

มนุษยทัศน์  
ในปรัชญาตะวันออก

---

สุวรรณา สถาอานันท์



สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

2533

สุวรรณา สถาอานันท์

มนุษยทัศน์ในปรัชญาตะวันออก / สุวรรณา สถาอานันท์

1. ปรัชญาตะวันออก      2. ปรัชญาเปรียบเทียบ

181

ISBN 974-578-010-3



ลิขสิทธิ์ของสำนักพิมพ์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

พิมพ์ครั้งที่ 1 จำนวน 1,000 เล่ม พ.ศ. 2533

การผลิตและการลอกเลียนหนังสือเล่มนี้ไม่ว่ารูปใดทั้งสิ้นต้องได้รับ

อนุญาตเป็นลายลักษณ์อักษรจากสำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

จัดจำหน่ายโดยศูนย์หนังสือ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

โทร. 2554433, 2152200 โทรสาร 2554441

พิมพ์ที่โรงพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย โทร. 2153626, 2153612

181

๙๘๖๓๓

(๙. 3

๙๐๕๐๒๑๙ ๑๗ ๙๐ ๗๕๓๒

---

## ว่าด้วยพุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน\*

---

### ความนำ

---

จะด้วยเป็นเหตุบังเอิญหรือไม่ก็ตาม ท่านพุทธทาสภิกขุเริ่มกิจกรรมทางสงฆ์อันเป็นที่มาแห่งสวนโมกขพลาราม จังหวัดสุราษฎร์ธานี ในปัจจุบัน ในปีที่มีการเปลี่ยนแปลงการปกครองของไทยจากระบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ มาเป็นระบอบรัฐธรรมนูญ โดยมีพระมหากษัตริย์เป็นประมุข ถึงแม้ว่าผลพวงแห่งการปฏิบัติธรรมของพระภิกษุรูปเดียวกับที่เคยถูกขนานนามว่า “พระบ้า”<sup>1</sup> จะยังไม่ปรากฏเด่นชัดสู่สายตามหาชนในระยะแรกๆ แต่เมื่อกาลเวลาล่วงเลยจากเวลานั้นมาถึงเวลานี้กว่า 50 ปีแล้ว ความโดดเด่นทางการปฏิบัติและการสั่งสอนธรรมของท่านพุทธทาสย่อมจะเป็นสิ่งที่ปฏิเสธได้ยาก จนอาจกล่าวได้ว่า จาก “จรวดท่อนแรก” นี้เอง ในระยะเวลา 50 ปีที่ผ่านมา มหาชนชาวไทย ได้พบเห็นความคึกคักน่าตื่นตื่นในวงการพุทธศาสนาของไทย อย่างชนิดที่ไม่เคยมีมาก่อน การกล่าวเช่นนี้มีได้หมายความว่าพุทธศาสนากำลังพัฒนาเจริญรุ่งเรือง

---

\* อนุสนธิจาก เสน่ห์ จามริก, พุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน, เอกสารวิจัย สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ 2525, บทนำโดย พระราชวรมณี

<sup>1</sup> ชิต ภีบาลแทน, ชีวิตและงานของพุทธทาสภิกขุ ฉบับสมบูรณ์, กรุงเทพฯ - ศิลปาบรรณาคาร, 2525, หน้า 49

สุดขีดในช่วงกึ่งศตวรรษที่ผ่านมา ทามิได้ คำเรียกร้อง ข้อวิจารณ์หรือแม้แต่คำบริภาษเกี่ยวกับวงการพุทธศาสนาต่าง ๆ นานาก็มิให้ได้ยินเสมอ ทั้งนี้และทั้งนั้น “ความคึกคัก” ในวงการพุทธศาสนาก็อาจเป็นสัญญาณสื่อแสดงถึงสถานภาพอันเสื่อมโทรมของพุทธศาสนาได้ประการหนึ่ง แต่ในขณะเดียวกันความเคลื่อนไหวใหม่ ๆ อันหลากหลาย ไม่ว่าจะเป็นการปรับปรุงหลักสูตรของมหาวิทยาลัยสงฆ์ทั้งสองแห่งให้มีการศึกษาวิชาการอันเทียบเคียงได้กับการศึกษาในระดับอุดมศึกษาของรัฐ จนกระทั่งได้มีการเทียบศักดิ์และสิทธิ์แห่งปริญญา มหาวิทยาลัยสงฆ์ให้เท่ากับมหาวิทยาลัยอื่นของรัฐในปี พ.ศ. 2527 นี้เอง หรือการเคลื่อนไหวที่จะปรับปรุงแนวปฏิบัติต่าง ๆ ของสงฆ์ ดังตัวอย่างที่เห็นได้ชัดที่สุดคือ การฝึกกรรมอย่างเอาจริงเอาจังของสงฆ์ในทางมณฑลอิสาน ซึ่งได้มีพระอาจารย์ต่าง ๆ ตั้งแต่อาจารย์มั่น อาจารย์ชา ฯลฯ อันได้ยกระดับความน่านับถือเสื่อมใสแก่พระอิสานในระดับชาติอยู่ไม่น้อย นอกจากนี้ยังมีกระบวนการสร้างชุมชนแบบพุทธ อันอิงแอบอยู่กับพระผู้มีลักษณะผู้นำสูง อย่างเช่นท่านโพธิรักษ์แห่งสันติอโศก ทั้งนี้ยังมีได้กล่าวถึงความพยายามที่เป็นทางการระดับชาติในการเชื่อมโยงพุทธศาสนาเข้ากับ “ศาสตร์ทางโลก” อื่น ๆ เช่น พุทธศาสตร์กับศึกษาศาสตร์ พุทธศาสตร์กับเศรษฐศาสตร์ หรือพุทธศาสตร์กับรัฐศาสตร์ เป็นต้น<sup>1</sup> อีกทั้งมีนักวิชาการทางพุทธที่พยายามนำเสนอพุทธศาสนาในแง่มุมต่าง ๆ ตั้งแต่ พุทธศาสนากับลัทธิมาร์กซ์ พุทธศาสนากับประชาธิปไตย พุทธศาสนากับปรัชญาตะวันตก ฯลฯ และที่จะละเว้นมิกล่าวถึงมิได้คือ พุทธศาสนากับการพัฒนา ของ อาจารย์สุลักษณ์ ศิวรักษ์

ภายใต้บรรยากาศอันคึกคักเต็มไปดด้วยชีวิตชีวาแห่งวงการพุทธศาสนา นี้ อาจพิจารณาได้ว่างานเขียนเกี่ยวกับพุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชนของ ศาสตราจารย์ เสน่ห์ จามริก แห่งมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ เป็นความพยายามอีกอันหนึ่งที่จะ “แสดงให้เห็นถึงวิธีที่จะนำเสนอพระพุทธศาสนา ในลักษณะที่สื่อสารกับโลก

---

<sup>1</sup>โปรดดูตัวอย่างของความพยายามดังกล่าวใน รายงานการประชุมสัมมนา หลักวิชาการตามแนวพุทธศาสตร์ (23-24 สิงหาคม 2526) จัดทำโดย คณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ

สมัยปัจจุบันนี้ได้อย่างมีความหมาย”<sup>1</sup> คำสรุปของพระราชวรมุนี (ปยุตฺโต) ดังกล่าวนี้น่าจะแสดงให้เห็นถึงความหมายและความสำคัญของงานชิ้นนี้ได้เป็นอย่างดี ดังจะได้พิจารณากันต่อไป

## เสรีภาพที่ไม่ทำลายเสรีภาพ

ศาสตราจารย์เสน่ห์ จามริก เริ่มต้นการนำเสนอ “พุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน” ด้วยการชี้ให้เห็นถึงปัญหาอันสำคัญยิ่ง ซึ่งกำลังท้าทายและบ่อนทำลายสิทธิมนุษยชนเอง ดังอาจสรุปได้จากข้อสังเกตที่ว่า

“เป็นเรื่องสำคัญสำหรับบรรดาผู้รักเสรีภาพที่จะต้องสำนึกถึงว่า ลำพังแต่ความรักเสรีภาพนั้นหาเป็นการเพียงพอไม่ แต่ว่าเสรีภาพยังอาจต้องขึ้นอยู่กับความสามารถของเราที่จะเข้าใจโดยถ่องแท้ในความสลับซับซ้อนของค่านิยมทั้งหลายอันขัดแย้งในสภาวะทางสังคม เศรษฐกิจและการเมือง ซึ่งทำให้เสรีภาพเป็นไปได้ การไฟทอย่างเด็ดเดี่ยว เพื่อค่านิยมอย่างหนึ่งหรือเป้าหมายอันหนึ่งโดยเฉพาะนั้น เป็นศัตรูร้ายกาจที่สุดต่อเสรีภาพ จากบรรดาคนที่ไม่เพียงแต่ต้องการจะยับยั้งเพื่อสิทธิของตนเท่านั้น หากเพื่อสิทธิของเพื่อนบ้านของตนด้วย การต่อสู้ (เพื่อเสรีภาพ) นี้ต้องอาศัยความกล้าและความมุ่งมั่นอดทน แล้วก็เห็นอสิ่งอื่นใด สติปัญญาที่จะรู้ว่า จะทำการต่อสู้เพื่อเสรีภาพกันอย่างไร โดยไม่พลอยเป็นการทำลายเสรีภาพไปด้วยในขณะเดียวกัน”<sup>2</sup>

บ่อยครั้งเกินไปในประวัติศาสตร์ของมนุษย์ที่อุดมการณ์อันน่าพิสมัยได้กลายเป็นเครื่องมือในการทำลายล้างอุดมการณ์อื่น หรือแม้แต่บ่อนทำลายตนเอง ดังตัวอย่าง ในกรณีของอุดมการณ์เพื่อเสรีภาพ บ่อยครั้งเกินไปที่การทำสงคราม หรือการจู่โจมทารุณชีวิตมนุษย์ได้เกิดขึ้นภายใต้ธงอุดมการณ์แห่งเสรีภาพ “อุดมการณ์สิทธิมนุษยชนในปัจจุบันกำลังตกอยู่ในที่นั่งลำบาก

<sup>1</sup> ศาสตราจารย์เสน่ห์ จามริก, พุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน, สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2525, บทนำโดย พระราชวรมุนี (ปยุตฺโต), หน้า 3

<sup>2</sup> เพิ่งอ้าง, พุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน, หน้า 1 (การเน้นเป็นของผู้เขียน)

ทำนองเดียวกับประชาธิปไตยหรือป้ายชื่ออุดมการณ์ทางสังคมการเมืองอื่น ๆ ทั้งหลาย กล่าวคือ กลายเป็นอุดมการณ์ที่ถูกตีความ และนำไปใช้ปฏิบัติขัดแย้งกัน จนเป็นผลทำให้เกิดการเผชิญหน้ากันทั่วโลก แต่เราก็ควรจะปล่อยให้ปัญหาแบบนี้ ผ่าน ๆ กันไป หรือไม่ซ้ำร้ายก็ยอมรับกันไปแต่โดยดี ยิ่งกว่านั้นได้กลายเป็นกฎปฏิบัติที่เห็นดีเห็นงามกัน ไม่ว่าสำหรับบุคคลก็ดี หรือชนชั้น หรือประเทศชาติ ก็ดี ที่จะเทศนาเรื่องสิทธิมนุษยชน ครั้นแล้วก็กลับกระทำการเป็นปฏิปักษ์ต่อสิทธิมนุษยชน”<sup>1</sup>

จากปัญหาเกี่ยวกับสิทธิมนุษยชนเอง ผู้เขียนได้แสดงความหวังไว้กับ พุทธศาสนา โดยพิจารณาว่า พุทธศาสนาน่าจะมีคุณประโยชน์ช่วยเป็นเครื่องจุด ผสานทางความคิดที่ “ไม่ใช่เป็นการออมชอมอย่างขอไปที หากแต่เป็นความ สมเหตุสมผลอันนุ่มนวล หลีกเลียงทั้งความคลั่งลัทธิ และความเฉื่อยชา ด้วย ความระมัดระวังเท่า ๆ กัน”<sup>2</sup> จะเห็นได้ว่า จุดเริ่มต้นแห่งความหวังในพุทธศาสนา นี้เป็นการเสนอให้ใช้แนวคิดทางพุทธธรรมในฐานะที่เป็นรากฐานแห่ง “ท่าที” ของผู้ที่รักและต่อสู้เพื่อสิทธิมนุษยชน กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ การดำเนินตามทางสาย กลางนั้น มิใช่เป็นการ “เพิกเฉย” หรือการ “ต่อสู้โดยไม่คิด” หากแต่เป็นกระบวนการ แห่งวิธีการตรวจสอบวิเคราะห์ปัญหานั้นเอง (mode of investigation) ซึ่งต้อง รวมถึงการใช้ “เหตุผล” การไตร่ตรองโดยรอบคอบและการปฏิบัติอย่างมั่นคง พิจารณาในแง่นี้จะเห็นได้ว่า ผู้เขียนกำลังมองบทบาทของพุทธศาสนา ในลักษณะ ของการพยายามตอบคำถามที่ว่า เราพึงควรต่อสู้เพื่อ “สิทธิมนุษยชน” อย่างไร ซึ่ง จะไม่เป็นการ “ทำลายเสรีภาพในการต่อสู้เพื่อเสรีภาพ” อาจกล่าวได้ว่า พุทธศาสนา เน้นให้พิจารณาปัญหา ท่าทีแห่งการกระทำ (how) พร้อม ๆ กับการเสนอเนื้อหา หรือคำตอบต่อคำถามที่ว่า อะไร (what) คำตอบเกี่ยวกับปัญหาเรื่องสิทธิมนุษยชน

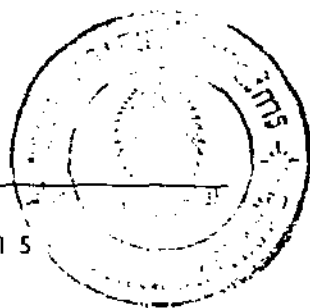
การริเริ่มใช้พุทธศาสนาในฐานะท่าทีแห่งการแสวงหานี้ นับได้ว่าเป็น แนวทางสร้างสรรค์อย่างหนึ่งในการพิจารณาศึกษาปัญหาต่าง ๆ ในปัจจุบัน

<sup>1</sup> เพิ่งอ้าง, หน้า 1.

<sup>2</sup> เพิ่งอ้าง, หน้า 4.

โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อผู้เขียนเองก็ได้พยายามชี้ชัดลงไปว่า พุทธศาสนาที่ท่านกำลังกล่าวถึงนี้ ไม่ใช่ “สถาบันศาสนา” หากแต่เป็นข้อธรรมคำสอน ซึ่งถึงแม้มิใช่ “ผู้รู้ในทางพุทธศาสนา” ก็สามารถหาคำตอบและเสริมสร้างมิติใหม่ๆ แก่การเข้าใจพุทธศาสนาได้ นอกไปจากนี้แล้วข้อพึงสังวรอีกประการหนึ่งคือในโลกแห่งความเปลี่ยนแปลงทางเทคโนโลยีและการพัฒนาความสัมพันธ์ทางสังคมและเศรษฐกิจอันซับซ้อนขึ้นเรื่อยๆ นี้ มีความจำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องมีการพัฒนาทิศทางด้านสังคมของพุทธศาสนาให้ยิ่ง ๆ ขึ้นไปโดยลำดับ ด้วยเหตุว่า “เราได้รับการสั่งสอนกันมามากพอแล้วว่า ควรประพฤติตัวให้ถูกต้องตามศีลธรรมกันอย่างไร”<sup>1</sup> เงื่อนไขในการพิจารณาพุทธศาสนาทั้ง 2 ประการดังกล่าวในข้อเขียนนี้ อาจถือได้ว่าเป็นมิติอันสำคัญยิ่งในการพิจารณาเกี่ยวกับปัญหาเรื่องพุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน

เป็นที่น่าสังเกตว่า การไม่พิจารณาพุทธศาสนาในแง่ “สถาบัน” และ “ระบบจริยธรรมส่วนบุคคล” ย่อมเป็นการก้าวกระโดดสู่พุทธศาสนา ในแง่ที่ “ควร” จะเป็น ทั้งนี้โดยที่ผู้เขียนใช้ข้อมูลอ้างอิงถึง “พุทธธรรมที่แท้” จากงานเขียนของพระราชวรมุนีเป็นหลัก จุดเริ่มต้นการพิจารณาเฉพาะพุทธธรรมเป็นหลักนี้ ย่อมช่วยให้ผู้เขียนสามารถใช้พุทธธรรมในความหมายของข้อพระธรรมคำสอนในฐานะบทวิพากษ์การพัฒนาปัญหาสิทธิมนุษยชนในโลกตะวันตกได้อย่างน่าสนใจยิ่ง แต่ในขณะเดียวกัน การกล่าวถึงพุทธศาสนาในแง่มุมดังกล่าวของผู้เขียนก็ถือได้ว่า เป็นการพิจารณาในคนละระดับกับการพิจารณาปัญหาเรื่องสิทธิมนุษยชนในโลกตะวันตก กล่าวคือ ผู้เขียนเริ่มจากปัญหาเรื่องสิทธิมนุษยชนที่เป็นจริงคือ เป็นอุดมการณ์ที่ถูกใช้เพื่อผลประโยชน์ของแต่ละชาติ ในขณะที่ยังพิจารณาพุทธธรรมในระดับข้อพระธรรมคำสอนอยู่ คงจะเป็นสิ่งที่น่าสนใจมิใช่น้อย หากจะมีการใช้อุดมการณ์สิทธิมนุษยชนในฐานะบทวิพากษ์บทบาทที่เป็นจริงของสถาบันพุทธศาสนาในการเสริมสร้างความชอบธรรมแก่อำนาจ



<sup>1</sup> เพิ่งอ้าง. หน้า 5

รัฐต่างๆ ในเอเชีย<sup>1</sup> หรือถ้าจะเทียบเคียง ปัญหาที่ได้พัฒนามาจากการใช้หลักการ สิทธิมนุษยชนและพุทธศาสนาในระดับที่เป็นจริงทั้งสองฝ่ายหรืออาจพิจารณาเปรียบเทียบและเทียบเคียงประเด็นเกี่ยวกับสิทธิมนุษยชนในระดับอุดมการณ์กับพระพุทธรูปธรรมในระดับอุดมการณ์ด้วย กล่าวอีกนัยหนึ่งคือพุทธศาสนาในฐานะที่เป็นสถาบัน หรือเป็นองค์กรทางสังคม โดยเฉพาะอย่างยิ่งในสังคมไทยนั้น ไม่อาจกล่าวได้ว่า ได้มีส่วนในการเสริมสร้างพัฒนาค่านิยมทางสิทธิมนุษยชนเสมอไป

### ทฤษฎีกฎธรรมชาติ สิทธิมนุษยชน และพุทธศาสนา

สำหรับหลักการหรือแนวคิดพื้นฐานเกี่ยวกับสิทธิมนุษยชนนั้น ผู้เขียนได้เสนอประเด็นหลักสำหรับการพิจารณาโดยให้มุ่งไปที่ประเด็นเกี่ยวกับเสรีภาพ โดยได้กล่าวถึงรากฐานแนวความคิดเกี่ยวกับเรื่องเสรีภาพและสิทธิมนุษยชนในโลกตะวันตก อันได้แก่ ทศนะจากทฤษฎีกฎธรรมชาติซึ่งเริ่มพัฒนาเป็นแนวความคิดในสมัยคริสต์ศตวรรษที่ 17-18 ซึ่งใช้ตอบโต้ระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์และการใช้อำนาจแบบพลการ และยกเอาสามัญชนขึ้นมาเป็นรากฐานของสิทธิอำนาจทางการเมืองแทนที่ลัทธิเทวสิทธิ์<sup>2</sup> ความสำคัญและความหมายของทฤษฎีกฎธรรมชาตินี้ไม่อาจมองข้ามไปได้ เพราะได้เป็นรากฐานแห่งปฏิญาอิสรภาพของอเมริกาและปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน แต่ผู้เขียนมีความเห็นว่า ทฤษฎีกฎธรรมชาติดังกล่าวยังมองปัญหาได้ไม่รอบด้านเพียงพอ และด้วยเหตุนี้เองที่พุทธศาสนาอาจสามารถให้ความกระจ่างได้ ดังข้อเสนอที่ว่า “ทั้งหมดที่หลักความคิด กฎธรรมชาติจะให้ได้อีกคงเป็นเพียงคำตอบสำหรับปัญหาบางส่วนเท่านั้น กล่าวคือ เฉพาะแต่ในส่วนที่เกี่ยวกับมิติภายนอกของปัญหาการหลุดพ้นและเสรีภาพของมนุษย์ ยังคงเหลือปัญหาอีกแง่มุมหนึ่งที่ยังมิได้รับคำตอบ สำหรับข้อนี้ เป็นที่เชื่ออย่างหนักแน่นว่า เราอาจแสวงหาความ

<sup>1</sup> งานเขียนจำนวนมากไม่น้อยที่เขียนขึ้นโดยนักรัฐศาสตร์ไทยและนักวิชาการชาวต่างประเทศ ล้วนพยายามกล่าวถึงบทบาทของสถาบันพุทธศาสนาที่เกี่ยวข้องกับอำนาจรัฐ ซึ่งไม่อาจกล่าวได้ว่า มีบทบาทที่ส่งเสริมสิทธิมนุษยชนเสมอไป อ่านเพิ่มเติมได้จากงานเขียนชิ้นต่างๆ ของ สมบูรณ์ สุขสำราญ, M.E. Spiro, A.T. Kirsch, F. Reynolds, S.J. Tambiah ฯลฯ

<sup>2</sup> ศาสตราจารย์ เสน่ห์ จามริก, พุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน, หน้า 8



กระจ่างได้จากพุทธศาสนา”<sup>1</sup>

ผู้เขียนได้ยกตัวอย่าง “ความกระจ่าง” ที่พุทธศาสนาอาจเป็นเครื่องชี้แนะ แก่แนวคิดในตะวันตกได้ โดยการกล่าวถึงข้อเสนอของนักคิดเด่น ๆ ที่ถือเป็น ตัวแทนของสำนักความคิดเกี่ยวกับทฤษฎีกฎธรรมชาติ ได้แก่ ฮ็อบส์ ล็อกและ รุสโซ ซึ่งต่างก็เริ่มจากสมมุติฐานที่ว่า คนเรามีเสรีภาพและความเสมอภาคอย่าง สมบูรณ์ในสภาวะธรรมชาติ ดังคำกล่าวอันเป็นที่รู้จักกันแพร่หลายของรุสโซ ที่ว่า “คนเกิดมาเป็นเสรี แต่ทุกหนทุกแห่งคนตกอยู่ในเครื่องจองจำ”<sup>2</sup> แต่ สมมุติฐานดังกล่าวของทฤษฎีกฎธรรมชาติก็มีข้อเสนอเบื้องต้นในพุทธศาสนา อุปสรรคขัดขวางเสรีภาพของมนุษย์ในทางพุทธธรรมนั้นมีได้เพียงอยู่ที่ “สิ่ง จองจำ” จากภายนอก แต่เป็นปัญหาแห่งอิตตาของมนุษย์และอกุศลมูล 3 ประการ ได้แก่ โลก โกรธ หลง ไม่เพียงแต่ข้อเสนอของรุสโซเท่านั้น แม้แต่ของฮ็อบส์ และล็อกนั้น ในที่สุดแล้ว “ดูจะสนใจอยู่กับสิ่งต่าง ๆ ที่ล้วนเป็นเรื่องอิตตา หรืออย่างดีที่สุดก็ไม่พ้นไปจากอิตตาเท่าไรนัก กล่าวคือ เรื่องของชีวิต สุขภาพ ผลประโยชน์ทางกายและทางวัตถุ”<sup>3</sup> โดยสรุปแล้ว “แนวคิดเรื่องเสรีภาพและ สิทธิมนุษยชน จนถึงบัดนี้ยังมีได้ให้ความหมายอะไรมากไปกว่ารับใช้ สิ่งซึ่ง โดยมาตรฐานทางพุทธศาสนาเป็นเพียงเสรีภาพ และสิทธิในความทะยานอยาก และช่วงชิงสิ่งต่าง ๆ อันเป็นอนิจจังและลวงตาเท่านั้นเอง”<sup>4</sup>

การทาบต่อแห่งอุดมการณ์ทั้งสองนี้ เป็นสิ่งที่น่าสนใจยิ่ง เพราะในที่สุด แล้ว หลักการเกี่ยวกับเสรีภาพและสิทธินั้นเอง ก็ควรได้รับการพิจารณาว่าเป็นไป เพื่อจุดหมายอะไร ผู้เขียนเสนอว่า สิทธิ เสรีภาพ อาจมีใช้จุดหมายในตัวของ มันเอง หากแต่ต้องตั้งคำถามต่อไปว่า สิทธิและเสรีภาพนั้นมีขึ้นและต้องต่อสู้ ให้ได้มาเพื่ออะไร หากการต่อสู้เพื่อเสรีภาพเป็นไปเพื่อการช่วงชิงทรัพย์สินสิ่งของ แล้ว สิทธิเสรีภาพในลักษณะดังกล่าว อาจเป็นที่มาแห่งความสับสนวุ่นวาย

<sup>1</sup> เพิ่งอ้าง, หน้า 9 (การเน้นเป็นของผู้เขียน)

<sup>2</sup> เพิ่งอ้าง, หน้า 10

<sup>3</sup> เพิ่งอ้าง, หน้า 10

<sup>4</sup> เพิ่งอ้าง, หน้า 11 (การเน้นเป็นของผู้เขียน)

การรบราฆ่าฟัน ท้าลบล้างกันในสังคมได้ พิจารณาในแง่นี้จะเห็นว่า พุทธศาสนาเองก็อาจเป็นเครื่องชี้แนะอุดมการณ์ที่ก่อกำเนิดจากโลกตะวันตกได้ โดยการตั้งคำถามต่อจุดหมายสุดท้ายแห่งอุดมการณ์เหล่านั้นเอง นอกไปจากนี้แล้ว ข้อเสนอเกี่ยวกับเสรีภาพในพุทธศาสนา ได้แก่ “ในความหมายอันลึกซึ้ง เสรีภาพจึงมิใช่เป็นแต่เพียง “สิ่ง ๆ” หนึ่ง (ชีวิต สุขภาพ อิสรภาพ กรรมสิทธิ์ ฯลฯ) เท่านั้นเอง หากเป็นกระบวนการชีวิตแบบรับรู้ ซึ่งช่วยขยายขอบเขตความคิดและจิตใจของบุคคลให้กว้างขวางยิ่ง ๆ ขึ้นอยู่เสมอ”<sup>1</sup> ข้อเสนอดังกล่าวนี้เท่ากับเป็นการนิยาม “เสรีภาพ” ในความหมายซึ่งไม่จำกัดแคบอยู่เพียงเรื่องสิทธิในทรัพย์สิน ฯลฯ อาจกล่าวได้ว่า เสรีภาพในความหมายแบบพุทธธรรมนี้มีใช่เรื่องของ “สิทธิ” แต่เป็นเรื่องแห่ง “ปัญญา” และ “เมตตาธรรม” หากสังเคราะห์แห่งความเป็นไปของสรรพสิ่งเป็น “อนัตตา” คือดำรงอยู่เนื่องด้วยเหตุปัจจัยอันอิงอาศัยกันอยู่ ทางออกอันชาญฉลาดแต่ประการเดียว มองมนุษย์คือการพิจารณาเห็นความต่อเนื่องสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับมนุษย์ และมนุษย์กับสรรพสิ่ง เสรีภาพจะเกิดขึ้นได้ก็แต่โดยการรับรู้ “ความจริง” เบื้องต้นดังกล่าว และเมตตาธรรมเท่านั้นจะรักษา “โรคร้ายแห่งอัตตา” ได้ และเมตตาธรรมเท่านั้นคือ เครื่องหมายถึงเสรีภาพของมนุษย์

นอกเหนือไปจากข้อจำกัดอันเนื่องมาจากทฤษฎีกฎธรรมชาติในฐานะเป็นรากฐานของแนวคิดเรื่องเสรีภาพแล้ว ยังมีอีกปรากฏการณ์หนึ่งซึ่งมีความสำคัญยิ่งต่อการพัฒนาสิทธิมนุษยชนในโลกตะวันตก ปรากฏการณ์ดังกล่าวเห็นได้ชัดเจนที่สุดในแนวคิดเกี่ยวกับสังคมซึ่ง “ความต้องการของผู้ชนชั้นต่ำจะถูกควบคุมโดยความต้องการและปัญญาของคนส่วนน้อยที่ประเสริฐกว่า”<sup>2</sup> ถึงแม้ว่าสำหรับเพลโตแล้ว “คนส่วนน้อย” นั้น เป็นผู้รักปัญญาความรู้ และ

<sup>1</sup> เห่งอ้าง. หน้า 9 (การเน้นเป็นของผู้เขียน) ในภาคภาษาอังกฤษของงานวิจัยชิ้นนี้ ซึ่งรวมอยู่ในเล่มเดียวกัน กล่าวไว้ว่า “In a profound sense, then, freedom is not just a “thing” (life, health, liberties, possessions, etc.), but the cognitive life process that continuously keeps broadening the individual’s spiritual horizon.” (หน้า 25 ในภาคภาษาอังกฤษ)

<sup>2</sup> เห่งอ้าง. หน้า 13

มิใช่ผู้กระหายอำนาจ แต่ดูเหมือนว่า “กลิ่นไอของลัทธิอำนาจนิยมของคำพูดนี้ ก็สะท้อนออกให้เห็นกันมาในประวัติศาสตร์ทุกยุคทุกสมัย”<sup>1</sup> ทฤษฎีการแยกแยะ ส่วนที่เหนือกว่าและส่วนที่ด้อยกว่านี้ ได้ถูกนำไปใช้อ้างเพื่อทำให้ดูเหมือนว่า ส่งเสริมเสรีภาพได้เช่นกัน “มันกลายเป็นเรื่องของความจำเป็น “โดยธรรมชาติ” หรือ “โดยประวัติศาสตร์” ที่ทุกคนจะต้องยอมให้ตนเองอยู่ภายใต้กลุ่มที่ ประเสริฐกว่า หรือ “ผู้ซึ่งรู้ดีกว่า”<sup>2</sup> ณ ที่จุดนี้อีกเช่นกัน ผู้เขียนได้เสนอว่า พุทธศาสนาได้ให้เครื่องชี้แนะที่เอื้อต่อเสรีภาพมากกว่า โดยที่พุทธศาสนาสอนว่า “การหลุดพ้นจากตัวตนเพื่อแสวงหาตัวตนที่แท้จริงนั้นจะกระทำสำเร็จได้ และบรรลุผลได้ ก็แต่โดยความพยายามและกรรมของแต่ละคนเอง โดยไม่ จำต้องอาศัยการบังคับบัญชาหรือการควบคุมจากภายนอก คนเราอาจต้องการ ก็แต่เพียงการแนะแนวทางปัญญาความคิดหรือมรรค ซึ่งไม่ได้ทำหน้าที่อะไร มากไปกว่าชี้แนวทางเพื่อแสวงหาการพัฒนาความคิดจิตใจของตนเองเท่านั้น”<sup>3</sup>

จริงอยู่การแบ่งสังคมเป็นชนชั้นต่าง ๆ โดยที่กลุ่มผู้ปกครองซึ่งเป็น คนกลุ่มน้อยที่ “ประเสริฐกว่า” ปกครองชนส่วนใหญ่ “ผู้ด้อยกว่า” ได้ถูกนำไป ใช้อ้างเพื่อสนับสนุนความชอบธรรมของผู้ปกครองในทุกยุคสมัยในประวัติศาสตร์ โลก แต่การกล่าวเช่นนี้จะหมายความว่า เฟลโตส่งเสริมแนวคิดแบบอำนาจนิยม โดยชนกลุ่มน้อย ก็คงเป็นการกระทำที่ไม่ยุติธรรมต่อเฟลโตนัก ในทำนอง เดียวกัน ในความเป็นจริงในสังคมไทยและสังคมอื่น ๆ การใช้แนวคิดเรื่อง “กฎแห่งกรรม” ในพุทธศาสนา เพื่อสนับสนุนรองรับ “สิทธิอันชอบธรรม” ของผู้ปกครอง ผู้มี “บุญบารมีสูงส่ง” ก็มีปรากฏให้เห็นอยู่ทั่วไป จากข้อเท็จจริง ดังกล่าวนี้นี้ จะนำไปสู่ข้อสรุปที่ว่า พุทธศาสนาสันับสนุนรองรับลัทธิอำนาจนิยม ก็ย่อมไม่สมเหตุผลแห่งตรรกะเช่นกัน บางครั้งการแยกแยะระหว่าง “พุทธประสงค์” กับ “ปรากฏการณ์ทางสังคมของวัฒนธรรมพุทธในประวัติศาสตร์ อาจเป็นสิ่ง

<sup>1</sup> เพิ่งอ้าง, หน้า 13

<sup>2</sup> เพิ่งอ้าง, หน้า 14

<sup>3</sup> เพิ่งอ้าง, หน้า 14

จำเป็นยิ่ง พอ ๆ กับการแยกแยะระหว่างจุดประสงค์ใน “คำพูด” ของเพลโต และการนำทฤษฎีของเพลโตมาใช้ โดยนักปกครองที่เป็นจริงผู้มิได้สนใจต่อเจตนารมณ์ผู้ต้นคิด อย่างไรก็ตาม การสามารถพิจารณาให้เห็นข้อจำกัดของแนวคิดเกี่ยวกับเสรีภาพในปัญหาสิทธิมนุษยชนจากแง่มุมทางพุทธศาสนา โดยตัวของมันเองก็เป็นสิ่งมีคุณค่าสูงส่งอยู่มิใช่น้อย ทั้งนี้โดยมิใช่เพราะ การกระทำดังกล่าวจะเป็นการยกยอโลกตะวันออกโดยการชี้ให้เห็นปัญหาของโลกตะวันตก แต่ที่จริงแล้ว ถ้าความจริง ความดี และความงาม มีอยู่จริง การแยกแยะ ตะวันออก ตะวันตก จะกลายเป็นเรื่องน้อยนิดไปสักเพียงใด

### เสรีภาพเพื่ออะไร - ข้อเสนอจากพุทธธรรม

คงพอจะสรุปได้ว่า ความหมายความสำคัญของพุทธศาสนาต่อแนวคิดเกี่ยวกับเสรีภาพและสิทธิมนุษยชนนั้น มีพื้นฐานจากการที่ “พุทธศาสนาเน้นหนักถึงความจำเป็นที่จะต้องมีการพัฒนาจิตใจควบคุมภายใน ความสามารถในการควบคุมภายในตนเอง เป็นเงื่อนไขปัจจัยสำคัญยิ่งยวดต่อการที่จะคิดค้นสร้างกลไกภายนอก และสถาบันอันอาจจำเป็นต้องมีขึ้น”<sup>1</sup> อาจกล่าวได้ว่า บทสรุปดังกล่าวเป็นเงื่อนไขที่จำเป็นยิ่งต่อการเสนออุดมการณ์ทุกชนิดไม่ว่าจะเป็นเสรีนิยม สังคมนิยม หรือประชาธิปไตย ทั้งนี้เพราะมนุษย์มิได้เกิดมา “ดี” สมบูรณ์ หรือมี “เสรีภาพ” ไม่ว่าจะเป็นเครื่องจองจำพันธนาการจาก “กรรม” ของตนเอง หรือจากสถาบันต่างๆ ทางสังคม ความโลภ โกรธ หลง เป็นข้อเท็จจริงที่ปฏิเสธได้ยากของมนุษย์ ดังนั้น การนำเสนออุดมการณ์ในรูปแบบต่างๆ สำหรับมนุษย์เอง โดยที่มนุษย์นั้นมิได้มี “ปัญหา” เกี่ยวกับตนเองและสังคม ในฐานะผู้กำหนดโลกทัศน์ของตน ย่อมมีแต่เป็นการแพร่ขยายเพิ่มพูนความไม่รู้ (อวิชชา) เบื้องต้นของมนุษย์อยู่นั่นเอง การส่งเสริมเสรีภาพสำหรับมนุษย์ที่โลกมีแต่จะเพิ่มพูนความศักดิ์สิทธิ์จริงจังแก่ทรัพย์สิน การส่งเสริมเสรีภาพสำหรับมนุษย์ที่โกรธ มีแต่จะเพิ่มพูนความทะนง บ้าบิ่น และความเกลียดชัง การ

<sup>1</sup> เพิ่งอ้าง. หน้า 16 (การเน้นเป็นของผู้เขียน)

ส่งเสริมเสรีภาพสำหรับมนุษย์ผู้หลงทาง มีแต่จะเพิ่มพูนความสับสน ความภาคภูมิใจอันไร้แก่นสารแก่มนุษย์ในวงกว้างออกไป ณ ที่จุดนี้เองที่ข้อเสนอของพุทธธรรมเป็นเงื่อนไขปัจจัยอันขาดเสียมิได้ต่อการเสนออุดมการณ์ในรูปแบบต่าง ๆ ของมนุษย์ ณ ที่จุดนี้กรรมที่พุทธธรรมหยิบยื่นบววิเคราะห์และแนวปฏิบัติสำหรับมนุษย์อันทรงพลังในฐานะเครื่องชี้นำอันทรงคุณค่าสูงสุด

ทั้งนี้และทั้งนั้น ผู้เขียนก็ได้ละเอียดแง่มุมเชิงโครงสร้างของกลไกระดับสถาบันที่ “อาจจำเป็นต้องมีขึ้น” สำหรับการสนับสนุนส่งเสริมเสรีภาพและสิทธิมนุษยชน ประเด็นที่อาจจะต้องพิจารณาต่อไปคือ ในส่วนที่เกี่ยวกับสถาบันและกลไกต่าง ๆ ในการดำเนินการเพื่อสิทธิและเสรีภาพนั้น เราจะสามารถหาข้อเสนอได้จากที่ใด หากแนวคิดเรื่องสิทธิและเสรีภาพได้ผ่านกลั่นกรองจากพุทธธรรมในระดับหนึ่งแล้ว การต่อสู้เชิงโครงสร้าง ไม่ว่าจะเป็นรูปกฎหมายหรือกลไกอื่น ๆ อันจะปกป้องสิทธิเสรีภาพของมนุษย์นั้นจะดำเนินไปได้หรือไม่ และในรูปแบบใด

ที่จริงแล้วการกล่าวถึง พุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชนจะไม่สมบูรณ์หากไม่ได้กล่าวถึงบทนำของท่านพระราชวรมุนี ผู้ได้รับสมญาว่า ปราชญ์แห่งพุทธธรรมในรัฐสยาม ท่านได้เสนอข้อคิดบางประการเกี่ยวกับ สิทธิมนุษยชน ความเสมอภาค และเสรีภาพ ไว้อย่างน่าสนใจยิ่ง ถึงแม้จะยังมีไชวาระแห่งการอธิบายขยายความโดยพิสดารก็ตาม ท่านกล่าวว่า

“คนทุกคนเกิดมาเท่าเทียมกันก็เพียงบางแง่เท่านั้น ส่วนอีกหลายแง่ไม่มีคนผู้ใดเกิดมาเท่าเทียมกับคนอื่นเลย การที่มนุษย์ปฏิบัติผิดหรือมีทำที่ผิดต่อความเสมอภาคและไม่เสมอภาคกันนี้ ได้ก่อให้เกิดปัญหาทุกอย่างทุกประการ ตั้งแต่ปัญหาทางสังคม จนถึงปัญหาทางจิตใจ”<sup>1</sup>

พุทธศาสนาได้ให้อรรถาธิบายเกี่ยวกับความเสมอภาคของมนุษย์ไว้อย่างชัดเจน โดยเฉพาะอย่างยิ่งในประเด็นที่ว่า “คนทุกคนเท่าเทียมกันในข้อที่ว่าคนทั้งปวงตกอยู่ในอำนาจกฎแห่งธรรมชาติเดียวกัน ทุกคนต้อง เกิด แก่ เจ็บ

<sup>1</sup> เพิ่งอ้าง, หน้า 1 (การเน้นเป็นของผู้เขียน)

มนุษย์มีจิตใจที่กว้างไกลกว่าสัตว์โลก เพราะจิตใจมนุษย์มีความละเอียดอ่อนไหวและสามารถที่จะเข้าใจความรู้สึกนึกคิดของผู้อื่นได้ ซึ่งสัตว์โลกไม่สามารถเข้าใจได้ มนุษย์จึงมีความสามารถที่จะสร้างสังคมที่ก้าวหน้าและมีความเจริญรุ่งเรืองได้ ซึ่งสัตว์โลกไม่สามารถทำได้

มนุษย์มีจิตใจที่กว้างไกลกว่าสัตว์โลก เพราะจิตใจมนุษย์มีความละเอียดอ่อนไหวและสามารถที่จะเข้าใจความรู้สึกนึกคิดของผู้อื่นได้ ซึ่งสัตว์โลกไม่สามารถเข้าใจได้ มนุษย์จึงมีความสามารถที่จะสร้างสังคมที่ก้าวหน้าและมีความเจริญรุ่งเรืองได้ ซึ่งสัตว์โลกไม่สามารถทำได้

มนุษย์

มนุษย์มีจิตใจที่กว้างไกลกว่าสัตว์โลก เพราะจิตใจมนุษย์มีความละเอียดอ่อนไหวและสามารถที่จะเข้าใจความรู้สึกนึกคิดของผู้อื่นได้ ซึ่งสัตว์โลกไม่สามารถเข้าใจได้ มนุษย์จึงมีความสามารถที่จะสร้างสังคมที่ก้าวหน้าและมีความเจริญรุ่งเรืองได้ ซึ่งสัตว์โลกไม่สามารถทำได้

มนุษย์มีจิตใจที่กว้างไกลกว่าสัตว์โลก เพราะจิตใจมนุษย์มีความละเอียดอ่อนไหวและสามารถที่จะเข้าใจความรู้สึกนึกคิดของผู้อื่นได้ ซึ่งสัตว์โลกไม่สามารถเข้าใจได้ มนุษย์จึงมีความสามารถที่จะสร้างสังคมที่ก้าวหน้าและมีความเจริญรุ่งเรืองได้ ซึ่งสัตว์โลกไม่สามารถทำได้

ของเพื่อนมนุษย์”<sup>1</sup> อาจกล่าวได้ว่า ข้อเสนอของท่านพระราชวรมุนีนี้เป็นทางเลือกแห่งสติปัญญาของมนุษย์ผู้ไร้ความเท่าเทียมกัน ปัญหาของอุดมการณ์ทั้งมวล ไม่ว่าจะเป็นทางศาสนาหรือสังคมการเมือง หากปราศจากข้อพิพาท ด้วยสติปัญญา และเมตตาธรรมแล้ว ล้วนแต่เป็นการหยิบยื่นผู้นำตามอคติให้แก่มหาชน ปัญหาที่ต้องพิจารณากันเสมอด้วยความตระหนักรู้ คงต้องเป็นเรื่องของท่าทีในการกระทำ พอ ๆ กับการต่อสู้เพื่ออุดมการณ์ใดอุดมการณ์หนึ่งนั่นเอง

ถึงแม้ท่านศาสตราจารย์เสนห์ จะออกตัวไว้ว่า “ผู้เขียนเองไม่อาจกล่าวอ้างได้ว่า เป็นผู้รู้ในทางพุทธศาสนา หากต้องอาศัยอ้างอิงแหล่งงานศึกษาต่าง ๆ ซึ่งได้ทำกันไว้อย่างเป็นระบบและละเอียดถี่ถ้วน”<sup>2</sup> แต่ก็ปฏิเสธได้ยากว่า ผู้เขียนได้เสนอแง่มุมใหม่ต่อการพิจารณาปัญหาเรื่องสิทธิมนุษยชนอันน่าสนใจยิ่ง ความหมายและความสำคัญของงานเขียนชิ้นนี้ มิได้จำกัดอยู่ที่การเสนอประเด็นเกี่ยวกับสิทธิมนุษยชนเท่านั้น แต่สำหรับพุทธศาสนานั้นเอง ซึ่งบ่อยครั้งเกินไป “มักจะได้รับการอธิบายและปฏิบัติกันโดยมุ่งแต่เพื่อความหลุดพ้นของแต่ละคน โดยลำพังเป็นใหญ่”<sup>3</sup> ก็จะได้สิทธิประโยชน์จากการศึกษาในความหมายทางสังคมและวัฒนธรรม ซึ่งมีได้จำกัดอยู่เพียงการสอนให้มีความอดทน โอบอ้อมอารี รู้จักการระงับผู้ใหญ่ และหมอบคลานในโอกาสอันควรเท่านั้น พุทธศาสนาเอง ก็เป็นแหล่งน้ำอันทรงชีวิต ซึ่งเกื้อกูลก่อให้เกิดให้มีการเจริญงอกงามของชีวิต ในหลายแง่มุม หลายมิติ หากจะพิจารณาพุทธศาสนาในแง่ที่เสนอท่าทีอันเอื้ออำนวยต่อเสรีภาพและความเสมอภาคของมนุษย์ ก็คงจะมีใช้การเข้าใจพุทธศาสนา ไขว่ไขว่ไปแต่ประการใด ดังข้อเสนอของท่านพระราชวรมุนีที่ว่า “ผลงานนี้เป็นตัวอย่างที่แสดงให้เห็นถึงวิธีที่จะนำเสนอพระพุทธศาสนาในลักษณะที่สื่อสารกับโลกสมัยปัจจุบันนี้ได้อย่างมีความหมาย ผลงานริเริ่มนำทางเช่นนี้เป็นที่

<sup>1</sup> เพิ่งอ้าง, หน้า 2

<sup>2</sup> เพิ่งอ้าง, หน้า 4

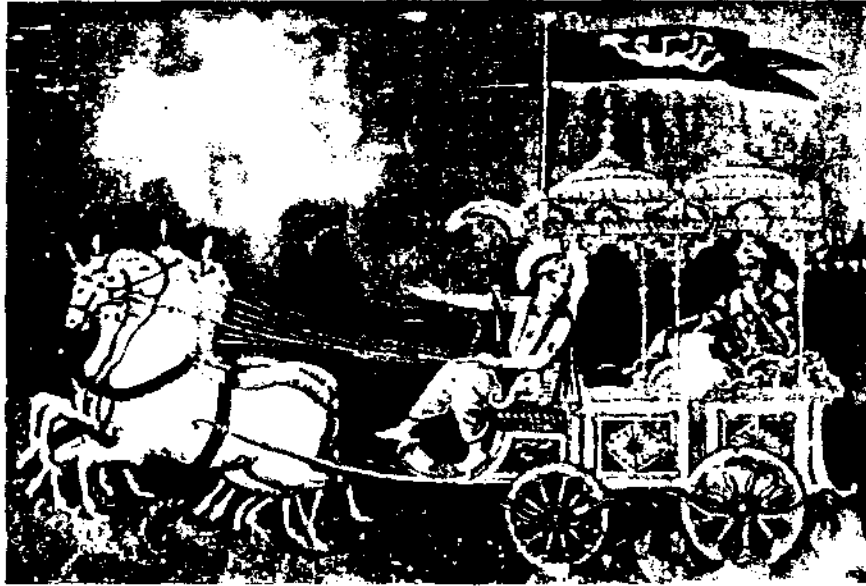
<sup>3</sup> เพิ่งอ้าง, หน้า 4 อย่างไรก็ตาม การอ้างถึง “ตัวตนที่แท้” ตามทัศนะของ นาคามุระ ฮาจิเมะ ก็มีใช้การใช้คำที่ปราศจากข้อโต้แย้งโดยสิ้นเชิง นักวิชาการจำนวนมากยังถกเถียงกันอยู่ว่าที่จริงแล้วพุทธศาสนาปฏิเสธ “อัตตา” เพื่อเสนอ “ตัวตนที่แท้” จริงหรือ

ต้องการในกิจกรรมและสาขาวิชาต่าง ๆ ที่จะช่วยให้พระพุทธศาสนาสามารถพิสูจน์ตัวเองว่าเป็นเครื่องนำทางและเป็นเครื่องเกื้อกูลที่แท้จริง ในการแก้ได้ อย่างถูกต้องซึ่งปัญหา หรือในการกำจัดได้ซึ่งความทุกข์ของคนยุคปัจจุบัน”<sup>1</sup> ทั้งนี้ทั้งนั้น การศึกษาค้นคว้าเกี่ยวกับความหมายของพุทธศาสนา จะได้เป็นอีก เสียงหนึ่งแห่งเหตุผลจากพุทธธรรมและมีใช้การสร้างกรรมให้พระพุทธศาสนา

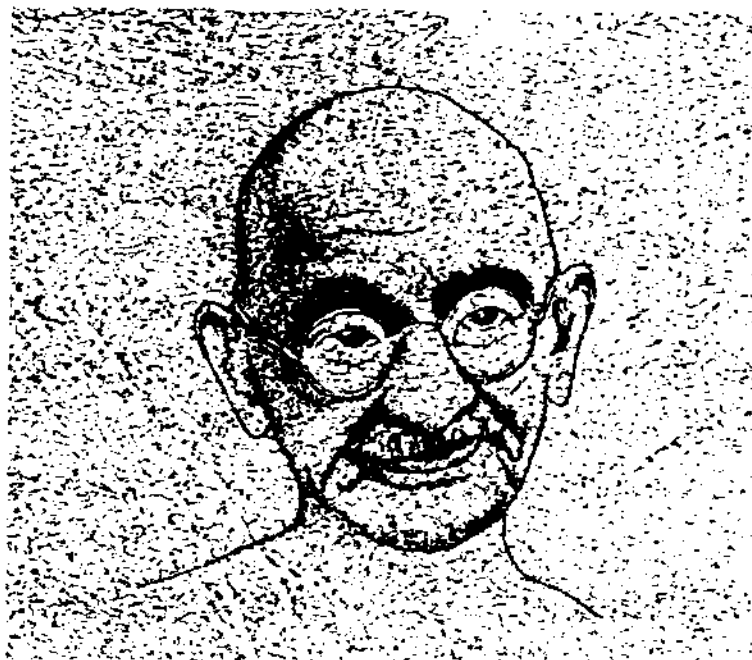
---

<sup>1</sup> เห่งอ้าง, (คำนำ) หน้า 3





บทเพลงแห่งสวรรค์



มหาตมะ คานธี



---

# การกระทำแห่งอุดมคติในปรัชญาอินเดีย: บทศึกษาคัมภีร์ภควัทคีตา และแนวคิดของมหาตมะ คานธี

---

## ความนำ

---

เมื่อกล่าวถึงปรัชญาอินเดีย ภาพพจน์โดยทั่วไปต่อระบบแนวคิดนี้มักถูกจำกัดด้วยความเห็นที่ว่า ปรัชญาอินเดียมีคุณลักษณะอันบรรเจิด เต็มไปด้วยข้อสรุปเชิงจิตวิญญาณแห่งเหล่าฤาษีผู้เชี่ยวชาญการให้บทสรุปอันถาวรมากกว่าการอ้างเหตุผลเชิงประจักษ์ แม้แต่คำซึ่งใช้อธิบายปรัชญาอินเดียได้ดีที่สุด ดังคำว่า "ทัศนะ" (Dars'ana) นั้นเอง ก็มาจากรากศัพท์ของคำว่า "ทรศ" ซึ่งแปลว่า "การเห็น" "การเห็น" นี้หมายถึงการมีประสบการณ์โดยตรงกับสิ่งที่ถูกรู้ หรือ "การประจักษ์ชัดโดยการรวมเป็นหนึ่งเดียวกันกับสิ่งที่ถูกรับรู้นั้น"<sup>1</sup> ราชะกฤษณะนและมัวร์ ถึงกับสรุปว่าในปรัชญาอินเดียนั้น "ไม่มีความรู้ใดสมบูรณ์ได้หากยังมีความสัมพันธ์ระหว่างผู้รู้และสิ่งที่ถูกรู้"<sup>2</sup> เมื่อกล่าวถึงลักษณะเฉพาะอันเป็นเอกลักษณ์แห่งปรัชญาอินเดียโดยทั่วไปแล้ว ผู้รู้ทางปรัชญาอินเดียทั้งสองท่านดังกล่าวเสนอว่า

---

<sup>1</sup> S.Radhakrishnan and Charles A. Moore, *A Source Book in Indian Philosophy*, New Jersey : Princeton University Press, 1973, p.XXV-XXVI

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. XXVI คำกล่าวนี้เกี่ยวโยงกับความเห็นที่ว่า "ความรู้ ในปรัชญาอินเดีย โดยพื้นฐานแล้วหมายถึงการกลายเป็นหนึ่งเดียวกับสิ่งที่ถูกรู้"

“เอกลักษณ์แห่งปรัชญาอินเดียได้เบี่ยงไปอยู่ที่การมุ่งเน้นสิ่งอันเนื่องด้วยจิตวิญญาณ (The Spiritual) ทั้งในชีวิตและปรัชญา แรงจูงใจเชิงจิตวิญญาณนั้นโดดเด่นออกมาในอินเดีย” นอกไปจากนี้แล้ว ความสนใจซึ่งมุ่งเน้นการแสวงหาความจริงและความหมายที่ “โลกภายในจิตใจมนุษย์” ทำให้ปรัชญาอินเดียมีแนวโน้มสู่ลัทธิจิตนิยม “แนวโน้มแห่งปรัชญาอินเดียส่วนใหญ่ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ลัทธิฮินดู อยู่ในทิศทางแห่งเอกจิตนิยมมาโดยตลอด ปรัชญาอินเดียเกือบทุกสำนักเชื่อว่าความจริงนั้น ในที่สุดแล้วเป็นหนึ่งใน และมีลักษณะแห่งจิตวิญญาณ”<sup>2</sup>

อย่างไรก็ตาม ไม่ว่าเมฆหมอกแห่งจิตวิญญาณเหล่านี้จะบรรเจิดเพียงใด ผู้ศึกษาปรัชญาอินเดียก็มีบังควรถูกลวงตาลวงใจด้วยเมฆหมอกอันบรรเจิดนั้น แท้ที่จริงแล้วแม้แต่ราชะกฤษณะและมัวร์เองก็ยอมรับข้อยกเว้นต่อบทสรุปดังกล่าวข้างต้นอย่างชัดเจน โดยการกล่าวถึงลัทธิจารวาก ซึ่งมีลักษณะเป็นวัตถุนิยม และเสนอคุณค่าความหมายแก่มนุษย์ในลักษณะที่เรียกว่าเป็น “จิตวิญญาณนิยม” ได้ยากยิ่ง ตรงกันข้าม ลัทธิดังกล่าวกลับเสนอให้มนุษย์แสวงหาความสุข ในความหมายแห่งความสบายกาย ความเพลิดเพลินสนุกสนานเป็นพื้น<sup>3</sup> อย่างไรก็ตาม แม้เมื่อมีข้อยกเว้นดังกล่าวนี้ก็ไม่ได้หมายความว่า ปรัชญาอินเดียมิได้มีลักษณะพื้นฐานตามที่ราชะกฤษณะและมัวร์นำเสนอ แต่กระนั้นก็ตามภายในเมฆหมอกแห่งจิตวิญญาณนั่นเอง ผู้ศึกษาปรัชญาอินเดียอย่างระมัดระวังอาจพบได้ว่ามีข้อพิจารณาเกี่ยวกับชีวิตมนุษย์อันสำคัญจริงจิ่ง ใกล้ตัวและเกี่ยวเนื่องด้วยปัญหาสังคม และระเบียบการเมืองในชั้นพื้นฐาน ข้อเสนอดังกล่าวของงานเขียนนี้มิได้มีขึ้นเพื่อลบล้างความเห็นเกี่ยวกับปรัชญาอินเดียโดยทั่วไปของท่านผู้รู้ทั้งสองท่านดังกล่าว หากแต่เป็นเพียงความพยายามที่จะแสดงให้เห็นว่าอุดมคติแห่งปรัชญาอินเดีย

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. XXIII.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. XXV ดังข้อความในภาษาอังกฤษที่ว่า “The tendency of Indian philosophy, especially Hinduism, has been in the direction of monistic idealism. Almost all Indian philosophy believes that reality is *ultimately one and ultimately spiritual.*” (การเน้นเป็นไปตามต้นฉบับภาษาอังกฤษ)

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. XXIII เป็นที่น่าสังเกตว่า ในบทหน้านี้ ราชะกฤษณะ และมัวร์ มิได้กล่าวเห็นถึงพุทธปรัชญา ซึ่งโดยสาระแล้วคงจะจัดให้อยู่ได้ภายใต้ปลายสากแห่ง “จิตนิยม” เชิงอภิปรัชญาได้ยากยิ่ง



การกล่าวเช่นนี้ไม่ได้หมายความว่าความหมายของคำในข้อความข้างต้นจะแตกต่างกันอย่างสิ้นเชิงกับข้อความในย่อหน้าก่อนหน้า เพราะข้อความข้างต้นมีความหมายที่กว้างขวางกว่าข้อความในย่อหน้าก่อนหน้า กล่าวคือข้อความข้างต้นครอบคลุมถึงทั้งข้อความในย่อหน้าก่อนหน้าและข้อความในย่อหน้าถัดไป

Bowles, *The New Dimensions of Peace*, p. 141

หนังสือพิมพ์ไทย

- 30. หน้าที่ ๑๖๖-๑๖๗ ของหนังสือพิมพ์ไทย
- 29. หน้าที่ ๑๖๖-๑๖๗ ของหนังสือพิมพ์ไทย
- 28. หน้าที่ ๑๖๖-๑๖๗ ของหนังสือพิมพ์ไทย
- 27. หน้าที่ ๑๖๖-๑๖๗ ของหนังสือพิมพ์ไทย

ข้อความข้างต้นแสดงให้เห็นว่าประเทศไทยได้พัฒนาความก้าวหน้าในด้านต่างๆ มากมาย โดยเฉพาะอย่างยิ่งในด้านเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรม ซึ่งแสดงให้เห็นถึงความเจริญก้าวหน้าของประเทศไทยในปัจจุบัน

แนวข้อสอบความรู้เกี่ยวกับประเทศไทย

ประเทศไทยเป็นประเทศที่มีประชากรมากเป็นอันดับที่ ๒๑ ของโลก และมีพื้นที่ทั้งหมดประมาณ ๕๑๓,๑๒๐ ตารางกิโลเมตร ประเทศไทยมีพรมแดนติดกับพม่าทางด้านทิศเหนือและทิศตะวันตก ติดกับลาวและกัมพูชาทางด้านทิศตะวันออก และติดกับทะเลอันดามันและอ่าวไทยทางด้านทิศใต้ ประเทศไทยมีเมืองหลวงคือกรุงเทพมหานคร และเมืองสำคัญอื่นๆ ได้แก่ เชียงใหม่ ขอนแก่น ภูเก็ต และภูเก็ต

31. โอ เกศว ข้าพเจ้าได้เห็นนางอันวิปริต ทั้งมองไม่เห็นทางดีเสียเลย  
ในการที่จะประหารพวกพ้องในศึกนี้<sup>1</sup>

เมื่ออ่านงานวรรณกรรมชั้นสูงเช่น *คัมภีร์ภควัทคีตา* นี้ บางคนอาจลงความเห็นว่า การพรรณนาภาพอันโศกสลดนั้นเป็นเพียงการอวดลีลาแห่งปลายปากกาของกวีผู้รจนาเท่านั้น มีบางคนที่ผู้อ่านจะถือการวาดภาพให้เกิดผลเชิงอารมณ์นั้นว่าเป็น “ความจริง” กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ ผู้อ่านควรเอาใจใส่ระมัดระวัง *ความเป็นวรรณคดีในงานวรรณกรรม* ให้มาก เหตุว่ากวีนิพนธ์ทางศาสนาอย่าง *คัมภีร์ภควัทคีตา* นี้มีลักษณะแห่งจินตนาการสูง จึงควรถูกศึกษาในฐานะที่เป็น *ตัวบทเชิงจินตนาการ* (Imaginative Text) และมีใช้ *ตัวบทเชิงประจักษ์* (Empirical Text) แน่นนอนทีเดียว เรามีอาจปฏิเสธได้ว่า *คัมภีร์ภควัทคีตา* เป็นตัวบทเชิงจินตนาการโดยพื้นฐาน แต่นั่นย่อมมิได้หมายความว่า แก่นสารแห่งคัมภีร์ดังกล่าวควรถูกถือว่ามี ความหมายเชิงจินตนาการอันบรรเจิดเท่านั้น โดยที่มิได้มีความหมายสำคัญจริงจังก่อชีวิตสังคมมนุษย์แต่อย่างใด ตรงกันข้ามดูเหมือนว่า การเลือกพรรณนาความระทระทวยท้อแท้แห่งพระอรชุน ณ ที่นี้ ไม่เพียงแต่เป็นผลอันงดงามจากปลายปากกาแห่งจินตกวีเท่านั้น หากแต่ยังชี้บ่งถึงสาระอันสำคัญยิ่งแห่งคัมภีร์นี้ กล่าวคือ ชีวิตมนุษย์เป็นชีวิตแห่งความขัดแย้งอันปวดร้าว พระอรชุนต้องตัดสินใจที่จะรบหรือไม่รบ ในขณะที่การรบยอมหมายถึงการฆ่าญาติพี่น้องของตนเอง ส่วนการไม่รบก็เท่ากับเป็นการละทิ้งหน้าที่แห่งวาระกษัตริย์ของตนอีกแง่มุมหนึ่งที่น่าจะต้องพิจารณาให้มากคือ ความจริงที่ว่า พระอรชุน มิใช่เป็นเพียง “มนุษย์คนหนึ่ง” เท่านั้น หากแต่พระองค์เป็นกษัตริย์ ซึ่งหมายรวมไปถึงการเป็นนักรบ และเป็นผู้ปกครองด้วย ความขัดแย้งกลัดกลุ้มของพระอรชุน มิได้สืบเนื่องมาจากปัจเจกภาพของพระอรชุนเท่านั้น หากแต่การตัดสินใจของพระอรชุนในครั้งนี้อย่อมส่งผลกระทบต่อชีวิตทุกผู้ทุกนามผู้อยู่ใต้ปกครองของพระอรชุนด้วย<sup>2</sup> พิจารณาในแง่นี้จะเห็นได้ว่า นอกเหนือไปจากการเป็น “บทกวีทางศาสนาที่

<sup>1</sup> ศาสตราจารย์ ร.ต.ท.แสง มนวิฑูร และจำนงค์ ทองประเสริฐ *ศรีมหาภควัทคีตา* กรุงเทพฯ : แพรทิทยา, 2515, หน้า 8-9

<sup>2</sup> *เท็งฮ้าง*, หน้า 12 ดังความเข้าใจของพระอรชุน ในอถุบายที่ 40 และ 41 เช่นมีการกล่าวถึง การเกิด “อธรรม” และ “วรรณสังกร”

แพร่หลายที่สุดในวรรณกรรมสันสกฤตทั้งหมด”<sup>1</sup> แล้ว *คัมภีร์ภควัทคีตา* น่าจะถูกศึกษาในฐานะที่เป็นข้อเสนอเชิงปรัชญาสังคม ซึ่งเสนอให้มนุษย์ปฏิบัติตามพันธกิจแห่งสังคมโดยเคร่งครัดตั้งข้อสังเกตที่ว่า

“ศาสนาของพระกฤษณะแตกต่างไปจากคัมภีร์อุปนิษัท ..... ประการแรก ที่นับว่าสำคัญที่สุดคือ ในคำสอนที่เกี่ยวกับจุดหมายปลายทางแห่งชีวิตมนุษย์โดยทั่วไป คัมภีร์อุปนิษัทได้ก่อให้เกิดทัศนะว่า โดยเหตุที่โลกที่ปรากฏนี้ และความมัวอยู่ของมนุษย์ในบางแง่เป็นสิ่งที่ไม่แท้จริง ดังนั้นมนุษย์จึงควรสละชีวิตทางโลกียวิสัยเสียและมุ่งหมายที่จะรู้แจ้งการทำวิญญาณ (อาตมัน) ของตนให้เป็นเอกลักษณ์ที่เป็นแก่นแท้กับปรมาตมันซึ่งเป็นเอก และเป็นความจริงแท้ที่สมบูรณ์แต่เพียงอย่างเดียวเท่านั้น ท้าที่คัมภีร์อุปนิษัทมีต่อชีวิตและสังคม เมื่อว่าโดยพื้นฐานแล้ว เป็นปัจเจกนิยม อนึ่ง *คัมภีร์ภควัทคีตา* ได้สอนว่ามนุษย์มีหน้าที่ที่จะต้องส่งเสริม “โลกสังเคราะห์” หรือเสถียรภาพความเป็นปึกแผ่นและความก้าวหน้าของสังคม สังคมอาจทำหน้าที่ได้อย่างสมบูรณ์ก็ต่อเมื่ออาศัยหลักการว่าด้วยการที่องค์ประกอบต่าง ๆ พึ่งพาอาศัยกันและกันทางด้านจริยศาสตร์ เพราะฉะนั้นมนุษย์ในฐานะที่เป็นองค์ประกอบที่เป็นสาร์ตณะที่สำคัญของสังคม จะต้องมีความเอาใจใส่อย่างจริงจังในเรื่องเกี่ยวกับพันธกรณีทางสังคมของตน”<sup>2</sup>

ประเด็นสำคัญที่น่าพิจารณาในที่นี้คือ *คัมภีร์ภควัทคีตา* เพียงแต่อาศัยหลักการทางอภิปรัชญาอันได้แก่ความจริงแท้แห่งอาตมันและปรมาตมัน จากคัมภีร์อุปนิษัทเท่านั้น แต่เสนอบทสรุปทางจริยศาสตร์แก่ชีวิตมนุษย์นั้นมีลักษณะที่แตกต่างออกไปอย่างเห็นได้ชัด กล่าวคือ แทนที่มนุษย์จะถูกสอนให้ “สละชีวิตทางโลกียวิสัยเสีย” ใน *คัมภีร์ภควัทคีตา* มนุษย์ถูกเรียกร้องให้มี “ความเอาใจใส่อย่างจริงจังในเรื่องเกี่ยวกับพันธกรณีทางสังคมของตน” เหตุว่า “สังคมอาจทำหน้าที่ได้อย่างสมบูรณ์ก็ต่อเมื่ออาศัยหลักการว่าด้วยการที่องค์ประกอบต่าง ๆ พึ่งพาอาศัยกัน

<sup>1</sup> S.Radhakrishnan, *Indian Philosophy* Vol.I, London : George Allen & Unwin Ltd., 1966, p.519.

<sup>2</sup> จานงค์ ทองประเสริฐ (แปล) *บ่อเกิดลัทธิประเพณีอินเดีย* เล่ม 2, กรุงเทพฯ : ราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2513, หน้า 10-11

และกันทางด้านจริยศาสตร์” หากจะพิจารณาว่า การเสริมสร้างสั่งสอนให้คนในแต่ละวาระปฏิบัติตามหน้าที่ของตนเป็นแก่นแห่ง *คัมภีร์ภควัทคีตา* ก็ย่อมหมายความว่าคัมภีร์นี้เป็น “เครื่องสนับสนุนวิธีการจัดระเบียบทางสังคมโดยอาศัยระบบวาระนั่นเอง”<sup>1</sup> ดังนั้น คัมภีร์นี้จึงมิใช่เพียงแต่เป็นคัมภีร์ทางศาสนาที่มุ่งสอนการหลุดพ้นทางจิตวิญญาณอันสูงส่ง หรือเป็นตัวอย่างประสบการณ์ทางรหัส-ลัทธิ (Mysticism) ของมนุษย์ในรูปแบบใดรูปแบบหนึ่งเท่านั้น<sup>2</sup> หากแต่อาจกล่าวได้ว่า *คัมภีร์ภควัทคีตา* เป็นคัมภีร์แห่งปรัชญาสังคมที่สำคัญที่สุดคัมภีร์หนึ่งซึ่งเรียกร้องให้มนุษย์ “มีความเอาใจใส่อย่างจริงจังต่อพันธกรณีทางสังคมของตน”

### มนุษย์ในฐานะภาวะแห่งพันธกรณี

ประเด็นต่อไปที่น่าจะพิจารณาจึงอยู่ที่ว่า อะไรเป็นเครื่องกำหนดรูปแบบแห่งพันธกรณีทางสังคมดังกล่าว อะไรคือที่มาแห่งการกำหนดบทบาทหน้าที่ของคนในสังคม เกี่ยวกับประเด็นนี้ดูเหมือนว่า *คัมภีร์ภควัทคีตา* ยอมรับข้อเสนอแห่งลัทธิพราหมณ์ตามที่มีกำหนดไว้ใน *พระมनुธรรมศาสตร์* โดยเคร่งครัดดังความว่า

“เพื่อความเจริญมาสุขของชาวโลก พระเจ้าสูงสุดได้ให้เหล่าพราหมณ์ กษัตริย์ ไวศย และศูทร ออกมาจากปาก แขน ขา และเท้า (ตามลำดับ” (I,31)

<sup>1</sup> โปรดดูรายละเอียดเพิ่มเติมการอธิบายว่าด้วย *คัมภีร์ภควัทคีตา* และระเบียบทางสังคม ใน *สรวรรณา วงศ์ไวยวรรณ*, “ระเบียบทางสังคมในปรัชญาตะวันออก” เอกสารการสอนชุดวิชาปรัชญาการเมือง กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช, 2527.

<sup>2</sup> โปรดดู คำนำของ R.C.Zaehner ผู้สรุปว่า “ในขณะที่ข้าพเจ้าได้ศึกษาค้นคว้าเกี่ยวกับคัมภีร์อันน่ามหัศจรรย์นี้ (*ภควัทคีตา*) มากขึ้น ข้าพเจ้าเห็นได้ชัดเจนขึ้นว่า คัมภีร์นี้สำหรับข้าพเจ้าแล้วดูเหมือนว่า จุดหมายทั้งหมด อยู่ที่การแสดงว่า ความรักของพระเจ้าที่มีลักษณะเป็นบุคคลนั้นไม่เพียงแต่เป็นการเตรียมตัวสู่ประสบการณ์อันยิ่งใหญ่แห่งการหลุดพ้นของจิตวิญญาณอันเป็นเอกภาพเท่านั้น (โมกษะ หรือ มุक्ति ในคัมภีร์อุปนิษัต หรือที่พุทธศาสนิกชนเรียกว่า วิมุตติ) แต่ความรักของพระเจ้าดังกล่าวเป็นจุดสุดยอดของประสบการณ์ในตัวของมันเอง ซึ่งถ้าปราศจากความรู้สึก “รัก” ดังกล่าวย่อมถือว่าเป็น ประสบการณ์ที่ยังไม่สมบูรณ์ โปรดดู R.C. Zaehner, *The Bhagavad-Gita*, London : Oxford University Press, 1981, p.3



“แต่เพื่อจรรโลงจักรวาล พระเจ้าสูงสุดได้กำหนดหน้าที่และอาชีพต่าง ๆ กัน สำหรับบุคคลผู้ออกจากปาก แชน ซา และเท้า” (I,87)<sup>1</sup>

การกำหนดให้พระเจ้าสูงสุดเป็นพื้นฐานทางอภิปรัชญาแห่งการแบ่งวรรณะทางสังคมนี้เท่ากับเป็นการกำหนดว่า ระบบวรรณะ นั้นเองเป็น “สัจธรรม” เป็นความจริงแห่งจักรวาลและเป็นความจริงสำหรับชีวิตมนุษย์ ตราบเท่าที่มนุษย์ยอมรับ “สัจธรรม” ดังกล่าว อาจกล่าวได้ว่า มนุษย์ย่อมเป็นมนุษย์ที่ “สมบูรณ์” เป็นส่วนหนึ่งแห่งสัจธรรมและช่วยเสริมสร้างสัจธรรมดังกล่าว<sup>2</sup> เป็นที่น่าสังเกตว่า การกำหนดหรือนิยาม “ความจริง” โดยถือว่ามนุษย์มาจากพระเจ้าในลักษณะดังกล่าวนี้ ย่อมหมายถึงการกำหนดมาตรฐานแห่งอุดมคติไปในตัวด้วย กล่าวคือเมื่อมีการอ้างถึงสิ่งที่เป็นสัจธรรมย่อมมีการใช้ “สัจธรรม” นั้นเองเป็นตัวกำหนดอุดมคติด้วย ในที่นี้ การกล่าวอ้างด้วยจินตนาการอันบรรเจิดนี้ว่า มนุษย์แต่ละ “ประเภท” คือ วรรณะที่มาจากพระเจ้า ย่อมทำให้สรุปได้ด้วยว่าการที่มนุษย์แต่ละคนทำตามหน้าที่ตามที่มีกำหนดในวรรณะหนึ่ง ๆ นั้นย่อมเป็นการดำเนินไปสู่จุดหมายแห่งอุดมคติของตนด้วย พิจารณาในแง่นี้จะเห็นได้ว่า อภิปรัชญาไม่อาจแยกออกจากจริยศาสตร์และปรัชญาสังคมได้ หากมนุษย์มาจากพระเจ้า ถูกนิยามโดยหน้าที่ในระบบวรรณะ และเป็นภาวะแห่งพันธกรณี (Obligatory Being) แล้ว การปฏิบัติตามหน้าที่ การเสริมสร้างระเบียบทางสังคมย่อมเป็นการนำความจริงแห่งเพาะ (Divine Reality) ให้ปรากฏในสังคมมนุษย์นั่นเอง

ความมั่งคั่งและสำคัญจริงจั่งแห่งคัมภีร์ภควัทคีตนี้ มิได้ถูกจำกัดโดยภาษาอันประณีตบรรเจิด หรือการกล่าวถึงแนวคิดอันหลายหลากมากมาย นับตั้งแต่ลัทธิสังขยะ โยคะ มีมังสา หรือความจากคัมภีร์อุปนิษัทเท่านั้น แต่ต้องพิจารณาประเด็นหลักที่คัมภีร์นี้นำเสนอในฐานะงานวรรณกรรมชิ้นหนึ่ง ซึ่งมี

<sup>1</sup> S.Radhakrishnan and Charles A. Moore (eds.), *A Source Book in Indian Philosophy*, p.176 ข้อความเดียวกันนี้ (I,31) ปรากฏในคัมภีร์ ฤคเวท X90 ดังปรากฏในหน้า 19 ของหนังสือเล่มเดียวกัน

<sup>2</sup> หากผู้อ่านจะใช้ความพิเคราะห์ คงจะคาดได้ว่า มนุษย์กลุ่มใดในสังคมที่เป็นอยู่จริง เป็นผู้สร้างจินตนาการอันบรรเจิดดังกล่าว เพื่อใช้เป็นเหตุผลรองรับสถานภาพทางสังคมของตน

จุดหมายของตนเอง กล่าวคือดูเหมือนว่าข้อพิจารณาอันเป็นพื้นฐานสำคัญที่สุดแห่งคัมภีร์คือ การเสนอให้มนุษย์กระทำตามหน้าที่ของตนโดยสมบูรณ์ โดยมีได้สนใจผลแห่งการกระทำนั้น ๆ ดังข้อความในอรรถาธิบายที่ 2 ความว่า

“สิทธิของท่านมีอยู่เฉพาะงานเท่านั้น ทำให้ผลของงานไม่  
อย่าให้เห็นเหตุให้เกิดผลแห่งกรรม จงอย่าหมกมุ่นต่อสิ่งไม่ใช่งานเลย”

“ธัญชัย! ท่านจงดำรงอยู่ในโยคะ ละความหมกมุ่นแล้วทำงานเกิด  
มีสมภาพ (ทำอารมณ์ให้สม่ำเสมอ) ทั้งในงานที่เสร็จแล้วและยังไม่เสร็จ  
สมภาพนั่นเองคือ โยคะ”<sup>1</sup>

คัมภีร์นี้ถือว่าสิ่งซึ่งผูกพันมนุษย์ไว้ในการกระทำหนึ่ง ๆ มิใช่การกระทำในตัวของมันเอง หากแต่คือเหตุจูงใจ หรือความต้องการซึ่งชักจูงให้เกิดการกระทำขึ้น ทั้งนี้ย่อมหมายความว่าทัศนคติหรือสภาพจิตใจของผู้กระทำ เป็นตัวกำหนดว่า การกระทำหนึ่ง ๆ จะส่งผลกระทบไปในทางลบหรือไม่ ข้อสรุปคือ บุคคลพึงทำตามหน้าที่ และให้กระทำด้วยทัศนคติและสภาพจิตที่ถูกต้อง มิใช่ไม่กระทำอะไรเลย แต่ที่จริงแล้วคัมภีร์นี้ถือว่าการหยุดกระทำนั้นเป็นสิ่งที่เป็นไปได้และไม่พึงปรารถนา<sup>2</sup> การไม่กระทำมิใช่หนทางสู่การหลุดพ้น<sup>3</sup> ในที่นี้คัมภีร์ภควัทคีตกำลังเสนอให้เข้าใจ “โยคะ” ในความหมายที่เป็น “สมภาพ” แห่งจิตของผู้กระทำ โยคะมิได้หมายถึง การละเว้นจากการกระทำ แต่ให้กระทำด้วยจิตใจอันไม่หวั่นไหวไปตามผลดีหรือผลร้ายของการกระทำหนึ่ง ๆ กล่าวคือ โยคะ เป็นการ “สละในการกระทำ มิใช่ การละเว้นจากการกระทำ” ดังนั้น การ “สละ” จึงมิได้หมายถึงการละเว้นจากการกระทำ แต่หมายถึงสภาพจิตใจอันเป็นรากฐานของการกระทำหนึ่ง ๆ ดังที่ เอ็ม หิริยานนะ สรุปว่า “คำสอนของคิตานันไม่ใช้สละเกี่ยวกับการทำงาน

<sup>1</sup> ศาสตราจารย์ ร.ต.ท.แสง มนวิฑูร และจำนงค์ ทองประเสริฐ *ศรัทธาภควัทคีตา* หน้า 34 (II : 47,48)

<sup>2</sup> โปรดดู S.Radhakrishnan, *The Bhagavadgita*, p.67 และในอรรถาธิบายที่ 3 ข้อ 5

<sup>3</sup> โปรดดู ข้อถกเถียงว่าด้วยความเข้าใจที่ว่า “การไม่กระทำคือหนทางแห่งความหลุดพ้น” ตามความเชื่อของลัทธิสางขยะ ใน *เพ็งอั้ง* หน้า 66-67

แต่เป็นการสละในการทำงาน” แนวความคิดเรื่อง “นิชกามกรรม” หรือ “กรรมหรือการกระทำอันปราศจากกิเลสหรือความต้องการ”<sup>2</sup> นี้ ดูเหมือนว่าเป็นข้อเสนอในฐานะ **หลักการสากล** สำหรับคนทุกคนในสังคมในแต่ละวรรณะ ซึ่งอาจถือได้ว่าเป็นภาพรวมสำหรับอุดมคติของมนุษย์ทั่วไป ในขณะที่เดียวกัน นิชกามกรรมก็เป็นข้อเสนอในฐานะเป็นคำตอบเฉพาะสำหรับพระอรชุนด้วย จากข้อเท็จจริงประการหลังนี้ทำให้คิดต่อไปได้ว่า การที่ **คัมภีร์ภควัทคีตา** เลือกที่จะเน้นที่ผู้ปกครอง ซึ่งหมายความว่าคัมภีร์นี้มีได้เน้นที่ประชาชนส่วนใหญ่ผู้อยู่ในวรรณะอื่น ทำให้ผู้ศึกษาคัมภีร์นี้อย่างจริงจังต้องพยายามเข้าใจให้ได้ว่า บทบาทแห่งกษัตริย์นั้นสำคัญอย่างไรต่อระบบวรรณะทั้งหมด

เป็นที่น่าสังเกตว่า ภายใต้ระบบอภิปรัชญาของความจริงสูงสุดแห่งพระเจ้าและระบบวรรณะในสังคม ชั้นหนึ่งคือ กษัตริย์ ได้ครอบครองความสำคัญอันเป็นแกนหลักสำหรับระเบียบทางสังคมทั้งหมด เหตุว่าการเชื่อมโยงการแบ่งวรรณะกับภาวะแห่งสัจธรรมของพระเจ้า ย่อมมีอาจเป็นเพียงข้อเสนอทางอภิปรัชญาอันเลื่อนลอย หากแต่ต้องเกี่ยวโยงสัมพันธ์กับการปฏิบัติภารกิจต่าง ๆ ตามพันธกรณีทางสังคมที่เป็นจริงด้วย ใน **คัมภีร์ภควัทคีตา** มีการนำเสนอว่า เมื่อจำเป็นต้องออกรบ แม้กับญาติพี่น้องและครูบาอาจารย์ของตน พระอรชุนหรือตัวแทนของกษัตริย์ ก็จำเป็นต้องกระทำ ทั้งนี้เพื่อให้สัจธรรมแห่งพระเจ้านั้นดำรงอยู่ในมวลมนุษย์ การมองบทบาทของพระอรชุนในฐานะผู้จรรโลงระบบวรรณะ เท่ากับการเสนอว่า การดำรงอยู่และการดำเนินไปของผู้คนในวรรณะอื่น ๆ ย่อม **ขึ้นอยู่กับ** การปฏิบัติภารกิจอันใหญ่หลวงครั้งหนึ่งของพระอรชุน พิจารณาในแง่นี้จะเห็นได้ว่า ในอินเดียสมัยโบราณดังที่ปรากฏใน **คัมภีร์ภควัทคีตา** นี้ การเมืองการปกครองเป็นธรรมอันสูงสุดซึ่งขึ้นอยู่กับ การปฏิบัติตามภารกิจของกษัตริย์ชัตตย

จ

<sup>1</sup> วิจิตร เกตุวิสิษฐ (แปล) *ปรัชญาอินเดียสังเขป* กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช, 2520, หน้า 74 ข้อเสนอของ **คัมภีร์ภควัทคีตา** คือ “Renunciation in Action” ไม่ใช่ “Renunciation of Action” (การเน้นเป็นของผู้เขียน)

<sup>2</sup> ไปรอดดู P.T.Raju, “Religion and Spiritual Values in Indian Thought” ใน Charles A. Moore, *The Indian Mind*, Honolulu : The University Press of Hawaii, 1978, p.191

ราชันจะเป็นเครื่องค้ำจุนจรรโลงบุคคลในวรรณะอื่น ๆ โดยที่ดูเหมือนว่ามีได้มีการเอ่ยถึงกระบวนการการมอบอำนาจสิทธิ์ขาดจากประชาชนสู่กษัตริย์ ตามที่มีบันทึกไว้ใน**พระมนูธรรมศาสตร์** เกี่ยวกับภาระหน้าที่ของกษัตริย์นั้น มีอยู่ข้อหนึ่งซึ่งกล่าวไว้อย่างชัดเจนว่า “กษัตริย์ถูกสร้างขึ้นเพื่อเป็น**ผู้ปกป้อง**ระบบวรรณะและระเบียบของสังคม และมีหน้าที่**ทำให้**บุคคลในแต่ละวรรณะปฏิบัติตามหน้าที่ของตน<sup>1</sup> ประเด็นสำคัญคือ ความเป็นไปได้ของกษัตริย์ที่จะทำให้บุคคลในแต่ละวรรณะปฏิบัติตามหน้าที่ของตนนั้นขึ้นอยู่กับ การปฏิบัติตามหน้าที่ของตนของกษัตริย์ด้วย ในที่นี้การปฏิบัติตามหน้าที่ดังกล่าวคือการออกกรบของพระอรชุน เมื่อพิจารณาจากข้อเท็จจริงที่ว่า **คัมภีร์ภควทคีตา** ได้กำหนดให้การตัดสินใจที่จะออกกรบหรือไม่ของพระอรชุนเป็นแกนหลักในการเบิกโรงสู่เนื้อหาที่ตามมาทำให้คิดไปได้ว่า ในที่สุดแล้วการออกกรบได้กลายเป็นพันธกรณีหลักของกษัตริย์หรือไม่ หากใช้ก็ย่อมหมายความว่า การออกกรบเมื่อจำเป็นได้กลายเป็น**เงื่อนไข**สำคัญเงื่อนไขหนึ่ง ซึ่งทำให้การปฏิบัติภารกิจอื่น ๆ ของกษัตริย์ดำเนินไปได้<sup>2</sup> และพร้อม ๆ กันนี้ก็บ่งชี้เป็นเงื่อนไขหนึ่งที่ทำให้บุคคลในวรรณะอื่น ๆ ปฏิบัติตามพันธกิจของตนด้วย ความสำคัญของการออกกรบถูกเน้นอย่างมากในการชักจูงใจของพระกฤษณะดังความว่า

“พิจารณาหน้าที่โดยตรงของท่านซิ ท่านไม่ควรจะหวั่นไหว เพราะในนามกษัตริย์ ไม่มีอะไรจะดีกว่าสงครามที่เป็นธรรม”<sup>3</sup>

เมื่อพิจารณาแนวคิดเรื่องนิชกามกรรม อันถือได้ว่าเป็นแนวคิดหลักใน**คัมภีร์ภควทคีตา** โดยพิจารณาทั้งในแง่ที่มีความหมายในฐานะเป็นหลักการสากลสำหรับบุคคลทุกคนในระบบวรรณะและในฐานะที่เป็นคำตอบเฉพาะสำหรับกษัตริย์

<sup>1</sup> S.Radhakrishnan and Charles A.Moore (eds.) *A Source Book*, p.187 (The Laws of Manu VII, 35) (การเน้นเป็นของผู้เขียน)

<sup>2</sup> โปรดดูรายละเอียดเพิ่มเติมเกี่ยวกับการกิจอื่น ๆ ของกษัตริย์ตามพระมนูธรรมศาสตร์ ซึ่งรวมถึงการลงโทษประชาชนใน *เพ็งอ้วง* หน้า 186-187

<sup>3</sup> ศาสตราจารย์ ร.ต.ท.แสง มนวิฑูร และจ่านงค์ ทองประเสริฐ *ศรีมัทภควทคีตา* หน้า 29

ผู้ปกครอง ทำให้เห็นได้ว่า *คัมภีร์ภควทคีตา* เสนอภาพอุดมคติสำหรับชีวิตมนุษย์ที่รอบด้าน โดยมีจินตภาพเชิงอภิปรัชญาเกี่ยวกับระบบวรรณะ และพระองคาศัพทของพระเจ้า เป็นเหตุผลรองรับการจัดระเบียบทางสังคมในรูปการแบ่งคนออกเป็นวรรณะต่างๆ ซึ่งเท่ากับเป็นการเน้นว่าสังคมมนุษย์นั่นเองคือสัจจะแห่งพระเจ้านอกไปจากนี้แล้ว *คัมภีร์ภควทคีตา* ยังชี้ให้เห็นความสำคัญของผู้นำหรือกษัตริย์ในการจรรโลงระบบทางสังคมดังกล่าวพร้อม ๆ กับที่เสนอให้บุคคลปฏิบัติภารกิจตามหน้าที่โดยเคร่งครัด โดยได้ยกกรณีพระอรชุนเป็นหลักสำคัญในการพิจารณาจากแง่มุมทั้งหมดนี้ทำให้พอจะสรุปได้ว่า

ประการแรก *คัมภีร์ภควทคีตา* สนับสนุนความเป็นเอกภาพของพระเจ้ากับระบบวรรณะ ซึ่งย่อมหมายความว่า สัจจะย่อมไม่อาจแยกจากสังคมได้ หากพระเจ้าคือสัจธรรมสูงสุด

ประการที่สอง กษัตริย์หรือผู้นำทางสังคมเป็นผู้จรรโลงระบบวรรณะ ดังนั้น กษัตริย์หรือผู้นำจึงเป็นผู้มีบทบาทสำคัญในการจรรโลง "สัจธรรม" ด้วย

ประการที่สาม การกระทำตามหน้าที่ภายใต้ความจริงจังแห่งเหตุการณ์เฉพาะในสังคม เป็นคำตอบสำหรับบุคคลในแต่ละวรรณะ และโดยอย่างยิ่งสำหรับกษัตริย์ การกระทำโดยไม่หวังผลนี้เองเป็นเครื่องยืนยันและค้ำจุน "สัจธรรม" ในที่สุด

---

<sup>1</sup> อาจมีผู้ศึกษา *คัมภีร์ภควทคีตา* แล้วสรุปว่า จริยศาสตร์แห่งคัมภีร์นี้เป็นจริยศาสตร์แห่งความรุนแรงทั้งนี้ก็ด้วยเหตุผลที่ว่า คัมภีร์นี้เสนอให้ "ฆ่าคนโดยให้วางใจเป็นกลาง" ไมยินดี ยินร้ายต่อผลแห่งการกระทำของตน ถึงแม้ว่าข้อสรุปดังกล่าวจะชอบโดยเหตุผลเชิงตรรกวิทยา เมื่อพิจารณาข้อเสนอต่างๆ ในคัมภีร์นี้ แต่ประเด็นสำคัญคือข้อสรุปดังกล่าวต้องพิจารณาบริบทแห่งเหตุการณ์ในคัมภีร์นี้ พร้อม ๆ กับการพิจารณาด้วยว่า "ค่าทางจริยธรรมของการกระทำของพระอรชุนอาจจะไม่ได้อยู่ที่ว่า การฆ่าญาติพี่น้องของพระอรชุนเป็นการกระทำที่ยอมรับได้เชิงจริยธรรมหรือไม่ หากแต่น่าจะพิจารณาว่าระเบียบทางสังคมหรือระบบวรรณะ ซึ่งเป็นเหตุผลที่พระอรชุนต้องออกรบนั้น เป็นที่ยอมรับเชิงจริยธรรมได้หรือไม่" โปรดดูเพิ่มเติมใน สุวรรณา วงศ์ไวยวรรณ, "ระเบียบทางสังคมในปรัชญาตะวันออก" เอกสารการสอน *ชุดวิชาปรัชญาการเมือง* กรุงเทพฯ มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช, 2527.

กล่าวโดยสรุปคือ บุคคลในอุดมคติใน*คัมภีร์ภควัทคีตา* คือผู้เสริมสร้างระบบวรรณะโดยการกระทำตามหน้าที่ซึ่งเป็นเครื่องบ่งบอกความมีจริยธรรมของบุคคล อีกทั้งเป็นเครื่องกำหนดให้ภาวะแห่งเทวะปรากฏในสังคมมนุษย์ด้วยการเป็นผู้จริยธรรมจึงแยกไม่ออกจากข้อเสนอเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างพระเจ้าและมนุษย์

### จากภควัทคีตาสู่มหาดมะคานธี

ถึงแม้ว่าผู้รจน*คัมภีร์ภควัทคีตา* จะดำรงชีวิตอยู่ในยุคสมัยที่แตกต่างและค่อนข้างจะห่างไกลในแง่กาลเวลาจากมหาบุรุษท่านหนึ่งแห่งอินเดียปัจจุบันคือ มหาดมะคานธี แต่เป็นที่น่าสนใจยิ่งที่ผู้ศึกษาปรัชญาอินเดียอย่างจริงจังจะสังเกตเห็นว่า แนวโน้มทางความคิดหลัก ๆ หลายประการที่มีอยู่ใน*คัมภีร์ภควัทคีตา* จะเป็นแรงบันดาลใจให้แก่ท่านมหาดมะอยู่อย่างสม่ำเสมอ ท่านมหาดมะเองก็เคยเอ่ยถึงความสำคัญแห่ง*คัมภีร์*ดังกล่าวต่อชีวิตของท่านอย่างเปิดเผย อย่างไรก็ตามไม่ว่าท่านมหาดมะจะเห็นว่าท่านได้รับอิทธิพลความคิดจาก*คัมภีร์*นั้น*คัมภีร์*นี้ หรือจากนักคิดท่านนั้นท่านนี้ แต่ถ้าพิจารณาในด้านแก่นสาระแห่งการปฏิบัติแล้ว จะเห็นได้ว่าแท้ที่จริงแล้วมหาดมะคานธีอาศัยใช้แนวคิดจากอดีตของอินเดียโดยที่ท่านก็ได้ให้ความหมายใหม่ที่สำคัญแก่แนวคิดนั้น ๆ เสมอ และที่สำคัญคือการตีความใหม่นั้นมักจะแตกต่างจากของเดิมอย่างสำคัญ<sup>1</sup> ข้อคิดเห็นนี้คงจะปรากฏชัดขึ้นเมื่อเราพิจารณาแนวคิดของท่านมหาดมะต่อไป เป็นที่น่าสังเกตว่า ข้อเสนอทางปรัชญาที่มีอยู่ใน*คัมภีร์ภควัทคีตา* และที่ได้จากการปฏิบัติและจากงานเขียนของท่านมหาดมะ มีส่วนร่วมอันสำคัญยิ่งหลายประเด็นด้วยกัน เช่น แนวคิดเกี่ยวกับความสัมพันธ์อันใกล้ชิดซึ่งระหว่างศาสนากับการเมือง ความเป็นหนึ่งเดียวกันระหว่างพระเจ้ากับศีลธรรม และที่สำคัญยิ่งคือการเน้นการกระทำ แต่ทั้งนี้ก็

<sup>1</sup> เก็บความจาก Gene Sharp, "Gandhi's Political Significance Today" G.Ramachandran and T.K.Mahadevan (eds.) *Gandhi : His Relevance for our Times*. Berkeley: Gandhi Peace Foundation, 1967, p.144

มิได้หมายความว่า แนวคิดเกี่ยวกับพระเจ้าของท่านมหาดมจะมีได้เป็นการพัฒนาจากความเข้าใจเกี่ยวกับพระเจ้าในลัทธิฮินดูโบราณหรือจะหมายความว่า การสนับสนุนให้กระทำความรุนแรงเช่นการออกรบของพระอรชุน จะเป็นสิ่งพึงปรารถนาในทุกกรณี ตรงกันข้าม ถึงแม้ว่าคานธีจะเคยประกาศอย่างชัดเจนว่า “ข้าพเจ้าขออย่าความเชื่อของตนเองว่า หากจะต้องเลือกเอาอย่างใดอย่างหนึ่งระหว่างความซื่อสัตย์กับการใช้กำลังแล้ว ข้าพเจ้าขอเลือกเอาการใช้กำลัง”<sup>1</sup> แต่ประวัติศาสตร์ก็เป็นพยานได้อย่างดีที่สุดว่ามหาดมคานธีเป็นผู้มีส่วนสำคัญในกระบวนการเรียกร้องเอกราชจากอังกฤษได้สำเร็จ โดยอาศัยหลักอหิงสธรรม

ข้อพิจารณาประหนึ่งที่ขาดเสียมิได้ต่อการศึกษาแนวคิดปฏิบัติของท่านมหาดม คือการเริ่มต้นจากความเห็นที่ว่า ท่านมหาดมคานธีมิใช่ “นักคิดในหีบปิด” แต่เป็นนักปฏิบัติทางสังคมการเมือง ดังข้อความที่ว่า “มหาดม คานธี เป็นนักการเมืองคนแรกและอาจจะเป็นคนเดียวที่โลกรู้จักที่สามารถนำเอาหลักธรรมในศาสนามาประยุกต์ใช้ในวงการเมืองอย่างได้ผลที่สุด”<sup>2</sup> ความเห็นดังกล่าวนี้ถูกเน้นให้เห็นเด่นชัดขึ้นอีกโดยนักวิชาการผู้ศึกษาท่านคานธีและวิถีทางของท่านมาเป็นเวลานานนับทศวรรษ เช่น ยีน ชาร์ป ผู้เสนอแนวคิดอันน่าสนใจยิ่งความว่า-

“หลังจากที่ได้รับเอกราชทางการเมืองแล้ว รัฐบาลอินเดียใหม่มิได้แสดงความไว้วางใจต่อวิธีการแห่งอหิงสธรรมในการที่จะปกป้องเสรีภาพที่เพิ่งได้ชัยชนะมานั้น ถึงแม้ว่าท่านคานธีจะได้หวังว่าความไว้วางใจในอหิงสธรรมจะดำรงอยู่ต่อไป ข้อสมมติฐานของนักต่อสู้เพื่อสันติภาพทั้งหลายที่เชื่อว่าหลังจากที่ประชาชนเคยใช้การปฏิบัติการไร้ความรุนแรงแล้ว ประชาชนจะยอมรับแนวคิดนั้นโดยง่ายดาย เป็นอันว่าถูกหักล้างไป ถึงแม้ว่าท่านคานธีเองจะหวังว่าอหิงสธรรมจะอยู่ต่อไปแต่ท่านก็ได้คาดการณ์ไว้ล่วงหน้าแล้ว อินเดียที่เป็นอิสระนั้นจะยังมีกองทัพของตนเอง

ผู้ร่วมในขบวนการกู้ชาติแห่งอินเดียนั้นยินยอมปรับใช้กระบวนการวิธี

<sup>1</sup> กรุณา-เรื่องอุไร กุศลาลัย (รวบรวมและถ่ายทอด) *โลกที่มองพี่น้องกัน ของมหาดมคานธี* พระนคร : สำนักพิมพ์ลายสือไทย, 2523, หน้า 258

<sup>2</sup> ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์ และศรีนทิพย์ สติรศิลป์ (เรียบเรียง) *การทดลองของมหาดม คานธี* กรุงเทพฯ : จักรานุกูลการพิมพ์, 2527, หน้า 24

ปฏิบัติการไร้ความรุนแรงซึ่งท่านคานธีเสนอเพื่อให้ได้มาซึ่งเอกราชทางการเมือง แต่เมื่อการต่อสู้ได้ชัยชนะ พวกเขาเหล่านั้นมิได้ถือตามวิธีการไร้ความรุนแรงอย่างต่อเนื่องเสมอไป (ที่จริงแล้ว) นี่เป็นการพัฒนาการที่เป็นธรรมดาและพยากรณ์ล่วงหน้าได้

เหตุผล (ที่วิธีการไร้ความรุนแรงถูกทอดทิ้งเมื่อได้รับเอกราชแล้ว) คือ การต่อสู้กับอังกฤมโดยการปรับใช้วิธีการไร้ความรุนแรง มิใช่เป็นการตัดสินใจโดยเหตุผลแห่งลัทธิคัมภีร์ หรือด้วยเหตุผลทางศีลธรรม การเลือกใช้วิธีการไร้ความรุนแรงเป็นการกระทำทางการเมืองเพื่อเสริมสนองต่อกระบวนการปฏิบัติการทางการเมืองเพื่อใช้กับสถานการณ์และวิกฤตการณ์เฉพาะ นายเมาลานา อาซาด ประธานชาวมุสลิมอันทรงเกียรติแห่งสภาแห่งชาติอินเดีย เคยกล่าวไว้ว่า “สภาแห่งชาติอินเดียมีโครงการทางศีลธรรมที่มีจุดหมายเพื่อสันติภาพของโลก แต่เป็นการรวมกลุ่มทางการเมืองเพื่อให้ได้มาซึ่งเอกราชจากแอกต่างชาติ”<sup>1</sup>

ท่านคานธีเคยกล่าวว่า นักศาสนธรรมส่วนใหญ่ที่ท่านได้พบมาล้วนแต่เป็นนักการเมืองที่แฝงรูปอยู่ ส่วนตัวท่านเองนั้นสวมรูปแฝงของนักการเมือง แต่โดยชีวิตจิตใจแล้วท่านเป็นเพียงนักศาสนธรรม<sup>2</sup> แง่คิดจากยีน ชาร์ป และข้อเสนอเกี่ยวกับตนเองของท่านมหาตมะคานธี ล้วนแต่ชี้บ่งว่าศาสนา หรือหลักอหิงสธรรม นั้นมีเพียงแต่เป็นอุดมการณ์เกี่ยวกับสันติภาพอันเลื่อนลอย หากแต่ต้องนำมาทดลองใช้ปฏิบัติในชีวิตจริงภายใต้บริบททางสังคมการเมืองเสมอ และดูเหมือนว่าการเชื่อมโยงสัมพันธ์ระหว่างศาสนากับนักการเมือง หรือการสรุปว่า ศาสนากับการเมืองเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันนั้น เป็นรากฐานสำคัญที่แสดงให้เห็นว่า คานธีนั้นเน้นการกระทำ เป็นนักปฏิบัติ และเป็นผู้ต่อสู้ เพื่อ “สงครามที่ไร้ความรุนแรง”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Gene Sharp, “Gandhi’s Political Significance Today” ใน *Gandhi : His Relevance for our Times*, p.154-155 (ข้อความในวงเล็บเป็นความเสริมจากการแปลของผู้เขียน)

<sup>2</sup> Copinath Dhawan, *The Political Philosophy of Mahatma Gandhi*, Ahmedabad : Navajivan Publishing House, 1946, p.38

<sup>3</sup> Gene Sharp, “Gandhi’s Political Significance Today”, p.140



นอกเหนือไปจากความจำเป็นที่จะศึกษาเข้าใจท่านคานธีในฐานะนักปฏิบัติ และมีโซ่ “นักคิดในห้องปิด” แล้ว การเข้าใจว่าท่านคานธีมีโซ่ “นักบุญ” หรือ “อภิ- มนุษย์” หรือ “มหาบุรุษ” ในความหมายที่ว่า ท่านเป็น “กรณียกเว้น” ท่านเบน “บุรุษศักดิ์สิทธิ์” ผิดมนุษย์ธรรมดาผู้ยังเป็นปุถุชน ย่อมเป็นเงื่อนไขสำคัญอีกประการหนึ่ง ซึ่งจะช่วยให้เห็นได้ว่าท่านมีความหมายต่อสังคมอื่นในเวลาอื่นได้ โดยมีได้จำกัดอยู่เพียงแค่สังคมอินเดียในช่วงการต่อสู้เพื่อเอกราชจากอังกฤษเท่านั้น แท้ที่จริงแล้ว การไป “นับถือท่านคานธี” จนเลยเถิด การไปยกให้ท่านเป็น “ผู้ศักดิ์- สิทธิ์” ไม่ได้เป็นเพียงแต่เป็น *อุปสรรค* กีดกันการศึกษาท่านอย่างจริงจังแล้ว<sup>1</sup> แต่ยังเป็นทัศนคติที่ก่อ *ปัญหา* ต่อการมองเห็นประโยชน์ของวิธีการของท่านในสถาน- การณ์และในเวลาอื่น ๆ อีกด้วย ทั้งนี้เพราะการยกบุคคลใดให้เป็น ผู้พิเศษเหนือ มนุษย์ก็ย่อมเป็นการขีดวงจำกัดมิให้บุคคลนั้นมาเกี่ยวข้องและอยู่ท่ามกลางปวง ประชาอื่น ๆ และที่เป็นผลเสียที่สุดคงจะเป็นว่าทัศนคติการเกิดเกียรติยศแห่งบุคคล ให้บรรเจิดมีแต่จะทำให้ท่านมหาตมะเป็น “ข้อยกเว้น” ในฐานะมนุษย์ และอินเดีย ก็เป็น “ข้อยกเว้น” ในฐานะความเป็นไปได้แห่งการต่อสู้โดยสันติวิธี ในอัตชีว- ประวัติของท่านคานธี ท่านเขียนแสดงความวิตก ท่วงโย และความไม่สบายใจที่ผู้ คนต่างพากันยกย่องให้ท่านเป็น “มหาตมะ” หรือ “จิตวิญญาณอันยิ่งใหญ่” แท้ที่ จริงท่านกล่าวเกี่ยวกับตนเองว่า “ข้าพเจ้าเป็นเพียงคนธรรมดาสามัญคนหนึ่งเท่านั้น ผู้ซึ่งมีความสามารถด้อยกว่ามาตรฐานคนทั่วไปเสียด้วยซ้ำ”<sup>2</sup> ที่จริงท่านเดินทางไป อัฟริกาที่ต่อเมื่อหลังจากที่ท่านประสบความล้มเหลวในการเป็นทนายความในประ- เทศอินเดีย<sup>3</sup>

การศึกษาเกี่ยวกับคุณลักษณะในอุดมคติทางจริยธรรมของบุคคล ตาม ทัศนะของท่านคานธีจึงมีอาจแยกออกจากการพิจารณาในเบื้องต้นว่า ท่านเอง เป็น

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 138 เกี่ยวกับประเด็นเดียวกันนี้ ท่านพุทธทาสภิกขุ ได้ให้มโนคติอันใจ สลักไว้หน้าประตูทางเข้าสู่โรงมหรสพทางวิญญาณ ณ สวนโมกขพลาราม อ.ไชยา ความว่า “อย่า ให้พระพุทธรูปบังพระพุทธเจ้า อย่าให้พระไตรปิฎกบังพระธรรม อย่าให้ลูกชาวบ้านบังพระสงฆ์”

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 138

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 138.

แต่มีใช้ศาสนาในความหมายของสถาบันสงฆ์ต่าง ๆ ซึ่งเน้นพิธีกรรมและลัทธิความเชื่อเฉพาะตน แต่ศาสนาจะมีความหมายก็ต่อเมื่อผู้นับถือศาสนานั้นต้อง**ดำเนินชีวิตแห่งศาสนธรรม** ซึ่งชีวิตดังกล่าวนี้จะเกิดขึ้นและเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อบุคคลนั้นเข้ามีส่วนร่วมทาง**การเมือง** ซึ่งหมายความต่อไปว่าการเมืองมีอาจแยกออกจากชีวิตในความจริงของมนุษย์ทุกผู้นาม สำหรับผู้ปฏิบัติศาสนาให้เป็นชีวิตแห่งศาสนธรรมแล้ว การมีส่วนร่วมรู้เห็นรับผิดชอบและกระทำทางการเมืองย่อมเป็นเรื่องสำคัญ ละเลยเสียมิได้ **การกระทำ** ซึ่งหมายถึงการมีส่วนร่วมรับผิดชอบต่อตนเอง ต่อสังคมชาติบ้านเมือง และต่อ**มนุษยชาติทั้งมวล** ล้วนแต่เป็นเครื่องแสดงว่าศาสนามีความหมายในชีวิต และชีวิตก็มีความหมายเชิงศาสนธรรม ที่จริงแล้วยังมีคำอีกสี่คำซึ่งเกี่ยวโยงสัมพันธ์กับคำสำคัญต่าง ๆ ในบทความนี้อย่างลึกซึ้งคือคำว่า “พระเจ้า” ซึ่งคานธีใช้ในความหมายของ “สัจจะ” คำว่า “อหิงสา” คือหลักแห่งความรัก ไม่เบียดเบียนชีวิตอื่น ไม่ใช้ความรุนแรง และคำว่า “สัตยาเคราะห์” อันหมายถึงความมั่นคง ตั้งใจแน่วแน่ในสัจจะ (ในการกระทำ) ทั้งหมดนี้เพื่อเสริมสร้างชีวิตอันมีความหมายและมีใช้เพียง “ภาวะแห่งศัพท์เสียงและความโกรธร้ายสับสนอันไร้ความหมาย”

ใน**คัมภีร์ภควัทคีต**นั้น พระกฤษณะโน้มน้าวพระอรชุนให้ออกรบโดยอ้างหน้าที่แห่งกษัตริย์และเหตุผลเชิงอภิปรัชญาต่าง ๆ แต่ที่จริงแล้วพระอรชุนยอมจำนนต่อการชักจูงของพระกฤษณะก็ต่อเมื่อพระกฤษณะสาแดงตาในรูปอันมหัศจรรย์แห่งจักรวาลเต็มไปด้วยจินตนาการอันบรรเจิดในรูปแบบต่าง ๆ แล้วสอนให้มี**ศรัทธา**ในพระองค์ผู้เป็นเจ้าของ ให้พระอรชุนมี**ความผูกพันสัมพันธ์เป็นการส่วนตัวกับพระองค์** กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ พระเจ้าใน**คัมภีร์ภควัทคีตา** ยังมีลักษณะแห่งบุคคลาธิษฐาน มีลักษณะเชิงบุคคล (Personal God) อยู่อย่างเด่นชัด แต่ในความคิดของคานธี เป็นที่น่าสังเกตว่า ความเข้าใจเกี่ยวกับพระเจ้า ได้มีการพัฒนาเปลี่ยนแปลงไปอย่างสำคัญ กล่าวคือ ความเป็นบุคคลาธิษฐาน เป็นองค์เคารพบูชา เป็นที่รวมแห่งศรัทธา ได้ลดความสำคัญลงไป แต่การพิจารณาว่าพระเจ้าคือความจริงได้มาให้ความสำคัญแทนที่ การที่คานธีเสนอให้พิจารณาว่า พระเจ้าคือสัจจะ หรือความจริง ย่อมเป็นการเสริมสร้างลักษณะสากลให้แก่พระเจ้า ทำให้ศาสนาใดก็ได้ที่เชื่อในสัจจะย่อมถือได้ว่าถูกต้องใช้ได้ทั้งสิ้น คานธีพยายามครั้ง

ตัวอย่างหนึ่งของบุคคลในอุดมคตินั้น และท่านเป็นตัวอย่างดังกล่าวได้ก็แต่โดย **การปฏิบัติ** การเข้าไปมีส่วนร่วมโดยใกล้ชิดและมีคุณธรรมในกระบวนการแห่งการพยายามแก้ไขปัญหามันเมืองขณะนั้น ท่านมหาตมะคานธีก็เป็นบุคคลธรรมดาอีกคนหนึ่งที่มีความเอาใจใส่จริงจังต่อสิ่งที่ตนเชื่อ คอยระมัดระวังตรวจสอบมิให้เกิดช่องว่างระหว่างอุดมคติและการปฏิบัติ การศึกษาท่านนั้นน่าจะกระทำได้ก็แต่โดยการเริ่มจากท่านในฐานะที่ท่านเป็นอยู่คือเป็นมนุษย์ธรรมดาคนหนึ่งเท่านั้น โดยที่มีความสำคัญกว่าสำหรับท่านแล้วท่านเห็นความสำคัญจริงจังของจริยธรรมในการเมืองและการเมืองในจริยธรรม

### พื้นฐานทางจริยธรรมของมนุษย์

คงจะเป็นการเหมาะสมที่สุดที่จะพยายามเข้าใจทัศนะเกี่ยวกับอุดมคติของบุคคลในทัศนะของท่านคานธี ด้วยการเริ่มต้นจากความคิดเกี่ยวกับสภาพของมนุษย์ในขั้นพื้นฐาน ดังข้อความตอนหนึ่งซึ่งท่านมหาตมะกล่าวแก่กลุ่มมิชชันนารีในปี ค.ศ. 1938 ความว่า

“ข้าพเจ้าไม่อาจใช้ **ชีวิตแห่งศาสนธรรม** ได้นอกเสียจากว่าข้าพเจ้าทำตนให้เป็นหนึ่งเดียวกับ **มนุษยชาติทั้งมวล** และข้าพเจ้าก็ไม่อาจกระทำดังกล่าวได้นอกเสียจากว่าข้าพเจ้ามีส่วนร่วมทาง **การเมือง** ทุกวันนี้กระบวนการของมนุษย์ทั้งหมดประกอบเข้าเป็นเอกภาพอันแตกแยกมิได้ ..... ข้าพเจ้าไม่รู้จัก **ศาสนา** ใดที่แยกออกจาก **การกระทำ** (ศาสนา) ให้พื้นฐานทางศีลธรรมแก่การกระทำอื่น ๆ ทั้งหมด ซึ่งถ้าปราศจากศาสนาแล้ว ชีวิตก็จะเหลือเพียงแต่ภาวะแห่งศัพท์เสียงและความโกรธร้ายสับสนอันไร้ความหมาย”<sup>1</sup>

อาจกล่าวได้ว่า ข้อความที่คัดมานี้เป็นที่รวมแห่ง **คำสำคัญ** ๆ ในแนวความคิดของคานธีเกือบทั้งหมด สิ่งซึ่งคานธีสนใจและให้ความสำคัญสูงสุดคือ **ศาสนา**

<sup>1</sup> Raghavan Iyer, *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi*, New York: Oxford University Press, 1978 p.41 (การเน้นเป็นของผู้เขียน)

แล้วครั้งเล่าที่จะเสนอให้ศาสนาเป็นเรื่องสากล ศาสนาสำหรับคานธีมิได้หมายถึง การแบ่งแยกเป็นฝักฝ่ายหรือเป็นพรรคพวก แต่ศาสนาสำหรับคานธีหมายถึงความ เชื่อมั่นในการเป็นอยู่ของสากลจักรวาลอย่างมีศีลธรรมและเป็นระเบียบเรียบร้อย<sup>1</sup> คานธีกล่าวว่า “ศาสนาที่ข้าพเจ้าหมายถึงนี้เหนือกว่าศาสนาฮินดู ศาสนาอิสลาม และศาสนาคริสต์ แต่มิได้เป็นปฏิปักษ์ต่อศาสนาใดศาสนาหนึ่ง ตรงกันข้ามศาสนา ที่ข้าพเจ้ากล่าวถึงประสานทุกศาสนาเข้าด้วยกัน และสร้างความเป็นจริงให้แก่ศาสนา ทุกศาสนา”<sup>2</sup> คานธีได้ให้ความหมายใหม่แก่ความเข้าใจเกี่ยวกับพระเจ้าโดยการถือ ว่า “พระเป็นเจ้าของจริง” แต่ต่อมาในชีวิตคานธีพัฒนาจนถึงขั้นที่สรุปว่า “ความจริงคือพระเจ้า”<sup>3</sup> ข้อแตกต่างระหว่างวลีทั้งสองนั้นมีความสำคัญยิ่ง เพราะในวลีหลังนั้น “แม้แต่ผู้ที่ไม่เชื่อว่ามีพระเป็นเจ้าของจริงก็ไม่ปฏิเสธความจำเป็นที่ จะต้องมีความจริง”<sup>4</sup> ไม่เพียงเท่านั้น คานธียังได้พัฒนาความเชื่อเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างพระเจ้ากับมนุษย์ตามที่มจรณาไว้ใน*คัมภีร์ภควัทคีตา* อย่างถอนราก ถอนโคน โดยการเสนอว่า การรับใช้มนุษย์คือการรับใช้พระเจ้า ดังคำกล่าวว่า “ข้าพ- เจ้ากำลังพากเพียรที่จะพบกับพระเป็นเจ้าของจริงด้วยการรับใช้เพื่อนมนุษย์ เพราะข้าพเจ้า ทราบดีว่าพระเจ้าของจริงมิได้อยู่เบื้องบน มิได้อยู่เบื้องล่าง แต่อยู่ในตัวเราทุกคนใน มนุษย์โลกนี้เอง”<sup>5</sup> แทนที่การอ้างถึงพระเจ้าในฐานะที่มาแห่งการแบ่งวรรณะใน สังคม คานธีเสนอให้มองหาพระเจ้าในหมู่มนุษย์และรับใช้พวกเขา แท้ที่จริงแล้ว คานธีคงจะหมายความว่า มนุษย์เรามีอาจ “หา” พระเจ้าพบได้เลยหากเรามี ได้พยายามหาพระเจ้าในสังคมมนุษย์ การเน้นเรื่องการแบ่งคนออกเป็นวรรณะ ต่าง ๆ ได้หายไปจากความเข้าใจเกี่ยวกับพระเจ้า แต่เอกภาพของพระเจ้ากับมนุษย์ ทั้งหมดกลับมามีบทบาทเต็มที่

ด้วยความเข้าใจพื้นฐานเกี่ยวกับเอกภาพของพระเจ้าและมนุษย์ทุกคนนี้เอง

---

<sup>1</sup> กรุณา-เรื่องอุไร กุศลาสัย *โลกทั้งผองพี่น้องกันของมหาตมะ คานธี*. หน้า 150

<sup>2</sup> *เพ็งอ้ง*, หน้า 150

<sup>3</sup> *เพ็งอ้ง*, หน้า 179

<sup>4</sup> *เพ็งอ้ง*, หน้า 179

<sup>5</sup> *เพ็งอ้ง*, หน้า 150

คานธีจึงชี้ให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างศาสนากับการเมือง ดังความว่า

“หากเราต้องการจะได้เผชิญหน้ากับเจตนารมณ์แห่งสัจจะอันเป็นสากล และชิมซาบอยู่ทุกแห่งหน เราจะต้องสามารถรักและมีเมตตาต่อชีวิตที่ต่ำที่สุดได้เช่นเดียวกับที่เรารักและเมตตาตัวเราเอง ผู้ปรารถนาที่จะเป็นเช่นนี้ จะต้องไม่หลบหนีหน้าจากกิจกรรมใด ๆ ในชีวิต ด้วยเหตุนี้ ความรักและภักดีต่อสัจจะจึงได้ดึงข้าพเจ้าให้สู่เวทีการเมือง ข้าพเจ้าพูดได้โดยไม่ต้องรีรอ แต่ด้วยความเจียมใจเจียมกายเป็นที่สุดว่า ผู้ที่กล่าวว่าศาสนาไม่เกี่ยวกับการเมืองนั้นเป็นผู้ที่ไม่รู้ความหมายของคำว่าศาสนา”

คานธีเชื่อในทฤษฎี อโทวาท คือความไม่มีสอง ในความหมายที่ว่า...ภาพของมนุษย์และเอกภาพของสรรพชีวิตเป็นความจริงพื้นฐานเกี่ยวกับโลก หากมนุษย์คนใดคนหนึ่งบรรลุสัมฤทธิ์ผลทางจิตใจ โลกควรจะมีส่วนร่วมในผลนั้นด้วย และหากคนใดคนหนึ่งทำผิด โลกทั้งโลกก็จะผิดพลาดล้มลงไปด้วย<sup>2</sup> จะเห็นได้ว่าจากข้อความเชื่อทางอภิปรัชญาอันสูงส่ง คานธีได้เสนอแง่คิดสำหรับหลักการนั้นสำหรับกรณีเฉพาะและเกี่ยวโยงกับความรับผิดชอบทางสังคมได้โดยตรง ความ เป็นเอกภาพระหว่างพระเจ้ากับมนุษย์ เอกภาพระหว่างมนุษย์กับมนุษย์ด้วยกันเอง เป็นรากฐานแห่งความสัมพันธ์อันใกล้ชิดลึกซึ้งซึ่งระหว่างศาสนากับการเมือง เพราะการเมืองคือวิถีทางแห่งการดำรงอยู่ร่วมกันของมนุษย์ในสังคมนั้นเอง ดังนั้นสำหรับคานธี การเข้ามามีส่วนรับผิดชอบทางการเมือง คือการปฏิบัติศาสนกิจที่เป็นรูปธรรมที่สุด ด้วยความรักที่จะแสวงหาสัจจะในกิจกรรมทางการเมืองนี้เองที่ทำให้คานธีลงความเห็นว่าแท้ที่จริงแล้ว **สัจจะกับอหิงสาก็คือสิ่งเดียวกัน** คานธีกล่าวว่า การพยายามดำเนินทิศทางการเมืองไปสู่มรรควิธีแห่งสังคมนิยมนั้น เปรียบเหมือนกับการแสวงหาแก้วอันบริสุทธิ์ แต่ผู้ที่ต้องการแก้วอันนั้นจำต้องมีความบริสุทธิ์สะอาดเหมือนแก้ว คานธีมีความเห็นว่า “การตัดหัวเจ้าจะไม่ทำให้เจ้ากับ

<sup>1</sup> เพิ่งอ้าง, หน้า 148 (การเน้นเป็นของผู้เขียน)

<sup>2</sup> เพิ่งอ้าง, หน้า 291

ชวามีความเสมอภาคได้ เช่นเดียวกับการตัดหัวนายจ้างยอมไม่ทำให้นายจ้างกับลูกจ้างมีความเสมอภาคได้ เราจะบรรลุสัจจะด้วยความไม่มีสัจจะไม่ได้”<sup>1</sup> กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ คานธีไม่เห็นด้วยกับการแก้ปัญหาความไม่ยุติธรรมทางสังคมโดยอาศัยความรุนแรง

คานธีเชื่อว่าความประพฤติที่เป็นสัจจะเท่านั้นที่จะบรรลุสัจจะได้ ดังนั้นสำหรับคานธี “อหิงสา กับ สัจจะ จะ เป็น ฝาแฝดกัน ..... เป็นด้านทั้งสองของเหรียญอันเดียวกัน ..... กายและใจที่ไม่บริสุทธิ์คือบ่อเกิดของอสังจะและอหิงสาอันได้แก่การใช้ความรุนแรง”<sup>2</sup> เป็นที่น่าสังเกตว่าคานธีถือว่าอหิงสาหรือการไม่ใช้ความรุนแรงคือ “ธรรมชาติ” หรือ “สัจจะ” ของมนุษย์ ทั้ง ๆ ที่โดยพฤติกรรมแล้วมนุษย์ “ใช้” ความรุนแรงเป็นตัวอย่างให้เห็นได้เสมอ แต่คานธีเห็นว่า แม้เมื่อมนุษย์ประพฤติปฏิบัติไปในทางตรงข้ามกับ “สัจจะ” ของตนเองก็มีความหมายว่า พฤติกรรมเหล่านั้นจะเป็นเครื่องพิสูจน์ได้ว่า มนุษย์มิได้มีอหิงสาเป็นสัจจะของตน คานธีเห็นว่า มนุษย์เกิดมาด้วยพลังกำลัง **เยี่ยงสัตว์แต่เกิดมาเป็นคน** เพื่อบรรลุพระเจ้าผู้อยู่ในตัวมนุษย์ ศักยภาพนี้คือสิทธิประโยชน์ของคนและเป็นเครื่องแยกมนุษย์ออกจากสัตว์สร้าง”<sup>3</sup> นอกไปจากนี้แล้วคานธียังประกาศว่า โดยธรรมชาตินั้นสัตว์ไม่รู้จักการควบคุมตนเอง และมนุษย์เป็นมนุษย์ก็โดยความสามารถที่จะควบคุมตนเอง และโดยเฉพาะเมื่อเขาควบคุมตนเองเท่านั้น คานธีเสนอด้วยว่า ภาระหน้าที่แห่งการเสียสละคือสิ่งซึ่งทำให้มนุษย์แตกต่างจากสัตว์<sup>4</sup> อหิงสาสำหรับคานธี มิได้หมายความว่าถึงแต่เพียง “การไม่ฆ่าหรือทำร้ายชีวิต” เท่านั้นแต่ยังกินความถึง “ความหวังดีต่อสรรพชีวิต” และ “คุณธรรมเชิงจริยะ” ด้วย ความหมายต่าง ๆ ของอหิงสานี้กล่าวโดยย่อคือการไม่แยกเขาแยกเรา การเห็นเอกภาพแห่งชีวิตทั้งมวลนั่นเอง นอกเหนือไปจากการมองว่าอหิงสาคือสัจจะแห่งชีวิตมนุษย์ คานธียังเห็นว่าหลักอหิงสานี้เองต้องถูกนำไปใช้ในการต่อสู้ทาง

<sup>1</sup> เห่งอั้ง, หน้า 209

<sup>2</sup> เห่งอั้ง, หน้า 209

<sup>3</sup> Raghavan Iyer, *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi*, p.91

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.90

การเมืองด้วย เพราะสำหรับคานธีแล้ว จริยธรรมมีอาจแยกออกจากการเมืองได้ คานธีชี้ให้เห็นว่า เมื่อต่อสู้กับอำนาจรัฐต่างชาติอันไร้ความชอบธรรม ชาวอินเดียควรมองคู่ต่อสู้เป็น “ผู้กระทำผิด” และมีใช้ “ศัตรู”<sup>1</sup> ดังนั้นความหมายของอหิงสา จึงมิได้หลายนัย โดยที่แต่ละความหมายนั้นเกี่ยวโยงกันอย่างเป็นลูกโซ่ อหิงสาเป็นของคู่กับสัจจะ ในแง่นี้ อหิงสาคือหลักธรรมแห่งพระเจ้านั่นเอง เพราะสัจจะคือพระเจ้า ในขณะที่เดียวกัน อหิงสาก็เป็นสัจจะของมนุษย์ อหิงสาเป็นคุณธรรมแห่งความเป็นมนุษย์ และอหิงสาก็เป็นหลักปฏิบัติทางการเมืองที่ต่อสู้โดยไม่ใช้ความรุนแรง การต่อสู้โดยไม่ใช้ความรุนแรงต้องอาศัยศรัทธาในพระเจ้า การยึดมั่นในสัจจะ (สัตยาเคราะห์) และการยอมรับความทุกข์ยากอันเป็นกฎของมนุษย์ในขณะที่สงครามเป็นกฎของป่า<sup>2</sup>

เป็นที่น่าสังเกตว่า หลักอหิงสาในฐานะที่เป็นวิธีการต่อสู้ทางการเมือง นั้นส่งผลเชิงปฏิบัติได้ก็ด้วยความเข้าใจว่ารัฐบาลหนึ่ง ๆ นั้นดำรงอยู่ได้ก็ด้วยความร่วมมือจากประชาชนในรัฐหนึ่ง ๆ เท่านั้น ไม่มีรัฐบาลใดดำรงอยู่ได้แม้แต่เพียงชั่วขณะเดียวโดยที่ประชาชนไม่ให้ความร่วมมือ และเมื่อใดก็ตามที่ประชาชนถอนความร่วมมือนั้นโดยพร้อมเพรียงกันในทันที รัฐบาลนั้นก็จะมีประสพภาวะชะงักงัน<sup>3</sup> กระบวนการที่รัฐบาลสูญเสียอำนาจของตนไปนั้นเปรียบได้กับฝูงวานรที่เก็บผลไม้ อยู่ชายป่า โดยที่มีวานรหัวหน้าและพรรคพวกบางตัวซึ่งเป็นวานรส่วนน้อยคอย บังคับให้วานรตัวอื่น ๆ ทำงานหนักและนำผลไม้ส่วนใหญ่ที่เก็บได้มาเก็บไว้เอง ที่เหลือเศษเล็กเศษน้อยก็โยนให้วานรที่ทำงานกินพอเลี้ยงชีวิตได้ แต่เมื่อใดก็ตามที่ วานรทำงานซึ่งเป็นวานรส่วนใหญ่นั้น ริเริ่มตั้งคำถามกับระบบอำนาจที่เป็นอยู่ และเห็นได้ว่าการรวมตัวของตนเองนั้น เป็นที่มาแห่งอำนาจของวานรผู้คุม และตัดสินใจที่จะไม่ยอมเก็บผลไม้อีกต่อไป หรืออาจจะหนีไปอยู่ป่าอื่นพร้อม ๆ กัน

<sup>1</sup> Basant Kumar Lal, *Contemporary Indian Philosophy*, Delhi : Motilal Banarsidass, 1973, p.115

<sup>2</sup> กรุณา-เรื่องอุไร กุศลาสัย *โลกทั้งผองพี่น้องกัน ของมหาตมะ คานธี*, หน้า 227

<sup>3</sup> เก็บความจาก Gene Sharp, "Gandhi's Political Significance Today," p.147

เมื่อนั้นเองวานรหัวหน้าและพรรคพวกย่อมสูญเสียอำนาจของตนไป<sup>1</sup> แน่แน่นอน กระบวนการและวิถีทางการเมืองในหมู่มนุษย์ย่อมเป็นเรื่องสลับซับซ้อนและล่อแหลมต่ออันตรายกว่าการต่อสู้ของหมู่วานรตั้งในนิทานเปรียบเทียบนี้ แต่ประเด็นสำคัญคือหากพิจารณาดูให้ดีจะเห็นได้ว่า อำนาจของรัฐบาลนั้นมาจากการยอมอ่อนน้อมของประชาชน หากประชาชนรวมตัวกันดื้อแพ่งต่อรัฐบาล รัฐบาลก็ย่อมประสบภาวะชะงักงัน ความสามารถของคานธีจึงอยู่ที่การชี้ให้เห็นว่า ประชาชนนั้นกำลังให้ความสนับสนุนรัฐบาลผู้บริหารประเทศให้มีประสิทธิภาพที่สุด *โดยการยอมปฏิบัติตามคำสั่งและกฎเกณฑ์ต่าง ๆ ของรัฐ* คานธีมีความเห็นว่า รัฐบาลที่ชั่วร้ายนั้นไม่สมควรที่จะได้รับความร่วมมือเชื่อฟังนั้นจากประชาชน เหตุว่าการให้ความร่วมมือกับรัฐบาลที่เลวก็เท่ากับเป็นการร่วมกระทำความชั่วด้วย ดังนั้นคานธีจึงต้องต่อสู้กับระบบบริหารอันชั่วร้ายด้วยเต็มพลังกำลัง ดังนั้นคานธีจึงสรุปว่า “การดื้อแพ่งต่อกฎหมายแห่งรัฐที่ชั่วร้ายนั้นเป็นหน้าที่ของประชาชน”<sup>2</sup>

## สรุป

จะเห็นได้ว่าสำหรับคานธีนั้นการมีจริยธรรมของบุคคลนั้นรวมไปถึงความเข้าใจในสถานภาพของตนภายในปริบทแห่งสังคมและความจริงด้วย การกล่าวเช่นนี้หมายความว่า คานธี ให้ความสำคัญแก่พื้นฐานแห่งจริยธรรมของบุคคล พื้นฐานดังกล่าวได้แก่ ความเข้าใจที่ว่ามนุษย์นั้นมิอาจแยกจากพระเจ้าได้ และที่สำคัญยิ่งคือ มนุษย์มิอาจแยกจากมนุษย์ด้วยกัน คานธีมักกล่าวถึงความ เป็นเอกภาพแห่งมวลมนุษย์เสมอ คานธีไม่สนับสนุนให้ชาวอินเดียรักษาชาติโดยเกลียดชังชาติอื่น แต่คานธีต้องการให้อินเดียรักษาชาติอื่น ๆ ด้วย คานธีเน้นความเป็นเอกภาพระหว่างมนุษย์และระหว่างชาติต่าง ๆ มากจนทำให้เข้าใจได้ว่า ความเป็นหนึ่งเดียวกันของสรรพชีวิตนี้เองเป็นรากฐานของจริยธรรมแห่งการยอมทุกข์ทรมาน

<sup>1</sup> นิทานเปรียบเทียบนี้ผู้เขียนได้ฟังจาก ปาฐกถาของ Gene Sharp ที่แสดงที่สยามสมาคมเมื่อเดือนกรกฎาคม 2527.

<sup>2</sup> Raghavan Iyer, *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi*, p.257



เพื่อผู้อื่น การยอมรับใช้มวลมนุษย์ และที่สำคัญยิ่งคือ การเน้นการรับใช้โดยการกระทำไร้ความรุนแรง ในทัศนะของคานธีนั้นหลักแห่งอหิงสา มิใช่เป็นเพียงสิ่งที่ควรจะทำเท่านั้น หากแต่เป็นสิ่งที่เป็นหลักธรรมชาติของมนุษย์ด้วย หากจะพิจารณาคุณลักษณะทางจริยะของบุคคลใน*คัมภีร์ภควัทคีตา* ประกอบด้วยก็จะเห็นชัดขึ้นว่า ในขณะที่*คัมภีร์ภควัทคีตา* นิยาม จริยบุคคลในฐานะที่เป็น*ภาวะแห่งพันธกรณี* (Obligatory Being) โดยให้มีความเชื่อศรัทธาในระบบวรรณะเป็นพื้นฐาน คานธีเสนอให้บุคคลเป็น*ภาวะแห่งอหิงสา* โดยมีพื้นฐานอยู่บนความเชื่อในเอกภาพแห่งสรรพชีวิต เป็นที่น่าสังเกตว่า ในขณะที่*คัมภีร์ภควัทคีตา* เน้น*พันธกิจแห่งผู้ปกครอง* ซึ่งแสดงออกผ่านทางกรกระทำของพระอรชุน คานธีมิได้เห็นว่าพระเจ้าคือที่มาแห่งระบบวรรณะ ซึ่งโดยสาระแล้วก็คือเครื่องสนับสนุนสถานภาพของผู้อยู่ในวรรณะสูงนั่นเอง ตรงกันข้ามถึงแม้ว่าคานธียอมรับเช่นเดียวกับ*คัมภีร์ภควัทคีตา*ว่าพระเจ้าเป็นที่มาแห่งสังคมมนุษย์ แต่ “สังคมมนุษย์” ที่คานธีให้ความสนใจนั้นคือ *สังคมของประชาชน* หรือ*สังคมของผู้ที่ได้ปกครอง* และในขณะที่*คัมภีร์ภควัทคีตา* เน้นการแยกแยะกลุ่มบุคคลออกเป็นชั้นชั้นตามระบบวรรณะ คานธีรวมมนุษย์ทั้งมวลเข้าเป็นหนึ่งเดียวกัน “มนุษย์ทั้งมวลนี้” มิใช่หมายถึงแต่ชาวอินเดียเท่านั้น หากแต่หมายถึงพลเมืองโลกทั้งหมด แม้แต่พระเจ้านั่นเองก็มีใช่พระเจ้าซึ่งมีคุณลักษณะแห่งบุคคลาธิษฐานเท่านั้นแต่เป็น “สัจจะ” อันเป็นสากล และเป็นที่ยอมรับได้แม้ในหมู่ศาสนิกชนผู้ไม่เชื่อในพระเจ้า พิจารณาในแง่นี้จะเห็นได้ว่า จริยบุคคลในฐานะที่เป็นบุคคลแห่งอหิงสธรรมนั้นกินความกว้างไกลกว่าบุคคลแห่งพันธกรณีใน*คัมภีร์ภควัทคีตา* มาก

โดยพื้นฐานแล้วปรัชญาของคานธีให้ความสำคัญแก่ธรรมะของประชาชนมากกว่าธรรมะของผู้ปกครอง<sup>1</sup> คานธีเป็นนักการเมืองและนักการศาสนาที่พยายามปลุกกระตุ้นให้ประชาชนส่วนใหญ่มีจิตสำนึกในพลังอำนาจของตนเอง ทั้งนี้โดยการเน้นประเด็นที่ว่าอำนาจของผู้ปกครองย่อมขึ้นอยู่กับ การยอมรับและความเชื่อฟังของประชาชนด้วย หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง “การเมือง” หรือ “จริยธรรมทางการเมือง” นั้น เป็นเรื่องของประชาชนทุกคนและแต่ละคน มิใช่เป็นเรื่อง

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 50

ของกลุ่มผู้นำเท่านั้น ข้อควรสังเกตอีกประการหนึ่งคือ การที่คานธีเห็นว่าศาสนากับการเมืองเป็นเรื่องเดียวกันย่อมทำให้พิจารณาต่อไปได้ว่า การเข้ามามีส่วนร่วมรับผิดชอบทางการเมืองก็คือการปฏิบัติจริยธรรมนั่นเอง หลักแห่งอหิงสธรรมนั้นมีใช่เป็นเพียง “ความรักเพื่อนมนุษย์” “การไม่เบียดเบียนทำร้ายผู้อื่น” หรือ “การไม่ใช้ความรุนแรง” เท่านั้น แต่หมายถึงการปฏิบัติทางการเมือง ในรูปของการ “การต่อสู้เพื่อทอกฎหมายแห่งรัฐที่ชั่วร้าย” เหตุว่า อหิงสธรรมนั้นเป็น “หน้าที่ของประชาชน”

## บทส่งท้าย

ใน *คัมภีร์ภควัทคีตา* นั้น หากพิจารณาโดยทั่วไปแล้วคงพอจะกล่าวได้ว่า เสนอให้บุคคลปฏิบัติตามบทบาทหน้าที่ตามที่มีกำหนดในระบบวรรณะ โดยให้ความ “สมภาพ” คือการมีใจอันมั่นคงไม่หวั่นไหวไปตามสภาพอารมณ์ที่อาจเกิดขึ้นได้ ที่สำคัญคือ ความมีจริยธรรมแบบ *คัมภีร์ภควัทคีตา* นั้นเป็นการยอมรับบทบาทหน้าที่ภายในวรรณะแห่งตน นอกไปจากนี้แล้วการมีจริยธรรมตามภาระหน้าที่ในระบบวรรณะนี้ ยังผูกพันใกล้ชิดกับความเชื่อพระเจ้า หรือ พระองค์พหุของพระองค์ เกี่ยวกับประเด็นนี้อาจพิจารณาได้สองแง่ กล่าวคือ การผูกพันจริยธรรมของมนุษย์กับพระเจ้าถือได้ว่าเป็นการ *เพิ่ม* ความสำคัญจริงจังให้แก่การมีจริยธรรมของมนุษย์เพราะพระเจ้าเป็นสังฆธรรมสูงสุด การมีจริยธรรมของมนุษย์จึงเป็นการทำให้ “สังฆธรรม” นั้นปรากฏในสังคัมมนุษย์นั่นเอง แต่ในอีกแง่มุม การผูกพันจริยธรรมของมนุษย์กับพระเจ้าอาจเป็นการ *ลด* ความหมายแห่งการมีจริยธรรมของมนุษย์ เพราะมนุษย์ต้องมีจริยธรรมก็ *เพราะ* พระเจ้า และจริยธรรมของมนุษย์ก็ *มิได้ถูกกำหนดขึ้นโดย* มนุษย์เอง หากแต่มีพระเจ้าเป็นผู้กำหนด ไม่ว่าผู้ศึกษาจะลงความเห็นในแง่มุมใดก็ยังเป็นที่น่าสังเกตว่า *คัมภีร์ภควัทคีตา* เสนอให้มนุษย์มีจริยธรรมก็เพื่อเป็น *วิถีทาง* ไปสู่การเป็นหนึ่งเดียวกับพระเจ้า หากความหมายของภาระการดำรงอยู่ของมนุษย์ *ขึ้นอยู่กับ* ภาวะแห่งภาวะ ความหมายทางจริยธรรมของมนุษย์ก็ *ขึ้นอยู่กับ* พระเจ้า หรือ *เป็นไปเพื่อ* พระเจ้าพร้อมๆ กันไปด้วย ดังนั้นถึงแม้ว่าโดยผิวเผินแล้ว เราอาจสรุปได้ว่า *คัมภีร์ภควัทคีตา* เสนอ

ให้มนุษย์ปฏิบัติตาม *หน้าที่* โดยไม่คำนึงถึงผลที่จะได้เช่นเดียวกับข้อเสนอของนักปรัชญาอย่างคานท์ แต่ถ้าหากพิจารณาให้ดีจะเห็นได้ว่า การมีจริยธรรมโดยการปฏิบัติตามหน้าที่นั้น แท้จริงแล้วตั้งอยู่บนรากฐานแนวคิดเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างพระเจ้ากับมนุษย์ และถ้าหากไม่พิจารณาลักษณะประการหลังนี้ประกอบแล้ว การสรุปอย่างผิวเผินก็อาจนำไปสู่ความเข้าใจที่ไม่ถูกต้องได้<sup>1</sup>

สำหรับท่านมหาตมะ คานธี นั้นถึงแม้จะยอมรับความเข้าใจถึงความสัมพันธ์อย่างเป็นทางการระหว่างพระเจ้ากับมนุษย์เช่นเดียวกับใน *คัมภีร์ภควัทคีตา* แต่คานธีก็ได้ให้ความหมายใหม่แก่พระเจ้า ทำให้มีโน้ตส์เกี่ยวกับพระเจ้านั้นมีลักษณะสากล ดังคำกล่าวที่ว่า “พระเจ้าคือสัจจะ” และ “สัจจะคือพระเจ้า” การที่พระเจ้าเป็นหนึ่งเดียวกับมนุษย์ก็ได้หมายความว่า พระเจ้าคือที่มาแห่งการ *แบ่ง* มนุษย์ออกเป็น “วรรณะ” อีกต่อไป หากแต่พระเจ้าคือเอกภาพแห่งมวลมนุษย์ พระเจ้าคือมวลมนุษย์นั่นเอง ข้อคิดเห็นอันใหม่นี้เองที่ช่วยให้คานธีพิจารณาเห็นว่า ผู้อยู่ใต้ปกครองหรือคนส่วนใหญ่นี้เองคือที่มาแห่งรากฐานอำนาจของผู้ปกครอง แนวปฏิบัติทางการเมืองของคานธีจึงมุ่งไปยังประชาชน มิใช่ผู้ปกครอง คานธีชี้ให้เห็นชัดว่า *พร้อม ๆ* กับการเป็นนายแห่งพระเจ้านั้น มนุษย์เป็นสัตว์สังคมการเมือง ซึ่งต้องมีส่วนร่วมและมีบทบาทรับผิดชอบต่อสังคมมนุษย์ เพราะการรับผิดชอบต่อมนุษย์ก็คือการรับผิดชอบต่อพระเจ้า คานธีเสนอว่าหลักแห่งอหิงสาคือแนวปฏิบัติเชิงอุดมคติแห่งมนุษย์ คานธีเน้นจริยธรรมของมนุษย์ก็ต่อเมื่อจริยธรรมนั้นหมายถึง การไม่ฆ่า การไม่ทำร้าย และการมีใจรัก รู้สึกเป็นหนึ่งเดียวกับเพื่อนมนุษย์และไม่เบียดเบียนผู้อื่น พิจารณาในแง่นี้จะเห็นได้ว่าอหิงสาธรรมได้เข้ามามีส่วนสำคัญแทนที่จริยธรรมเหตุว่า “จริยธรรม” นั้นมักถูกกำหนดโดยบทบาทแห่งมนุษย์ *ภายในสังคมหนึ่ง ๆ* เท่านั้น แต่คานธีเรียกร่องอหิงสาธรรมอันเป็น *หลักสากล* เน้นความเป็นหนึ่งเดียวของมวลมนุษย์ จะเห็นได้ว่าคุณลักษณะในอุดมคติของบุคคลตามทัศนะของคานธีนั้นต้องอยู่ *เหนือ* ข้อกำหนดเชิงวัฒนธรรม ในความหมายที่ว่าต้องมีใจ

<sup>1</sup> ทั้งนี้โดยยังมีได้พิจารณาปัจจัยทางประวัติศาสตร์ ในยุคสมัยที่มีการรจนา *คัมภีร์ภควัทคีตา* และยุคสมัยแห่งคานท์เลย

เปิดกว้างยอมรับว่า ทุกระบบวัฒนธรรมและทุกระบบความเชื่อล้วนแต่มีส่วนใน "สังขธรรม" ทั้งสิ้น<sup>1</sup> แน่نون คานธีย่อมตระหนักดีถึงข้อแตกต่างระหว่าง วัฒนธรรมอันย่อมนำไปสู่ความขัดแย้งทางความคิดและการกระทำ ดังนั้นคานธี จึงเสนอว่า ในขณะที่มนุษย์เรายังไม่รู้คำตอบสุดท้ายสำหรับสังคม หลักแห่งอหิงสา จึงเหมาะสมที่สุด<sup>2</sup> เพราะชีวิตย่อมเป็นเงื่อนไขจำเป็นประการแรกที่มนุษย์จะ แสวงหาคำตอบร่วมกันได้ ไม่ว่าคำตอบนั้นจะเป็นอย่างไร



<sup>1</sup>โปรดดู การนิยามศาสนาในแง่สังขธรรมสากล ในกรรณ-เรื่องอุไร กุศลาลัย โลกทั้งผองพี่น้องกัน ของมหาตมา คานธี, หน้า 150

<sup>2</sup>โปรดดู อุดล วิเชียรเจริญ "ปรัชญาการเมืองของมหาตมา คานธี" วารสาร ธรรมศาสตร์ ปีที่ 2 เล่ม 2 (มิถุนายน-ตุลาคม 2516), หน้า 31