



ศนะต่อพุทธศาสนาของนักเขียนอินดีในสังคม
พหุวัฒนธรรม : กรณีศึกษาผลงานของ
ภิกษุอานันท์ เกาส์ลยาณัน และ
มหาบัณฑิตราหุล สางกฤตยาณัน*

กิตติพงศ์ บุญเกิด**

บทคัดย่อ

บทความนี้มุ่งศึกษาว่าปัจจัยอะไรที่ทำให้ภิกษุอานันท์ เกาส์ลยาณัน และมหาบัณฑิตราหุล สางกฤตยาณันนักเขียนอินดียุคใหม่ผู้มีพื้นฐานมาจากครอบครัวฮินดูหันมาสนใจศึกษาพุทธศาสนา พวกเขาได้รับความรู้ทางพุทธศาสนาอย่างไร และผลงานวรรณกรรมของพวกเขาสะท้อนให้เห็นทัศนคติของคนที่มื่อต่อพุทธศาสนาอย่างไร โดยศึกษาจากวรรณกรรมประเภทสารคดีที่ประพันธ์ใหม่เท่านั้น จากการ

* บทความเป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยพุทธธรรมพหุนิยม ปีที่ 2 ศาสตราจารย์กิตติคุณ ดร.สุวรรณา สถาอานันท์ เมธีวิจัยอาวุโส สำนักงานคณะกรรมการส่งเสริมวิทยาศาสตร์ วิจัยและนวัตกรรม (สกสว.) 2561-2564

** อาจารย์ประจำสาขาวิชาภาษาเอเชียใต้ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
อีเมล: kittipongboonkerd@gmail.com

วันที่รับบทความ 9 พฤศจิกายน 2563 วันที่แก้ไขบทความ 25 กรกฎาคม 2564

วันที่ตอบรับบทความ 29 ตุลาคม 2564



ศึกษาพบว่าความต้องการปฏิรูปสังคมเป็นปัจจัยสำคัญที่ผลักดันให้นักเขียนทั้งสองเข้ามาสนใจพุทธศาสนา และนำความรู้ที่ศึกษาจากประเทศศรีลังกาและทิเบตกลับมาเผยแพร่ในอินเดีย นักเขียนทั้งสองได้ประจักษ์ว่าระบอบวรรณะคือรากใหญ่ของปัญหาทั้งหลายในสังคม พวกเขาจึงเข้าร่วมขบวนการชาวพุทธใหม่กับ ดร.อัมเบดการ์ และยืนยันทัศนะของตนอย่างชัดเจนว่าหลักการทางพุทธศาสนาเท่านั้นที่จะแก้ปัญหาระบอบวรรณะได้ โดยใช้วรรณกรรมภาษาฮินดีเป็นสื่อสำคัญในการเผยแพร่ความรู้เพื่อฟื้นฟูและสร้างความหมายใหม่แก่สังคมอินเดียให้มีเอกภาพในสังคมพหุวัฒนธรรม

คำสำคัญ: วรรณกรรมฮินดูยุคใหม่ ขบวนการชาวพุทธใหม่ ทลิต ภิกษุอานันท์
เกาส์ลยยัน มหาบัณฑิตราหุล สางกฤตยยัน



Hindi Writers' Perspectives on Buddhism in a Multicultural Society: A Study of the Works of Bhikshu Ananda Kausalyayan and Mahapandit Rahul Sankrityayan*

Kittipong Boonkerd**

Abstract

This article aims to study the factors that inspired Bhikshu Ananda Kausalyayan and Mahapandit Rahul Sankrityayan, modern Hindi writers from Hindu families, to turn their attention to the study of Buddhism, the manners in which they acquired knowledge of Buddhism, and the ways that their works reflect their perspectives on Buddhism. The study focuses solely on their original non-fiction literatures. It finds that the need for social reform was an important factor that drove both writers to become interested in Buddhism and to subsequently bring the knowledge that they had acquired in

* This article is part of “The Buddhist Pluralism Project” Professor Emerita Suwanna Satha-Anand, Senior Research Fellow, Thailand Science Research and Innovation (TSRI, 2018-2021)

** Lecturer, South Asian Languages Section, Faculty of Arts, Chulalongkorn University

E-mail: kittipongboonkerd@gmail.com

Received November 9, 2020, Revised July 25, 2021,

Accepted October 29, 2021



Sri Lanka and Tibet back to India. Both writers traced India's social problems back to the caste system. They therefore joined Dr. Ambedkar's Neo-Buddhist Movement and clearly confirmed that only Buddhist principles can bring about solutions to the caste system. Their literary works in Hindi were the main medium used to disseminate knowledge in order to reform and create new social meanings for India, and to inspire unity in India's multicultural society.

Keywords: Modern Hindi literature, Neo-Buddhist Movement, Dalit, Bhikshu Ananda Kausalyayan, Mahapandit Rahul Sankrityayan



1. ความนำ

การศึกษาเกี่ยวกับขบวนการพุทธใหม่ (Neo-Buddhist Movement) หรือขบวนการพุทธทลิต (Dalit Buddhist Movement) ในอินเดียกำลังได้รับความสนใจมากขึ้นในวงวิชาการไทย เท่าที่ปรากฏโดยมากเป็นการค้นคว้าจากเอกสารภาษาอังกฤษ และใช้แนวคิดทฤษฎีทางสังคมศาสตร์เป็นสำคัญ อีกทั้งค่อนข้างเน้นไปยังการศึกษาประวัติ ผลงาน และแนวคิดของ ดร. ภิมราว รามยี อัมเบดการ์ (Dr. Bhimrao Ramji Ambedkar) ผู้นำขบวนการพุทธใหม่ ผู้วิจัยพบว่าข้อมูลด้านวรรณกรรมภาษาฮินดีอันมีอยู่เป็นจำนวนมากนั้น สามารถนำมาศึกษาเพื่อช่วยทำความเข้าใจเรื่องกระบวนการเคลื่อนไหวดังกล่าวให้กว้างขวางยิ่งขึ้นได้

เมื่อภาษาฮินดีเป็นภาษาที่ประชาชนชาวอินเดียส่วนใหญ่ใช้สื่อสารกัน รัฐบาลอินเดียจึงกำหนดไว้ในรัฐธรรมนูญเมื่อปี ค.ศ. 1948 ว่าให้ใช้ภาษาฮินดีเป็นภาษาราชการควบคู่กับภาษาอังกฤษ อย่างไรก็ตาม การส่งเสริมความสำคัญของภาษาฮินดีในฐานะภาษาสื่อสารกลางเพื่อการเชื่อมโยงสังคมพหุวัฒนธรรมในอินเดียที่มีภาษา วัฒนธรรม ขนบธรรมเนียมประเพณีแตกต่างกันในภูมิภาคทั้งหลายให้สามารถเรียนรู้เรื่องของกันและกัน และสื่อสารให้เข้าใจกันได้นั้น เริ่มมีบทบาทมานานแล้วตั้งแต่ช่วงกลางคริสต์ศตวรรษที่ 19 เป็นต้นมา โดยขบวนการปฏิรูปสังคมและวัฒนธรรมอินเดียหลายกลุ่มที่เคลื่อนไหวอยู่ในขณะนั้น มีขบวนการพราห์โมสมาซ (Brahmo Samaj) ก่อตั้งโดยราชา รามโมหัน รอย (Raja Rammohan Roy) ในปี ค.ศ. 1828 ขบวนการอารยสมาซ (Arya Samaj) ก่อตั้งโดยสวามี ทยานันท์ สรัสวตี (Swami Dayananda Saraswati) ในปี ค.ศ. 1875 ขบวนการรามกฤษณะมิชชั่น (Ramakrishna Mission) ก่อตั้งโดยสวามีวีกานันท์ (Swami Vivekananda) ในปี ค.ศ. 1898 เป็นต้น ในวงการวรรณกรรมภาษาฮินดีเองก็ปรากฏขบวนการเคลื่อนไหวสำคัญตั้งแต่หลังปี ค.ศ. 1850 เป็นต้นมา เมื่อวรรณกรรมฮินดีเข้าสู่ยุคใหม่ตามการแบ่งยุคทางวรรณกรรมของนักวิชาการอินเดีย กล่าวคือวรรณกรรมภาษาฮินดีประเภทร้อยกรอง เช่น บทละคร ความเรียง



บทวิจารณ์ นวนิยาย และเรื่องสั้นได้พัฒนาขึ้นและค่อย ๆ เป็นที่นิยมแพร่หลายไป ในหมู่นักเขียนร่วมสมัย นักเขียนสำคัญผู้มีบทบาทเป็นผู้นำทางวรรณกรรมแห่งยุค เช่น ภารเตนทุ หริศจันทร์ (Bhartendu Harishchandra) และมหาวีระ ประสาท ทวีเวที (Mahavir Prasad Dwivedi) ในระหว่างครึ่งแรกของคริสต์ศตวรรษที่ 20 ขณะที่ขบวนการเรียกร้องเอกราช และการปฏิรูปสังคมอินเดียกำลังดำเนินไปอย่าง เข้มขันนั้น พบว่านักคิดนักเขียนตลอดจนนักเคลื่อนไหวทางสังคมจำนวนมาก ยิ่งตระหนักถึงความสำคัญของภาษาฮินดีมากขึ้นในฐานะภาษากลางเพื่อเผยแพร่ แนวคิดและสื่อสารกับประชาชนในสังคมวงกว้าง ในช่วงเวลาเดียวกันนั่นเอง ภิกษุ อานันท์ เกาส์ลยยัน (Bhikshu Ananda Kausalyayan) และมหาบัณฑิตราหุล สางกฤตยยัน (Mahapandit Rahul Sankrityayan) เป็นนักคิดนักเขียนและ นักเคลื่อนไหวผู้มีบทบาทสำคัญยิ่งในระยะแรกของการฟื้นฟูพุทธศาสนาให้กลับมา เป็นที่รู้จักในสังคมอินเดียอีกครั้ง ทั้งสองได้ผลิตผลงานวรรณกรรมออกมาเป็น จำนวนมากในภาษาฮินดีทั้งประเภทสารคดี และบันเทิงคดี มีทั้งนวนิยาย เรื่องสั้น บทละคร บทความ บันทึกการเดินทาง ตลอดจนวรรณกรรมแปลเป็นภาษาฮินดี จากต้นฉบับภาษาบาลี สันสกฤต ทิเบต และภาษาอังกฤษ ผลงานวรรณกรรมของ นักเขียนทั้งสองได้กลายเป็นแหล่งอ้างอิงสำคัญในการศึกษาวรรณกรรมของกลุ่ม พุทธใหม่ในอินเดีย อีกทั้งยังส่งอิทธิพลทางวรรณกรรมให้แก่นักเขียนรุ่นต่อมาด้วย

เป็นที่น่าสังเกตว่า กลุ่มพุทธใหม่เหล่านั้นเกือบทั้งหมดเป็นคนนอกวรรณะ หรือเรียกว่ากลุ่มทลิต (Dalit) ผู้ถูกกันออกไปจากระบบวรรณะตามความเชื่อใน ศาสนาฮินดู หรือเรียกอีกคำหนึ่งว่าเป็นอวรรณะ หรือจัณฑาล ที่พร้อมใจกันเปลี่ยน มานับถือพุทธศาสนา ปลดแอกตนเองจากหลักความเชื่อในศาสนาฮินดู หันมา ดำเนินชีวิตตามแนวทางของ ดร. อัมเบดการ์ ทว่าประเด็นที่น่าสนใจก็คือ นักเขียน สำคัญทั้งสองท่านนี้หาใช่ทลิตไม่ หากทั้งสองเป็นชาวฮินดูที่มาจากวรรณะสูงด้วยซ้ำ กล่าวคือ ภิกษุอานันท์ เกาส์ลยยัน มาจากตระกูลชัตรีในรัฐปัญจาบซึ่งจัดอยู่ใน วรรณะแพศย์ และมหาบัณฑิตราหุล สางกฤตยยัน มาจากตระกูลปาดมเทย์ในรัฐ อุตตรประเทศ ซึ่งจัดอยู่ในวรรณะพราหมณ์ ทั้งสองท่านมิได้เปลี่ยนมานับถือ



พุทธศาสนาอย่างชาวทิลิตผู้ถูกกดขี่และกีดกันออกจากสังคมด้วยระบบวรรณะทั้งสองกำเนิดเป็นชาวฮินดูตระกูลสูง แต่กล้าปฏิเสธหลักความเชื่อในศาสนาที่ได้มาโดยกำเนิดแล้วเข้ามาศึกษาพุทธศาสนาและเปลี่ยนใจมานับถือ จนกระทั่งผลิตงานวรรณกรรมเชิงพุทธศาสนาออกมาเป็นจำนวนมาก ท่ามกลางบรรยากาศแห่งความพยายามฟื้นฟูสังคมฮินดูอันมีความแตกต่างหลากหลายทางวัฒนธรรม จึงน่าสนใจที่จะศึกษาเพื่อให้ทราบว่าปัจจัยใดทำให้นักเขียนทั้งสองหันมาสนใจศึกษาพุทธศาสนา นักเขียนทั้งสองได้รับความรู้ทางพุทธศาสนาอย่างไร และผลงานวรรณกรรมของนักเขียนทั้งสองได้สะท้อนให้เห็นทัศนะที่มีต่อพุทธศาสนาอย่างไรในฐานะที่พุทธศาสนาเป็นส่วนหนึ่งของสังคมพหุวัฒนธรรมอินเดีย

สำหรับแหล่งข้อมูลที่ใช้ศึกษานั้น เนื่องจากวรรณกรรมประเภทบันเทิงคดีย่อมมีจินตนาการของผู้เขียนปะปนอยู่มาก จึงยากที่จะนำมาศึกษาให้ตรงตามวัตถุประสงค์ได้ ส่วนวรรณกรรมแปล ย่อมแสดงทัศนะของผู้เขียน มิใช่ทัศนะของผู้แปล ดังนั้น ในการศึกษาเรื่องนี้ผู้วิจัยจะพิจารณาเพียงผลงานวรรณกรรมประเภทสารคดีที่ประพันธ์ขึ้นใหม่เท่านั้น ไม่พิจารณาผลงานวรรณกรรมประเภทบันเทิงคดีและวรรณกรรมแปล

ผู้วิจัยคาดว่าการศึกษานี้จะก่อให้เกิดประโยชน์ในทางวิชาการ กล่าวคือเป็นการศึกษาประเด็นพหุวัฒนธรรมในวรรณกรรมเชิงพุทธสมัยใหม่จากเอกสารต้นฉบับภาษาฮินดีถ่ายถอดสู่ภาษาไทยเป็นครั้งแรก ได้เห็นภาพที่มีรายละเอียดมากยิ่งขึ้นของขบวนการพุทธใหม่ในอินเดีย และได้ขยายขอบเขตความรู้ความเข้าใจในบทบาทของวรรณกรรมฮินดีสมัยใหม่ให้กว้างขวางยิ่งขึ้น

2. สภาพการณ์ทั่วไปของสังคมอินเดียระหว่างกลางคริสต์ศตวรรษที่ 19 – กลางคริสต์ศตวรรษที่ 20

นับแต่กลางศตวรรษที่ 19 เป็นต้นมา เมื่ออินเดียตกเป็นอาณานิคมของอังกฤษก็ได้มีขบวนการต่อต้านความไม่เป็นธรรมของอังกฤษเกิดขึ้นกลุ่มแล้ว



กลุ่มเล่า กระทั่งพัฒนาไปเป็นขบวนการเรียกร้องเอกราช เช่น พรรคองเกรสแห่งชาติอินเดีย ก่อตั้งขึ้นในปี ค.ศ. 1885 ซึ่งมีสมาชิกส่วนใหญ่เป็นชาวฮินดู ขบวนการอาลีการ์ (Aligarh Movement) ซึ่งเน้นการฟื้นฟูวัฒนธรรมอิสลาม ก่อตั้งโดยเซอร์ ซัยยิด อะหมัด ข่าน (Sir Syed Ahmad Khan) ในปี ค.ศ. 1875 บางกลุ่มก็เน้นแนวทางการปฏิรูปสังคม และฟื้นฟูวัฒนธรรมดั้งเดิมให้กลับมาเข้มแข็งอีกครั้ง เช่น ขบวนการพราหมณ์สมาช และขบวนการอารยสมาช ดังกล่าวแล้วในตอนต้นของบทความ ขบวนการเคลื่อนไหวเหล่านี้ได้เรียกร้องให้สังคมตระหนักถึงความสูงส่ง และดีงามของวัฒนธรรมอินเดีย และให้ตระหนักถึงปัญหาภายในสังคมอินเดียเองที่เป็นอุปสรรคต่อความก้าวหน้าของประเทศ เช่น ปัญหาการแบ่งชนชั้นวรรณะ การไม่ให้สิทธิเสรีภาพและโอกาสแก่สตรี การถือปฏิบัติตามธรรมเนียมโบราณอย่างไร้เหตุผล และแม้ผลงานของขบวนการเหล่านี้จะปลุกกระแสชาตินิยมให้ตื่นตัวขึ้นมาได้สำเร็จ แต่ก็ได้ทำให้ความแตกต่างระหว่างฮินดูกับมุสลิมเด่นชัดขึ้นด้วย และกลายเป็นความขัดแย้งในยุคสมัยต่อมา

ท่ามกลางขบวนการเรียกร้องเอกราช ขบวนการปฏิรูปสังคม และท่ามกลางความขัดแย้งระหว่างชาวฮินดูกับมุสลิมที่กำลังดำเนินอยู่นั้น ก็มีขบวนการปฏิรูปสังคมอีกกลุ่มหนึ่งเกิดขึ้นนำโดย ดร. อัมเบดการ์ ผู้ได้รับการนับถือว่าเป็นผู้ให้กำเนิดกลุ่มพุทธใหม่อินเดียในกลางคริสต์ศตวรรษที่ 20 ดร. อัมเบดการ์มาจากครอบครัวมหาร ซึ่งจัดอยู่ในกลุ่มพลิตจึงถูกดูถูกเหยียดหยามและกดขี่สิทธิเสรีภาพมาตั้งแต่วัยเด็ก เช่น ไม่ได้รับอนุญาตให้นั่งเรียนร่วมห้องกับเด็กคนอื่น ๆ ต้องนั่งเรียนบนพื้นนอกห้องเท่านั้น ไม่ให้ดื่ม น้ำจากที่ดื่ม น้ำของโรงเรียน ภายหลังโชคได้ได้รับความกรุณาจากครูชาวฮินดูวรรณะพราหมณ์ช่วยสนับสนุนการศึกษาให้เปลี่ยนจากเดิมที่เคยใช้นามสกุลสักปาลมาใช้นามสกุลของครู ดร. อัมเบดการ์ศึกษาระดับปริญญาเอกสาขาเศรษฐศาสตร์ และสำเร็จเป็นเนติบัณฑิตจากอังกฤษในปี ค.ศ. 1924 ระหว่างที่ทำงานด้านกฎหมายในอินเดียก็เป็นผู้ต่อสู้เรียกร้องเพื่อความเสมอภาค และสิทธิทางสังคมแก่ผู้ด้อยโอกาส โดยเฉพาะอย่างยิ่งแก่ชาวพลิต เมื่อดร.อัมเบดการ์พบว่า การต่อสู้ทางการเมืองและทางกฎหมายนั้นยังไม่เพียงพอ



ที่จะยกฐานะให้ชาวทมิฬมีชีวิตที่ดีขึ้นได้ ด้วยการที่ชาวฮินดูยังถือชนบธรรมนิยม ประเพณีดั้งเดิมอย่างเหนียวแน่นในการแบ่งชนชั้นวรรณะ ดร. อัมเบตการ์จึงสนใจ ศึกษาหลักธรรมในศาสนาต่าง ๆ จนที่สุดพบว่าพุทธศาสนาเป็นศาสนาที่ปฏิเสธเรื่องการแบ่งแยกชนชั้นวรรณะ เน้นความเสมอภาค และเน้นการพิจารณาไตร่ตรอง ด้วยปัญญา ปฏิเสธความเชื่อและพิธีกรรมอันมั่งงาย ตลอดจนมีหลักแห่งความ เมตตากรุณาต่อกัน ดร. อัมเบตการ์จึงประกาศเมื่อวันที่ 13 ตุลาคม ค.ศ. 1935 ใน ที่ประชุมสาธารณะที่เมืองนาสิก รัฐมหาราษฏร์ มีสาระสำคัญว่า เมื่อทมิฬไม่ได้รับความเสมอภาคในสังคมฮินดูก็จะเลิกนับถือศาสนาฮินดู และหันไปนับถือศาสนาอื่น ที่ให้ความเสมอภาคแก่ทมิฬ แม้ตนเองจะเกิดมาเป็นชาวฮินดูแต่จะไม่ยอมตายไปในฐานะชาวฮินดู หลังจากได้ศึกษาหลักการของศาสนาต่าง ๆ และได้เตรียมการอย่าง ยาวนาน ในที่สุดเมื่อวันที่ 14 ตุลาคม ค.ศ. 1956 ดร. อัมเบตการ์ ก็ได้นำทมิฬจำนวน หลายแสนคนประกาศตนเป็นพุทธมามกะ ณ ลานทิกษาภูมิ เมืองนาคปุระ รัฐมหาราษฏร์ เหตุการณ์อันยิ่งใหญ่ในประวัติศาสตร์อินเดียครั้งนี้ เกิดขึ้นท่ามกลาง กระแสการตื่นตัวของสังคมในการฟื้นฟูวัฒนธรรมชาวพุทธใหม่ขึ้นในอินเดีย ชาวพุทธใหม่เหล่านี้ได้มีบทบาทอย่างมากในความพยายามโอบอุ้ม และสร้างความ หมายใหม่ให้แก่สังคมอินเดียอันเต็มไปด้วยความแตกต่างหลากหลาย และทำให้ พุทธศาสนาที่แทบสูญหายไปแล้วจากอินเดียได้ฟื้นกลับขึ้นมาเป็นที่สนใจในสังคม ยิ่งขึ้น โดยมีกฤษ์อานันท์ เกาส์ลยยัน และมหาบัณฑิตราหุล สางกฤตยยัน เป็น ผู้มีบทบาทสำคัญในระยะแรกของการฟื้นฟูพุทธศาสนา ผลงานวรรณกรรมภาษา ฮินดีของนักเขียนทั้งสองเป็นพาหนะหลักที่ช่วยขนส่งสาระแห่งพุทธศาสนา ตลอดจนแนวคิด และความเคลื่อนไหวของขบวนการชาวพุทธใหม่ให้เผยแพร่ ออกไปสู่สังคมอย่างกว้างขวางและทรงพลัง ซึ่งทำให้เกิดความหมายใหม่ที่เด่นชัด ยิ่งขึ้นของเอกภาพในสังคมพหุวัฒนธรรมอินเดีย



3. ชีวิตประวัติสังเขป และผลงานสำคัญของภิกษุอานันท์ เกาส์ลยาณัน และมหาบัณฑิตราหุล สาภกฤตยาณัน

แน่นอนว่าในกระบวนการเคลื่อนไหวของชาวพุทธใหม่ซึ่งมี ดร. อัมเบตการ์ เป็นผู้นำนั้น มีผู้ปฏิบัติอันมีคุณูปการโดดเด่นอยู่หลายคน แต่ทว่านักเขียนทั้งสองที่บทความนี้มุ่งศึกษานั้นมีความสำคัญในแง่ที่เป็นนักเขียนรุ่นแรกผู้บุกเบิกสร้างผลงานวรรณกรรมเชิงพุทธศาสนาในภาษาฮินดี และได้สร้างความหมายใหม่ที่เด่นชัดยิ่งขึ้นให้แก่เอกภาพในสังคมพหุวัฒนธรรมอินเดียดังกล่าวแล้วข้างต้น การจะเข้าใจกระบวนการทั้งหมดนี้ให้ชัดเจนจึงจำเป็นต้องศึกษาชีวประวัติ และผลงานของนักเขียนทั้งสองเสียก่อน ซึ่งมีรายละเอียดโดยสังเขปดังต่อไปนี้

3.1 ภิกษุอานันท์ เกาส์ลยาณัน

แม้ภิกษุอานันท์ เกาส์ลยาณันได้มีบทบาทสำคัญในการผลิตผลงานวรรณกรรมเชิงพุทธจำนวนมากฝากไว้ในวงวรรณกรรมฮินดี แต่กลับเป็นที่น่าประหลาดใจว่าท่านไม่ค่อยได้รับความสนใจในหมู่นักวิจารณ์วรรณกรรมเท่าใดนัก จึงแทบไม่ปรากฏบทวิจารณ์หรือการศึกษาวิจัยถึงชีวประวัติและผลงานของท่านเลย อย่างไรก็ตามยังพอพบข้อเขียนที่กล่าวถึงท่านในนิตยสาร และหนังสือภาษามราฐีอยู่บ้าง (Savst, 1996, p. 2) ในที่นี้อาจสันนิษฐานได้ว่า เนื่องจากภาษามราฐีเป็นภาษาท้องถิ่นที่แพร่หลายอยู่ในรัฐมหาราษฏร์ ภาคตะวันตกของอินเดีย ซึ่งเป็นรัฐที่มีกลุ่มพุทธใหม่อาศัยอยู่มาก วรรณกรรมของกลุ่มพุทธใหม่จำนวนหนึ่งจึงผลิตออกมาในภาษามราฐี จากเอกสารในภาษามราฐี และจากข้อเขียนในภาษาฮินดีในต่างกรรมต่างวาระของภิกษุอานันท์ เกาส์ลยาณันเองนั้น ทำให้พอทราบชีวประวัติดังนี้

ภิกษุอานันท์ เกาส์ลยาณัน มีนามเดิมว่า หรินามทาส เกิดเมื่อวันที่ 5 มกราคม ค.ศ. 1905 ณ หมู่บ้านสุธานี เมืองจันดิการ์ ครอบครัวเป็นชาวฮินดูวรรณะแพศย์มีฐานะปานกลาง ท่านเขียนถึงบิดาของตนไว้ว่า “อาตมาเป็นบุตรของบิดา



ข้อความนี้อาจสังเกตได้ว่า ภิกษุอานันท์ หรือหรินามทาสในวัยเยาว์
คุ้นชินกับสังคมพหุวัฒนธรรมในอินเดียอยู่แล้ว มิได้แสดงความรังเกียจหรือแบ่ง
แยกความแตกต่าง แต่กลับสามารถดำเนินชีวิตอยู่ร่วมกับความหลากหลายนั้นได้
อย่างผสมกลมกลืน

เมื่อบิดาและมารดาได้จากไปในวันเพียง 13 ปีได้เกิดเหตุการณ์ที่อาจถือได้ว่าเป็นจุดเริ่มต้นให้หริณามหาสตั้งข้อสงสัยต่อความบริสุทธิ์และศักดิ์สิทธิ์ของพราหมณ์ผู้มีหน้าที่ประกอบพิธีกรรมตามประเพณีฮินดู กล่าวคือ ในขณะที่กำลังนำอัฐิของบิดาไปลอยอังคาร ได้ผูกหอผ้านั้นไว้กับกิ่งไม้แล้วเผลอหลับไป เมื่อตื่นขึ้นพบว่าหออัฐิถูกขโมยไปแล้วโดยอาจถูกเข้าใจว่าเป็นของมีค่า ขณะที่เดินร้องไห้เสียใจอยู่นั้นได้พบกับพราหมณ์ผู้หนึ่งซึ่งแนะนำให้ใช้ทรายสมมุติเป็นอัฐิ ก็จะสามารถประกอบพิธีลอยอังคารได้ตามประเพณี พราหมณ์ผู้นั้นได้ช่วยจัดแจงประกอบพิธีให้จนสำเร็จ จากนั้นก็เรียกร้องเงินเป็นจำนวนมากโดยอ้างว่าเป็นทักษิณาที่ต้องมอบให้แก่ผู้ประกอบพิธีตามธรรมเนียม ภิกษุอานันท์บันทึกถึงเหตุการณ์ตอนนี้อย่างไว้ว่า “อาตมาตอบพราหมณ์ไปว่า ฉันจะไม่ให้เงิน ฉันจะไม่ทำพิธีอีกแล้ว ท่านก็พวกอาศัยศาสนาหลอกลวงผู้คน” (สาवंต, 1996, พ. 3)

เหตุการณ์นี้เองอาจพิจารณาได้ว่า นี่คือนิพจน์เล็กๆ น้อยๆ ที่สำคัญจุดหนึ่งที่ส่งอิทธิพลต่อไปในกาลข้างหน้าในชีวิตของหริณามทาสให้หันมาสนใจศึกษาและตรวจสอบแนวคิดทางศาสนาและธรรมเนียมประเพณีอินเดีย จนนำไปสู่การเปลี่ยนศาสนาในเวลาต่อมา

เมื่อเติบโตขึ้นหรือนามทาสในวัยหนุ่มก็ได้เข้าทำงานรับจ้างทั่วไปในสำนักพิมพ์แห่งหนึ่งในเมืองลาฮอร์ซึ่งปัจจุบันตั้งอยู่ในประเทศปากีสถาน จนกระทั่งเรียนจบปริญญาตรีจากวิทยาลัยแห่งชาติเมืองลาฮอร์ ในช่วงนั้นเองที่เขาได้โอกาสพัฒนา



ฝีมืองานเขียนของตนโดยการส่งบทความไปตีพิมพ์ลงในนิตยสารต่าง ๆ

การได้พบกับมหาบัณฑิตราหุล สาภกฤตยาณในปี ค.ศ. 1926 ที่เมืองเมรัฐ รัฐอุตตรประเทศ ถือเป็นจุดเปลี่ยนสำคัญอีกจุดหนึ่งในชีวิตของหริณามทาส ในขณะที่นั้นมหาบัณฑิตราหุลครองเพศเป็นนักบวชประเภทหนึ่งในศาสนาฮินดู มีชื่อว่า สวามีรามอุทราทาส และกำลังเลื่อมใสในแนวคิดและวัตรปฏิบัติของขบวนการอารยสมาซ กลุ่มฮินดูนักปฏิรูปสังคมวัฒนธรรมที่กำลังรุ่งเรืองและได้รับความนิยมนิยมในหมู่ปัญญาชนชาวฮินดูมาตั้งแต่ปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 หนึ่งในอุดมการณ์สำคัญของขบวนการอารยสมาซเพื่อการปฏิรูปสังคมคือการรณรงค์ให้สังคมเลิกยึดถือระบอบวรรณะ มหาบัณฑิตราหุลได้ชักชวนหริณามทาสให้เข้าร่วมกับขบวนการอารยสมาซ และได้รับชื่อใหม่ว่าวิศวานาถ ภายหลังเมื่อมหาบัณฑิตราหุลหันไปสนใจศึกษาพุทธศาสนาก็ได้ชักชวนวิศวานาถอีก ซึ่งวิศวานาถเองก็มีความศรัทธาในแนวปรัชญาของพุทธศาสนาอยู่บ้างแล้ว เมื่อมหาบัณฑิตราหุลเรียกให้เดินทางตามไปยังประเทศศรีลังกาในเดือนธันวาคม ค.ศ. 1927 วิศวานาถจึงเดินทางไปศึกษาพุทธศาสนาอย่างจริงจัง ณ วิทยาลัยการ ปิริเวณะ (หรือ มหาวิทยาลัยเกละนิยะ ในปัจจุบัน) สถาบันการศึกษาสำหรับพระสงฆ์อันเก่าแก่และมีชื่อเสียงของศรีลังกา กระทั่งต่อมาในวันที่ 10 มกราคม ค.ศ. 1928 โดยการสนับสนุนของมหาบัณฑิตราหุล จึงได้รับการอุปสมบทเป็นพระภิกษุ โดยมีพระธัมมานันท์ มหาเถระ ประธานสงฆ์แห่งวิทยาลัยการปิริเวณะเป็นพระอุปัชฌาย์ แล้วจึงได้รับนามใหม่ว่า ภิกษุอาณันท์ เกาส์ลยาณ

ในหนังสือชื่อ *จดหมายของพระภิกษุ (ภิกษุ เค พत्र)* ท่านได้กล่าวถึงหนึ่งในแรงบันดาลใจให้บวชว่าในขณะที่ยังเป็นนักศึกษาอยู่ได้อ่านหนังสือชื่อ ‘ความคิดเกี่ยวกับการศึกษา’ (*शिक्षा संबंधी विचार*) ของ ลาลา หรทยาเล เอ็ม. เอ. (Lala Hardayal M. A.) นักเขียนสายชาตินิยมผู้มีชื่อเสียงในสมัยนั้น เมื่ออ่านถึงบท ‘การเลือกอาชีพ’ แล้วก็ตกลงใจได้ว่า



ตนตั้งใจแน่วแน่ว่าจะปฏิบัติงานเพื่อการรับใช้ประเทศชาติโดยไม่แต่งงาน ตนไม่ปรารถนาจะได้อะไรจากใครคนหนึ่งโดยเฉพาะหรือจากองค์กรหนึ่งโดยเฉพาะเพื่อการดำรงชีวิตเลย การจะดำเนินทั้งสองสิ่งให้ไปด้วยกันคืออุดมคติกับการปฏิบัตินั้นคือเรื่องที่เป็นปัญหา อาตมาจึงเห็นว่าชีวิตแบบพระภิกษุเท่านั้นคือคำตอบ (คौสल्याยน, 2015, พृ. 79-80)

ภิกษุอาณันทน์ นอกจากจะได้ศึกษาปรัชญาพุทธศาสนาเถรวาทตามแนวทางของสำนักวิท्याลังการแล้ว ยังได้ศึกษาภาษาบาลี และภาษาสิงหล มีความเชี่ยวชาญชำนาญทั้งสองภาษาจนสามารถแปลหนังสือภาษาบาลี และภาษาสิงหลเป็นภาษาฮินดีได้ ท่านได้อาศัยอยู่ในศรีลังกาเป็นเวลานาน กระทั่งในปี ค.ศ. 1936 จึงเดินทางกลับมายังอินเดียโดยตั้งใจแน่วแน่ว่าจะดำรงเพศบรรพชิตต่อไป และใช้วรรณกรรมเป็นเครื่องมือเพื่อเผยแผ่พุทธศาสนาให้กว้างขวางในสังคมอินเดีย

ภิกษุอาณันทน์ได้เข้าไปมีบทบาทในการจัดการศึกษาทางด้านภาษาฮินดี ภาษาบาลี และพุทธศาสนาในสถาบันสำคัญหลายแห่ง เช่น มหาวิทยาลัยนวันาลันทา เมืองนาลันทา รัฐพิหาร, สมาคมมหาโพธิ เมืองสารนาถ รัฐอุตตรประเทศ, พุทธวิหารที่เขตกามฐี เมืองนาคปุระ รัฐมหาราษฏร์ ระหว่างปี ค.ศ. 1942-1951 ได้ดำรงตำแหน่งสมาชิกในสภาเผยแผ่ภาษาแห่งชาติ และยังได้กลับไปสอนภาษาฮินดีที่วิทยาลัยการประเทศศรีลังกาอีกครั้งระหว่าง ค.ศ. 1959-1968

ภิกษุอาณันทน์ได้ร่วมมือกับ ดร.อัมเบตการ์ และมหาบัณฑิตราหุล สางกฤตยาอันในขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อต่อต้านการแบ่งแยกชนชั้นวรรณะ และปลุกสังคมให้ตระหนักถึงสิทธิและความเสมอภาคของชาว ทลิตด้วยความเพียรพยายามอยู่เป็นเวลานานหลายทศวรรษ ควบคู่ไปกับการผลิตผลงานวรรณกรรมออกมาหลายเล่ม จนกระทั่งมรณภาพที่เมืองนาคปุระ รัฐมหาราษฏร์ เมื่อวันที่ 22 มิถุนายน ค.ศ. 1988



3.1.1 ผลงานสำคัญของภิกษุอาณันท์ เกาส์ลายัน

ผลงานของภิกษุอาณันท์ทั้งหมดเท่าที่ค้นพบรวบรวมได้มีจำนวน 41 เล่ม อันประกอบด้วยคัมภีร์แปลจากต้นฉบับภาษาบาลีและภาษาสิงหลสู่ภาคภาษาฮินดี ตำราไวยากรณ์ภาษาและพจนานุกรม หนังสือสารคดีเชิงพุทธศาสนาและปรัชญา และหนังสือรวมบทความประเภทต่าง ๆ แต่สำหรับในที่นี้จะกล่าวถึงเฉพาะผลงานสำคัญประเภทหนังสือสารคดีเชิงพุทธศาสนาและปรัชญา และหนังสือรวมบทความที่ปรากฏทัศนะต่อพุทธศาสนาของผู้เขียนซึ่งจะสามารถนำมาศึกษาได้ตามวัตถุประสงค์ของบทความเท่านั้น

ภิกษุอาณันท์ มีผลงานวรรณกรรมเล่มสำคัญดังต่อไปนี้

พุทธศาสนา: การศึกษาเชิงปัญญา (बौद्धधर्म : एक बुद्धिवादी अध्ययन)

ผลงานฉบับนี้ให้ความรู้เรื่องเหตุการณ์ในพุทธประวัติและหลักธรรมที่สำคัญในรูปแบบของคำถาม-คำตอบตลอดทั้งเล่มซึ่งเป็นคำถามที่ภิกษุอาณันท์ได้รวบรวมจากศาสนิกชนที่เคยสนทนาด้วย กลวิธีในการประพันธ์หนังสือเล่มนี้ใช้พุทธประวัติเป็นแกนแล้วสอดแทรกคำอธิบายหลักธรรมะที่เกี่ยวข้อง คำอธิบายหลักการและหลักปฏิบัติสำคัญจึงปรากฏอยู่ในหนังสือเล่มนี้ทั้งหมดไม่ว่าจะเป็นกฎไตรลักษณ์ ปฏิจสงมุปบาท ชันธห้า สมาธิและการปฏิบัติวิปัสสนา เป็นต้น นอกจากนี้ยังกล่าวถึงประวัติของพระอรหันต์สาวก และการสังคายนาพระไตรปิฎกด้วย

พระพุทธเจ้าและคณะสาวก (बुद्ध और उनके अनुचर) แบ่งเป็น 12 บท

แต่ละบทแยกกล่าวถึงประวัติและผลงานของบุคคลสำคัญในพุทธศาสนา เริ่มจากกล่าวถึงพุทธประวัติในบทแรก ประวัติพระสารีบุตรในบทที่สอง และพระมหินทร์ พุทธโฆษ กุมารชีฟ ที่ปิงกรศรีชญาณ พระสังฆราชศรณังกร มหาวีระสวามี มหาตมาชุกี ดร. พอล ดาห์ลเก อนาคตริกรรมปาละ บาบาชอาฮิบ ดร. อัมเบตการ์ ตามลำดับ



หากไม่มีบาบา (यदि बाबा न होते) เล่าประวัติ ผลงานและความสำคัญ
ของ ดร. อัมเบตการ์ในการเคลื่อนไหวเพื่อฟื้นฟูพุทธศาสนาในอินเดีย และการ
เรียกร้องเพื่อสิทธิของชาวทลิต

จดหมายของพระภิกษุ (भिक्षु के पत्र) รวบรวมงานเขียนในรูปแบบ
จดหมายทั้งหมด 19 ฉบับที่ภิกษุอานันท์เขียนเล่าเรื่องราวต่าง ๆ ให้แก่นายโยเคนทร์
มิตรผู้หนึ่งของท่านในระหว่างปี ค.ศ.1935-1939 มีเนื้อหาทั้งในเรื่องหลักธรรม
ทางพุทธศาสนา และประเด็นทางสังคมวัฒนธรรมอินเดียโดยเฉพาะอย่างยิ่งเรื่อง
การต่อต้านระบอบวรรณะ

ระบอบวรรณะหรือระบบมรณะ (वर्ण व्यवस्था या मरण व्यवस्था)
เป็นข้อเขียนเชิงวิพากษ์วิจารณ์เรื่องธรรมเนียมการถือระบอบวรรณะโดยเปรียบเทียบกับ
หลักหลักธรรมในพุทธศาสนา

เผาคัมภีร์มนุสมฤติทำไม (मनुस्मृति जलाई गई क्यों) หนังสือเล่มนี้
แต่งขึ้นเพื่อเป็นที่ระลึกถึงเหตุการณ์ที่ ดร. อัมเบตการ์ จัดกิจกรรมเผาคัมภีร์
มนุสมฤติ คัมภีร์สำคัญเล่มหนึ่งในศาสนาฮินดูเมื่อวันที่ 25 ธันวาคม ค.ศ. 1927
ด้วยเห็นว่าคัมภีร์ฉบับนี้เป็นรากเหง้าแห่งแนวคิดการแบ่งแยกชนชั้นวรรณะ และ
ก่อให้เกิดคนนอกวรรณะซึ่งกลายเป็นจุดต่างพรัอยในอารยธรรมอินเดีย ส่งผลให้
กลายเป็นปัญหาร้ายในสังคมอินเดียมาจนถึงปัจจุบัน ผลงานเล่มนี้ได้วิเคราะห์
หลักการซึ่งรองรับการยึดถือในระบอบวรรณะที่แสดงไว้ในคัมภีร์นั้น

นอกจากวรรณกรรมที่สะท้อนทัศนะของภิกษุอานันท์ที่มีต่อระบอบวรรณะ
และชาวทลิตแล้ว ยังมีหนังสือ อื่น ๆ อีกหลายเล่มที่มุ่งอธิบายข้อหลักธรรมของ
พุทธศาสนาอย่างละเอียดพิสดาร โดยไม่อ้างอิงหรือพาดพิงถึงเรื่องระบอบวรรณะ
ปัญหาทลิต หรือปัญหาทางสังคมใด ๆ ทั้งสิ้น เช่น

ตถาเกต (तथागत) เป็นหนังสือฉบับเล็กที่แบ่งออกเป็นสามบทโดยแยก
อธิบายลักษณะสำคัญของพุทธะ ธรรมะ และสังฆะ ไปโดยลำดับ



คำสอนอมตะของพระตถาคต (तथागत का शाश्वत संदेश) เป็นหนังสือรวมบทความจำนวน 32 บทความ ที่ให้ความรู้หลากหลายด้านเกี่ยวกับพุทธศาสนามีเรื่อง พุทธประวัติ ประวัติพระสาวก ประวัติศาสตร์พุทธศาสนา หลักธรรม ประเพณีชาวพุทธ เป็นต้น

สังโยชน์ (sāṃyojan) ในหนังสือเล่มนี้แบ่งเนื้อหาออกเป็น 10 บท โดยในแต่ละบทแยกอธิบายถึงสังโยชน์ทั้ง 10 ประการ หรือธรรมอันเป็นกิเลสที่ผูกมัดให้ต้องวนเวียนอยู่ในสังสารวัฏ

อนาत्मवाद (anātmaवाद) ที่มุ่งอธิบายหลักธรรมเรื่องความเป็นอนัตตาของสรรพสิ่ง โดยยกเอาบทสนทนาระหว่างพระนาคเสนกับพระยามิลินท์จากคัมภีร์มิลินทปัญหา และบทสนทนาระหว่างพระพุทธเจ้ากับพระปัญจวัคคีย์ทั้งห้า ในอนัตตลักขณสูตรมาอธิบายประกอบ เน้นอธิบายถึงข้อธรรมะล้วน ๆ

ในยุคสมัยที่ภิกษุอานันทกำลังสร้างสรรค์ผลงานวรรณกรรมอันอยู่นั้น สังคมอินเดียกำลังตื่นตัวกับแนวคิดภาษาแห่งชาติ โดยเล็งเห็นความจำเป็นว่าประชาชนทั่วประเทศซึ่งมีอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมต่างกัน มีภาษาแม่ของตนเองที่ต่างกัน ไม่อาจจะสื่อสารให้เข้าใจตรงกัน เป็นหนึ่งเดียวกันได้หากไม่มีภาษากลางร่วมกัน ภิกษุอานันทได้กล่าวถึงความสำคัญของการมีภาษาแห่งชาติว่า “ความแตกแยกภายในประเทศเกิดขึ้นจากนานาสาเหตุ หนึ่งในนั้นคือ ความไร้เอกภาพของภาษาแห่งชาติในอินเดีย” (สาवंต, 1996, พृ. 55)

ภาษาฮินดีคือภาษาที่คนส่วนใหญ่ในประเทศใช้สื่อสารกันเข้าใจมากที่สุด ประกอบกับสถานการณ์ทางสังคมในยุคนั้นกำลังอยู่ในระหว่างการต่อสู้เรียกร้องเอกราช กลุ่มเคลื่อนไหวเพื่อการปฏิรูปสังคมวัฒนธรรมหลายกลุ่มในสมัยนั้นเห็นว่า การสร้างอัตลักษณ์และความภาคภูมิใจในวัฒนธรรมของตนจะเป็นเครื่องมือสำคัญประการหนึ่งในการปฏิรูปสังคมอินเดียให้ก้าวหน้า อันจะช่วยสนับสนุนกระบวนการเรียกร้องเอกราชให้ดำเนินการสำเร็จอีกด้วย ภาษาฮินดีเป็นภาษาที่ประชาชนอินเดียมากกว่าร้อยละ 40 เข้าใจและใช้สื่อสารกันกว้างขวาง



อยู่แล้ว แต่ยังได้รับความนิยมไม่เพียงพอในหมู่ปัญญาชนชาวอินเดียบางกลุ่มที่ยังนิยมชมชอบวัฒนธรรมอังกฤษ ตลอดจนประชาชนชาวอินเดียอีกหลายกลุ่มที่อาศัยอยู่ในภูมิภาคทั้งหลายและมีภาษาแม่เป็นภาษาอื่น ๆ ภาษาฮินดีมีความเหมาะสมอย่างยิ่งที่จะได้รับฐานะภาษาแห่งชาติ หรือภาษากลางในการสื่อสารทั่วประเทศ ดังคำกล่าวของมหาตมาคานธี ผู้ได้รับยกย่องว่าเป็นบิดาแห่งชาติ และผู้มีบทบาทสำคัญในการส่งเสริมภาษาฮินดีให้มีฐานะภาษาแห่งชาติ แม้คานธีพูดภาษาคุชราตีเป็นภาษาแม่ แต่ด้วยความตระหนักแล้วซึ่งบทบาทและสำคัญของภาษาฮินดีจึงได้กล่าวว่า “ภาษาที่อาจมีฐานะเป็นภาษาแห่งชาติของอินเดียได้นั้นต้องเป็นภาษาที่ง่ายและสะดวกสำหรับข้าราชการทั้งหลาย มีพลังในการเป็นสื่อกลางทางศาสนา เศรษฐกิจ และการปกครอง มีผู้พูดจำนวนมาก คนทั่วประเทศเข้าถึงได้ง่าย ภาษาอังกฤษไม่อาจเป็นอยู่ได้เลยบนหลักเกณฑ์นี้ ภาษาฮินดีเท่านั้นที่ยืนอยู่บนหลักเกณฑ์นี้ทั่วอินเดีย” (फलक, 2016, พ. 11)

ความสำคัญของภาษาฮินดีได้รับกระแสสนับสนุนจากหลายภาคส่วนอันสามารถสืบย้อนขึ้นไปได้ว่าเริ่มมีขบวนการมาแล้วตั้งแต่กลางคริสต์ศตวรรษที่ 19 ดังกล่าวแล้วในบทนำ จนกระทั่งในกาลต่อมาได้นำไปสู่การบัญญัติไว้ในรัฐธรรมนูญอินเดียในปี ค.ศ. 1949 ให้ภาษาฮินดีและภาษาอังกฤษเป็นภาษาราชการ ใช้สื่อสารเป็นทางการได้ทุกภูมิภาคทั่วประเทศ ทั้งนี้ภาษาถิ่นที่สำคัญ หรือภาษาใหญ่ ๆ ที่มีผู้พูดเป็นจำนวนมากในแต่ละภูมิภาคนั้นก็ยังคงสถานะเป็นภาษาราชการในระดับรัฐ หรือในระดับภูมิภาคอยู่ด้วย โดยรัฐบาลกลางมิได้บังคับให้ยกเลิกการใช้ภาษาถิ่นแล้วต้องหันมาใช้ภาษาฮินดีเพียงเท่านั้นแต่ประการใด ภาษากลางและภาษาถิ่นต่างมีบทบาทหน้าที่สำคัญของตน ๆ ดังคำกล่าวของรพินทรนาถ ฐากูร กวีชาวเบงกอล ผู้พูดภาษาเบงกาลีเป็นภาษาแม่ ได้แสดงทัศนะถึงความสัมพันธ์ระหว่างภาษาฮินดีกับภาษาถิ่นไว้อย่างชัดเจนดังนี้ว่า

วัฒนธรรมอินเดียยุคใหม่เปรียบเหมือนดอกบัวบานดอกหนึ่ง กลีบแต่ละกลีบนั้นคือวัฒนธรรมภาษาและวรรณกรรมของท้องถิ่นทั้งหลาย หากเด็ดแม้เพียงกลีบใดกลีบหนึ่งทิ้งไป ดอกบัวก็จะเสื่อมเสียความงดงาม ข้าพเจ้าปรารถนาให้ภาษา



ถิ่นทุก ๆ ภาษาของอินเดียซึ่งมีวรรณกรรมอันสร้างสรรค์ไว้แล้วนั้น เป็นราชินีในเรือนของตน ๆ และเป็นภาษาแห่งบทกวีที่แสดงความรู้สึกนึกคิดของมวลชนในท้องถิ่น และให้ภาษาฮินดีเป็นมณีเม็ดกลางในสายสร้อยแห่งภาษาสมัยใหม่ อินเดียก็จะงดงามอย่างอินเดียเสมอ (ฟาลเค, 2016, พ. 17)

บังกิมจันทร์ จักรโฆปาทาย (Bankimchandra Chattopadhyay) นักวรรณกรรมชาวเบงกอลผู้มีชื่อเสียงอีกท่านหนึ่ง ก็ได้แสดงทัศนะสนับสนุนความสำคัญของภาษาฮินดีในฐานะที่จะเป็นเครื่องมือสร้างเอกภาพท่ามกลางความหลากหลายในสังคมอินเดีย ดังคำของเขาที่กล่าวว่า “ภาษาฮินดีจะช่วยสถาปนาเอกภาพให้เกิดขึ้นแก่ชนในภูมิภาคทั้งหลายในอินเดีย นั้นเองจึงจะสมกับคำว่าพี่น้องชาวอินเดียอย่างแท้จริง ดังนั้นพวกเราควรเขียนหนังสือภาษาฮินดีเพื่อให้เป็นเครื่องมือกลเกล็ดดินแดนส่วนใหญ่ของอินเดีย” (ฟาลเค, 2016, พ. 17)

แม้ภิกษุอานันทจะเป็นชาวปัญจาบโดยกำเนิด กล่าวคือพูดภาษาปัญจาบเป็นภาษาแม่ก็ตาม ทว่าในกระบวนการส่งเสริมความสำคัญ และเผยแพร่ภาษาฮินดีดังกล่าวนี้ ท่านเป็นผู้หนึ่งที่มีบทบาทสำคัญยิ่ง ได้ดำเนินรอยตามอุดมคติดังที่ผู้นำแห่งกระบวนการปฏิรูปสังคม ตลอดจนกวีและนักวรรณกรรมทั้งหลายได้ริเริ่มเอาไว้ ด้วยผลงานและความสามารถของภิกษุอานันททำให้ต่อมาเมื่อมีการก่อตั้งสถาบันเผยแพร่ภาษาแห่งชาติ (Rashtrabhasha Prachar Samiti) ขึ้นที่เมืองวรธา รัฐมหาราษฏร์ ในปี ค.ศ. 1947 ภิกษุอานันทก็ได้รับแต่งตั้งให้เป็นประธานคณะกรรมการคนแรก

ผลงานวรรณกรรมภาษาฮินดีของภิกษุอานันทได้ทำหน้าที่เป็นสื่อสำคัญสองประการ กล่าวคือทั้งในการส่งเสริมและเผยแพร่ภาษาฮินดีให้เป็นที่นิยมกว้างขวางยิ่งขึ้นในสังคมอินเดีย และอีกประการหนึ่งคือการเผยแพร่ความรู้ทางพุทธศาสนาสู่ประชาชนอย่างกว้างขวาง ทำให้ชาวพุทธใหม่ได้รับความรู้ความเข้าใจพุทธศาสนาที่ถูกต้อง การแปลคัมภีร์จากต้นฉบับภาษาบาลี และภาษาสิงหลเป็นภาษาฮินดีนั้น ถือได้ว่าภิกษุอานันทได้สร้างคุณูปการที่สำคัญยิ่งในการนำความรู้



ทางพุทธศาสนากลับคืนสู่อินเดียอีกครั้ง และสามารถแพร่หลายไปทั่วประเทศอันมีลักษณะเป็นสังคมพหุวัฒนธรรมได้ด้วยมีภาษาฮินดีเป็นสื่อกลาง ภิกษุอานันทกล่าวว่า “มียู่งล้อในชีวิตของอาตมา ล้อแรกคือล้อแห่งการเผยแผ่พุทธศาสนา ล้อสองคือล้อแห่งการรับใช้ภาษาฮินดี” (สาवंต, 1996, พ. 11)

ภิกษุอานันทเชื่อว่า トラบใดที่ประเทศยังไม่ร้อยเข้ามาในสายสร้อยเส้นเดียว เมื่อนั้นความเจริญก้าวหน้าของชาติจะเกิดขึ้นไม่ได้ ภาษาฮินดีคือด้ายเส้นเดียวเส้นนั้นที่จะสามารถร้อยประเทศชาติเข้ามาเป็นหนึ่งเดียวกันได้ ด้วยหลักการนี้เองท่านจึงเดินทางไปทั่วประเทศเพื่อการเผยแผ่ภาษาแห่งชาติ ด้วยเหตุนี้จึงถือได้ว่า ผลงานวรรณกรรมเชิงพุทธศาสนาภาษาฮินดีของภิกษุอานันทที่ได้ทำหน้าที่สองประการไปพร้อม ๆ กัน คือเพื่อการเผยแผ่พุทธศาสนาให้กว้างขวางในสังคมอินเดียด้วยและส่งเสริมความสำคัญของภาษาฮินดีให้แพร่หลายไปทั่วอินเดียด้วย หรืออีกนัยหนึ่งเป็นการสร้างเอกภาพในความหลากหลายอันจะส่งเสริมให้ความเป็นพหุวัฒนธรรมในสังคมอินเดียมีความหมายเด่นชัดขึ้น

3.2 มหาบัณฑิตราหุล สาภกฤตยาณ

มหาบัณฑิตราหุลเขียนอัตชีวประวัติเอาไว้ในหนังสือ *การเดินทางของชีวิตฉัน (मेरी जीवन यात्रा)* ทำให้ได้ทราบว่ามหาบัณฑิตราหุลมีชื่อเดิมว่า เกตารนาถ ปาณเทย์ เกิดเมื่อวันอาทิตย์ที่ 9 เมษายนปี ค.ศ. 1893 ในเมือง อชามการ์ รัฐอุตตรประเทศ ชื่อราหุล สาภกฤตยาณ นั้นได้มาภายหลังเมื่อหันมานับถือพุทธศาสนาแล้วเข้ารับการอุปสมบทซึ่งจะกล่าวต่อไปข้างหน้า คำน่าหน้าว่า ‘มหาบัณฑิต’ นั้นเป็นตำแหน่งเกียรติยศที่ได้รับการยกย่องจากคณะบัณฑิตแห่งศรีกาตบัณฑิตสภา หรือคณะพราหมณ์ผู้รู้สันสกฤตแห่งเมืองพารานลี เมื่อปี ค.ศ. 1939 ในวัย 16 ปี ท่านเริ่มสนใจแนวทางปฏิบัติของกลุ่มนักบวชฮินดูสายไวษณพนิกาย จึงได้เข้าไปเป็นศิษย์ของหริกรัณทาส นักบวชฮินดูในสำนักของสาธุปรหมังสะผู้มีชื่อเสียงอยู่ในสมัยนั้น ท่านราหุลจึงเริ่มใช้ชีวิตแบบนักแสวงหาสัจธรรม เดินทางแสวงบุญไปยังเมืองศูนย์กลางทางศาสนาที่สำคัญ



ทั่วอินเดียภาคเหนือ ไม่นานก็เกิดเรื่องจับปลัดจับพลูถูกเชิญไปเป็นผู้สืบทอดสำนักนักบวชแห่งปรสามัญ ในรัฐพิหาร จึงได้บวชเป็นสาธุ นักบวชฮินดูประเภทหนึ่งในสำนักนั้น แล้วได้รับนามใหม่ว่า สวามีรามอุทราทาส แต่หลังจากเพียงไม่กี่เดือนต่อมาเมื่อพบว่าตนไม่ได้รับการสนับสนุนให้เรียนหนังสือต่อไปดังที่ได้เคยตกลงกันไว้ก่อนจึงลาออกเสีย แล้วเดินทางจาริกต่อไปในอินเดียใต้ ได้เข้าไปสู่สำนักของสวามีหริประปันนาจารย์ ได้รับแต่งตั้งให้มีตำแหน่งเป็นผู้สืบทอดสำนักพราหมณ์แห่งนี้ด้วย ท่านราหุลเที่ยวจาริกแสวงบุญต่อไปทั่วประเทศอินเดียและได้ศึกษาคัมภีร์พระเวทอย่างจริงจัง ต่อมาแนวคิดของขบวนการอารยสมาซได้ค่อย ๆ ปรากฏอิทธิพลขึ้นในจิตใจ ขบวนการอารยสมาซมีแนวคิดสำคัญเรื่องการปฏิเสธรูปพิธีกรรมและการบูชาเทวรูปอันมงาย การปฏิเสธรบวรณะ การให้เกียรติและสิทธิเสรีภาพแก่สตรี แต่ทั้งนี้หลักการของขบวนการอารยสมาซนั้นตั้งอยู่บนฐานที่เชื่อมั่นศรัทธาว่าวัฒนธรรมพระเวทอันเป็นวัฒนธรรมดั้งเดิมของฮินดูโบราณนั้นเป็นสิ่งที่ดี บริสุทธิ์ และสูงส่งกว่าวัฒนธรรมอื่นที่เข้ามาในอินเดียภายหลัง คัมภีร์พระเวทคือคัมภีร์ศักดิ์สิทธิ์มาจากพระเจ้า ทำให้ทวิวิชาการส่วนใหญ่พิจารณาแนวคิดของขบวนการอารยสมาซว่าเป็นกลุ่มฮินดูชาตินิยมกลุ่มหนึ่ง

ท่านราหุลได้เข้าศึกษาในวิทยาลัยมุขาพิรของสมาคมอารยสมาซแห่งเมืองอักรา ต่อมาในปี ค.ศ.1915 ได้เข้าไปศึกษาภาษาสันสกฤตที่วิทยาลัย ดี.เอ.วี. วิทยาลัยในเครือข่ายของสมาคมอารยสมาซ ในเมืองลาฮอร์ ปัจจุบันตั้งอยู่ในเขตประเทศปากีสถาน เขาเริ่มสนใจศึกษาพระพุทธศาสนาในปี ค.ศ. 1917 หลังจากที่ได้ฟังนักบวชฮินดูสนทนากันเรื่องปรัชญาคำสอนของพุทธศาสนา แต่ทว่าอินเดียในเวลานั้นจะหาตำราภาษาฮินดีเรื่องหลักธรรมคำสอนของพระพุทธเจ้าแม่สักเล่มเดียวก็ไม่มีเลย ที่พอหาได้ก็มีแต่คัมภีร์ธรรมบทในภาษาบาลีเท่านั้น ด้วยเหตุบังเอิญใดก็สุดรู้ วันหนึ่งท่านได้พบกับพระสงฆ์ชาวอินเดียผู้เดินทางมาจากแคว้นเบงกอลรูปหนึ่งนามว่าภิกษุโพธานันท์ มหาเถระ การพบปะและสนทนากันในครั้งนั้นได้มีอิทธิพลต่อจิตใจของท่านเป็นอย่างมาก ท่านได้เขียนถึงเหตุการณ์นั้นเอาไว้ว่า “ผมไม่เอาด้วยกับพระบวรณะอยู่แล้วในทุกกรณี เมื่อได้พบและสนทนากับภิกษุ



โพธานันท์แล้ว ความคิดความเข้าใจของผมก็ก้าวหน้าขึ้นไปมาก ผมได้รับความรู้เกี่ยวกับพระพุทธศาสนาซึ่งปรากฏอิทธิพลต่อจิตใจผมอย่างมากในคราวนั้น” (ฉ่ำ, 2015, พ. 32)

การพบปะและสนทนากับภิกษุโพธานันท์ครั้งนั้นได้ก่อแรงบันดาลใจแก่มหาบัณฑิตราหุลในการศึกษาภาษาบาลีและภาษาสิงหล เพราะได้ทราบว่าคัมภีร์ทางพุทธศาสนาที่บันทึกไว้ด้วยภาษาบาลีและใช้อักษรสิงหลมีอยู่เป็นจำนวนมาก ตรงนี้เองจึงเป็นจุดเริ่มต้นแห่งแรงบันดาลใจให้เดินทางไปศึกษาพุทธศาสนาในประเทศศรีลังกาในกาลต่อมา อนึ่ง ฟิงกล่าวไว้ด้วยว่าในทัศนะของท่าน ท่านเห็นว่าภิกษุโพธานันท์คือบุคคลแรกผู้จุดประกายแห่งพุทธศาสนาให้สว่างขึ้นอีกครั้งในหมู่ชาวอินเดีย โดยพร้อมกันนั้นก็เล็งเห็นปัญหาของระบบวรรณะว่าเป็นอุปสรรคในสังคมอินเดียด้วย ท่านราหุลกล่าวว่า

นอกจากพระชาวพม่าชื่อจันทรมณี บาบา ลูกศิษย์ของท่านผู้แปลคัมภีร์ธรรมบทเป็นภาษาฮินดีแล้ว ก็มีท่านโพธานันท์อยู่เพียงลำพังผู้เดียวที่พยายามอยู่ทุกขณะเพื่อการสถาปนาพุทธศาสนาให้กลับคืนมาอินเดียอีกครั้ง อันเป็นหนึ่งในความตั้งใจ 3 ประการของท่าน กล่าวคือ (1) นำพระพุทธศาสนากลับมายังดินแดนต้นกำเนิด (2) ถอนรากถอนโคนการแบ่งชนชั้นวรรณะออกไปจากอินเดีย (3) ศึกษาคัมภีร์ทั้งหลาย (ฉ่ำ, 2015, พ. 34)

ข้อความที่ได้แสดงมานี้เราอาจพิจารณาได้ว่า ความสนใจเข้ามาศึกษาพุทธศาสนาของมหาบัณฑิตราหุลนั้นได้เริ่มต้นขึ้นและดำเนินไปพร้อม ๆ กับแนวคิดของการปฏิเสธระบบวรรณะ ท่านเองก็ไม่เห็นด้วยกับระบบวรรณะอยู่แล้ว แต่แรกดังคำกล่าวที่แสดงไว้ข้างต้น ต่อมาก็ได้มาศรัทธาเลื่อมใสในภิกษุโพธานันท์ผู้มีความตั้งใจจะถอนรากถอนโคนระบบวรรณะอีก น่าเชื่อว่าภิกษุโพธานันท์คือผู้มีอิทธิพลสำคัญแกจิตใจของท่านทั้งในเรื่องการศึกษาพุทธศาสนา และเรื่องการปฏิเสธระบบวรรณะ



ระหว่างปี ค.ศ. 1922-1927 ท่านราหุลต้องวุ่นวายอยู่กับกิจกรรมทางการเมืองอันยืดเยื้อและถูกจับเข้าเรือนจำหลายครั้ง จึงใช้เวลาในเรือนจำนั้นเอง ศึกษาค้นคว้าความรู้จากตำราต่าง ๆ เท่าที่พอหาได้ เมื่อออกจากเรือนจำแล้วไม่นานจึงได้พบกับ หรินามทาส หรือต่อมาคือภิกษุอานันท์ เกาส์ลายัน ที่เมืองเมร์รัฐ รัฐอุตตรประเทศ ในปี ค.ศ. 1926 ต่อมาในปี ค.ศ. 1927 ท่านราหุลเดินทางไปศรีลังกา และอาศัยอยู่ที่นั่นประมาณปีครึ่งโดยเป็นอาจารย์สอนวิชาภาษาสันสกฤต ณ วิทยาลัยการปริเวณะ สอนหนังสือพร้อม ๆ กับศึกษาภาษาบาลีและคัมภีร์พุทธศาสนาไปด้วย ด้วยความเป็นผู้เรียนรู้ไวจึงศึกษาพระไตรปิฎกสำเร็จแตกฉานจนได้รับตำแหน่ง ตรีปิฎกการยะ เมื่อได้เข้ามาศึกษาพระพุทธานุสสาอย่างเต็มตัวแล้ว ก็ละทิ้งความเชื่อในพระเวท ความเชื่อในพระเจ้า และแนวคิดและแนวทางปฏิบัติของขบวนการอารยสมาธิไป ความศรัทธาในพระพุทธานุสสานี้ยังอยู่ในใจของท่านราหุลต่อไปจนตลอดชีวิต

ขณะที่อาศัยอยู่ในประเทศศรีลังกานั้นก็ได้ศึกษาทั้งภาษาฝรั่งเศสและภาษาทิเบตไปด้วย เมื่อกลับจากศรีลังกามาอินเดียแล้ว ไม่นานก็เดินทางต่อไปยังประเทศเนปาลและทิเบต ได้ศึกษาคัมภีร์พุทธศาสนาของฝ่ายวัชรยานจากทิเบตและนำคัมภีร์โบราณกลับมาอินเดีย จากนั้นได้เดินทางกลับไปศรีลังกาอีกครั้งหนึ่งในปี ค.ศ. 1930 และเข้าอุปสมบทเป็นพระภิกษุเมื่อวันที่ 22 มิถุนายน ค.ศ. 1930 ได้รับชื่อใหม่จากท่านธัมมานันท์ มหาเถระ พระอุปัชฌาย์รูปเดียวกันกับพระอุปัชฌาย์ของภิกษุอานันท์ว่า ราหุล สางกุตยาณ อันเป็นชื่อที่รู้จักทั่วไปตั้งแต่นั้นเป็นต้นมา ระหว่างปี ค.ศ. 1932-1938 ด้วยกิจกรรมทางศาสนาจึงได้เดินทางไปหลายแห่ง ทั้งเนปาล ทิเบต ญี่ปุ่น เกาหลี โซเวียต อิหร่าน และยุโรป การเดินทางไปปฏิบัติศาสนกิจในยุโรปได้เดินทางร่วมกับภิกษุอานันท์ด้วย มหาบัณฑิตราหุลได้เดินทางไปทิเบตรวมทั้งสิ้น 4 ครั้ง ในแต่ละครั้งได้นำคัมภีร์ทางพุทธศาสนาภาษาสันสกฤตกลับมาศึกษาเป็นจำนวนมาก ตลอดชีวิตของท่านนั้นได้ศึกษาคัมภีร์ทางพุทธศาสนาเขียนหนังสือ แปลหนังสือ และเดินทางไปพร้อม ๆ กัน แต่บทบาทอีกด้านหนึ่งของท่านก็คือ การเป็นนักเคลื่อนไหวทางการเมืองและสังคมที่ตนได้อาสาเข้าร่วม



ขบวนการปฏิรูปสังคม ในระหว่างปี ค.ศ. 1939-1942 มหาบัณฑิตราหุลได้มีบทบาทสำคัญในฐานะสมาชิกผู้ร่วมก่อตั้งพรรคคอมมิวนิสต์แห่งรัฐพินหาร ซึ่งเน้นให้ความสำคัญต่อการแก้ปัญหาของเกษตรกรผู้ถูกเอารัดเอาเปรียบ

ในปี ค.ศ. 1945 ท่านไปเป็นอาจารย์สอนภาษาสันสกฤตอยู่ในมหาวิทยาลัยเลนินกราด และได้ลาสิกขาที่นั่น หลังพบกับสตรีชาวโซเวียตที่ในกาลต่อมาได้กลายเป็นภรรยา ท่านกลับมาอินเดียในวันที่ 17 สิงหาคม 1947 หรือหลังจากอินเดียได้รับเอกราชแล้วเพียง 2 วัน เมื่อกลับมาครั้งนี้มหาบัณฑิตราหุลก็ได้มีบทบาทสำคัญอยู่ 3 ด้าน ได้แก่ ด้านการเป็นนักเขียน ผู้ดำเนินกิจกรรมเพื่อสังคม และนักเดินทาง ในปี ค.ศ. 1958 ท่านได้รับรางวัลอันทรกเกียรติทางโลกรวรรณกรรมแห่งอินเดียคือรางวัลสาหิตยะอคาเดมิ จากผลงานหนังสือเรื่อง ประวัติศาสตร์เอเชียกลาง ต่อมาในปี ค.ศ. 1959 มหาบัณฑิตราหุลกลับไปสอนหนังสือที่วิทยาลัยการปิรเวณะอีกครั้ง ซึ่งในขณะนั้นได้สถาปนาขึ้นเป็นมหาวิทยาลัยวิทยาลัยการแล้ว และได้ผลิตพจนานุกรมภาษาทิเบต-ฮินดี และหนังสืออื่น ๆ สำเร็จที่นั่น ก่อนจะกลับมาเสียชีวิตในอินเดียที่เมืองสลิกูรี รัฐเบงกอลตะวันตกเมื่อวันที่ 14 เมษายน ค.ศ. 1963

3.2.1 ผลงานสำคัญของมหาบัณฑิตราหุล สาขากฤตยาณ

มหาบัณฑิตราหุลนับเป็นนักเขียนผู้หนึ่งที่ประสบความสำเร็จและมีชื่อเสียงอย่างมากในวงการวรรณกรรมฮินดี ผลงานของเขาได้รับความนิยมสูงจึงถูกแปลเป็นภาษาท้องถิ่นต่อไปอีกหลายภาษา มีภาษาทมิฬ คุชราตี มราฐี เบงกาลี อูรดู เป็นต้น ผลงานวรรณกรรมทั้งหมดของมหาบัณฑิตราหุลรวบรวมได้ 138 ชิ้น มีทั้งวรรณกรรมประเภทบันเทิงคดี ได้แก่ นวนิยาย เรื่องสั้น บทละคร และวรรณกรรมประเภทสารคดี ได้แก่ บทความ อัตชีวประวัติและชีวประวัติ บันทึกการเดินทาง ยังมีคัมภีร์แปลและตำราทางวิชาการอีกเป็นจำนวนมาก สำหรับในที่นี้จะกล่าวถึงเฉพาะผลงานประเภทสารคดีเชิงพุทธศาสนาซึ่งเป็นประเด็นการศึกษาตามวัตถุประสงค์ของบทความ อันได้แก่



พุทธจรรยา (बुद्धचर्या) เป็นผลงานด้านพุทธศาสนาเล่มแรกของมหาบัณฑิตราหุล ซึ่งถือได้ว่ามีความสำคัญยิ่ง และได้สร้างคุณูปการต่อการศึกษาพระพุทธศาสนาให้แก่สังคมอินเดียในยุคต่อมา มหาบัณฑิตราหุลเตรียมต้นฉบับสำเร็จในประเทศศรีลังกา และพิมพ์เผยแพร่ครั้งแรกในอินเดียเมื่อปี ค.ศ. 1930 ผลงานชิ้นนี้เกิดจากการค้นคว้าคัมภีร์อย่างกว้างขวาง เก็บเอาสารัตถะจากพระสูตรสำคัญทั้งหลายในพระไตรปิฎกมาเขียนอธิบายใหม่ เป็นหนังสือเล่มใหญ่ที่แบ่งเนื้อหาออกเป็น 5 ภาค อธิบายเรื่องพุทธประวัติและหลักธรรมที่ทรงแสดงเรียงลำดับตามเหตุการณ์ตั้งแต่ประสูติถึงปรินิพพาน โดยนำพระสูตรต่าง ๆ ที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้หรือเกี่ยวข้องกับเหตุการณ์นั้น ๆ ในแต่ละช่วงเวลาของพระชนม์ชีพมาแสดงไปตามลำดับเวลา ภาคที่ 1 มีเนื้อหาตั้งแต่การประสูติจนถึงพระชนมายุ 43 พรรษา ภาคที่ 2 แสดงเรื่องราวในพุทธประวัติตั้งแต่ 43-48 พรรษา ภาคที่ 3 ตั้งแต่ 49-55 พรรษา ภาคที่ 4 ตั้งแต่ 55-75 พรรษา และภาคที่ 5 ตั้งแต่พระชนมายุ 75-80 พรรษา ผลงานวรรณกรรมเล่มใหญ่ราว 700 หน้าเล่มนี้จึงเป็นแหล่งอ้างอิงเพื่อการศึกษาพุทธประวัติพร้อมทั้งหลักธรรมที่ทรงแสดงผ่านฝีมือการเรียบเรียงของมหาบัณฑิตราหุลที่ร้อยเรียงพระสูตรต่าง ๆ มาอธิบายใหม่ในภาคภาษาฮินดี

วัฒนธรรมพุทธศาสนา (बौद्ध संस्कृति) เป็นผลงานวรรณกรรมเล่มใหญ่และสำคัญมากอีกเล่มหนึ่งของมหาบัณฑิตราหุลที่ได้มอบให้แก่สังคมอินเดีย หนังสือเล่มนี้ให้ความรู้เรื่องประวัติศาสตร์พุทธศาสนาและสังคมวัฒนธรรมชาวพุทธนานาชาติ แบ่งเนื้อหาออกเป็น 7 ภาค แยกตามประเทศที่มีพุทธศาสนาเจริญรุ่งเรืองอยู่ทั้งในอดีตและปัจจุบัน ดังนี้ ภาคที่ 1 กล่าวถึงพุทธศาสนาในอินเดีย ศรีลังกาและพม่า ภาคที่ 2 กล่าวถึงพุทธศาสนาในชวา มาเลเซีย หมู่เกาะสุมาตรา บาหลี และหมู่เกาะบอร์เนียว ภาคที่ 3 กล่าวถึงพุทธศาสนาในอาณาจักรโบราณจำปา พู้นัน เขมร และพุทธศาสนาในประเทศไทย ภาคที่ 4 กล่าวถึงพุทธศาสนาในอัฟกานิสถาน เอเชียกลาง และเอเชียตะวันตก ภาคที่ 5 กล่าวถึงพุทธศาสนาในประเทศจีนตั้งแต่ยุคโบราณถึงราชวงศ์แมนจู ภาคที่ 6 กล่าวถึง



พุทธศาสนาในเกาหลีและญี่ปุ่น ภาคที่ 7 กล่าวถึงพุทธศาสนาในทิเบตและมองโกเลีย หนังสือเล่มหนาประมาณ 600 หน้าเล่มนี้นอกจากให้ความรู้เชิงประวัติศาสตร์พุทธศาสนาในนานาประเทศแล้วยังให้ข้อมูลด้านภูมิศาสตร์ ประวัติศาสตร์ และวัฒนธรรมพุทธศาสนานานาชาติด้วย ซึ่งถือได้ว่าผลงานวรรณกรรมเล่มสำคัญที่เปิดโลกทัศน์ให้สังคมอินเดียได้ศึกษาเรียนรู้พุทธศาสนาผ่านภาษาของตนให้เข้าใจได้อย่างง่ายดาย

ทัศนะของพระพุทธเจ้า (बुद्ध का दर्शन) เป็นหนังสือเล่มบาง ๆ ที่ผู้เขียนหยิบยกเอาเหตุการณ์ในพุทธประวัติมาเล่าใหม่อย่างย่อ มีทั้งหมด 4 เรื่องได้แก่ (1) การแสดงธรรมเกี่ยวกับหลักการ คัมภีร์ของสตรี ให้ปลอดภัย ไม่ถูกข่มเหงอันเป็นหนึ่งในหลักอปริหานิยธรรม 7 ประการ ของแคว้นวัชชี (2) การเข้ามาของพระราชากุมารสิทธัตถะในพิธีแรกนาขวัญ (3) หลักการปฏิเสธวรรณะที่พระพุทธเจ้าแสดงเอาไว้ในวาสุฏฐสูตร (4) ความเป็นผู้มีปิตุสงบอยู่เสมอของพระพุทธเจ้า เป็นที่น่าสังเกตว่า มหาบัณฑิตราหุลเน้นอธิบายหลักการปฏิเสธวรรณะของพระพุทธเจ้าในหนังสือเล่มนี้โดยให้พื้นที่หน้ากระดาษอธิบายแก่หัวข้อดังกล่าวมากกว่าหัวข้ออื่น

หลักการพื้นฐานของพระพุทธเจ้า (बुद्ध के मूल सिद्धांत) มีเนื้อหาแสดงทัศนะของผู้เขียนที่มีต่อพระพุทธศาสนาเรื่องหลักการสำคัญของพระพุทธเจ้า 4 ประการ ได้แก่ (1) ความไม่เชื่อถือในพระเจ้า เน้นย้ำหลักการว่ามนุษย์เป็นนายของตนเอง (2) ความเป็นอนิจจังของจิตวิญญาณมนุษย์ (3) การปฏิเสธความศักดิ์สิทธิ์ของคัมภีร์สูงสุด (4) เชื่อในความสืบเนื่องของชีวิตอย่างเป็นเหตุเป็นผล ปฏิเสธเรื่องเหตุบังเอิญหรือการดลบันดาล

มหามานพ พุทธะ (महामानव बुद्ध) มีเนื้อหาแบ่งเป็น 17 บท แสดงเหตุการณ์สำคัญในพุทธประวัติพร้อมกับการอธิบายหลักธรรมที่เกี่ยวข้องกับเหตุการณ์นั้น ๆ ประกอบ ตั้งแต่บทที่ 1-17 มีเนื้อหาเรียงตามลำดับดังนี้ (1) พุทธประวัติตั้งแต่ประสูติจนถึงปรินิพพานโดยสังเขป (2) การถวายเชตะวันมหาวิหารของอนาถบิณฑิกเศรษฐี (3) เหตุการณ์การเสด็จดับขันธปรินิพพาน



(4) สถานะความเป็นพระพุทเจ้า (5) การละครในสมัยพุทธกาล (6) การเผยแผ่ธรรมะในแคว้นอวันตี (7) ธรรมะของคฤหัสถ์ (8) หลักอหิงสา (9) พระพุทเจ้าในฐานะแพทย์ผู้ขจัดโรคทางจิตวิญญาณ (10) คุณความดีของมนุษย์กับชาติกำเนิด (11) ความเป็นนักประชาธิปไตยของพระพุทเจ้า (12) หลักการของศีล สมาธิและปัญญา (13) เรื่องกฎไตรลักษณ์ อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา (14) เรื่องหลักอนิจจตา (15) เรื่องปัญหาบารมี (16) มรดกของพระพุทธศาสนา (17) คุณูปการต่อพระพุทธศาสนาของบุคคลสำคัญบางท่าน ได้แก่ นาคารชุน นาคเสน มาตถเจฏฐ และอสังคะ

ผู้นับถือพุทธคนใหม่ (นวदीक्षิต บौद्ध) แสดงประวัติและคุณูปการของ ดร. อัมเบตการ์ ที่มีต่อการฟื้นฟูพุทธศาสนาในอินเดีย และการต่อสู้เรียกร้องเพื่อสิทธิและเสรีภาพของชาวทิลิต

ผลงานวรรณกรรมบางส่วนที่ได้แสดงตัวอย่างมาแล้วนี้ อาจพิจารณาได้ว่ามหาบัณฑิตราหุลค่อนข้างให้น้ำหนักอย่างมากต่อการเสนอแนวคิดการปฏิเสธรบบวรรณะ ความมีอิสรภาพทางศาสนา เสรีภาพในสังคม และความเสมอเท่าเทียมกันของสิทธิมนุษยชน โดยใช้หลักการในพระพุทธศาสนาเป็นหลักฐานสนับสนุน ดังปรากฏเนื้อหาในหนังสือชื่อ *ทัศนะของพระพุทเจ้า หลักการพื้นฐานของพระพุทเจ้า มหามานพพุทะ* เป็นต้น อย่างไรก็ตามมหาบัณฑิตราหุลใช้เพียงมุ่งหมายนำหลักการของพุทธศาสนาเป็นสื่อหรือเครื่องมือเพื่อต่อต้านระบบวรรณะดังเจตนาของตนเพียงอย่างเดียวเท่านั้นไม่ การนำความรู้ของหลักธรรมล้วน ๆ ในพุทธศาสนาให้กลับคืนสู่สังคมอินเดียและให้เผยแพร่ออกไปอย่างกว้างขวางก็เป็นความมุ่งหมายสำคัญตั้งแต่แรกของเขาด้วย ดังปรากฏเป็นผลงานชื่อ *พุทธจรรยา* และ *วัฒนธรรมพุทธศาสนา* เป็นต้น นอกจากนี้ ยังผลงานประเภทคัมภีร์แปล เช่น คัมภีร์มัชฌิมนิกาย ทีฆนิกาย และวินัยปิฎกของพุทธศาสนาฝ่ายเถรวาทที่แปลจากภาษาบาลีอักษรสิงหลสู่ภาษาฮินดี และจากการที่ได้เดินทางไปทิเบต 4 ครั้งระหว่างปี ค.ศ. 1930-1938 ด้วยมีจุดประสงค์ว่าต้องการค้นหาคัมภีร์ที่สูญหายไปจากอินเดียซึ่งถ่ายทอดไว้ในภาษาสันสกฤตและเก็บรักษาไว้ในทิเบตเป็นจำนวนมาก เขาได้นำคัมภีร์โปลาน ของพุทธศาสนาฝ่ายวัชรยานที่ค้นพบกลับ



มาแปลถ่ายทอดสู่ภาษาฮินดีอีกหลายเล่ม ทั้งสองประการนี้อาจพิจารณาได้ว่า มหาบัณฑิตราหุลไม่แสดงความรังเกียจหรือการต่อต้านพุทธศาสนาฝ่ายวัชรยานใน ทิเบตอันมีวัฒนธรรมและขนบธรรมเนียมแตกต่างไปจากพุทธศาสนาฝ่ายเถรวาท จากศรีลังกาที่ตนได้เคยศึกษามาก่อน เขานำตนเองเข้าไปศึกษากับทั้งสองสาย และ นำความรู้เหล่านั้นกลับเข้ามาในอินเดีย

ดังได้แสดงมานี้ อาจจะพิจารณาบุคลิกภาพของมหาบัณฑิตราหุลได้ว่าเป็น ผู้กระตือรือร้น สนใจใฝ่ศึกษาและตื่นตัวต่อเหตุการณ์ทางสังคม พร้อมทั้งเสียสละ อุทิศตนเป็นนักเคลื่อนไหวเพื่อช่วยเหลือสังคม เป็นทั้งนักเดินทางที่ท่องเที่ยวไปทั่ว อินเดียและต่างประเทศ มีความรู้ได้วิชาการหลายแขนง แม้จะได้เดินทางอยู่ ตลอดเวลาอีกทั้งยังทำงานร่วมกับขบวนการปฏิรูปสังคมไปด้วย แต่กระนั้นก็ไม่ ทอดทิ้งงานวรรณกรรม ไม่ละทิ้งบทบาทการเป็นนักเขียนและนักแปลเลย มหา บัณฑิตราหุลมีชีวิตของการเป็นนักเดินทางและชีวิตของการเป็นนักเขียนควบคู่กัน เขาได้กล่าวไว้เองว่า “ในขณะที่เดินทางผมก็ยังทำงานเขียนของตนไปด้วย แปล หนังสือภาษาบาลีเป็นภาษาฮินดีได้เป็นจำนวนมาก” (โสธ, 2015, พ. 192) มหาบัณฑิตราหุลมีความรู้หลายภาษาทั้งอังกฤษ บาลี สันสกฤต ทิเบตสิงหล ด้วยบุคลิกภาพของความเป็นคนใฝ่รู้และมีความสนใจในนานาวิชาการจึงมีผลงาน หนังสือออกมาในหลายแวดวง นอกจากเป็นนักเขียนเรื่องสั้นและนวนิยายแล้ว ยังเป็นนักแปลอีกด้วย ซึ่งผลงานแปลส่วนใหญ่เน้นการแปลคัมภีร์ในพุทธศาสนา จากภาษาบาลี สันสกฤต สิงหล และทิเบต เป็นต้น ถ่ายทอดสู่ภาษาฮินดี แต่งตำรา ประวัติศาสตร์ ปรัชญา โบราณคดี และการวิจารณ์วรรณกรรมตลอดจนข้อเขียน ทางด้านการเมืองการปกครอง ผลงานทั้งหมดนี้จึงทำให้มหาบัณฑิตราหุล สาugกฤตยาณ์มิเพียงเป็นนักเขียนที่มีชื่อเสียงผู้หนึ่งเท่านั้นแต่ยังได้รับการยกย่องใน อินเดียว่าเป็นปราชญ์ในนานาสาขาวิชาการ ทั้งในด้านปรัชญา ศาสนา รัฐศาสตร์ ประวัติศาสตร์ และภาษาและวรรณคดี



4. วิเคราะห์ และเปรียบเทียบชีวประวัติและผลงานของภิกษุ อานันท์ และมหาบัณฑิตราหุล

ภิกษุอานันท์ และมหาบัณฑิตราหุล นักเขียนทั้งสอง มีบุคลิกภาพและภูมิหลังที่คล้ายคลึงกันกล่าวคือ ต่างเติบโตมาท่ามกลางสังคมพหุวัฒนธรรมในอินเดีย มีอุปนิสัยชอบค้นคว้าหาความรู้ สืบสวนเรื่องราวต่าง ๆ เพื่อให้เข้าใจความจริงช่วงเวลาในชีวิตของทั้งสองก็ดำเนินอยู่ท่ามกลางบรรยากาศแห่งการแสวงหาทางออกของปัญหาในสังคม ทั้งสองไม่เพียงแต่เฝ้ามองดูอย่างผู้เรียนรู้เท่านั้น แต่ยังนำตนเข้าไปศึกษาด้วยประสบการณ์ของตนเองด้วย ดังปรากฏในชีวประวัติของทั้งคู่ว่ามีความเลื่อมใสในแนวทางของศาสนาฮินดูสายไวษณพนิกายและอารย समाจนเข้าไปเป็นนักบวชในสำนักนั้น ๆ แต่ต่อมาเมื่อภิกษุอานันท์ได้รับแรงบันดาลใจและการสนับสนุนจากมหาบัณฑิตราหุล โดยมหาบัณฑิตราหุลก็ได้รับแรงบันดาลใจมาจากภิกษุโพธานันท์อีกทอดหนึ่ง แรงบันดาลใจนั้นนำไปให้ทั้งสองเข้าสู่การศึกษาพุทธศาสนาอย่างจริงจัง เมื่อได้ศึกษาหลักการพุทธศาสนาจากประเทศศรีลังกาและทิเบตเป็นเวลาหลายปี ภิกษุอานันท์ดำเนินชีวิตในเพศบรรพชิต ส่วนมหาบัณฑิตราหุลเลือกที่จะดำเนินชีวิตในเพศฆราวาสจึงได้ลาสิกขาไปหลังจากที่ได้เป็นพระภิกษุอยู่ช่วงเวลาหนึ่ง แต่ทั้งสองก็ได้ช่วยกันนำความรู้ความเข้าใจในหลักธรรมของพุทธศาสนาที่ได้บ่มเพาะเอาไว้เหล่านั้นกลับมามอบให้อันเดีย โดยใช้วรรณกรรมภาษาฮินดีเป็นเครื่องมือสื่อกลางสำคัญเพื่อถ่ายทอดและเผยแพร่ให้กว้างขวางในสังคม

ความคล้ายคลึงกันอีกประการหนึ่งในชีวประวัติของนักเขียนทั้งสองก็คือ แม้ทั้งคู่จะกำเนิดมาในครอบครัวที่นับถือศาสนาฮินดู และมีวรรณะสูง แต่กล้าปฏิเสธระบอบวรรณะ และแสดงออกซึ่งอุดมการณ์ของตนอย่างเข้มแข็งโดยได้เข้าร่วมขบวนการทางสังคมเพื่อเรียกร้องสิทธิและเสรีภาพให้แก่ชาวทลิตในขบวนการพุทธใหม่ที่มี ดร.อัมเบตการ์เป็นผู้นำ นักเขียนทั้งสองต่างเขียนหนังสือที่แสดงถึงประวัติและคุณูปการของ ดร. อัมเบตการ์ ตลอดจนผลิตงานวรรณกรรมเผยแพร่หลักการของพุทธศาสนาที่มีต่อเรื่องระบอบวรรณะ และศักยภาพที่แท้จริง



ของมนุษย์ ประเด็นสำคัญที่ปรากฏอย่างคล้ายคลึงกันในผลงานวรรณกรรมของนักเขียนทั้งสองชี้ให้เห็นถึงสังคมอินเดียอันมีความหลากหลายทางวัฒนธรรมได้เห็นทางออก โอกาสใหม่ และแสดงความหมายใหม่ของการสร้างเอกภาพในความหลากหลาย เพื่อโอบอุ้มให้ความเป็นสังคมพหุวัฒนธรรมเด่นชัดขึ้น ประเด็นเหล่านั้นจะอภิปรายต่อไป ดังนี้

4.1 ปัญหาสังคมเรื่องระบบวรรณะ

ในหนังสือ *หากไม่มีบาบา* (यदि बाबा न होते) ที่ภิกษุอาณันท์ได้เรียบเรียงประวัติชีวิต แนวคิด และผลงานของ ดร. อัมเบตการ์ไว้โดยละเอียดนั้น ได้กล่าวถึงระบบวรรณะและชะตากรรมของชาวทลิตที่เผชิญอยู่ในสังคมอินเดียว่า

ในรัฐมหาษฏร์ หากชาวฮินดูชั้นสูงกำลังเดินอยู่บนถนน คนนอกวรรณะจะไม่ได้รับอนุญาตให้เดินร่วมบนถนนเส้นนั้น เพื่อที่ว่าเงาของคนนอกวรรณะจะได้ไม่ทำให้ชาวฮินดูชั้นสูงต้องแปดเปื้อนมลทิน คนนอกวรรณะจะต้องสวมด้ายสีดำเส้นใหญ่ไว้บนข้อมือหรือที่คอเพื่อเป็นสัญลักษณ์ให้ชาวฮินดูชั้นสูงได้รู้จะได้ไม่เผลอเข้าไปแตะต้อง ในเมืองปูณาราชธานีแห่งเปศวา เคยมีคำสั่งทางราชการว่า คนนอกวรรณะต้องผูกไม้กวาดไว้ที่เอว หากเดินไปที่ใดจะต้องกวาดรอยเท้าของตนบนพื้นให้ลบบหายไป ด้วย เพื่อที่ว่าชาวฮินดูชั้นสูงจะได้ไม่เดินย่ำรอยเท้าเหล่านั้นและทำให้ตนต้องสกปรกไป และต้องแขวนหม้อดินไว้ที่คอ หากจะถ่มน้ำลายก็จะได้ ถ่มลงไปในหม้อดิน ไม่ให้ถ่มลงดิน (คौสल्यायन, 2015, พ. 34)

ภิกษุอาณันท์กล่าวเพิ่มเติมว่า “น้ำในสระ ทั้งชาวฮินดู ชาวมุสลิม และแม้กระทั่งสัตว์เลี้ยงก็ได้รับอนุญาตให้ใช้ให้ดื่มได้ แต่กลับถูกหวงห้ามสำหรับคนนอกวรรณะ” (คौสल्यायन, 2015, พ. 100) และยังได้เน้นย้ำว่าปัญหาเรื่องระบบวรรณะต้องกำจัดออกไปโดยเร็วที่สุด โดยกล่าวว่า



ระบบวรรณะอันไร้ซึ่งมนุษยธรรมนี้ต้องรีบเร่งกำจัดออกไปโดยเร็วที่สุดเพราะก่อให้เกิดความไม่เท่าเทียมกันในสังคม ด้วยเหตุนี้สังคมจึงไม่อาจพัฒนาให้ก้าวหน้าไปได้ ซึ่งผลของมันจะทำให้ประเทศชาติไร้เอกภาพ ชาวฮินดูคิดไปเองว่าพวกเขาจะไม่ตกนรก ทั้ง ๆ ที่พวกเขายังรังเกียจเหยียดฉันทันคนนอกวรรณะอยู่ (คौสल्याยน, 2015, พृ. 14)

ในบทนำของหนังสือ *เผ่าคัมภีร์มนุสมฤตตีทำไม (मनुस्मृति जलाई गई क्यों)* ภิกษุอาณันท์ได้แสดงความคิดเห็นถึงทลิตผู้อาศัยอยู่ในรัฐทั้งหลายทั่วประเทศอินเดียที่ไม่ได้รับความเป็นธรรม ประสบกับการถูกเหยียดหยามและกดขี่ข่มเหงอันเป็นผลพวงที่มีกำเนิดสืบเนื่องมาจากความคับแคบของระบบวรรณะ และยังได้อ้างถึงข้อมูลจากการสำรวจโดยคณะทำงานที่รัฐบาลแต่งตั้งขึ้นเมื่อปี ค.ศ. 1969 ในการรวบรวมปัญหาของชนนอกรวรรณะจากภูมิภาคต่าง ๆ ทั่วประเทศ อันได้แก่ รัฐอานธรประเทศ อัซสัม พินหาร ชุขราต ทริยาณา จัมมูและแคชเมียร์ เกรละ มัธยประเทศ ทมิฬนาฑู มหาราษฏร์ ไมซอร์ อูริสา ปัญจาบ ราชสถาน อุตตรประเทศ เบงกอลตะวันตก เดลี โกอา และหิมาจัลประเทศ ยกตัวอย่างเช่น ภิกษุอาณันท์ได้กล่าวถึง เด็กหนุ่มอายุ 19 ในเมืองกฤษณา รัฐอานธรประเทศถูกกล่าวหาว่าขโมยรองเท้าไปคู่หนึ่งจากคนวรรณะสูง เขาจึงถูกจับมัดไว้กับเสาแล้วจุดไฟเผาโดยมีคนยืนดูอยู่มากกว่า 40 คน ในรัฐอัซสัมมีรายงานว่าประชาชนในหมู่บ้านหนึ่งไม่ได้รับอนุญาตให้ตักน้ำชาในร้าน เข้าพักในโรงแรม หรือเข้าไปในเทวาลัยเพราะความเป็นคนนอกรวรรณะ ในเมืองบาโรดา รัฐชุขราต สมาชิกคณะกรรมการหมู่บ้านผู้หนึ่งซึ่งเป็นคนนอกรวรรณะ ไม่ได้รับอนุญาตให้นั่งประชุมร่วมกับคณะกรรมการคนอื่น ๆ ถูกขับไล่ให้ไปนั่งภายนอกอาคารในระหว่างการประชุม รัฐจัมมูและแคชเมียร์มีรายงานมาว่า นักศึกษาในวิทยาลัยทางการแพทย์และวิศวกรรมศาสตร์ไม่ได้รับอนุญาตให้ตักน้ำจากแหล่งน้ำเดียวกับนักศึกษาคนอื่น ๆ ครูในโรงเรียนแห่งหนึ่งในเมืองตักมการ์ รัฐมัธยประเทศ ไม่ได้รับอนุญาตให้นั่งบนเก้าอี้ตัวเดียวกับครูคนอื่น ๆ ในโรงเรียนเดียวกัน หมู่บ้านหนึ่งในเมืองตันจอร์



รัฐหมิ่นนาซู มีการทำร้ายและจุดไฟเผากระท่อมของคนนอกระบบทำให้เสียชีวิตไปถึง 42 คน ซึ่งมีทั้งเด็กและสตรีด้วย ภิกษุอานันท์ยังกล่าวถึงรายงานเรื่องสตรีถูกบังคับให้เปลือยกายอย่างน่าอับอายในเมืองออร์ังคาบัต รัฐมหาราษฏร์ คนนอกระบบจากหลายหมู่บ้านในรัฐปัญจาบไม่ได้รับอนุญาตให้ตักน้ำจากบ่อเดียวกันในหมู่บ้าน ไม่ได้รับอนุญาตให้ร่วมกิจกรรมทางสังคมกับผู้อื่น นักเรียนคนหนึ่งในเมืองอิลาฮาบาด รัฐอุตตรประเทศ ถูกกลุ่มนักเรียนฮินดูหัวรุนแรงรุมทำร้ายเพราะติดรูปภาพของ ดร. อัมเบดการ์ ไว้ในหอพัก

ในหนังสือชื่อ *จดหมายของพระภิกษุ (ภิกษุ เค พร)* มีความตอนหนึ่งกล่าวถึงระบบวรรณะโดยอ้างถึงบทสนทนาระหว่างพระพุทธเจ้ากับวาสฏฐมานพ ในวาสฏฐสูตร ภิกษุอานันท์ได้แสดงทัศนะว่า

การแบ่งแยกชนชั้นวรรณะในสังคมชาวฮินดูนั้นเป็นเรื่องไร้สาระและไร้รากฐาน เป็นความเชื่อที่หลงผิดตามกันแล้วก่อให้เกิดความเสียหายใหญ่ ควรเอายาพิษแห่งการถือตนว่าสูงหรือเจียมตนว่าต่ำต้อยนี้ออกจากคอของเด็กตั้งแต่ในตอนที่เด็กบางคนไม่เคยแตะรองเท้าของใคร ๆ เลยด้วยถือว่าตนเองเป็นพราหมณ์ ในขณะที่เด็กบางคนไม่มีแม่โรติจะกินด้วยว่าตนเองเป็นจัณฑาล ทั้งเด็ก คนหนุ่มสาว และคนชราชาวฮินดูทุกคน หากเขาถือเอาระบบวรรณะไว้ก็ย่อมตกเป็นทาสของความเชื่ออย่างใดอย่างหนึ่ง วันนี้เราไม่ต้องการวรรณะพราหมณ์ ไม่ต้องการวรรณะกษัตริย์ ไม่ต้องการวรรณะแพศย์ ไม่ต้องการวรรณะศูทร ความจำเป็นสำหรับยุคนี้ก็คือบุคคลผู้มีปัญญาและมีความประพฤติดี ผู้ที่พร้อมเรียนรู้การงานทุกอย่างและสามารถปฏิบัติการงานทั้งหลายได้อย่างดีในทุกเมื่อ (คาสฺลฺยาณ, 2015, พ. 43)

ภิกษุอานันท์ ยังได้ยืนยันซ้ำ ๆ ในงานเขียนหลายเล่มว่าการถือระบบวรรณะเกี่ยวข้องโดยตรงกับการดำรงอยู่ของทลิต และเรื่องเป็นรากเหง้าของปัญหา



สังคม トラบโดที่ระบวรณะยังไม่สิ้นสุด トラบนันปัญหาเรื่องทลิตก็จะยังไม่ถูก ถอนรากถอนโคนออกไปได้ ภิกษุอานันท์แสดงทัศนะไว้ว่า “トラบโดที่อินเดียยังไม่ หลุดพ้นจากบ่วงแห่งความพ้อฝันในเรื่องวรรณะทั้งสี่ อันได้แก่พราหมณ์ กษัตริย์ แพศย์ และศูทร และトラบโดที่เรายังไม่หลุดพ้นไปจากความขัดแย้งเรื่องการ แบ่งแยกด้วยชาติกำเนิด トラบนันเราก็กังไม่อาจหลุดพ้นจากปัญหาเรื่องทลิตไปได้” (คौสल्यायन, 2015, พ. 73)

ทัศนะที่มีต่อปัญหาสังคมเรื่องระบวรณะของภิกษุอานันท์นี้ สอดคล้อง กับทัศนะของมหาบัณฑิตราหุล มหาบัณฑิตราหุลเชื้ออย่างแน่วแน่ว่าหากแก้ปัญหา ชนชั้นวรรณะไม่ได้ อินเดียก็จะเจริญก้าวหน้าไม่ได้ ดังที่เขากล่าวไว้ว่า “トラบโด ที่การแบ่งชนชั้นวรรณะยังไม่สิ้นสุดลง トラบนันความพยายามทั้งหลายเพื่อการ พัฒนาอินเดียก็จะสำเร็จมิได้” (सांकृत्यायन, 1976, พ. 106)

ดังแสดงมานี้จึงปรากฏอย่างชัดเจนว่า ในทัศนะของนักเขียนทั้งสอง ตระหนักชัดแล้วว่าระบวรณะเป็นปัญหาใหญ่ของสังคมอินเดีย เพราะจาก การมีอยู่ของระบวรณะจึงก่อให้เกิดปัญหาของชาวทลิต นำไปสู่ความไม่เสมอภาค ความไม่เท่าเทียมกัน การถูกเอารัดเอาเปรียบในสังคม ซึ่งปัญหาทั้งหลายเหล่านี้ นับเป็นอุปสรรคที่ขัดขวางไม่ให้ประเทศมีความเจริญก้าวหน้า และการสร้างเอกภาพ ในความหลากหลายของสังคมอินเดียก็จะสำเร็จเป็นจริงขึ้นมาไม่ได้

4.2 การตระหนักถึงแหล่งที่มาของระบวรณะ

เมื่อรู้ชัดแล้วว่าปัญหาระบวรณะเป็นต้นตอปัญหาใหญ่อันก่อให้เกิด อุปสรรคต่อการสร้างเอกภาพในสังคม ก่อให้เกิดการแตกแยกในสังคม และเป็น อุปสรรคต่อการพัฒนาประเทศให้ก้าวหน้า ภิกษุอานันท์และมหาบัณฑิตราหุลจึง ได้สืบค้นต่อไปจนได้รับคำตอบว่า ระบวรณะนั้นดำรงอยู่ได้เพราะมีความเชื่อใน ความศักดิ์สิทธิ์ของคัมภีร์ฮินดูเป็นฐานรองรับให้ตั้งอยู่ นักเขียนทั้งสองเห็นด้วยกับ ดร. อัมเบตการ์ว่าธรรมเนียมการยึดถือระบวรณะ มาจากคำสอนในคัมภีร์ มนุสมฤติของศาสนาฮินดูและนั่นเองคือรากใหญ่ที่ก่อกำเนิดปัญหาทลิต ด้วยแนวคิด



ดังกล่าวนั้นเองทำให้ต่อมาในปี ค.ศ. 1971 ภิกษุอานันท์จึงได้เขียนหนังสือชื่อ *เผาคัมภีร์มนุสมฤตทิทำโม (มนุสมฤติ जलाई गई क्यों)* สาระสำคัญที่ภิกษุอานันท์เสนอไว้ในหนังสือเล่มนี้คือ การแบ่งแยกวรรณะคือพิษในสังคม ความไม่เสมอภาค และการเลือกปฏิบัติที่ไม่เท่าเทียมกันถือเป็นความประทุติชั่วร้าย ภิกษุอานันท์พยายามล้างความเชื่อเรื่องระบบวรรณะโดยยืนยันว่า “ระบบนี้จะต้องถูกทำลายไปเสียจากสังคม การศึกษาคัมภีร์มนุสมฤติเป็นสิ่งชั่วร้าย เป็นพิษภัย เป็นความไม่เสมอภาคในสังคม ดังนั้นการเผาคัมภีร์มนุสมฤติจึงเป็นสิ่งที่ถูกต้อง” (คौसल्यायन, 2000, พ. 13) ภิกษุอานันท์นำเนื้อหาจากคัมภีร์มาอธิบายต่อไปอีกว่า

ข้อความในคัมภีร์ที่กล่าวว่ามหาประชาบดีพรหม สร้างพราหมณ์ออกจากปาก สร้างกษัตริย์ออกจากแขน สร้างแพศย์ออกจากต้นขา และสร้างศูทรออกจากเท้า เพื่อให้โลกนี้เจริญขึ้น หากถือว่าข้อความนี้เป็นจริงตามตัวอักษร ก็ย่อมถือว่าพราหมณ์เป็นอภิสิทธิ์ชนของพระพรหม ไม่รู้เหมือนกันว่าทำไมผู้ที่เรียกตนว่าพราหมณ์จึงภาคภูมิใจในเรื่องนี้ โดยทั่วไปย่อมเป็นเช่นนั้นว่าบุคคลจะมีหน้าที่ของตนเมื่อกำเนิดขึ้นมาแล้ว แต่จากการสร้างสรรค์โลกของมหาประชาบดีพรหมนั้น ดูเหมือนว่าวรรณะทั้งสี่ต่างได้รับหน้าที่ของตนมาตั้งแต่เมื่อเริ่มสร้างจักรวาลเสียอีก และยังเขียนไว้อย่างนี้อีกว่า หน้าที่ใดที่พระพรหมกำหนดให้แก่สิ่งมีชีวิตแล้ว เขาผู้นั้นก็ต้องดำรงหน้าที่นั้นต่อไปในทุก ๆ ชาติเบื้องหน้าด้วย พระพรหมในคัมภีร์เล่มนี้มิใช่เพียงผู้ควบคุมความจริงเท่านั้น แต่ยังเป็นศูนย์กลางของความหลงผิดอีกด้วย เมื่อพระพรหมผู้ทรงเดชมหาศาลได้ก้าวเท้าเข้ามาเพื่อการสร้างสรรค์จักรวาลแล้วเหตุใดกันเล่าจึงให้กำเนิดพราหมณ์ กษัตริย์ แพศย์ และศูทรเพียงในประเทศอินเดียเท่านั้น ประเทศอื่น ๆ ในโลกก็มีกลุ่มผู้ใช้แรงงาน แต่อินเดียประเทศ



เดียวเท่านั้นที่ผู้ใช้แรงงานจะต้องเป็นผู้ใช้แรงงานตลอดไป
ทุกภพชาติไม่อาจเปลี่ยนแปลงได้ (คौสल्याยน, 2000,
พ. 28-30)

ส่วนมหากษัตริศราหูนั้นก็ได้แสดงทัศนะปฏิเสธความศักดิ์สิทธิ์ของคัมภีร์
ฮินดู และไม่ยอมศิโรราบให้แก่อำนาจการดลบันดาลอย่างเบ็ดเสร็จของพระเจ้า
ดังที่เขากล่าวว่

ด้วยความเชื่อในพระเจ้า มนุษย์ก็ต้องยอมรับเงื่อนไข
ที่ขึ้นกับพระเจ้า อันที่จริงแล้วมนุษย์เป็นนายของตนเอง ประสงค์
สิ่งใดก็ทำให้ตนเป็นอย่างไปนั้นได้ การขึ้นอยู่กัพระเจ้า
จึงไม่ใช่เรื่องที่สามารถเชื่อได้ เพราะเมื่อเป็นดังนั้นแล้วมนุษย์
จะมีสิทธิ์อะไรในความพยายามเพื่อความบริสุทธิ์และหลุดพ้น
เล่า และวิถีแห่งธรรมะที่ประกาศเอาไว้ตลอดจนหลักธรรมะ
นั้นเองจะกลายเป็นสิ่งไร้ผล หากมนุษย์ไม่เชื่อในพระเจ้ามนุษย์
ก็จะอยู่กับปัจจุบัน และผลจากสิ่งที่ตนทำอยู่จะเกิดขึ้น
ในอนาคต สิ่งนั้นเองเกิดจากการกระทำของตน ธรรมะจะมี
ความหมายก็ต่อเมื่อมนุษย์มีอิสระในการกระทำของตน
(सांकृत्यायन, 2014, พ. 5)

เพื่อการชำระตนให้บริสุทธิ์และหลุดพ้นมนุษย์จึงจำเป็น
ต้องมีอิสรภาพ อิสรภาพแห่งการประกอบกรรมนั้นจำเป็นต้อง
มีอิสรภาพทางสติปัญญาด้วย มนุษย์จึงจำเป็นต้องพ้นไปจาก
เงื่อนไขของคัมภีร์ศักดิ์สิทธิ์ ความน่าเชื่อถือของคัมภีร์ขึ้นอยู่กั
สติปัญญาของมนุษย์ หากใช้ว่าสติปัญญาของมนุษย์ต้องขึ้นอยู่กั
คัมภีร์ไม่ (सांकृत्यायन, 2014, พ. 13)

อย่างไรก็ตาม สำหรับภิกษุอาณันทันนั้นอาจย้อนมาพิจารณาได้อีกประเด็น
หนึ่งว่าท่านมิได้มีทัศนะที่ชิงชังชาวฮินดูแบบเหมารวม ท่านดำเนินพฤติกรรม



บางประการของชาวฮินดูที่แสดงความรังเกียจต่อคนต่างวรรณะเพราะยึดถือในธรรมเนียมโบราณเท่านั้น ในหนังสือ *ระบบวรรณะหรือระบบมรณะ (वर्ण व्यवस्था या मरण व्यवस्था)* ภิกษุอานันทได้กล่าวว่า

การถือแบ่งแยกชนชั้นวรรณะนั้นปฏิเสธการรับประทาน
อาหารร่วมกันกับผู้ที่มีกำเนิดต่างชนชั้นจากตน โลกมานยะ
ติลัคเคยรู้สึกเสียใจที่รับถ้วยน้ำชามาดื่มจากมือของชาวคริสต์
ผู้หนึ่ง ในสังคมใดที่พราหมณ์ไม่อาจดื่มน้ำชาจากมือของ
ชาวคริสต์ได้ แล้วท่านจะฝันถึงความสามัคคีกันเป็นเอกภาพ
แห่งชาติในประเทศหรือสังคมนั้นได้หรือ? สวามีทยานันท์
ผู้สถาปนาอารย समाช เคยรับโรตีมาจากชายคนหนึ่งแล้ว
รับประทานทันทีโดยไม่รีรอ คนที่นั่งข้าง ๆ จึงกล่าวเตือนว่า
‘ท่านสวามี! นี่มันโรตีของช่างตัดผมนะ’ ท่านสวามีตอบว่า
‘อะไรกัน! โรตีของช่างตัดผมที่ไหน, นี่คือโรตีที่ทำจากแป้งสาลี
ต่างหาก’ (คौसल्यायन, 2016, พ. 14)

โลกมานยะ ติลัค (Lokmanya Tilak) ที่กล่าวถึงนั้นเป็นผู้มีบทบาทสำคัญ
อีกคนหนึ่งในช่วงการต่อสู้เรียกร้องเอกราช มาจากครอบครัววรรณะพราหมณ์
ที่ถือชนบประเพณีพราหมณ์อย่างเคร่งครัด จึงไม่อาจรับอาหารจากมือของผู้ที่เชื่อว่า
มีฐานะต่ำต้อยกว่าวรรณะของตนได้ และสำหรับช่างตัดผมนั้น ในระบบสังคมชนชั้น
ของฮินดูแล้วถือว่าผู้ที่ประกอบอาชีพช่างตัดผมมาจากครอบครัววรรณะล่าง จึงมี
ผู้เห็นว่าสวามีทยานันท์ไม่ควรรับโรตีจากมือของคนวรรณะต่ำกว่า ภิกษุอานันท
กล่าวถึงพฤติกรรมของพราหมณ์สองท่านซึ่งแตกต่างกันคนละขั้วดังกล่าวมานี้
จึงแสดงให้เห็นว่าท่านวิพากษ์วิจารณ์ต่อพฤติกรรมที่น่ารังเกียจเท่านั้น มิใช่รังเกียจ
แบบเหมารวมในความเป็นพราหมณ์

ดังได้แสดงมานี้เห็นได้ชัดเจนว่า ภิกษุอานันทและมหาบัณฑิตราหุล
นอกจากจะชี้เฉพาะลงไปแล้วว่าต้นตอใหญ่ของปัญหาสังคมเรื่องระบบวรรณะที่



อินเดียกำลังประสบอยู่นั้น มาจากความเชื่อในความศักดิ์สิทธิ์ของคัมภีร์ดังกล่าว แล้วข้างต้นเป็นฐานรองรับ พร้อมกันนั้นนักเขียนทั้งสองยังปลูกให้สังคมตระหนักซึ่ง อิสระภาพ สิทธิเสรีภาพ และกำลังความสามารถของตนที่แท้จริง อันจะเปลี่ยนแปลง สถานะตนเองให้สูงขึ้นได้ด้วย แนวคิดนี้สอดคล้องกับความเป็นไปและสภาพการณ์ ในสังคมอินเดียขณะนั้นที่กำลังสนใจและเรียกร้องการแก้ปัญหาเรื่องการแบ่งแยก วรรณะ

4.3 พุทธศาสนาคือทางออกของสังคม

เมื่อเข้าใจถึงสภาพปัญหาในสังคมและตระหนักถึงแหล่งที่มาของปัญหา แล้ว ภิกษุอาณันทและมหาบัณฑิตราหุลได้เสนอทางออกให้แก่สังคมด้วยการใช้ แนวคิดและหลักการทางพุทธศาสนา ภิกษุอาณันทได้อธิบายเรื่องระบบสังคมแบบ พุทธและมีใช้พุทธว่า

ระบบวรรณะในอินเดียนับว่าเป็นระบบสังคมนอกพุทธ พระพุทธเจ้าไม่ทรงเห็นด้วยกับระบบนี้ทรงถอนรากเหง้าแห่ง ระบบอันถือเป็นยอดมณีบนเศียรของพราหมณ์ออกเสีย ทรงสอน ว่าสัตว์เดรัจฉานมีรูปร่างลักษณะที่แตกต่างกัน การแบ่งแยกสัตว์ เหล่านั้นออกเป็นเผ่าพันธุ์ต่าง ๆ จึงถูกต้อง แต่มนุษย์ทั้งหลาย มีจมูก หู ปากเหมือน ๆ กัน แล้วไฉนมนุษย์จึงต้องมีนานาเผ่าพันธุ์ เล่า สังคมในอุดมคติของพระพุทธเจ้าที่ทรงดำเนินไว้นั้นคือ คนทั้งหมดเสมอเท่าเทียมกัน ใครต้องการเป็นคฤหัสถ์ก็ เป็น ใครต้องการเป็นพระภิกษุก็เป็น ไม่ว่าจะมีความมาจากรวรรณะ ไດก็สามารถเป็นพระภิกษุได้หากมีคุณสมบัติที่เหมาะสม (คौสल्याยน, 2012, พृ. 51-52)

ภิกษุอาณันทยังได้อธิบายต่อไปถึงเรื่องการไม่ถือแบ่งแยกชนชั้นวรรณะ ในหลักการของพุทธศาสนาว่า



นับเป็นครั้งแรกในประวัติศาสตร์อินเดียที่การปฏิวัติครั้งยิ่งใหญ่ประสบความสำเร็จ กล่าวคือ ประตู่แห่งสังฆะได้เปิดกว้างให้แก่คนทุกคนโดยไม่แบ่งแยกชนชั้นวรรณะ แม้แต่ในปัจจุบันนี้ในพิธีอุปสมบท จะมีการถามคำถามถึงคุณสมบัติอันเหมาะสมต่าง ๆ ของผู้ขอบวช เช่น เป็นผู้มั่งมีรคนั้น ๆ หรือไม่ มีหนี้สินหรือไม่ มีเครื่องบริวารเช่นบาตร จีวรหรือไม่ แต่จะไม่ถามถึงวรรณะชาติกำเนิดใด ๆ ทั้งสิ้น ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสว่า สายน้ำทั้งหลาย ทั้งคงคา ยมนา อจิรวติ สรรภู มหิ ย่อมรวมลงในมหาสมุทรอันใด กษัตริย์ พราหมณ์ แพศย์ ศูทร ผู้ที่มาจากวรรณะทั้งสิ้นเมื่อเข้ามาในธรรมวินัยนี้แล้วย่อมกลายเป็นบรรพชิตผู้ไม่ครองเรือน ละทิ้งนามและโคตรของตน และเรียกว่าเป็นศากยบุตรหรือพระภิกษุในพุทธศาสนา (คौสल्याยน, 2012, พृ. 54-55)

ส่วนมหัทธิตราหุสนัน ได้นิยามหลักการปฏิเสธวรรณะของพระพุทธเจ้าในผลงานของเขาหลายแห่ง เช่น ในหนังสือ *ทัศนะของพระพุทธเจ้า (बुद्ध का दर्शन)* เขาเล่าถึงเรื่องราวในวาสุเกฐสูตรที่มีเรื่องอยู่ว่าพราหมณ์ 2 คนคือวาสุเกฐะ และภารทวาชกเถียงกันเรื่องบุคคลจะเป็นพราหมณ์ได้อย่างไร ภารทวาชยืนยันว่าพราหมณ์นั้นเป็นโดยชาติกำเนิดที่สืบมาในวงศ์ตระกูลอันบริสุทธิ์ อีกฝ่ายคือวาสุเกฐะยืนยันว่าความเป็นพราหมณ์มาจากการกระทำอันบริสุทธิ์ของตน เมื่อทั้งสองตกลงกันไม่ได้จึงพากันไปเฝ้าพระพุทธเจ้า พระพุทธเจ้าจึงได้แสดงธรรมตอบว่า

พืชพรรณและสรรพสัตว์ทั้งหลายย่อมพบได้ว่ามีความแตกต่างกัน แม้แต่แมลง งู สัตว์บก สัตว์น้ำ ปลาทั้งหลายนกทั้งหลายต่างมีเผ่าพันธุ์แตกต่างกัน ความแตกต่างนั้นปรากฏให้เห็นอย่างชัดเจนทางสายตา แต่ว่าความแตกต่างของมนุษย์ไม่อาจหาสัญลักษณ์ใดให้สังเกตได้ว่ามีผม หู จมูก



ใบหน้า ริมฝีปาก คิ้ว คอ ท้อง หลัง มือ เท้าแตกต่างกัน อวัยวะทั้งหลายของมนุษย์ไม่อาจชี้ให้เห็นความแบ่งแยกแตกต่างกับมนุษย์ทั้งหลายได้ ดังนั้นการแบ่งแยกสัตว์ทั้งหลายเป็นเผ่าพันธุ์ด้วยรูปลักษณะของสัตว์นั้นไม่อาจทำได้ในหมู่มนุษย์มนุษย์ที่มีอวัยวะเหมือน ๆ กัน จึงไม่อาจแบ่งแยกมนุษย์เป็นเผ่าพันธุ์ต่าง ๆ ได้ การกระทำของมนุษย์ต่างหากที่บ่งบอกชาติกำเนิดของตน พราหมณ์ผู้ใดทำโครักขกรรมผู้นั้นย่อมไม่ใช่พราหมณ์ ผู้นั้นคือชวานา ผู้ใดประกอบบอาชีพด้วยวิชา ศิลปะ ผู้นั้นคือช่างศิลปะ ผู้ใดประกอบการค้า ผู้นั้นก็คือพ่อค้า ผู้ใดทำงานด้วยการรับใช้ผู้อื่น ผู้นั้นคือคนรับใช้ ผู้ใดประกอบบอาชีพด้วยการลักขโมย ผู้นั้นก็คือโจร ผู้ที่ออกไปสู้รบเพื่อเลี้ยงชีพ ผู้นั้นก็คือทหาร ผู้เลี้ยงชีพด้วยการเป็นปุโรหิต ผู้นั้นก็คือผู้ประกอบพิธีกรรม ผู้ที่บริหารดูแลบ้านเมือง ผู้นั้นคือราชา ความเป็นพราหมณ์นั้นจึงกล่าวมิได้ว่าเป็นโดยกำเนิด ผู้ที่มุ่งออกจากเครื่องผูกพันธนาคารแห่งโลก ไม่หวาดกลัวต่อความทุกข์ใดในโลก ไม่ติดหลงอยู่ในสิ่งใด ผู้นั้นเราเรียกว่าพราหมณ์ ผู้ที่อดทนต่อการด่าทอ การมุ่งทำร้าย และมีการให้อภัยเป็นกำลังของตน ผู้นั้นเราเรียกว่าพราหมณ์ ผู้ที่ไม่ติดอยู่ด้วยสุขวิสัยทั้งหลายในโลกตั้งน้าบนใบบัว ผู้นั้นนั่นเองเราเรียกว่าพราหมณ์ ความเป็นพราหมณ์และมีใช่พราหมณ์ มิใช่ได้มาด้วยชาติกำเนิด ความเป็นพราหมณ์และมีใช่พราหมณ์ ได้มาด้วยการกระทำ คนเป็นชวานาด้วยการกระทำ คนเป็นช่างศิลปะด้วยการกระทำ คนเป็นโจรด้วยการกระทำ คนเป็นทหารด้วยการกระทำ คนเป็นปุโรหิตด้วยการกระทำ และคนเป็นราชาด้วยการกระทำ กรรมคือสิ่งที่ทำให้โลกดำเนินไป เปรียบดังรถที่แล่นไปได้เพราะมีหมุดเป็นเครื่องตรึงไว้ ฉะนั้นมนุษย์ย่อม



เป็นไปโดยกรรมะคือ การกระทำของตน (saṅkṛtyayan,
2012, พ. 11-13)

เรื่องคุณความดีของมนุษย์กับชาติกำเนิด มหาบัณฑิตราหุลได้นัยยา
การปฏิเสธระบบวรรณะของพระพุทธเจ้าโดยกล่าวว่า “การแบ่งชนชั้นวรรณะ
ความไม่เท่าเทียมกันในสังคม ดังที่ปรากฏอยู่ในสังคมทุกวันนี้ก็ได้ปรากฏมาแล้ว
เมื่อกว่า 2,500 ปีที่แล้วโดยไม่ควรหวังว่าจะน้อยไปกว่าปัจจุบันนี้เลย พระพุทธเจ้า
คือผู้เผยแพร่หลักแห่งความเท่าเทียมกันของมนุษย์” (saṅkṛtyayan, 2019, พ. 74)
และยกเหตุการณ์ในพุทธประวัติเรื่องโสณทัณฑะ มาแสดงประกอบ และ
นำไปสู่ข้อสรุปว่า ความเป็นพราหมณ์อันประกอบด้วยลักษณะ 5 ประการกล่าวคือ

1. เป็นผู้มีการกำเนิดดี มีชาติตระกูลสูงทั้งฝ่ายบิดามารดา
2. เป็นผู้คงแก่เรียนรู้พระเวทและศาสตร์ทั้งหลาย
3. เป็นผู้มั่งมีรูปร่างผิวพรรณงดงาม
4. มีศีลงาม มีความประพฤติดี
5. เป็นบัณฑิตผู้มีปัญญาเป็นที่ 1 หรือที่ 2 ของผู้ได้รับทักษิณา

หากละทิ้งไปเสีย 3 ประการแรก เหลือไว้เพียง 2 ประการสุดท้ายไว้ก็
ยังถือว่าเป็นพราหมณ์ แต่หากมีคุณลักษณะ 3 ประการแรกแต่ขาด 2 ประการ
สุดท้ายก็ไม่ถือว่าเป็นพราหมณ์

มหาบัณฑิตราหุลเน้นย้ำว่า ความดีงามของมนุษย์แสดงออกทางพฤติกรรม
คือการกระทำอันชอบและความเป็นผู้มีปัญญา หาใช่ตัดสินกันที่ชาติกำเนิดไม่
มหาบัณฑิตราหุลกล่าวถึงสังคมในอดีตที่เคยมีแนวทางการแบ่งชนชั้นวรรณะตาม
ชาติกำเนิดหรือความสูงส่งของตระกูล แต่พระพุทธเจ้ามิได้เพียงต่อต้านแนวคิด
ดังกล่าว หากแต่ยังปฏิบัติให้เห็นโดยการให้โอกาสแก่บุคคลทุกหมู่เหล่าได้เข้ามาสู่
สำนักภิกษุสงฆ์และภิกษุณีสงฆ์ ดังได้กล่าวว่า

พระพุทธเจ้าได้ให้พื้นที่แก่คนทุกชาติกำเนิดให้เข้ามาบวช
เป็นพระภิกษุและพระภิกษุณีซึ่งมีทั้งพราหมณ์จนกระทั่งถึง



จันทาลก็ยังคงได้เข้ามาผสมกลมกลืนกันในสำนักของพระองค์ ระบบสังคมในอดีตจะแบ่งฐานะความสูงต่ำกันที่ตระกูลหรือชาติกำเนิด แต่พระพุทธเจ้าได้แทนที่ระบบนั้นด้วยลำดับเวลา ก่อนหลังของการเข้ามาบวชเป็นพระภิก (คौสल्यायन, 2019, พृ. 115)

มหาบัณฑิตราหุลชี้ให้เห็นต่อไปว่า เมื่อหลักการของพุทธศาสนาได้สอนให้มนุษย์ตระหนักในความเสมอภาค โอกาสที่เท่าเทียมกัน และเน้นความสำคัญว่าคุณค่าของมนุษย์มาจากการกระทำของมนุษย์หาใช่ได้มาด้วยวรรณะชาติกำเนิดไม่ ดังนั้นมนุษย์จึงสามารถสร้างสรรค์คุณค่าให้แก่ตนเองด้วยศักยภาพที่มีอยู่ในตน จนบรรลุถึงความบริสุทธิ์และหลุดพ้นได้ ดังคำกล่าวของเขาวา “จิตวิญญูณมมนุษย์เป็นอนิจจังและเป็นอนัตตา หากจิตวิญญูณมมนุษย์เป็นสิ่งที่มั่นคงเที่ยงแท้ไม่เปลี่ยนแปลงเสียแล้วการชำระตนให้บริสุทธิ์จะเกิดขึ้นได้อย่างไร ความไม่บริสุทธิ์ย่อมคงอยู่ตลอดไปจนหาความหลุดพ้นมิได้” (คौสल्यायन, 2014, พृ. 10) และอีกแห่งหนึ่งกล่าวว่า “ความเป็นไปในชีวิตมิได้จำกัดอยู่เพียงในร่างกายนี้เท่านั้น ด้วยหลักการนี้บุคคลจึงมีความหวังต่ออนาคตและเป็นหนทางสร้างสรรค์ชีวิตให้งดงามได้ หากปราศจากหลักการนี้การกระทำคืออุตมคติก็ต้องเหนื่อยเปล่า” (คौสल्यायन, 2014, พृ. 16)

การเปลี่ยนใจจากความนับถือในแนวทางของศาสนาฮินดูมาสู่พุทธศาสนาของนักเขียนทั้งสองนั้น เป็นเรื่องพิสูจน์ในตัวเองว่าทั้งสองตระหนักแล้วว่าคุณค่าของพุทธศาสนาที่เปิดโอกาสให้แก่ทุกคนอย่างกว้างขวางและเท่าเทียมกัน จะนำพาให้สังคมหลุดพ้นจากระบบวรรณะได้ จากข้อเขียนของมหาบัณฑิตราหุล เมื่อกล่าวถึงจำนวนผู้เข้ามานับถือพุทธศาสนาใหม่มีจำนวนมากกว่าศาสนิกชนของศาสนาเชนและอารยสมาช เขาได้กล่าวว่า “อารยสมาชอย่างน้อยโดยทางวาจาก็มีความเอื้อเพื่อและมีจิตใจกว้างขวาง แต่ก็มีอาจทำอะไรให้พิเศษไปได้ ความใจกว้างทางสังคมที่ยังน้อยเกินไปมิใช่สาเหตุหลักหรือที่ทำให้อารยสมาชและศาสนาเชนไม่อาจนำพาคนนอกวรรณะให้เข้าไปนับถือตนได้” (คौสल्यायन, 2015, พृ. 20-21)



ข้อความนี้อาจพิจารณาได้ว่า สาเหตุที่นำไปเปลี่ยนเข้ามานับถือพุทธศาสนา ไม่ว่าจะเป็นความประทับใจในคำสอน หรือบุคลิกภาพของพระพุทธเจ้าก็ตาม เป็นแรงดึงดูดสำคัญที่ทำให้มหาบัณฑิตราหุลเปลี่ยนใจจากอารยสมาซ พร้อมกันนั้นมหาบัณฑิตราหุลก็ตระหนักชัดด้วยว่าหลักการของพุทธศาสนามีความใจกว้างมากกว่าซึ่งจะเอื้ออำนวยต่อการแก้ปัญหาความไม่เท่าเทียมกันในสังคม อันจะนำไปสู่การสร้างเอกภาพของอินเดีย แต่ทว่า คำว่าเอกภาพของอินเดียในที่นี้เป็นคนละทางกับแนวคิดของกลุ่มฮินดูชาตินิยมที่มีแนวคิดแบบกีดกันคัดออก และยกย่องวัฒนธรรมฮินดูเท่านั้นว่าสูงส่ง ภิกษุอาณันท์ไม่สนับสนุนแนวคิดฮินดูชาตินิยม และแสดงทัศนะที่ชัดเจนถึงความเป็นสังคมพหุวัฒนธรรมในอินเดีย โดยเฉพาะอย่างยิ่งปัญหาความขัดแย้งระหว่างชาวฮินดูกับมุสลิมนั้น ภิกษุอาณันท์มิได้แสดงท่าทีสนับสนุนให้ใครสำคัญไปกว่าใคร หากแต่สนับสนุนให้มีเอกภาพ หรือความเป็นหนึ่งเดียวกันของศาสนิกชนทั้งสองกลุ่ม และภิกษุอาณันท์มองประเด็นเรื่องความเชื่อทางศาสนาว่าเป็นเรื่องของปัจเจกบุคคล โดยกล่าวว่า

“ศาสนาเป็นเรื่องส่วนตัว ศาสนาไม่อาจเป็นกำแพงอุปสรรคได้ในระหว่างความสัมพันธ์ทางสายเลือด เครือญาติ และมิตรสหาย” (สาवंต, 1996, พ. 57)

“ธงชาติหาใช่เป็นของศาสนาใดศาสนาหนึ่งไม่ แต่เป็นของทุกคนผู้อาศัยอยู่บนแผ่นดินอินเดีย มิใช่เป็นของชาวฮินดูเท่านั้น เพราะแนวคิดการแบ่งแยกชาวฮินดู-ชาวมุสลิมทำให้เอกภาพของประเทศต้องสูญสิ้นไป เพื่อการสร้างอินเดียให้รุ่งเรืองนั้น พึงลงมือกระทำโดยไม่แบ่งแยกเป็นฮินดู-มุสลิม” (สาवंต, 1996, พ. 52-52)

เอกภาพของประเทศในความหมายใหม่ที่นักเขียนทั้งสองพยายามนำเสนอ นั้นเป็นเช่นไรเล่า ผู้วิจัยเห็นว่าสำหรับประเด็นนี้น่าพิจารณาถึงการที่นักเขียนทั้งสองได้เข้าร่วมขบวนการชาวพุทธใหม่ของ ดร. อัมเบตการ์ ภิกษุอาณันท์ได้กล่าวถึง ดร. อัมเบตการ์ไว้แห่งหนึ่งในหนังสือ *พระพุทธเจ้าและคณะสาวก* (बुद्ध और उनके अनुचर) ว่า “เครื่องชีวิตรมหาบุรุษที่ข้าพเจ้าให้ความสำคัญสูงสุดคือ บุคคล



ผู้สามารถพัฒนาตนเองขึ้นมาได้แม้ถือกำเนิดท่ามกลางสิ่งแวดล้อมอันสกปรก ในสายตาของข้าพเจ้าแล้ว เป็นการยากมากที่จะหาผู้อื่นเป็นแบบอย่าง เสมอด้วย ดร. อัมเบตการ์ ผู้ซึ่งพัฒนาตนขึ้นมาได้แม้กำเนิดอยู่ท่ามกลางสิ่งแวดล้อมอันสกปรก” (คौसल्यायन, 2000, พ. 89)

ในหนังสือเล่มนี้ได้กล่าวยกย่องจิตใจอันเข้มแข็งและกล้าหาญของ ดร. อัมเบตการ์ ผู้ต่อสู้ชีวิตมาตั้งแต่ในวัยเยาว์ กล่าวถึงประวัติแล้วยังกล่าวถึงการที่ตนเข้าไปรู้จักและร่วมขบวนการเพื่อปฏิรูปสังคมร่วมกับ ดร. อัมเบตการ์ ด้วยความนับถือในความสามารถ ภิกษุอนันท์ถึงกับยกย่อง ดร. อัมเบตการ์ว่า “ทั้งเนื้อทั้งตัวของ ดร. อัมเบตการ์นั้นถือหลักการปฏิบัติเพื่อประโยชน์สุขของปวงชนตามอุดมการณ์ของพระพุทธเจ้า” (คौसल्यायन, 2000, พ. 95)

ตรงนี้อาจพิจารณาได้ว่า ภิกษุอนันท์เป็นผู้ที่มีความมุ่งหมายเพื่อการปฏิรูปสังคมอินเดียอยู่ก่อนแล้ว จึงแสวงหาหนทางปฏิบัติตามความมุ่งหมายของตน และครั้งหนึ่งเคยเลื่อมใสแนวทางของขบวนการอารยสมาชิกในการรณรงค์ให้เลิกยึดถือระบอบวรรณะ ต่อมาหลังจากนั้นก็เปลี่ยนมาดำเนินบนวิถีแห่งพุทธศาสนา และพบคำสอนที่ปฏิเสธระบอบวรรณะ เมื่อภายหลังได้มารู้จักและร่วมขบวนการเดียวกับ ดร. อัมเบตการ์ ผู้เป็นศูนย์กำลังแห่งการเคลื่อนไหวสำคัญในการรื้อระบบวรรณะออกไปจากสังคม จึงเป็นธรรมดาที่ท่านจะเลื่อมใสเป็นพิเศษ สอดคล้องกับคำกล่าวของมหาบัณฑิตราหุลเมื่อคราวที่ได้พบกับ ดร. อัมเบตการ์ ว่า

ผมมีโอกาสดำเนินพบกับ ดร. อัมเบตการ์ เพียงสองครั้งเท่านั้น ครั้งแรกไปพบที่บ้านของท่านในเมืองเดลี ในตอนนั้นท่านเป็นรัฐมนตรีว่าการกระทรวงยุติธรรม และได้พบอีกครั้งที่เนปาล และหลังจากนั้นอีกสองเดือนมหาบุรุษผู้นี้ก็ได้จากไปโดยที่ทั้งความไฝฝันอันยิ่งใหญ่ที่ยังไม่สมบูรณ์เอาไว้ การพบกันเมื่อครั้งแรกนั้นก็เพื่อสนทนาในเรื่องพุทธศาสนาและเรื่องหนังสือที่ท่านเขียน ผมมีความสนใจใคร่รู้ และความเคารพอย่างมากต่อ



กิจกรรมทั้งหลายของ ดร. อัมเบตการ์ (सांकृत्यायन, 2015, พ. 17)

มหาบัณฑิตราหุลแสดงความคิดเห็นสนับสนุนแนวคิดของ ดร. อัมเบตการ์ ด้วยว่าชาวพุทธใหม่ทำให้ผู้ต่อต้านฮินดูไม่ แต่ต้องตีความความหมายของคำว่าฮินดู ให้ชัดเจนอีกครั้งว่า คำนี้ไม่ควรจะจำกัดความหมายอยู่เพียงกลุ่มคนชั้นสูงที่ถือตนว่าเป็นวรรณะพราหมณ์หรือวรรณะสูงเท่านั้น แต่คำว่าฮินดูซึ่งแผลงมาจากชื่อแม่น้ำสินธุ มีที่มาทางประวัติศาสตร์ว่าหมายถึงชนทั้งหลายที่อาศัยอยู่บนแผ่นดินอินเดียในดินแดนที่เรียกว่าสัปตสินธุ หรือดินแดนแห่งแม่น้ำทั้ง 7 สาย เมื่อพุทธศาสนากำเนิดขึ้นที่นี่ เป็นผลผลิตทางอารยธรรมอินเดียเอง ดังนั้น “ชาวพุทธใหม่คือผู้ยืนหยัดเคียงข้างวัฒนธรรมอินเดียอย่างเข้มแข็ง และด้วยเหตุนี้ชาวพุทธใหม่จึงไม่ใช่ผู้ต่อต้านฮินดู” (सांकृत्यायन, 2015, พ. 30)

ดังได้แสดงมานี้ อาจพิจารณาได้ว่า ภิกษุอานันทและมหาบัณฑิตราหุล เห็นด้วยกับแนวคิดของ ดร. อัมเบตการ์ ที่พิจารณาความหลากหลายหรือพหุนิยมทางวัฒนธรรมในประเทศอินเดียกว้างออกไปกว่าแนวคิดเดิมอันเคยจำกัดความหมายของคำว่าฮินดูเฉพาะกลุ่มคนที่นับถือศาสนาใดศาสนาหนึ่งเท่านั้น ฮินดูในความหมายนี้กว้างขวางกว่า เพราะได้รวมเอาชนทั้งหมดที่อยู่ในดินแดนประเทศอินเดียปัจจุบันซึ่งมีภาษา ศาสนา วัฒนธรรม ขนบธรรมเนียม และวิถีชีวิตที่แตกต่างกันเอาไว้ทั้งหมด ซึ่งพุทธศาสนาเองก็คือส่วนหนึ่งในท่ามกลางความหลากหลายนั้นด้วย สำหรับประเด็นนี้ผู้วิจัยเห็นว่า ฮินดูในความหมายใหม่นี้อาจมีนัยยะเป็นคำไวพจน์ของคำว่า รัฐชาติอินเดีย ไปโดยปริยาย

การจะเผยแผ่พุทธศาสนาให้ประสบความสำเร็จอย่างกว้างขวางทั่วสังคมอินเดีย นั้น ภิกษุอานันทได้ให้แนวทางไว้ในตอนท้ายของหนังสือ *พุทธศาสนา : การศึกษาเชิงปัญญา (बौद्धधर्म : एक बुद्धिवादी अध्ययन)* ว่า “ควรให้มีการศึกษาภาษาบาลีควบคู่ไปกับภาษาสันสกฤตในมหาวิทยาลัย วิทยาลัย และโรงเรียนในรัฐทั้งหลายหากมีจำนวนผู้เรียนภาษาบาลีมากขึ้นก็ควรจัดระบบการศึกษานั้นให้เป็นไปโดยอิสระ และควรให้การเขียนวรรณกรรมเชิงพุทธศาสนาในภาษาทั้งหลายของ



อินเดีย ตลอดจนการพิมพ์เผยแพร่และจัดจำหน่ายที่มีระบบที่ดี” (คौสल्यायन, 2018, พ. 143)

แนวทางที่ภิกษุอาณันทเสนอนี้ พิจารณาได้ว่าภิกษุอาณันทเล็งเห็นถึงความสำคัญของการเผยแผ่พุทธศาสนาไปสู่ผู้พูดภาษาอื่น ๆ ในดินแดนทั้งหลายทั่วประเทศอินเดียด้วย เพราะความเป็นพหุวัฒนธรรมในสังคมอินเดียที่ใช้ภาษาท้องถิ่นแตกต่างกัน ประชาชนในภูมิภาคยังรักที่จะใช้ภาษาแม่ของตนอยู่ การสนับสนุนให้ผลิวรรณกรรมเชิงพุทธศาสนาในภาษานั้น ๆ และเผยแพร่ไปในรัฐทั้งหลายแสดงให้เห็นว่า แม้ภิกษุอาณันทจะสนับสนุนบทบาทและความสำคัญของภาษาฮินดีในฐานะภาษาแห่งชาติ เพื่อใช้เป็นสื่อกลางในการสื่อสารและสร้างเอกภาพให้แก่สังคมที่บทความได้อภิปรายไปแล้ว แต่พร้อม ๆ กันนั้นภิกษุอาณันทก็ยังมีความกังวลเพื่อแก่ความหลากหลายทางวัฒนธรรมภาษาในสังคมอินเดียด้วย และสนับสนุนการเผยแผ่ความรู้ทางพุทธศาสนาให้เปิดกว้างออกไปในสังคมแห่งความหลากหลายนั้น

5. บทสรุป

ภิกษุอาณันท เกาส์ลยายัน และมหาบัณฑิตราหุล สาภกฤตยายัน นักเขียนฮินดีทั้งสองได้นำความรู้ความเข้าใจในหลักการทางพุทธศาสนากลับมาตรวจสอบสังคมอินเดีย จนพิจารณาเห็นแล้วว่าปัญหาสังคมประการต่าง ๆ ที่อินเดียกำลังประสบอยู่นั้น เพราะการถือระบบวรรณะนั่นเองคือรากใหญ่ของปัญหา จึงอาสาเข้าร่วมขบวนการปฏิรูปสังคมกับ ดร. อัมเบดการ์ ด้วยการเผยแผ่หลักการของพุทธศาสนา ถอดเอาสาระเรื่องการปฏิเสธระบบวรรณะ เป็นต้น ที่มีอยู่ในพุทธศาสนาออกเผยแพร่สู่สังคม โดยยืนยันว่าระบบวรรณะเป็นรากใหญ่ เป็นอุปสรรคที่ทำให้สังคมพหุวัฒนธรรมในอินเดียซึ่งมีความแตกต่างหลากหลายนั้นยิ่งแตกแยกไร้เอกภาพ นักเขียนทั้งสองแสดงทัศนะอย่างชัดเจนว่า พุทธศาสนานั้นเพียงที่จะแก้ปัญหาระบบวรรณะในสังคมอินเดียได้ ทั้งสองจึงเน้นย้ำอุดมการณ์เดียวกันว่าการปฏิรูปสังคมให้ก้าวหน้าต้องขจัดปัญหาเรื่องระบบวรรณะออกไปก่อน และพุทธศาสนาก็ได้เตรียมหลักการทางสังคมอันเป็นต้นแบบให้นำไปปฏิบัติไว้แล้ว



ผู้วิจัยเห็นว่า ภิกษุอาณันท์ เกาส์ลยายัน และมหาบัณฑิตราหุล สาภกตยา ยัน นักเขียนทั้งสองนอกจากจะได้สร้างคุณูปการต่อการศึกษาพุทธศาสนาให้แก่ ชาวพุทธใหม่ในอินเดีย ด้วยการนำความรู้ที่ศึกษามาจากสายพุทธศาสนาเถรวาท จากศรีลังกา และสายวัชรยานจากทิเบตกลับมาเผยแพร่ในอินเดียแล้ว ยังใช้ความรู้ นั้นประยุกต์เข้ากับสถานการณ์ร่วมสมัยในสังคมที่กำลังต้องการการปฏิรูป และ การพัฒนาประเทศ สังคมชาวพุทธใหม่ในอินเดียถือกำเนิดขึ้นโดยการนำของ ดร. อัมเบตการ์ กำเนิดขึ้นมาพร้อมกับการแสวงหาหนทางแก้ปัญหาเรื่องสิทธิ มนุษยชน ความเท่าเทียม ความเสมอภาคในสังคม ภิกษุอาณันท์และมหาบัณฑิต ราหุลจึงได้ใช้วรรณกรรมเป็นเครื่องมือของตนเข้าร่วมกับขบวนการดังกล่าว อันเป็นต้นแบบให้นักเขียนชาวพุทธใหม่ผลิตวรรณกรรมตามแนวทางนี้เรื่อยมา ตราบใดที่ปัญหาเรื่องระบบวรรณะ การกีดกัน การไม่ได้รับสิทธิเสรีภาพ และความ เสมอภาคของชาวทลิตยังมีอยู่ในอินเดีย ตราบนั้นวรรณกรรมของชาวพุทธใหม่ใน อินเดียก็คงยังผลิตซ้ำโดยเน้นย้ำประเด็นเดิม กล่าวคือ เน้นประกาศการปฏิรูกระบบ วรรณะโดยพุทธศาสนาต่อไป

ปัจจัยสำคัญปัจจัยหนึ่งในการสร้างความเข้าใจระหว่างประชาชนใน ประเทศที่มีความแตกต่างหลากหลายทางภาษาและวัฒนธรรมได้คือการมีภาษา แห่งชาติ เมื่อประชาชนสื่อสารได้ทั่วถึงกัน มีความเข้าใจกัน ก็จะส่งเสริมให้ เกิดเอกภาพ ร่วมมือกันแก้ปัญหา

ผู้วิจัยเห็นว่า ภาษาฮินดีมีส่วนสำคัญโดยตรงในการร้อยความแตกต่าง หลากหลายในสังคมพหุวัฒนธรรมอินเดียให้เข้ามามีแกนกลางร่วมกัน อันจะเป็น เครื่องมือสำคัญที่จะสร้างเอกภาพในความหลากหลายอันเป็นอุดมการณ์ที่อินเดีย เน้นย้ำเสมอ ด้วยสภาพสังคมวัฒนธรรมที่มีความแตกต่างกันมากทั้งทางภาษา ชาติพันธุ์ วัฒนธรรม ศาสนา แต่ภายในนั้นเองก็มีแกนกลางร่วมกันอยู่ด้วย ไม่ว่าจะเป็น ปรัชญาศาสนา ความเชื่อ ประเพณี อิทธิพลทางภาษาและวรรณกรรมที่พัฒนา ออกไปจากวัฒนธรรมฮินดูและพุทธศาสนาในอินเดียยุคโบราณ และวัฒนธรรม อิสลามที่เข้ามาใหม่ในยุคกลาง ได้ผสมผสานกันแล้วแสดงออกไปในรูปแบบใหม่เป็น



ของตนเองอย่างชัดเจนในภูมิภาคต่าง ๆ ความหลากหลายในสังคมพหุวัฒนธรรมนี้ จะไม่อาจก้าวไปสู่ความสำเร็จคือความมีเอกภาพได้เลยหากไม่ก้าวข้ามปัญหาใหญ่ คือการยอมรับความแตกต่างหลากหลายของกันและกัน และปัญหาใหญ่นั้นจะ ก้าวข้ามได้อย่างไรหากไม่มีเครื่องมือเป็นแกนกลางสักชิ้นหนึ่งเพื่อจะสื่อสารให้ เข้าใจตรงกัน หนึ่งในเครื่องมือแกนกลางชิ้นสำคัญนั้นคือภาษาฮินดี ภาษากลาง ที่จะสื่อสารได้ทั่วประเทศ

ผู้วิจัยเห็นว่า การสนับสนุนภาษาฮินดีให้เป็นภาษาราชการหรือภาษา แห่งชาติในยุคแห่งการปฏิรูปสังคมวัฒนธรรม และในยุคแห่งการต่อสู้เรียกร้อง เอกราช คือการเตรียมการให้อินเดียมีรากฐานเข้มแข็งในการสร้างเอกภาพในความ หลากหลายให้เกิดความเข้าใจระหว่างวัฒนธรรมของกันและกัน ผู้พูดภาษาหนึ่งจะ เข้าใจผู้พูดอีกภาษาหนึ่งได้ด้วยมีภาษาหนึ่งเป็นสื่อกลางนำไปสู่ความเข้าใจนั้น ทั้งนี้ อินเดียก็ยังให้ความสำคัญแก่อัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมท้องถิ่นอยู่ ต่อไป ภาษาท้องถิ่นจึงยังมีฐานะเป็นภาษาราชการในระดับภูมิภาค¹

¹ อาจมีผู้ตั้งคำถามขึ้นได้ว่า หากมีกรณีของชาวอินเดียที่ไม่รู้ภาษาฮินดีในระดับสื่อสาร ได้ เขาจะอยู่ในสังคมพหุวัฒนธรรมอย่างมีเอกภาพได้หรือไม่ สำหรับคำถามนี้ผู้วิจัย คิดว่า (1) การจะร้อยเรียงสังคมพหุวัฒนธรรมให้มีเอกภาพย่อมอาศัยเพียงด้าย เส้นเดียวมิได้ สังคมอินเดียเป็นตัวอย่างที่ชัดเจนอยู่แล้วว่า นอกจากภาษาฮินดี ได้มีบทบาทสำคัญในการสร้างเอกภาพดังกล่าวแล้ว ยังมีความเชื่อทางศาสนา สำนึก ร่วมทางประวัติศาสตร์ ประสบการณ์ร่วมทางศิลปะและวรรณคดี เป็นต้น ที่มีบทบาท เปรียบเสมือนเส้นด้ายหลายเส้นไขว้กันเป็นเกลียวเชือก แล้วร้อยอยู่ภายในแกน แห่งเอกภาพนั้น ชาวอินเดียที่ไม่รู้ภาษาฮินดีในระดับสื่อสารได้ จึงถูกร้อยรวมเข้ามา ในแกนกลางแห่งเอกภาพด้วยเส้นด้ายเส้นใดเส้นหนึ่งดังกล่าว (2) ด้วยบริบททาง สังคมและประวัติศาสตร์ในขณะนั้นที่หลายภาคส่วนกำลังตระหนักว่า คนส่วนใหญ่ ของประเทศเข้าใจภาษาฮินดี การส่งเสริมให้ใช้ภาษาฮินดีเป็นภาษากลางจึงเป็น เรื่องที่ทำได้ง่ายที่สุด (3) บทความนี้มีได้มุ่งเสนอว่า “ภาษาฮินดีเป็นเครื่องมือเพียง หนึ่งเดียวเท่านั้น” หากแต่มุ่งเสนอว่าภาษาฮินดีคือหนึ่งในเครื่องมือสำคัญใน กระบวนการสร้างเอกภาพในสังคมพหุวัฒนธรรมอินเดีย



วรรณกรรมเชิงพุทธศาสนาที่ผลิตขึ้นด้วยภาษาอินดีของนักเขียนทั้งสอง จึงช่วยให้คนต่างภาษาต่างวัฒนธรรมทั่วประเทศอินเดียได้เข้าใจพุทธศาสนา หลักการสำคัญของพุทธศาสนาประการหนึ่งที่ปฏิเสธการแบ่งแยกสังคมด้วยระบบชนชั้นวรรณะดังที่นักเขียนทั้งสองท่านเน้นย้ำ และเผยแพร่ออกไปผ่านผลงานวรรณกรรมของตน ได้ไหลร่วมไปในธาราแห่งอุดมการณ์เดียวกันที่มี ดร. อัมเบดการ์ เป็นผู้นำ ผู้วิจัยเห็นว่า นี่เป็นสิ่งสำคัญที่จะทำให้สังคมอินเดียเป็นสังคมแห่งพหุวัฒนธรรมที่เด่นชัดขึ้น ประชาชนจะมีโอกาสเลือกวิถีดำเนินชีวิตที่เปิดกว้าง ไม่จำต้องตกอยู่ภายใต้เงื่อนไขอันคับแคบหนึ่งเดียวของระบบวรรณะอีกต่อไป พุทธศาสนาเปิดประตูกว้างให้ผู้คนในอินเดียได้พบทางเลือกอันหลากหลายที่แท้จริง และข้ามพ้นข้อจำกัดทั้งปวงที่ระบบวรรณะเคยสร้างอุปสรรคมา ผลงานวรรณกรรมเชิงพุทธศาสนาของนักเขียนอินดีทั้งสองจึงมีบทบาทสำคัญยิ่งในการฟื้นฟู และสร้างความหมายใหม่ให้แก่สังคมอินเดีย โอบอุ้มให้ชนทุกกลุ่มอยู่ร่วมกันอย่างมีเอกภาพในสังคมพหุวัฒนธรรม

6. ข้อเสนอแนะ

จากการศึกษานี้ทำให้ผู้วิจัยพบว่า ความเป็นสังคมพหุวัฒนธรรมในอินเดียนั้นยังมีเรื่องน่าศึกษาอีกมาก ประเด็นที่น่าสนใจ เช่น (1) ในกระบวนการสร้างเอกภาพในความหลากหลายนั้น สังคมอินเดียมีท่าทีอย่างไรต่อชาวอินเดียผู้ไม่รู้ภาษาอินดีในระดับสื่อสารได้ (2) แม้พุทธศาสนาได้ถูกรื้อฟื้นกลับขึ้นมาแล้ว แต่ปัจจัยใดที่หล่อเลี้ยงให้ระบบวรรณะยังดำรงอยู่ในสังคมอินเดียปัจจุบัน (3) พุทธศาสนิกชนรุ่นใหม่ในอินเดียพัฒนาบทบาทของตนไปอย่างไรในสังคมพหุวัฒนธรรม



บรรณานุกรม

ภาษาฮินดี

कौसल्यायन, आनन्द. (2000). बुद्ध और उनके अनुचर. दिल्ली: भारतीय बौद्ध महासभा.

कौसल्यायन, आनन्द. (2000). मनुस्मृति जलाई गई क्यों. दिल्ली: सम्यक प्रकाशन.

कौसल्यायन, आनन्द. (2012). तथागत. दिल्ली: सम्यक प्रकाशन.

कौसल्यायन, आनन्द. (2015). भिक्षु के पत्र. दिल्ली: सम्यक प्रकाशन.

कौसल्यायन, आनन्द. (2015). यदि बाबा न होते. दिल्ली: सम्यक प्रकाशन.

कौसल्यायन, आनन्द. (2016). वर्ण व्यवस्था या मरण व्यवस्था. दिल्ली: सम्यक प्रकाशन.

कौसल्यायन, आनन्द. (2018). बौद्धधर्म एक बुद्धिवादी अध्ययन. दिल्ली: सम्यक प्रकाशन.

फालके, केशव. (2016). राष्ट्रीय एकता की कड़ी हिंदी भाषा और साहित्य.
वर्धा: राष्ट्रभाषा प्रचार समिति.

बौद्ध, शांति स्वरूप. (2015). महापंडित राहुल सांकृत्यायन. दिल्ली: सम्यक प्रकाशन.

सांकृत्यायन, राहुल. (1976). मानव समाज. इलाहाबाद: लोकभारती प्रकाशन.

सांकृत्यायन, राहुल. (2002). मेरी जीवन यात्रा भाग-2. दिल्ली: राधाकृष्ण प्रकाशन.

सांकृत्यायन, राहुल. (2012). बुद्ध का दर्शन. दिल्ली: वाणी प्रकाशन.

सांकृत्यायन, राहल. (2014). बुद्ध के मूल सिद्धांत. दिल्ली: सम्यक प्रकाशन.

सांकृत्यायन, राहुल. (2015). नवदीक्षित बौद्ध. दिल्ली: सम्यक प्रकाशन.

सांकृत्यायन, राहल. (2019). महामानव बुद्ध. दिल्ली: सम्यक प्रकाशन.

सावंत, साताप्पा शामराव. (1996). भदंत आनंद कौसल्यायन के साहित्य का अन्वलीन. कोल्हापुर: शिवाजी विश्वविद्यालय.