเจ้าและพระภิกษุสงฆ์ 23 องค์ ประชุมกันใต้ร่มไม้หว้าชมพู โดยพระพุทธองค์ได้ทรงแสดงธรรมสรุปความสำคัญของความเป็น “สมณะ” ไว้ดังนี้ “บุคคลไม่ได้เป็น “สมณะ” (ผู้สงบ) เพียงเพราะรูปลักษณ์ภายนอก คือการโกนศีรษะหรือการห่มผ้าเหลือง หรือสถานะทางโลก คือการไม่มีภรรยาหรือการเป็นผู้มีความรู้ (เรียนรู้มาก) แต่ตัดสินกันที่ 'สภาวะจิตใจ' ที่ปล่อยวางความยึดติดในชีวิต และการครองตนในวัตรปฏิบัติที่บริสุทธิ์อย่างแท้จริง” (พระบุญนาค โฆโส, 2510)

สามเณรบุญนาคนำข้อความแสดงถึงความเป็น “สมณะ” ดังกล่าวบางส่วนมาจากขุททกนิกาย ธรรมบท ธัมมัฏฐวรรค ดังนี้ “ผู้ไม่มีวัตร พูดจาเหลาะแหละ แม้มีศีรษะโล้น ก็ไม่ชื่อว่าสมณะ ผู้เต็มไปด้วยความปรารถนา และความอยากได้ จะเป็นสมณะได้อย่างไร ส่วนผู้ใดระงับบาปน้อยใหญ่ลงได้โดยสิ้นเชิง และเพราะเหตุที่ระงับบาปทั้งหลายได้นี้เอง เขาจึงเรียกผู้นั้นว่า สมณะ” (ขุ.ธ. (ไทย) 25/264-265/114) (น มุณฺฑเกน สมโณ อพฺพโต อลิกํ ภณํ อิจฺฉาโลภสมาปนฺโน สมโณ กึ ภวิสฺสติ ฯ โย จ สเมติ ปาปานิ อณุ๎ถูลานิ สพฺพโส สมิตตฺตา หิ ปาปานำ สมโณติ ปวุจฺจติ ฯ” แต่ในทางพระพุทธศาสนา ผู้ที่จะเป็น “สมณะ” ได้นั้น ท่านให้ความหมายจำเพาะ หมายถึง ผู้ระงับบาป ได้แก่ พระอริยบุคคล และผู้ปฏิบัติเพื่อระงับบาป ได้แก่ ผู้ปฏิบัติธรรมเพื่อเป็นพระอริยบุคคล (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2551)

อีกตอนหนึ่ง พระสมุห์ภัยตั้งคำถามเชิงโต้แย้งว่า “การที่พระสงฆ์หยิบจับเงินทองเพื่อซื้อขายของจำเป็นเพียงเล็กน้อยนั้น จะทำให้ขาดจากความเป็นสมณะ (นักบวช) เชียวหรือ ?” ซึ่งเป็นการมองในมุมของความอลุ่มอล่วยตามความจำเป็นทางโลก ฝ่ายสามเณรบุญนาค ยืนยันหลักการโดยยกพุทธพจน์มาอ้างอิงว่า “ความเป็นสมณะไม่ได้วัดกันที่การจับเงินทองเพียงอย่างเดียว แต่หัวใจสำคัญคือ การไม่เบียดเบียน (พระบุญนาค โฆโส, 2510) โดยยกบาลีที่ว่า “น หิ ปพฺพชิโต ปรูปฆาตี สมโณ โหติ ปรำ วิเหฐยนฺโต ฯ” (ผู้ทำร้ายผู้อื่น ไม่ชื่อว่า เป็นบรรพชิต ผู้เบียดเบียนผู้อื่น ไม่ชื่อว่า เป็นสมณะ) (ขุ.ธ. 25/184/90)

2. คำสอนเรื่อง “สมณะ/สามเณร”

ผู้ที่เป็นสามเณรต้องเป็นผู้สงบ คือทำให้บาปสงบแล้ว และปราศจากความปรารถนาและความโลภ ดังเหตุการณ์ที่สามเณรบุญนาคโต้วาทะกับพระครูเขียวว่า “สามเณรเที่ยวไปทางหนองน้ำจันทน์ ไปพักที่ป่าช้าบ้านหนองน้ำจันทน์อยู่ 9 วัน พระครูเขียวไปไล่ว่า “เณรนี้ใช่ไหมที่เขาว่าเป็นบ้า เรารู้เรื่องของเณรแล้ว เธอนี้แหละเขาบอกว่าเป็นบ้า จะได้เป็นสามเณรในศาสนาก็หามิได้ เหตุนั้นเณรจงหนีไปเถิด อย่าได้อยู่ ในท้องถิ่นนี้เลย”

สามเณรบุญนาคโต้วาทะว่า “สามเณร มาจาก “สมณะ” ตามศัพท์แปลว่า “ผู้สงบ” ใครเป็นผู้สงบผู้นั้นแหละ พระพุทธเจ้าเรียกว่า สามเณร หรือ สมณะ บุคคลผู้มีความปรารถนาและโลภอยู่ คนนั้นจะศีรษะโล้นก็ไม่ชื่อว่า สมณะ โดยพระพุทธภาษิตว่า น มุณฺฑเกน สมโณ อพฺพโต อลิกำ ภณำ อิจฺฉาโลภสมาปนฺโน สมโณ กึ ภวิสฺสติ ฯ แปลว่า ผู้ไม่มีวัตร พูดจาเหลาะแหละ แม้มีศีรษะโล้น ก็ไม่ชื่อว่าสมณะ ผู้เต็มไปด้วยความปรารถนา และความอยากได้ จะเป็นสมณะได้อย่างไร ฯ เมื่อท่านได้ยินเช่นนี้ ท่านก็โกรธ หาว่าดูหมิ่นว่า ท่านไม่รักษาธุดงค์ ก็ไม่ชื่อว่าสมณะไปด้วย สามเณรบุญนาคตอบท่านว่า “1) เป็นผู้มีความปรารถนา 2) ความอยากได้ 3) ไม่รักษาธุดงค์คือความสงบ ผู้ขาดคุณสมบัติทั้ง 3 นี้แหละ พระพุทธเจ้าว่าไม่ชื่อสมณะ ตามบาลีที่มีมาในธรรมบท ภาค 7 ธัมมัฏฐวรรคว่าดังนี้” (พระบุญนาค โฆโส, 2510)

3. คำสอนเรื่องอริยประเพณี ทำให้เป็นลัชชีบุตร (ผู้ที่มีความละอาย)

พระสมุห์ภัยถามว่า “เณรเดินตามอริยะประเพณีแล้วหรือยัง” สามเณรบุญนาคตอบว่า “ผมเข้าใจว่า อริยะประเพณีเป็นมาดังนี้” ท่านถามอีกว่า “อริยะประเพณีมีกี่อย่าง ?” สามเณรบุญนาคได้ตอบว่า “มี 5 อย่าง คือ 1) ไม่ฆ่าสัตว์อื่น 2) ไม่เข้าไปว่าร้ายและล้างผลาญคนอื่น 3) สำรวมในพระปาฏิโมกข์ 4) นั่งนอน

เสนาสนะอันสงัด และ 5) เป็นใหญ่ในจิตของตน”...ท่านถามว่า “เช่นฉัน เณรเห็นว่าเป็นอลัชชีหรือลัชชีบุตร” สามเณรบุญนาคตอบว่า “ถ้าท่านสำรวมในพระปาติโมกข์ ท่านก็เป็นลัชชีบุตร หากท่านไม่สำรวมในพระปาติโมกข์ ละเมิดล่วงเกินพระวินัย ท่านก็เป็นอลัชชี” (พระบุญนาค โฆโส, 2510) ซึ่งสามเณรบุญนาคดัดแปลงมาจากวิธีการ 6 ตามแนวทางของ “โอวาทปาติโมกข์” ซึ่งถือเป็นหัวใจสำคัญของอริยประเพณีที่พระพุทธเจ้าทุกพระองค์ทรงวางรากฐานไว้เพื่อให้เหล่าบรรพชิตถือปฏิบัติเป็นแบบอย่างเดียวกัน ได้แก่ 1) อนูปวาโท การไม่กล่าวร้าย (เผยแผ่ศาสนาด้วยการไม่กล่าวร้ายโจมตีดูถูกความเชื่อผู้อื่น) 2) อนูปฆาโต การไม่ทำร้าย (เผยแผ่ศาสนาด้วยการไม่ใช้กำลังบังคับข่มขู่ด้วยวิธีการต่าง ๆ) 3) ปาติโมกฺเข จ สำวโร ความสำรวมในพระปาฏิโมกข์ (รักษาความประพฤติให้น่าเลื่อมใส) 4) มตฺตญฺญุตา จ ภตฺตสฺมึ ความเป็นผู้รู้จักประมาณในการบริโภค (เสพปัจจัย 4 อย่างรู้ประมาณพอเพียง) 5) ปนฺตญฺจ สยนาสนำ นั่งนอนในที่อันสงัด (สันโดษไม่คลุกคลีด้วยหมู่คณะ) และ 6) อธิจิตฺเต จ อาโยโค ความเพียรในอธิจิต (พัฒนาจิตใจให้ยิ่งด้วยสมถะและวิปัสสนาเสมอ) (ขุ.ธ. (ไทย) 25/185/91) โดยเว้นข้อที่ 4) มตฺตญฺญุตา จ ภตฺตสฺมึ ความเป็นผู้รู้จักประมาณในการบริโภค (เสพปัจจัย 4 อย่างรู้ประมาณพอเพียง) เสีย

4. คำสอนเกี่ยวกับสติปัฏฐาน 4

หลังจากสามเณรบุญนาคเอาชนะความกลัวที่เคยปิดกั้นปัญญาได้สำเร็จ ด้วยการอดทนต่อสู้กับความกลัว จนความกลัวพ่ายแพ้ไป ท่านจึงพิจารณาแนวทางปฏิบัติธรรมต่อ และระลึกได้ว่า “สติปัฏฐาน 4” คือทางสายเอกที่พระพุทธเจ้าทรงรับรองว่าจะทำให้บรรลุธรรมได้จริงภายในระยะเวลาไม่นาน และทรงสรรเสริญไว้ว่า “ทางนี้เป็นทางสายเดียว เพื่อความบริสุทธิ์ของเหล่าสัตว์ เพื่อล่วงโสกะและปริเทวะ เพื่อดับทุกข์และโทมนัส เพื่อบรรลุญายธรรมเพื่อทำให้แจ้งนิพพาน ทางนี้ คือ สติปัฏฐาน 4 ประการ เราอาศัยทางสายเดียวนี้แล้วจึงกล่าวคำดังพรรณนามาฉะนี้” (ม.มู. (ไทย) 12/138/131) ดังนั้น คำสอนของสามเณรบุญนาคจึงมุ่งเน้นไปที่การปฏิบัติกรรมฐาน ได้แก่ สติปัฏฐาน 4 หรืออานาปานสติ 16 ขั้น คือการพิจารณากายก็สักเพียงว่าแต่กาย ไม่ใช่สัตว์ บุคคล ตัว ตน เรา เขา เรียก กายานุปัสสนา และเวทนา สุขทุกข์ ก็ไม่ใช่เรา เรียก เวทนานุปัสสนา และจิตก็ไม่ใช่เรา เรียก จิตตานุปัสสนา และธรรมานุปัสสนา ที่คิดพล่านกับจิตก็ไม่ใช่เรา เรียก ธรรมานุปัสสนา เมื่อพิจารณาเสร็จก็เกิดความสลดใจขึ้นมา ว่าเราปฏิบัติเพื่อจะละกายอันเป็นมนุษย์ที่เจืออยู่ด้วยความทุกข์ เพื่อจะได้ความสุขเวทนาอันเกิดแก่ทิพสมบัติ สุขนั้นก็มิใช่เราและของเราเสียแล้ว หรือจิตผู้จะเสวยความสุขก็ไม่ใช่เรา และไม่เป็นของเราเสียแล้ว และธรรมารมณ์ผู้จะรับรู้ซึ่งความสุขอันเราจะพึงได้ ก็ไม่ใช่เราและไม่เป็นของเราเสียแล้ว พระพุทธเจ้าทรงรับรองว่าเป็นธรรม อันบุคคลเจริญให้มากแล้ว ก็จะได้บรรลุธรรมาภิสมัย (การบรรลุธรรม) ภายใน 7 ปีบ้าง 7 เดือนบ้าง 7 วัน บ้าง (พระบุญนาค โฆโส, 2510: 19-21)

5. คำเตือนไม่ให้ละเมิดพระวินัย/ไม่ให้การบิดเบือนความหมายของบุญ

พระภิกษุจับต้องกายหญิงถือว่าผิดพระวินัย โดยเฉพาะหากมีเจตนาหรือจิตกำหนัด จัดเป็นอาบัติ “สังฆาทิเสส” (วิ.มหา. 1/270/293) ซึ่งเป็นอาบัติหนักรองจากปาราชิก ต้องเข้ากรรม (อยู่ปริวาสกรรม) เพื่อพ้นผิด หากแตะต้องโดยไม่มีความกำหนัด เช่น ช่วยเหลือผู้ป่วยหรืออุบัติเหตุ อาจเป็นอาบัติเบาหรือยกเว้นได้ในบางกรณี แต่หลักการทั่วไปคือห้ามแตะต้องกายหรือสิ่งที่เนื่องด้วยกาย (เสื้อผ้า) ของสตรี

ในระหว่างการเดินธุดงค์ สามเณรบุญนาคได้พบพิธีทำบุญของชาวบ้านในหมู่บ้านแห่งหนึ่งซึ่งตั้งอยู่ในเขตประเทศกัมพูชา เป็นพิธีที่ให้พระภิกษุและสามเณรสัมผัสร่างกายของสตรี ซึ่งเรียกว่า “พิธีการให้ทานนม” โดยชาวบ้านเชื่อว่าเป็นการให้ทานที่ก่อให้เกิดบุญ (108 พระเกจิ, 2564) สามเณรบุญนาคเห็นว่าเป็นการกระทำที่ขัดต่อพระธรรมวินัย เป็นตัวอย่างชัดเจนของการบิดเบือนความหมายของบุญในพระพุทธศาสนา บุญในทางธรรมตั้งอยู่บนเจตนาอันบริสุทธิ์ การนำกามมาผสมกับการทำบุญจึงมิได้ก่อให้เกิดกุศล หากกลับเพิ่มพูนอกุศลทั้งแก่ผู้ให้และผู้รับ โดยเฉพาะเมื่อพระภิกษุซึ่งควรเป็นแบบอย่างแห่งความสำรวม กลับมีส่วนร่วมในพิธีดังกล่าว ย่อมเป็นการละเมิดพระวินัยอย่างร้ายแรง และทำให้ศาสนากลายเป็นเครื่องมือรับรองกิเลส จึงตักเตือนญาติโยมว่าการทำเช่นนั้นไม่ก่อให้เกิดบุญ กลับเป็นบาปทั้งแก่ผู้ให้และผู้รับ

คำเตือนดังกล่าวทำให้พระภิกษุในพื้นที่ซึ่งยอมรับพิธีนี้เกิดความไม่พอใจ จึงพากันกลั่นแกล้งและขว้างปากลดของสามเณรบุญนาคด้วยก้อนหินและท่อนไม้ หวังทำร้ายท่าน ด้วยความสังเวชใจและไม่อาจอยู่ต่อไปได้ ท่านจึงถอนกลดและออกเดินธุดงค์ต่อในยามค่ำคืน แสดงถึงความยืนหยัดในพระธรรมวินัย แม้ต้องเผชิญการคุกคามและความโดดเดี่ยว ในยุคที่กระแสสังคมหรือความนิยม อาจทำให้พระธรรมวินัยหย่อนยานลง การที่ท่านกล้ายืนหยัดตักเตือนเรื่อง “การบิดเบือนความหมายของบุญ” และ “การละเมิดพระวินัย” แม้ต้องเผชิญกับแรงกดดัน ถือเป็นคุณสมบัติของ “ศาสนทายาท” ที่หาได้ยาก

สรุปได้ว่า สามเณรบุญนาค โฆโส เป็นสามเณรผู้ยึดมั่นพระธรรมวินัยอย่างเคร่งครัด เน้นการปฏิบัติธุดงค์กรรมฐานและการถ่ายทอด “ความเป็นสมณะ” ที่วัดจากสภาวะจิตใจและวัตรปฏิบัติ ไม่ใช่เพียงรูปลักษณ์หรือสถานะ ท่านทำหน้าที่เป็นสะพานเชื่อมระหว่างพระไตรปิฎกกับการปฏิบัติจริง ยืนหยัดหลักอริยประเพณี สติปัฏฐาน 4 และการไม่เบียดเบียน พร้อมตักเตือนการละเมิดพระวินัยและการบิดเบือนความหมายของบุญ แม้ต้องเผชิญแรงกดดันหรือคุกคาม ก็ยังยึดมั่นในความถูกต้องของพระศาสนาอย่างไม่หวั่นไหว เรื่องราวของสามเณรบุญนาคนั้น สะท้อนให้เห็นถึงหัวใจสำคัญของพุทธบริษัทที่ไม่จำกัดอยู่เพียงสมณเพศหรืออายุ แต่พุ่งเป้าไปที่ “สภาวธรรม” และ “ความกตัญญูต่อพระธรรมวินัย” อย่างแท้จริง

บทสรุป

สามเณรบุญนาค โฆโส เป็นสามเณรและพระสายกรรมฐานผู้ยึดมั่นพระธรรมวินัยอย่างเคร่งครัด เป็นศิษย์ในสายของหลวงปู่มั่น ภูริทตฺโต ท่านอุทิศชีวิตแด่พรหมจรรย์ ไม่แสวงหาลาภ ยศ หรือชื่อเสียง การธุดงค์ในป่าเขาและถ้ำต่าง ๆ เป็นการฝึกตนเพื่อเข้าถึงแก่นแท้ของธรรมะ ด้วยศรัทธาและความเพียร แม้เผชิญอันตรายหรือแรงกดดันจากสังคมก็ไม่หวั่นไหว ยืนหยัดในความถูกต้องตามพระธรรมวินัย

ชีวประวัติของท่านสะท้อนความมุ่งมั่นตั้งแต่วัยเยาว์ บวชเป็นสามเณรตั้งแต่อายุ 9 ปี และออกธุดงค์เพียงลำพังเมื่ออายุราว 15 ปี สามเณรบุญนาคสามารถเอาชนะความกลัว ความตาย และกิเลสตัณหาผ่านการปฏิบัติกรรมฐาน โดยยึดสติปัฏฐาน 4 เป็นแกนหลัก ท่านเน้นว่าความเป็น “สมณะ” ไม่ได้วัดจากรูปลักษณ์ภายนอก แต่จากสภาวะจิตใจ ความสงบ การละกิเลส และความสำรวมในพระวินัย

ในด้านบทบาททางสังคม ท่านกล้าตักเตือนพระเถระและคณะสงฆ์ที่ประพฤติผิดพระวินัย เช่น การจับต้องเงินทอง การค้าขาย หรือพิธีกรรมที่บิดเบือนความหมายของบุญ แม้จะถูกกล่าวหา กดดัน หรือคุมตัว ท่านยังคงใช้โอกาสนั้นในการภาวนา และแสดงธรรมด้วยปัญญา ยืนยันหลักว่า “พระธรรมวินัยคือตัวแทนของพระศาสดา” ความถูกต้องจึงอยู่เหนือระบบอาวุโสที่ผิดเพี้ยน

นอกจากนี้ เรื่อง “คาถาสำเร็จ” ที่ท่านได้รับจากหลวงปู่สรวง เทวดาเล่นดิน ยังสะท้อนมิติทางจิตวิญญาณของท่าน โดยคาถาดังกล่าวมิได้มุ่งอภินิหาร หากเป็นสื่อมงคลที่ย้ำการยึดมั่นในพระรัตนตรัยและการดำเนินชีวิตตามเหตุปัจจัยโดยธรรม สรุปแล้ว สามเณรบุญนาค โฆโส เป็นแบบอย่างของศาสนทายาทผู้ซื่อตรงต่อพระธรรมวินัย ยืนหยัดในสภาวธรรม และเป็นสะพานเชื่อมระหว่างพระไตรปิฎกกับการปฏิบัติจริงในสังคมไทยอย่างแท้จริง

เอกสารอ้างอิง

จารุกิตติ์ กิจวรรณี. (2559). *หลวงปู่สรวง เทวดาเดินดิน เล่ม 1* (พิมพ์ครั้งที่ 3). ร้อยเอ็ด: จันทรเกษมการพิมพ์.

ทิพยจักร. (2556). *หลวงปู่สรวง เทวดาเดินดิน ผู้วิเศษแห่งเขาพนมกุเลน* (พิมพ์ครั้งที่ 5). นนทบุรี: สำนักพิมพ์กรีน ปัญญาญาณ.

เทพย์ สาริกบุตร. (2538). *คัมภีร์หัวใจ 108*. กรุงเทพมหานคร: เสริมวิทย์บรรณาคาร.

ปฐม นิคมานนท์, รองศาสตราจารย์ ดร. และ ภัทรา นิคมานนท์, รองศาสตราจารย์. (2552). *หลวงปู่มั่น ภูริทตฺโต ประวัติ ข้อวัตรและปฏิปทา* (พิมพ์ครั้งที่ 8). กรุงเทพมหานคร: พี.เอ. ลีฟวิ่ง จำกัด.

พระบุญนาค โฆโส. (2510). *พระบุญนาคเที่ยวกรรมฐาน.* พระนคร: สำนักงานทรัพย์สินส่วนพระมหากษัตริย์.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2551). *พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์ (ชำระ-เพิ่มเติม ช่วงที่ 1)* (พิมพ์ครั้งที่ 12). กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

พระมหาภูลังกา เขมทสฺสี. (2537). *ตามรอยธรรมหลวงปู่สรวง เทวดาเดินดิน*. กรุงเทพมหานคร: ทำดี ทีม.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.* กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

สุธน ศรีหิรัญ. (2556). *ประวัติ อภินิหาร และวัตถุมงคล หลวงปู่สรวง เทวดาเล่นดิน*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์บางกอกสาส์น.

สำรวย นักการเรียน. (2546). *ธรรมะจากเจ็ดตำนาน สิบสองตำนาน คาถาพาหุง*. กรุงเทพมหานคร: ราชบัณฑิตยสถาน.

108 พระเกจิ. (7 มกราคม 2564). *พระอาจารย์บุญนาค โฆโส หรือสามเณรบุญนาค ท่องกรรมฐาน*. https://www.108prageji.com/