



วารสารพระธรรมทูต

Journal of Dhammaduta

ปีที่ 1 ฉบับที่ 2 กรกฎาคม - ธันวาคม 2564
Vol.1 No.2 July - December 2021



วิทยาลัยพระธรรมทูต
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย



วารสารพระธรรมทูต

Journal of Dhammaduta

ปีที่ 1 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม - ธันวาคม 2564)

Vol. 1 No. 2 (July – December 2021)

วัตถุประสงค์

วารสารพระธรรมทูต กำหนดเผยแพร่ปีละ 2 ฉบับ (ฉบับที่ 1 มกราคม - มิถุนายน, ฉบับที่ 2 กรกฎาคม - ธันวาคม) ทั้งนี้ มีวัตถุประสงค์เพื่อส่งเสริมการศึกษาค้นคว้า และเพื่อเผยแพร่บทความวิจัยและบทความวิชาการแก่นักวิจัย นักวิชาการ คณาจารย์ และนักศึกษาในระดับบัณฑิตศึกษา

เพื่อส่งเสริมการกระตุ้นให้เกิดความรู้ทางวิชาการทางด้านพระพุทธศาสนา บูรณาการกับศาสตร์สมัยใหม่ งานสร้างสรรค์ พุทธนวัตกรรม หรือการพัฒนาพระธรรมทูต

บทความที่ส่งมาขอรับการตีพิมพ์ในวารสารพระธรรมทูต จะต้องไม่เคยตีพิมพ์หรืออยู่ระหว่างการพิจารณาจากผู้ทรงคุณวุฒิเพื่อตีพิมพ์ในวารสารอื่น ผู้เขียนบทความจะต้องปฏิบัติตามหลักเกณฑ์การเสนอบทความวิชาการหรือบทความวิจัยเพื่อตีพิมพ์ในวารสารพระธรรมทูต อย่างเคร่งครัด รวมทั้งระบบการอ้างอิงต้องเป็นไปตามหลักเกณฑ์ของวารสารที่คณะและความคิดเห็นที่ปรากฏในบทความในวารสารพระธรรมทูต ถือเป็นความรับผิดชอบของผู้เขียนบทความนั้น ไม่ถือเป็นทัศนะและความรับผิดชอบของกองบรรณาธิการวารสารพระธรรมทูต

The Journal of Dhammaduta published twice a year (Issue 1: January - June, Issue 2: July - December). It's aims to promote research and disseminate research articles and academic papers to researchers, scholars, professors, and graduate students.

The aim is to stimulate the creation of academic knowledge in the field of Buddhism, its integration with modern science, creative work, Buddhist innovation, or the development of the Dhammaduta.

Articles submitted for publication in the Journal of Dhammaduta should not have been previously published or under consideration for publication elsewhere. Authors of the articles must adhere to the criteria for submitting academic articles or research papers for publication in the Journal of Dhammaduta rigorously. Additionally, the citation system must follow the journal's standards and the opinions expressed in the articles in the Journal of Dhammaduta are the

responsibility of the authors and do not necessarily reflect the views and responsibilities of the journal's editorial board.

• **เจ้าของ**

วิทยาลัยพระธรรมทูต

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

อาคารเรียนรวม ห้อง D300 79 หมู่ที่ 1 ตำบลลำไทร

อำเภอวังน้อย จังหวัดพระนครศรีอยุธยา 13170

โทร 035248000, 099-648-4372, 092-690-9757

dhammaduta@mcu.ac.th

<https://so14.tci->

thaijo.org/index.php/Dhammaduta

• **Owner**

Dhammaduta College,

Mahachulalongkornrajavidyalaya University

Zone D, D300, 3rd floor, Academic Building,

79 M.1 Lamsai , Wangnoi, Phra Nakhon Si

Ayutthaya, 13170, Thailand.

Tel. +66 35 248 000

099-648-4372, 092-690-9757

dhammaduta@mcu.ac.th

<https://so14.tci->

thaijo.org/index.php/Dhammaduta

• **ที่ปรึกษา**

อธิการบดี

รองอธิการบดีฝ่ายวิชาการ

รองอธิการบดีฝ่ายกิจการต่างประเทศ

• **บรรณาธิการบริหาร**

พระมหาประยูร โชติวีโร,ดร.

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

• **กองบรรณาธิการ**

พระมหาไพฑูรย์ ปนตนนโท,ดร.

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

พระครูใบฎีกาแสงเสือง นรินโท,ดร.

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

พระมหาวิเชียร สุธีโร

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

พระมหาศกดิ์ชาย โกวิท

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

• **Advisor**

The Rector

Vice-Rector for Academic Affairs

Vice-Rector for Foreign Affairs

• **Executive Editor**

Dr.Phramaha Prayoon Jotivaro

Mahachulalongkornrajavidyalaya University

• **Editorial**

Dr.Phramaha Paitoon Pantanando

Mahachulalongkomrajavidyalaya University

Dr.Phkrakhrubaidika Seng Hurng Narindo

Mahachulalongkomrajavidyalaya University

Phramaha Wichian Sudhiro

Mahachulalongkomrajavidyalaya University

Phramaha Sakchai Kovido

Mahachulalongkomrajavidyalaya University

(3)

พระมหาโกศล ธีรปญโญ

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

พระมหาทองเก็บ ญาณพล,ดร.

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

พระครูธรรมธรรวเรชา อคฺคเตโช,ดร.

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

ผศ.ดร.บุญมี พรรษา

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

• ฝ่ายประสานงานและจัดการ

พระมหากฤษณ กิตติภทฺโท (เป้าทอง)

มือถือ: 099-6484372 Line ID: bigkoos

อีเมล: kritsana.bao@mcu.ac.th

พระมหาชัยพร อมรปญโญ

มือถือ: 092-690-9757 Line ID: chaiyaporn8722

อีเมล: chaiyaporn.rit@mcu.ac.th

• ฝ่ายกฎหมาย (Law Department)

นายอเนก นกอินทรี: Mr. Anek Nokinsi

• ออกแบบปก (Cover designed)

พระมหากฤษณ กิตติภทฺโท (เป้าทอง): Phramaha Kritsana Kittibhaddo (Baotong)

พระครูใบฎีกาธนพล วรสีหพล (วรสิงห์): Phrakrubaidika Thanaphon Varasihabalo (Worasing)

นายลิขิต บุญละคร: Mr. Likhit Boonlakorn

• จัดรูปเล่ม (Content designed)

พระมหาวิเชียร สุธีโร (สิงห์คิบุตร), ผู้ช่วยบรรณาธิการ: Phramaha Wichian Sudhiro (Singkibutra)

พระมหาศกดิ์ชาย โกวิท, ผู้ช่วยบรรณาธิการ: Phramaha Sakchai Kovido

พระมหากฤษณ กิตติภทฺโท (เป้าทอง), ผู้ประสานงานวารสาร: Phramaha Kritsana Kittibhaddo (Baotong)

พระมหาชัยพร อมรปญโญ, ผู้ประสานงานวารสาร: Phramaha Chaiyaporn Amarapanyo

กำหนดออกเผยแพร่

ฉบับที่ 1 มกราคม - มิถุนายน

ฉบับที่ 2 กรกฎาคม - ธันวาคม

Phramaha Kosol Dhirapanyo

Mahachulalongkornrajavidyalaya University

Dr.Phramaha Thongkeb Yanapalo

Mahachulalongkornrajavidyalaya University

Dr.Phrakruthammathon Waradecha Agghatejo

Mahachulalongkornrajavidyalaya University

Asst.Prof.Dr.Boonmee Phansa

Mahachulalongkornrajavidyalaya University

• Coordination and Management

Phramaha Kritsana Kittibhaddo (Baotong)

Tel. 099-6484372 Line ID: bigkoos

Email: kritsana.bao@mcu.ac.th

Phramaha Chaiyaporn Amarapanyo

Tel. 092-690-9757 Line ID: chaiyaporn8722

Email: chaiyaporn.rit@mcu.ac.th



วารสารพระธรรมทูต มีวัตถุประสงค์เพื่อสนับสนุนและส่งเสริมให้คณาจารย์ บุคลากร นักศึกษา และผู้สนใจทั้งภายในและภายนอกมหาวิทยาลัย ส่งและเผยแพร่บทความวิจัยมาตรฐาน บทความวิชาการ บทวิจารณ์หนังสือ บทความปริทัศน์ และบทความพิเศษสู่สาธารณชน อีกทั้งเป็นการยกระดับผลงานวิชาการให้เป็นที่ยอมรับในระดับชาติและนานาชาติ วารสารพระธรรมทูต หวังให้เป็นตลาดแห่งองค์ความรู้เพื่อการค้นคว้า ถ่ายทอด และแลกเปลี่ยนความรู้ในด้านต่างๆ

ทั้งนี้ วารสารพระธรรมทูตเปิดรับบทความด้านมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ ไม่ว่าจะเป็น พุทธศาสนา ปรัชญา สังคมวิทยา นิติศาสตร์ รัฐศาสตร์ มานุษยวิทยา ประวัติศาสตร์ ภูมิศาสตร์ ศิลปวัฒนธรรม การพัฒนา ชุมชน การศึกษา จิตวิทยา การพัฒนาพระธรรมทูตและสหวิทยาการประยุกต์ใน มนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์.

ปีที่ 1 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม - ธันวาคม 2564) เป็นฉบับที่ผ่านการพิจารณาจากกองบรรณาธิการและผู้ทรงคุณวุฒิ จัดว่าเป็นผลงานที่ผ่านการพัฒนาองค์ความรู้อย่างต่อเนื่องในเชิงวิชาการ ซึ่งสอดคล้องกับวิสัยทัศน์ที่มุ่งพัฒนามหาวิทยาลัย เป็นศูนย์กลางการศึกษาพระพุทธศาสนาในระดับนานาชาติ โดยจัดการศึกษาและพัฒนาองค์ความรู้บูรณาการกับศาสตร์สมัยใหม่ให้นำไปสู่การพัฒนาจิตใจและสังคมอย่างยั่งยืนซึ่งวารสารพระธรรมทูต ได้รับความไว้วางใจ และความเชื่อถือของนักวิชาการ ดังจะเห็นได้จากบทความที่นำมาเผยแพร่เป็นบทความวิจัย และบทความวิชาการที่มาจากหลากหลายสถาบันหรือหน่วยงานที่ได้เข้าร่วมตีพิมพ์เผยแพร่บทความ ซึ่งเป็นการเอื้อเพื่อแบ่งปันชุดองค์ความรู้เชิงวิชาการ เพื่อจะร่วมกันพัฒนาชีวิตองค์กร ชุม และสังคมให้เจริญก้าวหน้าอย่างอารชนยิ่งขึ้นไป

กองบรรณาธิการวารสารพระธรรมทูต ขอขอบพระคุณผู้บริหาร คณาจารย์นักวิชาการตลอดจนนิสิต นักศึกษาจากมหาวิทยาลัยต่างๆ ที่ให้ความสนใจส่งบทความวิชาการเข้ามาร่วมตีพิมพ์เผยแพร่ในครั้งนี้ และกองบรรณาธิการหวังเป็นอย่างยิ่งว่าเนื้อหาในวารสารฉบับนี้จะเป็นประโยชน์ต่อสมาชิกผู้ติดตามอ่านทุกท่านหากผู้อ่านจะมีข้อเสนอแนะในการปรับปรุงวารสารนี้ให้สมบูรณ์ยิ่งขึ้นกองบรรณาธิการขอน้อมรับไว้ด้วยความยินดียิ่ง

(พระมหาประยูร โชติวิโร,ดร.)

บรรณาธิการ

สารบัญ

เรื่อง	หน้า
บทบรรณาธิการ	(4)
บทความวิจัย: Research Articles	
An Analytical Study of Burmese Kinship Terms in Danubyu Township, Myanmar	41-54
<i>Ven. Tayzaw Thara (Tejosara)</i>	
<i>Veetakam Kanokkamalade</i>	
บทความวิชาการ: Academic Articles	
Dependent Origination in Theravada Buddhism for Understanding of Cause-and- Effect Nature.....	55-64
<i>Surocana</i>	
การบริหารโรงเรียนประถมศึกษาไปสู่ความสำเร็จ : Primary school management to success.....	65-74
<i>พระมหากัมพล อตถปาโล</i>	
<i>Phramaha Kampon Atthapalo</i>	
SDGs for Application of The Four Right Exertions (Sammappadhāna) for Improving Quality Ways of Life.....	75-88
<i>Vimalacara</i>	
การนุ่งห่มของพระสงฆ์ : The clothing of Thai monks.....	
<i>พระค้ำน้อย จันทลาโร (จันทร์จาง)</i>	89-101
<i>Phra Kumnoi Janthasaro (Janjang)</i>	

An Analytical Study of Burmese Kinship Terms in Danubyu Township, Myanmar*

Ven. Tayzaw Thara (Tejosara)¹

Veetakarn Kanokkamalade

Doctor of Philosophy in Linguistics, Faculty of Humanities

Mahachulalongkornrajavidyalaya University

Corresponding Author, E-mail: ashintejosara@icloud.com¹

Abstracts

The Burmese kinship terms can be divided into native kinship terms and foreign kinship terms depending on the source, and can also be divided into civil kinship terms and royal kinship terms depending on the users. Burmese kinship terms have different degrees of distinction in the following six dimensions: paternal and maternal, age, sex, linearity and collateral, consanguinity, affinity, users, and occasions of use. The unique rules for using Burmese kinship terms reflect the Burmese concept of distinctions between superiority and inferiority, seniors and juniors, intimacy, and estrangement. Furthermore, Burmese kinship terms reflect the form of marriage that the Burmese have experienced and also reflect the ethnic cognitive orientation of Burmese in terms of the familiarity of experience, cognitive distance, and metaphorical thinking.

Keywords : Kinship terms; Burmese language; Culture; Dialect

Introduction

Burmese is the official language of Myanmar (since 1989, the name for Burma) where it is spoken by 48 million people. It is also the largest country in mainland Southeast Asia, bounded by Bangladesh and India on the northwest, China on the north and northeast, and Laos and Thailand on the east (John Okell, 2002 : 9). It is the seat of the Danubyu Township in the Maubin District by perhaps population, 105,420 people. It is closely related to Danubyu Burmese of Myanmar. Therefore, the Danubyu Burmese dialect in this area may

* Received April 23, 2021; Revised July 5, 2021; Accepted July 8, 2021

have been settled here for a long time. Though their communities are among village, which people speak Burmese language, they still communicate by using their mother tongue in their daily lives (Myint Soe, 1999 : 19).

Burmese belongs to the Burmish branch of the Burmese-Lolo (or Lolo- Burmese) subgroup of the South-Eastern branch of the Tibeto-Burman family (Nicoletta Romeo, “**Aspect in Burmese. meaning and function**” (John Benjamins, 2008 : 5). The standard variety is spoken in Mandalay Burmese, Yangon Burmese, Ayeyarwady Burmese, Chindwin Burmese, while distinct dialects include Arakanese in the west (2.8 million speakers), Tavoyan (400,000) and Beik (250,000) in the south-east, east central Intha (90,000), Danu (100,000) and Taungyo (40,000), and west central Yaw (20,000) (Bradley, D. (ed)., 1997 : 41). As for Danubyu Burmese is spoken in the Ayeyarwady Division of south-west Myanmar, located on the west bank of the Ayeyarwaddy River in the Ayeyarwaddy Delta.

The researchers this purpose is to analyze Burmese kinship systems. The Burmese kinship system has many of the kinship terms used in Burmese today which is extant or derived from Old Burmese (Jenny, Mathias., 2015 : 4-6). These include the terms used to reference siblings and in-laws. The material concerning the Burmese kinship terms is a fairly complex system used to define the family in the Burmese language, as it is manifested’ in the township of Danubyu Burma. In and near the urban centers, where the secularizing influences of the South-West have permeated the indigenous custom to a greater extent, practice is likely to diverge from ideal patters much more than in the small, homogenous village communities. Our concern here is with the social life of the ordinary peasantry of Danubyu Burma. It is hoped that these data may contribute in some measures to a very scant and fragmentary knowledge of modern Burmese culture (Mi Mi Khaing, in Macmillan & Co., Landon, 1049-50 : 104.). In the Burmese kinship systems as follows: (Burling, Robbins, 1965 : 106-117)

1) Maternal and parental lineages are not distinguished, except for members of the parents’ generations.

2) Relative age of a sibling relation is considered.

3) Gender of the relative is distinguished.

4) Generation from ego is indicated.

The basic consanguineal and affinal kinship terms are shown in Fingers 1, 2, and 3. The kinship terms, corresponding to the numbers shown on the diagrams, are as follows: (W. S. Corny, 1944 : 201)

a) Mother /amei/əmèi/, b). Father /ahpei/əp^hèi/, and c). Pharji: Parent's elder brother; parent's elder sister's husband.

The researcher chose to analyze Burmese dialect in Danubyu Township for the past research results. The researcher finds out the kinship terms of the Burmese dialect in Danubyu Township as the data collection place. So, it is necessary to study, research and collect information in all aspects. For this reason, the researcher is interested in studying Burmese kinship terms in Danubyu Township for collecting information about kinship systems as part of the language and culture of ethnic groups.

However, we have not found the study results that systematically discuss the social-cultural, and ethnic cognition behind the semantic system of Burmese kinship terms as well as the rules of using Burmese kinship terms. The theory of experience familiarity and cognitive distance believes that all of our perceptions are based on our physical experience, and the more we experience certain social facts, the more details we can know about them (Shu, H., G. Edwards & C. Qi., 2013 : 290-296). Simultaneously, in the process of forming our perception of the outside world, conceptual metaphor and metonymy serve as important cognitive means and thinking methods (Tang, Q-H. & W-C. Rama., 2019 : 118-123). Therefore, studying Burmese kinship terms not only helps us to explore the social culture of the Burma people but also helps us to further understand the ethnic cognitive orientation of the Burma people.

Objectives of the Study

1. To study the Burmese Kinship Terms in Danubyu Township.
2. To analyze the type and function of Burmese Kinship Terms in Danubyu Township.
3. To find out the characteristics of Burmese Kinship Terms from the Culture in Danubyu Township.

Research Methodology

This research is a documentary research method. The researcher revised the principle, theory, and literature concerning the analysis of Burmese kinship systems in Danubyu Township. The research tools used to collect data consist of kinship systems think tanks and video and voice recordings. Also, the researcher prepared a convenient form for recording kinship data by creating a family genealogy for analytical convenience. The research tools used to collect data consist of kinship systems think tanks and video and

voice recordings. Also, the researcher prepared a convenient form for recording kinship data by creating a family genealogy for analytical convenience. Then, the researcher studied from A Burmese – English Dictionary, the Myanmar Dictionary, and the modern usage of Burmese books, academic books, thesis, documentaries, articles, and journals. After receiving the words from the local Burmese relatives, the researcher analyzed the data by using the componential analysis method.

Results

1. The Results of the Analysis of the Categorization of Danubyu Burmese Kinship Terms

Danubyu Burmese kinship terms are a complicated system, which can be divided into different categories according to different standards.

According to the source, it can be divided into native language kinship terms and foreign language kinship terms. Native language kinship terms refer to a set of inherent kinship terms formed with the continuous development and improvement of Burmese language. They are the main and core part of the Burmese kinship term system. Foreign language kinship terms refer to kinship terms borrowed from other ethnic languages when Burma ethnic group is in the course of interaction with other ethnic groups. Foreign language kinship terms in Burmese are mainly borrowed from Pali-Sanskrit and other language.

According to the users of Burmese kinship terms, many of the kinship terms used in Burmese today are extant or derived from Old Burmese. These include the terms used to reference siblings and in-laws. they can be divided into common kinship terms and royal kinship terms. Common kinship terms are kinship terms that can be used by all Danubyu Burma people. Royal kinship terms refer to the kinship terms that are only allowed to be used by members of the Burma royal family.

The Danubyu Burmese kinship system identifies and recognizes six generations of direct ancestors, excluding the ego and the Burmese kinship system identifies seven generations of direct descendants, excluding the ego:

Table: 1. Grades of kinship terms from the Pali-Sanskrit

Kindship	Meaning	Kinship	Meaning
bo:/bó/	great-grandfather's great-grandfather (7 generations removed)	tha:/thá/	(1 generation removed)

be:/bé/	great-grandfather's great-grandfather (6 generations removed)	mjei:/myéi/	(2 generations removed)
bin:/bĩ/	great-grandfather's grandfather (5 generations removed)	mji':/myi?/	(3 generations removed)
bi:/bì/	great-grandfather's father (4 generations removed)	ti:/tì/	(4 generations removed)
bei:/béi/	great-grandfather (3 generations removed)	tu':/tu?/	(5 generations removed)
bou:/bó/	grandfather (2 generations removed)	kju':/tʃu?/	(6 generations removed)
ba:/bà/	father (1 generation removed)	hse':/sʰe?/	(7 generations removed)

Table: 2. Royal kinship terms in Danubyu Burmese

Kinship	Meaning	Kinship	Meaning
ahrou:/əpʰó/	paternal grandfather	ahrou:/əpʰó/	paternal grandfather
ahpwa:/əpʰwá/	paternal grandmother	ahpwa:/əpʰwá/	maternal grandmother
ahpei:/əpʰèi/	father	amei:/əmèi/	mother
ba. gji:/bā dʒí/	uncle (father's brother)	ba. gji:bā dʒí	uncle (mother's brother)
ado:/ədò/	aunt (father's sister)	ado:/ədò/	aunt (mother's sister)
akou:/əkò/	elder brother	ama:/əmə/	elder sister
nji:/ɲi/	younger brother	nji (nǰ) ma:/ɲi (ɲə) mə/	younger sister
tha:/θá/	son	thamiz;/θamí/	daughter
lin:/lĩ/	husband	maja:/mayá/	wife
tu aji:/tù əyí/	relationship between uncle or aunt and nephew or niece	khāmi: khāme: /kʰəmí kʰəme?/	relationship between parents of a married couple
maja: nji akou:/mayá ɲi əkò/	relationship between the husbands of two sisters	thami: mjau' tha:/θamí myaʊ? θá/	cousin; relationship between daughters of brothers and sons of sisters.

The Burmese kinship system also recognizes various relationships between family members including:

Table: 3. Common kinship terms in Danubyu Burmese

Kinship	Meaning	Kinship	Meaning
jau' khama. jau' kjadhu:/yaʊʔ k ^h amə yaʊʔ tʃaðù/	father-in-law (husband's father)	jau' khama. mein: madhu:/yaʊʔ k ^h amə meĩĩ maðù/	mother-in-law (husband's mother)
ba. gji:/bə dʒi/	uncle (father's or mother's elder brother)	ba. dwei:/bə dwéi/	uncle (father's or mother's younger brother)
u: gji:/ú dʒi/ u: lei:/ú léi/	uncle (father's or mother's elder sister's husband)	u: gji:/ú dʒi/ u: lei:/ú léi/	uncle (father's younger sister's husband)
dweido:/dwéi dò/, dogji:/dò dʒi/, dodo:/dò dò/, gjido:/dʒi dò/	aunt (father's or mother's elder sister)	ado:/ədò/, dwei: lei:/dwéi léi/, dolei:/dò léi/	aunt (father's or mother's younger sister)
ahpoulei:/əp ^h ó léi/	grand uncle (an uncle of one's father or mother)	ahpwa: lei:/əp ^h wá léi/	grand aunt (the aunt of one's father or mother)
tu:/tù/	nephew (sibling's son)	tu ma:/tù mə/	niece (sibling's daughter)
khe ma:/k ^h è mə/ (or) maji:/mayí/	sister-in-law (elder brother's wife, elder cousin's wife, husband's elder sister, wife's elder sister)	khe ma:/k ^h è mə/ (or) maji:/mayí/	sister-in-law (younger brother's wife, younger cousin's wife, husband's younger sister, wife's younger sister)
jau' hpa:/yaʊʔ p ^h ə/	brother-in-law (sister's husband husband's younger brother)	khe: ou:/k ^h é ò/	brother-in-law (elder sister's husband (female ego))

	wife's brother)		Husband's elder brother)
mat':/ma?/	brother-in-law (younger sister's husband (female ego) husband's younger brother)	/thami: jau' khama/ /θami yaʊʔ k'hama/	describing the relation between parents-in-law and their son / daughter-in-law
thame':/θame?/	son-in-law (daughter's husband)	tu:/tù/	son-in-law (niece's husband)
chwei: ma:/tʃ'héi ma/	daughter-in-law (son's wife)	tu ma:/tù ma/	daughter-in-law (nephew's wife)
yaukhka.hti:/jaʊʔk'hət'í/	father-in-law (spouse's father)	yaukhka.ma:/jaʊʔk'həma/	mother-in-law (spouse's mother)

2. The Features of Danubyu Burmese Kinship Terms

Through the analysis of Danubyu Burmese kin terms in Tables 1-3, the researcher found that Burmese kin terms have many unique characteristics. And researcher will summarize the characteristics of Burmese kinship terms from the following six aspects: paternal and maternal, age, gender, linearity and collateral, consanguinity and affinity, and users and occasions of use.

2.1 Paternal and Maternal Distinctions are Not Strict

In terms of Danubyu Burmese kinship, paternal and maternal distinctions are different across generations. The paternal and maternal lines are strictly distinguished in the generations of great-grandparents and grandparents. In the parental generation, apart from the elder brother and the elder sister of the father and the mother who does not distinguish between paternal and maternal lines, the others are strictly distinguished between paternal and maternal lines.

2.2 There are Different Distinctions Between Older and Younger Members in the Same Generation

No distinction is made between the eldest and youngest in the generation of great-grandfathers and grandfathers. Among the generation of parents, there is a strict age distinction based on parents: people older than parents and younger than parents have different designations. Among the ego generation, people older than ego and younger than ego have different names. And no distinction is made between the generations of sons, grandchildren, and great-grandchildren.

2.3 Gender Distinction is Not Strict

The Danubyu kinship terms in the generations of great-grandfather and grandfather have a strict gender distinction. However, there is no gender distinction in consanguinity kinship terms in the generations of ego, children, grandchildren, and great-grandchildren. In these, generations, when it is necessary to specify a gender, the speaker only needs to add the word /jau' kja:/ /yaʊʔ tʃá/ 'male' or /mein: ma/ /meĩĩ ma/ 'female' after the corresponding kinship terms.

However, in the parental generation, apart from the father and mother's younger brother and younger sister who does not distinguish between genders, the rest are strictly distinguished in terms of gender. In addition, all affinity kinship terms in every generation have a strict gender distinction.

2.4 The Distinction Between the Lineal and the Collateral is Not Strict

In Danubyu kinship terms of Burmese, except for the children's generation where there is a strict distinction between the lineal and the collateral, the other generations have no distinction between the lineal and the collateral.

2.5 The Distinction Between Consanguinity and Affinity is Not Strict

There is no distinction between consanguinity and affinity in the generations of great-grandfather and grandfather. But consanguinity and affinity are distinguished in other generations. For most of the affinity kinship terms of the Burmese language, the word /jau' kja:/ /yaʊʔ tʃá/ is added after the corresponding male consanguinity kinship terms to address male affinity, and the word /kja: /tʃá/ /ma.ma/ is added after the corresponding female consanguinity kinship terms to address female affinity. Only the parents of one's spouse have special appellations. The husband's father is called *yaukhka.hti:/ /jaʊʔkʰəthi/ /yaʊʔ kʰama_yaʊʔ tʃáðù/*, the husband's mother is called *yaukhka.ma:/jaʊʔkʰəma/*, and the wife's

father is called *yaukhka*. *hti:/jaʊʔkʰətʰi/ /jaʊʔ kʰama jaʊʔ tʃaðù/*, the wife's mother is called *yaukhka.ma:/jaʊʔkʰəma/*.

3. Rules of Using Danubyu Burmese Kinship Terms

Every kinship term in Danubyu Burmese has its fixed meaning. Therefore, we need to analyze the rules of using Burmese kinship terms in addition to analyzing its system and characteristics. By investigating the specific use of Burmese kinship terms, the researcher found that the current use of Burmese kinship terms mainly has the following rules:

3.1 Use of Kinship Terms Based on Generation and Age

For elders or people who are of the same generation as we are but older than ourselves, kinship terms will be used to directly refer to them. However, for younger generations or people who are of the same generation as we are but younger than ourselves, their names or nicknames are generally used to refer to them directly. For example, children call their father *ahpei:/əpʰèi/* and call their mother *amei:/əmèi/*, while parents usually call their children by using their names or nicknames.

3.2 The Use of Burmese Kinship Terms Has Differences Between Direct Address and Indirect Address

The use of Burmese kinship terms has differences between direct address and indirect address in communication. According to the different communication occasions and different communication objects, the use of Burmese kinship terms is different. For younger generations or people who are of the same generation as we are but younger than us, in the direct address, we often use their names to address them; while in the indirect address, we often use kinship terms to address them. However, for elders or people who are of the same generation as we are but older than us, either direct address or indirect address, we often use kinship terms to address (or refer to) them.

3.2.1 Using Kinship Terms To Address Non-Relatives

In Burmese society, people often get used to using kinship terms to refer to people who have no kinship with them, such as using *ahpou:/əpʰó/* 'grandfather' to address male non-relatives who are of similar age to their grandfather, or using *ba:/bà/* to address male or female non-relatives who are older than them.

3.2.2 Using Asymmetric Kinship Terms to Address Non-Relatives

Another special generalized use of kinship terms in Burmese is the use of asymmetric kinship terms to address non-relatives. For example, parents address children older than their children (non-relative relationships) as **akou:/əkò/** ‘older brother or older sister’, and address the children younger than their children (non-relative relationships) as **ama:/əmə/** ‘younger brother or younger sister’, and so on.

Vocabulary is a symbolic concept. Any vocabulary expresses a concept already formed in our brain. Intergenerational differences in Burmese kinship terms reflect experience and familiarity in Burmese cognition. Through the analysis of Burmese kinship terms, we can see that Burmese kinship terms exhibit the most detailed distinction among parental kinship terms (see Table 1-3 for details). Indeed, in daily life, from childhood to adulthood, the relatives that people contact most often are relatives of their parents’ generation. When people have frequent contact with the parents of the parents’ generation, they have formed a multi-perspective cognition of them, and they are well aware of the subtle differences between them. These cognitions are reflected in language by referring to them using different related terms.

Relatives of other generations lack cognition due to lack of experience so Burmese people do not distinguish between them much. For example, relatives of people’s great-grandfathers and above generations, in reality, due to the limitation of a life cycle, hardly come into contact with them. Some of their cognition is obtained through the narration of relatives or written records such as genealogy. Therefore, people often know very little about them. At present, in Burma, relatives of the great-grandfather and above generations are usually addressed only using the kinship term **ahpou:/əpʰó/**. In the Burmese language, **ahpou:/əpʰó/** has the meaning of forebear or ancestor. From the use of this kinship term, we can see that Burmese people’s cognition of great-grandfathers and above generations is very vague. Another example is a relatively special phenomenon in Burmese, namely **tu əji:/tù əyi/**, which is used to refer to the nephew, niece, grandson, and granddaughter. Many language researchers have noticed this phenomenon. This is also a more common phenomenon in the entire Burmese language. But for this phenomenon, language researchers have not yet given an explanation that is acceptable to many parties. We believe that the emergence of the use of this kinship term reflects Burmese people’s

cognition of mental distance orientation for kinship. In Burmese people's cognition, relatives of their own children, whether they are nephews, nieces, or grandchildren, all have a further relationship with them. Although they belong to different generations, there is no difference in the mental cognitive distance, so they use the same kinship term to address.

In addition, it can be seen from table 1-3 that among Burmese kinship terms, the kinship terms for relatives of the parents' generation is the largest in number and most complicated. When researcher take parental generation as the center, up as the generations increase and down as the generations decrease, the number of kinship terms in every generation is gradually decreasing. This fully reflects the experience of familiarity and cognitive distance orientation in Burmese people's cognition.

Conclusion

The history of a language is a vital part of our everyday lives. We use language to communicate with others, whether this be in the form of speech, writing, or gestures. It is often highly structured and complex, following specific grammar rules and social conventions. The Burmese language, as a language used in real life, is actually the result of the long-term development of Burmese society. It retains traces of social evolution at different periods of history. Through the analysis of Burmese kinship terms, the researcher can see that the language is not a mere symbol, but the product of national cognition, accumulation, and refractions of national culture. As an important part of the Burmese language, Burmese kinship terms are one of the important marks of the history and culture of Burmese society, which reflect the national cognitive orientation of the Burmese people and their development background. culture from antiquity to the present day. Through the study of Burmese kinship terms, on the one hand, we come to understand the national cognitive orientation of the Burmese people; on the other hand, it also provides us with a linguistic perspective to know the development of Burmese society.

Discussion

Metaphors and metonymies are important daily cognitive means and thinking methods. When people are performing cognition and reasoning, they often use metaphor or metonymy as a cognitive means. Through metaphor or metonymy, on the one hand, people

can turn abstraction into concreteness, unfamiliarity into familiarity, complexity into conciseness, etc.; on the other hand, they can express some emotional cognition.

As a product of national cognition, any language, and its verbal expressions contain a lot of metaphorical thinking and metaphorical and metonymic expressions. Burmese kind of metaphorical thinking and metaphorical and metonymic expression also exists in the system of Burmese kinship terms.

First of all, in Burmese kinship terms, the essence of using *ahpou:/əp^hó/* to refer to the relatives of the great-grandparents and above generations is a kind of metonymy, using the feature of old age to metonymize kinship. In addition to concisely referring to kinship, this metonymy also expresses people's respectful and awe-inspiring emotional cognition to the predecessors of the family.

Secondly, in contemporary Burmese society, people often like to use asymmetrical kinship terms to address people who have a certain relationship with them. For instance, when a mother speaks to her child, she addresses her husband *lin:/lĩ/* 'dad', and addresses her brother *u: lei:/ú léi/* 'uncle'; parents address the children who are older than their own children (non-relative relationships) as *u: gji:/ú ၵိ/* 'brother or sister'; and so on. This is also a metonymic use, where parents use their own children to metonymize themselves through blood bonds, and then address others as their own children. Through these metonymies, the speakers lower their own status and elevate the listener's status, which not only expresses respect for the listener but also plays a role in reducing the mental distance between each other.

Third, using Burmese kinship terms to address people other than relatives is essentially a metaphor. People establish a cross-space mapping based on the similarity between these non-relatives and their relatives in age, gender, and other characteristics, so as to construct metaphors to achieve social addressing. This reflects Burmese people's metaphorical cognitive orientation of turning strangeness into familiarity.

Fourth, metaphorical thinking in Burmese kinship terms is also reflected in the use of orientational metaphors. In the Burmese kinship term system, the Burmese people use internal and external orientational metaphors to refer to consanguinity and affinity. For a family, consanguinities often occupy the majority, while affinities are relatively fewer than

consanguinities. According to the figure and ground theory, when people recognize things, the first thing they pay attention to is the focused part, which is reflected by giving special speech marks in language expression. k^hé ò/ and /θameʔ/, which are used to indicate affinity relationships in Burmese kinship terms, refer to “males from other families” and “females from other families” respectively. In the cognition of Burmese people, people who join a certain family through a marital relationship are considered foreign and exist in opposition to the inner group of the consanguinity in the family.

Suggestion

The researcher suggests that the language should be studied on the basis of Ethnomimetic because, as far as the researcher has shown, there is a very little work in this field compared to the work of the study of terms of kinship that they should be studied, learned and supported for further studies as follows:

1. The study of Burmese kinship terms in other places, such as the central region, the north, etc., or kinship terms in other countries of the world.
2. The Study brings the kinship terms in Burmese to be used between relatives and non-relatives as well as the use of relatives in other circles and other Burmese languages in different fields.

References

- Bradley. D. (ed). (1997). “Papers in South-East Asian Linguistics. Tibeto-Burman Languages of the Himalayas”. Canberra: Australian National University. 1997.
- Burling. Robbins. (1965). “Burmese Kinship Terminology”. *American Anthropologist*. Vol. 67. No. 5 October 1965.
- Cormy. W. S. “Outline of Burmese Grammar”. Baltimore: Linguistic Society of America. 1944.
- Jenny. Mathias. (2015). “Foreign influence in the Burmese language”. University of Zurich. Main Library. 2015.
- Khaing. Mi Mi. “Shway roe’s The Burman: His life and Notions”. Macmillan & Co. London. 1049-50.
- Okell. John. (2002). “Burmese By Ear or Essential Myanmar.” Limited. Microworld House. 4 Fosco Mews. London W9 2HH. ISBN 1 86013 758 x. 2002.
- Romeo. Nicoletta. (2008). “Aspect in Burmese. meaning and function” John Benjamins Publishing Company. 2008.

- Shu. H. G. Edwards & C. Qi. (2013). “Cognitive Distance [A]. Proceedings of SPIE”. - The International Society for Optical Engineering [C]. 2013).
- Soe. Myint. (1999). “A Grammar of Burmese”. Doctor Degree of Philosophy in Department of Linguistics. Graduate School of the University of Oregon. December 1999.
- Tang. Q-H. & W-C. Rama. (2019). “Physical Practice and Cultural Metaphors: Based on the investigation of the Bimo and Suni of Yi people in Liangshan [J]”. Social Science Research. 2019. (4).

Dependent Origination in Theravada Buddhism for Understanding of Cause-and-Effect Nature*

Surocana¹

International Buddhist Studies Collage, Mahachulalongkornrajavidyalaya University

Corresponding Author, E-mail: Surocana2018@gmail.com¹

Abstract

The doctrine of paticcasamuppāda or Dependent Origination is one of the most important teachings of Buddhism. It is because of the mystery of birth, old age and death that Buddha arise in the world. There is no realm of existence in which these realities do not exist, and it is the sole purpose of the Buddha's enlightenment to penetrate into their root causes. Perhaps the most profound part of the Buddha's teaching is the description of how this wheel of life, death and rebirth continues rolling on. The doctrine of Paṭiccasamuppāda decribes twelve causes and effects viz., (1) ignorance (2) kamma formations, (3) consciousness, (4) mind and body, (6) six senses, (7) feeling, (8) craving, (9) clinging, (10) becoming (11) birth, (12) old age and death. According to the doctrine, ignorance and craving are the two main sources of suffering. There are two life cycles, the anterior lifecycle and the posterior life cycle. The anterior life cycle begins with ignorance as its main source and ends with feeling, while the posterior life cycle begins with craving and ends with death. In the former life cycle ignorance and kamma formations in the past life leads to rebirth while in the latter life cycle craving and clinging cause rebirth in future. The two life-cycle shows how a man's lifetimes are kinked with one another through cause and effect.

Keywords: Dependent Origination; Theravada Buddhism; cause and effect.

Introduction

The doctrine of Paṭiccasamuppāda or Dependent Origination is very important in Buddhism. The bodhisatta began with dependent origination when he reflected deeply on the nature of existence and attained Enlightenment. He first pondered old age and death as did

* Received June 2, 2021; Revised July 15, 2021; Accepted July 18, 2021

every other bodhisatta when he was about to become the Buddha in his last existence. For it was only after seeing the old, the sick and dead that the bodhisatta saw the ascetic and renounced the world in search of the ageless and the deathless Dhamma. He had seen the evils of life in old age, sickness and death. Every living being wants to avoid these evils of life but there is no end to these evils which follow him in one existence after another. In view of this endless process of life all living beings appear to be in bondage and subject to suffering. Life is in fact an infinite process of births and deaths. Objectives of the studies are to analyze of the Dependent Origination in Theravāda Buddhism and to study the concept of Dependent Origination in Cause and Effect Understanding of the nature.

To analyze of the Dependent Origination in Theravāda Buddhism

In the objective number one, there are five subtitles what are: 1) What is the Dependent Origination, 2) The Dīgha Nikāya, 3) The Saṃyutta Nikāya, 4) The Mahāvagga: 5) The Vibhaṅga:

What is the Dependent Origination?

Dependent Origination (Paticcasamuppāda) is Pāli language, a combination of three words, paṭicca means because of and dependent upon, sam means well, and uppāda means arising of effect through cause, so dependent on cause there arises effect, hence it is known as law of dependent origination. In the law of dependent origination there are twelve links which show the process of arising of a sentient being from one phenomenon to another in an endless chain of rebirth (samsara) (U Than Daing, 1995 : 26). The word paṭiccasamuppāda has been translated into various English terms such as dependent origination, dependent arising, interdependent co-arising, conditioned arising, etc. To be correctly translated, means, “The Arising of Result Depending on a Cause”. Yet the most common translation is dependent origination or DO. Dependent origination is most described that everything arises in dependence upon multiple causes and conditions. All things, either mentality or corporeality, are interconnect and arise in dependence upon multiple causes and conditions. All things mutually support each other, nothing standing alone by itself. In order to get to know it better, we need to examine the following significant scriptures respectively: the Dīgha Nikāya, the Saṃyutta Nikāya, the Mahāvagga, the Vibhaṅga, and the Exegetical or Commentarial Works (Sanu Mahatthanadull, 2014 : 22).

The Dīgha Nikāya

To better understand dependent origination, what we should do is to pay good attention to a dialogue between the Lord Buddha and venerable Ānanda. The teaching of paṭiccasamuppāda struck venerable Ānanda with enthusiasm “Wonderful, lord, and marvelous it is, that whereas this doctrine of events as arising from causes is so deep and looks so deep, to me it seems as clear as clear can be!”.

Then the Lord Buddha replied: Say not so, Ānanda, say not so! Deep is this doctrine of events as arising from causes, and it looks deep too. It is through not understanding this doctrine, though not penetrating it, that this generation has become a tangled skein, a matted ball of thread, like to munja-grass and rushes, unable to overpass the doom of the Waste, the Woeful Way, the Downfall, the Constant Round.

To us, the Lord Buddha could say these words in the same manner since the teaching of Dependent Origination is profound and not to be understood easily. In other words, only the noble one who has omniscient knowledge realizes this nature of Dhamma (Ibid. : 23).

The Saṃyutta Nikāya

Once at Sāvatti, the Exalted One spoke to Bhikkhus about the arisen phenomena, as appeared in Paccaya Sutta: Whether there is an arising of Tathāgatas or no arising of Tathāgatas, that element still persists, the stableness of the Dhamma, the fixed course of the Dhamma, specific conditionality. A Tathāgatas awakens to this and breaks through to it. Having done so, he explains it, teaches it, proclaims it, establishes it, discloses it, analyses it, elucidates it. This statement can be clearly comprehended whether it is un-penetrated before and after the arising of Tathāgatas, or penetrated when they have arisen, that element (Dependent Origination) still persists. So that we can say such phenomena is, absolutely, not created by the Tathāgatas, except aging-and-death always occurs through birth as its condition. That is to say, a Tathāgatas simply discovers this nature of dhamma and proclaims this, but he does not create or invent it (Ibid. : 24.).

The Mahāvagga:

At the very first page of the book of the discipline (Vinaya Piṭaka), volume IV. , it is mentioned that during the first watch of the night, the Exalted One paid attention [yonisomanasikāra] to dependent origination in direct and reverse order: conditioned by ignorance are the habitual tendencies; conditioned by the habitual tendencies is

consciousness; conditioned by the consciousness is psycho-physicality; conditioned by psycho-physicality are the six (sense-) spheres; conditioned by the six (sense-) is awareness; conditioned by awareness is feeling; conditioned by feeling is craving; conditioned by craving is grasping; conditioned by grasping is becoming; conditioned by becoming is birth¹⁸; conditioned by birth, old age and dying, grief, sorrow and lamentation, suffering, dejection and despair come in to being. Such is the arising of this entire mass of ill.” From the passage, an elucidation of dependent origination, by exhibit the arising of each conditioned factors or by demonstrate the occurrence of suffering (samudaya-vāra), are called “anuloma paṭṭicasamuppāda” (direct Dependent Origination). In the other hand, the elucidations in opposite direction from what mentioned above, are to be called “paṭiloma paṭṭicasamuppāda” (reverse Dependent Origination) wherewith they demonstrate the cessation of suffering in each conditioned factor (nirodha-vāra). They, therefore, can be called “Dependent Extinction”. Please observe the following text (Ibid. : 25.):

But from the utter fading away and stopping of this very ignorance (comes) the stopping of habitual tendencies; from the stopping of habitual tendencies the stopping of consciousness; from the stopping of consciousness the stopping of psychophysicality; from the stopping of psycho-physicality the stopping of the six (sense-) spheres; from the stopping of six (sense-) spheres the stopping of awareness; from the stopping of awareness the stopping of feeling; from the stopping of feeling the stopping of craving; from the stopping of craving the stopping of grasping; from the stopping of grasping the stopping of becoming; from the stopping of becoming the stopping of birth; from the stopping of birth, old age and dying, grief, sorrow and lamentation, suffering, dejection and despair are stopped. Such is the stopping of this entire mass of ill.” Herein, the twelve factors (links) of dependent origination have particular Pāli Terms. They can be exhibited from ignorance, the habitual tendencies, to old age and dying (Ibid. : 26).

The Vibhaṅga

The book of analysis (Vibhaṅga), chapter “Analysis of Dependent Origination” (Paṭṭicasamuppādavibhaṅga), each of Dependent Origination’s factors are described in the following manner:

1. Ignorance (avijjā) means absence of knowledge of the Four Noble Truths.
2. Activities (saṅkhāra) mean activity producing good resultant (puññābhisaṅkhāra), activity producing bad resultant (apuññābhisaṅkhāra), activity producing unshakeable

resultant (*āneñjābhisañkhāra*), bodily activity (*kāya-sañkhāra*), verbal activity (*vacīsañkhāra*), mental activity (*citta-sañkhāra*).

3. Consciousness (*viññāṇa*) means eye consciousness, ear consciousness, nose consciousness, tongue consciousness, body consciousness, mind consciousness.

4. Mind and matter (*nāmarūpa*), mind means the aggregate of feeling (*vedanākhanda*), aggregate of perception (*saññākhanda*), aggregate of mental concomitants (*sañkhāra-khanda*). Matter means the four great essentials (*mahābhūtarūpa*) and the material qualities derived from the four great essentials (*upādāyarūpa*).

5. The six bases (*saḷāyatana*) mean eye base (*cakkhāyatana*), ear base (*sotāyatana*), nose base (*ghānāyatana*), tongue base (*jivhāyatana*), body base (*kāyāyatana*), mind base (*manāyatana*).

6. Contact (*phassa*) means eye contact (*cakkhusamphassa*), ear contact (*sotasamphassa*), nose contact (*ghānasamphassa*), tongue contact (*jivhāsamphassa*), body contact (*kāya-samphassa*), mind contact (*mano-samphassa*).

7. Feeling (*vedanā*) means feeling born of eye contact (*cakkhusamphassajā-vedanā*), feeling born of ear contact (*sotasamphassajā-vedanā*), feeling born of nose contact (*ghānasamphassajā-vedanā*), feeling born of tongue contact (*jivhāsamphassajā-vedanā*), feeling born of body contact (*kāyasamphassajā-vedanā*), feeling born of mind contact (*manosamphassajā-vedanā*).

8. Craving (*taṇhā*) means craving for visible, craving for audible, craving for odorous, craving for sapid, craving for tangible, craving for ideational.

9. Attachment (*upādāna*) means the attachment of desire (*kāmupādāna*), the attachment of wrong view (*diṭṭhupādāna*), the attachment of wrong habits and practices (*sīlabbatupādāna*), the attachment of soul-theory (*attavādupādāna*).

10. Becoming (*bhava*) by way of twofold division:- 1) action-becoming (*kammabhava*) Action-becoming consisting of activity producing good resultant (*puññābhisañkhāra*), activity producing bad resultant (*apuññābhisañkhāra*), activity producing unshakeable resultant (*aneñjābhisañkhāra*). 2) resultant-becoming (*upattibhava*) Resultant-becoming consisting of becoming in the plane of desire (*kāmabhava*), becoming in the plane of form (*rūpabhava*), becoming in the formless plane (*arūpa-bhava*), perception-becoming (*saññā-bhava*), non-perception-becoming (*asaññā-bhava*), neither perception nor non-perception-becoming (*nāsaññābhava nevasaññā*), single aggregate becoming (*ekavokāra-bhava*), four aggregate becoming (*catuvokāra-bhava*), five aggregate becoming (*pañcavokāra-bhava*).

11. Birth (Jāti) means birth, genesis, entry, full existence, the appearance of the aggregates, the acquiring of the bases.

12. Ageing and death (jarāmaraṇa), ageing means ageing, decrepitude, broken teeth, grey hair, wrinkled skin, the dwindling of life, decay of the controlling faculties. Death means decease, passing away, breaking up, disappearance, dying, death, the completion of the life-span, the breaking up of the aggregates, the laying down of the body, the destruction of the controlling faculty of vital principle.

Sorrow (soka) that which to one afflicted by misfortune through relatives or to one afflicted by misfortune through wealth or to one afflicted by misfortune through disease or to one afflicted by misfortune through (corrupted) morality or to one afflicted by misfortune through wrong view or to one possessed of one misfortune or another or to one afflicted by one painful thing or another is sorrow, burning of the mind, mental pain, the arrow of sorrow.

Lamentation (parideva) that which to one afflicted by misfortune through relatives or to one afflicted by misfortune through wealth or to one afflicted by misfortune through disease or to one afflicted by misfortune through (corrupted) morality or to one afflicted by misfortune through wrong view or to one possessed of one misfortune or another or to one afflicted by one painful thing or another is crying, lamentation, the act of crying, the act of lamentation, the state of crying, the state of lamentation, (sorrowful) talk, senseless talk, wailing, sorrowful murmuring, the act of sorrowful murmuring, the state of sorrowful murmuring.

Pain (dukkha) means bodily uneasiness, bodily pain, uneasy painful experience born of bodily contact, uneasy painful feeling born of bodily contact. Grief (domanasa) means mental uneasiness, mental pain, uneasy painful experience born of mental contact, uneasy painful feeling born of mental contact. Despair (upayasa) that which to one afflicted by misfortune through relatives or to one afflicted by misfortune through wealth or to one afflicted by misfortune through disease or to one afflicted by misfortune through (corrupted) morality or to one afflicted by misfortune through wrong view or to one possessed of one misfortune or another or to one afflicted by one painful thing or another is despondency, despair, the state of despondency, the state of despair. Above are the explanations of dependent origination that appeared distinctly in the Pāli canonical text (Ibid. : 30). Ignorance and craving should be understood as the two roots. Ignorance is called the root from the past extending into the present, which reaches its culmination in feeling. Craving is called the root from the present extending into the future, which reaches its culmination in decay and death.

Mahānidānasutta, the Great Discourse on Causation, is found in the Dīghanikāya. The entire sutta is dedicated to an explanation and analysis of dependent arising and (paṭṭiccasamuppāda). This discourse concerned with the relationship between consciousness and mind and matter, and this relationship may be regarded as the heart of dependent arising.

The Buddha, rejecting Ānanda's optimistic claim of having understood the profound of dependent arising says: "This dependently arising is profound, and it appears profoundly, and it is because they do not understand or penetrate this dhamma that this generation is tangled up like a ball of twine, afflicted as with an inflammation and matted like reeds and grasses, unable to go beyond saṃsāra with its misery, unhappy, and state of woe." So, the discourse is concerned in particular with the depth and profundity of dependent arising and its relationship to our entanglement within saṃsāra. Dependent origination is most described that everything arises in dependence upon multiple cause and conditions (Paṭhamakyaw Ashin Thiṭṭhila (Setṭhila) : 24).

Paṭṭiccasamuppāda in cause and effect understanding of the nature

In the objective number two, there are five subtitles what are: 1) The paticcasamuppada method of correlating the cause and the effect, 2) Dependent origination and the Four Noble Truths.

The paticcasamuppada method of correlating the cause and the effect

The paticcasamuppada method of correlating the cause and the effect is generally known as the Law of Dependent Origination. The brief essential statement of the runs like this;

1. Avijjā- paccayā saṅkhāra = Dependent on ignorance arise the rebirth producing volitions or kamma formations.
2. Saṅkhāra- paccayā viññāṇam = dependent on kamma formations (in past life) arises rebirth consciousness (in the present life).
3. Viññāṇa-paccayā nāma-rūpam = Dependent on rebirth consciousness arise the mental and physical phenomena.
4. Nāma-rūpa-paccayā Saḷāyatanam = Dependent on the mental and physical phenomena arise the six (sense) bases.
5. Saḷāyatana-paccayā phasso = Dependent on the six sense bases arise contact (between sense base, sense object and consciousness).
6. Phassa-paccaya vedana = Dependent on contact arise feeling.

7. Vedanā-paccayā taṇhā = Dependent on feeling arises craving.
8. Taṇhā-paccayā upādānaṃ = Dependent on craving arises grasping.
9. Upādāna-paccaya bhavo = Dependent on grasping arises the rebirth producing kamma (kammabahava) and the rebirthprocess (upapatti-bhava).
10. Bhava-paccayā jāti = Dependent on the rebirthproducing kamma (in the present life) arises rebirth (in the future life).
11. jāti-paccayā jarā-maranaṃ-soka-parideva dukkhadomanass-upāyāsā sambhavanti = Dependent on rebirth arise old age, death, worry, lamentation, pain grief and despair.

Thus arises the whole mass of suffering again in the future (Dr. Mehm Tin Mon, 1995 : 296-297).

Dependent origination and the Four Noble Truths

On the basis of the Buddha's own statements, we can see a very close relationship between the Four Noble Truths and dependent originations have in common? The principle that both have in common is the principle of causality - the law of cause and effect, of action and consequence. In one of our earlier lectures, we have mentioned that the Four Noble Truths are divided into two groups. There are the first two suffering and the causes of suffering, and the last two – the end of suffering and the path to the end of suffering. In both of these groups, it is the law of cause and effect that governs the relationship between the two. In other words, suffering is the effect of the cause of suffering; and similarly, the end of suffering is the effect of the path to the end of suffering. Here too in regard to dependent origination, the fundamental principle at work is that of cause and effect. In dependent origination, we have a more detailed description of what actually take place in the causal process (Dr. Hammalawa Saddhātissa, 1989 : 27).

Let us take a few examples that establish the nature of dependent origination. Let us take first an example used by the Buddha himself. The Buddha has said the flame in an oil lamp burns dependent upon the oil and the wick. When the oil and the wick are present, the flame in an oil lamp oil burn. If either of these is absent, the flame will cause to burn. This example illustrates the principle of dependent origination with respect to a flame in an oil lamp. Let us take the example of the sprout. Dependent upon the seed, earth, water, air and sunlight the sprout arises. There are in fact in fact innumerable examples of dependent origination because there is no existing phenomenon that is not the effect of dependent

origination. All these phenomena arise dependent upon a number of causal factors. Very simply, this is the principle of dependent origination.

Particularly, we are interested in the principle of dependent origination as it applies to the problem of suffering and rebirth. We are interested in how dependent origination explains the situation in which we find ourselves here. In this sense, it is important to remember that dependent origination is essentially and primarily a teaching that has to do with the problem of suffering and how to free ourselves from suffering and not a description of the evolution of the universe. Let me briefly list the twelve components or links that make up dependent origination. They are ignorance, mental formation, consciousness, name and form, the six senses, contact, feeling, craving, clinging, becoming, birth, and old age and death (Ibid. : 30).

Conclusion

I will conclude the discourse on Dependent Origination with a commentary on Arahant, the chief attribute of the Buddha. The doctrine of Dependent Origination consists of twelve links beginning with ignorance and ending in aging death. It has ignorance and craving as two root-causes, and it has two life-cycle begins with ignorance and ends in feeling, while the posterior life-cycle begins with craving and ends in aging and death. Since anxiety and grief do not occur in the brahmā realm, they do not necessarily stem from birth and as such, are not counted among the links of Dependent Origination. Furthermore, the anterior life-cycle explicitly shows only ignorance and mental formations, but ignorance implies craving and attachment, and mental formations imply becoming. Living beings confined to samsāra gain the opportunity to do good only when they meet a wise teacher is hard to find, so most people are liable to do demeritorious deeds. They therefore have to experience the kammic effects as suffering. So, it is said that they are overtaken by retribution. Once established on the Noble Path, they cannot go to the lower realms, but even the Buddhas and arahants are not spared kammic retribution.

References

- Setṭhila, Pathamakyaw Ashin. (tr.), *The Book of Analysis (Vbhaṅga)*.
- Than Daing, U. (1995). *Mogok Sayadaw's way*, Yangon: Mogok Meditation Centre.
- Mahāsi, Sayādaw. *The Theory of Karma*. www.Buddhanet.net/e.learning/karma.htm.
- Hammalawa Saddhātissa, Dr. (1989). *Dependent Origination*, dhammadāna, U.K.
- Mehm Tin Mon, Dr. (1995) *The essence of Buddha Abhidhamma*, Yangon.

Mahatthanadull, Sanu. Dr. (2014). Dependent Origination and The Four Noble Truths: the Core Teaching of the 21.

Buddha. Selected Works in Buddhist Scriptures. Teaching Document. IBSC: Mahachulalongkornrajavidyalaya University.

การบริหารโรงเรียนประถมศึกษาไปสู่ความสำเร็จ*

Primary school management to success

พระมหากัมพล อตฺตปาโล¹

Phramaha Kampon Atthapalo¹

คณะครุศาสตร์, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

Faculty of Education, Mahachulalongkomrajavidyalaya University

Corresponding Author, E-mail: 6401102002@gmail.com¹

บทคัดย่อ

การบริหารโรงเรียนประถมศึกษาไปสู่ความสำเร็จ ได้เน้นเป้าหมายหลัก คือ เรื่องคุณภาพ การศึกษา โอกาสทางการศึกษาและการมีส่วนร่วม โดยให้ความสำคัญกับคุณภาพครู เพราะครูเป็นปัจจัยสำคัญ ไปสู่คุณภาพของผู้เรียน คุณภาพของครูจะผลให้ผู้เรียนมีความรู้แก่ง มีคุณธรรมมีรากเหง้าของความเป็นไทย ขณะเดียวกันจะให้ทุกคนเข้าถึงการศึกษาที่มีคุณภาพเปิดโอกาสให้ทุกฝ่ายเข้ามามีส่วนร่วมจัดการศึกษาและ ผลักดันการศึกษาการเรียนรู้ไปจนตลอดชีวิต ซึ่งจะส่งผลถึงความสามารถในการแข่งขันของประชาชนใน ประเทศให้เพิ่มขึ้นด้วย โดยมีกรอบแนวทางการปฏิรูปใน 4 ด้านคือ การพัฒนาคุณภาพคนไทยยุคใหม่ การ พัฒนาครูยุคใหม่ การพัฒนาสถานศึกษาและแหล่งเรียนยุคใหม่ และการพัฒนาการบริหารจัดการใหม่ สังคมไทยเป็นสังคมที่มีการเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลาเพื่อให้สอดคล้องกับยุคสมัยในแต่ละช่วง แต่จะทำ อย่างไรให้คนในสังคมมีความรู้ ความสามารถและประกอบสัมมาอาชีพที่ตนเองถนัดนั้น ต้องมีการเรียนรู้ที่เป็น แบบแผนภายใต้กฎเกณฑ์เดียวกัน ดังนั้นการศึกษาจึงเป็นสิ่งที่มีความสำคัญที่ทำให้คนในสังคมบรรลุเป้าหมาย ในชีวิตได้ หากเรามองย้อนไปอดีตการศึกษาของประเทศไทยนั้นมีแหล่งกำเนิดการศึกษา ซึ่งมาจากราชสำนัก หรือวังกับวัด ต่อมาเมื่อมีการเปลี่ยนแปลงการปกครองในสมัยใหม่ รัฐได้เข้ามามีบทบาทในการจัดการศึกษา จนสามารถจัดการศึกษาในรูปแบบของโรงเรียนได้จนถึงปัจจุบัน ในการเล่าเรียนศึกษาในยุคปัจจุบันนี้ โรงเรียน เปรียบเสมือนบ้านหลังที่สองของผู้เรียน แต่การที่จะทำอย่างไรให้โรงเรียนนั้นมีความอบอุ่นเหมือนบ้านหลังที่ สองและประสบความสำเร็จในการบริหารจัดการความรู้นั้นจะต้องได้รับความร่วมมือหลายด้านเพื่อให้ประสบ ความสำเร็จ ก่อนที่จะพิจารณาองค์ประกอบที่ช่วยให้การบริหารมีความสำเร็จนั้น สิ่งสำคัญที่มีแรงผลักดัน คือ ความเข้าใจในเรื่องของการมีส่วนร่วมในแต่ละฝ่าย คือ ผู้บริหาร งบประมาณ ครู นักเรียนและผู้ปกครอง ทั้ง 5 ปัจจัยนี้คือสิ่งสำคัญในการบริหารและการนำโรงเรียนประถมไปสู่ความสำเร็จประสบความสำเร็จ

คำสำคัญ : การบริหารโรงเรียนประถมศึกษา; การจัดการ; ปัจจัยในการบริหารโรงเรียนประถมศึกษาไปสู่ ความสำเร็จ

* Received June 15, 2021; Revised August 4, 2021; Accepted August 6, 2021

Abstract

Primary school management to success Emphasis on the main goal is the quality of education. Educational and Engagement Opportunities with emphasis on the quality of teachers Because teachers are the key factor to the quality of learners. The quality of teachers will result in students having knowledge and proficiency. Morality has a lonely root of Thainess. At the same time, everyone will have access to quality education, allowing all parties to participate in education management and pushing education and learning throughout life. This will affect the competitiveness of the people in the country to increase as well. It has a framework for reform in 4 areas: the development of the quality of modern Thai people; development of new generation teachers The development of educational institutes and learning resources in the new era and the development of new management. Thai society is a society that is constantly changing in order to be in line with the era in each period. but how to make people in society have knowledge abilities and pursue a career that they are good at there must be a systematic learning under the same rules. Therefore, education is an important thing that allows people in society to achieve their goals in life. If we look back to the past, Thailand's education has its origins. which came from the royal court or palace and temple Later, when the government changed in modern times The state has played a role in education management. Until being able to manage education in the form of a school until now in studying and studying in this modern era School is like a second home for students. But in order to make the school feel like a second home and successfully manage knowledge, it requires cooperation in many areas to be successful. Before considering the elements that help management have success. The important thing that drives us is the understanding of the involvement of each party, namely administrators, budgets, teachers, students and parents. These 5 factors are important in the management and leading the elementary school to success and success.

Keywords (18 pt.): Primary School Administration; Management; Factors in Primary School Management for Success

บทนำ

ท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงของโลกที่เกิดขึ้นอย่างรวดเร็วทำให้ภาครัฐต้องมีการปรับตัวให้ทันต่อการเปลี่ยนแปลงดังกล่าว ดังยุทธศาสตร์ชาติ ด้านการปรับสมดุลและพัฒนากระบวนการบริหารจัดการภาครัฐ มีการกำหนดประเด็นยุทธศาสตร์ที่เน้นการปรับเปลี่ยนภาครัฐยึดหลัก “ภาครัฐของประชาชนเพื่อ ประชาชนและประโยชน์ส่วนรวม” (พิชิตวรรณ กิตติคุณ, 2560) โดยภาครัฐต้องมีขนาดที่เหมาะสมกับบทบาท ภารกิจและ แยกแยะบทบาทหน่วยงานของรัฐที่ทำหน้าที่ในการกำกับ หรือในการให้บริการในระบบเศรษฐกิจที่มีการ แข่งขัน มีขีดสมรรถนะสูง ยึดหลักธรรมาภิบาล ปรับวัฒนธรรมการทำงานให้มุ่งผลสัมฤทธิ์และ ผลประโยชน์ ส่วนรวม มีความทันสมัย มีการพัฒนาระบบบริหารจัดการบุคลากรภาครัฐที่สามารถจูงใจและ ดึงดูดให้คนดี คนเก่ง เข้ามาร่วมพลังการทำงาน ที่มีความมุ่งมั่น และมีแรงบันดาลใจในการที่จะร่วมกันพลิกโฉม ประเทศไปสู่ เป้าหมายที่พึงประสงค์ (สำนักงานคณะกรรมการพัฒนาการเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ, 2561 : 5) ดังนั้น องค์กรทางการศึกษาก็เช่นเดียวกัน เป็นองค์กรที่มีภารกิจในการขับเคลื่อนการพัฒนาระบบการศึกษาประเทศ ไทยให้พร้อมต่อสภาพโลกาภิวัตน์ ต้องวางแผนและดำเนินการในเชิงรุกร่วมกับรัฐ โดยพัฒนาศักยภาพของ บุคลากรภายในสถาบันการศึกษา สนับสนุนทุนวิจัยเพื่อพัฒนาการศึกษา และสร้าง เครือข่ายภาคประชาชน เพื่อให้เกิดความร่วมมือในการพัฒนาการศึกษารองรับกระแสโลกาภิวัตน์ (ศูนย์ประสานงานนักศึกษาไทย จังหวัดชายแดนภาคใต้ในต่างประเทศ, 2559 : 11) เพื่อให้เป็นตามเจตนารมณ์แผนพัฒนาเศรษฐกิจ และสังคม แห่งชาติฉบับที่ 8-12 (พ.ศ. 2540-2564) โดยมุ่งเน้นให้การศึกษาเป็นเครื่องมือในการพัฒนาทรัพยากรมนุษย์ เพื่อเสริมสร้างสังคมแห่งการเรียนรู้สร้างคนที่มีคุณภาพ มุ่งสู่ความเป็นมาตรฐานสากลและนำพาองค์กรไปสู่ ความสำเร็จ จากรายงานการวิจัยภาคสนามของสำนักงานเลขาธิการสภาการศึกษา พบว่า เขตพื้นที่ การศึกษา และสถานศึกษา ประสบปัญหาการบริหารจัดการศึกษารองรับการกระจายอำนาจการบริหารจัดการ ได้แก่ 1) ด้านการบริหารวิชาการ เช่น การจัดหลักสูตร สถานศึกษาขนาดกลางและขนาดเล็ก ส่วนใหญ่ไม่สามารถจัดทำ หลักสูตรสถานศึกษาที่สอดคล้องสภาพความต้องการของสถานศึกษา และบริบท ท้องถิ่นได้ เนื่องจากขาด แคลนครู ขณะที่เขตพื้นที่การศึกษาบางส่วนก็ไม่สามารถประสานส่งเสริมการพัฒนาหลักสูตรสถานศึกษาได้ อย่างมีศักยภาพ เนื่องจากสถานศึกษาที่รับผิดชอบมีจำนวนมาก 2) ด้านการบริหารงบประมาณ ในภาพรวมยัง ไม่มีความคล่องตัวในการบริหารจัดการของส านักงานเขตพื้นที่การศึกษาและสถานศึกษา 3) ด้านการ บริหารงานบุคคลเกิดความไม่คล่องตัวและไม่สอดคล้องกับการบริหารงานบุคคลแบบกระจายอำนาจเพราะ ต้องดูแนวทางที่ส่วนกลางกำหนด ขาดความอิสระจึงส่งผลให้การดำเนินการบรรจุแต่งตั้ง โยกย้ายมีระยะเวลา การดำเนินการนานเกิน และ 4) ด้านการบริหารงานทั่วไป สภาพบริบทสำนักงานเขตพื้นที่การศึกษาที่แตกต่าง กันทำให้มีปัญหาาร่วมกัน เช่น บุคลากรบางส่วนขาดความรู้ ความสามารถงานวิชาการในการสนับสนุนส่งเสริม สถานศึกษา (สำนักงานเลขาธิการสภาการศึกษา, 2555:1) จากปัญหาต่าง ๆ ดังที่กล่าวมาข้างต้น นับว่าเป็น อุปสรรคต่อการบริหารจัดการศึกษาของเขตพื้นที่ การศึกษาสู่สถานศึกษาให้มีประสิทธิภาพเพื่อหาข้อค้นพบ การบริหาร ความสำเร็จของโรงเรียนประถมศึกษา

ความหมายของการบริหาร

คำว่า การบริหาร ตรงกับภาษาอังกฤษว่า “Administration” มีผู้ให้ความหมายไว้หลายท่านด้วยกันดังต่อไปนี้

ซูบ กาญจนประกร, (2528) กล่าวว่า “การบริหารหมายถึง การทำงานของคณะบุคคล (Group) ตั้งแต่ 2 คนขึ้นไป ที่ร่วมกันปฏิบัติการให้บรรลุเป้าหมายร่วมกัน ฉะนั้น คำว่าบริหารงานนี้จึงใช้กำกับแสดงให้เห็นลักษณะการบริหารงานแต่ละประเภทได้เสมอแล้วแต่กรณีไป แต่ถ้าเป็นการทำงานโดยบุคคลคนเดียว เราเรียกว่า การทำงานเฉยๆ เท่านั้น”

สมพงษ์ เกษมสิน, (2523) ให้ความหมายว่า “การบริหาร คือ การใช้ศาสตร์และศิลป์นำเอาทรัพยากรการบริหาร(Administrative resource) มาประกอบการตามกระบวนการตามกระบวนการบริหาร (Process of administration) ให้บรรลุวัตถุประสงค์ที่กำหนดไว้อย่างมีประสิทธิภาพ”

ดังนั้น จึงอาจจะกล่าวได้ว่า การบริหาร คือ การดำเนินงานของคณะบุคคลเพื่อให้บรรลุวัตถุประสงค์ที่ต้องการ หรือ การบริหาร คือ การทำงานของบุคคลตั้งแต่ 2 คน ขึ้นไป เพื่อให้สำเร็จตามเป้าหมายที่วางไว้

ความหมายของการบริหารการศึกษาและการบริหารโรงเรียนประถม

การบริหารการศึกษา (Educational Administration) มีผู้ให้ความหมายไว้ดังต่อไปนี้

ภิญโญ สาร, (2546) ได้ให้ความหมายของการบริหารการศึกษาไว้ว่า “การบริหารการศึกษา คือ กิจกรรมต่างๆ ที่บุคคลหลายคนร่วมมือกันดำเนินการเพื่อพัฒนาเด็ก เยาวชน ประชาชน หรือสมาชิกของสังคมในทุกๆ ด้าน เช่น ความสามารถ ทักษะ ทักษะ ทักษะ ค่านิยม หรือคุณธรรม ทั้งในด้านการสังคม การเมือง และเศรษฐกิจ เพื่อให้บุคคลดังกล่าวเป็นสมาชิกที่ดีและมีประสิทธิภาพของสังคม โดยกระบวนการต่างๆทั้งที่เป็นระเบียบแบบแผน และไม่เป็นระเบียบแบบแผน”

นพพงษ์ บุญจิตราดุล, (2557) ได้ให้ความหมายของการบริหารการศึกษาไว้ว่า “การบริหารการศึกษาหมายถึงกิจกรรมต่างๆ ที่บุคคลหลายคนร่วมมือกันดำเนินการเพื่อพัฒนาสมาชิกของสังคมในทุกๆ ด้านนับตั้งแต่บุคลิกภาพ ความรู้ ความสามารถ ทักษะและคุณธรรม เพื่อให้มีค่านิยมตรงกันข้ามกับความต้องการของสังคม โดยกระบวนการต่างๆที่อาศัยการควบคุมสิ่งแวดล้อมให้มีต่อบุคคล เพื่อให้บุคคลพัฒนาไปตรงตามเป้าหมายของสังคมที่ตนดำเนินชีวิตอยู่”

วิจิตร วรุตบางกูร, (2546) ได้ให้ความหมายของการบริหารโรงเรียนไว้ว่า “การบริหารโรงเรียนหมายถึง กิจกรรมต่างๆ ที่บุคคลหลายคนร่วมมือกันดำเนินการ เพื่อให้บริการทางการศึกษาแก่เยาวชนและผู้สนใจ เพื่อให้เกิดการพัฒนาทางความรู้ ความสามารถ ทักษะ ค่านิยม ทักษะ และคุณธรรมต่างๆ เพื่อเป็นสมาชิกที่ดีของสังคมและประเทศชาติ”

สมบุรณ์ พรรณนาภพ, (2541) ได้ให้ความหมายของการบริหารโรงเรียนไว้ว่า “การบริหารโรงเรียน คือ การดำเนินงานของกลุ่มบุคคลในส่วนที่เกี่ยวกับการปฏิบัติตามหน้าที่ความรับผิดชอบของโรงเรียน ได้แก่ การบริหารทางการศึกษาแก่สมาชิกของสังคม ให้บรรลุจุดมุ่งหมายตามที่ได้กำหนดไว้”

นิพนธ์ กิनावงศ์, (2544) ได้ให้ความหมายของการบริหารโรงเรียนไว้ว่า “การบริหารโรงเรียน หมายถึง กระบวนการต่างๆ ในการดำเนินงานของกลุ่มบุคคล ซึ่งเราเรียกว่า ผู้บริหาร โดยมีวัตถุประสงค์ เพื่อให้บริการทางการศึกษาแก่สมาชิกในสังคม การดำเนินงานต่างๆต้องเป็นไปตามระบบที่สังคมกำหนดไว้”

จะเห็นได้ว่า ความหมายของการบริหารโรงเรียนทั้ง 3 ความหมายนี้ ได้กล่าวถึงคำหรือข้อความที่คล้ายๆกันดังนี้

- 1) การดำเนินงานของกลุ่มบุคคล
- 2) เพื่อบริการทางการศึกษาแก่สมาชิกในสังคม
- 3) เพื่อให้เป็นสมาชิกที่ดีของสังคม

ดังนั้น การบริหารโรงเรียน ก็คือ การดำเนินงานของกลุ่มบุคคลเพื่อบริการทางการศึกษาแก่สมาชิกในสังคมเพื่อให้เป็นสมาชิกที่ดีของสังคมนั่นเอง

เมื่อเปรียบเทียบความหมายของการบริหารการศึกษากับการบริหารโรงเรียน แล้วจะเห็นได้ว่าก็คล้ายๆกันนั่นเอง แต่การบริหารการศึกษาจะครอบคลุมกว้างกว่าการบริหารโรงเรียน คือถ้ากล่าวถึงผู้บริหาร การศึกษาจะหมายถึงหัวหน้าการประถมศึกษาอำเภอ ศึกษาธิการอำเภอ ผู้อำนวยการประถมศึกษา จังหวัด ศึกษาธิการจังหวัด ศึกษาธิการเขตการศึกษา หัวหน้ากอง ผู้อำนวยการกอง อธิบดีและเลขาธิการสำนักงาน เป็นต้น ส่วนผู้บริหารโรงเรียนจะหมายถึง ครูใหญ่ อาจารย์ใหญ่ ผู้อำนวยการ หัวหน้าสายวิชาและหัวหน้าหมวดวิชา เป็นต้น ถ้าหากเป็นวิทยาลัย หรือมหาวิทยาลัย อาจจะใช้คำว่า ผู้บริหารวิทยาลัย หรือผู้บริหารมหาวิทยาลัยก็น่าจะถูกต้องว่า ซึ่งคงหมายถึงอธิการ อธิการบดี คณบดีและหัวหน้าภาควิชา เป็นต้น จะเห็นได้ว่าการบริหารการศึกษากับการบริหารโรงเรียน ก็เป็นการดำเนินงานของกลุ่มบุคคลเพื่อพัฒนาหรือบริการทางการศึกษาแก่สมาชิกในสังคมเหมือนกัน และเพื่อให้มีความเจริญงอกงามจะได้เป็นสมาชิกที่ดีในสังคมเหมือนกันนั่นเอง

ปัจจัยในการบริหารโรงเรียนประถมให้ประสบความสำเร็จ

ปัจจัยในการบริหารโรงเรียนนั้นไม่ได้ขึ้นอยู่กับฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง ไม่ได้อยู่ที่กระทรวงศึกษาแต่เพียงผู้เดียว ทุกฝ่ายมีความสำคัญที่ช่วยให้โรงเรียนประสบความสำเร็จในด้านการศึกษา ซึ่งประกอบด้วยปัจจัย 5 ด้าน คือ

ปัจจัยด้านที่ 1 ผู้บริหาร

ในโรงเรียนหรือสถาบันการศึกษาต่างๆต้องมีผู้บริหารโรงเรียน ผู้บริหารวิทยาลัย ผู้บริหารมหาวิทยาลัย ซึ่งมีชื่อเรียกต่างๆกัน เช่น ครูใหญ่ อาจารย์ใหญ่ ผู้อำนวยการ เป็นต้น อันที่จริงแล้วผู้บริหารเหล่านี้ คือ “ผู้นำ” หรือ “หัวหน้า” ของแต่ละสถานศึกษา

ผู้บริหาร หรือ ผู้นำ หรือ ผู้จัดการ หรือ หัวหน้างาน ไม่ว่าจะหน่วยงานเล็กหรือหน่วยงานใหญ่ หน่วยงานราชการ หรือ เอกชนก็ตาม ย่อมมีบทบาท ที่เป็นผลต่อความสำเร็จหรือประสิทธิภาพ ของงานเป็นอย่างยิ่ง บางครั้งการจัดองค์การแม้จะไม่เรียบร้อยถูกต้องอยู่บ้างก็อาจได้รับผลงานสูงได้หากผู้บริหารมีคุณลักษณะที่ดีแต่ถ้าคุณลักษณะหรือพฤติกรรมในการนำของผู้บริหารไม่ดี แม้การจัดองค์การถูกต้อง หรือ ดี

เพียงใดก็ตาม ผลงานที่เกิดขึ้นของหน่วยงานนั้นๆ ย่อมสมบูรณ์ได้ยาก ดังนั้น ผู้บริหารหรือผู้นำจะต้องมีคุณสมบัติเหมาะสม มีพฤติกรรม ในการนำที่ถูกต้อง เหมาะสม เพราะความสำเร็จของงานทุกด้านขององค์กร ขึ้นอยู่กับผู้บริหาร หรือผู้นำ ซึ่งจะวินิจฉัยสั่งการ หรือตัดสินใจแก้ปัญหาต่างๆ เพื่อให้งานเกิดประสิทธิภาพ ซึ่งคุณลักษณะ ที่พึงประสงค์ของผู้บริหารหรือผู้นำนั้นควรที่จะประกอบด้วยเรื่องที่สำคัญ ได้แก่ คุณลักษณะด้านบุคลิกภาพ คุณลักษณะด้านความเป็นผู้นำ คุณลักษณะด้านความรู้ทางวิชาการและคุณลักษณะด้านความสามารถในการบริหาร

ผู้บริหาร หมายถึง ผู้ที่มีศิลปะในการบริหารคนบริหารงานให้ ประสบความสำเร็จบรรลุตามเป้าหมาย ที่วางไว้ ผู้บริหารแบ่งเป็น 3 ระดับ คือ ผู้บริหารระดับต้น ผู้บริหารระดับกลาง และ ผู้บริหารระดับสูง ดังนี้

1. ผู้บริหารระดับต้น (First-Line Managers) หมายถึง ผู้บริหารที่อยู่ระหว่างพนักงานระดับปฏิบัติการกับผู้บริหารระดับอื่นๆ โดยอาจจะเรียกชื่อแตกต่างกันออกไปตามลักษณะขององค์กร เช่น หัวหน้างาน (Supervisor) หัวหน้าแผนก (Section Head) หรือ ผู้จัดการ เป็นต้น

2. ผู้บริหารระดับกลาง (Middle Managers) หมายถึง บุคคลที่อยู่ตรงกลางระหว่างผู้บริหารระดับสูงและผู้ปฏิบัติ เป็นผู้ที่ทำหน้าที่นำวิสัยทัศน์ ภารกิจและกลยุทธ์ของผู้บริหารระดับสูงมาผลักดันให้เกิดผล ในทางปฏิบัติ ช่วยผลักดันองค์กรให้พัฒนาไปข้างหน้าอย่างต่อเนื่องและยั่งยืน ผู้บริหารระดับกลาง เช่น ผู้อำนวยการ เป็นต้น

3. ผู้บริหารระดับสูง (Top Managers) หมายถึง ผู้ที่ปฏิบัติงานอยู่ในระดับสูงสุดขององค์กร มีอำนาจหน้าที่ในการกำหนดเป้าหมายขององค์กร ในรูปของ วิสัยทัศน์ พันธกิจ กลยุทธ์ และนโยบาย เพื่อเป็นกรอบ และแนวทางในการดำเนินงานขององค์กร เป็นผู้ตัดสินใจ นำองค์กรเพื่อความอยู่รอด ผู้บริหารระดับสูง จะใช้เวลาส่วนใหญ่ไปกับการประชุมหรือสื่อสารกับพนักงานระดับสำคัญ ๆ ของ องค์กร เป็นตัวแทนองค์กรในงานสาธารณะต่าง ๆ เป็นตำแหน่งที่มีความกดดันในงานสูง มีเวลาพักผ่อนน้อยและเวลา ส่วนตัวน้อย มีความสามารถในการตัดสินใจที่รวดเร็วและแม่นยำ มีทักษะในการแก้ไขปัญหาและวิกฤติต่างๆ ได้เป็นอย่างดี

ผู้บริหารสถานศึกษามีอาชีพ หมายถึง ผู้บริหารที่มุ่งส่งเสริมพัฒนา บริหารจัดการและดำเนินการ ให้ผู้เรียนทุกคนได้เกิดการเรียนรู้อย่างมีคุณภาพ มุ่งมั่นในการที่จะจัดการการศึกษาที่สมบูรณ์แบบ โดยให้เกิดผลในทุกมิติกับผู้เรียน เพื่อให้เกิดความเข้มแข็ง ของชุมชนเป็นชุมชนที่สามารถพึ่งพาตนเองได้ นำไปสู่ความเป็นสถานศึกษาสมบูรณ์ คือ สถานศึกษาที่มีความร่มรื่น มีสภาพน่าดู น่าอยู่และน่าเรียน โดยมีกระบวนการเรียนรู้การบริหารจัดการที่เชื่อมโยงสอดคล้อง กับสภาพความเป็นจริง อย่างมีคุณภาพ ทำให้ผู้เรียนเป็นผู้มีคุณภาพในลักษณะ เก่งดีและมีความสุข ทำให้ครูมีคุณภาพในลักษณะ เก่ง ดี มี ความสุข และทำงานร่วมกับผู้อื่นได้ นำไปสู่โรงเรียนและชุมชนมีคุณภาพ มีคำกล่าวที่ว่า “กว่าจะเป็นผู้บริหารนั้นยากยิ่ง แต่การจะเป็นนักบริหารมีอาชีพยากยิ่งกว่า” และ “ไม่มีองค์กรแย่แต่ผู้บริหารเยี่ยม และ ไม่มีผู้บริหารเยี่ยมแต่องค์กรแย่”

ปัจจัยด้านที่ 2 งบประมาณ

การงบประมาณเป็นสิ่งจำเป็นอย่างยิ่งในการบริหารงานทุกชนิด ทุกหน่วยงานและทุกองค์กรไม่ว่าจะเป็นฝ่ายรัฐหรือเอกชน องค์กรการกุศลหรือฝ่ายธุรกิจ ทุกหน่วยงานและทุกองค์การจะต้องจัดทำงบประมาณให้มีประสิทธิภาพ เพื่อสามารถใช้งบประมาณที่มีอยู่ให้เกิดประโยชน์สูงสุดรวมทั้งคาดการณ์ล่วงหน้าถึงการเปลี่ยนแปลงทางการเงินที่จะเพิ่มหรือลดในอนาคตด้วย เพื่อสามารถวางแผนแก้ปัญหาได้ทันการณ์และไม่เป็นเหตุให้การดำเนินงานต้องหยุดชะงักงบประมาณเป็นสิ่งซึ่งบ่งแนวความคิดในการบริหารงานตลอดจนวิธีการดำเนินงานงบประมาณ จึงมีความสัมพันธ์เกี่ยวข้องกับวัตถุประสงค์นโยบาย วิธีดำเนินงานและโครงสร้างของหน่วยงาน การดำเนินการกับงบประมาณในรูปแบบที่เหมาะสม มีความจำเป็นในการช่วยส่งเสริมการดำเนินงานของหน่วยงานองค์การให้บรรลุวัตถุประสงค์ได้อย่างมีประสิทธิภาพและประสิทธิผล งบประมาณรายจ่ายด้านการศึกษา หมายถึง วงเงินงบประมาณที่รัฐจัดสรรให้แก่ หน่วยงานราชการ และรัฐวิสาหกิจ เพื่อเป็นค่าใช้จ่ายในการดำเนินงานเกี่ยวกับการบริหารการศึกษา การจัดการศึกษาทุกระดับทุกประเภทรวมทั้งการศึกษานอกโรงเรียน ซึ่งสำนักงบประมาณ ได้จำแนกไว้เป็น 5 ระดับต่อประเภทการศึกษา ได้แก่ ระดับก่อนประถมศึกษา ประถมศึกษา และมัธยมศึกษา ระดับอุดมศึกษา การศึกษาไม่กำหนดระดับ การบริการสนับสนุนการศึกษา และการศึกษาอื่นหน่วยงานที่เกี่ยวกับการศึกษาโดยเฉพาะโรงเรียน เป็นหน่วยงานหนึ่งที่ต้องใช้เงินในการดำเนินงานและพัฒนาตนเอง ผู้บริหารโรงเรียนจึงจำเป็นต้องมีความเข้าใจเกี่ยวกับการบริหารการเงินของโรงเรียนเป็นอย่างดีด้วย ไม่ว่าจะเป็นนโยบายการจัดสรรเงินเพื่อการศึกษา แนวปฏิบัติในการบริหารการเงินในโรงเรียนซึ่งประกอบด้วย งานการรับเงิน, การจ่ายเงิน, การเก็บรักษาเงิน, การเนาส่ง, การซื้อ, การจ้าง, บัญชีพัสดุ, การตรวจสอบและรายงานการเงิน เป็นต้น

ปัจจัยด้านที่ 3 ครู

ตามพระราชบัญญัติการศึกษาแห่งชาติ พ.ศ.2542 “ครู” หมายความว่า บุคลากรวิชาชีพซึ่งทำหน้าที่หลักทางด้านการเรียนการสอนและการส่งเสริมการเรียนรู้ของผู้เรียนด้วยวิธีการต่างๆ ในสถานศึกษาทั้งของรัฐและเอกชน ครูนับว่าเป็นบุคลากรที่มีความสำคัญมากที่จะช่วยผลักดันให้ผู้เรียนประสบความสำเร็จ ซึ่งคุณสมบัติของครูดี ประกอบด้วย

1. มีความรู้จริงในสาขาที่ตนสอน
2. สามารถทำได้จริงตามที่ได้ศึกษามาและรักษาสุขภาพของตนเองได้เป็นอย่างดีจริง
3. มีนิสัยดีจริง มีความประพฤติน่าเคารพ น่าเทิดทูน สามารถปิดนรกและเปิดสวรรค์ให้ตนเองได้จริง เป็นกัลยาณมิตรให้ตนเองได้จริง

4. ครูสั่งสอนได้จริง สามารถถ่ายทอดความรู้ความสามารถให้ลูกศิษย์รู้จริง ทำเองได้จริง มีความประพฤติดีเยี่ยมจริง สามารถอบรมสั่งสอนศิษย์ให้ประกอบอาชีพตั้งหลักฐานได้จริง ปิดนรกและเปิดสวรรค์ให้ตนเองตามครูได้จริง นั่นคือครูสามารถเป็นกัลยาณมิตรให้ตนเองและศิษย์ได้จริง ครูที่จะเป็นครูที่ดีได้อย่างแท้จริงนั้น ก็ต้องได้รับการฝึกอบรมมาก่อนจากครูที่สมบูรณ์พร้อมด้วยศาสตร์และศิลป์เช่นกัน นั่นคือ ต้องฝึกตนเองตามหลักกฏธรรม 4 ได้แก่ 1.ต้องการหาครูดีให้พบ 2.ต้องฟังคำครูให้ชัด 3.ต้องตรองคำครูให้ลึก 4.ต้องปฏิบัติตามคำสอนของครูให้ครบ จะเห็นได้ว่า ครูนั้นมีบทบาทสำคัญต่อลูกศิษย์เป็นอย่างมาก

ปัจจัยด้านที่ 4 นักเรียน

นักเรียน หรือ ผู้เรียนนั้นถือได้ว่าเป็นเหมือนกำลังสำคัญในการพัฒนาประเทศชาติให้มีความทัดเทียมนานาชาติประเทศ ในการศึกษานั้นผู้เรียนจะต้องมีคุณสมบัติดังนี้

1. ความสามารถในการสื่อสาร เป็นความสามารถในการรับและส่งสาร มีวัฒนธรรมในใช้ภาษา ถ่ายทอดความคิด ความรู้ความเข้าใจ ความรู้สึก และทัศนะของตนเองเพื่อแลกเปลี่ยนข้อมูลข่าวสารและประสบการณ์อันจะเป็นประโยชน์ต่อการพัฒนาตนเองและสังคม รวมทั้งการเจรจาต่อรองเพื่อขจัดและลดปัญหาความขัดแย้งต่างๆ การเลือกรับหรือไม่รับข้อมูลข่าวสารด้วยหลักเหตุผลและความถูกต้อง ตลอดจนการเลือกใช่วิธีการสื่อสาร ที่มีประสิทธิภาพโดยคำนึงถึงผลกระทบที่มีต่อตนเองและสังคม

2. ความสามารถในการคิด เป็นความสามารถในการคิดวิเคราะห์ การคิดสังเคราะห์ การคิด อย่างสร้างสรรค์ การคิดอย่างมีวิจารณญาณ และการคิดเป็นระบบ เพื่อนำไปสู่การสร้างองค์ความรู้หรือสารสนเทศเพื่อการตัดสินใจเกี่ยวกับตนเองและสังคมได้อย่างเหมาะสม

3. ความสามารถในการแก้ปัญหา เป็นความสามารถในการแก้ปัญหาและอุปสรรคต่างๆที่เผชิญได้ อย่างถูกต้องเหมาะสมบนพื้นฐานของหลักเหตุผล คุณธรรมและข้อมูลสารสนเทศ เข้าใจความสัมพันธ์และการเปลี่ยนแปลงของเหตุการณ์ต่าง ๆ ในสังคม แสวงหาความรู้ ประยุกต์ความรู้มาใช้ในการป้องกันและแก้ไขปัญหา และมีการตัดสินใจที่มีประสิทธิภาพโดยคำนึงถึงผลกระทบที่เกิดขึ้นต่อตนเอง สังคมและสิ่งแวดล้อม

4. ความสามารถในการใช้ทักษะชีวิต เป็นความสามารถในการนำกระบวนการต่างๆ ไปใช้ในการ ดำเนินชีวิตประจำวัน การเรียนรู้ด้วยตนเอง การเรียนรู้อย่างต่อเนื่อง การทำงาน และการอยู่ ร่วมกันในสังคมด้วยการสร้างเสริมความสัมพันธ์อันดีระหว่างบุคคล การจัดการปัญหาและความขัดแย้งต่างๆ อย่างเหมาะสม การปรับตัวให้ทันกับการเปลี่ยนแปลงของสังคมและสภาพแวดล้อม และการรู้จักหลีกเลี่ยง พฤติกรรม

5 . ความสามารถในการใช้เทคโนโลยี เป็นความสามารถในการเลือก และใช้ เทคโนโลยีด้านต่างๆ และมีทักษะกระบวนการทางเทคโนโลยี เพื่อการพัฒนาตนเองและสังคม ในด้านการเรียนรู้ การสื่อสาร

การทำงาน การแก้ปัญหาอย่างสร้างสรรค์ ถูกต้อง เหมาะสม และมีคุณธรรมหากผู้เรียนปฏิบัติ ตนเองให้มีความรู้ความสามารถทั้ง 5 ด้านได้แล้วสามารถอยู่ร่วมกับผู้อื่นในสังคมได้อย่างมีความสุข

ปัจจัยด้านที่ 5 ผู้ปกครอง

ผู้ที่มีบทบาทและหน้าที่ในการพัฒนาคนอันดับแรก คือ พ่อแม่ซึ่งถือว่าเป็นบุคคลที่มีความสำคัญ อย่างยิ่งสำหรับบุตรธิดา เพราะพ่อแม่คือผู้ให้กำเนิดบุตรธิดา โดยดูแลตั้งแต่บุตรธิดาอยู่ในครรภ์จนถึงวัน กำหนดคลอด เมื่อคลอดบุตรธิดาออกมาแล้ว พ่อแม่มีบทบาทและหน้าที่สำคัญในการเลี้ยงดูทารกนั้น ให้เติบโต เข้าสู่วัยเด็กที่มีพัฒนาการที่สมบูรณ์แข็งแรงทั้งทางร่างกายและอารมณ์ วัยเด็ก เป็นวัยที่บุตรธิดามีอายุระหว่าง 1 – 14 ปี และเป็นวัยที่มีความอยากรู้อยากเห็น อยากทดลอง ลงมือทำลองถูกลงผิด และพร้อมที่จะเรียนรู้ รวมทั้งรับรู้สิ่งใหม่ ๆ ในชีวิต มีความสนใจในสิ่งแวดล้อมต่าง ๆ ที่อยู่รอบตัวมากมาย มีความสามารถในการทำ กิจกรรมที่หลากหลาย ดังนั้นในการเลี้ยงดู พ่อแม่จะต้องให้ความรักและความอบอุ่น นอกจากนั้นสิ่งที่ ผู้ปกครองจะต้องให้กับบุตร ธิดานั้นก็คือ ความรู้ โดยการให้การศึกษาขั้นพื้นฐาน เพื่อให้บุตร ธิดา มีความสามารถนำไปประกอบสัมมาอาชีพได้

จากปัจจัยทั้ง 5 ด้านที่ได้กล่าวไปนั้น ทุกปัจจัยมีความสำคัญในการบริหารจัดการศึกษาโรงเรียนให้มีประสิทธิภาพ หากขาดสิ่งใดไปจะทำให้บริหารไม่สมบูรณ์ ดังนั้นทุกฝ่ายจึงต้องให้ความร่วมมือซึ่งกันและกัน เพื่อให้โรงเรียนในประเทศไทยมีความสมบูรณ์ สามารถผลิตผู้เรียนให้มีศักยภาพที่ทัดเทียมนานาชาติได้ (สุกฤตา บัวนาค, 2556)

สรุป

การบริหารโรงเรียนประถมศึกษไปสู่ความสำเร็จ ได้เน้นเป้าหมายหลัก คือ เรื่องคุณภาพ การศึกษา โอกาสทางการศึกษาและการมีส่วนร่วม โดยให้ความสำคัญกับคุณภาพครู เพราะครูเป็นปัจจัยสำคัญ ไปสู่คุณภาพของผู้เรียน คุณภาพของครูจะผลให้ผู้เรียนมีความรู้แก่ง มีคุณธรรมมีรากเหง้าของความเป็นไทย ขณะเดียวกันจะทำให้ทุกคนเข้าถึงการศึกษาที่มีคุณภาพ ความหมายของการบริหารคำว่า การบริหารตรงกับภาษาอังกฤษว่า “Administration” คือ การดำเนินงานของคณะบุคคลเพื่อให้บรรลุวัตถุประสงค์ที่ต้องการ หรือ การบริหาร คือ การทำงานของบุคคลตั้งแต่ 2 คน ขึ้นไป เพื่อให้สำเร็จตามเป้าหมายที่วางไว้ การบริหาร การศึกษา คือกิจกรรมต่างๆ ที่บุคคลหลายคนร่วมมือกันดำเนินการเพื่อพัฒนาเด็ก เยาวชน ประชาชน หรือ สมาชิกของสังคมในทุกๆ ด้าน เช่น ความสามารถ ทศนคติ พฤติกรรม ค่านิยม หรือคุณธรรม ทั้งในด้านการ สังคม การเมือง และเศรษฐกิจ เพื่อให้บุคคลดังกล่าวเป็นสมาชิกที่ดีและมีประสิทธิภาพของสังคม โดย กระบวนการต่างๆทั้งที่เป็นระเบียบแบบแผน และไม่เป็นระเบียบแบบแผน” ปัจจัยในการบริหารโรงเรียนนั้น ไม่ได้ขึ้นอยู่กับฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง ไม่ได้อยู่ที่กระทรวงศึกษาแต่เพียงผู้เดียว ทุกฝ่ายมีความสำคัญที่ช่วยให้โรงเรียน ประสบความสำเร็จในด้านการศึกษา ซึ่งประกอบด้วยปัจจัย 5 ด้าน คือ ปัจจัยด้านที่ 1 ผู้บริหาร ปัจจัยด้านที่ 2 งบประมาณ ปัจจัยด้านที่ 3 ครู ปัจจัยด้านที่ 4 นักเรียน ปัจจัยด้านที่ 5 ผู้ปกครอง ปัจจัย 5 ด้านนี้เป็นส่วน สำคัญในการบริหารและการนำโรงเรียนประถมไปสู่ความสำเร็จ จากปัจจัยทั้ง 5 ด้านที่ได้กล่าวไปนั้น ทุกปัจจัย มีความสำคัญในการบริหารจัดการศึกษาโรงเรียนให้มีประสิทธิภาพ หากขาดสิ่งใดไปจะทำให้บริหารไม่สมบูรณ์ ดังนั้นทุกฝ่ายจึงต้องให้ความร่วมมือซึ่งกันและกัน เพื่อให้โรงเรียนในประเทศไทยมีความสมบูรณ์ สามารถผลิต ผู้เรียนให้มีศักยภาพที่ทัดเทียมนานาชาติได้

เอกสารอ้างอิง

- กระทรวงศึกษาธิการ. (2542). พระราชบัญญัติการศึกษาแห่งชาติ. พ.ศ. 2542 และที่แก้ไขเพิ่มเติม (ฉบับที่ 2) พ.ศ. 2545. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์คุรุสภาลาดพร้าว.
- ชูป กาญจนประกร. (2528). การบริหารรัฐกิจ. กรุงเทพฯ: ม.ป.พ.
- นพพงษ์ บุญจิตราดุลย์. (2557). หลักการและทฤษฎีการบริหารการศึกษา. นนทบุรี : ตีรณสาร.
- นิพนธ์ กิनावงศ์. (2544). หลักการบริหารการศึกษา. พิษณุโลก: ภาควิชาการบริหารและพัฒนา. การศึกษา คณะศึกษาศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร.
- ภิญโญ สาธร. (2546). หลักการบริหารการศึกษา. พิมพ์ครั้งที่ 5. กรุงเทพมหานคร: วัฒนาพานิช.
- วิจิตร วรุตบางกูร. (2546). ศิลปศาสตร์น่ารู้สำหรับผู้ผู้นำ. กรุงเทพมหานคร : รวมสาส์น.

สมบูรณ์ พรรณาภพ. (2541). หลักเบื้องต้นของการบริหารโรงเรียน. กรุงเทพมหานคร: บรรณกิจ.
สมพงษ์ เกษมสิน. (2523). การบริหาร. พิมพ์ครั้งที่ 7 กรุงเทพมหานคร: ไทยวัฒนาพานิชย์.

SDGs for Application of The Four Right Exertions (Sammappadhāna) for Improving Quality Ways of Life*

Vimalacara¹

International Buddhist Studies Collage, Mahachulalongkornrajavidyalaya University

Corresponding Author, E-mail: vimalacara@ibsc.mcu.ac.th¹

Abstract

This academic article is to study SDGs for application of the four right exertions (sammappadhāna) for improving quality ways of life. The Sustainable Development Goals (SDGs) and Sammappadhāna are two different concepts, but they share some commonalities. The SDGs are a set of 17 global goals adopted by the United Nations in 2015 as a universal call to action to end poverty, protect the Planet, and ensure that all people enjoy peace and prosperity by 2030. The 17 goals are interrelated and cover a range of social, economic, and environmental issues, including poverty, hunger, health, education, gender equality, clean water and sanitation, affordable and clean energy, decent work and economic growth, industry, innovation and infrastructure, reduced inequalities, sustainable cities and communities, responsible consumption and production, climate action, life below water, life on land, peace, justice, and strong institutions, and partnerships for the goals.

On the other hand, Sammappadhāna is a Pali term from the Buddhist tradition, which means "right effort" or "right endeavor." Sammappadhana is one of the eight elements of the Noble Eightfold Path, which is the Buddha's prescription for the cessation of suffering and the attainment of enlightenment. Sammappadhana involves making the effort to cultivate wholesome qualities and abandon unwholesome ones, to maintain and enhance wholesome qualities, and to prevent unwholesome qualities from arising.

Despite their different origins and contexts, there are some commonalities between the SDGs and Sammappadhana. Both aim to create positive change and promote well-being, both require effort and commitment, and both recognize the interdependence and interconnectedness of different aspects of human experience. In this sense, both the SDGs

* Received July 28, 2021; Revised September 7, 2021; Accepted September 8, 2021

and Sammappadhana can be seen as expressions of a fundamental human aspiration to create a better world, both for ourselves and for others.

Keywords: Sustainable Development Goals; Four Rights Exertions; Quality; and Ways of life

Introduction

The SDGs: Sustainable Development Goals, were adopted by all United Nations Member States in 2015 as a universal call to action for ending up poverty, protect the planet and ensure that all people enjoy peace and prosperity by 2030. The Buddha delivered quite a lot of Dhamma discourses to different people in the several places for forty-five years; from the time of Buddha attained enlightenment until he entered into Mahaparinibbāna. The teachings of the Buddha are related to non-violence, equality and peace for improving quality way of life. Such as, to avoid all evil, to cultivate good, and to cleanse one's mind - this is the teaching of the Buddhas (Achaya Buddharakkhita (trans.), 1985 : 51). In Buddhism, good or bad action (unwholesome Deeds or wholesome Deeds) depends on Kamma for human beings from daily activities, Kamma is one of the central of the Buddha's teachings. The researcher will find out the four rights exertions for improving quality ways of life.

Nowadays, people are stepping further into the digital age. The Internet is changing everything, including ways of thinking, ways of life, economy, society, and politics (Phramaha Nantakorn Piyabhani and Sanu Mahatthanadull, 2022: 5106). In Buddhism, there are the four right exertions (sammappadhāna) ways for improving quality ways of life. They are as followings, as in pali: Cattāro sammappadhā Uppannānaṃ pāpakānaṃ pahānāya vāyāmo, anuppannānaṃ pāpakānaṃ anuppādāya vāyāmo, anuppannānaṃ kusalānaṃ uppādāya vāyāmo, uppannānaṃ kusalānaṃ bhīṃyobhāvāya vāyāmo. The four exertions (padhāna) are: 1) the effort to discard evils or Unwholesome deeds (akusala) that have arisen, 2) the effort to prevent arising of unrisen of evils or Unwholesome deeds (akusala), 3) the effort to bring about the arising of unrisen good or wholesome deeds (kusala), and 4) the effort to further arise good or wholesome deeds (kusala) (Mehm Tin Mon, 1995 : 265). The four right exertions (sammappadhāna) can be combined two things which are the unwholesome or unskillful (kusala) and wholesome or skillful (akusala).

Sammappadhāna is a Pali term that is commonly translated as "right effort" or "right exertion" in English. It is one of the components of the Noble Eightfold Path, which is the path to enlightenment taught by the Buddha.

Sammappadhāna involves the cultivation of four aspects of effort or exertion, which are: 1) The effort to prevent unwholesome states from arising in one's mind. 2) The effort to abandon unwholesome states that have already arisen. 3) The effort to cultivate wholesome states that have not yet arisen. 4) The effort to maintain and sustain wholesome states that have already arisen.

In essence, Sammappadhana involves actively working towards the eradication of unwholesome thoughts and behaviors while cultivating and nurturing wholesome thoughts and behaviors. According to Buddhist teachings, Sammappadhana is a necessary component of the path to enlightenment because it helps practitioners to develop the mental qualities and habits that lead to a calm, clear, and compassionate mind. Through consistent effort and practice, one can gradually transform their mind and ultimately reach a state of liberation from suffering.

Bodhipakkhiya - sangaha

The four right exertions Sammappadhāna are one of the groups of 37 factors of Bodhipakkhiya-Sangaha are thus regarded as the essence of Tipitaka. Bodhi means enlightenment. Pikkhiya means literally, 'on the side of'. Therefore, Bodhipakkhiya means the component or factors of enlightenment or on the side of the aspirant for enlightenment. There are 37 factors. Assuming that one can develop them fully will attain enlightenment.

The 37 Factors of Enlightenment are 4 Foundations of Mindfulness, 4 Right Exertions, 4 Foundations of Accomplishment, 5 Faculties, 5 Powers, 7 Constituents of Enlightenment and 8 Constituents of the Path. In this regarding, the researcher will focus on the four right exertions (sammppadhāna) for improving quality ways of life.

Cattāro sammappadhānā—uppannānaü pāpakānaṃ pahānāya vāyāmo, anuppannānaṃ pāpakānaṃ anuppādāya vāyāmo, anuppannānaṃ kusalānaṃ uppādāya vāyāmo, upannānaṃ kusalānaṃ bhiyyobhāvāya vāyāmo. (Narada Mahathera, 1979 : 380)

The Four Right Exertions, also known as the Four Right Efforts, are an essential teaching of Buddhism that are designed to help practitioners develop their mental faculties and overcome unwholesome mental states. These four exertions are:

- 1) The exertion to prevent unwholesome states from arising.

- 2) The exertion to abandon unwholesome states that have already arisen.
- 3) The exertion to develop wholesome states that have not yet arisen.
- 4) The exertion to maintain and increase wholesome states that have already arisen.

These four exertions are considered "right" because they are part of the Noble Eightfold Path, which is the path to liberation from suffering in Buddhism. By cultivating these four exertions, a practitioner can gradually purify their mind and overcome the causes of suffering.

The Background of SDGs

The Sustainable Development Goals (SDGs) were established by the United Nations in 2015 as a successor to the Millennium Development Goals (MDGs), which were in place from 2000 to 2015. The MDGs focused primarily on poverty reduction and social development, and while they achieved some notable successes, they also had limitations in terms of their scope and implementation.

The SDGs were designed to build on the successes of the MDGs while addressing their limitations. They aim to provide a universal, integrated, and transformative agenda for sustainable development, with a particular focus on leaving no one behind. The goals are interconnected, with progress in one area likely to have positive impacts on others, and they recognize the need for an integrated approach to development that takes into account the social, economic, and environmental dimensions of sustainability. Overall, the SDGs represent a major step forward in international efforts to promote sustainable development and address some of the most pressing challenges facing the world today.

In contrast, the SDGs are a much more comprehensive framework, covering a broad range of economic, social, and environmental issues. They were developed through an extensive consultation process involving governments, civil society, and the private sector, and were adopted by all 193 member states of the United Nations in September 2015.

SDGs stands for Sustainable Development Goals. They are a set of 17 goals established by the United Nations in 2015 as a universal call to action to end poverty, protect the planet and ensure that all people enjoy peace and prosperity by 2030. The SDGs (United Nations, (New York: S-09 FWS, NY 10017, USA) : 40) are:

1. No Poverty
2. Zero Hunger
3. Good Health and Well-being

4. Quality Education
5. Gender Equality
6. Clean Water and Sanitation
7. Affordable and Clean Energy
8. Decent Work and Economic Growth
9. Industry, Innovation and Infrastructure
10. Reduced Inequalities
11. Sustainable Cities and Communities
12. Responsible Consumption and Production
13. Climate Action
14. Life Below Water
15. Life On Land
16. Peace, Justice and Strong Institutions
17. Partnerships for the Goals

The SDGs are interconnected and aim to tackle the root causes of poverty, inequality, and environmental degradation. They provide a framework for countries, organizations, and individuals to work towards a more sustainable and equitable world. All 193 member states of the United Nations have committed to the Sustainable Development Goals (SDGs) and are working towards achieving them. This includes both developed and developing countries, as well as countries with diverse social, economic, and environmental contexts.

The SDGs are intended to be a universal framework for development, and therefore all countries are expected to make efforts to achieve them. However, given the varying levels of development and resources available to different countries, there is a recognition that some countries may face greater challenges than others in achieving the goals.

To support the implementation of the SDGs, countries are encouraged to develop their own national strategies and plans, which take into account their specific circumstances and priorities. The United Nations provides technical support and resources to help countries develop and implement these plans, and also works to facilitate collaboration and partnerships among countries, civil society, and the private sector to achieve the goals.

Overall, the success of the SDGs will depend on the collective efforts of all countries, as well as the engagement and participation of communities, civil society organizations, and other stakeholders. The SDGs are considered the gold standard for

sustainable development, as they provide a comprehensive framework for balancing economic, social, and environmental priorities. Governments, businesses, civil society organizations, and individuals are encouraged to work together to achieve these goals and ensure a sustainable future for all.

People everywhere need to be free of fear from forms of violence and feel safe as they go about their lives whatever their ethnicity, faith or sexual orientation. Conflict, insecurity, weak institutions and limited access to justice remain threats to sustainable development.

The Connection of the SDGs and the four Right Exertions (Sammappadhāna)

The Sustainable Development Goals (SDGs) number 8: Decent Work and Economic Growth and 16: Peace, Justice, and Strong Institutions are connected to the four right exertions (sammappadhāna). The more detail about SDGs number 8 promotes sustained, inclusive sustainable economic growth, full, productive employment, decent work for all. Decent employment and economic growth to achieve higher production goals and produce through technological innovations. Support measures to eliminate slavery and human trafficking. Create employment and work that is suitable for all genders.

The Sustainable Development Goals (SDGs) number 16: promote peaceful and inclusive society for inclusion at all levels. Peace and Justice Strong Institutions are a peaceful, just, non-discriminatory society that means reducing all forms of violence in society, resolving internal and international conflicts, murder, reducing the use of illegal weapons, promoting human rights and to support the participation of developing countries in the institutions of governance around the world. The targets of the number sixteen SDGs are as following.

1. Significantly reduce all forms of violence and violence-related mortality everywhere.
2. End all forms of abuse and exploitation, human trafficking, violence and torture against children.
3. Promote the rule of law both nationally and internationally, and ensuring equal access to justice.
4. Reduce corruption in positions and all forms of bribery.

Peace is When?

Everyone lives in safety, without fear or threat of violence, and no form of violence is tolerated in law or in practice. Everyone is equal before the law, the systems for justice are

trusted, and fair and effective laws protect people's rights. Everyone is able to participate in shaping political decisions and the government is accountable to the people. Everyone has fair and equal access to the basic needs for their wellbeing - such as food, clean water, shelter, education, healthcare and a decent living environment. Everyone has an equal opportunity to work and make a living, regardless of gender, ethnicity or any other aspect of identity.

The teachings of the Buddha are mostly mentioned to make conclusion of all: *Sabbapāpassa akaraṇaṃ kusalassa upasaṃpadā sacitta pariyo dāpanaṃ etaṃ buddhāna sāsanaṃ* (Hinuber, O. von; Norman, K.R. (eds.), 1995 : 52). The non-doing of any evil, the performance of what's skillful, and the cleansing of one's own mind. This is the of Awakened (Dhammapada, Ven. Thanissaro Bhikkhu (trans.), 1997 : 72).

The Four Right Exertions (Sammappadhāna) in Theravada Buddhism

In this part, without researching about the unwholesome and wholesome (akusala and kusala) which are connected to the four right exertions (sammappadhāna) will not be completed in this dissertation, the researcher will be focused on research works, namely:- (1) The Meaning and Concept of the four right exertions sammappadhāna in Theravada Buddhism, (2) The Root of Akusala (Unwholesome or Unskillful) and Kusala (Wholesome or Skillful), (3) The Types of Kammapatha and (4) The Benefits of Sammappadhāna. The details are as followings.

Sammappadhāna is the right exertions that one should cultivate in order to develop wholesome states of mind and overcome unwholesome tendencies. There are or four exertions four supreme efforts (sammappadhāna): (1) the effort to abandon unwholesome mental states that have already arisen; (2) the effort to prevent arisen unwholesome mental states from arising; (3) the effort to develop wholesome mental states that have not yet arisen; and (4) the effort to maintain and perfect wholesome mental states that have already arisen (Ācariya Anuruddha, 2007 : 240). Sammppadhāna is the effort to cultivate wholesome states of mind and abandon unwholesome ones on the path to liberation in Theravāda Buddhism.

The Meaning and the Concept of Sammappadhāna in Theravada Buddhism

In Theravāda Buddhism, Sammppadhāna (Pali) is a term that refers to the mental factor of "right effort" or "right exertion" on the path to liberation. The Four Right Exertions, which are part of the Noble Eightfold Path, are:

1. The effort to prevent unwholesome states of mind from arising;
2. The effort to abandon unwholesome states of mind that have already arisen;

3. The effort to cultivate wholesome states of mind that have not yet arisen;
4. The effort to maintain and develop wholesome states of mind that have already arisen.

Sammappadhāna is an essential factor in the path to liberation as it involves the cultivation of mental discipline, mindfulness, and concentration. Through the practice of right effort, one develops the ability to recognize unwholesome states of mind, abandon them, and cultivate wholesome ones. This practice leads to the development of wisdom and the eventual cessation of suffering. Sammappadhāna is combined by two words, they are sammā and padhāna. Sammā means thoroughly, properly, rightly; in the right way, as it ought to be, best, perfectly (T.W. Rhys Davids and William Stede (eds.), 1921 : 154). Padhāna means exertion, energetic effort, striving, concentration of mind and making effort or putting pressure onto somethings by using a lot of physical or mental energy and power in order to make something happen. Sammappadhāna means making exertion or effort in the right way. Some of the Buddhist scholar translated as supreme effort.

The Roots of Akusala (Unwholesome or Unskillful) and Kusala (Wholesome or Skillful)

The Roots of Akusala (Unwholesome or Unskillful)

"Akusala" is a Pali term that is commonly translated as "unwholesome" or "unskillful." In Buddhist teachings, akusala refers to thoughts, words, and actions that are detrimental to one's own well-being and the well-being of the others. 'Akusala' refers to unwholesome or unskillful mental and physical states or actions that lead to suffering and dissatisfaction. There are three kinds of the roots of akusala (Unwholesome) according to Aṅguttara Nikāya, it is explained by the Buddha "Tiṇṇ' imāni bhikkave akusalamūlāni. Katamāni tīni?" (Morris, Richard, The Rev. (ed.), 1961 : 201)

1. Lobho akusalamūlaṃ,
2. Doso akusalamūlaṃ,
3. Moho akusalamūlaṃ."

There are three roots of the Unwholesome, in according with the Numerical discourses of the Buddha in Aṅguttara Nikāya. What are they? (Bhikkhu Bodhi, 2012 : 291) They are as followings.

1. The Unwholesome root, greed;

2. The Unwholesome root, hatred;
3. The Unwholesome root, delusion.

These three kinds of ‘roots of akusala’ are commonly identified as: greed, hatred and delusion. These three roots are considered the fundamental causes of all unwholesome thoughts, speech, and actions. The roots of the unwholesome are Destroying life, taking what is not given (stealing), engaging in misconduct with respect to sensual pleasures (sexual misconduct), telling lies, divisive speech, harsh speech, idle chatter, intense desire, malice, and wrong view (Most Venerable Phra Brahmaphundit (chief ed.) and Peter Harvey (ed.), 2017 : 305). These roots give rise to unwholesome thoughts, speech, and actions that cause suffering for oneself and others. The cultivation of their opposite qualities - generosity, loving-kindness, and wisdom is considered essential for the development of a wholesome and compassionate mind.

The Roots of Kusala (Wholesome or Skillful)

The word of ‘Kusala’: clever in finding out what is good or profitable (T.W. Rhys Davids and William Stede (eds.), 1921 : 24). "Kusala" is a Pali term that is commonly translated as "wholesome" or "skillful." It is a central aspect of Buddhist practice and refers to thoughts, words, and actions that are beneficial to oneself and the others. The Buddha mentioned about the roots of Kusala (Wholesome or Skillful) in *Aṅguttara-Nikāya* as followings, “*Tiṇ’ imāni bhikkave kusalamūlāni. Katamāni tīni?*” (Morris, Richard, The Rev. (ed.), 1961 : 203)

1. *Alobho kusalamūlaṃ,*
2. *Adoso kusalamūlaṃ,*
3. *Amoho kusalamūlaṃ.”*

Bhikkhu, there are three roots of the Wholesome, in according with the Numerical discourses of the Buddha in *Aṅguttara-Nikāya*. What are they? (Bhikkhu Bodhi, 2012 : 292)

1. The Wholesome root, non-greed;
2. The Wholesome root, non-hatred;
3. The Wholesome root, non-delusion.

These three roots mentioned as above are considered the fundamental causes of all wholesome thoughts, speech, and actions. When one is not greedy, hatred and delusion do not arise from the absence of greed, hatred and delusion such as abstaining from destroying life, from taking what is not given, from engaging in misconduct with respect to sensual pleasures, from telling lies, from divisive speech, from harsh speech, and from idle chatter,

absence of intense desire, absence of maliciousness and right view. The Non-greed, non-hatred and delusion are the roots of wholesome.

The cultivation of the non-greed, non-hatred and delusion are considered essential for the development of a peaceful and compassionate mind. These roots give rise to wholesome thoughts, speech, and actions that promote well-being for oneself and others. The cultivation of these wholesome roots is considered essential for the attainment of Nirvana, the ultimate goal of Buddhist practice.

The Types of Kammapatha

In Buddhism, Kamma is the central concept of the Buddha's teaching, it refers to the intentional actions of individuals and the concept of cause and effect. The word "kamma" literally means "action or deed", it is believed that our actions have consequences that will affect us in this life and in future lives, according to the law of cause and effect.

The Buddhist concept of karma is seen as a crucial factor in the process of rebirth and the cycle of existence known as samsara. The quality of one's karma determines the nature of one's rebirth, and the accumulation of positive karma is believed to lead to a better rebirth and ultimately to liberation from samsara. There are two kinds of Kammapatha or Action: Akusala-kamma (Unwholesome Action) and Kusala-kamma (Wholesome Action).

According to the Somdet Phra Boddhaghosacariya (P.A.Payutto), he has shown the types of kammapatha in his book of Buddhadamma (Bhikkhu. P.A. Payutto, Robin Philip Moore (trans.), 2017 : 320).

1. Akusala-kamma (Unwholesome Action): Unskillful actions; bad actions. It refers to unwholesome actions that lead to negative consequences and hinder spiritual progress. These actions arise from unwholesome roots and negative mental states such as greed, hatred, and delusion (lobha, dosa, and moha).

2. Kusala-kamma (Wholesome Action): Skillful actions; good actions. It refers to wholesome actions that lead to positive consequences and support spiritual progress. These actions arise from wholesome roots and positive mental states such as non-greed, non-hatred, and non-delusion (alobha, adosa, and amoha).

There are three kinds of kamma or action: 1) Physical action (kāya-kamma): actions by way of the body, 2) Verbal action (vacī-kamma): actions by way of speech, and 3) Mental action (mano-kamma): actions by way of mind.

The Courses of Ten Akusala-kammapatha (Unwholesome Actions)

There are ten *akusala-kamma* (J.Estlin Carpenter, D.Litt. ed., 1976 : 269), or unwholesome actions, that are considered harmful and lead to negative consequences for oneself and others. These ten actions (T.W. Rhys Davids and C.A.F. Rhys Davids (Tr.), 1921 : 247) are divided into three categories: bodily, verbal, and mental. Which are:

Three Categories	<i>Dasa Akusala-kammapatha</i>	Ten Bad Channels of Actions
<i>Kāya-kamma</i> Physical action	<i>Pāṇātipāto</i>	Taking life: This refers to the intentional killing of a living being, including humans and animals.
	<i>Adinnādānaṃ</i>	Theft: This refers to the act of taking someone else's property without their permission.
	<i>Kāmesu micchācāro</i>	Inchastity: This refers to any sexual activity that is harmful, exploitative, or outside the bounds of consensual relationships.
<i>Vacī-kamma</i> Verval action	<i>Mucā-vādo</i>	Lying: This refers to intentional falsehood or deception, including exaggeration, distortion, and withholding of the truth.
	<i>Pisuṇā vāsā</i>	Abuse: This refers to any speech that is intended to harm or defame another person.
	<i>Pharusā vāsā</i>	Slander: This refers to any speech that is hurtful, abusive, or offensive.
	<i>Samphappalāpo</i>	Idle talk: This refers to any speech that is frivolous, meaningless, or lacking in substance.
<i>Mano-kamma</i> Mental action	<i>Abhijjhā</i>	Covetousness: This refers to the desire to possess or acquire what belongs to others.

	<i>Vyāpādo</i>	Malevolence: This refers to any thought or emotion that is motivated by hatred, anger, or malice.
	<i>Micchādhṭṭhi</i>	Wrong View: This refers to any belief or attitude that is contrary to the teachings of the Buddha, including denying the law of karma or rejecting the existence of the Noble Eightfold Path.

Kāya-kamma refers to physical or bodily action, which is one of the three types of actions (*kamma*). The quality of one's bodily actions can have significant effects on one's karma.

Conclusion

In conclusion, the SDGs and the four right exertions (*sammappadhāna*) for improving quality ways of life in Theravada Buddhism. It is that a long way to go to achieve peaceful and inclusive societies and effective institutions. Conflict, violence, corruption, and injustice remain significant challenges in many parts of the world, and marginalized and vulnerable groups often face discrimination and exclusion. However, progress has been made in some areas, with countries taking steps to strengthen institutions, increase transparency and accountability, and promote human rights and the rule of law. The SDG 16 targets have also raised awareness of the importance of peaceful and inclusive societies and effective institutions, and have provided a framework for action.

To achieve SDG 16 by 2030, it will be important to continue efforts to strengthen institutions, promote human rights and the rule of law, and address the root causes of conflict and violence. This will require political will, leadership, and international cooperation, as well as the involvement of civil society, the private sector, and other stakeholders. It will also require addressing systemic issues such as inequality and discrimination, and empowering marginalized and vulnerable groups to participate in decision-making processes.

The benefit of *Sammappadhāna*, or right effort, in Theravāda Buddhism has several benefits that can lead to the attainment of liberation. Here are some of the benefits of *Sammppadhāna* with references to the Buddhist scriptures: 1). Cultivation of wholesome

states of mind: One of the benefits of Samppadhāna is the cultivation of wholesome states of mind, such as love, compassion, and equanimity. The Buddha states that the development of wholesome states of mind leads to happiness and peace: "The person who cultivates loving-kindness...has a mind of loving-kindness, and with a mind of loving-kindness he regards all living beings...Thus this person is one who dwells in happiness and is a delight to others".

References

- Hinuber, O. von; Norman. K.R. (eds.). (1995). *Dhammapada*. Oxford: PTS.
- J.Estlin Carpenter. D.Litt. (ed.). (1976.). *The Dīgha-Nikāya*. Vol.III. (Lancaster: The Pali Text Society. London.
- Morris. Richard. The Rev. (ed.). (1961). *The Aṅguttara- Nikāya*. Part I. Ekanipāta. Dukanipāta. and Tikanipāta. 2nd ed. London: PTS.
- Achaya Buddharakkhita (trans.). (1985). *The Dhammapada: The Buddha's Path of Wisdom*. (Buddhist Publication Society. Kendy. Sri Lanka.
- Bodhi. Bhikkhu. (2012). *The Numerical Discourses of the Buddha; A Translation of the Aṅguttara Nikāya*. (Bristol: Pali Text Society.
- P.A. Payutto. Bhikkhu. Robin Philip Moore (trans.). (2017). *BuddhaDhamma; The Laws of Nature and Their Benefits to Life*. (BuddhaDhamma Foundation. Bangkok. Thailand.
- T.W. Rhys Davids and C.A.F. Rhys Davids (Tr.). (1921). *Dialogues of The Buddha*. Voll.III. English Translation of Dīgha Nikāya. (London: Oxford University Press.
- Ven. Thanissaro Bhikkhu (trans.). *Dhammapada*. (Buddha Dhamma Education Association. Inc. Metta Forest Monastery. Valley Center CA 92082-1409. December 1997.
- Ācariya Anuruddha. (2007). *A Comprehensive Manual of Abhidhamma (The Abhidhammattha Sangaha)*. Gen. Ed. by Bhikkhu Bodhi. Revised and Ed. by Allan R. Bomhard. (Charleston: Buddhist Fellowship.
- Mehm Tin Mon. (1995). *Buddha Abhidhamma: Ultimate Science (revised edition.)*. (Yangon).
- Narada Mahathera. (1979). *A Manual of Abhidhamma Abhidhammattha- Sangaha*. Buddhist Missionary Society. (123. off Jalan Berhala. 50470 Kuala Lumpur. Malaysia.
- Nantakorn Piyabhani and Sanu Mahatthanadull. "The Development of Systematic Thinking Based on A Buddhist Approach in the 21st Century". *Journal of Positive School Psychology*. Vol. 6 No. 8 (2022).

Phra Brahmapundit. Most Venerable. (chief ed.) and Peter Harvey (ed.). (2017). Common Buddhist Text; Guidance and Insight from the Buddha. (Phra Nakorn Si Ayutthaya: Mahachulalongkornrajavidyalaya University Press.

T.W. Rhys Davids and William Stede (eds.). (1921). The Pali Text Society's Pali-English Dictionary. Part I (A). 8 Vols. Set. (London: PTS.

United Nations. Sustainable Development Goal. Department of Global Communications Permissions. (New York: S-09 FWS. NY 10017. USA.

การนุ่งห่มของพระสงฆ์*

The clothing of Thai monks

พระค่าน้อย จันทสารโร (จันทรัง) ¹

Phra Kumnoi Janthasaro (Janjang) ¹

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาลัยสงฆ์ลำพูน
Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Lamphun Sangha College

Corresponding Author, E-mail: kumnoimcu@gmail.com ¹

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อที่จะศึกษาเกี่ยวกับการนุ่งห่มของพระในพระพุทธศาสนา ผ้าในพระพุทธศาสนาที่พระภิกษุนุ่งห่มในพระพุทธศาสนานั้น เรียกที่ใช้เรียกกันหลากหลายโดยส่วนมากจะใช้คำว่า จีวร หรือผ้า ไตรจีวร ซึ่งประกอบไปด้วยผ้า 3 ผืน คือ 1. ผ้าอุตราสงค์ 2. ผ้าอังตราสก และ 3. ผ้าสังฆาฏิ ซึ่งผ้านุ่งห่มเหล่านี้มีหลักฐานปรากฏในพระคัมภีร์ต่างๆ รวมทั้งในพระไตรปิฎก โดยวิธีการได้มาซึ่งผ้าในพระพุทธศาสนานั้น คือการไปตามหาเศษผ้าจากในป่า จากผ้าที่คนอื่นไม่ใช่แล้ว นำมาเย็บเป็นผ้าจีวร เพื่อที่จะสามารถบวชเป็นพระภิกษุในพระพุทธศาสนาได้ ซึ่งผ้าไตรจีวรนั้นถือได้ว่าเป็นเครื่องอัฐบริขารของพระภิกษุสงฆ์ ที่พระพุทธเจ้าทรงอนุญาตให้นุ่งห่มได้ตามที่มีในพระวินัย ผ้าจีวรคือผ้าห่ม ผ้าสบงคือผ้านุ่ง ผ้าสังฆาฏิ คือผ้าพาดหรือผ้าทาบ นอกจากที่ไปเสาะหาตามป่าเขาแล้ว พระพุทธเจ้าทรงอนุญาตให้รับถวายผ้าจีวรจากผู้อื่นได้ เรียกว่า คหบดีจีวร ซึ่งผู้ที่ทรงขอถวายคนแรกคือหมอชีวก

ดังนั้นผ้านุ่งห่ม หรือผ้าจีวรนั้น ถือได้ว่าเป็นปัจจัยสำคัญของพระภิกษุ ในพระพุทธศาสนาเพราะเป็นปัจจัยหลักในการบ่งบอกลักษณะว่าเป็นพระภิกษุในพระพุทธศาสนา และทำให้ได้ทราบถึงความหมายของผ้านุ่งห่มในพระพุทธศาสนาเถรวาท ซึ่งผ้านุ่งห่มเหล่านี้มีหลักฐานปรากฏในพระคัมภีร์ต่างๆ รวมทั้งในพระไตรปิฎก ซึ่งวิธีการนุ่งห่มของพระสงฆ์ไทยนั้นมีรูปแบบของการนุ่งห่มที่เป็นเอกลักษณ์ ไม่ว่าจะไปประเทศไหน นุ่งห่มผ้าสีไหน ก็จะได้รู้ได้ทันทีว่าเป็นพระสงฆ์ที่มาจากประเทศไทยเพราะการนุ่งห่มผ้าที่มีเอกลักษณ์ โดยพระภิกษุเถรวาทในประเทศไทยนั้นมีการนุ่งห่มอยู่ 4 รูป ดังนี้ (1) ห่มคลุม (2) ห่มมังกร (3) ห่มเปิดไหล่เฉวียงป่า (4) ห่มดอง

คำสำคัญ : การนุ่งห่ม; พระพุทธศาสนา

Abstract

* Received February 23, 2021; Revised April 5, 2021; Accepted April 8, 2021

This academic article aims to study about the clothing of monks in the Buddha. The cloth in Buddhism that the monks wear in Buddhism Called to be called in a variety of ways, most of them use the word robe or tri robe cloth, which consists of 3 pieces of cloth: 1. Uttarasong cloth 2. Antarawasaka cloth and 3. Sanghati cloth, which these clothes have evidence in various scriptures. Including in the Tripitaka by means of obtaining cloth in Buddhism is to find a piece of cloth in the forest from cloth that others no longer use sewn into robes in order to be able to ordain as a monk in Buddhism The robe cloth is regarded as the resting place of the monks. that the Buddha allowed him to wear clothes as in the Vinaya The robe is a blanket. Pha Sobong is Pha Nung, Sangkhati is Pha Phad or Thap cloth. In addition to seeking in the forest The Lord Buddha allowed the robes to be offered from other people, called the householder, and the first person to ask for them was Dr Jivaka. The appearance of the monk's robes in Buddhism is a rectangular shape. with stitches similar to the Khanna that Phra Anon had designed as the Lord Buddha told Ananda There are six types of fabric that can be sewn into robes that the Buddha allowed to be used as robes.

So, the blanket or that robe regarded as an important factor for monks in Buddhism because it is the main factor in identifying the characteristics of being a monk in Buddhism and made him aware of the meaning of clothes in Theravada Buddhism, the evidence of these garments appears in various scriptures. Including in the Tripitaka, the way of dressing of Thai monks has a unique style of dressing. No matter which country you go to What color cloth are you wearing? You will immediately know that they are monks from Thailand because of their unique clothing. The Theravada monks in Thailand are clothed in 4 images as follows: (1) Robe (2) Dragon robe (3) Cover the shoulders across the shoulders (4) Dong

Keywords (18 pt.): Buddhist robe; Buddhism

บทนำ

การนุ่งห่มเป็นเอกลักษณ์ของนักบวช นักบวชแต่ละนิกาย แต่ละศาสนามีการนุ่งห่มที่แตกต่างกันออกไป แต่มักเน้นที่ความนุ่งน้อยห่มน้อยจนไปถึงการไม่นุ่งห่มอะไรเลย เช่นนักบวชอาซีวิกะในสมัยพุทธกาล โดยมากจะเป็นพวกเปลือยกาย สุมาลี มหณรงค์ชัย (2562 : 168-184) การนุ่งน้อยห่มน้อยของนักบวชจึงมีอยู่ทั่วไปในศาสนาต่างๆ แม้แต่ในคริสต์ศาสนายุคต้นก็มีนักพรตหรือพวกฤษี (hermit) นุ่งห่มน้อย ออกไปบำเพ็ญพรตอยู่ในทะเลทราย หรือนักพรตคณะฟรานซิสกันยุคแรกที่นุ่งผ้าหยาบๆ พอหุ้มกายเท่านั้นในอินเดีย

พราหมณ์มักแต่งกายอย่างสวยงาม เพื่อแสดงถึงสถานะอันสูงส่งและความบริสุทธิ์ของตน เสื้อผ้าเนื้อหยาบสีโทนมดำหรือน้ำเงินไม่รุ่งนวลเลยทีเดียว เพราะเป็นสีของวรรณะต่ำและแสดงถึงมลทิน การไม่รุ่งนวลคือ ฤกมองว่าเป็นเรื่องของคนที่ไม่ดีประเพณี เป็นพวกอนารยะ สำหรับพระพุทธศาสนานั้น พระพุทธเจ้าได้ทรงกำหนดข้อวัตรปฏิบัติของพระสงฆ์ให้แตกต่างออกไปจากนักบวชกลุ่มอื่นๆ เช่น การให้ปลงผม รวมทั้งการทรงอนุญาตให้พระสงฆ์ใช้ผ้าข้อมผัดและการให้ใช้ผ้าบังสุกุลเป็นเครื่องนุ่งห่ม เป็นต้น

หลักในพระพุทธศาสนาชีวิตของพระภิกษุจะต้องดำเนินชีวิตในการปฏิบัติธรรมในการเผยแผ่พระพุทธศาสนาให้กับญาติโยมอุบาสก อุบาสิกา ที่คอยบำรุงอุปถัมภ์พระพุทธศาสนา ซึ่งก็ต้องอาศัยปัจจัย 4 โดยเฉพาะเครื่องนุ่งห่มของพระภิกษุ ซึ่งในปัจจุบันจะนิยมเรียกว่า ผ้าจีวร หรือ ผ้าไตรจีวร จนติดปากโดยไม่ทราบถึงประวัติความเป็นมาของผ้าจีวรได้และ ทำไมต้องเรียกว่าไตรจีวร และไตรจีวรมีความหมายอย่างไรกับพระภิกษุในพระพุทธศาสนา ในบทนี้ผู้วิจัยจะนำเสนอเนื้อหาสาระของผ้านุ่งห่มในพระพุทธศาสนาเถรวาทและมีความเป็นมาอย่างไร โดยศึกษาในคัมภีร์ไตรปิฎกที่มีปรากฏเรื่องของผ้านุ่งห่มของพระภิกษุในพระพุทธศาสนา รวมถึงอรรถกถาหรือตำราเอกสารที่มีความเกี่ยวข้อง

จะเห็นได้ว่า การนุ่งห่มของพระภิกษุนั้นมีความสำคัญเป็นอย่างมาก ทั้งในด้านผ้าสำหรับนุ่งห่มรูปแบบการนุ่งห่ม และความสำคัญของนุ่งห่ม จึงเป็นประเด็นที่น่าสนใจต่อการศึกษาว่า แท้จริงแล้ว ผ้าสำหรับนุ่งห่มของพระภิกษุในพระพุทธศาสนาเป็นอย่างไร รูปแบบการนุ่งห่มเป็นอย่างไร หลักการนุ่งห่ม และความสำคัญของการนุ่งห่มในพระพุทธศาสนา มีส่วนในการส่งเสริมการบรรลุดุธรรม การธำรงพระพุทธศาสนาได้อย่างไร ด้วยเหตุนี้ ผู้วิจัยจึงสนใจที่จะศึกษาการนุ่งห่มในพระพุทธศาสนาเถรวาท เพื่อเป็นประโยชน์แก่การศึกษาและแนวทางปฏิบัติที่ถูกต้องต่อไป

ผ้านุ่งห่มในพระพุทธศาสนา

ผ้านุ่งห่มในพระพุทธศาสนามักจะมีคำเรียกใช้ต่างๆ กัน เช่น ผ้าบังสุกุล ผ้ากาสาเยะ วัตถัง หรือในปัจจุบันจะเรียกว่าผ้าไตรจีวรหรือผ้าจีวร โดยประกอบไปด้วยผ้า 3 ผืน คือ 1) สังฆาฏิ 2) อุตตราสงค์ และ 3) อันตราวาสก ซึ่งพระพุทธเจ้าทรงได้อนุญาตรับถวายทานได้ ปรากฏในคัมภีร์พระไตรปิฎกซึ่งมีความสอดคล้องกับอัฐบริขารของพระภิกษุ โดยความหมายของคำเรียกมีดังต่อไปนี้

1. ผ้าบังสุกุล คือ คำเรียกผ้าที่พระพุทธเจ้าทรงอนุญาตให้ใช้ได้ โดยมีปรากฏหลักฐานใน เรื่องตอนที่พระพุทธเจ้าทรงโปรด ชฎิลอุรุเวลกัสสะปะ โดยตอนที่พระพุทธเจ้าได้ดำริว่า “เราจะพึงชักผ้าบังสุกุลที่ไหนหนอ” ในลำดับนั้น ท้าวสักกะจึงใช้ผ้าพระหัตถ์ขุดสระโบกขรณีแล้วทูลว่า “ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญขอพระองค์ทรงโปรดชักผ้าบังสุกุลในสระนี้เถิด” ครั้งนั้น พระพุทธเจ้าทรงพระดำริดังนี้ว่า “เราจะพึงขยำผ้าบังสุกุลที่ไหนหนอ” ลำดับนั้น ท้าวสักกะจอมเทพทรงทราบพระดำริในพระทัยของพระพุทธเจ้าด้วยพระทัย จึงทรงยกศิลาแผ่นใหญ่มาวางไว้ทูลว่า “ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ ขอพระองค์โปรดทรงขยำผ้าบังสุกุลบนศิลานี้เถิด” ครั้งนั้น พระผู้มีพระภาคเจ้าทรงพระดำริดังนี้ว่า “เราจะพึงพาดผ้าบังสุกุลไว้ที่ไหนหนอ” ลำดับนั้น เทวดาผู้สิงสถิตอยู่ที่ต้นกุ่มทราบพระดำริในพระทัยของพระพุทธเจ้าด้วยใจ จึงได้น้อมกิ่งกุ่มลงมา กราบทูลว่า “ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ ขอพระองค์โปรดทรงพาดผ้าบังสุกุล ที่กิ่งกุ่มนี้เถิด” ครั้งนั้น พระพุทธเจ้าทรงพระดำริดังนี้ว่า “เราจะพึง

ผึ่งผ้าบังสุกุลไว้ที่ไหนหนอ” ลำดับนั้น ท้าวสักกะจอมเทพทรงทราบพระดำริในพระทัยของพระผู้มีพระภาคเจ้า ด้วยพระทัย จึงทรงยกศิลาแผ่นใหญ่มาวางไว้ทูลว่า “ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ ขอพระองค์โปรดทรงผึ่งผ้าบังสุกุลไว้บนศิลานี้เถิด” (วิ.ม. (ไทย) 4/54/44.)

2. ผ้ากาสายะ คือ คำเรียกใช้ชื่อ ผ้าของผู้ที่ออกบวชในสมัยพุทธกาล มีปรากฏในพระไตรปิฎก ในตอนยสกุลบุตรออกบวช สหายคฤหัสถ์ของท่านพระยสะจำนวน 50 คน เป็นชาวชนบท เป็นบุตรของตระกูลเศรษฐีใหญ่น้อยได้ทราบข่าวว่า “ยสกุลบุตรโกณम्मและหนวดนุ่งห่มผ้ากาสายะออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตแล้ว”(วิ.ม. (ไทย) 4/38/30.) ครั้นสหายคฤหัสถ์ได้ทราบข่าวแล้วจึงได้มีความคิด ดังนี้ว่า “ธรรมวินัยและบรรพชาที่ยสกุลบุตรโกณम्मและหนวดนุ่งห่มผ้ากาสายะออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตนั้น คงจะไม่ต่ำทรามเป็นแน่” ครั้นแล้วสหายคฤหัสถ์เหล่านั้น ได้พากันเข้าไปหาท่านพระยสะถึงที่อยู่ ครั้นถึงแล้ว ได้ไหว้ท่านพระยสะแล้วได้ยืนอยู่ ณ ที่สมควร ครั้งนั้น ท่านพระยสะจึงพาสหายคฤหัสถ์ 50 คนไปเข้าเฝ้าพระผู้มีพระภาคถึงที่ประทับ ครั้นถึงแล้ว ได้ถวายอภิวัตพระผู้มีพระภาคแล้วนั่ง ณ ที่สมควรท่านพระยสะผู้หนึ่ง ณ ที่สมควร ได้กราบทูลพระผู้มีพระภาค ดังนี้ว่า “พระพุทธเจ้าข้า สหายคฤหัสถ์ของข้าพระองค์ 50 คนเหล่านี้ เป็นชาวชนบท เป็นบุตรของตระกูลเศรษฐีใหญ่น้อย ขอพระองค์โปรดประทานโอวาทสั่งสอนสหายของข้าพระองค์เหล่านี้เถิด” พระผู้มีพระภาคได้ตรัสอนุพุทฺธิกา (วิ.ม. (ไทย) 4/39/31.)

3. วัตถัง คือ ”ผ้าป่า” เราใช้อีกคำหนึ่งว่า “ผ้าบังสุกุล” เป็นผ้าที่ไม่มีเจ้าของ คือเป็นธรรมเนียมของสงฆ์ตั้งแต่ครั้งพุทธกาลว่า ผ้าที่พระใช้ทำเป็นจีวรเอามาจากผ้าคลุมฝุ่น บางครั้งเป็นผ้าห่อศพก็มี ผ้าที่ไม่ใช้แล้วก็มิ พุดง่าย ๆ คือเป็นผ้าที่เจ้าของเขาทิ้งแล้ว สละแล้ว พระภิกษุก็ไปเอาผ้านั้นมาซักและมาย้อมด้วยสีจากแก่นไม้ เช่น แก่นขนุน เป็นต้น

การนุ่งห่มผ้าของพระสงฆ์ในพระพุทธศาสนา

การนุ่งห่มผ้าในทางพระพุทธศาสนามีความสำคัญและมีความจำเป็นอย่างยิ่ง เนื่องด้วยพระภิกษุและสามเณรมีความจำเป็นที่จะต้องใช้สอยเครื่องอัฐฐบริวารต่างๆ ซึ่งเป็นเครื่องปัจจัยของบรรพชิต การศึกษาให้เข้าใจในเรื่องการนุ่งห่มในฐานะเครื่องบริวารอุปโภคบริโภค ที่ทำให้พระภิกษุและสามเณรสามารถดำรงชีพอยู่ได้ตามอัตภาพ ตามความเหมาะสมของสมณะเพศ จะทำให้ผู้ศึกษาได้เห็นถึงความสำคัญเพื่อให้เกิดการพัฒนาต่อยอดได้ ซึ่งในหัวข้อนี้ผู้วิจัยจะได้กล่าวถึงการนุ่งห่มผ้าของพระสงฆ์ในพระพุทธศาสนาในช่วงสมัยต่างๆ ที่สำคัญ โดยมีรายละเอียดดังนี้

การนุ่งห่มผ้าของพระสงฆ์ในสมัยพุทธกาล

การนุ่งห่มผ้าของภิกษุสงฆ์ในสมัยพุทธกาลไม่มีรูปแบบที่ชัดเจนอย่างใดอย่างหนึ่ง เนื่องจากกุลบุตรที่จะเข้ามาอุปสมบทจะต้องแสวงหาผ้ามาตัดเย็บเป็นจีวรเอง และยังไม่มีการกำหนดว่าจีวรนั้นควรกว้างและยาวเท่าใด และควรใช้ผ้าชนิดไหน หนาบางอย่างไร เมื่อขาดแคลนจีวรก็จะต้องเที่ยวแสวงหาผ้าต่างๆ ซึ่งอาจเป็นผ้าที่หนาบ้าง บางบ้าง ขึ้นเล็กบ้าง ใหญ่บ้าง ที่ชาวบ้านเขาทิ้งไว้ในกองขยะหรือเป็นผ้าที่เคยใช้ห่อศพที่ชาวบ้านเขาทิ้งไว้ในป่าช้า แล้วนำมาซักทำความสะอาดตัดเย็บทำเป็นจีวร โดยอาจตัดเย็บให้มีความกว้างและยาวพอดีกับร่างกายของตนเอง ส่วนรูปแบบการห่มจีวรนั้น พระภิกษุสงฆ์คงใช้วิธีพาดชายจีวรไว้บนบ่าซ้าย

แบบลักษณะห่มเฉียง เพราะหากจะม้วนเป็นลูกบวบเหมือนพระภิกษุสงฆ์ในปัจจุบันของไทย คงไม่สะดวก เนื่องจากจีวรนั้นเกิดจากผ้าหลายประเภทหนาบ้าง บางบ้าง ที่นำมาเย็บต่อๆ ให้เป็นผืนเดียวกัน แต่สิ่งสำคัญคือเมื่อนุ่งห่มจีวรแล้วดูเรียบร้อยน่าเลื่อมใส พระอริการสุชาติ จนทส (2558 : 31) ดังมีเนื้อความที่ปรากฏในพระไตรปิฎกส่วนเสขียวัตถกกล่าวไว้ว่า “ให้ทำความสำเหนียกว่า จักนุ่งจักห่มให้เป็นปริมณฑล คือเรียบร้อย ... ฟุ้งนุ่งปิดสะดือ และปกหัวเข่าให้เรียบร้อย ฟุ้งทำชายทั้งสองให้เสมอกัน ห่มให้เรียบร้อย ในการแสดงเคารพ หรือทำวินัยกรรม ให้ห่มผ้าอุตราสงค์เฉียงบ่า” ซึ่งก็คือห่มจีวรเฉียงบ่า ในการเข้าบ้าน กล่าวหาว่า “ห่มสังฆาฏิ ทำให้มีขึ้นและกัลดุม ให้ปิดกายด้วยดี ห้ามไม่ให้เปิดไม่ให้เว้าผ้าขึ้น”(วิ.ม. (ไทย) 4/44/54-56.)

คำว่า “นุ่งห่มให้เรียบร้อย” หมายถึง นุ่งปิดสะดือและปกหัวเข่าให้เรียบร้อย ทำชายผ้าทั้งสอง (ด้านหน้าและด้านหลังให้เสมอกัน ห่มให้เรียบร้อย ในการแสดงความเคารพหรือทำวินัยกรรม ให้ห่มดอง ในการเข้าบ้านห่มสังฆาฏิทั้งหลายให้มีขึ้นแล้ว กัลดุม ปิดกายให้ดี ไม่เปิด ไม่เว้าผ้าขึ้นซึ่งน่าจะหมายถึงห่มคลุมบ่าทั้ง 2 ข้าง ในการออกบิณฑบาต มีข้อความว่า “พึงยกสังฆาฏิขึ้นด้วยมือซ้าย ยืนบาตรออกด้วยมือขวา ประคองไว้ด้วยมือทั้ง 6 รับภิกษา (อาหาร)” น่าจะบ่งถึงการห่มคลุมเหมือนกัน ที่น่าสังเกตอย่างยิ่ง คือ สังฆาฏิเป็นผ้าห่มซ้อนนอก อุตราสงค์เป็นห่มเฉียง (เฉียง) อันตราวาสกเป็นผ้านุ่ง แต่ปัจจุบันในเมืองไทยจีวร คือ ผ้าห่ม สังฆาฏิเป็นผ้าพาดบ่าซ้อนทับจีวรอีกทีหนึ่ง ส่วนอันตราวาสกเป็นผ้านุ่ง เรียกว่า สบง

หลังจากพระพุทธเจ้าปรินิพพานแล้ว ล่วงมาถึงเมื่อประมาณ พ.ศ. 236 พระเจ้าอโศกมหาราชทำการอุปถัมภ์สังคายนาพระพุทธศาสนานิกายเถรวาท (ครั้งที่ 3) ให้เจริญรุ่งเรืองขึ้นในชมพูทวีป และจัดส่งสมณทูตไปยังดินแดนต่างๆ รวม 9 แห่ง หนึ่งในนั้นรวมดินแดนลังกาด้วย ต่อมาพระพุทธศาสนาในลังกาทวีป (ชื่อเรียกอีกอย่างหนึ่งของดินแดนศรีลังกาในอดีต) ได้เจริญรุ่งเรืองและเสื่อมโทรมบ้างตามความศรัทธาของประชาชน และเหตุการณ์บ้านเมือง ครั้นราวพุทธศตวรรษที่ 17 ปรากฏตามพงศาวดารลังกาว่า เมื่อ พ.ศ. 1696 พระเจ้าปรักรมพาทุมหาราชได้ครองราชย์สมบัติในลังกาทวีป ซึ่งในเวลานั้นบ้านเมืองยังถูกพวกทมิฬ (ฮินดู) ครอบครองอยู่โดยมาก พระเจ้าปรักรมพาทู ได้พยายามทำสงครามขับไล่พวกทมิฬไปได้ และถึงกับยกกองทัพข้ามไปตีเมืองทมิฬในอินเดียไว้ในอำนาจได้อีกด้วย เมื่อพระองค์จัดการบ้านเมืองในลังกาได้เรียบร้อยแล้วจึงได้ทรงฟื้นฟูพระพุทธศาสนา โดยให้พระสงฆ์ในลังกาทวีปรวมเป็นนิกายเดียวกัน พร้อมกับจัดทำสังคายนาพระธรรมวินัย นับแต่นั้นพระพุทธศาสนาจึงเจริญรุ่งเรืองขึ้นในลังกาทวีป มีกิตติศัพท์เลื่องลือไปทั่วในดินแดนใกล้เคียง ประกอบกับช่วงเวลานั้น พระพุทธศาสนาในอินเดียถูกชาวฮินดูเบียดเบียนให้เสื่อมโทรมลง เมืองลังกาจึงได้รับการยอมรับนับถือว่าเป็นหลักของประเทศที่นับถือพระพุทธศาสนานิกายเถรวาท

ช่วงสมัยทวารวดี หลักฐานรุ่นเก่าที่กำหนดอายุได้ ว่ามีการสร้างศาสนสถานขึ้นในสุวรรณภูมิก่อนสมัยทวารวดี ทั้งยังแสดงให้เห็นว่าพระสงฆ์ในเมืองอุททองเวลานั้นน่าจะห่มจีวรในลักษณะเดียวกันนี้ ดังจะเห็นได้จากประติมากรรมแผ่นดินเผาภาพพระภิกษุ 3 รูป ยืนอุ้มบาตรห่มจีวรคลุมไหล่ที่พบในเมืองโบราณอุททอง จังหวัดสุพรรณบุรี เป็นศิลปะอมราวดีมีอายุราวพุทธศตวรรษที่ 7-9 แสดงให้เห็นถึงความสัมพันธ์ทางพระพุทธศาสนา ระหว่างเมืองโบราณอุททองกับอินเดียสมัยอมราวดี จึงพอสันนิษฐานให้เห็นได้ว่าพระสงฆ์ในเมืองอุททองเวลานั้นน่าจะห่มจีวรในลักษณะแบบเดียวกันนี้

จากเนื้อความข้างต้นที่ได้ยกตัวอย่างมานี้ จะเห็นได้ว่าการนุ่งห่มผ้าของพระสงฆ์ในสมัยพุทธกาล ไม่ได้มีรูปแบบที่ตายตัว หรือมีความชัดเจนอย่างใดอย่างหนึ่ง แต่จะเน้นหนักไปที่การนุ่งห่มผ้าให้เรียบร้อยเป็นสำคัญซึ่งจะเห็นได้จากเสขียวัตรของภิกษุ เครื่องนุ่งห่มนั้นก็ได้อาจมาจากการนำมาหลายประเภทมาเย็บต่อกัน ดังนั้น การนุ่งห่มผ้าของพระสงฆ์ในสมัยพุทธกาลน่าจะยังไม่มีารรัด ม้วน เหมือนกับพระสงฆ์ไทยในปัจจุบัน

การนุ่งห่มจีวรของพระสงฆ์ไทยสมัยก่อนรัตนโกสินทร์

ความเจริญของพระพุทธศาสนานิกายเถรวาทลังกาวงศ์ในดินแดนประเทศไทย ในสมัยพ่อขุนรามคำแหงมหาราช เสด็จขึ้นครองราชย์เป็นพระมหากษัตริย์กรุงสุโขทัย (พ.ศ.1817-พ.ศ.1860) ทรงสดับกิตติศัพท์ของพระสงฆ์ลังกา จึงทรงอาราธนาพระมหาเถระสังฆราช ซึ่งเป็นพระเถระชาวลังกาที่มาจากเผยแผ่อยู่ที่นครศรีธรรมราช ให้มาเผยแผ่พระพุทธศาสนาในกรุงสุโขทัย

ต่อมาทั้งล้านนา มอญ และเขมร ต่างก็นิยมฝ่ายลังกาวงศ์ จึงได้ส่งพระสงฆ์ไปสืบพระพุทธศาสนาที่ลังกาบ้าง มีการนิมนต์พระลังกามาเป็นอุปัชฌาย์ในเมืองของตนบ้าง การเผยแผ่พระพุทธศาสนาสายเถรวาทลัทธิลังกาวงศ์ในดินแดนแถบสุโขทัยจึงรุ่งเรืองมานับแต่นั้น ทำให้พระพุทธรูปฝ่ายมหายาน และศาสนาพราหมณ์ซึ่งเจริญมาแต่ก่อนนั้นหมดความนิยมไป เมื่อคณะสงฆ์ได้รวมกันเป็นคณะเดียวกันแล้ว จึงได้แบ่งฐานะออกเป็น 2 พวก คือ พวกที่สมาทานคัมภีร์ธรรมะ ก็เล่าเรียนภาษาบาลี พระไตรปิฎก คณะสงฆ์ฝ่ายนี้มักเลือกวัดที่อยู่ใกล้บ้าน จึงได้ชื่อว่า “คณะคามวาสี” ส่วนพวกที่สมาทานวิปัสสนาธรรม ก็จะบำเพ็ญหาความสงบสุขอยู่ตามวัดในป่า จึงได้ชื่อว่า “คณะอรัญวาสี” อย่างไรก็ตามทั้ง 2 คณะ ก็รวมอยู่ในนิกายเดียวกัน คือนิกายเดิมเผยแผ่พระพุทธศาสนาเจริญรุ่งเรืองสืบมา

ด้านรูปแบบการครองจีวรของพระสงฆ์ เดิมจะห่มจีวรบิดมาทางขวา และหนีบลูกบวบไว้ที่รักแร้ซ้าย หรือที่เรียกกันทั่วไปว่าห่มมังกรพันแขน ในเวลาออกนอกวัด เช่น ออกบิณฑบาต การห่มเช่นนี้มีมาแต่สมัยสุโขทัยแล้ว เนื่องจากมีการพบพระพุทธรูปสมัยสุโขทัย ซึ่งประดิษฐานอยู่อุโบสถของวัดเชียงราย จังหวัดลำปาง เป็นพระพุทธรูปยืนห่มจีวรหนีบลูกบวบ สาเหตุที่พระไทยในยุคสุโขทัยไม่ห่มจีวรบิดซ้ายแบบพม่ารามัญ ก็คงเป็นการตื่นตัวจากลัทธิชาตินิยมของพ่อขุนรามคำแหง จึงได้ห่มบิดทางขวาและหนีบลูกบวบที่รักแร้ซ้าย อันเป็นของไทยแท้ เช่นเดียวกับการประดิษฐ์อักษรของพระองค์ก็เนื่องจากได้เอกราชจากขอม แท้จริงการห่มดองหรือห่มจีบเวลาอยู่ในวัดของพระมหานิกายนั้น ถือว่าเรียบร้อยดีมากกว่าพระพม่าหรือศรีลังกา เหมือนพระพุทธรูปไทยจะสวยงามกว่าพระพุทธรูปของศรีลังกาและพม่า ซึ่งแสดงให้เห็นถึงความละเอียดอ่อน ความเป็นระเบียบของนิสัยของไทยด้วย พระอริการสุชาติ จนทสโร (2561 : 33-35)

นอกจากนี้ในด้านสีของเครื่องนุ่งห่ม ในสมัยสุโขทัยจะไม่ใช้จีวรโทนสีเหลือง ที่มีสีอื่นปนจึงหมายถึงสีเหลืองล้วน ซึ่งหมายถึงสีเหลืองดอกคูน จะนิยมใช้สีเหลืองแก่นขนุน แต่เนื่องจากในสมัยสุโขทัยมีคำที่ใช้เรียกสีน้อยและจำกัด ซึ่งมีเพียง 5 สี ได้แก่ สีเบญจรงค์ ได้แก่ สีดำ สีขาว สีแดง สีเขียว และสีเหลือง ในการย้อมสีจีวรจะไม่ย้อมสีเหลืองล้วนเพราะผิดพระวินัย จึงย้อมสีเหลืองปนสีอื่น ซึ่งจะไม่ผิดพระวินัย ส่วนในสมัยอยุธยา พระสงฆ์ใช้จีวรสีเหลือง แต่เหลืองมีหลายโทนตามวัตถุดิบที่มีในท้องถิ่นและตามภูมิศาสตร์ ในการย้อมสีจีวรเนื่องจากในสมัยอยุธยาไม่มีสีเคมีเหมือนในปัจจุบัน สีที่นำมาย้อมจึงใช้วัสดุที่หาได้ทั่วไป ดังจะเห็นได้จากการนำแก่นขนุนมาเป็นวัตถุดิบ ถ้าต้องการผ้าสีที่เข้มก็ต้องย้อมหลายๆ ครั้ง สีจีวรจึงเป็นสีเหลืองอมน้ำตาล

และในสมัยก่อนมีการติดต่อกับชาวต่างชาติทั้งตะวันตกและตะวันออก ทำให้มีการนำสีเหลืองอมส้มหรือสีเสดมาใช้ในอาณาจักรอยุธยาตามความนิยมในยุคนั้น

ดังนั้น ในยุคสมัยสุโขทัย จึงเห็นได้ว่า พระสงฆ์ไทยทั้งฝ่ายคันถธุระ และฝ่ายวิปัสสนาธุระต่างก็เป็นนิกายเดิมเดียวกัน และมีการนุ่งห่มจีวรในรูปแบบเดียวกันแบบมังกรพันแขน ทำให้มองได้ว่าพระภิกษุสงฆ์ในยุคสมัยนี้มีความสามัคคีปรองดองกันดี และเป็นแบบอย่างที่ดีของพุทธศาสนิกชนคนไทยทั่วไป ขนิษฐา น้อย บางยา (2564 :131-140)

จากเนื้อความข้างต้นที่ได้ยกตัวอย่างมานี้ จะเห็นได้ว่าการนุ่งห่มผ้าของพระสงฆ์ในยุคสมัยก่อนรัตนโกสินทร์ มีรูปแบบการครองจีวรของพระสงฆ์ตั้งแต่สมัยสุโขทัยเป็นต้นมา พระสงฆ์จะห่มจีวรบิดมาทางขวา และหนีบลูกบวบไว้ที่รักซ้าย หรือที่เรียกกันทั่วไปว่าห่มมังกรพันแขน ในเวลาออกนอกวัดเช่น ออกบิณฑบาต หรือไปกิจนิมนต์ หรือธุระต่างๆภายนอกวัด ส่วนสีของจีวรในสมัยสุโขทัยจะย้อมสีเหลืองปนสีอื่น ต่อมาในสมัยสุโขทัยก็เริ่มย้อมให้เป็นสีเดียว

การนุ่งห่มจีวรของพระสงฆ์ไทยสมัยรัตนโกสินทร์

สมัยรัชกาลที่ 3 พระชริธญาณเถระ (เจ้าฟ้ามงกุฎ: พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 4 ขณะดำรงพระยศเป็นเจ้าฟ้ามงกุฎ) ขณะที่ผนวชอยู่ที่จังหวัดเพชรบุรี ได้ทรงศรัทธาเลื่อมใสในจริยาวัตรของพระมอญ ชื่อ ชาย ฉายา พุทฺธวิโส จึงได้ทรงอุปสมบทใหม่ในวงศ์พระสงฆ์มอญ (รามัญนิกาย) เมื่อ พ.ศ. 2372 และได้ทรงตั้งคณะธรรมยุตขึ้นในปี พ.ศ. 2376 แล้วเสด็จมาประทับที่วัดบวรนิเวศวิหาร และตั้งเป็นศูนย์กลางของคณะธรรมยุตสืบต่อมา และใน รัชกาลที่ 5 พ.ศ. 2445 พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงมีพระบรมราชโองการ ให้ประกาศใช้พระราชบัญญัติลักษณะการปกครองคณะสงฆ์ขึ้นเป็นครั้งแรกในประเทศไทย พระราชบัญญัติฉบับนี้มีชื่อว่า “พระราชบัญญัติคณะสงฆ์ รศ. 121” มีสาระสำคัญ คือ ได้ยกสถานะคณะธรรมยุต ให้เป็นนิกายอย่างถูกต้องตามกฎหมาย ทำให้มีการแบ่งแยกเรียกนิกายของคณะสงฆ์ใหม่ ตามศัพท์บัญญัติของพระวชิรญาณเถระว่า “ธรรมยุตินิกาย” และเรียกกลุ่มพระสงฆ์เถรวาทหลังกางค์พื้นเมืองที่มีมาอยู่แต่เดิมว่า “มหานิกาย” สืบมาจนปัจจุบันนี้

สมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระยาวชิรญาณวโรรส มีคำสั่งขอให้สงฆ์ทั่วสังฆมณฑลห่มผ้าตามแบบของธรรมยุตินิกาย พระภิกษุส่วนใหญ่จึงนิยมห่มแบบธรรมยุตตั้งแต่นั้นเรื่อยมา ปัจจุบันนี้ถึงจะมีความแตกต่างกันบ้าง แต่ก็ถือว่าเป็นการห่มแบบสังคัมพระสงฆ์ไทย คืออยู่ในวัดห่มเฉลียงป่าเวลาออกนอกวัดก็ห่มคลุมไหล่ทั้งสองข้าง

สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์ กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ทรงพระปรารภว่า ในรัชกาลก่อนๆ มีพระมหานิกายห่มแหวกบ้าง แต่น้อยรูป มาในรัชกาลที่ 5 ต่อมา มีพระมหานิกายตามหัวเมืองห่มแหวกมากขึ้น พระภิกษุและสามเณรทั้งในกรุงและหัวเมืองต่างก็ห่มยกย้ายไปจากแบบเดิมตามความสะดวก แต่ไม่เหมือนกัน ทรงต้องการวางระเบียบใหม่ จึงตรัสปรึกษาพระเถรานุเถระทั้งหลาย มีการลงมติกันแล้ว จึงประทานพระมหาสมณวินิจฉัยเป็นลายลักษณ์อักษรให้คณะสงฆ์มหานิกายปฏิบัติตามซึ่งมีข้อความดังต่อไปนี้”

1. ก่อนที่จะให้วินิจเรื่องนี้ สมควรจะกล่าวถึงการห่มจีวรตั้งแต่ครั้งพุทธกาลไว้ด้วย เพื่อจะได้เข้าใจตลอดเรื่อง

2. จำนวนจีวรของภิกษุ สันนิษฐานตามความในพระสูตร เดิมมีแต่ผ้านุ่งกับผ้าห่ม 2 ผืนเท่านั้น สังฆาฏีสองชิ้นเป็นของทรงอนุญาตเพิ่มภายหลัง

3. ขนาดผ้าห่มของเดิมมีมาในพระปาติโมกข์ว่า ยาว 9 ศืบ กว้าง 6 ศืบโดยสุดความเป็นประมาณ โดยการชันสูตร ได้เห็นตัวอย่างจากพระพุทธรูปโบราณในประเทศอินเดีย ก็มีความว่า ใช้ผ้าแคบสั้น ห่มคลุมเอาชายจีวรข้างหนึ่งพาดบ่าซ้ายทางลงมาถึงอก เอาชายอีกข้างหนึ่งโอบหลัง คลุมบ่าขวา ตวัดมาปิดบ่าซ้าย ห้อยลงมาทางแขนซ้าย ถึงมือซ้ายยึดไว้ได้ มือขวาลอดออกทางริมจีวรด้านล่างกลัดคุดุมที่ชายล่างจดถึงกันทางข้างซ้าย ห่มเช่นนี้เหมาะแก่การบิณฑบาตซึ่งกล่าวไว้ในบิณฑจาริกวัตรว่า เวลาจะรับภิกษา พึงยกสังฆาฏีขึ้นด้วยมือซ้าย ยืนบาตรออกด้วยมือขวา กลัดคุดุมนั้นดังพระบาลีต่อมามีต้องการความสะดวกมากเข้า จึงเอามือขวาแหวกออกจากริมจีวรด้านข้าง หารอดล่างเหมือนอย่างก่อนไม่ พระพุทธรูปปางห้ามสมุทร มีชายจีวรออกสองข้างด้านหลังแลเห็นสรวงข้างหน้า แสดงอาการห่มอย่างนี้ ครั้งต่อมาห่มผ้าผืนเล็ก การห่มผ้ากลายเป็น 2 อย่าง

4. ครั้นใช้ผ้าจีวรผืนใหญ่ออกไป ห่มแบบที่ 1 ต้องม้วนลูกบวบชักขึ้น เอาริมผ้าพาดบ่าหนีบลูกบวบไว้ที่รักแร้ซ้าย อย่างพระมหานิกายครองอยู่ ต่อมาจึงเอาลูกบวบพาดบ่าเสียทีเดียว ไม่ต้องหนีบแล้วคลายลูกบวบแหวกเอามือขวาออกอย่างพระธรรมยุตครอง

5. เพียงเท่านี้จะเห็นได้ว่า การห่มผ้าสองอย่าง มีมูลอย่างเดียวกัน แต่ปรับเปลี่ยนมาโดยลำดับ

6. ห่มดอง ครั้งยังใช้จีวรผืนเล็กอยู่ เอาชายจีวรข้างหนึ่งลอดรักแร้ โอบหน้าอกขึ้นไปพาดบ่าซ้าย เอาชายอีกข้างหนึ่งโอบหลังขึ้นไปปิดบ่าซ้าย ทับชายก่อน ห้อยลงมาทางราวมซ้ายพระพุทธรูปเชียงแสนแสดงอาการห่มไว้อย่างนี้ ครั้นใช้ผ้าผืนใหญ่ ต้องจับชายข้างหนึ่งไว้ พับทับลงมาก่อน จึงห่มอย่างพระมหานิกายห่มอีกอย่างหนึ่ง ครั้งยังห่มผ้าผืนเล็กเอาชายที่โอบหลังพาดบ่าซ้ายก่อน แล้วจึงเอาชายที่ลอดรักแร้ขวาโอบหน้าอกปกกลงไปให้ห้อยลงข้างหลัง ครั้นใช้ผ้ากว้างยาว จึงห่มม้วนลูกบวบ เอาขึ้นพาดบ่าซ้ายอย่างพระธรรมยุติห่มอยู่

7. การห่มผ้าที่กลายมาตามนัยนี้ เป็นได้เพราะม้วนลูกบวบทางซ้ายอย่างเดียวกันจึงเป็นเหตุสันนิษฐานว่า พระมหานิกายครองจีวรม้วนลูกบวบทางด้านขวา ไม่ถูกต้องตามแบบเดิม

8. สังฆาฏีนั้น สำหรับใช้ซ้อนเข้าบ้านและคลุมหนาว ไม่ปรากฏว่าใช้พาดบ่าในเวลาห่มดองเหมือนในบัดนี้ แต่ใช้เป็นธรรมเนียมเวลาลงสังฆกรรมมานานแล้ว

9. ผ้านุ่งไม่มีขนาดชัดเหมือนผ้าห่ม แต่รู้ได้โดยนัย กว้างยาวพอจะนุ่งได้ข้างบนปิดสะดือข้างล่างปกหัวเข่า ได้เห็นพระพุทธรูปโบราณที่กล่าวถึงนั้น ครองสบงหาได้ม้วนชายไม่ ที่ผ้าม้วนชายเข้ามาถูกรูอยู่ ได้ชันสูตรดู ใช้ผ้าสั้นนุ่งจับชายเสมอกันแล้ว รวบเข้ามาคล้ายจีบ ไม่ได้ม้วน เมื่อใช้ผ้ายาว จึงต้องม้วนเข้ามา

10. ประคตคาคอกไม่มีในบาลี ว่าเป็นบริวารของภิกษุ พระพุทธรูปโบราณแก่ก็ไม่ได้คาคคาคคอก มีแต่สำหรับภิกษุณี เรียกว่า “ สกัจฉิกา ” แปลว่า ผ้ารัดหรือโอบรักแร้ได้พบในปรภณที่ชื่อจุลคัมภีร์ แก้อรรถแห่งบาลีวินัยมหาวรรค ที่รจนาในภายหลังแห่งฎีกาและอนุฎีกาลงมา ที่กล่าวถึงประคคอก เรียกว่า “ อูรพนธน์ ” ว่าออกจาก “ อีสพนธน์ ” แปลว่า อังสะ และทรงอนุญาตสิ่งหนึ่งที่เรียกว่า “ อสวธก ” แปลว่าของอันเนื่องกับบ่า ติดต่อกับอุ้งบาตรและอุ้งสำหรับเก็บบริวารอื่น ประการถึงความไม่สะดวก เข้าใจว่าสายอุ้ง เช่น สาย

โยคสำหรับอุทฺตมคัลลจะงอยบ่า แต่เมื่อเข้าใจว่าเป็นอังสะ ก็มีทางจะสันนิษฐานว่า ในเวลาที่ห่มดองอย่างจีบ เดิมคงจะแก้อังสะออก รัดดอกก่อน ภายหลังจึงมีขึ้นเป็นบริวาร

11. ภิกษุทั้งหลายแม้จะอยู่ในนิกายต่างกัน มีสิทธิ์ในอันจะปฏิบัติพระวินัยตามที่เห็นว่าชอบ เห็นสมควร ครั้นจะตั้งกำหนดไปว่า มหานิกายให้ห่มอย่างนั้น ธรรมยุติกนิกายให้ห่มอย่างนี้ ก็จะเป็นการตัดสิทธิ์ทั้งสองฝ่าย ผิดกิจพระศาสนาจะเป็นเรื่องเดือดร้อนแก่ภิกษุผู้ต้องฝืนใจทำ เพราะเหตุนี้พระมหานิกายรูปใดยังพอใจที่จะห่มผ้าตามแบบเดิม ก็จงห่มไป แต่จงห่มให้ถูกระเบียบที่วางไว้

12. การห่มผ้าของพระมหานิกายตามแบบเดิม ก็กลับกลายหาความสะดวกมาแล้ว จะวางแบบตามธรรมเนียมเดิมอย่างเดียว จะเป็นการบีบรัดผู้ห่มเกินไป จึงวางแบบมีปรับไว้ด้วย อนุโลมธรรมเนียมที่ใช้อยู่ในบัดนี้ ระเบียบของพระมหานิกายตามแบบเดิมนั้นมีดังนี้

1) การห่มเข้าบ้าน ห่มอุตราสงค์จีบเฉียงบ่า รัดประคดอกข้างใน ห่มสังฆาฏิคลุมสองบ่า เดิมม้วนลูกบวบทางขวา เปลี่ยนเป็นม้วนทางซ้าย ชักลูกบวบขึ้นหนีบไว้ที่รักแร้ซ้ายเอาริมจีวรปกบ่าซ้าย ให้ชายลูกบวบปกแขนซ้าย เอามือขวาสอดทางด้านล่างของจีวร แต่พระมหานิกายในทุกวันนี้ไม่ค่อยได้ห่มดองข้างในเสียแล้ว ถ้าจะไม่ห่มดองข้างใน ให้ซ้อนผ้าอุตราสงค์เป็นชั้นใน สังฆาฏิเป็นชั้นนอก ห่มคลุมหนีบลูกบวบโดยวิธีอย่างนั้น

2) ไปอารามก็ดี เดินป่าก็ดี ห่มชั้นเดียวแต่อุตราสงค์ก็ได้ ห่มคลุมหนีบลูกบวบโดยวิธีอย่างนั้น

3) ในอารามห่มดอง ปิดบ่าซ้ายเปิดบ่าขวา ด้วยวิธีจีบผ้าพับลงมาพอดี ชักชายข้างหนึ่งโอบหลังสอดรักแร้ขวา โอบหน้าอกขึ้นไปทาบบนบ่าซ้าย เอาชายที่จีบไว้พาดลงบนบ่าซ้าย ให้ห้อยลงทั้งสองข้าง คาดประคดอก แต่พระมหานิกายในทุกวันนี้ ห่มดองม้วนลูกบวบเป็นพื้น เว้นไว้แต่ในเวลาทำวินัยกรรม ทำพิธีและสมาคมใหญ่ จะใช้ห่มม้วนลูกบวบก็ได้ แต่เปลี่ยนม้วนทางซ้าย ชักขึ้นพาดบนบ่าซ้าย ให้ชายห้อยลงข้างหลัง

4) ในเวลาทำวินัยกรรม ทำพิธี และสมาคมใหญ่ พาดสังฆาฏิไม่คาดประคดเว้นไว้บางครั้งจะกล่าวไว้ในข้อที่ 14

13. ค่ำกล่าวถึงสังฆาฏิในเมื่อห่มเข้าบ้านนั้น ฟังรู้ว่าถ้ามีปัจจัยอันจะเก็บผ้าสังฆาฏิไว้ได้ตามพระวินัย ให้ใช้ผ้าอาศัยซ้อนแทน แต่คงให้ห่มสองชั้นเสมอไป

14. ในเวลาเข้าสมาคมทำวินัยกรรมก็ดี ทำพิธีกรรมก็ดี ที่ห่มดอง ฝ่ายยังใช้ประคดอกและอีกฝ่ายไม่ได้ใช้ จงผ่อนผันเข้าหากัน ฝ่ายใดมาก ให้อนุวัตรตามฝ่ายนั้น

15. นุ่งผ้า ม้วนซ้ายหนีบปิดสะดือ ปกเข้าเพียงน่อง ออกนอกวัด รัดประคดเอวด้วย

16. ฝ่ายห่มคลุมหนีบลูกบวบ จะไปบิณฑบาต จงใช้บาตรเข้าอุทฺตมคัลลจะงอย บ่าขวา เอาบาตรไหล่ไว้ข้างหลัง เอาออกจากจีวรทางข้างหน้า เฉพาะเวลารับภิกษา จะใช้ยามด้วยก็ได้ ถือมือซ้าย ฝ่ายห่มแหวกจกอุทฺตมคัลลไม่มีอุทฺตมคัลลนำออกนอกเฉพาะเวลารับภิกษา

17. ระเบียบห่มผ้านี้ ดูรูปตัวอย่างการห่มจีวร รูปใดจะห่มอย่างไร จงทำให้ถูกต้องตามแบบ

18. ห้ามไม่ให้ห่มผ้าสลับ คราวหนึ่งห่มหนีบ คราวหนึ่งห่มแหวก ให้ถือเอาเป็นวัตร

19. เป็นธรรมเนียมอันดีของผู้เปลี่ยนแปลงวิธีใหม่ จะให้ผู้ใหญ่เหนือตนทราบไว้เหตุนี้ให้พระมหานิกายผู้ห่มแหวกอยู่แล้ว และผู้จะห่มแหวกต่อไป มาบอกขอจดทะเบียนไว้ที่เจ้าคณะในกรุงเทพมหานคร จงจดทะเบียนที่เจ้าคณะแขวง ในหัวเมืองจงจดทะเบียนที่เจ้าคณะเมือง ถ้าเป็นเจ้าทะเบียนเอง จงบอกขอจดทะเบียนที่เจ้าคณะผู้เป็นใหญ่เหนือตนขึ้นมาโดยลำดับให้ผู้ขออยู่จนกว่าจะได้รับอนุญาต จึงห่มเปลี่ยนแปลงใหม่ ห้ามไม่ให้ห่มเอาเอง

20. เจ้าคณะผู้จะรับจดทะเบียน จงสอบถามตรวจตราดูก่อน ถ้าเห็นสมควร จึงอนุญาตถ้าไม่เห็นสมควร ไม่อนุญาตก็ได้ เกณฑ์สำหรับตรวจตราดังนี้ ผู้ขออนุญาตนี้รู้จักนิยมในอภิษมาจารคือ มารยาท และขนบธรรมเนียมพอหรือไม่ ถ้าพร้อมกันทั้งวัด จงจดทะเบียนเป็นวัด ถ้าไม่เป็นเช่นนั้น จงจดทะเบียนเฉพาะบุคคล ทำบัญชีรายชื่อตัว ชื่อวัด ชื่อแขวง ชื่อเมืองของพระผู้ที่ได้รับอนุญาตทั้ง สุรทิน เดือน ศก ที่อนุญาต

21. ตั้งแต่จดทะเบียนเป็นวัดแล้ว พระผู้อุปสมบทขึ้นใหม่ในวัดนั้นก็ดี มาจากที่อื่นขอเข้าอยู่ในวัดนั้นก็ดี ห่มแหวกได้ ให้ถือว่าเจ้าอาวาสเป็นเจ้าทะเบียน

22. พระเถระผู้ได้รับอนุญาตให้ห่มแหวกได้แล้ว ใต้นับความไม่สะดวก เช่นจะไปอยู่ในวัดที่ยังใช้ห่มหนีบ จงมาบอกขอถอนชื่อจากทะเบียนก่อน ได้รับอนุญาตแล้ว ห่มหนีบได้ ห้ามมิให้ห่มเอาเองตามลำพัง

23. พระมหานิกายผู้ห่มผ้าสัปปลัดดังกล่าวแล้วในข้อ 19 ก็ดี ผู้ยังไม่ได้รับอนุญาตห่มเอาก่อน ยกแต่ผู้ห่มอยู่แล้ว ดังกล่าวในข้อที่ 20 ก็ดี ผู้ได้รับอนุญาตและห่มแล้วกลับห่มหนีบตามลำพัง ดังกล่าวแล้วในข้อที่ 23 ก็ดี มีความผิดต่อการปกครอง ให้เจ้าคณะลงทัณฑ์กรรมปรับให้ทำงานโดยสมควร พอเข็ดหลาบ เว้นไว้แต่ห่มในที่ไม้เปิดเผย

24. สามเณร เข้าบ้านห่มดอง ไม่สมควรแก่กาละ ให้เปลี่ยนเป็นห่มคลุมสองบ่า ในวัดให้ห่มดอง ใช้วิธีอนุโลมตามเจ้าสำนัก แต่ไม่ใช่สังฆาฏิ

สมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระยาวชิรญาณวโรรส มีคำสั่งขอให้สงฆ์ทั่วสังฆมณฑลห่มผ้าตามแบบของธรรมยุตินิกาย พระภิกษุส่วนใหญ่ จึงนิยมห่มแบบธรรมยุติตั้งแต่นั้นเรื่อยมา อย่างไรก็ตาม ทรงประทานพระมหาสมณวินิจฉัยเป็นลายลักษณ์อักษรให้คณะสงฆ์มหานิกายปฏิบัติตาม มีข้อความหนึ่งว่า ภิกษุทั้งหลายแม้จะอยู่ในนิกายต่างกัน มีสิทธิ์ในอันจะปฏิบัติพระวินัยตามที่เห็นว่าชอบเห็นสมควร ครั้นจะตั้งกำหนดไปว่า มหานิกายให้ห่มอย่างนั้น ธรรมยุตินิกายให้ห่มอย่างนี้ ก็จะเป็นการตัดสิทธิ์ทั้งสองฝ่าย ผิดกิจพระศาสนาจะเป็นเรื่องเดือดร้อนแก่ภิกษุผู้ต้องฝืนใจทำ เพราะเหตุนี้พระมหานิกายรูปใดยังพอใจที่จะห่มผ้าตามแบบเดิมก็จงห่มไปแต่จงห่มให้ถูกระเบียบที่วางไว้

ความสำคัญของผ้านุ่งห่มในพระพุทธศาสนา

ถือเป็นกรณีศึกษา

ความสำคัญของผ้านุ่งห่มถือเป็นกรณีศึกษา ดังที่มีปรากฏในพระไตรปิฎก ซึ่งมีความสำคัญและมีความจำเป็น ถือได้ว่าเป็นกรณีศึกษาที่ต้องพึงกระทำ และเป็นหลักของการดำเนินชีวิตของพระภิกษุและสามเณร ทั้งนี้ก็เพราะว่า เป็นปัจจัยที่เอื้อประโยชน์สำหรับการดำรงชีพ พร้อมทั้งมีความสำคัญในฐานะเป็นกรณีศึกษาหรือ

วัตรประจำวัน ดังที่มีปรากฏความในพระวินัยปิฎกที่ว่า “จีวร” ถือว่าเป็นอัฐบริวารพื้นฐานหรือปัจจัยเครื่องอาศัยของบรรพชิต

พร้อมทั้งพระพุทธรองค์ทรงมอบหมายภาระกิจนี้ให้พระอุปัชฌาย์บอกกุลบุตรที่บวชเข้ามาใหม่เกี่ยวกับปัจจัยเครื่องอาศัยของภิกษุและสามเณร ได้แก่ นิสสัย คือ เครื่องอาศัย ที่มีอยู่ 4 อย่าง ได้แก่ เที่ยวบิณฑบาต 1 นุ่งห่มผ้าบังสุกุล 1 อยู่โคนไม้ 1 ฉนฺยาครองด้วยน้ำมูตรเน่า 1 โดยจะกล่าวถึงเฉพาะนิสัยข้อที่ 2 ทั้งนี้ก็เพราะมีความหมายที่เกี่ยวข้องกับเครื่องนุ่งห่ม ดังที่มีปรากฏความว่า พระอุปัชฌาย์ต้องบอกกุลบุตรเป็นอันดับแรกๆ ในการใช้สอยเครื่องบริวารนั้น ได้แก่ นุ่งห่มผ้าบังสุกุล เรียกว่า เป็นกรณีกิจที่พึงกระทำ (วิ.ม. (ไทย) 5/73/100-102.)

เพราะฉะนั้น จึงถือได้ว่าการบรรพชาและอุปสมบทในสมัยครั้งพุทธกาลนับว่าเป็นพุทธประเพณี ที่ถือสืบต่อกันมาแม้แต่พระพุทธเจ้าทรงใช้สอยผ้าชนิดนี้เช่นกัน ดังที่มีปรากฏความที่พระพุทธองค์ทรงตรัสแก่กุลบุตรว่า บรรพชาอาศัยผ้าบังสุกุล เธอพึงทำอุตสาหกรรม ในผ้าบังสุกุลนั้นจนตลอดชีวิต อติเรกลาภ คือ ผ้าเปลือกไม้ ผ้าฝ้าย ผ้าไหม ผ้าขนสัตว์ ผ้าปาน และผ้าเจือกัน (วิ.ม. (ไทย) 5/73/100-101.)

จากการบอกนิสัยแก่พระภิกษุและสามเณรที่บวชใหม่ เพื่อจุดประสงค์ของการให้รู้ว่าสิ่งสำคัญ และสิ่งที่จำเป็นพื้นฐานของการดำเนินชีวิต ในสมัยครั้งพุทธกาล การได้มาของผ้านุ่งห่มพระพุทธเจ้าพระองค์เองก็ทรงกระทำแบบอย่างเพื่อให้พระภิกษุสงฆ์ประพฤติปฏิบัติตาม ดังที่มีปรากฏความว่า สมัยนั้น ผ้าบังสุกุลเกิดขึ้นแก่พระผู้มีพระภาค พระผู้มีพระภาคตรัสว่า “กัสมปะ” ผ้าบังสุกุลเกิดขึ้นแก่เราที่นี้ เราได้คิดตั้งนี้ว่า จะพึงชักผ้าบังสุกุลที่ไหนหนอ ท้าวสักกะจอมเทพชุดสระโบกขรณีน้อมถวาย ลำดับนั้น เราจะพึงชักผ้าบังสุกุลที่ไหนหนอ ท้าวสักกะจอมเทพจึงทรงยกศิลาแผ่นใหญ่น้อมถวาย แต่พอชักผ้าบังสุกุลเสร็จ จะพึงพาดผ้าบังสุกุลที่ไหนหนอ เทวดาผู้สิงสถิตที่ต้นกุ่มจึงได้น้อมกิ่งกุ่มลงมา โปรดทรงพาดผ้าบังสุกุลที่กิ่งกุ่มนี้เถิด และลำดับนั้น พระพุทธองค์ทรงดำริว่าเราจะพึงผิงผ้าบังสุกุลไว้ที่ไหนหนอ ท้าวสักกะจอมเทพ จึงทรงยกศิลาแผ่นใหญ่มาวางไว้ทูลว่า ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ ขอพระองค์โปรดทรงผิงผ้าบังสุกุลไว้บนศิลานี้เถิด (วิ.ม. (ไทย) 4/44/54-56.)

ถือเป็นธุดงค์วัตร

ความสำคัญของผ้านุ่งห่มถือว่ามีค่าจำเป็นอย่างยิ่งสำหรับพระภิกษุสงฆ์ ในการใช้สอยเครื่องบริวารเหล่านั้น เพราะต้องถือว่าเป็นกิจพึงกระทำ เป็นหน้าที่ เป็นธรรมเนียมประเพณีสืบต่อกันมา และเป็นข้อปฏิบัติในฐานะเป็นธุดงค์วัตร หมายถึง องค์คุณเครื่องขัดเกลาภิเลส หรืออีกอย่างหนึ่งเป็นข้อปฏิบัติคือการถือเคร่งเพื่อลคละภิเลส ในการปฏิบัติธุดงค์วัตรนี้ พระพุทธเจ้าทรงอนุญาตพระภิกษุรูปใดจะถือปฏิบัติก็ได้ไม่ถือปฏิบัติก็ได้ พระพุทธองค์ทรงไม่ได้บัญญัติเป็นสิกขาบทและไม่ได้บังคับขึ้นอยู่ด้วยความสมัครใจในการถือปฏิบัติ ถือได้ว่าไม่มีความผิดทางพระวินัย

หลักการปฏิบัติธุดงค์วัตร พระมหาสมจินต์ สมมาปญโญ (2549 : 8-10) ได้ว่ามีความเหมาะสม แม้ในครั้งพุทธกาลและในปัจจุบันนี้ก็เพราะว่าเป็นองค์คุณเครื่องเผาภิเลสอย่างหยาบให้ลดน้อยลง มีเหตุการณ์ในครั้งหนึ่งที่พระพุทธเจ้าทรงอนุญาตให้พระภิกษุสงฆ์รับถวายจีวรจากชาวบ้านได้ พระภิกษุบางพวกหันไปสนใจและยินดีเฉพาะจีวรที่เขาถวาย จีวรชนิดนี้เรียกว่า คหบดีจีวร จึงละเลยมีความรังเกียจไม่ยอมรับผ้าบังสุกุลจีวร เพราะเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นนี้เองจึงเป็นสาเหตุที่ทำให้พระพุทธเจ้าทรงวางหลักธุดงค์ 13 ประการ

ในอุตงควัตร 13 ข้อนี้ จะกล่าวถึงเฉพาะที่เกี่ยวข้องกับจิวรเท่านั้น ซึ่งมีวัตถุประสงค์เพื่อเข้าถึงต่อความสันโดษในจิวรตามมีตามได้ กล่าวสรรเสริญความสันโดษในจิวร ไม่มีการแสวงหาอันไม่สมควรเพราะจิวรเป็นเหตุ ไม่ได้จิวรมาก็ไม่กระวนกระวาย ครั้นได้มาแล้วก็ไม่ติดใจ ไม่หมกมุ่น ไม่ลุ่มหลง มองเห็นโทษภัย เป็นผู้ มีปัญญาเป็นเครื่องสลัดออกจากการใช้สอยจิวร และไม่ยกตนข่มท่าน เพราะสาเหตุมาจากจิวรนั้น เป็นผู้ดำรงตนอยู่ในข้อวัตร มีความขยันมั่นเพียร ไม่เป็นผู้เกียจคร้าน เป็นผู้มีสติสัมปชัญญะ และมีความตั้งมั่นอยู่ในความสันโดษด้วยจิวรตามมีตามได้ เพราะฉะนั้น พระภิกษุสงฆ์เป็นผู้ถือความสันโดษด้วยจิวรตามมีตามได้” นั่นถือได้ว่า เป็นผู้รักษารูปธรรมจิวร 2 ประเภท ได้แก่ (1) ปิงสุกุลิกังคะ ถือการนุ่งห่มผ้าบังสุกุลเป็นวัตร (2) เตจิวริกังคะ ถือการทรงไตรจิวรเป็นวัตร

พร้อมทั้งมีอานิสงส์เกิดขึ้น พระภิกษุใดเป็นผู้มีความสันโดษด้วยจิวรพอกุ้มร่างกาย และเธอจะไป ณ ที่ใด ๆ ก็ไปได้ทันที เหมือนนกที่มีปีกบินไปในที่ต่าง ๆ ก็ต้องอาศัยปีกของตนเองเป็นภาระที่บินไป แม้ฉันใด พระภิกษุก็ฉันนั้นเหมือนกัน เป็นผู้มีความสันโดษในจิวร มีความเป็นอิสระทุกเมื่อ ทุกเวลา และเป็นผู้ที่ประกอบด้วยศีลาจารวัตรนี้แล้ว ย่อมมีความเกษมและเสวยสุขอันหาโทษมิได้ภายในตน (ม.มู. (ไทย) 12/244/315, อภิ.วิ. (ไทย) 36/180/211.)

ถือเป็นพุทธวงศ์

ผ้านุ่งห่มยังมีความจำเป็นในฐานะถือเป็นพุทธวงศ์ สำหรับพระภิกษุและสามเณรถือว่าเป็นพุทธบุตรคือบุตรของพระพุทธเจ้าทุกๆ พระองค์ นับตั้งแต่ในอดีตซึ่งถือเป็นพุทธประเพณีและแบบอย่างที่ดีสืบต่อกันมา เนื่องจากการใช้สอยเครื่องบริขารอุปโภคบริโภคเหล่านั้น เพราะเป็นภารกิจหนึ่งพึงประพฤติปฏิบัติ หรือเรียกว่าเป็นหน้าที่พึงถือปฏิบัติตลอดชีวิตเลยก็คงไม่ผิด โดยเป็นธรรมเนียมประเพณีที่ถือสืบทอดยาวนานเรื่อยมาจนตราบเท่าปัจจุบันนี้

ดังที่มีปรากฏความในครั้งพุทธกาล ซึ่งจะเห็นได้จากเมื่อครั้งที่พระพุทธเจ้าเสด็จกลับจากกรุงกบิลพัสดุ์ในเวลาเช้าทรงครองอันตราวาสก ถือบาตรและจิวรได้เสด็จเข้าไปบิณฑบาตในเมืองพร้อมด้วยภิกษุสงฆ์หมู่ใหญ่ เมื่อพระเจ้าสุทโธทนะทรงทราบจึงรีบไปยืนเบื้องพระพักตร์ของพระพุทธเจ้าทรงตรัสว่า “ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ เพราะเหตุไรพระองค์จึงทำให้หม่อมฉันได้อาย วงศ์ของเราเป็นวงศ์กษัตริย์ ไม่เคยมีกษัตริย์พระองค์ใดออกไปเที่ยวภิกขาจารเช่นนี้” พระพุทธองค์ทรงตรัสว่า “มหาบพิตร คำว่าวงศ์กษัตริย์นั้นเป็นวงศ์ของพระองค์ แต่ส่วนวงศ์ของอาตมภาพอันมีพระที่ปึงกรพระพุทธเจ้า” เป็นต้น ตั้งแต่ในอดีตทุกๆ พระองค์ ชื่อว่า พุทธวงศ์

เอกสารอ้างอิง

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2535). พระไตรปิฎกภาษาบาลี ฉบับมหาจุฬาเตปิฎก 2500. กรุงเทพมหานคร:

โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

_____. (2539). พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

สุมาลี มหณรงค์ชัย. “อาชีวะในอินเดียยุคต้น : ศึกษาวิถีชีวิตและแนวความคิดทางปรัชญาของอาชีวะกะ”.วารสารอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร. ปีที่ 41 ฉบับที่ 1 มกราคม-มิถุนายน 2562 : 168-184.

- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2556). พจนานุกรมพุทธศาสน์ฉบับประมวลศัพท์ พ.ศ.2556. พิมพ์ครั้งที่ 21. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์ผลิธัมม์.
- พระธรรมกิตติวงศ์ (ทองดี สุรเตโช) ป.ธ. 9. (2551). ราชบัณฑิต พจนานุกรมเพื่อการศึกษาพุทธศาสน์คำวัด. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภาและสถาบันบันลือธรรม.
- พระอธิการสุชาติ จนทสรโร (สายโรจน์). (2558). “รูปแบบการนุ่งห่มจีวรของพระสงฆ์ไทย”. สารนิพนธ์พุทธศาสตร์ดุสิตบัณฑิต สาขาวิชาพระพุทธศาสนา. บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- ชนิษฐา น้อยบางยา. “ภาษาศาสตร์เชิงประวัติ: กรณีศึกษาคำเรียกสีจีวรพระสงฆ์ตั้งแต่สมัยสุโขทัยจนถึงรัตนโกสินทร์”. วารสารสถาบันวิจัยพิมลธรรม. ปีที่ 8 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม-ธันวาคม 2564): 131-140.
- พระมหาสมจินต์ สมมาปัญญา. “ผ้าในพระพุทธศาสนา”. บัณฑิตศึกษาปริทรรศน์. ปีที่ 2 ฉบับที่ 2 (เมษายน-มิถุนายน 2549).
- พระสุชาติ สุชาติ (ทองมี). (2551). “การบิณฑบาตในพระพุทธศาสนา”. วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชา พระพุทธศาสนา. บัณฑิตมหาวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.