

สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์

เอเชียวิถีกับสิทธิมนุษยชนไทยบนรากฐานวัฒนธรรม
Asian Way and Thai's Human Right on Cultural Foundations

โดย

วรศักดิ์ มหัทธโนบล
ฉลอง สุนทราวาณิชย์
ธาวิต สุขพานิช
นครินทร์ เมฆไตรรัตน์
สมเกียรติ วันทะนะ

ชุดโครงการวิจัยสิทธิมนุษยชนไทยในสถานการณ์สากล

โดย ศาสตราจารย์เสน่ห์ จามริก และคณะ

มีนาคม 2546

สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์

เอเชียวิถีกับสิทธิมนุษยชนไทยบนรากฐานวัฒนธรรม

Asian Way and Thai's Human Right on Cultural Foundations

โดย

วรศักดิ์ มหัทธโนบล

ฉลอง สุนทราวาณิชย์

ธาวิต สุขพานิช

นครินทร์ เมฆไตรรัตน์

สมเกียรติ วันทะนะ

ชุดโครงการวิจัยสิทธิมนุษยชนไทยในสถานการณ์สากล

โดย ศาสตราจารย์เสน่ห์ จามริก และคณะ

มีนาคม 2546

สัญญาเลขที่ RDG01/0012/2542

รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์

เอเชียวิถีกับสิทธิมนุษยชนไทยบนรากฐานวัฒนธรรม
Asian Way and Thai's Human Right on Cultural Foundations

คณะผู้วิจัย

นายวรศักดิ์ มหัทธโนบล
ศาสตราจารย์ฉลอง สุนทรวาณิชย์
นายธาวิต สุขพานิช
ศาสตราจารย์นครินทร์ เมฆไตรรัตน์
ศาสตราจารย์ ดร. สมเกียรติ วันทะนะ

สังกัด

คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์

สนับสนุนโดย สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)
ชุดโครงการสิทธิมนุษยชนไทยในสถานการณ์สากล

กิตติกรรมประกาศ

รายงานการวิจัย เรื่อง “เอเชียวิถีกับสิทธิมนุษยชนไทยบนรากฐานวัฒนธรรม” มีบุคคลและหน่วยงานที่พึงได้รับความขอบพระคุณจากคณะผู้วิจัย ดังนี้

ท่านศาสตราจารย์ เสน่ห์ จามริก ผู้อำนวยการชุดโครงการวิจัย เรื่อง “สิทธิมนุษยชนไทยในสถานการณ์สากล” ผู้ซึ่งเล็งเห็นความสำคัญของหัวข้อนี้และได้เกียรติเชิญ วรศักดิ์ มหัทธโนบล ผู้สนใจศึกษาในประเด็นเกี่ยวกับ “เอเชียวิถี” มาเป็นผู้ประสานงานและผู้วิจัยในโครงการตามหัวข้อดังกล่าวข้างต้น และนับแต่ที่ได้เป็นส่วนหนึ่งของชุดโครงการดังกล่าว ท่านไม่เพียงได้พิสูจน์ถึงความเป็นนักวิชาการที่เคารพในเสรีภาพและอิสรภาพในทางวิชาการเท่านั้น หากแต่ที่สำคัญยิ่งกว่านั้นก็คือ คำแนะนำที่เป็นประโยชน์และความอดทนที่มีต่อคณะผู้วิจัยในฐานะผู้อ่อนอาวุโส อันนับว่ามีคุณค่าอย่างยิ่งต่อประสบการณ์ทางวิชาการ โดยเฉพาะกับตัวของผู้ประสานงานโครงการ (ซึ่งท่านกรุณาให้เกียรติด้วยการเรียกว่า “หัวหน้าโครงการ” ทั้งที่โดยฐานะทางวิชาการแล้วไม่อาจเทียบได้ไม่ว่าจะโดยประการใดกับผู้ร่วมอยู่ในคณะผู้วิจัย)

ท่านศาสตราจารย์ ดร. นิธิ เอียวศรีวงศ์ และผองเพื่อนหรือกัลยาณมิตรทางวิชาการที่เป็นสมาชิกของสถาบันจักรวาลวิทยา ที่ซึ่งตลอดเวลายาวนานกว่าสิบปีที่ผ่านมา, การถกเถียงการนำเสนอ และไตร่ตรองมิตรภาพอันรวมตลอดถึงความเอื้ออาทรต่อกัน ทั้งที่ปรากฏในและนอกวงสัมมนาของสถาบันจักรวาลวิทยานั้น ไม่อาจแยกขาดจากการเป็นส่วนหนึ่งไม่ว่าจะโดยทางตรงหรือทางอ้อมที่โน้มนำให้เกิดงานวิจัยชิ้นนี้ขึ้นมา

รศ.ดร. ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ แห่งคณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ และ รศ.ดร. จริญญา โฆษณานันท์ แห่งคณะนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยรามคำแหง ที่ได้กรุณาสละเวลาอันมีค่าของท่านให้คำวิจารณ์และคำแนะนำในระหว่างการประชุมครั้งที่ 1 ของชุดโครงการนี้ที่เปิดเวทีสาธารณะเมื่อปี 2543 และสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) ที่ให้การสนับสนุนโครงการวิจัยนี้มาด้วยดีโดยตลอด

คุณเพิ่มศักดิ์ สิลากุล คุณจามีกร พิณสุข คุณณณาท อนุพงศ์พัฒน์ และคุณจิรวัฒน์ แสงทอง ผู้ได้เข้ามาช่วยงานวิจัยชิ้นนี้ในต่างกรรมต่างวาระ โดยที่ถ้าหากขาดเขาและเธอเหล่านี้ ก็ยากที่งานวิจัยนี้จะเสร็จลุล่วงได้

สุดท้ายคือ บุรพจารย์ที่ได้ถ่ายทอดวิชาความรู้ตั้งแต่ระดับรากฐานจนถึงระดับสูง ญาติผู้ใหญ่ทั้งที่ยังมีชีวิตอยู่และล่วงลับไปแล้วที่ได้ความรู้ทางวัฒนธรรมในทางปฏิบัติ และผองเพื่อนที่ได้เฝ้าติดตามติดตามและร่วมถกเถียงเกี่ยวกับงานวิจัยชิ้นนี้ด้วยความสนใจ

บุคคลและหน่วยงานตามที่ได้เอ่ยนามและไม่ได้เอ่ยนามมานี้พึงได้รับความขอบพระคุณจากคณะผู้วิจัย ทั้งนี้ความต้อร้นทางวิชาการและความผิดพลาดอันพึงเกิดจากงานวิจัยนี้ย่อมไม่เกี่ยวข้องกับบุคคลและหน่วยงานเหล่านี้แม้แต่น้อย

บทสรุปสำหรับผู้บริหาร

งานศึกษาวิจัยเรื่อง “เอเชียวิถีกับสิทธิมนุษยชนไทยบนรากฐานวัฒนธรรม” นี้ได้แบ่งการศึกษาออกเป็น 5 บทด้วยกัน แต่ละบทสามารถสรุปได้ดังนี้

บทที่ 1: รากฐานวัฒนธรรมตะวันออก: ศึกษากรณีจีนและอินเดีย

การศึกษาในบทที่ 1 เลือกศึกษารากฐานวัฒนธรรมตะวันออกไปที่สังคมอินเดียและจีนนั้นเป็นไปด้วยสมมติฐานที่ว่า สังคมไทยแม้จะมีความคิดความเชื่อในเรื่องผีสางเทวดามาช้านานแล้วก็ตาม แต่กล่าวในแง่ความคิดที่มีอิทธิพลครอบคลุมอยู่เป็นระยะเวลายาวนานแล้ว นับว่าความคิดจากอารยธรรมอินเดียและจีนมีบทบาทและพัฒนาการที่ค่อนข้างสูงกว่าแนวคิดอื่นๆ

ส่วนแนวทางในการศึกษานั้น ในที่นี้ได้เลือกที่จะเริ่มต้นด้วยการย้อนกลับไปถึงแหล่งกำเนิดความคิดของอินเดียและจีนที่อยู่ในกระแสหลักมานับพันปีว่า แต่ละแนวคิดมีภูมิหลังที่มาจากอะไร อะไรคือสภาพแวดล้อมทางเศรษฐกิจการเมืองที่ก่อให้เกิดความคิดนั้น และอะไรคือเนื้อหาสาระที่สำคัญของแต่ละแนวคิด โดยแนวคิดของอินเดียและจีนที่ว่าเป็นคือ แนวคิดของฝ่ายพราหมณ์ ฝ่ายพุทธ และฝ่ายขงจื้อ จากการศึกษาภายใต้แนวทางดังกล่าวพบว่า

หนึ่ง แนวคิดพุทธและขงจื้อถือเป็นผลผลิตจากความเสื่อมถอยของสังคมอินเดียและจีนตามลำดับ ความเสื่อมถอยนี้มีสาเหตุมาจากการเจริญเติบโตของการค้าและอุตสาหกรรม อันเป็นการเจริญเติบโตที่นำไปสู่การก้าวขึ้นมามีบทบาทของบรรดาชนชั้นพ่อค้า บทบาทของชนชั้นพ่อค้าดังกล่าวตั้งอยู่ฐานที่เป็นชนชั้นที่ปราศจากความรู้ (เนื่องจากความรู้ถูกจำกัดอยู่เพียงแค่ชนชั้นกษัตริย์และขุนนาง) ประการหนึ่ง และฐานของการใช้ความมั่งคั่งของตนซื้ออำนาจทางการเมืองจากชนชั้นสูง (ที่มีความรู้แต่ปราศจากฐานทางเศรษฐกิจรองรับ) อีกประการหนึ่ง เมื่อเป็นเช่นนั้นสังคมทั้งสองจึงเกิดกลียุคขึ้นมา และครอบคลุมสังคมทั้งสองยาวนานนับเป็นเวลาหลายร้อยปี ในกรณีของอินเดียแนวคิดที่เสื่อมถอยคือแนวคิดพราหมณ์ และแนวคิดพุทธได้ก้าวขึ้นมาแทนที่ โดยภายหลังจากนั้นอีกหลายร้อยปี แนวคิดพราหมณ์สามารถปรับตัวฟื้นขึ้นมาได้อีกครั้งหนึ่งและสามารถดำรงอยู่ได้มาจนทุกวันนี้ ในขณะที่แนวคิดพุทธได้เสื่อมถอยไปจนแทบสูญสลายไป ส่วนในกรณีจีนแนวคิดที่เสื่อมถอยคือแนวคิดของราชวงศ์โจวในยุคที่กำลังรุ่งเรือง และแนวคิดที่เข้ามาแทนที่คือแนวคิดขงจื้อ และแนวคิดนี้ได้ทรงอิทธิพลอยู่ในสังคมจีนมาตราบจนปัจจุบัน

สอง แนวคิดพราหมณ์และขงจื้อมีความคล้ายคลึงกันตรงที่ให้ความสำคัญกับบทบาทของสถาบันทางสังคมที่มีระบบชนชั้นวรรณะเป็นตัวกระทำหน้าที่หลักอันสำคัญ โดยมีชนบจาริตเป็นฐานทางวัฒนธรรมที่สำคัญให้แนวคิดได้รับการสืบทอดต่อไป ส่วนแนวคิดพุทธให้ความสำคัญ

สำคัญกับการบทบาททางจิตวิญญาณที่ตึงต้ามของมนุษย์เพื่อมุ่งสู่นิพพาน แนวคิดนี้จึงปฏิเสธความคิดเรื่องวรรณะชนบจารีต และการเข้าไปมีบทบาทในสถาบันทางการเมืองโดยตรง

สาม จากพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ได้ชี้ให้เห็นว่า แนวคิดพราหมณ์และขงจื๊อมีอิทธิพลอยู่ในกระแสหลักในสังคมอินเดียและจีนมาโดยตลอดตามลำดับ พัฒนาการนี้ได้ทำให้แนวคิดเหล่านี้ฝังรากลึกกลงไปในสำนึกทางการเมืองของสังคมทั้งสองในระดับที่ต่างกันแม้ในปัจจุบันนี้

สี่ เมื่อแนวคิดเหล่านี้เข้ามามีบทบาทในสังคมไทย อิทธิพลของแนวคิดเหล่านี้จึงมีความแตกต่างไปจากที่ปรากฏในสังคมอินเดียและจีน โดยแนวคิดจากอินเดียได้เข้ามามีบทบาทตั้งแต่มัยที่สุโขทัยและอยุธยา กำลังเรื่องอำนาจ และมีบทบาทควบคู่กับแนวคิดจากจีนในสมัยรัตนโกสินทร์จนถึงปัจจุบัน แต่กระนั้นก็ยังคงกล่าวได้ว่า อิทธิพลของแนวคิดจากอารยธรรมอินเดียยังคงอยู่ในกระแสหลักของระบบสัมพันธภาพทางอำนาจที่วุ่นนั้น

บทที่ 2: รากฐานวัฒนธรรมไทยในกระแสพัฒนาการทางประวัติศาสตร์

ในบทที่ 2 นี้เป็นการศึกษาถึงภาพรวมพัฒนาการของสังคมไทยนับจากที่เริ่มก่อตัวเป็นรัฐ และได้รับเอาแนวคิดจากอินเดีย (พราหมณ์และพุทธ) เป็นฐานของชนบจารีตทางการเมือง จนกระทั่งเมื่อล่วงถึงสมัยกรุงเทพฯ หรือรัตนโกสินทร์ แนวคิดจากจีน (ขงจื๊อ) จึงได้ปรากฏบทบาทขึ้นพร้อมกับการเข้ามาของชาวจีน ที่ซึ่งต่อมาได้กลายเป็นกลุ่มพลังทางเศรษฐกิจการเมืองที่มีความสำคัญต่อสังคมไทยอย่างมาก อย่างไรก็ตาม สังคมไทยได้รับผลกระทบจากการเข้ามาของชาวจีนและวัฒนธรรมตะวันตกอยู่ไม่น้อย ผลที่เด่นชัดประการหนึ่งก็คือ การล่มสลายลงของระบบไพร่ ด้วยการเข้ามาแทนที่ของการค้าเพื่อการส่งออก

ภาพรวมจากที่กล่าวมาหากกล่าวในเชิงรูปธรรมแล้ว จะพบว่า ได้มีวัฒนธรรมความคิดของ “สยามเก่า” ซึ่งมีพื้นฐานอยู่บนปรัชญาและโลกทัศน์เชิงนามธรรมที่เน้นจิตวิญญาณ ความจริงเกี่ยวกับโลกหน้า โลกภายหลังความตาย และอำนาจเหนือธรรมชาติ โดยทั้งหมดนี้เกิดจากการผสมผสานของแนวคิดดั้งเดิมพื้นถิ่น กับแนวคิดทางปรัชญาศาสนาที่เข้ามาจากภายนอก โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ฮินดู-พราหมณ์ และพุทธศาสนาเถรวาทลังkawงศ์ พื้นฐานวัฒนธรรมความคิดดังกล่าวนี้เองที่รองรับระบบเศรษฐกิจแบบพออยู่พอกินและระบบรัฐบาลแบบชนบจารีต วัฒนธรรมความคิด “สยามเก่า” มีพัฒนาการคลี่คลายมาตามลำดับ จนกระทั่งสิ้นสุดสมัยอยุธยา

กล่าวอีกนัยหนึ่ง ความเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมไทยจาก “สยามเก่า” มาเป็น “สยามใหม่” โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเรื่องของความคิดและโลกทัศน์ที่เกิดขึ้นในกลุ่มชนชั้นนำในสังคมไทยนั้น แท้จริงแล้วเป็นกระบวนการคลี่คลายของพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ที่เริ่มต้นพร้อมกับการสถาปนากรุงเทพฯ เป็นราชธานีเมื่อสองกว่าศตวรรษที่ผ่านมา กล่าวคือ ความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคมภายในสังคมไทยเมื่อต้นรัตนโกสินทร์ การก่อกำเนิดของความคิดแบบกระฎุมพีที่ชาวจีนโพ้นทะเลมีบทบาทสูง รวมตลอดจนความขัดแย้งแก่งแย่งอำนาจทางการเมืองระหว่างกลุ่มต่างๆ ของชนชั้นนำไทยในเวลาต่อมา ต่างได้นำไปสู่การเปลี่ยนแปลงทางโลก

ทัศน์ที่ให้ความสำคัญกับ “โลกนี้” มากขึ้น และไม่น้อยไปกว่า “โลกหน้า” หรือโลกจิตวิญญาณ และเป็นโลกทัศน์ที่เน้นความจริงเชิงวัตถุและปรัชญา ประสบการณ์นิยม และอรรถประโยชน์นิยม ซึ่งก็คือ การเปลี่ยนแปลงไปสู่ “สยามใหม่” นั่นเอง

อย่างไรก็ดี ประสบการณ์ของการเผชิญหน้ากับวัฒนธรรมของโลกตะวันตกที่หลั่งไหลเข้าสู่สังคมไทยมากขึ้นตามลำดับตั้งแต่ครั้งหลังของพุทธศตวรรษที่ 24 เป็นต้นมานั้น ได้ทำให้กระบวนการเปลี่ยนแปลงเป็น “สยามใหม่” เป็นกระบวนการของการเลือกสรรเพื่อรักษาอัตลักษณ์ไทยไม่ให้ถูกกลืนหายไปกับกระแสของวัฒนธรรมตะวันตก แต่สิ่งที่รัฐไทยปฏิเสธไม่ได้ก็คือว่า ไม่ว่าจะรักษาอัตลักษณ์ที่ว่าอย่างหนักแน่นมากน้อยเพียงก็ตาม การรักษานั้นก็ไม่อาจจุดรั้งการเปลี่ยนแปลงไปได้ โดยเฉพาะการเปลี่ยนแปลงทางด้านเศรษฐกิจ

การเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจที่สำคัญยิ่งก็คือ การค่อยๆ หดความสำคัญลงไของระบบไพร่ นับแต่ที่เกิดการหลั่งไหลเข้ามาของคนจีนและวัฒนธรรมตะวันตก และเลิกล้มไปในที่สุดเมื่อถึงสมัยรัชกาลที่ 5 การเลิกล้มของระบบไพร่ที่ดำรงอยู่มาช้านานนับร้อยปีตั้งแต่เมื่อครั้งที่รัฐอยุธยาถึงรุ่งโรจน์นี้ นับว่ามีความหมายมากกว่าที่จะคิดว่า นั่นเป็นแค่การเปลี่ยนแปลงระบบทางเศรษฐกิจอันปกติธรรมดา เพราะในความเป็นจริงแล้วการเลิกล้มระบบไพร่ได้ส่งผลกระทบถึงโครงสร้างใหญ่ในทางการเมืองของสยามอย่างไม่เคยปรากฏมาก่อนอีกด้วย โดยเฉพาะอย่างยิ่งกับโครงสร้างความสัมพันธ์ของกลุ่มชนชั้นต่างๆ นับตั้งแต่ชนชั้นสูงจนถึงชนชั้นล่าง และที่สำคัญคือ ไม่เว้นแม้แต่บทบาทของคณะสงฆ์ในศาสนาพุทธ

ผลก็คือว่า ชนชั้นสูงไม่เพียงจะสามารถรักษาอำนาจทางการเมืองภายใต้โลกทัศน์เดิมที่ตั้งรับกับโลกทัศน์ใหม่เอาไว้ได้เท่านั้น หากแต่อำนาจทางเศรษฐกิจก็ยังเพิ่มพูนขึ้นในแง่ของการสะสมทุนอีกด้วย ในประการหลังนี้ชนชั้นสูงไม่อาจกระทำได้เลยหากปราศจากซึ่งคนจีนในฐานะกำลังที่สำคัญ ไม่ว่าจะเป็นคนจีนที่เป็นกระฎุมพีหรือ “เจ้าสัว” หรือคนจีนที่เป็นกุลที่เข้ามาแทนแรงงานไพร่แต่เดิม โดยหลังจากนั้นต่อมา กลุ่มคนจีนเหล่านี้ก็ได้ทวีบทบาททางเศรษฐกิจและการเมืองของตนเพิ่มขึ้นมาอย่างมีนัยสำคัญ ถึงเวลานั้น สังคมไทยก็ก้าวพ้นจากการตั้งรับโลกทัศน์มาเป็นการปรับตัววัฒนธรรมนี้มาใช้เป็นส่วนหนึ่งของการอธิบายระบบเศรษฐกิจการเมืองของตน ซึ่งสำหรับการศึกษาในที่นี้ก็คือ การเปลี่ยนแปลงทางโลกทัศน์ที่เกี่ยวกับสภานั่นเอง

บทที่ 3: สภานในประเพณีไทย

ก่อนที่สังคมไทยจะเผชิญหน้ากับการเข้ามาของวัฒนธรรมตานั้น กล่าวได้ว่า สภานในประเพณีไทยเป็นสภานที่อิงกับ “สังคมฐานันดร” ที่มีการแบ่งคนออกเป็นชนชั้นต่างๆ ตามบทบาทและสถานภาพของสังคมการเมือง นอกจากนี้ ลักษณะสำคัญในประการถัดมาคือ เป็นสังคมที่เน้น “หน้าที่” ต่างๆ ของกลุ่มคนผู้มีอำนาจในสังคมการเมือง หรือในหน่วยการปกครองนั้นๆ ตัวอย่างเช่น เน้นอธิบายหน้าที่ (duty) ของผู้ปกครอง มุลนาย การย้าให้มีความ “ตระหนักรู้” ในหน้าที่ของบิดามารดาหรือครูบาอาจารย์ ซึ่งในด้านกลับก็คือ การสร้างให้เกิดความเข้าใจในทาง

ปฏิบัติว่า กลุ่มผู้ถูกปกครองหรือชนชั้นที่มีอำนาจ “น้อย” ในทางสังคมการเมืองของไทยนั้นมี “สิทธิ” หรือมี “เสรีภาพ” โดยไม่เป็นทางการอยู่เป็นอันมาก (แม้สังคมไทยจะไม่ได้ใช้ภาษาหรือคำว่า “สิทธิ” อย่างเข้มงวดหรือโดยเคร่งครัดก็ตาม) ซึ่งมีความแตกต่างจากสังคมตะวันตก ซึ่งเน้นการอธิบายถึง “หน้าที่” ของผู้ถูกปกครอง หรือบรรดาผู้มีอำนาจน้อยเป็นสำคัญ ฉะนั้น คำว่า “ชนชั้นอภิสิทธิ์” หรือ “อภิสิทธิ์ชน” จึงเป็นคำที่กินใจ และสามารถใช้ประณามผู้ปกครองได้อย่างมีพลัง เนื่องด้วยผู้ปกครองเป็นกลุ่มคนที่ได้รับประโยชน์แต่เพียงฝ่ายเดียว

ในทางตรงข้าม รากฐานวิธีคิดของวัฒนธรรมไทยนั้น การดำรงตนเป็นชนชั้นผู้ปกครอง มีหน้าที่ที่ต้องปฏิบัติอยู่เป็นอันมาก แน่แน่นอนว่า กลุ่มชนชั้นดังกล่าวได้ประโยชน์จากแรงงาน ส่วย ฯลฯ ที่มาจากหยาดเหงื่อของไพร่ประเภทต่างๆ แต่ชนชั้นนำหรือชนชั้นผู้ปกครองก็มี “หน้าที่” ที่ต้องปฏิบัติ เช่น การทำบุญ หรือการนำพาประชาชนให้หลุดพ้นจากวัฏสงสารหรือการเวียนว่ายตายเกิด เป็นต้น ฉะนั้น การประณามว่าชนชั้นผู้ปกครอง “เอาเปรียบ” ประชาชนเพียงฝ่ายเดียว จึงเป็นสิ่งที่ไม่สามารถจะคิดอย่างจริงจังได้ในรากฐานทางวัฒนธรรมของไทย

อย่างไรก็ตามการกล่าวถึงสิทธิตามประเพณีไทยในบทที่ 3 นี้ จะไม่อาจเห็นภาพดังที่วาดได้เล่ายหากไม่อธิบายในเชิงเปรียบเทียบให้เห็น โดยเฉพาะกับความแตกต่างในทางรากฐานวัฒนธรรมระหว่างสังคมไทยกับตะวันตก รากฐานที่ว่านี้หมายถึงวิธีคิด ตรรกะ เหตุผล ปรัชญา โลกทัศน์ ความเชื่อ ฯลฯ ที่เมื่อแตกต่างกันแล้ว ก็เห็นต่อไปว่า สิทธิในประเพณีไทยนั้นก็ตั้งอยู่บนรากฐานวัฒนธรรมหรือ “ชนบจารีต” ที่แตกต่างกันตามไปด้วย และด้วยความแตกต่างที่ว่านี้เองที่ทำให้พบว่า สิทธิตามประเพณีหรือชนบจารีตในสังคมไทยที่มักจะถูกมองว่า เป็นสิทธิที่ปราศจากความเที่ยงธรรมนั้น แท้จริงแล้วเป็นการมองโดยผ่านโลกทัศน์ตะวันตกซึ่งประเพณีในการอธิบายคนละชุดกับการอธิบายตามประเพณีไทย หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือว่า สิทธิตามประเพณีไทยนั้นเอาเข้าจริงแล้วก็แฝงความเที่ยงธรรมอยู่ไม่น้อย แต่นั่นหมายความว่า จะต้องอธิบายตาม “ชนบจารีต” เดิมเท่านั้น

อย่างไรก็ตาม ก็ด้วยการอธิบายหรือมองสิทธิตามประเพณีไทยว่าปราศจากหรือไม่เอื้ออำนวยให้เกิดความเที่ยงธรรมเช่นนั้น ในขณะที่รากฐานวัฒนธรรมไทยที่ดำรงอยู่มาช้านานยังมิได้ถูกทำลายลงอย่างสมบูรณ์ การแสดงออกในเชิงพฤติกรรมของสังคมไทยตั้งแต่ในหมู่ชนชั้นนำจนถึงชนชั้นล่างภายใต้กรอบโลกทัศน์ตะวันตกจึงมีความลึกลับขัดแย้งกันอยู่เสมอ ซึ่งกล่าวโดยภาพรวมแล้วก็คือ เป็นความขัดแย้งระหว่างการยึดเอาระบบ “สายสัมพันธ์” ทางสังคมแบบเดิมของสังคมไทยเองกับระบบ “สายสัมพันธ์” แบบใหม่ของตะวันตก ทั้งนี้โดยได้อธิบายมาตั้งแต่ในบทที่ 1 แล้วว่า ระบบสายสัมพันธ์ในที่นี้ก็คือ วัฒนธรรม นั่นเอง

บทที่ 4: สิทธิมนุษยชนไทยบนรากฐานวัฒนธรรมหลังการปฏิวัติสยาม 2475

ในบทที่ 4 นี้จะได้กล่าวถึงสังคมไทยในบริบทที่ได้เปลี่ยนตนเองเข้าสู่สมัยใหม่ไปแล้ว นั่นคือ เมื่อเข้าสู่สภาวะสมัยใหม่ในช่วงศตวรรษที่ผ่านมา นอกจากชนชั้นนำเดิมที่สืบทอด

แนวคิดทางเศรษฐกิจการเมืองมาจากชนชั้นนำในยุคก่อนรัตนโกสินทร์แล้ว การเติบโตขึ้นมาของชาวจีนโพ้นทะเลตั้งแต่ต้นรัตนโกสินทร์ยังได้เพิ่มทวีปบทบาทของตนจากด้านเศรษฐกิจให้ยกระดับขึ้นไปในด้านการเมืองไม่น้อยแล้ว หลักการต่างๆ ระบบกฎหมาย ภาษา ตลอดจนวิถีการปฏิบัติแบบสมัยใหม่ในรูปการต่างๆ ก็ได้หลั่งไหลและมีการโอนย้ายนำมา “ปฏิบัติ” ในสังคมการเมืองไทย ตัวอย่างเช่น ประเทศไทยเริ่มมีกฎหมายรัฐธรรมนูญแบบใหม่เมื่อปี พ.ศ. 2475 มีการจัดตั้งระบบรัฐสภา มีการเลือกตั้ง มีการออกกฎหมายคุ้มครองแรงงาน กฎหมายครอบครัว ฯลฯ กระนั้นก็ตาม เป็นเรื่องที่น่าคิดและควรแก่การพิจารณาเป็นอย่างยิ่งว่า แนวคิดสมัยใหม่กับรากฐานดั้งเดิมของสังคมวัฒนธรรมไทยนั้นจะประสานเข้าด้วยกันในลักษณะใด

ข้อเสนอในบทนี้ก็คือ รากฐานวัฒนธรรมไทยเดิมน่าจะยังคงเป็นรากฐานที่ดำรงอยู่ ในขณะที่ภาษา ระบบกฎหมาย กรอบภายนอกของสถาบัน ฯลฯ ได้มีการปรับเปลี่ยนไปแล้วตามกระแสการเปลี่ยนแปลงของสังคมการเมืองสมัยใหม่พร้อมกับบทบาทของชาวจีนโพ้นทะเล หรือในอีกนัยหนึ่งก็คือ สิทธิมนุษยชนในสังคมการเมืองไทยได้มีการขยายตัวและพื้นที่กิจกรรมทั้งในแง่ของเนื้อหาและปริมาณกว้างออกไป แต่ความหมายที่ซ่อนลึกอยู่ในการปฏิบัติ ตลอดจนความรู้และความเข้าใจของคนไทยนั้น ยังคงอยู่ในกรอบของสังคมนั้นๆ นั่นคือ สิทธิมนุษยชนของสังคมไทยสมัยใหม่ แม้จะมีการถ่ายโอนและรับหลักการตะวันตกเข้ามา แต่ก็มีการปรับเปลี่ยนไปในการอบของสังคมนั้นๆ ซึ่งมีความเชื่ออย่างหนักแน่นว่า ผู้คนในสังคมการเมืองไทยนั้น “ไม่มี” ความเสมอภาคในชั้นพื้นฐาน

ชนชั้นนำใหม่ ทั้งภาคราชการ ภาคธุรกิจ และภาคสังคม ล้วนมีความรู้และความเข้าใจเป็นอย่างดีถึงพลังของคนชั้นล่าง ซึ่งหากมีความจำเริญเติบโตขึ้นมาเมื่อใด ก็จะต้องเรียกร้องให้ฝ่ายของตน “มีสิทธิและมีเสียง” มากขึ้นตามลำดับ ปัญหาสำคัญในเชิงโครงสร้างมีอยู่ว่า ชนชั้นนำใหม่ (new elite) เหล่านี้ ซึ่งมีกำเนิดและพัฒนาการมาเป็นระยะๆ จะปรับ “ฐานคิด” ของตนออกไปได้อย่างไร ในเมื่อฝ่ายของตนยังครองตนด้วยความเชื่อมั่นว่า ฝ่ายของตนอยู่ในสถานภาพที่ “สูง” มากกว่าคนชั้นล่างเสมอมา

ลักษณะของการพัฒนาการของสังคมการเมืองไทย จึงเป็นไปในลักษณะที่ว่าชนชั้นนำใหม่จะขยายกิจกรรมและแบบแผนของการปฏิบัติ ตลอดจนมีการจัดสร้างสถาบันใหม่ๆ มีการตรากฎหมายใหม่ๆ ฯลฯ เพื่อรองรับจำนวนคน (ฝ่ายตน) ที่เพิ่มขึ้นเท่านั้น ในขณะที่แนวคิดเรื่อง “ฐานันดร” ต่างๆ ยังมีได้ถูกขจัดออกไปจากสังคมการเมืองไทย ดังนั้น สิทธิสมัยใหม่แบบต่างๆ ที่เกิดขึ้น เช่น สิทธิชุมชน สิทธิคือแพง สิทธิในทรัพย์สินทางปัญญา สิทธิของภรรยา สิทธิของเด็ก ฯลฯ จะมีการดำเนินการที่ดูจากภายนอกเป็นเรื่องใหม่ แต่ความเป็นจริงจะมีการปฏิบัติการ (practice) ที่ยืนยันถึงความต่างกันในฐานะฐานันดรของผู้คนในสังคมไทย กระแสการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวนี้ อาจจะอธิบายได้ในอีกทางหนึ่งว่า สิทธิมนุษยชนของสังคมไทยจัดอยู่ในพลังกระแสของแนวคิดอนุรักษนิยมและอนุรักษนิยมใหม่ (conservatism and neo-conservatism) ซึ่งมีพลังของพวกเขาเสริมหนุนห้อมล้อมอยู่แต่ในสภาพภายนอกในบางช่วงเวลาเท่านั้น

บทที่ 5: สิทธิมนุษยชนสยาม

จากที่ศึกษามาเกี่ยวกับสิ่งที่เรียกว่า “เอเชียวิถี” นั้น พบว่า “เอเชียวิถี” ไม่ใช่ปรากฏการณ์ใหม่ที่เพิ่งเกิดขึ้นเพื่ออธิบายตัวตนหรือเพียงเพื่อการปกป้องตนเองเมื่อมีการใช้อำนาจนियมต่อราษฎรของตนโดยผู้นำการเมืองบางคนบางประเทศในเอเชียหรือสังคมตะวันออก เป็นอยู่แต่ว่า การอธิบายดังกล่าวยังไม่ได้เข้าถึงประเด็นรายละเอียดที่ชัดเจน จนเป็นเหตุที่นำไปสู่การวิวาทะเกี่ยวกับประเด็นสิทธิมนุษยชนดังที่เห็นและได้ยินในทุกวันนี้

สิ่งที่พบในประการต่อมาก็คือว่า สังคมเอเชียเฉพาะที่อินเดียและจีนนั้น มีฐานคิดที่เข้ามามีบทบาทเกี่ยวข้องกับสัมพันธภาพทางการเมืองมาช้านาน และสังคมไทยได้รับเอาเข้ามาใช้ด้วยเวลาต่อเนื่องยาวนานหลายร้อยปี หรืออาจจะร่วมพันปีจากที่ผ่านมา ในกรณีอินเดียคือฐานคิดของศาสนาพราหมณ์และพุทธ ส่วนจีนคือฐานคิดของลัทธิขงจื้อและเต๋า (แนวคิดเต๋ายังไม่ปรากฏชัดเจนมากนักหรือน้อยอย่างยิ่ง) ฐานคิดจากทั้งสองแหล่งอารยธรรมดังกล่าวนี้มีทั้งที่คล้ายกันและต่างกัน แต่สาระสำคัญโดยรวมแล้วอาจกล่าวได้ว่า พราหมณ์และขงจื้อมีความคล้ายกันในเรื่องของการให้ความสำคัญกับสถาบันทางการเมืองอย่างเป็นทางการเป็นด้านหลัก ภายใต้หลักคิดที่เชื่อในความแตกต่างของฐานะทางสังคมของมนุษย์ในรูปของระบบวรรณะ (อินเดีย) และระบบชนชั้น (จีน) ฐานคิดที่ว่านี้ฝังรากลึกอยู่ในสังคมอินเดียและจีนมาอย่างยาวนาน และเมื่อสังคมไทยรับเข้ามาใช้ สภาพการณ์ที่ปรากฏออกมาโดยรวมก็ไม่ต่างกัน ผลก็คือ ได้กลายเป็นหลักคิดที่นำมาซึ่งการกดขี่ขูดรีดหรือการละเมิดสิทธิมนุษยชนในเวลาต่อมา สิ่งสำคัญก็คือว่าการละเมิดสิทธิที่เกิดขึ้นนี้ หากได้เกิดเฉพาะการใช้อำนาจนियมของชนชั้นปกครองต่อผู้ถูกปกครองเท่านั้น หากยังอยู่ตรงที่หลักคิดดังกล่าวได้ฝังลึกเข้าไปในสำนึกอันปกติของสังคมจนกลายเป็นอุปสรรคต่อการพัฒนาความคิดเรื่องสิทธิของสังคมอีกด้วย

บนพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ที่ยาวไกล สังคมไทยได้เปิดรับให้แนวคิดจากอารยธรรมอินเดียได้เข้ามามีที่ทางและบทบาทอยู่ระบบเศรษฐกิจการเมืองไทยมาอย่างต่อเนื่อง ครั้นถึงสมัยรัตนโกสินทร์ สังคมไทยก็เปิดรับให้แนวคิดจากอารยธรรมจีนได้เข้ามาที่ทางเช่นว่าเพิ่มเข้าไปอีกในลักษณะที่คล้ายๆ กัน กล่าวคือ ไม่ได้เปิดที่ทางให้โดยตรง แต่เปิดผ่านปฏิสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจการค้าที่เจริญรุ่งเรืองเมื่อต้นรัตนโกสินทร์ และเมื่อเวลาผ่านไป แนวคิดจากอารยธรรมจีนโดยคนจีนโพ้นทะเลจึงค่อยสอดตัวเข้าไปมีบทบาททางการเมืองเพิ่มขึ้นและชัดเจนขึ้น บทบาทอย่างหลังนี้เกิดพร้อมกันกับการเข้ามาของแนวคิดจากอารยธรรมตะวันตก

การที่แนวคิดจากอารยธรรมอินเดียและจีนไม่ได้ถูกกล่าวแยกให้ชัดเจนในบทที่ 2 ถึงบทที่ 4 (โดยเฉพาะบทที่ 2 และ 4) ก็เพราะรากฐานของแนวคิดจากสองแหล่งอารยธรรมนี้ไม่มีความแตกต่างกันในแง่ของเนื้อหาสาระรวมทั้งพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ที่คล้ายๆ กันโดยภาพรวม โดยเฉพาะภายหลังจากการปฏิวัติสยาม 2475 ด้วยแล้ว บทบาททางเศรษฐกิจการเมืองที่แสดงโดยชนชั้นนำเดิมกับชนชั้นนำใหม่ก็ดำเนินควบคู่กันมาตลอด และสอดคล้องประสานเป็นหนึ่ง

เดียว (harmony) จนยากที่แยกออก ดังนั้น บทบาทที่สัมพันธ์กับสิทธิมนุษยชนไม่ว่าในระดับครอบครัว ระดับชุมชน ระดับท้องถิ่น ระดับภาค ระดับส่วนกลาง เรื่อยไปจนถึงระดับชาติ จึงมีความเชื่อมโยงสัมพันธ์กันอย่างแยกกันไม่ออก แต่ในขณะเดียวกันก็ยังคงรักษาอัตลักษณ์ของตนเอาไว้ภายใต้พื้นฐานแนวคิดที่อิงกับแหล่งที่มาเดิมจากอารยธรรมอินเดียและจีน พร้อมกับความจำเป็นที่จะต้องอิงแนวคิดจากอารยธรรมตะวันตกเพื่อผลประโยชน์บางประการ

บทคัดย่อ

รายงานวิจัยชิ้นนี้เป็นผลิตผลจากการศึกษาค้นคว้าเพื่อหาคำอธิบายเกี่ยวกับพัฒนาการบางด้านในทางความคิดเรื่องสิทธิของสังคมไทย โดยมีแกนเรื่องอยู่ตรงลักษณะที่โดดเด่นของสังคมตะวันออกเป็นบรรทัดฐาน และเนื่องจากสังคมไทยมีรากฐานของระบบความคิดทางการเมืองที่รับมาจากอินเดียและจีนในยุคสมัยที่ต่างกัน การปรับใช้ให้เข้ากับสังคมของตนจึงค่อยๆ ก่อรูปขึ้นเป็นวัฒนธรรมเฉพาะจึงเกิดขึ้นตามมา และเมื่ออิทธิพลวัฒนธรรมตะวันตกได้แผ่เข้ามายังสังคมไทยในศตวรรษที่ 18 การปรับตัวที่วุ่นวายจึงมีคำอธิบายอยู่บนตรรกะที่แตกต่างกันไปด้วย

จากสมมติฐานดังกล่าว รายงานชิ้นนี้จึงเริ่มต้นด้วยการศึกษาถึงภูมิหลังที่มาของความคิดที่มาจากกระแสนิยมอินเดียและจีน โดยยึดเอาเฉพาะความคิดของศาสนาพราหมณ์ พุทธ และขงจื้อมาศึกษา ในฐานะที่เป็นความคิดที่อยู่ในกระแสหลักของสังคมไทยตามลำดับ การศึกษาในรายงานไม่ได้ลงลึกในเชิงปรัชญา หากแต่ให้ความสำคัญกับกระบวนการทางประวัติศาสตร์อันเป็นแรงผลักดันที่ก่อให้เกิดความคิดเหล่านี้ และเมื่อความคิดเหล่านี้ตกมาถึงสังคมไทย ภาพที่เห็นอันเกี่ยวกับสิทธิทั้งในทางนามธรรมและรูปธรรมจึงมีฐานทางวัฒนธรรมเฉพาะตนไปด้วย

จากนั้น รายงานชิ้นนี้จึงได้ศึกษาต่อไปถึงคำอธิบายเกี่ยวกับเรื่องสิทธิของสังคมไทยบนฐานคิดที่ต่างกับของสังคมตะวันตกเมื่ออิทธิพลตะวันตกได้แผ่เข้ามายังสังคมไทย และสังคมไทยได้ค่อยๆ รับมาใช้ ด้วยเหตุนี้ การศึกษาในรายงานจึงพยายามชี้เห็นถึงตรรกะการอธิบายเกี่ยวกับเรื่องสิทธิที่แตกต่างกันระหว่างไทย (ซึ่งมีฐานคิดจากกระแสนิยมอินเดียและจีนรองรับ) กับตะวันตก (ซึ่งมีฐานคิดเฉพาะตนและสังคมไทยรับเข้ามาใช้) ทั้งนี้ยังได้เชื่อมโยงกับประเด็นอื่นๆ ที่อาจจะไม่เกี่ยวกับสิทธิโดยตรง (เช่น ประเด็นเรื่องวิทยาศาสตร์) อีกด้วย ผลก็คือ ทำให้เกิดความเข้าใจถึงรากฐานทางวัฒนธรรมที่แตกต่างกัน และเข้าใจถึงรากฐานวัฒนธรรมไทยในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของความคิดตะวันออกหรือที่การศึกษาในที่นี้เรียกว่า “เอเชียวิถี” (Asian Way) อันเป็นคำเรียกที่เกิดขึ้นตามกระแสปัจจุบัน

จากการที่พบถึงความแตกต่างดังกล่าว จึงไม่แปลกที่ว่า เมื่อสังคมไทยเกิดการปฏิวัติในปี พ.ศ.2475 ไปแล้ว ผลของการแสดงออกทางด้านสิทธิจึงไม่อาจสลัดตนหลุดไปจากรากฐานวัฒนธรรมเดิมของตนไปได้ ถึงแม้จะได้รับเอาความคิดตะวันตกมาใช้อย่างแทบจะเต็มที่แล้วก็ตาม รากฐานความคิดที่ยังคงรองรับอยู่นี้รายงานการศึกษาเรียกว่า “สิทธิตามประเพณีไทย” อันเป็นสิทธิที่สะท้อนให้เห็นอย่างชัดเจนถึงอิทธิพลการคงอยู่ของชนบจารีตเดิมและสถาบันทางการเมืองเดิม โดยทั้งชนบจารีตและสถาบันทางการเมืองเดิมที่วุ่นวายนี้ได้แสดงบทบาทของตนเกี่ยวกับสิทธิผ่านปรากฏการณ์ที่เรียกว่า “สังคมฐานันดร” อีกชั้นหนึ่ง เหตุฉะนั้น บทสรุป

ของงานศึกษาชิ้นนี้จึงนอกจากจะได้ประมวลภาพรากฐานวัฒนธรรมไทยแล้ว ยังได้เชื่อมโยงการประมวลนั้นไปถึงแนวโน้มอันพึงประสงค์เกี่ยวกับสิทธิในสังคมไทยปัจจุบันอีกด้วย นั่นคือ การเชื่อมโยงไปถึงสิทธิชุมชนที่ซึ่งในเวลานี้ได้เผชิญกับประเด็นท้าทายต่างๆ อย่างมากมายจากการใช้ฐานคิดตะวันตกมาอธิบาย บทสรุปของงานศึกษาชิ้นนี้จึงตั้งใจเรียกความคิดที่มีพัฒนาการและลักษณะเฉพาะนี้ว่า “สิทธิมนุษยชนสยาม”

Abstract

This research report is the result of an inquiry into certain conceptual developments of 'rights' in Thai society. This research has as its hypothetical basis the unique tradition of eastern culture. Indian, and much later on, Chinese, political traditions and concepts were adopted, localized and blended, and a unique traditional Thai political culture gradually emerged. However, the increasingly presence and threat of the much more powerful western culture during the 19th century imposed upon Thai society yet a radical change in its political culture, based now on a totally different philosophical basis.

Based on such hypothesis, the report first discusses the historical context in which Indian and Chinese intellectual traditions emerged and evolved, in particular, Brahmanism, Buddhism and Confucianism, which became the 3 most influential sources of the mainstream Thai political tradition and concept. When these traditions were introduced into and adopted by Thai society as intellectual bases of its own political culture, a unique concept of 'rights,' among others, was formed.

This is followed by the discussion on the totally different philosophical bases between the traditional Thai concept of rights influenced by Indian and Chinese intellectual traditions and that of the west which was introduced and forced upon Thai society. Aspects of divergence other than rights between the Thai culture and that of the west, such as 'science,' are also discussed. The traditional Thai culture obviously belongs to the eastern culture, the Asian Way.

Because of such radical divergence, it is not surprising, therefore, to find that even after the 1932 revolution and having been exposed to western culture for quite sometime, the exertion of rights in Thai society has never been able to free itself from the traditional Thai concept of rights. This persistence of the traditional concept of rights reveals the much stronger presence of old Thai traditions and the traditional Thai political institutions, in particular the remnants of the highly stratified social structure of the Sakdina system. Based on its foregoing analysis of traditional Thai culture, the conclusion part of this report attempts a suggestion on the desirable solution to the problem of rights which has long been overshadowed by western discourse. The most obvious and critical case in point here is the debate on community rights. Such proposed solution is called in this research, the Siamese Human Rights.

สารบัญ

	หน้า
1. กิตติกรรมประกาศ.....	ก
2. บทสรุปสำหรับผู้บริหาร.....	ข
3. บทคัดย่อ.....	ฅ
4. ABSTRACT.....	ฉ
5. บทที่ 1: เอเซียวิถี ในฐานะรากฐานวัฒนธรรมตะวันออกที่ดำรงอยู่ในสังคมไทย...	1 - 93
6. บทที่ 2: รากฐานวัฒนธรรมไทยในกระแสพัฒนาการทางประวัติศาสตร์.....	94 - 114
7. บทที่ 3: สิทธิมนุษยชนตามจารีตประเพณีไทย.....	115 - 206
8. บทที่ 4: “สิทธิมนุษยชน” ในบริบทของสังคมการเมืองไทยสมัยใหม่.....	207 - 246
9. บทที่ 5: สิทธิมนุษยชนสยาม.....	247 - 258
10. บรรณานุกรม.....	259 - 268

บทที่ 1

เอเชียวิถิ

ในฐานะรากฐานวัฒนธรรมตะวันออกที่ดำรงอยู่ในสังคมไทย

ภาพรวมความเป็นมา

ความแตกต่างในวัฒนธรรมหรือความคิดระหว่างตะวันตกกับตะวันออกนับเป็นประเด็นหนึ่งที่มีการถกเถียงกันมาช้านานแล้ว เป็นอยู่แต่ว่าช่วงใดเวลาใดการถกเถียงนี้จะอยู่ในกระแสสูงหรือต่ำเท่านั้น จนเมื่อทศวรรษ 1990 ที่ผ่านมา ประเด็นนี้ก็กลายเป็นที่ถกเถียงกันอีกครั้งหนึ่ง และเป็นไปในกระแสที่ค่อนข้างสูงและยังคงต่อเนื่องมาถึงทศวรรษ 2000 โดยสาระสำคัญของข้อถกเถียงนี้มีความเกี่ยวพันอย่างแนบแน่นกับเรื่องของประชาธิปไตยและสิทธิมนุษยชน ซึ่งออกจะเป็นรายละเอียดที่แตกต่างไปจากข้อถกเถียงที่เคยเกิดขึ้นเมื่อก่อนหน้านี้อยู่พอสมควร ไม่ว่าจะเป็นยุคที่ลัทธิล่าอาณานิคมกำลังแผ่ลามไปทั่วโลก หรือยุคสงครามโลกครั้งที่ 1 และครั้งที่ 2 รวมตลอดมาจนถึงยุคสงครามเย็น

กล่าวเฉพาะข้อถกเถียงที่เป็นอยู่ในปัจจุบันนั้นหากสืบสาวราวเรื่องย้อนกลับไปพิจารณาถึงที่มาแล้ว เราจะพบว่า ข้อถกเถียงนี้มีความสัมพันธ์กับเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในช่วงประมาณกลางทศวรรษ 1970 ที่อิทธิพลของมหาอำนาจทุนนิยม (โดยเฉพาะสหรัฐอเมริกา) กำลังตกอยู่ในภาวะตกต่ำเสื่อมถอย พร้อมกันนั้นอิทธิพลของมหาอำนาจสังคมนิยม (โดยเฉพาะสหภาพโซเวียตและจีน) กำลังรุ่งเรือง เวลานั้นขบวนการฝ่ายซ้ายในหลายพื้นที่ของโลกที่ได้รับการสนับสนุนจากมหาอำนาจสังคมนิยมได้รับชัยชนะในการทำสงครามปฏิวัติ พื้นที่หนึ่งที่สำคัญก็คืออินโดจีน

ชัยชนะของขบวนการฝ่ายซ้ายในอินโดจีนขณะนั้นทำให้ฐานะของสหรัฐฯ ตกต่ำอย่างไม่เคยปรากฏมาก่อน และส่งผลให้สหรัฐฯ ต้องสรุปบทเรียนครั้งสำคัญให้กับตนเองเพื่อที่จะฟื้นฟูสถานะอิทธิพลของตนให้กลับคืนมาอีกครั้งหนึ่ง

ผลก็คือ ในปลายทศวรรษเดียวกันนั้นสหรัฐฯ ได้ใช้นโยบายส่งเสริมประชาธิปไตยและสิทธิมนุษยชนในการต่างประเทศของตน ภายใต้นโยบายนี้ทำให้สหรัฐฯ ต้องเปลี่ยนแปลงบทบาทเดิมจากที่เคยให้การสนับสนุนแม้แต่รัฐบาลเผด็จการที่ต่อต้านคอมมิวนิสต์ มาเป็นการให้การสนับสนุนรัฐบาลที่ส่งเสริม (หรือมีแนวโน้มที่จะส่งเสริม) ประชาธิปไตยและสิทธิมนุษยชนตามเกณฑ์มาตรฐานของสหรัฐฯ ซึ่ง “การสนับสนุน” ที่ว่านี้ก็คือ การช่วยเหลือทางเศรษฐกิจที่รัฐบาลในประเทศด้อยพัฒนาหรือกำลังพัฒนาต้องการ

อันที่จริงแล้ว นโยบายดังกล่าวของสหรัฐฯ มีรายละเอียดของการใช้พอสมควร นั่นคือ มีการใช้อย่างไม่เสมอกันในแต่ละประเทศ แต่เพื่อไม่ให้ออกนอกประเด็นเกี่ยวกับที่มาของข้อถกเถียงที่กำลังกล่าวถึงในที่นี้ สิ่งที่จะสรุปเกี่ยวกับนโยบายดังกล่าวของสหรัฐฯ ได้ก็คือว่า เมื่อสหรัฐฯ ประกาศใช้นโยบายดังกล่าวแล้ว ผลตามมาก็เห็นได้ชัดก็คือ แรงกระทบที่ตกมาถึงมหาอำนาจสังคมนิยมและรัฐสังคมนิยมอื่นๆ ทั้งที่เกิดขึ้นมาแล้ว และที่เพิ่งเกิดในทศวรรษ

1970 เพราะมหาอำนาจหรือรัฐเหล่านี้ต่างไม่มีระบบการเมืองแบบประชาธิปไตยหรือแม้แต่ส่งเสริมสิทธิเสรีภาพขั้นพื้นฐานหรือสิทธิมนุษยชนอย่างที่ตะวันตกมี และที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ก็คือ รัฐที่ไม่ใช่รัฐสังคมนิยม แต่เป็นรัฐที่มีประชาธิปไตยเฉพาะแบบและยังมีระบบอำนาจนิยมดำรงอยู่ เช่น สิงคโปร์หรือมาเลเซีย ก็ได้รับแรงกระแทกจากนโยบายนี้อยู่ด้วย

กล่าวเฉพาะรัฐสังคมนิยมแล้ว ในช่วงที่สหรัฐฯ เริ่มใช้นโยบายดังกล่าวใหม่ๆ นั้นไม่ปรากฏว่าจะมีรัฐใดเปลี่ยนแปลงตนเองไปตามแนวทางของนโยบายนั้น มิหนำซ้ำ สหรัฐฯ ยังคงเป็นศัตรูอยู่เช่นเดิมเหมือนเมื่อก่อนหน้านี้ อย่างน้อยก็ในแง่อุดมการณ์ แต่ทว่านับจากต้นทศวรรษ 1980 เรื่อยมา กระแสการเรียกร้องประชาธิปไตยและสิทธิมนุษยชนในยุโรปตะวันออกก็เริ่มดังกระหึ่มขึ้นเรื่อยๆ ครั้นถึงกลางทศวรรษสหภาพโซเวียตก็เริ่มทำการปฏิรูปเศรษฐกิจการเมืองของตน แต่ที่น่าสนใจเป็นอย่างยิ่งก็คือว่า ในบรรดารัฐเหล่านี้กลับปรากฏว่ามีเพียงจีนเท่านั้นที่ได้เกิดการเปลี่ยนแปลงอย่างชวนพิศวงก่อนที่สหภาพโซเวียตและรัฐสังคมนิยมในยุโรปตะวันออกจะเปลี่ยนแปลงตัวเองเสียอีก

นั่นคือ ในปี 1979 จีนได้ประกาศใช้นโยบายเปิดประเทศและนโยบายปฏิรูปเศรษฐกิจขึ้น ผลของนโยบายทั้งสองนี้ทำให้จีนเกิดภาวะที่ “เสรี” ขึ้นในระดับหนึ่งอย่างที่ไม่เคยปรากฏมาก่อน นับแต่ที่เริ่มเป็นรัฐสังคมนิยมภายใต้การปกครองของพรรคคอมมิวนิสต์จีนเพียงพรรคเดียวในปี 1949 เป็นต้นมา จะอย่างไรก็ตาม แม้ภาวะที่ “เสรี” ดังกล่าวจะมุ่งไปสู่เนื้อหาของ “การค้าเสรี” ก็ตาม แต่สิ่งที่จีนหลีกเลี่ยงไม่ได้ก็คือ การแทรกเข้ามาของเนื้อหาของ “การเมืองเสรี” ที่แม้รัฐบาลจะยังคงจำกัดสิทธิเสรีภาพทางการเมืองอยู่เช่นเดิม แต่ความรู้เกี่ยวกับเรื่องนี้จากโลกภายนอกก็มีส่วนไม่น้อยในการทำให้ชาวจีนโดยเฉพาะคนรุ่นใหม่ ได้เกิดความตื่นตัวที่จะใช้สิทธิเสรีภาพอยู่ไม่น้อย

เป็นที่น่าสังเกตว่า การเปลี่ยนแปลงภายในจีนเกือบตลอดทศวรรษ 1980 เรื่อยมาได้เป็นที่ยอมรับของมหาอำนาจทุนนิยมอยู่ไม่น้อย โดยเฉพาะเดวิดเสี่ยวผิงผู้นำสูงสุดซึ่งนำจีนเข้าสู่ยุคปฏิรูปดังกล่าวนั้นถึงกับได้รับการยกย่องจากนิตยสาร “ไทม์” อันทรงอิทธิพลของตะวันตกให้เป็นบุคคลแห่งปีถึง 2 ครั้ง 2 ครา แต่แล้วจีนก็ทำให้โลกตกตะลึงเมื่อรัฐบาลได้ใช้กองกำลังทางการทหารเข้าปราบปรามการชุมนุมประท้วงของนักศึกษาและประชาชนที่บริเวณจัตุรัสเทียนอันเหมินในเดือนมิถุนายน 1989

เหตุการณ์เทียนอันเหมินนับว่ามีส่วนอย่างมากในการกระตุ้นให้การใช้นโยบายประชาธิปไตยและสิทธิมนุษยชนในการต่างประเทศของสหรัฐฯ หวนกลับมาสู่กระแสอีกครั้งหนึ่ง เพราะนับจากเหตุการณ์ครั้งนี้ไปแล้ว สหรัฐฯ ได้ใช้นโยบายนี้ต่อจีนอย่างเปิดเผย แต่จีนในฐานะมหาอำนาจหนึ่งของโลกกลับไม่ยอมตกเป็นเบี้ยล่างของการวิพากษ์วิจารณ์ และได้ตอบโต้สหรัฐฯ และประเทศยุโรปบางประเทศกลับไปบ้าง สาธารณคดีที่จีนใช้ตอบโต้และเป็นที่รู้จักกันโดยทั่วไปนั้น นอกจากจีนจะถือว่าการเปลี่ยนแปลงอันใดของตนเป็นเรื่อง “กิจการภายใน” ที่ผู้อื่นไม่มีสิทธิที่จะละเมิดแทรกแซงแล้ว จีนยังได้ยกเอาประเด็นทางวัฒนธรรมที่แตกต่างกันระหว่างโลกตะวันออกกับโลกตะวันตกมาอ้างอิงอีกด้วย

เหตุผลของจีนก็คือ บนความแตกต่างดังกล่าวนับว่ามีส่วนอย่างสำคัญในการที่ทำให้จีนไม่สามารถที่จะมีประชาธิปไตยและสิทธิมนุษยชนได้เยี่ยงที่ตะวันตกมี และจีนเลือกที่จะค่อยๆ พัฒนาทั้งสองสิ่งนี้ไปตามวิถีของตนโดยปราศจากการแทรกแซงของผู้ใด และนั่นนับเป็นครั้งแรกๆ ที่ประเด็นทางวัฒนธรรมได้ถูกหยิบยกขึ้นมาอธิบายให้มีความสัมพันธ์กับประเด็นประชาธิปไตยและสิทธิมนุษยชน การหยิบยกประเด็นนี้ขึ้นมาใช้แม้จะเคยมีมาก่อนเกิดเหตุการณ์เทียนอันเหมินก็ตาม แต่ก็ไม่ได้เด่นชัดเป็นกระแสเท่าหลังเหตุการณ์เดียวกันนี้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อมีผู้นำในเอเชียอีกบางประเทศโดยเฉพาะมาเลเซียและสิงคโปร์ ได้ลุกขึ้นมาขานรับถึงความมีอยู่จริงของประเด็นดังกล่าวอีกชั้นหนึ่ง

และนับแต่ประมาณกลางทศวรรษ 1990 เรื่อยมา ประเด็นที่ว่านี้ก็ค่อยๆ ถูกพัฒนาขึ้นมาในเชิงความคิดที่เกี่ยวพันกับประชาธิปไตยาภิวัตน์ (Democratization) ของประเทศในเอเชียอย่างช้าๆ กระทั่งออกมาในรูปคำที่เราได้ยินในปัจจุบันว่า “ค่านิยมเอเชีย” (Asian Value) บ้าง หรือ “เอเชียวิถี” (Asian Way) บ้าง

การเกิดขึ้นของคำดังกล่าวได้รับการวิพากษ์วิจารณ์จากนักเคลื่อนไหวทางด้านสิทธิมนุษยชนอยู่ไม่น้อย ว่าเป็นข้ออ้างเพื่อสร้างความชอบธรรมให้กับผู้นำในระบอบอำนาจนิยมให้ได้ใช้อำนาจเช่นนั้นกับประชาชนต่อไป คำวิพากษ์วิจารณ์ทำนองนี้มีประเด็นที่ชวนให้คิดพิจารณาอยู่ไม่น้อย กล่าวคือ ในประการแรก คำวิพากษ์วิจารณ์เหล่านี้จะมีส่วนจริงยิ่งขึ้นตรงเท่าที่ผู้นำในรัฐเหล่านี้ยังไม่สามารถทำให้สังคมของตนเป็นสังคมที่เคารพในศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ ในประการต่อมา หากผู้นำในรัฐเหล่านี้สามารถทำอย่างที่ว่าได้ ในด้านหนึ่งก็ย่อมหมายความว่า ผู้นำเหล่านี้สามารถใช้เกณฑ์คุณค่าที่เรียกว่า “เอเชียวิถี” มาพัฒนาให้สังคมของตนเป็นสังคมที่เคารพในศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์นั่นเอง

แต่ความจริงก็คือว่า นับแต่ที่ “เอเชียวิถี” ถูกนำมาสัมพันธ์กับประเด็นสิทธิมนุษยชนและประชาธิปไตยเรื่อยมา กลับไม่ปรากฏพบเห็นว่า จะมีผู้นำในรัฐดังกล่าวจะสามารถนำสิ่งที่เรียกว่า “เอเชียวิถี” มาใช้พัฒนาหรือส่งเสริมสิทธิมนุษยชนและประชาธิปไตยในสังคมของตนได้อย่างให้เป็นที่ยอมรับกันได้ แต่ในขณะเดียวกัน สิ่งที่ผู้นำเหล่านี้สามารถทำให้เป็นที่ยอมรับกันได้กลับเป็นไปในเรื่องของการพัฒนาเศรษฐกิจที่ไม่อิงกับข้อกำหนดของตะวันตก โดยเฉพาะอย่างยิ่งในกรณีจีนกับมาเลเซีย (โดยเฉพาะจีนซึ่งถูกวิพากษ์วิจารณ์ว่าละเมิดสิทธิพลเมืองของตนมากที่สุดรัฐหนึ่ง แต่ก็ป็นรัฐที่ชูเรื่อง “เอเชียวิถี” เอาไว้สูงเด่นเช่นกัน) ความลึกลับขัดแย้งกันเองเช่นนี้ในด้านหนึ่งจึงเท่ากับสะท้อนให้เห็นถึงความมีอยู่จริงและข้อจำกัดของสิ่งที่เรียกว่า “เอเชียวิถี” พร้อมกันไปด้วยในตัว

ความมีอยู่จริงและข้อจำกัดของเอเชียวิดดังกล่าวจึงนับเป็นประเด็นที่น่าศึกษาค้นคว้าไม่น้อย เพราะอย่างน้อยที่สุดคำตอบที่พึงได้มานั้นจะทำให้เข้าใจภาพความขัดแย้งในประเด็นสิทธิมนุษยชนและประชาธิปไตยได้ไม่มากนักน้อย ซึ่งไม่เฉพาะแต่กับสังคมเอเชียหรือสังคมตะวันออก หากแม้แต่กับสังคมไทยเราเองอีกด้วย

กล่าวสำหรับสังคมไทยแล้ว จากที่ผ่านมาแม้จะไม่ใช่วิธีที่ตกเป็นเป้าของการวิพากษ์วิจารณ์ในประเด็นดังกล่าวอย่างเป็นทางการก็ตาม แต่ก็ปฏิเสธไม่ได้เช่นกัน ว่าสังคมไทยก็เป็นส่วนหนึ่งของสังคมเอเชียที่ได้รับเอารากฐานวัฒนธรรมตะวันออกมาใช้ในสังคมของตนมาอย่างยาวนาน และเป็นสังคมที่ยังมากด้วยปัญหาสิทธิมนุษยชนและประชาธิปไตยที่นับวันจะมีแต่ทวีความสลับซับซ้อนยิ่งขึ้นทุกขณะ

นิยาม ปัญหา และขอบเขตในการศึกษา

แม้สาระหลักของสิ่งที่เรียกว่า “เอเชียวิถี” จะยังคงวนเวียนอยู่กับการอธิบายตัวตนของสังคมตะวันออก ว่ามีความแตกต่างกับสังคมตะวันตกอย่างไรกันบ้างก็ตาม แต่นั่นก็ไม่ได้หมายความว่า การเกิดขึ้นของ “เอเชียวิถี” จะปราศจากซึ่งการพัฒนาก้าวหน้าขึ้นมาอีกระดับหนึ่งเสียเลยทีเดียว อย่างน้อยที่สุดในประการแรก การพัฒนาที่ว่านี้ก็แสดงให้เห็นผ่านความพยายามที่จะยืนยันตัวตนหรือเลือกที่จะก้าวไปตามวิถีทางเศรษฐกิจการเมืองที่ตนเป็นผู้เลือกของสังคมตะวันออก ทั้งนี้โดยไม่หวั่นเกรงและพร้อมที่จะเผชิญหน้ากับสังคมตะวันตกอย่างท้าทาย ซึ่งแตกต่างกับเมื่อครั้งอดีต ที่สังคมตะวันออกมักจะตกเป็นเบี้ยล่างให้แก่สังคมตะวันตกภายใต้ลัทธิล่าอาณานิคมอยู่เสมอ

ในประการต่อมา “เอเชียวิถี” ในปัจจุบันมีสาระหลักในการอธิบายตัวตนของตะวันออกที่มุ่งไปสู่ประเด็นสิทธิมนุษยชนและ/หรือประชาธิปไตยโดยตรง อันนับเป็นประเด็นที่ค่อนข้างใหม่หรือสลับซับซ้อนสำหรับหลายรัฐในเอเชีย ที่โดยส่วนใหญ่แล้วมักจะมีประสบการณ์ทางเศรษฐกิจการเมืองแบบใดแบบหนึ่งจากที่ผ่านมา เช่น เป็นรัฐในอาณานิคมอย่างต่อเนื่องยาวนาน เป็นรัฐเผด็จการทหารที่สหรัฐ และรัฐตะวันตกให้การสนับสนุน และเป็นรัฐสังคมนิยมที่จีนหรืออดีตสหภาพโซเวียตให้การสนับสนุน เป็นต้น

ลักษณะพัฒนาการ 2 ประการดังกล่าวเป็นอย่างน้อยได้ทำให้เกิดการใช้รากฐานบางด้านอันสำคัญที่ “เอเชียวิถี” นำมาใช้เพื่ออธิบายตนเอง รากฐานนั้นก็คือ รากฐานวัฒนธรรม

รากฐานวัฒนธรรมนี้หมายถึง รากฐานอารยธรรมดั้งเดิมของเอเชียที่มีกระบวนการพัฒนาการทางประวัติศาสตร์มาอย่างยาวนานจนปรากฏอัตลักษณ์ (identity) ที่เป็นของตนเอง รากฐานนี้มีทั้งที่เกิดเฉพาะพื้นที่และมีทั้งที่รับเอามาจากนอกพื้นที่มาปรับใช้ แต่ยังคงเป็นพื้นที่ในสังคมตะวันออก และเนื่องจากรากฐานดังกล่าวสัมพันธ์กับอดีตค่อนข้างสูง การใช้ภาษาไทยแทนคำว่า “Asian Way” ในที่นี้ด้วยคำว่า “เอเชียวิถี” จึงเป็นไปได้ด้วยความตั้งใจที่จะล้อการใช้ภาษาไทยแบบอดีต ไม่ใช่เป็นการใช้ภาษาไทยผิดหลักเกณฑ์ในปัจจุบันแต่อย่างใด¹

ด้วยเหตุดังกล่าว หากจะนิยามคำว่า “เอเชียวิถี” ในที่นี้แล้ว ความหมายในเบื้องต้นที่น่าจะเข้าใจร่วมกันได้ก็คือ แนวทางเศรษฐกิจการเมืองที่สังคมตะวันออกหรือเอเชียปรารถนาที่จะเลือกเดินด้วยตนเองโดยอิงกับรากฐานวัฒนธรรมเดิมของตน และโดยไม่ละทิ้งหรือปฏิเสธแนวทางหรือรากฐานเดียวกันนี้ของสังคมนอกตะวันออก (ซึ่งก็คือตะวันตก) อย่างสิ้นเชิง แต่ในขณะ

เดียวกันก็ไม่ปรารถนาที่จะให้อำนาจจากนอกสังคมของตนเข้ามาก้าวท้าวแทรกแซงวิถีที่ตนเลือกเดินอยู่นั้น

จากนิยามหรือความหมายในเบื้องต้นดังกล่าว เป็นการประมวลจากงานศึกษาจำนวนหนึ่ง และจากการติดตามความคิดเห็นของผู้บริหารในเอเชียบางท่านเมื่ออธิบายถึงสิ่งที่เรียกว่า “เอเซียวิถี” หรืออื่นๆ ที่เกี่ยวข้อง (ในส่วนของงานศึกษานั้นส่วนหนึ่งอาจได้จากบรรณานุกรมท้ายรายงานวิจัย หรือเชิงอรรถท้ายเรื่องของแต่ละบท) ซึ่งโดยรวมแล้วยังไม่พบว่ามีคำให้นิยามถึงคำที่ว่านี้โดยตรง และโดยมากมักจะมุ่งไปสู่การอธิบายความคิดอย่างเป็นด้านหลัก และนี่คือเหตุผลที่การศึกษาในที่นี้ใช้คำว่า “เบื้องต้น” กำกับกับการให้นิยามหรือความหมายเอาไว้ ซึ่งในแง่ที่ย่อมหมายความว่า การศึกษาที่จะกระทำในที่นี้ในด้านหนึ่งจึงยังเป็นเรื่องที่ค่อนข้างใหม่สำหรับแวดวงวิชาการไทยไปด้วย เมื่อเป็นเช่นนี้ข้อจำกัดจากการศึกษาจึงย่อมเกิดขึ้นเป็นธรรมดา โดยเฉพาะเมื่อมีการนำเอาสิ่งที่เรียกว่า “เอเซียวิถี” มาผูกโยงเข้ากับบริบทของสังคมไทย หรือที่เรียกให้แคบลงในที่นี้ว่า “รากฐานวัฒนธรรมไทย” ซึ่งจะขอแยกอธิบายปัญหาหรือข้อจำกัดที่ว่า ดังนี้

ประการที่หนึ่ง การศึกษาในที่นี้มีสมมติฐานว่า สังคมไทยแม้จะมีรากฐานวัฒนธรรมเดิมของตนมาช้านานก็ตาม แต่ที่ปฏิเสธไม่ได้ก็คือ รากฐานจากกระแสภายนอกที่สังคมไทยรับเอามาใช้ และมีอิทธิพลอยู่ในสังคมไทยอย่างต่อเนื่องยาวนาน รากฐานภายนอกนี้โดยหลักแล้วมาจาก 2 กระแส กระแสหนึ่งคือ อินเดีย และอีกกระแสหนึ่งคือ จีน ทั้งนี้โดยกระแสแรกได้เข้ามามีบทบาทอยู่ในเศรษฐกิจการเมืองไทยตั้งแต่ก่อนที่อาณาจักรสุโขทัยและอาณาจักรอยุธยาจะเรืองอำนาจ เรื่อยมาตลอดสมัยรัตนโกสินทร์ ส่วนกระแสหลังเข้ามีบทบาทควบคู่ไปกับกระแสแรก นับแต่สมัยรัตนโกสินทร์เรื่อยมาจนถึงปัจจุบัน ภายใต้สมมติฐานที่ว่านี้ ในที่นี้จึงให้ความสำคัญกับการศึกษาความคิดที่มาจากกระแสนี้และจีน เพื่อทำความเข้าใจสาระสำคัญสาเหตุ ภูมิหลัง สภาพแวดล้อม รวมตลอดถึงฐานะในทางประวัติศาสตร์ทั้ง ณ ขณะที่ความคิดเหล่านี้ได้เกิดขึ้นและหลังจากนั้นไปแล้ว

ปัญหาก็คือว่า จากการสำรวจความคิดสำคัญๆ ที่มีบทบาทอยู่ในสังคมจีนและอินเดียนั้น นับว่ามีอยู่มีใช้น้อยๆ และแต่ละความคิดก็มีรายละเอียดของสาระหลักบางประการของตนที่แตกต่างกันไป แต่ในขณะเดียวกัน ในบรรดาความคิดอันหลากหลายเหล่านั้นก็เป็นที่ยอมรับกันว่า มีความคิดจากไม่กี่สำนักเท่านั้นที่มีบทบาทหรืออิทธิพลอย่างมีนัยสำคัญอยู่ในสังคมทั้งสองอย่างต่อเนื่องยาวนาน ฉะนั้น การที่จะศึกษาความคิดให้หมดทุกสำนักจึงเป็นเรื่องที่เกินความจำเป็นสำหรับการศึกษาในที่นี้ เหตุฉะฉนั้น ในที่นี้จึงเลือกศึกษาเฉพาะความคิดที่สำคัญของบางสำนักเท่านั้น ในขณะเดียวกันก็จะศึกษาเฉพาะสาระหลักที่สัมพันธ์กับการอธิบายกรอบความคิด “เอเซียวิถี” เท่านั้น โดยจะไม่ลงลึกไปถึงรายละเอียดจุดดั่งการศึกษาของนักปรัชญา ในแง่นี้จึงอาจง่ายต่อความเข้าใจที่แตกต่างกันระหว่างการศึกษาในที่นี้กับการศึกษาของผู้รู้ในปรัชญา

ตะวันออกอย่างลึกซึ้งประการหนึ่ง และอาจจะง่ายต่อความเข้าใจต่อไปว่า งานศึกษาชิ้นนี้เป็นงานศึกษาทางด้านปรัชญาโดยตรง ทั้งๆ ที่ไม่ใช่ อีกประการหนึ่ง

ประการที่สอง ดังที่ได้กล่าวไปแล้วในประการที่หนึ่ง ว่าการศึกษา “เอเชียวิถิ” ในที่นี้ได้เชื่อมโยงเข้าหาบริบทสังคมไทยอย่างเป็นด้านหลัก ทั้งนี้ด้วยเหตุผลที่ว่า สังคมไทยได้รับเอากระแสดความคิดจากอินเดียและจีนเข้ามาใช้ในสังคมของตนนั้น แต่ในที่นี้จะไม่อธิบายว่าสังคมไทยได้รับเอากระแสเอเชียวิถิทั้งสองกระแสมาอย่างไรบ้าง โดยละเอาไว้ในฐานที่เข้าใจว่า ความคิดเอเชียวิถิจาก 2 กระแสดังกล่าว (อินเดียและจีน) ได้เป็นที่ปรากฏอยู่ในสังคมไทยด้วยระยะเวลาที่แน่นอนและยาวนานไม่น้อย แต่จะอธิบายในบทต่อไป เช่น พัฒนาการเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์ที่ยังผลถึงปัจจุบัน (นั่นคือการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในสมัยรัตนโกสินทร์) สิทธิในจาริตประเพณีไทยแต่เดิม ตลอดจนการเปลี่ยนแปลงในเรื่องของสิทธิตามจาริตประเพณีที่ว่า เป็นต้น

ปัญหาก็คือว่า การศึกษาในบทอื่นๆ ในที่นี้จะไม่บ่งชี้ว่า ความคิดจากอินเดียก็ดีหรือจากจีนก็ดี ปรากฏเป็นความคิดอยู่ในบริบทสังคมไทยตรงไหนอย่างไรบ้าง เพราะแท้ที่จริงแล้วสังคมไทยก็ไม่ต่างกับสังคมอื่นๆ ที่ก่อนและหลังที่จะรับความคิดจากกระแสนี้เข้ามาใช้ในสังคมของตนนั้น ย่อมมีหรือรักษาความคิดความเชื่อเดิมของตนเอาไว้อยู่ด้วยไม่มากนักน้อย (เช่นความคิดความเชื่อในเรื่องผีหรือเทพ เป็นต้น) เป็นอยู่แต่ว่า สังคมไทยได้ปรับความคิดความเชื่อเดิมของตนให้เข้ากับกระแสดความคิดจากภายนอกที่ตนรับเอามาใช้จนยากที่แยกแยะไปแล้ว เนื่องเพราะคงเป็นไปไม่ได้ที่จะหาหลักฐานในอดีตมาบ่งชี้ลงไปได้อย่างชัดๆ

การอธิบายในบทอื่นๆ จึงเป็นไปโดยละเอาไว้ในฐานที่เข้าใจ หากไม่แล้วจะทำให้การศึกษาทั้งหมดในที่นี้กลายเป็นงานศึกษาที่แยกแยะความคิดต่างๆ เป็นชุดๆ มากกว่าที่จะมุ่งเสนอให้เห็นภาพกระบวนการพัฒนาการทางประวัติศาสตร์เกี่ยวกับความคิดและความเปลี่ยนแปลงในเรื่องสิทธิ อันจะสัมพันธ์กับประเด็นสิทธิมนุษยชนโดยตรง ดังกรอบการศึกษาที่ได้วางเอาไว้แล้ว

ประการที่สาม การศึกษาในที่นี้ไม่ได้มุ่งศึกษาความคิดจากกระแสเอเชียตะวันตก² หรือกล่าวให้แคบลงไปก็คือ กระแสของความคิดอิสลาม ทั้งนี้ไม่ใช่เพราะกระแสนี้ปราศจากความสำคัญไม่ กระแสนี้ย่อมมีความสำคัญอย่างแน่นอน อย่างน้อยก็เป็นกระแสที่ส่งผลสะท้อนต่อการเปลี่ยนแปลงช่วงหนึ่งในประวัติศาสตร์อินเดียซึ่งกินเวลายาวนานไม่น้อย (ดังจะได้กล่าวต่อไปในหัวข้อข้างหน้า) แต่ด้วยเหตุที่กระแสดความคิดนี้ไม่ได้เข้ามามีบทบาทเป็นกระแสหลักอยู่ในสังคมไทย ไม่ว่าจะเป็นในอดีตหรือปัจจุบัน ความคิดนี้จึงไม่ได้อยู่ในกระแสนเป็นรากฐานวัฒนธรรมไทย อันเป็นประเด็นสำคัญของการศึกษาไปด้วย ดังนั้น ในที่นี้จึงละเว้นที่จะไม่ศึกษาถึงกระแสนี้

แม้จะมีปัญหาหรือข้อจำกัดดังที่กล่าวไว้ข้างต้นก็ตาม แต่ข้อดีสำหรับการศึกษาเฉพาะในบทนี้ก็ถือว่า จากการสำรวจข้อมูลเอกสารที่ใช้ในการศึกษานั้น พบว่า หากไม่นับงานศึกษาที่

ออกมาในรูปเอกสารหรือหนังสือภาษาอังกฤษแล้ว ในสังคมไทยเองได้มีผู้ศึกษาเรื่องราวที่เกี่ยวข้องกับประเด็นการศึกษาในที่นี้เอาไว้ไม่น้อย และได้มีการตีพิมพ์ออกมาในรูปของเอกสารภาษาไทยอย่างแพร่หลาย งานศึกษาเหล่านี้โดยมากจะเป็นไปในด้านมนุษยศาสตร์ซึ่งเป็นประโยชน์กับการศึกษาในบทนี้ไม่น้อย

ปรากฏการณ์ที่น่าจะเป็นเรื่องที่น่าสนใจได้ ว่าเป็นเพราะส่วนใหญ่ของสมาชิกในสังคมไทยนับถือศาสนาพุทธและมีความสัมพันธ์ (โดยเฉพาะในทางวัฒนธรรม) กับอินเดียมายาวนาน ประการหนึ่ง และเป็นเพราะสังคมไทยได้มีชาวจีนเข้ามาอาศัยอยู่อย่างมากมายและยาวนาน จนกลายเป็นชาวไทยเชื้อสายจีนไปแล้วไม่น้อยในปัจจุบันอีกประการหนึ่ง จากสาเหตุสองประการนี้เป็นอย่างน้อย ได้ยังผลให้สังคมไทยมีผู้ผลิตงานศึกษาเกี่ยวกับอินเดียและจีนออกมาเป็นจำนวนมากไม่น้อย โดยเฉพาะอย่างยิ่งเป็นผลงานที่ผลิตขึ้นจากคนไทยผู้มีความรู้ในภาษาอินเดียและจีนเป็นอย่างดี อันนับเป็นเรื่องสำคัญยิ่งสำหรับงานวิชาการหรืองานเขียนในด้านอื่นๆ ที่มีความจำเป็นในการเข้าถึงแหล่งข้อมูลจากผู้เป็นเจ้าของภาษานั้นๆ

จากนิยามและปัญหาในการศึกษาจากที่กล่าวมา การศึกษาในบทนี้จึงประกอบไปด้วยประเด็นหัวข้อต่างๆ ที่เกี่ยวพันกับความคิดสำคัญๆ ในอินเดียและจีนอย่างเป็นด้านหลัก นอกจากนี้ พร้อมกันนั้นยังจะได้วิเคราะห์ถึงสาเหตุปัจจัยที่ทำให้ความคิดเหล่านี้ดำรงอยู่ดำรงเป็นกระแสหลักหรือกระแสรอง และดำรงอยู่ได้เหตุผลใด รวมทั้งได้ส่งผลต่อความคิดของประชาชนในสังคมนั้นๆ อย่างไร ส่งเสริมหรือเป็นอุปสรรคต่อประเด็นเรื่องสิทธิอย่างไร ก่อนที่ความคิดเอเชียวิถีนี้จะเข้ามายังสังคมไทย และจนกลายเป็นส่วนหนึ่งของรากฐานวัฒนธรรมไทยมาจนทุกวันนี้

เอเชียวิถีจากกระแสอินเดีย

อินเดียเมื่อครั้งอดีตกาลนับพันปีก่อนไม่ใช่อินเดียที่เป็นรัฐประชาชาติในทุกวันนี้ แต่เป็นอินเดียที่ประกอบด้วยรัฐเล็กรัฐน้อยที่ทั้งขึ้นต่อกันและอิสระต่อกัน ในความรู้จักตามนัยที่ว่านี้ อินเดียในอดีตจึงถูกเรียกในอีกชื่อหนึ่งว่า “ชมพูทวีป” ในงานวรรณกรรมของฝ่ายพุทธ และเรียก “ภารตะ” หรือ “ภารตวรรษ” ในวรรณกรรมสันสกฤต-พราหมณ์-ฮินดู³ ซึ่งหากว่ากันตามเกณฑ์ของอาณาบริเวณศึกษาแล้วก็คือ “เอเชียใต้” นั่นเอง ฉะนั้น การใช้คำว่า “อินเดีย” ในที่นี้ส่วนหนึ่งจึงหมายความว่าตามนัยดังกล่าวมากกว่าที่จะให้เข้าใจในแง่รัฐประชาชาติในปัจจุบัน เหตุผลที่เหลือนอกจากนี้ก็คือ เหตุผลทางวัฒนธรรม ในฐานะที่ผู้ที่ถูกเรียกว่าเป็น “ชาวอินเดีย” หรือ “คนอินเดีย” ในแง่ชาติพันธุ์หนึ่งได้สร้างอารยธรรมของตนขึ้นมา จนอินเดียตามนัยที่ว่าได้กลายเป็นแหล่งอารยธรรมที่สำคัญแห่งหนึ่งของโลกดังที่ยอมรับกันในปัจจุบัน

อารยธรรมอินเดียมีอายุยาวนานไม่ต่ำกว่า 5,000 ปี มีแหล่งที่มาอยู่ 2 แห่ง คือ แหล่งวัฒนธรรมหะรปปา (Harappa) บริเวณลุ่มแม่น้ำสินธุ (บางที่เรียกว่า “สินธุ”) และแหล่งวัฒนธรรมโมहनโจ-ดาร์ (Mohenjo-daro) แหล่งอารยธรรมทั้งสองนี้มีที่ตั้งอยู่ในอาณาบริเวณปากีสถานในปัจจุบัน หลักฐานที่ค้นพบจากแหล่งอารยธรรมทั้งสองแห่งนี้สะท้อนให้เห็นถึงความ

เจริญรุ่งเรืองของอินเดียในระบอบเวลานั้นได้เป็นอย่างดี เนื่องจากที่ตั้งของอารยธรรมทั้งสองนี้อยู่ทางทิศตะวันตกเฉียงเหนือของอินเดีย จึงย่อมเป็นธรรมดาอยู่เองที่จะมีการเดินทางเข้าออกหรือตั้งแหล่งพำนักอาศัยของคนต่างชาติพันธุ์ โดยเฉพาะแต่คนในพื้นที่ พวกทราวิท (Dravidian) หรือมิลักกะ ถือเป็นชนชาติพันธุ์หนึ่งที่อาศัยถดลงมาทางใต้ของอินเดีย (ปัจจุบันคือ รัฐมัทราสของอินเดีย) จนกระทั่งในราวๆ 1500 ถึง 1000 ปีก่อนพุทธกาล (2000-1500 ปีก่อน ค.ศ.) พวกอารยัน (Aryan, บางทีเรียก “อารยัน”) ซึ่งสันนิษฐานว่า เป็นชนชาติที่มาจากรัฐแบกเทรียหรือ รัฐบัลช์ (Balkh) ของอิหร่านในปัจจุบัน โดยชนชาติเหล่านี้เดินทางข้ามเทือกเขาฮินดูกูชเข้าไปในอัฟกานิสถาน ก่อนที่จะมุ่งมายังทิศตะวันตกเฉียงเหนือของอินเดีย⁴ อันเป็นที่ตั้งของแหล่งอารยธรรมทั้งสองข้างต้น

การเข้ามาของพวกอารยันได้ขับเอาพวกทราวิทออกไปจากพื้นที่เดิมของตน และทอนให้พวกทราวิทลงมาเป็นทาส⁵ การเข้ามาของพวกอารยันได้มีการนำเอาวัฒนธรรมของตนเข้ามาด้วย สิ่งที่น่าสนใจประการหนึ่งก็คือ คำว่า “อารยัน” ซึ่งมีความหมายตามศัพท์ “อารยะ” ว่า ความเจริญ ความประเสริฐ นั้น โดยรากศัพท์หรือธาตุของคำแล้วแปลว่า “ไถ” ซึ่งสอดคล้องกับวัฒนธรรมของพวกอารยันเองที่ยกย่องอาชีพเกษตรกรรม ว่าเป็นอาชีพที่ประเสริฐ ด้วยเหตุนี้ชาวนาผู้อยู่ในอาชีพอัน “ประเสริฐ” นี้จึงทำหน้าที่เป็นนักบวช นักรบ และนักค้าไปด้วยในตัว ก่อนที่วัฒนธรรมนี้จะถูกพัฒนามาเป็นระบบวรรณะในเวลาต่อมา⁶ อันเป็นระบบที่จะทรงอำนาจและอิทธิพลต่อสังคมอินเดียต่อไปอีกยาวนานนับพันปี

แม้จะมีอำนาจเหนือพวกทราวิทแล้วก็ตาม แต่พวกอารยันก็ยังคงเข้าแย่งยึดพื้นที่อื่นๆ ในอินเดียต่อไป และได้นำมาซึ่งการรบพุ่งแตกแยกกันทั่วอินเดียขณะนั้นจนถึงขั้นกลียุค ความยุ่งยากดังกล่าวดำเนินมาถึงขั้นให้สังคมอินเดียเวลานั้น ได้ก่อให้เกิดผู้แสวงหาสัจธรรมหรือนักปราชญ์ขึ้นอย่างมากมาย คนเหล่านี้มีความปรารถนาที่จะนำสัจธรรมที่ตนค้นพบไปใช้แก้ปัญหาความยุ่งยาก และจากปรากฏการณ์นี้เองที่ได้นำอินเดียเข้าสู่ยุคแห่งปรัชญาปัญญา (Age of Philosophical Intellect) ยุคนี้เริ่มขึ้นประมาณ 500 ปีก่อนพุทธกาล (1000 ปีก่อน ค.ศ.) และเมื่อลุเข้าสู่ช่วงพุทธกาล ความรุ่งเรืองของยุคนี้จึงเกิดขึ้น แต่ก็เป็ยุคที่อินเดียได้ถูกแยกเป็นรัฐต่างหลายสิบรัฐ แน่หนว่า รัฐเหล่านี้ย่อมมีอำนาจเสมอกันบ้างและไม่เสมอกันบ้าง และรัฐที่ด้อยอำนาจต้องพึ่งพารัฐที่มีอำนาจเหนือกว่า และนับจากนี้ไปอีกนานนับพันปี วิถีจากอินเดียได้ปรากฏชัดเจนผ่านชุดความคิดต่างๆ ท่ามกลางกระแสการเปลี่ยนแปลงของประวัติศาสตร์ ซึ่งต่อไปนี้จะได้แยกอธิบายเป็นประเด็นหัวข้อดังนี้

อินเดียวิถีก่อนพุทธกาล

พวกอารยันที่เข้ามาในอินเดียในราว 1500 ถึง 1000 ก่อนพุทธกาลนั้นก็ไมต่างกับกลุ่มอำนาจอื่นๆ ที่จะต้องจัดการระบบการเมืองภายในที่ไม่ใช่ของตนให้เป็นระเบียบ ผลโดยรวมก็คือพวกอารยันได้รับเอาวัฒนธรรมหะรปปาและโมहनโช-ทโคของชนพื้นเมืองเดิมมาไว้กับตัวส่วน

หนึ่ง และนำเอาวัฒนธรรมของตนมาปรับใช้อีกส่วนหนึ่ง ในส่วนหลังนี้เองที่ต่อมาได้ค่อยๆ กลายมาเป็นวิถีวัฒนธรรมทางเศรษฐกิจการเมืองของอินเดียที่รู้จักกันดีว่า “ระบบวรรณะ”

ก่อนที่ระบบวรรณะจะเกิดเป็นรูปเป็นร่างขึ้นมานั้น พวกอารยันซึ่งยกย่องอาชีวะเกษตรกรรมว่าเป็นอาชีพอันประเสริฐมีความจำเป็นต้องกระทำ “อาชีวะ” อย่างอื่นควบคู่กันไปด้วย ซึ่งก็คือ นักบวช นักรบ และนักค้า ทั้งนี้ก็เพราะไม่ใช่เรื่องง่ายที่จะปล่อยให้พวกทราวิฑซึ่งเป็นเจ้าของพื้นที่เดิม (แต่มีฐานะไม่ต่างกับศัตรู) ได้ทำอาชีพเช่นนี้แทนตนได้อย่างสมบูรณ์ในระยะเริ่มต้นที่พวกตนเข้ามาในอินเดียใหม่ๆ แต่ในฐานะที่พวกอารยันมีความเหนือกว่าเจ้าของพื้นที่เดิมไปแล้วนั้น จึงยอมเป็นธรรมดาอยู่เองที่พวกอารยันจักต้องใช้ “อาชีวะ” ที่ว่ามาเป็นเกณฑ์ในการแบ่งให้เห็นถึงความแตกต่างระหว่างตนกับเจ้าของพื้นที่เดิม เพื่อให้เห็นถึงความแตกต่างของผู้ที่เหนือกว่า (อารยัน) กับผู้ที่ด้อยกว่า (ทราวิฑหรือเจ้าของพื้นที่เดิม) ด้วยเหตุนี้เอง “อาชีวะ” จึงถูกนำมาแบ่งเป็น “หน้าที่” ที่แตกต่างกันจึงเกิดขึ้น และกลายเป็นระบบวรรณะไปในที่สุด ซึ่งโดยทั่วไปมีอยู่ 4 วรรณะ คือ

หนึ่ง **วรรณะพราหมณ์** เป็นวรรณะที่มีหน้าที่ในทางปัญญา ผู้อยู่ในวรรณะนี้จึงเป็นนักศึกษาค้นคว้าหาความรู้มาเป็นคำตอบให้กับสังคม พราหมณ์ในแง่ของอาชีวะจึงออกมาในรูปของนักปรัชญา นักคิด ปัญญาชน นักวิชาการ ครูบาอาจารย์ และรวมตลอดถึงนักบวช การเป็นผู้มีความรู้ของพราหมณ์จึงเป็นสิ่งที่มีการติดและได้รับความเคารพนับถือ เพราะในด้านหนึ่งของผู้มีความรู้นั้น มักจะควบคู่กับคุณธรรมประจำตัวไปด้วย ในวัฒนธรรมอินเดีย ผู้ที่เป็นนักปกครองหรือนักรบจึงให้ความเคารวะแก่พราหมณ์ ด้วยเชื่อว่า ผู้ที่มีภาระข้องเกี่ยวกับการใช้อำนาจ (นักปกครองหรือนักรบ) จะเป็นผู้ที่วางตนเป็นกลางอย่างสมบูรณ์ไม่ได้ เพราะมักจะมีผลประโยชน์และความโน้มเอียงส่วนตัวเข้ามาเกี่ยวข้อง ดังนั้น การกำหนดค่านิยมตลอดจนหลักความเป็นธรรมจึงตกอยู่กับผู้ที่อิสระจากความกังวลทางวัตถุหรือทางโลก ซึ่งก็คือ พราหมณ์หรือปราชญ์ผู้ทรงภูมิความรู้นั่นเอง

ด้วยเหตุนี้ ปราชญ์ผู้ทรงภูมิความรู้หรือพราหมณ์ที่แท้จึงหยิ่งในวรรณะของตน และไม่นำตัวเองเข้าไปแสวงหาอำนาจทางการเมืองหรือลาภยศสรรเสริญในทางโลก เพราะจะเท่ากับลดตัวลงมาทำให้วรรณะของตนแปดเปื้อน พราหมณ์ที่แท้จึงไม่มีสมบัติทางโลกมากมาย และกลายเป็นวรรณะที่ถูกยกเอาไว้สูงสุด

สอง **วรรณะกษัตริย์** เป็นวรรณะที่มีหน้าที่ในทางการเมืองการปกครอง ซึ่งรวมเอาหน้าที่ทางการเมืองการทหารเข้าไปด้วย ที่เป็นเช่นนี้ในด้านหนึ่งจึงสะท้อนให้เห็นไปด้วยในตัวว่า ในอดีตนั้นนักปกครองมักจะมีคุณสมบัติของนักการทหารควบคู่กันไปเสมอ จนแทบจะแยกขาดจากกันไม่ได้ วรรณะกษัตริย์แม้จะถูกจัดให้เป็นวรรณะสูงรองจากวรรณะพราหมณ์ และมีความหยิ่งในในชาติตระกูลและขนบจารีตของวงศ์ตระกูลก็ตาม แต่ในแง่ของความเคร่งครัดรักษาความบริสุทธิ์แล้ว กลับแตกต่างกับพราหมณ์ เพราะในความเป็นจริงนั้น วรรณะกษัตริย์พร้อมเสมอที่จะรับเอา

บุคคลหรือวงศ์ตระกูลใดก็ตามที่มีอำนาจทางการเมืองเข้าเป็นสมาชิกในวรรณะของตนไม่เว้นแม้แต่ชาวต่างชาติที่เข้ามารุกรานอินเดียในบางสมัย

สาม วรรณะแพศย์ เป็นวรรณะที่มีหน้าที่ในทางเศรษฐกิจโดยตรง หน้าที่นี้โดยรวมแล้วก็คือ พ่อค้าวานิช นายธนาคาร ฯลฯ โดยทั่วไปผู้ที่อยู่ในวรรณะแพศย์มักจะมีฐานะร่ำรวย แต่ด้วยเหตุที่หน้าที่นี้ใช้ความรู้ความสามารถน้อยกว่าผู้ที่อยู่ในวรรณะพราหมณ์และกษัตริย์ วรรณะแพศย์จึงไม่ได้รับการยกย่องจากสังคมโดยทั่วไป

สี่ วรรณะศูทร เป็นวรรณะที่มีหน้าที่ในการผลิตโดยตรง โดยมีการเกษตรเป็นพื้นฐานที่สำคัญที่สุด ทั้งนี้โดยรวมเอาภาคการผลิตอื่นๆ เช่น หัตถกรรม การก่อสร้าง ฯลฯ เข้าไว้ด้วย ผู้ที่อยู่ในวรรณะนี้จึงมีจุดร่วมที่เหมือนกันอยู่ประการหนึ่งคือ ต่างล้วนเป็นผู้ใช้แรงงานทั้งสิ้น

ในบรรดาวรรณะทั้งสี่นี้ จะมีก็แต่ชนกลุ่มเดียวที่ไม่ถูกจัดให้เข้ากับวรรณะใดๆ หรืออีกนัยหนึ่งคือ เป็นพวกไร้วรรณะ ชนกลุ่มนี้คือ จัณฑาล ซึ่งถือกันว่าเป็นกลุ่มชนที่มีฐานะต่ำต้อยที่สุดของสังคมอินเดีย การที่จัณฑาลไร้วรรณะเช่นนี้ ในด้านหนึ่งได้ถูกสะท้อนผ่านหน้าที่ของจัณฑาลไปด้วยในตัว ว่าย่อมต้องเป็นหน้าที่ชนผู้มีวรรณะไม่ประสงค์จะทำ และย่อมเป็นหน้าที่ที่ขัดแย้งกับความสกปรกน่าเหิน ความจริงก็คือว่า จัณฑาลมีหน้าที่ในการจัดการกับศพ กวาดล้างส้วมหรืออุจจาระ เป็นต้น หน้าที่ของจัณฑาลจึงเป็นที่รังเกียจและไม่เป็นที่สัมผัส (untouchable) ของชนผู้มีวรรณะ

ปรากฏการณ์การเกิดขึ้นของจัณฑาลมีที่มาจากวัฒนธรรมความสะอาดของสังคมอินเดียที่เคร่งครัด ไม่ว่าจะเป็นในเรื่องการอาบน้ำชำระกาย การกินอาหาร ความสะอาดของที่อยู่อาศัย ฯลฯ กล่าวกันว่า วัฒนธรรมความสะอาดนี้มีที่มาจากบทบัญญัติทางศาสนาที่สัมพันธ์กับเหตุผลทางสาธารณสุข แต่เมื่อเวลาผ่านไปแรงกระตุ้นจากศาสนาก็เสื่อมไป ความสะอาดไม่ใช่เพื่อความสะอาดที่แท้ต่อไป แต่กลับเป็นความสะอาดที่ถูกปฏิบัติเพียงเพราะเป็นต้องทำไปตามบทบัญญัติมากกว่า และได้นำไปสู่วัฒนธรรมการห้ามแตะเนื้อต้องตัวกัน การไม่กินอาหารร่วมกับคนต่างวรรณะ โดยเฉพาะกับผู้มีหน้าที่หรืออาชีพที่ต้องคลุกคลีกับความไม่สะอาด ซึ่งส่วนสำคัญส่วนหนึ่งก็คือ อาชีพของจัณฑาลนั่นเอง

อย่างไรก็ตาม การเกิดขึ้นของระบบวรรณะจากที่กล่าวมา ยังคงกล่าวได้ว่า ในเบื้องต้นนั้นเกิดขึ้นด้วยเจตนาธรรมเพื่อให้สังคมอินเดียสามารถขับเคลื่อนไปอย่างมีระเบียบ ในขณะที่เดียวกัน โดยตัวของระบบก็ไม่ได้ถูกปฏิบัติอย่างเข้มงวดกวดขัน ความยืดหยุ่นยังคงปรากฏให้เห็นผ่านความสัมพันธ์ระหว่างวรรณะต่างๆ เช่น ศูทรซึ่งเป็นวรรณะต่ำจะได้รับการปฏิบัติจากวรรณะกษัตริย์อ่อนโยนและอนุโลมตามกาลเทศะ หรือพราหมณ์ซึ่งเป็นวรรณะสูงสุดก็ยังคงปฏิบัติหน้าที่ทางปัญญาได้สมฐานะจริงๆ เป็นต้น ความเป็นจริงเช่นนี้ส่วนหนึ่งน่าจะเป็นผลจากสิ่งที่เป็น “เป้าหมายของชีวิต” ที่แฝงเอาไว้ด้วยหลักจริยธรรมบางประการที่บรรดาพราหมณ์ได้บัญญัติขึ้นมาไม่มากนักน้อย ซึ่งมีอยู่ด้วยกัน 4 ประการดังนี้

หนึ่ง อรรถะ คือ ทรัพย์สินและสิ่งมีค่าในโลก
 สอง ธรรมะ คือ คุณธรรมประจำใจ
 สาม กาม คือ ความสุขเยี่ยงโลกียวิสัย
 สี่ โมกษะ คือ ความหลุดพ้นจากวัฏสงสาร

จะอย่างไรก็ตาม สิ่งที่ถูกแยกให้เห็นอย่างชัดเจนก็คือ ความแตกต่างระหว่างพวกอารยันกับพวกทราวิชและชนเผ่าดั้งเดิมในอินเดียเท่านั้น สังคมอินเดียภายหลังการเกิดขึ้นของระบบวรรณะจึงขับเคลื่อนดำเนินไปด้วยดี และเป็นระบบที่ถูกสร้างขึ้นตามความเป็นจริงและความจำเป็นในยุคสมัยหนึ่งเพื่อสร้างเสถียรภาพ พลัง และดุลยภาพให้แก่สังคมในสมัยนั้น ซึ่งในแง่นี้หมายความว่า เจตนารมณ์เดิมของระบบวรรณะจึงเป็นไปในเชิงบวก ภายหลังจากนั้นไปแล้วอีกนับร้อยปี เจตนารมณ์เดิมที่ว่านี้จึงค่อยๆ ถูกเปลี่ยนไปในเชิงลบมากขึ้น และจากที่กล่าวมาทั้งนี้⁷ ที่เมื่อพัฒนาการทางเศรษฐกิจการเมืองดำเนินมาถึงจุดหนึ่งวิกฤตจึงได้เกิดขึ้น

นอกจากในเรื่องของระบบวรรณะแล้ว ความเชื่อในชนบจาริตก็เป็นอีกวัฒนธรรมหนึ่งที่พวกอารยันได้นำเข้ามายังอินเดีย โดยความจริงแล้วพวกอารยันจัดว่ามีความสามารถในการใช้อาวุธ การใช้ม้า และการใช้รถม้า ฯลฯ ความสามารถนี้เป็นเหตุผลหนึ่งที่ทำให้พวกอารยันมีชัยเหนือพวกทราวิชและเจ้าของพื้นที่เดิมอื่นๆ ในที่สุด แต่กระนั้นก็ตาม ข้อเด่นดังกล่าวในด้านหนึ่งก็สะท้อนความคิดความเชื่อของพวกอารยันไปด้วยในตัว ว่าตนมีวัฒนธรรมที่ตั้งอยู่บนพื้นฐานชนบจาริตที่แตกต่างกับอารยธรรมหะรัปปาและโมहनโช-ทโช

คัมภีร์พระเวทที่ถูกรจนาขึ้นในราว 500 ปีก่อนพุทธกาล (1000 ปีก่อน ค.ศ.) ทำให้รู้ถึงชนบจาริตของพวกอารยันได้ไม่น้อย ในคัมภีร์นี้มีบทราฟิงรำพันสรรเสริญเทพเจ้าในความเชื่อของพวกอารยัน บทอรรถาธิบายพิธีกรรมและวัตรปฏิบัติทางศาสนา ฯลฯ ซึ่งโดยรวมแล้ว ชนบจาริตเดิมของพวกอารยันนั้นจะผูกพันกับการบูชาัญญหรือการเซ่นสรวงเทพเจ้าทางธรรมชาติ เช่น ไฟ พระอาทิตย์ และแสงฟ้าแลบ เป็นต้น และเมื่อเข้ามามีอำนาจในอินเดีย พวกอารยันก็ยอมรับเอาชนบจาริตเดียวกันนี้ของอารยธรรมหะรัปปาและโมहनโช-ทโชมาผสมผสานกับของตน

ดังนั้น พวกอารยันจึงเชื่อในเรื่องของพระศิวะและการปฏิบัติตนตามลัทธิโยคะดังชนผู้อยู่ในอารยธรรมทั้งสองแต่เดิมไปด้วย ความโดดเด่นที่แตกต่างไปจากอารยธรรมทั้งสองที่ว่าภายหลังการผสมผสานวัฒนธรรมเข้าด้วยกันของพวกอารยันก็คือ ความนิยมในชนบจาริตอันเกี่ยวกับการบูชาัญญอย่างกว้างขวางของพวกอารยันด้วยตนเอง โดยชนบจาริตนี้ต่างล้วนตั้งอยู่บนพื้นฐานความเชื่อทางไสยศาสตร์และการพลีกรรม⁸ อันส่งผลกระทบต่อปัญญาและค่าใช้จ่ายของผู้เชื่อเองไม่น้อย เหตุฉะนั้น トラบเท่าที่ชนบจาริตนี้ยังถูกสืบทอดต่อกันยาวนานและหนักแน่นเพียงใด ผลกระทบที่วาก็ยิ่งส่งผลสะท้อนมากยิ่งขึ้นตามไปด้วย

ทั้งระบบวรรณะและชนบจาริตที่ค่อยๆ ก่อรูปขึ้นมาเป็นวัฒนธรรมหลังจากที่อำนาจของพวกอารยันในอินเดียเริ่มมีเสถียรภาพแล้วนั้นไม่ได้ก่อปัญหามากนัก แต่จนถึงราว 500 ปีก่อน

พุทธกาล (1000 ปีก่อน ค.ศ.) ความยุ่งยากต่างๆ จึงค่อยๆ ก่อตัวขึ้น กล่าวคือ ผู้ที่อยู่ในวรรณะสูงเริ่มกลายเป็นอภิสิทธิ์ชนมากกว่าที่จะปฏิบัติหน้าที่ตามวรรณะของตนอย่างเป็นธรรม เช่น พวกพราหมณ์เริ่มมีอำนาจและความมั่งคั่งในทางโลกและใช้ความรู้อย่างบิดเบือน พวกนักปกครองก็เริ่มใช้อำนาจของตนไปในทางที่มีชอบ ฯลฯ

ไม่เพียงเท่านั้น เมื่อหน้าที่ของแต่ละวรรณะมีความสลับซับซ้อนมากขึ้น อาชีพใหม่ๆ ก็เกิดเพิ่มมากขึ้น กระทั่งทำให้เกิดการแบ่งช่วงชั้นขึ้นในแต่ละวรรณะตามมา วรรณะย่อยๆ ที่เกิดขึ้นนี้ยังทำให้การใช้อภิสิทธิ์ อำนาจ ตลอดจนการเอาเปรียบของผู้มีฐานะเหนือกว่าต่อผู้มีฐานะด้อยกว่าเกิดตามกันมาเป็นขั้นๆ การจึงกลายเป็นว่า จากแรกเริ่มเดิมทีที่ระบบวรรณะมีความยืดหยุ่น ไม่มีการกีดกันความสัมพันธ์ที่ข้ามวรรณะอย่างเข้มงวด ก็ถูกเปลี่ยนมาเป็นแต่ละวรรณะต่างพยายามรักษาสถานะของวรรณะตนอย่างเข้มงวดกวดขันขึ้น และความเข้มงวดกวดขันเช่นนี้ยังได้เกิดแม้แต่กับวรรณะย่อยๆ ที่ถูกแบ่งขึ้นใหม่ในแต่ละวรรณะอีกด้วย

แน่นอนว่า สภาพการณ์เช่นนี้ย่อมเอื้อผลประโยชน์ให้แก่ผู้ที่อยู่ในวรรณะสูงๆ อย่างเช่น พราหมณ์และกษัตริย์ หรือผู้ที่มีลำดับชั้นของตนสูงกว่าผู้ที่อยู่ในวรรณะเดียวกันให้มีความได้เปรียบเหนือผู้ที่มีวรรณะต่ำกว่าหรือลำดับชั้นในวรรณะเดียวกันที่ต่ำกว่า สถานการณ์ของการกีดกันกตขี้อวดริตกันเองได้ทำให้ความยุ่งยากเกิดขึ้นทั่วสังคมอินเดียในขณะนั้นอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้

สิ่งที่ควรพิจารณาควบคู่กันไปในการต่อมาก็คือ ความยุ่งยากดังกล่าวได้เกิดขึ้นพร้อมกับชนบจารีตที่ทวีความซับซ้อนและแพร่ขยายอย่างกว้างขวาง พิธีกรรมบูชาของชนวรรณะสูงจะมีขนาดใหญ่ ส่วนชนในวรรณะที่ต่ำลงมาจะมีขนาดเล็ก แต่ต่างล้วนตั้งอยู่บนความเชื่อและความหวังต่อชีวิตที่ดีกว่าในเชิงไสยศาสตร์ทั้งสิ้น

ถึงเวลานั้น ยุคแห่งปรัชญาปัญญาที่เกิดขึ้นและดำรงอยู่เรื่อยมานับแต่ราว 500 ปีก่อนพุทธกาลก็ยังคงไม่อาจนำมาซึ่งสังคมเพื่อเป็นทางออกให้กับกลียุคของสังคมอินเดียได้ วิกฤตการณ์ทางการเมืองแผ่คลุมไปทั่ว การรบพุ่งระหว่างรัฐยังคงเกิดดำรงอยู่โดยแฝงเอาไว้ซึ่งวิกฤตของระบบวรรณะและชนบจารีต

แต่กระนั้น สิ่งที่อยู่ลึกลงไปในวิกฤตนั้นนับว่ามีความหมายอย่างยิ่ง เพราะในความเป็นจริงแล้ว ไม่มีวิกฤตของสังคมใดที่เกิดขึ้นอย่างลอยๆ โดยไม่สัมพันธ์กับสภาพแวดล้อมทางเศรษฐกิจการเมืองที่เปลี่ยนแปลงไป ในกรณีของอินเดียเวลานั้นก็เช่นเดียวกัน ที่วิกฤตการณ์ทางการเมืองนี้ดำเนินเรื่อยมากระทั่งราว 100 ปีก่อนพุทธกาล (600 ปีก่อน ค.ศ.) ต่างล้วนไม่อาจตัดขาดไปจากการพิจารณาถึงสภาพแวดล้อมดังกล่าวไปได้ เหตุฉะนั้น วิกฤตของระบบวรรณะและชนบจารีตดังที่ได้กล่าวไปแล้วนั้น ในด้านหนึ่งจึงถูกกำหนดจากการเปลี่ยนแปลงของสภาพแวดล้อมทางเศรษฐกิจการเมืองอย่างแนบแน่น กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ วิกฤตของระบบวรรณะและชนบจารีตดังกล่าวไม่ต่างกับรูปธรรมสำคัญของวิกฤตการณ์ทางเศรษฐกิจการเมืองนั่นเอง และนั่นก็คือ จุดเริ่มต้นของการเปลี่ยนแปลงครั้งสำคัญของอินเดียวิถีที่จะได้บังเกิดขึ้นต่อไป

. อินเดียวิถีในสมัยพุทธกาล

วิกฤตการณ์ในสังคมอินเดียหรือที่เรียกว่า “กัลียุก” (Kali Yug) ที่ดำรงมาตลอด 500 ปีก่อนพุทธกาล อันส่งผลให้เกิดสงครามระหว่างรัฐต่างๆ จนถึงช่วงประมาณ 100 ปีก่อนพุทธกาล แม้จะดำรงอยู่เป็นเวลายาวนานนับหลายร้อยปีก็ตาม แต่จินตภาพที่ควรเป็นนั้นกลับไม่ใช่ภาวะที่สะท้อนแต่ด้านที่เสื่อมถอยนองเลือดจนเห็นได้ถึงความหดหู่และโหดเหี้ยมแต่เพียงสถานเดียว ในทางตรงกันข้าม ด้วยกัลียุกดังกล่าวนี้เองที่ได้ผลักรุนให้รัฐต่างๆ จำต้องแสวงหาทางออกไม่แต่เพียงการเรียกร้องต้องการนักปราชญ์ผู้ทรงภูมิความรู้ใหม่ๆ เท่านั้น หากแต่การแสวงหาความเจริญมั่งคั่งและเสถียรภาพทางเศรษฐกิจการเมืองก็ยังเป็นสิ่งที่ถูกผลักรุนให้จำต้องกระทำอยู่ด้วยไม่น้อย และในท่ามกลางวิกฤตการณ์ดังกล่าวนี้เอง ที่สังคมอินเดียแม้จะตกอยู่ภายใต้กัลียุกก็ตาม แต่กัลียุกนี้ก็ได้นำไปก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงต่อสังคมอย่างมากมายเช่นกัน

สิ่งที่เห็นได้ชัดประการแรกก็คือ การเปลี่ยนแปลงในทางการเมือง ซึ่งตราบจนถึงหัวเวลาดังกล่าว ก็ปรากฏว่า รัฐในลักษณะชนเผ่าหรือชุมชนขนาดใหญ่ที่มีอยู่จำนวนมากเมื่อก่อนหน้านี้ก็ถูกทอนจนเหลือกว่ายี่สิบรัฐ ในบรรดารัฐทั้งหมดนี้อาจแบ่งลักษณะการเมืองการปกครองได้เป็น 2 แบบ แบบหนึ่งคือ สาธารณรัฐ (republics) และอีกแบบหนึ่งคือ อาณาจักร (monarchies) ทั้งสองแบบอาจอธิบายได้ดังนี้

-**รัฐแบบสาธารณรัฐ** เป็นรัฐที่มีระบบการเมืองคล้ายกับระบบประชาธิปไตย นั่นคือ มีสภา (sabha) เป็นองค์กรหลักในการกำหนดและตัดสินใจสำคัญๆ ของรัฐ ประมุขของรัฐซึ่งเป็นประธานในที่ประชุมเรียกว่า “กษัตริย์” (kshatriya) ส่วนสมาชิกที่เข้าร่วมประชุมก็คือบรรดาหัวหน้าชุมชนใหญ่น้อยของรัฐ ซึ่งอาจรวมทั้งบรรดาขุนนางที่มีตำแหน่งสำคัญและโอรส กษัตริย์อยู่ด้วย โดยบรรดาหัวหน้าเหล่านี้จะถูกเรียกว่า “ราชา” (raja) การเมืองในระบบนี้เรียกว่าเป็นการเมืองแบบ “คณะสังฆะ” (gana-sangha) เนื่องจากสมาชิกประกอบไปด้วยวรรณะกษัตริย์ สิ่งที่เห็นตามมาก็คือ ผู้ที่จะดำรงตำแหน่งนี้ได้ย่อมต้องมีวรรณะกษัตริย์ไปด้วย และทำให้เห็นได้ว่า วรรณะกษัตริย์จะต้องให้ความสำคัญกับการสืบทอดทางสายเลือดหรืออย่างน้อยก็สามารถอ้างอิงความเกี่ยวพันในทางสาแหรกได้ จากลักษณะการเมืองเช่นนี้เองที่ทำให้เห็นต่อไปว่า รัฐในแบบสาธารณรัฐนี้จะมีอาณาเขตที่ชัดเจนเป็นของตนเอง และแบ่งเป็นเขตย่อยภายใต้การดูแลของราชา และสามารถดำรงอยู่ได้ด้วยการสืบทอดนั่นเอง รัฐในแบบนี้เรียกเขตแดนของตนว่า “ชนบท” (janapada)⁹ จะเห็นได้ว่า ระบบการเมืองแนวนี้อาจค่อนข้างเปิดกว้างก็ตามแต่ในขณะเดียวกันก็มีขีดจำกัดโดยตัวของมันเอง นั่นคือ เป็นระบบที่เรียกร้องความเคารพที่มีต่อปัจเจกสูงตามไปด้วย ฉะนั้น สิ่งสำคัญของระบบนี้จึงอยู่ตรงการหาอะไรที่จะให้ความคิดอันหลากหลายของสมาชิกสามารถลงรอยด้วยกันได้อย่างมีเอกภาพ

คงด้วยเหตุนี้เองที่แนวทางการเมืองในลักษณะนี้จึงถูกเรียกว่าเป็นระบบ “สามัคคีธรรม” และสภาอันเป็นสถานที่ประชุมเรียกว่า “สันฐาคารศาลา”¹⁰ สมาชิกสภาแห่งนี้มีไม่แน่นอน แต่

โดยประมาณแล้วราว 500 คน อย่างไรก็ตาม ตำแหน่งราชาที่ทำหน้าที่ในสภานี้ไม่ได้ดำรงอยู่ด้วยการสืบทอดดังที่สามารถกระทำได้เมื่อปกครองชนบทของตน แต่กระนั้นก็เป็นตำแหน่งที่จะได้รับความเคารพเท่ากับหรือยิ่งกว่ากษัตริย์องค์หนึ่ง

สิ่งที่โดดเด่นของการเมืองแบบสาธารณรัฐนี้ก็คือ ความขัดแย้งในเรื่องความเป็นปัจเจกและความอิสระในการแสดงความคิดเห็นมีปรากฏน้อยมากเมื่อเปรียบเทียบกับการเมืองแบบราชาธิปไตย ทั้งนี้ โดยเป็นไปด้วยความใจกว้างยืดหยุ่น และไม่เคร่งครัดตายตัว¹¹ ควรถูกกล่าวด้วยว่า มีหลักฐานในบางที่ที่ระบุว่า เฉพาะไวสาสินั้นมีราชาอยู่ถึง 7,707 ราชา และบางที่ระบุว่าถึง 84,000 ราชาด้วยซ้ำไป¹² ซึ่งจะเห็นได้ว่า ราชาในสมัยนั้นมีความหมายไม่เหมือนกับที่เข้าใจกันในปัจจุบันนี้ นั่นคือ มีฐานะเป็นผู้แทนประชาชนมากกว่าที่จะเป็นผู้ใช้อำนาจโดยสิทธิ์ขาด แต่ในขณะเดียวกันก็จัดอยู่ในวาระกษัตริย์ที่สืบทอดกันโดยสายเลือด (คือชนในวาระอื่นที่ต่ำกว่าไม่มีสิทธิ์ที่จะก้าวขึ้นมาเป็นราชาได้) โดยราชาทุกคนในที่ประชุมจะมีฐานะเสมอกัน และจะเรียกตัวแทนผู้เข้าร่วมประชุมตามชื่อรัฐของตัวแทนคนนั้นๆ

รัฐในแบบสาธารณรัฐที่สำคัญในเวลานั้นประกอบไปด้วยรัฐศากยะ มัลละ ลิจฉวี วิเทหะ โกลิยะ บุรี กาลิงกะ โมริยะ และภัคคะ ทั้งนี้โดยมีเมืองหลวงหรือเมืองศูนย์กลางคือ กบิลพัสดุ์ ปาวาและกุสินารา (มัลละแบ่งเมืองหลวงเป็น 2 เมือง) ไวสาลี มิถิลา รามคาม อัลลกะปปะ เนสปุตตะ ปิปปลิวณะ และสูงสูมาร ตามลำดับ

รัฐแบบอาณาจักร เป็นรัฐที่มีราชาหรือกษัตริย์เป็นผู้ใช้สิทธิ์ขาดในทางการเมือง ซึ่งสันนิษฐานได้ว่า น่าจะเป็นรูปแบบรัฐที่เกิดขึ้นหลังรัฐแบบสาธารณรัฐ และถือเป็นผลิตผลของกลียุคที่ยาวนานหลายร้อยปี ทั้งนี้มีสาเหตุจากความจำเป็นเฉพาะหน้าซึ่งในหลายกรณีไม่อาจที่จะเรียกประชุมระดมความคิดเห็นของบรรดาราชาตามชนบทต่างๆ ได้ในเวลาอันจำกัด และในขณะเดียวกัน บรรดาราชาในชนบทจำนวนหนึ่งก็พร้อมใจที่จะมอบอำนาจสิทธิ์ขาดที่ว่าให้แก่ราชาที่เหนือกว่า และเนื่องจากตั้งอยู่รอบนอกออกไปและกำลังกลายเป็นรัฐที่ใหญ่ขึ้นโดยลำดับ จึงเรียกเขตแดนที่ตั้งของรัฐเหล่านี้ว่า “มหาชนบท” (maha-janapada)¹³ รัฐในรูปแบบนี้ในด้านหนึ่งจึงมีความคล่องตัวสูง แต่ในอีกด้านหนึ่งก็มีขีดจำกัดในแง่พลังในการสร้างสรรค์สิ่งต่างๆ ซึ่งต้องผ่านความคิดที่หลากหลาย และยังง่ายต่อการใช้อำนาจอย่างผิดๆ หากราชาหรือกษัตริย์องค์ใดปราศจากซึ่งจริยธรรมและขันติธรรมในทางการเมือง สิ่งที่รัฐในแบบนี้มีเหมือนๆ กันกับรัฐในแบบสาธารณรัฐก็คือ การสืบทอดอำนาจของชนชั้นปกครองหรือวาระกษัตริย์ตามสายเลือด

อย่างไรก็ตาม ภายใต้ระบบการเมืองที่กษัตริย์มีสิทธิ์ขาดในทางอำนาจดังกล่าว รัฐในรูปแบบนี้ได้ค่อยๆ ขยายอิทธิพลของตนขึ้นมาอย่างช้าๆ และได้กลายเป็นรัฐที่ทรงอำนาจและเจริญรุ่งเรืองได้ที่สุดในที่สุด และสามารถทำให้รัฐในแบบสาธารณรัฐบางรัฐต้องยอมขึ้นต่อเพื่อความอยู่รอดปลอดภัยของตนเอง การขึ้นต่อนี้ไม่จำเป็นจะต้องมีความหมายในแง่ของการเป็นเมืองขึ้นเสมอไป แต่เป็นไปโดยที่รัฐในแบบสาธารณรัฐยังสามารถคงรูปแบบทางการเมืองของตนเอาไว้ แต่ทั้งนี้ไม่ได้หมายความว่า รัฐในแบบอาณาจักรจะไม่มีความต้องการรวบรวมเอารัฐเหล่านี้มาเป็น

หนึ่งเดียวกับตนไม่ และด้วยเหตุผลประการหลังนี้เองที่ทำให้มีรัฐในแบบสาธารณรัฐจำนวนหนึ่งต้องรวมตัวกันเพื่อต่อสู้ปกป้องตนเองให้อิสระจากรัฐในแบบอาณาจักรในบางครั้ง เช่น การเป็นตัวแทนให้กับรัฐในระบบเดียวกันของรัฐลิจฉวีเพื่อต่อสู้กับอำนาจของรัฐมคธ เป็นต้น¹⁴ และในช่วงพุทธกาลนี้เองที่อำนาจของรัฐในแบบอาณาจักรได้ทวีความท้าทายมากยิ่งขึ้น

รัฐในแบบอาณาจักรดังกล่าวนี้ประกอบไปด้วยรัฐต่างๆ 16 รัฐ คือ อังคะ มคธ กาสี โกศล วัชชี มัลละ เจติ วังสะ (หรือวัตสะ) กุรุ ปัญจาละ มัจฉะ สุรเสนะ อัสดกะ (หรืออัสมกะ) อวันตี คันธาระ และกัมโพชะ โดยทั้งสิบหกรัฐเหล่านี้หาได้มีอำนาจทัดเทียมกันไม่ กล่าวคือ รัฐ กาสีถือเป็นรัฐที่เล็กและอ่อนแอ มีความโดดเด่นก็แต่การทอผ้าเนื้อดีจนเป็นที่กล่าวขวัญ แต่กล่าวในแง่อำนาจแล้วมักจะตกอยู่ใต้อำนาจของรัฐมคธและโกศลสลับกันไปมา รัฐวัชชีเป็นรัฐที่ต่อมาได้รวมตัวกันเป็นสหภาพกับบรรดาราชวงศ์ของรัฐลิจฉวีและวิเทหะ รัฐเจติเป็นรัฐที่ตั้งอยู่ทั้งในเขตภูเขาและเขตใกล้เมืองโกสัมพีเมืองหลวงของรัฐวังสะ และต่อมาภายหลังได้ตกเป็นเมืองขึ้นของรัฐนี้ไป รัฐมัจฉะเป็นรัฐเล็กๆ ใกล้กับรัฐกุรุและปัญจาละ รัฐที่เหลือนอกนั้นมีเมืองหลวงของตน ดังนี้ อังคะมีเมืองหลวงชื่อจัมปา มคธมีเมืองหลวงชื่อราชคฤห์ โกศลคือสาวัดดี มัลละคือปาวาและกุสินารา (บางที่จัดให้เป็นรัฐในแบบสาธารณรัฐ) วังสะคือโกสัมพี กุรุคืออินทปรสธ ปัญจาละคือกัมปิลละและกาโนช (เนื่องจากแยกอยู่กันเป็น 2 พวกจึงมี 2 เมือง) สุรเสนะคือมธุระ อัสดกะคือโปตนะ (หรือโปตลี) อวันตีคืออุชเชนี คันธาระคือตักกสิลา และกัมโพชะคือทวารกะ¹⁵ ถึงแม้ทั้งสิบหกรัฐเหล่านี้จะมีอำนาจที่ไม่ทัดเทียมกันก็ตาม แต่โดยรวมแล้วต่างมีบทบาทที่สัมพันธ์กัน โดยเฉพาะกับการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจการเมือง

รัฐทั้งสองแบบข้างต้นนี้ต่างต่อสู้ขัดแย้งกันตลอดช่วงกลียุค ปัจจัยหนึ่งที่สำคัญต่อชัยชนะหรือความพ่ายแพ้ก็คือ การพัฒนาทางด้านเศรษฐกิจ เวลานั้นเกษตรกรรมที่ชนชาวอารยันภาคภูมิใจยังคงเป็นพื้นฐานหลักของระบบเศรษฐกิจ แต่สิ่งที่ก้าวหน้าไปมากก็คือ อุตสาหกรรมเครื่องปั้นดินเผาที่สามารถพัฒนาไปสู่การเคลือบและการขัดเงาได้แล้ว ถัดมาคือ อุตสาหกรรมก่อสร้างซึ่งปรากฏหลักฐานมากมายของสิ่งปลูกสร้างขนาดใหญ่ และที่สำคัญคือ อุตสาหกรรมโลหะ ที่ว่าสำคัญก็เพราะอุตสาหกรรมนี้ได้นำมาซึ่งการเปลี่ยนแปลงอย่างมีนัยสำคัญ เพราะด้วยอุตสาหกรรมนี้สิ่งที่ตามมาก็คือ การเกิดขึ้นของกลุ่มอาชีพต่างๆ ที่หลากหลาย เมื่อมีอาชีพที่หลากหลายขึ้น การค้าก็ขยายตัวกว้างขึ้นและใหญ่ขึ้น และเมื่อกว้างใหญ่ขึ้น การเติบโตของตลาดก็ตามมาพร้อมกับการเกิดขึ้นของเมืองใหญ่ๆ ถึงเวลานั้นเศรษฐกิจเพื่อการยังชีพหรือแลกเปลี่ยนก็ถูกเปลี่ยนไปเป็นเศรษฐกิจแบบตลาดที่มีการใช้เงินตราเป็นการแลกเปลี่ยน ด้วยเหตุนี้อาชีพที่เกี่ยวกับการเงินการธนาคาร การซื้อขายล่วงหน้า อุตสาหกรรมสิ่งทอ อุตสาหกรรมเครื่องใช้โลหะ การซื้อขายม้าในฐานะสัตว์เลี้ยงที่มากด้วยประสิทธิภาพ การค้าเกลือ ตลอดจนเครื่องปั้นดินเผาที่สวยงามและคงทน ฯลฯ จึงล้วนเป็นปรากฏการณ์อันปกติในยุคนี้ และด้วยการเติบโตที่อาจหยุดยั้งได้นี้ก็ได้นำมาซึ่งความจำเป็นของการสร้างและขยายเส้นทางคมนาคมตามมา¹⁶ และภายใต้ความรุ่งเรืองที่ควบคู่ไปกับสงครามระหว่างรัฐ เมืองที่เจริญเติบโตอย่างรวดเร็ว

จนกลายเป็นเมืองศูนย์กลางที่สำคัญของการค้าและอุตสาหกรรมก็คือ ลาวดี โกสัมพี พาราณสี ราชคฤห์ สาเกต และจัมปา แน่นอนว่า เส้นทางคมนาคมสายสำคัญๆ ทั้งทางบกและทางน้ำ ย่อมต้องผ่านเมืองเหล่านี้ตามไปด้วย¹⁷ ปฏิเสธไม่ได้เลยว่า การเติบโตเช่นนี้ในด้านหนึ่งของการเปลี่ยนแปลงก็คือ การก้าวขึ้นมาเป็นบทบาทของวรรณะแพศย์หรือบรรดาพ่อค้าทั้งหลายนั่นเอง

ประเด็นปัญหามีอยู่ว่า การเจริญเติบโตทางการค้าในขณะนั้นได้ส่งผลให้พ่อค้าซึ่งสังกัดวรรณะแพศย์ที่ไม่ใคร่มีความสำคัญในทางการเมืองมากนัก กลายเป็นผู้มีความสำคัญขึ้นมาอย่างช้าๆ และด้วยพลังของการค้า ในที่สุดพ่อค้าก็ไม่อาจสยบยอมให้กับการขึ้นต่อชนในวรรณะกษัตริย์และวรรณะพราหมณ์ที่เคยมีมาอย่างยาวนานได้อีกต่อไป แต่การหาทางออกให้กับตนเองของพ่อค้าก็ไม่ใช่ว่าเรื่องง่ายนัก เพราะการค้าของตนในด้านหนึ่งจะต้องอิงแอบกับอำนาจของวรรณะกษัตริย์ และในฐานะชนผู้มีวรรณะ พ่อค้าก็ไม่อาจหลีกเลี่ยงขนบจารีตของศาสนาพราหมณ์ด้วยการละทิ้งพิธีกรรมในบางเรื่องที่มีพราหมณ์เป็นผู้ประกอบพิธีไปได้ เหตุฉะนั้นหากพ่อค้าไม่ติดสินบาทคาดสินบนแก่ชนในวรรณะกษัตริย์และวรรณะพราหมณ์เพื่อให้ตนได้รับการยอมรับและเพื่อการอยู่รอดหรือเจริญรุ่งเรืองในทางการค้าของตนแล้ว อีกหนทางหนึ่งของพ่อค้าก็คือ ปฏิเสธบทบาทของวรรณะทั้งสองนั้นเสีย ปัญหาอย่างหลังแม้จะเป็นทางออกแต่ไม่ใช่เรื่องง่าย

ผลก็คือ มีพ่อค้าทั้งที่กระด้างกระเดื่องและที่ยังคงสยบยอม และทั้งสองพวกก็มีส่วนอย่างสำคัญต่อการทำให้กลียุคไม่จบลงอย่างง่ายๆ แม้เวลาจะผ่านมานานับร้อยปีแล้วก็ตาม การบิดเบือนขนบจารีตของพวกพราหมณ์กลายเป็นปรากฏการณ์ที่เห็นกันได้โดยทั่วไป เช่นเดียวกับการใช้อำนาจที่เต็มไปด้วยความโหดเหี้ยมทารุณของพวกราชาผู้ปกครอง ส่วนพ่อค้าในฐานะมนุษย์ปุถุชนก็ตกอยู่ในภาวะอันอึดอัด โดยเฉพาะเมื่อถึงวันที่ตนต้องประกอบพิธีกรรมในวันอุโบสถ (uposatha) ตามศาสนาพราหมณ์ พิธีกรรมนี้สัมพันธ์กับข้างขึ้นข้างแรมของดวงจันทร์ ซึ่งเดือนหนึ่งจะถูกแบ่งเป็น 4 วัน ในส่วนนี้พ่อค้าจะต้องหยุดงานของตนลงและห้ามมีเพศสัมพันธ์กับหญิงเพื่อทำตนให้เป็นผู้มีจิตวิญญาณอันบริสุทธิ์ และด้วยพิธีนี้พ่อค้าจึงต้องขังตัวเองอยู่ในห้องทำพิธี ไม่อาจไปไหนได้อย่างอิสระจนกว่าจะเสร็จพิธีตามเวลาที่กำหนดเอาไว้ ทั้งนี้จะมีพราหมณ์เป็นผู้ทำพิธีที่สำคัญ ที่สำคัญก็คือว่า ทั้งก่อนและหลังวันอุโบสถที่วานี้ สิ่งหนึ่งที่พ่อค้าจะต้องปฏิบัติอย่างเคร่งครัดก็คือ การรักษาไฟบูชายัญอันเป็นส่วนสำคัญของพิธีไม่ให้ดับอีกด้วย ทั้งนี้โดยยังไม่ได้นับการเช่นสังเวทด้วยการฆ่าสัตว์เลื้อยและสิ่งของต่างๆ วันมีรายจ่ายสูงในวันดังกล่าว กระนั้นก็ตาม ประเด็นไม่ได้อยู่ที่พ่อค้ามีกำลังที่จะทำได้หรือ หากอยู่ตรงการค้าที่เจริญรุ่งเรืองในขณะนั้น ที่ไม่อาจทำให้พ่อค้าเดินทางไปค้าขายยังต่างแดนได้สะดวกเมื่อตนต้องรักษาไฟบูชายัญด้วยตนเอง ขนบจารีตของศาสนาพราหมณ์จึงก่อปัญหาแก่พ่อค้าด้วยเหตุนี้จนทำให้พ่อค้าไม่มีทางเลือกมากไปกว่าจากที่ได้กล่าวมาข้างต้น

จากปรากฏการณ์ดังกล่าวนี้เอง¹⁸ ที่ได้ฉายภาพให้เห็นถึงรูปธรรมของกลียุคที่ค่อนข้างชัดเจน อันเป็นภาพที่สามารถสะท้อนให้เห็นได้ทั้งในระดับปัจเจกและระดับสังคมส่วนรวม ว่าเป็นความขัดแย้งรุนแรงเพียงใด ซึ่งโดยภาพรวมแล้วก็คือ การเผชิญหน้ากันระหว่างรัฐแบบสาธารณ

รัฐกับรัฐบาลแบบอาณาจักร อันเป็นการเผชิญหน้าเพื่อที่จะต้องหาทางออกที่เหมาะสมให้กับการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจในยุคนั้น โดยรัฐทั้งหมดที่เผชิญหน้ากันนี้ต่างล้วนมุ่งให้รูปแบบทางการเมืองที่ตนยึดถืออยู่เป็นหนึ่งในทางออกที่ว่า ซึ่งต่างก็เห็นได้ด้วยตนเองเช่นกันว่า ยังไม่ใช่ทางออกที่ดี เหตุฉะนั้น ภายใต้ความขัดแย้งเผชิญหน้ากันเช่นนี้ที่ศาสนาพราหมณ์แทบจะไม่หลงเหลือความน่าเชื่อถือ แต่ก็แทบไม่มีชนในวรรณะใดที่จะปฏิเสธบทบาทความสำคัญไปได้นั้น การแสวงหาผู้มีปัญญามาแก้ปัญหาจึงผุดพรายเป็นกระแสทั่วทั้งสังคม และ ณ จากจุดนี้เองที่ได้ชักนำให้รัฐศากยะเข้ามามีบทบาทในที่สุด

ศากยะ เป็นดินแดนที่มีประวัติศาสตร์สืบเนื่องมายาวนาน (ปัจจุบันคืออาณาบริเวณประเทศเนปาล) ก่อนการเข้ามาของพวกอารยัน มีพวกมองโกลเข้ามาอาศัยอยู่ก่อนแล้ว และเมื่อเวลาผ่านไป ชนชาติพันธุ์ทั้งสองก็ผสมผสานจนยากจะแยกออก จากหลักฐานบันทึกที่ปรากฏในคัมภีร์โบราณต่างๆ ทำให้รู้ว่า ต้นวงศ์กษัตริย์ของศากยะนั้น คือ โอกกาการาช (บางที่เรียก อิกษวากุ ซึ่งแปลว่า อ้อย) ผู้ครองดินแดนหนึ่งที่ไม่ระบุนาม เนื่องจากเกิดปัญหาการสืบทอดราชสมบัติที่จำต้องมอบให้แก่โอรสของมเหสีองค์ที่สอง โอกกาการาชจึงให้โอรส 4 องค์และธิดา 5 องค์ พร้อมผู้คนและสมบัติจำนวนหนึ่งออกไปหาดินแดนเพื่อสร้างเมืองขึ้นใหม่ วงศ์กษัตริย์ทั้งเก้าได้เดินทางมาถึงป่าแห่งหนึ่งที่เป็นดงไม้สักกะ ก็ได้รับคำแนะนำจากเจ้าของที่คือ กบิลดาบสว่าให้สร้างเมือง ณ บริเวณดงไม้สักกะนั่นเอง เมืองจึงถูกสร้างขึ้นจนสำเร็จในเวลาต่อมา และถูกขนานนามว่า “กบิลพัสดุ์” เพื่อสื่อรำลึกถึงกบิลดาบสผู้เป็นเจ้าของที่เดิม จากนั้น โอรสทั้งสี่ก็กระทำอาวามงคลกับธิดาผู้เป็นกนิษฐภคินีหรือน้องหญิงของตนเพื่อสืบทอดวงศ์กษัตริย์ต่อไป โดยยกให้เชษฐภคินีหรือพี่หญิงเป็นอุจจารดา เพื่อไม่ให้เกิดชาติสังเกท และเมื่อโอกกาการาชรู้ข่าวการสร้างเมืองใหม่สำเร็จ จึงได้เปล่งวาจาขึ้นชมโอรสว่า “กุมารผู้อาจหาญ” ดังนั้น วงศ์กษัตริย์ใหม่ในดินแดนกบิลพัสดุ์จึงมีชื่อวงศ์ว่า “สักกะ” (บาลี) หรือ “ศากยะ” (สันสกฤต) ที่แปลว่า กล้าหาญ¹⁹ สืบแต่บัดนั้นเป็นต้นมา

ควรกล่าวด้วยว่า การแต่งงานกันในกลุ่มพี่น้องร่วมสายโลหิตของกษัตริย์วงศ์ดังกล่าว หากได้เกิดเฉพาะตามที่กล่าวมาเท่านั้น หากแม้แต่โอกกาการาชเองก็แต่งงานในลักษณะนี้เช่นกัน ที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะว่า วงศ์กษัตริย์นี้เชื่อและถือตนว่ามาจากสุริยวงศ์อันศักดิ์สิทธิ์ ดังนั้น หากแต่งงานกับคนนอกสายเลือดแล้วจะทำให้วงศ์ของตนหม่นหมอง ความเชื่อนี้ถูกสืบทอดปฏิบัติต่อกันมาแม้จนศากยวงศ์ถูกตั้งขึ้น²⁰ และต่อมาก็ได้นำมาซึ่งการล่มสลายของศากยวงศ์เองในที่สุดอีกด้วย (ดังจะกล่าวต่อไปข้างหน้า)

หลังจากที่กบิลพัสดุ์ได้บังเกิดขึ้นแล้ว การปกครองก็ดำเนินสืบทอดไปภายใต้ระบบการเมืองที่เป็นไปในแบบสาธารณรัฐ และภายใต้การเมืองในระบบที่วุ่นวายนี้เอง เมื่อศากยะได้สืบทอดของตนต่อๆ กันมาจนถึงสมัยของสิหนุ จึงได้ทำให้รู้ต่อไปว่า บรรดาโอรสทั้งห้า คือ สุทโชนะ สุกโกทนะ อมิโดทนะ โชโดทนะ และฉนิโดทนะ ที่ต่างล้วนมีชื่อที่หมายถึง ข้าวสุก ทั้งสิ้นนั้น ได้แสดงให้เห็นว่า ศากยวงศ์ดำรงตนอยู่ได้โดยการทำการเกษตร หากได้มีรายได้จากภาษีอากรไม่

ทั้งนี้โดยสาธารณรัฐอื่นที่อยู่ในระดับเดียวกันก็เป็นเช่นนี้ด้วย²¹ แต่กระนั้น รายได้ก็ไม่ได้มาจากภาคเกษตรแต่เพียงภาคเดียว เพราะตราบจนลุเข้าสู่พุทธกาลไปแล้ว การพาณิชย์กรรมและอุตสาหกรรมที่เกิดขึ้นพร้อมกับการเติบโตของเมืองก็กลายเป็นรายได้ที่ตามมา เมืองที่นำมาซึ่งรายได้ทางด้านนี้ได้แก่ จัมปา ราชคฤห์ อโยธยา โกสัมพี และกาฬี เป็นต้น²² จากสภาพเศรษฐกิจการเมืองจากที่กล่าวมา เมื่อศากยวงศ์ถูกสืบทอดมาจนถึงสมัยที่สุทโธทนะก้าวขึ้นเป็นผู้นำนั่นเอง การเปลี่ยนแปลงของสังคมอินเดียขนานใหญ่จึงบังเกิดขึ้น

กล่าวสำหรับกบิลพัสดุ์แล้ว เศรษฐกิจการเมืองในแบบสาธารณรัฐดังกล่าวนับว่ามีสีสันของความเป็นประชาธิปไตยอยู่ไม่น้อย แต่ความจริงสำหรับรัชสมัยของสุทโธทนะก็คือว่า กบิลพัสดุ์กลับเป็นรัฐที่ขึ้นต่อรัฐโกศลอีกชั้นหนึ่ง และในรัชสมัยนี้เองที่ สิทธัตถะ เจ้าชายแห่งศากยวงศ์ได้ถือกำเนิดขึ้นมา ด้วยเหตุนั้น ระยะเวลาทั้งก่อนและหลังการถือกำเนิดของสิทธัตถะจึงเป็นระยะเวลาที่กบิลพัสดุ์หรือศากยวงศ์อยู่ในภาวะล่อแหลมทางการเมือง อันเนื่องมาจากความเป็นไปได้ที่จะถูกรัฐใหญ่กลืนเข้าไปในอำนาจได้ตลอดเวลาประการหนึ่ง และเป็นระยะเวลาที่สังคมอินเดียทั้งสังคมกำลังตกอยู่ในเกลียวคลื่นอีกประการหนึ่ง

แม้จะถือกำเนิดในฐานะเจ้าชายก็ตาม แต่สิทธัตถะก็หาได้ประสบกับความสุขเยี่ยงทารกหรือเด็กทั้งหลายไม่ เมื่อพระมารดาทรงจากไปหลังการประสูติของสิทธัตถะไปแล้ว 7 วัน แต่กระนั้น ในฐานะเจ้าชายแห่งศากยวงศ์ สิทธัตถะทรงได้รับการปฏิบัติเยี่ยงเจ้าชายทั่วไปพึงจะได้รับ หากไม่นับชีวิตความเป็นอยู่อันสุขสบายแล้ว การได้รับการถวายการศึกษาผ่านศิลปศาสตร์แขนงต่าง ๆ นับว่ามีความสำคัญต่อฐานะบทบาทและความคิดของสิทธัตถะไม่น้อย และเมื่อล่วงเข้าสู่วัยหนุ่ม การอภิเษกสมรสก็มีขึ้นกับพระญาติซึ่งเป็นลูกพี่น้องชื่อ ยโสธรา

ในวัยที่เป็นผู้ใหญ่เช่นนั้น ไม่เป็นที่สงสัยเลยว่า สิทธัตถะจะรับรู้ถึงฐานะทางการเมืองของรัฐศากยะ และเห็นได้ชัดเช่นกันว่า สิทธัตถะเองก็ไม่อาจค้นพบทางออกที่ว่าได้ สภาพสังคมที่เป็นเกลียวคลื่นเช่นนั้นเอง ที่นับว่าได้ส่งผลกระทบต่อความคิดของสิทธัตถะให้เชื่อมโยงไปสู่ประเด็นปัญหาอื่นๆ มากกว่าการกอบกู้ฐานะของรัฐศากยะแต่เพียงสถานเดียว เหตุฉะนั้น ภายหลังจากที่ ราหุล โอรสของสิทธัตถะได้ประสูติแล้ว สิทธัตถะก็ตระหนักดีถึงความจำเป็นที่จะต้องเลือกหนทางใดหนทางหนึ่ง ระหว่างการยอมสืบทอดราชบัลลังก์ในฐานะองค์รัชทายาทกับการสละตนเพื่อมุ่งสู่การแสวงหาสัจธรรมเพื่อแก้ไขปัญหากลิยุค และหนทางที่สิทธัตถะเลือกก็คือการออกบวช

เกี่ยวกับการออกบวชของ สิทธัตถะ นี้ข้อมูลของฝ่ายเถรวาทมักจะชี้ว่า เป็นการหนีไปบวช แต่ข้อมูลของฝ่ายมหายานจะชี้ว่า เป็นการบวชเพราะแค้นในสภาพศากยะในเรื่องของปัญหาการแย่งชิงการใช้น้ำจากแม่น้ำโรहिณีกับชาวเมืองโกลิยะ โดยสิทธัตถะทรงไม่เห็นด้วยกับมติของเสียงส่วนใหญ่ที่ให้เปิดสงครามกับโกลิยะ เมื่อแค้นจึงถูกลงโทษ และโทษที่เลือกก็คือการออกบวช²³ อย่างไรก็ตาม การออกบวชของสิทธัตถะนับว่ามีความหมายในทางการเมืองอยู่ไม่น้อย เพราะเป็นการออกบวชของผู้อยู่ในวรรณะกษัตริย์ ซึ่งในเวลานั้นชื่อของสิทธัตถะใน

ฐานะองค์รัชทายาทน่าจะเป็นที่ได้ยินกันแล้วในรัฐต่างๆ ดังนั้น การบวชครั้งนี้จึงเป็นเรื่องใหญ่ เพราะยากที่ผู้อยู่ในวาระกษัตริย์จะกระทำเช่นนั้นได้

ประเด็นที่น่าสนใจในประการต่อมาก็คือ เมื่อบวชแล้วก็คงเป็นการยากที่จะทรงใช้ชีวิตสมณะอยู่ในดินแดนชนบทอันเป็นเขตอำนาจของรัฐศากยะและรัฐโกศล เพราะอาจจะถูกจับส่งกลับคืนไปยังกบิลพัสดุ์ได้ไม่ยาก เหตุฉะนั้นจึงไม่แปลกที่ลิหัตตะจะทรงเลือกที่จะมุ่งไปยังรัฐมคธใกล้กับเมืองราชคฤห์ซึ่งเป็นเมืองหลวง และเป็นรัฐที่อยู่ในฐานะเผชิญหน้ากับรัฐโกศล ถึงตรงนี้ความสำคัญก็ได้ถูกแสดงออกม่อีกครั้งหนึ่ง เมื่อ กษัตริย์พิมพิสาร กษัตริย์แห่งมคธทรงรู้ถึงการมาถึงของลิหัตตะ ซึ่งกล่าวกันว่าเวลานั้น กษัตริย์พิมพิสาร ที่พระชนมายุ 50 ชันษาเศษแล้ว²⁴ จากการพบปะสนทนากันระหว่างวงศ์กษัตริย์ทั้งสองพระองค์ กษัตริย์พิมพิสาร ทรงเสนอสมบัติพัสถานตลอดจนฐานะทางการเมืองแก่ลิหัตตะ แต่ได้รับการปฏิเสธ ในกรณีนี้เข้าใจได้ไม่ยาก เพราะเป็นเรื่องธรรมดาที่เมื่อผู้นำของรัฐที่กำลังเผชิญหน้ากับตนเดินทางมาอาศัยร่มเงาของรัฐตนแล้ว การเกลี้ยกล่อมเพื่อให้เข้าด้วยจึงเป็นเรื่องที่มักกระทำกันเป็นปกติ แต่กระนั้น การที่ ลิหัตตะ ไม่ทรงรับข้อเสนอก็สะท้อนให้เห็นเป็นอย่างดีถึงปณิธานอันแน่วแน่ของพระองค์ ในอันที่จะมุ่งแสวงหาสัจธรรมจริงๆ

การอาศัยร่มเงามคธของ ลิหัตตะ ได้ผลเมื่อไม่มีการตามพระองค์กลับ บทบาทของพระองค์ภายหลังจากนี้จึงเป็นเรื่องการแสวงหาสัจธรรมโดยเฉพาะ และนับจากนี้ไปอีกหกปี ลิหัตตะ ทรงมีพระสหายที่ร่วมแสวงหาสัจธรรมกับพระองค์ 5 คนด้วยกัน นอกจากนี้ยังทรงเข้าศึกษากับดาบสอีก 2 ท่านซึ่งไม่อาจทำให้ ลิหัตตะ ทรงรู้ถึงสัจธรรม หนทางสุดท้ายของพระองค์จึงกลายเป็นเรื่องของการบำเพ็ญตบะด้วยการทรมานพระองค์ผ่านวิธีการและรูปแบบต่างๆ แม้จะไม่มีภาระระบุว่า ลิหัตตะ ทรงบำเพ็ญตบะด้วยการทรมานร่างกายตั้งแต่เมื่อไหร่ก็ตาม แต่สันนิษฐานได้ว่าคงยาวนานพอสมควร เพราะในขั้นหลังต่อมา ผลของการทรมานนั้นก็กระทบต่อระบบลำไส้ของ ลิหัตตะ เองจนกลายเป็นอาการป่วยประจำพระองค์ที่ปรากฏเป็นระยะๆ แม้ภายหลังตรัสรู้ไปแล้ว²⁵ อย่างไรก็ตาม การบำเพ็ญตบะครั้งนี้เองที่ทำให้สหายทั้งห้าของ ลิหัตตะ จำต้องหนีพระองค์จากไปในที่สุด

กระทั่งถึงปลายปีที่หก ลิหัตตะ จึงทรงเลิกการทรมานดังกล่าวลง ด้วยในที่สุดทรงเห็นว่าวิธีนี้ไม่ได้ก่อให้เกิดผลสำเร็จแต่ประการใด หลังจากนั้นจึงทรงตั้งพระทัยที่จะหันมารับอาหารตามปกติ อาหารมื้อแรกของ ลิหัตตะ เป็นการถวายของหญิงที่มีชื่อว่า สุชาดา และก็ด้วยมือนี้เองที่ส่งผลให้ ลิหัตตะ ได้นั่งสงบจิตใจอยู่ใต้ต้นโพธิ์อยู่ระยะหนึ่งจึงได้ตรัสรู้เป็น พระสัมมาสัมพุทธเจ้า ซึ่งตามพุทธตำนานกล่าวว่า พระองค์ทรงเป็น พระพุทธเจ้า องค์ที่ 28 จากที่มีอยู่ทั้งสิ้น 29 องค์ และมีชื่อประจำพระพุทธเจ้าของพระองค์เองว่า “โคตมะ” (Gotama)²⁶ ซึ่งจากนี้ต่อไปจะได้เรียกพระสัมมาสัมพุทธเจ้าพระองค์นี้ว่า “ลิหัตตะโคตมะ”

การทำทนายเริ่มจากการปฏิเสธความเชื่อที่ว่า คัมภีร์พระเวทของศาสนาพราหมณ์ไม่มีผิดและแตะต้องไม่ได้ และเพราะเหตุนี้ความเชื่อที่ว่าพระอิศวรเป็นผู้สร้างสรรพสัตว์และสรรพสิ่งทั้งหลายจึงถูกปฏิเสธไปด้วย จากนั้นการปฏิเสธชนบจารีตโดยเฉพาะในเรื่องของพิธีกรรมและ

พิธีกรรมจึงตามมาพร้อมกับการปฏิเสธเรื่องอาตมัน อันเกี่ยวข้องกับมหาพรหม และเมื่อทรงปฏิเสธความเชื่อเหล่านี้จึงเท่ากับว่า สิทธัตถะโคตมะ ทรงปฏิเสธความเชื่อเรื่องการแบ่งชนออกเป็นวรรณะต่างๆ ไปด้วย เหตุดังนั้น สิ่งที่ สิทธัตถะโคตมะ ทรงเชื่อก็คือ วิธีทำดวงจิตให้มีเสรีภาพเพื่อเป็นทางเกิดของปัญญา การค้นคิดหาเหตุผลเพื่อให้ได้ความจริงที่สามารถพิสูจน์ได้ กล่าวโดยรวมก็คือว่า สัจธรรมที่ สิทธัตถะโคตมะ ทรงค้นพบนั้นส่วนหนึ่งแม้จะมีที่มาจากคำสอนของบรรดาคณาจารย์ทั้งหลายในเวลานั้น แต่ก็มิได้ทรงรับมาทั้งหมด²⁷ ด้วยทรงเห็นว่าไม่สามารถใช้เป็นทางในการดับทุกข์เชิงปฏิบัติให้แก่สังคมกสิยฺกในขณะนั้นได้ โดยเฉพาะการดับทุกข์เชิงปฏิบัติที่มีปลายทางอยู่ที่ “นิพพาน” (Nibbana)

กล่าวโดยรวมแล้ว ธรรมที่ สิทธัตถะโคตมะ จะได้เผยแผ่ต่อไปหลังจากนี้ก็ไม่ได้ต่างกับที่มีการให้นิยามในชั้นหลังที่ว่า “ธรรมะ” ก็คือ “หน้าที่” นั่นเอง แต่เป็นเพราะหน้าที่ที่ว่าถูกใช้อย่างบิดเบือน (ในขณะนั้น) ความปั่นป่วนวุ่นวายจึงได้เกิดขึ้น ในขณะเดียวกัน หน้าที่เดิมที่ว่านี้ไม่ใช่หน้าที่อันพึงประสงค์ และสิ่งที่ สิทธัตถะโคตมะ ทรงค้นพบในด้านหนึ่งก็คือ หน้าที่อย่างใหม่นั้นเอง ฉะนั้น หากหน้าที่คือธรรมแล้ว ธรรมที่ทรงค้นพบก็คือ สัจธรรม ด้วยเหตุนี้ สัจธรรมหรือธรรมที่ทรง “ตรัสรู้” เป็นสัมมาสัมพุทธเจ้าจึงบังเกิดด้วยปัญญาของ สิทธัตถะโคตมะ เองอย่างที่ไม่มีการใคร่ครวญเหมือนหรือแม้แต่จะทำได้ และเป็นที่มาของคำกล่าวที่ว่า ในโลกธาตุหนึ่งมีพระพุทธเจ้าเพียงองค์เดียว²⁸ สัจธรรมที่ สิทธัตถะโคตมะ ทรงค้นพบในด้านหนึ่งจึงเท่ากับเป็นการโจมตีหลักหลักคำสอนในเรื่องชนบจารีตและระบบวรรณะที่ฝังรากลึกอยู่ในสังคมอินเดียขณะนั้น และเป็นสาเหตุสำคัญประการหนึ่งของวิกฤตการณ์ความยุ่งยาก²⁹ ซึ่งนับเป็นเรื่องที่ทำทลายศาสนาพราหมณ์ที่ทรงอิทธิพลมาหลายร้อยปีอย่างยิ่ง

หลังจากตรัสรู้แล้ว สิทธัตถะโคตมะ จึงทรงดำเนินการเผยแผ่คำสอนของพระองค์ออกไปจนได้รับการยอมรับอย่างกว้างขวาง ปรากฏการณ์นี้ย่อมเข้าใจได้ไม่ยาก เพราะหากว่าตามธรรมที่ สิทธัตถะโคตมะ ทรงค้นพบแล้ว สิ่งที่เห็นได้ชัดประการหนึ่งก็คือ เป็นธรรมที่ไม่ได้กีดกันให้ชนแต่ละชั้นได้นับถือ ไม่ใช่ธรรมของชนชั้นสูงดังธรรมของศาสนาพราหมณ์เป็นมาแต่เดิม เหตุฉะนั้น ธรรมของ สิทธัตถะโคตมะ จึงเป็นธรรมเพื่อชนทุกหมู่เหล่าหรือพหุชน (bahujana) ธรรมของพระองค์จึงเป็นธรรมเพื่อประชาชนโดยแท้³⁰ นอกจากนี้ การเผยแผ่ธรรมของ สิทธัตถะโคตมะ ที่สามารถเป็นไปอย่างรวดเร็วนี้ยังมีที่มาจากการใช้ภาษาที่พระองค์ทรงเลือกใช้ภาษามคธหรือภาษาปรากฤตอีกด้วย เพราะเป็นภาษาที่ชนส่วนใหญ่ใช้กันในเวลานั้น และต่อมาได้พัฒนามาเป็นภาษาบาลี ผิดกับภาษาพระเวทหรือที่ต่อมาคือภาษาสันสกฤต อันเป็นภาษาที่วรรณะพราหมณ์และวรรณะกษัตริย์ใช้กัน ซึ่งเข้าไม่ถึงชนส่วนใหญ่³¹ ฉะนั้น หากภาษาคือที่มาของอำนาจแล้ว การเลือกใช้ภาษามคธในเวลานั้นก็นับว่ามีส่วนไม่น้อยในการทำให้ศาสนธรรมของ สิทธัตถะโคตมะ แผ่อำนาจแห่งธรรมได้กว้างออกไปอย่างรวดเร็ว

ด้วยเหตุนี้ เมื่อ สิทธัตถะโคตมะ ทรงเผยแผ่คำสอนออกไปแล้ว จึงได้มีชนทุกชั้นศรัทธาและรับเชื่อในคำสอนของพระองค์ไปในที่สุด บรรดาพ่อค้าที่ได้รับผลกระทบจากศาสนาพราหมณ์เมื่อก่อนหน้านี้ได้หันเข้าหาศาสนาธรรมของพระองค์กันเป็นจำนวนมาก เพราะอย่าง

น้อยที่สุดศาสนธรรมของ สิทธิตะโคตมะ นี้ได้เท่ากับปลดพันธนาการที่ศาสนาพราหมณ์ได้รัด
 รั้งเอาไว้อย่างบิดเบือนแก่พ่อค้าเอง และด้วยอิสระที่พ่อค้าได้รับนี้จึงไม่แปลกที่จะมีพ่อค้าจำนวน
 ไม่น้อยที่ได้ให้การอุปถัมภ์การเผยแผ่คำสอนของ สิทธิตะโคตมะ ในเวลาต่อมา ที่มีชื่อเสียงคน
 หนึ่งก็คือ อนาถปิณฑิก³² ไม่เพียงเท่านั้น แม้แต่บรรดาพราหมณ์หรือนักบวชในนิกายศาสนาอื่น
 รวมตลอดจนชนชั้นล่างหรือวรรณะต่ำก็มารับเชื่อดด้วยไม่น้อยเช่นกัน

นอกจากแนวทางคำสอนหรือหลักธรรมแล้ว ประเด็นถัดมาก็คือ การจัดวางบทบาทของ
 ศาสนาพุทธเอง ซึ่งในฐานะแนวทางหรือสัจธรรมใหม่ในขณะนั้น นับว่าเป็นการยากพอสมควรที่
 จะตั้งตนให้ได้ในขณะที่การเผชิญหน้าระหว่างแนวทางสาธารณรัฐกับอาณาจักรยังดำรงอยู่ แต่
 กระนั้น สิทธิตะโคตมะ ก็สามารถวางนโยบายและแนวทางของพระองค์ขึ้นมาได้

เบื้องต้นที่สุดก็คือ สิทธิตะโคตมะ ไม่ได้นำศาสนธรรมของพระองค์เข้าไปสัมพันธ์กับรัฐ
 ใดรัฐหนึ่งเป็นการเฉพาะ จนสามารถทำให้เห็นถึงการเลือกข้างได้ ทั้งนี้ไม่ว่าแม้แต่กับรัฐศากยะ
 อันเป็นสังกัดเดิมของพระองค์เอง เหตุฉะนั้น ศาสนธรรมของพระองค์จึงไม่ได้เข้าไปยุ่งเกี่ยวกับ
 การเมืองโดยตรงหรือเป็นการเฉพาะ และถ้าหากจะมีลักษณะทางการเมืองอันใดที่ถูกหยิบยกมา
 ใช้แล้ว การเมืองนั้นก็น่าจะอยู่ที่ลักษณะการปกครองในแบบสาธารณรัฐที่ สิทธิตะโคตมะ ทรง
 นำมาใช้เป็นรูปแบบในการปกครองหมู่ภิกษุทั้งหลายที่ได้บวชภายหลังการตรัสรู้ของพระองค์ ซึ่ง
 ที่เรียกและรู้จักกันต่อมาว่า “คณะสงฆ์” ซึ่งก็คือ “คณะสังฆะ” นั่นเอง

แต่อิสระจากการเมืองในขณะนั้นย่อมเป็นคนละเรื่องกับการเมืองของแต่ละรัฐจะเข้ามา
 เกี่ยวพันกับ สิทธิตะโคตมะ เพราะไม่ว่าจะเป็นภูมิหลังที่เป็นวรรณะกษัตริย์ก็ดี หรือหลักคำ
 สอนใหม่ก็ดี ต่างล้วนเป็นที่รู้และคาดหวังกันในหมู่ชนชั้นปกครองของรัฐต่างๆ ความพยายามที่
 จะเข้ามามีความสัมพันธ์ในระดับใดระดับหนึ่งต่อ สิทธิตะโคตมะ ภายหลังการตรัสรู้จึงเป็น
 ปรากฏการณ์อันปกติ แต่ด้วยเหตุที่ สิทธิตะโคตมะ ไม่มีแนวทางที่จะเข้าไปเป็นส่วนใดส่วน
 หนึ่งให้กับสถาบันทางการเมือง และอีกทั้งยังแยกคณะสงฆ์ของพระองค์ออกจากทางโลกย์โดย
 สิ้นเชิง สิทธิตะโคตมะ จึงทรงรับการอุปถัมภ์จากรัฐต่างๆ อย่างเสมอกัน อารามต่างๆ ที่ถูก
 สร้างขึ้นมาเพื่อรองรับการจาริกของ สิทธิตะโคตมะ และบรรดาภิกษุสงฆ์ทั้งหลายจึงปรากฏขึ้น
 ในหลายรัฐที่เป็นปฏิปักษ์ต่อกันในทางการเมือง

การเผยแผ่ธรรมของ สิทธิตะโคตมะ กินเวลายาวนาน 45 ปี ตลอดเวลาที่ว่านี้มีที่
 สามารถระบุถึงสถานที่ที่พระองค์ทรงจำพรรษาและจาริกได้ประมาณ 20 ปี (พรรษา) ถัดจากนั้น
 ตั้งแต่ปีที่ 21 ถึง 44 มีบันทึกไว้แต่เฉพาะสถานที่จำพรรษาเท่านั้น ไม่สามารถระบุสถานที่ที่ทรง
 จาริกไปไม่ กระทั่งในปีสุดท้าย คือพรรษาที่ 45 อันเป็นพรรษาสุดท้ายของพระองค์ที่มีการระบุ
 ถึงการจำพรรษาและการจาริกอีกครั้งหนึ่ง ก่อนที่ สิทธิตะโคตมะ จะปรินิพพาน³³ จากการรวบรวม
 และเรียบเรียง (ที่มีข้อจำกัดอยู่ไม่น้อยนั้น) ทำให้เห็นภาพของสังคมอินเดียในขณะนั้นได้ไม่
 น้อย และภาพที่ว่านี้นับว่ามีความหมายทางการเมืองที่แวดล้อม สิทธิตะโคตมะ อย่างยิ่ง

ความหมายทางการเมืองที่ว่านี้คือ แม้ภายหลังจากที่ สิทธิตะโคตมะ จะตรัสรู้เป็นองค์พระสัม
 มาสัมพุทธเจ้าแล้ว และแต่ละรัฐต่างก็ให้การยอมรับตลอดจนเป็นผู้อุปถัมภ์แก่ สิทธิตะโคตมะ

และบรรดาภิกษุสงฆ์ของพระองค์ก็ตาม แต่นั่นไม่ได้หมายความว่า การเผยแพร่ธรรมของ สิทธัตถะโคตมะ จะเป็นไปด้วยความราบรื่นไม่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งกับการเผชิญหน้ากับศาสนาพราหมณ์อันเป็นหลักธรรมเก่าที่ก่อปัญหาในขณะนั้น การเผชิญหน้านี้ในเบื้องต้นแม้จะเห็นได้ชัดจากหลักคำสอนก็ตาม แต่ในชั้นหลังจากที่ สิทธัตถะโคตมะ ทำการเผยแพร่ธรรมของพระองค์แล้ว การเผชิญหน้านั้นก็พัฒนามาเป็นการปฏิบัติกร มีการขัดขวาง มีการตอบโต้ถกเถียง มีการประลองภูมิปัญญา รวมตลอดจนมีการทำลายล้างการเผยแพร่ธรรมของ สิทธัตถะโคตมะ จากพวกพราหมณ์ พวกนิครนถ์หรือพวกศาสนาอื่น (เดียรถีย์) ฯลฯ ซึ่งเห็นได้ชัดว่า อิทธิพลจากหลักคำสอนหรือธรรมของ สิทธัตถะโคตมะ นั้นได้ส่งผลสะท้อนให้แก่ภูมิปัญญาเดิม (หรือใหม่ อย่างเช่นศาสนาเซน) อยู่ไม่น้อย ผลสำคัญประการหนึ่งก็คือ การมีผู้หันมารับเชื่อและศรัทธาในศาสนธรรมของพระองค์จากหลากหลายวรรณะดังที่กล่าวไปแล้วนั่นเอง โดยความสำคัญของผลประการนี้ในทางรัฐศาสตร์อยู่ตรงที่ว่า ธรรมของ สิทธัตถะโคตมะ ได้เท่ากับเข้ามาแย่งชิงพื้นที่ทางอุดมการณ์ของศาสนาอื่นไปแล้วนั่นเอง

จะอย่างไรก็ตาม แม้การเผชิญหน้าทำห้ายดังกล่าวจะเกิดเป็นกระแสที่สูงยิ่งๆ ขึ้นทุกขณะก็ตาม การเผชิญหน้าระหว่างรัฐต่างๆ จะปลาสนาการไปด้วยไม่ แท้จริงแล้วภาวะดังกล่าวยังคงดำรงอยู่ ที่สำคัญคือ เป็นการดำรงอยู่ในขณะที่บรรดาวรรณะกษัตริย์ของรัฐต่างๆ เองก็หันเข้ามานับถือศาสนธรรมของ สิทธัตถะโคตมะ ไปพร้อมกัน ความจริงข้อนี้สะท้อนให้เห็นว่า แม้ศาสนธรรมของพระองค์จะได้บังเกิดจนเป็นที่ศรัทธาของชนทุกหมู่เหล่าแล้วก็ตาม แต่ความศรัทธานั้นก็หาได้บันดาลใจให้แก่วรรณะกษัตริย์เหล่านี้บรรลुซึ่งการปล่อยวางจากทางโลกย์ที่ตนสังกัดไปได้ด้วยไม่ เหตุฉะนั้น การเผชิญหน้าระหว่างรัฐต่างๆ ก็ยังคงอยู่เช่นเดิม และการเผชิญหน้าที่โดดเด่นที่สุดก็คือ ระหว่างรัฐโกศลกับรัฐมคธ

ในระยะแรกหลังการตรัสรู้ของ สิทธัตถะโคตมะ นั้น แม้จะเป็นที่ยอมรับกันว่า รัฐมคธเริ่มมีความมั่งคั่งขึ้นมากทุกขณะก็ตาม แต่กล่าวในแง่ของความเข้มแข็งทางการเมืองแล้วนับว่าอยู่ในกระแสรองจากรัฐโกศลอยู่ในระดับหนึ่ง ทั้งนี้เพราะเหตุที่ว่าเป็นรัฐที่เติบโตขึ้นมาได้บนฐานของการค้าและอุตสาหกรรมอย่างแท้จริง สิ่งที่ได้ชัดประการหนึ่งก็คือ การที่รัฐมคธเป็นรัฐที่มีประชากรส่วนใหญ่ใช้ภาษามคธ อันเป็นภาษาสามัญของชนในวรรณะล่างดังที่ได้กล่าวไปแล้ว และที่กลายเป็นที่รวมของประชากรจนกลายเป็น “มหาชนบท” นั้นก็เพราะการค้าและอุตสาหกรรมนั่นเอง หากใช้เพราะเสถียรภาพทางการเมืองแต่อย่างใด ผิดกับรัฐโกศลที่มีความเข้มแข็งทางการเมืองในแบบศาสนาพราหมณ์มาอย่างต่อเนื่อง

ที่สำคัญคือ กษัตริย์พิมพิสาร ผู้นำรัฐมคธในเวลานั้นเริ่มมีพระชนมายุมากขึ้นจนใกล้ 60 ชันษา (แรกที่ สิทธัตถะ ออกบวช กษัตริย์พิมพิสาร มีพระชนมายุ 50 เศษดังที่ได้กล่าวไปแล้วก่อนหน้านี้) ในขณะที่ กษัตริย์ปเสนทิ กลับมีพระชนมายุเท่ากับ สิทธัตถะโคตมะ และทรงใช้ชีวิตตามวัยตามวรรณะจนมีพระวรกายอันอุดมสมบูรณ์³⁴ กล่าวโดยสรุปก็คือ รัฐโกศลเป็นรัฐที่มีอำนาจทางการเมืองอย่างเป็นด้านหลัก และมีอำนาจทางเศรษฐกิจเป็นด้านรอง ส่วนรัฐมคธนั้นมีอำนาจทางเศรษฐกิจเป็นด้านหลัก และมีอำนาจทางการเมืองเป็นด้านรอง นั่นเอง

ด้วยเหตุที่มีอำนาจทางการเมืองที่เหนือกว่า กษัตริย์ปเสนทิ แห่งรัฐโกศลได้แสดงความเหนือกว่าของตนดังกล่าวก่อนในครั้งหนึ่ง นั่นคือ เมื่อ กษัตริย์ปเสนทิ ทรงเห็นว่า รัฐโกศลที่ตนปกครองอยู่นั้นมีคฤหบดี (grhpatis) หรือมหาเศรษฐีเพียง 2 คน คือ อนาถปิณฑิก และ มิคระเท่านั้น กษัตริย์ปเสนทิ จึงทรงขอให้รัฐมคธมอบมหาเศรษฐีที่มีรัฐมคธมีอยู่มากมายแก่รัฐโกศลสักจำนวนหนึ่ง เพื่อที่มหาเศรษฐีที่รับมอบมาจะได้สร้างความเจริญให้แก่รัฐโกศลบ้าง ภายหลังปรึกษากับขุนนางอำมาตย์แล้ว กษัตริย์พิมพิสาร จึงได้ส่ง ธนัญชัย มหาเศรษฐีของรัฐตนให้แก่รัฐโกศลไป และด้วยความสามารถของ ธนัญชัย นี้เองที่ซึ่งต่อมาได้สร้างเมืองขึ้นมาใหม่ให้แก่รัฐโกศลจนกลายเป็นเมืองศูนย์กลางทางการค้าและเป็นที่ยุติกันติในยุคนั้น นั่นคือ เมืองสาเกต อันเป็น 1 ใน 6 เมืองสำคัญในช่วงพุทธกาล³⁵ จะเห็นได้ว่า หากกล่าวในทางรัฐศาสตร์แล้ว การที่รัฐมคธมอบมหาเศรษฐีให้แก่รัฐโกศลอย่างง่ายดายนั้น จะพิจารณาเป็นอื่นไปไม่ได้ นอกจากการที่รัฐมคธมีอำนาจทางการเมืองเป็นรองแก่รัฐโกศลนั่นเอง อนึ่ง ควรกล่าวด้วยว่า ธนัญชัย ผู้นี้ก็คือบิดาของ วิสาขา สตรีผู้ได้รับการยกย่องจาก สิทธัตถะโคตมะ ว่าเป็นมหาอุบาสิกาแห่งศาสนาพุทธในกาลต่อมา

ฐานะที่เป็นรองดังกล่าวย่อมไม่ใช่เรื่องที่น่าพึงพอใจมากนักสำหรับรัฐมคธ และข้อที่น่าสังเกตก็คือว่า เวลานั้นอิทธิพลของ สิทธัตถะโคตมะ คงมีความสำคัญอยู่ไม่น้อยในสายตาของอำนาจรัฐทางโลกย์ โดยเฉพาะกับการอ้างอิงความสัมพันธ์ที่พึงมีพึงได้จาก สิทธัตถะโคตมะ ว่ามีความใกล้ชิดเพียงใด เพราะหากพิจารณาตามที่ สิทธัตถะโคตมะ ทรงจำพรรษาในห้วงระหว่างพรรษาที่ 21 ถึง 44 แล้ว จะพบว่า เมืองที่พระองค์ทรงจำพรรษาก็คือ สาวัตถิ อันเป็นเมืองหลวงของรัฐโกศล แม้จะไม่มีหลักฐานว่า หลังออกพรรษาไปแล้ว สิทธัตถะโคตมะ จะทรงจาริกไปยังที่แห่งใดเมืองใดก็ตาม แต่การจำพรรษา ณ สาวัตถิต่อเนื่องกันกว่ายี่สิบปีนั้นนับว่าเป็นเวลาที่ยาวนานเพียงพอที่จะให้รัฐโกศลอ้างอิงความสัมพันธ์ที่ว่าได้ไม่ยาก ยิ่งภายหลังการเผยแผ่ธรรมของ สิทธัตถะโคตมะ เป็นที่ขจรไกลแล้วกระทั่งทรงมีชื่อเสียงแล้ว กษัตริย์ปเสนทิ ก็ใช้ฐานะความเป็นเจ้าประเทศราชของกบิลพัสดุ์เข้าสู่ขอธิดาของศากยวงศ์มาเป็นมเหสีด้วยหนึ่งองค์ เพื่ออ้างอิงความสัมพันธ์กับวงศ์แห่งศากยวงศ์นี้ โดยพระองค์ทรงหาว่าไม่ว่า มเหสีนั้นหาใช่สายเลือดขัดติยะของศากยวงศ์ไม่ หากแต่คือ นางทาสี

อย่างไรก็ตาม การอ้างอิงความสัมพันธ์ดังกล่าวทำให้สถานะของรัฐมคธด้อยลงไปไม่น้อยในเวลาเดียวกัน เหตุฉะนั้น แม้การอ้างอิงความสัมพันธ์ผ่านการจำพรรษาของ สิทธัตถะโคตมะ ที่เมืองสาวัตถิตลอดครึ่งหลังของการเผยแผ่ธรรมจะไม่มี ความหมายทางการเมืองในแง่ศาสนจักรของพระองค์ก็ตาม แต่กับรัฐที่เป็นปฏิปักษ์กับรัฐโกศลแล้ว ย่อมมีความหมายไม่น้อย

ถึงตอนนั้น ได้มีเหตุการณ์สำคัญที่สะท้อนความหมายทางการเมืองดังกล่าวเกิดขึ้นมาด้วยกัน 2 เหตุการณ์ เหตุการณ์แรก คือ กรณีการทำสังฆเภทของพระเทวทัต และเหตุการณ์ต่อมา คือ การยึดอำนาจ กษัตริย์พิมพิสาร ของ อชาตศัตรู ทั้งสองเหตุการณ์นี้เกี่ยวพันกันอย่างแยกไม่ออก

สันนิษฐานกันว่า เหตุการณ์ทั้งสองเกิดขึ้นในพรรษาที่ 37³⁶ หากข้อสันนิษฐานนี้เป็นจริง ก็หมายความว่า เวลานั้น กษัตริย์พิมพิสาร ย่อมต้องมีพระชนมายุประมาณ 90 ชันษา อันเป็นวัยที่ทรงชราภาพมากแล้ว และในทำนองเดียวกันที่ อาชาตศัตถุ ย่อมทรงเติบโตเป็นหนุ่มฉกรรจ์เต็มพระองค์ และพร้อมที่จะก้าวขึ้นมารับราชสมบัติต่อจากพระบิดา

จากเสถียรภาพทางการเมืองที่ด้อยกว่ากัฏฐิ หรือจากการไม่อาจอ้างอิงความสัมพันธ์กับศาสนจักรใหม่ของ สิทธัตถะโคตมะ กัฏฐิ ต่อมาได้ยังผลให้ พระเทวทัต ซึ่งอยู่ภายใต้ศาสนจักรของ สิทธัตถะโคตมะ หนีไปร่วมมือกับ อาชาตศัตถุ ด้วยมิตที่ทั้งสองเห็นพ้องต้องกันว่า พระเทวทัต จะเป็นผู้ปลงพระชนม์ สิทธัตถะโคตมะ แล้วแย่งชิงศาสนจักรของ สิทธัตถะโคตมะ มาอยู่ภายใต้การนำของตน ส่วน อาชาตศัตถุ จะเป็นผู้แย่งชิงราชสมบัติจาก กษัตริย์พิมพิสาร หากการณ์ทั้งสองประสบผลสำเร็จ อำนาจทางศาสนจักรและอำนาจทางอาณาจักรก็จะอยู่ร่วมกันในรัฐมคธ โดยมี พระเทวทัต เป็นผู้นำฝ่ายศาสนจักร และ อาชาตศัตถุ เป็นผู้นำฝ่ายอาณาจักร ผลก็คือ อาชาตศัตถุ กระทำการได้สำเร็จด้วยการปลงพระชนม์ กษัตริย์พิมพิสาร เยี่ยงการเมืองแบบปิตุฆาต แต่ข้างฝ่าย พระเทวทัต ประสบกับความล้มเหลวโดยสิ้นเชิง เพราะไม่ว่าจะเป็นการลอบปลงพระชนม์ สิทธัตถะโคตมะ กัฏฐิ หรือการก่อเหตุให้คณะสงฆ์แตกสามัคคีกันกัฏฐิ ต่างล้วนถูกเปิดโปงและถูกปฏิเสธต่อต้านจากผู้คน และต่อมาได้นำมาซึ่งมรณกรรมด้วยการถูกรรณีสืบของ พระเทวทัต อันเป็นตำนานเล่าขานมาจนทุกวันนี้ในที่สุด³⁷ และหากว่ากันตามนัยนี้แล้ว ก็หมายความว่า กษัตริย์อาชาตศัตถุ ทรงขึ้นครองราชย์ก่อนพุทธปรินิพพาน 8 ปี

อย่างไรก็ตาม การยึดอำนาจจากพระราชบิดาของ กษัตริย์อาชาตศัตถุ แม้จะเป็นผลสำเร็จก็ตาม แต่ก็กลายเป็นเหตุผลอันชอบธรรมให้แก่ กษัตริย์ปเสนทิ ในการเข้าโจมตีรัฐมคธด้วยข้ออ้างที่ว่า กษัตริย์พิมพิสาร ทรงเป็นบุตรเขยของรัฐโกศล โดยพระชนินุชราชของ กษัตริย์ปเสนทิ ทรงสมรสกับ กษัตริย์พิมพิสาร อย่างไรก็ตาม แม้ กษัตริย์อาชาตศัตถุ จะทรงยกทัพมารบด้วย แต่ก็พ่ายแพ้ไปในที่สุด พระองค์ถูก กษัตริย์ปเสนทิ จับตัวเอาไว้ได้ แต่ภายหลังต่อมาก็ถูกปล่อยตัว พร้อมกันนั้น กษัตริย์ปเสนทิ ยังทรงยกพระธิดาองค์หนึ่งให้อภิเษกกับ กษัตริย์อาชาตศัตถุ อีกด้วย³⁸ จะเห็นได้ว่า อำนาจของรัฐโกศลในเวลานั้นยังคงอยู่เหนือรัฐมคธอยู่ไม่น้อย ไม่ว่าชัยชนะที่ได้มาหรือการยกพระธิดาให้ก็ตาม ต่างล้วนเป็นไปด้วยความมั่นใจในอันที่จะควบคุมรัฐมคธที่ร่ำรวยมั่งคั่งให้อยู่ในฐานะรองต่อไป

เสถียรภาพทางการเมืองของ กษัตริย์ปเสนทิ ยังคงดำรงต่อไปอีกระยะหนึ่ง เพราะหลังจากนั้นไม่นาน อำนาจของพระองค์ก็ถูกยึดโดย วิชุกทกะ โอรสของพระองค์เอง การเสด็จหนีไปยังรัฐมคธเพื่อขอความช่วยเหลือจาก กษัตริย์อาชาตศัตถุ ประสบกับความล้มเหลว ในที่สุด ด้วยพระชันษาที่ชราภาพมากแล้ว (หากมีอายุเท่ากับ สิทธัตถะโคตมะ แล้วก็แสดงว่า กษัตริย์ปเสนทิ ทรงมีพระชนมายุประมาณ 73 ชันษา เพราะเหตุการณ์นี้เกิดขึ้นในพรรษาที่ 38) พระองค์ก็สิ้นพระชนม์ที่ศาลานอกกรุงราชคฤห์นั่นเอง ส่วน กษัตริย์วิชุกทกะ ภายหลังปราบดาภิเษกแล้วก็ทรงกรีธาทัพเข้าโจมตีกบิลพัสดุ์ด้วยความแค้น เพราะทรงล่วงรู้มาว่าศากยวงศ์ได้ปลอมนางทาสีเป็นพระธิดาให้มาแต่งงานกับพระบิดาของพระองค์ และพระองค์เองก็คือ บุตรนางทาสี หามี

เลือดขัดติยะที่แท้จริงไม่ ที่สำคัญคือ การอ้างอิงความสัมพันธ์กับ สิทธิตะโคตมะ ผ่านการแต่งงานกับศากยวงศ์จึงเท่ากับเป็นเรื่องล้มเหลว อย่างไรก็ตาม การกรีธาทัพของพระองค์ได้ถูกห้ามโดย สิทธิตะโคตมะ อยู่หลายครั้งหลายครา จนเมื่อมีอาจห้ามได้แล้ว กษัตริย์วิชูทกะ ก็บุกเข้าโจมตีกิลพัสดุ์ได้ในที่สุด กองทัพของพระองค์ได้บดขยี้ศากยวงศ์อย่างนองเลือด ทั้งเมืองถูกเผาเป็นจุณ เจ้าแห่งศากยวงศ์ถูกฆ่าถึง 77,000 องค์ ไม่เว้นแม้แต่ทารก³⁹ การศึกครั้งนั้นทำให้รัฐกิลพัสดุ์และศากยวงศ์แทบล่มสลาย แต่ในขณะเดียวกันก็สะท้อนถึงความเกรียงไกรของรัฐโกศลที่ทวียิ่งขึ้น และที่ปฏิเสธไม่ได้เลยก็คือว่า เหตุการณ์ครั้งนี้ได้ตอกย้ำให้เห็นชัดเจนยิ่งขึ้นว่าถึงแม้ สิทธิตะโคตมะ จะทรงได้รับความนับถือมากมายเพียงใดก็ตาม แต่ความนับถือนี้แทบจะไม่สัมพันธ์กับความขัดแย้งทางการเมืองเลยแม้แต่ด้อย

อย่างไรก็ตาม ความเกรียงไกรของรัฐโกศลนับว่าส่งผลสะท้อนต่อรัฐมคธอยู่พอสมควร อย่างน้อยก็ทำให้รัฐมคธจำต้องเปลี่ยนนโยบายทางการเมืองใหม่ด้วยการลดการเผชิญหน้ากับรัฐโกศลลงไว้ชั่วคราว แล้วหันไปเผชิญหน้ากับรัฐอื่นที่ด้อยกว่า เช่นรัฐวัชชีและรัฐวันตี เป็นต้น พร้อมกันนั้นก็ดำเนินการสร้างยุทธศาสตร์ใหม่ด้วยการสร้างเมืองหลวงขึ้นมาใหม่ที่ปาฏลีคาม ภายใต้การอำนวยการของวัสสการพราหมณ์ เวลานั้นอยู่ในห้วงพระราชสุดท้ายของ สิทธิตะโคตมะ แล้ว สถานการณ์ก็ยิ่งคงครอบคลุมสังคมอินเดียอยู่หาได้เปลี่ยนแปลงไม่

จะเป็นเพราะความขัดแย้งทางการเมืองหรือเพราะการสูญเสียอำนาจของรัฐกิลพัสดุ์อันเป็นบ้านเกิดเมืองนอนของ สิทธิตะโคตมะ หรือไม่ก็ตาม สิ่งที่พระองค์ทรงเลือกเป็นที่น่าสนใจสำหรับปรินิพพานนั้นกลับเป็นชานเมืองกุสินาราแห่งรัฐมัลละ สิทธิตะโคตมะ ปรินิพพานอย่างสงบท่ามกลางพระภิกษุและบรรดาชาวราส แต่ภายหลังการถวายพระเพลิงให้แก่สรีระร่างของพระองค์ไปแล้ว การแย่งชิงพระบรมสารีริกธาตุของพระองค์จากบรรดากษัตริย์แห่งรัฐต่างๆ ก็เกิดขึ้น แต่ในที่สุดทุกรัฐก็ตกลงกันได้ด้วยการทำหน้าที่ไกลเกลี่ยประนีประนอมของ โทณพราหมณ์ ผู้เป็นอาจารย์ของกษัตริย์เหล่านั้น โดยพระบรมสารีริกธาตุถูกแบ่งและแจกจ่ายให้แก่รัฐทั้ง 8 รัฐที่แย่งชิงกัน⁴⁰ ที่น่าสังเกตก็คือว่า ในบรรดารัฐเหล่านี้กลับไม่มีรัฐโกศลที่ซึ่งก่อนหน้านั้นได้อ้างอิงสายสัมพันธ์กับ สิทธิตะโคตมะ มาโดยตลอด แต่ก็คงเข้าใจได้ว่า รัฐโกศลได้หมดความชอบธรรมในอันที่อ้างอิงความสัมพันธ์ได้อีกต่อไป

หากเอาการปรินิพพานของ สิทธิตะโคตมะ เป็นจุดของการสิ้นสุดสมัยพุทธกาลแล้ว สิ่งที่เราพบเห็นถึงอินเดียวิถีในช่วงนี้ก็คือ ยุคปรัชญาปัญญาในห้วงที่สังคมอินเดียตกต่ำเสื่อมถอยถึงที่สุดนั้น ศาสนาพราหมณ์ได้ถูกท้าทายทางการเมืองครั้งสำคัญเมื่อมีหลักคำสอนที่ต่อต้านขนบจารีตและระบบวรรณะซึ่งแฝงอยู่ในพฤติกรรมทางการเมืองในขณะนั้น หลักคำสอนที่ต่อต้านศาสนาพราหมณ์นี้มาจาก 2 สำนักคิดใหญ่ คือ จากศาสนาพุทธและศาสนาชินหรือเซนหรือจีนหรือไชน (Jainism) หลักคำสอนหลังนี้ไม่ต่างจากศาสนาพุทธ แต่ที่รู้จักกันน้อยของสังคมโลกในเวลาต่อมา ก็เพราะพระวรรมานมหาวิระ ซึ่งเป็นผู้นำของศาสนานี้และมีวรรณะ

กษัตริย์เช่นเดียวกับพระศากยเมณีนัน ได้กำหนดห้ามไม่ให้ศาสนาของตนเผยแผ่ออกนอกสังคมอินเดีย⁴¹

สำหรับศาสนาพุทธแล้ว การต่อต้านศาสนาพราหมณ์ในประเด็นสำคัญดังกล่าวไม่ได้ตั้งอยู่บนฐานการอธิบายการเมืองใหม่โดยตรง หากแต่อยู่บนฐานของหลักคำสอนที่มุ่งให้มนุษย์เป็นอิสระอย่างแท้จริงด้วยการปล่อยวางทางโลก และให้ความสำคัญกับจิตวิญญาณที่ใฝ่ดี บนฐานของหลักคำสอนนี้เองที่ส่งผลสะท้อนต่อการเมืองในขณะนั้นอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ หลักคำสอนนี้แสดงผ่านพระธรรมที่มีรายละเอียดมากมายของ สิทธัตถะโคตมะ โดยตรง แต่ก็มีหลักธรรมพื้นฐานบางประการที่สำคัญต่อการปฏิบัติตนในชีวิตประจำวันที่เข้าใจง่ายไม่ซับซ้อนอยู่ด้วย ภายหลังจากพุทธกาลไปแล้ว ผลสะท้อนในหลักคำสอนของศาสนาพุทธยังคงดำรงอยู่ต่อมาอีกนานนับหลายร้อยปี ท่ามกลางวิกฤตการณ์การเปลี่ยนแปลงที่รายล้อมทั้งจากรากฐานปัญหาเดิมและจากปัญหาที่ถาโถมเข้ามาใหม่ ศาสนาพุทธจึงไม่เพียงยังคงเผชิญหน้ากับศาสนาพราหมณ์ต่อไปเท่านั้น หากกับศาสนาอิสลามก็เข้ามามีส่วนในการเปลี่ยนแปลงไม่น้อยเช่นกัน

อินเดียวิถีหลังพุทธกาล

การก้าวขึ้นสู่อำนาจของ กษัตริย์อาชาตศัตรู ก่อนพุทธปรินิพพาน 8 ปีนั้น แม้สถานการณ์ภายในรัฐมคธจะได้โน้มน้าพระองค์ให้นับถือในศาสนาพุทธก็ตาม แต่กล่าวสำหรับสถานการณ์ภายนอกแล้ว กลับไม่มีอะไรเปลี่ยนแปลงมากนัก ความคิดของรัฐใหญ่ในเรื่องของการรวมอินเดียเข้าเป็นมหาอาณาจักรเดียวกันยังดำรงอยู่ไม่เสื่อมคลาย ยิ่งกิตติศัพท์ “ปิตุฆาต” ของ กษัตริย์อาชาตศัตรู ที่เลื่องลือไปทั่วสังคมอินเดียขณะนั้นด้วยแล้ว นับเป็นแรงกระตุ้นที่ดีต่อการเตรียมความพร้อมของรัฐอื่นๆ ซึ่งมีทั้งเพื่อป้องกันตนเองจากรัฐมคธ และเพื่อการบุกโจมตีรัฐมคธ บางรัฐที่เคยมีสัมพันธไมตรีอันดียิ่งก็ประกาศตัดความสัมพันธ์ลง เช่น รัฐอวันตี และแน่นอนว่า รัฐที่มีฐานะและอำนาจทัดเทียมกับรัฐมคธอย่างรัฐโกศลนั้น ภายหลังจากกวาดล้างทำลายกบิลพัสดุ์จนไม่หลงเหลือความเป็นสาธารณรัฐและภายหลังพุทธปรินิพพานไปแล้ว การทำสงครามกับรัฐมคธจึงไม่มีสิ่งใดมาเหนี่ยวรั้งได้อีก เหตุฉะนั้น ภายหลังจากที่เมืองปาฏลิคามได้สร้างให้เป็นเมืองหลวงใหม่แล้วเสร็จและเปลี่ยนชื่อมาเป็น “ปาฏลิบุตร” ภายใต้อุทธศาสตร์ใหม่แล้ว รัฐมคธก็เปิดศึกกับรัฐโกศลทันที “มหายุทธนาการ” ระหว่างรัฐทั้งสองมีด้วยกัน 4 ครั้ง และจบลงด้วยชัยชนะของรัฐมคธในที่สุด อีกรัฐหนึ่งที่ทำสงครามกับรัฐมคธก็คือ รัฐวัชชี และจบลงด้วยบทสรุปที่ไม่ต่างกัน ความพ่ายแพ้ของรัฐวัชชีทั้งไว้แต่ตำนาน “สามัคคีเภท” อันเป็นแผนที่แยบยลจากความคิดของวัสสการพราหมณ์ ขุนนางแห่งรัฐมคธ ให้เป็นเรื่องเล่าขานเชิงนิทานอุทธาหรณ์มาจนทุกวันนี้⁴² กรณีบทบาทของวัสสการพราหมณ์ดังกล่าวนี้ชี้ให้เห็นเป็นอย่างดีว่า แม้เวลานั้น กษัตริย์อาชาตศัตรู จะทรงเป็นพุทธศาสนิกแล้วก็ตาม แต่อิทธิพลของพราหมณ์ก็ยังคงมีอยู่อย่างแนบแน่นกับสถาบันทางการเมือง

ภายหลังการสิ้นพระชนม์ของ กษัตริย์อาชาตศัตรู ประมาณปี พ.ศ. 22 (ประมาณ 483 ปีก่อน ค.ศ.) รัฐมคธยังคงพยายามสร้างความเป็นปึกแผ่นแก่สังคมอินเดียต่อไป พร้อมกับการ

ผลิตเปลี่ยนกษัตริย์แบบ “ปิดฉาก” สืบต่อกันมาอีก 4 พระองค์ ราชวงศ์สิสุนาทก็ถึงกาลล่มสลายลงไปในที่สุด⁴³ แม้กระนั้นก็ตาม ผลงานอันโดดเด่นที่ยากแก่การปฏิเสธของราชวงศ์นี้ก็คือ การวางรากฐานให้กับการเมืองในระบบสมบูรณาญาสิทธิ (monarchical system) ของอินเดียได้สำเร็จเป็นครั้งแรก โดยเฉพาะในเขตที่ราบลุ่มแม่น้ำคงคา⁴⁴ ส่วนราชวงศ์นั้นที่ก้าวขึ้นมาแทนที่นั้นก็มียุทธศาสตร์และเจตนารมณ์ที่ไม่แตกต่างกัน และตราจบประมาณ พ.ศ.133 (350 ปีก่อน ค.ศ.) ราชวงศ์นั้นก็สามารถรวบรวมเอาอินเดียภาคใต้ได้สำเร็จ และนับเป็นราชวงศ์แรกที่ทำให้การเป็นมหาอาณาจักรของอินเดียภายใต้รัฐสมบูรณาญาสิทธิเริ่มปรากฏเป็นจริง แต่ระหว่าง พ.ศ.156-158 (ราว 327-325 ปีก่อน ค.ศ.) นั้นเอง มหาอาณาจักรอินเดียก็ถูกคุกคามโดยกองทัพของพระเจ้าอเล็กซานเดอร์แห่งเมซีโดเนีย การคุกคามสามารถทำได้เพียงปริมาตรทางทิศตะวันตกเฉียงเหนือเท่านั้น และด้วยเวลาเพียงไม่กี่ปี กษัตริย์จักรคุปต์ ก็ขับไล่ออกไปได้สำเร็จ พร้อมกับการยึดอำนาจจากราชวงศ์นั้นที่ แล้วตั้งราชวงศ์ขึ้นมาใหม่ชื่อว่า “เมารยะ” ซึ่งนับเป็นอีกราชวงศ์หนึ่งเข้ามาสานต่อเจตนารมณ์ในการสร้างมหาอาณาจักรอินเดียได้อย่างประสบผลสำเร็จ⁴⁵ โดยเฉพาะในรัชสมัยของ กษัตริย์อโศก ซึ่งครองราชย์อยู่ระหว่างปี พ.ศ.210-251 (273-232 ปีก่อน ค.ศ.) นั้น เจตนารมณ์ดังกล่าวได้ถูกสานต่อจนกลายเป็นจริง เวลานั้นเหลือเพียงดินแดนทางทิศตะวันออกเฉียงใต้และอีกส่วนหนึ่งของดินแดนทางทิศใต้เท่านั้นที่ยังไม่ยอมขึ้นต่อรัฐมคธ พระองค์จึงได้กรีธาทัพเข้าบุกโจมตีรัฐกาลิงคะทางฝั่งทะเลตะวันออก⁴⁶ และอีกส่วนหนึ่งของรัฐอานธระ

สิ่งที่อยู่นอกเหนือความคิดก็คือ ชัยชนะที่ กษัตริย์อโศก ได้รับในครั้งนั้นได้นำมาซึ่งการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองอย่างขนานใหญ่ เมื่อพระองค์บังเกิดความสลดใจต่อชีวิตนับแสนของฝ่ายรัฐกาลิงคะที่ต้องสูญเสียไปจากสงครามที่พระองค์ทรงก่อขึ้น ผลก็คือ พระองค์ได้หันเข้ามานับถือพุทธศาสนาตราจบสิ้นพระชนม์ ไม่เพียงเท่านั้น พระองค์ยังได้นำเอาหลักคำสอนของศาสนาเข้ามาเป็นบรรทัดฐานในการกำหนดนโยบายทางการเมืองโดยตรงเป็นครั้งแรก เมื่อเป็นเช่นนั้น มหาอาณาจักรอินเดียในรัชสมัยของ กษัตริย์อโศก ภายหลังจากสงครามครั้งนั้นจึงไม่ยอมให้มีการฆ่าหรือจับกุมขังสิ่งมีชีวิตอีกต่อไป หากมีผู้กระทำความผิดเกิดขึ้นไม่ว่าจะโดยผู้ใดก็ตาม การพิจารณาจะบำเพ็ญอยู่ในอุเบกขาธรรมอย่างถึงที่สุดบนฐานของเมตตาธรรม โดยให้ผู้กระทำผิดมีความคิดชอบเห็นชอบเกิดขึ้น และถ้าหากล้มเหลว พระองค์จะเสียพระทัย ด้วยไม่สามารถทำให้สรรพสัตว์อยู่รอดปลอดภัยได้ด้วยการมีสติสัมปชัญญะ ความสงบสุขทางใจ และความปิติโสมนัส นอกจากนี้ สิ่งที่ย่อยนอกเหนือความคิดดังกล่าวยังมีอยู่อีกว่า แม้แต่การดำเนินชีวิตที่ปกติก็ยังเกิดขึ้นตามกรอบของพุทธศาสนาอีกด้วย นั่นคือ การนิยมรับประทานอาหารผักและการละเว้นเครื่องดื่มที่มีเมามา ซึ่งก่อนหน้านั้นทั้งวรรณะพราหมณ์และวรรณะกษัตริย์มักนิยมรับประทานเนื้อสัตว์และดื่มสุรายาเมากันอย่างแพร่หลาย ยิ่งไปกว่านั้น แม้แต่พิธีกรรมที่ใช้สัตว์บูชายัญก็ยังเป็นสิ่งต้องห้ามใน “ยุคพุทธศาสนา” นี้ด้วย⁴⁷ บทบาทของศาสนาพุทธให้ได้สิ้นสุดลงเพียงเท่านั้นไม่ สิ่งสำคัญเฉพาะศาสนธรรมก็ยังเกิดขึ้นในรัชสมัยนี้อีกด้วย

กล่าวคือว่า ก่อนหน้า กษัตริย์อัสโสท นั้น ศาสนาพุทธได้เคยผ่านการสังคายนามาแล้ว 2 ครั้ง ครั้งแรกเริ่มหลังพุทธปรินิพพานไม่นาน และครั้งต่อมาห่างจากครั้งแรกประมาณ 100 ปี ในครั้งที่สองนี้เองที่การสังคายนาได้นำไปสู่ความแตกแยกของคณะสงฆ์ขึ้น โดยสงฆ์คณะเดิมเรียกว่า “เถรวาท” ส่วนคณะใหม่เรียกว่า “มหาasanghika” และภายหลังจากการแตกแยกครั้งนั้นอีกประมาณ 100 ปีต่อมา ศาสนาพุทธก็แยกเป็นนิกายต่างๆ นับได้ 18 นิกาย ซึ่งก็คือในยุคของ กษัตริย์อัสโสท นั้นเอง เมื่อพระองค์ให้ความสำคัญแก่ศาสนาพุทธจากที่กล่าวมาแล้ว สิ่งที่ตามมา นอกเหนือไปจากบทบาททางการเมืองของศาสนานี้ก็คือ การสังคายนาครั้งใหญ่เป็นครั้งที่ 3 ผลก็คือ มีคณะสงฆ์จาก 11 นิกายถูกห้ามไม่ให้เข้าร่วมการประชุม คณะสงฆ์ทั้งสิบเอ็ดจึงพากันไปประชุมยังเมืองนาลันทา ที่ซึ่งต่อมาได้กลายเป็นศูนย์กลางของพุทธศาสนานิกายมหายาน

ในรัชสมัย กษัตริย์อัสโสท นี้เองที่ชี้ให้เห็นว่า ศาสนาพราหมณ์ไม่เพียงจะยังคงมีบทบาทหรืออิทธิพลสูงอยู่ในสังคมอินเดียแม้แต่ในรัชสมัย กษัตริย์อาชาตศัตรุ เท่านั้น หากยังน่าเชื่อด้วยว่า ภายหลังจากนั้นอิทธิพลของศาสนาพราหมณ์ก็ยังทรงอิทธิพลเรื่อยมา ไม่ว่าจะเป็นกษัตริย์ในชั้นหลังจากนั้นจะเป็นพุทธศาสนิกดังเช่นพระเจ้าอชาตศัตรุหรือไม่ก็ตาม ตราบจนในรัชสมัยของ กษัตริย์อัสโสท นี้เอง ที่อิทธิพลของศาสนาพราหมณ์ ซึ่งอาจจะรวมไปถึงบทบาทของพราหมณ์ด้วยนั้น ได้ถูกบั่นทอนลงอย่างเป็นรูปธรรมอย่างที่ไม่เคยปรากฏมาก่อน และจะไม่ปรากฏอีกเลย ทั้งนี้ก็เพราะหลังจากรัชสมัยนี้ไปแล้ว ทุกอย่างดูเหมือนได้กลับเข้าสู่ปรอยเดิมอีกครั้งหนึ่ง กล่าวคือ ในปลายราชวงศ์เมารยะ กษัตริย์องค์สุดท้ายของราชวงศ์ได้ถูกลอบปลงพระชนม์โดยอำมาตย์ของพระองค์เองเมื่อราวปี พ.ศ.296 (187 ปีก่อน ค.ศ.) พร้อมกันนั้นก็สถาปนาราชวงศ์ศุงคะขึ้นมา และราชวงศ์ใหม่นี้เองก็ได้เข้าไปสวามิภักดิ์ต่อศาสนาพราหมณ์อย่างเต็มตัว โดยเฉพาะเมื่อมีนโยบายเป็นศัตรูกับศาสนาพุทธ พิธีกรรมฆ่าสัตว์บูชายัญที่เลิกไปนานก็หวนกลับมาอีกครั้งหนึ่ง⁴⁸ ฉะนั้น คงจะผิดนักหากจะกล่าวว่า ในยุคของ กษัตริย์อัสโสท นั้นถือเป็นยุคที่พุทธศาสนารุ่งโรจน์ที่สุดก็ได้

หลังการล่มสลายของราชวงศ์เมารยะไปแล้ว อินเดียก็เผชิญกับการเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ นานา นั่นคือ การก้าวขึ้นมามีอิทธิพลของราชวงศ์สาตวาหะ ซึ่งมีบทบาทสำคัญในการเชื่อมต่อนวัฒนธรรมอารยันทางภาคเหนือและทราวีกทางภาคใต้เข้าด้วยกัน ในห้วงนี้ ได้มีชนชาติพันธุ์เผ่าต่างๆ เข้ามารบกวาสังคมอินเดียอยู่เป็นระยะๆ เช่น พวกสกะ (Saka) พวกเยวณี (Yue-Chi) แต่ต่อมาชนเหล่านี้ก็ถูกวัฒนธรรมอินเดียผสมกลมกลืนเข้าไปในที่สุด การเปลี่ยนแปลงเช่นนี้ยังดำเนินเรื่อยมาแม้ในยุคสมัยที่ได้ชื่อว่าเป็นยุคทองยุคหนึ่งของอารยธรรมอินเดีย คือ ยุคราชวงศ์คุปตะ ที่เกิดขึ้นในคริสต์ศตวรรษที่ 4 และสลายตัวไปคริสต์ศตวรรษที่ 7 พร้อมกับการก้าวขึ้นมาอีกครั้งหนึ่งของ กษัตริย์हरषาวรรณะ แห่งรัฐกันยาคุพธ์ (Kanauj) ซึ่งทรงทำนุบำรุงทั้งศาสนาพราหมณ์และศาสนาพุทธ โดยที่พระองค์เองเป็นพุทธศาสนิกในฝ่ายมหายาน

ภาพรวมการเปลี่ยนแปลงจากที่กล่าวมานี้ เกิดขึ้นท่ามกลางกระแสพัฒนาการการดำรงอยู่ของศาสนาพราหมณ์และศาสนาพุทธควบคู่กันไป การระบุว่า กระแสศาสนาใดเป็นกระแสหลักหรือกระแสรองในห้วงพัฒนาแต่ละช่วงดังกล่าว ไม่สำคัญเท่ากับความจริงที่ว่า ศาสนาทั้ง

สองเริ่มที่จะกลมกลืนเข้าหากัน โดยสิ่งที่เข้าใจกันได้ก็คือ การยังคงบทบาทในสถาบันทางการเมืองของศาสนาพราหมณ์ เช่นเดียวกับเจตนารมณ์ในอันที่จะสร้างอินเดียให้เป็นมหาอาณาจักรเดียวกัน ที่ซึ่งตลอดห่วงการเปลี่ยนแปลงที่วุ่นวายนี้ สังคมอินเดียหาได้ประสบความสำเร็จโดยสมบูรณ์และโดยเวลาที่ต่อเนื่องยาวนาน เอกภาพทางสังคมจึงยังคงเป็นปัญหาสืบมา สิ่งซึ่งเป็นความโดดเด่นในยามที่ขาดเอกภาพก็คือ การที่รัฐต่างๆ สามารถปกครองตนเองโดยกษัตริย์ของตนเอง และต่างก็สร้างความเจริญให้แก่รัฐของตนเอง

ผลสะท้อนครั้งใหญ่เกิดขึ้นแก่สังคมอินเดียอีกครั้งหนึ่งเมื่อเกิดการรุกรานของชนมุสลิม นับแต่คริสต์ศตวรรษที่ 7 เรื่อยมาเป็นระยะๆ กระทั่งในคริสต์ศตวรรษที่ 11 จึงเริ่มเห็นผล และมีอำนาจในหลายพื้นที่ของอินเดียสืบเนื่องยาวนานนับศตวรรษ ในระหว่างนี้ คือราวคริสต์ศตวรรษที่ 8 ศาสนาพุทธได้ตกอยู่ในภาวะที่เสื่อมถอยอย่างถึงที่สุด มีการคิดค้นนิกายอันพิศดารขึ้นมา จนแม้แต่ชนวรรณะกษัตริย์ก็ยังหันมานับถือ พุทธศาสนากลายเป็นสิ่งแสดงออกทางไสยศาสตร์ อ่อนงมงาย และมีกิจกรรมทางศาสนาที่วิปริตอย่างที่ไม่เคยปรากฏมาก่อน จนเมื่อกองทัพของชนมุสลิมกรีธาเข้ามาในห้วงดังกล่าว ศาสนาพุทธก็ถูกกวาดล้างทำลายลงไปจนแทบสิ้นสลาย ในขณะที่ศาสนาพราหมณ์ซึ่งไม่ได้แสดงสิ่งใดเกินกว่าที่เคยเป็นมาอย่างสม่ำเสมอ ยังคงดำรงอยู่ได้อย่างมั่นคง⁴⁹ อย่างไรก็ตาม ราวจนปี พ.ศ.2103 (ค.ศ.1560) การก้าวขึ้นสู่อำนาจของ กษัตริย์อักบาร์ แห่งราชวงศ์โมกุล ก็ได้นำมาซึ่งการเปลี่ยนแปลงอีกครั้งหนึ่งเมื่อการเมืองในรัชสมัยของพระองค์ได้ยกเลิกการนำศาสนาเข้ามาเกี่ยวพัน สิทธิของชาวฮินดู (อินเดีย) ได้ถูกคืนให้โดย กษัตริย์มุสลิมพระองค์นี้⁵⁰ ถึงเวลานั้น พุทธศาสนาซึ่งบอบช้ำมาก่อนหน้านี้นี้เป็นเวลานาน ก็ไม่มีแม้กระทั่งโอกาสที่จะก้าวขึ้นสู่กระแสหลักได้อีกต่อไป

เห็นได้ชัดว่า นโยบายดังกล่าวแม้จะช่วยผ่อนคลายความตึงเครียดของการเมืองภายในที่สังคมอินเดียถูกปกครองโดย “ต่างชาติ” ที่เป็นชนมุสลิมก็ตาม แต่ถึงที่สุดแล้วก็ยังคงหนีไม่พ้นเจตนารมณ์ของการสร้างมหาอาณาจักรที่เป็นเอกภาพ ชนมุสลิมที่เข้ามาปกครองอินเดียในขณะนั้นก็เช่นกันที่ไม่อาจปฏิเสธเจตนารมณ์ดังกล่าวไปได้ เหตุฉะนั้น นโยบายของ กษัตริย์อักบาร์ ในด้านหนึ่งจึงมุ่งหวังให้เกิดเอกภาพ หรืออย่างน้อยก็เพื่อให้เกิดการยอมรับจากสังคมอินเดียที่ตนยึดครองอยู่

นโยบายจากเจตนารมณ์ดังกล่าวได้รับการยืนยันก็หลังสมัย กษัตริย์อักบาร์ ไปอีก 2 รัชกาล นั่นคือ ภายหลังจากที่ กษัตริย์อักบาร์ สิ้นพระชนม์ไปแล้วในปี พ.ศ. 2148 (ค.ศ.1605) กษัตริย์อีก 2 พระองค์ยังคงดำเนินนโยบายดังกล่าวสืบต่อมา จนกระทั่งถึงสมัยของ กษัตริย์เอารังซิบ ก็มีการยกเลิกนโยบายเดียวกันนี้ด้วยการหันกลับไปใช้นโยบายเดิมก่อนหน้า กษัตริย์อักบาร์ อีกครั้งหนึ่ง กษัตริย์เอารังซิบ ได้นำเอาความผูกพันและความเข้มงวดกวดขันทางศาสนา โดยมีศาสนาอิสลามเป็นแกนสูงสุดมาใช้ในการบริหารประเทศ หลังจากนั้น จึงได้กรีธาทัพเข้ารวบรวมรัฐต่างๆ เพื่อความเป็นเอกภาพอีกครั้งหนึ่ง พระองค์สามารถกระทำสำเร็จก็แต่ในรูปแบบเท่านั้น หากแต่ในความเป็นจริงแล้ว ภายใกรัฐแต่ละรัฐกลับแตกแยกกันอย่างรุนแรง และหลังจากที่พระองค์สิ้นพระชนม์ไปแล้ว กษัตริย์องค์ต่อมาที่ประจำอยู่ที่เมืองหลวงกรุงเดลีก็เป็น

ผู้มีอำนาจแต่เพียงในนาม โดยอุปราชหรือขุนศึกที่ถูกส่งไปปกครองยังรัฐต่างๆ ต่างก็ตั้งตัวแข็งเมืองขึ้น ภาวะนี้ได้เกิดขึ้นและครอบคลุมไปทั่วอินเดียในคริสต์ศตวรรษที่ 18⁵¹ และนับเป็นจุดเริ่มต้นที่ดีต่อการเข้ามาของมีอำนาจเหนืออินเดียของนักล่าอาณานิคมอังกฤษในเวลาต่อมา

อาจกล่าวได้ว่า การเข้ามาของชนมุสลิมตลอดห้วงที่กล่าวมานั้น ได้นำมาซึ่งการเปลี่ยนแปลงให้แก่สังคมอินเดียอย่างขนานใหญ่ เพราะเป็นการเข้ามาของการใช้กำลังบีบบังคับให้มีการเปลี่ยนแปลงในการนับถือศาสนาหรือลัทธิความเชื่อรวมอยู่ด้วย ก่อนหน้าการบุกรุกดังกล่าว สังคมอินเดียโดยเฉพาะทางตอนเหนือ นั้น ศาสนาอิสลามได้มีพื้นที่ของตนอยู่ก่อนแล้ว แต่ก็เป็น การดำรงอยู่อย่างสงบร่วมกับศาสนาอื่นๆ และไม่ได้ก้าวขึ้นมาเป็นกระแสหลักดังเช่นศาสนา พราหมณ์และศาสนาพุทธ แต่ครั้งเมื่อเข้ามาในลักษณะที่ใช้กำลัง ผลสะท้อนที่เกิดขึ้นจึงกลายเป็นว่า หลักความเสมอภาคและภราดรภาพของศาสนาอิสลามได้ทำลายระบบวรรณะลงจนแทบหมดความหมาย

ผู้ที่รับเอาผลพวงของหลักการดังกล่าวมากที่สุดก็คือ ผู้มีวรรณะต่ำ เพราะหลักการที่ว่านี้สามารถนำมาซึ่งการเปลี่ยนแปลงอย่างน้อยก็ในแง่อาชีพ ที่ถ้าหากเป็นระบบวรรณะในศาสนา พราหมณ์แล้ว ชนวรรณะต่ำอาจจะไม่มีสิทธิ์ทำงานในบางอาชีพได้ แต่เมื่อเข้ามานับถือศาสนา อิสลาม การกีดกันอาชีพโดยระบบวรรณะจึงไม่มีความหมายอีกต่อไป การเปลี่ยนแปลงในทางนี้ ชนวรรณะต่ำไม่ได้กระทำในเชิงปัจเจก เพราะเมื่อเปลี่ยนมานับถือศาสนาอิสลามนั้น ก็เปลี่ยน กันเป็นหมู่คณะหรือทั้งหมู่บ้าน กระนั้นก็ตาม กล่าวสำหรับคนที่อยู่ในวรรณะสูงแล้ว ก็มีบางส่วน ที่หันเข้ามานับถือศาสนาอิสลามด้วยเช่นกัน แต่เป็นไปคนละเหตุผลกับชนวรรณะต่ำ นั่นคือ เป็นการหันเข้าหาอิสลามด้วยเหตุผลทางลาภยศสรรเสริญผ่านบทบาททางเศรษฐกิจและการ เมือง มากกว่าที่จะเปลี่ยนด้วยความศรัทธาอย่างแท้จริง⁵² ภายใต้การเปลี่ยนแปลงจากที่กล่าว มานี้ สิ่งที่ยังคงดำรงสถานะของตนเอาไว้ไม่เปลี่ยนแปลงหรือเปลี่ยนแปลงน้อยมากก็คือ ศาสนา พราหมณ์ ที่อย่างไรเสียก็ยังทรงอิทธิพลสูงสุดอยู่ในหมู่สังคมของชาวอินเดียเอง

ในทางตรงกันข้าม การเข้ามาของชนมุสลิมตลอดห้วงเวลาที่กล่าวมานี้ สถานะของ ศาสนาพุทธกลับแทบไม่หลงเหลือที่ยืนเป็นของตนเองดังเช่นก่อนหน้านี้ ความเสื่อมถอยก่อน หน้าการกริชาทัพเข้ามาของชนมุสลิมนับเป็นสาเหตุที่สำคัญยิ่ง เพราะในเวลานั้นศาสนาพุทธ ตกต่ำจนไม่หลงเหลือศรัทธาอยู่ในหมู่พุทธศาสนิกที่แท้่อีกต่อไป ส่วนชนในศาสนาอื่นที่ให้ความเคารพต่อศาสนาพุทธหรืออย่างน้อยก็ไม่มีปฏิกิริยาต่อต้าน ก็เปลี่ยนมาเป็นรังเกียจเดียดฉันท์ต่อ ศาสนานี้อย่างที่ไม่เคยปรากฏมาก่อน ดังนั้น ครั้นเมื่อชนมุสลิมกริชาทัพเข้ามากวาดล้างทำลาย ศาสนาพุทธ การทำลายนั้นก็ไม่ต่างกับการชำระล้างสิ่งอันเป็นที่สกปรกเสื่อมถอยของสังคมให้ สะอาดหมดจด ในขณะที่ศาสนาพราหมณ์กลับไม่ได้รับผลเช่นนั้นอย่างรุนแรงแต่ประการใด ด้วย เหตุนี้ การล่มสลายของศาสนาพุทธในอินเดียจึงไม่อยู่ในความทรงจำของคนอินเดียมากนัก มี การตั้งข้อสังเกตที่คมคายเอาไว้ว่า "...พระพุทธรูปศาสนาได้สูญไปอย่างที่ไม่มีความหวังเหลือ... ไม่มีผู้ใดสรรเสริญ และไม่มีผู้ใดร้องเพลงสดุดีให้เลย..."⁵³ ปรากฏการณ์ที่ตกแก่ ศาสนาพุทธเช่นนี้ได้ชี้ให้เห็นอย่างชัดเจนไม่มากก็น้อยว่า ปฏิกิริยาที่มีต่อศาสนาพุทธเช่นนั้น

ของสังคมอินเดียเท่ากับได้สะท้อนถึงความเสื่อมที่ศาสนานี้ได้กระทำต่อตนเอง ว่ามีความหนักหน่วงรุนแรงอย่างไม่พึงสงสัยแต่ประการใดเลย

การปกครองอินเดียโดยชนมุสลิมจากที่กล่าวมาได้ดำเนินมาจนถึงคริสต์ศตวรรษที่ 18 ก็ค่อยๆ ประสบกับความเสื่อมถอยลงมาเรื่อยๆ ชนชาวตะวันตกที่เคยเข้ามายังอินเดียทั้งอย่างสงบโดยผ่านการค้าขายก็ดี หรืออย่างผู้รุกรานในบางสมัยก็ดี (แต่ไม่เคยมีอำนาจเหนืออินเดียอย่างเด็ดขาด เช่น กรณีพระเจ้าอเล็กซานเดอร์) นั้น ก็เริ่มใช้ความอ่อนแออันเนื่องมาจากความแตกแยกเข้าแทรกแซงอินเดียอย่างช้าๆ การทำหายทางการเมืองการทหารเริ่มปรากฏขึ้นอย่างจริงจังจนนำไปสู่สงครามในปี พ.ศ. 2308 (ค.ศ. 1765) ผลก็คือ กองทัพของจักรพรรดิที่มีศูนย์กลางอยู่ที่กรุงเดลีเป็นฝ่ายพ่ายแพ้อย่างย่อยยับ แต่กระนั้น การสงครามก็ยังหาได้สิ้นสุดลงไม่

อังกฤษยังต้องทำสงครามกับรัฐบาลรัฐที่ยังมีอำนาจทางการเมืองการทหารอยู่ต่อไป จนถึงปี พ.ศ.2361 (ค.ศ.1818) สงครามครั้งสุดท้ายระหว่างอังกฤษกับรัฐมาราฐาที่ดำเนินมาเป็นระยะๆ เมื่อก่อนหน้านี้ก็สิ้นสุดลงด้วยชัยชนะของอังกฤษในที่สุด และนับแต่นั้นมา อินเดียก็ค่อยๆ ถูกอังกฤษกลืนกินไปทีละคำผ่านผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจการค้า พร้อมกันนั้นอังกฤษก็เริ่มนำระบบการเมืองของตนมาใช้ในอินเดีย จนทำให้อินเดียก้าวเข้าสู่ยุคสมัยใหม่ในฐานะรัฐอาณานิคมของอังกฤษ ไม่ว่าจะโดยเต็มใจหรือไม่ก็ตาม และเช่นนี้ก็เดียวกับรัฐอาณานิคมอื่นๆ ที่ไม่ยอมอ่อนข้อให้กับต่างชาติผู้ยึดครอง อินเดียก็ได้ผลิตนักชาตินิยมรุ่นแล้วรุ่นเล่าขึ้นมาต่อสู้กับอังกฤษเพื่อให้ได้มาซึ่งเอกราช จนในปี พ.ศ.2490 (ค.ศ.1947) ภายใต้การนำของมหาตมะ คานธี เอกราชก็กลับคืนสู่อินเดียอีกครั้งหนึ่ง หลังจากอยู่ใต้เงาอำนาจอณานิคมอังกฤษมาว่าหนึ่งร้อยปี แต่เอกราชที่ได้กลับคืนมาในครั้งนี้กลับทำให้อินเดียเปลี่ยนโฉมไปจากอดีตอยู่ไม่น้อย เพราะด้วยอิทธิพลของชนมุสลิมที่ปกครองอินเดียมาช้านานจนฝังรากวัฒนธรรมอิสลามเข้าไปในบริเวณตอนเหนือ นั้น ได้ทำให้อินเดียในปีที่ได้รับเอกราชต้องถูกแบ่งแยกออกไปด้วยการเกิดประเทศใหม่ขึ้นมาอีกสองประเทศ นั่นคือ ปากีสถานและบังคลาเทศ⁵⁴ ภาพเมื่อครั้งอดีตจึงถูกเปลี่ยนโฉมมาเป็นอินเดียในทุกวันนี้

อินเดียวิถีจากที่อธิบายผ่านช่วงก่อนพุทธกาล ระหว่างพุทธกาล และหลังพุทธกาลมานี้ มีสิ่งที่เห็นได้ชัดประการหนึ่งก็คือ กระบวนการเรียนรู้ของสังคมอินเดีย กระบวนการนี้ถูกกระทำผ่านพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ที่สลับกันไปมาระหว่างเอกภาพภายใต้มหาอาณาจักรกับรัฐอิสระใหญ่น้อย โดยพัฒนาการที่วนนี้ได้ปรากฏชุดความคิดที่เกิดจากการมุ่งแสวงหา “สัจธรรม” เพื่อนำมาแก้ไขปัญหาสังคมที่เกิดขึ้นในแต่ละยุคแต่ละสมัย ซึ่งโดยรวมแล้วยังคงกล่าวได้ว่า ชุดความคิดของศาสนาพราหมณ์จัดได้ว่ามีอิทธิพลอยู่ในกระแสหลักของสังคมอินเดียมาโดยตลอด ทั้งนี้โดยมีชุดความคิดอื่น เช่น ศาสนาพุทธ ชินหรือเชน และอิสลาม เป็นต้น เป็นกระแสที่เบียดแทรกขึ้นมาในแต่ละช่วง บางช่วงบางสมัย บางชุดความคิดเหล่านี้ก็ก้าวขึ้นมาในฐานะกระแสหลักก็มี

ประเด็นที่น่าสนใจอย่างยิ่งก็คือว่า ภายใต้พัฒนาการดังกล่าวเมื่อกาลเวลาก้าวล่วงมาถึงจุดๆ หนึ่ง ชุดความคิดหรือ “สังขารม” เหล่านั้นก็ถูกผสมกลมกลืนเข้าไปในศาสนาพราหมณ์ ซึ่งยังคงทิ้งร่องรอยเดิมเอาไว้ให้เห็นอยู่บ้าง และปรากฏการณ์นี้เองที่ได้กลายมาเป็นรากฐานวัฒนธรรมของอินเดียวิถีไปในที่สุด รากฐานนี้ส่วนหนึ่งได้แสดงตัวตนออกมาในรูปของสิ่งที่เรียกว่า “ศาสนาฮินดู”

หากไม่นับเอาคำว่า “ฮินดู” เพียงคำเดียวที่บางครั้งหมายถึง “ชาวอินเดีย” ในความเข้าใจของต่างชาติแล้ว (ที่ถูกควรเรียกว่า ชาวฮินดี) ฮินดูในแง่ศาสนาหรือลัทธิความเชื่อออกจะมีความเลือนรางไม่น้อย เพราะไม่มีความแน่นอนด้วยมีหลายรูปหลายลักษณะ⁵⁵ แต่สิ่งที่สามารถสรุปได้ในเบื้องต้นก็คือว่า ฮินดูเป็นคำที่เกิดขึ้นภายหลังพุทธกาลไปแล้ว และเมื่อมาเป็นศาสนาหนึ่งก็เป็นศาสนาที่ออกเงยจากศาสนาพราหมณ์ ทั้งนี้โดยมีการผสมผสานเอาคำสอนของศาสนาพุทธเข้าไปด้วย (ไม่ได้หมายความว่าศาสนาพุทธเอาคำสอนของศาสนาพราหมณ์มาใช้ดังที่มีผู้พยายามอธิบายหรือทำให้เข้าใจเช่นนั้น)⁵⁶ และด้วยปรากฏการณ์ที่วุ่นวายนี้เองที่ทำให้รากฐานวัฒนธรรมอินเดียดำรงอยู่มาได้ภายใต้โครงสร้างที่มีลักษณะร่วมเป็นของตนเองโดยเฉพาะ โครงสร้างนี้ถือเป็นผลผลิตของพัฒนาการทางประวัติศาสตร์หรือกระบวนการเรียนรู้ที่ยาวนานของสังคมอินเดียเอง นั่นคือ โครงสร้างทางสังคมที่มีระบบวรรณะ ระบบการปกครองตนเองประจำหมู่บ้าน และระบบครอบครัวร่วม

กล่าวคือว่า ในระบบวรรณะนั้นถึงแม้จะแยกคนออกเป็นชั้นอาชีพต่างๆ จนเกิดความรู้สึกที่เลื่อมล้ำก็ตาม แต่สิ่งที่เกิดตามมาด้วยก็คือ การแยกคนแต่ละชั้นออกเป็นชุมชนของตนเองออกไปอย่างอิสระ โดยอิสระที่ว่านี้ได้นำมาซึ่งการจัดการปกครองกันเองของชนในวรรณะนั้นๆ ไม่มีใครมาก้าวท้าวใคร ประเด็นก็คือว่า เมื่อเวลาผ่านไปนานวันเข้า สังคมก็พัฒนาจนมีความสลับซับซ้อนมากขึ้น อาชีพใหม่ก็เกิดมากขึ้นตามมา และยังเกิดขึ้นมากเพียงใด วรรณะย่อยก็เกิดมากขึ้นเพียงนั้น พัฒนาการนี้มีมาจนปัจจุบันนี้ ฉะนั้น ภายใต้ความหลากหลายเช่นนี้ ผลที่ตามมาจึงกลายเป็นว่า ชนวรรณะต่ำอื่นๆ ก็สามารถที่จะยกระดับตนเองให้สูงขึ้นได้ด้วยเป็นเรื่องของศักดิ์ศรี ถึงแม้จะยังมีไม่มากก็ตาม

อย่างไรก็ตาม ประเด็นสำคัญยังมีอยู่อีกว่า การที่อาชีพมีส่วนในการแยกกลุ่มชนออกเป็นวรรณะโดยไม่ก้าวท้าวกันเช่นนี้ สังคมส่วนใหญ่จึงไม่มีการแก่งแย่งและกอบโกยกัน การแบ่งคนจึงไม่ส่งผลร้ายมากนัก ส่วนผลดีที่เกิดขึ้นก็คือ เมื่อมีการจัดสรรทรัพยากรหรือผลผลิตที่ชนทุกวรรณะพึงจะต้องได้รับ วิธีการก็คือว่า เนื่องจากทุกวรรณะต้องอิงซึ่งกันและกันผ่านอาชีพ ชนทุกวรรณะจึงมีส่วนบำเพ็ญประโยชน์ให้แก่สังคมไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง เมื่อเป็นเช่นนี้ทุกคนตั้งแต่วรรณะที่สูงที่สุดลงมาถึงวรรณะที่ต่ำที่สุดจึงได้รับการจัดสรรหรือส่วนแบ่งผลผลิตที่ได้มา⁵⁷ จะเห็นได้ว่า โครงสร้างที่กล่าวมานี้ก็คือ ความสัมพันธ์ระหว่างระบบวรรณะกับระบบการปกครองตนเองประจำหมู่บ้าน

ระบบหลังนี้เห็นได้ชัดว่าเป็นระบบที่มีรากฐานวัฒนธรรมทางเศรษฐกิจการเมืองแบบสาธารณรัฐเมื่อครั้งอดีต ส่วนระบบที่สามหรือระบบครอบครัวร่วมนั้นหมายถึง ระบบที่เกิดจากการ

ที่ทุกคนในครอบครัวมีส่วนร่วมในทรัพย์สินอย่างเท่าเทียมกัน หัวหน้าครอบครัวเป็นแต่เพียงผู้จัดการทรัพย์สินเท่านั้น ดังนั้น ทุกคนในครอบครัวจึงมีหลักประกันในชีวิต ไม่ว่าจะเกิดมาพิการหรืออย่างไรก็ตาม และบุคคลในครอบครัวจะไม่ได้รับการส่งเสริมให้แสวงหาประโยชน์หรือสัมฤทธิ์ผลเป็นส่วนตัว แต่โดยให้คำนึงถึงผลประโยชน์ของกลุ่มคณะและครอบครัวอย่างเป็นทางการหลัก⁵⁸ ปฏิเสธไม่ได้เลยว่า ระบบครอบครัวร่วมดังกล่าวนี้เป็นฐานสำคัญยิ่งให้กับสองฐานแรก เพราะถึงที่สุดแล้วยังคงไม่ได้เป็นฐานที่ส่งเสริมความเป็นปัจเจกมากไปกว่าความเป็นส่วนรวม

ด้วยการเอื้อต่อกันของฐานโครงสร้างทั้งสามนี้เอง จึงได้มีการกล่าวกันว่า ทั้งสามฐานนี้คือ “เสาหลักโครงสร้างสังคมอินเดีย” ซึ่งแม้จะเป็นโครงสร้างที่สืบทอดมาแต่โบราณกาลก็ตาม แต่ก็เป็นโครงสร้างที่ซึ่ง “หากไม่มีส่วนใดอยู่บ้างแล้ว โครงสร้างนี้ก็คงจะไม่มีชีวิตอยู่รอดมาได้จนถึงปัจจุบัน” และเป็นโครงสร้างที่ “...มีอุดมคติทางปรัชญาแห่งวัฒนธรรมของอินเดียเป็นพื้นฐานอันได้แก่การสร้างคนให้สมบูรณ์และเน้นหนักถึงคุณธรรมความดี สุนทรียภาพและศีลธรรม แทนที่จะเน้นหนักถึงความละโมภโลภมากและกอบโกย...ได้มีการย้าให้ปัจเจกบุคคลและกลุ่มคณะคำนึงถึงหน้าที่ ไม่ใช่สิทธิ...” อย่างไรก็ตาม ทุกวันนี้ฐานของระบบครอบครัวร่วมได้สลายตัวไปอย่างรวดเร็วเพราะการเข้ามาของทัศนะปัจเจกนิยม และถึงที่สุด ฐานของระบบภายใต้โครงสร้างดังกล่าวยังคงเป็นระบบที่ปิดตนเอง ระบบนี้จึงสูญเสียพลังในเวลาต่อมา บรรดากลุ่มที่มีผลประโยชน์และทรงไว้ซึ่งอำนาจก็ไม่ยอมรับการเปลี่ยนแปลงใดๆ อีก ไม่ยอมให้มีการศึกษาหาความรู้แพร่ไปยังชนวรรณะอื่นๆ⁵⁹ การสูญเสียพลังไปเช่นนี้เห็นได้ชัดว่า แม้โครงสร้างอันเป็นรากฐานวัฒนธรรมอันสำคัญยิ่งของอินเดียจะมีส่วนอยู่ด้วยก็ตาม แต่ในที่สุด จุดอ่อนอันสำคัญก็ยังคงมาจากระบบวรรณะอยู่นั่นเอง ภายใต้ระบบนี้ประกอบกับการเข้ามาของวัฒนธรรมตะวันตก สิ่งที่สังคมอินเดียสูญเสียไปอย่างเห็นได้ชัดจากโครงสร้างดังกล่าวก็คือ สิทธิชุมชนที่ปรากฏอยู่ในรากฐานวัฒนธรรมดังกล่าว ซึ่งถูกทำลายไปแล้วไม่น้อย

เอเชียวิถีจากกระแสนิน

จีนเมื่อครั้งอดีตกาลนับพันปีก่อนไม่ใช่จีนที่เป็นรัฐประชาชาติในทุกวันนี้ แต่เป็นจีนที่เริ่มจากการรวมตัวกันของมนุษย์ด้วยการเป็นชนเผ่า และเมื่อเวลาผ่านไป ขนาดของชุมชนก็ขยายใหญ่กลายเป็นรัฐเล็กกรัฐน้อยที่กระจายตัวอยู่ตามที่ราบลุ่มหวงเหอ (หรือ “ฮวงโห” ในสำเนียงจีนแต้จิ๋ว) หรือแม่น้ำเหลือง (Yellow River) ที่ราบลุ่มนี้จึงนับเป็นแหล่งกำเนิดอารยธรรมจีนเท่าที่มีการค้นพบและยอมรับกัน ถึงแม้ในชั้นหลังมานี้จะได้มีการค้นพบหลักฐานโบราณคดีที่มณฑลชื้อชวนที่อยู่นอกที่ราบลุ่มแม่น้ำเหลืองหรืออาจจะมีการค้นพบในที่อื่นๆ เพิ่มขึ้นอีกก็ตาม แต่ก็คงไม่อาจสันนิษฐานอารยธรรมตรงที่ราบลุ่มแห่งนี้ในฐานะแหล่งกำเนิดที่อายุประมาณ 5,000 ปีไปได้โดยง่าย

อย่างไรก็ตาม คนในที่ราบลุ่มแห่งนี้ไม่เคยเรียกตนเองว่า “จีน”, “ชิน” (Chin), “ซิน” (Sin), “ซีเรส” (Seres), หรือ “คาเธย์” (Cathay) ที่เป็นฐานสำเนียงในภาษาฝรั่ง ที่มาของคำเรียกเหล่านี้ยังเป็นที่ถกเถียงกันหาข้อสรุปไม่ได้ ยกเว้นคำว่า “คาเธย์” เท่านั้น ที่เป็นคำเรียกของชาว

ยุโรปตะวันออกโดยเฉพาะรัสเซีย แต่เอาเข้าจริงคำๆ นี้กลับเป็นคำที่ใช้เรียกชนชาติพันธุ์ตาดเผ่าหนึ่งเท่านั้น ส่วนคำที่เหลือนอกนั้นทราบแต่เพียงว่าเป็นคำสันสกฤตที่อินเดียใช้เรียกชาวจีนมานานนับพันปีแล้ว⁶⁰ ชนกลุ่มนี้เรียกตนเองว่า “ฮั่น” (Han) และต่อมาได้กลายเป็นชื่อของราชวงศ์หนึ่งที่มีความเจริญรุ่งเรืองยาวนานหลายร้อยปี โดยภายหลังราชวงศ์ที่ผ่านไปแล้ว คำเรียกนี้ก็กลายเป็นคำเรียกชาวจีนที่เรารู้จักกันในทุกวันนี้แน่นอน

พวกฮั่นที่มีแหล่งอารยธรรมของตนอยู่ที่ราบลุ่มแม่น้ำเหลืองอันตั้งอยู่บริเวณภาคเหนือของจีนนั้นไม่มีปัญหาการถูกรุกรานของคนต่างชาตินอกแผ่นดินใหญ่ หากแต่จะถูกรุกรานจากชนชาติพันธุ์ต่างๆ ที่อยู่ใ้แผ่นดินเดียวกัน ซึ่งมีผู้นับสืบชนชาติพันธุ์ด้วยกัน การรุกรานโดยมากจะมาจากชนชาติพันธุ์ที่มีถิ่นฐานอยู่ทางภาคเหนือของจีน เช่น มองโกล แมนจู เป็นต้น ด้วยเหตุนี้ พวกฮั่นจึงมีความกังวลใจระแวงระวังการรุกรานนี้อยู่เสมอ และสูญเสียเวลาและทรัพยากรไปไม่น้อยในการหาทางป้องกันตนเองจากการรุกรานนั้น กำแพงเมืองจีนถือเป็นหลักฐานที่สะท้อนความจริงดังกล่าวได้เป็นอย่างดี

กระนั้นก็ตาม จะเป็นเพราะพวกฮั่นเป็นประชากรส่วนใหญ่ของแผ่นดินใหญ่จีน หรือเป็นเพราะเป็นกลุ่มชนที่มีอารยธรรมสูงกว่าชนชาติพันธุ์อื่นๆ ในแผ่นดินเดียวกันก็ตาม โดยรวมแล้วยังคงสามารถกล่าวได้ว่าสามารถป้องกันตนเองจากการรุกรานนั้นได้เป็นส่วนใหญ่ และสามารถสืบสานวัฒนธรรมบนฐานอารยธรรมที่แข็งแกร่งของตนเรื่อยมาไม่คลอนแคลน พวกฮั่นจึงมีค่านิยมไปในทางที่ถูกเหยียดหยามคนนอกวัฒนธรรมของตน และเรียก “คนนอก” เหล่านี้ว่า “คนป่าเถื่อน” (ฟานเหวิน) ในอดีตกาล หากชาวฮั่นคนใดต้องโทษด้วยการถูกเนรเทศแล้ว จะถือเป็นเรื่องที่เจ็บปวดทรมานจิตใจเหลือประมาณ เพราะเท่ากับได้ถูกตราว่าเป็นคนไร้วัฒนธรรม เจกเช่น “คนป่าเถื่อน” ที่ไม่อาจจะอยู่ร่วมกับชนผู้มีอารยธรรมสูงได้นั่นเอง⁶¹ และด้วยเหตุผลนี้เช่นกัน ที่ทำให้พวกฮั่นเชื่อว่า อาณาจักรของตนเป็นศูนย์กลางของโลกหรือจักรวาลและเรียกชื่ออาณาจักรของตนว่า “อาณาจักรกลาง” (จิงกั่ว) มาจนทุกวันนี้

ภายใต้อารยธรรมอันเก่าแก่นี้ มีหลักฐานที่ชี้ว่าจีนได้มีราชวงศ์ปกครองก่อนที่จะเข้าสู่ยุคสมบูรณาญาสิทธิราชย์อยู่ 3 ราชวงศ์ด้วยกัน คือ ราชวงศ์เซี่ย (Xia Dynasty, ประมาณ 2100-1600 ปีก่อน ค.ศ.) ราชวงศ์ซาง (Shang Dynasty, 1600-1100 ปีก่อน ค.ศ.) และราชวงศ์โจว (Zhou Dynasty, เนื่องจากระยะเวลาของราชวงศ์นี้มีความลึกลับที่ควรให้รายละเอียดอยู่บ้าง จึงขออธิบายต่อไปข้างหน้า) ราชวงศ์เซี่ยมีเมืองหลวงคือเมืองอานอี้ ราชวงศ์ซางมีเมืองหลวงเมืองปี้ ส่วนราชวงศ์โจวนั้นถูกแบ่งเป็น 2 ยุค ยุคแรกคือยุคราชวงศ์โจวตะวันตก เมืองหลวงคือเมืองก้าวจิง ยุคที่สองคือราชวงศ์โจวตะวันออก เมืองหลวงคือเมืองลั่วอี้⁶²

ราชวงศ์แรกนั้นไม่มีหลักฐานที่บ่งชี้อย่างชัดเจน และมักจะถูกมองว่าเป็นตำนานนิยายปรัมปราที่บอกเล่าสืบต่อกันมา ส่วนสองราชวงศ์หลังนั้นในขั้นแรกก็ถูกมองคล้ายกับราชวงศ์แรก แต่ในปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 นั้นเอง ได้มีการค้นพบหลักฐานที่บ่งชี้ถึงการมีอยู่จริงของราชวงศ์ทั้งสอง ด้วยเหตุนี้ จึงเป็นที่หวังกันว่า ในอนาคตอาจจะมีการค้นพบหลักฐานสำหรับราชวงศ์แรกด้วย สิ่งที่น่าสนใจประการหนึ่งจากหลักฐานดังกล่าวก็คือ การบ่งชี้ให้เห็นว่า

ราชวงศ์ซางอันเป็นราชวงศ์ที่สองนั้นน่าจะเป็นบรรพบุรุษของชาวจีนหรือวัยทารกเมื่อแรกเริ่มของวัฒนธรรมจีนในปัจจุบัน⁶³ อย่างไรก็ตาม ราชวงศ์ทั้งสามต่างมีกษัตริย์ขึ้นปกครองด้วยกันหลายพระองค์ และต่างได้พัฒนาการเมืองภายในของตนให้เป็นระบบระเบียบขึ้นมาเรื่อยๆ เช่น มีลำดับชั้นของขุนนาง มีการจัดแบ่งที่ดินแก่ขุนนาง มีการจัดทัพที่มีระเบียบวินัย มีการใช้ปฏิทิน มีมาตรวัดต่างๆ (เช่น ระยะทาง ที่ดิน น้ำหนัก ฯลฯ) มีความคิดการเมืองที่เชื่อในเรื่อง “อาณัติแห่งสวรรค์” เป็นต้น อาจกล่าวได้ว่า วัฒนธรรมทางการเมืองดังกล่าวที่ได้รับการพัฒนามาโดยลำดับนี้ ได้ถูกฝังเป็นรากฐานอย่างมั่นคงในราชวงศ์โจวนั่นเอง

แต่ก็ในปลายราชวงศ์นี้เช่นกันที่จีนได้เข้าสู่ห้วงเลี้ยวหัวต่อ เมื่อราชวงศ์ได้เกิดความอ่อนแอลง ประเด็นปัญหาที่มีอยู่ว่า ในความอ่อนแอนี้หาจะมีผู้ใดสามารถปราบดาภิเษกเพื่อตั้งตนขึ้นมาเป็นใหญ่ได้ไหม สังคมจีนจึงแตกแยกเป็นเสี่ยงๆ ความเสื่อมถอยปกคลุมไปทั่วเป็นเวลานานหลายร้อยปี และในห้วงที่ตรงกับพุทธกาลนั่นเอง ที่กลียุคที่เกิดขึ้นได้เรียกร้องต้องการในอันที่จะหาทางออกให้กับตัวเอง และเป็นเหตุให้จีนได้เกิดยุครุ่งเรืองทางปัญญาอย่างที่ไม่เคยปรากฏมาก่อน นักปราชญ์ราชบัณฑิตจึงเกิดขึ้นอย่างมากมายหลายสำนัก ประดุจหนึ่งกับการเบ่งบานของมวลดอกไม้ในนานาพรรณนับร้อยนับพันดอก จนมีการเรียกยุคนี้ว่า “ยุคปราชญ์ร้อยสำนัก” แต่เนื่องจากการศึกษาในที่นี้มุ่งเจาะจงเฉพาะความคิดทางสังคมหรือการเมืองที่ทรงอิทธิพลเป็นกระแสหลักอยู่ในสังคมจีนอย่างเป็นทางการ ซึ่งก็คืออิทธิพลของลัทธิขงจื๊อนั่น การอธิบายต่อไปจึงใช้ห้วงก่อน ห้วงระหว่าง และห้วงหลังชีวิตขงจื๊อเป็นเกณฑ์ตั้งในเชิงระยะเวลา

จีนวิถีก่อนยุคขงจื๊อ

ราชวงศ์โจวก็เช่นเดียวกับสองราชวงศ์ก่อนหน้านี้ ที่ก้าวขึ้นมาได้ก็ด้วยมีผู้นำที่ทรงคุณธรรมและความสามารถ แล้วเสื่อมถอยล่มสลายลงด้วยมีผู้นำที่ไร้คุณธรรมและด้อยความสามารถ ความรุ่งโรจน์และความเสื่อมสลายของสองราชวงศ์ก่อนหน้านี้มีข้อที่น่าสังเกตอยู่อย่างน้อย 2 ประการ คือ ประการแรก เป็นการล่มสลายลงเพราะมีผู้นำที่ปกครองอาณาประชาราษฎร์ด้วยความทารุณโหดร้าย การเกิดกบฏเพื่อโค่นล้มราชวงศ์จึงเป็นเหตุผลที่อ้างอิงได้อย่างชอบธรรม ประการต่อมา การก้าวขึ้นสู่อำนาจของผู้นำคนใหม่มีที่มาอยู่ 2 ทาง ทางหนึ่ง-มาจากการเลือกผู้ที่มีคุณธรรมและความสามารถโดยไม่เกี่ยวข้องกับภูมิหลังทางสังคมของคนๆ นั้น กับอีกทางหนึ่ง-มาจากการสืบทอดอำนาจผ่านญาติวงศ์ในทำนอง “สืบสันตติวงศ์” ที่มาของผู้นำทั้งสองทางนี้มักก่อให้เกิดความขัดแย้งในบางเวลา โดยมีขุนนางผู้ดีและอาณาประชาราษฎร์เป็นพลังในการตรวจสอบที่สำคัญ จะอย่างไรก็ตาม เมื่อกาลเวลาผันผ่านมาถึงยุคของราชวงศ์โจว ปรอยทางเศรษฐกิจการเมืองก็ปรากฏเป็นระบบระเบียบอย่างชัดเจน สังคมแบบชนเผ่าเริ่มสลายไป การแบ่งปริมณฑลการปกครองแบบนครรัฐได้เข้ามาแทนที่ ทั้งนี้โดยมีกษัตริย์ (หวาง) เป็นผู้นำสูงสุด กล่าวเฉพาะในสมัยราชวงศ์โจวแล้ว ที่มาของกษัตริย์หากไม่นับองค์แรกแล้ว หลังจากนั้นก็เป็นไปโดยการสืบสายโลหิต ผ่านชั้นชนต่างๆ ในสังคม ซึ่งอาจแบ่งอธิบายได้ดังนี้