



Panel 47 : Philosophy and Religion

- | | | |
|----|--|------|
| 1. | Philosophy of Nishida Kitaro: Groundwork for the Modern Japanese Philosophy
<i>Sarayuddha Lhaspajchimanandh, Khamhaeng Visuddhangkoon</i> | 2477 |
| 2. | Background of RaJaRam Mohan Roy
<i>Panya senawiang</i> | 2492 |
| 3. | Buddhist Art and Politics: A Case Study of Paintings along the Mekong
<i>Pisit Kobbun</i> | 2510 |
| 4. | Myth in Kui's Saentonta Rituals
<i>Preecha Butrat, Homhuan Buarabha, Banyatti Salee</i> | 2512 |



Philosophy of Nishida Kitaro: Groundwork for the Modern Japanese Philosophy*

Sarayuddha Lhaspajchimanandh¹, Khamhaeng Visuddhankoon²

¹ Graduate student, Eastern Philosophy and Religion, Ph.D. Program

² Assistant Professor, Dr., Department of Philosophy and Religion

^{1,2} Faculty of Humanities and Social Sciences, Khon Kaen University, Thailand

¹ Sara@kkumail.com, ² Vkhamh@kku.ac.th

*This article is a part of the dissertation

Abstract

Philosophy of Nishida Kitaro is regarded as the groundwork for the modern Japanese philosophy. His notion is a milestone in the interchange between philosophical paradigm of Eastern and Western tradition. Thus, the propose of this article provides for his philosophical thought due to the three conceptions. Firstly, the concept of self and true pure experience is a theory which approaches to awareness by active intuition. Secondly, the logic of basho (or logic of topos), which is Eastern logic. It is a logic of predicate that emphasizes on the formless rather than imposes on subject as a form that imitate a Western tradition. Lastly, the absolute nothingness (or zettai-mu in Japanese) is true reality, which non-subjective and non-objective, moving by the dialectic of basho. Furthermore, the absolute nothingness is also considered as fundamental concept in modern Japanese ethics. Because of all above the Japanese people regarded Nishida Kitaro as the philosopher who is the father of modern Japanese philosophy.

Keywords: Japanese philosophy, Logic of place, Pure experience, Absolute nothingness

ปรัชญาของนิชิตะ คิตะโร: รากฐานแห่งปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่

บทคัดย่อ

ปรัชญาของนิชิตะ คิตะโร จัดได้ว่าเป็นรากฐานสำหรับปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ แนวความคิดของเขาเป็นตั้งจุดบรรจบของระบบปรัชญาตะวันตกพบตะวันออก ดังนั้นบทความนี้มีวัตถุประสงค์ที่จะอธิบายสาระสำคัญของความคิดทางปรัชญาที่เป็นมโนทัศน์หลักทั้งสามของเขา อันได้แก่ (๑) มโนทัศน์ตัวตนและประสบการณ์พิสุทธ์แท้ ที่สามารถเข้าถึงได้โดยอชฌัตติกญาณเชิงกัมมันต์ (๒) ตรรกะแห่งเทศะสถาน ซึ่งเป็นระบบตรรกวิทยาของตะวันออกที่ให้ความสำคัญกับภาคลักษณะที่ไร้รูปแบบมากกว่าที่จะให้ความสำคัญกับรูปแบบของภาคประธานตามอย่างตะวันตก (๓) นัตติภาวะสัมบูรณ์ คือ ความเป็นจริงที่ปราศจากอติวิสัยและภาวิสัย ซึ่งเกิดขึ้นโดยปฏิพัฒนาการของเทศะสถาน นอกจากนี้ มโนทัศน์นัตติภาวะสัมบูรณ์ยังมีอิทธิพลต่อระบบจริยศาสตร์ของปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ ด้วยเหตุทั้งหมดดังที่กล่าวนั้น ชาวญี่ปุ่นจึงถือกันว่า นิชิตะ คิตะโร คือ นักปรัชญาผู้เป็นบิดาแห่งปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่

คำสำคัญ: ปรัชญาญี่ปุ่น, ตรรกะของเทศะสถาน, ประสบการณ์พิสุทธ์, นัตติภาวะสัมบูรณ์

บทนำ

เมื่อเอ่ยถึงคำว่า ปรัชญา (philosophy) ย่อมเป็นที่ทราบกันในหมู่นักศึกษาปรัชญาว่าหมายถึงแนวความคิดที่ริเริ่มมาจากการตั้งคำถามโดยความรักในความรู้ กระทั่งต่อมาความรักในความรู้นั้นได้พัฒนามาเป็นกระบวนทัศน์ทางความคิดอันเป็นรากเหง้าของปรัชญาตะวันตก ที่วางอยู่บนฐานรากของปรัชญาบริสุทธิ์ในสามแขนงหลัก ได้แก่ อภิปรัชญา (metaphysics) ญาณวิทยา (epistemology) และคุณวิทยา (axiology) ฉะนั้น คำว่าปรัชญาในทางตะวันตก จึงเป็นคำที่ปรากฏให้เห็นถึงความพันผูกอยู่กับที่ทรรศน์แห่งวิธีคิดในทางปรัชญาอยู่ด้วยเสมอ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อโลกตะวันตกได้ผ่านสมัยกลางอันเป็นยุคมืดแห่งความอับเฉาทางปัญญา และก้าวเข้าสู่ยุคภูมิปัญญา (enlightenment) สืบเนื่องมาจวบจนปัจจุบัน ก็ยังให้ภาพที่ชัดเจนว่า ปรัชญาตะวันตกถือเป็นระเบียบวิธีคิดในทางเหตุผล ที่สามารถแยกตัวออกจากวิธีคิดแบบศาสนาได้อย่างเป็นเอกเทศ

ในขณะที่ หากเป็นมุมมองของโลกตะวันออกแล้ว ปรัชญา ถือเป็นกระบวนทัศน์ที่วางอยู่บนฐานคิดในมิติมุมมองซึ่งแตกต่างไปจากโลกตะวันตก กล่าวคือ หากสืบสาวไปถึงต้นธารปรัชญาของฝ่ายตะวันออกไม่ว่าอินเดียหรือจีนก็ตาม จะพบว่าที่ทรรศน์ของปรัชญาตะวันออกนั้น มีความเป็นปรัชญาชีวิต (philosophy of life) ที่ผสมผสานทั้งวิธีคิดและวิธีปฏิบัติในทางศาสนา โดยนำเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งในวิถีทางของการค้นหาความหมายแห่งชีวิต ดังนั้นรากฐานของปรัชญาตะวันออกจึงไม่สามารถแยกขาดจากศาสนาได้ เพราะเป็นปรัชญาที่ริเริ่มมาจากการตั้งคำถามที่จะแสวงหาความรู้แจ้ง และปฏิบัติขัดเกลากิจวัตรญาณเพื่อการบรรลุถึงธรรม¹ (dhamma) อันเป็นความหมายสูงสุดของชีวิตและสรรพสิ่ง โดยทำผ่านกรอบวิธีคิดของสำนักลัทธิต่าง ๆ ในทางศาสนา²

อย่างไรก็ดี แม้จะพิจารณาถึงฐานรากอันเป็นที่มาของกรอบมโนทัศน์หรือแม้กระทั่งกระบวนทัศน์ต่าง ๆ ในทางปรัชญาของทั้งสองฝ่าย จนพบจุดชี้ชัดบางประการที่เป็นเส้นแบ่งนิยามของความเป็นปรัชญาตะวันตกหรือตะวันออกแล้วก็ตาม แต่ถึงกระนั้นการแบ่งแยกดังกล่าวก็ดูจะเป็นการขีดเส้นจำแนกในเบื้องต้น ซึ่งอาจใช้ได้เฉพาะกับการแบ่งในระดับของภาพรวมใหญ่ ๆ เท่านั้น เพราะในท่ามกลางภาวะโลกร่วมสมัยเฉกเช่นปัจจุบันนี้ ไม่ว่าจะความเป็นตะวันตกหรือความเป็นตะวันออกก็ดูจะกลายเป็นสิ่งที่สามารถก้าวข้ามพรมแดนทางภูมิศาสตร์ เพื่อมาประสมประสานกันในพรมแดนทางความคิดที่มีเส้นขอบฟ้าเดียวกันได้

¹ ธรรม ในที่นี้ คือ ธรรมในความหมายที่กว้างที่สุด โดยหมายเอาถึงสภาวะตามเป็นจริงของโลกและชีวิต ดังนั้นการบรรลุถึงธรรมในบริบทนี้ก็เช่นกัน หมายถึง การเข้าถึงสภาวะรู้แจ้งในแก่นแท้ของโลกและชีวิต

² ส่วนความเข้าใจที่ว่า ปรัชญาตะวันออกก็มี อภิปรัชญา ญาณวิทยา และคุณวิทยานั้น หากพิจารณาจากรากฐานจนถึงที่สุดแล้ว พบว่าเป็นเพียงการนำกรอบแนวคิดของโลกตะวันตก เข้ามาประยุกต์เพื่อจัดระเบียบกระบวนทัศน์ให้เป็นระบบตามอย่างปรัชญาบริสุทธิ์ของตะวันตกเท่านั้น

โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ปรากฏการณ์ที่ปรัชญาของทั้งสองโลกได้มาผสมผสานบรรจบกันบนเส้นขอบฟ้าแห่งปัญญาเดียวกันนั้น เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นและปรากฏให้เห็นเด่นชัดอย่างที่สุดในปรัชญาญี่ปุ่น (Japanese philosophy) เนื่องจากญี่ปุ่นเป็นประเทศที่มีวัฒนธรรมจากภายนอกไหลบ่าเข้ามาเสมอ นับแต่โบราณ แต่ในขณะเดียวกันญี่ปุ่นก็ยังคงอัตลักษณ์แห่งความเป็นญี่ปุ่นในท่ามกลางการไหลบ่านั้นได้อย่างชัดเจนเสมอมา ซึ่งในทางปรัชญาที่เช่นกัน ญี่ปุ่นสามารถผสมผสานแนววิถีวิธีทางความคิดของตะวันตกเข้ากับรากฐานทางตะวันออกของตน จนเกิดเป็นปรัชญาญี่ปุ่นที่มีแบบแผนเฉพาะตัว มีความโดดเด่นและแตกต่างไปจากปรัชญาอินเดียหรือปรัชญาจีนอย่างเห็นได้ชัด เพราะถึงแม้บ่อยครั้งที่มักมีการกล่าวอ้างว่าปรัชญาอินเดียหรือจีนนั้นเป็นต้นธารปรัชญาอันเก่าแก่ของตะวันออกเสมอ แต่เมื่อมองผ่านกรอบของความร่วมมือในปัจจุบันแล้ว กลับกลายเป็นว่าปรัชญาอินเดียหรือจีนนั้นก็ราวกับจะเป็นต้นธารที่ขาดพลังของความเป็นพลวัตในการขับเคลื่อนเส้นขอบฟ้าแห่งความร่วมมือในทางปรัชญาให้มาบรรจบกัน

ในทางตรงกันข้าม ถึงแม้เดิมทีญี่ปุ่นจะไม่ใช้ต้นธารปรัชญาของฝ่ายตะวันออกก็ตาม ทว่าด้วยพลวัตทางความคิดที่ปรากฏอย่างเด่นชัดเรื่อยมาจวบจนปัจจุบัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งในปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ (modern Japanese philosophy) ที่มีระบบคิดโดดเด่นและซับซ้อนไม่ยิ่งหย่อนไปกว่าปรัชญาตะวันตก อีกทั้งยังได้มีการสืบเนื่องกิจกรรมทางปรัชญาเรื่อยมา จนถึง ณ ปัจจุบันที่ก้าวเข้าสู่การเป็นปรัชญาญี่ปุ่นร่วมสมัย (contemporary Japanese philosophy) กระทั่งในที่สุดจึงสามารถกล่าวได้ว่า ปรัชญาญี่ปุ่นคือหนึ่งในปรัชญาตะวันออกที่ยังดำเนินกระแสแห่งปรัชญาเพื่อพัฒนากระบวนการทัศน์อย่างต่อเนื่อง โดยมีลักษณะอันจำเพาะแบบตะวันตกพบตะวันออก กล่าวคือ มีทั้งความเป็นปรัชญาเชิงความคิดทฤษฎีที่สูงอย่างทางตะวันตก และมีทั้งความเป็นปรัชญาชีวิตอย่างกระแสนิยมของทางตะวันออก จึงทำให้ปรัชญาญี่ปุ่นเป็นแนวความคิดที่สามารถตีความหรือทำความเข้าใจได้จากหลากหลายมิติมุมมอง

อย่างไรก็ตาม เป็นที่น่าสังเกตว่า กระแสของการศึกษาปรัชญาตะวันออกนั้นจะนิยมศึกษาปรัชญาอินเดียและจีนเป็นหลัก หรือหากจะมีการศึกษาปรัชญาญี่ปุ่นก็มักจะศึกษากันในขอบข่ายของปรัชญาญี่ปุ่นก่อนสมัยใหม่ (pre-modern) เสียเป็นส่วนใหญ่ ทำให้ปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ (รวมถึงร่วมสมัย) ไม่ค่อยถูกหยิบยกมาศึกษากันอย่างแพร่หลายนัก ทั้งที่ปัจจุบันญี่ปุ่นก็ยังพัฒนาทั้งรูปแบบและแนววิถีของกิจกรรมทางปรัชญา (doing philosophy) อย่างต่อเนื่อง โดยที่นักปรัชญาญี่ปุ่นเองก็ยังขบคิดและนำเสนอทฤษฎีใหม่ ๆ ให้ปรากฏต่อแวดวงปรัชญาอย่างไม่หยุดหย่อน ด้วยเหตุนี้จึงเป็นที่น่าสนใจหากจะกล่าวถึงจุดเริ่มต้นทางกระบวนการทัศน์สมัยใหม่ในปรัชญาญี่ปุ่น ซึ่งริเริ่มโดยนักปรัชญานาม นิชิตะ คิตะโร เพราะปรัชญาของนิชิคะนั้นถือได้ว่า เป็นรากฐานทั้งหมดของปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่

ชีวประวัติโดยสังเขปของนิชิตะ คิตะโร

ญี่ปุ่น เป็นประเทศที่เปิดรับเอาหลักปรัชญาจากภายนอกเข้ามาผสมผสานกับฐานคิดดั้งเดิมของตนเองอยู่ตลอดนับตั้งแต่อดีต จวบจนถึงปัจจุบันก็เช่นกัน ซึ่งหากจะพิจารณาภายใต้ภาพแทนของการเป็นพรหมแดนแห่งความคิดแล้ว ย่อมสามารถอุปลักษณะได้ว่า ประเทศญี่ปุ่นนั้นเปรียบประหนึ่งเป็นเส้นทางสายใหม่ของปรัชญา เพราะเป็นพรหมแดนทางความคิดที่กระแสนปรัชญาหลัก ๆ ของโลกได้แผ้วผ่านเข้าหาและมาบรรจบหากันทั้งจากจีน อินเดีย รวมไปถึงตะวันตก ด้วยพลวัตของการไหลบ่าของกระแสความคิดที่ต่อเนื่อง เช่นนี้ จึงก่อตัวเป็นปรัชญาญี่ปุ่น โดยถือเป็นอีกหนึ่งสายสกุลความคิดในทางปรัชญาตะวันออกที่มีความสำคัญไม่ยิ่งหย่อนไปกว่าปรัชญาจีนหรืออินเดีย อีกทั้งปรัชญาญี่ปุ่นยังได้รับการพัฒนากระบวนการทัศน์มาอย่างต่อเนื่อง กระทั่งถึงที่สุดจึงได้ก่อตัวขึ้นเป็นปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ ที่ยังดำเนินความร่วมมือมาจนทุกวันนี้ และบุคคลที่เป็นผู้จุดกระแสให้ปรัชญาญี่ปุ่นเกิดการวิวัฒน์ไปสู่การเป็นปรัชญาสมัยใหม่นั้นก็คือ นิชิตะ คิตะโร

ทั้งนี้ คุณูปการของนิชิตะ ที่มีต่อแวดวงปรัชญาญี่ปุ่น คือ การวางรากฐานของกระบวนการทัศน์สมัยใหม่ให้แก่ปรัชญาญี่ปุ่นทั้งระบบ ด้วยเหตุนี้ นิชิตะ จึงได้ชื่อว่าเป็นบิดาแห่งปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ และเป็นที่ยอมรับจนถึงขั้นมีการกล่าวขานว่า *“ญี่ปุ่นมีอัจฉริยะทางปรัชญา ผู้ล่วงรู้วิธีการสรรค์สร้างระบบความคิดที่ผสมผสานจิตวิญญาณแห่งพุทธสมาธิเข้ากับกระบวนการวิคิดของตะวันตกได้อย่างเต็มรูปแบบ และนี่ไม่ใช่การกล่าวอะไรที่เกินเลยไปแม้แต่น้อย เมื่อเอ่ยถึงนิชิตะ”* (Takeuchi, n.d. cited in Carter, 2013: 13)

อย่างไรก็ดี การที่แนวความคิดของนิชิตะ หรือแม้กระทั่งตัวเขาในฐานะของนักปรัชญา ได้เป็นที่ยอมรับอย่างกว้างขวางในแวดวงปรัชญาญี่ปุ่นนั้น เป็นผลมาจากการที่นิชิตะได้สร้างแก่นสาระอันเป็นมูลฐานและเป็นรากฐานอันมั่นคงที่สุดให้แก่ปรัชญาญี่ปุ่น ซึ่งเป็นผลมาจากความเพียรพยายามที่จะทำความเข้าใจถึงสถานะทางปรัชญาที่แท้จริงของปรัชญาญี่ปุ่น ก็เพราะปรัชญาญี่ปุ่นในช่วงก่อนสมัยใหม่ (pre-modern Japanese philosophy) นั้นมีแต่ความคลุมเครือ แนวความคิดหรืออุดมคติต่าง ๆ ถูกซ่อนทับกับศาสนา วัฒนธรรม ประเพณี ตลอดจนค่านิยมของความเป็นญี่ปุ่นทั้งหลาย จนยากที่จะหาคำนิยามที่ชัดเจนได้ว่าอะไรคือปรัชญาญี่ปุ่น อย่างไรก็ตามเรื่องนี้จะไม่เป็นปัญหาใด ๆ กับนิชิตะเลยแม้แต่น้อย หากเพียงเขายืนยันนิยามของปรัชญาญี่ปุ่นตามแนวอนุรักษนิยมที่เชิดชูความเป็นญี่ปุ่น และร่วมต่อต้านแนวคิดแบบตะวันตกอย่างที่กำลังเป็นกระแสนิยมในยุคสมัยนั้น ทว่านิชิตะก็ไม่เลือกหนทางอันมั่งง่าย เขาไม่ต่อต้านแนวความคิดของชาติตะวันตก อีกทั้งยังศึกษาแนวความคิดทางปรัชญาของโลกตะวันตกอย่างจริงจัง โดยพยายามทำความเข้าใจถึงวิคิดในรูปแบบต่าง ๆ ตามแนวทางของตะวันตก ก็เพื่อพินิจพิเคราะห์อย่างถี่ถ้วนถึงสิ่งที่โลกตะวันตกพากันเรียกว่าปรัชญา และด้วยเหตุนี้ จึงเป็นที่น่าสนใจว่า ชีวิตและแนวความคิดของนิชิตะนั้น มีภูมิหลังอย่างไร และมีอะไรที่คอยผลักดันให้เขาสร้างคุณูปการอันยิ่งใหญ่จนถึงขนาดพลิกโฉมกระบวนการทัศน์ทางปรัชญาของญี่ปุ่น ให้เข้าสู่ความเป็นสมัยใหม่ที่มีจุดลงตัวกับกรอบแนวคิดอันเป็นอุดมคติในทางปรัชญาของโลกตะวันตกได้ โดยไม่สูญเสียสาระสำคัญของความเป็นญี่ปุ่นไป

นิชิตะนั้นเกิดและเติบโตภายใต้บรรยากาศของยุคสมัยแห่งภูมิปัญญา ซึ่งเป็นช่วงที่ญี่ปุ่นมักจะส่งคนหนุ่มสาวไปยังโลกตะวันตก เพื่อศึกษาวิทยาการความรู้แขนงต่าง ๆ ของตะวันตก และนำความรู้กลับมาพัฒนาประเทศ ซึ่งความรู้ในทางปรัชญาที่ถูกนับรวมอยู่ในวิทยาการที่ญี่ปุ่นให้ความสนใจด้วยเช่นกัน ถึงขนาดว่ามีการเชิญสองนักปรัชญาชาวเยอรมัน ได้แก่ ลูดวิก บุซส์ (Ludwig Busse) และ ราฟาเอล วอน โคเบอร์ (Raphael von Koeber) โดยเชิญทั้งสองให้มารับตำแหน่งเป็นอาจารย์ประจำ เพื่อสอนปรัชญาอยู่ที่ประเทศญี่ปุ่น จึงกล่าวได้ว่า การที่นิชิตะได้เติบโตมาในท่ามกลางบรรยากาศของยุคสมัยอันอุดมไปด้วยภูมิปัญญาเช่นนี้ ก็นับว่ามีส่วนสำคัญเป็นอย่างยิ่งกับการส่งเสริมสติปัญญาของเขา ไม่ว่าจะโดยทั่วไปหรือในทางปรัชญาก็ตาม (Carter, 2013: 14)

ในด้านชีวิตส่วนตัว นิชิตะ คิตะโร เกิดปี ค.ศ. 1870 และถึงแก่กรรมในปี ค.ศ. 1945 สิริอายุรวม 75 ปี และในช่วงวัยเด็กของนิชิตะจนถึงมัธยมศึกษาชั้นนั้น เขาได้ศึกษาภาษาจีน วรรณกรรม และคณิตศาสตร์อย่างเข้มข้น ทว่าระหว่างที่การศึกษาของเขากำลังไปได้ดีอยู่นั้น ทุกอย่างก็พลันหยุดชะงักเมื่อทหารเข้ามารวบอำนาจการบริหารประเทศแบบเบ็ดเสร็จ แต่ถึงกระนั้น นิชิตะก็ยังโชคดีที่มีโอกาสได้พบเจอกับอาจารย์ที่ยอดเยี่ยมในศาสตร์วิชาแขนงต่าง ๆ ซึ่งทำให้เขาได้ต่อยอดองค์ความรู้ของตนเองอีกมากมาย ไม่ว่าจะเป็นภาษาญี่ปุ่น ภาษาจีน ภาษาอังกฤษ ภาษาเยอรมัน รวมถึงได้ศึกษาเพิ่มพูนความรู้ในด้านประวัติศาสตร์ ภูมิศาสตร์ คณิตศาสตร์ ฟิสิกส์ และพลศึกษาตามที่เขาสนใจ จนถึงที่สุดเมื่อนิชิตะพัฒนาองค์ความรู้ของตนเองมาถึงจุดหนึ่ง จึงพบว่าคณิตศาสตร์และปรัชญา เป็นสองวิชาที่เขาสนใจเป็นพิเศษ โดยเฉพาะอย่างยิ่งกับสิ่งที่เรียกว่าปรัชญา แต่ถึงกระนั้น เส้นทางการศึกษาของนิชิตะก็มีโค้งงอตายซาก เพราะในปี ค.ศ. 1889 ขณะที่นิชิตะกำลังศึกษาในระดับมัธยมปลาย เขาประสบกับปัญหาการเรียนภายในโรงเรียน เนื่องจากพบว่าตนเองได้มาอยู่ในชั้นเรียนที่ไม่สู้ดี นักเรียนร่วมชั้นคนอื่น ๆ ส่วนใหญ่ไม่ได้ให้ความสนใจกับการเรียน ซึ่งบรรยากาศไม่สู้ดีเช่นนี้ก็พลอยทำให้ตัวของนิชิตะเองไม่มีความสุขกับการศึกษาหาความรู้ เขาจึงตัดสินใจลาออกจากโรงเรียนในปีถัดมา และมุ่งความสนใจใฝ่รู้ทั้งหมดไปที่การเรียนรู้ด้วยตนเอง (self-learning) ผ่านการอ่านตำรับตำราต่าง ๆ อย่างไม่หยุดหย่อน จนถึงขั้นเกิดการบาดเจ็บที่ดวงตาและถูกหมอสั่งห้ามอ่านหนังสือไปในเวลาหนึ่ง ทว่าในช่วงเวลานี้เองที่ทำให้นิชิตะได้มีเวลาไตร่ตรองว่า แคล้วการเรียนรู้อย่างตนเองนั้นยังไม่เพียงพอ (Carter, 2013: 15)

ดังนั้นในปีต่อมา คือ ค.ศ. 1891 นิชิตะจึงตัดสินใจที่จะลองสอบเข้ามหาวิทยาลัยโตเกียว (Tokyo University) แต่ด้วยสถานะทางการศึกษาอันจำกัดจากการที่เขาไม่ได้สำเร็จการศึกษาในระดับมัธยมปลายอย่างเป็นทางการ จึงทำให้เขาต้องพบกับความยากลำบาก ทว่าเขาได้สอบผ่านและพิสูจน์ให้เห็นถึงศักยภาพทางความรู้ที่ตนเองมี จนถึงที่สุดก็สามารถเข้าศึกษาได้ในสาขาวิชาปรัชญา และสำเร็จการศึกษาในปี ค.ศ. 1894 ด้วยปริญญาโทขั้นหัวข้อ ทฤษฎีความเป็นสาเหตุของฮูม (Hume's theory of causation) หลังจากนั้นนิชิตะจึงได้เข้าสู่เส้นทางของปรัชญาอย่างเต็มตัว แต่กระนั้นก็ยังมียุทธศาสตร์ต่าง ๆ ที่คอยรุมเร้า ไม่ว่าจะเป็นปัญหาชีวิตส่วนตัว การงาน รวมถึงการสูญเสียคนรักและครอบครัว ส่งผลให้นิชิตะต้องเผชิญกับ

ความเครียดและความโศกเศร้าอยู่เรื่อยมา จนถึงขั้นเคยเขียนจดหมายถึงเพื่อนสนิทว่า จะใช้ชีวิตที่เหลืออยู่ทุ่มเทให้การฝึกปฏิบัติตนเองตามแนวทางของเซ็น อย่างไรก็ตามด้วยความที่นิชิตะผลิตผลงานวิชาการทางด้านปรัชญาอย่างต่อเนื่องสม่ำเสมอ จึงทำให้เขาเริ่มเป็นที่รู้จักในวงกว้าง กระทั่งกลายเป็นนักปรัชญาผู้ทรงอิทธิพลทางความคิด หลังจากที่ตัดสินใจรับคำเชื้อเชิญจากรัฐบาลให้มาเป็นอาจารย์ประจำที่มหาวิทยาลัยแห่งจักรวรรดิ วิทยาเขตเกียวโต ในปี ค.ศ. 1909 และก่อตั้งปรัชญาสำนักเกียวโตขึ้นที่นั่น และอยู่จนเกษียณอายุราชการในปี ค.ศ. 1928 จากนั้นได้อุทิศชีวิตที่เหลืออยู่ให้การเขียนปรัชญานิพนธ์ชิ้นสุดท้าย ก่อนที่จะถึงแก่กรรมในปี ค.ศ. 1945 ถือเป็นกบฏชีวิตนักปรัชญาผู้สร้างคุณูปการอันยิ่งใหญ่ให้แก่แวดวงปรัชญาญี่ปุ่น โดยคุณูปการนั้นยังคงสืบเนื่องมาจนถึงปัจจุบัน (Carter, 2013: 15-17)

จากชีวประวัติโดยสังเขปดังที่หยิบยกมานั้น จะเห็นได้ว่า นิชิตะ คิตะโร คือ นักคิดผู้อุทิศชีวิตและแนวความคิดให้กับปรัชญามาโดยตลอด กอปรด้วยการมีความสนใจวัตรปฏิบัติตามแนวทางของเซ็นเป็นพื้นฐาน จึงทำให้ในท้ายที่สุด นิชิตะ ได้กลายเป็นบุคคลผู้มีบทบาทอันสำคัญในการแก้ปัญหาสถานะอันคลุมเครือที่ปรัชญาญี่ปุ่นต้องเผชิญมาตลอด โดยอาศัยวิธีในทางปรัชญาตะวันตกมาผสมผสานเข้ากับปรัชญาเซ็น จนเกิดเป็นแนวปรัชญาใหม่ที่เป็นแบบฉบับของนิชิตะ อีกทั้งยังเป็นรากฐานของวิธีคิดแบบปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่

นิชิตะกับรากฐานของปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่

เมื่อก้าวถึงปรัชญาญี่ปุ่นโดยภาพรวมแล้ว อาจแบ่งยุคสมัยของประวัติศาสตร์ความคิดออกได้เป็นสองช่วงใหญ่ ๆ นั่นคือ ปรัชญาญี่ปุ่นก่อนสมัยใหม่ ซึ่งเป็นปรัชญาญี่ปุ่นแบบแผนดั้งเดิม (classical Japanese philosophy) และปรัชญาสมัยใหม่ (modern Japanese philosophy) ซึ่งการจำแนกคุณลักษณะสำคัญดังกล่าว มีจุดสังเกตให้สามารถแบ่งแยกได้ชัดเจนจากนักปรัชญาคนสำคัญสองคนเป็นหลัก โดย “คนแรก คือ โดเจ็น (Dogen) ที่ถือกันว่าเป็นนักคิดคนแรกของญี่ปุ่น ที่เสนอชุดความคิดซึ่งทำให้สามารถหลุดพ้นจากกระบวนทัศน์ทางความคิดแบบจีนได้ โดเจ็นจึงถูกยกย่องให้เป็นนักปรัชญาญี่ปุ่นคนแรก เพราะเป็นผู้วางรากฐานให้แก่แบบแผนดั้งเดิมของปรัชญาญี่ปุ่น กระทั่งมาถึงจุดเปลี่ยนในยุคสมัยของ นิชิตะ คิตะโร ที่เปิดรับเอาแนวคิดทางปรัชญาของตะวันตกเข้ามาปรับปรุงแบบแผนดั้งเดิมของปรัชญาญี่ปุ่น และทำให้ก้าวเข้าสู่การเป็นปรัชญาสมัยใหม่” (Takeshi, 2016: 9, 12)

ดังนั้น หากกล่าวว่าโดเจ็นคือหมุดหมายของปรัชญาญี่ปุ่นแบบดั้งเดิมแล้ว ก็ย่อมถือได้เช่นกันว่านิชิตะคือหมุดหมายของปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ จึงเป็นที่น่าสนใจว่าปรัชญาของนิชิตะมีสารัตถะและวิธีการอย่างไรถึงสามารถหยั่งรากลงเป็นฐานอันมั่นคงให้แก่ระบบความคิดของปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ได้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในยุคสมัยที่แนวทางปรัชญาของโลกตะวันตกกำลังเริ่มมีการแบ่งแยกออกเป็นสายของปรัชญาวิเคราะห์และปรัชญาภาคพื้นทวีป ที่ใช้วิธีการทางปรัชญาแตกต่างกัน โดยฝ่ายปรัชญาวิเคราะห์ก็เน้นวิธีการวิเคราะห์ความเป็นจริงผ่านตรรกะและภาษาซึ่งที่ที่มีความเป็นภววิสัยสูง ส่วนในทางตรงกันข้ามปรัชญา

ภาคพื้นทวีปก็มุ่งเน้นวิธีการพรรณนาความเป็นจริงผ่านประสบการณ์ที่มีความเป็นอัตวิสัย ฉะนั้นหากกล่าวอย่างรวบรัดก็คือ ปรัชญาตะวันตกได้เดินทางมาถึงจุดที่เป็นทางแยกระหว่างการให้ความสำคัญกับภววิสัยหรืออัตวิสัยอย่างใดอย่างหนึ่ง ทว่าในช่วงเวลานั้น นิชิตะกลับเสนอแนวความคิดที่ว่า “อัตวิสัยและภววิสัยดูเหมือนเป็นสิ่งตรงข้ามกันอย่างสมบูรณ์แบบ แต่แท้จริงแล้วอัตวิสัยและภววิสัยนั้นคือเอกภาพของความเป็นจริงร่วมกัน ความเป็นจริงจึงเป็นทั้งอัตวิสัยและภววิสัย [เพราะความเป็นจริงนั้น] เป็นทั้งสัตและอสัต ทั้งยังเป็นสัตก็งอสัต และเป็นอสัตก็งสัต” (Nishida, 1933: 90, 91)

แนวความคิดดังกล่าวถือเป็นมุมมองพื้นฐานอันสำคัญในการเข้าถึงปรัชญาของนิชิตะ เพราะนิชิตะได้ชี้ให้เห็นข้อบกพร่องบางประการที่แบ่งแยก สัตและอสัตออกจากกันอย่างสิ้นเชิง ที่ทำให้เกิดมุมมองที่แบ่งแยกทุก ๆ อย่างออกเป็นสองขั้วตรงข้ามอยู่เสมอ อาทิ *จริง/ไม่จริง, มี/ไม่มี, เป็น/ไม่เป็น* ซึ่งเป็นผลมาจากอิทธิพลทางตรรกะของอริสโตเติลนับตั้งแต่ปรัชญากรีกโบราณเริ่มเฟื่องฟู โดยเฉพาะอย่างยิ่งการแบ่งแยก *ความมีอยู่และความว่างเปล่า* ออกจากกันอย่างสิ้นเชิงนั้น นิชิตะ เห็นว่าควรที่จะรื้อสร้างความเข้าใจใหม่ เพราะความมีอยู่และความว่างเปล่าแท้จริงแล้วเป็นสิ่งที่ไม่สามารถแยกออกจากกันได้ และนำมาสู่การสร้างระบบปรัชญาของเขาขึ้นมา โดยมีชุดความคิดที่สำคัญดังต่อไปนี้

1) ตัวตนและประสบการณ์พิสุทธ์

นิชิตะ คิตะโร คือผู้ที่ได้ชื่อว่าเป็น นักปรัชญาแห่งความว่างเปล่า (philosopher of nothingness) เพราะแก่นหลักทางความคิดของเขานั้น มีศูนย์กลางอยู่ที่การมุ่งแสวงหาความจริงสูงสุดของความว่างเปล่าอย่างใดก็ตาม จุดเริ่มต้นของกระบวนการทางปรัชญาของนิชิตะนั้น เกิดมาจากการตั้งคำถามสำคัญถึง ตัวตน (self) และ ประสบการณ์พิสุทธ์³ (true pure experience) ที่เกิดขึ้นในความตระหนักรู้ของจิต ซึ่งเป็นแนวความคิดที่ปรากฏในปรัชญาอินทรีสองเล่มแรกของนิชิตะ คือ *การพิเนิจพิเคราะห์ความดี* และ *อัมมัตติกญาณและการไตร่ตรองจิตสำนึกแห่งตัวตน* อีกทั้งยังถือเป็นแนวความคิดพื้นฐานสำคัญ ที่จะนำไปสู่การทำความเข้าใจถึงมโนทัศน์อื่น ๆ ในปรัชญาของนิชิตะด้วย

ตัวตนและประสบการณ์พิสุทธ์ คือ ความพยายามของนิชิตะ ที่มุ่งหมายจะให้คำอธิบายที่กระจ่างชัดเกี่ยวกับประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ภาวะและเนื้อแท้ของโลก เพราะโดยทั่วไปเมื่อกล่าวถึง ณะขณะที่มนุษย์กำลังมีประสบการณ์กับอะไรบางอย่างบางอย่างอยู่นั้น หากเป็นในทางปรัชญาตะวันตก ก็มักจะเกิดความคิดในการแบ่งแยกว่าอะไรคือ *อัตบุคคล (subject)* ที่รับรู้ประสบการณ์ กับอะไรคือ *วัตถุ (object)* ที่ทำให้เกิดประสบการณ์ ซึ่งนิชิตะเห็นว่ามโนทัศน์ของการแบ่งแยกเช่นนี้มีความจำเป็นที่จะต้องถูกนำมาพิจารณากันใหม่ เพราะการแบ่งแยกดังกล่าวทำให้ความเป็นจริง (reality) ของสิ่งเฉพาะ ถูกลดทอนลงให้เป็น

³ ประสบการณ์พิสุทธ์ มาจากคำว่า *junsui-keiken* ในภาษาญี่ปุ่น ซึ่งโดยความหมายแล้วก็สามารถสื่อถึง pure experience ได้ เพียงแต่นิชิตะได้นำมาใช้ในคณะความหมายกับ pure experience ของ วิลเลียม เจมส์ ดังนั้นผู้เขียนจึงตั้งใจถอดความโดยใช้คำว่า ประสบการณ์พิสุทธ์ เพื่อให้เป็นคำที่มีนัยแตกต่างไปจากคำว่า ประสบการณ์บริสุทธิ์ ที่มักถอดความในบริบทของวิลเลียม เจมส์

เพียง ข้อเท็จจริงของข้อมูลจำเพาะชุดหนึ่ง ซึ่งไม่ได้ให้ความเป็นจริงอย่างตรงไปตรงมาตามที่มีนเป็นอยู่ และเป็นสาเหตุที่ทำให้การรับรู้ของเราถูกตัดขาดจากประสบการณ์พิสุทธิ์ ซึ่งเป็นประสบการณ์ที่เป็นจริงอย่างปราศจากการคิดว่ ภาวะของวัตถุเป็นส่วนหนึ่งที่มาจากอัตบุคคล หรืออัฐภาวะของบุคคลเป็นเป็นส่วนหนึ่งที่มาจากนานาวัตถุ (objects) โดยประสบการณ์เช่นนี้จึงจะสามารถเรียกได้ว่าเป็นประสบการณ์พิสุทธิ์ (Heisig, 2001: 43)

อย่างไรก็ตาม การหวนกลับมาพิจารณาใหม่ในแง่นี้ นิชิตะจึงต้องให้นิยามถึงคำว่า พิสุทธิ์ อย่างชัดเจน ซึ่งเขากล่าวว่า “พิสุทธิ์ หมายถึง สภาพที่เป็นจริงโดยตัวของมันเอง ซึ่งปราศจากการคิดแม้เพียงเล็กน้อย หรือไม่แม้แต่การไตร่ตรอง [กล่าวคือ] เมื่อประสบการณ์เกิดขึ้นโดยตรงต่อจิตในสภาวะที่ไม่เป็นทั้งอัฐวิสัยและภาววิสัย นั่นคือความพิสุทธิ์ของประสบการณ์ ซึ่งจะเกิดขึ้นในความตระหนักรู้ต่อเหตุการณ์ที่ปราศจากความหมายใด ๆ ในตัวของมันทั้งหมด” (Nishida, 1999: 1)

นอกจากนี้ นิชิตะยังได้เสนอประเด็นของความสัมพันธ์ระหว่างตัวตนและประสบการณ์พิสุทธิ์อีกด้วยว่า ทั้งหมดเป็นสิ่งที่ดำเนินอยู่ภายใต้ความเป็นสากล (universal) เนื่องจากอัตบุคคล (subject) คือ ภาวะที่จิตสำนึกได้รวมเป็นหนึ่งกับประสบการณ์ของปัจเจก และ ตัวตน (self) คือ ลักษณะของปัจเจกที่แสดงออกตามอัฐวิสัยของบุคคล ดังนั้นจึงหมายความว่า ตัวตน เป็นผลรวมที่เกิดขึ้นจากการปฏิพัฒนาการของอัฐมัตติญาณเชิงกัมมันต์ (dialectic of active intuition) ซึ่งเป็นการปฏิพัฒนาการที่เกิดขึ้นระหว่าง มโนคติ (idea) ที่อัตบุคคลได้ไตร่ตรองภายในจิต กับโลกภายนอกที่ถูกรู้สูจิตโดยตรง (intuited) ก่อนที่จะถูกรู้โดยการคิดซ้ำใหม่ (rethinks) ในฐานะของวัตถุ (object) และโดยกระบวนการเช่นนี้จึงทำให้สามารถกล่าวได้ว่า มีความสัมพันธ์บางอย่างที่เกิดขึ้นร่วมกันระหว่างปัจเจกและสิ่งอื่น ซึ่งทำให้เราต้องตกอยู่ภายใต้ข้อจำกัดของโลกภายนอก อันเป็นผลมาจากการที่เราต้องการระบุดคุณสมบัติของบางสิ่งบางอย่างให้อยู่ในขอบเขตอันจำกัดที่จะสามารถรู้ถึงมันได้ แต่ในขณะที่เดียวกัน ความเป็นสากลที่เลื่อนไหลไปโดยตัวของมันเองนั้น ก็ทำให้เกิดความเป็นปัจเจกขึ้นมาได้ในลักษณะชั่วครั้งชั่วคราว ซึ่งหมายความว่า ความเป็นจริง (reality) ก็คือความเป็นสากล ตลอดจนความเป็นปัจเจกก็คือสิ่งสำแดงตัวออกมาพร้อม ๆ กับความเป็นสากลด้วยเช่นกัน ด้วยเหตุนี้ความจริงสูงสุด (ultimate reality) ในทรรศนะของนิชิตะจึงหมายถึงพื้นที่อันว่างเปล่าที่เกิดการกำหนดและส่งผ่านความเป็นสากลไปสู่สิ่งต่าง ๆ (Heisig, 2001: 75-76)

จากแนวความคิดดังกล่าวจึงทำให้ทรรศนะทางอภิปรัชญาของนิชิตะ มีความแตกต่างไปจากทรรศนะของนักคิดในกลุ่มปรากฏการณ์นิยมแนวค่านต์ (Kantian) และยังแตกต่างไปจากนักคิดในกลุ่มจิตนิยมแนวเฮเกิล (Hegelian) เนื่องจากฐานคิดของทั้งสองกลุ่มนี้ คิดจากรากฐานเดียวกันว่า ก่อนที่จิตสำนึกตระหนักรู้สิ่งใด ๆ ได้นั้น อัตบุคคลจะต้องมีความคิดเกิดแก่วัตถุที่นั้นเสมอ จึงจะสามารถรับรู้ความเป็นจริงของโลกได้ ทว่านิชิตะได้เสนอแนวคิดในอีกแง่มุมว่า ที่จริงแล้วความเป็นจริงคือกัมมันตภาพของจิตสำนึก (activity of consciousness) ดังนั้นความเป็นจริงที่ดำเนินอยู่จึงมีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับความเป็นสากลเสมอ กัมมันตภาพของจิตสำนึกเช่นนี้จึงเรียกอีกอย่างได้ว่า จิตสำนึกเอกภาพ (unifying consciousness)

ที่ปราศจากอัตวิสัย (nonsubjective) และในขณะเดียวกันก็ปราศจากภาววิสัย (nonobjective) ไปด้วยในพร้อมกัน โดยกัมมันตภาพของจิตสำนึกเช่นนี้เป็นสิ่งที่ไร้ขอบเขต และเป็นแก่นแท้ของโลก (Heisig, 2001: 45-46)

อย่างไรก็ตาม ภายใต้ระบบอภิปรัชญาดังที่นิชิตะได้เสนอไว้ จึงทำให้นิชิตะต้องแก้ปัญหาเรื่องการตระหนักรู้ตัวตน (self-awareness) เพราะจิตสำนึกผู้รู้แห่งตัวตน (self-consciousness) ตามจารีตของปรัชญาตะวันตกนั้นมีข้อจำกัดในเรื่องจุดยืนของตัวตน (a standpoint of the self) ที่อาศัยมุมมองสามัญจากอัตภาวะของอัตตา (subjectivity of the ego) ถึงแม้จารีตตามอย่างปรัชญาตะวันตกจะยืนยันว่า จิตสำนึกแห่งตัวตนเป็นผลมาจาก อชฌัตติกญาณและการไตร่ตรองก็ตาม แต่ในที่สุดแล้วมุมมองแบบปรัชญาตะวันตกก็ไม่สามารถหลบเลี่ยงการมองเรื่องตัวตนให้หลุดพ้นไปจากวิธีคิดแบบจิตวิทยาได้ ฉะนั้นในการแก้ปัญหาที่ นิชิตะ จึงต้องเสนอระบบญาณวิทยาเพื่อใช้เป็น วิธีการทางปรัชญา (method of philosophy) ที่จะไปสอดคล้องกับ อภิปรัชญาในกระบวนทัศน์ทางปรัชญาของเขา และดังนั้นเพื่อทำให้เกิดความแตกต่างที่ชัดเจนขึ้นกว่าที่นักปรัชญาตะวันตกได้เคยเสนอไว้ ในขั้นแรกนิชิตะจึงเลือกที่จะใช้คำว่า การสำนึกู้ตัวตน (self-awareness) มากกว่าที่จะใช้คำว่า จิตสำนึกแห่งตัวตน (self-consciousness) อย่างที่ตะวันตกมักใช้กันจนคุ้นชิน เนื่องจากการสำนึกู้ตัวตนในปรัชญาของนิชิตะถือเป็นมูลฐานของระบบความคิด (foundation of a system of thought) ที่เป็นพื้นฐานของความสากลแห่งตรรกะ (universal of logic) ซึ่งทำให้สามารถแยกแอมโนทัศน์เรื่อง อัตตา (ego) ในแบบของตะวันตก ออกจากเรื่องของ ตัวตน (self) ได้อย่างที่นิชิตะต้องการ ซึ่งจากจุดนี้เองจึงแสดงให้เห็นว่า นิชิตะได้รวมขอมแนววิธีแบบปรัชญาตะวันตก เข้ามาประนีประนอมกับแนววิธีของ พุทธศาสนาได้สำเร็จ และด้วยการผสมผสานแนววิธีเช่นนี้ จึงได้ทำให้เกิดเป็นมโนทัศน์ใหม่ขึ้นในปรัชญาของนิชิตะ นั่นคือ การสำนึกู้โดยอัตตามันต์แห่งตัวตน (auto-awareness of the self) อีกทั้งยังทำให้ระบบ อภิปรัชญาและญาณวิทยาของนิชิตะขนานรับอย่างสอดคล้อง จนกลายเป็นกระบวนทัศน์อันหนึ่งอันเดียวกันได้อย่างกลมกลืน (Heisig, 2001: 49-50)

ทั้งนี้ การผสมผสานระหว่างอภิปรัชญาและญาณวิทยาของนิชิตะให้เข้ากันนั้น เป็นผลมาจากการพิจารณาข้อบกพร่องของตรรกะแบบตะวันตก ซึ่งนิชิตะโจมตีว่า เป็นตรรกะที่ให้ความสำคัญกับภาคประธานมากกว่าภาคลักษณะ กล่าวคือ ตรรกวิทยาของตะวันตกนั้นเป็นระบบที่ยืนยันความเป็นจริงจากภาคประธานเป็นแกนหลัก ดังนั้นไม่ว่าจะยืนยันความเป็นสาเหตุโดยนิรนัยหรืออุปนัยก็ตาม ความเป็นจริงที่ได้ย่อมถูกจำกัดให้เหลือเพียงความเป็นจริงแบบภาววิสัยหรืออัตวิสัยอย่างใดอย่างหนึ่งตามที่ภาคประธานมุ่งหมาย ด้วยเหตุนี้ นิชิตะจึงมีความพยายามที่จะสร้างระบบตรรกะของภาคลักษณะขึ้นมา โดยมุ่งหวังให้เป็นตรรกวิทยาที่ก้าวพ้นความเป็นจริงแบบภาววิสัยและอัตวิสัย ซึ่งจะได้กล่าวต่อไป

2) ตรรกะแห่งเทศะสถาน

การจะให้คำอธิบายถึงโลกที่ไม่แบ่งแยกอภิวสัยและภาวีสัยนั้น ทำให้นิชิตะจำเป็นต้องสร้างระบบคิดขึ้นมาใหม่ โดยระบบคิดนั้นจะมีมุมมองที่ต้องสอดคล้องกับการผสมผสานแนวคิดทางอภิปรัชญาและญาณวิทยาของเขาให้เข้ากัน ด้วยความมุ่งมั่นอย่างแรงกล้านี้เอง ที่ทำให้นิชิตะได้สร้างคำอธิบายเรื่อง ตรรกะของเทศะสถาน (logic of basho) ขึ้นมา อีกทั้งมโนทัศน์นี้ยังจัดเป็นมรดกทางความคิดอันสำคัญ ที่นิชิตะได้เป็นผู้สร้างคุณูปการยิ่งใหญ่ให้แก่แวดวงปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ กล่าวคือ เป็นระบบคิดเชิงญาณวิทยาที่ไม่ได้จำกัดมุมมองอยู่แต่เพียงเรื่องของการวิเคราะห์กฎเกณฑ์ของรูปแบบที่ควบคุมการใช้เหตุผลที่ถูกต้อง รวมถึงยังต้องเป็นระบบคิดเชิงภาวีวิทยาที่จะสามารถพิเคราะห์ให้ได้มากกว่าอภิวสัยภายในและจิตใจของบุคคล ไปพร้อม ๆ กับหลีกเลี่ยงการให้คำอธิบายในเชิงจิตวิทยาและรหัสยิกอันลึกลับ ดังนั้น ตรรกะของเทศะสถานของนิชิตะ จึงไม่ใช่การแสวงหาความหมายของความเป็นจริง (meaning of reality) บนพื้นฐานของการให้เหตุผลโดยอัตบุคคล แต่ตรรกะของเทศะสถานนั้นจะมุ่งความสำคัญอยู่ที่การค้นหา รอยทางของความเป็นจริง (traces of reality) ตรรกะของเทศะสถานจึงเป็นทั้ง ตรรกะของจิต (logic of mind) และเป็นตรรกะของสรรพสิ่ง (logic of things) ที่ใช้อรรถศาสตร์ศึกษาในการเข้าถึงสรรพสิ่งอย่างที่พวกมันเป็น (things as they are) บนเทศะสถานของนัตติภาวะสัมบูรณ์ ก่อนที่จะเข้าสู่ความคิดซึ่งเกิดการแบ่งแยกระหว่างภาวะของผู้รู้และวัตถุที่ถูกรู้ (Cestari, 2010: 334-336)

ด้วยเหตุนี้ แม้นิชิตะจะเห็นด้วยกับปรัชญาตะวันตกในบางประการว่า “ตรรกวิทยา คือ แบบแผนทางความคิดของคนเรา” (Nishida, 2004: 17) แต่ถึงกระนั้นนิชิตะก็ไม่ได้เห็นด้วยทั้งหมด เขามีความคิดว่า ตรรกวิทยาของตะวันตกอย่างที่ริเริ่มโดยอริสโตเติลนั้น แม้มีส่วนสำคัญในการเป็นรากฐานทางวิธีการแสวงหาความจริง เพียงแต่ความจริงที่ได้นั้นเป็นแค่ความจริงของสิ่งเฉพาะ ด้วยเหตุผลที่ว่า “สิ่งเฉพาะที่แท้จริงคือการกระทำจำเพาะ [ดังนั้น] มโนทัศน์ของอริสโตเติลเกี่ยวกับสิ่งเฉพาะไม่ใช่สิ่งที่มุ่งไปสู่ปฐมกรอย่างแท้จริง [...] ความเป็นจริงในปรัชญากรีกเกี่ยวข้องกับภาษา [ซึ่งคือ] แบบของการกำหนดตัวตนแห่งสัต” (Nishida, 1933: 23)

จากเหตุผลของนิชิตะนั้น หากกล่าวอย่างขยายความก็คือ นิชิตะชี้ให้เห็นว่า ตรรกวิทยาตะวันตกที่มีรากฐานมาจากอริสโตเติลนั้นให้ได้เฉพาะความจริงที่จำเพาะตามข้อจำกัดของประธานในประโยคทางภาษา และเมื่อความจริงนี้ได้มาจากมุมมองของภาคประธาน ความจริงจากกระบวนการทางตรรกะนี้ก็ไม่ใช่สัจนิรันดร์ แต่ให้ได้เพียงความเป็นจริงที่จำเพาะเจาะจงในกาลและเทศะหนึ่งทีมาจากแบบแผนทางความคิดของประธานในประโยคที่เป็นผู้กำหนดความเป็นจริงของสัต อีกทั้งยังมีข้อจำกัดเป็นอย่างยิ่งว่า “ตรรกวิทยาที่ยืนยันความจริงจากภาคประธานซึ่งริเริ่มโดยอริสโตเติลนั้นมีข้อจำกัดอย่างชัดเจนว่าทุกอย่างเป็นสิ่งเฉพาะเนื่องจากภาคประธานไม่สามารถทำหน้าที่เป็นภาคลักษณะได้” (Carter, 1997: 4)

ดังนั้นหากกล่าวในแง่เดียวกันก็คือ ตรรกวิทยาตะวันตกเป็นแบบแผนทางความคิดที่แสดงให้เห็นว่า ผู้ใช้ภาษาเป็นตัวการที่คอยกำหนดความมีอยู่ของสิ่งต่าง ๆ อย่างจำเพาะเจาะจง และเมื่อแนวความคิดของ

อริสโตเติลวางอยู่บนรากฐานเช่นนี้แล้ว ปรัชญาของอริสโตเติลจึงเป็นปรัชญาของสิ่งเฉพาะ ที่ไม่สามารถแสดงให้เห็นได้ว่าสรรพสิ่งกำลังมุ่งไปสู่ปฐมกรซึ่งเป็นความจริงสากลอย่างที่ว่าอริสโตเติลกล่าวอ้างได้แต่อย่างใด ด้วยเหตุนี้ นิชิตะจึงมีความพยายามเป็นอย่างยิ่งที่จะสร้างระบบตรรกะของภาคลักษณะ โดยอาศัยรากฐานทางปรัชญาตะวันออก ซึ่งจะไม่ใช่ตรรกวิทยาว่าด้วยแก่นสาร (substance) ของภาคประธาน แต่เป็นตรรกวิทยาว่าด้วยการแสดงให้เห็นถึงความสัมพันธ์เชิงปฏิทรรศน์อย่างไม่เป็นทวิลักษณะระหว่างภาคประธานและภาคลักษณะที่เกิดขึ้นบนเทศะสถานหนึ่ง

ทั้งนี้ เทศะสถานดังกล่าวที่ว่าก็คือสิ่งที่นิชิตะเรียกว่า บะโชะ (basho) โดยเทศะสถานนี้ไม่ได้หมายถึงสถานที่จริงที่มีแก่นสาร (substantive) ทว่าเป็นสถานที่เชิงนามธรรมที่ทำให้เกิดสภาวะที่นิชิตะเรียกว่า “เอกภาพของความย้อนแย้งอันสมบูรณ์” (Nishida, 1933: 24) และจากจุดยืนเช่นนี้จึงทำให้ตรรกวิทยาของนิชิตะเป็น ตรรกวิทยานามธรรมของภาคลักษณะที่มีเอกภาพของความย้อนแย้งอันสมบูรณ์ ดังเช่นข้อความตอนหนึ่งที่ปรากฏในวัชรสูตร (Diamond Sutra) ในปรัชญาปารมิตาของพุทธศาสนาเถรวาท ความว่า

เพราะธรรมทั้งปวงไม่ใช่ธรรม จึงเรียกว่าธรรม

เพราะไม่มีพุทธะ จึงมีพุทธะ

เพราะไม่มีสรรพสิ่ง จึงมีสรรพสิ่ง

(Diamond Sutra, n.d. cite in Nishida, 2004: 96)

ประโยคดังกล่าว เป็นตัวอย่างที่นิชิตะมักจะหยิบยกมาใช้ในการอธิบายถึงตรรกวิทยาของเขา เนื่องจากเป็นประโยคที่มีความชัดเจนว่า ภาคประธานและภาคลักษณะนั้นเป็นสิ่งย้อนแย้งกันโดยสมบูรณ์ แต่ในขณะที่เดียวกันก็กลับให้ความเป็นจริงที่มีเอกภาพร่วมกันอย่างหนึ่งเดียวได้โดยไม่แบ่งแยก ซึ่งความสัมพันธ์อันไม่แบ่งแยกของประโยคนั้นเกิดขึ้นในเทศะสถานนามธรรม แต่ถึงกระนั้นก็ตาม การจะเข้าใจถึงแนวคิดเรื่องเทศะสถานได้ จำเป็นต้องอาศัยวิธีทางญาณวิทยาของนิชิตะที่เรียกว่า อัชฌัตติกญาณเชิงกัมมันต์ (active intuition) อันเป็นวิธีการที่สอดคล้องกับคำอธิบายเรื่องประสบการณ์พิสุทธิตั้งเกิดขึ้น ณ เทศะสถานที่กำลังผันอัติวิสัยและภาวิสัย

ทั้งนี้อาจกล่าวได้ว่า ตรรกะของเทศะสถาน คือ วิธีการทางปรัชญาแนวใหม่ (new philosophical method) ของนิชิตะ โดยพยายามสร้างรูปแบบของการให้คำอธิบายซึ่งก้าวข้ามทั้งความมีอยู่และความไม่มีอยู่ (beyond being and non-being) บนพื้นฐานของการมีรูปแบบอย่างไร้รูปแบบ (form without form) ซึ่งต่อมาได้กลายเป็นที่ทรรศน์ทางอันเป็นเอกลักษณ์เฉพาะของปรัชญาญี่ปุ่น และยังส่งอิทธิพลไปยังนักคิดนักปรัชญารุ่นหลัง โดยเฉพาะอย่างยิ่งแนวความคิดเรื่องนัตติภาวะสัมบูรณ์ที่จะได้กล่าวถึงต่อไป

3) นัตถิภาวะสัมบูรณ์

นัตถิภาวะหรือก็คือ ความไม่มี (nothingness) หากกล่าวในทางปรัชญาตะวันตก จะพบว่า สภาวะของความไม่มีนั้นมีลักษณะที่หยุดนิ่ง (passive) หากแต่นิชิตะได้เสนอมโนทัศน์ใหม่เกี่ยวกับนัตถิภาวะว่า ในท่ามกลางความไม่มีซึ่งสิ่งใด ๆ นั้น แท้ที่จริงแล้วมีคุณลักษณะของความไม่หยุดนิ่ง (active) ซึ่งแนวความคิดเช่นนี้เป็นสิ่งที่ นิชิตะได้มาจากการสังเกตเห็นถึงความเชื่อมโยงที่มีอยู่ในปรัชญาจีนและอินเดีย คือ มโนทัศน์เรื่อง นัตถิภาวะอันเลื่อนไหล (active nothingness) ในปรัชญาเต๋าของจีน และอีกมโนทัศน์หนึ่งก็คือ นัตถิภาวะแห่งพุทธิปัญญา (intellectual nothingness) ในปรัชญามารขมิกของนาคารชุนที่ว่าด้วยทางสายกลาง (Rigsby, 2014: 472)

โดยความเชื่อมโยงดังกล่าว ไม่ว่าจะเป็นนัตถิภาวะในปรัชญาตะวันตกหรือตะวันออก ได้ทำให้นิชิตะเสนอมโนทัศน์เรื่องความว่างเปล่าขึ้นมาใหม่ นั่นคือ นัตถิภาวะสัมบูรณ์ (zettai mu) ซึ่งเป็นมโนทัศน์แกนกลางในการเชื่อมโยงประสบการณ์พิสุทธ์และตรรกะแห่งเทศะสถานเข้าด้วยกัน โดยนิชิตะได้ยืนยันผ่านพรรณนาที่ว่า “...ต้องมีอะไรบางอย่างที่ก้าวพ้นโลกแห่งพุทธิปัญญา โดยนั้นอาจจะเป็นสถานที่ซึ่งเรียกว่าเทศะสถานของนัตถิภาวะสัมบูรณ์ [...] จิตสำนึกแห่งนัตถิภาวะสัมบูรณ์ทำให้ตระหนักว่าไม่มีทั้งตัวฉันและพระผู้เป็นเจ้า แต่เพราะมีนัตถิภาวะสัมบูรณ์ ภูเขาจึงคือภูเขา และแม่น้ำจึงคือแม่น้ำ และสัตว์จึงเป็นอย่างที่มันเป็น [...] ในประสบการณ์แห่งนัตถิภาวะ สรรพสิ่งเป็นอย่างที่มันเป็น ” (Nishida, 2003: 46, 47, 50)

ด้วยเหตุนี้จึงกล่าวได้ว่า ด้วยวิธีอภิปรัชญาอันเชิงกัมมันต์จะช่วยให้ตระหนักถึงประสบการณ์พิสุทธ์ในเทศะสถานอันเป็นเอกภาพของความย้อนแย้งทั้งหมด และศูนย์กลางของความย้อนแย้งที่อยู่ระหว่างอัตวิสัยและภาววิสัยนั้นก็คือนัตถิภาวะสัมบูรณ์ ที่เป็นทั้งสัจและอสัจ โดยวิธีคิดเช่นนี้ยังเป็นรากฐานของจริยศาสตร์ในปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ เพราะการเข้าถึงนัตถิภาวะสัมบูรณ์นั้น ถือได้ว่าเป็นสิ่งเดียวกับการตระหนักคุณค่าในทางจริยศาสตร์ ดังคำกล่าวของนิชิตะที่ว่า “การตายทำให้เข้าใจนัตถิภาวะสัมบูรณ์ การมีชีวิตก็คือการปรากฏของนัตถิภาวะสัมบูรณ์” (Nishida, 2003: 122-123)

โดยพรรณนาดังกล่าวของนิชิตะ คือ การเสนอปฏิพัฒนาการของการมีชีวิตไปสู่ความตาย (dialectic of life through death) เนื่องจากการใช้ชีวิตโดยตระหนักถึงความตายอยู่เสมอ นั้น สามารถทำให้การมีชีวิตของมนุษย์กลายเป็นสิ่งที่มีความหมาย แต่ในขณะเดียวกันก็ทำให้การปฏิเสธตัวตน (self-negation) ไปสู่นัตถิภาวะสัมบูรณ์ก็เป็นเรื่องที่มีความหมายได้ด้วยเช่นกัน เพราะนัตถิภาวะสัมบูรณ์ก็คือส่วนหนึ่งในชีวิต ที่อยู่ท่ามกลางระหว่างชีวิตและความตายนั่นเอง

อย่างไรก็ดี ถึงที่สุดแล้ว ข้อสังเกตของนิชิตะ รวมถึงคำอธิบายถึงเรื่อง นัตถิภาวะหรือความไม่มีของนิชิตะนั้น ได้ส่งอิทธิพลเป็นอย่างสูงจนถึงขั้นทำให้เกิดเป็นกระแสหลักทางความคิดของนักปรัชญาในกลุ่มสำนักเกียวโต ที่มีจุดร่วมเดียวกันในเรื่องที่จะท้าทายวิธีคิดที่เป็นจารีตในทางปรัชญาตะวันตก โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเรื่องของ ความไม่มี ที่แม้ปรัชญาตะวันตกก็จะมีพูดถึง แต่ก็เป็นการพูดถึงด้วยการให้คำอธิบายในเชิง ‘ปรัชญาของความมีอยู่’ (philosophy of being) ซึ่งแน่นอนว่าเป็นความคิดที่ตรงกันข้ามกับแนวทางของ

ปรัชญาญี่ปุ่นสำนักเกียวโต ที่พยายามเสนอในสิ่งที่เรียกว่า ‘ปรัชญาของการไม่มีอยู่’ (philosophy of nothingness) โดยวิพากษ์วิธีคิดแบบปรัชญาตะวันตกว่า ถึงจะพูดถึงเรื่องเดียวกัน แต่เมื่อใดที่ปรัชญาตะวันตกพูดถึงความไม่มี ก็มักจะให้คำอธิบายราวกับเป็นความแน่นอนแห่งการกำหนดความดำรงอยู่ของสภาวะ (existential determination of being) แต่กลับปฏิเสธที่จะพูดถึง ความไม่แน่นอนของการมีอยู่ ซึ่งถือเป็นธรรมชาติของความไม่มีอยู่ โดยแนวความคิดเช่นนี้ จัดเป็นลักษณะพื้นฐานทางความคิดของนักปรัชญาในกลุ่มสำนักเกียวโต (Rigsby, 2014: 474)

ทั้งนี้ทั้งนั้น จากการเสนอทฤษฎีใหม่ในเรื่องของนัตติภาวะที่ นิชิตะ ได้เสนอในมุมมองใหม่ที่ฉีกออกไปจากแนวทางเดิมของปรัชญาตะวันตก เพราะแต่เดิมปรัชญาตะวันตกนั้นมองว่านัตติภาวะมีลักษณะถาวรและหยุดนิ่ง และด้วยเหตุนี้เอง ที่ทำให้นิชิตะมองว่านัตติภาวะของตะวันตกไม่มีความสมบูรณ์ (absolute) เพราะเป็นนัตติภาวะที่อยู่ภายใต้เงื่อนไขที่ว่าจะต้องเป็นอสัตเสมอไม่สามารถเป็นสัตได้ แต่การเสนอใหม่ว่านัตติภาวะนั้นเป็นสิ่งที่ไม่หยุดนิ่ง ไม่คงที่ ทำให้นัตติภาวะของนิชิตะมีความสมบูรณ์โดยไม่ขึ้นอยู่กับเงื่อนไขใด ๆ เป็นทั้งสัตและอสัตได้โดยปราศจากทั้งอัตวิสัยและภววิสัย จึงทำให้นัตติภาวะของนิชิตะเป็นสิ่งสากล และมีความเป็นเอกภาพหนึ่งเดียวในตัวเอง นิชิตะจึงเรียกสภาวะเช่นนี้ว่านัตติภาวะสมบูรณ์

บทสรุป

นิชิตะ คิตะโร คือ ผู้มีคุณูปการต่อแวดวงปรัชญาญี่ปุ่นเป็นอย่างสูง จึงไม่เกินไปนักที่เขาจะได้รับการกล่าวขานว่าเป็นบิดาแห่งปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ ที่ไม่เพียงแต่จะทำให้ปรัชญาญี่ปุ่นก้าวผ่านการเป็นปรัชญาแบบแผนดั้งเดิมที่เน้นหนักในเรื่องศาสนาและปรัชญาชีวิต มาสู่การเป็นปรัชญาสมัยใหม่ที่มีระบบคิดทฤษฎีที่ทัดเทียมกับตะวันตก อีกทั้งยังเป็นผู้วางรากฐานให้แก่นักปรัชญาในกลุ่มสำนักเกียวโต จนขยายขยายอิทธิพลทางความคิดมาสู่นักคิดนักปรัชญาญี่ปุ่นร่วมสมัยในศตวรรษที่ 21

ทั้งนี้ แนวความคิดทางปรัชญาของนิชิตะนั้น นับได้ว่าเป็นชุดความคิดที่ซับซ้อนและมีหลายส่วนที่อาจจะยากต่อความเข้าใจ เนื่องจากปรัชญาของนิชิตะเป็นระบบปรัชญาที่อาศัยรากฐานเดิมของตะวันออกเป็นแกนหลัก ไปพร้อมกับการพินิจวิเคราะห์ระบบปรัชญาของตะวันตกที่ยังมีข้อบกพร่องอยู่บางประการมาช่วยประสานรากฐานเดิมของตะวันออกให้ต่อยอดพัฒนาขึ้น

ดังจะเห็นได้ว่าในทางตะวันตก ที่อริสโตเติลได้เสนอตรรกวิทยาของภาคประธาน นิชิตะก็ได้เสนอตรรกวิทยาของภาคลักษณะ ขณะที่วิลเลียม เจมส์ (William James) เสนอประสบการณ์บริสุทธิ์ (pure experience) นิชิตะก็เสนอประสบการณ์พิสุทธิ์ (ture pure experience) หรือการที่เฮนรี เบิร์กซอง (Henri Bergson) ได้เสนอญาณวิทยาเชิงอัมผัสตติญาณ (intuition) นิชิตะก็ได้เสนออัมผัสตติญาณเชิงกัมมันต์ (active intuition) หรือแม้กระทั่งในขณะที่กลุ่มนักปรัชญาภาคพื้นทวีปยุโรปกำลังสนใจเรื่อง นัตติภาวะ (nothingness) นั้นนิชิตะเองก็เสนอแนวคิดนัตติภาวะสมบูรณ์ (absolute nothingness) ซึ่งคุณูปการต่าง ๆ นี้ ถือเป็นมรดกทางความคิดที่เป็นรากฐานให้แก่นักปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ในภายหลังทั้งสิ้น

อย่างไรก็ดี สำหรับกระแสของการศึกษาปรัชญาตะวันออก (โดยเฉพาะอย่างยิ่งในประเทศไทย) ที่มีค้อยได้หยิบยกปรัชญาญี่ปุ่นขึ้นมาศึกษามากเท่าปรัชญาอินเดียหรือจีน เพียงเพราะว่าปรัชญาญี่ปุ่นไม่ได้ถูกนิยามว่าเป็นหนึ่งในต้นธารของปรัชญาตะวันออกนั้น ก็นับว่าน่าเสียดายเป็นที่ยิ่ง เพราะถึงแม้ญี่ปุ่นจะเคยถูกปรามาสว่า เป็นประเทศที่ไม่มีระบบปรัชญาเนื่องจากรับเอาระบบความคิดมาจากแหล่งภายนอกหมด แต่ในที่สุดแล้วทั้งโตเจ็น และนิชิตะก็เป็นผู้ที่ทำให้ประจักษ์ชัดแจ้งว่า ในที่สุดแล้วญี่ปุ่นก็สามารถสร้างระบบปรัชญาที่เป็นของตนเองขึ้นมาได้ ถึงแม้ว่าจะก่อตัวทางความคิดได้ช้ากว่าอินเดียหรือจีนก็ตาม

ดังนั้นจึงไม่สำคัญว่า ญี่ปุ่นจะเป็นต้นธารของปรัชญาตะวันออกหรือไม่ เพราะสิ่งที่ผู้ศึกษาปรัชญาตะวันออกควรศึกษาอย่างเป็นที่สุดนั้น คือ วิธีทำปรัชญา (philosophizing) ของญี่ปุ่นที่ทำอะไรให้สามารถมีระบบปรัชญาที่เข้มแข็ง อีกทั้งถึงแม้จะหมดยุคสมัยของนิชิตะไปแล้วก็ตาม แต่กระแสของกิจกรรมทางปัญญาในแวดวงปรัชญาญี่ปุ่นปัจจุบันก็ยังไม่หยุดนิ่ง และมีแนวความคิดทางปรัชญาอื่น ๆ ที่น่าค้นหาเพื่อศึกษาเป็นอย่างมาก

บรรณานุกรม

ภาษาตะวันตก

- Carter, R. E. (1997). **The Nothingness Beyond God : An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitaro**. 2nd ed. Minnesota: Paragon House.
- _____. (2013). **The Kyoto School : An Introduction**. Albany: State University of New York Press.
- Cestari, M. (2010). Between Emptiness and Absolute Nothingness: Reflection on Negation in Nishida and Buddhism. **Frontiers of Japanese Philosophy**, 7(1), 320-346.
- Heisig, J. W. (2001). **Philosophers of Nothingness : An Essay on the Kyoto School**. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Rigsby, C. A. (2014). Three Strands of Nothingness in Chinese Philosophy and the Kyoto School: A Summary and Evaluation. **Dao**, 13(4), 469-489.
- Takeshi, M. (Eds.). (2016). **Critical Perspectives on Japanese Philosophy**. Nagoya: Chisokudo.

ภาษาญี่ปุ่น

- Nishida, K. (1933) 『哲学の根本問題』 Tokyo: Iwanami Shoten.
- Nishida, K.. (1999) 『善の研究』 Tokyo: Iwanami Shoten.
- _____. (2003) 『一般者の自覚的体系』 Tokyo: Iwanami Shoten.
- _____. (2004) 『哲学論文集第六・第七ほか』 Tokyo: Iwanami Shoten.

Background of RaJaRam Mohan Roy

Panya senawiang

Faculty of Humanities and Social Sciences
Rajabhat Maha Sarakham University, Thailand

Abstract

Philosophy of all Philosophers was a background and Philosophers created their own new principles from them. The foundation of RajaRam Mohan Roy Derived from philosophy and Religion includes Hinduism, Islam and Christianity. Philosophy is Eastern and Western philosophy. The Eastern philosophy is system of Hindu philosophy -- Vedic, Upanishad and Vedanta. The Western philosophy is rationalism, skepticism of enlightenment Movement in Europe, also the philosophy of Utilitarianism which is influenced around the world. The study found that Roy's philosophy combined rationalism and critical method and yet religious Interpretation of Roy was purposes the Unity of ethics in Religion include Hinduism, Islam and Christianity for Universal ethics. Also importance RajaRam Mohan Roy's interpretation become the standard interpretation of later Indian philosophers.

Keywords: Background, RajaRam Mohan Roy, Philosophy, Religion.

รากฐานทางปรัชญาของราชาราม โมหัน รอย

ปัญญา เสนาเวียง

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำสาขาวิชาปรัชญา ศาสนาและวัฒนธรรม
คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏมหาสารคาม

บทคัดย่อ

หลักปรัชญาของนักปรัชญาทุกคนล้วนแต่มีรากฐานและนักปรัชญาสร้างหลักการใหม่ของตนเองขึ้นมาจากรากฐานนี้ รากฐานทางปรัชญาของราชาราม โมหัน รอย มาจากศาสนาและปรัชญา ศาสนาได้แก่ศาสนาฮินดู อิสลามและคริสต์ ส่วนปรัชญาคือปรัชญาตะวันออกและปรัชญาตะวันตก ปรัชญาตะวันออกคือปรัชญาฮินดูทั้งระบบ โดยเฉพาะพระเวท อุpanishad และปรัชญาเวทานตะ ปรัชญาตะวันตกนั้นคือปรัชญาเหตุผลนิยม วิมัตตินิยม ของขบวนการพุทธิปัญญาแห่งยุโรปและปรัชญาประโยชน์นิยมซึ่งกำลังแผ่อิทธิพลปกคลุมไปทั่วโลก จากการศึกษาพบว่าปรัชญาของราชาราม โมหัน รอยจึงมีลักษณะผสมผสานความคิดทางปรัชญาเหตุผลและใช้แนวทางการวิพากษ์มากขึ้น ขณะเดียวกันการตีความศาสนาของราชารามก็พยายามสร้างเอกภาพในทางจริยศาสตร์โดยรวมหลักจริยศาสตร์ของศาสนาฮินดู คริสต์และอิสลามเข้าด้วยกันให้เป็นศาสนาที่มีจริยศาสตร์เป็นสากลมากขึ้นและที่สำคัญคือ การตีความของราชาราม โมหัน รอยได้กลายเป็นมาตรฐานการตีความของนักปรัชญาอินเดียรุ่นต่อมา

คำสำคัญ: รากฐานทางความคิด, ราชาราม โมหัน รอย, ปรัชญา, ศาสนา

1. บทนำ

มนุษย์มีการเรียนรู้เพื่อพัฒนาตนเองและปรับตัวให้เข้ากับโลกอยู่ตลอดเวลา การเรียนรู้เกิดจากแหล่งเรียนรู้ต่างๆ ทั้งที่เป็นตำรา บุคคล ตลอดจนเหตุการณ์ที่ผ่านเข้ามาในชีวิต บรรดานักคิดและนักปรัชญาล้วนแต่ผ่านกระบวนการสำคัญนี้ กระบวนการเรียนรู้ที่ดี องค์ความรู้ที่เกิดจะกระบวนการเรียนรู้ที่ดีคือสิ่งสำคัญที่อยู่เบื้องหลังทางความคิด(Background)และได้กลายเป็นวิธีการทางปรัชญาของนักคิดและนักปรัชญาเหล่านั้น ระเบียบวิธีต่างๆ ล้วนเกิดขึ้นและดำเนินภายใต้ความชัดเจนความคิดที่อยู่เบื้องหลัง การทำความเข้าใจทฤษฎีหรือปรัชญาของนักคิดท่านใดก็จำเป็นต้องศึกษารากฐานทางความคิดที่อยู่เบื้องหลัง(Background)ของนักคิดท่านนั้น ซึ่งจะทำให้การศึกษาทฤษฎีของนักคิดท่านนั้นมีความชัดเจนและลึกซึ้ง

ราชาราม โมหัน รอยเกิดในปี ค.ศ. 1772 และเสียชีวิตในปี ค.ศ. 1833 ซึ่งตรงกับตอนปลายของยุคแสงสว่างทางปัญญาและเริ่มยุคใหม่ในตะวันตก บริบทของยุคใหม่ในยุโรปและอินเดียมีความแตกต่างกัน กล่าวคือในยุโรปเกิดขึ้นโดยกระบวนการคิดแบบฆราวาส(Secularization)และตั้งคำถามต่ออภิปรัชญาซึ่งมีแกนกลางที่ศาสนจักร คำถามที่ว่านี่ก็คือการถามถึงสถานะของพระเจ้า ความมีอยู่จริงของพระองค์และสิ่งต่างๆ ที่ศาสนจักรสอนว่ามีพระเจ้าเป็นศูนย์กลางจนนำไปสู่การสถาปนาความรู้ทางวิทยาศาสตร์อันเป็นที่มาของการเริ่มต้นฟื้นฟูสิ่งอื่นๆ การเริ่มต้นยุคใหม่ในอินเดียนั้นคำถามพื้นฐานคือปัญหาจริยศาสตร์อันว่าด้วยปัญหาเกี่ยวกับการประพฤติด่อมมนุษย์ด้วยกันเองซึ่งเป็นผลโดยตรงจากแหล่งใหญ่คือคัมภีร์พระเวท โดยเฉพาะอย่างยิ่งประเด็นทางศีลธรรมอันเกิดจากความเชื่อทางศาสนา ทว่าประเด็นทางอภิปรัชญาก็ได้ถูกละทิ้งไปอย่างสิ้นเชิง บริบททางความคิด ความเชื่อในอินเดียขณะนั้นศาสนาที่มีอิทธิพลทางความคิดในอินเดียได้แก่ศาสนาฮินดู ศาสนาคริสต์และศาสนาอิสลาม ศาสนาฮินดูดำรงอยู่ในอินเดียในฐานะรากฐานทางความคิดของอินเดียเป็นศาสนาที่มีอิทธิพลที่สุดของอินเดีย ศาสนาอิสลามเข้าสู่อินเดียผ่านเปอร์เซียเป็นหลัก พระพรหมคณาภรณ์ (2552: 110 -145) อธิบายไว้ว่า ค.ศ. 650 หลังจากพระศาสดามุฮัมมัดเสด็จสู่สวรรคตได้เพียง 18 ปีกองทัพมุสลิมอาหรับก็บุกนำทัพขยายเข้ามาถึงบาลูจิสถาน (Baluchistan ในปากีสถาน) เข้าในเขตชมพูทวีปและแผ่ขยายเข้าไปในอินเดียทั้งนี้โดยความช่วยเหลือของคนฮินดู นักฉวยโอกาสที่ไปเข้าพวกกับศัตรู ศาสนาอิสลามแผ่ขยายและเจริญถึงขีดสุดในยุคจักรวรรดิออตโตมาน (Ottoman Empire) ในปี ค.ศ. 1453 การติดต่อค้าขายระหว่างอินเดียกับพื้นที่ในภูมิภาคเอเชียไมเนอร์ทำให้ศาสนาอิสลามแพร่หลายเป็นอย่างมาก ศาสนาอิสลามเจริญรุ่งเรืองและมีอิทธิพลในอินเดียนานจนปัจจุบันกว่าพันปี ส่วนศาสนาคริสต์เข้ามาในอินเดียพร้อมกับการเข้ามาของเจ้าอาณานิคมคืออังกฤษและเจ้าอาณานิคมตะวันตกอื่นๆ ซึ่งกำลังเป็นที่แพร่หลายและมีอิทธิพลมากขึ้นในศตวรรษที่ 17 การนำศาสนาคริสต์เข้าสู่ชุมชนของบาทหลวงและมิชชันนารีนั้นทำควบคู่กับการให้การศึกษาและการสุขภาพอนามัยด้วยวิธีการสมัยใหม่ จึงทำให้คนพื้นเมืองยอมรับได้ง่าย ปรัชญาของ 3 ศาสนานี้จึงมีอิทธิพลอย่างมากต่อปรัชญาของราชาราม โมหัน รอย ดังนั้น

บทความนี้จึงจะพยายามทำความเข้าใจรากฐานที่อยู่เบื้องหลังทางความคิดของราชาราม โมหัน รอย เพื่อทำความเข้าใจปรัชญาของราชาราม โมหัน รอย ต่อไป

2. ปรัชญาฮินดู

ศาสนาฮินดูและปรัชญาฮินดูนั้นแยกกันได้อย่างยิ่งเพราะศาสนาและปรัชญาเป็นเนื้อเดียวกัน ปรัชญาฮินดูเป็นระบบปรัชญาที่ใหญ่ที่สุดระบบหนึ่ง สำนักทางปรัชญาทั้งหมดที่กำเนิดขึ้นและมีวิวัฒนาการในอินเดียล้วนอยู่ภายใต้ร่มเงาของศาสนาฮินดูทั้งสิ้น กล่าวคือปรัชญาที่ยอมรับคัมภีร์พระเวทในการตีความถือว่าเป็นสำนักปรัชญาฮินดูโดยตรง เรียกปรัชญาสำนักเหล่านี้ว่าปรัชญาอัสติกะ (Orthodox) ซึ่งได้แก่ปรัชญาสาขายะ-โยคะนยายะ-ไวเศชิกะ และ มีมางสา-เวทานตะ ส่วนปรัชญาที่เกิดและพัฒนามบนพื้นฐานของการปฏิเสธคัมภีร์พระเวทก็จัดอยู่ในระบบปรัชญาฮินดูเช่นกัน เรียกรวมกันว่า ปรัชญาอัสติกะ(Heterodox) ซึ่งได้แก่ปรัชญาจรวาก ปรัชญาเซน และปรัชญาพุทธ (อดิศักดิ์ ทองบุญ. 2532)

จากหลักฐานที่พบนั้นปรัชญาที่มีอิทธิพลต่อราชาราม โมหัน รอยมักเป็นปรัชญาที่มีความเก่าแก่ของฮินดูและแนวคิดที่มีอิทธิพลมากที่สุดก็คือ พระเวท คัมภีร์ปุราณะ อุปนิษัท ปรัชญาเวทานตะ ส่วนปรัชญาเซนและพุทธปรัชญามีอิทธิพลต่อแนวคิดของท่าน แต่ไม่มากเหมือนปรัชญากระแสหลักของฮินดู ซึ่งรายละเอียดมีดังต่อไปนี้

1.1 พระเวท

ราชบัณฑิต (2548: 563) อธิบายไว้ว่าพระเวท(Veda)คือคัมภีร์หลักของศาสนาพราหมณ์-ฮินดูเป็นคัมภีร์ขั้นสูงสุด คือเป็นความรู้ทางศาสนาและปรัชญาที่ฤาษีทั้งหลายผู้เป็นบูรพาจารย์ของศาสนาพราหมณ์ได้สืบทอดมาจากพระพรหมโดยตรงแล้วนำมาสั่งสอนแก่พวกพราหมณ์ผู้มีหน้าที่ประกอบพิธีกรรมทางศาสนาและพวกได้นำสืบทอดกันมาโดยมุขปาฐะ คือเล่าต่อปากสืบๆ กันมา ศาสนาพราหมณ์ – ฮินดูถือว่าพระเวทมิได้เป็นผลงานของมนุษย์ หากเป็นพระวจนะของพระเป็นเจ้าจึงมีความถูกต้องสมบูรณ์โดยไม่ต้องพิสูจน์ พระเวทนั้นแบ่งออกเป็น 3 คือ ฤคเวท เป็นประมวลบทสวดสรรเสริญเทพเจ้าซึ่งแต่งเป็นบทวีเรียกว่าโศลก เมื่อเวลาผ่านไปการประกอบพิธีกรรมมีเพิ่มมากขึ้น เนื้อหาของฤคเวทก็มีมากขึ้น และเพื่อความสะดวกพราหมณ์จึงแบ่งฤคเวทออกอีกเป็น 2 คือยชุรเวทและสามเวท รวมเรียกว่า ไตรเพท

ลักษณะของความเป็นนักปฏิรูปศาสนาของราชาราม โมหัน รอยนั้น ความศรัทธาต่อศาสนาถูกผสมผสานด้วยหลักเหตุผลซึ่งเป็นอิทธิพลของขบวนการพุทธิปัญญาในยุโรป แม้ท่านมีศรัทธาอย่างเปี่ยมล้นต่อความเป็นเอกเทวนิยมในศาสนาฮินดู ศาสนาคริสต์และศาสนาอิสลาม แต่ท่านก็ใช้ปัญญาแสวงหาความจริงไปพร้อมกัน ดังจะเห็นได้จากการตีความทางปรัชญาของท่าน ความเชื่อเรื่องพรหมันเป็นความจริงสูงสุดก็ดี ความเชื่อว่าพระเวทเป็นแหล่งความรู้สูงสุดก็ดี เป็นลักษณะสำคัญของเอกเทวนิยมฮินดูซึ่งท่านก็ยึดจารีตนี้อย่างเคร่งครัด ขณะเดียวกันท่าน

กลับตั้งคำถามกับหลักการหลายอย่างในพระเวท เช่นระบบสตี ระบบวรรณะ เป็นต้น ด้วยหลักของเหตุและผล พร้อมกับการอธิบายว่า ระบบสตีและระบบวรรณะขัดกับหลักการทางศาสนาอย่างไร กระนั้นการอธิบายเทวนิยมสำหรับท่านเกิดขึ้นบนความแน่วแน่ต่อพระเจ้าซึ่งอิทธิพลหลักมาจากความเชื่อมั่นต่อพระเจ้าในศาสนาทั้ง 3

1.2 คัมภีร์ปุราณะ(Purana)

ราชบัณฑิต (2548: 390 -393) ได้อธิบายรายละเอียดไว้ว่า คัมภีร์ปุราณะเป็นคัมภีร์สำคัญของฮินดูเป็นคัมภีร์ประเภทสมฤติซึ่งแต่งขึ้นภายหลังคัมภีร์ประเภทศรุต คัมภีร์ปุราณะเท่าที่พบมีจำนวน 18 คัมภีร์ แบ่งเป็น 3 หมวด คือ

ก. หมวดวิษณุปุราณะ มี 6 คัมภีร์ ได้แก่

1. วิษณุปุราณะ ว่าด้วยพระวิษณุเป็นผู้สร้าง ผู้ธำรงรักษาและผู้คุ้มครองโลกและเล่าเรื่องราวของจักรวาล
2. นารทปุราณะ หรือนารทียปุราณะ ว่าด้วยฤาษีนารทะว่าเป็นผู้บรรยายหน้าที่ของมนุษย์
3. ภาควัตปุราณะ หรือศรีมตภาควัตปุราณะ ว่าด้วยชีวประวัติของพระภาควัต คือพระกฤษณะ ในปฐมวัย เน้นภักดีโยคะ
4. ครุฑปุราณะ ตั้งตามชื่อครุฑซึ่งเป็นพาหนะของพระวิษณุ แต่เนื้อเรื่องไม่ตรงกับชื่อ คือ ว่าด้วยพิธีกรรมที่เกี่ยวกับการตาย ตลอดจนการเกิดใหม่และว่าด้วยการบูชาพระอาทิตย์และโหราศาสตร์
5. ปัทมปุราณะ ว่าด้วยเรื่องโลกตั้งแต่เริ่มเกิดเป็นดอกบัวทองเรื่อยไปจนเกิดเป็นโลกมนุษย์ สวรรค์และนรก
6. วราหปุราณะ ว่าด้วยพระวิษณุอวตารเป็นสุกรตัวผู้

ข. หมวดศิวปุราณะ มี 6 คัมภีร์ ได้แก่

1. มัสตยปุราณะ ว่าด้วยพระวิษณุอวตารเป็นปลาและเล่าเรื่องราวของอ้นธระ
2. กูรมปุราณะ ว่าด้วยพระวิษณุอวตารเป็นเต่า อธิบายจุดหมายของชีวิต ยกย่องพระวิษณุ และเจ้าแม่ทุรคา
3. ลิงคปุราณะ ว่าด้วยพระศิวะ อธิบายความหมายของคุณธรรม ทรัพย์สมบัติ ความสุขและความหลุดพ้น (โมกษะ) และกล่าวยกย่องการบูชาสัญลักษณ์ทางศาสนา(ลิงคะ) ซึ่งทำให้มีการนับถือ ศิวลึงค์ขึ้น
4. วายุปุราณะ ว่าด้วยคุณลักษณะของพระศิวะและความศักดิ์สิทธิ์ของเมืองคยา นอกจากนี้ยังกล่าวถึงรัชสมัยของพระเจ้าจันทรคุปตะที่ 1
5. สกัณฑปุราณะ ว่าด้วยเรื่องขันทุกุมารเทพเจ้าแห่งสงคราม เล่าเรื่องโบราณคดีของเมืองต่างๆ เช่นกาสิชัณฑะ เล่าเรื่องเมืองพาราณสี อุตกลชัณฑะ เล่าเรื่องเมืองโอรสสา

6. อคินิปุราณะ หรืออาคเนยปุราณะ ว่าด้วยอคินิเทพสนทนากับฤาษีวิศิษฏะถึงเรื่องต่างๆ ซึ่งจัดสารานุกรมเกี่ยวกับพิธีบูชา จักรวาลวิทยา ราชวงศ์ต่างๆ เรียงตามลำดับการที่ครองราชย์ เรื่องไวยากรณ์ วาหศิลป์ ฉันทลักษณ์ ศิลปะการสงคราม กฎหมายและการแพทย์

ค. หมวดพรหมปุราณะ มี 6 คัมภีร์ ได้แก่

1. พรหมปุราณะ ว่าด้วยเรื่องจักรวาลวิทยา ศาสนสถานในโอริสสา ความศักดิ์สิทธิ์ของแม่น้ำพลสา และพระวิษณุอวตารเป็นชคันถนาถซึ่งพระพรหมเป็นผู้เปิดเผยแก่ฤาษีมรีจิ บางที่เรียกว่า อาทิปุราณะ เพราะเรียงอยู่อันดับแรก แต่ไม่ใช่แต่งขึ้นครั้งแรกเพราะแต่งขึ้นเมื่อประมาณพุทธศตวรรษที่ 18 และเนื่องจากมีบางตอนกล่าวสรรเสริญการบูชาพระอาทิตย์หรือสุริยเทพ จึงมีชื่ออีกอย่างหนึ่งว่า เสารปุราณะ

2. พรหมานตปุราณะ ว่าด้วยวิวัฒนาการของโลกจากฟองไข่ของพรหมและกล่าวถึงโลกในอนาคตด้วย

3. พรหมไวรสวตปุราณะ หรือพรหมไววรรตปุราณะ ว่าด้วยการบูชาพระกฤษณะและพระนางราธา

4. มารกัณเฑยปุราณะ ว่าด้วยเรื่องศกิติ คือเจ้าแม่ทูลศมา มาหาคณะอวตารลงมาช่วยโลกเพื่อกำจัดพวกมาร ฤาษีมรรกัณเฑยะเป็นผู้เล่าและเรื่องเรื่องเป็นทำนองนิทานเปรียบเทียบ

5. ภวิศยปุราณะ(แปลว่าปุราณะในอนาคต) เป็นหนังสือคู่มือประกอบพิธีกรรมต่างๆ เพื่อชีวิตที่ดีในอนาคต ไม่ได้กล่าวถึงอดีตเหมือนปุราณะอื่นๆ

6. วามนปุราณะ ว่าด้วยพระวิษณุอวตารเป็นคนแคะ แบ่งเป็น 2 ตอน ตอนหนึ่งกล่าวสรรเสริญพระศิวะ อีกตอนกล่าวสรรเสริญพระวิษณุ

เราได้ทราบเพียงว่า ราชาราม โมหัน รอยศึกษาคัมภีร์ปุราณะ แต่ก็ไม่พบหลักฐานว่า มีหลักการสำคัญอะไรบ้างที่มีอิทธิพลต่อท่าน ทว่าเมื่อศึกษาจากงานเขียนของท่านคือ Tulfat-ul-Muwuhiddin และ Precept of Jesus จะพบว่า ท่านไม่ให้ความสำคัญต่อหลักการต่อหลักอภิปรัชญาในคัมภีร์ปุราณะและดูเหมือนว่าท่านจะใช้คัมภีร์ปุราณะเป็นฐานในการวิพากษ์ต่อสถานะทางเทววิทยาของลัทธิพหุเทวนิยมและการประกอบพิธีกรรมซึ่งนำไปสู่การปฏิเสธพระเจ้าแบบสคุณพรหมันและพิธีกรรมต่อพระเจ้าแบบฮินดูด้วย

1.3 อุปนิษัต (Upanisad)

พระเวทแต่ละคัมภีร์แบ่งออกเป็น 4 ตอน คือ มंत्रะ พราหมณะ อาร์ณยกะและอุปนิษัต เพราะเหตุที่เป็นตอนสุดท้ายของพระเวท อุปนิษัตจึงมีชื่อเรียกอีกอย่างหนึ่งว่าเวทานตะ(ราชบัณฑิตยสถาน. 2548: 540) ในหนังสือผลงานภาคภาษาอังกฤษของราชาราม โมหัน รอย(The English Works of Raja Ram Mohun Roy) มีอุปนิษัตที่ราชาราม โมหัน รอยให้ความสนใจศึกษาและแปลเป็นภาษาอังกฤษรวม 4 อุปนิษัต คือมณฑกะ เกณะกฐะและอิตะ (JOGENDRA CHUNDER GHOSE. 1901) ขณะที่ในหนังสือของ รีด (IAN Brooks Reed. 2015: 16)

กล่าวถึงอุปนิษัตที่มีอิทธิพลต่ออารยธรรมว่ามี 5 อุปนิษัต คือ มุณฑกะ เกณะ กฐะอิตะ และ มัณฑกะ ซึ่งจากทั้ง 2 แหล่งนั้นสามารถอธิบายสรุปเนื้อหาพอสังเขปดังนี้

1) มุณฑกะอุปนิษัต (Moonduk Opunishud of the Uthuru – Ved)

คำว่า “มุณฑกะ” ในอุปนิษัตนั้นโดยชื่อมีความหมายว่า โคน หรือ ชุด(Shaven) เพราะเป็นอุปนิษัตที่พวกสันยาสี (sannyasin) ใช้โกนหรือใช้ชุดความไม่รู้และความวิตกกังวลสำหรับการปฏิบัติศาสนกิจเพื่อให้เข้าถึงซึ่งความเป็นจริงสูงสุดคือโมกษะนั้นเอง(S. Radhakrishnan and C.A. Moore. 1973 :51) มุณฑกะอุปนิษัตปรากฏเป็นส่วนหนึ่งของอรรถพเวท เนื้อหาทางปรัชญาของมุณฑกะอุปนิษัตโดยรวมอธิบายถึงเรื่องใหญ่ ๆ 2 เรื่อง คือ ความเป็นพรหมัน และการรับรู้พรหมัน

ลักษณะของพระพรหมในฐานะสิ่งสมบูรณ์ที่ปราศจากแหล่งกำเนิด ทว่าพระองค์กลับเป็นต้นกำเนิดของทุกสิ่ง กล่าวคือทุกอย่างในโลกรวมทั้งจักรวาลเกิดจากพรหมัน พระองค์ดำรงอยู่นิรันดร์ ไร้ตัวตน ทว่ามีความชัดเจน เพราะพระองค์แทรกซึมอยู่ในทุกสิ่งและทุกหนแห่ง พระองค์ไม่เปลี่ยนแปลง ท่ามกลางความเคลื่อนไหว พระองค์เป็นสิ่งต่างๆ ตั้งแต่สิ่งที่หายากที่สุด เช่น สสารต่างๆ ได้แก่ดิน น้ำ ไฟ ลม อากาศ ฯลฯ จนกระทั่งสิ่งที่ละเอียดที่สุด คือวิญญาณตั้งแต่วิญญาณแห่งเทพ วิญญาณของมนุษย์และวิญญาณแห่งสรรพชีวิต หากจะอธิบายในแง่ปุคลา ศึกษานันันสวรรค์เป็นพระเศียรของพระเจ้า พระอาทิตย์และพระจันทร์เป็นพระเนตร พื้นที่ (Space) เป็นพระกรรม พระเวทที่แผ่แผ่ออกไปสู่โลกเป็นพระวณะของพระองค์ อากาศเป็นปราณ โลกเป็นปัญญาญาณของพระองค์ แผ่นดินคือพระบาท สำหรับพระองค์แล้วทรงเป็นวิญญาณของทั้งจักรวาล (JOGENDRA CHUNDER GHOSE.1901: 30- 34) มนุษย์ที่มีความฉลาดจะเข้าใจพระองค์ได้ในฐานะต้นกำเนิดของจักรวาลโลก ซึ่งสอดคล้องกับการอธิบายในงานของ พุทธรัช ปราบนอก ที่ว่าสิ่งที่มองไม่เห็นได้ ไม่อาจจับได้ด้วยประสาทสัมผัส ไม่มีโคตร ไม่มีวรรณะ ไม่มีตา ไม่มีหู ไม่มีมือหรือเท้า เป็นสิ่งมีชัวนิรันดร์ แผ่ไปทั่ว ปรากฏอยู่ทั่วทุกแห่ง ละเอียดยิ่ง สิ่งนั้นคือสิ่งที่ไม่สูญสิ้น ชีรชนยอม ประจักษ์แจ้งว่า สิ่งนั้นแหละเป็นแหล่งกำเนิดของสรรพสิ่ง (พุทธรัช ปราบนอก.2540: 27) ซึ่งสอดคล้องกับงานของกิงแก้ว อตถการ(2553:61)ว่า “พระผู้เป็นเจ้าของชีวิตหนึ่งเดียวซึ่งฉายแสงออกมาจากทุกชีวิต เมื่อเห็นพระองค์สถิตอยู่ในทุกชีวิตดังนั้นท่านผู้รู้ย่อมมีความอ่อนน้อมถ่อมตน” ทั้งหมดนี้คือการสรุปถึงพรหมันหรือพระเจ้าผู้ทรงสร้างโลก

ส่วนการรับรู้พรหมันเป็นเป้าหมายสูงสุดของการเรียนรู้ พรหมันหรือพระเจ้า(Supreme Being)อยู่เหนือการรับรู้ทางผัสสะทางกายและพระองค์ดำรงอยู่โดยปราศจากแหล่งกำเนิด สีหรือขนาด ทว่าพระองค์นั้นเป็น สัพพัญญู(Omniscience) คือผู้รู้ทุกสิ่งอย่าง เห็นทุกสิ่ง ความเป็นผู้รู้ของพระองค์นั้น ไม่มีอะไรในจักรวาลโลกนี้ที่พระองค์ไม่รู้ พระองค์คือแหล่งที่มาของความรู้ พระเวทคือตัวอย่างที่สมบูรณ์ที่ล้นไหลออกจากพระองค์ ทุกสิ่งที่

¹ ในงานของกิงแก้ว อตถการ(2553) ใช้คำว่า ทิศทั้งสี่คือหูของพระองค์

มนุษย์รู้พระองค์ก็รู้ ทว่าสิ่งที่พระองค์รู้มนุษย์อาจจะไม่รู้สิ่งนั้น (JOGENDRA CHUNDER GHOSE.1901: 30- 34)
การจะรับรู้พระองค์ได้ก็คือการเข้าถึงพระองค์ด้วยการขัดเกลาวิญญานให้บริสุทธิ์

2) เกณะอุปนิษัท (Cena Upanishad of the Sama Veda)

คำว่า “เกณะ” (Kena or Cena)ในอุปนิษัทมีความหมายว่า “โดยใคร”(By whom) กล่าวคือ ใครเป็นผู้มีอำนาจที่แท้ซึ่งอยู่เบื้องหลังการดำเนินไปของโลก ปรากฎการณ์ภายนอกในธรรมชาติและธรรมชาติภายในมนุษย์ (S.Radhakrishnan and C.A. Moore. 1973 :41) ในที่นี้หมายถึงใครเป็นผู้ควบคุมมนุษย์และโลกภายนอกในส่วนมนุษย์นั้นได้แก่หน้าที่ของประสาทรับรู้ของมนุษย์ โลกนั้นคือหน้าที่ของสสารในโลกที่ปรากฏอยู่ ในทั้งสองส่วนนี้มีใครอยู่เบื้องหลังซึ่งในเกณะอุปนิษัทกล่าวว่า มีพระเจ้า คือ พรหมัน เป็นผู้ควบคุม

เกณะอุปนิษัทเป็นส่วนหนึ่งของสามเวท อุปนิษัทนี้มีเนื้อหาไม่มาก เป็นการอธิบายถึงการรับรู้พรหมันได้แก่การที่พรหมันแปรเปลี่ยนพระองค์เป็นสิ่งต่างๆ ในโลก เป็นธาตุต่างๆ เป็นสัตว์ เป็นพืช การรับรู้และเข้าใจว่าพระเจ้าแปรเปลี่ยนพระองค์และแทรกซึมอยู่ในสิ่งต่างๆ เหล่านั้นอย่างไรบ้าง ในเกณะอุปนิษัทอธิบายการรับรู้พรหมันไว้ว่า สิ่งนั้นไม่อาจจะพูดถึงได้ด้วยวาจา แต่วาจาถูกพูดออกมาด้วยสิ่งนั้น จงรู้เถิดว่า สิ่งนั้นแลคือพรหมัน ไม่ใช่สิ่งที่คุณคลุขายูนี้... สิ่งนั้นไม่อาจจะรู้ได้ด้วยความคิด แต่เพราะสิ่งนั้นความคิดจึงคิดได้... สิ่งนั้นไม่อาจจะเห็นได้ด้วยตา แต่ด้วยสิ่งนั้นแล ตาจึงเห็นรูปได้... สิ่งนั้นไม่อาจจะได้ยินด้วยหู แต่ด้วยสิ่งนั้น หูจึงได้ยินเสียง... สิ่งใดไม่หายใจโดยอาศัยลมปราณ ลมปราณหายใจโดยอาศัยสิ่งใด ท่านจงรู้ว่า สิ่งนั้นแลคือพรหมัน ไม่ใช่สิ่งที่คุณคลุขายูนี้ (พุทธรัช ปราบนอก. 2540: 20)

3) กฐะอุปนิษัท (Kuth-Opanishad of the Ujoor Ved)

กฐะอุปนิษัทเป็นส่วนหนึ่งของยชุรเวท เนื้อหาหลักเป็นบทสนทนา(Dialogue)ระหว่างเด็กหนุ่มชื่อนุชิกะตะ² (Nuchiketa) และท่านพระยายม(Yumu – the God of death)สนทนากันเรื่องอมตภาพของอิตตา นุชิกะตะได้ขอพร 3 ข้อต่อพระยายม และข้อที่สำคัญที่สุดคือการได้ทราบความลับของความเป็นอมตะจากพระยายมซึ่งเนื้อหาที่พระยายมได้บอกแก่นุชิกะตะการเรียนรู้พระเจ้าในลักษณะต่างๆ และวิถีแห่งการเข้าถึงพระเจ้า หรือ โมกษะ ตามหลักจริยศาสตร์(กิ่งแก้ว อิตถากร. 2553: 2-23) ซึ่งสำหรับบราฮมาราม โมหัน รอย ความรู้เกี่ยวกับการเข้าถึงโมกษะนั้นคือกุญแจสำคัญที่ทำให้เข้าใจและเข้าถึงพระเจ้าสูงสุดทั้งของฮินดู คริสต์และอิสลาม

² ในงานแปลของกิ่งแก้ว อิตถากร(2553)คืออนิจิเกตซึ่งก็ตรงกับงานของรารากฤษณัน ส่วนนุชิกะตะปรากฏในงานของ Jogendra Chunder Ghose,

4) อีศะอุปนิษัท (Ishopanishad of the Yajur Veda)

อีศะอุปนิษัทเป็นส่วนหนึ่งในยชุรเวทกล่าวถึงพรหมันและการเข้าถึงพรหมัน พรหมันคือทุกสิ่งอย่าง ดำรงอยู่ในทุกหนแห่ง การเข้าใจพรหมันนั้นคนโง่และคนฉลาดเข้าใจต่างกัน ผู้โง่เขลาไม่เข้าใจสภาวะของพรหมันจึงสำคัญว่าพระองค์อยู่ห่างไกล ส่วนคนฉลาดนั้นเข้าใจว่าพระองค์ดำรงอยู่ทุกหนแห่ง ดำรงอยู่ตลอดไป การรับรู้พรหมันของคนทั้ง 2 ต่างกันทำให้แสดงพฤติกรรมต่างกัน คนหนึ่งให้ความเคารพจึงบูชาเช่นสรวง อีกคนไม่ให้ความเคารพ และจากการรับรู้ต่างกันนี้มีผลต่อการเข้าถึงพรหมันที่เป็นเป้าหมายสูงสุดได้ไม่เหมือนกันด้วย (กิงแก้ว อรรถาการ. 2553: 25-28)

5) มณฑุกอุปนิษัท (Manduk Upanishad)

มณฑุกอุปนิษัทนี้อธิบายความหมายของ โอม ว่าเป็นสิ่งสูงสุด โดยประกอบด้วยสภาวะ 3 อย่างคือ 1) ไควความระบรมอาดมันในฐานะเป็นองค์แห่งจักรวาลในฝ่ายกายภาพตรงกับอักษร อะ 2) ไตชสะ บรมอาดมันในฐานะเป็นองค์แห่งจักรวาลในฝ่ายความรู้สึกนึกคิด ตรงกับอักษร อุ ไตชสะและอักษร อู ปรากฏในความผันระหว่างความตื่นและความหลับ 3) ปรัชญา บรมอาดมันในฐานะเป็นองค์แห่งจักรวาลในสภาพไม่ผัน ตรงกับอักษร มะ พระองค์คือบ่อเกิดและที่สุดของทุกสิ่งอย่าง ส่วนสภาวะที่อยู่เหนือสภาวะทั้ง 3 นี้คือ โอม คือพยางค์ที่แบ่งแยกไม่ได้ เป็นหนึ่งไม่มีสอง เป็นสิ่งสูงสุด(กิงแก้ว อรรถาการ. 2553: 69)

เนื้อหาที่พบในอุปนิษัททั้ง 5 นี้จะเป็นเนื้อหาทางอภิปรัชญาว่าด้วยเรื่องพระเจ้า ลักษณะ คุณสมบัติของพระองค์และมีลักษณะของเอกเทวนิยมเป็นหลัก ส่วนที่เป็นญาณวิทยามีเนื้อหาอธิบายว่ามนุษย์จำเป็นต้องทำความเข้าใจให้ถูกต้องว่า มนุษย์ต้องรับรู้และเข้าถึงพระเจ้าอย่างไร และส่วนที่เป็นจริยศาสตร์เป็นการอธิบายเป้าหมายสูงสุดของชีวิตและการเป็นหนึ่งเดียวกับพรหมัน เนื้อหาใน 5 อุปนิษัทนี้ไม่มีส่วนที่เป็นความเชื่อซึ่งเน้นการบวงสรวงเพื่อความสำเร็จของพิธีกรรมโดยส่วนเดียวเหมือนคัมภีร์อื่นเพราะอุปนิษัทเป็นปรัชญาและมีลักษณะสำคัญอยู่ที่การโต้แย้งต่อการบวงสรวง แม้จะเป็นอภิปรัชญาก็เป็นเพียงการอธิบายคุณสมบัติของพระเจ้าไม่ใช่ยึดถือพิธีกรรมเป็นหลัก ดังนั้น ราชาราม โมहन รอย จึงมองเห็นส่วนที่ตีความและก่อให้เกิดประโยชน์ของศาสนาฮินดูจนนำมาสู่การยอมรับหลักการดังกล่าวในการตีความทางปรัชญาของท่านในเวลาต่อมา

1.4 พรหมสูตร

พรหมสูตร(Brahma Sutra) เป็นอีกคัมภีร์หนึ่งที่มีอิทธิพลต่อราชาราม โมहन รอย พรหมสูตรเป็นสูตรที่ท่านพาทรายณะเป็นผู้แต่งประกอบด้วยสูตรต่างๆ กว่า 500 สูตรล้วนเป็นสูตรไขความในคัมภีร์อุปนิษัทตามหลักเหตุผล แบ่งเป็น 4 บท (ราชบัณฑิตยสถาน. 2548: 119–120)

บทแรกว่าด้วย สมวาเย คือความเชื่อมั่นกันของหลักธรรมในคัมภีร์อุปนิษัต

บทที่ 2 ว่าด้วยอวิโรธะ คือความไม่ขัดแย้งกันทางทฤษฎีและกฎที่ตั้งไว้แล้ว

บทที่ 3 ว่าด้วยสาธนะ คือวิธีการที่จะศึกษาให้รู้แจ้งสัจธรรม

บทที่ 4 ว่าด้วยผล คือสิ่งที่จะพึงได้จากการศึกษาตามวิธีการดังกล่าว

คัมภีร์พรหมสูตรมีเนื้อหาย่อเกินไปทำให้ยากแก่การเข้าใจจึงมีนักปรัชญาหลายๆ ท่านได้แต่งอรรถกถาขึ้น ขยายความคัมภีร์นี้จนนำไปสู่การพัฒนาเป็นสำนักปรัชญาเวทานตะ 3 สำนักคือ สำนักของคังกรจารย์ รามานูชะ และมัธวะ การใช้ปรัชญาของเวทานตะ 3 สำนักนี้เพื่อสนับสนุนรากฐานทางปรัชญาของนักปรัชญาอินเดียได้รับความนิยมน้อยลงและกลายเป็นมาตรฐานการตีความของนักปรัชญาอินเดียยุคต่อมา ผลงานที่มีอิทธิพลอย่างลึกซึ้งต่อราชาราม โมหัน รอยคืออรรถกถาพรหมสูตรที่เขียนขึ้นโดยท่านคังกรจารย์ซึ่งถือว่าเป็นงานสำคัญ อันนำรากฐานของปรัชญาอโฑวะ เวทานตะมาใช้ประกอบการตีความและถือว่าเป็นจารีตการตีความปรัชญาฮินดู

1.5 ปรัชญาเวทานตะ(Vedāta)

ปรัชญาเวทานตะเป็น 1 ใน 6 สำนักหลักของปรัชญาอัสติกะ เวทานตะนั้นมี 2 สำนักใหญ่ คือ อโฑวะ เวทานตะของคังกรจารย์และวิชาภูทวะ เวทานตะของรามานูชะ ทั้ง 2 สำนักนี้ได้ชื่อว่าเป็นสำนักปรัชญาเวทานตะใหม่ หรือ Neo-Vedāta หลักปรัชญาของ 2 สำนักนี้มี 4 เรื่องสำคัญคือ พรหมันและอาตมัน มายา โลกและโมกษะ(ราชบัณฑิตยสถาน. 2548: 564)

คังกรจารย์มีความเห็นว่าพรหมันและอาตมันเป็นสิ่งเดียวกัน แต่เรียกชื่อต่างกันเพราะมองจากแง่มุมต่างกัน คือมองจากแง่ที่เป็นตัวผู้รู้จักโลกภายนอก จากแง่ที่เป็นวิญญาณซึ่งเป็นแกนกลางชีวิตของเรา สิ่งแท้จริงอันนั้นเรียกว่าอาตมัน แต่ถ้ามองจากแง่ที่เป็นสิ่งถูกรู้(คือตัวเรา) จากแง่ที่เป็นที่มาของโลกและทุกสิ่งรวมทั้งตัวเรา สิ่งทีแท้จริงอันนั้นเรียกว่าพรหมัน เปรียบเทียบได้กับน้ำ ถ้าอยู่ในขวดเราเรียกว่าน้ำในขวด ถ้าอยู่ในทะเลหรือมหาสมุทรก็เรียกว่าน้ำทะเล แต่โดยสารัตถะแล้วก็เป็นน้ำเหมือนกัน(ราชบัณฑิตยสถาน. 2548: 564 - 565) สิ่งที่คังกรจารย์อธิบายคือลักษณะนามธรรม ในขณะที่รามานูชะอธิบายในปรัชญาของท่านเป็นภาพของพระเจ้าที่มีลักษณะบุคคลจริงๆ คือพรหมันมีสภาพเป็นเทพเจ้าสูงสุด ทรงเปลี่ยนแปรพระองค์เป็นสากลจักรวาล ทุกสิ่งในสากลจักรวาลรวมกันเข้าเป็นร่างกายของพระองค์โดยที่พระองค์ทรงดำรงอยู่ในฐานะเป็นวิญญาณของสากลจักรวาล พระองค์ทรงควบคุมความเป็นไปของทุกสิ่งจากภายใน แม้แต่ชีวิตมันซึ่งมีสถานะเป็นวิญญาณของมนุษย์ แต่เมื่อมองในแง่ที่สัมพันธ์กับพระเป็นเจ้า วิญญาณของมนุษย์แต่ละคนเป็นเพียงส่วนหนึ่งของพระองค์(ราชบัณฑิตยสถาน. 2548: 566) และพรหมันมีคุณสมบัติสำคัญอันหนึ่งนั่นคือในพรหมันมีมายา

สิ่งที่มีอิทธิพลต่อแนวคิดของราชาราม โมहन รอยคือการนำหลักปรัชญาของสำนักอโศกเวทานตะ ของท่านคังกรจารย์มาใช้ในการอธิบายโลกและสิ่งต่างๆ ในโลกเพื่อจะชี้ให้เห็นว่าพระเจ้ามีอยู่และดำรงอยู่จริงในโลกนี้ อย่างไรก็ตาม โลกเป็นโลกและสิ่งต่างๆ อย่างไร หลักการศรัทธาพรหมันและนิรคุณพรหมันเป็นหลักการพื้นฐานที่สำคัญที่เข้าไปปรากฏในระบบปรัชญาของท่านโดยเฉพาะการตีความนิรคุณพรหมันว่าเป็นหลักธรรมชาติซึ่งเป็นที่สามารถอธิบายให้กระจ่างชัดได้ด้วยหลักการทางวิทยาศาสตร์

1.6 ศาสนาพุทธ

จากหลักฐานทางประวัติศาสตร์นั้นพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาที่มีอิทธิพลต่ออินเดียและโลกไม่น้อยไปกว่าศาสนาฮินดูและศาสนาอื่นๆ พุทธศาสนาเคยรุ่งเรืองถึงขีดสุดในอินเดียสมัยพระเจ้าอโศกมหาราช แต่กลับล่มสลายไปนับตั้งแต่การรุกรานของมุสลิมในเหตุการณ์ที่มหาวิทยาลัยนาลันทาเมื่อประมาณปี ค.ศ. 1199 หรือปี พ.ศ. 1742 พระพุทธศาสนาก็หมดไปจากอินเดีย พุทธศาสนาจึงเหลือแค่เพียงศาสนสถานไว้เป็นสัญลักษณ์ทางศาสนาและหลักคำสอนเท่านั้นที่ยังคงอยู่ตลอดไป ซึ่งหลักฐานที่พบเราทราบเพียงว่าราชาราม โมहन รอยได้มีโอกาสศึกษาพระพุทธศาสนาในช่วงระยะเวลาสั้นๆ คือการศึกษาพระพุทธศาสนาของรอยเกิดขึ้นในราวปี ค.ศ. 1787 (HEM CHANDRA SARKAR, 1914: 1) พุทธศาสนาที่ราชาราม โมहन รอย ศึกษานั้นเป็นพุทธศาสนาแบบทิเบตที่มีรากฐานมาจากปรัชญาโยคจารย์ เป็นปรัชญาจิตนิยมผสมกับความเชื่อเรื่องพิธีกรรม เวทมนตร์ คาถา พระพุทธศาสนาแบบรหัสลัทธิและความเชื่อเรื่องภูตผีปีศาจในลัทธิบอน(Bon)ใช้เทคนิคของการกำหนดเห็นในการทำสมาธิ และพระพุทธศาสนาแบบทิเบตยังมีความเชื่อเรื่องการกลับชาติมาเกิดดังจะเห็นได้จากความเชื่อว่างค์ทะเลาะมาเป็นองค์อวตารของพระอวโลกิเตศวรโพธิสัตว์ด้วย (ราชบัณฑิตยสถาน2548: 526-527)

จากบริบทของการศึกษาพบว่า พระพุทธศาสนาแบบทิเบตที่ราชาราม โมहन รอยศึกษา แม้เราจะไม่พบว่าท่านศึกษาหลักการอะไรบ้างในพุทธศาสนา³ แต่พุทธศาสนาในทิเบตเป็นพุทธศาสนาหายานมีหลักคำสอนเกี่ยวกับพระโพธิสัตว์เป็นลักษณะพิเศษที่เด่นชัดและรหัสลัทธิที่มีลักษณะเป็นไปในทางลึกลับแบบปรัชญาซูฟี ทั้ง 2 ลักษณะนี้เป็นลักษณะที่ราชาราม โมहन รอยยอมรับทั้งนี้การมีพระโพธิสัตว์แบบมหายานสอดคล้องต้องกันกับความเชื่อแบบเวทนิยมของฮินดู คริสต์และอิสลามซึ่งมีอิทธิพลอย่างมากในปรัชญาของท่าน แม้ว่าแนวคิดเรื่องพระโพธิสัตว์จะไม่เป็นความเชื่อแบบสุดโต่งในพุทธศาสนาแบบทิเบตก็ตาม ขณะที่ความเป็นรหัสลัทธินี้เป็นลักษณะที่ราชารามเชื่อว่า เป็นจุดร่วมของศาสนาต่างๆ และท้ายที่สุดคือลักษณะความไม่นิยมชมชอบพิธีกรรมของพุทธศาสนาดั้งเดิม ศาสนาฮินดูมีความเชื่อเรื่องวรรณะและระบบสติซึ่งเป็นจารีตพิธีกรรมที่ยึดถือกันอย่างเคร่งครัดในยุคนั้น ดังนั้นหลักพระพุทธศาสนาในความเห็นของราชาราม โมहन รอยจึงให้ภาพของศาสนาที่นิยมชมชอบและ

³ ราชบัณฑิตยสถาน(2548:526)อธิบายว่าพระพุทธศาสนาแบบทิเบตแบ่งการศึกษาเป็น 3 ระดับคือ ระดับต้นศึกษาเถรวาท ระดับกลางศึกษามหายาน และระดับสูงศึกษาวัชรยานและมนตรยาน

ส่งเสริมคุณค่าความเป็นมนุษย์ได้มากกว่าศาสนาฮินดู ศาสนาที่มีอิทธิพลต่อแนวคิดของรอยในยุคลหลัง คือ ศาสนาคริสต์ อิสลาม และพุทธนั้นดูเหมือนจะให้ภาพมนุษย์ที่เท่าเทียมและรักมนุษย์เพราะความเป็นมนุษย์ไม่ใช่เป็นมนุษย์ เพราะวรรณะที่ถูกกำหนดขึ้นโดยมนุษย์ตามจารีตฮินดู และที่สำคัญคือแนวคิดเรื่องพระโพธิสัตว์กัณฑ์ ตัวตนของพระเยซูก็ดัดให้ภาพแทนของบุคคลพิเศษไม่น้อยไปกว่าเทพเจ้าองค์หนึ่งในความเชื่อแบบมหายานและคริสต์ แต่เป็นภาพของเทพเจ้าที่มีความรักและเห็นใจต่อเพื่อนมนุษย์ด้วยกัน ดังนั้นนี่คือร่องรอยที่สำคัญที่ทำให้เข้าใจได้ว่าปรัชญาเอกเทวนิยมของราชาราม โมหัน รอยมีรากฐานที่มั่นคงบนพื้นฐานทางความคิดใต้อำนาจ

1.7 ปรัชญาเซน

แม้ว่าเราทราบจากหลักฐานว่า ปรัชญาเซนมีอิทธิพลต่อราชาราม โมหัน รอย (R.T.Deopurtar. 1964) จากหลักฐานที่มีอยู่ทำให้ทราบเพียงว่าขณะที่ท่านเป็นดีวาน(Dewan)อยู่รังกร์ท่านได้ศึกษาต้นตระกูลจากคัมภีร์ กัลปสูตร(Kalpa Sutra)ของเซน ซึ่งนอกจากเอกสารเท่าที่มีประกอบกับบริบททางสังคมขณะนั้นแล้วสังเคราะห์ปรัชญาของท่านผ่านแนวคิดหลักที่ท่านยึดถือ นั่นคือความเป็นเอกภาพทางด้านศาสนาเป็นสำคัญทำให้พอสรุปได้ว่าหลักปรัชญาเซนที่มีอิทธิพลต่อราชาราม โมหัน รอยนั้นคือแนวคิดทางจริยศาสตร์โดยเฉพาะส่วนที่เกี่ยวกับการปฏิบัติต่อมวลมนุษย์เช่น หลัก อนุพรต มหาพรต และอหิงสา เป็นต้นซึ่งเป็นลักษณะขององค์ศีลธรรม ซึ่งหลักการนี้คือหลักการที่ถือว่าเป็นหลักสากลของทุกศาสนาเพราะหลักการนี้มีความสอดคล้องกับหลักทางจริยศาสตร์ของศาสนาอื่นๆ ที่ชัดเจนคือ หลักอหิงสาของเซนนั้นเป็นปฏิปักษ์ต่อพิธีกรรมสตี(Sati) และพิธีกรรมฮินดูในส่วนที่เกี่ยวข้องกับชีวิตมนุษย์และสัตว์ ซึ่งพิธีกรรมฮินดูถือว่าเป็นสิ่งที่ราชาราม โมหัน รอยเชื่อว่าลวงละเมิดต่อศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ของคนทั้งหลาย ดังนั้น เราจึงพออนุมานได้ว่า ท่านได้รับอิทธิพลแนวทางคิดจริยศาสตร์ของเซนเป็นหลัก

1.8 แนวคิดระบบสตี (Sati System)

อภินิวตน์ โพธิ์สาน(2560: 139-140) อธิบายว่า “ในธรรมเนียมนิยมแบบฮินดู คำว่า “สตี” หรือ “สตีตี” หมายถึง (1) การกระทำหรือประเพณีนิยม(act หรือ custom) (2) บุคคล(person) และ (3) ลัทธิความเชื่อ(cult) และประเพณีสตีสามารถกระทำได้ใน 2 ช่วงเวลาด้วยกันคือ (1) กระทำการเผาตัวเองในช่วงเดียวกับการเผาศพสามี ในลักษณะการเผาศพพร้อมกันระหว่างสามีที่ตายไปแล้วกับภรรยาที่ยังมีชีวิตอยู่บนเชิงตะกอนเผาศพเดียวกัน พิธีสตีอย่างนี้เรียกว่าสหมรณะ⁴ (sahamarana) หรือ (2) กระทำการเผาตัวเองของผู้หญิงที่เป็นภรรยาในช่วงหลังจากได้ทำการเผาศพของสามีที่ตายไปแล้ว พิธีสตีอย่างนี้เรียกว่าอนุมรณะ⁵(anumarana) ประเพณีสตีนี้มีที่มาจากความเชื่อเรื่องการดำรงอยู่ต่อเนื่องของวิญญาณมนุษย์ภายหลังตายตามที่ชาวฮินดูเชื่อถือตามกันมา คือมีคติความเชื่อว่า สามีที่ตายแล้วนั้นมีความต้องการสิ่งต่างๆ ที่เขาเคยใช้เพื่อสนองตอบต่อความสุขและความพอใจในชีวิตในโลกนี้ซึ่ง

⁴ สหมรณะ มาจากคำว่า สห(พร้อม, กับ)+มรณะ(ตาย) แปลว่า ตายไปด้วยกัน.

⁵ อนุมรณะ มาจากคำว่า อนุ(ภายหลัง, ตาม)+ มรณะ(ตาย) แปลว่า ตายตามไปในภายหลัง.

หมายถึงภรรยาของเขาด้วย กล่าวคือประเพณีนิยมเช่นนี้ในบางรูปแบบปฏิบัติ แม่หม้าย อาวุธและสิ่งอื่นๆ ในโลกนี้ อันเป็นที่รักของสามีที่ตายไปแล้วนั้นจะถูกเผาในตอนนั้นพร้อมกันร่างศพคนตายเพื่อติดตามเขาไปยังโลกหน้าด้วย ทว่าคัมภีร์ยุคพระเวทปรากฏชัดเจนว่าประเพณีสตีมีได้มีอยู่จริงในสังคมยุคพระเวท แต่กระนั้นพิธีศพยุคพระเวทก็ยังสงวนรักษารูปแบบบางประการของประเพณีนี้เอาไว้

สำหรับราชาราม โมหัน รอยแล้วพิธีกรรมสตีเป็นพิธีกรรมที่ขัดต่อหลักจริยศาสตร์สากลในศาสนาและเป็นพิธีกรรมที่ถูกมองว่าเป็นความป่าเถื่อนสาหัสสำหรับสายตาของบุคคลภายนอกและต่อราชาราม โมหัน รอยด้วยเช่นกัน พิธีกรรมสตีที่มีอิทธิพลโดยตรงต่อรอยก็คือ เมื่อจากโมหัน รอยพี่ชายของราชารามเสียชีวิตลง พี่สะใภ้ของรอยต้องเข้าสู่พิธีกรรมสตีที่เคร่งครัดตามจารีตในขณะนั้น นี่คือภาพประทับที่มีอิทธิพลอย่างยิ่งสำหรับราชาราม โมหัน รอย

3. ปรัชญาอิสลาม

ศาสนาอิสลามนับถือพระเจ้าสูงสุดเพียงองค์เดียวคือองค์อัลลอฮ์และ ไม่มีนักบวช ไม่มีนิกบวช ไม่มีผู้เผยแผ่และผู้หญิงมีหน้าที่ต้องปฏิบัติศาสนกิจเท่าเทียมกัน ไม่แยกกิจการทางโลกและกิจการทางศาสนาออกจากกัน คำสอนมีลักษณะเป็นจริยธรรมและกฎหมาย(ราชบัณฑิตยสถาน. 2548: 253) ปรัชญาอิสลามที่มีอิทธิพลต่อราชาราม โมหัน รอยคือความเป็นเอกเทวนิยม(Monism)และปรัชญาของลัทธิซุฟี (Sufism)

ราชบัณฑิตยสถาน(2548: 497)อธิบายว่า คำว่า “ซุฟี” ใช้ในความหมาย 2 ประการคือ

(1) หมายถึงบุคคล เป็นบุคคลหรือกลุ่มคนที่นิยมการบำเพ็ญตนแบบนักพรตตัดการหมกมุ่นเรื่องทางโลก จะสวมใส่ขนสัตว์ที่ทออย่างหยาบเพื่อแสดงถึงการใช้ชีวิตในรูปแบบของนักพรต คนเหล่านี้ปรากฏในช่วง 2 ศตวรรษแรกของอิสลาม ได้แก่ พวกซุฮ์ฮาด(ผู้ถือสันโดษ) กุรรอฮ์ (นักท่องคัมภีร์อัลกุรอาน) และนุซซาค(ผู้ปฏิบัติศาสนาอย่างทุ่มเท) ต่อมาคนเหล่านี้ได้ชื่อว่า ซุฟี (ราชบัณฑิตยสถาน. 2548: 498)

(2) หมายถึงแนวความเชื่อและการปฏิบัติที่บุคคลหรือกลุ่มบุคคลยึดถือซึ่งเกิดขึ้นในประวัติศาสตร์อิสลาม มีลักษณะเน้นการขัดเกลาจิตใจ ตัดการหมกมุ่นเรื่องทางโลกเพื่อเข้าถึงพระเป็นเจ้า เป็นลักษณะเด่นเฉพาะต่างหากจากแนวอิสลามแบบศาสนศาสตร์(อิสลามะลาม)ที่เน้นการใช้เหตุผลเป็นหนทางในการเข้าถึงพระเป็นเจ้าและแนวคืดอิสลามที่เป็นที่เน้นการปฏิบัติชะรีอะฮ์หรือบัญญัติที่เน้นการควบคุมความประพฤติภายนอกของบุคคล ซุฟีในลักษณะที่เป็นแนวความเชื่อและการปฏิบัติยังมีคำเรียกในภาษาอาหรับว่า ตะเซาลุฟ ซุฟียะฮ์ ภาษาอังกฤษเรียก Islamic Mysticism

เมื่อพิจารณาจากชาร์จะเห็นว่าซูฟีไม่ใช่ชนิกายในศาสนาอิสลาม คำถามคือ ซูฟีมีวิวัฒนาการเป็นมาอย่างไร และมีหลักการสำคัญอะไร จากการศึกษามากของปรัชญาซูฟีพบว่ามีการอธิบายแตกต่างกันไป แต่ราชบัณฑิตยสถาน (2548:498 – 499) ได้ให้คำอธิบายไว้ว่า ซูฟีพัฒนาขึ้นมาในอิสลามโดยอาศัยทั้งปัจจัยภายในและภายนอกสังคมมุสลิม ปัจจัยภายในนั้น ได้แก่

- (1) คำสอนในคัมภีร์อัลกุรอานและซุนนะฮ์ที่ให้ความสำคัญแก่การพัฒนาจิตใจ ประกอบกับภาษาคัมภีร์ที่ซับซ้อนให้ตีความแบบนามธรรม
- (2) การปฏิบัติตนของศาสดามุฮัมมัด บรรดาสาวก(เศาะฮาบะฮ์) ตลอดจนเคาะลีฟะฮ์ทั้งสี่ ผู้ปกครองรัฐอิสลามต่อจากศาสดาที่ใช้ชีวิตแบบสมถะและทุ่มเทให้การปฏิบัติศาสนกิจ
- (3) แนวโน้มสังคมที่เป็นไปในทางฟุ่มเฟือยและหย่อนศีลธรรมนับแต่ราชวงศ์อุมัยยะฮ์ซึ่งเข้าครองอำนาจต่อจากสมัยเคาะลีฟะฮ์ทั้งสี่
- (4) ความขัดแย้งทางการเมืองภายในสังคม
- (5) การพัฒนาทางวิชาการกฎหมายและศาสนศาสตร์ที่เน้นรูปแบบการปฏิบัติภายนอกและการใช้เหตุผล

ส่วนปัจจัยภายนอกนั้น ได้แก่ความคิดและวิธีปฏิบัติจากวัฒนธรรมต่างๆ ซึ่งมีการผสมผสานกันในระหว่างวัฒนธรรมเหล่านั้นด้วย มีทั้งความคิดของเปอร์เซียในฝ่ายชีอะฮ์โดยเฉพาะอย่างยิ่งชีอะฮ์ 12 อิหม่ามที่เน้นเรื่องการลี้ลับและการกลับมาของอิมามมะฮ์ดี รวมทั้งการตีความด้านในของบัญญัติศาสนาที่เรียกว่าวิธิตะฮ์วีล ลัทธิมานิกี (Manichaeism) ซึ่งสอนว่า จักรวาลมีอำนาจ 2 อย่างที่ขัดแย้งกันคืออำนาจฝ่ายสว่างหรือฝ่ายดีซึ่งเป็นฝ่ายพระเป็นเจ้าและวิญญาณ กับอำนาจฝ่ายมืดหรือฝ่ายชั่วซึ่งเป็นฝ่ายซาตานและร่างกาย ลัทธิไญยนิยม (Gnosticism) ซึ่งเชื่อวัตถุเป็นสิ่งชั่วร้าย พร้อมเสนอทางรอดพ้นจากอำนาจวัตถุ นอกจากนี้ยังมีความคิดในทางนีโอเพลโตนิซึม (Neo – Platonism) ศาสนาคริสต์ ฮินดูและพุทธ ปัจจัยภายนอกเหล่านี้ได้เข้ามามีส่วนให้ปรัชญาซูฟีมีความคิดทางศาสนาและแนวปฏิบัติที่เป็นรูปธรรมเด่นชัดขึ้น พร้อมกับเกิดสถาบันซูฟี การใช้ชีวิตในแบบซูฟีจากเดิมเป็นเรื่องส่วนบุคคลได้ศักราช (คริสต์ศตวรรษที่ 9) ต่อมาได้กลายเป็นกลุ่มนิกายต่างๆ แผ่กระจายในโลกมุสลิม (ราชบัณฑิตยสถาน. 2548 : 499)

จากการศึกษาและวิเคราะห์ข้อมูลในงาน 4 ชิ้น คือ Tuhfat-ul - muwahhidin(A Gift of Mono-theism) The Life and Letters of RajaRam Mohun Roy, The Religious Thought of RajaRam Mohun Roy และ The English Works of Raja Ram Mohun Roy พบว่า อิทธิพลของปรัชญามุสลิมที่ส่งผลต่อราชาราม โมหัน รอย ได้แก่ความเป็นเอกเทวนิยมคือการนับถือพระเจ้าสูงสุดเพียงองค์เดียวและการปฏิบัติตามแนวทางของซูฟี ราชาราม เชื่อว่าศาสนาเทวนิยม เช่น ฮินดู คริสต์ หรืออิสลาม เป็นต้น มีพระเจ้าสูงสุดเพียงองค์เดียวเท่านั้น คำอธิบายในตรีมูรติ ตรีเอกภาพ หรืออานุภาพลักษณะอื่นเป็นเพียงการอธิบายคุณลักษณะของพระเจ้าในลักษณะต่างๆ ขณะที่วิธีปฏิบัติของลัทธิซูฟีนั้นเป็นวิธีการปฏิบัติเพื่อเข้าถึงพระเจ้าเช่นเดียวกับปรัชญาโยคะของฮินดู

4. ปรัชญาคริสต์

บริบททางความคิดและจิตวิญญาณของอินเดียในขณะนั้นถูกรอบงำด้วยศาสนาหลัก 2 ศาสนาคือ ศาสนาฮินดูและศาสนาอิสลาม คริสต์ศาสนาก็ได้เข้าไปยังประเทศต่างๆ พร้อมๆ กับการเข้าไปของและเทศเจ้าอาณานิคม การเข้าไปยังอินเดียของคริสต์ศาสนานั้น ประเทศอังกฤษได้นำเข้าไปพร้อมกับการครอบครองอินเดียในปี ค.ศ. 1784⁶ โดยมีคณะมิชชันนารีเป็นผู้ทำหน้าที่หลักในการเผยแผ่ศาสนาในรูปของการสอนศิลปวิทยาสมัยใหม่ของตะวันตก มีการตั้งโรงเรียนเพื่อให้เกิดการศึกษา และการช่วยเหลือรูปแบบอื่นๆ ที่เข้าไปพร้อมกับคณะมิชชันนารี ดังนั้น ภาพที่ปรากฏแก่คนทั่วไป โดยเฉพาะแก่ราชาราม โมหัน รอย จึงเป็นภาพที่ตรงกันข้ามกับภาพประทับของศาสนาฮินดูของคนอินเดียเอง

ราชาราม โมหัน รอยเป็นคนที่ได้ศึกษาศาสนาฮินดู อิสลามอย่างลึกซึ้งตั้งแต่การศึกษาในปัญนะและพาราณสี ความสนใจต่อคริสต์ศาสนาทำให้ท่านได้หันมาศึกษาคริสต์ศาสนาอย่างจริงจัง จากการศึกษาท่านได้พบจุดร่วมหลายอย่างของศาสนาทั้ง 3 โดยเฉพาะเรื่องของความเป็นเอกเทวนิยม (Monotheism) ของทั้ง 3 ศาสนา ได้แก่ ศาสนาฮินดู ศาสนาอิสลาม และศาสนาคริสต์ก็ล้วนนับถือพระเจ้าสูงสุดองค์เดียวเหมือนกัน ลักษณะเด่นนี้ทำให้ท่านยังคงยึดมั่นในความเป็นเอกเทวนิยมทางศาสนาแบบฮินดูราวจนวาระสุดท้ายในชีวิตของท่าน ลักษณะพิเศษที่ท่านเห็นในคริสต์ศาสนาก็คือ ระบบจริยศาสตร์ของคริสต์ศาสนาที่สำคัญที่สุดคือความรักในเพื่อนมนุษย์ ภาพประทับแรกของราชาราม โมหัน รอยที่มีต่อคริสต์ศาสนาก็คือภาพของพระเยซูซึ่งเป็นบุคคลธรรมดา ตัวตนของพระเยซูไม่ได้มีความวิเศษไปกว่ามนุษย์คนหนึ่งซึ่งเข้ามาทำหน้าที่สั่งสอนเรื่องจริยธรรมให้กับมวลมนุษย์ ข้อสังเกตต่อคริสต์ศาสนาของท่านมีเพียงประการเดียวคือคำสอนเรื่องการเกิดแบบบริสุทธิ์ (Doctrine of the Virgin Birth) ของพระเยซู ราชาราม โมหัน รอยไม่ได้ยอมรับพระเยซูในฐานะเป็นบุตรแห่งพระเจ้า หรือเป็นบุคคลศักดิ์สิทธิ์ในคัมภีร์ไบเบิล แต่ท่านยอมรับพระเยซูในฐานะเป็นผู้สอน (Teacher) ผู้ส่งสาร (Messenger) และผู้แปลสาร (Mediator) ของพระเจ้าเท่านั้น และหากราชาราม โมหัน รอยจะยอมรับความศักดิ์สิทธิ์ที่ว่านั้นก็ในฐานะที่พระเยซูมีคุณลักษณะของคนที่มีคุณธรรมสูงเท่านั้น ไม่ใช่เพราะสิ่งอื่น ดังนั้น คำว่า “บุตรแห่งพระเจ้า” จึงเหมาะสมที่จะเป็นคำเรียกแทนชื่อ (Synonym) คุณธรรมที่สูงส่งในตัวของพระเยซู

หลักการทางจริยศาสตร์ของคริสต์ศาสนาที่มีอิทธิพลต่อราชาราม โมหัน รอยคือเรื่องความรัก พระเยซูได้สร้างข้อปฏิบัติที่เป็นมาตรฐานทางจริยธรรมขึ้นมาและมันก็เพียงพอที่จะนำไปใช้กับมนุษย์ทุกคน (Rational Beings) หลักการที่ว่าด้วยความรักนี้เป็นสิ่งที่ท่านยอมรับเพราะมันประจักษ์แก่ท่านว่าสามารถใช้ในการสร้างสังคมคริสต์ได้อย่างไร หลักความรักนี้ปรากฏอยู่ทั้งในคัมภีร์เดิมและในคัมภีร์ใหม่ เช่น “บุคคลผู้ใดมีใจอ่อนโยน ผู้นั้นเป็นสุข... บุคคลผู้ใดหิวกระหายความชอบธรรม ผู้นั้นเป็นสุข... บุคคลผู้ใดมีใจกรุณา ผู้นั้นเป็นสุข... บุคคลผู้ใดมีใจบริสุทธิ์ ผู้นั้นเป็นสุข... บุคคลผู้ใดสร้างสันติ ผู้นั้นเป็นสุข... บุคคลผู้ใดต้องถูกข่มเหงเพราะความชอบธรรม ผู้นั้นเป็นสุข...

⁶ ศึกษารายละเอียดได้ในพระพรหมคุณาภรณ์(ป.อ. ปยุตโต). 2552. กาลานุกรม: พระพุทธศาสนาในอารยธรรมโลก. หน้า 105–151.

” และ “..จงรักศรัทธาของท่าน และจงอธิษฐานเพื่อผู้ที่ข่มเหงท่าน..” (มธ. 5-7) เป็นต้น ขณะเดียวกันทันทีที่ท่านได้มอย้อนเข้ามายังศาสนาฮินดูกลับพบแต่การกดขี่ข่มเหงซึ่งปรากฏชัดเจนในรูปของระบบวรรณะ ตลอดจนวิธีการที่โหดร้ายป่าเถื่อนอย่างเช่นการเผาหญิงม่ายให้ตายตามสามีของนาง(Sati)

สำหรับเหตุผลที่ราชาราม โมหัน รอย ให้เพื่อสนับสนุนหลักจริยศาสตร์แบบคริสต์ศาสนาก็คือ เมื่อใดก็ตามที่เราใช้เหตุผลเข้าไปตรวจสอบหลักการต่างๆ ที่พบแล้ว หลักการที่ว่าจะยอมรับได้หรือไม่นั้น หากหลักการใดก็ตามจะยอมรับได้ก็ต่อเมื่อมันอธิบายได้ด้วยหลักเหตุและผล อีกทั้งยังต้องไม่ละเมิดต่อสารัตถะพื้นฐานทางศาสนาด้วย ส่วนหลักการที่มีลักษณะตรงกันข้ามกับหลักการข้างต้นยอมรับไม่ได้ แม้ว่าหลักการต่างๆ ของท่านจะตั้งอยู่บนพื้นฐานแนวคิดทางศาสนา แต่มันจำเป็นต้องแน่วแน่ต่อหลักเหตุผลด้วยเพราะเหตุผลนี้จะทำหน้าที่ที่พิจารณาและตัดสินว่าเป็นหลักปฏิบัติที่ทำได้แน่นอน(Cena Upanishads) ดังนั้น เมื่อใช้เหตุผลที่ท่านได้วางไว้เข้าไปตรวจสอบหลักจริยศาสตร์บางประการของศาสนาฮินดู เช่น ระบบวรรณะและระบบสตี เป็นต้น ล้วนแต่ละเมิดสารัตถะพื้นฐานทางศาสนาทั้งนั้น ดังนั้นระบบวรรณะก็ดี ระบบสตีก็ดีจึงล้วนแต่ยอมรับไม่ได้ และเมื่อศึกษาปรัชญาของราชาราม โมหัน รอย ให้ลึกซึ้งจะพบว่าภาพประทับใจต่อคริสต์ศาสนาส่งผลอย่างลึกซึ้งต่อรากฐานทางปรัชญาของท่าน

5. ปรัชญาของนักคิดยุคแสงสว่าง

ช่วงเวลาที่ราชาราม โมหัน รอยมีชีวิตอยู่เป็นช่วงเวลาใกล้เคียงกับที่นักปรัชญาคนสำคัญของโลกได้นำเสนอแนวคิดใหม่ๆ ขึ้นมาในสังคม นักปรัชญาที่เกิดร่วมสมัยกับราชาราม โมหัน รอยและผู้ซึ่งรอยได้ศึกษางานของท่านเหล่านั้น ในงานหลายๆ ชิ้นเช่นในงานของ Minoo Dorab Adenwall (1956) อธิบายว่าราชาราม โมหัน รอยได้รับอิทธิพลจากแนวคิดและวิธีการทางปรัชญาของนักปรัชญาตะวันตกได้แก่ จอห์น ล็อก (John Locke ค.ศ. 1632-1704) วอลแตร์ (Voltaire ค.ศ.1694 -1778) ฮูม (David Hume ค.ศ.1711- 1776) และ เบนธัม (Jeremy Bentham ค.ศ. 1748 -1832) ในนามของขบวนการพุทธิปัญญา(Enlightenment Movement) ที่กำลังมีอิทธิพลไปทั่วยุโรป จากจุดนี้ทำให้ตีความได้ว่า ราชาราม โมหัน รอยได้รับอิทธิพลทางความคิด เรื่องเหตุผลและความเท่าเทียมของล็อก วิมัตตินิยมและเหตุผลนิยมของวอลแตร์ วิธีการแบบวิมัตตินิยม(Skepticism)ของฮูม และแนวคิดอรรถประโยชน์นิยม(Utilitarianism)ของเบนธัม ดังนั้นจึงไม่แปลกที่ปรัชญาของราชาราม โมหัน รอยจะเต็มไปด้วยร่องรอยของวิธีการและแนวคิดของนักปรัชญาเหล่านี้ผสมอยู่ด้วย แต่ในเอกสารนี้จะไม่ขอกล่าวถึงปรัชญาของนักคิดทั้ง 4 ท่านโดยละเอียด และจะกล่าวถึงก็ต่อเมื่อแนวคิดของนักคิดเหล่านี้เข้าไปเกี่ยวข้องต่อปรัชญาของราชาราม โมหัน รอยเท่านั้น

ข้อสังเกตที่พบจากการศึกษาคือในแนวคิดของนักปฏิรูปในยุคต่างๆ ล้วนเต็มไปด้วยแนวคิดวิมัตตินิยม กล่าวคือนักปฏิรูปทั้งหลายมักตั้งคำถามต่อความไม่ชอบมาพากลทางสังคมที่ตนเองได้พบเห็น แม้แต่เจ้าชายสิทธัตถะเองก่อนที่จะออกบวชจนตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้าก็เคยตั้งคำถามต่อคัมภีร์พระเวทและระบบต่างๆ อันเป็นผลพวง

จากพระเวทที่ตั้งปรากฏในเทวีขุสสูตรและกาลามสูตร⁷ หรือกรณีของโสคราติสก็เคยตั้งคำถามในลักษณะเดียวกัน แม้ปรัชญายุคแสงสว่างก็ก้าวข้ามยุคมืดมาได้ด้วยการตั้งคำถามลักษณะเดียวกัน ปรัชญาสมัยใหม่และแม้แต่ปรัชญาหลังสมัยใหม่ เองก็ยังเต็มไปด้วยคำถามลักษณะวิมัตตินิยม ดังนั้น ปรัชญาวิมัตตินิยมจึงถือว่าเป็นกุญแจสำคัญที่ราชาราม โมหัน รอย ใช้เปิดประตูความมืดของสังคมอินเดียออกสู่ความสว่าง ปัจจัยหล่อหลอมทางความคิดตั้งที่กล่าวมาแล้วล้วนแต่สำคัญต่อราชาราม โมหัน รอย นอกเหนือไปจากสภาพสังคมและการอบรมบ่มเพาะทางสังคมในขณะนั้น และหลังจากที่ได้ทราบถึงที่มาที่ไปทางความคิดของท่านแล้ว สิ่งที่จะศึกษาต่อไปคือท่านสร้างปรัชญาของท่านอย่างไรและหลักการทางปรัชญาของท่านมีผลต่อสังคมอย่างไรซึ่งจะศึกษาในรายละเอียดต่อไป

6. สรุป

ปรัชญาและศาสนาในอินเดียก็ดี ปรัชญาตะวันตกก็ดีเป็นรากฐานที่สำคัญในการสร้างระบบปรัชญาของราชาราม โมหัน รอย มาตรฐานการตีความของท่านก็คือ แม้ว่าปรัชญาของท่านจะมีที่มาจากรากฐานที่หลากหลาย แต่ปรัชญาเหล่านั้นก็ล้วนแต่ถูกนำมาเพื่อสนับสนุนการตีความปรัชญาฮินดู เป็นเครื่องมือสำคัญในการสร้างปรัชญาฮินดูให้มีความทันสมัยและสามารถอธิบายปรากฏการณ์ทางสังคมที่กำลังเผชิญการเปลี่ยนแปลงไปทั่วโลกในขณะนั้น ซึ่งเป็นเหตุผลสำคัญที่ทำให้ปรัชญาฮินดูสามารถดำรงตนเองท่ามกลางภาวะความเป็นสมัยใหม่ได้ และที่สำคัญคือแนวทางการตีความของท่านถือว่าเป็นมาตรฐานการตีความปรัชญาฮินดูแก่นักปรัชญารุ่นต่อๆ มา

⁷ ศึกษารายละเอียดได้ใน พระไตรปิฎกฉบับประชาชน ของ สุชีพ ปุญญานุภาพ. 2538.

บรรณานุกรม

- กิ่งแก้ว อัครากร, (แปล). (2553). **อุปนิษัต: คัมภีร์เพื่อความสงบ สานติ ปัญญาญาณของ พระมนูอินดู**. กรุงเทพฯ ฯ, อมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง.
- พระธรรมปิฎก(ป.อ.ปยุตฺโต). (2540). **พระพุทธศาสนาในเอเชีย**. กรุงเทพฯ ฯ, ธรรมสภา.
- พุทธรักรักษ์ ปราบนอก, พระมหา. (2540). **การศึกษาเปรียบเทียบแนวคิดเรื่องพรหมในคัมภีร์อุปนิษัต และคัมภีร์พระเวท**. วิทยาลัยนพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาสันสกฤต ภาควิชาภาษา ตะวันออก บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร.
- ราชบัณฑิตยสถาน. (2543). **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ – ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน**. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ ฯ : เท็กซ์ แอนด์ เจอร์นัล พับลิเคชั่น.
- Amit Sen. (2013). **Note on the Bengal Renaissance**. Bombay, Peoples publishing House.
- Brojendranath Seal. (N.P.). **Tuhfat – ul – muwahhidin(A Gift of Mono-theism)**. Calcutta. Cotton Press.
- Frank Lillingston. (1901). **The Brahma Samaj and Arya Samaj in their bearing upon Christianity: A Study in Indian Theism**. New York: Macmillan Company.
- G. Sadanadan. (2011). **Modern Indian History**. Malappuram Kerala, India.
- _____. (2013). **Modern Indian Social and Political Thought**. Malappuram Kerala, India.
- Hem Chandra Sarkar, (Edit). (1914). **The Life and Letters of RajaRam Mohun Roy**. 2nd. Calcutta, India.
- Ian Brooks Reed. (2015). **Rammohan Roy and the Unitarians**. Fulfillment of the Requirements for the Degree Master of Arts. Florida State University.
- James Nathan Pankratz .(1975). **The Religious Thought of RajaRam Mohun Roy**. Fulfillment of the Requirements for the Degree Doctor of Philosophy. McMaster University.
- Jogendra Chunder Ghose, (Edit). (1901). **The English Works of Raja Ram Mohun Roy**. Culcutta, Kuntaline Press.
- Minoo Dorab Adenwalla. (1956). **From Raja Ram Mohun Roy to Gandhi : A Study of the Role of Political Ideology in the National Movement**. A Dissertation Submitted to the Graduate School in Partial Fulfillment of the Requirements for the degree Doctor of Philosophy.
- S. Radhakrishnan and Charles A. Moore. (1973). **A Source Book in Indian Philosophy**. 9th. Princeton, Princeton University Press.

Buddhist Art and Politics: A Case Study of Paintings along the Mekong

Pisit Kobbun

Department of Eastern Language and Literature, Faculty of Liberal Arts,
Ubon Ratchathani University, Thailand
E-mail: lovetatam@hotmail.com

Abstract

This research article is intended to examine mural paintings as Buddhist art as regards relationship with religion and politics by examining mural paintings in the area along the Mekong in the Northeast of Thailand. From the study, it is found that besides presenting Buddhist stories, these paintings also have messages pertaining to the history and politics during the time when they were created, that is, the paintings in the area of the temples along the Mekong display soldiers battalion and senior government officials of the central section. This conveys the declaration of the territory of Thailand and signifies Thailand's political power over France during the time when France had seized the land on the left of the Mekong (a part of Laos). Thus, the paintings are significantly related to historical events during the Franco-Siamese dispute (1893-1906). This study shows that besides religious and didactic functions, Buddhist art has social and political functions as well.

Keywords: Buddhist Art, Mural Paintings, Politics, Mekong

บทคัดย่อ

บทความวิจัยนี้มุ่งศึกษาจิตรกรรมฝาผนังในฐานะพุทธศิลป์ ในแง่ความสัมพันธ์กับศาสนาและการเมือง โดยศึกษาจากจิตรกรรมฝาผนังริมแม่น้ำโขง ภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย จากการศึกษาพบว่า นอกจากจิตรกรรมจะนำเสนอเรื่องราวทางพระพุทธศาสนาแล้ว ยังมีเนื้อหาสาระที่เกี่ยวข้องกับประวัติศาสตร์และการเมืองร่วมสมัยที่สร้างสรรค์จิตรกรรมนั้น กล่าวคือ จิตรกรรมบริเวณวัดริมแม่น้ำโขง ปรากฏภาพทหาร ข้าราชการชั้นผู้ใหญ่จากส่วนกลาง สื่อนัยของการประกาศพระราชอาณาเขตของสยาม และเป็นหมุดหมายแสดงอำนาจทางการเมืองของไทยต่อฝรั่งเศสที่ยึดฝั่งซ้ายแม่น้ำโขง (ลาว) ไว้ สัมพันธ์กับช่วงเวลากรณีพิพาทไทย-ฝรั่งเศส (1893-1906) นอกจากนี้เนื้อหาของจิตรกรรม การศึกษาครั้งนี้แสดงให้เห็นว่าพุทธศิลป์ทำหน้าที่เชิงศาสนาและคำสอน และยังทำหน้าที่ในเชิงสังคมและการเมืองอีกด้วย

คำสำคัญ: พุทธศิลป์ จิตรกรรม การเมือง แม่น้ำโขง

Myth in Kui's Saentonta Rituals

Preecha Butrat¹, Homhuan Buarabha², Banyatti Salee³

^{1,2} Faculty of Humanities and Social Sciences, Khon Kaen University, Thailand

^{1,2} Center for Research on Plurality in the Mekong Region (CERP)

³ Faculty of Humanities and Social Sciences, Mahasarakham University, Thailand

¹E-mail: Preecha.Butrat@gmail.com

Abstract

This research was conducted to study, belief of in the ritual SaenTonta grandfather Kui. Analyzed with Signage theories. Is a quality research method By studying documentary information And in-depth interviews. The research found that Implicit meaning of ritual SaenTonta. Is to hallow ancestors. It also creates harmony in the relatives. And Semantic meaning hidden under the gratitude expressed through the SaenTonta ritual. What was concealed by the ritual gratitude. And not mentioned. Is fear of All Suffering.

Keywords: Sign Myth Ritual SaenTonta

มายาคติในพิธีกรรมแซนโฎนตาของกลุ่มชาติพันธุ์กูย

ปรีชา บุตรรัตน์¹, หอมหวล บัวระภา², ผศ.ดร.บัญญัติ สาลี³

¹นักศึกษาระดับบัณฑิตศึกษา สาขาวิชาปรัชญา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

²อาจารย์ประจำ สาขาวิชาปรัชญา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

³ภาควิชาภาษาไทยและภาษาตะวันออก คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

บทคัดย่อ

การวิจัยนี้มีจุดประสงค์เพื่อศึกษาความเชื่อในพิธีกรรมแซนโฎนตาของกลุ่มชาติพันธุ์กูย โดยวิเคราะห์ผ่านทฤษฎีทางสัญศาสตร์ ซึ่งเป็นการวิจัยเชิงคุณภาพ (Qualitative research) โดยการศึกษาข้อมูลเชิงเอกสาร (documentary research) และการสัมภาษณ์เชิงลึก พบว่า ความหมายตามนัยของพิธีกรรมแซนโฎนตา คือการบูชาบรรพบุรุษ นอกจากนี้ยังเป็นการสร้างความสามัคคีให้เกิดขึ้นในเครือญาติ และความหมายในเชิงมายาคติที่ถูกซ่อนอยู่ภายใต้ความมัตถุญที่แสดงออกผ่านพิธีกรรมแซนโฎนตา สิ่งที่ถูกปกปิดโดยความมัตถุญของผู้ประกอบพิธีกรรม และไม่ได้รับการกล่าวถึง คือ ความกลัวต่อความทุกข์ทั้งปวง

คำสำคัญ: มายาคติ, พิธีกรรมแซนโฎนตา

1. บทนำ

วัฒนธรรมเป็นแหล่งกำเนิดระบบคุณค่าและวิถีท้องถิ่นของชุมชน ซึ่งในแต่ละท้องถิ่นก็มีลักษณะของวัฒนธรรมที่มีความโดดเด่นเป็นเอกลักษณ์เฉพาะของแต่ละพื้นที่ ตามสภาพอากาศ สภาพภูมิประเทศ และรวมไปถึงการประกอบอาชีพของชุมชนนั้น ๆ ที่เป็นตัวกำหนดลักษณะของวัฒนธรรมได้ วัฒนธรรมมีความแนบแน่นไปกับวิถีแห่งชุมชนอันเป็นกลไกหนึ่งของพลวัตที่สำคัญ โดยเฉพาะอย่างยิ่งสังคมอีสาน มีความเชื่ออย่างหลากหลาย และผู้คนในภาคอีสานก็มีเสรีภาพที่จะเลือกเชื่อตราบเท่าที่ไม่ได้สร้างความเดือดร้อนกับผู้อื่นและไม่ขัดต่อกฎหมายแห่งราชอาณาจักรไทย ด้วยเหตุนี้จึงทำให้เกิดความหลากหลายทางความเชื่อและนำมาสู่การจัดระเบียบแบบแผนของแต่ละชุมชน ชุมชนอีสาน จะเน้นอุดมการณ์แห่งเครือญาติความเป็นพี่เป็นน้องในระบบของโคตร นับถือสายโลหิตผู้อาวุโสได้รับการยอมรับสูงสุดในชุมชน ความสัมพันธ์ชนิดนี้ทำให้ชาวบ้านอยู่กันอย่างพี่น้อง พี่งพาอาศัยซึ่งกันและกัน ชุมชนยังรักษาความคิด ความเชื่อ การนับถือผีของชุมชนไว้อย่างเดียวแน่น (ฉัตรทิพย์ นาถสุภา, 2541:112) จากที่กล่าวมาแล้วข้างต้น จะพบว่า วัฒนธรรมเป็นกลไกที่สำคัญที่ทำให้ชุมชนนั้นขับเคลื่อนไปในทิศทางใดก็ได้ แต่ส่วนมากวัฒนธรรมชุมชนจะนำชุมชนไปสู่การพัฒนาในทางที่ดี เมื่อความเชื่อ วัฒนธรรม นำไปสู่การพัฒนา ซึ่งเห็นได้ชัดเจนในชุมชนของชาวอีสานที่มีการนับถือผี พิธีกรรมแซนโชนตา เป็นพิธีกรรมที่เกี่ยวกับความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษให้ความสำคัญกับเครือญาติ โดยเป็นพิธีกรรมที่พบในกลุ่มชาติพันธุ์ เขมร และ กูย ที่อาศัยอยู่ในแถบภาคอีสานตอนใต้ของประเทศไทย ลักษณะของพิธีกรรมจะมีการรวมตัวของหมู่เครือญาติและไหว้บรรพบุรุษ ซึ่งมีกำหนดการในการประกอบพิธีกรรมอยู่ในช่วง วันขึ้น 15 ค่ำ เดือน 10 และ วันแรม 15 ค่ำ เดือน 10 ของทุกปี ชาวบ้านเชื่อว่าเป็นการตอบแทนบรรพบุรุษที่เสียชีวิตไปแล้ว เป็นพิธีกรรมที่ชาวบ้านเชื่อว่าเป็นการแสดงออกซึ่งความกตัญญูของลูกหลานที่มีต่อบรรพบุรุษ

ความสำคัญของพิธีกรรมแซนโชนตาของกลุ่มชาติพันธุ์กูยนับได้ว่าเป็นกลไกในการจัดระเบียบและควบคุมสังคมซึ่งมีความแตกต่างกันกับระบบความเชื่อของพิธีกรรมที่เป็นไปในแนวเดียวกันในสังคมอีสานทั่วไปไม่มากนัก ฉะนั้นผู้เขียนจึงได้เห็นความสำคัญของพิธีกรรมดังกล่าว จึงได้นำพิธีกรรมแซนโชนตาของกลุ่มชาติพันธุ์กูยมาวิเคราะห์ผ่านวิธีทางสัญศาสตร์เพื่อวิเคราะห์ระบบของความหมายในพิธีกรรมดังกล่าวและในส่วนของมายาคติสัญวิทยาของโรลองด์ บาร์ตส์ กล่าวถึงการศึกษาก็จะ แบ่ง ผ่า สิ่งต่าง ๆ เพื่อค้นหาหามายาคติที่ถูกปิดบังด้วยระบบของความเชื่อคนส่วนใหญ่ โดยปราศจากการตั้งคำถามต่อสิ่งที่ปรากฏอยู่ในขณะนั้น และยังเป็นความคิดความเชื่อที่สอดคล้องกับระบบอำนาจที่มีอยู่ในสังคมขณะนั้น ดังนั้นสิ่งต่าง ๆ รอบตัวจึงไม่ใช่ เรื่อง ธรรมชาติแต่เป็นผลผลิตของสังคม (ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, 2545:95-96) โดยการศึกษาเกี่ยวกับความคิดความเชื่อในพิธีกรรมแซนโชนตาของกลุ่มชาติพันธุ์กูย บทความนี้จะยกตัวอย่างเพื่อแสดงให้เห็นถึงมายาคติที่ถูกปิดบังในสังคมผ่านการศึกษาพิธีกรรมแซนโชนตาของกลุ่มชาติพันธุ์กูย

2. วัตถุประสงค์

เพื่อวิเคราะห์หาค่าคติในพิธีกรรมแซนโฌนตาของกลุ่มชาติพันธุ์กูย

3. วิธีวิจัย

ในการทำวิจัยครั้งนี้เป็นการวิจัยเชิงคุณภาพ (Qualitative Research) ทำการเก็บรวบรวมข้อมูลภาคสนามเพื่อศึกษา พิธีกรรมแซนโฌนตา ของชุมชนบ้านแตล อำเภอศรีนครภูมิ จังหวัดสุรินทร์ซึ่งผู้วิจัยได้กำหนดขั้นตอนวิธีการดำเนินการวิจัย 2 ขั้นตอน ดังนี้

1. ข้อมูลเอกสารด้าน สัญญาได้แก่ ทฤษฎีสัญศาสตร์ การวิเคราะห์ การตีความ
2. ข้อมูลเอกสารด้านพิธีกรรมแซนโฌนตา ได้แก่

สารานุกรมชนชาติกูย

วัฒนธรรม พัฒนาการทางประวัติศาสตร์เอกลักษณ์และภูมิปัญญา จังหวัดสุรินทร์

3. ข้อมูลภาคสนาม

ในการศึกษาครั้งนี้ผู้วิจัยเลือกพื้นที่การวิจัยเพื่อศึกษา พิธีกรรมแซนโฌนตา ของชุมชนบ้านแตล อำเภอศรีนครภูมิ จังหวัดสุรินทร์ ผู้วิจัยได้เลือกกลุ่มตัวอย่างแบบเจาะจง (Purposive Sampling) โดยใช้กลุ่มเป้าหมายเป็นรายบุคคลเพื่อเก็บรวบรวมข้อมูล ดังนี้

3.1 กลุ่มผู้รู้ (Key Informants) ได้แก่ ผู้อาวุโสในหมู่บ้าน จำนวน 5 คน ซึ่งเป็นกลุ่มบุคคลที่ให้ข้อมูลในเชิงลึกและสำคัญ เพื่อศึกษาพิธีกรรมแซนโฌนตา

3.2 กลุ่มผู้ปฏิบัติ (Casual Informant) ได้แก่ เจ้าบ้านหรือเจ้าโคตรผู้ประกอบพิธี จำนวน 15 คน ชาวบ้าน บ้านแตล หมู่ที่ 1 ตำบลแตล อำเภอศรีนครภูมิ จังหวัดสุรินทร์

3.3 กลุ่มผู้เกี่ยวข้อง (General Informant) ได้แก่ กลุ่มบุคคลที่มีความเกี่ยวข้องกับ พิธีกรรม เช่น ลูกหลานที่มาประกอบพิธี ณ บ้านเจ้าโคตร บุคคลที่มีภูมิลำเนาอยู่ในเขตพื้นที่วิจัย บุคคลที่มีความสัมพันธ์กับ ประเพณี จำนวน 10 คน แบ่งเป็น นักศึกษา หรือ คนรุ่นใหม่ 5 คน

ผู้เข้าร่วมพิธี 5 คน

4. วิเคราะห์ความหมายเชิงสัญลักษณ์ในพิธีกรรมแซนโฌนตาของกลุ่มชาติพันธุ์กูย

การวิเคราะห์ความหมายเชิงสัญลักษณ์จะพิจารณาจากความสัมพันธ์ระหว่างสัญลักษณ์ว่าเป็นการประกอบกันขึ้นเป็นโครงสร้างที่อยู่ภายใต้กฎเกณฑ์หรือรหัสใดรหัสหนึ่งและการกำหนดความหมายของสัญลักษณ์นั้นก็เป็นที่มนุษย์กำหนดขึ้นมาเอง ฉะนั้นความหมายของสัญลักษณ์จึงมีมากกว่าหนึ่ง หรือมีอยู่อย่างหลากหลายจากการตีความของบุคคลและอยู่ภายใต้กฎเกณฑ์ที่ใช้ร่วมกัน ระดับของความหมาย ประกอบด้วย 2 ระดับคือ ความหมายโดยตรง “เป็นความหมายที่เข้าใจตรงกันส่วนใหญ่” และความหมายโดยนัย “ความหมายทางอ้อมที่เกิดจากข้อตกลงของกลุ่มและประสบการณ์เฉพาะบุคคล” พิธีกรรมแซนโฌนตาเป็นพิธีกรรมที่เกิดจากระบบความเชื่อ และภายใต้วัฒนธรรมหรือข้อตกลงที่กลุ่มคนภายในวัฒนธรรมให้ความหมายร่วมกันก็คือ สัญลักษณ์ (Signs) เป็นการกระทำที่แสดงออกถึงความกตัญญู รวมไปถึงความรักความสามัคคีในหมู่เครือญาติตลอดจนคนในชุมชน โดยผู้เขียนจะนำเสนอการวิเคราะห์พิธีกรรมแซนโฌนตาของกลุ่มชาติพันธุ์กูย ผ่านวิธีทางสัญลักษณ์คือการวิเคราะห์ความหมายดังต่อไปนี้ การวิเคราะห์พิธีกรรมแซนโฌนตาเชิงโครงสร้างไวยากรณ์ และการสร้างความหมายในพิธีกรรมแซนโฌนตา

สัญลักษณ์ เป็นศาสตร์ที่ศึกษาเกี่ยวกับระบบของสัญลักษณ์ที่ปรากฏอยู่ในความคิดของมนุษย์ อันถือเป็นทุกสิ่งทุกอย่างที่อยู่รอบตัวของเรา สัญลักษณ์อาจจะได้แก่ ภาษา รหัส สัญลักษณ์ เครื่องหมาย ฯลฯ หรือหมายถึงสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมาจาก เพื่อให้มีความหมายแทนของจริง ตัวจริง ในตัวบทและในบริบทหนึ่ง ๆ (ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, 2555:26-30) การนำทฤษฎีสัญลักษณ์มาใช้ในการศึกษาการสื่อสารของมนุษย์มุ่งเน้นการทบทวนแนวทางและวิธีการวิเคราะห์ความหมายตาม ทศณะการประกอบสร้าง (constructionist approach) ซึ่งไม่เชื่อว่าวัตถุบนโลกจะมีความหมายในตัวมันเอง แต่มนุษย์ต่างหากที่ เป็นผู้ประกอบสร้างความหมายให้กับสิ่งต่าง ๆ สัญลักษณ์เป็นทฤษฎีที่นำมาอธิบายการสื่อสารของมนุษย์ว่าการสื่อสารคือจุด กำเนิดของความหมาย การศึกษาแนวสัญลักษณ์นี้ถือว่าตัวกำหนดของการสื่อสารขึ้นอยู่กับสังคมและสิ่งรอบตัวของ มนุษย์ ไม่ ใช่อันขึ้นอยู่กับกระบวนการของการสื่อสาร แต่ระบบสัญลักษณ์ทำการควบคุมการสร้างความหมายของตัวบทให้เป็นไป อย่างมีความสลับซับซ้อนอย่างแผ่ไพศาล และต้องขึ้นอยู่กับลักษณะของแต่ละวัฒนธรรม

พิธีกรรมแซนโฌนตาตามระบบความหมายในเชิงสัญลักษณ์

การวิเคราะห์ความหมายในเชิงสัญลักษณ์ มี 2 ระดับ คือ ระดับความหมายโดยตรง (denotative meaning) และ ความหมายโดยนัย (connotative meaning) เมื่อกล่าวถึงพิธีกรรมแซนโฌนตา จะมีความหมายโดยตรง ดังนี้ แต่ก่อนที่จะกล่าวถึงความหมายของพิธีกรรมแซนโฌนตา เราพิจารณาแล้วจะพบว่าไม่ใช่ภาษาไทยแต่ใช้คำไทยเขียนเท่านั้น คำว่า “แซนโฌนตา” เป็นคำที่ปรากฏอยู่ในคำของภาษาตระกูล มอญ - เขมร หากแปลเป็นคำในภาษาไทยจะมีความหมาย คือ แซน หมายถึง การเซ่นไหว้ และ โฌนตา หมายถึง ตา ยา ฉะนั้นจึงสามารถแจกแจงรายละเอียดได้ดังนี้ ใจแซนโฌนตา “ใจ หมายถึง วัน แซน หมายถึง บูชา หรือ เซ่น โฌน หมายถึง ยาย ตา ปู่ ยา

หรือพยายามเรียกให้เป็นไทย ๆ ว่าวันกตัญญู” (จินตนา กระบวนแสง และกฤษฎา พิณศรี, 2542) ที่กล่าวมาข้างต้นเป็นความหมายโดยตรง

บาร์ตส์ (2000: 114) กล่าวว่า มายาคติคือระบบสัญลักษณ์ระดับที่สอง (Second-order Semiological System) ซึ่งเป็นสัญลักษณ์ (sign) ของความหมายในระดับที่หนึ่ง จนกลายมาเป็นตัวให้ความหมาย (Signifier) ในระดับที่สอง รูปสัญลักษณ์ของมายาคติได้แก่ ภาษา ภาพถ่าย ภาพวาด โปสเตอร์ จาริต ตั๋ววัตถุ ฯลฯ แม้จะมีความแตกต่างเมื่อสื่อความหมายระดับที่หนึ่ง แต่สัญลักษณ์จะถูกลดสถานะลงเป็นเพียงสิ่งที่ให้ความหมายอย่างหนึ่งทันทีที่ถูกจับจ้องด้วยมายาคติ ซึ่งหมายความว่ามายาคติเห็นสิ่งเหล่านี้ เป็นเพียงวัตถุดิบเท่านั้น ในที่นี้เราจะกล่าวถึงรูปสัญลักษณ์ในพิธีกรรมแซนโฌนตา หรือ สัญลักษณ์ (sign) ที่ปรากฏอยู่ในพิธีกรรมแซนโฌนตา ดังนั้น ตัวพิธีกรรมแซนโฌนตาถือได้ว่าเป็นรูปสัญลักษณ์ของมายาคติ เพราะเป็นจาริตที่มีความสำคัญ สามารถใช้เป็นเกณฑ์การประเมินคุณค่าของบุคคลในสังคมได้

ประการแรก รูปสัญลักษณ์ของพิธีกรรมแซนโฌนตาที่ต้องการสื่อ คือ การรวมตัวของกลุ่มเครือญาติ เพราะในพิธีกรรมแซนโฌนตา เป็นสัญลักษณ์หนึ่งที่แสดงให้เห็นถึงความสามัคคี ตั้งแต่ในระดับครอบครัว เครือญาติ เช่นการจัดเตรียมอาหาร การจัดเตรียมสถานที่ในการประกอบพิธีกรรม และ มีการประกอบพิธีกรรมอย่างเป็นทางการแตกต่างกันไปจากการไหว้ผีบรรพบุรุษประจำตระกูลที่ไหว้ประจำในงานสำคัญอื่น ๆ เพราะเมื่อมีการประกอบพิธีกรรมแซนโฌนตาที่บ้านแล้วก็จะมีการรวมตัวกันของชาวบ้านที่วัดเพื่อทำบุญอุทิศ พร้อมกับถวายต้นผ้าป่า เพื่อเป็นการบูรณะวัด

ประการที่สอง เมื่อพิจารณาพิธีกรรมแซนโฌนตา ตามรูปของ สัญลักษณ์ ตามแนวคิดในแบบของบาสต์ พิธีกรรมดังกล่าวสามารถควบคุมความพฤติกรรมของบุคคลได้ ด้วยการประกอบพิธีกรรม และความเชื่อดั้งเดิมที่คนในสังคมมีความเชื่อถืออยู่ บุคคลในสังคมเชื่อว่าผีบรรพบุรุษสามารถที่จะบันดาลให้เกิดความทุกข์และความสุขแก่ลูกหลานได้ ฉะนั้นลูกหลานจึงต้องปฏิบัติตามจาริตคือการประกอบพิธีกรรม และในองค์ประกอบพิธีกรรมเองก็แสดงให้เห็นถึง การใช้พิธีกรรมในการควบคุมคนที่อยู่ภายใต้ตระกูลเดียวกันอย่างชัดเจน เช่นการเคารพผู้อาวุโสของตระกูล โดยการที่ลูกหลานต้องมีกิริยาที่อ่อนน้อมที่สุดโดยการยกพานดอกไม้ ให้ผู้อาวุโสในการประกอบพิธีกรรม และถือว่า ผู้น้อยจะยอมรับฟังคำสั่งสอนของผู้ใหญ่ในตระกูลถือเป็นการสร้างระเบียบให้กับสังคม

ดังนั้น สัญลักษณ์ ของพิธีกรรมแซนโฌนตา ที่แสดงออกผ่านทางความคิดและวิถีแห่งการประกอบ พิธีกรรม ก็คือ การที่บุคคลประกอบพิธีกรรมนั้นเป็นการกระทำที่ไม่ใช่สิ่งที่เลือกกระทำได้อย่างเสรีแต่อย่างใด เพราะต้องปฏิบัติตามชุดความคิดของคนรุ่นก่อนที่ยึดถือปฏิบัติมา กล่าวคือบุคคลผู้ประกอบพิธีกรรมแซนโฌนตามีคาดหวังว่า กระประกอบพิธีกรรมจะให้ประโยชน์แก่พวกเขา ทั้งนี้ผู้เขียนจะขอยกตัวอย่าง การให้ความหมายในเชิงสัญลักษณ์ดังต่อไปนี้

ความหมายโดยนัย ของพิธีกรรมแซนโฌนตา เป็นความหมายโดยอ้อมที่เกิดจากข้อตกลงของกลุ่มคน หรือสังคม หรือเกิดจากประสบการณ์เฉพาะของบุคคล ฉะนั้น เมื่อกล่าวถึงพิธีกรรมแซนโฌนตา ที่มีความหมายที่ 2 ซ่อนอยู่ มีมากกว่าการแสดงความเคารพและการเซ่นไหว้บรรพบุรุษ เป็นความหมายที่ผูกติดคุณค่าอยู่กับสัญลักษณ์ เช่น

“..... พิธีกรรมแซนโฌนตาเป็นสิ่งที่ดีเพราะเราได้ทำให้ลูกหลานได้ทำบุญให้ลูกหลานได้เลี้ยงบรรพบุรุษ แต่ละปีจะมี 2 ครั้ง คือซากเล็ก กับซากใหญ่ บางคนก็จะแซนวันวันนั้นที่หอข้าวต้ม พุธนี้เป็นวันจริงแต่ต้องออกไปวัด ไปทำบุญที่วัด เมื่อก่อนนั้นจะประกอบพิธีในตอนเช้า แต่สมัยปัจจุบันจะทำตอนเย็น ผู้หญิงที่แต่งงานก็จะหาของไปเซ่นที่บ้านปู่ย่า ตาทวดของฝ่ายชาย แล้วก็เซ่นฝ่ายเราด้วยให้ปู่ย่าเราได้กินด้วย แต่ถ้าลูกสะใภ้ไม่ไปส่งเครื่องเซ่นหรือไม่ไปเข้าร่วมพิธีกรรม จะทำให้ผีบรรพ

บุรุษฝ่ายสามีโกรธ เพราะตอนแต่งงานฝ่ายหญิงได้ไหว้ผีของสามีและยอมเป็นคนของฝ่ายสามีแล้ว ประโยชน์ของพิธีกรรม คือพี่น้องได้พบกัน เลี้ยงรวมญาติ ถามเกี่ยวกับ สุขทุกข์ต่าง ๆ เรามีความเชื่อเรื่องบรรพบุรุษ ว่าสามารถบันดาลให้เกิดความสุขได้ มีบางคนที่ไม่เชื่อนานตาแล้วฝันเห็นบรรพบุรุษมาขอกินข้าวแล้วต่อว่า ว่าไม่ประกอบ พิธีแซนโหม้นเหมือนคนอื่น ถ้ามีเด็ก ๆ ในครอบครัว บรรพบุรุษก็จะมาทำให้เด็กป่วย ร้องไห้ เป็นความเชื่อที่บรรพบุรุษมีอยู่จริง ที่บ้านจะเริ่มประกอบพิธีกรรมช่วย 4 โมงเย็น เหตุผลที่ทำพิธีกรรมนี้คือ เป็นความเชื่อที่มีมาแต่บรรพบุรุษ และจะทำอย่างนี้ไปชั่วลูกชั่วหลาน" (นางสังเวจ เจือจันทร์ : บทสัมภาษณ์)

จากข้อความข้างต้นเมื่อพิจารณาตาม การวิเคราะห์ความหมายในเชิงสัญลักษณ์ ของความหมายโดยนัย จะพบว่า มีคุณค่าที่ซ่อนอยู่ภายใต้ พิธีกรรมแซนโหม้นตา ที่มากกว่าความหมายโดยตรง ที่สะท้อนถึงระบบคุณค่า พิธีกรรมแซนโหม้นตามีความสำคัญกับระบบการดำเนินชีวิตของผู้คนในหมู่บ้านอย่างมาก เช่นระบบเครือญาติ ความสามัคคี ความช่วยเหลือเกื้อกูล ของผู้คน อาจกล่าวได้ว่ามีมูลเหตุสำคัญบางส่วนมาจาก การประกอบพิธีกรรม ของเครือญาติ และการประกอบพิธีกรรมร่วมกันของคนในหมู่บ้าน โดยผู้คนในหมู่บ้านมีระบบความเชื่อ เกี่ยวกับสิ่งเหนือธรรมชาติ วิญญาณบรรพบุรุษ และพิธีกรรมแซนโหม้นตายังถือได้ว่าเป็นศูนย์รวมแห่งพลังทางสังคม บุคคลที่เข้าร่วมการประกอบพิธีกรรมย่อมมีความรู้สึกเป็นหนึ่งเดียวได้ เปรียบได้กับว่าพิธีกรรมเสมือนหนึ่งกลไกที่สรรค สร้าง ความอบอุ่น ความมั่นคงทางใจ ให้กับบุคคลที่อยู่ภายใต้วัฒนธรรมเดียวกันได้ และสิ่งที่พิธีกรรมได้กดทับอยู่ คือ สังคมชายเป็นใหญ่ การสยบยอมของฝ่ายหญิง (ลูกสะใภ้) ที่ต้องไปส่งโหม้นตา (อาหารที่พร้อมสำหรับการเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษฝ่ายสามี) ซึ่งถือเป็นธรรมเนียมปฏิบัติ หากลูกสะใภ้บ้านใดไม่มาส่งโหม้นตาจะทำให้ผิดผีหรือเป็นการทำให้ผีบรรพบุรุษโกรธ และจะบันดาลให้ครอบครัวนั้นไม่มีความสุขในทุกด้าน เป็นการใช้ผีในการควบคุมสังคม

จากตรงนี้สามารถสรุปได้ว่า ความหมายโดยตรงของพิธีกรรมแซนโหม้นตาคือการเซ่นไหว้บูชาบรรพบุรุษที่เสียชีวิตไปแล้วและทั้งที่มีชีวิตอยู่ตามรอบปีของกลุ่มชาติพันธุ์กุ่ม และ ความหมายโดยนัยตามการวิเคราะห์ แบบสัญลักษณ์พบว่า พิธีกรรมแซนโหม้นตา เป็นการแสดงความกตัญญูของลูกหลานที่มีต่อบรรพบุรุษอีกทั้งเป็นการ นำมาซึ่งความรักความสามัคคีในหมู่เครือญาติอีกด้วยซึ่งมีการซ่อนอยู่ของความหมายที่มากกว่าความหมายโดยตรง ความหมายทั้ง 2 นี้ จะนำไปสู่ สิ่งที่ผู้คนในสังคมยอมรับเพราะเป็นสิ่งที่ดีสังคมได้สร้าง ความหมายขึ้นมาาร่วมกัน

5. มายาคติของพิธีกรรมแซนโหม้นตาตามทัศนะของโรลิ่งด์ บาร์ตส์

มายาคติ ในแบบโครงสร้างสัญลักษณ์วิทยา (Structural Semiology) แนวคิด ที่ว่าด้วยการประกอบสร้าง ความหมายทางวัฒนธรรมโดยระบุถึงความหมายอันกลบเกลื่อนผ่านความคุ้นชินในการดำเนินชีวิตในแต่ละวัน โรลิ่ง อด์ บาร์ตส์ (Roland Barthes 1915-1980) ได้จัดวางแนวคิดสำคัญ ๆ เอาไว้ ซึ่งผูกโยงกันเข้าเป็นคำจำกัดความ ที่เรียกว่า “มายาคติ” ได้แก่ วัฒนธรรม ธรรมชาติและและการเสกสรรปั้นแต่ง ดังนั้นมายาคติ (Myth) จึงหมายถึง การ สื่อความหมายด้วยคติความเชื่อทางวัฒนธรรมซึ่งถูกกลบเกลื่อนให้เป็นที่รับรู้เสมือนว่าเป็นธรรมชาติ ดังนั้นมายาคติ จึงทำงานด้วยการเข้าไปครอบงำความหมายเบื้องต้นของสรรพสิ่ง ซึ่งเป็นความหมายเชิงผัสสะหรือประโยชน์ใช้ สอย แล้วทำให้มันสื่อความหมายใหม่ในอีกระดับหนึ่งซึ่งเป็นความหมายเชิงอุดมการณ์ โดยบาร์ตส์ (Barthes) ได้ อธิบายเชิงวิชาการเกี่ยวกับกระบวนการดังกล่าวไว้ ดังนี้ “มายาคติเป็นระบบสื่อความหมายซึ่งมีลักษณะพิเศษตรงที่ มันก่อตัวขึ้นบนกระแสรสื่อสารสื่อความหมายที่มีอยู่ก่อนแล้ว จึงถือได้ว่า มายาคติเป็นระบบสัญลักษณ์ในระดับที่สอง สิ่ง ที่เป็นหน่วยสัญลักษณ์ ระบบที่สอง และไม่ว่าในเบื้องต้นนั้นจะมีความแตกต่างหลากหลายเพียงใดก็ตาม แต่ครั้งเมื่อ ถูกจับยึดโดยมายาคติแล้ว ก็จะถูกทอนให้เหลือเป็นเพียงรูปสัญลักษณ์เพื่อสื่อถึงสิ่งอื่นเสมอ (วรรณพิมล อังคศิริสรรพ, 2551:11) ทั้งนี้ผู้เขียนได้นำแนวคิดเรื่องมายาคติ มาวิเคราะห์ผ่านวัฒนธรรมพื้นถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์กุ่ม “ พิธีกรรม แซนโหม้นตา” ซึ่งชาวกุ่มถือว่าพิธีกรรมดังกล่าวสามารถที่จะเป็นตัวชี้วัดคุณความดีของบุคคลผู้ประกอบพิธีกรรมได้

อีกทั้งเป็นพิธีกรรมที่สามารถรักษาความสัมพันธ์ของหมู่ญาติไว้ได้ โดยจะได้นำพิธีกรรมมาวิเคราะห์ผ่านแนวคิดเรื่องมายาคติ ดังต่อไปนี้ พิธีกรรมแซนโฎนตาของกลุ่มชาติพันธุ์กูย เมื่อมองในมุมมองของการสร้างประโยชน์ให้กับสังคม จะพบว่าพิธีกรรมดังกล่าวได้สร้างประโยชน์ให้กับสังคมหลายด้าน เช่นสร้างความมั่นคงทางด้านจิตใจของผู้ประกอบพิธีกรรม สร้างความรักความสามัคคีให้เกิดขึ้นภายในหมู่เครือญาติและชุมชนได้ ประโยชน์เหล่านี้เกิดจากการประกอบพิธีกรรมและสิ่งหนึ่งที่แฝงอยู่ภายใต้ประโยชน์คือความไม่เท่าเทียมระหว่างชายหญิงในสังคมวัฒนธรรมกูยนี้ซึ่งเป็นผู้เคยเองได้พบจากปรากฏการณ์ในสังคมนี้ “ผู้หญิงเมื่อแต่งงานแล้วจะต้องไปส่งโฎนตาที่บ้านของแม่สามีหรือบ้านแม่ย่า” หากมองอย่างผิวเผินก็คิดว่าเป็นสิ่งชอบธรรมแล้วเพราะผู้หญิงต้องเคารพสามี สามีเป็นช้างเท้าหน้าเป็นผู้นำในการสร้างครอบครัวให้มั่นคง และเป็นค่านิยมในสังคมที่จะให้เกียรติฝ่ายสามี ชาวกูยเชื่อว่าหากครอบครัวใดไม่ประกอบพิธีกรรมแซนโฎนตา ครอบครัวนั้นจะพบกับความทุกข์ยากในทุก ๆ ด้านที่ผู้คนส่วนใหญ่พยายามหลีกเลี่ยง อีกทั้งความเชื่อที่มีมาก่อนความเชื่อในพระพุทธศาสนา คือความเชื่อเกี่ยวกับผี วิญญาณบรรพบุรุษว่ามีบรรพบุรุษยังคงคอยช่วยเหลือลูกหลาน บันดาลทุกข์สุขให้เกิดกับลูกหลานได้ และมายาคติที่ถูกสร้างขึ้นมาเพื่อปิดบังความกลัวต่อความเจ็บปวดและความทุกข์ยากคือ ความกตัญญูที่ผู้ประกอบพิธีกรรมพยายามนำเสนอผ่านพิธีกรรม โดยจะนำเสนอผ่านแนวคิดเรื่องมายาคติ ของ โรลิ่งด์ บาร์ตส์

คติความเชื่อทางวัฒนธรรมที่ถูกกลบเกลื่อนให้เป็นที่รับรู้ว่าเป็นธรรมชาติ อาจกล่าวได้ว่าขบวนการเหล่านี้ทำให้มนุษย์ “หลง” และเชื่ออย่างที่ตนคิด แต่ที่จริงแล้ว มายาคติไม่ได้ปิดบังอำพรางสิ่งใดไว้ ทุกอย่างที่เกิดขึ้นปรากฏอย่างชัดเจนและเปิดเผย มนุษย์เองต่างหากที่เห็นมันเป็นเช่นนั้นจนคุ้นเคยจนไม่มีการสังเกตว่าสิ่งเหล่านั้นเป็นการประกอบสร้างขึ้นของวัฒนธรรม เราเองที่คิดไปว่าค่านิยมที่เรายึดถืออยู่นั้นเป็นไปตามธรรมชาติ หรือเป็นไปตามสามัญสำนึก ดังจะกล่าวถึงความเชื่อของผู้ประกอบพิธีกรรมที่มีต่อพิธีกรรมแซนโฎนตาเพื่อทราบถึงมายาคติที่ซ่อนเร้นอำพรางอยู่ดังต่อไปนี้

“.....ความเชื่อเกี่ยวกับพิธีกรรมแซนโฎนตา คือ การที่ลูกหลานกลับมาช่วยพิธีกรรมในบ้านของพ่อแม่หรือบ้านของบรรพบุรุษ เพื่อเป็นการแสดงความเคารพแก่บรรพบุรุษที่ตายจากโลกนี้ไปแล้ว และเชื่อว่าจะทำให้บรรพบุรุษทั้งที่ล่วงลับไปแล้วหรือที่ยังมีชีวิตอยู่ชื่นชมช่วยพรในการปฏิบัติของลูกหลานในครั้งนั้น ทำให้สถาบันครอบครัวมีความเข้มแข็ง เรามีความเชื่อว่าจะบรรพบุรุษของเราจะมารวมกันในวันนี้ คือเราทำบุญให้บรรพบุรุษเราให้บรรพบุรุษได้กิน เราก็จะได้รับการช่วยเหลือจากบรรพบุรุษก็จะช่วยพรให้เราทำมาค้าขึ้น ทำมาหากินคล่องตัว เศรษฐกิจดีในครอบครัว มีกินมีใช้ ไม่ลำบาก ซึ่งเป็นความเชื่อที่เราทำมาเมื่อเราละโลกถึงบุญคุณบรรพบุรุษอยู่ก็ทำ ซึ่งส่วนนี้จะเป็อนานิสงส์ ให้ลูกหลานอยู่ดีมีสุขเราเชื่อว่าบรรพบุรุษสามารถบันดาลให้ลูกหลานมีความสุขได้....” (นายวัลลภ โพธิ์สาร: บทสัมภาษณ์)

จากคำสัมภาษณ์ที่กล่าวมาแล้วในเบื้องต้น จะเห็นได้อย่างชัดเจนเมื่อพิจารณาตามแนวคิดเรื่องมายาคติ สิ่งที่ซ่อนเร้นอำพรางอยู่ภายใต้ความกตัญญูคือความกลัวซึ่ง ชาวบ้านกล่าวผ่านมาจากกรณีที่บรรพบุรุษของตนสามารถที่จะบันดาลสุขทุกข์ได้ คือนอกจากเหตุผลที่กล่าวมาทำเพื่อความกตัญญูแล้ว ผู้ที่ประกอบพิธีกรรมยังทำเพื่อความอยู่รอดโดยปราศจากความเจ็บปวดหรือความทุกข์ยากอีกด้วย ดังที่กล่าวไว้ข้างต้นว่า มายาคติไม่ได้ปิดหรืออำพรางอะไรไว้เพียงแต่เรามีความเคยชินจนมองข้ามสิ่งนั้นไปเท่านั้น แล้วเราก็ก้าวว่าคุณงามความดี หรือความกตัญญู ที่เรามีต่อบรรพบุรุษผ่านการแสดงออกทางพิธีกรรมแซนโฎนตาเป็นไปตามธรรมชาติเป็นไปตามจิตสำนึก หากเป็นไปตามนั้นก็คงไม่มีอะไรที่ผิดไปจากธรรมชาติ เพราะความกลัว ความลำบาก ความทุกข์ยาก ที่เรากลัว ก็จะมีหมุ่นไปตามคุณงามความดีที่ปรากฏต่อสายตาของผู้ที่อยู่ใต้วัฒนธรรมเดียวกันนี้ จึงไม่มีใครสงสัยเลยว่าอะไรอีกหรือไม่นอกเหนือไปจากความกตัญญูที่ตนคิดและแสดงออกมาผ่านพิธีกรรม

ในส่วนของสิ่งที่ซ่อนเร้นอยู่ที่นอกเหนือไปจากความกตัญญู คือ ความกลัวต่อความทุกข์ยาก นา ๆ ประการ ซึ่งเป็นสิ่งที่มนุษย์ไม่พึงปรารถนา แต่ไม่ได้รับการกล่าวถึงในพิธีกรรมแซนโฌนาตา ไม่สามารถกล่าวได้ว่าสิ่งที่ไม่ได้รับการกล่าวถึงนั้นเป็นความ “หลง” อยู่ของมนุษย์ แต่สิ่งที่ไม่ถูกกล่าวถึงนั้นมีความสำคัญเป็นปัจจัยในการประกอบพิธีกรรมโดยไม่ถูกกล่าวถึง เป็นสิ่งที่ปรากฏเด่นชัด แบบที่ไม่ได้มีความต้อยกว่า “ความกตัญญู” ที่ผู้คนในสังคมพากันแสดงออกและยกย่องว่านั่นคือคุณค่า อีกทั้งมีการยอมรับว่าเป็นสิ่งที่ดีซึ่งเป็นค่านิยมหนึ่งของสังคมที่คนในสังคมกำลังเผชิญตนเองโดยการมองข้ามสิ่งที่ตนเองต้องการจริง ๆ นั้น คือ ความพ้นจากความทุกข์โดยอำนาจของผีบรรพบุรุษ ซึ่งเมื่อพิจารณาชุดแนวคิดนี้ตาม รหัสวัฒนธรรม (cultural code) พบว่า พิธีกรรมแซนโฌนาตาและสิ่งที่คนในสังคมยึดถืออันมีความเกี่ยวข้องกับคติความเชื่อเกี่ยวกับมนุษย์ มีลักษณะเป็น ความรู้ทั่วไปชุดหนึ่งที่ไหลเวียนอยู่ในวัฒนธรรมและถูกดึงมาใช้คำจุนความน่าเชื่อถือของรายละเอียดต่าง ๆ ในตัว พิธีกรรม และพิธีกรรมยังมีรหัสวัฒนธรรมคอยทำหน้าที่รองรับพฤติกรรมของผู้ที่ประกอบพิธีกรรม รหัสวัฒนธรรมจึงเป็นปัจจัยที่แสดงให้เห็นความเชื่อมโยงระหว่าง ความเชื่อชุดหนึ่ง กับการกระทำหนึ่ง ๆ

6. สรุป

จากการวิเคราะห์ระบบสัญลักษณ์ในพิธีกรรมแซนโฌนาตาของกลุ่มชาติพันธุ์กวยตามแนวคิดของ โรลิ่งด์ บาร์ตส์ การสร้างความหมายโดยนัยของพิธีกรรมแซนโฌนาตาคือการบูชาบรรพบุรุษของกลุ่มชาติพันธุ์กวย และเป็น การสร้างความรักความสามัคคีของหมู่เครือญาติซึ่งเป็นความหมายที่ผู้คนในสังคมให้การยอมรับและไม่มีข้อสงสัยหรือการโต้แย้งต่อความหมาย และความหมายของพิธีกรรมแซนโฌนาตาในรูปแบบของมายาคติ สิ่งที่ถูกอำพรางอยู่ภายใต้ความกตัญญูของพิธีกรรมแซนโฌนาตาคือความกลัวต่อความทุกข์ ความลำบากทั้งปวง อันเนื่องมาจากความเชื่อที่ว่า วิญญาณผีบรรพบุรุษสามารถบันดาลให้เกิดความสุขและความทุกข์ได้ หากลูกหลานไม่ประกอบพิธีกรรมแซนโฌนาตาก็จะทำให้บรรพบุรุษไม่พอใจแล้วบันดาลให้เกิดความทุกข์ ความลำบากแก่ลูกหลานได้ ทั้งนี้สิ่งที่มีความเด่นชัดโดยมีความโดดเด่นไม่น้อยไปกว่าความกตัญญู คือ ความกลัวต่อความลำบาก แต่ไม่ถูกกล่าวถึงและเชิดชูเท่านี้

บรรณานุกรม

จินตนา กระบวนแสง และ ฤกษ์ภา พิณศรี (ผู้ช่วยบรรณาธิการประจำฉบับ). (2542). **วัฒนธรรม พัฒนาการทาง**

ประวัติศาสตร์ เอกลักษณะและภูมิปัญญา จังหวัดสุรินทร์. กรุงเทพฯ: อรุณสภานานาชาติ.

ฉัตรทิพย์ นาถสุภา. (2541). **วัฒนธรรมหมู่บ้านไทย**. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ : สร้างสรรค์จำกัด.

ไชยรัตน์ เจริญสินโอบาร. (2545). **สัญวิทยา, โครงสร้างนิยม, หลังโครงสร้างนิยม กับการศึกษา รัฐศาสตร์**. กรุงเทพฯ : วิชาษา.

_____. (2555). **สัญวิทยา, โครงสร้างนิยม, หลังโครงสร้างนิยม กับการศึกษา รัฐศาสตร์**. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ : วิชาษา.

โรลิ่งด์ บาร์ตส์. (2551). **มายาคติ**. (วรรณพิมล อังคศิริสรรรพ แปล). กรุงเทพฯ : คบไฟ.

ผู้ให้ข้อมูลการสัมภาษณ์

นางสังเวญ เจือจันทร์

นายวัลลภ โพธิสาร