

ปัญหาของมโนทัศน์โลกียะนุวัตรกับกลุ่มปฏิบัติวิปัสสนาโกเอ็นก้าในประเทศไทย

สฤษดี ลีวีธีธำรง¹

(Received: February 15, 2021; Revised: September 8, 2021; Accepted: September 9, 2021)

บทคัดย่อ

บทความชิ้นนี้ ผู้เขียนต้องการถกเถียงกับมโนทัศน์โลกียะนุวัตรแบบยุโรปเป็นศูนย์กลาง ซึ่งวางอยู่บนการอธิบายพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ว่าเมื่อสังคมเดินหน้าเข้าสู่ความเป็นสมัยใหม่จะทำให้เกิดกระบวนการแยกรัฐกับศาสนาออกจากกัน จากการศึกษาพบว่า มโนทัศน์โลกียะนุวัตรแบบยุโรปไม่สามารถนำมาอธิบายกรณีประเทศไทยได้ เพราะการเดินหน้าเข้าสู่ความเป็นสมัยใหม่ของไทยไม่ได้นำไปสู่การแยกรัฐกับศาสนาออกจากกันแต่ศาสนากลับเติบโตอยู่ภายใต้รัฐเป็นเนื้อเดียวกันแยกจากกันไม่ได้ ในบทความนี้ผู้เขียนยกกรณีศึกษา กลุ่มวิปัสสนาโกเอ็นก้าในประเทศไทยเพื่อชี้ให้เห็นกระบวนการโลกียะนุวัตรอีกรูปแบบหนึ่ง คือการทำให้ศาสนาไม่เป็นสถาบันและทำให้ศาสนามีความเป็นเหตุเป็นผลมากขึ้นผ่านการผสมผสานทางความเชื่อระหว่างศาสนากับวิทยาศาสตร์

คำสำคัญ: โลกียะนุวัตร การผสมผสานทางความเชื่อ โกเอ็นก้า วิปัสสนา

¹ นักศึกษาปริญญาโท ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
อีเมล: siri.sarid@gmail.com

Problem of Secularization concept and Vipassana Meditation as taught by S.N. Goenka in Thailand

Sarid Siriteerathomrong²

Abstract

My purpose in this article is to argue with secularization concept. Which based on the explanation of historical developments that as society progresses to modernity, there will be a process of separating state and religion. The study found that, Eurocentric-secularization cannot be used to explain the case of Thailand. Because advancing to modernity in Thailand does not lead to the separation of state and religion. In contrast, religion seamlessly grows under political body of Thai state. In this article, I will discuss about Goenka Vipassana group in Thailand to illustrate another form of secularization which is de-institutionalization and hybridization of religions.

Keyword: Secularization, Hybridization, Goenka, Vipassana

² Student in Master of Arts (Sociology and Anthropology), Faculty of Social Sciences, Chiang Mai University
Email: siri.sarid@gmail.com

บทนำ

Max Weber (1946) เคยกล่าวไว้ว่าเมื่อสังคมก้าวเข้าสู่ความเป็นสมัยใหม่จะทำให้การใช้เหตุผลแบบวิทยาศาสตร์มีบทบาทในสังคมมากกว่าและบทบาทของศาสนาความเชื่อจะเสื่อมถอยลง เวเบอร์เรียกปรากฏการณ์นี้ว่า “การเสื่อมมนต์ขลังของโลก (disenchantment of the world)” หรือกล่าวอีกอย่างหนึ่งได้ว่าเป็นกระบวนการโลกียะนุวัตร (secularization) (Jitnukul, 2561) อย่างไรก็ตาม มโนทัศน์โลกียะนุวัตรก็ถูกวิพากษ์วิจารณ์ว่าเป็นวิธีการอธิบายพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ที่มียุโรปเป็นศูนย์กลาง เพราะเมื่อนำมโนทัศน์โลกียะนุวัตรมาศึกษาพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ในที่อื่น ๆ กลับพบว่าไม่สามารถอธิบายและไม่สามารถคล้อยกับปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้น การก้าวเข้าสู่ความเป็นสมัยใหม่ในสังคมที่ไม่ใช่ยุโรปเช่น อเมริกา ญี่ปุ่น เกาหลี ไทย ฯลฯ ไม่ได้นำไปสู่การแยกรัฐกับศาสนาออกจากกัน ความเป็นสมัยใหม่เป็นเงื่อนไขสำคัญสำหรับการเกิดขึ้นและขยายตัวของศาสนาหรือนิกายย่อยต่าง ๆ ดังจะเห็นได้ว่ามีขบวนการเคลื่อนไหวทางศาสนาที่เกิดขึ้นใหม่เป็นจำนวนมากทั่วโลก ทั้งในหมู่ประเทศเกิดใหม่หลังยุคล่าอาณานิคมที่มีการใช้ศาสนาและความเชื่อท้องถิ่นเป็นเครื่องมือในการเรียกร้องเอกราช เช่น กรณีเรียกร้องเอกราชของคานธีในอินเดีย หรือกรณีของนายพลอองซานในเมียนมาร์ เป็นต้น

นอกเหนือไปจากความเป็นสมัยใหม่ ภายใต้อิทธิพลของ “โลกาภิวัตน์ (globalization)” ที่มาพร้อมกับการไหลของข้อมูล ผู้คน ความรู้และเทคโนโลยี ฯลฯ อย่างรวดเร็วส่งผลให้เกิดรูปแบบใหม่ ๆ ทางศาสนา ที่มีการปรับเปลี่ยน ตัด/คัดแยกรูปแบบของศาสนาออกจากการปฏิบัติ มีการเลือกเฉพาะส่วนใดส่วนหนึ่งของศาสนามาใช้ เช่น เลือกเฉพาะคำสอน เลือกเฉพาะการปฏิบัติมาเพื่อปรับใช้เพื่อให้สอดคล้องกับวิถีบริโภคนิยมที่เปลี่ยนไปของปัจเจกในโลกสมัยใหม่ที่ยังต้องการแหล่งพึ่งพิงทางจิตวิญญาณ (Lambert, 1999) ลักษณะสำคัญของการแสวงหาทางจิตวิญญาณในโลกสมัยใหม่ ประการแรกคือ เน้นมิติของโลกนี้ (this-worldliness) ประการที่สอง การเน้นมิติทางจิตวิญญาณหรือประสบการณ์ของปัจเจกบุคคล (self-spirituality) ประการที่สาม ลักษณะพหุลักษณะของความเชื่อ (belief pluralism) ในปัจจุบันที่ปัจเจกมีอิสระที่จะเลือกเชื่อสิ่งใดสิ่งหนึ่งหรือหลายสิ่งพร้อมกัน ในขณะเดียวกันปัจเจกก็มีอิสระที่จะเปลี่ยนจากความเชื่อหนึ่งไปสู่อีกความเชื่อหนึ่งได้ ทำให้ความเชื่อเกิดความหลากหลายและทำให้เกิดชุมชนทางจิตวิญญาณขึ้น

สำหรับประเทศไทยเมื่อพิจารณาพัฒนาการทางประวัติศาสตร์จะพบว่า เป็นไปในทิศทางตรงกันข้ามกับตัวแบบมโนทัศน์โลกียะนุวัตรที่มียุโรปเป็นศูนย์กลาง ในปัจจุบันมีกลุ่มนิกายหรือลัทธิความเชื่อต่าง ๆ มากมาย เช่น หลวงพ่อคุณ ลัทธิเสด็จพ่อ ร.5 ลัทธิเจ้าแม่กวนอิม ฯลฯ ส่วนหนึ่งเป็นผลมาจากการขยายตัวของความเป็นเมืองทั้งในกรุงเทพฯ และต่างจังหวัดทำให้เส้นแบ่งระหว่าง ‘เมือง-ชนบท’ เริ่มพร่าเลือน ความเป็นสมัยใหม่ และการกลายเป็นเมือง ส่งผลให้เกิด “การเปลี่ยนแปลงเชิงพื้นที่ (spatial shift)” ทั้งทางกายภาพและทางความคิด แต่ความเป็นเมืองไม่ได้กลืนกลายพื้นที่ทางความเชื่อของชนบทดังที่กลืนกลายพื้นที่ทางกายภาพ แต่พื้นที่ทางความเชื่อของเมืองสมัยใหม่แสดงลักษณะผสมผสาน เข้ากับพื้นที่ทางความเชื่อของชนบทและทำให้เกิดลักษณะเฉพาะซึ่งเรียกว่า “ศาสนาของพื้นที่เมือง” (Taylor, 2008)

การปฏิบัติวิปัสสนาก็เป็นหนึ่งในวิธีการแสวงหาทางจิตวิญญาณที่เป็นที่นิยมในปัจจุบัน ในบทความชิ้นนี้ผู้เขียนศึกษา “กลุ่มปฏิบัติวิปัสสนาโกเอ็นก้า” เป็นที่รู้จักโดยทั่วไปในชื่อกลุ่มโกเอ็นก้าในประเทศไทย คำถาม

สำคัญของงานชิ้นนี้คือ กลุ่มวิปัสสนาโกเอ็นก้าในฐานะที่เป็นกลุ่มปฏิบัติเชิงจิตวิญญาณในโลกสมัยใหม่ มีการผสมผสานทางความเชื่อ (hybridization) ระหว่างความเชื่อแบบพุทธเถรวาทและวิทยาศาสตร์อย่างไร ผู้เขียนยกกรณีศึกษากลุ่มโกเอ็นก้ามาอภิปรายเพื่อชี้ให้เห็นว่ามโนทัศน์โลกียะนิวตันแบบตะวันตกนั้นไม่เพียงพอต่อการนำมาอธิบายปรากฏการณ์ในพื้นที่อื่น อีกทั้งวิธีการอธิบายว่ากระบวนการโลกียะนิวตันในฐานะที่เป็นการแยกรัฐออกจากศาสนาเป็นเพียงวิธีการอธิบายที่มีลักษณะทั่วไป ไม่ได้พิจารณาถึงบริบทที่เฉพาะของพื้นที่

บทความนี้ผู้เขียนนำเสนอออกเป็นสองส่วน ส่วนแรกผู้เขียนอภิปรายถึงมโนทัศน์โลกียะนิวตันและปัญหาของมโนทัศน์นี้เมื่อนำมาใช้วิเคราะห์พลวัตของความเป็นศาสนาในไทย ส่วนที่สองผู้เขียนอภิปรายถึงกลุ่มวิปัสสนาโกเอ็นก้าในประเทศไทยในฐานะที่เป็นกลุ่มปฏิบัติเชิงจิตวิญญาณที่มีการผสมผสานทางความเชื่อระหว่างพุทธศาสนาเถรวาทและวิทยาศาสตร์ เพื่อชี้ให้เห็นว่าการทำให้ศาสนามีความเป็นเหตุเป็นผลมากขึ้นเป็นอีกแนวทางการอธิบายของมโนทัศน์โลกียะนิวตัน บทความชิ้นนี้ผู้เขียนทำการเก็บข้อมูลโดยการสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วม ด้วยการสมัครเพื่อเข้าร่วมปฏิบัติกับกลุ่มโกเอ็นก้า ในคอร์สวิปัสสนากรรมฐานหลักสูตร 10 วัน เมื่อวันที่ 25 กันยายน พ.ศ. 2562 ณ “ศูนย์ธรรมสีมัตตะ” ซึ่งตั้งอยู่ที่ ต.มะกอก อ.ป่าซาง จ.ลำพูน

การเมืองของการปฏิรูปคริสต์ศาสนากับการแยกศาสนาออกจากรัฐ

เพื่อที่จะทำความเข้าใจมโนทัศน์โลกียะนิวตันเราจำเป็นต้องเข้าใจพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของการแยกรัฐออกจากศาสนาซึ่งเป็นผลสืบเนื่องมาจากการเมืองของการปฏิรูปคริสต์ศาสนาในยุโรป ดังนั้นผู้เขียนจะขออภิปรายประเด็นดังกล่าวพอสังเขปเพื่อชี้ให้เห็นที่มาที่ไปของความคิดเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างรัฐและศาสนาในบริบทสังคมนิโอรป

ตลอดประวัติศาสตร์ของคริสต์ศาสนาในยุโรป ศาสนานี้ได้เผชิญหน้ากับความขัดแย้งมากมาย ในหนังสือของสุรพท ทวีศักดิ์ (2564) เรื่อง “เปรียบเทียบการปฏิรูปศาสนาคริสต์-พุทธ และสังคมโลกวิสัย” สุรพทศอธิบายว่า หากพิจารณาในประวัติศาสตร์ของจารีตยิว-คริสเตียน (Judeo-Christian) ศาสนามีความเป็นการเมืองตั้งแต่แรกเริ่ม ตัวอย่างเช่น ประวัติศาสตร์ของการกำเนิดศาสนายูดาห์ที่เชื่อมโยงกับประวัติศาสตร์การต่อสู้เพื่อปลดปล่อยชาวยิวจากการกดขี่ของอียิปต์และอพยพมายังแผ่นดินคานาอัน ดินแดนแห่งพันธสัญญาที่พระเจ้าทรงมอบให้ชาวยิว จวบจนการมาถึงของ “เยซูบุตรของพระเจ้า” ที่ชาวยิวหลายกลุ่มในกรุงเยรูซาเลมเชื่อกันว่าเป็น ‘พระเมสสิยาห์’ หรือพระเจ้าผู้ช่วยให้รอด การมาถึงของเยซูเกิดขึ้นท่ามกลางความวุ่นวายทางการเมืองและศาสนาเนื่องจากอิสราเอลตกอยู่ภายใต้การปกครองของโรมัน การอ้างตัวว่าเป็นพระเจ้าผู้ช่วยให้รอดจึงทำให้เยซูและผู้ติดตามเผชิญหน้ากับอันตรายทั้งจากผู้มีอำนาจทางการเมืองและผู้นำศาสนา ในแง่นี้ สถานะของพระเจ้าผู้ช่วยให้รอดจึงถูกตีความในทางที่เกี่ยวกับการเมืองทางโลกและทางศาสนาด้วย

ความขัดแย้งระหว่างชาวคริสต์และจักรวรรดิโรมันดำเนินมาจนถึงจุดเปลี่ยนสำคัญคือ เมื่อจักรพรรดิคอนสแตนตินอุปถัมภ์ศาสนาคริสต์อีกทั้งประกาศให้คริสต์ศาสนาเป็นศาสนาประจำจักรวรรดิโรมัน ทำให้การไล่ล่าชาวคริสต์โดยจักรวรรดิโรมันสิ้นสุดลงและเป็นจุดเริ่มต้นการขยายตัวของคริสต์ศาสนาในยุโรป ต่อมาคริสต์ศาสนาเติบโตอย่างมากโดยเฉพาะคริสตจักรคาทอลิกกลายเป็นสถาบันทรงอำนาจซึ่งครอบงำยุโรปนาน

หลายศตวรรษ จนกระทั่งถึงศตวรรษที่ 16 เกิดการปฏิรูปศาสนาโดยมาร์ติน ลูเธอร์ (Martin Luther) รากฐานของการปฏิรูปของมาร์ตินวางอยู่บนวิธีคิดเรื่อง ‘เสรีภาพ’ เพื่อต่อต้านการครอบงำของศาสนจักร มาร์ตินเชื่อว่าปัจเจกบุคคลมีศักยภาพและมีเสรีภาพในการตีความคัมภีร์ด้วยตนเองได้ อีกทั้ง มาร์ตินเห็นว่าความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับพระเจ้าเป็นเรื่องของปัจเจกบุคคลเขาโต้แย้งบทบาทของคริสตจักรในฐานะที่เป็น ‘สื่อกลาง’ ในการติดต่อกับพระเจ้า

เงื่อนไขสำคัญที่ทำให้การปฏิรูปของมาร์ติน ลูเธอร์ประสบผลสำเร็จสามารถแบ่งออกเป็นสามประการ ดังนี้ ประการแรก มาร์ติน ลูเธอร์ได้รับการสนับสนุนจากบรรดากษัตริย์ที่ต้องการเป็นอิสระจากการครอบงำของศาสนจักร เนื่องจาก ณ เวลานั้นคริสตจักรมีอำนาจเหนือบรรดากษัตริย์และรัฐต่าง ๆ ในยุโรปอย่างมาก ประการที่สอง ในช่วงศตวรรษที่ 16 อันเป็นยุคแห่งการฟื้นฟูศิลปวิทยาการ เกิดการนำปรัชญากรีกมาตีความใหม่เช่น ปรัชญาการเมืองของอริสโตเติลเพื่อตั้งคำถามต่ออำนาจของคริสตจักร ส่งผลให้แนวคิดมนุษยนิยม (humanism) ขยายตัว ประการสุดท้าย ความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์โดยเฉพาะเทคโนโลยีการพิมพ์ที่ทำให้งานเขียนเรื่อง ‘หลัก 95 ข้อ’ ของมาร์ติน ลูเธอร์ถูกแปลเป็นภาษาถิ่นต่าง ๆ และเผยแพร่ไปทั่วยุโรปอย่างรวดเร็ว

การปฏิรูปศาสนาของมาร์ติน ลูเธอร์เป็นหมุดหมายสำคัญทางประวัติศาสตร์ของยุโรปเพราะนอกจากจะทำให้คริสต์ศาสนาแตกออกเป็นสองนิกายหลัก ๆ คือ นิกายโรมันคาทอลิกกับโปรเตสแตนต์ ยังมีการแตกนิกายย่อยออกไปอีกเช่น นิกายลูเธอรัน นิกายคัลวาง ศาสนจักรอังกฤษ (Church of England) ฯลฯ ผลที่ตามมาคือ เกิดสงครามระหว่างกษัตริย์ทั้งที่นับถือนิกายเดียวกันและคนละนิกายทั่วยุโรป ที่เรียกว่าสงคราม 30 ปี เหตุผลของการทำสงครามเกี่ยวข้องกับทั้งเรื่องผลประโยชน์ทางการเมือง เศรษฐกิจและศาสนาสลับกันไป สงครามครั้งนี้จบลงที่การลงนามในสนธิสัญญาเวสต์ฟาเลีย ค.ศ. 1648 ที่ให้เสรีภาพแก่กษัตริย์และประชาชนในการเลือกนับถือศาสนา

สรุปศกกล่าวว่า การปฏิรูปโปรเตสแตนต์และกระแสมนุษยนิยมยุคเรเนซองส์ก่อให้เกิดความคิดเรื่องความเป็นมนุษย์ เสรีภาพ ความเท่าเทียม เหตุผลและปัจเจกชนนิยม แบบประชาธิปไตยสมัยใหม่ซึ่งส่งต่อมายังยุคแสงสว่างทางปัญญา (enlightenment) ในศตวรรษที่ 17 แกนกลางของกระบวนทัศน์ของยุคนี้อยู่ที่การเน้นความเป็นเหตุเป็นผล ความเป็นวิทยาศาสตร์ อีกทั้งการยืนยันเสรีภาพของปัจเจกบุคคลในการกำหนดเจตจำนงของตนเองทั้งในทางการเมืองและศาสนา ซึ่งเป็นรากฐานของความเป็นสมัยใหม่ (modernity)

กระบวนทัศน์ดังกล่าวนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับศาสนาในยุโรป เกิดแนวคิดโลกวิสัย (secularism) ที่มีสาระสำคัญคือ การปฏิเสธอำนาจเทวสิทธิ์ของกษัตริย์และศาสนจักรโดยเชื่อว่าพระเจ้าไม่มีอำนาจแทรกแซงกิจกรรมทางปัญญา กิจกรรมทางการเมืองและการกำหนดวิถีชีวิตของปัจเจกในโลก ดังนั้น อำนาจเทวสิทธิ์ที่กษัตริย์หรือพระสันตะปาปากล่าวอ้างว่าได้รับมอบมาจากพระเจ้าอีกทีย่อมไม่มีความหมายและไม่มีผลจำเป็นอีกต่อไป จากวิธีคิดดังกล่าวทำให้เกิดกระบวนการโลกียะานุวัตร (secularization) คือ กระบวนการแยกรัฐออกจากศาสนา

กล่าวโดยสรุป ความสำเร็จของการปฏิรูปศาสนาในศตวรรษที่ 16 ได้วางรากฐานทางปรัชญาให้แก่ยุโรปที่ส่งต่อมาในศตวรรษที่ 17 ทำให้เกิดความก้าวหน้าในด้านต่าง ๆ ซึ่งเป็นพื้นฐานของความเป็นสมัยใหม่ รวมถึงเกิดกระบวนการแยกตัวออกจากศาสนาในสังคมยุโรปด้วย

มโนทัศน์โลกียะนุวัตร (Secularization)

คำว่าโลกีย์ (secular) มีรากศัพท์มาจากภาษาละติน saeculum หมายถึง ยุคสมัยหนึ่งๆ (an age) (Zuckerman & Shook, 2017) Peter Berger (as cited in Fuengfusakul, 2013) เสนอว่าวัฒนธรรมและค่านิยมของโลกสมัยใหม่ทำให้เนื้อหาและคำสอนของศาสนาไม่ได้เป็นสัจธรรมสากลอีกต่อไปแต่กลายเป็นเรื่องสัมพันธ์ Berger นิยามโลกียะนุวัตรกับการเสื่อมถอยของศาสนา กล่าวคือ คำสอนของศาสนาเป็นความจริงเฉพาะกับผู้ที่ศรัทธาเท่านั้น ในแง่นี้ ศาสนาได้สูญเสียสถานะในการเป็นระบบความหมายและสัญลักษณ์ในการนิยามความเป็นจริงสูงสุด การสูญเสียสถานะและอำนาจในการนิยามความเป็นจริงเป็นใจกลางของการเสื่อมที่แท้จริงของศาสนา Stark & Brianbridge (1985) ได้ปรับเปลี่ยนนิยามมโนทัศน์โลกียะนุวัตรแตกต่างจาก Berger พวกเขาเห็นว่าคือกระบวนการที่ศาสนาถูกค่านิยมและอิทธิพลทางโลกยั้มนำให้เปลี่ยนแปลงไปสู่ทางโลกย์มากขึ้นจนกระทั่งศาสนาเกิดวิกฤติ การถูกยั้มนำให้เข้าสู่ทางโลกย์ส่งผลให้เกิดกระบวนการปฏิรูปศาสนา เกิดนิกายทางศาสนาต่าง ๆ ทั้ง Stark & Brianbridge และ Berger ต่างเห็นว่าการสูญเสียสถานะของศาสนาจนกลายเป็นเรื่องส่วนตัว (privatization) เป็นสิ่งที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ในการเปลี่ยนผ่านของประวัติศาสตร์จากโลกก่อนสมัยใหม่สู่โลกสมัยใหม่หรือกล่าวให้เจาะจงกว่านั้นคือ การเปลี่ยนผ่านจากความไม่เป็นเหตุเป็นผล (irrational) ไปสู่ความเป็นเหตุเป็นผล (rational)

แต่อย่างไรก็ตามมโนทัศน์โลกียะนุวัตรของทั้ง Stark & Brianbridge และ Berger ถูกวิพากษ์วิจารณ์ว่าขัดติดกับการเสื่อมของศาสนาเกินไป Yves Lambert (1999) อธิบายผลลัพธ์ที่ความเป็นสมัยใหม่ส่งผลต่อศาสนาด้วยกัน 4 ประการ 1. การเสื่อมถอยของศาสนา 2. การปรับตัวของศาสนาและการตีความศาสนาใหม่ 3. การตอบโต้แบบอนุรักษ์นิยม 4. การประดิษฐ์ใหม่ทางวัฒนธรรม จะเห็นว่า Lambert ได้ขยายมโนทัศน์โลกียะนุวัตรออกไป โดยชี้ให้เห็นว่าอิทธิพลของความเป็นสมัยใหม่ทำให้เกิดศาสนารูปแบบใหม่ (new religious form) ที่มีการผสมผสานทางวัฒนธรรม (Fuengfusakul, 2013) ในแง่นี้กระบวนการโลกียะนุวัตรในทัศนะของ Lambert มีสองประการคือ ประการแรกปัจเจกมีอิสระมากขึ้นในความสัมพันธ์กับองค์กรศาสนาที่อยู่ในอำนาจ ประการที่สองการที่สังคมสมัยใหม่ละทิ้งสัญลักษณ์ทางศาสนาโดยสิ้นเชิง Lambert มองว่าการมีอิสระของปัจเจกต่อองค์กรศาสนาถูกล่วงไปแล้ว แต่กระบวนการที่สองคือการละทิ้งสัญลักษณ์ทางศาสนาอย่างสิ้นเชิงที่มีปัญหายังคงไม่ถูกล่วงเนื่องจากโลกสมัยใหม่ยังคงโหยหาการเติมเต็มทางจิตวิญญาณอยู่

นอกเหนือไปจาก Yves Lambert แล้วยังมีนักวิชาการอีกหลายคนที่ยพยายามปรับปรุงมโนทัศน์โลกียะนุวัตร เช่น Steve Bruce (1966) Bryan Wilson (1998) Jose Casanova (2009) Karel Dobbelaere (2002) นักวิชาการกลุ่มนี้เสนอกรอบโลกียะนุวัตรผ่านการเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์ทางอำนาจในสามระดับ

ระดับแรกคือ การลดความสำคัญของศาสนาในระดับโครงสร้างทางการเมืองจนนำไปสู่การแยกสถาบันทางโลกออกจากสถาบัน/องค์กรทางศาสนา ระดับที่สองคือ การลดความสำคัญของศาสนาในฐานะที่เป็นความเชื่อและการปฏิบัติของสังคม ระดับสุดท้ายคือ การลดความสำคัญของศาสนาในระดับปัจเจกที่ศาสนากลายเป็นเรื่องสัมพันธ์ (Davie, 2013) กล่าวคือ นักวิชาการกลุ่มนี้พยายามที่จะปรับปรุงมโนทัศน์โลกียะนุวัตรเพื่อให้ครอบคลุมและก้าวข้ามการวิเคราะห์ที่ยึดติดอยู่กับความเสื่อมของศาสนา (Aldridge, 2000) การวิเคราะห์พัฒนาการทางสังคมว่าการเป็นสมัยใหม่เท่ากับการเป็นโลกวิสัยคือ การแยกรัฐออกจากศาสนาเป็นวิธีคิดที่มีพื้นฐานอยู่บนการวิเคราะห์พัฒนาการของสังคมยุโรปตั้งแต่ศตวรรษที่ 18 อย่างไรก็ตาม การมองพัฒนาการทางสังคมแบบเป็นเส้นตรง (linear) ที่กระบวนการแยกรัฐออกจากศาสนาเป็นสิ่งที่หลีกเลี่ยงไม่ได้เมื่อสังคมเข้าสู่ความเป็นสมัยใหม่ถูกวิจารณ์ว่ามีปัญหาเนื่องจากยึดติดกับแง่มุมของความเสื่อมและละเลยศักยภาพของศาสนาในการปรับตัวเมื่อพยายามนำมโนทัศน์นี้ไปใช้วิเคราะห์สังคมนอกยุโรปที่ประสบกับความเป็นสมัยใหม่ในรูปแบบต่างกัน

ในแง่ความสัมพันธ์ของความเป็นสมัยใหม่กับศาสนาจึงไม่ได้เป็นสิ่งที่ขัดแย้งกัน กระบวนการเข้าสู่ความเป็นสมัยใหม่ในสังคมที่ไม่ใช่ยุโรปเช่น อเมริกา ญี่ปุ่น เกาหลี ฯลฯ บ่งชี้ว่าศาสนามีความสามารถในการปรับตัวให้เข้ากับความเป็นสมัยใหม่ได้อย่างดี (Pérez-Agote, 2014) กล่าวได้ว่า กระบวนการโลกียะนุวัตรในสังคมที่ไม่ใช่ยุโรปนอกจากจะไม่แยกขาดรัฐกับศาสนาแล้ว ศาสนายังมีการปรับตัวให้มีความเป็นเหตุเป็นผลมากขึ้นเพื่อให้สอดคล้องกับค่านิยมของความเป็นสมัยใหม่ หรือที่ James Miller (2008) เสนอมโนทัศน์ศาสนาแบบฆราวาส (religio-secular) ซึ่งนิยามโดยลักษณะของความหลากหลาย อีกทั้งยังมีการผสมผสานทางวัฒนธรรมอีกด้วย

พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของศาสนาในประเทศไทย

ในช่วงต้นศตวรรษที่ 19 เกิดการปฏิรูปพุทธศาสนาแนวทางแบบสมัยใหม่ (Buddhist Modernism) (White, 2014) โดยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวรัชกาลที่ 4 ซึ่งท่านได้ทรงนำวิจิตรคิดความเป็นเหตุเป็นผล (ในความหมายจำกัด)³ มาใช้ในการตีความศาสนาพุทธใหม่ทั้งในแง่ของคำสอนและคำภีร์ เน้นการใช้ความเป็นเหตุเป็นผลและสิ่งที่สามารถประจักษ์ได้ ให้มีความสำคัญกับโลกนี้ มากกว่าจะให้ความสำคัญกับโลกหน้า แนวทางการให้ความสำคัญกับคำสอนจึงมุ่งไปที่คำสอนโลกียะธรรม (ธรรมะทางโลก) เช่น ศีล เมตตา ให้มีความสำคัญกับการศึกษาพระคัมภีร์ ฯลฯ ส่งผลให้ศาสนาพุทธเป็นสิ่งที่วัดผลได้ คำสอนเชิงโลกุตรธรรมที่มีลักษณะเป็นอภิปรายจึงลดความสำคัญลงจากพุทธศาสนาไทย อีกทั้งทัศนะแบบวิทยาศาสตร์ยังทำให้เรื่องเหนือธรรมชาติ อิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ต่าง ๆ ถูกตัดออกไปจากความเป็นพุทธของรัชกาลที่ 4 (Angsan, 2019)

³ สำหรับข้อถกเถียงโดยละเอียดดูที่ “มุมมองต่อ ‘การวิจารณ์ความเป็นมนุษย์นิยมและเหตุผลนิยมของธรรมยุติกนิกาย’ ของพิพัฒน์ พสุธารชาติ” โดย Thaweesak, (2017)

ต่อมาในปี พ.ศ. 2376 ท่านทรงก่อตั้ง “ธรรมยุติกนิกาย หรือที่รู้จักกันทั่วไปว่า นิกายธรรมยุต หมายความว่า ผู้ประกอบด้วยธรรมหรือผู้ชอบด้วยธรรม

เมื่อถึงรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวรัชกาลที่ 5 ทรงปฏิรูปการปกครองควบคู่ไปกับการปฏิรูปศาสนา มีการประกาศใช้พระราชบัญญัติลักษณะปกครองคณะสงฆ์ ร.ศ. 121 ที่ทำให้เกิดการรวมศูนย์การปกครองทางศาสนามีการก่อตั้งมหาเถรสมาคมซึ่งอำนาจการปกครองสูงสุดอยู่ที่สมเด็จพระสังฆราชขึ้นเพื่อทำหน้าที่เป็นเสมือนคณะรัฐบาลในทางศาสนาคอยดูแลกำกับและควบคุมกิจการสงฆ์ทั่วประเทศ อาจกล่าวได้ว่าการปฏิรูปประเทศโดยรัชกาลที่ 5 เป็นโครงการสร้างชาติที่พยายามผนวกรวมเอาหัวเมืองต่าง ๆ เข้าเป็นส่วนหนึ่งของสยาม ทำให้เกิดจินตนาการร่วมของความเป็นชาติ สังคม การเมืองและโดยเฉพาะอย่างยิ่งทางศาสนา โครงการนี้ทำให้เกิดการจินตนาการถึง “พุทธศาสนา” ที่เป็นมาตรฐานเดียวกันทั้งในมิติความเป็นจริงทางสังคมและทางอุดมการณ์ มุมมองต่อพุทธศาสนาในฐานะที่เป็นมรดกทางศีลธรรมของชาติ เป็นชุดคุณค่าทางศีลธรรมที่ช่วยให้สังคมเป็นไปด้วยความสอดคล้องประสาน White (2014) เรียกการปฏิรูปนี้ว่า “พุทธศาสนาแบบสถาบันโดยรัฐ (establishment-state Buddhism)” ผลที่ตามมาคือช่วงต้นของศตวรรษที่ 20 มีการปรับตัวของกลุ่มความเชื่อและการปฏิบัติที่พยายามปรับความเชื่อและการปฏิบัติของตนเองให้สามารถอาศัยอยู่ภายใต้ร่มโพธิ์ร่มไทรของพุทธศาสนาแบบสถาบันได้จึงส่งผลให้กลุ่มความเชื่อและการปฏิบัติย่อยทางศาสนา (religious subculture) ไม่ได้ถูกกลืนกลายเป็นหนึ่งเดียวกับพุทธแบบสถาบันในทางกลับกัน การเกิดขึ้นของพุทธแบบสถาบันยังทำให้ความเชื่อทางศาสนาและการปฏิบัติมีความหลากหลายมากยิ่งขึ้น (Parnwell & Seeger, 2008)

พุทธศาสนาแบบสถาบันโดยรัฐเป็นวาทกรรมหลักของรัฐจนกระทั่งทศวรรษที่ 1960s ศาสนาพุทธแบบเถรวาทประสบกับการแตกออกเป็นส่วน (fragmentation) ศาสนาพุทธในฐานะอุดมการณ์หลักของชาติถูกท้าทายจากขบวนการเคลื่อนไหวทางศาสนาต่าง ๆ ที่มีคุณลักษณะหลักร่วมกันคือ “มีการผสมผสานทางความเชื่อ” กล่าวอีกนัยหนึ่ง กลุ่มความเชื่อทางศาสนา/การปฏิบัติต่าง ๆ มีการนำเอาองค์ประกอบทางวัฒนธรรมของความเชื่ออื่น ๆ กระทั่งองค์ประกอบของวิทยาศาสตร์มาปรับใช้กับแนวทางของตนเอง เพื่อให้เข้ากับสภาพบริบทสังคมที่มีความหลากหลายและซับซ้อนมากยิ่งขึ้น Pattana (2005) อธิบายลักษณะของยุคนี้ว่า เป็นยุคของตลาดแห่งความเชื่อโลกปัจจุบันเต็มไปด้วยสินค้าทางความเชื่อและจิตวิญญาณวางขายอยู่มากมาย ความสำคัญของการเป็นตลาดค้าความเชื่อคือ ลูกค้าเมื่อเห็นว่าความเชื่อที่ตนซื้อไม่เหมาะสมหรือไม่เกิดประโยชน์กับตนอีกแล้วก็สามารถที่จะทิ้งความเชื่อเก่าและมุ่งหน้าไปสู่ความเชื่ออื่น ๆ ได้

นักวิชาการหลายท่าน (Kirch, Pattana, White, Taylor) อธิบายว่าพุทธศาสนาเถรวาทไทยกำลังประสบกับ “วิกฤตการณ์ทางอำนาจ (crisis of authority)” ซึ่งเป็นผลสืบเนื่องมาจากการเปลี่ยนแปลงตั้งแต่ทศวรรษที่ 1960s เป็นต้นมาในอย่างน้อยสามมิติคือ การพัฒนาไปสู่ทุนนิยม การกลายเป็นเมืองและการทำให้เป็นประชาธิปไตยทางการเมือง การพัฒนาไปสู่ทุนนิยมทำให้เกิดการขยายตัวของโครงสร้างทางเศรษฐกิจและเปลี่ยนแปลงโครงสร้างทางอาชีพ เกิดอาชีพใหม่ที่จำเป็นต้องใช้ความรู้และทักษะ จึงทำให้พื้นฐานทางการศึกษาขยายตัวขึ้นเกิดการอพยพของผู้คนจากต่างจังหวัดหรือจากชนบทเข้ามาสู่พื้นที่เมืองเพื่อได้เข้าในสนามของการศึกษา (Taylor, 2003) การเปลี่ยนแปลงสู่ทุนนิยมได้ทำให้คนเกิดการเปลี่ยนแปลงตัวตน

(subjective) ของคน แต่เดิมผู้คนที่ต้องอ้างอิงตนเองกับโครงสร้างความสัมพันธ์ของสังคมที่เขาหรือเธอดำรงอยู่ เขาหรือเธอจึงให้คุณค่าในชีวิตของตนเองไปตามคุณค่าของสังคมนั้น ๆ แต่ในระบบทุนนิยมผู้คนถูกทำให้แปลกแยกจากสังคมเดิม และถูกผูกโยงเข้ากับความสัมพันธ์ในระบบตลาดและคุณค่าแบบทุนนิยม เช่น การต้องประสบความสำเร็จในชีวิตและหน้าที่การงาน การมีเงินเก็บ มีชีวิตครอบครัวที่มีความสุข ต้องร่ำรวย ฯลฯ กล่าวคือสังคมเผชิญกับภาวะปัจเจกนิยม (individualism) ยิ่งไปกว่านั้นทุนนิยมบังคับให้ปัจเจกต้องขายแรงงานและต้องพึ่งพาตลาดแรงงานไม่ว่าจะในภาคอุตสาหกรรมหรือในภาคการผลิตอื่นทำให้ปัจเจกคิดว่าตนมีอิสระและมีอำนาจต่อรองกับชีวิตและกับทุน แต่ในความเป็นจริงทุนได้ทำลายอำนาจต่อรองและริบอิสรภาพของปัจเจกผ่านกลไกต่าง ๆ อย่างเป็นระบบ

การทำให้เป็นประชาธิปไตยทางการเมืองกับการเกิดกระแสสำนึกในเสรีภาพในห้วงเวลาแห่งการเรียกร้องประชาธิปไตยในช่วง 1970s เกิด อัตลักษณ์แห่งการต่อต้าน (resistance identity) ภายหลังจากเกิดเหตุการณ์ที่ฝ่ายขวาในประเทศไทยได้ใช้ความรุนแรงต่อผู้ที่เรียกร้องประชาธิปไตย (Taylor, 1999) ซึ่งส่วนใหญ่เป็นชนชั้นกลาง อัตลักษณ์ของการต่อต้านนี้เกิดขึ้นมาในฐานะที่เป็นอุดมการณ์ตรงกันข้ามกับอัตลักษณ์ทางอุดมการณ์เดิม (Taylor, 1999) กล่าวคือ อัตลักษณ์ต่อต้านที่เกิดขึ้นมาถูกมองว่าเป็นภัยคุกคามต่อรัฐ ซึ่งพยายามที่จะสร้างชาติด้วยการครอบงำทางอุดมการณ์ เช่น การเป็นคนไทยต้องนับถือศาสนาพุทธเถรวาท (แบบสถาบัน) ต้องรักสถาบันพระมหากษัตริย์ เป็นต้น แต่ชนชั้นกลางที่มีอัตลักษณ์ของการต่อต้านนั้น ได้พยายามที่จะต่อต้านการครอบงำนี้ การพยายามสร้างกลุ่มศาสนาหรือความเชื่อทางเลือกเป็นตัวอย่างที่ชัดเจน

การถูกทำให้เป็นปัจเจกที่แปลกแยกทั้งจากสังคมที่จกมาและแปลกแยกจากสังคมเมืองที่ดำรงอยู่ ก่อปรกับการต้องพึ่งพาตลาดแรงงานไร้ซึ่งอำนาจต่อรอง ทำให้ปัจเจกไม่มีความมั่นคงและปลอดภัยทั้งในด้านชีวิตและในด้านเศรษฐกิจ แต่เดิมโลกทัศน์เชิงพุทธที่มุ่งเน้นคุณค่าทางศาสนาคือการไปสู่นิพพานอันเป็นหนทางแห่งการดับทุกข์ที่ควรไปถึง แต่โลกทัศน์แบบสมัยใหม่ที่ลัทธิบริโภคนิยมวัตถุนิยมทำให้ปัจเจกมองหาลหุดพ้นจากทุกขในโลกนี้ การอยู่ในโลกนี้อย่างไรให้เป็นสุขและมีความสุขน้อยที่สุด อีกทั้งยังทำให้เกิดขบวนการเคลื่อนไหวทางศาสนาใหม่ที่มีการปรับตัวให้สอดคล้องหรือต่อต้านลัทธิบริโภคนิยมวัตถุนิยมอีกด้วย ตัวอย่างของกลุ่มขบวนการเคลื่อนไหวทางศาสนาที่เกิดขึ้นมาภายใต้ช่วงเวลานี้ ที่เป็นที่รู้จักอย่างกว้างขวางคือ กลุ่มธรรมกายและสันติอโศก สองกลุ่มนี้เป็นกลุ่มที่เกิดขึ้นมาในฐานะทางเลือกของชนชั้นกลางและเป็นอุดมการณ์ต่อต้านพุทธแบบสถาบัน (Taylor, 1990)

นอกเหนือจากนั้น การอพยพของผู้คนจากพื้นที่ต่างจังหวัดหรือชนบทเข้าสู่เมืองศูนย์กลางส่งผลให้เกิดการกลายเป็นเมือง การอพยพด้วยเหตุผลทางเศรษฐกิจและการศึกษาให้ภูมิทัศน์ความเป็นเมืองและความเป็นศาสนาเปลี่ยนแปลงไป เกิดชนชั้นใหม่คือ “ชนชั้นกลาง” และเกิดกลุ่มอาชีพใหม่เพื่อการรองรับการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้น ชนชั้นกลางขยายตัวเป็นประชากรหลักโดยเฉพาะในพื้นที่เมือง ประชากรชนชั้นกลางเหล่านี้ได้รับการศึกษาและได้รับอิทธิพลจากความเป็นสมัยใหม่พวกเขาจึงมองว่า พุทธศาสนาแบบสถาบันโดยรัฐไม่สนองตอบกับชีวิตประจำวันของตนอีกทั้งยังมองว่าเป็นการครอบงำทางอุดมการณ์ของรัฐ ผู้คนที่ย้ายถิ่นฐานสู่เมืองมีการนำวัฒนธรรมของท้องถิ่นผสมผสานเข้ากับชีวิตประจำวันของตนเอง เกิดเป็นชุดวัฒนธรรมใหม่ภายใต้บริบทความเป็นเมืองในทางความเชื่อ ถึงแม้ว่าพุทธเถรวาทจะเป็นชุดวาทกรรมหลักของสังคม แต่ผู้คนที่

อพยพจากต่างจังหวัดมาในเมืองทำการต่อรองกับชุดวาทกรรมดังกล่าวโดยการนำเอาศาสนาและความเชื่อของตนเองผสมผสานเข้ากับพุทธแบบเถรวาท เกิดเป็นสิ่งที่เรียกว่า “ความเชื่อเรื่องจิตวิญญาณแบบเมืองสมัยใหม่” เช่น คนทรง/ม้าขี่ ศาลเจ้าพ่อ เจ้าแม่ ฯลฯ (White, 2014) การกลายเป็นเมืองได้ขยายตัวออกไปยังต่างจังหวัดและพื้นที่ชนบท เกิดการผสมผสานทางความเชื่อระหว่างความเชื่อท้องถิ่นและความเชื่อของพุทธแบบสถาบันโดยรัฐ ทำให้เส้นแบ่งระหว่าง เมือง-ชนบท พร่าเลือนไป ไม่ใช่แค่ในเชิงพื้นที่ทางกายภาพเท่านั้น แต่ในพื้นที่ทางอุดมการณ์ความเชื่ออีกด้วย เส้นแบ่งระหว่างโครงสร้างทางอำนาจ (hierarchy) ทลายลงจากเดิมที่ความเชื่อท้องถิ่นถูกกดทับให้อยู่ภายใต้พุทธเถรวาท แต่เมื่อเส้นแบ่งนี้พร่าเลือนโดยการพัฒนาของความเป็นสมัยใหม่เปิดช่องให้ความเชื่อท้องถิ่นกลับมามีพื้นที่ในสังคมอีกครั้ง (Taylor, 2008)

จากที่กล่าวมา พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ศาสนาของไทยบ่งชี้ว่า มโนทัศน์โลกิยะนัวตรแบบยุโรปไม่สามารถนำมาอธิบายกรณีประเทศไทยได้ เนื่องจากกระบวนการเข้าสู่ความเป็นสมัยใหม่ของไทยไม่ได้นำไปสู่การแยกรัฐออกจากศาสนาอย่างเด็ดขาด อีกทั้งวิธีคิดแบบโลกวิสัยก็ไม่ได้เป็นไปในทิศทางเดียวกันกับค่านิยมและบรรทัดฐานของสังคมไทย ที่ก่อร่างสร้างอัตลักษณ์แห่งความเป็นชาติขึ้นมาบนหลักการของศาสนา “การเป็นคนไทยคือการเป็นพุทธศาสนิกชน” ยิ่งไปกว่านั้นความเป็นศาสนาของไทยยังผูกโยงอยู่กับการเมืองอย่างแยกกันไม่ได้ดังจะเห็นได้จากความสัมพันธ์ระหว่างสถาบันกษัตริย์ไทยที่เป็นผู้นำในการปฏิรูปศาสนาเพื่อให้ศาสนามีความเป็นเหตุเป็นผลมากขึ้น อีกทั้งบทบาทของกษัตริย์ในฐานะผู้ทำนุบำรุงศาสนาที่สำคัญที่สุดแห่งรัฐไทย กล่าวได้ว่า สังคมไทยเป็นสังคมศาสนการเมือง (religio-political societies) คือเป็นโครงสร้างสังคมการเมืองที่ศาสนาหลอมรวมอยู่ภายใต้รัฐ ศาสนาไม่ได้แยกออกจากรัฐแต่เติบโตอยู่บนกายการเมือง (body politics) (James, 2009) การก่อตั้งมหาเถรสมาคมเพื่อควบคุมพระสงฆ์ในประเทศและเพื่อคอยทำหน้าที่สอดส่องศาสนา/ความเชื่อในประเทศที่อาจเป็นภัยคุกคามต่อสถาบันชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์แสดงให้เห็นถึงการหลอมรวมภายใต้รัฐของศาสนาพุทธเถรวาทไทย

โครงสร้างสังคมศาสนการเมืองของไทยแสดงให้เห็นการพังทลายของทวิภาวะ (dualism) ของโลกิยะกับศาสนาซึ่งเป็นรูปแบบของศาสนาสมัยใหม่ (Bellah as cited in Pérez-Agote, 2014) การเข้าสู่ความเป็นสมัยใหม่ของไทยตั้งแต่ทศวรรษที่ 1960s เป็นต้นมาไม่ได้แสดงถึงกระบวนการโลกิยะนัวตรแบบยุโรปที่แยกรัฐออกจากศาสนา แต่กระบวนการโลกิยะนัวตรของประเทศไทยเกิดขึ้นในระดับปัจเจกคือ กระบวนการที่ศาสนามีอิทธิพลต่อความเชื่อและการปฏิบัติของปัจเจกน้อยลง การลดอิทธิพลของศาสนาต่อชีวิตของปัจเจกไม่ได้แสดงว่าศาสนาสูญหายไปจากชีวิตของปัจเจกอย่างสิ้นเชิง ในทางกลับกันแสดงให้เห็นถึงการทำให้ไม่เป็นสถาบัน (de-institutionalization) ของศาสนา (Pérez-Agote, 2014) กล่าวคือ ศาสนาไม่ได้เสื่อมถอยลงจนสูญหายไปดังที่มโนทัศน์โลกิยะนัวตรแบบยุโรปกล่าว แต่เป็นกระบวนการที่ศาสนาแบบสถาบันถูกปัจเจกมองว่าห่างไกลและยุ่งยากต่อการนำมาใช้ในชีวิตประจำวัน อีกทั้งโลกทัศน์ที่เปลี่ยนแปลงไปของปัจเจกที่เคยอ้างอิงอยู่กับความเป็นจริงสูงสุดแบบศาสนา มาอ้างอิงอยู่กับวิธีการเข้าถึงความจริงด้วยตรรกะแบบวิทยาศาสตร์ก็ต้องมีหลักฐานมารองรับผ่านการวัดผล มีความเป็นเหตุเป็นผล ศาสนาของปัจเจกในโลกสมัยใหม่จึงต้องมีการปรับตัวผสมเข้ากับวิทยาศาสตร์ให้สอดคล้องกับค่านิยมดังกล่าว

ส่วนต่อไปผู้เขียนจะอภิปรายถึงกลุ่มปฏิบัติวิปัสสนาโกเอ็นก้าในประเทศไทย ซึ่งเป็นตัวอย่างหนึ่งของการปฏิบัติเชิงจิตวิญญาณในโลกสมัยใหม่ โดยผู้เขียนจะสำรวจว่ากลุ่มโกเอ็นก้ามีการผสมผสานระหว่างพุทธเถรวาทและวิทยาศาสตร์อย่างไรผ่านโมเดลการผสมผสานทางความเชื่อ (hybridization) เพื่อชี้ให้เห็นว่ากลุ่มโกเอ็นก้าเป็นกระบวนการโลกียะนิวตรูปแบบหนึ่งทำให้ศาสนาหลุดออกจากโครงสร้างอำนาจของสถาบันศาสนาและทำให้เป็นวิทยาศาสตร์มากขึ้นเพื่อให้สอดคล้องกับค่านิยมสมัยใหม่ของปัจเจก

ความเป็นมาของกลุ่มปฏิบัติวิปัสสนาโกเอ็นก้า

กลุ่มปฏิบัติวิปัสสนาโกเอ็นก้า นำโดย สัตยา นารายัน โกเอ็นก้า (S. N. Goenka) นักธุรกิจเชื้อสายอินเดียที่เกิดและเติบโตในพม่าครั้งวัยเยาว์โกเอ็นก้านับถือศาสนาฮินดู เมื่อโตเป็นหนุ่มโกเอ็นก้าประสบความสำเร็จทางเศรษฐกิจอย่างมากและกลายเป็นที่รู้จักในหมู่ชาวฮินดูในพม่า แต่เขากลับต้องทรมานจากอาการเจ็บป่วยด้วยโรคไมเกรนเรื้อรังหาวิธีการรักษาอยู่นานก็ไม่สามารถรักษาได้ จนกระทั่งได้รับคำแนะนำจากคนรู้จักให้ไปพบกับ ‘วิปัสสนาจารย์’ ซายาจี อุบาชิน (Sayagyi U Ba Khin) และได้เข้าร่วมการฝึกปฏิบัติวิปัสสนากับอุบาชินจนอาการป่วยของเขาค่อย ๆ ดีขึ้นและหายในที่สุดทำให้โกเอ็นก้าเกิดความเลื่อมใสในคำสอนและวิธีการปฏิบัติวิปัสสนา เขาจึงช่วยเผยแพร่หลักธรรมและการปฏิบัติวิปัสสนาทั้งในพม่าและต่างประเทศเขาได้ก่อตั้ง “ศูนย์สมาธินานาชาติ” ที่แรกขึ้นที่อินเดียในปีค.ศ. 1974 จากนั้นก็เปิดศูนย์/สาขาในทวีปต่าง ๆ ทั้งเอเชีย เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ยุโรป อเมริกา

ประเทศไทยเปิดศูนย์ปฏิบัติวิปัสสนาตามคำสอนของโกเอ็นก้าแห่งแรกขึ้นเมื่อปี ค.ศ. 1992 ชื่อ ‘ศูนย์ธรรมกมล’ ที่จังหวัดปราจีนบุรี จากนั้นกระจายไปตามภูมิภาคต่าง ๆ ปัจจุบันศูนย์สมาธิที่ปฏิบัติตามคำสอนของโกเอ็นก้ามี 9 แห่งและ 1 สถานที่นั่งสมาธิที่ไม่ใช่ศูนย์ ตั้งอยู่ที่จังหวัดกรุงเทพฯ ปราจีนบุรี กาญจนบุรี นครศรีธรรมราช ลำพูน ขอนแก่น พิษณุโลก จันทบุรี อุตรธานี และสถานที่นั่งสมาธิตรง⁴

การปฏิบัติวิปัสสนาที่สอนโดย เอส. เอ็น. โกเอ็นก้า

ผู้วิจัยได้เข้าไปสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วมโดยการสมัครเข้าไปร่วมปฏิบัติกับกลุ่มโกเอ็นก้า ในคอร์สวิปัสสนากรรมฐานหลักสูตร 10 วัน เมื่อวันที่ 25 กันยายน พ.ศ. 2562 ณ “ศูนย์ธรรมสิมณะ” ซึ่งตั้งอยู่ที่ ต.มะกอก อ.ป่าซาง จ.ลำพูน ศูนย์ธรรมสิมณะเป็นศูนย์ปฏิบัติวิปัสสนาตามคำสอนของโกเอ็นก้าศูนย์ที่ 6 ที่ถูกก่อตั้งขึ้นในประเทศไทย เปิดให้การอบรมหลักสูตรวิปัสสนา 10 วันเป็นครั้งแรกเมื่อวันที่ 23 ธันวาคม พ.ศ. 2552

การปฏิบัติตามแนวทางของโกเอ็นก้าจะแบ่งคำสอนออกเป็นสามส่วนสำคัญคือ ศีล สมาธิ ปัญญา หรือที่เรียกว่าอริยมรรคมีองค์ 8 (ทางแห่งธรรมะ) ในหมวดของศีลนั้นมี มรรค 3 ข้อ หมวดสมาธิมีมรรคอีก 3 ข้อ

⁴ ข้อมูลจาก <https://www.thaidhamma.net>.

และหมวดปัญญามีมรรค 2 ข้อ โกเอ็นก้าอธิบายว่าในการเดินไปในเส้นทางแห่งธรรมขั้นแรกจะต้องเริ่มที่การรักษาศีล การปฏิบัติศีลจะทำให้จิตใจบริสุทธิ์และเมื่อจิตใจบริสุทธิ์แล้วก็จะเกิดสมาธิหรือความตั้งมั่นอยู่กับปัจจุบันระลึกรู้ถึงความรู้สึกที่เกิดขึ้นด้วยจิตที่มีอุเบกขา เมื่อจิตสามารถวางอุเบกขาได้ปัญญาก็จะเกิดขึ้น คือการมองเห็นความเป็นจริงแห่งธรรมชาติหรือไตรลักษณ์ อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา สรรพสิ่งล้วนมีความทุกข์ ไม่เที่ยงและไม่มีตัวตนไม่ใช่ของเรา

การพัฒนาปัญญานั้นมีสามข้อดังนี้ สุตมยปัญญาคือปัญญาที่ได้จากการฟังหรืออ่านจากผู้อื่น แต่ปัญญาในระดับนี้ไม่สามารถช่วยให้พ้นทุกข์ได้เพราะอาจทำให้เกิดอุปาทานหรือความยึดมั่นถือมั่นที่ผิดเพราะเรายังไม่ได้ใช้ปัญญาของเราเอง ปัญญาระดับต่อมาคือ จินตามยปัญญาคือปัญญาที่ได้จากการวิเคราะห์ ตรึกตรองปัญญาที่ได้ยิน ได้ฟังมา ว่ามีเหตุผลไหมแต่การใช้ปัญญาในขั้นนี้ก็ไมอาจทำให้พ้นทุกข์ได้เพราะอาจทำให้ตัวเราเกิดอัตตาได้เนื่องจากคิดว่าเรารู้จริง รู้ลึกถึงความเป็นจริงแล้วสามารถพ้นทุกข์ได้แล้ว และปัญญาในขั้นสุดท้ายคือ ภาวนามยปัญญาคือ ปัญญาที่เกิดจากการนำจินตามยปัญญามาปฏิบัติต่อด้วยตนเองจนสามารถรู้แจ้งได้

โกเอ็นก้าจึงให้ความสำคัญกับการปฏิบัติด้วยตนเองเป็นอย่างมาก ไม่สามารถมีใครมาปฏิบัติแทนได้ ผู้ปฏิบัติจะต้องค้นหาความเป็นจริงในตนเองให้ผ่านการสังเกตเวทนาที่เกิดขึ้นด้วยจิตอุเบกขา โกเอ็นก้าอธิบายว่าการฟังธรรมบรรยายเป็นแค่เพียงด้าน“ทฤษฎี” เท่านั้นการฟังธรรมบรรยายจะต้องทำไปควบคู่กับการ“ปฏิบัติ” เพื่อให้การปฏิบัติเป็นไปได้อย่างราบรื่นและเพื่อความเข้าใจว่าปฏิบัติไปเพื่ออะไร แต่หากมีผู้ปฏิบัติคนใดไม่ยอมรับทฤษฎีในส่วนไหนก็ขอให้วางทฤษฎีไว้อ่อน และให้ความสำคัญกับการปฏิบัติด้วยตนเองเป็นอันดับแรก สุดท้ายเมื่อผู้ปฏิบัติ ปฏิบัติอย่างถูกวิธีที่และด้วยความมุ่งมั่นจริงจังเมื่อนั้นผู้ปฏิบัติจะค้นพบความเป็นจริงสูงสุดที่เหนือรูปและนามหรือ “ปรมาตมสัจจะ” คือสภาวะที่กิเลสถูกขจัดไปหมดสิ้นแล้วไม่มีการเกิดและดับใด ๆ ในร่างกายเราก็อีกกล่าวอีกนัยหนึ่งคือการเข้าถึงสภาวะนิพพาน

ภายในกลุ่มเอ็นก้ามักมีกฎระเบียบที่ผู้ปฏิบัติทุกคนจะต้องปฏิบัติตามอย่างเคร่งครัดคือ ผู้ปฏิบัติทุกคนจะต้องรักษาศีล 5 สำหรับศิษย์เก่า⁵จะต้องรักษาศีล 8 ซึ่งประกอบด้วย

- 1.) ไม่ฆ่าสัตว์ตัดชีวิตและไม่เบียดเบียนผู้อื่น
 - 2.) ห้ามลักทรัพย์
 - 3.) ห้ามประพฤติดีกในกามไม่ว่าจะเป็นการกระทำใด ๆ
 - 4.) ห้ามพูดปด พูดเท็จหรือเอ่ยวาจาในทางที่ไม่ดี
 - 5.) ห้ามดื่มเครื่องดื่มมึนเมาหรือสิ่งเสพติด
- สำหรับศิษย์เก่าจะเพิ่มศีลที่ต้องรักษาอีก 3 ข้อด้วยกันคือ
- 6.) งดเว้นจากการรับประทานอาหารในยามวิกาล (งดรับประทานอาหารหลังเที่ยง)
 - 7.) งดจากการดูละครฟ้อนรำและสิ่งบันเทิงต่าง ๆ รวมถึงดใช้เครื่องหอมตกแต่งร่างกาย
 - 8.) งดเว้นจากการนอนบนที่นอนหนาและอ่อนนุ่ม

⁵ ศิษย์เก่า คือคำเรียกผู้ที่เคยเข้าร่วมปฏิบัติกับกลุ่มโกเอ็นก้าแล้วอย่างน้อยหนึ่งครั้ง

ตารางที่ 1 ตารางการปฏิบัติภายในศูนย์

ตารางการปฏิบัติภายในศูนย์	
เวลา	กิจกรรม
4.00 – 4.30 น.	ระฆังปลุกตอนเช้า
4.30 – 6.30 น.	ปฏิบัติเองในห้องปฏิบัติส่วนตัว หรือในห้องปฏิบัติรวม
6.30 – 8.00 น.	รับประทานอาหารเช้า
8.00 – 9.00 น.	ปฏิบัติร่วมกันในห้องปฏิบัติรวม
9.00 – 11.00 น.	ปฏิบัติเองในห้องส่วนตัว หรือห้องปฏิบัติรวมตามที่อาจารย์กำหนด
11.00 – 12.00 น.	รับประทานอาหารเช้า
12.00 – 13.00 น.	พักผ่อน
13.00 – 14.30 น.	ปฏิบัติเองในห้องส่วนตัว หรือห้องปฏิบัติรวม
14.30- 15.30 น.	ปฏิบัติร่วมกันในห้องปฏิบัติรวม
15.30 – 17.00 น.	ปฏิบัติเองในห้องส่วนตัว หรือห้องปฏิบัติรวมตามที่อาจารย์กำหนด
17.00 – 18.00 น.	พักผ่อนน้ำปานะ
18.00 – 19.00 น.	ปฏิบัติร่วมกันในห้องปฏิบัติรวม
19.00 – 20.40 น.	ฟังธรรมบรรยายร่วมกันในห้องปฏิบัติรวม
20.40 – 21.00 น.	ปฏิบัติร่วมกันในห้องปฏิบัติรวม
21.00 น.	เข้าพักผ่อนในห้องพัก
*ในช่วงเวลาพักระหว่าง 12.00-13.00 และหลังจาก 21.00 จะสามารถเข้าพบอาจารย์ผู้สอนเพื่อซักถามและขอคำแนะนำในการปฏิบัติ โดยจะต้องแจ้งล่วงหน้า	

แต่อย่างไรก็ตามศีลทั้ง 8 ข้อนั้นผู้ปฏิบัติทุกคนจะต้องปฏิบัติตามมีเพียงแต่ศีลข้อ 6 ที่ศิษย์ใหม่⁶จะมีขนมและของว่างหรือผลไม้ให้รับประทาน แต่สำหรับศิษย์เก่าสามารถดื่มได้แต่เพียงน้ำปานะเท่านั้น ยกเว้นผู้ที่มีปัญหาด้านสุขภาพหรือต้องทานยาตามหมอสั่งที่จะอนุญาตให้รับประทานอาหารได้ นอกจากนี้อาหารที่ผู้ปฏิบัติจะได้รับประทานตลอดการอบรมจะเป็นอาหารมังสวิรัตและไม่รับประทานผลิตภัณฑ์ที่มาจากสัตว์ทุกชนิด เนื่องมาจากการรักษาศีลข้อแรก

⁶ ศิษย์ใหม่ คือคำเรียกผู้ที่เข้าร่วมปฏิบัติกับกลุ่มโกเอ็นก้าเป็นครั้งแรก

นอกจากการรักษาศีล 8 ผู้ปฏิบัติยังต้องรักษา “ความเงียบอันสูงส่ง (noble silence)” ผู้ปฏิบัติจะต้องปฏิบัติเหมือนกับว่าปฏิบัติอยู่เพียงคนเดียวไม่ใช่แค่ห้ามพูดหรือส่งเสียงเท่านั้น แต่ผู้ปฏิบัติทุกคนต้องงดเว้นจากการติดต่อสื่อสารหรือมีปฏิสัมพันธ์กับคนอื่น ๆ ไม่ว่าจะทางการพูด สายตา ท่าทาง และต้องงดเว้นจากการสัมผัสถูกเนื้อต้องตัวคนอื่น ๆ ด้วย เหตุผลของการรักษาความเงียบอันสูงส่งเพื่อให้เกิดสมาธิและเพื่อไม่ให้เกิดการเปรียบเทียบประสบการณ์ของการปฏิบัติและไม่ให้เป็นการรบกวนผู้อื่น

ในคำของวันที่ 0 ผู้ปฏิบัติทุกคนจะต้องท่องบาสีตามเสียงบันทึกเทปของอาจารย์โกเอ็นก้าก่อนการเริ่มปฏิบัติ 4 ประการคือ ประการแรกบทบาลีที่ท่องเพื่อยอมรับพระรัตนตรัยเป็นสรณะคือ พระพุทฺธ พระธรรม พระสงฆ์ บทที่สองคือ บทที่ท่องเพื่อการยอมรับการถือศีล 5 บทที่สามคือ การยอมมอบตัวอย่างสิ้นเชิงต่ออาจารย์ผู้สอน และบทสุดท้ายคือ บทขอกรรมฐานจากอาจารย์ผู้สอนเพื่อขอให้อาจารย์ยอมสอนการปฏิบัติอย่างเป็นทางการ

การปฏิบัติตามวิธีของโกเอ็นก้า ในวันที่ 1-3 จะเป็นการสอนให้ปฏิบัติ “อานาปานสติ (Anapanasati)” คือ “การตระหนักรู้ถึงลมหายใจ” โดยผู้ปฏิบัติจะต้องตั้งสมาธิให้อยู่ที่บริเวณเหนือริมฝีปากบนไปจนถึงจมูกเป็นรูปสามเหลี่ยม เป้าหมายของการฝึกอานาปานสติคือการให้ผู้ปฏิบัติมีสติระลึกอยู่ปัจจุบันสามารถรับรู้ถึง “ความเป็นจริงพื้นฐาน” นั่นก็คือลมหายใจเพราะลมหายใจเป็นของธรรมชาติ มนุษย์ทุกคนต้องหายใจ จึงมีการห้ามไม่ให้มีการท่อง สวด นับลูกประคำหรือนึกภาพที่เฉพาะเจาะจงใด ๆ ในการปฏิบัตินี้ เพื่อการก้าวข้ามความขัดแย้งทางความเชื่อส่วนบุคคลและเพื่อป้องกันการผสมการปฏิบัติ

ในวันที่ 4 ของการปฏิบัติจะเริ่มสอน “วิปัสสนากรรมฐาน” การปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานหมายถึงการสังเกตสิ่งต่าง ๆ ตามความเป็นจริงที่มันเป็น ไม่ใช่อย่างที่คิดว่าเป็นหรือดูเหมือนจะเป็น สิ่งที่วิปัสสนากรรมฐานจะต่างจากอานาปานสติคือ การฝึกวิปัสสนาผู้ปฏิบัติจะต้อง “เคลื่อนความสนใจ” ของตนเองไปทั่วทั้งร่างกายเพื่อรับรู้ “เวทนา” หรือความรู้สึก (sensations) ทางกายทั้งหมดไม่ว่าจะเป็นความรู้สึกไม่ดีหรือความรู้สึกดี

ประเด็นสำคัญของการปฏิบัติตามวิธีนี้คือ การสำรวจความรู้สึกต่าง ๆ ด้วยจิตที่เป็น “อุเบกขา” หรือการไม่มีการปรุงแต่งตอบโต้กับความรู้สึกที่เกิดขึ้นทั้งหมด ไม่ว่าจะเป็นความรู้สึกชอบหรือไม่ชอบก็ตาม ด้วยการวางจิตให้เป็นอุเบกขานี้เองผู้ปฏิบัติจะสามารถจัดกิเลสที่อยู่ในจิตใจได้ทั้งหมด โกเอ็นก้าอธิบายว่า กิเลสนั้นประกอบด้วยกันสองระดับคือ ระดับพื้นผิวของจิตและระดับจิตส่วนลึกหรือระดับจิตไร้สำนึก โดยปกติแล้วร่างกายของมนุษย์จะมีความรู้สึกใด ๆ ก็ตามเกิดขึ้นตลอดเวลาเพียงแต่ที่เรารับรู้ทั่วไบนั้นเป็นความรู้สึกแบบหยาบ คือเป็นความรู้สึกที่รุนแรงจนจิตสำนึกของเรารับรู้ได้ เช่น ความรู้สึกเจ็บปวด เมื่อยล้า ความรู้สึกร้อน/หนาว แต่ความรู้สึกอีกประเภทหนึ่งคือ ความรู้สึกในส่วนลึกของจิตซึ่งเป็นความรู้สึกประเภทที่จิตสำนึกของเราไม่สามารถที่จะรับรู้ได้ แต่ความรู้สึกนั้นก็ยังคงเกิดขึ้นอยู่ส่วนที่รับรู้ความรู้สึกเหล่านั้นคือจิตไร้สำนึกหรือ “ภวังคจิต” โกเอ็นก้าอธิบายว่าจิตไร้สำนึกติดต่อกับร่างกายตลอดเวลาซึ่งจะมีความรู้สึก “ละเอียดย” โกเอ็นก้ากล่าวว่า การปฏิบัติวิปัสสนาจะช่วยให้ผู้ปฏิบัติสามารถจัดกิเลสในส่วนจิตไร้สำนึกนี้ได้

ธรรมบรรยาย (Dhamma Discourse)

การอบรมปฏิบัติวิปัสสนาตลอด 10 วัน ตอนค่ำเวลา 19.00 น. ของทุก ๆ วันผู้ปฏิบัติทุกคนจะต้องนั่งฟังธรรมบรรยายในห้องปฏิบัติรวม ธรรมบรรยายคือคำสอนของท่านโกเอ็นก้าที่เปิดเผยจากเทพที่บันทึกไว้เป็นภาษาอังกฤษและมีการแปลเป็นภาษาท้องถิ่น สรุปความได้ดังนี้ การปฏิบัติวิธีนี้เป้าหมายของการปฏิบัติมิใช่แค่เพียงการสร้างสมาธิมีสติระลึกรู้ (mindfulness) เท่านั้น แต่เป้าหมายจริง ๆ ของการปฏิบัติวิธีนี้คือการ “ชำระจิตให้บริสุทธิ์” เพราะการมีจิตที่บริสุทธิ์นั้นจะช่วยให้ผู้ปฏิบัติสามารถกำจัดกิเลสได้ และเมื่อไม่มีกิเลสผู้ปฏิบัติก็จะพ้นทุกข์โดยสิ้นเชิง

การปฏิบัติเพื่อพ้นทุกข์โกเอ็นก้าอธิบายว่า เราต้องเริ่มจากการสำรวจลมหายใจของตัวเองเพื่อ “เข้าถึงความเป็นจริงภายในตนเอง” ความเป็นจริงในระดับพื้นฐานที่สุดคือโครงสร้างของมนุษย์ซึ่งประกอบขึ้นด้วย รูปหรือกายกับนามหรือจิต โดยรูปนั้นประกอบขึ้นจากอนุปรมาณูหรือภาษาบาลีว่าอัฐกลาปะคือ อนุภาคเล็ก ๆ ที่มีการเกิดดับอยู่ตลอดเวลาเป็นล้าน ๆ ครั้งในหนึ่งวินาที ในกลาปะยังประกอบไปด้วยธาตุพื้นฐานทั้งสี่ที่ส่งผลต่อจิตใจและร่างกายเราคือ ดิน น้ำ ลม ไฟ เมื่อธาตุใดธาตุหนึ่งแสดงลักษณะของตัวเองออกมา ก็จะเกิดเวทนาต่าง ๆ ขึ้นที่ร่างกายเช่น เมื่อเราโกรธธาตุไฟจะแสดงลักษณะผ่านความร้อนของร่างกาย ความร้อนของลมหายใจ ฯลฯ นอกจากนี้อีกหนึ่งธรรมชาติของโครงสร้างของรูปและนามคือ การมี “อุปาทาน” การยึดมั่น ถือมั่น

นามหรือจิตในคำอธิบายของโกเอ็นก้าประกอบไปด้วยสี่ส่วนคือ วิญญาณ สัญญา เวทนา และสังขาร ส่วนแรก วิญญาณคือส่วนที่รู้แจ้งในอารมณ์ มีหน้าที่รับรู้สิ่งต่าง ๆ รอบข้าง ส่วนต่อมาของจิตจะทำงานคือสัญญา เป็นส่วนที่ทำหน้าที่ประมวลความรู้สึกกับสิ่งที่มากระทบตามประสบการณ์ที่เคยเรียนรู้หรือประสบมา เช่น เมื่อมีเสียงมากระทบหูสัญญาจะประมวลว่าเสียงนั้นเป็นเสียงที่ดีหรือไม่ดี เป็นเสียงชมหรือคำด่าตามประสบการณ์ที่ผ่านมา ส่วนต่อมาของจิตก็จะทำงานคือเวทนา เป็นส่วนที่รับความรู้สึกหลังจากที่สัญญาประมวลความรู้สึกแล้ว เช่น เมื่อมีเสียงมากระทบ เสียงนั้นเป็นคำชม เราจะรู้สึกยินดีมีความสุขไปทั้งร่างกายหรือถ้าเป็นคำด่าเราจะรู้สึกโกรธตัวสั่นเป็นต้น ความรู้สึกเกิดขึ้นที่ร่างกายแต่ใจจะเป็นส่วนที่รับความรู้สึก และส่วนสุดท้ายของจิตคือ สังขารซึ่งเป็นส่วนที่จะปรุงแต่งตอบโต้กับความรู้สึกที่เกิดขึ้นเช่น เมื่อเสียงที่มากระทบเป็นคำชม เรารู้สึกดีเป็นสุข สังขารจะปรุงแต่งให้เราต้องการคำชมนั้นอีกเป็นโลภะ เช่นเดียวกันเมื่อเป็นคำด่าเราจะไม่ชอบ รู้สึกโกรธและสังขารจะปรุงแต่งตอบโต้เป็นโมหะ หรือโทสะ กลายเป็นการยึดติดและกลายเป็นความทุกข์ในที่สุด

ความทุกข์ในคำอธิบายของโกเอ็นก้ากล่าวว่า ความทุกข์นั้นเป็นสากล ไม่ว่าจะเป็นชนชาติใดหรือเป็นสมาชิกของศาสนาใดก็มีความทุกข์เพราะฉะนั้นวิธีการที่จะดับทุกข์ก็ต้องเป็นสากลด้วยเช่นกัน ดังที่กล่าวไปแล้วการสวด ภาวนา นึกภาพ ฯลฯ เป็นสิ่งต้องห้ามนอกจากเพื่อหลีกเลี่ยงการเสียสมาธิแล้ว ยังเป็นการหลีกเลี่ยงความขัดแย้งที่อาจจะเกิดขึ้นจากการไม่ยอมรับของคนต่างความเชื่อ การอธิบายเช่นนี้เป็นการอธิบายที่พยายามออกจากการครอบงำให้ความหมายของทุกข์ในแบบศาสนาหลัก นอกจากการให้ความหมายของความทุกข์แล้ว ความหมายของ “บาปและบุญ” ก็ยังแตกต่างกันโดยโกเอ็นก้าให้คำอธิบายว่า บาปและบุญก็มีความเป็นสากลเช่นเดียวกันคือ “การกระทำใด ๆ ที่ทำให้คนอื่นเดือดร้อนหรือเบียดเบียนผู้อื่น การกระทำนั้นถือว่าเป็นบาป”

เป็นบาป ในทางกลับกันการกระทำใด ๆ ที่เป็นการทำให้ผู้อื่นมีความสุข หรือเป็นประโยชน์กับผู้อื่น การกระทำนั้นถือว่าเป็นบุญ”

การผสมผสานทางความเชื่อของกลุ่มปฏิบัติวิปัสสนาโกเอ็นก้าในประเทศไทย

Pattana Kitiarsa (2005) เสนอว่า การศึกษาความหลากหลายทางศาสนาของไทย กรอบวิธีคิดแบบการผสมผสาน (syncretic approach) นั้นไม่เพียงพอเขาจึงเสนอวิธีการศึกษาแบบการผสมผสานทางความเชื่อ (hybridization) ขึ้นมา วิธีการศึกษาทั้งสองแบบมองพุทธเถรวาทไทยเป็นสิ่งที่มีความหลากหลายและมีการผสมผสานความเชื่อเหมือนกัน แต่กรอบวิธีมองแบบแรก (syncretism) พัฒนาอธิบายว่า เป็นการมองพุทธศาสนาที่ถูกผสมผสานอย่างมีสาร์ตละ กล่าวคือ การมองแบบนี้มองว่าพุทธศาสนาเป็นแกนกลางของการผสมผสาน อีกทั้งยังยกสถานะของพุทธศาสนาเหนือความเชื่ออื่น ๆ และมองพุทธศาสนาไทยเป็นสิ่งที่ตกทอดต่อเนื่องเป็นเนื้อเดียวกันไม่เปลี่ยนแปลง แต่ในวิธีการมองแบบที่สอง (hybridized) นั้นมองว่าการผสมผสานไม่มีสาร์ตละ พุทธศาสนาไทยมีความเป็นพลวัตรสูงมีการเปลี่ยนแปลงและขัดแย้งกันในตัว มีการแตกออกเป็นเสี่ยง อีกทั้งยังมองสถานะของความเชื่อต่าง ๆ ที่ประกอบกันขึ้นมาเป็นพุทธเถรวาทไทยมีสถานะเท่าเทียมกัน (หลังจากนี้ผู้เขียนจะขอเรียก hybridization ว่า การผสมผสานทางความเชื่อ เพื่อสร้างความชัดเจนระหว่างวิธีการมองสองแบบ) การผสมผสานทางความเชื่อเป็นแนวคิดสำคัญในยุคหลังอาณานิคม ในฐานะที่เป็นเครื่องมือในการอธิบายการเปลี่ยนแปลงภูมิทัศน์ทางศาสนาในสังคมไทยร่วมสมัย ซึ่งพัฒนาแล้วว่ากรอบแนวคิดเรื่องการผสมผสานทางความเชื่อของเขามาจากนักคิดสองคนคือ Mikhail Bakhtin และ Homi Bhabha สำหรับ Bakhtin การผสมผสานทางความเชื่อ คือ “การผสมผสานระหว่างชุดภาษาทางสังคมสองชุด ภายใต้ข้อจำกัดของการถูกกดขี่ อีกทั้งยังเป็นการเผชิญหน้าระหว่างชุดภาษาทางสังคมที่แตกต่างกันสองชุด”

สำหรับ Bhabha แล้ว การผสมผสานของชุดภาษาและการเผชิญหน้ากับการถูกกดขี่ทำให้เกิดรูปแบบใหม่ ๆ ของชุดวัฒนธรรมมากกว่าที่จะเป็นการช่วงชิงความหมาย แต่สำหรับ Bhabha มองว่าการผสมผสานทางความเชื่อ นั้นเป็นปัญหาที่เกิดขึ้นมาจากการปฏิเสธความรู้หรือความเชื่อของอาณานิคม Bhabha ใช้การผสมผสานทางความเชื่อเพื่ออธิบายถึงการเกิดขึ้นของวัฒนธรรมใหม่ที่เกิดขึ้นมาภายใต้การกดขี่ของอาณานิคม กล่าวโดยสรุปแล้ว สำหรับ Bhabha การผสมผสานทางความเชื่อคือรูปแบบหนึ่งของการต่อต้านอำนาจของอาณานิคม (Kitiarsa, 2005)

เมื่อนำมุมมองดังกล่าวมาอธิบายในกรณีของกลุ่มโกเอ็นก้าแล้ว พบว่า กลุ่มโกเอ็นก้าซึ่งเป็นกลุ่มความเชื่อที่ถูกนำเข้ามาในประเทศไทยมีปรับตัวผสมผสานระหว่างศาสนาและวิทยาศาสตร์ กลุ่มปฏิบัติวิปัสสนาโกเอ็นก้าเป็นกลุ่มที่เกิดขึ้นมาภายใต้บริบทโลกสมัยใหม่ ถึงแม้ว่าต้นกำเนิดของหลักการปฏิบัติและคำสอนจะถูกสืบทอดกันมา แต่ด้วยการปรับเปลี่ยนองค์ประกอบภายในโดยอาจารย์โกเอ็นก้า จึงเป็นที่ยอมรับของโลกระวันตก ที่ให้ความสำคัญกับโลกทัศน์แบบวิทยาศาสตร์ เมื่อเข้าสู่ประเทศไทยซึ่งพุทธเถรวาทเป็นชุดวาทกรรมทางอุดมการณ์หลักของประเทศอยู่แล้วก็อุปกับการเผชิญหน้ากับ “วิกฤติการณ์ของอำนาจ (crisis of authority)” ของตัวพุทธเถรวาทเอง ทำให้การเปิดรับกับกลุ่มปฏิบัติใหม่เช่นโกเอ็นก้าค่อนข้างเป็นไปได้โดยง่าย

จะเห็นได้ว่ากลุ่มโกเอ็นก้านั้นมีการนำ “ส่วนประกอบต่าง ๆ” ของความเป็นพุทธศาสนาเช่น การท่องบาลี 4 บทในวันแรกก่อนที่จะได้เริ่มการปฏิบัติอย่างจริงจัง และในขณะที่กำลังปฏิบัติระหว่างวันมีการเปิดเทปคำสอนที่โกเอ็นก้าท่องบทสวดพุทธในภาษาบาลี โกเอ็นก้าให้เหตุผลว่าการที่ท่องบทสวดนั้นเป็นไปเพื่อ “สร้างบรรยากาศ” ให้เอื้อต่อการปฏิบัติเท่านั้น ผู้ปฏิบัติไม่จำเป็นต้องท่องตามหรือประนมมือ หรือแม้กระทั่งให้ความสนใจกับเสียงสวดบาลีของโกเอ็นก้า เขายังให้เหตุผลว่าการท่องบาลีที่ว่านี้ไม่ได้หมายความว่าผู้ปฏิบัติเข้ารีตเป็นพุทธศาสนิกชน การปฏิบัติวิปัสสนาในความคิดของโกเอ็นก้าไม่ว่าผู้ปฏิบัติจะนับถือศาสนาใดหรือไม่นับถือศาสนาใดเลยก็สามารถเข้าร่วมปฏิบัติได้

อีกตัวอย่างหนึ่งที่เห็นได้ชัดในการนำเอาวิธีคิด/ส่วนประกอบในทางพุทธมาปรับใช้คือ คำสอนของโกเอ็นก้าทั้งหมด นอกเหนือไปจากการสอนวิปัสสนากรรมฐานซึ่งเป็นหนึ่งในวิธีการปฏิบัติที่แพร่หลายและเป็นที่รู้จักสำหรับคนทั่วไปแล้ว (วิธีปฏิบัติที่แพร่หลายอีกวิธีหนึ่งคือ สมถกรรมฐาน) ธรรมบรรยายในตอนคำของทุกวันเรื่องที่โกเอ็นก้าสอนนั้นล้วนแล้วแต่เป็นคำสอนในทางพุทธศาสนาทั้งสิ้นเช่น การสอนอริยมรรคมีองค์ 8 สอนอริยสัจ 4 กฎไตรลักษณ์ ฯลฯ ถึงแม้ว่าคำสอนของโกเอ็นก้าจะมีการนำเอาวิธีคิด/คำสอนทางพุทธมาใช้หลากหลาย แต่โกเอ็นก้าไม่เคยเรียกกลุ่มของตนเองว่าเป็น “พุทธ” เขามักจะใช้คำว่า “การปฏิบัติวิธีนี้” หรือ “ทางสายนี้” เขาไม่เคยนิยามกลุ่มของตนเองว่าเป็น “ลัทธิ นิกาย ศาสนา” ใด ๆ

จากที่กล่าวไปข้างต้นจะเห็นได้ว่าการเลือกหยิบเฉพาะวิธีคิด/องค์ประกอบทางวัฒนธรรมต่าง ๆ มาปรับใช้ของกลุ่มโกเอ็นก้าเป็นลักษณะของการผสมผสานทางความเชื่อ มีการนำความคิดแบบเป็นเหตุเป็นผลและความเป็นวิทยาศาสตร์มาผนวกเข้ากับความเชื่อดั้งเดิมของตน จนเกิดเป็นความเชื่ออันใหม่ ถึงแม้ว่าจะมีการอ้างอิงในส่วนของคำสอนเรื่องการปฏิบัติวิปัสสนาที่ถ่ายทอดกันจากอาจารย์สู่ลูกศิษย์ แต่คำสอนอื่น ๆ ของโกเอ็นก้า แตกต่างไปจากการอธิบายของพุทธเถรวาทของไทยที่เน้นการอ้างอิงคัมภีร์ กลุ่มโกเอ็นก้าเองก็ไม่ได้เผชิญหน้าหรือต่อต้านพุทธเถรวาทอย่างตรงไปตรงมา ลักษณะเช่นนี้พัฒนาอธิบายว่าคือการ “ผสมผสานทางความเชื่อแบบอ่อน (subtle hybridization)”

ยิ่งไปกว่านั้น ตัวกลุ่มโกเอ็นก้ามีการนำเอาวิธีคิดแบบการจัดการองค์กรสมัยใหม่เข้ามาปรับใช้กับการสอนของตนเองผ่านการสร้างมาตรฐานให้แก่การปฏิบัติของตน (standardization of practices) ให้เหมือนกันทั่วโลกโดยบันทึกเป็นเทปการจัดการองค์กรของกลุ่มโกเอ็นก้านั้นแต่ละศูนย์ปฏิบัติเป็นเอกเทศต่อกัน มีการจัดการดูแลของใครของมันแต่จัดการภายใต้วิถีคิดการจัดการองค์ที่เป็นแบบแผนเดียวกัน ข้อห้ามสำคัญที่โกเอ็นก้าเน้นย้ำคือ “ห้ามเพิ่มเติม ตัดต่อ หรือลดทอน” คำสอนของตนเด็ดขาด และห้ามนำการปฏิบัติของตนไปสอนให้แก่ผู้อื่นถ้าบุคคลผู้นั้นยังไม่ได้ปฏิบัติมากพอจนเข้าใจในคำสอนของโกเอ็นก้าอย่างทอ้งแท้ และยังไม่ผ่านการอบรมหลักสูตรเพื่อสอนผู้อื่น

กล่าวได้ว่า การผสมผสานความเชื่อของกลุ่มโกเอ็นก้าระหว่างพุทธศาสนาเถรวาทกับวิทยาศาสตร์บ่งชี้ให้เห็นคุณลักษณะของศาสนาแบบฆราวาสดังที่ Miller เสนอ ศาสนาแบบฆราวาสสอดคล้องไปกับค่านิยมแบบสมัยใหม่ของปัจเจกที่เปลี่ยนแปลงไปตามพัฒนาการทางสังคมของไทย การเดินทางเข้าสู่ความเป็นสมัยใหม่ไม่ได้นำไปสู่การแยกตัวออกจากศาสนา แต่เป็นการทำให้ศาสนาหลุดออกจากการควบคุมของรัฐผ่านการทำให้ศาสนากลายเป็นเรื่องที่เป็นเหตุเป็นผล ยอมรับได้และสามารถนำมาปรับใช้กับชีวิตประจำวันได้

สรุป

พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ศาสนาของไทยตั้งแต่การเกิดขบวนการปฏิรูปพุทธศาสนาแนวทางสมัยใหม่ของรัชกาลที่ 4 ท่านทรงตีความพุทธศาสนาแบบเถรวาทด้วยความเป็นเหตุเป็นผลแบบตะวันตก การตีความคัมภีร์และคำสอนให้มุ่งเน้นความเป็นโลกนี้มากกว่าโลกหน้า มีการสร้างระบบวัดผลของศาสนาผ่านการสอบเปรียญธรรมและก่อตั้งนิกายใหม่คือ ธรรมยุติกนิกายให้เป็นนิกายหลักของพุทธเถรวาทไทย ต่อมาในรัชกาลที่ 5 ทรงสานต่อโครงการปฏิรูปศาสนาพร้อม ๆ กับการปฏิรูปการปกครองประเทศ ทรงก่อตั้งมหาเถรสมาคมซึ่งทำหน้าที่เสมือนคณะรัฐบาลในโลกศาสนาเพื่อคอยควบคุมวินัยและกิจกรรมของพระสงฆ์ทั่วประเทศ ยิ่งไปกว่านั้นยังทำหน้าที่สอดส่องกลุ่มความเชื่อ/ศาสนาที่อาจเป็นภัยคุกคามต่อรัฐอีกด้วย การปฏิรูปศาสนาของรัชกาลที่ 5 อาจเรียกได้ว่าเป็น “พุทธศาสนาแบบสถาบันโดยรัฐ” ซึ่งเป็นชุดอุดมการณ์หลักจนกระทั่งทศวรรษที่ 1960s ประเทศไทยเกิดการเปลี่ยนแปลงไปสู่ความเป็นสมัยใหม่ในอย่างน้อย 3 ประการคือ การเปลี่ยนแปลงไปสู่ทุนนิยมอุตสาหกรรม การทำให้เป็นประชาธิปไตยทางการเมืองและการกลายเป็นเมือง ส่งผลให้ภูมิทัศน์ทางศาสนาเปลี่ยนแปลงไป

พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ศาสนาของไทยแสดงให้เห็นว่า การนำความคิดโลกียะนุวัตรแบบที่มียุโรปเป็นศูนย์กลางไม่สามารถนำมาอธิบายได้ เพราะในกรณีของยุโรปเมื่อสังคมเดินหน้าเข้าสู่ความเป็นสมัยใหม่รัฐกับศาสนาถูกทำให้แยกออกจากกัน ในแง่นี้ การเป็นสมัยใหม่จึงเท่ากับการเป็นโลกียะ (to be modern is to be secular) แต่ในกรณีของไทยการเข้าสู่ความเป็นสมัยใหม่ไม่ได้นำไปสู่การแยกรัฐออกจากศาสนา ศาสนากลับเติบโตอยู่ภายใต้รัฐเป็นเนื้อเดียวกันแยกออกจากกันไม่ได้

กล่าวได้ว่า กระบวนการโลกียะนุวัตรของไทยไม่ใช่การแยกศาสนากับรัฐออกจากกัน แต่เป็นการลดความเป็นสถาบันของศาสนาให้หลุดจากการควบคุมโดยสถาบันสงฆ์และรัฐ ศาสนาถูกตีความใหม่ผ่านการผสมผสานกับความเป็นเหตุเป็นผลและวิทยาศาสตร์ ผู้นำกลุ่มความเชื่อ/ศาสนาใหม่มีแนวโน้มที่จะเป็นฆราวาสมากขึ้น กล่าวโดยสรุปแล้ว การเปลี่ยนแปลงบริบทของประเทศไทยไม่ได้ทำให้ศาสนาเสื่อมถอยลง แต่เป็นเงื่อนไขสำคัญที่ทำให้กลุ่มความเชื่อ/ศาสนาเกิดความหลากหลายมากยิ่งขึ้น เช่น กรณีของกลุ่มปฏิบัติวิปัสสนาโกเอ็นก้าในประเทศไทยในงานชิ้นนี้ ที่ผสมผสานระหว่างพุทธเถรวาทและวิทยาศาสตร์เพื่อให้สอดคล้องกับค่านิยมแบบสมัยใหม่ของคนในสังคม หรือที่ Urapeepathanapong (2012) เรียกว่า “พุทธศาสนาแบบฆราวาส”

เอกสารอ้างอิง

- Aldridge, A. (2000). *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Angsan, A. (2019). Kamnerd thammayutiknikai phutsatsananæosatniyom samai ro si nammasuaraibang. Retrieved from https://www.silpa-mag.com/history/article_11064.
- Bruce, S. (1996). *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. Oxford: Oxford university Press.
- Casanova, J. (2009). The Secular and Secularism. *Social Research: An International Quarterly*, 76(4), pp. 1049-1066.
- Chansongsaeng, W. (2013). *Goenka: Thung thanm bon honthang wipatsana*. [Goenka: Reaching Dhamma through Vipassana Meditation]. *Sarakadee*, 29(340). (pp. 78-121).
- Davie, G. (2013). *The Sociology of Religion: A Critical Agenda*. London: Sage Publications Ltd. (pp. 23-112).
- Dobbelaere, K. (2002). *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Fuengfusakul, A. (2013). *Prasopkan thang satsana nai thana phunthi roito: kan patibat tham klum nai prathet Thai patchuban* [Religious experience as Mediated Space: Dhamma Practice Group Comtemporany Thailand]. In C. Natsupha (Eds.), *Satsana lae khwam chua kap sangkhom* [Religious, Beliefs and Society].
- Jackson, P. (1999). *The Enchanting Spirit of Thai Capitalism: The Cult of Luang Phor Khoon and the post-modernization of Thai Buddhism*. *SouthEast Asia Research* 7 (1): 560.
- James, H. (2009). *Rat kharawat lae khwam runraen nai rat phut: Krani khong Thai lae Myanmar* [Secularism and Violence in the Buddhist State: The Cases of Thailand and Myanmar] (Lalita Hanwong, Translator). In P. Hongsaton & A. Matden (Eds.), *Satsana kap khwam runraeng* [Religions and Violence] (pp. 309-329). Bangkok: Illuminations Editions.
- Jitnukul, A. (2019). *kan klai pen samnak patibat tham khong samnak song: rabop khwam chua kap kan patha prasan ongprakop thang watthanatham nai lok samai mai* [When Spirit Medium Teach Buddhist Meditation: Belief System and Articulation of Culture in Modern World]. In W. Phuttharaksa (Eds.), *watthu/watthanatham/phi/khon: ruam botkhawm wichakan thang sangkhomwitthaya lae manutsayawitthaya*

- [Materials/Culture/Spirit/Human: Collected work on Sociology and Anthropology] (pp. 239-259). Bangkok: Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre.
- Kitiarsa, P. (2005). *Beyond Syncretism: Hybridization of Popular Religion in Contemporary Thailand*. *Journal of Southeast Asian Studies*, 36(3), pp. 461-487.
- Kitiarsa, P. (2007). *Khwaam pen anitchang khong phut Thai: chak sing tok thot phuk phan chak adit thung khwaam than samai lae kan taek tua ok pen set siang* [Anicca of Thai Buddhism: From Inheritance of The Past to Modernity and Fragmentation]. *Journal of Social Science*, 19(1), (pp. 132-180).
- Lambert, Y. (1999). Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms? *Sociology of Religion*, 60(3), (pp. 303-333).
- Miller, J. (2008). What Secular Age? *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 21(1-4), 5-10.
- Pérez-Agote, A. (2014). The Notion of Secularization: Drawing the Boundaries of it's Contemporary Scientific Validity. *Current Sociology*, 62(6), (pp. 886-904).
- Satha-Anand, S. (1990). Religious Movements in Contemporary Thailand: Buddhist Struggles for Modern Relevance. *Asian Survey*, 30(4), 395-408.
- Stark, R., & Bainbridge, W. (1985). *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. California: University of California Press.
- Taylor, J. (2008). *Buddhism and Postmodern Imaginings in Thailand: The Religiosity of Urban Space*. Farnham, England: Ashgate Publishing.
- Taylor, J. (2003). *Cyber-Buddhism and Changing Urban Space in Thailand*. *Space and Culture*, 6(3), 292-308.
- Taylor, J. (1999). (Post-)Modernity, Remaking Tradition and The Hybridization of Thai Buddhism. *Anthropological Forum*, 9(2), 163-187.
- Thaweesak, S. (2021). *priap thiap kan patirup satsana khrit-phut lae sangkhom lok wisai* [Comparative Religious Reformation of Christian-Buddhism and Secular Society]. Bangkok: Siam Review.
- Urapeepathanapong, T. (2012). *num sao Thai kap phutthasatsana baep kharawat nai thotsawat thi 2550: chiwit satsana khwaam pen samai mai* [Thai's youngster and Secular Buddhism in 2007: Life, Religions and Modernity] (Master of Arts, Thammasat University). Bangkok.

- White, E. (2014). *Possession, Professional Spirit Mediums, and The Religious Fields of Late-twentieth Century Thailand*. (Doctoral dissertation). Cornell University, Faculty of Graduate School.
- Zuckerman, P., & Shook, J. (2017). *The Oxford handbook of secularism*. New York: Oxford University Press. pp. 14-33.