

“อหิงสา” สันติวิธีในกระแสธารภูมิปัญญาอินเดีย “ahimsā” Non-violence in indian stream of wisdom

คมกฤษ อุยเต็กเค่ง*

Komkrit Uitekkeng

บทคัดย่อ

บทความวิชาการชิ้นนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาวิเคราะห์แนวคิดเกี่ยวกับสันติวิธีในกระแสธารภูมิปัญญาอินเดียทั้งในยุควิไลยและสมัยใหม่ รวมทั้งมโนทัศน์อื่น ๆ ที่เป็นรากฐาน ผลการศึกษาพบว่า แนวคิดที่สำคัญของสันติวิธีในภูมิปัญญาอินเดียคือมโนทัศน์เรื่อง “อหิงสา” หมายถึง การไม่เบียดเบียนหรือทำร้าย ซึ่งแบ่งออกได้เป็นสองแบบ 1. อหิงสาในสองจารีตโบราณของอินเดีย ได้แก่ อหิงสาในจารีตพระเวทและจารีตพรตนิยม ความแตกต่างของสองจารีตนี้คือหลักอหิงสาในจารีตพระเวทสามารถยกเว้นในสถานการณ์บางอย่างได้ตามข้อกำหนดของพระเวทเองและหลักสวัธรรม หรือจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ในปรัชญาอินเดีย ส่วนอหิงสาในจารีตพรตนิยมต้องยึดถือในทุกสถานการณ์โดยไม่มีข้อยกเว้น 2. อหิงสาสมัยใหม่ตามแนวคิดของมหาตมาคานธี ผู้ปรับปรุงมโนทัศน์เรื่อง อหิงสาโดยนำไปรวมกับหลักการยึดถือความสัตย์ อหิงสาจึงเป็นหนทางสู่พระเจ้าแบบหนึ่ง นอกจากนี้ยังพัฒนาแนวคิดอหิงสาเชิงบวก ตลอดจนหลักสัจยาเคราะห์ หรืออหิงสาในเชิงปฏิบัติอีกด้วย ส่วนรากฐานความคิดที่ก่อให้เกิดมโนทัศน์เรื่อง อหิงสาและ

* คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร นครปฐม

สันติวิธีของอินเดีย ได้แก่ การยืนยันคุณค่าภายในที่มีอย่างเท่าเทียมกันของสรรพสิ่ง. ความเชื่อมั่นในลัทธิธรรมหนึ่งเดียว และการเสียสละตนเอง

คำสำคัญ : อหิงสา, สันติวิธี, จารีตพระเวท, จารีตพรตนิยม, มหาตมาคานธี

Abstract

This article examines the ideology of peace in ancient and modern Indian philosophy, including other foundation concepts of peace. The study found out that the foundation of peace in Indian wisdom is derived from the concept of non-violence (Ahimsa). 1) In ancient Indian philosophy, non-violence or Ahimsa can be divided into two groups: the Vedas and conservatism. Non-violence in the Vedas can be exempt by some specific situations in the Vedas itself; whereas, the non-violence according to the conservatism applies to all situations without any exception. 2) In modern Indian philosophy, modern Ahimsa, which is revised by Mahatma Gandhi, is combined with honesty. Gandhi's Ahimsa is another path to Gods. Moreover, Gandhi's Ahimsa forms a new concept of positive Ahimsa or practical Ahimsa. Gandhi's Ahimsa becomes a foundation of other concepts namely self-value in all thing, equality of all, belief in one truth and self-sacrifice.

Keywords : ahimsā, Non-violence, Vedic tradition, Asceticism, Mahatma Gandhi

บทนำ

ในเบื้องต้น เมื่อเรากล่าวถึงแนวคิดเกี่ยวกับสันติวิธีของอินเดีย คงจะปฏิเสธไม่ได้ว่า มีความคิดหนึ่งซึ่งเป็นที่รู้จักกันมากที่สุด คือ มโนทัศน์เรื่อง “อหิงสา” ซึ่งถือเป็นมโนทัศน์เกี่ยวกับสันติวิธีโดยตรงและสำคัญที่สุด

อหิงสามักถูกอ้างถึงในเคลื่อนไหวทางการเมือง โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในช่วงที่มีการเรียกร้องเอกราชของอินเดีย ซึ่งนำโดยมหาตมาคานธี และแนวคิดดังกล่าวได้แพร่ไปสู่การเคลื่อนไหวทางการเมืองในประเทศต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นในโลกตะวันตกหรือตะวันออก

ในประเทศไทยเมื่อมีการเคลื่อนไหวทางการเมือง หลายครั้งที่มีการกล่าวถึงหลัก “อหิงสา” แต่ความเข้าใจเกี่ยวกับเรื่องนี้ยังไม่ชัดเจนนักและมีการตีความที่แตกต่างกัน ที่จริงแล้วมโนทัศน์เรื่องอหิงสา แม้จะถูกนำมาเชื่อมโยงกับการเมืองโดยมหาตมาคานธี แต่ก็เป็นมโนทัศน์เก่าแก่ที่มีอยู่ก่อนแล้วในกระแสนิยมของปรัชญาอินเดีย ซึ่งประกอบด้วยปรัชญาทั้งฝ่ายฮินดูและฝ่ายนอกฮินดู เช่น พุทธศาสนา หรืออาจแบ่งได้เป็นจารีตพระเวทและจารีตพรตนิยม

ในสังคมไทย อิทธิพลของการเคลื่อนไหวในแนวทางของมหาตมาคานธี ซึ่งเป็นที่รู้จักโดยทั่วไป การศึกษามโนทัศน์เรื่อง อหิงสา โดยมากจึงมักมุ่งเน้นไปยังความคิดของมหาตมาคานธีเป็นสำคัญ โดยไม่ได้นำเสนอรากฐานความคิดเรื่อง อหิงสา ที่มีอยู่ก่อนหน้า เช่น วิทยานิพนธ์เรื่อง “อหิงสาในความคิดของมหาตมาคานธี” ของ ชวลี ไชยธีระพันธ์ ในปี พ.ศ. 2522 (Chavalee, 1979)

ส่วนการศึกษาวិจัยเกี่ยวกับอหิงสาและแนวคิดของมหาตมาคานธีในมิติอื่น ก็มักเป็นการเปรียบเทียบกับมโนทัศน์ของพุทธศาสนาเป็นหลัก เช่น บทความเรื่อง “การศึกษาเปรียบเทียบแนวคิดเรื่อง อหิงสา ของมหาตมาคานธีกับแนวคิดเรื่อง เมตตา ของพุทธปรัชญาเถรวาทเป็นสิ่งที่เดียวกันหรือไม่” ของพระอธิการอำนาจ คุรุสมบัติ วารสารสถาบันวิจัยพินลธรรม ตีพิมพ์ในปี 2558 ซึ่งมีผลการศึกษาว่า อหิงสากับหลักเมตตาในพุทธศาสนาเป็นสิ่งที่เดียวกัน โดยไม่ได้วิเคราะห์แนวคิดอหิงสานอกเหนือความคิดของมหาตมาคานธี (Pra-athikarnAmnarj, 2015: 193-199)

ด้วยเหตุนี้ การศึกษาเรื่อง “อหิงสา” ในสังคมไทยจึงยังมีความจำกัดและไม่ได้กลับไปสู่แนวคิดขั้นพื้นฐานที่มาจากศาสนาสองกระแสในอินเดีย ซึ่งจะช่วยให้เข้าใจแนวความคิดเรื่อง อหิงสา บทความชิ้นนี้จึงมีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาวิเคราะห์แนวคิดเกี่ยวกับสันติวิธีในกระแสธารภูมิปัญญาอินเดียทั้งในยุคโบราณและสมัยใหม่ รวมทั้งโมทัศน์อื่น ๆ ที่เป็นรากฐานของความคิดดังกล่าว โดยใช้ระเบียบวิธีวิจัยเป็นการวิจัยเอกสาร (documentary research) โละเลียงไปจากแนวคิดอหิงสาของอินเดียโบราณ ไปจนถึงแนวคิดอหิงสาของมหาตมาคานธี ซึ่งอาจช่วยให้เห็นพัฒนาการและความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นกับแนวคิดนี้ รวมถึงการประยุกต์แนวคิดดังกล่าวด้วย

มโนทัศน์เรื่อง “อหิงสา (ahimsā)” ของอินเดียโบราณ

ในทางนิรุกติศาสตร์ คำว่า “หิงสา” และ “อหิงสา” เป็นคำโบราณของอินเดีย ซึ่งปรากฏร่องรอยตั้งแต่สมัยพระเวท (ประมาณ 1,000 - 1,500 ปีก่อนคริสตกาล) โดยคำว่า “หิงสา (หิสา-himsā)” ได้ปรากฏครั้งแรกในคัมภีร์ฤคเวท (rgveda) คำนี้มีรากคำจากธาตุ “หิ” มีความหมายว่า “การทำให้เกิดความเจ็บปวด (harmful)” ซึ่งในสมัยนั้นไม่ได้มีความหมายถึง “การฆ่า” อย่างที่มักเข้าใจกันในปัจจุบัน

ส่วนคำว่า “อหิงสา (อหิสา-ahimsā)” ซึ่งมีความหมายในทางตรงกันข้ามนั้น เริ่มมีปรากฏในฐานะที่เป็นคำนามครั้งแรกในคัมภีร์ไตติรียสंहิตา (taitirīya saṃhita) โดยมีความหมายว่า “การไม่ทำอันตราย (non-injury) แก่ผู้บุชชายัญ” นอกจากนี้นักวิชาการทางภารตวิทยาบางท่านเช่น Rhys Davids มีความเห็นต่างออกไปว่า คำว่า อหิงสา น่าจะถูกใช้ในฐานะที่เป็นคำนามครั้งแรกในคัมภีร์ฉานโทคยะอุปนิษัท แต่ไม่ว่าอย่างไรก็ตาม ความหมายของคำทั้งสองก็มีความซับซ้อนมาตั้งแต่สมัยพระเวทแล้ว

ในเวลาต่อมาคำว่า หิงสา ถูกใช้ในความหมายว่า “การฆ่าสิ่งมีชีวิต (killing a living being)” และทำให้คำว่า อหิงสา มีความหมายถึง “การไม่ฆ่า” ซึ่งความหมายเช่นนี้ได้ปรากฏอย่างชัดเจนในคัมภีร์มनुสมฤติและคัมภีร์ปุราณะ (Unto, 1976 : 1-3)

หลังยุคพระเวท เมื่อศาสนาไชนะ (Jaina) และพุทธศาสนาเกิดขึ้นในดินแดนภารตวรรษแล้ว ได้สร้างความหมายใหม่เกี่ยวกับบอหิงสาและแนวทางปฏิบัติที่ต่างออกไปจากเดิม เราอาจเรียกว่า “อหิงสาตามแนวทางของพรตนิยม (asceticism)” หรือ “อหิงสาในจารีตพรตนิยม” เนื่องจากสองศาสนาข้างต้นได้มีพัฒนาการมาจากจารีตสาย “ศฺรามณะ หรือ สมณะ” ซึ่งเป็นแนวคิดทางศาสนาท้องถิ่นที่แพร่หลายอยู่ก่อนหน้าการเกิดของศาสนาพุทธและไชนะ โดยมีคำสอนที่มุ่งเน้นการสละโลกและการบำเพ็ญพรตภาวนา ศาสนาสายพรตนิยมมีหลักปฏิบัติและคำสอนต่างจากไปจากแนวคิดทางศาสนาสายพระเวทเดิมหลายประการ (Joshi, 2542: 47-49)

ดังนั้น นักวิชาการทางภารตวิทยา คือ Tähtian Unto (1976) จึงได้แบ่งมโนทัศน์เกี่ยวกับบอหิงสาในสมัยโบราณของอินเดียออกเป็นสองจารีตหรือสองแนวทาง คือ “มโนทัศน์อหิงสาตามจารีตพระเวท (Vedic Conception of ahimsā)” ซึ่งมีแก่นแกนอยู่ที่คำสอนของคัมภีร์พระเวท ปุราณะ มนุธรรมศาสตร์ ฯลฯ หรือกล่าวโดยสรุปว่า เป็นอหิงสาในแนวทางฮินดู และ “มโนทัศน์อหิงสาตามจารีตพรตนิยม (Ascetic Conception of ahimsā)” ซึ่งมีคำสอนของพุทธศาสนาและศาสนาไชนะเป็นแก่นแกนสำคัญ

มโนทัศน์เรื่องอหิงสาสองแบบและข้อโต้แย้ง

1. มโนทัศน์ “อหิงสาตามจารีตพระเวท (Vedic Conception of ahimsā)”

“อหิงสา” ถูกกล่าวถึงครั้งแรกในคัมภีร์ฉานโทคยะอุปนิษัท ซึ่งมีนัยสำคัญที่จะแสดงถึงลักษณะเด่นของแนวคิดนี้ตามจารีตพระเวท ในฉานโทคยะอุปนิษัท กล่าวว่า

“สฺรวณฺหฺริยาณิสฺมปฺรติษฺฐาปฺยาหิ (คฺุ) อหิงฺสนฺสฺรวณฺฏาณ
 ยนฺยตฺร ตีรฺเถภฺยะ... พิงฺไถถอนอินฺทริยฺ์ทังปวงสํารวมลงใน
 อาตมฺน, ไม่พินฺทํรํ (อหิงฺสา) สิ่ง (ภูต) ทังหลาย เว้นแต่ใน
 “ตฺริถะ” ทังปวง” (Swami Gambhirananda, 1989: 670)

ท่านอาทิตยกรจารย์ นักปรัชญาฮินดูคนสำคัญ ได้ให้บรรดาภิกษุสงฆ์
ดังกล่าวในฉานโทคโยปนิษัฏภาษาขะของท่านว่า

“อหิงสา (อหิงสา) (คือ) ไม่ทำอันตราย (non -injury) ไม่ทำความเจ็บปวดแก่ผู้อื่น (non-hurting others) เช่น การไม่ทำร้าย **สรวภูตานิ**, สิ่งมีชีวิตทั้งหลาย ไม่ว่าจะเคลื่อนไหวหรือไม่เคลื่อนไหว นับแต่การจาริกไป เช่น การภิกษาจาร ซึ่งอาจทำอันตรายแก่สิ่งอื่นได้ ดังนั้นท่านจึงกล่าวว่า **อนยาดรา ตีระถะ** (ไม่ทำร้ายสิ่งอื่น) นอกเสียจากสถานที่อื่นได้อนุญาตไว้ในคัมภีร์ **ตีระถ** หมายถึง สถานที่อื่นได้กำหนดไว้ในคัมภีร์ ดังนั้น **อนยาดรา ตีระถะ** จึงหมายความว่า นอกเสียจากสถานที่อื่นกำหนดไว้ในคัมภีร์ นี่เป็น (ข้อกำหนด) สำหรับคนทั้งปวงในทุกช่วงชีวิต คำอธิบายอื่น ๆ นอกจากนี้หมายความว่า” ไม่พึงทำอันตราย (อหิงสา) ในจุดอื่นใด นอกเสียจาก สถานที่อื่นเป็นบุญสถาน (ตีระถะ)” (Swami Gambhirananda, 1989: 672-673)

โดยทั่วไป คำว่า “ตีระถะ” หมายถึง “ทำขำน้ำ” ซึ่งมักเป็นสถานที่แสวงบุญในศาสนาฮินดู บางครั้งก็หมายถึง สถานที่ศักดิ์สิทธิ์ตามธรรมดา แต่ Unto เห็นว่า “ตีระถะ” ในความหมายของฉานโทคโยปนิษัฏมีความหมายเฉพาะ ซึ่งหมายถึง สถานที่ซึ่งมีการบูชาด้วยสัตว์ ดังนั้น การฆ่าสัตว์เพื่อบูชาในสถานที่เหล่านี้ จึงไม่ถือว่าเป็นผิดศีลธรรมหรือละเมิดหลักอหิงสาแต่อย่างใด (Unto, 1976: 7)

จากข้อความที่ปรากฏในฉานโทคโยปนิษัฏและฉานโทคโยปนิษัฏภาษาขะ แสดงลักษณะสำคัญของอหิงสาในจาริตพระเวท กล่าวคือ การปฏิบัติตามหลักอหิงสา หรือการไม่เบียดเบียนในจาริตพระเวทสามารถมี**ข้อยกเว้น**ในสถานการณ์พิเศษบางอย่างได้ โดยไม่ถือว่าการกระทำที่มีลักษณะ “รุนแรง” หรือเข้าใจได้โดยทั่วไปว่าเป็นการเบียดเบียนนั้นเป็นการละเมิดศีลธรรมหรือละเมิดหลักอหิงสาแต่ประการใด

ทั้งนี้สถานการณ์พิเศษดังกล่าวได้ถูกกำหนดแล้วไว้อย่างเคร่งครัดโดยคัมภีร์พระเวท หรือหลักปฏิบัติในศาสนา อาทิ การฆ่าสัตว์ในพิธีบูชาญ หรือในเวลาสงครามที่ทหาร จะต้องเช่นฆ่าศัตรู เป็นต้น

ความคิดในลักษณะเดียวกันนี้ ยังได้ปรากฏในคัมภีร์ฝ่ายฮินดูที่สำคัญอื่นๆ เช่น มนุธรรมศาสตร์และศุภรณิตินิสาธ เช่น

“ไม่ว่าเขาจะอาศัยอยู่ในบ้านเรือน (ของเขา) หรือกับครูของเขา หรือในป่า อย่าให้หิวขาด (หมายถึง คนในสามวรรณะแรก-ผู้วิญญ) ผู้มีความระแวงระวัง แม้ในยามทุกข์โศก กระทำอันตราย (แก่ สัตว์ทั้งหลาย) อันมิได้กำหนดไว้ในพระเวทเลย” (Burnell, 1891: 115-116)

“ถ้าในเหตุว่า พระเจ้าแผ่นดิน มีพระชนม์ชีพอยู่ในภัยอันตราย หรือพวกอริราชไพร่จะมาแย่งชิงราชสมบัติของพระองค์ไปเสีย ทั้งสิ้น พระองค์ก็ควรทำการยุทธสงคราม” (Shukaranitisara sited in Gerini, 2004: 140)

การกำหนดข้อยกเว้นเหล่านี้ไว้ คัมภีร์พระเวทและคัมภีร์อื่น ๆ อ้างเหตุผล ที่สำคัญคือ เป็นการกระทำเพื่อประโยชน์ของโลกหรือส่วนรวม เช่น ในมนุธรรมศาสตร์ อ้างว่า การบูชาญ (ซึ่งรวมถึงการฆ่าสัตว์) ที่ถูกต้องตามหลักพระเวทย่อมทำให้เกิด ความสุขแก่ผู้กระทำ ปศุสัตว์ที่ถูกบูชาญและสิ่งอื่น ๆ โดยรวม (Burnell, 1891: 115) หรือในการสงครามที่ถูกต้องย่อมจะเป็นการปกป้องสมณะชีพราหมณ์ และ ผู้อ่อนแอ (Shukaranitisara sited in Gerini, 2004: 140)

ไม่เพียงแต่ข้อยกเว้นเหล่านี้จะตั้งอยู่บนการคำนึงถึงประโยชน์ของส่วนรวม ข้อยกเว้นดังกล่าวยังสัมพันธ์อยู่กับแนวคิดเรื่อง “วิเศษธรรม” หรือ “สวธรรม (สวธรม)” และ “สามัญธรรม” อีกด้วย

“วิเศษธรรม” หรือ “สวธรรม (สฺวธฺม)” หมายถึง ข้อปฏิบัติพิเศษหรือหลักธรรมเฉพาะสำหรับคนบางกลุ่ม (สวธรรม มีความหมายว่า ธรรมแห่งตนเอง) เช่น ราชธรรม-ธรรมสำหรับพระราชา, พรหมณธรรม-ธรรมของบรรณพราหมณ์ เป็นต้น ซึ่งในแต่ละกลุ่มหรือแต่ละบุคคล ข้อกำหนดนี้จะมีความแตกต่างกันออกไป ส่วน “สามัญธรรม (สมานุยธฺม)” หรือ “สาธารณธรรม (สาธาณธฺม)” มีความหมายว่า ธรรม หรือหลักปฏิบัติสำหรับคนทั่วไป (Arvind, 2000: 105-106) สามัญธรรมจะไม่แบ่งว่าเป็นธรรมของกลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง แต่เป็นหลักปฏิบัติสากลสำหรับทุกคน ศาสนาฮินดูกำหนดให้ถือหิงสาเป็นธรรมที่อยู่ในหมวดสามัญธรรม

ปัญหาที่เราจะต้องพิจารณาต่อไป คือ ในกรณีนี้ “สามัญธรรม” ขัดแย้งกับ “สวธรรม” เราควรจะเลือกทางใด ตัวอย่างเช่น นายทหารที่อยู่ในการสงคราม ควรจะเลือกกระหว่าง “อหิงสา” คือ การไม่ฆ่า ไม่ใช้ความรุนแรงซึ่งเป็นสามัญธรรม หรือจะต้องฆ่าศัตรูในสงคราม ซึ่งเป็นสวธรรมของทหาร

ในจาริตแบบพระเวทมีข้อพิจารณาว่า มนุษย์ควรจะต้องเลือกสวธรรมก่อนเสมอ (Arvind, 2000: 107-108) เพราะการเลือกสวธรรมจะนำมาซึ่งเกียรติ ฤๅศล อันนำไปสู่สวรรค์ และความผาสุกของผู้อื่น และหากไม่ปฏิบัติตามจะนำความอัปยศอดสูมาสู่ผู้นั้น ดังในศุภรณินิธิสารกล่าวว่า

“นายทหารเอกทั้งหลาย ผู้ตายในยุทธสงคราม ผินหน้าไปหาที่รบกับข้าศึกจะได้ขึ้นสู่สุราลัยเทวโลกชั้นสูง ซึ่งพวกดาบสมุนี้ต้องทรمانบำเพ็ญพรตอยู่นาน จึงได้สู่สุรโลกชั้นสูงนั้น”

(Shukaranitisara sited in Gerini, 2004: 142)

ตัวอย่างที่เด่นชัดที่สุดที่เสนอว่า มนุษย์เมื่ออยู่ในท่ามกลางความขัดแย้ง ควรต้องเลือก “สวธรรม” เป็นอันดับแรก ข้อเสนอปรากฏในคัมภีร์ที่สำคัญของฮินดู คือ “ภควัทคีตา” คัมภีร์ที่อาศัยฉากในมหาภารตยุทธ ในขณะที่ยุทธสงครามคุรุเกษตรกำลังเริ่มต้นขึ้น อรชุนนักแม่นธนูแห่งวงศ์ปาณฑพ ลังเลที่จะเข้าสู่

สงครามเพื่อต่อสู้มาฟันกับฝ่ายเการพซึ่งเป็นญาติมิตร ด้วยความท้อถอยใจของ
อรชุนในการจะต้องไปมาฟันกับญาติพี่น้อง ทำให้พระกฤษณะในฐานะ “พระเจ้าอวตาร”
ได้ให้คำสอนและกระตุ้นเตือนให้อรชุนทำหน้าที่ของกษัตริย์ ซึ่งมีหน้าที่ในการรบ
อันมีเกียรติ

“ถ้าและว่า ท่านจักไม่ทำสงครามอันเป็นธรรมนี้ไซ้ ท่านก็
ละหน้าที่โดยตรงของท่านและเกียรติยศของท่านได้รับแต่
ความชั่วช้าฝ่ายเดียว” (Kishnadvaipayanavyasa, 2008: 21)

“หากถูกฆ่า ท่านก็จะได้ส่วยสวรรค์ หากชนะก็จะได้ครอง
แผ่นดินโลก ฉะนั้น จงลุกขึ้นทำความตกลงใจที่จะรบเกิด
กุนตีบุตร” (Kishnadvaipayanavyasa, 2008: 22)

เหตุผลสองประการที่พระกฤษณะปลุกใจอรชุนให้รบ ประการที่หนึ่งคือ
การเน้นย้ำคุณค่าของการทำหน้าที่ในฐานะกษัตริย์ ซึ่งก็คือ การเน้นให้เลือกปฏิบัติ
สัจธรรมของตนเอง พระเวทและคัมภีร์อื่น ๆ กำหนดให้กษัตริย์มีหน้าที่ที่จะต้อง
รบทัพจับศึก โดยเฉพาะหากสงครามนั้นเป็นธรรมสงครามหรือสงครามเพื่อ
ความถูกต้องจะหลีกเลี่ยงไม่ได้เลย และในภคัทคีตารวมถึงคำสอนในศาสนาฮินดู
ถือว่า การทำหน้าที่ของตนเป็นเรื่องสำคัญที่สุดเรื่องหนึ่ง อาจเพราะในความเชื่อของ
ชาวฮินดูที่ผูกโยงเข้ากับระบบวรรณะ หรือวรรณะศรมธรรม การปฏิบัติตามสัจธรรม
ที่สอดคล้องกับวรรณะของตน ถือเป็นบุญกุศลอย่างสูงและเป็นเครื่องยืนยันคุณค่า
ตามสถานภาพของตน เช่น หากมีพรหมณ์ที่ไม่เล่าเรียนท่องสวด กับคูทรคนหนึ่ง
ขัดกวาดถนนอย่างสะอาดและเอาใจใส่ คูทรคนนั้นย่อมถือว่าดีกว่าพรหมณ์
ที่ขี้เกียจ เพราะปฏิบัติหน้าที่ของตนเองหรือปฏิบัติสัจธรรมเป็นอย่างดี สาเหตุอีกอย่าง
ที่ศาสนาฮินดูพยายามเน้นคุณค่าของสัจธรรม เป็นไปได้ว่า อาจต้องการให้สังคมสงบสุข
ไม่เกิดความวุ่นวาย เพราะทุกคนปฏิบัติตามหน้าที่ของตนเองโดยไม่ก้าวก่ายกัน

ประการที่สอง คือ เหตุผลในทางอภิปรายว่าด้วยการฆ่าและไม่ฆ่า พระภิกษุสอนอรชุนว่าจริง ๆ แล้ว โดยสังขรณ์ไม่มีใครถูกฆ่าและเป็นผู้ฆ่า เพราะมนุษย์มีเนื้อแท้คืออาตมัน ร่างกายเป็นเพียงสิ่งชั่วคราวเหมือนกับเสื้อผ้า แต่อาตมันไม่อาจแตกดับทำลายได้ การฆ่าตัวตนของคนอื่น ๆ จึงเป็นเรื่องที่เป็นไปไม่ได้เช่นกัน ดังนั้นจึงควรละความกังวลและทำหน้าที่ของตัวเอง¹

มีผู้เสนอว่า อรชุนคือมนุษย์ผู้รักสันติภาพคนแรก ๆ ในโลก แต่เราอาจเถียงกันต่อไปว่า ในสถานการณ์ที่ทุ่งกุรุเกษตร อรชุนเพียงแค่มิต้องการจะฆ่า ผู้เป็นญาติและครูอาจารย์ของตนเท่านั้น หรือจริง ๆ แล้วอรชุนมีจิตใจอันเปี่ยมล้นด้วยอหิงสากันแน่ เพราะในเรื่องมหาภารตะอรชุนก็ได้หยิบธนู “คาณทียะ” เพื่อสังหารศัตรูของเขาหลายครั้ง อย่างไรก็ตาม อุปเทศหรือคำสอนของพระภิกษุณะในฐานะตัวแทนของความคิดแบบฮินดูได้ยืนยันว่าในสถานการณ์แห่งความลังเลใจ มนุษย์จะต้องปฏิบัติหน้าที่ของตนโดยไม่ต้องคำนึงถึงสิ่งอื่น

ดังนั้นจึงมีผู้วิจารณ์ว่า คำสอนในภควัทคีตาอาจนำไปสู่ความรุนแรงในรูปแบบต่างๆ ได้ ทั้งที่ในอถ்யายะที่ 10, 12 และ 16 ภควัทคีตาพยายามเน้นสอนถึงอหิงสาและความเมตตากรุณา มหาตมาคานธีจึงได้ตีความภควัทคีตาใหม่ว่า ทุ่งกุรุเกษตรในคัมภีร์ภควัทคีตา คือ อุปลักษณ์ที่แสดงถึงการต่อสู้กันระหว่างความดีและความชั่วภายในใจของมนุษย์เท่านั้น ไม่ใช่สงครามจริง ๆ (Rajmohan Gandhi, 2008: 28)

สิ่งหนึ่งที่ดูเหมือนจะขัดแย้งกันเองในระบบจารีตพระเวท คือ การยืนยันว่า แม้หากต้องเลือกระหว่างคุณธรรมสากล กับ คุณธรรมแห่งตน มนุษย์ควรจะต้องเลือกทำหน้าที่ตามสวัธรรม หรือคุณธรรมแห่งตนของเขา ก่อน ซึ่งบางครั้งอาจเกี่ยวข้องกับความเสี่ยงอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ แต่ในขณะเดียวกันจารีตพระเวทก็ได้ยกย่องอหิงสา ในฐานะที่เป็นสามัญธรรมไว้อย่างสูงส่งยิ่งว่าเป็นคุณธรรมสูงสุด ที่ทุกคนควรประพฤติปฏิบัติ ดังอนุศาสนบรรพแห่งคัมภีร์มหาภารตะ ว่า

¹ โปรดดูรายละเอียดในอถ்யายะที่ 2 ของคัมภีร์ภควัทคีตา

“การไม่เบียดเบียนชีวิตอื่น² เป็นศาสนอันสูงสุด
 การไม่เบียดเบียนชีวิตอื่นเป็นวินัยอันสูงสุด
 การไม่เบียดเบียนชีวิตอื่นเป็นการปฏิบัติธรรมอันสูงสุด
 การไม่เบียดเบียนชีวิตอื่นเป็นการเสียสละอันสูงสุด
 การไม่เบียดเบียนชีวิตอื่นเป็นความสุขอันสูงสุด
 การไม่เบียดเบียนชีวิตอื่นเป็นความสัตย์อันสูงสุด
 การไม่เบียดเบียนชีวิตอื่นย่อมมีคุณสูงส่งกว่าพิธีกรรมทาง
 ศาสนาทุกประการ” (Kishnadvaipayanavyasa, 2009: 217)

เราอาจทำความเข้าใจข้อขัดแย้งข้างต้นได้ ในขณะที่การปฏิบัติสวธรรมเป็นไปเพื่อประโยชน์ของตนและผู้อื่นหรือสังคมโดยรวม ส่วนสามัญธรรมเป็นเรื่องของการมุ่งไปสู่ความหลุดพ้น ดังที่ Arvind Sharma (2000) เห็นว่าสามัญธรรมนั้นสัมพันธ์อยู่กับการเตรียมพร้อมไปสู่ความหลุดพ้น ซึ่งหากพิจารณาดูจะเห็นว่า สามัญธรรมในศาสนาต่าง ๆ เช่น พุทธ ฮินดู และโซณะ มีความคล้ายคลึงกันเป็นอย่างมาก³ รวากับเป็นมโนทัศน์กลางที่มีร่วมกันในปรัชญาอินเดีย (Arvind, 2000: 107-108) ด้วยเหตุนี้ ในจารีตพระเวท การยกย่องอหิงสาจึงน่าจะเป็นการยกย่องในฐานะที่เป็น “อุดมคติ” ทางศีลธรรม อันนำไปสู่เป้าหมายสูงสุดคือโมกษะ โดยในสถานการณ์จริงอาจยกเว้น ไม่ปฏิบัติในกรณีพิเศษบ้างก็ได้ อหิงสาจึงดำรงอยู่ในสถานภาพอันสูงส่ง คือ อุดมคติทางศีลธรรม ในขณะที่การเลือกสวธรรมเป็นข้อปฏิบัติที่สอดคล้องกับสถานการณ์ของชีวิตจริงมากกว่า

บัณฑิต ยวหะระลาล เนห์รู อดีตนายกรัฐมนตรีอินเดียเห็นว่า อหิงสานั้นเป็นเรื่องการฝึกฝนทางจิตใจมากกว่าเป็นเรื่องการการปฏิบัติในสถานการณ์จริงที่จำเป็นจะต้องใช้ความรุนแรงบ้าง

2 คำว่าการไม่เบียดเบียนชีวิตอื่น ในประโยคนี้ ต้นฉบับสันสกฤตใช้คำว่า อหิสา (อหิงสา)

3 โปรดสังเกต คีล 5 ของชาวพุทธหลักยมะและนียะของลัทธิโยคะ และ พรตเบื้องต้นของฝ่ายศาสนาโซณะที่มีความคล้ายคลึงกัน

“กล่าวโดยทั่วไปแล้ว มโนภาพเกี่ยวกับอหิงสาหรือการไม่เบียดเบียนนั้น ดูจะมีความสัมพันธ์อย่างมากกับเจตจำนงกับการไม่มีจิตใจเคียดแค้น การมีวินัยควบคุมตนเอง และการควบคุมความโกรธและความชิงชัง แทนที่จะหมายถึงแต่เพียงการละเว้นการกระทำอันรุนแรง ในเมื่อการกระทำเช่นนั้นเป็นสิ่งที่จำเป็นและหลีกเลี่ยงไม่ได้” (Jawaharlal Nehru, 2002 : 189)

2. มโนทัศน์ “อหิงสาตามแนวทางพรตนิยม (Ascetic Conception of ahimsā)”

“อหิงสา” ตามแนวทางพรตนิยม ซึ่งมีพุทธศาสนาและศาสนาไฮณะเป็นแกนหลัก จุดที่แตกต่างอย่างสำคัญกับอหิงสาตามจารีตพระเวท คือ อหิงสาในแนวทางพรตนิยม **ไม่มีข้อยกเว้น** ในการกระทำความรุนแรงที่ถือว่าไม่ผิดหลักอหิงสาและศีลธรรม ในสถานการณ์พิเศษใด ๆ ทั้งสิ้น (Unto, 1976: 8) อหิงสาในแนวทางพรตนิยมเป็นข้อปฏิบัติสากลที่ทุกคนต้องถือปฏิบัติตาม ในทางความหมาย อหิงสา (อหิงสาในภาษาบาลี) ของพุทธศาสนา ไม่ได้มีความหมายเฉพาะการไม่ทำร้าย หรือการไม่สร้างความเจ็บปวดแก่สิ่งอื่นเท่านั้น แต่ยังมิมีลักษณะที่เป็นคุณสมบัติทางจิตใจ บางครั้งก็เป็นคำไวยากรณ์ของคำว่า “กรุณา” (Unto, 1976: 9)

ส่วนอหิงสาในศาสนาไฮณะมักมีความหมายถึง การไม่เป็นเหตุแห่งความทุกข์ อย่างไรก็ตาม แม้ว่าทั้งตามจารีตพระเวทและจารีตพรตนิยม อหิงสาคอบคลุมมิติทั้งทางกาย ทางวาจา และทางใจ แต่ดูเหมือนว่าในจารีตพรตนิยมจะให้ความสำคัญกับคุณสมบัติทางจิตใจเป็นพิเศษ (Unto, 1976: 9)

การถือว่า อหิงสา “มี” หรือ “ไม่มี” ข้อยกเว้น ในจารีตทั้งสองนี้ ทำให้เกิดข้อโต้แย้งจากแต่ละฝ่าย ซึ่งเราจะได้พิจารณาต่อไป

3. ข้อโต้แย้งมโนทัศน์อหิงสาจากทั้งสองจารีต

ฝ่ายพรตนิยมยืนยันว่า การกำหนดให้มี “ช้อยกเว้น” ของฝ่ายจารีตพระเวท สุดท่ายก็คือ การสร้างความรุนแรง หรือ “หิงสา” อย่างไม่สามารถปฏิเสธได้ หาก “ธรรม” มีไปเพื่อความผาสุกของสิ่งทั้งหลาย เหตุใดจึงมีการอ้างหน้าที่ (สวธรรม) เพื่อกระทำความทุกข์แก่สิ่งอื่น ๆ (Unto, 1976: 9) และการมีช้อยกเว้นดังกล่าว จึงทำให้อหิงสาในจารีตพระเวท ไม่อาจเป็นสามัญธรรมในความหมายที่แท้จริงได้ เพราะมันไม่อาจปฏิบัติได้กับทุกคน ในทุกกาลและเทศะ

ในข้อโต้แย้งของฝ่ายพรตนิยมมีหลักการสำคัญว่า ถ้าจะถือหลักไม่ใช้ ความรุนแรงจะต้องไม่มีช้อยกเว้นโดยสิ้นเชิง เพราะเมื่อใดก็ตามที่มีช้อยกเว้น ก็เท่ากับการเปิดช่องให้มีการสร้างความรุนแรงได้เสมอ แม้ทางฝ่ายจารีตพระเวท จะอ้างว่า การกระทำความรุนแรงบางอย่างไม่ถือเป็นความรุนแรง เพราะมีเป้าประสงค์ เพื่อความผาสุกของส่วนรวม เช่น การบูชายัญด้วยชีวิตสัตว์หรือสงคราม แต่จาก มุมของฝ่ายพรตนิยม ทั้งการฆ่าสัตว์เพื่อบูชายัญ หรือการเข้ารบในสงครามก็ไม่อาจนับ เป็นช้อยกเว้นได้ เพราะได้ทำให้เกิดความความตาย ความทุกข์ ความเจ็บปวดของสัตว์ และคู่ต่อสู้ในสงครามทั้งสิ้น

ในทางกลับกัน ฝ่ายจารีตพระเวท เห็นว่า ความรุนแรงในบางสถานการณ์ เป็นสิ่งที่ไม่อาจปฏิเสธหรือหลีกเลี่ยงได้ เช่น ในการที่มนุษย์จะเอาชีวิตรอด จำเป็น ที่จะเบียดเบียนสิ่งอื่นอยู่เสมอ แม้แต่ในเวลาหายใจก็ตาม การทำความรุนแรงต่อ สิ่งอื่นจึงเป็นข้อเท็จจริงอย่างหนึ่งที่เราต้องยอมรับ

อหิงสาในแนวพรตนิยมจึงอาจถูกมองว่า ทำให้มนุษย์ปราศจากทางเลือก กระนั้นในฝ่ายจารีตพระเวทก็ไม่ได้ปฏิเสธหลัก “อหิงสาเบ็ดเสร็จ (total non-violence)” ตามที่จารีตพรตนิยมยึดถือ เพียงแต่เห็นว่า อหิงสาอย่างปราศจาก ช้อยกเว้นแบบจารีตพรตนิยมจะเหมาะก็แต่กับนักบวชหรือสันยาสีผู้สละโลกเท่านั้น (Svami Candrasekhara Sarasvati, 2008: 703) ไม่เหมาะกับคนธรรมดาที่ต้อง มีชีวิตที่เบียดเบียนสิ่งอื่นอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ สวามีจันทรเศขร สรัสวดี คังกรจารย์ แห่งกาญจบุรีม ปราชญฝ่ายฮินดูมีความเห็นว่า ศาสนาฮินดูมีมุมมองต่อเรื่องอหิงสา

อย่าง “สอดคล้องกับความจริง (Realistic)” มากกว่า การประกาศหลักที่ต้องปฏิบัติตามอย่างไม่มีข้อยกเว้นเช่นเดียวกับพวกพรตนิยม ทำให้เกิดปัญหาว่าหลักนั้นจะ “ไม่สามารถปฏิบัติตามได้จริงตลอดเวลา” ตัวอย่างเช่น ประเทศที่นับถือพระพุทธศาสนา ก็ยังคงมีทหารเพื่อการรบ และคนส่วนใหญ่ที่เป็นศาสนิกชนก็กินเนื้อสัตว์ (Svami Candrasekhara Sarasvati, 2008: 703-704)

ดังนั้น ในทางปฏิบัติจึงดูเหมือนว่า ศาสนาฮินดูหรือจารีตพระเวทนั้น ให้อยอมรับความจริง และพยายามลดทอนความรุนแรงให้น้อยที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ ในขณะที่เดียวกันกลับไปมุ่งเน้นความพยายามขจัดความรุนแรงภายในจิตใจเป็นสำคัญเช่นเดียวกับจารีตพรตนิยม

อย่างไรก็ตาม เราคงปฏิเสธไม่ได้ว่า ปฏิกริยาและคำสอนของจารีตพรตนิยม เช่น พระพุทธศาสนาและศาสนาโซเน ได้มีอิทธิพลต่อแนวคิดจารีตพระเวทไม่มากนักน้อย และได้ทำให้ความรุนแรงในประวัติศาสตร์อินเดียลดลงไปเป็นอย่างมาก

จากมโนทัศน์อหิงสาทั้งสองแบบ เราจะกลับมาพิจารณาโมทัศน์เกี่ยวกับ อหิงสาที่มีความร่วมสมัยยิ่งขึ้นและผ่านการทดลองใช้อย่างเป็นรูปธรรมมาแล้ว จนอาจกล่าวได้ว่า เป็นแนวคิดอหิงสาที่แพร่หลายที่สุดและเป็นตัวแทนอหิงสาที่ผู้คนยึดถือกันปัจจุบันคือ อหิงสาในทัศนะมหาตมามานธี ซึ่งในที่นี้จะเน้นการพิจารณาในส่วนความเปลี่ยนแปลง การตีความใหม่จากกระแสภูมิปัญญาเดิม และการปรับเปลี่ยน คัดค้านของมหาตมามานธี

มโนทัศน์ “อหิงสาของมหาตมามานธี”

มหาตมามานธี เกิดและเติบโตมาจากครอบครัวชาวฮินดูที่เคร่งศาสนา ความคิดของเขาบางส่วนน่าจะได้รับอิทธิพลจากลัทธิภักติสายไวษณวนิกายที่เกิดขึ้นในยุคกลางของอินเดีย ซึ่งเป็นนิกายที่ครอบครัวมานธีนับถือ ลัทธิภักติในยุคกลาง มีลักษณะเด่นที่ปฏิเสธการแบ่งชนชั้นวรรณะ อำนาจของนักบวชและพิธีกรรม เน้นสอนเรื่องความรักในพระเจ้าและมวลมนุษย์ที่มีความเป็นพี่น้องกัน

ที่สำคัญลัทธิภักติเกิดขึ้นในท่ามกลางบรรยากาศของความขัดแย้งระหว่างผู้ปกครองชาวมุสลิมที่เข้ามารุกรานอินเดียทางภาคเหนือและคนพื้นเมืองผู้นับถือศาสนาฮินดูในอินเดีย ความพยายามที่จะประนีประนอมหรือความพยายามที่จะหลอมรวมความเชื่อโดยอิทธิพลของลัทธิภักติ จึงได้กลายเป็นลักษณะสำคัญของศาสนาฮินดูในเวลาต่อมา ที่จริงแล้ว แนวคิดเรื่องการเชื่อว่ามีลัทธิธรรมหนึ่งเดียวในศาสนาฮินดูเริ่มมีปรากฏตั้งแต่ยุคพระเวทแต่ได้ถูกนำมาเน้นย้ำให้เห็นเป็นรูปธรรมในยุคหลัง ๆ โดยเฉพาะยุคภักติ

ดังนั้น แม้ว่าคานธีจะเป็นฮินดูที่เคร่งศาสนา แต่ด้วยความมีใจเปิดกว้างและความเชื่อในลัทธิธรรมหนึ่งเดียวอันเป็นผลผลิตส่วนหนึ่งในวัฒนธรรมอินเดียสายฮินดูก็ทำให้เขาสามารถพัฒนาแนวคิดเกี่ยวกับความจริงและอหิงสาของตนเองจากการผสานรวมความคิดฮินดู พุทธศาสนา ศาสนาโซณะและคริสตศาสนาเข้าด้วยกัน (Rajmohan Gandhi, 2008: 316)

“จิตใจของข้าพเจ้ามีความกระฉับกระเฉงว่องไวอยู่เสมอ และพยายามที่จะรวมเอาหนังสือคัมภีร์ ประทีปแห่งเอเชีย กับเทศนาบนยอดเขาให้เป็นอย่างเดียวกัน” (Mahatma Gandhi, 2007: 73)

มีผู้วิเคราะห์ว่า อหิงสาของมหาตมาคานธี ก่อรูปขึ้นจากอหิงสาในแนว “จารีตพรตนิยม” (Unto, 1976: 121) ซึ่งคานธีเป็นคนแรกที่นำอหิงสจารีตพรตนิยมมาใช้ในทางสังคมการเมือง สำหรับเขาแล้ว อหิงสาจะมีชัยยกเว้นไม่ได้ ความเกลียดชังไม่ว่าในเวลาและสถานที่ใดก็ย่อมผิดเสมอ (Unto, 1976: 118) ถ้าเราต้องเผชิญกับสงคราม หน้าที่ของเราจึงไม่ใช่การเข้าไปรวมรบ แต่คือความพยายามที่จะหยุดยั้งสงครามในทุกวิถีทาง (Mahatma Gandhi, 2010: 527)

กระนั้นเขาก็ยอมรับว่า การฆ่าในบางกรณีอาจเป็นสิ่งที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ เช่น ยุงหรือสัตว์กินเนื้อที่อาจทำอันตรายต่อมนุษย์ (Unto, 1976: 122) แต่มนุษย์ก็ไม่อาจทำหน้าที่เป็นผู้ฆ่าผู้อื่นได้ เพราะหน้าที่ตัดสินเป็นของพระผู้เป็นเจ้าเท่านั้น มนุษย์

ในฐานะสิ่งที่มีความบกพร่องจึงไม่อาจทำหน้าที่ตัดสินมนุษย์ด้วยกันได้ ในขณะเดียวกัน คานธีก็ยอมรับว่า การมีชีวิตอยู่โดยปราศจากหিংสกรรมทั้งร้อยเปอร์เซ็นต์ เป็นสิ่งที่เป็นไปได้ เพราะในการดำรงอยู่มนุษย์จะต้องเบียดเบียนสิ่งอื่น โดยธรรมชาติ แต่สิ่งที่สำคัญกว่า คือ การยึดมั่นหลักการอหิงสาโดยไม่เปลี่ยนแปลง (Mahatma Gandhi, 2010: 526)

ด้วยการผสานความคิดจากศาสนาต่าง ๆ ของเขา ส่งผลให้เกิดสิ่งที่เรียกว่า “อหิงสาเชิงบวก” ขึ้น อหิงสาคือทัศนะของมหาตมาคานธีซึ่งไม่ได้มีความหมายเพียงแต่การไม่ทำร้ายหรือทำอันตรายเท่านั้น แต่ยังมีความหมายถึง การพัฒนาความเมตตากรุณาและคุณสมบัติที่ดีอื่น ๆ ของจิตใจให้มากขึ้น (Unto, 1976: 118-119)

ในการพัฒนาแนวคิดเรื่อง อหิงสา นอกจากจะยึดหลักตามจารีตประเพณีมาแล้ว คานธีได้ผสมผสานกับศรัทธาที่มีในพระผู้เป็นเจ้าของเขาเอง โดยถือว่า สัจจะหรือความจริงคือพระเป็นเจ้า และพระเป็นเจ้าคือความจริง พระเป็นเจ้าสำหรับคานธีเป็นองค์ลัทธิธรรมสากลหนึ่งเดียวที่ถูกเรียกขานด้วยนามต่าง ๆ ที่หลากหลาย และอหิงสา คือหนทางไปสู่พระเป็นเจ้านั้น ไม่ใช่ด้วยการทำพิธีกรรมหรือการบำเพ็ญภาวนาแต่เพียงอย่างเดียว คานธีเชื่อว่า มนุษย์ทุกคนย่อมมีธรรมชาติแห่งความดีงามอยู่ เพราะทุกคนคือบุตรของพระเจ้า ไม่ว่าคน ๆ นั้นจะได้เคยทำสิ่งที่เลวร้ายแค่ไหนก็ตาม ดังนั้นคนที่เลวร้ายไม่ควรถูกเกลียดชัง เขาเน้นเสมอว่า “จงเกลียดบาป มิใช่ผู้กระทำความบาป” ดังนั้นการตอบโต้การกระทำที่รุนแรงด้วยความรุนแรงจึงเป็นสิ่งที่ไม่ควรเกิดขึ้นเลย แต่ควรเสียสละตนเองด้วยความกล้าหาญ เช่น ยอมเป็นฝ่ายที่ถูกทำร้าย เพื่อจะปลุกมโนธรรมสำนึกหรือธรรมชาติฝ่ายดีในจิตใจของอีกฝ่ายให้ปรากฏขึ้น

คุณูปการที่แท้จริงของมหาตมาคานธี คือ มหาตมาคานธีอาจเป็นชาวอินเดียคนแรกที่น่าแนวคิดเรื่องอหิงสาไปสู่ทุก ๆ มิติของชีวิต โดยเฉพาะในทางสังคม การเมือง และเศรษฐกิจอย่างมีชีวิตชีวา ซึ่งก่อนหน้านี้ หลักอหิงสามีลักษณะที่เป็นคุณธรรมส่วนบุคคลมากกว่าจะเป็นหลักที่สามารถนำมาใช้ในทางสังคม

จากหลักอหิงสาที่เป็นหลักการนามธรรม มหาตมาคานธีได้สร้างแนวคิดเรื่อง “สัตยาเคราะห์” (สัตยาครุท) ขึ้น แนวคิดนี้คือ “อหิงสาในเชิงปฏิบัติการ” นั่นเอง

เขาพยายามเน้นคำ “สัตยะ” อันหมายถึง ความจริง กล่าวคือ อหิงสาและการยัดมัน ในลัทธิจะเป็นเรื่องเดียวกัน สัตยาเคราะห์ คือ เทคนิค วิธีการ ลักษณะสำคัญคือ ยัดมัน ในลัทธิที่จะที่แถลงออกไป กำกับด้วยการไม่ใช้ความรุนแรงและยอมรับความทุกข์ยาก เพื่อให้เกิดความเปลี่ยนแปลง ดังนั้น วิธีการของสัตยาเคราะห์อาจแตกต่างกันออกไป เช่นการถือแพ่ง การไม่ให้ความร่วมมือและการบริการชุมชน (Joan Valerie Bondurant, 1993: 25)

นอกจากนี้ การเคลื่อนไหวทางการเมืองในแนวทางอหิงสาของมหาตมาคานธี ได้กลายเป็นสิ่งที่บอวลไปด้วยบรรยากาศทางศาสนาที่เข้มข้น “กรรมโยคี” ในภควิหิตา ถูกตีความใหม่ โดยนำมาใช้ในความหมายถึง นักเคลื่อนไหวทางการเมือง แทนที่ผู้ปฏิบัติ หรือนักบวชในศาสนา “พระเจ้า” “ความสัตย์” “ความรัก” ฯลฯ ถ้อยคำ ทางศาสนาเหล่านี้ได้รับการตีความให้สอดคล้องกับการเคลื่อนไหวทางสังคม แม้แต่ สัญลักษณ์และพิธีกรรมทางศาสนาก็ถูกนำมาใช้ด้วยเช่นเดียวกัน ตัวอย่างเช่น การอดอาหาร ซึ่งชาวฮินดูมักจะทำกันในการถือพรต อันเป็นส่วนหนึ่งของการบำเพ็ญ ตบะอยู่แล้ว แต่มหาตมาคานธีก็สามารถนำมาใช้อย่างทรงพลังภายใต้พื้นฐานทาง วัฒนธรรมของอินเดียเอง

ความสำเร็จของมหาตมาคานธีในการใช้หลักอหิงสาในทางสังคมการเมือง คงไม่อาจวัดได้จากการได้รับเอกราชของประเทศอินเดียเท่านั้น ซึ่งมีปัจจัยอื่นๆ อีกหลายอย่าง รวมทั้งขบวนการที่ใช้ “ความรุนแรง” ด้วย แต่มหาตมาคานธีได้ทำให้เกิดทางเลือกใหม่ ๆ ในการจัดการความขัดแย้งโดยสันติวิธีอย่างเป็นทางการเป็นรูปธรรมที่สุด กล่าวโดยสรุป มหาตมาคานธีคือผู้ประสานระหว่างคนสองกลุ่มที่ขัดแย้งกัน ระหว่าง ความเข้มแข็งแบบฮินดูและชนบจาริตพระเวทกับความเมตตากรุณาจากจาริตพรตนิยม และระหว่างหลักการทางศาสนาอันเก่าแก่และการเคลื่อนไหวทางสังคมการเมือง

จากมโนทัศน์อหิงสาทั้งสามแบบซึ่งเป็นมโนทัศน์ที่สำคัญที่สุดเกี่ยวกับ สันติวิธีในสายธารภูมิปัญญาอินเดีย เราจะเข้ามาพิจารณา มโนทัศน์หรือความเชื่ออื่นๆ ที่เป็นรากฐานของความคิดแบบอหิงสาและการปฏิบัติในทางสันติวิธี ในภูมิปัญญา สายนี้

รากฐานความคิดที่ก่อให้เกิดมโนทัศน์อหิงสาและสันติวิธีของอินเดีย

1. การยืนยันคุณค่าภายในที่มีอย่างเท่าเทียมกันของสรรพสิ่ง

มโนทัศน์นี้มีรากฐานอยู่ในคัมภีร์อุปนิษัท ภควัทคีตา และปรัชญาฝ่ายฮินดู โดยทั่วไป มโนทัศน์นี้เชื่อว่า สรรพสิ่งต่าง ๆ มี “เนื้อแท้” อย่างเดียวกัน ภายในความแตกต่างหลากหลาย หรือพหุภาพ เนื้อแท้นี้อาจเรียกว่า อาตมัน ชีวาตมัน หรือพรหมันก็ได้ ดังนั้นสรรพสิ่งทั้งปวงจึงมีคุณค่าควรแก่การเคารพไม่ต่างจากตัวเราเอง เพราะมีคุณค่าเสมอกับเราหรือมีเนื้อแท้อันมีคุณค่าเช่นเดียวกับเรา เราจึงไม่พึงทำร้ายหรือทำอันตรายต่อสิ่งทั้งปวง ในกฎะอุปนิษัท กล่าวว่า

“สิ่งนี้ (อาตมัน) สามารถเข้าถึงได้ด้วยใจ (สมาธิจิต) เท่านั้น ในโลกนี้ไม่มีอะไรเลยที่มีความแตกต่างกัน ผู้ใดมองเห็นว่ามีความแตกต่างกันจริง ๆ ในโลกนี้ ผู้นั้นย่อมไปจากความตายสู่ความตาย” (The PancaVedanta: 77)

ในคัมภีร์ภควัทคีตาดูเหมือนจะเน้นย้ำมโนทัศน์ข้อนี้ไว้เป็นพิเศษ เพราะได้กล่าวถึง “ความเสมอกัน” ของสิ่งต่าง ๆ ไว้หลายอัยยายะ และหลายลักษณะ เช่น

“ผู้มีตนประกอบแล้วด้วยโยคะ มีการเห็นทุก ๆ สิ่งว่าเป็นสภาพเสมอกัน เห็นอาตมันว่ามีอยู่ในทุก ๆ สิ่ง เห็นทุก ๆ สิ่งในอาตมัน”

“อรชุน! ผู้ใดเห็นสุขหรือทุกข์ในทุก ๆ สิ่งเสมอกับสุขหรือทุกข์ของตนเอง ผู้นั้นได้ชื่อว่า บรมโยคี” (Kishnadvaipayanavyasa, 2008: 72)

มีเรื่องเล่าเกี่ยวกับการเห็นพระเป็นเจ้าในสรรพชีวิตจากชีวประวัติของ นักบุญลัทธิภักตีในยุคกลางของอินเดียท่านหนึ่ง คือ นักบุญเอกนาถ (เกิด ค.ศ. 1534) ขณะกำลังแสวงบุญไปยังเทวสถานราเมศวรรัม (ในอินเดียสมัยโบราณ ผู้แสวงบุญจะ ตักน้ำจากทะเลที่ราเมศวรรัมในภาคใต้ไปสรงพระวิศวานาถที่เมืองพารานสี และตักน้ำ คงคาจากเมืองพารานสีไปสรงราเมศวรรัม ซึ่งทั้งสองสถานที่มีระยะทางที่ห่างไกลกันมาก) ท่านพบว่า มีลาตัวหนึ่งกำลังจะตายด้วยความกระหายน้ำ ท่านจึงนำน้ำคงคาที่จะนำไปสรงราเมศวรรัมเทให้ลาตัวนั้นดื่มจนหมด ในขณะที่ผู้ร่วมทางทักท้วงว่า “ท่านจะนำ น้ำคงคาที่ไหนไปสรงราเมศวรรัม” เอกนาถตอบว่า “เราสรงราเมศวรรัมในลาตัวนั้นไปแล้ว” (Sadhu Mukundcharandas, 2010: 188)

อหิงสาตามแนวทางของมหาตมาคานธี การเคลื่อนไหว “สัตยาเคราะห์”

ตั้งอยู่บนฐานความเชื่อในคุณค่าทางศีลธรรมและมโนธรรมสำนึกของ ฝ่ายตรงข้ามอยู่เสมอ เพราะฝ่ายตรงข้ามก็เป็นมนุษย์ที่มีคุณค่าและมีธรรมชาติฝ่ายดี เช่นเดียวกับเรา ฉะนั้นหน้าที่ของผู้ใช้สัตยาเคราะห์คือ ไม่ใช่การตอบโต้หรือทำลาย อีกฝ่าย แต่คือการสละตนเพื่อกระตุ้นมโนธรรมสำนึกและความละอายใจ ในกรณี ที่มีการกระทำความรุนแรงและพยายามเรียกร้องความรับผิดชอบของอีกฝ่าย ให้แสดงออกมาให้ได้

2. ความเชื่อมั่นในสัจธรรมหนึ่งเดียว

มีความเชื่อเรื่องสัจธรรมหนึ่งเดียวมาตั้งแต่สมัยพระเวท ดังบทสวดหนึ่งในพระเวทว่า “เอก! สห! วิปราพหุตา วทนติ สัจธรรมมีหนึ่งเดียวแต่คนย่อมกล่าวไป หลากหลาย” ความเชื่อว่าสัจธรรมมีหนึ่งเดียวนี้นี้ได้กลายเป็นแกนหลักของความเชื่อ ในศาสนาฮินดู ซึ่งได้รับอิทธิพลอย่างมากจากปรัชญาสำนักอโฏตเวทานตะของ คังกราวจารย์

สำนักนี้มีทัศนะทางปรัชญาแบบ “เอกนิยม (Monism)” โดยยืนยันว่า “พรหมัน (Brahman)” คือ ความจริงแท้หนึ่งเดียว และไม่ใช่สิ่งของที่ต่างจากอาตมัน มันอาจถูกเรียกได้สองชื่อจากคนละแง่มุมเท่านั้นเอง พรหมันปรากฏออกมาเป็น

โลกแห่งพหุภาพหรือโลกแห่งความแตกต่างหลากหลายด้วยอำนาจมายา (maya) ดังนั้นพหุภาพจึงเป็นเพียง “ภาพปรากฏ” ดุจเดียวกับการเห็นภาพปรากฏของงูในชุดเชือก (Soonthorn Na Rangsi, 2002: 295-319)

ความเชื่อมั่นในสังขารมหนึ่งเดียวดังกล่าวทำให้ชาวฮินดูมักมีลักษณะที่พยายามโอบอุ้มความเชื่อที่แตกต่างจากตนเองเข้าไว้ เช่น การรวมเอาเทพเจ้าของชาวพื้นเมืองเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งในระบบความฮินดู โดยเชื่อว่า เบื้องหลังความแตกต่างของเทพเหล่านั้นคือ พระเป็นเจ้าองค์เดียวกัน หรือขบวนการเคลื่อนไหวของลัทธิภักติในยุคกลางที่พยายามประสานอิสลามให้เข้ากับฮินดู เช่น ในคำสอนของกพิรทาส (Sadhu Mukundcharandas, 2010: 147-151)

ในแง่ลบ ความเชื่อเช่นนี้อาจปฏิเสธความพยายามดำรงเอกลักษณ์และความแตกต่างหลากหลาย เช่น กรณีที่พุทธศาสนิกชนมองว่าเป็นส่วนหนึ่งของศาสนาฮินดู แต่ในทางบวก ความเชื่อเช่นนี้ทำให้อินเดียสามารถลดทอนความเป็น “คนอื่น” ลงได้มาก และทำให้ความรุนแรงอันเกิดจากความขัดแย้งลดลง

3. การเสียสละตนเอง

คำสอนของศาสนาแทบทุกศาสนาในอินเดียเน้นการสละตนเอง ยิ่งสละละวางเท่าไรก็ยิ่งเข้าใกล้ความหลุดพ้นมากขึ้นเท่านั้น ในที่นี้มิได้หมายถึงเฉพาะการสละคุณสมบัติฝ่ายลบในจิตใจเท่านั้น แต่ยังหมายถึง การเสียสละความยึดมั่นถือมั่นในตัวตน การสละความสุขและประโยชน์ของตนเองเพื่อผู้อื่น

เรื่องเล่าแห่งการเสียสละตนเองปรากฏมากมาย เช่น ในชาดกของพุทธศาสนา และเรื่องราวของนักบุญผู้อุทิศตนแก่ผู้อื่น หรือแม้แต่สัตว์ต่าง ๆ คุณค่าเช่นนี้ยิ่งปรากฏเด่นชัดในอุดมการณ์พระโพธิสัตว์ของพุทธศาสนาฝ่ายมหายาน

มหาตมาคานธีเห็นว่า การเสียสละตนเอง เป็นเรื่องจำเป็นสำหรับการปฏิบัติ การสันติวิธี หลายครั้งเพื่อที่จะกระตุ้นมโนธรรมสำนึกของอีกฝ่าย ฝ่ายที่เรียกร้องอาจต้องได้รับความเจ็บปวดหรือเสียชีวิต (Unto, 1976: 120) ดังนั้นการเสียสละตนเองจึงต้องใช้ความรักความเมตตาอย่างสูง รวมทั้งความกล้าหาญอีกด้วย

สรุป

มโนทัศน์เรื่อง อหิงสาในกระแสดารณียภูมิปัญญาอินเดีย เริ่มต้นขึ้นจากสมัย พระเวท ซึ่งได้พัฒนาปลายมาเป็นแนวคิดสำคัญในฝ่ายจารีตพระเวทหรือฝ่ายฮินดู อันมีลักษณะสำคัญอยู่ที่สามารถมีข้อยกเว้นในบางสถานการณ์ได้ เพราะฝ่ายจารีตพระเวทได้พัฒนาหลักจริยศาสตร์ของหน้าที่หรือ “สวธรรม” เข้ามาเป็นหลักการสำคัญ ในขณะที่ฝ่ายจารีตพรตนิยม ซึ่งเน้นหลักเมตตา ได้ยกเลิกข้อยกเว้นและถือว่า อหิงสาต้องปฏิบัติในทุกสถานการณ์

แม้ว่าแนวคิดอหิงสาจะถูกเน้นย้ำในสังคมอินเดีย โดยหลักศาสนาหรือ การเคลื่อนไหวทางการเมืองอยู่บ่อยครั้งเพียงใดก็ตาม เรากลับพบว่า ในประวัติศาสตร์ อินเดีย กลับเป็นประวัติศาสตร์ที่เต็มไปด้วยการแก้แค้น หรือการสู้รบอยู่หลายต่อหลายครั้ง

ราชโมहनคานธีเห็นว่า ไม่ว่าจะเป็นเรื่องเล่าในมหาภารตะหรือประวัติศาสตร์ อินเดีย นับตั้งแต่พระเจ้าอโศก มาจนถึงการแยกตัวเป็นเอกราชของอินเดียและบังคลาเทศ ล้วนแต่เป็นเรื่องราวแห่งการ “แก้แค้น” ที่โหดเหี้ยม สดุดยของ⁴ เราคงต้องเผชิญหน้า กับความจริงที่ว่า แม้แนวคิดอันสูงส่งของอหิงสาจะเก่าแก่เพียงใด แต่ดูเหมือนว่า จะได้รับการปฏิบัติจริง ๆ ไม่มากนัก อาจเป็นเพราะเหตุตำนานและเรื่องเล่าโบราณ ของอินเดียจากศาสนาพระเวทล้วนมีแก่นแกนอยู่กับการทำลายล้างกันระหว่างฝ่าย “ธรรมะ” และ “อธรรม” ตัวอย่างที่ชัดเจน คือ มหาภารตรามายณะและมหาภารตะ ที่ราวกับหากปราศจากการทำลายฝ่ายอธรรมด้วยกำลังใด ๆ ก็ตามแล้ว สันติสุข ดูเหมือนจะเป็นสิ่งที่ไปไม่ได้ จุดสว่างในประวัติศาสตร์แห่งสันติวิธีของอินเดีย คือ การเกิดขึ้นของศาสนาไชณะ พระพุทธศาสนา ขบวนการภักติในยุคกลาง และ มหาตมาคานธี ซึ่งดูจะเจิดจ้าที่สุดในขบวนแถวของสันติวิธีในกระแสดารณียภูมิปัญญา อินเดีย

⁴ โปรดดูในราชโมहन คานธี. *ล้างแค้นกับสมานฉันท์ สู่ความเข้าใจประวัติศาสตร์เอเชียใต้*. แปลโดย ทั่วศักดิ์ เผือกสม และชนิดา พรหมพยัคฆ์ เผือกสม. กรุงเทพฯ: โครงการจัดพิมพ์คบไฟ, 2551.

ผู้วิจัยเห็นว่า ปัญหาอย่างสำคัญประการหนึ่งในการสร้างสังคมที่ใช้สันติวิธีของอินเดียคือ การมุ่งเน้นไปยังการพัฒนาสันติภายในปัจเจกบุคคล ซึ่งเป็นลักษณะพื้นฐานของภูมิปัญญาอินเดีย มากกว่าการพัฒนาสันติวิธีในเชิงโครงสร้าง ซึ่งในกระแสธารภูมิปัญญาอินเดียโบราณ มักผูกโยงเรื่องนี้เข้ากับระบบการปกครองโดยพระราชและเสนามาตย์เป็นส่วนใหญ่ และปล่อยให้ความรุนแรงทางสังคม เช่น การแบ่งชนชั้นวรรณะดำเนินต่อไป

ในอนาคต เราอาจแสวงหาหรือสังเคราะห์องค์ความรู้ใหม่ ๆ เกี่ยวกับสันติวิธีในกระแสธารภูมิปัญญาอินเดียได้อีก ผ่านการสนทนาคาจอั่วรวมระหว่างจารีตที่หลากหลายรวมทั้งประสบการณ์ของคนเล็กคนน้อยในอินเดีย ซึ่งยังมิได้เริ่มต้นสำรวจในงานชิ้นนี้

บรรณานุกรม

- กฤษณ์ ไหวพายนวยาส. (2550). **มหากาตยุทธ**. (พิมพ์ครั้งที่ 12). แปลโดย กฤษณา กุศลาสัย และเรื่องอุไร กุศลาสัย. กรุงเทพฯ : ศยาม.
- กฤษณ์ ไหวพายนวยาส. (2551). **ศรีมัทภควัฑีตา**. (พิมพ์ครั้งที่ 4). แปลโดย แสง มณีพूर. กรุงเทพฯ : ดวงแก้ว.
- คัมภีร์ปัญจเวทานตะ**. (ม.ป.ป.). แปลโดย วรลักษณ์ พับบรจง (เอกสารอรรถาธิบาย) เจริญ ยี.อี. (2547). **ตำราพิชัยสงครามอินดูโบราณ**. นนทบุรี : ศรีปัญญา.
- โจแอน บอนดูแรนต์. (2536). **อหิงสา อาวุธของคนกล้า**. แปลโดย ไพศาล วงศ์วรวิสิทธิ์ และอนิตรา พวงสุวรรณ. กรุงเทพฯ : มูลนิธิโกมลคีมทอง.
- ชวลี ไชยธีระพันธ์. (2522). **อหิงสาในความคิดของมหาตมะคานธี**. (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย). กรุงเทพฯ.
- พระอธิการอำนาจ คุรุหมโม. (2558). การศึกษาเปรียบเทียบแนวคิดเรื่องอหิงสาของมหาตมะ คานธีกับแนวคิดเรื่องเมตตาของพุทธปรัชญาเถรวาทเป็นสิ่งเดียวกันหรือไม่. **วารสารสถาบันวิจัยพินลธรรม**, 2(2), 193-199.

- มหาตมา คานธี. (2553). **ข้าพเจ้าทดลองความจริง อดีตชีวิตของมหาตมา คานธี**. (พิมพ์ครั้งที่ 5). แปลโดย กรุณา กุศลาสัย และเรืองอุไร กุศลาสัย. กรุงเทพฯ : โกลคิมทอง.
- มหาตมา คานธี. (2550). **วจนะของมหาตมะ คานธี**. แปลและเรียบเรียงโดย จำนงค์ อติวัฒน์สิทธิ์. กรุงเทพฯ : สุขภาพใจ.
- ยวาทะลาล เนห์รู. (2545). **พบถิ่นอินเดีย**. (พิมพ์ครั้งที่ 5). แปลโดย กรุณา กุศลาสัย และเรืองอุไร กุศลาสัย. กรุงเทพฯ : ศยาม.
- ราชโมहन คานธี. (2551). **ล้างแค้นและสมานฉันท์ สู่ความเข้าใจประวัติศาสตร์เอเชียใต้**. แปลโดย ทวีศักดิ์ เพื่อกสุม และ ชนิตา เพื่อกสุม. กรุงเทพฯ : โครงการจัดพิมพ์ คบไฟ.
- ลาล มณี โชคี, ศาสตราจารย์. (2542). **พราหมณ์ พุทธ ฮินดู**. (พิมพ์ครั้งที่ 2). แปลโดย กรุณา กุศลาสัย. กรุงเทพฯ : แม่คำผาง.
- สุนทร ณ รังษี. (2545). **ปรัชญาอินเดีย ประวัติและลัทธิ**. (พิมพ์ครั้งที่ 3). กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- Candrasekhara Sarasvati, Svami. (2008). **Hindu Dhrama : The Universal Way of Life**. (5th ed.). Mumbai : Bharatiya Vidya Bhavan.
- Chāndogya Upaniṣad with the commentary of Śāṅkārācārya**. (1989). (5th ed.). translated by Swami Gambhirananda. Kolkata : Advaita Ashrama.
- Mukundcharandas, Sadhu. (2010). **Rishis, Mystics and Heroes of India**. Amdavad : Swaminarayan Aksharpath
- Munu. (1891). **Odinances Of Manu**. translated by Arthur Coke Burnell. London: Kegan poul, Trench, Trubner, Co.LT.
- Radhakrishnan, S. (1979). **Indian Religions**. New Delhi : Vision Book.
- Radhakrishnan, S. (1928). **The Vedanta according to Samkara and Ramanuja**. London : George Allen & Unwin LTD.

- Sharma, Arvind. (2000). **Classical Hindu Thought : An Introduction**.
Delhi : Oxford University.
- Singh, Balbir. (1976). **The Conceptual Framework of Indian Philosophy**.
Meerut : The Macmillan Company of India Limited.
- Unto, Tāhtian. (1976). **Ahimsā : Non-Violence in Indian Tradition**.
London : Rider and company.

Translated Thai References

- Chavalee Chaiteeraphan. (1979). **Ahimsa in Mahatma Gandhi Thought**.
(master's thesis, Chulalongkorn University). Bangkok. [in Thai]
- Gandhi, Mahatma. (2010). **The story of my experiments with truth**.
(5th ed). translated by Karuna and Ruang-urai Kusakasai. Bangkok:
Komol Keemthong Foundation. [in Thai]
- Gandhi, Mahatma. (2007). **Speech of Mahatma Gandhi**. translated by
Chamnong Adiwatthanasid. Bangkok : Sookkaphapchai. [in Thai]
- Gandhi, Rajmohan. (2008). **Revenge & Reconciliation: Understanding
South Asian History**. translated by Davisakd and Chanida
Puaksom. Bangkok : Kobfai Books. [in Thai]
- G.E., Gerini. (2004). **The ancient Hindu treatise on war strategy**. Nonthaburi :
SriPanya. [in Thai]
- Joan Valerie Bondurant. (1993). **Conquest of Violence : The Gandhian
Philosophy of Conflict**. translated by Paisal Wongwarawisit
and Anitra Pounsuan.. Bangkok : Komol Keemthong Foundation.
[in Thai]

- Joshi, Lal Mani. (1999). **Brahmanism, Buddhism and Hinduism**. (2nd ed.). translated by Karuna Kusakasai. Bangkok : Maekamphang. [in Thai]
- Kishnadvaipayanavyasa. (2009). **Mahabharatayuddha**. (12th ed.). translated by Karuna and Ruang-urai Kusakasai. Bangkok : Siam. [in Thai]
- Kishnadvaipayanavyasa. (2008). **ShrimadBhagavadGita**. (4th ed.). translated by Seng Monvitoon. Bangkok : DoungKaew. [in Thai]
- Na Rangsi, Soonthorn. (2002). **Indian Philosophy : History and Concept**. (3rd ed.). Bangkok : Chulalongkorn University. [in Thai]
- Nehru, Jawaharlal. (2002). **The discovery of India**. (5th ed.). translated by Karuna and Ruang-urai Kusakasai. Bangkok : Siam. [in Thai]
- Pra-athikarnAmnarj Garudhammo. (2015). The compare Study non-Violence Concept of Mahatama Gandhi with Kindness in theravada Buddhism Philosophy as the same thing or not. **Phimaldham research institute journal**, 2 (2), 193 – 199. [in Thai]
- The PancaVedanta**. (n.d.). translated by Woraluck Pabbanchong. (Mimeographed). [in Thai]