



ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทย : กรณีศึกษา
วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทย

โดย

นายภาณุทัต ยอดแก้ว

ดุขฎิณิพนธ์นี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตร

ปรัชญาดุขฎิณิบัณฑิต

สาขาวิชาสหวิทยาการ

วิทยาลัยสหวิทยาการ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

ปีการศึกษา 2562

ลิขสิทธิ์ของมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทย : กรณีศึกษา
วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทย

โดย

นายภาณุทัต ยอดแก้ว

ดุขฎีนิพนธ์นี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตร
ปรัชญาดุขฎีบัณฑิต
สาขาวิชาสหวิทยาการ
วิทยาลัยสหวิทยาการ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
ปีการศึกษา 2562
ลิขสิทธิ์ของมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

THAI BUDDHIST MODERNISM : A CASE STUDY OF HUMAN RIGHTS
DISCOURSES AS FORMED BY THAI BUDDHIST MONKS

BY

MR. PANUTAT YODKAEW

A DISSERTATION SUBMITTED IN PARTIAL FULFILLMENT OF
THE REQUIREMENTS FOR THE DEGREE OF
DOCTOR OF PHILOSOPHY
IN INTEGRATED SCIENCE
COLLEGE OF INTERDISCIPLINARY STUDIES
THAMMASAT UNIVERSITY
ACADEMIC YEAR 2019
COPYRIGHT OF THAMMASAT UNIVERSITY

มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

วิทยาลัยสหวิทยาการ

ดุชนินพนธ์

ของ

นายภาณุทัต ยอดแก้ว

เรื่อง

ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาไทย : กรณีศึกษา

วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทย

ได้รับการตรวจสอบและอนุมัติ ให้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตร

ปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาสหวิทยาการ

เมื่อ วันที่ 14 กันยายน พ.ศ. 2563

ประธานกรรมการสอบดุชนินพนธ์

(ศาสตราจารย์ ดร. ไสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์)

กรรมการและอาจารย์ที่ปรึกษาดุชนินพนธ์หลัก

(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. มนต์รี สิริโรจนานันท์)

กรรมการสอบดุชนินพนธ์

(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ภาณุภูมิ ทิพคุณ)

กรรมการสอบดุชนินพนธ์

(รองศาสตราจารย์ ดร. สิทธิพล เครือรัฐติกาล)

กรรมการสอบดุชนินพนธ์

(รองศาสตราจารย์ ดร. ชัยธรรมย์ ธรรมบุษดี)

รักษาการในตำแหน่งคณบดี

(ศาสตราจารย์ ดร. ทันตแพทย์หญิง ศิริวรรณ สืบบุญการณ)

หัวข้อดุขฎฐฎญฎญฎญ	ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทย :
	กรณีศึกษาวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทย
ชื่อผู้เขียน	นายภาณุทัต ยอดแก้ว
ชื่อปริญญา	ปรัชญาดุษฎีบัณฑิต (สหวิทยาการ)
สาขาวิชา/คณะ/มหาวิทยาลัย	สาขาวิชาสหวิทยาการ วิทยาลัยสหวิทยาการ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
อาจารย์ที่ปรึกษาดุขฎฐฎญฎญฎญ	ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. มนตรี สิริโรจนานันท์
ปีการศึกษา	2562

บทคัดย่อ

ดุขฎฐฎญฎญฎญเรื่อง ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทย : กรณีศึกษา วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทย มีวัตถุประสงค์ที่จะวิเคราะห์วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชน ที่ผลิตโดยพุทธทาสภิกขุ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) และพระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธี ใน แบบร้อยสัร้าง เพื่อระบุชุดความรู้ที่มีอยู่ในวาทกรรม เพื่อเปิดเผยเกี่ยวกับสมมติฐานทางอุดมการณ์ เพื่อหาทวิวิธีทางวาทกรรม ทวิวิธีทางโวหาร ทวิวิธีทางคำศัพท์ เพื่อค้นหาว่าวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชน ดังกล่าวได้เชื่อมกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจได้อย่างไร และเพื่อเปิดเผยว่าวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชน ของพระสงฆ์ไทยดังกล่าวได้พัฒนาขึ้นมาในช่วงเวลาที่ผ่านมาได้อย่างไร โดยอาศัยวิธีวิเคราะห์วาทกรรม เชิงวิพากษ์ในแบบนอร์มัน แฟร์คลัฟ (Norman Fairclough) และการศึกษาประวัติศาสตร์ในแบบมิเชล ฟูโกลต์ (Michel Foucault)

ผลการศึกษาวิจัยพบว่า วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เป็นมรดกทางความคิดท่ามกลางกระแสแห่งความเคลื่อนไหวทาง ภูมิปัญญาที่เรียกกันว่า “พระพุทธศาสนาเพื่อสังคม (socially engaged Buddhism)” ซึ่งเป็นมิติ หนึ่งของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาไทย (Thai Buddhist modernism) ในยุคหลัง อาณานิคม วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธีเป็นการผลิตซ้ำอุดมการณ์ เถรวาทในแบบพุทธทาสภิกขุ วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยทั้งสามรูปเป็นสหวาทกรรม (interdiscourse) ที่ถูกร้อยเรียงอย่างดี และมีความน่าโน้มน้าวจิตใจ จึงสามารถเปลี่ยนมุมมองของ ผู้คนที่ม่แนวโน้มนั้ไปทางพระพุทธศาสนา การวิเคราะห์ด้วยทบทอกลงเป็นนัยว่าไตรสิกขาถูกใช้เป็นเกณฑ์ ในการผลิตวาทกรรมเถรวาท รวมถึงวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยทั้งสามรูป และ แสดงชัดว่าพระสงฆ์ทั้งสามรูปค่อนข้างระวางสงสัยเกี่ยวกับมิติการบังคับใช้กฎหมายสิทธิมนุษยชน

โดยเตือนว่าการบังคับใช้กฎหมายสิทธิมนุษยชนดังที่มีอยู่ในโลกนั้นยังคงไม่เพียงพอที่เราจะสามารถรักษาสันติภาพและสวัสดิภาพทางสังคมในโลกได้จริง เมื่อตรวจสอบวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนเหล่านี้อย่างละเอียด พบว่าวาทกรรมเหล่านี้สะท้อนถึงการมีฐานคติทางอุดมการณ์และเป็นรูปแบบหนึ่งของการต้านทานทางวัฒนธรรมตะวันตก อัตลักษณ์ทางวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยดังกล่าวอยู่ในฐานคติทางอุดมการณ์ที่เกี่ยวข้องกับพุทธปัญญาและไตรสิกขา แนวคิดเรื่องปัญญาพบว่าแพร่กระจายในวัฏบทในหัวข้อสิทธิมนุษยชน ปัญหานี้เป็นส่วนหนึ่งของแนวคิดเรื่องไตรสิกขาซึ่งเป็นทั้งโครงสร้างและเกณฑ์ที่ใช้ในการตัดสินคุณค่าความดี ในเรื่องเล่าทางพระพุทธศาสนา ปัญญาถูกใช้ให้หมายถึงพระพุทธศาสนา อวิชชาถูกใช้กับความไม่รู้ หรือความล้มเหลวที่จะมองโลกตามที่เป็นจริง หรือความไม่เข้าใจในพุทธธรรม อย่างไรก็ตาม ในงานวรรณกรรมเถรวาทในบริบทแห่งยุคสงครามเย็น ปัญหาการละเมิดสิทธิมนุษยชนมักถูกผูกโยงกับเรื่องอวิชชา อันเป็นต้นเหตุแห่งปัญหา

ในบริบทสงครามเย็นนี้ รูปแบบต่าง ๆ เช่น การวิจารณ์สังคมนิยม เสรีนิยม วัตถุนิยม บริโภคนิยม และจักรวรรดินิยม การสร้างคำและสำนวนสมัยใหม่เพื่อดึงความสนใจของสาธารณชน การลดปรณัมในหลักคำสอนทางพระพุทธศาสนา การตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบใหม่ การวิเคราะห์พุทธธรรมในลักษณะใหม่เพื่อหาทางออกให้กับปัญหาสังคมที่มาจากความวุ่นวายทางการเมือง การเปลี่ยนแปลงโครงสร้างทางสังคม และการเปลี่ยนรูปแบบทางเศรษฐกิจที่ประเทศไทยกำลังเผชิญ ในบริบทเดียวกันนี้ วาทกรรมเถรวาทไทยได้รับอิทธิพลวาทกรรมโลก แต่ในขณะเดียวกัน อุดมการณ์ในวาทกรรมเถรวาทไทยก็ยังทำหน้าที่ต้านทานอำนาจการครอบงำของวาทกรรมวัตถุนิยม และบริโภคนิยมที่กำลังแพร่กระจายในสังคมไทย วาทกรรมใดในทำนองนี้กำลังกลายเป็นเรื่องแบบแผน

คำสำคัญ: สิทธิมนุษยชน, พระพุทธศาสนา, พุทธทาสภิกขุ, สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต), พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี

Dissertation Title	THAI BUDDHIST MODERNISM : A CASE STUDY OF HUMAN RIGHTS DISCOURSES AS FORMED BY THAI BUDDHIST MONKS
Author	Mr. Panutat Yodkaew
Degree	Doctor of Philosophy (Integrated Science)
Major Field/Faculty/University	Integrated Science College of Interdisciplinary Studies Thammasat University
Dissertation Advisor	Assistant Professor Montree Sirarajanand, Ph.D.
Academic Year	2019

ABSTRACT

The dissertation entitled “Thai Buddhist Modernism: A Case Study of Human Rights Discourses as Formed by Thai Buddhist Monks” aims to deconstruct the human rights discourses, as formed by Thailand’s three leading Theravada Buddhist monks, to identify main discursive knowledge contained in those discourses, to uncover their ideological assumptions, to detect their lexical, rhetorical, literary, and discursive strategies through which those discourses work, to unveil how the said discursive knowledge is connected to power relations, and to reveal how those discourses have developed over time, using Norman Fairclough’s approach to critical discourse analysis and Michel Foucault’s historical approach.

The research findings show that the human rights discourses as formed by Buddhadasa and Somdet Phra Buddhakosajarn (P.A. Payutto) were legacy amidst the intellectual movement of the so called “socially engaged Buddhism” which forms one aspect of Thai Buddhist modernism during the post colonial period. The human rights discourse as formed by Phramaha Vudhijaya Vajiramedhi has reproduced Theravada ideology crafted by Buddhadasa. The human rights discourses as formed by Thailand’s three leading Buddhist monks are found to be interdiscursive, well articulated, and persuasive enough to change the perception towards the Western concept of human rights among local Thai individuals who are more inclined to Thai Theravada Buddhism. The textual analysis suggests that Trisikkha is used as an

ideological basis for forming Theravada Buddhist discourses including the Theravada human rights discourses, implying that the Thai Buddhist monks show skepticism about the effective enforcement of any human rights law, thus warning Thai society that the human rights law enforcement alone are not enough to maintain peace and social wellbeing. On closer examination, the human rights discourses reveal their ideological assumptions and serve as another form of resistance to a multitude of foreign discursive influences. The identity of those discourses lies in their Theravada Buddhist epistemological assumptions surrounding the Buddhist concept of Trisikkha. Pervasive throughout the texts under investigation is the Buddhist notion of “puñña” or Buddhist wisdom. Puñña as part of Trisikkha or threefold training in virtue, mind and wisdom is fundamental to Buddhist ethics. In Buddhist tradition, the notion of Buddhist wisdom is figuratively used to represent Buddhist virtue or the core of its teachings. In contrast, the Buddhist notion of avijja is equated with ignorance, or failure to see the world as it actually is, or even human inability to appreciate Buddhist wisdom. During the Cold War period, the notion of avijja, however, was re-interpreted by Buddhadasa Bhikkhu as mental blindness or even false consciousness conducive to different forms of human rights violations.

It is in the context of the Cold War that various forms emerged, such as critiques of socialism, liberalism, materialism, consumerism and neo imperialism, coining new words and phrases to attract public attention, demythologization of Buddhist doctrines, reinterpretation of Buddhist teachings, revisits of Buddhist doctrines to find solutions for social malaises resulting from political unrest, social change and a widening economic disparity facing Thailand. These forms combine to characterize the Thai Buddhist modernism. Various strands of Thai Theravada discourse are found to have been influenced by global discourses and, simultaneously, its Theravada ideology functions to resist the dominance of Western consumerist and materialist discourses entrenched in Thai society. This kind of Theravada counter discourses is becoming institutionalized.

Keywords: human rights, Buddhism, Buddhadasa, Somdet Phra Buddhakosajarn (P.A. Payutto) and Phramaha Vudhijaya Vajiramedhi

กิตติกรรมประกาศ

ดุชฎินิพนธ์ฉบับนี้สามารถสำเร็จได้ด้วยความกรุณาเป็นอย่างสูงจาก ศาสตราจารย์ ดร. โสรจ หงส์ดามรงค์ ประธานกรรมการสอบดุชฎินิพนธ์ และ ศาสตราจารย์ ดร.วัชร งามจิตรเจริญ ประธานกรรมการสอบเค้าโครงร่างดุชฎินิพนธ์ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. มนตรี สิริโรจนานันท์ (อาจารย์ที่ปรึกษาหลัก) ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. เขวฤทธิ์ เขวแสงรัตน์ รองศาสตราจารย์ ดร. สิทธิพล เครือรัฐติกาล ที่ได้ให้คำแนะนำ ผู้วิจัยรู้สึกสำนึกขอบคุณ ศาสตราจารย์เกียรติคุณ ศรีสุรางค์ พูลทรัพย์ (ราชบัณฑิต) และศาสตราจารย์พิเศษ ดร. ชาญวิทย์ เกษตรศิริ ที่ได้ออกหนังสือรับรองให้ผู้วิจัยสามารถศึกษาต่อในระดับดุชฎินิพนธ์ ผู้วิจัยขอกราบขอบพระคุณในความกรุณา ณ โอกาสนี้

ผู้วิจัยขอขอบพระคุณ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ภาคภูมิ ทิพคุณ ผู้อำนวยการโครงการ สหวิทยาการ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ กรรมการสอบวิทยานิพนธ์ และเจ้าหน้าที่ทุกท่าน นอกจากนั้น ผู้วิจัยยังรำลึกถึง Professor Dr. Michael Aris อาจารย์ที่เชี่ยวชาญด้านพระพุทธศาสนamahayan มหาวิทยาลัยออกซฟอร์ดที่เคยเป็นติวเตอร์ในประเด็นพระพุทธรูปศานานานหนึ่งทอม ตลอดจนเพื่อน นักศึกษาปริญญาเอก โครงการสหวิทยาการ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ทุกท่านที่ได้ให้กำลังใจในช่วง ระยะเวลาของการศึกษา

สุดท้าย ผู้วิจัยขอกราบบูชาคุณบิดามารดา ครูบาอาจารย์ ทั้งที่เป็นบุคคลและตำราในอดีต ที่ได้ประสิทธิ์ประสาทวิชาความรู้ จนทำให้ผู้วิจัยสามารถทำดุชฎินิพนธ์ฉบับนี้สำเร็จด้วยดี

นายภาณุทัต ยอดแก้ว

สารบัญ

	หน้า
บทคัดย่อภาษาไทย	(1)
บทคัดย่อภาษาอังกฤษ	(3)
กิตติกรรมประกาศ	(5)
สารบัญตาราง	(12)
บทที่ 1 บทนำ	1
1.1 ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา	1
1.2 วัตถุประสงค์การวิจัย	5
1.3 คำถามการวิจัย	5
1.4 ขอบเขตการวิจัย	6
1.4.1 ขอบเขตในด้านเนื้อหาของกรณีศึกษา (เพื่อใช้ในการวิเคราะห์เนื้อหาของตัวบท)	6
1.4.2 ขอบเขตในด้านหลักฐานตัวบทประวัติศาสตร์ (เพื่อใช้ร่วมในการวิเคราะห์ตัวบท)	6
1.4.3 ขอบเขตเวลาที่ใช้ในการวิจัย	6
1.5 นิยามศัพท์เฉพาะ	6
1.6 ประโยชน์ที่จะได้รับการวิจัย	8
บทที่ 2 แนวคิด ทฤษฎี ทบทวนเอกสารและงานวิจัย และระเบียบวิธีวิทยา	10
2.1 แนวคิด	10
2.1.1 แนวคิดสิทธิมนุษยชน	10
2.1.2 แนวคิดศาสนา	11
2.1.3 แนวคิดพระพุทธศาสนาเถรวาท	12

2.1.3.1	สถาบันสงฆ์เถรวาทไทย	14
2.1.3.2	ความรู้เกี่ยวกับประวัติต้นกำเนิดของเถรวาท	14
2.1.3.3	วาทกรรมเถรวาทไทย	15
2.1.4	แนวคิดที่ว่าด้วยความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา	17
2.2	การวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์	19
2.3	บททวนเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง	30
2.3.1	บททวนวรรณกรรมด้านสิทธิมนุษยชนกับพระพุทธศาสนา	30
2.3.2	บททวนวรรณกรรมในด้านวาทกรรมเถรวาทไทย	34
2.3.3	บททวนวรรณกรรมในด้านความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา	35
2.4	สมมติฐาน	47
2.5	วิธีวิทยาการวิจัย	47
2.5.1	เก็บข้อมูล	47
2.5.2	การจัดการกับข้อมูล	47
2.5.3	วิเคราะห์ข้อมูล	48
2.5.4	เรียบเรียงและนำเสนอผลการวิจัย	50
บทที่ 3	ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทย	51
3.1	ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาไทยในยุคอาณานิคม	54
3.1.1	สำนักทางสังคมในยุคอาณานิคม	58
3.1.1.1	สำนักทางสังคมต่อการล่าอาณานิคมของชาติตะวันตก	58
3.1.1.2	สำนักทางสังคมต่ออำนาจของวิทยาศาสตร์	61
3.1.1.3	สำนักทางสังคมต่ออำนาจของเหตุผลนิยม	65
3.1.1.4	สำนักทางสังคมต่อการเปลี่ยนแปลงในจักรวาลวิทยา	73
3.1.1.5	สำนักทางสังคมในการสร้างรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์	74
3.1.1.6	สำนักทางสังคมในด้านเวลาในประวัติศาสตร์	80
3.1.1.7	สำนักทางสังคมในการสร้างวัฒนธรรมการอ่านและการแปล	81
3.1.2	รูปแบบความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาไทยในยุคอาณานิคม	82
3.1.2.1	การจัดความเชื่อผิด ๆ ในพระพุทธศาสนา	82
3.1.2.2	การลดทอนเรื่องตำนานที่ปนในคำสอนทางพระพุทธศาสนา	83
3.1.2.3	การเล่าอธิบายพระพุทธศาสนาในแบบเหตุผลนิยม	84

3.2	ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาไทยในยุคหลังอาณานิคม	91
3.2.1	สำนักทางสังคม	92
3.2.1.1	สำนักทางสังคมต่ออำนาจวิทยาศาสตร์ สังคมนิยม และเสรีนิยม	92
3.2.1.2	สำนักทางสังคมต่อการรุกรานเข้ามาของคริสต์จักรในการเผยแพร่ศาสนา	93
3.2.2	รูปแบบความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาไทยในยุคหลังอาณานิคม	93
3.2.2.1	การตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบใหม่	94
	(1) การตีความในหนังสือ “ภาษาคน-ภาษาธรรม”	94
	(2) การตีความหลักปฏิจจสมุปบาท	95
	(3) การตีความประวัติพระพุทธศาสนาในแนวที่คำนึงถึงความสมจริงทางประวัติศาสตร์	96
	(4) การตีความคำศัพท์โลกุตตรธรรมเพื่อขมวดในโลกรปัจจุบัน	98
	(5) การตีความพระสูตรใหม่เพื่อพัฒนาแนวคิดทางการเมืองและสังคม	101
	(6) การตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแนวเหตุผลนิยม	103
	(7) การตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแนวมุขยนิยม	106
3.2.2.2	การผลิตความรู้เถรวาทโดยวิธีวิพากษ์ศาสตร์ของยุคสมัยใหม่	107
3.2.2.3	การต่อต้านไสยศาสตร์ที่ปนในพระพุทธศาสนา	116
3.2.2.4	การโต้กับกระแสบริโภคนิยม วัตถุนิยม ทุนนิยม และอุตสาหกรรมนิยม	118
3.2.2.5	การโต้กับกระแสสังคมนิยม เสรีนิยม และปัจเจกชนนิยม	121
3.2.2.6	การยอมรับวิทยาศาสตร์ แต่ปฏิเสธอำนาจของจักรวรรดินิยมใหม่	126
3.2.2.7	การวิพากษ์ระบบการศึกษาสมัยใหม่	130
3.2.2.8	การจัดการศึกษาแบบฆราวาสในมหาวิทยาลัยสงฆ์	132
3.2.2.9	การสร้างสรรค์คำและความหมายใหม่เพื่อสื่อให้ตรงกับจิตแห่งยุคสมัย	134
3.2.2.10	การสร้างความสำเร็จใหม่เรื่องตำนานและปรารถนาในพระพุทธศาสนา	137
3.2.2.11	ความมุ่งมั่นที่จะหันกลับไปสู่รูปแบบดั้งเดิมในพระพุทธศาสนา	139
3.2.2.12	การปฏิเสธจักรวาลวิทยาของไตรภูมิพระร่วง	141
3.2.2.13	พระพุทธศาสนาเพื่อสังคม	143
	(1) แนวคิดการพัฒนาสังคมของพระพุทธศาสนาเพื่อสังคม	146
	(2) สภาพแวดล้อมที่ก่อให้เกิดพระพุทธศาสนาเพื่อสังคม	150
	(3) ความหลากหลายในวิธีการพัฒนาสังคมของพระพุทธศาสนา	154

(4) พระพุทธศาสนาเพื่อสังคมกับวาทกรรมด้านสิ่งแวดล้อมและสิทธิมนุษยชน	156
(5) ปัจจัยการกำเนิดของกระแสพระพุทธศาสนาเพื่อสังคม	162
3.3 สรุป	164
บทที่ 4 การวิเคราะห์ตัวบท	171
4.1 พุทธทาสภิกขุ	171
4.1.1 ตัวบท “อติมมยตากับปัญหาสิทธิมนุษยชน”	174
4.1.2 แนวคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุ	174
4.1.3 การตีความสิทธิมนุษยชนของพุทธทาสภิกขุ	176
4.1.4 การวิเคราะห์ตัวบทในด้านแนวคิด	178
4.1.5 การวิเคราะห์ตัวบทในด้านโครงสร้างวาทกรรม	187
4.1.6 การวิเคราะห์ตัวบทในด้านกลวิธีทางคำศัพท์	189
4.1.7 การวิเคราะห์ตัวบทในด้านกลวิธีทางโวหารและวรรณศิลป์	189
4.1.8 การวิเคราะห์ตัวบทในด้านกลวิธีทางวาทกรรม	194
4.2 สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต)	196
4.2.1 ตัวบท “สิทธิมนุษยชน สร้างสันติสุขหรือสลายสังคม”	196
4.2.2 แนวคิดทางการเมืองของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต)	197
4.2.3 การตีความสิทธิมนุษยชนของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต)	200
4.2.4 การวิเคราะห์ตัวบทในด้านแนวคิด	202
4.2.5 การวิเคราะห์ตัวบทในด้านโครงสร้างวาทกรรม	210
4.2.6 การวิเคราะห์ตัวบทในด้านกลวิธีทางคำศัพท์	211
4.2.7 การวิเคราะห์ตัวบทในด้านกลวิธีทางโวหารและวรรณศิลป์	212
4.2.8 การวิเคราะห์ตัวบทในด้านกลวิธีทางวาทกรรม	214
4.3 พระมหาภูมิจัย วชิรเมธี	216
4.3.1 ตัวบท “ปัญญาสากลคือหลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้”	216
4.3.2 แนวคิดทางการเมืองของพระมหาภูมิจัย วชิรเมธี	217
4.3.3 การตีความสิทธิมนุษยชนของพระมหาภูมิจัย วชิรเมธี	218
4.3.4 การวิเคราะห์ตัวบทในด้านแนวคิด	219
4.3.5 การวิเคราะห์ตัวบทในด้านโครงสร้างวาทกรรม	225

4.3.6 การวิเคราะห์ตัวบทในด้านกลวิธีทางคำศัพท์	226
4.3.7 การวิเคราะห์ตัวบทในด้านกลวิธีทางโวหารและวรรณศิลป์	227
4.3.8 การวิเคราะห์ตัวบทในด้านกลวิธีทางวาทกรรม	229
4.4 การวิเคราะห์ตัวบทในแบบวิภาษ	231
4.4.1 ตัวบท	231
4.4.2 วิธีปฏิบัติทางวาทกรรม	232
4.4.3 วิธีปฏิบัติทางสังคมและวัฒนธรรม	233
4.5 การวิเคราะห์ตัวบทในแบบไวก	236
4.6 การวิเคราะห์ตัวบทในแบบฟูโกต์	238
4.7 บรรทัดฐานในการตีความ	241
4.8 อุดมการณ์ในตัวบท	244
4.9 บริบท	250
4.10 กระบวนการเปลี่ยนบริบท	258
4.11 มุขบททางสังคมและวัฒนธรรม	261
4.12 ข้อสรุปโดยนัย	262
4.13 สหบทและบทอ้างอิง	264
4.14 ฐานคติในตัวบท	265
4.15 อำนาจที่สะท้อนในตัวบท	268
4.16 วาทกรรมกับการต้านทานอำนาจ	268
4.17 ความนัย	270
4.18 ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ	275
4.18.1 ความสัมพันธ์เชิงอำนาจในมิติอุดมการณ์	277
4.18.2 ความสัมพันธ์เชิงอำนาจในมิติความรู้	280
4.18.3 ความสัมพันธ์เชิงอำนาจในมิติสถาบันทางสังคม	282
4.19 สรุป	284
บทที่ 5 ความสัมพันธ์ระหว่างตัวบทสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทย กับความเป็นยุคสมัยใหม่ ทางพระพุทธศาสนา	288
5.1 ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา	288
5.2 วาทกรรมสิทธิมนุษยชนกับความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาไทย	292

5.3	อัตลักษณ์ของวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยทั้งสามรูป	295
5.3	การวิเคราะห์ตัวบทในด้านความคล้ายคลึงกัน	302
5.4	การวิเคราะห์ตัวบทในด้านความแตกต่าง	307
5.4.1	มุมมองเรื่องสิทธิมนุษยชน	307
5.4.2	การยกตัวอย่างเกี่ยวกับเหตุการณ์สิทธิมนุษยชน	312
5.4.3	การสร้างเหตุผลเรื่องสิทธิมนุษยชน	312
5.5	การวิเคราะห์ตัวบทในด้านจุดแข็ง	314
5.5.1	สำนึกทางสังคม	314
5.5.2	คุณค่าของความเป็นไวยาหาร	316
5.5.3	กลวิธีในการสร้างคำอธิบาย	319
5.6	การวิเคราะห์ตัวบทของพระสงฆ์ทั้งสามรูปในด้านจุดอ่อน	320
5.7	การอภิปรายคำสอนทางพระพุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน	322
5.7.1	แนวคิดศีล 5 ของพีริรา (Perera)	322
5.7.2	แนวคิดมัชฌิมาปฏิปทาของแพทริก เฮเดน (Patrick Hayden)	322
5.7.3	แนวคิดความกรุณาของเจ แอล การ์ฟิลด์ (Jay L. Garfield)	323
5.7.4	แนวคิดพระธรรมกับหลักการสิทธิมนุษยชนของ บี อาร์ แอมเบดการ์ (B. R. Ambedkar)	323
5.7.5	แนวคิดอริยสัจสี่ของเดเมียน คีโอน (Damien Keown)	324
5.8	ข้อถกเถียงเกี่ยวกับวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของนักวิชาการไทย	326
5.9	ข้อถกเถียงเกี่ยวกับวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของนักวิชาการต่างประเทศ	333
5.10	สรุป	337
บทที่ 6	บทสรุป	340
6.1	สรุปผลการวิจัย	340
6.3	ข้อเสนอแนะจากการวิจัย	368
	รายการอ้างอิง	371
	ประวัติผู้เขียน	382

สารบัญตาราง

ตารางที่	หน้า
6.1 การแบ่งยุคสมัยในประวัติศาสตร์ของวาทกรรมเถรวาทไทย	369
6.2 เปรียบเทียบสองระบบจริยศาสตร์	370
6.3 เปรียบเทียบข้อเสนอหลักธรรม	370

บทที่ 1

บทนำ

1.1 ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา

เดวิด แอล แม็กมาฮาน (David L. McMahan) นิยามความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา (Buddhist Modernism) ว่าหมายถึงรูปแบบต่าง ๆ ของพระพุทธศาสนาที่ได้พัฒนาขึ้นโดยปัญญาชนชาวพุทธในภูมิภาคต่าง ๆ ที่มีความมุ่งมั่นในการตอบโจทย์ปัญหาเกี่ยวกับความเป็นยุคสมัยใหม่ ดังสะท้อนอยู่ในประเด็นต่าง ๆ เช่น ความไม่แน่นอนทางความรู้ (epistemic uncertainty) ความหลากหลายทางศาสนา (religious pluralism) ความขัดแย้งระหว่างวิทยาศาสตร์กับศาสนา (conflicts between science and religion) สงคราม (war) สิ่งแวดล้อม (environment) เป็นต้น (McMahan, 2008, pp. 5-12) แม็กมาฮานเห็นว่าปัจจัยกระตุ้นที่นำไปสู่ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา คือ การปะทะสังสรรค์ระหว่างพระพุทธศาสนากับคริสต์ศาสนา (Christianity) การปะทะสังสรรค์ระหว่างพุทธญาณวิทยากับวิถีคิดแบบวิทยาศาสตร์ธรรมชาติและเหตุผลนิยม (scientific naturalism and tradition of rationalism) และการปะทะสังสรรค์ระหว่างพระพุทธศาสนากับลัทธิโรแมนติกเอ็กซ์เพรสชันนิซึม (Romantic Expressionism) รูปแบบต่าง ๆ ของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาที่ แม็กมาฮานอ้างถึงนั้นมีอยู่เป็นจำนวนมาก เช่น ความพยายามในการตีความพระธรรมในแบบใหม่ (reinterpretation of doctrines) ความพยายามในการลดทอนเรื่องปกรณัม (demythologization) ในจักรวาลวิทยาพุทธ ความพยายามในการลดทอนเรื่องพิธีกรรม (de-emphasis on ritual) แต่ทว่าเน้นเรื่องโลกปัจจุบันนี้ เช่น การเน้นเรื่องงานสังคมสงเคราะห์ (social work) การเน้นเรื่องปรัชญาประชาธิปไตย (philosophy of democracy) ความเท่าเทียมกันทางสังคม (social egalitarianism) เป็นต้น (McMahan, 2012, p. 160)

แม้ศรีลังกาก็มีช่วงระยะเวลาที่จัดว่าเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา อย่างไรก็ตาม ริชาร์ด เอฟ กอมบริช (Richard F. Gombrich) เรียกพระพุทธศาสนาในทำนองสมัยใหม่ของศรีลังกาว่า “พระพุทธศาสนาในแบบโปรเตสแตนต์ (protestant Buddhism)” (Gombrich, 2010, pp. 171-85) ส่วนหนึ่งเพราะพระพุทธศาสนาในแบบโปรเตสแตนต์นี้เกิดจากการบริบทของการปะทะระหว่างพระสงฆ์เถรวาทพื้นเมืองกับคณะบาทหลวงเผยแผ่คริสต์ศาสนาของชาติตะวันตกในยุคอาณานิคม ต่อมาศรีลังกาก็มีขบวนการสรโวทัย (Sarvodaya) ที่นำโดย อิริยรัตน์ (Ariyaratne) ที่พยายามประยุกต์หลักธรรมเพื่อมาแก้ปัญหาสังคมในศรีลังกา โดยที่ตนไม่คิดที่จะแสวงหาอำนาจทางการเมือง

ตรงจุดนี้ คำถามคือความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทยมีไหม เพราะสยามเองก็ต้องประสบกับการล่าอาณานิคมและการเผยแพร่ศาสนาคริสต์จากบรรดาชาติตะวันตกเมื่อร้อยกว่าปีก่อน หากไทยมีความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา รูปแบบของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทยนั้นมีรายละเอียดเป็นอย่างไร

แม้ว่าตำราไทยส่วนมากยังไม่ค่อยใช้คำว่า “ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา” นี้ แต่นักวิชาการตะวันตก เช่น ปีเตอร์ เอ แจ็กสัน (Peter A. Jackson) ได้ใช้คำนี้ในบริบทไทยเรียบร้อยแล้วและเห็นว่าพระธรรมโกศาจารย์ หรือพุทธทาสภิกขุ (1906-1993) เป็นพวกสมัยใหม่ (modernist) เพราะท่านใช้หลักการเหตุผล ตรรกะ วิถีวิทยาศาสตร์ในการอ้างถึงความสำคัญทางภูมิปัญญาของพระพุทธศาสนา ดังที่พุทธทาสภิกขุมักกล่าวว่า พระพุทธศาสนารอการพิสูจน์ในด้านความจริง หากใครอยากพิสูจน์ (Jackson, 2003, p. 43) โทโมมิ อีโต (Tomomi Ito) เห็นว่าชาวพุทธไทยก็เคยมีความคุ้นเคยกับชาวคาทอลิกเมื่อไทยมีปัญหาเกี่ยวกับฝรั่งเศสในประเด็นอินโดจีนในทศวรรษที่ 40 (Ito, 2012, p. 50) ในขณะที่นักวิชาการบางคนเสนอว่าหนังสือ “ธัมมิกสังคณนิม” ของพุทธทาสภิกขุ เปรียบเสมือนความพยายามของพระสงฆ์ไทยที่จะนำเสนอวิธีรักษาความเจ็บป่วยทางจิตใจและปัญหาอื่น ๆ ที่สังคมไทยกำลังเผชิญในยุคสงครามเย็น (McMahan, 2012, pp. 15-161) นอกจากนี้ แซลลี บี คิง (Sallie B. King) ยอมรับว่า สุลักษณ์ ศิวรักษ์ และพุทธทาสภิกขุ เป็นผู้นำของขบวนการ “พระพุทธศาสนาเพื่อสังคม (Socially Engaged Buddhism)” ซึ่งเกิดขึ้นจริงในยุคสงครามเย็น

ด้วยเหตุนี้ ผู้วิจัยจึงได้ลองสำรวจข้อมูลทางประวัติศาสตร์และงานวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนาจำนวนมากเพื่อกำหนดลักษณะเด่น ๆ ที่ได้พัฒนาขึ้นในพระพุทธศาสนาในช่วงสองร้อยปีที่ผ่านมา และพบว่า ทั้งวาทกรรมเถรวาทไทยและการตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนา ล้วนมีพัฒนาการที่โดดเด่นนับตั้งแต่ยุคอาณานิคม ความเปลี่ยนแปลงทางวาทกรรมเถรวาทไทยถูกพบว่ามีอยู่มากในยุคสงครามเย็น ดังเห็นว่า พุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้ตีความพระธรรมในแบบสมัยใหม่ที่สะท้อนความเป็นเหตุเป็นผล และปราชญ์เถรวาททั้งสองได้เทศนาในหัวเรื่องที่หลากหลาย เช่น การพัฒนา การเมือง การศึกษา ประชาธิปไตย สิทธิมนุษยชน สิ่งแวดล้อม กฎหมาย เป็นต้น นอกจากนี้ ปราชญ์เถรวาทไทยนิยมใช้คำของยุคสมัยใหม่ แต่ทว่าตนก็ยังไม่เห็นด้วยกับความเป็นยุคสมัยใหม่ของโลกตะวันตก การสำรวจข้อมูลเบื้องต้นเปิดเผยว่าวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยเป็นหนึ่งในบรรดาวาทกรรมเถรวาทไทยที่มีความสำคัญ หากเป็นเช่นนั้น การวิเคราะห์วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพุทธทาสภิกขุ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) และพระสงฆ์ไทยรูปอื่น ๆ ในฐานะผู้ผลิตวาทกรรมในช่วง 50 ปีที่ผ่านมาอาจเป็นเรื่องที่น่าวิจัยค้นคว้าต่อไปและอาจใช้เป็นพื้นฐานในการสร้างความเข้าใจเบื้องต้นเกี่ยวกับบริบทของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาไทย

ตำราในโลกตะวันตกมักอ้างว่านับจากการประกาศปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ (UN Universal Declaration of Human Rights) ในปี ค.ศ. 1948 ศาสนาสำคัญต่าง ๆ ของโลกได้เริ่มหันมาใช้สำนวนภาษาสิทธิมนุษยชนมากขึ้น (รวมทั้งพระพุทธศาสนา) ในช่วงศตวรรษที่ผ่านมา นักวิชาการจำนวนหนึ่งได้ออกมาสำรวจคำสอนของศาสนาที่ตนสนใจว่าสัมพันธ์ หรือพอที่จะไปได้กับแนวคิดและหลักการพื้นฐานของสิทธิมนุษยชนมากขนาดไหน (Witte, 2012, p. 103) นักวิชาการในโลกตะวันตกและตะวันออกได้พยายามอธิบายในงานวิชาการของตนว่าทั้งสองระบบทางจริยศาสตร์นี้แท้จริงมีความแตกต่างและความเหมือนกันอย่างไร (Traer, 1991, p. 124) ด้วยเหตุนี้คำถาม คือ สำนวนภาษา หรือมโนทัศน์สิทธิมนุษยชนของโลกตะวันตกได้ถูกประยุกต์ใช้ในคำสอนทางพระพุทธศาสนาของไทยแล้วหรือยัง เมื่อขรวาสไทยได้ใช้คำว่าเสรีภาพ ความเสมอภาค และภราดรภาพในชีวิตประจำวันไปเรียบร้อยแล้ว

เมื่อได้ลองสำรวจงานวรรณกรรมและเว็บไซต์ในโลกภาษาอังกฤษในประเด็นสิทธิมนุษยชนกับพระพุทธศาสนาที่ผ่านมา ผู้วิจัยพบว่า นักวิชาการจำนวนมากได้อภิปรายประเด็นสำคัญนี้อย่างกว้างขวาง เช่น องค์ดาไลลามะในฐานะผู้นำทางจิตวิญญาณของชาวทิเบตทั่วโลกเห็นว่าสิทธิมนุษยชนเป็นเรื่องสำคัญและมีลักษณะที่คล้ายคลึงกับคำสอนทางพระพุทธศาสนา ดังที่ท่านกล่าวว่า ประเด็นสิทธิมนุษยชนมีความสำคัญมากจนกระทั่งว่าไม่ควรมีความเห็นต่างเกี่ยวกับสิทธิมนุษยชน¹ อย่างไรก็ตามปราชญ์เถรวาทของไทย เช่น พุทธทาสภิกขุ และสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) กลับมีความเห็นที่ค่อนข้างระมัดระวังเกี่ยวกับประเด็นสิทธิมนุษยชน และแตกต่างจากองค์ดาไลลามะในด้านรายละเอียด พระสงฆ์ทั้งสองรูปเห็นว่าสิทธิมนุษยชนเป็นเรื่องความดี แต่ก็เป็นเพียงกติกาทาสังคมหรือกฎหมาย สิทธิมนุษยชนมิได้เป็นกฎธรรมชาติ สิทธิมนุษยชนอาจเทียบเท่ากับศีล เรามักมองสิทธิมนุษยชนในแง่ของการปกป้องตัวเอง ที่จะไม่ให้ผู้อื่นมาละเมิด จึงมีลักษณะของจริยธรรมเชิงลบซึ่งจะต้องระวัง เราต้องพัฒนาไปสู่จริยธรรมเชิงบวก เพื่อสนองวัตถุประสงค์ที่ดีงามให้สูงขึ้นไป (พระธรรมปิฎก, 2546ก, น. 20) ในขณะที่ พระมหาจุฬิชัย วชิรเมธี เห็นว่าการฝากสิทธิมนุษยชนไว้กับกฎหมายยังไม่เพียงพอและกล่าวอย่างน่าครุ่นคิดว่าเราปกป้องสิทธิมนุษยชน เพราะเราเป็นแต่พวก

¹ The question of human rights is so fundamentally important that there should be no difference of views about it. We all have common human needs and concern. We all seek happiness and try to avoid suffering regardless of our race, religion, sex or social status. However, mere maintenance of a diversity of traditions should never justify the violations of human rights. Tenzin Gyatso, His Holiness the 14th Dalai Lama, *Human Rights, Democracy and Freedom*, <http://www.dalailama.com/> Human Rights, Democracy and Freedom (8 August 2018)

ที่สนับสนุนการศึกษาเพื่อการทำมาหากิน ซึ่งเป็นเรื่องระดับส่งเสริมสุขภาพตามในการเอาตัวรอด (พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี, 2552, น. 11-26) ทั้งหมดนี้จึงเป็นเรื่องความแตกต่างที่เกิดขึ้นจริงในด้านรายละเอียดทางความคิดของพระสงฆ์ แม้ขณะนี้สมควรรับการศึกษาวิจัย เพื่อที่เราอาจจะสามารถเข้าใจว่าจริง ๆ แล้ว พระสงฆ์ไทยทั้งสามรูปนี้ได้เชิดชูอุดมการณ์อะไร ใช้เครื่องมือทางโวหารในทำนองไหน อะไรคือเกณฑ์ทางจริยศาสตร์ที่พระสงฆ์ใช้ในการตัดสินใจ วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยได้ประกอบสร้างอย่างไร และได้พัฒนาขึ้นภายใต้เงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ในแบบใด

ในด้านความสำคัญของปัญหา สิทธิมนุษยชนเป็นแนวคิดที่มีความสำคัญมากในโลกปัจจุบัน เพราะถูกใช้เป็นเกณฑ์วัดความชอบธรรมของรัฐบาลและมักถูกอ้างในเอกสารสำคัญทางกฎหมายและการเมืองทั่วโลก ตำราและงานวิจัยที่ศึกษาสาระของสิทธิมนุษยชนจากมุมมองของโลกตะวันตกมีมากมายในท้องตลาด แต่การวิจัยลักษณะที่ชนกลุ่มต่าง ๆ เข้าใจสิทธิมนุษยชนกลับมีค่อนข้างปรักฎ ดังนั้น การศึกษาวิธีที่พระสงฆ์ตีความสิทธิมนุษยชนของโลกตะวันตกและลักษณะที่พระสงฆ์สร้างวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนจึงเป็นเรื่องที่น่าสนใจในตัวเอง เพราะสถาบันสงฆ์เป็นหนึ่งในสามสถาบันหลักของไทย นอกจากนั้น สถาบันสงฆ์ยังมีอิทธิพลอย่างมากในการชี้นำทางความคิดของสังคมและในการผลิตสิ่งที่เรียกว่า “อุดมการณ์”

นอกจากนั้น หากลองมองย้อนกลับไปในศตวรรษที่ผ่านมา พระพุทธศาสนาได้กลายเป็นทฤษฎีพื้นเมืองของไทยเพียงทฤษฎีเดียวที่มักถูกใช้เป็นทางเลือกใหม่แก่สังคมไทย เพราะวิธีคิดของคนไทยจำนวนมากยึดโยงกับพระพุทธศาสนา ส่วนคนไทยจำนวนมากมาจากพุทธวจน แม้แต่ความเป็นไทย (Thai-ness) ก็ยังถูกทำให้เชื่อมโยงกับสถาบันสงฆ์และคำสอนทางพระพุทธศาสนา ดังนั้น การเชื่อมโยงคำสอนทางพระพุทธศาสนาให้เข้ากับประชาธิปไตย การพัฒนาเศรษฐกิจ และสิทธิมนุษยชนในแบบไทย ๆ จึงเป็นเรื่องที่มีนัยสำคัญ และนี้อาจสะท้อนถึงความพยายามของชนชั้นต่าง ๆ ในสังคมไทยที่ได้ใช้พระพุทธศาสนาในการตอบสนองต่อความต้องการใหม่ ๆ ที่ได้เกิดขึ้นมาในยุคสมัยใหม่

ยิ่งกว่านั้น เราควรตระหนักว่าวาทกรรมมีบทบาทสำคัญในการควบคุมความคิดของผู้คนในสังคม ผู้ที่มีอำนาจในการเข้าถึงวาทกรรมสาธารณะได้มากกว่า ก็สามารถควบคุมความคิดของคนกลุ่มอื่นในสังคมได้มากเช่นกัน ด้วยเหตุนี้ เราไม่ควรมองเรื่องวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยในแบบผิวเผินว่าเป็นเพียงการศึกษาวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทย ซึ่งเป็นเพียงเรื่องราวของพระสงฆ์ที่แสนธรรมดาและมีน้อยอิทธิพลมากนักต่อไทยแลนด์ 4.0 หรือต่อการพัฒนาประเทศมากเท่าใดนัก แต่แท้จริงแล้ว เราควรมองประเด็นนี้จากภาพที่กว้างขึ้น โดยเฉพาะจากกรอบเวลาที่ยาวนานที่เชื่อมบริบทโลก (global context) เข้ากับบริบทท้องถิ่น นี่จะช่วยให้เราตระหนักมากขึ้นว่าความเป็นไทยจำนวนไม่น้อยได้สร้างผ่านวาทกรรมเถรวาทไทย (Thai Theravada discourse) และวาทกรรมตะวันตก สถาบันสงฆ์ไทยเองก็ได้มีส่วนสำคัญในการสร้างความเป็นไทย เพราะตนเป็น

ผู้ผลิตวาทกรรมเถรวาทไทยดังกล่าวและยังมีสิทธิอย่างเต็มที่ในการตีความและสืบทอดคำสอนทางพระพุทธศาสนา ซึ่งเป็นเสาหลักของความเป็นไทย

หากลองพิจารณาจากศาสตร์ทางด้านปริชาน วิธีคิดที่เก่าแก่ยาวนานที่สุดในอารยธรรมโลกคือวิธีคิดเชิงจริยศาสตร์และการเมือง วิธีคิดเชิงจริยศาสตร์และการเมืองยังคงเป็นวิธีคิดพื้นฐานที่แฝงอยู่ในแทบทุกมิติทางความคิดของมนุษยชาติที่สถาบันต่าง ๆ ของทุกชาติได้ใช้ในการควบคุมวิธีคิดของสมาชิกของตนเองและกดทับวิธีคิดของสังคมที่ด้อยกว่าตน การศึกษาวิธีคิดทางจริยศาสตร์และการเมืองที่มักแฝงอยู่ในตัวภาษา/วาทกรรมจะช่วยเปิดเผยถึงกลวิธีทางภาษา ตลอดจนความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ดำรงอยู่ในสังคมอย่างมีพลวัตได้อีกด้วย

1.2 วัตถุประสงค์การวิจัย

1. เพื่อศึกษาวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยที่มีอิทธิพลต่อผู้คนในสังคมไทย
2. เพื่อศึกษาบริบททางประวัติศาสตร์ของการผลิตวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยดังกล่าว เพื่อเข้าใจเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์
3. เพื่อวิเคราะห์วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยในแบบรื้อสร้าง (deconstruction) เพื่อหาอุดมการณ์ (ideology) กลวิธีทางวาทกรรม (discursive strategy) กลวิธีทางคำศัพท์ (lexical strategy) และกลวิธีทางโวหารและวรรณกรรม (rhetorical and literary devices strategy) เต้น ๆ ที่ถูกใช้ในการผลิตตัวบท (textual production) ดังกล่าว

1.3 คำถามการวิจัย

1. อะไรคือกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริง (epistemological and metaphysical rules) หรือชุดความรู้ (episteme) ที่พบในวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยทั้งสามรูป หากพิจารณาจากมุมมองของมิเชล ฟูโกลต์ (Michel Foucault)
2. อะไรจัดว่าเป็นอุดมการณ์ (ideology) ที่มีอยู่ในตัวบท/วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยทั้งสามรูป หากพิจารณาจากมุมมองของ นอร์มัน แฟร์คลัฟ (Norman Fairclough)
3. วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยทั้งสามรูปเกิดขึ้นในบริบทประวัติศาสตร์ใด หากพิจารณาจากมุมมองของรูธ วอดัก (Ruth Vodak)

1.4 ขอบเขตการวิจัย

1.4.1 ขอบเขตในด้านเนื้อหาของกรณีศึกษา (เพื่อใช้ในการวิเคราะห์เนื้อหาของตัวบท)

เนื่องจากความหลากหลายในทัศนะและวิธีวิเคราะห์ที่มีอยู่ในปัจจุบัน การวิจัยในครั้งนี้จะยึดความเห็น/การวิเคราะห์/วิธีตีความของนักวิชาการ/บุคคลสำคัญ ดังต่อไปนี้

1. พระธรรมโกศาจารย์ (พุทธทาสภิกขุ) ใน “อติมมตปริทัศน์”
2. สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ใน “สิทธิมนุษยชน สร้างสันติสุข หรือสลายสังคม”
3. พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี (ว. วชิรเมธี) ใน “ปัญญาสากลคือหลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้”

1.4.2 ขอบเขตในด้านหลักฐานตัวบทประวัติศาสตร์ (เพื่อใช้ร่วมในการวิเคราะห์ตัวบท)

1. งานนิพนธ์อื่น ๆ ของพระธรรมโกศาจารย์
2. งานนิพนธ์อื่น ๆ ของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต)
3. งานนิพนธ์อื่น ๆ ของพระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี
4. ว่าด้วยมนุษยธรรม 4 อย่าง (พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว)
5. ประเพณีทำบุญวันเกิด (พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว)
6. สวรรตสังคหะ เล่ม 1 ร.ศ. 129 (งานในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว)
7. พระพุทธเจ้าตรัสรู้อะไร (พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว)
8. พุทธประวัติ เล่ม 1 (สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส)
9. หนังสือแสดงกิจจานุกิจ (เจ้าพระยาทิพากรวงศ์มหาโกษาธิบดี)

1.4.3 ขอบเขตเวลาที่ใช้ในการวิจัย

พ.ศ. 2372 ถึง พ.ศ. 2551

1.5 นิยามศัพท์เฉพาะ

ในการวิจัยครั้งนี้ ได้มีคำศัพท์ที่เกี่ยวกับการศึกษาวิจัย และเพื่อประโยชน์ต่อการศึกษาวิจัย ผู้ศึกษาจึงให้คำจำกัดความไว้ ดังนี้

วาทกรรม (discourse) หมายถึง ระบบและกระบวนการในการสร้าง/ผลิตเอกลักษณ์ (identity) ความหมาย (meaning) และนัย (significance) ให้สรรพสิ่งต่าง ๆ ในสังคม ไม่ว่าจะเป็นความรู้ ความจริง อำนาจ

สหบท หรือ สัมพันธบท (intertextuality) หมายถึง การใช้บท (text) หนึ่งร่วมกับอีกบทเพื่อผลทางความหมาย

สหวาทกรรม (interdiscursivity) หมายถึง ลักษณะบางประการของวาทกรรมหนึ่งที่เป็นสัมพันธกับวาทกรรมอื่น ๆ เพื่อผลทางความหมาย

สหญาณวิทยา (inter-epistemology) หมายถึง การใช้ญาณวิทยาหนึ่งร่วมกับอีกญาณวิทยาเพื่อผลทางความหมาย

ศัพท์วิทยา (lexicology) หมายถึง สาขาหนึ่งของภาษาศาสตร์ที่ศึกษาเกี่ยวกับคำศัพท์ในตัวภาษา

ข้อสันนิษฐาน (assumption) หมายถึง ชุดของความเชื่อ หรือชุดของความรู้ที่ผู้อ่าน/ผู้ฟังคิดว่าเป็นจริงและสามารถถูกบรรยาย หรืออธิบายในรูปภาษาได้ แต่ทว่ามักไม่ปรากฏชัดในตัวบท

ความหมายเป็นนัย (implicature) หมายถึง ความหมายแฝงที่เกิดขึ้นจากผู้ใช้ภาษา หรือที่ปรากฏขึ้นในตัวบทในลักษณะที่มีได้เปิดเผย หรือตั้งใจ นักวิชาการไทยบางคนอาจนิยมเรียกว่า ความหมายนัยแฝง

ความนัย (subtext) หมายถึง ความคิดในตัวบทที่ไม่ระบุอย่างชัดเจน แต่สามารถเข้าใจได้จากญาณวิทยา

นัย (significance) หมายถึง ความหมายหรือความคิดที่ต้องมีอยู่ในความจริงของตัวบทด้วย แต่ทว่ามีได้ถูกระบุอยู่ในตัวบทอย่างตรงไปตรงมา แต่สามารถเข้าถึงได้ หากลองมองจากมุมมองอื่น

การปะติดปะต่อทางมนทัศน์ (bricolage) หมายถึง การประยุกต์ใช้คำในบริบทหนึ่งกับอีกบริบทเพื่อผลทางความหมาย อันเนื่องมาจากความขาดแคลนของคำที่มีใช้อยู่ในระบบภาษาดังกล่าว ในนัยนี้ ความหมายกับความคิดจึงเป็นเรื่องเดียวกัน

บริบท (context) หมายถึง ถ้อยคำหรือข้อความแวดล้อมที่ช่วยผู้ตีความให้เข้าใจความหมายของคำและข้อความดังกล่าว โดยทั่วไป บริบทสามารถแบ่งออกเป็นสองประเภทใหญ่ ๆ คือ บริบททางภาษา และบริบทที่ไม่ใช่ภาษา ความหมายในระดับตัวบทจะสามารถเข้าถึงได้จากการสร้างความเข้าใจเกี่ยวกับสาระของบริบทแห่งการใช้ภาษาและบริบทอื่น ๆ ด้วย เช่น บริบททางวัฒนธรรม บริบทการเมือง เป็นต้น

วิธีปฏิบัติทางวาทกรรม (discursive practice) หมายถึง กระบวนการสร้าง/ผลิตตัวบท (text production) รวมถึงลักษณะ/วิธีที่วาทกรรมหนึ่งได้เกิดขึ้นมาอย่างไร หรือวาทกรรมดังกล่าวได้ถูกถ่ายทอด หรือต้องถูกตีความภายใต้เงื่อนไขทางอำนาจอย่างไร

วิถีปฏิบัติทางสังคม (social practice) หมายถึง บริบทสังคมและวัฒนธรรมที่มีผลต่อการสร้าง/ผลิตตัวบท

อุดมการณ์ (ideology) หมายถึง ระบบความคิด/ความหมายที่สะท้อนอัตลักษณ์ ตำแหน่งในสังคม เป้าหมาย ผลประโยชน์ การผลิตซ้ำ ความรู้เชิงวาทกรรม (discursive knowledge) ของกลุ่มทางสังคม (social group) หรือสถาบันทางสังคม (social institution) อย่างไรก็ตาม ไม่มีความคิดใดมีคุณสมบัติเป็นอุดมการณ์ในตัวเอง ความคิดต่าง ๆ จะสามารถพัฒนาจนกลายเป็นอุดมการณ์ได้ก็ต่อเมื่อสถาบันที่มีอำนาจในสังคม เช่น สื่อ ศาสนา รัฐบาล นำความคิดเหล่านั้นเข้าสู่กระบวนการผลิต

วาทกรรมเถรวาทไทย (Thai Theravada discourse) หมายถึง ถ้อยคำไทยที่มีกฎเกณฑ์ความรู้และความจริงของตนเอง หรือสะท้อนโครงสร้างความรู้ ความเชื่อ ค่านิยม และฐานคติทางพุทธญาณวิทยา (Buddhist epistemological assumptions) เช่น กฎธรรมชาติ (กฎแห่งกรรม) กฎไตรลักษณ์ อริยสัจสี่ มัชฌิมาปฏิปทา (มรรคมีองค์ 8) ไตรสิกขา บุญกิริยาวัตถุ 3 ฐานคติทางพุทธภววิทยา (Buddhist ontological assumptions) เช่น ภพ ภูมิต่าง ๆ ที่ระบุในคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนา วาทกรรมเถรวาทไทยยังมีเรื่องราวความรู้เกี่ยวกับจักรวาลวิทยา โลก อาหาร ยา คติชนวิทยา เป็นต้น วาทกรรมเถรวาทไทยมิได้หยุดนิ่ง แต่เปลี่ยนไปตามยุคสมัยของสังคมไทย เพราะต้องบูรณาการร่วมกับวาทกรรมชุดต่าง ๆ ที่ไหลเวียนอยู่ในสังคมไทย วาทกรรมเถรวาทไทยมักพบและถูกถ่ายทอดอย่างเป็นระบบอยู่ในสถาบันสงฆ์ไทย หรือในหมู่พุทธบริษัทที่คงแก่เรียน โดยเชื่อหรือยอมรับกันว่าแก่นสารของคำสอนทางพระพุทธศาสนาของไทยส่วนมากมาจากพระไตรปิฎกและอรรถกถาของลังกาในฐานะแหล่งความรู้สำคัญ

1.6 ประโยชน์ที่จะได้รับการวิจัย

1. ผลวิจัยจะช่วยพัฒนาองค์ความรู้ของไทยศึกษา (Thai studies) และพัฒนศึกษา (development education) ในบริบทของสังคมไทย ซึ่งเน้นเรื่องการพัฒนา ภูมิปัญญา ความยุติธรรมทางสังคม และวิถีคิดเกี่ยวกับสิทธิมนุษยชนของชนกลุ่มต่าง ๆ ที่ดำรงอยู่ในสังคมไทย

2. ผลวิจัยในส่วนที่เกี่ยวข้องกับวิถีคิดทางจริยศาสตร์จะช่วยสร้างความตระหนักเกี่ยวกับผลของวิถีคิดทางจริยศาสตร์ในแบบหนึ่งที่สามารถต่อการใช้ภาษาและการตีความตัวบทโดยรวม ทั้งนี้เพราะการใช้ภาษาที่ดีจะต้องคำนึงถึงวิถีคิดและการตีความของผู้รับสารที่เป็นไปได้ทั้งหมด โดยเฉพาะหน่วยงานภาครัฐที่มีหน้าที่ผลิต พิจารณา และกลั่นกรองกฎหมาย เช่น สำนักงานกฤษฎีกา รัฐสภา กระทรวง สถาบันการศึกษา เป็นต้น

3. งานนี้อาจช่วยสร้างความตระหนักในด้านการผลิตวาทกรรมขององค์กร เพื่อเข้าใจข้อจำกัดของภาษาไทย และเพื่อตระหนักถึงความเข้าใจและความต้องการที่หลากหลายของกลุ่ม

ชนต่าง ๆ ในสังคม โดยพยายามรักษาคุณค่าและประโยชน์ในการสร้างสรรค์สังคมที่เท่าเทียมกัน
ในด้านความคิดและภูมิปัญญาผ่านการใช้ภาษา ดังสะท้อนในคำกล่าวร่วมสมัยที่ว่า ความยุติธรรมใน
แบบสากลและความเท่าเทียมกันในโลกจะมีขึ้นไม่ได้เลย หากวิธีคิดของมนุษย์ยังไม่เท่าเทียมกัน
ความเท่าเทียมกันนี้เป็นหนึ่งในเป้าหมายสหัสวรรษเพื่อการพัฒนาของสหประชาชาติ

บทที่ 2

แนวคิด ทฤษฎี ทบทวนเอกสารและงานวิจัย และระเบียบวิธีวิทยา

บทนี้จะอธิบายแนวคิดและทฤษฎีและทบทวนเอกสารและงานวิจัย ตลอดจนระเบียบวิธีวิทยาที่ใช้ในงานวิจัย

2.1 แนวคิด

แนวคิดสำคัญจากสาขาวิชาต่าง ๆ ได้ถูกนำมาประยุกต์ใช้ในการวิเคราะห์/การตีความตัวบท ดังนี้

2.1.1 แนวคิดสิทธิมนุษยชน

สิทธิมนุษยชน คือ สิทธิที่มนุษย์มีอันเนื่องมาจากตนเป็นมนุษย์ คำว่า “สิทธิ (right)” ในภาษาอังกฤษมีความหมายหลัก ๆ คือ ความหมายทางการเมือง (political sense) และความหมายทางศีลธรรม (moral sense) ความหมายทางการเมือง คือ ความชอบธรรม (rectitude) ในขณะที่ความหมายทางการเมือง คือ การมีสิทธิ (entitlement) (Donnelly, 2013, p. 7)

อย่างไรก็ดี แม้ในปณิญาสากล่าวด้วยสิทธิมนุษยชน ค.ศ. 1948 ไม่ได้กำหนดนิยามความหมายของคำว่า “สิทธิมนุษยชน” เอาไว้อย่างชัดเจน อย่างไรก็ตามในอาธัมภทของปณิญาสาคลดังกล่าวได้กล่าวถึงการยอมรับในเรื่องศักดิ์ศรีแต่กำเนิดและสิทธิอันเท่าเทียมกันและที่ไม่อาจเพิกถอนได้ของสมาชิกทั้งมวลแห่งครอบครัวมนุษยชาติ เป็นพื้นฐานแห่งอิสรภาพ ความยุติธรรม และสันติภาพโลก (นพนธิ สุริยะ, 2559, น. 43-45) สิทธิมนุษยชนในที่นี้จึงหมายถึงสิทธิขั้นพื้นฐานที่มนุษย์พึงมีโดยเสมอภาคกัน เพื่อดำรงชีวิตอย่างมีศักดิ์ศรี มีโอกาสเท่าเทียมกันในการเรียนรู้และพัฒนาศักยภาพของตนเองอย่างเต็มที่และสร้างสรรค์ สิทธิมนุษยชนได้ถูกบัญญัติเอาไว้ในกฎหมายและข้อตกลงระหว่างประเทศและในกฎหมายภายในของหลายรัฐ สำหรับคนจำนวนมาก สิทธิมนุษยชนนั้นเกินขอบเขตไปมากกว่ากฎหมาย และก่อร่างเป็นหลักศีลธรรมพื้นฐานสำหรับวางระเบียบภูมิรัฐศาสตร์การเมืองร่วมสมัย ตามแนวคิดของนักวิชาการตะวันตก สิทธิมนุษยชนหมายถึงสิทธิของความเป็นมนุษย์ ผู้ที่เป็นมนุษย์ย่อมมีสิทธิดังกล่าวตั้งแต่เกิดจนตาย โดยปราศจากเงื่อนไขหรือข้อจำกัดของกฎหมาย (อุดมศักดิ์ สินธิพงษ์, 2555, น. 15) ดังนั้น ในการมีสิทธิมนุษยชน บุคคลจึงไม่จำเป็นต้องมีสิ่งใด ๆ นอกเหนือจากความเป็นมนุษย์ (เจริญ โฆษณานันท์, 2556, น. 47) อาจกล่าวในอีกแบบได้ว่า แท้จริงแล้ว สิทธิมนุษยชนเป็นแนวคิดประเภทหนึ่งที่มนุษย์ได้สร้างขึ้น โดยอ้างอิงถึงลักษณะทางธรรมชาติของมนุษย์อันเป็นคุณสมบัติที่ติดตัวมานับแต่เกิด (นพนธิ สุริยะ, 2559, น. 13)

นักปราชญ์ตะวันตกได้พยายามให้เหตุผลอธิบายลักษณะเฉพาะของสิทธิมนุษยชน คือ สิทธิมนุษยชนต้องเป็นสิทธิที่ต้องเท่ากันสำหรับทุกคนในสังคม (Donnelly, 2013, p. 10) สิทธิมนุษยชนต้องเป็นเรื่องสากลจักรวาลในความหมายที่ว่าเราพิจารณาว่าสมาชิกทุกคนของตระกูลโฮโมเซเปียน (Homo Sapiens) เป็นมนุษย์ อย่างไรก็ตาม นักวิชาการจำนวนมากได้ตั้งคำถามเกี่ยวกับความเป็นสากลจักรวาล (universalism) ของปณิญาสากล่าวด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติและข้อต่าง ๆ ที่ประกอบกันขึ้นเป็นแนวคิดสิทธิมนุษยชน ดังเช่น วิลเลียม เจ ทัลบอต (William J. Talbott) เห็นว่าแนวคิดที่ว่ามนุษย์ควรมีสิทธิบางประการที่ควรต้องรับการเคารพทางกฎหมายนั้นบางส่วนเป็นเรื่องที่ถูกค้นพบเชิงศีลธรรมและบางส่วนเป็นเรื่องเชิงประจักษ์ที่สั่งสมมาจากการสภารณ์ทางสังคมมนุษย์เอง (Donnelly, 2013, p. 10)

นอกจากนั้น สิทธิมนุษยชนถูกมองว่าเป็นจริยศาสตร์ประเภทหนึ่ง เพราะมีฐานคติและกฎเกณฑ์เกี่ยวกับความดีและความเลว นักวิชาการด้านจริยศาสตร์จึงนิยมจัดสิทธิมนุษยชนให้อยู่ในกลุ่มจริยศาสตร์แบบสิทธิ (rights based ethics) ที่แตกต่างจากจริยศาสตร์ของศาสนาอื่น ๆ โดยเฉพาะจริยศาสตร์พระพุทธศาสนา ซึ่งเน้นเรื่องจริยศาสตร์แบบหน้าที่ ดังสะท้อนในเรื่อง ศีล 5 ทิศ 6 มรรคมิองค์ 8 เป็นต้น

2.1.2 แนวคิดศาสนา

ก่อนที่จะอธิบายแนวคิดอื่น ๆ การอธิบายเกี่ยวกับนิยามธรรมชาติของศาสนาคงเป็นเรื่องจำเป็น เพราะงานวิจัยนี้เกี่ยวข้องกับหลายมิติของศาสนา เช่น มิติภาษา (language) มิติคำสอน (teachings) และมิติความเป็นสถาบันทางสังคม (social institution) เป็นต้น ดังนั้น ผู้วิจัยจึงขอให้อ่านนิยามเกี่ยวกับศาสนาไว้ ดังนี้ ราชบัณฑิตยสถานได้ให้นิยามของคำว่า ศาสนา ว่าหมายถึง ลัทธิความเชื่อถือของมนุษย์ (ราชบัณฑิตยสถาน, 2560, น. 233) อย่างไรก็ตาม สำหรับพระพุทธศาสนานั้น ซึ่งไม่มีพระเจ้า ไม่ได้เกิดจากอำนาจพิเศษภายนอก มีแต่พระพุทธเจ้าที่เป็นเพียงมนุษย์ เพราะมนุษย์เท่านั้นที่สามารถเป็นพระพุทธเจ้าได้ (Rahula, 2012, p. 1) ในที่นี้ ศาสนาจึงหมายถึงระบบความเชื่อ ค่านิยม ความรู้ ความจริงที่ถูกถ่ายทอดผ่านวาจากรรมและการปฏิบัติ หรือพิธีกรรม พระพุทธศาสนามีคำสอนแกนกลาง (core teaching) ที่พุทธบริษัทได้ยึดถือและสืบทอดต่อกันมา จนวิวัฒนาการกลายมาเป็นนิกายหรือสำนักต่าง ๆ ดังที่เห็นในปัจจุบัน คำถามที่ตามมาคือ เราจะเรียกหรือพิจารณาพระพุทธศาสนาในลักษณะใด

อาจกล่าวในอีกแบบว่า ศาสนาในที่นี้จึงมีลักษณะแบบจารีต (tradition) ที่สืบทอดระบบความเชื่อหรือความรู้ของตนเองผ่านภาษาและหลักปฏิบัติ แต่ในขณะเดียวกัน ศาสนายังสามารถถูกมองได้ว่าเป็นเรื่องโลกทัศน์ (worldview) และปรากฏการณ์ (phenomena) ทั้งนี้ เพราะโดยเนื้อแท้ศาสนาเป็นเรื่องราวเกี่ยวกับระบบความรู้ ความเชื่อ หรือแม้แต่วัฒนธรรมที่มีผลต่อการดำเนินชีวิตมนุษย์ในหลายมิติ

นอกจากนั้น นักปรัชญาบางท่านได้ให้เหตุผลที่น่าสนใจว่า โดยพื้นฐานแล้ว ศาสนาเป็นเรื่องค่านิยม (values) ภาพลักษณ์ (images) และอุปลักษณ์ (metaphors) ศาสนาจึงไม่เกี่ยวข้องกับเรื่องความผิด หรือความถูก ดังในประเด็นต่าง ๆ เช่น พระเจ้า กฎแห่งกรรม หรือพรหมณ์ เป็นต้น เพราะโดยพื้นฐาน ศาสนาเป็นเรื่องค่านิยม (Taliaferro, 2009, pp. 18-19) สิ่งที่เราควรสังเกต คือ ศาสนามีทั้งเนื้อหา (content) และความหมาย (meaning) โดยเฉพาะความหมายทางศีลธรรมที่มีผลต่อวิถีคิดของผู้คนในสังคม ศาสนาและวิถีคิดทางศาสนาจึงสมควรได้รับการศึกษาวิเคราะห์ในลักษณะเดียวกันกับที่เราเชื่อว่าวิถีคิดแบบบริโภคนิยม ทุนนิยม และปัจเจกชนนิยมมักมีอิทธิพลต่อสังคมมนุษย์ในยุคสมัยใหม่ เพราะวิถีคิดแบบจริยศาสตร์และศาสนามักทับซ้อนหรือมาก่อนวิถีคิดเรื่องความดีในแบบอื่น ๆ โดยเฉพาะวิถีคิดแบบปัจเจกชนนิยมและทุนนิยมเสรี การที่เราจะศึกษาวิจัยศาสนาในฐานะปรากฏการณ์ทางสังคมเป็นเรื่องดี แต่ก็ยังเป็นเรื่องที่ต้องได้ยาก ดังนั้น การหันมาศึกษาวาทกรรมในรูปตัวบท (text) ร่วมกับปรากฏการณ์สังคมอื่น ๆ ในฐานะมิติที่สามารถจับต้องได้ของศาสนาอาจทำให้เราสามารถค้นพบอะไรบางอย่างที่อาจเป็นประโยชน์ต่อวงวิชาการ โดยเฉพาะความเป็นยุคสมัยใหม่ของศาสนามีลักษณะเช่นไร

ในนัยข้างต้น งานวิจัยนี้จึงเน้นการศึกษาพระพุทธศาสนาเถรวาททั้งในมิติความหมายผ่านวาทกรรม หรืออุดมการณ์ และปรากฏการณ์ทางสังคมที่ถูกทำให้ปรากฏออกมาในรูปของวาทกรรม ซึ่งในงานวิจัยนี้พิจารณาในฐานะหลักฐานทางตัวบท (textual evidence) ที่จับต้องได้จริง หรือมีความเป็นรูปธรรม เพื่อใช้ในการวิเคราะห์

2.1.3 แนวคิดพระพุทธศาสนาเถรวาท

เถรวาทเป็นนิกายหนึ่งของพระพุทธศาสนาที่ยังดำรงเหลืออยู่ในยุคปัจจุบันและสามารถพบได้อย่างแพร่หลายในภูมิภาคเอเชียใต้และเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เถรวาทยังเป็นจารีตหลักในศรีลังกา พม่า ไทย ลาว และกัมพูชา (Prebish, 1993, pp. 258-259) ในปัจจุบัน พระพุทธศาสนาเถรวาทได้รับการนิยามออกไปหลายอย่าง โดยทั่วไป คำว่า “เถรวาท” แปลว่า ตามแนวทางของพระเถระ อย่างไรก็ตาม คำว่า “เถรวาท” มีนัยทางประวัติศาสตร์มากมาย ดังเห็นว่า พุทธโฆษา (Buddhaghosa) ของลังกาทวีปได้ใช้คำนี้เพื่อหมายถึงสายของพระสงฆ์ที่สืบเนื่องมาจากการประชุมสังคายนาครั้งที่ 1 (1st Buddhist Council) ณ กรุงราชคฤห์ แคว้นมคธ จึงไม่ได้หมายถึงสำนัก หรือนิกายอย่างที่ชาวพุทธเข้าใจกันในปัจจุบันนี้ (Buswell & Lopez, 2014, p. 904)

อย่างไรก็ดี งานวิจัยนี้ได้ใช้คำอธิบายของมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยที่เห็นว่า คำว่า “เถรวาท” หากแปลตามพยัญชนะ อาจหมายถึงคำสอนหรือคำพูดของพระเถระ แต่นี่อาจไม่ได้สะท้อนมิติทางประวัติศาสตร์ของพระพุทธศาสนาเท่าไรนัก คำนี้อาจแปลในอีกแบบว่า คำประกาศของพระเถระ อันมีพระมหากัสสปเถระเป็นประธานที่ให้คงคำสอนของพระพุทธเจ้าไว้เหมือนเดิม โดยไม่มีการถอดถอนและบัญญัติเพิ่มเติม คำว่าเถรวาทนี้คงมีเค้ามูลแห่งการเกิดขึ้นมา

ตั้งแต่ภายหลังพุทธปรินิพพานประมาณสามเดือน คำนี้มีความหมายบ่งบอกเป็นนัยว่าให้พระสงฆ์รักษา และปฏิบัติตามพระธรรมวินัยที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงและบัญญัติไว้ โดยไม่เปลี่ยนแปลง ไม่ถอดถอนและไม่บัญญัติเพิ่ม พระสงฆ์สายนี้จึงได้ชื่อว่า “เถรวาท” (คณาจารย์มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2560, น. 6-7)

ดังนั้น พระพุทธศาสนาเถรวาทในที่นี้จึงหมายถึงศาสนาของกลุ่มบุคคล (พุทธบริษัท) ที่เชื่อในจารีตหรือระบบความเชื่อในแบบเถรวาทที่พัฒนา หรือมีต้นตอทางญาณวิทยาจากพระไตรปิฎกของลังกา ทั้งนี้ เราต้องสังเกตว่าคำว่า “ศาสนา” เป็นคำที่ถูกประดิษฐ์ขึ้นเพื่อแปลคำว่า “religion” ในภาษาอังกฤษ แต่ในสมัยพุทธกาล คำสอนทางพระพุทธศาสนามักเรียกกันว่า “ธรรมวินัย” นี่อาจเป็นการพิจารณาพระพุทธศาสนาที่ตัวของพระพุทธศาสนาเองล้วน ๆ ว่ามีองค์ประกอบสำคัญ 2 อย่าง คือ ธรรมกับวินัย ส่วนชื่อที่สองคือ “พรหมจรรย์” นี่เป็นการมองพระพุทธศาสนาที่สัมพันธ์กับคน

พระพุทธศาสนาเถรวาทยึดพระไตรปิฎกเป็นเกณฑ์ตัดสินในด้านคำสอนและมีความเชื่อว่าพระมหินทเถระ โอรสของพระเจ้าอโศกมหาราช เป็นผู้นำคัมภีร์ไปลังกา (สิงหล) แล้วแปลคัมภีร์เป็นภาษาสิงหลโบราณที่มหาวิหาร เพื่อป้องกันไม่ให้คำสอนทางพระพุทธศาสนาปะปนกับคำสอนของลัทธิอื่น ๆ ต่อมา พระพุทธโฆษาจารย์ ปราชญ์ชาวอินเดียได้แปลคัมภีร์เหล่านั้นเป็นต้นตอภาษาอย่างใดก็ได้ แฮร์มานน์ โอลเดนเบิร์ก (Hermann Oldenberg) นักภาษาศาสตร์ชาวเยอรมัน เห็นว่าพระมหินทเถระไม่ใช่บุคคลที่นำคัมภีร์ไปลังกาเอง แต่ทว่าฝากคัมภีร์ไปกับพ่อค้าชาวกาลิงคะที่ไปค้าขายในลังกา คุณะรัตเน ปนะโบกเก (Gunaratne Panabokke) อ้างข้อมูลของทมิฬในอินเดียภาคใต้ ระบุว่า พระมหินทเถระสอนธรรมอยู่ในอินเดียภาคใต้ นี่จึงสอดคล้องกับหลวงจีนหยวนฉาง (Yuan Chwang) ที่ได้บันทึกไว้ (สมิทธิพล เนตรนิมิต, 2562, น. 127) อย่างไรก็ตาม พระเจ้าเทวานัมปิยติสสะ (307-267 ปีก่อนคริสตกาล) กษัตริย์ผู้ครองนครอนุราชปุระ และเป็นพระมหากษัตริย์ลังกาพระองค์แรกที่ทรงประกาศพระองค์เป็นพุทธศาสนูปถัมภก นอกจากนั้น พระเจ้าวัฏฏคามินิอภัย (161-137 ปีก่อนคริสตกาล) พระเจ้าวิชัยพาหุที่ 1 (พ.ศ. 1598-1653) และพระเจ้าปราคัสมพาหุที่ 1 (พ.ศ. 1697-1730) ล้วนมีบทบาทสำคัญในการอุปถัมภ์พระพุทธศาสนาเถรวาท โดยเฉพาะในการสร้างพระไตรปิฎก (ตินาร์ บุญธรรม, 2555, น. 281)

หากพิจารณาในด้านหลักคำสอน ทั้งนิกายเถรวาทและมหายานต่างมีแก่นคำสอนหลัก ๆ ร่วมกัน เช่น อริยสัจสี่ ปฏิจจสมุปบาท มรรคมืองค์แปด และอนัตตา ความแตกต่างระหว่างสองนิกายมีอยู่ในเรื่องปลีกย่อย ดังที่ พอล วิลเลียมส์ (Paul Williams) กล่าวว่า หากเราย้อนกลับไปพิจารณาคำสอนดั้งเดิมของพระพุทธเจ้า เราจะพบการวิเคราะห์ที่ลึกซึ้งว่า สิ่งที่มีองคฺว่่าเป็นเอกภาพ (unities) แท้จริงสามารถแบ่งออกเป็นส่วนประกอบ (constituents) และด้วยวิธีคิดวิเคราะห์เช่นนี้ ความหลากหลายในโครงสร้างธรรมชาติจึงถูกเปิดเผยออกมา ชัดความสามารถที่จะสามารถมองไปไกลกว่าเอกภาพของรูปที่คำของภาษาได้สรรสร้างหรือแม้แต่ปรุงแต่งให้แก่เรา นี่เป็นปัจจัยสำคัญใน

การก่อกำเนิดขึ้นของวิปัสสนากัมมัฏฐาน (insight meditation) นี่คือการรู้/พิจารณาสิ่งต่าง ๆ ตามความเป็นจริง (seeing things the way they are) ซึ่งก็คือจุดเริ่มที่นำไปสู่นิพพาน (nirvana) หรือการตรัสรู้ (enlightenment) หรือการหยุดจากสภาวะคลุมเครือมืดมนทางจริยธรรมและอวิชชา (cessation of moral obscurations and ignorance) (Williams, 2010, p. 2)

ตรงจุดนี้ การที่ พอล วิลเลียมส์ได้กล่าวถึงโครงสร้างของภาษาที่ทำให้มนุษย์หลงทาง (misleading linguistic construct) ดังที่เราพบในภาษามนุษย์ จึงสะท้อนความจริงที่ว่าภาษาในบางมิติก็มีส่วนสำคัญในการปิดบังความจริงของมนุษย์ หรือทำให้มนุษย์ไม่สามารถคิดในแบบที่แตกต่างออกไป อันเนื่องมาจากกระบวนการทางสังคมที่ทำให้มนุษย์คุ้นเคยกับตรรกะบางอย่างที่อยู่ในระบบความหมายของภาษา ประเด็นนี้จึงตรงกับฐานคติของทฤษฎีการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์ที่ต้องการเปิดเผยบางมิติของภาษาที่อาจคลุมเครือหรือแม้แต่ปิดบังความจริง ดังปรากฏในแนวคิดเรื่องความหมายนัยแฝง/ความหมายโดยนัย (implicature) ฐานคติ (assumption) ข้อสรุปโดยนัย (implication) ความนัย (subtext) เป็นต้น

2.1.3.1 สถาบันสงฆ์เถรวาทไทย

สถาบันสงฆ์ หมายถึง กลุ่มหรือองค์กรของคนที่มีเป้าหมายร่วมกัน งานหลักของสถาบันสงฆ์โดยทั่วไปคือ การสืบทอดพระพุทธศาสนา รวมถึงการเทศนาสั่งสอน การปฏิบัติพิธีกรรมทางศาสนา การอบรม การให้การศึกษาในด้านต่าง ๆ เช่น การปกครอง การเลี้ยงชีพ การใช้ชีวิตสังคม การศึกษาจึงเป็นแก่นแท้ของพระพุทธศาสนา ผู้ที่เข้าสู่พระพุทธศาสนาจึงต้องฝึกอบรมหรือพัฒนาตนเอง จึงจะเข้าถึงเป้าหมายในพระพุทธศาสนาได้ ศาสนาเป็นผลแห่งความเพียรพยายามที่จะแก้ไขปัญหา ทั้งปัญหาชีวิตและปัญหาสังคม คณะสงฆ์เถรวาทในประเทศไทย ประกอบด้วย 2 นิกาย คือ มหานิกาย และธรรมยุติกนิกาย

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตโต) เห็นว่าพระพุทธเจ้าทรงจัดตั้งคณะสงฆ์เป็นสังคม มีการจัดระบบต่าง ๆ ทั้งในการปกครอง การเลี้ยงชีพ ชีวิตทางสังคม ตลอดจนการศึกษอบรมทุกอย่าง โดยให้สมาชิกทุกคนมีสิทธิ และมีส่วนร่วมในกิจกรรมและผลประโยชน์ต่าง ๆ ของสถาบันโดยทั่วถึงและเท่าเทียมกัน มีความรู้สึกที่ดีต่อกัน เคารพในคุณค่าของกันและกัน หรือที่เรียกตามหลักสมัยใหม่ว่า มีสมภาพ เสรีภาพ และภราดรภาพ ภายใต้สถาบันสงฆ์นี้ สมาชิกสงฆ์ทุกคนจึงมีโอกาส พร้อมทั้งจะให้ความสามารถ คุณสมบัติต่าง ๆ ของตนได้รับการฝึกอบรมเจริญก้าวหน้าอย่างเต็มที่ตามหลักไตรสิกขา ซึ่งเป็นหลักในการฝึกอบรมบุคคลใน 3 ด้าน คือ ศีล สมาธิ ปัญญา

2.1.3.2 ความรู้เกี่ยวกับประวัติต้นกำเนิดของเถรวาท

ชาวพุทธในประเทศไทยตระหนักดีว่าพระพุทธเจ้ามิใช่คนไทย และพระไตรปิฎกก็มีใช้ของไทย แต่เป็นมรดกทางภูมิปัญญาจากภายนอก โดยเฉพาะจากลังกา ดังปรากฏ

ในงานประวัติศาสตร์นิพนธ์ของพลตรีหลวงวิจิตร วาทการ ซึ่งมีอิทธิพลต่อการรับรู้ของคนไทยนับจากช่วงหลังเหตุการณ์การเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. 2475 เป็นต้นมา

พระพุทธศาสนาอาศัยและเจริญรุ่งเรืองในเกาะเกะลังกา ในจำนวนพวกที่เข้ามาพึ่งพิงความร่มเย็นในเกาะลังกานั้น มีคนสำคัญคนหนึ่ง คือ พระพุทธโฆษาจารย์ ซึ่งเดิมอยู่แคว้นมคธ และมาถึงเกาะลังกาเมื่อพุทธศักราช 963 ในสมัยพระมหานาม และพระพุทธโฆษาจารย์พักอยู่ที่มหาวิหาร แต่งคัมภีร์ที่นับว่าเป็นเลิศคัมภีร์หนึ่ง คือวิสุทธิมรรค พระพุทธโฆษาจารย์ได้ออกจากลังกาเมื่อใดไม่ทราบ ทราบแต่ว่าเมื่อออกจากลังกา ก็ได้ไปพม่า ภิกษุลังกาได้มีการติดต่อกับพม่ามอญและไทย โดยนัยนี้ เกาะลังกาจึงเป็นที่มั่นของพระพุทธศาสนา (Williams, 2010, p. 2)

2.1.3.3 วาทกรรมเถรวาทไทย

วาทกรรมเถรวาทไทย (Thai Theravada discourse) คือภาษา/ถ้อยคำที่มีแบบแผนเพราะมีกฎเกณฑ์ความรู้และความจริงของตนเอง ที่สะท้อนความเป็นสถาบัน และมีการสืบทอด ซึ่งแสดงออกผ่านทางการพูดและเขียนอย่างจริงจัง วาทกรรมเถรวาทไทยจึงมักเกี่ยวข้องกับบริบทและมิติต่าง ๆ ของพระพุทธศาสนาเถรวาท ซึ่งมีเอกลักษณ์และสะท้อนวิถีคิดของชุมชนแห่งการตีความของตน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การอ้างคำเทศนาสั่งสอนของพระพุทธเจ้า หรือคำกล่าว หรือคำพูดของพระพุทธเจ้า ดังที่เราพบในพระไตรปิฎก ตรงจุดนี้ อาจกล่าวในอีกแบบได้ว่า ต้นฉบับของความรู้ความจริง หรือคำสอนของพระพุทธเจ้าก็คือพระสูตรต่าง ๆ ที่รวบรวมอยู่ในพระไตรปิฎกของลังกา

คำสอนของพระพุทธเจ้า (Buddha's teachings) หรือพุทธวจน หรือคำกล่าวของพระพุทธเจ้ามักมาในรูปพระสูตร ซึ่งแปลว่าสาย (thread) (Erricker, 2017, p. 52) คำสอนและคำกล่าวของพระพุทธเจ้าเหล่านี้ล้วนจัดว่าเป็นแก่นความรู้และเป็นส่วนหนึ่งหรือส่วนสำคัญของวาทกรรมเถรวาทไทยและคำสอนทางพระพุทธศาสนา แต่คำสอนทางพระพุทธศาสนาอาจรวมรวมถึงการตีความคำสอนของพระพุทธเจ้าโดยพระเถระด้วย ดังที่กล่าวไปแล้วในตอนต้น คำว่า “เถรวาท” ในที่นี้ยังคงต้องหมายรวมถึงพระสาวก พระเถระ หรือครูบาอาจารย์ที่ได้รับการยอมรับอย่างกว้างขวางโดยพุทธบริษัทในอดีตอีกด้วย ดังนั้น วาทกรรมเถรวาทไทย หรือคำสอนทางพระพุทธศาสนาไทยต้องรวมถึงคำสอนของพระเถระในอดีตด้วย

อย่างไรก็ดี เมื่อสังคมเปลี่ยน ภาษาก็ต้องเปลี่ยน ในนัยนี้ เมื่อภาษาไทยเปลี่ยน วาทกรรมเถรวาทไทยซึ่งอยู่ภายใต้ระบบภาษาไทยก็ต้องเปลี่ยนตามไปด้วย ตรงจุดนี้ วาทกรรมเถรวาทไทยจึงมิได้มีความหมายตายตัว แต่ทว่ามีสภาพของความเป็นพลวัต (dynamism) หรือต้องผันแปรเปลี่ยนแปลงไปตามกระแสสังคมและวัฒนธรรมไทย ดังเช่น ในอดีต ชาวพุทธในประเทศไทยมักเรียกคำและมนต์ที่ “วิมุตติ” ว่าหมายถึง “ความหลุดพ้น” หรือ “การหลุดพ้น” แต่ในช่วงเวลาต่อมา ชาวพุทธกลับนิยมใช้คำว่า “อิสรภาพ” ซึ่งเป็นคำศัพท์ที่ถูกบัญญัติขึ้นใหม่ คำศัพท์ใหม่นี้มักถูกนำมาใช้

แทนคำว่า “วิมุตติ” อย่างแพร่หลายในยุคสมัยใหม่หรือยุคหลังอาณานิคมโดยประชาชนทั่วไป รวมถึงวงการศาสนาและการศึกษาเพื่อหมายถึงวิมุตติ ซึ่งเป็นคำบาลีดั้งเดิม

น่าสังเกตว่า ภาษาไทยในยุคสุโขทัยก็มีใช้ภาษาไทย ดังที่ใช้กันในสมัยอยุธยาหรือในสมัยรัตนโกสินทร์ ในลักษณะที่คล้ายคลึงกัน ภาษาไทยในยุครัตนโกสินทร์ตอนต้นก็ต่างจากภาษาไทยที่ใช้ในยุคแห่งการปรับเปลี่ยนให้ทันสมัย (modernization) ซึ่งเริ่มต้นขึ้นในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ภาษาไทยในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวก็ต่างจากภาษาไทยที่ใช้ในยุคหลังเหตุการณ์เปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. 2475 เมื่อรัฐบาลไทยได้ตัดสินใจที่จะจัดตั้งราชบัณฑิตยสถานเพื่อส่งเสริมและอนุรักษ์ภาษาไทยให้มีมาตรฐาน

นอกจากเรื่องภาษานั้น เนื้อหาเกี่ยวกับพระพุทธศาสนาเถรวาทของไทยก็ยังแตกต่างจากเนื้อหาของพระพุทธศาสนาในแบบดั้งเดิม ดังที่ วัชร งามจิตรเจริญ กล่าวไว้ว่า พระพุทธศาสนาเถรวาทที่พัฒนาจากพระพุทธศาสนาเดิมมีความต่างจากพระพุทธศาสนาในแบบดั้งเดิมพอสมควร อาจเพราะได้มีการปรับปรุงและเพิ่มเติมคำสอนบางอย่างเข้ามาอีก เช่น คำสอนเรื่องขณิกวาท อีกทั้งความเชื่อหรือเนื้อเรื่องบางตอนในคัมภีร์รุ่นหลังพระไตรปิฎกก็อาจจะได้รับอิทธิพลมาจากลัทธิความเชื่ออื่น เช่น เรื่องเทวาสูรสงครามอันเป็นเรื่องพระอินทร์รบกับพวกอสูรที่ปรากฏในคัมภีร์อรรถกถาธรรมบทจะได้รับอิทธิพลมาจากความเชื่อของพวกอิหร่านและอินเดียซึ่งแต่เดิมคือพวกอารยันที่แยกกันเป็นกลุ่ม (วัชร งามจิตรเจริญ, 2561, น. 10-11)

ยิ่งกว่านั้น ผู้วิจัยยังพบอีกว่าบทสวดจำนวนมากที่ชาวไทยในยุคปัจจุบันได้ใช้ในพิธีกรรมต่าง ๆ เป็นผลผลิตทางภูมิปัญญาของชนชาติต่าง ๆ ที่เคยอาศัยในดินแดนซึ่งปัจจุบันคือพื้นที่ของไทย พม่า กัมพูชา และลาว เช่น ยอดกัณฑ์พระไตรปิฎก (ขอม) ชินบัญชร (ล้านนา) เป็นต้น บทสวดและงานนิพนธ์ในอดีตเหล่านี้จึงเป็นหลักฐานในรูปงานเขียนที่จับต้องได้ที่สะท้อนยุคต่าง ๆ ของวาทกรรมเถรวาทไทย สิ่งที่น่าสนใจภาษาไทยและภาษาโบราณในดินแดนสุวรรณภูมิจะลึ้มมิได้คือภาษาที่ใช้ในการจารึกหรือถ่ายทอดคำสอนทางพระพุทธศาสนาในยุคโบราณของชนชาติไทยกลับนิยมใช้ตัวอักษรขอมในการถอดเสียงหรือในการแปลคำเทศนาสั่งสอนของพระพุทธเจ้า (ภาษาบาลี) การใช้ตัวอักษรไทยในงานแปลพระไตรปิฎกหรือในการผลิตวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนาเริ่มมีขึ้นอย่างจริงจังในสมัยรัตนโกสินทร์

นอกเหนือจากเรื่องภาษาแล้ว ยังมีความแตกต่างในด้านหลักปฏิบัติ เช่น การโกนคิ้วก็เป็นหลักปฏิบัติของพระสงฆ์เถรวาทไทย ในขณะที่พระสงฆ์พม่าก็มีได้มีหลักปฏิบัติดังกล่าว ในด้านจิตรกรรม ประติมากรรม และสถาปัตยกรรม งานศิลปะและอาคารต่าง ๆ ในจารีตเถรวาทไทยล้วนมีความแตกต่างจากประเทศเพื่อนบ้านในด้านรายละเอียด

ดังนั้น อาจกล่าวในอีกแบบว่า วาทกรรมเถรวาทไทยในที่นี้จึงหมายถึงวิธีพูดและวิธีเขียนภาษาไทยที่เป็นแบบแผนเพราะมีระเบียบกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงในแบบ

ของตนเอง ดังที่ถูกถ่ายทอดในสถาบันสงฆ์และพุทธบริษัทไทยที่คงแก่เรียน วาทกรรมเถรวาทไทย จึงสะท้อนโลกทัศน์หรืออุดมการณ์ของสถาบันสงฆ์เถรวาทไทย อันสืบเนื่องมาจากการที่วาทกรรมดังกล่าวได้พยายามถ่ายทอดแนวคิดต่าง ๆ ในพระไตรปิฎก ซึ่งจัดเป็นกรอบความคิดหรือชุดความรู้ (episteme) ที่มีกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงของตนเอง กฎเกณฑ์หลัก ๆ ประกอบด้วยกฎไตรลักษณ์ กฎแห่งกรรม อริยสัจสี่ ปฏิจจสมุปบาท มรรคมงคลแปด หรือไตรสิกขา เกณฑ์และวิธีในการทำ ความดี เช่น การแบ่งระหว่างกุศลกับอกุศล วิธีทำบุญ (บุญกริยาวัตถุ 10) ซึ่งสะท้อนอยู่ในมรรคมีองค์ 8 และเป็นวิธีปฏิบัติเบื้องต้นเพื่อเข้าสู่การอยู่เหนือเหตุและปัจจัย (วิมุตติ) ซึ่งเป็นอีกชื่อของนิพพาน เป็นต้น พระสงฆ์เถรวาทหรือพุทธบริษัทที่เลื่อมใสในคำสอนทางพระพุทธศาสนามักนิยมใช้วาทกรรมนี้ในโอกาสต่าง ๆ หรือใช้ร่วมกับวาทกรรมอื่น ๆ ในการอธิบายเกี่ยวกับมิติต่าง ๆ ของโลกแห่งความจริง

อย่างไรก็ดี แม้สยามรับรู้ความรู้เชิงวาทกรรมจำนวนมากจากโลกตะวันตก ทั้งในยุคอาณานิคมและหลังอาณานิคม วาทกรรมเถรวาทไทยก็ยังพบในหลายมิติของชีวิตประจำวัน และคนไทยทั่วไปมักใช้วาทกรรมนี้อย่างกว้างขวางในชีวิต เช่น การอธิบายรูปแบบความดีและระดับความดี การดำเนินชีวิต พิธีกรรม หรือสถานการณ์ที่เกี่ยวกับการทำความดี การอธิบายสาระและเป้าหมายของชีวิต ดังสะท้อนอยู่ในคำหรือแนวคิดของผู้ใช้ภาษาที่มีต้นกำเนิดจากพระไตรปิฎกของลังกา เช่น บาป บุญ คุณ โทษ เป็นต้น คำเหล่านี้สะท้อนกฎเกณฑ์ทางจริยศาสตร์ เช่น อะไรเป็นวิธีหรือกฎเกณฑ์ของเถรวาทที่ใช้แบ่งระหว่างกุศลกับอกุศล ความดีกับความเลว กรรมและวิบาก เป็นต้น คำธรรมดาที่พบในการสนทนา หรือในงานวรรณกรรมไทย เช่น คำว่า เมตตา กรุณา ตัณหา มุทิตา ภูมิ นรกร สวรรค์ อุเบกขา ไตรสิกขา บารมี ทาน กิเลส อุปาทาน เป็นต้น จึงสะท้อนอุดมการณ์เถรวาทหรือบ่งบอกถึงอิทธิพลหรืออำนาจของวาทกรรมเถรวาทไทยที่ได้เข้ามากำหนดบทสนทนา หรือได้ครอบงำด้วยบททางวรรณกรรมดังกล่าว

อย่างไรก็ตาม ความรู้หรือความเชื่อที่หมุนเวียนในสังคมไทยในปัจจุบัน มิได้มีแต่ความเชื่อทางพระพุทธศาสนาที่ส่งผ่านหรือถ่ายทอดโดยสถาบันสงฆ์เถรวาทและมีต้นตอทางความรู้ที่อยู่ในพระไตรปิฎกเท่านั้น แต่ความรู้และความเชื่อจำนวนมากไม่น้อยมักมีมาก่อนการเข้ามาของศาสนาของอินเดีย (Indic religions) เสียอีก แต่เรื่องเหล่านี้มีค่อยได้รับการศึกษาวิจัย (Prapod Assavavirulhakarn, 2010, p. 25)

2.1.4 แนวคิดว่าด้วยความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา

เดวิด แม็กมาฮาน (David McMahan) นักประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาแห่งมหาวิทยาลัยอ็อกซฟอร์ด ได้สำรวจงานวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนาจำนวนมาก และเห็นว่าในช่วงหลายศตวรรษที่ผ่านมา กระบวนการทำให้เป็นตะวันตก (westernization) และกระบวนการปรับเปลี่ยนให้ทันสมัย (modernization) ได้เป็นปัจจัยสำคัญที่ได้ทำให้เกิดความเป็นยุคสมัยใหม่ หรือ

ความสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา (Buddhist modernism) ซึ่งในกรณีนี้หมายถึงการตีความพระธรรมในรูปแบบใหม่ (reinterpretation of Buddhist doctrines) หรือการเปลี่ยนบริบทคำสอนทางศาสนา (recontextualization) ขึ้นใหม่ เพื่ออธิบายสภาพแวดล้อมใหม่ รวมถึงการตัดทอนเรื่องปกรณัมออกจากคำสอนทางพระพุทธศาสนา (demythologization of Buddhist teachings) เมื่อความรู้พุทธต้องปะทะประสานกับญาณวิทยาของยุคสมัยใหม่ เช่น วิทยาศาสตร์ เจื้อนไขเหล่านี้ได้นำไปสู่การฟื้นฟูหรือแม้แต่การปฏิรูปคำสอนทางพระพุทธศาสนาในที่สุด พระพุทธศาสนาเพื่อสังคม (socially engaged Buddhism) เป็นตัวอย่างของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมในศตวรรษที่ 20 ที่ผ่านมานี้ ซึ่งได้เอาภาษาของคำสอนทางพระพุทธศาสนา เช่น ความทุกข์ (suffering) ความเมตตากรุณา (compassion) การปลดปล่อยเพื่อให้อิสรภาพ (liberation) มาผสมผสานกับภาษา/ความคิดของยุคสมัยใหม่ เช่น สิทธิมนุษยชน (human rights) ความยุติธรรมทางสังคม (social justice) ความเท่าเทียมกัน (equality) สิทธิสตรี (women's rights) เป็นต้น (McMahan, 2008, pp. 5-251)

แนวคิดของแม็กมาฮานจึงเน้นกระบวนการหรือปรากฏการณ์ที่เรียกว่า “กระแสโลกาภิวัตน์ (globalization)” ที่ส่งผลให้เกิดการแพร่ของความรู้ การปะทะทางอุดมการณ์ และการผสมผสานทางวัฒนธรรม โดยเฉพาะจากโลกตะวันตกสู่โลกตะวันออก อันเนื่องมาจากการเดินทางข้ามพรมแดนของมนุษย์และวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นในช่วงสองศตวรรษที่ผ่านมา โลกาภิวัตน์ได้ส่งผลให้เกิดการเรียนรู้และการปฏิสัมพันธ์ระหว่างคนต่างเชื้อชาติ ต่างวัฒนธรรมมากยิ่งขึ้น งานวิจัยจำนวนมากจึงหันมาให้ความสำคัญกับทฤษฎีหลังอาณานิคม (Postcolonialism) ที่เน้นอภิปรายการปะทะสังสรรค์กันระหว่างคนต่างเชื้อชาติต่างวัฒนธรรม รวมถึงมรดกทางการเมืองและสังคมของยุคแห่งการล่าอาณานิคมต่อสภาพและทิศทางของสังคมในยุคปัจจุบัน อิทธิพลของนักทฤษฎีตะวันตก อย่างเช่น มิเชล ฟูโกต์ที่ได้อธิบายบทบาทของความรู้เชิงวาทกรรมในมิติของความสัมพันธ์เชิงอำนาจได้ช่วยทำให้นักมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ตระหนักถึงพลวัตของความคิด ความรู้ในรูปภาษา/วาทกรรม แนวโน้มดังกล่าวได้ส่งผลให้แนวทางการวิจารณ์จำเป็นต้องอ้างอิงกับบริบททางญาณวิทยา ประวัติศาสตร์ และการเมืองมากขึ้น

อย่างไรก็ตาม นักวิชาการส่วนใหญ่มิได้ปฏิเสธว่ารูปแบบต่าง ๆ ของพระพุทธศาสนาที่ยังเน้นเรื่องไสยศาสตร์ ผีสาง ยังคงดำเนินอยู่ในยุคสมัยใหม่ ดังเห็นว่า โลกาภิวัตน์เองก็อาจส่งผลให้พระพุทธศาสนาได้พัฒนาจนกลายเป็นเรื่องไสยศาสตร์มากขึ้นก็ได้ ดังเห็นว่า โด널ด์ เค. สแวร์เรอร์ (Donald K. Swerer) นักพุทธศาสน์วิทยาชาวอเมริกัน เสนอว่าพลังของการปรับเปลี่ยนให้ทันสมัย (modernization) มิได้นำมาสู่การเลิกเชื่อในเรื่องไสยศาสตร์ในประเทศไทย แต่กลับนำมาสู่ยุคแห่งการนิยมพระเครื่องและเครื่องรางของขลัง เขาเห็นว่าโลกาภิวัตน์ได้เปลี่ยนสังคมไทย แต่ในทางกลับกัน โลกาภิวัตน์ได้ปลุกสิ่งที่เคยมีมาก่อนยุคสมัยใหม่ให้กลับมามีบทบาทอย่างมากมาอีกครั้ง (Heine & Prebish, 2003, p. 22) อย่างไรก็ตาม เราคงปฏิเสธไม่ได้เช่นกันว่าพุทธทาสภิกขุและสมเด็จ

พระพุทโธมหาราช (ป.อ. ปยุตโต) ได้สร้างความเปลี่ยนแปลงในพระพุทธศาสนาของไทยในยุคสงครามเย็น

2.2 การวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์

โดยทั่วไป วาทกรรม (discourse) หมายถึง ข้อความ (stretch of text) หรือกลุ่มคำที่เปล่งเสียงออกมา (spoken utterances) ที่รวมกันเข้าจนเป็นระบบที่มีความหมาย (Sim, 2005, p 5) วาทกรรมอาจหมายถึงหน่วยภาษาที่ปรากฏต่อเนื่องในระดับที่สูงกว่าประโยคเดี่ยว ๆ ที่มนุษย์ใช้สื่อสาร ซึ่งหมายรวมทั้งภาษาพูด ภาษาเขียน และภาษามือ ที่เกิดขึ้นอย่างเป็นธรรมชาติในสถานการณ์จริง โดยมีวัตถุประสงค์ที่สนองเจตนารมณ์ของผู้ส่งสาร ทำหน้าที่ให้รายละเอียด แสดงอารมณ์ความรู้สึก และปฏิสัมพันธ์ทางสังคมในลักษณะใดลักษณะหนึ่ง (ดิฐ ศรินราววัฒน์, 2561, น. 134) ในหลายทศวรรษที่ผ่านมา มีการนิยามวาทกรรมและบทบาทของวาทกรรมออกเป็นหลายอย่าง เช่น วาทกรรมหมายถึงระบบและกระบวนการในการสร้าง การผลิตซ้ำ เอกลักษณ์และความหมายให้แก่สรรพสิ่งต่าง ๆ ในสังคมที่อยู่รอบตัวเรา (เมลดา สุดาจิตรอาภา, 2561, น. 226) หรือ วาทกรรมคือรูปแบบของกรอบความคิดที่เกี่ยวกับเรื่องใดเรื่องหนึ่งที่มีลักษณะเป็นสถาบันและมีการสืบทอด ซึ่งแสดงผ่านการพูดและการเขียน วาทกรรมจึงมีระบบความคิดและเหตุผลของตนในการเล่าอธิบายความจริง ทั้งนี้ อาจกล่าวในแบบกว้าง ๆ ได้ว่าวาทกรรมหมายถึงภาษาที่จำเป็นต้องถูกพิจารณาในแบบเฉพาะ (Fairclough, 2015, p. 7) นี่เป็นนิยามของ นอร์แมน แฟร์คลัฟ (Norman Fairclough) หรือวาทกรรมคือวิธีที่เราพูดและคิดเกี่ยวกับเรื่องหนึ่ง ๆ อย่างมีแบบแผน การศึกษาวาทกรรมคือ การวิเคราะห์แบบแผนของวิธีคิดและวิธีพูด อย่างไรก็ตาม วาทกรรมในนิยามของ มิเชล ฟูโกล์ต์ (Michel Foucault) คือภาษาที่มีกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริง หรือมีฐานคติที่สะท้อนระบบญาณวิทยา วาทกรรมจึงมิใช่ภาษาที่มีความหมายในแบบธรรมดา ๆ แต่วาทกรรมสะท้อนกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริง วาทกรรมจึงคล้ายกับกรอบความรู้ หรือชุดความรู้ (episteme)

การวิเคราะห์วาทกรรม (discourse analysis) โดยทั่วไปหมายถึงการศึกษาแบบแผน (norm) ที่ควบคุมการผลิตวาทกรรมในมิติสังคมและภาษา รวมถึงการวิเคราะห์ปัจจัยทางการเมืองและสังคมที่อาจมีผลต่อการผลิตวาทกรรมดังกล่าว (Blackburn, 2016, p. 137) ในขณะที่การวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์ (critical discourse analysis) มุ่งความสนใจไปในเรื่องความสัมพันธ์เชิงอำนาจ แต่ไม่ได้เน้นระเบียบวิธีวิจัยอย่างใดอย่างหนึ่งเป็นการเฉพาะ และยอมรับความสำคัญของหลายวิธีการจากศาสตร์ที่หลากหลาย และในขณะเดียวกันยังพยายามประยุกต์ใช้หลายทฤษฎีทางสังคมศาสตร์เพื่อให้เข้ากับวัตถุประสงค์ของงานวิจัย หากกล่าวโดยกว้าง ๆ การวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์มอง

ภาษาในฐานะวิถีปฏิบัติทางสังคม (language as social practice) และพิจารณาบริบทของการใช้ภาษา (context of language use) ว่าเป็นเรื่องที่มีความสำคัญ

แม้ว่าได้มีหลายสำนักเกิดขึ้นมา ทฤษฎีการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์ในแบบทั่วไป มักสร้างอยู่บนสมมติฐานที่ว่า การใช้ภาษาบางครั้งก็ได้นำไปสู่การบิดเบือนความจริงหรือเหตุการณ์ทางสังคม (use of language could lead to mystification of social events) โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในลักษณะที่แยบยลเกินกว่าผู้ใช้ภาษาตระหนัก แต่การวิเคราะห์ตัวบทในมิติต่าง ๆ อย่างรอบด้าน และเป็นระบบจะสามารถช่วยเปิดเผยถึงกระบวนการคิดกระบวนการใช้ภาษาที่มีลักษณะเชิงปิดบังอำพรางได้ นักวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์เชื่อว่าโครงสร้างทางภาษา (construction) ที่เราใช้ในชีวิตประจำวันบางทีได้ถูกนำมาใช้เป็นเครื่องมือทางอุดมการณ์ในการปิดบังผู้กระทำ หรือแม้แต่ซ่อนแนวคิดอะไรบางอย่าง ดังเช่น การละภาคประธาน (มนุษย์) ในประโยค หรือการเลือกใช้คำบางประเภทในการสื่อความหมาย หรือการใช้อุปลักษณ์โดยไม่ระบุคำในแบบตรง ๆ หรือการใช้ความหมายโดยนัย ในนัยนี้ ภาษาจึงมีใช้อะไรที่มีความชัดเจน หรือมีลักษณะที่โปร่งใสและตรงไปตรงมา

หนึ่งในหลักการสำคัญของทฤษฎีการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์ คือ การใช้ภาษาเป็นเรื่องของวิถีปฏิบัติทางสังคม (use of language is a social practice) ที่ถูกกำหนดโดยความสัมพันธ์เชิงอำนาจ เช่น โครงสร้างทางสังคม ชนชั้น สถาบันทางสังคม กลุ่มผู้มีอำนาจ หรือผู้ปกครอง แต่ผู้มีอำนาจก็อาจถูกท้าทาย หรือถูกต้านทานในขณะเดียวกัน แต่ในทางกลับกัน วาทกรรมเองก็ได้มีอิทธิพลต่อวิถีคิดและจินตนาการของผู้คน วาทกรรมมีส่วนสำคัญทั้งในการช่วยรักษาและในการเปลี่ยนแปลงโครงสร้างสังคมนั้นในเวลาเดียวกัน นักวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์เชื่อว่าวาทกรรมสร้างสังคม (socially constitutive) และสังคมเองก็สร้างวาทกรรม (socially conditioned) ด้วยเช่นกัน

เป้าหมายสูงสุดของทฤษฎีการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์คือการตั้งคำถามเกี่ยวกับภาษา ทฤษฎีนี้กระตุ้นให้มนุษย์ต้องคิดไตร่ตรองได้อย่างจริงจัง ๆ หรืออาจกล่าวในเชิงโวหารได้ว่า ทฤษฎีนี้มีเป้าหมายสำคัญอยู่ที่การปลดปล่อยมนุษย์ออกจากกรอบจำกัดทางภาษาที่มนุษย์เองอาจมิได้ตระหนักมากนัก ผ่านกระบวนการคิดวิเคราะห์เกี่ยวกับตนเอง (self reflexion) ในแบบจริงจัง ทฤษฎีนี้จึงมิใช่แค่การบรรยายและการอธิบาย แต่ยังสามารถระบุมายาคติ หรือกลวิธีทางภาษาที่ถูกใช้ในการซ่อนความ หรือในการหลอกลวง (delusion) ในมิติภาษาที่กระทำต่อมนุษย์หรือสังคมได้อีกด้วย (Wodak & Meyer, 2001, pp. 7-10)

นักวิเคราะห์วาทกรรมบางคนตั้งข้อสังเกตว่า จารีตทางสังคม (social norm) บางทีก็มีอิทธิพลต่อมนุษย์ในลักษณะที่แยบยล ดังสะท้อนอยู่ในลักษณะของการบังคับใช้กฎหมาย หรือในลักษณะของการชี้นำพฤติกรรมของผู้คนในสังคม เช่น สมาชิกของสถาบันทางสังคม สมาชิกของชนชั้น เป็นต้น ในนัยนี้ ภาษาหรือวาทกรรมมีอำนาจ แต่อำนาจในลักษณะนี้กำหนดวิถีคิด วิถีพูด วิถีเขียน

อาจกล่าวในอีกแบบได้ว่า อำนาจจึงอยู่ทั้งในวาทกรรมและโครงสร้างทางสังคมที่มีผลต่อวาทกรรม ในนัยนี้เอง วาทกรรมจึงเป็นอีกรูปแบบหนึ่งของวิถีปฏิบัติทางสังคม (social practice)

นอร์แมน แฟร์คลัฟ (Norman Fairclough) เชื่อว่ากลุ่มผู้มีอำนาจในสังคมใช้วาทกรรมในการถ่ายทอดความหมาย อุดมการณ์ ค่านิยม ตลอดจนอัตลักษณ์ที่เอื้อประโยชน์แก่ฝ่ายตน แฟร์คลัฟ เห็นว่าการใช้ภาษาทั้งในรูปคำพูด (speech) และในรูปงานเขียน (writing) เป็นรูปแบบหนึ่งของ ปฏิบัติการทางสังคม (social action) เพราะผู้ใช้ภาษาต้องตระหนักถึงผู้ฟัง เช่น ค่านิยมของผู้ฟัง ระดับความรู้ของผู้ฟัง ภูมิหลังทางสังคมของผู้ฟัง ชนชั้นของผู้ฟัง สถาบันทางสังคมที่ผู้ฟังได้สังกัดอยู่ วัฒนธรรมและภาษาของผู้ฟัง เป็นต้น ทั้งหมดนี้จึงสะท้อนถึงความสัมพันธ์เชิงวิภาษวิธี (dialectical relations) ระหว่างเหตุการณ์ทางวาทกรรม (discursive event) สถานการณ์ (situations) สถาบันทางสังคม (social institution) และโครงสร้างทางสังคม (social structure) ที่ปฏิสัมพันธ์กันตลอดเวลา อาจกล่าวในอีกแบบได้ว่าทั้งโครงสร้างทางสังคม สถาบันทางสังคม สถานการณ์ และเหตุการณ์ล้วนมีผลต่อรูปร่างและทิศทางของวาทกรรม และวาทกรรมเองก็อาจช่วยตอกย้ำหรือแม้แต่เปลี่ยนแปลง ความสัมพันธ์เชิงอำนาจดังกล่าวได้ด้วยเช่นกัน (Wodak & Meyer, 2001, p. 6) นอกจากนี้ ทฤษฎีนี้ยังเชื่ออีกว่าการเชื่อมต่อระหว่างตัวบทกับบริบทสังคมมักมาจากการกระบวนการสื่อ (mediation) (Fairclough, 2011, pp. 12-20)

แฟร์คลัฟมุ่งเน้นการวิเคราะห์วาทกรรม/ตัวบทในสามระดับ คือ 1. ตัวบท (text) 2. วิถีปฏิบัติทางวาทกรรม (discursive practice) ซึ่งในที่นี้คือวิธีที่ตัวบทถูกผลิต และเผยแพร่ออกไป รวมถึงการตีความตัวบทจากผู้รับสาร และ 3. วิถีปฏิบัติทางสังคมและวัฒนธรรม (socio-cultural practice) ซึ่งหมายถึงสถานการณ์ สถาบัน และสภาพแวดล้อมวาทกรรมนั้น ๆ ในนัยนี้ วิถีปฏิบัติการทางสังคม (social practice) และวิถีปฏิบัติการทางภาษา (linguistic practice) หรือวิถีปฏิบัติทางวาทกรรม (discursive practice) จึงส่งผลซึ่งกันและกัน และมีผลต่อทิศทางของตัวบท (text) ด้วย นักวิชาการในสาขานี้มักมุ่งการวิเคราะห์ของตนไปในประเด็นที่ว่าโครงสร้างเชิงอำนาจได้ถูกสถาปนา และถูกตอกย้ำผ่านการใช้ภาษาได้อย่างไร หรือในทางกลับกัน อำนาจนั้นได้ถูกต้านทานผ่านการใช้ภาษาได้อย่างไร ในนัยนี้ ภาษาหรือวาทกรรมจึงสะท้อนถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่มีพลวัต หรือเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา

ในทัศนะของแฟร์คลัฟ วาทกรรมนอกจากสะท้อนถึงสถานะทางสังคมระหว่างผู้พูดกับผู้ฟัง หรือระหว่างผู้เขียนกับผู้อ่าน วาทกรรมยังสามารถบ่งบอกถึงการแบ่งชั้น/ระดับชั้นทางสังคม (social stratification) ที่มีอยู่จริงในแต่ละสังคมที่ใช้ภาษา/วาทกรรมดังกล่าว วาทกรรมในนัยนี้จึงสะท้อนถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจ เพราะภาษาของกลุ่มที่มีอำนาจได้ถูกแสดงผ่านช่องทางและกลวิธีทางภาษาที่หลากหลายในการประกอบสร้างตัวบท เช่น ขนบหรือลีลาการใช้ภาษา (language styles) การเลือกประเภทของคำศัพท์ (vocabulary) การใช้ลักษณะคำ (morphology) การใช้วากยสัมพันธ์

(syntax) การใช้สำนวนหรือสุภาษิต (proverb) การใช้เครื่องมือทางวรรณศิลป์ (literary device) หรือเครื่องมือทางโวหาร (rhetorical devices) หรือการใช้ภาษาภาพพจน์ (figurative language) การเรียกชื่อ (naming strategy) เป็นต้น เทคนิคเหล่านี้ล้วนสะท้อนถึงวิธีคิดและมีอิทธิพลอย่างมากในการผลิตตัวบท (text production) และการบริโภคตัวบท (text consumption) การผลิตและการบริโภคตัวบทจึงต้องรวมถึงการตีความที่สร้างขึ้นจากความเข้าใจบริบทภายใน (internal context) และบริบทภายนอก (external context) ที่มีผลต่อการผลิตความหมายด้วย

รูธ วอดัก (Ruth Wodak) ผู้นำของสำนักวาทกรรม-ประวัติศาสตร์ (Discourse-Historical Approach) สนใจการสร้างอัตลักษณ์ และมิติประวัติศาสตร์ของการผลิตวาทกรรม (historical dimensions of discourse formation) วอดักเน้นความสำคัญของความรู้เกี่ยวกับบริบท (contextual knowledge) เพื่อใช้ในการวิเคราะห์วาทกรรม และยังให้ความสำคัญกับมูลบท (presupposition) และความหมายโดยนัย (implicature) อีกด้วย จุดเด่นของสำนักนี้คือการเน้นแนวคิดเรื่องการเปลี่ยนบริบท หรือการนำกลับเข้ามาในบริบท (recontextualization) เพราะวอดักเชื่อว่าคำหรือประโยคที่เราพูดต้องมีพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ หรือมีตัวบทที่อาจมาก่อนเสมอ

นอกจากนั้น วอดักยังให้ความสำคัญกับแนวคิดเรื่องการปะติดปะต่อทางมโนทัศน์ (bricolage) สหาวาทกรรม (interdiscursivity) และสหบท (intertextuality) แนวคิดเหล่านี้เป็นเรื่องที่มีความสำคัญมากในการศึกษาความหมายในระดับตัวบท หรือความหมายที่ใหญ่กว่าระดับประโยค เพื่อเข้าใจโครงสร้างและพัฒนาการทางตัวบท ตัวบทบางชนิดอาจมีถ้อยคำหรือสำนวนที่มีอายุเก่า และผู้ประพันธ์เองก็มักนำถ้อยคำจากแหล่งต่าง ๆ ในสังคมของตนเอง ในนัยนี้ แนวคิดเรื่องสหบทและการปะติดปะต่อทางมโนทัศน์จึงบอกเป็นนัยว่าตัวบทไม่ได้มีเอกลักษณ์ที่ไม่ซ้ำกับใคร แต่ตัวบทเองมักพัฒนามาจากตัวบทที่มีมาก่อน (prior text) มากมายในประวัติศาสตร์ การประกอบสร้างความหมายทางตัวบทใหม่จึงมิใช่เรื่องที่เฉพาะพิเศษ แต่เป็นเรื่องภาษาที่มีอยู่ในสังคมอยู่แล้ว การที่ผู้อ่านจะเข้าใจความหมายในระดับตัวบทจึงขึ้นอยู่กับขีดความสามารถในการวิเคราะห์ ตีความ โดยเชื่อมโยงตัวบทในอดีตกับรหัสทางวัฒนธรรมเข้าด้วยกัน

ในขณะที่ มิเชล ฟูโกลต์ (Michel Foucault) นักปรัชญาและนักประวัติศาสตร์ชาวฝรั่งเศส มิได้สนใจวาทกรรมในแบบทั่วไป แต่ทว่าสนใจเฉพาะวาทกรรมที่มีกฎเกณฑ์ (rules) ทางความรู้และความจริง หรืออาจเรียกในอีกแบบว่า “ความรู้เชิงวาทกรรม (discursive knowledge)” ในทัศนะของฟูโกลต์ วาทกรรมเปรียบเสมือนวัตถุทางโบราณคดีในชั้นดินที่สะท้อนยุคต่าง ๆ ของประวัติศาสตร์ หัวใจสำคัญของการศึกษาในทำนองนี้คือ ผู้วิจัยต้องการทราบว่ากฎเกณฑ์ทางความรู้ที่อยู่ในวาทกรรมนั้นได้พัฒนาและดำรงอยู่ภายใต้เงื่อนไขทางประวัติศาสตร์แบบหนึ่ง ๆ ได้อย่างไร นอกจากนั้น ฟูโกลต์เชื่อว่าวาทกรรมต้องมีเงื่อนไขของการดำรงอยู่ หรือมีช่วงเวลาเฉพาะของตน วาทกรรมมิได้อยู่ในแบบชั่วคราวนิรันดร์ แต่ทว่าปรับเปลี่ยนไปตามเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ ดังนั้น ผู้วิจัยจำเป็นต้องทราบว่า

ทำไมบางกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงสามารถดำรงอยู่ในรูปวาทกรรมต่าง ๆ เรื่อยมาจนถึงทุกวันนี้ และทำไมบางกฎเกณฑ์ทางความรู้ได้สลาย หรือจบลงในประวัติศาสตร์

ในทัศนะของฟูโกต์ เมื่อเรากล่าวว่า วาทกรรมเป็นเครือข่ายของความเป็นไปได้ของความรู้ (possibility of knowledge) นี้หมายความว่าวาทกรรมในระนาบต่าง ๆ สามารถประสานเบียดเสียด หรือบรรจบรวมกันเป็นครั้งคราวเฉพาะสถานการณ์ จนเกิดเป็นวิถีปฏิบัติทางวาทกรรม (discursive practice) (อนุสรณ์ อุณโณ, 2559, น. 140-141) ดังที่กล่าวไปข้างต้น เราควรตระหนักว่า ฟูโกต์มิได้สนใจวาทกรรมในแบบทั่วไป แต่สนใจเฉพาะบางประเภทของวาทกรรมเท่านั้น โดยเฉพาะวาทกรรมที่สามารถวิเคราะห์ในมิติความรู้-อำนาจได้ ในนัยนี้ วาทกรรมบางประเภทเท่านั้นที่มีกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงในตนเอง วาทกรรมบางประเภทมีสิ่งที่เรียกว่าอุดมการณ์ จึงสามารถถูกวิเคราะห์ในแบบหรือสร้างเพื่อสะท้อนความสัมพันธ์เชิงอำนาจเพราะลักษณะที่ว่าวาทกรรมถูกใช้มักสะท้อนความเป็นสถาบันและการสืบทอดอุดมการณ์ ซึ่งแสดงผ่านทั้งการพูด การเขียน งานวิจัยในแนวฟูโกต์นี้จึงให้ความสนใจในเรื่องโครงสร้างกฎเกณฑ์ทางความรู้ หรือการจัดระเบียบทางวาทกรรม (order of discourse) ซึ่งหมายถึงการประกอบสร้าง ที่สะท้อนถึงการประสานและการขับเบียดระหว่างวาทกรรมหนึ่งที่อยู่สัมพันธ์ หรือไปเกี่ยวข้องกับบางส่วนของความรู้เชิงวาทกรรมชุดอื่น ๆ ในช่วงเวลาหนึ่ง ๆ

หากเปรียบเทียบกับนักวิเคราะห์คนอื่น ๆ ฟูโกต์มิได้สนใจวิธีศึกษาวิเคราะห์วาทกรรมในแบบแฟรค์ลัฟ เพราะเขาสนใจชุดความรู้ หรือวาทกรรมที่มีกฎเกณฑ์ทางความรู้ วาทกรรมในทำนองนี้จึงเปรียบเสมือนความรู้ที่กำหนดวิธีคิดของผู้คนได้จริง ๆ

นอกจากนั้น ฟูโกต์ให้ความสนใจในเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างอำนาจกับความรู้ (relations between power and knowledge) โดยเฉพาะในการตอบคำถามที่ว่าอำนาจนั้นถูกใช้ในการควบคุมและกำหนดความรู้ได้อย่างไร อำนาจในโลกสมัยใหม่มักเป็นเรื่องความรู้และเทคโนโลยี ยิ่งกว่านั้น ฟูโกต์ยังให้ความสำคัญในสิ่งที่เราเรียกว่า “สาแหรกทางการผลิตความรู้ (genealogy of knowledge production)” หรือ “โบราณคดีทางการผลิตความรู้ (archeology of knowledge production)” ซึ่งในที่นี้หมายถึงการวิเคราะห์การเดินทางของกฎเกณฑ์ทางความรู้ ระบบความคิด หรือชุดความรู้ (episteme) ต่าง ๆ ที่มีอิทธิพลต่อวิธีคิดของมนุษย์ในแต่ละยุคสมัย (Stokes, 2007, pp. 98-99) ชุดความรู้ในทำนองนี้ จึงเป็นเรื่องของญาณวิทยา (epistemology) หรืออาจเทียบได้กับศาสตร์ (discipline) ในความหมายสมัยใหม่ ฟูโกต์สังเกตเห็นว่าชุดความรู้ในทำนองนี้มักมีความเชื่อมโยงกับอำนาจ จนกระทั่งเขานิยมเรียกชุดความรู้ในทำนองนี้ว่า “ความรู้/อำนาจ (power/knowledge)” โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ความรู้/อำนาจที่สามารถถ่ายทอดอยู่ในรูปของวาทกรรม ซึ่งอาจเรียกว่า “ความรู้เชิงวาทกรรม (discursive knowledge)”

การนำแนวคิดต่าง ๆ ของฟูโกต์มาประยุกต์ใช้ในงานวิจัยเกี่ยวกับประเด็นศาสนานับว่าเป็นจุดเริ่มต้นที่ดี ดังที่ วิลเลียม อีเดล (William E. Deal) และ ทิโมธี เค เบล (Timothy K. Bell) นักวิชาการด้านศาสนาได้กล่าวอย่างชัดเจนในหนังสือ *Theory for Religious Studies* ของตนเองว่า ประเด็น คำถาม และข้อสงสัยที่ฟูโกต์ได้ยกขึ้นเกี่ยวกับเรื่องวาทกรรม (discourse) อำนาจ (power) ความรู้ (knowledge) พงศาวลีวิทยา (genealogy) สามารถนำมาประยุกต์ใช้กับเรื่องศาสนาได้อย่างดี เช่น ประวัติศาสตร์ของศาสนาเองก็มีใช้ดำเนินอย่างเส้นตรง บางครั้งก็ขาดช่วง ตกหล่น จนถึงขั้นแตกต่างจากจุดกำเนิดดั้งเดิมในบางช่วงในบางมิติ (Deal & Bell, 2004, p. 95)

ฟูโกต์มิได้เชื่อในทฤษฎีของสำนักโครงสร้างนิยม (Structuralism) ที่พยายามอธิบายว่าภาษามีโครงสร้างที่เป็นสากลของมันเอง แต่ทว่าเขากลับสนใจในเรื่องความแตกต่างและความไม่เสถียรในความหมาย ซึ่งในกรณีนี้ เขาได้ทำการศึกษาค้นคว้าทางประวัติศาสตร์เพื่อดูวิวัฒนาการของความหมายและความรู้ของมนุษย์ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การให้ความสนใจในเรื่องความแตกต่างทางวาทกรรมที่ชนบางกลุ่มมี และความแตกต่างนี้ได้ทำให้ชนบางกลุ่มต้องถูกกีดกันออกจากอำนาจ/ความรู้ และการเมืองในที่สุด (Sim, 2005, p. 5) ในงานเขียนต้นโด่งดังเรื่อง “Archaeology of Knowledge” ของเขา ฟูโกต์ได้อธิบายถึงการปะทะสังสรรค์ของกฎเกณฑ์ต่าง ๆ (interplay of rules) ที่ทำให้วัตถุมีรูปร่างหน้าตาในแบบที่มันเป็น สภาพเช่นนี้เกิดจากการเบียดขับของความรู้เชิงวาทกรรมต่าง ๆ ที่ส่งผลต่อการเข้าใจสิ่งต่าง ๆ ของมนุษย์ในลักษณะที่แตกต่างกันไปในยุคต่าง ๆ ของกาลเวลา (Foucault, 1972, p. 36)

ในทัศนะของฟูโกต์ วาทกรรมได้รวมเอาภาษา (language) กับวิถีปฏิบัติทางสังคม (social practice) เข้าไว้ด้วยกัน ในนัยนี้ การพูด การเล่าอธิบาย หรือการสนทนาสื่อสารมักถูกควบคุมโดยกฎระเบียบทางความรู้และความจริงอะไรบางอย่าง แต่ทว่าเราอาจไม่เห็น เพราะเราไม่สังเกตอย่างจริงจัง การผลิตความรู้ผ่านภาษาที่สามารถกำหนดการตีความความหมายในแบบเฉพาะนี้จึงเรียกว่าการประกอบสร้างทางวาทกรรม (discursive formation) (Baker, 2000, p. 54)

ฟูโกต์เห็นว่าวาทกรรมมีเพียงแต่สะท้อนความจริง แต่ยังไม่สร้างความจริงทางสังคม (social reality) ได้อีกด้วย หากปราศจากวาทกรรม เราก็คงไม่มีความจริงทางสังคม วาทกรรมในนัยนี้จึงถูกพิจารณาว่าเป็นความจริงที่จับต้องได้ในตัวเอง วาทกรรมมีสามอย่างที่ถูกลดทอนให้เหลือเพียงสำนึกปลอม (false consciousness) หรือเพียงทัศนะที่มองความจริงอย่างบิดเบี้ยว (distorted view of reality) วาทกรรมอาจถูกพิจารณาว่าเป็นวิธีการผลิต (means of production) ในนัยนี้ วาทกรรมจึงมิใช่เพียงอุดมการณ์ (ideology) เพราะวาทกรรมสามารถสร้างทั้งองค์ประธาน (subjects) และความจริง (reality) คำว่า “ตัวตน” ในที่นี้หมายถึงการสร้างบุคคล (มิว่าบริษัท ชุมชน องค์กร หรือสถาบัน) ทางสังคมให้รู้สึก นึกคิด และแสดงพฤติกรรมในลักษณะเฉพาะเจาะจงได้

วิธีการศึกษาในแบบฟูโกลต์นี้เน้นแนวคิดเรื่องความหมายแบบทวีของความเป็
องค์ประธาน (double-meaning of subjectivity) ที่เชื่อว่าบุคคล หรือองค์ประธานเป็นทั้งผู้สร้าง
วาทกรรมและเป็นผู้ที่ถูกวาทกรรมสร้างในเวลาเดียวกัน การวิเคราะห์วาทกรรมจึงมีใช้การวิเคราะห์
การให้ความหมาย (allocation of meaning) ในแบบธรรมดา ๆ แต่ทว่ายังรวมถึงการวิเคราะห์การ
ผลิตความจริงผ่านวาทกรรม (production of reality through discourse) ความจริงในจินตนาการ
หรือในความคิดก็เป็นรูปแบบหนึ่งของความจริง ภาษาเองก็ได้สร้างความจริงในทำนองนี้มากมาย

ฟูโกลต์เชื่อว่าสังคมมีความรู้ หรือสิ่งที่ถูกรู้หลายระดับ ความรู้ในบางระดับได้พัฒนา
เข้าไปสู่ความเป็นศาสตร์ หรือสามารถพิสูจน์ได้ในแบบวิทยาศาสตร์ แต่ก็มีความรู้บางอย่างที่ยังมิได้
ก้าวข้ามมิติดังกล่าวได้ เช่น ความรู้พื้น ๆ (naïve knowledge) ความรู้ท้องถิ่นโบราณเก่าแก่ (local
knowledge) หรือความรู้ทั่วไปของผู้คน (popular knowledge) ความรู้ในทำนองนี้มักถูกกดไว้ใน
โครงสร้างทางความรู้ แม้ความทรงจำเกี่ยวกับสงคราม หรือการเผชิญหน้าที่เกิดขึ้นในประวัติศาสตร์ก็
มักถูกจัดอยู่ในกลุ่มความรู้ในทำนองนี้ ความรู้พวกนี้ก็กำลังได้รับความสนใจมากขึ้น แม้ว่าในอดีต
ความรู้ในทำนองนี้มักถูกกดทับ (Foucault, 1980, pp. 81-87)

ฟูโกลต์ได้สรุปวิธีการวิเคราะห์วาทกรรมในประวัติศาสตร์ไว้ 4 แบบ 1. หลักเหตุการณ์
เฉพาะ หรือแหล่งกำเนิด (event) ฟูโกลต์เห็นว่าเหตุการณ์ในประวัติศาสตร์มีความสำคัญ มากกว่า
การวิเคราะห์ประวัติศาสตร์แบบช่วงเวลาระยะยาว 2. หลักแห่งความไม่ต่อเนื่อง (discontinuity)
ฟูโกลต์เห็นว่าวาทกรรมเป็นวิถีปฏิบัติที่แยกจากกัน ไม่มีความต่อเนื่อง บังเอิญมาทับซ้อนกันอยู่
โดยไม่รับรู้ถึงการดำรงอยู่ของวาทกรรมชุดอื่น ๆ ก็ได้ 3. หลักแห่งความเจาะจง (specificity) ฟูโกลต์
เห็นว่ากฎเกณฑ์ที่เป็นสากลที่สามารถอธิบายทุกสิ่งได้นั้นไม่มีจริง ทั้งนี้ ความรู้เชิงวาทกรรมเป็นเรื่องที่
สามารถเกิดขึ้นในเหตุการณ์เฉพาะ 4. หลักแห่งการค้นหายานอก (exteriority) ฟูโกลต์เห็นว่าวิธี
วิเคราะห์ทั่วไปมักพยายามค้นหาแก่นความหมายของวาทกรรมที่ซ่อนเร้นอยู่ภายใน แต่เขาเสนอว่าเรา
ควรมองสวนทางออกข้างนอกไปสู่เงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ที่เป็นไปได้ทั้งหมดที่ประกอบสร้าง
วาทกรรม (ธีรยุทธ บุญมี, 2557, น. 83)

วิธีศึกษาในแบบฟูโกลต์เห็นว่าวิถีปฏิบัติ เหตุการณ์ ปรากฏการณ์ที่ใช้ภาษาหรือไม่ใช้
ภาษาล้วนเชื่อมต่อกับโครงสร้างเชิงอำนาจ ฟูโกลต์ได้อธิบายว่าวาทกรรมมิเพียงแต่สร้างวัตถุ
(material object) แต่ยังผลิตหัวข้อทางความคิด (topic of thought) หรือหัวข้อในการพูด (topic
of speech) ได้อีกด้วย วิธีศึกษาแบบฟูโกลต์ต้องการหาวัตถุทั้งรูปธรรมและนามธรรมว่ามีกฎเกณฑ์
ความรู้และความจริงอะไรที่มีส่วนในการสร้างเงื่อนไขแห่งการปรากฏตัวขึ้นทางประวัติศาสตร์
(conditions of historical appearance) ของวัตถุหรือความจริงดังกล่าว

ดังนั้น วาทกรรมจึงเป็นมากกว่าเรื่องของภาษาหรือคำพูด แต่มีวิถีปฏิบัติทางวาทกรรม
ซึ่งรวมถึงจารีตปฏิบัติ ความคิด ความเชื่อ คุณค่า และสถาบันต่าง ๆ ในสังคมที่เกี่ยวข้องกับเรื่องนั้น ๆ

ฟูโกต์ได้กล่าวอย่างชัดเจนและน่าฟังว่า วาทกรรมถูกสร้างขึ้นจากความแตกต่างระหว่างสิ่งที่สามารถพูดได้อย่างถูกต้องในช่วงเวลาหนึ่ง ภายใต้กฎเกณฑ์และตรรกะชุดหนึ่ง กับสิ่งที่ถูกพูดอย่างแท้จริง สนามของวาทกรรมในขณะใดขณะหนึ่งแท้จริงก็คือกฎเกณฑ์ว่าด้วยความแตกต่างนี้ ในวันนี้ วาทกรรมจึงสามารถสร้างสรรค์สิ่งต่าง ๆ ขึ้นมาภายใต้กฎเกณฑ์ที่ชัดเจนชุดหนึ่ง กฎเกณฑ์นี้จะเป็นตัวกำหนดการดำรงอยู่ การเปลี่ยนแปลง หรือการเลื่อนหายไปของสรรพสิ่ง (ไซรต์น์ เจริญสินโอสถ, 2560, น. 21)

ในทัศนะของฟูโกต์ ความรู้หลัก ๆ มีสองประเภท คือ ความรู้ที่แสดงผ่านภาษาหรือคำพูด หรือวาทกรรม (verbalized knowledge) และความรู้ที่มีได้ผ่านภาษา (non verbalized knowledge) แต่ทว่าผ่านเหตุการณ์ หรือวิถีปฏิบัติ (practice) ดังนั้น การให้ความหมาย (assignment of meanings) จึงเป็นอีกวิธีของการสร้างวัตถุให้มีตัวตนขึ้นทั้งในระบบความคิดและในระบบความรู้สึกของมนุษย์ (Wodak & Meyer, 2001, p. 6) และความหมายเองก็มีชื่อเรียกออกไปในหลายอย่าง ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับบริบทของการใช้ความหมายนั้น

หากพิจารณาประเด็นอำนาจ แท้จริงแล้ว อำนาจสามารถถูกเข้าใจหรือรู้สึกได้ในหลากหลายมิติ อำนาจอาจเป็นเรื่องมิติความรู้ จารีต เทคโนโลยี หรืออาจเป็นเรื่องชนชั้น หรือความเป็นสถาบันทางสังคมที่ผูกโยงกับระบบการเมืองและระบบเศรษฐกิจขนาดใหญ่ ดังเห็นว่ามีแต่สถานภาพของผู้พูดในฐานะบุคคล/ความเป็นประธานทางสังคม (social subject) โดยทั่วไปก็มักมีความไม่เท่าเทียมกันปะปนอยู่ เช่น ครูกับนักเรียน นายจ้างกับลูกจ้าง พระสงฆ์กับฆราวาส เจ้าอาณานิคมกับคนในอาณานิคม สถานภาพที่ไม่เท่าเทียมกันและอุดมการณ์ที่ผู้พูดสนับสนุนได้ทำให้ผู้ใช้ภาษามีสัดส่วนของอำนาจ (power) ที่ไม่เท่าเทียมกันด้วย ฝ่ายหนึ่งอาจมีอำนาจเหนืออีกฝ่ายหนึ่ง ซึ่งก่อให้เกิดการครอบงำ (domination) สภาพแบบนี้จึงก่อให้เกิดสถานะแห่งการครอบงำทางอำนาจ (hegemony) ซึ่งถูกแสดงออกมาผ่านวิธีและภาษาของผู้พูด หรือผู้ใช้ภาษา

มิเชล ฟูโกต์ เห็นว่า ไม่มีความสัมพันธ์ทางสังคมใดที่ปราศจากเรื่องอำนาจ (il n'y a pas de relation social sans le pouvoir) ในวันนี้ วิถีปฏิบัติทางวาทกรรมจึงเป็นกระบวนการที่ความจริงได้ถูกผลิตขึ้น (discursive practice is a process through which dominant reality comes into being) ดังนั้น ตัวบทมิใช่เพียงสะท้อนกฎเกณฑ์เงื่อนไขของวาทกรรมเท่านั้น แต่ทว่ายังสามารถบ่งบอกถึงความคิดและเจตนาของกลุ่มอำนาจต่าง ๆ ที่มีอยู่ในสังคม หรือสะท้อนภาพโครงสร้างทางสังคมและฐานะทางอำนาจของกลุ่มเหล่านั้นในขณะนั้นได้อีกด้วย

อย่างไรก็ตาม เราจำเป็นต้องตระหนักว่าอำนาจไม่ได้มาจากตัวภาษา แต่ตัวภาษาสามารถถูกใช้เพื่อแสดงอำนาจ ตอกล้ออำนาจ หรือแม้แต่ทำลาย หรือต้านทานอำนาจ (ทั้งในระยะสั้นหรือในระยะยาว) ภาษาจึงเปรียบเหมือนสื่อหรือยานพาหนะสำหรับสะท้อนความแตกต่างในอำนาจ (differences in power) ที่มีอยู่จริงในโครงสร้างทางสังคมที่มีลำดับชั้น (hierarchical social structure) อำนาจจึงเป็นประเด็นสำคัญในการทำความเข้าใจเกี่ยวกับพลวัตในการควบคุมการกระทำต่าง ๆ ใน

สังคมสมัยใหม่ แต่อำนาจก็เป็นสิ่งที่มองไม่เห็น แต่รู้สึกได้ผ่านภาษาที่ถูกใช้ ในนัยนี้ ความพึงพิงหรือความเชื่อมโยงต่อกันระหว่างอำนาจทางสังคมและภาษาจึงเป็นประเด็นที่ทั้งนักสังคมวิทยาและนักวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์ได้ให้ความสำคัญ

นอกจากนั้น วาทกรรม หรือตัวบทที่ถูกนำมาศึกษามักมีโครงสร้างเรื่องเล่าที่สะท้อนค่านิยม โลกทัศน์ อุดมคติ หรืออุดมการณ์ของสังคม ในนัยนี้ อำนาจได้ถูกจารึกบนภาษา เพศสภาพ การมองตนเอง และการมองโลกได้อย่างไรจึงเป็นประเด็นที่นักวิชาการของสำนักนี้ให้ความสนใจ อย่างไรก็ตาม จำเป็นต้องตระหนักว่าภาษามีได้มีอำนาจ แต่ภาษาถูกใช้ในฐานะวิธี (means) ในการได้อำนาจและการแสดงอำนาจ อำนาจในที่นี้จึงมิใช่เรื่องการใช้กำลัง การบังคับ หรือเรื่องทหาร แต่อำนาจยังหมายถึงความรู้ อุดมการณ์ และเทคโนโลยีอีกด้วย อำนาจจึงเป็นเรื่องความสัมพันธ์ที่เปลี่ยนแปลงตลอดเวลาตามโครงสร้างสังคม สิ่งที่น่าสนใจ คือ เมื่อมีอำนาจ ก็ต้องมีการต้านทาน ดังนั้น อำนาจและการต่อต้านจึงเป็นเรื่องที่ผูกโยงซึ่งกันและกัน (power and resistance are inter-linked) ผลของการศึกษาวิเคราะห์วาทกรรมมักบ่งบอกถึงโครงสร้างอำนาจที่มีพลวัตตามสรรพสิ่งที่หมุนเวียนตลอดเวลาในสังคมและโครงสร้างเองก็มักถูกท้าทายและต้านทานในเวลาเดียวกัน ดังนั้น ทฤษฎีการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์นี้จึงมีเพียงเปิดเผยว่ากฎเกณฑ์ความรู้และความจริงเจตนารมณ์ โลกทัศน์ ฐานคติ ค่านิยม อุดมการณ์ของสังคมอะไรบ้างที่ผู้เขียนรับมา แต่ทว่ายังมีวัตถุประสงค์ที่จะเปิดเผยพลวัตแห่งความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่มีในสังคมผ่านการจัดระเบียบทางภาษาที่อาจสะท้อนวาท/ลีลาลักษณะเชิงชักจูง/โน้มน้าว หรือเชิงจัดการ/บิดเบือนในแบบแบบยลที่มีอยู่ในลักษณะของการใช้ภาษา/วาทกรรม (Wodak & Meyer, 2001, p. 162)

ในทัศนะของฟูโกต์ การวิเคราะห์วาทกรรมในทำนองนี้จึงเปรียบเหมือนการขุดค้นทางโบราณคดี กล่าวคือ เราต้องวิเคราะห์วาทกรรมในแบบรื้อสร้าง (deconstruction) ถอยเข้าไปในประวัติศาสตร์เพื่อเห็นโครงสร้างกฎเกณฑ์ความรู้และความจริงที่อยู่ในวาทกรรมดังกล่าว ฟูโกต์เรียกโครงสร้างหรือเครือข่ายของกฎเกณฑ์ดังกล่าวว่า “ชุดความรู้ (episteme)” ซึ่งหมายถึงกฎเกณฑ์หรือโครงสร้างอะไรบางอย่างที่กำหนดว่าสิ่งใดเป็นความรู้/ความจริง สิ่งใดไม่ควรจัดว่าเป็นเรื่องความรู้/ความจริง วิธีการนี้อาจเหมาะกับวาทกรรมเถรวาทไทยที่มีกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริง หรือสะท้อนโครงสร้างทางพุทธญาณวิทยา

ความรู้เชิงวาทกรรมถือว่าอำนาจของการต่อผู้ที่ยอมรับวาทกรรมนั้นจนมีผลทำให้ผู้นั้นกลายเป็นเพียงร่างกายภายใต้บังคับ (docile body) เพราะยอมให้ถูกกระทำโดยที่ตัวผู้นั้นเองยินยอมแนวทางในการวิเคราะห์วาทกรรมในทำนองนี้ก็คือวิธีวิทยาแบบโบราณคดีนั่นเอง ซึ่งไม่ใช่การศึกษาเอกสารจดหมายเหตุกองพะเนิน แต่จะเน้นการค้นหาชุดของกฎเกณฑ์ในแต่ละช่วงที่สังคมหนึ่ง ๆ นำมาใช้ในการสร้างวาทกรรม (อานันท์ กาญจนพันธ์, 2562, น. 50-55) เมื่อมาใช้กับบริบทไทย กฎเกณฑ์ความรู้และความจริงในวาทกรรมเถรวาทไทยมีจำนวนมาก และหลายกฎเกณฑ์ได้ครอบงำ

ความคิดผู้คนในสังคมไทยมาเป็นเวลาช้านาน บางกฎเกณฑ์ได้ผสมกับวาทกรรมชุดอื่น ๆ ในยุคสมัยใหม่ จนกลายเป็นอีกวาทกรรม

นักวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์เห็นว่าทั้งอำนาจและอุดมการณ์ต่างสัมพันธ์กันในการผลิตตัวบท ดังสะท้อนในการเลือกภาษาเพื่อสร้างความหมายในตัวบท นี่จึงเป็นมิติปริฐาน โดยทั่วไป อุดมการณ์มีหน้าที่จัดการและควบคุมทัศนคติของกลุ่มต่าง ๆ และยังมีผลต่อพัฒนาการและโครงสร้างของความรู้ทางสังคมและวัฒนธรรม ตลอดจนการนำความรู้เหล่านี้มาใช้ อย่างไรก็ตาม เราต้องตระหนักเสมอว่ามีใช้ทุกความหมายคืออุดมการณ์ แม้ว่าอุดมการณ์เป็นส่วนหนึ่งของความหมาย ทั้งนี้ เพราะอุดมการณ์คือความหมายที่ผู้ที่อยู่ในอำนาจ (หรือสถาบันทางสังคม) ต้องการเน้นเพื่อควบคุมสังคม อุดมการณ์อาจเป็นเรื่องค่านิยม ความเชื่อของกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งในสังคมและเกี่ยวข้องกับประเด็นผลประโยชน์ของกลุ่มนั้น ๆ หรือสะท้อนความสัมพันธ์ภายในกลุ่ม การดิ้นรน การต่อสู้ การต่อต้าน การต้านทาน หรือการมีอำนาจเหนือกว่า ในทางทฤษฎี วาทกรรมสามารถคงสภาพเป็นกลาง (neutral) หรืออยู่เฉย แต่มีพลวัต วาทกรรมมีหน้าที่ต้องแสดงอำนาจ หรือต้านอำนาจตลอดเวลา นี่เป็นธรรมชาติของวาทกรรม

ทั้งนี้ อาจกล่าวได้ว่าในอีกระนาบ ทฤษฎีการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์นี้ยังต้องการหาความสัมพันธ์เชิงอำนาจ หรือรูปแบบเชิงสัญลักษณ์ของความเป็นเจ้า (hegemonic symbolic form) ที่มีอยู่ในสังคม หรือในทางกลับกัน ผู้ใช้ทฤษฎีนี้อาจต้องการเข้าใจเกี่ยวกับวิธีการที่วาทกรรมถูกใช้ในการต้านทาน (resistance) อำนาจ ผู้ใช้ทฤษฎีบางคนอาจใช้ทฤษฎีนี้เพื่อเข้าใจการผลิตซ้ำ (reproduction) ในด้านอุดมการณ์ ซึ่งอาจอยู่ในรูปแบบของวิธีคิดหรือมุมมอง

หากกล่าวโดยสรุป นักวิเคราะห์วาทกรรมทั่วไปเชื่อว่าวาทกรรมเป็นปฏิบัติการทางสังคม (social action) และการใช้ภาษามักแสดงถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจในมิติต่าง ๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ความสัมพันธ์เชิงอำนาจในมิติสังคม (social relations of power) ทุกสำนักเห็นตรงกันว่า การวิเคราะห์วาทกรรมมักสร้างอยู่บนแนวคิดที่ว่าลักษณะ/วิธีการที่เราใช้ภาษานั้นเป็นเรื่องของวัตถุประสงค์ มิ่ว่าเราจะตระหนักหรือไม่ก็ตาม แต่นักวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์ต้องการไปไกลกว่าเรื่องของการอธิบายภาษาในแบบทั่ว ๆ ไป แต่ต้องการเน้นเรื่องการแก้ไข/การถกประเด็นปัญหาสังคม เช่น การศึกษาโครงสร้างกฎเกณฑ์ความรู้ในตัวภาษา การวิเคราะห์วาทกรรมในด้านมูลบททางจริยศาสตร์ (ethical/moral presupposition) และการศึกษาในแบบลงลึก เพราะภาษาบางครั้งถูกใช้ในการส่งผ่านชุดความรู้ หรือถ่ายทอดอุดมการณ์ในแบบที่เราคาดไม่ถึง

คุณูปการสำคัญที่สุดของวิธีการศึกษาในแบบฟูโกต์คือ การเปิดเผยโครงสร้างอำนาจที่พยายามควบคุมมนุษย์ในด้านจิตใจ มนุษย์มิได้มีอิสระอย่างแท้จริง วาทกรรมต่างหากที่สามารถครอบงำมนุษย์ แม้กระทั่งสามารถกำหนดเรื่อรปร่าง การแต่งตัว การทำหน้าที่ การทำผม การแสดง อากัปกริยา ฯลฯ ดังนั้น เราจึงต้องตระหนักในอำนาจของวาทกรรมและพยายามพัฒนาโครงสร้าง

สังคมเพื่อลดการครอบงำ และเราต้องตรวจสอบสิ่งที่เราคิดว่าเรารู้ดีตลอดเวลา โดยเฉพาะผลกระทบของความรู้บางอย่างต่อชีวิตของผู้คนและตนเอง (Stokes, 2007, p. 100) จุดเด่นของงานฟูโกต์คือการเชื่อมโยงการศึกษาเรื่องความรู้-อำนาจเข้ากับการควบคุมชีวิตมนุษย์ในโลกยุคสมัยใหม่

ในบริบทไทย วาทกรรมเถรวาทเองก็ได้มีอิทธิพลต่อวิธีคิดของคนไทย การศึกษาวาทกรรมใด ๆ เพื่อหาทฤษฎีทางความรู้เถรวาทจึงเป็นสิ่งที่น่าสนใจ และอาจช่วยขยายขอบฟ้าทางความรู้ของไทยศึกษาในประเทศไทย นอกจากนั้น ธงชัย วินิจจะกุล เห็นว่าวิธีการศึกษาวาทกรรมในแบบฟูโกต์จึงหมายถึงการพิจารณาไปในวิถีปฏิบัติของการวาทกรรม แล้วทำการวิเคราะห์ให้เห็นปัจจัยและองค์ประกอบต่าง ๆ ที่ประมวลกันเข้ามาเป็นวาทกรรมหนึ่ง ๆ หรืออาจกล่าวอีกอย่างได้ว่า ทำการขุดค้นเพื่อเปิดเผยวาทกรรมต่าง ๆ ที่ละชั้นที่ละส่วนที่ประมวลกันเข้ามาจนเกิดเป็นพื้นที่ใหม่ ๆ ซึ่งโดยวิธีการนี้เท่ากับทำความเข้าใจในทฤษฎีความรู้และความจริงต่าง ๆ ที่กำหนดหรือแวดล้อมให้พื้นที่ของวาทกรรมใหม่ดำรงอยู่ได้ (อนุสรณ์ อุณโณ, 2559, น. 143) ในกรณีของไทยศึกษา วาทกรรมเถรวาทเองก็ได้มีอิทธิพลต่อวิธีคิดของคนไทย การศึกษาวาทกรรมใด ๆ ในยุคปัจจุบัน เพื่อหาทฤษฎีทางความรู้เถรวาทที่ฝังในตัววาทกรรมนั้น จึงเป็นสิ่งที่น่าสนใจ และอาจช่วยขยายขอบฟ้าทางความรู้ของไทยศึกษาในประเทศไทย

นักวิชาการไทยบางคนเห็นว่า หากจะว่าไปแล้ว จุดยืนในการวิเคราะห์วาทกรรมของฟูโกต์นั้นไม่แตกต่างจากแนวคิดแบบมาร์กซิสใหม่ที่มองว่ามนุษย์ปัจจุบันถูกครอบงำด้วยค่านิยมหรืออุดมการณ์บางอย่าง เช่น บริโภคนิยม วัตถุนิยม อย่างไรก็ตาม นักวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์พยายามเน้นให้เห็นถึงความหลากหลาย ความเลื่อนลอย การไม่มีทฤษฎีหลัก การปราศจากอุดมการณ์หลัก ทั้งหมดเป็นวาทกรรมที่ก่อตัวขึ้นจากการเบียดขับวาทกรรมย่อยอื่น ๆ ในช่วงต่าง ๆ ในกาลเวลา (ธีรยุทธ บุญมี, 2557, น. 14-175)

นอกจากนั้น คุณประโยชน์ของการวิเคราะห์วาทกรรมในลักษณะวิพากษ์อีกประการคือ ความพยายามในการเปิดเผยถึงความย้อนแย้ง (paradoxes) ความขัดแย้งกันเอง (contradictions) ที่มีอยู่จริงในโครงสร้างภายในของตัวบท (text-internal structure) หรือในตัววาทกรรม (discourse) นั้นเอง ดังนั้น การวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์ของสำนักประวัติศาสตร์ในแบบฟูโกต์จึงไม่สนใจเรื่องการประเมินค่านิยมว่าอันไหนผิด หรืออันไหนถูก แต่พยายามเสนอความจริงของภาษาและตัวเลือกที่เป็นไปได้ในการใช้ภาษาเพื่อสร้างความตระหนักในวงกว้าง และเพื่ออธิบายว่าทำไมการตีความบางประเภทที่เกี่ยวกับวาทกรรมจึงถูกต้องกว่าการตีความในลักษณะอื่น ๆ วาทกรรมจึงเป็นวิธีสื่อถึงวิถีปฏิบัติทางสังคมจากมุมมองที่มีลักษณะเฉพาะประเภทหนึ่ง (a discourse is a way of signifying a particular domain of social practice from a particular perspective) (Vodak & Meyer, 2001, pp. 163-180)

ทั้งนี้ งานวิจัยนี้จะประยุกต์ใช้วิธีวิเคราะห์หาทฤษฎีในรูปแบบแฟรคัลฟ โวด้ก และฟูโกต์ร่วมกัน ทั้งนี้ เพราะแต่ละวิธีมีจุดเด่นของตนเอง นอกจากนั้น ตัวบทที่นำมาวิจัยมีโครงสร้างกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริง หรือสะท้อนพุทธญาณวิทยาที่มีต้นตอจากพระไตรปิฎก ตัวบทที่นำมาวิจัยก็มีใช้ตัวบทธรรมคา ที่สะท้อนบริบทการสนทนาในแบบทั่วไป แต่ตัวบทสะท้อนการอธิบายในประเด็นสิทธิมนุษยชน ซึ่งเป็นเรื่องจริยศาสตร์ของโลกตะวันตก

2.3 ทบทวนเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

หลังจากที่ได้ลองสำรวจตัวอย่างของงานวรรณกรรมเถรวาทไทยในรอบประมาณ 150 ปีที่ผ่านมา ผู้วิจัยได้พบงานนิพนธ์ของพระสงฆ์ที่มีเนื้อหาสิทธิมนุษยชน หรือมีหัวข้อที่ตรงกับวัตถุประสงค์ของงานวิจัยนี้ จำนวน 3 ชิ้น โดยงานประพันธ์ทั้ง 3 ชิ้นนี้ ได้ถูกแต่งขึ้นโดยพระสงฆ์นักเขียนที่มีชื่อเสียงที่ผลิตงานประพันธ์จำนวนมาก โดยเรียงตามลำดับ ดังนี้ พุทธทาสภิกขุ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) และ พระมหาวิจิตร วชิรเมธี

อย่างไรก็ดี การจัดการกับงานประพันธ์ทั้งสามชิ้นเพื่อเข้าใจโครงสร้างทางความคิดของพระสงฆ์สามรูป จำเป็นต้องมีวิธีการศึกษา (approach) เพื่อใช้ในการวิเคราะห์ตัวบทของงานวรรณกรรมดังกล่าว การวิเคราะห์จะทำได้ขึ้นในสามระดับ คือ 1. การวิเคราะห์ตัวบทในด้านเนื้อหา 2. การวิเคราะห์ตัวบทในด้านกฎเกณฑ์ความรู้เชิงวาทกรรม และ 3. การวิเคราะห์ตัวบทในด้านบริบททางประวัติศาสตร์ภูมิปัญญา

2.3.1 ทบทวนวรรณกรรมด้านสิทธิมนุษยชนกับพระพุทธศาสนา

ในด้านการวิเคราะห์ความแตกต่างระหว่างสิทธิมนุษยชนกับพระพุทธศาสนานั้น งานวิจัยพบว่า นักวิชาการไทยและต่างประเทศได้ให้ความเห็นเกี่ยวกับประเด็นนี้ ดังนี้

บุญธรรม พุนทรัพย์ ได้ทำการศึกษาวิจัยในระดับอักษรศาสตรมหาบัณฑิตในหัวข้อศีลธรรมกับสิทธิมนุษยชนในพุทธปรัชญาเถรวาท ในปี พ.ศ. 2533 โดยเห็นว่า การที่เรากล่าวว่าพระพุทธศาสนายอมรับหรือไม่ได้ด้วยกับสิทธิมนุษยชน นั้นมิได้หมายความว่าพุทธมีเรื่องสิทธิมนุษยชนอยู่หรือไม่ แต่ที่ว่าทั้งสองสำนักไปด้วยกันได้ นั้น เพราะเรื่องสิทธิมนุษยชนมีเป้าหมายที่จะให้มนุษย์อยู่ร่วมกันในสังคมอย่างสันติ ซึ่งเป็นจุดหมายเดียวกับคำสอนทางพระพุทธศาสนาในระดับโลกียะ ถึงแม้ว่าจะมีหลักและวิธีการที่แตกต่างกันในรายละเอียด

ในด้านแนวคิดเรื่องเสรีภาพ บุญธรรม พุนทรัพย์ (2536) เห็นว่า คำสอนทางพระพุทธศาสนาเห็นว่า เสรีภาพเป็นสภาวะที่ติดตัวมากับมนุษย์อันเนื่องมาจากกฎแห่งกรรม พุทธพูดถึงเสรีภาพ โดยไม่จำเป็นต้องอ้างสิทธิแต่อย่างใด ทั้งนี้เพราะหลักศีลธรรมพุทธได้ยืนยันไว้ชัดเจนว่า

เสรีภาพที่มนุษย์มีเป็นตัวการที่ทำให้มนุษย์กระทำการที่มีเจตนาได้ และตามทัศนะของพุทธ มักเน้นว่าบุคคลควรรู้จักใช้เสรีภาพที่ติดตัวมาให้เป็น เช่น รู้ว่ามีปัญหาอะไรที่สำคัญที่สุดในชีวิตและต้องรีบแก้ไขก่อน การใช้เสรีภาพจึงขึ้นอยู่กับตัวผู้ใช้เสรีภาพหรือผู้กระทำเอง กระทำอย่างไรก็ต้องได้รับผลอย่างนั้นเอง ดังนั้น พุทธสอนให้คนเรียกร้องกับตนเอง ให้ทำสิ่งที่ถูกต้องทำตามตามความรู้ที่ถูก (วิชา) แต่สำหรับสิทธิมนุษยชนตามแนว อแลน กีเวิร์ธ (Alan Gewirth) นักปรัชญาชาวอเมริกันที่เห็นว่าสิทธิมนุษยชนเน้นการเรียกร้องให้ประกันสิ่งที่ตนกระทำตามหลักการศีลธรรมที่ได้รับความชอบธรรมมาจากหลักพีจีซีหรือหลักการว่าด้วยความคงเส้นคงวาพื้นฐานสากล (PGC - Principle of Generic Consistency) ในด้านคุณค่าของความเป็นมนุษย์ พุทธเชื่อว่ามนุษย์เป็นสัตว์ศีลธรรมที่คิดได้ในทางศีลธรรม ในขณะที่ ลักษณะของการกระทำระหว่างบุคคลจะเป็นไปตามความพันธะของการเรียกร้องทางสิทธิ

นอกจากนั้น เอกมนต์ พรชูเกียรติ (2543) ได้ทำการศึกษาวิจัยในระดับรัฐศาสตรมหาบัณฑิต (จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย) ในหัวข้อ “ความเชื่อมโยงระหว่างหลักธรรมของพุทธศาสนากับแนวคิดปรัชญาสากลในสิทธิมนุษยชน ศึกษาผ่านงานของพุทธทาสภิกขุ” โดยสรุปว่าผลงานของท่านพุทธทาสภิกขุไม่ได้กล่าวถึงเรื่องสิทธิมนุษยชนได้เลย ทั้งนี้อาจเนื่องจากสภาพบริบทที่แตกต่างของทั้งสองแนวคิด ซึ่งในบริบทของพุทธศาสนาเน้นในเรื่องของหน้าที่ (duty) ของมนุษย์มากกว่าที่กล่าวถึงเรื่องสิทธิ (right) แต่จากการตีความพบว่า หลักธรรมของพุทธศาสนาในระดับโลกียะธรรมตามแนวของพุทธทาสภิกขุมีความคล้ายคลึงกับแนวคิดสิทธิมนุษยชนในเรื่องของความมุ่งหมายที่ต้องการกำจัดและควบคุมความเห็นแก่ตัวของมนุษย์ ซึ่งเป็นสาเหตุของความวุ่นวายในสังคม (การละเมิดสิทธิและเสรีภาพของผู้อื่น) เพื่อสร้างสันติภาพ จึงมีความสอดคล้องในด้านความมุ่งหมาย อย่างไรก็ตาม อดิศักดิ์ ยอดแก้ว (2561) ได้ทำการศึกษาวิจัยในระดับดุษฎีบัณฑิต (มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย) ในหัวข้อ “การวิเคราะห์คำสอนทางพระพุทธศาสนาเพื่อพัฒนาแนวคิดสิทธิมนุษยชน” และได้สำรวจงานเขียนของนักวิชาการไทยและต่างประเทศจำนวนมากและพบว่า พุทธทาสภิกขุได้เทศนาและเขียนเกี่ยวกับแนวคิดสิทธิมนุษยชนได้ในหลายยุคหลายแห่ง โดยเฉพาะในงานนิพนธ์เรื่อง “อติมมยตาปริทัศน์” ซึ่งควรจัดว่าเป็นผลงานที่สะท้อนท่าทีของพุทธทาสภิกขุต่อระบบทุนนิยมและเสรีนิยม และยังมีหัวข้อที่ตรงกับประเด็นสิทธิมนุษยชนอีกด้วย

ในขณะที่ เดเมียน คีโอน (Damien Keown) นักพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยลอนดอน ได้ตีพิมพ์หนังสือ Buddhism and Human Rights ซึ่งรวบรวมข้อเสนอจากนักวิชาการจำนวนมาก โดยคีโอนพยายามเปรียบเทียบสิทธิมนุษยชนกับพระพุทธศาสนาและได้เสนอการสร้างตรรกะสิทธิมนุษยชนในคำสอนทางพระพุทธศาสนา เขาได้ลงความเห็นเห็นว่าพระพุทธศาสนายังเป็นเพียงมวยรุ่นเล็กเมื่อเทียบกับศาสนาอื่น ๆ ที่ได้ผลิตวาทกรรมและการวิเคราะห์เปรียบเทียบคำสอนของตนกับแนวคิดสิทธิมนุษยชน จุดเด่นของการวิเคราะห์ของคีโอนคือ เขาพยายามแก้ปัญหาสำคัญทางปรัชญาที่ว่า

คำสอนทางพระพุทธศาสนาได้เน้นสิทธิ แต่ทว่าเน้นแต่เรื่องหน้าที่ โดยเขาได้อาศัยแนวคิดทางนิติศาสตร์ของโลกตะวันตกที่ว่าหน้าที่อยู่คู่กับสิทธิ (duties entail rights) ซึ่งหมายความว่าในที่สุดแล้ว ทั้งหน้าที่และสิทธิต้องเป็นสิ่งที่พึ่งพิงกัน แยกกันโดยต่างหากไม่ได้ ดังสะท้อนในจารีตนิติศาสตร์หรือนิติปรัชญาของโลกตะวันตก สิทธิจะมีไม่ได้ หากปราศจากบุคคลทำหน้าที่ นั้นแสดงว่าคำสอนทางพระพุทธศาสนาก็มีเรื่องสิทธิและหน้าที่เช่นกัน นอกจากนั้น คีโอนเห็นว่าศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ที่ค้นพบในศาสนาพุทธคือการที่มนุษย์สามารถทำความดีได้อย่างไม่จำกัด การอธิบายแบบนี้เป็นเรื่องที่น่าสนใจและต่างจากคำอธิบายชุดอื่น ๆ โดยเฉพาะของพระสงฆ์ในจารีตเถรวาทที่มักเห็นว่า การที่มนุษย์เป็นสัตว์ที่สามารถฝึกฝนเล่าเรียนได้ หรือการที่มนุษย์สามารถบรรลุธรรมเปรียบเสมือนศักดิ์ศรีที่มนุษย์มี ดังนั้น การวิเคราะห์ของคีโอนได้ใช้เทคนิคทางความคิดพอสมควร เช่น การใช้ข้อสันนิษฐานล่วงหน้า (presuppositions) ในการวิเคราะห์

งานของคีโอนจึงค่อนข้างมีนวัตกรรมและมีลักษณะที่สะท้อนความตรงประเด็นมาก และไม่ได้ใช้หลักธรรมมากมายในลักษณะแบบฟุ่มเฟือยหรือครอบจักรวาล คีโอนมิได้เอาเรื่องวิมุตติและเรื่องนิพพาน ซึ่งเป็นเป้าหมายสูงสุดของชาวพุทธมาปะปนกับเนื้อหาและเป้าหมายของสิทธิมนุษยชนที่เน้นแต่เรื่องโลกปัจจุบัน โดยเห็นว่าการขึ้นสวรรค์และการไปสู่นิพพานเป็นเรื่องการหลุดพ้น (soteriology) หรือเป็นเรื่องลักษณะเฉพาะทางศาสนาเกินไป จึงมิควรใช้ในการวิเคราะห์เปรียบเทียบ แต่ข้อเสียในการวิเคราะห์ของคีโอนคือ เราไม่เห็นโครงสร้างของทั้งสองระบบทางจริยศาสตร์ในทุกระดับ และคีโอนก็ไม่ได้บอกว่าความสุขปลายทางของทั้งสองระบบนั้นแท้จริงแตกต่างกันอย่างไร ทั้งที่คีโอนเป็นนักจริยศาสตร์ และนี่อาจเป็นประเด็นที่นักวิชาการในโลกตะวันตกได้ตั้งข้อสงสัยเกี่ยวกับความลุ่มลึกของงานของคีโอน คีโอนเห็นว่า ข้อที่สามและข้อที่สี่ของหลักธรรมอริยสัจสี่ (Four Noble Truths) คือ ขันธ์โรธ และข้อมรรค สามารถใช้เป็นฐานเหตุผลในการลงความเห็นว่ามีทัศนคติว่าด้วยความเท่าเทียมกัน (equality) มีอยู่ในกรอบคำสอนทางพระพุทธศาสนา ดังเห็นว่า มนุษย์ทุกคนเท่าเทียมกันในการกำหนดชีวิตของตนเองที่จะกลายเป็นพระพุทธเจ้า หรือนิพพานเป็นเรื่องที่ทุกคนสามารถเข้าถึงได้อย่างเท่าเทียมกัน สำหรับนิโรธ หรือสภาพของการไม่มีทุกข์ มนุษย์มีความเท่ากันในการประพฤติดิตตามมรรคมีองค์ 8 ในการตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้า ดังนั้น ขีดความสามารถในการทำดีอย่างไม่มีประมาณ (infinite human capacity for participation in goodness) จึงเป็นแหล่งที่มาของศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ (Keown, 1998, pp. 16-35)

ในประเด็นแนวคิดเรื่องสิทธิ (notion of right) คีโอนเสนอข้อ 5 ในฐานะสิทธิมนุษยชนแบบพุทธ และเห็นว่าการแปลงข้อต่าง ๆ ของข้อ 5 ให้กลับเป็นเรื่องสิทธิขั้นพื้นฐานดังปรากฏในปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ (UN Universal Declaration of Human Rights) คงเป็นเรื่องที่เป็นไปได้ โดยอาศัยแนวคิดของ จอห์น ฟินนิส (John Finnis) ที่ว่าหน้าที่ก่อให้เกิดสิทธิ (duties entail rights) (Brackney, 2013, pp. 196-297) ดังเห็นว่าหน้าที่เกี่ยวกับการละเว้น

จากการฆ่าสัตว์ก็เท่ากับสิทธิที่จะมีชีวิต (right to life) เป็นต้น ในประเด็นเสรีภาพ คีโอนเห็นว่า การดำเนินชีวิตในแบบวิถีพุทธจำเป็นต้องมีเสรีภาพโดยปริยาย ข้อเสนอของคีโอนมีลักษณะครอบคลุม หลักการและมโนทัศน์หลัก ๆ ของแนวคิดสิทธิมนุษยชน

นอกเหนือจากข้อเสนอทางวิชาการและการวิเคราะห์ทางนิติศาสตร์ โดยเฉพาะ ในหนังสือ Human Rights and Buddhism แล้ว คีโอนพยายามสร้างมโนทัศน์สิทธิมนุษยชนในคำสอน ทางพระพุทธศาสนาเพื่อทราบว่าคำสอนทางพระพุทธศาสนาสามารถรับแนวคิดสิทธิมนุษยชนได้ ขนาดไหน (Keown, 2008, p. 19)

แพทริก เฮเดน (Patrick Hayden) เป็นนักวิชาการในโลกตะวันตกอีกท่านที่ได้ เสนอมัชฌิมาปฏิบัติในฐานะตัวเลือกหลักธรรมที่เหมาะสมที่สะท้อนความใกล้เคียงกับสิทธิมนุษยชน มัชฌิมาปฏิบัติ หรือทางสายกลางมีความเหมาะสมอย่างยิ่งที่จะใช้เป็นสิทธิมนุษยชนแบบพุทธ เพราะ พระธรรมนี้ได้มุ่งเน้นการทำความดีในทุกมิติและในสามระดับ คือ ระดับศีล ระดับสมาธิ และระดับ ปัญญา งานของเฮเดนจึงเป็นข้อเสนอที่ดูเหมือนว่าชาวพุทธทั่วโลกจะสามารถรับได้ เพราะแม้แต่ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้เคยกล่าวเป็นนัยไว้ในหนังสือ “โลกขึ้นสหัสวรรษใหม่” ว่าเราต้องการระบบมัชฌิมา คือทางสายกลางในลักษณะที่ว่า ในแต่ละขณะ เราก็ต้องสนองความ ต้องการให้มนุษย์อยู่ได้ได้อย่างเหมาะสมกับเขา แต่ก็อย่าให้เขาอยู่กับที่ เขาต้องมีการพัฒนาตัวเอง โดยให้ ตระหนักว่ายังมีภาวะชีวิตที่สามารถพัฒนาสูงขึ้นไปที่ดีกว่านั้น แล้วสังคมก็จะมีคุณภาพในตัวเอง แต่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) มิเคยคิดว่าสิทธิมนุษยชนมีความคล้ายกับมัชฌิมาปฏิบัติ หรือไตรสิกขา

โรเบิร์ต ฟลอริดา (Robert Florida) เป็นนักวิชาการตะวันตกที่ได้สำรวจงานเขียน ของนักวิชาการสงฆ์ เช่น งานของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ในหัวข้อสิทธิมนุษยชน และพบว่า สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ได้วิจารณ์จุดบกพร่องของสิทธิมนุษยชนไว้สามประการ คือ ประการแรก สิทธิมนุษยชนเกิดจากสภาพความเปื่อยเบียนของโลกตะวันตก ประการที่สอง สิทธิมนุษยชน เป็นเพียงจารีตของมนุษย์ จึงมิใช่ส่วนหนึ่งของกฎธรรมชาติ ประการที่สาม สิทธิมนุษยชนเป็นเรื่อง ระดับสังคม แต่ปัจจัยหลักในจริยศาสตร์สำหรับปัจเจกบุคคลเป็นเรื่องแรงจูงใจ หรือเจตนาของแต่ละ ปัจเจกบุคคล คำสอนทางจริยศาสตร์พุทธในปัจจุบันมักดึงมาจากคัมภีร์ต่าง ๆ ซึ่งเน้นเรื่องเมตตา กรุณา ปัญญา เป็นต้น เป้าหมายสูงสุดในพระพุทธศาสนาคือวิมุตติ หรือเสรีภาพทางปัญญา จริยศาสตร์พุทธ จึงเห็นว่า เมื่อผู้คนมีเจตนาไม่บริสุทธิ์ ผลที่ตามมาก็คือความขัดแย้งและการโต้เถียง นอกจากนั้น แนวคิดเรื่องเศรษฐกิจมักถูกมองว่าเป็นส่วนหนึ่งของมรรคมงคล 8 นั่นคือ สัมมาอาชีวะ งานของ ฟลอริดาจึงบอกเกี่ยวกับวิธีวิเคราะห์แนวคิดสิทธิมนุษยชนของปราชญ์เถรวาทไทย ซึ่งทำให้เรา สามารถเข้าถึงฐานคติ วิธีคิด อุดมการณ์ และค่านิยมที่สำคัญของสถาบันสงฆ์ของไทยมากยิ่งขึ้น (Keown, 2008, p. 294)

แซลลี บี คิง (Sallie B King) เป็นนักพุทธศาสตร์อเมริกันอีกคนที่ได้เขียนบทความเกี่ยวกับการรับแนวคิดสิทธิมนุษยชนในหมู่ของพระสงฆ์ในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ในบทความเรื่องพระพุทธศาสนาเพื่อสังคม (Socially Engaged Buddhism) นี้ แซลลี บี คิง ได้สรุปผลของการศึกษาวิจัยของตนที่เกี่ยวกับวิธีที่พระสงฆ์ได้ปรับคำสอนทางศาสนาเพื่อข้องเกี่ยวกับสังคมให้มากยิ่งขึ้น หลังจากที่ได้ดำเนินการสำรวจวาทกรรมของพระสงฆ์และชีในสถานที่ต่าง ๆ ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เพื่อทราบกระแสความคิดหลัก ๆ เกี่ยวกับสิทธิมนุษยชนในสถานที่จริง งานนี้จึงจัดว่าเป็นงานเขียนที่อาศัยผลการวิจัยในภาคสนาม และได้สรุปว่าพระสงฆ์เห็นว่าสิทธิมนุษยชนไปได้กับคำสอนทางพระพุทธศาสนา ดังนี้ 1. สิทธิมนุษยชนเชื่อในศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ ในขณะที่พระพุทธศาสนาเห็นว่า การได้เกิดเป็นมนุษย์เป็นสัตว์ประเภทเดียวในสังสารวัฏที่สามารถตรัสรู้ได้ 2. สิทธิมนุษยชนสันนิษฐานล่วงหน้าว่าความเท่าเทียมกันของมนุษย์เป็นเรื่องจริงและพระพุทธเจ้าได้ปฏิเสธระบบวรรณะ ดังนั้น พระพุทธองค์จึงทรงเชิญชวนประชาชนจากชนชั้นและวรรณะต่าง ๆ มาปฏิบัติธรรมะในแบบพระพุทธศาสนา และได้ทรงตอกย้ำว่ามนุษย์ทุกภูมิหลังสามารถตรัสรู้ได้ 3. ศิล 5 แม้ว่าเน้นเรื่องหน้าที่แต่ก็สะท้อนสิทธิ ดังเช่น การห้ามฆ่าสัตว์จึงเท่ากับสิทธิในการมีชีวิต 4. สังคมที่มีเสรีภาพที่มีส่วนในการสนับสนุนความมั่นคงในความเป็นส่วนตัว เสรีภาพทางความคิด เสรีภาพทางศาสนา เสรีภาพทางการรวมกลุ่มล้วนเป็นเงื่อนไขพื้นฐานที่สำคัญในการดำเนินชีวิตในแบบพุทธ งานวิจัยนี้นอกจากได้ให้ภาพการสนทนาแลกเปลี่ยน หรือแม้แต่การโต้ท้าวาทกรรมของพระภิกษุต่อประเด็นแนวคิดสิทธิมนุษยชน แต่ยังแสดงการตีความทางปรัชญาของพระสงฆ์ในด้านความดี ศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ หน้าที่ เสรีภาพ เป็นต้น (McMahan, 2012, p. 203)

ดังนั้น งานวิจัยที่กล่าวมาข้างต้นโดยรวมจึงเน้นการศึกษาเปรียบเทียบระหว่างสิทธิมนุษยชนกับพระพุทธศาสนา โดยเฉพาะการสร้างเหตุผล (argument) ของพระสงฆ์เถรวาทต่อสิทธิมนุษยชน จึงมิได้เน้นการวิเคราะห์ด้วยทฤษฎีการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์ที่ให้ความสำคัญกับประเด็นอุดมการณ์ในตัวบทและประเด็นภาพแทน (representation) ที่ถูกผลิตขึ้นโดยผ่านกลวิธีทางภาษา (linguistic strategy) และไม่ได้สืบค้นพัฒนาการของตัวบทว่าได้กำเนิดขึ้นและเปลี่ยนแปลงอย่างไรในรอบหลายทศวรรษที่ผ่านมา

2.3.2 ทบทวนวรรณกรรมในด้านวาทกรรมเถรวาทไทย

งานวิจัยที่เกี่ยวกับการวิเคราะห์วาทกรรมเถรวาทไทย (ที่ประยุกต์ใช้วิธีวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์ในแบบฟูโกต์) มีน้อยมากในประเทศไทย ทั้งนี้ เพราะงานส่วนใหญ่มักเกี่ยวข้องกับวิเคราะห์วาทกรรมประเภทอื่น ๆ ของภาษาไทย เช่น วาทกรรมสื่อมวลชน วาทกรรมการเมือง วาทกรรมหนังสือพิมพ์ เป็นต้น งานเด่น ๆ เช่น พงษ์พันธุ์ กิรติวสิน ได้ทำการศึกษาวิจัยในระดับปริญญาโท สาขาภาษาศาสตร์ดุสิตบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย พ.ศ. 2561 ในหัวข้อเรื่อง “วาทกรรมอำนาจและการสื่อสารวาทกรรมภิกษุเถรวาทของไทย” ในงานดังกล่าว พงษ์พันธุ์ กิรติวสิน ได้วิเคราะห์

และอธิบายวาทกรรมและการสื่อสารวาทกรรมของภิกษุณีเถรวาทของไทยและได้วิพากษ์ความสัมพันธ์เชิงอำนาจผ่านชุดวาทกรรมภิกษุณีเถรวาทของไทย โดยประยุกต์ใช้กรอบแนวคิดเรื่องวาทกรรมของ มิเชล ฟูโกล์ต งานนี้เป็นรูปแบบการวิจัยเชิงคุณภาพ โดยอาศัยวิธีการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์ และได้ใช้แหล่งข้อมูลจากเอกสารจากจดหมายเหตุ (ช่วงปี พ.ศ. 2471-2472) หนังสือ สื่อสิ่งพิมพ์ รวมถึงสื่ออื่น ๆ เช่น สื่อออนไลน์ และการสัมภาษณ์ภิกษุณีเชิงลึก รวม 7 รูป

อย่างไรก็ดี งานวิจัยของ พงษ์พันธุ์ กิรติวสิน นี้มิได้อธิบายวาทกรรมในด้านกลวิธีทางโวหาร กลวิธีทางคำศัพท์ และกลวิธีทางวาทกรรม แต่ทว่าเน้นพัฒนาการในมิติประวัติศาสตร์ คำว่า “วาทกรรม (discourse)” ถูกใช้ในแบบกว้าง ๆ มากกว่าที่จะหมายถึง “ความรู้เชิงวาทกรรม (discursive knowledge)” ในแบบฟูโกล์ตที่ต้องสะท้อนกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริง อย่างไรก็ตาม งานวิจัยนี้พบความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่น่าสนใจในช่วงประวัติศาสตร์ที่ผ่านมา โดยเห็นว่ามี ความพยายามอย่างน้อยสองครั้งในการที่จะรื้อฟื้นภิกษุณีบริษัทในประเทศไทย ครั้งแรกถูกบันทึกไว้ในปี พ.ศ. 2472 โดยการริเริ่มของนายนิรันดร์ กลิ่ง แต่ความพยายามในครั้งนั้นไม่ประสบผลสำเร็จ และครั้งที่สองในปี พ.ศ. 2544 เมื่อฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ได้เข้ารับการบรรพชาที่ประเทศศรีลังกาและประกาศตนเป็นสามเณรีเถรวาทรูปแรกของไทย การปะทะกันระหว่างวาทกรรมได้เกิดขึ้นภายใต้ กรอบความรู้ สถาบันเถรวาท อำนาจอธิปไตย และจารีตประเพณี โดยพบว่า มีการใช้กลยุทธ์การสื่อสารวาทกรรมในลักษณะการอธิบาย การโต้แย้งและประณาม การใช้อำนาจบังคับ การใช้องค์กรสถาบัน การใช้ความรุนแรง และการใช้ความต้อติ่ง เป็นต้น

2.3.3 ทบทวนวรรณกรรมในด้านความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา

แม้ว่าคำว่า “ยุคอาณานิคม (colonial era)” และ “ยุคหลังอาณานิคม (post colonial era)” ได้ถูกใช้อย่างแพร่หลายในงานวรรณกรรมและงานประวัติศาสตร์นิพนธ์ในยุคปัจจุบัน เพื่อระบุถึงสาระและผลกระทบของมรดกทางวัฒนธรรมในยุคอาณานิคมดังกล่าว แต่สำหรับงานวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนา คำทั้งสองก็ยังใช้ แต่ทว่า คำว่า “ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา (Buddhist Modernism)” และ “พระพุทธศาสนาเพื่อสังคม (Socially Engaged Buddhism)” กลับเป็นแนวคิดที่กำลังได้รับความสนใจและถูกใช้อย่างกว้างขวางมากกว่าในแวดวงวิชาการทางพุทธศาสนาในปัจจุบัน

ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา

นักวิชาการตะวันตกเห็นว่าพระพุทธศาสนาดังที่เราเห็นหรือเข้าใจในปัจจุบันได้มีวิวัฒนาการในด้านคำสอนและวิถีปฏิบัติทางศาสนา การศึกษาเกี่ยวกับบริบทและปัจจัยต่าง ๆ ที่นำไปสู่ปรากฏการณ์ทางสังคม หรือยุคสมัย (period) ที่นิยมเรียกกันในแวดวงวิชาการว่า “ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา” จึงเป็นเรื่องที่น่าสนใจในด้านวิชาการ และตรงกับวัตถุประสงค์ของงานวิจัยนี้

เดวิด แอล แม็กมาฮาน (David L. McMahan) ได้เคยอธิบายในหนังสือชื่อ “The Making of Buddhist Modernism” ว่าปัจจัยที่นำไปสู่ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา คือ คริสต์ศาสนา (Christianity) วิธีคิดแบบวิทยาศาสตร์และเหตุผลนิยม (scientific naturalism and tradition of rationalism) และลัทธิโรแมนติกเอ็กซ์เพรสชันนิซึม (Romantic Expressionism) หรือ อาจกล่าวในอีกแบบว่า รูปแบบใหม่ ๆ ที่เกิดขึ้นในพระพุทธศาสนาเป็นผลของกระบวนการสำคัญ ๆ ในระดับโลก เช่น กระบวนการปรับเปลี่ยนให้ทันสมัย (modernization) และกระบวนการทำให้เป็นตะวันตก (westernization) หรือโลกาภิวัตน์ (globalization) ดังสะท้อนในเรื่องการตีความพระธรรม ในแบบใหม่ (reinterpretation) การสร้างภาพลักษณ์ (image-making) การฟื้นฟู (revitalization) และการปฏิรูป (reform) ของชุมชนพุทธ เรื่องเหล่านี้ได้เกิดขึ้นทั้งในโลกตะวันตกและตะวันออกในช่วงหลายศตวรรษที่ผ่านมา รูปแบบใหม่เหล่านี้ได้ถูกสร้างขึ้นโดยชาวพุทธในเอเชียและชาวตะวันตกที่ มุ่งมั่นในการตอบคำถามเกี่ยวกับความเป็นยุคสมัยใหม่ ดังเช่น ประเด็นความไม่แน่นอนทางความรู้ (epistemic uncertainty) พหุสภาพทางศาสนา (religious pluralism) ความขัดแย้งระหว่าง วิทยาศาสตร์กับศาสนา (conflicts between science and religion) สงคราม (war) และ สิ่งแวดล้อม (environment) (McMahan, 2008, pp. 5-12) ข้อเสนอของแม็กมาฮานที่สร้างอยู่บน การสำรวจงานวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ในสองศตวรรษที่ผ่านมาจึงมีประโยชน์มากในการสร้าง ความเข้าใจเกี่ยวกับรูปแบบต่าง ๆ ที่พัฒนาขึ้นในพระพุทธศาสนาในช่วงสองศตวรรษที่ผ่านมาที่เต็มไปด้วย เหตุการณ์และความเปลี่ยนแปลงที่สำคัญของโลก

อย่างไรก็ตาม งานของแม็กมาฮานดังกล่าวมิได้ระบุรายละเอียดมากนักในส่วนที่ เกี่ยวกับบริบทของความเป็นยุคสมัยใหม่ของพระพุทธศาสนาไทย บทวิเคราะห์ในส่วนนี้กลับไปปรากฏ ในงานของธงชัย วินิจจะกูล ที่เชื่อว่าพระพุทธศาสนาในสยามผ่านการปฏิรูปทางภูมิปัญญาครั้งใหญ่ใน ต้นศตวรรษที่ 19 โดยขบวนการธรรมยุติกนิกายของวชิรญาณภิกขุ (เจ้าฟ้ามงกุฎ) ความเปลี่ยนแปลง สำคัญคือความเข้าใจต่อพระพุทธศาสนาอย่างที่เรารู้จักในปัจจุบัน พระพุทธศาสนาต้องมีใช้ความเชื่อ ที่อธิบายโลกธรรมชาติทั้งปวงอีกต่อไป แต่ทำให้พระพุทธศาสนาเป็นระบบความเชื่อทางศีลธรรมของ ปัจเจกบุคคล และเป็นความเชื่อที่เป็นเหตุเป็นผล การตีความปรัชญาความคิดพระพุทธศาสนามีต่อมา อีกมากมายในสังคมไทย โดยมากอยู่ในกรอบของพระพุทธศาสนาอย่างกว้างไว้แล้วแต่ครั้งนั้น ความ เปลี่ยนแปลงที่สำคัญในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวคือการสถาปนาคณะสงฆ์ที่ รวมศูนย์ตามแบบการปกครองรัฐ และแผ่ขยายความคิดและการตีความคัมภีร์ที่กรุงเทพฯ ถือเป็น มาตรฐานออกไป เพื่อตะล่อมให้พระพุทธศาสนาบนแผ่นดินสยามคล้ายคลึง หรือดำเนินไปตาม มาตรฐานเดียวกัน ในรัชกาลของพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว ได้มีความพยายามทำให้ พระพุทธศาสนาเป็นส่วนหนึ่งของความเป็นไทยอย่างแยกขาดจากกันไม่ได้ ความคิดเรื่องการเป็นไทย เพิ่งถูกประกอบสร้างจนกลายเป็นวาทกรรมทรงพลังในคริสต์ศตวรรษที่ 20 ความหลากหลายทาง

ความคิด ความเชื่อ และวิถีปฏิบัติของแต่ละท้องถิ่นถูกจำกัดทำลายลงไปมากตั้งแต่ครั้งแรกของคริสต์ศตวรรษที่ 20 แม้ว่าอำนาจรัฐไม่มีทางขจัดความหลากหลายระดับท้องถิ่นให้หมดสิ้นก็ตาม (ธงชัย วินิจจะกุล, 2555, น. 12)

นักวิชาการตะวันตกอีกท่านที่มีทัศนคติคล้ายกับแม็กมาฮาน คือ เดวิด แชนแมน (David Chapman) ซึ่งเป็นนักเขียนเว็บไซต์ทางปรัชญาพระพุทธศาสนา แชนแมนเห็นว่ารูปแบบของพระพุทธศาสนาที่เราเห็นกันในปัจจุบันมิใช่พระพุทธศาสนาเดียวกันดังที่ผู้คนเข้าใจในช่วงก่อนยุคอาณานิคม เขาเห็นว่ารูปแบบพระพุทธศาสนาในช่วงก่อนยุคอาณานิคมมีเนื้อหาที่เป็นเรื่องไสยศาสตร์ (superstition) หรือไม่ค่อยมีเหตุผล (irrationality) เมื่อเทียบในแบบตรรกะสมัยใหม่ ตัวบทคำสอนทางพระพุทธศาสนา (ดังที่ปรากฏในพระไตรปิฎก) มักเป็นเรื่องตำนาน (legend) หรืออาจพิจารณาได้ว่ามีสาระที่เป็นเรื่องเกินกว่าวิสัยมนุษย์ปกติ อย่างไรก็ดี ผู้คนทั่วไปในยุคปัจจุบันมักคิดว่าคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่ดูดีและมีเหตุผลเป็นสิ่งมีมาแต่เดิม หรือเป็นเรื่องที่พระพุทธเจ้าได้ทรงสอนในยุคพุทธกาล และสิ่งที่ดูเหลือเชื่อในคำสอนทางพระพุทธศาสนานั้นอาจเป็นสิ่งที่ถูกแต่งเติมเสริมใส่เข้ามาใหม่ทางวัฒนธรรม (superfluous cultural accretions)

แชนแมนเชื่อว่าพระพุทธศาสนาในแบบเหตุผลนิยม ดังที่เราเห็นในปัจจุบันเป็นสิ่งประดิษฐ์ทางปัญญาใหม่เพื่อใช้สู้กับการรุกรานทางทหารและศาสนาของชาติตะวันตกที่เข้ามายึดครองดินแดนต่าง ๆ ในทวีปเอเชียในยุคอาณานิคม หรือในประมาณช่วงปี ค.ศ. 1860 เป็นต้นมา ดังเห็นว่าบรรดาผู้ปกครองชาวเอเชียได้เริ่มบูรณาการอุดมการณ์ดี ๆ ของโลกตะวันตกเข้าไปในพระพุทธศาสนา โดยเฉพาะหลักการสำคัญของโลกทัศน์ทางวิทยาศาสตร์ (key principles of scientific worldview) และหลักการสำคัญของศาสนาคริสต์ (key principles of Christianity) เพื่อใช้ในการสร้างชาติ เนื่องจากผู้นำเหล่านั้นตระหนักว่าอำนาจแท้จริงมาจากความคิด เรือกลไฟมิใช่เรื่องของการค้นพบโดยบังเอิญ แต่เรือกลไฟเป็นผลทางความคิดของเทคโนโลยี เทคโนโลยีก็เป็นผลทางความคิดของวิทยาศาสตร์ วิทยาศาสตร์ต่างเป็นผลทางความคิดของปรัชญา ดังนั้น ความคิดทางปรัชญา หรืออุดมการณ์จึงเป็นเรื่องสำคัญ ประเทศที่สำเร็จในการต้านทานจากการถูกยึดครองในฐานะอาณานิคม (colonization) จำเป็นต้องสู้กับบรรดาชาติเจ้าอาณานิคมตะวันตกกลับด้วยเรื่องอุดมการณ์เช่นกัน และพระพุทธศาสนาถูกค้นพบว่า เป็นกุญแจสู่ความสำเร็จทางอุดมการณ์เพื่อใช้ในการสร้างชาติ

นอกจากนั้น นักวิชาการกลุ่มนี้เห็นว่ารูปแบบของพระพุทธศาสนาในยุคก่อนปี ค.ศ. 1860 นั้น คงแตกต่างจากพระพุทธศาสนาในยุคปัจจุบัน เพราะในยุคโบราณ ฆราวาสทั่วไปไม่สามารถเข้าถึงคัมภีร์โบราณทางพระพุทธศาสนาได้ง่าย ๆ คัมภีร์เหล่านั้นมักเขียนด้วยภาษาโบราณที่ซับซ้อนและพระสงฆ์เท่านั้นที่สามารถเข้าใจ ศาสนาจึงเป็นเรื่องพิธีกรรมสาธารณะที่มีพระสงฆ์เป็นผู้ประกอบพิธีกรรม ประชาชนทั่วไปมักมิได้ถูกคาดหวังว่าจะเข้าใจพิธีกรรมทางศาสนาดังกล่าว หน้าที่ของฆราวาสทั่วไปคือการถวายปัจจัยให้แก่สงฆ์ ในขณะที่รูปแบบต่าง ๆ ของพระพุทธศาสนาดังที่เรา

เห็นในยุคปัจจุบันได้ผ่านการปฏิรูป โดยเฉพาะการตีความพระไตรปิฎกในลักษณะใหม่ที่สะท้อนว่าการนิพพานแท้จริงเป็นเรื่องที่ทุกคนสามารถเข้าถึงได้ และได้อนุญาตให้ฆราวาสสามารถฝึกทำสมาธิดังนั้น ผลที่ตามมา คือ รูปแบบต่าง ๆ ของพระพุทธศาสนาในปัจจุบันสามารถอ้างอย่างน่าเชื่อได้ว่ามีความเป็นวิทยาศาสตร์และมีความเป็นเหตุผลมากกว่าคริสต์ศาสนา พวกฝักใฝ่เสรีนิยมมักเชื่อว่าตะวันตกสมควรปกครองหรือเผยแพร่ศาสนาของตนไปยังสังคมที่มีศาสนาที่ดีและมีเหตุผลกว่าตน

หากพิจารณาข้อเสนอโดยรวมของแชปแมนข้างต้น ผู้วิจัยเห็นว่าเป็นข้อเสนอที่น่าสนใจ โดยเฉพาะการกำหนดให้การล่าอาณานิคมเป็นเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ที่สำคัญที่นำมาสู่ความเป็นยุคสมัยใหม่ของพระพุทธศาสนา และความเห็นที่ว่าพระพุทธศาสนาในแบบเหตุผลนิยม ดังที่เราเห็นในปัจจุบันเป็นสิ่งประดิษฐ์ทางปัญญาใหม่เพื่อใช้สู้กับการรุกรานทางทหารและศาสนาของชาติตะวันตกที่เข้ามายึดครองดินแดนต่าง ๆ ในทวีปเอเชียในยุคอาณานิคม หรือประมาณช่วงปี ค.ศ. 1860 เป็นต้นมา แต่การอธิบายของแชปแมนดังกล่าวมิได้เสนออะไรใหม่ไปกว่าแม็กมาฮาน นอกจากนั้น ผู้วิจัยกลับเห็นว่าประเทศเจ้าอาณานิคมตะวันตกคงมิได้มองว่าทั้งคริสต์ศาสนาและพระพุทธศาสนาว่า มีเหตุผลแต่อย่างไร เพราะคริสต์ศาสนาเองก็สละแนวคิดเรื่องพระเจ้าและเรื่องพระเจ้าสร้างโลกออกไปจากคำสอนของตนไม่ได้ พระพุทธศาสนาเถรวาทเองก็สละฐานคติทางญาณวิทยาของตนที่มีเรื่องจักรวาลวิทยาและภพภูมิต่าง ๆ ที่ขัดแย้งกับวิทยาศาสตร์ของโลกตะวันตกไม่ได้

ปัญญาชนชาวพุทธจำนวนมากตระหนักดีว่าคำสอนทางพระพุทธศาสนาเองก็ต้องมีวิวัฒนาการ ซึ่งคงต้องเหมือนกับทุกอย่างในโลกที่ต้องมีวิวัฒนาการ นักประวัติศาสตร์เชื่อว่าแม้แต่พระไตรปิฎกก็เป็นผลผลิตของวิวัฒนาการ หรือเป็นความพยายามของลังกาในการตีความคำสอนของพระพุทธองค์ด้วยภาษาและความรู้ของคนลังกาเองในช่วงนั้น ด้วยเหตุนี้ พระไตรปิฎกจึงถูกจารึกด้วยภาษาสิงหลโบราณ พระไตรปิฎกมิได้จารึกด้วยตัวอักษรของแคว้นทางตอนเหนือของอินเดีย ตัวอักษรสิงหลโบราณจึงถูกใช้ในการถอดเสียงภาษาบาลี (ที่ไม่มีตัวอักษรของตนเอง) ความรู้ในช่วงนั้นในที่นี้หมายถึงระดับทางความรู้ที่ชาวลังกาได้มีอยู่ในยุคนั้น ซึ่งมีได้มีความก้าวหน้าอะไรมา ผู้วิจัยเห็นว่าแชปแมนยังคงคิดว่าพระไตรปิฎกเท่ากับคำสอนของพระพุทธเจ้าจริง ๆ ทั้งหมด โดยมีได้พิจารณาพระไตรปิฎกว่าเป็นอีกรูปแบบหนึ่งของการตีความคำสอนของพระพุทธองค์โดยชนชาติลังกาโบราณ ทั้งนี้ เพราะพระไตรปิฎกมิได้ถูกผลิตในยุคร่วมสมัยเดียวกับพระพุทธเจ้า แต่ทว่าถูกจารึกหรือผลิตขึ้นเกือบหนึ่งพันปีหลังจากการเสด็จปรินิพพานของพระพุทธองค์

นอกจากนั้น ผู้วิจัยยังเห็นต่างกับข้อเสนอของแชปแมนในประเด็นอื่น ๆ เช่น การบูรณาการหลักการสำคัญของศาสนาคริสต์ในพระพุทธศาสนา ทั้งนี้ เพราะเมื่อพิจารณาด้วยพื้นฐานหลักฐานทางประวัติศาสตร์แล้ว คำสอนทางพระพุทธศาสนาหลัก ๆ ในปัจจุบันมิได้ถูกปรับเปลี่ยนจากยุคลังกาในด้านแก่นธรรม หรือรับหลักการของคริสต์ศาสนา แต่ทว่าจะดีกว่าหากกล่าวว่า กฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงในพระไตรปิฎกนั้นถูกเลือกใช้ การเล่าอธิบายคำสอนทางพระพุทธศาสนาทำ

ด้วยสำนวนภาษาของยุคสมัยใหม่ หรือแม้แต่มีการขยายความเพิ่มเติมด้วยภาษาหรือสำนวนของโลกทัศน์ศตวรรษที่ 21 เพราะผู้ตีความในยุคปัจจุบันก็ต้องใช้ตรรกะภาษาของยุคปัจจุบันในการตีความ (มีว่าภาษาไทยหรือภาษาอังกฤษ) ตัวอย่างที่เห็นชัดเจนคือพระไตรปิฎก (ฉบับเฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถ โดยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย) ได้ใช้ภาษาและมโนทัศน์ของศตวรรษที่ 20 ในการแปลพระไตรปิฎก ดังเช่น การใช้คำว่า “สิทธิมนุษยชน” ในพระไตรปิฎก แต่ทุกคนทราบดีว่าแนวคิดสิทธิมนุษยชนเพิ่งเกิดขึ้นในปี ค.ศ. 1948

อย่างไรก็ดี ผู้วิจัยสังเกตว่ากฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงจำนวนมากในพระไตรปิฎกมิได้ถูกนำมาใช้ในช่วงความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา เช่น จักรวาลวิทยาในแบบเถรวาท สิ่งที่ถูกนำมาใช้จริง ๆ ในการผลิตคำสอนจึงเหลือเพียงกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงทางจริยศาสตร์เท่านั้น ดังนั้น คำสอนทางพระพุทธศาสนาที่เราเห็นในปัจจุบันจึงวนเวียนกับเรื่องกฎไตรลักษณ์ กฎแห่งกรรม มรรคมงคล 8 ไตรสิกขา ปฏิจจสมุปบาท การวิเคราะห้เรื่องเจตนาในฐานะเกณฑ์สำคัญที่ใช้ในการแบ่งระหว่างกุศลกับอกุศล เป็นต้น เกณฑ์ทางความรู้และความจริงล้วนมาจากพระไตรปิฎก แต่นำมาผสมกับวาทกรรมสมัยใหม่ เพราะนิยายเถรวาทของไทยยังยึดถือเอาสาระของพระไตรปิฎกของลังกาเป็นแหล่งความรู้หรือหลักฐานหลักในด้านหลักคำสอนพุทธ แต่อีกสิ่งนี้อาจแตกต่างกันจริง ๆ ในพระพุทธศาสนาคือประเพณีและธรรมเนียมปฏิบัติที่ถูกประยุกต์ดัดแปลงใช้ให้เหมาะสมในแต่ละพื้นที่ เช่น พระสงฆ์ไทยไม่สามารถใช้สิทธิในการเลือกตั้ง แต่ยังคงโกนคิ้ว

หากพิจารณาประเด็นความเป็นไสยศาสตร์หรือความไม่เป็นไสยศาสตร์ของพระพุทธศาสนานั้น มันคงเป็นเรื่องเกี่ยวกับเกณฑ์ทางญาณวิทยาที่แชปแมนใช้วัด การที่เราพิสูจน์บางอย่างด้วยดาเปล่าไม่ได้ มิใช่หมายความว่ามันไม่มี เช่น เชื้อโรค ไวรัส เป็นต้น คำถามคือเราทำได้ อย่างไรก็ตามความรู้ที่เราอยู่ในปัจจุบันก้าวหน้าและสมบูรณ์ แม้แต่ฐานะของความรู้ทางวิทยาศาสตร์เมื่อสามร้อยกว่าปีก่อนก็แตกต่างจากฐานะของความรู้ทางวิทยาศาสตร์ในปัจจุบัน แต่สิ่งที่แตกต่างจนเด่นชัดคือคำสอนทางพระพุทธศาสนาและของศาสนาอื่น ๆ เป็นเรื่องนามธรรม มิใช่เรื่องวัตถุ จึงไม่สามารถพิสูจน์ในห้องทดลองทางวิทยาศาสตร์ได้ เพราะหลักคำสอนเกือบทั้งหมดเกี่ยวกับมิติชีวิตและชีวิตหลังความตาย เราจึงไม่สามารถพิสูจน์อะไรได้เพราะเราทุกคนยังไม่ตาย การใช้เกณฑ์หรือตรรกะของศาสตร์ประเภทหนึ่งเพื่อมาตัดสินฐานะของอีกศาสตร์จึงเป็นเรื่องผิดพลาดผิดตัว แต่ละศาสตร์มีปรัชญาหรือความมุ่งหมายไม่เหมือนกัน เพราะมีธรรมชาติที่ไม่เหมือนกัน

ยิ่งกว่านั้น คำกล่าวของแชปแมนที่ว่าพระพุทธศาสนาในช่วงก่อนยุคอาณานิคมมีเนื้อหาที่เป็นเรื่องไสยศาสตร์ หรือไม่ค่อยมีเหตุผล หากเทียบในแบบตรรกะสมัยใหม่ และผู้คนทั่วไปในยุคปัจจุบันมักคิดว่าคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่ดีและมีเหตุผลเป็นสิ่งที่มาแต่เดิม หรือเป็นเรื่องที่พระพุทธเจ้าได้ทรงสอนในยุคพุทธกาล และสิ่งที่ดูเหลือเชื่อในคำสอนทางพระพุทธศาสนานั้น อาจเป็นสิ่งที่ถูกแต่งเติมเสริมใส่เข้ามาใหม่ทางวัฒนธรรม (superfluous cultural accretions) ในประเด็นนี้

ผู้วิจัยกลับเห็นว่า การที่คำสอนทางพระพุทธศาสนาดูดีมีเหตุผลในปัจจุบัน มิใช่เพราะเนื้อหาทางพระพุทธศาสนาได้ปรับเปลี่ยน แต่เพราะเนื้อหาของพระไตรปิฎกได้ถูกกลดทอนเพื่อให้คำสอนทางพระพุทธศาสนาไม่แย้งกับกฎทางวิทยาศาสตร์ นอกจากนั้น เนื้อหาของคำสอนทางพระพุทธศาสนาบางอย่างได้เพิ่มขึ้นอันเนื่องมาจากการตีความในแบบใหม่ที่ต้องอาศัยภาษาและแนวคิดของยุคสมัยใหม่ ซึ่งเป็นยุคของผู้ตีความเอง ดังนั้น คำว่า “ไม่มีเหตุผล” หรือ “ไสยศาสตร์” จึงเป็นเรื่องของการนิยามและการแบ่งแยกประเภทจากจุดยืน หรือหลักเกณฑ์ที่เดวิด แชนแมนได้ใช้เอง และที่เลวร้ายที่สุด การสรุปของแชนแมนมิได้อาศัยตัวบทในฐานะหลักฐานทางประวัติศาสตร์ หรือมิได้ใช้หลักฐานทางตัวบทในการสนับสนุนท่าทีของตนเอง

นาธาน แคทซ์ (Nathan Katz) เป็นนักวิชาการอีกคนที่ได้พยายามกำหนดคุณลักษณะของพระพุทธศาสนาในแบบสมัยใหม่ (Buddhist Modernity) ไว้ 3 ประการ คือ 1. การตอบโต้ การรุกเข้ามาทางการเมือง วัฒนธรรม และเศรษฐกิจของต่างประเทศ (ชาวตะวันตก) ในประเทศศรีลังกา 2. การตอบโต้การรุกเข้าม้างกล่าวโดยการฟื้นฟูสถาบันทางศาสนาและหลักธรรมคำสอน และ 3. การปฏิสัมพันธ์ในแบบใหม่ระหว่างพระสงฆ์กับฆราวาส นิยามเหล่านี้สามารถใช้ได้ในกรณีของศรีลังกา นาธาน แคทซ์ เห็นว่ายุคฟื้นฟู (Revival) ของศรีลังการุ่งขึ้นประมาณในปี ค.ศ. 1828 (พ.ศ. 2371) จนกระทั่งปี ค.ศ. 1957 (พ.ศ. 2500) ซึ่งเน้นเรื่องความเป็นเหตุผลนิยมของพระพุทธศาสนา (rationalism) การใช้การโต้แย้งและไขว่คว้าในการเผยแพร่แนวคิดของตน ตลอดจนการให้ความสำคัญแก่ฆราวาส (Heine & Prebish, 2003, p. 27) ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตว่าการกำหนดคุณลักษณะของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของแคทซ์ในกรณีศรีลังกามีความกระชับ หรือแคบเข้ามา โดยเน้นเรื่องพฤติกรรมของพุทธบริษัทเป็นสำคัญ แต่ในขณะที่ข้อเสนอทางทฤษฎีของแม็กมาฮานเน้นรูปแบบต่างๆ ของพระพุทธศาสนาในยุคสมัยใหม่ ตลอดจนปัจจัยต่าง ๆ ที่มีส่วนในการสร้างยุคความสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา

พระไพศาล วิสาโล ได้ศึกษาพระพุทธศาสนาไทยในสังคมสมัยใหม่ โดยเห็นว่าแนวคิดเหตุผลนิยมในรูปกระแสวิทยาศาสตร์ได้ทำให้เกิดการปฏิรูปพระพุทธศาสนาในช่วงรัตนโกสินทร์ตอนต้น รวมถึงการทำให้เกิดการนิยามพระพุทธศาสนากันใหม่ แนวคิดแบบวิทยาศาสตร์นี้ได้ทำให้การเชื่อผีสาธิตเวทมนตร์เริ่มถูกกันออกไปจนกลายเป็นเรื่องนอกพระพุทธศาสนา นอกจากนั้น การนิยามพระพุทธศาสนาด้วยกรอบเกณฑ์ใหม่นี้ทำให้พระป่า หรือพระวิปัสสนาธุระก่อนการปฏิรูปศาสนาของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวถูกวิจารณ์ว่าเป็นพวกมหาย ไฝไสยศาสตร์ แต่ในขณะเดียวกันได้ทำให้พระพุทธศาสนาในไทยมีระเบียบระบบชัดเจน มีเอกภาพมากขึ้นในด้านความเชื่อและการปฏิบัติ มีความทันสมัย อันจำเป็นสำหรับการปรับตัวเพื่อรับมือกับศาสนาใหม่ที่กำลังแพร่เข้ามาในยุคการค้าอาณานิคม นั่นคือศาสนาคริสต์ พระไพศาล วิสาโล ได้ตั้งข้อสังเกตที่น่าสนใจว่าในขณะที่ไทยมีพระพุทธศาสนาแบบธรรมยุต ลังกาก็มีพุทธศาสนาแบบโปรเตสแตนต์ที่ธรรมปาละได้บุกเบิกจนเป็น

ขบวนการทางภูมิปัญญาที่แพร่หลาย ลักษณะร่วมกันในสองประเทศคือการปฏิรูปเกิดขึ้นโดยชนชั้นนำในเมืองหลวง ซึ่งได้รับการศึกษาหรืออิทธิพลทางความคิดจากตะวันตก ความคลางแคลงใจในประเพณีที่สืบทอดกันมาทำให้ธรรมปาละและวชิรญาณภิกขุกลับไปหาพระไตรปิฎก ซึ่งถูกยอมรับกันว่าเป็นแหล่งสำคัญสำหรับการเข้าถึงสัจธรรม การใช้ตำราหรือหนังสือเป็นสำคัญในการศึกษาและการเผยแพร่พระธรรม สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรสทรงเขียนตำราธรรมะไว้เป็นจำนวนมาก ประเพณีนี้ยังสืบทอดไปยังพุทธศาสนิกชน (พระไพศาล วิสาโล, 2559, น.87-91)

ธงชัย วินิจจะกูล (2562, น. 3-67) เห็นว่า พระพุทธศาสนาของไทยได้เปลี่ยนแปลงโฉมสำคัญในคริสต์ศตวรรษที่ 19 เพื่อตอบสนองต่อการท้าทายจากกระแสความเป็นเหตุผลนิยม หรือปรับให้เข้ากับศาสตร์สมัยใหม่ พระพุทธศาสนานิยายเถรวาทในสยามได้ผ่านกระบวนการทำให้ทันสมัยและทำให้เป็นเหตุเป็นผลยิ่งขึ้น เช่นเดียวกับรัฐและกลไกต่าง ๆ ของรัฐ รวมทั้งการศึกษา ซึ่งล้วนเป็นส่วนหนึ่งของการก้าวเข้าสู่ยุคสมัยใหม่ของสังคมและวัฒนธรรมไทยโดยรวม ในการเปลี่ยนแปลงครั้งใหญ่นี้ พระพุทธศาสนาสมัยใหม่ได้กดทับพระพุทธศาสนาแบบอื่น ๆ ของท้องถิ่นต่าง ๆ ในสยามลงไปเพื่อสถาปนาอำนาจครอบงำของตน ในทำนองเดียวกันกับที่ความรู้ตะวันตกได้กระทำกับความรู้ของไทยหลายอย่าง คนไทยส่วนใหญ่ไม่ทราบหรือไม่สนใจว่าพระพุทธศาสนาของไทยที่เป็นอยู่ในปัจจุบันและได้รับการยกย่องอย่างกว้างขวางในวาทกรรมชาตินิยมว่าเป็นแก่นของความเป็นไทย (Thainess) แท้จริงแล้วนี้เป็นผลผลิตของการแปลงโฉมในไทยอันเกิดจากแรงชักจูงของอิทธิพลตะวันตก สำหรับคนไทยแล้ว พระพุทธศาสนาก็คือพระพุทธศาสนา ไม่ใช่พระพุทธศาสนาแบบไทยที่ผ่านอิทธิพลตะวันตกแล้วแปลงเป็นไทยอีกทีอย่างที่เกิดขึ้นในความเป็นจริง หากมองย้อนกลับไปสังคมไทยรับพระพุทธศาสนาจากอินเดียผ่านทางศรีลังกา มอญ พม่าสายหนึ่ง รับอารยธรรมอินเดียผ่านเขมรอีกสายหนึ่ง รับอารยธรรมจีน อาหรับ เปอร์เซีย ยุโรป ผ่านการค้าทางทะเลตลอดหลายศตวรรษ การถ่ายทอดทางภูมิปัญญาข้ามอารยธรรมจึงมีมาอย่างช้านาน สิ่งที่เราเรียกว่าภูมิปัญญาไทยแท้จริงก็คือความรู้ที่เติบโตได้ดีในสังคมไทย ทว่าเกิดจากการปะทะประสานกับหลายอารยธรรมตลอดเวลา ระลอกใหญ่หลังสุดคือการปะทะกับกระแสภูมิปัญญาจากตะวันตกนับจากต้นคริสต์ศตวรรษที่ 19 เป็นต้นมา จึงไม่แปลก สังคมศาสตร์หลายวิชาที่ไม่มีรากเชิงแกร่งในสังคมไทย ย่อมมีความโน้มเอียงที่จะต้อนรับความรู้จากตะวันตกง่ายกว่า ส่วนวิชาที่มีรากหรือฐานความรู้ (เช่น พระพุทธศาสนา) ในสังคมไทยย่อมเลือกรับดัดแปลงหรือแม้แต่ปฏิเสธความรู้จากตะวันตกด้วยฐานความเชื่อเดิม ดังเห็นว่าการเรียนวรรณคดีและประวัติศาสตร์ในสังคมไทยจึงวนเวียนอยู่กับชนบ่เก่า ๆ มากกว่าการศึกษาในเชิงวิพากษ์และวิจารณ์

ดังเห็นว่ำนับจากรัชกาลของพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว (รัชกาลที่ 3) และพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (รัชกาลที่ 4) เป็นต้นมา การปะทะสังสรรค์ทางญาณวิทยานี้ได้ปรากฏขึ้นในรูปลักษณะต่าง ๆ เช่น การสนทนากับชาวต่างประเทศ เช่น นักการทูตบาทหลวง และนักวิชาการตะวันตก การรับรู้ข้อมูลข่าวสารจากสิ่งพิมพ์ การศึกษาเล่าเรียนในแบบ

สมัยใหม่ เป็นต้น สิ่งเหล่านี้ได้ส่งผลให้วิธีคิดและวิธีพูดของผู้ใช้ภาษา หรือได้ทำให้วิธีเขียนของผู้ประพันธ์เองได้พัฒนาเปลี่ยนแปลงออกไปในด้านความรู้เชิงวาทกรรม ตัวอย่างที่เห็นชัดคือ พุทธศาสนิกชนเป็นพระสงฆ์รูปแรกของไทยในยุคหลังเหตุการณ์การปฏิวัติเปลี่ยนแปลงปกครอง พ.ศ. 2475 (Siamese Revolution) ที่ได้ตีความ/อธิบายพระธรรมในแบบสมัยใหม่ ซึ่งมีลักษณะที่ปฏิเสธวิธีคิดในด้านจักรวาลวิทยาในแบบเตฏมิกถา (ไตรภูมิ) หรือได้พยายามที่จะตีความพระธรรมด้วยสำนวนภาษาร่วมสมัย หรือแม้แต่ใช้คำทับศัพท์ภาษาอังกฤษเพื่อให้สอดคล้องกับวิธีคิดทางวิทยาศาสตร์และตรรกะของศาสตร์สมัยใหม่ให้มากที่สุด

นอกจากนั้น ข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ในด้านญาณวิทยา คือ ไทยเริ่มประดิษฐ์คำว่า “สังคม” “เศรษฐกิจ” “วัฒนธรรม” ขึ้นเมื่อไม่นาน หรือในช่วงยุคอาณานิคม (colonial period) โดยเฉพาะ เมื่อไทยได้รับความรู้เชิงวาทกรรม (discursive knowledge) หรือวิธีคิดเหล่านี้จากโลกตะวันตกผ่านกลุ่มปัญญาชนที่เคยศึกษาในต่างประเทศและได้เผยแพร่วิธีคิดเหล่านี้สู่สังคมไทย ความรู้เชิงวาทกรรม (discursive knowledge) ของสาขาวิชา (discipline) ต่าง ๆ เช่น วาทกรรมการเมือง (รัฐศาสตร์) สังคม (สังคมวิทยา) เศรษฐกิจ (เศรษฐศาสตร์) วัฒนธรรม (มานุษยวิทยา) เป็นต้น จึงเป็นเรื่องใหม่สำหรับคนไทย การแบ่งความจริงและความรู้ในทำนองนี้จึงมีใช้วิธีคิดดั้งเดิมของไทย เพราะในโลกอดีต ประเทศสยามยังนิยมใช้คำว่า “วิชาบ้านเมือง” “วิชาสิน” “วิชากินอยู่” (ราชบัณฑิตยสภา, 2566, น. 213-220) เมื่อไทยเริ่มรับแนวคิดตะวันตก คำต่าง ๆ เช่น โครงสร้างทางสังคม ระบบเศรษฐกิจ สถาบันทางสังคม การสะสมทุน อุดมการณ์ทางการเมือง จึงได้ถูกประดิษฐ์ขึ้นเพื่อใช้ในการแปลคำตะวันตก คำที่มีต้นตอจากโลกตะวันตกเหล่านี้จึงกลายเป็นทั้งความรู้และความจริงในวิสัยมองโลกของคนไทยไปด้วย

สุรพศ ทวีศักดิ์ นักวิชาการด้านปรัชญาไทยอีกท่านที่มีทัศนะที่อาจใกล้เคียงกับธงชัย วินิจจะกูล เขาเห็นว่าความสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาหมายถึงพระพุทธศาสนาที่ถูกสร้างขึ้นใหม่ในยุคอาณานิคม (colonial period) การสร้างขึ้นใหม่หมายถึงการปฏิรูปองค์กรหรือสถาบันพระพุทธศาสนา เพื่อให้สอดคล้องกับกฎเกณฑ์ของรัฐสมัยใหม่ และปฏิรูปการตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาใหม่ อันเป็นผลของการปะทะกับภูมิปัญญาและวัฒนธรรมตะวันตก เช่น ปรัชญามนุษยนิยมและวิทยาศาสตร์ รวมทั้งอิทธิพลแนวคิดเชิงปฏิรูปของศาสนาคริสต์นิกายโปรเตสแตนต์ เป็นต้น ในสมัยรัชกาลที่ 4 อิทธิพลทางความคิดแบบตะวันตกแผ่เข้ามาในสยามมากขึ้นพร้อมกับการรุกรานของลัทธิล่าอาณานิคม ตั้งแต่ปลายรัชกาลที่ 3 นี่เป็นเหตุให้ผู้นำไทยต้องสำรวจพื้นฐานความเชื่อ จักรวาลวิทยาในแบบไตรภูมิได้ถูกทำลาย (สุรพศ ทวีศักดิ์, 2557, น. 38)

ในสมัยรัชกาลที่ 5 ชนชั้นปกครองไทยมีความจำเป็นต้องปฏิรูปการปกครองขนาดใหญ่ เพื่อให้รอดพ้นจากการตกเป็นอาณานิคมของตะวันตก ในด้านการพระศาสนา รัชกาลที่ 5 ทรงมอบให้สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรสวางรากฐานการศึกษาของคณะสงฆ์ใหม่

และวางรากฐานความคิดอุดมการณ์แห่งชาติ เขาเห็นว่าพระพุทธศาสนามีบทบาทหน้าที่ตอบสนองต่อสภาพทางสังคมการเมืองในยุคต่าง ๆ เช่น ตอบสนองต่อการสร้างอุดมการณ์ราชาชาตินิยมในสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์ ช่วงหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. 2475 ที่โครงสร้างทางสังคมและการเมืองเปลี่ยนไป ก็เริ่มเกิดการช่วงชิงการตีความพระพุทธศาสนาเพื่อสนับสนุนประชาธิปไตยและอุดมการณ์ธรรมราชาสมัยใหม่ และช่วงทศวรรษที่ พ.ศ. 2490 เรื่อยมาจนถึงช่วง พ.ศ. 2500 ได้เกิดการตีความพระพุทธศาสนาสนับสนุนประชาธิปไตยแบบไทย หรือระบบพ่อขุนอุปถัมภ์ นโยบายพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมของรัฐ การสร้างความทันสมัย และฟื้นฟูความศักดิ์สิทธิ์ของสถาบันกษัตริย์ ส่งผลให้เกิดบทบาทของพระสงฆ์ต่อต้านคอมมิวนิสต์ พระสงฆ์นักพัฒนา วัดพัฒนาตัวอย่าง จนกระทั่งเกิดปรากฏการณ์พระการเมืองฝ่ายซ้าย-ฝ่ายขวาในเหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 และ 6 ตุลาคม 2519 ถึงยุคปัจจุบันก็เกิดปรากฏการณ์พระสงฆ์เคลื่อนไหวทางการเมือง ทั้งในฝ่าย เสื้อเหลืองและเสื้อแดง ในช่วงหลังรัฐประหาร พ.ศ. 2549 (สุรพศ ทวีศักดิ์, 2560, น. 3-4)

ในด้านการตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนา สุรพศ ทวีศักดิ์ เชื่อว่าการแพร่เข้ามาของปรัชญาความคิดและความรู้สมัยใหม่จากโลกตะวันตกได้ทำให้เกิดคำถามต่อความเชื่อประเพณี พิธีกรรมทางพระพุทธศาสนาว่าเป็นเรื่องไร้เหตุผล งามาย หรือเป็นไสยศาสตร์ พุทธทาสภิกขุและปัญญาชนพุทธที่พยายามสร้างพระพุทธศาสนาในแบบสมัยใหม่หรือตีความแก่นคำสอนทางพระพุทธศาสนาให้ทันสมัยได้โต้แย้งมิติไสยศาสตร์ของพระพุทธศาสนาด้วยข้ออ้างที่ว่าความเชื่อประเพณี พิธีกรรมที่ไร้เหตุผลต่าง ๆ ในพระพุทธศาสนาที่ยึดถือต่อ ๆ กันมานั้นเป็นสิ่งที่เพิ่มเข้ามาทีหลัง ไม่ใช่หลักพุทธธรรมที่แท้จริง

ในทัศนะของ สุรพศ ทวีศักดิ์ ต่อศาสนา เขาเชื่อว่ามาตรฐานของศีลธรรมแบบศาสนายังต่ำกว่าหลักสิทธิมนุษยชน โดยอนุมานว่าเราเห็นการละเมิดสิทธิมนุษยชนในนามศาสนาอยู่เสมอ เช่น การที่ชาวพุทธได้ละเมิดสิทธิทางการเมืองของชาวมุสลิมในพม่า (สุรพศ ทวีศักดิ์, 2560, น. 103) อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยเห็นว่าวิธีคิดของ สุรพศ ทวีศักดิ์ ในทำนองนี้ไม่แยกแยะความแตกต่างระหว่างแก่นคำสอนทางพระพุทธศาสนาซึ่งเป็นเนื้อหาสาระของคำสอนทางศาสนากับพฤติกรรมของพุทธบริษัทที่เปลี่ยนไปตามยุคสมัยของสังคม การตัดสินมาตรฐานของพระพุทธศาสนาบนพื้นฐานของพฤติกรรมพุทธบริษัทในช่วงเหตุการณ์หนึ่ง นั้นเป็นความถูกต้องอย่างจริงแท้แล้วหรือ

สุรพศ ทวีศักดิ์ เห็นว่าการแยกศาสนาออกจากรัฐยังไม่มีในกรณีของไทย เขาจึงสนับสนุนแนวคิดเรื่องการแยกศาสนาออกจากรัฐโดดเด็ดขาดในฐานะข้อเสนอต่อวงวิชาการ อย่างไรก็ตาม ความเป็นจริงที่เราปฏิเสธไม่ได้คือพระสงฆ์ไม่มีอาชีพ สถาบันสงฆ์ยังต้องพึ่งพาราวาสในด้านปัจจัยสี่ สถาบันสงฆ์ต้องพึ่งรัฐในการอำนวยความสะดวก การพิทักษ์ปกป้อง และแม้แต่ที่ดินวัดในบางกรณี ในวันนี้ แนวคิดที่เน้นเรื่องการแยกศาสนาออกจากรัฐของ สุรพศ ทวีศักดิ์ จึงเป็นเพียงอุดมคติที่ยากที่จะเกิดขึ้นจริงในบริบทไทย ความเป็นยุคสมัยใหม่ตามหลักเกณฑ์ของ สุรพศ ทวีศักดิ์ จึงสร้างอยู่

บนอุดมการณ์เสรีนิยม โดยเน้นให้ปัจเจกบุคคลสามารถเลือกที่จะนับถือศาสนาในรูปแบบใด ๆ ก็ได้ และศาสนาควรจะมีอิสระที่จะทำกิจกรรมใด ๆ ก็ได้ แต่ทว่าผู้วิจัยกลับเห็นว่านี่เป็นภาพทางอุดมคติที่สุรพศ ทวีศักดิ์ ต้องการให้เกิดขึ้นในสังคมไทยปัจจุบัน แต่ความจริงก็คือ เรื่องทำนองนี้ไม่เคยมีจริง และยากที่จะเกิดขึ้นจริงด้วยเงื่อนไขทางสังคม การเมือง และวัฒนธรรมของไทย โจทย์ในการทำนองนี้จึงมิได้สะท้อนปัญหาจริง ๆ ในสังคมไทย

สุรพศ ทวีศักดิ์ ตั้งข้อสังเกตว่า แม้ว่าพุทธทาสภิกขุเห็นว่าพุทธธรรมที่แท้จริงเป็นหลักคำสอนที่มีความเป็นเหตุผล เป็นวิทยาศาสตร์ กระทั่งตีความว่าพุทธธรรมดั้งเดิมว่าสนับสนุนเสรีภาพ ความเสมอภาค ภราดรภาพ จนเกิดแนวคิดประชาธิปไตยแบบพุทธ สังคมนิยมแบบพุทธที่ผ่านการตีความของปัญญาชนชาวพุทธหัวก้าวหน้าในอินเดีย ศรีลังกา พม่า เป็นต้น แต่ในอีกด้านของความเป็นสมัยใหม่แบบพุทธก็คือการรับอิทธิพลแนวคิดชาตินิยมในยุคสมัยใหม่ ทำให้เกิดอุดมการณ์พุทธชาตินิยม (Buddhist nationalism) ดังที่เกิดขึ้นในศรีลังกา พม่า ไทย และที่อื่น ๆ แนวคิดพุทธชาตินิยมได้อ้างอิงว่าพระพุทธศาสนาคือรากฐานทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมอันเป็นเอกลักษณ์ของชาติ ส่งผลให้พระพุทธศาสนาถูกอ้างอิงเพื่อกีดกันและตั้งข้อรังเกียจชนกลุ่มน้อยอื่น ๆ ที่มีเชื้อชาวพุทธ เช่น กีดกันชาวทมิฬในศรีลังกา กีดกันชาวมุสลิมโรฮิงญาในพม่า หรือตั้งข้อระแวงชาวมุสลิมในไทย เป็นต้น

วิธีการอธิบายเหตุการณ์และเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ การตีความ และการปฏิรูปพระพุทธศาสนาในยุคสมัยใหม่ของไทยโดยสุรพศ ทวีศักดิ์ทำได้ดี แต่ก็ไม่ได้แตกต่างจากวิธีของธงชัย วินิจจะกูลมากนัก แม้กระนั้น ผู้วิจัยเห็นว่าบางประเด็นของการวิเคราะห์ของสุรพศได้ก่อให้เกิดคำถาม เช่น ประเด็นพุทธชาตินิยม จริง ๆ แล้ว พุทธชาตินิยมดังกล่าวเป็นปรากฏการณ์ทางสังคมที่มีผลในด้านการผลิตคำสอนใหม่ หรือเป็นเพียงเรื่องอารมณ์ของชาวพุทธบางคนในแบบชั่วคราว หรือแท้จริงแล้ว หากพิจารณาจากมุมมองของการผลิตอุดมการณ์ นี่อาจเป็นลัทธิชาตินิยมของพวกฆราวาสที่พยายามใช้พระพุทธศาสนาเป็นเครื่องมือในการสร้างรัฐ ในการสร้างนโยบาย และในการสร้างความชอบธรรมให้แก่ผู้ปกครองของตน ลักษณะเช่นนี้อาจเกิดขึ้นมาในหลายช่วงของประวัติศาสตร์ แต่นี่อาจมิใช่ขบวนการทางสังคม หรือขบวนการทางภูมิปัญญาขนาดใหญ่

ตรงจุดนี้ อาจสรุปได้ว่านักวิชาการส่วนใหญ่มักนิยามความสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาว่าหมายถึงรูปแบบต่าง ๆ ของพระพุทธศาสนาที่พัฒนาในคริสต์ศตวรรษที่ 19 หรือในยุคอาณานิคมเป็นต้นมา รูปแบบใหม่ต่าง ๆ ของพระพุทธศาสนาได้ประสานคำสอนและหลักปฏิบัติทางพระพุทธศาสนากับวาทกรรมหลัก ๆ ของยุคสมัยใหม่ของโลกตะวันตก (key discourses of Western modernity) ดังสะท้อนในเรื่องการเน้นตัวบท (emphasis on texts) ความเป็นเหตุเป็นผล (rationality) การทำสมาธิ (meditation) ความเสมอภาค (egalitarianism) การมีส่วนร่วมของฆราวาส (participation of laity) การลดเรื่องพิธีกรรม (deemphasis on rituals) การลดเรื่องไสยศาสตร์

(deemphasis on superstition) การลดเรื่องจักรวาลวิทยาแบบดั้งเดิม (deemphasis on traditional cosmology) และการลดเรื่องการบูชารูปเคารพ (deemphasis on icon worship) (McMahan, 2008, pp. 5-12)

โดยทั่วไป งานของ ธงชัย วินิจจะกุล และนักวิชาการคนอื่น ๆ มักมีได้เน้นรายละเอียดมากนักเกี่ยวกับรูปแบบต่าง ๆ ของพระพุทธศาสนาในยุคหลังอาณานิคม (Post colonialism) ของไทย โดยเฉพาะในยุคสงครามเย็น (Cold War) ซึ่งมีพุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เป็นผู้นำ รายละเอียดที่สำคัญตรงนี้กลับไปปรากฏในงานตีพิมพ์ชิ้นสำคัญอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องกับพุทธทาสภิกขุโดยตรง ดังเช่น หนังสือเรื่อง “Modern Thai Buddhism and Buddhadasa” โดยศาสตราจารย์โตโมมิ อีโต (Tomomi Ito) หนังสือเล่มนี้จัดเป็นงานด้านประวัติศาสตร์สังคมและภูมิปัญญาของพระพุทธศาสนาในช่วงสงครามเย็นที่ได้พลิกโฉมโครงสร้างของสังคมไทยอย่างมาก อีโตได้มุ่งเน้นไปที่ชีวิตและผลงานของพุทธทาสภิกขุในฐานะพระสงฆ์เถรวาทที่โดดเด่นในด้านการประพันธ์ อีโตเห็นว่า พุทธทาสภิกขุสามารถดึงความสนใจจากปัญญาชนชาวพุทธที่กำลังแสวงหาเส้นทางด้านจิตวิญญาณในบริบทของความขัดแย้งทางอุดมการณ์ในยุคสงครามเย็น อีโตเชื่อว่าการประพันธ์งานนิพนธ์เกี่ยวกับโลกุตระธรรมเพื่อใช้เป็นคำสอนทางพระพุทธศาสนาเป็นจุดเด่นของมรดกที่พุทธทาสภิกขุได้ทิ้งไว้ให้แก่ชาวพุทธ

นอกจากนั้น อีโตตั้งข้อสังเกตว่าคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่เผยแพร่ในโลกตะวันตกมิใช่เรื่องการสะสมบุญและเรื่องไสยศาสตร์ ในด้านระเบียบวิธีวิจัย หนังสือของอีโตเป็นผลของงานวิจัยที่ได้สัมภาษณ์บุคคลจำนวนมากและสำรวจวารสารและหนังสือร่วมสมัยเพื่อจัดทำองค์ความรู้เกี่ยวกับพุทธทาสภิกขุในแง่มุมต่าง ๆ โดยทั่วไป งานนี้ได้ให้ภาพที่ค่อนข้างละเอียดเกี่ยวกับการเขียนงานของพุทธทาสภิกขุที่มักเน้นเรื่องการพันทุกข์และการไม่ขัดแย้งกับวิทยาศาสตร์ ซึ่งเป็นพลังทางภูมิปัญญาของโลกตะวันตก แม้กระนั้น งานนี้มิได้ระบุนักเกี่ยวกับมุมมองของพุทธทาสภิกขุต่อสิทธิมนุษยชน (Ito, 2012, pp. 2-29)

ปีเตอร์ แจ็กสัน (Peter Jackson) นักวิชาการตะวันตกอีกท่านที่ทำวิจัยเกี่ยวกับการตีความของพุทธทาสภิกขุ โดยเขาได้ตีพิมพ์หนังสือ “Buddhadasa, Theravada Buddhism and Modernist Reform in Thailand” ซึ่งให้ภาพเกี่ยวกับยุทธศาสตร์ของการเผยแพร่คำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบพุทธทาสภิกขุได้อย่างละเอียด โดยเฉพาะการอธิบายตัวอย่างวิธีการตีความและการพัฒนาคำสอนทางพระพุทธศาสนาของพุทธทาสภิกขุในแบบใหม่ที่เน้นเรื่องการพันทุกข์ แต่ทว่าไม่เน้นเรื่องอภินิหาร ในทัศนะของแจ็กสัน ผลงานที่เด่นชัดในการตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาของพุทธทาสภิกขุคือเรื่องจิตว่าง หรือสุญญตา ซึ่งเป็นรากฐานของแนวคิดเรื่องนิพพาน พุทธทาสภิกขุเอาเค้าแนวคิดมาจากคำสอนทางพระพุทธศาสนานิกายมหายาน โดยเฉพาะสำนักเซน (Jackson, 1987, pp. 4-50)

อย่างไรก็ตาม งานวิจัยของอีโตและแจ็กสันมิได้เปิดเผยข้อมูลอะไรมากนักเกี่ยวกับวาทกรรมของพุทธทาสภิกขุในประเด็นสิทธิมนุษยชน แต่เน้นภูมิหลังของแนวคิดธัมมิกสังคมนิยมของพุทธทาสภิกขุ

ภิญญพันธ์ พจนะลาวัณย์ เป็นนักวิชาการไทยที่ศึกษาเหตุการณ์สำคัญทางประวัติศาสตร์ที่มีผลกระทบต่อพระพุทธศาสนาในประเทศไทย โดยเห็นว่าความเป็นไทยถูกสร้างขึ้นจากแนวคิดทางพระพุทธศาสนา พระพุทธศาสนาจึงถูกจัดเป็นแกนกลางหรือเป็นหนึ่งในสถาบันทางการเมืองในฐานะที่เป็นระเบียบหนึ่ง การปฏิวัติสยาม พ.ศ. 2475 เป็นการจัดความสัมพันธ์ทางสังคมในแบบใหม่ จุดจบอย่างเป็นทางการของความเป็นประชาธิปไตยในคณะสงฆ์คือพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ. 2502 หลังจากที่เกิดคดีใหญ่กรณีพระพิมลธรรม (อาจ อาสโก) ได้ 2 ปี นอกจากนั้นงาน “ไทยปิฎก” ของภิญญพันธ์ พจนะลาวัณย์ พยายามสรุปความเปลี่ยนแปลงสำคัญ ๆ ที่เกิดขึ้นในพระพุทธศาสนาหลัง พ.ศ. 2475 เป็นต้นมา

ในหนังสือเรื่อง “ไทยปิฎก” ภิญญพันธ์ พจนะลาวัณย์ เห็นว่าในยุคสงครามเย็นเมื่อการคุกคามจากพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยได้สิ้นสุดลง พระพุทธศาสนาได้รับการตีความใหม่อย่างเฟื่องฟู ไม่ว่าจะเป็นคำสอนของพุทธทาสภิกขุ สันติอโศก และวัดพระธรรมกาย พระพุทธศาสนาในยุคนี้มักแสดงถึงความเป็นการเมืองที่ต่อสู้ทางอุดมการณ์ออกไป ด้านหนึ่งก็ตอบสนองกับคนรุ่นใหม่ที่แสวงหาคำตอบให้กับชีวิตในเชิงปัจเจก อีกด้านหนึ่งก็เป็นเรื่องพื้นที่แห่งอุดมคติที่เน้นการช่วยเหลือสงเคราะห์ผู้อื่น (ภิญญพันธ์ พจนะลาวัณย์, 2562, น. 389) ขบวนการต่าง ๆ ในพระพุทธศาสนาที่ภิญญพันธ์ พจนะลาวัณย์ได้เล่าถึงมักถูกเรียกกันในโลกวิชาการตะวันตกว่า “พระพุทธศาสนาเพื่อสังคม” ซึ่งเป็นรูปแบบหนึ่งของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา

ทั้งนี้ อาจสรุปได้ว่างานวรรณกรรมที่ถูกทบทวนมาทั้งหมดเป็นประโยชน์อย่างมากในการสร้างความเข้าใจเกี่ยวกับบริบททางประวัติศาสตร์ภูมิปัญญาของไทย โดยเฉพาะความเป็นยุคสมัยใหม่ของพระพุทธศาสนาเถรวาทไทยที่เกิดขึ้นในช่วงสองศตวรรษที่ผ่านมา โดยเฉพาะนับจากช่วงเวลาก่อนรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวเป็นต้นมา แต่งานเหล่านั้นมิได้เน้นการวิเคราะห์ตัวบทจากมุมมองของทฤษฎีการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์และการสืบค้นทางประวัติศาสตร์ในแบบมิเชล ฟูโกล์ต์มากนัก ดังนั้น ผู้วิจัยเห็นว่า การวิเคราะห์ตัวบท หรืองานนิพนธ์ของพระสงฆ์ไทยจากมุมมองของทฤษฎีการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์ที่ประยุกต์ใช้การสืบค้นทางประวัติศาสตร์ในแบบฟูโกล์ต์ที่มองวาทกรรมว่าเป็นเรื่องกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงอาจช่วยเปิดวิธีคิดใหม่ ๆ ในแวดวงวิชาการในด้านนี้ได้อย่างชัดเจนยิ่งขึ้น โดยเฉพาะหากลองพิจารณาประเด็นเหล่านี้จากกรอบความคิดแนวหลังอาณานิคม (Postcolonialism) ที่ได้รับอิทธิพลทางความคิดอย่างมากจากมิเชล ฟูโกล์ต์ที่เห็นว่าบริบททางประวัติศาสตร์และการเมืองมักมีผลต่อวาทกรรม (discourse)/ตัวบท (text) อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ภายใต้กระแสโลกาภิวัตน์

2.4 สมมติฐาน

งานวิจัยนี้ได้สร้างอยู่บนสองสมมติฐานหลักๆ สมมติฐานแรกเป็นผลงานของ เดวิด แอล แม็กมาฮานที่เห็นว่าความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา (Buddhist Modernism) หมายถึงรูปแบบต่าง ๆ ที่พัฒนาขึ้นในพระพุทธศาสนา โดยเฉพาะมิติของการตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบใหม่ การที่สถาบันสงฆ์ได้ผลิตความรู้ใหม่ ๆ หรือการเล่าอธิบายพระพุทธศาสนาของตนด้วยภาษาหรือวาทกรรมสมัยใหม่ อันเนื่องมาจากปัจจัยและเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ต่าง ๆ เช่น การล่าอาณานิคม การเข้ามาของคริสต์ศาสนา เป็นต้น (McMahan, 2012, p. 160)

สมมติฐานที่สองเป็นผลงานของนอร์แมน แฟร์คลัฟ (Fairclough, 2001, p. 15) ที่เชื่อว่าวาทกรรมเป็นเรื่องปฏิบัติการทางสังคม (social action) ในนัยนี้ ความหมายของวาทกรรมจึงต้องถูกกำหนดโดยบริบททางสังคมและวัฒนธรรมในช่วงขณะที่วาทกรรมถูกผลิต ในการศึกษาวิเคราะห์การผลิตวาทกรรมนั้น เราจำเป็นต้องเข้าใจบริบททางสังคมและวัฒนธรรมที่เกี่ยวข้องในกระบวนการผลิตวาทกรรมดังกล่าว

2.5 วิธีวิทยาการวิจัย

2.5.1 เก็บข้อมูล

ผู้วิจัยเก็บข้อมูลตามที่ระบุในขอบเขตการวิจัย คือ 1. ตัวอย่างทางตัวบทสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์เถรวาทไทยทั้งสามรูป และ 2. ตัวอย่างตัวบทของงานวรรณกรรมเถรวาทไทยในรอบ 200 ปีที่ผ่านมา ทั้งนี้ ตัวอย่างจำเป็นต้องมีลักษณะคล้ายกับตัวบทในข้อ 1. ในด้านรูปแบบสารคดี (nonfiction) โดยเฉพาะในประเภทบทความ หรือความเรียงเชิงให้เหตุผล (argumentative essay) และต้องมีลักษณะ/ลีลาของการเทศนาสั่งสอนทางพระพุทธศาสนา หรือพุทธจริยศาสตร์

2.5.2 การจัดการกับข้อมูล

งานวิจัยนี้ใช้ข้อมูลเชิงคุณภาพ ซึ่งส่วนใหญ่เป็นข้อมูลที่ได้จากการอ่านและการตีความตัวบทและสหบทในยุคต่าง ๆ ข้อมูลประเภทนี้มีลักษณะเป็นภาพรวมและประเด็นย่อย ข้อมูลเชิงคุณภาพที่พบมักเป็นข้อมูลที่ไม่ได้ปรากฏอยู่ในตัวบทหรือสหบทอย่างตรงไปตรงมา แต่อาจเป็นสิ่งที่แฝงไว้ในตัวบทในฐานะคติ ความหมายโดยนัย หรือข้อมูลเกี่ยวกับบริบททางประวัติศาสตร์ ซึ่งทั้งหมดนี้ผู้วิจัยจะต้องทำความเข้าใจเกี่ยวกับความหมายในระดับต่าง ๆ โดยเฉพาะความหมายในระดับวาทกรรมด้วยตนเอง โดยอาศัยทฤษฎีของศาสตร์ต่าง ๆ ร่วมในการวิเคราะห์

2.5.3 วิเคราะห์ข้อมูล

งานวิจัยนี้วิเคราะห์ข้อมูลด้วยทฤษฎีการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์ (CDA) โดยเฉพาะวิธีการศึกษาของนอร์มาน แฟร์คลัฟ (Norman Fairclough) และรูธ วัตค (Ruth Wodak) ร่วมกับวิธีสืบค้นทางประวัติศาสตร์ในแบบมิเชล ฟูโกต์ (Foucauldian historical approach) ทั้งนี้ การวิเคราะห์วาทกรรมจะต้องทำในหลายระนาบเพื่อตอบคำถามการวิจัยด้วยความแม่นยำ ดังนี้

1. วิเคราะห์ตัวบทในแบบแฟร์คลัฟเพื่อหาวาทกรรมย่อยในตัวบทดังกล่าว และเพื่อเข้าใจการจัดระเบียบทางวาทกรรม (order of discourse) ในตัวบท โดยจะต้องกำหนดให้ได้ว่าอะไรเป็นสายวาทกรรมหลัก และอะไรเป็นสายวาทกรรมรอง เช่น วาทกรรมวิทยาศาสตร์ วาทกรรมประชาธิปไตย วาทกรรมสังคม วาทกรรมการเมือง วาทกรรมเกรวาท เป็นต้น

2. วิเคราะห์ตัวบทในแบบรูธ วัตค เพื่อหาฐานคติ (assumption) มุลบท (presupposition) ความหมายโดยนัย (implicature) ข้อสรุปโดยนัย (implication) และความนัย (subtext) ที่อาจมีในตัวบทที่เกิดจากความสัมพันธ์ระหว่าง ตัวบท (text) กับบริบท (context) ประเภทต่าง ๆ เช่น บริบทการสื่อสาร บริบทการเมือง บริบทสังคม บริบทวัฒนธรรม บริบทประวัติศาสตร์ เป็นต้น

3. วิเคราะห์ตัวบทในแบบมิเชล ฟูโกต์เพื่อหากฎเกณฑ์ (rules) ทางความรู้และความจริงที่อาจมีในตัวบท เพื่อตรวจสอบว่ากฎเกณฑ์ดังกล่าวได้ถูกถ่ายทอดมาได้อย่างไร โดยพิจารณาว่าอะไรอาจเป็นตัวบทที่มีมาก่อน (prior text) ในประวัติศาสตร์ โดยพยายามกำหนดอายุของตัวบทโดยคร่าว ๆ จากบริบททางประวัติศาสตร์

4. วิเคราะห์ตัวบทในด้านกลวิธีทางคำศัพท์ (lexical strategy) กลวิธีทางวาทกรรม (discursive strategy) กลวิธีทางโวหาร (rhetorical strategy) กลวิธีทางวรรณกรรม (literary strategy) หรือเทคนิคทางปริชนอื่น ๆ ที่มีในกระบวนการผลิตตัวบท (text production) การวิเคราะห์ตัวบทในระนาบนี้จึงต้องเกี่ยวข้องกับการวิเคราะห์เชิงภาษาศาสตร์ เช่น ลักษณะของการใช้คำประเภทต่าง ๆ เช่น รูปแบบของคำนาม (noun) คำสรรพนาม (pronoun) รูปแบบของคำกริยา (verb) รูปแบบลักษณะการใช้คำ (morphology) วากยสัมพันธ์ (syntax) เป็นต้น เพื่อเปิดเผยเกี่ยวกับความหมายหรืออุดมการณ์บางอย่างที่ถูกเน้นย้ำ/สอดแทรกในตัวบท

5. วิเคราะห์การบริโภคตัวบท (text consumption) ซึ่งในที่นี้คือการตีความตัวบทจากมุมมองของผู้อ่าน เพื่อหาบรรทัดฐานของการตีความ (norm of interpretation)

6. วิเคราะห์ตัวบทในด้านบริบท (contextual analysis) ซึ่งในที่นี้คือการวิเคราะห์บริบทอันหลากหลาย เช่น บริบทการสื่อสาร บริบทสังคม บริบทวัฒนธรรม บริบทการเมือง บริบทประวัติศาสตร์ เพื่อเข้าใจความหมายในระดับตัวบท พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของวาทกรรมในกรอบความสัมพันธ์เชิงอำนาจ โดยตระหนักว่าอำนาจมักดำรงอยู่ในหลากหลายมิติ

7. วิเคราะห์ตัวอย่างคำสอนทางพระพุทธศาสนาหรือวาทกรรมเถรวาทไทย (sample texts) ในด้านคำศัพท์ ลีลา ขนบ บริบททางประวัติศาสตร์ โดยพิจารณาร่วมกับข้อเสนอทางความคิดว่าด้วยความเป็นยุคสมัยใหม่ของพระพุทธศาสนา (Buddhist Modernism) ของ เดวิด แอล แม็กมาฮาน (David L. McMahan)

ทั้งนี้ อาจกล่าวโดยสรุปว่า งานวิจัยนี้เน้นการวิเคราะห์ตัวบท (textual analysis) เพื่อหาชุดความรู้ (episteme) หรือกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงในตัวบท เพื่อเข้าใจหน้าที่ของวาทกรรม เช่น การสร้างความจริง (reality) การสร้างตัวองค์ประธาน (subject) การสร้างอัตลักษณ์ การวิเคราะห์ตัวบทในหลายระนาบได้สร้างอยู่บนฐานคติที่ว่าอิทธิพลของวาทกรรมนั้นไปไกลกว่าที่ผู้ใช้วาทกรรมสามารถเห็นได้ (the influence of the discourse itself is greater than the speakers themselves can see) ด้วยตนเอง (Bruce & Yearly, 2006, pp. 74-75) ดังนั้น เป้าหมายของการวิเคราะห์ข้อความ หรือตัวบท จึงมิใช่การวิเคราะห์ในลักษณะของการใช้ภาษาในตัวบทเท่านั้น แต่คือการวิเคราะห์วิธีคิดที่เป็นไปได้ทั้งหมด และเปิดเผยความไม่เสถียรและความย้อนแย้งที่แฝงอยู่ในกระบวนการสร้างวาทกรรมนั้นด้วย

การตีความตัวบทเป็นประเด็นที่ยาก ดังนั้น การตีความการเชื่อมโยงทางความหมายในระดับวาทกรรมจำเป็นต้องอาศัยหลักการสำคัญ ดังนี้ 1. ความรู้ทางวัฒนธรรมที่ผู้คนในสังคมหนึ่งมีอยู่ร่วมกัน 2. ประสบการณ์ที่ผู้พูดและผู้ฟังมีอยู่ร่วมกัน 3. สภาพแวดล้อมจริงในขณะพูด/เขียน (จันทิมา อังคพนิชกิจ, 2561, น. 169) เพราะเราคงต้องยอมรับว่าตัวบทหนึ่ง ๆ สามารถตีความได้ในหลายแบบ

ความสลับซับซ้อนของเนื้อหาในตัวบทที่ถูกเลือกมาใช้ศึกษาในงานวิจัยนี้ได้ทำให้ผู้วิจัยต้องอาศัยวิธีศึกษาของสหวิทยาการ (interdisciplinary approach) ที่ให้คุณค่าแก่การวิเคราะห์การปฏิสัมพันธ์อย่างเสรีระหว่างสาขาปรัชญาภาษา สังคมวิทยา ประวัติศาสตร์ จริยศาสตร์เปรียบเทียบ ศาสตร์แห่งการเล่าเรื่อง ศาสตร์แห่งการตีความ และพุทธศาสตร์ ผู้วิจัยพยายามสร้างความเชื่อมโยงทางความคิด/ตรรกะระหว่างสาขาเหล่านี้ มากกว่าการพิจารณาว่าสาขาวิชาเหล่านี้เป็นระเบียบวิธีที่แยกออกจากกัน วิธีการนี้กำลังเป็นที่ยอมรับมากขึ้นในสาขาประวัติศาสตร์เปรียบเทียบและศาสนาเปรียบเทียบ ซึ่งมาร์ค ซิเดอร์ิตส์ (Mark Siderits) นักปรัชญาและนักพุทธศาสตร์ ได้บอกว่า วิธีการนี้เป็นเหมือนปรัชญาที่รวมหลอมระเบียบวิธีวิจัยในหลากหลายสาขา หรือที่เขาเรียกว่า “ปรัชญาแบบหลอมรวม (Fusion Philosophy)”

ในการตรวจสอบข้อมูลที่ได้จากการวิเคราะห์เนื้อหา การวิเคราะห์โครงสร้าง และการตีความหลักฐาน ผู้วิจัยได้ยึดหลักความตรงกันและความสอดคล้องต้องกัน (Correspondence and Coherence Theory of Truth) กล่าวคือ ข้อมูลเชิงปริมาณและข้อมูลเชิงคุณภาพจะต้องมีความตรงกันกับสิ่งที่ถูกอ้างอิง โดยการตีความตามตัวอักษร และต้องเป็นการตีความที่เป็นไปในทิศทางเดียวกัน

ตลอดทั้งเรื่อง โดยไม่มีส่วนใดที่ขัดแย้งกันเอง สมควรที่จะส่งเสริมซึ่งกันและกันตามวงจรแห่งการตีความ (hermeneutic circle) อีกทั้งยังจะต้องช่วยอธิบายให้แก่กันและกัน

2.5.4 เรียบเรียงและนำเสนอผลการวิจัย

เสนอผลการวิจัยจากการศึกษาค้นคว้า โดยแยกออกเป็นบทต่าง ๆ ในลักษณะของการวิเคราะห์ และพรรณนาตามสาระสำคัญ งานวิจัยนี้แบ่งออกเป็น 3 บท/ส่วน ดังนี้

ตอนที่ 1 การอธิบายความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา โดยวิเคราะห์ตัวอย่างทางตัวบท หรือหลักฐานทางตัวบท (textual evidence) บางประเภท เช่น ตัวบทที่มีมาก่อน (prior text) ที่ผลิตขึ้นในยุคอาณานิคม เพื่อเข้าใจเนื้อหา อายุของคำศัพท์ เงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ และระดับทางญาณวิทยาที่ต้องสะท้อนในบริบททางประวัติศาสตร์ภูมิปัญญา (intellectual historical context) ของตัวบท โดยเน้นการศึกษาในแบบข้ามยุคสมัย (diachronic studies) เพื่อเข้าใจเงื่อนไข/ปัจจัยต่าง ๆ ในมิติความสัมพันธ์เชิงอำนาจ (power relations) โดยเฉพาะความสัมพันธ์ระหว่างบริบทท้องถิ่น (local context) กับบริบทโลก (global context) ในมิติญาณวิทยา มิติภูมิรัฐศาสตร์โลก มิติสังคมและวัฒนธรรมที่มีผลกระทบต่อภาษา/วาทกรรมที่ถูกนำมาใช้ในการสร้างตัวบท (ดังปรากฏในบทที่ 3)

ตอนที่ 2 การวิเคราะห์วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยในด้านกลวิธีทางวาทกรรม (discursive strategy) กลวิธีทางคำศัพท์ (lexical strategy) กลวิธีทางโวหารและวรรณศิลป์ (rhetorical and literary strategy) เพื่อเข้าใจอุดมการณ์ (ideology) ตามทฤษฎีการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์ของนอร์แมน แฟร์คลัฟ และรูธ โวติก ร่วมกับวิธีศึกษาประวัติศาสตร์ในแบบมิเชล ฟูโกต์ที่เน้นเรื่องกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริง นอกจากนั้น วิเคราะห์ตัวบท/วาทกรรมดังกล่าวในด้านแนวคิด (concept) ข้อสรุปโดยนัยสังคม เศรษฐกิจ และการเมือง (social economic and political implications) ความนัย (subtext) ข้อสันนิษฐาน (assumption) เป็นต้น (ดังปรากฏในบทที่ 4)

ตอนที่ 3 การอภิปรายเกี่ยวความสัมพันธ์ระหว่างวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยกับความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา โดยวิเคราะห์วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนในด้านความคล้ายคลึง และความแตกต่าง จุดอ่อน และจุดแข็ง โดยเปรียบเทียบวิธีวิเคราะห์ของพระสงฆ์ไทยกับนักวิชาการต่าง ๆ ในประเด็นพระพุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน (ดังปรากฏในบทที่ 5)

บทที่ 3

ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทย

บทนี้จะอธิบายความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทย (Thai Buddhist Modernism) ซึ่งในที่นี้หมายถึง รูปแบบต่าง ๆ ในพระพุทธศาสนาที่เกิดจากสำนักทางสังคมและ ขบวนการ/ความเคลื่อนไหวทางภูมิปัญญาที่มีผลต่อวิถีปฏิบัติทางพระพุทธศาสนาของไทย ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทยสามารถแบ่งออกเป็นสองยุคในแบบกว้าง ๆ คือ 1. ยุคอาณานิคม (colonial period) และ 2. ยุคหลังอาณานิคม (post colonial period) ตาม หลักฐานทางประวัติศาสตร์ ทั้งนี้ เนื้อหาในเรื่องความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทยนี้ จะถูกใช้เป็นภูมิหลังในการสร้างความเข้าใจเกี่ยวกับบริบททางประวัติศาสตร์ภูมิปัญญาของบทถัดไป (บทที่ 4) ที่เกี่ยวกับการผลิตวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพุทธทาสภิกขุ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) และพระมหาจุฬินชัย วชิรเมธี

อย่างไรก็ดี มหาวิทยาลัยออกซฟอร์ดเห็นว่ นักวิชาการใช้คำที่แตกต่างกัน เช่น พระพุทธศาสนาในแบบประท้วง (Protestant Buddhism) พระพุทธศาสนาสมัยใหม่ (modern Buddhism) และความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา (Buddhist modernism) เพื่อหมายถึง รูปแบบต่าง ๆ ในพระพุทธศาสนาที่เริ่มปรากฏขึ้นในคริสต์ศตวรรษที่ 19 เป็นต้นมา ซึ่งเกิดจากการ ปฏิสัมพันธ์ระหว่างความรู้และวิถีปฏิบัติพุทธกับวาทกรรมหลัก ๆ ของยุคสมัยใหม่ตะวันตก (key discourses of Western modernity)

ในงานวิจัยนี้ ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาไทยหมายถึงรูปแบบต่าง ๆ ใน พระพุทธศาสนา (เถรวาทไทย) ที่ได้พัฒนาขึ้นในคริสต์ศตวรรษที่ 19 และ 20 หรือในช่วงเวลาสอง ศตวรรษที่ผ่านมาโดยประมาณ อันเนื่องจากการผสมผสานระหว่างวาทกรรมและวิถีปฏิบัติเถรวาท ไทยกับวาทกรรมและวิถีปฏิบัติของตะวันตก โดยเฉพาะอย่างยิ่งในกระบวนการเรียนรู้ การตีความ การวิพากษ์ การวิเคราะห์ หรือการสร้างความรู้ การแปลข้ามวัฒนธรรม ดังสะท้อนในการประกอบ สร้างวาทกรรมคำสอนทางพระพุทธศาสนาของไทยที่น่าทึ่งทางความรู้และความจริงใน พระไตรปิฎกมาใช้ร่วมกับวาทกรรมสำคัญ ๆ ของยุคสมัยใหม่ตะวันตก เช่น วาทกรรมวิทยาศาสตร์ ปรัชญาสังคม ปรัชญาการเมือง เป็นต้น ในนัยนี้ ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาจึงมิใช่เป็น เรื่องรูปแบบของความทันสมัย (modernity) ในความหมายของการลอกเลียนแบบตะวันตก แต่ทว่า หมายถึงการเรียนรู้ การปะติดปะต่อ หรือการประยุกต์ใช้ความรู้ รวมถึงสิ่งดี ๆ ของโลกตะวันตกเพื่อ โต้ตอบ/ตอบโต้ หรือเพื่อวิพากษ์ความเป็นยุคสมัยใหม่ของตะวันตกด้วย

น่าสังเกตว่าความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาในกรณีของศรีลังกาในยุคอาณานิคมมักเรียกว่า “พระพุทธศาสนาในแบบประท้วง (Protestant Buddhism)” แต่สำหรับกรณีของไทย บริบทของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทยมีความแตกต่างไปจากบริบทของศรีลังกาในด้านรายละเอียดปลีกย่อย หากเทียบในยุคเดียวกัน ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทยมิใช่เป็นเพียงแค่เรื่องการตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบใหม่ที่สะท้อนความเป็นเหตุผลนิยมเท่านั้น หรือตระหนักในอำนาจของความรู้ทางวิทยาศาสตร์ แต่ยังหมายถึงการปฏิรูปหรือความเคลื่อนไหวทางภูมิปัญญาที่เกิดขึ้นจากสำนักทางสังคมที่พัฒนาขึ้นจริงในยุคอาณานิคมและยุคหลังอาณานิคมอีกด้วย อย่างไรก็ตาม ความเคลื่อนไหวทางภูมิปัญญาในยุคอาณานิคมมักจำกัดอยู่เฉพาะในแวดวงของชนชั้นปกครอง หรือชนชั้นสูงในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว และพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว ในขณะที่ความเคลื่อนไหวทางภูมิปัญญาในยุคหลังอาณานิคมพัฒนาขึ้นและขยายตัวในหมู่ชนชั้นปัญญาชนไทย นับจากช่วงหลังเหตุการณ์การเปลี่ยนแปลงการปกครองสยาม พ.ศ. 2475 เป็นต้นมา และดำเนินอย่างต่อเนื่องเข้ามาในยุคสงครามเย็น เมื่อรัฐบาลไทยกำลังเริ่มพัฒนาประเทศในแบบทุนนิยม และสังคมไทยกำลังเผชิญกับการเปลี่ยนแปลงทางโครงสร้างอันเนื่องมาจากการพัฒนาดังกล่าว ในบริบทนี้ ความเคลื่อนไหว “พระพุทธศาสนาเพื่อสังคม (Socially Engaged Buddhism)” ที่นำโดย สุลักษณ์ ศิวรักษ์ พุทธทาสภิกขุ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เป็นต้น ได้ปรากฏขึ้น เมื่อปัญญาชน รวมถึงพระสงฆ์ไทยเริ่มเรียนรู้ร่วมกันมากขึ้นในประเด็นการอนุรักษ์สิ่งแวดล้อม ความยุติธรรมทางสังคม สิทธิมนุษยชน การพัฒนาที่ยั่งยืน เป็นต้น ในขณะเดียวกันปัญญาชนชาวพุทธได้ตระหนักมากขึ้นในเรื่องปัญหาอาชญากรรม ความทุกข์ยากของประชาชนในรูปแบบที่สลับซับซ้อนใหม่ๆ การล่มสลายของระบบครอบครัว ความรุนแรงทางการเมือง การต่อสู้ทางความคิดในสังคมไทย อันเนื่องมาจากการแข่งขันระหว่างสองค่ายทางอุดมการณ์ เป็นต้น การหาทางออกให้สังคมไทยที่กำลังรายล้อมด้วยปัญหาและวิกฤตสังคมผ่านการตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบใหม่จึงได้เริ่มต้นขึ้น

นอกจากนั้น บทนี้จึงต้องการสำรวจหลักฐานทางตัวบท (textual evidence) ต่าง ๆ เพื่อใช้ในการเล่าอธิบายสำนักทางสังคมที่มีผลต่อรูปแบบต่าง ๆ ที่ได้พัฒนาขึ้นมาในพระพุทธศาสนาของไทยทั้งในยุคอาณานิคมและในยุคหลังอาณานิคม ทั้งนี้ ประเด็นความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาไทยนี้จะช่วยเปิดพรมแดนทางความคิดเกี่ยวกับยุคอาณานิคมในฐานะเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ (historical conditions) ที่ทำให้ชนชั้นนำสยามพัฒนาสำนักทางสังคม (social consciousness) อันมีผลที่นำไปสู่รูปแบบต่าง ๆ ของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาในประเทศไทย

แม้การปรับเปลี่ยนประเทศให้ทันสมัย (modernization) ต่างก็เป็นผลพวงที่มาจากสำนักทางสังคมในหมู่ชนชั้นปกครองสยาม โดยเฉพาะความรู้และความกังวลใจของชนชั้นนำสยามต่อ

กระแสโลก เช่น การล่าอาณานิคมของชาติตะวันตกที่กำลังรุกคืบเข้ามา สำนักทางสังคมนี้เด่นชัดมากขึ้น โดยเฉพาะหลังจากที่พม่าได้ตกเป็นเมืองขึ้นของอังกฤษในปี พ.ศ. 2367 ซึ่งตรงกับรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว (พ.ศ. 2330-2394) เพราะดังที่ทราบกันดีว่า โดยตลอดมา พม่าได้เป็นศัตรูสำคัญของสยามมาอย่างยาวนาน นั้นหมายความว่าพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงตระหนักในข้อเท็จจริงนี้ตั้งแต่ทรงผนวชว่าชาติตะวันตกกำลังหาเหตุยึดดินแดนต่าง ๆ เป็นอาณานิคม นอกเหนือจากการที่พระองค์ทรงสนพระทัยในความรู้และวิทยาการของโลกตะวันตก เมื่อเวลาผ่านไป ชนชั้นนำสยามเริ่มพัฒนาสำนักทางสังคมอื่น ๆ มากขึ้น เมื่อเกิดการเปลี่ยนแปลงในมิติต่าง ๆ ในสยาม เช่น การที่คณะบาทหลวงชาติตะวันตกได้ทำลายองค์ความรู้ของพระพุทธศาสนา ความท้าทายในด้านความรู้ได้ถูกตอกย้ำมากยิ่งขึ้น โดยเฉพาะเมื่อเกิดวิกฤต ร.ศ. 112 และเหตุการณ์การระบาดของอหิวาตกโรค ซึ่งส่งผลให้มีคนตายมากกว่าสามหมื่นคน รวมถึงข้าราชการคนสำคัญในสยามประเทศ

บทนี้ยังสำรวจหลักฐานอื่น ๆ ที่สามารถใช้ในการลงความเห็นได้อีกว่าวาทกรรมจำนวนมากได้ถูกผลิตขึ้นโดยพระสงฆ์เถรวาทไทย เช่น วาทกรรมด้านการพัฒนามนุษย์ในแบบเถรวาท วาทกรรมด้านการศึกษาในแบบเถรวาท วาทกรรมด้อยสิทธิมนุษยชนในแบบเถรวาท เป็นต้น วาทกรรมเหล่านี้ได้พัฒนาขึ้นในยุคสงครามเย็นเมื่อปัจจัยการเมืองและสังคมเริ่มทวีความรุนแรงแต่ในขณะเดียวกัน เราคงต้องยอมรับว่ายุคสงครามเย็นดังกล่าวเป็นช่วงเวลาที่มีความสลับซับซ้อนและยากในการนิยามในแบบทั่วไป ในด้านหนึ่ง ยุคสงครามเย็นเป็นช่วงเวลาที่ประเทศไทยสามารถก้าวกระโดดในด้านการขยายตัวทางประชากร การพัฒนาชนบท การพัฒนาอุตสาหกรรม การพัฒนาตลาดทุน แต่ทว่าในอีกด้าน ยุคสงครามเย็นที่ยาวนานนี้ได้ทำให้สังคมไทยต้องรับผลพวงของการที่รัฐบาลไทยต้องร่วมมือกับสหรัฐอเมริกาในการต่อสู้กับพวกคอมมิวนิสต์ และการที่ชนชั้นนำไทยสนับสนุนการพัฒนาประเทศในแบบทุนนิยมโดยมีที่ปรึกษาเป็นชาวอเมริกัน หากเทียบกับยุคก่อน ๆ ยุคสงครามเย็นนี้เป็นช่วงเวลาที่ได้สร้างทั้งความเจริญและปัญหา ทั้งความสุขและความทุกข์ยากให้แก่ประชาชนในรูปแบบใหม่ ๆ เช่น ปัญหาความเหลื่อมล้ำทางเศรษฐกิจ ปัญหาช่องว่างระหว่างชนชั้นที่เพิ่มมากขึ้น อันเนื่องมาจากการพัฒนาทางเศรษฐกิจในแบบก้าวกระโดดที่ไม่สมดุล ปัญหาทางการเมือง ดังสะท้อนในเรื่องของการใช้ความรุนแรงทางการเมืองและการทุจริตของนักการเมือง ปัญหาสิ่งแวดล้อมที่สืบเนื่องจากการรุกล้ำป่าและแหล่งน้ำทางธรรมชาติ ปัญหาชุมชนแออัด อันเนื่องมาจากการโยกย้ายอพยพของแรงงานในชนบทเพื่อเข้ามาหาโอกาสทางชีวิตในเมืองใหญ่ ตลอดจนปัญหาสังคมนับไม่ถ้วน

นอกจากนั้น ยังพบว่าปัจจัยทางภูมิรัฐศาสตร์โลกในยุคสงครามเย็นนี้ต่างมีผลกระทบต่อสถานะทางเศรษฐกิจและการเมืองไทย เมื่อมหาอำนาจอย่างสหรัฐอเมริกาต้องการให้ไทยอยู่กับฝ่ายโลกเสรี และพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมของตนตามแนวทุนนิยมเสรี หากสังเกต ปัจจัยทางภูมิรัฐศาสตร์โลก หรือการเมืองระหว่างประเทศดังกล่าวได้มีความสลับซับซ้อนและชัดเจนมากขึ้น โดยเฉพาะเมื่อสหรัฐอเมริกาหวังใช้ไทยในการต้านพวกคอมมิวนิสต์และได้อุดมการณ์สังคมนิยม โดย

ได้พยายามโน้มน้าวรัฐบาลไทยให้เข้ามาข้องเกี่ยวกับสงครามอินโดจีนเพื่อช่วยสหรัฐอเมริกาสกัดกั้นการแพร่ขยายของพวกคอมมิวนิสต์ดังกล่าวในประเทศเพื่อนบ้าน (Ford, 2017, p. 54) การตัดสินใจของรัฐบาลไทยในการร่วมมือ หรือในการเข้ามาข้องเกี่ยวกับสหรัฐอเมริกาในครั้งนี้ได้นำมาซึ่งผลประโยชน์ในด้านการเมือง เศรษฐกิจ และความมั่นคงมากพอ ๆ กับผลกระทบมหาศาลต่อสังคมไทยในด้านอื่น ๆ เช่นกัน แต่ผลกระทบเหล่านั้นมีน้อยได้รับการนำเสนอหรือวิจัยมากนัก แต่สิ่งที่น่าสนใจคือ ผู้ที่ได้วิพากษ์วิจารณ์ผลกระทบเหล่านั้นกลับเป็นพระสงฆ์ไทย

ทั้งนี้ ผู้วิจัยเห็นว่ามิว่าบทวิเคราะห์และวิจารณ์ของพระสงฆ์ต่อการพัฒนาของไทยจะถูกต้องสมบูรณ์หรือไม่ก็ตาม บทวิเคราะห์และบทวิจารณ์ของพระสงฆ์ดังกล่าวก็ยังมีคุณค่าในทางวิชาการ เพราะเป็นมุมมองของพระสงฆ์ ซึ่งเป็นผู้คนจริง ๆ ในประวัติศาสตร์ และเป็นสมาชิกของสถาบันสงฆ์ ซึ่งเป็นหนึ่งในสามสถาบันที่สำคัญของชาติ

อย่างไรก็ดี การแบ่งช่วงเวลาของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาไทยออกเป็นสองยุคในลักษณะนี้สร้างอยู่บนตัวอย่างหลักฐานทางตัวบทที่สะท้อนถึงลักษณะของความเปลี่ยนแปลงในพระพุทธศาสนาไทย ทั้งในด้านสำนักทางสังคม การตีความคำสอน วิถีปฏิบัติ ความเคลื่อนไหวทางภูมิปัญญา หรือแม้แต่โครงการทางสังคมขนาดใหญ่

3.1 ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาไทยในยุคอาณานิคม

งานวิจัยนี้พบว่า ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาไทยเป็นรูปแบบต่าง ๆ ของขบวนการทางภูมิปัญญาที่ได้พัฒนาขึ้นจากสำนักทางสังคมที่เกิดขึ้นในยุคอาณานิคม (จากปี พ.ศ. 2372 จนกระทั่งปี พ.ศ. 2488) โดยอาศัยข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ที่ว่าก่อนขึ้นครองราชย์พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงผนวชได้ 6 พรรษาและเสด็จจากวัดมหาธาตุเพื่อกลับไปประทับที่วัดสมอราย (วัดราชาธิวาส) ในช่วงนั้น พระองค์ทรงมีความสนพระทัยเป็นพิเศษในการปรับปรุงกิจการทางพระพุทธศาสนา เช่น การขจัดแนวคิดที่ผิด ๆ ออกไปจากคำสอนทางพระพุทธศาสนา การปรับปรุงวัตรปฏิบัติของพระสงฆ์ให้มีมาตรฐานและความเคร่งครัดจนในที่สุดนำไปสู่การสถาปนาธรรมยุติกนิกาย นี่จึงเป็นหลักฐานชิ้นสำคัญทางประวัติศาสตร์ที่ผู้วิจัยใช้ในการเริ่มต้นการสำรวจ

แม้สยามมิได้ตกเป็นเมืองขึ้นของประเทศล่าอาณานิคมตะวันตกในแบบประเทศส่วนใหญ่ในเอเชียในยุคอาณานิคม แต่ในทางญาณวิทยาและปรีชาญาณ ก็ถือว่าสยามมิได้รับผลกระทบจากการล่าอาณานิคม ในทางกลับกัน สยามสูญเสียดินแดนและประเทศราชของตนเป็นจำนวนมาก นอกจากนั้นชนชั้นปกครองของสยามตระหนักดีว่าเอกราชทางการเมืองของสยามก็ยังคงถูกท้าทาย อย่างไรก็ตาม สยามได้ดิ้นรนจนสามารถรักษาเอกราชทางการเมืองของตนเองไว้ได้ ผลที่ตามมาคือโครงสร้างส่วนบนของสยามจึงไม่ได้ถูกทำลาย หรือเปลี่ยนแปลงไปสู่ความเป็นสมัยใหม่เสียหมดภายใต้กรอบคิดการปฏิรูป

(reformation) ซึ่งหมายถึงการปรับปรุงกองทัพ การปกครอง การศึกษา การคลัง การศาล การทูต และจารีตเก่าอื่น ๆ ให้ดีขึ้น โดยการยกเลิกของเก่าที่ล้าหลังทิ้งไป รักษาของเก่าที่ยังดีเอาไว้ และรับเอาของใหม่ที่ดีกว่าเข้ามา ภายใต้กรอบคิดนี้ ชนชั้นปกครองสยามจึงยังสามารถผูกขาดอำนาจในการตัดสินใจอะไรคือของเก่าที่ควรรักษาไว้ และอะไรคือของใหม่ที่ควรรับเข้ามา

แม้ว่าการปฏิรูปพระพุทธศาสนาเริ่มขึ้นปลายรัชกาลที่ 3 เมื่ออิทธิพลของความรู้สมัยใหม่แบบตะวันตกและการเผยแผ่ศาสนาคริสต์ได้เริ่มเข้ามาอย่างเห็นได้ชัดมากขึ้นในยุคอาณานิคม พระพุทธศาสนาถูกนำมาเกี่ยวพันกับการต่อรองทางการเมืองระหว่างเจ้าฟ้ามงกุฎกับรัชกาลที่ 3 กล่าวคือ หากนับตามศักดิ์ของผู้ที่จะทรงขึ้นเป็นรัชกาลที่ 3 ก็คือเจ้าฟ้ามงกุฎ แต่ขุนนางได้ทูลเชิญพระเจ้าลูกยาเธอ กรมหมื่นเจษฎาบดินทร์ (หม่อมเจ้าชายทับ) ขึ้นเป็นรัชกาลที่ 3 นี่จึงเป็นเหตุให้เจ้าฟ้ามงกุฎต้องทรงครองเพศสมณะยาวนานถึง 27 พรรษา ทั้งนี้ ในขณะที่ทรงผนวช พระราชดำริที่จะทรงตั้งธรรมยุติกนิกายขึ้นใหม่เพื่อให้พระพุทธศาสนาเข้มแข็งและบริสุทธิ์กว่าที่เป็นอยู่นั้นเป็นเรื่องที่ถือว่ารุนแรงในขณะนั้น แม้ในปัจจุบัน การสถาปนาธรรมยุติกนิกายได้ถูกตีความในยุคปัจจุบันไปในหลายทาง บางคนเห็นว่าเป็นการสานต่อพระประสงค์ของพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกที่จะทำให้พระพุทธศาสนามีความชอบธรรม เป็นเสาหลักของจริยธรรมในการจัดระเบียบสังคมมากกว่าเดิม ในขณะที่บางคนเห็นว่าเพราะพระพุทธศาสนาคงเริ่มเสื่อมมากในยุคนั้น ดังเห็นว่าเมื่อยังทรงผนวช เจ้าฟ้ามงกุฎได้ทรงมีโอกาสดูวงศ์ไปทั่วต่าง ๆ ทั่วพระราชอาณาจักร และทรงเห็นความหย่อนยานของพระสงฆ์บางรูปในพระพุทธศาสนา ในช่วงเดียวกัน พระองค์ทรงมีโอกาสแลกเปลี่ยนความรู้และศึกษาเล่าเรียนวิทยาการสมัยใหม่เป็นจำนวนมากกับบาทหลวงและหมอสอนศาสนา โดยเฉพาะวิทยาศาสตร์ คณิตศาสตร์ ดาราศาสตร์ ตรรกะ ภาษาตะวันตก เป็นต้น นี่จึงทำให้พระองค์ทรงตระหนักเสมอว่าพระองค์จะทรงตีความพระพุทธศาสนาเพื่อให้เข้ากับยุคสมัย โดยเฉพาะให้เข้ากับระดับความรู้ของโลกสมัยใหม่ได้อย่างไร

การที่พระองค์ทรงผนวชและศึกษาพระธรรมมาอย่างยาวนาน นี่ทำให้พระองค์ทรงสามารถพิจารณากิจการของพระพุทธศาสนาได้อย่างละเอียด โดยเฉพาะการวิพากษ์ความเชื่อที่ผิดเพี้ยนของคนไทยเกี่ยวกับพระพุทธศาสนา การดำเนินวัตรปฏิบัติของพระบางรูป และการวิจารณ์คำสอนทางพระพุทธศาสนาที่พระองค์ทรงเห็นว่าอาจผิดเพี้ยนจากพระไตรปิฎก เพื่อให้พระพุทธศาสนามีมาตรฐานและน่ายกย่อง รวมถึงการสำรวจจุดเด่นของหลักธรรม และการตีความคำสอนทางพุทธศาสนาให้ทันสมัย หรือมีความเป็นเหตุผล ปราศจากอิทธิพลของลัทธิหรือความเชื่อที่มลายต่าง ๆ

เมื่อพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัวใกล้สวรรคต เจ้าพระยาพระคลัง (ดิศ บุนนาค) เดินทางเข้าเฝ้าสมเด็จพระเจ้าฟ้ามงกุฎ ซึ่งทรงผนวชอยู่ที่วัดบวรนิเวศวิหาร เพื่อกราบทูลเชิญเสด็จขึ้นครองราชย์ สมเด็จพระเจ้าฟ้ามงกุฎตรัสว่าเจ้าฟ้ากรมขุนอิศเรศรังสรรค์มีพระชะตาแรงต้องเป็นพระเจ้าแผ่นดิน ให้ถวายราชสมบัติแก่ท่านนั้นด้วย เพราะหากพระองค์รับราชสมบัติเพียงพระองค์เดียวจะเกิด

อัมปมงคล ด้วยไปกีดกันพระบารมีของพระอนุชา ถ้ามีพระเจ้าแผ่นดินสองพระองค์เหมือนอย่างสมเด็จพระนเรศวรสถาปนาสมเด็จพระเอกาทศรถ ตรงจุดนี้แสดงว่าพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงเชื่อเรื่องดวงเช่นกัน

เมื่อพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวได้ทรงขึ้นครองราชย์ พระองค์ทรงพยายามสถาปนาระบบการปกครองในแบบรวมศูนย์อำนาจไว้ที่พระองค์เอง หรือที่เรียกกันว่า “ระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์” ควบคู่กับการปฏิรูประบบความรู้ของสยามและการปฏิรูประบบราชการในแบบสมัยใหม่ที่ลือระบบของโลกตะวันตก พระองค์ทรงพยายามเร่งรัดการพัฒนากองทัพให้มีแสนยานุภาพเท่าที่จะทำได้ เพื่อรักษาเขตแดนและประเทศราช รวมถึงการปราบปรามหัวเมืองหรือกลุ่มชนที่อาจกระด้างกระเดื่อง ในขณะเดียวกัน ทรงจัดตั้งพิธีกรรมต่าง ๆ ให้ราษฎรเกิดเลื่อมใสศรัทธาในสถาบันและชนชั้นปกครอง ในด้านคณะสงฆ์ รัชกาลที่ 5 ทรงมีพระประสงค์ที่จะจัดระเบียบโดยทรงตราพระราชบัญญัติลักษณะปกครองสงฆ์ ฉบับ ร.ศ. 121 และทรงสถาปนาระบบมหาเถรสมาคมในลักษณะที่ใกล้เคียงกับระบบราชการ แต่ทรงปล่อยให้ตำแหน่งสมเด็จพระสังฆราชว่างลง และพระองค์ทรงเป็นประมุขของคณะสงฆ์ในช่วง 10 ปีสุดท้ายของรัชกาลด้วย

ใน พ.ศ. 2431 พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวโปรดเกล้าฯ ให้ชำระและพิมพ์พระไตรปิฎกเป็นอักษรไทย เพื่อพระราชทานไปยังอารามหลวงทั่วประเทศ และสถานศึกษาในต่างประเทศ ทรงให้แต่งหนังสือเกี่ยวกับพระพุทธศาสนา เช่น หนังสือเบญจศีลและเบญจธรรม หรือหนังสือเทศนา หนังสือสวดมนต์ หนังสือธรรมจักขุ เป็นต้น พระองค์ทรงหารือกับสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรสและสมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพในการบัญชาพระสงฆ์ทั่วประเทศให้ตอบสนองนโยบายการศึกษาของชาติ อาทิ การสอนหนังสือแก่ราษฎร ในขณะที่พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงสนับสนุนพระพุทธศาสนาเป็นหนึ่งในสามสถาบันหลักของชาติ หรือทำให้พระพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ (สุรพศ ทวีศักดิ์, 2560, น. 52-60) ในยุคนี้นี้ได้มีความพยายามที่จะทำให้พระพุทธศาสนาเป็นส่วนหนึ่งของวาทกรรมของความเป็นชาติไทยในจินตนาการของรัฐสยาม

ในด้านการปะทะสังสรรค์ทางความรู้ ยุคอาณานิคมเป็นจุดเริ่มของความเป็นยุคสมัยใหม่ของพระพุทธศาสนา เพราะยุคนี้เป็นช่วงเวลาที่มีความรู้เชิงวาทกรรมของโลกตะวันตกทะลักเข้ามาโลกทัศน์ของผู้คนสยามเป็นจำนวนมากผ่านช่องทางต่าง ๆ ความรู้ในรูปวาทกรรม เช่น วาทกรรมวิทยาศาสตร์ (scientific discourse) วาทกรรมปรัชญาการเมือง (political philosophical discourse) และวาทกรรมปรัชญาสังคม (social philosophical discourse) ได้เริ่มเข้ามามีอิทธิพลต่อวิถีคิดและวิถีเขียนของชนชั้นปกครองสยาม (รวมถึงพระสงฆ์) โดยเฉพาะในด้านการสร้างคำและการผลิตตำราและงานวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนา ในช่วงเดียวกันนี้ คณะบาทหลวงคริสต์ได้เริ่มมีบทบาทในสังคมสยามอย่างมากเพราะได้นำเอาวิทยาการความรู้ ทักษะและเทคโนโลยีสมัยใหม่เข้ามาเผยแพร่ รวมถึงการศึกษา การแพทย์ การพิมพ์ การแปลงานวรรณกรรม และการหนังสือพิมพ์ เป็นต้น

ในช่วงรัตนโกสินทร์ตอนต้นนี้ ชนชั้นปกครองสยามเริ่มตระหนักถึงอำนาจทางญาณ วิทยาสมัยใหม่ โดยเฉพาะวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ เมื่อเป็นเช่นนี้ พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้า เจ้าอยู่หัวทรงดำริที่จะพัฒนาองค์ความรู้ โดยเฉพาะการทำให้ภูมิปัญญาดั้งเดิมของสยามที่พัฒนา มาจากคำสอนทางพระพุทธศาสนาเถรวาทของไทยมีความเข้มแข็ง มีความบริสุทธิ์ มีรูปแบบที่เป็น มาตรฐาน การสถาปนาธรรมยุติกนิกายเพื่อปูทางไปสู่การปฏิรูปสถาบันสงฆ์ในด้านคำสอน วิถีปฏิบัติ และวิธีคิดในแบบอุดมคติของพระองค์จึงเป็นสิ่งที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ และในช่วงเวลาต่อมา พระสงฆ์ ธรรมยุตได้กลายเป็นเครื่องมือสำคัญของรัฐสยามในการปฏิรูปประเทศในด้านภูมิปัญญา (McMahan, 2012, p. 13)

ทั้งก่อนและในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ปัญญาชนสยาม ได้รับวิธีคิดในแบบเหตุผลนิยม จึงเริ่มตั้งคำถามเกี่ยวกับว่าอะไรเป็นเพียงตำนานที่ปนในคำสอนทาง พระพุทธศาสนา ดังสะท้อนในพระนิพนธ์พุทธประวัติ เล่ม 1 ของสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยา วชิรญาณวโรรส ในยุคนี ชนชั้นปกครองได้ยอมรับในอำนาจของความรู้ทางวิทยาศาสตร์และ เทคโนโลยีไปเรียบร้อยแล้ว การแพทย์สมัยใหม่ได้ใช้กับสมาชิกของพระราชวงศ์ แต่ในขณะเดียวกัน ชนชั้นปกครองสยามยังยืนยันความเหนือกว่าของพระธรรมในพระพุทธศาสนา โดยเฉพาะเมื่อเทียบกับ คำสอนของศาสนาอื่น ๆ ดังสะท้อนในหนังสือแสดงกิจจานุกิจของเจ้าพระยาทิพากรวงศ์มหาโกษาธิบดี (ขำ บุนนาค) ที่ได้อธิบายคำสอนทางพระพุทธศาสนาด้วยตัวอย่างความรู้เชิงวิทยาศาสตร์ โดย ผู้ประพันธ์พยายามนำเสนอแก่นคำสอนทางพระพุทธศาสนาเพื่อเป็นการลบล้างการโจมตี พระพุทธศาสนาของหมอสอนศาสนาที่กำลังเผยแพร่ศาสนาคริสต์ในสยาม

ในช่วยปลายของยุคอาณานิคม งานวิจัยพบว่า ได้มีความพยายามที่จะทำให้พระพุทธศาสนา เป็นส่วนหนึ่งของวาทกรรมของความเป็นชาติไทยในจินตนาการของรัฐสยาม ดังเห็นว่าหลายทศวรรษ ก่อนการเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. 2475 ปรัชญาเสรีนิยม ดังเช่น แนวคิดเรื่องเสรีภาพ ประชาธิปไตย ความเสมอภาคได้กลายเป็นสำนวนติดปากในหมู่ปัญญาชนสยาม แนวคิดเหล่านี้ต่อมา ได้ถูกถ่ายทอด หรือแปลออกมาเป็นคำไทย ดังเห็นว่า หลังการเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. 2475 ไม่นาน พระสงฆ์บางรูปจึงเริ่มเรียกร้องในเรื่องของความเสมอภาคตามหลักประชาธิปไตย (แต่คำว่า human rights หรือสิทธิมนุษยชนยังไม่มีในขณะนี้)

อาจสรุปได้อย่างกว้าง ๆ ว่า ในยุคอาณานิคมนี้ ชนชั้นปกครองของสยามให้ความสำคัญ กับการปฏิรูปประเทศ โดยเฉพาะการพัฒนาองค์ทพและการปฏิรูประบบความรู้ความคิดของประชาชน โดยเฉพาะพวกที่จะต้องกลายเป็นข้าราชการใหม่ที่พร้อมที่จะทำงานและนำร่องการปฏิรูประบบราชการ ซึ่งในที่นี้รวมถึงระบบการปกครอง ระบบกฎหมายและตุลาการ ตลอดจนการพัฒนาระบบการศึกษาที่ สามารถตอบสนองความต้องการในแบบใหม่ ซึ่งหมายถึง ระบบเศรษฐกิจในแบบใหม่ที่อาศัยระบบ เงินตราและแรงงานในลักษณะใหม่ เนื่องจากเวลานั้น ระบบเงินตราเป็นที่มาของรายได้รัฐ การควบคุม

การส่งออกได้กลายเป็นแหล่งรายได้ขนาดใหญ่ของรัฐ เช่น การค้าข้าว ไม้สัก ดีบุก เป็นต้น การศึกษาเพื่ออาชีพในแบบสมัยใหม่ (ตะวันตก) ได้เริ่มก่อตัวขึ้นเป็นครั้งแรกในสยาม ส่วนหนึ่งเพราะพลังกระแสนทางเมืองโลกที่ได้ทำให้สยามต้องเร่งหาแรงงานจำนวนมากในภาคการผลิต และเร่งผลิตข้าราชการในแบบสมัยใหม่สำหรับบริบทที่เปลี่ยนไป การปฏิรูปการศึกษาจึงเกิดขึ้น บางส่วนอาจเพราะพระราชวิสัยทัศน์ของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รวมถึงบทบาทของที่ปรึกษาชาวต่างประเทศ เช่น เจจีดี แคมป์เบล (J.G.D. Campbell) ดับเบิลยู จี จอห์นสัน (W. G. Johnson) ซึ่งล้วนมีส่วนต่อความสำเร็จในด้านการปฏิรูปการศึกษานี้ (Wyatt, 1994, pp. 268-284)

ในช่วงนี้ เราเริ่มเห็นการครอบงำ (domination) ทางภูมิปัญญาของโลกตะวันตกต่อสังคมสยาม ดังสะท้อนในเรื่องการรับค่านิยมทางวัฒนธรรม และการเลียนแบบ (mimicry) ทางวัฒนธรรมและความรู้ของโลกตะวันตก แม้กระนั้น ชนชั้นปกครองสยามยังเชื่อว่าแก่นคำสอนทางพระพุทธศาสนาเป็นสิ่งที่จริง จึงพยายามทุกวิถีในการปกป้องคำสอนทางพระพุทธศาสนาจากการวิพากษ์วิจารณ์ของคณะบาทหลวง และในขณะเดียวกันก็พยายามทำให้แก่นคำสอนพระพุทธศาสนาเป็นความรู้ที่มีเหตุผลทางวิทยาศาสตร์ โดยเน้นการเผยแพร่ความรู้ทางพระพุทธศาสนาในมิติของจริยธรรมเท่านั้น โดยแทบไม่กล่าวถึงจักรวาลวิทยาและความรู้ชนิดอื่น ๆ ที่มีในพระไตรปิฎก ทั้งนี้เพราะชนชั้นนำเห็นว่าคำสอนทางพระพุทธศาสนาเป็นอัตลักษณ์ไทย เหมือนกับภาษาไทย หากปราศจากสองส่วนนี้ ความเป็นไทยก็แทบไม่เหลืออะไรที่อาจเรียกได้ว่า “ภูมิปัญญาระดับสูง”

3.1.1 สำนักทางสังคมในยุคอาณานิคม

การล่าอาณานิคมที่กำลังเกิดในประเทศเพื่อนบ้าน การปะทะสังสรรค์ระหว่างชนชั้นปกครองสยามกับคณะบาทหลวงคริสต์ศาสนา (Christianity) การรับวิธีคิดตรรกะแบบวิทยาศาสตร์ธรรมชาติและความเป็นเหตุผลนิยม (scientific naturalism and tradition of rationalism) ของโลกตะวันตก ตลอดจนการรับธรรมเนียมและวาทกรรมของวิทยาการสมัยใหม่ผ่านสิ่งพิมพ์และระบบการศึกษาสมัยใหม่เป็นปัจจัยสำคัญที่นำไปสู่การพัฒนาสำนักทางสังคมใหม่ของชนชั้นปกครองของสยาม นำสังเกตว่าการล่าอาณานิคมถูกพิจารณาว่าเป็นเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ (historical conditions) ที่สำคัญมากในยุคอาณานิคม ทั้งนี้ เพราะ หากไม่มีการล่าอาณานิคม สำนักต่าง ๆ ย่อมพัฒนาขึ้นเองไม่ได้ งานวิจัยนี้พบว่า ในยุคอาณานิคมนี้ สำนักทางสังคมต่าง ๆ ได้พัฒนาขึ้นดังนี้

3.1.1.1 สำนักทางสังคมต่อการล่าอาณานิคมของชาติตะวันตก

ก่อนถึงรัชกาลที่ 4 ชนชั้นนำสยามเริ่มพัฒนาสำนักต่อการล่าอาณานิคม โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อสยามต้องสูญเสียเกาะหมากให้กับอังกฤษ เมื่อ 11 สิงหาคม พ.ศ. 2329 และเมืองมะริด ทวาย ตะนาวศรี ให้กับพม่าเมื่อ 16 มกราคม พ.ศ. 2336 การสูญเสียดินแดนทั้งสองครั้ง

เกิดขึ้นในสมัยรัชกาลที่ 1 ต่อมา สยามเสียดินแดนบันทายมาศให้กับฝรั่งเศสในปี พ.ศ. 2353 ซึ่งตรงกับรัชกาลที่ 2 ในสมัยรัชกาลที่ 3 สยามเสียดินแดนเมืองเชียงตุง เมืองพง เมืองแสนหวีให้กับอังกฤษ ในปี พ.ศ. 2368 และรัฐเปรักในปี พ.ศ. 2369 และเสียดินแดนเขมรส่วนนอกกับอีก 6 เกาะเขมรให้กับฝรั่งเศสในปี พ.ศ. 2410 การสูญเสียดินแดนอย่างต่อเนื่องนี้ทำให้พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวต้องทรงทุกข์ แต่ก็ทรงพยายามเรียนรู้เกี่ยวกับทางออกและความเคลื่อนไหวต่าง ๆ ในโลกตะวันตก นอกจากนั้น พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงทนทุกข์ทรมานอย่างมากในเหตุการณ์ ร.ศ. 112 (พ.ศ. 2429) และเหตุการณ์ที่กบฏใหญ่อังกฤษ มร.โทมัส ยอร์ช น็อกซ์ ได้ข่มขู่ผู้คนสยามว่าตนจะเรียกเรือปืนมาถล่มกรุงเทพฯ หากพระปรีชาผลการ (สำออง อมาตยกุล) จะต้องรับโทษ เหตุการณ์ทั้งหมดนี้ได้มีผลทำให้พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงเร่งปฏิรูปสยามให้ก้าวหน้าและทันสมัยในทุกด้านเท่าที่พระองค์จะทรงทำได้

การล่าอาณานิคมเป็นผลมาจากความต้องการทรัพยากรของบรรดาชาติมหาอำนาจในยุโรปเพื่อสนองความจำเป็นของตนในการผลิต การค้า และการแลกเปลี่ยน การล่าอาณานิคมทวีความรุนแรงมากขึ้น เมื่อการปฏิวัติอุตสาหกรรมได้เริ่มขึ้น การล่าอาณานิคมจึงมิใช่เพียงแค่เรื่องของการยึดครองทางทหาร แต่ยังนำมาซึ่งการแลกเปลี่ยนทางความรู้และวัฒนธรรม การขยายตัวทางการค้าอย่างมีเคยมีมาก่อน ตลอดจนการเผยแพร่คริสต์ศาสนา ในงานวิจัยนี้ การล่าอาณานิคม/ยุคล่าอาณานิคมเป็นเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ที่มีความสำคัญมากและมีนัยทางญาณวิทยา ทั้งนี้ เพราะความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทยคงไม่สามารถเกิดขึ้นได้ หากไม่มีสิ่งที่เรียกว่า “การล่าอาณานิคมของบรรดาชาติตะวันตกในเอเชีย” หรืออาจกล่าวในอีกแบบว่าชนชั้นปกครองสยามรู้สึกถึงภัยของการล่าอาณานิคม เมื่อชนชั้นปกครองสยามเห็นว่าตนได้สูญเสียอาณาเขตทรัพยากร ผลประโยชน์ และอำนาจของตนในดินแดนเหล่านั้น นั่นหมายความว่า ท่ามกลางการล่าอาณานิคม ชนชั้นปกครองสยามถูกกระตุ้นให้ต้องระแวดระวังปกป้องตนเองและเริ่มมองหายุทธวิธีใหม่ ๆ เพื่อการอยู่รอด ในนัยนี้ การพัฒนาประเทศให้ทันสมัย โดยเริ่มต้นที่การพัฒนากองทัพและการปฏิรูประบบความรู้เพื่อใช้เป็นรากฐานสำคัญในการสร้างรัฐรวมศูนย์ในแบบใหม่ เช่น การปรับปรุงระบบราชการ ระบบการปกครอง ระบบเศรษฐกิจ ระบบการคลัง ระบบโครงสร้างพื้นฐานต่าง ๆ เพื่อใช้ในการสร้างความมั่นคงและความปลอดภัยให้กับตนเอง จึงเป็นสิ่งที่หลีกเลี่ยงไม่ได้

สำนึกต่อการล่าอาณานิคมนี้ได้มีผลต่อการจัดการกับเหล่าประเทศราชในแนวทางต่าง ๆ ดังเช่น เมื่อมีข่าวลือว่าทูตอังกฤษจากพม่าตอนใต้มาเจรจาหาบาทสมเด็จพระเจ้าอินทวิชยานนท์ พระเจ้านครเชียงใหม่ว่าสมเด็จพระราชินีนาถวิกตอเรียแห่งสหราชอาณาจักรมีพระราชประสงค์ที่จะขอรับเอาเจ้าหญิงดารารัศมีที่ประสูติแต่แม่เจ้าเทพไกรสรราชเทวีไว้ในพระบรมราชินูปถัมภ์ พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว จึงทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้พระเจ้าน้องยาเธอ กรมหมื่นพิชิตปรีชากรอัญเชิญพระกษัตริย์และพระอัครมเหสีประทับเพชรรขึ้นไปหมั้นเจ้าดารารัศมี โดย

โปรดเกล้าฯ ให้กรมหมื่นพิชิตปรีชากรเป็นข้าหลวงต่างพระองค์ เพื่อยุติความคลุมเครือที่อาจเกิดขึ้นในอนาคต และเร่งดำเนินการปฏิรูปสามหัวเมืองทางเหนือ แตนเค้านามหลวง ซึ่งเป็นองค์กรปกครองตามจารีตล้านนาเดิม

ในบริบทนี้ ในด้านหนึ่ง ชนชั้นปกครองสยามเห็นว่าพระพุทธศาสนาเป็นรากฐานความรู้ของสังคมไทย แต่ในอีกด้าน ความรู้ในพระไตรปิฎก หรือในคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่ตกทอดกันมา หรือที่มีอยู่ในเวลานั้นอาจมิใช่ความรู้ที่สามารถอธิบายโลกธรรมชาติทั้งปวงได้อีกต่อไป เมื่อวิทยาศาสตร์และวิทยาการของโลกตะวันตกกำลังได้รับการยอมรับ เมื่อชาติตะวันตกสามารถพิชิตตะวันออกด้วยความรู้ในแบบใหม่ แม้กระนั้น ชนชั้นปกครองยังเชื่อว่าพระพุทธศาสนาเป็นระบบความจริงทางศีลธรรมของปัจเจกบุคคลและเป็นความเชื่อที่มีเหตุผล หากใครปฏิบัติได้ ผู้นั้นก็จะเจริญ

ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทยในช่วงนี้จึงหมายถึงรูปแบบต่าง ๆ ที่เกิดในพระพุทธศาสนาไทย โดยเฉพาะเมื่อคำสอนทางพระพุทธศาสนาต้องถูกทดสอบและท้าทายจากพวกบาทหลวงสอนศาสนาคริสต์ในยุคอาณานิคมที่มักถูกมองว่าสอดคล้อง แต่ในอีกระนาบ คำสอนทางพระพุทธศาสนาได้ถูกตั้งคำถาม เมื่อสยามต้องพ่ายแพ้ทุกครั้งเมื่อปะทะกับอำนาจของรัฐตะวันตกในมิติต่าง ๆ นับจากการทหารและวิทยาศาสตร์ จนถึงการสาธารณสุขและการศึกษา จนสถาบันพระมหากษัตริย์ต้องยกเครื่อง หรือทำการเปลี่ยนแปลงระบบครั้งใหญ่ในด้านกฎหมาย ค่านิยม และวัฒนธรรมของตน โดยเฉพาะนับจากรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวว่าเป็นต้นมา แม้กระนั้น คนสยามส่วนใหญ่ก็ยังไม่ค่อยนิยมเข้ารับเป็นคริสต์

ดังที่บาทหลวงปาลเลกัวซ์อธิบายว่าชาวสยามหวาดกลัวการรุกรานของชาวตะวันตก ชาวสยามเชื่อว่าถ้าตนประกาศสงครามกับชาวยุโรปชาติใดชาติหนึ่งแล้ว พวกคริสตังที่เป็นชาวพื้นเมืองก็จะก่อการทรยศต่อประเทศสยามและหันไปเข้ากับชาวยุโรป นอกจากนั้นพระพุทธศาสนามีรากลึกในสยาม โดยกำหนดให้เด็กชายทุกคนต้องไปอยู่วัดอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ภายใต้การดูแลพระภิกษุเป็นเวลาหลาย ๆ ปี พระโอรสของพระเจ้าแผ่นดินเองก็ได้รับการยกเว้นชายหนุ่มทุกคนเมื่ออายุถึงยี่สิบปีแล้วจะต้องอุปสมบทเป็นพระภิกษุ จึงเป็นเหตุที่ว่าเพียงภายในพระนครหลวงเท่านั้น มีวัดอยู่ราวหนึ่งพันสองร้อยวัด และมีพระภิกษุอย่างน้อยหนึ่งหมื่นสองพันรูป (มงซิญเยอร์ ปาลเลกัวซ์, 2520, น. 822-824)

ความเปลี่ยนแปลงที่สำคัญในพระพุทธศาสนาที่เกิดในช่วงเวลาครั้งหลังของรัชกาลที่ 5 คือ การสถาปนาคณะสงฆ์ที่รวมศูนย์ตามแบบการปกครองของรัฐ และการแผ่ขยายการตีความคัมภีร์ของกรุงเทพฯ ในฐานะมาตรฐานทางความรู้ไปยังพื้นที่ต่าง ๆ (ธงชัย วินิจจะกุล, 2555, น. 12) วัดถูกใช้เป็นศูนย์เผยแพร่มาตรฐานทางความรู้ที่หลากหลาย ในยุคนี้ พระพุทธศาสนาสมัยใหม่ได้ถูกพัฒนาขึ้นโดยชนชั้นปกครองของสยาม โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ตำราและคำสอนทาง

พระพุทธศาสนาในแบบใหม่ที่เน้นเรื่องความดีในฐานะพลเมืองของสยามได้ถูกพัฒนาขึ้นจนกดทับพระพุทธศาสนาในรูปแบบอื่น ๆ ที่พบในท้องถิ่นต่าง ๆ ในสยาม ในมุมหนึ่ง นี่สะท้อนถึงการสถาปนาอำนาจในการครอบงำวิธีคิดวิธีพูดของผู้คนโดยกลุ่มชนชั้นนำสยาม ความพยายามในการสร้างตำราพระพุทธศาสนาในแบบใหม่เกิดมาจากการปะทะทางภูมิปัญญาที่มาจากโลกตะวันตกในมิติของความรู้เชิงวาทกรรม (discursive knowledge) ที่ส่งผลต่อพระพุทธศาสนาของสยามในด้านที่สำคัญต่าง ๆ เช่น หลักปฏิบัติ วิธีการเล่า วิธีตีความ (ดังสะท้อนในพุทธธรรมและพุทธประวัติของสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส)

บริบทนี้เป็นช่วงเวลาที่มีการเปลี่ยนแปลงอย่างเข้มข้นในด้านความรู้ในหมู่ชนชั้นนำของสยาม นี่สะท้อนถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างรัฐกับสถาบันสงฆ์ โดยเฉพาะอำนาจที่อยู่ในรูปกฎหมาย การทหาร และการปกครอง ในระนาบหนึ่ง ความรู้ตะวันตกได้กดทับความรู้ชั้นสูงของสยามที่สร้างขึ้นจากการตีความพระไตรปิฎกในแบบไทย แต่ในอีกระนาบ ตำราและคำสอนทางพระพุทธศาสนาแบบใหม่ได้พยายามกดทับรูปแบบต่าง ๆ ของพระพุทธศาสนาที่มีอยู่ในท้องถิ่นต่าง ๆ ในสยาม เหตุการณ์ความเปลี่ยนแปลงทางปริชาณทั้งหมัดนี้เกิดในยุคอาณานิคม และเป็นผลมาจากสำนักทางสังคมของชนชั้นปกครองต่อการล่าอาณานิคมของชาติตะวันตก โดยเฉพาะต่ออังกฤษและฝรั่งเศส

3.1.1.2 สำนักทางสังคมต่ออำนาจของวิทยาศาสตร์

ชนชั้นปกครองในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวได้เป็นชนกลุ่มแรกในสยามที่พัฒนาสำนักทางสังคมต่ออำนาจของวิทยาศาสตร์ ดังหนังสือ “หมอแฮสในรัชกาลที่ 4” ของสภาคริสตจักรในประเทศไทยได้กล่าวถึงความสนใจของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวว่า

ความสนใจของเจ้าฟ้าใหญ่ในพวกศาสนาทูตอเมริกันนั้นเกี่ยวกับวัฒนธรรมทางสติปัญญายิ่งกว่าทางศาสนา ครั้งหนึ่งขณะสนทนากับ ดร. แฮส พระองค์ได้พูดอย่างจริงจังว่า พระองค์ไม่เลื่อมใสในศาสนาคริสต์นิกายโรมันคาทอลิก พระองค์ทรงสนใจมากในวิทยาการของฝ่ายตะวันตก โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ดาราศาสตร์ ภูมิศาสตร์ คณิตศาสตร์ พระองค์ทรงสนใจในวิชาเหล่านี้ยิ่งลึกล้ำ และนำเอามาปฏิบัติอย่างจริงจัง จากการศึกษาวิชาเดินเรือได้ทำให้พระองค์ทรงสนใจในดาราศาสตร์ และทรงพอใจในการคำนวณเวลา โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ภูมิปัญญาในการคำนวณจันทรุปราคาของพระองค์ว่าเกือบเหมือนกับปฏิทินของฝ่ายตะวันตก การสนทนาของพระองค์แสดงว่าทรงรอบรู้ในด้านวิทยาศาสตร์เป็นอย่างมาก พระองค์ทรงเป็นเจ้านายพระองค์แรกในภาคตะวันออกที่จัดซื้อเครื่องพิมพ์หนังสือจากประเทศอังกฤษ ซึ่งมีทั้งตัวพิมพ์ภาษาไทยและอังกฤษ และตัวอักษรบาลีที่พระองค์ออกแบบเอง (ส. พลายน้อย, 2554, น. 85)

นอกจากนั้น พระองค์ทรงทราบเรื่องราวการปฏิรูปศาสนาคริสต์ในยุโรป โดยมาร์ติน ลูเธอร์ (Martin Luther) ที่พยายามกลับไปหาคำสอนดั้งเดิมในคัมภีร์ไบเบิล ฉะนั้น รัชกาลที่ 4 จึงทรงมีพระประสงค์ที่จะให้พระสงฆ์ไทยกลับไปหาคำสอนดั้งเดิมในพระไตรปิฎกเพื่อให้พระพุทธรศาสนาในยุคของพระองค์มีความบริสุทธิ์ มีความชอบธรรม และเพื่อตีความพระพุทธรศาสนาให้ทันสมัยในแบบเดียวกับลังกาและพม่า เนื่องจากพวกมิชชันนารีที่เข้ามาเผยแพร่ศาสนาคริสต์ในตอนนั้นมักวิจารณ์ว่าพุทธรศาสนาตามประเพณีที่ชาวสยามนับถืออยู่นั้นมีแต่เรื่องมงาย (สุรพศ ทวีศักดิ์, 2560, น. 44-45)

ธงชัย วินิจจะกุล ได้กล่าวในหนังสือ “Siam Mapped” โดยเห็นว่าความสนใจในวิทยาศาสตร์และวิทยาการสมัยใหม่ของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวเริ่มขึ้นในขณะทรงผนวชเป็นพระสงฆ์เถรวาทในคริสต์ทศวรรษที่ 1820 โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การคำนวณการเคลื่อนตัวของดาวนพเคราะห์ การรับวิทยาการความรู้จากโลกตะวันตกได้เกิดขึ้นในเวลาเดียวกับการปฏิรูปพระพุทธรศาสนาในกลางคริสต์ศตวรรษที่ 19 การแสวงหาความรู้และการปฏิรูปศาสนาได้ทำขึ้นโดยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวและคนใกล้ชิด กลุ่มหัวก้าวหน้าได้มีอำนาจในสยามในปี ค.ศ. 1851 และจากจุดนั้นเอง สยามได้เข้าสู่การปรับเปลี่ยนสู่ความทันสมัย (modernization) ชาวสยามที่สนับสนุนความรู้ในแบบตะวันตกเริ่มมีอำนาจทางการเมือง นี่จึงเป็นเหตุผลที่การเผยแพร่ความรู้ตะวันตกและการปรับเปลี่ยนประเทศให้ทันสมัยจึงเกิดขึ้นได้อย่างรวดเร็ว แม้กระนั้น อีกเหตุผล คือ การรุกเข้ามาของจักรวรรดินิยมตะวันตกในดินแดนจีนและในพม่าได้มีส่วนทำให้สยามต้องพัฒนา โดยเร่งหาความรู้ตะวันตกที่เหนือชั้นกว่า รัชกาลที่ 4 ทรงเห็นว่าจักรวาลวิทยาพุทธเป็นเรื่องที่ถูกบั่นป้อนจากความเชื่อของพราหมณ์ จึงทรงแยกเรื่องทางโลกและจักรวาล (จักรวาลวิทยาในพระไตรปิฎก) ออกจากเรื่องศาสนา (จริยศาสตร์) โดยทรงยอมรับว่าวิทยาศาสตร์ของตะวันตกเป็นความจริงของทางโลก พระพุทธรศาสนาเป็นความจริงของจริยศาสตร์/ศาสนา ด้วยเหตุนี้ นักสอนศาสนาชาวตะวันตกจึงพิจารณาธรรมยุติกนิกายว่าเป็นกลุ่มพุทธที่ก้าวหน้าที่สุดในสยาม (Thongchai Winichakul, 2004, pp. 37-42)

ความเป็นยุคสมัยใหม่ของไทย (Thai modernity) ในยุคนี้นี้ได้จำกัดแค่วิธมองโลกแบบใหม่ แต่รวมถึงความพยายามที่จะเรียนรู้เกี่ยวกับตะวันตก มากพอ ๆ กับความต้องการที่จะสำรวจ/ทบทวนความรู้ทั้งหมดของไทยเพื่อใช้ในการเสวนา พัฒนาต่อยอด หรือแม้แต่โต้ตอบกับความเป็นยุคสมัยใหม่ของตะวันตก โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อสยามต้องเผชิญกับภัยคุกคามจากตะวันตกในสามด้าน คือ ลัทธิล่าอาณานิคม การเผยแพร่คริสต์ศาสนา และวิธีคิดในแบบตรรกะวิทยาศาสตร์ที่เข้ามาท้าทายภูมิปัญญาไทย แต่พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวก็ไม่ทรงเห็นอะไรนอกจากพระพุทธรศาสนาที่จัดว่าเป็นแก่นทางภูมิปัญญาไทย แต่พระพุทธรศาสนาในสังคมไทยในขณะนั้นเต็มไปด้วยเรื่องคติชน ตำนาน และไสยศาสตร์ การเล่าเรื่องทางพระพุทธรศาสนาในยุคนั้นมัก

สะท้อนคติชาวบ้าน หรือความเชื่อในแบบตำนานของชาวบ้าน มากกว่าเน้นการตีความคำสอนของพระพุทธเจ้าในแบบที่ไปได้กับตรรกะสมัยใหม่ จาริตการเขียนของสยามในยุคนั้นมักสะท้อนวิธีคิดที่ไม่สามารถแยกออกจากความเข้าใจเกี่ยวกับจักรวาลวิทยาในแบบไตรภูมิ หรือมีโครงเรื่องที่สะท้อนเรื่องราวในแบบชาดกที่เต็มไปด้วยอิทธิปาฏิหาริย์ นอกจากนี้ ผู้วิจัยขอตั้งข้อสังเกตว่า แม้แต่พงศาวดารสยามยังสะท้อนเรื่องอิทธิปาฏิหาริย์ หรือวิธีคิดในทำนองนั้น

อิทธิพลของเหตุผลนิยมในแบบวิทยาศาสตร์ได้ทำให้พระองค์ทรงมีแนวโน้มที่จะอธิบายเหตุการณ์ต่าง ๆ ภายใต้กรอบอ้างอิง (frame of reference) รวมถึงท่าทีปฏิเสธความเชื่อใด ๆ ก็ตามที่ไม่สามารถอธิบายได้ด้วยเหตุผลทางวิทยาศาสตร์ กรณีนี้รวมถึงระบบความเชื่อที่มีรากฐานที่มาจากจักรวาลวิทยาของไตรภูมิพระร่วงด้วย เช่น ความเชื่อเรื่องพุทธกาล 5,000 ปี พระองค์ตรัสแย้งว่าพระพุทธศาสนาสามารถจะดำรงอยู่ได้ตลอดกาลนาน ถ้าชาวพุทธตั้งอยู่ในสัมมาปฏิบัติเป็นนิจ แม้คติเรื่องนรกสวรรค์ในชาตินี้ก็ได้ถูกลดทอนลงจากความหมายระดับความจริงในแบบอภิปราย (ความจริงในโลกและจักรวาล) ให้เหลือเพียงความหมายในระดับจิตวิทยา (ความจริงที่เกิดขึ้นในจิตใจ) นั่นคือการเน้นให้เหลือเพียงสวรรค์นอกและนรกในใจเท่านั้น รวมทั้งคติความเชื่อเรื่องยุคราชวัตรหรือยุคราชวัตร และการปรารถนาพุทธภูมิก็ถูกละทิ้งไป พระองค์เป็นกษัตริย์พระองค์แรกในประวัติศาสตร์ไทยที่ทรงประกาศชัดเจนว่า “มิทรงเอื้อมอาจปรารถนาพุทธภูมิ” (พระมหาสมบุญ วุฒิกโร)

ในขณะดำรงสมณศักดิ์เป็น “วชิรญาณภิกขุ” พระองค์ทรงสมาคมกับคณะบาทหลวง และหมอสอนศาสนา จึงทรงมีโอกาสในการศึกษาวิชาความรู้ของต่างประเทศมากมาย โดยเฉพาะวิทยาศาสตร์ คณิตศาสตร์ ศาสนา รวมถึงภาษาต่างประเทศ เช่น อังกฤษ ฝรั่งเศส และลาติน นอกจากนี้ พระองค์ทรงตั้งคดียิ่งยดต่าง ๆ ในราชอาณาจักรสยาม อย่างไรก็ตาม พระองค์ทรงสังเกตเห็นว่าหลักปฏิบัติทางพระพุทธศาสนาในช่วงนี้มักปะปนไปด้วยความเชื่อของศาสนาพราหมณ์และไสยศาสตร์ท้องถิ่น เช่น การบูชาพระอาทิตย์ การบูชาไฟ เป็นต้น พระราชวินิจฉัยตรงจุดนั้นได้นำไปสู่การชำระวิถีปฏิบัติทางพระพุทธศาสนาและการสถาปนาธรรมยุติกนิกายในช่วงเวลาต่อมา

อย่างไรก็ดี หากมองจากบริบททางประวัติศาสตร์ที่กว้างขึ้น การปฏิรูปพระพุทธศาสนาของสยามได้เกิดในช่วงเวลาที่ใกล้เคียงกับพม่า ดังเห็นว่าพระเจ้ามังดงของพม่าได้ทรงเป็นประธานในการจัดสังคายนาพระไตรปิฎกครั้งที่ 5 ทั้งนี้ อาจกล่าวได้ว่าการที่รัชกาลที่ 4 ทรงโปรดให้มีการสถาปนาธรรมยุติกนิกายจึงเป็นความพยายามที่จะทำให้พระพุทธศาสนามีความบริสุทธิ์มากขึ้น ไม่ปะปนไปด้วยความเชื่อที่ผิด ๆ นอกจากนี้ การกำหนดวันมาฆบูชาเป็นอีกวันสำคัญทางพระพุทธศาสนาของไทยเป็นอีกหลักฐานที่บ่งบอกถึงความสนใจในกิจการพระพุทธศาสนา และพระราชปณิธานในการทำให้พระพุทธศาสนาบริสุทธิ์และเจริญในสยามในช่วงยุคอาณานิคมนี้

อีกปรากฏการณ์สำคัญในยุคอาณานิคม คือ การเคลื่อนจากวัฒนธรรมคัมภีร์ (manuscript) ไปสู่วัฒนธรรมการพิมพ์ (print culture) ในช่วงนี้คำสอนทางพระพุทธศาสนาเริ่มปรากฏในรูปสิ่งพิมพ์ แต่เดิมคำสอนทางพระพุทธศาสนาใช้อักษรขอมในการถอดเสียงบาลี แต่ในรัชกาลที่ 5 สยามมีการดำเนินนโยบายที่จะทำให้คำสอนทางพระพุทธศาสนาปรากฏอยู่ในรูปของภาษาไทย ผู้ที่ได้รับมอบหมายให้ทำหน้าที่นี้อย่างจริงจัง คือ สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ท่านทรงแต่งตำราธรรมเป็นภาษาไทย โดยตำราเหล่านั้นถูกกำหนดให้เป็นตำราที่ใช้ในการศึกษาของคณะสงฆ์ไทย ศาสนาพุทธจึงกลายเป็นไทย กลายเป็นความคิดที่อยู่ในภาษาไทยจริง ๆ เมื่อนำเอาศาสนาพุทธแบบนี้ไปเผยแพร่ให้ผู้คนในท้องถิ่นต่าง ๆ ของพระราชอาณาจักร ศาสนาพุทธในแบบมาตรฐานของวังก็แพร่ไปด้วย โดยเฉพาะเมื่อพระธรรมยุตได้ออกไปเผยแพร่พระธรรม หรือสอนศาสนาให้แก่ชาวบ้าน เช่น บอกชาวบ้านว่าการนับถือผีเป็นสิ่งที่ไม่ถูกต้อง นี่จึงเป็นเหตุที่ทำให้คนทุกระดับต้องมุ่งหาศาสนาพุทธที่มีกรุงเทพฯ เป็นศูนย์กลาง กรุงเทพฯจึงกลายเป็นผู้กำหนดมาตรฐานว่าอะไรเป็นความคิดของศาสนาที่ถูกต้อง หรือคำสอนทางพระพุทธศาสนาแบบไหนที่เป็นของแท้

อีกตัวอย่างอันโดดเด่นของงานวรรณกรรมเชิงศาสนาในช่วงที่สังคมไทยเปลี่ยนผ่านเข้าสู่ยุคสมัยใหม่ที่สะท้อนให้เห็นถึงอิทธิพลของแนวคิดแบบเหตุผลนิยมและวิทยาศาสตร์ตะวันตก คือ “หนังสือ แสดงกิจจานุกิจ” แต่งโดยเจ้าพระยาทิพากรวงศ์มหาโกษาธิบดี (ขำ บุนนาค) ในปี พ.ศ. 2410 เจ้าพระยาทิพากรวงศ์มหาโกษาธิบดีเป็นขุนนางในสมัยรัชกาลที่ 4 วาทกรรมในงานวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนาชิ้นนี้ได้ถูกสร้างขึ้นเพื่อชี้ให้เห็นว่าคำสอนเดิมแท้ของพระพุทธศาสนาเข้ากันได้กับหลักวิทยาศาสตร์ โดยเฉพาะแนวคิดเรื่องโลกกลม เป็นต้น และพร้อมทั้งได้วิพากษ์จักรวาลวิทยาแบบไตรภูมิว่าเป็นเรื่องที่เหลวไหลไม่น่าเชื่อถือ เพราะเข้ากันไม่ได้กับหลักวิทยาศาสตร์นี้อาจนับเป็นครั้งแรกที่พระพุทธศาสนาถูกท้าทายอย่างรุนแรง แต่เพื่อรักษาพระพุทธศาสนาไม่ให้เสื่อมลงไปพร้อมกับคติจักรวาลแบบไตรภูมิพระร่วง ชนชั้นนำสยามในสมัยนั้นจึงต้องหาทางออกโดยการจำกัดขอบเขตพระพุทธศาสนาให้อยู่ที่เรื่องจิตใจเท่านั้น และเห็นว่าการอธิบายโลกวัตถุควรเป็นเรื่องวิทยาศาสตร์ (พระไพศาล วิสาโล, 2559, น. 530) ดังที่ สุลักษณ์ ศิวรักษ์ ได้กล่าวถึงงานชิ้นนี้ว่ากิจจานุกิจได้ท้าทายไตรภูมิมาก โดยสอนให้กลับไปหาพระพุทธวณะที่เป็นตัวธรรมะ เป็นวิทยาศาสตร์ไม่แพ้ฝรั่ง และเนื้อหาในหนังสือเล่มนี้อาจเป็นจุดเริ่มต้นของแนวคิดที่ว่าพระพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์ของโลกจิตวิญญาณ หรือเป็นวิทยาศาสตร์ของโลกตะวันออกในนัยที่ว่าหากนำคำสอนทางพระพุทธศาสนามาปฏิบัติ การรักษาโรคจิตก็จะเป็นไปได้และส่งผลให้สภาพร่างกายของผู้ปฏิบัติดีขึ้น ดังเห็นว่าภาษาของคำสอนทางพระพุทธศาสนาเป็นภาษาแพทย์ที่พยายามพรัวสอนมนุษย์ให้คลายจากอึดตา หรือโรคความยึดมั่นถือมั่น โดยยอมรับความจริงที่ว่ามนุษย์เองควบคุมโลกและจักรวาลไม่ได้ นี่เป็นคุณสมบัติของมหาศาลของคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่พระพุทธเจ้าได้ทรงมอบให้แก่มวลมนุษยชาติ

อย่างไรก็ดี หากจะจับผิดสิ่งที่ไม่เป็นวิทยาศาสตร์ในพระไตรปิฎก หลายคนอาจหยิบยกเรื่องฉาภิธานิปาฏิหาริย์ที่มีอยู่จำนวนมาก แต่นักวิชาการบางท่านอาจเห็นว่าความนิยมในการเขียนพุทธประวัติในลักษณะอิทธิปาฏิหาริย์เหนือสามัญมนุษย์ก็เพื่อสื่อให้คนได้เข้าถึงสถานะอันพันวิสัยมนุษย์ปุถุชน ซึ่งเป็นประสบการณ์ที่ยากที่จะอธิบาย คุณสมบัติของพระพุทธรูปอันเป็นโลกุตระจะถูกอธิบายในรูปมหาบุรุษลักษณะ พุทธปาฏิหาริย์โดยเนื้อแท้จึงเป็นสัญลักษณ์ที่ชี้ว่าพระพุทธรูปทรงมีชัยเหนือกิเลสสารทั้งหลาย พุทธคุณที่เป็นนามธรรมพันวิสัยปุถุชนก็จะสื่อให้เห็นเป็นรูปธรรม (สุชาติ หงษา, 2549, น. 107) การเขียนหรือการเล่าพุทธประวัติทำนองนี้ก็ยิ่งเหลือให้เห็นในปัจจุบัน อย่างไรก็ดี ผู้วิจัยกลับเห็นว่าจารีตการเขียนเรื่องเล่าของลังกาโบราณต้องเป็นลักษณะนี้ ทั้งนี้ เพราะผู้คนในสมัยนั้นเชื่อในเรื่องราวหรือปรากฏการณ์ในแบบนี้อย่างจริงจัง คัมภีร์ศาสนาพราหมณ์-ฮินดูก็มีลักษณะเช่นเดียวกัน หากเป็นเช่นนี้ ประเด็นอิทธิปาฏิหาริย์จึงเป็นสิ่งที่ขาดมิได้ในจารีตเรื่องเล่าทางศาสนา เรื่องแบบนี้สามารถพบได้ทั้งในศาสนาต่าง ๆ ในโลก เช่น ศาสนาคริสต์ ศาสนาพราหมณ์ ศาสนาเชน ศาสนาพุทธ เป็นต้น ผู้คนในยุคนี้ไม่ได้คิดว่าเรื่องปาฏิหาริย์เป็นเรื่องตำนาน หรือเป็นเรื่องเหลือเชื่อเกินวิสัยมนุษย์ หรือเป็นเรื่องแต่งอันน่าตื่นเต้นเพื่อความบันเทิงที่อาจตัดทิ้งไปได้ ดังที่ผู้คนในยุคปัจจุบันคิดกันเพราะวาทกรรมหรือวิธีคิดในแบบวิทยาศาสตร์ ดังสะท้อนอยู่ในวิธีเล่า วิธีเขียนเรื่องเล่า (narrative) ของยุคสมัยใหม่ที่เน้นปฏิฐานนิยมเพิงมีมาในยุคเรืองปัญญา (Age of Enlightenment)

หากมองในอีกแบบ แท้จริงแล้ว วรรณกรรมทางพระพุทธศาสนาจึงเป็นเรื่องของการตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนา พระพุทธศาสนาจึงเป็นชุมชนที่ทำหน้าที่รักษาจารีตของการเขียนและการตีความเพื่อสร้างความเข้าใจเกี่ยวกับญาณวิทยาพุทธ พระไตรปิฎก (นิกายเถรวาท) มหาวัศสุ อวทาน (นิกายมหายาน) วิมุตติมรรค วิสุทธิมรรคล้วนเป็นการตีความทั้งสิ้น ทั้งนี้ เพราะทุกคนที่เขียน/บันทึกเกี่ยวกับคำสอนของพระพุทธรูปไม่เคยเจอพระพุทธรูปเจ้าจริง ทุกคนจึงเขียนเกี่ยวกับคำสอนของพระองค์จากมุมมองของตนเอง ตามความเข้าใจของตนเอง หรือตามสติปัญญาของตนเอง แม้แต่พระไตรปิฎกก็ยังเป็นผลงานของการตีความจากบันทึกหรือหลักฐานทางประวัติศาสตร์ที่พระภิกษุสงฆ์ลังกาบางส่วนจักสามารถหาได้ในยุคนั้น

3.1.1.3 สำนักทางสังคมต่ออำนาจของเหตุผลนิยม

งานวิจัยนี้พบว่า เหตุผลนิยมมิได้มีเฉพาะเรื่องเหตุผลทางวิทยาศาสตร์ธรรมชาติเท่านั้น และยังรวมถึงเหตุผลของศาสตร์สมัยใหม่อื่น ๆ เช่น อิทธิพลของวิชาการปกครอง ศาสนวิทยาในแบบตะวันตก เป็นต้น

อาจกล่าวได้ว่า การเปลี่ยนแปลงขนานใหญ่ในด้านญาณวิทยาของสยามได้มีขึ้นจริงในยุคอาณานิคม (colonialism) ส่วนหนึ่งมาจากการติดต่อกับโลกตะวันตกที่นำไปสู่ความตระหนักรับรู้ถึงความรู้สมัยใหม่ โดยเฉพาะการรับรู้เกี่ยวกับวิทยาศาสตร์ธรรมชาติและแพทย์

ศาสตร์ หรือการยอมรับการแพทย์แผนใหม่จากบรรดาหมอสอนศาสนาชาวตะวันตกที่ได้นำการรักษา และความรู้วิทยาการงานนี้มาเผยแพร่ในสังคมสยาม และอีกส่วนมาจากการรับรู้ที่ผ่านหนังสือและงานแปล ดังเห็นว่า วิธีเล่าเรื่องราวต่าง ๆ ในยุคนี้นักสะท้อนวิคิดที่เป็นเหตุเป็นผล หรือหลีกเลี่ยงการเล่าเรื่องที่เกินธรรมชาติ/เหนือธรรมชาติ หรือเรื่องที่เกินศักยภาพของมนุษย์ปุถุชนทั่วไป นี่สะท้อนการมาของอำนาจทางญาณวิทยาสมัยใหม่ หรือวิทยาการความรู้จากโลกตะวันตกที่ได้หลั่งไหลเข้ามาในสังคมไทยผ่านสิ่งพิมพ์ รวมถึงงานแปล ในนัยนี้ งานแปลจำนวนมากเหล่านี้มีอิทธิพลอย่างมากต่อวิคิดและวิธีเขียนของผู้ผลิตงานวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนาของไทย หรือมีผลต่อพระพุทธศาสนาของไทยโดยรวม ดังเห็นว่า พระไพศาล วิสาโล เชื่อว่าอำนาจของเหตุผลนิยมที่มีต่อชนชั้นนำ โดยเฉพาะอย่างยิ่งนับตั้งแต่เกิดธรรมยุติกนิกายได้ทำให้พระพุทธศาสนาถูกลดทอนลงเหลือแค่โลกียธรรม (สายชล สัตยานุรักษ์, 2546, น.255)

หลักฐานทางตัวบทสำคัญอีกชิ้นที่บ่งบอกว่าญาณวิทยาของสังคมไทยได้เริ่มเปลี่ยนแปลงไป หรือสะท้อนถึงการรับอิทธิพลของความเป็นเหตุผลนิยม (rationalism) ที่มาพร้อมกับศาสตร์สมัยใหม่ (modern disciplines) และงานแปล นั่นคือ หนังสือ “หลักธรรมของพระพุทธศาสนา” แปลจากคัมภีร์นานาศาสนาในโลก โดย ม. ศ็ยเรเสวี (ม.ป.ป.) ที่สะท้อนการปรากฏตัวขึ้นของวิคิดและวิธีเขียนในแบบเหตุผลนิยม

น่าสังเกตว่า ฉากเรื่องอิทธิฤทธิ์ เรื่องปาฏิหาริย์สามารถเจอได้ในคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนาโบราณ รวมถึงพระไตรปิฎก (ลังกา) พระไตรปิฎกต้นฉบับถูกจารึกด้วยอักษรสิงหลเพื่อถอดเสียงภาษามคร ต่อมาพระไตรปิฎกได้ถูกคัดลอกโดยชนชาติต่าง ๆ ในดินแดนสุวรรณภูมิด้วยภาษาต่าง ๆ เมื่อชนชาติในภูมิภาคสุวรรณภูมิติดต่อกับลังกา ภาษาขอมก็เป็นหนึ่งในบรรดาภาษาโบราณที่ได้ถูกใช้ในการคัดลอกพระไตรปิฎกดังกล่าว การเล่าเรียนภาษามครผ่านอักษรของชนชาติต่าง ๆ ในดินแดนสุวรรณภูมิจึงมีอย่างแพร่หลายนับจากสมัยสุโขทัย ภาษาสันสกฤตใช้บ้าง แต่ปนกับภาษาไทย คือยกภาษามครเป็นภาษาศักดิ์สิทธิ์ในพระพุทธศาสนา (เถรวาท) ภาษาสันสกฤตเป็นภาษาสามัญเท่านั้น ถึงสมัยกรุงศรีอยุธยา การถือพระพุทธศาสนาก็คงถือลังกาวงศ์ตามแบบสุโขทัยทุกอย่าง นอกจากแบบอย่างพุทธเจติย์ ในตอนต้นทำตามแบบขอมอยู่บ้าง (กรมศิลปากร, พระพุทธเจ้าตรัสรู้อะไร ประวัติพระพุทธศาสนาและปาฐกถาเรื่องพระพุทธศาสนาในประเทศไทย, 2512, น. 114-115) อย่างไรก็ดี ดังที่กล่าวไปข้างต้น ภาษาขอมเป็นอีกภาษาที่พระสงฆ์ไทยในยุคโบราณใช้ในการประพันธ์ และในการศึกษาเล่าเรียนทางพระพุทธศาสนา ดังปรากฏในหลักฐานในสมัยอยุธยา นอกจากนั้นการประพันธ์ร้อยกรองเป็นที่นิยมกันมากในการสร้างคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนาในสมัยอยุธยาและรัตนโกสินทร์ตอนต้น แต่งานร้อยแก้วก็ยังมีให้ปรากฏ การเล่าเรื่องอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์เป็นอีกรูปแบบของชนบในงานประพันธ์ในสมัยอยุธยา เพราะเรื่องอิทธิฤทธิ์เป็นชนบ หรือแบบแผนที่นิยมกันมากในยุคโบราณ รวมถึงในยุคพระไตรปิฎกของลังกาทวีป

เรื่องเทพยดา ยักษ์ พญานาค มาร หรือเรื่องโลก สวรรค์ นรก หรือเรื่องกาลในโลกอดีต โลกปัจจุบัน และโลกหน้า ตลอดจนความรู้เรื่องอภิญา 6 หรือวิชา 8 (ในฐานะความรู้ที่เกินกว่าวิสัยมนุษย์ของผู้ที่จะกลายเป็นพระพุทเจ้า) เป็นสิ่งที่สามารถพบเจออย่างทั่วไปในตัวของงานวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนาไทยในช่วงก่อนปี พ.ศ. 2372 (ค.ศ. 1829) แต่หลังปี พ.ศ. 2372 ปัญญาชนสยามเริ่มตระหนักในความเป็นเหตุผลนิยมในแบบวิทยาศาสตร์ของตะวันตก อย่างไรก็ตาม สำหรับบทเรียนที่เป็นมาตรฐาน ความรู้เรื่องวิชา 8 และอภิญา 6 จึงมักถูกกล่าวถึงในแบบผ่าน ๆ หรือปรากฏแต่เพียงในระดับฐานคติ หรือมิได้รับการเน้นในแบบตรงไปตรงมา ดังที่พบอย่างดาษดื่นในอดีต ทั้งนี้ เพราะเรื่องเหล่านี้มักถูกพิจารณาว่ามีความสามารถพิสูจน์ได้เชิงประจักษ์ในแบบวิทยาศาสตร์

ในนัยนี้ งานนิพนธ์ในแต่ละยุคได้สะท้อนถึงความเชื่อ ระดับทางญาณวิทยา และประสบการณ์ของสังคมไทยได้ดีในระดับหนึ่ง ดังเช่น ญาณวิทยา ดังที่ปรากฏในตัวของงานวรรณกรรมในสมัยอยุธยาได้ทำหน้าที่สำคัญในการสะท้อนโลกทัศน์และความเชื่อของผู้คนในสมัยอยุธยาที่มักเชื่อหรือสนใจในเรื่องอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ในลักษณะที่ใกล้เคียงกับยุคพระไตรปิฎกของลังกา (บาลีลังกา) โดยเฉพาะแนวคิดเรื่องวิชา 8 อภิญา 6 ซึ่งผู้คนในสมัยโบราณเชื่อว่าเป็นเรื่องจริง ดังนั้น การกล่าวถึงอิทธิฤทธิ์ อภินิหาร และอภิญา 6 จึงเป็นเรื่องที่ผู้คนในสังคมอยุธยายอมรับได้ หรือเห็นว่าเป็นเรื่องจริง ดังในตัวอย่างของถ้อยคำข้างล่างที่ดึงมาจากหนังสือสารัตถสังคหะ เล่ม 1 หน้า 9 งานวรรณกรรมในสมัยอยุธยา (แต่ถูกนำมาพิมพ์ใหม่ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว)

ในบทมัตกานั้นมีใจความ คือ สำแดงซึ่งอภินิหารแห่งอริยบุคคล มีสมเด็จพระพุทเจ้า เปนประธาน 1 สำแดงซึ่งกิริยาแห่งสมเด็จพระพุทเจ้า อันเปนอัศจรรย์แก่สัตว์โลกทั้งปวง 1 สำแดงซึ่งปัญจอันตราย 1 สำแดงซึ่งพระยาจักรีพัทธราช 1 สำแดงซึ่งเจดีย์ 1 สำแดงซึ่งอนิสงค์แห่งกวาดแผ้ว 1 สำแดงซึ่งพระธรรมแลพระสงฆ์ 1

พระวิปจิตัญญุโพธิสัตว์ มีปัญญาเปนมัธยมอย่างกลาง เมื่อได้ฟังพระธรรมเทศนา คาถา 4 บาท เณระพระพักตร์สมเด็จพระพุทเจ้านั้น ถ้าจิตน้อมไปในสวากโทธิญาณ ปรารถนาจะใคร่ได้สำเร็จพระอรหัตในชาตินั้นแล้ว ก็อาจจะได้สำเร็จพร้อมไปด้วยอภิญา 6 ในกาลเมื่อพระพุทเจ้าตรัสเทศนาบาทแห่งคาถาเป็นคำรบ 4 ยังมีทันที่จะจบลง

พระเนยโยโพธิสัตว์นั้น มีปัญญาเปนอย่างน้อยเมื่อฟังพระธรรมเทศนาคาถา 4 บาท เณระพระภักตร์แห่งสมเด็จพระสรรเพชญ์พุทเจ้านั้น ยังมีอาจจะได้สำเร็จมรรค แผลก่อน ต่อสมเด็จพระพุทเจ้าตรัสเทศนาจำแนกแจกอรรถออกไปโดยพิสดาร ปัญญานั้นจึงค่อยกล้ำหาญขึ้น ถ้าจิตน้อมไปในสวากการมีญาณ ปรารถนาจะใคร่ได้สำเร็จพระอรหัตในชาตินั้นแล้ว ก็อาจจะได้สำเร็จพระอรหัตพร้อมไปด้วย อภิญา 6 ประการ ใน

กาลเมื่อสมเด็จพระพุทธองค์ตรัสเทศนาจำแนกแจกอรรถแห่งคาถา 4 บาทออกไปโดยนัยพิสดารจบลง

ประการหนึ่ง อยู่ในขรรวาสแลปรารณาพุทธภูมินั้นมีอาจจะได้สำเร็จ ต่อเมื่อได้บรรพชาในพระพุทธศาสนาแล้วปรารณา ความปรารณานั้นจึงจะสำเร็จ ถึงจะมีได้บรรพชาในพระศาสนา ได้บรรพชาแต่ในสำนักพระดาบสและปริพาชก ถือเปนกัมมวาที กิริยาที่ถือว่าบุญมี บาปมี ทำบุญได้บุญ ทำบาปได้บาป ได้บรรพชาในสำนักแห่งดาบสปริพาชก อันถือลัทธิแต่เพียงนี้ ก็อาจจะปรารณาพระโพธิญาณได้สำเร็จ (กรมศิลปากร, สารัตถสังคหะ เล่ม 1, 2547, น. 9)

ในนัยนี้ ความเป็นมนุษย์ในสมัยอยุธยาจึงมีลักษณะที่แตกต่างจากความเป็นมนุษย์ในยุคสมัยใหม่ในหลายประการ ความเชื่อว่าการบรรพชาในพระพุทธศาสนาจะสามารถทำให้ขรรวาสบรรลुพระโพธิญาณได้นั้นเป็นเรื่องปกติวิสัยในยุคนั้น พระสงฆ์ทั่วไปสามารถมีฤทธิ์ได้ อันเนื่องจากการสำเร็จอภิญญา ดังนั้น การกล่าวถึงเรื่องอภิญญาจึงเป็นเรื่องที่นิยมกันมากในยุคนั้น ในขณะที่คำสอนในยุคปัจจุบันไม่นิยมรวมเรื่องอภิญญาไว้ในเนื้อหาหลักของตำราแบบเรียนของกระทรวงศึกษาธิการ

อีกตัวอย่างสำคัญที่สะท้อนวิธีคิดที่เปลี่ยนไปของพระสงฆ์เถรวาทไทยอันเนื่องจากอิทธิพลของเหตุผลนิยมในยุคอาณานิคมคือตัวบทจำนวนมากที่ถูกผลิตในยุคอาณานิคม โดยเฉพาะในช่วงปี ค.ศ. 1860 เป็นต้นมา ดังเช่น การอธิบายพุทธประวัติโดยสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรสในงานพระนิพนธ์เรื่อง “พุทธประวัติ” ดังปรากฏในตัวอย่างข้อความบางส่วนที่ผู้วิจัยได้ยกมาไว้ดังนี้

เสด็จจุติจากชั้นดุสิต เข้าสู่พระครรรค์ ปรากฏแก่พระมารดาในสุบินดุจพระยาช้างเผือกแสดงอุปบัติขึ้นเป็นคนสำคัญของพระมหาบุรุษ ให้เกิดมีความยินดีพอใจทั่วหน้า ฟังอธิบายมาเพียงเท่านี้ คงเข้าใจว่า ความเหล่านี้ไม่ได้เกิดขึ้นโดยเว้นจากมูล ท่านผู้รจนาได้ใช้ความดาร์เทียบเคียงมากสักเพียรไร จนพวกเราตามไม่ค่อยทัน เป็นเพราะความนิยมของหนังสือชนิดที่ต้องการความไพเราะด้วยประการทั้งปวงนั่นเอง บางทีเพราะเป็นเรื่องเช่นนี้เอง จึงเหลืออยู่ไม่สาบสูญเสีย มีอุทาหรณ์พอเทียบให้เห็น เช่นเรื่องขุนช้างขุนแผนได้ยินว่าเนื้อเรื่องก็เป็นตำนาน ถ้าไม่ได้แต่งเป็นเรื่องเสภาหรือเรื่องละครก็น่าจะสาบสูญเสียแล้ว (สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส, 2557, น. 106)

ตรงจุดนี้จะเห็นได้ว่าสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรสได้ใช้วิธีคิดในแบบสมัยใหม่ (หรือคิดตามตรรกะวิทยาการสมัยใหม่ที่ไม่เชื่อในเรื่องที่เหนือธรรมชาติหรือเกินวิสัยมนุษย์) เพราะพระองค์ทรงวินิจฉัยแนบท้ายในหนังสือพุทธประวัติเล่มนี้ว่าบางฉากของเรื่องพุทธประวัตินั้นคงเป็นเรื่องตำนาน มากกว่าเป็นเรื่องจริง อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยเห็นว่าลีลาการเขียนที่

สะท้อนความเชื่อเรื่องนรกสวรรค์ในทำนองนี้มีใช่เป็นเพียงเรื่องสมมุติหรือเรื่องแต่ง (fiction) ในยุคโบราณ ดังที่สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรสทรงเข้าใจ แต่ทว่านี่สะท้อนโลกทัศน์หรือเป็นกฎเกณฑ์ของความรู้และความจริงของผู้คนในยุคพระไตรปิฎกลังกา วิธีคิดและวิธีเขียนในลักษณะนี้มีถูกยอมรับว่า “สมจริง” ในสังคมไทยในยุคอาณานิคมอีกต่อไป เมื่อชาติตะวันตกได้เผยแพร่ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ให้แก่ผู้คนในอาณานิคม ดังนั้น การตีความดังในแบบยุคสมัยใหม่สะท้อนถึงการถูกครอบงำด้วยตรรกะและกฎเกณฑ์ทางวิทยาศาสตร์และนี่จึงถูกใช้เป็นเกณฑ์มาตรฐานในการตัดสินว่าอะไรเป็นเรื่องตำนาน หรือเป็นเรื่องสมจริง

การจัดเรื่องไสยศาสตร์ที่ปนในหลักปฏิบัติพุทธในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวต่างบ่งบอกถึงการยอมรับกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงของวิทยาศาสตร์ แม้ว่าการแสดงออกมานั้นมิได้ปรากฏในแบบตรงไปตรงมา แต่สามารถรับรู้ได้ในระดับฐานคติของงานพระราชนิพนธ์ ตรงนี้อาจอนุมานได้ว่าโลกทัศน์ที่ปรากฏในตัวบทของงานพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวสะท้อนถึงร่องรอยของวิธีคิดที่เริ่มอิงกับกฎเกณฑ์ความจริงของวาทกรรมวิทยาศาสตร์และเหตุผลนิยมที่กำลังมีอิทธิพลต่อชนชั้นปกครองและแวดวงปัญญาชนสยามในยุคนั้น น่าสังเกตว่าพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวได้ทรงวิพากษ์วิจารณ์เกี่ยวกับหลักปฏิบัติที่มีใช้แนวทางของพระพุทธศาสนา เช่น การเคารพพระอาทิตย์ หรือการที่ทรงเห็นว่าการบูชา ยัญ และการอ้อนวอนท้าวมหาพรหมเป็นเรื่องงมงาย หรือแม้แต่ทรงตำหนิการปฏิบัติของผู้คนในสังคมไทยในยุคนั้นที่ผิดแปลกแตกต่างไปจากหลักคำสอนทางพระพุทธ หรือศาสนาที่ถูกต้องในทัศนะของพระองค์เอง ทั้งหมดสะท้อนถึงการสถาปนาเกณฑ์และมาตรฐานที่พบในคำสอนทางพระพุทธศาสนาสำหรับใช้ในการเผยแพร่ในสยามประเทศ

ดังปรากฏในข้อความของพระราชนิพนธ์ “ว่าด้วยมนุษยธรรม 4 อย่าง”
ต่อไปนี

ผู้วิเศษมีท้าวมหาพรหมเป็นต้น ก็เหมือนกัน ไม่มีใครเห็น (ท้าวมหาพรหม) ตลอดมาแม้ทุกเมื่อ เป็นแต่ได้ยินโดยอาการต่าง ๆ เป็นต้น ว่าได้ยินว่ากันมาดังนี้นั้น ก็ถ้าสภาพทั้งหลายมีพระอาทิตย์เป็นต้น เป็นสิ่งที่ควรนมัสการไซ้

สมมติกันขึ้นแล้วโดยบัญญัติในบางแห่งบางคราวแล้วสืบทอดมาด้วยอาการต่าง ๆ มีอ้างว่าได้ยินได้ฟังมาว่ากระนี้ ๆ

กรรมทั้งหลายมีบูชา ยัญ เคารพพระอาทิตย์ อ้อนวอนท้าวมหาพรหมเป็นต้น เป็นของที่ไม่แลเห็นอาณิสส เมื่อชนทั้งหลายก็รื้อนอยู่เสมอนั้น เทียวเมื่อชนทั้งหลายปรารถนาให้เย็นก็ไม่เย็น ย่อมส่งแสงในกลางวันเท่านั้น เมื่อชนทั้งหลายปรารถนาให้แสงสว่างในราตรีก็มีได้มากระทำแสงสว่างให้พระอาทิตย์มิได้ทำความประสงค์ของชนผู้ปรารถนานั้นให้สำเร็จโดยประจักษ์เลย ย่อมกระทำอุปการะแก่โลกตามธรรมดาของพระ

อาทิตย์ โดยสม่ำเสมอเท่านั้น ถึงไฟในพิริบชัยอยู่แล้ว เมื่อชนทั้งหลายจะบูชาหรือไม่บูชา ก็วางตนเสมอคือตั้งอยู่โดยธรรมดาเป็นไฟของตน ผู้วิเศษมีท่ามหาพรหมเป็นต้น ก็เหมือนกัน ไม่มีใครเห็นตลอดมาแต่ทุกเมื่อ เป็นแต่ได้ยินโดยอาการต่าง ๆ เป็นต้น ว่าได้ยินว่ากันมาดังนี้ ทั้น ก็ถ้าสภาพทั้งหลายมีพระอาทิตย์เป็นต้น เป็นสิ่งที่ควรนมัสการไซ้

ก็กรรมทั้งหลายนี้มีบูชาและเคารพพระอาทิตย์เป็นต้น สมมติกันขึ้นแล้วโดยบัญญัติในบางแห่งบางคราวแล้วสืบทอดมาด้วยอาการต่าง ๆ มีอ้างว่าได้ยินได้ฟังมาว่า กระนี้ ๆ เป็นต้น ไม่มีรูปสมควรจะเป็นหนทางสุคติแลทุกคติเลย (หมอดบับเท่านั้น) (กรมศิลปากร, 2460, น.2-13)

ในขณะที่วิธีคิดในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (รัชกาลที่ 5) สะท้อนถึงลีลาของการประพันธ์ในแบบสมัยใหม่ที่นิยมใช้ตรรกะความเป็นเหตุเป็นผลในแบบวิทยาการสมัยใหม่ เช่น การให้เหตุผล (reasoning) การสอบสวน (investigation) หรือการสืบค้น (enquiry) เป็นต้น

พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวฯ เคยมีพระราชวิจารณ์ในหนังสือ “จดหมายเหตุความทรงจำของกรมหลวงนรินทรเทวี” ดังความตอนหนึ่งว่า

ถ้าจะมีผู้อ่าน (ภาษาโบราณ) ก็อ่านด้วยความประสงค์ที่เป็นอกุศล หวังจะเอามาเป็นต้นเหตุนึกเอาใหม่โดยอยากเป็นจินตกวี ไม่สอบสวนเอาความจริงตามที่จดไว้ นึกเสียว่าไม่มีใครรู้ จะเติมลงเท่าไรก็ได้ เพราะความคิดที่จะค้นคว้าสอบสวน วินิจฉัยความย่อ ให้แจ่มแจ้งยุติด้วยเหตุผล ไม่ใช่ของง่าย ต้องลำบากในการค้นคว้า ต้องมีพินิจความรู้จึงอาจจะสอบค้นได้ (ส. ศิวรักษ์, 2541, น. 4)

นอกจากนั้น ความนิยมในด้านการอ้างอิงความรู้ใหม่ ๆ ที่ถูกสร้างขึ้นโดยนักวิชาการชาวตะวันตกเป็นเรื่องที่สะท้อนถึงความเป็นวิชาการ ความมีภูมิ หรือความทันสมัยในยุคอาณานิคม ดังเช่น การอ้างคำวินิจฉัยของบุคคลต่าง ๆ ในโลกตะวันตกของชนชั้นปกครองสยาม หรือนักวิชาการที่อาศัยในสยาม เช่น การอ้างความรู้จากริส เดวิดส์ (Rhys Davids) วิลเลียม ทอมมัส (William Thommas) ซึ่งเป็นนักตะวันออกวิทยา (orientalist) ที่มีความรู้และความเชี่ยวชาญอย่างมากในเรื่องราวของพระพุทธศาสนาในยุคหนึ่ง การอ้างอิงในทำนองนี้เป็นที่นิยมในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว ซึ่งเป็นช่วงปลายของยุคอาณานิคม

อีกตัวอย่างบางส่วนของงานแปลที่สะท้อนการอ้างความรู้จำนวนมากของพวกตะวันออกวิทยาในโลกตะวันตก คือหนังสือ “หลักธรรมของพระพุทธศาสนา แปลและรจนาจากคัมภีร์นานาศาสนาในโลก โดย ม. เสียรเสวี” ซึ่งผลิตในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (รัชกาลที่ 5) งานชิ้นนี้สะท้อนถึงอิทธิพลของวิธีคิดทางศาสนาวិทยาในแบบตะวันตก

หนังสือเล่มนี้อาจใช้เป็นหลักฐานในการอธิบายถึงวิคิดทางศาสนาวิทยาของโลกสมัยใหม่ที่เข้ามาสู่สังคมไทย

ศาสนาต่าง ๆ ในสากลโลกนี้เปรียบประดุจหนึ่งปฐมพฤษาชาติต้นแรกที่ได้ที่ได้อุบัติขึ้นมาบนพื้นพิภพและเมื่อสืบเวลาต่อมาช้านถึงอายุกาลบริเฉทแล้วไซ้ร้ ก็เกิดกิ่งก้านสาขาแยกย้ายเจริญแพร่หลายขึ้น ซึ่งกิ่งก้านสาขาเหล่านั้นเองต่างก็กลายเป็นนานาศาสนาไป และต่างกิ่งต่างก้านศาสนาก็ปกคลุมเมื่อแผ่บังความสันติสุขร่มเย็นแก่สัตว์โลกทั้งหลาย บรรดาที่ได้อาศัยร่มเงาของกิ่งก้านศาสนานั้น ๆ . . . เราควรเคารพแก่บรรดานักธรรมทั้งหลายทั่วไป นักธรรมของประเทศทั้งหลายนั้นเขาไม่ใช่แขกแปลกหน้ามาจากไหนเลย เช่นนี้แหละเป็นธรรมคำสั่งสอนของพระธรรมศาสดาจารย์เจ้า

ระดับทางญาณวิทยาที่พบในงานประพันธ์ทางพระพุทธศาสนาในสมัยรัชกาลที่ 6 บ่งบอกอย่างชัดเจนถึงอิทธิพลของความเป็นเหตุเป็นผลที่แผ่กว้างในวงวรรณกรรมศาสนา ผู้ประพันธ์ที่เป็นชนชั้นปกครองในยุคนี้นิยมใช้การขยายความ การอ้างอิง และการนำตัวบทอื่น ๆ มาผสมผสานเพื่อผลทางความหมาย โดยมีวัตถุประสงค์ในการโน้มน้าวใจ แต่ขณะเดียวกัน ก็บ่งบอกถึงความเป็นนักวิชาการ (scholasticity) การใช้ตัวบทต่าง ๆ ในทำนองนี้รู้จักกันในแวดวงวิชาการในยุคปัจจุบันว่า “สหบท (intertextuality)” ซึ่งในกรณีนี้คือ การอ้างอิงความรู้เชิงวาทกรรมชุดต่าง ๆ ที่ถูกผลิตโดยนักวิชาการร่วมสมัยเพื่อผลทางความหมาย การอ้างความรู้ที่หลากหลายจากหลายแหล่งทางวิชาการในงานประพันธ์ทางพระพุทธศาสนา และการตัดทอนเรื่องราวจำนวนหนึ่งที่ไม่สามารถอธิบายได้ในแบบตรรกะทางวิทยาศาสตร์ออกไปจากตัวบท ทั้งหมดเป็นจุดเด่นของงานประพันธ์ในยุคนี้นี้

น่าสังเกตว่า สหบทที่พบในพระพุทธเจ้าตรัสรู้อะไร ประวัติพระพุทธศาสนา ซึ่งเป็นงานพระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ 6 สะท้อนลีลาของงานประพันธ์ที่นิยมอ้างอิงแหล่งทางวิชาการ เช่น ข้อมูลทางประวัติศาสตร์สากลของหนังสือ/ตำราประวัติศาสตร์ที่ผลิตขึ้นในโลกภาษาอังกฤษ ตัวอย่างข้อความข้างล่างมาจากบทที่ 1 ของหนังสือพระพุทธเจ้าตรัสรู้อะไร ประวัติพระพุทธศาสนา หน้า 29-31 ซึ่งเป็นงานพระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ 6

พระพุทธเจ้าประสูติเมื่อ 2571 ปีมาแล้ว คือก่อนพุทธศก 80 ปีวันที่ประสูติเป็นเพ็ญพระจันทร์เต็มดวง เสวยวิสาขนักขัตฤกษ์ พระองค์ไม่ได้ประสูติในพระราชฐาน ที่ประสูติของพระองค์คืออุทยานลุมพินีวัน อันตั้งอยู่ระหว่างกรุงกบิลพัสดุ์กับเมืองเทวทหะต่อกัน เหตุที่ไปประสูติ ณ อุทยานลุมพินีวันนั้น ตามตำนานกล่าวว่า เมื่อจวนจะประสูติ พระนางมหายาเสด็จประพาสอุทยานลุมพินีวัน ในเวลานั้นผอัญประจวรพระครรภ์จะประสูติ อนาคตผู้ตามเสด็จจึงจัดที่ประสูติถวายได้ร่มไม้รังตามที่สามารถจะจัดได้ แล้วพระนางก็ประสูติพระโอรส ณ ที่นั้น . . . เมื่อพระพุทธเจ้าปรินิพพานแล้ว 294 ปี พระมหากษัตริย์ผู้มีอำนาจยิ่งใหญ่ในประเทศอินเดียพระองค์หนึ่ง ทรงพระนามว่าพระเจ้าอโศกจุลจักรพรรดิ

ราช มีพระราชศรัทธาแก่กล้า ได้อุตสาหะเสด็จไปถึงที่ประสูติของพระพุทธเจ้าเพื่อนมัสการ ได้ประทานพระราชทรัพย์แสนเหรียญทองแก่ราษฎรถิ่นนั้น และได้โปรดให้สร้างสถูปขึ้นองค์หนึ่งเป็นอนุสาวรีย์พร้อมด้วยจารึกข้อความในเสาศิลาตั้งไว้ ณ ที่นั้น ข้อความในศิลาจารึกว่าดังนี้

พระราชปิยทสี ซึ่งเป็นที่รักของเทวดาทั้งหลาย ราชากิเชกแล้วได้ยี่สิบปี เสด็จมาบูชาด้วยพระองค์ ทรงทราบว่าพระสัณมุณีพุทธเจ้าประสูติแล้ว ณ ที่นี้ จึงโปรดให้จารึกศิลาตั้งเป็นหลักไว้ว่าพระผู้มีพระภาคเจ้าประสูติแล้ว ณ ที่นี้ และโปรดให้ลดส่วยหลวงในตำบลบ้านลุมพินีลงแปดส่วน อ้างจากประวัติศาสตร์สากลของหลวงวิจิตรวาทการ

พอพระพุทธเจ้าประสูติได้เจ็ดวัน พระนางมหายาก็สิ้นพระชนม์ พระเจ้าสุทโธทนะ จึงทรงมอบพระราชโอรสให้พระนางปชาบดีโคตมี พระมาตุจฉาเลี้ยงต่อมา พระราชทานนามว่า สิทธัตถะ ครั้นพระสิทธัตถะราชกุมารมีพระชนมายุสมควรจะได้รับการศึกษา (กรมศิลปากร, 2512, น.29-31)

ดังเห็นว่าเหตุการณ์ประสูติของพระพุทธเจ้าที่มีรายละเอียดจำนวนมากเกี่ยวกับเรื่องปาฏิหาริย์ได้ถูกตัดทอนลงเพื่อสะท้อนลีลาของการเล่าเรื่องในแบบสมัยใหม่

อีกตัวอย่างที่สะท้อนถึงอำนาจเหตุผลนิยมในงานวรรณกรรมทางศาสนา คือ หนังสือ “พุทธประวัติ” ของสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรสที่ทรงเล่าเรื่องราวของพระพุทธเจ้าในฐานะมนุษย์ธรรมดาคนหนึ่ง ที่ทรงออกค้นคว้าหาความจริง และในที่สุดทรงค้นพบพระธรรมอันเป็นกฎธรรมชาติ โดยวิจารณ์เรื่องอิทธิปาฏิหาริย์ว่าเป็นการเขียนแบบตำนานเพื่อให้คนจำได้ หรือไม่ลืม พระวิจิตรวาทการเห็นว่างานวรรณกรรมทางศาสนาเล่มนี้อาจเป็นจุดตัดที่ชัดเจน หรือจุดกำเนิดของวิธีคิดแบบเหตุผลนิยมในการตีความพระพุทธศาสนา (พุทธธรรมและพุทธประวัติ) ในแบบใหม่ที่เกิดขึ้นในยุคอาณานิคม

บางทีเพราะเป็นเรื่องเช่นนี้เอง จึงเหลืออยู่ไม่สาบสูญเสีย มีอุทาหรณ์พอเทียบให้เห็น เช่นเรื่องขุนช้างขุนแผน ได้ยินว่าเนื้อเรื่องก็เป็นตำนาน ถ้าไม่ได้แต่งเป็นเรื่องเสภาหรือเรื่องละครก็น่าจะสาบสูญเสียแล้ว ระยะทางเสด็จพระราชดำเนินยุโรปในรัชกาลที่ 5 น่าจะมีคนอ่านช้าน้อย นอกจากต้องการจริง ๆ การแสดงตำนานฝากไว้ในเรื่องกาพย์จะเป็นอุบายรักษาดำเนิน สมควรแก่สมัยของคนบ้างกระมัง? (สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส, 2541, น. 75)

ตัวอย่างข้อความข้างต้นนี้สะท้อนการตีความพุทธประวัติในลักษณะที่สะท้อนความเป็นเหตุเป็นผลของสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ซึ่งทำให้เราทราบถึงวิธีคิดของปราชญ์เถรวาท โดยเฉพาะแนวโน้มที่จะไม่เชื่อในเนื้อหาทั้งหมดของพระไตรปิฎก

ผู้ประพันธ์เห็นว่าบางส่วนของเนื้อหาขึ้นไปไม่ได้กับวิธีคิดในแบบปฏิฐานนิยมวิทยาศาสตร์ (scientific positivism)

ตรงจุดนี้ อาจกล่าวในอีกแบบว่า มุมมองที่ผู้สร้างตัวบทใช้ในการตีความพระธรรมจึงเป็นเรื่องที่ต้องสัมพันธ์กับระดับญาณวิทยา (ความรู้) ที่สังคมในยุคนั้นเชื่อ โดยเฉพาะ ในยุคปรับเปลี่ยนประเทศให้ทันสมัย (modernization) ที่ความคิดในแบบเหตุผลนิยม (rationalism) กำลังมา จนบางครั้งหลายชุดความรู้ได้ถูกตัดออกโดยชนชั้นนำในยุคอาณานิคม

ดังที่ พระไพศาล วิสาโล เห็นว่า อิทธิพลของเหตุผลนิยมที่มีต่อชนชั้นนำ โดยเฉพาะอย่างยิ่งนับตั้งแต่เกิดธรรมยุติกนิกาย ได้ทำให้พระพุทธศาสนาถูกลดทอนลงเหลือแค่โลกียธรรม หรือเน้นแต่ประโยชน์ปัจจุบัน นิพพานหรือหลักธรรมชั้นโลกุตระธรรมมิได้มีความสำคัญในฐานะที่เป็นจุดหมายปลายทางของชีวิตอีกต่อไป แม้ว่าการศึกษาของพระสงฆ์จะมีเรื่องกรรมฐาน แต่ก็เป็นการศึกษาในระดับปริยัติล้วน ๆ การศึกษาที่เป็นการศึกษาปฏิบัติ ไม่ว่าจะเป็นสมถกรรมฐานหรือวิปัสสนากรรมฐานถูกตัดทิ้งออกไปจากหลักสูตร การศึกษาทั้งฝ่ายสงฆ์และฆราวาสได้ถูกลดทอนลงมาจนเหลือแค่การฝึกฝนในระดับสมถะหรือพุทธิปัญญาเท่านั้น ส่วนการพัฒนาจิตใจตามหลักไตรสิกขาที่ต้องครอบคลุมทุกด้านของมนุษย์ได้ลดเหลือแต่อธิปัญญาสิกขา หรือปัญญาแบบโลกียะเท่านั้น (พระไพศาล วิสาโล, 2559, น. 255)

3.1.1.4 สำนักทางสังคมต่อการเปลี่ยนแปลงในจักรวาลวิทยา

วรรณกรรมทางพระพุทธศาสนาในช่วงรอยต่อระหว่างยุคเก่ากับยุคใหม่ในสังคมไทย ต่างเป็นภาพสะท้อนให้เห็นถึงการจากไปของโลกทัศน์ของจักรวาลวิทยาในแบบเก่า (เตภูมิกถา) ที่เชื่อในเรื่องโลกสวรรค์ โลกพรหม โลกเทวดา โลกมนุษย์ และนรกขุมต่าง ๆ แต่กำลังสูญเสียฐานยืนในพื้นที่ยังคงให้แกโลกทัศน์แบบใหม่ที่สร้างอยู่บนรากฐานของกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงของวิทยาศาสตร์ที่มีต้นกำเนิดในโลกตะวันตก โลกทัศน์ในลักษณะวิทยาศาสตร์นี้ได้แพร่ขยายเข้ามาในโลกตะวันออกในช่วงยุคอาณานิคม ดังเห็นว่าคณะเผยแผ่ศาสนาคริสต์นิกายโปรเตสแตนต์ซึ่งมีความรู้ทางวิทยาศาสตร์ดีได้เข้ามาเผยแผ่คริสต์ศาสนาและโลกทัศน์วิทยาศาสตร์นับตั้งแต่รัชสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว เช่น คณะมิชชันนารีฮอลันดาซึ่งนำโดยเฟรดริก ออกัสตัส กุตสลาฟ (ชาวเยอรมัน) คณะมิชชันนารีอังกฤษ ซึ่งนำโดยจาคอบ ทอมลิน (ชาวอังกฤษ) คณะมิชชันนารีอเมริกัน ซึ่งนำโดยหมอแดน บีช บรัดเลย์ (ชาวอเมริกัน) โลกทัศน์แบบใหม่ที่เน้นกฎเกณฑ์ความรู้ทางวิทยาศาสตร์นี้มีอิทธิพลต่อวิธีคิดของปัญญาชนสยาม รวมถึงวาทกรรมเถรวาทไทยที่ปัญญาชนได้ใช้ในการผลิตคำสอนและงานวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนา ทั้งนี้ อาจกล่าวได้ว่าโลกทัศน์แบบใหม่นอกจากปฏิเสธจักรวาลวิทยาในพระไตรปิฎก ยังทำให้ลีลาของงานวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนาแตกต่างจากโลกยุคเก่า

แม้ว่าไตรภูมิพระร่วงได้ถูกกล้านำมาตีพิมพ์ขึ้นใหม่ในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว แต่ไตรภูมิพระร่วงในช่วงนี้กลับถูกตีความหรือพิจารณาว่าเป็นรูปแบบของความสัมพันธ์ระหว่างกษัตริย์กับประชาชน นอกเหนือจากฐานะกษัตริย์ที่ทรงทำนุบำรุงพุทธศาสนาของอาณาจักรสุโขทัย อาณาจักรสุโขทัยได้รับการปลูกฝังว่าเป็นอาณาจักรแรกของสยาม การตีความในลักษณะนี้ได้สะท้อนถึงแนวคิดการปลูกฝังอุดมการณ์ราชาชาตินิยม หรือความรักชาติ ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการสร้างชาติในแบบสมัยใหม่ พระพุทธศาสนาในช่วงนี้ถูกนำมาใช้ในเรื่องของความเป็นไทย ดังในคำขวัญ ชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์

ความเป็นยุคสมัยใหม่ได้ถูกตอกย้ำและลงรากลึกยิ่งขึ้น เมื่อโรงเรียนและหลักสูตรแบบตะวันตกได้ถูกนำมาในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (ค.ศ. 1868-1910) ซึ่งมีเนื้อหาที่แตกต่างจากหลักสูตรดั้งเดิมของวัด และนี่นำมาสู่การกำเนิดขึ้นของกลุ่มของประชากรที่มีวิถีคิดในแบบสมัยใหม่ น่าสังเกตว่า แต่เดิมวัดพุทธเคยเป็นศูนย์กลางทางการเรียนการสอน การศึกษาในแบบวัดจึงมักผูกโยงกับเรื่องการบรรลุนิพพานในชีวิตของบรรดาปัจเจกบุคคลและในชีวิตทางสังคม การศึกษาในแบบดั้งเดิม หรือการศึกษาแบบวัดจึงช่วยสนองระบบราชการในแบบดั้งเดิม (Wyett, 1994, pp. 219-221) นี่จึงเป็นจุดเปลี่ยนในอาณานิคมในระดับสังคม โดยเฉพาะเมื่อสยามต้องเผชิญกับภัยจากลัทธิล่าอาณานิคม (colonialism) การที่สยามจะรับมือกับการล่าอาณานิคมได้ สยามต้องพัฒนาบุคลากรในแบบใหม่ นี่จึงรวมถึงการเปิดรับวิทยาการจากโลกตะวันตกในการสร้างปัญญาใหม่เพื่อใช้ในการปฏิรูปประเทศไปสู่รูปแบบใหม่

อาจกล่าวได้ว่า นับจากรัชกาลที่ 6 เป็นต้นมา พระพุทธศาสนาได้ตกเป็นฝ่ายถูกกระทำจากกระแสการพัฒนาแบบตะวันตกมาโดยตลอด บางครั้งถึงกับถดถอยและล้าหลังจนกระทั่งเลยเถิดถึงขั้นถูกครอบงำโดยแนวคิดบริโภคนิยม หลังจากสิ้นสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระวชิรญาณวโรรสแล้ว ไม่มีผู้ใดที่มีบทบาทสำคัญในการปฏิรูปพระพุทธศาสนาได้เทียมเท่าพุทธทาสภิกขุ ดังที่ พระไพศาล วิสาโล ตั้งข้อสังเกตว่าในขณะที่สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระวชิรญาณวโรรสทรงลดความสำคัญของโลกุตระธรรม พุทธทาสภิกขุกลับฟื้นโลกุตระธรรมขึ้นมาใหม่ในฐานะหัวใจของพระพุทธศาสนาในช่วงหลังยุคอาณานิคม นอกจากนั้น พุทธทาสภิกขุมิเคยใช้เทวภูมิภา และสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ก็ไม่ยอมรับไตรภูมิในฐานะคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่ถูกต้อง

3.1.1.5 สำนักทางสังคมในการสร้างรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์

สืบเนื่องมาจากความกังวลใจเกี่ยวกับภัยรูปแบบต่าง ๆ ที่มาจากการล่าอาณานิคมของชาติตะวันตก การสร้างรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ที่เข้มแข็งเพื่อที่ราชสำนักจักสามารถรวมศูนย์อำนาจในการต่อกรกับบรรดาชาติตะวันตกจึงเป็นหนทางอยู่รอดเดียว สภาพการณ์เช่นนี้ได้กดดันให้ชนชั้นนำสยามต้องดำเนินการปฏิรูปตนเอง และสิ่งแรกที่จะต้องปฏิรูปอย่างแรกควบคู่กับ

กับการปฏิรูปกองทัพให้ทันสมัย คือ การปฏิรูปความรู้ ดังเห็นว่าพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวและชนชั้นปกครองสยามต่างเห็นความสำคัญของความรู้และทรงยอมรับความจำเป็นในการเรียนรู้วิทยาการในแบบตะวันตก แต่ในขณะเดียวกันก็พยายามรักษาพระพุทธศาสนา ซึ่งเป็นรากฐานของวัฒนธรรมไทย พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว จึงทรงตราพระราชบัญญัติลักษณะปกครองสงฆ์ ฉบับ ร.ศ. 121 และทรงสถาปนาระบบมหาเถรสมาคม และพระองค์ทรงเป็นประมุขของคณะสงฆ์ในช่วง 10 ปีสุดท้ายของรัชกาลด้วย ทั้งหมดสะท้อนความเปิดเสรีสมบูรณ์ของพัฒนาการราชาชาตินิยมสมัยใหม่

การปรับปรุงกองทัพจึงเป็นอีกจุดเด่นของการเลียนแบบและจุดเริ่มของความพยายามในการสร้างรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ในแบบสมัยใหม่ ดังเห็นว่า พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงประสงค์ที่จะให้มีการฝึกกองทหารตามอย่างตะวันตก โดยทรงว่าจ้างร้อยเอก อิมเพย์ (Captain Impey) นายทหารอังกฤษที่ประจำการที่อินเดียเข้ามาเป็นครูฝึกทหารให้แก่กรมทหารอาสาลาวและกรมทหารอาสาเขมร โดนเรียกกองทหารหน่วยนี้ว่า “ทหารเกณฑ์หัดอย่างยุโรป” ต่อมาได้นายทหารชาวต่างชาติเพิ่มขึ้น เช่น ร้อยเอกโทมัส น็อกซ์ (Captain Thomas George Knox) ชาวอังกฤษ และลามาช (Lamache) ชาวฝรั่งเศส การปฏิรูปกองทัพเริ่มจริงจังขึ้นในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เพราะพระองค์ทรงเห็นความสำคัญของการมีกองทัพและระบบราชการที่ทันสมัย ในช่วงนี้ พระองค์ทรงมอบหมายให้สมเด็จพระเจ้าฟ้า กรมพระยาภาณุพันธุวงศ์วรเดชเป็นผู้บัญชาการทหารเรือ ในปี พ.ศ. 2428 พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงมีพระบรมราชโองการรับสั่งให้พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหลวงนครไชยศรีสุรเดชทรงเข้ารับการศึกษาวิชาทหารบกที่ประเทศเดนมาร์ก ตามคำกราบบังคมทูลเชิญของพระเจ้าคริสเตียนที่ 4 แห่งเดนมาร์ก (Christian IV) เพื่อกระชับความสัมพันธ์กับเดนมาร์กและเพื่อถ่วงดุลอำนาจของชาติมหาอำนาจในยุโรป เมื่อเกิดเหตุการณ์ ร.ศ. 112 ที่กองทัพฝรั่งเศสนำเรือเข้ามาปิดปากอ่าวสยาม โดยบังคับให้สยามมอบดินแดนบริเวณฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขง รัชกาลที่ 5 จึงทรงตัดสินพระทัยให้พระราชโอรสของพระองค์ศึกษาวิชาทหารในยุโรป ดังเห็นว่าจอมพล จอมพลเรือ สมเด็จฯ เจ้าฟ้าฯ กรมพระนครสวรรค์วรพินิตทรงสำเร็จวิชาการทหารจากประเทศเยอรมนี พลเรือเอก พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหลวงชุมพรเขตอุดมศักดิ์ทรงสำเร็จการศึกษาวิชาทหารเรือจากประเทศอังกฤษ จอมพลสมเด็จฯ เจ้าฟ้าฯ กรมหลวงพิษณุโลกประชานาถทรงสำเร็จวิชาทหารบกจากประเทศรัสเซีย จอมพล จอมพลเรือ สมเด็จฯ เจ้าฟ้าฯ กรมพระนครสวรรค์วรพินิตทรงสำเร็จการศึกษาวิชาทหารบกจากประเทศเยอรมนี และพลเอก พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระกำแพงเพชรอัครโยธินทรงสำเร็จวิชาทหารช่างจากประเทศอังกฤษ

ในบริบทแห่งลัทธิล่าอาณานิคมและลัทธิจักรวรรดินิยมนี้ ชนชั้นปกครองสยามตระหนักในการสร้างอุดมการณ์ราชาชาตินิยม หรือรูปแบบของความเป็นรัฐชาติในระบอบ

สมบูรณาญาสิทธิราชย์ ดังสะท้อนในการปฏิรูปสยามในด้านต่าง โดยเฉพาะในด้านกองทัพ การปกครอง (ระบบราชการ) การทูต การศึกษา การสาธารณสุข เป็นต้น

การที่สมเด็จพระราชินีนาถวิกตอเรียแห่งอังกฤษได้ทรงแต่งตั้งเซอร์จอห์น เบาริง (Sir John Bowring) เป็นราชทูตเข้ามาเจริญพระราชไมตรีและเจรจาทำสนธิสัญญากับราชสำนักไทยในปี พ.ศ. 2398 ในสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวนับเป็นเหตุการณ์ที่มีความสำคัญยิ่งที่นำสยามไปสู่การเปิดตัวเองไปสู่ระบบโลกในยุคอาณานิคม เพราะในเวลาต่อมา สนธิสัญญาฉบับนี้ได้มีผลให้สยามต้องสูญเสียอำนาจอธิปไตยทางการศาลและทำให้คนในบังคับอังกฤษมีสิทธิสภาพนอกอาณาเขตในสยาม แต่ในขณะเดียวกัน ชนชั้นนำสยามก็ต้องเรียนรู้ที่จะอยู่รอดโดยการทูตในแบบประนีประนอม แต่ขณะเดียวกันก็ต้องเร่งการปฏิรูประบบราชการในการรวบรวมอำนาจ ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของการพัฒนารัฐให้เข้มแข็งในแบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ด้วยอุดมการณ์ราชาชาตินิยมที่ต้องให้ความสำคัญมากขึ้นกับเรื่องการปกครอง การทหาร การต่างประเทศ และการค้า

ในด้านการทูตและการต่างประเทศ พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงมีพระราชไมตรีที่จะเจริญความสัมพันธ์กับชาติต่าง ๆ จึงส่งคณะราชทูตที่นำโดยพระยามนตรีสุริยวงศ์ (ชุ่ม บุนนาค) ไปเฝ้าสมเด็จพระราชินีนาถแห่งอังกฤษที่พระราชวังวินด์เซอร์ในวันที่ 19 พฤศจิกายน พ.ศ. 2400 (ค.ศ. 1857) และพระจักรพรรดินโปเลียนที่ 3 แห่งฝรั่งเศสที่พระราชวังฟงแตนโบลในปี พ.ศ. 2404 (ค.ศ. 1861) อย่างไรก็ดี ก่อนที่รัชกาลที่ 4 สวรรคตในวันที่ 1 ตุลาคม พ.ศ. 2411 (ค.ศ. 1868) พระองค์ทรงก่อตั้งกรมเรือกลไฟ ทั้งนี้ เพราะทรงตระหนักต่อภัยอันอันตรายที่อาจตามมาในอนาคต หากสยามยังล้าหลังในด้านกองทัพ

ความสัมพันธ์ระหว่างไทยกับอังกฤษและฝรั่งเศสเริ่มส่งเค้ามีความตึงเครียดเมื่อกงสุลฝรั่งเศสมีปัญหากับสยาม พ.ศ. 2410 แต่เหตุการณ์เหล่านี้ยังมิได้มีผลต่อสภาพจิตใจเท่ากับการฉ้อพิพาทระหว่างสยามกับฝรั่งเศสในเรื่องดินแดนของประเทศราช ในที่สุด พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงตัดสินพระทัยว่าจ้างโรลันยัคมินส์ (Rolin-Jacquemyns) ในฐานะที่ปรึกษาการแผ่นดินในปี พ.ศ. 2435 เพื่อเข้ามาปรับปรุงระบบกฎหมายและระบบการปกครองของสยามให้ทัดเทียมกับอารยประเทศ และเมื่อสยามต้องประสบกับวิกฤตการณ์ ร.ศ. 112 (พ.ศ. 2436) โรลันยัคมินส์ได้ช่วยรัฐบาลสยามในการเจรจากับฝรั่งเศสเพื่อทำให้สยามเสียเปรียบน้อยที่สุด เขาได้ถวายคำแนะนำให้พระพุทธเจ้าหลวงเสด็จเยือนประเทศต่าง ๆ ในยุโรปครั้งแรกเมื่อ พ.ศ. 2440 เพื่อให้ประเทศต่าง ๆ รู้จักและยอมรับสยามในเวทีโลกมากยิ่งขึ้น รวมถึงการเสนอความเห็นเกี่ยวกับการศึกษาของพระราชโอรสทุกพระองค์

ในด้านการปรับปรุงระบบการปกครอง รัชกาลที่ 5 ทรงสั่งให้เจ้าพระยาภาสกรวงศ์ (พร บุนนาค) นักเรียนไทยคนแรกที่กลับจากอังกฤษแปลเอกสารภาษาอังกฤษเพื่อใช้ใน

การปรับปรุงการปกครองบ้านเมือง โดยมีสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาเทวะวงศ์วโรปการ เสนาบดีกระทรวงการต่างประเทศเป็นผู้ร่างสิ่งที่ใกล้เคียงกับรัฐธรรมนูญ

หลังการลงนามสนธิสัญญาเบาริง ระบบเศรษฐกิจสยามเริ่มผูกมัดกับระบบโลก การผลิตและการค้าขนาดใหญ่ในแบบใหม่ได้ปรากฏขึ้น ดังเช่น การส่งออกข้าวได้ขยายตัวออกไปอย่างกว้างขวางสืบเนื่องจากการขยายตัวในการผลิตข้าว ชาวนาต้องขายที่นาออกไปมากขึ้น จึงจำเป็นต้องใช้แรงงานในการทำนาเพิ่มขึ้น รัชกาลที่ 5 ทรงเห็นความจำเป็นในเรื่องนี้ จึงทรงลดหย่อนการเกณฑ์แรงงานตามระบบไพร่ลงเพื่อเกษตรกรได้ใช้เวลาในการทำนามากขึ้น โดยอาจใช้วิธีจ่ายเงินค่าราชการ แทนการเกณฑ์แรงงาน งานก่อสร้างของหลวงที่ใช้แรงงานจำนวนมากก็โปรดเกล้าฯ ให้จ้างคนจีนมาทำ ในช่วงนี้สยามสามารถจัดเก็บภาษีอากรจากการค้ากับชาติตะวันตก

ในด้านการปฏิรูปความรู้ หรือการปฏิรูปการศึกษา พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงยอมให้คณะมิชชันนารีได้นำความรู้วิทยาการเข้ามาเผยแพร่ผ่านการพิมพ์หนังสือและระบบโรงเรียนของพวกสอนศาสนา ต่อมาพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงเห็นความสำคัญของทักษะสมัยใหม่ จึงทรงตั้งโรงเรียนหลวงในพระบรมมหาราชวังเพื่อฝึกคนให้เข้ารับราชการ ทรงจัดแบบเรียนหลักสูตรและการสอบไล่ปี พ.ศ. 2414 ทรงจัดตั้งโรงเรียนสุนันทาลัยในพระบรมมหาราชวังในฐานะโรงเรียนสตรี ทรงส่งนักเรียนไทยไปศึกษาวิชาครูที่ประเทศอังกฤษในปี พ.ศ. 2423 ทรงปรับปรุงโรงเรียนพระตำหนักสวนกุหลาบให้เป็นโรงเรียนนายทหารมหาดเล็กใน พ.ศ. 2424 ทรงประกาศตั้งกระทรวงธรรมการในปี พ.ศ. 2435 เป็นต้น นอกจากนั้น พระองค์ทรงสนับสนุนทุนเล่าเรียนหลวงเพื่อส่งนักเรียนไปศึกษาต่างประเทศโดยทรงหวังว่านักเรียนเหล่านั้นจะกลับมาเพื่อพัฒนาชาติ นับเป็นก้าวสำคัญอย่างมากที่นำมาซึ่งการเปลี่ยนแปลงทางความคิดและการเมืองในยุคต่อมา

ในด้านการปฏิรูปอุดมการณ์ชาติ พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าทรงต้องการเห็นสยามมีความเจริญทัดเทียมตะวันตก แต่ไม่ต้องการให้คนสยามขึ้นชมความเป็นตะวันตก หรือต้องการเป็นตะวันตก อย่างไรก็ตาม การที่สยามมีประชากรที่มีความหลากหลายในด้านชาติพันธุ์ และภาษามักถูกมองว่าเป็นอุปสรรคต่อการสร้างชาติ ดังนั้น การสร้างชาติผ่านอุดมการณ์ราชาชาตินิยมจึงเป็นสิ่งที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ ชนชั้นปกครองพยายามถ่ายทอดจิตสำนึกนี้ในหมู่ข้าราชการและราษฎรที่ตนใกล้ชิด โดยเฉพาะความคิดเรื่อง “ชาติ” และความคิดเรื่อง “หน้าที่พลเมือง” ที่เน้นว่าทุกคนมีหน้าที่ที่จะทำให้ชาติเจริญก้าวหน้า แต่ข้าราชการและราษฎรเหล่านั้นก็เป็นเพียงกลุ่มคนจำนวนไม่มากนัก เมื่อเทียบกับพลเมืองทั้งหมด รัชชาติในทำนองนี้จึงใกล้เคียงกับรัฐของมหาบุรุษ (อรรถจักร สัตยานุรักษ์, 2538, น. 315) ในช่วงนี้ สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส พระอนุชาในรัชกาลที่ 5 ซึ่งมีบทบาทสำคัญในการสร้างพระพุทธศาสนาให้เป็นส่วนหนึ่งของอุดมการณ์ชาติ หรือราชาชาตินิยม จึงเป็นอีกบุคคลที่มีความสำคัญอย่างมากในการปฏิรูปความรู้ของสยาม (ธงชัย วินิจจะกูล, 2555, น. 14)

แต่ข้าพเจ้าไม่ยืนยันเป็นแน่ว่าถูกต้องนี้ เพราะวิชาที่เรียนยังตื้นนัก ฟังจะรู้แต่เรื่อง
เจ้าแผ่นดินที่เก่าแก่ชั้นบุชชาญพระราชพิธีที่มีปรากฏในหนังสือที่ได้พบเห็น ก็มีแต่เรื่อง
บุชชาญอาศวเมธราชสยา เป็นต้น ยังไม่ได้กล่าวถึงพิธีชั้นหลังนี้เลย เรื่องนี้จะต้องขอผัด
ไว้สอบสวนค้นคว้าต่อไปอีกก่อน แต่เรื่องทำบุญวันเกิดในประเทศสยามนี้ไม่เป็น
แบบอย่างเหมือนเช่นเมืองจีนหรือประเทศยุโรป ดูไม่มีใครมีผู้ใดถือว่าจำจะต้องอย่างไร
ในวันเกิดของตัว มักจะนิ่งเลย ๆ ไปไม่รู้สึกรึโดยมาก เมื่อเวลาเด็ก ๆ ที่เป็นเจ้านายบาง
ทีก็มีสมโภช แต่สมโภชนั้น ก็ตามวันจันทร์คตซึ่งนับบรรจบรอบ แต่ดูก็ทำแต่เมื่อเด็ก ๆ
โตขึ้นก็ไม่ใคร่ได้ทำ ถ้าเป็นคนไพร่ ๆ แล้วไม่ต้องทำอะไรเลย ไม่รู้สึกเกือบบ้างนั้น
(พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, 2556, น. 101-102)

Ref. code: 25625924300014MGA

ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว คำสอนทางพระพุทธศาสนาถูกตีความให้เหลือเฉพาะคำสอนในทางโลก เช่น การสอนทำดีได้ดี ทำชั่วได้ชั่ว แต่ไม่นับถือกฎธรรม ที่เป็นเช่นนี้เพราะรัชกาลที่ 6 ทรงมีพระประสงค์นำคำสอนทางพระพุทธศาสนา มาผสมกับลัทธิชาตินิยม (พิพัฒน์ พสุธารชาติ, 2549, น. 270) ดังเห็นว่าพระองค์ทรงให้ความสำคัญต่อการสืบทอดมรดกของการสร้างรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชในมิติที่นามธรรมมากขึ้น เช่น การสร้างธงไตรรงค์ การเข้าร่วมในสงครามโลกครั้งที่ 1 และการรับวัฒนธรรมและมโนทัศน์ตะวันตกผ่านการแปลและการประดิษฐ์คำไทยเพื่อใช้ในชีวิตประจำวัน เพราะการใช้ภาษาไทยเป็นส่วนหนึ่งของการควบคุมกำหนดวิธีคิด วิธีพูด จินตนาการ หรือความรู้สึกนึกคิดของผู้คน นี้ช่วยทำให้คนจากชาติพันธุ์ต่าง ๆ ที่อาศัยในสยามต้องใช้ภาษาไทยในการติดต่อสื่อสาร และรับโลกทัศน์ อุดมการณ์ ค่านิยมไทย ภายใต้ความหมาย “ภาษาไทยมาตรฐาน”

การใช้ภาษาไทยที่ถูกต้องจะทำให้ได้ก็ต่อเมื่อเราเข้าใจวัฒนธรรมไทยที่มี การแบ่งคนออกเป็นลำดับชั้น เราต้องรู้ว่าใครอยู่ในที่สูงกว่าเรา ใครเป็นผู้ใหญ่ ใครเป็นผู้ nhỏ เมื่อเรา เข้าใจการจัดอันดับชั้นทางสังคม เราก็จะตระหนักเกี่ยวกับการจัดความสัมพันธ์เชิงอำนาจในรัฐไทย การใช้ภาษาไทยอย่างถูกต้องจึงผูกพันอย่างแนบแน่นกับโลกทัศน์อุดมการณ์ชาติที่ยอมรับการแบ่งชน ชั้น แม้แต่ระบบสงฆ์ไทยก็ยังมีกรแบ่งระดับ การแบ่งฝ่าย อย่างไรก็ตาม การเรียกร้องความเสมอภาค หรือความเท่าเทียมกันจะเกิดขึ้นหลังเหตุการณ์การเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. 2475

นอกจากนั้น สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรสซึ่งเป็นบุคคลที่ ทรงอิทธิพลในยุคอาณานิคมทรงให้ความสำคัญแก่พระพุทธศาสนาและพระสงฆ์ในแง่ที่เป็น เครื่องหมายแห่งความเจริญ และความเป็นอิสระของบ้านเมือง พระองค์มิได้ทรงให้ความสำคัญมาก นักในเรื่องไตรสิกขา เช่น การบำเพ็ญศีล สมาธิ ปัญญา เพื่อบรรลุอุดมคติของพระพุทธศาสนา ดังนั้น พระองค์จึงมิได้ทรงให้ความสำคัญมากนักแก่พระสงฆ์ฝ่ายสมณะ ไม่ว่าจะเป็นฝ่ายสมณะกรรมฐาน หรือ ฝ่ายวิปัสสนากรรมฐาน ในบางครั้งกลับทรงเห็นเป็นเรื่องงมงายในทางวิทยาคม การมีพระราชอาณัติ ฝ่ายสมณะก็เป็นแต่การรักษาธรรมเนียมเดิมไว้เพื่อเป็นเครื่องหมายแห่งความเก่าแก่และรักษาความเป็นสยาม แต่ไม่มีบทบาทในด้านการเปลี่ยนแปลงอะไร ทรงวินิจฉัยว่าเป็นเพราะในเวลานั้นความที่คน ทั้งหมายเชื่อถือวิทยาคมได้เสื่อมลงแล้ว ดังความในบันทึกความเห็นด้วยหลักการตั้งพระราชอาณัติว่า

ในโบราณสมัยพระสงฆ์ฝ่ายสมณะได้รับความนับถือว่าทรงคุณวิเศษ 2 อย่างเป็นสำคัญ คือประพตติวินัยเคร่งครัด 1 ทรงวิทยาคมในการภาวนา 1 แต่คุณวิเศษ 2 อย่างนั้น พระสงฆ์ฝ่ายสมณะได้รับความนับถือของมหาชนน้อยลงโดยอันดับมาเพราะเปลี่ยนไป นับถือพระสงฆ์ธรรมยุติกนิกายในการประพตติวินัยแลความที่คนทั้งหลายเชื่อถือ วิทยาคมก็เสื่อมลงด้วย คณะสงฆ์สายสมณะจึงร่ววงโรยลง (สายชล สัตยานุรักษ์, 2546, น. 249-251)

รัฐสมบูรณาญาสิทธิราชของสยามต้องสนับสนุนความเป็นเหตุเป็นผล เพราะนี่เป็นสิ่งที่ชนชั้นปกครองเชื่อว่าเป็นหนทางเดียวที่ตนจะสร้างรัฐสมัยใหม่ที่มีระบบราชการในการป้องกันตนเองและในการควบคุมระบบเงินตราและทรัพย์สินต่าง ๆ ของประเทศ ชนชั้นนำมีความประสงค์จะให้พระสงฆ์ทำหน้าที่สั่งสอนพระพุทธศาสนาตามหลักเหตุผลที่มีฐานอยู่บนความจริงเชิงประจักษ์ ให้ราษฎรมีศีลธรรมอันจำเป็นสำหรับความเป็นพลเมืองดี ตลอดจนทำให้องค์กรสงฆ์มีเอกภาพทางการปกครอง ไม่เป็นอุปสรรคต่อความสงบเรียบร้อยของบ้านเมือง พร้อมกับเป็นกลไกในการช่วยสร้างพลเมืองดีให้แก่รัฐด้วย อีกตัวอย่างคือพระนิพนธ์เกี่ยวกับพระพุทธศาสนาและพระสงฆ์ของสมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพที่ล้วนบ่งบอกถึงความพยายามของชนชั้นปกครองของไทยในการปฏิรูปการปกครองคณะสงฆ์ ในขณะเดียวกันพระนิพนธ์เกี่ยวกับพระพุทธศาสนาเหล่านี้ก็มีส่วนในการช่วยสร้างความเป็นเถรวาทแบบไทย ๆ

3.1.1.6 สำนักทางสังคมในด้านเวลาในประวัติศาสตร์

สำนักทางสังคมประเภทนี้มักเกิดขึ้นในหมู่ชนชั้นนำและหมู่ปัญญาชนสยามที่เสปวัฒนธรรมตะวันตก ส่วนหนึ่ง เพราะพวกเขาเห็นว่าสยามกำลังเปลี่ยนแปลง บางมิติของสยามกำลังจบบั้น หรืออาจจะต้องถูกกลืน หรือแม้แต่ความรู้โบราณบางอย่างอาจต้องถูกกดทับจนหายไป หลักฐานที่ยืนยันความตระหนักเหล่านี้คือ การสะสมของเก่า และการหันมาสนทนา และบันทึกเรื่องเก่า ๆ ดังเช่น พระนิพนธ์ของกรมพระยาดำรงราชานุภาพ ในยุคนี้ กล้องถ่ายรูปเป็นเครื่องมือที่สำคัญไม่แพ้การจดบันทึก ซึ่งเชื่อกันว่าสามารถรักษาความรู้และความเข้าใจเกี่ยวกับยุคสมัยต่าง ๆ อาจกล่าวในอีกแบบว่านี่เป็นยุคที่คนเริ่มตระหนักในวิชาประวัติศาสตร์ เรื่องราว เรื่องเล่าที่มีกฎเกณฑ์ในการแบ่งเวลาที่แตกต่างจากการบันทึกในแบบดั้งเดิมของไทย

แม้แต่การตีความคำสอนทางศาสนาในแบบเหตุผลนิยมส่วนหนึ่งนั้นก็มาจากสำนักทางสังคมในด้านเวลาในประวัติศาสตร์เช่นกัน ผู้ตีความคำสอนทางศาสนาต้องนึกตลอดเวลาว่ารูปแบบสังคมไทยและพระพุทธศาสนาไทยนั้นได้เปลี่ยนแปลงไปเป็นอย่างไร พระไตรปิฎกเป็นส่วนหนึ่งของวิวัฒนาการทางประวัติศาสตร์ ความรู้ต่าง ๆ ย่อมเปลี่ยนแปลงไปตามยุคสมัย เมื่อตนต้องผลิตความรู้เกี่ยวกับภูมิปัญญาไทยโบราณ คำสอนทางพระพุทธศาสนากับภูมิปัญญาไทยโบราณมักแยกออกจากกันไม่ได้

ดังที่ ธงชัย วินิจจะกุล ได้อธิบายไว้ว่าปรากฏการณ์ในการทำงานในยุคอาณานิคม คือ ความนิยมสะสมของเก่า สนใจเรื่องเก่า ๆ ซึ่งอาจเรียกรวมได้ว่า มีการเอาของเก่ามาอวด มีการตั้งพิพิธภัณฑ์ซึ่งเริ่มในวังหลวงเป็นครั้งแรกในรัชกาลที่ 4 ในรัชสมัยถัดมา การสะสมของเก่าเติบโตจนเป็นการเอาจริงเอาจัง กรมพระยาดำรงราชานุภาพทรงอาศัยเครื่องช่างสรรหาหนังสือเก่าเข้ามาสะสมเป็นจำนวนมาก (ธงชัย วินิจจะกุล, 2562, น. 9) ในยุคนี้ การเขียนหนังสือประวัติศาสตร์เริ่มมีขึ้น วิธีคิดเกี่ยวกับอดีตในแบบตะวันตกเริ่มพัฒนาขึ้นในสยาม

3.1.1.7 สำนักทางสังคมในการสร้างวัฒนธรรมการอ่านและการแปล

เมื่อสยามไม่สามารถผลิตความรู้ในแบบสมัยใหม่ได้ วิธีการง่าย ๆ ที่จะมีความรู้ในแบบสมัยใหม่คือการส่งลูกหลานของตนเองไปเรียนต่างประเทศเพื่อแปลความรู้จากต่างประเทศ การสร้างวัฒนธรรมการอ่านและการผลิตตำราทางศาสนาเป็นจุดเด่นอีกประการของยุคนี้ ดังเห็นว่าทั้งพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวและกรมพระยาดำรงราชานุภาพทรงเห็นความสำคัญของการหาความรู้จากหนังสือเป็นอย่างมาก และทรงเห็นว่าพระสงฆ์ควรมุ่งแสวงหาความรู้ทางพระพุทธศาสนาจากหนังสือ เพื่อให้มีความรู้ที่จะใช้ในการเผยแพร่คำสอนทางศาสนา เนื่องจากทรงตระหนักถึงปัญหาเรื่องคนส่วนใหญ่ยังอ่านหนังสือไม่ออก จึงทรงหวังให้พระสงฆ์ศึกษาพระธรรมจากหนังสืออย่างจริงจัง เพื่อทำหน้าที่สั่งสอนพระพุทธศาสนาแก่ชาวสยามอย่างมีประสิทธิภาพ ทั้งนี้เพราะวัดในยุคนั้นเป็นสถานที่สำคัญในการผลิตบุคคลเพื่อรับใช้ระบบราชการ

ในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว การอ่านหนังสือตะวันตกเป็นเรื่องที่น่าชมเชยยกย่อง พระมหากษัตริย์สยามทรงจบการศึกษาจากรัฐมหาอำนาจที่ยิ่งใหญ่ที่สุดในโลกเวลานั้น พระองค์ทรงแปลงานวรรณกรรมของต่างประเทศ ในยุคนี้นี้มีความพยายามในการสร้างอุดมการณ์ชาติ และพระพุทธศาสนาถูกใช้ในกระบวนการสร้างชาติดังกล่าวด้วย แม้พระองค์จะยืนยันถึงเสรีภาพในการนับถือศาสนา ดังที่ ธงชัย วินิจจะกูล ได้กล่าวว่า ปาฐกถาและงานเขียนหลายชิ้นตอกย้ำความเห็นของพระองค์ว่าพระพุทธศาสนาเป็นองค์ประกอบที่ขาดไม่ได้และไม่สามารถแยกออกจากอัตลักษณ์ของชาติไทยตั้งแต่สมัยโบราณ ผลที่ตามมาคือ พระองค์ทำให้พุทธเถรวาทเป็นมากกว่าศาสนาหนึ่งท่ามกลางศาสนาทั้งหลายและไม่ใช่เป็นเพียงตัวเลือกหนึ่งในจำนวนศาสนาต่าง ๆ แต่พุทธศาสนาถือเป็นสมบัติร่วมและเป็นองค์ประกอบร่วมกันของชุมชนจินตนาการไทย กล่าวอีกอย่างหนึ่งคือ พุทธเป็นศาสนาอันดับหนึ่งในบรรดาศาสนาที่มีความเท่าเทียมกัน (ธงชัย วินิจจะกูล, 2562, น. 78-125)

นอกจากนั้น อาชีพผู้ผลิตสิ่งพิมพ์และสื่อมวลชนได้เกิดขึ้นเป็นจำนวนพอสมควรในยุคอาณานิคม และนักสื่อมวลชนก็เป็นพวกที่ช่วยเผยแพร่แนวคิดเสรีนิยม เช่น น.ส.พ. ตูลวิภาคพจนกิจ (พ.ศ. 2443-2449) น.ส.พ. ศิริพจนภาค (พ.ศ. 2451) น.ส.พ. จินโนสยามวารศัพท์ (พ.ศ. 2446-2450) น.ส.พ. บางกอกการเมือง (พ.ศ. 2464) น.ส.พ. สยามรีวิว (พ.ศ. 2430) น.ส.พ. ไทยใหม่ (พ.ศ. 2474) ต่างเรียกร้องให้มีการปกครองในระบบรัฐสภาที่มีรัฐธรรมนูญเป็นหลักในการปกครองประเทศ และพยายามอธิบายความดีงามของระบอบประชาธิปไตย การเรียกร้องของสื่อมวลชนได้มีส่วนในการปูพื้นทางความคิดเสรีนิยมและสนับสนุนแนวคิดในการเปลี่ยนแปลงการปกครอง

3.1.2 รูปแบบความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาไทยในยุคอาณานิคม

นอกเหนือจากการสถาปนาธรรมยุติกนิกายในสมัยรัชกาลที่ 4 และการปฏิรูปกิจการทางพระพุทธศาสนาในสมัยรัชกาลที่ 5 เช่น การออกพระราชบัญญัติปกครองคณะสงฆ์ ร.ศ. 121 และผลิตตำราคำสอนทางพระพุทธศาสนาเพื่อสร้างความเป็นมาตรฐานทั่วราชอาณาจักร งานวิจัยพบว่า มีความเคลื่อนไหวทางภูมิปัญญาที่พัฒนาขึ้นในหมู่ชนชั้นปกครองในยุคอาณานิคม ดังสะท้อนในรูปแบบต่าง ๆ ของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาในยุคอาณานิคม ดังนี้

3.1.2.1 การขจัดความเชื่อผิด ๆ ในพระพุทธศาสนา

ในรัชกาลพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าฯ วชิรญาณภิกขุ (ร.4) ได้ทรงสังเกตว่าพระสงฆ์ไทยในหลายพื้นที่มีวัตรที่อาจไม่เหมาะสม และคำสอนทางพระพุทธศาสนาในหลายท้องถิ่นได้ถูกผสมเจือปนไปด้วยความเชื่อของศาสนาและลัทธิประหลาดเต็มไปหมด ดังเห็นว่าในช่วงอาณานิคมพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวได้ทรงรับสั่งให้มีประกาศเกี่ยวกับการใช้พจนานุกรมในคณะสงฆ์ เพื่อเตือนว่าพระสงฆ์ในที่ต่าง ๆ ต้องมีวัตรอย่างไร

ครั้งกาลนานมา พระสงฆ์ในกรุงเทพฯ ก็รู้จักชัดว่าพัดเก้าสี่เก้าเส้นเป็นพัดอย่างเครื่องยศแท้ ก็พัดเจ็ดชิ้นนั้นเป็นแต่ของคนที่ทำขายโดยความมั่งง่าย หามีท่านองค์ใดใช้ไม่ ยิ่งหลงใช้แต่พระสงฆ์บ้านนอกคอกนาไม่สังเกตสังกาจึงยังใช้อยู่ แต่การข้างบ้านนานมาแล้วก็ผ่นแปรไป แต่ฝ่ายพระสงฆ์ยังไม่หันเหียนตามไปเลย (ส. พลายน้อย, 2553, น. 162)

นอกจากนั้น ได้มีความพยายามที่จะทำให้เกิดการจัดระเบียบในคณะสงฆ์ไทย แต่การที่จะบังคับเปลี่ยนแปลงในกิจการต่าง ๆ ทำได้ยาก การเปลี่ยนแปลงต้องอาศัยอำนาจของสถาบันสูงสุด วชิรญาณภิกขุ (ร.4) ได้ทรงจุดดั่งไปในที่ต่าง ๆ ทรงเห็นหลักปฏิบัติของพระมอญว่ามีความเคร่งครัด ดังนั้น การสถาปนาธรรมยุติกนิกายขึ้นจึงเป็นไปเพื่อทำให้พระพุทธศาสนาบริสุทธิ์ อย่างไรก็ตาม การสถาปนาธรรมยุติกนิกายใหม่นี้ได้สร้างแรงกระเพื่อมในสังคมไทย ดังเห็นว่าการสถาปนาธรรมยุติกนิกายของรัชกาลที่ 4 เป็นการเปลี่ยนแปลงครั้งยิ่งใหญ่ที่สุดในประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาเถรวาทของไทย การสถาปนาในครั้งนั้นย่อมเต็มไปด้วยอุปสรรค การต่อต้าน และความขุ่นเคือง ดังที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวได้ทรงตรัสเล่าถึงเรื่องนี้ที่พระที่นั่งจักรีมหาปราสาทรัตนโกสินทร์ศก 112 ดังนี้

ด้วยเวลานั้น บ้านเมืองยังต้องรบพุ่งกันอยู่กับพม่า จำเป็นต้องหาพระเจ้าแผ่นดินที่ทรงรอบรู้ในราชการทั้งปวงและเป็นที่ยอมรับกันทั่วหน้าจะได้ป้องกันศัตรูภายนอกได้ . . . เพราะเหตุฉะนั้น ส่วนพุทธกระหม่อม (ร.4) ทรงตั้งพระสงฆ์คณะธรรมยุติกนิกาย เป็นการต่อสู้อย่างยิ่งมิใช่เล่น (แสงเทียน ศรีธธาไทย, 2550, น. 143)

นอกจากเรื่องการแก้ไขวัตรและหลักปฏิบัติที่ผิดเพี้ยนของพระสงฆ์ในยุคนั้น ได้มีความพยายามที่จะปฏิรูปคำสอนทางพระพุทธศาสนา เช่น การขจัดเรื่องความเชื่อผิด ๆ ที่จัด

ว่าอยู่นอกพระไตรปิฎกให้ออกจากหลักปฏิบัติและคำสอนทางพระพุทธศาสนา ดังสะท้อนในบทพระราชนิพนธ์ว่าด้วยมนุษยธรรม 4 อย่าง (พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว)

กรรมทั้งหลายมีบุญช้ายัญเคารพพระอาทิตย์ อ้อนวอนทำมหาพรหมเป็นต้น เป็นของที่ไม่แลเห็นอานิสงส์ เมื่อชนทั้งหลายจะกระทำหรือมิกระทำการเหล่านั้น พระอาทิตย์ก็ร้อนอยู่เสมอนั้นเทียวเมื่อชนทั้งหลายปรารถนาให้เย็นก็ไม่เย็น ย่อมส่องแสงในกลางวันเท่านั้น เมื่อชนทั้งหลายปรารถนาให้แสงสว่างในราตรีก็นำได้มากกระทำแสงสว่างให้ พระอาทิตย์มิได้ทำความประสงค์ของชนผู้ปรารถนานั้นให้สำเร็จโดยประจักษ์เลยย่อมกระทำอุปการะแก่โลกตามธรรมดาของพระอาทิตย์โดยสม่ำเสมอเท่านั้น (กรมศิลปากร, 2460, น. 3-15)

3.1.2.2 การลดทอนเรื่องตำนานที่ปนในคำสอนทางพระพุทธศาสนา

นับจากรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เป็นต้นมาได้มีความพยายามในการเล่าอธิบายคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบใหม่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเลิกใช้กฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงบางอย่างในพระไตรปิฎก เช่น จักรวาลวิทยา ภูมิศาสตร์ คติชนวิทยา อาหาร ภูมิศาสตร์ รวมถึงการลดเรื่องตำนาน หรือปกรณัมที่ปนอยู่ในคำสอนทางพระพุทธศาสนา ทั้งนี้ เพราะชนชั้นปกครองสยามเห็นว่าเรื่องตำนาน อภินิหาร ฤทธิ์ หรืออำนาจที่เกินวิสัยมนุษย์ที่ปนในคำสอนทางพระพุทธศาสนาอาจขัดกับความรู้ทางวิทยาศาสตร์ของโลกตะวันตก ชนชั้นปกครองจึงเน้นเฉพาะกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงทางจริยศาสตร์ แม้ในพุทธประวัติ ชนชั้นปกครองพยายามทำให้เรื่องเหล่านี้อยู่แต่เพียงในระดับฐานคติ ดังสะท้อนในหนังสือพุทธประวัติเล่ม 1 ในสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ซึ่งได้อธิบายไปก่อนหน้านี้แล้ว

ดังที่ พระไพศาล วิสาโล เห็นว่าโลกทัศน์แบบวิทยาศาสตร์ของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวมีที่ว่างให้แก่วัตถุศักดิ์สิทธิ์ปาฏิหาริย์น้อยลง แม้เทวดาก็ยังถูกลดความสำคัญ และความลึกลับศักดิ์สิทธิ์ของกษัตริย์ก็ถูกขจัดออกไปมาก เพราะเชื่อว่ากษัตริย์ก็เป็นมนุษย์ (พระไพศาล วิสาโล, 2559, น.22)

นอกจากนั้น คำรณาคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่ผลิตในยุคนี้มักไม่นำเรื่องอภินิหาร 6 และวิชา 8 ดังที่พบในสามัญผลสูตร ที่ประกอบด้วย วิปัสสนาญาณ มโนยิทธิญาณ อิทธิวิธญาณ ทิพย์โสตญาณ เจโตปริยญาณ ปุพเพนิวาสานุสสติญาณ จุตูปปาตญาณ และอาสวักขยญาณ เพราะเรื่องทำนองนี้อาจถูกมองว่าเป็นฤทธิ์ หรือความรู้ที่เกินกว่าวิสัยปุถุชนธรรมดาอย่างไรก็ตาม แม้ว่าชนชั้นปกครองสยามได้รับวิทยาการตะวันตกมากเพียงใด ความเชื่อในเรื่องไสยศาสตร์มีเคยสูญหายไปจากวิถีชีวิตของชนชั้นต่าง ๆ ในสังคมไทย อาจเพราะความเชื่อเรื่องผีหรือไสยศาสตร์เป็นความเชื่อแรกในสังคมไทยก่อนที่จะรับพระพุทธศาสนา แม้สังคมไทยได้รับวิทยาการสมัยใหม่ โดยเฉพาะความรู้

เกี่ยวกับวิทยาศาสตร์จากโลกตะวันตก เรื่องไสยศาสตร์ยังปรากฏทั่วไปในสังคม ดังสะท้อนในข้อความข้างล่าง ซึ่งเป็นพระราชหัตถเลขาของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว

ใคร ๆ ทุกคนจงรู้เถิด คนที่เป็นแพทย์หมอวิชาดาราศาสตร์เคราะห์ดีเคราะห์ร้าย และทายเหตุผลด้วยอุบายต่าง ๆ ก็ดี รู้วิทยาทำให้คนอื่นตามประสงค์ป่วยไข้ ล้มตาย คลั่งไคล้ ไหลหลงและทำให้คนรักกันชังกัน หรือทำน้ามนต์กลบถ้อยเลื่อนความ หรือสะเดาะเคราะห์ด้วยวิธีต่าง ๆ ก็ดีหมอเช่นนี้ก็เป็นปรารณาของคนที่มีความอยากความปรารณาเกินกว่ากำลังมนุษย์จะทำได้ (ส.พลายน้อย, 2537, น. 313)

3.1.2.3 การเล่าอธิบายพระพุทธศาสนาในแบบเหตุผลนิยม

พระพุทธศาสนาแบบเหตุผลนิยมเป็นส่วนหนึ่งของโลกทัศน์แบบวิทยาศาสตร์ในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว และสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรสได้สมาทานโลกทัศน์ดังกล่าว ดังที่พระไพศาล วิสาโลเห็นว่า กว่า 20 ปีที่พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงดำรงตำแหน่งประมุขของธรรมยุติกนิกายนั้น นี่คือนานพอที่จะทำให้แนวคิดเหตุผลนิยมในแบบวิทยาศาสตร์มีอิทธิพลอย่างมากต่อธรรมยุติกนิกาย พระพุทธศาสนาที่พระองค์และธรรมยุติกนิกายพยายามเผยแพร่นั้นมีจุดเน้นที่การใช้ปัญญาและเหตุผลและความจริงที่ประจักษ์ได้ด้วยตนเอง ดังในงานนิพนธ์ของสมเด็จพระสังฆราช (สา) ซึ่งเป็นสังฆราชจากคณะธรรมยุตองค์ที่ 2 ได้เน้นว่าการทำกรรมที่เป็นบาป อกุศล ผลแห่งกรรมที่จะได้รับล้วนเห็นได้ในชาตินี้ (พระไพศาล วิสาโล, 2559, น. 27-28)

ลักษณะความเป็นเหตุผลนิยมของพระองค์มาจากการที่พระองค์ได้ศึกษาเล่าเรียนวิทยาการสมัยใหม่กับหมอสอนศาสนาตะวันตก โดยเฉพาะ วิทยาศาสตร์ธรรมชาติ ดาราศาสตร์ ภูมิศาสตร์ เป็นต้น พระราชดำริในการเปิดรับวิทยาการจากโลกตะวันตกเริ่มอย่างจริงจัง เมื่อครั้งทรงผนวชที่วัดราชาธิวาส วชิรญาณภิกขุได้ทรงรู้จักกับสังฆราชมอง-บัปติสต์ ปาลเลกัวซ์ ซึ่งพำนักอยู่ที่วัดคอนเซ็ปชัน (บ้านเขมร) ทั้งสองต่างแลกเปลี่ยนวิชาความรู้ซึ่งกันและกัน เมื่อพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวได้เสด็จขึ้นครองสิริราชสมบัติแล้ว สังฆราชผู้นี้ก็ได้ปฏิบัติพระราชกรณียกิจเป็นการตอบแทน ครั้งหนึ่ง ได้เคยกราบทูลว่า ถ้าตนได้ช่องโอกาสจะแวะไปเฝ้าบังคมบาทสมเด็จพระสันตะปาปา ณ กรุงโรม โดยจะเล่าให้สมเด็จพระสันตะปาปาทราบเรื่องประเทศสยามกับกษัตริย์สยาม เมื่อเป็นเช่นนี้ รัชกาลที่ 4 จึงทรงพระราชหัตถเลขาไปทูลสมเด็จพระสันตะปาปาปีโอที่ 9 เป็นภาษาอังกฤษ ในเวลาต่อมา สมเด็จพระสันตะปาปาฯ ได้ส่งสมณบรรณาการแสดงความยินดี (ขจร สุขพานิช, 2557, น. 151-157) นอกจากนั้น เมื่อขึ้นครองราชย์ พระองค์ทรงขึ้นขอบที่จะแลกเปลี่ยนพระราชวินิจฉัยกับคณะทูตและคณะบาทหลวงอื่น ๆ

ภายใต้เงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ของยุคอาณานิคม กฎเกณฑ์ทางวิทยาศาสตร์กลายเป็นมาตรฐานของความรู้สากล วิทยาศาสตร์มีระเบียบวิธีวิทยาที่เน้นแต่เรื่องความ

จริงเชิงประจักษ์ อะไรก็ตามที่แปลกแยกไปจากวิธีการของวิทยาศาสตร์มักถูกมองว่าขัดต่อวิทยาศาสตร์ ตำราและคำสอนทางพระพุทธศาสนาในยุคนี้เริ่มถูกทำให้มีมาตรฐานเดียวในด้านการตีความและสะท้อนถึงความเป็นเหตุผลนิยมที่สามารถไปได้กับหลักวิทยาศาสตร์ ดังสะท้อนในปรากฏการณ์ที่ชาดกมีค้อยได้รับการสอนหรือเผยแพร่กันอย่างในอดีตอีกต่อไปและหนังสือกิจจานุกิจของเจ้าพระยาทิพากรวงศ์มหาโกษาธิบดี (ขำ บุนนาค) ดังได้อธิบายไปก่อนหน้านี้แล้วนั้น

พระราชหัตถเลขาในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวถึงนายและนางเอ็ดดี้เป็นอีกตัวอย่างที่เราเห็นพระราชวินิจฉัยที่สะท้อนถึงความเป็นเหตุผลนิยมอย่างมากของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว

ในพระราชหัตถเลขาถึงนายและนางเอ็ดดี้ (Mr. & Mrs Eddy) ขาวนิวยอร์ก เมื่อครั้งทรงมีสมณศักดิ์เป็นเจ้าอาวาสวัดบวรนิเวศวิหาร หรือดำรงพระอิสริยยศเจ้าฟ้ามงกุฎพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวเคยทรงอธิบายเกี่ยวกับพระพุทธศาสนาว่าโดยทั่วไปพระองค์ทรงติดต่อกับมิตรชาวอังกฤษและอเมริกันนั้นก็เพื่อความรู้ในทางวิทยาศาสตร์และศิลปศาสตร์ หาใช้ติดต่อเพราะทรงชื่นชมและอัศจรรย์ใจในศาสนาคริสต์นั้นไม่ เพราะทราบว่ามีคนจำนวนมากที่เป็นนักวิทยาศาสตร์ต่าง ๆ เช่น ดาราศาสตร์ แพทย์ศาสตร์ ภูมิศาสตร์ ไวยากรณ์ และการเดินเรือต่างก็ปฏิบัติใบบิล เพราะคนสยามมีความรู้ในธรรมะและจรรยามานานแล้ว ธรรมะและจรรยาของสยามนั้น แม้ว่าได้มีลัทธิพราหมณ์และลัทธิชาวป่าเป็นต้นมาปะปนทำให้เสียไปบ้าง ก็ยังเป็นลัทธิที่แจ่มแจ้งถูกต้องอย่างน่าพิศวง มีผลน่าเชื่อและน่าชื่นชมยิ่งกว่าลัทธิของชาติอื่น พระองค์ทรงเสียพระทัยเพราะไม่มีโอกาสไปนิวยอร์ก แต่ได้ทรงอ่านเกี่ยวกับนิวยอร์กในหนังสือบางเล่ม แม้ทรัพย์สินของพระองค์ก็มีอย่างมากพอที่จะทรงเสด็จพระราชดำเนินเยือนประเทศต่าง ๆ ในยุโรปและอเมริกาได้ แต่ในทางจารีตประเพณี พระองค์ทรงทำไม่ได้

นอกจากเรื่องวิทยาศาสตร์แล้ว ปรัชญาการเมืองและสังคมต่างได้เข้ามามีอิทธิพลในหมู่ชนชั้นปกครองสยามมากแล้ว พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวต่างทรงตระหนักถึงอำนาจของปรัชญาเสรีนิยมที่กำลังแผ่ขยายเข้ามาในยุคนี้ ดังที่พระองค์ตรัสกับนางแอนนา ลีโอโนเวนที่ได้วิพากษ์วิจารณ์ระบบทาสในสยาม โดยตรัสว่าแท้จริงแล้ว การจัดการเรื่องทาสเป็นเรื่องที่เหนืออำนาจและสิทธิขาดของกษัตริย์ในการยกเลิกหรือปล่อยทาสไปเองตามพระราชประสงค์ เพราะทาสเป็นเรื่องของกฎหมายและขนบธรรมเนียมแต่ดั้งเดิมของสยามที่คนทั้งพระราชอาณาจักรคุ้นเคยการใช้พระราชอำนาจของกษัตริย์ในการยกเลิกทาสจะเป็นการละเมิดกฎหมายและขนบธรรมเนียมประเพณีของสยามอย่างรุนแรง นอกจากนั้น คำสอนในพระธรรมของพระพุทธศาสนา อันถือเป็นคัมภีร์ไบเบิลของพุทธศาสนานั้น ไม่ยอมให้มีทาส เหมือนอย่างที่ได้อนุญาตให้ปฏิบัติกันในพระคัมภีร์เก่าของพวกยิว แม้คำสอนของพุทธศาสนามีอายุเก่าแก่กว่าสมัยคริสตกาล และทรงหวังว่านางแอนนา คงจำได้ว่า ศาสนาคริสต์นั้นไม่ได้ช่วยขจัดทำลายระบบทาสลงได้เลย ชาติคริสต์นิกายทั้งหลายได้

กำโรมหาศาลจากการค้า และแม้กระทั่งอังกฤษก็มีทาสและมีการค้าทาสทางทะเลจนเกือบเต็มนี้
ดังเช่น สงครามในสหรัฐเป็นตัวอย่าง

ในช่วงยุคอาณานิคม วิทยาการตะวันตกได้หลั่งไหลเข้ามาในสยาม แม้
ตำราทางพระพุทธศาสนาที่ผลิตขึ้นในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวและ
พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวเริ่มสะท้อนถึงการเล่าอธิบายพระพุทธศาสนาในแบบเหตุผล
นิยม ทั้งนี้ อาจกล่าวโดยสรุปได้ว่าการรับวิทยาการจากโลกตะวันตกของสยามในช่วงต้นของกรุง
รัตนโกสินทร์เป็นต้นมาล้วนมีผลต่อวิถีชีวิตของชนชั้นนำ รวมถึงสถาบันสงฆ์สยาม อย่างไรก็ดี สมเด็จพระ
พุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้ตั้งข้อสังเกตที่น่าสนใจว่า การเผชิญหน้ากับตะวันตกในยุค
อาณานิคม หรือยุคสมัยใหม่ของไทยมิได้หมายถึงการโต้ตอบเหมือนดังที่เกิดขึ้นในประเทศที่เคยเป็น
อาณานิคม แต่กลับเป็นเรื่องของการเรียนรู้และการเลียนแบบ คนที่เข้าถึงเทคโนโลยีตะวันตกใน
สังคมไทยมักเป็นกลุ่มคนที่อยู่ในเมืองใหญ่ หรือปัญญาชนที่มองตนเองว่าเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรม
และแนวคิดในแบบตะวันตก และมักมองวัฒนธรรมไทยดั้งเดิมว่าล้าหลัง (Somdet Phra Buddha-
ghosachariya, 2000, p. 140)

ทั้งนี้ อาจสรุปได้ว่า นอกเหนือจากความพยายามในการปฏิรูปการจัดการปกครอง
คณะสงฆ์ให้มีความชัดเจนและการพัฒนาคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่ลดทอนเรื่องปกรณัมลงเพื่อ
สะท้อนความเป็นเหตุเป็นผลที่ไม่ขัดกับวิทยาศาสตร์ ทั้งหมดดูเหมือนดำเนินไปเพื่อสนับสนุนงานการ
สร้างรัฐในแบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ในรัชกาลที่ 5 รวมถึงการสร้างอุดมการณ์รัฐชาติสยามโดยมี
พระพุทธศาสนาเป็นแกนทางภูมิปัญญาในรัชกาลที่ 6 ผ่านการผลิตตำราและคำสอนเพื่อเตรียมความ
พร้อมในเรื่องความเป็นพลเมืองดีและการส่งเสริมการศึกษาอย่างเต็มรูปแบบในการเตรียมคนเข้ารับ
ข้าราชการยังเป็นจุดเด่นอีกประการของยุคอาณานิคม

มีหลักฐานเพียงพอที่จะยืนยันว่าญาณวิทยาของสังคมไทยเริ่มได้รับอิทธิพลจากแนวคิด
ของศาสตร์สมัยใหม่ในยุคอาณานิคมเรียบร้อยแล้ว โดยเฉพาะปรัชญาสังคมและปรัชญาการเมือง
ดังเช่น การนำคำตะวันตกมาใช้ทับศัพท์จำนวนมาก เช่น “ประชาธิปไตย (democracy)” “เสรีนิยม
(liberalism)” “สังคมนิยม (socialism)” “รัฐธรรมนูญ (constitution)” “รัฐสภา (parliament)”
เป็นต้น แม้แต่คำว่า “ศาสนา” หรือ “ศาสนานา” ที่ปรับปรุงในยุคต่อมาได้ถูกนำมาใช้ในการแปลคำว่า
“religion” ในภาษาอังกฤษ นี่ก็สะท้อนวิถีคิดแบบตะวันตกที่มองศาสนาในฐานะระบบความเชื่อ
ประเภทหนึ่ง การใช้ทับศัพท์ในทำนองนี้จึงสะท้อนการขาดแคลนคำในภาษาไทยเมื่อต้องสื่อโน้ตค้น
ตะวันตก โดยเฉพาะในการสื่อสาร การสนทนา หรือแม้แต่ในงานประพันธ์ ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตว่าในช่วง
อาณานิคมที่ยาวนาน คำศัพท์จากโลกตะวันตกเหล่านี้ยังมิได้ถูกแปล แต่ทว่าใช้แบบทับศัพท์หรือใช้วิธี
ถอดเสียงภาษาอังกฤษด้วยตัวอักษรไทย อย่างไรก็ดี การสร้างคำเพื่อใช้ในการแปลคำศัพท์ตะวันตก

เริ่มแบ่งบานขึ้นอย่างจริงจังในช่วงหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครอง 2475 โดยเฉพาะระหว่างและหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 เป็นต้นมา หรือที่นิยมเรียกช่วงเวลานี้กันว่า “ยุคหลังอาณานิคม”

แม้ในโลกวรรณกรรมทางศาสนา คำว่า “ธรรมจริยา” หรือ “ธรรมจรรยา” ดังที่เจ้าพระยาสุเรนทรอธิบดี (ม.ร.ว. เปีย มาลากุล) ได้ใช้ในหนังสือชื่อ “สมบัติผู้ดี” ซึ่งเข้าใจกันว่าเปรียบเสมือนหลักปฏิบัติตามค่านิยมสำหรับชนชั้นปกครองในสมัยรัชกาลที่ 5 และที่ 6 ก็ได้กลายเป็นคำที่ล้าสมัยไป เพราะในยุคต่อมา เรานิยมใช้คำว่า “จริยธรรม” ซึ่งเป็นคำสมัยใหม่ที่เข้ามาแทนที่คำเดิม ซึ่งแปลมาจากคำว่า “ethics” ในภาษาอังกฤษ ในลักษณะคล้ายกัน เราใช้คำว่า “คุณธรรม” แทนคำว่า “virtue” คำว่า “วัฒนธรรม” แทนคำว่า “culture” และคำว่า “ค่านิยม” แทนคำว่า “value” ในภาษาอังกฤษ (สุลักษณ์ ศิวรักษ์, 2541, น. 5-10)

การหลั่งไหลเข้ามาสู่สังคมสยามของความรู้เชิงวาทกรรมของโลกตะวันตกจึงสะท้อนถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจในมิติทางญาณวิทยาของโลกตะวันตกที่มีต่อโลกไทย สืบเนื่องจากการปูพื้นฐานการศึกษาจากโลกตะวันตกนี้เอง ทำให้กลุ่มผู้นำและข้าราชการไทยในสมัยรัชกาลที่ 6 ส่วนมากเป็นนักเรียนนอก ซึ่งไม่เพียงแต่รู้ภาษาต่างประเทศและรู้วิทยาการแบบตะวันตกเท่านั้น แต่ทว่ายังได้สัมผัสกับวิถีชีวิตแบบตะวันตกตั้งแต่อายุยังน้อยในระดับนักเรียน เติบโตขึ้นในโลกตะวันตก แล้วจึงกลับมาทำงานในประเทศไทย วัฒนธรรมตะวันตกจึงแพร่ขยายเข้าสู่สามัญชนมากขึ้นเป็นลำดับ เมื่อรัชกาลที่ 6 ทรงออกพระราชบัญญัติประถมศึกษาเมื่อ พ.ศ. 2464 ซึ่งเป็นจุดเริ่มต้นของการศึกษาระบบทวยราษฎร์ในรูปแบบตะวันตก การศึกษาในแบบสมัยใหม่จึงกลายเป็นเรื่องที่ขาดไม่ได้ในชีวิตสมัยใหม่ (มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมราชา, 2533, น. 224)

กบฏ ร.ศ. 130 เป็นอีกเหตุการณ์เชิงวาทกรรมที่มีความสำคัญทางความมั่นคงและการเมืองอย่างมากในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวที่สามารถถูกใช้เพื่อยืนยันว่าราษฎรสยามได้มีการรับรู้เรื่องอุดมการณ์เสรีนิยมอย่างจริงจังแล้ว โดยเฉพาะแนวคิดเรื่องประชาธิปไตย ดังเห็นว่าการเข้าราชการกลุ่มหนึ่งเชื่อว่าพระราชกำหนดกฎหมายมิใช่สิ่งที่ต้องเชื่อมั่น篤คัมภีร์พระศาสนา การเข้ามาของหนังสือพิมพ์ โดยเฉพาะหนังสือพิมพ์จากต่างประเทศได้มีส่วนสำคัญที่ทำให้ปรัชญาเสรีนิยม โดยเฉพาะแนวคิดประชาธิปไตยแพร่หลายในหมู่ปัญญาชนสยาม แม้แต่เจ้านาย เช่น สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหลวงพิษณุโลกประชานาถก็ทรงตระหนักถึงพลังของคนรุ่นใหม่ เพราะทรงมีความเข้าใจลึกซึ้งถึงสภาพของปัญหาาร่วมกันกับกลุ่มกบฏ (ศิริพันธ์ บุญศิริ, 2523, น. 1-25)

ปัจจัยสำคัญที่นำไปสู่ความเปลี่ยนแปลงในบทบาทของพระพุทธศาสนาในยุครัชกาลที่ 6 คือแนวคิดหรือกระบวนการที่เรียกว่า โลกยานุวัตน์ (secularization) ที่เน้นเรื่องการแยกกิจการรัฐออกจากกิจการทางศาสนา หรือการทำให้สถาบันต่าง ๆ ในสังคมแยกออกจากศาสนา การเปลี่ยนชื่อกระทรวงธรรมการเป็นกระทรวงศึกษาธิการในสมัยรัชกาลที่ 6 เป็นอีกตัวอย่างทางสัญลักษณ์อย่างหนึ่งที่สะท้อนว่าการศึกษได้กลายเป็นเรื่องของรัฐ มิใช่หน้าที่ของวัดอีกต่อไป นัยที่แฝงมาด้วยคือ

การศึกษาสำหรับพระเณรนั้นก็เป็นเรื่องของคณะสงฆ์ รัฐไม่เกี่ยวข้อง นี่อาจจะเป็นการสิ้นสุดลงของแนวคิดธรรมราชา (พระไพศาล วิสาโล, 2559, น. 92-93)

การศึกษาในแบบสมัยใหม่และการรับรู้ข่าวสารจากโลกภายนอกของกลุ่มปัญญาชนสยามได้ส่งผลให้ข้าราชการและสามัญชนมีความสำนึกว่าตนเองก็มีส่วนสำคัญในการกำหนดความเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ ที่อาจนำความเจริญก้าวหน้าให้แก่ประเทศชาติได้ สำนึกทางประวัติศาสตร์ในทำนองนี้ได้ผลักดันให้ข้าราชการและสามัญชนต้องการเวทีและการยอมรับว่าตนเองมีสิทธิมีเสียงในการกำหนดความเปลี่ยนแปลงของสังคม จนกระทั่งตระหนักว่าการปกครองขององค์อริปไตยแบบเดิมกีดขวางความเจริญก้าวหน้าของชาติในที่สุดอันนำมาสู่การเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงระบอบการปกครองในปี พ.ศ. 2475 (อรรถจักร สัตยานุรักษ์, 2538, น. 316)

ก่อนเหตุการณ์การเปลี่ยนแปลงการปกครองปี พ.ศ. 2475 ปัญญาชนสยามได้ศึกษาในยุโรปและสหรัฐอเมริกาและเริ่มตระหนักเกี่ยวกับความสำคัญของอุดมการณ์สังคมนิยม โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อเกิดการปฏิวัติรัสเซีย (ปี พ.ศ. 2460) ซึ่งได้ทำลายระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ของพระเจ้าซาร์นิโคลัสที่ 2 พระเจ้าซาร์ได้ถูกทอดพระราชอิสริยยศและแทนที่ด้วยรัฐบาลเฉพาะกาล เหตุการณ์นี้มีผลกระทบต่อความรู้สึกรักของปัญญาชนสยามอย่างมาก แนวคิดสังคมนิยมถูกตีความออกไปหลายอย่าง ดังเห็นว่าแม้แต่รัชกาลที่ 6 ทรงออกพระราชวินิจฉัยเกี่ยวกับสังคมนิยม พระองค์ทรงเห็นว่าสังคมนิยมแบบโซเชี่ยลลิสต์ก็ไม่ต่างจากยุคพระศรีอริย์ ซึ่งทุกอย่างดีมาก แต่ก็ยังเป็นเพียงอุดมคติที่ไม่มีทางที่จะเป็นไปได้ในโลกแห่งความเป็นจริง ในขณะที่สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพทรงแสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่าชีวิตชาวบ้านไทยก็เป็นโซเชี่ยลลิสต์อยู่แล้ว โดยตรัสว่าถ้าจะอวดว่าสมาคมโซเชี่ยลลิสต์มีมาในเมืองไทยหลายร้อยปีแล้วก็ได้กระมัง

ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาคือรูปแบบต่าง ๆ ของพระพุทธศาสนาที่เกิดขึ้นในช่วงอาณานิคม (จากต้นคริสต์ศตวรรษที่ 19 จนถึงทศวรรษที่ 1950) ได้แก่ 1. การขจัดความเชื่อผิด ๆ 2. การลดทอนเรื่องตำนานที่ป็นในพระพุทธศาสนา และ 3. การเล่าอธิบายพระพุทธศาสนาในแบบเหตุผลนิยม (rationalism) ที่ไปได้กับกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงของวิทยาศาสตร์ อันเนื่องมาจากอิทธิพลของวิทยาศาสตร์ที่เข้ามาในสังคมไทยในยุคแห่งการล่าอาณานิคม ผ่านการค้าขาย การเผยแพร่คริสต์ศาสนาที่เน้นพุทธศาสตร์ในแบบสมัยใหม่ และการแลกเปลี่ยนที่เพิ่มมากขึ้น สิ่งที่มาตามมาในด้านองค์ความรู้คือการที่ปัญญาชนสยามต้องเลิกใช้กฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงบางอย่างในพระไตรปิฎก โดยเฉพาะอย่าง เช่น ดาราศาสตร์ ภูมิศาสตร์ จักรวาลวิทยาพุทธที่ไปไม่ได้กับกฎเกณฑ์ทางความรู้ของวิทยาศาสตร์ แต่ทว่าปัญญาชนสยามยังพยายามเน้นกฎเกณฑ์ทางจริยศาสตร์พุทธในพระไตรปิฎกในการผลิตคำสอนทางพระพุทธศาสนา ทั้งนี้อาจเพราะชนชั้นปกครองสยามตระหนักรับรู้ถึงอำนาจของความรู้ทางวิทยาศาสตร์ที่ช่วยให้ชนชาติยุโรปประสบความสำเร็จในการพัฒนาความเจริญ โดยเฉพาะความก้าวหน้าในอาวุธยุทโธปกรณ์ การแพทย์ และการผลิตสินค้า นับจากยุค

การปฏิวัติวิทยาศาสตร์ และการปฏิวัติอุตสาหกรรมที่นำไปสู่การล่าอาณานิคม ในยุคนี้ การสนทนา และการเล่าเรื่องต่าง ๆ ของผู้นำสยามบ่งบอกถึงการรับวิทยาการของโลกตะวันตก ดังนั้น งานประพันธ์ของปัญญาชนสยามที่ผลิตขึ้นในยุคนี้จึงสะท้อนความเป็นเหตุผลนิยม หรือมีความสอดคล้องกับกฎเกณฑ์ทางญาณวิทยาของโลกตะวันตก โดยเฉพาะวิทยาศาสตร์ ปรัชญาสังคม ปรัชญาการเมืองที่กำลังเผยแพร่อยู่ในสยามในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 และ 20

อย่างไรก็ดี ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาไทยในยุคอาณานิคมมิได้มีแต่เรื่องความเป็นเหตุผลนิยม ดังที่พบในพระราชนิพนธ์ พระนิพนธ์ และงานเขียนของชนชั้นปกครองสยาม การสถาปนาธัมมยุติกนิกายและการปฏิรูปคณะสงฆ์ โดยเฉพาะการออก พ.ร.บ. คณะสงฆ์ การจัดระเบียบหลักปฏิบัติและคำสอนให้เป็นมาตรฐานเดียวกันในพระพุทธศาสนา แต่ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาไทยในยุคอาณานิคมยังมีเรื่องการต่อต้านการเปลี่ยนศาสนาของรัชกาลที่ 4 และการสร้างสิ่งใหม่ ๆ เช่น การนำพิธีสงฆ์เข้ามาประกอบเป็นขั้นตอนสำคัญในพระราชพิธีสำคัญ ๆ และการผลิตวาทกรรมเถรวาทไทยของชนชั้นนำ ดังสะท้อนในพระราชหัตถเลขาในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวถึงนายเอ็ดดี้ และการผลิตหนังสือโต้คริสต์ศาสนา เช่น หนังสือกิจจานุกิจ ทั้งหมดเกิดขึ้นจากสำนักทางสังคมต่าง ๆ คงไม่มีใครสามารถโต้แย้งได้เลยว่า การสถาปนาธรรมยุติกนิกายในคริสต์ศตวรรษที่ 19 เป็นจุดเริ่มต้นของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาและเป็นเหตุการณ์ที่มีความสำคัญมากที่สุดเพราะนี้สะท้อนถึงความพยายามของชนชั้นนำสยามที่ต้องการที่จะปฏิรูป โดยเฉพาะ การทำวัตรและคำสอนทางพระพุทธศาสนาให้มีความบริสุทธิ์ ให้มีมาตรฐานเดียวกัน ให้มีความเป็นเหตุเป็นผล โดยไม่ขัดแย้งกับกฎเกณฑ์ความรู้และความจริงที่พบในวิทยาศาสตร์ หากพิจารณาจากมุมมองของผู้ปกครองในยุคหนึ่ง แม้ว่าหลายคนอาจมองว่าศาสนาควรเป็นเรื่องเสรีภาพในการตีความ

ในขณะที่ประเด็นการตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาในยุคอาณานิคมอาจดูว่ายังไม่ค่อยมีความเด่นชัดมากนัก เมื่อเทียบกับการตีความคำสอนในแบบใหม่ของพุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ในยุคหลังอาณานิคม ส่วนหนึ่งอาจเพราะการตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาไม่ใช่ลักษณะเด่นของกิจกรรมทางภูมิปัญญาเท่าที่ผ่านมาของสังคมไทย เพราะงานหลักของพระสงฆ์คือการอนุรักษและคัดลอกพระคัมภีร์ รวมทั้งการอนุรักษและคัดลอกคำตีความในอรรถกถาที่ยอมรับกันแล้ว เพื่อสืบทอดสิ่งเหล่านี้จากคนรุ่นหนึ่งสู่คนอีกรุ่นหนึ่งต่อไป

นอกจากนั้น ข้อแตกต่างหลัก ๆ ระหว่างมหานิกายกับธรรมยุติกนิกายก็มีใช้เรื่องความขัดแย้งในเรื่องการตีความ แต่ทว่าเป็นเรื่องวัตรหรือวิธีปฏิบัติที่ถูกต้องสำหรับพระสงฆ์ เช่น รูปแบบการอุปสมบทของภิกษุ มารยาทในการรับบิณฑบาต วิธีจับเงินทอง และลักษณะการห่มจีวร เป็นต้น การเน้นแต่การปฏิบัติ เพราะหลักคำสอนทางพระพุทธศาสนาชี้ชัดว่าการบรรลุนิพพาน หรือความหลุดพ้นนั้นขึ้นอยู่กับปัญญาที่จะพัฒนาขึ้นได้ด้วยการปฏิบัติศีลและสมาธิเท่านั้น ผู้ที่จะบรรลุนิพพานได้ในที่สุดจะต้องมีปัญญาแทงทะลุถึงความจริง และปัญญานี้มีอาจมีได้เพียงเพราะศรัทธา หรือความ

เลื่อมใส แต่ต้องอาศัยการปฏิบัติทางจิต หรือสมาธิอย่างต่อเนื่องยาวนานเท่านั้น ในพระพุทธศาสนา การบรรลุธรรม หรืออริยผลไม่ได้เกิดขึ้นอย่างง่าย ๆ จากพิธีกรรม แต่เกิดจากการขัดเกลาจิตใจ (Jackson, 1987, pp. 4-50) อีกส่วนอาจเพราะคำสอนทางพระพุทธศาสนาอยู่ในกลุ่มคนที่อ่านออก เขียนได้ หรือถ่ายทอดอยู่ในสถาบันสงฆ์ไทย ซึ่งเป็นสถาบันทางสังคมที่มีการเปลี่ยนแปลงน้อยที่สุด

หากลองวิเคราะห์ในเชิงประวัติศาสตร์ งานวิจัยนี้ยังพบว่าความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาไทยยึดโยงกับระดับของพัฒนาการภูมิปัญญาของชาติไทยในประวัติศาสตร์ หรือเกิดขึ้นในช่วงเวลาที่สังคมไทยเริ่มปรับความรู้ความคิด หรือกำลังเปลี่ยนกรอบทางญาณวิทยาของตนเอง อันเป็นผลมาจากการเปิดรับญาณวิทยาใหม่ ๆ จากโลกภายนอก โดยเฉพาะการรับวิทยาการจากโลกตะวันตกเป็นสำคัญ ดังเห็นว่าสังคมไทยอาจเริ่มเปลี่ยนเข้าสู่ยุคสมัยใหม่ (modernity) อย่างแท้จริง ในช่วงรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (รัชกาลที่ 4 แห่งกรุงรัตนโกสินทร์) โดยมาตรฐานอย่างหนึ่งที่มีจะถือเป็นสัญลักษณ์แห่งความเป็นยุคสมัยใหม่ของสังคมไทย คือ สำนักทางสังคมต่อการล่าอาณานิคม สำนักทางสังคมในด้านเวลา สำนักทางสังคมในการปฏิรูปรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ โดยเฉพาะการปฏิรูปองค์ความรู้ทั้งหมดของชาติที่ผู้ปกครองจำเป็นต้องมองมาที่พระพุทธศาสนา เพราะคำสอนทางพระพุทธศาสนาในพระไตรปิฎกถูกพิจารณาในฐานะแหล่งความรู้ที่สำคัญที่สุดของชาติ ในช่วงนั้น และความเสื่อมลงของโลกทัศน์แบบไตรภูมิพระร่วงที่ถูกแทนที่ด้วยแนวคิดแบบเหตุผลนิยม ก็มาพร้อมกับอิทธิพลทางวาทกรรมวิทยาศาสตร์และปรัชญาสังคมและการเมืองต่อวิถีคิด วิถีเล่า วิถีเขียนของปัญญาชนสยาม

ดังเห็นว่า พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (รัชกาลที่ 4) และสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรสทรงเป็นสมาชิกของชนชั้นนำไทยที่ถือว่าเป็นตัวแทนของความเป็นยุคสมัยใหม่ของสยาม เพราะรัชกาลที่ 4 ทรงสนพระทัยอย่างมากในวิทยาการสมัยใหม่ โดยเฉพาะความก้าวหน้าในวิชาความรู้ด้านดาราศาสตร์ วิทยาศาสตร์เป็นอย่างมาก จนได้รับพระสมญานามว่าเป็นบิดาแห่งวิทยาศาสตร์ไทย ในขณะที่รัชกาลที่ 5 ได้ตระหนักถึงความจำเป็นในการปฏิรูปประเทศ ดังนั้น เมื่อเสร็จการปฏิรูปไพร่พล พระองค์ทรงดำริที่จะสืบสานงานของพระราชบิดา โดยออกพระราชบัญญัติปกครองคณะสงฆ์ ร.ศ. 121 พระราชบัญญัตินี้ถือว่าเป็นเครื่องมือสำคัญในการรวมอำนาจทั้งหมดให้เป็นส่วนหนึ่งของกลไกรัฐสมบูรณาญาสิทธิราช (ภิญญพันธุ์ พจนะลาวัณย์, 2562, น. 32)

แม้ในช่วงเวลาหลังยุคอาณานิคม ยังมีกระแสของความตระหนกอย่างต่อเนื่องจากยุคอาณานิคม โดยเฉพาะในด้านการพัฒนาคำสอนและหลักปฏิบัติทางพระพุทธศาสนาเพื่อให้เกิดความเหมาะสมเป็นผล หรือมีความสอดคล้องกับโลกทัศน์สมัยใหม่ โดยเฉพาะการปรับลดวิถีคิดและการตีความของโลกเก่าลง (เช่น ตรรกะและวิธีการตีความพุทธธรรมของพุทธโฆษาจารย์ ในฐานะผู้ยิ่งใหญ่ในด้านคัมภีร์อรรถกถาแห่งพุทธเถรวาทในยุคลังกาโบราณ หรือวิถีคิดในแบบเตฎมิถกถาที่เฟื่องฟูอย่างมากในยุคสุโขทัยและอยุธยาและเคยมีบทบาทอย่างมากในวิถีชีวิตและจินตนาการของคนไทย) อันเนื่องมาจาก

การปะทะแลกละเปลี่ยนทางความรู้และวัฒนธรรมที่เพิ่มขึ้นในยุคสมัยใหม่ (Modernity) ที่อยู่ภายใต้กระบวนการโลกาภิวัตน์

อาจกล่าวโดยสรุปได้ว่า การสถาปนาธรรมยุติกนิกายโดยรัชกาลที่ 4 และการปฏิรูปกิจการและคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่เพิ่มขึ้นในรัชกาลที่ 5 เช่น การออกพระราชบัญญัติปกครองคณะสงฆ์ ร.ศ. 121 การผลิตตำราทางพระพุทธศาสนาของธรรมยุติกนิกายเพื่อสร้างมาตรฐานให้แก่คำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบทางการ หรือในแบบราชสำนัก และการให้วัดทำหน้าที่ช่วยรัฐในการอบรมสั่งสอนประชาชนในการผลิตบุคลากรรับใช้ระบบราชการสะท้อนถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างรัฐกับศาสนา โดยที่รัฐก็มีอำนาจเหนือองค์กรทางศาสนาอย่างมาก แต่ความสัมพันธ์เชิงอำนาจในทำนองนี้ก็มิได้เปลี่ยนแปลง หรือลดลง แม้สังคมไทยเข้าสู่ยุคหลังอาณานิคม ในทางกลับกัน สำนักทางสังคมและโครงสร้างทางเศรษฐกิจในแบบใหม่อันเป็นผลจากการรับทั้งทุน วิทยาการ เทคโนโลยี และวัฒนธรรมตะวันตกกลับเป็นปัจจัยสำคัญที่มีอิทธิพลต่อรูปแบบต่าง ๆ ในพระพุทธศาสนาในยุคหลังอาณานิคม โดยเฉพาะในช่วงสงครามเย็น บริบทเศรษฐกิจและสังคมของหลังสงครามเย็นได้ส่งเสริมให้เกิดความหลากหลายในความเชื่อ จนดูเหมือนว่าพระพุทธศาสนากำลังหลุดลอยจากอำนาจของรัฐไทย หรือของมหาเถรสมาคมยิ่งขึ้นไปทุกขณะ รัฐไม่สามารถผูกขาดการตีความ หรือการนิยามศาสนาได้อีกต่อไป กรณีของสันติอโศกเป็นตัวอย่างร่วมสมัยที่มีความชัดเจน นอกจากนั้น การสอนวิชาพระพุทธศาสนาของบรรดาศูนย์เรียนรู้และเหล่านามหาวิทยาชำนนำของโลกได้ทำให้การเข้าถึงคำสอนทางพระพุทธศาสนาเป็นเรื่องง่ายและมีความเป็นปัจเจกมากยิ่งขึ้นในยุคร่วมสมัย

3.2 ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาไทยในยุคหลังอาณานิคม

งานวิจัยพบว่าความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาในยุคหลังอาณานิคมของไทยเกิดจากเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์เฉพาะ หรือหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 (พ.ศ. 2488 – พ.ศ. 2551) เป็นต้นมา เมื่อสภาพแวดล้อมทางสังคมและวัฒนธรรมได้เปลี่ยนไป และเปลี่ยนอย่างมากในยุคที่เรียกว่า “ยุคสงครามเย็น” เมื่อรัฐบาลไทยได้เริ่มพัฒนาประเทศตามคำแนะนำของผู้เชี่ยวชาญชาวอเมริกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การที่รัฐบาลไทยได้นำเอาแนวคิดทุนนิยมเพื่อใช้ในการพัฒนาประเทศในช่วงนี้ ลัทธิวัตถุนิยมและบริโภคนิยมเริ่มลงรากลึกในสังคมไทยและกลายเป็นศาสนาใหม่

พระไพศาล วิสาโล ได้ให้ภาพบทบาทและอิทธิพลของวัตถุนิยมและบริโภคนิยมได้เป็นอย่างดี ท่านกล่าวว่าทุกศาสนาล้วนสร้างโลกแห่งความสมบูรณ์และจุดมุ่งหมายแห่งความสุขเพื่อเป็นเข็มทิศนำทางชีวิตของผู้คน บัดนี้ ลัทธิบริโภคนิยมเข้ามาทำหน้าที่นั้นด้วยเช่นกัน แต่ที่อาจแตกต่างจากศาสนาก็คือ จุดหมายของความสุขที่ลัทธิบริโภคนิยมเสนอและสัญญาว่าจะสนองนั้นเป็นจุดหมายที่เข้าถึงง่ายกว่ามาก เมื่อคนเริ่มไม่เชื่อในเรื่องพระเจ้า สวรรค์หรือชาติหน้า ความรู้สึกพร่องในเรื่องตัวตน

จึงกลับเข้ามาบวกรบจนจิตใจของมนุษย์ใหม่ ดังเห็นว่ามีคนจำนวนมากไปศูนย์กลางค้าทุกวันหยุดสุดสัปดาห์ ก็ไม่ต่างจากคนสมัยก่อนที่เข้าโบสถ์ หรือไปวัดในทุกวันพระ (พระไพศาล วิสาโล, 2559, น. 148-151)

รูปแบบต่าง ๆ ของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทยในยุคหลังอาณานิคมมีจำนวนมาก เช่น การตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบใหม่ การผลิตความรู้เถรวาทโดยวิธีวิพากษ์ศาสตร์ของยุคสมัยใหม่ การวิพากษ์อุดมการณ์ทางการเมือง การตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบใหม่ ความเคลื่อนไหวทางพระพุทธศาสนาเพื่อสังคม เป็นต้น แม้ว่าแม็กมาฮานเห็นว่า “การเล่าอธิบายพระพุทธศาสนาด้วยภาษาของยุคสมัยใหม่ (articulation of Buddhism in the languages of modernity)” เป็นรูปแบบสำคัญของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา แต่งานวิจัยนี้พบว่า รูปแบบของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาในบริบทหลังอาณานิคมของไทยแท้จริงมีเป็นจำนวนมาก และคำว่าภาษาของยุคสมัยใหม่ในทัศนะของแม็กมาฮานนี้คงมิใช่หมายถึงแค่รูปภาษาหรือวาทกรรมสมัยใหม่ แต่ทว่ายังต้องหมายรวมถึงวิธีคิดและตรรกะของศาสตร์สมัยใหม่ที่อยู่ในความหมายของภาษาสมัยใหม่นั้นด้วย

3.2.1 สำนักทางสังคม

งานวิจัยพบว่า สำนักทางสังคมต่าง ๆ ได้พัฒนาขึ้นในยุคหลังอาณานิคม อันเนื่องมาจากสภาพแวดล้อมทางสังคมและวัฒนธรรมที่เปลี่ยนแปลงไป ดังนี้

3.2.1.1 สำนักทางสังคมต่ออำนาจวิทยาศาสตร์ สังคมนิยม และเสรีนิยม

วาทกรรมวิทยาศาสตร์ได้มีบทบาทต่อวิถีชีวิตของชนชั้นนำของไทยมานานนับจากยุคอาณานิคม แต่ในยุคหลังอาณานิคม วิทยาศาสตร์กลายเป็นวิชาสำคัญที่ทุกคนจำเป็นต้องเรียน เมื่อรัฐบาลส่งเสริมการศึกษาภาคบังคับ วาทกรรมวิทยาศาสตร์และเสรีนิยมประชาธิปไตยได้กลายเป็นสิ่งที่ประชาชนทั่วไปเข้าใจ ในช่วงนี้ วาทกรรมวิทยาศาสตร์และวาทกรรมการเมืองจึงมีได้จำกัดอยู่เฉพาะแต่พวกชนชั้นนำอีกต่อไป แม้สถาบันสงฆ์ก็เริ่มตระหนักว่ามีใช้แค่วาทกรรมวิทยาศาสตร์ได้มีอำนาจครองงำสากลโลกเท่านั้น แต่วาทกรรมการเมืองอื่น ๆ เช่น วาทกรรมสังคมนิยมและวาทกรรมเสรีนิยมก็ได้มีอิทธิพลต่อจินตนาการของผู้คนในโลกอย่างมากเช่นกัน

ในช่วงหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครอง 2475 แนวคิดประชาธิปไตยได้ถูกนำมาเผยแพร่ในแบบเรียน ในขณะเดียวกันวาทกรรมสังคมนิยมสามารถเข้าถึงความคิดของกลุ่มชนต่าง ๆ ที่ไม่เห็นด้วยกับการพัฒนาประเทศแบบทุนนิยมเสรี ในขณะที่วาทกรรมเสรีนิยมที่สนับสนุนวาทกรรมความเสมอภาค วาทกรรมประชาธิปไตย และวาทกรรมสิทธิมนุษยชนได้กลายเป็นความจริงทางสังคมในเวลาต่อมา

สำนักทางสังคมในทำนองนี้มีพลังมากและมีผลต่อการเล่าอธิบายพระพุทธศาสนา การเทศนาสั่งสอนจึงไม่อาจขัดกับกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงของวาทกรรม

เหล่านี้ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อพระสงฆ์ต้องทำหน้าที่เทศนาสั่งสอนสาธารณชน คนไทยเชื่อว่า พระพุทธศาสนาสืบสานสืบทอดและสืบทอด พุทธศาสนิกชนและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ตระหนักดีถึงอำนาจของวาทกรรมสมัยใหม่เหล่านี้ในสังคมไทย ดังที่ พระไพศาล วิสาโล เห็นว่า สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เป็นพระสงฆ์ที่พยายามนำคำสอนมาใช้ส่งเสริมจริยธรรม ทางสังคมแบบพุทธ โดยตีความคำสอนใหม่ให้กลายเป็นคุณธรรมที่พึงมีต่อสังคม เช่น เสรีภาพ ซึ่งมัก เข้าใจว่าหมายถึงการทำอะไรตามใจชอบ ท่านให้ความหมายใหม่ว่า คือ สภาวะที่เอื้อให้เราสามารถ เอาศักยภาพของเราไปทำประโยชน์ให้แก่สังคมของเรา ขณะเดียวกัน เสรีภาพยังมีความหมายคือสภาวะ ที่เป็นอิสระจากการครอบงำของอำนาจที่จะมาชักจูงให้ผิดไปจากธรรม (ไพศาล วิสาโล, 2559, น.503)

ปราชญ์เถรวาทตระหนักดีว่าวาทกรรมเสรีนิยมได้เข้ามาอยู่ในวิถีคิดของคนไทยเรียบร้อยแล้ว แต่ทว่าท่านก็ได้ตั้งข้อสงสัย ท่านนิยมไปไกลกว่านั้น โดยพยายามผลิรวาทกรรมเถรวาทไทยอื่น ๆ อีกจำนวนมาก เพื่อเสวนา ตอบโต้ หรือโต้ตอบไปในทิศทางที่ต้องสวนกระแสสังคม ในหลายโอกาส เมื่อปราชญ์เถรวาทเริ่มกังวลใจว่าคนไทยอาจตกเป็นทาสทางวาทกรรมการเมือง เหล่านั้น โดยที่ตนยังไม่เข้าใจแก่นแท้ของจริยศาสตร์พุทธ

3.2.1.2 สำนักทางสังคมต่อการรุกเข้ามาของคริสต์จักรในการเผยแพร่ศาสนา

ปัญญาชนพุทธเริ่มต้นตัวเกี่ยวกับการรุกเข้ามาของคริสต์ศาสนานับจาก ยุคอาณานิคม แต่การเผยแพร่ของคริสต์ศาสนาในยุคหลังอาณานิคมมีความก้าวหน้าและขยายเครือข่าย จนแผ่กว้างมากยิ่งขึ้น โดยเฉพาะในงานการศึกษาและสังคมสงเคราะห์ ดังเห็นชัดว่าโรงเรียนคริสต์ได้ ขยายสาขาอย่างมากมาในยุคสงครามเย็น ปัญญาชนชาวพุทธจึงเห็นควรที่ตนจะต้องเรียนรู้วิธีการ ใหม่ ๆ ตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาใหม่เพื่อสื่อให้ถึงจิตใจของยุคสมัย พัฒนาองค์กรทาง พระพุทธศาสนาเพื่อให้เข้าถึงประเด็นและปัญหาต่าง ๆ ตลอดจนคตินิยมพุทธศาสนาใหม่เกี่ยวกับการเผยแผ่พระพุทธศาสนาของตนให้มีประสิทธิภาพมากยิ่งขึ้น เพื่อให้ทันกับโลกที่เปลี่ยนแปลงไป นอกจากนั้น พระสงฆ์ยังต้องเรียนรู้เรื่องราวของสังคมนอกวัดเพื่อวิจารณ์ความเป็นยุคสมัยใหม่ของโลกตะวันตก เช่น การได้สังคมนิยม เสรีนิยม ทุนนิยม อุตสาหกรรมนิยม บริโภคนิยม ตลอดจนวัตถุนิยม ในช่วงนี้ พระสงฆ์สร้างสรรค์คำใหม่ ๆ และหันมาประยุกต์ใช้ภาษาเสรีนิยมของโลกตะวันตกแต่สื่อในบริบทใหม่ การใช้ภาษาในทำนองนี้บอกเป็นนัยถึงการต้านทานการครอบงำทางวาทกรรมที่มีวิธีคิดที่แตกต่างจากเถรวาท

3.2.2 รูปแบบความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาไทยในยุคหลังอาณานิคม

งานวิจัยนี้พบว่า รูปแบบต่าง ๆ ของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาในยุคหลังอาณานิคม (ทศวรรษที่ 1950 เป็นต้นมา) มีความหลากหลายกว่าในยุคอาณานิคม อันเนื่องมาจาก ปัจจัยสภาพแวดล้อมทางสังคมและวัฒนธรรม และเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ทั้งในระดับโลกและในระดับท้องถิ่นที่เปลี่ยนไปอย่างมาก รูปแบบต่าง ๆ มี ดังนี้

3.2.2.1 การตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบใหม่

ปีเตอร์ แจ็กสัน กล่าวว่า พุทธทาสภิกขุได้แสดงความสามารถทางภูมิปัญญาในงานเขียนของตนเอง วิสัยทัศน์ที่พุทธทาสภิกขุใช้ในงานตีความของตนคือ วิสัยทัศน์ของโลกสมัยใหม่ โดยเฉพาะความพยายามในการบูรณาการพลังทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีที่กำลังเปลี่ยนโลกและสังคมกับแนวคิดเรื่องค่านิยมมนุษย์ที่มีอยู่ในจริยศาสตร์ทางศาสนา (Jackson, 2003, p. 262)

งานวิจัยนี้พบว่า การตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบใหม่เป็นจุดเด่นของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทยในช่วงหลังยุคอาณานิคม การตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาเด่น ๆ ในยุคนี้มีดังนี้

(1) การตีความในหนังสือ “ภาษาคน-ภาษาธรรม”

ภาษาคน-ภาษาธรรมของพุทธทาสภิกขุเป็นหลักฐานชิ้นสำคัญที่สะท้อนถึงความพยายามของพุทธทาสภิกขุในการตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบใหม่ เพื่อใช้ในการอธิบายมิติต่าง ๆ ของภาษาในคำสอนทางพระพุทธศาสนา การตีความในทำนองนี้จึงเป็นประเด็นสำคัญที่นักวิชาการจะมองข้ามไม่ได้ และนี่เป็นอีกด้านของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทยที่เกิดขึ้นจริงในยุคหลัง พ.ศ. 2475 พุทธทาสภิกขุเห็นว่าภาษาในคำสอนทางพระพุทธศาสนามีสองแบบ/มิติ เนื่องจากความจริงในคำสอนทางพระพุทธศาสนาก็มีสองระดับ คือ “สมมติสัจจะ” กับ “ปรมัตถสัจจะ” ภาษาที่ใช้ในคำสอนทางพระพุทธศาสนาก็จำเป็นต้องตีความออกมาด้วยความเข้าใจเกี่ยวกับสองประเภทของภาษาอย่างแท้จริงด้วย ดังตัวอย่างข้อความจากหนังสือภาษาคน-ภาษาธรรมที่ผู้วิจัยได้ยกมาดังนี้

ภาษามีอยู่เป็น 2 ภาษา คือ ภาษาคนอย่างหนึ่งและภาษาธรรมอย่างหนึ่ง ภาษาคนนั้นเอาไปตามทางของวัตถุตามทางที่รู้สึกได้ ตามคนธรรมดารู้สึกได้ และอาศัยวัตถุเป็นพื้นฐาน ไม่ได้อาศัยธรรมะเป็นพื้นฐาน จึงพูดแต่เรื่องวัตถุ พูดแต่เรื่องโลก พูดแต่เรื่องที่เห็นด้วยตาตามธรรมดาสามัญ ส่วนภาษาธรรมนั้นเป็นไปในทางนามธรรมที่ไม่เห็นตัว ไม่เนื่องด้วยวัตถุ ต้องมีปัญญาเห็นนามธรรมเหล่านั้นแล้ว จึงจะพูดเป็นและให้ความหมายเป็น จึงพูดกันอยู่แต่ในหมู่ผู้เห็นธรรม (พุทธทาสภิกขุ, 2540, น. 4)

สวรรค์ในภาษาคน เมื่อพูดถึงสวรรค์ในภาษาคนหมายถึงเทวโลกอันงดงามอยู่เบื้องบนที่ไผ่ผืนกันนัก ทำบุญสักบาทหนึ่งก็จะเอาวิมานหลังหนึ่ง มีนางฟ้าเป็นร้อย ๆ สิบ ๆ นี่เป็นสวรรค์ในภาษาคน สวรรค์ในภาษาธรรมหมายถึงกามคุณ หรือยอดสุดของกามคุณเป็นต้น ที่ทำให้คนลุ่มหลง นี่เรียกว่าสวรรค์ชั้นกามาวจร ถ้าเป็นสวรรค์ชั้นพรหมโลกก็หมายถึงความว่างจากกามารมณ์ มีความสบายใจ เพราะไม่ถูกกามารมณ์รบกวนเหมือนอย่างว่าคน ๆ หนึ่ง เมื่อมีความหิวในกามารมณ์ บริโภคกามารมณ์เสร็จแล้ว ไม่อยากแต่ต้องการมรณ์อีกต่อไป (พุทธทาสภิกขุ, 2540, น. 28-29)

นักศึกษาหรือฝรั่งแห่งยุคอวกาศ หรือยุคปิงปองก็ตาม เขาจะหัวเราะเยาะเอาขอให้ช่วยกัน
กู้หน้าพุทธบริษัทไทยในส่วนนี้อย่างเคร่งครัด อย่าเอาการสอนศีลธรรมด้วยภาษาคน
หรือภาษาสัตตทัญญู มาปนกันกับการสอนปรมัตถธรรมด้วยภาษาธรรม (พุทธทาสภิกขุ,
2530, น. 9)

คำว่า “ยุคปิงปอง” ในที่นี้หมายถึงการทูตปิงปองที่สหรัฐอเมริกาได้ใช้ในการ
การพัฒนาความสัมพันธ์กับสาธารณรัฐประชาชนจีน โดยเฉพาะในช่วงของการเปิดความสัมพันธ์
ทางการทูต (diplomatic overtures) ในปี ค.ศ. 1975 คำพูดนี้จึงสะท้อนบริบทของสงครามเย็น ใน
นัยนี้ การศึกษาพุทธศาสตร์ในมิติโลกยังจำเป็นต้องเข้าใจบริบทของสงครามเย็นในมิติโลกด้วย

(2) การตีความหลักปฏิจจสมุปบาท

พุทธทาสภิกขุตีความปฏิจจสมุปบาทในลักษณะที่ค่อนข้างแตกต่างไป
จากจารีตดั้งเดิมของไทย ดังสะท้อนอยู่ในการยึดติดกับคัมภีร์วิสุทธิมรรค ซึ่งเน้นสามชาติ ได้แก่
ชาติอดีต ชาติปัจจุบัน และชาติอนาคต พุทธทาสภิกขุเห็นว่าการตีความในแบบจารีตดั้งเดิมนี้เป็นเรื่อง
ที่ไม่ค่อยมีเหตุผล หรือเป็นวิธีคิดของลังกา การตีความใหม่ของพุทธทาสภิกขุนี้เท่ากับปฏิเสธการเวียน
ว่ายตายเกิดในภพภูมิต่าง ๆ ตามความเชื่อของโลกโบราณที่เคยยึดถือกันมา ในทัศนะของพุทธทาสภิกขุ
คำว่า “ชาติ” ในปฏิจจสมุปบาทเป็นเรื่องทางจิตวิทยา ปฏิจจสมุปบาทจึงเป็นเรื่องภาษาธรรมล้วน ๆ
มิใช่เรื่องภาษาคนในแบบทั่วไป ในนัยนี้ สถาบันสงฆ์ควรเปลี่ยนการตีความปฏิจจสมุปบาทได้แล้ว
ดังในตัวอย่างคำวิจารณ์ที่ยกมาข้างล่าง

ในการศึกษาเรื่องปฏิจจสมุปบาทนี้ต้องถือเอาบาลีเดิมเป็นหลัก อย่ามอมบั่วให้กับ
อรรถกถาอย่างไม่ลืมหูลืมตา หรืออย่ามอมบั่ว 100% ให้กับหนังสือที่แต่งขึ้นหลัง เช่น
คัมภีร์วิสุทธิมรรค เป็นต้น ซึ่งจะทำได้ยินได้ฟังแต่เพียงอย่างเดียว เหมือนเป็นการ
ผูกขาด แต่ต้องสงวนสิทธิ์และใช้สิทธิ์ตามที่พระพุทธรองค์ทรงมอบให้ไว้โดยหลักแห่ง
กาลามสูตรและมหาปเทศฝ่ายสุดตันตะดังที่ตรัสไว้ในมหาปริณิพพานสูตร เป็นต้น
นั่นเองมาเป็นเครื่องคุ้มครองป้องกันการตกเป็นทาสของหนังสือที่แต่ง หรืออธิบายกันใน
ชั้นหลัง ซึ่งเอียงไปทางสัตตทัญญูยิ่งขึ้นทุกที (พุทธทาสภิกขุ, 2530, น. 11-13)

การตีความพระธรรมในแบบใหม่นี้สะท้อนถึงความพยายามที่จะ
วิเคราะห์ภาษาในตัวบทเพื่อเข้าถึงแก่นพุทธธรรม มากกว่าการอ่านและเชื่อในทุกรายละเอียด และใน
ขณะเดียวกัน นี่ยังบ่งบอกถึงการปฏิเสธธรรมเนียมการตีความในแบบดั้งเดิม (ซึ่งในที่นี้คือวิธีตีความใน
แบบอรรถกถา ฎีกาของลังกาทวิปิในยุคระไตรปิฎก รวมถึงคัมภีร์ชาดกต่าง ๆ ที่ผลิตขึ้นสมัยหลัง)
ดังปรากฏในตัวอย่างคำวิเคราะห์ของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ต่อการตีความของ
พุทธทาสภิกขุข้างล่าง

ที่นี้ต่อไปก็มองที่ตัวหนังสือบ้าง คำพูด คำเทศนาของท่านพุทธทาสภิกขุแล้วก็อาจจะทำให้เกิดปัญหา เช่น อย่างเคยมีคนยกคำพูดของท่านพุทธทาสภิกขุมาที่บอกว่าพระไตรปิฎกนี้ต้องฉีกออกเท่านั้นเปอร์เซ็นต์ แล้วก็คล้าย ๆ ทำนองว่าจะใช้ได้น่าเหมือนกับว่ามีส่วนที่ไม่ควรใช้ ไม่ควรเชื่อถือหลายเปอร์เซ็นต์ ที่นี้ถ้าหากว่าไม่ได้มีความเข้าใจเกี่ยวกับตัวท่าน เอาแต่เจตนาพื้นฐานนี้มา บางคนก็อาจจะเลยไปถึงขั้นว่า โอพระไตรปิฎกนี้ไม่น่าเชื่อถือ อะไรทำนองนี้ บางคนก็ยกไปอ้างในทำนองนี้ หรือว่าเป็นแนวคิดของท่านพุทธทาสที่ว่า เป็นเชิงว่า มีความคิดเชิงปฏิบัติ แม้แต่ปฏิบัติพระไตรปิฎกอะไรไปทำนองนี้ . . . พุทธทาสภิกขุอยู่กับพระไตรปิฎกนี้มากมาย แล้วท่านตั้งใจศึกษาค้นคว้านี้จริง ๆ แล้วก็เราก็จะเห็นข้อความที่ท่านใช้อ้าง แม้แต่เรื่องปฏิเสธสมุปบาทเหมือนกับว่าด้านหนึ่งของท่านนี้ ท่านเป็นผู้เอาจริงเอาจัง ชื่อสัตว์ต่อพระไตรปิฎก ไว้วางพระไตรปิฎกมาก แต่พร้อมกันนั้นท่านก็ให้มีท่าทีที่มีเหตุผล ไม่ได้เชื่อเรื่อยเปื่อย หรือเชื่อแบบมมายว่าอะไร ๆ ที่อยู่ในช่วงที่เรียกว่าพระไตรปิฎก แล้วจะต้องเชื่อตามไปหมด (พุทธทาสภิกขุ, 2555ช, น. 161-162)

ในศตวรรษที่ผ่านมา พระสงฆ์รับมโนทัศน์จากโลกตะวันตกและพัฒนาวิธีเขียนและวิธีเล่าด้วยโครงเรื่อง (plot) ในแบบใหม่ที่สะท้อนเหตุผลนิยม และซึมซับวิธีการตีความหรือการประเมินเนื้อหาพุทธประวัติในลักษณะใหม่ หรือพิจารณาพระธรรมจากมุมมองของผู้ตีความในยุคปัจจุบันที่เรียนวิทยาศาสตร์ ซึ่งมีใช้วิธีคิดในยุคหลังๆ การเล่าอธิบายพระพุทธานุภาพที่เปลี่ยนไป อันเนื่องมาจากความตระหนักมากขึ้นของผู้ตีความเกี่ยวกับธรรมเนียมปฏิบัติทางภาษาและโวหารในยุคโบราณ ที่นิยมการเล่าอธิบายศาสนาในแบบตำนานที่ต้องมีฉากอภินิหาร หรือพรรณาเรื่องราวที่เกินกว่าวิสัยของมนุษย์ในยุควิทยาศาสตร์ปัจจุบัน การตีความและอธิบายพระไตรปิฎกในแบบใหม่ของพุทธทาสภิกขุ และการอธิบายพุทธธรรมในแบบใหม่ของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) จึงสะท้อนถึงก้าวสำคัญในการพัฒนาการสอนทางพระพุทธศาสนาในยุคสงครามเย็น

(3) การตีความประวัติพระพุทธศาสนาในแนวที่คำนึงถึงความสมจริงทางประวัติศาสตร์

การตีความในลักษณะที่ผู้ตีความต้องคำนึงถึงข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ หรือความสมจริงทางประวัติศาสตร์นี้เป็นเรื่องที่พุทธทาสภิกขุให้ความสำคัญอย่างมาก งานนิพนธ์เรื่อง “พุทธประวัติจากพระโอษฐ์” เป็นผลงานชิ้นสำคัญและชิ้นแรก ๆ ของพุทธทาสภิกขุที่สะท้อนถึงการตีความประวัติของพระพุทธเจ้าที่คำนึงถึงความน่าจะเป็นทางประวัติศาสตร์ มากกว่าการเล่าพุทธประวัติในแบบจารีต ดังปรากฏในตัวอย่างข้อความที่ผู้วิจัยขอยกมาบางส่วนดังนี้

เช่น การที่พอประสูติออกมา ก็ดำเนินได้ 7 ก้าวไปทางทิศเหนือ เปล่งคำยืนยันว่า เป็นผู้ชนะโลกทั้งปวง และไม่มีเกิดอีก นี่เราเห็นได้ว่าผู้กล่าวมั่งจะกล่าวถึงการที่พระองค์

เกิดขึ้นเป็นพระพุทเจ้า ซึ่งเป็นการเกิดทางใจต่างหาก หากใช้การเกิดทางเนื้อหนังไม่
จำนวน 7 ก้าวนั้น พระอรธกถาจารย์ให้คำอธิบายว่าเป็นการแสดงถึงข้อปฏิบัติ 7 ขั้นที่
ทำคนให้ตรัสรู้ เช่น โพชฌงค์ 7 ก็มี หรือนักวินิจฉัยบางท่านว่าหมายถึงชนบทใหญ่ 7
ชนบทที่พระองค์ทรงจาริกไปทำการประกาศคำสั่งสอนของพระองค์ก็มีที่ว่าเดินไปทาง
ทิศเหนือย่อมหมายถึงการกล่ามหน้าเข้าไปประกาศตามกลุ่มศาสนาต่าง ๆ ที่มีคนนับ
ถืออยู่ก่อนแล้วในสมัยนั้น ที่ว่าเป็นผู้ชนะโลกทั้งหมด นี่เป็นการยืนยันถึงข้อที่คำสอนนี้
เป็นคำสอนสุดท้ายของโลกที่ใคร ๆ ไม่อาจขุดค้นคำสอนอันใดมาสอนโลกให้สูงยิ่งขึ้น
กว่านี้ได้อีกต่อไป (พุทธทาสภิกขุ, 2560, น. 15)

การตีความในทำนองนี้เกิดขึ้น เมื่อผู้คนได้เข้าใจวิชาประวัติศาสตร์ใน
แบบสมัยใหม่ ความเข้าใจเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ในแบบสมัยใหม่แตกต่างจากการเข้าใจอดีตในแบบ
ดั้งเดิม เพราะประวัติศาสตร์นิพนธ์ในแบบสมัยใหม่ไม่เน้นการเล่าเรื่องในแบบดั้งเดิมที่สะท้อน
อภิปรายหรือภววิทยาพุทธที่มีเรื่องที่ยังมองไม่เห็น หรือเกินกว่าวิสัยมนุษย์ในปัจจุบัน เช่น สัตว์พูดได้
เทวดา ภูตผี ปีศาจ เปรต ยักษ์ อสุรกาย แต่เน้นการทำความเข้าใจบริบททางประวัติศาสตร์
โดยเฉพาะเงื่อนไขทางสังคมและวัฒนธรรมในยุคพุทธกาลและยุคหลังพุทธกาลเป็นต้นไป

นอกจากนั้น โดยทั่วไป พุทธทาสภิกขุไม่ค่อยสนใจพระอภิธรรมปิฎก
อันเป็นปิฎกสุดท้ายของพระไตรปิฎก เพราะท่านตระหนักเกี่ยวกับข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ โดย
เห็นว่าอภิธรรมปิฎกผลิตขึ้นทีหลัง ไม่สอดคล้องกับแนวทางตีความของตนเอง และปกรณ์ส่วนนี้มีอยู่ใน
รูปพุทธวจน พุทธทาสภิกขุเห็นว่าถ้อยคำจากพระโอษฐ์ของพระพุทธเจ้าแสดงถึงญาณปัญญาที่แท้จริง
และไม่ยอมรับคำอธิบายพระไตรปิฎกในวิสุทธิมรรค (อรรถกถา) เมื่อศึกษาพระสูตรต้นตอปิฎกนั้น
พุทธทาสภิกขุจะเน้นที่ขนิณิกาย มัชฌิมนิคาย อังคุตรนิคาย และสังยุตนิคาย ซึ่งมีข้อความจากพระโอษฐ์
ของพระพุทธเจ้าอยู่มากที่สุด นอกจากนั้น ท่านไม่สนใจข้อความในขุททกนิคายของพระสูตรต้นตอปิฎก
ซึ่งเป็นส่วนของพระไตรปิฎกที่เต็มไปด้วยคำสอนที่พุทธทาสภิกขุไม่ยอมรับ แต่ทว่าส่วนนี้เป็นที่นิยมกัน
มากในการศึกษาของพระสงฆ์ไทย การตีความในทำนองนี้ของพุทธทาสภิกขุจึงเป็นแบบรี้อของเดิม
และเลือกในส่วนที่ตนวินิจฉัยว่าดี แล้วสร้างคำอธิบายขึ้นใหม่

พุทธทาสภิกขุเห็นว่าพุทธศาสนามีวิวัฒนาการ มีการเปลี่ยนแปลงไปตาม
เงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ เช่น สงคราม ภัยธรรมชาติ พุทธทาสภิกขุชอบถามว่าทำไมพระพุทธศาสนา
สูญไปจากอินเดีย ท่านตอบว่าอาจเพราะว่าพุทธบริษัทเริ่มตีความหลักพระพุทธศาสนาผิดเอง นี่สะท้อน
ความจริงว่าพุทธทาสภิกขุมีความสนใจในเรื่องประวัติศาสตร์มาก

การตีความพระธรรมในทำนองนี้นอกจากทำเพื่อเข้าใจสาระของพระธรรม
แล้ว แต่ยังเป็นไปเพื่อเข้าใจบริบททางประวัติศาสตร์ที่พระธรรมได้อุบัติขึ้นมาด้วย เพื่อสามารถ
อภิปรายประเด็นต่าง ๆ ในแบบวิชาการ หรือเพื่อวิเคราะห์ปัญหาและความท้าทายในสังคมสมัยใหม่ที่

พระพุทธศาสนากำลังเผชิญ ทั้งนี้ ผู้ศึกษาประวัติพระพุทธศาสนาต้องเข้าใจว่าพระพุทธศาสนามีได้ดำรงอยู่ในรูปหนึ่งรูปใดตลอดไป แต่ทว่ามีวิวัฒนาการ หรือจำเป็นต้องเปลี่ยนแปลงไปตามเงื่อนไขหรืออิทธิพลทางสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองของท้องถิ่นต่าง ๆ ดังปรากฏในตัวอย่างคำวิจารณ์พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ทางพระพุทธศาสนาโดยพุทธทาสภิกขุดังนี้

เมื่อเวลาล่วงไปนานเข้า หรือการผันแปรมีมากเข้าจนกิจกรรมของพระพุทธศาสนาตกไปอยู่ในอิทธิพลของสิ่งใดสิ่งหนึ่งเข้าก็เกิด influenced Buddhism ขึ้นมาอีก คือพระพุทธศาสนาที่ถูกอิทธิพลบางอย่างครอบงำ ตัวอย่างเช่นว่า ระบบการศาสนาตกเข้าไปใต้อำนาจของเจ้าผู้ครองนคร เกิดมีภิกษุประเภท royal priest อะไรขึ้นมา ซึ่งพระเจ้าแผ่นดินหรือใคร ๆ แต่งตั้งให้เมื่อไรก็ได้ ถอดเสีย เมื่อไรก็ได้ แล้วแต่ความชอบใจ ของผู้มีอำนาจในยุคนั้น ๆ influenced Buddhism ชนิดนี้ยังน่าอันตรายมากขึ้นไปอีก ยิ่งตกมาสมัยนี้แล้วอยากจะกล่าวว่า แม้แต่หม้อข้าวหม้อแกงของพวกเขาทยอยหายไปก็ยังมี influence เหนือภิกษุสงฆ์ ซึ่งทำให้เกิดการผันแปรในหลักธรรมะที่สั่งสอนกันอยู่ ขอให้ระวังพุทธศาสนาแบบนี้ (พุทธทาสภิกขุ, 2552, น. 89)

(4) การตีความคำศัพท์โลกุตตรธรรมเพื่อขร่าวาสในโลกปัจจุบัน

พุทธทาสภิกขุอาจเป็นพระสงฆ์ไทยรูปแรก ๆ ในยุคสงครามเย็นที่นำเอาโลกุตตรธรรมจากพระไตรปิฎกมาเผยแพร่ต่อสาธารณชนอย่างกว้างขวาง ท่านได้ทำให้ศัพท์ธรรมะยาก ๆ แปลก ๆ กลายเป็นชื่อที่คุ้นหูของชาวพุทธ เช่น สุนทรียธรรม อิทัปปัจจยตา โพธิปักขิยธรรม โอสารถัพพธรรม สันตัสเสตัพพธรรม เป็นต้น นอกจากนั้น ในช่วงบั้นปลายชีวิต พุทธทาสภิกขุได้รื้อฟื้นพระธรรม หรือเน้นคำโบราณที่คนทั่วไปไม่รู้จัก เช่น อตัมมยตา ให้กลับมาสู่กระแสสังคม โดยเฉพาะการนำอตัมมยตามาประยุกต์ใช้กับทุกประเด็นสำคัญของโลก นับจากสันติภาพ ถึงวิทยาศาสตร์ยุคปรมาณูทั้งนี้ อาจกล่าวสรุปได้ว่าการฟื้นฟุอตัมมยตาจึงเป็นผลงานทางภูมิปัญญาของพุทธทาสภิกขุในช่วงปลายชีวิตของท่านโดยแท้

ดังที่พุทธทาสกล่าวว่า อตัมมยตา ฟังดูแปลก เป็นคำแปลกยังไม่เคยได้ยินสำหรับบางคน ชื่อมันก็แปลก เรื่องของมันก็ต้องแปลก แต่กลับเป็นเรื่องที่จำเป็นต้องมี มิฉะนั้นจะเอาตัวไม่รอด อตัมมยตาเป็นเพชรน้ำเอกที่ตกค้างในพระไตรปิฎก ปิดเงียบ เก็บเงียบอยู่ในพระไตรปิฎก ทั้งที่เป็นเม็ดสำคัญที่สุด วิเศษที่สุด ประเสริฐที่สุด (พุทธทาสภิกขุ, 2556ข, น. 1-2) ในอตัมมยตาของพุทธทาสภิกขุนี้ ท่านสอนว่าหากเราเข้าใจสัจธรรมของโลกแล้วก็จะเห็นว่าความจริงมีอยู่หนึ่งเดียว ไม่แบ่งแยกศาสนาพุทธ คริสต์ อิสลาม อย่างไรก็ตาม การค้นหาความจริงในแนวทางพุทธทาสภิกขุก็เป็นไปในวิถีพุทธ

โลกุตตรธรรมหมายถึงสภาวะของการพ้นจากโลก อภิธรรมปิฎกเห็นว่าโลกุตตรธรรมประกอบด้วยอริยมรรค 4 อริยผล 4 นิพพาน 1 แต่พุทธทาสภิกขุตีความโดยใช้สามคำ

กล่าวคือ โลกนี้ โลกอื่น และเหนือโลกในการอธิบาย คำว่า “โลกนี้” หมายถึงสิ่งต่าง ๆ ที่ปรากฏชัดแก่มนุษย์หรือเป็นวิสัยของมนุษย์ทั่วไป คำว่า “โลกอื่น” หมายถึงส่วนที่ไม่ปรากฏแก่มนุษย์ หรือยังอยู่ในความคาดคะเน เป็นเรื่องที่อาจรู้หลังจากการละโลกนี้ เช่น ที่เราเรียกกันว่า โลกหน้า โลกสวรรค์ โลกนรก เป็นต้น คำว่า “เหนือโลก” หมายถึง ความรู้ความเข้าใจอย่างกระจ่างแจ้งจนไม่มีในโลกนี้หรือโลกอื่น จิตใจที่อยู่เหนืออำนาจของอารมณ์ 6 หรืออายตนะภายนอก 6 เรียกว่า เหนือโลก

สามคำนี้ได้ถูกนำมาอธิบายแนวคิดเรื่อง “สุญญตา (จิตว่าง)” ซึ่งค่อนข้างเป็นเรื่องใหม่ในสังคมไทยในยุคนั้น โดยทั่วไป สังคมไทยคุ้นกับคำว่า “อนัตตา” “อนิจจตา” ทุกขตา

ดังนั้น ทุกครั้งที่เอ่ยถึงคำสอนของพุทธทาสภิกขุ เรามักจดจำคำว่า “ความว่าง” “จิตว่าง” และอิทัปปัจจยตาของท่านได้จนถึงทุกวันนี้

พุทธทาสภิกขุได้กล่าวว่า พระพุทธเจ้าตรัสว่าโลกนี้ว่างก็เพราะว่าไม่มีสิ่งใดเลยที่ควรยึดถือว่าเป็นเรา หรือเป็นของเรา มันมีสรรพสิ่งมากมายเต็มไปหมด เรื่องรูปธรรมนามธรรมอย่างนั้นอย่างนี้ วิจิตรพิสดารอย่างยิ่ง สวยงามอย่างยิ่ง แต่ไม่มีอะไรสักอย่างเดียวที่ควรจะถือว่าเป็นตัวตนหรือของตน (พุทธทาสภิกขุ, 2540, น. 62) แนวคิดเรื่องสุญญตาได้ถูกนำมาอธิบายจนเข้าใจและเข้าถึงได้ง่าย ดังในตัวอย่างข้อความข้างล่าง

วิธีปฏิบัติให้เข้าถึงสุญญตาต้องอาศัยความพอดีที่เรียกว่าทางสายกลางโดยเฉพาะ ฆราวาสต้องรู้จักความพอดี ในการศึกษา ในการแสวงหา ตลอดจนการบริโภคแต่สำหรับบรรพชิตนั้น รู้จักความพอดีในการศึกษาอย่างเดียวก็น่าจะคลุ้มหมดแล้ว จิตว่างหมายถึง จิตที่มีความปกติโดยศีล จิตตั้งมั่นโดยสมาธิ จิตปล่อยวางด้วยปัญญา เมื่อว่างแล้ว เป็นการทำให้เข้าถึงสภาวะที่เรียกว่า สุญญตา ข้อนี้แสดงว่าสุญญตานี้เป็นได้ทั้งเหตุและผล คือต้องอาศัยสุญญตาตลอดสาย ตั้งแต่เบื้องต้น ท่ามกลาง และที่สุด (พุทธทาสภิกขุ, 2554, น. 151)

“เมื่อใดไม่มีการสนใจศึกษาปฏิบัติเรื่องสุญญตา แต่ไปสนใจเรื่องใหม่ ๆ ที่แต่งขึ้นในชั้นหลังแล้ว เมื่อนั้นเรียกว่าวินยเลอะเลือนไปแล้วเพราะธรรมเลอะเลือน จะเกิดขึ้นมาเพราะการไม่สนใจของเก่าของเดิมแท้ คือ คำสอนเรื่องสุญญตา” (พุทธทาสภิกขุ, 2554, น. 54)

นอกจากนั้น พุทธทาสภิกขุได้นำสังคมไทยให้รู้จักคำศัพท์ต่าง ๆ เช่น “อิทัปปัจจยตา” และ “ตถาตา” อิทัปปัจจยตาแปลว่า เพราะมีสิ่งนี้ ๆ เป็นปัจจัย สิ่งนี้ ๆ จึงเกิดขึ้น ในขณะที่ ตถาตา แปลว่า เป็นเช่นนั้นเอง

ในอีกนัย ตถาตามีความหมายว่าเป็นอนิจจัง ทุกขัง อนัตตา หรือต้องหมายรวมถึง อิทัปปัจจยตา เพราะมีสิ่งนี้เป็นปัจจัย สิ่งนี้จึงเกิดขึ้น คำศัพท์เหล่านี้เป็นตัวอย่างของความพยายามในการรื้อฟื้นโลกุตรธรรมของพุทธทาสภิกขุเพื่อให้ฆราวาสเข้าใจ ดังนั้น ทุกครั้งที่เอ่ยถึง

คำสอนของพุทธทาสภิกขุ เรามักจดจำคำว่า “ความว่าง” “จิตว่าง” และ “อิทัปปัจจยตา” ของท่าน ได้จนถึงทุกวันนี้

การสอนของพุทธทาสภิกขุที่มักเน้นว่านิพพานก็คือการดับตัวกู ของกู หรือสภาวะจิตว่างจากความรู้สึกว่ามีตัวกู ของกู ในวันนี้ นิพพานจึงเป็นความจริงเชิงประจักษ์ที่เกิดขึ้น ได้ที่นี้เดี๋ยวนี้ ไม่ใช่ผลของการบำเพ็ญบารมียาวนานเป็นแสนชาติอย่างที่เคยสอนกันมาในอดีต ดังนั้น ใคร ๆ ก็สามารถเข้าถึงนิพพานได้

อาตมาขอระบุตรงที่ว่า ความรู้มันไปตันเสียที่ อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา นกแก้วนกขุนทอง นกแก้วนกขุนทองร้องอยู่อย่างนั้นแหละ มันไม่ก้าวไปถึงความหมายลึกซึ้งไปตามลำดับ อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา 3 อย่างนี้มันเป็นนกแก้วนกขุนทองอุดรู มันเต็มลงไปไม่ได้แล้ว สามอย่างที่สองมันก็มีไม่ได้ ธัมมัญญิตา เป็นตามธรรมชาติอย่างนั้น ธัมมเนียมตา เพราะ มีกฎธรรมชาติบังคับอยู่อย่างนั้น อิทัปปัจจยตา มีความเป็นไปตามปัจจัยอย่างนั้น 3 อย่าง นี้ก็ไม่ได้ 3 อย่างนี้ไม่ได้มันก็ไม่มีทางที่จะเห็นสัจจตา (พุทธทาสภิกขุ, 2553ช, น. 18)

พุทธทาสภิกขุมักอธิบายว่าการที่พระพุทธร่องค์ทรงชี้แนะแนวปฏิบัติที่ง่าย กว่าหลัก “สัจจตา” ให้แก่ฆราวาสนั้นไม่ได้หมายความว่าพระองค์ทรงเห็น “นิพพาน” ในแง่ของ เป้าหมายที่สูงเกินไปสำหรับฆราวาส ในทางตรงกันข้าม พุทธทาสภิกขุชี้ว่าโศดาปัตติยัคคะ 4 ที่พระ พุทธร่องค์ตรัสบอกธรรมทินะนั้นไม่ใช่โลกียธรรมอย่างที่เชื่อกันมาแต่เดิม แต่เป็นธรรมที่นำผู้ปฏิบัติไป ตามเส้นทางสู่นิพพานอย่างเต็มรูปแบบ ท่านได้อธิบายว่าโศดาปัตติ ซึ่งแปลว่า เข้าสู่กระแส นั้นบ่งบอก ถึงจุดเริ่มต้นของการปฏิบัติตามองค์ 8 ของอริยมรรค ซึ่งไม่ได้มีเป้าหมายอยู่ที่ความสำเร็จทางโลก แต่อยู่ ที่นิพพาน หากว่ากันตามจริงแล้ว ในธรรมทินสูตรนั้น พระพุทธเจ้ามิได้ตรัสว่า โศดาปัตติยัคคะเป็น เส้นทางแบบโลกียะอย่างแท้จริง พุทธทาสภิกขุเห็นว่าความเข้าใจผิดของคนบางคนที่พยายามแยก เรื่องโลกียะออกจากเรื่องโลกุตระเป็นการทำลายแก่นสัจธรรมในพระพุทธศาสนา

ในลักษณะที่คล้ายกัน สำนวน “รู้ทัน ฟังตน ที่เป็นโลกโฆหาร ก็ ฟังธรรม ไปได้จนถึงนิพพาน” ของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เป็นความมุ่งหมายที่จะทำให้ ชาวพุทธเข้าใจเกี่ยวกับเรื่องนิพพานในแง่ที่ถูกต้อง โดยทุกคนก็สามารถปฏิบัติธรรมไปถึงนิพพานได้ พระพุทธเจ้ามีทรงมีพระประสงค์ให้ฆราวาสต้องหยุดอยู่แค่โลกียธรรม

แท้จริงแล้ว ตน หรือ อัตตา ได้แก่ โลกุตรธรรม 9 ก็เป็นการบอกชัดอยู่แล้ว ตน หรือ อัตตา ในคำอธิบายของท่าน เป็นแค่ถ้อยคำพูดตามโลกโฆหาร อย่างที่ชาวบ้านจะรู้เข้าใจกันได้ นี่เป็นการเตือนย้ำ บอกให้รู้ว่า จะฟังตัวเราเองนี้ได้จริงแท้ ก็ต้องฟังให้ถึงโลกุตรธรรม โดยปฏิบัติธรรมให้ถึงขั้นโลกุตร (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์, 2561, น. 30-45)

ในช่วงยุคอาณานิคมที่ผ่านมา มักไม่ค่อยมีใครพูดถึงคำว่า “อตัมมยตา” ในวัด แต่พุทธทาสภิกขุได้ฟื้นฟูพระธรรมนี้ โดยพยายามพัฒนาขอบเขตทางความหมายของพระธรรม

ชุดนี้จนเป็นที่ยอมรับและเริ่มเป็นที่คุ้นหูในสังคมไทย นี่จึงบ่งบอกถึงความมุ่งมั่นที่จะฟื้นฟูโลกุตรธรรมตลอดจนทักษะและความสามารถในการตีความและอธิบายพระไตรปิฎกของปราชญ์เถรวาทดังสะท้อนในตัวอย่างข้อความข้างล่าง

ที่นี่ เมื่อพูดถึงหลักคำสอน ก็พูดได้ว่าถ้าไม่มีอัมมยตา ก็ไม่มีพุทธศาสนา ถ้าไม่ได้สอนเรื่องอัมมยตา ก็ไม่ได้สอนเรื่องพระพุทธานุภาพ เพราะว่าเรื่องที่ต่ำกว่านั้น เขาสอนกันอยู่แล้วก่อนพระพุทธเจ้า เรื่องที่จะเป็นอรหันต์หลุดออกไปจากโลกนั้น ไม่มีใครสอน ยังไม่มีใครสอน สอนแต่เรื่องดีที่สุกอยู่ตรงนี้ในโลกนี้ ต่อเมื่อมีการสอนเรื่องเหนือโลกนี้ จึงจะมีพระพุทธานุภาพเกิดขึ้นมา เรื่องเวียนว่ายตายเกิด เขาสอนอยู่ก่อนพระพุทธเจ้า ไม่ใช่พระพุทธานุภาพออก เขาสอนอยู่ก่อนพระพุทธเจ้าในอินเดียเรื่องเวียนว่ายตายเกิดพอพระพุทธเจ้าเกิดขึ้นมาท่านสอนเรื่องไม่ต้องเวียนว่ายตายเกิด ฉะนั้น สนใจเรื่องไม่ต้องเวียนว่ายตายเกิด (มรรคมงคล 8 ที่นำสู่วิมุตติ หรือนิพพาน) จึงเป็นพระพุทธานุภาพทุกเรื่องในพระพุทธานุภาพจึงรวมอยู่ที่เรื่องอัมมยตา (พุทธทาสภิกขุ, 2556ข, น. 38-39)

ในนัยนี้ การตีความพระพุทธานุภาพของพระนักปฏิรูปเหล่านี้ได้เน้นไปที่ศักยภาพของแต่ละบุคคลในอันที่จะเข้าถึงความจริงสูงสุด (นิพพาน) เป็นเรื่องการตีความใหม่และทำให้สอดคล้องกระแสสังคมร่วมสมัยด้วย วิธีนี้จึงสร้างทฤษฎีว่านิพพานเป็นสิ่งสากลที่ทุกคนสามารถเข้าถึงได้ ทฤษฎีนี้ได้ตอบสนองกับจิตหรือความต้องการของชนชั้นกลางส่วนใหญ่ที่เรียกร้องระบบการเมืองแบบประชาธิปไตย ซึ่งทุกคนมีส่วนร่วมในการปกครองและมีสิทธิเสรีภาพเท่าเทียมกัน (พิพัฒน์ พสุธารชาติ, 2549, น. 272) ผู้คนในยุคสงครามเย็น โดยเฉพาะปัญญาชนได้ตื่นตัวในเรื่องสิทธิเสรีภาพ ความเท่าเทียมกัน และความยุติธรรมทางสังคม พวกปัญญาชนรุ่นใหม่คิดว่าพวกเขาก็มีสติปัญญาและความพากเพียรที่จะเรียนรู้และปฏิบัติตามคำสอนทางพระพุทธานุภาพได้อย่างไม่แพ้ใคร

(5) การตีความพระสูตรใหม่เพื่อพัฒนาแนวคิดทางการเมืองและสังคม

พุทธทาสภิกขุได้นำหลักธรรมทางศาสนาเข้าไปมีบทบาทในการหาทางออกให้กับสังคม ท่านเป็นพระสงฆ์ไทยรูปแรกที่พูดเรื่องพุทธธรรมกับเจตนารมณ์ประชาธิปไตยและพุทธธรรมกับสันติภาพ และพุทธศาสนากับปัญหาวิเวกวิทยา และธัมมิกสังคมนิยม ตลอดจนความคิดเรื่อง ธรรมมาตา ที่ท่านต้องการยกฐานะของสตรีเพศให้สามารถปฏิบัติธรรมได้ทัดเทียมบุรุษเพศ ท่านเตือนคนรุ่นใหม่เสมอว่าหากศีลธรรมไม่กลับมาโลกจะวินาศ (ไพโรจน์ อยู่มนเทียร, 2550, น. 212) การตีความเรื่องราวในพระสูตรใหม่เพื่อประยุกต์ใช้ในการพัฒนาแนวคิดทางการเมืองและสังคม เช่น การตีความอนัตตาเพื่อใช้ในการแก้ปัญหาทุนนิยมต่างก็เป็นจุดเด่นของพุทธทาสภิกขุ

“สิ่งทั้งปวงไม่ควรยึดมั่นถือมั่นว่าตัวกู ของกู พวกนายทุนก็ตาม พวกกรรมกรก็ตาม มีความรู้ในข้อนี้แล้ว มันก็จะหมดความเป็นนายทุน หมดความเป็นกรรมกร แต่จะเป็น

เพื่อนมนุษย์ที่ดีต่อกันและกัน ไม่มีสงครามระหว่างนายทุนกับกรรมกร อีกต่อไป” (พุทธทาสภิกขุ, 2555ข, น. 104)

นอกจากนั้น พุทธทาสภิกขุได้นำรูปแบบการปกครองของกษัตริย์ หรือ ผู้ปกครองอินเดียในยุคโบราณ เช่น พระเจ้าอโศกมหาราช ดังที่ปรากฏในพระไตรปิฎกเพื่อมาใช้กับ โลกปัจจุบัน โดยเสนอแนวคิดเรื่อง “เผด็จการโดยธรรม” เพื่อบอกเป็นนัยว่าท่านไม่สนใจรูปแบบ การปกครองต่าง ๆ ที่ผู้คนในโลกยกย่องว่าดี แต่ทว่าท่านเน้นเรื่องเจตนาหรือสิ่งที่เรียกว่า “คุณธรรม ของผู้ปกครอง” หรือหากเทียบกับสำนวนปัจจุบัน คือ การปกครองที่ต้องมีธรรมาภิบาล ยิ่งกว่านั้น พุทธทาสภิกขุเคยเสนอแนวคิด “ธัมมิกประชาธิปไตย” และ “ธัมมิกสังคมนิยม” เพื่อสะท้อนความ จริงว่ารูปแบบการปกครองใด ๆ อาจกลายเป็นความชั่วร้าย หากผู้คนยังมีอวิชชา หากผู้คนยังต้องการ เอาแต่ประโยชน์

นักวิชาการไทยบางคนอ้างคำพูด “เผด็จการโดยธรรม” ของพุทธทาสภิกขุ ว่าอาจขัดแย้งกับวิธีคิดเรื่องประชาธิปไตยของโลกตะวันตก แต่สำหรับพุทธทาสภิกขุ การเน้นเรื่องคนดี มีธรรมะยังเป็นเรื่องจำเป็น และมีความสำคัญกว่าทุกสิ่ง โดยเฉพาะเมื่อนักการเมืองไทยในยุคนั้นยังถูก พบว่า มีปัญหาเรื่องภูมิหลังและศีลธรรมอยู่มาก นักวิชาการบางท่านได้วิจารณ์แนวคิด “เผด็จการโดย คนดี” ของพุทธทาสภิกขุ โดยมิได้เข้าใจพุทธปรัชญาที่อยู่เบื้องหลัง และไม่สนใจบริบทสังคม อย่างไรก็ตาม พุทธทาสภิกขุเองก็ไม่เคยเสนอให้ใครไปเป็นเผด็จการ หรือยึดอำนาจ หรือใช้ความรุนแรง แต่ท่าน เน้นไปที่เรื่องการปกครองโดยปราศจากอคติ และเรื่องการเห็นประโยชน์ส่วนรวม หรือประโยชน์สังคม ก่อนเรื่องประโยชน์ส่วนตัวของตนเองและพวกพ้อง

หนังสือ “สยามสามไตร” และหนังสือ “ความสำคัญของพระพุทธศาสนา ในฐานะศาสนาประจำชาติ” เป็นตัวอย่างที่ดีของการตีความและอธิบายพระพุทธศาสนาด้วยภาษา สมัยใหม่ที่เข้าถึงจิตใจของมนุษย์ และยังสะท้อนอุดมการณ์เถรวาทที่ได้พัฒนาขึ้นในยุคสงครามเย็น โดยเฉพาะ การพัฒนามนุษย์ในแบบเถรวาท และการศึกษาในแบบเถรวาท แต่ในขณะเดียวกันท่านได้ ตีความพระธรรมและวิพากษ์วิธีที่สังคมไทยพยายามลอกรูปแบบความรู้และค่านิยมจากโลกตะวันตก ในลักษณะที่ผิด ๆ

ปัจจุบันนี้ ถ้ามองกว้างออกไปในโลก ก็เห็นว่าคนจำนวนมากมาย โดยเฉพาะผู้ที่มิ การศึกษา ในประเทศที่พัฒนาแล้วอย่างสูง พวกเขามหันมาสนใจศึกษามองเห็นคุณค่าของ พระพุทธศาสนามากขึ้น ๆ ในทางกลับกัน พระพุทธศาสนาดูเหมือนว่าจะเรี่ยรวิและ กำลังเสื่อมโทรมหรือสูญหายเหลือน้อยลงไปทุกทีจากประเทศที่ด้อยพัฒนา หรือล้าหลัง ทั้งหมด (พระพรหมคุณาภรณ์, 2556, น. 95)

อาจสรุปได้ว่าการตีความพระธรรมเพื่อเน้นมิติสังคมและการปฏิรูปสังคม เป็นหัวใจของผลงานสำคัญของพุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ดังที่

โตโมมิ อีโต (Tomomi Ito) ได้ตั้งข้อสังเกตที่น่าสนใจว่า แต่เดิมมา ชาวพุทธในประเทศไทยเชื่อว่า พระพุทธศาสนาเป็นคำสอนเพื่อพัฒนาทางจิตวิญญาณในระดับปัจเจกบุคคล จึงไม่ค่อยมีอะไรมากนักที่เกี่ยวกับการปฏิรูปสังคม (social reform) เพราะคนในสมัยโบราณตีความพุทธธรรมออกมาในลักษณะนี้ ชาวพุทธไทยส่วนใหญ่จึงเห็นว่า พระภิกษุสงฆ์ควรเน้นการปฏิบัติธรรม มากกว่าการเข้ามายุ่งเกี่ยวกับเรื่องทางโลก เป้าหมายทางศาสนาสำหรับพระภิกษุสงฆ์ถูกมองว่าเป็นเรื่องโลกที่น่าสับสนนิพพาน อย่างไรก็ตาม ฐานคติในลักษณะดั้งเดิม (traditional assumptions) ได้ถูกพิจารณา/ตีความใหม่โดยพุทธทาสภิกขุ โดยเฉพาะเมื่อปัญญาชนชาวไทยเริ่มมองไม่เห็นความยุติธรรมในสังคมของตนเอง (Ito, 2012, pp. 189-190)

(6) การตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแนวเหตุผลนิยม

จุดเด่นที่พบในด้านการตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาของพุทธทาสภิกขุ คือการตีความประเด็นฤทธิ์ปาฏิหาริย์และอธิธรรมปิฎกในแนวเหตุผลนิยม โดยไม่ต้องการให้ชาวพุทธต้องมามงาย แม้ว่าการตีความในลักษณะนี้ได้ทำให้ชาวพุทธบางคนไม่พอใจ การตีความพระธรรมในแบบใหม่นี้สะท้อนถึงความพยายามที่จะเข้าถึงแก่นพุทธธรรม มากกว่าการอ่านและเชื่อในทุกรายละเอียด ในขณะเดียวกัน นี่ยังบ่งบอกถึงการปฏิเสธธรรมเนียมการตีความในแบบดั้งเดิม (ซึ่งในที่นี้คือวิธีตีความในแบบบรรพชิต ฎีกาของลังกาวิปในยุคลหลังพระไตรปิฎก รวมถึงคัมภีร์ชาดกต่าง ๆ) ดังปรากฏในตัวอย่างคำวิเคราะห์วิธีตีความของพุทธทาสภิกขุโดยสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ดังนี้

ทีนี้ต่อไปก็มองที่ตัวหนังสือบ้าง คำพูด คำเทศนาของท่านแล้วก็อาจจะทำให้เกิดปัญหา เช่น อย่างเคยมีคนยกคำพูดของท่านมาที่บอกว่าพระไตรปิฎก นี่ต้องฉีกออกเท่านั้น เปอร์เซ็นต์ แล้วก็คล้าย ๆ ทำนองว่าจะใช้ได้ น่า เหมือนกับว่ามีส่วนที่ไม่ควรใช้ไม่ควร เชื่อถือหลายเปอร์เซ็นต์ ทีนี้ถ้าหากว่าไม่ได้มีความเข้าใจเกี่ยวกับตัวท่าน เอาแต่เจตนา พื้นฐานนี้มา บางคนก็อาจจะเลยไปถึงขั้นว่า โอ พระไตรปิฎกนี้ไม่น่าเชื่อถือ อะไร ทำนองนี้ บางคนก็ยกไปอ้างในทำนองนี้ หรือว่าเป็นแนวคิดของท่านพุทธทาสที่ว่า เป็นเชิงว่า มีความคิดเชิงปฏิบัติ แม้แต่ปฏิบัติพระไตรปิฎกอะไรไปทำนองนี้... พุทธทาสภิกขุ อยู่กับพระไตรปิฎกนี้มากมาย แล้วท่านตั้งใจศึกษาค้นคว้านี้จริง ๆ แล้วก็เราก็จะเห็น ข้อความที่ท่านใช้อ้าง แม้แต่เรื่องปฏิเสธสมุปบาท เหมือนกับว่าด้านหนึ่งของท่านนี้ ท่าน เป็นผู้เอาจริงเอาจัง ซื่อสัตย์ต่อพระไตรปิฎก ไว้วางใจพระไตรปิฎกมาก แต่พร้อมกันนั้นท่าน ก็ให้ทำที่ที่มีเหตุผล ไม่ได้เชื่อเรื่อยเปื่อย หรือเชื่อแบบมงายว่าอะไร ๆ ที่อยู่ ในชุดที่ เรียกว่าพระไตรปิฎก แล้วจะต้องเชื่อตามไปหมด (พุทธทาสภิกขุ, 2555ข, น. 161-162)

อย่างไรก็ตาม การตีความพุทธธรรมในแบบใหม่มีใช้เรื่องที่ใครจะสามารถ ลูกขึ้นมาทำขึ้นได้โดยง่าย เพราะผู้ตีความต้องมีเหตุผล หรือเข้าใจบริบททางสังคมและบริบททาง ประวัติศาสตร์ของยุคพระไตรปิฎก ดังที่ เดเมียน คีโอน (Damein Keown) แห่งมหาวิทยาลัยลอนดอน

ได้อธิบายว่า ในทางจารีต ทศณะและความเห็นทางพระพุทธศาสนาต้องยึดตามตัวบทเท่านั้น ตัวบทสำหรับพวกเถรวาทในที่นี้ คือ พระไตรปิฎก แต่ประเด็นคำถามคือทุกประโยคในพระไตรปิฎกสมควรที่จะถูกพิจารณา/ครุ่นคิด/ตีความว่าเป็นสัจจะในรูปที่ตรงไปตรงมาหรือไม่? หรือสัจจะทั้งหมดของพุทธอยู่เฉพาะในพระไตรปิฎกเท่านั้น? ดังนั้น ต่อให้เคร่งครัดในพระไตรปิฎกขนาดไหน วิธีวิทยาในด้านการตีความและการวิพากษ์ตัวบทก็ยังเป็นเรื่องสำคัญ เพราะการตีความหมายจากตัวบทยังเป็นงานที่ยากและท้าทาย ความหมายของตัวบทสามารถพลิกได้ในหลายทาง หากเราเน้นผิดที่ แม้อรธกถาก็ใช้ว่าจะเชื่อถือได้หมด เพราะในบางครั้ง อรธกถาเองก็ได้ถูกสร้างจนมีสี่ส้น หรือเกินเลย หรือแม้แต่เกิดการแทรกความเพิ่มเข้าไปในบทเดิมก็อาจเป็นไปได้ โดยเฉพาะเมื่อความหมายดั้งเดิมได้สูญหายในช่วงประวัติศาสตร์ (Keown, 2001, p. xv)

ในประเด็นฤทธิ์ปาฏิหาริย์นั้น พุทธทาสภิกขุตีความเรื่องฤทธิ์ปาฏิหาริย์ที่พบในคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนาในแบบเหตุผลนิยมและสมจริง โดยไม่ทำลายข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ เพราะท่านตระหนักว่าชาวพุทธจำนวนมากรับรู้มาอย่างช้านานแล้วว่าพระพุทธองค์มีฤทธิ์ปาฏิหาริย์ แต่การที่อธิบายเรื่องนี้ในยุคสมัยใหม่จำเป็นต้องอาศัยปัญญามากในการตีความประเด็นนี้ดังที่ในคำสอนทางพระพุทธศาสนา และอาจเป็นหนึ่งในประเด็นที่ทำลายมากที่สุด เพราะอาจแย้งกับกฎเกณฑ์ทางความรู้วิทยาศาสตร์ ดังปรากฏในตัวอย่างข้อความดังนี้

ในยุคพุทธกาลยังเป็นยุคของจิตศาสตร์ ไม่นิยมการพิสูจน์ค้นคว้ากันทางวัตถุเช่นวิทยาศาสตร์แผนปัจจุบัน มหาชนหนักไปทางนั้น บรรดาศาสดาจึงจำเป็นที่จะต้องมีความรู้ความสามารถในเรื่องฤทธิ์นี้เป็นพิเศษส่วนหนึ่งด้วย เราอาจกล่าวได้ว่าฤทธิ์เป็นของคู่กับลัทธิคำสอนมาตั้งแต่ดึกดำบรรพ์ก่อนยุคพุทธกาล ซึ่งศาสนานั้นใช้เป็นเครื่องมือเผยแพร่ศาสนาของตน แม้พระพุทธองค์ ซึ่งปรากฏว่าเป็นผู้ทรงเกลียดฤทธิ์ก็ยังคงทรงใช้บ้างในบางคราว เมื่อจำเป็น ดังที่ปรากฏอยู่ในบาลีหลายแห่ง ครึ่งก่อนพุทธกาลนานไกล ในยุคพระเวท พระเวทยุคแรก ๆ ก็มีแต่คำสั่งสอนในการปฏิบัติและบูชาเท่านั้น ครั้งตกมายุคหลังเกิดพระเวทที่สี่ (อถรรพเวท) ซึ่งเต็มไปด้วยเวทมนต์ของศัตรู ขึ้นด้วยอำนาจความนิยมของมหาชน หรืออาจกล่าวได้อีกอย่างว่า ตามอำนาจสัญชาตญาณของปุถุชนนั่นเอง นับได้ว่ายุคนี้เป็นมุลรากของสิ่งที่เรียกกันว่า ฤทธิ์ และนิยมสืบทอดมาด้วยเหตุที่ว่า มหาชนชอบซื้อสินค้าที่เป็นไปทำนองฤทธิ์มากกว่าเหตุผลทางปรัชญา ถ้าศาสนาใดด้อยในเรื่องนี้ก็จะมีส่วนน้อยที่สุดจะได้แต่คนฉลาดเท่านั้นที่จะเข้ามาเป็นสาวก . . . เพราะเหตุนี้เอง ในบาลีจึงมีการกล่าวประปรายถึงฤทธิ์ ส่วนในอรธกถาได้กล่าวอย่างละเอียดพิสดาร พระพุทธโฆษาจารย์ได้กล่าววิธีฝึกฤทธิ์ไว้ในคัมภีร์วิสุทธิมรรค ซึ่งเป็นหนังสือที่แต่งขึ้นเพื่อเอาใจชาวเกาะลังกา (พุทธทาสภิกขุ, 2555ก, น. 102)

ในประเด็นอธิธรรมปัญหานี้ พุทธทาสภิกขุตีความอธิธรรมปัญหกว่าเป็นเพียงเรื่องของการสร้างตรรกะที่เพิ่มขึ้นมาในภายหลัง พุทธทาสภิกขุจึงมิได้ให้ความสำคัญกับสาระของอธิธรรมปัญหามากกว่าปัญาอื่น ๆ ทั้งนี้ เพราะพุทธทาสภิกขุเห็นว่าอธิธรรมปัญหามีใช้พุทธวจนะ แต่ทว่าได้ออกออกมาในรูปตรรกะหรือปรัชญาภายหลัง ท่านถือว่าถ้อยคำจากพระโอษฐ์ของพระพุทธองค์นั้นมีความสำคัญสูงสุดเพราะแสดงถึงญาณปัญญาที่แท้จริง พุทธทาสภิกขุกล่าวว่า อธิธรรมนั้นเพื่อในทางอักษรศาสตร์ เพื่อในทางตรรกะ เพื่อในทางอะไรหลาย ๆ อย่างที่ไม่เกี่ยวกับการปฏิบัติเพื่อการดับทุกข์ ด้วยเหตุนี้ กลุ่มที่นิยมการศึกษาอธิธรรมจึงไม่พอใจ และได้วิจารณ์การตีความของพุทธทาสภิกขุเพื่อเป็นการตอบโต้

การที่กลุ่มอธิธรรมได้วิจารณ์การตีความคำสอนทางพุทธศาสนาของพุทธทาสภิกขุได้เรียกความสนใจของบรรดานักวิชาการที่กำลังศึกษาแนวคิดของพุทธทาสภิกขุ ดังนั้น การศึกษาของนักวิชาการรุ่นหลัง เช่น ปีเตอร์ เอ แจ็กสัน (Peter A. Jackson) และหลุยส์ กาโบเด (Louis Gabaude) ได้แสดงถึงความแตกต่างระหว่างแนวคิดของพุทธทาสภิกขุกับแนวคิดของกลุ่มนิยมอธิธรรม แจ็กสันได้สรุปว่า คนที่ไม่ชื่นชอบพุทธทาสภิกขุมักเป็นคนที่ยึดอธิธรรม คนพวกนี้มีแนวคิดแบบอนุรักษนิยม หรือไม่ชอบเปลี่ยนแปลง จึงยากสำหรับพวกเขาที่จะรับการตีความพระไตรปิฎกของพุทธทาสภิกขุที่ค่อนข้างก้าวหน้าและมีนวัตกรรม (Ito, 2012, pp. 138-140)

จากมุมหนึ่ง ความขัดแย้งระหว่างพุทธทาสภิกขุกับกลุ่มนิยมอธิธรรมอาจเป็นตัวอย่างที่ดีที่บอกถึงความแตกต่างระหว่างการตีความคำสอนทางพุทธศาสนาแบบเหตุผลนิยมกับพุทธศาสนาในแบบจารีตดั้งเดิมที่เชื่อในทุกอย่างที่น่าปรากฏในพระไตรปิฎก การที่พุทธทาสภิกขุจะสร้างทฤษฎีใหม่ กระบวนทัศน์ใหม่ ท่านจำเป็นต้องศึกษาและทำความเข้าใจรากฐานเดิมอย่างถ่องแท้รอบด้าน การศึกษาอย่างถ่องแท้ รอบด้านเท่านั้นจึงจะสร้างความมั่นใจว่าอย่างไรเป็นของแท้ อย่างเป็นของเทียม อย่างไม่เป็นแก่น อย่างไม่เป็นกระพี้ ในขณะที่เดียวกันท่านต้องแสดงให้เห็นอยู่ตลอดเวลาว่าท่านยังคงดำรงชนบประเพณีในพระพุทธศาสนา และพยายามทุกวิถีทางที่จะให้ผู้อื่นรู้สึกว่าคุณท่านกำลังทำอันตรายต่อบทบาททางสังคมของพระพุทธศาสนาไทย โดยการไม่สร้างสิ่งแปลกใหม่ขึ้นมาในพระพุทธศาสนา แต่อาจขอยืมวิธีคิดในพระพุทธศาสนาหายาน ด้วยวิธีนี้ คำสอนหลัก ๆ ของพุทธทาสภิกขุจึงเหลือเพียงส่วนที่เกี่ยวกับการดับ/หลุดทุกข์ ล้วน ๆ หรือนั่นเฉพาะเรื่องพุทธปัญญาที่กระชับและตรงประเด็นสำหรับการประยุกต์ใช้ในยุคนสมัยใหม่

นอกจากนั้น วิชา 8 และอภิญญา 6 เป็นเรื่องเกินกว่าวิสัยมนุษย์ปกติ แต่ชาวพุทธจำนวนไม่น้อยคิดว่ามีอยู่จริง เพราะหลายคนอ้างว่าตนเคยเห็นเรื่องเหล่านี้มาบ้างตา แต่เรื่องทำนองนี้มักถูกมองว่าเป็นสิ่งเหนือธรรมชาติอีกเช่นกัน การนำความรู้ในทำนองนี้ออกจากตำราคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบมาตรฐาน หรือการไม่ต้องเน้นย้ำเรื่องทำนองนี้อาจจะช่วยสะท้อนความเป็นเหตุผลนิยม อย่างไรก็ดี ความเป็นเหตุผลนิยมในที่นี้คือการพูดหรือการเล่าอะไรก็ตามที่ต้อง

ไม่ขัดแย้งกับกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงของวิทยาศาสตร์ เพราะวิทยาศาสตร์ได้เข้ามากำหนดวิธีคิดและวิธีพูดของผู้คนทั่วไปแล้ว อย่างไรก็ตาม วิชชา 8 อภิญญา 6 มิใช่เป็นเรื่องเดียวกับปกรณัม แต่เป็นความรู้ความสามารถพิเศษที่เกินกว่ามนุษย์ทั่วไปของเหล่าบรรดาผู้ที่สามารถบรรลุธรรมชั้นสูง

อย่างไรก็ดี นักวิชาการบางท่านได้ตั้งข้อสังเกตว่าในยุคสมัยใหม่ แม้จำต้องเสนอเรื่องราวของพระพุทธเจ้าที่อิงความเป็นเหตุเป็นผล หรือการเล่าพุทธประวัติที่ต้องตัดทอนเรื่องอิทธิปาฏิหาริย์ลงบ้าง แต่กระนั้น เราก็ไม่ควรละเลยหน้าที่ของอิทธิปาฏิหาริย์ เรามิควรเมินเฉยการเล่าเรื่องราวทางพุทธศาสนาแบบตำนานที่มีปกรณัมมากมายในฐานะตัวตนในประวัติศาสตร์ เนื่องจากพุทธประวัติไม่ได้มีหน้าที่เพียงถ่ายทอดความเป็นมาและต้นกำเนิดของพระพุทธศาสนาให้คนทั่วไปได้รับรู้เท่านั้น แต่ยังเป็นสื่อหลักพุทธธรรมเพื่อเป็นแบบอย่างในการดำเนินชีวิตอีกด้วย สิ่งเหล่านี้มักสามารถเรียกพลังศรัทธาเพื่อเจริญรอยตามพระพุทธองค์ การเขียนแบบเหตุผลนิยมแม้จะสามารถอธิบายให้รู้ว่าหลักธรรมคำสอนนั้นมีอะไร และเหตุผลเชื่อมโยงกันอย่างไร แต่ก็ยังไม่สามารถลบล้างจิตใจให้เกิดพลังแห่งศรัทธาได้ แต่การเขียนแบบตำนานนั้นสามารถก่อให้เกิดผลต่อจิตใจที่ลึกกว่าการใช้เหตุผล (สุชาติ หงษา, 2549, น. 107-108)

(7) การตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแนวมนุษยนิยม

คู่มือมนุษยของพุทธศาสนิกชนเป็นหนังสือที่ทำให้ผู้อ่านรู้สึกว่าการที่เราจะหลุดพ้นได้นั้นเป็นเรื่องที่มนุษย์ผู้ใด ๆ ก็สามารถทำได้ หรือเข้าถึงได้ ดังที่ท่านกล่าวว่าการสมาทานศีลปฏิบัติสิกขาด้วยความคิดว่าตนจะได้ไปเกิดเป็นเทวดาในสวรรค์ อย่างนี้ก็ไม่ต้องสงสัยเลย ย่อมเป็นการจับฉวยศีลและวัตรผิดความมุ่งหมายของพุทธศาสนาไป ทำให้การรักษาศีลและพรหมจรรย์ของตนเศร้าหมองเพราะว่าความมุ่งหมายของพระวินัยนั้นก็เพื่อกำจัดกิเลสในส่วนหยาบๆ ทางกายและวาจาเพื่อให้เป็นรากฐานของสมาธิ และต่อไปถึงปัญญาเป็นลำดับไป หาใช่มุ่งหมายเพื่อให้ไปเกิดในสวรรค์ไม่ (พุทธศาสนิกชน, 2558, 157)

ปราชญ์เถรวาทอีกท่านในยุคสงครามเย็นที่ผู้คนเห็นว่าท่านดำเนินตามรอยพุทธกิจในแบบเดียวกับพุทธศาสนิกชน คือ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ดังที่ท่านเคยกล่าวไว้อย่างมั่นคงว่าคำตอบขั้นสุดท้ายที่ครอบคลุมสำหรับปัญหาของมนุษย์มีอยู่ในพระพุทธศาสนา หรือให้แน่ชัดลงไปอีก มีอยู่ในพุทธธรรม (มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2542, น.175) ท่านเห็นว่าภาษาไม่สามารถแสดงหรือถ่ายทอดความจริงหรือสัจธรรมได้โดยสมบูรณ์ เพราะว่าภาษาไม่ได้เป็นการเอาสิ่งนั้นมาตั้งหรือมาแสดงให้ดู เราไม่ได้เอาของนั้นที่เป็นของจริงมาไว้ข้างหน้า ภาษานอกจากสื่อความจริงไม่ได้สมบูรณ์แล้ว ภาษายังมีโทษต่อมนุษย์ได้ด้วยในแง่ที่เป็นตัวปิดบังความจริง ถ้าหากปฏิบัติต่อภาษาอย่างไม่ถูกต้อง บางทีภาษาก็เป็นตัวปิดบังสัจธรรมเสียเองด้วย จึงให้สังเกตระหว่าง “เนยยัตถะ (สมมติสัจจะ)” กับ “นีตารถะ (ปรมาตถสัจจะ)” นี่จึงเปรียบเสมือนข้อเสนอเชิง

อีกตัวอย่างคือ การตีความ “ตลาคตโพธิศัทธา” ในแบบมนุษย์ของ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้ทำให้ชาวพุทธรู้สึกว่าการที่เป็นคนดีเป็นเรื่องที่ใกล้ตัว เป็นสิ่งที่เราสามารถพัฒนาได้ เป็นสิ่งที่เราสามารถเข้าถึงได้ มนุษย์ไม่จำเป็นต้องเป็นผู้วิเศษ ความเห็นที่ถูกต้องและความพากเพียรก็สามารถทำให้มนุษย์เข้าถึงตลาคตโพธิศัทธา

ในศตวรรษที่ผ่านมา พระสงฆ์รับมโนทัศน์ของโลกตะวันตก พระสงฆ์จึงนิยมตีความเนื้อหาพุทธประวัติในแบบใหม่ที่สะท้อนความเป็นมนุษย์นิยม อันเนื่องมาจากความตระหนักมากขึ้นของผู้ตีความเกี่ยวกับความเป็นมนุษย์ในปัจจุบันและมนุษย์ในประวัติศาสตร์ โดยเฉพาะ ธรรมเนียมปฏิบัติทางประวัติศาสตร์ในโลกยุคโบราณ ที่นิยมการเล่าอธิบายเรื่องราวทางศาสนาในแบบตำนาน ที่มีฉากกนิหาร หรือฉากที่เกินกว่าวิสัยของมนุษย์ทั่วไป การตีความและอธิบายพระไตรปิฎกในแบบพุทธทาสภิกขุ และการอธิบายพุทธธรรมในแบบสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) นอกจากช่วยทำให้ผู้คนสามารถเข้าใจและเข้าถึงแก่นพระธรรมเพื่อที่ตนจักสามารถรักษาพระพุทธศาสนาได้อย่างถูกต้องและสมกับยุคสมัย ยังสะท้อนถึงก้าวสำคัญในการพัฒนาคำสอนทางพระพุทธศาสนาในยุคสังครามเย็น

งานวิจัยพบว่า พุทธศาสนิกชนและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) ได้ผลิตความรู้ทางพระพุทธศาสนาโดยการวิเคราะห์และวิพากษ์ศาสตร์ของยุคสมัยใหม่ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การวิพากษ์เป้าหมายของวิทยาการสมัยใหม่ของโลกตะวันตกเพื่อปลดปล่อยการถูกครอบงำทางวาทกรรมดังกล่าว ความเคลื่อนไหวทางภูมิปัญญาในทำนองนี้ได้มีส่วนสำคัญในการสถาปนาความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทย โดยเฉพาะหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 เป็นต้นมา ดังเห็นวาทะกรรมเถรวาททั้งสองได้ตระหนักถึงความสำคัญของการวิพากษ์วิจารณ์เป้าหมาย (aim) และเนื้อหา (content) ของศาสตร์สมัยใหม่จำนวนมาก เพื่อมิต้องการให้คนไทยตกเป็นทาสทางวาทกรรมและค่านิยมของโลกตะวันตก อย่างไรก็ตาม การวิพากษ์ในทำนองนี้บางครั้งได้นำไปสู่การผลิตชุดความรู้เชิงวาทกรรมใหม่ ๆ ให้แก่พระพุทธศาสนา ความรู้จำนวนมากเหล่านี้ได้กลับมากำหนดทิศทางกระแสดวงความคิดของพระพุทธศาสนาเอง หลายชุดความรู้ก็ได้ถูกสนับสนุนหรือผลิตซ้ำโดยพระสงฆ์รุ่นใหม่จนกลายเป็นอุดมการณ์แห่งยุคสมัย เช่น วาทกรรมด้านการศึกษาในแบบเถรวาท วาทกรรมด้านการพัฒนามนุษย์ในแบบเถรวาท เป็นต้น วาทกรรมเหล่านี้ต่างมีจุดเริ่มต้นจากการวิพากษ์เป้าหมายและเนื้อหาบางส่วน of ศาสตร์สมัยใหม่ ทั้งนี้ ขอยกตัวอย่างคำวิพากษ์ของปราชญ์เถรวาทในสาขาต่าง ๆ ดังนี้

Ref. code: 25625924300014MGA

การเห็นธรรมชาติของนักวิทยาศาสตร์นั้น ทำให้เกิดความรู้สึกและผลิตภัณฑ์ต่าง ๆ ขึ้นมากมาย จนกระทั่งเกิดความลุ่มหลงไปตามสิ่งเหล่านั้น ส่วนการเห็นธรรมชาติของนักวิปัสสนา อาจจะไม่ทำให้เกิดผลิตภัณฑ์อะไรขึ้นมาก็ได้ แต่ได้ทำให้เกิดความรู้ชนิดที่จะไม่ลุ่มหลงไปตามธรรมชาติ หรือต่อผลิตภัณฑ์ที่ผลิตขึ้นจากธรรมชาติ ทั้งนี้เพราะการเห็นธรรมชาติ ที่ทำให้เกิดความรู้หรือความรู้สึกขึ้นในระหว่างสองพวกนี้นั้น เห็นไปในทางตรงข้าม กล่าวคือ จากการเห็นนั้น ทำให้เกิดความรู้สึกขึ้นมาด้วยกันทั้งนั้น และเรียกได้ว่าปัญญาด้วยกันทั้งนั้น แต่ปัญญาชนิดหนึ่งนั้นเป็นปัญญาปลอม หรือปัญญาทาส (พุทธทาสภิกขุ, 2557ข, น. 257)

ในขณะที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เห็นว่าวิทยาศาสตร์มีประโยชน์และความสำคัญต่อมนุษยชาติมาก แต่วิทยาศาสตร์ในเวลานี้ยังไม่สามารถให้คำตอบที่แสดงถึงความจริงรวบยอดที่ครอบคลุมธรรมชาติและชีวิตทั้งหมด แต่ยังคงวนเวียนกับการหาคำตอบเกี่ยวกับหลักความจริงเฉพาะอย่างเฉพาะเรื่อง และแม้แต่ในขั้นนี้ก็ยังไม่อาจพิสูจน์สภาวะธรรมชาติหลายอย่างมากมายในระดับความจริงพื้นฐาน เช่น อนุภาคพื้นฐานเป็นอย่างไร มีจริงหรือไม่ โดยอ้างคำพูดของว่าวิทยาศาสตร์ไม่สามารถนำมนุษย์เข้าถึงตัวความจริงหรือสัจจภาวะได้โดยตรง จะเข้าถึงได้ก็เพียงโลกแห่งสัญลักษณ์ที่เป็นเพียงเงา (พระพรหมคุณาภรณ์, 2547ก, น. 45-46)

ในการวิพากษ์จิตวิทยา พุทธทาสภิกขุเองก็ตระหนักในความสำคัญของจิตวิทยาที่กำลังมีอิทธิพลอย่างมากในสังคมสมัยใหม่ พุทธทาสภิกขุเองบางครั้งก็ได้คำศัพท์จิตวิทยา เช่น คำว่า “อีโก (egoism)” แต่ทว่าในขณะเดียวกันพุทธทาสภิกขุก็ใช้ความรู้ทางพระพุทธศาสนาในการวิเคราะห์และวิจารณ์เนื้อหาของศาสตร์นี้ ทั้งนี้ เราคงต้องยอมรับว่าจิตวิทยาก็เป็นผลผลิตของยุคสมัยใหม่เช่นกัน หากสังเกตให้ดี ทั้งจิตวิทยาและคำสอนทางพระพุทธศาสนาในบางมุมก็มีลักษณะคล้ายกับการรักษาโรคทางจิต แต่พระพุทธศาสนาอาจนิยามในแบบกว้าง ๆ ว่าเป็นเรื่องจิตวิญญาณ แต่พุทธทาสภิกขุไม่เห็นด้วยกับการที่สังคมหันไปใช้จิตวิทยา มากกว่าใช้ธรรมะ ดังตัวอย่างข้อความข้างล่าง

บัดนี้เรามีการสังคมด้วยจิตวิทยามากเกินไป โดยไม่อาศัยธรรมะนั้น หมายความว่าเรากำลังนิยมจิตวิทยา ชนิดที่จะแก้ปัญหาเฉพาะหน้าไปคราว ๆ หนึ่ง มากยิ่งขึ้นทุกที เพื่อให้ทันกับความต้องการอันร้อนรนของคนเราในสมัยนี้ โดยที่ลืมไปว่าจิตวิทยาชนิดนี้เป็นความรู้ที่เกิดจากความต้องการของกิเลสตัณหา ไม่ใช่เกิดจากความรู้สึกผิดชอบชั่วดี โดยบริสุทธิ์ เมื่อโลกถูกกิเลสตัณหาครอบงำมากขึ้นเรื่อย ๆ โดยนัยหรือโดยลักษณะที่กล่าวแล้ว คนก็ต้องการจิตวิทยาชนิดนี้กันมากขึ้น มีการค้นคว้าการเรียนการสอนกันมากขึ้น และกำลังเร่งรีบให้มันมากขึ้นอย่างไม่มีขีดสุด โดยหวังว่าถ้าใครใช้จิตวิทยาเก่ง คนนั้นก็จักได้เปรียบผู้อื่น หรือปฏิบัติหน้าที่ของตนสำเร็จ แต่ส่วนที่มันจะเกิดความเสียหายขึ้นแก่ใครอีกทางหนึ่ง นั้นไม่ต้องรับผิดชอบ เพราะทุกคนมัวเมาแต่ในเรื่อง

เอาแต่ได้เข้าว่า หรือขอให้ได้ไปทีก่อนก็แล้วกันด้วยกันทั้งนั้น (พุทธทาสภิกขุ, 2557ช, น. 184-185)

ตรงจุดนี้ เราเห็นว่าวิชาจิตวิทยาเป็นมรดกทางความรู้ของยุคสมัยใหม่ ดังที่ ปีเตอร์ ชมิทท์ ลิวเคล (Perry Schmidh-Leukel) เชื้ออย่างสนิทใจว่าพุทธทาสภิกขุมิได้หยุดแค่การใช้คำศัพท์ตะวันตกเท่านั้น แต่ด้วยจิตใจที่ขอบวิเคราะห์ พุทธทาสภิกขุจึงต้องการไปไกลกว่านั้น โดยเฉพาะการวิพากษ์ปรัชญาการเมืองและสังคม พุทธทาสภิกขุได้กล่าวในคำสอนของท่านว่าอุดมการณ์เสรีนิยม (Liberalism) กับแนวคิดเรื่องเสรีภาพของปัจเจก (individual liberty) ได้สนับสนุนให้คนมีอีโก้ ยึดติดกับผลประโยชน์ส่วนตน ชาวพุทธที่เห็นคล้ายกับพุทธทาสภิกขุจึงเสนอวิธีที่มีองค์ภาพพที่รวมโดยสนับสนุนให้ทุกคนทำหน้าที่ของตนในลักษณะร่วมมือร่วมใจ อิสระภาพ (freedom) ในความหมายของพุทธทาสภิกขุจึงมิได้หมายถึงเจตจำนงเสรี (free individual agency) หรือเสรีภาพในการกำหนดชีวิตของตนเอง (self determination) แต่ทว่าหมายถึงอิสระภาพจากอวิชชาหรือกิเลส (freedom from defilements) (Schmidt-Leukel, 2006, pp. 92-93).

ในการวิพากษ์สังคมศาสตร์ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เห็นว่าเมื่อวิทยาเฟื่องฟู นักวิชาการก็อยากจะให้ศาสตร์ของตนมีลักษณะและมีฐานะอย่างวิทยาศาสตร์ด้วย แล้วก็พยายามเอามาตรฐานความจริง ตลอดจนวิธีศึกษาตามแบบวิทยาศาสตร์เข้ามาใช้ในศาสตร์ของตน เกิดเป็นกลุ่มวิชาใหม่เรียก “สังคมศาสตร์” ศาสตร์เหล่านี้เห็นว่าศีลธรรมหรือจริยธรรมเป็นเรื่องคุณค่าซึ่งไม่เป็นความจริงทางวิทยาศาสตร์ก็พากันพยายามหลีกเลี่ยงเรื่องศีลธรรม หรือจริยธรรมพยายามแสดงตัวว่าเป็นศาสตร์ที่ปราศจากคุณค่า ถ้าจะศึกษาเรื่องศีลธรรมหรือจริยธรรมบ้างก็มองเอาเฉพาะในแง่ที่เป็นพฤติกรรมทางสังคมหรือเป็นการแสวงหาทางรูปธรรมที่สังเกตได้ตามวิธีวิทยาศาสตร์เท่านั้น (พระพรหมคุณาภรณ์, 2547ก, น. 81)

ในการวิพากษ์รัฐศาสตร์ พุทธทาสภิกขุนิยามการเมืองว่าหมายถึงการจัดหรือการทำให้คนจำนวนมากอยู่ร่วมกันอย่างสันติสุขโดยไม่ต้องใช้อำนาจ ในวันนี้ เราต้องทำการเมืองให้ถูกต้อง พุทธทาสภิกขุเห็นว่าการเมืองแม้จะมีหลายระบบ เช่น ราชาธิปไตย เผด็จการ ประชาธิปไตย สังคมนิยม ฯลฯ แต่ระบบเหล่านั้นก็อยู่ในการเมืองตามความเป็นจริงเพียงสองประเภท นั่นคือการเมืองที่ถูกต้องกับการเมืองที่ไม่ถูกต้อง การเมืองที่ถูกต้องคือการเมืองที่มีศีลธรรม (พุทธทาสภิกขุ, 2549ก, น. 124) ในขณะที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) พยายามมองหาหลักการต่าง ๆ ในคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่ดี โดยตั้งคำถามต่อแนวคิดสมัยใหม่ในวิชารัฐศาสตร์ในด้านความสมจริง เช่น แนวคิดเจตจำนงเสรี เสรีนิยมประชาธิปไตย สังคมนิยม เป็นต้น

ในขณะที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เห็นว่าความคิดทางรัฐศาสตร์แต่ไหนแต่ไรมามุ่งให้เราได้ ให้เราเหนือเขา ให้เราชนะ และหาทางว่าถ้าเป็นฝ่ายอื่นพวกอื่นเราไม่ต้องการให้เจริญงอกงาม นักทฤษฎีทางรัฐศาสตร์ที่มีชื่อเสียงมากของตะวันตกชื่อ แมคคิลวาล์

(Niccolo Machhiavelli) ก็สอนระบบที่เรียกว่าเจ้าเล่ห์เจ้ากลในการแสวงหาความยิ่งใหญ่ด้วยการกำจัดฝ่ายศัตรู ไม่ว่าจะกำจัดได้อย่างไรเอาทั้งนั้น ไม่ถือเป็นการเสียคุณธรรม แนวคิดรัฐศาสตร์ทั่วไป ยากจะพ้นการให้ตนยิ่งใหญ่บนความย่อยยับของคนอื่น (พระพรหมคุณาภรณ์, 2547ข, น. 25)

ในการวิพากษ์เศรษฐศาสตร์ พุทธทาสภิกขุเห็นว่าเศรษฐศาสตร์แท้จริงคือชีวิตวัตร ส่วนลัทธิได้ทั้งสองทาง คือ วัตถุ และ จิตวิญญาณ เศรษฐศาสตร์แห่งชาวพุทธต้องเน้นเรื่องใช้ชีวิตให้เกิดผลด้านวิญญาณ เพราะลัทธิผลทางวัตถุไม่นำมาซึ่งสันติสุขได้ คำว่า “economics” แปลว่าประหยัดทุน คำนี้เอาแพะชนแกะ เศรษฐ์แปลว่าประเสริฐ มาจับคู่กัน ทั้งที่มีคนละความหมาย พวกเรามีสิทธิที่จะเอาตามบาลี เศรษฐศาสตร์เพื่อรู้ปัญหาาร่วมกันของสากล เศรษฐศาสตร์เพื่อรักมีความรักสากล และเศรษฐศาสตร์เพื่อรอดแห่งสากลชีวิต ถ้าไม่ถึงขั้นนี้ไม่ควรเรียกว่า “เศรษฐ” (พุทธทาสภิกขุ, 2541, น. 479)

ในขณะที่ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เคยวิพากษ์แนวคิดทางเศรษฐศาสตร์ของโลกตะวันตกว่าเป็นแนวคิดแห่งเศรษฐกิจเพื่อสนองความต้องการเสพบริโภค ดังปรากฏในหนังสือเรื่อง “เศรษฐศาสตร์แนวพุทธ”

นักเศรษฐศาสตร์บางคนบอกว่า เศรษฐศาสตร์เป็นสังคมศาสตร์ที่ขึ้นต่อ value มากที่สุด เรียกว่าเป็น value-dependant มากที่สุดในบรรดาสังคมศาสตร์ทั้งหลาย ในเมื่อจุดเริ่มของเศรษฐศาสตร์อยู่ที่ความต้องการของคน ความต้องการของคนเป็นคุณค่าอยู่ในจิตใจ. . . เศรษฐศาสตร์มิสามารถเป็นวิทยาศาสตร์ที่สมบูรณ์แบบได้ หรือไม่สามารถเป็นวิทยาศาสตร์ได้แท้จริง เพราะไม่อาจเป็นอิสระจากคุณค่าต่าง ๆ หรือจะต้องขึ้นต่อคุณค่าอะไรบางอย่าง ในหลักการและทฤษฎีทางเศรษฐศาสตร์จะเต็มไปด้วยฐานคติ คือ ข้อที่ถือว่ายุติเป็นอย่างนั้น เป็นความจริงโดยที่ยังมิได้พิสูจน์ เมื่อยังเต็มไปด้วยฐานคติต่าง ๆ แล้ว จะเป็นวิทยาศาสตร์ได้อย่างไร. . . เมื่อเรากล่าวว่าเศรษฐศาสตร์ไม่เกี่ยวกับคุณค่า เราก็จะพยายามเลี่ยงหลบและไม่ศึกษาเรื่องคุณค่านั้น ซึ่งจะทำให้เรามองไม่ชัดเจน และจัดการมันไม่ได้ดี. . . การที่เราเร้าค่านิยมบริโภค ต้องการให้คนบริโภคมาก ไม่จำเป็นต้องทำให้เกิดการผลิตขึ้น แต่จะทำให้เกิดความฟุ้งเฟ้อ การกู้หนี้ยืมสิน ทุจริต เพื่อการบริโภคได้มาก เป็นการพัฒนาที่ผิดพลาดอย่างยิ่ง (พระพรหมคุณาภรณ์, 2559ข, น. 18-45)

นอกจากนั้น ท่านได้เสนอแนวคิดเศรษฐศาสตร์มีขมิมาที่เน้นการประสานให้เกื้อหนุนกันระหว่างความเจริญแบบปลายเปิดของสังคมกับความเจริญแบบปลายปิดของชีวิตบุคคล (พระพรหมคุณาภรณ์, 2559ข, น. 88) ท่านเห็นว่าการสร้างความเจริญสมัยใหม่ได้เน้นความขยายตัวเติบโตทางเศรษฐกิจคือมุ่งความมั่งคั่งพรั่งพร้อมทางวัตถุหรือสิ่งเสพบริโภคตลอดมา จนกระทั่งถึงช่วง พ.ศ. 2530 จึงได้มีการยอมรับกันทั่วโลกโดยการประกาศของสหประชาชาติว่าการพัฒนาที่ทำกันมา

นั้นเป็นการพัฒนาที่ไม่ยั่งยืน โดยมีสาเหตุหลักที่มาจากการพัฒนาเศรษฐกิจที่ผิดพลาด โดยไม่คำนึงถึงผลกระทบต่อสิ่งแวดล้อมและเป็นการพัฒนาอย่างไม่สมดุล มิได้บูรณาการเข้ากับคน ดังนั้น การบริโภคด้วยปัญญานี้จึงเรียกว่าการบริโภคที่พอดีซึ่งเป็นแกนของเศรษฐกิจแบบพอดี หรือเศรษฐกิจมัชฌิมา ซึ่งสมควรจะเป็นเศรษฐกิจของมนุษย์ที่มีการศึกษา ผู้ได้พัฒนาตนแล้ว พุทธอีกสำนวนหนึ่งว่าการบริโภคด้วยปัญญา เป็นจุดเริ่มและเป็นแกนกลางของเศรษฐศาสตร์แนวพุทธ เพราะเป็นสาระของเศรษฐกิจ และเป็นตัวกำหนด ควบคุมกระบวนการกิจกรรมเศรษฐกิจทั้งหมด ตั้งแต่การผลิตจนถึงการโฆษณาให้คงความเป็นเศรษฐกิจที่ดีที่สร้างสรรค์ (พระพรหมคุณาภรณ์, 2559ข, น. 65-71)

ในการวิพากษ์ปรัชญาตะวันตก (ญาณวิทยา) พุทธทาสภิกขุเห็นว่าเดิยนี้โลกกำลังเป็นบ้าปรัชญา โลกกำลังติดเฮโรอีนปรัชญา หลงใหลปรัชญาอย่างหลบลูบลับตา เป็นการคำนึงคำนวณทาง logic บ้างทางปรัชญาบ้าง (พุทธทาสภิกขุ, 2548, น. 16-17) ทั้งนี้ พุทธทาสภิกขุได้วิพากษ์วิธีคิดทางปรัชญาของนักปรัชญาในโลกตะวันตก ดังในตัวอย่างข้อความจากหนังสือ “ภาษาคน-ภาษาธรรม” ของพุทธทาสภิกขุที่ได้วิพากษ์ปรัชญาของเรอเน เดส์การ์ต (Rene Descarte) ดังนี้

พวกที่ไปได้ไกลหรือคนทั้งหลายยอมเห็นด้วย ก็คือพวกที่กล่าวว่า เพราะเรารู้สึกคิดนึกได้ จึงถือว่าเรามีตัวอยู่ (cogito ergo sum) ขอให้ฟังดูให้ดีว่า เพราะข้าพเจ้าคิดได้ ข้าพเจ้าจึงมีตัวข้าพเจ้าอยู่ คำพูดอย่างนี้มันจะมีน้ำหนักสักเท่าไร จะมีเหตุผลสักเท่าไร เพราะว่าความคิดเช่นนั้นย่อมจะต้องปะทะกันเข้ากับความคิดของพุทธบริษัทที่พยายามแต่จะพูดว่า ข้าพเจ้ามิได้มีอยู่ แม้ว่าข้าพเจ้าคิดได้หรือรู้สึกได้ถ้าพุทธบริษัทใดเกิดไปมีความเชื่อเข้าว่าเพราะเรารู้สึกได้ เพราะฉะนั้นต้องถือว่าเรามีอยู่อย่างนี้แล้ว คนนั้นก็ไม่ใช่พุทธบริษัท และจะกลายเป็นสมาชิกของนักปราชญ์ตะวันตกสาขาใดสาขาหนึ่งไปเท่านั้นเอง. . . ที่จริงความคิดข้อนี้ก็นับว่าแยบคายอยู่มาก ถ้าไม่มีตัวเราแล้ว อะไรจะคิด อะไรจะรู้สึก การที่จะมาบอกให้เชื่อว่าสิ่งที่รู้สึกได้คิดนึกได้ ก็ยังไม่ใช่ตัวเรานั้นเป็นสิ่งที่เข้าใจยาก เรียกว่าแทบจะเหลือวิสัยที่จะพูดกับคนธรรมดาทีเดียว เพราะเหตุว่าสิ่งที่เราเรียกว่าจิตใจที่รู้สึกคิดนึกได้นี้ เป็นสิ่งที่ละเอียดประณีตลึกซึ้งสูงขึ้นไป กว่าที่จะมาพิสูจน์กันได้ว่ามันเป็นเพียงธรรมชาติล้วน ๆ ดังนั้น เราจะต้องอาศัยหลักในทางพระพุทธศาสนาที่ว่า รูปธรรมกิตินามธรรมกิตี ทั้ง 2 อย่างนี้เป็นธรรมชาติเสมอกัน (พุทธทาสภิกขุ, 2555ข, น. 186)

ในการวิพากษ์ปรัชญาสังคม เมื่อครั้งที่นักปรัชญาสังคมได้วิจารณ์พระพุทธศาสนาว่าไม่มีสิ่งที่อาจเรียกว่าปรัชญาสังคม ทั้งพุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้อธิบายกลับว่า แท้จริงแล้วพระพุทธศาสนาเองก็เป็นเรื่องสังคมล้วน ๆ ดังเห็นชัดว่าพระวินัย ศีล มรรคมงคล 8 นิพพาน ก็ล้วนแต่เป็นเรื่องสังคมและเพื่อสังคมทั้งสิ้น การตอบในทำนองนี้สามารถสร้างบรรทัดฐานให้กับผู้คนในสังคมไทย โดยเฉพาะคนรุ่นใหม่จะได้เข้าใจว่าแม้คำว่า “ปรัชญาสังคม” ไม่มีในภาษาบาลี แต่มโนทัศน์ หรือคำสอนนั้นมี ทั้งนี้เพราะพระพุทธเจ้ามีเคย

ต้องการให้ศาสนาเป็นแค่เรื่องปรัชญาที่ผู้คนถกเถียงไปเรื่อย ๆ แต่ศาสนาต้องเป็นเรื่องของการนำไปปฏิบัติที่ใช้การได้และเห็นผลในชีวิตนี้ได้จริง

นอกจากนั้น เมื่อสังคมหยิบยกประเด็นเสรีภาพ อิสระภาพ ซึ่งเป็นแนวคิดสำคัญในวิชาปรัชญา พุทธทาสภิกขุได้ทิ้งพินัยกรรมทางความคิดให้สังคมไทย โดยตอกย้ำปณิธานธรรมที่ว่าเสรีภาพทางสังคม เราไม่อาจมี และไม่ควรมี แต่เสรีภาพทางจิตใจนั้น เราได้เสมอ เมื่อเรามีเสรีภาพแก่/เหนือกิเลส นี้จะช่วยให้มีเสรีภาพทางสังคมอยู่โดยอ้อม (พุทธทาสภิกขุ, 2541, น. 51) ในขณะที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เห็นว่าพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาแห่งอิสรภาพ จุดหมายสูงสุดของพระพุทธศาสนาเรียกชื่ออย่างหนึ่งว่า “วิมุตติ” แปลว่าความหลุดพ้น ความปลอดพ้นจากสิ่งผูกมัดบีบคั้นครอบงำจำกัดขัดข้อง ไม่ต้องขึ้นต่ออะไร ๆ หรือต่อใคร ๆ ได้แก่ ความเป็นอิสระนั่นเอง (พระพรหมคุณาภรณ์, 2556, น. 64)

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้เคยวิพากษ์วิคิดของอัลเบิร์ต ชไวทเซอร์ (Albert Schweitzer) นักปรัชญาที่มีชื่อเสียงชาวตะวันตกที่ได้เขียนหนังสือ ซึ่งได้วิจารณ์จริยศาสตร์พุทธว่าไม่มีเรื่องปฏิบัติทางสังคม ทั้งนี้เพราะชไวทเซอร์ดูเพียงคำจำกัดความของคำว่า “ทำดี” ในพระพุทธศาสนา ก็คือ เว้นชั่ว แล้วก็ให้มีเมตตากรุณา จึงไม่เห็นเรื่องของการออกมาทำการปฏิบัติ เพราะฉะนั้น การทำความดีของชาวพุทธในทัศนะของชไวทเซอร์จึงไม่มีผลอะไร เพราะไม่มีการปฏิบัติในระดับสังคม เหมือนกับว่านอนแผ่เมตตาอยู่ในมุ้ง ก็เป็นการทำความดีแล้ว ตรงจุดนี้ ท่านเห็นว่านี่เป็นตัวอย่างของการนำเอาธรรมมาใช้อย่างไม่ครบถ้วน ชาวพุทธจำนวนมากก็เป็นแบบนี้ (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์, 2560, น. 60-63)

ในการวิพากษ์ศาสตร์แห่งการพัฒนา สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เห็นว่าส่วนใหญ่ที่ผ่านมา โลกของเราพัฒนาทางด้านเศรษฐกิจให้เจริญรุ่งเรืองเพียงด้านเดียว โดยลืมนึกไปว่า ในขณะเดียวกันได้ทำลายโลกไปด้วยอีกทางหนึ่ง จึงเป็นการพัฒนาที่ไม่ยั่งยืน ประเทศไทยก็นำเอาแนวทางการพัฒนาจากประเทศที่เจริญแล้ว แต่ก็เป็นการพัฒนาที่ทำให้ชีวิตและสังคมมีปัญหาหมักหมม ประเทศมีความเจริญด้านวัตถุมากขึ้น แต่ขาดการพัฒนาด้านจิตใจ แสดงให้เห็นความเสื่อมโทรมทางศีลธรรมพร้อมทั้งทางสังคมและวัฒนธรรม จึงส่งผลให้สภาพแวดล้อมเสื่อมโทรมลงไปด้วย เมื่อสภาพแวดล้อมมีปัญหา ก็ทำให้การพัฒนาถึงทางตัน นอกจากนั้น เมื่อนำเทคโนโลยีเข้ามาจัดการกับสิ่งแวดล้อม เทคโนโลยีก็เป็นตัวก่อปัญหาในแง่ทำลายของดีและสร้างของเสียอื่น ๆ ให้เกิดขึ้น การพัฒนาที่ยั่งยืนคือการพัฒนาที่สนองความต้องการของปัจจุบัน โดยไม่ทำให้ประชาชนในรุ่นต่อไปในอนาคตต้องประนีประนอมยอมลดความสามารถของเขาในการที่จะสนองความต้องการของเขาเอง การพัฒนาที่ยั่งยืนจะสำเร็จได้ เราจะต้องพัฒนาคนให้มีจริยธรรม ปัญหาในการพัฒนาที่ยั่งยืนไม่สำเร็จเกิดจากกิเลส 3 อย่างที่ขัดขวางจริยธรรม คือ ตัณหา (ความอยากได้ผลประโยชน์) มานะ (ความต้องการยิ่งใหญ่ อยากมีอำนาจครอบงำผู้อื่น) ทิฎฐิ (หรือความยึดมั่นในแนวคิด ซึ่งแก้ได้

ยาก สิ่งแวดล้อม) ปราชญ์เถรวาททั้งสองรูปมักเห็นว่าปฏิจลสมุปปาทเป็นวิธีคิดที่คำนึงถึงองค์ภาพพหุหรือระบบนิเวศน์ที่สะท้อนความเชื่อมโยงกันของสรรพสิ่งในจักรวาลและความเป็นเหตุผล ในนัยนี้รัฐต้องวางนโยบายประชากรให้ดี รัฐต้องอนุรักษ์ทรัพยากรและสิ่งแวดล้อมอย่างดี เทคโนโลยีเป็นสิ่งประดิษฐ์ของมนุษย์ เป็นสิ่งแวดล้อมเทียม ดังนั้น เราต้องใช้ไม่ประมาท ทั้งนี้ เราต้องมองตนเองให้เป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติ มิใช่ต้องการควบคุมธรรมชาติ และคงยอมรับว่าเทคโนโลยีบางอย่างนั้นดี แต่สังคมไทยบางสังคมขาดภูมิหลังในการพัฒนาเทคโนโลยี จึงใช้เทคโนโลยีไม่เป็น (พระพรหมคุณาภรณ์, 2552, น. 2-52)

ในการวิพากษ์การศึกษา พุทธทาสภิกขุเห็นว่าหัวใจของการเรียน หรือการศึกษาคือการอยู่กับอารมณ์นั้นในขณะที่เรียน แม้เรื่องทางเพศทางอายตนะทั้งหก ให้รู้รส ปฏิภาณ อิทธิพล ผล ธรรมชาติตามที่เป็นจริง ผิดกันไกลกับการเรียนในห้องเรียน แต่มันยากที่จะจัดให้มีการเรียนการสอนในระบบอย่างนี้ มันเลยกลายเป็นเรื่องพิเศษส่วนตัวของบางคนไป (พุทธทาสภิกขุ, 2541, น. 194) ในขณะที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์เห็นว่าการศึกษาไม่ใช่เพียงเสมือนคอยตามผลิตคนมาสนองความต้องการของสังคม โดยเฉพาะอย่างยิ่ง มิใช่มีความหมายเพียงเป็นการฝึกสอนวิชาหาเลี้ยงชีพ เหมือนว่าเขาแค่ให้คนหากินได้เก่งเท่านั้น แต่จะต้องทำหน้าที่แต่งสรรขับเคลื่อนชีวิตและสังคมไปในทิศทางที่ถูกต้องดีงามยั่งยืน ถ้าชีวิตและสังคม ตลอดจนอารยธรรมเดินผิดทาง การศึกษาก็จะต้องนำในการแก้ไข และพาหันก้าวไปในทางที่ถูกต้อง คือ พัฒนาคนให้สามารถ มิใช่เพียงที่จะรับใช้สังคม หรือคอยตามสนองกระแสสังคม แต่ให้สามารถนำสังคม อย่างน้อยร่วมสร้างสรรค์สังคมอย่างมีจุดหมายระยะยาวของความเป็นมนุษย์ มิใช่เพียงจุดหมายแค่การมีกิน มีเสพ ให้เป็นอยู่ได้ (พระพรหมคุณาภรณ์, 2555ก, น. 22)

ในการวิพากษ์ประวัติศาสตร์ พุทธทาสภิกขุกล่าวว่า ประวัติศาสตร์เป็นเพียงกองซากเดนแห่งความคิดเห็นตามที่ถูกเขียนที่มีอำนาจแวดล้อมให้เขาเขียนตามความรู้สึกของเขา โดยวินิจฉัยของเขาเอง นั้นจึงมีความจริงแท้ของธรรมชาติอยู่น้อยมาก (พุทธทาสภิกขุ, 2541, น. 82) หากกล่าวในเชิงวิชาการ ทุกประวัติศาสตร์นิพนธ์ต่างก็มีเรื่องค่านิยมซ่อนอยู่ด้วยกันทั้งนั้น

ในการวิพากษ์นิติศาสตร์ หนังสือ “นิติศาสตร์แนวพุทธ” เป็นตัวอย่างที่ชัดเจนของการวิพากษ์นิติศาสตร์ของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) โดยเฉพาะการวิพากษ์แนวคิดเรื่องสิทธิ ดังที่นักกฎหมายชอบอ้างเรื่องสิทธิ แต่พระพุทธศาสนากลับเห็นว่าแท้จริงแล้วมนุษย์ไม่มีสิทธิอะไรทั้งนั้น ดังในปรากฏในตัวอย่างข้อความที่ยกมาข้างล่าง

พัฒนาคนให้รู้จักเคารพสิทธิซึ่งกันและกัน แต่ต้องรู้ทันว่าที่แท้มนุษย์ไม่มีสิทธิ มนุษย์เรามีความสามารถในเรื่องวินัยนี้ เราจึงจัดโครงการสร้างวางระบบตั้งกฎระเบียบในการจัดแจงจัดสรรสังคมขึ้นมากมาย และพัฒนาอารยธรรมขึ้นได้ จนกระทั่งมนุษย์ถึงกับตกลงกันให้พวกตนมีสิทธิ แม้แต่จะเป็นเจ้าของและจัดการกับธรรมชาติได้ตามปรารถนา เช่น แผ่นดิน

ก็นำมาแบ่งโดยกำหนดให้มีกรรมสิทธิ์ในที่ดินเกิดขึ้น เอาแผ่นดินมาจัดสรร บัญญัติว่า ที่ดินแปลงนี้เป็นของคุณ ที่ดินแปลงนี้เป็นของฉัน จะละเมิดกันไม่ได้ โดยมีนักกฎหมาย เข้ามารองรับ ถ้าละเมิดกันก็มีการลงโทษตามกระบวนการของกฎหมายนั้น กฎหมาย จึงเป็นเครื่องแสดงการยอมรับสิทธิหรือเป็นเครื่องกำหนดให้เกิดมีสิทธิขึ้น และ กฎหมายก็ยังเป็นเครื่องมือคุ้มครองสิทธิของบุคคลตลอดจนคุ้มครองกิจการต่าง ๆ ของ คน แต่ไป ๆ มา ๆ มนุษย์ก็อาจจะลืมความจริงที่แท้ของธรรมชาติไปเลย จนบางที เมื่อ มนุษย์ต่างอารยธรรมต่างวัฒนธรรมมาพบกัน ก็มีเรื่องแปลก ๆ (พระพรหมคุณาภรณ์, 2555ก, น. 22)

ในการวิพากษ์การครอบงำความรู้เชิงวาทกรรมของโลกตะวันตก พุทธทาสภิกขุสังเกตเห็นว่าบรรดาศาสตราจารย์และนักศึกษาไทยในยุคปัจจุบันมักตกอยู่ภายใต้ กฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงที่บัญญัติกันขึ้นมามาก ทั้งในด้านเศรษฐกิจ สังคม และการเมือง และถือว่าต้องเป็นเช่นนั้น ไม่กล้ามีความคิดแตกแยก หรือเห็นต่าง การที่จะให้มาศึกษาในแง่พุทธศาสตร์ที่ หนึ่งก็กลัวเสียศักดิ์ศรี ด้วยความระมัดระวังมากเกินไป เลยไม่ค่อยพบความคิดที่เป็นอิสระหรือบริสุทธิ์ (พุทธทาสภิกขุ, 2541, น. 169)

อาจกล่าวในอีกแบบได้ว่าพุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้ค้นหามุมมอง หรือแนวคิดเด่น ๆ ในคำสอนทางพระพุทธศาสนามาใช้วิพากษ์ศาสตร์ สมัยใหม่ในฐานะมรดกทางความคิดของความเป็นยุคสมัยใหม่ คำวิพากษ์เหล่านั้นต่อมาถูกใช้ในการ ผลิตความรู้เชิงวาทกรรม เมื่อนานวันไป วาทกรรมเหล่านั้นได้พัฒนาและแตกแขนงออกไปเป็นหลาย ชุดความรู้เชิงวาทกรรม เช่น วาทกรรมด้านการศึกษา วาทกรรมด้านสิ่งแวดล้อม วาทกรรมด้านสิทธิ มนุษยชน เป็นต้น วาทกรรมเหล่านี้มีสิ่งที่อาจเรียกว่า “อุดมการณ์เถรวาท” ที่ผสมระหว่างอุดมการณ์ เก่าและใหม่ อุดมการณ์เก่าคือพุทธปัญญาในทุกแง่มุม อุดมการณ์ใหม่เป็นเรื่องที่พระสงฆ์มองตนเอง และสังคมที่ตนอยู่อย่างไร อุดมการณ์ใหม่นี้ทำหน้าที่วิพากษ์จุดอ่อนของความเป็นยุคสมัยใหม่ของโลก ตะวันตก หรือเพื่อวิจารณ์ความล้มเหลวของประชาคมโลกในการจัดการกับปัญหาต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นใน ยุคสมัยใหม่

การที่พระสงฆ์ผลิตความรู้เชิงวาทกรรมเหล่านี้ย่อมบอกเป็นนัยว่าพระสงฆ์ มิใช่สนใจแต่เรื่องคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนาในแบบการศึกษาสงฆ์ในลักษณะโบราณ แต่พระสงฆ์ยัง ต้องศึกษาความรู้จากโลกตะวันตกในแบบจริงจังด้วย ส่วนหนึ่งเพื่อใช้เป็นแนวทางในการเสวนากับโลก แต่วัตถุประสงค์หลักอาจเพื่อสร้างชุดความรู้ในแบบใหม่ ๆ ให้แก่สังคมไทย โดยเฉพาะสถาบันสงฆ์ไทย ทั้งนี้ อาจกล่าวในอีกแบบได้ว่า แท้จริงแล้ว ปรากฏเถรวาทมิได้อ่านแต่พระบาลี หรือสวดมนต์เท่านั้น ความพยายามที่จะนำคำสอนทางพระพุทธศาสนาเพื่อเสวนากับศาสตร์สมัยใหม่เป็นเรื่องที่น่าสนใจ แม้ว่าบางคนอาจไม่คล้อยตามคำวิพากษ์วิจารณ์ แต่อย่างน้อยทั้งพุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธ

โฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้พยายามอย่างเต็มกำลังในการกระตุ้นมิให้ผู้คนหลงเชื่อว่าวาทกรรมต่าง ๆ ที่อยู่รายรอบนั้นเป็นเรื่องจริง หรือเรื่องดีงาม

การนำเรื่องโยนิโสมนสิการในพระไตรปิฎกมาสร้างเป็นชุดความรู้เกี่ยวกับกระบวนการคิดวิเคราะห์ในจารีตเถรวาทเป็นอีกตัวอย่างที่พุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) สามารถทำได้ดีมาก สำหรับหลายตน การนำแนวคิดโยนิโสมนสิการมาตีความและขยายความอย่างละเอียดเพื่อให้เข้ากับยุคสมัยใหม่เป็นเรื่องเชิงสร้างสรรค์ในยุคแห่งข่าวสาร ดังที่พระพรหมบัณฑิต (ประยูร ธมมจิตโต) เห็นว่าโยนิโสมนสิการเป็นวิธีการพื้นฐานในการกลั่นกรองข้อมูลข่าวสารได้ดี (พระพรหมบัณฑิต, 2560, น. 110-116)

ในการสร้างองค์ความรู้นี้ พุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้พยายามนำมุมมองและแนวคิดเด่น ๆ ในคำสอนทางพระพุทธศาสนามาใช้วิเคราะห์และวิพากษ์ศาสตร์สมัยใหม่จำนวนมากมายในลักษณะที่ไม่มีใครในสังคมไทยกล้าทำมาก่อน เพราะคนส่วนใหญ่เห็นว่าวิทยาการของโลกตะวันตกเป็นสิ่งที่ถูกต้องหรือดีงาม แต่พุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เลือกที่จะทวนกระแส อย่างไรก็ตาม มิว่าการวิเคราะห์และคำวิพากษ์ของพระสองรูปนี้จะถูกต้องหรือไม่ก็ตาม คำวิพากษ์เหล่านั้นก็พัฒนาและแตกแขนงออกไปเป็นหลายชุดความรู้เชิงวาทกรรม เช่น วาทกรรมด้านการศึกษา วาทกรรมด้านสิ่งแวดล้อม วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชน เป็นต้น วาทกรรมเหล่านี้บางครั้งถูกใช้เพื่อวิพากษ์จุดอ่อนของความเป็นยุคสมัยใหม่ของโลกตะวันตก หรือด้านทวนวาทกรรมของโลกตะวันตก หรือวิจารณ์ความล้มเหลวของประชาคมโลกในการจัดการกับปัญหาต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในยุคสมัยใหม่

ในยุคหลังอาณานิคมนี้เอง วาทกรรมคำสอนชุดต่าง ๆ ของพระพุทธศาสนาไทยได้ถูกพัฒนาขึ้นมา โดยเฉพาะวาทกรรมการเมืองโดยธรรม วาทกรรมเศรษฐกิจเชิงพุทธ แต่หากสังเกตให้ลึกลงไป วาทกรรมเศรษฐกิจเชิงพุทธเกิดจากการได้เศรษฐกิจทุนนิยม วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยเกิดจากการได้วาทกรรมสิทธิมนุษยชนของโลกตะวันตก วาทกรรมการศึกษาเถรวาทเกิดจากการได้การจัดระบบการศึกษาสมัยใหม่ เป็นต้น

ในระนาบหนึ่ง การที่พระสงฆ์ผลิตความรู้เชิงวาทกรรมเหล่านี้ย่อมบอกเป็นนัยว่าพระสงฆ์ต้องอ่าน หรือเรียนรู้ว่าโลกข้างนอกวัดนั้นกำลังสนใจอะไร หรือทำไมพระสงฆ์จำเป็นต้องเริ่มที่จะต้องวิเคราะห์ความรู้จากโลกตะวันตกอย่างจริงจัง เพื่อใช้เป็นแนวทางในการพัฒนาชุดความรู้ในแบบใหม่ ๆ ให้แก่โลกเถรวาท แต่ในอีกระนาบ การผลิตวาทกรรมเถรวาทมากมายในลักษณะนี้ต่างสะท้อนว่าพุทธทาสภิกขุมีความปรารถนาอย่างแรงกล้าที่จะเห็นผู้คนหันกลับมาสนใจศาสนาเหมือนสนใจวิทยาศาสตร์ หรือศาสตร์สมัยใหม่อื่น ๆ ดังที่ท่านพูดเสมอว่าเราจะต้องรอคอยไปจนกว่าเมื่อไรธรรมจะกลับมาสู่ความนิยมของสังคมมนุษย์อีกเท่านั้น (พุทธทาสภิกขุ, 2557ข, น. 184) คำกล่าวนี้บอกเป็นนัยว่าคนในยุคสมัยใหม่มิได้มองคำสอนทางพระพุทธศาสนาว่ามีอำนาจเท่ากับ

วิทยาศาสตร์หรือศาสตร์สมัยใหม่อื่น ๆ ด้วยเหตุนี้ พุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์จึงต้องเดินหน้าผลิตความรู้เชิงวาทกรรมจำนวนมากเพื่อยืนยันว่าคำสอนทางพระพุทธศาสนายังไม่ตาย และเพื่อให้สังคมเห็นว่าสถาบันสงฆ์ไทยยังมีความเคลื่อนไหวทางภูมิปัญญา สถาบันสงฆ์ยังมิได้สูญเสียบทบาทเหมือนกับที่ภาษาบาลีได้สูญเสีย

3.2.2.3 การต่อต้านไสยศาสตร์ที่ปนในพระพุทธศาสนา

พุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ได้ต่อต้านความหมกมุ่นแต่ในเรื่องพิธีกรรมที่มีได้เป็นแก่นสาระ หรือพิธีกรรมที่มาจากความเชื่อของท้องถิ่น หรืออยู่นอกจารีตเถรวาท โดยเฉพาะสิ่งที่ท่านพิจารณาว่าเป็นเรื่องไสยศาสตร์ พุทธทาสภิกขุได้กล่าววิพากษ์วิจารณ์คณะสงฆ์หากประพฤติดีกนอกวัตร โดยเฉพาะในด้านความเชื่อมหาย หรือในเรื่องไสยศาสตร์ที่มีอยู่ในทุกระดับของสังคมไทย ดังปรากฏตัวอย่างตบเท้าข้างล่าง

คนไทยเราทั่วไปก็มีสิ่งไสยศาสตร์ไม่น้อยกว่าชนชาติอื่น มีการถือเครื่องรางของขลัง ลัทธิเคล็ดลับต่าง ๆ เช่น ตื่นนอนมาจะต้องเสกน้ำล้างหน้า จะถ่ายอุจจาระก็ต้องผินหน้าทิศนั้นทิศนี้ จะบริโภคอาหารหรือจะนอนก็ต้องมีเคล็ด มีพิธี เชื้อผีสงเทวดา ต้นไม้ศักดิ์สิทธิ์ เป็นต้น เป็นการปฏิบัติที่ไร้เหตุผลอย่างยิ่ง ไม่คำนึงถึงเหตุผล คงมีแต่ความยึดมั่นถือมั่นตามตำราบ้าง เคยทำมาแล้ว ไม่ยอมเปลี่ยนแปลงบ้าง แม้ที่อ้างตนเองว่าเป็นพุทธบริษัท อุบาสก อุบาสิกา ก็ยังยึดถือกันไว้คนละอย่างสองอย่างหรือผู้ที่เรียกตนเองว่าเป็นพระภิกษุสงฆ์สาวกของพระพุทธเจ้า (พุทธทาสภิกขุ, 2558ข, น. 65)

แม้ว่าวิทยาศาสตร์ได้กลายเป็นวาทกรรมที่ทรงพลังในศตวรรษที่ผ่านมา และได้มีอิทธิพลสูงมากต่อวิถีคิด วิถีพูด วิถีเขียนของพระสงฆ์เถรวาทไทย แต่คำถามสำคัญที่มักถูกหยิบยกขึ้นเสมอ คือ ชาวพุทธต้องการลดเรื่องไสยศาสตร์ นั่นเป็นเรื่องจริงหรือ ดังที่โดนัลด์ เค สแวร์เรอร์ (Donald K. Swearer) พบว่า พลังของกระบวนการปรับเปลี่ยนประเทศให้ทันสมัย (modernization) มิสามารถลดเรื่องไสยศาสตร์ลง ในทางกลับกัน ความไม่มั่นคงทางจิตใจของสังคมของไทยที่เกิดขึ้นในยุคโลกาภิวัตน์ได้ก่อให้เกิดความต้องการที่จะปกป้องตนเองโดยอาศัยอำนาจทางไสยศาสตร์ขึ้นมา เช่น การผลิตพระเครื่อง ยันต์ และรูปเคารพ เป็นต้น (Heine & Prebish, 2003, p. 27) ตัวอย่างข้อความที่ผู้วิจัยได้ยกมาข้างล่างสะท้อนท่าทีของปราชญ์เถรวาทต่อประเด็นการต่อต้านเรื่องไสยศาสตร์

พุทธศาสนาแท้จริงเป็นวิทยาศาสตร์แต่ถูกเอามาทำให้เป็นไสยศาสตร์เสียเป็นพิธี เลยนั่นไปอีกก็เป็นรึตองยังใช้ไม่ได้ใหญ่ เพียงแต่ “พิธี” ก็แยะอยู่แล้ว ถ้ารึตองเข้าไปอีกก็แยะจนไม่มีอะไรเหลือ แต่ว่าพิธีนี้มันง่ายดี ไสยศาสตร์นี้มันก็ง่ายดี พูดกันคำเดียวก็ทำแล้ว ทำเสร็จพิธีก็ได้ผลแล้ว ถ้าต้องเสียสตาองค์ก็เสียสตาองค์ให้แล้ว ทำพิธีเสร็จแล้ว แต่ถ้า “วิธี” ไม่ใช่อย่างนั้น ต้องปฏิบัติต้องกระทำ ต้องกระทำจนถูกต้องจนผลเกิดขึ้นมา นั่นจึงจะเป็นวิธี ไม่ใช่พิธี (พุทธทาสภิกขุ, 2556ข, น. 61)

ตอนเริ่มรับฝรั่งนั้น คนไทยก็พร่อง ยังไม่ค่อยถึงพระพุทธศาสนา โดยเฉพาะการศึกษา เมื่อกรุงเก่าถูกเผาทำลาย บ้านเมืองระส่ำระสาย ราษฎรยากแค้น พระสงฆ์เป็นอยู่ยาก ไสยศาสตร์เป็นเครื่องหาเลี้ยงชีพอย่างแพร่หลาย พุทธศึกษาเลือนราง เวลาล่วงมานานก็ยังมีอยู่เพียงในระยาะพื้นตัว พอหันไปหาไปรับตะวันตก ก็ยังห่างเหิน บ้างก็ถึงกับหมางเมิน จะเห็นว่าแม้กระทั่งเวลานี้ คนส่วนใหญ่รู้จักพระพุทธศาสนาแค่จากรูปแบบที่ติดมากับประเพณี ศัพท์ธรรมคำพระเป็นเพียงคำพูดสืบ ๆ กันมา ซึ่งเพี้ยน ความหมายคลาดเคลื่อน กลายหรือเลือนรางไป (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์, 2560, น. 5)

อย่างไรก็ดี คำว่า “ไสยศาสตร์” ก็ยังเป็นคำที่สร้างปัญหา เนื่องจากบางคนมองสิ่งหนึ่งว่าเป็นเรื่องไสยศาสตร์ แต่คนอื่นอาจมีได้มองสิ่งนั้นในแบบเดียวกัน โดยทั่วไป ไสยศาสตร์แปลว่าศาสตร์แห่งการหลับ หรือมนต์ดำ ในวันนี้ คำนี้จึงสมควรเทียบเท่ากับคำว่า “อิทธิปาฏิหาริย์” ทั้งนี้เพราะอิทธิปาฏิหาริย์เป็นส่วนหนึ่งของเรื่องเล่าในพระพุทธศาสนา วิชา 8 เองก็เป็นญาณวิทยาพุทธ เป็นความรู้ระดับปัญญาที่เกินกว่ามนุษย์ (ดังเช่น อภิญญา) ที่คนในสมัยโบราณเชื่อว่ามีอยู่จริง พระพุทธเจ้า พระสาวก หรือเทพดาในพุทธประวัติหรือในเรื่องเล่า ตำนานในพระพุทธศาสนา มักมีอิทธิฤทธิ์ หรือ อิทธิปาฏิหาริย์ ในวันนี้ ฉากปาฏิหาริย์ ดังที่พบในพระไตรปิฎก จึงมิใช่ถูกใช้เพื่อผลทำให้คนจดจำ หรือใช้เพื่อผลทางวรรณศิลป์ในแบบอุปลักษณ์ หรือสัญลักษณ์ ดังที่นักวิชาการในอดีตได้พยายามอธิบายออกมาในทำนองนั้น แต่แท้จริง เรื่องปาฏิหาริย์เป็นสำนึกที่มีอยู่ในวิจิต วิสเล้า และวิธีเขียนที่จะขาดเสียมิได้ และควรถูกพิจารณาว่าเป็นเรื่องสุดยอดและเรื่องสมจริงในโลกทัศน์ของลังกา ในยุคโบราณ เรื่องวิชา 8 หรืออภิญญา 6 ก็เป็นความรู้ของผู้ที่จะบรรลุธรรมขั้นสูง เราปฏิเสธไม่ได้ว่าวิชา 8 นี้เองที่ทำให้พระพุทธศาสนาดุคคัถ์สิทธิ์จนน่าทึ่ง และเรื่องเหล่านี้ได้สร้างแรงบันดาลใจในหมู่ชนที่ชอบเรื่องทำนองนี้

ดังที่พุทธทาสภิกขุกล่าวว่า ในบาลีพระไตรปิฎก เราพบเรื่องของฤทธิ์ชั้นที่เป็นวิชาหรืออภิญญาหนึ่ง ๆ แสดงไว้แต่ลักษณะหรืออาการว่าสามารถทำได้เช่นนั้น ๆ เท่านั้น หากมีบทเรียนหรือวิธีฝึกกล่าวไว้ด้วยไม่ อันผู้อ่านพบได้จากบาลีมหาอัสน์สูตร หรือสามัญญผลสูตรแล้วในบาลีนั้นคล้าย ๆ กับท่านแสดงว่าเมื่อได้พยายามฝึกจิตของตนให้ผ่องใส จนถึงขนาดที่เหมาะสมแก่การใช้มนแล้ว ฤทธิ์นั้นก็เป็อันว่าอยู่ในกำมือ (พุทธทาสภิกขุ, 2555, น. 101)

แม้พลตรี หลวงวิจิตรวาทการ (อดีตรัฐมนตรีว่าการกระทรวงการต่างประเทศ) ได้กล่าวในหนังสือ “วิชาแปดประการ” ว่า พระพุทธเจ้าทรงใช้เจโตปริยญาณเป็นประการแรกในการทรงทรมานพระสาวกให้บรรลุมรรคผล เพราะการที่จะสั่งสอนทรมานคนนั้น ถ้าไม่รู้ความคิดของคนที่จะทรมานั้นแล้ว ก็คงเป็นการยากนักที่จะทรมานได้ แต่หลักในคัมภีร์วิสุทธิมรรค เรื่องเจโตปริยญาณนี้ พระพุทธโฆษาจารย์ (ลังกา) ได้วางไว้แตกต่างกับหลักของโยคีและนักจิตวิทยา เพราะพระพุทธโฆษาจารย์ต้องการให้รู้ดวงจิตคนอื่นแต่เพียงว่า มีความโหม่นัส หรือโสมนัส ผ่องแผ้วหรือขุ่นมัว หรือเป็นอุเบกขา

ไม่ต้องการให้รู้ถึงกับว่าคนนั้นคิดว่าจะอะไร (หลวงวิจิตรวาทการ, 2560, น. 100) นั้นแสดงว่าตามความเชื่อของหลวงวิจิตรวาทการ เรื่องประเภทนี้เป็นญาณวิทยาของคนโบราณอย่างแท้จริง มิใช่เป็นเพียงอุปลักษณ์ หรือเครื่องมือทางวรรณศิลป์ดังที่บางคนเข้าใจ

3.2.2.4 การโต้กับกระแสบริโภคนิยม วัตถุนิยม ทุนนิยม และอุตสาหกรรมนิยม

งานวิจัยนี้พบว่า การโต้กับกระแสบริโภคนิยม วัตถุนิยม ทุนนิยม และอุตสาหกรรมนิยมเป็นรูปแบบหนึ่งของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทย ทั้งนี้เพราะในช่วงหลังยุคอาณานิคม (postcolonial period) อิทธิพลของบริโภคนิยม วัตถุนิยม ทุนนิยมได้เข้ามามีบทบาทในชีวิตขององค์กรต่าง ๆ แม้แต่ในพระพุทธศาสนาเอง จนเกิดมีคำว่า “พุทธพาณิชย์” ซึ่งได้กลายเป็นสำนวนติดปากเรียกกันมาจนทุกวันนี้

หากมองย้อนถึงต้นตอ หรือแหล่งกำเนิด เราจะพบว่า ในต้นทศวรรษ 1960 รัฐบาลไทยได้สนับสนุนการพัฒนาอุตสาหกรรมในแบบทุนนิยม โดยเฉพาะ หน่วยงานราชการพยายามเร่งการพัฒนาในเขตชนบท ซึ่งก็เป็นเรื่องที่ดี แต่ทว่าในขณะเดียวกัน รัฐบาลก็โฆษณาความดีงามของระบบทุนนิยมที่รัฐบาลสนับสนุน เพื่อป้องกันมิให้ประชาชนหลงเข้าไปในกระแสคอมมิวนิสต์ที่กำลังถูกเผยแพร่โดยพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยในขณะนั้น รัฐบาลทหารต้องการสร้างเอกภาพในสังคมไทย การโฆษณาอย่างเกินจริงของรัฐบาลนี้และการเข้ามาของทหารและอาสาสมัครชาวอเมริกันจำนวนนับหมื่นคนในประเทศไทยถูกมองว่าเป็นจุดเริ่มต้นของการกระตุ้นทำให้ประชาชนรับวิธีคิดแบบวัตถุนิยมและบริโภคนิยมผ่านวาทกรรมที่ผลิตโดยรัฐบาล (Jackson, 2003, pp. 28-50) พระสงฆ์เห็นว่าประชาชนมิได้คิดวิเคราะห์เนื้อหาสาระของวาทกรรมเหล่านั้นในแบบจริงจัง (critical thinking) นอกจากนั้น รัฐบาลในยุคต่อมาก็ได้มีได้สนใจที่จะแก้ไขวาทกรรมเหล่านั้น ในขณะที่ปราชญ์เถรวาทเห็นว่าเมื่อคนเชื่ออะไรบางอย่างไปแล้ว มันยากที่จะเปลี่ยนความเชื่อ ในบริบทนี้ พระสงฆ์ไทยได้หันมาแสดงความคิดเห็นมากขึ้นเกี่ยวกับการครอบงำของบริโภคนิยมและวัตถุนิยมในสังคมไทย ดังเช่นพุทธทาสภิกขุได้วิพากษ์ระบบทุนนิยมและวัตถุนิยม ดังตัวอย่างข้อความดังนี้

เดี๋ยวนี้มีวัตถุ ปัจจัยอุปกรณ์ที่สร้างมาเพื่อให้ความสะดวกสบาย สวยงาม บำรุงบำเรอ ประดับประดา แล้วผลมันเป็นอย่างไร มันก็เพิ่มความเห็นแก่ตัว ไม่ลดความเห็นแก่ตัว . . . น่าเศร้า น่าสงสารที่ว่าโลกนี้มันยิ่งเต็มไปด้วยสิ่งยั่วยวน วัตถุปัจจัยแห่งความยั่วยวน นั้น เขาตั้งโรงงานผลิตออกมาเป็นอุตสาหกรรม แล้วจะทนไหวหรือพวกเด็ก ๆ เรา พวกวัยรุ่นเรา มันก็ทนไม่ได้ มันก็ตกเป็นเหยื่อเป็นทาสของสิ่งเหล่านี้ แผ่นดินไทยต้องเป็นอิสระ มือดัมมยตาเป็นเครื่องทำความเป็นอิสระ ไม่เป็นทาสของวัตถุ เช่น อบายมุข ต้ม น้ำเมา เที้ยวกลางคืน ดูการเล่น ฯลฯ เมื่อเป็นทาสของวัตถุอย่างนี้ก็ไม่เป็นอิสระ แล้วก็ไม่มีความเป็นไทย แล้วเป็นทาสของกิเลส ความโลภ ความโกรธ ความหลง แล้วเป็นทาสของตัวเอง (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 256-320)

เดี๋ยวนี้บริโภคนิยมมีความสลับซับซ้อนละเอียดประณีตมากขึ้น แต่ก่อนคนกิน คนเสพ เพื่อหวังความเอร็ดอร่อยทางตา ทางหู ทางจมูก ทางลิ้น ทางกาย แต่เดี๋ยวนี้เราไม่ได้เสพของอร่อยเพื่อปรนเปรยอายตนะทั้งห้าเท่านั้น แต่ยังเสพภาพลักษณ์อีกด้วยเราเสพภาพตัวตนที่ติดมากับสินค้า เช่น กระเป๋า เราไม่ได้ซื้อกระเป๋าเพราะว่ามันทน เบา ใช้สะดวก แต่ซื้อเพราะว่ามันทำให้เรามีภาพลักษณ์ที่ดีขึ้น ต้มกาแฟก็มีใช้เพราะว่ารสอร่อย แต่เพราะว่าทำให้มีภาพลักษณ์ที่ดีขึ้น เรียกว่าเสพภาพลักษณ์หรือเสพภาพตัวตน เช่นเป็นคนทันสมัย เป็นคนรุ่นใหม่ เป็นพวกมิลเลนเนียล เป็นคนมีรสนิยม รองเท้าก็ไม่ได้ซื้อเพราะเพราะประโยชน์ใช้สอย แต่เพราะใช้รองเท้ายี่ห้อนี้แล้วรู้สึกว่าเป็นคนเก่ง เป็นผู้ชาย เราจะสามารถใกล้เคียงกับไมเคิล จอร์แดนหรือไทเกอร์ วูดส์ (พระไพศาล วิสาโล, 2562, น. 85)

โดยทั่วไป ก่อนยุคสงครามเย็น พระสงฆ์เถรวาทไทยมีค้อยสนใจประเด็นทุนนิยมการเมืองโลกมากนัก อย่างไรก็ตาม พุทธศาสนิกชนเป็นพระสงฆ์ไทยรูปแรกที่ได้วิพากษ์วิจารณ์ภัยเงียบของทุนนิยม ในทัศนะของพุทธศาสนิกชน ระบบทุนนิยมมักส่งเสริมค่านิยมในแบบวัตถุนิยม หรือกระตุ้นเรื่องอัตตา หรือความเห็นแก่ตัว หรือแม้แต่ปลุกเร้าให้ผู้คนในสังคมไทยกลายเป็นพวกบริโภควัตถุ หรือวัตถุนิยม

ในช่วงทศวรรษที่ 1970 และ 1980 พระสงฆ์เริ่มสังเกตเห็นว่าปัญญาชนไทยเริ่มวิพากษ์อำนาจและวิธีการครอบงำในรูปแบบใหม่ ๆ ผ่านอำนาจทุนและการช่วยเหลือทางการเงิน พุทธศาสนิกชนจึงได้วิพากษ์อำนาจของคนบางกลุ่มที่พยายามครอบงำโลก ดังปรากฏในตัวอย่างข้อความข้างล่าง

กลุ่มที่มีอำนาจในโลก โดยเฉพาะอย่างยิ่งก็เรียกว่ากลุ่มนายทุน โดยเฉพาะสมัยปัจจุบันกลุ่มนายทุนมีอำนาจมากที่สุดในโลก เขابันดาลอะไรได้ทั้งนั้น แล้วก็อยู่หลังฉากด้วยไม่แสดงตัวให้เห็น ที่นี้อำนาจที่มาจากบุคคลเหล่านี้ บันดาลให้เกิดเป็นอะไรขึ้นมาเป็นปฏิกิริยาต่อโลก นั่นแหละคือการเมืองของโลกในสมัยนี้ ไม่ประกอบอยู่ด้วยธรรม และก็ไม่เป็นการเมืองที่เป็นไปตามเหตุผลตามธรรมชาติ หรือตามที่มีมันควรจะเป็นไป แต่มันได้เป็นไปภายใต้อำนาจของการบันดาลของกลุ่มที่ทรงอำนาจอย่างยิ่ง คือกลุ่มนี้ (พุทธศาสนิกชน, 2549ก, น. 393)

พุทธศาสนิกชนเห็นว่าเนื้อหาและแรงจูงใจของลัทธิเหล่านี้เป็นเรื่องมิชฌาติภูมิ และเห็นว่าการนำสังคมโลกให้กลับมาสู่สัมมาทิฐิเป็นเรื่องจำเป็น พระสงฆ์นักปราชญ์ตระหนักดีว่าอำนาจในการครอบงำทางความคิดเหล่านี้เป็นเรื่องอันตรายและจะทวีความเข้มข้นและในที่สุดอาจทำให้คำสอนทางพระพุทธศาสนากลายเป็นเรื่องวาทกรรมรอง (subordinate discourse) หรือแม้แต่ถูกลืม ถูกละทิ้ง หรือหายไปจากสังคมไทย เหมือนกับภาษาบาลีที่ได้ตายไปแล้ว การครอบงำ

ทางอุดมการณ์ในสังคมที่ด้อยกว่าในด้านการพัฒนาเพื่อนำไปสู่การพึ่งพิงหรือการทำให้เป็นเมืองขึ้นในมิติอื่น ๆ เป็นเป้าหมายของรัฐบาลมหาอำนาจ ประเทศมหาอำนาจในเวลานั้น ทั้งสหภาพโซเวียตและสหรัฐอเมริกาได้เน้นเรื่องอำนาจในการครอบงำผ่านการพึ่งพิงทางวิชาการและวัฒนธรรมเพื่อนำไปสู่การพึ่งพิงทางเศรษฐกิจและการเมือง

พวกมิจฉาทิฏฐิบัญญัติสิ่งนี้ว่ามีค่าเท่าไร ที่นี้พวกสัมมาทิฏฐิก็จะบัญญัติสิ่งเดียวกันว่านี้มีค่าเป็นอย่างอื่นเสมอไป สิ่งที่มีฉาทิฏฐิบัญญัติว่ามีค่ามาก พวกที่เป็นสัมมาทิฏฐิก็จะบัญญัติว่าไม่มีค่าเลยก็ได้ ขอให้มองดูให้ดีพวกมิจฉาทิฏฐินั้นเอาเนื้อหนังเป็นหลักเอาปากท้องเป็นหลัก เอาวัตถุเป็นหลัก พวกสัมมาทิฏฐิเอาเรื่องจิตวิญญาณ เรื่องคุณสมบัติอันแท้จริงเป็นหลัก (พุทธทาสภิกขุ, 2548, น. 192)

ในทางคำสอนทางพระพุทธศาสนา วิธีคิดในทำนองนี้มักถูกพิจารณาว่ามิจฉาทิฐิ อาจกล่าวได้ว่าในบริบทสงครามเย็นนี้ พุทธทาสภิกขุเป็นพระสงฆ์เถรวาทรูปแรกที่ถูกประเด็นมิติวัตถุนิยมที่น่ารังเกียจของอุดมการณ์ทุนนิยมเสรีที่ดูดี

ในขณะที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เป็นปราชญ์เถรวาทของไทยอีกรูปที่วิพากษ์วัฒนธรรมบริโภคนิยมในสังคมไทยจนกระทั่งสังคมต้องสูญเสียวัฒนธรรมของตนเอง และไม่สามารถสร้างสรรค์วัฒนธรรมและความรู้ใดให้แก่โลก ดังปรากฏในตัวอย่างข้อความบางส่วนที่นำมาเสนอดังนี้

ภาพของสังคมไทยที่ปรากฏเด่นชัดในปัจจุบัน ได้แก่ ความมีค่านิยมตามอย่างวัฒนธรรมตะวันตก โดยเฉพาะการตกอยู่ในภาวะเป็นผู้ตาม ด้วยการคอยรอรับความเจริญใหม่ ๆ จากภายนอก ในเมื่อมีท่าทีแห่งการรับเอา และไม่ได้ตั้งตัวคิดเตรียมว่าตนควรจะปฏิบัติต่อสิ่งเหล่านั้นอย่างเป็นตัวของตัวเองอย่างไร อาการของคนไทยต่อวัฒนธรรมภายนอกในสมัยใหม่นี้ จึงเป็นไปในลักษณะของผู้เสพหรือผู้บริโภคมั่วทั้งสิ้น ในเมื่ออยู่ในฐานะของผู้เสพหรือบริโภค ก็ไม่ช่วยพัฒนาแม้แต่วัฒนธรรมหรือของใหม่ที่รับเข้ามาสังคมไทยในสภาพเช่นนี้ จึงแทบไม่มีอะไรเป็นของตัวเอง และแทบไม่มีส่วนร่วมในการสร้างเสริมอารยธรรมของโลก เพราะไม่มีส่วนร่วมในการสร้างเสริมอารยธรรมของโลก เพราะไม่มีอะไรที่ตนสร้างสรรค์ขึ้นใหม่เองที่จะเอาไปเพิ่มให้เขา (พระพรหมคุณาภรณ์, 2556, น. 93)

แม้พระรุ่นหลัง เช่น พระไพศาล วิสาโล ได้เคยกล่าวว่า เรามักพูดว่าเมืองไทยเป็นเมืองพุทธ แต่ที่จริงคนไทยส่วนใหญ่นับถือศาสนาอื่นมากกว่า คือศาสนาบริโภคนิยมซึ่งแนบเนียนมาก เพราะมันพรางตัวมาอยู่ในรูปแบบของพุทธศาสนากี่ว่าได้ อย่างทุกวันนี้ผู้คนเข้าวัดทำบุญก็เพราะหวังรวยแล้วยังคิดว่าเป็นการทำบุญเพื่อจุดหมายเดียวกับบริโภคนิยม พระก็สอนให้รวย ๆ ๆ แทนที่จะอวยพรให้อยู่เย็นเป็นสุขหรือว่าหมดทุกข์หมดกิเลส กลับอวยพรให้รวย ๆ ๆ อย่าง

นี้เป็นบริโภคนิยมหรือวัตถุนิยมแล้วนะ ไม่ใช่พุทธศาสนา แต่ผู้คนก็ไม่เฉลียวใจ สาเหตุที่พระจำนวนมากมีปัญหาเรื่องเงินทอง มีเรื่องอื้อฉาวมากมายก็เพราะตกอยู่ภายใต้การครอบงำของบริโภคนิยมนี้แหละ พุทธทาสภิกขุได้นิพนธ์ ธัมมิกสังคมนิยม (พระไพศาล วิสาโล, 2562, น. 84-85)

นอกจากนั้น หากลองย้อนกลับไปพิจารณาพัฒนาการในด้านการเทศนาสั่งสอนของพระสงฆ์ไทย การได้วาทกรรมอุตสาหกรรมยังเป็นอีกประเด็นที่สำคัญ เราจะพบว่าปราชญ์เถรวาท เช่น พุทธทาสภิกขุ และสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เคยเทศนาเกี่ยวกับประเด็นนี้ไว้นานมาแล้ว ดังปรากฏในตัวอย่างของพุทธทาสภิกขุที่ยกมาดังนี้

“ขอระบุว่าผู้มีอำนาจเงินก็ใช้ระบบอุตสาหกรรมสูบเลือดเพื่อนมนุษย์มีเงินมาก วางระบบอุตสาหกรรม ผลิตของที่ยั่วกิเลสออกมาขาย ให้คนหลงใหล แล้วสูบเลือดมนุษย์ เพราะว่าเก่งด้วยการโฆษณา” (พุทธทาสภิกขุ, 2556ค, น. 426)

อติมมตาจำเป็นสำหรับคนที่อยู่ในโลกยุคเจริญด้วยวัตถุ เรียกว่า ยุคอุตสาหกรรม ผู้คนนิยมเครื่องจักรผลิตอะไรออกมาจนคนไม่มีงานทำ เครื่องจักรเอาไปทำหมด คนที่จะได้ทำก็ไม่ได้ทำ เครื่องจักรประหยัดแรงงานของคนเป็นร้อยเป็นพัน พอเครื่องจักรมาใช้ คนก็ว่างงาน แล้วก็ผลิตออกมาแต่สิ่งที่เป็นเหยื่อของกิเลส นี่เป็นสิ่งที่อันตราย (พุทธทาสภิกขุ, 2556ข, น. 281)

และคงไม่ผิดที่จะระบุว่างานนิพนธ์เรื่อง “อติมมตาปริทัศน์” ของพุทธทาสภิกขุสะท้อนถึงการตกผลึกทางความคิดและถือกำเนิดขึ้นมาในบริบทสงครามเย็นในช่วงตอนปลาย (late Cold War) หรือในทศวรรษที่ 1980 เมื่อไทยกลายเป็นตัวอย่างของความสำเร็จในการพัฒนาตามแบบทุนนิยม ในทัศนะของพระสงฆ์ไทย มหาอำนาจของโลกตะวันตกได้สนับสนุนอุดมการณ์เสรีนิยมประชาธิปไตยและส่งเสริมระบบทุนนิยมควบคู่กันไป ทั้งสองระบบได้เกื้อกูลกันแม้ว่าเงินตราไม่ใช่ของผิด แต่ระบบทุนนิยมได้มีส่วนสำคัญในการกระตุ้นให้ผู้คนต้องเน้นเรื่องส่วนเกิน (surplus) หรือการผลิตเพื่อสร้างกำไรอย่างสูงสุดและอย่างต่อเนื่อง จนนำไปสู่สังคมแห่งการบริโภคนิยมและวัตถุนิยมในทุกระดับในที่สุด นี่จึงไม่ใช่ทิวทัศน์ที่ถูกต้องตามคำสอนทางพระพุทธศาสนา

3.2.2.5 การโต้กับกระแสสังคมนิยม เสรีนิยม และปัจเจกชนนิยม

นักวิชาการไทยบางคนอาจกังขาว่าแท้จริงแล้ว ปราชญ์เถรวาท เช่น พุทธทาสภิกขุพยายามต้านทานอำนาจทางวาทกรรมหรือวัฒนธรรมของโลกตะวันตกจริงหรือ งานวิจัยนี้พบว่า พุทธทาสภิกขุผลิตวาทกรรมโต้อำนาจสังคมนิยม เสรีนิยม และปัจเจกชนนิยม นอกจากนั้น พุทธทาสภิกขุยังเห็นว่าเยาวชนกำลังตกเป็นทาสทางความคิดของโลกตะวันตก ยิ่งกว่านั้น พุทธทาสภิกขุมีเป้าหมายที่ไกลกว่าการต้านทานอำนาจทางวาทกรรมของกระแสสังคมนิยม เสรีนิยม ทุนนิยม และปัจเจกชนนิยม แท้จริงแล้ว พุทธทาสภิกขุต้องการครอบงำสากลโลกด้วยพระพุทธศาสนา (พุทธทาสภิกขุ, 2557ก, น. 287)

หลังเหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 บทความและสารคดีแนวสังคมนิยมได้เฟื่องฟูอย่างมาก ได้มีบุคคลที่หันสนใจในอุดมการณ์สังคมนิยมในประเทศไทยอย่างพอสมควร ข้อคิดจากวรรณคดีของอินทราวุธ ศิลปะวรรณคดีกับชีวิต ของบรรจง บรรเจิดศิลป์ สารนิพนธ์ของเหมาเจ๋อตุง หลักลัทธิเลนิน เป็นต้น พุทธทาสภิกขุจึงอยากจะเสนอความเห็นของท่านต่อกระแสสังคมนิยมในบริบทแห่งการเปลี่ยนแปลงทางสังคมที่ผู้คนมักชื่นชมหรือหลงใหลไปกับกระแสเสรีนิยมและสังคมนิยมนี้ วิธีคิดแบบเถรวาทได้ถูกนำมาตีความเพื่อใช้โต้กับอุดมการณ์สังคมนิยม ดังสะท้อนในเนื้อหา “ธัมมิกสังคมนิยม” ซึ่งเผยแพร่ครั้งแรกในปี พ.ศ. 2517 งานนิพนธ์จำนวนมากของพุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เช่น ธรรมะกับการเมือง ความสำคัญของพระพุทธศาสนา ในฐานะศาสนาประจำชาติ เป็นต้น มักมีเนื้อหาต้านทานอำนาจทางความคิดของโลกเสรีนิยม พระสงฆ์ไทยจำนวนมากได้ดำเนินรอยตามวิธีการนี้ งานวิจัยยังพบว่า พุทธทาสภิกขุได้สร้างธัมมิกสังคมนิยมเพื่อวิพากษ์เสรีนิยมในหลายที่และในหลายประเด็น และการประดิษฐ์คำนี้ขึ้นมายังสามารถล้อสังคมนิยมคอมมิวนิสต์ได้อีกด้วย นี่เป็นความชาญฉลาดในอีกแบบหนึ่งที่ท่านไม่เลือกทั้งเสรีนิยมและสังคมนิยมคอมมิวนิสต์ อย่างไรก็ตามก็ดี หลายประเด็นดังกล่าวได้ถูกนำไปตีความและขยายความในแบบผิด ๆ โดยสื่อมวลชนและนักวิชาการไทยจำนวนหนึ่งที่ไม่เข้าใจปรัชญาและประวัติศาสตร์ของพระพุทธศาสนาไทย

“ธรรมชาติอันบริสุทธิ์นั้นเป็นเรื่องของสังคมนิยม ไม่ใช่เสรีนิยม ถ้าเป็นเสรีนิยมแล้วจะวินาศหมดตั้งแต่แรกสร้างโลก จะตายหมดแล้ว จะไม่มีอะไรเหลืออยู่จนกระทั่งบัดนี้ แต่เพราะความที่มันเป็นสังคมนิยมอยู่ในตัวมันโดยอัตโนมัติของธรรมชาติที่ยังไม่มีชีวิตจิตใจอะไร” (พุทธทาสภิกขุ, 2548, น. 90)

“ถ้าพูดถึงประชาธิปไตยก็ต้องเป็นประชาธิปไตยแบบสังคมนิยม อย่าเป็นประชาธิปไตยแบบอสังคมนิยมหรือปัจเจกนิยม ซึ่งมันเห็นแก่คนคนหนึ่ง ระบอบหรือธรรมนูญทั้งหลายมันจะวางไว้เพื่อเปิดช่องให้คนคนหนึ่งกอบโกยเต็มที่ เสรีประชาธิปไตยจะเป็นอย่างนั้น” (พุทธทาสภิกขุ, 2548, น. 34)

หลังเหตุการณ์ 6 ตุลาคม 2519 รัฐบาลของ นายธานินทร์ กรัยวิเชียร ได้มีนโยบายกวาดล้างคอมมิวนิสต์อย่างจริงจัง วรรณกรรมฝ่ายซ้ายกลายเป็นของต้องห้าม งานเขียนที่สะท้อนวิธีคิดแบบมาร์กซิสต์ก็เริ่มหมดไป (มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์, 2557, น. 117) อย่างไรก็ตาม เมื่อสังคมนิยมในโซเวียตได้เริ่มส่งเค้าว่าจะต้องล่มสลายนับจากทศวรรษที่ 80 นั้นหมายความว่า นับจากนี้ไป เสรีนิยมจะมีชัย การครอบงำวิธีคิดของผู้คนในโลกด้วยวาทกรรมเสรีนิยมอย่างเบ็ดเสร็จจะกลายเป็นเรื่องปกติ ภายใต้บริบทนี้ การวิพากษ์เสรีนิยมของพุทธทาสภิกขุได้เริ่มทวีความเข้มข้นมากขึ้น โดยเฉพาะการวิจารณ์แนวคิดสิทธิมนุษยชนของโลกเสรีนิยมที่ท่านเชื่อมั่นว่ามีใช้ความดีในระดับสูง อาจกล่าวอย่างสั้น ๆ ได้ว่า ตัวบทของงานนิพนธ์ของพุทธทาสภิกขุเป็นผลผลิตของเงื่อนไขทาง

ประวัติศาสตร์ของยุคสงครามเย็น โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อค่านิยมและอุดมการณ์สังคมนิยมและเสรีนิยมได้หลั่งไหลเข้ามาในสังคมไทยจนทำให้พระสงฆ์ต้องเข้าไปข้องเกี่ยว

ลัทธิการเมืองในโลกเวลานี้ มีมากมายหลายลัทธิ แต่ก็หาไม่ได้ทั้งนั้น เพราะมันไม่ถูกต้องกับกฎธรรมชาติ ลัทธิสังคมนิยมนั้นนับว่าคล้อยเข้าใกล้กับหลักเกณฑ์ของธรรมชาติแล้ว แต่มันไม่มีธรรมะยังไม่ประกอบด้วยธรรมะ คือไม่ประกอบด้วยยอติมมยตา ลัทธิสังคมนิยมนั้นจึงแก้ปัญหาลอกไม่ได้ ถ้าเมื่อใดลัทธิสังคมนิยมประกอบด้วยยอติมมยตา จะเป็นธัมมิกสังคมนิยมขึ้นมา แล้วจะแก้ปัญหาลอกได้ ศาสนาที่ถูกต้องเป็นสังคมนิยม ถ้าเป็นปัจเจกนิยมแล้วไม่ได้ดอก ธรรมชาติดีได้สร้างคนให้อยู่คนเดียว สร้างให้อยู่กันมาก ๆ ลัทธิปัจเจกนิยมใช้ไม่ได้ เพราะฉะนั้นต้องเป็นสังคมนิยม (พุทธทาสภิกขุ, 2556ข, น. 240)

การที่จะเข้าใจว่าทำไมปัญญาชนในสังคมไทยต้องสนใจในอุดมการณ์สังคมนิยม หรือได้เข้าร่วมกับพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย จนกระทั่งพุทธทาสภิกขุในทศวรรษถัดต่อมาหันมาเทศนาเรื่อง “ธัมมิกสังคมนิยม” เพื่อต้านทานทางอุดมการณ์ของโลกตะวันตก โดยบอกเป็นนัยแก่ผู้ที่ชื่นชมหลงใหลในอุดมการณ์ของโลกตะวันตกว่า แท้จริงแล้ว อุดมการณ์เสรีนิยมหรือสังคมนิยมก็สู้กับอุดมการณ์ของพระพุทธเจ้าไม่ได้ นี่จึงเป็นเรื่องน่าสนใจ

งานวิจัยยังพบอีกว่าก่อนปี พ.ศ. 2500 ปัญญาชนไทยส่วนหนึ่งได้นิยมแนวคิดสังคมนิยมแล้ว เช่น กุหลาบ สายประดิษฐ์, เสนีย์ เสาวพงศ์, สุภา ศิริมานนท์, จิตร ภูมิศักดิ์, อิศรา อมันตกุล เป็นต้น ส่วนหนึ่งเพราะกระแสสังคมนิยมในระดับโลกกำลังมาแรง ดังเห็นว่าพวกเขาสังคมนิยมในรัสเซียได้รับชนะพวกนาซีเยอรมัน นั้นแสดงว่าพวกเขาสังคมนิยมคงต้องมีดีอะไร นอกจากนั้นปัญญาชนพวกนี้เปื้อนหนำกับการเมืองไทยในขณะนั้น ทั้งนี้ อาจเพราะชนชั้นนำไม่มีฉันทามติทางการเมือง ดังเห็นว่า จอมพล ป. พิบูลสงคราม ได้เลือกข้างญี่ปุ่น แต่ปรีดี พนมยงค์ เลือกข้างกับฝ่ายสัมพันธมิตร นักการเมือง (ซึ่งส่วนมากก็มาจากพวกคณะราษฎร) ถูกพบในภายหลังว่าได้กระทำการคอร์รัปชันอย่างมากมาย ความรุนแรงทางการเมืองได้เพิ่มมากขึ้น เช่น การฆาตกรรม รวมไปถึงคำอธิบายสำหรับกรณีการสวรรคตของรัชกาลที่ 8 ที่ไม่ชัดเจนจนทำให้ปัญญาชนกลุ่มดังกล่าวเริ่มหมดศรัทธาในระบอบเสรีนิยมประชาธิปไตย ดังนั้น การลองมองหาทางเลือกใหม่ในทางอุดมการณ์จึงเป็นสิ่งที่หลีกเลี่ยงไม่ได้

ยิ่งกว่านั้น หลังจากที่จีนแผ่นดินใหญ่ได้กลายเป็นคอมมิวนิสต์ใน ปี ค.ศ. 1949 สหรัฐอเมริกาประสงคให้ไทยดำเนินการต่อต้านคอมมิวนิสต์ และมีนโยบายที่จะใช้พระพุทธศาสนาในการต่อต้านลัทธิคอมมิวนิสต์ที่กำลังแพร่ขยายในอินโดจีน (Ford, 2017, p. 54) ในทศวรรษที่ 50 และ 60 ไทยได้เลือกที่จะอยู่เคียงข้างกับสหรัฐอเมริกา ดังสะท้อนอยู่ในการที่รัฐบาลไทยได้ตัดสินใจที่จะร่วมกับสหรัฐฯ ในสงครามเกาหลีและต่อมาในสงครามอินโดจีน รัฐบาลชุดต่าง ๆ ในช่วงปี 2493-2510

ได้มีท่าทีชัดเจนในอันที่จะกำหนดและดำเนินนโยบายตามแนวทางของสหรัฐและโลกตะวันตก กล่าวคือ ต่อต้านภัยคุกคามจากลัทธิคอมมิวนิสต์ ช่วยสหรัฐปิดล้อมการขยายตัวของจีนและสหภาพโซเวียต และพิทักษ์รักษาระบบเศรษฐกิจตลาดเสรี (สถาบันเทววงศ์โรปการ, 2561, น. 225) ในด้านการพัฒนาประเทศในแบบทุนนิยม ไทยได้เดินตามโลกเสรีนิยมที่นำโดยสหรัฐอเมริกาและประเทศพันธมิตร สหรัฐฯจึงได้มอบสถานะประเทศพันธมิตรให้แก่ไทย ไทยดำเนินนโยบายต่อต้านคอมมิวนิสต์ จวบจนกระทั่งอินโดจีนตกเป็นคอมมิวนิสต์ในปี ค.ศ. 1975 ไทยจึงได้ตัดสินใจที่จะกระชับความสัมพันธ์กับจีนคอมมิวนิสต์ (Leifer, 1995, p. 39) ในขณะที่คณะรัฐบาลไทย (ทั้งที่มาและมีได้มาจากการเลือกตั้งในช่วงที่ผ่านมา) ได้ถูกกดดันจากฝ่ายโลกเสรีให้เคารพในคุณค่าของการปกครองในระบอบประชาธิปไตยและการคุ้มครองสิทธิมนุษยชน

แม้พุทธทาสภิกขุเองเคยถูกกล่าวหาว่าเป็นคอมมิวนิสต์ อันเนื่องจากการเทศนาสั่งสอน และพระพิมลธรรม (อาจ อาสโภ) เคยถูกใส่ร้ายว่าเป็นคอมมิวนิสต์ เพราะความก้าวหน้ทางความคิดของตนเอง แต่ภิกษุร้ายในทัศนะของพุทธทาสภิกขุมิใช่ลัทธิคอมมิวนิสต์อย่างที่คนทั่วไปเข้าใจ แต่เป็นเรื่องวิชาหรือความงมงี้ที่ติดตัวของมนุษย์นั่นเอง ดังสะท้อนในการหลงใหลในลัทธิต่างประเทศ และการเดินตามก้นมหาอำนาจของรัฐบาลไทย ความกังวลใจของพระสงฆ์เกี่ยวกับการแพร่ขยายของอุดมการณ์หรือลัทธิเหล่านี้ได้กลายเป็นหัวข้อ (theme) สำคัญในวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนาไทยในยุคสงครามเย็นเป็นต้นมา ดังที่พบในงานวรรณกรรมของพุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ซึ่งเกิดขึ้นหลังจากที่รัฐบาลไทยได้ตัดสินใจที่จะเลือกข้างสหรัฐ และดำเนินการพัฒนาประเทศตามแบบทุนนิยมเสรีมาโดยตลอด

เราสมควรมองว่าการเทศนาในยุคสมัยใหม่เป็นเพียงเรื่องการสอนธรรมะล้วน ๆ หรือเป็นเพียงพระธรรมที่พระสงฆ์ได้มอบให้แก่ญาติโยมในพิธีกรรมตามแบบวัด หรือสอนตามเนื้อหาของพระไตรปิฎก แต่ทว่า ในความเป็นจริง บางครั้งคำเทศนาเหล่านั้นได้สะท้อนสิ่งที่เรียกว่า “อุดมการณ์ (ideology)” ซึ่งเป็นโลกทัศน์ หรือความทรงจำร่วมกันในระดับสังคม พุทธทาสภิกขุเองก็มีทักษะและความชำนาญมากในการวิพากษ์จุดอ่อนมากมายของความเป็นยุคสมัยใหม่ของโลกตะวันตก เช่น การส่งออกอุดมการณ์ทางการเมืองของประเทศมหาอำนาจ การพัฒนามนุษย์ ประชาธิปไตย เสรีภาพ การพัฒนาอุตสาหกรรม การสะสมอาวุธนิวเคลียร์ เป็นต้น

หนังสือคลาสสิกจำนวนมากของพุทธทาสภิกขุ เช่น อตัมมยตาประยุกต์ อตัมมยตาปริทัศน์ อตัมมยตาประทีป ฯลฯ ล้วนสะท้อนถึงความตระหนักของพุทธทาสภิกขุในประเด็นความมัวเมาที่เกิดจากการครอบงำทางความคิดดังกล่าวข้างต้น

“มัวเมาประชาธิปไตยกันจนขึ้นสมอง มันก็เลยใช้ความเห็นแก่ตัวได้ตามความพอใจ ใช้ความฉลาดได้ตามความพอใจ ปัญหาที่เกิดขึ้นมหาศาล นี่คือนิปัญหาของโลก ที่ยิ่งฉลาดยิ่งเห็นแก่ตัว” (พุทธทาสภิกขุ, 2556ข, น. 234)

“ประชาธิปไตยที่ว่าเพื่อประชาชน โดยประชาชน ของประชาชนนั้นแหละ ประชาธิปไตยแห่งความเห็นแก่ตัว เพราะประชาชนนั้นมันเห็นแก่ตัว แล้วประชาธิปไตยมันก็เป็นประชาธิปไตยของผู้เห็นแก่ตัว. . .ประชาธิปไตยแห่งความเห็นแก่ตัวกำลังครองโลก” (พุทธทาสภิกขุ, 2556ข, น. 240-241)

“เรามีเสรีภาพที่แท้จริง คือ เสรีภาพในภายใน เสรีภาพในภายนอกที่เขาสไตร์คเขาต่อสู้ ป่วยการ เสรีภาพในภายใน คือ กิเลสไม่เบียดเบียน ไม่ย่ำยี ไม่ครอบงำ เรามีเสรีภาพในภายในจิต ไม่เป็นทาสของกิเลส เรียกว่ามีเสรีภาพในภายใน” (พุทธทาสภิกขุ, 2556ข, น. 177)

ผลิตปัจจัยขึ้นมาเกินกว่าความจำเป็นที่จะดำรงชีวิต เกิดความจำเป็นที่จะต้องดำรงชีวิตยิ่งเป็นยุคอุตสาหกรรม มันก็ยิ่งผลิตได้มากได้เร็ว แล้วไม่รู้จะเอาไปไหน มันก็จะเกิดปัญหาขึ้นทีหลัง ต้องเอาไปทิ้งทะเลกันในที่สุด การเป็นอยู่ด้วยปัจจัยเกินความจำเป็นของชีวิตนั้น ไม่ใช่เรื่องฉลาด (พุทธทาสภิกขุ, 2556ข, น. 231)

เดี๋ยวนี้ เรามีเครื่องมือทำลายโลกในพริบตา ได้ยินว่าหวัรบนิวเคลียร์มี 50,000 หัว เมื่อหลายปีมาแล้ว เดี๋ยวนี้คงจะแสนหัวแล้ว มีอาวุธประมาณ 50,000 หัว ไม่รู้เมื่อไรเขาจะใช้กันสักที อาวุธที่สร้างขึ้นไว้ต่างฝ่ายต่างสร้างแข่งกันขึ้นมา นี่เราอยู่ในระหว่างอะไร โลกตกอยู่ในระหว่างอะไร ยิ่งกว่าตกอยู่ในระหว่างเขาควยเสียอีก (พุทธทาสภิกขุ, 2556ข, น. 237)

นอกจากนั้น การที่พุทธทาสภิกขุได้ตัดสินใจนิพนธ์หนังสือเรื่องธัมมิกสังคมนิยมก็ไม่ควรมองในแบบธรรมดาว่าพระสงฆ์อยากจะเสนอประเด็นเทศนานี้ การนิพนธ์หนังสือ “ธัมมิกสังคมนิยม” นั้นแท้จริงก็เพื่อดำเนินงานอำนาจเสรีนิยมและล้อเลียนความคลั่งไคล้ของผู้คนในสังคมไทยต่อลัทธิสังคมนิยม และงานเขียนเรื่อง “พุทธทาสลิต” ในอีกด้านก็เป็นหลักฐานทางตัวบทที่แสดงเจตนาของพุทธทาสภิกขุในการต่อต้านการครอบงำของลัทธิเสรีนิยม วัตถุนิยม และบริโภคนิยมในสังคมไทย พุทธทาสลิตจึงเป็นหนังสือคำสอนที่ทำให้นักวิชาการทุกวันนี้สามารถเข้าใจเป้าหมาย วิธีคิด ฐานคติ การตีความ และท่าทีของพุทธทาสภิกขุต่อประเด็นต่าง ๆ ได้อย่างละเอียด นี่จึงเป็นรูปแบบหนึ่งของความพยายามของปัญญาชนสงฆ์ในการต้านทางวัฒนธรรม (cultural resistance)

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เป็นพระสงฆ์ที่สำคัญอีกรูปที่มีความเชี่ยวชาญในการผลิตวาทกรรมโต้กระแสลัทธิเสรีนิยมที่กำลังครอบงำสังคมไทยทั้งในและหลังยุคสงครามเย็น และนี่ก็ต้องถือว่าเป็นอีกรูปแบบของการต้านทางวัฒนธรรมต่อสิ่งที่พระภิกษุสงฆ์มองว่าเป็นภัยต่อการรักษาวิถีคิดในแบบพุทธที่เน้นความดีในระดับความเมตตากรุณา มากกว่าความดีในแบบบรรลพประโยชน์ของคนส่วนใหญ่ เพราะคนส่วนใหญ่ดังกล่าวอาจเป็นคนโง่และวิถิถาวรก็ได้

การนำเอาคำในพระไตรปิฎกกลับมาใช้ร่วมกับสถานการณ์โลกปัจจุบัน เป็นอีกนวัตกรรมทางความคิดได้ถูกทำขึ้นในยุคนี้ ดังเช่น การนำคำว่า “ธรรมาธิปไตย” “อตฺตธาธิปไตย” “โลกาธิปไตย” มาประยุกต์ใช้ในบริบทสมัยใหม่ ดังในตัวอย่างทางดัวบทดังนี้

ธรรมาธิปไตยเป็นแกนของจริยธรรมประชาธิปไตย ถ้าถือเอาตัวตน ผลประโยชน์ของตน ความยิ่งใหญ่ อำนาจของตน เป็นต้น ก็เรียกว่า อตฺตธาธิปไตย ถ้าถือเอาความนิยม การเอาอกเอาใจ ความชอบใจพึงพอใจของคนจำนวนมาก โดยไม่คำนึงถึงหลักเกณฑ์กัน ก็เรียกว่าโลกาธิปไตย . . . เมื่อถือธรรมเป็นใหญ่ ก็เห็นแก่ธรรม เห็นแก่ความจริง ความถูกต้องดีงาม และยึดถือตามหลักการ กฎกติกา รวมทั้งกฎหมาย ตั้งธรรมาธิปไตยเป็น เกณฑ์ในการตัดสินใจ ก็จะไม่เอนเอียงไปข้างไหน (พระธรรมปิฎก, 2543, น. 26)

ในทางทฤษฎี การด้านทานทางวัฒนธรรมเป็นการใช้ความหมาย (meaning) และสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรม (cultural symbols) ซึ่งในที่นี้คือภูมิปัญญาของพุทธเถรวาทเพื่อให้อำนาจที่กำลังครอบงำ โดยอาศัยวิธีสร้างการมองโลก (vision of the world) ที่แตกต่างออกไป แม้ว่าการด้านทานด้วยการผลิตทางวัฒนธรรมหรือภูมิปัญญาหรือวาทกรรมได้นี้มักถูกมองว่าไม่พอเพียงหรือไม่่าที่จะสามารถด้านทานพลังอำนาจที่กำลังครอบงำสังคมได้จริง แต่ก็เป็วิธีการเดียวที่ศาสนาที่เน้นอหิงสานี้จักสามารถทำได้ ดังที่พุทธทาสภิกขุกล่าวในปี พ.ศ. 2475 อาจสามารถเรียกในยุคปัจจุบันว่า “วิสัยทัศน์ต่อโลก” ท่านได้กล่าวย้าว่า เพื่อเห็นแก่พระรัตนตรัย ด้วยการพิสูจน์ให้โลกเห็นว่า เป็นของประเสริฐจริง เห็นแก่ชาติประเทศอันเป็นที่รักของเรา ด้วยการรักษาเกียรติยศแห่งการก้าวหน้าของพุทธศาสนาประเทศไว้ ไม่ให้ล้าหลัง และเห็นแก่ภาคตะวันออกของโลก ซึ่งเป็นบ้านเกิดแห่งอารย วิทยาศาสตร์ทางใจ (noble science of mind) ของพระพุทธเจ้ามานาน (ว. วชิรเมธี, 2558, น. 67) การขึ้นต้นในทำนองนี้จึงเป็นเรื่องอุดมการณ์ทางสังคม การสื่อสารในทำนองนี้สะท้อนว่าเป็นจุดเริ่มต้นของความพยายามในการด้านทานทางวัฒนธรรมตะวันตก เพื่อรักษาอุดมการณ์ตะวันออก

3.2.2.6 การยอมรับวิทยาศาสตร์ แต่ปฏิเสธอำนาจของจักรวรรดินิยมใหม่

ปีเตอร์ เอ แจ็กสัน (Peter A. Jackson) กล่าวว่า ในความพยายามที่จะแสดงถึงความสำคัญทางภูมิปัญญาของพระพุทธศาสนา พุทธทาสภิกขุจำเป็นต้องเน้นหลักการของเหตุผลนิยม โดยเฉพาะตรรกะและวิธีวิทยาของวิทยาศาสตร์ เพื่อใช้ในการเล่าอธิบายพระพุทธศาสนา แม้ว่าวิธีวิทยาของวิทยาศาสตร์เหล่านั้นเคยถูกใช้ในการดูถูกดูแคลนพระพุทธศาสนาในยุคอาณานิคม (Jackson, 2003, p. 43) แต่พุทธทาสภิกขุยังเชื่อว่าวิทยาศาสตร์ธรรมชาติได้ค้นพบกฎธรรมชาติจริง แต่กฎธรรมชาติในโลกมีอยู่มากมาย กฎไตรลักษณ์ก็เป็นกฎธรรมชาติด้วย

ความสัมพันธ์ระหว่างพระพุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์มักสะท้อนในแนวคิดที่ว่าวิทยาศาสตร์สามารถช่วยยืนยันพระปัญญาของพระพุทธเจ้า แต่ไม่สามารถบรรลุพระปัญญาของพระพุทธเจ้าด้วยวิธีของตนเอง วิทยาศาสตร์มีคุณมหาศาลในการสำรวจโลก แต่ขอบเขตของ

วิทยาศาสตร์ยังจำกัดมาก วิทยาศาสตร์จึงอาจไม่พอที่จะเข้าถึงธรรมชาติของความเป็นจริงในบางมิติ (Lopez, 2005, p. 19) แม้กระนั้น งานวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนาของไทยในช่วงยุคหลังอาณานิคม นี้ยังมีความหลากหลายในด้านหัวข้อ (topic) และแนวเรื่อง (theme) นับจากงานเชิงวิชาการ จนถึงงาน ในแบบตำนานซึ่งยังเป็นที่ชื่นชอบในหมู่คนที่นิยมเรื่องประเภต แต่ตำราทางพระพุทธศาสนาส่วนใหญ่ที่ถูก ผลิตขึ้น นับจากกลางคริสต์ศตวรรษที่ 20 เป็นต้นมา บ่งบอกถึงความพยายามในการตีความพุทธธรรม และพุทธประวัติที่ต้องคำนึงถึงกฎเกณฑ์ของวาทกรรมวิทยาศาสตร์ (scientific discourse) ผู้เขียน ตำราจำเป็นเลือกใช้เนื้อหาในพระไตรปิฎก ตำราทางพระพุทธศาสนาในยุคสมัยใหม่มักเน้นกฎเกณฑ์ ทางจริยศาสตร์พุทธ มากกว่าจักรวาลวิทยาในพระไตรปิฎก

สภาพสังคมที่มีโครงสร้างอันสลับซับซ้อน พร้อมกับความรู้และความเชื่อ ที่ยังสับสน คำสอนทางพระพุทธศาสนามักถูกท้าทาย และมักถูกนำไปเปรียบเทียบกับความรู้ทางวัตถุที่ สัมผัสได้ ซึ่งมีสมมติฐานว่าจะเชื่อได้ก็ต่อเมื่อพิสูจน์ได้แล้วว่าเรื่องนั้นสัมผัสได้ในทางประสาทสัมผัส ความเชื่อทางศาสนาที่มีเรื่องพ้นประสาทสัมผัสจึงถูกท้าทายว่ามีคุณค่าพอจะอำนวยความสะดวกหรือ ชี้นำสังคมที่สลับซับซ้อนได้หรือไม่ มีคุณค่าแก่ชีวิตและสังคม ให้ผลในการปฏิบัติได้จริงหรือไม่ หรือว่า เมื่อยุคสมัยเปลี่ยนไป คำสอนที่มีมาแต่โบราณได้พ้นสมัยและหมดความสำคัญจนไม่อาจนำมาประยุกต์ใช้ กับสังคมใหม่ได้อีกแล้ว เพราะหากพระพุทธศาสนาไม่มีคำตอบให้แก่สังคม ก็น่าวิตกว่าต่อไปอาจไม่มี ผู้เห็นคุณค่า ไม่เห็นความสำคัญของพระพุทธศาสนา ทั้งที่ ศาสนาเองก็เป็นสถาบันทางสังคมที่สำคัญ อย่างหนึ่ง (สมิทธิพล เนตรนิมิต, 2562, น. 4)

พระสงฆ์ไทยในช่วงนี้ได้ยอมรับในอำนาจทางวาทกรรมวิทยาศาสตร์ โดยเฉพาะกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงของวิทยาศาสตร์ แต่ทว่ายังสงสัยในความถูกต้องของ เป้าหมายของวิทยาศาสตร์ รวมถึงกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงของบางวาทกรรมของยุคสมัยใหม่ ดังในสำนวนติดปากของพุทธศาสนิกชนที่มักกล่าวว่า “พระพุทธศาสนา เป็นยอดแห่งวิทยาศาสตร์” (พุทธศาสนิกชน, 2557ก, น. 383) หรือดังที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้เคยกล่าวว่า ศาสนาทั่วไปจึงมีจุดร่วมกับวิทยาศาสตร์ในแง่ที่เพ่งมองไปที่ธรรมชาติฝ่ายโลกวัตถุภายนอก ดังปรากฏใน หนังสือเรื่อง “พระพุทธศาสนาในฐานะรากฐานแห่งวิทยาศาสตร์” (พระพรหมคุณาภรณ์, 2547ก, น. 40)

หากกล่าวอย่างสรุป ความสำเร็จของพุทธศาสนิกชนในด้านนี้มีสูงมาก จนกระทั่งพระสงฆ์ไทยมิได้มองว่าคำสอนทางพระพุทธศาสนาเป็นเรื่องที่ตรงกันข้ามกับวิทยาศาสตร์ แต่ทว่าเป็นเรื่องเดียวกันกับวิทยาศาสตร์ และพุทธศาสนิกชนเป็นพระสงฆ์ที่อยู่เบื้องหลังของกระแส วาทกรรมสมัยใหม่นี้ ดังปรากฏในตัวอย่างข้อความของพุทธศาสนิกชนดังนี้

“พระพุทธเจ้าตรัสว่าธรรมในพระพุทธศาสนาย่อมทนต่อการพิสูจน์ได้ คือทำให้ใครพิสูจน์ได้ทุกอย่าง จนผู้พิสูจน์พ่ายแพ้ภัยตัวเอง” (พุทธศาสนิกชน, 2555ข, น. 18)

วิทยาศาสตร์มีความเหมือนกับอ้อมมยตาโดยหลายประการ คือไม่อาศัยศรัทธา วิจัย วิจารณ์ พิสูจน์ทดลอง วิทยาศาสตร์จะไม่อาศัยความเดา ความสันนิษฐาน ความเชื่อ อย่างหลับลับตาที่ปราศจากการค้นคว้ามาวิจัยวิจารณ์ มาพิสูจน์แล้วพิสูจน์อีก ทดลอง แล้วทดลองอีก จนเหลือความจริงที่คงที่ ที่ตายตัว นี่วิทยาศาสตร์ก็เป็นอย่างนี้ อ้อมมยตา ก็เป็นอย่างนี้ ต้องมาโดยลำดับถึงขนาดนี้ (พุทธทาสภิกขุ, 2556ข, น. 364)

ในขณะที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เห็นว่าทั้งศาสนาทั่วไปและวิทยาศาสตร์มีจุดร่วมที่เหมือนกันคือการมองออกไปหาต้นเหตุที่ธรรมชาติภายนอกตัว โดยที่ตัวมนุษย์เองเป็นผู้มองและไม่ได้มองดูตัว จุดหมายของฝ่ายพุทธคือการนำเอาความรู้ความจริงหรือความรู้ในกฎธรรมชาติมาแก้ปัญหาและพัฒนามนุษย์ให้ถึงความรู้ทุกข ในขณะจุดหมายของวิทยาศาสตร์คือการนำเอาความรู้ที่นำมาพิชิตธรรมชาติ แล้วก็หาความสุขความพึงพร้อมบำรุงบำเรอตนเองของมนุษย์ เมื่อความสุขต่างกัน จุดที่เป็นเป้าหมายของความใฝ่รู้ก็ต่างกัน ในที่นี้ เรากำลังจะพูดถึงจุดที่เป็นเป้าหมายของความใฝ่รู้ หรือ ตัวสิ่งที่เราต้องการจะรู้นั่นเอง ในฝ่ายพุทธศาสนา ธรรมชาติที่เป็นจุดเป้าหมายของความใฝ่รู้คืออะไรก็คือตัวมนุษย์ หมายความว่าเป้าหมายของการต้องการความรู้ก็คือต้องการรู้ธรรมชาติของมนุษย์นั่นเอง ย้ำว่ามนุษย์เป็นตัวเป้าหมายของความใฝ่รู้ เป็นตัววัตถุแห่งความรู้ที่ต้องการ แล้วจึงโยงไปยังโลกและสรรพสิ่งที่มนุษย์เกี่ยวข้อง แต่ทั้งหมดนั้นมีมนุษย์เป็นศูนย์กลาง มนุษย์เป็นจุดกำหนด หมายความว่าเราเอามนุษย์เป็นศูนย์กลาง ในการที่จะศึกษาความจริง (พระพรหมคุณาภรณ์, 2559ก, น. 93-112)

แม้ว่าพระสงฆ์ยอมรับอำนาจของวิทยาศาสตร์ในแง่ของวิธีการพิสูจน์และทดลองจนหาสิ่งที่เรียกว่ากฎธรรมชาติ แต่นี่มิได้หมายความว่าพระสงฆ์ไทยจะต้องยอมรับคุณค่าและความถูกต้องของความเป็นยุคสมัยใหม่ของโลกตะวันตกในทุกเรื่อง มิว่าจะเป็นเรื่องค่านิยม ความรู้ และวัฒนธรรม พระสงฆ์ไทยตั้งคำถามเกี่ยวกับแรงจูงใจและเป้าหมายของค่านิยม วัฒนธรรม และความรู้เชิงวาทกรรมของโลกตะวันตกที่กำลังทะลักไหลเข้ามาในสังคมไทย ในวันนี้ สังคมไทยควรจะมีท่าทีที่รับเรื่องเหล่านี้อย่างไร ภายใต้ความเปลี่ยนแปลงทางสังคมและเศรษฐกิจนี้ อัตลักษณ์ดั้งเดิมของไทยจะอยู่รอดไหม การพัฒนาที่ผ่านมาของไทยได้ทำให้สังคมบรรลุเป้าหมายและคุณค่าอะไรบ้าง คำถามเหล่านี้สะท้อนอยู่ในงานเขียนของพุทธทาสภิกขุ เช่น ข้อคิดอิสระ หรือในงานเขียนของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เช่น พุทธศาสนาในฐานะรากฐานของวิทยาศาสตร์ สยามสามไตร ความสำคัญของพระพุทธศาสนาในฐานะศาสนาประจำชาติ เป็นต้น

แม้ว่าปราชญ์เถรวาทจักยอมรับอำนาจของวิทยาศาสตร์ แต่ก็ยังปฏิเสธอำนาจของจักรวรรดินิยมใหม่ (Neo imperialism) ซึ่งในที่นี้หมายถึงบรรดาชาติตะวันตกที่ประสบความสำเร็จในการพัฒนาความรู้ทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี ทั้งนี้เพราะชาติเหล่านี้ โดยเฉพาะสหรัฐอเมริกาได้นำความรู้วิทยาศาสตร์ไปใช้ในทางที่ไม่ถูกต้อง รัฐมหาอำนาจเหล่านี้พยายามจัดสร้าง

มาตรฐานในสาขาวิชาการและค่านิยมขึ้นใหม่ในโลกโดยอาศัยอำนาจที่ตนได้จากวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี การเผยแพร่อุดมการณ์ วัฒนธรรม ค่านิยม สินค้า ข่าวสาร การศึกษาหรือความรู้ของตนมีเป้าหมายเพื่อครอบงำโลกในทุกมิติ

พุทธทาสภิกขุตระหนักดีว่าสหรัฐอเมริกามีความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีมากที่สุดในโลกในยุคสงครามเย็น สหรัฐอเมริกาเป็นผู้กำหนดทิศทางของความสมัยใหม่ในโลก สหรัฐอเมริกาเป็นผู้ส่งออกเงินทุนรายใหญ่ของโลกและมีอิทธิพลต่อไทยในหลายมิติ โดยเฉพาะภูมิปัญญา แต่สิ่งเหล่านี้ไร้คุณค่า หากชาติมหาอำนาจนี้ยังเห็นแก่ตัว ดังที่ท่านกล่าวในงาน

“อ้อมมยาตาประทีปว่ามันหลงดีหลงชั่ว หลงได้หลงเสีย หลงแพ้หลงชนะ หลงกำไรหลงขาดทุน มันก็เห็นแก่ตัว มันต้องการจะครองโลก มันบ้าถึงขนาดที่จะครองโลก พอมีคู่แข่งแย่งกันครองโลก มันก็เอากันวินาศ” (พุทธทาสภิกขุ, 2556ก, น. 201)

การยืนยันท่าทีดังกล่าวของพุทธทาสภิกขุจึงเท่ากับเป็นการโต้กับกระแสวาทกรรมหลัก (dominant discourse) ของรัฐอภิมหาอำนาจที่สนับสนุนทุนนิยมเสรีและจริยศาสตร์แบบสิทธิ ในนัยนี้ งานนิพนธ์จำนวนไม่น้อยของพุทธทาสภิกขุจึงเปรียบเสมือนวาทกรรมโต้ (counter discourse) หรือการสร้างเหตุผลโต้ (counter argument) หรือแม้แต่เรื่องเล่าโต้ (counter narrative) ที่มุ่งเป้าไปที่คุณค่าของความสมัยใหม่ที่นิยามโดยสหรัฐอเมริกา

ในขณะที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) กล่าวว่า สหรัฐอเมริกาเป็นสังคมที่เชิดชูการแข่งขัน ถือการแข่งขันเป็นหัวใจของการสร้างความเจริญก้าวหน้ามุ่งให้คนมีความเข้มแข็งแกร่งกล้าสามารถในการแข่งขัน แนวคิดนี้มีรากฐานในพื้นเพภูมิหลังของอเมริกันที่สอดคล้องและหนุนกันทุกชั้น ตั้งแต่ต้นที่สุด คือลัทธิปัจเจกนิยมทางเศรษฐกิจแบบทุนนิยม ซึ่งอเมริกันเคยไปไกลถึงขนาดเอาไปประสานกับลัทธิดาร์วินเชิงสังคม (พระพรหมคุณาภรณ์, 2554ข, น. 244) นอกจากนั้น ท่านได้พยายามเตือนสังคมไทยเกี่ยวกับสิ่งที่พระสงฆ์เห็นว่าอาจเป็นภัยคุกคามต่อความมั่นคงทางสังคมและภูมิปัญญาไทยในช่วงสองศตวรรษที่ผ่านมา ดังปรากฏในตัวอย่างข้อความที่ยกมาดังนี้

สำหรับพระพุทธศาสนา ถ้ามองสืบจากปัจจุบัน ก็เป็นยุคที่อิทธิพลของตะวันตกเข้ามาเริ่มต้นอิทธิพลของตะวันตกก็เข้ามากับการก่อให้เกิดความวุ่นวายเดือดร้อน คือ ฝรั่งเข้ามาข่มเหงในการหาอาณานิคม เขายอมรับว่าประเทศเรานี้สมัยก่อนมีความสุขสบายพอสมควร ไข้ไหม อย่างในสมัยอยุธยา เมื่อฝรั่งเข้ามาได้บันทึกไว้ ถึงแม้จะไม่ได้เจริญมากมายทางวัตถุ แต่ประชากรราษฎร์ทั่วไปก็อยู่ดีกินดี. . .ดูกันคร่าว ๆ เมื่อคนชาติตะวันตกเข้ามากับลัทธิอาณานิคมนั้น เขามาในลักษณะและอาการที่คุกคาม แต่แยกย่อยเป็น 2 แบบ คือ แบบที่หนึ่ง คุกคามแล้วครอบครองเอาไว้ได้อำนาจ เช่น อย่างประเทศพม่าที่ตกเป็นอาณานิคมไปเลย แล้วเขาก็กดขี่ข่มเหง ถ้าใช้คำแรง ก็เอาคนเป็นทาสทั้งชาติ สูญเสียอิสรภาพ หมดภาวะแห่งความเป็นตัวของตัวเอง แบบนี้ทำให้ชาวพมามีทัศนคติ

ต่อชาติตะวันตกแบบเกลียดชัง เป็นปฏิปักษ์ ปฏิเสธ เช่น ต่อด้านวัฒนธรรมและความเจริญอย่างตะวันตก พร้อมกับหันเข้ามาปกป้องรักษาวัฒนธรรม รวมทั้งพระพุทธศาสนาแบบที่สอง สำหรับเมืองไทย ตอนแรกถูกอิทธิพลคุกคาม คนไทยเริ่มเป็นปฏิปักษ์ต่อตะวันตก แต่ต่อมาไทยรอดพ้นจากความเป็นอาณานิคม พอเป็นอิสระอยู่ได้ ที่นี้ก็หันไปชื่นชอบชวนกันชมความเจริญของตะวันตก ตื่นเต้นที่จะรับและลอกเลียนวัฒนธรรมของเขา รอหาตามเสพของกินของใช้ เทคโนโลยีใหม่ ๆ เข้าสู่บริโภคนิยม หลงลืม ละเลยทอดทิ้ง ดูถูกตัวเองและของตัว เห็นห่างจากวัฒนธรรมไทย รวมทั้งชักจะแปลกแยกจากพระพุทธศาสนา (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์, 2560, น. 4-5)

ตรงจุดนี้ มีว่าพระสงฆ์จะมีมุมมองที่แตกต่างจากปัญญาชนไทยโดยทั่วไป มีว่ามุมมองของพระสงฆ์จะมีตำหนิหรือข้อผิดพลาดในลักษณะใดก็ตาม ผู้วิจัยยังเห็นว่ามุมมองของพระสงฆ์ หรือ วิธีคิดของสถาบันสงฆ์ก็ยังมีที่น่าสนใจ ทั้งนี้เพราะสะท้อนความจริงในสังคมไทย ดังนั้น เราควรพยายามเข้าใจความหลากหลายในด้านมุมมองและวิธีคิดที่มีอยู่จริงอยู่ในสังคมไทย

3.2.2.7 การวิพากษ์ระบบการศึกษาสมัยใหม่

การศึกษาของไทยไม่ใช่และไม่ใช่นะแต่โรงเรียนเท่านั้น แต่ใช้ทั้งบ้าน วัด วัง ชุมชนทั้งหมด แต่แนวคิดนี้ได้รับความสนใจน้อยลงไป หลังจากได้รับอิทธิพลของตะวันตกที่เน้นแนวคิดปัจเจกบุคคล แนวคิดแบบแข่งขัน และแนวคิดแบบวัตถุนิยม

นับจากหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 เป็นต้นมา ได้มีความพยายามที่จะปรับระบบการศึกษาของไทยเพื่อให้สอดคล้องกับสังคมไทยมากขึ้น นักการศึกษาไทยหลายท่านจึงมีความคิดที่จะแสวงหาความเป็นตัวตนของระบบการศึกษาไทยขึ้น ด้วยการมองไปที่พื้นฐานเดิมของไทย ซึ่งจุดเด่นก็คือพระพุทธศาสนานั่นเอง ด้วยเหตุนี้ ระหว่างปี พ.ศ. 2490-2520 จึงเป็นช่วงที่มีการเสนอให้ใช้แนวคิดพระพุทธศาสนาเป็นปรัชญาแม่บทจึงเกิดขึ้นอย่างกว้างขวางและหลากหลาย โดยมีทั้งการเลือกบางประเด็นคำสอนทางพระพุทธศาสนามาใช้ในการศึกษา เช่น ชั้น 5 โลกุตรธรรม สัปปุริสธรรม เป็นต้น โดยประสงค์ให้การศึกษาเป็นไปเพื่อตัวของการศึกษา ไม่เป็นเครื่องมือของระบบอื่น ๆ ความพยายามในช่วงนี้มีเป้าหมายเพื่อสร้างสรรค์สังคมไทยมากขึ้น ด้วยการปรับเนื้อหาสาระให้ผู้เรียนหันมาสนใจเรื่องของไทย วิชาด้านอารยธรรมไทย วัฒนธรรมไทย ไทยศึกษาเริ่มปรากฏมากขึ้นนับแต่ปี พ.ศ. 2501 เป็นต้นมา (คณาจารย์มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2550, น. 199-222)

งานนิพนธ์ “บรมธรรม” ของพุทธทาสภิกขุ และงานนิพนธ์ “การศึกษาเพื่ออิสรภาพ” ของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เป็นหนึ่งในบรรดางานประพันธ์ชิ้นสำคัญที่มองพระพุทธศาสนาเป็นตัวการศึกษา และเสนอให้สังคมไทยหันมาทบทวนการศึกษาในความหมายดั้งเดิมของไทย ในวันนี้ ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทยจึงมิใช่มีเพียงแค่เรื่องการวิจารณ์อุดมการณ์การเมืองโลก ทุนนิยม บริโภคนิยม และวัตถุนิยมในแบบวิชาการทั่วไป

แต่ยังเป็นการต้านทานวัฒนธรรมหรือวิถีคิดที่ไปไม่ได้กับการพัฒนามนุษย์ในแบบเถรวาท การหันกลับมาพิจารณาระบบการศึกษาและรากฐานทางปรัชญาหรืออุดมการณ์ที่อยู่เบื้องหลังระบบการศึกษาไทยได้กลายเป็นเรื่องที่สำคัญยิ่งกว่ารูปแบบหรือวิธีการศึกษา เพราะผู้คนมักเห็นว่าระบบการศึกษาเป็นทั้งเป้าหมายและแม่พิมพ์ในการผลิตผู้คนที่ให้สังคม ทางออกหรือวิธีแก้คือการหันกลับมาตีความไตรสิกขาในฐานะวิธีการศึกษาและวิธีพัฒนามนุษย์ในแบบพุทธเพื่อให้การศึกษาพัฒนาทั้งเรื่องร่างกาย ความคิดและจิตใจ ดังที่พุทธทาสภิกขุกล่าวว่า ไตรสิกขา คือ สิกขาสามอย่าง หรือการศึกษา 3 อย่าง คือ ศิล สมาธิ ปัญญา เป็นการยกสถานะของวิญญาณโดยแท้ ไม่ใช่เป็นเพียงการบอกเล่าให้เราท่องจำ (พุทธทาสภิกขุ, 2553ก, น. 72-74)

อาจกล่าวว่า ตลอดชีวิตของท่าน พุทธทาสภิกขุได้วิจารณ์ระบบการศึกษาไทยว่าเดินตามตะวันตกที่เน้นแต่เรื่องวัตถุ มากกว่าเรื่องจิตใจ การศึกษาในทัศนะของพุทธทาสภิกขุมิใช่แค่การให้ความรู้ แต่การศึกษาควรแก้ปัญหาทุกอย่างในโลก ดังปรากฏในตัวอย่างถ้อยคำของพุทธทาสภิกขุ ดังนี้

การศึกษาสามารถจะแก้ปัญหาทุกอย่างในโลก ถ้าการศึกษานั้นถูกต้องและเพียงพอ เดียวนี้เขาผูกขาด เอาการศึกษาไปไว้เพื่อแก้ปัญหาเฉพาะอย่างตามบทนิยามของคำว่า การศึกษา นี่ไม่เห็นด้วย การศึกษาที่ถูกต้องจะแก้ปัญหาได้หมด เราจะต้องจัดการศึกษาให้ครบถ้วน แล้วก็จะแก้ปัญหาได้หมด การศึกษาสมบูรณ์จะทำให้เกิดสัมมาทิฐิ อย่างมีการศึกษาชนิดถ้วน คือ หางถ้วน หรือหัวถ้วน หรือยอดถ้วน สำหรับคำว่าการศึกษา (พุทธทาสภิกขุ, 2549ข, น. 104)

หากสังคมมีผลผลิตจากระบบการศึกษาในแบบนี้ สังคมในอนาคตจะน่ากลัวขนาดไหน เพราะทุกคนจ้องจะเอาประโยชน์จากสังคม น้อยคนนักที่จะให้อะไรคืนแก่สังคม ดังที่พุทธทาสภิกขุกล่าวว่า

การศึกษาตอนนี้เลวร้าย คือมันมีแต่ให้ความฉลาดอย่างเดียว เราก็ไม่รู้จะไปพูดกับใครที่ไหนให้จัดการศึกษา กระทรวงศึกษาธิการก็จัดมิได้ ถ้ารัฐบาลไม่ต้องการ รัฐบาลไหนก็ไม่กล้าต้องการเพราะกลัวจะล่าหลังเขา ก็ไปตามกันประเทศใหญ่ ๆ ประเทศมหาอำนาจที่เขาเอาการศาสนาออกจากการศึกษาว่าดี ๆ ประเทศลูกจอกเหล่านี้ก็ตามกันเขา (พุทธทาสภิกขุ, 2556ข, น. 237)

วิธีคิดทำนองนี้ของพุทธทาสภิกขุได้มีอิทธิพลต่อพระสงฆ์ไทยส่วนใหญ่ และได้กลายเป็นอุดมการณ์หลักในสถาบันสงฆ์ไทยในยุคสงครามเย็นและหลังสงครามเย็น ดังที่พระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธี ได้กล่าวไว้ในผลงานของตนว่า

เพราะด้วยระบบการศึกษาอย่างที่โลกมีอยู่ทุกวันนี้ มันทำให้มนุษย์เป็นได้อย่างดีก็แค่สัตว์เศรษฐกิจชั้นดี แต่ไม่สามารถทำให้เขาเป็นมนุษย์ที่ดีขึ้นมาได้ ดังนั้น เราจำเป็นอย่าง

ยังที่จะต้องร่วมกันหาวิธีสร้างสรรค์การศึกษาที่จะทำให้มนุษย์มีปัญญาที่แท้ขึ้นมาให้ได้ ด้วยการเพิ่มการศึกษาจากวิชาหลัก ๆ ที่เราเคยสอนแต่เรื่อง การทำมาหากิน มาเป็นการสอนเรื่องการทำมาหาธรรมด้วย (พระมหาภูติชัย วชิรเมธี, 2551, น. 26-27)

ในขณะที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์เห็นว่าหากว่าโดยหลักการ พระพุทธศาสนามองสังคมทั้งหมด เป็นชุมชนแห่งการศึกษา เพราะพระพุทธศาสนาบอกว่าธรรมชาติของมนุษย์คือเป็นสัตว์ที่จะพึงฝึกคือศึกษาได้และต้องศึกษา แล้วระบบของพุทธศาสนาทั้งหมดคือไตรสิกขาที่ให้นุชนศึกษาตั้งแต่โผล่มาสัมผัสโลก จนกว่าจะเป็นบุคคลที่สมบูรณ์ เมื่อจบลงที่เป็นอิสระ คือไม่ต้องศึกษาต่อไป ซึ่งทั้งชีวิตยากที่จะเพียงพอ จึงเป็นการศึกษาตลอดชีวิตและข้ามชีวิต (พระพรหมคุณาภรณ์, 2554, น. 118-119)

3.2.2.8 การจัดการศึกษาแบบฆราวาสในมหาวิทยาลัยสงฆ์

งานวิจัยพบว่า การรับระบบการศึกษาและการพัฒนาความรู้ที่อ้างอิงวิชาการในโลกตะวันตกที่มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัยและมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยเป็นอีกรูปแบบของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาที่เกิดขึ้นในยุคสงครามเย็น เพราะในอดีตการศึกษาวิชความรู้ของพระสงฆ์ไทยมักเน้นแต่เรื่องคัมภีร์และความรู้พื้นบ้านของไทย แต่ในยุคสงครามเย็น มหาวิทยาลัยสงฆ์ได้พัฒนาตำราและหลักสูตรจนมีความก้าวหน้า โดยล้อชื่อคณะและชื่อวิชาในแบบเดียวกับมหาวิทยาลัยทั่วไปของไทยที่ลอกโลกตะวันตกทั้งสิ้น

นี้อาจใกล้เคียงกับแนวความคิดเรื่องการแปลทางวัฒนธรรม (cultural translation) ตัวอย่างของการแปลทางวัฒนธรรมได้มีมานานแล้ว ดังเห็นว่าสังคมไทยรับความรู้วิชาการและวัฒนธรรมภายนอกในมิติต่าง ๆ มาเป็นเวลานาน โดยเฉพาะการรับความรู้และวัฒนธรรมจากสังคมอื่น ๆ ทั้งใกล้และไกลที่มีความเจริญ หรือมีความก้าวหน้า หรือมีความแปลกตา มากกว่าตนในด้านต่าง ๆ เช่น ในยุคโบราณ สังคมไทยได้รับความรู้และวัฒนธรรมจากอินเดียและจีน ในสมัยสุโขทัย สังคมไทยรับพระพุทธศาสนาเถรวาทจากลังกา หรือในสมัยอยุธยา ไทยได้รับความรู้และวัฒนธรรมจากประเทศเพื่อนบ้าน เช่น อินเดีย ลังกา จีน ชาว มลายู เปอร์เซีย กัมพูชา รวมถึงจากบรรดาชาติตะวันตก เป็นต้น อย่างไรก็ตาม เมื่อเข้าสู่ยุคแห่งการล่าอาณานิคม (colonialism) ที่เข้มข้นในคริสต์ศตวรรษที่ 18 เป็นต้นมา การรับวิชาการ ความรู้ และวัฒนธรรมจำนวนมากมักมาจากชนชาติตะวันตก โดยเฉพาะจากรัฐชาติเจ้าอาณานิคม เช่น สหรัฐอเมริกา อังกฤษ ฝรั่งเศส สเปน โปรตุเกส เป็นต้น ซึ่งเป็นชนชาติที่คนไทยในยุคนั้นคิดว่ามีระดับของการพัฒนาในด้านวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีที่สูงกว่าตนและเพื่อนบ้านของตนที่ต้องตกเป็นอาณานิคมของชนชาติเหล่านี้ อย่างไรก็ตาม น่าสังเกตว่า การรับความรู้วิชาการเหล่านั้นอาจรับผ่านอาณานิคม (colony) หรือรับโดยตรงจากเจ้าอาณานิคม (colonizer) ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับกรณี

นักวิชาการจำนวนหนึ่งเห็นว่าผู้นำสยามได้มีความพยายามที่จะปรับประเทศให้ทันสมัย (modernization) ในด้านอาณานิคมในรูปแบบรูปธรรม เช่น การจัดตั้งโรงเรียนที่แยกออกมาจากวัด ซึ่งเริ่มขึ้นในช่วงของรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (รัชกาลที่ 5) เป็นต้นมา และแม้ในช่วงหลังเหตุการณ์การเปลี่ยนแปลงการปกครอง หรือหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 เป็นต้นมา โดยเฉพาะในด้านการจัดระบบการศึกษา การผลิตครู และการผลิตตำราแบบเรียนในแบบสมัยใหม่ โดยมีเป้าหมายสำคัญ ดังนี้ 1. เพื่อการรวมศูนย์อำนาจ 2. เพื่อผลิตคนเข้าสู่ระบบราชการ 3. เพื่อพัฒนาเศรษฐกิจแผนไทย และ 4. เพื่อส่งเสริมแนวคิดเสรีภาพและประชาธิปไตย เป็นต้น

ความเป็นยุคสมัยใหม่ในยุคอาณานิคมได้ถูกตอกย้ำและลงรากลึกยิ่งขึ้นเมื่อโรงเรียนและหลักสูตรแบบตะวันตกได้ถูกนำมาในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (ค.ศ. 1868-1910) ซึ่งมีเนื้อหาที่แตกต่างจากหลักสูตรดั้งเดิมของวัด และนี่นำมาสู่การกำเนิดขึ้นของประชาชนที่มีวิถีคิดแบบสมัยใหม่ แต่เดิมวัดพุทธเคยเป็นศูนย์กลางทางการเรียนการสอน การศึกษาในแบบวัดจึงมักผูกโยงกับเรื่องการบรรลุนิพพานในชีวิตของบรรดาปัจเจกและในชีวิตทางสังคม แต่ในยุคปรับเปลี่ยนประเทศให้ทันสมัย การศึกษาในวัดจึงมีส่วนช่วยสนองระบบราชการในแบบดั้งเดิม (Wyett, 1994, pp. 219-221) นี่จึงเป็นจุดเปลี่ยนที่สำคัญในระดับสังคม โดยเฉพาะเมื่อสยามต้องเผชิญกับภัยจากลัทธิจักรวรรดินิยม แต่อีกรูปแบบของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาในช่วงยุคหลังอาณานิคมคือ การแปรรูปแบบทางวัฒนธรรม เช่น การบูรณาการศึกษาในแบบฆราวาส (ตะวันตก) มาสู่หลักสูตรสำหรับพระสงฆ์

พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ได้ทรงตระหนักถึงความสำคัญของการศึกษา จึงทรงสถาปนามหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยในปี พ.ศ. 2436 และมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยในปี พ.ศ. 2439 โดยทรงตั้งพระทัยจะให้ป็นสถาบันการศึกษาชั้นสูงของสงฆ์ มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยได้ขยายเครือข่ายอย่างรวดเร็ว อย่างไรก็ดี การดำเนินงานของมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยได้เริ่มอย่างจริงจังเมื่อ พ.ศ. 2490 โดยพระพิมลธรรม (ช้อย ฐานตตเถร) โดยได้พัฒนาการเรียนการสอนในทางโลก ดังเห็นว่า คณะครูศาสตร์ สังคมศาสตร์ มนุษยศาสตร์ได้ถูกจัดตั้งขึ้นเพื่อให้พระสงฆ์สามารถเสวนาหรือสื่อสารกับโลกในแบบสมัยใหม่ได้

มหาวิทยาลัยสงฆ์มิได้ลอกวิชาดังที่ปรากฏในแบบโลกตะวันตก แต่ทว่าแปลงบางมิติทางวัฒนธรรม เช่น การกำหนดรายวิชาในแบบตะวันตก การแยกคณะในแบบตะวันตก รวมถึงการเรียนภาษาอังกฤษ แต่ทว่าเนื้อหาวิชายังพยายามเน้นเรื่องราวเกี่ยวกับพระพุทธศาสนา ทั้งหมดจึงเป็นการแปลทางวัฒนธรรม พระสงฆ์ไทยจำนวนมากได้มีประสบการณ์ผ่านระบบนี้ รวมถึงสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) และพระมหาภูติชัย วชิรเมธี ซึ่งต่างก็เป็นผลผลิตของการจัดการศึกษาในแบบตะวันตกที่เข้ามามีบทบาทในมหาวิทยาลัยสงฆ์ไทย ในระนาบหนึ่ง การแปลทาง

วัฒนธรรมที่ผ่านระบบการศึกษานี้เป็นการเปิดโอกาสในการพัฒนาทางวัฒนธรรม แต่ในอีกกระบวนการแปลทางวัฒนธรรมถูกตั้งคำถาม เพราะการแปลเป็นเรื่องของการให้คุณค่าทางวัฒนธรรม (translation is culturally valued) ด้วยเช่นกัน

นอกจากนั้น การแปลทางวัฒนธรรมนี้อาจสะท้อนถึงความไม่เท่าเทียมกันระหว่างวัฒนธรรมและผู้ที่อาศัยอยู่ในโลกใบนี้ เช่น ทำไมพระสงฆ์ไทยต้องเลียนแบบระบบการศึกษาของตะวันตก และทำไมพระสงฆ์ไทยจำต้องศึกษาลักษณะวิชาในแบบตะวันตก แต่ในอีกด้านของเหรียญนี้อาจบอกเป็นนัยว่าเพราะวัฒนธรรมตะวันตกมีอำนาจมากกว่า จึงสามารถกำหนดว่าวัฒนธรรมที่มีอำนาจน้อยกว่าจะต้องแปลตาม ทั้งหมดจึงสะท้อนอีกมิติของความสัมพันธ์เชิงอำนาจ

3.2.2.9 การสรรสร้างคำและความหมายใหม่เพื่อสื่อให้ตรงกับจริตแห่งยุคสมัย

งานวิจัยพบว่า นับจากยุคสงครามเย็นเป็นต้นมา คำสอนทางพระพุทธศาสนาได้มีพัฒนาการอย่างมากในด้านความหลากหลายทางคำศัพท์และความหมาย แม้ว่าคำศัพท์บาลีเป็นรูปแบบหนึ่งของอัตลักษณ์ของความเป็นเถรวาท แต่การสร้างคำและความหมายใหม่ ๆ เพื่อใช้ในการเทศนาสั่งสอนยังต้องเป็นสิ่งจำเป็นเพื่อสื่อให้ตรงกับจริตแห่งยุคสมัยนี้อาจสะท้อนถึงกระบวนการที่เรียกว่า “การปะติดปะต่อทางมโนทัศน์ (bricolage)” อันเป็นผลจากการขาดแคลนทรัพยากรทางภาษาในการสื่อสาร การผสมผสานและการปะทะทางความคิดในยุคโลกาภิวัตน์ การผลิตคำศัพท์ใหม่ ๆ จึงเกิดขึ้นตลอดเวลาในโลกของวาทกรรมเถรวาทไทย

น่าสังเกตว่าในอดีตชนชั้นผู้นำต่างผูกขาดการนิยามความหมาย คัมภีร์ทางพระพุทธศาสนาส่วนมากทักเขียนด้วยภาษาขอม ดังนั้น ผู้คนทั่วไปที่รู้แต่ภาษาไทยจึงไม่ค่อยเข้าใจเกี่ยวกับเนื้อหาพระธรรมคำสอนมากนัก และคนจำนวนมากก็รับฟังพระธรรมผ่านพระสงฆ์ สภาวะเช่นนี้จึงทำให้คนในประเทศสยามทั้งหลายจึงมีความคิดและความรู้สึกที่ติดอยู่ในกรอบที่ถูกกำหนดโดยชนชั้นนำ แต่โลกาภิวัตน์ได้มีส่วนในการทะลวงการผูกขาดดังกล่าวไม่มากนักน้อย ความรู้จำนวนมากมิได้อยู่กระจุกในชนชั้นสูงอีกต่อไป แม้พระสงฆ์เองก็สามารถอ้างว่าตนเท่านั้นที่รู้จักแก่นของพระพุทธศาสนา เพราะใคร ๆ ก็สามารถอ่านเรียนพระไตรปิฎกได้ ในยุคหลังอาณานิคม การปะทะสังสรรค์กับวิถีคิดสมัยใหม่ (ดังที่สะท้อนในชุดความรู้เชิงวาทกรรมที่หลังไหลเข้ามาจากโลกตะวันตก) ได้เพิ่มมากขึ้น แต่คำที่จะใช้สื่อมโนทัศน์ต่าง ๆ กลับมีอย่างจำกัด แม้แต่คำว่า “religion” ในภาษาอังกฤษเมื่อเข้ามาในสังคมไทย ก็พบว่า ยังไม่มีคำไทยที่จะใช้แปลคำว่า “religion” นี้ เมื่อผู้คนรู้หนังสือมากขึ้น การผลิตคำและความหมายจึงได้ถูกสรรสร้างมากขึ้นโดยปัญญาชน

ในช่วงสงครามเย็น งานวิจัยพบว่า ได้มีความพยายามของสถาบันสงฆ์ที่จะผลิตคำและความหมายใหม่เพื่อพัฒนาคำสอนทางพระพุทธศาสนาให้ตรงกับจริตแห่งยุคสมัยหรือเข้าถึงชนกลุ่มต่าง ๆ ดังเช่น สอนโมกข์ผลิตคำว่า “ตัวกู ของกู” “เผด็จการโดยธรรม” “ตายก่อนตาย” หรือแม้แต่สำนวนประโยค “ของขวัญสำหรับยุคที่เจริญ คือ การฆ่าตัวเองตาย” การประดิษฐ์คำว่า

พุทธทาสภิกขุเห็นว่า การอธิบายแก่นคำสอนทางพระพุทธศาสนาด้วยถ้อยคำที่ตรงใจ และการแปลงพระธรรมด้วยสำนวนภาษาที่ช่วยทำให้ทุกคนสามารถเข้าถึงได้และสามารถนำมาใช้เป็นหลักปฏิบัติในชีวิตประจำวัน จึงไม่แปลกที่พุทธทาสภิกขุได้เขียน “คู่มือมนุษย์” ในขณะที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ได้เขียน “ธรรมานุชีวิต” และ “คู่มือชีวิต” เพื่อแปลงเรื่องยาก ๆ ด้วยภาษาและความหมายที่ทุกคนสามารถเข้าใจได้ วิธีนี้น่าจะมีบทบาทในการช่วยฟื้นฟูแก่นคำสอนของจารีตเถรวาท นักวิชาการบางท่านอาจเปรียบกระแสฟื้นฟูของพุทธทาสภิกขุนี้เป็นเรื่องของการประท้วงของพระพุทธศาสนาในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (Swearer, 1995, p. 25)

นอกจากนั้น คำศัพท์จำนวนมากได้ถูกขอยืมมาจากคลังศัพท์ของศาสนาสมัยใหม่ของโลกตะวันตกเพื่อใช้ในการเล่าอธิบายพระพุทธศาสนา เช่น การจัดระเบียบสังคม การจัดระบบสังคม การกำหนดโครงสร้าง การวางระบบ สถาบัน เป็นต้น คำเหล่านี้เป็นคลังศัพท์สังคมวิทยาของโลกตะวันตกทั้งสิ้น

โดยนัยนี้ เมื่อพูดถึงศีลในความหมายแบบคลุม ๆ โดยให้รวมทั้งวินัยด้วย ศีลจึงกินความถึงการจัดสรรสภาพแวดล้อมทั้งทางวัตถุและทางสังคม ที่ปิดกั้นโอกาสในการทำชั่ว และส่งเสริมโอกาสในการทำความดี เฉพาะอย่างยิ่งการจัดระเบียบชีวิต จัดระบบสังคม และจัดการกิจกรรมกิจการ โดยจัดตั้งชุมชน องค์กร หรือสถาบัน วางระบบ กำหนดโครงสร้าง ตราหลักเกณฑ์ กฎข้อบังคับ บทบัญญัติต่าง ๆ เพื่อควบคุมความประพฤติของบุคคล จัดกิจกรรมของส่วนรวม ส่งเสริมความอยู่ร่วมกันด้วยดี ซึ่งดังที่กล่าวแล้ว มุ่งปิดกั้นช่องทางทำกรรมชั่ว และเปิดขยายโอกาสสำหรับทำความดี เรียกด้วยคำศัพท์ที่ตรงแท้ทางพระพุทธศาสนาว่า วินัย (พระพรหมคุณาภรณ์, 2553, น. 547)

คำศัพท์ทางปรัชญาสังคม (social philosophy) และปรัชญาการเมือง (political philosophy) โดยเฉพาะวาทกรรมเสรีนิยม เช่น สิทธิ เสรีภาพ อธิปไตย ได้ถูกนำมาประยุกต์ใช้ในบริบทศาสนา วาทกรรมเถรวาทไทยในช่วงยุคหลังอาณานิคมนี้จึงมีคำศัพท์ในทำนองนี้ ผู้วิจัยสังเกตว่า แต่เดิมพระสงฆ์ไทยมักนิยมใช้คำว่า “หลุดพ้น” หรือ “ความหลุดพ้น” หรือคำไทยอื่น ๆ เพื่อหมายถึงสภาวะ “วิมุตติ” ซึ่งเป็นคำบาลีที่พบในคัมภีร์ไบเบิล แต่ในช่วงยุคสงครามเย็น พระสงฆ์ไทยได้หันมาใช้คำศัพท์ของวาทกรรมเสรีนิยม ดังเช่น คำว่า “เสรีภาพ” “อธิปไตย” เพื่อหมายถึงสภาวะวิมุตติ การนำคำเหล่านี้มาใช้ในความหมายทางศาสนาจึงบ่งบอกถึงการเปลี่ยนบริบทหรือการเปลี่ยนความหมายในลักษณะที่ตรงกันข้ามกับความหมายเดิม

หากสืบย้อนกลับไปดูประวัติของคำไทย เราจะพบว่า ทั้งคำว่า “เสรีภาพ” และ “อธิปไตย” เพิ่งถูกประดิษฐ์ขึ้นเพื่อใช้แปลคำว่า “freedom” ในภาษาอังกฤษในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว (รัชกาลที่ 6) นั้นแสดงว่าสังคมไทยในยุคนั้นยังไม่มีคำที่จะสื่อถึงคำว่า freedom ซึ่งเป็นมโนทัศน์สำคัญของปรัชญาการเมืองและสังคมของโลกตะวันตก แม้ว่า

แท้จริงแล้ว คำว่า “อิสระ” และ “เสรี” มีอยู่แล้วในยุครัตนโกสินทร์ตอนต้น แต่ทว่าคำว่า อิสระภาพ เสรีภาพ ยังไม่มี คำว่าอิสระในยุคนั้นมักใช้เพื่อหมายถึง “อำนาจ” โดยเฉพาะในสำนวน “มีอำนาจเหนือ” แต่คำว่า “อิสระภาพ” และ “เสรีภาพ” เป็นการประดิษฐ์คำใหม่เพื่อใช้ในการแปลคำว่า “freedom” และ “liberty” ในภาษาอังกฤษ

ในระนาบหนึ่ง การสร้างคำและความหมายในลักษณะนี้จึงสะท้อนถึงความคิดสร้างสรรค์ทางภาษา โดยเฉพาะความพยายามในสื่อความ ในการสร้างมุมมองของผู้คนใหม่ ซึ่งเป็นเรื่องปริศนา แต่ในอีกระนาบ การกำหนดความหมายของคำอาจสะท้อนถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจ บางความหมายอาจบอกเป็นนัยถึงการต้านทานอิทธิพลต่างประเทศ โดยเฉพาะค่านิยมของโลกตะวันตก เช่น เสรีนิยม สังคมนิยม คอมมิวนิสต์ และทุนนิยมที่กำลังเข้ามาครอบงำวิถีชีวิตของคนในชนชั้นต่าง ๆ ในสังคมในช่วงยุคสงครามเย็น บางสถาบันใช้คำหนึ่งเพื่อสื่อถึงอีกความหมายหนึ่งอย่างจงใจ เช่น การเปลี่ยนบริบทของคำว่า เสรีภาพ และ อิสระภาพ เพื่อใช้ในบริบททางศาสนา นี่สะท้อนถึงสิ่งที่สำนักมาร์กซิสต์โซเวียตเรียกว่า “การต่อสู้ระหว่างชนชั้น” หรือ “การต่อสู้ระหว่างสถาบันทางสังคม” ในภาษา เพราะภาษากับความคิดเป็นเรื่องเดียวกัน และสื่อสารออกมาด้วยสัญลักษณ์ หากพิจารณาตามข้อเสนอของวาเลนติน โวลชินอฟ นักปรัชญาภาษาศาสตร์เซีย

มีว่าอย่างไรก็ตาม เราคงต้องยอมรับว่าการสร้างคำและความหมายเป็นเรื่องจำเป็นเพราะข้อจำกัดในด้านคำศัพท์แท้จริงก็คือข้อจำกัดในด้านภาษาและความคิด คำศัพท์และความหมายใหม่ ๆ ที่เพิ่มขึ้นอย่างต่อเนื่องย่อมบ่งบอกถึงความหลากหลายในวิถีคิดและความสลับซับซ้อนที่มีอยู่จริงในวิถีสื่อความ นี่ยังช่วยยืนยันได้ว่าคำสอนทางพระพุทธศาสนายังมีการถ่ายทอดหรือยังไม่ตาย

3.2.2.10 การสร้างความเข้าใจใหม่เรื่องตำนานและปกรณัมในพระพุทธศาสนา

ลักษณะเด่นของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทย ในช่วงยุคหลังอาณานิคมอีกประการคือการสร้างความเข้าใจใหม่เรื่องปกรณัมในคำสอนทางพระพุทธศาสนา ซึ่งมักถูกมองว่าเป็นเรื่องที่ถูกเติมหรือเสริมเข้ามาภายหลัง ไม่สมจริง และอาจมีลักษณะเหมือนตำนานที่ดูแล้วอาจขัดแย้งกับความรู้ทางวิทยาศาสตร์ของโลกตะวันตก

พุทธทาสภิกขุเชื่อว่าคำสอนทางพระพุทธศาสนาต่างมีวิวัฒนาการ ดังที่ท่านกล่าวอธิบายเกี่ยวกับคำสอนทางพระพุทธศาสนาไว้ว่าสิ่งที่เป็นวัตถุหรือเป็นนามธรรมก็ดี เมื่อเวลาล่วงไปย่อมมีวิวัฒนาการเข้ามาแทรก เช่น อำนาจของสิ่งแวดล้อม ข้อนี้หมายถึงอาการที่ไม่ได้มีใครเจตนาไปทำมัน แต่มันเป็นไปเอง เช่น การจำต่อ ๆ กันมาผิด หรือคัดลอกต่อกันมาผิด ดีความหมายผิด เป็นต้น การที่เวลาล่วงไปทำนองนี้ สิ่งที่เรียกว่าภาวะแห่งธรรมะหรือศาสนาของพระพุทธเจ้าก็มีการเปลี่ยนแปลงไปตามกฎเกณฑ์นั้นตามสิ่งแวดล้อม โดยไม่มีเจตนาจะให้เป็น นี่ก็ส่วนหนึ่ง (พุทธทาสภิกขุ, 2553ก, น. 87) เรื่องตำนานต่าง ๆ เองก็เป็นเนืองอกของคำสอนทางพระพุทธศาสนา

ดังที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้เคยกล่าวว่า ตัวอย่างอันหนึ่งจะเห็นได้จากการที่ว่าเราได้ไปอยู่ในความเชื่อและหลักคำสอนในชั้นตำนาน อย่างคัมภีร์ชาดก เป็นต้น อยู่มาก จนมาถึงคัมภีร์ยุคหลัง ๆ ในเมืองไทยนี้เอง เช่น คัมภีร์ในสมัยสุโขทัย คือ ไตรภูมิ ที่เรียกกันว่าไตรภูมิพระร่วง คัมภีร์นี้มีอิทธิพลมากจนกระทั่งว่าคนไทยในอดีต ในยุคที่ผ่านมานี้ คิดเกี่ยวกับพระพุทธศาสนาที่เราเชื่อ เราปฏิบัติกันนี้เป็นไปในแนวของคัมภีร์ไตรภูมิแทบทั้งนั้นเลย” (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์, 2560, น. 54)

แม้ในเรื่องนรก-สวรรค์ก็เป็นประเด็นทางภววิทยาในพระพุทธศาสนาที่ชาวพุทธมักสงสัย บางคนมองเรื่องภพภูมิ นรก สวรรค์ ป่าหิมพานต์ว่าเป็นเรื่องปรกรณ์หรือตำนาน อย่างไรก็ตาม สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้อธิบายประเด็นนี้อย่างชัดเจนว่าคนธรรมดาพิสูจน์เรื่องนรก-สวรรค์นี้ในแบบวิทยาศาสตร์คงไม่ได้ ดังปรากฏในตัวอย่างข้อความที่ยกมาดังนี้

นรก-สวรรค์ระดับนี้ ได้บอกแล้วว่าเป็นเรื่องที่เรากลับมาสามัญไม่อาจพิสูจน์ได้ ไม่ว่าในทางลบหรือทางบวก เมื่อพิสูจน์ไม่ได้ก็ต้องขึ้นกับศรัทธาว่าอันนี้ถ้าทางศาสนาสอนไว้ จะเชื่อไหม อยู่ที่นี้เอง ส่วนในทางพุทธศาสนานั้น ก็บอกว่าให้เชื่ออย่างมีเหตุผลสำหรับสิ่งที่พิสูจน์ไม่ได้ ในเมื่อจะต้องเอาศรัทธาก็ต้องให้ได้หลักก่อน (พระธรรมปิฎก, 2547, น. 27)

คงต้องยอมรับกันว่าในช่วงศตวรรษที่ผ่านมา การศึกษาของสงฆ์ไทยมักเน้นตัวบทในชั้นอรรถกถา ฎีกา และชาดก สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) จึงต้องการให้ผู้คนยึดสาระของพระไตรปิฎก ซึ่งมีอายุเก่าแก่กว่าคัมภีร์อื่น ๆ เพื่อใช้เป็นหลักฐานในการอ้างอิง และไม่สนับสนุนคำสอนในชั้นตำนาน วิธีคิดของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ในทำนองนี้สะท้อนชัดอยู่ในงาน “ขอให้คนไทยใส่ใจปัญญา ขอให้ชาวพุทธศึกษาให้รู้ธรรมจริง” ของตน โดยลดความสำคัญของคัมภีร์ชาดกและคัมภีร์ต่าง ๆ ของไทยที่ผลิตขึ้นในรุ่นหลัง

เราได้ไปอยู่ในความเชื่อและหลักคำสอนในชั้นตำนาน อย่างคัมภีร์ชาดก เป็นต้น อยู่มาก จนมาถึงคัมภีร์ยุคหลังในเมืองไทยนี้เอง เช่น คัมภีร์ในสมัยสุโขทัย คือ ไตรภูมิ ที่เรียกกันว่า ไตรภูมิพระร่วง ที่นี้ ไตรภูมินั้นก็เป็นคัมภีร์ของไทยเราเอง ซึ่งเป็นการประมวลความจากคัมภีร์รุ่นหลัง ตั้งแต่ชั้นอรรถกถา ฎีกา ไม่ค่อยไปถึงคัมภีร์ดั้งเดิมที่เป็นหลักแท้คือ พระไตรปิฎก อาจพูดอีกอย่างหนึ่งว่าเป็นพระไตรปิฎกในรูปลักษณะที่ผ่านคัมภีร์รุ่นอธิบายมาอีกต่อหนึ่ง ยกตัวอย่างง่าย ๆ อย่างที่นักวิชาการรุ่นยุคอเมริกันในสงครามเวียดนาม เอามาวิจารณ์กัน เรื่องความชอบธรรมของผู้ปกครองประเทศตามไตรภูมิ (ชื่อทางการ เทภูมิกถา) นี้ เขาพูดกันถึงเรื่องบุญญาธิการว่า พระเจ้าแผ่นดิน หรือพระมหากษัตริย์นั้น เป็นผู้ที่ได้ทำบุญไว้ในปางก่อน จึงได้มาเกิดมาอยู่ในฐานะเป็นกษัตริย์... และนักวิชาการไทยสมัยใหม่ยุคนั้นก็บอกว่านี่แหละ พุทธศาสนาถือเอาความชอบธรรมของกษัตริย์อยู่ที่กรรมดีที่ได้ทำไว้ในชาติก่อน แต่ถ้าไปดูหลักในพระไตรปิฎก

ความชอบธรรมของผู้ปกครองอยู่ที่ไหน ก็จะเห็นว่า อยู่ที่ธรรม เอาธรรมเป็นตัวตัดสิน ซึ่งดูได้ในปัจจุบันบัดนี้เลย ทีนี้ถ้าเราเอาไตรภูมิ ก็จะไม่มีการสอนถึงระดับนี้ ไตรภูมิจะอยู่แค่เรื่องกรรมที่ได้ทำไว้ในชาติปางก่อน แล้วคติที่ถือแบบนี้ก็ทำให้โน้มเอียงไปในทางลัทธิกรรมเก่า. . คนไทยเอาธรรมมาใช้เชิงของการหยุดนิ่ง มากกว่าในการเดินทาง. . สังคมไทยเรายังก้าวหน้าไปไม่ถึงหลักการที่แท้ของพระพุทธศาสนา ความเชื่อทางพระศาสนาก็อยู่มาในระดับของไตรภูมิเสียมาก (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์, 2560, น. 54-57)

ตรงจุดนี้ งานเขียนของพุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) จึงแตกต่างจากงานวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนาที่ถูกผลิตในยุคก่อนที่มักเน้นเรื่องฉันทลักษณ์ หรือลีลาทางวรรณศิลป์ ตลอดจนวิธีการเล่าเรื่องในแบบเก่า โดยเฉพาะการเล่าในแบบตำนานที่เต็มไปด้วยเรื่องอภินิหารที่เกินวิสัยมนุษย์ธรรมดา แต่ทว่างานนิพนธ์ส่วนใหญ่ของปราชญ์เถรวาททั้งสองรูปสะท้อนถึงปัญญาใหม่ หรือวิถีดั้งเดิมและการตีความในแบบใหม่ที่คำนึงถึงการไปได้อีกกับกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงของวิทยาศาสตร์ โดยเฉพาะการทำให้เรื่องปรกณัมปรากฏอยู่เพียงในระดับฐานคติ นั่นหมายความว่าพระสงฆ์ไทยเหล่านี้มิได้พยายามปกปิดความเหนือธรรมชาติที่มีอยู่จริงในคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่ผลิตขึ้นในยุคหลัง แต่พระสงฆ์ต้องการเน้นมิติเหล่านี้ ทั้งนี้ เพราะตนตระหนักดีว่าเรื่องเหล่านี้มิได้เป็นแก่นของคำสอนทางพระพุทธศาสนา มิได้มีประโยชน์ในการอธิบายและอาจไม่ตอบสนองต่อผู้อ่านรุ่นใหม่ในโลกยุคสมัยใหม่ที่เติบโตมากับวิทยาศาสตร์

3.2.2.11 ความมุ่งมั่นที่จะหันกลับไปสู่รูปแบบดั้งเดิมในพระพุทธศาสนา

งานวิจัยพบว่า อีกรูปแบบของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาไทยในช่วงหลังยุคอาณานิคมคือความมุ่งมั่นที่จะหันกลับไปสู่รูปแบบดั้งเดิมในพระพุทธศาสนา ข้อสรุปนี้สอดคล้องกับผลการศึกษาของ ปีเตอร์ เอ แจ็กสัน (Peter A. Jackson) ที่เห็นว่าพุทธทาสภิกขุไม่เคยคิดว่าการตีความพระธรรมในแบบใหม่ของตนเองเป็นเรื่องนวัตกรรม แต่ทว่าเป็นการปฏิรูปที่สร้างบนหลักการทางศาสนาที่พยายามหันกลับไปสู่พระพุทธศาสนาในแบบดั้งเดิม (Jackson, 2003, p. 36) ดังเห็นว่าพุทธทาสภิกขุต้องการให้คนไทยหันกลับไปหาเนื้อแท้ของพระพุทธศาสนา พุทธทาสภิกขุเห็นว่าพุทธศาสนาคือวิถีปฏิบัติเพื่อเอาตัวรอดจากความทุกข์ โดยการทำให้รู้ความจริงว่าอะไรเป็นอะไรตามที่พระพุทธเจ้าท่านทรงทำได้ก่อนและได้ทรงสอนไว้ แต่ทั้งคัมภีร์ทางศาสนานั้นย่อมมีอะไร ๆ เพิ่มขึ้นได้ทุกโอกาสที่คนชั้นหลังเขาจะเพิ่มลงไปได้ พระไตรปิฎกของเราก็ดกอยู่ในฐานะอย่างเดียวกันคนชั้นหลัง ๆ เพิ่มเติมข้อความเข้าไปตามความเห็นว่าเป็นสำหรับยุคนี้ ๆ เพื่อจะช่วยให้คนมีศรัทธามากขึ้น หรือกลัวบาปบุญมากขึ้น ซึ่งอาจจะมากเกินไป (พุทธทาสภิกขุ, 2558ข, น. 8) พุทธทาสภิกขุต้องการให้คนรุ่นใหม่ที่ฉลาดเข้าใจหัวใจของพระพุทธศาสนา ดังที่ท่านมักกล่าวต่อสาธุศิษย์ว่าสิ่งทั้งหลายทั้งปวงไม่ควรยึดมั่นถือมั่น (พุทธทาสภิกขุ, 2558ก, น. 28) นี่เป็นการสรุปหัวใจพระพุทธศาสนาในแบบที่สั้นที่สุด

พุทธทาสภิกขุวิจารณ์ว่าคนไทยกำลังถอยห่างออกจากรูปแบบดั้งเดิมใน พระพุทธศาสนา และอาจหลงทางเข้าไปสู่พิธีกรรมมากมาย ดังในตัวอย่างข้อความข้างล่าง

ดังเช่น เราหลงเรียกการทำขวัญและการทำพิธีต่าง ๆ ตลอดถึงการฉลองอะไร ๆ เหล่านั้นว่า พระพุทธศาสนา แล้วก็นิยมทำกันอย่างยิ่ง จะหมดเปลืองทรัพย์ของตน หรือของคนอื่นเท่าไรก็ไม่ว่า พุทธศาสนาใหม่ ๆ อย่างนี้เกิดมีมากมายแทบจะทั่วไป ทุกแห่ง ธรรมะหรือของจริงที่เคยมีมาแต่ก่อนนั้นถูกห่อหุ้มโดยพิธีรีตองจนมืด เกิดมุงหมายผิดเป็นอย่างอื่นไป เช่น การบวชก็กลายเป็นเรื่องสำหรับแก้หน้าเด็กหนุ่ม ๆ ที่ ถูกหาว่าเป็นคนดิบ หาเมียยาก อะไรเหล่านี้เป็นต้น เป็นการหาทางร่ำรวยเสียคราวหนึ่ง ถึงอย่างนั้นเขาก็เรียกพระพุทธศาสนา ใครไปตำหนิติเตียนเข้าก็จะถูกกล่าวหาว่าไม่รู้จัก พระพุทธศาสนาหรือทำลายศาสนา (พุทธทาสภิกขุ, 2558ข, น. 12)

ในด้านคำสอน พุทธทาสภิกขุมีความเชื่อว่าคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่ ตกทอดมาถึงทุกวันนี้เป็นเรื่องของการตีความ การขยายความ และการพัฒนาคำสอนให้สอดคล้อง ตามความเชื่อของผู้คนในแต่ละยุคแต่ละสมัย แต่การศึกษาพระธรรมะหรือคำสอนของพระพุทธเจ้า เพื่อสกัดเอาหัวใจหรือสาระของพระพุทธศาสนาก็ยังเป็นเรื่องสำคัญ พุทธทาสภิกขุมักนิยมเรียก สภาพ/รูปแบบของคำสอนและวิถีปฏิบัติในพระพุทธศาสนาที่ได้พัฒนาขึ้นมาภายหลังเช่นนี้ว่า “พระพุทธศาสนาเนืองอก” ดังตัวอย่างข้อความของพุทธทาสภิกขุที่ได้มาดังนี้

พระพุทธศาสนาเนืองอก พระพุทธศาสนาทำนองนี้มีขึ้นใหม่ ๆ มากมาย หลายร้อยอย่าง โดยไม่ต้องระบุชื่อ เพราะมากจนระบุไม่ไหว แต่อยากจะให้ชื่อว่าพระพุทธศาสนาเนืองอก เป็นเนื้อร้ายชนิดหนึ่งซึ่งงอกขึ้น ๆ จนปิดบังห่อหุ้มเนื้อดีหรือแก่นแท้ของพระพุทธศาสนา ให้ค่อย ๆ ลบเลือนไป ด้วยเหตุนี้แหละสิ่งที่เราเรียกว่าพระพุทธศาสนา จึงมีเพิ่มขึ้นมากมาย หลายประเภทจากตัวแท้ของศาสนาที่มีอยู่ดั้งเดิมเกิดเป็นนิกายใหญ่และนิกายย่อย ๆ อีก 20-30 นิกาย อย่าได้ถือว่าถ้าเขาว่าเป็นพระพุทธศาสนาแล้วก็ไปเป็นพระพุทธศาสนา เนืองอกนั้นได้งอกมาแล้วนับตั้งแต่วันหลังจากพระพุทธเจ้าปรินิพพาน แม้พระพุทธศาสนา ตัวแท่งก็ยังมีหลายแง่มุมที่จะทำให้เกิดการจับฉวยเอาไม่ถูกความหมายแท้ของ พระพุทธศาสนาก็ได้ (พุทธทาสภิกขุ, 2558ข, น. 12-13)

พุทธทาสภิกขุกล่าวว่าธรรมะในพระพุทธศาสนาทั้งหมด พระพุทธเจ้า ตรัสด้วยคำ ๆ เดียวว่า หนทาง ก็มี พรหมจรรย์ ก็มี ธรรมวินัย ก็มี แต่คำว่า “พรหมจรรย์” และคำว่า “หนทาง” ท่านตรัสมากที่สุด คำว่า พรหมจรรย์ กับคำว่า มรรค นี่เป็นเรื่องเดียวกัน โดยพระพุทธเจ้า ได้ตรัสว่าอริยมรรคมีองค์แปดนั่นแหละคือพรหมจรรย์ ก็เรียกได้สั้น ๆ คำเดียวว่า “หนทาง” พุทธทาสภิกขุจึงเน้นว่าเป้าหมายของพระพุทธศาสนาที่แท้จริงคือการดับทุกข์ ในนัยนี้ ความดับทุกข์ จึงเป็นเรื่องจริงหรือสิ่งที่พระพุทธองค์ได้ตรัสไว้ พระพุทธองค์สอนว่าทุกข์เกิดขึ้นอย่างไร โดยพิจารณา

อาการแห่งปัจจุสมุปบาท แล้วทุกข์ดับลงอย่างไรโดยอาการแห่งปัจจุสมุปบาท เรื่องนอกนั้นไม่สนใจ ไม่เอามาใส่หัวให้รกหัว ให้เป็นน้ำชาล้นถ้วย พระพุทธองค์ตรัสแต่เรื่องทุกข์กับดับทุกข์ อะไรเป็นเหตุให้เกิดความทุกข์ก็ตัดต้นเหตุมันเสีย การสร้างภูมิต้านทานโดยอาศัยวิปัสสนาเพื่อเห็นแจ่มแจ้งโดยไม่ต้องเชื่อเหตุผลใด ๆ มันเหนือเหตุผล นี่เรียกวิปัสสนาเห็นแจ้ง (พุทธทาสภิกขุ, 2553ข, น. 32)

ในขณะที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้ช่วยให้เราตระหนักมากขึ้นเกี่ยวกับเป้าหมายดั้งเดิมของคำสอนในพระพุทธศาสนาที่เน้นความสำคัญของการสอนเรื่องกฎธรรมชาติ ผ่านการลงมือปฏิบัติในวัตรพรหมจรรย์ ดังสะท้อนในเรื่องมรรคมงคล 8 ไตรสิกขา โอวาทปาฏิโมกข์ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์สรุปหัวใจของพระพุทธศาสนาไว้เช่นกันว่าหมายถึงการไม่ทำชั่วทั้งปวง การทำความดีให้เพียบพร้อม และการชำระจิตตนให้บริสุทธิ์ มัชฌิมาปฏิปทา (ทางสายกลาง) จึงเป็นสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงค้นพบ หรือเป็นแก่นแท้ของตัวคำสอนทางพระพุทธศาสนา ดังในตัวอย่างข้อความที่ยกมาดังนี้

“พระพุทธเจ้าตรัสสอนเรื่องสิกขาและเรื่องมรรค ก็เพราะว่าทรงได้ตรัสรู้สังขารหรือความจริงตามธรรมดานั้นแล้ว จึงมาตรัสบอกมนุษย์ทั้งหลายว่าธรรมดาเป็นอย่างนี้นะถ้าคุณปฏิบัติอย่างถูกต้องตามธรรมดาแล้วชีวิตของคุณก็จะเป็นอยู่ดี และสังคมของคุณก็จะเป็นอยู่ดี” (พระพรหมคุณาภรณ์, 2555ก, น. 8)

ทั้งหมดสะท้อนถึงความมุ่งมั่นของปราชญ์เถรวาทที่จะหันกลับไปหาพระพุทธศาสนาในแบบดั้งเดิมที่มีได้ถูกแต่งเติมด้วยพิธีกรรมมากมาย หรือบ่งบอกถึงความปรารถนาของปราชญ์เถรวาทที่จะให้ชาวพุทธเข้าถึงและเข้าใจแก่นคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบดั้งเดิม

3.2.2.12 การปฏิเสธรัจรเวทวิทยาของไตรภูมิพระร่วง

ไตรภูมิพระร่วง (เตภูมิกถา) ได้เคยถูกนำกลับมาตีพิมพ์ขึ้นใหม่ในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว พระร่วงในช่วงนี้ถูกพิจารณาว่าเป็นรูปแบบของความสัมพันธ์ระหว่างกษัตริย์กับประชาชน นอกเหนือจากฐานะกษัตริย์ที่ทรงทำนุบำรุงพุทธศาสนาของอาณาจักรสุโขทัย อาณาจักรสุโขทัยได้รับการปลูกฝังว่าเป็นอาณาจักรแรกของสยาม อย่างไรก็ตามไตรภูมิพระร่วงในยุคสงครามเย็นกลับถูกวิจารณ์จากฝ่ายสงฆ์ว่าเป็นเรื่องการตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่ผิดพลาดในสังคมไทย

แต่ในยุคสงครามเย็นนี้ เรื่องราวของพระร่วงได้ถูกปลูกและรับการท้าทายจากวิธีศึกษาของ ชลธิรา สัตยาวัฒนา ที่วิเคราะห์ด้วยบท (text) ของไตรภูมิพระร่วงเพื่อเข้าใจฐานะที่พิเศษของสถาบันพระมหากษัตริย์ในโครงสร้างทางสังคมไทย และการวิเคราะห์ของ เจริญเกียรติ ณะสุขถาวร ที่เน้นการศึกษามิติอุดมการณ์ของพระพุทธศาสนาในประวัติศาสตร์ไทย โดยเฉพาะการมองไตรภูมิพระร่วงว่าเป็นกลไกและความพยายามของชนชั้นปกครองในการส่งเสริมสถานภาพทางสังคมและปกป้องความมั่นคงของตนในสังคมไทย (Manas Chitkasem, 1995, p. 68)

อาจกล่าวได้ว่า ยุคสมัยต่าง ๆ มีความเข้าใจเกี่ยวกับพระพุทธศาสนาและคำสอนทางพระพุทธศาสนาในลักษณะที่อาจแตกต่างกัน อันเนื่องมาจากระดับของความรู้ที่สังคมในแต่ละยุคเข้าถึง และระดับความเชื่อที่สังคมในแต่ละยุคมี ดังเช่น งานวรรณกรรมในสมัยสุโขทัยเรื่อง “เตภูมิกถา” หรือไตรภูมิ เป็นตัวอย่างของการตีความจักรวาลวิทยาและคำสอนทางพระพุทธศาสนาของผู้คนในสังคมไทยในสมัยสุโขทัยที่มีระบบทาส ระบบชนชั้นที่ชัดเจน การยอมรับจักรวาลวิทยาในลักษณะนี้ได้ดำเนินเรื่อยมาแม้ในยุคอาณานิคม แต่ในยุคหลังอาณานิคม พุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ก็ได้ตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาในลักษณะที่สนับสนุนจักรวาลวิทยาของเตภูมิกถาอีกต่อไป ดังเห็นว่าปราชญ์เถรวาททั้งสองรูปได้วิจารณ์ไตรภูมิ (เตภูมิกถา) ในด้านความเที่ยงตรงของสาระคำสอน หรือในด้านระดับของความเข้าใจเกี่ยวกับแก่นพุทธธรรมอย่างถ่องแท้ตรงจุดนี้ จึงสามารถถือว่า ระดับของความรู้หรือระดับทางญาณวิทยาของผู้คนในยุคสุโขทัยต่างมีอิทธิพลต่อการตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนา ในลักษณะที่คล้ายกัน วิธีคิดของผู้คนในยุคสงครามเย็นได้มีผลกระทบอย่างมากต่อการตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่ตกทอดมาจากยุคสุโขทัยหรืออยุธยา ในวันนี้ การตีความของยุคต่าง ๆ จึงสะท้อนระดับทางญาณวิทยา การตีความจึงเปรียบเสมือนการรวมกันของสองขอบฟ้าทางความคิด (fusion of horizons) อันได้แก่ เวลาของตัวบทและเวลาของผู้ตีความ เวลาของผู้ตีความในช่วงตีความนี้แท้จริงก็คือระดับของญาณวิทยาที่สังคมของผู้ตีความนั้นมีข้างล่างเป็นตัวอย่างของคำวิจารณ์ไตรภูมิที่ให้ไว้โดยพุทธทาสภิกขุ

“ไตรภูมิพระร่วง นั้นต้องศึกษาให้ดี จะกลายเป็นไสยศาสตร์ไปไม่ทันรู้ เพราะนำเอาเรื่องเทพดาฟ้าเฟื่องที่เขาสอนกันอยู่ก่อนหรือนอกพุทธกาลเข้ามาใส่ไว้มากนัก คุณยายอ่านศึกษาด้วยความระมัดระวังเถิด” (พุทธทาสภิกขุ, 2541, น. 301)

ในขณะที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เห็นว่าคนไทยในสมัยโบราณเข้าใจหรือตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาได้ไกลเพียงเท่าที่ระดับทางความรู้และภาษาของสังคมของตนสามารถไปถึงการตีความพระพุทธศาสนาของคนในสมัยสุโขทัยจึงมิใช่การตีความในแบบเดียวกับปัญญาชนในยุคปัจจุบัน เช่น สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เข้าใจ ข้างล่างเป็นตัวอย่างของคำวิจารณ์ไตรภูมิพระร่วงที่ให้ไว้โดยสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์

ตัวอย่างอันหนึ่งจะเห็นได้จากที่ว่า เราได้ไปอยู่ในความเชื่อและหลักคำสอนในชั้นตำนานอย่างคัมภีร์ชาดกเป็นต้น อยู่มาจนมาถึงคัมภีร์ยุคหลัง ๆ ในเมืองไทยนี้เอง เช่น คัมภีร์ในสมัยสุโขทัย คือ ไตรภูมิ ที่เรียกกันว่า ไตรภูมิพระร่วง คัมภีร์นี้มีอิทธิพลมาก จนกระทั่งว่าคนไทยในอดีต ในยุคที่ผ่านมานี้ คิดเกี่ยวกับพระพุทธศาสนาที่เราเชื่อเราปฏิบัติกันนี้เป็นไปในแนวของคัมภีร์ไตรภูมิแทบทั้งนั้นเลย ที่นี้ ไตรภูมินั้นก็เป็นคัมภีร์ของไทยเรานี่เอง ซึ่งเป็นการประมวลความจากคัมภีร์รุ่นหลัง... ไม่ค่อยไปถึงคัมภีร์ดั้งเดิมที่เป็นหลักแท้ คือ พระไตรปิฎก พูดอีกอย่างหนึ่งว่า เป็นพระไตรปิฎกในรูปลักษณะที่ผ่านคัมภีร์รุ่น

อธิบายมาอีกต่อหนึ่ง ยกตัวอย่างง่าย ๆ อย่างที่นักวิชาการรุ่นยุคอเมริกันในสงครามเวียดนาม เอามาวิจารณ์กัน เรื่องความชอบธรรมของผู้ปกครองประเทศ ตามไตรภูมินี้ เขาพูดกันถึงบุญญาธิการว่า พระเจ้าแผ่นดินเป็นผู้ที่ได้ทำบุญไว้ในปางก่อน จึงได้เกิดมาอยู่ในฐานะกษัตริย์. . . ฝรั่งเศสศึกษาได้ความอย่างนี้ และนักวิชาการไทยสมัยใหม่ยุคนั้น ก็บอกว่านี่แหละ พุทธศาสนาถือเอาความชอบธรรมของกษัตริย์อยู่ที่กรรมดีที่ได้ทำไว้ในชาติก่อน แต่ถ้าไปดูหลักในพระไตรปิฎก ความชอบธรรมของผู้ปกครองอยู่ที่ไหน ก็จะเห็นว่า อยู่ที่ธรรม เอาธรรมเป็นตัวตัดสินซึ่งดูได้ในปัจจุบันบัดนี้เลย (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์, 2560, น. 54-55)

ในยุคสงครามเย็นนี้ เรื่องราวของไตรภูมิพระร่วงได้ถูกปลุกและรับการท้าทายจากวิธีศึกษาของนักวิชาการไทย เช่น การวิเคราะห์ตัวบท (text) ของไตรภูมิพระร่วงของ ชลธิรา สัตยารัตนา เพื่อเข้าใจฐานะที่พิเศษของสถาบันพระมหากษัตริย์ในโครงสร้างทางสังคมไทย และการวิเคราะห์ของ เจริญเกียรติ ณะสุขถาวร ที่เน้นการศึกษามิติอุดมการณ์ของพระพุทธศาสนาที่ปรากฏในประวัติศาสตร์ไทย โดยเฉพาะการมองไตรภูมิว่าเป็นเรื่องกลไกในการสร้างความชอบธรรมและความพยายามของชนชั้นปกครองในการส่งเสริมสถานภาพทางสังคมและปกป้องความมั่นคงของตนในสังคมไทย (Manas Chitkasem, 1995, p. 68)

3.2.2.13 พระพุทธศาสนาเพื่อสังคม

งานวิจัยพบว่า อีกรูปแบบของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาไทยคือการตื่นตัวและความเคลื่อนไหวของปัญญาชนชาวพุทธที่รู้จักกันในนาม “พระพุทธศาสนาเพื่อสังคม (Socially Engaged Buddhism)”

ริชาร์ด เอฟ กอมบริช (Richard F. Gombrich) มักนิยมเรียกพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมที่พบในบริบทศรีลังกาว่า “พระพุทธศาสนาแบบโปรเตสแตนต์ (protestant Buddhism)” การนิยามของกอมบริชมีเหตุผลที่เชื่อได้ว่าพระพุทธศาสนาในรูปแบบใหม่นี้เกิดจากการปะทะหรือการโต้แย้งกับคริสต์ศาสนา อันเนื่องมาจากการที่บาทหลวงของศาสนาคริสต์นิกายโปรเตสแตนต์ได้กล่าวหาพระพุทธศาสนาว่ามีคำสอนที่ไร้เหตุผล ในสถานการณ์นี้ พระสงฆ์จำนวนมากในพระพุทธศาสนาของศรีลังกาได้พัฒนาสำนักทางสังคม โดยให้ความสำคัญกับเรื่องการตีความ (interpretation) หรือการตีความพระธรรมคำสอนในรูปแบบใหม่ (reinterpretation) ตามที่ตนเห็นว่าถูกต้อง หรือเป็นไปได้กับโลกสมัยใหม่ มากกว่าการเน้นแต่เรื่องพิธีกรรม ความเชื่อ และการตีความในแบบจารีตดั้งเดิม พระพุทธศาสนาในรูปแบบใหม่นี้ปฏิเสธเรื่องการบูชาเทพ การบูชาผี การทำนายดวงชะตา เป็นต้น สิ่งเหล่านี้มักถูกมองว่าเป็นเรื่องไสยศาสตร์ หรือสะท้อนความตกต่ำของพระพุทธศาสนา นอกจากนั้น พระพุทธศาสนาในรูปแบบใหม่นี้สนับสนุนแนวคิดที่ให้ประชาชนธรรมดาสามัญสามารถบรรลุเป้าหมายทางธรรมได้ โดยไม่ต้องอาศัยสื่อกลาง สนับสนุนความเท่าเทียมกันทางจิตวิญญาณ

(spiritual egalitarianism) ความรับผิดชอบของปัจเจก (individual responsibility) และการตรวจสอบตนเอง (self-scrutiny) เป็นต้น (Gombrich, 2010, pp. 171-185)

น่าสังเกตว่าในกรณีของศรีลังกา พระพุทธศาสนาต้องมาต้องต่อสู้ได้แย่งกับคริสต์ศาสนาในยุคแห่งการล่าอาณานิคม เพราะเจ้าอาณานิคมชาวตะวันตกพยายามนำคณะเผยแผ่ศาสนาคริสต์เข้ามาในศรีลังกา โดยมุ่งเน้นให้ชนพื้นเมืองเข้ารับเปลี่ยนศาสนา เจ้าอาณานิคมเชื่อว่าการเปลี่ยนความรู้ความคิดจะนำมาสู่การควบคุมผู้คนในอาณานิคมในทางการเมืองได้ง่ายดายยิ่งขึ้น ความเคลื่อนไหวทางพระพุทธศาสนามีอย่างมากมายในยุคอาณานิคม ในกรณีนี้ ความเป็นยุคสมัยใหม่ของพระพุทธศาสนา (Buddhist Modernism) จึงเป็นเรื่องเกี่ยวกับการต่อต้านคริสต์ศาสนา (McMahan, 2008, p. 71)

ในกรณีของไทย ปรากฏการณ์ทางสังคมหนึ่งที่ทำให้ความเป็นยุคสมัยใหม่ของพระพุทธศาสนาในยุคหลังอาณานิคมแตกต่างจากยุคอาณานิคมอย่างมากคือความเคลื่อนไหวขนาดใหญ่ของปัญญาชนชาวพุทธที่เห็นว่าสังคมไทยเริ่มเหินห่างจากศาสนาออกไป ในขณะที่วัดเองก็ยังเน้นแต่เรื่องประเพณีนิยม สร้างกำแพงล้อมรอบตัวเอง มิได้เป็นผู้นำทางภูมิปัญญาเท่าไรนัก แต่ปัญญาชนไทยก็ยอมรับว่าวัดอาจถูกบีบรัดด้วยสภาพทางเศรษฐกิจ ทำให้วัดจำต้องละทิ้งสาระสำคัญในพระพุทธศาสนา การคาดหวังที่จะให้พระสงฆ์เข้าใจพระพุทธศาสนาในแบบดั้งเดิมในสมัยพุทธกาลไปอาจเป็นสิ่งที่เกินกำลัง ในทัศนะของปัญญาชนในยุคหลังอาณานิคม พระพุทธศาสนาน่าจะตอบสนองความต้องการของสังคมที่เปลี่ยนไปได้มากกว่านี้ โดยเฉพาะในยุคที่ประชาชนกำลังเผชิญกับความทุกข์ในรูปแบบใหม่ในยุคสงครามเย็น แม้ไทยไม่มีภาวะสงครามเหมือนในกรณีของอินโดจีน หรือทิเบต แต่ก็เชื่อว่าไทยสงบร่มเย็นหรือปราศจากเหตุการณ์ความรุนแรง หรือความท้าทายในรูปแบบอื่น ๆ เช่น การปราบปรามโจรคอมมิวนิสต์ ปัญหายาเสพติด ปัญหาโรคเอดส์ ปัญหาสิ่งแวดล้อม เป็นต้น

ท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงทางสังคมและเศรษฐกิจอย่างรวดเร็วในบริบทสงครามเย็นนี้ สังคมไทยกำลังเผชิญกับปัญหามากมายอย่างมีเคยมีมาก่อนในหลายมิติ เช่น ความรุนแรงทางการเมือง ปัญหาสิ่งแวดล้อม ปัญหามลพิษ การประท้วง การนัดหยุดงาน การจลาจล ปัญหาครอบครัว ตลอดจนความรุนแรงทางโครงสร้างสังคม เช่น ปัญหาความยากจน ปัญหาการเข้าไม่ถึงทรัพยากร ปัญหาชาติที่ดินทำกิน ปัญหาสิ่งแวดล้อม ปัญหาความไม่เท่าเทียมกันในโอกาสทางสังคม เป็นต้น ในช่วงนี้ พระสงฆ์พัฒนาจิตสำนึกทางสังคมว่าหากปล่อยเช่นนี้ สังคมไทยคงถดถอยทางศีลธรรม วิธีคิดเรื่องความดีในแบบพระพุทเจ้าก็อาจจะหมดไปจากสังคมไทย ปัญหาบุคคลจะกลายเป็นปัญหาชุมชน ปัญหาชุมชนก็จะกลายเป็นปัญหาสังคมที่เข้ามาหาวัดในที่สุด วัดเองก็เริ่มตระหนักถึงขอบเขตของปัญหาและความท้าทายดังกล่าวในยุคสงครามเย็นและจำเป็นต้องทบทวนบทบาทตนเอง โดยร่วมแรงร่วมใจกับฆราวาสเพื่อช่วยเหลือ จรรโลง หรือแม้แต่ นำปฏิบัติการณ์เพื่อเปลี่ยนแปลงสังคมไปในทิศทางที่ดีขึ้นเท่าที่ศักยภาพของวัดจะทำได้ พระสงฆ์และปัญญาชนในขบวนการ

พระพุทธศาสนาเพื่อสังคมนี้มุ่งเน้นการวิเคราะห์คำสอนทางพระพุทธศาสนาเพื่อเข้าใจเนื้อหาของศาสนาในมิติที่หลากหลายและเพื่อหาทางออกให้แก่สังคม โดยอาศัยปัญญาและมุมมองทางญาณวิทยาเท่าที่ตนจะหาได้ในยุคนั้น

อย่างไรก็ดี พระนักพัฒนาส่วนใหญ่เห็นว่าคำสอนทางพระพุทธศาสนาครอบคลุมทุกมิติของสังคมและสามารถนำมาประยุกต์ใช้ในการปฏิรูปสังคมได้ดีอีกด้วย ดังที่ พระวัลโปลา ราหุล (Walpola Rahula) พระนักวิชาการที่มีชื่อเสียงที่สุดของประเทศศรีลังกาในปัจจุบัน เห็นว่า คำสอนของพระพุทธเจ้าไม่มีไว้เฉพาะสำหรับพระภิกษุสงฆ์ หรือสำหรับปัจเจกบุคคลเท่านั้น แต่คำสอนของพระพุทธเจ้ามีหลายระดับ หลักธรรมจำนวนมากจึงเกี่ยวกับการดำเนินชีวิตของฆราวาส เช่น สิ่งกาลกุศตร ซึ่งสอนการดำเนินชีวิตที่ทำหน้าที่ตามบทบาทและสถานภาพทางสังคม จักกวัตติสูตร ที่สอนหลักการปกครอง กฎทันทสุตรที่สอนการแก้ปัญหาเศรษฐกิจและสังคม เป็นต้น (พระมหาอุทธานนเรชโชติ ศิริวรรณ, 2557, น. 1-3)

อาจกล่าวในอีกแบบว่า พระพุทธศาสนาเพื่อสังคมแท้จริงเป็นขบวนการหรือความเคลื่อนไหวทางสังคม (social movement) ของพุทธบริษัทที่เริ่มก่อตัวอย่างแท้จริงในช่วงสงครามเย็น และพลังของความเคลื่อนไหวนี้สะท้อนอยู่ในโครงการทางสังคมขนาดใหญ่ต่าง ๆ บางโครงการยังดำรงต่อเนื่องจวบจนปัจจุบันนี้ สวนโมกข์ของพุทธศาสนิกชนถือเป็นต้น กำเนิด หรือต้นแบบของขบวนการ “พระพุทธศาสนาเพื่อสังคม” ในประเทศไทย

แม้ว่าในวงวิชาการยังมีการโต้เถียงว่า แท้จริงแล้ว พระพุทธศาสนามีแนวคิดเพื่อสังคมมาแต่เดิมหรือไม่ หรือว่าแนวคิดเพื่อสังคมไม่เคยมีมาก่อนในประวัติศาสตร์พุทธเลย เพราะพระพุทธศาสนาเน้นความดีในระดับปัจเจก แต่นี่อาจเป็นแนวคิดใหม่ที่เกิดขึ้นในพระพุทธศาสนาเมื่อไม่นานมานี้เพื่อตอบสนองความต้องการใหม่ โดยเฉพาะเพื่อแก้ปัญหาสังคม ภัทรพร สิริกาญจน (2557, น. 173) ได้ระบุพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมว่าเป็นรูปแบบหนึ่งของพระพุทธศาสนาในประเทศไทย แต่ท่านนิยมเรียกว่าพระพุทธศาสนาแบบพัฒนาสังคม และอธิบายว่าพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมเป็นแนวคิดและแนวปฏิบัติทางพระพุทธศาสนาที่เกิดจากจิตสำนึกของชาวพุทธเองในการตระหนักว่าศาสนามีใช่เป็นสิ่งดำรงอยู่อย่างโดดเดี่ยว แปรลกแยกจากสังคม หรืออยู่เหนือสังคม หากแต่เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นในสังคม ได้รับความอุปถัมภ์ให้อยู่รอดได้จากสังคม พุทธศาสนาเพื่อสังคมมิได้ให้ความสำคัญกับประเพณีพิธีกรรมในแง่ของความเชื่อมั่นศรัทธาต่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติ แต่อาจใช้ประเพณีพิธีกรรมเป็นสื่อ เป็นสัญลักษณ์ หรือเป็นอุบายในการชักนำให้ประชาชนทำความดีในเชิงพัฒนาสังคม

พระมหาสมบุญ ฐุฑฒิกโร (2550) เห็นว่าขบวนการพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมที่โดดเด่นในต่างประเทศ โดยส่วนมากจะเกิดขึ้นในประเทศที่เกิดภาวะวิกฤตทางสังคมจากภัยสงครามและความขัดแย้งทางการเมือง โดยเฉพาะประเทศที่เคยตกเป็นอาณานิคมของตะวันตกมาก่อน เช่น อินเดีย ศรีลังกา เวียดนาม เราสามารถเห็นปรากฏการณ์สำคัญ ๆ ที่เกิดขึ้นในโลก ดังนี้

1. ขบวนการที่รุดขึ้นมาเพื่อชวนเชิญให้พวกจันทาลเปลี่ยนศาสนา ซึ่งนำโดย เอ็มเบ็ดการ์ (B.R. Ambedkar) ซึ่งในอดีตคือผู้ร่างรัฐธรรมนูญของอินเดีย 2. ขบวนการพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมในเวียดนามที่นำโดยพระนิกายเซนชื่อ ตีช นัท ฮันห์ (Thich Nhat Hanh) 3. ขบวนการสรวิทย์ (Sarvodaya) นำโดยอริยรัตน์ (Ariyaratne) ในประเทศศรีลังกา ที่พยายามประยุกต์หลักพุทธธรรมมาแก้ปัญหาสังคมตั้งแต่สังคมระดับรากหญ้าจนถึงสังคมระดับประเทศ 4. ขบวนการชาวพุทธในอียิปต์ที่นำโดยองค์ดาไล ลามะ ผู้นำรัฐบาลพลัดถิ่นของอียิปต์ที่เสนอแนวคิดเรื่องความรับผิดชอบระดับสากล (universal responsibility) บนพื้นฐานของจิตใจที่มุ่งหวังประโยชน์สุขของผู้อื่น

ตรงจุดนี้ อาจสรุปได้ว่า พระพุทธศาสนาเพื่อสังคมเป็นความเคลื่อนไหวทางสังคมที่มีได้เกิดจากสุญญากาศ แต่ทว่าได้เกิดขึ้น เมื่อพุทธบริษัท โดยเฉพาะพระภิกษุสงฆ์ได้ซึมซับแนวคิดสมัยใหม่จากความรู้เชิงวิทยาศาสตร์ผ่านระบบการศึกษาในรูปแบบใหม่ ซึ่งทำให้สงฆ์สามารถใช้ตรรกะของศาสตร์สมัยใหม่ อุดมการณ์สมัยใหม่ ซึ่งรวมถึงแนวคิดเสรีนิยมและสำนวนภาษาสิทธิมนุษยชนเพื่อใช้ในการคิดวิเคราะห์และตรวจสอบปัญหาต่าง ๆ ที่ตนกำลังเผชิญ ดังที่ เสรี พงศ์พิศกล่าวว่า พุทธศาสนิกชนเป็นผู้นำกระบวนการวิภาษในสังคมไทยและสังคมพุทธเถรวาทในโลกปัจจุบัน ท่านไม่ใช่ผู้ให้กำเนิดก่อตั้งนิกายหนึ่ง สถาบันหนึ่ง คณะหนึ่ง แต่เป็นผู้ให้กำเนิดแนวคิดใหม่ แรงบันดาลใจใหม่ และพลังใหม่ ท่านมิใช่ตัวแทนของชนชั้นเพื่อต่อสู้ทางชนชั้น แต่เป็นตัวแทนของมนุษย์ผู้แสวงหาความหลุดพ้น ไม่เพียงแต่ทางจิตใจ แต่ในทุกด้านของชีวิต (ไพโรจน์ อยู่มนเฑียร, 2550, น. 141)

เมื่อพิจารณาเชิงเปรียบเทียบ พระพุทธศาสนาเพื่อสังคมของไทยอาจต่างจากประเทศเพื่อนบ้าน เช่น พม่า ศรีลังกา และเวียดนาม เพราะบริบททางประวัติศาสตร์ของทั้งสามประเทศนั้นมีเงื่อนไขที่ไทยไม่มี เช่น การได้รับอิทธิพลอย่างรุนแรงจากลัทธิล่าอาณานิคม (Colonialism) ในขณะที่ไทยสามารถรักษาเอกราชของตนได้ แม้กระนั้น การที่กล่าวว่า พระสงฆ์ไทยมิได้รับรู้ หรือไม่ได้รับความกระทบกระเทือนจากลัทธิจักรวรรดินิยมและการล่าอาณานิคมก็คงไม่ถูกต้อง อีกสิ่งที่เป็นผลสืบเนื่องจากการที่ไม่เคยตกเป็นเมืองขึ้นคือการมองโลกของคณะสงฆ์ไทย นี่ทำให้บริบทของไทยแตกต่างจากประเทศเพื่อนบ้านที่ต้องเผชิญความรุนแรงอันเนื่องมาจากสงคราม การดิ้นรนเพื่อเอกราช ตลอดจนปัญหาการเมืองและสังคม

อย่างไรก็ดี พระพุทธศาสนาเพื่อสังคมจำเป็นต้องถูกวิเคราะห์ออกเป็นสองประเด็นหลัก คือ เรื่องอุดมการณ์ทางสังคม (social ideology) หรือการตีความพระธรรมให้สะท้อนมิติทางสังคม และเรื่องโครงการขนาดใหญ่เพื่อสังคม (projects) ที่จัดทำขึ้น

(1) แนวคิดการพัฒนาสังคมของพระพุทธศาสนาเพื่อสังคม

แชลลี บี คิง เห็นว่า ชาวพุทธเชื่อว่าการที่เราจะเข้าใจความทุกข์ยากหรือปัญหาทางสังคมได้ ชาวพุทธต้องเข้าใจธรรมะ และธรรมะนั้นก็อยู่ในคำสอนทางพระพุทธศาสนา

แม้ว่าในเรื่องเทคนิค/ความรู้ต่าง ๆ ชาวพุทธอาจเรียนรู้ได้จากที่อื่น ๆ เช่น สติธินุชยชน หรือความรู้ และทักษะสมัยใหม่ที่อาจพบในโลกตะวันตก แต่การที่จะเข้าใจและเข้าถึงความทุกข์ยากและปัญหาสังคมต้องมาจากพุทธปัญญา หรือความเข้าใจอย่างถ่องแท้ในธรรมะ หลักการ หรือกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงในพระพุทธศาสนา เช่น เมตตากฎา อหิงสา ปฏิจจสมุบาท เป็นต้น สิ่งที่ถูกพระพุทธศาสนาในโลกเข้าด้วยกันแท้จริงก็คือสิ่งที่ถูกพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมเข้าด้วยกันนั่นเอง (McMahan, 2012, pp. 196-209)

อย่างไรก็ดี งานวิจัยนี้พบว่า พระพุทธศาสนาเพื่อสังคมของไทยให้ความสนใจในเรื่องต่าง ๆ ดังนี้ 1. การช่วยเหลือผู้อื่นด้วยความเมตตากฎา 2. การทำงานในแบบประชาสังคม (civil society) เพื่อประโยชน์สุขของส่วนรวมของโลก เช่น การปลูกป่า การรักษาแหล่งน้ำ การรักษาผู้ติดยาเสพติด การรักษาผู้ติดเอดส์ เป็นต้น โดยให้พระสงฆ์เป็นผู้นำชุมชนในการแก้ปัญหาและพัฒนาชุมชน 3. การพึ่งตนเอง โดยเน้นความเป็นจริงของชีวิตในโลกปัจจุบัน 4. การฟื้นฟูทุกขในระดับต่าง ๆ เช่น การฟื้นฟูทุกขในระดับฆราวาส ในระดับผู้ปกครอง จนถึงระดับพระสงฆ์ 5. การนิพพานที่นี้และเดี๋ยวนี้ โดยเน้นสุภาทิเสนินิพพาน (นิพพานในลักษณะที่ยังมีขันธ 5) และ 6. การเทศนาด้วยภาษาเสรีนิยม เช่น ประชาธิปไตย สติธินุชยชน ความยุติธรรม เป็นต้น ซึ่งถูกใช้เป็นรากฐานในการวิเคราะห์และวิพากษ์ประเด็นสิทธิและเสรีภาพที่เกิดขึ้นในไทยและในโลก เพื่อสะท้อนว่าชาวพุทธตระหนักต่อความทุกข์และปัญหาสังคมที่กำลังเกิดขึ้นอยู่ในโลก

หลังจากการจากไปของพุทธศาสนิกชน เราเห็นรูปแบบต่าง ๆ ของพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมได้เกิดขึ้นมากมาย โดยเฉพาะในมิติการบริหารอาหารและปัจจัยแก่ประชาชนที่รับผลกระทบจากภัยพิบัติ การรักษาโรค การเผยแพร่วิปัสสนากรรมฐาน การพึ่งตนเอง การอนุรักษ์ธรรมชาติ และการส่งเสริมการใช้ชีวิตในแบบพุทธที่สันโดษและเรียบง่าย โดยไม่ใช้ทรัพยากรธรรมชาติอันมีค่าอย่างไร้จิตสำนึก เช่น โครงการพุทธภาวนาวิชชาธรรมกายของพระเทพญาณมงคล (เสริมชัย ชยมงคล) โครงการธนาคารชีวิตภายใต้การนำของพระครูพิพัฒน์โชติเป็นความพยายามที่จะสร้างการพึ่งตนเองของชุมชนในจังหวัดสงขลา โครงการบวชต้นไม้ภายใต้การนำของพระครูมานัสทีปทักษ์เป็นความพยายามที่จะรักษาผืนป่าในจังหวัดพะเยา การเผยแพร่พระธรรมและการสร้างลานไฟและสวนพฤกษชาติภายใต้แนวคิดของพระพรหมมังคลาจารย์ (ปัญญานันทมุนี) เป็นความพยายามที่จะทำให้อาสาสมัครเข้าถึงประชาชน โดยสร้างสิ่งแวดล้อมให้มีความร่มรื่นตามธรรมชาติ เพื่อใช้ในการปฏิบัติธรรมและกิจสาธารณะต่าง ๆ โครงการสร้างวัดและสำนักวิปัสสนาเถรวาททั่วโลกของพระพรหมมังคลาจารย์ (หลวงพ่อดิลก สิริธโร) เพื่อสร้างสันติภาพในใจคน โครงการเหล่านี้เป็นแรงบันดาลใจให้แก่กลุ่มปัญญาชนพุทธต่าง ๆ เช่น โครงการวัดคลองเปลโดยหลวงพ่อดิลกโสภณคุณาทร เสถียรธรรมสถานภายใต้การนำของแม่ชีคันสนีย์ เสถียรสุดซึ่งสะท้อนความมุ่งมั่นที่จะส่งเสริมการปฏิบัติธรรมในด้านพัฒนาสังคม วิมุตตยาลัยภายใต้การกำกับดูแลของพระมหาวิมลชัย วชิรเมธีเป็น

ความพยายามในการเผยแพร่พระธรรมและการส่งเสริมจิตสำนึกในการใช้ชีวิตในแบบสันโดษเรียบง่าย ในจังหวัดเชียงราย โครงการบวช 9 วันรักษาทุกข์โรคของพระครูพิทักษ์ศาสนวงศ์ (หลวงพ่อไก่) อโรคยศาลาของพระอาจารย์ปพนพัชร จิรัธโม บ้านเพชรบำเพ็ญภายใต้การนำของแม่ชีทศพร เทวาทพิทักษ์ ธรรมเป็นความมุ่งมั่นที่จะใช้วิปัสสนาเป็นสื่อในการส่งเสริมการดำเนินชีวิตที่ดีในสังคม โครงการบริจาคอาหารและเครื่องใช้ให้แก่ประชาชนที่อยู่ในพื้นที่ต่าง ๆ ที่ได้รับผลกระทบจากการแพร่ระบาดของไวรัสโควิด-19 ของกลุ่มนายปรีชา ไช้แก้ว เป็นต้น

ในด้านภูมิปัญญา งานเขียนจำนวนมากได้ถูกผลิตขึ้นเพื่อยืนยันว่า พระพุทธศาสนาเป็นเครื่องนำทางที่ดีที่สุดสำหรับชาวพุทธ ให้รอดพ้นจากปัญหานานานัปการในโลก ทั้งทางวัตถุและจิตใจ งานเขียนของ พุทธทาสภิกขุ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตโต) พระไพศาล วิสาโล พระมหาวิมลชัย วชิรเมธี เน้นเรื่องการพึ่งตนเอง การปฏิเสธวัตถุนิยม และบริโภคนิยม ความสันโดษ หรือความเรียบง่าย เป็นต้น งานประพันธ์เหล่านี้มักถูกพิจารณาว่าเป็นงานระดับคลาสสิกที่ต้องการสื่อสารกับยุคสมัยใหม่ และในหลายกรณี สารในงานดังกล่าวยังได้แย้งกับแนวคิดหรือค่านิยมที่มีต้นกำเนิดจากจารีตของยุคเรืองปัญญา (the Age of Enlightenment) ของโลกตะวันตก ยกตัวอย่าง เช่น สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ได้เคยวิจารณ์ว่าเสรีภาพนั้นมิใช่การทำตามชอบใจ เรามักจะให้ความหมายของเสรีภาพในแง่ที่เป็นการทำตามปรารถนา ภายใต้ขอบเขตของกฎหมาย หรือกติกา สังคมบ้าง การทำได้ตามพอใจเท่าที่ไม่ละเมิดสิทธิของผู้อื่นบ้าง แต่นั่นยังมิใช่ความหมายที่เป็นสาระของประชาธิปไตย เป็นเพียงความหมายในเชิงปฏิบัติการเท่านั้น (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์, 2559, น. 25)

อีกตัวอย่างที่เด่นชัด คือ แนวคิดประชาสังคมเชิงพุทธที่เสนอโดย พระไพศาล วิสาโล ซึ่งหมายถึงสังคมที่ประชาชนมีส่วนร่วมอย่างสูงในกิจการสาธารณะในระดับต่าง ๆ โดยมีการรวมตัว หรือกระทำผ่านองค์กรต่าง ๆ ด้วยความสมัครใจอย่างเป็นอิสระจากรัฐและทุน ในทัศนะของพระไพศาล วิสาโล พระพุทธศาสนามีหลักธรรมหลายประการที่สอดคล้องกับแนวคิดประชาสังคม คุณธรรมพลเมือง เช่น การมีระเบียบวินัย การเห็นแก่ส่วนรวม ความเห็นอกเห็นใจผู้อื่น และการให้อภัยสามารถเข้ากันได้กับหลักธรรมหมวดต่าง ๆ ของพระพุทธศาสนา เช่น สังคหวัตถุ 4 ฆราวาสธรรม 4 บุญกิริยาวัตถุ 10 เป็นต้น

พระพุทธศาสนาเพื่อสังคมจึงสมควรถูกพิจารณาแค่ในมิติของโครงการสังคมขนาดใหญ่ต่าง ๆ ที่พระสงฆ์ในพระพุทธศาสนาต้องการนำชุมชน หรือมิตรสหายทำให้แก่สังคม แต่อาจต้องพิจารณาในด้านอุดมการณ์ที่อาจสะท้อนอยู่ในงานเขียน การเทศนาของพระภิกษุอีกด้วย นอกจากนั้น แนวคิดที่ว่าด้วยความเท่าเทียมกันทางสังคม ความยุติธรรมทางสังคม ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของวิธีคิดของสิทธิมนุษยชนที่ได้มีผลต่อปัญญาชนไทยในยุคสันติภาพอเมริกันต่างมีอิทธิพลต่อพระสงฆ์ด้วยเช่นกัน เพราะพระสงฆ์หรือวัดก็เป็นส่วนหนึ่งของสังคม

พุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) เชื่อว่า พระพุทธศาสนามีได้มีแต่เรื่องความดีในระดับปัจเจก แต่พระพุทธศาสนาดำเนินและเป็นไปเพื่อสังคม ประชาชนเฝ้าระวังทั้งสองรูปพยายามเน้นการอธิบายคำสอนทางพระพุทธศาสนาในมิติสังคม ทั้งสองเห็นว่า ศีลคือเรื่องสังคมและพระไตรปิฎกเองก็มีได้มุ่งสอนแต่การไปนิพพานคนเดียว หรือเน้นความดีในระดับปัจเจก แต่ยังไม่สะท้อนถึงการอยู่ร่วมกันและการสร้างสังคมในระดับสังคมด้วย เพราะแท้จริงแล้ว ศีลธรรมทั้งมวลเป็นเรื่องสังคม และเพื่อสังคม ทั้งนี้เพราะผลของศีลจะกระทบกับทุกคนและทุกสรรพสิ่งในสังคม นอกจากนั้น คำสอนทางพระพุทธศาสนามีใช่แค่เรื่องศีล แต่ยังมีหลักธรรมอื่น ๆ มากมาย เช่น คำสอนเรื่องทศ 6 ซึ่งก็เป็นอีกพระธรรมที่สอนมนุษย์ว่าตนควรจะปฏิบัติอย่างไรต่อบุคคลที่อยู่รอบตนในสังคม ยิ่งกว่านั้น คำสอนพระพุทธศาสนาที่เน้นเรื่องการทำหน้าที่ (ดังสะท้อนในไตรสิกขาและมรรคมีองค์ 8) ก็เท่ากับเป็นคำสอนที่กระตุ้นให้เราต้องคำนึงถึงสังคมในทุกมิติตลอดเวลา

ในทัศนะของพุทธทาสภิกขุ การทำงานคือการปฏิบัติธรรม การปฏิบัติธรรมมิได้อยู่ที่การนั่งสมาธิหลับตาคลุมหายใจเข้าออกเท่านั้น แต่อยู่ในทุกอย่างก้าวของชีวิตเราเอง ในวันนี้ การทำงานในทุกมิติแท้จริงก็คือการปฏิบัติธรรม โดยเฉพาะอย่างยิ่ง หากเรามีฉันทะกับงาน เราทำงานด้วยสติและสมาธิ ด้วยความพากเพียร ด้วยความกล้าหาญทางจริยธรรม นั่นคือ การปฏิบัติธรรม พุทธทาสภิกขุเน้นนิพพานที่นี้และเดี๋ยวนี้ ซึ่งหมายถึงการพัฒนาจิตใจให้หลุดออกจากกระแสกิเลสตัณหาที่อาจเกิดขึ้นในทุกขณะจิต เพราะตัณหาและอวิชชาเป็นสิ่งที่เราจะสามารถตัดออกจากความคิดได้ยากมาก

ในยุคสงครามเย็น วัดทั่วไปอาจเน้นการสร้างวัตถุ การสร้างพระปลุกเสก พุทธทาสภิกขุไม่สนับสนุนการผลิตมงคลวัตถุ หรือพระเครื่องจำนวนมาก ทั้งนี้ เพราะท่านปฏิเสธเรื่องไสยศาสตร์ เครื่องรางของขลัง ซึ่งเป็นแหล่งทำมาหากินของพระสงฆ์จำนวนมาก พุทธทาสภิกขุพยายามทำสวนโมกขพลารามให้เป็นตัวอย่างที่ดีของการนำวัดกลับสู่ธรรมชาติ และมุ่งสอนเรื่องการอยู่ร่วมกับธรรมชาติในแบบเรียบง่าย โดยเน้นว่าธรรมะคือธรรมชาติ

ในหลายทศวรรษที่ผ่านมา พระสงฆ์ไทยได้เข้ามามีบทบาทอย่างมากในการนำและช่วยเหลือชุมชนมากขึ้น แทนที่จะจำกัดตนเองอยู่แต่กับเรื่องการเทศนาสั่งสอนและการสวดเท่านั้น พระภิกษุสงฆ์จำนวนมากไม่น้อยได้ทำงานสงเคราะห์ชุมชนด้วยความคิดริเริ่มของตนเอง มิใช่เพราะการชักนำของหน่วยงานรัฐ หรือเพื่อสนองนโยบายรัฐดังบางโครงการที่เกิดขึ้นเพื่อต่อต้านการปลุกกระดมของพวกคอมมิวนิสต์ ท่านเหล่านี้ได้พบเห็นความทุกข์ยากเดือดร้อนของชาวบ้านรอบวัด เช่น ปัญหาที่ทำกิน ความยากจน การเข้าไม่ถึงบริการของระบบราชการ ด้วยเหตุนี้ พระสงฆ์จึงริเริ่มโครงการต่าง ๆ เช่น การจัดตั้งศูนย์เด็กในวัด การอบรมเยาวชน การให้ความช่วยเหลือในเรื่องการกินอยู่ในรูปแบบต่าง ๆ เช่น การจัดตั้งธนาคารควาย สหกรณ์ร้านค้า โครงการฝึกอาชีพ ธนาคารข้าว บางวัดก็สงเคราะห์ชุมชนในรูปสุขภาพอนามัยและการส่งเสริมแพทย์พื้นบ้าน

แพทย์ทางเลือก ในขณะที่พระหลายรูปเลือกที่จะส่งเสริมในด้านการเกษตรผสมผสาน หรือ เกษตรกรรมเพื่อการพึ่งตนเอง พระจำนวนหนึ่งทำงานรณรงค์ในหมู่บ้านเพื่อให้ปลอดจากอบายมุข และสิ่งเสพติด คำว่า “พระนักพัฒนา” จึงเกิดขึ้นในบริบทนี้ (พระไพศาล วิสาโล, 2559, น. 532)

โดยทั่วไป สถาบันสงฆ์อาจปรับตัวให้เข้ากับบริบทที่เปลี่ยนไปอย่าง ค่อนข้างช้าเมื่อเทียบกับสถาบันอื่น ๆ ในสังคมไทย แต่ด้วยตัวอย่างดังกล่าว วัดจำนวนมากเริ่มปรับตัว โดยตอบสนองต่อความต้องการทางสังคมในรูปแบบใหม่ แม้พระสายอริยวาสี (ผู้อยู่ในป่า) ก็ยังต้อง ปรับตัว ดังที่ ภิญญพันธ์ พจนะลาวัณย์ วิเคราะห์ว่าสวนโมกข์เป็นวัดป่าที่แหวกขนบ เป็นวัดป่าที่ให้ความสำคัญแก่ฆราวาส เป็นพื้นที่ที่เปิดรับให้คนนอกเข้ามามีปฏิสัมพันธ์ได้ตลอดเวลา เน้นการสอน ปัจเจกชนผ่านการบรรยายธรรมที่มาจากความกล้าหาญที่จะตีความ โดยตั้งคำถามต่อสถานการณ์โลก ที่เปลี่ยนแปลง อันสัมพันธ์กับการใส่ใจกับปัญหาสังคม (ภิญญพันธ์ พจนะลาวัณย์, 2562, น. 149)

หากพิจารณาในรายละเอียดของอุดมการณ์ ปัญญาชนชั้นนำที่อยู่ใน ความเคลื่อนไหวพระพุทธศาสนาเพื่อสังคม มิเพียงแต่เน้นการตีความพระธรรมในแบบใหม่ที่เน้นมิติ สังคม แต่ยังเริ่มกิจกรรม ดังที่เคยปรากฏในพระไตรปิฎก เช่น จักกวัตติสูตร กุฏทนต์สูตร ฯลฯ การใช้ พระธรรมนำชีวิตเพื่ออยู่ร่วมกับธรรมชาติได้ถูกประยุกต์ใช้ไปสู่การอนุรักษ์ธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม ในยุคต่อมา โดยเฉพาะเมื่อการพัฒนาทางอุตสาหกรรมได้สร้างความเดือดร้อนให้แก่คนและสัตว์ป่า จำนวนผืนป่าได้หายไปจากประเทศไทย ทั้งหมดมีต้นตอมาจากความโลภของมนุษย์ที่ถูกกระตุ้นจาก วัตถุนิยมและบริโภคนิยมที่ถูกส่งเสริมตามนโยบายของรัฐที่ได้แพร่ขยายเข้าสู่ชนชั้นและกลุ่มต่าง ๆ ของสังคมไทย อันที่จริง กระแสการโต้ตอบจริยศาสตร์แบบสิทธิโดยพระภิกษุสงฆ์เถรวาทเป็นเพียง หนึ่งในบรรดามิติสำคัญต่าง ๆ ของขบวนการพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมที่เกิดขึ้นจริงในประเทศไทย

ตรงจุดนี้ ผู้วิจัยเห็นว่าขอบเขตทางญาณวิทยา อภิปรัชญาและภาววิทยาของ คำสอนทางพระพุทธศาสนามีความกว้างใหญ่ไพศาลเพียงพอที่พระภิกษุสงฆ์จักสามารถนำไปประยุกต์ใช้ เพื่อพัฒนาคำสอนของพระพุทธเจ้า โดยการนำพุทธวจนเข้ามาใส่บริบท (re-contextualization) เนื่องจากสภาพของสังขาร (truth) ที่มีอยู่แล้วในคำสอนของพระพุทธเจ้าเป็นเรื่องที่มีประโยชน์ ความมั่งคั่งในแนวคิดของพระพุทธศาสนาจึงเปิดโอกาสให้มีการตีความในแบบใหม่ที่หลากหลาย และ เข้ากับยุคสมัยที่เปลี่ยนไป นี่ได้ทำให้คำสอนทางพระพุทธศาสนาไม่ตกโลก หรือไม่ล้าหลัง แต่ทั้งนี้คนที่ จะตีความต้องมีปัญญาเหมือนกัน

(2) สภาพแวดล้อมที่ก่อให้เกิดพระพุทธศาสนาเพื่อสังคม

เดวิด แม็คมาฮาน (David L. McMahan) ยืนยันว่า พระพุทธศาสนาเพื่อ สังคมเป็นขบวนการ (movements) ในระดับโลกที่เริ่มต้นขึ้นในยุคทศวรรษที่ 1960 โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในช่วงสงครามเวียดนาม และได้ขยายเป็นพลังทางสังคมในสังคมพุทธอื่น ๆ มันเป็นโครงการกิจกรรม ทางสังคมและทางการเมืองที่มุ่งลดความทุกข์ยากที่มีใช้แค่ในระดับบุคคล แต่มันทำงานเพื่อตอบสนอง

ในระดับระบบสังคมขนาดใหญ่ และใช้ภาษาของทฤษฎีทางสังคมและการเมืองสมัยใหม่ เช่น สิทธิมนุษยชน ความเท่าเทียมกัน อิสรภาพของปัจเจก ประชาธิปไตย รวมไปถึงเทคนิคที่นำมาใช้ในการต่อต้านที่ไม่ใช้ความรุนแรงและการประท้วงด้วยความสงบ ซึ่งมีรากในยุคสมัยใหม่ นอกจากนั้นยังมีวาทกรรมในระดับโลกของชาวพุทธเกี่ยวกับประเด็นสิ่งแวดล้อม ซึ่งได้ใช้แนวคิดเรื่องการพึ่งพิงกัน (interdependence) และความกรุณา (compassion) ของมนุษย์ต่อประเด็นปัญหาสิ่งแวดล้อมร่วมสมัย อย่างไรก็ตาม นี่เป็นการประมวลภาพในบริบทโลก

ในบริบทไทย พระมหาสมบุรณ์ วุฑฒิกโร เห็นว่าแม้สังคมไทยไม่เคยเจอเรื่องเลวร้ายในแบบประเทศเพื่อนบ้าน แต่ภาวะวิกฤตทางสังคมและการเมืองตั้งแต่สมัย 14 ตุลาคม พ.ศ. 2516 เป็นต้นมา และการพัฒนาประเทศแบบทุนนิยมตั้งแต่หลังสงครามโลกครั้งที่ 2 เป็นต้นมา ได้ก่อให้เกิดปัญหาวิกฤตที่ตามมาอย่างมากมาย ไม่ว่าจะเป็นปัญหาสิ่งแวดล้อม ปัญหาความยากจน ปัญหาความเสื่อมโทรมทางศีลธรรม หรือปัญหาการล่มสลายของระบบครอบครัว ชุมชน และสังคม ด้วยปัจจัยเหล่านี้ ชาวพุทธกลุ่มหนึ่งมองว่าวิกฤตเหล่านี้เกิดจากการพัฒนาที่มุ่งเน้นแต่เรื่องเศรษฐกิจ โดยละเลยมิติทางสังคม ศาสนา และวัฒนธรรม โดยเฉพาะพระพุทธศาสนาแบบจารีตในสังคมไทย นับตั้งแต่รัฐแยกรับการศึกษาของประชาชนออกจากวัดในสมัยรัชกาลที่ 5 เป็นต้นมา สถาบันศาสนาแทบจะถูกตัดขาดจากการกำหนดทิศทางของสังคมเลยก็ว่าได้ ดังนั้น ชาวพุทธบางกลุ่มจึงได้เสนอแนวคิดในการฟื้นคืนชีพบทบาทของพระพุทธศาสนาขึ้นมาใหม่ เพื่อให้มีส่วนร่วมในการแก้ปัญหาและพัฒนาสังคมปัจจุบัน แต่สิ่งหนึ่งที่ปรากฏขึ้นในบริบทนี้คือการตีความพุทธธรรมแบบใหม่เพื่อให้สอดคล้องกับปัญหาสังคมโลก บุคคลสำคัญที่พยายามอธิบายคำสอนทางพระพุทธศาสนาให้มีมิติทางสังคม และมีมิติทางวิทยาการสมัยใหม่ เช่น พุทธทาสภิกขุ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตโต) พระไพศาล วิสาโล, ประเวศ วะสี, สุกฤษณ์ ศุริรักษ์ เป็นต้น

งานวิจัยนี้พบว่า พระพุทธศาสนาเพื่อสังคมในบริบทไทยแตกต่างจากบริบทของประเทศเพื่อนบ้าน โดยเฉพาะศรีลังกา พม่า และเวียดนามที่ต้องอยู่ในภาวะสงคราม หรือเผชิญกับความรุนแรงทางกายภาพอย่างยาวนาน สถาบันสงฆ์ไทยมีความมั่นคงและปลอดภัย แม้กระนั้นพระสงฆ์ตระหนักดีว่าปัญหาสังคมไทยได้เพิ่มและมีความสลับซับซ้อนมากขึ้น และวัดเองก็ไม่ควรนิ่งเฉยต่อความทุกข์ยากดังกล่าว

หากมองโดยผิวเผิน ปัญหาสังคมส่วนมากมาจากการพัฒนาที่ยั่งยืน หรือมาจากนโยบายทางเศรษฐกิจและสังคมที่รัฐบาลไทยได้เลือก แต่งงานวิจัยนี้กลับพบว่า ปัจจัยภูมิรัฐศาสตร์โลกต่างมีความสำคัญด้วยเช่นกัน โดยเฉพาะเมื่อพิจารณาหลักฐานความจริงที่ว่า การข้องเกี่ยวกับสหรัฐอเมริกา นับจาก พ.ศ. 2490 เป็นต้นมาได้มีส่วนในการกำหนดการพัฒนาประเทศไทย เมื่อปัญหาและการพัฒนาการจำนวนมากในเพื่อนบ้านในยุคสงครามเย็นได้กลายเป็นความท้าทายต่อสังคมไทย โดยเฉพาะภัยคอมมิวนิสต์ที่ทำให้ไทยต้องเลือกที่จะร่วมมือกับสหรัฐอเมริกา

ในทศวรรษที่ 60 การที่ประเทศไทยถูกใช้เป็นฐานของกองทัพสหรัฐฯ ในการทิ้งระเบิดจุดยุทธศาสตร์ต่าง ๆ ในอินโดจีน หรือการข้องเกี่ยวกับสหรัฐฯ ในการปราบปรามพวกคอมมิวนิสต์ได้ถูกตั้งคำถามโดยนักศึกษา ในทศวรรษที่ 70 การต่อสู้ทางความคิดได้ขยายตัวเป็นวงกว้างในสังคมไทย นักศึกษาไม่พอใจต่อการคอร์รัปชันของรัฐบาลเผด็จการทหาร ความรุนแรงของสงครามในประเทศอินโดจีนได้นำมาสู่ปัญหาผู้ลี้ภัยที่มีจำนวนนับแสนคนที่ลี้ภัยเข้ามาตามแนวชายแดนหลังจากการล่มสลายของระบอบทางการเมือง ภาวะเช่นนี้ได้สร้างภาระอย่างหนักแก่ไทย แม้แต่ปัญหายาเสพติดที่ไม่เคยมีในสังคมไทยได้เริ่มปรากฏตัวขึ้นในดินแดนสามเหลี่ยมทองคำอันเนื่องมาจากความต้องการ ยาเสพติดในโลกตะวันตก ปัญหาเสพติดได้ขยายเข้าไปในทุกภูมิภาคต่าง ๆ ของไทย

ตลอดช่วงเวลาสงครามเย็น ปัญหาสังคมและวัฒนธรรมได้เริ่มปรากฏ และมีความสลับซับซ้อนมากขึ้น อันเนื่องมาจากการเปลี่ยนแปลงในโครงสร้างทางเศรษฐกิจและการขยายตัวของสังคมเมืองที่มีผลต่อการพัฒนาสังคมในประเทศไทยในช่วงสงครามเย็น เช่น ปัญหาอาชญากรรม ปัญหาในการเข้าถึงบริการของรัฐ ปัญหาความแตกต่างในด้านรายได้ ปัญหาความเหลื่อมล้ำทางสังคม ปัญหาการล่มสลายของชุมชนและวัฒนธรรมในชนบท เป็นต้น ความตระหนักในปัญหาสังคมและความเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมในมิติและขอบเขตที่สังคมไทยไม่เคยเจอมาก่อนดังกล่าวได้นำไปสู่การอภิปรายถกเถียงในหมู่ปัญญาชนชาวพุทธ ซึ่งรวมถึงพระสงฆ์ เพื่อหาทางช่วยหรือจรรโลงสังคม ดังสะท้อนในโครงการทางสังคมขนาดใหญ่

ในนัยนี้ พระพุทธศาสนาเพื่อสังคมในบริบทไทยจึงมิใช่เป็นเพียงปรากฏการณ์ หรือกระบวนการที่พระภิกษุสงฆ์ในโลกตะวันออกได้เรียนรู้/รับเอาเทคนิค แนวคิด/วาทกรรมหลัก ๆ จากโลกตะวันตก (เช่น วิทยาการสมัยใหม่ การปฏิรูปคริสต์ศาสนา แนวคิดของกลุ่มอนุรักษสิ่งแวดล้อม เป็นต้น) เพื่อประยุกต์ใช้ในโครงการทางสังคมของตน แต่ยังต้องหมายรวมถึงการวิพากษ์แนวคิดต่าง ๆ ของโลกตะวันตกโดยปัญญาชนและปราชญ์เถรวาท โดยเฉพาะการเน้นศีลธรรมว่ามีความสำคัญกว่ารูปแบบประชาธิปไตย การต้านทานวิธีคิดแบบสิทธิ หรือการไม่สนับสนุนจริยศาสตร์แบบสิทธิ (rights-based ethics) ของโลกตะวันตก ผู้วิจัยได้ตั้งข้อสังเกตว่า กระแสการโต้ตอบจริยศาสตร์แบบสิทธิของพระภิกษุสงฆ์เถรวาทของไทยเริ่มขึ้นครั้งแรกเมื่อพระสงฆ์เถรวาทเริ่มสังเกตเห็นว่าคนไทยกำลังหลงไปกับวาทกรรมของโลกตะวันตก เช่น ประชาธิปไตย สิทธิมนุษยชน และการพัฒนาอุตสาหกรรมจนขาดสติว่าอะไรคือสาระของชีวิต หากการพัฒนาในแบบสมัยใหม่ดีจริง ทำไมสังคมไทยยังต้องเผชิญกับปัญหาสังคม วิกฤตเศรษฐกิจ และความไร้เสถียรภาพทางการเมือง อันเป็นผลพวงมาจากการพัฒนาประเทศในแบบที่ไม่ยั่งยืนที่เน้นลัทธิทุนนิยมและการดำเนินชีวิตในแบบวัตถุนิยมที่เกิดขึ้นในยุคสงครามเย็น ผู้คนจำนวนมากต้องดิ้นรนภายใต้วิธีคิดแบบทุนนิยมและวัตถุนิยมนี้

งานวิจัยพบว่า สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เคยสรุปสภาพแวดล้อมของสังคมไทยในช่วงสงครามเย็น ซึ่งเป็นปีสุดท้ายของยุคสงครามเย็น ดังปรากฏในตัวอย่างข้อความดังนี้

แม้ว่าเมื่อมองดูผ่าน ๆ เฝิน ๆ จะเห็นเหมือนว่าบ้านเมืองได้เจริญเฟื่องฟูแปลกหูแปลกตาไปมากมาย แต่เมื่อตรวจสอบดูกับเกณฑ์เป้าหมายที่ได้ตั้งไว้ ก็เห็นชัดเจนว่าการพัฒนายังห่างจากผลสำเร็จที่ต้องการ แม้แต่จะเอาแค่ด้านเศรษฐกิจ สังคม หรือการเมือง ก็ยังไม่ถึงไหน มาจนบัด ปี พ.ศ. 2530 ปัญหาบางอย่างที่ไม่เคยมีก็เกิดมีขึ้น หรือที่มีน้อยก็ระบาดแพร่หลายมากขึ้น ความยากจนแร้นแค้นยังแผ่ขยายทั่วไป ทั้งในเมืองและในชนบท การกระจายรายได้ของประชากรไม่ดำเนินไปด้วยดี ฐานะทางเศรษฐกิจของคนกลับห่างไกลกันมากขึ้น ในด้านสุขภาพ แม้แต่สาธารณสุขมูลฐานก็ยังขาดแคลน และไม่เฉพาะสุขภาพกายเท่านั้น สุขภาพจิตก็เสื่อมโทรมลง ชีวิตคนในถิ่นที่เรียกว่าเจริญ มีลักษณะสับสนวุ่นวาย คนมีทุกข์ไขว่คว้ามากขึ้น เป็นโรคจิตโรคประสาทมากขึ้น ความเสมอภาคในโอกาสทางการศึกษาก็ยังอยู่ในภาวะสัมฤทธิ์ผลได้ยาก การพัฒนาประชาธิปไตยก้าวหน้าไปได้ไม่มากกว่าที่ถอยหลัง มีความไม่สะอาดและความไม่ซื่อตรงท่วมท้นในกระบวนการการฉ้อราษฎร์บังหลวงกลายเป็นของชินชา อีกไม่ช้าคงยกให้เป็นเรื่องที่ไม่ต้องถือสา. . . ปัญหาเกี่ยวกับสิ่งแวดล้อมทวีสูงขึ้น ป่าไม้ถูกทำลายไปมาก ดินน้ำลำธารร่อยหรอลง ฝนไม่ตกต้องตามฤดูกาล แผ่นดินแห้งแล้ง ทำให้เกษตรกรยากลำบากมากขึ้น ส่งผลต่อความยากจนแร้นแค้นยิ่งขึ้นไปอีก แม้ถึงจะผลิตพืชผลได้มากก็ประสบปัญหาทางการตลาด มีการเอารัดเอาเปรียบกันมาก กลายเป็นว่า ขายข้าวได้มาก กลับยิ่งยากจนลง ในขณะเดียวกัน มลภาวะก็แพร่กระจายกว้างขวางออกไป ทั้งในดิน ในน้ำ และในท้องฟ้า คุณภาพชีวิตและสุขภาพของประชาชนทั่วทุกคน (พระพรหมคุณาภรณ์, 2556, น. 78-80)

พุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) มิเคยเรียกขบวนการทางภูมิปัญญาของตนเองนี้ว่าพระพุทธศาสนาเพื่อสังคม คำนี้เกิดขึ้นจากนักวิชาการตะวันตกที่ศึกษาปรากฏการณ์ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาในที่ต่าง ๆ ในโลก แต่อย่างไรก็ดี พุทธทาสภิกขุเคยกล่าวเกี่ยวกับต้นตอของปัญหาทางสังคมโลกที่เกิดขึ้นมากมายในยุคสงครามเย็นของท่าน อันเนื่องมาจากการที่คนในสังคมขาดธรรมะ โดยท่านได้เล่าอธิบายอย่างสรุปว่าเราขาดคนมีธรรมะสำหรับปฏิบัติงานของสังคม เราทำการสังคมกันด้วยจิตวิทยามากเกินไป แทนที่จะทำด้วยธรรมะ เรานำสังคม หมู่คณะด้วยจิตวิทยามากเกินไป แทนที่จะนำไปด้วยธรรมะ สังคมของเราจึงขาดคนดีที่จะปฏิบัติหน้าที่การงาน สังคมมนุษย์ที่กำลังพิจารณาในทางฝ่ายจิตใจทำให้หาคนที่ดีปฏิบัติหน้าที่ของตนอย่างสุจริตและสมบูรณ์ได้โดยยากด้วยกันทั้งนั้น (พุทธทาสภิกขุ, 2557ข, น. 181-183)

(3) ความหลากหลายในวิธีการพัฒนาสังคมของพระพุทธศาสนา

พุทธศาสนาเพื่อสังคม ดังที่ได้ปรากฏรูปร่างขึ้นนับตั้งแต่ช่วงเวลาหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 เป็นต้นมา โดยเฉพาะที่สวนโมกข์เป็นรูปแบบของขบวนการทางภูมิปัญญาที่ให้ความสำคัญกับเรื่องการพัฒนาสังคม การอยู่ร่วมกับธรรมชาติ การใช้ชีวิตที่เรียบง่าย การตื่นตัวนี้ได้ขยายตัวออกไปกว้างในรูปโครงการและกิจกรรมที่หลากหลายเพื่อสะท้อนความเป็นจริงของสภาพแวดล้อมทางสังคม เศรษฐกิจและภูมิประเทศในแต่ละท้องที่ของประเทศไทยในยุคสงครามเย็น นับจากการอบรมกรรมฐานและการช่วยเหลือผู้ติดยาเสพติด ไปจนถึงการบวชเหล่าและการบวชป่า เช่น จิตตภาวันวิทยาลัย วัดอัมพวัน วัดป่าบ้านตาด วัดถ้ำกระบอก วัดพระบาทน้ำพุ สันติอโศก วัดพระธรรมกาย วัดป่าสุคะโต วัดชลประทานรังสฤษฎ์ วัดเขาอติสุกโต เป็นต้น แม้ว่าจักถูกวิพากษ์บ้าง อย่างไรก็ตาม ทั้งสันติอโศกและวัดพระธรรมกายต่างมีมติของโครงการเพื่อสังคมขนาดใหญ่ที่สะท้อนถึงความทันสมัยแห่งยุคโลกาภิวัตน์ เช่น การบริหารจัดการอย่างเป็นระบบ การใช้เทคโนโลยีของยุคสื่อสาร การใช้เทคนิคทางการตลาด การใช้ยุทธศาสตร์ในการประชาสัมพันธ์ การสร้างเครือข่ายสมาชิกนับหมื่น การสร้างศูนย์วิจัยเพื่อผลิตงานเขียนเชิงวิชาการที่พยายามตอบโต้กับแนวคิดของยุคสมัยใหม่ เป็นต้น

อย่างไรก็ดี พระสงฆ์บางครั้งก็ไม่สามารถทำได้อย่างคุณุหัตถ์ ซึ่งเป็นเรื่องของข้อกำหนดหรือพระธรรมวินัย ดังนั้น พระเกจิอาจารย์จำนวนมากจึงเลือกที่จะทำโครงการสอนวิปัสสนาขนาดใหญ่เป็นหลัก และส่งเสริมโครงการช่วยเหลือสังคมขนาดใหญ่ร่วมกับฆราวาสในทางอ้อม การสอนวิปัสสนาจึงเท่ากับเป็นการฟื้นฟูภูมิฐานที่เคยหายไปในท้องที่ต่าง ๆ พระราชสุทธินิพนธ์มงคล (เจริญ ฐิตธมโม) เป็นพระสงฆ์ในภาคกลางที่อุทิศตนให้กับงานฟื้นฟูภูมิฐานหลวงปู่แหวน สุจิณฺโณ และพระพรหมมงคล (หรือหลวงปู่ทองแห่งวัดพระธาตุศรีจอมทอง) เป็นเกจิอาจารย์ด้านวิปัสสนาที่สร้างโครงการขนาดใหญ่ให้แก่ประชาชนในภาคเหนือจำนวนมาก พระโพธิญาณเถร (หลวงพ่อชา สุภทฺโท) และพระธรรมวิสุทธิมงคล (บัว ญาณสัมปันโน) เป็นเกจิอาจารย์ในระดับแถวหน้าของขบวนการพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมในภาคอีสาน ท่านได้ทุ่มเทในงานด้านการแพทย์และการสาธารณสุข เพราะภาคอีสานในยุคสงครามเย็นนั้นยังขาดโรงพยาบาลขนาดใหญ่ หลวงตามหาบัวเคยสอนว่าหากมนุษย์ไม่ช่วยสงเคราะห์เพื่อมนุษย์ด้วยกันแล้ว ใครจะช่วย เรื่องความเจ็บป่วยนั้นเจ็บไปแค่หนึ่ง แต่ครอบครัวก็ป่วยด้วยความหวังโยกอีกเท่าไร พระอาจารย์นำ ชินวโร (นำ แก้วจันทร์) เป็นเกจิอาจารย์ที่ช่วยเหลือสังคมแห่งวัดดอนศาลา จังหวัดพัทลุง

ในช่วงที่ผ่านมา วัดพระธรรมกายและกลุ่มสันติอโศกเป็นตัวอย่างที่ดีของขบวนการพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมที่ยังมีบทบาทมากจนถึงทุกวันนี้ แม้กระนั้น หากพิจารณาในด้านคำสอน กลุ่มสันติอโศกอาจถูกวิจารณ์จากสื่อมวลชนว่ายังมีรูปแบบพระพุทธศาสนาที่อาจผสมกับความเชื่อเฉพาะกลุ่ม เช่น การอ้างว่าตนเป็นพระอรหันต์ หรือการนิยมคำทำนายในประเด็นต่าง ๆ

ในขณะที่วัดพระธรรมกายมักถูกโจมตีว่ามีคำสอนที่ไม่ตรงกับพุทธพจน์ หรือมักถูกมองจากบรรดาสื่อมวลชนว่ามักเน้นเรื่องการก่อสร้างถาวรวัตถุขนาดใหญ่เป็นจำนวนมากอย่างไม่จำเป็น แต่นั่นก็ไม่ได้หมายความว่าวัดพระธรรมกายไม่เน้นเรื่องการสร้างคน หรือการปฏิรูปสังคม มิว่าคำวิจารณ์จะเป็นอย่างไรก็ตาม ทั้งวัดพระธรรมกายและสันติอโศกต่างเป็นผลผลิตของยุคสงครามเย็น และมีโครงการทางสังคมที่ดีเป็นจำนวนมาก

ตรงจุดนี้ ความเป็นยุคสมัยใหม่ของพระพุทธศาสนาสามารถเข้าใจได้ในหลายทาง และพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมก็เป็นเพียงหนึ่งในหลายรูปแบบของพระพุทธศาสนาที่เราสามารถพบในโลก เช่น การฟื้นฟูภูมิปัญญา (ซึ่งมาจากความพยายามของพระพุทธศาสนาในการใช้วิทยาศาสตร์ทางจิตใจ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อพระพุทธศาสนาต้องปะทะกับวิทยาศาสตร์ทางวัตถุ) การฟื้นฟูโลกุตระธรรม หรือการฟื้นฟูสามัคคีธรรมเพื่อใช้ในการหาทางออกให้แก่ปัญหาทางเมือง แม้แต่พระสงฆ์ในยุคหลัง อย่างเช่น พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี ซึ่งจัดตั้งสถาบันวิมุตตยาลัยก็ยอมรับว่าตนได้รับอิทธิพลทางความคิดหรือวิถีชีวิตของพุทธศาสนิกชนที่ได้พยายามสำรวจพระธรรมคำสอนทางพระพุทธศาสนาเพื่อประยุกต์ใช้ในการแก้ไขปัญหาสังคม หรือปัญหาการเมืองที่สังคมไทยกำลังเผชิญ ดังที่ท่านกล่าวว่า อาตมาพยายามรวบรวมปัญหาต่าง ๆ มาพิจารณาด้วยมุมมองทางพระพุทธศาสนาว่าจะสามารถอธิบายปัญหานั้นได้อย่างไร และจะเสนอวิธีเยียวยาปัญหานั้นอย่างไรบ้าง โดยอาจเริ่มจากปัญหาเร่งด่วน เช่น สภาพการเมืองไทยก่อน หลายคนอาจตกใจว่าพระสงฆ์มีสิทธิ์กล่าวถึงการเมืองด้วยหรือ อาตมาจึงขอทำความเข้าใจเบื้องต้นก่อน บางคนฟังพระสงฆ์พูดเรื่องการเมืองแล้วไม่สบายใจที่เป็นเช่นนั้นเพราะยังไม่เข้าใจ แท้จริงแล้วพระสงฆ์สามารถเกี่ยวข้องกับการเมืองได้ในฐานะเป็นผู้ให้ธรรมะแก่นักการเมือง ไม่ใช่ในฐานะที่เป็นกุนซือให้นักการเมือง หรือไปเลือกข้างพรรคและนักการเมือง รวมถึงลงไปเล่นการเมืองด้วยตัวเอง (พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี, 2558ข, น. 92)

นอกจากนั้น พระสงฆ์ไทยมักเชื่อว่าวัดไทยส่วนใหญ่พยายามช่วยสังคม ดังที่หลวงพ่ोजรัญอธิบายว่า พระพุทธเจ้าไม่ได้สอนให้พระสงฆ์ละทิ้งสังคม และโลกที่อยู่เพื่อเอาตัวรอด แต่ทรงเน้นให้พระสงฆ์ช่วยเหลือทำประโยชน์ให้แก่สังคม ดังเห็นได้จากการที่พระองค์ทรงเตือนให้สาวกที่ทรงส่งไปเผยแผ่ศาสนาให้เดินทางไปตามสถานที่ต่าง ๆ เพื่อประโยชน์สุขของมวลมนุษยชนเป็นสำคัญ การที่พระพุทธศาสนาเน้นการปฏิบัติกัมมัฏฐาน อาจทำให้คนเข้าใจผิดว่าพระพุทธศาสนาไม่สนใจสังคม และพระสงฆ์ไม่ทำอะไรนอกจากนั่งหลับตาภาวนาไปวัน ๆ หนึ่งเท่านั้น ในคำสอนทางพระพุทธศาสนา การปฏิบัติกัมมัฏฐานเป็นวิธีการหนึ่งที่จะขัดเกลาจิตใจให้สะอาดบริสุทธิ์จากกิเลสตัณหาที่เป็นพื้นฐานของความเห็นแก่ตัวรูปแบบต่าง ๆ เมื่อจิตใจปราศจากความเห็นแก่ตัวแล้ว ผู้นั้นก็สามารถช่วยเหลือสังคมได้อย่างแท้จริง การช่วยเหลือสังคมด้วยวิธีนี้จะยังประโยชน์ให้แก่สังคมกว่าวิธีอื่น ๆ เพราะเป็นการทำประโยชน์ของผู้อื่นแต่อย่างเดียว

ในประเด็นสิ่งแวดล้อม ปฏิจักษ์สรุปบาทถูกใช้ในการอธิบายการดำรงอยู่ของสิ่งแวดล้อม พระสงฆ์เห็นว่าพระพุทธเจ้าทรงมองสรรพสิ่งทั้งปวง มิว่ามีชีวิตหรือไม่มี ดำรงอยู่อย่างองคาพยพที่มีส่วนย่อย องคาพยพนี้สัมพันธ์เกี่ยวข้องกันและเป็นปัจจัยอาศัยเกี่ยวเนื่องซึ่งกันและกัน องค์ประกอบย่อยหาได้มีตัวตนอย่างเป็นอิสระไม่ แต่ประกอบด้วยองค์ประกอบย่อยที่เล็กลงไปอีกตามลำดับ สุลักษณ์ ศิวรักษ์ เป็นบุคคลสำคัญที่สนับสนุนวาทกรรมสิ่งแวดล้อมและสิทธิมนุษยชนของความเคลื่อนไหวพระพุทธศาสนาเพื่อสังคม ดังตัวอย่างข้อความดังนี้

Ref. code: 25625924300014MGA

ในประเด็นสิทธิมนุษยชน ปัญญาชนไทย รวมถึงพระสงฆ์ไทยตระหนักดีว่าความคิดเกี่ยวกับเสรีภาพ ความยุติธรรม ความเป็นธรรม และความก้าวหน้าเป็นเสาหลักของความทันสมัยใหม่นิยม (modernism) ของโลกตะวันตก สิทธิมนุษยชนสร้างอยู่บนแนวคิดเรื่องศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ (human dignity) และหลักการพื้นฐานสามประการ ได้แก่ เสรีภาพ ความเสมอภาค และภราดรภาพ ในวันนี้ สิทธิมนุษยชนจึงเป็นแนวคิดของยุคสมัยใหม่ เพราะสะท้อนความก้าวหน้าของความคิดเหล่านั้นอย่างสมบูรณ์ เมื่อสังคมไทยรับวาทกรรมเสรีนิยม พระสงฆ์ในพระพุทธศาสนาของไทยซึ่งก็เป็นส่วนหนึ่งของสังคมไทย จึงได้รับวาทกรรมเสรีนิยม ซึ่งมีรากในปรัชญาการเมืองและปรัชญาสังคมของโลกตะวันตกเช่นกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อระบบการศึกษาแบบตะวันตกได้ถูกนำมาประยุกต์ใช้ในมหาวิทยาลัยสงฆ์

การที่นักวิชาการตะวันตกบางคนนิยมสรุปว่าความพยายามในการวิพากษ์หรือวิเคราะห์เปรียบเทียบประเด็นต่าง ๆ ของสิทธิมนุษยชนกับพระพุทธศาสนาเป็นเรื่องที่เพิ่งเกิดขึ้นเมื่อไม่นานมานี้เป็นประเด็นที่น่าศึกษา (McMahan, 2012, p. 123) ในเรื่องนี้ ผู้วิจัยได้สำรวจงานวรรณกรรมภาษาไทยของพระภิกษุสงฆ์เถรวาทในรอบ 150 ปี และพบว่า พระสงฆ์ในพระพุทธศาสนาเถรวาทได้คุ้นเคยกับวาทกรรมเสรีนิยมมานาน หรือตั้งแต่ยุคอาณานิคม ดังสะท้อนในการเรียกร้องความเท่าเทียมกันของกลุ่มปฏิสังขรณ์ทางพระพุทธศาสนา แต่วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพุทธศาสนิกชนเริ่มเกิดขึ้นในยุคทศวรรษที่ 80 ทั้งนี้ อาจเพราะพุทธศาสนิกชนเริ่มเห็นว่าสังคมไทยเริ่มใช้วาทกรรมสิทธิมนุษยชนมากขึ้น ท่านสังเกตว่าคนไทยชอบอ้างแต่สิทธิมนุษยชน แต่ทำไมคนไทยโดยเฉพาะนักการเมืองไทยไม่อ้างธรรมะ หรือไม่สนใจเรื่องจริยธรรมในระบบการเมือง อย่างไรก็ตาม พุทธศาสนิกชนมิได้ปฏิเสธความดีในระดับสิทธิมนุษยชน แต่ท่านก็ได้ยกย่องจริยศาสตร์แบบสิทธิ นอกจากนั้น ก่อนหน้านั้น ท่านเคยโต้ตอบวาทกรรมสังคมนิยมและประชาธิปไตยของโลกตะวันตกแล้ว ดังสะท้อนในสำนวนติดปาก “ธัมมิกสังคมนิยม” และ “ธัมมิกประชาธิปไตย” ของท่าน

วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยได้เริ่มลงในรายละเอียด และสะท้อนถึงความเป็นอุดมการณ์มากขึ้น เมื่อสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้วิเคราะห์แนวคิดสิทธิมนุษยชนของโลกตะวันตกในแบบจริงจัง โดยเฉพาะเมื่อท่านต้องกล่าวสุนทรพจน์ในการขึ้นรับรางวัลการศึกษาเพื่อสันติภาพของยูเนสโกในปี ค.ศ. 1994 (พระพรหมคุณาภรณ์, 2551, น. 12) นอกจากนั้น ท่านเคยกล่าวว่า มนุษย์จะไม่เท่าเทียมกัน แต่บุคคลทุกคนย่อมมีสิทธิ ในการพัฒนาตนเอง และถ้าสิทธิในการพัฒนาตนเองถูกกีดกัน หรือจำกัด ก็เป็นสิทธิอันชอบธรรมที่จะดิ้นรน ขวนขวายเพื่อสิทธินั้น (สุวรรณา สถาอานันท์, 2533, น. 128) ยิ่งกว่านั้น ท่านได้เขียนข้อความให้ศาสตราจารย์เสนห์ จามริก โดยกล่าวอย่างน่าสนใจว่ามนุษย์เกิดมาเท่าเทียมกันก็เฉพาะในบางมิติเท่านั้น (เสนห์ จามริก, 2542, น. 56) คำกล่าวนี้เป็นการตั้งคำถามต่อสาระในปณิญาสากล่าวด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ ต่อจากนั้น ท่านได้เทศนาเกี่ยวกับสิทธิมนุษยชนในบางโอกาส

รวมถึงการเขียนหนังสือให้กับกระทรวงการต่างประเทศในประเทศในประเด็นสิทธิมนุษยชน โดยเห็นว่าสิทธิมนุษยชนมิใช่กฎธรรมชาติ วิธีคิดพื้นฐานของจริยศาสตร์แบบสิทธิเป็นเพียงแค่ความดีระดับศีล และวิธีคิดเรื่องสิทธินี้ต่างมีจุดบกพร่องหลายประการ

อันที่จริง หากมองย้อนกลับไปในประวัติศาสตร์ ได้มีการตื่นตัวของคณะสงฆ์ต่อแนวคิดเสรีนิยมและระบอบประชาธิปไตย (สังเกตว่าปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติได้ประกาศขึ้นในปี ค.ศ. 1948) มาอย่างยาวนาน ตัวอย่างของการตื่นตัวในประชาธิปไตยนี้สะท้อนอยู่ในการเรียกร้องแก้ไขการปกครองสงฆ์ของคณะปฏิสังขรณ์การพระศาสนาที่มีพระยาพหลพลพยุหเสนา นายกรัฐมนตรี และพระราชธรรมนิเทศ อธิบดีกรมธรรมการในขณะนั้น คณะปฏิสังขรณ์เห็นว่าพระราชบัญญัติลักษณะการปกครองคณะสงฆ์ ร.ศ. 121 เป็นกฎหมายที่ไม่ให้ความเสมอภาคแก่คณะสงฆ์ เป็นการผิดต่ออุดมคติแห่งพระพุทธศาสนา ซึ่งไม่นิยมชาติชั้นวรรณะและความเหลื่อมล้ำต่ำสูง นอกจากนั้น พระภิกษุสงฆ์เห็นว่าตามหลักการ พระพุทธศาสนามีลักษณะความเป็นประชาธิปไตย และเป็นสังคมที่เสมอภาค พระสงฆ์ทุกรูปมีหน้าที่ปฏิบัติตามพระวินัย พระเถระผู้เป็นอุปัชฌาย์ อาจารย์มีหน้าที่ปกครองสาธุศิษย์ของตน แต่ในสังฆกรรมทั้งปวง สงฆ์ย่อมเป็นใหญ่ ไม่เลือกที่จะเป็นอาจารย์หรือสาธุศิษย์ เมื่อมีกิจสงฆ์เกิดขึ้นก็ต้องประชุมคณะสงฆ์และถือมติเอกฉันท์เป็นหลัก (คณินันท์ จันทบุตร, 2524, น. 69-102) อย่างไรก็ตาม ในช่วงต่อมา คณะปฏิสังขรณ์ถูกเพ่งเล็งว่าเป็นคอมมิวนิสต์ ทั้งนี้ สามารถอนุมานได้ว่าอาจเกิดจากหลายสาเหตุ ประการแรก เกิดจากการแพร่หลายของลัทธิคอมมิวนิสต์ในระยะเวลาเปลี่ยนแปลงการปกครอง 2475 ประการที่สอง เกิดจากการสอดคล้องต้องกันในหลักการหลัก ๆ ของพระพุทธศาสนากับแนวคิดสังคมนิยม ประการที่สาม เกิดจากที่คณะปฏิสังขรณ์การศาสนาได้รับความช่วยเหลือจาก ปรีดี พนมยงค์ และ นายกวัด ฤทธิเดช ซึ่งถูกเพ่งเล็งในขณะนั้นว่าเป็นพวกนิยมสังคมนิยม (คณินันท์ จันทบุตร, 2524, น. 96-102) ในนัยนี้ การเรียกร้องของคณะปฏิสังขรณ์จึงมิได้รับการสานต่ออย่างเป็นรูปธรรม

การตื่นตัวในประชาธิปไตยยังคงดำเนินสืบต่อไปในสังคมไทย แม้ว่าไทยเจอเหตุการณ์รัฐประหารหลายครั้ง การประกาศปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติในปี ค.ศ. 1948 มิได้มีผลต่อสังคมไทยภายใต้การนำของจอมพล ป. พิบูลสงครามเท่านั้น แต่ทว่ายังมีผลต่อวิธีคิดและการพัฒนาคำสอนของศาสนาต่าง ๆ รวมถึงการพัฒนาคำสอนของพระพุทธศาสนาในยุคหลังสงครามเย็นอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ นำสังเกตว่า คำว่าเสรีภาพ อิสระภาพได้ถูกนำมาใช้ในบริบททางศาสนา เพื่อหมายถึงวิมุตติ อย่างไรก็ตามที่อยู่อำเภอหลังปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนก็ถูกตั้งคำถามโดยเฉพาะจากผู้นำของศาสนาอิสลาม แม้นักมานุษยวิทยาที่สอนทฤษฎีเรื่องสัมพัทธ์นิยม (relativism) ในสหรัฐอเมริกาในยุคนั้นได้ออกมาแสดงความเห็นคัดค้านสาระของปฏิญญาสากลดังกล่าว โดยให้เหตุผลสำคัญที่ว่าแท้จริงแล้ว สถานะแห่งความเป็นสากลจักรวาลของแนวคิดเรื่องสิทธิ

มนุษย์ชนไม่มีอยู่จริง เพราะความดี ความเลวเป็นเรื่องเชิงสัมพัทธ์ หรือเป็นเรื่องที่แต่ละสังคมนิยม หรือให้คุณค่ากันเอง ความดีในสังคมหนึ่งอาจมิได้รับการยอมรับในอีกสังคม

ในบริบทนี้ ปัญญาชนพระภิกษุสงฆ์ของไทยจึงจำเป็นต้องศึกษาสาระของ ปญญาสากลงว่าด้วยสิทธิมนุษยชน และหันกลับมาสำรวจคำสอนทางพระพุทธศาสนาว่าสามารถไปได้ กับสาระของปญญาสากลงดังกล่าวหรือไม่ โดยเฉพาะแนวคิดเรื่องสิทธิ (right) และเสรีภาพ (liberty) ปัญญาชนชาวพุทธได้ตั้งคำถาม เช่น หลักการและแนวคิดดังที่พบในปญญาสากลงของสหประชาชาติ มีในคำสอนทางพระพุทธศาสนาหรือไม่ อะไรคือความเท่าเทียมกัน (equality) ในคำสอนทางพระพุทธศาสนา หรืออะไรเป็นแนวคิดเรื่องความยุติธรรม (justice) ที่เรายังสามารถสังเคราะห์ได้จากพระไตรปิฎก ทั้งพุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้เทศนาประเด็นเหล่านี้ และงานวิจัยในทำนองนี้ได้เริ่มปรากฏขึ้นในมหาวิทยาลัย

การลองดูตัวอย่างเนื้อหาบทความธรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทย นำช่วยอธิบายความลุ่มลึกของพระสงฆ์ไทย ดังเช่น พุทธทาสภิกขุได้เทศนาเรื่อง “อดัมมยตา กับ ปัญหาสิทธิมนุษยชน” เพื่อใช้เสวนากับแนวคิดสิทธิมนุษยชนที่กำลังถูกอ้างโดยปัญญาชนและ นักการเมืองไทย พุทธทาสภิกขุใส่รหัสทางสังคมและการเมืองไทยในด้นบทไว้มากมาย ท่านเน้นว่า ครอบครัวยุคใหม่ยังมีวิชา ยังบูชาวัตถุ บูชาเนื้อหนัง การละเมิดสิทธิมนุษยชนก็ยังมีอยู่ทั่วไป ปญญาสากลงว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติมีไว้เพื่อหัวเราะเยาะกันเล่น การแก้ไขที่ดีที่สุด เราจึงต้องแก้ที่ต้นตอของความเข้าใจผิด ความหลงผิด ความเห็นแก่ตัว แต่น่าเสียดาย การศึกษาในโลกเป็นการศึกษาสุนัขทางด่วน เป็นชนวนนำไปสู่ความละเมิดสิทธิมนุษยชน ถ้าประชาธิปไตยมีความ ถูกต้อง มันก็ไม่มีพรรคฝ่ายค้านที่ค้านอย่างเห็นแก่ตัว ระบบแบบนี้คงไม่ได้รับประโยชน์อะไร

ในขณะที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้เขียนหนังสือ “สิทธิมนุษยชนสร้างสันติสุขหรือสลายสังคม” ท่านวิจารณ์ว่ามนุษย์อย่ามาหยุดแค่สิทธิ ซึ่งเป็น จริยศาสตร์เชิงลบ แต่ควรมุ่งสู่จริยศาสตร์เชิงบวก หรือสร้างสรรค์ นั่นคือ มนุษย์ควรมีความเมตตา กรุณาต่อเพื่อนมนุษย์และสัตว์โลกด้วยกัน ท่านวิพากษ์จุดบกพร่องในแนวคิดสิทธิมนุษยชนที่มีกระดุน ให้ผู้คนมองแต่เรื่องการปกป้องพิทักษ์สิทธิและเสรีภาพของตนเอง และเห็นว่าความพยายามในการร่าง ปญญาสากลงว่าด้วยสิทธิมนุษยชนก็เท่ากับยอมรับว่าสังคมในโลกตะวันตกมีปัญหาจริง ๆ มีพัฒนาการ ทางประวัติศาสตร์ที่กดขี่และเบียดเบียนจริง การเกิดของยุคล่าอาณานิคมและสงครามโลกต่างเป็น หลักฐานหรือประจักษ์พยานที่สะท้อนถึงความเห็นแก่ตัวของมนุษย์ การพัฒนาอุตสาหกรรมในอีกนัย หนึ่งก็บ่งบอกถึงความพยายามของชาวตะวันตกที่จะเอาชนะและควบคุมธรรมชาติ แต่ท้ายสุดก็เกิด มลภาวะและสิ่งแวดล้อมเป็นพิษ

พระมหาวิมลชัย วชิรเมธี ได้เขียนหนังสือเรื่อง “ปัญญาที่สากลงคือ หลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้” โดยพยายามหาสิ่งที่อาจตรงกับแนวคิดศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์

และความเสมอภาคในคำสอนและจารีตของพระพุทธศาสนาเถรวาท ท่านใช้วิธีการเล่าในเชิงเปรียบเทียบเพื่อสะท้อนแนวคิดศรัทธาแห่งความเป็นมนุษย์ ภูมิลักษณ์ และความเท่าเทียมกันว่าต่างมีอยู่ในพระพุทธศาสนาด้วยเช่นกัน แต่ข้อเสนอที่สำคัญคือท่านเห็นว่าปัญญาสากลคือปัญญาที่ไม่เคลือบแฝงด้วยตัวตน

น่าสังเกตว่า พระพุทธศาสนามีได้อย่างโดดเด่น พระพุทธศาสนาได้เจริญและพัฒนาไปในสังคมและวัฒนธรรมอื่น ๆ การหยิบยืมแนวคิดหรือคำศัพท์จากวัฒนธรรมอื่นมาใช้ในพระพุทธศาสนาเป็นสิ่งที่มาตั้งแต่สมัยพุทธกาล ภาษาสันสกฤตก็ถูกนำมาใช้ในการเผยแพร่พระพุทธศาสนา เมื่อเข้ามาในสุวรรณภูมิ ภาษาท้องถิ่น เช่น มอญ เขมร จามก็ถูกนำมาใช้ในการเผยแพร่พระพุทธศาสนา การที่พระพุทธศาสนาจะมีอิทธิพล หรือมีความสำคัญที่ตรงกับยุคสมัย หรือสามารถสนองความต้องการของสังคมในปัจจุบันได้ บุคคลากรในพระพุทธศาสนาจะต้องทำให้พระพุทธศาสนาตอบสนองกับสังคมต่าง ๆ โดยการขอยืมแนวคิดหรือคำศัพท์จากวัฒนธรรมอื่น ๆ มาใช้หรือกลับมาตรวจสอบว่าคำสอนทางพระพุทธศาสนามีมนต์ศักดิ์สิทธิ์ดังกล่าวหรือไม่ เช่น เสรีภาพ อีสราภาพ เสมอภาค เป็นต้น

พุทธทาสภิกขุได้ใช้คำว่า เสรีภาพ อีสราภาพ ซึ่งเป็นคำเด่นในวาทกรรมการเมืองในยุคสงครามเย็น แต่ใช้ในแบบฉบับของเถรวาทที่แตกต่างจากความเข้าใจของคนส่วนใหญ่ ดังที่ท่านกล่าวว่า เสรีภาพแท้จริงคือไม่หลงอะไร ไม่หลงเป็นทาสของอะไร ไม่มีอะไรมาหลอกให้โง่ ไม่บัญญัติอะไรขึ้นมาหลอกตัวเองให้โง่ (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 309) เสรีภาพในทำนองนี้จึงเป็นเสรีภาพภายใน มิใช่เสรีภาพภายนอก ดังที่นักเคลื่อนไหวสิทธิมนุษยชนและประชาธิปไตยนิยมใช้

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์เป็นพระสงฆ์อีกรูปที่พยายามนำคำเหล่านี้มาใช้ส่งเสริมจริยธรรมทางสังคมพุทธ โดยทว่าให้นิยามใหม่ ดังเช่น เสรีภาพ คือ สภาวะที่เอื้อให้เราสามารถเอาศักยภาพของเราไปทำประโยชน์ให้แก่สังคมของเรา ในขณะเดียวกัน เสรีภาพยังมีความหมายความเป็นอิสระจากการครอบงำของอำนาจที่จะมาชักจูงให้ผิดไปจากธรรม สำหรับคำว่า “ความเสมอภาค” นั้น คนทั่วไปเข้าใจว่าหมายถึงสิทธิและโอกาสที่เท่าเทียมกันในการแสวงหาประโยชน์แก่ตน แต่ท่านให้ความหมายใหม่ว่า ภาวะที่จะช่วยให้เราเกิดมีโอกาสมากที่สุดที่จะร่วมมือสร้างสรรค์เอกภาพและประโยชน์สุขแก่สังคม (พระไพศาล วิสาโล, 2559, น. 502-503)

นอกจากนั้น ในอีกระนาบ พระสงฆ์เถรวาทไทยเห็นว่าประเทศที่สนับสนุนเสรีนิยม ประชาธิปไตย และสิทธิมนุษยชนก็ล้วนเป็นประเทศที่สนับสนุนระบบทุนนิยมอย่างสุดโต่งเช่นกัน ดังนั้น งานนิพนธ์ของพุทธทาสภิกขุในหัวข้อสิทธิมนุษยชนจึงต้องถูกแสดงและเข้าใจภายใต้เงื่อนไขของบริบทสงครามเย็น ภายใต้สภาวะการณ์เช่นนี้ สถาบันสงฆ์ย่อมตระหนักดีว่าแนวคิดสิทธิมนุษยชนได้ถูกประดิษฐ์ขึ้นเพื่อใช้ในการเข้ามาแทนที่วิถีคิดเกี่ยวกับเรื่องความดีและสันติภาพในแบบศาสนา หากมองในอีกนัย วาทกรรมสิทธิมนุษยชนของพุทธทาสภิกขุจึงเป็นปฏิกิริยาโต้กลับสิ่งที่เรียกว่า

“ลัทธิจักรวรรดินิยมใหม่ (Neo-Imperialism)” ซึ่งสะท้อนว่าโลกนี้ไม่มีทางที่จะเจอสันติภาพเพราะคนในโลกยังเห็นแก่ตัว สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตโต) เห็นว่าสิทธิมนุษยชนเป็นเพียงข้อตกลงระหว่างมนุษย์ มิใช่กฎธรรมชาติ และเป็นเรื่องความดีในระดับศีล 5 ในขณะที่ พระมหาวิมลชัย วชิรเมธี พยายามเปรียบเทียบความเหมือนระหว่างสองระบบทางจริยศาสตร์ แต่ท่านก็ยังดำเนินไปในทิศทางเดียวกันกับวิธีคิดของพุทธทาสภิกขุ โดยเน้นพุทธปัญญาว่าเป็นเรื่องสากล แม้พระสงฆ์ได้อธิบายเกี่ยวกับกฎเกณฑ์ที่เกี่ยวกับการตัดสินความดีทั้งในระดับปัจเจกและในระดับสังคม (social good) หรือสาธารณประโยชน์ (common good) ที่พิจารณาจากมุมมองของสำนักอรรถประโยชน์นิยม (Utilitarianism) เท่านั้น แต่ความหมายโดยนัยคือพระสงฆ์ตั้งคำถามเกี่ยวกับความเป็นสากลของสิ่งที่ถูกอ้างว่าเป็นสากล

หากสังเกต อัตลักษณ์ที่โดดเด่นทางวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทย โดยเฉพาะในด้านโครงสร้างทางความคิด คือ ไตรสิกขาในฐานะเกณฑ์ทางโครงสร้างที่แบ่งการพัฒนาความดีในสามระดับ ในการวิเคราะห์ประเด็นเรื่องอะไรคือความดี พระทั้งสามรูปของไทยเน้นวิธีการวิเคราะห์สังคมในแบบพุทธเถรวาทที่เน้นเรื่องแรงจูงใจ (motivations) เช่น ความโลภ ความโกรธ ความหลง อคติ กิเลส ซึ่งล้วนเป็นสิ่งที่ผู้คนสมัยใหม่ไม่ค่อยสนใจ หรือแม้แต่หลงลืมเมื่อมาถึงการวิเคราะห์ประเด็นต่าง ๆ ทางสังคมทั้งในระดับชุมชน ระดับสังคม และระดับชาติ หรือแม้แต่ระดับโลก นอกจากนั้น นักคิดบางคนเคยวิจารณ์ว่า การวิเคราะห์ในแบบนี้ไม่ค่อยสร้างสรรค์ และไม่ได้พยายามช่วยปรับเปลี่ยนโครงสร้างในระดับสังคม โดยมักลืมนึกไปว่าสังคมก็คือคนที่รวมตัวกัน และคำสอนทางพระพุทธศาสนาเน้นเรื่องการไม่เห็นแก่ตัวทั้งนั้น ซึ่งก็เท่ากับว่าเป็นเรื่องสังคมทั้งสิ้น หากพิจารณาจนถึงในระดับฐานคติ ยิ่งกว่านั้น คำสอนทางพระพุทธศาสนาในยุคสงครามเย็นต่างเน้นแนวคิดที่ว่ากรรมในปัจจุบันก็มีความสำคัญที่ไม่แพ้กรรมในอดีตชาติ แต่ที่น่าสนใจ คือ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตโต) ได้เสนอว่า กรรมของสังคมก็เป็นเรื่องที่เป็นไปได้ ซึ่งตรงจุดนี้จึงนับเป็นนวัตกรรมทางความคิดของสงฆ์ไทยในเรื่องการพัฒนาและการตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนา

ดังที่ แซลลี บี คิง (Sallie B King) ในฐานะผู้เชี่ยวชาญพุทธศาสนาเพื่อสังคมในสหรัฐฯ เห็นว่า นักวิชาการโดยทั่วไปอาจเห็นว่าพระพุทธศาสนาคงไม่มีที่ให้แก่นักคิดสิทธิมนุษยชน แนวคิดที่ว่าด้วยสิทธิของบ่อนภัยของความเป็นปัจเจกชนและการอ้างตนเอง ซึ่งเป็นค่านิยมที่ไปไม่ได้เลยกับพระพุทธศาสนา แต่อย่างไรก็ตาม ในความเป็นจริง พระสงฆ์ได้ใช้ภาษาสิทธิมนุษยชนเรียบร้อยแล้ว พระสงฆ์ก็ได้อยู่นอกกระแสโลกาภิวัตน์ แต่แนวคิดที่ว่าด้วยสิทธิมนุษยชนในสไตล์พุทธนั้นแตกต่างจากแนวคิดของตะวันตก สิทธิมนุษยชนในแบบพุทธเน้นชุมชนมากกว่าปัจเจกบุคคล ภาษาสิทธิมนุษยชนแบบพุทธหลีกเลี่ยงการอ้างสิทธิ์ (self assertion) แต่จะพูดเรื่องการปกป้องผู้อ่อนแอและความเมตตากรุณา สิทธิมนุษยชนในแบบพุทธไม่เน้นมนุษย์ในแบบอัตตา แต่เน้นมนุษย์ในแบบ

อนัตตา สัทธินุสยชนแบบพุทธเน้นความพึ่งพิงของเหตุและปัจจัย (interconnectedness) ในแบบปฏิจจสมุปบาท ภาษาสัทธินุสยชนในแบบพุทธเน้นจริยศาสตร์พุทธที่เน้นทุกคนต้องดี แต่ไม่รับจริยศาสตร์แบบสำนักอรรถประโยชน์นิยม (Utilitarianism) ของโลกตะวันตกที่เน้นแต่ความสุขของคนส่วนใหญ่ (Jackson, 2000, p. 293)

(5) ปัจจัยการกำเนิดของกระแสพระพุทธศาสนาเพื่อสังคม

นักวิชาการตะวันตกได้ให้เหตุผลต่าง ๆ ที่น่าพิงเกี่ยวกับพลังหรือปัจจัยที่ก่อให้เกิดสำนักทางสังคมจนกลายเป็นกระแสพระพุทธศาสนาเพื่อสังคม อย่างไรก็ตาม งานวิจัยนี้พบว่าเราไม่สามารถระบุปัจจัยใดหรือปัจจัยหนึ่งว่าเป็นสาเหตุของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาที่มีหลายมิติ/ด้าน แต่เราพอจะมองเห็นได้ว่าเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ที่สำคัญที่ผลักดันให้เกิดความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาในกรณีของไทยคือบริบทสงครามเย็นซึ่งเป็นบริบทสำคัญทางประวัติศาสตร์ เมื่อสังคมไทยต้องเผชิญกับความเปลี่ยนแปลงทางโครงสร้าง ดังสะท้อนในปัญหาทางสังคมที่เกิดขึ้นนานัปการ อันเนื่องมาจากการพัฒนาที่ไม่ยั่งยืน โดยเฉพาะการพัฒนาประเทศตามแบบทุนนิยมที่ไม่ใส่ใจสิ่งแวดล้อมทางสังคมและธรรมชาติ การพัฒนาในทำนองนี้จึงสร้างทั้งความสุขและความทุกข์ในเวลาเดียวกัน

อย่างไรก็ดี ปัจจัยการกำเนิดขึ้นของกระแสพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมที่งานวิจัยนี้พบ คือ 1. ความล้มเหลวของสถาบันต่าง ๆ ในประเทศไทยในการฟื้นฟูศีลธรรม ดังเห็นว่าผู้คนในสังคมไทยสนใจในพระพุทธศาสนาน้อยลง จนทำให้พระภิกษุต้องปรับวิธีการเทศนา โครงสร้างองค์กร ปรับการจัดการด้านความรู้/คำสอน และปรับยุทธศาสตร์ในการเผยแผ่ศาสนาผ่านโครงการพัฒนาสังคม ในระดับหนึ่งเพื่อหาทางออก/ทางเลือกให้แก่ชุมชนไทยโดยพิจารณาพุทธปัญญาในการหาคำตอบ/ทางออกให้กับปัญหาต่าง ๆ ที่กำลังรุมเร้าพื้นที่ต่าง ๆ ของสังคมไทย เช่น ปัญหาการติดยาเสพติด ปัญหาสิ่งแวดล้อม ปัญหาสาธารณสุข ปัญหาการเข้าถึงการบริการของรัฐ ปัญหาโอกาสทางการศึกษา และโอกาสในการเข้าถึงทรัพยากรในชุมชน และโอกาสทางสังคม แต่ในอีกระดับเพื่อทำให้สังคมไทยสามารถหลุดออกจากวงจรของอบายมุข การเสพค่านิยม และความต้องการเทียม การบูชาลัทธิบริโภคนิยม และลัทธิวัตถุนิยมที่มีรากอยู่ในการแสวงหาความสุขและเสรีภาพในแบบปรัชญาปัจเจกชนนิยม (individualism) 2. การรุกเข้ามาของคริสต์จักรในการเผยแพร่ศาสนาของตน คนรุ่นใหม่ในเมืองเริ่มกลายเป็นคริสต์ ในยุคนี้ พระสงฆ์ไทยเองก็เริ่มรับรู้ถึงความสำเร็จของคริสต์ศาสนาในด้านการบริหารจัดการองค์กร การจัดการองค์ความรู้ การจัดการโครงการเพื่อสังคมขนาดใหญ่ ตลอดจนยุทธศาสตร์การเผยแผ่คำสอนทางศาสนาที่ประสบความสำเร็จอย่างมากในประเทศไทย (ภาณุทัต ยอดแก้ว, 2560, น. 1-26)

หากพิจารณาในด้านหลักฐานทางตัวบท ผู้วิจัยพบว่า ข้อความในงานนิพนธ์เรื่อง “ข้อคิดอิสระ” ของพุทธทาสภิกขุที่ได้รับบุสาเหตุของการที่ท่านและปัญญาชนชาวพุทธ

จำเป็นต้องหันมาคิดทบทวนใหม่เกี่ยวกับการรักษาพระพุทธศาสนา โดยเฉพาะการทำยุทธศาสตร์โครงการเผยแผ่พระพุทธศาสนา ส่วนใหญ่เพราะการรุกรานของศาสนาอื่น ทั้งนี้ พุทธศาสนิกชนได้รับรู้ในทำนองว่า ศาสนาคริสต์ได้มียุทธศาสตร์ที่ดีในการเผยแผ่ศาสนา ดังนั้น พระสงฆ์ในพระพุทธศาสนาจำเป็นต้องปรับตัว ดังสะท้อนอยู่ในหกประโยคของพุทธศาสนิกชนที่ผู้วิจัยได้ยกมาแสดงเป็นหลักฐานสำคัญดังนี้

1. งานเผยแผ่พระพุทธศาสนานั้น เป็นสิ่งที่จะต้องทำเป็นประจำ โดยไม่มีระยะเว้นว่างและให้เหมาะสมแก่ยุคสมัยไปทุกยุคทุกสมัย ดังเช่นที่ชาวคริสต์เคยทำ
2. สิ่งที่จะกระตุ้นเตือนพระให้เกิดกำลังใจอันเข้มแข็งในการเผยแผ่พระศาสนา คือ พุทธดำรัสอันเป็นทั้งคำสั่งและคำวิงวอนของพระพุทธเจ้าที่ดำรัสสั่งในคราวส่งพระสาวกชุดแรก 60 รูป หากแปลตามตัวอักษร โดยสำนวนที่เป็นธรรมชาติธรรมดา ดังที่ชาวคริสต์เคยแปลคำสั่งสอนของพระเยซูคริสต์
3. ข้อนี้ทำให้ต้องค้นหาวิธีการเผยแผ่ศาสนาในแง่ใหม่อีกแห่งหนึ่ง ซึ่งจะทำให้ผู้รู้ศาสนาดีแล้ว มีการบังคับตนเองได้ มากขึ้นตามส่วนแห่งความรู้ของตน อาการเช่นนี้เกือบจะกล่าวได้ว่า ไม่เคยมีในยุคพุทธกาลหรือยุคแรก ๆ แต่มีในยุคที่พระศาสนาเผชิญหน้ากับความผันแปรใหม่ของโลกแห่งสมัยปัจจุบันโดยเฉพาะ
4. เมื่อเหลียวดูไปอีกทางหนึ่ง เรามีภาระที่จะเผยแผ่พระศาสนาแข่งขันกับศาสนาอื่น ๆ ซึ่งมีอยู่รอบตัวเรา
5. พิมพ์โฆษณาสมุดเอกสารและหนังสือพิมพ์ขึ้นให้แพร่หลาย กระทั่งมีหนังสือธรรมะฉบับวางตามรถไฟโดยสาร หรือโอเตลชั้นสูง ดังที่ชาวคริสต์เคยทำกัน
6. แพทย์ควรให้ความร่วมมือด้วยการแทรกธรรมลงไปในงานในหน้าที่ ตลอดถึงธรรมะชนิดที่แสดงว่าแพทย์เป็นชาวพุทธจริง ๆ แต่ที่กำลังเป็นอยู่ส่วนมากเหมือนกับนายจ้างที่มิชานา หรือถึงกับโหดร้ายจนคนไข้ต้องวิ่งไปพึ่งโรงพยาบาลมิชชันต่างศาสนาก็น่าจะมี (พุทธศาสนิกชน, 2549ก, น. 326-340)

ตรงจุดนี้ จะเห็นได้ว่าการปรับตัวของพระพุทธศาสนาให้ทันสมัยหรือให้เข้ากับยุคสมัยใหม่มีปัจจัยสำคัญมาจากการเผยแผ่อย่างหนักและเป็นระบบของคริสต์ศาสนาที่พยายามเข้าถึงประชาชนผ่านการปฏิรูปองค์กรและความรู้ของตนเองอย่างต่อเนื่อง

ในทางทฤษฎี นักวิชาการบางท่านเสนอว่าพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมต่างจากพระพุทธศาสนาแบบจารีตนิยม (Normative Buddhism) ในหลายประการ เช่น พระพุทธศาสนาแบบจารีตนิยมพยายามอนุรักษ์แนวคิดและแนวปฏิบัติตามที่ปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎกและอรรถกถาของพระพุทธโฆษาจารย์ (ลังกา) และไม่นิยมตีความพระธรรมเกินไปหรือน้อยไปจากกรอบบรรทัดฐานของลังกา อย่างไรก็ตาม แนวคิดและแนวปฏิบัติของพระพุทธศาสนาในแบบจารีตมักได้รับการสนับสนุน

จากรัฐและคณะสงฆ์ ดังนั้น การตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบจารีตนิยมได้กลายเป็นกระแสหลักในประเทศไทย แต่การตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบจารีตนิยมอาจไม่ถูกจริตกับพวกที่มีจิตใจในแบบนักวิชาการที่มักชอบตั้งคำถามต่าง ๆ และสงสัยอยู่ตลอดเวลาว่านั่นเป็นวิธีการที่พระพุทธองค์ได้ใช้หรือไม่ อะไรน่าจะเป็นแก่นแท้ของพระพุทธศาสนาในแบบดั้งเดิม (early Buddhism) หรือวัดควรทำเท่านี้พอแล้วหรือไม่ เป็นต้น

แม้กระนั้น ในทางวิชาการ ก็ไม่มีใครสามารถยืนยันได้อย่างมั่นใจได้ว่าพระพุทธศาสนาแบบดั้งเดิมนั้นแท้จริงแล้วมีหน้าตาเป็นอย่างไร เพราะหลักฐานทางประวัติศาสตร์ในยุคของพระพุทธองค์ที่เหลือนตกทอดมาสู่พวกเราในปัจจุบันนั้นต่างก็ไม่เพียงพอที่จะสามารถทำให้เราสร้างภาพสมบูรณ์เกี่ยวกับรูปแบบของพระพุทธศาสนาที่เราคาดคิดว่าจะเป็ในยุคของพระพุทธองค์ได้ และนี่อาจเป็นสาเหตุหนึ่งที่พระพุทธศาสนาเพื่อสังคมจึงต้องการอิสรภาพในการตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาตามสติปัญญาของตนเอง ดังเห็นว่าการสอนพระพุทธศาสนาในแบบไตรภูมิที่มีนรกและสวรรค์อาจเข้าได้กับยุคหนึ่ง แต่การสอนพระพุทธศาสนาเพื่อการนิพพานในปัจจุบันในแบบพุทธทาสภิกขุต่างก็เป็นเรื่องน่าสนใจ หรือการสอนพระพุทธศาสนาเพื่อเน้นกัมมัฏฐานเพื่อบรรลุวิชา 8 ซึ่งเป็นสิ่งที่วิทยาศาสตร์ของโลกตะวันตกยังพิสูจน์ไม่ได้ แต่เป็นเรื่องที่ผู้คนรับรู้มากกว่าสองพันกว่าปีต่างก็เป็นเรื่องที่สร้างแรงบันดาลใจให้กับหลายคน รวมถึงชาวอเมริกันจำนวนมาก

อย่างไรก็ตาม พระพุทธศาสนาเพื่อสังคมเป็นขบวนการทางสังคมที่เกิดขึ้นจริงในประเทศไทยในยุคสันติภาพอเมริกันที่ประเทศไทยได้ถูกทำให้ต้องมาข้องเกี่ยวในสงครามอินโดจีนที่ยาวนาน พระพุทธศาสนาเพื่อสังคมเป็นรูปแบบหนึ่งที่ชวนให้ประชาชนหันกลับมาคิดว่าการพัฒนาเศรษฐกิจในแบบทุนนิยมที่ช่วยทำให้ไทยกลายเป็นหนึ่งในสามสิบระบบเศรษฐกิจที่ใหญ่ที่สุดในโลกในปัจจุบันเป็นรูปแบบการพัฒนาที่ครบถ้วนดีแล้วจริงหรือ ระบบการศึกษาของไทยที่สอนคนให้ฉลาดเพื่อแสวงประโยชน์จากสังคม มากกว่าให้อะไรแก่สังคมเป็นเรื่องที่ถูกต้องแล้วหรือไม่

3.3 สรุป

วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เป็นมรดกทางความคิดท่ามกลางกระแสความเคลื่อนไหวทางภูมิปัญญาที่นิยมเรียกกันในโลกตะวันตกว่า “พระพุทธศาสนาเพื่อสังคม” ซึ่งเป็นหนึ่งในมิติที่หลากหลายของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา (Thai Buddhist modernism) ในยุคหลังอาณานิคมของไทย

เพื่อที่จะเข้าใจความเปลี่ยนแปลงในภาษา (วาทกรรมเถรวาทไทย/คำสอนทางพระพุทธศาสนาไทย) โลกทัศน์ และท่าทีของปัญญาชนต่อการผลิตความรู้และคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบใหม่ บทนี้จึงได้สำรวจหลักฐานทางตัวบทจำนวนมากที่ถูกผลิตขึ้นในยุคอาณานิคม

นิคม เพื่อสร้างความเข้าใจมากขึ้นเกี่ยวกับสำนักทางสังคมที่นำไปสู่รูปแบบต่าง ๆ ของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาไทย รวมถึงบริบทหรือเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์อันสำคัญที่นำไปสู่การพัฒนาสำนักทางสังคมดังกล่าว

บทนี้ต่อยอดจากการวิจัยว่ากฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงที่เกี่ยวกับโลกวิทยาจักรวาลวิทยา ภูมิศาสตร์ ฯลฯ ดังที่พบในพระไตรปิฎกมิได้ถูกเน้นอีกต่อไปในตำราคำสอนทางพระพุทธศาสนาในช่วงการปรับเปลี่ยนประเทศให้ทันสมัย หรือในช่วงแรกของความเป็นยุคสมัยใหม่ ชนชั้นนำสยามในช่วงนี้มักเน้นความรู้บางชนิดในพระไตรปิฎก หรือสิ่งที่โลกตะวันตกอาจเรียกว่า “กฎเกณฑ์ทางจริยศาสตร์” แทน ดังนั้น การหันกลับไปตรวจสอบตัวบทคำสอนทางพระพุทธศาสนาในยุคอาณานิคมและยุคหลังอาณานิคมจึงเป็นเรื่องจำเป็นและน่าสนใจ เพื่ออธิบายว่าทำไมตำราที่ใช้ในโรงเรียนรัฐบาลในยุคปัจจุบันจึงสะท้อนการเน้นแต่กฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงบางอย่าง เช่น กฎไตรลักษณ์ มัชฌิมาปฎิปปทา ไตรสิกขา กฎแห่งกรรม แต่ข้ามเรื่องความรู้อื่น ๆ ในพระไตรปิฎกทิ้งไป แม้แต่พุทธประวัติในตำราพระพุทธศาสนาก็ยังถูกอธิบายในแบบสมัยใหม่ ทั้งนี้ เพราะกฎเกณฑ์ความรู้และความจริงของวิทยาศาสตร์ได้กลายเป็นอีกรูปแบบของอำนาจที่เข้ามามีอิทธิพลต่อวิถีคิดและวิถีพูดของคนไทยนับจากยุคอาณานิคมเป็นต้นมา เช่น กฎฟิสิกส์ กฎเคมี กฎชีววิทยา เป็นต้น

นอกจากนั้น พบว่าวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยชุดแรกได้เกิดขึ้นในยุคสงครามเย็น ซึ่งเป็นยุคที่มีความสลับซับซ้อนและเป็นช่วงเวลาที่ประชาชนตื่นตัวอย่างมากเกี่ยวกับประชาธิปไตย สิทธิและเสรีภาพของตน หลังจากที่คำว่า “สิทธิมนุษยชน” ได้ถูกประดิษฐ์ขึ้นเพื่อใช้แปลคำว่า “human rights” ในภาษาอังกฤษ และกลายเป็นสำนวนติดปาก ทั้งนี้ วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพุทธศาสนิกชนได้ถือกำเนิดขึ้นท่ามกลางกระแสความเคลื่อนไหวทางภูมิปัญญาที่มักถูกนิยามในโลกตะวันตกว่า “พระพุทธศาสนาเพื่อสังคม” ความเคลื่อนไหวทางภูมิปัญญานี้ได้ผลิตวาทกรรมเถรวาทจำนวนมาก รวมถึงวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชน และนี่ถือว่าเป็นอีกรูปแบบหนึ่งของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทยในยุคหลังอาณานิคม

โดยทั่วไป ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาไทยสามารถแบ่งออกเป็น 2 ยุค โดยคร่าว ๆ ได้แก่ 1. ยุคอาณานิคม และ 2. ยุคหลังอาณานิคม

ดังเห็นว่า ในยุคอาณานิคมนั้น การล่าอาณานิคมเป็นเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ที่สำคัญที่สุดเพราะนำมาซึ่งการปะทะสังสรรค์ในหลายด้าน นับจากสงคราม การรุกเข้ามาเผยแพร่ศาสนาของพวกคริสต์ การค้าและการแลกเปลี่ยนที่ขยายตัวและเพิ่มมากขึ้น จนถึงการรับความรู้และวิทยาการจากโลกตะวันตก ในช่วงนี้ สำนักทางสังคมต่าง ๆ ได้พัฒนาขึ้นในหมู่ชนชั้นนำสยาม เช่น สำนักทางสังคมต่อการล่าอาณานิคมของชาวตะวันตก สำนักทางสังคมต่ออำนาจวิทยาศาสตร์ สำนักทางสังคมต่ออำนาจเหตุผลนิยม สำนักทางสังคมในการเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ในจักรวาลวิทยา สำนักทางสังคมต่อการสร้างรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ สำนักทางสังคมต่อเวลาใน

ประวัติศาสตร์ และสำนักทางสังคมในด้านการสร้างวัฒนธรรมการอ่านและการแปล สำนักทางสังคมเหล่านี้ล้วนมีส่วนสำคัญที่ก่อให้เกิดรูปแบบต่าง ๆ ของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา เช่น การเล่าอธิบายพระพุทธศาสนาในแบบเหตุผลนิยม การจัดความเชื่อผิด ๆ ในพระพุทธศาสนา การลดทอนเรื่องตำนานหรือปกรณัมที่ปนในคำสอนทางพระพุทธศาสนา เป็นต้น

ดังที่ พระไพศาล วิสาโล ตั้งข้อสังเกตว่าการที่คำสอนทางพระพุทธศาสนาเริ่มอิงกับเหตุผลนิยมในแบบวิทยาศาสตร์มากขึ้น ไม่เพียงแต่จะลดความลุ่มลึกของพระพุทธศาสนาเท่านั้น หากยังลดทอนความหลากหลายของหลักธรรมคำสอนด้วย เพราะธรรมชาติของวิทยาศาสตร์นั้นยากที่จะยอมรับจารีตอื่นที่ไม่เป็นวิทยาศาสตร์ได้ เมื่อวิทยาศาสตร์ไปที่ไหน จารีตพื้นบ้านหรือภูมิปัญญาท้องถิ่นก็จะถูกกวาดล้าง เรื่องอิทธิปาฏิหาริย์ก็จะถูกขจัดไปจากตำราและการเทศนาชาดกก็จะถูกลดความสำคัญ พุทธประวัติก็ถูกทำให้มีเหตุผลมากขึ้น วิธีคิดสมัยใหม่ได้เบียดขับไสยศาสตร์ออกไปนอกวัด อันที่จริง วิทยาศาสตร์หรือเหตุผลนิยมไม่ใช่สิ่งเลวร้ายที่พระพุทธศาสนาพึงปฏิเสธ แต่สมควรให้วิทยาศาสตร์และเหตุผลนิยมเข้ามากำกับพระพุทธศาสนาจนสูญเสียคุณค่า (พระไพศาล วิสาโล, 2559, น. 502-503)

ในยุคหลังอาณานิคม หลังสงครามโลกครั้งที่ 2 เป็นต้นมา เมื่อสหรัฐอเมริกาได้กลายเป็นมหาอำนาจ และสหภาพโซเวียตได้ผงาดขึ้นมาเป็นมหาอำนาจสังคมนิยมที่มีขนาดใหญ่ที่สุดในโลกที่คัดค้านและถ่วงดุลอำนาจกับสหรัฐอเมริกา สหภาพโซเวียตได้พยายามสนับสนุนการเผยแพร่อุดมการณ์สังคมนิยมของตนออกไปทั่วโลก สงครามเย็นเป็นเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ที่สำคัญที่สุด เพราะปัญหาทางสังคมที่ไม่เคยเจอมาก่อนได้ปรากฏขึ้นมากมายในยุคนี้ ปัญหาเหล่านั้นเกิดจากการพัฒนาที่ไม่สมดุล หรือการพัฒนาที่ไม่ยั่งยืน ปัญหาสังคมจำนวนมากได้พัฒนาขึ้นภายใต้โครงสร้างทางสังคมและเศรษฐกิจไทยในแบบใหม่ที่ได้เปลี่ยนไปตามโครงสร้างอำนาจทางภูมิรัฐศาสตร์โลก โดยเฉพาะเมื่อสหรัฐอเมริกาต้องการให้ไทยเป็นเสรีนิยมและช่วยสหรัฐอเมริกาในการต้านทานการขยายตัวของพวกคอมมิวนิสต์ในภูมิภาค เงินทุนจากสหรัฐได้เข้ามาเพื่อการลงทุน พระสงฆ์ในพื้นที่ห่างไกลและทุรกันดารได้ถูกใช้เป็นเครื่องมือรัฐในการช่วยรัฐด้านการโฆษณาชวนเชื่อของพวกคอมมิวนิสต์ ในบริบทนี้ ปราชญ์เถรวาทได้หันมาครุ่นคิดเกี่ยวกับแง่มุมต่าง ๆ ของสังคมไทยที่กำลังเผชิญกับความเปลี่ยนแปลง หลังจากผู้นำไทยได้ตัดสินใจที่จะดำเนินการพัฒนาประเทศในลักษณะทุนนิยมเสรีตามแบบสหรัฐอเมริกา

ในด้านอุดมการณ์ วาทกรรมเถรวาทไทยเป็นอุดมการณ์ดั้งเดิมของสังคมไทยและมีวิวัฒนาการของตนเองที่มีหลายลักษณะที่แตกต่างจากวาทกรรมเถรวาทที่พัฒนาขึ้นในสังคมอื่น ๆ นอกจากนั้น หากลองสังเกตให้ดี เราจะพบว่าแท้จริงแล้ว คำว่า อิสระภาพ เสรีภาพ ซึ่งมาจากอุดมการณ์เสรีนิยมได้ถูกใช้เพื่อสื่อถึงวิมุตติในการผลิตคำสอนทางพระพุทธศาสนาในยุคหลังอาณานิคม ซึ่งบอกเป็นนัยถึงอำนาจของเสรีนิยม อย่างไรก็ตาม วาทกรรมสังคมนิยมและเสรีนิยมเป็นอุดมการณ์ที่เกิดจากภายนอกสังคมไทย แต่ทว่าได้เข้ามามีอิทธิพลต่อจินตนาการและความคิดของ

กลุ่มชนต่าง ๆ ในสังคมไทยก่อนการเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. 2475 นานมาแล้ว นี่คงต้องรวมหมายถึงอิทธิพลต่อความนึกคิดของบรรดาสมาชิกของชุมชนชาวพุทธไทยด้วย ดังสะท้อนในการเรียกร้องความเสมอภาคของกลุ่มยูสงฆ์ หรือที่รู้จักกันในชื่ออย่างเป็นทางการว่า “คณะปฏิสังขรณ์การพระศาสนา” ปรากฏการณ์นี้จึงเปรียบเสมือนเหตุการณ์ทางวาทกรรม (discursive event)

แม้ว่าอุดมการณ์ชาตินิยมได้ถูกปลูกเร้าในช่วงสงครามมหาเอเชียบูรพาและในช่วงรัฐบาลเผด็จการทหาร แต่อุดมการณ์ชาตินิยมกลับมิได้มีอิทธิพลอะไรมากนักในแดนของพระพุทธศาสนาในแบบพุทธทาสภิกขุ ทั้งนี้เพราะพระพุทธศาสนาโดยเนื้อแท้เน้นอนัตตา หรือความไม่เห็นแก่ตัว อย่างไรก็ตามก็ดี หลังจากรัฐต่าง ๆ ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เริ่มทยอยรับเอกราชจากเจ้าอาณานิคมตะวันตก ระบอบเก่าต่าง ๆ ในรัฐอินโดจีนได้ถูกล้มล้าง พวกเราได้เปลี่ยนมาสนับสนุนแนวทางสังคมนิยม ภายใต้เงื่อนไขทางประวัติศาสตร์เช่นนี้ รัฐบาลไทยจึงรู้สึกอันตราย เพราะเหมือนกำลังถูกปิดล้อมและจำเป็นต้องเลือกข้าง รัฐบาลไทยเห็นความจำเป็นต้องร่วมมือ หรือข้องเกี่ยวกับสหรัฐอเมริกาอย่างมีทิศทางเลือก โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในการสกัดกั้นอำนาจที่เพิ่มมากขึ้นของพวกคอมมิวนิสต์ที่กำลังได้ชัยชนะในประเทศเพื่อนบ้าน ระบบราชการได้อาศัยพระสงฆ์ในการเข้าถึงประชาชนในถิ่นทุรกันดารที่อาจตกเป็นเครื่องมือของพวกคอมมิวนิสต์ และวัดถูกกำหนดให้เป็นอีกกลไกสำคัญของรัฐ ผลที่ตามมาคือวัดพระพุทธศาสนากลายเป็นที่พึ่งที่สำคัญ การพัฒนาประเทศตามแนวทางอเมริกันของไทยได้สำเร็จผลอย่างเกินคาด ความเจริญทางวัตถุได้แปลงโฉมประเทศไทย ชนชั้นกลางในเมืองได้ขยายตัวอย่างมีเคยมีมาก่อน แต่ในขณะเดียวกัน การเมืองยังคงสับสนปรก บุคคลจำนวนไม่น้อยได้ถูกใส่ร้ายว่าเป็นคอมมิวนิสต์ เพราะนี่เป็นอีกวิธีในการกำจัดคู่แข่งทางการเมือง แม้แต่พุทธทาสภิกขุก็เคยถูกกล่าวหาว่าเป็นคอมมิวนิสต์

ท่ามกลางความเจริญทางวัตถุและความรุนแรงของสงครามที่กำลังคุกรุ่นในอินโดจีน หลังจากที่ไทยได้เข้าร่วมกับสหรัฐอเมริกาในการต่อสู้กับพวกคอมมิวนิสต์ตามยุทธวิธีทางการทหาร สังคมไทยเริ่มแสดงอาการป่วยทางสังคมและผู้คนจำนวนไม่น้อยต้องเผชิญกับปัญหาต่าง ๆ เช่น ปัญหาความเหลื่อมล้ำ ปัญหาการล่มสลายของระบบครอบครัว ปัญหายาเสพติด ปัญหาความตกต่ำทางศีลธรรม ผู้คนในเมืองและชนบทเริ่มหมกมุ่นมากขึ้นกับคุณค่าเทียม เยวชนจำนวนไม่น้อยได้หันหลังให้กับวัด และไปชื่นชมค่านิยมและวัฒนธรรมต่างชาติ เพราะวัดจำนวนไม่น้อยก็ยังสับสนกับบทบาทที่ควรจะเป็นของตนเองในยุคแห่งการเปลี่ยนแปลงในทุกด้าน ความเชื่อซ้าในการตื่นตัวในด้านการเผยแผ่พระพุทธศาสนา สภาพของวัดที่ดูเหมือนตัดขาดจากสังคมโลก กระแสพุทธพาณิชย์ที่กำลังแพร่ขยายไปทั่ว และการเลียนแบบทางวัฒนธรรมตะวันตก สภาพทั้งหมดได้ทำให้พุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ต้องออกมาวิพากษ์สิ่งที่ตนมองว่าเป็นภัยต่อสังคมไทย สภาพการณ์เช่นนี้นำไปสู่ความเคลื่อนไหวทางภูมิปัญญาในหมู่ปัญญาชนไทยที่ถูกเรียกกันในโลกตะวันตกว่า “พระพุทธศาสนาเพื่อสังคม” โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อตีความพระธรรมในการหาทางออก

ให้แก่สังคม หรือในการทำให้พระพุทธศาสนากลับมาสนองความต้องการที่เปลี่ยนไปของสังคมไทยอีกครั้ง ในบริบทนี้ วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้พัฒนาขึ้นท่ามกลางวาทกรรมอื่น ๆ ที่ได้ถูกผลิตขึ้นในยุคสงครามเย็น อย่างไรก็ตาม อย่างไรก็ดี นี่ได้กลายเป็นมรดกทางความคิดชิ้นสำคัญที่เกิดขึ้นจริงท่ามกลางกระแสพระพุทธศาสนาเพื่อสังคม ซึ่งเป็นมิติหนึ่งของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาไทยในยุคหลังอาณานิคม

จากการศึกษาวิเคราะห์ตัวบทและหลักฐานทางประวัติศาสตร์อื่น ๆ บทนี้พบว่า ยุคสงครามเย็นเป็นเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ที่สำคัญ สำนักทางสังคมต่ออำนาจวิทยาศาสตร์ การรุกรานเข้ามาของคริสต์จักร และความล้มเหลวของสถาบันต่าง ๆ ของไทยในการฟื้นฟูศีลธรรมและบรรเทาปัญหาทางสังคมอย่างที่มีเคยเจอมาก่อนในช่วงยุคหลังอาณานิคมล้วนเป็นปัจจัยสำคัญที่นำไปสู่รูปแบบต่าง ๆ ของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาในยุคหลังอาณานิคม เช่น การตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบใหม่ การสร้างความรู้ทางพระพุทธศาสนาโดยอาศัยการวิพากษ์ศาสตร์สมัยใหม่ การต่อต้านไสยศาสตร์ที่ปนในพระพุทธศาสนา การโต้กับบริโภคนิยม วัตถุนิยม ทุนนิยม และอุตสาหกรรมนิยม การโต้กับกระแสสังคมนิยม เสรีนิยม และลัทธิปัจเจกชนนิยม การยอมรับอำนาจของวิทยาศาสตร์ แต่ปฏิเสธอำนาจของจักรวรรดินิยมใหม่ การได้ระบบการศึกษาสมัยใหม่ การจัดการศึกษาแบบฆราวาสในมหาวิทยาลัยสงฆ์ การสรรสร้างคำและความหมายใหม่เพื่อให้ตรงกับจิตของยุคสมัย การสร้างความเข้าใจใหม่เรื่องตำนานและปกรณัมในพระพุทธศาสนา ความมุ่งมั่นที่จะหันกลับไปสู่รูปแบบคำสอนดั้งเดิมในพระพุทธศาสนา การปฏิเสธจักรวาลวิทยาในไตรภูมิพระร่วง และขบวนการพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมที่เน้นความเท่าเทียมกัน สิทธิมนุษยชน ความยุติธรรมทางสังคม การอนุรักษ์สิ่งแวดล้อม เศรษฐกิจพอเพียง โครงการสังคมสงเคราะห์ขนาดใหญ่ เป็นต้น

อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยเห็นว่าการใช้คำว่า “สังคมนิยม” กับพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ในยุครัตนโกสินทร์ตอนต้น ดังที่พบในงานวิจัยจำนวนมาก ก่อนข้างมีความคลุมเครือและได้ก่อให้เกิดคำถามว่า ก่อนหน้านั้น ชาวสยามไม่มีสังคมนิยม หรือไม่นิยมความจริง ดังนั้น ชาวสยามมีลักษณะงมงาย หลอกลวง หรือเป็นอย่างไร? นอกจากนั้น การอธิบายเรื่องการรอดพ้นจากการตกเป็นอาณานิคมของชาติตะวันตกของสยามว่ามาจากวิเทศบาทยันชาญฉลาดของชนชั้นปกครอง ดังที่เราพบในตำราประวัติศาสตร์ทั่วไปนั้นยังมีข้อบกพร่อง เพราะการอธิบายในทำนองนี้ได้ช่วยทำให้เราเข้าใจมากขึ้นเกี่ยวกับบริบทภูมิรัฐศาสตร์โลก บริบทญาณวิทยาโลก สำนักทางสังคม และโลกทัศน์จริง ๆ ของชนชั้นปกครองของสยาม โดยเฉพาะสภาวะแวดล้อม เช่น การที่รัฐเจ้าอาณานิคมเป็นผู้กำหนดเกม และได้กระทำต่อสยามจนแทบไม่มีทางเลือกใด การที่วิทยาศาสตร์ที่เข้ามาครอบงำวิธีคิดของชนชั้นปกครองของสยามจนมองว่าการปฏิรูปพระพุทธศาสนาเป็นเรื่องจำเป็น รวมถึงพระราชอุปนิสัยที่แท้จริงของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวและพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวในด้านพระราชไมตรีจิตที่มีผลต่อเรื่องต่าง ๆ รวมถึงการทูตแบบประนีประนอม ดังที่ทาวนเซนด์ แฮริส ทูตอเมริกา ที่

เข้าเฝ้าพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวเมื่อ พ.ศ. 2399 ได้บันทึกว่า แท้จริงแล้ว รัชกาลที่ 4 ทรงมีน้ำพระทัยอันเปี่ยมล้นไปด้วยความเมตตากรุณา ยากที่จะหาผู้ใดเปรียบเสมอเหมือนได้ ในระหว่างที่พระองค์ทรงสนทนาไต่ถามคณะทูตที่เข้าเฝ้าอยู่นั้น พระองค์ทรงอนุญาตให้สื่อบุหรีได้ตลอดเวลาหนึ่งชั่วโมงครั้งที่เข้าเฝ้า โดยมีทรงถือว่าเป็นการเสียมารยาททางการทูตแต่อย่างใด นอกจากนั้น เรื่องการต้อนรับเซอร์จอห์น เบาริง ราชทูตอังกฤษ ในลักษณะที่เป็นมิตรอย่างอบอุ่นได้ ทำให้อังกฤษเห็นว่าชนชั้นปกครองของสยามสามารถเข้าถึงได้ ซึ่งค่อนข้างแตกต่างจากท่าทีของราชสำนักในรัฐอื่น ๆ นี่จึงเป็นข้อเท็จจริงที่สำคัญทางประวัติศาสตร์ ยิ่งกว่านั้น เราไม่ควรลืมหาชาติตะวันตกในยุคนั้นมิได้เห็นว่าสยามมีความสำคัญกว่าจีนและอินเดียในด้านทรัพยากรและยุทธศาสตร์ การตัดสินใจยึดอินโดจีน มากกว่าการยึดสยามของฝรั่งเศสเป็นเรื่องสมเหตุสมผลเพราะฝรั่งเศสต้องการเส้นทางเข้าสู่ตอนในของจีนที่ต้องสำคัญมากกว่าลุ่มน้ำเจ้าพระยา

บทนี้พยายามเน้นว่าการอธิบายความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทยด้วยการอธิบายเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์เพียงอย่างเดียวมิได้ทำให้เราเห็นเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์และสำนักทางสังคมที่มีความสลับซับซ้อน การเล่าในแบบทั่วไปที่มีกระบวนทัศน์ชนชั้นปกครองสยามได้พยายามทำพระพุทธศาสนาให้มีความบริสุทธิ์ สร้างมาตรฐานให้กับคำสอนและหลักปฏิบัติในพระพุทธศาสนา ดังสะท้อนในการที่พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงสถาปนาธรรมยุติกนิกายในขณะทรงผนวช และทรงจัดความเชื่อผิด ๆ เกี่ยวกับพระพุทธศาสนา การที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงพยายามสร้างเอกภาพให้แก่ระบบสงฆ์ไทยโดยการออกพระราชบัญญัติปกครองคณะสงฆ์ ร.ศ. 121 หรือการที่สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรสทรงลดเรื่องตำนานที่ปะปนในคำสอนพระพุทธศาสนาในการผลิตตำราสำหรับพระสงฆ์สยาม และการที่ชนชั้นปกครองสยามเลิกใช้กฎเกณฑ์ทางจักรวาลวิทยาในพระพุทธศาสนา แต่ทว่าหันมาเน้นกฎเกณฑ์ทางจริยศาสตร์ในพระพุทธศาสนาในการพัฒนาคำสอนทางศาสนาในลักษณะที่สะท้อนถึงความเป็นเหตุผลนิยม (rationalism) เมื่อชนชั้นปกครองสยามตระหนักถึงอำนาจของความรู้วิทยาการของโลกตะวันตก โดยเฉพาะความรู้ทางวิทยาศาสตร์ เช่น ชีววิทยา ฟิสิกส์ ภูมิศาสตร์ ดาราศาสตร์ จักรวาลวิทยาของโลกตะวันตกที่กำลังท้าทายวิธีคิดเกี่ยวกับโลกและจักรวาลในแบบดั้งเดิมของสยาม การเล่าอธิบายในลักษณะข้างต้นนี้จึงเป็นเพียงการเล่าอธิบายในแบบเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ โดยไม่ระบุเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ ตลอดจนสำนักทางสังคมสำคัญ ๆ ที่ได้พัฒนาขึ้นภายใต้เงื่อนไขทางประวัติศาสตร์อันสลับซับซ้อนดังกล่าว

นอกจากนั้น การอธิบายความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาไทยในยุคหลังอาณานิคม (post colonial period) โดยเฉพาะหลังทศวรรษที่ 1950 เป็นต้นมาในแบบทั่วไปที่เน้นแต่เรื่องของการตีความพุทธธรรมของพุทธทาสภิกขุ โดยมีได้สนใจการตีความของพระสงฆ์รูปอื่น ๆ ที่มีอยู่ในยุคเดียวกันมิได้ช่วยทำให้เราเห็นการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นจริงในวาทกรรมเถรวาทไทยมากนัก การ

เล่าอธิบายในทำนองนี้สามารถพบในหนังสือไทยทั่วไป แต่ก็มิได้ระบุหลักฐานทางตัวบทจริง ๆ ในฐานะหลักฐานทางประวัติศาสตร์

ทั้งนี้ ในบทต่อไป เราจะตระหนักมากขึ้นว่าวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยได้ประกอบสร้างขึ้นมาได้อย่างไร และภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจในแบบใดบ้าง ? นอกจากนั้น กลวิธีทางคำศัพท์ กลวิธีทางวาทกรรม กลวิธีทางโวหาร และกลวิธีทางวรรณกรรมได้มีส่วนสำคัญในการผลิตความหมายและอุดมการณ์ของตัวบทอย่างไร

บทที่ 4

การวิเคราะห์ตัวบท

บทนี้เน้นการวิเคราะห์ตัวบท หรือวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทย จำนวน 3 บท ดังนี้ 1. อุดมคติเกี่ยวกับปัญหาสิทธิมนุษยชน โดยพุทธทาสภิกขุ 2. สิทธิมนุษยชนสร้างสันติสุข หรือสลายสังคม โดยสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) 3. ปัญญาที่สากลคือหลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้ โดยพระมหาวิจิตร วชิรเมธี โดยประยุกต์ใช้วิธีวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์ (critical discourse analysis) ของนอร์แมน แฟร์คลัฟ (Norman Fairclough) ที่เน้นความสัมพันธ์แบบวิภาษในสามมิติ ได้แก่ 1. ตัวบท 2. วิธีปฏิบัติทางวาทกรรม และ 3. วิธีปฏิบัติทางสังคมวัฒนธรรม ร่วมกับวิธีสืบค้นทางประวัติศาสตร์ในแบบมิเชล ฟูโกลต์ (Michel Foucault) ที่เน้นเรื่องการค้นหากฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริง (rules) และอุดมการณ์ (ideology) ที่ฝังอยู่ในตัวบท ตลอดจนเทคนิคต่าง ๆ ของสำนักประวัติศาสตร์วาทกรรมที่นำโดยรูธ วอดัก (Ruth Wodak) ที่เน้นมูลบท (presupposition) ความหมายโดยนัย (implicature) การเปลี่ยนบริบท (recontextualization) และสหาวาทกรรม (interdiscursivity) เป็นต้น การวิเคราะห์ตัวบททั้งหมดทำเพื่อหาทวิทางคำศัพท์ ทวิทางวาทกรรม ทวิทางโวหาร และอุดมการณ์ที่อยู่ในตัวบท ตลอดจนบริบททางประวัติศาสตร์

4.1 พุทธทาสภิกขุ

พระธรรมโกศาจารย์ (เงื่อม อินทปัญโญ) หรือรู้จักในนามพุทธทาสภิกขุ (27 พฤษภาคม พ.ศ. 2449 – 8 กรกฎาคม พ.ศ. 2536) เป็นชาวอำเภอไชยา สุราษฎร์ธานี เริ่มบวชเรียนเมื่ออายุได้ 20 ปี จากนั้นได้เข้ามาศึกษาพระธรรมวินัยต่อที่กรุงเทพมหานครจนสอบได้เปรียญธรรม 3 ประโยค อย่างไรก็ดี ท่านรู้สึกสังคมนอกพุทธในกรุงเทพฯ ขณะนั้นบิดเบี้ยว ท่านจึงตัดสินใจกลับไปปฏิบัติธรรมที่บ้านเกิด

พุทธทาสภิกขุจัดว่าเป็นพระสงฆ์นักปฏิรูปที่มีความรู้สมัยใหม่และเป็นที่รู้จักในหมู่ปัญญาชนอย่างกว้างขวาง ท่านเรียนทั้งภาษาบาลีและภาษาต่างประเทศอื่น ๆ ท่านได้ทุ่มเทชีวิตในการตีความพระธรรมเพื่อให้สอดคล้องกับพลังทางภูมิปัญญาของโลกสมัยใหม่ นั่นคือ การจัดวางพระธรรมให้เข้ากับมาตรฐานแบบวิทยาศาสตร์และเหตุผลนิยม โดยการดัดเรื่องนรกสวรรค์ โดยลดทอนเรื่องที่เหนือธรรมชาติ และปฏิเสธสิ่งที่ผู้คนสมัยใหม่เห็นว่าอาจเป็นไสยศาสตร์ โดยทำเรื่องดังกล่าวให้กลายเป็นเพียงเรื่องสัญลักษณ์ทางจิต (Jackson, 2003, p. 4) ดังที่ท่านเขียนว่า “คนโง่ยังต้องโง่ คิดอย่างอื่นไม่เป็น เขาก็บอกนรกสวรรค์ตอนตายแล้ว อย่างที่เขียนในรูป เมืองสวรรค์เมืองนรกอย่างนั้น

แต่ความหมายคืออย่าทำชั่ว ชนิดที่จะให้ร้อนนกร้อนใจ” (พุทธทาสภิกขุ, 2559, น. 93) นอกจากนั้น ท่านเป็นพระไม่กึ่งรูปในประเทศไทยที่ขึ้นมาตอบได้วิธีตีความในแบบดั้งเดิม ท่านตั้งข้อสงสัย (skepticism) เกี่ยวกับรูปแบบของพระอภิธรรม (ในทัศนะของท่าน พระอภิธรรมเป็นเรื่องที่ลังกาอาจแต่งเสริมขึ้นมาใหม่ จึงไม่จัดเป็นคำสอนของพระพุทธศาสนาในสมัยต้น หรือที่รู้จักกันในนามคำศัพท์ทางวิชาการด้านพุทธศาสตร์ในโลกตะวันตกว่า “Early Buddhism”) ทำให้ถึงเป็นเช่นนั้น ทั้งนี้อาจเพราะท่านได้ติดตามงานวิชาการในโลกตะวันตกและตรึงตรองความน่าจะเป็นของสิ่งต่าง ๆ ในโลก

พุทธทาสภิกขุมีชื่อเสียงในด้านวรรณกรรม ท่านได้เขียนงานนิพนธ์นับร้อยเล่ม แต่หนังสือเรื่อง “คู่มือมนุษย์” จัดเป็นตำราคู่มือขั้นพื้นฐานที่มนุษย์จำเป็นต้องเข้าใจก่อนการศึกษาระยะขั้นสูงของท่านต่อไป หนังสือเล่มนี้เหมาะสำหรับบุคคลที่ต้องการคิดหาเหตุผล เป็นธรรมะที่กล่าวถึงแก่นแท้ของพระพุทธศาสนาตั้งแต่ระดับง่ายไปจนถึงระดับยาก (สุชาติ หงษา, 2549, น. 110) หนังสือเล่มนี้ถูกแปลออกไปหลายภาษา นอกจากนั้น หนังสือภาษาคน-ภาษาธรรมเป็นหนังสืออีกเล่มที่พุทธทาสภิกขุที่พยายามแยกให้เห็นความแตกต่างระหว่างภาษาที่เน้นสำนวนทางวัตถุ ซึ่งใช้ในเรื่องที่เห็นได้ด้วยตาตามธรรมดาสามัญชน ในขณะที่ ภาษาธรรมเป็นสำนวนภาษาในทางนามธรรมที่ไม่เห็นตัว จึงใช้ในหมู่ผู้เห็นธรรม (พุทธทาสภิกขุ, 2550, น. 4) ปีเตอร์ แจ็กสัน กล่าวว่า พุทธทาสภิกขุได้แสดงการบูรณาการในด้านความสามารถทางภูมิปัญญาที่ค่อนข้างหายากในงานเขียนของตนเอง วิสัยทัศน์ที่พุทธทาสภิกขุใช้ในงานตีความของตนคือ วิสัยทัศน์ของโลกสมัยใหม่ โดยเฉพาะความพยายามในการบูรณาการพลังทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีที่กำลังเปลี่ยนโลกและสังคมให้เข้ากับแนวคิดเรื่องค่านิยมมนุษย์ที่มีอยู่ในจริยศาสตร์ทางศาสนา (Jackson, 2003) p. 262) งานเขียนจำนวนมากของท่านได้สะท้อนว่าท่านอ่านหนังสือและบทความทางวิชาการเพื่อที่ตนเองจะเข้าใจความเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ ที่กำลังเกิดขึ้นในโลก ท่านมิใช่พระสงฆ์ที่เทศน์แต่เฉพาะเรื่องพุทธ แต่ท่านยังพยายามอธิบายความเชื่อมต่อหรือความสัมพันธ์ของหลักธรรมในจารีตพุทธกับบริบทของโลกได้อย่างน่าสนใจ โดยเฉพาะอย่างยิ่งผลกระทบของความก้าวหน้าในด้านการศึกษาวិทยาศาสตร์และเทคโนโลยีต่อมนุษยชาติในยุคของท่าน

ในขณะที่ โดนัลด์ เค สแวงเนอร์ (Donald K. Swearer) หนึ่งในนักวิชาการด้านพุทธศาสตร์คนสำคัญของโลกได้กล่าวถึงพุทธทาสภิกขุอย่างสั้น ๆ ว่าหากในภายภาคหน้า เมื่อมีผู้มาศึกษาพระพุทธศาสนาของไทย และทำหน้าที่สรุปถ่องแท้และตีความผลงานที่ทรงคุณูปการต่อความคิดในทางพระพุทธศาสนาของท่านพุทธทาสแล้ว ประวัติศาสตร์จะต้องยกย่องเชิดชูท่านไว้ในฐานะนักคิดฝ่ายเถรวาทที่มีอิทธิพลมากที่สุดนับแต่พระพุทธโฆษาจารย์แห่งลังกาทวีปเป็นต้นมา และจักประเมินบทบาทและความสำคัญของท่านดุจดังท่านนาคคารุณนักคิดฝ่ายพุทธผู้ยิ่งใหญ่ของอินเดียเลยทีเดียว (ไพโรจน์ อยู่มณเฑียร, 2550, น. 140)

นอกจากนั้น พุทธทาสภิกขุเคยประสบกับแรงต่อต้าน แต่ทว่าท่านก็ยังเดินหน้าในงานของตนต่อไป ดังเห็นวาทะหนึ่งพุทธทาสภิกขุเคยสอนเรื่องความว่าง หรือจิตว่าง แต่ท่านยังไม่ได้อ้าง

ที่มาในพระไตรปิฎกว่ามีอยู่ที่ใดบ้าง เหตุการณ์สอนในทำนองนี้จึงทำให้ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช กับ ผู้ใช้นามปากกาประสมคามหุโณ, เปรียญ 7 ร่วมกันโจมตีการสอนพุทธธรรมของพุทธศาสนิกชนว่า ผิดเพี้ยน หรือเป็นของมหายานในหนังสือพิมพ์ โดยเฉพาะหนังสือพิมพ์สยามรัฐ แต่ต่อมาพุทธศาสนิกชนได้เปิดเผยที่มาของคำสอนเรื่องสุญญตาในพระไตรปิฎกอันเป็นคัมภีร์หลักฐานที่สำคัญที่สุดของนิกายเถรวาทว่ามีสอนที่หน้าใดบ้าง ผู้เขียนโจมตีเหล่านั้นจึงเจียบหายไป (อรุณ เวชสุวรรณ, 2554, น. 4-5)

ยิ่งกว่านั้น พุทธศาสนิกชนได้เคยถูกใส่ร้ายอย่างต่อเนื่องจากผู้ที่ไม่เห็นด้วยกับวิธีการสอนของตน วิธีการเผยแพร่ธรรมะของท่าน แต่ท่านก็ไม่เคยท้อถอย และมีเคยกล่าวการทวนกระแสสัญลักษณ์ ศิวรักษ์ กล่าวว่า พุทธศาสนิกชนเป็นนักปราชญ์ที่ผลิตงานเขียนจำนวนมากและริเริ่มโครงการใหม่ ๆ ในพระพุทธศาสนา คนไทยบางคนถือว่าท่านเป็นผู้ที่มีความสำคัญที่สุดในวงการพระพุทธศาสนาของไทยนับตั้งแต่พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวฯ เป็นต้นมา (ไพโรจน์ อยู่มนเทียร, 2550, น. 143) ในด้านการใฝ่รู้ ท่านยังพยายามศึกษาภาษาอังกฤษและสามารถเข้าใจภาษาอังกฤษในระดับที่สามารถศึกษาค้นคว้าเรื่องราวต่าง ๆ ได้ด้วยตนเอง ทั้งนี้เพราะท่านมิได้ปฏิเสธความรู้ของโลกตะวันตกในทางกลับกัน ท่านได้แสดงความสนใจอย่างมากในการศึกษาศิลปวิทยาการสมัยใหม่เพื่อจัดวางคำสอนในพระพุทธศาสนาอย่างเป็นระบบเพื่อให้สอดคล้องกับสังคมไทยที่กำลังเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว เมื่อกฎเกณฑ์ทางวิทยาศาสตร์กำลังกลายเป็นมาตรฐานสากล

ในด้านค่านิยม พุทธศาสนิกชนเห็นว่าพุทธปัญญาเป็นเรื่องจริง และเป็นความดีระดับสูง การบูชาวัตถุนิยมคือการเห็นกงจักรเป็นดอกบัว ในทัศนะของพุทธศาสนิกชน วัฒนธรรมตะวันตกมีทั้งส่วนดีและส่วนไม่ดี แต่การที่เราจะเห็นความแตกต่างระหว่างสองส่วนนี้ต้องอาศัยสติปัญญา พุทธศาสนิกชนเคยถามว่าเรารับวัฒนธรรมตะวันตกชนิดไหนมา? แยกดูให้ดีกว่าอะไรยังเป็นดอกบัว? อะไรกลายเป็นกงจักรไปแล้ว? อย่าได้นิยามวัฒนธรรมตะวันตกกันอย่างมง่าย หลับหูหลับตาเลย (พุทธศาสนิกชน, 2549ข, น. 15) ดังนั้น การต้านทานค่านิยม วิธีคิด หรือความรู้เชิงวาทกรรมตะวันตกจึงเป็นเรื่องปกติสำหรับพุทธศาสนิกชน

ในด้านยุทธศาสตร์ พุทธศาสนิกชนมีความปรารถนาอันยิ่งใหญ่ มากกว่าที่คนทั่วไปอาจคาดคิดนัก ดำรงไทยส่วนใหญ่มีไม่ค่อยระบุประเด็นนี้ พุทธศาสนิกชนเป็นนักยุทธศาสตร์ ท่านเกรงว่าชาวไทยกำลังตกเป็นทาสทางภูมิปัญญาของตะวันตก เขาวนกำลังหลงไหลไปกับวาทกรรมและค่านิยมตะวันตก เนื่องจากท่านเองตระหนักมากเกี่ยวกับเรื่องการครอบครอง การแย่งชิง และการครอบงำทางภูมิปัญญาในแบบที่แยบยล ท่านต้องการให้วาทกรรมเถรวาทไปในระดับโลก หรือแม้แต่ครอบงำสากลโลก ดังในประโยค “เมื่อไม่มีการพลีชีพเพื่อศาสนศึกษาที่แท้จริงแล้ว พระพุทธศาสนาในประเทศของเรา ก็ยังไม่เจริญสูงซึ่งจนสามารถขยายตัวครอบงำสากลโลก” (พุทธศาสนิกชน, 2557ก, น. 287)

4.1.1 ตัวบท “อัครมมยตากับปัญหาสิทธิมนุษยชน”

พุทธทาสภิกขุได้เทศนาประเด็นอัครมมยตากับปัญหาสิทธิมนุษยชนในทศวรรษที่ 80 ซึ่งเป็นช่วงเวลาที่ประเทศไทยได้เผชิญกับความเปลี่ยนแปลงในทุกด้าน การขยายตัวของชนชั้นกลางได้ดำเนินมาอย่างต่อเนื่อง อันเป็นผลพวงจากการดำเนินนโยบายในการพัฒนาประเทศตามแบบทุนนิยม นับตั้งแต่รัฐบาลจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ เป็นต้นมา แม้ว่าการเมืองไทยยังไม่มีเสถียรภาพมากนัก เพราะได้เกิดรัฐประหารบ่อยครั้ง ในทศวรรษก่อนหน้านี้ รัฐบาลเผด็จการทหารได้พยายามด้านทานความพยายามของชนชั้นผู้ใช้แรงงานในการรวมตัวเพื่อจัดตั้งสหภาพแรงงานเพื่อมิใช่เป็นอุปสรรคต่อการพัฒนาอุตสาหกรรม (industrialization) ของประเทศ ในยุคสงครามเย็นนี้ กลุ่มนายทุนมีจำนวนเพียงเล็กน้อย แต่ทว่าสามารถควบคุมระบบเศรษฐกิจของประเทศ และมีอิทธิพลในคณะรัฐบาลชุดต่าง ๆ แม้ในยุคก่อนนี้ คือ ยุคทศวรรษที่ 60 และที่ 70 รัฐบาลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ รัฐบาลสัญญา ธรรมศักดิ์ต่างไม่สามารถควบคุมความไม่พอใจของปัญญาชนและชนชั้นกลางที่เริ่มขยายตัวอย่างรวดเร็ว โดยเฉพาะเมื่อประเทศต้องเจอกับปัญหาวิกฤตเศรษฐกิจ ปัญหาการว่างงาน ปัญหาความตกต่ำของราคาสินค้าทางการเกษตร ปัญหาความไม่พอใจเกี่ยวกับผู้แทนทางการเมืองของตนในระบบรัฐสภา และความกังวลใจเกี่ยวกับความมั่นคงของชาติ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง หลังจากผู้นำสหรัฐอเมริกาได้ตัดสินใจที่จะถอนตัวออกจากสงครามในอินโดจีน สภาวะเช่นนี้อาจทำให้ไทยจำต้องแบกรับผลพวงจากการดำเนินนโยบายของรัฐบาลไทยในอดีตที่ได้สนับสนุนท่าทีของสหรัฐฯ ในการทำสงครามกับบรรดาประเทศอินโดจีน (King, 2012, pp. 124-125) ในด้านวัฒนธรรม คนไทยเริ่มรับวัฒนธรรมตะวันตก งานประพันธ์ ดนตรี คนรุ่นใหม่นิยมเสพสินค้าฟุ่มเฟือยจากโลกตะวันตก และชนชั้นกลางของไทยได้เริ่มใช้ชีวิตอย่างอเมริกันชน

ตัวบท “อัครมมยตากับปัญหาสิทธิมนุษยชน” เป็นวาทกรรมที่ใช้ในการเทศนาในหัวข้อสิทธิมนุษยชนของพุทธทาสภิกขุในช่วงทศวรรษที่ 80 อย่างไรก็ดีตาม การเทศนาเรื่องอัครมมยตามีความยาวจึงได้ถูกนำมาถอดเทปในรูปงานพิมพ์ในทศวรรษที่ 90 และถูกพิมพ์ซ้ำหลายรอบ เนื่องจากเป็นงานนิพนธ์ที่มีเนื้อหาครอบคลุมทุกประเด็นสำคัญของไทย และเน้นว่าหากไม่มีอัครมมยตา ก็ไม่มีพระพุทธศาสนา นอกจากนั้น ความเป็นไวยาหรในงานชิ้นนี้ได้รับการยกย่อง และนี่สะท้อนถึงความเป็นปราชญ์เถรวาท

4.1.2 แนวคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุ

พุทธทาสภิกขุเคยมีความสนทนากับบุคคลสำคัญทางการเมืองหลายท่าน เช่น ปรีดี พนมยงค์ สัญญา ธรรมศักดิ์ เป็นต้น และเคยแลกเปลี่ยนความคิดกับหม่อมราชวงศ์คึกฤทธิ์ ปราโมช ซึ่งได้สร้างกระแสฮือฮาขึ้นในสังคมไทยในยุคนั้น พุทธทาสภิกขุได้รับฉายาว่าพระนักปฏิรูปสมัยใหม่ของไทย ท่านกล่าววิจารณ์ หรือทวนกระแสทางการเมืองทุนนิยม แต่ในขณะเดียวกัน ท่านก็เป็นพระสงฆ์ที่ผู้คนทั่วไปได้ตีความคำสอนของท่านอย่างผิดพลาดมากเช่นกัน ท่านได้นำโลกุตรธรรมมาเผยแพร่สู่ระดับฆราวาส และใช้โลกุตรธรรมกับเรื่องชีวิตสังคม ชีวิตการเมือง และชีวิตเศรษฐกิจ ใน

ทัศนะของท่านพุทธทาสภิกขุ ระบบสังคม การเมือง และเศรษฐกิจมิใช่เป็นเป้าหมายเบ็ดเสร็จในตนเอง แต่ทว่าควรเป็นไปเพื่อธรรมะ (Swearer, 2010, pp. 170-171) พุทธทาสภิกขุเห็นว่า แม้ในการเมือง เราก็ยังต้องมีธรรมะ ธรรมะคือธรรมชาติ ธรรมะจึงควรอยู่ในทุกเรื่อง

นักวิชาการบางท่านเห็นว่า ครั้งหนึ่ง พุทธทาสภิกขุเคยข้องเกี่ยวกับนายปรีดี พนมยงค์ เพราะนายปรีดีมีความประสงค์ที่จะก่อตั้งสถานเรียนรู้ปฏิบัติธรรมในแบบสวนโมกข์ที่จังหวัดพระนครศรีอยุธยา แต่ทว่ากลับเกิดกรณีสวรรคตของรัชกาลที่ 8 ขึ้นเสียก่อน ซึ่งส่งผลให้นายปรีดีต้องขอลี้ภัยในต่างแดน (สุรพศ ทวีศักดิ์, 2560, น. 113) ในช่วงต่อมา พุทธทาสภิกขุได้รู้จักและสนิทกับนายสัญญา ธรรมศักดิ์ ท่านจึงอาจได้รับอิทธิพลทางความคิดจากนายสัญญา ธรรมศักดิ์ (อดีตนายกรัฐมนตรี) ที่เชื่อว่านักการเมืองไทยบางคนในยุคนั้นมิได้มีจริยธรรมในทางการเมืองมากนัก แต่ทว่ามักทำเพื่อผลประโยชน์ของพวกพ้องของตนมากกว่าทำเพื่อผลประโยชน์ของคนทั้งประเทศ

ในด้านการเมือง ในปี พ.ศ. 2516 พุทธทาสภิกขุได้เสนอแนวคิดธัมมิกประชาธิปไตย และธัมมิกสังคมนิยม แม้ในปีพ.ศ. 2523 ท่านยังยืนยันว่าหากพลเมืองไม่มีศีลธรรมแล้วประชาธิปไตยคงมิได้ พวกเขามีแต่ผลประโยชน์ของพรรคการเมือง ไม่ใช่ผลประโยชน์ของประชาชนเป็นใหญ่ ประชาธิปไตยที่แท้จริงนั้นประโยชน์ของประชาชนเป็นใหญ่ ไม่ใช่ประชาชนเป็นใหญ่ นั่นแหละคือประชาธิปไตย (พุทธทาสภิกขุ, 2549ข, น. 53) ในนัยนี้พุทธทาสภิกขุจึงไม่เชื่อว่าระบบหรืออุดมการณ์ใด ๆ จะดีเลิศแท้ หากคนไม่ดี คนขาดศีลธรรม อุดมการณ์หรือลัทธิการเมืองในระยะหลังมีแนวโน้มเอนเอียงมาทางโลกียวิสัย (secularization) มากยิ่งขึ้น แต่พุทธทาสกลับบอกว่าการเมืองก็คือศีลธรรม

พุทธทาสภิกขุตระหนักถึงรากฐานทางปรัชญาในแบบอรรถประโยชน์นิยม (Utilitarianism) ที่มีอยู่ในวิถีคิดแบบเสรีนิยม ดังที่ท่านกล่าวว่า เดียวนี้เราไปสนใจเรื่องประโยชน์ เรื่องปากท้อง บุชาลัทธิประโยชน์ จนเรียกว่าลัทธิประโยชน์าธิปไตย ถึงแม้ที่จะเรียกว่าประชาธิปไตย ก็ยังบูชาประโยชน์อยู่เป็นส่วนใหญ่ เลิกบูชาประโยชน์มา บูชาธรรมะหรือศีลธรรมแล้ว ก็จะเป็นประชาธิปไตยที่แท้จริง คือประโยชน์ของมนุษย์ทุกคน เพื่ออยู่กันอย่างผาสุก (พุทธทาสภิกขุ, 2549ข, น. 77)

สมภาร พรหมทา นักวิชาการที่เคยสรุปความคิดทางการเมืองของพุทธทาสไว้ค่อนข้างชัดเจนในหนังสือ “พุทธปรัชญา” โดยกล่าวว่า พุทธทาสภิกขุได้เสนอปรัชญาการเมืองที่ท่านเรียกชื่อว่า “ธัมมิกสังคมนิยม” ทฤษฎีการเมืองดังกล่าวนี้ถูกนำเสนอในฐานะระบบการเมืองเศรษฐกิจและสังคมที่ต่างจากรูปแบบที่มีอยู่เดิมสองแบบหลัก ๆ คือประชาธิปไตยเสรีนิยมและสังคมนิยมคอมมิวนิสต์ ทฤษฎีการเมืองของพุทธทาสภิกขุนี้นำเสนอบนพื้นฐานความคิดที่ว่า เสรีนิยมและสังคมนิยมที่มีอยู่แล้วนั้นเน้นการเรียกร้อง ซึ่งการเรียกร้องเช่นนั้นขัดกับเจตนารมณ์เชิงสหกรณ์ในธรรมชาติ เมื่อเจตนารมณ์ของธรรมชาติคือคิดถึงหรืออนุเคราะห์ผู้อื่นก่อนจะคิดถึงตนเอง ปรัชญาการเมืองและสังคมที่สอดคล้องกับเจตนารมณ์ในธรรมชาตินั้นจึงต้องเป็นชนิดที่ไม่วางอยู่บนพื้นฐานของการเรียกร้องเพื่อตนเอง หากแต่เป็นชนิดที่มุ่งประโยชน์สุขของผู้อื่นหรือมหาชนเป็นหลัก พุทธทาสภิกขุ

เรียกระบบการเมืองแบบที่ท่านเสนอว่า “สังคมนิยม” ในความหมายว่าเป็นปรัชญาสังคมและการเมืองที่คำนึงถึงประโยชน์สุขของสังคมหรือมหาชนเป็นหลัก แต่เพื่อให้สังคมนิยมที่วุ่นวายนี้แตกต่างไปจากสังคมนิยมชนิดที่มุ่งประโยชน์ตน (แม้จะเป็นประโยชน์ที่อ้างโดยคนหมู่มากก็ตาม) ท่านจึงเรียกสังคมนิยมนี้ว่า “ธัมมิกสังคมนิยม” ซึ่งแปลตามศัพท์ว่าสังคมนิยมที่ประกอบด้วยธรรม

คำว่า “ธรรม” ในที่นี้ก็คือธรรมชาติ ธรรมิกสังคมนิยมจึงเป็นระบบการเมืองเศรษฐกิจและสังคมที่มุ่งประโยชน์สุขของมหาชนเป็นหลัก และการมุ่งประโยชน์สุขของมหาชนนี้เองถือว่าการดำเนินไปตามเจตนารมณ์ของธรรมชาติ อันได้แก่ เจตนารมณ์เชิงสหกรณ์ คือมุ่งสละเพื่อสมาชิกของสังคม เมื่อทุกคนมุ่งสละเพื่อผู้อื่น สังคมโดยรวมจะมีแต่ความสงบสุข และความสุขชนิดนี้จะเป็นสุขถาวร เพราะจะไม่มีใครเอาเปรียบใคร แม้แต่กติกาของสังคม เช่น จารีต ประเพณี หรือแม้แต่กฎหมายของรัฐจะมีช่วงโหว่นานาไหนก็ตาม

พุทธทาสภิกขุเห็นว่า ตัวการมูลฐานที่คุกคามความมั่นคงของประเทศไทยไม่ใช่ลัทธิคอมมิวนิสต์ แต่เป็นระบบทุนนิยมที่เอารัดเอาเปรียบ อย่างไรก็ตาม ท่านมิได้ถือว่าการเอารัดเอาเปรียบในระบบทุนนิยมเองเป็นมูลเหตุสำคัญสูงสุดของปัญหาทางการเมือง ท่านยืนยันว่าการเอารัดเอาเปรียบมีต้นตออยู่ที่ความไม่รู้ ความหลงเข้าใจผิดและความยึดมั่นถือมั่น ซึ่งเป็นที่มาของความทุกข์ทั้งปวง ความละโมภอย่างเป็นระบบของนายทุนส่งผลให้เกิดความขัดแย้งในสังคม (Jackson, 2003, p. 384)

4.1.3 การตีความสิทธิมนุษยชนของพุทธทาสภิกขุ

1. พุทธทาสภิกขุเชื่อว่าการละเมิดสิทธิมนุษยชนเป็นสิ่งไม่ดี (พุทธทาสภิกขุ, 2556ค, น. 419-420) แต่ท่านก็ยังเห็นว่าวิธีคิดเกี่ยวกับสิทธิมนุษยชนก็ยังไม่ใช่สิ่งที่จัดว่าสูงส่งเท่าไรนัก เมื่อเทียบกับศาสนา ทั้งนี้ เราได้จากตัวบทที่มีมาก่อน (prior text) ซึ่งท่านจึงกล่าวในหนังสือ “เพียงแต่เกิดมาเป็นคน” ว่ากฎหมายในโลกที่ไม่ยอมรับค่านิยมของศีลธรรมนี้เป็นกงจักร เราจะต้องมีกฎหมายหรือแบบแผนที่นิยมหรือยอมรับค่าของศีลธรรม เรามาพิจารณาด้วยกันว่า กฎหมายนี้ยังโยงต่อศีลธรรม ขอบข่ายมันเป็นคำหยาบคายไปสักหน่อย กฎหมายของเราโยงต่อศีลธรรม (พุทธทาสภิกขุ, 2549ข, น. 15) คำพูดนี้เปิดเผยท่าทีที่ชัดเจนของพุทธทาสภิกขุต่อระบบกฎหมายไทย

น่าสังเกตว่าตัวบทของพุทธทาสภิกขุถูกผลิตขึ้นในยุคสงครามเย็น ดังนั้น ตัวบทจำเป็นต้องวิเคราะห์และตีความภายใต้เงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ของบริบทสงครามเย็น โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อสังคมไทยกำลังส่งเสริมอุดมการณ์เสรีนิยม ปัญญาชนกำลังใช้วาทกรรมเสรีนิยม โดยเฉพาะการนำแนวคิดประชาธิปไตยและสิทธิมนุษยชนมาประยุกต์ใช้เรื่องต่าง ๆ กันอย่างแพร่หลาย จนกระทั่งประชาชนทั่วไปเริ่มตระหนักมากขึ้นในสำคัญและความหมายของแนวคิดศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์และหลักการพื้นฐานอื่น ๆ เช่น เสรีภาพ ความเสมอภาค และภราดรภาพ ดังนั้นว่าตลอดยุคสงครามเย็น ได้มีการเดินขบวนเรียกร้องในประเด็นสิทธิมนุษยชนของกลุ่มต่าง ๆ

ในบริบทนี้ พุทธศาสนิกชนได้เห็นวาทะสนทนาเป็นสิ่งที่น่าทึ่ง แต่เชื่อว่าการนำแนวคิดสิทธิมนุษยชนมาใช้ในภาคปฏิบัติของสังคมโลกยังทำกันได้อย่างไม่ดี ทั้งนี้ เพราะมนุษย์ยังมีอคตินักการเมืองยังไร้คุณธรรม พ่อค้ายังมีกิเลส นอกจากนั้น พุทธศาสนิกชนยังหดหู่ใจเมื่อพบว่า ระบบการศึกษาสมัยใหม่ไม่นิยมสอนเรื่องศีลธรรมเท่าไรนัก ในวันนี้ กฎหมายจึงขาดความศักดิ์สิทธิ์ เพราะผู้บังคับใช้กฎหมายและประชาชนก็ยังละเมิดสิทธิมนุษยชนกันทั่วโลก การที่จะแก้ปัญหาละเมิดสิทธิมนุษยชนในโลก เราอาจต้องแก้ระบบการศึกษาสมัยใหม่ด้วย เพื่อสอนให้คนมีศีลธรรมหรือเกรงกลัวต่อบาป มิฉะนั้น เราอย่าหวังว่าการละเมิดสิทธิมนุษยชนนั้นจะลดลงไปได้ ดังนั้น การศึกษาจึงเป็นหนึ่งในประเด็นที่พุทธศาสนิกชนได้ให้ความสำคัญมากที่สุด

ในทัศนะของพุทธศาสนิกชน ปณิธานว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาตินี้คงจะไม่ได้ช่วยสร้างสันติภาพหรือเป็นหลักประกันอะไรให้แก่โลกอย่างจริงจังมากนัก โดยเฉพาะอย่างยิ่งหากคนที่นำเรื่องสิทธิมนุษยชนมาปฏิบัติยังคงมีอวิชชา ซึ่งสะท้อนในแนวคิดเรื่องอคติ ความโลภ ความหลงผิด ความเห็นแก่ตัว เป็นต้น ท่านเห็นว่าปรัชญาสิทธิมนุษยชนปราศจากสิ่งที่เรียกว่า “พุทธปัญญา” ซึ่งเน้นเรื่องความไม่เห็นแก่ตัว สิทธิมนุษยชนเน้นเรื่องการไม่ละเมิดสิทธิของผู้อื่น ซึ่งเป็นความดี แต่ไม่สูงมาก เหมือนศาสนาอื่น ๆ พระพุทธศาสนาเน้นการปฏิบัติที่นำไปสู่ความไม่เห็นแก่ตัว พุทธศาสนิกชนไม่เชื่อในเรื่องการสร้างระบบ การสร้างกฎหมาย โดยไม่คิดที่จะพัฒนาการศึกษา ศีลธรรม เพราะระบบต่าง ๆ จะไม่สามารถมีประโยชน์ หรือทำงานอย่างมีประสิทธิภาพมากเท่าไรนัก หากจิตใจของมนุษย์ยังติดอยู่ในความเห็นแก่ตัว

2. ในช่วงเวลาของการผลิตตัวบทนี้ ซึ่งเป็นช่วงปลายของยุคสงครามเย็น (Cold War) แม้สังคมไทยก็ยังอยู่ในวนเวียนอยู่ในรัฐประหาร และการแย่งชิงอำนาจทางการเมือง แต่ทุกคนที่ขึ้นมาใช้อำนาจยังดำเนินนโยบายการพัฒนาประเทศในแบบทุนนิยมเสรี ในทัศนะของพุทธศาสนิกชน เมื่อสถาบันต่าง ๆ ของไทย โดยเฉพาะสถาบันการปกครองและสถาบันการศึกษาได้รับเอาแนวคิดทางปรัชญาและอุดมการณ์เสรีนิยม (liberalism) มาใช้ สถาบันเหล่านี้มักละเลยภูมิปัญญาดั้งเดิม (พุทธปัญญา) ในวันนี้ การวิจารณ์ของพุทธศาสนิกชนในส่วนที่เกี่ยวกับความล้มเหลวของระบบการศึกษาร่วมสมัยของไทยจึงสะท้อนถึงการลอกเลียนแบบวัฒนธรรมตะวันตกอย่างไม่ได้ไตร่ตรอง เช่น การเรียนการสอนที่เน้นแต่วิชาการตะวันตก แต่ไม่เน้นเรื่องคุณธรรมและจริยธรรม โดยเฉพาะวิธีคิดเกี่ยวกับความดีและความสุขในแบบพุทธดั้งเดิม ดังที่พุทธศาสนิกชนนิยมกล่าวว่า คำว่า ถูก หรือ ผิด ตามความหมายทางศาสนานั้น กำหนดง่ายนิดเดียว ถูก ก็คือ มีประโยชน์ทั้งแก่ตนและคนอื่น ผิด ก็คือ ให้โทษทั้งแก่ตนและคนอื่น ฉะนั้น สัมมา จึงมีความหมายง่าย ๆ ว่าถูกต้องสำหรับจะรอด (พุทธศาสนิกชน, 2549ข, น. 99)

ทั้งนี้ อาจกล่าวในแบบอนุมาณกว้าง ๆ ว่า “พุทธจริยศาสตร์และจริยธรรม” ได้ถูกลดทอนความสำคัญลงไปมากในระบบการพัฒนาชาติ ปัญหาใหม่จึงเกิดขึ้นมากมายในยุค

สงครามเย็น แม้วัดเองก็ยังล่าหลังและตกต่ำจนต้องมีขบวนการพระพุทธศาสนาเพื่อสังคม การไม่เห็นความสำคัญของศีลธรรมนี้จึงเป็นอีกปัจจัยสำคัญที่ทำให้สังคมไทยหลงทาง หรือทำให้คนในยุคปัจจุบันเน้นแต่เรื่องวัตถุ มากกว่าเรื่องจิตใจ และในภาพที่ใหญ่ขึ้น นี่จึงเป็นอีกสาเหตุที่ทำให้โลกใบนี้ยังไม่พบสันติสุข หรือมีสันติภาพ แม้ว่าโลกมีปัญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ ตั้งแต่ปี ค.ศ. 1948 แต่การละเมิดสิทธิมนุษยชนก็ยังมิให้พบเห็นกันอย่างทั่วไป หรือแม้แต่มีความสลับซับซ้อนมากขึ้น

ในทัศนะของพุทธทาสภิกขุ การศึกษาสมัยใหม่เน้นแต่การสอนให้คนฉลาด โดยเฉพาะความเฉลียวฉลาดในการใช้ความรู้เพื่อเอาเปรียบซึ่งกันและกัน ปรัชญาการศึกษาสมัยใหม่ที่สังคมไทยได้รับมาจึงมิได้นำไปสู่การสร้างสังคมที่เอื้ออาทร ในอีกด้านหนึ่งของเหรียญ พุทธทาสภิกขุ อาจอยากจะสื่อสารสำคัญทางพระพุทธศาสนาที่ว่า ปัญญาในความหมายของพระพุทธศาสนายังต้องมีความเมตตากรุณาประกอบอยู่ด้วยเสมอ การคิดในเรื่องการหาทางออกให้แก่โลกหรือสังคมต้องมีเรื่องความเมตตากรุณาอยู่ด้วยเสมอ

ดังนั้น ตรงจุดนี้ การที่ผู้อ่าน/ผู้ตีความจะสามารถเข้าใจมุมมองของพุทธทาสภิกขุ ผู้ตีความจำเป็นต้องรู้ข้อมูลเกี่ยวกับบริบททางประวัติศาสตร์ รวมถึงตัวบทที่เคยมีมาก่อน (prior text) ของพุทธทาสภิกขุ เราสามารถใช้หลักฐานชิ้นเดียวในการสรุปท่าทีของพุทธทาสภิกขุต่อประเด็นใด ๆ นอกจากนั้น การมีความเข้าใจเกี่ยวกับบริบททางญาณวิทยา (epistemological context) ในยุคสงครามเย็นจึงเป็นเรื่องสำคัญ เพื่อที่จะเข้าใจเงื่อนไขและบรรยากาศทางภูมิปัญญาจริง ๆ ของสังคมไทย ในยุคนั้น

4.1.4 การวิเคราะห์ตัวบทในด้านแนวคิด

แม้พุทธทาสภิกขุได้แสดงความเห็นที่เกี่ยวกับสิทธิมนุษยชนในหลายที่หลายแห่ง เพราะท่านได้มีพันธงานไว้มากมาย แต่ในที่นี้ ผู้วิจัยใช้ผลงานหลัก คือ “อติมมยตาปริทัศน์” และ “อติมมยตาประยุกต์” ซึ่งเป็นหนังสือที่รวบรวมบทเทศนาสั่งสอนที่พุทธทาสภิกขุได้ให้ไว้ในโอกาสต่าง ๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เนื้อหาของบท “อติมมยตากับสิทธิมนุษยชน” และบท “อติมมยตากับการทำงาน” ซึ่งเป็นบทที่ผู้วิจัยได้ใช้ในการวิจัย อย่างไรก็ตาม เพื่อที่จะจักเข้าใจขอบเขตของสาระของข้อเสนอของพุทธทาสภิกขุ ตัวอย่างข้อเสนอจึงได้ถูกยกมาไว้ดังนี้

อติมมยตา

อติมมยตาเป็นธรรมะที่พุทธทาสภิกขุได้นำเสนอเพื่อใช้ในการเทศนาสั่งสอนในรายการออกอากาศทางวิทยุในช่วงทศวรรษที่ 80 โดยเฉพาะการเน้นประโยชน์ของการนำอติมมยตาไปใช้ในเรื่องต่าง ๆ ในครั้งนี้ ท่านต้องการเน้นเรื่องอติมมยตากับสิทธิมนุษยชน โดยเห็นว่าอติมมยตาเป็นธรรมะที่สูงมากในพระพุทธศาสนา แต่คนไทยทั่วไปก็ยังไม่ค่อยรู้จัก ดังในตัวอย่างข้อความข้างล่าง

“อตัณมยตาเป็นธัมมามารูธ อารูธของธรรมะ สิ่งสูงสุดในพระพุทธศาสนา แต่เดี๋ยวนี้ มันยังคล้ายกับเป็นหมันซ่อนเงิบอยู่ ไม่ออกมาแสดงบทบาทอะไร ไม่ถูกนำมาใช้หรือแทบจะไม่รู้จักรกัน” (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 419-420)

สังคัมไทยกำลังถูกรอรับด้วยจริยศาสตร์แบบสิทธิ

มโนทัศน์ว่าด้วยสิทธิและหน้าที่เป็นประเด็นที่พุทธทาสภิกขุได้ใช้ในการเปิดประเด็นและคำวิจารณ์สถานการณ์ทางสังคมในช่วงนั้นทำให้เราต้องพิจารณาอย่างรอบคอบว่าแท้จริงแล้ว พุทธทาสกำลังกล่าวถึงใคร และกำลังต้านทานวิธีคิดอะไร ดังปรากฏในตัวอย่างข้อความที่ยกมาข้างล่าง

“มนุษย์เราไม่หลงใหลมัวเมาในสิ่งที่เรียกว่า สิทธิ มนุษย์ไม่ควรบ้าในระบบสิทธิ ไม่หลงในระบบสิทธิ เหมือนคนสมัยนี้ มีปากพล่ำแต่เรื่องสิทธิ แล้วมันไม่ได้ทำหน้าที่ เสียด้วยซ้ำ มันบ้าสิทธิ มันจะเอาแต่สิทธิ ปากพูดเป็นแต่สิทธิ พูดไม่เป็นถึงเรื่องหน้าที่ อย่างนี้มันไม่ไหว ” (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 422)

ประโยคที่บอกว่า “แล้วมันไม่ได้ทำหน้าที่” ประโยคนี้ มีความหมายโดยนัย (implicature) เพราะคำว่า “หน้าที่” ในที่นี้อาจหมายถึงคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่เน้นเรื่องศีลซึ่งเป็นเรื่องหน้าที่ พุทธทาสภิกขุกำลังเสียดสีสังคัมไทยว่าคนสมัยนี้ไม่ถือศีล แต่มักจะพล่ำแต่เรื่องสิทธิ พุทธทาสภิกขุเชื่อว่า ความคงที่อยู่ของความถูกต้อง นี่เป็นคำสรุปความที่เข้าใจง่าย ดังที่พุทธทาสภิกขุกล่าวว่า “เมื่อคงอยู่ได้ ก็หมายถึงความเป็นอิสระ เพราะมันคงอยู่ได้ มันต้องมีความเป็นอิสระ ถ้ามันมีอะไรมาลากดึงไปได้ มันก็สูญเสียความเป็นอิสระ ไม่หลงใหลในสิทธิ กลายเป็นไม่ยึดถือมันในสิทธิ แต่อาจจะรักษาสิทธิไว้ให้คงอยู่ได้” (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 420-430)

กฎธรรมชาติคือความถูกต้อง

พุทธทาสภิกขุเห็นว่ามนุษย์ไม่รู้ว่าจะอะไรคือกฎธรรมชาติ ดังนั้น มนุษย์จึงไม่รู้ว่าจะอะไรคือความถูกต้อง และอะไรคือหน้าที่ของตน หากมนุษย์รู้ว่าอะไรคือกฎธรรมชาติหรือธรรมะ มนุษย์ก็จะทำตนตามในการหน้าที่ และหน้าที่อันยิ่งใหญ่ของมนุษย์คือความไม่เห็นแก่ตัว หรือการมีความเมตตากรุณาต่อคนอื่น พุทธทาสภิกขุเห็นว่าการละเมิดสิทธิมนุษยชนมาจากความงี่ หรือความเห็นแก่ตัวของมนุษย์ พุทธทาสภิกขุมักใช้คำว่า “งี่เขลา” แทนคำว่า “อวิชชา” (ซึ่งเป็นคำที่มีความหมายเฉพาะในภาษาบาลี) ดังในประโยคที่ยกมาข้างล่าง

ถ้ามีความถูกต้องอยู่ในธรรมะ มันก็ไม่เกิดความเห็นแก่ตัว คือว่า มันไม่เกิดความรู้สึกเป็นตัวกูขึ้นมาได้ดอก ถ้ามันคงอยู่ในความถูกต้องตามธรรมชาติ โดยกฎธรรมชาติ โดยความรู้เรื่องกฎธรรมชาติ มันไม่อาจจะเกิดความรู้สึกงี่เขลาเป็นตัวกูเป็นของกูอะไรขึ้นมาได้ เมื่อไม่เกิดตัวกูแล้ว มันก็ไม่เกิดความเห็นแก่ตัว เมื่อไม่เกิดความเห็นแก่ตัว มันก็ไม่มีเราไม่มีเขา ฟังดูให้ดี ๆ ถ้าไม่มีตัว มันก็ไม่มีสิ่งที่เรียกว่าเราว่าเขา มันมีความรักกัน

และกัน เป็นตัวเดียวกันไปเสีย แล้วใครจะละเมิดสิทธิแก่ใครจะเกิดละเมิดสิทธิผู้อื่นขึ้นมา มันเป็นคนโง่ ก็ถูกคนอื่นเห็นเป็นคนประหลาด หรือเป็นคนบ้า อย่าไปถือสากับมันเลย (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 420-430)

ความเห็นแก่ตัวคือต้นตอของการละเมิดสิทธิมนุษยชน

พุทธทาสภิกขุพยายามชี้จุดอ่อนของระบบสิทธิมนุษยชน คือ การที่ระบบนี้กระตุ้นให้คนจ้องแต่รักษาสิทธิของตน มากกว่าการกระตุ้นให้คนพึงทำหน้าที่ของตนด้วยปัญญา ระบบที่สร้างบนแนวคิดแบบนี้ท่าทางจะแปลก หรือไปไม่รอด หรือไม่สมจริง ดังปรากฏในข้อความข้างล่าง

คนเห็นแก่ตัวนั้น คือ คนไม่มีธรรมะ เพราะไม่รู้ธรรมะ เพราะไม่รู้จักรัศธรรมะ เพราะไม่รู้จักนำเอาธรรมะมาใส่ไว้ในจิตใจ นี่เรียกว่าคนเห็นแก่ตัว คนเห็นแก่ตัวจะขยายสิทธิของเขาออกไป ด้วยกิเลสตัณหาของเขา แล้วก็ละเมิดสิทธิของคนอื่นด้วยกิเลสตัณหาของเขา แล้วอาละวาดเป็นสุนัขปากร้าย เรื่องละเมิดสิทธิของผู้อื่นด้วยความเห็นแก่ตัวนั้น มันหลงสิทธิ เมาสิทธิ เทียวกัดผู้อื่น ด้วยการอ้างสิทธิ แล้วเกิดนิยมทำตามกันมากขึ้น ๆ การละเมิดสิทธิของผู้อื่นก็มากขึ้นในโลกเพราะโลกยิ่งถอยหลังจากธรรมะ มีความเห็นแก่ตัวมาแทนที่ ธรรมะลดลงไป ความเห็นแก่ตัวเข้ามาแทนที่ ความเห็นแก่ผู้อื่นหรือความเห็นแก่ธรรมะนั้นก็ไม่มี มันก็ลดลงไป ลดลงไป ความเห็นแก่ตัวก็เข้ามาแทนที่จะเรียกว่าอะไรดี ก็เรียกคนบ้ามันมากขึ้นในโลกนี้ ให้คนป่ามาหัวเราะ ให้ลิงมาหัวเราะ ให้ผีมาหัวเราะที่มนุษย์บ้าหลงสิทธิด้วยความเห็นแก่ตัว อาละวาดข่มเหงผู้อื่น แล้วมันก็มาเป็นของดี ของถูกต้อง เป็นระบบประชาธิปไตยที่มีพรรคฝ่ายค้าน ถ้าพรรคฝ่ายค้านเป็นฝ่ายต่ำงตุ้งติเพื่อก่อ ไม่ใช่ค้านให้ล่มจมวินาศ แล้วตัวขึ้นมาครองแทน พรรคฝ่ายค้านอย่างนี้ มันเพิ่งมีเมื่อความเห็นแก่ตัวมันเกิดขึ้น (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 423)

ประชาธิปไตยที่ไร้ธรรมะ

พุทธทาสภิกขุตระหนักดีว่าทั้งสิทธิมนุษยชนกับประชาธิปไตยอยู่ในแนวคิดของสำนักเสรีนิยม (liberalism) ซึ่งมีส่วนดีและเสียในหลายประการ แต่อาจมีผลเสียหลายอย่างมากเมื่อมนุษย์ยังโง่เขลาเห็นแก่ตัว เพราะคนมองแต่ประโยชน์ของตนเองมากกว่ามองประโยชน์ของคนอื่น ในทัศนะของท่าน โลกจะอยู่รอด หากคนมีศีลธรรม หรือสนับสนุนจริยศาสตร์แบบหน้าที่ โดยเฉพาะหน้าที่ของมนุษย์ที่ต้องมีต่อเพื่อนร่วมโลก ท่านมักกล่าวเชิงเสียดสีเกี่ยวกับระบอบประชาธิปไตยอย่างไทยในโอกาสต่าง ๆ ว่านักการเมืองไทยขึ้นชอบระบอบประชาธิปไตย แต่ตนเองก็ยังขาดศีลธรรม การคัดค้านฝ่ายรัฐบาลให้ฉิบหายวอดวายโดยไม่สนใจสาระนั้นเป็นเรื่องผิดธรรมดา ดังปรากฏในข้อความที่ยกมาดังนี้

ระบบประชาธิปไตยที่มีพรรคฝ่ายค้าน ค้านให้ฉิบหายวอดวายแล้วขึ้นมาเป็นแทนนี้ ไม่ใช่ประชาธิปไตย แล้วก็ไม่มีธรรมะ ไม่มีความถูกต้องของธรรมะ แล้วก็ไม่เคยมีมาก่อน

มันเพิ่งมีเดี๋ยวนี้ เพราะคนเหล่านี้ไม่มีประชาธิปไตยชนิดนี้ แล้วมันก็ไม่ต้องขบกัดกันด้วย
ประชาธิปไตยชนิดนี้ (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 423)

ระบบการศึกษาสมัยใหม่ที่ไม่เน้นเรื่องศีลธรรมในปัจจุบัน

พุทธทาสภิกขุเห็นว่า ระบบการศึกษาในปัจจุบันเน้นแต่การทำมาหากิน แต่ไม่สนใจเรื่องจริยศาสตร์ มนุษย์ในปัจจุบันจึงใช้แต่สัญญาตญาณ หรือความเฉลียวฉลาดในการบรรลุเป้าหมายของตน แม้ต้องเอาเปรียบผู้อื่น นอกจากนั้น ระบบการศึกษาที่ไม่สอนให้มนุษย์รู้จักว่าอะไรดี อะไรชั่ว เป็นการศึกษาที่ไม่สมบูรณ์ ไม่ถูกต้อง และนี่คือต้นเหตุของปัญหาการละเมิดสิทธิมนุษยชนในรูปแบบที่สลับซับซ้อนต่าง ๆ ดังปรากฏในข้อความที่ยกมาดังนี้

การละเมิดสิทธิมนุษยชนเป็นของใหม่ เป็นความฉลาดแกมโกงของคนสมัยใหม่ที่มี
การศึกษาชนิดที่กำลังมีอยู่ การศึกษาชนิดที่กำลังมีอยู่ในโลกนี้ เป็นการศึกษาชนิดสุนัข
หางด้วน คือ ศึกษาแล้วฉลาดจนไม่รู้จะฉลาดกันอย่างไรแล้ว จะไปเที่ยวโลกพระจันทร์
ไปเที่ยวดวงดาวชนิดไหนก็ได้ เหมือนไปเที่ยวสวนหลังบ้านอย่างนั้นแหละ มีเครื่องมือ
เครื่องมือวิเศษสารพัดอย่าง แต่แล้ว มันก็ยังมีละเมิดสิทธิมนุษยชน มันก็ไม่มี
สันติภาพ มีแต่วิกฤตการณ์ หาสันติภาพมาทำยาหยอดตาก็กะแทบจะไม่ได้ ไม่ว่าโลกไหน
ไม่ว่าส่วนไหนของโลก (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 424)

ความสัมพันธ์ระหว่างอรรถประโยชน์นิยมกับลัทธิวัตถุนิยม

พุทธทาสภิกขุตระหนักดีถึงความสัมพันธ์อันเป็นเนื้อเดียวกันระหว่างปรัชญาของ
สำนักอรรถประโยชน์นิยม (Utilitarianism) หรือปัจเจกชนนิยมกับลัทธิวัตถุนิยม (Materialism) และ
ลัทธิบริโภคนิยม (Consumerism) ดังสะท้อนในหนังสือ “พุทธทาสลิต” พุทธทาสภิกขุเชื่อว่าปรัชญา
การใช้ชีวิตแบบนี้มักเน้นให้คนเห็นแก่ตัว กระตุ้นให้คนบริโภคสินค้าและการบริการเพื่อสนอง
ความต้องการที่ไม่มีวันสิ้นสุดของตนเอง ลัทธิบริโภคนิยมดังกล่าวมองมนุษย์ว่าเป็นเพียงสินค้า
ประเภทหนึ่ง ดังปรากฏในข้อความที่ผู้วิจัยขอยกมาดังนี้

โลกปัจจุบันบูชาวัตถุ การศึกษาที่ฉลาด แล้วไม่ควบคุมความฉลาด เอาความฉลาดไปใช้
เพื่อเห็นแก่ตัว หรือเห็นแก่ตัวอย่างฉลาด คนป่าไม่มีความรู้แบบนี้ เขาจึงมีความสุขยิ่งกว่า
มนุษย์สมัยนี้ ซึ่งไม่ควรเรียกว่ามนุษย์ เรียกว่าคนก็ยังไม่ค่อยจะสมกันเสียอีก ยิ่งเจริญทาง
วัตถุ ยิ่งเห็นแก่ตัว ก็ยิ่งละเมิดสิทธิมนุษยชน คิดดูให้ดี ยิ่งเจริญทางวัตถุ หลงใหลวัตถุ
บูชาวัตถุ มันจะยิ่งเห็นแก่ตัว มันถูกหลอกมากขึ้น มันโง่มากขึ้น ยิ่งเห็นแก่ตัว มันก็ยิ่ง
ละเมิดสิทธิมนุษยชนเพื่อจะเอาประโยชน์อันมากมายมาเป็นของตน นี่การละเมิดสิทธิ
มนุษยชนมันตามหลังมา ขอให้ดูให้ดีว่าใครทำขึ้น มันไม่ใช่ใครทำขึ้น ความโง่ของมนุษย์
มันสร้างขึ้นมาเป็นผลผลิตของอวิชชา ความโง่เง่าของมนุษย์นั่นเอง ทำให้เกิดสิ่งที่
เรียกว่าการละเมิดสิทธิมนุษยชน ซึ่งไม่มีในสมัยคนป่าโน้น แล้วก็ค่อยมีตามความเจริญ

มีมากขึ้นในความเจริญ ในการศึกษาสูงสุด ยิ่งฉลาดแล้ว ยิ่งเห็นแก่ตัว (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 424-425)

ศีล 5

พุทธทาสภิกขุเชื่อว่าหากมนุษย์รักษาศีล 5 การละเมิดสิทธิมนุษยชนก็คงไม่มี โดยเห็นว่าการที่มนุษย์จะรักษาศีล 5 ได้นั้น มนุษย์เองก็ต้องมีสัมมาทิฐิ หรือปัญญาในระดับหนึ่ง แต่ มนุษย์ส่วนใหญ่ไม่ได้เข้าใจและตระหนักถึงความมุ่งหมายและความหมายของศีล ซึ่งเป็นพุทธปัญญา หรือความดีในระดับพื้นฐาน มนุษย์จึงหลงทางหรือมักคิดตามสัญชาตญาณของตน กล่าวคือ ฉกฉวย ประโยชน์เข้าสู่ตนอย่างเห็นแก่ตัวจนไม่สนใจว่าบุคคลรอบข้าง หรือสังคมจะต้องเผชิญกับอะไร

สภาพเช่นนี้จึงทำให้เกิดการประทุษร้าย ประทุษร้ายในทุกความหมาย ทำร้ายศีลธรรม พื้นฐานหมดเลย คือ ศีลห้า ศีลห้าเรียกว่าศีลธรรมพื้นฐาน มันประทุษร้ายชีวิตและ ร่างกายของเขา ผิดศีลข้อ 1 ประทุษร้ายทรัพย์สินสมบัติของเขา ผิดศีลข้อ 2 ประทุษร้าย ของรักของใคร่ของเขา มันผิดศีลข้อที่ 3 ประทุษร้ายความเป็นธรรม ความยุติธรรมของ ผู้อื่น ผิดศีลข้อ 4 ประทุษร้ายสติปัญญาสมบัติของตัวเอง ผิดศีลข้อที่ 5 นี่ก็เมา เมา ความผิดพลาดอันนี้ ผิดศีลปาณา ทำร้ายเขา ผิดศีลอทินนา ปล้นจี้ลักขโมยเขา ผิดศีลกา เมกัล่วงละเมิดของรักของเขา ผิดศีลข้อ 5 มันก็หลงมากขึ้น หลงมากขึ้น (โมหะ) แล้วก็ ติด ติดในความโง่ความหลงมากขึ้น (หรืออวิชชา) ติดในความโง่ เมาในความโง่ นี่มันร้าย ยิ่งกว่ายาเสพติดนะ ยาเสพติดที่กลัวกันนักหนาในโลกปัจจุบันนี้ ความโง่ของอวิชชา ตัณหา อุปาทานนี้ เลวร้ายกว่านั้นอีก ทำไม่มาดูให้ดี เพราะว่ามันทำให้ละเมิดสิทธิ มนุษยชน ไม่มีเหลือ ไม่มีเหลือสักชนิดหนึ่งแล้ว (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 425)

การละเมิดสิทธิมนุษยชนในแบบแยกย่อย

พุทธทาสภิกขุได้เน้นตัวอย่างของการละเมิดสิทธิมนุษยชนในแบบแยกย่อยที่คนใน สังคมไทยมักมองข้าม พุทธทาสภิกขุกระตุ้นให้ผู้อ่านต้องคิดอย่างเชิงวิพากษ์ในแบบจริง ๆ (critical thinking) มิใช่คิดตามกระแส ดังปรากฏในข้อความที่ยกมาข้างล่าง

ผู้มีอำนาจเงิน มีอำนาจเงินก็ใช้ระบบอุตสาหกรรมสูบเลือดเพื่อนมนุษย์ มีเงินมาก วาง ระบบอุตสาหกรรม ผลผลิตของที่ยักยอกออกมาขายให้คนหลงใหล แล้วก็สูบเลือดมนุษย์ เพราะว่าเก่งด้วยการโฆษณา โฆษณาเก่งจนโฆษณาเก่งจนโฆษณาให้คุณยายชี้เหนียวซื้อ ตู้เย็นและทีวีก็ได้ นี่เพราะการโฆษณาที่เก่งของนักอุตสาหกรรม ผู้มีอำนาจเงิน นี่ละเมิด สิทธิมนุษยชนไหม แม้จะไม่ผิดกฎหมาย แต่มันละเมิดโดยธรรมะ ไม่มีใครมองกันว่านี่ ละเมิดสิทธิมนุษยชน แต่มันเป็นการละเมิดสิทธิมนุษยชนที่ยิ่งกว่าอาชญากรรมเพราะ มันสร้างความปั่นป่วนทุกระดับชั้น (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 425-426)

ความฉลาดที่ไม่ถูกต้อง

พุทธทาสภิกขุได้เสียดสีระบบการเมืองไทย โดยเฉพาะพวกนักการเมืองที่จ้องแต่ทำลายคู่ต่อสู้ทางการเมืองในยุคนั้น หรือทำทุกวิถีทางเพื่อที่ตนจะขึ้นมามีอำนาจ หรือสามารถแสวงหาประโยชน์ให้แก่ตนเองมากที่สุด พฤติกรรมเช่นนี้อาจดูว่าเก่ง แต่หากพิจารณาอย่างแท้จริง สังคมไทยกำลังหลงทาง ดังปรากฏในข้อความที่ยกมาข้างล่าง

เพราะเมื่อไม่มีความคงที่ถูกต้องในทางธรรมะแล้ว มันก็ละเมิดสิทธิไปหมด จึงขออย่าว่าประชาธิปไตยที่มีพรรคการเมืองฝ่ายค้านที่ค้านหันแหลก ไม่มีใครรู้สึกว่าเป็นการละเมิดสิทธิมนุษยชนอย่างโง่เขลาเบาปัญญาที่สุด ทุกคนยอมรับว่าผู้แทนชุดนี้เลือกมาโดยประชาชนอย่างถูกต้อง มาตั้งรัฐบาลถูกต้องตามประชาชน แล้วยังตั้งหน้าจะฟันให้แหลก ให้ฉิบหาย ให้วินาศไป แล้วขึ้นมาเป็นแทน อย่างนี้เรียกว่าละเมิดสิทธิมนุษยชนไหม สิ่งที่เกิดขึ้นมามีมาตั้งแต่ต้นให้เกิดระบบการเลือกผู้แทน ได้ผู้แทนคนนี้ขึ้นมา มาตั้งรัฐบาล แล้วชวนกันหันแหลกเสียอีก มันหลบลี้หลบลี้ตาละเมิดสิทธิมนุษยชน ระบบนี้มันเป็นการละเมิดสิทธิมนุษยชนที่ไม่มีใครรู้สึก แล้วกลับยกย่องบูชากันว่าเป็นฝ่ายค้านที่เก่ง (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 426)

ความเมตตากรุณาคือพุทธปัญญา

พุทธทาสภิกขุพยายามเน้นเรื่องความเมตตากรุณา เพราะปัญหาที่ไม่มีความเมตตากรุณาเป็นเรื่องน่ากลัว นอกจากนั้น ปัญญากับความเมตตากรุณายังเป็นพระธรรมที่สำคัญของพระพุทธศาสนา โดยเฉพาะในนิคายมหายาน ดังปรากฏในข้อความข้างล่างที่ยกมานี้

เมื่อไม่มีความคงที่อยู่ในความถูกต้อง ไม่บูชาความถูกต้อง จึงไม่เห็นแก่ธรรมะจึงไม่เห็นแก่ผู้อื่น จึงไม่มีเมตตากรุณาเป็นวิหารธรรมออกหน้า เป็นปุระจาริกเป็นธรรมะออกหน้า กว่าธรรมใด ๆ คือ เมตตากรุณา ถ้ามีเมตตากรุณาเหลืออยู่ในจิตบ้าง มันก็ไม่มี การละเมิดสิทธิ คนฉลาดก็ใช้ความฉลาดเพื่อเห็นแก่ตัวได้แนบเนียนลึกซึ้งมาก แล้วกลับได้รับการยกย่อง ฟังแล้วมันน่าทุเรศในความเป็นมนุษย์ แห่งยุคที่บูชาเนื้อหนังและกิเลส ตัณหา (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 426-427)

การเสียดสีความพยายามของมนุษย์ในการสร้างระบอบสิทธิมนุษยชน

พุทธทาสภิกขุเห็นว่ามนุษย์มีวิชาและคนสมัยใหม่เริ่มไม่สนใจศาสนา ดังนั้น ความเห็นแก่ตัวของมนุษย์จึงเต็มไปด้วยหมดทั้งโลก การละเมิดสิทธิมนุษยชนจึงมีให้เห็นในทุกที่ โลกนี้จึงเต็มไปด้วยคนบ้า คนมีกิเลสและความเห็นแก่ตัว และปรากฏออกมาในรูปแบบต่าง ๆ ของการละเมิดสิทธิมนุษยชนในแบบแยะแยะ ดังนั้น แนวคิดเรื่องอัตตาจึงขัดแย้งกับศาสนาพุทธที่เน้นหลักอนัตตา ซึ่งหมายถึงการไม่เน้นหรือหลงใหลในอัตตาของตนเองโดยเฉพาะในมิติสังคม ดังปรากฏในข้อความที่ยกมาข้างล่าง

เราไม่จำเป็นต้องมีปัญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน เพราะมนุษย์ไม่เห็นแก่ตัว มีความคงที่อยู่ในความถูกต้อง แม้ตามธรรมชาติก็ได้ อย่าไปสร้างกิเลส อย่าบูชาวัตถุ อย่าบูชาความสนุกสนานเริงร่าอยู่ในทางกิเลสตัณหา จนมันไม่รู้ว่าจะอะไรเป็นอะไร จนต้องมีปัญญาสากลฯ ปัญญาสากลมีไว้หว่านเหาะเยาะกันเล่น เพราะยังมีการละเมิดสิทธิมนุษยชนทั่วทุกหัวระแหง การเห็นแก่ตัว คือ การเหยียบย่ำหัวใจของศาสนา ความคงที่อยู่ในความถูกต้อง ขัดขวางการกอบโกยประโยชน์ด้วยความเห็นแก่ตัว มันป้องกันการกอบโกยประโยชน์ด้วยความเห็นแก่ตัว นี่มันเป็นผลของความคงที่อยู่ในความถูกต้อง ดังนั้น คนที่มีกิเลสตัณหาจึงไม่ชอบ ไม่ชอบความถูกต้อง ไม่ชอบความคงที่อยู่ในความถูกต้อง คนชนิดนี้เลวร้ายที่สุดเพราะมันเหยียบย่ำหัวใจของศาสนาทุกศาสนา (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 428)

ความไม่เห็นแก่ตัวเป็นหัวใจของทุกศาสนา

พุทธทาสภิกขุเชื่อว่า ทุกศาสนาที่สำคัญในโลกเน้นเรื่องความไม่เห็นแก่ตัว แม้ว่าศาสนาเหล่านั้นได้ประกาศออกมาเป็นหลักการ/กฎหรือไม่ก็ตาม การไม่เห็นแก่ตัวนี้จะทำให้ลดโอกาสของการละเมิดสิทธิมนุษยชนไปโดยปริยาย ดังปรากฏในข้อความที่ยกมาดังนี้

ศาสนาทุกศาสนาไม่ว่าศาสนาไหน มีพระเจ้า ไม่มีพระเจ้าอะไรก็ตาม ล้วนแต่กำจัดความเห็นแก่ตัวของมนุษย์ของคนในโลกนี้ทั้งนั้น โดยเฉพาะพระพุทธศาสนาแล้ว ยิ่งสอนความไม่มีตัว ไม่เห็นแก่ตัว เพราะว่ามันไม่มีตัว มันก็ล่วงละเมิดสิทธิของใครกันไม่ได้ เพราะมันไม่มีตัวผู้ละเมิด หรือผู้ถูกละเมิด แต่พุทธบริษัทเองก็ยังไม่ค่อยรู้จักความประเสริฐของพระธรรมเรื่องนี้ที่จะไม่ให้เกิดความละเมิดสิทธิมนุษยชนของผู้อื่นมีอัตมมยตาก็ไม่มีการละเมิดสิทธิมนุษยชน ถ้ามีการละเมิดสิทธิมนุษยชนก็หาอัตมมยตาไม่ได้ (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 429)

ความสัมพันธ์ระหว่างอัตมมยตากับอนัตตา

ข้อเสนอหลักในคัมภีร์ของพุทธทาสภิกขุ คือ ความไม่เห็นแก่ตัว ซึ่งเป็นทั้งปัญญาและความดีระดับสูง ซึ่งสะท้อนในแนวคิดเรื่องอนัตตา ดังปรากฏในคำสอนทางพระพุทธศาสนา นัยของคำกล่าวนี้นี้หมายถึงเจตนาที่ดี หรือไมตรีจิต (goodwill) หรือความเมตตากรุณา (compassion) ของมนุษย์ต่อสรรพสิ่งต่าง ๆ ซึ่งในกรณีนี้ต้องรวมถึงการประยุกต์ใช้สิทธิมนุษยชนในสถานการณ์จริงอย่างไร้อคติ ซึ่งสะท้อนเรื่องแรงจูงใจ (motivations) ในแดนกุศล อันเป็นเกณฑ์สำคัญในการพิจารณาทางจริยศาสตร์พุทธ

อย่างไรก็ดี สำหรับคนที่ไม่รู้จักพุทธทาสภิกขุอย่างดีพอ บุคคลเหล่านั้นอาจมีความรู้สึก ว่า พุทธทาสภิกขุได้เน้นแนมหรือไม่เห็นด้วยกับระบบสิทธิมนุษยชนในหลายโอกาส แต่แท้จริงท่านมิได้บอกว่า สิทธิมนุษยชนเป็นสิ่งไม่ดีสำหรับมนุษย์เลย แต่ทว่าท่านต้องการจะสื่อว่า ตรรกะหรือ

วิธีคิดของสิทธิมนุษยชนและพฤติกรรมของผู้ใช้หลักสิทธิมนุษยชนในสถานการณ์จริงในโลกกลับขาดศีลธรรม เพราะระบบนี้ถูกนำมาใช้อย่างเห็นแก่ตัว หรือ ถูกเลือกใช้โดยกลุ่มคนบางกลุ่มเพื่อผลประโยชน์ของตนเอง การที่ท่านกล่าวพูด/วิจารณ์ถึงขนาดนี้ ในอีกด้านหนึ่งของเหรียญ มันอาจสะท้อนว่าพุทธทาสภิกขุได้ศึกษา/รู้จักปรัชญาสิทธิมนุษยชน จากมุมมองหนึ่ง โดยเฉพาะบริบทของการกำเนิดขึ้นมาของสิทธิมนุษยชนที่สตรีและคนด่ากลับมิได้รับการความเท่าเทียมกันในฐานะมนุษย์ในช่วงเวลาก่อนหน้านี้ในสหรัฐอเมริกา และอาจรวมถึงบริบทของการนำหลักสิทธิมนุษยชนไปใช้ในสถานการณ์ปัจจุบันอย่างมีอคติ หรือกิเลส

กฎธรรมชาติ

พุทธทาสภิกขุเน้นเรื่อง “กฎธรรมชาติ” ซึ่งหมายถึงกฎธรรมชาติในพระพุทธศาสนา เช่น กฎไตรลักษณ์ หรือ นิยามทั้ง 5 หรือแม้แต่พระธรรมทั้งหมดที่พระพุทธเจ้าทรงตรัสรู้ชอบด้วยพระองค์เอง) แต่ไม่ได้หมายถึงกฎธรรมชาติในวิชาวิทยาศาสตร์ ดังปรากฏในตัวอย่างข้อความข้างล่าง

“ถ้ามันคงที่อยู่ในความถูกต้องตามธรรมชาติ โดยกฎธรรมชาติ โดยความรู้เรื่องธรรมชาติ มันไม่อาจจะเกิดความรู้สึกโง่เขลาเป็นตัวกู เป็นของกูอะไรขึ้นมาได้” (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 422)

กฎธรรมชาตินี้ตรงกับคำว่า “Natural Law” หรือ Law of Nature หากแปลเป็นภาษาอังกฤษ กฎธรรมชาตินี้เป็นหนึ่งในสี่ความหมายของคำว่าธรรมะที่ให้ไว้โดยท่านพุทธทาสภิกขุ ธรรมะมี 4 ความหมาย คือ 1. ตัวธรรมชาตินี้ 2. กฎธรรมชาติ 3. หน้าที่ 4. ผลจากการทำหน้าที่ ดังนั้นในนัยนี้ มนุษย์ยังมีหน้าที่ของตนตามธรรมชาติ นอกจากนั้น พุทธทาสภิกขุเห็นว่ากฎธรรมชาตินี้ในบริบทของพระพุทธศาสนาหมายถึงทุกกฎที่มีอยู่ในธรรมชาติ แต่ประเด็นที่ทำให้ผู้อ่านต้องครุ่นคิดมากขึ้นเกี่ยวกับการวิเคราะห์สิทธิมนุษยชนของพุทธทาสภิกขุคือการที่ท่านได้ระบุถึงสาเหตุหลักที่ทำให้ระบบสิทธิมนุษยชนไม่ค่อยประสบผลสำเร็จเท่าที่ควรในการนำมาใช้จริง คือ การที่ผู้ใช้/อ้างหลักสิทธิมนุษยชนยังมีอวิชชา หรือยังขาดความเป็นกลาง อันเนื่องมาจากระบบการศึกษาในปัจจุบันที่สอนให้คนเห็นแก่ตัว คนที่ใช้/อ้างสิทธิมนุษยชนจึงยังขาดความเป็นกลาง ยังขาดอิสรภาพจากมายาคติ/มิจฉาทิฎฐิ ดังสะท้อนอยู่ในประโยคตัวอย่างดังนี้

การศึกษาที่ไม่ถูกต้องในฐานะชนวนของการละเมิดสิทธิ

พุทธทาสภิกขุเห็นว่าการศึกษาที่เน้นแต่ความเป็นเลิศทางวิชาการ โดยไม่สนใจการพัฒนาจิตใจเป็นสิ่งที่อันตราย เพราะผู้คนจะใช้ความรู้ความสามารถที่เหนือคนอื่นไปในทางที่เอานะประโยชน์จากสังคมมากกว่าการให้สังคม นอกจากนั้น สาเหตุหลักที่ทำให้ระบบสิทธิมนุษยชนไม่ค่อยประสบผลสำเร็จเท่าที่ควรในการนำมาใช้จริง คือ การที่ผู้ใช้/อ้างหลักสิทธิมนุษยชนยังมีอวิชชา หรือยังขาดความเป็นกลาง อันเนื่องมาจากระบบการศึกษาในปัจจุบันที่สอนให้คนเห็นแก่ตัว คนที่ใช้/อ้างสิทธิมนุษยชนจึงยังขาดความเป็นกลาง ยังขาดอิสรภาพจากมายาคติ/มิจฉาทิฎฐิ

การศึกษาในโลกเป็นชนวนนำไปสู่การละเมิดสิทธิมนุษยชน เพราะมันมิใช่การศึกษาที่แท้จริง มันเป็นการศึกษาที่มีแต่ความฉลาดเพื่อเห็นแก่ตัว ไม่นำไปสู่ความคงที่ คงที่อยู่ ในความถูกต้อง แลมนำไปสู่ความฉลาดในการที่จะละเมิดสิทธิมนุษยชนเสียเอง ยิ่งหาวิธี ยิ่งหาโอกาส ยิ่งหาช่องทาง ยิ่งหาเหตุผล ที่จะละเมิดสิทธิมนุษยชน นี่โลกนี้มันกำลังเป็นเสียแบบนี้ (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 428)

สิทธิกับหน้าที่

พุทธทาสภิกขุได้วิเคราะห์ระบบสิทธิมนุษยชนในด้านแนวคิดจริยศาสตร์เชิงเปรียบเทียบจากมุมมองของท่านและได้กล่าววิจารณ์อย่างตรงไปตรงมา โดยเห็นว่าจริยศาสตร์แบบสิทธิจึงเน้นประเด็นเรื่องสิทธิ แต่ทำไมศาสนาพุทธไม่จำเป็นต้องเน้นเรื่องสิทธิแต่ทว่าต้องเน้นเรื่องหน้าที่ เช่น ศีล 5 และมรรคมงคล 8 คำวิจารณ์ของท่านต้องถูกพิจารณาในบริบทของจริยศาสตร์เปรียบเทียบเพราะสะท้อนว่า ท่านมีความเข้าใจเกี่ยวกับความสัมพันธ์เรื่องสิทธิและหน้าที่ ซึ่งต่างเป็นตรรกะพื้นฐานของระบบยุติธรรมดังที่ปรากฏในปฎิญาสากล่าวด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ ดังเห็นว่าท่านพุทธทาสเน้นเรื่องนี้ในการบรรยายเรื่องอดมมยตากับปัญหาสิทธิมนุษยชน (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 422)

“หากคนสมัยนี้มีปากพลาบแต่เรื่องสิทธิ แล้วมันไม่ได้ทำหน้าที่เสียด้วยซ้ำ มันบ้าสิทธิ มันจะเอาแต่สิทธิ ปากพูดแต่สิทธิ พูดไม่เป็นถึงเรื่องหน้าที่ อย่างนี้มันไม่ไหว” (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 423)

ประโยคข้างบนนี้แสดงนัยว่า ท่านพุทธทาสได้ใช้เกณฑ์เดียวกับศาสตราจารย์กฎหมายในโลกตะวันตกในการวิเคราะห์/วิพากษ์ระบบสิทธิมนุษยชน เพราะการที่เราพูดว่าเรามีสิทธิ เราต้องตระหนักเสมอว่าอีกคนต้องมีหน้าที่เพื่อทำให้เราทรงสิทธิ์นั้นได้ หากเรามีสิทธิ แต่ไม่มีคนทำหน้าที่ หรือรับผิดชอบ มันเป็นเรื่องที่แทบเป็นไปไม่ได้

“ถ้าความถูกต้องอยู่ในธรรมะ มันก็ไม่เกิดความเห็นแก่ตัว คือว่า มันไม่เกิดความรู้สึกเป็นตัวกูขึ้นมาได้ดอก” (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 423)

มนุษย์ควรลดอัตตา

พุทธทาสภิกขุได้ชี้จุดด้อยของตรรกะของระบบสิทธิมนุษยชนที่เน้นแต่เรื่องอัตตาในรูปของการเรียกร้องสิทธิและพิทักษ์เสรีภาพ ท่านอธิบายอย่างน่าฟังว่า หากทุกคนทำหน้าที่ของความ เป็นมนุษย์แล้ว การละเมิดสิทธิ์จะมีขึ้นได้อย่างไร ดังนั้น ตรรกะที่เราพบในพระพุทธานุศาสนาจึงเป็นตรรกะที่ลึกลับที่เน้นไปตรงต้นเหตุหรือต้นกำเนิด ดังปรากฏในคำพูดของท่านพุทธทาสข้างล่าง

ฟังดูดี ๆ ถ้าไม่มีตัว มันก็ไม่มีสิ่งที่เรียกว่าเราว่าเรา มันมีความรักกันและกัน เป็นตัวเดียวกันเสีย แล้วใครจะละเมิดสิทธิแก่ใครได้ ใครจะละเมิดสิทธิแก่กันและกันได้ ถ้ามัน

รักเป็นตัวเดียวกันเสีย ไม่มีมึง ไม่มีกู ถ้าใครจะเกิดละเมิดสิทธิผู้อื่นขึ้นมา มันเป็นคนโง่
ก็ถูกคนอื่นเห็นเป็นคนประหลาด หรือเป็นคนบ้า (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 422)

หากพิจารณาการวิเคราะห์ของท่านพุทธทาสภิกขุในประเด็นธรรมชาติของสิทธิมนุษยชนกับพระพุทธศาสนา แม้ท่านมิได้พิจารณาทุกหลักการหรือทุกแง่มุมที่นักวิชาการทำ แต่อาจกล่าวได้ว่าการเน้นในบทวิเคราะห์ของท่านได้ลงไปในระดับต้นต่อหรือรากฐานทางความคิด (conceptual foundation) ท่านยังได้วิเคราะห์ข้อสันนิษฐานล่วงหน้า (presuppositions) ของสิ่งที่อาจเรียกว่า “แก่นปรัชญาตะวันตก” ที่อยู่เบื้องหลังปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน (Universal Declaration of Human Rights) ของสหประชาชาติ แม้ว่าท่านเรียกปฏิญญาสากลว่า “กฎบัตรสิทธิมนุษยชน” แต่แท้จริงท่านหมายถึงปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน ซึ่งเป็นชื่ออย่างเป็นทางการ ดังที่เราคุ้นเคยในสมัยปัจจุบัน

แต่สิ่งที่ทำให้นักอ่านวางหนังสือ “อติมมยตาปริทัศน์” ของท่านไม่ลง คือ ท่านได้วิจารณ์ความจริงใจของบรรดาประเทศมหาอำนาจในการบังคับใช้/ส่งเสริมสิทธิมนุษยชนในภูมิภาคต่าง ๆ ในโลก แม้ว่าท่านไม่ได้ลงไปรายละเอียดถึงขนาดวิจารณ์บริบทที่ปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนได้ถือกำเนิดขึ้น หรือระบุชื่อประเทศมหาอำนาจ แต่ทุกคนทราบว่าท่านหมายถึงประเทศใดแก่งัดที่ท่านได้สื่อให้คนไทยในยุคนี้ว่าประชาธิปไตยจะดีไม่ได้ หากคนส่วนใหญ่ของประเทศยังไม่ได้สิ่งที่สำคัญอาจมีไช้ระบบ แต่เป็นสันดานของคน

4.1.5 การวิเคราะห์ตัวบทในด้านโครงสร้างวาทกรรม

งานวิจัยพบว่า ตัวบท “อติมมยตากับปัญหาสิทธิมนุษยชน” ของพุทธทาสภิกขุ ประกอบสร้างจากหลายสายวาทกรรม ตัวบทจึงบอกเป็นนัยถึงวิวัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของสายวาทกรรมต่าง ๆ โดยเฉพาะวาทกรรมที่ถูกผลิตโดยพุทธทาสภิกขุต้องมีตัวบทที่มีมาก่อน (prior text) เช่น “ธัมมิกสังคณนิยม” ซึ่งเป็นตัวบทที่ผลิตขึ้นมาก่อนตัวบทปัจจุบัน นอกจากนั้น หลายศัพท์ หรือแนวคิดมิใช่เป็นคำศัพท์ธรรมดา แต่ทว่าเป็นกฎเกณฑ์ความรู้และความจริงที่สามารถพบได้ในวาทกรรมอื่น ๆ ของพุทธทาสภิกขุ กฎเกณฑ์เหล่านั้นมีสายกำเนิดมาจากพระไตรปิฎก หรือคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนาอื่น ๆ ดังสะท้อนในคำสำคัญ เช่น อติมมยตา ปัญญา กิเลส ราคะ โมหะ โทสะ เมตตา โลภุทธะ เป็นต้น นอกจากนั้น กฎเกณฑ์เหล่านี้สัมพันธ์กันเองจนกลายเป็นชุดความรู้

หัวเรื่อง (heading)

หัวเรื่องวาทกรรมของพุทธทาสภิกขุ คือ อติมมยตากับปัญหาสิทธิมนุษยชน

หัวข้อ (topic)

วาทกรรมดังกล่าวใช้หัวข้อจำนวนมาก เช่น อุดมมยตา การละเมิดสิทธิมนุษยชน
ระบบการศึกษา ระบบเศรษฐกิจทุนนิยม การปกป้องศาสนา เป็นต้น

สายวาทกรรม (discourse strand)

ตัวบทของพุทธทาสภิกขุประกอบด้วยสายวาทกรรม (discursive strand) ที่สำคัญเป็นจำนวนมาก เช่น วาทกรรมสิทธิมนุษยชน วาทกรรมเถรวาทไทย วาทกรรมวิทยาศาสตร์
วาทกรรมการเมือง เป็นต้น เงื่อน (clue) ที่ช่วยบอกลักษณะของสายวาทกรรมคือคำและความหมาย
ของคลังศัพท์ที่สะท้อนบริบทเฉพาะของตนเอง

การใช้คลังศัพท์ที่สะท้อนวาทกรรมสิทธิมนุษยชน

สิทธิ เสรีภาพ อิสระภาพ อิสระเสรี หน้าที่ กฎหมาย กฎบัตร สิทธิมนุษยชน
การละเมิด การประทุษร้าย (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 419-429)

ลักษณะการใช้ภาษาที่สะท้อนวาทกรรมสิทธิมนุษยชน

ละเมิด+สิทธิ ล่วงละเมิด+สิทธิ มี+สิทธิ ทำ+หน้าที่ ขยาย+สิทธิ อ้าง+สิทธิ
รักษา+สิทธิ ผิด+กฎหมาย

การใช้คลังศัพท์ที่สะท้อนวาทกรรมเถรวาทไทย

เช่น ศีลธรรม สติ ปัญญา ธรรมะ อานิสงส์ ปุเรจาริก เมตตากุรุธา กิเลส ตัณหา
พระพุทธานุสาสนา ศาสนิกชน อุดมมยตา นิพพาน โมหะ อัตตา ตัณหา นิโรธ (พุทธทาสภิกขุ, 2556,
น. 419-429)

ลักษณะการใช้คำที่สะท้อนวาทกรรมเถรวาทไทย

เช่น ผิด+ศีล รักษา+ศีล มี+สติ มี+ปัญญา ละ+กิเลส

การใช้คลังศัพท์ที่สะท้อนวาทกรรมวิทยาศาสตร์

กฎธรรมชาติ ความรู้เรื่องของธรรมชาติ เหตุผล วัตถุ การศึกษา ระบบอุตสาหกรรม
นักอุตสาหกรรม (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 419-429)

การใช้คลังศัพท์ที่สะท้อนวาทกรรมการเมือง

พรรคฝ่ายค้าน ระบบประชาธิปไตย ระบบคัดค้าน ความถูกต้อง

ตัวอย่างของสายวาทกรรมเถรวาทไทย เช่น

“ถ้าธรรมะชื่ออุดมมยตาไม่ปรากฏออกมาในโลกนี้ โลกนี้ก็ไม่มีการศาสนา”

(พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 419-429)

ตัวอย่างของสายวาทกรรมวิทยาศาสตร์

“เราไม่ไปละเมิดสิทธิของใคร ทุกคนมีสิทธิของตน ไม่มีใครเลือกไปละเมิดสิทธิ
ของบุคคลอื่น” (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 419-429)

ตัวอย่างของสายวาทกรรมการเมืองไทย

“ระบบประชาธิปไตยที่มีพรรคฝ่ายค้าน คำนึงให้แบหยาวยาวอด แล้วขึ้นเป็นแทนนี้ ไม่ใช่ประชาธิปไตย” (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 419-429)

4.1.6 การวิเคราะห์ตัวบทในด้านกลวิธีทางคำศัพท์

ผู้ประพันธ์ใช้คำศัพท์บาลีจำนวนมาก เช่น อตัมมยตา อัมมาวุธ โลกุตตระ นิพพาน เนวสัณญานาสัณญายตนะ รูปฌาน เป็นต้น คำศัพท์เหล่านี้มีอิทธิพลในการกำหนด/จำกัด การตีความทั้งในระดับประโยคและระดับตัวบทว่าต้องอาศัยบริบททางวัฒนธรรม เพราะถ้อยคำในตัวบทเป็นวาทกรรมเถรวาทไทย ซึ่งมีใช้ภาษาไทยในแบบธรรมดา

นอกจากนั้น งานวิจัยพบการใช้คำที่บ่งบอกถึง “การถูกซ่อน ถูกบังตา” เช่น มั่นลับ ซ่อนเร้น เป็นหมัน ไม่ออกมาแสดงบทบาทอะไร แทบจะไม่รู้จัก เป็นต้น

อย่างที่ทราบกันดีว่า ความหมายมีหลายระดับ เช่น ความหมายในระดับคำ ความหมายในระดับประโยคซึ่งเกิดจากความสัมพันธ์ระหว่างถ้อยคำ (words) กับบริบท (context) ความหมายในระดับตัวบทเกิดจากความสัมพันธ์ระหว่างตัวบทกับบริบท ในกรณีนี้ ตัวบทของพุทธทาสภิกขุมีความหมายที่บ่งบอกว่าคำสอนทางพระพุทธศาสนาและศาสนาอื่น ๆ เน้นเรื่องการไม่เห็นแก่ตัว ในขณะที่ระบบสิทธิมนุษยชนเน้นแต่ให้คนมุ่งรักษาสติของตนเอง แต่ไม่ค่อยตระหนักเรื่องการทำหน้าที่ วิธีคิดแบบนี้และวิธีตีความสิทธิมนุษยชนในทำนองนี้จึงไม่ต่างจากวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์เถรวาทไทยรูปอื่น ๆ โดยเฉพาะของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) แม้ว่าตัวบท/วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) มีรายละเอียดในด้านเนื้อหาที่ซับซ้อนกว่ามาก

ในวาทกรรมสิทธิมนุษยชนของพุทธทาสภิกขุ แรงจูงใจหรือสาเหตุที่นำไปสู่การละเมิดสิทธิมนุษยชนถูกแทนด้วยอวิชชา หรือความเห็นแก่ตัว การถกเถียงความหมายในลักษณะทำนองนี้จึงสะท้อนฐานคติของคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่เห็นว่ามนุษย์มีอวิชชาและค้นหาเองก็เป็นสาเหตุของการเกิดของมนุษย์ ในขณะที่ภาพแทนคำสอนทางพระพุทธศาสนาคือปัญญา ปัญญามีหลายประเภทและหลายระดับ เช่น ปัญญาในระดับศีล ปัญญาในระดับเมตตากรุณา ปัญญาในระดับนิโรธ ปัญญาในระดับอโมหะ ปัญญาในระดับอโลภะ หรือการไม่เห็นแก่ตัว เป็นต้น พุทธทาสภิกขุมีชื่อเสียงอย่างมากในด้านการเผยแพร่โลกุตตรธรรม อย่างไรก็ตาม ในทศวรรษที่ 80 พุทธทาสภิกขุเน้นไปที่ปัญญาในระดับของการรู้ทั่วเกี่ยวกับอิสระเหนือปัจจัย หรือของการไม่ติดอยู่ในปัจจัยปรุงแต่ง หรือรู้จักกันในภาษาบาลีว่า “อตัมมยตา”

4.1.7 การวิเคราะห์ตัวบทในด้านกลวิธีทางโวหารและวรรณศิลป์

งานวิจัยพบว่า ตัวบทมีการสร้างความหมายที่สะท้อนถึงการใช้เครื่องมือทางโวหาร (rhetorical devices) และเครื่องมือทางวรรณศิลป์ (literary devices) จำนวนมาก เครื่องมือ

ทางโวหารและวรรณศิลป์นอกจากสะท้อนวิธีการใช้ภาษาของผู้ใช้ภาษา ยังถูกพิจารณาว่าเป็นเทคนิคที่ผู้พูด/ผู้เทศนาใช้เพื่อส่งความหมายให้แก่ผู้ฟัง โดยมีวัตถุประสงค์ให้ผู้ฟังคิดตาม หรือเกิดการคล้อยตาม ผ่านการร้อยเรียงภาษาที่สามารถกระตุ้นการตอบสนองทางอารมณ์ หรือปลุกเร้าการกระทำจากผู้ฟัง อย่างไรก็ตาม เครื่องมือทางโวหารมิได้เป็นเรื่องอุดมการณ์ (ideology) แต่เครื่องมือทางโวหารและวรรณศิลป์เหล่านี้ถูกใช้เพื่อเน้น (emphasis) เพื่อนำเสนอ (introduction) หรือเปลี่ยนมุมมอง (perspective) ใหม่ เครื่องมือทางโวหารบางอย่างถูกใช้เพื่อซ่อนความหมายทางอุดมการณ์ (ideological meaning) หรือหลบเลี่ยงบางประเด็นที่ไม่พึงประสงค์ในแบบแยบยล

การใช้อุปมา (simile)

ตัวอย่าง

ไปเที่ยวดวงจันทร์เหมือนไปเที่ยวสวนหลังบ้าน (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 419-429)

การใช้อุปลักษณ์ (metaphore)

ตัวอย่าง

อัมมมยตาเป็นธัมมารูธ

การศึกษาสุนัขทางด่วน

เหยียบย่ำหัวใจของทุกศาสนา

เป็นร่มโพธิ์ร่มไทรของโลกทั้งโลก

อัมมมยตาเป็นธัมมารูธ (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 419-429)

การใช้บุคลาธิษฐาน

ตัวอย่าง

อัมมมยตาเป็นธัมมารูธ อารูธของธรรมะ สิ่งสูงสุดในพระพุทธศาสนา แต่เดี๋ยวนี้มันยังคล้ายกับเป็นหมันซ่อนเงียบอยู่ ไม่ออกมาแสดงบทบาทอะไร (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 419)

การใช้โอติพจน์ (hyperbole)

ตัวอย่าง

ระบบอุตสาหกรรมสูบเลือดเพื่อนมนุษย์

มาสูมหั่ว มาสูมกบาล

เหล็บหูเหล็บตาละเมิด

ค่านให้ลุ่มจมนวินาศ (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 419-429)

การใช้คำผิดฝาผิดตัว (catachresis)

ตัวอย่าง

มันไม่ต้องขบกัดกันด้วยประชาธิปไตยชนิดนี้ (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 419-429)

ปัญหาสิทธิมนุษยชนเป็นปัญหาซึ่งกำลังกลุ้มหรือคลั่งอยู่ในโลก (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 419-429)

เราปลูกต้นไม้ต้นหนึ่ง ให้ความถูกต้องกับมันทุกอย่าง (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 419-429)

การใช้ภาษาแดกดันประชดประชัน (satire)

ตัวอย่าง

การละเมิดสิทธิมนุษยชนโดยไม่รู้สึกตัวได้รับเกียรติสูงสุด (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 419-429)

การใช้คำถามเชิงวาทศิลป์ (rhetorical question)

ตัวอย่าง

อย่างนี้เรียกว่าละเมิดสิทธิมนุษยชนไหม (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 419-429)
ใครทำขึ้น มันไม่ใช่ใครทำขึ้นดอก ความโง่ของมนุษย์ทำขึ้นมา (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 419-429)

เมื่อไม่เกิดตัวกูแล้ว มันก็ไม่เกิดความเห็นแก่ตัว เมื่อไม่เห็นแก่ตัว มันก็ไม่มีเขา ฟังดูให้ดี ๆ ถ้าไม่มีตัว มันก็ไม่มีสิ่งที่เรียกว่าเราว่าเขา มันมีความรักกันและกัน เป็นตัวเดียวกันไปเลย แล้วใครจะละเมิดสิทธิแก่ใคร ใครจะละเมิดสิทธิแก่กันและกันได้ ถ้ามันรักกันเป็นตัวเดียวกันเสีย ไม่มีมีง ไม่มีกู (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 419-429)

การใช้คำสื่อแทนโดยนัย (hypocatastasis)

ตัวอย่าง

มีคนกล่าวว่า อาตมานี้มีวแต่จะโฆษณาอตัมมยตา (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 419-429)

คำว่า “อตัมมยตา” ในที่นี้แท้จริงคืออีกด้านหนึ่งของแก่นคำสอนทางพระพุทธศาสนา นั่นคืออนัตตาหรือความไม่มีอัตตา หรือความไม่เห็นแก่ตัว หรือความไม่มีเหตุปัจจัย แต่ผู้ประพันธ์เลือกที่จะไม่ใช่คำหรือสัญลักษณ์ที่ชาวพุทธทั่วไปรู้จักดี แต่ทว่าผู้ประพันธ์ต้องการสื่อสารด้วยคำที่มีนัยลึกนี้ เพราะเป็นพระธรรมที่เกอบสุมและเพื่อดึงดูดความสนใจของผู้ฟังอีกด้วย

การอ้าง (allusion)

ตัวอย่าง

“ความละเมิดสิทธิมนุษยชนนี้เป็นของใหม่ เป็นความฉลาดแกมโกงของคนสมัยใหม่ที่มีการศึกษาชนิดที่กำลังมีอยู่ เป็นการศึกษาชนิดสุนัขหางด้วนคือศึกษาแล้วฉลาด ๆ จนไม่รู้จะฉลาดอย่างไรแล้ว” (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 419-429)

ข้อความนี้ได้อ้างวาทกรรมด้านการศึกษา ดังปรากฏในกลุ่มคำสำคัญ คือ คนสมัยใหม่ที่มีการศึกษาชนิดที่กำลังมีอยู่เป็นการศึกษาชนิดสุนัขหางด้วน นอกจากนั้น ข้อความนี้ยังทำให้ผู้อ่านตระหนักถึงวิธีคิดหรือทัศนคติของพุทธทาสภิกขุต่อสถานการณ์สังคมไทยในช่วงเวลานั้นยิ่งกว่านั้น นี่ยังบ่งบอกถึงอุดมการณ์ที่ฝังลึกอยู่ในวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนนี้ ดังเห็นว่าผู้ประพันธ์ต้องการให้มีการปฏิรูปวิธีการเรียนการสอนของไทย โดยเน้นเรื่องศีลธรรมให้มากยิ่งขึ้น

การใช้ถ้อยคำนัยผกผัน (verbal irony)

ตัวอย่าง

“ฉลาดจนไม่รู้จะฉลาดอย่างไรแล้ว จะไปเที่ยวโลกพระจันทร์ ไปเที่ยวดาวชนิดไหนก็ได้ เหมือนไปเที่ยวสวนหลังบ้านอย่างนั้นแหละ” (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 419-429)

ข้อความนี้บอกเป็นนัยว่าแท้จริงแล้ว มนุษย์ยังโง่มาก แม้สามารถไปถึงดวงจันทร์ ผู้ประพันธ์ไม่ใช้คำที่เกี่ยวกับอวกาศหรือความโง่ของมนุษย์ แม้ผู้ประพันธ์อ้างถึงอำนาจทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีของสหรัฐอเมริกาในฐานะรัฐมหาอำนาจในแบบเบ็ดเสร็จในยุคสงครามเย็น แม้แต่ไทยซึ่งอยู่ห่างไกลจากสหรัฐาก็ยังต้องเลียนแบบและติดตามความก้าวหน้าทางความรู้และเทคโนโลยี และนี่ยังบ่งบอกถึงการดำรงอยู่ของอำนาจในการครอบงำ (hegemony) ของสหรัฐอเมริกา ดังสะท้อนในการส่งออกระบบ ค่านิยม และอุดมการณ์ของตน อย่างไรก็ตาม คนอเมริกันและคนไทยที่หลงใหลอเมริกาก็ยังโง่ โดยเฉพาะผู้คนในสังคมไทยกำลังสับสนค่านิยมหรืออุดมการณ์เหล่านี้อย่างขาดสติ เช่น สิทธิมนุษยชน ประชาธิปไตย ทุนนิยม วัตถุนิยม เป็นต้น

การใช้สัญลักษณ์ (symbolism)

ปัญญาคือความฉลาดและความดี ในขณะที่อวิชชาคือความโง่ นี่เป็นแบบแผนสำคัญในโครงเรื่องที่เรามักพบในคัมภีร์หรือวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนา ความฉลาดแบบพุทธหรือพุทธปัญญาจึงเป็นสัญลักษณ์ของคำสอนทางพระพุทธศาสนา หรือตัวศาสนาพุทธเอง มารเป็นสัญลักษณ์ที่หมายถึงความชั่วร้าย หรือกิเลสตัณหา และความโง่เขลาที่มองไม่เห็นพุทธปัญญา อย่างไรก็ตาม หากพิจารณาตามเกณฑ์การแบ่งประเภทที่นิยมกันในปัจจุบัน อย่างไรก็ตาม สัญลักษณ์มิได้ถูกจัดว่าเป็นเครื่องมือทางโวหาร (rhetorical device) แต่เป็นเครื่องมือทางวรรณกรรม (literary device)

การใช้สัมพจน์ (synecdoche)

สัมพจน์คือการกล่าวถึงส่วนใดส่วนหนึ่งของส่วนทั้งหมดเพียงบางส่วน ในกรณีนี้การใช้คำว่า “ฉลาดที่ประกอบด้วยธรรมะ” โดยหมายถึงพุทธปัญญา และพุทธปัญญาในที่นี้เป็นด้านหนึ่งของไตรสิกขา (ซึ่งประกอบด้วย ศีล สมาธิ ปัญญา) นักอ่านชาวพุทธย่อมตระหนักดีว่าคำเหล่านี้เป็นส่วนหนึ่งของไตรสิกขา แต่ในขณะเดียวกันก็สะท้อนถึงมรรคมีองค์ 8 และยังบอกเป็นนัยถึงลักษณะการศึกษาหรือการพัฒนาตนในแบบเถรวาทที่เน้น 3 ด้าน/ระดับ นั่นคือ ระดับศีล ระดับ

สมาธิ และระดับปัญญา ซึ่งทุกระดับถูกพิจารณาว่าเป็นเรื่องระดับความดีที่สัมพันธ์กันหมดในเวลาเดียวกัน นี่เป็นวิธีคิดที่เฉพาะของสถาบันเถรวาทที่ไม่เหมือนใครในโลก

ตัวอย่าง

“การที่จะเป็นไปในทางถูกต้องได้ ก็กลับไปหาธรรมะ ไปหาธรรมะ ให้ฉลาดที่ประกอบไปด้วยธรรมะ (พุทธปัญญา) ยิ่งฉลาดยิ่งประกอบไปด้วยธรรมะ ยิ่งฉลาดยิ่งขึ้นไปอีก มันก็ยังประกอบด้วยธรรมะยิ่งขึ้นไปอีก” (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 419-429)

การใช้นามนัย (metonymy)

ตัวอย่าง

“มีเงินมาก วางระบบอุตสาหกรรม ผลิตรองเท้าที่ยี่ห้อเลอสอกมาขายให้คนหลงใหล แล้วสับสนเลื่อมลุ่มนุษย์ เพราะว่าเก่งด้วยการโฆษณา โฆษณาเก่งจนคุณยายซื้อเหินวซื้อตุ๋นก็ได้ ซื้อทีวีก็ได้ นี่เพราะการโฆษณาเก่งของนักอุตสาหกรรม ผู้มีอำนาจเงิน” คำว่า “เงิน” “อำนาจเงิน” ในที่นี้หมายถึงลัทธิทุนนิยม (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 419-429)

การใช้คำเพื่อสื่อถึงภาพลักษณ์หรือฐานคติ (assumption) ของสังคมในขณะนั้น

ตัวอย่าง

“ในสิ่งที่เรียกว่าสิทธิ ไม่บ้าสิทธิ ไม่หลงสิทธิ เหมือนคนสมัยนี้” (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 419-429)

การใช้การซ้ำกระสวนประโยค

ตัวอย่าง

ไม่สำเร็จอยู่กับปัจจัยนั้น ๆ

ไม่อาศัยอยู่กับปัจจัยนั้น ๆ

ไม่ติดอยู่กับปัจจัยอะไร

ไม่เป็นไปตามอำนาจแห่งปัจจัยใด ๆ

ไม่มีปัจจัยอะไรจับยึดไว้ได้ นั่นแหละ

ไม่มีปัจจัยอะไรปรุงแต่ง (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 419-429)

อาจกล่าวได้ว่าการใช้การซ้ำกระสวนประโยคเป็นจุดเด่นของกลวิธีทางภาษาของพุทธทาสภิกขุ ซึ่งสะท้อนการเน้น หรือการตอกย้ำ

นอกจากนั้น หากพิจารณาในด้านการสร้างความหมายโดยอาศัยเทคนิคระดับสูง งานวิจัยยังพบอีกว่าพุทธทาสภิกขุนิยมใช้ไฮโปพอรา (hypophora) ในการนำเสนอการอภิปราย ไฮโปพอราหมายถึงการที่ผู้พูด/ผู้เทศนา/ผู้ประพันธ์ตั้งคำถามและต่อมาได้ตอบคำถามนั่นเองเพื่อนำ

การอธิบายเข้าไปสู่ประเด็นใหม่ หรือเพื่อยกระดับการเล่าอธิบายให้เข้มข้นขึ้น นี่เป็นจุดเด่นที่เราเห็นในการเทศนาของพุทธทาสภิกขุ ดังในตัวอย่างข้างล่าง

ตัวอย่าง

“ใครทำขึ้น มันไม่ใช่ใครทำขึ้นดอก ความโง่ของมนุษย์ทำขึ้นมา” (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 425)

“เอาละขอให้สนใจว่าเป็นปัญหาอย่างไร เป็นปัญหาอย่างไร? ความละเมิดสติทิมมนุษย์คนนี้เป็นของใหม่ เป็นความฉลาดแกมโกงของคนสมัยใหม่ที่มีการศึกษาชนิดที่กำลังมีอยู่” (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 424)

ตัวอย่าง

“นี่ดูทั่วโลก ที่ไหนไม่มีความเห็นแก่ตัว? ที่ไหนไม่มีการละเมิดสติทิมมนุษย์คน? ที่ไหนไม่มีการคอยจ้อง จ้องอยู่ที่จะละเมิดสติทิมมนุษย์คน? นี่เพราะว่าไม่มีไม่รู้จัก ไม่บูชาอัมมตัมมยตา คือความคงที่อยู่ในความถูกต้อง” (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 429)

อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยขอตั้งข้อสังเกตว่า ไฮโปฟอรามีความแตกต่างจากปุจฉาวิสัชนา ซึ่งเป็นรูปแบบหนึ่งของการถามตอบกันไปมาในจารีตเถรวาท พระรูปหนึ่งเป็นผู้ถาม อีกรูปหนึ่งเป็นผู้ตอบ แต่ในกรณีนี้ ผู้ถามและผู้ตอบคำถามเป็นคนเดียวกัน

นอกจากนั้น งานวิจัยยังพบอีกว่า พุทธทาสภิกขุใช้ออซีซิส (auxesis) ซึ่งหมายถึงการใช้คำต่าง ๆ เพื่อสร้างความรู้สึกลักษณะเพิ่มน้ำหนักขึ้นเรื่อย ๆ ซึ่งเหมือนการไต่ระดับ ออซีซิสเป็นอีกรูปแบบที่พุทธทาสภิกขุนิยมใช้ ดังในตัวอย่างข้างล่าง

ตัวอย่าง

“เราไม่เสือกตอบ ไม่เสือกตอบ ไม่เสือกกลับ หัวเราะเยาะมันเสียอีก” (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 422)

ยิ่งกว่านั้น งานวิจัยพบว่า พุทธทาสภิกขุใช้ คาโคโฟนี (cacophony) ซึ่งหมายถึงการใช้คำที่อาจฟังดูรุนแรงเพื่อหวังผลทางความหมาย หรือเพื่อเรียกความสนใจของผู้ฟัง นี่เป็นจุดเด่นของพุทธทาสภิกขุ

ตัวอย่าง

“มันหลงสติ เมาสติ เทียวกัตุผู้อื่น ด้วยการอ้างสติ” (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 423)

4.1.8 การวิเคราะห์ตัวบทในด้านกลวิธีทางวาทกรรม

กลวิธีทางวาทกรรม (discursive strategy) คือกลวิธีคิดและวิธีพิจารณาประเด็นต่าง ๆ ของผู้ใช้ภาษา ซึ่งในที่นี้คือวิธีคิดต่าง ๆ ที่พุทธทาสภิกขุใช้ในตัวบท “อัมมตัมมยตา กับปัญหาสติทิมมนุษย์คน” เช่น การสร้างภาพแทน (representation) หรือการแทนอุดมการณ์ของฝั่งตรงข้าม

(สิทธิมนุษยชน) ด้วยตัวอย่างในด้านลบ (negative other-representation) ผ่านความหมายโดยนัย (implicature) หรือมูลบท (presupposition) ทางสังคมและวัฒนธรรมบางอย่าง

“ไม่บ้าสิทธิ ไม่หลงสิทธิ เหมือนคนสมัยนี้” (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 422)

“จะเรียกอะไรดี ก็เรียกว่าคนบ้ามันมากขึ้นในโลกนี้ ให้คนปามันหัวเราะ ให้ลิงมันหัวเราะ ที่บ้าหลงสิทธิด้วยความเห็นแก่ตัว อาละวาดข่มเหงผู้อื่น” (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 423)

จากสองตัวอย่างข้างบนทำให้ผู้ฟังสามารถตระหนักได้ทันทีว่าพุทธทาสภิกขุไม่เห็นว่าการที่สิทธิมนุษยชนเป็นจริยศาสตร์ในระดับความดีเดียวกับคำสอนทางพระพุทธศาสนา คำว่า “เหมือนคนสมัยนี้” สะท้อนว่าพุทธทาสภิกขุย่อมรู้ว่าผู้ฟังสามารถคิดตามตนเองได้ หรือเข้าใจว่าตนหมายถึงอะไร

นอกจากนั้น กลวิธีทางวาทกรรมอีกอย่างที่พบในตัวบทของพุทธทาสภิกขุคือการที่พุทธทาสภิกขุนิยมตีความพฤติกรรมของระบบสังคม/สถาบันทางสังคมไปในเรื่องแรงจูงใจ (motivations) เช่น ความเห็นแก่ตัว ความโลภ อวิชชา การเอาตนเองเป็นศูนย์กลาง เป็นต้น ซึ่งทั้งหมดเป็นวิธีคิดแบบพุทธ วิธีคิดในแบบแรงจูงใจเหล่านี้มักถูกสะท้อนอยู่ในเรื่องการเลือกหาคำ (choice of words) เช่น ความเห็นแก่ตัว ความรู้สึกเป็นตัวกู ความคงที่อยู่ในความถูกต้องตามธรรมชาติ ความรักกันและกัน ความเมตตา เป็นต้น ในขณะที่การเล่าของผู้คนในสาขาวิชาชีพอื่น ๆ อาจแสดงออกในรูปเหตุผล (causation) ที่ไม่เน้นเรื่องแรงจูงใจเพียงอย่างเดียว

ยิ่งกว่านั้น กลวิธีทางวาทกรรมที่สำคัญของพุทธทาสภิกขุประการสุดท้ายคือการแบ่งขั้ว (ระหว่างพวกเรากับพวกเขา) ดังในข้อความตัวอย่างข้างล่าง

“เราบรรดาศาสนิกชนแห่งศาสนาไหนก็ตาม จงยืนหยัดขึ้นต่อสู้ป้องกัน อย่าให้มีใครมาเหยียบย่ำหัวใจแห่งศาสนาของเราได้ หัวใจของศาสนาก็จะมีอยู่ เป็นเครื่องคุ้มครองป้องกันอย่างเด็ดขาดไม่ให้เกิดการละเมิดสิทธิมนุษยชน” (พุทธทาสภิกขุ, 2556, น. 429)

วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนที่ถูกสร้างขึ้นใหม่นี้จึงสนับสนุนการแบ่งขั้ว (polarization) ระหว่างพวกเรากับพวกเขา และระหว่างคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่เน้นหน้าที่ (อนัตตา) กับวิธีคิดในแบบสิทธิมนุษยชนที่เน้นสิทธิ (อัตตา) ในวันนี้ ความหมายในระดับตัวบทโดยรวมจึงสะท้อนอุดมการณ์ของสถาบันสงฆ์เถรวาท ที่ไม่ปรารถนาจะเห็นความวุ่นวายในระบบการเมืองและโครงสร้างทางเศรษฐกิจและสังคมที่เน้นการสร้างส่วนเกินในยุคสงครามเย็นที่ทำให้ผู้คนต้องเห็นแก่ตัว แต่สารที่สำคัญที่สุดในตัวบทคือการนำเสนอพุทธปัญญาและการศึกษาในแบบเถรวาทซึ่งเป็นอุดมการณ์ที่เห็นว่าการศึกษาในแบบสมัยใหม่มีความผิดพลาดเพราะไม่เน้นการสอนจริยธรรม

4.2 สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต)

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เกิดเมื่อวันที่ 12 มกราคม พ.ศ. 2481 ที่อำเภอศรีประจันต์ สุพรรณบุรี ท่านได้บรรพชาเป็นสามเณรตั้งแต่อายุ 13 ปีเมื่อปี พ.ศ. 2494 และเข้ามาจำพรรษาที่วัดพิเรนทร์ กรุงเทพมหานคร จนสอบได้นักธรรมเอกและเปรียญธรรม 9 ประโยคขณะยังเป็นสามเณร สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เป็นพระสงฆ์ที่สำเร็จการศึกษาในระดับตรีจากมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย และได้รับการถวายปริญญาคุษฎ์บัณฑิตจากหลายสถาบันทางการศึกษาของไทย ท่านได้ประพันธ์งานเขียนเกี่ยวกับคำสอนทางพระพุทธศาสนาอย่างมากมาย เช่น พุทธธรรม ซึ่งถือว่าเป็นหนังสือที่ได้จัดวางคำสอนทางพระพุทธศาสนาไว้อย่างเป็นระบบ หนังสือเล่มนี้จึงมีคุณค่าดังเพชรน้ำหนึ่ง และจะเป็นรากฐานของความเจริญก้าวหน้าในการศึกษาค้นคว้าทางพระพุทธศาสนาสืบไป (สุชาติ หงษา, 2549, น. 111)

สิ่งที่เด่นชัดของบรรดาปราชญ์เถรวาทคือการดำเนินชีวิตทวนกระแสและความกล้าที่จะโต้กับวาทกรรมและค่านิยมของโลกตะวันตก มิว่าความเห็นที่ท่านแสดงออกมานั้นจะถูกต้องสมบูรณ์หรือไม่ แต่สิ่งหนึ่งที่เราปฏิเสธไม่ได้คือท่านกล้าทวนกระแส ท่านกล้าโต้กับสิ่งที่ผู้คนในสังคมมักคิดว่าเป็นของดี เป็นความรู้ ดังที่ท่านเคยกล่าวอย่างน่าครุ่นคิดว่า ในทางพระพุทธศาสนานั้น การเข้ามาปฏิบัติตามธรรมเป็นชีวิตที่ทวนกระแสสังคม ทวนกระแสโลกของมนุษย์ทั่ว ๆ ไปที่เขาเข้าใจว่าที่ดียิ่งที่สุดเป็นอย่างไร โดยที่ท่านยืนยันตัวเองได้ว่าท่านมีชีวิตที่ติงามและมีความสุขอย่างแท้จริง บางท่านถึงกับอุทานออกมาว่า สุขจริงหนอสุขจริงหนอ อะไรทำนองนี้ ถ้าทำได้ตามนี้แล้วชีวิตส่วนตนก็มีความสุข และเราก็สามารถทำสิ่งที่เรียกว่าเป็นการบำเพ็ญประโยชน์แก่สังคมไปด้วย ชีวิตทวนกระแสก็เป็นเพียงอาการภายนอกที่ปรากฏ แต่ภายในตัว เรามั่นเป็นกระแสที่เป็นไปเองของตัวเราที่เราไม่ต้องไปทวนเลย (พระพรหมคุณาภรณ์, 2555, น. 117)

4.2.1 ตัวบท “สิทธิมนุษยชน สร้างสันติสุขหรือสลายสังคม”

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้นิพนธ์หนังสือเรื่อง “สิทธิมนุษยชน สร้างสันติสุข หรือสลายสังคม” ตามคำอาราธนาของกระทรวงการต่างประเทศในปี พ.ศ. 2546 ดังนั้นหนังสือนี้จึงเป็นงานเขียนที่มีเนื้อหาเฉพาะแต่ก็ได้รับการอ้างอิงจากทั้งนักวิชาการไทยและต่างประเทศ ท่านเห็นว่าสิทธิมนุษยชนเป็นความเจริญงอกงามในระดับหนึ่ง แต่มิใช่เป็นความเจริญในระดับสูง คำกล่าวนี้อาจใกล้เคียงกับการวิเคราะห์ของ มาซาโอ อาเบ (Masao Abe) ที่เห็นว่าสิทธิมนุษยชนเป็นเพียงส่วนที่ช่วยเสริม แต่ในสาระนั้น สิทธิมนุษยชนยังต่างจากพระพุทธศาสนา

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้ประพันธ์งานนิพนธ์ดังกล่าวในปี พ.ศ. 2546 ซึ่งเป็นช่วงระยะเวลาที่ประเทศไทยเพิ่งผ่านพ้นจากวิกฤตทางการเงิน ซึ่งเกิดจากหลาย

ปัจจัย เช่น การตกลงของค่าเงินบาท อันเนื่องมาจากการทำงบประมาณการคลังที่ขาดดุลงบอย่างเกินตัว การลงทุนที่เกินตัวในโครงการขนาดใหญ่ที่ไม่ก่อให้เกิดรายได้ของภาคเอกชน การลดลงของภาคการส่งออกในหลายส่วนต่าง ๆ ในช่วงเวลานั้น วิกฤตในครั้งนั้นได้ทำลายกลุ่มทุนและกลุ่มธนาคาร (bank-based conglomerates) ที่ได้เกิดขึ้นอย่างรวดเร็วในช่วงทศวรรษแห่งการขยายตัวทางเศรษฐกิจก่อนหน้านี้ (King, 2012, p. 125) อย่างไรก็ตาม วิกฤตครั้งนั้นได้ทำให้รัฐบาลและภาคเอกชนของไทยเริ่มตระหนักถึงความสำคัญของความพอประมาณ รวมถึงมาตรการทางด้านธรรมาภิบาล

4.2.2 แนวคิดทางการเมืองของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต)

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) เห็นว่ารัฐประชาธิปไตยยังเป็นเรื่องจำเป็น ดังที่ท่านกล่าวว่า ถ้าต้องการรับผิดชอบต่อรัฐประชาธิปไตย พึงถือหลักธรรมาภิบาลไทย ซึ่งหมายถึง การถือความจริง การถือความถูกต้อง การถือหลักการ หรือการถือเหตุผลเป็นใหญ่ (พระพรหมคุณาภรณ์, 2548ข, น. 23)

งานเขียนจำนวนมากของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) สะท้อนว่า ท่านมิได้คิดว่าเสรีนิยมและสังคมนิยม (คอมมิวนิสต์) เป็นสิ่งที่สมบูรณ์แบบแต่อย่างใด ดังในคำวิจารณ์ของท่านที่ว่าคอมมิวนิสต์ก็เน้นที่จะให้ความเสมอภาคให้คนเท่าเทียมกันหมด ฝ่ายทุนนิยมเสรีก็จะสนองความต้องการของปัจเจกชน แต่ละคนเหมือนดังว่าจะให้เต็มที่ ก็ไปอีกทางหนึ่ง เพลินกับการสนองตัณหาที่จะเสพบริโภค จนกลายเป็นบริโภคนิยมไป ก็สุดโต่งไปอีกแล้วก็ไปไม่รอด ฝ่ายคอมมิวนิสต์เอาสังคมนิยมไปใหญ่ ฝ่ายทุนนิยมเสรีเอาบุคคลเป็นใหญ่ ฝ่ายคอมมิวนิสต์นั้น คนทนไม่ไหว ก็ล้มไปบ้าง ชวนเซอยู่บ้าง ฝ่ายทุนนิยมเสรีนี้ ธรรมชาติและธรรมโดยรวมจะทนไม่ไหว แล้วก็ต้องเสื่อมทรุดไป (พระพรหมคุณาภรณ์, 2548ค, น. 63)

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) เคยกล่าวว่า ในแวดวงการเมืองปัจจุบันนี้ ประชาธิปไตยกำลังเป็นตัวชูโรง แต่ว่าที่จริงคุณงามความดีของระบบระบอบประชาธิปไตยนั้นก็ยังหาได้เป็นที่มั่นใจโดยสิ้นเชิงไม่ หากถูกครอบงำด้วยทฤษฎีที่ผิด เวลานี้มีการพยายามเอาประชาธิปไตยมาจับเข้าคู่กับลัทธิทุนนิยม หรือถึงกับจัดว่าเป็นลัทธิอันหนึ่งอันเดียวกัน ในขณะที่ลัทธิทุนนิยมกับลัทธิสังคมนิยมที่มองเห็นกันชัด ๆ ว่าเป็นสองระบบที่แตกต่างและขัดแย้งกันอย่างตรงข้ามนั้น ว่าที่จริงแล้วก็รวมลงในวัตถุนิยมเป็นอันเดียวกันทั้งสองอย่างนั้นแหละ แต่ก่อนนี้ก็กลัวสงครามระหว่างสองอุดมการณ์ เมื่อสงครามระหว่างสองค่ายอุดมการณ์จางหายไปก็กลับมีความขัดแย้งเนื่องจากความแบ่งแยกในเรื่องเชื้อชาติ เรื่องผิว เรื่องศาสนา ชัดเจนรุนแรงยิ่งขึ้น ไม่ใช่แค่นั้น เรื่องนี้ยังกระทบมาถึงปัญหาการอพยพเข้าเมืองและการลี้ภัยด้วย ทำให้ประเทศต่าง ๆ หวาดระแวง เนื่องจากการอพยพลี้ภัยนั้นก็มีผู้ที่แอบแฝงเข้าไปดำเนินการก่อการร้ายระหว่างประเทศ

นอกจากนั้น ความเห็นผิดสำคัญที่ครอบงำอารยธรรมของมนุษย์ปัจจุบันมีสามประการคือ 1. การมองตัวมนุษย์เองที่แตกต่างหากจากธรรมชาติ โดยมีฐานะที่จะครอบครองหรือพิชิต

ธรรมชาติ 2. การมองเพื่อนมนุษย์ที่ไม่เป็นเพื่อนมนุษย์ 3. การมองความสุขว่าเกิดจากวัตถุที่จะบำรุงบำเรอตนเองให้เต็มที่ โดยเข้าใจว่ามนุษย์จะมีความสุขได้ต่อเมื่อมีวัตถุเสพบำรุงบำเรอมากที่สุด ยิ่งกว่านั้น คำที่พูดกันเด่นในปัจจุบันซึ่งเป็นเรื่องขึ้นหน้าขึ้นตาของอารยธรรมยุคนี้คือ สิทธิมนุษยชน (human rights) และการยอมทนกันได้ (tolerance) แต่หลักสิทธิมนุษยชนที่ใช้กันในปัจจุบันยังมีจุดอ่อน หรือข้อบกพร่องที่สำคัญ 3 ประการ คือ 1. ตัวแนวคิดเองมีความบกพร่องเพราะเกิดจากภูมิหลังและพื้นฐานความคิดแบบแบ่งแยกพรรคพวกผิวพรรณ เป็นต้น 2. สิทธิมนุษยชนเป็นบัญญัติของสังคม ไม่ใช่เป็นของมีมาโดยธรรมชาติ 3. หลักสิทธิมนุษยชนเป็นเรื่องของพฤติกรรมทางสังคม เป็นเรื่องที่น่าถกเถียงกันอยู่ในระดับสังคม โดยไม่ค่อยได้ดูเบื้องหลังกันให้ลึกลงไประบบแห่งพฤติกรรมของมนุษย์ การเรียกร้องสิทธิมนุษยชนนั้น เมื่อมองลึกลงไปจะพบว่า มีไม่น้อยเลย มักทำด้วยมีโทษะ มีความเกลียดชัง (สัมพันธ์ ก้องสมุทร, 2560, น. 181 -211)

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เห็นว่าการเมืองจะดี หากคนมีศีลธรรม และเชื่อว่าคนในยุคปัจจุบันบางทีแทบนึกไม่ออกว่าเสมอภาคจะมีความหมายเชิงประสาณได้อย่างไร อันนี้แสดงว่าคนเลยเถิดกันไปมากแล้ว เหตุที่เป็นอย่างนั้น ก็เพราะคนปัจจุบัน มองหลักความเสมอภาคภายใต้อิทธิพลของทุนนิยม หรือลัทธิเศรษฐกิจที่มุ่งหาผลประโยชน์ของปัจเจกชน จนทำให้แต่ละคนมุ่งเพ่งจ้องหาผลประโยชน์ของตน แล้วความเสมอภาคก็มีความหมายมาสนองความต้องการอันนี้ คือ ความต้องการแย่งชิงผลประโยชน์ (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์, 2560, น. 73) คนไทยต้องประจักษ์ชัดในความหมายของความไม่เป็นอิสระเสรี หรืออิสรภาพและเสรีภาพอย่างถูกต้องชัดเจน และประพฤติปฏิบัติดำรงชีวิตและดำเนินกิจการอยู่ภายในอิสรภาพและเสรีภาพที่ถูกต้องตามความหมายนั้น (พระพรหมคุณาภรณ์, 2556, น. 66-67)

โดยทั่วไป สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้รับการยอมรับทั้งในและต่างประเทศว่าเป็นนักคิดทางพระพุทธศาสนาเถรวาทไทยที่มีผลงานการตีความพระพุทธศาสนาประยุกต์กับความรู้สมัยใหม่มากที่สุด โดนัลด์ เค. สวเอร์ (Donald K. Swearer) นักวิชาการและผู้เชี่ยวชาญพระพุทธศาสนาชาวอเมริกันได้กล่าวว่า ท่านเป็นนักคิดเถรวาทสายก้าวหน้าในลักษณะเดียวกับพุทธทาสภิกขุ, ส.ศิวัรักษ์ และ ประเวศ วะสี (สุรพศ ทวีศักดิ์, 2560, น. 124)

อย่างไรก็ดี นักวิชาการบางคนอาจเห็นต่าง เช่น สุรพศ ทวีศักดิ์ ได้เขียนบทความ “สมเด็จพระสังฆราช พระสงฆ์อยู่เหนือการเมือง นการเมือง?” โดยอ้างถึงปราชญ์ทางพระพุทธศาสนาไทยอย่างเช่น สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ซึ่งพยายามอธิบายว่า พระสงฆ์ไทย “อยู่นอก” และ “อยู่เหนือ” การเมือง เพราะพระสงฆ์ไทยไม่ได้มีตำแหน่งและบทบาทในการบริหารบ้านเมือง และไม่มีสิทธิเลือกตั้ง บทบาทที่ควรจะเป็นของพระสงฆ์ที่อยู่นอกและเหนือการเมืองก็คือบทบาทในการ “นำการเมือง” นั่นคือ นำการเมืองโดยธรรม หมายถึงการสอนให้นักการเมืองใช้คุณธรรมในการบริหารบ้านเมือง โดยเฉพาะการสอนให้ประชาชนควรเกี่ยวข้องกับการเมืองอย่างมีศีลธรรม แต่ทว่าใน

ทัศนะของสุรพศ ทวีศักดิ์ การอยู่นอกและเหนือการเมืองในความหมายดังกล่าวอาจถูกกำหนดโดยเงื่อนไขสำคัญ 2 ประการ คือ เงื่อนไขหลักธรรมวินัยเถรวาทที่ไม่อนุญาตให้พระสงฆ์มีตำแหน่งบริหารบ้านเมือง และเงื่อนไขอำนาจรัฐที่จำกัดสิทธิทางการเมืองของพระสงฆ์ไว้ไม่ให้สามารถเข้ามามีบทบาททางการเมืองได้เหมือนฆราวาสทั่วไป (เช่น ไม่มีสิทธิเลือกตั้ง เป็นต้น) แต่คำถามสำคัญที่สุรพศฯ ตั้งขึ้นคือ ตำแหน่งสมเด็จพระสังฆราช ถือเป็นตำแหน่งทางการเมืองที่มีอำนาจและบทบาทหน้าที่เกี่ยวกับการบริหารบ้านเมืองหรือไม่ สุรพศฯ ได้เสนอคำตอบว่า เราอาจต้องดูจากโครงสร้างความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับศาสนาที่เป็นมาและเป็นอยู่จริง นั่นคือ โครงสร้างที่มีศาสนจักร (มหาเถรสมาคม) ของรัฐ ซึ่งเป็นศาสนจักรที่มีสถานะ อำนาจทางกฎหมาย โดยมีสมเด็จพระสังฆราชเป็นประมุขของศาสนจักรภายใต้ความสัมพันธ์ระหว่างอาณาจักร-ศาสนจักรเช่นนี้ รัฐมีหน้าที่อุปถัมภ์ ค้ำครอง ส่งเสริมการเผยแผ่ศาสนา และศาสนจักรก็มีหน้าที่ตอบสนองนโยบาย อุดมการณ์รัฐ พุดง่าย ๆ คือ ศาสนจักรเป็นกลไกหนึ่งของรัฐ

สุรพศฯ เห็นว่า ปัญหาทางศาสนาควรแก้จากปัญหาระดับรากฐานที่สุด คือ ปัญหาโครงสร้างความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับศาสนา โดยทำให้รัฐไทยเป็นรัฐโลกวิสัย (secular state) หรือการแยกศาสนจักรออกจากการเมือง หรือให้องค์กรทุกศาสนาเป็นเอกชน ไม่มีการใช้ศาสนาใด ๆ เป็นเครื่องมือตอบสนองอุดมการณ์ทางการเมือง แต่โจทย์ปัญหาระดับรากฐาน หรือโครงสร้างเช่นนี้กลับมิได้ถูกพูดถึง ยิ่งกว่านั้น รัฐและคณะสงฆ์ไทยนำโจทย์ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับพุทธศาสนาแบบยุคสมบูรณาญาสิทธิราชย์ มากำหนดให้สังคมถกเถียงและหาทางแก้ไขไม่จบตลอดมา หากกล่าวอย่างถึงที่สุด การที่สังคมถูกทำให้ยึดติดอยู่กับโจทย์ผิด ๆ เดิม ๆ ก็คือการที่สังคมถูกทำให้ไม่มีเสรีภาพที่จะตั้งโจทย์หรือตั้งคำถาม ถกเถียงด้วยเหตุผลอย่างเต็มที่ต่อปัญหาระดับรากฐานที่สุดในการสร้างประชาธิปไตย และการจัดระบบความสัมพันธ์ระหว่างศาสนากับรัฐ สังคมเราถูกทำให้ยึดติดหรือ “ติดกับดัก” โจทย์ปัญหาปลอม ๆ เดิม ๆ บนการผลิตสร้างมายาคติในเรื่อง “อยู่เหนือการเมือง” เช่น พระสงฆ์และพุทธศาสนาอยู่เหนือการเมือง และควรนำการเมือง (เป็นต้น) ทั้ง ๆ ที่ในความเป็นจริง พระสงฆ์และพุทธศาสนาถูกกำหนดโดยอำนาจรัฐให้อยู่ในการเมือง เป็นกลไกและเครื่องมือทางการเมืองของฝ่ายอนุรักษนิยมตลอดมา และไม่มีศักยภาพและความชอบธรรมที่จะ “นำ” การเมืองในบริบทโลกสมัยใหม่ได้อีกแล้ว (สุรพศ ทวีศักดิ์, 2560, น. 125)

อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยกลับเห็นว่า สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ได้กล่าวในเชิงทฤษฎีในหลายแห่งและหลายที่ว่าแท้จริงพระภิกษุสงฆ์ควรทำตัวอย่างไร โดยเฉพาะการยึดพระวินัย สุรพศฯ ควรสังเกตว่าคำว่า “พระพุทธศาสนา” ในที่นี้มีใช้หมายถึงแค่มหาเถรสมาคม หรือสมเด็จพระสังฆราชดังที่สุรพศฯ หรือคนทั่วไปอาจเข้าใจ แต่ยังคงหมายรวมถึงพุทธบริษัททั้งหมด ซึ่งมีสถาบัน ประชาสังคม และพระภิกษุสงฆ์รวมอยู่ด้วย หากกล่าวอย่างสังคมวิทยา ทุกสถาบันในสังคมไทยสามารถมีอิทธิพลต่อการเมืองไทยได้ทั้งนั้น ดังเห็นว่า สถานการณ์สังคม หรือประเด็นต่าง ๆ ของสถาบันทางสังคมนั้นก็ยัง

สามารถถูกทำให้เป็นเรื่องการเมือง (politicization) ได้ตลอดเวลา ดังนั้น การเลือกเฉพาะกลุ่มสงฆ์ในประเด็นนี้จึงไม่ทำให้เราเห็นปัญหาสังคมไทยที่แท้จริงที่มักกว้างใหญ่ไพศาลกว่าสังคมของคณะสงฆ์ได้จริง เช่น ปัญหาความเหลื่อมล้ำในสังคมไทย ปัญหาค่านิยมแบบไทย เป็นต้น

4.2.3 การตีความสิทธิมนุษยชนของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต)

1. โดยทั่วไป สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เห็นว่าสิทธิมนุษยชนเป็นเรื่องของความเจริญงอกงาม แต่อย่างไรก็ตาม สิทธิมนุษยชนก็เป็นเพียงข้อตกลง หรือกติกาทางสังคมเท่านั้น จึงมิใช่กฎธรรมชาติ (ความเป็นจริงทางธรรมชาติ) นอกจากนั้นในทัศนะของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) สิทธิมนุษยชนเกิดจากบริบททางประวัติศาสตร์ที่สะท้อนถึงความเห็นแก่ตัวของมนุษย์ในโลกตะวันตก โดยท่านได้ยกตัวอย่างเกี่ยวกับการประหัตประหาร ความรุนแรง สงคราม การปฏิวัติอุตสาหกรรม และการล่าอาณานิคม (colonization) ในหลายศตวรรษที่ผ่านมา เรื่องเหล่านี้ถูกใช้เป็นเหตุผลหรือสะท้อนภาพของความเห็นแก่ตัวและการแข่งขันแก่งแย่งชิงดีของมนุษย์ในโลกตะวันตก

2. ในทัศนะของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ สิทธิมนุษยชนเป็นจริยศาสตร์เชิงลบ มนุษย์ควรพัฒนาไปสู่จริยศาสตร์เชิงสร้างสรรค์ ดังสะท้อนในตอนท้ายของตัวบท ท่านจึงพยายามสื่อเป็นนัยว่าแท้จริง ศีล 5 ก็อาจพอเทียบกับสิทธิมนุษยชน แต่วิถีคิดเรื่องความดีของพุทธมีความลึกซึ้งและวิธีแจกแจงหรือนิยามความดีของพุทธมีหลักเกณฑ์ (criteria) ที่ผู้คนสมัยใหม่ควรจะต้องทำความเข้าใจ คนไทยควรกลับไปพิจารณาอะไรคือความดีในแบบดั้งเดิม คนไทยควรแยกให้ออกระหว่างความดีดังที่นิยามโดยสำนักอรรถประโยชน์นิยมนั้นต่างจากความดีที่นิยามโดยพระพุทธเจ้า หากวิเคราะห์ตัวบทในเชิงโครงสร้างท่านใช้หลักไตรสิกขาในฐานะกฎเกณฑ์ทางจริยศาสตร์ในการแยกสามระดับของความดี ได้แก่ ความดีในระดับศีล ความดีในระดับสมาธิ และความดีในระดับปัญญา ในขณะที่การไม่ละเมิดสิทธิ หรือการเคารพสิทธิและเสรีภาพของผู้อื่น (ดังสะท้อนในวิถีคิดของสิทธิมนุษยชน) จึงเป็นเรื่องความดีเช่นกัน แต่ทว่าอาจเป็นความดีในระดับที่ไม่สูงมาก อย่างไรก็ตาม ตัวบทของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้ถูกสร้างขึ้นในยุคหลังสงครามเย็น ดังนั้น ตัวบทจึงจำเป็นต้องถูกตีความภายใต้บริบทของยุคหลังสงครามเย็น เมื่ออุดมการณ์เสรีนิยมได้ชัยชนะเหนืออุดมการณ์สังคมนิยมในยุโรปเรียบร้อยแล้ว นั้นหมายความว่าพระสงฆ์ย่อมตระหนักว่าเสรีนิยมกำลังครอบงำโลก

3. สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้พยายามสื่อเป็นนัยว่าการบังคับใช้กฎหมายและการรับกลไกสิทธิมนุษยชนในแบบโลกตะวันตกก็ยังเป็นสิ่งจำเป็น แต่ทว่าสังคมไทยไม่ควรทิ้งเรื่องการนิยามความดีในแบบดั้งเดิม (พระพุทธศาสนา) ท่านจึงพยายามใช้ฉากประวัติศาสตร์ในโลกตะวันตกเพื่ออธิบายบริบทของวิวัฒนาการทางความคิดในโลกตะวันตกและสรุปว่าสังคมตะวันตกยังมีแต่ความเปียดเบียนกัน นับจากการปฏิวัติอุตสาหกรรมที่นำไปสู่ลัทธิล่าอาณานิคมหรือลัทธิจักรวรรดินิยมในที่สุด

อย่างไรก็ดี ผู้คนที่เคยอ่านงานประวัติศาสตร์ที่สำคัญ เช่น The Rise and Fall of Civilizations ของนิโคลัส แฮกเกอร์ (Nicholas Hagger) หรือ The Rise and Fall of the Great Powers ของพอล เคนเนดี (Paul Kennedy) อาจไม่รู้สึกลอยตามกับงานประพันธ์ของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เพราะการเล่าอาณานิคมมักถูกตีความโดยนักวิชาการตะวันตกว่าเป็นเรื่องจำเป็น อย่างไรก็ตาม สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ทำตรงจุดนี้ได้ น่าสนใจ อาจเพราะนี่สะท้อนว่าท่านมิได้อ่านแต่พระไตรปิฎก ท่านยังได้ให้ความสนใจในเรื่องข่าวสาร โดยเฉพาะเหตุการณ์สำคัญทางประวัติศาสตร์โลก ความลุ่มลึกในการคัดเลือกใช้นักสำคัญในประวัติศาสตร์โลกของท่านจึงสะท้อนถึงการตีความในแบบทางเลือก (alternative version) นี่จึงทำให้บทวิเคราะห์ของท่านมีความน่าสนใจมากกว่าการเทศนาในแบบทั่วไป หรือสามารถทำให้คนอ่านคล้อยตามกับการให้เหตุผล (argument) ของท่านได้ไม่ยากนัก โดยเฉพาะกลุ่มผู้อ่านที่ชื่นชอบมุมมองของท่านอยู่แล้ว

4. สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เสนอว่าศีล 5 และทศ 6 เป็นเรื่องหน้าที่ จึงเป็นหลักประกันทางสังคมที่มีความสำคัญในระดับเบื้องต้นสำหรับชาวพุทธ เพราะทั้งศีล 5 และทศ 6 ครอบคลุมมิติต่าง ๆ ของชีวิตในแบบฆราวาสได้อย่างครบถ้วน แม้ว่าข้อเสนอในทำนองนี้อาจเป็นเรื่องที่ผู้รู้หลายคนได้เคยเสนอมาแล้วในอดีตในการเปรียบเทียบพระพุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน แต่ท่านได้กล่าวที่จะวิจารณ์ว่า สิทธิมนุษยชนเป็นเรื่องในแค่ระดับศีล แต่ยังมีใช้ระดับสมาธิหรือระดับปัญญา ในอีกด้านหนึ่ง สิ่งที่เราเรียกว่าเป็นปัญญาของสิทธิมนุษยชนก็ยังไม่ใช่นิพพานในความหมายของพระพุทธศาสนา สังคมไทยจึงควรใช้ปัญญาให้มากในการสร้างความเข้าใจเกี่ยวกับเรื่องความแตกต่างในระดับรากฐานทางปรัชญาที่มีอยู่จริงในนิยามว่าด้วยความดีและวิถีคิดเกี่ยวกับความดี

5. สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) พยายามสื่อกับสังคมไทยว่า หากพิจารณาให้ถึงรากหรือแก่น จริยศาสตร์แบบสิทธิอาจกระตุ้นให้ผู้คนวางท่าทีของตนในแบบอหังการ ดังเห็นว่า สิทธิมนุษยชนมักเน้นเรื่องการปกป้อง การอ้าง และการเรียกร้องสิทธิ ซึ่งอาจเปรียบเสมือนจริยธรรมเชิงปรปักษ์หรือเชิงลบ เพราะการที่ระบบสิทธิมนุษยชนเน้นแต่ให้ผู้คนคิดในเชิงเรียกร้องหรือปกป้องสิทธิของตนเอง จึงก่อให้เกิดการปรุงแต่งเรื่องอวดดี อย่างไรก็ตาม นี่เป็นมุมมองของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ที่ใช้ญาณวิทยาพุทธ (Buddhist epistemology) นักวิชาการสิทธิมนุษยชนที่ใช้เกณฑ์ความดีอย่างอื่นอาจไม่เห็นด้วย แต่งานวิจัยนี้เน้นวิถีคิดของผู้ประพันธ์ (constructivism) ในงานมากกว่าเน้นวิถีคิดของผู้อ่านหรือผู้ตีความ (interpretivism)

คำวิจารณ์ในมิติจริยศาสตร์ที่ลุ่มลึกของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์นี้จึงคล้ายคลึงกับข้อวิเคราะห์ของ แซลลี บี คิง (Sallie B. King) นักวิชาการพุทธศาสตร์ที่เห็นว่าจริยศาสตร์ของสิทธิมนุษยชนมักปรากฏออกมาในทำนองปรปักษ์ (adversarial) ที่กระตุ้นการจับผิดว่าใครจะละเมิดสิทธิและเสรีภาพของตน หรือเน้นการปกป้องสิทธิและเสรีภาพของตนเอง ในขณะที่จริยศาสตร์แบบพุทธ

เน้นการควบคุมจิตใจและพฤติกรรมของตนเอง หรือการทำหน้าที่ของตนเองให้ดีที่สุด จึงเป็น จริยศาสตร์ที่ไม่เน้นสภาพปรปักษ์ (non adversarial) หรือไม่เน้นการอ้างสิทธิ์ของตนเองเหนือคนอื่น

4.2.4 การวิเคราะห์ตัวบทในด้านแนวคิด

หากพิจารณาสาระของโครงสร้างของการให้เหตุผล (argument) นั้น สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ใช้พุทธญาณวิทยา (Buddhist epistemology) โดยเฉพาะการใช้ไตรสิกขาในฐานะกฎเกณฑ์ทางความรู้ในการตัดสินและในการจัดลำดับระดับของความคิด นอกจากนั้น ท่านอ้างตัวอย่างฉาก/เหตุการณ์สำคัญทางประวัติศาสตร์จำนวนมากในตัวบท โดยเริ่มจากนิยามและข้อเสนอที่ว่าสิทธิมนุษยชนได้เกิดขึ้นจากบริบทของความเบียดเบียนในโลกตะวันตก การอ้างสิทธิ์จึงเป็นท่าทีทางจริยธรรมที่เชิงลบ ความคิดของโลกมีมากกว่าเรื่องของการไม่ละเมิดสิทธิ แม้สิทธิมนุษยชนเป็นสิ่งสำคัญมากในการที่จะช่วยมนุษย์ให้มีชีวิตที่ดีงามและมีความสุข แต่การมีเพียงสิทธิมนุษยชนนั้นยังไม่พอ ผู้คนจำนวนมากในโลกมักชื่นชมอิสระเสรีภาพในสิทธิมนุษยชนด้วยความไม่รู้ขีดต่อ่งแท้ ดังนั้น พุทธธรรม เช่น เมตตาธรรม อนัตตา หรือความไม่เห็นแก่ตัวนั้นเป็นความดีระดับสูงที่มนุษย์ควรนำมาปฏิบัติ

หากพิจารณาในด้านโครงสร้างหลักธรรมพุทธที่ถูกใช้ในตัวบท “สิทธิมนุษยชน สร้างสันติสุขหรือสลายสังคม” สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ใช้แนวคิดเรื่องศีล 5 และทศ 6 เป็นตัวเปิดเรื่อง โดยอธิบายว่าทั้งศีล 5 และทศ 6 เป็นหลักประกันทางสังคมที่สำคัญ แต่ยังไม่เพียงพอ แต่ที่สำคัญที่สุดคือการเน้นปัญญาในสองความหมาย ปัญญาในความหมายแรกคือ การรู้ความจริง หรือธรรมแห่งเหตุทั้งหลาย ปัญญาในความหมายที่สอง คือ การรู้การประสานสอดคล้อง อาจกล่าวได้ว่าแนวคิดเรื่องปัญญาได้ถูกใช้ในการดำเนินเรื่องในช่วงตอนจบ

นิยามสิทธิมนุษยชน

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้เริ่มต้นการอธิบายด้วยการให้คำนิยามสิทธิมนุษยชน จากจุดยืนของตนเอง ซึ่งมีสาระที่ครอบคลุมประเด็นสำคัญพอสมควร

สิทธิมนุษยชนเป็นเรื่องของการที่มนุษย์เรามาตกลงยอมรับกันให้บุคคลในฐานะที่เป็นมนุษย์แต่ละคนได้รับความเคารพนับถือเอาใจใส่ ดูแล ค้ำครองรักษา และได้รับประโยชน์จากการมีชีวิตอยู่ในโลกนี้ ซึ่งอาจจะพูดว่า อย่างดีที่สุด มนุษย์ที่มาจากตกลงกันในที่นี้หมายถึงชุมชนระดับโลก คือ องค์การสหประชาชาติ ได้แก่ ชาติต่าง ๆ ทั้งหลายในโลกนี้ที่ได้ตกลงกันและได้วางเป็นข้อกำหนดกฎเกณฑ์ขึ้น ซึ่งยอมให้บุคคลยกขึ้นเป็นข้ออ้างเพื่อเป็นหลักประกันหรือมาตรฐานที่เขาจะมีชีวิตอยู่อย่างดี สามารถเข้าถึงความดีงามและประโยชน์สุขที่ควรจะได้รับ (พระธรรมปิฎก, 2546, น. 1)

ภูมิหลังของสิทธิมนุษยชน

จุดเด่นที่พบในงานนิพนธ์ของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์คือการยกตัวอย่างมากมายที่ท่านคิดว่าอาจเป็นส่วนหนึ่งของภูมิหลังสิทธิมนุษยชน โดยเฉพาะบทวิจารณ์ภูมิหลัง (background) หรือบริบททางประวัติศาสตร์ (historical context) ของการกำเนิดขึ้นมาของแนวคิดว่าด้วยศักดิ์ศรีของความเป็นมนุษย์ในระบบสิทธิมนุษยชน

ภูมิหลังของสิทธิมนุษยชนเต็มไปด้วยการที่มนุษย์เบียดเบียน แย่งชิง กดขี่ข่มเหง ซึ่งกันและกัน มองในอีกแง่หนึ่งก็เหมือนกับว่า สิทธิมนุษยชนนี้ได้มาด้วยการต่อสู้และมนุษย์ที่เป็นต้น คิดที่ทำให้เกิดมีการจัดวางสิทธิมนุษยชนขึ้นเป็นกติกานั้นเป็นชาวตะวันตก มนุษย์ตะวันตกได้ออกล่าเมืองขึ้นและครอบครองอาณานิคมมากมาย มนุษย์ที่อยู่ในอาณานิคมหรือเมืองขึ้นนั้นถูกกดขี่ข่มเหง ถ้าพูดด้วยภาษาปัจจุบัน ก็เรียกว่าแทบไม่มีสิทธิมนุษยชนเลยทฤษฎีวิวัฒนาการของดาร์วินถือหลักว่า ธรรมชาติมีการคัดเลือกในตัวของมันเอง ซึ่งจะทำให้สัตว์ที่แข็งแรงเก่งกล้า และมีความเหมาะสม ส่วนสัตว์ที่อ่อนแอ ไม่มีความสามารถก็ล้มตายดับ หรือสูญพันธุ์ไป. . .แนวคิดนี้กลายเป็นแนวคิดหลักในเชิงธุรกิจ ที่สนับสนุนการแข่งขันในการค้าขาย แม้ว่าในทางการเมือง ลัทธินี้ไม่เป็นที่ยอมรับแล้วอย่างน้อยในระดับของการอ้างอิง แต่ในทางเศรษฐกิจอิทธิพลของลัทธินี้ก็ยังมีอยู่อย่างลึกซึ้งแม้ในปัจจุบัน (พระธรรมปิฎก, 2546, น. 4)

นี้อาจก่อให้เกิดความสงสัยแก่ผู้อ่านว่าท่านจะใส่เรื่องเหล่านี้มาทำไม ทำไมท่านไม่พูดเรื่องดี ๆ เกี่ยวกับสิทธิมนุษยชน? ยกตัวอย่างเช่น การอธิบายว่าสิทธิมนุษยชนได้ทำให้ผู้คนในสังคมไทยหันมาสำรวจว่าอะไรที่สังคมไทยยังต่ำกว่ามาตรฐานของโลกตะวันตก แต่ทว่าท่านเลือกที่จะเน้นตรรกะว่าการที่ชาวตะวันตกนิยมแข่งขันและเบียดเบียนกันตลอดเวลาที่ยาวนานในประวัติศาสตร์โลกจึงนำไปสู่การสถาปนาระบบสิทธิมนุษยชนหลังสงครามโลกครั้งที่สอง นี่จึงเกิดความหมายโดยนัย (implicature) ว่าในขณะที่ภูมิหลังของสังคมอื่น ๆ มิได้มีพัฒนาการเหมือนโลกตะวันตก แต่ทว่า ทั้งนี้หลายคนอาจเห็นแย้งได้ว่าแท้จริงแล้ว โลกตะวันออกก็มีสภาพของการเบียดเบียนที่ไม่น้อยไปกว่าโลกตะวันตกเลย

ความสำคัญของกฎหมาย/กติกา

ข้อคิดที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ให้ในที่นี้คือชาวพุทธสมควรเห็นว่าข้อต่าง ๆ ในปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาตินั้นเป็นสิ่งดีที่สุดแล้ว แต่ท่านเตือนว่า ในความเป็นจริง อารยธรรมโลกเจริญกว่าวิธีคิดของระบบสิทธิมนุษยชนมากมายหลายเท่า ซึ่งในที่นี้ผู้วิจัยขอตีความในเชิงอธิบายหรือขยายความว่าความลุ่มลึกในอารยธรรมฮินดู อารยธรรมพุทธ อารยธรรมขงจื้อในเอเชียได้พิจารณาเรื่องคุณค่าของชีวิตมนุษย์ในมิติต่าง ๆ มานานหลายพันปีแล้ว แต่ตะวันตก

เพ็ญมาประดิษฐ์ระบบสิทธิมนุษยชนเมื่อระบบระหว่างประเทศล้มเหลวในการจัดการกับสถานการณ์ทางมนุษยธรรม หรือความท้าทายที่เกิดขึ้นในรูปแบบใหม่ ๆ โดยเฉพาะหลังการสิ้นสุดของสงครามโลกครั้งที่ 2 อารยธรรมมิใช่อะไรที่การมีกฎเกณฑ์กติกาเท่านั้น ดังที่ฝรั่งเศสภูมิใจ ซึ่งก็สำคัญอย่างแน่นอน ไม่ใช่เป็นหลักประกันหรือองค์ประกอบที่เพียงพอของอารยธรรม จิตใจที่ต้องการธรรมและอิสรภาพของจิตเจ้านั้นแหละเป็นหลักประกันให้แก่กฎเกณฑ์กติกาอีกชั้นหนึ่ง ถ้าเราอยู่กันเพียงด้วยสิทธิ แล้วไม่ปรับจิตใจให้ถูก ก็จะต้องเกิดปัญหาอย่างที่เกิดมากขึ้นในสังคมอเมริกัน (พระธรรมปิฎก, 2546, น. 15)

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์พยายามสื่อว่า หากมองอีกมุมหนึ่ง ความพยายามในการร่างปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติก็อาจตีความว่าสังคมตะวันตกเองนั้นขาดศีลธรรม จึงต้องพยายามร่างในเรื่องเหล่านี้

ในด้านหนึ่งเราอาจจะพูดว่า สังคมอะไรกัน แม้แต่แค่สิทธิพื้นฐานก็ยังไม่มี นี่แสดงว่าเป็นสังคมที่ด้อยอย่างมาก ขาดวัฒนธรรม ขาดความเจริญ ไม่ศรัทธา แต่อีกด้านหนึ่ง เราอาจจะพูดในทางตรงกันข้ามว่า นี่สังคมอะไร อยู่กันได้แค่จะคอยพิทักษ์รักษาและเรียกร้องสิทธิเท่านั้นเองหรือ จะเป็นสังคมที่ดีงามกว่านี้ไม่ได้หรือ (พระธรรมปิฎก, 2546, น. 15-16)

ข้อเสนอเรื่องศีล 5 และทศ 6

แม้ว่าสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ได้แตะเรื่องรากฐาน/พื้นฐานทางปรัชญา (philosophical foundation) ของระบบสิทธิมนุษยชนในลักษณะที่ไม่มากพอที่จะช่วยให้เราสามารถล่วงรู้วิถีวิเคราะห์ของท่านอย่างละเอียด แต่อย่างน้อย ท่านได้นำเสนอแนวคิดเรื่องศีล 5 ว่าอาจเทียบ กับสิทธิมนุษยชน หรือสามารถเทียบได้กับหลักประกันทางสังคมสำหรับสังคมพุทธ จุดหมายของระบบสิทธิมนุษยชนคือการสร้างหลักประกันทางสังคม แต่ทว่าเลือกที่จะใช้วิธีการและภาษาว่าด้วยสิทธิ

ตรงจุดนี้ ผู้วิจัยได้ตั้งข้อสังเกตว่า วิธีการอุปมานิทัศน์ (allegory) ของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ต่างจากการวิเคราะห์ของ เดเมียน คีโอน (Damien Keown) ตรงที่คีโอนชี้ว่า ศีล 5 เป็นเรื่องหน้าที่ (Keown, 1998, pp. 20-21) ในอีกด้านของหน้าที่ (duty) คือสิทธิ (right) ดังนั้น หน้าที่กับสิทธิจึงเป็นของคู่กัน แต่บังเอิญที่สังคมพุทธเน้นแต่เรื่องหน้าที่มากกว่าเรื่องสิทธิ แนวคิดว่าด้วยความสัมพันธ์ระหว่างสิทธิกับหน้าที่เป็นวิธีคิดทางนิติศาสตร์ในโลกตะวันตก แต่ทว่าในทัศนะของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์นั้น ระบบศีลธรรมในจารีตของพระพุทธศาสนานั้นละเอียดกว่าเรื่องศีล 5 และในเรื่องทศ 5 ดังปรากฏตามข้อความที่ผู้วิจัยได้ยกมาดังนี้

สำหรับชาวพุทธนั้น สิทธิมนุษยชนเป็นเรื่องที่เราจะได้ประโยชน์ เพราะเป็นหลักการและข้อปฏิบัติที่ดี อย่างน้อยก็นำมาเปรียบเทียบกับศีล 5 จะเห็นว่าศีล 5 นั้นเป็นหลักประกันทางสังคมที่สำคัญ ถ้ามุขยประพุดติอยู่ในศีล 5 ก็คงไม่จำเป็นต้องมีสิ่งที่เรียกว่า สิทธิมนุษยชน และถ้ามองให้ละเอียดลงไป ก็จะทำให้เห็นว่า ปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน

ของสหประชาชาติที่แยกกระจายกันไปละเอียดยเป็นข้อย่อยมากมายนั้น ก็อยู่ในขอบเขตของ คีล 5 นี้เอง หรือพ้นจากนั้นไปก็อยู่ในหลักธรรมอย่างเช่น เรื่องทิส 5 ที่ว่าด้วยความสัมพันธ์ ระหว่างสมาชิกของสังคม เช่น นายจ้างกับลูกจ้าง. . ถ้าเทียบกับในทางพระพุทธศาสนา ที่ว่าเหมือนกับหลักคีล 5 หรือทิส 5 ก็จะเห็นชัดว่า คีล 5 หรือ ทิส 5 มิใช่เป็นสิ่งที่เพียงพอ แต่เป็นสิ่งที่จำเป็น โดยเป็นพื้นฐาน หรือหลักประกัน และเป็นมาตรฐานของสังคม อย่างน้อยที่จะให้โลกนี้พออยู่กันสงบได้ไม่ลุกเป็นไฟ เพื่อให้แต่ละคนมีโอกาสที่จะพัฒนาชีวิต ให้เข้าถึงสิ่งที่ตั้งมียิ่งขึ้นไป (พระธรรมปิฎก, 2546, น. 18-19)

ในทัศนะของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ สิทธิมนุษยชนเป็นความเจริญงอกงาม ในระดับหนึ่ง แต่มิใช่เป็นความเจริญในระดับสูง คำกล่าวนี้อาจใกล้เคียงกับการวิเคราะห์ของ นักวิชาการญี่ปุ่น เช่น มาซาโอ อาเบ (Masao Abe) ที่เห็นว่าสิทธิมนุษยชนควรเป็นเพียงส่วนที่อาจ ช่วยเสริม สิทธิมนุษยชนแน่นแฟ้นมนุษย์ว่าสำคัญหรือเป็นศูนย์กลาง แต่ไม่สนใจสิ่งมีชีวิตหรือความรู้สึก อื่น ๆ ที่ไม่ใช่มนุษย์ แม้ในด้านญาณวิทยาและภววิทยานั้น สิทธิมนุษยชนยังคงต่างจากคำสอนทาง พระพุทธศาสนาในรายละเอียด เพราะแม้แต่นิยามของคำว่ามนุษย์และสรรพสิ่งในพระพุทธศาสนาก็ ยังต่างจากแนวคิดของคนทั่วไปในโลกตะวันตก

จริยธรรมเชิงลบกับจริยธรรมเชิงบวก

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์เห็นว่าจริยศาสตร์แบบสิทธิ (rights-based ethics) เป็นเพียงจริยธรรมเชิงลบ แต่มนุษย์ควรพัฒนาไปสู่จริยธรรมเชิงบวกที่สร้างสรรค์มากกว่า ดังใน ตัวอย่างข้อความที่ยกมา

ยังมีข้อที่ต้องระวังอีกอย่างหนึ่ง คือ คีลนี้เป็นเรื่องของจริยธรรม และสิทธิมนุษยชนเท่าที่เป็นมานี้ เรามักมองในแง่ของการระวังปกป้องตนเอง ที่จะไม่ให้ผู้อื่นมาละเมิด ทำให้มีการ เน้นในแง่ของการพิทักษ์สิทธิ และเรียกร้องสิทธิ เป็นต้น เมื่ออยู่ในลักษณะนี้ ก็จะเป็นท่าที ที่มีลักษณะจริยธรรมในเชิงลบ ซึ่งจะต้องระวัง คือจะต้องมีการพัฒนาให้เป็นจริยธรรม ในเชิงบวก เพื่อให้เป็นจริยธรรมเชิงสร้างสรรค์ให้ได้ (พระธรรมปิฎก, 2546, น. 21)

การศึกษาในแบบเถรวาท

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) มีชื่อเสียงอย่างมากในด้านการส่งเสริม วิธีการพัฒนามนุษย์และการศึกษาในแบบเถรวาท หรือที่เรียกกันว่า การพัฒนาความดีตามหลักไตรสิกขา ท่านเชื่อตลอดมาว่าการพัฒนาทางวัตถุ หรือการพัฒนาทางวิชาการเพียงอย่างเดียวมิสามารถช่วยให้ มนุษย์มีความสมบูรณ์แบบได้จริง มนุษย์ยังต้องการการอบรมในด้านจิตใจด้วย และไตรสิกขาใน พระพุทธศาสนาก็เป็นทั้งกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงและวิถีปฏิบัติที่ดีตลอดกาล ดังในตัวอย่าง ข้อความข้างล่าง

แต่ทั้งนี้ ในการที่มนุษย์จักสามารถรักษาสีทธิมนุษยชนนี้ไว้ได้ก็ดี ในการที่เขาจะก้าวจากฐานของสังคมที่มีสิทธิมนุษยชนเป็นหลักประกันขึ้นสู่สังคมที่เอื้ออาทรซึ่งกันและกันก็ดี เราต้องอาศัยการพัฒนามนุษย์ ที่เรียกว่า การศึกษา ดังที่กล่าวมาขอกกล่าวถึงแง่คิดข้อสังเกตในเรื่องสิทธิมนุษยชนไว้แต่เพียงเท่านี้ (พระธรรมปิฎก, 2546, น. 21-22)

วิลเลียม แบร์คนี (William H. Brackney) ได้กล่าวในหนังสือ Human Rights and the World's Major Religions ว่า สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์(ป.อ. ปยุตโต) เป็นพระนักวิชาการที่ได้รับความเคารพยกย่องมากที่สุดของไทย ท่านได้เขียนในหนังสือและวารสารต่าง ๆ ว่า ศาสนาพุทธต่างจากศาสนาอื่น เพราะพระพุทธศาสนามีได้เสนอว่าพลัง/อำนาจใดที่จะให้รางวัลหรือลงโทษการกระทำดีหรือการกระทำเลว หลักจริยธรรมเดินรอยตามกฎว่าด้วยเหตุและผล การทำกรรมดีจะนำไปสู่สิ่งที่ดี การทำกรรมชั่วจะนำไปสู่ความเป็นภัยอันตราย เพราะสิ่งเหล่านี้เป็นเหตุและปัจจัยในกระแสของเหตุและเงื่อนไข เนื่องจากสภาพที่เป็นพลวัตของโลก พระพุทธศาสนาจึงไม่ระบุกฎเกณฑ์อย่างตายตัวสำหรับความผิดกรรมหรือจริยธรรม หากกล่าวในอีกแบบหนึ่ง ชาวพุทธมิได้เชื่อในเรื่องพระเจ้าที่จะมาตัดสินพฤติกรรม แต่เชื่อในเรื่องผลของการกระทำ ความยุติธรรมของพุทธมิได้รอพระเจ้ามาตัดสิน แต่มั่นเป็นไปตามกฎธรรมชาติ หรือกฎแห่งกรรม แต่กฎแห่งกรรมในความหมายของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์มิควรถูกตีความว่ามนุษย์เปลี่ยนแปลงอะไรไม่ได้เลย มนุษย์ทุกคนจึงต้องเดินไปตามกรรมที่ตนทำมาจากอดีต ในทางกลับกัน ท่านเห็นว่ามนุษย์สามารถเปลี่ยนแปลงกรรมหรือสันดานเดิม ด้วยการเข้าถึงสิ่งที่เรียกว่าปัญญา ศีล สมาธิ และปัญญาจึงเป็นเรื่องที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์อธิบายอย่างพิสดารในหนังสือพุทธธรรม (Brackney, 2013, pp. 293-298)

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ได้กล่าวว่า ในความเป็นจริง ปัญหาความทุกข์ของชีวิต และปัญหาของสังคม ก็คือปัญหาของมนุษย์ หรือปัญหาที่เกิดจากมนุษย์นั่นเอง ซึ่งเป็นกระบวนการที่ต่อเนื่องอันเดียวกัน จากปัญหาในชีวิตของบุคคล ก็ขยายวงกว้างต่อออกไปเป็นมิติสังคม เช่น ปัญหาในการอยู่ร่วมกัน. . . พึงทราบว่า ในบรรดากรรม 3 อย่างคือ กายกรรม วาจากรรม และมโนกรรมนั้น พระพุทธเจ้าตรัสว่า มโนกรรมเป็นกรรมที่มีผลยิ่งใหญ่ที่สุด และในมโนกรรม สิ่งที่พระองค์ทรงเน้นมากคือ ทิฐิ ซึ่งอาจแปลได้ว่า แนวคิด ทฤษฎี ความเชื่อ ลัทธิ ศาสนา และอุดมการณ์ (พระพรหมคุณาภรณ์, 2553, น. 301)

ในด้านการตีความและการวิเคราะห์ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์มิได้ดำเนินการตามแบบแผนในแบบของนักวิชาการตะวันตกที่นิยมทำ เช่น การแบ่งการวิเคราะห์ในระดับต่าง ๆ เช่น ระดับแนวคิด ระดับหลักการ ระดับรากฐานทางปรัชญา แต่นั่นมิได้หมายความว่า การวิเคราะห์ของท่านไม่ละเอียด หรือไม่ไต่ลงไปในระดับรากฐาน แต่ทว่าท่านมีการแตะทุกประเด็นในหนังสือ “สิทธิมนุษยชน สร้างสันติสุขหรือสลายสังคม” ประเด็นเหล่านั้นอาจเป็นเพียงเรื่องปลีกย่อย เช่น เราสามารถเจอมนต์คำว่าด้วย “สิทธิ” ในคำสอนทางพระพุทธศาสนาหรือไม่ อิสระภาพของพุทธต่าง

จากอิสรภาพทั่วไปดังที่ปรากฏในปฏิกฤษาสากล่าวด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติอย่างไร หรือทำไมคำว่า “อุช” ในภาษาบาลีจึงไม่สามารถพัฒนาในด้านความหมายจนสามารถครอบคลุมเรื่องความยุติธรรมได้ในลักษณะที่เหมือนกับคำว่า “rectus” ในภาษาละตินที่พัฒนาความหมายจากคำเดียวกันได้ แม้ทั้งสองคำต่างมาจากรากภาษาเดียวกัน เป็นต้น ดังนั้น มันอาจไม่ยุติธรรมที่เราจะด่วนสรุปว่าสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ไม่ได้คิดเกี่ยวกับประเด็นเหล่านี้ เพราะท่านอาจพินิจพิเคราะห์หรือพูดถึงประเด็นเหล่านี้ในที่อื่น ๆ ตลอดช่วงชีวิตที่ยาวนานของท่าน

ดังนั้น เพื่อที่จะเข้าใจแนวคิดของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ต่อโครงสร้างแนวคิดสิทธิมนุษยชน ผู้วิจัยจำเป็นต้องสำรวจงานนิพนธ์จำนวนมากที่ท่านได้เขียนไว้ในอดีต สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์เคยกล่าวในหนังสือ “แผนที่ชีวิต” เกี่ยวกับอิสรภาพที่แท้จริงในความหมายของพระพุทธศาสนาว่าหมายถึงความเป็นอิสระจากความอยากหรือตัณหา เช่น อยากเป็นโน้นอยากเป็นนี้ อยากประสบความสำเร็จในสังคม ถ้าเราสามารถพัฒนาตนเองให้เป็นอิสระอย่างแท้จริง จนกระทั่งเข้าถึงปัญญาบริสุทธิ์ที่ทำให้มองเห็นสรรพสิ่งตามความเป็นจริงแล้ว เราจะมีความเป็นอิสระจากโลก ซึ่งคนทั่วไปไม่สามารถเป็นได้ เพราะว่าเขาไม่รู้จักสิ่งเหล่านั้นอย่างแท้จริง แต่เมื่อเขารู้สรรพสิ่งตามความเป็นจริง จิตใจพวกเขาก็เป็นอิสระ รู้สึกสบาย ไม่มีความเครียด และพวกเขาก็ถึงความสุขจากความเข้าใจนั้น อิสรภาพที่สมบูรณ์จึงหมายถึงอิสระจากตัณหา

อย่างไรก็ดี ภาษาสมัยใหม่เรียกความหลุดพ้นว่าอิสรภาพ เดียวนี้ เราไม่ใช่คำว่า “วิมุตติ” เราติดคำว่าอิสรภาพ แต่ที่จริง เราใช้คำว่าอิสรภาพในความหมายของวิมุตตินั่นเอง (พระพรหมคุณาภรณ์, 2555ข, น. 121-125) น่าสังเกตว่า อิสรภาพในแบบพุทธจึงมิใช่เรื่องการทำตามใจในแบบตะวันตก แต่หมายถึงการอยู่เหนือโลก หรือการละจากกิเลส อันเป็นผลจากความเข้าใจอย่างถ่องแท้เกี่ยวกับความอยากของตนเองที่ไม่รู้จัก โดยทั่วไป อิสรภาพในตะวันตกมีสองประเภทใหญ่คือ อิสรภาพทางกายภาพ และอิสรภาพในการเลือกที่จะทำ (freedom of choice) หรือเจตจำนงเสรี (free will) พระพุทธศาสนายังมีอิสรภาพทางปัญญาด้วย ซึ่งเสนอโดยสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์

ในการวิเคราะห์ในระดับรากฐาน สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ได้ยืนยันว่าพระพุทธศาสนามีได้สอนแต่เรื่องทุกข์ดังที่คนส่วนใหญ่เข้าใจ แต่เป็นศาสนาที่สอนเรื่องการพัฒนาประเภทหรือระดับต่าง ๆ ของความสุขอีกด้วย แต่วิธีมองหรือนิยามความสุขของพุทธศาสนาอาจแตกต่างจากสำนักคิดอื่น ๆ (ซึ่งในที่นี้ คือ สำนักอรรถประโยชน์นิยมที่สนับสนุนวิถีคิดแบบปัจเจกชนนิยม (individualism) ในฐานะรากฐานทางปรัชญาที่แนวคิดสิทธิมนุษยชนได้พัฒนาขึ้นมา และได้ครอบงำวิถีคิดของคนในโลกในปัจจุบัน)

เพื่อที่จะเข้าใจวิถีคิดที่ลุ่มลึกของระบบพุทธ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์เน้นย้ำว่า “กัตตุกัมมตาฉันทะ” ซึ่งเป็นความอยากที่ดี ซึ่งต่างจาก “ตัณหาฉันทะ” ซึ่งเป็นความอยากที่มีรากจากอัตตาหรือความหมกมุ่นแต่เรื่องตนเอง เมื่อพระพุทธศาสนาพิจารณาประเด็นอะไรก็ตาม มักจะบอกให้ดู

ทั้งข้อดีและข้อด้อย ข้อดีเรียก “อัสสาทะ” ข้อด้อยคือ “อาทีนวะ” นอกจากนั้น ยังเสนอทางออกหรือสิ่งที่เรียกในภาษาบาลีว่า “นิสสรณะ” นี่คือนิเวศน์ของพระพุทธศาสนา (พระพรหมคุณาภรณ์, 2554, น. 4-26)

ในด้านหลักการสิทธิมนุษยชน สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ได้เคยให้ความเห็นในหนังสือ “โลกขึ้นสหัสวรรษใหม่ คนต้องเปลี่ยนแนวคิดใหม่” ว่า โดยทั่วไป ประชาธิปไตยมี 3 หลักการคือ เสรีภาพ (liberty) เสมอภาค (equality) และภราดรภาพ (fraternity) ศัพท์พวกนี้เป็นมรดกทางความคิดของชาวฝรั่งเศส แต่ในเวลาี้ ภราดรภาพกลับหายจางไป ไม่ค่อยมีใครพูดถึง จะพูดกันแต่เสรีภาพ และความเสมอภาค แม้ลัทธิคอมมิวนิสต์ (Communism) ก็ยังเน้นหลักการว่าด้วยความเสมอภาคในลักษณะที่ว่าให้ทุกคนเหมือนกันหมดทั้งสังคม ในขณะที่ฝ่ายทุนนิยมเสรีก็เน้นหลักการว่าด้วยเสรีภาพ โดยให้สนองความต้องการของบุคคล ตามลัทธิปัจเจกชนนิยม (Individualism) คือ พยายามให้แต่ละคนได้ตามต้องการ เพียงแต่ระวังไม่ให้ละเมิดกัน ทั้งสองค่ายนี้ปล่อยให้ระบบองค์กรรวมของประชาธิปไตยบกพร่อง ไม่บูรณาการหลักการสำคัญให้ครบ 3 อย่าง โดยมีมุมมองข้ามหลักภราดรภาพไป นอกจากนั้น ทั้งสองค่ายนี้ไปสุดโต่ง คือ พวกเขาไม่เห็นธรรมชาติของมนุษย์ตามความเป็นจริง (พระพรหมคุณาภรณ์, 2548ค, น. 62)

แม้ว่าในหนังสือ “สิทธิมนุษยชน สร้างสันติสุขหรือสลายสังคม” ที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ได้ประพันธ์ขึ้นเพื่อมอบแก่กรมองค์การระหว่างประเทศ กระทรวงการต่างประเทศ มิได้ระบุเกี่ยวกับอะไรคือแนวคิดว่าด้วยความเท่าเทียมกัน (equality) ในคำสอนทางพระพุทธศาสนา แต่ผู้วิจัยกลับพบว่า สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ได้เคยกล่าวเกี่ยวกับสิ่งที่หมายถึงเรื่องความเท่าเทียมกันในคำสอนทางพระพุทธศาสนาแล้วในหลายโอกาส ตัวอย่างที่ผู้วิจัยเห็นว่าเป็นหลักฐานที่มีความลึกซึ้ง และเป็นรากฐานทางศีลธรรมพุทธที่สะท้อนแนวคิดเรื่องความเท่าเทียมกันคือแนวคิดว่าด้วยกรรม สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ได้กล่าวในบทอาารัมภบทของหนังสือพระพุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน (Buddhism and Human Rights) ว่า มนุษย์ทุกคนเท่าเทียมกัน แต่ทว่าในบางประการเท่านั้น ในประการอื่น ๆ ไม่มีใครเกิดมาอย่างเท่าเทียมกันเลย ตามคำสอนทางศาสนาพุทธ มนุษย์ทุกคนเท่าเทียมกันในความหมายว่าพวกเขาต้องขึ้นอยู่กับกฎธรรมชาติเดียวกันทั้งสิ้น ทุกคนต้องเก็บเกี่ยวสิ่งที่เขาหว่านและโลกก็ดำเนินต่อไปหลังจากกรรมที่ทุกคนได้กระทำลงไป (เสนห์ จามริก, 2545, น. 47)

นอกจากนั้น สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ยังได้สะท้อนสิ่งที่เท่าเทียมกันกับแนวคิดว่าด้วยความเท่าเทียมกัน (equality) นี้ไว้ในหนังสือ “เชื้อกรรม รู้กรรม แก่กรรม” ว่า ครั้นมาถึงพระพุทธเจ้าพระองค์ทรงเน้นเรื่องกรรมไม่เกี่ยวกับวรรณะว่า คนเรานั้นไม่ได้เป็นคนถ้อยคนต่ำทราม เพราะชาติกำเนิด และก็ไม่ได้เป็นพราหมณ์ คือคนสูงเพราะชาติกำเนิด แต่คนจะเป็นคนทรามก็เพราะกรรม และเป็นพราหมณ์ก็เพราะกรรม. . .พระพุทธศาสนาไม่ต้องการให้ไปวัดกันด้วยชาติกำเนิด แต่ให้วัดกันด้วย

การกระทำความประพฤติดังที่บุคคลนั้นประกอบและดำเนินไปตั้งแต่คุณธรรมในจิตใจ (พระพรหมคุณาภรณ์, 2548ก, น. 24)

การสนับสนุนให้ยกเลิกการแบ่งชนชั้นวรรณะโดยชาติกำเนิดของพระพุทธศาสนา จึงเป็นการมองมนุษย์บนความเป็นจริง และสะท้อนแนวคิดเรื่องความเท่าเทียมกันในมิติศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ เพราะมนุษย์มีโอกาสร้อยเท่าเทียมกันในการทำความดี โดยเฉพาะในระดับคิดดี หรือมนกรรม (ซึ่งมนุษย์ไม่ต้องลงทุนทางวัตถุแต่อย่างใด)

น่าสังเกตว่า วิธีการให้เหตุผลเรื่องหลักการ/แนวคิดด้วยความเท่าเทียมกันที่ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์พบในกรอบคำสอนทางพระพุทธศาสนามีความชัดเจนและไม่ยุ่งยากเท่ากับ วิธีของ เดเมียน คีโอน (Damien V. Keown) ที่ต้องเข้าไปหาหลักการ/แนวคิดด้วยความเท่าเทียมกันนี้ในเรื่องอริยสัจสี่ ตรงจุดนี้ ผู้วิจัยเห็นว่านี่เป็นความงามของวิชาปรัชญา และเป็นประโยชน์ในการ ศึกษาวิจัยวิธีการต่าง ๆ ที่มนุษย์ได้ใช้ในการตีความกรอบคำสอนทางพระพุทธศาสนา

ในเรื่องแนวคิดด้วยอิสรภาพ (liberty/freedom) สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ ได้อธิบายอย่างละเอียด และอาจเป็นคนแรก ๆ ในสังคมไทยที่ได้ระบุว่าอิสรภาพทางปัญญา (wisdom based freedom/freedom gained through wisdom) ว่าหมายถึงอะไร ซึ่งอันนี้ถือว่าเป็นเรื่องที่ไม่ธรรมดา เพราะคำว่า อิสรภาพแห่งมโนธรรม (freedom of conscience) ต่างมีนัยที่ แตกต่างจากแนวคิดด้วยอิสรภาพทางปัญญาที่ให้ไว้โดยสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์

ดังในนิยามที่ท่านให้ไว้ในหนังสือ “การสร้างสรรค์ปัญญาเพื่ออนาคตของ มนุษยชาติ” ดังนี้ ถ้าเรามีปัญหาและยังไม่เกิดความรู้ ติดขัด แก่ปัญหาไม่ตก จิตใจก็บีบคั้นหวาดหวั่น ระแวง ว้าวุ่นสับสน แต่พอปัญญารู้เข้าใจก็เกิดทางออก ใจก็หายสับสนวุ่นวาย หากกระสับกระส่าย สงบได้ ปลอดภัยโปร่งโล่งไป ปัญญาจึงเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้เกิดอิสรภาพทางจิตใจ ในที่สุด จึงต้องมี อิสรภาพทางปัญญา ที่ปัญญาไม่ถูกครอบงำด้วยกิเลส ตัณหา และอคติ (พระธรรมปิฎก, 2546ข, น. 19)

ความสนใจในประวัติศาสตร์โลกของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ได้ช่วยทำให้นิพนธ์ของท่านน่าสนใจด้วยตัวอย่างที่ดึงมาจากประวัติศาสตร์โลก ดังนั้น ในบทวิเคราะห์ของท่าน เราจะไม่เจาะการอธิบายเกี่ยวกับวิวัฒนาการของแนวคิดเรื่องสิทธิ อิสรภาพ ความเท่าเทียมกัน และความยุติธรรม ดังที่พบ/เข้าใจในวิธีการนำเสนอของชาวตะวันตก เพราะท่านไม่ต้องการอธิบายในแบบ ปรัชญาสังคมของโลกตะวันตก แต่เราจะพบว่า ท่านพยายามอธิบายว่าทำไมเท่าที่เกี่ยวกับการอ้างสิทธิ และการปกป้องสิทธิของตนเองสามารถกลายเป็นจุดด้อย เมื่อพิจารณาผลที่อาจมาพร้อมกับการอ้าง สิทธิ นอกจากนั้น ท่านยังอธิบายถึงแนวคิดอื่น ๆ ที่มีความสำคัญอันเป็นผลจากปรัชญาที่เกี่ยวกับการตามหาความสุข (pursuit of happiness) ในโลกตะวันตก แม้ว่าท่านมิได้ระบุนามว่าหมายถึงใคร แต่นักวิชาการสายปรัชญาที่ทราบดีว่า แนวคิดของบุคคลที่ทรงอิทธิพลต่อวิถีคิดเกี่ยวกับสิทธิ มนุษยชนคือจอห์น สจิวต์ มิลล์ (John Stuart Mill) ซึ่งเขียนงานประพันธ์ขึ้นเอง คือ On Liberty

จริยศาสตร์แบบพุทธจึงไม่เน้นแนวคิดปัจเจกนิยม (Individualism) และอรรถประโยชน์นิยมดังที่ปรากฏในแบบโลกตะวันตก ท่าทีนี้ได้สะท้อนอยู่ในบทวิเคราะห์ในหนังสือ “ธรรมนูญชีวิต” ซึ่งได้ถูกแปลเป็นภาษาอังกฤษว่า “A Constitution for Living” สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ได้กล่าวอย่างน่าฟังว่า เมื่อเป้าหมายของชีวิตถูกมองว่าเป็นความมั่งคั่งทางวัตถุและอำนาจ สังคมจึงกลายเป็นการต่อสู้แย่งชิงผลประโยชน์ส่วนตัว มันเป็นจริยศาสตร์เชิงลบ เพราะสังคมสร้างอยู่บนผลประโยชน์ที่เห็นแก่ตัวและจริยศาสตร์สิทธิมนุษยชน – สิทธิของแต่ละคนที่จะแสวงหาความสุข ดังนั้นจริยศาสตร์ในแบบสิทธิมนุษยชนจึงถูกต้องการเพื่อกันไม่ให้คนเชือดเฉือนกันเอง (Phra Brahmagunabhorn, 1998, pp. 30-37)

วิลเลียม แบร็คเนย์ (William H. Brackney) ได้กล่าวว่า สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ได้แสดงความคิดเห็นว่า จริยธรรมของชาวพุทธได้สร้างมาจากสาระในคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนาต่าง ๆ ซึ่งเน้นแนวคิดในเรื่องความกรุณา ไมตรีจิต ความสามัคคี ความร่วมมือ และปัญญา คำสอนทางพระพุทธศาสนาจึงเสนอแบบแผนในการดำเนินชีวิตที่สร้างอยู่บนสัจจะความจริงที่อยู่เหนือกาลเวลา อันเปรียบเหมือนความมั่งคั่งที่เป็นบวักที่สร้างจากความสัมพันธ์ที่ชาญฉลาด และมุ่งไปที่เป้าหมายสูงสุดของอิสรภาพทางจิตวิญญาณ นั่นคือ การอยู่ในโลกแต่ก็เหนือโลก (Brackney, 2013, p. 294)

4.2.5 การวิเคราะห์ตัวบทในด้านโครงสร้างวาทกรรม

จุดเด่นในวาทกรรม “สิทธิมนุษยชนสร้างสันติสุขหรือสลายสังคม” ของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์คือวิวัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของโครงสร้างวาทกรรม วาทกรรม/หรือตัวบทดังกล่าวมีตัวบทที่มีมาก่อน (prior text) เช่น งานนิพนธ์ “พุทธธรรม” และหลายแนวคิดหรือมุมมองก็ดึงมาจากพระไตรปิฎก เช่น ศีล ธรรม ปัญญา เมตตา เป็นต้น

ตัวบทของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ประกอบด้วยสายวาทกรรม (discursive strand) ที่สำคัญเป็นจำนวนมาก เช่น วาทกรรมสิทธิมนุษยชน วาทกรรมเถรวาทไทย สายวาทกรรมวิทยาศาสตร์ วาทกรรมการเมือง เป็นต้น เงื่อน (clue) ที่สะท้อนสายวาทกรรมคือคำและความหมายที่สะท้อนฐานคติทางญาณวิทยาเฉพาะของตนเอง

ตัวอย่างคลังศัพท์วาทกรรมสิทธิมนุษยชน เช่น สิทธิ กฎเกณฑ์ การละเมิด หลักประกัน มาตรฐาน ปฏิญญาสากล พิทักษ์รักษา การปฏิบัติ เรียกร้อง เป็นต้น

ตัวอย่างคลังศัพท์วาทกรรมเถรวาทไทย เช่น สัตว์เดรัจฉาน เมตตากรุณา ศีล ความดี รู้ตระหนัก

ตัวอย่างคลังศัพท์วาทกรรมการเมือง เช่น ผู้ปกครอง ราษฎร ผู้อยู่ใต้ปกครอง กฎ กติกา ภูมิหลัง อพยพหนีภัย สงคราม การกดขี่ การเบียดเบียน การเมือง ลำเอียงขึ้น ครอบครอง อาณานิคม กดขี่ข่มเหง ความขัดแย้ง ขอบเขต การบีบคั้น ทรัพย์สิน การพิพาท การข่มขู่ การกีดกัน อารยธรรม มาตรฐานของสังคม เป็นต้น

ตัวอย่างคลังศัพท์วิทยาศาสตร์ เช่น ธรรมชาติแวดล้อม มลภาวะ สิ่งแวดล้อม ชีวิต พัฒนา เผ่าพันธุ์ มนุษย์

ปมทางวาทกรรม (discursive knot) ในที่นี้เกิดจากสายวาทกรรม (discourse strand) ต่าง ๆ ที่ถูกนำมาสร้างความหมายในระดับตัวบท เช่น วาทกรรมสิทธิมนุษยชน (ตะวันตก) วาทกรรมวิทยาศาสตร์ วาทกรรมปรัชญาสังคม วาทกรรมการเมือง วาทกรรมเถรวาทไทย เป็นต้น คลังศัพท์ของวาทกรรมเหล่านี้จึงปรากฏทั่วไปในตัวบทนี้ นอกจากนั้น คำศัพท์จำนวนมากที่ถูกใช้ในตัวบทสะท้อนถึงการประเมินคุณค่า (evaluation) ที่มีอยู่จริงในตัวคำศัพท์เอง คำศัพท์เหล่านี้จึงมิได้มีความเป็นกลางแต่อย่างใด ดังเช่น คำว่า ปัญหา ซึ่งสะท้อนความเป็นบวก และเกณฑ์ที่มีอยู่ในใจของผู้ใช้ภาษา เป็นต้น

4.2.6 การวิเคราะห์ตัวบทในด้านกลวิธีทางคำศัพท์

ตัวบทใช้คำบาลีไม่มากนัก เช่น ปัญญา ศีล เป็นต้น เนื่องจากคำศัพท์ส่วนใหญ่ในตัวบทเป็นคำศัพท์ภาษาไทยที่ใช้กันแบบทั่วไป แต่หากวิเคราะห์ในระดับโครงสร้างลึก (deep structure) ตัวบทกลับสะท้อนฐานคติเถรวาทไทย เช่น กฎเกณฑ์ความรู้และความจริงแบบเถรวาทไทย ดังเช่น วิถีพิจารณาเรื่องกุศลกับอกุศล กรอบไตรสิกขา เป็นต้น นอกจากนั้น งานวิจัยยังพบการใช้คำที่แสดงความรุนแรงหรือความหมายลบ เช่น เปียดเบียน แย่งชิง กดขี่ ข่มเหง ต่อสู้ ปืบคั้น ข่าพิน รบรา ออกล่า ครอบครอง ดิ้นรน เป็นต้น

ความหมายในระดับตัวบทโดยทั่วไปบ่งบอกว่าสิทธิมนุษยชนเป็นเพียงข้อตกลงทางสังคม มิใช่กฎธรรมชาติ สิทธิมนุษยชนเกิดขึ้นมาในบริบทแห่งการแข่งขันและเปียดเบียน สิทธิมนุษยชนนำเสนอท่าทีที่มีลักษณะของศีลธรรมเชิงลบ หรือยังเป็นเพียงความดีในระดับศีล ยังขาดความดีในระดับสมาธิและปัญญา แต่ก็ยังเห็นว่าสิทธิมนุษยชนเป็นเรื่องที่ชาวพุทธยังได้ประโยชน์ แต่ขอให้ชาวพุทธเข้าใจประเด็นสิทธิมนุษยชนให้ถูกต้อง

ในตัวบท สิทธิมนุษยชนถูกแทนด้วยภาพของการคอยพิทักษ์รักษาและการเรียกร้องสิทธิเสรีภาพ ในขณะที่คำสอนทางพระพุทธศาสนาถูกแทนด้วยภาพจริยธรรมเชิงบวก ซึ่งในที่นี้คือจริยธรรมที่สามารถพัฒนามนุษย์ได้ถึงสามระดับความดี ดังสะท้อนในเรื่องไตรสิกขา

นัยที่พบในตัวบทของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์มีจำนวนมาก เช่น นัยทางจริยศาสตร์ โดยเฉพาะในคำถามที่ว่าสิทธิมนุษยชนเป็นกฎเกณฑ์ความดีที่สูงพอหรือยัง หรือสามารถสร้างสันติภาพและสันติสุขในโลกนี้ได้จริงไหม โลกสามารถอยู่ได้ด้วยเกณฑ์นี้ไหม นัยทางการเมือง เช่น สหรัฐอเมริกาเป็นผู้ส่งออกแนวคิดสิทธิมนุษยชนให้กับภูมิภาคต่าง ๆ ในโลก แต่สังคมอเมริกันในปัจจุบันก็ยังห่างไกลจากความสงบสุข ดังนั้น แนวคิดเรื่องสิทธิมนุษยชนยังต้องเข้าใจให้ถูกต้อง นัยทางประวัติศาสตร์ สิทธิมนุษยชนเกิดจากบริบททางประวัติศาสตร์แห่งการข่มเหงเปียดเบียน ดังสะท้อนในการปฏิวัติอุตสาหกรรมและลัทธิล่าอาณานิคม เป็นต้น

4.2.7 การวิเคราะห์ตัวบทในด้านกลวิธีทางโวหารและวรรณศิลป์

งานวิจัยพบว่า เครื่องมือทางโวหาร (rhetorical devices) และเครื่องมือทางวรรณศิลป์ (literary devices) ได้ถูกใช้ในตัวบท “สิทธิมนุษยชนสร้างสันติสุขหรือสลายสังคม” ของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) โดยมีวัตถุประสงค์ที่หลากหลาย เช่น 1. เพื่อเน้น (emphasis) 2. เพื่อนำเสนอ (introduction) 3. เปลี่ยนมุมมอง (perspective) ของผู้อ่าน และ 4. เพื่อซ่อนความหมายทางอุดมการณ์ (ideological meaning) ในแบบแยบยล ดังเห็นว่า สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) นิยมใช้อะพอเรีย (aporia) ซึ่งหมายถึงความสงสัย (doubt) หรือความรู้สึกไม่แน่นอน (uncertainty) ในประเด็นต่าง ๆ ดังในตัวอย่างข้างล่าง

ตัวอย่าง

ในด้านหนึ่งเราอาจพูดว่า สังคมอะไรกัน แม้แต่แค่สิทธิพื้นฐานก็ยังไม่ มี นี่แสดงว่าเป็นสังคมที่ด้อยอย่างมาก ขาดวัฒนธรรม ขาดความเจริญ ไม่ศรัทธา แต่อีกด้านหนึ่ง เราก็อาจจะพูดในทางตรงกันข้ามว่า นี่สังคมอะไร อยู่กันได้แค่จะคอยพิทักษ์รักษาและเรียกร้องสิทธิเท่านั้นเองหรือ จะเป็นสังคมที่ดิ่งามกว่านี้ไม่ได้หรือ (พระธรรมปิฎก, 2546ก, น. 15-16)

นอกจากนั้น เรายังพบว่า สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์นิยมใช้โปรคาทาเลพซิส (procatalepsis) ซึ่งหมายถึงการคัดค้านเหตุผลที่ตนเพิ่งเสนอไปด้วยคำตอบใหม่ทันทีเพื่อยกการอภิปรายให้เข้มข้นขึ้น หรือเปลี่ยนมุมมองใหม่ ดังในตัวอย่างข้างล่าง

ตัวอย่าง

สิทธิมนุษยชนนั้นเป็นเรื่องที่เจริญอกงาม มีอารยธรรม รู้จักคำนึงถึงชีวิตของกันและกัน เอาใจใส่ในความทุกข์ความทุกข์ของกันและกัน และแสดงถึงการรู้จักจัดวางกฎเกณฑ์ กติกาเพื่อให้อยู่ร่วมกันด้วยดี อย่างไรก็ตาม จะต้องระลึกตระหนักไว้ด้วยว่าสิทธิมนุษยชนนี้กว่าจะได้มา ก็ผ่านภูมิหลังของเหตุการณ์ความเป็นไปในประวัติศาสตร์อันยาวนานของโลกหรือมนุษยชาติ และภูมิหลังนี้ก็ได้เต็มไปด้วยการที่มนุษย์เบียดเบียนแย่งชิง กดขี่ข่มเหงซึ่งกันและกัน มองในแง่หนึ่งก็เหมือนกับว่าสิทธิมนุษยชนนี้ได้มาด้วยการต่อสู้ (พระธรรมปิฎก, 2546ก, น. 2)

ตัวอย่าง

“เป็นอันว่าปัญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนนั้นเป็นสิ่งที่ดี เป็นหลักประกันพื้นฐานที่จะช่วยให้สังคมและชีวิตมนุษย์นี้ก้าวไปสู่ความดีงามมีสันติสุข แต่เราอย่าหยุดแค่นี้ เราจะต้องนำสิทธิมนุษยชนนั้นมาใช้ประโยชน์ในการสนองวัตถุประสงค์ที่ดียิ่งสูงขึ้น” (พระธรรมปิฎก, 2546ก, น. 2)

การใช้อุปมาอุปมัย (analogy)

ตัวอย่าง

“ถ้าเทียบกับในทางพระพุทธศาสนาที่ว่าเหมือนกับหลักศีล 5 หรือทศ 6 นั้น ก็จะเห็นว่าศีล 5 หรือทศ 6 มีใช้สิ่งที่เพียงพอ แต่เป็นสิ่งจำเป็น” (พระธรรมปิฎก, 2546ก, น. 15)

การอ้างข้อความ (allusion)

ตัวอย่าง

“โดยพัฒนาชีวิตขึ้นไป อย่างที่ท่านกล่าวไว้ว่า จากศีล ขึ้นไปสู่สมาธิ และปัญญา”
 “สิทธิมนุษยชนเป็นเรื่องราวที่เราจะได้ประโยชน์ เพราะเป็นหลักการและข้อปฏิบัติที่ดี อย่างน้อยก็นำมาเปรียบเทียบกับศีล 5 นั้น เป็นหลักประกันทางสังคมที่สำคัญ ถ้ามนุษยประพุดอยู่ในศีล 5 ก็ไม่จำเป็นต้องมีสิ่งที่เรียกว่า สิทธิมนุษยชน” (พระธรรมปิฎก, 2546ก, น. 15)

การใช้อุปมา (simile)

ตัวอย่าง

“หรืออีกนัยหนึ่ง เหมือนกับเป็นการติดอาวุธให้บุคคล มีเครื่องมือรักษาป้องกัน”
 (พระธรรมปิฎก, 2546ก, น. 15)

การใช้อุปลักษณ์ (metaphor)

ตัวอย่าง

“สิทธิมนุษยชนเป็นเครื่องมือ ก็ด้วยมุ่งหวังว่าเราจะเดินหน้าพามนุษย์ไป”
 (พระธรรมปิฎก, 2546ก, น. 15)

ตัวอย่าง

“อย่างน้อยที่จะให้โลกนี้พออยู่กันสงบได้ไม่ลุกเป็นไฟ” ไฟในที่นี้หมายถึงปัญหาต่าง ๆ ที่จะเข้ามารุมเร้าโลก (พระธรรมปิฎก, 2546ก, น. 15)

การใช้อธิพจน์ (hyperbole)

ตัวอย่าง

“ถ้าเข้าใจอย่างนั้นก็ต้องใช้คำรุนแรงว่าเป็นคนหุบตาเถื่อนไม่รู้ความจริง”
 (พระธรรมปิฎก, 2546ก, น. 15)

การใช้คำถามเชิงวาทศิลป์ (rhetorical question)

ตัวอย่าง

“การเลี้ยงลูกจะเป็นอย่างไร ก็เลี้ยงไปตามสิทธิ โดยที่ต่างฝ่ายจะเอาจากกันให้มากที่สุด และคอยปกป้องพิทักษ์สิทธิของตน ลูกก็ต้องคอยพิทักษ์สิทธิของตนว่า พ่อแม่ให้ฉันครบตามสิทธิของฉันหรือเปล่า” (พระธรรมปิฎก, 2546ก, น. 15)

ตัวอย่าง

“การมีสิทธิมนุษยชนนั้นเพื่ออะไร แน่แน่นอนว่าเพื่อชีวิตที่ดีงามและความอยู่กันอย่างมีสันติสุขของโลก หรือของมนุษยชาติ” (พระธรรมปิฎก, 2546ก, น. 15)

การใช้คำสื่อแทนเป็นนัย (hypocatastasis)

ตัวอย่าง

“การที่เราจะก้าวต่อไปได้ ก็จะต้องมีการศึกษาที่แท้จริง” (พระธรรมปิฎก, 2546ก, น. 15)

คำว่า “การศึกษาที่แท้จริง” ในที่นี้คือการศึกษแบบเถรวาท หรือการบวชเรียนตามหลักไตรสิกขาเท่านั้น แต่ผู้เขียนไม่ประกาศเรื่องนี้ออกมาตรง ๆ ทิ้งให้ผู้อ่านที่มีปัญญาตีความกันเอง การสื่อความหมายในทำนองนี้เป็นเรื่องเจตนา นอกจากนั้น ข้อความนี้อาจสามารถใช้เป็นมูลบท หรือข้อสันนิษฐานล่วงหน้า (presupposition) ในส่วนของผู้ประพันธ์ที่เชื่อมาก่อนว่า การศึกษาที่เราได้อยู่ในปัจจุบันนี้ไม่ใช่การศึกษาที่แท้จริง การศึกษาที่แท้จริงต้องผลิตคนที่ดีกว่านี้

ตัวอย่าง

“ถ้าเทียบกับในทางพระพุทธศาสนาที่ว่าเหมือนกับศีล 5 หรือทศ 6 นั้น ก็ให้เห็นว่า ศีล 5 หรือทศ 6 มิใช่เป็นสิ่งที่เพียงพอ แต่เป็นสิ่งที่จำเป็น โดยเป็นพื้นฐาน หรือเป็นหลักประกัน และเป็นมาตรฐานของสังคม” (พระธรรมปิฎก, 2546ก, น. 15)

คำว่า “ศีล 5 และทศ 6” ในที่นี้คือมาตรฐานขั้นต่ำและอาจมองว่าเป็นมิติปรัชญาสังคมของพระพุทธศาสนา

ตัวอย่าง

“...และถ้ามองให้ละเอียดลงไป ก็เห็นว่าปฏิกุญญาสากล่าวด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติที่แยกกระจายกันไปละเอียดเป็นข้อย่อยมากมายนั้น ก็อยู่ในขอบเขตของศีล 5 นี้เอง” (พระธรรมปิฎก, 2546ก, น. 15)

คำว่า ศีล 5 ในที่นี้คือมาตรฐานขั้นต่ำในปรัชญาสังคมของพระพุทธศาสนา

4.2.8 การวิเคราะห์ตัวบทในด้านกลวิธีทางวาทกรรม

ตัวอย่างกลวิธีทางวาทกรรมเด่น ๆ ที่พบในตัวบทของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) คือ การสร้างภาพแทน (representation) หรือการแทนอุดมการณ์ของฝั่งตรงข้าม (แทนสิทธิมนุษยชน) ด้วยตัวอย่างในด้านลบ (negative other-representation) และการแทนชาวพุทธหรือพระพุทธศาสนา ด้วยความหมายโดยนัย (implicature) ดังในตัวอย่าง

“ชาวตะวันตกก็มีความถนัดและความชำนาญในการวางกติกานี้เพราะจะต้องพิทักษ์รักษาสติของตนเพื่อป้องกันอีกฝ่ายหนึ่งมิให้มาละเมิด” (พระธรรมปิฎก, 2546ข, น. 4)

ในตัวอย่างถ้อยคำข้างบนนี้บอกเราเป็นนัยว่าชาวตะวันตกมิได้มีความถนัดและความชำนาญในการวางกติกาในลักษณะนั้น

นอกจากนั้น อีกประเภทของกลวิธีทางวาทกรรมที่พบในตัวบท คือ การที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์มักตีความเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ (historical event) ไปในเรื่องของแรงจูงใจหรือการกระทำของมนุษย์ เช่น การเบียดเบียน การข่มเหง การด้นรน เป็นต้น

ภูมิหลังของการด้นรนต่อสู้และการเบียดเบียนข่มเหงกันมากทำให้มนุษย์ต้องหากฎเกณฑ์กติกาเป็นกรอบบอบเตและชาวตะวันตกก็มีความถนัดและความชำนาญในการวางกฎกติกานี้เพราะจะต้องพิทักษ์รักษาสีทองตนเพื่อป้องกันอีกฝ่ายหนึ่งมิให้มาละเมิด เรื่องที่กล่าวมานี้เป็นภูมิหลังอย่างหนึ่งซึ่งเป็นปัจจัยสำคัญแห่งการเกิดขึ้นของสิทธิมนุษยชน การรู้ภูมิหลังนี้จะทำให้เราวางท่าทีได้ถูกต้อง (พระธรรมปิฎก, 2546ก, น. 2)

ยิ่งกว่านั้น การแบ่งขั้ว (polarization) ระหว่างวิธีคิดของเรากับวิธีคิดของเขายังถูกพบในตัวของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต)

“สำหรับชาวพุทธนั้น สิทธิมนุษยชนเป็นเรื่องที่เราจะได้ประโยชน์ เพราะเป็นหลักการและข้อปฏิบัติที่ดี อย่างน้อยก็นำมาเปรียบเทียบกับศีล 5 จะเห็นว่าศีล 5 นั้นเป็นหลักประกันทางสังคมที่สำคัญ” (พระธรรมปิฎก, 2546ข, น. 18-19)

ตัวอย่างข้อความข้างบนที่ถูกสร้างขึ้นใหม่นี้มีลักษณะของการแบ่งขั้วระหว่างคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่เน้นเรื่องพุทธปัญญากับวิธีคิดในแบบสิทธิมนุษยชนที่เน้นเรื่องการเรียกร้องสิทธิเสรีภาพ

การสร้างความหมายเชิงประเมินคุณค่า (evaluation) ยังถูกพบว่า เป็นกลวิธีทางวาทกรรมหรือวิธีคิดที่โดดเด่นมากในตัวของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์อีกด้วย ตัวอย่างประโยคข้างล่างเปิดเผยถึงกฎเกณฑ์ทางความรู้จริยศาสตร์ (ศีล 5) หรืออุดมการณ์ที่แพร่กระจายอยู่ในตัวบทในฐานะเกณฑ์ประเมินคุณค่าที่ถูกใช้ในตัวบท (ไตรสิกขา) ดังในตัวอย่างกลุ่มประโยคข้างล่าง

“ถ้ามนุษย์ประพฤติอยู่ในศีล 5 ก็ไม่จำเป็นต้องมีสิ่งที่เรียกว่า สิทธิมนุษยชน” (พระธรรมปิฎก, 2546ข, น. 1)

“อย่างที่ท่านกล่าวไว้ว่าจากศีล ขึ้นไปสู่สมาธิ และปัญญา สิทธิมนุษยชนก็เช่นเดียวกัน เป็นเรื่องในระดับศีลนั่นเอง” (พระธรรมปิฎก, 2546ข, น. 21)

4.3 พระมหาอุทัย วชิรเมธี

พระมหาอุทัย วชิรเมธี หรือรู้จักกันในนามปากกา ว. วชิรเมธี เกิดเมื่อวันที่ 29 มกราคม 2516 ในจังหวัดเชียงราย เป็นคนไทยคนแรกที่ได้รับรางวัลผู้อุปถัมภ์ UNHCR ด้านสันติภาพและเมตตาธรรม เป็นพระสงฆ์ที่มีชื่อเสียงว่าเป็นพระนักวิชาการ นักคิด นักเขียน และนักบรรยายธรรม สำเร็จการศึกษาในระดับปริญญาโทด้านพุทธศาสตรบัณฑิตจากมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย และได้ประพันธ์งานเขียนเกี่ยวกับการดำเนินชีวิตที่ดีตามคำสอนทางพระพุทธศาสนาอย่างมากมาย เช่น ปรัชญาหน้ากุฏิ คิดอย่างเซ็น ตายแล้วเกิดใหม่ตามนัยพระพุทธศาสนา พระพุทธคุณ 100 บาท กำลังใจแด่ชีวิต ในหลวงครองราชย์ พุทธศาสนครองธรรม ธรรมะน้ำเอก ธรรมะสบายใจ ธรรมะงอกงาม รวมถึงได้มีโอกาสนิพนธ์หนังสือเรื่อง “ปัญญาที่สากล คือ หลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้” ให้แก่กรมองค์การระหว่างประเทศ กระทรวงการต่างประเทศในปี พ.ศ. 2552 ซึ่งถือว่าเป็นงานเขียนที่ได้รับการเผยแพร่ในระดับหนึ่ง

4.3.1 ตัวบท “ปัญญาสากลคือหลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้”

ในตัวบทดังกล่าว พระมหาอุทัย วชิรเมธี ได้ตอกย้ำแนวคิดที่ว่าหลักประกันสิทธิมนุษยชนสำหรับคนทั่วไปอยู่ที่กฎหมายอันศักดิ์สิทธิ์และการบังคับใช้กฎหมายที่เป็นธรรม แต่ในพระพุทธศาสนา หลักประกันสิทธิมนุษยชนอยู่ในใจอันรู้สัจธรรม และยืนยันว่าปัญญาสากลคือปัญญาที่ต้องไม่เคลือบแฝงด้วยตัณหา

พระมหาอุทัย วชิรเมธี ได้นิพนธ์ตัวบทนี้ในปี พ.ศ. 2551 ซึ่งเป็นช่วงเวลาที่สังคมไทยเพิ่งผ่านวิกฤตทางการเมืองและสามารถฟื้นตัวกลับมาพัฒนาในด้านเศรษฐกิจ ดังเห็นว่ากลุ่มอำนาจทหารได้ทำรัฐประหารในปี พ.ศ. 2549 อย่างไรก็ดี รัฐบาลในช่วงต่อมาภายใต้การนำของอภิสิทธิ์ เวชชาชีวะ ได้เข้ามาบริหารประเทศในปี พ.ศ. 2551 ในช่วงนี้เอง ประเทศไทยได้เคารพสิทธิมนุษยชน แม้กระนั้น กลุ่มข้าราชการและรัฐบาลทหารยังมีอิทธิพลอย่างมากต่อกระแสการเมืองและเศรษฐกิจของประเทศ ความสลับซับซ้อนของปัญหาสังคมและการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในโครงสร้างทางชนชั้นของไทยในช่วงนี้ได้เปิดโอกาสให้การเมืองไทยแบ่งออกเป็นฝ่ายต่าง ๆ ตามความเชื่อทางการเมือง อย่างไรก็ตาม อำนาจได้ถูกดึงไปอยู่ในมือของชนชั้นนายทุน ความไม่เท่าเทียมกันและความขัดแย้งทางเศรษฐกิจและการเมืองในฐานะมรดกจากการพัฒนาประเทศในยุคก่อน ๆ ยังคงมีอยู่ในช่วงนี้ (King, 2012, p. 127)

4.3.2 แนวคิดทางการเมืองของพระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี

พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี เห็นว่าการเมืองมิได้เป็นเรื่องเฉพาะของนักการเมือง แต่ทว่าเป็นเรื่องของประชาชนทุกคน การเมืองเป็นเรื่องของประโยชน์สุข จึงไม่ใช่เรื่องผลประโยชน์ พระมหาวุฒิชัยกล่าวไว้ในหลายโอกาสว่าหลายคนอาจตกใจว่าพระมีสิทธิ์กล่าวถึงเรื่องการเมืองด้วย หรือ ดังในประโยค “อาตมาขอทำความเข้าใจเบื้องต้นก่อน บางคนฟังพระพูดเรื่องการเมืองแล้วไม่สบายใจ ที่เป็นเช่นนั้นเพราะยังไม่เข้าใจ แท้จริงแล้วพระสงฆ์สามารถเกี่ยวข้องกับการเมืองได้ในฐานะเป็นผู้ให้ธรรมะแก่นักการเมือง ไม่ใช่ในฐานะที่เป็นกุนซือให้แก่นักการเมือง หรือไปเลือกข้างพรรคและนักการเมือง รวมถึงลงไปเล่นการเมืองด้วยตัวเอง” (พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี, 2558ข, น. 89-92)

อย่างไรก็ตาม นักวิชาการและสื่อมวลชนบางคนยังคงคลั่งใจต่อคำพูดของพระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี ดังเช่น คำผกา ซึ่งเป็นสื่อที่นิยมฝ่ายเสื้อแดงได้เคยวิจารณ์พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธีว่า เป็นยากล่อมประสาท หลอกขายกันไปวัน ๆ คำผกากล่าวว่า พระมหาวุฒิชัยฯ ไม่ได้ทำให้คนไทยตระหนักถึงปัญหาที่กำลังเกิดขึ้นในสังคม มันเป็นการเอาตัวรอดคนเดียว แต่ทำไมคนไทยจึงให้ความสำคัญ เพราะมันออกมาจากพระสงฆ์ที่บอกว่าตนเองอ่านพระไตรปิฎกจนจบ เป็นศิษย์พุทธทาสภิกขุ นอกจากนั้น นักวิชาการและสื่อมวลชนบางท่านไม่พอใจกับคำพูดของพระมหาวุฒิชัยฯ ที่เคยกล่าวว่า เมื่อเปลี่ยนแปลงการปกครอง เราเอาแต่พระราชอำนาจ แต่ไม่เอาทศพิธราชธรรม หรือประชาธิปไตย อำนาจเป็นของประชาชน แต่เราลืมไปว่า ประชาชนมีศักยภาพในการใช้อำนาจหรือยัง หรือในกรณีที่ท่านเคยกล่าวว่า ทหารพยายามเข้ามาแก้ปัญหาคอร์รัปชัน เป็นต้น (MGR Online, 2554)

ในทัศนะของพระพุทธรักษาและพวกเสื้อเหลืองซึ่งได้ทำการประท้วงขับไล่รัฐบาลยิ่งลักษณ์ ชินวัตร พระพุทธรักษาเรียกพระมหาวุฒิชัยฯ ว่า ว.โลกสวย ซึ่งมัวแต่ลอยหน้าลอยตาประดิษฐ์คำสวย ๆ และถามว่า ว.โลกสวยเคยสนใจการเมืองบ้างไหม แม้กระนั้น พระมหาวุฒิชัยฯ เคยถูกเชิญไปกล่าวในงานปาฐกถา 14 ตุลาคม พ.ศ. 2561 โดยท่านได้กล่าวว่า ตนเกิดใน พ.ศ. 2516 ไม่ได้ใหม่เกินไปจนไม่รู้ว่าอะไรเป็นอะไร และไม่ได้เกาจนถึงขั้นไม่เห็นคุณค่าของประชาธิปไตย อาตมาภาพเกิดในช่วงประชาธิปไตยกำลังเบ่งบาน เพราะฉะนั้น จึงกล่าวได้ว่าประชาธิปไตยเป็นสิ่งที่มีความค่าเหลือเกิน... จึงนำตั้งคำถามว่าชนชั้นกลางในกรุงเทพฯ เหตุใดจึงอยู่ตรงข้ามกับประชาธิปไตย ทั้งที่ คนกรุงเทพฯ เป็นกลุ่มประชาชนที่มีการศึกษามากที่สุดในประเทศ ดังนั้น ประเด็นนี้ว่าศึกษาวิจัย ในบริบทนี้ คำว่า “ชนชั้นกลางในกรุงเทพฯ” จึงถูกเข้าใจว่ามีนัยถึงพวกเสื้อเหลือง

ยิ่งกว่านั้น นักวิชาการไทยบางคนอ้างว่าพระมหาวุฒิชัยฯ เป็นพระภิกษุสงฆ์ที่มีวิธีคิดที่ผิดเพี้ยนจากคนทั่วไป โดยอ้างประโยคในทวิตเตอร์ของท่านที่เขียนว่า “การฆ่าเวลาเป็นบาป ไม่น้อยกว่าการฆ่าคน” นักวิชาการกลุ่มนี้เห็นว่า การกล่าวในลักษณะนี้อาจสะท้อนได้ว่าพระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี มีวิธีคิดที่แปลกประหลาด หรือไม่ถูกต้อง อย่างไรก็ตาม หากพิจารณาจากมุมมองของวรรณศิลป์ ผู้วิจัยกลับเห็นว่าพระมหาวุฒิชัยฯ จงใจที่จะเลือกใช้เครื่องมือทางวรรณศิลป์ประเภทหนึ่ง ซึ่งเป็นลีลา

ที่คล้ายกันกับพุทธทาสภิกขุที่อาจเรียกว่า “ไฮเปอร์โบล (hyperbole)” ซึ่งหมายถึงอติพจน์ หรือการกล่าวให้เกินจริงบ้างเพื่อกระตุ้นให้ผู้ฟังเกิดสติคิดและมีความตระหนักมากขึ้น หรือการกล่าวเกินจริงเพื่ออธิบาย (exaggeration for explanation) โดยเฉพาะในสถานการณ์เมื่อผู้ฟังทั่วไปมักขาดความตระหนักในการเข้าใจคุณค่าที่ลึกซึ้งของเวลา เวลาในที่นี้จึงเทียบเท่ากับชีวิต เพราะ แท้จริงชีวิตของมนุษย์นั้นสั้น ดังนั้น สำนวน “การฆ่าเวลา (to kill the time)” จึงเป็นความพยายามของพระมหาอุปัชฌาย์ในการเทียบเรื่องการฆ่าเวลาให้เท่ากับเรื่องการไม่เห็นคุณค่าของชีวิต หรือการฆ่าชีวิตตนเอง นี่อาจเป็นกลยุทธ์ที่ตอบโต้วิถีคิดของผู้คนที่ว่า เรามักเห็นเวลาในขณะนี้มีประโยชน์น้อย เราจึงฆ่าเวลาไปก่อน และรอเวลาที่ตนคิดว่าจะเป็นโอกาสสำคัญหรือมีประโยชน์มากกว่าที่จะมาในอนาคต แนวคิดทำนองนี้สะท้อนอยู่ในคำนิยามที่ว่า “หากคุณใช้ชีวิตแต่ละวันเหมือนกับเป็นวันสุดท้ายของชีวิต วันหนึ่งคุณจะพบว่า สิ่งที่ทำไปนั้นถูกต้อง” หรือในสำนวนไทยที่ว่า “เวลาเป็นของมีค่า” ซึ่งเป็นสาระที่สะท้อนอยู่ในหนังสือดังของพระมหาอุปัชฌาย์ วชิรเมธี ชื่อ “เรามีเวลาจำกัด”

4.3.3 การตีความสิทธิมนุษยชนของพระมหาอุปัชฌาย์ วชิรเมธี

พระมหาอุปัชฌาย์ วชิรเมธี เห็นว่าศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์และหลักการพื้นฐานของสิทธิมนุษยชนเป็นสิ่งดีที่ทุกคนมีอาจปฏิเสธได้ อย่างไรก็ตาม สิ่งเหล่านี้อาจมีใช้ความดีระดับสูงหรือมีอาจถูกจัดได้ว่าเป็นปัญญาสากล หรือปัญญาระดับสูง

ตัวบทของพระมหาอุปัชฌาย์ วชิรเมธี ได้ถูกผลิตในยุคหลังสงครามเย็น (post Cold War) ดังนั้น ตัวบทสมควรถูกตีความและเข้าใจในบริบทหลังสงครามเย็น แต่สิ่งที่น่าสังเกต คือ ตัวบทดังกล่าวสะท้อนอุดมการณ์และหลักการประพันธ์ที่นิยมกันในยุคสงครามเย็น นั่นคือ การระมัดระวังมิให้สังคมไทยผลิตเพลินไปกับอุดมการณ์เสรีนิยมที่มีชัยเหนือสังคมนิยมและการวิพากษ์และการล้อเลียนลัทธิวัตถุนิยมและบริโภคนิยมของพระสงฆ์ไทยอย่างเผด็จร้อน ซึ่งนำโดยพุทธทาสภิกขุ นี่จึงเป็นการผลิตซ้ำทางอุดมการณ์ ในด้านเนื้อหา พระมหาอุปัชฌาย์ วชิรเมธีเห็นว่าหลักการพื้นฐานสำคัญของสิทธิมนุษยชน เช่น เสรีภาพ ความเสมอภาค และภราดรภาพเป็นเรื่องดี และสามารถพบในหลักปฏิบัติและคำสอนทางพระพุทธศาสนา แต่ยอมรับว่าพัฒนาการหรือบริบททางประวัติศาสตร์ของสิทธิมนุษยชนมีความเฉพาะตัว หลายสังคมก็ยังมีความรู้สึกรอคอยต่อเพื่อนมนุษย์อยู่จริง อย่างไรก็ตาม ท่านได้อธิบายให้เห็นภาพว่าสังคมไทยกำลังรับแนวคิดสิทธิมนุษยชน ซึ่งก็มีใช้เรื่องที่เลวร้ายอะไร แต่คนในสังคมไทยควรหันกลับมาศึกษาวิถีคิดเกี่ยวกับความดีในแบบพระพุทธศาสนาด้วย โดยเฉพาะแนวคิดเรื่องสัมมาปัญญา หรือความฉลาดตามวิถีคิดแบบพุทธ ซึ่งหมายถึงปัญญาที่ไม่เคลือบแฝงไปด้วยกิเลส ตัณหา และอคติ ซึ่งสะท้อนวิถีคิดที่ให้ความสำคัญกับแรงจูงใจ (motivations) ดังสะท้อนในพุทธธรรม (Buddhist doctrines) เช่น อกุศลมูล 3 และการนิยามกุศลกับอกุศล ซึ่งเป็นวิถีคิดทางจริยศาสตร์ในแบบพุทธดั้งเดิม นอกจากนั้น ท่านได้กำหนดขอบเขตของคำว่า “สัมมาปัญญา” หรือ “การรู้ทั่วในสิ่ง

ที่มนุษย์สมควรที่จะต้องรู้” ความรู้ชุดนี้จะต้องทำให้มนุษย์สามารถละ/ออกจากกิเลส ซึ่งต่างก็เป็นวิธีคิดดั้งเดิมของพุทธที่อาจคล้ายคลึงกับวิธีคิดของหลายศาสนาที่เกิดขึ้นในโลกอินเดียโบราณ

บทสรุปของพระมหาอุทัย วชิรเมธีที่ว่า “การฝากสิทธิมนุษยชนไว้กับกฎหมาย จึงยังไม่พอ” จึงเป็นแก่นความคิดหลัก/ข้อสรุปทางความคิด (thesis) ที่สามารถอาจถูกตีความในอีกระนาบได้ว่าสิทธิมนุษยชนเป็นเพียงกฎหมาย แต่ไม่ใช่ศาสนา แม้ว่าสิทธิมนุษยชนเป็นความจริงของงานหรือเป็นเรื่องที่ดีในทัศนะของคนรุ่นใหม่ แต่หลักคำสอนของศาสนาต่าง ๆ นั้นอาจไปลึกกว่าสาระของกฎหมายสิทธิมนุษยชน หรือระบบจริยศาสตร์แบบสิทธิ (rights-based ethics) ซึ่งเป็นต้นแบบที่แนวคิดสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติได้พัฒนาขึ้นมา

พระมหาอุทัย วชิรเมธี เห็นว่าความศักดิ์สิทธิ์ของสิทธิมนุษยชนขึ้นอยู่กับ การประกันสิทธิโดยกฎหมายและการบังคับใช้กฎหมายที่ยุติธรรม แต่การประกันสิทธิโดยกฎหมายเท่านั้น ยังอาจไม่พอ หากมนุษย์ยังขาดมโนธรรม และได้พยายามสื่อสารกับสังคมไทยว่าแนวคิดด้วยศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์สามารถพบในกรอบคำสอนทางพระพุทธศาสนา ดังปรากฏในถ้อยคำ (text) ของงานนิพนธ์ พระมหาอุทัยฯ ได้เน้นย้ำว่า พระพุทธเจ้าทรงเพียรพยายามที่จะทำให้มนุษย์อยู่ร่วมกันอย่างสันติสุขด้วยการสร้างสัมมาทัศนะว่าโลกทั้งผองเป็นพี่น้องกันและล้มความเชื่อเรื่องระบบวรรณะ ส่วนในทางธรรมหรือในทางพุทธศาสนา สิทธิมนุษยชนเป็นสิทธิที่ติดมากับชีวิตและวางรากฐานอยู่บน ปัญหาที่ตระหนักรู้อย่างถ่องแท้ถึงที่สุดว่า มนุษย์ทุกคนมีศักดิ์ศรีแห่งความเป็นคนเสมอกันในฐานะที่เขากับเราต่างรักชีวิตเสมอกัน ดังนั้น มนุษยชาติทั้งมวลจึงเป็นพี่น้องกัน (ภราดรภาพ) ความพยายามของพระมหาอุทัยฯ ในการตีความไปในทิศทางที่สนับสนุนหลักการสำคัญของสิทธิมนุษยชนต่าง สะท้อนว่าสิทธิมนุษยชนเป็นระบบความดีที่ไปได้หรือรับได้ในสังคมพุทธ แต่จะสมบูรณ์ยิ่งขึ้น หากระบบความดีนั้นปิดท้ายด้วยพุทธปัญญา ซึ่งเป็นธรรมที่ถือว่าหัวใจของพระพุทธศาสนา โดยเฉพาะหากพิจารณาตามหลักไตรสิกขา

4.3.4 การวิเคราะห์ถ้อยคำในด้านแนวคิด

พระมหาอุทัย วชิรเมธีใช้พุทธญาณวิทยา (Buddhist epistemology) ในการแบ่งระดับความดี โดยเฉพาะการเน้นแนวคิดเรื่องการละกิเลสในฐานะพุทธปัญญา พระมหาอุทัยฯ ได้เทียบเคียงแนวคิดพุทธกับหลักการพื้นฐาน (principles) ของสิทธิมนุษยชน ได้แก่ หลักการว่าด้วยเสรีภาพ (liberty) ความเสมอภาค (equality) และภราดรภาพ (fraternity) อย่างไรก็ตาม ท่านมิได้อธิบายมโนทัศน์อื่น ๆ ที่มีอยู่ในปัญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ เช่น ผู้ลี้ภัยที่ลี้ภัย ประชาธิปไตย การเลือกตั้ง ฯลฯ ว่ามีอยู่ในคำสอนทางพระพุทธศาสนาเถรวาทหรือไม่

หากพิจารณาสาระของโครงสร้างของการให้เหตุผล (argument) นั้น ข้อเสนอของพระมหาอุทัยมีจำนวนมาก จึงดูเหมือนเป็นการสร้างคำอธิบายขนาดใหญ่ที่รวมเอาการให้เหตุผลจำนวนมากไว้ การตีความข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ของพระมหาอุทัยมีความน่าสนใจ แต่การ

ตีความบางอย่างก็อาจยังไม่มีข้อสรุป แต่การร้อยเรียงถ้อยคำโดยทั่วไปมักแสดงถึงความเป็นเหตุผล (causation) แต่การให้เหตุผลของท่านนั้นจะสามารถโน้มน้าวจิตใจของผู้อ่านได้มากหรือไม่ นั่นคงจะต้องขึ้นอยู่กับว่าผู้อ่านมีความรู้และโลกทัศน์ในแบบเดียวกับท่านหรือไม่ การให้เหตุผลของพระมหาอุทัยสามารถสรุปว่าปัญญาสากลคือพุทธปัญญา การอธิบายทั้งหมดจึงสร้างอยู่บนฐานคติที่ว่าไตรสิกขาและหลักธรรมอื่น ๆ ในพระพุทธศาสนาเป็นเรื่องจริงที่สามารถพิสูจน์ได้ พระมหาอุทัย วชิรเมธี จึงเห็นว่าโดยทั่วไปพุทธธรรมสามารถไปได้ดีกับสาระสำคัญของสิทธิมนุษยชน โดยเฉพาะหลักการพื้นฐานของสิทธิมนุษยชน เช่น เสรีภาพ ความเท่าเทียมกัน และภราดรภาพ แต่จุดที่พระมหาอุทัยฯ ต้องการเสริม คือ สิ่งที่ท่านเรียกว่า “ปัญญาสากล” หรือ “สัมมาปัญญา” ซึ่งหมายถึงการละจากกิเลสเป็นเรื่องที่จะต้องเน้นย้ำ เพราะปัญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติมิได้ระบุเรื่องเกณฑ์ในการกำหนดความดี แต่พระพุทธศาสนามีแนวคิดเรื่องสัมมาปัญญา ตรงจุดนี้อาจสร้างการสะดุด หรือความมึนงงแก่ผู้อ่านงานนิพนธ์ดังกล่าว โดยเฉพาะผู้ที่ไม่คุ้นกับตรรกะที่อยู่ในโลกพุทธธรรม

หากพิจารณาโครงสร้างหลักธรรมพุทธที่ใช้ในงานปัญญาสากล คือ หลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้ พระมหาอุทัยฯ ใช้แนวคิดเรื่องอวิชชากับปัญญาในการดำเนินเรื่อง แต่แนวคิดเรื่องปัญญาที่พระมหาอุทัยฯ ใช้ในงานชิ้นนี้มีหลายความหมาย เพราะสามารถตีความหรือเข้าใจออกไปได้หลายวิธี นอกจากนั้น พระมหาอุทัยฯ ยังใช้พุทธธรรมอื่น เช่น พรหมวิหาร 4 อคติ 4 ในการดำเนินเรื่อง เพื่อที่จะเข้าใจขอบเขตของสาระของข้อเสนอที่ให้โดยพระมหาอุทัย วชิรเมธี ตัวอย่างข้อเสนอของท่านที่ใช้ในงานดังกล่าวจึงถูกยกมาดังนี้

อวิชชากับปัญญา

แนวคิดเรื่องอวิชชากับปัญญายังเป็นฐานคติแกนหลักที่ถูกใช้ในการดำเนินเรื่องควบคู่กับหลักไตรสิกขาในตัวของพระมหาอุทัย วชิรเมธี ดังเห็นว่า พระมหาอุทัยพยายามสื่อว่าปัญหาสิทธิมนุษยชนเกิดจากการที่ผู้คนยังมีอวิชชา หรือความไม่รู้ ซึ่งรวมถึงอคติ มานะ ความเกลียดชัง อันเป็นผลมาจากความเห็น/ความเชื่อที่ผิด ๆ ที่พัฒนาภายใต้ระบบค่านิยมและการศึกษาที่หลงทาง โดยยกตัวอย่างของเหตุการณ์จริงในประวัติศาสตร์โลกจำนวนมาก โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เหตุการณ์สำคัญทางประวัติศาสตร์ของอินเดีย รวันดา เยอร์มณี และสหรัฐอเมริกา ซึ่งเป็นประเทศมหาอำนาจที่ทุกคนรู้จักดี การยกตัวอย่างมากมายเพื่ออธิบายว่าอะไรคืออคติและอวิชชา ดังในตัวอย่างข้างล่าง

มานะ ความถือตนว่าสูงกว่าคนอื่นไม่ว่าจะโดยชาติกำเนิด สีผิว วิทยาการอารยธรรม เป็นต้น อันเป็นเหตุให้เกิดการดูหมิ่นถ่มถุยเหยียดหยามผู้อื่นที่ต่ำกว่าตนหรือสูงกว่าตนโดยไม่รู้สึกลึกซึ้งเช่นที่ชนเผ่าฮูตูและเผ่าตูตซีในประเทศรวันดา กัดขี้น ช่มเหิงและทำลายกันอย่างโหดเหี้ยมพิชิตจนกลายเป็นประวัติศาสตร์อัปยศที่รู้จักกันทั่วโลก (พระมหาอุทัย วชิรเมธี, 2552, น. 23)

ปัญญาสากล

ปัญญาสากล เป็นคำที่ท้าทายและชวนให้ผู้อ่านต้องการรู้ว่าพระมหาอุทัย วชิรเมธี กำลังหมายถึงอะไร เพราะคำนี้ปรากฏในชื่อหนังสือ “ปัญญาที่สากลคือหลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้ด้วย” พระมหาอุทัยฯ ได้เน้นแนวคิดเรื่องปัญญาในหลายตอน ในความคิดของท่าน ปัญญา หมายถึงการรู้ตามความเป็นจริง หรือมองโลกตามความเป็นจริง ดังในประโยคที่ผู้วิจัยยกมาดังนี้

ปัญญาที่สามารถเจาะทะลุความจริงของโลกและชีวิตโดยตรงไปตรงมา ตามสภาวะของสิ่งต่าง ๆ ตามความเป็นจริง กล่าวคือ ความจริงเป็นอยู่ มีอยู่อย่างไร ก็รู้แจ้งเห็นจริงตามที่เป็นจริงอย่างนั้น โดยไม่ถูกหลอกให้หลง ให้มีอคติ หรือให้มีความเห็นผิดแยกแตกต่างออกไปจากความเป็นจริง (พระมหาอุทัย วชิรเมธี, 2552, น. 23)

แต่ปัญญาสากลที่พระมหาอุทัย วชิรเมธีได้ให้คำจำกัดความเป็นพุทธปัญญา ซึ่งหมายถึงปัญญาที่ไม่เคลือบแฝงด้วยตัณหา ตรงจุดนี้ ผู้วิจัยเห็นว่าเป็นการนำเอาแก่นของแนวคิดพุทธ (ที่ต่างจากปรัชญาของสำนักตะวันตก) มาใช้เป็นแกนกลางของการนำเสนอและการให้เหตุผลของตน โดยเฉพาะเพื่อใช้เป็นเกณฑ์ในการนิยามปัญญาสากลที่สะท้อนท่าทีทางจริยศาสตร์และวิธีการแบ่งความดีในแบบพุทธจริยศาสตร์

น่าสังเกตว่า ในพระพุทธศาสนา คำว่า “ปัญญา” มีรากเดียวกับคำว่า “ปรัชญา” แต่พระพุทธเจ้ามีเคยสอนให้พิจารณาคำสอนของท่านในลักษณะปรัชญา คำสอนทางพระพุทธศาสนา จึงมิใช่เรื่องการให้เหตุผลในแบบตะวันตก แต่เป็นเรื่องการนำมาปฏิบัติในชีวิตจริง พระพุทธเจ้าเพียงแต่นำเสนอเรื่องปัญญา ซึ่งเป็นความจริงที่พระพุทธองค์ค้นพบแล้วบัญญัติขึ้น

ในพระพุทธศาสนา สิ่งนี้อาจเรียกได้ว่าเป็นปัญญาได้นั้นมีอยู่มากมายและมีอยู่หลายระดับ แต่ทุกระดับหากไม่นำไปสู่เรื่องการละกิเลสตัณหาโดยสิ้นเชิงก็ต้องถือว่าเป็นปัญญาที่ไม่สูงนัก หรือไม่ช่วยให้เกิดการพ้นทุกข์จริง หรืออาจกล่าวโดยอิงภาษาบาลีว่าปัญญาที่กล่าวอ้างนั้นไม่ช่วยให้บรรลุวิมุตติ (Vimutti) หรือ การหลุดพ้น หรือการพ้นทุกข์ และวิมุตตินี้เป็นเป้าหมายของชาวพุทธทุกคน และการที่จะบรรลุวิมุตติต้องอาศัยปัญญา และปัญญาที่สูงที่สุด คือ การละกิเลสตัณหาโดยสิ้นเชิง

ตรงจุดนี้ ผู้วิจัยเห็นว่าเป็นชัยชนะของพระมหาอุทัยที่ได้นำแนวคิดเรื่องการละกิเลสตัณหา (ในฐานะเกณฑ์หลักที่สำคัญที่สุดของพระพุทธศาสนา) มาใช้อย่างยอดเยี่ยม โดยเฉพาะใช้ในการเปรียบเทียบกับปรัชญาสากลหรือสิ่งที่อาจขนานนามได้ว่าเป็นปัญญาตะวันตก (wisdom) เช่น การเน้นเรื่องความรักและความห่วงใยของมนุษย์ หรือแม้แต่ในแนวคิดเรื่องความเป็นมนุษย์ (humanity)

อย่างไรก็ดี พระมหาอุทัยฯมิได้อธิบายว่าอิสรภาพและเสรีภาพในบริบทของพระพุทธศาสนานั้นมีลักษณะเป็นอย่างไร ท่านมิได้เน้นการอธิบายเชิงเปรียบเทียบเกี่ยวกับความแตกต่าง

ระหว่างจริยศาสตร์ที่เน้นเรื่องสิทธิ (right-based ethics) กับจริยศาสตร์ที่เน้นเรื่องหน้าที่ (duty-based ethics) ดังที่พบในคำสอนทางพระพุทธศาสนา ท่านมิได้ประเมินสิทธิมนุษยชนว่าเป็นเพียงแค่ระดับศีลในลักษณะที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ได้วิจารณ์อย่างตรงไปตรงมา ท่านมิได้วิพากษ์ลัทธิทุนนิยมและวัตถุนิยมที่มาพร้อมกับระเบียบโลกสมัยใหม่ที่บรรดามหาอำนาจตะวันตกสนับสนุนในแบบเดียวกับที่พุทธศาสนิกชนได้วิเคราะห์และวิจารณ์อย่างละเอียด แต่ท่านได้พยายามรักษานิยามสิ่งที่เรียกว่า “พุทธปัญญา” ซึ่งเป็นอีกหนึ่งจารีตที่สำคัญมากของพระพุทธศาสนาในหลายตอนในงานนิพนธ์ชิ้นนี้ แต่คำว่าปัญญาดังที่ปรากฏในบรรทัดต่าง ๆ กลับก่อคำถามในด้านขอบเขตทางความหมายไว้อย่างมากมาย

ประสบการณ์ของสหรัฐอเมริกา

ในการอธิบายบริบทของการพัฒนาแนวคิดสิทธิมนุษยชนในโลกตะวันตก พระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธี ไม่ได้ใช้แนวคิด ดาร์วินเชิงสังคม (Social Darwinism) ดังที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ได้ใช้ในการวิเคราะห์และอธิบายด้านมืดของแนวคิดทางสังคมดังกล่าวที่มักถูกจัดว่ามีอิทธิพลอย่างโดดเด่นในโลกตะวันตกในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 แต่ท่านได้นิยามใช้ฉากทางประวัติศาสตร์สหรัฐ เช่น ฉากที่สะท้อนการต่อสู้เพื่อให้ได้มาซึ่งสิทธิเท่าเทียมกันและการพัฒนาการของระบบประชาธิปไตยของสหรัฐเพื่อใช้ในการอธิบายความยากลำบากของการต่อสู้เรียกร้องสิทธิและความเท่าเทียมกันในประเทศมหาอำนาจ ดังปรากฏในข้อความที่ยกมาดังนี้

จาก ค.ศ. 1963 มาถึงปัจจุบัน สิ่งที่มีมาร์ติน ลูเธอร์ คิง จูเนียร์ ฝันเอาไว้มีพัฒนา การไปในทางที่ดีมาก แต่ถึงกระนั้นบางสิ่งก็ยังคงค้างอยู่ในความทรงจำในวัฒนธรรมและในพฤติกรรมของอเมริกันชนไม่คลาย เช่น เรื่องการเหยียดสีผิวในสังคมอเมริกันก็ยังคงมีอยู่ แม้ว่าความคลายความเข้มข้นไปมากแล้วก็ตาม อย่างน้อยก็มากพอที่คนอย่างนายบารัค โอบามา ประธานาธิบดีสหรัฐกลับมารื้อฟื้นเพื่อคืนความเป็นธรรมขั้นพื้นฐานให้กับอเมริกันผิวสีอีกครั้งหนึ่ง ดังปรากฏในสุนทรพจน์ตอนหนึ่งของเขาว่า ไม่มีอเมริกาเสรีนิยม ไม่มีอเมริกาอนุรักษนิยม มีแต่สหรัฐอเมริกา ไม่มีอเมริกาผิวดำ ไม่มีอเมริกาผิวขาว ไม่มีอเมริกาลาติน ไม่มีอเมริกาเอเชีย มีแต่สหรัฐอเมริกา (พระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธี, 2552, น. 17)

ความเท่าเทียมกัน

แต่จุดเด่นอีกประการในบทวิเคราะห์สิทธิมนุษยชนของพระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธี คือ ท่านได้พยายามหาตัวอย่างที่ดีในคำสอนหรือหลักปฏิบัติทางพระพุทธศาสนาที่พอจะเทียบเคียงหรือสะท้อนสิ่งที่เรียกว่า “หลักการของสิทธิมนุษยชน (principles of human rights)” ซึ่งประกอบด้วย หลักเสรีภาพ หลักความเท่าเทียมกัน หลักภราดรภาพ และศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ โดยเฉพาะตัวอย่างมากมายที่สะท้อนความเท่าเทียมกันในศาสนาพุทธ ดังปรากฏในข้อความที่ยกมาดังนี้

พระพุทธศาสนาเป็นศาสนาหนึ่งที่เคารพในคุณค่าและศักดิ์ศรีของความเป็นมนุษย์ และพระพุทธเจ้าทรงเพียรพยายามที่จะทำให้มนุษย์อยู่ร่วมกันอย่างสันติสุข โดยวิธีการต่าง ๆ เช่น การสร้างสัมมาทิฐิที่ว่าโลกทั้งผองเป็นพี่น้องกัน (one world, one family) การล้มล้างระบบความเชื่อเรื่องวรรณะหรือการวัดคุณค่าของคนด้วยสีผิว การเปิดโอกาสให้สตรีและบุรุษมีโอกาสในการเข้าถึงทรัพยากรอย่างเท่าเทียมกัน การเลื่อนสถานภาพทางสังคม การบวช การได้รับโอกาสทางการศึกษา และการบรรลุสังฆธรรมเสมอกัน รวมถึงนำเสนอการประเมินคุณค่าของชีวิตระหว่างคนและสัตว์ด้วยราคาเดียวกัน อันก่อให้เกิดท่าทีแบบเมตตากรุณาต่อสรรพสัตว์ทั้งสากลโลก (พระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธี, 2552, น. 13)

ประชาธิปไตยกับสิทธิมนุษยชน

ในตอนต้นของหนังสือนี้ “ปัญญาที่สากล คือ หลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้” พระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธี ได้ให้เหตุผลว่า วิธีคิดของสิทธิมนุษยชนมีความสำคัญอย่างมากในเวทีระหว่างประเทศ โดยหยิบยกประเด็นการวัดระดับของความเป็นประชาธิปไตยในโลกตะวันตกที่ผูกโยงกับสถิติที่เกี่ยวกับการละเมิดสิทธิมนุษยชนว่าการที่เราจะรู้ว่าสังคมไหนเป็นประชาธิปไตยมากน้อยแค่ไหน นักวิชาการตะวันตกมักจะดูที่อัตราของการละเมิดสิทธิมนุษยชนในอาณาเขตของรัฐดังกล่าว การสังเกตในลักษณะนี้นับว่าเป็นเรื่องน่าสนใจยิ่ง และแสดงให้เห็นเราทราบว่า พระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธีได้เข้าใจวิธีคิดของชาวตะวันตกในระดับหนึ่ง และการอธิบายของท่านนี้ต่างสะท้อนความสนใจในปรัชญาการเมืองสมัยใหม่ของตนเองได้อย่างดี ท่านได้ใช้มุมมองของตนในการตีความและเปรียบเทียบพัฒนาการสิทธิมนุษยชนกับเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์จริง

ความสัมพันธ์ระหว่างแนวคิดด้วยสิทธิกับศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์

เมื่อพิจารณาในด้านการตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนา พระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธีกล่าวว่า สิทธิมนุษยชนหมายถึงสิทธิขั้นพื้นฐานที่จะประกันว่ามนุษย์จะสามารถอยู่ร่วมกันระหว่างมนุษย์กับมนุษย์อย่างมีศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์เสมอภาคกันในทางโลก สิทธิมนุษยชนขึ้นอยู่กับการประกันสิทธินั้นโดยกฎหมาย ถ้ากฎหมายได้รับการตราไว้อย่างเป็นธรรมและได้รับการปฏิบัติอย่างเที่ยงธรรม สิทธิมนุษยชนของประชาชนจะไม่ถูกละเมิด แต่ถ้ากฎหมายตราไว้อย่างอย่างมีอคติ และผู้ปฏิบัติตามกฎหมายขาดความเที่ยงธรรม สิทธิมนุษยชนก็จะถูกละเมิด ผู้ถูกละเมิดก็ไม่ได้รับการเยียวยา และผู้ละเมิดก็ไม่มีความผิด และนี่เป็นสาเหตุให้การฝากสิทธิมนุษยชนไว้กับกฎหมายจึงยังไม่พอ (แทนที่ท่านจะกล่าวว่า ชีวิตที่ดีจะฝากไว้กับกฎหมายนั้นคงยังไม่พอ)

เสรีภาพ ความเสมอภาค และภราดรภาพ

พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธีเห็นว่าหลักการสำคัญของสิทธิมนุษยชน (เสรีภาพ ความเสมอภาค ภราดรภาพ) สามารถพบในคำสอนทางพระพุทธศาสนาได้เช่นกัน ดังปรากฏในข้อความที่ผู้วิจัยได้ยกมาดังนี้

ในทางธรรมหรือในทางพุทธศาสนา สิทธิมนุษยชนเป็นสิทธิที่ติดมากับชีวิตและวางรากฐานอยู่บนปัญญาที่ตระหนักรู้อย่างถ่องแท้ถึงที่สุดว่า มนุษย์ทุกคนมีศักดิ์ศรีแห่งความเป็นคนเสมอกันในฐานะที่เขากับเราต่างรักชีวิตด้วยกัน ดังนั้น มนุษยชาติทั้งมวลจึงเป็นพี่น้องกัน และจึงถือว่าสิทธิมนุษยชนโดยอัตโนมัติพร้อม ๆ กัน กับการได้อัตภาพมาเป็นคนตั้งแต่เกิด ดังนั้น ในทางพุทธศาสนาถือว่า สิทธิมนุษยชนขึ้นอยู่กับหลักการพื้นฐานที่ว่า โลกทั้งผองพี่น้องกัน เหมือนกับที่เราชาวพุทธนิยมแผ่เมตตาหลังจากเจริญจิตภาวนาเสร็จแล้วว่า “สัตว์ทั้งหลาย ทั้งปวง จงเป็นสุขเถิด อย่าได้มีเวร อย่าได้พยาบาทเบียดเบียนซึ่งกันและกันเลย จงรักษาตนอยู่ไปให้เป็นสุขเป็นสุขเถิด ” (พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี, 2552, น. 13)

ความไม่เท่าเทียมกันในศาสนาพราหมณ์-ฮินดู

ในการอธิบายแนวคิดเรื่องความไม่เท่าเทียมกันหรือสภาพของการไร้ศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ในเอเชีย พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธีได้เลือกจากทางประวัติศาสตร์ในการอธิบายประเด็นความไม่เท่าเทียมกันที่มีอยู่ในวิถีคิดและโครงสร้างทางสังคมในทวีปเอเชีย โดยยกตัวอย่างช่วงหนึ่งในประวัติศาสตร์อินเดีย (สมัยเมารยะ) ท่านกล่าวว่า

ในสังคมอินเดียโบราณ ศักดิ์ศรีแห่งความเป็นคนต่างกัน และสิทธิมนุษยชนได้ถูกละเมิดจนกลายเป็นเรื่องธรรมดา คนในสามชนชั้นข้างบนอันประกอบด้วย กษัตริย์พราหมณ์ แพศย์ เป็นผู้ที่ได้รับการรับรองสิทธิ จึงสามารถดำรงชีวิตร่วมกันในสังคมอย่างมีเสรีภาพ มีสิทธิในการดำเนินชีวิต ในการครองสถานภาพทางสังคม ในทรัพย์สินตลอดจนความสามารถเข้าถึงทรัพยากรธรรมชาติอย่างเต็มที่ แต่สำหรับชนชั้นล่างสุดคือศูทรและจัณฑาลนั้น กลับถูกประเมินค่าดังหนึ่งไม่ใช่คน แม้แต่สิทธิที่จะเรียนหนังสือก็ยังไม่ได้รับ (พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี, 2552, น. 12)

การศึกษากับจริยศาสตร์

ในประเด็นการศึกษา พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธีมีแนวคิดที่เหมือนกับพุทธทาสภิกขุ และสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ที่ต่างเห็นว่าการศึกษาของไทยในปัจจุบันเน้นแต่เทคนิควิทยาการ แต่ไม่ค่อยสนใจเรื่องจริยศาสตร์ ผลที่ตามมาคือพฤติกรรมของมนุษย์สมัยใหม่จึงถูกผลักดันด้วยอวิชชา และดูเหมือนว่ามนุษย์คงไม่มีทางที่จะควบคุมอวิชชาของตนได้เลย ดังปรากฏในข้อความที่ยกมาดังนี้

ระบบการศึกษาอย่างในโลกมีอยู่ทุกวันนี้ มันทำให้มนุษย์เป็นได้อย่างดีแค่สัตว์เศรษฐกิจชั้นดี แต่ไม่สามารถทำให้เขาเป็นมนุษย์ที่ดีขึ้นมาได้ ดังนั้น เราจำเป็นต้องร่วมกันหาวิธีสร้างสรรค์การศึกษาที่จะทำให้มนุษย์มีปัญญาที่แท้จริงมาให้ได้ ด้วยการเพิ่มการศึกษาจากวิชาหลัก ๆ ที่เราเคยสอนแต่เรื่องทำมาหากิน มาเป็นเรื่องการสอนเรื่องการทำมาหาธรรม (พระมหาจุฬิชัย วชิรเมธี, 2552, น. 27)

การศึกษาที่สากล

ในทัศนะทั่วไป การพัฒนามนุษย์ การศึกษา และคำสอนทางพระพุทธศาสนาอาจจัดว่าเป็นเรื่องเดียวกัน เพราะคำสอนทางพระพุทธศาสนามีเป้าหมายสำคัญที่จะปลดปล่อยมนุษย์ออกจากอวิชชา หรือความไม่รู้ หรือความหลงผิด พระสงฆ์เถรวาทมักเชื่อว่าการศึกษาคือรากฐานของชีวิต การศึกษาจึงเป็นทุกสิ่งในชีวิตต้องเกี่ยวข้องในระยะยาว พระมหาจุฬิชัย วชิรเมธีต้องการสื่อว่าอะไรคือการศึกษาศากล ซึ่งเป็นเรื่องจริยธรรม หรือจริยศาสตร์ล้วน ๆ

การศึกษาที่ทำให้มนุษย์ทั่วทั้งโลกมีความรู้ที่ถูกต้องว่ามนุษย์ทุกคนนั้นเป็นมนุษย์ที่มีเกียรติ มีศักดิ์ศรี มีคุณค่าแห่งความเป็นคนเหมือนกัน เกณฑ์วัดคุณค่าของคนไม่ใช่เปลือกนอก เช่น ชาติกำเนิด ผิวพรรณ ชนชั้น ศาสนา อารยธรรม นามสกุล สภาพภูมิศาสตร์ อำนาจราชศักดิ์ สติปัญญา หากแต่ถือเนื้อในอันได้แก่ คุณธรรมที่แต่ละคนปฏิบัติกันต่างหาก เหมือนกับที่พระพุทธเจ้าตรัสว่า อย่าถามถึงชาติกำเนิดเลย จงถามถึงความประพฤติกันดีกว่า (พระมหาจุฬิชัย วชิรเมธี, 2552, น. 26)

4.3.5 การวิเคราะห์ตัวบทในด้านโครงสร้างวาทกรรม

จุดเด่นในวาทกรรม “สิทธิมนุษยชนสร้างสันติสุขหรือสลายสังคม” ของพระมหาจุฬิชัย วชิรเมธี คือวิวัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของโครงสร้างวาทกรรม หลายคำ ประโยคและแนวคิดถูกประยุกต์ใช้มาจากพระไตรปิฎก เช่น สัมมาปัญญา ศีล ธรรม เมตตา เป็นต้น สายวาทกรรม (discourse strand) ที่พบในตัวบท เช่น วาทกรรมสิทธิมนุษยชน วาทกรรมกฎหมาย วาทกรรมการศึกษา วาทกรรมการเมือง เป็นต้น

ตัวอย่างคลังศัพท์วาทกรรมสิทธิมนุษยชน เช่น ความเสมอภาค สิทธิ เสรีภาพ การละเมิดต่อร่างกาย หลักประกันสิทธิ

ตัวอย่างคลังศัพท์วาทกรรมสังคม เช่น ชนชั้น โลกทัศน์ กฎกติกาทางสังคม มาตรการ

ตัวอย่างคลังศัพท์วาทกรรมเศรษฐกิจ เช่น เศรษฐกิจ ทำมาหากิน เงิน

ตัวอย่างคลังศัพท์วาทกรรมเถรวาทไทย เช่น สัมมาปัญญา ทิฐิ สัมมาอาชีวะ

ตัวอย่างคลังศัพท์วาทกรรมการเมือง เช่น เวทีโลก ความยุติธรรม การประกันระบอบ ประชาธิปไตย

ตัวอย่างคลังศัพท์วิทยาศาสตร์ เช่น นวัตกรรม เทคโนโลยี การคิดค้น การประดิษฐ์

4.3.6 การวิเคราะห์ตัวบทในด้านกลวิธีทางคำศัพท์

งานวิจัยพบว่า การใช้ประโยคที่มีคำว่า “ปัญญา” อย่างซ้ำ ๆ เป็นกลวิธีที่ตอกย้ำแนวคิดเรื่องพุทธปัญญา ดังสะท้อนในประโยคตัวอย่างข้างล่าง

“ปัญญาที่เห็นความจริงตามที่มันเป็นจริงอย่างนี้”

“ปัญญาที่สากล คือ หลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้”

“การตระหนักรู้และใจด้วยปัญญา”

“ปัญญาสากลคือรากฐานของสิทธิมนุษยชนที่แท้”

“สิทธิมนุษยชนเป็นสิทธิที่ติดมากับชีวิตและวางรากฐานอยู่บนสัมมาปัญญา”

“ในพระพุทธศาสนา หลักสิทธิมนุษยชนอ้างอิงอยู่กับสัมมาปัญญา”

“ปัญญาที่สากลกล่าวคือ ปัญญาที่ไม่เคลือบแฝงด้วยตัณหา”

“ปัญญาที่สามารถเจาะทะลุความจริงของโลก”

(พระมหาวิจิตร วชิรเมธี, 2552, น. 11-41)

นอกจากนั้น ตัวบทใช้คำศัพท์ว่า “ปัญญา” ในหลายแห่ง จนให้ความรู้สึกที่ตัวบทพยายามให้นิยามต่าง ๆ ของคำว่า “ปัญญา” แม้ผู้ประพันธ์ใช้ภาษาร่วมสมัย แต่คำภาษาบาลีอื่น ๆ ยังสามารถพบได้ในตัวบท เช่น คำว่า ปัญญา กิเลส อวิชชา เป็นต้น สำนวนหรือถ้อยคำต่าง ๆ ที่อาจฟังดูเป็นภาษาร่วมสมัย เช่น “มองเห็นความจริงอย่างถูกต้อง” “เจาะทะลุความจริงตามสภาวะของสิ่งต่าง ๆ ตามความเป็นจริง” “รู้แจ้งเห็นจริงตามที่มันเป็นจริง” แต่เมื่อพิจารณาในระดับโครงสร้างลึก (deep structure) เราจะพบว่า ถ้อยคำเหล่านั้นเป็นสำนวนสมัยใหม่มีต้นกำเนิดทางความหมายในพระไตรปิฎกทั้งสิ้น สำนวนไทยร่วมสมัยเหล่านี้มาจากสำนวนบาลี “ยถาภูต ปชานาติ” หรือ “ยถาภูต สัมมปปัญญา” นั้นหมายความว่าความดีความงามตัวบทนี้ต้องอาศัยบริบทวัฒนธรรมเถรวาทไทยเท่านั้น แม้ว่าผู้ประพันธ์ใช้คำว่า “ปัญญาที่สากล คือ หลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้” เป็นชื่อเรื่อง แต่ปัญญาที่สากลดังกล่าวกลับเป็นเรื่องพุทธปัญญา มิใช่ปัญญาของโลกตะวันตก

ความหมายในระดับตัวบท คือ หลักประกันสิทธิมนุษยชนสำหรับคนทั่วไปอยู่ที่กฎหมายอันศักดิ์สิทธิ์ แต่ในพุทธศาสนา หลักประกันสิทธิมนุษยชนอยู่ที่ใจอันรู้สัจธรรม ตื่นจากมายาคติ เบิกบานเพราะก้าวข้ามภาพลวงตาทั้งปวง เพราะสามารถก้าวข้ามมายาคติอันเป็นสิ่งสมมุติทั้งปวงเสียได้

ในนัยนี้ ตัวบทเน้นพุทธปัญญา (การออกจากกิเลส) ปัญญาคือพระพุทธศาสนา เพราะพระพุทธศาสนาเน้นเรื่องสัมมาปัญญา นัยมีจำนวนมากในตัวบท เช่น การที่ผู้ประพันธ์กระตุ้นให้ผู้อ่านเข้าใจถึงเหตุผลในการประดิษฐ์แนวคิดสิทธิมนุษยชน และพยายามบ่งบอกเป็นนัยถึงวิธีการแบ่งความดี หรือเทียบเคียงสองระบบจริยศาสตร์ในด้านความดี นัยทางการเมืองที่พบในตัวบท คือ การที่จักรวรรดินิยมอเมริกากำลังครอบงำโลกในด้านวิธีคิด ความรู้ ค่านิยมทางวัฒนธรรมของตน เช่น

ประชาธิปไตย ลัทธิเสรีนิยม และหลักกฎหมาย ตัวบทมิได้สะท้อนน้ำเสียงทางวรรณกรรมในลักษณะเสียดสีหรือล้อเลียนในแบบพุทธทาสภิกขุ แต่นัยในตัวบทที่สามารถกระตุ้นผู้อ่านต้องกลับมาตระหนักว่าการให้ความสำคัญแก่เรื่องวัตถุนั้นเป็นวิธีคิดพื้นฐานของโลกตะวันตก แต่ทว่าโลกตะวันออกยังให้ความสำคัญในเรื่องจิตใจ

4.3.7 การวิเคราะห์ตัวบทในด้านกลวิธีทางโวหารและวรรณศิลป์

งานวิจัยพบว่า เครื่องมือทางโวหารและวรรณศิลป์ได้ถูกใช้ในตัวบทปัญญาสากลคือหลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้ของพระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธีโดยมีวัตถุประสงค์ 1. เพื่อเน้น (emphasis) 2. เพื่อนำเสนอแนวคิด (introduction) 3. เปลี่ยนมุมมอง (perspective) ของผู้อ่านใหม่ และ 4. เพื่อซ่อนความหมายทางอุดมการณ์ (ideological meaning) ในการโน้มน้าวผู้ฟัง/ผู้อ่านในแบบแยบยล อย่างไรก็ตาม เครื่องมือทางโวหารที่พบในตัวบทยังมีอีกมาก แต่ในที่นี้ จะนำเสนอตัวอย่างเท่าที่จำเป็นและเหมาะสมกับเนื้อหา

อุปมา (simile)

ตัวอย่าง

“สิทธิมนุษยชนขึ้นอยู่กับหลักการพื้นฐานที่ว่า โลกทั้งผองพี่น้องกัน เหมือนกับที่เราชาวพุทธนิยมแผ่เมตตาหลังจากเจริญจิตภาวนาเสร็จสิ้นแล้วว่า” (พระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธี, 2552, น. 12)

“การตระหนักรู้และเข้าใจด้วยปัญญา รวมทั้งการปฏิบัติต่อคนอื่น เฉกเช่นเดียวกับที่เราต้องการให้ผู้อื่นปฏิบัติตอบ” (พระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธี, 2552, น. 10-40)

อุปมาอุปมัย (analogy)

ตัวอย่าง

“หลักประกันสิทธิมนุษยชนสำหรับคนทั่วไปอยู่ที่กฎหมายอันศักดิ์สิทธิ์และเป็นธรรม แต่ในพระพุทธศาสนา หลักประกันสิทธิมนุษยชนอยู่ที่ใจอันรู้สัจธรรม” (พระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธี, 2552, น. 10-40)

“ในทางโลก หลักสิทธิมนุษยชนอ้างอิงหรือผูกติดกับกฎหมาย แต่ในทางธรรม โดยเฉพาะอย่างยิ่งในที่นี้คือ ในพระพุทธศาสนา หลักสิทธิมนุษยชนอ้างอิงอยู่กับสัมมาปัญญา คือปัญญาที่มองเห็นความจริงอย่างถูกต้องถ่องแท้” (พระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธี, 2552, น. 10-40)

ตรงจุดนี้ จะเห็นว่า แท้จริงแล้ว คำสอนทางพระพุทธศาสนาไม่เคยใช้คำว่าสิทธิมนุษยชน แต่ผู้ประพันธ์ได้สร้างความเชื่อมโยงวาทกรรมสิทธิมนุษยชนกับวาทกรรมเถรวาทไทย โดยได้ขยายข้อจำกัดทางวาทกรรม (discursive limit) โดยอาศัยคำเชื่อม “แต่ในทางธรรม”

การอ้างข้อความในตัวบท (allusion)

ตัวอย่าง

“รวมทั้งการปฏิบัติต่อคนอื่นเฉกเช่นเดียวกับที่เราต้องการให้ผู้อื่นปฏิบัติตอบ ดังพุทธสุภาษิตที่กล่าวว่า “ครุ โหติ สคารโว” ผู้เคารพ ย่อมมีผู้เคารพตอบ”

“สิทธิมนุษยชนขึ้นอยู่กับหลักการพื้นฐานที่ว่า โลกทั้งผองพี่น้องกัน เหมือนกับที่เราชาวพุทธนิยมแผ่เมตตาหลังจากเจริญจิตภาวนาเสร็จสิ้นแล้วว่า” (พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี, 2552, น. 10-40)

การใช้คำสื่อแทนเป็นนัย (hypocatastasis)

ตัวอย่าง

“บทฐานของแก่นแท้ของพระพุทธศาสนา นั่นก็คือ เราต้องเข้าใจความหมายของคำว่าสิทธิมนุษยชนด้วยปัญญา” (พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี, 2552, น. 10-40)

ในตัวอย่างนี้ คำว่าปัญญาเป็นปัญญาในแบบวาทกรรมเถรวาท มิใช่ปัญญาในความหมายของวาทกรรมวิทยาศาสตร์ หรือในความหมายในแบบทั่วไป

การใช้อุปลักษณ์ (metaphor)

ตัวอย่าง

“ปัญญาชนทั่วโลกมองเห็นร่วมกันว่ามนุษย์จำเป็นต้องมีเครื่องคุ้มกันพิเศษไม่ให้มีโศกนาฏกรรมระหว่างมนุษย์ด้วยกันเช่นกัน” (พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี, 2552, น. 10-40)

การใช้คำผิดฝาผิดตัว (catachresis)

ตัวอย่าง

“บาร์ค โอบามาต้องการละลายความแบ่งแยกแตกต่างทางสีผิวที่มีปรากฏอยู่ทั่วไปในสังคมอเมริกัน” (พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี, 2552, น. 10-40)

การใช้ข้อติพจน์ (hyperbole)

ตัวอย่าง

“ระบบความเชื่อผิด ๆ ที่ทำให้มนุษย์เกิดอหังการ บ้าอำนาจ มีดบอด เห็นเพื่อนมนุษย์ร่วมโลกเป็นผักปลาหรือสัตว์เดรัจฉาน” (พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี, 2552, น. 10-40)

การเล่นคำ (pun)

การใช้คำว่า “กฎหมาย” กับคำว่า “หมายกต”

การใช้สำนวนว่า “ทำมาหากิน” กับสำนวน “ทำมาหาธรรม”

การใช้คำว่า “วิชาการ” กับคำว่า “วิชาชีวิต” (พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี, 2552, น. 10-40)

การใช้คำซ้ำ (repetition)

ตัวอย่าง

ปัญญาที่สามารถเจาะทะลวงความจริงของโลก

ปัญญาที่เห็นความจริงตามที่มันเป็นจริง

ปัญญาที่จะทำให้มนุษย์หลุดออกจากความหลงผิดนานาประการ

ปัญญาที่สากล

ปัญญาที่แท้คือสัมมาปัญญา

ปัญญาอันหยั่งรู้สัจธรรม

ปัญญาที่ก้าวข้ามความเท็จ

ปัญญาอันหยั่งทะลุถึงสัจธรรม

สัมมาปัญญาเป็นรากฐาน

(พระมหาจุติชัย วชิรเมธี, 2552, น. 10-40)

การใช้สัญลักษณ์ (symbolism)

ตัวอย่าง

“กล่าวในมุมมองของพระพุทธศาสนา จึงแทบไม่ได้ขึ้นอยู่กับกฎหมาย หากแต่ขึ้นอยู่กับสัมมาปัญญา เพราะเมื่อมีสัมมาปัญญาเป็นรากฐานอยู่ในใจแล้ว เราจะเคารพศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ของคนทั้งโลกพอ ๆ กับที่เราเคารพตนเอง” (พระมหาจุติชัย วชิรเมธี, 2552, น. 10-40)

น่าสังเกตว่า คำว่า “สัมมาปัญญา” ในที่นี้หมายถึงวิถีคิดแบบมรรคมืองค์ 8 ที่สะท้อนอยู่ในไตรสิกขา ซึ่งแก่นคำสอนทางพระพุทธศาสนา

การอ้าง (allusion)

ตัวอย่าง

“ไม่มีอเมริกาเสรีนิยม ไม่มีอเมริกาอนุรักษนิยม มีแต่สหรัฐอเมริกา ไม่มีอเมริกาผิวดำ ไม่มีอเมริกาผิวขาว ไม่มีอเมริกาละติน ไม่มีอเมริกาเอเชีย มีแต่สหรัฐอเมริกา” (พระมหาจุติชัย วชิรเมธี, 2552, น. 10-40)

ข้อความข้างบนดึงมาจากสุนทรพจน์ที่โด่งดังในประวัติศาสตร์สหรัฐอเมริกา

4.3.8 การวิเคราะห์ตัวบทในด้านกลวิธีทางวาทกรรม

กลวิธีทางวาทกรรมเป็นวิธีคิดของผู้ใช้ภาษาในขณะที่ตนกำลังอยู่ในเหตุการณ์ทางวาทกรรม (discursive event) ไດ ๆ ตัวอย่างกลวิธีทางวาทกรรมที่โดดเด่นในตัวบทของพระมหาจุติชัย วชิรเมธี คือการใช้ความหมายโดยนัย (implicature)

ปัญญาที่สากลคือหลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้ ปัญญาสากล กล่าวคือ ปัญญาที่ไม่เคลือบแฝงด้วยตัณหา (พระมหาจุติชัย วชิรเมธี, 2552, น. 10-40)

ข้อความในดวับทที่ถูกแสดงในลักษณะนี้บอกทันทีว่าปัญญาที่ไม่เคลือบแฝงด้วย ตัณหา คือหลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้ กลวิธีนี้เป็นการเลียงที่จะกล่าวอย่างตรง ๆ ว่าพุทธปัญญา เท่านั้นเป็นหลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้

อีกรูปแบบของกลวิธีทางวาทกรรมที่พบคือการแบ่งขั้วพวกเรา/พวกเขา (us/them polarization)

การศึกษาที่วางรากฐานอยู่บนเรื่ององการทำมาหากินเป็นด้านหลักเช่นนี้เป็นการศึกษา ซึ่งไม่สามารถที่จะสร้างโลกทัศน์ที่ถูกต้องให้แก่มนุษยชาติได้เลย และด้วยการศึกษาที่ แสนคับแคบเช่นนี้เอง คนที่มีการศึกษาจำนวนมากจึงกลายเป็นผู้สร้างความทุกข์ยากลง ไปบนบ่าของเพื่อนมนุษย์เสียเอง เวลานี้คนที่มีพฤติกรรมทำลายสิทธิมนุษยชนจำนวน มากมิใช่คนด้อยการศึกษา แต่เป็นคนที่ได้รับการศึกษา ต่างแต่ว่าเป็นการศึกษาที่ยังไม่ดี พอเท่านั้นเอง เพราะด้วยระบบการศึกษาอย่างที่โลกมีอยู่ทุกวันนี้ มันทำให้มนุษย์เป็นได้ อย่างดีก็แค่สัตว์เศรษฐกิจ แต่ไม่สามารถทำให้เป็นมนุษย์ที่ดีขึ้นมาได้ (พระมหาจุติชัย วชิรเมธี, 2552, น. 27)

ในกรณีนี้ พวกเราหมายถึงพวกเถรวาท พวกเขาหมายถึงพวกตะวันตก ดวับท สะท้อนอุดมการณ์เถรวาทมากกว่าวิธีคิดแบบเสรีนิยม ดังเช่น คำว่า “ปัญญา” ถูกใช้ให้หมายถึง “พุทธปัญญา” และใช้อย่างต่อเนื่องในการดำเนินเรื่อง แต่ความหมายของคำนี้ได้ถูกตีวงจนแคบให้ หมายถึง “ปัญญาที่ต้องไม่เคลือบแฝงด้วยตัณหา” หรือให้สะท้อนมุมมองเรื่องพุทธปัญญา มากกว่า ปัญญาในแบบภาษาไทยทั่วไปที่หมายถึงการรู้ทั่ว การรู้ถึงในเรื่องอะไรก็ได้ นอกจากนั้น ดวับทยังใช้ โครงสร้างสัมมาปัญญากับเมตตากรุณาในการดำเนินเรื่อง อุดมการณ์ในดวับทจึงเป็นวิธีคิดเรื่องปัญญา และต้องรวมถึงปัญญาในโครงสร้างไตรสิกขาอีกเช่นกัน

ภาษาบางครั้งถูกใช้เพื่อปิดบัง / อำพรางความจริง ดวับท “ปัญญาสากล คือ หลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้” เป็นตัวอย่างที่ดีที่อธิบายอำนาจของการใช้ภาษาในการปิดบังความ จริงและยังสะท้อนวิธีคิดที่อยู่เบื้องหลังโครงสร้างประโยคนี้ โดยทั่วไป คำว่า “สากล” มักถูกเข้าใจว่า เป็นเรื่องของโลกตะวันตก แต่ในที่นี้ คำว่า “สากล” หมายถึงโลกตะวันออก หรือพระพุทธศาสนา หรือปัญญาในแบบพระพุทธเจ้า ในระนาบหนึ่ง การเขียนออกมาในทำนองนี้อาจจะก่อให้เกิดคำถาม หรือสร้างความคาดหวัง หรือแม้แต่อาจกระตุ้นความสนใจจากผู้อ่านที่อยากจะรู้ว่าปัญญาสากลแท้จริง หมายถึงอะไร แต่ในอีกระนาบ การเขียนในทำนองนี้มักถูกใช้เพื่อหลีกเลี่ยงที่จะกล่าวในแบบตรง ๆ ว่า พุทธปัญญาคือหลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้

4.4 การวิเคราะห์ตัวบทในแบบวิภาษ

การวิเคราะห์ตัวบทในแบบวิภาษ (dialectic) เป็นวิธีการวิเคราะห์ของนอร์แมน แฟร์คลัฟ (Norman Fairclough) ที่เชื่อว่าวาทกรรมเป็นองค์ประกอบหนึ่งของกระบวนการทางสังคม ดังนั้นวาทกรรมกับสังคมจึงมีความสัมพันธ์กันอย่างแยกไม่ออก การวิเคราะห์ตัวบทในแบบวิภาษจึงเน้นไปที่กรอบมิติทั้งสาม ได้แก่ มิติตัวบท (text) มิติวิถีปฏิบัติทางวาทกรรม (discourse practice) และมิติวิถีปฏิบัติทางสังคมและวัฒนธรรม (socio-cultural context)

4.4.1 ตัวบท

ผลการวิจัยพบว่า วาทกรรม/ตัวบททั้ง 3 มีโครงสร้างทางวาทกรรม ตัวบทของพุทธศาสนิกชนประกอบสร้างจากตัวบทย่อย ๆ เช่น ตัวบทเรื่องอติมมยตา ตัวบทการละเมิดสิทธิมนุษยชน ตัวบทวิจารณ์สภาวะการเมืองและพรรคการเมือง ตัวบทวิจารณ์ระบบการศึกษาไทย ตัวบทวิจารณ์ระบบทุนนิยมไทย เป็นต้น

ตัวบทของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตฺโต) ประกอบสร้างจากตัวบทต่าง ๆ เช่น ตัวบทสิทธิมนุษยชน ตัวบทประวัติศาสตร์ในยุคอาณานิคม ตัวบทประวัติศาสตร์อเมริกา ตัวบทวิพากษ์ประเด็นสิ่งแวดล้อม ตัวบทการเลี้ยงลูก ตัวบทจริยศาสตร์เปรียบเทียบ ตัวบทเรื่องศีล เป็นต้น

นอกจากนั้น ตัวบทสะท้อนกลวิธีทางโวหารและวรรณศิลป์จำนวนมาก เพื่อโน้มน้าวผู้ฟัง ซึ่งมีความศรัทธา หรือชื่นชอบตน

ตัวบทของพระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธี ประกอบสร้างจากตัวบทต่าง ๆ เช่น ตัวบทพุทธปัญญา ตัวบทสิทธิมนุษยชน ตัวบทระบบวรรณคดีในสังคมอินเดียบราห์มณ ตัวบทความขัดแย้งทางสีผิวในสหรัฐอเมริกา ตัวบทการสังหารที่นานกิง ตัวบทการศึกษาแบบเถรวาท ตัวบทความใจแคบ ตัวบทพุทธเมตตา เป็นต้น

นอกจากนั้น ตัวบทสะท้อนกลวิธีทางโวหารและวรรณศิลป์จำนวนมาก เพื่อให้ผู้อ่านคล้อยตามเหตุผลที่ว่าทำไมโลกนี้จึงยังมีการละเมิดสิทธิมนุษยชนทั่วไปหมด ทำไมจริยศาสตร์แบบสิทธิจึงเทียบไม่ได้กับจริยศาสตร์แบบหน้าที่ของพระพุทธศาสนาที่เน้นความเมตตากรุณา เครื่องมือทางโวหารและวรรณกรรมจำนวนมากถูกใช้เพื่อสื่อสาร อารมณ์ของผู้ใช้ภาษา รวมถึงการสอดแทรกอุดมการณ์เถรวาทในแบบแยบยล

ตัวบททั้งสามมีความเกาะเกี่ยวของเรื่อง (coherence) อย่างดี และสะท้อนถึงเอกภาพในการเล่าอธิบายประเด็นสิทธิมนุษยชนจากมุมมองของพระสงฆ์ กลวิธีทางคำศัพท์และวาทกรรมได้ช่วยกำหนดวิธีการตีความ การจัดวางข้อมูลช่วยทำให้เกิดการเปลี่ยนมุมมองเกี่ยวกับสิทธิมนุษยชนในแบบตะวันตก และสร้างความตระหนักมากขึ้นเกี่ยวกับจริยศาสตร์แบบสิทธิ ตัวบท

ของพุทธทาสภิกขุใช้มูลบททางวัฒนธรรม (cultural presuppositions) ในขณะที่ตัวบทของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตโต) และพระมหาวุฒิชัย วชิรเมธีมีการอ้างตัวอย่าง (allusion) ซึ่งมักเป็นเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ ข่าวดัง หรือสถานการณ์ในต่างประเทศ เรื่องราวจำนวนมากสะท้อนมุมมอง แต่ก็อาจยังต้องถกเถียงในด้านการตีความ

การตั้งชื่อเรื่อง (title) สะท้อนถึงกลวิธีในกระบวนการคิด การเล่นคำ “กฎหมายกับหมากด” และ “วิชาชีวิตกับวิชาทำมาหากิน” เป็นกลวิธีโวหารที่โดดเด่นของพระมหาวุฒิชัย วชิรเมธีเพื่อเปลี่ยนมุมมอง หรือโน้มน้าวผู้อ่าน ซึ่งอาจมีความศรัทธา หรือชื่นชอบผลงานของตนเป็นทุนเดิม

4.4.2 วิธีปฏิบัติทางวาทกรรม

ตัวบทของพุทธทาสภิกขุสะท้อนกระบวนการสร้างตัวบทของบุคคลสำคัญทางพระพุทธศาสนาไทยที่ได้รับแรงสนับสนุนจากบุคคลทั่วไป โดยเฉพาะปัญญาชน ชนชั้นกลาง ข้าราชการที่มีตำแหน่งหรืออำนาจในสถาบันการปกครอง เช่น ศาล อัยการ แพทย์ อาจารย์มหาวิทยาลัย เป็นต้น ตัวบทเป็นการถอดเทปการเทศนาที่พยายามโน้มน้าวผู้ฟังให้เห็นคุณประโยชน์ของการนำธรรมะมาปฏิบัติ และการเห็นพระธรรมในฐานะหนทางออกสำหรับรูปแบบต่าง ๆ ของการละเมิดสิทธิมนุษยชน ในขณะเดียวกันวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยยังแฝงด้วยอุดมการณ์เถรวาทหลักที่สำคัญที่สุดของพระพุทธศาสนาคือการปลดปล่อยมนุษย์จากอวิชชา คือ การทำให้มนุษย์สามารถมองโลกตามความเป็นจริง โดยเฉพาะการที่เราต้องมองให้เห็นความจริงอย่างถ่องแท้ว่ามนุษย์อาจหลงผิดได้ ความจริงในยุคสงครามเย็นคือระบบการศึกษาสมัยใหม่ไม่เน้นเรื่องจริยธรรม แต่เน้นวิชาทำมาหากินเท่านั้น ผลที่ตามมาคือ ผู้คนและสถาบันทางสังคมต่าง ๆ จึงอ่อนแอทางศีลธรรม ความจริงในยุคสงครามเย็นจึงแตกต่างจากความจริงในยุคอาณานิคมที่วนเวียนกับการที่ความเชื่องมลาย หรือลัทธิอนุรักษนิยมกำลังครอบงำชาวพุทธ

อย่างไรก็ดี กระบวนการบริโภควัตถุที่พบในทั้งสามกรณีนี้สะท้อนถึงระบบความคิดของผู้รับสารที่อาจคล้อยตามและไม่คล้อยตาม อันเนื่องมาจากการตีความสารบนพื้นฐานประสบการณ์และความเชื่อที่ต่างกัน

ตัวบทสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตโต) สะท้อนกระบวนการสร้างตัวบทของพระสงฆ์ที่มีชื่อเสียงและน่าเคารพเลื่อมใสมากในหมู่ชาวพุทธในทุกระดับ (โดยเฉพาะปัญญาชน ข้าราชการ ชนชั้นกลาง และชนชั้นสูงของไทย) ตัวบทต้องการเห็นผู้คนในสังคมไทยอย่าหยุดแค่ความดีในระดับสิทธิมนุษยชน กระบวนการบริโภควัตถุที่พบบอกเป็นนัยถึงระบบความคิดของผู้รับสารที่อาจคล้อยตามและไม่คล้อยตาม อันเนื่องมาจากการตีความบนพื้นฐานประสบการณ์และความเชื่อที่ต่างกัน

ตัวบทพระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี สะท้อนกระบวนการสร้างตัวบทของพระสงฆ์ที่มีชื่อเสียงในหมู่นักรุ่นใหม่ที่ดี โดยท่านต้องการเสนอว่าปัญญาสากลคือปัญญาที่ไม่เคลือบแฝงด้วยกิเลสตัณหา

อย่างไรก็ดี กระบวนการบริโภคด้วยสะท้อนถึงระบบความคิดของผู้รับสารที่อาจคล้อยตามและไม่คล้อยตาม อันเนื่องมาจากการตีความบนพื้นฐานประสบการณ์และความเชื่อที่ต่างกัน

4.4.3 วิถีปฏิบัติทางสังคมและวัฒนธรรม

วิถีปฏิบัติทางสังคมและวัฒนธรรม ประกอบด้วย สภาพการณ์ทางสังคม เศรษฐกิจ การเมืองในช่วงที่พุทธศาสนิกชนได้เทศนา วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนดังกล่าวได้เกิดขึ้นเนื่องในโอกาสที่พุทธศาสนิกชนปรากฏในหัวข้อ “อติมมยตา กับปัญหาสิทธิมนุษยชน” ในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 1980

บริบททางประวัติศาสตร์สังคมของพุทธศาสนิกชน

วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพุทธศาสนิกชนได้เกิดในช่วงเวลาของยุคที่นักประวัติศาสตร์มักนิยมเรียกว่า “ยุคสงครามเย็น (Cold War)” โดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงท้ายของยุคสงครามเย็น ยุคสงครามเย็นเต็มไปด้วยเหตุการณ์สำคัญและมีอิทธิพลต่องานประพันธ์ของพุทธศาสนิกชนเป็นอย่างมาก เดเมียน คีโอน (Damein Keown) เห็นว่าในช่วงยุคสงครามเย็นนี้ ประเทศไทยมีความกังวลใจอย่างมากเกี่ยวกับความมั่นคงของตนเองอันเนื่องจากภัยคอมมิวนิสต์ในทุกรูปแบบ หนึ่งในยุทธศาสตร์ที่รัฐไทยได้ใช้ในช่วงเวลานั้นคือการให้พระสงฆ์เน้นย้ำค่านิยมตามประเพณีของไทยในโครงการการพัฒนาที่สำคัญ โดยพระสงฆ์ต้องเดินเท้าเข้าไปยังหมู่บ้านต่าง ๆ ในถิ่นทุรกันดารเพื่อแจกยา หนังสือเรียน และอาหาร ดังที่ทราบกันดี โดยทั่วไป พระสงฆ์จะมีความเข้าใจดีเกี่ยวกับเรื่องการเผยแพร่พระธรรม พระสงฆ์ในที่นี่บางทีก็เป็นนักศึกษามหาวิทยาลัยที่อาสาสมัครเข้ามาทำงาน ในขณะที่สถาบันปกครองมักทำหน้าที่ปกป้องและอุปถัมภ์พระสงฆ์ ในนัยนี้ พระสงฆ์จึงได้กลายเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการทางการเมืองและสังคมของรัฐไทยโดยปริยาย

หากมองย้อนกลับไปดูสาระในตัวบทคัมภีร์พระพุทธศาสนาในอดีต โดยเฉพาะอย่างยิ่ง สาระในด้านจริยวัตรของพระสงฆ์ จะพบว่า แม้พระพุทธรูปเองก็ทรงให้พระสงฆ์ต้องคอยระมัดระวังในเรื่องความสัมพันธ์กับเจ้าหน้าที่บ้านเมือง ทรงเตือนพระสงฆ์ว่าควรให้ความเห็นเท่าที่จำเป็น เมื่อรัฐได้ร้องถามเท่านั้น แต่โดยทั่วไป พระพุทธรูปทรงมีพระประสงค์ให้พระภิกษุสงฆ์รักษาระยะห่างจากรัฐพอควร อย่างไรก็ตาม ในกรณีของไทย วิฤตและความรุนแรงทางสังคมในช่วงหลังทศวรรษที่ 60 เป็นต้นมา กลับมิได้มีผลต่อการขยายตัวของพระพุทธศาสนาแต่อย่างใด ในทางกลับกัน พระสงฆ์บางรูปได้กลายเป็นผู้นำทางสังคมและผู้นำในโครงการสำคัญ ๆ ดังเช่น การสร้างโครงสร้างพื้นฐานในท้องถิ่นทุรกันดาร การรักษาป่า แหล่งน้ำลำธาร พุทธศาสนิกชนเป็นพระสงฆ์ที่เผยแพร่แนวคิดเรื่องปฏิเสธสมุภบาท ท่านเห็นว่า พุทธธรรมสามารถถูกใช้ในการเข้าใจปรากฏการณ์ทางสังคม ในขณะที่พระวัดป่าเองก็เริ่มมีชื่อเสียงอันโด่งดัง เช่น พระอาจารย์มั่น พระอาจารย์ชา พระอาจารย์ลี เป็นต้น พระสงฆ์ในยุคนี้เห็นว่า นิพพานเป็นสิ่งที่สามารถบรรลุได้ในชาตินี้ และพระวัดป่าต่างเป็นตัวอย่างที่ดี

ในเรื่องดังกล่าว การปรับพระธรรมอย่างสร้างสรรค์จึงกลายเป็นคำสอนที่ตรงกับยุคสมัยและที่สามารถใช้การได้จริงอย่างทันทีทันใด ขบวนการพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมเกิดขึ้นในช่วงยุคสงครามเย็นนี้

บริบททางสังคมของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต)

ตัวบทนี้ได้จัดทำขึ้นตามคำอาราธนาของกระทรวงการต่างประเทศในปี พ.ศ. 2548 ตัวบทนี้สะท้อนสังคมไทยหลังยุคสงครามเย็น โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อแนวคิดสิทธิมนุษยชนได้กลายเป็นความรู้สากลที่หน่วยงานต่าง ๆ ทั้งภาครัฐและเอกชนได้ตระหนักและได้ใช้ในฐานกฎหมายและระเบียบในการบริหารงานองค์กร โดยทั่วไป คนไทยยังมีความศรัทธาต่อพระพุทธศาสนาอย่างมาก วัดยังได้รับการสนับสนุนจากผู้คนทั่วไป

บริบททางสังคมของพระมหาวิชัย วชิรเมธี

ตัวบทได้ถูกผลิตขึ้นตามคำอาราธนาของกระทรวงการต่างประเทศในปี พ.ศ. 2551 ซึ่งเป็นช่วงที่ประเทศไทยเพิ่งผ่านเหตุการณ์รัฐประหาร การวิพากษ์วิจารณ์พระสงฆ์ได้ปรากฏในสื่อให้เห็นบ้าง แต่คนไทยทั่วไปก็ยังคงมีความเคารพศรัทธาในพระพุทธศาสนาอย่างมาก อย่างไรก็ตาม ในช่วงนี้ปัญหาการก่อการร้าย ความขัดแย้งอันเนื่องจากการแข่งขันระหว่างประเทศมหาอำนาจ เช่น สหรัฐอเมริกา จีน และรัสเซียในด้านการค้า การเงิน ความรู้ เทคโนโลยีได้มีผลกระทบที่สำคัญต่อโลก โดยเฉพาะอย่างยิ่งต่อบรรดาประเทศกำลังพัฒนา

ตรงจุดนี้ อาจกล่าวได้ว่าวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพุทธศาสนิกชนได้สะท้อนความสัมพันธ์ระหว่างวาทกรรมกับบริบททางประวัติศาสตร์สังคมและวัฒนธรรมในยุคสงครามเย็น โดยพุทธศาสนิกชนจำเป็นต้องนำไตรสิกขามาพัฒนาก้าวาตรกรรมสมัยใหม่เพื่อผลิตเป็นอุดมการณ์ ในขณะที่วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้นำไตรสิกขามาใช้ร่วมกับวาทกรรมสมัยใหม่ในการสร้างวาทกรรมการศึกษาในแบบเถรวาทไทย วาทกรรมพัฒนามนุษย์แบบเถรวาทไทย และพระมหาวิชัย วชิรเมธีสะท้อนการผลิตซ้ำทางอุดมการณ์จากวาทกรรมของปราชญ์เถรวาททั้งสองในยุคสงครามเย็น

จากข้อมูลเกี่ยวกับบริบทสังคมและประวัติศาสตร์ข้างต้น งานวิจัยพบว่า พระสงฆ์ทั้งสามรูปเห็นว่าคนไทยบางส่วนตกอยู่ภายใต้ความคิดวัตถุนิยม ทุนิยม บริโภคนิยม เพราะคนจำนวนหนึ่งก็มิได้ใส่ใจในเรื่องศีลธรรม พระสงฆ์จึงจำเป็นต้องตักเตือน หรือเทศนาออกมาในทำนองนี้ แต่หากใช้ภาษาของการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์ สิ่งที่พระสงฆ์ได้เทศนาก็เป็นวาทกรรมประเภทหนึ่งที่ช่วยปลดปล่อยคนไทยจากมายาคติให้มีอิสระทางความคิด เพราะค่านิยมตะวันตก เช่น บริโภคนิยม วัตถุนิยม ทุนิยมล้วนมาในรูปวาทกรรมเช่นกัน ในนัยนี้ วาทกรรมมีทั้งด้านของการครอบงำและการปลดปล่อย มีทั้งด้านของการครอบครองและการต่อต้าน

ประเด็นความรู้ที่ผู้ร่วมฟังเทศนา (หรือความรู้ที่ผู้อ่านงานนิพนธ์ของพระสงฆ์) มี และประเด็นค่านิยม/ทัศนคติของผู้ฟัง/ผู้อ่านที่มีต่อพระพุทธศาสนาล้วนเป็นปัจจัยสำคัญ โดยเฉพาะ

อย่างยิ่งในกรณีของพุทธทาสภิกขุในยุคทศวรรษที่ 80 และ 90 ที่กระแสความนิยมในตัวท่านได้เพิ่มมากขึ้นจนทุกคนในประเทศไทยต้องรู้จักท่าน วาทกรรมของท่านสามารถดึงดูดนักศึกษามหาวิทยาลัย และปัญญาชนให้กลับมาสนใจธรรมะอีกครั้ง แม้กระนั้น วาทกรรมหรืองานวรรณกรรมทางศาสนา ก็ยังเป็นความสนใจเฉพาะกลุ่ม โดยเฉพาะชุมชนศาสนา เป็นหลัก

ทั้งนี้ อาจประมวลได้ว่าพุทธทาสภิกขุเห็นว่าเสรีนิยมเป็นเรื่องเดียวกับลัทธิปัจเจกชนนิยมทุนนิยม วัตถุนิยม และบริโภคนิยม วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระพุทธทาสภิกขุได้ประกอบสร้างด้วยความตระหนักในประเด็นทางภูมิรัฐศาสตร์โลกในยุคสงครามเย็น 1. เพื่ออธิบายนโยบายของจริยศาสตร์แบบสิทธิที่ครอบงำระบบการศึกษาสมัยใหม่ โดยเฉพาะการศึกษานิติศาสตร์และรัฐศาสตร์ของไทยที่นิยมใช้วิธีคิดแบบบรรทัดประโยชน์นิยม 2. เพื่อประยุกต์ใช้ความรู้เชิงวาทกรรมต่าง ๆ เพื่อสะท้อนถึงความเป็นสหวิทยาการ โดยตอกย้ำว่าพระพุทธศาสนาเป็นเรื่องที่มีเหตุผล พิสูจน์ได้ หรือไปได้กับวิทยาศาสตร์ แต่วิทยาศาสตร์ได้ถูกนำมาประยุกต์ใช้ในแบบที่เห็นแก่ตัว เช่น การผลิตสินค้าและบริการเพื่อมุ่งแต่เรื่องการแสวงหากำไรมหาศาล และ 3. เพื่อเทศนาสั่งสอนเกี่ยวกับความดีตามคำสอนทางพระพุทธศาสนา ในนัยนี้ วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยจึงมิได้สนับสนุนอำนาจและความถูกต้องของจริยศาสตร์แบบสิทธิ แต่ทว่าสนับสนุนพุทธปัญญา หรือการมองโลกตามความเป็นจริง ซึ่งในที่นี้คือความไม่เห็นแก่ตัว ในนัยนี้ วาทกรรมเถรวาทไทยที่ถูกผลิตขึ้นโดยพระปัญญาชนจึงสะท้อนถึงการต้านทานอำนาจของวาทกรรมเสรีนิยมของโลกตะวันตกในแบบเงียบ ๆ

การผลิตวาทกรรมเถรวาทไทยยังต้องคำนึงถึงความสมจริง ซึ่งในที่นี้หมายถึงพลังอำนาจของญาณวิทยาของศาสตร์สมัยใหม่ ได้แก่ วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีที่ทำให้พระสงฆ์ที่จะทำหน้าที่เทศนาสั่งสอนจำเป็นต้องคอยติดตามกระแสความรู้ที่มีอยู่ในสังคมให้ทัน โดยเฉพาะต้องรู้ว่าตนต้องใช้ภาษาในลีลาใด ตนควรต้องหยิบยกประเด็นสังคมใด ตนควรต้องอ้างหลักฐานชิ้นไหนเพื่อเปิดทางให้ประเด็นอื่นสามารถครอบงำตัวบท การปะทะ การขับเบียด และการผสมผสานทางญาณวิทยาเกิดขึ้นอย่างต่อเนื่องในช่วง 200 ปีที่ผ่านมา แต่เข้มข้นอย่างมากในยุคสงครามเย็น จนมีผลทำให้วาทกรรมเถรวาทไทย ดังที่พบในปัจจุบันมีบางลักษณะหน้าตาที่แปลกไปจากวาทกรรมเถรวาทไทยที่พบในอดีต เช่น ในงานพระราชนิพนธ์ “ว่าด้วยมนุษยธรรม 4 อย่าง” (ในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว) ไปอย่างมาก หากวิเคราะห์อย่างละเอียด

ในนัยนี้ ผู้วิจัยจึงสรุปว่าวิถีปฏิบัติทางสังคม (ซึ่งในที่นี้คือการเขียนงานประพันธ์/การเทศนาสั่งสอนของพระสงฆ์) ก็ถูกกำหนดโดยวาทกรรม (social practice is discursively shaped) เช่นกัน ซึ่งในที่นี้คือ วาทกรรมเถรวาทไทย ดังนั้น ตัวบทจึงต้องถูกตีความในแบบเถรวาท อำนาจเถรวาทถูกใช้หรือถ่ายทอดอยู่ในภาษาของพระสงฆ์

4.5 การวิเคราะห์ตัวบทในแบบวอดัก

รูธ วอดัก (Ruth Vodak) เชื่อว่าวาทกรรมเป็นเรื่องประวัติศาสตร์ นั่นหมายความว่า วาทกรรมใด ๆ ก็ตามจำเป็นต้องประกอบสร้างขึ้นจากวาทกรรมย่อยอื่น ๆ ที่เกิดขึ้นในยุคต่าง ๆ ในประวัติศาสตร์ งานวิจัยพบว่า สำนวนจำนวนมาก เช่น “รู้ตามความเป็นจริง” “รู้ตามจริง” “เห็นตามความเป็นจริง” “มองโลกตามความเป็นจริง” “รู้ธรรมชาติ” “มองโลกตามที่เป็นจริง” “เห็นความจริงตามที่เป็นจริง” “มองความจริงอย่างถูกต้องถ่องแท้” “เจาะทะลวงความจริงของโลกและชีวิตอย่างตรงไปตรงมา” เป็นต้น สำนวนเหล่านี้มักมาจากสำนวนบาลีในพระไตรปิฎก เช่น “ยถาภูต ปชานาติ (รู้ตามจริง)” “ยถาภูตสัมมปปัญญา (รู้ทั่วถึงถ่องแท้ตามความจริง)” และ “ยถาภูตญาณทัสสนะ (มองโลกตามจริง)” นอกจากนั้น งานวิจัยพบว่า ตัวบท “ธรรมะกับการเมือง” ของพุทธทาสภิกขุ เป็นตัวบททางประวัติศาสตร์ที่มีมาก่อน (prior text) หรือผลิตก่อนตัวบท “อ้อมมยตากับปัญหาสิทธิมนุษยชน” ของผู้แต่งคนเดียวกัน ดังนั้น เราจะเห็นพัฒนาการทางความคิดของผู้ประพันธ์คนเดียวกัน หากสังเกตอย่างละเอียด ตัวบท “ธรรมะกับการเมือง” สามารถบ่งบอกถึงการใช้คำว่า “เสรีภาพ” ในแบบศาสนาซึ่งสะท้อนถึงการเปลี่ยนบริบทของคำ (recontextualization) จากบริบททางการเมืองสู่บริบททางศาสนา นี่จึงช่วยอธิบายพัฒนาการทางความคิดของพุทธทาสภิกขุ

เมื่อเขาเปลี่ยนแปลงการปกครองนั้น อายุก็มากแล้ว ได้ยินหนาหูไปด้วยคำว่า สันติภาพ เสรีภาพ สมภาพ ภราดรภาพ เดียวนี้มันหายไปหมดไม่รู้ คำว่า สันติภาพ เสรีภาพ สมภาพ คือ ความสม่ำเสมอ; ภราดรภาพ – เป็นพี่น้องกัน นี่มันวิเศษสุด ที่เขาเอามาใช้อ้างเป็นการโฆษณาประชาธิปไตยว่าประชาธิปไตยจะนำมาซึ่ง สันติภาพ เสรีภาพ สมภาพ ภราดรภาพ สันติภาพในที่นี้ก็หมายถึงสันติภาพในบ้านเมือง ไม่ได้เกี่ยวกับพระนิพพาน ดอก เสรีภาพก็เหมือนกัน เสรีภาพอย่างคน ๆ ในบ้านเมือง สมภาพ มีความสม่ำเสมอ พูดแล้วก็ทำให้คนสม่ำเสมอโดยอะไรก็ตาม ภราดรภาพ รักใคร่กันอย่างพี่น้อง เดียวนี้พิสูจน์ได้ว่า 40-50 ปีมาแล้ว เราไม่เห็นสิ่งเหล่านี้ที่เขาเอามาใช้โฆษณาประชาธิปไตย เมื่อ 40 กว่าปีมาแล้ว เราอินตริรับทันที เมื่อได้ยินคำเหล่านี้ เพราะว่าคำเหล่านี้ มันเป็นคำในพระพุทธศาสนานะ ถ้าสันติภาพละก็ คือความมุ่งหมายของพระพุทธศาสนา เป็นสันติภาพขั้นต้นสุด จนกระทั่งถึงขั้นสุดท้าย คือ พระนิพพาน มันเป็นสันติภาพที่สุด เป็นคำของพระพุทธศาสนา เสรีภาพก็เหมือนกันแหละ มันตรงกับคำว่าถึงวิมุตติหลุดพ้นไปจากการครอบงำของกิเลส นี่คือเสรีภาพ ที่นี้ก็มาเป็นคำการบ้านการเมืองว่าทุกคนมีเสรีที่จะทำอย่างนั้น ที่จะทำอย่างนี้ แต่ในที่สุดก็คือเสรีที่จะแย้งซึ่งประโยชน์ซึ่งกันและกัน มันเป็นอย่างนี้ เสรีภาพในการต่อสู้ป้องกันแทบจะหาไม่ได้ สมภาพนี่ก็เป็นหลักธรรมอันหนึ่งที่ว่าคนทุกคนมันมีสมภาพอยู่ตรงที่ว่าต้องมีปัญหาตามธรรมชาติเหมือนกันหมด

ต้องเกิดต้องแก่ ต้องเจ็บ ต้องตาย ต้องเป็นทุกข์ แล้วมีหน้าที่ที่จะต้องต่อสู้เพื่อให้หลุดรอดจากความทุกข์ แล้วยังมีหน้าที่ที่จะต้องช่วยเหลือผู้อื่น คำว่า สมภาพ เป็นความหมายในระบบของการปกครองคณะสงฆ์ของพระพุทธเจ้า สิทธิในทางการปกครองนี้สม่ำเสมอไปหมด ไม่ได้เลือกพรรษามาก พรรษาน้อย เป็นบวชใหม่ หรือบวชนาน ท่านก็มีสมภาพได้ (พุทธทาสภิกขุ, 2549ก, น. 317-320)

ตัวบทเหล่านี้เป็นหลักฐานที่ช่วยยืนยันถึงพัฒนาการของการใช้คำศัพท์ไทยในแบบศาสนาที่ดึงมาจากบริบทเสรีนิยม และสะท้อนถึงการเปลี่ยนบริบทของคำศัพท์ในภาษาเสรีนิยม (ประชาธิปไตย สิทธิมนุษยชน) ไปสู่ศาสนาของพุทธทาสภิกขุ

นอกจากนั้น งานวิจัยพบว่า หากย้อนประวัติศาสตร์ขึ้นไปประมาณร้อยปี คำว่า “เสรีภาพ” เพิ่งถูกประดิษฐ์ขึ้นเพื่อแปลคำว่า “freedom” ในภาษาอังกฤษในช่วงก่อนการเปลี่ยนแปลงการปกครองสยาม พ.ศ. 2475 ทั้งนี้ คำว่า “เสรี” เป็นคำบาลีเดิม ในขณะที่คำว่า “สิทธิ” มีการใช้นานมากแล้วในยุคอาณานิคม นั้นหมายความว่าโน้ตค้นเรื่องสิทธิทางกฎหมายได้มีขึ้นมานานหลายศตวรรษแล้วและคำนี้ปรากฏในพระราชบัญญัติลักษณะปกครองคณะสงฆ์ ร.ศ. 121 ด้วย

ยิ่งกว่านั้น คำว่า “สิทธิมนุษยชน” เป็นคำที่ค่อนข้างใหม่ในสังคมไทย เนื่องจากคำนี้ได้ถูกประดิษฐ์ขึ้นหลังปี ค.ศ. 1948 เพื่อแปลคำว่า “human rights” ในภาษาอังกฤษ และเริ่มใช้กันอย่างแพร่หลายตลอดยุคสงครามเย็น คำว่า “มนุษย์” ในคำว่า “สิทธิมนุษยชน” ในยุคสงครามเย็นแตกต่างจากคำว่า “มนุษย์” ใน “ว่าด้วยมนุษยธรรม 4 อย่าง” ซึ่งเป็นพระราชบัญญัติทางศาสนาในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว คำว่ามนุษย์เดียวกันนี้มีพัฒนาการทางความหมายอย่างยาวนานมาก มนุษย์ในโลกทัศน์ของคนไทยในยุคอาณานิคมยอมรับความไม่เท่าเทียมกันเพราะระบบศักดินายังมีอยู่ในยุคนั้น แต่มนุษย์ในยุคสงครามเย็นเป็นมนุษย์ที่เรียกร้องประชาธิปไตย เป็นมนุษย์ที่ต้องการเสรีภาพ ความเสมอภาค และภราดรภาพ และเป็นมนุษย์ที่มองตนเองว่ามีศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ที่ใครจะมาหมิ่นหรือล่วงละเมิดเสียมิได้

ปราชญ์เถรวาทตระหนักดีว่าแนวคิดสิทธิมนุษยชนในโลกตะวันตกได้ประกอบสร้างขึ้นจากวาทกรรมเสรีนิยม อรรถประโยชน์นิยม กฎหมายธรรมชาติ ด้วยเหตุนี้ วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพุทธทาสภิกขุจึงมิได้สนับสนุนอำนาจของวิธีคิดแบบเสรีนิยม แค่ว่าด้านอำนาจของวิธีคิดแบบเสรีนิยม ในวันนี้ ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาไทยจึงมิใช่แค่สัมพันธ์กับบริบททางการเมืองและสังคมไทย แต่ยังเชื่อมโยงกับบริบทภูมิรัฐศาสตร์โลกและเศรษฐกิจโลกในช่วงสงครามเย็นอย่างแยกไม่ออกอีกด้วย

วาทกรรมได้สิทธิมนุษยชน วาทกรรมได้การพัฒนาในแบบทุนนิยม หรือวาทกรรมได้ความเป็นยุคสมัยใหม่ของพุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) จึงสมควรถูกตีความโดยปราศจากความเข้าใจเกี่ยวกับบริบททางประวัติศาสตร์ภูมิปัญญาที่รัฐบาลและปัญญาชนไทย

กำลังนิยมวาทกรรมเสรีนิยม วาทกรรมประชาธิปไตย และวาทกรรมสิทธิมนุษยชน แม้พุทธทาสภิกขุมิได้บอกว่าประชาธิปไตยนั้นดีหรือไม่ดี แต่พุทธทาสภิกขุเองก็ไม่ได้ยอมรับประชาธิปไตยว่าเป็นอะไรที่สมบูรณ์ในตัวเอง ท่านจึงเสนอคำว่า “ธัมมิกประชาธิปไตย” ซึ่งหมายถึงประชาธิปไตยที่มีธรรมชาติอย่างไรก็ดี นักวิชาการบางคนมักสรุปอย่างง่าย ๆ ว่าปราชญ์เถรวาทนิยมเผด็จการเกลียดประชาธิปไตย แต่แท้จริงพุทธทาสภิกขุมิได้เกลียดประชาธิปไตย แต่ท่านเพียงเตือนคนไทยว่าอย่านึกว่าประชาธิปไตยเป็นความดีที่สมบูรณ์ หากกล่าวโดยรวม ประชาธิปไตยเป็นเพียงวิธีการหนึ่ง และวิธีการนี้อาจกลายเป็นสิ่งเลวได้ เมื่อคนที่ใช้หรือกำกับดูแลวิธีการนี้ยังคงใช้เสรีภาพอย่างไร้ธรรมะหรือยังเห็นแก่ได้ หรือเห็นแก่ตัวอยู่ ด้วยเหตุนี้ ในการตีความแนวคิดของพุทธทาสภิกขุ การเข้าใจบริบทของการสื่อสารจึงเป็นเรื่องสำคัญ แต่จะดีมาก หากเราต้องเข้าใจบริบทสังคมและวัฒนธรรมของพุทธทาสภิกขุด้วย

การกำเนิดขึ้นของวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยจึงจำเป็นต้องรับการพิจารณาในแบบประวัติศาสตร์ที่เชื่อมโยงบริบทโลกและบริบทท้องถิ่นในยุคสงครามเย็นและศึกษาสืบค้นถอยย้อนไปกว่าศตวรรษด้วยผ่านวาทกรรมชุดต่าง ๆ ซึ่งจะช่วยให้เผยความหลากหลายทางความคิดที่ผู้คนในสังคมไทยมี รวมถึงอิทธิพลของตะวันตกต่อโลกทัศน์สยามและไทย ดังนั้น เราอาจพิจารณาประเด็นเดียวกันนี้จากหลายจุดยืน โดยไม่ต้องตัดสินว่าค่านิยมหนึ่งจำเป็นต้องเหนือกว่าอีกค่านิยม แต่เราควรทำความเข้าใจว่าพุทธทาสภิกขุได้ใช้ค่านิยมอะไรและแสดงค่านิยมนั้นออกมาในลักษณะใด และทำไมต้องแสดงออกมาแบบนั้น วิธีการของรูด็อล์ฟ ไคท์ได้บอกเราเป็นนัยว่าในช่วงสงครามเย็นพุทธทาสภิกขุเห็นว่าสังคมไทยกำลังหลงใหลไปกับวาทกรรมประชาธิปไตยและวาทกรรมสิทธิมนุษยชน โดยมีได้ตระหนักมากนักกับความดีที่อาจสูงกว่าคุณค่าที่พบในวาทกรรมประชาธิปไตยและวาทกรรมสิทธิมนุษยชน

4.6 การวิเคราะห์ตัวบทในแบบฟูโกต์

มิเชล ฟูโกต์มิได้สนใจวาทกรรมในแบบทั่วไปและมิได้วิเคราะห์วาทกรรมในระดับเดียวกับที่ นอร์แมน แฟร์คลัฟ นิยามทำ แต่ทว่า ฟูโกต์ สนใจความรู้เชิงวาทกรรม (discursive knowledge) ซึ่งหมายถึงวาทกรรมที่มีกฎเกณฑ์ (rules) ทางความรู้และความจริงเท่านั้น เพราะอำนาจ-ความรู้ (power-knowledge) เป็นเรื่องที่ฟูโกต์ให้ความสำคัญเป็นอย่างยิ่ง

งานวิจัยนี้พบว่า พระธรรม โดยเฉพาะพุทธปัญญาในชื่อต่าง ๆ เป็นกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงที่ปรากฏอยู่ในวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ทั้งสามรูปจริง ดังสะท้อนในคำและสำนวนต่าง ๆ เช่น อตัมมยตา สัมมาปัญญา มองโลกตามจริง ไตรสิกขา (ศีล สมาธิ ปัญญา) เป็นต้น หากลองพิจารณาเรื่องนี้ตามวิธีศึกษาของฟูโกต์ เราจะพบว่าความรู้บางชุดอย่างในพระไตรปิฎกยังถูกเน้น/ใช้แม้ในยุคปัจจุบัน แต่ความรู้หลายชุดในพระไตรปิฎกก็ไม่ได้ถูกใช้อีกต่อไป หรือจมหายไป

ในประวัติศาสตร์ เช่น กฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงที่เกี่ยวกับโลกและจักรวาล ซึ่งเคยรุ่งโรจน์ในยุคก่อนสยามรับวิทยาศาสตร์จากโลกตะวันตกในช่วงยุคอาณานิคม อย่างไรก็ตาม ชนชั้นนำสยามหันมาเน้นกฎเกณฑ์ทางจริยธรรม เช่น กุศล อกุศล ปัญญา อวิชา เป็นต้น

นอกจากนั้น หากสังเกตให้ดี พูโกลต์ไม่ได้สนใจแนวคิดเรื่องอำนาจในรูปของความสัมพันธ์ระหว่างสถาบันทางสังคมต่าง ๆ หรือในรูปของความสัมพันธ์ระหว่างผู้ที่อยู่ในอำนาจต่าง ๆ เช่น รัฐบาล เจ้าหน้าที่ ผู้ปกครอง หน่วยงาน เท่านั้น ดังที่นักวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์ส่วนใหญ่สนใจ แต่ทว่าพูโกลต์มองอำนาจในมิติของเครือข่ายทางวาทกรรม (discursive networks) ที่สลับซับซ้อน พูโกลต์เห็นว่าความรู้เชิงวาทกรรมใด ๆ แท้จริงประกอบสร้างขึ้นมาจากกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงที่ถูกผลิตขึ้นในยุคต่าง ๆ ของประวัติศาสตร์ พูโกลต์พิจารณาความรู้ว่าเป็นเรื่องของกระบวนการประกอบสร้างในแบบที่สลับซับซ้อน โดยมีได้มองความรู้ว่าเป็นเรื่องเนื้อหา (content) ที่ส่งผ่านจากอดีตสู่ปัจจุบันในแบบสำเร็จรูป ดังที่คนทั่วไปเข้าใจ แต่เขาสังเกตว่าในกระบวนการสร้างความรู้ใด ๆ กฎเกณฑ์ต่าง ๆ ได้ถูกนำมาประกอบสร้าง บางกฎเกณฑ์อาจเกิดในยุคหนึ่ง บางกฎเกณฑ์อาจเกิดในยุคอื่น ๆ ที่แตกต่างกันไป เขามีได้มองว่าความรู้เชิงวาทกรรมมีลักษณะลงตัว หรือถูกสร้างขึ้นอย่างมีเอกภาพและสำเร็จรูป แต่เกิดจากการเบียดเบียนของกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงภายใต้เงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ ซึ่งอาจเป็นเรื่องเหตุการณ์สำคัญ ความเปลี่ยนแปลง เงื่อนไข หรือข้อจำกัดที่เกิดขึ้นจริงในแต่ละยุค

ในนัยนี้ การวิเคราะห์ตัวบททั้งสามเพื่อหากฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงในลักษณะ “โบราณคดีแห่งความรู้ (Archaeology of Knowledge)” จึงบอกเป็นนัยว่าไตรสิกขายังเป็นกฎเกณฑ์ที่สถาบันสงฆ์เถรวาทไทยใช้ในการผลิตวาทกรรมเถรวาท ในขณะที่กฎเกณฑ์อื่น ๆ ในพระไตรปิฎก เช่น จักรวาลวิทยา กลับมิได้รับการเน้นย้ำ หรือแม้แต่กล่าวถึง พระสงฆ์หันมาใช้กฎเกณฑ์ความจริงของศาสตร์สมัยใหม่มาประกอบสร้างวาทกรรมของตน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง วิทยาศาสตร์ นี่จึงเปิดเผยความจริงอีกชุดให้เราเห็นว่าทำไมบางกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงสามารถอยู่รอดมาจนทุกวันนี้ เช่น ไตรลักษณ์ ไตรสิกขา กฎแห่งกรรม การแบ่งกุศลกับอกุศล ในขณะที่หลายกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงได้หมดกำลังลงและกลายเป็นส่วนหนึ่งของโลกประวัติศาสตร์ในที่สุด

แม้ว่าวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยได้นำเสนอประเด็นจำนวนมากและสะท้อนความรู้หลายชุด แต่กฎเกณฑ์ทางพุทธจริยศาสตร์กลับเป็นชุดความรู้ที่มีความสำคัญมากที่สุด หรือครอบงำตัวบท/วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยทั้งสามรูป ในบรรดากฎเกณฑ์ความรู้และความจริงทั้งหมด ไตรสิกขาเป็นกฎเกณฑ์ที่โดดเด่นมากที่สุด ทั้งนี้ อาจกล่าวในอีกแบบว่า ไตรสิกขาได้กำหนดการจัดระเบียบทางวาทกรรม (order of discourse) ในแง่ที่ วาทกรรมจึงเปรียบเสมือนชั้นต่าง ๆ ทางโบราณคดี หรือบ่งบอกถึงยุคต่าง ๆ ของชั้นดิน และในบางครั้ง นี่ก็สะท้อนถึงความย้อนแย้งที่ถูกจัดระเบียบจนลงตัว

ยิ่งกว่านั้น หากลองศึกษางานนิพนธ์ของพระสงฆ์ทั้งสามรูปในรอบ 50 ปีที่ผ่านมา เราจะพบว่า พระสงฆ์ทั้งสามรูปเชื่อว่า “สิกขา” หรือ “การศึกษา” เป็นรากฐานของทุกสิ่ง อาจกล่าวในอีกแบบได้ว่าการศึกษาเป็นรากฐานชีวิต การศึกษาเป็นรากฐานสังคม และการศึกษาเป็นเรื่องธรรมชาติ ในตัวบทของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ท่านระบุทั้งการพัฒนามนุษย์และการศึกษา ดังที่พุทธทาสภิกขุกล่าวว่า คำว่า สิกขา เท่ากับ สิกขา ศึกษาอะไร คือศึกษาทุกข์และการดับทุกข์ ศึกษาที่ไหน ศึกษาในกายเป็น ๆ ศึกษาอย่างไร ศึกษาศีล สมาธิ ปัญญา หรือปริยัติ ปฏิบัติ ปฏิเวธ ศึกษาเท่าไร คือศึกษาจนรู้เอง ศึกษาจนช่วยผู้อื่นได้ ศึกษาเมื่อไร ศึกษาเผชิญหน้าและลับหลัง ผลของการศึกษาเป็นอย่างไร คือ วิมุตติ (พุทธทาสภิกขุ, 2542, น. 246)

เมื่อศึกษาด้วยบทต่าง ๆ ในฐานะหลักฐานทางประวัติศาสตร์ที่ผลิตขึ้นในอดีตของพุทธทาสภิกขุ ผู้วิจัยพบว่า พุทธทาสภิกขุได้เป็นพระสงฆ์ไทยที่น่าทึ่งที่นำทฤษฎีพุทธญาณวิทยา (โดยเฉพาะ พุทธปัญญาและไตรสิกขา) ร่วมกับวาทกรรมสมัยใหม่ที่สังคมไทยแปลมาจากโลกตะวันตก เช่น วาทกรรมสิ่งแวดล้อม วาทกรรมสิทธิมนุษยชน วาทกรรมการพัฒนา เป็นต้น เพื่อสร้างความรู้เชิงวาทกรรมชุดต่าง ๆ ให้แก่สังคมไทย เช่น วาทกรรมด้านการพัฒนามนุษย์ในแบบเถรวาท วาทกรรมด้านการศึกษาในแบบเถรวาท เป็นต้น

ตรงจุดนี้ สามารถประมวลได้ว่าด้วยบทของพระสงฆ์ทั้งสามรูปสะท้อนถึงการผลิตซ้ำทางอุดมการณ์เถรวาทในช่วงยุคสงครามเย็นที่มีกวนเวียนอยู่กับแก่นเรื่อง (theme) ที่เกี่ยวข้องกับการได้บริโภคนิยม วัตถุนิยม ทุนนิยม และอุตสาหกรรมนิยม การต้านอำนาจเสรีนิยมและสังคมนิยมรวมถึงความกังวลใจอย่างลึก ๆ เกี่ยวกับมิจฉาทิฐิของผู้คน เพราะก่อนหน้านี้ พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวได้ให้ความสำคัญกับประเด็นอื่น ๆ เช่น การได้กับไสยศาสตร์ การได้กับแนวคิดพราหมณ์-ฮินดูที่ถูกสอดแทรกในพิธีกรรมพุทธ การได้กับคำสอนเนืองอกในพระพุทธศาสนา แต่ในยุคสงครามเย็นนี้เป็นช่วงเวลาอันยาวนานที่สังคมไทยนอกจากรู้สึกหวั่นไหวถึงผลกระทบความรุนแรงที่เกิดจากการแข่งขันระหว่างมหาอำนาจ เช่น สหรัฐอเมริกากับสหภาพโซเวียต การแข่งขันทางอุดมการณ์ระหว่างค่ายเสรีนิยมกับค่ายคอมมิวนิสต์ที่กำลังแผ่ขยายเข้ามาในประเทศเพื่อนบ้าน แต่ในขณะเดียวกันสังคมไทยยังต้องเผชิญการเปลี่ยนแปลงทางสังคม เศรษฐกิจ การเมือง และสิ่งแวดล้อมอย่างมีเคยมีมาก่อน แม้กระนั้น กฎเกณฑ์ความรู้และความจริงในแบบเถรวาทก็ยังสามารถนำมาประกอบสร้างวาทกรรมจำนวนมาก หรือนำมาประยุกต์ใช้ในฐานะปัญญาใหม่เพื่อแก้/ลดความทุกข์ยากของผู้คนในยุคสมัยใหม่ได้

4.7 บรรทัดฐานในการตีความ

บรรทัดฐานในการตีความ (norm of interpretation) เป็นเรื่องสำคัญในการตีความตัวบทงานวิจัยพบว่า ตัวบทต้องตีความในแบบเถรวาท เพราะตัวบทใช้วาทกรรมเถรวาทไทย (Thai Theravada discourse) จำนวนมาก คำต่าง ๆ ในตัวบทถูกกำหนดให้แปล/ตีความในแบบเถรวาท เช่น คำว่า “ปัญญา” ต้องหมายถึงการรู้ในแบบเถรวาท มิใช่การรู้วิชา แต่ทว่าเป็นการรู้วิชา

น่าสังเกตว่า วิชา กับ วิชา ไม่เหมือนกัน วิชาในภาษาบาลีนั้นมีความรู้เรื่องดับทุกข์ได้ โดยเฉพาะเรื่องความดับทุกข์อย่างเดียวก็น่าพอ ส่วนวิชาในภาษาไทยนั้นไม่มุ่งการดับทุกข์โดยตรง แต่ส่งเสริมค้นหา หรือความพอใจในทางเนื้อหนัง (พุทธทาสภิกขุ, 2549ข, น. 112) พระสงฆ์หรือผู้เชี่ยวชาญทางนิติศาสตร์เท่านั้นจึงเห็นความแตกต่างระหว่างความหมายในแบบภาษาไทยทั่วไปกับความหมายในแบบเถรวาทไทย

นอกจากนั้น จุดมุ่งหมายหลักในการบริโภควัตถุที่เกี่ยวกับวรรณกรรมทางศาสนา (ซึ่งในกรณีนี้คืองานนิพนธ์ของพระสงฆ์จำนวน 3 รูป) คือ การที่ผู้อ่านต้องคาดหวังเอาไว้ล่วงหน้าแล้วว่าตนจะเจอประเด็นสิทธิมนุษยชน เพราะดูจากชื่อเรื่องปาฐกถา หรือชื่อหนังสือ แต่ในขณะเดียวกัน ผู้อ่านก็อาจต้องระลึกเสมอว่าสิทธิมนุษยชนที่ตนจะได้รับนั้นเป็นมุมมองของพระสงฆ์เถรวาทไทย หรือเดาได้ว่าตนต้องเจอเรื่องทางพระพุทธศาสนา ที่มักต้องเกี่ยวข้องกับคำสอนทางพระพุทธศาสนา หรือการยกตัวอย่างเพื่อใช้เป็นอุทาหรณ์ของพระสงฆ์นักเขียน

ในอีกระนาบ สิ่งที่ผู้อ่านอาจคาดหวังจากการเข้าใจสาระของงานเขียนทางพระพุทธศาสนา คือ ผู้อ่านอาจต้องการทราบมุมมอง/ทัศนคติในประเด็นสิทธิมนุษยชนที่พระสงฆ์ได้ผลิต หรือแม้แต่ต้องการทราบจุดยืนของสถาบันสงฆ์เถรวาท (ซึ่งพระสงฆ์ทั้ง 3 รูปสังกัดอยู่) ในประเด็นสิทธิมนุษยชน เนื่องจากผู้อ่านส่วนใหญ่เป็นชาวพุทธ ผู้อ่านหรือผู้บริโภควัตถุจึงมีแนวโน้มที่จะรับฟังมุมมองของพระภิกษุสงฆ์ เพราะพระสงฆ์ทั้งสามรูปมีชื่อเสียงในด้านการประพันธ์ในระดับแนวหน้าของวงการสงฆ์ไทย แต่สำหรับผู้อ่านหน้าใหม่หรือผู้อ่านนอกวงนี้ที่มิได้เลื่อมใสศรัทธาในคำสอนทางพระพุทธศาสนา อาจเห็นว่าวิธีวิเคราะห์ของสถาบันสงฆ์มีลักษณะที่แตกต่างจากวิธีคิดของตน และอาจคิดว่าการให้เหตุผลดังกล่าวคงไปไม่ได้กับศาสตร์สมัยใหม่ หรือแม้แต่เห็นว่าเนื้อหาของตัวบทได้ต่อต้านวิธีคิดแบบเสรีนิยมของโลกตะวันตก เป็นต้น

บรรทัดฐานของการตีความอีกประการคือ ผู้ตีความตัวบทเชื่อว่าสิ่งที่พระภิกษุแสดงความคิดเห็นนั้นต้องเป็นเรื่องจริง มิใช่เรื่องโกหก หรือเป็นสิ่งที่แต่งเติมเสริมขึ้น นอกเหนือจากข้อเท็จจริงทางวรรณกรรมที่ว่างงานนิพนธ์เหล่านี้มักถูกจัดว่าเป็นรูปแบบของสารคดี (non-fiction) ซึ่งต้องเสนอมุมมองที่ผู้ประพันธ์เชื่อว่าจริง เนื่องจากงานนิพนธ์ถูกเขียนโดยพระสงฆ์ที่มีชื่อเสียงของไทย ผู้อ่านมักเชื่อไปก่อนแล้วว่างานนิพนธ์เหล่านี้จึงต้องมีความน่าสนใจ แม้กระนั้น การที่ผู้เขียนเป็นส่วนหนึ่งของ

สถาบันประเภทหนึ่งในสังคม ซึ่งในที่นี้ คือ สถาบันสงฆ์ วิธีคิดในแบบเฉพาะ (stereotype) ของพระสงฆ์จึงเป็นเรื่องที่ผู้ตีความจำนวนหนึ่งย่อมมีอยู่ในใจ ดังนั้น ผู้ตีความที่มีจิตใจวิพากษ์วิจารณ์ (critical mind) อาจไม่เห็นด้วยกับมุมมอง หรือความเป็นเหตุเป็นผลของสารที่ผู้ประพันธ์ได้เสนอ/เทศนา

อย่างไรก็ตาม ความยากในการตีความ/การบริโภควัตถุจึงมิใช่เรื่องเอกภาพของตัวบท หรือเรื่องการให้เหตุผล หรือการสร้างเหตุผลของพระสงฆ์เพียงอย่างเดียว แต่กลับมาจากคำที่ดูเหมือนง่าย ๆ เช่น อิสฺรภาพ เสรีภาพ หน้าที่ ปัญญา อวิชา เป็นต้น เพราะคำเหล่านี้มีสองความหมาย ความหมายในแบบตรง ๆ หรือตามตัวอักษร (denotation) ที่สะท้อนญาณวิทยาของโลกตะวันตก และความหมายในแบบเกราบท หรือความหมายแฝง (connotation) ที่มีนัยทางบริบทวัฒนธรรมเกราบทที่ได้ผลิตความหมายดังกล่าว หรืออาจกล่าวในอีกแบบได้ว่า การที่จะเข้าใจความหมายของคำเหล่านี้ ผู้ตีความต้องมีความเข้าใจบริบทสังคมและวัฒนธรรมที่ได้ผลิตและรักษาความหมายนี้ อย่างไรก็ดี ผู้ที่คุ้นเคยกับงานวรรณกรรมทางศาสนาประเภทอื่น ๆ หรือในยุคอื่น ๆ เช่น งานคัมภีร์ ก็อาจประสบความยากในการเข้าใจความหมายของคำที่ปรากฏในตัวบท อันเนื่องมาจากการที่ผู้อ่านไม่เข้าใจบริบทประวัติศาสตร์ โดยเฉพาะประวัติศาสตร์ภูมิปัญญาที่ผลิตคำและความหมายดังกล่าว

หากพิจารณาจากมุมมองของมิเชล ฟูโกต์ สังคมมีเพียงแต่สร้างวาทกรรมและความจริงฝ่ายเดียว แต่วาทกรรมเองก็มีอิทธิพลต่อสังคมด้วย ดังนั้นวาทกรรมที่ใช้ในการเทศนาของพระสงฆ์เกราบทไทยจึงมิใช่แค่เรื่องราวใครทำอะไรกับใครที่ไหนในบริบทสังคมใด แต่วาทกรรมสะท้อนกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริง และมีเงื่อนไขที่บ่งบอกถึงตัวบทที่มีมาก่อนหรือสะท้อนประวัติศาสตร์ที่ผ่านมา ซึ่งเหมือนกับชั้นดินและชั้นหินที่บ่งบอกถึงยุคต่าง ๆ ของประวัติศาสตร์โลก เช่น เมื่อเจอคำว่า “สิทธิมนุษยชน” ผู้อ่านย่อมกำหนดอายุของตัวบทได้ทันที

พระพุทฺธศาสนาเองมีพัฒนาการด้านคำสอนที่น่าสนใจ กล่าวคือ ความพยายามที่จะเป็นหนึ่งเดียวกับรัฐได้ทำให้พระสงฆ์ในพระพุทฺธศาสนาผลิตวรรณกรรมที่ยกย่องเชิดชูผู้นำหรือสถาบันพระมหากษัตริย์ว่าเป็นพระโพธิสัตว์ โดยอาศัยเค้าความคิดในพระไตรปิฎก ผ่านขั้นตอนทางประวัติศาสตร์ ยุคสมัยพระเจ้าอโศกมหาราชและบรรดากษัตริย์ราชวงศ์ต่าง ๆ ในลังกา พระสงฆ์ได้ผลิตปรัชญาการเมือง ที่ให้ความสำคัญอย่างสูงส่งกับผู้ปกครอง อย่างที่รู้จักกันในนาม ธรรมราชา ในการปกครองตามแนวคิดเรื่องธรรมราชานี้ กษัตริย์ได้รับการยกย่องให้เป็นพระโพธิสัตว์ อันเป็นการผูกพันรัฐกับพระพุทฺธศาสนาเข้าด้วยกัน ความคิดที่ว่าพระมหากษัตริย์ทรงเป็นอัครศาสนูปถัมภก ซึ่งจะต้องทรงทำนุบำรุงพระพุทฺธศาสนาให้เจริญรุ่งเรืองทั้งในด้านศาสนวัตถุและศาสนบุคคล รวมทั้งด้านการศึกษาด้วยนี้สะท้อนอยู่ในแนวคิดเรื่องการปกครองที่พัฒนาขึ้นในสังคมไทยโบราณ โดยมีรากเหง้ามาจากพระพุทฺธศาสนานั้นเอง บรรดาผู้ปกครองก็ได้รับประโยชน์จากพระพุทฺธศาสนาไม่น้อย การยกย่องให้พระมหากษัตริย์เป็นพระโพธิสัตว์ก็เป็นเครื่องหมายบ่งบอกอยู่ในตัวว่ารัฐกับพระพุทฺธศาสนาแยกกัน

ไม่ได้ มองในแง่บวก อุดมการณ์ทางสังคมชุดนี้เป็นจุดสะท้อนความสำคัญของพระพุทธศาสนาต่อสังคมไทย การย้ายฐานจากความคิดทางอุดมการณ์แบบเดิมไปสู่อุดมการณ์สังคมประชาธิปไตยจะต้องทำให้เกิดปฏิกิริยาต่อต้านเป็นธรรมดา ดังเราจะเห็นว่า มีความพยายามในการเรียกร้องให้บัญญัติไว้ในรัฐธรรมนูญว่าพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติไทย จากบรรดาชาวพุทธไทยกลุ่มใหญ่ การปฏิเสธอุดมการณ์เก่า ๆ ที่เกิดขึ้นจากจารีตประเพณีของตนเองนั้นเป็นการปฏิเสธที่อยู่บนพื้นฐานของการถูกทำให้เชื่อว่าความเป็นเหตุผลเป็นสิ่งสากล อุดมการณ์ประชาธิปไตยเป็นอุดมการณ์ที่มีเหตุผลและเป็นสิ่งสากล (พิพัฒน์ พสุธารชาติ, 2549, น. 25-28)

ในด้านญาณวิทยา ตัวบทที่บรรจุวาทกรรมดังกล่าวได้ถูกสร้างหรือคิดขึ้นจากสองญาณวิทยาเป็นอย่างน้อย โดยมีการนำเสนอในแบบตะวันตกและสะท้อนตรรกะสมัยใหม่ นี่จึงบอกเป็นนัยว่าสถาบันเถรวาทไทยต้องพยายามรักษาบทบาทของตนที่กำลังถูกท้าทายอย่างหนักในยุคโลกาภิวัตน์ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในมิติด้านญาณวิทยา นับตั้งแต่การทำลายของวิทยาศาสตร์ที่แพร่เข้ามาในในยุคอาณานิคม แม้พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวก็ทรงใช้โลกทัศน์วิทยาศาสตร์ สิ่งที่ตามมา คือสถาบันสงฆ์ไทยต้องปรับตัวในด้านความรู้สากล แต่ในขณะเดียวกันยังคงต้องพยายามรักษาแก่นคำสอนพุทธดั้งเดิม โดยวางวาทกรรมพุทธเถรวาทในโครงเรื่องเล่าแม่บท (master narrative) แบบใหม่ที่ทันสมัย ที่สะท้อนกฎเกณฑ์ทางวาทกรรมของศาสตร์สมัยใหม่ เช่น วิทยาศาสตร์ สังคมวิทยา รัฐศาสตร์ที่นำเสนอความรอบรู้ของพระภิกษุสงฆ์ และที่บ่งบอกถึงการใช้หลักฐานมากกว่าการใช้ความเชื่อความศรัทธาในการโน้มน้าวผู้อ่าน ตรงจุดนี้ จารีตเถรวาทก็ไม่ต่างจากสำนักคิด/จารีตอื่น ๆ ในโลกที่ต้องคำนึงถึงความไปได้กับวิทยาศาสตร์ในสิ่งที่ตนกำลังจะเทศนาสั่งสอน หรืออธิบายในงานนิพนธ์ และนัยนี้ได้สะท้อนถึงการปะทะและการเจรจาต่อรองระหว่างสองญาณวิทยาที่มีอยู่ในตัวบท

ตัวบทนอกจากให้ความหมายของผู้พูด/ผู้เขียนแล้ว ยังมีหน้าที่ทางสังคมในการส่งผ่านอุดมการณ์ในรูปแบบของความเป็นสถาบันสงฆ์ไทย และยังสามารถบ่งบอกถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจภายใต้โครงสร้างที่อุดมการณ์ของกลุ่มต่าง ๆ ได้ปะทะสังสรรค์กันอย่างมีพลวัต ดังสะท้อนในวิธีคิดหรืออุดมการณ์ที่บอกเป็นนัยถึงตำแหน่งของสถาบันทางสังคมของผู้เขียนที่มีความมั่นคงหรืออ่อนแอในโครงสร้างของสังคมไทยที่ต้องยึดโยงกับบริบทเศรษฐกิจและการเมืองโลก ในขณะเดียวกัน เมื่อพิจารณาบริบทประวัติศาสตร์ภูมิปัญญา เราสามารถพบว่าวาทกรรมที่ถูกประกอบสร้างในตัวบทก็บอกเป็นนัยเรื่องราวต่าง ๆ รวมทั้งนัยที่ว่าแม้พระสงฆ์รับการเคารพยกย่องอย่างสูงสุดในสังคมไทย แต่สถาบันสงฆ์ได้ถูกใช้เป็นเครื่องมือของรัฐ หรือเป็นส่วนหนึ่งของรัฐ และขณะเดียวกันยังได้ถูกท้าทายจากอำนาจทางความรู้ใหม่ ซึ่งในที่นี้คือญาณวิทยาในแบบวิทยาศาสตร์และวิธีคิดแบบเสรีนิยมที่แพร่เข้ามาในช่วงศตวรรษที่ผ่านมา นอกจากนั้น บทบาทของวัดเองก็กำลังถูกท้าทายและอาจปรับเปลี่ยนไปให้เข้ากับยุคสมัยที่เปลี่ยนไป เพราะคำสอนทางพระพุทธศาสนาสามารถเข้าถึงหรือศึกษาผ่านหนังสือคู่มือและเว็บไซต์ของบรรดามหาวิทยาลัยชั้นนำในโลกตะวันตกได้ไม่ยาก แม้การบวชเรียนจะยังต้อง

ดำเนินต่อไป แต่การศึกษาพระธรรมกับพระสงฆ์ก็คงอาจจะมีใช้เรื่องจำเป็น หรือสำคัญมากอีกต่อไปในโลกแห่งอนาคต

4.8 อุดมการณ์ในตัวบท

อุดมการณ์เป็นเรื่องที่ มิเชล ฟูกูเกต์ และ รูธ โวดัก ให้ความสำคัญเป็นอย่างมากในการศึกษาวาทกรรม ในขณะที่นอร์แมน แฟร์คลัฟเชื่อว่าอุดมการณ์มีอยู่ในตัวบทและแทบเป็นไปไม่ได้เลยที่เราจะอ่านตัวบทโดยไม่สนใจอุดมการณ์ที่มีอยู่ แม้อุดมการณ์เป็นส่วนหนึ่งของความหมาย แต่ไม่ใช่ทุกความหมายคืออุดมการณ์ ทั้งนี้ เพราะอุดมการณ์คือความหมายที่ถูกเน้น หรือถูกตอกย้ำ หรือถูกสอดแทรกเข้ามาอยู่ในประเด็นต่าง ๆ อย่างตั้งใจหรือไม่ตั้งใจก็ตาม นอกจากนั้น คำว่า “อุดมการณ์” ในที่นี้มีจำเป็นต้องเป็นเรื่องอุดมการณ์ทางการเมือง เช่น สังคมนิยม หรือเสรีนิยม ดังที่คนส่วนมากเข้าใจ แต่อุดมการณ์ในที่นี้ยังหมายรวมถึงมุมมอง (perspective) ความเชื่อ (belief) โลกทัศน์ (worldview) ระบบความรู้ที่ถูกประกอบสร้างด้วยภาพตัวแทนทางความคิด (a system composed of related mental representations) ค่านิยม (value) ทศนคติ (attitude) ต่อประเด็นต่าง ๆ (Wodak & Meyer, 2016, p. 25)

ในนัยนี้ อุดมการณ์จึงถูกยอมรับกันว่าเป็นโครงสร้างลึก (deep structure) ของพฤติกรรมทางสังคม อุดมการณ์มักสะท้อนอยู่ในวาทกรรม หรือตัวบท ซึ่งจำเป็นต้องรับการวิเคราะห์ร่วมกับวาทกรรมร่วมสมัยอื่น ๆ ในแบบหรือสร้างและในลักษณะเชิงวิพากษ์

งานวิจัยนี้พบว่า อุดมการณ์เถรวาทที่ถูกพบในตัวบทของพระทั้งสามรูปคือการปลดปล่อยมนุษย์ออกจากอวิชชา หรือการทำให้มนุษย์มองโลกตามความเป็นจริง อุดมการณ์ในที่นี้เป็นวิธีคิดหรือความหมายที่พระสงฆ์เน้นและพยายามสอดแทรกในตัวบท หรือแสดงออกมาผ่านวาทกรรมคำสอน วัตถุ หรือพฤติกรรมที่เกิดขึ้นในสถานการณ์ต่าง ๆ อย่างที่รู้ตัวและไม่รู้ตัว ตัวอย่างเช่น พุทธปัญญาและไตรสิกขา พระธรรมทั้งสองจึงเป็นทั้งกฎเกณฑ์ (rules) ทางพุทธญาณวิทยาและอุดมการณ์เถรวาทหลักที่ถูกใช้ในวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทย อย่างไรก็ตาม ทั้งพุทธปัญญาและไตรสิกขายังพบในวาทกรรมเถรวาทอื่น ๆ ในยุคร่วมสมัย เช่น วาทกรรมด้านการพัฒนามนุษย์ในแบบเถรวาท วาทกรรมด้านการพัฒนาในแบบเถรวาท เป็นต้น

อย่างไรก็ตาม ทั้งพุทธปัญญาและไตรสิกขามีได้ถูกกล่าว หรือระบุออกมาแบบตรง ๆ เหมือนความหมายอื่น ๆ ในการเล่า แต่ทว่าถูกสอดแทรกอย่างแยบยลผ่านคำและสำนวนอื่น ๆ หรือถูกกล่าวโดยอ้อม โดยอาศัยกลวิธีทางภาษา ดังปรากฏในตัวอย่างข้างล่าง

“การศึกษาชนิดที่กำลังอยู่ในโลกนี้เป็นการศึกษาชนิดสุนัขหางด้วน” (พุทธทาสภิกขุ, 2556ค, น. 419-420)

ในกรณีนี้ พุทธทาสภิกขุมิได้ระบุคำว่าไตรสิกขา แต่การที่พุทธทาสภิกขุแสดงความเห็นที่ไม่เห็นด้วยกับระบบการศึกษาที่กำลังอยู่ในโลกนี้ก็เท่ากับบอกเราอย่างอ้อม ๆ ว่า การศึกษาในแบบเถรวาทคงเป็นตัวเลือกที่น่าปรารถนากว่าการศึกษาศสมัยใหม่

“เราต้องอาศัยการพัฒนามนุษย์ที่เรียกว่าการศึกษา (ไตรสิกขา)” โดยสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) (พระธรรมปิฎก, 2546ข, น. 18-19)

ในตัวอย่างข้างบน สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) มิได้ระบุคำว่าไตรสิกขา แต่ทุกคนที่คุ้นเคยกับวาทกรรมของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ย่อมรู้ทันทีว่าคำว่าการศึกษาในใจท่านก็คือการศึกษาแบบไตรสิกขา

“เพราะด้วยระบบการศึกษาอย่างในโลกมีอยู่ทุกวันนี้ มันทำให้มนุษย์เป็นสัตว์เศรษฐกิจชั้นดี แต่ไม่สามารถทำให้เขาเป็นมนุษย์ที่ดีขึ้นมาได้” (พระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธี, 2552, น. 23)

ในกรณีนี้ เราเห็นชัดว่าพระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธีมิได้พึงพอใจมากนักกับระบบการศึกษาอย่างในโลกมีอยู่ทุกวันนี้ แต่เรารู้จากความหมายโดยนัย (implicature) ที่บอกเราว่าการศึกษาในอุดมคติของท่านคือการศึกษาในแบบเถรวาท หรือไตรสิกขา

หากสังเกต อุดมการณ์ “การศึกษาแบบเถรวาท (ไตรสิกขา)” ในทำนองนี้ยังปรากฏในงานนิพนธ์ร่วมสมัยอื่น ๆ ของพุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ตัวอย่างเหล่านั้นอาจเรียกในอีกแบบว่า “สหบท” หรือตัวบทที่มีอยู่ร่วมสมัย หรือตัวบทที่มีมาก่อน (prior text)

นอกจากนั้น งานวิจัยยังพบว่า พุทธปัญญา หรือสัมมาปัญญา หรือความฉลาดแบบพุทธเถรวาทเป็นชุดความรู้ที่สำคัญนับจากยุคพุทธกาลและยังถูกถ่ายทอดอยู่ในสถาบันสงฆ์ แต่ถูกเน้นในลักษณะอุดมการณ์เพื่อให้เข้ากับเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ในยุคต่าง ๆ ซึ่งในกรณีนี้คือยุคสงครามเย็นที่รัฐบาลไทยสนับสนุนวาทกรรมบริโภคนิยมและส่งเสริมการศึกษาที่พระสงฆ์มองว่าเน้นแต่เรื่องผลสำเร็จทางวัตถุมากกว่าเรื่องจิตใจ อุดมการณ์เถรวาทนี้มีวัตถุประสงค์หลักในการปลดปล่อยชาวพุทธจากอวิชชา

หากพิจารณาในด้านหน้าที่ อุดมการณ์ในทำนองนี้จึงสะท้อนถึงการต้านทานวิธีคิดความรู้ หรือภูมิปัญญาในแบบอื่น ๆ ที่พระสงฆ์ไทยเชื่อว่าขัดกับคำสอนทางพระพุทธศาสนา หรืออาจทำให้สังคมไทยหลงทาง หรือตกเป็นทาสอยู่ในอำนาจของวาทกรรมอื่น ๆ ในยุคสงครามเย็น อำนาจของวาทกรรมที่นับว่าเป็นเรื่องอันตรายที่สุดคือวาทกรรมที่ส่งเสริมพฤติกรรมวัตถุนิยม บริโภคนิยม และค่านิยมและความเชื่อผิด ๆ ของโลกตะวันตก ดังนั้น ด้วยวิธีคิดที่ฝังในวาทกรรมในทำนองนี้ พระสงฆ์เถรวาทส่วนใหญ่ในสังคมไทยจึงเชื่ออย่างสนิทใจกันว่าพุทธปัญญาต้องมีความสำคัญว่าปัญญาชุดใด ๆ ในโลก วิธีคิดทำนองนี้สามารถพบในตัวบทของพุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ดังในตัวอย่างข้างล่าง

อตัณมยตาเป็นธัมมาวุธ อาวุธของธรรมะ สิ่งสูงสุดในพระพุทธศาสนา แต่เดิมนั้นมันยังคล้ายกับเป็นหมันซ่อนเงิบอยู่ ไม่ออกมาแสดงบทบาทอะไร ไม่ถูกนำมาใช้หรือแทบจะไม่รู้จักกัน. . . อตัณมยตาสามารถตัดปัญหาทุกชนิด ไม่ยกเว้นปัญหาอะไร ทั้งทางโลก ทั้งทางธรรม ทั้งทางโลกียะ ทั้งทางโลกุตระ (พุทธทาสภิกขุ, 2556ค, น. 419-420)

อตัณมยตาในที่นี้คืออีกคำที่สะท้อนอีกมิติของพุทธปัญญา ซึ่งหมายถึงสภาพที่ปราศจากปัจจัย หรือสถานะที่ไม่อาศัยอยู่กับปัจจัยนั้น ๆ อยากรู้ก็ตาม จำเป็นต้องเข้าใจว่าพระธรรมที่พระพุทธเจ้าตรัสรู้จัดว่าเป็นพุทธปัญญาหมด ในนัยนี้ พุทธปัญญาจึงมีหลายระดับ ปรากฏในหลายคำ ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับบริบทต่าง ๆ

ในขณะที่ ศीलก็เป็นเรื่องพุทธปัญญา พุทธปัญญาก็มีอยู่ในไตรสิกขา (ศีล สมาธิ ปัญญา) พุทธปัญญาในระดับศีลสามารถพบในตัวบทของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ เช่น

“ถ้าหมู่มนุษย์ประพฤติดูอยู่ในศีล 5 ก็ไม่จำเป็นต้องมีสิ่งทีเรียกว่า สิทธิมนุษยชน” (พระธรรมปิฎก, 2546ข, น. 18-19)

แม้ประโยคนี้นี้ได้บอกว่าพระพุทธศาสนานั้นประเสริฐกว่าสิทธิมนุษยชน แต่ผู้อ่านที่มีทักษะย่อมเข้าใจนัยของผู้ประพันธ์ที่เชื่อว่าความดีในพระพุทธศาสนาสูงส่งกว่าความดีในสิทธิมนุษยชนมาก ในกรณีนี้ ไตรสิกขาซึ่งประกอบด้วยศีล สมาธิ และปัญญาได้ถูกใช้เป็นกฎเกณฑ์ทางจริยศาสตร์ เพราะคำว่าศีล 5 หมายถึงศีลในไตรสิกขา หรือศีลในพระพุทธศาสนาเท่านั้น

อีกตัวอย่างของอุดมการณ์ที่พบในตัวบทของพระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี เช่น

“ปัญญาที่สามารถเจาะทะลุความจริงของโลกและชีวิตอย่างตรงไปตรงมา ตามสภาวะของสิ่งต่าง ๆ ตามความเป็นจริง กล่าวคือ ความจริงเป็นอยู่ มีอยู่อย่างไร ก็รู้แจ้งเห็นจริงตามที่เป็นจริงอย่างนั้น โดยไม่ถูกหลอกให้หลง ให้มีอคติ หรือให้มีความเห็นผิดแยกแตกต่างออกไปจากความเป็นจริง” (พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี, 2552, น. 23)

นอกจากนั้น พุทธปัญญาก็ได้แสดงออกในแบบตรง ๆ ในตัวบท แต่มักเจออยู่ในคำหรือสำนวนที่แสนธรรมดาจนผู้อ่านอาจไม่ทันสังเกต เช่น “รู้ตามจริง” “เห็นตามความเป็นจริง” หรือ “มองโลกตามความเป็นจริง” “รู้ธรรมะ” “มองโลกตามความเป็นจริง” “เห็นความจริงตามที่มันเป็นจริง” “มองความจริงอย่างถูกต้องถ่องแท้” “เจาะทะลุความจริงของโลกและชีวิตอย่างตรงไปตรงมา” เป็นต้น

น่าสังเกตว่าสำนวนที่ข้างต้นแท้จริงมาจากสำนวนบาลี เช่น “ยถาภูตํ ปชานาติ” “ยถาภูตํ สัมมปปัญฺญา” และ “ยถาภูตญฺญานํ ทสฺสนะ” เป็นต้น ซึ่งแปลว่า รู้ตามจริง รู้ปัญญาตามจริง เห็นตามจริง ตามลำดับ หากกระจายโครงสร้าง เราจะพบว่า คำว่า ยถาภูต (ตามความเป็นจริง) + ญาน (ความรู้) + ทสฺสน (การเห็น) หมายถึงความรู้ความเห็นตามความเป็นจริง หมายถึงวิปัสสนาญาณที่ 2 คือ ปัจจยปริคคหญาณ เป็นการประจักษ์แจ้งนามรูป พร้อมทั้งเหตุปัจจัยที่ทำให้นามรูปเหล่านั้นเกิดขึ้นตาม

ความเป็นจริง หรืออีกนัยหนึ่งหมายถึงทิพยจักขุญาณ เป็นปัญญาที่เกิดกับอภิญญาจิต ซึ่งเกิดจากการอบรมสมภาวนาจนจิตสงบถึงปัญจฌาน (รูปฌานที่ 5) สามารถเห็นรูปมัจจุในทีโล ในทีมืด หรือในที่ปกปิดไว้ได้

อุดมการณ์ในทำนองนี้ได้สอดแทรกในการเทศนา หรือถูกต้องย้าแนวคิดที่ว่ามีความรู้เรื่อง การศึกษา การเมือง หรือสังคม พุทธปัญญาจำเป็นต้องเข้าไปเกี่ยวข้องอยู่ด้วยเสมอ ทั้งนี้เพราะเรื่อง ความดี หรือจริยธรรมจำเป็นต้องมีอยู่ในทุกเรื่อง

ทั้งพุทธปัญญาและไตรสิกขามีรากฐานในความเชื่อที่ว่าพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาแห่ง ปัญญา และปัญญาในที่นี้เป็นทั้งเรื่องความรู้ ความดี และความสุขในเวลาเดียวกัน ที่สุดของปัญญา หรือ ปัญญาในไตรสิกขาจึงต้องหมายถึง “การออกจากกิเลส” ปัญญาในทำนองนี้จึงมิใช่ปัญญาในแบบ ภาษาไทยที่คนทั่วไปมักเข้าใจ หรือปัญญาในแบบตะวันตกที่เราเข้าใจ

ดังนั้น ไตรสิกขาจึงมีอิทธิพลแทบในทุกมิติของชีวิตสังฆเถรวาท หากพิจารณาจากมุมมอง ของวาทกรรม ไตรสิกขาเป็นกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงที่พบในวาทกรรมพุทธเถรวาทตั้งแต่ยุค พุทธกาลและถูกใช้ในวิธีคิดแบบพุทธที่ทรงพลังและยังสะท้อนอัตลักษณ์ ความรู้ ความจริง และความ เป็นสถาบันทางสังคมของตนเอง ดังที่ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เห็นว่าการศึกษา มี เป้าหมายเพื่อทำชีวิตให้เข้าถึงอิสรภาพ (วิมุตติ) คือ ทำให้ชีวิตหลุดพ้นจากอำนาจครอบงำจากปัจจัย ภายนอกให้มากที่สุด และมีความเป็นใหญ่ในตัว สามารถกำหนดความเป็นอยู่ของตนให้ได้มาก ดังนั้น การศึกษาจึงเป็นหนึ่งในประเด็นที่พระสงฆ์ไทยได้ให้ความสำคัญมากที่สุด เพราะเกี่ยวข้องกับการศึกษา การพัฒนามนุษย์ หรือการพัฒนาชีวิต ในนัยนี้ เรื่องบวชเรียนแท้จริงก็คือเรื่องการศึกษาเช่นกัน

คำถามที่อาจตามมาคือ อุดมการณ์ในทำนองนี้ได้เกิดขึ้นในบริบททางประวัติศาสตร์ แบบไหน? หลักฐานที่พบในงานวิจัยบ่งบอกว่าหลังสงครามโลกครั้งที่สองเป็นต้นมา โดยเฉพาะ ในช่วง สงครามเย็นที่ยาวนานนี้ พระสงฆ์ไทย รวมถึงพุทธศาสนิกชน มักเห็นว่าการศึกษาคะวันตักไม่เน้นวิชา ศิลธรรม แต่เน้นเรื่องสิทธิและเสรีภาพ เพราะชาวตะวันตกเห็นว่าศีลธรรมต่างก็เป็นค่านิยมประเภทหนึ่ง ผลที่ตามมาคือ เมื่อไทยรับระบบการศึกษาแบบตะวันตกในฐานะต้นแบบ ระบบการศึกษาไทยจึงไม่ให้ความสำคัญแก่เรื่องศีลธรรมในศาสนาอีกต่อไป ดังนั้น ผู้คนในสังคมไทยจึงเริ่มห่างจากศาสนา คนรุ่นใหม่ก็ไม่ค่อยนิยมเข้าวัด และพุทธศาสนิกชนตระหนักดีว่าวัดเองก็ทำตัวห่างเหินกับประชาชน ท่านจึง เสนอให้วัดต้องปรับตัว และปรารถนาที่จะเห็นการศึกษาโลกกลับเน้นเรื่องศีลธรรม โดยมองไปที่ ต้นแบบการศึกษาดั้งเดิมของไทย นั่นคือ การบวชเรียน

คล้ายคลึงกัน ในช่วงระหว่างและหลังสงครามเย็น สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ก็ตระหนักในประเด็นนี้และในที่สุดได้ผลิตวาทกรรมด้านการศึกษาในแบบเถรวาทโดยใช้ไตรสิกขาเป็น กฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริง

อย่างไรก็ดี หากมองย้อนขึ้นไปในประวัติศาสตร์สองร้อยปีก่อน เงื่อนไชนทางประวัติศาสตร์ที่สำคัญที่สุดคือ การล่าอาณานิคม โดยเฉพาะการที่สยามขาดบุคลากรที่มีความรู้ในแบบสมัยใหม่ หรือความรู้ในแบบตะวันตก แม้สยามเข้าสู่ยุคหลังอาณานิคม รัฐบาลและระบบราชการก็ยังคงการข้าราชการในแบบตะวันตก การศึกษาในแบบดั้งเดิมจึงถูกลดบทบาทลง วิทยาการตะวันตกได้ทวีความสำคัญเพิ่มขึ้นเรื่อย ๆ แม้หลังสงครามโลกครั้งที่ 2 สิ้นสุดลง รูปแบบระบบการศึกษาในแบบตะวันตกได้รับความสนใจจากชนชั้นปกครองที่มีอำนาจในการเมืองและเศรษฐกิจ รัฐบาลได้หันมาพัฒนาประเทศตามคำแนะนำของตะวันตก โดยเฉพาะสหรัฐอเมริกา ในทัศนะของปราชญ์เถรวาท ปัญหาสังคมและสิ่งแวดล้อมที่เกิดขึ้นอย่างมากมายในหลายมิติมีต้นตอมาจากข้อเท็จจริงที่ว่าผู้คนมักไร้ศีลธรรม ผู้คนเห็นแก่ตัวมากขึ้น เพราะคนถูกรอบงำทางภูมิปัญญาและคิดว่าความเห็นแก่ตัวคือความฉลาด แม้กระนั้น การแก้ไขเรื่องนี้คงเป็นไปได้ยาก เพราะระบบการศึกษาของไทยที่ผ่านมาเน้นแต่เรื่องวิชาการ แต่ไม่ได้สนใจในเรื่องของการอบรมทางจริยธรรม ดังที่พบในการศึกษาแบบดั้งเดิม

ดังที่ สุลักษณ์ ศิวรักษ์ กล่าวว่า ถ้าต้องการไปพ้นความครอบงำทางเศรษฐกิจ การเมือง และการศึกษา ตลอดจนการสาธารณสุขในกระแสหลัก เราต้องแสวงหาเศรษฐศาสตร์ รัฐศาสตร์ และวิทยาศาสตร์ทางเลือก ดังที่ซูมิกเกอร์เป็นคนแรกที่พูดถึงเศรษฐศาสตร์แนวพุทธและพระคุณท่านภิกขุ (ปยุตโต) ได้ช่วยขยายความให้แคบคายยิ่งขึ้น กล่าวโดยสรุปก็คือเศรษฐศาสตร์แนวพุทธนั้น ได้แก่ เศรษฐศาสตร์ที่คำนึงถึงความเป็นมนุษย์ยิ่งกว่าคำนึงถึงการเพิ่มทุนหรือการสะสมโลกคติ การศึกษานอกระบบที่เราต้องการนั้นก็คือการหันกลับมาหาไตรสิกขานั้นเอง เพื่อประสานหัวสมองให้เข้ากันได้ด้วยดีกับหัวใจ ใช้จิตสิกขาอบรมให้เกิดศีลสิกขาอย่างไม่เอาเปรียบตนเองและผู้อื่น เมื่อสังวรศีลกลายมาเป็นปกติศีล ปัญญาสิกขาย่อมเกิดอย่างเป็นองค์รวม. . . ไตรสิกขาจะกลับมามีความหมายกับชาวพุทธร่วมสมัย ทั้งพระและฆราวาส ก็ต่อเมื่อเรารู้เท่าทันการครอบงำทางสติปัญญาที่มีอยู่ในบัดนี้จากสิ่งที่เรียกว่าวิทยาศาสตร์จากตะวันตก หรือวิทยาการกระแสหลักโดยทั่วไป เพราะนั่นคือมิจฉาวิสัยที่คับแคบและอุดตัน โดยอ้างถึงความผูกพันกับคำว่าพัฒนาหรือความเจริญก้าวหน้าในโลกตะวันตกเอาชนะอีกโลกอื่นได้ในรอบ 500 ปีมานี้ จำเดิมแต่อ้างว่าโคลัมบัสค้นพบอเมริกา หรือนิวตันเป็นบิดาแห่งวิชาฟิสิกส์สมัยใหม่ และเดส์การตส์เป็นบิดาแห่งวิชาปรัชญาสมัยใหม่ รวมไปถึงคำอ้างของเบคอนที่ว่าวิชาคือ อำนาจ และอำนาจคือการที่มนุษย์สามารถเอาชนะธรรมชาติได้โดยเอาเปรียบเพื่อนมนุษย์ด้วยกันได้ด้วย (สัมพันธ์ ก้องสมุทฺร, 2560, น. 156-157)

พุทธทาสภิกขุเป็นพระสงฆ์ปัญญาชนที่เห็นว่าศีลธรรมอยู่ในทุกเรื่องและสามารถผูกทุกประเด็นกับเรื่องศีลธรรมของพระพุทธศาสนาได้ หรืออาจกล่าวในอีกแบบว่า “ทุกเรื่องคือเรื่องศีลธรรม” อุดมการณ์ที่เน้นพุทธปัญญาในทำนองนี้สะท้อนอยู่ในสำนวนหรือในประโยคคมตะของพุทธทาส เช่น

“อตัณมยตาสามารถตัดปัญหาทุกชนิด” พุทธทาสภิกขุเชื่อว่าคนสมัยใหม่มีความฉลาด แต่ทว่าเป็นพวกวัตถุนิยม จึงเห็นแก่ตัว ดังในสำนวนติดปาก “ยิ่งเจริญทางวัตถุ ยิ่งเห็นแก่ตัว” คำพูดเหล่านี้มิใช่ถ้อยคำในพระไตรปิฎก แต่เป็นถ้อยคำของพุทธทาสภิกขุที่ได้สร้างขึ้นจากความเข้าใจ หรือจากการตีความพระธรรมของตนเอง หากพิจารณาในบริบทที่กว้างขึ้น อุดมการณ์เถรวาทในทำนองนี้ได้พัฒนาขึ้นในรูปปฏิกิริยาต้านทานอำนาจของวาทกรรมตะวันตกที่กำลังครอบงำสังคมไทยในยุคสงครามเย็น โดยเฉพาะ บริโภคนิยม ทุนิยม วัตถุนิยม สังคมนิยมคอมมิวนิสต์ เสรีนิยม เป็นต้น วาทกรรมเถรวาทที่ถูกผลิตโดยพระสงฆ์ปัญญาชนเหล่านี้จึงมีหน้าที่ส่งเสริมวิถีคิดและพฤติกรรมแบบเถรวาท ในนัยนี้ อุดมการณ์เถรวาทจึงเป็นเรื่องโครงสร้างทางมโนทัศน์ลึก เช่น ความเชื่อ โลกทัศน์ การมองตนเอง การมองคนอื่น และวิถีคิดเกี่ยวกับจริยธรรมของกลุ่มตนเอง โครงสร้างเหล่านี้สามารถถูกประยุกต์ใช้ในเรื่องต่าง ๆ ได้ รวมถึงสังคมและการเมือง

ความมุ่งหมายของผู้ประพันธ์ที่จะให้ชาวพุทธหันกลับมาให้ความสำคัญแก่พุทธปัญญา และไตรสิกขาที่เน้นความดีในสามระดับ (ศีล สมาธิ ปัญญา) หรือการพัฒนาแบบเถรวาท การศึกษาแบบเถรวาท และความฉลาด หรือการรู้แบบเถรวาท วิถีคิดในทำนองนี้ไม่มีในวัฒนธรรมตะวันตก วาทกรรมเถรวาทในลักษณะนี้เพิ่งพัฒนาขึ้นในยุคสงครามเย็นเมื่อปัญญาชนให้ความสำคัญน้อยลงกับศาสนา เมื่อสังคมไทยหันไปรับอุดมการณ์ใหม่ที่มาจากภายนอก ปรากฏการณ์นี้ก็สะท้อนเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่มีพลวัต ดังเห็นว่าเมื่อพระพุทธศาสนาได้แพร่เข้ามาสู่สังคมไทยและได้กลายเป็นส่วนสำคัญของรากฐานทางประเพณีและวัฒนธรรมไทยแล้ว วัดและพระสงฆ์ (สถาบันสงฆ์) ก็ได้กลายเป็นศูนย์กลางแห่งการศึกษาเล่าเรียนในสังคมไทย วัดเองนอกจากจะเป็นสถานศึกษาแล้ว ก็ได้กลายเป็นทุกอย่างของสังคมไทย เช่น สถานสงเคราะห์ สถานพยาบาล เป็นที่พักคนเดินทาง เป็นสโมสรที่ชาวบ้านมาพบปะสังสรรค์ เป็นศูนย์กลางศิลปะและวัฒนธรรม เป็นคลังพัสดุ ตลอดจนเป็นที่ประกอบพิธีกรรม อย่างไรก็ตาม บทบาทของพระสงฆ์ได้ดำเนินในลักษณะนี้มาอย่างยาวนานในสังคมไทย จนกระทั่งเมื่อสังคมไทยได้เริ่มรับเอาวิถีคิดและความเจริญสมัยใหม่ หรือความเจริญแบบตะวันตกเข้ามาแทนวิถีคิดแบบดั้งเดิม ฐานะและบทบาทของพระสงฆ์จึงเริ่มเปลี่ยนแปลงและเรียวลงหรือแม้แต่สูญหายไป การศึกษาแบบตะวันตกได้กลายเป็นสถาบันใหม่ในสังคมไทยและทำหน้าที่สำคัญแทนสถาบันสงฆ์ทั้งในด้านบทบาททางการศึกษาและบทบาททางสังคม ในขณะเดียวกัน พระสงฆ์เองก็ขาดการปรับตัวในการที่จะเข้าไปรับรู้ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้น

ขบวนการสวนโมกขในฐานะขบวนการพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมแห่งแรกของไทยจึงเกิดขึ้นในบริบทนี้ และต้องการทำให้การศึกษาและการพัฒนามนุษย์ในแบบเถรวาทกลับมีชีวิตและได้รับการยอมรับในระดับชาติ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้ต่อสู้เรื่องการศึกษาแบบเถรวาทมาทั้งชีวิต การนำไตรสิกขามาวิเคราะห์และถูกใช้เป็นสัญญาะในการด้านการศึกษาและการพัฒนา

มนุษย์ในแบบเถรวาทได้รับการเผยแพร่ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เห็นว่าจริยธรรมเป็นเรื่องเดียวกับการศึกษา การศึกษาเป็นตัวแท้และเป็นที่มาของจริยธรรม การที่จะดำเนินชีวิตให้ดี หรือมีจริยธรรมนั้นจะต้องเป็นไปด้วยกระบวนการไตรสิกขา หรือหลักการศึกษา 3 ประการ ในการตีความของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) การศึกษาจึงเป็นกระบวนการพัฒนาศักยภาพของมนุษย์ เพื่อให้เข้าถึงอิสรภาพทางกาย อิสรภาพทางสังคม อิสรภาพทางจิตใจ และอิสรภาพทางปัญญา

พระสงฆ์ทั้งสามรูปเชื่อว่าพระพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์แบบเก่า ดังที่พระมหาจุฬินชัย วชิรเมธีกล่าวในหนังสือเรื่อง “ง่ายงามตามประสาพุทธทาส” ว่า

เราจะบวชอุทิศต่อพระองค์ หรือต่อวิทยาศาสตร์อย่างเก่า ไม่ใช่อุทิศต่อความรู้ หรือความเจริญแบบใหม่ เราจำต้องรู้จักหน้าที่ของเรา รู้จักความที่เราเป็นผู้ซื้อตรงต่อตนเอง ต่อพระองค์ และต่อโลกที่พากันนับถือเราว่าเป็นผู้สืบศาสนาของพระองค์ไว้ เราจะพยายามแสดงอริยวิทยาศาสตร์ทางฝ่ายนามธรรมให้แก่โลก ด้วยการทำให้ดูด้วยตนเอง จริง ๆ ในการสละสุขเจืออาภิสคือเหยื่อในโลก (พระมหาจุฬินชัย วชิรเมธี, 2558ก, น. 60)

อาจกล่าวสรุปได้ว่าความฉลาดแบบพุทธเถรวาท (พุทธปัญญา) การพัฒนามนุษย์แบบเถรวาท (ไตรสิกขา) และการศึกษาแบบเถรวาท (ไตรสิกขา) เป็นอุดมการณ์สำคัญที่สุดที่ฝังอยู่ในตัวบทของพระสงฆ์ทั้งสามรูป อุดมการณ์นี้เกิดขึ้นในยุคสงครามเย็นและดำรงอยู่จนทุกวันนี้ งานวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนาที่ผลิตในยุคร่วมสมัยมักสะท้อนอุดมการณ์เหล่านี้

4.9 บริบท

บริบทหมายถึงถ้อยคำหรือข้อความแวดล้อมที่ช่วยให้เข้าใจความหมายของคำ หรือประโยค หรือตัวบทได้ชัดเจนขึ้น อย่างไรก็ดี การที่เราจะเข้าถึงความหมายระดับตัวบท เราสามารถใช้การนิยามความหมายจากพจนานุกรม แต่ทว่าเราต้องอาศัยความรู้เชิงสารานุกรม (encyclopedia knowledge) หรือความรู้เกี่ยวกับโลกรอบตัว หากพิจารณาจากมุมมองของอรรถศาสตร์ปริชาน ดังนั้น บริบทจึงต้องมีหลายประเภท ดังนี้

บริบทของการใช้/การสื่อสาร

นักอรรถศาสตร์ปริชานเห็นว่าการแยกระหว่างความรู้ในภาษากับความรู้ต่าง ๆ ในโลกออกจากกันนำไปสู่การแยกระหว่างอรรถศาสตร์และวัจนปฏิบัติศาสตร์ (ความหมายในบริบทการใช้) ทั้งนี้ ความหมายในอรรถศาสตร์จะสัมพันธ์กับความหมายที่ถูกบรรจุในคำ โดยไม่สนใจการใช้ ส่วนความหมายในทางวัจนปฏิบัติศาสตร์จะสัมพันธ์กับบริบทการใช้ภาษา/การสื่อสาร ซึ่งในที่นี้คือการใช้ภาษาในแบบเถรวาทไทย ซึ่งเป็นภาษาของชุมชนแห่งการตีความประเภทหนึ่ง หรือภาษาของกลุ่มคนประเภทหนึ่งที่อาศัยในประเทศไทย

ตัวบทของพุทธทาสภิกขุได้ทำขึ้นในบริบทของการเทศนาสั่งสอนประชาชนในช่วงทศวรรษที่ 80 ซึ่งเป็นบริบทของการใช้วาทกรรมเถรวาทไทย เพราะผู้เทศนาเชื่อว่าตนเองกำลังเทศนาสั่งสอน ในขณะที่ตัวบทของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) และของพระมหาวิจิตรเมธีได้ทำขึ้นในปี พ.ศ. 2546 และ พ.ศ. 2551 ตามลำดับ เพื่อแสดงทัศนะหรือความเห็นของตนต่อประเด็นสิทธิมนุษยชน ผู้อ่านมักเป็นบุคคลทั่วไปที่มีความสนใจในงานวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนา

บริบทของการใช้ภาษามีความสำคัญมาก เนื่องจากงานวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนาไทยในยุคสมัยใหม่มิได้ใช้ความหมายของภาษาไทยในแบบธรรมดา แต่ทว่าใช้ความหมายของวาทกรรมเถรวาทไทย (Thai Theravada discourse) ในการผลิตตัวบท (textual production) อีกด้วย เช่น คำว่า “อิสระ” ซึ่งในกรณีนี้มีใช้เรื่องเสรีภาพในแบบลัทธิเสรีนิยม แต่ทว่าต้องหมายถึงอิสระจากเหตุและปัจจัยในแบบเถรวาท ในการตีความตัวบทเพื่อหาความหมายในระดับตัวบท นักวิเคราะห์วาทกรรมจำเป็นต้องเข้าใจความรู้เชิงสารานุกรมเกี่ยวกับบริบท เพื่อเข้าใจภูมิหลัง ซึ่งในที่นี้คือพัฒนาการของวาทกรรมเถรวาทไทยที่การสื่อสาร/การเทศนานั้นเกิดขึ้น

บริบททางวัฒนธรรม

ดังที่กล่าวในตอนต้นว่า การเข้าใจขอบเขตความหมายของคำอาจไม่ยาก แต่การที่เราจะเข้าใจขอบเขตความหมายในระดับวาทกรรมยังเป็นเรื่องที่ไม่ง่ายนัก ในนัยนี้ ผู้วิจัยอาจต้องอาศัยบริบทอื่น ๆ ร่วมในการตีความ เช่น บริบทที่มีใช้ภาษา (non linguistic context) ซึ่งอาจเป็นสิ่งเดียวกับที่ จอร์จ ยูเล (George Yule) เรียกว่า “ความหมายที่มองไม่เห็น (invisible meaning)” ซึ่งหมายถึงความหมายที่ไม่ได้ปรากฏอยู่ในบริบทภาษา แต่เป็นความหมายทางวัฒนธรรมที่ผู้พูด/ผู้เขียนกับผู้อ่านมีส่วนร่วมกัน เช่น บริบททางวัฒนธรรม บริบทเหล่านี้อาจสะท้อนอยู่ในระดับฐานคติของตัวบท แต่หากตัวบทเป็นงานวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนาที่มีอายุที่เก่ามาก การตีความตัวบทอาจต้องอาศัยสิ่งที่เรียกว่า “บริบททางประวัติศาสตร์” โดยเฉพาะบริบทประวัติศาสตร์ทางวัฒนธรรม

ทำไมพุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ต้องลุกขึ้นมาพูดเรื่องความเป็นไทย ซึ่งเป็นเรื่องอัตลักษณ์ทางสังคมและวัฒนธรรม การหันกลับไปศึกษาบริบททางวัฒนธรรมของไทยจะสามารถช่วยให้คำตอบในประเด็นนี้ แม้วัฒนธรรมไทยดูเหมือนกำลังเปลี่ยนแปลงไปอย่างมากจากประกาศรัฐนิยม 12 ฉบับที่เสนอโดยรัฐบาลของจอมพล ป. พิบูลสงคราม แต่ในความเป็นจริงวัฒนธรรมไทยได้เปลี่ยนแปลงมาโดยตลอด วัฒนธรรมไทยไม่เคยหยุดนิ่ง แต่ในกรณีของสยามวัฒนธรรมเริ่มเปลี่ยนมากเมื่อสังคมไทยรับวัฒนธรรมและความรู้จากตะวันตก นับตั้งแต่การเปิดประเทศในรัชกาลที่ 4 แล้ว

อย่างไรก็ตาม เราคงต้องยอมรับว่าสิ่งที่มีผลต่องานนิพนธ์จำนวนมากของพุทธทาสภิกขุกลับมิใช่เรื่องรัฐนิยมที่เน้นเรื่องการแต่งกายแบบตะวันตกและการเปลี่ยนชื่อประเทศจาก “สยาม” เป็น “ไทย” ตามที่เรียกขานประชาชนว่า “คนไทย” ชื่อประเทศก็ควรเรียกว่า “ประเทศไทย” แต่

กลับเป็นบริโภคนิยม วัตถุนิยมที่เฟื่องฟูอย่างมาก เมื่อไทยรับทุนนิยมเสรีและวัฒนธรรมการบริโภคในแบบตะวันตกอย่างไม่วิพากษ์แยกแยะ แม้รัฐนิยมได้ทำลายค่านิยมและมรดกทางศิลปะและวัฒนธรรมไทยลงอย่างมาก แต่ความเปลี่ยนแปลงระลอกที่สองที่รุนแรงกว่ากลับเกิดขึ้นในช่วงที่ทหารอเมริกันเข้ามาตั้งกองกำลังในประเทศไทย ใช้ไทยเป็นฐานในการทิ้งระเบิดในประเทศอินโดจีน ความเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมในช่วงนี้ถูกพบว่า ได้มีผลต่อการผลิตคำสอนทางพระพุทธศาสนาของพุทธทาสภิกขุ

นอกจากนั้น ในช่วงสงครามเย็น วิธีคิดวิธีเขียนจากโลกแองโกลแซกซันได้มีอิทธิพลต่อวิธีคิดวิธีเขียนของผู้ใช้ภาษาไทย การใช้คำว่า “การบีบคั้นเบียดเบียนนั้นดำเนินไปอย่างเป็นระบบและเป็นสถาบัน” ดังที่พบในคำพูดของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตโต) ต่างสะท้อนอิทธิพลของการเขียนที่ได้รับอิทธิพลของโลกตะวันตก โดยเฉพาะโลกภาษาอังกฤษ เพราะแท้จริงแล้ว คำไทย “เป็นระบบและเป็นสถาบัน” นี้ถูกแปลมาจากคำว่า “systematic” และ “institutionalized” ในภาษาอังกฤษ การใช้ทำนองนี้เกิดขึ้นในแวดวงวรรณกรรมไทยในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 20 ซึ่งในยุคที่มีการตื่นตัวในด้านการแปลภาษาต่างประเทศ นี่สะท้อนอีกมิติของการแปลทางวัฒนธรรม (cultural translation) ในยุคสงครามเย็น นอกเหนือจากภาพของการรับค่านิยมฮิปปี้จากนักร่อนตะวันตกของวัยรุ่นไทย หรือภาพของผู้หญิงไทยที่แต่งตัวในแบบคิงโรว์กำลังร้องเพลงในบาร์ หรือทำงานเป็นเมียเช่าให้กับทหารอเมริกันที่กำลังพักร้อนหลังหยุดจากการปฏิบัติการทางทหารในอินโดจีน ภาพเหล่านี้ได้ถูกสะท้อนในงานวรรณกรรมไทยในยุคสงครามเย็นและในยุคถัดมา รวมถึงวาทกรรมต่าง ๆ ที่พระสงฆ์ใช้ในการสร้างตัวบท

บริบททางการเมืองและเศรษฐกิจ

ตัวบท “อ้อมมยุตากับปัญหาสิทธิมนุษยชน” ของพุทธทาสภิกขุถูกสร้างขึ้นในทศวรรษที่ 80 แต่ค่านิยมวัตถุนิยม ทุนนิยมที่พุทธทาสภิกขุวิพากษ์วิจารณ์ หรือระบุถึงในตัวบทดังกล่าวเริ่มปรากฏขึ้นในเมืองไทยตั้งแต่ยุคทศวรรษที่ 50 และ 60 นี่คือประโยชน์ของการศึกษาข้อมูลเกี่ยวกับบริบททางการเมืองและเศรษฐกิจที่บอกว่าทุนนิยมมิใช่เพิ่งเกิดขึ้นในยุค 80 แต่มีมาก่อนหน้านั้นนานมากแล้ว อาจกล่าวในอีกแบบว่า การศึกษาบริบทการเมืองและเศรษฐกิจในยุคสงครามเย็นจะช่วยตอบคำถามที่ว่าทำไมวาทกรรมเถรวาทไทยของพุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) จึงต้องสนทนากับเสรีนิยมและสังคมนิยมอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ หรือทำไมพุทธทาสภิกขุต้องเห็นว่าเผด็จการโดยธรรมนั้นเป็นสิ่งที่ดี โดยเทียบกับพระราชดำรัสต่าง ๆ ในพระไตรปิฎก

ในยุคหลังอาณานิคม ปรีดี พนมยงค์เป็นบุคคลที่ได้รับการเคารพนับถืออย่างกว้างขวาง และยังเป็นผู้ที่ชื่นชอบแนวคิดของพุทธทาสภิกขุ ด้วยความเข้าใจในความเดือดร้อนของประชาชนในยุคนั้น ท่านได้สนับสนุนแนวคิดประชาธิปไตยและระบบเศรษฐกิจแบบสังคมนิยม (ฝรั่งเศส) และมีความสนใจในภูมิปัญญาดั้งเดิมของไทย โดยเฉพาะคำสอนทางพระพุทธศาสนา ท่านพยายามฟื้นฟูพระพุทธศาสนา โดยเฉพาะอย่างยิ่งในมิติด้านคำสอน ท่านตีความพุทธธรรมในการสนับสนุนแนวคิด

ประชาธิปไตย ทั้งนี้เพราะกระแสประชาธิปไตยกำลังมาแรงในขณะนั้น ดังเห็นในปี ค.ศ. 1933 ปรีดี พนมยงค์ได้พิมพ์หนังสือ Impermanence of Society ซึ่งบูรณาการแนวคิดพุทธ (อนิจจัง) กับ อุดมการณ์สังคมนิยมเข้าด้วยกัน การตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบใหม่ของพุทธทาสภิกขุ มาจากเงื่อนไขทางการเมือง สังคมและเศรษฐกิจเป็นสำคัญ และกลุ่มคนที่นิยมชมชอบงานของ พุทธทาสภิกขุก็เป็นชนชั้นกลางในเมือง (Jackson, 2003, p. 49)

อย่างไรก็ดี ประเทศไทยภายใต้การนำของจอมพล ป.พิบูลสงคราม (พ.ศ. 2481-2487) ได้รับแนวคิดทุนนิยมหลังจากที่เค้าโครงเศรษฐกิจแห่งชาติของหลวงประดิษฐมนูธรรมได้รับการปฏิเสธ จากรัฐบาลและสมาชิกของคณะราษฎรบางส่วน รวมทั้งพระบาทสมเด็จพระปกเกล้าเจ้าอยู่หัวได้ทรงมี พระราชวิจารณ์ในลักษณะที่ไม่เห็นด้วย เพราะอาจเปลี่ยนแปลงแบบแผนเศรษฐกิจที่สังคมไทยเคยมี มา ในช่วงนี้รัฐไทยมีการสมานาคคุณค่าแบบโลกตะวันตกหลายอย่าง เพื่อแสดงให้เห็นว่า เรากำลัง ก้าวสู่โลกสมัยใหม่ และสิ่งที่จะแสดงว่าไทยกำลังเข้าสู่ยุคโลกสมัยใหม่ได้ง่ายที่สุดคือ การแปลงแนวคิด ตะวันตกมาเป็นไทย โดยเฉพาะการรับแนวคิดจากตะวันตกมาสู่อุดมการณ์ชาตินิยมไทย อย่างไรก็ตาม การรับแนวคิดตะวันตกในช่วงนี้ได้ถูกตั้งคำถามจากปัญญาชน ในช่วงสงครามมหาเอเชียบูรพา (พ.ศ. 2484-2488) ทุนนิยมแบบจอมพล ป. พิบูลสงครามกลับอยู่ภายใต้อำนาจการควบคุมของญี่ปุ่น รัฐวิสาหกิจหลายแห่งถูกตั้งขึ้นมาเพื่อผลิตสินค้าให้ญี่ปุ่น รัฐบาลไทยได้พยายามควบคุมการค้าปลีก และค้าส่ง โดยจัดตั้งบริษัทไทยนิคมพาณิชย์ และจัดตั้งบริษัทจังหวัดเป็นบริษัทลูกของไทยนิคม พาณิชย์ที่มีอยู่ทั่วประเทศ (เพ็ญ ภูผา, 2557, น. 61)

การก่อตั้งสวนโมกขพลารามในเดือนพฤษภาคม พ.ศ. 2475 เป็นเหตุการณ์ที่นำไปสู่จุด หักเหที่สำคัญในวงการศาสนาในอีกสองทศวรรษต่อมา ดังเห็นว่าการตีความพระธรรมและการผลิตคำ สอนทางพระพุทธศาสนาเป็นจำนวนมากของพุทธทาสภิกขุนับจากทศวรรษที่ 60 เป็นต้นมาถือว่าเป็น การปฏิวัติในทางศาสนจักรครั้งสำคัญของไทย ในช่วงแรก คำสอนของพุทธทาสภิกขุยังไม่มีเนื้อหาที่ สะท้อนความกังวลใจเกี่ยวกับอุดมการณ์ทางการเมืองและผลกระทบของระบบเศรษฐกิจโลกที่มีต่อ ประชาชนทั่วไปในยุคสงครามเย็นมากนัก แต่เมื่อไทยต้องข้องเกี่ยวกับสหรัฐอเมริกามากขึ้น เมื่อชนชั้น นำไทยเห็นชอบต่อการพัฒนาประเทศตามตะวันตกมากขึ้น เมื่อสังคมไทยต้องรับผลกระทบจากการ เข้าร่วมกับสหรัฐอเมริกาในการปราบปรามพวกคอมมิวนิสต์ วาทกรรมได้สังคมนิยม เสรีนิยม และการ ครอบงำของตะวันตกในไทยจึงเริ่มพัฒนาขึ้น สภาวะบ้านเมืองเช่นนี้ได้ทำให้พระสงฆ์ต้องข้องเกี่ยวกับ ประเด็นหลัก ๆ ของสังคมโลกมากขึ้น เช่น สงครามกับความรุนแรง สิทธิมนุษยชน ความเท่าเทียมกัน การพัฒนา ความยากจน สิ่งแวดล้อม ในช่วงนี้ ชาวตะวันตกเริ่มหันมาสนใจพระพุทธศาสนา แม้ว่า การปกครองของไทยในช่วงนี้ยังเป็นยุคเผด็จการ ดังนั้นในช่วงทศวรรษที่ 60 เราเริ่มเห็นคำสอนของ เกจิอาจารย์ไทยเผยแพร่ออกไปทั่วโลกเช่นกัน ดังเช่น วัดป่าอานาชาติของหลวงพ่อบุชา สุภัทโทได้ถูก

จัดตั้งและพัฒนาขึ้นจนสามารถสร้างเครือข่ายที่สามารถขยายสาขาออกไปทั้งในและต่างประเทศ (สุรพศ ทวีศักดิ์, 2557, น. 55-59)

นับแต่ทศวรรษ 1960 เป็นต้นมา มีปัญหาขนาดใหญ่คือ ขบวนการคอมมิวนิสต์ที่มีอุดมการณ์แตกต่างไปจากทั้งอุดมการณ์เสรีนิยมและอุดมการณ์ทางพระพุทธศาสนามีเป้าหมายที่จะใช้ยุทธวิธีใหม่ในการต่อสู้เพื่อให้ได้ชัยชนะเหนือรัฐบาล ลักษณะการรุกเช่นนี้จึงถูกมองว่าเป็นภัยคุกคามต่อการดำรงอยู่ของพระพุทธศาสนา โดยเฉพาะหลังจากที่มีตัวอย่างชัดเจนว่าพรรคคอมมิวนิสต์จีนได้มีมาตรการที่เป็นปฏิปักษ์ต่อพระพุทธศาสนาอย่างเปิดเผย รัฐบาลอเมริกันได้ใช้ข้อเท็จจริงนี้ในการโฆษณาชวนเชื่อ จึงไม่แปลกใจ พระสงฆ์ไทยบางรูปได้กลายเป็นแนวร่วมในการต่อต้านคอมมิวนิสต์อย่างแข็งขัน ในขณะเดียวกัน การเล่าพระพุทธศาสนาของปัญญาชนพุทธได้ใช้โครงจิตนิยมประวัติศาสตร์ที่ต่างไปจากเรื่องเล่า “วัตถุนิยมประวัติศาสตร์” ของพรรคคอมมิวนิสต์ (ภิญญพันธ์ พจนะลาวัณย์, 2562, น. 389) กรณีของการจับกุมพระพิมลธรรม (อาจ อาสโภ) ใน พ.ศ. 2503 ซึ่งเป็นหนึ่งในพระสงฆ์เถรวาทที่มีแนวคิดหัวก้าวหน้าที่สุดของไทย แต่ทว่าถูกใส่ร้ายว่าเป็นคอมมิวนิสต์ เพราะตนมีความเห็นที่ต่างจากรัฐบาลในยุคเผด็จการทหาร คิดดังกล่าวนี้นับว่าเป็นเหตุการณ์สะเทือนใจแก่ศิษยานุศิษย์และพุทธศาสนิกชนในประเทศไทย นี่สะท้อนว่าอำนาจทางการเมืองยังมีเหนือศาสนา ในยุคสงครามเย็นที่ร้อนระอุในทวีปเอเชียนี้ ประเทศไทยก็มีเหตุผลที่จำเป็นต้องหวาดระแวงเกี่ยวกับภัยคอมมิวนิสต์ เพราะระบอบการปกครองในรัฐอินโดจีนได้ล้มลง รัฐบาลจึงพยายามใช้พระพุทธศาสนาเป็นเครื่องมือสำคัญของหน่วยงานราชการในการร่วมใจเพื่อต่อต้านภัยคอมมิวนิสต์

อย่างไรก็ดี ความเปลี่ยนแปลงในโครงสร้างทางเศรษฐกิจที่มีผลต่อการเทศนาของพุทธศาสนิกชนมากที่สุดมิใช่ประเทศไทยในยุคจอมพล ป. พิบูลสงคราม แต่กลับเป็นประเทศไทยในยุคของจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ (พ.ศ. 2502 - 2506) โดยเฉพาะเมื่อไทยได้เริ่มพัฒนาประเทศตามระบบทุนนิยม โดยมีที่ปรึกษาเป็นชาวอเมริกัน ในยุคนี้นี้ การพัฒนาได้ขยายเข้าไปยังเขตชนบท และชนชั้นกลางได้ขยายตัวอย่างรวดเร็ว อันเนื่องจากความก้าวหน้าทางสาธารณสุขและการขยายตัวของเศรษฐกิจโดยรวม น่าสังเกตว่าก่อนทศวรรษที่ 50 เศรษฐกิจไทยอยู่ในสภาพนิ่งเป็นเวลาเกือบร้อยปี ระหว่าง พ.ศ. 2398-2492 (ค.ศ. 1855-1949) อัตราการเติบโตในช่วงเวลานี้มีประมาณร้อยละ 0.2 การพัฒนาเศรษฐกิจไทยเริ่มเปลี่ยนจากสังคมเกษตรกรรมเข้าสู่สังคมอุตสาหกรรม นับตั้งแต่ไทยเริ่มใช้แผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ ฉบับที่ 1 ซึ่งเริ่มในปี พ.ศ. 2504 ในยุคจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ด้วยความช่วยเหลือของธนาคารโลกและนักเศรษฐศาสตร์ไทยที่จบการศึกษาจากโลกตะวันตกมาช่วยบริหารนโยบายการคลัง รัฐบาลในยุคนี้นี้พยายามเปลี่ยนนโยบายเรื่องชาตินิยมทางเศรษฐกิจที่เกิดขึ้นในสมัยจอมพล ป. พิบูลสงคราม มาสู่การสร้างความกลมเกลียวในหมู่พ่อค้าชาวไทยเชื้อสายจีนกับภาคส่วนอื่น ๆ เพื่อเป็นกลไกสำคัญในการขับเคลื่อนเศรษฐกิจ (ศิริพร สุขธรรณ์, 2556, น. 372)

การเติบโตทางเศรษฐกิจเริ่มปรากฏเด่นชัดขึ้น เมื่อรัฐบาลเรียนรู้ที่จะพัฒนาระบบทุน และพัฒนาระบบการศึกษาเพื่อพัฒนาแรงงานขึ้นในประเทศไทย ภาคอุตสาหกรรมแปรรูปทางการเกษตร และสินค้าอุปโภคบริโภคพื้นฐานได้กลายเป็นภาคที่เติบโตเร็ว ในไม่ช้า ภาคอุตสาหกรรมได้แซงภาคเกษตรกรรมในฐานะตัวขับเคลื่อนทางเศรษฐกิจในต้นทศวรรษที่ 80 (Phongpaichit & Baker, 2004, p. 9) นำสังเกตว่าระหว่างปี ค.ศ. 1987-1996 อัตราการเติบโตทางเศรษฐกิจของไทยอยู่ในระดับที่สูงที่สุดในโลก อย่างไรก็ตาม ในปี ค.ศ. 1997-1998 ไทยประสบวิกฤตเศรษฐกิจ สถาบันพระมหากษัตริย์ยังมีบทบาทมากในกิจการต่าง ๆ ภายในชาติ ระบบราชการและกองทัพเป็นภาคที่มีอิทธิพลต่อการกำหนดนโยบายและทิศทางของไทย (ธานี ชัยวัฒน์ และ ผาสุก พงษ์ไพจิตร, 2553, น. 38-39)

ในยุคสงครามเย็น (Cold War) ที่เต็มไปด้วยเหตุการณ์สำคัญและความขัดแย้งทางความคิด ปัญหาและความเปลี่ยนแปลงทางสังคมจึงมีอิทธิพลต่องานประพันธ์ของพุทธทาสภิกขุเป็นอย่างมาก เดเมียน คีออน (Damein Keown) เห็นว่าในช่วงยุคสงครามเย็นนี้ รัฐไทยมีความกังวลใจอย่างมากเกี่ยวกับความมั่นคงของตนเองอันเนื่องมาจากภัยคอมมิวนิสต์ในทุกรูปแบบ หนึ่งในยุทธศาสตร์ที่รัฐไทยได้ใช้ในช่วงเวลานั้นคือการให้พระสงฆ์เน้นย้ำค่านิยมตามประเพณีของไทยในโครงการพัฒนาที่สำคัญ โดยพระสงฆ์ต้องเดินเท้าเข้าไปยังหมู่บ้านต่าง ๆ ในถิ่นทุรกันดารเพื่อแจกยา หนังสือเรียน และอาหาร ดังที่ทราบกันดี โดยทั่วไป พระสงฆ์จะมีความเข้าใจเกี่ยวกับเรื่องการเผยแพร่พระธรรม พระสงฆ์ในที่นี้บางทีก็เป็นนักศึกษามหาวิทยาลัยที่อาสาสมัครเข้ามาทำงาน ในขณะที่สถาบันปกครองมักทำหน้าที่ปกป้องและอุปถัมภ์พระสงฆ์ ในวันนี้ พระสงฆ์จึงได้กลายเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการทางการเมืองและสังคมของรัฐไทยโดยปริยาย (Keown & Prebish, 2009, pp. 405-406)

หากมองย้อนกลับไปดูสาระในตัวบทคัมภีร์พระพุทธศาสนาในอดีต โดยเฉพาะอย่างยิ่ง สาระในด้านจริยวัตรของพระสงฆ์ จะพบว่า แม้พระพุทธเจ้าเองก็ทรงให้พระสงฆ์ต้องคอยระมัดระวังในเรื่องความสัมพันธ์กับเจ้าหน้าที่บ้านเมือง ทรงเตือนพระสงฆ์ว่าควรให้ความเห็นเท่าที่จำเป็น เมื่อรัฐได้ร้องถามเท่านั้น แต่โดยทั่วไป พระพุทธเจ้าทรงมีพระประสงค์ให้พระภิกษุสงฆ์รักษาระยะห่างจากรัฐพอควร อย่างไรก็ตาม ในกรณีของไทย วิกฤตและความรุนแรงทางสังคมในช่วงหลังทศวรรษที่ 60 เป็นต้นมา กลับมิได้มีผลต่อการขยายตัวของพระพุทธศาสนาแต่อย่างใด ในทางกลับกัน พระสงฆ์บางรูปได้กลายเป็นผู้นำทางสังคมและผู้นำในโครงการสำคัญ ๆ ดังเช่น การสร้างโครงสร้างพื้นฐานในท้องถิ่นทุรกันดาร การรักษาป่า แหล่งน้ำลำธาร พุทธทาสภิกขุเป็นพระสงฆ์ที่มุ่งเผยแพร่แนวคิดเรื่องปฏิสังขตูปาท ท่านเห็นว่าพุทธธรรมสามารถถูกใช้ในการเข้าใจปรากฏการณ์ทางสังคม ในขณะที่พระวัดป่าเองก็เริ่มมีชื่อเสียงอันโด่งดังไปทั่วโลก เช่น พระอาจารย์มั่น พระอาจารย์ชา พระอาจารย์ลี เป็นต้น พระสงฆ์ในยุคนี้เห็นว่านิพพานเป็นสิ่งที่สามารถบรรลุได้ในชาตินี้ และพระวัดป่าต่างเป็นตัวอย่างที่ชัดเจนและดีงามในเรื่องดังกล่าว การตีความในแบบใหม่และการประยุกต์ใช้พุทธธรรมอย่างสร้างสรรค์จึงได้ช่วยให้คำสอนทางพระพุทธศาสนาเป็นสิ่งที่ตรงกับยุคสมัยและสามารถตอบสนอง

ความต้องการ หรือปัญหาทางสังคมได้อย่างแท้จริงและอย่างทันที่ ทั้งหมดสะท้อนอยู่ในขบวนการพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมซึ่งเกิดขึ้นในช่วงยุคสงครามเย็นนี้

บริบทภูมิรัฐศาสตร์โลก

การทะลักไหลของค่านิยมและอุดมการณ์ของโลกตะวันตกเข้าสู่สังคมไทยจนทำให้คนไทยที่เคยนับถือศาสนาต่าง ๆ หันไปนิยมยอมรับว่าค่านิยมและอุดมการณ์เหล่านั้นเป็นของดี โดยเฉพาะอุดมการณ์เสรีนิยมและสังคมนิยม ทั้งนี้ อาจกล่าวอย่างรวบรัดว่า หากไม่มีสงครามเย็นอันยาวนานที่เปลี่ยนแปลงสังคมไทยในทุกด้าน คำว่า “ธัมมิกสังคมนิยม” “ธัมมิกประชาธิปไตย” และคำใหม่อื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องกับบริบททางพระพุทธศาสนาของไทยคงไม่สามารถเกิดขึ้นในสังคมไทยได้เลย หรืออาจกล่าวในอีกแบบว่า เจื่อนไขทางภูมิรัฐศาสตร์โลกได้มีผลต่อความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาทั้งในยุคอาณานิคมและในช่วงเวลาหลังยุคอาณานิคมอย่างมีต้องสงสัย ดังที่สันติสุข โสภณสิริได้ตั้งข้อสังเกตที่น่าสนใจว่า

การเปลี่ยนแปลงการปกครอง 2475 ส่งผลกระทบต่อการพัฒนาความคิดทางการเมืองของไทยตลอด 60 ปี ในขณะที่ปรากฏการณ์การก่อตั้งสวนโมกขพลาราม ณ อำเภอไชยา (ในฐานะจุดเริ่มของพระพุทธศาสนาเพื่อสังคม) ได้กลายเป็นพลังเคลื่อนไหวทางศาสนาที่สำคัญในโลกสมัยใหม่ แน่นนอนปรากฏการณ์คู่แฝดดังกล่าวมิได้เกิดขึ้นอย่างลอย ๆ หากเกิดขึ้นจากเหตุปัจจัยทางเศรษฐกิจ การเมือง และวัฒนธรรมทั้งจากภายในและนอกประเทศที่กำลังคลี่คลายขยายตัวในยุคนั้น คงไม่มีใครปฏิเสธได้ว่า การเปลี่ยนแปลงการปกครอง 2475 โดยคณะราษฎรจะเกิดขึ้นมิได้เลย หากปราศจากแรงกระทบของเงื่อนไขสากลร่วมสมัย เช่น ขบวนการประชาธิปไตยในประเทศตุรกี ซึ่งนำโดยคณะยังเติร์กของมุสตาฟา เคมาล ปาชา และขบวนการเก็กเหม็งในประเทศจีน ซึ่งนำโดยคณะก๊กมินตั๋งของ ดร.ซุนยัตเซ็น หรือแม้แต่การปฏิวัติใหญ่ในรัสเซีย เป็นต้น ส่วนเงื่อนไขในประเทศก็มีนักคิดประชาธิปไตยอย่างท่านเทียนวรรณ ก.ศ.ร.กุหลาบ หรือกบฏยังเติร์ก ร.ศ. 102 ของ ร.ท. หมอเหล็ง ศรีจันทร์ เกิดขึ้นก่อนขบวนการคณะราษฎรเสียอีกในทำนองเดียวกัน ขบวนการปฏิรูปศาสนาที่เรียกว่า ขบวนการสวนโมกข์ ก็เป็นผลพวงทั้งทางตรงและทางอ้อมจากปัจจัยทางสังคมและการเมืองดังกล่าวด้วย เพราะเมื่อสังคมก้าวหน้าขึ้น คำถามที่ตามมาก็คือ ศาสนาจะมีประโยชน์อะไรต่อโลกที่พัฒนาแล้ว แต่เงื่อนไขสากลที่อาจกล่าวได้ว่าเป็นแรงบันดาลใจร่วมยุคของสวนโมกข์ คือ ขบวนการฟื้นฟูพระพุทธศาสนาในลังกาและอินเดียของอนาคาริกะ ธรรมปาละ อุบาสกชาวศรีลังกาที่ก่อตั้งมหาโพธิสมาคม แม้ภายในประเทศไทยเอง ก็มีความเคลื่อนไหวในการปรับปรุงพระพุทธศาสนาให้ทันสมัยมาตั้งแต่ปลายรัชกาลที่ 5 โดยสมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระยาวชิรญาณวโรรส ผู้ทรงออกวารสาร ธรรมจักร สำหรับชาวพุทธหัวใหม่ ดังนั้น

การกำเนิดสวนโมกข์มิใช่เพียงอุบัติเหตุชั่วคราว แต่เป็นขบวนการฟื้นฟูศาสนาที่ก้าวหน้า ยั่งยืนมาจนกระทั่งทุกวันนี้ (ไพโรจน์ อยู่มนเทียร, 2550, น. 204-205)

หากพิจารณาบริบททางภูมิรัฐศาสตร์ (geopolitical context) ในระดับภูมิภาค นับจาก ยุคอาณานิคมเป็นต้นมา การพ่ายแพ้ของพม่าต่ออังกฤษในสงครามอังกฤษ-พม่า (Anglo-Burmese war) ในปี ค.ศ. 1824 และการสิ้นสุดของราชวงศ์ชิงในปี ค.ศ. 1912 ได้มีผลทำให้วิถีคิดเกี่ยวกับภูมิรัฐศาสตร์โลกของปัญญาชนสยามได้เปลี่ยนไป เพราะครั้งหนึ่ง ปัญญาชนสยามเคยเชื่อมาโดยตลอดว่า จีนเป็นศูนย์กลางของโลก และอีกครั้ง เมื่อสงครามมหาเอเชียบูรพาได้เกิดขึ้น ปัญญาชนไทยได้เริ่มตระหนักถึงแสนยานุภาพทางการทหารของจักรวรรดิญี่ปุ่น และเมื่อสงครามโลกครั้งที่ 2 ได้ยุติลงแล้ว ญี่ปุ่นได้กลายเป็นชาติที่แพ้สงคราม สงครามเกาหลีได้ปะทุขึ้น อันเป็นผลพวงของการแข่งขันทางอุดมการณ์ สภาพการณ์ทั่วไปในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ได้เปลี่ยนแปลงไปอย่างมาก กระแสเรียกร้องอิสรภาพจากของคนในอาณานิคมเจ้าอาณานิคมได้แผ่ขยาย อิทธิพลของบรรดาประเทศมหาอำนาจทั้งนอกภูมิภาคและในภูมิภาคเอเชีย อันได้แก่ อังกฤษ ฝรั่งเศส และญี่ปุ่นได้ถูกบดบังโดยอำนาจของสหรัฐอเมริกา ซึ่งมีศักยภาพเหนือกว่าประเทศทั้งมวลทั้งในด้านการทหาร การเมือง และเศรษฐกิจโลก ในขณะเดียวกันลัทธิคอมมิวนิสต์จากสหภาพโซเวียตกลับได้แบ่งบานในสาธารณรัฐประชาชนจีน และในประเทศเพื่อนบ้านของไทย

ในบริบทนี้ พระสงฆ์ได้มองเห็นเหตุการณ์ความเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ ที่กำลังเกิดขึ้นในประเทศเพื่อนบ้าน โดยเฉพาะในศรีลังกา เวียดนาม ลาว กัมพูชา จีน ไต้หวัน และพม่า การพัฒนาวัดไปในทิศทางเพื่อตอบสนองความต้องการของสังคมขนาดใหญ่จึงเป็นสิ่งที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ เพราะสังคมไทยในยุคสงครามเย็นแตกต่างจากสังคมไทยในรัตนโกสินทร์ตอนต้นอย่างมาก และนี่เป็นอีกด้านของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทย

ในการที่เราจะรู้ว่าทำไมหนังสือ “ธัมมิกสังคมนิยม” ของพุทธทาสภิกขุจึงเกิดขึ้นมาในยุคสงครามเย็น และทำไมสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) สอนให้คนไทยระวังการเดินทางกันมหาอำนาจตะวันตกมากเกินไป การหันกลับมาพิจารณาข้อมูลบริบทภูมิรัฐศาสตร์โลกจะช่วยให้คำตอบในเรื่องนี้ได้ดีขึ้น โดยเฉพาะเหตุการณ์จำนวนมากที่เกิดขึ้นในยุคสงครามเย็น (Cold War) ที่มีผลต่อการดำเนินนโยบายของรัฐไทย และการเปลี่ยนชั่วคราวอำนาจในการเมืองไทยจึงมิได้เป็นเรื่องเงื่อนไขภายในประเทศเพียงอย่างเดียว แต่ทว่าเป็นเงื่อนไขภูมิรัฐศาสตร์โลก (geopolitical context) ด้วย นี่เป็นช่วงเวลาที่สังคมไทยทั้งหมดได้ถูกทำให้เข้ามาข้องเกี่ยวกับชาติมหาอำนาจ เช่น สหรัฐอเมริกา เมื่อสหรัฐอเมริกาต้องการให้ไทยช่วยปิดล้อมอิทธิพลของพวกคอมมิวนิสต์ ในช่วงนี้ รัฐบาลไทยเริ่มพัฒนาประเทศตามแบบระบบทุนนิยมเสรี (capitalism) ตามคำแนะนำที่ปรึกษาชาวอเมริกัน ตลอดทั้งทศวรรษ กลุ่มชนต่าง ๆ ในสังคมไทยได้มีความกังวลใจอย่างมากเกี่ยวกับการแพร่ขยายของลัทธิสังคมนิยมคอมมิวนิสต์ โดยเฉพาะหลังจากที่ประเทศจีนได้ประกาศเป็นรัฐคอมมิวนิสต์

ในช่วงสงครามเย็น รัฐบาลไทยได้ตกอยู่ภายใต้ความหวาดกลัว โดยเฉพาะเมื่อ จอห์น ฟอสเตอร์ ดัลเลส (John Foster Dulles) รัฐมนตรีว่าการกระทรวงการต่างประเทศสหรัฐฯ ได้เผยแพร่แนวคิดทฤษฎีโดมิโน (Domino) ที่เสนอว่าพวกคอมมิวนิสต์ได้มีแผนการที่จะแทรกซึมและเข้ายึดดินแดนต่าง ๆ ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ รัฐบาลไทยในยุคนั้นได้รับแนวคิดนี้ หลังจากรัฐประหาร ค.ศ. 1958 (พ.ศ. 2501) จอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ได้ประกาศกฎอัยการศึก ยุบสภา ยกเลิกรัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย ห้ามพรรคการเมือง จับนักการเมือง ผู้สื่อข่าว และผู้ชุมนุมทางการเมืองจำนวนมาก รัฐบาลทหารได้ร่วมกับสหรัฐฯ ในการต่อต้านภัยคอมมิวนิสต์ โดยยอมให้สหรัฐฯ ใช้ไทยเป็นฐานมั่นในการโจมตีทางอากาศในอินโดจีน ในทศวรรษที่ 60 อุบัติการณ์ท่องเที่ยว รวมถึงอุตสาหกรรมการให้บริการทางเพศได้แพร่ขยายในประเทศไทย จอมพลถนอม กิตติขจรได้ขึ้นมามีอำนาจและได้เปลี่ยนแปลงการระดมความมั่งคั่ง (Cotterell, 2017, pp. 298-311)

ในขณะที่ตัวบทของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) และของพระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธีสะท้อนเนื้อหาของบริบทหลังสงครามเย็น (post Cold War) เมื่อสังคมไทยได้เผชิญกับความท้าทายในรูปแบบใหม่ ๆ แม้ว่าค่ายสังคมนิยมได้อ่อนตัวลง หรือภัยคอมมิวนิสต์ในประเทศเพื่อนบ้านได้เปลี่ยนไป

4.10 กระบวนการเปลี่ยนบริบท

รูธ วอดัก (Ruth Wodak) ให้ความสำคัญกับกระบวนการเปลี่ยนบริบท หรือการนำกลับเข้ามาในบริบท (recontextualization) เป็นอย่างมาก กระบวนการนี้เชื่อว่าคำและประโยคต่าง ๆ ที่เราใช้ล้วนมีที่มาในยุคสมัยต่าง ๆ ในประวัติศาสตร์ และมักถูกนำกลับเข้ามาในบริบท หรือเปลี่ยนบริบทใหม่ เมื่อเราใช้คำเหล่านั้น

งานวิจัยพบว่า แนวคิดเรื่องปัญญากับอวิชชาเป็นตัวอย่างของกระบวนการนำกลับเข้ามาในบริบท พระสงฆ์นำคำหรือแนวคิดบาลีที่ปรากฏในพระไตรปิฎก หรือคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนาอื่น ๆ มาใช้ในบริบทสังคมและวัฒนธรรมร่วมสมัยของตน ผลที่เกิดจากการนำบางส่วนของวาทกรรมต่าง ๆ มาใช้ในการสร้างความหมายในระดับตัวบท คือ “สหวิทยาการ (interdiscursivity)” คำว่าอวิชชาเป็นคำที่อาจสร้างความสับสน เพราะโดยทั่วไป “อวิชชา” ในคำสอนทางพระพุทธศาสนาหมายถึงความไม่รู้ในอริยสัจ คือ การไม่รู้ในทุกข์ การไม่รู้ในเหตุเกิดทุกข์ การไม่รู้ในการดับทุกข์ และการไม่รู้ในวิธีดับทุกข์ (มรรคมรรค 8) อย่างไรก็ตาม คนไทยในปัจจุบันมักนิยมใช้คำว่าอวิชชาในความหมายในแบบทั่วไป ซึ่งอาจแปลว่า ความงมงาย หรือความไม่รู้ในเรื่องวิทยาการ หรือชุดความรู้ทางโลกใด ๆ ก็ตาม แต่ในบริบทของการเทศนาของพระสงฆ์ หรือในงานวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนา

คำว่า “อวิชา” จำเป็นต้องถูกนำกลับเข้ามาในบริบทของพระพุทธเจ้า ซึ่งต้องหมายถึงการไม่รู้ในพระธรรมของพระพุทธเจ้า

น่าสังเกตว่า การผลิตงานวรรณกรรมบาลีได้หมดความนิยมลงอย่างมากในยุครัตนโกสินทร์ตอนต้น แต่กฎเกณฑ์ทางความรู้ทางพระพุทธศาสนาดังที่พบในพระไตรปิฎกที่เคยถูกแปล/ถอดเสียงด้วยอักษรขอมได้ถูกแทนที่ด้วยตัวอักษรไทย หรือถูกถ่ายทอดผ่านงานวรรณกรรมภาษาไทยแทน แม้ว่าการเรียนการสอนของพระสงฆ์ไทยยังมีวิชาภาษาบาลีและยังมีการใช้คำศัพท์ของภาษาบาลีในบริบททางวิชาการ แต่การผลิตวรรณกรรมบาลีกลับไม่มี ในยุคหลังอาณานิคม ภาษาไทยกลับได้รับความนิยมมากกว่าในการผลิตงานวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนาของไทยในยุคสมัยใหม่ งานวรรณกรรมบาลีที่พอเห็นในยุครัตนโกสินทร์ เช่น จุลยุทธกาลวงศ์ มหายุทธกาลวงศ์ และสังคีตยวงศ์ ซึ่งล้วนเป็นงานประพันธ์ของสมเด็จพระวันรัตน์ วัดพระเชตุพลวิมลมังคลาราม ในรัชกาลที่ 1 (คณาจารย์มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2555, น. 144)

4.11 เงื่อนไขสะท้อนโครงสร้างทางสังคม

งานวิจัยนี้พบเงื่อนไขคำ (clues) ที่สะท้อนระบบการเมือง ระบบเศรษฐกิจ หรือสภาพสังคมไทยในยุคสงครามเย็นและหลังสงครามเย็นในตัวบทของพระสงฆ์ทั้งสามรูป เงื่อนไขเหล่านี้ (เมื่อนำมาวิเคราะห์ร่วมกับข้อมูลเกี่ยวกับบริบทสังคม การเมือง เศรษฐกิจและวัฒนธรรม) จะสามารถช่วยฉายให้เห็นภาพโครงสร้างทางสังคมได้ชัดยิ่งขึ้น อย่างไรก็ตาม บริบทการเมือง เศรษฐกิจ สังคมได้อธิบายไปในช่วงก่อนหน้านี้ ดังปรากฏในตัวอย่างข้อความที่ยกมาข้างล่าง

“ระบบประชาธิปไตยที่มีพรรคฝ่ายค้าน คำนึงให้ฉิบหายวายวอด แล้วขึ้นมาเป็นแทน” (พุทธทาสภิกขุ, 2556ค, น. 423)

“สิทธิมนุษยชนยังไม่เพียงพอและอาจเสี่ยงภัยถ้าคนยังไม่พัฒนา” (พระธรรมปิฎก, 2546ข, น. 14)

“คนที่มีการศึกษาจำนวนมากจึงกลายเป็นผู้ที่สร้างความทุกข์ยากลงไปบนบ่าของเพื่อนมนุษย์เสียเอง เวลานี้คนที่มีความผิดกรรมทำลายสิทธิมนุษยชนจำนวนมากมิใช่คนด้อยการศึกษา” (พระมหาสุชาติ วัชรเมธี, 2552, 27)

พระสงฆ์เชื่อว่าการที่ไทยรับรูปแบบการศึกษาจากโลกตะวันตกเป็นสาเหตุสำคัญที่ทำให้การศึกษาเล่าเรียนในแบบวัดได้หมดความสำคัญลง หรือกลายเป็นเพียงโรงเรียนทางเลือก นอกจากนั้น พระสงฆ์ยังเห็นว่าปัญหาคอร์รัปชัน หรือปัญหานักการเมืองไม่ดีมีต้นตอที่มาจากปัญหาการศึกษา ทั้งนี้ เพราะระบบการศึกษาสมัยใหม่ของไทยไม่ค่อยเน้นการอบรมศีลธรรม หรือเลียนแบบระบบการศึกษาของโลกตะวันตก

อย่างไรก็ตาม การอธิบายสาเหตุที่สังคมไทยรับระบบการศึกษาในแบบตะวันตกเพียงเท่านั้น คงมิได้ช่วยให้เราตระหนักมากนักในประเด็นเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ที่แท้จริง นั่นคือ การล่าอาณานิคมของชาติตะวันตก ซึ่งสร้างเงื่อนไขและข้อจำกัดให้แก่สยามในยุควาณานิคม เมื่อระบบการศึกษาในแบบดั้งเดิมไม่สามารถผลิตข้าราชการที่มีทักษะในแบบสมัยใหม่ ดังนั้น การรับรูปแบบการศึกษาแบบตะวันตกในกรณีนี้จึงต้องมาจากหลายปัจจัย รวมถึงวิสัยทัศน์ โลกทัศน์ อุดมการณ์ทางการเมืองที่ชนชั้นนำไทยเลือกในช่วงหลังยุควาณานิคมเป็นต้นมา ซึ่งต้องถือว่าเป็นช่วงระยะเวลาหัวเลี้ยวหัวต่อที่สำคัญ เมื่อประเทศเพื่อนบ้านที่อยู่รายล้อมไทยได้กลายเป็นคอมมิวนิสต์ ในสภาวะเช่นนี้ ผู้นำไทยจำเป็นต้องตัดสินใจว่าไทยสมควรที่จะต้องเลือกข้าง โดยเฉพาะการเข้าไปเกี่ยวข้องกับสหรัฐอเมริกาหรือไม่ เพราะสหรัฐอเมริกามีท่าทีที่เป็นมิตรและได้ช่วยเหลือเสรีไทยในช่วงสงครามโลกครั้งที่สอง อย่างไรก็ตาม ประวัติศาสตร์บอกว่าในที่สุด ผู้นำไทยได้ตัดสินใจที่จะเข้าข้องเกี่ยวกับการปฏิบัติการของสหรัฐอเมริกา ดังสะท้อนในการร่วมรบในสงครามเกาหลี ต่อมาในสงครามอินโดจีน ในช่วงต้นของสงครามเย็นที่ยาวนานนี้ รัฐบาลจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ เริ่มการพัฒนาเศรษฐกิจไทยในแบบอเมริกัน ในยุคนี้ ที่ปรึกษาของรัฐบาลในด้านการพัฒนาเป็นชาวอเมริกัน อย่างไรก็ตาม การพัฒนาระบบทุนนิยมได้เข้มข้นมากขึ้นภายใต้รัฐบาลจอมพลถนอม กิตติขจรจนทำให้เกิดชนชั้นกลาง การขยายของเมืองขนาดใหญ่ในชนบท การขยายตัวในภาคอุตสาหกรรมอย่างมีเคยมีมาก่อน สภาพเช่นนี้ได้ส่งผลให้ชนชั้นกลางของไทยขยายตัวอย่างรวดเร็ว แต่ทว่าความเหลื่อมล้ำทางชนชั้นกลับเพิ่มมากขึ้นในช่วงต่อมา เมื่อคนไทยรับแนวคิดวัตถุนิยมและบริโภคนิยม อันเป็นผลจากการพัฒนาประเทศตามระบบทุนนิยม ในยุคสงครามเย็นนี้ ประเทศไทยต้องต่อสู้กับคอมมิวนิสต์มากพอ ๆ กับการขับเคลื่อนกับนักศึกษาที่ไม่พอใจกับการบริหารประเทศของรัฐบาลชุดต่าง ๆ เช่น ปัญหาคอร์รัปชัน นโยบายต่างประเทศที่ฝักใฝ่กับฝ่ายสหรัฐอเมริกา

อาจกล่าวได้ว่าสงครามเย็นแท้จริงเป็นเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ที่มีอิทธิพลมากต่อโครงสร้างทางสังคมและเศรษฐกิจไทย รวมถึงสร้างปัญหาทางสังคมในแบบที่สังคมไทยไม่เคยเจอมาก่อน นับจากปัญหาอาชญากรรม ปัญหาสลัมในเมือง ปัญหาสิ่งแวดล้อมเป็นพิษ แต่ที่รุนแรงที่สุดในทัศนะของพุทธศาสนิกชนคือความเสื่อมทรามลงทางศีลธรรม แม้แต่พระในวัดเองก็ยังไม่รู้ว่าตนต้องทำหน้าที่อะไรบ้างต่อสังคม นักวิชาการเห็นว่าสงครามเย็นอาจเย็นในยุโรปและอเมริกา แต่ในทวีปเอเชีย สงครามเย็นนั้นร้อนระอุและเต็มไปด้วยความโหดร้าย ดังสะท้อนในเหตุการณ์สำคัญต่าง ๆ ในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เช่น การทิ้งระเบิดในลาว การเผาตัวเองของพระสงฆ์เวียดนาม การทะเลาะวิวาทของผู้อพยพชาวม้งลาว การตัดสินใจทิ้งบ้านเมืองของประชาชนชาวเวียดนามเพื่ออพยพลงเรือจำนวนนับหลายร้อยลำโดยหวังว่าจะหนีจากระบอบคอมมิวนิสต์ นับตั้งแต่ปี ค.ศ. 1975 เป็นต้น ในขณะเดียวกันในด้านเศรษฐกิจ ไทยประสบกับปัญหาวิกฤตน้ำมันที่ทำให้สังคมไทยเริ่มรู้สึกถึงการขาดเสถียรภาพ อันเนื่องจากการพึ่งพิงระบบการค้าและเศรษฐกิจโลก ในยุคนี้เอง พระสงฆ์เริ่มตระหนักมากขึ้นถึง

ปัญหาทางสังคมจำนวนมาก โดยเฉพาะปัญหายาเสพติด ปัญหาครอบครัวล้มเหลว ปัญหาความยากจน อันเนื่องมาจากรูปแบบของการพัฒนาที่ยั่งยืน (unsustainable development) หรือการพัฒนาที่ขาดความสมดุล หรือการพัฒนาที่ไม่ถูกต้องจนทำลายสภาพแวดล้อมธรรมชาติ สังคม และวัฒนธรรมที่ดีงาม แต่ในขณะเดียวกัน พระสงฆ์ในยุคนี้ก็ได้เรียนรู้เกี่ยวกับวิทยาการของโลกตะวันตกผ่านวาทกรรมวิทยาศาสตร์ วาทกรรมปรัชญาสังคม และวาทกรรมปรัชญาการเมือง เป็นต้น

ทั้งนี้อาจกล่าวสรุปได้ว่าโครงสร้างทางสังคมไทยที่สะท้อนในตัวบทของพระสงฆ์ทั้งสามรูปคือสังคมที่กำลังเสถียรในแบบตะวันตก สังคมที่สะสมทุน สังคมที่ผู้คนยังมีปัญหา สังคมที่ผู้คนยังมีความทุกข์ยาก เป็นต้น

4.12 ชื่อเรื่อง

ชื่อเรื่อง (title) “อติมมยตากับปัญหาสิทธิมนุษยชน” ของพุทธทาสภิกขุบอกเป็นนัยถึงการเปรียบเทียบ ดังเห็นได้จากการใช้คำบุพบท “กับ” ซึ่งใช้เพื่อการเปรียบเทียบ พุทธทาสใช้ชื่อนี้เพื่อบอกว่าปัญหาสิทธิมนุษยชนทั้งปวงมาจากอวิชชา หรือความเห็นแก่ตัว อติมมยตจะทำให้โลกมีสันติภาพอย่างแท้จริง เพราะมนุษย์จะไม่มีการละเมิดสิทธิมนุษยชนได้เลย ชื่อเรื่อง “สิทธิมนุษยชน สร้างสันติสุข หรือสลายสังคม” ของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เป็นประโยคคำถาม ซึ่งอาจเป็นอีกวิธีหนึ่งในการสร้างความน่าสนใจ หรือเพื่อดึงความสนใจของผู้อ่าน ท่านได้ตั้งคำถามว่าสิทธิมนุษยชนจะสามารถสร้างสันติสุขได้จริงหรือเป็นอีกวิธีที่มนุษย์จะใช้ในการปกป้องตนเอง แต่มีได้สนใจมากนักรับชีวิตของสรรพสิ่งอื่น ๆ ในขณะที่ชื่อเรื่อง “ปัญหาที่สากล คือ หลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้” ของพระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธีบอกถึงการประกาศของตนเองว่าปัญญาสากลคือหลักประกันสิทธิมนุษยชน แต่ปัญญาสากลของท่านเป็นเรื่องเดียวกันกับปัญญาในนิยามของคนอื่น โดยเฉพาะของโลกตะวันตกหรือไม่ นั่นยังเป็นเรื่องที่ผู้อ่านจำเป็นต้องค้นหาความหมายในงานเขียนนั่นเอง

4.11 มุลบททางสังคมและวัฒนธรรม

มุลบท (presupposition) เป็นอีกประเด็นที่มีความสำคัญ เพราะเป็นส่วนหนึ่งของความหมายในตัวบท ในการตีความเกี่ยวกับตัวบท ผู้วิจัยได้เจอประเด็นมุลบทในจำนวนมากมาย แต่ขอยกเฉพาะบางตัวอย่าง ดังปรากฏดังนี้

“การศึกษาแล้วฉลาดจนไม่รู้จะฉลาดกันอย่างไรแล้ว จะไปเที่ยวโลกพระจันทร์ ไปเที่ยวดวงดาวชนิดไหนก็ได้ เหมือนไปเที่ยวสวนหลังบ้านอย่างนั้นแหละ” (พุทธทาสภิกขุ, 2556ค, น. 424)

“มีอำนาจเงินก็ใช้ระบบอุตสาหกรรมสูบเลือดมนุษย์ มีเงินมาก วางระบบอุตสาหกรรม

ผลิตของยัวกิเลสออกมาขาย ให้คนหลงใหล แล้วก็สู้บเลียดมนุษย์เพราะว่าเก่งด้วยการโฆษณา โฆษณาเก่งจนโฆษณาให้คุณยายชี้เหนียวซื้อตุ๋นก็ได้ ซื้อทีวีก็ได้ นี่เพราะการโฆษณาเก่งของนักอุตสาหกรรมผู้มีอำนาจเงิน นี่ละเมตสัทธินุษยชนใหม่” (พุทธทาสภิกขุ, 2556ค, น. 425)

“ประชาธิปไตยที่มีพรรคฝ่ายค้านอย่างค้ำถัดหน้าหน้า ไม่มีใครรู้สึกว่าเป็นการละเมิดสิทธิมนุษยชนอย่างโจ่งแจ้งเวลาบาปบุญญาที่สุด. . .การละเมิดสิทธิมนุษยชนโดยไม่รู้ตัวได้รับเกียรติสูงสุดและเห็นเป็นความถูกต้อง” (พุทธทาสภิกขุ, 2556ค, น. 426)

ตัวอย่างข้อความที่ยกมาทั้งสามบ่งบอกถึงมูลบททางสังคมและวัฒนธรรมที่แสดงชัดว่าพุทธทาสภิกขุในฐานะผู้เทศนากำลังสื่อสารกับผู้ฟังที่ย่อมเข้าใจเนื้อหาทางสังคมและวัฒนธรรมในช่วงนั้น เช่น เรื่องการที่นักบินอวกาศชาวอเมริกาได้เหยียบดวงจันทร์ หรือการที่นักอุตสาหกรรมไทยพยายามใช้สื่อโฆษณาเพื่อให้ผู้บริโภคต้องซื้อสินค้าตน ในขณะที่เกี่ยวกับพุทธทาสภิกขุได้ให้มุมมองของตนเกี่ยวกับสภาพการณ์สังคม การเมือง และเศรษฐกิจไทยดังกล่าวในยุคสงครามเย็น แต่ด้วยโทนเสียง ผู้ฟังหรือผู้อ่านจะสามารถรู้ได้ทันทีว่าผู้เทศนาเองก็ไม่ชอบสภาพการณ์การพัฒนาของไทยในยุคสงครามเย็น อันเป็นช่วงเวลาที่ยุทธบาลไทยส่งเสริมค่านิยมและการดำเนินชีวิตในแบบที่สนับสนุนวัตถุนิยมและบริโภคนิยม สังคมไทยเริ่มรับวิถีคิดแบบทุนนิยม ปัญญาชนไทยเริ่มใช้วาทกรรมสิทธิมนุษยชนอย่างกว้างขวาง

ดังนั้น มูลบท (presupposition) ทางสังคมและวัฒนธรรมจึงเป็นเรื่องปริฐานที่มีความสำคัญมากในการเข้าใจและการเข้าถึงความหมายในตัวบท

4.12 ข้อสรุปโดยนัย

ข้อสรุปโดยนัย (implications) หมายถึง ข้อสรุปที่สามารถพบได้จากข้อความบางสิ่งบางอย่างในตัวบท ถึงแม้ว่ามิได้ถูกแสดงไว้อย่างชัดเจน (conclusion that can be drawn from something although it is not explicitly stated)

งานวิจัยพบว่า เนื้อหาของตัวบทของผู้ประพันธ์ทั้งสามมีข้อสรุปโดยนัยทางอุดมการณ์ร่วมกัน นั่นคือ พระสงฆ์ทั้งสามรูปเชื่อว่าความดี/ปัญญาระดับสูงสามารถพบในไตรสิกขา นี่จึงบอกเป็นนัยว่าอุดมการณ์ของเถรวาทแตกต่างจากโลกตะวันตกที่เชิดชูจริยศาสตร์แบบสิทธิ อุดมการณ์เสรีนิยม ลัทธิทุนนิยม วัตถุนิยม เป็นต้น พระสงฆ์ทั้งสามรูปเชื่อว่าพุทธธรรมเท่านั้นสอนความดีในระดับสูง โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ความดีในระดับพุทธปัญญา ซึ่งเน้นเรื่องการออกจากกิเลส ซึ่งพระสงฆ์เชื่อนั้นสูงกว่าความดีในระดับปกป้องสิทธิ์ ดังสะท้อนในตัวอย่งข้อความที่ยกมาข้างล่าง

“เมื่อปฏิบัติธรรมะเป็นไปจนถึงขั้นสูงสุดที่เรียกว่า อตัมมยตา จึงพูดว่าถ้าไม่มีธรรมะชื่ออตัมมยตาก็ไม่มีพุทธศาสนา อย่างนี้ดีกว่า ในโลกนี้ ไปติดอยู่แค่พรหมสูงสุดที่เรียกว่า ภวคพรหม

คือ เนวสัญญาสัจญายตนะเท่านั้น ไม่เลื่อนขึ้นไปถึงขั้นนิโรธ นิโรธแห่งภพ” (พระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธี, 2552, น. 420)

“แล้วก็ไม่หลงใหลมัวเมาในสิ่งที่เรียกว่าสิทธิ ไม่บ้าสิทธิ ไม่หลงสิทธิ เหมือนคนสมัยนี้มีปากพลาญแต่เรื่องสิทธิ แล้วมันไม่ได้ทำหน้าที่เสียด้วยซ้ำไป มันบ้าสิทธิ มันจะเอาแต่สิทธิ ปากพูดเป็นแต่สิทธิ พูดไม่เป็นถึงหน้าที่อย่างนี้มันไม่ไหว” (พระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธี, 2552, น. 27)

ในตัวอย่างข้างบนนี้ พุทธศาสนิกชนเชื่ออย่างสนิทใจว่าวิถีคิดแบบสิทธิมนุษยชนมักมุ่งให้ผู้คนคอยแต่จะปกป้อง หรือเรียกร้องสิทธิของตน มากกว่าเน้นเรื่องการทำตามหน้าที่ของตนเอง สิทธิมนุษยชนในนัยนี้จึงต่างจากคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่เน้นแต่เรื่องหน้าที่

“จะต้องระลึกตระหนักรู้ด้วยว่าสิทธิมนุษยชน กว่าจะได้มา ก็ผ่านภูมิหลังของเหตุการณ์ความเป็นไปในประวัติศาสตร์อันยาวนานของโลกหรือมนุษยชาติ และภูมิหลังนี้ก็เต็มไปด้วยการที่มนุษย์เบียดเบียนแย่งชิง กดขี่ข่มเหงซึ่งกันและกัน” (พระธรรมปิฎก, 2546ก, น. 2)

ตรงจุดนี้ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เห็นว่าสิทธิมนุษยชนเกิดมาเพราะความจำเป็น และเชื่อว่าสิทธิมนุษยชนเป็นเพียงกลไก ระบบ หรือข้อตกลงทางสังคมอะไรบางอย่าง แต่ในทัศนะของท่าน สิทธิมนุษยชนยังมีใช้ความดีระดับสูง มีใช้วิธีพิจารณาความดีที่สมบูรณ์แบบ หรือควรรับการสนับสนุนให้ใช้เป็นแนวทางในการทำดีเหมือนในเรื่องศาสนา

ในสหรัฐอเมริกา ซึ่งถือว่าเป็นประเทศที่ประชาชนมีหลักประกันสิทธิมนุษยชนสูง และการละเมิดสิทธิมนุษยชนถือเป็นเรื่องใหญ่ระดับคอขาดบาดตาย สหรัฐอเมริกาเอง เมื่อจะวัดความสำคัญทางการทูต การเมือง และทางเศรษฐกิจระดับไหนก็ใช้การละเมิดสิทธิมนุษยชน หรือการมีอยู่ของสิทธิมนุษยชนเป็นเกณฑ์ชี้วัดที่สำคัญในการกำหนดท่าทีที่ตนจะพึงปฏิบัติต่อประเทศนั้น ๆ แต่อย่างไรก็ตาม แม้สหรัฐอเมริกาในปัจจุบัน กฎหมายจะประกันสิทธิมนุษยชนไว้เป็นอย่างดี และประชาชนส่วนใหญ่ก็นับว่าเข้าใจในสิทธิมนุษยชนสูง แต่กระนั้น ก็ยังมีปัญหาเบียดเบียนซึ่งกันและกันระหว่างคนต่างสีผิวอยู่ประปรายทั่วไปในมลรัฐต่าง ๆ (พระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธี, 2551, น. 14)

ตรงจุดนี้ พระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธี เห็นว่าสังคมอเมริกันในอดีตก็เคยมีปัญหาและคงมีความเป็นไปได้ที่ว่าในอนาคต สังคมอเมริกันก็คงยากที่จะมีความสุขสงบได้อย่างแท้จริง ข้อสรุปโดยนัยในทำนองอาจเปลี่ยนทัศนะของผู้คน แต่เราก็ปฏิเสธไม่ได้ว่าข้อสรุปโดยนัยนี้มีประโยชน์ โดยเฉพาะสถานการณ์ในยุคปัจจุบัน เมื่อสังคมอเมริกันก็กำลังมีปัญหาสีผิว การประท้วงต่อการเหยียดผิวและลัทธิเผด็จการนิยมของพวกผิวขาว (white supremacy) โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อประธานาธิบดีโดนัลด์ ทรัมป์ได้กล่าวต่อสมาชิกรัฐสภาสหรัฐในทำนองที่ให้ไล่คนที่มิใช่ผิวขาวกลับไปบ้าน หรือไปยังถิ่นฐานทางวัฒนธรรมเดิม นี่ก็สะท้อนถึงความล้มเหลวในสิทธิมนุษยชนของสหรัฐอเมริกา

4.13 สหบทและบทอ้างอิง

สหบท (intertextuality) และบทอ้างอิง (allusion) จัดเป็นเครื่องมือทางวรรณกรรม (literary device) ประเภทหนึ่ง สหบท หมายถึงการแทรก หรือการอ้างอิงอีกตัวบทเพื่อผลทางความหมาย แทนที่จะใช้ถ้อยคำที่ถูกอ้างในแบบตรง ๆ สหบทได้อาศัยแนวคิด (concept) วาทกรรมโวหาร (rhetoric) หรืออุดมการณ์ (ideology) จากตัวบทอื่น ๆ ที่ผลิตในอดีต ในวันนี้ ตัวบทใด ๆ ในโลกจึงมิใช่เรื่องงานประดิษฐ์กรรมทางความคิดที่ไม่เหมือนใคร หรือไม่ซ้ำกับใคร แต่แท้จริงแล้ว ตัวบทเป็นเพียงเรื่องของการร้อยเรียงมโนทัศน์จากตัวบทที่เคยมีมาก่อน (prior text) ทั้งสิ้น มิว่าในด้านภาษาและลีลา สิ่งที่น่าสนใจคือ ในอดีต นักวรรณคดีไทยมิค่อยให้ความสนใจมากนักกับแนวคิดเรื่องสหบท อย่างไรก็ตาม อธิปไตยของพัฒนาการทางวิชาการในโลกตะวันตกได้ทำให้นักภาษาและวรรณคดีไทยต้องหันมาให้ความสนใจในประเด็นนี้อย่างจริงจังยิ่งขึ้น

ในขณะที่การกล่าวถึง หรือการอ้างอิง อาจมีบางลักษณะที่คล้ายกับสหบท แต่ทั้งสองแตกต่างกันตรงที่การอ้างเป็นการอ้างข้อความในแบบสั้น ๆ เพื่อใช้ในเรื่องเล่าโดยไม่ได้มีผลต่อโครงเรื่อง (storyline) ในขณะที่สหบทจะมีผลต่อโครงเรื่องทั้งหมด

งานวิจัยพบว่า สหบทไม่ถูกพบในตัวบทของพระสงฆ์ทั้งสามรูป แม้ว่าตัวบทอาจดูเหมือนการเทศนา แต่เนื้อหายังมีความโดดเด่นในแบบตนเอง แต่อย่างไรก็ตาม แนวคิด วาทกรรม ลักษณะโวหาร และอุดมการณ์บางอย่างจากพระไตรปิฎกได้ถูกนำมาประยุกต์ใช้

ตัวอย่าง

“มองเห็นความจริงอย่างถูกต้อง” (พระมหาจุติชัย วชิรเมธี, 2552, น. 14)

“สามารถเจาะทะลุความจริงของโลกและชีวิตอย่างตรงไปตรงมาตามสภาวะของสิ่งต่าง ๆ ตามความเป็นจริง” (พระมหาจุติชัย วชิรเมธี, 2551, น. 23)

ทั้งสองสำนวนแรกบ่งบอกถึงวาทกรรม หรือตัวบทที่เคยมีมาก่อน (prior text) ซึ่งเราสามารถพบได้ในหนังสือธรรมะทั่วไป รวมถึงคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนา โดยเฉพาะพระไตรปิฎก เพราะคำว่า “มองเห็นความจริงอย่างถูกต้อง” มีต้นตอทางความรู้เชิงวาทกรรมจากพระไตรปิฎก โดยเฉพาะอย่างยิ่งมาจากคำบาลีว่า “ยถาภูต ปหานาติ” ซึ่งแปลว่า “รู้ตามจริง” หรือ “มองโลกตามจริง” หรือ “รู้ตามความเป็นจริง” เป็นต้น

ตัวอย่าง

ความก้าวหน้าในโลก สติปัญญาของโลก มันไม่ต้องติดอยู่ในโลก คือ สามารถที่จะออกไปนอกโลก ไปสู่โลกุตตระได้ ถ้ารู้จักประพจน์ รู้จักปฏิบัติ รู้จักกระทำ บัดนี้เจ้าเอาระยะสูงสุดนี้มาใช้กับปัญหาโลก ๆ ปัญหาที่มีอยู่ในโลก ทั่วโลก ในปัจจุบันนี้ก็ได้อีก

ปัญหาสิทธิมนุษยชน เป็นปัญหาซึ่งกำลังกลุ้มหรือคลั่งอยู่ในโลก ควรจะทำความรู้จักกับ
ธรรมเนียมข้อัตมมยตานี้ เพื่อแก้ปัญหาลเหล่านี้ (พุทธทาสภิกขุ, 2520, น. 420)

ในตัวอย่างที่สาม คำว่า “บัดนี้” ถูกนำมาเพื่อใช้เพื่อนำเสนอ หรือเปลี่ยนไปสู่อีก
ประเด็น (transition) ข้อความที่ถูกอ้างหรือถูกเสริมเข้ามาในตัวบทในกรณีนี้คือ ปัญหาสิทธิมนุษยชน
เป็นปัญหาที่กำลังกลุ้มโลกหรือคลั่งโลก ซึ่งเป็นข้อความที่ผู้พูด/ผู้แต่งอ้างถึงหรือใส่เข้ามาเพื่อผลทาง
ความหมาย แต่คำว่า “คลั่งโลก” หรือ “กลุ้มโลก” ก็สามารถพบในตัวบทอื่น ๆ ในยุคร่วมสมัยเช่นกัน
ดังนั้น ตัวบทจึงเป็นการประกอบสร้างขึ้นมาจากถ้อยคำ วาทกรรม หรือตัวบทอื่น ๆ ที่
เคยมีมาแล้วในอดีต

นอกจากนั้น อาจกล่าวได้ว่าสหบทยังสามารถเกิดขึ้นได้จากการแทรก หรือการกล่าวถึง
(allusion) และการอ้างอิง (quotation) ในรูปต่าง ๆ เช่น คำแปลภาพลักษณ์ (calque) คำแปลใน
แบบคัดลอก (plagiarism) คำแปลถอดใจความ (translation) หรือคำล้อ (parody) แต่ถ้อยคำที่นำมา
แทรกนี้อาจมีผลกระทบในด้านการเปลี่ยนความหมายของเนื้อหาในตัวบท วิธีการเหล่านี้ทั้งหมดสะท้อน
ถึงเรื่องการเปลี่ยนบริบท (recontextualization) ของตัวบทเดิม เพื่อผลทางความหมาย

หากพิจารณาในด้านคุณประโยชน์ สหบทได้ช่วยให้ผู้เขียนสามารถสร้างความหมายหรือ
เปิดมุมมอง (perspective) ใหม่ หรือแม้แต่ทำให้ผู้เขียนสามารถเล่าเรื่องในแบบฉบับของตนเองที่ไม่
ซ้ำกับอดีตที่ผ่านมา ดังนั้น ผู้เขียนอาจสอดแทรกประสบการณ์ส่วนตัว ค่านิยม จุดยืน หรืออุดมการณ์
ของสถาบันทางสังคมของตนไว้ในเรื่องเล่าดังกล่าว

4.14 ฐานคติในตัวบท

ฐานคติ หรือ ข้อสันนิษฐาน (assumption) คือ ความรู้ที่มีอยู่ก่อนแล้วในตัวบท ในการ
ตีความตัวบท ผู้ตีความต้องอาศัยฐานคติ ซึ่งในกรณีนี้อาจเป็นความรู้เกี่ยวกับบริบททางสังคมและ
วัฒนธรรม หรือกรอบทางความคิด/ความเชื่อ/ค่านิยม โดยทั่วไป คำสอนทางพระพุทธศาสนามีฐานคติ
จำนวนมาก ดังที่ ริชาร์ด สมิทท์ ลิวเคล เห็นว่าพระพุทธศาสนาเองก็มีข้อสันนิษฐานที่เชื่อว่าการวิชีวิตที่
มนุษย์มองชีวิตในแบบที่คุ้นเคยหรือเคยชินนั้นค่อนข้างหลอกลวง หรือไม่สมจริง เป็นต้น (Schmidth-
Leukel, 2013, p. 115) คำสอนทางพระพุทธศาสนาจึงช่วยปลดปล่อยมนุษย์ออกจากวิธีพิจารณาชีวิตใน
แบบที่มนุษย์เคยชิน ดังนั้น ในการตีความตัวบท การทำความเข้าใจเกี่ยวกับข้อสันนิษฐานจึงเป็นสิ่ง
สำคัญ

ผลการวิจัยพบว่า ตัวบททั้งสามมีข้อสันนิษฐาน (assumption) จำนวนมาก เช่น มนุษย์
มีวิชา พระพุทธศาสนาเป็นศาสนาแห่งปัญญา วิธีที่มนุษย์มองชีวิตในแบบที่คุ้นเคยหรือเคยชินนั้น

ค่อนข้างลวกกลวง เป็นต้น ในนัยนี้ คำสอนทางพระพุทธศาสนาจึงมีหน้าที่ปลดปล่อยมนุษย์จากอวิชชา หรือปลดปล่อยมนุษย์ออกจากความเป็นทาสทางภูมิปัญญา

นอกจากนั้น ยังพบว่าตัวบทเองมีฐานคติคุณค่า (value assumption) นี่เป็นอีกเรื่องที่สำคัญมากในการเข้าใจคุณค่าหรือค่านิยมของผู้ประพันธ์ เนื่องจากพระพุทธศาสนาเป็นทั้งองค์กรพิธีกรรม และคำสอนที่มีกฎเกณฑ์ความจริงและความรู้ของตนเอง งานวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนาจึงมักถูกสร้างบนฐานคติของเถรวาทหรือยึดโยงกับคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่มีความแตกต่างจากฐานคติของพราหมณ์-ฮินดูที่เน้นอัตตา หรือแตกต่างจากวิถีคิดของโลกตะวันตกในยุคปัจจุบันที่เน้นเรื่องอุดมการณ์ที่อาจตรงข้ามกับแก่นทางคำสอนทางพระพุทธศาสนา เช่น มนุษยนิยม บริโภคนิยม หรือวัตถุนิยม ดังเห็นว่าพระพุทธศาสนามีได้มองว่ามนุษย์มีสิทธิ์เหนือกว่าสรรพสิ่งที่มีความคิดและความรู้สึกได้ชนิด/ประเภทอื่น ๆ (all sentient beings) ซึ่งต่างจากวิถีคิดของผู้คนในโลกตะวันตกในยุคปัจจุบันที่เน้นมนุษยนิยม หรือคิดว่ามนุษย์เป็นสิ่งที่พิเศษกว่าสรรพสิ่งอื่น ๆ

หากพิจารณาจากฐานคติเถรวาท มนุษย์จึงมิได้มีสิทธิ์แต่อย่างไร เพราะจริง ๆ แล้วมนุษย์ยังต้องอยู่ในสังสารวัฏเหมือน สัตว์ หรือเทวดาในภพภูมิอื่น ๆ มนุษย์จึงยังต้องชดใช้กรรมหรือเผชิญกับวิบาก แม้มนุษย์กำลังจะบรรลุธรรม ความพิเศษเดียวที่มนุษย์มีคือมนุษย์สามารถทำบุญได้ นี่จึงเป็นฐานคติแรก ๆ ที่ทำให้พระสงฆ์เถรวาทไทยตระหนัก เมื่อตนกำลังเข้าไปสู่โลกทัศน์เถรวาท และนี่เป็นสาเหตุหลัก ๆ ที่ทำให้ทั้งพุทธศาสนิกชนและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ต้องเห็นต่างจากวิถีคิดของพวกนิยมสิทธิมนุษยชน

นอกจากนั้น จักรวาลวิทยาของพุทธแตกต่างจากความเข้าใจเกี่ยวกับโลกและจักรวาลในแบบที่วิทยาศาสตร์เข้าใจ ส่วนหนึ่งเพราะภววิทยาของพุทธ (Buddhist ontology) มีลักษณะเฉพาะตนโดยเฉพาะ เรื่องของภพภูมิ (being) ของสิ่งที่มีความคิดและความรู้สึกได้ประเภทอื่น ๆ เช่น สัตว์ อสุรกาย เปเรต ยักษ์ เทวดา พรหม เป็นต้น นี่จึงเป็นอีกฐานคติของเถรวาทที่ทรงพลังในงานวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนา ก่อนยุคอาณานิคม หรือก่อนที่ปัญญาชนสยามได้เปิดรับวิถีคิดไปสู่ตรรกะในแบบสมัยใหม่

ยิ่งกว่านั้น อีกระนาบของข้อสันนิษฐานที่แตกต่างกันระหว่างสองระบบความคิด คือ ธรรมชาติของมนุษย์ เนื่องจากสิทธิมนุษยชนสร้างอยู่บนฐานคติที่ว่ามนุษย์นั้นมีเหตุผล (rationality) ดังที่ปรากฏในเนื้อหาของปัญญาสากล่าวด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ ในขณะที่งานนิพนธ์ทั้งสามชิ้นสร้างอยู่บนฐานคติของคำสอนทางพระพุทธศาสนาดั้งเดิมที่ว่าแท้จริงแล้ว มนุษย์มีอวิชชา แต่มนุษย์สามารถถูกฝึกและพัฒนาได้ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในด้านปัญญาเพื่อการพ้นทุกข์ได้ ฐานคติทำนองนี้จึงบอกเป็นนัย หรือมีข้อสันนิษฐานล่วงหน้า (presupposition) เกี่ยวกับวิถีคิดทางจริยศาสตร์ของเถรวาทที่มีลักษณะเฉพาะ หรือมีความแตกต่างอย่างมากจากนัยของวิถีคิดสมัยใหม่ ดังเช่น สิ่งที่ผู้คนทั่วไปในปัจจุบันมองว่าเป็นเรื่องปัญญา หรือเรื่องความฉลาด แต่แท้จริงแล้ว ก็มีใช้ปัญญาตามนิยาม

ของหลักคำสอนทางพระพุทธศาสนา (Buddhist doctrines) ตั้งแต่นิยามปัญญาในแบบฉบับจารีตของตนเองที่เน้นเรื่องของความไม่โลภ (อโลภะ) ความเมตตากรุณา ความไม่เห็นแก่ตัว หรือการไม่ยึดติด หรือการไม่เน้นอัตตา (อนัตตา) โดยเฉพาะอย่างยิ่ง หากพิจารณาจากมุมมองของพุทธญาณวิทยา (Buddhist epistemology) ดังที่สะท้อนอยู่ในพระไตรปิฎกของลังกา ดังนั้น อาจกล่าวในลักษณะกว้าง ๆ ได้ว่า หากปราศจากฐานคติที่ว่ามนุษย์มีวิชา งานวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนาก็เกิดขึ้นไม่ได้

ผลการวิจัยนี้จึงช่วยอธิบายความแตกต่างในด้านความหมายละเอียด (nuance) ระหว่างภาษาไทยกับวาทกรรมเถรวาทไทย ดังเช่น คำว่า “ปัญญา” ในภาษาไทยมักแปลว่า รู้ทั่ว รู้ถึง หรือ ความฉลาดในแบบทั่วไป แต่ไม่ได้หมายความว่าตระหนักรู้ในด้านพระธรรม แม้ว่าไทยรับคำนี้จากภาษาบาลีผ่านการศึกษาพระไตรปิฎกของลังกา แต่คำไทยนี้มีได้รักษาขอบเขตทางความหมายที่แท้จริงของคำเดิม ดังที่ปรากฏในพระบาลีเดิม แต่ทว่ารับความหมายในแบบใหม่ ในอีกนัย การรับคำนี้จึงเป็นเพียงเรื่องของการเปลี่ยนบริบท (recontextualization) ทางความหมายของคำเพื่อใช้ในบริบทใหม่หรือในบริบทร่วมสมัยของสังคมไทยเท่านั้น คำว่า “ปัญญา” ในภาษาไทยจึงถูกทำให้หมายถึงการรู้ทั่ว รู้ถึง หรือความฉลาดในแบบทั่วไป ดังที่เราพบหรือใช้กันในภาษาไทยร่วมสมัย

นัยหรือแนวโน้มที่อาจตามมาคือผู้อ่านงานนิพนธ์ประเภทนี้ที่ขาดประสบการณ์ในด้านนี้จึงอาจเข้าใจผิด มากกว่าเข้าใจถูกต้องเกี่ยวกับสารที่ผู้ประพันธ์ต้องการสื่อในตัวบท โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อปัญญานั้นแท้จริงหมายถึงคุณภาพของการตระหนักรู้ (quality of awareness) เกี่ยวกับชุดความรู้ ซึ่งในที่นี้คือพระธรรมที่พระพุทธเจ้าตรัสรู้ชอบด้วยพระองค์เอง มิใช่ความฉลาดหรือการรู้ในเรื่องใดก็ได้ หรือความรู้ในแบบทั่วไป ยิ่งกว่านั้น สิ่งที่ยากหรือท้าทายสำหรับผู้ตีความตัวบท คือ คนไทยทั่วไปมักใช้ทั้งสองความหมายสลับกันในหลายที่และในหลายโอกาส

ดังที่ สมัคร บุรวาต เห็นว่าปัญญาในพระพุทธศาสนาหมายถึงวิทยาการว่าด้วยความหลุดพ้นและวิถีทางอันนำไปสู่การหลุดพ้นจากกิเลส ตัณหาในขั้นสุดท้ายเท่านั้น มิได้หมายแคบ ๆ ถึงปัญญาเพื่อการหาเลี้ยงชีพหรือเพื่อจัดหาสิ่งมาสนองตัณหาอันหลากหลายของเรา ความรอบรู้หรือปัญญาย่อมได้จากการศึกษาและการทำสมาธิย่อมช่วยในการทำให้จิตหลุดพ้นจากการเกาะโลกและนำมาซึ่งปัญญาทางพระพุทธศาสนา (สมัคร บุรวาต, 2552, น. 85)

ดังนั้น ในการที่เราจะเข้าใจตัวบทสัมพันธ์ เราจึงเป็นต้องอาศัยการอ่านแบบละเอียด (close reading) ซึ่งจะช่วยให้เห็นโครงสร้างของวิธีคิดในมิติต่าง ๆ หรือส่วนใดในตัวบทสื่อความหมายโดยตรง (denotation) และส่วนใดในตัวบทอาจให้หรือสื่อความหมายโดยนัย (connotation) บ้าง การหาฐานคติ (assumption) ในตัวบทจึงเป็นอีกวิธีของการอ่าน/การวิเคราะห์ตัวบท

4.15 อำนาจที่สะท้อนในตัวบท

อำนาจเป็นเรื่องที่รู้สึก หรือรับรู้ได้ เมื่ออำนาจนั้นถูกใช้ หรือถูกแสดง หรือแม้แต่ถูกต้านทานที่มักสะท้อนผ่านภาษาในมิติต่าง ๆ แต่เราจำเป็นต้องตระหนักเสมอว่าอำนาจเปรียบเสมือนพลังงาน อำนาจจึงสามารถถูกครอบครองได้อย่างถาวร ในนัยนี้ อำนาจจึงเป็นพลวัต งานวิจัยพบว่าอำนาจของสถาบันสงฆ์เถรวาทสามารถรู้สึกได้ผ่านภาษาที่พบในตัวบท การใช้/แสดงอำนาจดังกล่าวได้สะท้อนอยู่ในตัวบทของพระสงฆ์ทั้งสามรูป โดยเฉพาะอำนาจในการต้านทาน (resistance) ครอบงำและจริยศาสตร์แบบสิทธิมนุษยชน อย่างไรก็ตาม ความสำเร็จของตัวบทของพระสงฆ์ทั้งสามรูปดังกล่าวจำเป็นต้องตีความในแบบเถรวาทเท่านั้น ผู้อ่านจึงจะสามารถเข้าใจเนื้อหา/ความหมายได้ ตัวบทเหล่านี้จึงสามารถถูกตีความได้ในแบบอื่น ๆ แม้ว่าตัวบทอาจดูเหมือนธรรมดาและอ้างถึงศัพท์ของวาทกรรมศาสตร์สมัยใหม่ของโลกตะวันตกจำนวนมาก แต่เมื่อลองวิเคราะห์ตัวบทในด้านโครงสร้างทางความหมาย เราจะพบทันทีว่าความหมายในระดับตัวบทถูกกำหนดหรือครอบงำด้วยสิ่งที่เรียกว่า “วาทกรรมเถรวาทไทย” ดังสะท้อนในการใช้ความหมายในแบบเถรวาทไทย ดังเช่น คำว่า ปัญญา อวิชชา การใช้คำเหล่านี้จึงเป็นหลักฐานที่แสดงว่าอำนาจเถรวาทถูกใช้ผ่านวาทกรรมเถรวาทและบ่งบอกความจริงที่ว่าวิธีคิดแบบเถรวาทที่ยังมีบทบาทในสังคมไทย โดยเฉพาะในสถาบันสงฆ์

4.16 วาทกรรมกับการต้านทานอำนาจ

อำนาจมักแสดงผ่านมิติภาษาหรือการใช้ภาษา ในนัยนี้ วาทกรรมจึงเป็นตัวแทนของการใช้/แสดงอำนาจในแบบแยบยล แต่ในขณะเดียวกัน การแสดงอำนาจนั้นก็อาจเป็นการต้านทานอำนาจในมุมมองของผู้ใช้ภาษาก็ได้ การแสดงอำนาจและการต้านอำนาจสามารถเกิดขึ้น หรือถูกกระทำ/แสดงขึ้นได้ในเวลาเดียวกัน ทั้งนี้ ขึ้นอยู่กับว่าเราพิจารณาจากจุดยืนของใครในสังคม

งานวิจัยพบว่า งานนิพนธ์ของพุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) มีเป้าหมายมากกว่าการเทศนาสั่งสอน หรือการอธิบายความดี วิธีทำความเข้าใจในแบบทั่วไป แต่งานนิพนธ์เหล่านี้สะท้อนถึงการเตือนสติชาวไทยมิให้ตกเป็นทาสทางความคิด วาทกรรม และค่านิยมของโลกตะวันตก การปลุกจิตสำนึกในด้านความกตัญญูต่อสังคมและความรักชาติที่มีรากฐานทางวัฒนธรรมในพระพุทธศาสนาได้ทำผ่านกลวิธีทางวาทกรรม วรรณกรรม และโวหาร ในนัยนี้ วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ทั้งสามรูปมีอุดมการณ์และมีหน้าที่ต้านทานอำนาจทางวาทกรรมและค่านิยมที่ตรงข้ามกับพระพุทธศาสนา

หากกล่าวในเชิงทฤษฎี โดยทั่วไป วาทกรรมสามารถอยู่ตรงกลาง หรือมีความเป็นกลาง แต่วาทกรรมมีหน้าที่ในการแสดงอำนาจ หรือในการต้านทานอำนาจ ในนัยนี้ วาทกรรมเถรวาท

จำนวนมากที่ถูกผลิตขึ้นในยุคสงครามเย็นนี้พบว่าทำหน้าที่ด้านทานอำนาจทางวาทกรรมของความเป็นยุคสมัยใหม่ (โลกตะวันตก) ซึ่งถูกมองว่าเป็นเรื่องของความเป็นอื่น หรือขัดแย้งกับหลักคำสอนทางพระพุทธศาสนาเถรวาท

ในทัศนะของพระสงฆ์ทั้งสามรูป วาทกรรมตะวันตกที่หลังไหลเข้ามาในสังคมไทยนั้น มีว่าเสรีนิยม สังคมนิยม วัตถุนิยม ทุนนิยม บริโภคนิยม เป็นต้น จำเป็นต้องพิจารณาอย่างถ่องแท้ บางวาทกรรมอาจเป็นเรื่องมิฉฉาปฏิญญา แม้สิทธิมนุษยชนเองก็ยังถูกมองว่าเป็นเพียงความดีในระดับศีล แต่มิใช่ความดีในระดับสูง ทั้งนี้ โดยพื้นฐาน พระทั้งสามรูปยังกังวลว่าคนไทยอาจตกเป็นทาสทางความคิดของโลกตะวันตก โดยเฉพาะในยุคที่ชาติตะวันตกถูกมองว่าเป็นรัฐผู้นำในทุกด้าน ดังปรากฏในตัวอย่างข้อความข้างล่าง

เรากำลังไม่มีอิสรภาพ ไม่มีเสรีภาพ หรือไม่มีสมรรถภาพ อะไรก็แล้วแต่ จะเรียกในด้านความคิดนึก ที่เกี่ยวกับความคิดนึก เพราะเรามันถูกทำให้เป็นทาสทางสติปัญญา. . . ความเป็นทาสสติปัญญาในทางโลก นักการเมืองในประเทศไทย มันเป็นทาสทางสติปัญญาของพวกนักการเมืองต่างประเทศ หรือพวกฝรั่งก็มากนัก เพราะว่ามันไปเรียนการเมือง เรียนอะไรที่เกี่ยวกับการเมืองมาจากเมืองนอก. . . ไม่จำเป็นต้องเอาตามที่เขาเขียนให้เราเรียน โลกนี้กำลังเป็นโลกแห่งการหลอกลวงยิ่งขึ้นทุกที (พุทธทาสภิกขุ, 2549ก, น. 100-115)

เมื่อ 100 ปีเศษล่วงมานี้ ประเทศไทยได้ถูกคุกคามโดยลัทธิอาณานิคม เป็นเหตุให้ต้องมีการเปลี่ยนแปลงระบบแบบแผนต่าง ๆ ในการบริหารประเทศตามแบบอย่างประเทศตะวันตก เพื่อเร่งรัดปรับปรุงตัวให้เจริญทัดเทียมที่จะด้านทานป้องกันอำนาจอครอบงำของประเทศที่กำลังเฝ้าระวังอาณานิคมอยู่ในเวลานั้น เริ่มแต่เปลี่ยนแปลงระบบการศึกษาไปจนถึงเปลี่ยนแปลงระบบการปกครองในที่สุด พร้อมกันนั้น วัฒนธรรมแบบตะวันตกก็หลังไหลเข้ามามากขึ้นตามลำดับ ทำให้วิถีชีวิตของคนไทยเปลี่ยนแปลงไปในแนวทางที่แปลกแยกห่างเหินจากวัฒนธรรมไทยเดิมยิ่งขึ้นทุกที แม้ว่าเอกราชของประเทศชาติจะได้รับการดำรงรักษาให้รอดพ้นปลอดภัยมาได้ แต่เอกลักษณ์ของสังคมไทยก็ได้ถูกระทบจนสั่นกร่อน และเลือนจางลงไปเป็นอันมาก (พระพรหมคุณาภรณ์, 2556, น. 4-5)

ตัวอย่างข้อความของปราชญ์เถรวาทไทย หากพิจารณาจากบางมุม อาจสะท้อนอุดมการณ์ความรักชาติ ซึ่งมีใช้ชาตินิยมในแบบสุดโต่ง ที่หลงไหลในเผ่าพันธุ์ แต่ทว่าเป็นอุดมการณ์ที่เกิดจากความกังวลใจเกี่ยวกับการอยู่รอดของความเป็นไทย การอยู่รอดของอัตลักษณ์ไทย และการอยู่รอดของพระพุทธศาสนาในประเทศไทย

นอกจากนั้น พุทธทาสภิกขุมีความใฝ่ฝันที่จะครอบงำโลกด้วยพระพุทธศาสนา แม้ว่าท่านตระหนักดีว่าการศึกษาและการเผยแพร่ต่างประเทศของไทยเรานั้นยังล้าหลังต่างประเทศอยู่มาก

“เมื่อไม่มีการพลีชีพเพื่อศาสนศึกษาที่แท้จริงแล้ว พระพุทธศาสนาในประเทศของเราก็คงยังไม่เจริญสูงซึ่งจนสามารถขยายตัวครอบงำสากลโลก” (พุทธทาสภิกขุ, 2557ก, น. 287)

4.17 ความนัย

ความนัย (subtext) หมายถึง ความหมายโดยอ้อม (implicit meaning) หรือความหมายที่มีได้ถูกกล่าว หรือถูกระบุอยู่ในตัวบทอย่างตรง ๆ ด้วยเหตุผลบางอย่าง แต่ทว่าผู้อ่านที่มีทักษะย่อมรู้สึกได้ถึงความนัย โดยทั่วไป ความนัยมักสื่อถึงประเด็นที่มีความสำคัญและอาจยังเป็นข้อถกเถียงกันในยุคสมัย ในนัยนี้ ความนัยจึงถูกใช้เพื่อหลีกเลี่ยงการตรวจสอบ หรือเพื่อเลี่ยงผลที่ไม่พึงประสงค์ที่อาจตามมา หากเขียนในแบบตรง ๆ

งานวิจัยพบความนัยในตัวบทที่สะท้อนว่าพุทธทาสภิกขุต้องการทวนกระแสสังคม หรือต้องการโต้กับวาทกรรมตะวันตก หรือด้านทานอำนาจของลัทธิจักรวรรดินิยมใหม่ ดังเห็นว่าแม้ว่าพุทธทาสภิกขุไม่บอกตรง ๆ ว่าตนไม่ได้สนับสนุนจริยศาสตร์แบบลัทธิ แต่ท่านบอกชัดว่าคนสมัยนี้มีปากพล่ำแต่เรื่องสิทธิ นอกจากนั้น ท่านบอกชัดว่าท่านสนับสนุนจริยศาสตร์แบบหน้าที่ ซึ่งเป็นเรื่องตรงข้ามกับจริยศาสตร์แบบลัทธิ หากผู้อ่านที่มีทักษะ ผู้อ่านย่อมรู้ว่าจริยศาสตร์แบบหน้าที่เป็นวิธีคิดในแบบเถรวาท ดังสะท้อนในศีล 5 ทิศ 6 และมัชฌิมาปฏิปทา พุทธทาสภิกขุต้องการกระตุ้นให้คนไทยคิดถึงเรื่องหน้าที่ ซึ่งเป็นความดีที่สูงกว่าการหมกมุ่นที่จะปกป้องมิให้ใครมาละเมิดสิทธิของตนเอง ดังสะท้อนในข้อความสำคัญในตัวบท “อดัมมยตากับปัญหาสิทธิมนุษยชน” ของพุทธทาสภิกขุที่กล่าวว่า “ไม่มีความหลงใหลมัวเมาในสิ่งที่เรียกว่าสิทธิ ไม่บ้าสิทธิ ไม่หลงสิทธิ เหมือนคนสมัยนี้ มีปากพล่ำแต่เรื่องสิทธิ แล้วมันไม่ได้ทำหน้าที่เสียด้วยซ้ำ มันบ้าสิทธิ มันจะเอาแต่สิทธิ ปากพูดเป็นแต่สิทธิ พูดไม่เป็นถึงเรื่องหน้าที่ อย่างนี้มันไม่ไหว” (พุทธทาสภิกขุ, 2520, น. 422)

ถ้อยความนี้นับว่าเป็นเงื่อนไขที่บอกถึงความนัย ความนัยในที่นี้คือการด้านทานทางวิธีคิด หรือการด้านทานทางวัฒนธรรม

คำว่า “หน้าที่” ในข้อความนี้เป็นกุญแจสำคัญที่ทำให้เรารู้วิธีคิดของพุทธทาสภิกขุ แม้พุทธทาสภิกขุไม่สาธยายเรื่องหน้าที่มากนัก แต่ใครก็ตามหากได้ติดตามงานประพันธ์ของพุทธทาสภิกขุอย่างต่อเนื่องย่อมเข้าใจดีว่าพระพุทธศาสนาเน้นเรื่องหน้าที่ นับจากศีล ทิศ 6 และมัชฌิมาปฏิปทา (มรรคมรรค 8) นอกจากนั้น พุทธทาสภิกขุยังเน้นย้ำในระหว่างการเดินทางในโอกาสต่าง ๆ ว่าธรรมะแปลว่าธรรมชาติ และยังหมายถึงหน้าที่ด้วย อาจกล่าวในแบบสั้น ๆ ว่า หน้าที่ในที่นี้ก็คือธรรมะนั้นเอง หากกล่าวในแบบขยายความ พระพุทธศาสนามุ่งเน้นให้มนุษย์รู้จักหน้าที่ของตน การทำหน้าที่คือการทำความดี

แม้ว่าบางคนอาจเห็นว่าวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยอาจมิใช่เรื่องของการต้านทานทางวัฒนธรรมก็ได้ อย่างไรก็ตาม งานวิจัยนี้กลับพบว่า การต้านทานทางวัฒนธรรมนั้นเป็นเรื่องจริง และเราสามารถพิสูจน์ประเด็นนี้ด้วยหลักฐานทางตัวบทอื่น ๆ เช่น ธัมมิกสังคมนิยม (พุทธทาสภิกขุ) สยามสามไตร และความสำคัญของพระพุทธศาสนาในฐานะศาสนาประจำชาติ ซึ่งเป็นงานนิพนธ์ของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต)

โดยทั่วไป พระสงฆ์จำเป็นต้องรักษาศีล หรือไม่อยู่ในฐานะที่จะออกมาป่าวประกาศหรือตอบโต้อิทธิพลของสหรัฐอเมริกาในลักษณะตรงไปตรงมา นอกจากนั้น พระสงฆ์เถรวาทยังถูกคาดหวังมิให้ตำหนิรัฐบาลหรือสร้างประเด็นแห่งความขัดแย้งขึ้นในสังคม แต่ในขณะเดียวกัน ท่านก็ไม่สามารถที่จะเมินเฉยต่อประเด็นสำคัญ หรือปล่อยให้สังคมไทยเดินหลงทาง งานนิพนธ์เหล่านี้ในอีกนัยจึงถูกใช้ในการสะท้อนถึงความกังวลใจอย่างลึก ๆ ของพระสงฆ์เถรวาทไทยต่ออิทธิพลของจักรวรรดินิยมอเมริกัน (American Imperialism) ที่ได้พยายามส่งออกสินค้า อุดมการณ์ และค่านิยมของตน เช่น ประชาธิปไตย เสรีนิยม ทุนนิยม ปัจเจกชนนิยม บริโภคนิยม ฯลฯ ให้แก่ผู้คนในสังคมที่ด้อยกว่าตนเองในด้านการพัฒนา

ในขณะที่รัฐบาลและผู้คนในสังคมไทยทั่วไปต่างรับค่านิยมและแนวคิดเหล่านี้โดยมิได้ตระหนักถึงผลหรือนัยที่จะตามมาอย่างรอบคอบ ดังเห็นว่าปราชญ์เถรวาทมิได้เรียกสหรัฐว่า “จักรวรรดินิยม” แต่ทุกคนที่ตระหนักในมิติการเมืองโลกย่อมรับรู้ความนัยดังกล่าวอย่างทันทีว่า ปราชญ์เถรวาทย่อมหมายถึงสหรัฐอเมริกาซึ่งเป็นตัวแทนของลัทธิจักรวรรดินิยมใหม่ (Neo imperialism) โดยสหรัฐฯได้เข้ามาแทนที่อังกฤษและฝรั่งเศสในฐานะมหาอำนาจเก่า หลังการสิ้นสุดลงของสงครามโลกครั้งที่ 2 แม้ว่าความหมายในระดับตัวบทที่เด่นชัด (surtext) ยังเป็นเรื่องสิทธิมนุษยชน แต่ความนัย (subtext) ที่ลึกกว่านั้น คือ การต้านทานอุดมการณ์และค่านิยมของสหรัฐฯ ซึ่งเรียกรวม ๆ ว่า “วัฒนธรรม” หากทำการวิเคราะห์วาทกรรมดังกล่าวในแบบโครงสร้างลงลึกและละเอียด

ตัวอย่าง

สัตว์สังคม เศรษฐกิจ การเมืองที่ดีมีไม่ได้ ถ้าไม่มีศีลธรรม (ไม่เห็นแก่ตัว) หนุนอยู่ในปัจจุบัน ควรมีประเทศที่มีระบบการเมืองที่ประจบของความถูกต้องทั้ง 2 ซีก ทั้งจิตและวัตถุ คือ กรีก + อินเดีย และควรเป็นประเทศนำโลก เช่น อเมริกา มีศีลธรรมพุทธ คือ อนัตตา บวกกับระบบ Republic ของ Plato กลายเป็นระบบธรรมิกสังคมนิยมของธรรมชาติที่จะช่วยโลกได้ ถ้ายังมีความเห็นแก่ตัว ก็ไม่อาจมีสัตว์สังคม-เศรษฐกิจ-การเมืองที่ดีไปได้ เพราะมันมีแต่ทางวัตถุ ภาย สังคม ไม่มีจิตเอาเสียเลย (พุทธทาสภิกขุ, 2542, น. 232)

ตัวอย่าง

สำหรับชาวพุทธนั้น สิทธิมนุษยชนเป็นเรื่องที่เราจะได้ประโยชน์ เพราะเป็นหลักการ และข้อปฏิบัติที่ดี อย่างน้อยก็นำมาสังคมปฏิบัติ ถ้ามนุษยประพุดอยู่ในศีล 5 ก็ไม่จำเป็นต้องมีสิ่งที่เรียกว่า สิทธิมนุษยชน และถ้ามองให้ละเอียดลงไป ก็จะทำให้เห็นว่า ปณิญาสากล่าวด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติที่แยกกระจายไปละเอียดเป็น ข้อย่อยมากมายนั้น ก็อยู่ในขอบเขตของศีล 5 นี้เอง หรือพ้นจากนี้ไปก็อยู่ในหลักธรรม อย่างเช่นเรื่องทศ 6 ที่ว่าด้วยความสัมพันธ์ระหว่างสมาชิกของสังคม เช่น นายจ้างกับ ลูกจ้าง เป็นต้น เป็นการดีที่ว่าถ้าศีล 5 และหลักธรรมเหล่านี้ยังเป็นเพียงคำสอน การมี ปณิญาสากล่าวด้วยสิทธิมนุษยชนก็มาหนุนโดย. .” (พุทธทาสภิกขุ, 2546, น. 18-19)

ตัวอย่าง

ผู้มีอำนาจเงินก็ใช้ระบบอุตสาหกรรมสูบเลือดเพื่อนมนุษย์ มีเงินมาก วางระบบ อุตสาหกรรม ผลิตของที่ยั่วกิเลสออกมาขาย ให้คนหลงใหล แล้วก็สูบเลือดมนุษย์ เพราะว่าเก่งด้วยการโฆษณา เก่งด้วยการโฆษณา โฆษณาเก่งจนโฆษณาให้คุณยายซี เหนียวซื้อตุ๋นก็ได้ ซื้อทีวีก็ได้ นี่เพราะการโฆษณาเก่งของนักอุตสาหกรรม (พุทธทาสภิกขุ, 2546, น. 425-427)

หากดูโดยผิวเผินแล้ว มิน่าจะบอกว่าพระสงฆ์ไทยกำลังต้านทานทางวัฒนธรรมของโลก ตะวันตก แต่ความจริงคือ พระพุทธศาสนาเองได้กำเนิดขึ้นมาเพื่อด้านทานศาสนาพราหมณ์และลัทธิ ต่าง ๆ ในชมพูทวีปที่พระพุทธศาสนาเห็นว่าทำให้คนมกมายและโง่

อย่างไรก็ดี วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ทั้งสามรูปจำเป็นต้องเข้าใจใน บริบทที่กว้างขึ้น โดยเฉพาะในบริบทโลก (global context) เมื่อสังคมไทยถูกรอบจําด้วยวาทกรรม วัตถุนิยม บริโภคนิยม ทุนนิยม เสรีนิยม สังคมนิยม เป็นต้น ซึ่งล้วนเป็นความรู้เชิงวาทกรรมที่มาจาก ภายนอกสังคมไทยดั้งเดิม การที่ต้องรักษาพื้นที่ทางวาทกรรมจึงกลายเป็นเรื่องจำเป็น เพราะมิฉะนั้น ผู้คนก็อาจจะเดินหลงทาง ในบริบทนี้ การโต้กลับวาทกรรมเสรีนิยมและวัตถุนิยมของพุทธทาสภิกขุและ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้กลายเป็นอีกรูปแบบหนึ่งของการต้านทานทางวัฒนธรรม ในแบบสงบ เพราะพุทธธรรมมีอนุญาตให้พระสงฆ์ทำการต่อต้าน หรือทำการประท้วงในแบบที่ฆราวาส ทำได้ แต่นี่มิควรถูกตีความในแบบตื้น ๆ ว่า พุทธทาสภิกขุเกลียดตะวันตก แต่ควรตระหนักว่า พุทธทาสภิกขุเห็นว่าผู้คนในสังคมไทยมักขาดความเข้าใจอย่างถ่องแท้ในการรับอุดมการณ์และ วัฒนธรรมจากโลกตะวันตก คนไทยจึงควรเลือกรับภูมิปัญญาและวัฒนธรรมที่ดีจากโลกตะวันตก นำสังเกตว่าโดยทั่วไปพุทธทาสภิกขุขึ้นชอบวิทยาการของโลกตะวันตก โดยเฉพาะวิทยาศาสตร์ แต่

ทว่าต่อต้านกลุ่มอำนาจที่ใช้วิทยาศาสตร์และการศึกษาไปในทางที่ผิดแปลกไปจากจุดมุ่งหมายเดิม หรือใช้ในแบบที่ผิดศีลธรรม ดังในตัวอย่างที่ยกมาข้างล่าง

ยุคปรมาณูมีการศึกษา มีการค้นคว้า มีการผลิต มีการมี และมีการใช้สิ่งที่มีความเห็นแก่ตัว ฟังดูให้ดี ยุคปรมาณูมีการศึกษาเพื่อความเห็นแก่ตัว มีการค้นคว้าเพื่อเห็นแก่ตัว มีการผลิตด้วยการเห็นแก่ตัว มีการสะสมไว้ด้วยความเห็นแก่ตัว แล้วมีการใช้มันไปด้วยความเห็นแก่ตัว มันเป็นการเห็นแก่ตัวอย่างยิ่งยวด คนอื่นก็พลอยถูกเดือดร้อนวุ่นวายไปด้วย มันไม่มีทางไปไหน เมื่อความเห็นแก่ตัวท่วมโลกอย่างนี้ มันก็น้อมไปเพื่อฆ่าตัวตายมากขึ้น ไม่ต้องมีใครมาฆ่า มันฆ่าตัวตายของมันเอง เมื่อมันเมาความเห็นแก่ตัว. . . ผลิตปัจจัยขึ้นมากเกินกว่าความจำเป็นที่จะดำรงชีวิต ยิ่งเป็นยุคอุตสาหกรรม มันก็ยิ่งผลิตได้มากได้เร็ว แล้วไม่รู้จะเอาไปไหน มันก็จะเกิดปัญหาขึ้นทีหลัง ต้องเอาไปทิ้งทะเลกันที่สุด การเป็นอยู่ด้วยปัจจัยที่เกินความจำเป็นของชีวิตนั้น ไม่ใช่เรื่องฉลาด นั่นแหละเหตุแห่งปัญหา เพราะว่ามันมีเกินจำเป็น ได้ประโยชน์ไม่คุ้ม เพราะว่ามันมีแต่ส่วนเกิน ส่วนเกินนี้ไม่ได้ทำให้สงบสุข ทำให้เป็นบ้าหลังเหมือนคนวิกลจริต. . . คนในโลกบูชาสิ่งที่เรียกว่าประโยชน์ ประโยชน์ที่เขาต้องการอย่างชาวโลก อย่างโลก ๆ ประโยชน์อย่างโลก ๆ เขาไม่ได้บูชาพระพุทธ พระธรรม พระสงฆ์ เหมือนอย่างที่นั่งง่ากันอยู่ทุกวันนี้ เขาว่าแต่ปาก จิตใจแท้ ๆ นั้นบูชาประโยชน์ที่ต้องการ ถ้าเป็นประโยชน์สูงสุดก็ดีไป แต่ถ้าเป็นประโยชน์ต่ำ ๆ แล้วมันก็เล่นตลกกัน บูชาประโยชน์ยิ่งกว่าความถูกต้อง ถ้าบูชาความถูกต้อง มันก็ต้องเป็นไปตามกฎเกณฑ์ของความถูกต้อง. . . มันรวยสุดยอ รวยเสียจนไม่รู้ว่าจะรวยอย่างไร ที่รวยก็รวยจนไม่รู้จะรวยอย่างไร ที่จนก็จนไม่รู้จะจนอย่างไร อดข้าวตายกันมาก ๆ จะยิ่งกว่าสมัยคนป่าคนดงโน้นเสียอีก ในทวีปแอฟริกันนั้นยังมีคนอดข้าวตายเป็นพัน ๆ เป็นหมื่น ๆ ว่ากันอย่างนั้น รวยกว่าเทวดาเสียด้วยซ้ำไป แล้วผลสุดท้าย รวยจนได้ฆ่าตัวตาย เพราะไม่รู้จะทำอะไรต่อไปในความรวย ก็จบลงด้วยการฆ่าตัวตายแก้ปัญหา. . . การศึกษา มันเลวร้าย มันมีแต่ให้ความฉลาด ไม่เหมือนกับการศึกษาสมัยก่อน ซึ่งแฝดกันอยู่กับการศาสนา แล้วมันเป็นประชาธิปไตยด้วย มัวเมาประชาธิปไตยกันจนขึ้นสมอง มันก็เลยใช้ความเห็นแก่ตัวได้ตามความพอใจ ปัญหามันก็เกิดขึ้นมหาศาล นี่คือนิยามของโลก แม้กระทรวงศึกษาก็จัดไม่ได้ ถ้ารัฐบาลเขาไม่ต้องการ รัฐบาลไหนก็ไม่กล้าต้องการ กลัวจะล้าหลังเขา ก็ไปตามกันประเทศใหญ่ ๆ ประเทศมหาอำนาจที่เขาเอาการศาสนาออกไปจากการศึกษาว่าดี ๆ ดีประเทศลูกจ้อกเหล่านั่นก็ตามกันเขา ก็เอาศาสนาออกจากการศึกษา . . . เป็นทาสของกิเลสด้วยในภายใน เป็นทาสของอารมณ์ต่าง ๆ ในภายนอก ในที่สุด มันก็มีแต่ความเป็นทาส จิตใจของคนยุคนี้มีแต่ความเป็นทาส ไม่มีความเป็นไท คือความเป็นอิสระอยู่เหนืออำนาจของสิ่งแวดล้อม มีแต่จะพ่ายแพ้แก่อำนาจ

ของสิ่งแวดล้อม คือ หัวเราะร้องไห้ หัวเราะร้องไห้กันไป ไม่มีที่สิ้นสุด เพราะว่าจิตใจมันเห็นแก่ตัว เต็มไปด้วยความหวาดกลัวว่าจะไม่ได้ตามที่ตัวต้องการ (พุทธทาสภิกขุ, 2546, น. 230-238)

คำว่า “ประโยชน์อย่างโลก” ในที่นี้แท้จริงก็คือประโยชน์ที่ถูกนิยามตามวิธีคิดของสำนักอรรถประโยชน์นิยม (Utilitarianism) ที่เน้นเรื่องผลประโยชน์จากมุมมองที่เน้นความสุขในแบบเอาตนเองเป็นศูนย์กลาง แต่ในกลุ่มคำ “ประโยชน์ของตน เพื่อเห็นแก่ประโยชน์ของผู้อื่น แม้มาก” นี้หมายความว่าประโยชน์ของผู้อื่นแม้มากก็ไม่สำคัญ แต่ประโยชน์ตน แม้นคนเดียวในที่นี้สำคัญกว่า นั่นหมายถึงประโยชน์ที่ตนจะพึงได้รับเมื่อตนทำลายความยึดถือตัวตนของตนเอง (พุทธทาสภิกขุ, 2557ก, น. 67) เพราะการละกิเลสเป็นเรื่องสังคม มิใช่เรื่องปัจเจกบุคคล นี่เป็นวิธีตีความในแบบพุทธทาสภิกขุ

การตีความตัวบทตามตัวอักษรหรือการตีความตามบริบทแวดล้อมจากจุดยืนปัจจุบัน อาจจะทำให้ผู้อ่านเข้าใจว่า ผู้เขียน/ผู้เทศนาสั่งสอนกำลังแสดงความกังวลใจเกี่ยวกับแนวโน้มหรือทิศทางของสังคมไทยในแบบทั่วไปได้ แต่การตีความในอีกระนาบ คือ การตีความในแบบที่ต้องอาศัยความเข้าใจบริบทประวัติศาสตร์อื่น ๆ เช่น ประวัติศาสตร์ภูมิปัญญาของช่วงชีวิตทั้งหมดของพุทธทาสภิกขุซึ่งอยู่ในยุคสงครามเย็น ผู้ตีความอาจต้องหาข้อมูลเกี่ยวกับบริบทที่มากกว่าข้อมูลที่ปรากฏในตัวบทเพื่อที่จะเห็นบริบททางสังคมและวัฒนธรรมในยุคสมัยทางประวัติศาสตร์ที่มีลักษณะเฉพาะตัว เช่น การที่ประชาชนยังเห็นว่าสถาบันทางศาสนายังมีบทบาทอย่างมากในการเทศนาสั่งสอนในเรื่องความดี แม้ว่าบทบาทของสถาบันสงฆ์ในด้านการศึกษาของชาติได้ลดน้อยลงไปอย่างมากในช่วงศตวรรษที่ผ่านมา เพราะรัฐได้พัฒนาระบบการศึกษาด้วยปรัชญาการศึกษาตะวันตกเอง ภายใต้สถานการณ์เช่นนี้ ประชาชนเกรงว่าจึงพยายามนำพาวัดให้มีบทบาทมากขึ้นในเรื่องการเป็นผู้นำทางความคิดในด้านการทำความดี ดังนั้น ปรากฏการณ์ทางสังคมหรือความเคลื่อนไหวทางสังคม (social movement) ดังที่นิยมเรียกว่า “พระพุทธศาสนาเพื่อสังคม (socially engaged Buddhism)” จึงเกิดขึ้นในบริบทนี้ โดยเฉพาะเมื่อพระสงฆ์เห็นว่าปัญหาสังคมในประเทศไทยได้เพิ่มและมีความสลับซับซ้อนมากขึ้น อันเป็นผลมาจากการรับค่านิยมทุนนิยมและวัฒนธรรมวัตถุนิยมจากโลกตะวันตก การแข่งขันระหว่างมหาอำนาจในมิติทางภูมิรัฐศาสตร์โลก วิทยาศาสตร์ เทคโนโลยี และอุดมการณ์ที่มีผลกระทบต่อไทย การรับวัฒนธรรมตะวันตกอย่างขาดการวิเคราะห์อย่างจริงจังมักถูกตีความโดยพระสงฆ์ว่ากระตุ้นมิฉันทิภักดิ์ ความโลภ หรือความเห็นแก่ตัว เป็นต้น

หากพิจารณาบริบทการเมืองที่สะท้อนอยู่ในตัวบท การตีความในที่นี้สามารถแบ่งเป็นสองยุคสำคัญ คือ 1. การเมืองในยุคสงครามเย็น และ 2. การเมืองในยุคหลังสงครามเย็น การเมืองในยุคสงครามเย็น คือ การที่การเมืองไทยไร้เสถียรภาพ หรือไม่มั่นคง นักการเมืองพยายามทุกวิถีการในการขจัดฝ่ายตรงข้าม ผู้คนเรียกร้องแต่สิทธิและเสรีภาพมากกว่าคิดในเรื่องการทำหน้าที่ในแบบพุทธ การตีความตัวบทของพระสงฆ์ โดยเฉพาะของพุทธทาสภิกขุต้องทำร่วมกับบริบทสงครามเย็น (Cold War)

ที่ผลิตความหมายของตัวบทเรื่อง “ธรรมมิกสังคณียม” ในนัยนี้ คำว่า สังคณียมในแบบโลกทัศน์ของพุทธจึงเป็นทั้งสังคณียมในแบบโซเวียตและสังคณียมในแบบสหกรณ์ของพุทธ ในขณะที่การเมืองในยุคหลังสงครามเย็น คือ การที่สังคมไทยเพิ่งได้ตระหนักถึงพิษร้ายจากการบริหารบ้านเมืองที่ผิดพลาดและการพัฒนาประเทศในแบบที่ไม่ยั่งยืน ดังสะท้อนอยู่ในวิกฤตเศรษฐกิจระหว่างปี 1997-1998 รวมถึงการที่ประชาชนเห็นว่าความเท่าเทียมกัน เสรีภาพ สิทธิมนุษยชน ประชาธิปไตยเป็นเรื่องจำเป็นการเคลื่อนไหวทางสังคม (social movement) ขนาดใหญ่ในประเด็นเหล่านี้จึงได้เกิดขึ้นในยุคสงครามเย็น และยังคงอยู่ในยุคหลังสงครามเย็น

ดังนั้น คนที่อ่าน/ตีความตัวบทของพระสงฆ์ทั้งสามรูป โดยไม่เข้าใจนัยต่าง ๆ ของบริบทสงครามเย็น (Cold War) ซึ่งเป็นยุคหลังอาณานิคม (Post-colonialism) และเป็นส่วนหนึ่งของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา ช่วงสงครามเย็นนี้สะท้อนถึงการขึ้นมาของยุคสันติภาพอเมริกัน (Pax Americana) จึงอาจเห็นว่าพระสงฆ์ไทยในยุคสงครามเย็นเกลียดตะวันตก ซึ่งเป็นเรื่องที่เป็นไปไม่ได้เลย ดังนั้น การสรุปในแบบง่าย ๆ ว่า พุทธทาสภิกขุเกลียดสหรัฐฯ เกลียดประชาธิปไตย สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) และพระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี เกลียดเสรีนิยม เป็นต้น เป็นสิ่งที่อาจดูตื้นจนเกินไป แต่หากผู้อ่านหรือผู้ตีความตัวบทได้เคยอ่านงานประพันธ์ทั้งหมดของปราชญ์เถรวาทีเหล่านี้ พวกเขาจะพบว่า พุทธทาสภิกขุชื่นชมสหรัฐอเมริกาในหลายประการ และได้เคยกล่าวชื่นชมโลกตะวันตกในหลายโอกาส โดยเฉพาะในด้านความก้าวหน้าในด้านการศึกษาวิจัยเกี่ยวกับพระพุทธศาสนา ในลักษณะคล้ายคลึงกัน ในงานเขียนของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ และของพระสงฆ์รูปอื่น ๆ ท่านเหล่านี้ก็เห็นว่าโลกตะวันตกได้ทำวิจัยและช่วยเผยแพร่คำสอนทางพระพุทธศาสนาได้ดีอีกทาง

4.18 ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ

อำนาจมีอยู่ในวาทกรรม และสามารถถูกแสดงผ่านวาทกรรม ทั้งนี้เพราะวาทกรรมคือวิธีสร้างความจริง (constructing reality) วาทกรรมสามารถปลุกความคิด สอดแทรกอุดมการณ์ และหล่อหลอมพฤติกรรม กลุ่มคนในอำนาจหรือสถาบันทางสังคมเองก็พยายามแสดงอำนาจของตนผ่านการผลิตวาทกรรมในรูปแบบต่าง ๆ เช่น ความรู้ คำสั่ง คำอธิบาย คำสุนทรพจน์ คำสอน คำพูดโน้มน้าวหรือคำปลุกใจ เป็นต้น ในนัยนี้ ความสัมพันธ์เชิงอำนาจจึงถูกสร้าง รักษา และท้าทายอยู่ตลอดเวลาผ่านวาทกรรม ทั้งนี้เพราะโดยธรรมชาติ วาทกรรมเองก็มีหน้าที่แสดงอำนาจและท้าทายโครงสร้างอำนาจตลอดเวลา ในทางกลับกัน เมื่อโครงสร้างทางสังคมเปลี่ยน วาทกรรมเองก็อาจต้องเปลี่ยน ในอีกนัย วาทกรรมจึงเป็นภาพสะท้อนความสัมพันธ์เชิงอำนาจด้วยเช่นกัน

ไม่มีความสัมพันธ์ทางสังคมใดที่ปราศจากเรื่องอำนาจ ความหมายที่สร้างขึ้นจากภาษาก็ยังต้องวนเวียนหรือเกี่ยวพันกับเรื่องความสัมพันธ์เชิงอำนาจเช่นกัน โดยทั่วไป นักวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์ทั่วไปมักให้ความสำคัญแก่ความสัมพันธ์ระหว่างสถาบันทางสังคม (social institutional relations) แต่มีเชล ฟุโกลต์มิได้หยุดเท่านั้น เขากลับเห็นว่าความรู้และเทคโนโลยีเองก็เป็นอำนาจประเภทหนึ่ง ดังนั้น การวิเคราะห์ในแบบฟุโกลต์จึงต้องให้ความสำคัญอย่างมากแก่ความสัมพันธ์ระหว่างสถาบันต่าง ๆ ทางสังคมที่ผลิตความรู้เชิงวาทกรรมชุดต่าง ๆ เพื่อครอบงำพื้นที่สาธารณะในสังคม ในนัยนี้ ความสัมพันธ์เชิงอำนาจจึงอยู่ในวาทกรรม (power relations are discursive)

สิ่งที่ควรสังเกตคือทฤษฎีการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์เห็นว่าตัวสัญญาหรือภาษานั้นมิได้อำนาจแต่อย่างใด แต่วิธีการใช้ภาษาและวิธีการร้อยเรียงถ้อยคำให้เกิดความหมายต่างหากที่สะท้อนความคิดและความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ในนัยนี้ วาทกรรมจึงแสดง/มีอำนาจ (discourse exercises power)

หากพิจารณาตัวบทของพระสงฆ์ทั้งสามรูป ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่โดดเด่นมักอยู่ในความสัมพันธ์ระหว่างสถาบัน (institutional relations) นั่นคือ ความสัมพันธ์ระหว่างสถาบันสงฆ์กับรัฐบาล ความสัมพันธ์ระหว่างสถาบันสงฆ์กับสถาบันการศึกษา และความสัมพันธ์ระหว่างสถาบันสงฆ์กับสถาบันพระมหากษัตริย์ รวมถึงความสัมพันธ์ระหว่างสถาบันสงฆ์กับสถาบันอื่น ๆ ในรูปมหาราช ความสัมพันธ์เชิงอำนาจอาจเป็นเรื่องทั้งความยินยอมพร้อมใจ (power by consent) และเรื่องการใช้กำลัง (power by coercion)

งานวิจัยพบว่า ความสัมพันธ์เชิงอำนาจมีหลายมิติ การพิจารณามิติต่าง ๆ ของความสัมพันธ์โดยแยกออกจากกันจึงแทบเป็นไปไม่ได้ นอกจากนั้น บางมิติเกี่ยวข้องกับระบบโลกหรือต้องถูกเข้าใจในกรอบความสัมพันธ์ระหว่างบริบทท้องถิ่นกับบริบทโลก เช่น หากไม่มียุคแห่งการล่าอาณานิคม วิทยาศาสตร์และการเผยแพร่วิทยาศาสตร์ก็อาจยังไม่ถึงสยาม ขนชั้นนำของสยามก็อาจยังคงปกครองในลักษณะเดิม แต่ด้วยสำนึกทางสังคมในแบบใหม่ การปรับเปลี่ยนประเทศให้ทันสมัยภายใต้ระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชจึงเป็นจริงขึ้นมาได้ ดังเห็นว่าพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงออกพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ ร.ศ. 121 (พ.ศ. 2445) ซึ่งกำหนดโครงสร้างการปกครองคณะสงฆ์ที่สอดคล้องกับโครงสร้างการปกครองในแบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ในขณะนั้น ต่อมาหลังเหตุการณ์การเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. 2475 กระแสเสรีนิยมกำลังมาแรง ดังนั้น ในปี พ.ศ. 2484 รัฐบาลของจอมพล ป. พิบูลสงครามได้ออกพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ฉบับที่ 2 โดยมีโครงสร้างที่สอดคล้องกับระบอบประชาธิปไตย อย่างไรก็ตาม พระราชบัญญัติฉบับดังกล่าวมีอายุที่สั้นมาก เมื่อจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ได้ทำรัฐประหารในปี พ.ศ. 2500 และได้ประกาศยกเลิกพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ (ฉบับประชาธิปไตย) แล้วแทนด้วยพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ฉบับที่ 3 ที่ประกาศในปี พ.ศ. 2505 โดยมีโครงสร้างที่ให้อำนาจในการแต่งตั้งและชี้ขาดแก่ชนชั้นปกครอง

โดยภาพรวม สถาบันพระมหากษัตริย์และรัฐบาลในฐานะชนชั้นปกครองยังมีอำนาจและอิทธิพลอย่างมากต่อคณะสงฆ์ทั้งในด้านการปกครองคณะสงฆ์และแนวคิด อย่างไรก็ตาม วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ทั้งสามรูปที่นำมาศึกษามีได้สะท้อนมากนักเกี่ยวกับรูปแบบของความสัมพันธ์ระหว่างรัฐบาลกับสถาบันสงฆ์ในแบบเฉพาะ แต่ว่าทฤษฎีด้านสิทธิมนุษยชนดังกล่าวมุ่งเน้นวิจารณ์วัตถุนิยม บริโภคนิยมในสังคม โดยเฉพาะการศึกษาสมัยใหม่ของไทยที่เน้นแต่เรื่องวัตถุ นี่อาจเปิดคำถามว่าอะไรคือผลประโยชน์ของสถาบันสงฆ์ที่มีอยู่ในภาคการศึกษา คำตอบที่เป็นไปได้คือ ในช่วงร้อยปีที่ผ่านมา สถาบันสงฆ์ได้มีบทบาทน้อยลงในการศึกษาของชาติ เพราะสังคมหันไปสนใจระบบต่าง ๆ ของยุคสมัยใหม่ เช่น ระบบการเมืองสมัยใหม่ และระบบการศึกษาสมัยใหม่ นอกจากนี้ ความสนใจในเรื่องการบวชเรียนอย่างจริงจังได้ลดน้อยลง บทบาทของสถาบันสงฆ์จึงเริ่มลดลง เมื่อโรงเรียนรัฐบาล โรงเรียนเอกชน โรงเรียนคาทอลิก โรงเรียนนานาชาติที่เน้นการเรียนการสอนในแบบตะวันตกได้มีบทบาทในชีวิตการศึกษาของชาติ

แต่อีกรูปแบบของความสัมพันธ์ที่มีความแยบยลกว่าแบบแรก คือ ความสัมพันธ์เชิงอำนาจในมิติความรู้ โดยเฉพาะข้อเท็จจริงที่ว่าวิทยาศาสตร์ได้มีอำนาจต่อวิถีคิด วิถีพูด และวิถีบันทึกของผู้คนในยุคสมัยใหม่ ความท้าทายคือพระสงฆ์จะต้องนำเสนอพระธรรมออกมาในลักษณะใดเพื่อที่ผู้รับสารจะคล้อยตาม หรือเสื่อมใสศรัทธาในความเป็นเหตุเป็นผลของสารของตน นี่เป็นความท้าทายที่สถาบันสงฆ์เผชิญในยุคสมัยใหม่

น่าตั้งข้อสังเกตดูว่าหากไม่มียุคสงครามเย็นที่นำมาซึ่งการแข่งขันทางอุดมการณ์ระหว่างสองค่ายมหาอำนาจ พุทธศาสนิกชนก็คงไม่สามารถผลิตผลงานเรื่อง “ธัมมิกสังคมนิยม” (ที่ล้อเลียนและวิพากษ์จุดอ่อนของสังคมนิยม) และผลงานเรื่อง “การเมืองเรื่องศีลธรรม” (ที่ล้อเลียนอุดมการณ์เสรีนิยม)

4.18.1 ความสัมพันธ์เชิงอำนาจในมิติอุดมการณ์

อุดมการณ์เป็นส่วนหนึ่งของความหมาย แต่มิใช่ทุกความหมายคืออุดมการณ์ ในนัยนี้ วาทกรรมบางชนิดที่ผลิตโดยบางสถาบันทางสังคมอาจมีอุดมการณ์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อสถาบันดังกล่าวพยายามเน้นและรักษาความหมายในแบบฉบับของตน ดังนั้น หากพิจารณาจากจุดยืนของการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์ วาทกรรมมีหน้าที่แสดงหรือต้านทานอำนาจในมิติอุดมการณ์ ด้วย

ในกรณีนี้ พบว่าพุทธศาสนิกชนและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) มีส่วนสำคัญที่ทำให้ไตรสิกขากลายเป็นเรื่องอุดมการณ์ โดยทั่วไป แนวคิดมากมายที่พบอยู่ในวาทกรรมเถรวาทไทยมักไม่สามารถเข้ากันได้กับอุดมการณ์ที่ฝังอยู่ในวาทกรรมของยุคสมัยใหม่ วาทกรรมของพุทธศาสนิกชนและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ในช่วงสงครามเย็นได้ตอกย้ำความแตกต่าง

ในเรื่องดังกล่าวมากขึ้น ในวันนี้ อุดมการณ์เถรวาทจึงด้านทานอำนาจของวาทกรรมของยุคสมัยใหม่ เช่น วาทกรรมสังคมนิยม เสรีนิยม วัตถุนิยม บริโภคนิยม อุตสาหกรรมนิยม เป็นต้น

คำถามคือ ทำไมสถาบันสงฆ์ควรด้านทานอำนาจของวาทกรรมเหล่านี้ คำตอบ คือ เมื่อชาวพุทธนับจากสมัยโบราณเชื่อว่าพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาแห่งปัญญา การทำให้ผู้คนหลุดพ้นจากการครอบงำทางปัญญา หรือความเป็นทาสทางภูมิปัญญาเป็นเป้าหมายหรือวัตถุประสงค์หลักของพระพุทธศาสนาตั้งแต่ยุคพุทธกาล ดังสะท้อนในเรื่องการล้มความเชื่อของพวกพราหมณ์ในอินเดีย การกดทับความรู้เรื่องผีในสุวรรณภูมิ ในวันนี้ พุทธศาสนิกชน สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต), สุลักษณ์ ศิวรักษ์, พระไพศาล วิสาโล, พระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธี จึงต้องวิเคราะห์อุดมการณ์ที่แฝงเข้ามาในวาทกรรมต่าง ๆ ว่ามีความถูกต้อง หรืออาจขัดกับหลักพระพุทธศาสนาหรือไม่ การเทศนาสั่งสอน หรือการผลิตวาทกรรมเถรวาทของพระสงฆ์ชั้นนำในที่นี้จึงมีความหมายมากกว่าเรื่องการเสวนา หรือการพูดคุยกับผู้คนในสังคมไทยในประเด็นต่าง ๆ อย่างเป็นกลาง แต่การผลิตวาทกรรมเถรวาทไทยยังต้องหมายถึงการด้านทานอำนาจของวาทกรรมชุดอื่น ๆ ที่พยายามครอบงำสังคมไทยในพื้นที่ทางอุดมการณ์ที่อาจขัดกับคำสอนทางพระพุทธศาสนา หรืออาจแย้งกับกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงดังที่พบในพระไตรปิฎก

ในวันนี้ ทุกสถาบันจึงต้องผลิตวาทกรรมเพื่อสื่อสาร หรือแม้แต่ครอบงำพื้นที่ทางความคิดสาธารณะ แม้พุทธศาสนิกชนก็ยอมรับในหลายโอกาสว่าพระสงฆ์สมควรครอบงำสากลโลกด้วยคำสอนของพระพุทธเจ้า กระแสแห่งการเรียกร้องสิทธิและเสรีภาพในยุคทศวรรษที่ 1950 และ 1960 ซึ่งเป็นยุคแห่งการปลดปล่อยอาณานิคม (decolonization) ในช่วงนี้ ปัญญาชนในภูมิภาคต่าง ๆ ได้เห็นการส่งออกอุดมการณ์ประชาธิปไตย วาทกรรมสิทธิมนุษยชน และระบบทุนนิยมจากฝ่ายโลกเสรี

อย่างไรก็ตาม หากคิดในแบบตรรกะทั่วไป สถาบันสงฆ์ไทยคงผลิตวาทกรรมอื่นที่ไม่ได้หรือด้านทานอุดมการณ์ทุนนิยม สังคมนิยม เสรีนิยม วัตถุนิยม หรือบริโภคนิยม หากอุดมการณ์ของโลกตะวันตกเหล่านั้นไม่สร้างปัญหาหรือมีผลกระทบขึ้นในสังคมไทย แต่ความจริงคือสังคมไทยเจอทั้งพวกสังคมนิยมคอมมิวนิสต์และพวกทุนนิยมเสรีสหรัฐอเมริกาที่ผลิตซ้ำวาทกรรมที่สร้างผลกระทบต่อสังคมไทย หากไม่มียุคสงครามเย็น พุทธศาสนิกชนคงไม่คิดที่จะเทศนา “ธัมมิกประชาธิปไตย” และ “ธัมมิกสังคมนิยม” หากไม่มียุคสงครามเย็น สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) ก็คงไม่สามารถผลิตผลงานเรื่อง “มองอเมริกาแก้ปัญหาไทย” หรือ “การสร้างสรรค์ประชาธิปไตย” ที่ล้อเลียนหรือวิพากษ์จุดด้อยของสังคมตะวันตก โดยเฉพาะสหรัฐอเมริกา งานเหล่านี้ได้กำเนิดขึ้นในยุคสงครามเย็นที่รัฐบาลไทยได้เลือกที่จะทำตามคำแนะนำของสหรัฐอเมริกาในด้านการพัฒนาเศรษฐกิจ การเมือง การศึกษา และสังคม หากพิจารณาในบริบทโลก ในช่วงนี้เวลานี้เอง อำนาจเสรีนิยมได้เพิ่มมากขึ้นในช่วงทศวรรษที่ 60 และ 70 จนถึงทศวรรษที่ 80 เมื่อสหภาพโซเวียตได้ล่มสลาย ในช่วงเดียวกัน สหรัฐอเมริกาได้ก้าวขึ้นมาเป็นมหาอำนาจที่ประสบความสำเร็จอย่างยิ่งใหญ่ในด้านเศรษฐกิจ

และทหาร ควบคู่ไปกับการแพร่อุดมการณ์เสรีนิยมที่เน้นประชาธิปไตยและสิทธิมนุษยชนในฐานะเครื่องมือของนโยบายต่างประเทศ

ในระนาบหนึ่ง คำว่า “ธัมมิกสังคมนิยม” เป็นคำที่ถูกประดิษฐ์เพื่อล้อสังคมนิยม คำว่า “ธัมมิกประชาธิปไตย” เป็นคำที่ถูกประดิษฐ์ขึ้นเพื่อล้อประชาธิปไตย และคำว่า “ธรรมาธิปไตย” เป็นคำที่ถูกนำมาเปลี่ยนบริบทเพื่อใช้เสวนาร่วมกับคำว่า “ประชาธิปไตย” ของโลกตะวันตก นี่เป็นวิธีเดียวที่สถาบันสงฆ์จะสอนธรรมะและเสวนากับประเด็นประชาธิปไตยนี้ได้ เพราะสถาบันสงฆ์เองก็ไม่มีทรัพยากรทางภาษาในลักษณะอื่น ๆ แต่ในอีกระนาบ นี่จึงเท่ากับเป็นการยอมรับตัวตน หรือการดำรงอยู่จริงของอำนาจสังคมนิยมและเสรีนิยมในสังคมไทยโดยปริยาย หรือนี่สะท้อนถึงอิทธิพลของอุดมการณ์เสรีนิยมและสังคมนิยมดังกล่าวที่กำลังมีต่อระบบบริหารไทย วาทกรรมเถรวาทจำนวนหนึ่งจึงเป็นเรื่องการต้านทานอำนาจครอบงำของเสรีนิยมในสังคมไทยด้วย เพราะการใช้คำเหล่านี้ไม่ได้ดำเนินไปเพื่อส่งเสริมเสรีนิยมในแบบตะวันตก แต่ทว่าสร้างความเป็นอื่น (otherness) ทั้งนี้ อาจกล่าวในอีกแบบได้ว่า คำเหล่านี้ได้ถูกใช้เพื่อบ่งบอกเป็นนัยว่าวิธีคิดแบบเสรีนิยมนั้นเน้นแต่เรื่องอัตตา

หากพิจารณาโดยผิวเผิน เราอาจเข้าใจว่าวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยเป็นการเล่าอธิบายประเด็นสิทธิมนุษยชน แต่หากวิเคราะห์ลงลึกในด้านโครงสร้างและหน้าที่ทางสังคมอย่างละเอียด เราจะพบว่า แท้จริงแล้ว วาทกรรมดังกล่าวสะท้อนถึงกระบวนการขัดเกลา (correction) และความพยายามในการจัดระเบียบสังคม (social order) โดยเฉพาะในลักษณะเชิงพลิกแพลง/เชิงจัดการ (manipulative character) ที่มีอยู่จริง ดังสะท้อนในเรื่องของการเลือกประเด็นการเลือกตั้งอย่าง การเลือกมummong เป็นต้น

การที่จะเห็นมิติอื่น ๆ ของความสัมพันธ์เชิงอำนาจได้ เราจำเป็นต้องอ่านตัวบทอย่างละเอียด (close reading) ซึ่งในที่นี้คือ การวิเคราะห์ตัวบทและตัวบทที่มีมาก่อน (prior text) โดยอาศัยความเข้าใจเรื่องสัมพันธ์บท หรือสหบท (intertextuality) เพื่อเข้าถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจในมิติต่าง ๆ ในระยะยาว

หากพิจารณาจากทฤษฎีการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์ ตัวบททั้งสามได้สะท้อนถึงการต้านทานอำนาจทางอุดมการณ์ของโลกตะวันตก ทั้งการศึกษา วิทยาศาสตร์และสิทธิมนุษยชน ดังในตัวอย่างข้อความที่ยกมาข้างล่าง

“การศึกษาในโลก มันเป็นการศึกษาสุนัขทางด่วน” (พุทธทาสภิกขุ, 2546, น. 419)

“ไม่บ้าสิทธิ ไม่หลงสิทธิ เหมือนคนสมัยนี้” (พุทธทาสภิกขุ, 2546, น. 420)

สถาบันสงฆ์เห็นว่าการศึกษาแบบตะวันตกได้ให้ความสำคัญแก่เรื่องความฉลาด ในทางวัตถุ มิได้สนใจความฉลาดทางจิตใจ แต่หลายประเทศในโลกก็เลือกที่จะพัฒนาระบบการศึกษาของตนไปในทิศทางที่ห่างจากความฉลาดทางจิตใจ อำนาจและบทบาทของสถาบันสงฆ์ได้ลดลงในเวทีการศึกษาชาติ คล้ายคลึงกัน แม้สิทธิมนุษยชนเป็นเรื่องความดี แต่วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนเองก็

มีหน้าที่ครอบงำพื้นที่ทางความคิดสาธารณะในสังคมไทย การแสดงอำนาจและการต้านทานอำนาจจึงสิ่งที่อยู่คู่กัน หรือเป็นอีกมิติของความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่เปลี่ยนแปลงตลอดเวลา ดังเห็นได้ในขณะเดียวกัน ก็ยังมีพระสงฆ์ที่อาจเห็นต่างจากวาทกรรมของพระสงฆ์ทั้งสามรูปนี้ อย่างไรก็ตาม คำว่า “ศาสนา” “สังคม” “นักการเมือง” “มหาวิทยาลัย” ดังที่ปรากฏในตัวของพุทธทาสภิกขุได้บ่งบอกถึงการปฏิสัมพันธ์ระหว่างสถาบันต่าง ๆ ในสังคม หรือความสัมพันธ์ระหว่างสถาบันทางสังคม โดยเฉพาะการที่พระสงฆ์ยังมีบทบาทมากในสังคมไทย หรือในพื้นที่สาธารณะไทยในการชี้แนะว่าอะไรดี อะไรไม่ดี อะไรเป็นบุญ อะไรเป็นบาป อะไรเป็นประโยชน์ อะไรเป็นโทษ อะไรเป็นกุศล อะไรเป็นอกุศล สถาบันสงฆ์ยังมีอำนาจมากในประเด็นความดี และวิธีพิจารณาความดี

แต่ในอีกด้าน ตัวบททั้งสามบ่งบอกถึงการขับเคลื่อนและการแข่งขันระหว่างอุดมการณ์เถรวาทกับอุดมการณ์ของโลกตะวันตก ดังสะท้อนในน้ำเสียงในตัวของนักคิดด้านทฤษฎีประวัติศาสตร์แบบสิทธิ หรือวิธีคิดแบบสิทธิมนุษยชนโดยพุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) น้ำเสียงนั้นมาจากข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ที่ว่ารัฐไทยมิได้สนใจมากนักในการนำวิธีคิดแบบพุทธมาใช้ในการพัฒนาทรัพยากรบุคคล โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การมีแผนต่อเรื่องศีลธรรมในแวดวงต่าง ๆ หรือ การไม่สนใจที่จะนำไตรสิกขามาประยุกต์ใช้ในระบบการศึกษา

4.18.2 ความสัมพันธ์เชิงอำนาจในมิติความรู้

ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่มิเชล ฟูโกต์ให้ความสำคัญอย่างมากคือความสัมพันธ์เชิงอำนาจในมิติความรู้เชิงวาทกรรม (discursive knowledge) โดยเน้นว่าอะไรที่นับว่าเป็นเรื่องความรู้ และอะไรไม่ใช่เรื่องความรู้ กฎเกณฑ์ความจริงอะไรเป็นเรื่องจริงและมีผลต่อวิถีคิดของมนุษย์ มนุษย์ในนัยนี้จึงแทบไม่มีอิสรภาพหรืออำนาจ แต่ความรู้เชิงวาทกรรมกลับทรงพลังและมีอำนาจ เพราะกำหนดวิถีคิดของมนุษย์ การหันมาศึกษาการขับเคลื่อนความรู้ชนิดอื่น ๆ ผ่านการปฏิบัติการของสถาบันที่มีอำนาจในสังคมจึงเป็นเรื่องสำคัญ หรือเป็นแก่นของดุซงญอเนลล์เล่มนี้

มนุษย์ในทัศนะของมิเชล ฟูโกต์ มนุษย์มิใช่เป็นองค์ประธาน (subject) ที่มีอิสระหรือสามารถทำอะไรก็ได้ตามจิตอิสระที่แท้จริง นับตั้งแต่เกิด ตรงกันข้าม มนุษย์เป็นผลผลิตของตัวกระทำอื่น ดังเช่น วาทกรรม เนื่องจากฟูโกต์ศึกษากระบวนการและชุดการคิดในรูปแบบต่าง ๆ ที่ทำให้เกิดวิชาเศรษฐศาสตร์ ภาษาศาสตร์ และชีววิทยาสสมัยใหม่ นับจากคริสต์ศตวรรษที่ 17 จนถึงคริสต์ศตวรรษที่ 19 เขาพยายามเสนอว่าการคิด หรือระบบตรรกะในการคิด การใช้ภาษาได้ก่อให้เกิดแบบแผนของความรู้ทั้ง 3 วิชาดังกล่าวในแบบหนึ่ง ครั้งเมื่อระบบตรรกะในการคิดเปลี่ยนไปในแต่ละศตวรรษ แบบแผนความรู้ทั้งสามก็เปลี่ยนไป ความรู้ที่เกิดขึ้นจากการศึกษาทั้งสามวิชาได้ผันแปรไปตามแบบแผนของการคิดที่เปลี่ยนแปลงไปด้วย ในนัยนี้ ความรู้ของมนุษย์จึงมิได้มาจากการค้นพบความจริงในโลกธรรมชาติและสังคม แต่กลับถูกกำหนดให้ผันแปรและค้นพบสิ่งใหม่ ๆ โดยระบบ

ตรรกะในการคิดของมนุษย์เอง ซึ่งมนุษย์มิได้ควบคุมหรือสร้างสรรค์เอง ตัวตนของมนุษย์ถูกผลิต ถูกกระทำจากโลกทางสังคมและเปลี่ยนแปลงไปเรื่อย ๆ กลไกที่มากับวาทกรรมต่างหากที่บงการวิธีคิด

งานวิจัยพบว่า วาทกรรมวิทยาศาสตร์ได้กลายเป็นเรื่องกฎเกณฑ์ความรู้และความจริงที่ทุกสังคมยอมรับในช่วงสองร้อยปีที่ผ่านมา วาทกรรมวิทยาศาสตร์กลายเป็นความรู้-อำนาจ (power/knowledge) ที่ได้เข้ามาครอบงำวิธีคิดและวิธีพูดของปัญญาชนในสังคมไทยอย่างหมดสิ้น โดยเฉพาะในด้านธรรมชาติและจักรวาลวิทยา คนไทยในปัจจุบันมักอธิบายระบบสุริยจักรวาลด้วยความรู้ด้านดาราศาสตร์สมัยใหม่ ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของวาทกรรมวิทยาศาสตร์ ดังนั้น กฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงของวาทกรรมเถรวาทในส่วนที่เกี่ยวกับด้านจักรวาลวิทยาจึงหายไปจากการสนทนาในยุคปัจจุบัน นอกจากนั้น แม้แต่คำสอนทางพระพุทธศาสนาที่เผยแพร่กันในยุคปัจจุบันก็ได้เน้นความรู้ชุดนี้ของพระไตรปิฎก สิ่งที่ตามมาคือพระสงฆ์ต้องใช้วาทกรรมวิทยาศาสตร์ในการเทศนาสั่งสอนในบางตอน ทั้งนี้ เพราะผู้ฟังส่วนใหญ่ใช้วาทกรรมวิทยาศาสตร์

งานวิจัยนี้พบว่า คำสอนทางพระพุทธศาสนานับจากยุคอาณานิคมเป็นต้นมาเริ่มตัดกฎเกณฑ์ความรู้และความจริงในพระไตรปิฎกออกไป โดยเฉพาะจักรวาลวิทยา อาหาร ยา ฯลฯ แต่จะเน้นกฎเกณฑ์ทางจริยศาสตร์เท่านั้น ทั้งนี้เพราะวาทกรรมวิทยาศาสตร์ได้เข้ามาท้าทายพุทธญาณวิทยาในยุคอาณานิคม ขนชั้นปกครองสยามในยุคอาณานิคมจึงได้เริ่มหาวิธีในการเล่าอธิบายคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบใหม่ด้วยตัวอย่างทางวิทยาศาสตร์ที่สามารถไปได้กับวิธีคิดแบบเหตุผลนิยมที่สอดคล้องกับกฎเกณฑ์ทางวิทยาศาสตร์ ดังสะท้อนในหนังสือกิจจานุกิจ และในยุคลงครามเย็น ปราชญ์เถรวาทเห็นว่าพระพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์ฝ่ายจิตวิญญาณ หรือวิทยาศาสตร์ทางฝ่ายนามธรรม หรืออริยวิทยาศาสตร์ หรือวิทยาศาสตร์อย่างเก่า นี่สะท้อนถึงอิทธิพลอำนาจของวาทกรรมวิทยาศาสตร์ที่มีเหนือต่อวิธีคิด วิธีเล่า วิธีอธิบายสิ่งต่าง ๆ ในโลก รวมถึงพระพุทธศาสนา

นอกจากวาทกรรมวิทยาศาสตร์แล้ว กฎเกณฑ์ทางความรู้ปรัชญาสังคมและปรัชญาการเมืองก็ยังพบว่า ได้มีอิทธิพลต่อฆราวาสมากพอ ๆ กับต่อสถาบันสงฆ์ ดังสะท้อนในการเรียกร้องของคณะปฏิสังขรณ์การพระศาสนา หลังเหตุการณ์เปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. 2475 นอกจากนั้น เราสามารถเห็นตัวอย่างของการขอยืมคำสมัยใหม่ (ที่มีต้นกำเนิดจากโลกตะวันตก) เพื่อใช้ในการเทศนาสั่งสอนในแบบเถรวาท ดังเช่น คำว่า “เสรีภาพ” “อิสราภาพ” “ภราดรภาพ” “ความเสมอภาค” เป็นต้น นี่ต่างก็แสดงถึงอีกมิติของความสัมพันธ์เชิงอำนาจ โดยเฉพาะในมิติความรู้ทางปรัชญาสังคม นี่สะท้อนถึงโลกาภิวัตน์ที่บอกเป็นนัยถึงอิทธิพลของโลกตะวันตกต่อโลกตะวันออกในมิติภาษาและภูมิปัญญา ดังสะท้อนในตัวอย่างข้อความของ สุลักษณ์ ศิวรักษ์ ที่ยกมาดังนี้

อะไรที่ไม่อาจพิสูจน์ได้โดยตรรกวิทยา หรือเอาเข้าห้องทดลองทางวิทยาศาสตร์ไม่ได้ ไม่ถือว่าเป็นองค์แห่งความรู้ และองค์แห่งความรู้จึงล้วนผูกพันอยู่กับวัตถุ โดยไม่มีความตั้งงามเข้ามาเป็นตัวกำกับ จนแม้ร่างกายของมนุษย์เองก็เป็นอันตรายกรรม อะไร ๆ ที่เป็น

นามธรรมซึ่งศักดิ์สิทธิ์และมหัศจรรย์ พวกวิทยาศาสตร์กระแสหลักไม่อาจพิสูจน์ได้ตามวิธีวิทยาของตนจน ก็เห็นว่าไม่มีหรือไม่สำคัญ แม้จนโลกพิภพ ซึ่งประกอบไปด้วยแม่น้ำ ภูเขา มหาสมุทร ฯลฯ และพระจันทร์ พระอาทิตย์ก็เป็นเพียงวัตถุธาตุที่ปราศจากชีวิต อย่างวิเศษมหัศจรรย์ด้วยเช่นกัน ยันตรกรรมที่กำหนดมนุษย์และสังคมของมนุษย์ให้สัมพันธ์กันเพียงเพื่อความมั่นคงหรือความมั่นคงทางวัตถุหรือเทคโนโลยีที่ทันสมัยต่าง ๆ โดยอ้างว่านี่แหละคือ ความก้าวหน้า ซึ่งเป็นคำที่ใช้ในสมัยอาณานิคม ต่อมาเปลี่ยนไปใช้คำว่า พัฒนา ในสมัยหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 โดยที่บัดนี้เปลี่ยนมาเป็นคำว่า โลกาภิวัตน์ (มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2542, น. 90-91)

4.18.3 ความสัมพันธ์เชิงอำนาจในมิตีสถาบันทางสังคม

รัฐมีอำนาจเหนือสถาบันสงฆ์ สถาบันสงฆ์อยู่ไม่ได้ หากขาดการสนับสนุนจากรัฐบาลและสถาบันทางสังคมอื่น ๆ ซึ่งในที่นี้คือประชาชน หรือกลุ่มวิชาชีพต่าง ๆ ในยุคสมัยใหม่ สถาบันปกครอง หรือรัฐจึงต้องอุปถัมภ์พระศาสนาตลอดมา ทั้งนี้เพราะพระสงฆ์ไทยไม่สามารถประกอบอาชีพในแบบฆราวาสได้ นี่เป็นจารีตของสถาบันที่ดำรงอยู่อย่างยาวนานท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงในมิติต่าง ๆ สถาบันสงฆ์สามารถดำรงอยู่ หรือแม้แต่เจริญรุ่งเรืองจวบจนทุกวันนี้ก็เพราะความศรัทธาของประชาชน การยอมรับของรัฐ แต่ประชาชน หรือฆราวาสเองต่างก็มีคาดหวังต่อสถาบันสงฆ์ในหลายประการ เช่น ประชาชนต้องการให้วัดเป็นตัวอย่างแห่งความดีงาม หรือเป็นผู้นำทางคุณธรรม โดยเฉพาะความเคร่งครัดทางธรรมวินัยของพระสงฆ์ มุ่งเน้นความเป็นผู้สันโดษมักน้อย นอกจากนั้น ประชาชนยังต้องการให้วัดเป็นที่พึ่งพิงทางจิตใจของผู้มีทุกข์ ต้องการเห็นวัดเป็นที่สงบ สะอาด ร่มรื่น และมีระเบียบ ประชาชนต้องการความช่วยเหลือจากวัดในด้านพิธีกรรม เผยแพร่หลักธรรมทางพระพุทธศาสนา รวมถึงความรู้ศิลปวิทยาการ ในวันนี้ พระสงฆ์จึงตระหนักถึงบทบาทและหน้าที่ของตนเองในสังคม การมองตนเองในทำนองนี้ได้ถูกถ่ายทอดมานานับหลายศตวรรษผ่านสิ่งที่เรียกว่า “วาทกรรมเถรวาทไทย”

น่าสังเกตว่า ตัวอย่างทางภาษาที่อาจสะท้อนความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ฝังแน่นในโครงสร้างทางสังคมของไทย เช่น การใช้คำราชาศัพท์ การเรียกชื่อ หรือการใช้คำสรรพนาม เช่น คำว่า “อาตมา” ซึ่งบ่งบอกว่าผู้พูดแตกต่างจากผู้ฟังในด้านอำนาจหรือการยอมรับ หรือการใช้คำกริยาของพุทธบริษัท เช่น ถวายเพล สรงน้ำ เป็นต้น ทั้งหมดบ่งบอกถึงลำดับชั้นและโครงสร้างทางสังคมไทย แม้พระมหากษัตริย์ก็ยังทรงเคารพพระสงฆ์ ทั้งหมดสะท้อนความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างสถาบันต่าง ๆ ในสังคม การที่จะเข้าใจมิติเหล่านี้อย่างลึกซึ้ง เราอาจต้องย้อนกลับไปดูประวัติศาสตร์สาแหรกในแบบฟูโกต์ หรือความเป็นมาที่ผ่านมาที่บ่งบอกถึงปฏิสัมพันธ์ระหว่างสถาบันต่าง ๆ ในสังคมไทย

ในช่วงศตวรรษที่ผ่านมา บทบาทของสถาบันสงฆ์ลดลงในระบบการศึกษาของชาติ ผลที่ตามมาคืออำนาจของสถาบันสงฆ์ต่างต้องลดลงตามไปด้วย ในขณะที่อำนาจของมหาวิทยาลัยที่เน้นวิชาการสมัยใหม่กลับเพิ่มขึ้น ดังนั้น บทบาทและหน้าที่ของพระสงฆ์ที่ยังเหลือในสังคมจึงเป็นเรื่องพิธีกรรมทางศาสนาและการเทศนาสั่งสอนประชาชน เมื่อวาทกรรมตะวันตกได้เข้าถึงวิถีคิดของคนไทยในทุกระดับ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อสังคมไทยเริ่มเผชิญการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมในยุคสงครามเย็น เมื่ออเมริกันชนสอนเยาวชนไทยเกี่ยวกับความดีในแบบที่ตรงกันข้ามกับพระพุทธศาสนา ท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงนี้ ปัญญาชนชาวพุทธและพระสงฆ์พัฒนาจิตสำนึกทางสังคมว่าหากปล่อยเช่นนี้ สังคมไทยคงจะถดถอย หรือเสื่อมทราม วิถีคิดเรื่องความดีในแบบพระพุทธเจ้าก็อาจจะหมดไปจากสังคมไทย

รัฐมักต้องการให้ศาสนาดำเนินในแบบที่ตนต้องการ แม้กระนั้น รัฐเองก็ใช่ว่ามีอำนาจเด็ดขาด หากย้อนกลับไปดูเหตุการณ์ต่าง ๆ ในประวัติศาสตร์ในช่วงสองศตวรรษที่ผ่านมา รัฐสยามเองก็ถูกต่อต้าน หรือต้านทานเป็นระยะ ๆ ดังปรากฏในกบฏไพร่ หรือผีบุญ กบฏผีบุญบางแห่งก็ใช้ศาสนาในการขับเคลื่อน เช่น กบฏผีบุญภาคอีสาน หรือกบฏพญาผาบ เชียงใหม่ที่ชนพื้นเมืองในเวลานั้นยังไม่ยอมรับอำนาจของสยาม (สายสกุล เดชาบุตร, 2537, น.70-100)

จุดจบบ่อยเป็นทางการของความเป็นประชาธิปไตยในคณะสงฆ์และการแสดงอำนาจของรัฐต่อคณะสงฆ์คือพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ. 2502 นี่เป็นอีกตัวอย่างที่ตอกย้ำถึงอำนาจรัฐที่มีเหนือสถาบันสงฆ์ไทย ในยุคสงครามเย็น สังคมไทยได้เริ่มเปลี่ยนแปลงในด้านโครงสร้างประชากรที่เพิ่มขึ้นในทศวรรษต่อมาต้องเผชิญกับปัญหาสังคมที่สลับซับซ้อน ดังสะท้อนในปัญหาน้อยใหญ่ที่ผุดขึ้นมาเป็นจำนวนมาก เช่น ปัญหาความเหลื่อมล้ำทางสังคม ความรุนแรงทางการเมือง ปัญหาการขาดโอกาสทางเศรษฐกิจ ปัญหาสิ่งแวดล้อม และความเสื่อมทรามทางศีลธรรมอย่างมาก อันเนื่องมาจากการพัฒนาที่ยั่งยืนและรวมถึงอิทธิพลของกระแสเศรษฐกิจและภูมิรัฐศาสตร์โลกที่เข้ามากระทบสังคมไทยในศตวรรษที่ผ่านมา โดยเฉพาะการทะลักไหลของทหารอเมริกัน ทูตต่างประเทศ และบริษัทข้ามชาติที่เข้ามาช่วยพัฒนาและทำลายสภาพแวดล้อมของไทยอย่างคาดไม่ถึง แม้วัดก็ยังต้องถูกนำมาเป็นกลไกของรัฐในการต่อสู้กับสงครามจิตวิทยาของพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย ในวันนี้ พระสงฆ์จะทำหน้าที่เพียงเทศนาสั่งสอนในแบบดั้งเดิมนั้นคงเป็นไปได้ พระสงฆ์เห็นความจำเป็นที่จะต้องเข้ามาช่วยสังคม หรือแม้แต่ชี้แนะสังคมในหลายประเด็น ตรงจุดนี้ เราเริ่มเห็นการวิพากษ์สังคม โดยเฉพาะความสัมพันธ์ที่ไม่เท่าเทียมกันระหว่างสถาบันทางสังคม บุคคลที่เป็นตัวอย่างปัญญาชนสยามในการวิพากษ์ที่โดดเด่นในยุคนี้คือ สุลักษณ์ ศิวรักษ์ ดังปรากฏในตัวอย่างข้อความดังนี้

อาณาจักรเคยควบคู่กับธรรมจักร ซึ่งคอยดักเตือนผู้มีอำนาจให้ถือธรรมเป็นอำนาจ ต่อมาอาณาจักรสะกดให้ศาสนจักรตกอยู่ใต้อำนาจของการเมืองการปกครอง แม้จะไม่

ชอบธรรมก็ตามที่ ครั้นมาบัดนี้ อาณาจักรเองก็สยบยอมกับบรรษัทข้ามชาติ ซึ่งเป็นตัวกำหนดที่สำคัญของลัทธิบริโภคนิยม หากใช้คำว่าโลกาภิวัตน์ซึ่งจะนำไปสู่โลกาภิวัตน์และโลกาภิวัตน์ สำหรับบรรษัทข้ามชาติและรัฐบาลต่าง ๆ ที่สยบยอมอยู่กับระบบโลกาภิวัตน์ ทรัพยากรทางธรรมชาติมีไว้ให้ชนชั้นนำฉกฉวยเอาไปเพื่อแปรรูปเป็นเงินตรา แม้ว่าการกระทำนั้น ๆ จะทำลายสิ่งแวดล้อมทางธรรมชาติ จะทำลายสิทธิมนุษยชน หรือมีการเอาเปรียบชุมชนต่าง ๆ ก็ตามที โดยมีรัฐบาลท้องถิ่นและรัฐวิสาหกิจตลอดจนข้าราชการในระดับต่าง ๆ รองรับค่านิยมอันเป็นมิจฉาทิฐิที่ว่านี้ ดังเห็นจากกรณีท่อแก๊สจากพม่ามาเมืองไทยเป็นตัวอย่าง (มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2542, น. 88)

4.19 สรุป

วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยเกิดขึ้นในยุคสงครามเย็น เมื่อพุทธศาสนิกชนเทศน์ประเด็นสิทธิมนุษยชนนี้ในยุคทศวรรษที่ 1980 วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้รับการเผยแพร่ในช่วงปลายของยุคสงครามเย็น ซึ่งเป็นเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ที่นำมาสู่กระแสความเคลื่อนไหวที่นิยมเรียกกันว่า พระพุทธศาสนาเพื่อสังคม พุทธศาสนาเพื่อสังคมในที่นี้ถือว่าเป็นรูปแบบหนึ่งของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทยในยุคหลังอาณานิคม

วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยประกอบสร้างจากวาทกรรมย่อยต่าง ๆ จำนวนมาก เช่น วาทกรรมเถรวาทไทย วาทกรรมประชาธิปไตยไทย วาทกรรมทุนนิยมไทย เป็นต้น หากวิเคราะห์ในแบบร้อยสร้าง เราจะพบว่า วาทกรรมย่อยเหล่านี้ล้วนมีต้นกำเนิดของตนเองในยุคต่าง ๆ ในประวัติศาสตร์ เช่น วาทกรรมเถรวาทไทยมีต้นกำเนิดของตนเอง โดยนับจากช่วงเวลาที่สยามเริ่มรับพระไตรปิฎกของลังกาทวีป วาทกรรมทุนนิยมเริ่มปรากฏอย่างเด่นชัดในยุคจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ เมื่อคณะรัฐบาลเริ่มดำเนินการพัฒนาประเทศด้วยนโยบายทางเศรษฐกิจแบบตลาดเสรี วิธีคิดแบบทุนนิยมจึงเป็นที่แพร่หลายขึ้นมา เป็นต้น

ในด้านกลวิธีทางคำศัพท์ ตัวบทใช้คำศัพท์และสำนวนภาษาบาลีจำนวนมาก นี่จึงส่งผลให้การตีความตัวบทจำเป็นต้องทำในแบบวาทกรรมเถรวาท ดังเช่น คำว่า “ปัญญา” จำเป็นต้องแปลในแบบเถรวาท ซึ่งหมายถึง “การรู้ทั่ว” หรือ “การตระหนักรู้” ในแบบพุทธเถรวาท จึงมิใช่การรู้ทั่ว หรือ การรู้ถึงในเรื่องอะไรก็ได้ แต่สิ่งที่ถูกรู้ต้องเป็นเรื่องพุทธปัญญาเท่านั้น

ในด้านกลวิธีทางโวหาร และกลวิธีทางวรรณกรรม ที่ใช้ในการผลิตตัวบท ตัวบทด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ทั้งสามรูปเต็มไปด้วยกลวิธีทางโวหารและวรรณกรรมที่สลับซับซ้อน กลวิธีทาง

โวหารและกลวิธีทางวรรณกรรมเหล่านี้ถูกใช้ในการผลิตความหมาย แต่ในขณะเดียวกันกลวิธีทางโวหาร และกลวิธีทางวรรณกรรมสามารถถูกวิเคราะห์ในด้านการสื่ออารมณ์/ความรู้สึก การเน้น/การตอกย้ำ ความหมาย หรือแม้แต่การเปลี่ยนมุมมองหรือความเข้าใจของผู้ฟัง/ผู้อ่านต่อประเด็นต่าง ๆ ที่ ผู้ประพันธ์เสนอในตัวบท ในนัยนี้ กลวิธีทางโวหารและกลวิธีทางวรรณกรรมจึงมิใช่แค่เรื่องความงาม ของการใช้ภาษา แต่ทว่าเป็นเรื่องปริชาน หรือวิธีคิดที่อยู่ในตัวของผู้ใช้ภาษา ในอีกระดับ การใช้ เครื่องมือทางโวหารและวรรณกรรมเหล่านี้อาจสะท้อนถึงอายุ ยุคสมัยนิยม พื้นเพการเลี้ยงดู และ การศึกษาได้อีกด้วย ดังเห็นว่าพุทธทาสภิกขุนิยมใช้ไฮโปพอรา ออซีซีส อธิพจน์ ภาษาเสียดสี หรือ แดกดัน แต่หากพิจารณาอย่างรอบด้าน แท้จริงแล้ว บางที พุทธทาสภิกขุอาจต้องการนำเสนอประเด็น ต่าง ๆ ด้วยอารมณ์ขันในลักษณะประชดประชันที่ชวนให้ต้องคิดตาม หากพิจารณาอย่างเป็นระบบ ทั้งภาษาเสียดสีและภาษาประชดประชันก็สะท้อนถึงความย้อนแย้ง (irony) ด้วยกันทั้งคู่ สมเด็จพระพุทธ โฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) นิยมใช้คำถามเชิงโวหาร (rhetorical question) ในการสร้างตัวบท ในขณะที่ พระมหาจุติชัย วชิรเมธี นิยมเล่นคำ (pun) ดังในตัวอย่าง เช่น “กฎหมายกับหมายกด” “วิชาการกับ วิชาชีวิต” “หัวใจกับหัวสมอง” “ทำมาหากินกับทำมาหาธรรม” เป็นต้น

ในด้านกลวิธีทางวาทกรรม ตัวบททั้งสามมีการสร้างความเป็นอื่น (otherness) โดยการ แบ่งขั้วระหว่างพวกเรา/ของเรากับพวกเขา/ของเขา มีการสร้างภาพแทน โดยเฉพาะการแทนอุดมการณ์ ของฝั่งตรงข้าม (สิทธิมนุษยชน) ด้วยตัวอย่างในด้านลบ (negative other-representation) และมีการ สร้างความหมายผ่านสิ่งที่เรียกว่า “ความหมายโดยนัย” และ “มูลบททางสังคมและวัฒนธรรม”

ในด้านอุดมการณ์ ไตรสิกขาและพุทธปัญญาได้ถูกพบว่าพัฒนากลายเป็นอุดมการณ์ สำคัญดังสะท้อนในตัวบท/วาทกรรมการศึกษาในแบบเถรวาท การพัฒนามนุษย์ในแบบเถรวาท ไตรสิกขาและพุทธปัญญาถูกตอกย่ำร่วมกับฐานคติที่ว่าพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาแห่งปัญญา พระพุทธศาสนาจึงมีหน้าที่ปลดปล่อยมนุษย์ออกจากอวิชชา หรือความเป็นทาสทางภูมิปัญญา หาก พิจารณาร่วมกับบริบททางสังคมและวัฒนธรรมในแบบร่วมสมัย พระสงฆ์เห็นว่าสังคมไทยกำลังตก เป็นทาสทางความคิดของตะวันตก ในนัยนี้ ไตรสิกขายังถูกใช้ร่วมกับมูลบททางสังคมและวัฒนธรรม ไทยเพื่อชี้ให้เห็นว่าการศึกษาตะวันตกไม่เน้นเรื่องศีลธรรม ในขณะที่การศึกษาในแบบเถรวาทดั้งเดิม เน้นการพัฒนาคนทั้งในด้านร่างกายและจิตใจ/ความคิดตามหลักไตรสิกขา (ศีล สมาธิ ปัญญา) ใน บริบทนี้ เมื่อไทยเน้นการพัฒนาระบบการศึกษาของตนในแบบตะวันตก พัฒนาสถาบันต่าง ๆ ในแบบ ตะวันตก ผลที่ตามมาคือผู้คนสมัยใหม่จึงขาดศีลธรรม

ในด้านกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริง วาทกรรมเถรวาทไทยที่พบในตัวบทสะท้อน ถึงกฎเกณฑ์ความรู้และความจริงแบบเถรวาท โดยเฉพาะพุทธญาณวิทยา (Buddhist epistemology) กฎเกณฑ์ความรู้เหล่านี้จึงเปรียบได้กับ “ชุดความรู้ (episteme)” ในความหมายของมิเชล ฟูโกต์ เพราะชุดความรู้ในทำนองนี้มีอิทธิพลต่อวิธีคิดของสังคมไทยมาอย่างช้านาน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง

ก่อนที่สังคมไทยรับรู้เชิงวาทกรรมจากโลกตะวันตกในยุคอาณานิคม เช่น วาทกรรมวิทยาศาสตร์ วาทกรรมปรัชญาการเมือง วาทกรรมทุนนิยม เป็นต้น

ในด้านความเชื่อ แม้ว่ากฎเกณฑ์ความรู้และความจริงจำนวนมากของเถรวาทได้หมดบทบาทและอิทธิพลลงในโลกสมัยใหม่ เช่น จักรวาลวิทยา ภูมิศาสตร์ อาหาร ยา เป็นต้น เมื่อปะทะกับอำนาจของวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี แต่กฎเกณฑ์ทางความรู้จริยศาสตร์เถรวาทกลับถูกนำมาผลิตซ้ำอย่างทรงพลัง ดังเห็นว่า พวกเถรวาทยังเชื่อในเรื่องกฎธรรมชาติดู โดยเฉพาะกฎแห่งกรรมว่าเป็นเรื่องจริง หรือเป็นกฎเกณฑ์ความจริง นอกจากนั้น พวกเถรวาทยังเชื่อในเรื่องกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงอื่น ๆ เช่น อริยสัจสี่ (ทุกข์ สมุทัย นิโรธ มรรค) มรรคมืองค์แปด ไตรสิกขา เรื่องสัมมาปัญญา (ซึ่งหมายถึงการรู้ความจริง เช่น อนัตตา อตมมยตา หรือ ความไม่เห็นแก่ตัว) และมักยึดพระไตรปิฎกเป็นแหล่งความรู้ความเชื่อที่สำคัญของกลุ่มตน

งานวิจัยสะท้อนวิธีคิดในแบบนอร์มัน แฟร์คลัฟ ที่มองภาษาว่าเป็นรูปแบบของวิถีปฏิบัติทางสังคมและเห็นว่าอำนาจสะท้อนอยู่ในการใช้ภาษา ในทัศนะของแฟร์คลัฟ วาทกรรมจึงมีผล/อำนาจต่อสังคม และในขณะเดียวกัน สังคมก็มีผล/อำนาจต่อวาทกรรมด้วยเช่นกัน ในนัยนี้ ผู้วิจัยจึงสรุปว่าวิถีปฏิบัติทางสังคม (ซึ่งในที่นี้คือการเขียน/การเทศนาสั่งสอนของพระสงฆ์) ก็ถูกกำหนดโดยวาทกรรม (social practice is discursively shaped) เช่นกัน ซึ่งในที่นี้คือ วาทกรรมเถรวาทไทย ดังนั้นตัวบทจึงต้องถูกตีความในแบบเถรวาท อำนาจเถรวาทถูกใช้หรือถ่ายทอดอยู่ในภาษาของพระสงฆ์

นอกจากนั้น งานวิจัยนี้ประยุกต์ใช้แนวคิดของ รูธ โวติก ที่เชื่อว่าทุกวาทกรรม/ตัวบทจำเป็นต้องมีตัวบทที่มาก่อน (prior text) แต่ความหมายของคำและประโยคอาจถูกนำมาเปลี่ยนบริบท (recontextualization) ได้ อันเนื่องจากสภาพแวดล้อมที่เปลี่ยนไป ดังเห็นว่าคำว่า “อิสรภาพ” “เสรีภาพ” ครั้งหนึ่งถูกประดิษฐ์ขึ้นเพื่อแปลคำว่า “freedom” หรือ “liberty” ในภาษาอังกฤษถูกนำมาในทางศาสนา นี่สะท้อนพลวัตแห่งความสัมพันธ์เชิงอำนาจในสังคมไทยในยุคสงครามเย็นที่ก่อให้เกิด “ขบวนการพระพุทธศาสนาเพื่อสังคม” เมื่อปัญญาชนชั้นชั้ววาทกรรมเสรีนิยม แต่ในขณะเดียวกันสถาบันสงฆ์ก็ด้านวิธีคิดแบบบริโภคนิยมที่มาพร้อมกับทุนนิยมเสรี

ในขณะเดียวกัน การวิเคราะห์เชิงประวัติศาสตร์ในบทนี้บ่งบอกถึงแนวคิดของมิเชล ฟูโกล์ด ที่เห็นว่ากฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงในยุคหนึ่งสามารถรวมประกอบสร้างกับกฎเกณฑ์ทางความรู้ของยุคต่าง ๆ ได้ วาทกรรมจึงเป็นเรื่องเลื่อนไหลและพร้อมแปลงรูปไปได้เสมอ นอกจากนั้น ฟูโกล์ดเชื่อว่าวาทกรรมสามารถก่อให้เกิดการครอบงำทางภูมิปัญญาได้ วาทกรรมมีอำนาจถึงขนาดสามารถบงการวิธีคิด หรือกำหนดเรื่อร่างของมนุษย์

ความเป็นองค์ประธาน (subject) ที่เคยเชื่อกันมาอย่างยาวนานได้ถูกตั้งคำถาม หรือถูกสงสัยโดยมิเชล ฟูโกล์ด ในทัศนะของฟูโกล์ด แท้จริงแล้ว วาทกรรมเป็นผู้กำหนดความคิดมนุษย์ มนุษย์จึงมิได้มีเจตจำนงเสรีจริง มนุษย์ไม่สามารถคิดอย่างอิสระจริง มนุษย์ไม่สามารถเข้าถึงเสรีภาพ

และอิสรภาพ ดังที่ปัญญาชนชอบกล่าวอ้างกันได้จริง มนุษย์เรียนรู้โลก ธรรมชาติ ค่านิยม พฤติกรรมต่าง ๆ เช่น วิธีกิน วิธีนั่ง วิธีเดิน วิธีออกสังคม วิธีศึกษาเล่าเรียน วิธีกล่าวสุนทรพจน์ วิธีประกอบกิจทางศาสนา วิธีล่อเหยื่อทางเพศ ทั้งหมดมาจากวาทกรรมทั้งสิ้น ตรงจุดนี้ วาทกรรมจึงดูเหมือนมีหน้าที่ในการกำหนดความเป็นมนุษย์

หากพิจารณาในอีกระนาบ แนวคิดเรื่องวาทกรรมในแบบฟูโกต์ได้ลดทอนความสำคัญของสำนักเสรีนิยมและปฏิเสธความเชื่อที่ว่ามนุษย์มีอิสระ มนุษย์มีเหตุผลในตัวเอง ดังที่สะท้อนในปณิญาสากล่าวด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ จริง ๆ แล้ว มนุษย์ดำเนินชีวิตภายใต้กฎเกณฑ์ความรู้และความจริงที่ถูกถ่ายทอดผ่านวาทกรรมโดยที่ตนอาจไม่รู้ตัว เรียนรู้ว่าอะไรดี อะไรไม่ดี อะไรเป็นเรื่องจริงมีตรรกะ อะไรไม่น่าจะจริง มนุษย์เสกกฎเกณฑ์ความรู้และความจริงอยู่ทุกวินาที การวิเคราะห์วาทกรรมอย่างวิพากษ์จะช่วยให้มนุษย์ตระหนักมากขึ้นเกี่ยวกับอำนาจของภาษา วิชาสังคมวิทยาอาจให้ความสำคัญกับกระบวนการกล่อมเกลாதาสังคมและโครงสร้างทางสังคม ในขณะที่วิชามานุษยวิทยาอาจเน้นความสำคัญของวัฒนธรรม ทั้งที่จับต้องได้และจับต้องไม่ได้ แต่การศึกษาวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์กลับให้ความสำคัญอย่างมากกับเรื่องอำนาจของความรู้เชิงวาทกรรมและสภาพแวดล้อมต่าง ๆ ที่ทำหน้าที่กำหนดความเป็นมนุษย์ ซึ่งในที่นี้ รวมถึงความรู้สึคนึกคิดและจิตสำนึกทุกอย่างของมนุษย์

แท้จริงแล้ว วาทกรรมเป็นเรื่องประวัติศาสตร์ วาทกรรมสามารถเข้าถึงได้อย่างรวบรัดโดยปราศจากการเข้าใจบริบททางประวัติศาสตร์ โดยเฉพาะประวัติศาสตร์ภูมิปัญญาที่ช่วยอธิบายว่าทำไมบางกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงสามารถอยู่มาเนิ่นนานถึงปัจจุบัน ในขณะที่หลายความรู้ได้อ่อนตัวลงและจมอยู่ในโลกแห่งประวัติศาสตร์ การวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์ในแบบประวัติศาสตร์ในทำนองนี้จะช่วยเปิดมุมมองและทำให้เราตระหนักมากขึ้นถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจในมติญาณวิทยาที่เชื่อมต่อกับระบบท้องถิ่นกับระบบโลก ดังสะท้อนในกระบวนการแห่งการปะทะสังสรรค์ทางสังคมและวัฒนธรรม การปะทะต่อทางความคิด การบูรณาการ และการโต้ตอบ/ตอบโต้ในมิติภาษา ความคิด ความรู้ ความจริง และอุดมการณ์

บทที่ 5

ความสัมพันธ์ระหว่างตัวบทลัทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทย กับความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา

บทนี้ต้องการอธิบายว่าทำไมวาทกรรมด้านลัทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยจึงเป็นส่วนหนึ่งของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทย (Thai Buddhist Modernism) โดยจะแบ่งการอภิปรายออกเป็นประเด็นสำคัญ ดังนี้ 1. ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา 2. วาทกรรมด้านลัทธิมนุษยชนกับความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา 3. การวิเคราะห์ตัวบทของพระสงฆ์ทั้งสามรูปในด้านความคล้ายคลึงกันและความแตกต่าง 4. การวิเคราะห์ตัวบทของพระสงฆ์ทั้งสามรูปในด้านจุดแข็งและจุดอ่อน ร่วมกับการสำรวจประเด็นและข้อเสนอลัทธิมนุษยชนกับพระพุทธศาสนาจากนักวิชาการสำคัญในโลก เพื่อประเมินจุดยืนของพระสงฆ์ทั้งสามรูปได้อย่างชัดเจนยิ่งขึ้น และเพื่อเข้าใจขอบเขตของการถกเถียงอภิปรายในประเด็นนี้ในรอบ 50 ปีที่ผ่านมา

5.1 ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา

ความเป็นยุคสมัยใหม่ (modernism) ในความเข้าใจโดยทั่วไปหมายถึงขบวนการทางภูมิปัญญาที่ถอยห่างออกมาจากจารีตเดิม ๆ เพื่อวิพากษ์และวิจารณ์จารีตเหล่านั้น เพื่อใช้เป็นแนวทางในการสร้าง หรือพัฒนาความรู้ใหม่ แต่ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางศาสนาเป็นเรื่องของความเคลื่อนไหวทางภูมิปัญญาที่เกิดจากการปะทะสังสรรค์กับรูปแบบต่าง ๆ ของความรู้ของยุคสมัยใหม่ ความเป็นยุคสมัยใหม่ก็มีในทุกศาสนา เพราะศาสนาเป็นเรื่องของวิวัฒนาการ ศาสนาได้หยุดนิ่งเมื่อคนในศาสนามีความรู้มากขึ้น เมื่อคนมีนวัตกรรมมากขึ้น ศาสนาก็ต้องเปลี่ยนไปตามสภาพแวดล้อม

ในกรณีของพระพุทธศาสนา ความเคลื่อนไหวทางภูมิปัญญาในทำนองยุคสมัยใหม่นี้ในศรีลังกามักถูกเรียกโดยศาสตราจารย์กอมบรีชแห่งมหาวิทยาลัยอ็อกซฟอร์ดว่า “พระพุทธศาสนาในแบบโต้แย้ง หรือแบบประท้วง (Protestant Buddhism)” แต่ความเป็นยุคสมัยใหม่ในพระพุทธศาสนา (Buddhist modernism) ในนิยามของเดวิด แอล แม็กมาฮาน (David L. McMahan) หมายถึงรูปแบบต่าง ๆ ของพระพุทธศาสนาที่เริ่มในคริสต์ศตวรรษที่ 19 ที่รวมแนวคิดและวิถีปฏิบัติทางพระพุทธศาสนาเข้ากับวาทกรรมของความเป็นยุคสมัยใหม่ของตะวันตก เช่น วาทกรรมลัทธิมนุษยชน วาทกรรมการพัฒนา วาทกรรมประชาธิปไตย เป็นต้น ในวันนี้ ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาก็เหมือนกับความเป็นยุคสมัยใหม่ดังที่ได้เกิดขึ้นในศาสนาอื่น ๆ ซึ่งเน้นเรื่องของการตีความคำสอนทาง

ศาสนาในรูปแบบใหม่และการทำให้ศาสนาสามารถตอบสนองต่อความต้องการของสังคมในยุคปัจจุบัน โดยเน้นเรื่องโลกปัจจุบันมากกว่าเรื่องโลกหน้า ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาจึงเป็นเรื่องของความเคลื่อนไหวทางภูมิปัญญาในหลายด้าน หรือในหลายมิติอย่างที่ไม่เคยมีมาก่อน ดังที่อธิบายอย่างละเอียดในบทที่ 3

เพอร์รี สมิทท์ ลิวเคล (Perry Schmidt-Leukel) ศาสตราจารย์ด้านศาสนาแห่งมหาวิทยาลัยกลาสโกว์ได้กล่าวอย่างน่าครุ่นคิดว่เมื่อโลกได้เข้าสู่ยุคสมัยใหม่ ศาสนาต่าง ๆ ก็ต้องปรับตัว บางศาสนาเลือกที่จะต่อต้าน บางศาสนาเลือกที่จะปฏิรูปเพื่อสร้างความเปลี่ยนแปลง หรือบูรณาการความรู้ของยุคสมัยใหม่ ศาสนาเหล่านั้นพยายามที่จะสร้างความสมดุล เช่น การแสดงความกล้าหาญที่จะวิจารณ์บางแง่มุมของความเป็นยุคสมัยใหม่ และรวมถึงการวิพากษ์ตนเอง ชาวพุทธในสำนักต่าง ๆ ได้เลือกที่จะเผชิญความท้าทาย โดยวิเคราะห์ประสบการณ์ทางศาสนาของตนด้วยวิธีคิดแบบสมัยใหม่ หรือวิเคราะห์วิธีคิดสมัยใหม่ โดยอาศัยประสบการณ์ทางพระพุทธศาสนา (Schmidt-Leukel, 2013, p. 154)

เดวิด แอล แม็กมาฮาน เห็นว่ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาคือการเน้นเรื่องความเป็นเหตุเป็นผล การเล่าอธิบายพระพุทธศาสนาด้วยภาษาของยุคสมัยใหม่ และการลดทอนเรื่องปกรณัม (demythologization) ในคำสอนทางพระพุทธศาสนา อย่างไรก็ตาม แม็กมาฮานเห็นว่การลดทอนเรื่องปกรณัมในพระพุทธศาสนาแตกต่างจากวิธีการที่เสนอโดย บัลท์มาน (Bultmann) ในคริสต์ศาสนา เพราะการลดทอนมิติปกรณัมของศาสนาคริสต์นั้นเป็นเรื่องของการจงใจ หรือความตั้งใจ แต่การลดทอนปกรณัมในคำสอนทางพุทธศาสนาเป็นเรื่องของความมีได้จ้งใจที่จะเปลี่ยน หรือลดทอนปกรณัม นอกจากนั้น สิ่งที่ถูกลดทอน หรือถูกตีความใหม่ในจาริตพุทธก็มักเป็นเรื่องของพระพุทธเจ้าและพระสาวก ดังที่ C.T. Strauss อ้างว่พระพุทธศาสนาแท้ (genuine Buddhism) เป็นเรื่องที่ตรงกันข้ามกับสิ่งที่ดูลึกลับ (reverse of mystical) แต่เป็นเรื่องธรรมชาติที่ปฏิเสธเรื่องอภินิหาร/ความมหัศจรรย์ (miracle) ปฏิเสธการอ้างถึงสิ่งที่เรียกกันว่ “สาเหตุแรกเริ่ม (absolute and first causes)” ในการอธิบายสรรพสิ่งต่าง ๆ และไม่เน้นเรื่องการบวงสรวง เช่น ไหว้ หรือพิธีกรรมใด ๆ มากมาย (McMahan, 2008, p. 49)

แนวคิดเรื่องความสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา (Buddhist Modernism) ของ เดวิด แอล แม็กมาฮาน ดังปรากฏในหนังสือชื่อ “The Making of Buddhist Modernism” หมายถึงความเคลื่อนไหวทางภูมิปัญญาที่เกิดขึ้นจากการตีความพระพุทธศาสนาในแบบยุคสมัยใหม่ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การตีความพระพุทธศาสนาจากมุมมองของวิธีคิดแบบวิทยาศาสตร์ สิ่งแวดล้อม สิทธิมนุษยชน เป็นต้น นี่จึงเป็นข้อเสนอที่มีประโยชน์ต่อวงวิชาการมาก โดยเฉพาะเมื่อพิจารณาพร้อมกับแนวคิดเรื่องกระบวนการโลกาภิวัตน์ (globalization) กระบวนการปรับเปลี่ยนให้ทันสมัย (modernization) และกระบวนการทำให้เป็นตะวันตก (westernization) ที่เริ่มมาตั้งแต่ยุคอาณานิคม (Colonialism)

ที่เห็นว่าการแลกเปลี่ยนทางความรู้และวัฒนธรรมเป็นเรื่องจริง และมรดกของกระบวนการเหล่านี้ยังมีผลต่อวิถีคิดและการดำเนินชีวิตของผู้คนในสังคมไทยในยุคปัจจุบัน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง อิทธิพลของชุดความรู้วิทยาศาสตร์ที่มีต่อสังคมพุทธในด้านการตีความพระธรรมในแบบใหม่ (reinterpretation of Buddhist doctrines) ที่เน้นเหตุผลนิยม หรือไปได้กับกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงของวิทยาศาสตร์ รวมถึงการฟื้นฟู (revitalization) และการปฏิรูป (reform) ทั้งในด้านวิถีปฏิบัติและคำสอนทางศาสนา

ดังเห็นได้ในบริบทของไทย ในช่วงสองศตวรรษที่ผ่านมา วิทยาศาสตร์ได้มีอำนาจต่อวิถีคิดของชนชั้นนำในยุคอาณานิคม และต่อมาได้เข้ามามีอิทธิพลต่อผู้คนทั่วไปในสังคมในยุคหลังอาณานิคม ดังสะท้อนในขบวนการทางภูมิปัญญาของพุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) นี่ยังต้องรวมถึง สุลักษณ์ ศิวรักษ์ ชรวาสน และพระสงฆ์รูปอื่น ๆ ในอดีต ในบริบทนี้ อำนาจของวิทยาศาสตร์มีความสำคัญมากจนทำให้พระสงฆ์ไทยต้องบอกว่าพระพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์ตะวันออก มากกว่าที่จะบอกว่า วิทยาศาสตร์เป็นพระพุทธศาสนาตะวันตก หากกล่าวในอีกแบบ คำสอนทางพระพุทธศาสนาในยุคนี้ได้มีการเปลี่ยนแปลงในด้านกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงในพระไตรปิฎก เพื่อให้พระพุทธศาสนาสามารถไปได้กับวาทกรรมสมัยใหม่ โดยเฉพาะการตัดเรื่องจักรวาลวิทยาออกจากคำสอนทางพระพุทธศาสนา เหลือคงไว้แต่เรื่องศีลธรรม หรือเรื่องจริยธรรมเท่านั้น

แม้กระนั้น บางคนอาจเห็นว่าความสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนานี้เป็นปรากฏการณ์ย่อยที่เกิดขึ้นพร้อมกันกับอีกปรากฏการณ์ (epiphenomenon) ที่ใหญ่กว่า หรือที่มีความสำคัญมากกว่า เช่น การปรับเปลี่ยนประเทศให้ทันสมัย (modernization) ที่นำโดยชนชั้นปกครองของไทยในอดีตที่ผ่านมา คนอื่นอาจเห็นว่าการปรับเปลี่ยนให้ทันสมัยนี้เป็นเรื่องเดียวกันกับความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา หรือแม้แต่อาจถูกพิจารณาว่าเป็นกระบวนการที่สำคัญกว่าความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา การคิดในลักษณะนี้ก็คงไม่ผิดมากนัก แต่ก็คงไม่ช่วยอธิบายบริบทของพระพุทธศาสนา และก็ไม่ให้ความสำคัญแก่นื้อหาและรายละเอียดของความเป็นสถาบันทางสังคม (social institution) และความเป็นจารีต (norm) ของพระสงฆ์เถรวาทไทยที่ใช้วาทกรรมเถรวาทไทยในการคิด ในการตีความ และในการเทศนาสั่งสอน

แม้ว่าไทยยังสามารถดำรงตนเป็นชาติเอกราชในช่วงยุคแห่งการล่าอาณานิคม (colonialism) ที่นำโดยบรรดาชาติตะวันตก แต่หากพิจารณาในด้านญาณวิทยา สังคมไทยเองก็ไม่ได้แตกต่างจากสังคมอื่น ๆ ในด้านการรับผลกระทบ การรับความรู้ การรับวิถีคิด การรับภาษาหรือวัฒนธรรม เพราะจริง ๆ แล้ว ไทยก็ได้อยู่นอกกระบวนการโลกาภิวัตน์แต่อย่างใด ในวันนี้ ไทยก็ยังต้องรับอิทธิพลทางความคิดและภาษาจากโลกตะวันตกในฐานะศูนย์กลางที่ผลิตความรู้สมัยใหม่ของโลกตลอดเวลา หากพิจารณาในด้านการเมืองและเศรษฐกิจ วิถีคิดของชนชั้นนำไทยก็ได้รับอิทธิพลจากชาติตะวันตก ระบบการเมืองก็เลียนแบบจากโลกตะวันตก แม้แต่การพัฒนาเศรษฐกิจก็ดำเนิน

ตามแนวของสหรัฐอเมริกา นอกจากนั้น การเติบโตทางเศรษฐกิจของไทยเองแท้จริงก็เริ่มขึ้นครั้งแรกในยุคสงครามเย็น เมื่อประชากรเริ่มเพิ่มมากขึ้นหลังการสิ้นสุดของสงครามโลก 2 เมื่อทุนจากต่างประเทศได้เริ่มไหลเข้ามา เมื่อผู้ประกอบการไทยเริ่มเรียนรู้ที่จะเป็นนักอุตสาหกรรม

ในยุคหลังอาณานิคมนี้เอง เราพบว่า ได้เกิดการเคลื่อนไหวทางภูมิปัญญาขนานใหญ่ที่เรียกว่า “พระพุทธศาสนาเพื่อสังคม” ดังเห็นว่า จูเลียน โชเบอร์ (Julaine Schober) เห็นว่าพุทธศาสนิกชนได้ประพันธ์งานทางพระพุทธศาสนาจำนวนมาก และได้ตีความพระธรรมเพื่อทำการปฏิบัติการทางสังคม (social action) ดังสะท้อนในแนวคิดเรื่องความเมตตากรุณาของพระโพธิสัตว์ นี่เป็นการสร้างมิติสมัยใหม่ของความเป็นผู้กำหนดในแบบพุทธ (modern mode of Buddhist agency) ขึ้นเป็นครั้งแรกในสังคมไทย ขบวนการพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมนี้ได้ส่งเสริมเรื่องของการดีพระธรรมในประเด็นสำคัญ ๆ เช่น ความยุติธรรมทางสังคม (social justice) สิทธิมนุษยชน (human rights) และเศรษฐกิจแห่งความพอเพียง (economy of sufficiency) ในแบบพระพุทธศาสนา ดังปรากฏในตัวอย่างทางตัวบทของพุทธศาสนิกชนที่ยกมาดังนี้

บัดนี้โลกกำลังเห็นกงจักรเป็นดอกบัว กงจักรคู่แรกก็คือวัตถุนิยมกับธรรมนิยม คู่ 2 คือระบบการศึกษาไม่สมบูรณ์ การศึกษาเป็นเหมือนสุนัขหางด้วนนี้ เป็นกงจักร การศึกษาที่สมบูรณ์แบบจะเป็นเหมือนดอกบัว คู่ที่ 3 ความเห็นแก่ตนที่บังคับไม่ได้นี้เป็นกงจักร คู่ที่ 4 อยากจะระบุว่าวัฒนธรรมตะวันตกที่ละทิ้งศาสนา ที่นิยมการปล่อยใจตามความรู้สึกแห่งจิตใจของยุคปัจจุบันนี้แหละเป็นกงจักร คู่ที่ 5 ต่อไปอยากพูดว่ากฎหมายในโลกที่ไม่ยอมรับค่านิยมของศีลธรรม นี่เป็นกงจักร คู่ที่ 6 ถัดไป เรามีของสิ่งนอก ของสิ่งนอกในอัญประกาศเราชอบของสิ่งนอก ระบบการศึกษาก็ดี ก็สั่งนอกมา วัฒนธรรมก็ดี ก็สั่งนอกมา ศิลปะ ก็สั่งนอกมา ระบบการกินดื่ยู่ดี ก็นิยมตามแบบของนอก สุรานารี ก็นิยมแบบของนอก การแต่งเนื้อแต่งตัว เต้นรำก็นิยมของสิ่งนอก คู่ที่ 7 ต่อไปสิ่งประดิษฐ์แห่งยุคนี้ เช่น เรื่องปรมาณูก็ดีอวกาศก็ดี อิเล็กทรอนิกส์ก็ดี คอมพิวเตอร์ก็ดี ควบคุมมันไม่ได้โดยหลักของธรรมะ มันก็กลายเป็นสิ่งที่ให้โทษ คู่ที่ 8 อยากจะให้สังเกตชอบความเป็นทาสเอร็ดอร่อยทางเนื้อทางหนังนี้มันเป็นกงจักร คู่ที่ 9 ค่าประจบสอพลอพะเน้าพะนอ นี่มันเป็นกงจักร ทำความวินาศ คู่ที่ 10 อยากชี้ไปยังที่อนุรักษนิยม สิ่งที่ไม่ชวนให้รักใคร่กำหนด ความทุกข์นี้สอนดีกว่าความสุขสอนจริงกว่าความสุข สร้างคนให้ดี ให้นิยมธรรมะ คู่ที่ 11 อยากจะให้มองให้ละเอียดสักหน่อยว่าจิตที่คิดจะให้นั้น สบายกว่าจิตที่คิดจะเอา คู่ที่ 12 ช่องว่างระหว่างชนชั้นคือความไม่เป็นธรรมอย่างยิ่ง นี่มันเป็นกงจักร คู่ที่ 13 สุดท้าย เวลาหมดแล้ว ก็อยากจะระบุว่าศาสนาไม่ใช่ยาเสพติด หรือเป็นทางแห่งกาฝากสังคม ศาสนานี้เป็นดอกบัว จะกำจัดยาเสพติด ทั้งทางกาย และทางจิต (พุทธศาสนิกชน, 2549ข, น. 12-22)

อย่างไรก็ตาม งานวิจัยนี้พบว่า แม้ว่ารูปแบบต่าง ๆ ของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทยมีบางอย่างที่ใกล้เคียงกับข้อเสนอทางทฤษฎีของแม็กมาฮานและโซเบอร์ แต่ก็ มีหลายอย่างที่ไม่สะท้อนลักษณะเฉพาะของบริบทไทย (ดูรายละเอียดในบทที่ 3) โดยเฉพาะในประเด็น กระแสความเคลื่อนไหวพระพุทธศาสนาเพื่อสังคม ซึ่งสะท้อนถึงการตื่นตัวในการใช้ภาษาเสรีนิยม/ สิทธิมนุษยชน การผลิตวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชน ความยุติธรรมทางสังคม เศรษฐกิจพอเพียง การอนุรักษ์สิ่งแวดล้อม เป็นต้น

5.2 วาทกรรมสิทธิมนุษยชนกับความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาไทย

สิทธิมนุษยชนเป็นแนวคิดสมัยใหม่ (modern concept) เพราะเพิ่งเกิดขึ้นเมื่อไม่นานนี้ สิทธิมนุษยชนจึงมิใช่แนวคิดคลาสสิก หรือแนวคิดโบราณอื่น ๆ ดังที่เราอาจพบในจารีตศาสนา (Swidler, 1982, p. vii) ทั้งนี้ เพราะมนุษย์เริ่มตระหนักอย่างจริงจังว่าตนเองมีสิทธิและเสรีภาพ โดยเฉพาะสิทธิตามกฎหมายเมื่อไม่นานมานี้ ก่อนหน้านั้น มนุษย์ยังมองตนเองว่าไม่เท่าเทียมกัน ดังเห็นว่าเรายังเป็นไพร่ เรายังมีทาสในไร่ และมนุษย์ผู้หญิงส่วนใหญ่ในโลกก็ยังไม่โอกาสทางสังคม หรือยังไม่มีสิทธิที่จะออกเสียง หรือไปเลือกตั้ง หากลองสังเกตอย่างจริงจัง เราจะพบว่า ทั้งวิทยาศาสตร์และเสรีนิยมเป็นพลังทางภูมิปัญญาที่สำคัญที่สุดที่ได้เปลี่ยนแปลงโลกในด้านวิธีคิดในรอบพันปีที่ผ่านมา

ในนัยนี้ พระสงฆ์ปัญญาชนอย่างพุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) จึงนั่งเฉยไม่ได้ การที่พระสงฆ์ไทยได้วิเคราะห์ หรือเทศนาในหัวข้อที่เกี่ยวข้องกับแนวคิดสมัยใหม่อย่างเช่นสิทธิมนุษยชน ประชาธิปไตย หรือวิทยาศาสตร์นี้จึงนับว่ามีความสำคัญ มีว่าพระสงฆ์เหล่านั้นได้เลือกที่จะเทศนา/อภิปรายสิทธิมนุษยชนในแง่มุมใด พิจารณาสัทธิมนุษยชนจากมุมมองของศาสตร์แขนงใด ประเมินคุณค่าสิทธิมนุษยชนจากกรอบทางวัฒนธรรมใด ดีความสิทธิมนุษยชนในลักษณะของชุมชนใดก็ตาม เพราะนั่นแสดงว่าพระสงฆ์เองได้มีความตื่นตัวชวนขยายหาความรู้สมัยใหม่ หรือมีความสนใจอย่างมากที่จะเสวนากับประเด็นของยุคสมัยใหม่

แนวคิดสิทธิมนุษยชนเองก็ยังเป็นประเด็นที่ได้รับการถกเถียงในด้านของการตีความ ในนัยนี้ วิธีตีความสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ก็ย่อมถูกพิจารณาว่าเป็นเรื่องที่น่าสนใจ มีว่าการตีความนั้นจะถูกหรือผิด เพราะสถาบันสงฆ์ยังมีอิทธิพลต่อวิธีคิดของผู้คนในสังคมพุทธ นอกจากนั้น ดังที่เรา มักพูดกันว่าภาษาเป็นเรื่องสังคม ภาษาที่พระสงฆ์ใช้ก็ย่อมสะท้อนวิธีคิดหรืออุดมการณ์ที่ตนเวียนหรือเกี่ยวข้องกับสังคมของตน ซึ่งในที่นี้คือ วิธีคิดของสถาบันสงฆ์ไทย หากมองในนัยนี้ จึงกล่าวได้ว่าการอภิปราย การเทศนา หรือการศึกษาเกี่ยวกับสิทธิมนุษยชนสะท้อนถึงความเป็นยุคสมัยใหม่ เพราะผู้อภิปราย ผู้เทศนา หรือผู้ที่กำลังศึกษาสิทธิมนุษยชนต้องพยายามสร้างความเข้าใจใหม่เกี่ยวกับแนวคิดสิทธิมนุษยชนที่มีต้นกำเนิดมาจากวาทกรรมเสรีนิยมของโลกตะวันตก นอกจากนั้น ในช่วงนี้

วิธีคิดวิทยาศาสตร์และเสรีนิยมได้เริ่มเข้ามาในจินตนาการของสังคมไทยในทุกระดับ เราจึงปฏิเสธไม่ได้ว่าการตีความพระธรรม การอธิบายเกี่ยวกับพระพุทธศาสนาในยุคนี้เป็นจินตนาการเดียวกันกับยุคที่มีมาก่อน หรือสองร้อยปีที่มีมาก่อนหน้านี้

งานวิจัยนี้พบว่า ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทยคือรูปแบบต่าง ๆ ของพระพุทธศาสนาที่พัฒนาขึ้นภายใต้เงื่อนไขทางประวัติศาสตร์เฉพาะ (particular historical conditions) ในสองช่วงเวลา คือ ยุคอาณานิคม และยุคหลังอาณานิคม ดังที่อธิบายในบทที่ 3 การผลิตวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์เกิดขึ้นในช่วงหลังยุคอาณานิคม และท่ามกลางกระแสพระพุทธศาสนาเพื่อสังคม (Socially Engaged Buddhism) เงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ของยุคหลังอาณานิคมคือสงครามเย็น หรือช่วงที่ประเทศไทยรับวาทกรรมเสรีนิยม พัฒนาประเทศด้วยระบบทุนนิยมเสรี และในขณะเดียวกัน สังคมไทยได้เผชิญกับปัญหาสังคมในรูปแบบต่าง ๆ อย่างที่ไม่เคยประสบมาก่อน ในบริบทนี้ พระสงฆ์จำนวนหนึ่งก็เริ่มใช้ภาษาสิทธิ ภาษาความเท่าเทียมกัน พระสงฆ์บางรูปหันมาสนใจงานพัฒนาสังคม เนื่องจากพระสงฆ์ตระหนักว่าวัดสมควรที่จะอยู่อย่างโดดเด่นแยกจากสังคม แต่วัดควรที่จะนำสังคม หรือช่วยสังคมให้รอดจากความทุกข์ยาก

ดังที่จูเลียน โชเบอร์ (Julaine Schober) อธิบายว่าความพยายามที่จะทำให้พระพุทธศาสนาสามารถตอบสนองต่อความต้องการทั้งในด้านจิตวิญญาณและด้านวัตถุของโลกในยุคสมัยใหม่ได้สำเร็จลงได้ด้วยการตีความคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนา ในกรณีของไทย สุลักษณ์ ศิวรักษ์ เป็นหนึ่งในบุคคลสำคัญที่ได้อยู่ในขบวนการพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมนี้ ซึ่งเน้นการที่วัดและพระสงฆ์จำเป็นต้องเข้ามาข้องเกี่ยวกับสังคม เพื่อช่วยหาทางออกให้แก่สังคม วัดจำเป็นต้องตอบสนองความต้องการของท้องถิ่นที่ตนอาศัย แนวคิดและความพยายามของ สุลักษณ์ ศิวรักษ์ ได้สะท้อนถึงการนำเอาแนวคิดทางปรัชญาของพุทธทาสภิกขุมาประยุกต์ใช้ในวัฒนธรรมไทย ดังสะท้อนในหนังสือ “ธัมมิกสังคมนิยม (dhammic socialism)” ซึ่งถูกใช้เป็นวิธีในการแก้ปัญหาสังคมและปัญหาความเสื่อมทางจริยธรรมในยุคสงครามเย็น ในยุคนี้ พุทธทาสภิกขุได้ประพันธ์งานทางพระพุทธศาสนาจำนวนมาก และได้ตีความพระธรรมเพื่อหาปฏิบัติการทางสังคม (social action) ดังที่พบในความเมตตากรุณาของพระโพธิสัตว์ ในรูปแบบคิด นี่เป็นการสร้างมิติสมัยใหม่ของความเป็นผู้กำหนดในแบบพุทธ (modern mode of Buddhist agency) ขึ้นในสังคม ขบวนการพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมนี้ได้ส่งเสริมเรื่องของการตีความพระคัมภีร์ในประเด็นสำคัญ ๆ เช่น ความยุติธรรมทางสังคม (social justice) สิทธิมนุษยชน (human rights) และเศรษฐกิจแห่งความพอเพียง (economy of sufficiency) ในแบบพระพุทธศาสนา (McMahan, 2012, p. 16)

การเทศนาเรื่อง “อตัณมยตากับปัญหาสิทธิมนุษยชน” ของพุทธทาสภิกขุนอกจากสะท้อนถึงความพยายามของพุทธทาสภิกขุที่จะเสวนากับแนวคิดสิทธิมนุษยชนในฐานะมรดกของยุคสมัยใหม่ แต่ยังบ่งบอกถึงความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทยในยุคหลังอาณานิคมในหลายประการ

ประการแรก นี่มิใช่วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพุทธทาสภิกขุสนับสนุนวิธีคิดแบบสิทธิมนุษยชน แต่ทว่าด้านทฤษฎีศาสตร์แบบสิทธิของโลกตะวันตก นี่จึงสะท้อนความครุ่นคิดและถ้อยห่างจาก จารีตตะวันตก ประการที่สอง นี่เป็นครั้งแรกที่พระสงฆ์ไทยได้เริ่มเสวนากับสิทธิมนุษยชน ซึ่งเป็น แนวคิดของยุคสมัยใหม่ของโลกตะวันตกในแบบจริงจัง ถึงแม้ว่าสิทธิมนุษยชนเกิดขึ้นตั้งแต่ปี ค.ศ. 1948 แล้ว แต่ค่านี้นี้เริ่มมีบทบาทในทศวรรษที่ 1960 และคงยากนักที่เราจะเห็นพระสงฆ์ออกมาเทศนาใน ประเด็นสิทธิมนุษยชนที่มีความสลับซับซ้อน แต่ทว่ากำลังกลายเป็นมาตรฐานใหม่ในด้าน จริยศาสตร์ และกำลังถูกทำให้เป็นกฎหมายระหว่างประเทศในยุคสมัยใหม่ นี่จึงเป็นครั้งแรกที่พระสงฆ์ต้องพยายาม ออกมาสำรวจว่าพระธรรมใดในพระพุทธศาสนาที่อาจไปได้ หรือใกล้เคียงกับแนวคิดสิทธิมนุษยชน พระสงฆ์ต้องครุ่นคิดว่าแง่มุมใดบ้างในคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่อาจพอเพียงที่จะอธิบายแนวคิดและ หลักการพื้นฐานของสิทธิมนุษยชน เช่น เสรีภาพ ความเท่าเทียมกัน ภราดรภาพ ศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ ความยุติธรรมทางสังคม เป็นต้น ประการที่สอง การเทศนาเรื่อง “อติมมยตากับปัญหา สิทธิมนุษยชน” เป็นหลักฐานชิ้นสำคัญที่บ่งบอกว่าพุทธทาสภิกขุได้ออกมายอมรับว่าทุกศาสนาสอน ให้มนุษย์ละอัตตา หรือลดความเห็นแก่ตัว อย่างไรก็ตาม ความตื่นตัวของกลุ่มความเคลื่อนไหวนี้ บางส่วนก็มาจากการที่ปัญญาชนพุทธเห็นว่าคริสต์ศาสนามียุทธศาสตร์ในการสื่อสารและในการเผยแพร่ ศาสนาที่มีประสิทธิภาพและทันสมัย และพระคริสต์มีโครงการจำนวนมากที่แสดงถึงความก้าวหน้า อย่างมาก โดยเฉพาะสำนักวาติกันสามารถเสวนากับโลกทั้งใบด้วยภาษาที่แสนทันสมัย สภาพแวดล้อม ข้อเท็จจริง และเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์เหล่านี้นำไปสู่ความตื่นตัวและความเคลื่อนไหวทางสังคมใน วงกว้าง ซึ่งต่อมารู้จักกันในโลกตะวันตกว่า “พระพุทธศาสนาเพื่อสังคม”

นอกจากนั้น พุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์มิได้สนใจที่จะเทียบเคียง หลักการพื้นฐานของสิทธิมนุษยชนกับคำสอนทางพระพุทธศาสนา แต่เน้นว่าสิทธิมนุษยชนก็เป็นเพียง ความดีในระดับศีล ในขณะที่ พระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธี มีความสนใจมากกว่าในการเทียบเคียงระหว่าง สองระบบทางจริยศาสตร์

หากเทียบกับกระแสอุดมการณ์ทางการเมืองในช่วงสงครามเย็น อุดมการณ์เด่น ๆ ใน ประเทศไทยมักวนเวียนอยู่กับอุดมการณ์ประชาธิปไตย อุดมการณ์มาร์กซ์ (สังคมนิยม) และอุดมการณ์ ชาตินิยม วาทกรรมของพระสงฆ์ทั้งสามรูปสะท้อนอุดมการณ์ทางการเมืองแบบชาตินิยม โดยเฉพาะ ราชชาตินิยม ด้วยเหตุนี้ พุทธทาสภิกขุจึงกล่าวว่า ระบบเผด็จการก็ได้ ราชธิปไตยก็ยิ่งดี เพราะว่ามันไม่คลานงุ่มง่าม หรือยื้อแย่งกันอยู่อย่างเดี๋ยวนี้ แต่ถ้าไม่ประกอบไปด้วยธรรมะแล้ว มันใช้ไม่ได้ ทั้งนั้นแหละ (พุทธทาสภิกขุ, 2549ก, น. 315) ดังนั้น การที่นักวิชาการบางคนอ้างสำนวน เผด็จการ โดยธรรม ก็ควรเข้าใจเนื้อหาที่ครบถ้วนด้วย

อย่างไรก็ดี พระพุทธศาสนาเป็นเรื่องสากล พระพุทธเจ้าก็ได้มาจากชนชาติไทย พระไตรปิฎกเองก็มีใช้ผลผลิตของคนไทย แม้กระนั้น คำสอนทางพระพุทธศาสนาเป็นความรู้เดียวที่

อยู่เคียงคู่กับชนชาติไทยมาตั้งแต่เริ่มแรก หรือแม้แต่เป็นรากฐานของวัฒนธรรมไทย คนไทยในปัจจุบัน จึงเห็นว่าคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบไทย ๆ เป็นรากฐานของความเป็นไทย ขบวนการทางภูมิปัญญาที่เน้นการตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาเพื่อเสวนากับวาทกรรม อุดมการณ์ต่าง ๆ เช่น สังคมนิยม เสรีนิยม สิทธิมนุษยชน ความยุติธรรมทางสังคม สิ่งแวดล้อม ประชาธิปไตย ทุนนิยม วัตถุนิยมจึงเป็นกิจกรรมที่มีมาอย่างต่อเนื่องและถูกใช้เป็นรากฐานทางอุดมการณ์เถรวาทในยุคสมัยใหม่

ยิ่งกว่านั้น ปณิธาน 3 ประการของพุทธทาสภิกขุยังบ่งบอกถึงความเป็นยุคสมัยใหม่ของพระพุทธศาสนาในยุคสงครามเย็น คือ ความใจกว้างของปัญญาชนพุทธที่จะทำความเข้าใจในเรื่องความหลากหลายทางความรู้และทางความเชื่อที่มีอยู่ในสังคมโลก ไทยมิใช่เป็นสังคมป่าเถื่อน ไทยมิใช่สังคมปิดที่ไม่ต้องการเรียนรู้เรื่องของสังคมใด ๆ ในโลก นอกจากพระพุทธศาสนาเถรวาทแบบไทย ๆ ของตนเอง ปณิธาน 3 ประการที่ผ่านผากไผ่ยังเป็นทางออกสำคัญ เมื่อวัตถุนิยมกำลังทำลายธรรมชาติ และสิ่งแวดล้อมของโลก เราจะรอดพ้นจากภัยพิบัติเมื่อเราทำ 3 อย่างนี้ได้ 1. เข้าถึงหัวใจของศาสนาของตน 2. ทำความเข้าใจระหว่างศาสนา 3. ออกมาเสียจากอำนาจวัตถุนิยม

มิว่าการเทศนาเรื่อง อุดมคติเกี่ยวกับปัญหาสิทธิมนุษยชน จะมีความน่าสนใจอย่างไรก็ตาม การที่เราจะเข้าถึงแนวคิดหลักของพุทธทาสภิกขุ เราคงต้องทำความเข้าใจเกี่ยวกับพัฒนาการทางความคิด ดังสะท้อนในตัวบทที่มีมาก่อน นั่นคือ ธัมมิกสังคมนิยม ซึ่งเป็นงานนิพนธ์ที่ได้รับการยอมรับว่ามีอิทธิพลต่อภูมิปัญญาไทยในยุคสงครามเย็นและมีความสำคัญต่อการศึกษาชีวิตและผลงานของพุทธทาสภิกขุเป็นอย่างมาก

5.3 อัตลักษณ์ของวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยทั้งสามรูป

จากการศึกษาวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยทั้งสามรูป อัตลักษณ์ของวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยทั้งสามมีดังนี้

1. การใช้สิทธิมนุษยย์ในฐานะหัวข้อหลัก แม้ตัวบทระบุถึงประเด็นทางสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองจำนวนมาก แต่ทุกตัวบทสะท้อนถึงหัวข้อสิทธิมนุษยชนเป็นหลัก นั่นหมายความว่าตัวบททั้งสามได้ถูกผลิตขึ้นเพื่อเทศนา หรือเพื่ออธิบายเกี่ยวกับประเด็นสิทธิมนุษยชนเป็นหลัก

2. การใช้วิธีเล่าในแบบเถรวาท วิธีเล่าในแบบเถรวาทในที่นี้ หมายถึงการเล่าทุกครั้งต้องมีวัตถุประสงค์เชิงเทศนาสั่งสอนที่วนเวียนอยู่กับแก่นเรื่อง (theme) ที่ต้องเกี่ยวข้องกับเรื่องความดี การแบ่งระดับความดี และการยกตัวอย่าง หรืออุทาหรณ์เพื่ออธิบายเป้าหมาย ผล ลักษณะ หรือวิธีการทำความดี ดังที่ยอมรับกันทั่วไปในคัมภีร์เถรวาท ทั้งนี้เพราะเถรวาทจะไม่เทศนาเรื่องอื่นที่ห่างไกลจากแนวคิดเรื่องความดี

3. การใช้ไตรสิกขาในฐานะกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริง นอกจากนั้น ไตรสิกขายังถูกเน้นในฐานะอุดมการณ์ที่ปรากฏในวาทกรรมเถรวาทชุดอื่น ๆ เช่น วาทกรรมการศึกษาในแบบเถรวาท วาทกรรมการพัฒนาคนุชยในแบบเถรวาท และวาทกรรมจริยศาสตร์ในแบบเถรวาท เป็นต้น วาทกรรมในแบบเถรวาทดังกล่าวถูกผลิตขึ้นในยุคสงครามเย็น

ทั้งนี้ อาจกล่าวอีกแบบได้ว่าแม้ว่าวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยได้ประกอบสร้างร่วมกับคำหรือข้อความของวาทกรรมสมัยใหม่ เช่น วิทยาศาสตร์ ปรัชญาสังคม เป็นต้น แต่ไตรสิกขาก็ยังเป็นกฎเกณฑ์ทางจริยศาสตร์ที่ครอบงำการตีความด้วย เพราะไตรสิกขาถูกใช้ในการประเมินคุณค่า (evaluation) หรือในการตัดสินใจ (decision) คุณค่าของสิทธิมนุษยชนที่สะท้อนถึงความเป็นอื่น (otherness)

ไตรสิกขาจึงแพร่กระจายอยู่ในวิถีคิด หรือในกระบวนการสร้างตัวตน ร่วมกับฐานคติทางพระพุทธศาสนา (Buddhist assumption) ที่เห็นว่ามนุษย์มีอวิชชา นี่เป็นคุณลักษณะขององค์ประกอบสำคัญของเรื่องเล่าในแบบเถรวาท ดังนั้น เมื่อฟังวาทกรรมเถรวาท หรือเมื่อลงมืออ่านด้วยบทเถรวาทในทุกตัวบทต้องมีฐานคติ (assumption) พุทธเถรวาทที่บ่งบอกว่ากฎแห่งกรรม อริยสัจสี่ และไตรสิกขาเป็นเรื่องจริง มนุษย์ควรพัฒนาตนเองจนบรรลุมุตติ แม้ว่าผู้พูดหรือผู้แต่งมิได้ระบุว่าไตรสิกขาแต่ผู้ฟังก็ต้องเข้าใจว่าไตรสิกขาเป็นเกณฑ์หรืออุดมการณ์ หรือแนวคิดที่มีอยู่จริงในตัวบทด้วย

ตัวบทสะท้อนหลักเกณฑ์ทางพุทธจริยศาสตร์ เช่น กุศลกับอกุศลในฐานะเกณฑ์ในการนิยามหรือในการตัดสินใจอะไรดีหรือไม่ดี ดังที่ยอมรับกันอย่างทั่วกันในคำสอนทางพระพุทธศาสนาเถรวาท ดังนั้น อาจกล่าวได้ว่าไตรสิกขาในที่นี้จึงเป็นทั้งอัตลักษณ์และอุดมการณ์หรือวิถีคิดที่แพร่กระจายไปทั่วในตัวบท

ข้อสังเกตที่น่าสนใจคือ มิเชล ฟูโกต์ เห็นว่าอัตลักษณ์เป็นรูปแบบของการกดทับ (subjugation) และวิธีการแสดงอำนาจ (exercise of power) โดยเฉพาะการที่ไม่ยอมให้ผู้ใช้อำนาจ/วาทกรรมสามารถคิดในแบบอื่น ๆ อุดมการณ์เถรวาทไทยที่ถูกถ่ายทอดกันในสถาบันทางสังคมเถรวาทจะไม่ยอมอนุญาตให้พระสงฆ์ไทยเปิดรับอุดมการณ์ที่แตกต่างจากอุดมการณ์ของตน โดยเฉพาะอย่างยิ่งในด้านการพิจารณาเรื่องความดี ระดับของความดี เป็นต้น

แม้ว่าเนื้อหาต่าง ๆ ที่ปรากฏในตัวบท (text) มักอยู่ในรูปของการอธิบายและพรรณนา แต่ทว่าผู้ประพันธ์ใช้ฉากสังคมร่วมสมัย (contemporary setting) ร่วมกับฉากประวัติศาสตร์ในยุคสมัยต่าง ๆ เป็นตัวอย่างในการดำเนินเรื่องเพื่อให้ผู้อ่านรู้สึกคล้อยตาม แต่หากสังเกต วิธีเล่าเรื่อง (story) มักจบลงเอยด้วยชัยชนะของปัญญาหรือสะท้อนแนวคิดเรื่องปัญญาและไตรสิกขา ลักษณะนี้จึงถูกนิยามในที่นี้ว่า “วิธีแบบเถรวาท” เพราะเถรวาทสนใจแต่เรื่องความดี วิธีทำความดี และเหตุผลที่มนุษย์สมควรต้องทำความดี เป็นต้น และพระสงฆ์เถรวาทเห็นว่าไตรสิกขาเป็นวิธีพัฒนาความดี โดยมีปัญญาเป็นทั้ง (means) และเป้าหมาย (aim) หรือระดับของความดีที่สูงสุด วรรณกรรมเถรวาท

ทั้งหมดจะถูกผลิตออกมาด้วยโครงสร้างหรือฐานคติในการทำงานนี้ตลอดระยะเวลาสองพันกว่าปีแห่งประวัติศาสตร์ แม้ว่าวรรณกรรมเถรวาทบางชิ้นอาจจะบุเรื่องอื่น ๆ เช่น จักรวาลวิทยา อาหาร ยา เป็นต้น แต่เรื่องเล่าเหล่านั้นเป็นเพียงประเด็นปลีกย่อย เพราะเป้าหมายหลักที่แท้จริงของวรรณกรรมเถรวาท คือ การเทศนาสั่งสอนมนุษย์ในเรื่องการทำความดี

ในด้านข้อสรุป สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) และพระสงฆ์รูปอื่น ๆ เห็นว่าสิทธิมนุษยชนสามารถเทียบเท่ากับศีล 5 แต่มนุษย์ไม่ควรหยุดแค่ศีล 5 มนุษย์ควรใช้ศักยภาพของตนในการพัฒนาไปสู่ความดีในระดับที่สูงสุด

ในนัยนี้ วาทกรรมที่ใช้ในการเทศนาของเถรวาทไทยจึงมิใช่แค่เรื่องว่าใครทำอะไรกับใครในบริบทสังคมในแบบหนึ่ง แต่วาทกรรมมีอุดมการณ์ที่ฝังอยู่ในวาทกรรม ในนัยนี้ วาทกรรมจึงทรงพลังหรือมีอำนาจ หากวิเคราะห์ในแบบโบราณคดีแห่งความรู้ของฟูโกต์ วาทกรรมยังสามารถสะท้อนเงื่อนไขที่บ่งบอกถึงประวัติศาสตร์ที่ผ่านมา ซึ่งเปรียบเสมือนหินหรือวัตถุโบราณที่บ่งบอกถึงยุคต่าง ๆ ของโลกที่หินก้อนนั้นได้ผ่านมา ตัวบทที่บรรจุวาทกรรมดังกล่าวได้ถูกสร้างหรือคิดขึ้นจากชุดความรู้ (episteme) จำนวนมาก จึงบอกเป็นนัยว่าความสัมพันธ์เชิงอำนาจ (power relations) ได้เปลี่ยนแปลงบทบาทและอำนาจของสถาบันสงฆ์ สถาบันสงฆ์ไทยต้องพยายามรักษาบทบาทของตนที่กำลังถูกท้าทายอย่างหนักในยุคโลกาภิวัตน์ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในด้านญาณวิทยา นับตั้งแต่การทำลายของวิทยาศาสตร์ที่แพร่เข้ามาในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว การเข้ามาของวาทกรรมปรัชญาการเมืองและสังคมในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เป็นต้นมา สิ่งที่ตามมาคือสถาบันสงฆ์ไทยต้องปรับตัวโดยเล่าอธิบายพระพุทธศาสนาด้วยภาษาสมัยใหม่ แต่ขณะเดียวกันต้องวิพากษ์จุดอ่อนของความเป็นยุคสมัยใหม่ของตะวันตก เพื่อยืนยันว่าแก่นคำสอนทางพระพุทธศาสนาดั้งเดิมที่เน้นจริยศาสตร์ยังทันสมัย โดยวางวาทกรรมเถรวาทไทยในโครงเรื่องเล่าแม่บท (master narrative) ในแบบใหม่ที่ทันสมัย ที่สะท้อนการรอบรู้ของพระภิกษุสงฆ์ ที่สะท้อนการใช้หลักฐานมากกว่าความเชื่อศรัทธาในการโน้มน้าว ตรงจุดนี้ จาริตเถรวาทก็ไม่ต่างจากสำนัก/จาริตอื่น ๆ ในโลกที่ต้องคำนึงถึงความไปได้กับวิทยาศาสตร์ของสิ่งที่ตนกำลังจะเทศนาหรืออธิบายในงานนิพนธ์ และนัยนี้ได้สะท้อนถึงการปะทะหรือการเจรจาต่อรองระหว่างญาณวิทยาต่าง ๆ ที่มีอยู่ในตัวบท แม้ว่าทฤษฎีเกณฑ์ความรู้และความจริงของญาณวิทยาเหล่านั้นอาจขัดกัน แต่นี่ก็คือการประกอบสร้างของสิ่งที่เราเรียกว่า “วาทกรรม”

ตัวอย่างหรือสิ่งที่ถูกเล่าในวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยทั้งสามรูปมีความสำคัญ ทั้งนี้ เพราะพระสงฆ์ยังต้องตระหนักว่าผู้ฟังหรือผู้อ่านจะเข้าใจตัวอย่างดังกล่าวไปในทิศทางเดียวกับตนไหม พระทั้งสามรูปเล่าประเด็นเดียวกันออกมาได้แตกต่างกันมากในรายละเอียด ดังเห็นว่าพุทธทาสภิกขุมิได้เล่าสิทธิมนุษยชนในด้านเรื่องพัฒนาการทางประวัติศาสตร์มากนัก แต่ท่านสนใจที่จะอธิบายตัวอย่างของการละเมิดสิทธิมนุษยชนในรูปแบบต่าง ๆ รวมถึงต้นตอ หรือแรงจูงใจ

ของการละเมิดสิทธิมนุษยชน สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) พยายามอธิบายภูมิหลังที่เต็มไปด้วยการเบียดเบียน แย่งชิง กดขี่ข่มเหง และให้ข้อสรุปที่ชัดเจนว่ามนุษย์ไม่ควรหยุดแค่ความดีในระดับสิทธิมนุษยชน ในขณะที่ พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี สนใจเทียบเคียงบางแง่มุมของจารีตหรือวิถีปฏิบัติทางวัฒนธรรมของพระพุทธศาสนาที่อาจตรงกับหลักการพื้นฐานของสิทธิมนุษยชน ท่านนำเสนอ นิยามเรื่องปัญญาสากล ซึ่งแท้จริงเป็นเรื่องพุทธปัญญาทั้งสิ้น

นอกจากนั้น ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตว่าแม้ว่าเนื้อหาที่ปรากฏในคำเทศนาสั่งสอนหรือในตัวของบรรณกรรมเถรวาทไทยได้แปรเปลี่ยนไปตามยุคสมัย แต่สิ่งหนึ่งที่ไม่เคยเปลี่ยนคือกฎเกณฑ์ความรู้และความจริงในแบบเถรวาท หรือชุดความรู้ในแบบเถรวาท การเล่าในทำนองนี้จึงถูกนิยามในที่นี้ว่า วิธีแบบเถรวาท เพราะจารีตเถรวาทสนใจแต่เรื่องความดี วิธีทำความดี และเหตุผลทำไมมนุษย์ควรต้องทำความดี เป็นต้น บรรณกรรมเถรวาททั้งหมดถูกผลิตออกมาในทำนองนี้ตลอดระยะเวลาสองพันกว่าปีแห่งประวัติศาสตร์ แม้ว่าบรรณกรรมเถรวาทในบางยุคได้ผลิตในรูปบทกวี บรรณกรรมเถรวาทบางชิ้นอาจระบุความรู้ในเรื่องอื่น ๆ บ้าง เช่น จักรวาลวิทยา อาหาร ยา ความรู้เรื่องแพทย์ เป็นต้น แต่เรื่องเล่าเหล่านั้นเป็นเพียงประเด็นปลีกย่อย เพราะเป้าหมายหลักที่แท้จริงของบรรณกรรมเถรวาทคือการเทศนาสั่งสอนมนุษย์ในเรื่องการทำความดี โดยมีฐานคติที่ว่านิพพาน หรือวิมุตติเป็นเป้าหมายและเป็นเรื่องจริง แต่มนุษย์ยังมีอวิชชา วิธีหรือหนทางที่มนุษย์จะบรรลุการพ้นทุกข์คือการดำเนินชีวิตตามอริยมรรคมีองค์ 8

หากพิจารณาประเด็นวิธีการเล่าที่พบในวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยจากมุมมองของภาษาศาสตร์ปริชาณ (cognitive linguistics) หรือจากมุมมองเรื่องชุดความรู้ของมิเชล ฟูโกต์ จุดเด่นการเล่าอธิบายสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยทั้งสามนี้คือการลดช่องว่างของความแตกต่างระหว่างชุดความรู้วิทยาศาสตร์กับชุดความรู้พุทธศาสตร์ แม้กระนั้น พระสงฆ์อาจไม่เห็นว่าการสอนทางพระพุทธศาสนาต่างจากวิทยาศาสตร์ ดังเห็นว่าพระสงฆ์ทั้งสามรูปเชื่อว่าพระพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์ตะวันออก และนี่อาจกลายเป็นจุดเด่นในด้านความคิดที่พัฒนาขึ้นในยุคหลังอาณานิคม เมื่อพระสงฆ์ไทยไม่นิยมเทศนาในแบบเดิม ๆ ที่มักใช้เรื่องราวในพระไตรปิฎกที่เต็มไปด้วยฉาอกถิหารและเสี่ยงที่จะเกิดการถูกวิพากษ์วิจารณ์ว่าไม่ตรงกับยุคสมัย มีความย้อนแย้ง มีความล้าสมัย หรือไม่ตรงกับกรณีสังคมปัจจุบัน ในนัยนี้ พระสงฆ์จึงต้องสำรวจประเด็นสังคม โดยการพยายามศึกษาสิ่งต่าง ๆ ที่ปัญญาชน หรือผู้คนกลุ่มต่าง ๆ ในสังคมให้ความสนใจ

อีกจุดเด่นคือตัวบททั้งสามใช้วิธีเล่าในแบบเถรวาทที่มักวนเวียนอยู่กับเรื่องปัญญากับอวิชชาในฐานะแรงจูงใจ (motivations) ของมนุษย์ที่ถูกใช้เป็นเกณฑ์ในการวิเคราะห์และตัดสินปรากฏการณ์ทางสังคมอื่น ๆ โดยเล่าผ่านมุมมองของผู้เล่า (โดยไม่สนใจวิธีคิดในทฤษฎีสังคมอื่น ๆ)

แม้กระนั้น พระสงฆ์ก็ยังต้องรักษาคำศัพท์บาลีซึ่งเป็นพระธรรมสำคัญ ๆ ที่ไม่สามารถตัดออกไปได้ ดังเห็นว่า หากเราลองตัดคำศัพท์บาลี เช่น อตัมมยตา ศีล ปัญญา ฯลฯ ออกไปจากตัวบท

ของพระสงฆ์ทั้งสามรูป ตัวบททั้งหมดก็กลายเป็นเรื่องฆราวาส ตัวบทก็จะลดฐานะจากเรื่องการเทศนาสั่งสอนในแบบเถรวาทมาสู่งานประพันธ์ในแบบธรรมดาทั่วไป เช่น ความเรียงที่ให้เหตุผลต่อเรื่องหนึ่ง ๆ ในแบบธรรมดา คุณค่าของการผลิตความหมายในทำนองนี้มีใช้อยู่ที่เรื่องสามเส้าทางโวหารเท่านั้น แต่ทว่าอยู่ที่ความสามารถของผู้ประพันธ์ หรือผู้เทศนาสั่งสอนที่จะต้องมีทักษะและความคิดสร้างสรรค์ในการผลิตเรื่องเล่าที่ต้องเคารพกฎเกณฑ์วิทยาศาสตร์ แต่ขณะเดียวกันก็สามารถสอดแทรกอุดมการณ์เถรวาทไปด้วย

การเล่าในแบบยุคสมัยใหม่นี้จึงแตกต่างจากการเล่าของนักประพันธ์ในยุคโบราณ โดยเฉพาะในช่วงก่อนการมาของยุคอาณานิคม (colonialism) ทั้งนี้เพราะนักสื่อสาร นักประพันธ์ หรือพระผู้เทศนาในสมัยก่อน หากมิใช่เป็นพระมหากษัตริย์ หรือขุนนางสำคัญ มักทราบว่าชื่อของตนเองไม่เป็นที่รู้จักของผู้ฟัง หรือผู้อ่าน โคลงกลอนหรืองานประพันธ์ของเขาจะอยู่ได้ถึงสมัยหลังก็ด้วยการเขียนจารบนใบลานหรือเขียนบนแผ่นกระดาษที่ทำจากเปลือกไม้ ซึ่งต้องใช้ความพยายามมาก และนอกจากนั้น ยังต้องเสียค่าเขียนราคาแพง เป็นราคาที่บางที่เจ้าอาวาสวัดเล็ก ๆ ก็ไม่สามารถจะจ่ายได้ ดังนั้น กวีจึงต้องอาศัยผู้อุปถัมภ์ การอ่านและเขียนเป็นอภิสิทธิ์ของชนชั้น ซึ่งมีเวลาร่างพหรือมีความสามารถพิเศษที่จะอ่านเขียนหนังสือ แต่ทั้งนี้ สิ่งที่จะขาดไม่ได้คือ จะต้องมีความรู้ทางเศรษฐกิจที่มั่นคง กวีจึงขาดสิ่งอุดหนุนที่จะทำให้สำนักตัวว่ามีหน้าที่เผยแพร่และคาดการณ์ล่วงหน้า นอกจากนั้น ก็ไม่มีใครต้องการกวีแบบนี้ด้วย สังคมและเศรษฐกิจจึงมีส่วนกำหนดในการแต่งบทกลอนซึ่งเป็นกระแสหลักของงานวรรณกรรมไทยสมัยก่อน (เวงค์ และ โรสเซ็นแบร์ก, 2520, น. 264)

สิ่งที่น่าสังเกตคือการเล่าสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ทั้งสามรูปเกิดในยุคสมัยใหม่ (modernity) โดยเฉพาะยุคหลังอาณานิคม จึงมิใช่การเขียนงานวรรณกรรมในยุคโบราณ หรือยุคอาณานิคม ผู้เล่า ซึ่งในที่นี้เป็นพระสงฆ์ จึงมีสำนึกว่าตนมีหน้าที่อะไรในฐานะปัญญาชน อะไรเป็นสิ่งที่ตนควรเขียน ควรเล่า และตนควรคาดการณ์สังคมล่วงหน้าออกมาในทำนองใด ในกรณีนี้ พระสงฆ์อธิบายประเด็นสิทธิมนุษยชนในแบบร้อยแก้ว (มีไต่บทกวี) โดยยกตัวอย่างเรื่องราวต่าง ๆ ในฐานะหลักฐานเพื่อทำให้ผู้อ่านคล้อยตาม แม้กระนั้น (หากจะจับผิด หรือกล่าวแย้งหลักฐานที่ถูกยกขึ้นเหล่านั้น) พระสงฆ์อาจเลือกใช้ตัวอย่างของกรณีสุดโต่ง (extreme cases) เพื่อสร้างความชอบธรรมให้แก่หลักเหตุผลของตนเองก็ได้ เช่น พุทธทาสภิกขุยกตัวอย่างความเห็นแก่ตัวของนักการเมืองไทย ซึ่งเป็นพรรคฝ่ายค้านในยุคสงครามเย็น สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ยกตัวอย่างทฤษฎีวิวัฒนาการของดาร์วินและฉากประวัติศาสตร์ในยุคล่าอาณานิคมในฐานะภูมิหลังของการดิ้นรนต่อสู้และการเบียดเบียนข่มเหง พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี ได้ยกตัวอย่างสุนทรพจน์ของบุคคลสำคัญในประวัติศาสตร์สหรัฐอเมริกาเพื่อสะท้อนแนวคิดที่ว่าสัมมาปัญญายังไม่มีในโลก เพราะในท้ายที่สุด สิทธิมนุษยชนที่ดีต้องอ้างอิงอยู่กับสัมมาปัญญาเท่านั้น

อย่างไรก็ดี ในการวิเคราะห์วิธีเล่า มุมมองเป็นเรื่องยาก เพราะบางครั้งผู้เล่ามีอยากแสดงความรู้สึกทุกอย่างออกไปแบบตรง ๆ ตัวบทจึงเป็นการรวมของอารมณ์และบรรยากาศ การตีความเจตนาของผู้แต่งจึงเป็นเรื่องที่เข้าถึงได้ไม่ถนัดนัก เมื่อเราเจอคำสำคัญในตัวบท เช่น คำว่า “ปัญญา” คำนี้เป็นคำที่มีหลายความหมาย (polysemy) ทั้งนี้เพราะคนไทยนำคำนี้มาใช้ทั้งในบริบททั่วไป และในบริบทเฉพาะ การกำหนดหรือจำกัดขอบเขตของความหมายของคำนี้จึงมาจากบริบท (context) หรือคำที่อยู่แวดล้อม นอกจากนั้น คำว่าปัญญาได้ถูกนำมาใช้ในแบบอุปลักษณ์ ในนัยนี้ คำว่า “ปัญญา” อาจหมายถึงคำสอนทางพระพุทธศาสนา หรือแม้แต่ตัวศาสนาพุทธก็ได้ การใช้คำนี้เชิงอุปลักษณ์ได้ซ่อนแง่มุมหรือด้านอื่น ๆ ของคำนี้ในด้านความหมายได้เช่นกัน อุปลักษณ์จึงเป็นกลไกทางปริชนที่สำคัญที่ทำให้เกิดการขยายความหมาย

สิ่งที่น่าสังเกตอีกประการคือพระสงฆ์ทั้งสามรูปมิได้บอกว่าแนวคิดสิทธิมนุษยชนในแบบตะวันตกเป็นสิ่งที่ไม่ดี แต่ท่านก็ไม่ได้ยอมรับว่าแนวคิดสิทธิมนุษยชนของโลกตะวันตกเป็นความดีระดับสูง การเล่าสิทธิมนุษยชนออกมาในทำนองนี้จึงไม่ใช่ของง่าย และนี่สะท้อนถึงความตระหนักดีของพระสงฆ์ที่เห็นว่าประเด็นคุณค่าเป็นเรื่องสัมผัส แต่ในขณะเดียวกัน พระสงฆ์ทั้งสามรูปก็ยังต้องปกป้องวิธีคิดแบบเถรวาท ซึ่งเป็นวิธีคิดของสถาบันสงฆ์ของตน ในขณะที่พระสงฆ์ในมหาวิทยาลัยสงฆ์อาจเห็นว่าสิทธิมนุษยชนสามารถไปได้กับพระพุทธศาสนาในแทบทุกแง่มุม เพราะทั้งสองระบบเป็นเรื่องความดี

ในงานวิชาการ พระสงฆ์จำนวนไม่น้อยมักเปรียบเทียบเรื่องความดีในสิทธิมนุษยชนกับความดี ดังที่ปรากฏในกรอบคำสอนทางพระพุทธศาสนา หรือเทียบเคียงบางหลักการของสิทธิมนุษยชนกับแง่มุมต่าง ๆ ของคำสอนทางพระพุทธศาสนา ดังเห็นว่าพระมหาสุทิตย์ อาภากร (อบอู่) เห็นว่าสิทธิมนุษยชนแฝงอยู่ในคำสอนทางพระพุทธศาสนา ตัวอย่างเช่น ศีล 5 ที่เกี่ยวกับการละเว้นการฆ่าสัตว์ตัดชีวิตทั้งคนและสรรพสัตว์ทั้งหลายก็ต้องถือว่าเป็นสิทธิมนุษยชนในแง่ที่ว่าคนมีสิทธิ์ที่จะไม่ถูกทำร้ายหรือถูกฆ่า (พระมหาสุทิตย์ อาภากร, 2545, น. 1) ในขณะที่พระครูปทุมกันทราร (บุญแทน มะลิอ่อน) เชื่อว่ามีสิทธิมนุษยชนโดยธรรม ซึ่งหมายถึงการปฏิบัติต่อกันระหว่างมนุษย์กับสรรพสิ่งที่อยู่ในโลก เสมือนว่าสรรพสิ่งเป็นพี่น้องกันกับมนุษย์ (พระครูปทุมกันทราร, 2554, น. ก) นอกจากนั้น พระสงฆ์จำนวนหนึ่งเห็นว่าคุณค่าของความเป็นมนุษย์ (human worth) คือเรื่องเดียวกับศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ (human dignity) ในนัยนี้ สิทธิมนุษยชนจึงถูกลดทอนลงไปหรือไม่ โดยอธิบายว่าพระพุทธศาสนาต่างเห็นคุณค่าของมนุษย์เช่นกัน แต่ก็ได้ให้ความสำคัญมากเกี่ยวกับเป้าหมายและวิธีการของพระพุทธศาสนาที่มีความแตกต่างอย่างสิ้นเชิงกับแนวคิดสิทธิมนุษยชนที่พัฒนามาจากสำนักเสรีนิยม อรรถประโยชน์นิยม และกฎหมายธรรมชาติ ทั้งนี้ อาจเพราะคำสอนทางพระพุทธศาสนาเป็นวิธีคิดพื้นฐานที่มีอยู่ในสังคมไทยเป็นเวลานาน นักวิชาการ (ที่เป็นพระสงฆ์) มักเทียบหลักการพื้นฐานของสิทธิมนุษยชนกับคำสอนทางพระพุทธศาสนา และในหลายกรณี พระสงฆ์บางรูปมัก

เปรียบนิพพานหรือวิมุตติว่าเป็นอีกรูปแบบของเสรีภาพ ทั้งที่จริง ทั้งสองมโนทัศน์มีธรรมชาติที่ต่างกัน หรือเป็นคนละเรื่องเดียวกัน

ในกรณีศึกษานี้ พระสงฆ์ทั้งสามรูปเล่าอธิบายสิทธิมนุษยชนจากมุมมองของตนเอง โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ผ่านกรอบไตรสิกขา สิทธิมนุษยชนในฐานะแนวคิดที่พัฒนาขึ้นในโลกตะวันตกเมื่อไม่นานมานี้ได้ถูกนำมาเปรียบเทียบกับพุทธปัญญา ในขณะที่เล่าฉากสังคมและประวัติศาสตร์ต่าง ๆ พระสงฆ์ทั้งสามรูปยังใช้เกณฑ์ความดีแบบเถรวาทในการตัดสินฉากประวัติศาสตร์เหล่านั้น การเล่าของพระสงฆ์ต้องมีหน้าที่ หนึ่งในหน้าที่ที่สำคัญและเก่าแก่ที่สุด คือ การเทศนาสั่งสอน แต่อีกหน้าที่ (function) ที่พบในวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยคือการวิพากษ์สังคมไทย โดยเฉพาะการวิพากษ์ระบบการศึกษาไทย รวมถึงพฤติกรรมของคนกลุ่มต่าง ๆ ในสังคมไทยโดยรวม ลักษณะนี้จึงคล้ายกับพระราชนิพนธ์เรื่อง “ว่าด้วยมนุษยธรรม 4 อย่าง” ในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ซึ่งทรงวิพากษ์ความเชื่ออย่างผิด ๆ ของคนไทยเกี่ยวกับพระพุทธศาสนา

นอกจากนั้น ในสังคมไทย คำว่า “อิสรภาพ” “เสรีภาพ” ยังถูกใช้อย่างหลวม ๆ ในการสื่อถึงมโนทัศน์เรื่องวิมุตติ ทั้งที่จริง คำว่า “ความหลุดพ้น” ก็เป็นคำไทยดั้งเดิมที่สามารถจับใจความของคำว่า “วิมุตติ” ในภาษาบาลีได้ดีกว่าคำว่า “อิสรภาพ” หรือ “เสรีภาพ” ซึ่งได้กำเนิดขึ้นมาในสังคมไทยในบริบททางการเมืองของยุคแห่งการล่าอาณานิคม อย่างไรก็ตาม งานวิจัยนี้มีความต้องการตัดสินคุณค่าในด้านการใช้ภาษา แต่เพียงต้องการนำเสนอความจริงเกี่ยวกับการใช้ภาษา

พระสงฆ์ไทยมักนิยมพิจารณาพระธรรม หรือพระพุทธศาสนาว่าเป็นเรื่องของโลกจิตวิญญาณ และมักมองกิจกรรมทางสังคม เศรษฐกิจ การเมืองว่าเป็นเรื่องของโลกวัตถุ นี่เป็นวิธีคิดพื้นฐานส่วนใหญ่ที่เราเจอในงานวรรณกรรมไทย หรือในวาทกรรมไทยในปัจจุบัน ดังที่ ธงชัย วินิจจะกูลอธิบายว่า การแบ่งสภาพวัตถุกับสภาพจิตวิญญาณ เช่นนี้พบในงานเขียนและวรรณกรรมไทยหลายประเภทนับตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 19 จนถึงปัจจุบัน คล้ายกับที่เกิดขึ้นในประสบการณ์แบบอาณานิคมและหลังอาณานิคมในสังคมอื่น ๆ ในวาทกรรมที่แบ่งสองส่วนเช่นนี้ วัฒนธรรมฝรั่งถูกเสนอว่าเป็นรูปแบบโฉมภายนอก ส่วนวัฒนธรรมไทยเป็นแก่นแท้ภายใน วัฒนธรรมตะวันตกถูกมองว่าเป็นเครื่องมือ ส่วนวัฒนธรรมไทยเป็นเป้าหมายที่พึงประสงค์ ความเข้าใจสิทธิมนุษยชนของไทยยังไม่สามารถปรับตัวให้ประสานเกี่ยวพันกันระหว่างปัจเจกชนกับชุมชน น่าจะเป็นเพราะปัจเจกชนยังไม่มีความหมายเท่าไรนักในวัฒนธรรมไทย (ธงชัย วินิจจะกูล, 2562, น. 36-208)

นอกจากนั้น พระสงฆ์ไทยยังไม่ค่อยนิยมการวิเคราะห์ในแบบศาสนาเปรียบเทียบของโลกตะวันตก ดังเช่น การวิเคราะห์ในด้านเป้าหมาย (teleology) การหลุดพ้น (soteriology) จริยศาสตร์ (ethics) ในงานศึกษาเชิงเปรียบเทียบของตน แต่ทว่านิยมที่จะเปรียบสิ่งที่ตนเห็นว่าเป็นหลักการสำคัญในพระพุทธศาสนากับหลักการพื้นฐาน (fundamental principles) ของสิทธิมนุษยชน

เช่น หลักเสรีภาพ หลักความเสมอภาค หลักภราดรภาพ หรือกับมโนทัศน์อื่น ๆ เช่น สิทธิ หน้าที่ ศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ เป็นต้น

ยิ่งกว่านั้น พระสงฆ์ไทยทั้งสามรูปมักไม่เน้นเรื่องกฎแห่งกรรมในแบบชาตินี้ที่แล้วในการเทศนา แต่มักเน้นกฎแห่งกรรมในแบบชาติปัจจุบัน ทั้งนี้เพราะคนไทยสมัยใหม่มีกวีวิจารณ์แนวคิดที่ฝังรากลึกในสังคมไทยที่เห็นว่ามนุษย์แต่ละคนมีสถานภาพต่าง ๆ สูง หรือ ต่ำ ดี หรือ เลว นั้น เป็นผลสะท้อนของบุญ หรือ กรรม ที่แต่ละคนได้สะสมไว้ในชาติก่อน ดังนั้น คนไทยจึงไม่เข้าใจว่าความแตกต่างและความไม่เสมอภาคทางสังคมเป็นผลอันเนื่องมาจากระบบสังคมที่ไม่ยุติธรรมแต่กลับเข้าใจว่านั่นคือกฎเกณฑ์ที่โลกและชะตาชีวิตได้กำหนดไว้แล้วด้วยความยุติธรรม และถ้าใครไม่ยอมรับ และพยายามขัดขวางชะตาชีวิตที่ดีของคนอื่น ย่อมหมายความว่าไม่เคารพศรัทธา หรือดูหมิ่นต่อกฎเกณฑ์ที่โลกและชะตาชีวิตได้ร่วมกันกำหนดไว้ การกระทำเช่นนี้จะส่งวิบากกรรม (เวงค์ และ โรสเซ็นแบร์ก, 2520, น. 184)

5.3 การวิเคราะห์ตัวบทในด้านความคล้ายคลึงกัน

ความคล้ายคลึงกันที่พบในตัวบทด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ทั้งสามรูปมีสองประเด็นดังนี้

1. แนวเรื่อง

พระสงฆ์ทั้งสามรูปใช้แนวเรื่อง (theme) สิทธิมนุษยชน แต่ใช้กลวิธีการเล่าอธิบายที่แตกต่างกัน เช่น สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) และพระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี เน้นเรื่องพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ก่อนที่ประชาคมโลกจำเป็นต้องมีสิทธิมนุษยชนมากพอ ๆ กับเรื่องประเมินคุณค่าของสิทธิมนุษยชน เมื่อเทียบกับพระพุทธศาสนา ในขณะที่พุทธทาสภิกขุเน้นการละเมิดสิทธิมนุษยชนในแบบที่แยบยล และสาเหตุสำคัญที่โลกยังมีการละเมิดสิทธิมนุษยชนในทุกที่

2. ฐานคติ

ทุกตัวบททางพระพุทธศาสนาต้องสะท้อนฐานคติทางญาณวิทยา (underlying epistemological assumption) ที่เหมือนกัน เช่น มนุษย์มีอวิชชา พระพุทธศาสนาสามารถปลดปล่อยมนุษย์ออกจากอวิชชา การเชื่อในเรื่องโลกหน้า พุทธานุภาพ อภิญญา 6 และวิชชา 8 ซึ่งอาจถูกมองว่าเป็นเรื่องไสยศาสตร์ หรือเรื่องเหลือเชื่อสำหรับหลายคนในยุคสมัยใหม่ก็ตาม ในลักษณะเช่นเดียวกันทุกตัวบททางพระพุทธศาสนาต้องสะท้อนฐานคติทางอภิปรัชญาเถรวาท (underlying metaphysical assumption) ที่เหมือนกัน นั่นคือการเชื่อในกฎแห่งกรรมในฐานะ 1 ใน 5 กฎธรรมชาติที่สำคัญ และกฎไตรลักษณ์ หากวิเคราะห์ลงลึก เราจะพบว่า ตัวบททางพระพุทธศาสนาต้องสะท้อนฐานคติทางภววิทยา (underlying ontological assumption) ที่เหมือนกันคือการเชื่อในมิติของทุกสิ่งที่รับรู้ลึก

ได้ (all sentient beings) ซึ่งในที่นี้คือ สัตว์เดรัจฉาน เทวดา พรหม เปเรต อสุรกาย เป็นต้น ฐานคติเหล่านี้ก็ยังเป็นเรื่องที่พิสูจน์ไม่ได้ในแบบวิทยาศาสตร์ เพราะมันเป็นเรื่องที่ไกลเกินกว่าขีดความสามารถของระเบียบวิธีทางวิทยาศาสตร์ในยุคปัจจุบันจะพิสูจน์ได้ ในทางกลับกัน หากเราคิดว่าเรื่องเหล่านี้เป็นไสยศาสตร์สิ้นเชิง คำสอนพระพุทธศาสนาก็คงเป็นเรื่องไสยศาสตร์ เพราะพระไตรปิฎกนำเสนอเรื่องเหล่านี้ แต่หากคิดว่าเรื่องเหล่านี้เป็นจริง แต่เรายังหาทางพิสูจน์ไม่ได้ นั่นก็เป็นอีกประเด็นซึ่งก็เหมือนกับกฎฟิสิกส์ที่เกี่ยวกับโลกและจักรวาลจำนวนมาก ซึ่งเป็นเรื่องของการคาดคะเน และยังต้องรอหลักฐานที่จะมาสืบสนับสนุนฐานะของข้อเสนทางทฤษฎีอีกในอนาคต

3. กรอบความรู้และความจริง

พระสงฆ์ทั้งสามรูปใช้กฎเกณฑ์ทางความรู้ (rules) หรือชุด/กรอบความรู้ (episteme) เดียวกันในการดำเนินเรื่องและการตัดสินความจริงและความถูกต้อง นั่นคือ การใช้กฎเกณฑ์ทางจริยศาสตร์เถรวาทในตัวเอง โดยเฉพาะการใช้หลักไตรสิกขาพร้อมกับกฎเกณฑ์ความรู้และความจริงแบบเถรวาทอื่น ๆ (ดังที่ปรากฏในพระไตรปิฎก) ในการผลิต/สร้างตัวเอง โดยผสมผสานวาทกรรมนี้กับวาทกรรมร่วมสมัยชุดอื่น ๆ ที่หมุนเวียนในสังคมไทย คงไม่ผิดที่จะกล่าวว่า พระสงฆ์ทั้งสามรูปพยายามรักษา/อนุรักษ์วิธีคิดและวิธีเล่าแบบเถรวาท พระสงฆ์ไม่ละทิ้งกรอบหรือวิธีคิดแบบเถรวาท แม้ว่าการดำเนินเรื่องและการเน้นประเด็นต่าง ๆ อาจแตกต่างกัน เช่น พุทธทาสภิกขุเน้นแนวคิดเรื่องอัตมมยตา ในขณะที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เน้นแนวคิดเรื่องศีล 5 และทศ 6 และพระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธีเน้นแนวคิดเรื่องสัมมาปัญญาหรือพุทธปัญญา อย่างไรก็ตาม แนวคิดทั้งหมดนั้นเป็นมิติหนึ่งของไตรสิกขาในฐานะกฎเกณฑ์ความรู้และความจริงของเถรวาท (ซึ่งหมายถึงการรู้แบบเถรวาท)

กฎเกณฑ์ความรู้และความจริงในแบบเถรวาทได้มาพร้อมกับคำว่า “ปัญญา” หรือคำหรือสำนวนอื่น ๆ ที่มีต้นกำเนิดในพระไตรปิฎก เช่น อัตมมยตา รู้ตามความเป็นจริง เป็นต้น ดังนั้นคำว่า “ปัญญา” ในที่นี้จึงไม่ใช่เรื่องของการรู้ทั่ว การรู้ถึงในแบบทั่วไป แต่ทว่าเป็นการรู้ทั่ว รู้ถึงในแบบเถรวาท ซึ่งมีรากในพระธรรม หรือมีต้นกำเนิดในพระไตรปิฎก

ทั้งสิทธิมนุษยชนและพระพุทธศาสนามีความเหมือนกัน กล่าวคือ ทั้งสองเป็นเรื่องจริยศาสตร์ หรือความดี ซึ่งอาจแบ่งย่อยออกเป็น 2 มิติ คือ ความดีระดับปัจเจก และมิติความดีระดับสังคม การศึกษากฎเกณฑ์ทางจริยศาสตร์ในตัวเอง/วาทกรรมเถรวาทจึงเป็นเรื่องสำคัญ เพื่อเข้าใจวิธีคิด วิธีพิจารณา ตลอดจนตัวโครงสร้าง กฎเกณฑ์ทางความรู้ในเรื่องความดี ดังที่ปรากฏในตัวเองดังกล่าว

งานวิจัยพบว่า เกณฑ์กุศลกับอกุศล (การพิจารณาว่าอะไรคือความดี หรือความชั่ว) ไตรสิกขา (การแบ่งระดับของความดี) บุญกิริยาวัตถุ 10 (วิธีทำความดี) เป็นทั้งแนวคิดและกฎเกณฑ์ที่ประกอบกันจนเป็นโครงสร้าง โดยกฎเกณฑ์เหล่านี้ไม่สามารถใช้ได้โดยลำพัง หรือไม่สามารถแยกออก

จากส่วนที่เหลือ กุศลกับอกุศลเป็นโครงสร้างของกฎเกณฑ์ที่สะท้อนวิธีคิดเรื่องความดี ในขณะที่ศีล เป็นเรื่องความดี ศีลสะท้อนในไตรสิกขาซึ่งเป็นกฎเกณฑ์สำหรับการแบ่งระดับของความดี ศีลยัง สะท้อนในอริยมรรคมีองค์แปดด้วย ทั้งหมดอาจเรียกในแบบรวม ๆ ในที่นี้ว่า “กฎเกณฑ์ทางจริยศาสตร์”

โดยทั่วไป เกณฑ์วินัยจรรยาบรรณดีและกรรมชั่ว ให้ถือเอาเจตนาเป็นหลักตัดสินว่าเป็น กรรมหรือไม่ และในแง่ที่ว่ากรรมนั้นดีหรือชั่ว โดยพิจารณาตามกุศลและอกุศล โดยพิจารณามูลเหตุว่า เป็นเจตนาที่เกิดจากกุศลมูล คือ อโลภะ โทสะ โมหะ หรือเกิดจากอกุศลมูลคือ โลภะ โทสะ โมหะ จริยศาสตร์ของพระพุทธศาสนาสร้างอยู่บนสิ่งที่เรียกว่า “ศีล” และ “ธรรม” อันหมายถึงข้อที่ควร หลีกเลียงกับข้อส่งเสริมที่ดีทั้งกับตนเองและผู้อื่นที่ควรแก่การนำไปปฏิบัติ สำหรับฆราวาส เบญจศีล และเบญจธรรมมักถูกใช้เป็นหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์เบื้องต้น แต่สำหรับบรรพชิต หลักเกณฑ์มี ความสลับซับซ้อน จริยศาสตร์ของปุณฺณชนทั่วไป คือการพยายามฝึกจิตให้ปล่อยวางจากการกระทำ สำหรับจริยศาสตร์ขั้นสูงต้องพิจารณาในกรอบอริยมรรค ซึ่งเป็นแนวทางการปฏิบัติมี 8 ประการ หรือ เรียกว่า มัชฌิมาปฏิปทา ซึ่งหมายถึงการเดินสายกลาง อย่างไรก็ตาม สิ่งนี้อาจจัดเรียกว่าจริยศาสตร์ใน พระพุทธศาสนามีมากมาย เพราะพระพุทธเจ้าทรงแสดงธรรมไว้มากมาย เพื่อให้เหมาะสมต่ออุปนิสัย และพื้นฐานการดำรงชีวิตของผู้ฟังธรรม แต่ในหลักใหญ่ของหลักธรรมทั้งหมดก็สามารถจัดรวมลงใน หลักการใหญ่ 3 ประการ คือ ศีล สมาธิ และปัญญา หรือไตรสิกขา (สมเกียรติ โล่เพชรรัตน์, 2562, น. 247-248)

อย่างไรก็ดี สมาธิในพระพุทธศาสนาแบ่งกว้าง ๆ ออกเป็น มิจฉาสมาธิ และสัมมาสมาธิ เพราะฉะนั้นหากใช้คำว่า สมาธิ โดยทั่วไป ก็ให้เข้าใจว่าเป็นสัมมาสมาธิ ถ้าเป็นสมาธิอย่างอื่นก็เป็น มิจฉาสมาธิ จิตว่างเท่านั้นก็จะเกิดสมาธิได้ เพราะฉะนั้น ผู้ที่มีจิตว่างจึงเป็นผู้ที่มีสมาธิอย่างถูกต้อง และในขณะที่มีจิตว่างนั้นก็เป็นความเฉลียวฉลาดอย่างยิ่ง มันเป็นเสมือนกระบวนการต่อเนื่อง แต่เมื่อ มีอารมณ์ยึดมั่นถือมั่น เช่น มีความอยาก มีความโกรธ หรือมีความเข้าใจผิด ทั้งอวิชชา โมหะ โทสะ ล้วนทำให้เกิดการยึดมั่นถือมั่น ความว่างกับปัญญา หรือสติปัญญานี้เป็นสิ่งเดียวกัน ไม่ใช่เป็นของสอง สิ่งที่เหมือนกัน แต่ว่าเป็นสิ่ง ๆ เดียวกัน (พุทธทาสภิกขุ, 2558ก, น. 90)

ทั้งนี้ อาจกล่าวในอีกแบบได้ว่า ไตรสิกขาประกอบด้วย ศีล สมาธิ ปัญญา หรืออาจกล่าว ว่า ไตรสิกขาสะท้อนความดีสามระดับ คือ อาทิกัลยาณะ (ความดีงามในเบื้องต้น) มัชฌกัลยาณะ (ความดีงามในท่ามกลาง) และปรีโยสานกัลยาณะ (ความดีงามในที่สุด) ด้วยนัยนี้ ศีลจึงเป็นเพียงความ ดีเบื้องต้น สมาธิเป็นความดีงามในท่ามกลาง และปัญญาเป็นความดีงามในที่สุด

ไตรสิกขา

ศีล - สมาธิ - ปัญญา

หากกล่าวในเชิงนิรุกติศาสตร์ ไตรสิกขา ประกอบด้วย คำว่า “ไตร” ซึ่งแปลว่า สาม และคำว่า “สิกขา” ซึ่งแปลว่า การศึกษา หรือ เรียนรู้ ทุกคำมาจากภาษาบาลี คำว่า “ไตรสิกขา”

ปรากฏในคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนา (บาลี) ดังนั้น คำนี้จึงนิยมแปลกันว่า ข้อปฏิบัติที่เป็นหลักในการศึกษา หรือการศึกษา 3 อย่าง ความหมายของคำว่า “การศึกษา” ในทั่วไปหมายถึงการเรียนรู้ การหาประสบการณ์แห่งชีวิตและการพัฒนาตนเองในด้านต่าง ๆ คือ ทางกาย ทางสมอง ทางอารมณ์ และสังคม แต่ความหมายของคำว่า “การศึกษา” ในไตรสิกขานี้ลึกลงไปอีก คือ การศึกษาเพื่อขจัดหรือลดกิเลสให้ออกจากตน พยายามกำจัดอวิชชา ตัณหา และอุปาทานให้ออกไป เพื่อผลแห่งการตรัสรู้ (วิเชียร ชาบุดรบุญทริก, 2530, น. 111)

ในทัศนะของปราชญ์เถรวาท ความดีในระดับของการไม่ละเมิดสิทธิและเสรีภาพของผู้อื่นจึงอาจเทียบเท่ากับเรื่องความดีในระดับศีล ซึ่งเป็นความดีระดับพื้นฐานที่ทุกคนต้องทำ หากใครไม่ทำ สังคมจะหาความสงบสุขไม่ได้ แต่คำสอนทางพระพุทธศาสนามีสนับสนุนในทัศนะเรื่องสิทธิแต่เน้นธรรมะ หรือหน้าที่ พระสงฆ์ทั้งสามรูปเชื่อว่ากฎหมายต่าง ๆ ที่แต่ละประเทศประกาศใช้กันออกมาเพื่อเคารพศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ สิทธิ และเสรีภาพ ดังที่ปรากฏในสาระสำคัญของปณิญาสากล่าวด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ พระสงฆ์ทั้งสามรูปเชื่อว่าเครื่องมือทางกฎหมายเหล่านั้นยังไม่เพียงพอในการธำรงรักษาสันติภาพและความผาสุกของชาวโลกเพราะการบรรลุและรักษาสันติภาพต้องมาจากความไม่เห็นแก่ตัว หรือความเมตตากรุณา ซึ่งเป็นระดับของความดีที่ลึกซึ้งกว่าความดีในระดับของการไม่ละเมิดสิทธิของมนุษย์ หากกล่าวในอีกแบบ การไม่ละเมิดสิทธิและเสรีภาพของมนุษย์จึงเป็นเพียงแค่เรื่องความดีระดับศีล แต่คงมีใช้สิ่งที่อาจเรียกว่า “ความดีระดับสูง” ดังที่สะท้อนอยู่ในแนวคิดเรื่องปัญญาในไตรสิกขา อนัตตาหรือการไม่เห็นแก่ตัวจึงเป็นเรื่องจำเป็นทั้งนี้ สำหรับชาวพุทธ ความกรุณา หรือความไม่เห็นแก่ตัวก็เป็นพุทธปัญญา นอกจากนั้น การเข้าถึงปัญญาหรือความดีในขั้นสูงสุดต่างสะท้อนวิธีการพัฒนาที่อยู่ในไตรสิกขา

ความว่างกับปัญญาหรือสติปัญญานั้นเป็นสิ่งเดียวกัน ไม่ใช่เป็นของสองสิ่งเหมือนกัน แต่ทว่าเป็นเรื่องเดียวกัน ข้อนี้จึงหมายความว่าปัญหาที่แท้จริงหรือถึงที่สุดของปัญญานั้นคือความว่าง หรือสภาพปราศจากอวิชชา กิเลส ตัณหา อุปาทาน จิตสามารถกลับไปสู่สภาพเดิมแท้ คือ สัมมาปัญญา หรือสติปัญญา (คณาจารย์มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2555, น. 163)

อย่างไรก็ดี นักวิชาการตะวันตกมิได้ใช้เกณฑ์ทางจริยศาสตร์และโลกทัศน์ข้างต้นในการวิเคราะห์ความดี การพิจารณาความดีในโลกตะวันตกหรือในภูมิภาคต่าง ๆ อาจมีความแตกต่างหรือใกล้เคียงกับคำสอนพระพุทธศาสนา แต่แนวคิดสิทธิมนุษยชนพัฒนาจากสำนักอรรถประโยชน์นิยม ซึ่งเน้นเรื่องประโยชน์ของคนส่วนใหญ่ในการกำหนดหรือนิยามความดี

แม้กระนั้น การที่นักวิชาการตะวันตกบางคนได้วิจารณ์คำสอนทางพระพุทธศาสนาว่าไม่มีคำสอนเรื่องปรัชญาสังคมในแบบศาสนาอื่น ๆ ส่วนหนึ่งเพราะนักวิชาการตะวันตกหาคำว่า “ปรัชญาสังคม” ในพระไตรปิฎกไม่เจอ เพราะมิได้ใช้เทคนิคทางปรัชญาภาษาในการตีความพระไตรปิฎก แต่สำหรับชาวพุทธ พระไตรปิฎกเกือบทั้งหมดเป็นเรื่องสังคม ดังเห็นว่า ครั้งหนึ่งการส่งเสริมให้เป็น

อรหันต์เพื่อการพ้นทุกข์เคยถูกตีความอย่างตื้อ ๆ ว่าเป็นเรื่องของความเห็นแก่ตัว แต่ที่จริง สภาพของการนิพพานนั้นเป็นการไร้อัตตา ในอีกด้านหนึ่งของเหรียญ มันเป็นเรื่องเพื่อสังคมล้วน ๆ

ปรัชญาสังคมในแบบตะวันตกเน้นการปฏิรูปสังคม การเรียกร้อง การอ้างสิทธิและเสรีภาพ และอาจรวมถึงการใช้ความรุนแรงเพื่อให้ได้มาซึ่งสิทธิและเสรีภาพ อย่างไรก็ตาม อหิงสายังเป็นเรื่องสำคัญของคำสอนทางพระพุทธศาสนา ดังนั้น พระสงฆ์ทั้งสามรูปจึงเน้นเรื่องความเมตตากรุณาในการที่โลกจะบรรลุสันติภาพ มากกว่าเน้นเรื่องการสร้างตัวบทกฎหมายขึ้นมาเพื่อบังคับให้ผู้คนในสังคมไม่ละเมิดสิทธิของผู้อื่น หรือเพื่อให้ผู้คนดำเนินชีวิตภายใต้กฎระเบียบ โดยมีเป้าหมายสำคัญที่ความสงบสุข หรือสันติภาพ

นอกจากนั้น ปรัชญาเถรวาทไม่เชื่อในเรื่อง “สิ่งโดยตัวเอง” อันมีลักษณะตายตัวชั่วนิรันดร์ แต่เชื่อในสิ่งที่มีอยู่อย่างเปลี่ยนแปลงไปทุกขณะ ไม่เชื่อเรื่องความเป็นเอก ความโดดเด่นของสรรพสิ่ง แต่เชื่อว่าตัวตนไม่เป็นเอก แต่เป็นอนัตตา คือ เกี่ยวข้องกับสิ่งแวดล้อม คำว่า “สิ่งโดยตัวมันเอง” ถูกแปลงไปเป็น สิ่งที่อยู่ไม่ได้โดยตัวเอง หากอยู่ได้โดยการพึ่งพาและเกี่ยวพันกับสิ่งอื่น ทั้งยังเปลี่ยนแปลงไปได้ด้วย (สมิคร บุรวาส, ศยาม, 2552, น. 147) คำว่า “อัตตา” และ “อนัตตา” ที่พบในตัวบทจึงสามารถสื่อถึงมิติทางภววิทยา (สภาวะและการดำรงอยู่ของสิ่งดังกล่าว) และอาจหมายรวมถึงมิติทางจริยศาสตร์ที่อนัตตาหมายถึงการไม่ยึดติดในอัตตาของตนเอง อนัตตาก็เป็นพุทธปัญญาอีกเช่นกัน

น่าสังเกตว่า หลักคำสอนทางพระพุทธศาสนาในยุคแรก ๆ เรียกว่า “พรหมจรรย์” อันเป็นแนวทางที่พระพุทธเจ้าได้ทรงวางไว้ให้พุทธบริษัท โดยสามารถแบ่งออกเป็น 2 ส่วน คือ มัชฌิมนิเทศนา และมัชฌิมาปฏิปทา มัชฌิมนิเทศนา คือ การเทศนาหลักความจริงที่เป็นกลาง ซึ่งประกอบด้วยคำสอนเรื่องขั้น 5 ไตรลักษณ์ ปฏิจสมุปบาท กรรม สังสารวัฏ และนิพพาน (วิมุตติ) ในขณะที่มัชฌิมาปฏิปทา คือ ข้อปฏิบัติที่เป็นทางสายกลางตามกฎธรรมชาติ ซึ่งประกอบด้วยคำสอนเรื่องมรรคมีองค์ 8 ไตรสิกขา และความไม่ประมาท (คณาจารย์มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2555, น. 100) คำสอนทั้งสองส่วนนี้ถือว่าเป็นหลักคำสอนสำคัญในพระพุทธศาสนาเถรวาท และคำสอนทั้งหมดต่างมีลักษณะที่ยึดโยงกันหมด เช่น เมื่อระบุถึงคำหรือธรรมว่าด้วย “ปัญญา” ผู้อ่านต้องเข้าใจถึงความเชื่อมโยงของปัญญากับธรรมในหมวดอื่น ๆ รวมถึงฐานคติที่อยู่เบื้องหลังหลักธรรมนั้นด้วยเสมอ นี่เป็นวิธีคิดที่เป็นระบบหรือเป็นจารีตที่สืบทอดต่อกันมา

นอกจากนั้น หากพิจารณาในด้านประวัติศาสตร์ภูมิปัญญา เราจำเป็นต้องตระหนักว่า แม้คำว่า “คุณธรรม” “จริยธรรม” และ “จริยศาสตร์” เป็นคำที่เพิ่งถูกประดิษฐ์ขึ้นในยุคสมัยใหม่เพื่อใช้แปลคำว่า “morality” และคำว่า “ethics” ในภาษาอังกฤษ คำเหล่านี้จึงมิได้มีในภาษาไทยในช่วงก่อนยุคอาณานิคม คำดั้งเดิมที่ใช้ในสังคมไทยโบราณ คือ ศีลธรรม ซึ่งมากศีลและธรรม ดังที่อธิบายไปก่อนหน้านี้

5.4 การวิเคราะห์ตัวบทในด้านความแตกต่าง

ความแตกต่างในด้านตัวบทของพระทั้งสามรูปมีอยู่ในหลายระดับและในหลายประเด็น แต่ในที่นี้จะนำเสนอเฉพาะ 3 ประเด็น คือ 1. มุมมองเรื่องสิทธิมนุษยชน 2. การยกตัวอย่างเหตุการณ์เกี่ยวกับสิทธิมนุษยชน และ 3. การสร้างเหตุผลเรื่องสิทธิมนุษยชน

5.4.1 มุมมองเรื่องสิทธิมนุษยชน

มุมมอง (point of view) หมายถึง ลักษณะวิธีการเล่า (mode of narration) ที่ผู้เขียนได้ใช้เพื่อให้ผู้อ่านงานประพันธ์สามารถได้ยินและได้เห็นสิ่งที่เกิดขึ้นในเรื่อง นอกจากนั้น มุมมองยังอาจหมายถึงรวมถึงวิธีคิด วิธีมองโลก วิธีเล่าเรื่องของผู้เขียน หรือแม้แต่ทัศนคติของแต่ละบุคคลที่มีต่อเรื่องใดเรื่องหนึ่งที่อาจพบในตัวบทใด ๆ ในนัยนี้ มุมมองจึงเป็นเรื่องที่มีความสำคัญมากที่สุดในการเล่าอธิบาย/ในการนำเสนอเรื่อง เพราะหากเรื่อง (story) หมายถึงความจริง (truth) มุมมองของผู้เขียน/ผู้เล่าเรื่องที่มีประสบการณ์ อายุ ค่านิยม และความเชื่อที่ต่างกันนี้อาจส่งผลทำให้เราเข้าใจความจริงในแบบที่แตกต่างกัน ทั้งนี้เพราะความจริงนั้นมีหลายด้าน จึงขึ้นอยู่กับว่าเราจะพิจารณาความจริงนั้นจากมุมมองไหน

อย่างไรก็ดี เนื่องจากผู้เขียน หรือผู้เล่าในที่นี้เป็นพระสงฆ์ ซึ่งสังกัดอยู่กับประเพณีหนึ่งของสถาบันทางสังคม (social institution) มุมมองของพระสงฆ์จึงสะท้อนวิธีคิดของสถาบันสงฆ์ และบอกเป็นนัยถึงวิธีมองโลกที่ทั้งเหมือนและแตกต่างจากฆราวาสชาวไทยโดยทั่วไป

นอกจากนั้น มุมมองยังมีอิทธิพลต่อโครงสร้างของเรื่องเล่า ซึ่งหมายถึงการเลือกและการลำดับฉากหรือประเด็นในเรื่องเล่า แต่ตัวบทในที่นี้มีใช้เรื่องแต่ง (fiction) แต่เป็นงานประพันธ์เชิงแสดงความคิดเห็น หรืองานประเภทสารคดี (non fiction) ดังนั้น ผู้เขียนและผู้เล่าเรื่องจึงเป็นคนเดียวกัน ทั้งนี้ เพราะงานนิพนธ์ทั้งสามเรื่องจัดว่าเป็นงานเขียนเชิงสารคดีที่ผู้เขียนพยายามเล่าอธิบายสิทธิมนุษยชนจากมุมมองของตนเอง ผู้อ่านจึงได้ยินเสียงของพระภิกษุสงฆ์ในขณะที่ตนกำลังอ่านงานดังกล่าว

ดังที่ทราบกันว่า งานนิพนธ์ของพระสงฆ์ทั้งสามนี้เกี่ยวข้องกับนัยต่าง ๆ ของประเด็นสิทธิมนุษยชน ซึ่งเป็นวิธีคิดทางจริยศาสตร์ (ethical thought) ที่มีพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ที่แตกต่างไปจากพระพุทธศาสนาทั้งในด้านเนื้อหา ค่านิยม บริบทเวลา และบริบทสถานที่ งานนิพนธ์เหล่านี้ถูกเขียนขึ้นจากมุมมองของพระภิกษุสงฆ์เถรวาทของไทย ซึ่งศึกษาพระธรรมอย่างจริงจัง จึงมิใช่มุมมองของพระสงฆ์บวชใหม่

อย่างไรก็ดี การที่ผู้ตีความจะต้องด่วนสรุปตัดสินว่า งานนิพนธ์ของพระสงฆ์ทั้งสามใช้วาทกรรมเถรวาทไทย (Thai Theravada discourse) เพียงเพราะผู้เล่าหรือผู้เขียนเป็นพระภิกษุ

สงฆ์นั้นคงไม่ถูกต้อง น่าสังเกตว่างานประพันธ์/ตัวบทจำนวนมากที่เขียนโดยพระสงฆ์แต่ก็ได้สะท้อนความรู้หรือวิธีคิดแบบเถรวาทไทยก็มีอยู่มาก แต่ในกรณีนี้ เนื่องจากผู้ตีความได้ทราบเกี่ยวกับสาระของตัวบทในตอนต้นแล้วว่าตัวบทมีเจอนที่บ่งบอกถึงวาทกรรมเถรวาทไทย ซึ่งสะท้อนสมมุติฐานทางพุทธญาณวิทยา (Buddhist epistemological assumption) ดังนั้น การที่สรุปว่าเรื่องเล่าทั้งสามชิ้นสะท้อนมุมมองของสถาบันสงฆ์และการใช้วาทกรรมเถรวาทไทยจึงเป็นเรื่องที่สมเหตุสมผล เนื่องจากวิธีคิดและความรู้ที่ถูกรับในเรื่องเล่า/ตัวบททั้งสามเป็นวิธีคิดทางจริยศาสตร์ในแบบเดียวกับการแบ่งแยกความดีและความเลวที่เจออยู่ในพระไตรปิฎก

ตัวบทเหล่านี้จึงบ่งบอกถึงมุมมองของพระภิกษุสงฆ์เถรวาทที่มีต่อประเด็นสิทธิมนุษยชน ซึ่งเป็นระบบจริยศาสตร์ประเภทหนึ่งของโลกตะวันตกที่พัฒนาขึ้นในศตวรรษที่ผ่านมา นอกจากสะท้อนประสบการณ์ความรู้ของตน ตลอดจนการเปลี่ยนแปลงในสังคมไทยในช่วงเวลาที่แตกต่างกันพอสมควร ดังเห็นวาทพุทธศาสนิกขุมมีชีวิตระหว่างปี ค.ศ. 1906-1994 สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ปยุตโต) มีชีวิตระหว่างปี ค.ศ. 1938 จนถึงปัจจุบัน และพระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธี มีชีวิตระหว่างปี ค.ศ. 1972 จนถึงปัจจุบัน

ธงชัย วินิจจะกูล ได้ให้ข้อสังเกตที่น่าสนใจว่าการแบ่งโลกทางวัตถุออกจากโลกทางจิตวิญญาณเป็นแบบแผนที่พบได้ในงานวรรณกรรมไทย โดยเฉพาะงานวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนา พระสงฆ์ไทยมักเห็นว่าสังคมไทยควรรับความคิดและเทคโนโลยีจากตะวันตกเพื่อมาใช้ในการพัฒนาด้านวัตถุ แต่ในขณะเดียวกันยังเห็นว่าศาสนาและประเพณีดั้งเดิมของสังคมไทยนั้นดีกว่าอิทธิพลจากตะวันตก (ธงชัย วินิจจะกูล, 2562, น. 13)

ในด้านช่วงเวลา มุมมองของพุทธศาสนิกขุมสะท้อนโลกทัศน์ของพระสงฆ์ที่ได้เกิดก่อนเหตุการณ์เปลี่ยนแปลงการปกครองสยาม 2475 (Siamese Revolution) และเติบโตขึ้นมาในยุคหลังเหตุการณ์การเปลี่ยนแปลงการปกครองสยาม พุทธศาสนิกขุมจึงเห็นความเปลี่ยนแปลงในมิติต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในสังคมไทยอย่างมากมาย โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การรับวิธีคิดแบบตะวันตก การเข้ามาข้องเกี่ยวกับไทยของมหาอำนาจอย่างสหรัฐอเมริกาในช่วงสงครามเย็น (Cold War) เพื่อขอให้ไทยช่วยตนในการทำสงครามกับเวียดนามเหนือ ซึ่งเป็นตัวแทนของลัทธิคอมมิวนิสต์ การดำรงอยู่ของกองทัพสหรัฐบนแผ่นดินไทยได้นำมาสู่การรับค่านิยมและวัฒนธรรมอเมริกันมากพอ ๆ กับการเติบโตทางเศรษฐกิจของไทยอย่างรวดเร็วอย่างมีเคยมีมาก่อน อันเป็นผลมาจากการหลั่งไหลของเงินดอลลาร์สหรัฐที่ใช้ในการทำสงครามเพื่อปิดล้อมอิทธิพลของพวกคอมมิวนิสต์ในอินโดจีน มุมมองของพุทธศาสนิกขุมจึงสะท้อนความรู้สึกถึงอันตรายที่มากับการที่ไทยถูกใช้เป็นหมากในระบบการเมืองระหว่างประเทศและรวมถึงการถูกบูรณาการเข้าสู่ระบบโลกทั้งทางเศรษฐกิจ การเมือง สังคม และวัฒนธรรม อย่างมีเคยมีมาก่อนในสมัยใดในประวัติศาสตร์

เพื่อที่จะเข้าใจท่าทีของพุทธทาสภิกขุต่อแนวคิดเสรีนิยม ผู้วิจัยจำเป็นต้องศึกษาประเด็นนี้ในงานเล่มอื่น ๆ ของพุทธทาสภิกขุ และได้พบในหนังสือ “ธัมมิกสังคมนิยม”

อาตมาอยากจะขอร้องให้มองไกลลึกลงไปจนถึงเรื่องธรรมชาติว่าธรรมชาติอันบริสุทธิ์นั้นเป็นเรื่องของสังคมนิยม ไม่ใช่เสรีนิยม ถ้าเป็นเสรีนิยมแล้วจะพินาศหมดตั้งแต่แรกสร้างโลก จะตายหมด แล้วไม่มีอะไรเหลืออยู่จนกระทั่งบัดนี้ แต่เพราะความที่มันเป็นสังคมนิยมอยู่ในตัวมันโดยอัตโนมัติของธรรมชาติ ที่ยังไม่มีชีวิตจิตใจอะไร ไม่มีความคิดนึกอะไร มันจึงอยู่รอดมาได้ (พุทธทาสภิกขุ, 2548, น. 70)

ในการที่เราจะเข้าใจความคิดของพุทธทาสภิกขุในด้านอุดมการณ์การเมืองระหว่างประเทศ ข้อความข้างล่างที่ยกมานี้คงจะช่วยให้เราทราบถึงแนวคิดของพุทธทาสภิกขุชัดเจนขึ้น

เมื่อไม่ระลึกถึงระบบการควบคุมกิเลสแล้ว ระบบการเมืองแบบเสรีนิยมก็เป็นเรื่องบ้าหลังและเป็นอันตราย ทำให้ไม่นึกถึงระบบควบคุมกิเลสกันเสียก่อนแล้วจึงจะมานึกถึงระบบเสรีนิยม ทางที่มนุษย์เราจะรอดตัวไปได้มันอยู่ที่ไหน ถ้าจะใช้อุดมคติว่า เสรีนิยม คำว่า เสรีนิยม นี้ความหมายมันก็เดินผิดทางแล้ว เพราะคำว่า politics นี้หมายถึงคนมารวมกัน ถ้าแยกออกเป็นเสรีนิยมก็เริ่มผิดความหมายของเรื่อง politics ไม่ใช่คนมากเสียแล้ว... ผู้ที่บูชาคำว่า เสรีนิยม จะต้องนึกดูให้ดี ๆ ถ้าเกิดการแยกเป็นอิสระส่วนบุคคลของคนที่มีกิเลสแล้ว จะไม่ตรงกับความหมายของคำว่า politics ซึ่งเป็นเรื่องของคนมากและรวมกัน แล้วมันก็จะกลายเป็น politics ปลอม politics บาบ politics ของพญามาร politics ของภูตผีปิศาจ (พุทธทาสภิกขุ, 2548, น. 89)

การศึกษาประวัติและมุมมองของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) บ่งบอกว่าท่านเป็นพระภิกษุสงฆ์ที่เกิดมาที่หลังพุทธทาสภิกขุ แต่ทว่าท่านยังได้เห็นทั้งยุคสงครามเย็น (Cold War) ยุคหลังการสิ้นสุดของสงครามเย็น (Post Cold War) โดยเฉพาะการล่มสลายของลัทธิสังคมนิยม (socialism) ในยุโรปตะวันออกและในที่อื่น ๆ ในโลก แม้ว่าแนวคิดสังคมนิยมยังคงมีในเวียดนาม คิวบา เวเนซุเอลา เป็นต้น มุมมองของท่านจึงสะท้อนถึงความไม่แน่นอน ความผันผวน ความไม่จริงแท้ของระบบต่าง ๆ ที่มีอยู่ในโลก ท่านมิได้สร้างงานนิพนธ์ที่ล้อระบบสังคมนิยมในแบบเดียวกับพุทธทาสภิกขุที่เขียนหนังสือ “ธัมมิกสังคมนิยม” แต่ท่านได้ระบุถึงสาระของอุดมการณ์สังคมนิยมในเชิงวิพากษ์ งานนิพนธ์เรื่อง “พุทธธรรม” ที่สร้างชื่อเสียงให้แก่ท่านอย่างมากบอกเราเป็นนัยถึงวิธีคิดโดยทั่วไปของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ที่ค่อนข้างเคร่งครัดในการตีความพระธรรมคำสอนในแบบจารีต แม้กระนั้น ท่านก็พยายามอย่างมากที่จะตอบโจทย์ปัญหาที่สังคมไทยกำลังเผชิญ ในทัศนะของผู้วิจัย การตีความแนวคิดเรื่องกรรมตามคำสอนทางพระพุทธศาสนา โดยท่านกล่าวเชิงสรุปว่า

“กรรมในระดับสังคมเป็นเรื่องที่สามารถเข้าใจได้” จึงจัดว่าเป็นอีกนวัตกรรมทางคำสอนทางพระพุทธศาสนาในรอบร้อยปี

นอกจากนั้น สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ยังมีมุมมองทางด้านปรัชญาการเมืองที่น่าสนใจ หากมิได้ศึกษางานนิพนธ์อื่น ๆ มาก่อน เราอาจไม่สามารถทราบจุดยืนทางการเมืองหรือความลุ่มลึกของท่าน ดังข้อความดังนี้

เวลานี้ฝ่ายทุนนิยมเสรีชนะ ก็นำระบบสองด้านนี้มาผสมกันว่าในด้านเศรษฐกิจใช้ระบบทุนนิยมแบบตลาดเสรี (free-market economy) ส่วนในด้านปกครองใช้ระบบประชาธิปไตย (democracy) และบอกว่าต้องใช้ระบบประชาธิปไตยแบบทุนนิยมจึงจะดีที่สุด จึงผนวกสองคำนี้เป็น free-market democracy แปลว่าประชาธิปไตยแบบตลาดเสรี ซึ่งทำให้บางคนอาจจะหลงเพลินไปว่าถ้าเป็นประชาธิปไตยแล้วต้องเป็นตลาดเสรี คือต้องเป็นทุนนิยม ท่ามกลางสภาพเช่นนี้ ความขัดแย้งในตัวระบบเองก็อาจจะมีอยู่และที่สำคัญคือ ฝ่ายหนึ่งจะครอบงำอีกฝ่ายหนึ่ง เช่น แนวคิดเศรษฐกิจแบบทุนนิยมเข้ามาครอบงำแนวคิดประชาธิปไตย ทำให้มองความหมายของหลักการของประชาธิปไตยไปตามอิทธิพลของแนวคิดเศรษฐกิจ ดังที่เห็นได้ชัดว่าการตีความหมายของความเสมอภาคและเสรีภาพเป็นการตีความหมายแบบทุนนิยม คือ ได้อำนาจของระบบเศรษฐกิจแบบสนองความต้องการผลประโยชน์ส่วนตัว เป็นการมองความหมายแบบแบ่งแยกและแก่งแย่ง (พระพรหมคุณาภรณ์, 2555ก, น. 29)

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตโต) ได้ตระหนักในข้อกล่าวหาที่มีอยู่ในสังคมว่าคำสอนทางพระพุทธศาสนามักเน้นความดีงามของบุคคล เช่น ใครอยากได้บุญบารมี ก็ต้องทำบุญ ทำทาน รักษาศีล ตรงจุดนี้ คำสอนทางพระพุทธศาสนาที่ถ่ายทอดในจารีตเกรวาทจึงขาดมิติสังคม เพราะเรื่องศีลหรือวินัยเป็นเรื่องบุคคล ใครอยากเข้าถึงนิพพานก็ต้องปฏิบัติตามหลักไตรสิกขา ซึ่งแตกต่างจากจริยศาสตร์ที่พัฒนาในโลกตะวันตกที่เน้นมิติสังคม สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์จึงได้เสนอแนวคิดเรื่อง ศีลกับเจตนารมณ์ทางสังคม ศีลหรือวินัยคือการจัดโครงสร้างหรือการจัดระเบียบความสัมพันธ์ของมนุษย์ในสังคมเพื่อพัฒนาชุมชนและสังคม ทั้งหมดอยู่ในความหมาย วินัย ทั้งสิ้น การตีความศีลและวินัยในลักษณะนี้จึงเป็นการอธิบายด้วยภาษาสังคมวิทยาร่วมสมัยผ่านวิธีคิดสังคมวิทยาที่มีรากเยอรมัน มิใช่การแปลตามตัวอักษรในแบบเดิม ๆ ตรงจุดนี้เราจึงเห็นการผสมของสองเส้นของฟ้าทางความคิด

แนวคิดเรื่อง “ตลาดศัพทวิทยา” ซึ่งสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ได้เสนอได้สะท้อนความพยายามของท่านในการพาสังคมไทยกลับไปหาคุณค่าภายในของมนุษย์ ท่านได้ขยายความบทสวดโดยเน้นว่า พระพุทธเจ้าเป็นครูที่ยิ่งใหญ่ที่สามารถฝึกมนุษย์ได้ ทั้งนี้เพราะมนุษย์มีศักยภาพมาก มนุษย์คิดในใจได้อย่างแยบคาย (โยนิโสมนสิการ) และมนุษย์เป็นสัตว์ที่สามารถถูกฝึกได้

เป็นสัตว์ที่พัฒนาได้ การเกิดระบบจริยธรรมในพระพุทธศาสนาเพราะมนุษย์เป็นสัตว์ที่ฝึกได้และพัฒนาได้ เมื่อมนุษย์พัฒนาแล้ว มนุษย์จึงสามารถเข้าถึงอิสรภาพและความสุข คุณค่าภายในมนุษย์ที่นำเสนอโดยสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์จึงเป็นวาทกรรมโต้ (counter discourse) เกี่ยวกับมุมมองของโลกตะวันตกที่เน้นมนุษย์เป็นศูนย์กลาง (anthro-pocentric approach) ที่ค่อนข้างอหังการ เพราะในมุมมองนั้น สัตว์ อสูรกาย เป็ด เทวดา พรหมก็หาไม่ หรือหากมีก็อาจยังต้องต่ำกว่ามนุษย์ในด้านคุณค่า

มุมมองของพระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธี เป็นมุมมองของพระภิกษุสงฆ์เถรวาทที่เกิดขึ้นในช่วงปลายของยุคสงครามเย็น และเติบโตเล่าเรียนในยุคทศวรรษที่ 70 และ 90 ซึ่งเป็นยุคก้าวกระโดดทางเศรษฐกิจของไทย ท่านจึงเห็นความเจริญในวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนาตั้งสะท้อนในผลงานของพุทธทาสภิกขุและผลงานของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) แต่ท่านก็ยังต้องเห็นความโลภที่สังคมไทยมีดังปรากฏในเหตุการณ์วิกฤตทางการเงินของเอเชีย (ระหว่างปี ค.ศ. 1987-1988) และความเหลื่อมล้ำทางสังคมที่มาพร้อมกับการขยายตัวทางเศรษฐกิจ ความเจริญทางวัตถุ ความก้าวหน้าทางเทคโนโลยี เช่น คอมพิวเตอร์ นาโนเทคโนโลยี ปัญญาประดิษฐ์ (artificial intelligence) ที่ได้เปลี่ยนรูปร่างหน้าตาของโลกใบนี้มากกว่าสงครามเย็น งานนิพนธ์จำนวนมากได้บอกเราว่าพระมหาจุฬาลงกรณได้สังเกตเห็นความไม่สมบูรณ์แบบของยุคเทคโนโลยี ท่านเห็นด้วยกับพุทธทาสภิกขุในหลายประเด็น หลังจากที่ท่านได้ศึกษางานของพุทธทาสภิกขุ หรืออาจกล่าวในอีกแบบว่าพุทธทาสภิกขุเป็นแรงบันดาลใจให้แก่ท่าน หนังสือธรรมะในแบบฟ็อกเก้ทบุคที่พระมหาจุฬาลงกรณได้เขียนสามารถพบเจอได้ในร้านสะดวกซื้อ หรือในห้างสรรพสินค้าชั้นนำทุกแห่งของไทย เทปคำสอนธรรมะของพระมหาจุฬาลงกรณสามารถเจอในระบวรไฟฟ้า ความสามารถในการเรียนรู้และในการทำ ความเข้าใจเกี่ยวกับจิตของผู้คน โดยเฉพาะความสามารถในการสื่อสารกับเยาวชนสมัยใหม่ (ที่ไม่เคยเห็นยุคสงครามเย็น) ต่างทำให้ท่านกลายเป็นขวัญใจในกลุ่มเยาวชน

ดังที่กล่าวไปในตอนต้นว่า หากพิจารณาตามแนวคิดของศาสตร์ว่าด้วยการเล่าเรื่อง (narratology) มุมมองมักเป็นเรื่องสำคัญที่สุดในด้านยุทธศาสตร์เรื่องเล่า เพราะมุมมองมีอิทธิพลในการกำหนดโครงสร้างหรือการลำดับฉากที่ใช้ในการดำเนินเรื่อง โดยเฉพาะ ทิศทางตอนจบ หรือ บทสรุปของเรื่อง ผู้เชี่ยวชาญด้านศาสตร์ว่าด้วยการเล่าเรื่องเห็นว่า เรื่อง (story) เปรียบเหมือนความจริง (truth) ผู้แต่งใช้สิทธิหรือมีอิสระในการเลือกมุมมองที่ตนต้องการนำเสนอเรื่อง แต่หากเรื่องเดียวกัน ถูกมองจากคนละมุม เรื่องก็จะออกมาเป็นเรื่องราวในอีกแบบ ดังนั้น เมื่อเทียบกับส่วนประกอบอื่น ๆ ของยุทธศาสตร์เรื่องเล่า มุมมองจึงมีความสำคัญ เพราะสามารถสลับตำแหน่งฉากต่าง ๆ การลำดับฉากจึงสะท้อนหรือเกี่ยวข้องกับเรื่องมุมมองอีกด้วย

มุมมองในที่นี้คือ มุมมองของผู้แต่ง/ผู้เล่าที่เป็นพระภิกษุสงฆ์ในจารีตเถรวาทของไทยที่มักถูกคาดหวังจากสังคมว่าเรื่องที่ถูกลำเลียง/ต้องเป็นเรื่องจริง เพราะพระภิกษุสงฆ์ต้องพูดหรือ

เล่าเรื่องราวตามความเป็นจริง ผู้อ่านย่อมตระหนักอยู่ในใจเกี่ยวกับเสียง (voice) ของผู้ประพันธ์ที่ตั้งอยู่ในขณะกำลังอ่าน ตรงจุดนี้ จึงปฏิเสธไม่ได้ว่าประเภททางวรรณกรรม (genre) และแก่นเรื่อง (theme) ของงานวรรณกรรมทางศาสนาจึงมีอยู่ไม่มากนัก หรือไม่หลากหลาย หากเปรียบเทียบกับวรรณกรรมทั่วไป

น่าสังเกตว่า งานวรรณกรรมทางศาสนาจึงมักถูกบริโภคนอกกลุ่มคนที่สนใจในเรื่องทำนองนี้ งานวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนาจึงมักถูกผลิตซ้ำ อย่างไรก็ตาม งานทั้งสามชิ้นเป็นงานที่ออกมามีลักษณะพิเศษ หรือแปลกออกไป อย่างไรก็ตาม หากพิจารณาแนวโน้มที่เกิดขึ้นในศตวรรษที่ผ่านมา เราจะพบว่า งานประพันธ์ทางพระพุทธศาสนาได้พัฒนาไปจากเดิมอย่างมากในยุคสงครามเย็น (Cold War) โดยเฉพาะการที่พระสงฆ์ได้หันมาวิพากษ์ประเด็นสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองมากขึ้น

นอกจากนั้น พระภิกษุสงฆ์ทั้งสามรูปมักถูกมองจากบุคคลทั่วไปในสังคมไทยว่าเป็นพระนักพัฒนา หรือพระนักเขียนที่มีชื่อเสียง มากกว่าการเป็นพระนักเทศน์ พระนักการเมือง นั่นก็อาจเป็นปัจจัยที่พระนักเขียนต้องตระหนักตลอดเวลาว่าตนได้กลายเป็นบุคคลสาธารณะ แต่สิ่งที่ตนเขียนจะต้องมีผลกระทบต่อสังคมไม่มากนัก

5.4.2 การยกตัวอย่างเกี่ยวกับเหตุการณ์สิทธิมนุษยชน

ประการที่สอง พระสงฆ์ทั้งสามรูปใช้ตัวอย่างหรือฉากทางประวัติศาสตร์ที่แตกต่างกัน นี่สะท้อนถึงมุมมองและความสนใจในประเด็นเศรษฐกิจ การเมือง และอุดมการณ์โลกของพระสงฆ์แต่ละรูป แม้ว่าทุกรูปใช้ไตรสิกขาเป็นกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงเดียวกัน นี่จึงสะท้อนความแตกต่างในความเหมือนกัน ดังเห็นว่าพุทธทาสภิกขุกล่าวถึงพฤติกรรมของพรรคการเมืองกับระบอบประชาธิปไตยในยุคสงครามเย็น นั้นหมายความว่า การเมืองและประชาธิปไตยเป็นประเด็นที่คนส่วนใหญ่ได้กล่าวถึงในช่วงเวลานั้น ในขณะที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ระบุถึงศาลไต่สวนศรัทธา (Inquisition) ซึ่งเป็นระบบการไต่สวนที่จัดขึ้นเพื่อที่จะช่วยให้ผู้ปกครองรู้ว่าราษฎรคนใดมิได้นับถือศาสนาเดียวกับตน จนเกิดเป็นการขัดแย้งและการบราฆ่าฟันด้วยเรื่องศาสนา นี่สะท้อนความสนใจของท่านในเรื่องประวัติศาสตร์โลก หรือประวัติศาสตร์สากล พระมหาวิสุทธิชัย วชิรเมธีมีความสนใจในประเด็นการเหยียดสีผิวในประวัติศาสตร์สหรัฐอเมริกา

5.4.3 การสร้างเหตุผลเรื่องสิทธิมนุษยชน

โดยทั่วไป ผู้ใช้ภาษามักมีแนวคิดในรูปเหตุผลของตนเองในการสร้างคำอธิบายในเรื่อง/ประเด็นต่าง ๆ ที่ตนอยากจะสื่อสารกับผู้ฟัง ดังนั้น การสร้างเหตุผล (argument) ในกรอบคำอธิบายขนาดใหญ่เหล่านี้จะช่วยทำให้เราสามารถเข้าใจวิธีคิดที่สะท้อนอยู่ในการใช้ภาษาของผู้ประพันธ์/ผู้ใช้ภาษา

พุทธทาสภิกขุเห็นว่าการละเมิดสิทธิมนุษยชนเป็นสิ่งไม่ดี ซึ่งตรงจุดนี้เป็นเรื่องที่สากล และท่านเชื่อว่าการละเมิดสิทธิมนุษยชนมีความสลับซับซ้อนกว่าที่คนเข้าใจ นี่เป็นการสังเกตที่ดี

อย่างไรก็ตาม ค่านิยมพุทธเริ่มปรากฏชัดขึ้นเมื่อท่านกล่าวว่า คนมีธรรมะย่อมไม่โกรธ แม้ใครจะมาละเมิดสิทธิมนุษยชนของตน คนมีธรรมะไม่มัวเมาในสิ่งที่เรียกว่าสิทธิ ไม่บ้าสิทธิ ไม่หลงสิทธิ แต่ทว่าอาจรักษาสิทธิไว้ได้ ต่างจากคนในยุคสมัยนี้ มีปากพลาญแต่เรื่องสิทธิ แล้วมันไม่ทำหน้าที่

การสร้างเหตุผลของพุทธทาสภิกขุสะท้อนค่านิยมที่แตกต่างจากตะวันตกมากขึ้น เมื่อท่านกล่าวว่า การศึกษาที่ไม่ถูกต้องคือต้นตอของปัญหาการละเมิดสิทธิมนุษยชน การศึกษาที่เป็นอยู่ในโลกเป็นการศึกษาที่สอนให้คนฉลาดเพื่อเอาเปรียบกัน ตรงจุดนี้ สาเหตุของการละเมิดสิทธิมนุษยชนในทัศนะของพุทธทาสภิกขุคือการศึกษาที่สอนให้คนเอาเปรียบ หรือการศึกษาที่ไม่สอนศีลธรรม

พุทธทาสภิกขุเห็นว่าวิชาทำให้เกิดการประทุษร้ายกันในทุกความหมายนี้เทียบได้กับการทำผิดศีล 5 การผลิตสินค้าที่ยั่วยุกิเลสเพื่อนำออกมาขายให้ผู้คน การทำให้ผู้คนหลงใหลด้วยการโฆษณาได้เป็นการละเมิดกฎหมาย แต่เป็นการละเมิดโดยธรรมะ ประชาธิปไตยที่มีพรรคฝ่ายค้านค้านหันเหเลยเป็นการละเมิดสิทธิมนุษยชนอย่างโจ่งเลาบาปญญาที่สุด เมื่อไม่มีธรรมะ ก็ไม่มีความเมตตากรุณา มนุษย์ควรฉลาดในธรรม ยิ่งฉลาด ยิ่งประกอบด้วยธรรมะ คนไม่มีธรรมะมักเหยียบย่ำหัวใจของทุกศาสนา ความเลวในลักษณะนี้แรงยิ่งกว่าการละเมิดสิทธิมนุษยชนไปเสียอีก เพราะศาสนาจะทำหน้าที่ป้องกันการละเมิดสิทธิมนุษยชน แต่ศาสนากลับถูกเหยียบย่ำ พระพุทธศาสนาสอนอนัตตา หรือความไม่มีอัตตา ความไม่มีตัวตน ความไม่เห็นแก่ตัว การละเมิดเกิดขึ้นไม่ได้ เพราะไม่มีตัวผู้จะละเมิด และไม่มีผู้ถูกละเมิด

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เห็นว่าสิทธิมนุษยชนเป็นเรื่องของการวางกำหนดกฎเกณฑ์เพื่อเป็นหลักประกัน หรือมาตรฐานที่มนุษย์สามารถใช้ในการดำรงชีวิตอยู่อย่างดี สิทธิมนุษยชนจึงเป็นเครื่องหมายของความเจริญก้าวหน้าในอารยธรรม อย่างไรก็ตาม จะต้องระลึกว่าสิทธิมนุษยชน กว่าจะได้มา ก็ผ่านภูมิหลังที่เต็มไปด้วยการที่มนุษย์เบียดเบียน แย่งชิงมองในอีกแง่หนึ่ง สิทธิมนุษยชนได้มาด้วยการต่อสู้ แม้ว่าเราบอกว่าปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนจัดทำขึ้นโดยสหประชาชาติ แต่ผู้นำความคิดในเรื่องนี้ก็คือชาวตะวันตก ซึ่งมีภูมิหลังในการเบียดเบียนบีบคั้นอย่างรุนแรง โดยยกตัวอย่างการประหัตประหาร (persecution) ดาร์วินเชิงสังคม (Social Darwinism) ต่อมาสิทธิมนุษยชนได้ถูกตีความและขยายความให้รวมแนวคิดเรื่องสิ่งแวดล้อม สิทธิสตรี และสิทธิสัตว์ แม้สิทธิมนุษยชนเป็นสิ่งสำคัญ แต่การมีเพียงสิทธิมนุษยชนนั้นก็ยังคงไม่เพียงพอ ความเมตตากรุณาจะทำให้โลกนี้ดำรงอยู่ได้ด้วยดี สังคมไม่ควรหยุดแค่การมีสิทธิเท่านั้น การที่เราจะก้าวต่อไป เราจะต้องมีการพัฒนาคน ฉะนั้น จึงต้องเรียกร้องการศึกษาที่แท้จริง ศีล 5 และทศ 6 เป็นหลักประกันทางสังคมที่สำคัญ สิทธิมนุษยชนเป็นจริยธรรมในเชิงลบเพราะเน้นการปกป้องสิทธิ การเรียกร้องสิทธิ แต่เราควรเดินไปสู่จริยธรรมเชิงสร้างสรรค์ หรือจริยธรรมเชิงบวก โดยอาศัยการพัฒนามนุษย์ ที่เรียกว่าการศึกษา

พระมหาจุติชัย วชิรเมธีเห็นว่าในทางโลก รากฐานของสิทธิมนุษยชนคือกฎหมาย ในทางธรรม รากฐานของสิทธิมนุษยชนคือสัมมาปัญญา แต่ถ้ากฎหมายตราไว้อย่างอคติและผู้ปฏิบัติ ตามกฎหมายขาดความเที่ยงธรรม ประชาชนก็ถูกละเมิดสิทธิมนุษยชนอย่างง่ายดาย ดังนั้น การฝาก สิทธิมนุษยชนไว้กับกฎหมายยังไม่พอ ในพระพุทธศาสนา สัมมาปัญญาเป็นหลักประกันของสิทธิ มนุษยชนที่ดี สัมมาปัญญาหมายถึง 1. การรู้สัจธรรม หรือการมองเห็นความจริงอย่างถูกต้องถ่องแท้ 2. การรู้ที่ไม่เคลือบแฝงด้วยตัณหา 3. การรู้ที่สามารถเจาะทะลุความจริงของโลกและชีวิตโดยตรง ไป ตรงมา 4. การรู้ที่จะทำให้มนุษย์หลุดออกมาจากความหลงผิดนานาประการ ดังนั้น ปัญญาสากล คือสัมมาปัญญา อย่างไรก็ตาม ปัญญาสากลจะเกิดขึ้นได้จริงก็ต้องอาศัยการศึกษาที่สากล แต่การศึกษาใน ยุคปัจจุบันเป็นการศึกษาที่เน้นเรื่องการทำมาหากิน (วิชาการ) ดังนั้น เราจึงควรเน้นการทำมาหาธรรม ด้วย (วิชาชีวิต) หรือโยงหัวสมองเข้ามาบูรณาการกับหัวใจ ซึ่งในที่สุดจะนำไปสู่ความเมตตากรุณาที่ สากล

5.5 การวิเคราะห์ตัวบทในด้านจุดแข็ง

นอกจากความสนใจในด้านเนื้อหาแล้ว งานวิจัยพบจุดเด่นในวาทกรรมด้านสิทธิ มนุษยชนของพระสงฆ์ไทยทั้ง 3 รูป ดังนี้ 1. สำนักทางสังคม (social consciousness) ที่สะท้อนใน ตัวบท 2. คุณค่าของความเป็นโวหาร (rhetorical appeal) 3. กลวิธีในการสร้างคำอธิบาย (explanation) ดังนี้

5.5.1 สำนักทางสังคม

สำนักทางสังคมพัฒนาขึ้นจากประสบการณ์ทางสังคมผ่านการปะทะสังสรรค์ ระหว่างภาษากับสังคม สัญญะทางภาษา (linguistic sign) จะสามารถมีความหมายและหน้าที่ เมื่อ สัญญะทางภาษาดังกล่าวได้ถูกนำมาใช้ในบริบทสังคม ตรรกะของจิตสำนึกเป็นตรรกะของการสื่อสาร ทางอุดมการณ์ หากเรานำอุดมการณ์และสัญญะออกจากสำนักทางสังคมดังกล่าว จิตสำนึกนั้นก็แทบ ไม่มีอะไรเหลือ หรืออยู่ด้วยตนเองไม่ได้

โดยทั่วไป พระสงฆ์สำนักอยู่เสมอมองว่าตนเป็นสมาชิกของสถาบันทางสังคม (social institution) ประเภทหนึ่ง และสถาบันนั้นได้รับความเคารพยกย่องในสังคมไทยมาเป็นระยะเวลาอย่าง ยาวนานในด้านการเป็นตัวอย่างของการทำความดีในแบบพระพุทธศาสนา พระสงฆ์ถูกเคารพกราบ ไหว้มิใช่เพราะสายโลหิต ชนชั้น แต่สืบเนื่องมาจากบทบาทและหน้าที่ซึ่งพระสงฆ์กำลังปฏิบัติ บทบาท และหน้าที่นี้ถูกกำหนดโดยจารีตเถรวาท หรืออยู่ควบคู่กับสถาบันสงฆ์เถรวาทมาตลอดสองพันกว่าปี การเทศนาสั่งสอนเป็นเพียงหนึ่งในหลายบทบาท/กิจกรรมที่พระสงฆ์ได้รับมาจากจารีตนี้

งานวิจัยพบว่า สำนักทางสังคมที่พระสงฆ์ทั้งสามรูปมีร่วมกัน คือ พระสงฆ์ต่างตระหนักดีว่าสิทธิมนุษยชนเป็นเรื่องสำคัญ สิทธิมนุษยชนมิใช่เรื่องเล็ก ๆ แม้ว่าสิทธิมนุษยชนเป็นแนวคิดที่มีต้นกำเนิดในโลกตะวันตก แต่อิทธิพลของสิทธิมนุษยชนมีมาก หรือครอบงำวิถีคิดของผู้คนในสังคมสมัยใหม่ ยิ่งกว่านั้น หากพิจารณาในด้านประเด็นสังคม ปัญหาการละเมิดสิทธิมนุษยชนยังเป็นหนึ่งในประเด็นสังคมที่มีความสำคัญมากที่สุดในยุคปัจจุบัน พระพุทธศาสนาเองก็ควรเฝ้าระวังต่อประเด็นพัฒนาการของสิทธิมนุษยชนและประเด็นการละเมิดสิทธิมนุษยชนในโลกปัจจุบัน

สำนักทางสังคมที่พุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) มีร่วมกันอีกประการ คือ สังคมไทยโดยรวมกำลังถูกครอบงำด้วยอำนาจของวาทกรรมอื่น ๆ รวมถึงบริโภคนิยม วัตถุนิยม เสรีนิยมที่ส่งเสริมวิถีคิดทางจริยศาสตร์แบบสิทธิ (rights-based ethics) ซึ่งสะท้อนจารีตหรือค่านิยมของโลกตะวันตก แต่คนไทยทั่วไปอาจไม่ค่อยทันสังเกตว่าจริยศาสตร์แบบสิทธิมีรากฐานทางปรัชญาจากสำนักกฎหมายธรรมชาติ (Natural Law) สำนักอรรถประโยชน์นิยม (Utilitarianism) และลัทธิปัจเจกชนนิยม (Individualism) ซึ่งมีวิถีคิดและเกณฑ์ทางจริยศาสตร์ที่แตกต่างจากพระพุทธศาสนา

สำนักทางสังคมอีกประการที่พระสงฆ์ทั้งสามรูปมีร่วมกันคือ พระสงฆ์ยังคงกังวลใจว่าพระพุทธศาสนาจะสูญสิ้น เมื่อผู้คนเลิกสนใจในแก่นแท้ทางพระพุทธศาสนา ส่วนหนึ่งอาจเพราะบทบาทของพระพุทธศาสนาได้ถูกทำให้ลดลงไปในหลายด้าน โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อรัฐไทยได้พยายามลดบทบาททางการศึกษาของวัดในช่วงศตวรรษที่ผ่านมา แต่หากพิจารณาในรายละเอียด โทณเสียงของพุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์สะท้อนความไม่เห็นด้วยกับท่าทีของจริยศาสตร์แบบสิทธิ ในขณะที่โทณเสียงของพระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธี สะท้อนการยอมรับสิทธิมนุษยชน แต่ไม่สนใจมากนักเกี่ยวกับรากทางประวัติศาสตร์ของสำนักอรรถประโยชน์นิยมที่เน้นเรื่องความสุขของคนส่วนใหญ่ และแตกต่างจากพุทธ แต่ท่านยอมรับว่าการละกิเลสเป็นสัมมาปัญญา หรือความดีสูงสุด

เมื่อมองย้อนกลับไปในอดีต พระสงฆ์ยังกังวลใจว่าสังคมไทยจะหลงทาง ดังที่รัฐไทยหลงทางในเรื่องการศึกษาที่เน้นแต่ความเป็นเลิศทางวิชาการ หรือเรื่องการทำมาหากิน หรือรัฐบาลเน้นแต่เรื่องตัวเลขการเติบโตทางเศรษฐกิจ แต่ไม่ค่อยเน้นวิถีคิดในด้านจิตใจ ดังสะท้อนในเรื่องการพัฒนาคนตามแบบไตรสิกขา ดังนั้น พุทธปัญญาจึงเป็นแนวคิดหรือหลักธรรมที่พระภิกษุสงฆ์ทั้งสามรูปได้ตกย้ำในดวงใจ นั่นคือ ความไม่เห็นแก่ตัว หรือการออกจากกิเลสหรืออคติ ซึ่งจะทำให้มนุษย์สามารถมีความเมตตากรุณาต่อเพื่อนมนุษย์ ความเมตตากรุณาจึงเป็นเรื่องจำเป็น แต่ความเฉลียวฉลาดที่ขาดความเมตตาเป็นสิ่งที่น่ากลัว ดังนั้น ความเมตตากรุณาจึงถูกจัดว่าเป็นส่วนหนึ่งของปัญญาที่ทั้งนิกายมหายานและนิกายเถรวาทเห็นตรงกันว่าจะป็นวิธีเดียวที่ทำให้โลกสามารถพบสันติสุขอย่างยั่งยืน การอธิบายข้อบกพร่องของสิทธิมนุษยชนของพระภิกษุสงฆ์ในจารีตเถรวาทคือการชี้ให้เห็นว่า สิทธิมนุษยชนแท้จริงยังเป็นเพียงกฎหมาย (มิใช่กฎธรรมชาติ) หรือหากมองในแง่จริยธรรม ยังเป็น

เพียงความดีในระดับหนึ่ง แต่ยังมีโชความดีในระดับสูง ดังนั้น มนุษย์จึงไม่ควรหยุดแต่เพียงเรื่องกฎหมายเท่านั้น แต่ควรพัฒนาความดีของตนไปในระดับที่สูงขึ้นเรื่อย ๆ การพัฒนาความดีขึ้นไปเรื่อย ๆ นั้นเป็นแนวคิดแบบไตรสิกขา

พุทธทาสภิกขุ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) และพระมหาจุฬิชาญ วชิรเมธี ต่างเห็นตรงกันว่าระบบการศึกษาดังที่เราเห็นในปัจจุบันผลิตซ้ำวิธีมองโลกแบบเดิม ๆ คือการสอนให้คนฉลาดในเรื่องเทคนิควิทยาการ โดยไม่สนใจมากนักในเรื่องคุณธรรมหรือจริยธรรม ผลที่ตามมาคือเราจึงมีประชากรที่ชอบแสวงหาแต่ประโยชน์เพื่อตนเอง มากกว่าการทำงานเพื่อสังคม หรือเพื่อมนุษย์และสัตว์ร่วมโลก หากระบบการศึกษายังดำเนินอยู่ในแบบนี้ โลกใบนี้จะมีสภาพเป็นเช่นไร ระบบสิทธิมนุษยชนจะมีความหมายแค่ไหน หากมนุษย์ส่วนใหญ่ไม่ทำหน้าที่ของตน หากกล่าวในแบบภาษาพุทธ สังคมโลกก็ไม่สามารถพบสันติสุข หากมนุษย์ไม่รักาศิล เพราะศีลคือหน้าที่พื้นฐานที่ปกติของมนุษย์ สิทธิจะไม่มีประโยชน์ในโลกที่เต็มไปด้วยคนที่ไม่ทำหน้าที่ของตนให้ครบ หากพิจารณาจากนิติปรัชญาตะวันตก สิทธิและหน้าที่เป็นเรื่องเดียวกัน

5.5.2 คุณค่าของความเป็นโวหาร

คุณค่าของความเป็นโวหาร (rhetorical appeal) หรืออาจเรียกในอีกแบบว่า “สามเส้าทางโวหาร (rhetorical triangle)” ซึ่งในที่นี้คือความสัมพันธ์ระหว่างอีโทส (ethos) โลโกส (logos) และแพโทส (pathos) อีโทสในที่นี้คือความน่าเชื่อถือ (credibility) ของผู้ใช้ภาษาเอง โลโกสในที่นี้หมายถึงตรรกะ (logic) หรือหลักฐาน (evidence) ที่ผู้ใช้ภาษาได้ใช้ในการทำให้ผู้รับสารเชื่อถือหรือคล้อยตาม ในขณะที่แพโทสในที่นี้หมายถึงอารมณ์ (emotion) ที่ผู้ใช้ภาษาหรือตัวบทได้ปลุกเร้าผู้อ่าน ตัวบททางวรรณกรรมที่ดีควรมีทั้งสามส่วนในองค์ประกอบ

ในด้านความน่าเชื่อถือของผู้ใช้ภาษา (ethos) ซึ่งในที่นี้คือพระสงฆ์ที่มีชื่อเสียงของไทย ผู้ใช้ภาษาหรือผู้ประพันธ์ทั้งสามจึงมีอิทธิพลในด้านความน่าเชื่อถือ หรือได้รับการเคารพยกย่องจากผู้คนในสังคมไทยเป็นอย่างมาก ตัวบทของพุทธทาสภิกขุบ่งบอกถึงการเทศนาสั่งสอน หรือการพูดคุยกับผู้ฟังที่คุ้นเคยกับตนเองในระดับหนึ่ง ตัวบทของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์มักให้ความรู้ถึงการลงความเห็นเชิงวิชาการ

ในด้านตรรกะ (logos) ตัวบทของพุทธทาสภิกขุได้สนใจเรื่องความไปได้ของคำสอนทางพระพุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์มากนัก เพราะตนเชื่อว่าพระพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์แห่งโลกตะวันออก ดังเห็นว่าพุทธทาสภิกขุได้กล่าวถึงสวรรค์ชั้นต่าง ๆ มากมายในตอนต้นของตัวบทนั้นอาจเพราะพุทธทาสภิกขุทราบดีว่าผู้ที่สนใจวาทกรรมหรือการเทศนาของตนย่อมรู้จักแนวคิดของตนดีอยู่แล้ว ตนจึงไม่จำเป็นต้องระมัดระวังอะไรมากในด้านความแตกต่างทางญาณวิทยาระหว่างวิทยาศาสตร์กับคำสอนทางพระพุทธศาสนา ในขณะเดียวกัน ตัวบทของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) และพระมหาจุฬิชาญ วชิรเมธีให้ความสำคัญกับเรื่องการศึกษาเปรียบเทียบ (comparative

studies) ระหว่างสิทธิมนุษยชนกับพระพุทธศาสนา โดยเฉพาะสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ได้อธิบายประเด็นนี้มาหลายครั้งในอดีต และได้พยายามสร้างความเข้าใจเกี่ยวกับตรรกะสมัยใหม่ แต่ขณะเดียวกัน พระสงฆ์ทั้งสองรูปก็ยังระมัดระวังเกี่ยวกับการขัดกันระหว่างโลกพุทธกับโลกตะวันตกในมิตินิติวิทยา

นอกจากนั้น ตัวบทของพุทธทาสบ่งบอกถึงการใช้หลักฐานในรูปของความรู้ทางสังคมและประวัติศาสตร์ ซึ่งผู้ใช้ภาษาคงต้องคาดหวังว่าผู้ฟังในยุคนี้คงต้องเข้าใจ หากติดตามข่าวสารอยู่เสมอมาเสมอ ดังนั้น จุดเด่นที่พบในตัวบทของพุทธทาสภิกขุจึงเป็นเรื่องของการปลูกอารมณ์

ตัวอย่าง

“เออละ ขอให้สนใจว่าเป็นปัญหาอย่างไร ความละเมิดสิทธิมนุษยชนนี้เป็นของใหม่ เป็นความฉลาดแกมโกงของคนสมัยใหม่ ที่มีการศึกษาชนิดที่กำลังมีอยู่ การศึกษาที่กำลังมีอยู่ในโลกนี้ เป็นการศึกษาชนิดสุนัขหางด้วน คือศึกษาแล้วฉลาด ๆ จนไม่รู้จะฉลาดกันอย่างไรแล้ว” (พุทธทาสภิกขุ, 2556ค, น. 424)

ทั้งตัวบทของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) และของพระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธี มักนิยมอ้างเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ (historical facts) หรือความรู้ทางประวัติศาสตร์โลก (world history) ในฐานะหลักฐาน แต่อย่างไรก็ตาม เราต้องตระหนักว่าข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ดังกล่าวได้ถูกตีความ ถูกตัดสิน หรือแม้แต่ถูกลงความเห็นในด้านคุณค่าโดยผู้ประพันธ์เอง ซึ่งผู้อ่านอาจเห็นด้วย หรือไม่เห็นด้วยก็ตาม แม้กระนั้น ข้อเท็จจริงเหล่านี้ก็ได้เกินกว่าความคาดหมาย หรือผิดแปลกแหวกแนวมากนักจากการรับรู้ของประชาชนทั่วไป โดยเฉพาะสำหรับผู้อ่านที่เป็นชาวพุทธ หรือลูกศิษย์ของตน

ตัวอย่าง

“สังคมตะวันตกมีประวัติศาสตร์แห่งการรบราฆ่าฟันและสงครามอย่างมากมาย ตลอดเวลายาวนานและในขอบเขตที่กว้างขวาง ซึ่งเป็นเรื่องการบีบคั้นเบียดเบียนกันทั้งระหว่างมนุษย์ในสังคมเดียวกันและมนุษย์ต่างสังคม ไม่ต้องพูดถึงเรื่องใหญ่ในอดีตที่ยืดยาวอย่าง inquisition (ศาลไต่สวนศรัทธา)” (พระธรรมปิฎก, 2546ก, น. 2)

ตัวอย่าง

“นี่เป็นเหตุให้มาร์ติน ลูเธอร์ คิง จูเนียร์ นักเคลื่อนไหวเพื่อสิทธิมนุษยชนคนสำคัญพยายามจะเรียกร้องสิทธิมนุษยชนให้กับพี่น้องผิวดำของเขา ดังที่เขากล่าวไว้ในสุนทรพจน์ I have a dream.” (พระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธี, 2551, น. 15)

อีกตัวอย่างที่สะท้อนจุดเด่นของความเป็นโวหารที่พบในตัวบทของพุทธทาสภิกขุ คือการเลือกใช้หลักฐาน ซึ่งในที่นี้คือความรู้สึกของผู้คนต่อสถานการณ์สังคม หรือการใช้มูลบท (presupposition) หรือกรอบทางวัฒนธรรมในการสื่อความหมาย ดังในตัวอย่างข้างล่าง

“เหมือนคนสมัยนี้ มีปากพล่ำแต่เรื่องสิทธิ แล้วมันไม่ได้ทำหน้าที่เสียด้วยซ้ำ”
(พุทธทาสภิกขุ, 2556ค, น. 422)

ในด้านความเป็นโวหารที่พบในตัวบทของพุทธทาสภิกขุ คือ การใช้อุปมาอุปไมย การอติพจน์ เป็นต้น พระมหาจุฬชัย วชิรเมธี คือ การเล่นคำ เช่น กฎหมายหมายกุด หรือวิชาการกับวิชาชีวิต ในขณะที่จุดเด่นของความเป็นโวหารที่พบในตัวบทของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) คือ การสรุปว่าสิทธิมนุษยชนยังมิได้เป็นวัตถุประสงค์ที่ดั่งงามที่สูงมากนัก ดังในตัวอย่างข้างล่าง

“สิทธิมนุษยชนเป็นสิ่งที่ดี เป็นหลักประกันพื้นฐานที่จะช่วยให้สังคมและชีวิตมนุษย์นี้ก้าวไปสู่ความดั่งงามมีสันติสุข แต่เราอย่าหยุดแค่นี้ เราจะต้องนำสิทธิมนุษยชนนั้นมาใช้ประโยชน์ในการสนองวัตถุประสงค์ที่ดั่งงามสูงขึ้นไป” (พระธรรมปิฎก, 2546ข, น. 21)

จุดเด่นของความเป็นโวหารที่พบในตัวบทของพระมหาจุฬชัย วชิรเมธี คือ การสรุปว่าปัญญาสากลอยู่ในพระพุทธศาสนา ดังในตัวอย่างข้างล่าง

หลักประกันสิทธิมนุษยชนสำหรับคนทั่วไปอยู่ที่กฎหมายอันศักดิ์สิทธิ์และเป็นธรรม แต่ในพระพุทธศาสนา หลักประกันสิทธิมนุษยชนอยู่ที่ใจอันรู้ (สัจธรรม) ตื่น (จากมายาคติ) เบิกบาน (เพราะก้าวข้ามภาพลวงตาทั้งปวง) เพราะสามารถก้าวข้ามมายาคติอันเป็นสิ่งสมมุติทั้งปวงเสียได้ จนสามารถมองมนุษยชาติทั้งปวงด้วยสายตาแห่งไมตรีจิตมิตรภาพอย่างเป็นกลาง (พระมหาจุฬชัย วชิรเมธี, 2551, น. 38)

ในการโน้มน้าวใจ หรือการสร้างอารมณ์ร่วม พระสงฆ์ทั้งสามรูปมีเทคนิคมากมาย เช่น พุทธทาสภิกขุมักใช้อารมณ์ขัน (humor) ดังสะท้อนในการใช้โทนเสียงหรือคำพูดที่ออกจะเกินความจริงไปบ้างเพื่อหวังผลที่จะเปลี่ยนมุมมองของผู้ฟัง สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ใช้วิธีการเล่าที่ค่อย ๆ เปิดเผยข้อมูลที่ไม่ดีเกี่ยวกับการพัฒนาการของสิทธิมนุษยชน ในขณะที่พระมหาจุฬชัย วชิรเมธี ใช้ตัวอย่างในการเปรียบเทียบระหว่างสิทธิมนุษยชนกับคำสอนทางพระพุทธศาสนาในด้านหลักการพื้นฐานและแนวคิดที่สำคัญบางประการ เพื่อแสดงให้เห็นความเหมือนและความต่างระหว่างสองระบบทางจริยศาสตร์

อย่างไรก็ดี ทั้งหมดสะท้อนว่าพระสงฆ์รู้กลุ่มเป้าหมาย (target group) ของตนเอง หรือตระหนักว่าใครบ้างที่จะให้ความสนใจในผลงานชิ้นนี้ของตน นอกจากนั้น พระสงฆ์นักเขียนรู้ว่าผู้อ่านคาดหวังอะไร หรือต้องการอะไรจากการเทศนาหรืองานประพันธ์ของตน แม้ในประเด็นสิทธิมนุษยชน พระสงฆ์เองก็มีจิตสำนึกพอที่จะแสดงความกล้าหาญที่จะเห็นต่าง หรือในบางครั้งยังต้องวิจารณ์สิทธิมนุษยชนอย่างตรงไปตรงมา เพราะพระสงฆ์เองต่างก็ระลึกเสมอว่าตนเองนั้นเป็นตัวแทนของสถาบันสงฆ์ ตนเองเป็นทายาททางพระพุทธศาสนาที่มีระบบจริยศาสตร์ที่แตกต่างจากวิถีคิดของ

โลกตะวันตก พระสงฆ์ไม่ควรมองว่าวิธีคิดที่แตกต่างนี้เป็นเรื่องน่าละอาย คนที่ควรละอายคือวิธีคิด จริยศาสตร์แบบอื่น ๆ ที่พระสงฆ์คิดว่าปนอยู่กับความอยาก ความโลภ ความปรารถนาอย่างไม่รู้จบ

5.5.3 กลวิธีในการสร้างคำอธิบาย

วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ทั้งสามรูปมิใช่เรื่องของ การให้เหตุผล (argument) แต่ทว่าเป็นการสร้างคำอธิบาย (explanation) ในประเด็นที่เกี่ยวข้องมิติต่าง ๆ ของ สิทธิมนุษยชน เช่น พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ การเปรียบเทียบระหว่างสองวิธีคิดทางจริยศาสตร์ ในด้านหลักการ ฯลฯ โดยทั่วไป ทั้งการให้เหตุผลและการสร้างคำอธิบายแตกต่างกันในเรื่องของเจตนา หรือความตั้งใจ (intent) ดังเห็นว่าการให้เหตุผลมักเป็นเรื่องของการพิสูจน์ว่าบางอย่างเป็นเรื่องจริง ในขณะที่การสร้างคำอธิบายมักเป็นเรื่องที่พยายามให้ความกระจ่างว่าทำไมบางประเด็นจึงต้องออกมา เป็นในลักษณะนี้ แม้ว่าทั้งสองอาจเหมือนหรือคล้ายคลึงกันในด้านโวหาร อย่างไรก็ตาม การให้เหตุผล มักเป็นเรื่องของความพยายามที่จะพิสูจน์ว่าข้ออ้าง (claim) ไต ๆ ถูกหรือผิด แต่ทว่าคำอธิบายพยายาม ที่จะให้ความกระจ่างหรือความเข้าใจเกี่ยวกับเหตุการณ์ หรือประเด็น รวมถึงนัยใด ๆ ที่เกี่ยวข้องด้วย ทั้งนี้ อาจกล่าวในอีกแบบว่า การให้เหตุผลมักแก้ปัญหาด้านความเชื่อ (belief) แต่การให้คำอธิบายมัก แก้ปัญหาเรื่องความเข้าใจ (understanding)

ดังนั้น การสร้างคำอธิบายในที่นี้หมายถึงวิธีนำเสนอหลักฐานและเหตุผล เพื่อ เป้าหมายในการโน้มน้าวจิตใจของผู้ฟังเพื่อให้เห็นว่าวิธีคิดของผู้ประพันธ์โดยทั่วไปนั้นถูกต้อง หรือมี ความเป็นไปได้ หรือมีเหตุผลที่น่ารับฟังอย่างไร

งานวิจัยพบว่า การสร้างคำอธิบายของพระสงฆ์ทั้งสามรูปมีการอ้างอิง หรือมีการ ใช้ข้อกล่าวอ้าง (claim) จำนวนมาก บางข้อกล่าวอ้างเป็นเรื่องจริง บางข้อกล่าวอ้างเป็นเรื่องนามธรรม หรือพิสูจน์ถูกผิดไม่ได้ ข้ออ้างจำนวนไม่น้อยเป็นประเด็นที่ยังได้รับการถกเถียง หรือแม้แต่การโต้แย้ง แต่หากกล่าวโดยรวม การสร้างคำอธิบายของพระสงฆ์ทั้งสามรูปสะท้อนถึงการใช้ความคิดเชิงกลยุทธ์ มิได้เป็นการเล่าเรื่องราวในแบบทั่วไป นอกจากนั้น พระสงฆ์ทั้งสามรูปได้ใช้ฐานคติเถรวาทหรือกรอบ ทางวัฒนธรรมในการสร้างคำอธิบายด้วย ดังนั้น หากอธิบายนอกกรอบทางวัฒนธรรม คำอธิบาย เหล่านี้ก็อาจยากที่จะเข้าใจ

พุทธทาสภิกขุได้เสนอความคิดหลัก (intended view) ในการสร้างคำอธิบาย ของตนว่าปัญหาการละเมิดสิทธิมนุษยชนแท้จริงนั้นเกิดจากอวิชชา หรือความเห็นแก่ตัว และ พระพุทธศาสนาสอนเรื่องความไม่เห็นแก่ตัว การนำเสนอในทำนองนี้บ่งบอกว่าพุทธทาสภิกขุต้องการ เน้นเรื่องความเห็นแก่ตัวในฐานะต้นตอของการละเมิดสิทธิมนุษยชน และคำสอนทางศาสนาต่าง ๆ ใน โลกล้วนเป็นยาแก้ที่ดีที่สุด การกล่าวจบในลักษณะนี้สะท้อนว่าพุทธทาสภิกขุมีความเชื่อว่าทุกศาสนา สอนความไม่เห็นแก่ตัว แต่อาจเรียกต่างกัน

ในขณะที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้เสนอความคิดหลักในการสร้างคำอธิบายของตนว่าปัญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนนั้นเป็นสิ่งที่ดี เป็นหลักประกันพื้นฐานที่จะช่วยให้สังคมและชีวิตมนุษย์นี้ก้าวไปสู่ความดีงามมีสันติสุข แต่เราอย่าหยุดแค่นี้ ทั้งนี้เพราะสิทธิมนุษยชนอาจเปรียบได้กับความดีในระดับศีล การให้เหตุผลออกมาในทำนองนี้ย่อมบอกเป็นนัยว่าท่านยอมรับว่าสิทธิมนุษยชนยังสำคัญมากในโลกปัจจุบัน แต่มนุษย์ควรไปให้ถึงความดีในระดับสมาธิและปัญญา คนที่จะสร้างเหตุผลขึ้นมาแย้งเหตุผลของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ก็ย่อมต้องหาเหตุผลที่หนัก เพราะสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ได้ให้ตัวอย่างจำนวนมากในการลงความเห็นว่ายจริยศาสตร์แบบสิทธิเป็นจริยศาสตร์ที่เน้นการปกป้องสิทธิของตน มากกว่ากระตุ้นให้คนทำหน้าที่ แต่คนอาจแย้งว่าทั้งหน้าที่และสิทธิต้องมาพร้อมกันเสมอ

พระมหาวิมลชัย วชิรเมธี ได้เสนอความคิดหลักในการสร้างคำอธิบายของตนว่าปัญญาที่สากลคือหลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้ ความคิดรองคือ ในทางโลก รากฐานสิทธิมนุษยชนคือกฎหมาย แต่ในทางธรรม รากฐานสิทธิมนุษยชนคือสัมมาปัญญา และเห็นว่ากฎหมายสมควรถูกตราอย่างอคติ และเจ้าหน้าที่รัฐก็ควรมีความเที่ยงธรรมในการบังคับใช้กฎหมาย อย่างไรก็ตาม ท่านมิได้ระบุว่าอะไรคือปัญญาของโลกตะวันตก แต่ในตอนจบ ท่านสรุปว่าปัญญาสากลคือปัญญาที่ไม่เคลือบแฝงด้วยตัณหา

5.6 การวิเคราะห์ตัวบทของพระสงฆ์ทั้งสามรูปในด้านจุดอ่อน

จุดอ่อนที่อาจพบในตัวบทของพระสงฆ์ทั้งสามรูปคงมีไม่มาก แต่หากจะต้องระบุ คงเป็นเรื่องความละเอียดในการเทียบเคียงระหว่างสองระบบทางจริยศาสตร์ที่อาจยังไม่เพียงพอ โดยเฉพาะข้อเท็จจริงที่ว่าสองระบบทางจริยศาสตร์ไม่เท่าเทียมกันในด้านเนื้อหาและรายละเอียด โดยเฉพาะในมิติเป้าหมาย (teleology) วิธีการรอดพ้น หรือการพ้นทุกข์ (soteriology) วิธีคิดทางจริยศาสตร์ (ethical consideration) มิติเหล่านี้จะช่วยอธิบายภาพรวมของทั้งสองระบบได้ชัดเจนยิ่งขึ้น หรือจะมีความน่าสนใจมากกว่านี้ หากพิจารณาไปในแนวนี้อย่างไรก็ดี เราต้องตระหนักเสมอว่าพระสงฆ์ทั้งสามรูปมิได้มีวัตถุประสงค์ที่จะนำเสนอเนื้อหาของตนเองในทำนองเชิงเปรียบเทียบในแบบวิชาการ หรือในมิติทางจริยศาสตร์เชิงเปรียบเทียบดังที่ทำการในโลกตะวันตก เป้าหมายที่แท้จริงของงานประพันธ์เหล่านี้เป็นเรื่องของการเทศนาสั่งสอนเพื่อเตือนสติคนไทยมากกว่า รวมถึงการได้กับวาทกรรมสมัยใหม่ของโลกตะวันตก ซึ่งสะท้อนอยู่ในสิทธิมนุษยชนด้วย

จุดอ่อนอีกประการอาจเป็นเรื่องการตีความแนวคิดสมัยใหม่ (modern concept) บางอย่างที่พระสงฆ์ทั้งสามรูปได้ใช้หรือได้ยกตัวอย่างในตัวบท ทั้งนี้ เพราะแนวคิดบางอย่างสามารถถูกตีความไปได้ในหลายแบบ นอกจากนั้น แนวคิดจำนวนไม่น้อยก็ยังมีพลวัต หรือมิได้หยุดนิ่ง

บางแนวคิดอาจได้ปรับเปลี่ยนในด้านความหมายในรอบหลายทศวรรษที่ผ่านมา เช่น ดาร์วินเชิงสังคม (social Darwinism) อาณานิคม (colonisation) เป็นต้น ดังเห็นว่่านักวิชาการในโลกตะวันตกบางคน มิได้ตีความลัทธิล่าอาณานิคมว่าเป็นเรื่องอันเลวร้าย แต่ทว่าเป็นความจำเป็นที่โลกตะวันตกจะต้องแสวงหาแหล่งทรัพยากร แรงงาน ตลาดใหม่ ๆ เมื่อระบบทุนนิยมได้เริ่มก่อตัว การล่าอาณานิคมจึงถูกตีความว่าเป็นเรื่องของการส่งมอบความเจริญในรูปแบบต่าง ๆ ให้แก่ประชาชนในอาณานิคม เพื่อให้พวกเขามีชีวิตและความเป็นอยู่ที่ดีขึ้น ขจัดรูปแบบการปกครองและศาสนาท้องถิ่นที่โลกตะวันตกเห็นว่าเป็นเรื่องมลาย ดังเห็นว่่าคริสต์ศาสนาเองก็ถูกลดบทบาทลงในเวทีสังคมในทวีปยุโรป อาณาจักรกับศาสนจักรถูกแยกออกจากกันโดยเด็ดขาด เป็นต้น

มีว่่าเรื่องนี้จะถูกมองออกมาอย่างไร สิ่งที่เราได้จากประเด็นนี้คือการตีความควรมีหลายด้าน และการตีความในแบบที่นิยมในโลกตะวันตกเองก็มีว่่าถูกเสมอไป แม้ประวัติศาสตร์โลกที่พระสงฆ์ใช้ก็เป็นการตีความที่อยู่ภายใต้อำนาจทางโครงสร้างของชาติตะวันตก หรือทำขึ้นโดยนักวิชาการของชาติตะวันตกทั้งสิ้น

นอกจากนั้น ศาสตราจารย์ ดร.ธงชัย วินิจจะกูล เห็นว่่าการตีความมีความสำคัญ ดังเห็นว่่าในช่วงเวลาของการแสวงหาควมศิวิไลซ์ หรือการปรับตัวให้ทันสมัยหนีไม่พ้นการปรับให้เป็นท้องถิ่น (localization) ซึ่งหมายถึงวัฒนธรรมทางวัตถุ ความคิด การปฏิบัติ และสถาบันต่าง ๆ จากอิทธิพลตะวันตกจะถูกแปลออกมาตามที่ตัวเองเข้าใจ นั่นหมายถึงจะถูกแปลด้วยความคิดและความคุ้นเคยกับการปฏิบัติของสถาบันต่าง ๆ ที่มีอยู่ในสยาม กระบวนการนี้เกิดขึ้นเสมอในการส่งผ่านข้ามวัฒนธรรมไม่ว่ารู้ตัวหรือไม่รู้ตัว จะตั้งใจหรือไม่ตั้งใจ จะต้องแปลคำ ภาษา วาทกรรม ความคิด การปฏิบัติที่มีอยู่ในแบบตะวันตกให้กลายเป็นภาษาไทย ให้กลายเป็นวาทกรรมไทย บ่อยครั้ง การแปลได้ทำให้ผู้แปลต้องเลือก ปรับ หรือสร้างความหมายใหม่ตามที่ตนเข้าใจในบริบทของภาษาและสังคมของตน อาจเรียกกระบวนการนี้ว่่า “การปะทะปรับเปลี่ยน” ความหมายที่อยู่ในภาษาตะวันตกกับความหมายในภาษาไทยมักไม่ตรงกันสนิท มักผิดเพี้ยน หรือความหมายเลื่อนเคลื่อนไปเพื่อให้สามารถเข้าใจได้ในโลกภาษาไทย รวมถึงวิธีคิดเกี่ยวกับกฎหมายและสิทธิมนุษยชน (ธงชัย วินิจจะกูล, 2562, น. 182-184)

แม้กระนั้น ผู้วิจัยเห็นว่่าการตีความแท้จริงจึงขึ้นอยู่กับประสบการณ์ของแต่ละคน โดยเฉพาะค่านิยมที่แต่ละคนยึดถือ กฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงที่ตนเองสมาทาน หรือมุมมองที่แต่ละคนใช้ ดังนั้น การที่เรารู้ว่่าการวิเคราะห์ของพระสงฆ์ทั้งสามรูปนั้นลึกซึ้งขนาดไหน เราจำเป็นต้องเปรียบเทียบกับนักวิชาการคนสำคัญในโลกเหล่านั้นที่ได้อภิปรายประเด็นสิทธิมนุษยชนกับพระพุทธศาสนาในลักษณะใดบ้าง ดังปรากฏในหัวข้อต่อไป

5.7 การอภิปรายคำสอนทางพระพุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน

ในช่วง 50 ปีที่ผ่านมา นักวิชาการและบุคคลสำคัญจำนวนหนึ่งได้พยายามวิเคราะห์คำสอนในพระพุทธศาสนาเพื่อค้นหาว่าพระธรรมใดในคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่อาจสามารถนำมาประยุกต์ใช้ในการอธิบาย หรือสร้างความชอบธรรมให้แก่แนวคิดสิทธิมนุษยชน โดยเฉพาะ หากพิจารณาจากมุมมองของพระพุทธศาสนา ข้อเสนอของนักวิชาการที่มีชื่อเสียงเหล่านั้นมี ดังนี้

5.7.1 แนวคิดศีล 5 ของพีริรา (Perera)

ในช่วงสองทศวรรษที่ผ่านมาได้มีนักวิชาการจำนวนหนึ่งได้เสนอว่าเบญจศีล หรือ ศีล 5 อาจเป็นสิ่งที่สามารถเทียบเคียงได้กับสิทธิมนุษยชน ดังที่ปรากฏในปญญาสาภว่าด้วยสิทธิมนุษยชน เช่น ศีลข้อที่ 1 ห้ามฆ่าสัตว์ ซึ่งเป็นเรื่องข้อห้าม หรือข้อละเว้น สามารถแปลงให้เป็นสิทธิที่อาจตรงกับสิทธิในการมีชีวิต ศีลข้อที่ 2 ห้ามลักทรัพย์ หากแปลงเป็นสิทธิ อาจตรงกับสิทธิในการทรัพย์สินของตนเอง เป็นต้น พีริรา (Perera) พระภิกษุชาวศรีลังกาเป็นหนึ่งในบรรดานักวิชาการที่ได้เสนอแนวคิดนี้ ในบริบทไทย พุทธทาสภิกขุ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) สลักขณ์ ศิวรักษ์ ต่างก็มีความเห็นไปในทำนองเดียวกัน แต่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ยังเห็นเพิ่มเติมว่ามนุษย์สมควรพอใจกับความดีในระดับศีลเท่านั้น (ซึ่งเป็นสิ่งเบื้องต้นหรือพื้นฐานที่มนุษย์ทุกคนจำเป็นต้องมี) ในขณะที่พระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธีเห็นว่าสัมมาปัญญาเท่านั้นจะเป็นหลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้จริงจุดนี้ อาจสรุปได้ว่าศีลเป็นความดีในระดับต้น หากพิจารณาจากมุมมองของแนวคิดเรื่องไตรสิกขาด้วยเหตุนี้ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์และพระสงฆ์อื่น ๆ จึงอยากให้มนุษย์เราพัฒนาความดีไปในระดับที่สูงขึ้นมากเท่าที่เรายังมีความสามารถและความพากเพียรพยายามที่จะไปถึง

5.7.2 แนวคิดมัชฌิมาปฏิปทาของแพทริก เฮเดน (Patrick Hayden)

แพทริก เฮเดน (Patrick Hayden) เสนอว่าหลักธรรมมัชฌิมา ปฏิปทาสามารถใช้เป็นพื้นฐานแทนสิทธิมนุษยชนได้ ในทัศนะของผู้วิจัย หลักธรรมมัชฌิมาปฏิปทามีขอบเขตภววิทยา (ontology) ที่กว้างใหญ่กว่าสิทธิมนุษยชน และมีนัยทางจริยศาสตร์ที่ลึกซึ้ง เพราะทุกข้อของมรรคเป็นเรื่องคุณงามความดี เช่น สัมมาทิฐิ ซึ่งมีใช่เป็นเพียงทิฐิเฉย ๆ แต่เป็นรากฐานของวาจาและการกระทำยิ่งกว่านั้น ข้อเสนอนี้ยังได้ครอบคลุมข้อเสนอเรื่องศีล 5 ของพระพีริราไปในตัวด้วย ดังนั้น คงไม่มีชาวพุทธใดคัดค้านข้อเสนอของ เฮเดน แต่เฮเดนมิได้กล่าวอะไรมาเกี่ยวกับวิธีหาแนวคิดเรื่อง ความเสมอภาค และภราดรภาพในคำสอนทางพระพุทธศาสนา อย่างไรก็ตาม การที่เฮเดนไม่กล่าวเรื่องนี้มีความถูกต้องคือความว่า เฮเดนมีทราบวิธีหาแนวคิดดังกล่าวในกรอบคำสอนทางพระพุทธศาสนา แต่อาจเพราะเฮเดนเห็นว่าพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาแห่งเสรีภาพและความเสมอภาคอยู่แล้ว (Hayden, 2001, p. 30)

5.7.3 แนวคิดความกรุณาของเจ แอล การ์ฟิลด์ (Jay L. Garfield)

เจ แอล การ์ฟิลด์ (Jay L. Garfield) ผู้ซึ่งเป็นนักปรัชญาที่สนใจพระพุทธศาสนา ได้เสนอว่าหลักธรรมเรื่องความกรุณา (compassion) สามารถใช้เป็นพื้นฐานของสิทธิมนุษยชนในแบบพุทธ การ์ฟิลด์เห็นว่าลัทธิเสรีนิยม (liberalism) เห็นว่าความกรุณาเป็นเพียงเรื่องของตัวเลือกเท่านั้น (Liberalism essentially makes compassion optional) ซึ่งหมายความว่าสังคมเสรีนิยมมิได้กำหนดว่าความกรุณาเป็นเรื่องของทุกคน แต่ทว่าให้ความสำคัญกับเรื่องปกป้องชีวิตส่วนตัวของคนมากกว่า ดังนั้น มันจะดีมากหากเราปรับเอาแนวคิดเรื่องความกรุณาเป็นพื้นฐานของการมองเรื่องศีลธรรม (moral outlook)

การ์ฟิลด์ได้ตั้งข้อสังเกตว่า แนวคิดเรื่องสิทธิที่มีรากในลัทธิเสรีนิยมนั้นแตกต่างจากแนวคิดเรื่องสิทธิที่มีรากฐานในแนวคิดเรื่องความกรุณา ลัทธิเสรีนิยมมักให้ความสำคัญแก่แนวคิดปัจเจกชนนิยม ซึ่งมักมีจุดติดตรงที่ความเป็นปัจเจกชนนิยมที่มักต่อต้านแนวโน้มทางสังคมในเรื่องความเป็นทyranny) แต่ขณะเดียวกันลัทธิเสรีนิยมก็ไม่ค่อยส่งเสริมแนวคิดในเรื่องความเมตตากรุณาเท่าไรนัก นี่คือจุดอ่อนของระบบเสรีนิยม ระบบเสรีนิยมจึงส่งเสริมแต่อัตตาณัติแห่งปัจเจกบุคคล (individual autonomy) แต่ไม่ค่อยกระตุ้นเรื่องความรับผิดชอบที่ทุกคนต้องมีส่วนร่วมกัน (collective mutual responsibility) อันเป็นผลจากความเมตตากรุณาที่ปัจเจกบุคคลสามารถรู้สึก แต่หากเรายึดแนวคิดเรื่องความเมตตากรุณา ความเมตตากรุณาจะไม่ต้องทำให้เราต้องลดความเป็นส่วนตัวลง หรือลดเรื่องอัตตาณัติแห่งปัจเจกบุคคล (Keown, Prebish & Husted, 1998, p. 129)

แต่ข้อเสนอของการ์ฟิลด์ในเรื่องความกรุณานี้อาจเกินความหมายที่กว้างใหญ่มากกว่าเรื่องศีล 5 มากนัก เพราะหากมนุษย์ทุกคนมีความกรุณาต่อกัน ประชาคมโลกคงจะต้องมีความสงบสุขอย่างแน่นอน แต่ประเด็นสำคัญในที่นี้ คือ ข้อเสนอที่เกี่ยวกับหลักธรรมว่าด้วยความกรุณานี้เป็นประโยชน์และน่าสนใจเพราะมันยังสอดคล้องกับเรื่องปัญญาดังปรากฏในเรื่องไตรสิกขาอย่างแน่นอน อย่างไรก็ดี ข้อเสนอของการ์ฟิลด์มิได้ระบุรายละเอียดเกี่ยวกับวิธียุทธศาสตร์สำคัญๆของสิทธิมนุษยชนในคำสอนทางพระพุทธศาสนา เช่น อะไรต้องอาจจัดว่าเป็นความเท่าเทียมกัน หรืออะไรเป็นเสรีภาพในกรอบคำสอนทางพระพุทธศาสนา

5.7.4 แนวคิดพระธรรมกับหลักการสิทธิมนุษยชนของ บี อาร์ แอมเบดการ์ (B. R. Ambedkar)

บี อาร์ แอมเบดการ์ (B. R. Ambedkar) ผู้ร่างรัฐธรรมนูญอินเดียและบุคคลแรก ๆ ในโลกที่พยายามเทียบสิทธิมนุษยชนกับคำสอนทางพระพุทธศาสนา เขากล่าวว่า พระพุทธเจ้าไม่เชื่อในอัตตา และคำถามคือ หากไม่มีอัตตา แล้วเราจะมีกรรม ความทุกข์ และการเกิดใหม่ได้อย่างไร การเทศนาในแบบนี้ของพระพุทธเจ้าก็เท่ากับเป็นการปฏิเสธความเชื่อของพวกพราหมณ์ (Ambedkar, 1997, p. 2) คำกล่าวในลักษณะเชิงท้าทายของแอมเบดการ์นับว่าสร้างความก้องกังวานขึ้นในโลก

และในฐานะนักกฎหมาย เขาอาจเป็นชาวพุทธคนแรกในโลกที่บอกว่าหลักการพื้นฐานของสิทธิมนุษยชนสามารถพบในคำสอนทางพระพุทธศาสนา เขาเชื่อว่าปรัชญาที่ทำให้เขาเปลี่ยนมานับถือพระพุทธศาสนานั้น สามารถสรุปอยู่ในคำเพียงสามคำ คือ เสรีภาพ (liberty) ความเท่าเทียมกัน (equality) และภราดรภาพ (fraternity) ซึ่งเป็นหลักการของสิทธิมนุษยชน โดยเขาอ้างว่า ปรัชญาดังกล่าวมิได้มาจากการปฏิวัติฝรั่งเศส แต่ทว่าถูกดึงเอามาจากคำสอนของพระพุทธเจ้า แอมเบตการ์จึงเห็นว่าภราดรภาพเป็นเพียงอีกชื่อของประชาธิปไตย ซึ่งเป็นทัศนะที่เคารพและนับถือเพื่อนร่วมชาติ พระพุทธเจ้าแปลงทัศนะว่าด้วยการเคารพและการเชื่อฟังที่อยู่ในแนวคิดฮินดูว่าด้วยธรรมให้กลายเป็นหลักศีลธรรมสากล ในความคิดของแอมเบตการ์ ภราดรภาพคือความเป็นพี่น้องกันระหว่างมนุษย์ ซึ่งเป็นอีกชื่อหนึ่งของศีลธรรม (morality) (Traer, 1991, pp. 90-130) ข้อเสนอของแอมเบตการ์ได้ระบุชัดหลักการสามประการของสิทธิมนุษยชน คือ เสรีภาพ ความเท่าเทียมกัน และภราดรภาพ และยังบอกเป็นนัยว่า พระธรรมทั้งหมดของพระพุทธองค์แทนสิทธิมนุษยชน

5.7.5 แนวคิดอริยสัจสี่ของเดเมียน คีโอน (Damien Keown)

ในบรรดานักวิชาการในโลกตะวันตกที่ให้ความสนใจในประเด็นเกี่ยวกับการเปรียบเทียบสิทธิมนุษยชนกับพระพุทธศาสนา เดเมียน คีโอน (Damien Keown) แห่งมหาวิทยาลัยลอนดอน เป็นหนึ่งในนักวิชาการชั้นนำ ดังปรากฏในหนังสือ Buddhism and Human Rights ซึ่งเป็นงานวิจัยระดับคลาสสิกสำหรับทุกคนที่สนใจในการเปรียบเทียบพระพุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน ในหลายมิติ อาจเพราะคีโอนได้ทุ่มเทความพยายามในการวิเคราะห์ประเด็นนี้ โดยเฉพาะความมุ่งมั่นที่จะสร้างตรรกะเชิงเหตุผลทางปรัชญาสิทธิมนุษยชนให้เข้าได้กับกรอบภววิทยาที่กว้างใหญ่ของหลักคำสอนทางพระพุทธศาสนา และในการตอบคำถามสำคัญที่ว่าคำสอนทางพระพุทธศาสนาใดที่จะสามารถไปได้กับตรรกะหรือวิถีคิดของสิทธิมนุษยชนได้ ถึงแม้ว่าคีโอนมิได้ระบุทุกแง่มุมของความเหมือนและความแตกต่างระหว่างสองระบบความคิดจริยศาสตร์ที่สำคัญของโลกนี้ แต่งานเขียนจำนวนมากของท่าน โดยเฉพาะหนังสือ Buddhism and Human Rights ซึ่งตีพิมพ์ในปี ค.ศ. 1998 นับว่าเป็นหลักฐานและผลงานชิ้นสำคัญที่สุดในประเด็นนี้

คีโอนเห็นว่า นิโรธและมรรคของอริยสัจสี่ (Four Noble Truths) สามารถใช้เป็นฐานเหตุผลในการลงความเห็นวาทะทัศน์ว่าด้วยความเท่าเทียมกัน (equality) มีอยู่ในกรอบคำสอนทางพระพุทธศาสนา ดังเห็นว่า มนุษย์ทุกคนเท่าเทียมกันในการกำหนดชีวิตของตนเองที่จะกลายเป็นพระพุทธเจ้า หรือนิพพานเป็นสิ่งที่ทุกคนสามารถเข้าถึงได้อย่างเท่าเทียมกัน สำหรับนิโรธ หรือสภาพของการไม่มีทุกข์ มนุษย์มีความเท่ากันในการประพฤติดนตามมรรคมืองค์ 8 ในการตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้า ดังนั้น ชีตความสามารถในการทำดีอย่างไม่มีประมาณ (infinite human capacity for participation in goodness) จึงเป็นแหล่งที่มาของศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ (Keown, 1998, pp. 16-35)

ในส่วนเรื่องแนวคิดของสิทธิ คืออนเสนอสกุล 5 ในฐานะสิทธิมนุษยชนแบบพุทธ และเห็นว่าการแปลงข้อต่าง ๆ ของสกุล 5 ให้กลับเป็นเรื่องสิทธิขั้นพื้นฐานดังปรากฏในปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน (Universal Declaration of Human Rights) คงเป็นเรื่องที่เป็นไปได้ โดยอาศัยแนวคิดของ จอห์น ฟินนิส (John Finnis) ที่ว่าหน้าที่ก่อให้เกิดสิทธิ (duties entail rights) (Brackney, 2013, pp. 196-297) ดังเห็นว่าหน้าที่เกี่ยวกับการละเว้นจากการฆ่าสัตว์ก็เท่ากับสิทธิที่จะมีชีวิต (right to life) เป็นต้น ในประเด็นเสรีภาพคืออนเห็นว่า การดำเนินชีวิตในแบบวิถีพุทธจำเป็นต้องมีเสรีภาพโดยปริยาย ข้อเสนอของคืออนมีลักษณะครอบคลุมหลักการและมโนทัศน์หลัก ๆ ของแนวคิดสิทธิมนุษยชน

ในสารานุกรมพระพุทธศาสนา (Encyclopedia of Buddhism) ซึ่งเป็นหนึ่งในบรรดางานชิ้นสำคัญของคืออน เขาได้ระบุว่าแนวคิดสิทธิมนุษยชนสามารถถูกสร้างได้ในคำสอนทางพระพุทธศาสนา ศาสนาพุทธเห็นว่าการเน้นเฉพาะแต่เรื่องสิทธิของมนุษย์ ดังที่ปรากฏในปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาตินั้นจึงมีความคับแคบเพราะสำหรับชาวพุทธ สิทธิมนุษยชนมิได้รวมถึงสิทธิของสรรพสิ่งที่คิดได้และรู้สึกได้อื่น ๆ เช่น สัตว์ เป็นต้น (Keown & Prebish, 2009, pp. 405-406)

ในหนังสือ Buddhism and Human Rights ดังกล่าว คืออนได้เริ่มบทวิเคราะห์ของตนด้วยคำวิจารณ์ที่ว่าศาสนาพุทธค่อนข้างช้ากว่าศาสนาอื่น ๆ โดยเฉพาะเมื่อเทียบกับศาสนาคริสต์และศาสนาอิสลามในเรื่องของการพัฒนาคำสอนทางสังคมที่ประเด็นคำถามต่าง ๆ เกี่ยวกับสิทธิมนุษยชนสามารถถกเถียงได้ ยิ่งกว่านั้น สำหรับประเด็นจารีตที่ต้องเคลื่อนไหวอยู่เสมอในแวดวงทางวิชาการ พระพุทธศาสนาเป็นเพียงมวยรุ่นเล็กในด้านปรัชญาการเมืองและปรัชญาศีลธรรม (Keown & Prebish, 1988, p. 15)

ตรงจุดนี้ อาจสรุปได้ว่านักวิชาการส่วนใหญ่มักเห็นว่าหากเราจะลองหามโนทัศน์เสรีภาพ ความเสมอภาค ภารดรภาพว่าจะมีในพระพุทธศาสนาหรือไม่นั้นก็อาจเป็นเรื่องที่ทำได้โดยไม่ยากนัก แต่ในอีกกระนาบ หากเราจะให้ความเป็นธรรมแก่สิทธิมนุษยชนและพระพุทธศาสนา เราคงต้องยอมรับความจริงที่ว่าภววิทยาของพระพุทธศาสนามีความสลับซับซ้อนและมีขอบเขตที่กว้างใหญ่ไพศาลกว่าภววิทยาของสิทธิมนุษยชนที่มักเน้นแต่มีติมนุษย์ ดังเห็นได้ชัดว่าพระพุทธศาสนามีภพภูมิ (being) เป็นจำนวนมาก หรือมากกว่าโลกของวิทยาศาสตร์ ดังนั้น การเปรียบเทียบสองระบบที่ไม่เท่ากันอาจเป็นเรื่องที่ไม่สมจริง หรือไม่รู้ว่าจะทำไปเพื่ออะไร แม้กระนั้น การเปรียบเทียบมิว่าในมิติใด ๆ ก็ยังต้องถือว่ามิประโยชน์ เพราะอย่างน้อยที่สุด มันก็สามารถบอกได้ว่าอะไรที่พระพุทธศาสนามีหรือไม่มี ดังที่เราตระหนักกันดีว่าพุทธศาสนามีเป้าหมายของชีวิต (นิพพาน) มีวิธีการดำเนินชีวิต (มรรคมีองค์ 8) และมีกฎเกณฑ์ในด้านความจริง ความรู้ ความดีและความสุขในแบบฉบับของตนเอง ในขณะที่สิทธิมนุษยชนยังคลุมเครือมากในประเด็นเหล่านี้

นอกจากนั้น วิธีพิจารณาทางจริยศาสตร์ของพระพุทธศาสนาก็ยังเป็นเรื่องสำคัญ และมีลักษณะที่แตกต่างอย่างสิ้นเชิงจากจริยศาสตร์ที่เน้นสิทธิ (rights-based ethics) ซึ่งมีรากทางโลกทัศน์ของปรัชญาจอห์น สจิวต์ มิลล์ (John Stuart Mill) หรือแนวคิดอีโกทางจิตวิทยา (psychological egoism) ตามนิยามของโจเอล ไลน์เบิร์ก (Joel Feinberg)

ยิ่งกว่านั้น หลายคนยังคงรู้สึกอย่างลึก ๆ ว่ากฎหมายธรรมชาติที่สิทธิมนุษยชนนิยมอ้างถึงเป็นจารีตหรือระบบความเชื่อของพวกคริสต์และยิว แต่ประเด็นคือวิถีคิดในกฎหมายสิทธิมนุษยชนในปัจจุบันนั้นมาจากจารีตคริสต์มากขนาดไหน หรือแท้จริงเป็นผลผลิตของนักกฎหมายในศตวรรษที่ 20

5.8 ข้อถกเถียงเกี่ยวกับวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของนักวิชาการไทย

ปัญญาชนไทยได้ให้ความสนใจในประเด็นพระพุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชนมาอย่างต่อเนื่อง ดูจากจำนวนวิทยานิพนธ์ที่สร้างขึ้นในประเด็นนี้ แม้พระสงฆ์เถรวาทไทยเองก็ได้ทำวิทยานิพนธ์และดุษฎีนิพนธ์ในหัวข้อทำนองนี้ งานส่วนมากมักเน้นการวิเคราะห์ในมิติจริยศาสตร์ มากกว่ามิติวาทกรรมและพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ แต่หากมี ก็มักจำกัดเฉพาะในบริบทของการประยุกต์ใช้ของไทย

คำว่า “สิทธิมนุษยชน” เป็นคำภาษาไทยที่ถูกประดิษฐ์ขึ้นใหม่ในช่วงศตวรรษที่ผ่านมา เพื่อใช้แปลคำว่า “human rights” ในภาษาอังกฤษ ดังนั้น คำนี้จึงไม่มีอยู่ในพระไตรปิฎกของลังกา หรือในคำสอนทางพระพุทธศาสนาของไทยในยุคโบราณอย่างแน่นอน แต่คำนี้ถูกใช้ในการอธิบายพระธรรมในพระไตรปิฎก (ฉบับเฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถ) ซึ่งจัดทำโดยมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยเรียบร้อยแล้ว

อย่างไรก็ตาม ยังเป็นที่ถกเถียงกันว่ามโนทัศน์ว่าด้วยสิทธิมนุษยชนหรือแนวคิดที่ใกล้เคียงอาจมีอยู่ในคำสอนทางพระพุทธศาสนาในยุคโบราณจริงหรือไม่ ทั้งนี้เพราะคำสอนทางพระพุทธศาสนาเชื่อในเรื่องคุณค่าของมนุษย์ หรือการได้เกิดเป็นมนุษย์ โดยเห็นว่ามีมนุษย์เป็นสัตว์ที่สามารถฝึกฝนได้ มนุษย์สามารถทำบุญทำทานได้ และมนุษย์สามารถบำเพ็ญบารมีได้ แต่ในขณะเดียวกัน คำสอนทางพระพุทธศาสนาเถรวาทก็ยังคงเห็นว่ามนุษย์เองก็มีได้มีความพิเศษไปกว่าสัตว์ หรือสิ่งที่คิดได้ รู้สึกได้ (all sentient beings) ในภพภูมิอื่น ๆ เช่น เทวดา ยักษ์ พรหม เป็นต้น เพราะทั้งหมดยังต้องวนเวียนในสังสารวัฏ นี่คือการลุ่มลึกของประเด็นนี้ วิธีการตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาเพื่อหาแนวคิดเรื่องความเสมอภาคจึงมาจากคำสอนที่ว่าทุกคนทุกคนยังต้องอยู่ภายใต้กฎธรรมชาติเดียวกัน ในนัยนี้ การเปรียบเทียบคำสอนทางพระพุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชนจึงเป็น

เรื่องที่ยังน่าศึกษาและถกเถียงในด้านวิชาการ เพราะนี่เป็นความพยายามในการเปรียบเทียบสองสิ่งที่แตกต่างกันในด้านวัฒนธรรม วิธีมองโลก ยุคสมัยที่เกิด และสถานที่กำเนิด

ในด้านอิสรภาพ (freedom) หรือเสรีภาพ (liberty) ซึ่งเป็นหนึ่งในสามหลักการพื้นฐานของสิทธิมนุษยชน นักวิชาการไทยจำนวนหนึ่งได้พยายามอธิบายแนวคิดเรื่องอิสรภาพในคำสอนทางพระพุทธศาสนา ดังเช่น วัชรระ งามจิตระเจริญ เห็นว่าอิสรภาพ หรือความเป็นอิสระของมนุษย์สามารถพูดได้ในหลายแง่มุม ในแง่ของจิตใจ อิสรภาพของจิตที่พระพุทธศาสนาเถรวาทยกย่องคืออิสรภาพจากการถูกควบคุมบังคับของกิเลส ในแง่ของการดำเนินชีวิต อิสรภาพคือการสามารถเลือกการกระทำตามที่ตนเองต้องการได้ หรือเจตจำนงเสรี (free will) ของมนุษย์ ในปรัชญาทั้งตะวันตกและตะวันออกมีทั้งผู้ที่เห็นว่ามนุษย์มีอิสระในการเลือกและผู้ที่เห็นว่ามนุษย์ไม่มีอิสระในการเลือกอย่างแท้จริง อย่างไรก็ตาม ก็ดี เกี่ยวกับปัญหานี้ พระพุทธศาสนาเถรวาทเห็นว่า มนุษย์มีอิสระในการเลือกแต่มีในขอบเขตอันจำกัด (วัชรระ งามจิตระเจริญ, 2561, น. 363)

ในประเด็นเรื่องสิทธิ (right) ยังเป็นที่ถกเถียงกันว่ามโนทัศน์เรื่องสิทธิมีในคำสอนทางพระพุทธศาสนาหรือไม่ หลายคนเห็นว่าพระพุทธศาสนาเถรวาทมักเน้นแต่เรื่องหน้าที่ แต่อย่างไรก็ตาม หลายคนเชื่อว่า มโนทัศน์เรื่องสิทธิคงต้องมี เพราะหน้าที่จะดำรงอยู่โดยคนรอบข้างไม่ได้รับสิทธิจากการทำหน้าที่ดังกล่าวแทบเป็นไปไม่ได้ แต่นี่เป็นการอธิบายโดยอาศัยตรรกะปรัชญาตะวันตก นักวิชาการที่สนใจในแนวนี้นี้ คือ สมภาร พรหมทา และ โสรัจ หงส์ดารมภ์ เป็นต้น

สมภาร พรหมทา อ้างว่าพระพุทธศาสนาเริ่มด้วยทัศนะเกี่ยวกับสิทธิธรรมชาติในระดับร่างกายและชีวิตปัจเจก มนุษย์ทุกคนมีสิทธิเหล่านี้เท่าเทียมกัน โดยไม่ต้องคำนึงถึงสถานะเวลาเกิด มีวาฬหรือหมีหรือมนุษย์ หรือชาติกำเนิด เพศชายหรือหญิง ฉลาดหรือโง่ เพราะความแตกต่างเหล่านี้มิใช่สาระสำคัญของการเป็นมนุษย์ ความเป็นมนุษย์ถูกนิยามโดยขั้น 5 และภายในขั้น 5 นั้น ก็มีสิ่งที่เรียกว่า “นามขั้น” ซึ่งแสดงตนเองออกมาในรูปของอารมณ์และความปรารถนาของมนุษย์ที่สามารถเห็นว่าอะไรเป็นเรื่องดี ในขั้นนี้ แม้มนุษย์แตกต่างกันในด้านภายนอก แต่มนุษย์เท่าเทียมกันในเหตุผลที่ว่าพวกเขาต้องการนำพาชีวิตไปสู่ความเป็นเลิศ สมภาร พรหมทายกตัวอย่างว่าเมื่อเราหลอกเพื่อน (ทุกข์เกิดแก่เจ็บตาย) เรากำลังทำความชั่ว มันเป็นสิ่งผิด ทั้งนี้ เพราะเราได้เคารพสิทธิ (ธรรมชาติ) ของเพื่อน มนุษย์ผู้นี้สมควรถูกเอาเปรียบโดยผู้อื่น (Somporn Promta, 2002, pp. 17-30) อย่างไรก็ตาม นี่เป็นการตีความของนักพุทธปรัชญาไทย เพราะคำอธิบายของนักวิชาการพุทธศาสตร์ในที่อื่น ๆ ในโลกมักบอกตรงกันว่าแท้จริงแล้ว พระพุทธศาสนาในอดีตมิเคยใช้ภาษาสิทธิ ภาษาสิทธิในพระพุทธศาสนาเป็นสิ่งที่เพิ่งเกิดขึ้น ดังนั้น สิทธิในทัศนะของสมภาร พรหมทาอาจเป็นเรื่องที่ใกล้เคียงกับคำว่า “ธรรม” ทั้งนี้ เราอาจแทนประโยคของสมภาร พรหมทาที่ว่า “เรามีได้เคารพสิทธิ” ด้วยประโยค “เรามีได้เคารพธรรมะ” ธรรมะเป็นคำดั้งเดิมในภาษาของพระพุทธเจ้า ซึ่งสะท้อนกฎเกณฑ์ของจักรวาล

โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์ นักปรัชญาภาษา ได้พยายามอธิบายประเด็นที่ว่าทำไมคำสอนทางพระพุทธศาสนาไม่ใช้ภาษาสิทธิ โดยเฉพาะการเรียกร้องสิทธิ หรือทำไมพระสงฆ์ไทยไม่จำเป็นต้องเน้นเรื่องสิทธิ โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์ เห็นว่าการที่นักวิชาการบางท่านได้กล่าวว่า พระพุทธศาสนาไม่มีแนวคิดเรื่องสิทธิ เป็นเพราะตนหาคำนี้ในพระคัมภีร์ไม่พบ (แน่นอนว่ามีคำว่า “สิทธิ” ที่แปลว่า “สำเร็จผล” คำนี้ปรากฏมากมายในพระบาลี แต่ไม่ใช่ในความหมายของ “สิทธิ” ที่เราเข้าใจกันในแง่ของกฎหมายหรือของการประพฤติปฏิบัติทางสังคมในยุคปัจจุบัน) ว่ามีที่มาที่ไปอย่างไร แต่ตนยังเชื่อว่าคำสอนทางพระพุทธศาสนามีแนวคิดเรื่องสิทธิแบบเดียวกับที่เราเข้าใจกันในปัจจุบันด้วย คือ สิทธิตามกฎหมาย ซึ่งมีพื้นฐานมาจากการยอมรับว่าคนแต่ละคนมีเกียรติ มีศักดิ์ศรีในฐานะที่เป็นมนุษย์ มีความสามารถในการคิดและเข้าใจเสมอเหมือนกัน ทั้งนี้ก็เนื่องจากว่าเรื่องสิทธิทั้งหมดนี้เป็นส่วนหนึ่งของจริยศาสตร์ เมื่อเราเห็นแล้วว่าพระพุทธศาสนามีจริยศาสตร์ (ในความหมายของปรัชญาสมัยใหม่) เราก็ต้องยอมรับว่าคำสอนของพระพุทธศาสนาสนับสนุนเรื่องสิทธิ

อย่างไรก็ตาม หากลองวิเคราะห์แนวคิดของนักวิชาการไทยท่านอื่น ๆ เช่น สุชีพ ปุญญานุภาพ ซึ่งเห็นว่าพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาแรกที่ส่งเสริมสิทธิมนุษยชน โดยสอนให้เลิกระบอบทาส ไม่เอามนุษย์มาเป็นสินค้าสำหรับซื้อขาย ห้ามมิให้ภิกษุมิทาสไว้ใช้ สอนให้เลิกทาสภายในคือไม่เป็นทาสของความโลภ โกรธ หลง และอนุญาตให้มนุษย์ตรีกตรองด้วยปัญญา ก่อนจะเชื่อและปฏิบัติตาม ในด้านหลักการความเสมอภาค พระพุทธศาสนาปฏิเสธชนชั้นวรรณะและยอมรับความเสมอภาคของมนุษย์ ทรงตั้งสังฆมณฑลขึ้นเป็นมณฑลแห่งความเสมอภาค ทุกคนไม่ว่าจะเกิดในตระกูลใด เหล่าใดย่อมเสมอกันด้วยภาวะ ทรงระบุให้ใช้ความประพฤติเป็นเครื่องวัดความแตกต่าง มิใช่ใช้ชาติตระกูล ในด้านหลักภราดรภาพ พระพุทธศาสนาส่งเสริมความรักใคร่ในเพื่อนมนุษย์ (สุชีพ ปุญญานุภาพ, 2511, น. 70-72) ข้อสังเกตทำนองนี้จึงเป็นเรื่องที่น่าสนใจ

ในขณะที่ ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ พยายามอธิบายมโนทัศน์เรื่องสิทธิในบริบทไทย ท่านเห็นว่ามโนทัศน์สิทธิของราษฎรสยามไทยก่อรูปขึ้นบนพื้นฐานของการดำเนินชีวิต โดยเฉพาะการทำนา หรือการปลูกข้าว และอิทธิพลของพระพุทธศาสนา ลักษณะเด่นประการแรกของมโนทัศน์เรื่องสิทธิในรัฐไทยโบราณจึงมีลักษณะเฉพาะ คือเป็นความชอบธรรมตามฐานะหน้าที่และชนชั้น ดังเห็นได้จากการให้ความสำคัญแก่ความชอบธรรมของผู้ทำหน้าที่ปกครอง ประการที่สองคือการอ้างทางจริยธรรมแนวคิดเรื่องสิทธิในแบบโบราณมีนัยอันสำคัญอยู่ที่การอ้างถึงการปฏิบัติทางจริยธรรมของผู้ปกครองมากกว่าเนื้อหาของสิทธิในทางกฎหมาย (ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ, 2556, น. 38-43) มิว่าความเห็นดังกล่าวจะถูกต้องหรือไม่ หากพิจารณาในด้านหลักฐานที่จับต้องได้ ความเห็นนี้ก็นับว่าเป็นข้อเสนอทางวิชาการที่น่าสนใจ โดยเฉพาะในวิชาไทยศึกษา

ในด้านพระสงฆ์ไทย พระภิกษุสงฆ์เถรวาทของไทยมิได้นิ่งเฉยต่อกระแสสิทธิมนุษยชนที่ได้กลายเป็นวาทกรรมสำคัญในยุคสงครามเย็น และยังได้ถูกยอมรับในวงการนานาชาติว่าเป็นอีก

ประเภทของหลักเกณฑ์ทางจริยธรรม หรือแบบแผนในการนิยามและตัดสินประเด็นเรื่องความดี ในหลายทศวรรษที่ผ่านมา พระสงฆ์เถรวาทจำนวนมากได้ศึกษาเนื้อหา ผลกระทบและนัยของแนวคิดสิทธิมนุษยชนดังกล่าวในมิติต่าง ๆ อย่างไรก็ดี งานวิจัยพบว่า พุทธศาสนิกชนเป็นพระภิกษุสงฆ์รูปแรกของไทยที่เปิดประเด็นสิทธิมนุษยชน เพราะสิทธิมนุษยชนมีความสำคัญและยังเป็นส่วนหนึ่งของอุดมการณ์เสรีนิยม งานนิพนธ์ของพุทธทาสภิกขุอาจกลายเป็นวาทกรรมและแรงบันดาลใจให้แก่พระสงฆ์ไทยรุ่นหลังไม่มากนักน้อย เช่น สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) พระไพศาล วิสาโล พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี เป็นต้น งานประพันธ์ของพระสงฆ์ในประเด็นเหล่านี้จึงเป็นเรื่องที่กระตุ้นให้ผู้อ่านตระหนักในมุมมองที่หลากหลายที่แตกต่างจากมุมมองของประชาชนทั่วไปและบุคคลากรทางกฎหมาย

ตัวบทของพระสงฆ์ทั้งสามรูปที่ถูกนำมาใช้ในงานวิจัยนี้มีนัยสำคัญทางประวัติศาสตร์ เนื่องจากพระสงฆ์ทั้งสามรูปต่างเกิดและเติบโตมาในคนละช่วงเวลาคน พระสงฆ์ทั้งสามรูปจึงเห็นเมืองไทยจากมุมมองของยุคสมัยที่แตกต่างกัน อย่างไรก็ดี หากพิจารณาในด้านเนื้อหาและลีลาทางวรรณกรรม งานนิพนธ์ของพระสงฆ์ทั้งสามรูปจัดอยู่ในกลุ่มงานที่ผลิตขึ้นในช่วงหลังยุคอาณานิคม (Postcolonialism) ซึ่งเป็นช่วงที่ผู้ประพันธ์นิยมตอบโต้ลัทธิจักรวรรดินิยมสมัยใหม่ (Neo-imperialism) โดยเฉพาะการต้านทาน หรือการไม่ยอมรับในค่านิยมและมรดกทางภูมิปัญญาของยุคเรืองปัญญา (Age of Enlightenment) ที่มีต้นกำเนิดในยุโรปว่าเป็นของดีและถูกต้องในทุกอย่าง แต่สิ่งที่หลายคนคงอยากรู้เกี่ยวกับเรื่องสาระของงานนิพนธ์เหล่านี้ คือ โลกทัศน์และสำนึกทางสังคมของพระสงฆ์ทั้งสามรูปนี้ต่อประเด็นสิทธิมนุษยชนนั้นเป็นอย่างไร

เมื่อพิจารณาความแตกต่างในด้านท่าทีต่อสิทธิมนุษยชนหรือจริยศาสตร์แบบสิทธิพระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี เห็นคุณค่าของหลักการพื้นฐานของสิทธิมนุษยชน โดยพยายามเทียบหลักการพื้นฐานของสิทธิมนุษยชนกับพระพุทธศาสนาในลักษณะคล้ายกับการวิเคราะห์ของแอมเบตการ์ ในขณะที่พุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เห็นว่าสิทธิมนุษยชนเท่ากับเรื่องศีล 5 ซึ่งก็เหมือนกับข้อเสนอของพระพิริรา และเชื่อว่าจริยศาสตร์แบบสิทธิมีกมุงให้มนุษย์เน้นท่าทีเกี่ยวกับการเรียกร้องสิทธิและการปกป้องรักษาสิทธิของตนเอง พระสงฆ์ทั้งสองรูปจึงต้องการให้มนุษย์อย่าหยุดแค่ความดีในระดับสิทธิมนุษยชน แต่ควรพัฒนาไปสู่ความดีในระดับที่สูงขึ้น สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เห็นว่าสิทธิธรรมชาติ (natural right) ที่แนวคิดสิทธิมนุษยชนได้ขอยืมมานั้นก็มีเชื้อของกฎธรรมชาติจริง แต่ทว่าเป็นเพียงข้อตกลงร่วมกัน หรือจารีตทางสังคมเท่านั้น ดังเห็นว่าปัญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติได้ถือกำเนิดขึ้นหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 โดยเนื้อแท้ สิทธิมนุษยชนจึงเป็นเรื่องข้อตกลงร่วมกันในระดับเวทีสิทธิมนุษยชน แม้ว่าในช่วงหลายทศวรรษที่ผ่านมา สิทธิมนุษยชนได้พัฒนาและขยายแนวคิดเรื่องสิทธิเข้าไปในมิติต่าง ๆ เช่น สิทธิในการกำหนดชะตากรรมของตนเอง สิทธิสัตว์ สิทธิในการพัฒนา เป็นต้น

ในด้านวิธีเล่า พุทธศาสนิกชนเล่าตัวอย่างสาเหตุหรือแรงจูงใจของการละเมิดสิทธิมนุษยชน ในแบบแยกย่อย สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เล่าอธิบายภูมิหลังว่าทำไมโลกตะวันตกต้องมีสิทธิมนุษยชน ในขณะที่พระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธี ได้เล่าเหตุการณ์ประวัติศาสตร์โลกที่สะท้อนถึงการละเมิดสิทธิมนุษยชนในรูปแบบต่าง ๆ อันเนื่องจากมนุษย์มิได้มองโลกตามความเป็นจริง

ในด้านการเน้น พุทธศาสนิกชนเน้นอ้อมๆมากกว่าสิทธิมนุษยชน สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เน้นพระพุทธศาสนามากกว่าสิทธิมนุษยชน พระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธี เห็นด้วยกับสาระโดยรวมของแนวคิดสิทธิมนุษยชนทั้งหมด แต่ทว่ายังประสงค์ให้สิทธิมนุษยชนเน้นปัญญาสากล ซึ่งในกรณีท่านกลับหมายถึงสัมมาปัญญาในพระพุทธศาสนา

ในด้านมุมมองที่ใช้ในการตีความ พุทธศาสนิกชนมิได้เปรียบเทียบระหว่างสองระบบ แต่สื่อออกมาให้เห็นว่าท่าทีของการอ้างสิทธิมีความอหังการและมักกระตุ้นให้ผู้คนมองเข้าหาแต่ผลประโยชน์ของตนเอง โดยเฉพาะความหมกมุ่นกับการปกป้องรักษาและการเรียกร้องสิทธิของตนเอง มากกว่าการเน้นเรื่องการทำหน้าที่ของมนุษย์ต่อสรรพสิ่งต่าง ๆ ในโลก หากกล่าวในเชิงปรัชญาในอีกแบบ พระพุทธศาสนานับเรื่องอนัตตา มิใช่เรื่องอัตตา นอกจากนั้น คำสอนทางพระพุทธศาสนายังสอนว่าธรรมะคือหน้าที่ หรือลักษณะทางธรรมชาติที่มนุษย์จำเป็นต้องทำ ในขณะที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ เห็นว่าสิทธิมนุษยชนเป็นผลผลิตของการประดิษฐ์กรรมทางความคิด จึงมิใช่กฎธรรมชาติ แม้หลายนโนทัศน์หรือหลักการสำคัญของสิทธิมนุษยชนเป็นเรื่องดี แต่ยังมีจุดบกพร่องในมิติทางจริยศาสตร์ โดยเฉพาะการเน้นเรื่องความดี ดังที่ปรากฏในสาระของปัญญาสากลว่า ยังอยู่เพียงแคในระดับของการไม่ละเมิดสิทธิและเสรีภาพ ซึ่งท่านพิจารณาแล้วเห็นว่ายังเป็นจริยธรรมเชิงลบ หรือเป็นระดับความดีที่ไม่ค่อยสูงมากเท่าไรนัก สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ จึงเสนอว่ามนุษย์ควรพัฒนาตนเองไปสู่จริยธรรมเชิงบวก หรือพยายามไปให้สูงกว่าความดีในระดับของการไม่ละเมิดสิทธิ สรุปล ความแตกต่างทางความคิดระหว่างพระสงฆ์ทั้งสามรูปเกิดจากประเด็น/ด้านที่ตนได้เลือกมาเล่า ตัวอย่างที่ถูกอ้างเพื่อใช้ในการเล่าอธิบาย ตลอดจนมุมมองที่ใช้ในการตีความจริยศาสตร์ของตน

นอกจากนั้น งานวิจัยนี้ยังพบพระสงฆ์รูปอื่น ๆ ที่มีความสนใจในประเด็นสิทธิมนุษยชน กับพระพุทธศาสนา และได้ทำวิจัย หรือแสดงความเห็นในประเด็นที่มีความสำคัญของโลกนี้ โดยเฉพาะในช่วงที่ประเทศไทยพยายามส่งเสริมการเสวนาพูดคุยระหว่างศาสนาและความเชื่อ (interfaith dialogue) เช่น พระ พระมหาสุทิตย์ อาภากรโ (อบอุ้น) พระครูปฐมกัณฑ์ธารากร (บุญเทศ มະลืออ่อง) พระมหาไพโรจน์ วรณโน (ไพโรจน์ วรณบุตร) เป็นต้น

อย่างไรก็ตาม ธงชัย วินิจจะกูล เห็นว่านักวิชาการและพระสงฆ์ไทยบางท่านมักมีแนวคิดที่ได้แย้งกับสิทธิมนุษยชนของตะวันตก โดยโยงความเข้าใจเรื่องสิทธิมนุษยชนเข้าหาพระพุทธศาสนาของตนเองเสมอมา โดยยกตัวอย่างของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ที่เห็นว่าสิทธิมนุษยชน

เป็นหลักฐานที่แสดงถึงความก้าวหน้าในพัฒนาการของอารยธรรมมนุษย์ก็จริง แต่สิทธิและสิทธิมนุษยชนมักถูกนำไปโยงหรือไปใช้เพื่อเรียกร้องผลประโยชน์ต่าง ๆ ให้แก่ตัวเองและกลุ่มของตน ในทัศนะของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ สิทธิมนุษยชนเป็นจริยธรรมเชิงลบ จึงต่างจากจริยธรรมเชิงบวกที่สร้างสรรค์ของพระพุทธศาสนา ซึ่งในกรณีนี้หมายถึงการที่บุคคลทำดีต่อผู้อื่น คิดเลยสิทธิส่วนบุคคลไปสู่ส่วนรวม ธรรมชาติ สิ่งแวดล้อมด้วยตัวอย่างของจริยธรรมเชิงบวก ดังสะท้อนในหลักความสามัคคี ในวันนี้สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์มักเน้นว่าธรรมะของพระพุทธศาสนาเป็นสิ่งที่เหนือกว่าและสร้างสรรค์กว่าสิทธิมนุษยชน หรือหลักกฎหมายใด ๆ ตรงจุดนี้ ธงชัย วินิจจะกูลเห็นว่าความเห็นของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์สะท้อนมุมมองและความเข้าใจของท่านและสังคมไทยต่อเรื่องสิทธิและสิทธิมนุษยชน แต่แท้จริงแล้ว จริยธรรมในเชิงบวกในทัศนะของท่านคงเป็นคนละเรื่องกับ rights ในความเข้าใจของโลกตะวันตกเลยทีเดียว (ธงชัย วินิจจะกูล, 2562, น. 207)

อย่างไรก็ตาม ธงชัย วินิจจะกูลก็ได้ทำการวิเคราะห์สิทธิมนุษยชนกับพระพุทธศาสนา โดยเฉพาะจากมุมมองของจริยศาสตร์เชิงเปรียบเทียบจริง ๆ หรือในลักษณะที่ เดเมียน คีโอน (Damein Keown) แห่งมหาวิทยาลัยลอนดอนได้ทำ คำวิจารณ์ของธงชัย วินิจจะกูลจึงเป็นเพียงการประเมินท่าทีของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ในประเด็นสิทธิมนุษยชนจากมุมมองหนึ่งเท่านั้น

ในขณะที่นักวิชาการอีกกลุ่มที่สนใจประเด็นพระพุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชนในมิติปรัชญาการเมืองมักอธิบายประเด็นสิทธิมนุษยชนกับพระพุทธศาสนานี้ในด้านความแตกต่างในการนำมาประยุกต์ใช้ โดยเฉพาะความแตกต่างระหว่างคำสอนทางพระพุทธศาสนากับแนวคิดพื้นฐานของสำนักตะวันตกอื่น ๆ เช่น สำนักอรรถประโยชน์นิยม เสรีนิยม ฯลฯ นักวิชาการเหล่านี้มักอธิบายปรากฏการณ์ต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในประเทศไทยที่ต้องไปสัมพันธ์กับบริบทเศรษฐกิจและการเมืองโลก นักวิชาการเด่น ๆ ในกลุ่มนี้มักเป็นสังคมศาสตร์ โดยเฉพาะนักรัฐศาสตร์ หรือนิติศาสตร์ เช่น เสน่ห์ จามริก, จริฎ โฆษณานันท์ และ สุลักษณ์ ศิวรักษ์ เป็นต้น

เสน่ห์ จามริก (2544, น. 110-111) เห็นว่าความผิดหวังในระบอบเสรีนิยมแบบตะวันตกก็ไม่ควรทำให้มาปิดหูปิดตาของเราเองในเรื่องแนวความคิดทางศีลธรรมและการเมืองไปด้วย จำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องมองธรรมชาติมนุษย์และปัญหาความสัมพันธ์ทางการเมืองในแนวทางที่เหมาะสม เพื่อเราจะไม่สุดโต่งไปทางฝ่ายสำนักนิยมการปล่อยเสรีอย่างสุดเหวี่ยง หรือไม่ก็ไปทางฝ่ายเผด็จการเบ็ดเสร็จ เพราะในท้ายที่สุดแล้ว ทั้งสองต่างก็เป็นการกดขี่เสรีภาพและศักดิ์ศรีของมนุษย์ด้วยกันทั้งนั้น ท่านเชื่อว่าจุดหมายปลายทางของการปกป้องศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์มีจุดหมายที่อิสรภาพ ความยุติธรรม และสันติภาพของโลก ได้สมานปรองดองกับระบบทุนนิยม บางคนวิจารณ์ว่าปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนแท้จริงเป็นเพียงศาสตราวุธเพื่ออำนาจและอภิสิทธิ์เป็นใหญ่ซึ่งสืบเนื่องจากการต่อสู้ของชนชั้นกลางกับระบบอภิสิทธิ์/อำนาจนิยมในยุคศักดินาจนประสบความสำเร็จในการ

ครอบครองอำนาจเศรษฐกิจการเมืองทั้งในระดับชาติและระดับโลก และท้ายสุด ชนชั้นกลางนั้นก็แปรพักตร์หันมาปกป้องอำนาจและอภิสิทธิ์ที่ตนยึดครองอยู่ในปัจจุบัน

จรัญ โฆษณานันท์ (2556, น. 180) เห็นว่าชนชั้นนำและชนชั้นกลางในเอเชียที่อ้างอิงอุดมการณ์เสรีนิยม/สิทธิมนุษยชนในการต่อสู้กับอำนาจนิยมดั้งเดิม ในท้ายที่สุด เมื่อตนบรรลุชัยแห่งอำนาจแล้วก็อาจแปรพักตร์เป็นอภิสิทธิ์ชนที่หวงแหนอำนาจ ความมีชีวิตของอุดมการณ์สิทธิมนุษยชนในการส่งเสริมปกป้องศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ของปวงประชาคมมิได้อยู่ที่จิตสำนึกของคนกลุ่มน้อยไม่กี่คน แต่ยังเกี่ยวพันกับการมีจิตสำนึกของมหาชนที่มีความเป็นอิสระและมีพลังทางเศรษฐกิจเพียงพอที่จะคำจูนรองรับการต่อสู้เพื่อสิทธิเสรีภาพต่าง ๆ ของตนด้วย

สุลักษณ์ ศิวรักษ์ เห็นว่ามีความเชื่อมโยงระหว่างบริบทต่าง ๆ เขาเห็นว่าเมื่อมองผ่านกรอบความคิดของพระพุทธศาสนา โครงสร้างสังคมและวัฒนธรรมไทยอย่างที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน เช่น โครงสร้างทางการเมืองการปกครอง เป็นโครงสร้างของโทสจริต โครงสร้างเศรษฐกิจทุนนิยม บริโภคนิยม เป็นโครงสร้างของโลภจริต โครงสร้างทางสังคม เช่น การศึกษา สื่อมวลชน เป็นโครงสร้างโมหจริต ซึ่งทั้งหมดนี้เป็นโครงสร้างอันอยู่ดิตรรมและรุนแรง โดยพื้นฐาน เนื่องจากโครงสร้างทางการเมืองและระบบราชการเป็นเรื่องของอำนาจนิยมภายใต้ระบบศักดินาชาติเดียวไทย โครงสร้างทางเศรษฐกิจแบบทุนนิยมบริโภคนิยมเป็นโครงสร้างที่คนรวบหยิบมือเดียวเอาเปรียบคนส่วนใหญ่ ระบบการศึกษา สื่อมวลชนทั้งหลายนั้นก็อมเมาให้ประชาชนยอมรับระบบอำนาจนิยมทางชนชั้น และกระตุ้นให้เสพบริโภคอย่างเกินจำเป็น การแก้ปัญหาสังคม เศรษฐกิจ การเมือง ต้องแก้โครงสร้างอันอยู่ดิตรรมและรุนแรง ให้เป็นโครงสร้างที่เป็นประชาธิปไตยบนพื้นฐานของเสรีภาพ ความเสมอภาค ภารดรภาพอย่างแท้จริง แต่ต้องแก้ด้วยสัจจะและสันติวิธี โดยตระหนักว่าการแก้ไขตนเองกับการปรับปรุงสังคมต้องดำเนินคู่กัน วิธีแก้ปัญหาโครงสร้างของไทยสะท้อนความคิดพื้นฐานที่ว่า แท้จริงแล้ว สังคมหรือโลกก็คือตัวเราในระดับกว้าง หากเราขยับจากโครงสร้างในระดับตัวตนมาสู่ระดับประเทศชาติ ก็จะเห็นว่าสิ่งสมมติดังกล่าว ชาติ รัฐ เกิดขึ้นในยุโรปและอเมริกาเมื่อราว ๆ สองร้อยปีเศษนี้เอง ดังความคิดในเรื่องปัจเจกบุคคลก็เฟื่องฟูขึ้นทางเมืองฝรั่งในสมัยใกล้ ๆ กันเอง โครงสร้างทางรูปแบบของรัฐหรือประชาชาติแบบฝรั่งเข้ามาแทนที่ระบบศักดินาของเอเชีย ด้วยการรวมอำนาจไว้ที่ศูนย์กลาง ดังที่เมืองไทยเพิ่งเรียกชื่อรัฐไทยว่าสยามเมื่อรัชกาลที่ 4 และการรวมศูนย์อำนาจมาไว้ที่กรุงเทพฯ ก็เพิ่งเริ่มในรัชกาลที่ 5 ยิ่งกว่าประเทศไทยด้วยแล้ว เพิ่งเกิดขึ้นในรัชกาลที่ 8 นี้เอง (สุรพศ ทวีศักดิ์, 2557, น. 79)

5.9 ข้อถกเถียงเกี่ยวกับวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของนักวิชาการต่างประเทศ

นักวิชาการตะวันตกที่ศึกษาพระพุทธศาสนาได้ถกเถียงประเด็นพระพุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชนกันมาอย่างยาวนาน หรือตลอดครึ่งศตวรรษที่ผ่านมา โดยเฉพาะในประเด็นคำถามที่ว่า คำสอนทางพระพุทธศาสนาว่ามีโน้ตส์เรื่องสิทธิ (right) ในแบบที่เราเข้าใจในยุคปัจจุบันหรือไม่ เพราะคำสอนทางพระพุทธศาสนาเน้นเรื่องหน้าที่ แต่นักวิชาการกลุ่มนี้ไม่สนใจที่จะเทียบเคียงสิทธิมนุษยชนกับพระพุทธศาสนา เพราะเชื่อว่าพระพุทธศาสนานั้นเป็นผลผลิตโลกโบราณ ในขณะที่สิทธิมนุษยชนเป็นแนวคิดที่ถูกสร้างขึ้นในคริสต์ศตวรรษที่ 20

นักวิชาการเหล่านี้ถามคำถามยาก ๆ เช่น หากคำสอนทางพระพุทธศาสนาไม่มีคำที่ตรงกับโน้ตส์เรื่องสิทธิในแบบสมัยใหม่ หรือในแบบสิทธิมนุษยชน เรายังเชื่อว่าโน้ตส์เรื่องสิทธิยังคงมี แต่อาจไม่มีหรือไม่ นอกจากนั้น คำถามที่ว่าเสรีภาพ ความเท่าเทียมกัน และภราดรภาพมีในคำสอนทางพระพุทธศาสนาไหม หากมี ตรงกันขนาดไหน ดังนั้น สำหรับนิกายเถรวาท มโนทัศน์อะไรในพระไตรปิฎกที่อาจมีความสอดคล้อง หรือพอที่จะไปได้กับแนวคิดและหลักการพื้นฐานของสิทธิมนุษยชนของโลกตะวันตก

แฟรงค์ เจ ฮอฟมาน (Frank J Hoffman) เห็นว่าความรู้สึกเมตตา กรุณา (compassion) และความห่วงใย (concern) ต่อคนอื่นอาจมีประวัติความเป็นมา หรือมีอายุที่เก่าแก่เท่ากับอารยธรรมมนุษย์ และการเคารพผู้อื่นในฐานะปัจเจกนี้เองเป็นเรื่องที่ทั้งพระพุทธศาสนาและแนวคิดสิทธิมนุษยชนมีร่วมกัน แต่การที่มองว่าตนเองและผู้อื่นมีสิทธิ (right) คงเป็นเรื่องคุณลักษณะเฉพาะของสังคมอุตสาหกรรมที่ก้าวหน้า (advanced industrialized society) เท่านั้น เพราะพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ที่เฉพาะตน (Hoffman, 2001) ในวันนี้ สังคมเกษตรกรรมในภูมิภาคต่าง ๆ ในโลกอาจมีพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ที่แตกต่างกัน

ปีเตอร์ ดี จังเกอร์ (Peter D. Junger) เห็นว่ามโนทัศน์เรื่องสิทธิในแบบสิทธิมนุษยชนไม่มีในงานวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนา จาริตพุทธได้มีวิวัฒนาการภายในระบบชุมชน (Gemeinschaft) ซึ่งในที่นี้คือชุมชนของพุทธบริษัทที่มีลักษณะพึ่งพิงซึ่งกันและกัน ซึ่งมีใช้ระบบสังคม (Gesellschaft) ในแบบสมัยใหม่ที่มโนทัศน์เรื่องสิทธิทางกฎหมายได้พัฒนาขึ้น โดยอ้างคำกล่าวของ มาซาโอ อาเบ (Masao Abe) นักวิชาการญี่ปุ่นที่โด่งดังด้านพระพุทธศาสนาว่าวิธีที่ชาวพุทธพิจารณาสิทธิมนุษยชนมีความแตกต่างจากวิธีที่พบในจาริตตะวันตก ในแนวคิดของชาวตะวันตก สิทธิมนุษยชนเป็นสิทธิของมนุษย์เท่านั้น เป็นสิทธิสำหรับมนุษย์เท่านั้น ในขณะที่สัตว์หรือสิ่งต่าง ๆ ที่มีไข่มนุษย์ถูกมองว่าเป็นพวกไม่สำคัญ พวกขึ้นสอง หรือพวกอยู่ชายขอบ สิทธิมนุษยชนจึงถูกพิจารณาจากมุมมองของมนุษย์ แต่ในจาริตพุทธ มนุษย์มิได้ถูกมองหรือเข้าใจจากมุมมองของมนุษย์เท่านั้น แต่มองจากจักรวาลที่ข้ามความเป็นมนุษย์นิยมที่กว้างกว่ามาก เพราะมนุษย์ยังต้องเวียนว่ายตายเกิด ซึ่งไม่ต่างจากสัตว์และสิ่ง

คิดได้รู้สึกได้ในภพภูมิอื่น ๆ สิทธิประเภทต่าง ๆ ดังที่ปรากฏในปญญาสาสกล่าวด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติได้บ่งบอกถึงการดำรงอยู่ของสถาบันสังคมที่สำคัญ เช่น สหประชาชาติ สหภาพแรงงาน การศึกษาในแบบวิชาชีพ ซึ่งเรื่องแบบนี้ไม่มีในยุคพุทธกาล ภาษาที่ใช้ในปญญาสาสกล่าวด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติก็สะท้อนถึงการผสมผสานระหว่างความกว้างจนจับอะไรไม่ได้และความเฉพาะด้านที่มากเกินไป (Keown, 2008, pp. 50-55)

อย่างไรก็ตาม โรเบิร์ต เฮอร์แมน (Robert Thurman) แห่งมหาวิทยาลัยนิวยอร์ก กลับเห็นว่าการประสพการณ์ของชาวพุทธมีสิ่งดี ๆ ที่จะเสนอต่อสิทธิมนุษยชน หลักการของสิทธิมนุษยชนสามารถเจอในการสอนแรก ๆ ของพระพุทธเจ้า และสะท้อนอยู่ในสังคมสงฆ์ อย่างไรก็ดี หลักการเหล่านี้มีเคยถูกนำไปสู่ประชาธิปไตยในแบบสถาบันในแบบจริง จนกระทั่งเอเชียเข้ายุคสมัยใหม่ ก็ต่อเมื่อสังคมพุทธได้รับความช่วยเหลือจากปัจจัยภายนอก ในทัศนะของเฮอร์แมน ชาวพุทธได้รับสิทธิผ่านความทุกข์ยากและการก้าวข้ามอันตรายของตนเอง และไม่มีใครสามารถแย่งสิทธิอันนี้จากชาวพุทธได้ ชาวพุทธมีอิสระที่จะให้สิทธิของตนเพื่อประโยชน์แก่สิทธิประเภทอื่น ๆ ในสังคม นั่นคือ ความเมตตา กรุณา การเสียสละอันยิ่งใหญ่ของมนุษย์ (Thurman, n.d.)

นอกจากนั้น ในเวทีทางการเมืองระหว่างประเทศ ผู้นำเอเชียจำนวนไม่น้อยมักมองว่าการตีความสิทธิมนุษยชนของโลกตะวันตกมีความคับแคบและมักมองตนเองเป็นศูนย์กลาง ซึ่งมีลักษณะของลัทธิปัจเจกชนนิยมอย่างแรงกล้า (excessive individualism) แต่ในขณะที่เอเชียมักเน้นสิทธิชุมชน หรือเน้นความสามัคคีในระดับชุมชน และเห็นว่าเอเชียควรมีบทบาทในการตีความและคิดทบทวนสาระของสิทธิมนุษยชนใหม่ (จรัญ โฆษณานันท์, 2556, น. 171) อย่างไรก็ดี นี่สมควรถูกตีความว่าชาวเอเชียเห็นศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์น้อยกว่าชาวตะวันตก แต่ชาวเอเชียอาจเห็นว่าปรัชญาปัจเจกชนนิยมที่เป็นพื้นฐานของสิทธิมนุษยชนในแบบตะวันตกอาจมากเกินไปจนล้ำเส้น

ในด้านนิรุกติศาสตร์และประวัติศาสตร์ คำว่า right มีทั้งความหมายทางศีลธรรมและความหมายทางการเมือง (Donnelly, 2013, p.7) นักวิชาการตะวันตกพยายามหารากของคำว่า “right” ในภาษาบาลี ดังเห็นว่า เดเมียน คีโอน (Damein Keown) แห่งมหาวิทยาลัยลอนดอนได้เคยกล่าวว่า แท้จริงแล้ว คำบาลีมาจากรากเดียวกับภาษาละติน คำบาลีที่มีความใกล้เคียงกับคำว่า “right” ในภาษาอังกฤษ คือ คำว่า “อุชฺ” ซึ่งแปลว่า “ตรง” ในทัศนะของคีโอน เราคงไม่จำเป็นต้องหามโนทัศน์ต่าง ๆ ของปญญาสาสกล่าวด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติในคำสอนทางพระพุทธศาสนา เพราะนั่นคงไม่มีประโยชน์ เนื่องจากทั้งสองระบบคิดได้พัฒนากันคนละยุคสมัย แต่เราควรถามว่าแนวคิดสิทธิมนุษยชนเป็นสิ่งที่อาจพบได้ในคำสอนทางพระพุทธศาสนาหรือไม่ (Keown, 2008, p. 19) การวิเคราะห์เชิงภาษาและนิรุกติศาสตร์ในทำนองนี้ไม่เคยมีในประเทศไทย

หากพิจารณาในด้านพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ สหรัฐอเมริกาเป็นหนึ่งในบรรดาชาติสำคัญที่ได้ร่วมร่างจัดทำปญญาสาสกล่าวด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติและได้ใช้สิทธิมนุษยชน

เป็นเกณฑ์ทางจริยศาสตร์ที่สำคัญ ดังนั้น สิทธิมนุษยชนจึงเป็นหลักเกณฑ์ที่สำคัญของโลกเสรีนิยม ในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 เป็นต้นมา แต่อย่างไรก็ตาม สิทธิมนุษยชนมิใช่เป็นเอกสารหรือกฎหมายฉบับแรกที่เกี่ยวข้องกับการพิจารณาเกี่ยวกับความเป็นมนุษย์ (humanity) เพราะกฎหมายมนุษยธรรมระหว่างประเทศ (international humanitarian law) ได้มีมาก่อนปณิญาสากล่าวด้วย สิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติมานานมากแล้ว หรือมีมาตั้งแต่ช่วงสงครามโลกครั้งที่ 1

เมื่อเกิดสภาพความตกต่ำทางเศรษฐกิจครั้งใหญ่ (Great Depression) ประเทศมหาอำนาจในยุโรปต่างได้รับผลกระทบ ในขณะที่สหรัฐอเมริกาสามารถจัดการกับวิกฤตเศรษฐกิจที่ยาวนานนี้ได้ นี่จึงยืนยันได้ถึงความเป็นเจ้าทางเศรษฐกิจของสหรัฐอเมริกา หลังสงครามโลกทั้งสองครั้ง วัฒนธรรมของสหรัฐอเมริกาได้กลายเป็นวัฒนธรรมสากล โดยเฉพาะเมื่อพิจารณาถึงอิทธิพลของสหรัฐอเมริกาที่มีต่อประเทศต่าง ๆ ในโลก วัฒนธรรมอเมริกันได้แทรกเข้าไปในสังคมของอังกฤษและประเทศต่าง ๆ ทั่วโลก (Hammond, 2019, p. 91) ในนัยนี้ วิธีที่ชาวอเมริกันคิด กฎเกณฑ์ที่ชาวอเมริกันใช้จึงมีความสำคัญไปโดยปริยาย

ในบริบทของยุคอาณานิคม ประเทศที่มีใช้ตะวันตกที่พยายามปรับตัวสู่ความทันสมัย (modernization) อาจสามารถเปลี่ยนแปลงตนให้เป็นตะวันตก (westernization) ในระดับเพียงผิวเผินได้ แต่ไม่สามารถเปลี่ยนหรือรับวัฒนธรรมตะวันตกในส่วนที่เป็นแก่นสาระ เช่น ภาษา ศาสนา และค่านิยม ดังนั้น กระบวนการที่นิยมเรียกกันว่า “การปรับเปลี่ยนให้ทันสมัย” และ “การทำให้เป็นตะวันตก” จึงมิใช่เป็นสิ่งที่เดียวกันเสมอไป ดังผู้นำของประเทศต่าง ๆ ในโลกตะวันออกบางประเทศ อาทิ จีน ญี่ปุ่น และซาอุดีอาระเบียพยายามย้ำเรื่องการปรับเปลี่ยนประเทศให้ทันสมัย แต่ยังปฏิเสธการเปลี่ยนแปลงสังคมของตนให้เป็นตะวันตกในด้านวัฒนธรรม หรือนั่นคือการรักษาจิตวิญญาณทางวัฒนธรรม (จรัญ โฆษณานันท์, 2556, น. 156)

นับจากปณิญาสากล่าวด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติได้ถูกประกาศในปี ค.ศ. 1948 ประเทศต่าง ๆ ได้ออกมารับรองปณิญาสาเหล่านี้ ความเป็นปัจเจกทางศีลธรรม (moral individualism) ได้ถูกสร้างขึ้นและกลายเป็นแกนกลางของปณิญาสาเหล่านี้ ในด้านความหมาย แม้กระนั้น เนื้อหาสาระของสิทธิมนุษยชนก็ยังคงเป็นหัวข้อที่ได้รับการถกเถียงกันอย่างต่อเนื่อง เพราะแท้จริงแล้ว เนื้อหาของสิทธิมนุษยชนมักมาพร้อมกับกฎเกณฑ์ทางความคิดเชิงจริยศาสตร์ ที่มีรากหรือต้นกำเนิดจากสำนักกฎหมายธรรมชาติ (Natural Law) ที่ได้ถูกนำมาประกอบสร้างร่วมกับแนวคิดอุดมการณ์เสรีนิยมที่สะท้อนวิธีคิดในแบบสำนักปัจเจกชนนิยม (Individualism) อรรถประโยชน์นิยม (Utilitarianism) และพัฒนาร่วมกับวิธีคิดในแบบทุนนิยม (Capitalism) นัยทางการเมืองระหว่างประเทศของแนวคิดสิทธิมนุษยชนได้ถูกวิพากษ์วิจารณ์อย่างต่อเนื่อง เมื่อสิทธิมนุษยชนได้ถูกนำมาใช้เป็นมาตรวัด หรือเป็นเกณฑ์หลักในการประเมินพฤติกรรมของรัฐต่าง ๆ ในโลก โดยบรรดารัฐมหาอำนาจที่นิยมอุดมการณ์เสรีนิยม โดยเฉพาะอย่างยิ่ง สหรัฐอเมริกาที่ได้ขึ้นมาดำรงตำแหน่งของความเป็นเจ้าทางเศรษฐกิจ

การเมือง และวัฒนธรรมในศตวรรษที่ 20 ที่ผ่านมานั้น นอกจากนั้น พระสงฆ์ในที่ต่าง ๆ ในโลกใช้ภาษาสิทธิมนุษยชนแล้ว แต่ปราชญ์เถรวาทของไทยมักแสดงความกังวลใจที่จะใช้ภาษาสิทธิมนุษยชน เพราะคำสอนทางพระพุทธศาสนาเน้นอนัตตา หรือการไม่ยึดติดในตัวตน รวมถึงสิทธิของตน

อย่างไรก็ดี องค์ดาไลลามะในฐานะผู้นำทางจิตวิญญาณของชาวทิเบตได้เคยกล่าวไว้ว่า แนวคิดและหลักการพื้นฐานของสิทธิมนุษยชนมีความสำคัญมากจนกระทั่งว่าไม่ควรมีความเห็นที่แตกต่าง รวมถึงพระพุทธศาสนาด้วย แต่ปราชญ์เถรวาทของไทยได้ผลิตงานนิพนธ์ในช่วงหลายทศวรรษที่ผ่านมาเห็นว่า จริง ๆ แล้ว ท่าทีของจริยศาสตร์แบบสิทธิแตกต่างจากท่าทีของจริยศาสตร์ที่เน้นเรื่องหน้าที่ของพระพุทธศาสนาเถรวาท นอกจากนั้น บริบททางประวัติศาสตร์ของจริยศาสตร์แบบสิทธิหรือสภาพแวดล้อมที่สิทธิมนุษยชนถือกำเนิดขึ้นมาก็มีลักษณะเฉพาะตัว

หากดูแบบผิวเผิน ทั้งคำสอนทางพระพุทธศาสนาและสิทธิมนุษยชนเห็นมนุษย์ว่ามีคุณค่าหรือมีศักดิ์ศรีในตนเอง แต่อย่างไรก็ดี หากพิจารณาประเด็นนี้อย่างละเอียดโดยแท้จริงแล้ว เราจะพบว่า นักวิชาการพุทธยังเชื่อว่าสิทธิมนุษยชนเน้นเรื่องศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ (human dignity) ซึ่งมีนัยที่สะท้อนถึงฐานคติที่เห็นว่ามีมนุษย์เท่านั้นมีศักดิ์ศรี หรือมนุษย์มีความเหนือกว่าสัตว์และสรรพสิ่งต่าง ๆ ในจักรวาล ปญญานาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติได้สนใจสิทธิสัตว์และสรรพสิ่งอื่น ๆ ที่รู้สึกได้ในจักรวาล และตรงนี้เองเป็นประเด็นที่นักวิชาการต่าง ๆ ในโลกได้ตั้งคำถามหรือให้ความสนใจตั้งแต่แรกเริ่ม และนี่อาจกลายเป็นจุดแตกหักที่สำคัญ

แม้แต่ มาซาโอ อาเบ (Masao Abe) และปราชญ์เซนของญี่ปุ่นคนอื่น ๆ ก็เห็นตรงกันว่า การที่บอกว่ามนุษย์มีสิทธิก็เป็นอะไรที่ค่อนข้างอหังการ เพราะทุกสรรพสิ่งที่คิดได้และรู้สึกได้ (all sentient beings) ก็ย่อมมีสิทธิด้วยกันทั้งนั้น วิธีคิดแบบนี้สะท้อนอัตตาหรือความเห็นแก่ตัวในแบบมนุษย์โดยแท้ อย่างไรก็ดี อาจกล่าวในอีกแบบว่า ที่มาของสิทธิมนุษยชนยังคงถูกตีความว่าเป็นเรื่องพันทาง หรือเป็นเรื่องที่ถูกประดิษฐ์ขึ้นมาใหม่ แต่มโนทัศน์เรื่อง “สิทธิตามกฎหมาย” นั้นมีพัฒนาการมานานมากแล้ว ซึ่งสามารถตรวจสอบย้อนไปถึงยุคโรมัน

นอกจากนั้น นักวิชาการจำนวนหนึ่งเห็นว่าการที่เราไม่สามารถสร้างตรรกะที่สามารถเชื่อมต่อระหว่างสองระบบดังกล่าวจะส่งผลให้ระบบสิทธิมนุษยชนขาดความเชื่อมโยงกับความเป็นจริง ในสังคมที่ผู้คนมักเห็นว่าศาสนาเป็นส่วนเติมเต็มของการดำรงชีวิต ศาสนาเป็นสิ่งที่แยกไม่ออกจากระเบียบสังคมและจริยธรรม และศาสนานิยามความสัมพันธ์กับชีวิตของมนุษย์คนอื่น ๆ เพราะศาสนามาก่อนสิทธิมนุษยชน (Runzo, 2003, p. 10) นอกจากนั้น แนวคิดหลายประเด็นของสิทธิมนุษยชนได้ถูกวิจารณ์ว่าไม่สอดคล้องกับหลักการในบางศาสนา ดังเช่นในกรณีหนังสือ Human Rights and World Religions โดยวิลเลียม เอช แบร์คนี (William H. Brackney) แบร์คนีได้ตั้งข้อสังเกตว่าเนื่องจากสภาพของระบบสิทธิที่ต้องอาศัยจำนวนบุคคลอย่างน้อย 2 คน หนึ่ง คือ ผู้อ้าง หรือผู้ทรงสิทธิ สอง คือ ผู้ที่มีหน้าที่ในการปฏิบัติตามข้อผูกพันเพื่อให้สิทธิของผู้อ้างสิทธิดังกล่าวนั้นดำเนินต่อไป หรือสิทธิ

นั้นจะต้องไม่ได้รับการล่อลวงละเมิด ภาวะเช่นนี้บางทีถูกมองว่าเป็นความสัมพันธ์ในเชิงปรปักษ์ (adversariality) (Brackney, 2013, p. 165)

มนทัศน์เสรีภาพที่ถูกระบุในปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ ประกอบด้วยเสรีภาพเชิงปฏิเสธ ซึ่งส่วนใหญ่เป็นเรื่องของปรัชญาการเมือง แต่เสรีภาพที่ผู้คนมักถกเถียงกันมากคือเสรีภาพเชิงยืนยันซึ่งเป็นเรื่องอภิปรัชญามากกว่าเรื่องปรัชญาการเมือง ดังที่ โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์ สังเกตว่าแนวคิดเรื่องเสรีภาพเชิงยืนยันมีบางอย่างที่อาจฟังดูแปลก โดยเฉพาะในความคิดเกี่ยวกับตัวตนของปัจเจกบุคคล หรือการที่ตัวตนสามารถกำหนดชีวิตตนเองโดยไม่มีอิทธิพลจากแรงขับเคลื่อนภายนอก นักปรัชญาจะอ้างว่าตนเองรู้ได้อย่างไรว่า เอกลักษณ์ของตัวตนของปัจเจกบุคคลหนึ่งเป็นอย่างไร (โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์, 2560, น. 284)

หากพิจารณาในด้านภาษา คำสอนทางพระพุทธศาสนาเน้นภาษาของการทำหน้าที่ (duty language) มากกว่าภาษาของการเรียกร้องสิทธิ (rights language) ดังที่ ปีเตอร์ ฮาร์เว (Peter Harvey) แห่งมหาวิทยาลัยเคมบริดจ์ได้ตั้งข้อสังเกตที่น่าสนใจและอาจใกล้เคียงกับข้อเสนอของพระสงฆ์เถรวาทของไทยว่า โดยธรรมชาติ ชาวพุทธมักไม่ใช่คำศัพท์/ภาษาสิทธิ (right) แต่ทว่านิยมใช้ภาษาหน้าที่และความรับผิดชอบ (duty and responsibility) เพราะจุดเด่นทางคำสอนทางพระพุทธศาสนา คือ อนัตตา หรือการไม่เน้นอัตตา หากผู้ทรงสิทธิมีอัตตาที่บังคับได้จริง ผู้ทรงสิทธิก็คงไม่รู้สึกร้อนหรือรู้สึกว่ตนกำลังถูกละเมิดสิทธิ เพราะตนสามารถกำหนดสิ่งต่าง ๆ ได้ (อาจอธิบายในแบบขยายความ คือ แต่แท้จริงแล้ว ผู้ทรงสิทธิทุกคนต่างบังคับสิ่งใด ๆ ในโลกไม่ได้เลยรวมถึงชะตากรรมของตนเอง)

อย่างไรก็ดี คำถามที่ว่า แท้จริงแล้ว การอ้างสิทธิเป็นสิ่งที่ขัดกับคำสอนทางพระพุทธศาสนา นั้นจริงหรือไม่ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อการอ้างสิทธินั้นไม่ไปกระทบสิทธิและเสรีภาพของใคร แต่เป็นไปเพื่อสร้างความตระหนักรู้ว่า มนุษย์ควรมีสิทธิและเสรีภาพอย่างเท่าเทียมกัน

5.10 สรุป

บทนี้ได้อธิบายความสัมพันธ์ระหว่างวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยกับความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา และได้วิเคราะห์วาทกรรมดังกล่าวในด้านความคล้ายคลึงและความแตกต่าง ในด้านจุดแข็งและจุดอ่อน โดยสำรวจแนวคิดและข้อเสนอของนักวิชาการคนสำคัญ ๆ ในโลกทั้งชาวไทยและต่างประเทศ เพื่อเข้าใจขอบเขตของการอภิปรายและการถกเถียงเกี่ยวกับพระพุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชนในแง่มุมที่หลากหลาย นอกจากนั้น บทนี้ช่วยเปิดมุมมองสำคัญเกี่ยวกับวิธีที่พระสงฆ์ไทยพิจารณาประเด็นสิทธิมนุษยชนกับพระพุทธศาสนา ดังเห็นว่า มีวิธีพิจารณาของพระสงฆ์นั้นจะถูกหรือผิด แต่เราคงต้องยอมรับว่าทุกมุมมองล้วนมีคุณค่าในตำนานงาน

ศึกษาวิจัย แต่ละมุมมองยังสามารถบ่งบอกถึงความกังวลใจที่พระสงฆ์มี อุดมการณ์ที่พระสงฆ์ได้
 สมาทาน ค่านิยมที่พระสงฆ์ยึดถือ กฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงที่พระสงฆ์ใช้ในการเข้าใจและใน
 การตัดสินใจคุณค่าของสรรพสิ่งต่าง ๆ ในวันนี้ งานวิจัยนี้จึงต้องการหา/พิสูจน์/ตัดสินว่าวิธีคิดเกี่ยวกับ
 สิทธิมนุษยชนของตะวันตกนั้นผิดหรือถูก แต่ต้องการนำเสนอว่าพระสงฆ์ไทยได้พิจารณาสิทธิมนุษยชน
 ออกมาในลักษณะใด และทำไมถึงต้องเป็นเช่นนั้น

วิธีคิด วิธีพูด วิธีเล่า วิธีเทศนา วิธีเขียนของพระสงฆ์ไทยเป็นเรื่องปริชาน หรือผูกโยงกับ
 ความรู้เชิงวาทกรรมที่สะท้อนชนบหรือแบบแผนบางทางวิธีคิดอย่าง โดยเฉพาะกฎเกณฑ์ทางความรู้
 และความจริงที่ยังมีอำนาจอยู่ในขณะนั้น ทั้งนี้จากกล่าวได้ว่า การผลิตคำสอนทางพระพุทธศาสนา
 การตีความพระไตรปิฎก และการเทศนาสั่งสอนของพระสงฆ์เถรวาทต้องทำผ่านสิ่งที่เรียกว่า วาทกรรม
 เถรวาทไทย ที่ยึดโยงและเปลี่ยนแปลงไปกับมิติเวลาแทบทั้งสิ้น ในวันนี้ วาทกรรมเถรวาทไทยจึงสะท้อน
 ทั้งความเป็นจารีต หรือความเป็นสถาบันทางสังคมที่ยังมีบทบาทและอำนาจอย่างมากในสังคมของ
 ตนเอง แต่ในขณะเดียวกัน วาทกรรมเถรวาทไทยก็สะท้อนถึงความเปลี่ยนแปลงที่เกิดจากพลวัตทาง
 ทางอำนาจที่ไหลเวียนอยู่ในสังคม

อย่างไรก็ตาม หากพิจารณาในรอบเวลาที่ยาวนานขึ้น วาทกรรมเถรวาทไทยได้มีการ
 เปลี่ยนแปลงในช่วงเวลา 200 ปีที่ผ่านมา และดูเหมือนได้เปลี่ยนแปลงอย่างมากในยุคสงครามเย็น
 เมื่อเกิดการทะลักไหลทางวัฒนธรรมจากโลกตะวันตกและเมื่อวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีได้ทำให้วิถี
 ชีวิตของผู้คนได้เปลี่ยนไป การเปลี่ยนแปลงของวาทกรรมเถรวาทไทยต่างผูกโยงกับสำนักทางสังคม
 ของคนไทยที่ได้เปลี่ยนไปด้วย

การเปลี่ยนแปลงในมิติต่าง ๆ ของพระพุทธศาสนาถูกเรียกในงานวิจัยนี้ว่า “รูปแบบต่าง ๆ
 ของความเป็นยุคสมัยใหม่ของพระพุทธศาสนาของไทย” การเปลี่ยนแปลงทั้งหมดสะท้อนถึงพลวัต
 แห่งความสัมพันธ์เชิงอำนาจ อย่างไรก็ตาม ความสัมพันธ์เชิงอำนาจในที่นี้มีควรเข้าใจเฉพาะในมิติ
 ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับสถาบันสงฆ์ ดังที่นักวิชาการไทยนิยมเล่าในลักษณะนี้ ความสัมพันธ์เชิง
 อำนาจควรต้องรวมถึงมิติกฎหมาย มิติการปฏิรูป มิติสังคม มิติการเมือง มิติเศรษฐกิจ และที่สำคัญที่สุด
 คือมิติญาณวิทยา ดังสะท้อนในกระบวนการปะติดปะต่อทางความคิดและความหมาย (bricolage) ที่
 ดำเนินควบคู่กับการตีความพระไตรปิฎกและการผลิตคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่ไม่เคยจบสิ้น
 เพราะชุมชนพุทธได้ปฏิสัมพันธ์กับชุมชนอื่น ๆ ตลอดเวลา ด้วยเหตุนี้ คำว่า อิสระภาพ เสรีภาพ จึงถูก
 นำมาใช้ในบริบทพระพุทธศาสนา คำว่า ปัญญาเสรี ธัมมิกสังคมนิยม ธัมมิกประชาธิปไตยจึงถูกประดิษฐ์
 ขึ้นเพื่อโต้วาทกรรมของโลกตะวันตก แม้กระนั้น ประชาชนเถรวาทไทยยังไม่ยอมใช้คำหรือภาษาสิทธิใน
 การผลิตคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบทางการ ในขณะที่นักวิชาการตะวันตกพบว่า ภาษาสิทธิ
 กลับพบอยู่ในรูปแบบต่าง ๆ ของพระพุทธศาสนาในประเทศเพื่อนบ้านของไทย และนั่นอาจสะท้อนถึง
 เงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ของประเทศเหล่านั้น

เมื่อเทียบกับสถานการณ์โลกในปัจจุบัน พุทธบริษัทจำนวนมากได้ตระหนักในพลังของความเปลี่ยนแปลงทางสังคม อันเกิดจากการขยายตัวของประชากรอย่างรวดเร็ว การรับวัฒนธรรมและวาทกรรมเสรีนิยมจากต่างประเทศ และการใช้นวัตกรรมทางเทคโนโลยีอย่างแพร่หลายมากขึ้น พระสงฆ์จึงต้องเรียนรู้ที่จะเล่าเรื่องราวของพระพุทธศาสนาในแบบใหม่เพื่อสื่อสารกับประชาชนที่มีประสบการณ์ชีวิต ความเชื่อ และค่านิยมที่หลากหลาย พระสงฆ์และชีจำนวนมากขึ้นตระหนักในความสำคัญของวาทกรรมสิทธิมนุษยชน ประชาธิปไตย เสรีนิยมมากขึ้นกว่าในอดีต ปัญญาชนที่มีจิตใจช่างสังเกตและเฝ้าหาความรู้จำเริ่มตั้งคำถามที่ว่า แท้จริงแล้ว การอ้างสิทธิเป็นสิ่งที่ขัดกับคำสอนทางพระพุทธศาสนาจริงหรือ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อการอ้างสิทธิดังกล่าวนั้นไม่ได้ไปกระทบสิทธิและเสรีภาพของใคร แต่ทว่าดำเนินไปเพื่อสร้างความตระหนกอย่างทั่วกันว่ามนุษย์ทุกคนมีศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ มนุษย์ทุกคนควรมีสิทธิและเสรีภาพอย่างเท่าเทียมกัน ดังนั้น ระบบที่สะท้อนถึงความไม่เท่าเทียมกันจึงสมควรที่จะต้องถูกตั้งคำถามมากกว่า เพราะแม้แต่พระไตรปิฎกเองก็อาจเป็นอีกรูปแบบหนึ่งของการอ้างสิทธิก็ได้

บทที่ 6

บทสรุป

6.1 สรุปผลการวิจัย

งานวิจัยเรื่อง “ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทย : กรณีศึกษาวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทย” เป็นงานวิจัยเชิงคุณภาพ ที่เน้นการศึกษาวิเคราะห์ด้วยบทของพุทธทาสภิกขุ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) และพระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธี ร่วมกับข้อมูลเกี่ยวกับบริบทต่าง ๆ เช่น บริบททางญาณวิทยา บริบททางประวัติศาสตร์ เป็นต้น พร้อมกับหลักฐานตัวบททางประวัติศาสตร์อื่น ๆ ทั้งที่มีมาก่อนและที่อยู่ร่วมสมัย โดยมีวัตถุประสงค์ในการศึกษาวิจัย ดังนี้

1. เพื่อศึกษาวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยที่มีอิทธิพลทางความคิดต่อสังคมไทย
2. เพื่อศึกษาบริบททางประวัติศาสตร์ของการผลิตวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยดังกล่าว เพื่อเข้าใจเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์
3. เพื่อวิเคราะห์วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยในแบบรื้อสร้าง (deconstruction) เพื่อหาอุดมการณ์ (ideology) กลวิธีทางวาทกรรม (discursive strategy) กลวิธีทางคำศัพท์ (lexical strategy) และกลวิธีทางโวหารและวรรณกรรม (rhetorical and literary strategy) เด่น ๆ ที่ถูกใช้ในการผลิตตัวบทดังกล่าว

งานวิจัยพบว่าด้วยวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ทั้งสามรูปที่ใช้ในการวิจัยนี้สะท้อนลักษณะของวาทกรรมโต้ (counter discourse) และบ่งบอกถึงลีลาของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาในยุคหลังอาณานิคมของไทย ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาจึงมิใช่เป็นเรื่องรูปแบบของความทันสมัย (modernity) ในความหมายของการลอกเลียนแบบตะวันตก แต่ทว่าหมายถึงการแลกเปลี่ยน การเรียนรู้ การปะติดปะต่อ หรือการประยุกต์ใช้ความรู้ รวมถึงสิ่งดี ๆ ของโลกตะวันตกเพื่อพัฒนาต่อยอด แต่ในขณะเดียวกันก็เพื่อโต้ตอบ/ตอบโต้ หรือวิพากษ์วิจารณ์ความเป็นยุคสมัยใหม่ของโลกตะวันตกด้วย

ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทยในที่นี้จึงหมายถึงรูปแบบต่าง ๆ ที่พัฒนาขึ้นในพระพุทธศาสนาของไทยในช่วงระยะเวลาสองศตวรรษที่ผ่านมา ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาอาจถูกพิจารณาว่าเป็นเรื่องของความเคลื่อนไหวทางภูมิปัญญาที่มุ่งปฏิรูปพระพุทธศาสนา อันเนื่องมาจากสำนักทางสังคมที่พัฒนาขึ้นในช่วงต่าง ๆ ในงานวิจัยนี้ ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของไทยแบ่งออกเป็น 2 ช่วง/ยุค ได้แก่ 1. ยุคอาณานิคม และ 2. ยุคหลังอาณานิคม

ยุคสมัยใหม่ของไทย (Thai modern era) อาจเข้าใจในแบบกว้าง ๆ ว่าเป็นรูปแบบของความเคลื่อนไหวทางภูมิปัญญา หรือการปรับเปลี่ยนประเทศให้ทันสมัย (modernization) ที่ได้เกิดขึ้นจริงในสยามในช่วงยุคอาณานิคม เมื่อสำนักทางสังคมในแบบใหม่จำนวนมากได้พัฒนาขึ้น สำนักเหล่านี้เองได้นำไปสู่การเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ รวมถึงการปฏิรูปพระพุทธศาสนาในมิติที่หลากหลายและเข้มข้นขึ้น ดังเช่น การสถาปนาธรรมยุติกนิกาย การทำให้คำสอนทางพระพุทธศาสนา มีความบริสุทธิ์ปราศจากความเชื่อของลัทธิต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว การลดทอนเรื่องตำนานเพื่อให้คำสอนทางพระพุทธศาสนาสะท้อนความเป็นเหตุผลในแบบวิทยาศาสตร์ และการออกพระราชบัญญัติลักษณะปกครองคณะสงฆ์ ร.ศ. 121 เพื่อสร้างอำนาจและเอกภาพให้แก่ระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รวมถึงการทำให้คำสอนทางพระพุทธศาสนาเหมาะสมเป็นศีลธรรมแห่งความเป็นพลเมืองดีเพื่อใช้ในการสร้างรัฐชาติสมัยใหม่ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว เป็นต้น

ในขณะที่ความเคลื่อนไหวทางภูมิปัญญาอันหลากหลายได้พัฒนาขึ้นในยุคหลังอาณานิคม อันเป็นผลมาจากสำนักทางสังคมที่เปลี่ยนไป เมื่อกระแสสังคมนิยม เสรีนิยมที่กำลังแบ่งบานแข่งขัน และขัดเคี่ยวเพื่อแย่งชิงความเป็นเจ้าในเวทีโลกได้เข้ามามีอิทธิพลต่อความคิดและจินตนาการของปัญญาชนไทย งานวิจัยนี้พบว่าความเคลื่อนไหวทางภูมิปัญญาที่เกี่ยวข้องกับพระพุทธศาสนามีหลากหลาย เช่น การผลิตความรู้เถรวาทโดยวิธีวิพากษ์ศาสตร์ของยุคสมัยใหม่ การโต้กลับกระแสบริโภคนิยม วัตถุนิยม ทุนนิยม และอุตสาหกรรมนิยม การลดเรื่องตำนานและปกรณัมในคำสอนทางพระพุทธศาสนา การตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบใหม่ของพุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เพื่อใช้ในการอธิบายปัญหาสังคมและตอบสนองความรู้ของสังคมที่เปลี่ยนแปลงไปอย่างรวดเร็ว ในยุคสงครามเย็นนี้ วาทกรรมเถรวาทไทยได้ถูกใช้ในการประกอบสร้างร่วมกับวาทกรรมสมัยใหม่อื่น ๆ ในการผลิตชุดความรู้เชิงวาทกรรมของพระสงฆ์ไทย เช่น วาทกรรมการศึกษาในแบบเถรวาท วาทกรรมการพัฒนาคนุชย์ในแบบเถรวาท ซึ่งในทิวนี้ รวมถึงวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์เถรวาทไทย โดยเฉพาะอย่างยิ่ง หลังจากที่สังคมไทยได้รับแนวคิดสิทธิมนุษยชนของโลกตะวันตก

นอกจากนั้น งานวิจัยยังพบว่าตัวบทวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ทั้งสามรูปมีสิ่งที่อาจเรียกว่า “กฎเกณฑ์ความรู้ (rules)” บางอย่างที่ควบคุมวิธีคิด กฎเกณฑ์ความรู้และความจริงเด่น ๆ ที่พบในตัวบทของพระสงฆ์ทั้งสามรูป คือ ไตรสิกขา และ พุทธปัญญา (ซึ่งมีหลายระดับและปรากฏในหลายชื่อ) ตัวบทใช้คำศัพท์บาลี ประโยคภาษาไทยจำนวนมากในตัวบทดังกล่าวสะท้อนฐานคติทางญาณวิทยาของพวกเถรวาท

อัตลักษณ์ของวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยที่พบในตัวบท คือ 1. การใช้ไตรสิกขาเป็นกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงของเถรวาทที่กำหนดวิธีคิดทางจริยศาสตร์ ดังสะท้อน

ในต้วบท 2.การใช้วิธีเล่าในแบบเถรวาท (Theravada narrative style) ซึ่งในที่นี้หมายถึงการเล่าทุกครั้งที่ต้องมีวัตถุประสงค์เชิงเทศนาสั่งสอนที่วนเวียนอยู่กับแก่นเรื่อง (theme) ที่ต้องเกี่ยวข้องกับเรื่องความดี หรือเรื่องจริยศาสตร์พุทธในมิติต่าง ๆ เช่น การนิยามความดี การแบ่งระดับความดี (ไตรสิกขา) และการยกตัวอย่างหรืออุทาหรณ์เพื่ออธิบายเป้าหมาย ผล หรือลักษณะ/วิธีทำความดี ดังที่ยอมรับกันทั่วไปในคัมภีร์เถรวาท ทั้งนี้ เพราะเถรวาทจะไม่เทศนาเรื่องอื่นที่ห่างไกลจากแนวคิดเรื่องความดี

ในด้านโครงเรื่อง ต้วบทของพระสงฆ์ทั้งสามรูปเป็นการเล่าอธิบายที่ประกอบด้วยการให้เหตุผล (argument) จำนวนมาก โครงเรื่องที่พบในต้วบทของพระสงฆ์ทั้งสามรูปมีความแตกต่างกันในด้านรายละเอียด อันเนื่องมาจากมุมมอง (point of view) ของพระสงฆ์แต่ละรูปที่มีความสนใจ ความถนัด ประสบการณ์ชีวิต ภูมิหลัง และวัยที่แตกต่างกัน แต่ทุกต้วบทสะท้อนถึงการใช้โครงสร้างทางจริยศาสตร์ในแบบเถรวาทเดียวกัน เมื่อวิเคราะห์หลังลึก จริยศาสตร์พุทธแตกต่างจากวิธีคิดแบบอรรถประโยชน์นิยม ทั้งนี้ หากอธิบายในบริบทที่กว้างขึ้น ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตว่า แม้ว่าเนื้อหารายละเอียดที่ปรากฏในคำเทศนาสั่งสอนหรือในต้วบทของวรรณกรรมเถรวาทไทยได้แปรเปลี่ยนไปตามยุคสมัย แต่สิ่งหนึ่งที่ไม่เปลี่ยนคือกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริง เช่น แนวคิดพุทธปัญญาและโครงสร้างไตรสิกขา การเล่าในทำนองนี้จึงถูกนิยามในที่นี้ว่า “วิธีแบบเถรวาท” เพราะจารีตเถรวาทสนใจแต่เรื่องความดี วิธีทำความดี และเหตุผลทำไมมนุษย์ควรต้องทำความดี เป็นต้น วรรณกรรมเถรวาททั้งหมดได้ถูกผลิตออกมาในทำนองนี้ตลอดระยะเวลาแห่งประวัติศาสตร์ แม้ว่าต้วบททางวรรณกรรมเถรวาทในบางยุคมีฉันทลักษณ์ หรือแสดงออกมาในรูปแบบทกวี แม้ว่าวรรณกรรมเถรวาทบางชิ้นอาจระบุความรู้ในเรื่อง/แง่มุมอื่น ๆ เช่น จักรวาลวิทยา อาหาร ยา ความรู้เรื่องแพทย์ เป็นต้น แต่เรื่องเล่าเหล่านั้นคงเป็นเพียงประเด็นปลีกย่อย เพราะเป้าหมายหลักที่แท้จริงของวรรณกรรมเถรวาท คือ การเทศนาสั่งสอนมนุษย์เพื่อปลดปล่อยมนุษย์จากอวิชชา ความเข้าใจผิด หรือมายาคติในรูปแบบต่าง ๆ โดยมุ่งแนะแนวมนุษย์ให้ใช้ปัญญา หรือลองปรับเปลี่ยนวิธีคิดและชีวิตของตนไปสู่เส้นทางของพวกเถรวาท ซึ่งในที่นี้คือการทำความดีในแบบเถรวาท โดยมีฐานคติที่ว่านิพพาน หรือวิมุตติเป็นเป้าหมาย และเป็นกฎความรู้และความจริง มรรคมรรค 8 เป็นวิธีการบรรลุเพื่อการพ้นทุกข์ โดยมีสมมติฐานที่ว่ามนุษย์ทั่วไปมีอวิชชา และมนุษย์ที่จะตามมาในอนาคตก็จะต้องมีอวิชชาอีกต่อไป

ในด้านโครงสร้างทางวาทกรรม วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยทั้งสามรูปได้ประกอบสร้างจากวาทกรรมอื่น ๆ ที่วนเวียนในสังคมอยู่จำนวนมาก โดยเฉพาะอย่างยิ่ง หากพิจารณาวาทกรรมดังกล่าวในแบบรูธ โวด้ก เราอาจกล่าวในอีกแบบได้ว่าวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยดังกล่าวมีลักษณะเป็นสหวาทกรรม (interdiscourse) หรือประกอบสร้างจากวาทกรรมที่หลากหลายจากยุคสมัยต่าง ๆ เช่น วาทกรรมวิทยาศาสตร์ วาทกรรมประชาธิปไตย

วาทกรรมเถรวาทไทย เป็นต้น ในจำนวนนี้ วาทกรรมเถรวาทไทย (Thai Theravada discourse) ถูกพบว่าเป็นวาทกรรมหลัก (main discourse) ที่ครอบคลุมความหมายตัวบทด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ทั้งสามรูป ทั้งนี้ เพราะตัวบทเหล่านี้สะท้อนโครงสร้าง หรือมีกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงของพวกเถรวาทจำนวนมาก หากพิจารณาตัวบทในลักษณะโครงสร้างลึก หรือไปถึงระดับฐานคติในแบบมิเชล ฟูโกต์ที่สนใจเรื่องกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงที่ครอบงำวิธีการเล่าอธิบาย หรือวิธีการสื่อสารของชนกลุ่มต่าง ๆ

ในด้านอุดมการณ์ วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพุทธศาสนิกชนและของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ถูกพบว่ามีอุดมการณ์ ซึ่งในที่นี้คือ โลภทัศน์ ค่านิยม และความเชื่อของพระสงฆ์เถรวาทไทยที่เห็นว่ามนุษย์มักตกเป็นทาสทางความคิดได้อย่างง่ายดาย การศึกษาในแบบไตรสิกขานั้นเป็นเรื่องจริง และคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่เน้นพุทธปัญญาไว้เพื่อปลดปล่อยมนุษย์จากการเป็นทาสทางความคิดดังกล่าว นอกจากนั้น ปราชญ์เถรวาททั้งสามรูปเชื่อว่าการพัฒนามนุษย์ตามหลักไตรสิกขาเป็นสิ่งประเสริฐ ในขณะที่วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ทั้งสามรูปแตกต่างกันในด้านลีลา วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระมหาวุฒิชัย วชิรเมธีถูกพบว่าได้ผลิตซ้ำอุดมการณ์สำคัญที่เน้นโดยพุทธศาสนิกชนในยุคสงครามเย็นที่เห็นว่าการพัฒนามนุษย์ในแบบไตรสิกขาเป็นสิ่งดีและประเสริฐมากกว่าการพัฒนามนุษย์ในแบบตะวันตกที่ไม่เน้นเรื่องศีลธรรมมากนัก พระสงฆ์เชื่อว่าพุทธปัญญามีความสำคัญกว่าปัญญาชนิดอื่น ๆ ทั้งนี้เพราะปัญญาอื่น ๆ มักแฝงด้วยตัณหาและอวิชชา จึงมีสามารถนำพามนุษย์ออกไปสู่การดับทุกข์ได้อย่างแท้จริง

ในนัยนี้ อุดมการณ์จึงมีจำเป็นต้องเป็นเรื่องการเมือง แต่สามารถเป็นเรื่องความเชื่อ ค่านิยมทางวัฒนธรรม หรือความกังวลใจของพระสงฆ์ไทยได้ด้วย อย่างไรก็ตาม อุดมการณ์ยังเป็นส่วนหนึ่งของความหมาย แต่ไม่ใช่ทุกความหมายเป็นอุดมการณ์ ในกรณีนี้ ไตรสิกขาถูกเน้น หรือถูกใช้เป็นกฎเกณฑ์ในการตัดสินโดยที่พระสงฆ์จำเป็นต้องประกาศออกมาในแบบตรง ๆ อย่างไรก็ตาม ฐานคติของพระพุทธศาสนาที่พบได้คือคำสอนของพระพุทธเจ้า หรือคำสอนทางพระพุทธศาสนามีไว้เพื่อปลดปล่อยมนุษย์ออกจากวิธีคิดตามสัญชาตญาณของตน เพื่อเข้าถึงอิสรภาพทางความคิด หรือเพื่อเข้าใจพุทธปัญญาในพระพุทธศาสนา อุดมการณ์ทำนองนี้ถูกเน้นในยุคสงครามเย็นเป็นต้นมา เมื่ออุดมการณ์จากตะวันตกทะลักไหลเข้ามา ในนัยนี้ ปราชญ์เถรวาทคงเห็นว่าสังคมไทยกำลังตกเป็นทาสทางภูมิปัญญาของโลกตะวันตก ในขณะที่วัดเองก็ไม่เข้าใจบทบาทของตนเองในสังคมที่กำลังเปลี่ยนไป วัตถุนิยมกำลังครอบงำทุกวงการ พุทธพาณิชย์จึงลามไปทั่ว คนไทยก็กล้าทำชั่วกันมากขึ้น เยาวชนไทยเลิกสนใจในเรื่องศีลธรรม เพราะมองพระพุทธศาสนาด้วยความรู้สึกแปลกแยก ระบบการศึกษาไทยกำลังเน้นความฉลาดในแบบวัตถุนิยม เป็นต้น

หากวิเคราะห์วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยจากมุมมองของวิธีศึกษาโบราณคดีแห่งความรู้ (Archaeology of Knowledge) ในแบบฟูโกต์ เราจะพบว่า พุทธปัญญาและ

ไตรสิกขาจึงเป็นทั้งอุดมการณ์และกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริง หรือชุดความรู้ (episteme) ที่มีความสำคัญมากที่สุด ดังสะท้อนในสำนวน “รู้ตามความเป็นจริง” “รู้ทั่วตามจริง” “การมองโลกตามจริง” ซึ่งหากวิเคราะห์ย้อนกลับไปในประวัติศาสตร์อย่างลงลึก สำนวนเหล่านี้แท้จริงแปลมาจากสำนวนบาลีเด่น ๆ เช่น “ยถาภูตํ ปชานาติ” “ยถาภูตํ สัมมปปัญญา” และ “ยถาภูตญาณทัสสนะ” สำนวนเหล่านี้ทำให้ผู้อ่านที่มีทักษะย่อมเข้าใจทันทีว่านี่เป็นวาทกรรมเถรวาทไทย หรือต้องถูกตีความแบบเถรวาทเท่านั้น น่าสังเกตว่าในขณะเล่า หรือในขณะใช้ภาษา ไตรสิกขาถูกนำมาใช้ร่วมกับกฎเกณฑ์ของวาทกรรมอื่น ๆ ของยุคสมัยใหม่ เพื่อผลิตวาทกรรมเถรวาทชุดใหม่ เช่น วาทกรรมการพัฒนามนุษย์ ในแบบเถรวาท วาทกรรมการศึกษาในแบบเถรวาท วาทกรรมนิติศาสตร์ในแบบเถรวาท เป็นต้น

ในระนาบหนึ่ง วาทกรรมเหล่านี้ถูกผลิตขึ้นในฐานะความรู้ แต่ในอีกระนาบ วาทกรรมเถรวาทเหล่านี้ก็อาจถูกมองว่าเป็นความพยายามในการต้านทานอำนาจของวาทกรรมของโลกตะวันตกเช่นกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ศาสตร์ตะวันตก อุดมการณ์ตะวันตก ความเชื่อตะวันตก ค่านิยมตะวันตก ซึ่งทั้งหมดถูกถ่ายทอด หมุนเวียน และดำรงอยู่ในรูปของความรู้เชิงวาทกรรม ในแง่นี้ วาทกรรมเถรวาทไทยจึงเปรียบเสมือนสนามความคิดที่สะท้อนถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ดำรงอยู่จริงอย่างมีพลวัต ความสัมพันธ์เชิงอำนาจสามารถเข้าใจในมิติที่หลากหลาย เช่น มิติสังคม มิติการเมือง มิติเศรษฐกิจ มิติภูมิรัฐศาสตร์โลก มิติความรู้ หรือญาณวิทยา เป็นต้น

ในด้านกลวิธีทางคำศัพท์ งานวิจัยพบว่าตัวบทของพระสงฆ์ทั้งสามรูปใช้คำศัพท์และสำนวนพระบาลีจำนวนมาก นี่จึงส่งผลให้การตีความตัวบทจำเป็นต้องทำขึ้นในแบบวาทกรรมเถรวาทเท่านั้น ดังเช่น คำว่า “ปัญญา” ที่พบในตัวบททั้งสามจำเป็นต้องแปลในแบบเถรวาท ซึ่งหมายถึง “การรู้ทั่ว” หรือ “การตระหนักรู้” ในแบบพุทธเถรวาท นี่จึงมิใช่การรู้ทั่ว หรือ การรู้ถึงในเรื่อง/ประเด็นอะไรก็ได้ในแบบภาษาไทยทั่วไป แต่ทว่าในกรณีนี้ ความรู้ หรือสิ่งที่ถูกรู้ควรต้องเป็นเรื่องที่ทำให้มนุษย์พ้นทุกข์ หรืออาจเรียกว่า “พุทธปัญญา” เท่านั้น

ในด้านกลวิธีทางโวหาร (rhetorical strategy) และกลวิธีทางวรรณกรรม (literary strategy) วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ทั้งสามรูปเต็มไปด้วยกลวิธีทางโวหารและวรรณกรรมที่สลับซับซ้อน กลวิธีเหล่านี้ถูกใช้ในการผลิตความหมาย ในการสื่ออารมณ์ และในการสร้างความรู้สึก เครื่องมือทางโวหารแต่ละอย่างที่ถูกใช้มักสะท้อนถึงลักษณะวิธีการที่ผู้ใช้ภาษาเข้าใจสิ่งต่าง ๆ เครื่องมือทางวรรณกรรมบางชนิดบ่งบอกถึงการเน้น/การตอกย้ำความหมาย หรือแม้แต่การเปลี่ยนมุมมองหรือความเข้าใจของผู้ฟัง/ผู้อ่านต่อประเด็นต่าง ๆ ไปจากสิ่งที่พวกเขาเคยได้ยินได้ฟัง หรือจากความเคยชิน

ในนัยนี้ กลวิธีทางโวหารและกลวิธีทางวรรณกรรมจึงมิใช่แค่เรื่องความงามของการใช้ภาษา แต่ทว่าเป็นเรื่องปริชาน หรือวิธีคิดที่มีอยู่ในตัวของผู้ใช้ภาษา ในอีกระดับ การใช้เครื่องมือทางโวหารและวรรณกรรมเหล่านี้อาจสะท้อนถึงอายุ ยุคสมัยทางประวัติศาสตร์ พื้นเพการศึกษาของผู้ใช้ศึกษาได้อีกด้วย ดังเห็นว่าพุทธทาสภิกขุนิยมใช้ไฮโปพอรา ออซีซีส อธิพจน์ ภาษาเสียดสี สมเด็จพระ

พุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) นิยมใช้คำถามเชิงโวหาร (rhetorical question) ในการสร้างตัวบท ในขณะที่พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธีนิยม เล่นคำ (pun) ดังในตัวอย่าง เช่น “กฎหมายกับหมายกด” “วิชาการกับวิชาชีวิต” “หัวใจกับหัวสมอง” “ทำมาหากินกับทำมาหาธรรม” เป็นต้น

ในด้านกลวิธีทางวาทกรรม (discursive strategy) ตัวบททั้งสามมีวิธีคิดในการสร้างความเป็นอื่น (otherness) โดยการแบ่งขั้วระหว่างพวกเรา/ของเรากับพวกเขา/ของเขา มีการสร้างภาพแทน โดยเฉพาะการแทนอุดมการณ์ของฝั่งตรงข้าม (ซึ่งในกรณีนี้คือสิทธิมนุษยชน) ด้วยภาพในด้านลบ (negative other-representation) และมีการสร้างความหมายผ่านสิ่งที่เรียกว่า “ความหมายโดยนัย (implicature)” และ “มูลบททางสังคมและวัฒนธรรม (sociocultural presuppositions)” ทั้งหมดส่งผลให้การตีความตัวบททั้งสามมีความสลับซับซ้อนในด้านความหมายในระดับตัวบท

หากทำการสืบค้นในด้านหลักฐานทางประวัติศาสตร์ เราจะพบว่าแม้ว่าตัวบท “สิทธิมนุษยชนสร้างสันติสุขหรือสลายสังคม” ของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ระบุชัดว่าได้ถูกผลิตขึ้นในปี พ.ศ. 2546 แต่อย่างไรก็ดี แท้จริงแล้ว สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้เทศนาเรื่องสิทธิมนุษยชนมานานก่อนหน้านั้นมากแล้ว หรือทำมาตั้งแต่ในยุคสงครามเย็น ในขณะที่ตัวบท “ปัญหาที่สากล คือ หลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้” ของพระมหาวุฒิชัย วชิรเมธีผลิตซ้ำอุดมการณ์เถรวาทของพุทธศาสนิกชน แม้ว่าลีลาของการเล่าเรื่องและการใช้ภาษาในตัวบทของพระมหาวุฒิชัย วชิรเมธีค่อนข้างแตกต่างจากตัวบท “อ้อมมยดากับปัญหาสิทธิมนุษยชน” ของพุทธศาสนิกชนอย่างสิ้นเชิง

หากพิจารณาวาทกรรมของพระสงฆ์ทั้งสามรูปในด้านโครงสร้างของกฎเกณฑ์ทางความรู้ตามนิยามของมิเชล ฟูโกต์ ตัวบทของพระสงฆ์ทั้งสามรูปสะท้อนความจริงที่ว่าวาทกรรมเถรวาทไทยที่ถูกใช้ในการเทศนาหรือในการผลิตคำสอนทางพระพุทธศาสนาเป็นเรื่องกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงในพุทธจริยศาสตร์ที่สำคัญ ๆ กฎเกณฑ์เหล่านี้สามารถพบในพระไตรปิฎกและในพระคัมภีร์อื่น ๆ บางคัมภีร์อาจมีอายุมานานกว่าสองพันปีแล้ว เช่น ไตรลักษณ์เป็นกฎความจริง หรือกฎธรรมชาติ ไตรสิกขาเป็นกฎความรู้และความจริงที่เห็นว่าการพัฒนาความดีของมนุษย์ควรมีสามระดับ วิชา 8 เป็นกฎความรู้และความจริง หากใครปฏิบัติ ผู้นั้นก็จะมีญาณที่เกินกว่ามนุษย์ เป็นต้น

หากทำการสืบค้นย้อนกลับไปแบบฟูโกต์ เราจะพบว่าการใช้กฎเกณฑ์เถรวาทได้เปลี่ยนไป ดังเห็นว่าในช่วงก่อนการมาของยุคแห่งการล่าอาณานิคมของชาติตะวันตก กฎเกณฑ์มากมายที่ปรากฏในพระไตรปิฎกถูกมองว่าเป็นเรื่องความจริงที่มีสามารได้แย้งได้ ชนชั้นปกครองสยามพิจารณาว่าการเรียนรู้เกี่ยวกับกฎเกณฑ์ในพระไตรปิฎกเป็นเรื่องความรู้ชั้นสูง การทำนุบำรุงวัดในพระพุทธศาสนาเพื่อการเผยแผ่พระธรรมเป็นเรื่องจำเป็น ชาวพุทธเห็นว่าพระพุทธเจ้าเป็นบุคคลจริงในประวัติศาสตร์ พระธรรมของพระองค์ท่านนั้นเป็นกฎธรรมชาติที่แท้จริง และการดำเนินชีวิตตามกฎธรรมชาตินี้ท่านนั้นสามารถทำให้มนุษย์หลุดพ้น แต่ในยุคอาณานิคม เมื่อความรู้ของโลกตะวันตก

โดยเฉพาะอย่างยิ่ง วิทยาศาสตร์ได้เข้ามามีอิทธิพลในวิถีคิดและจินตนาการของผู้คน ความรู้ในแบบดั้งเดิมของสยามได้ถูกตั้งคำถาม ความรู้จำนวนมากได้ถูกกดทับ รวมถึงกฎเกณฑ์ความรู้และความจริงในพระไตรปิฎก ซึ่งครั้งหนึ่งเคยถูกคิดว่าดีเลิศกว่าความรู้ทั้งปวง

เมื่อชาติตะวันตกสามารถยึดครองอินเดียและระบบชนชั้น ซึ่งเป็นชาติที่สยามเคยส่งบรรณาการให้ ชนชั้นนำสยามเริ่มพัฒนาสำนึกทางสังคมขึ้นมามากมาย อันเนื่องจากสภาพแวดล้อมที่เปลี่ยนไป เช่น สำนึกทางสังคมต่อการล่าอาณานิคม สำนึกทางสังคมต่ออำนาจวิทยาศาสตร์ สำนึกทางสังคมต่ออำนาจเหตุผลนิยม สำนึกทางสังคมต่อการเปลี่ยนแปลงในจักรวาลวิทยา สำนึกทางสังคมในการสร้างรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ สำนึกทางสังคมในด้านเวลาในประวัติศาสตร์ และสำนึกทางสังคมในการสร้างวัฒนธรรมการอ่านและการแปล สำนึกเหล่านี้ได้มีผลต่อความพยายามที่จะปฏิรูปพระพุทธศาสนา ทั้งในเรื่องคำสอน วิถีปฏิบัติ และการจัดระเบียบขององค์กรทางศาสนา

ในช่วงยุคอาณานิคมนี้ การสถาปนาธรรมยุติกนิกายถูกมองว่าเป็นความพยายามของชนชั้นนำในการดำเนินการปฏิรูปพระพุทธศาสนา วัดได้ถูกใช้ให้เป็นแหล่งผลิตแรงงานให้แก่ระบบราชการ อย่างไรก็ตาม อำนาจและบทบาทของวัดและพระสงฆ์ในพระพุทธศาสนาได้ลดลงในช่วงเวลาต่อมา โดยเฉพาะในด้านการศึกษาของชาติ ในยุคหลังอาณานิคม บทบาทของวัดและพระสงฆ์ได้ลดลงอย่างต่อเนื่อง โดยเฉพาะ เมื่อรัฐแยกเรื่องการศึกษาออกจากเรื่องศาสนา การศึกษาในแบบตะวันตกได้กลายเป็นเรื่องพื้นฐานที่จำเป็นของรัฐสมัยใหม่ อย่างไรก็ตาม ในด้านสังคม พระสงฆ์โดยทั่วไปในยุคนี้ยังมีฐานะที่สูงส่งมากและยังเป็นที่น่าเคารพยกย่องจากชนทุกชั้นในยุคอาณานิคม แต่ในยุคหลังอาณานิคม วัดและพระสงฆ์จำเป็นต้องทบทวนบทบาท หน้าที่ และอำนาจที่เหลืออยู่ พระสงฆ์จึงต้องพัฒนายุทธศาสตร์การเผยแผ่พระพุทธศาสนา รวมถึงทบทวนการผลิตความรู้ของจารีตเถรวาทของตน โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อวิถีคิดแบบอรรถประโยชน์นิยมได้เริ่มครอบงำสังคมไทยโดยรวม ภายใต้สถานะเช่นนี้ พระสงฆ์ในระดับแถวหน้าปัญญาชนจึงต้องสังเกตและปรับตัวเองในด้านญาณวิทยา โดยพัฒนาการเทศนาในแบบใหม่ที่ขอยืมวาทกรรมของศาสตร์สมัยใหม่จำนวนมาก เช่น การอ้างฉากประวัติศาสตร์จำนวนมากที่ไม่มีอยู่ในพระไตรปิฎก การอ้างหลักฐานที่ผู้คนทั่วไปสามารถยอมรับ การสร้างเหตุผลในโครงเรื่องที่ไม่ว่าจะกับกฎเกณฑ์ทางวิทยาศาสตร์ เป็นต้น

แต่เมื่อพิจารณาบริบทโครงสร้างทางเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรมที่กำลังเปลี่ยนไปในยุคสงครามเย็น เมื่อวาทกรรมตะวันตกได้เข้ามาทะลุทะลวงสังคมไทยในทุกชนชั้น พระสงฆ์จำนวนหนึ่งได้ตระหนักถึงภัยที่อาจเกิดขึ้นต่อพระพุทธศาสนา หากปล่อยเช่นนี้ สังคมไทยคงจะถดถอยไปเรื่อย ๆ ในด้านศีลธรรม วิถีคิดความดีในแบบพระพุทธเจ้าก็จะหมดไปจากสังคมไทย ปัญหาของบุคคลจะกลายเป็นปัญหาสังคม และปัญหาสังคมที่สั่งสมก็จะกลายเป็นปัญหาของวัดและพระสงฆ์ในที่สุด หากพระสงฆ์ไม่คิดที่จะหาทางออกให้แก่สังคม ในช่วงนี้ พระสงฆ์ตระหนักดีว่าในท่ามกลางปัญหานานัปการ การศึกษามักเป็นทางออกที่ดีที่สุด แต่การศึกษาสมัยใหม่มิใช่การศึกษาในแบบเถรวาทที่

เน้นการพัฒนาจิตใจ ดังนั้น หนทางที่เหลือคือการหันมาเผยแพร่คำสอนทางพระพุทธศาสนา รวมถึงการเทศนาสั่งสอนในแบบใหม่ การตีความพระธรรมเพื่อหาปัญญาใหม่ และการสร้างโครงการสังคมสงเคราะห์ที่ส่งเสริมจิตสำนึกที่ดีต่อสังคมได้เริ่มปรากฏขึ้น ในบริบทนี้ ความเคลื่อนไหวทางภูมิปัญญาที่เรียกกันว่า “พระพุทธศาสนาเพื่อสังคม (socially engaged Buddhism)” จึงถือกำเนิดขึ้นมา อันเนื่องมาจากความพยายามของปัญญาชนชาวพุทธในการช่วยหาทางออกให้แก่ชุมชนและสังคมที่กำลังประสบปัญหาความทุกข์ยากผ่านโครงการต่าง ๆ เช่น โครงการการอนุรักษ์สิ่งแวดล้อม โครงการเศรษฐกิจพอเพียง โครงการสังคมสงเคราะห์ขนาดใหญ่ โครงการทางสังคมที่ส่งเสริมจริยธรรม ความเท่าเทียมกัน ความยุติธรรมทางสังคม หรือสิทธิมนุษยชน เป็นต้น จึงถือกำเนิดขึ้นมา

เมื่อต้องกำหนดบริบททางประวัติศาสตร์ เราจะพบว่าวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพุทธศาสนิกชนถูกประกอบสร้างขึ้นท่ามกลางความเคลื่อนไหวพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมในยุคสงครามเย็น และมีเนื้อหาได้ความเป็นยุคสมัยใหม่ของโลกตะวันตก ดังที่พุทธศาสนิกชนได้กล่าวในทศวรรษที่ 1980 อย่างชัดเจนว่าการศึกษาในโลกปัจจุบันเป็นการศึกษาสุนัขหางด้วน เป็นชนวนนำไปสู่การละเมิดสิทธิมนุษยชน เพราะไม่ใช่การศึกษาที่แท้จริง มันเป็นการศึกษาที่มีแต่ความฉลาดเพื่อเห็นแก่ตัว เมื่อสังคมไทยกำลังเปลี่ยนแปลง วาทกรรมได้ในการทำงานนี้สามารถพบในงานของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ดังที่ท่านได้กล่าวอย่างอมตะว่าสิทธินั้นหากเราใช้ไม่เป็นหรือมีท่าที่ไม่ถูกต้อง ก็อาจกลายเป็นว่าอารยธรรมก็จะมาจบลงแค่เรื่องสิทธิมนุษยชน การตั้งคำถามเกี่ยวกับคุณค่าที่แท้จริงของอุดมการณ์เสรีนิยมและสังคมนิยม การฉกฉวยสงสัยในเป้าหมายของวิทยาศาสตร์ การวิพากษ์ลัทธิบริโภคนิยมที่กำลังทำลายสถาบันต่าง ๆ ในสังคมไทยอย่างราบคาบต่างเป็นแนวคิดพื้นฐานที่มีมาในยุคสงครามเย็นแล้วเช่นกัน เมื่อผู้คนในสังคมไทยกำลังเห็นว่าจริยศาสตร์แบบลัทธิเป็นสิ่งที่สูงค่าอย่างมาก

ในด้านวิวัฒนาการของความหมาย คำว่า “สิทธิมนุษยชน” ไม่เคยเปลี่ยนในด้านการสะกดในช่วงหลายทศวรรษที่ผ่านมา แต่ความหมายหรือนัยของคำนี้ได้เปลี่ยนไปนับจากเมื่อพุทธศาสนิกชนและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้ผลิตวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของตนในยุคสงครามเย็นเป็นต้นมา เมื่อพระสงฆ์ได้ตั้งคำถาม และพูดถึงสิทธิมนุษยชนในเชิงวิพากษ์ และนำเสนอประเด็นสิทธิมนุษยชนในแง่มุมหรือในลักษณะที่แตกต่างไปจากการเล่าและความเข้าใจของโลกตะวันตก หากมองประเด็นนี้จากทฤษฎีทางสังคม วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์เถรวาทในประเทศไทยจึงเปรียบเสมือนหลักฐานทางประวัติศาสตร์ที่บ่งบอกถึงการโต้ตอบ (counter) ด้านทาน (resistance) หรือแม้แต่การช่วงชิงพื้นที่ความเชื่อและความจริงระหว่างโลกพุทธเถรวาทกับโลกอื่นที่มีใช้พุทธเถรวาท ซึ่งในที่นี้คือ วัตถุนิยม บริโภคนิยม และทุนนิยมเสรี อย่างไรก็ตาม หากวิเคราะห์ในระดับความหมายของคำ เราจะพบว่าคำว่า “มนุษย์” มีพัฒนาการทางความหมายที่แปรเปลี่ยนไป คำว่า “มนุษย์” ในพระบาลีนั้นหมายถึงสัตว์ใจสูง คำว่า “มนุษย์” ในคำว่า “สิทธิมนุษยชน” ที่ปรากฏใน

ยุคสงครามเย็นแตกต่างจากคำว่า “มนุษย์” ใน “ว่าด้วยมนุษยธรรม 4 อย่าง” ซึ่งเป็นพระราชนิพนธ์ทางศาสนาในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว มนุษย์ในโลกทัศน์ของคนไทยในยุคอาณานิคมยอมรับความไม่เท่าเทียมกันในหลายมิติเพราะระบบศักดินาและระบบทาสยังมีอยู่ในยุคนั้น แต่มนุษย์ในยุคสงครามเย็นเป็นมนุษย์ที่เรียกร้องประชาธิปไตย เป็นมนุษย์ที่ต้องการเสรีภาพ ความเสมอภาค และภราดรภาพ และเป็นมนุษย์ที่มองตนเองว่ามีศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ที่ใครจะมาหมิ่นหรือล่วงละเมิดเสียมิได้

ในด้านเนื้อหาและหน้าที่ของวาทกรรม วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ทั้งสามรูปมิใช่เรื่องของการยอมรับความสมบูรณ์แบบของสิทธิมนุษยชนของโลกตะวันตก แต่ทว่าเป็นการตั้งคำถามเกี่ยวกับความสมบูรณ์แบบของสิทธิมนุษยชนของโลกตะวันตกดังกล่าว นี่จึงสะท้อนถึงความกล้าหาญที่จะท้าทายภูมิปัญญาของยุคสมัยใหม่ของโลกตะวันตก หากพิจารณาจากมุมมองของทฤษฎีการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์ วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ทั้งสามรูปจึงมีหน้าที่ต้านทานอำนาจทางความรู้เชิงวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของโลกตะวันตก โดยบอกเป็นนัยว่าวิธีคิดเรื่องความดีมีหลากหลาย สิทธิมนุษยชนเป็นเพียงแค่ความดีระดับศีล เสรีภาพภายนอกที่มากเกินไปอาจไปกระทบอิสรภาพของผู้อื่น พระพุทธศาสนาจึงเน้นเรื่องการทำหน้าที่ เพราะธรรมะคือหน้าที่ เมื่อทุกคนทำหน้าที่อย่างสุจริต สังคมและสัตว์โลกก็ได้ประโยชน์

ในด้านเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ สงครามเย็นเป็นเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ที่สำคัญที่สุดที่ช่วยอธิบายว่าทำไมพุทธทาสภิกขุจำเป็นต้องเทศนาเรื่องสิทธิมนุษยชน หรือทำไมสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ต้องผลิตวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชน นอกจากนั้น สภาวะการณ์ในช่วงสงครามเย็นมีลักษณะเฉพาะ เช่น ความตกต่ำทางศีลธรรมอันเนื่องมาจากสถาบันต่าง ๆ ในสังคมไทยได้ล้มเหลวในการฟื้นฟูศีลธรรม โดยเฉพาะหลังจากที่รัฐบาลสนับสนุนการพัฒนาประเทศในแบบทุนนิยม การรุกเข้ามาของคริสตจักรในการเผยแผ่ศาสนา เหตุการณ์ทั้งสองจึงเป็นเงื่อนไขสำคัญที่นำไปสู่กระแสพระพุทธศาสนาเพื่อสังคม (socially engaged Buddhism) ที่การเทศนาสั่งสอนได้ถูกปรับเปลี่ยนให้ทันสมัยในรูปการให้เหตุผล หรือการอธิบายที่มีความเป็นเหตุเป็นผลที่เข้ากับหลักวิทยาศาสตร์ แต่การใช้โครงสร้างจริยศาสตร์พุทธยังคงอยู่ อย่างไรก็ตาม พระพุทธศาสนาเพื่อสังคมเป็นเพียงหนึ่งในบรรดาหลายรูปแบบของความเป็นยุคสมัยใหม่ของพระพุทธศาสนาในยุคหลังอาณานิคม ทั้งนี้ เพราะความเคลื่อนไหวทางภูมิปัญญายังมีในรูปแบบอื่น ๆ ภายใต้อะไรที่เรียกว่า “เงื่อนไขของความสัมพันธ์เชิงอำนาจ”

งานวิจัยพบว่าความสัมพันธ์เชิงอำนาจมีหลายมิติ และการพิจารณามิติต่าง ๆ ของความสัมพันธ์เชิงอำนาจโดยแยกออกจากกันจึงแทบเป็นไปไม่ได้ นอกจากนั้น บางมิติเกี่ยวข้องกับระบบโลก หรือต้องถูกเข้าใจภายในกรอบความสัมพันธ์ระหว่างบริบทท้องถิ่นกับบริบทโลก ทั้งนี้ อาจกล่าวในอีกแบบว่ามีมิติภูมิรัฐศาสตร์โลกและอุดมการณ์เป็นปัจจัยที่มีความสำคัญอย่างมาก ดังเห็นว่าปัญหาการล่า

อาณานิคมได้นำมาซึ่งคณะบาทหลวงเผยแผ่คริสต์ศาสนาในช่วงแรก หรือปัญหาภัยคอมมิวนิสต์ได้มีผลกระทบต่องานรัฐและศาสนาของไทยในช่วงหลังอาณานิคม ในขณะเดียวกัน ภูมิรัฐศาสตร์โลกเองก็ได้แปรเปลี่ยนไปอย่างมากหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 เมื่ออังกฤษและฝรั่งเศสได้หมดบทบาทและความสำคัญในเวทีโลกอย่างมาก สหรัฐอเมริกาได้กลายเป็นรัฐมหาอำนาจ ในขณะที่สหภาพโซเวียตได้กลายมาเป็นรัฐมหาอำนาจที่คานอำนาจสหรัฐอเมริกาและยังสนับสนุนการเผยแพร่แนวคิดสังคมนิยมของตนออกไปทั่วโลก ในช่วงนี้ พรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยได้เริ่มทำทลายรัฐบาลไทย สถานการณ์ด้านความมั่นคงได้ทวีความรุนแรงมากขึ้น เมื่อระบอบเก่าในอินโดจีนได้พ่ายแพ้แก่พวกนิยมคอมมิวนิสต์ ภายใต้เงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ในลักษณะนี้ รัฐบาลไทยมีความสามารถดำรงความเป็นกลาง จึงจำเป็นต้องเลือกข้าง รัฐบาลไทยได้เลือกข้างสหรัฐอเมริกาและในที่สุดได้ร่วมมือกับสหรัฐอเมริกาในการสกัดกั้นอำนาจของพวกคอมมิวนิสต์ในประเทศเพื่อนบ้าน พุทธทาสภิกขุจึงเทศนา “ธัมมิกสังคมนิยม” มิว่าชอบหรือไม่ พระสงฆ์ไทยในช่วงนี้ได้ถูกใช้เป็นเครื่องมือของรัฐในการสกัดกั้นคอมมิวนิสต์ในพื้นที่ชนบทที่ทุรกันดาร ในยุคนี้ วาทกรรมสังคมนิยมและเสรีนิยมได้ขับเคลื่อนและเข้ามามีอิทธิพลต่อกลุ่มต่าง ๆ ในสังคมไทย รวมถึงปัญญาชนและพระสงฆ์ในพระพุทธศาสนาไทย

ในช่วงสงครามเย็น รัฐบาลไทย (ทั้งพลเรือนและเผด็จการทหาร) ได้พยายามเร่งการพัฒนาประเทศในแบบทุนนิยมเสรี โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การสร้างระบบโครงสร้างพื้นฐานและการพัฒนาสาธารณสุขและการศึกษาให้เข้าไปในพื้นที่ชนบทเพื่อดึงมวลชนในการร่วมกันต่อสู้กับพวกคอมมิวนิสต์ รัฐบาลได้รับการสนับสนุนจากสหรัฐอเมริกาในหลายด้าน ผลที่ตามมาคือความเจริญทางวัตถุได้แปลงโฉมประเทศไทย ชนชั้นกลางในเมืองได้ขยายตัวอย่างมีเคยมีมาก่อน แต่ขณะเดียวกัน สังคมไทยเริ่มแสดงอาการป่วยทางสังคม เช่น ปัญหาความเหลื่อมล้ำ ปัญหายาเสพติด ปัญหาของความตกต่ำทางศีลธรรม ผู้คนเริ่มหมกมุ่นมากขึ้นกับคุณค่าเทียม เยวชนจำนวนไม่น้อยได้หันหลังให้กับวัด และหันไปชื่นชมค่านิยมและวัฒนธรรมต่างชาติ เพราะวัดเองก็ยังสับสนกับบทบาทที่ควรจะเป็นของตนเองในยุคแห่งการเปลี่ยนแปลงในทุกด้าน กระแสพุทธพาณิชย์ได้ระบาดไปทั่ว สภาพการณ์เหล่านี้ได้ทำให้ปัญญาชน โดยเฉพาะพุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ต้องออกมาวิพากษ์วิจารณ์สิ่งที่ตนมองว่าเป็นภัยต่อสังคมไทย ประเทศไทยภายใต้เงื่อนไขสงครามเย็นเช่นนี้ได้นำไปสู่ความเคลื่อนไหวทางภูมิปัญญาในหมู่ปัญญาชนไทยที่มักเรียกกันในโลกตะวันตกว่า “พระพุทธศาสนาเพื่อสังคม” โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อให้พระพุทธศาสนากลับมาสนองความต้องการที่เปลี่ยนไปของสังคมอีกครั้ง และเน้นแนวคิดที่ว่าพระพุทธศาสนามีใช้เรื่องปัจเจก แต่ทว่าเป็นเรื่องสังคม เมื่อลองมองย้อนกลับไป ในบริบทพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมนี้ วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้กลายเป็นมรดกทางความคิดที่สำคัญ ในวันนี้ กระแสพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมนี้จึงเป็นมิติหนึ่งของความเป็นยุคสมัยใหม่ของพระพุทธศาสนาของไทย (Thai Buddhist modernism) ในยุคหลังอาณานิคม

จากการศึกษาวิเคราะห์ด้วยบทและหลักฐานทางประวัติศาสตร์อื่น ๆ ในยุคหลังอาณานิคมพบว่า สำนักทางสังคมต่ออำนาจของวิทยาการสมัยใหม่ โดยเฉพาะอำนาจของวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีที่เข้ามามีอิทธิพลต่อความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับสรรพสิ่ง รวมถึงโลกและจักรวาลในแบบเก่า วาทกรรม หรือชุดความรู้ในแบบสมัยใหม่เหล่านี้ที่ส่งผลให้การอธิบายโลกและจักรวาลในแบบเถรวาทได้หมดบทบาทลง นอกจากนั้น การรุกเข้ามาของคริสต์จักรในการเผยแพร่ศาสนาในสังคมไทย และความล้มเหลวของสถาบันต่าง ๆ ในประเทศไทยในการฟื้นฟูศีลธรรมและในการบรรเทาปัญหาทางสังคมที่มีความหลากหลายและความสลับซับซ้อนอย่างที่มีเคยเจอมาก่อนในยุคหลังอาณานิคมล้วนเป็นปัจจัยสำคัญที่นำไปสู่การเกิดขึ้นของรูปแบบต่าง ๆ ของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา เช่น การตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบใหม่ การสร้างความรู้ทางพระพุทธศาสนาโดยวิธีการวิพากษ์ศาสตร์สมัยใหม่ การต่อต้านไสยศาสตร์ที่ปนในพระพุทธศาสนา การได้กับบริโภคนิยม วัตถุนิยม ทุนิยม และอุตสาหกรรมนิยม การได้กับกระแสสังคมนิยม เสรีนิยม และลัทธิปัจเจกชนนิยม การยอมรับอำนาจของวิทยาศาสตร์ แต่ปฏิเสธอำนาจของจักรวรรดินิยมใหม่ การได้ระบบการศึกษาสมัยใหม่ การจัดการศึกษาแบบฆราวาสในมหาวิทยาลัยสงฆ์ การสรรสร้างคำและความหมายใหม่เพื่อให้ตรงกับจิตของยุคสมัย การสร้างความเข้าใจใหม่เรื่องตำนานและปรกณัมในพระพุทธศาสนา ความมุ่งมั่นที่จะหันกลับไปสู่รูปแบบคำสอนดั้งเดิมในพระพุทธศาสนา การปฏิเสธจักรวาลวิทยาในไตรภูมิพระร่วง และขบวนการพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมที่เน้นความเท่าเทียมกัน สิทธิมนุษยชน ความยุติธรรมทางสังคม สิ่งแวดล้อมที่ดี เศรษฐกิจพอเพียง โครงการสังคมสงเคราะห์ขนาดใหญ่ เป็นต้น

งานวิจัยนี้เห็นว่า หากลองศึกษาบริบททางประวัติศาสตร์ในมิติต่าง ๆ อย่างเป็นระบบเพื่อเข้าใจประวัติศาสตร์ที่ผ่านมา เราจะพบว่าความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาได้พัฒนาขึ้นมาครั้งแรกในยุคอาณานิคม เมื่อพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวได้ทรงสถาปนาธรรมยุติกนิกาย ซึ่งในครั้งนั้นเป็นเพียงความเคลื่อนไหวที่จำกัดเฉพาะในหมู่ชนชั้นปกครองของสยามที่พยายามทำให้คำสอนทางพระพุทธศาสนามีความบริสุทธิ์ ไม่ผิดเพี้ยน หรือตรงกับมาตรฐานของคณะธรรมยุตในกรุงเทพฯ

ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เราเห็นความพยายามของรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ในการปฏิรูปพระพุทธศาสนาอย่างเป็นระบบ ทั้งในมิติกฎหมาย การปกครอง และคำสอน ดังเห็นว่าพระองค์ทรงออกพระราชบัญญัติลักษณะปกครองคณะสงฆ์ ร.ศ. 121 เพื่อประโยชน์ในการสร้างเอกภาพให้แก่รัฐชาติในแบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ การผลิตตำราคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่ต้องสะท้อนถึงความทันสมัย ความเป็นเหตุผล และความมีมาตรฐานเดียวกันได้ก่อตัวเป็นรูปเป็นร่างขึ้นภายใต้การกำกับดูแลของสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระวชิรญาณวโรรส ซึ่งทรงเริ่มอำนวยการจัดการศึกษาหัวเมืองทั่วราชอาณาจักรขึ้นในปี พ.ศ. 2441 ตามพระราชดำริของพระพุทธเจ้าหลวง โดยเน้นเรื่องกฎเกณฑ์ความรู้และความจริงทางจริยศาสตร์ แต่ลดทอน

ความสำคัญของกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงอื่น ๆ ในพระไตรปิฎกที่ชนชั้นปกครองสยามเห็นว่าไม่ตรงกับยุคสมัย หรือไม่มีความจำเป็น เช่น โลกวิทยา จักรวาลวิทยา คติชนวิทยา อาหาร ภูมิศาสตร์ เป็นต้น ทั้งนี้ กฎเกณฑ์และฉากกนิหารที่ถูกตัดออกไปบางครั้งมักถูกมอง หรือถูกอธิบายว่าเป็นเรื่องปลีกย่อยที่ถูกเพิ่มใส่เข้ามาทีหลัง หรือเป็นเรื่องที่ถูกมองว่ามีลักษณะแบบตำนาน ปกรณัม ซึ่งเป็นเรื่องที่เกินกว่าวิสัยมนุษย์ธรรมดา เพราะขัดกับความเป็นเหตุผลนิยมของวิทยาศาสตร์

ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว ได้มีความพยายามในการแยกเรื่องการศึกษาสงฆ์ออกจากการศึกษาฆราวาส รัฐบาลหน้าที่ในการจัดการศึกษาสำหรับฆราวาสเอง โดยนี้ทำให้บทบาทของวัดลดลงอย่างเห็นได้ชัดในการศึกษาของชาติ พัฒนาการทางสังคมที่ผ่านมา โดยเฉพาะหลังเหตุการณ์การเปลี่ยนแปลงการปกครอง 2475 พระสงฆ์ได้รับบทบาทใหม่ โดยถูกทำให้ต้องขึ้นตรงต่อส่วนกลาง โดยมีมหาเถรสมาคมในฐานะตัวแทนของรัฐ ในช่วงสงครามเย็น พระสงฆ์ถูกใช้เป็นเครื่องมือรัฐ หรือแม้แต่เป็นส่วนหนึ่งของรัฐไทย ทำให้พระสงฆ์มุ่งสนองต่อนโยบายและความต้องการของรัฐ

ในด้านบริบทของการผลิตวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทย วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพุทธศาสนิกชนประกอบสร้างขึ้นในยุคสงครามเย็นที่สังคมไทยกำลังเผชิญการเปลี่ยนแปลง วาทกรรมนี้จึงสะท้อนโครงสร้างทางสังคมและเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ในยุคนั้น ในยุคนี้ สังคมไทยกำลังเชิดชูประชาธิปไตยเพื่อสานต่ออุดมการณ์เสรีนิยม เมื่อรัฐบาลไทยกำลังเร่งรัดการพัฒนาประเทศตามแบบทุนนิยมเสรี โดยมีที่ปรึกษาเป็นชาวอเมริกัน และได้สมานานวลิชชีวิตบริโคนิยมและรับค่านิยมในแบบวัตถุนิยม นับจากยุครัฐบาลจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ เป็นต้นมา ในบริบทนี้พุทธศาสนิกชนได้วิจารณ์ประเด็นการละเมิดสิทธิมนุษยชนในรูปแบบที่สลับซับซ้อน ท่านได้วิพากษ์ระบบการศึกษาสมัยใหม่ และแสดงความกังวลใจเกี่ยวกับการที่คนไทยจำนวนมากได้กำลังหันหลังให้กับพระพุทธศาสนา หากมองจากมุมนี้ วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพุทธศาสนิกชนดังกล่าวจึงมีหน้าที่ในการโน้มน้าว แต่ในขณะเดียวกันก็ต้านทานอำนาจที่เพิ่มขึ้นเรื่อย ๆ ของวาทกรรมบริโคนิยมและทุนนิยมเสรีของโลกตะวันตกที่กำลังลงรากลึกในสังคมไทย

อย่างไรก็ตาม การศึกษาหลักฐานทางตัวบทในสองร้อยปีที่ผ่านมาในลักษณะโบราณคดีแห่งความรู้ (Archaeology of Knowledge) ในแบบมิเชล ฟูโกต์พบว่าวาทกรรมเถรวาทไทยได้ถูกใช้ในการสร้างวาทกรรมอื่น ๆ มากมาย พุทธปัญญาและไตรสิกขาเป็นกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงที่ทรงพลัง โดยมีแหล่งกำเนิดสำคัญจากพระไตรปิฎก นอกจากนั้น ยังพบอีกว่าพระสงฆ์ไทยได้รับภาษาและวาทกรรมเสรีนิยมมานานมากแล้ว ดังสะท้อนในการเคลื่อนไหวของคณะปฏิสังขรณ์การพระศาสนา หลังเหตุการณ์การเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. 2475 น่าสังเกตว่าใน พ.ศ. 2477 พระสงฆ์มหานิกายไทยจำนวนหนึ่งได้รวมตัวกันเพื่อเรียกร้องต่อรัฐบาลในด้านความเสมอภาค ซึ่งจัดว่าเป็นหนึ่งในหลักการพื้นฐานที่สำคัญที่สุดของอุดมการณ์เสรีนิยม

ทั้งนี้ ผู้วิจัยตั้งเห็นว่าเมื่อองค์การสหประชาชาติได้ประกาศปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน (Universal Declaration of Human Rights) ในปี ค.ศ. 1948 สังคมไทยยังไม่มีคำที่จะใช้แปลคำว่า “human rights” ในภาษาอังกฤษ ซึ่งถือว่าเป็นโน้ตค้นใหม่สำหรับสังคมไทย อย่างไรก็ตาม ต่อมาปัญญาชนได้ประดิษฐ์คำว่า “สิทธิมนุษยชน” โดยนำคำจากภาษาบาลีและสันสกฤต เพื่อแปลคำในภาษาอังกฤษ นับจากนั้น สิทธิมนุษยชนได้กลายเป็นอีกรูปแบบของความเป็นจริง (reality) ที่ได้เข้ามาอยู่ในระบบความคิด (cognition) ของสังคมไทย ดังที่ทราบกันดี เพราะก่อนหน้านี้ สังคมไทยไม่มีโน้ตค้นสิทธิมนุษยชน แต่สังคมไทยตระหนักรู้ว่ามนุษย์เป็นสิ่งมีชีวิตที่ทรงคุณค่าและมีอิสรภาพ หรือเสรีภาพในการเลือกสิ่งต่าง ๆ ในชีวิตของตนได้ในระดับหนึ่ง ดังเช่น เสรีภาพในการเลือกที่จะใช้ชีวิต เสรีภาพที่จะเชื่อหรือไม่เชื่อ อิสรภาพที่จะเลือกทำดีหรือไม่ทำ

หากพิจารณาว่าททกรรมเถรวาทไทยในบริบทที่กว้างขึ้น หรือมองจากกรอบเวลาที่ยาวนานขึ้น หรือวิเคราะห์จากมุมมองในแบบโบราณคดีแห่งความรู้ของฟูโกต์ วาทกรรมเถรวาทไทยเองต่างก็เป็นมรดกของกระบวนการแห่งการสร้างความหมายและการตีความที่ไม่สิ้นสุด โดยเฉพาะเมื่อสยามในอดีต หรือไทยในปัจจุบันยังคงต้องปะทะสังสรรค์กับวาทกรรมและอุดมการณ์ชุดอื่น ๆ จากพื้นที่ต่าง ๆ ในโลก

ในด้านการผลิตวาทกรรม วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ทั้ง 3 รูปเป็นเพียงตัวอย่างของการประกอบสร้างทางวาทกรรมของพระสงฆ์ไทยที่เกิดขึ้นภายใต้เงื่อนไขทางสังคมและวัฒนธรรม เมื่อโครงสร้างทุนนิยมเสรียังคงเป็นโครงสร้างหลัก เมื่อรัฐยังมีอำนาจเหนือสถาบันสงฆ์ เมื่อศาสนากำลังถูกมองว่ามิได้นำอำนาจทางความรู้เหนือสังคมอีกต่อไป การผลิตวาทกรรมของสถาบันสงฆ์ต้องเผชิญกับความท้าทายมากขึ้น เมื่อความรู้ในอดีตมีผลต่อปัจจุบัน และความรู้ในปัจจุบันต่างมีผลต่อการตีความของอดีตด้วย การประกอบสร้างทางวาทกรรมเถรวาทในทำนองนี้ก็ยังไม่ถึงทางสิ้นสุด เพราะวาทกรรมยังต้องถูกผลิตขึ้นมาอีกเรื่อย ๆ ในอนาคต และยังคงต้องเปลี่ยนแปลงไปตามเงื่อนไขแห่งยุคสมัย หรือเปลี่ยนแปลงไปตามสภาพแวดล้อมแห่งความสัมพันธ์เชิงอำนาจ แต่สิ่งที่น่าสนใจหรือจุดเด่นของตัวบทที่ถูกศึกษาเหล่านี้คือการที่วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ทั้งสามรูปได้ผลิตซ้ำสิ่งที่เรียกว่า “อุดมการณ์เถรวาท” เดียวกัน ดังสะท้อนในกฎเกณฑ์ไตรสิกขา (ศีล สมาธิ ปัญญา) แม้รูปแบบและลีลาทางภาษาอาจแตกต่างกัน แต่ความจริงในด้านอุดมการณ์นั้นแทบไม่แตกต่างกัน นี่จึงสะท้อนถึงอำนาจและความเหนียวแน่นต่ออุดมการณ์เถรวาทในสถาบันสงฆ์ไทย ความกังวลใจของพระสงฆ์ไทยที่พัฒนาขึ้นภายใต้สภาพการณ์ของสังคมที่กำลังเปลี่ยนแปลงว่าวิธีคิดเรื่องความดีในแบบเถรวาทอาจถูกบดบังจากวิธีคิดในแบบอื่น ๆ โดยเฉพาะวิธีคิดในแบบวัตถุนิยมที่อุดมการณ์ทุนนิยมเสรีได้สนับสนุน

คำสอนทางพระพุทธศาสนา หรือวาทกรรมเถรวาทไทยจึงเปรียบเสมือนวัตถุทางโบราณคดีที่สามารถสะท้อนเส้นการเดินทางในประวัติศาสตร์ที่บ่งบอกถึงการผสมหรือการขับเบียดใน

ด้านกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงระหว่างวาทกรรมชุดต่าง ๆ ที่ผลิตขึ้นในอดีต ดังเห็นว่าในอดีต คำสอนทางพระพุทธศาสนา มักได้ตอบ/ด้านทานคำสอนของศาสนาพราหมณ์-ฮินดู ระบบวรรณะ ตลอดจนธรรมเนียมปฏิบัติของพวกพราหมณ์ แต่ในยุคสงครามเย็น ศัตวรรษของพระพุทธศาสนา กลายเป็นลัทธิสังคมนิยมและเสรีนิยมที่กำลังเบ่งบานในสังคมโลก จนกระทั่งการสิ้นสุดลงของพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยและการล่มสลายของค่ายสังคมนิยมโซเวียต ศัตวรรษสำคัญใหม่ของพระพุทธศาสนาได้กลายเป็นลัทธิวัตถุนิยม ทุนนิยม อุตสาหกรรมนิยม และลัทธิบริโภคนิยมที่สามารถครอบงำสังคมสมัยใหม่ผ่านการโฆษณาของสื่อสมัยใหม่ ในสภาวะการณ์เช่นนี้ คำสอนทางพระพุทธศาสนาจึงต้องถูกปรับไปตามเงื่อนไข วาทกรรมเถรวาทไทยจึงต้องเปลี่ยนเพื่อเสวนากับประเด็นและปัญหาของยุคสมัยที่เปลี่ยนไป โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การเปลี่ยนไปในทิศทางของการด้านทานสิ่งที่พระพุทธศาสนาเห็นว่า เป็นภัยหรือขัดกับหลักคำสอนของตนเอง

งานวิจัยนี้พบว่า วิวัฒนาการของการผลิตคำสอนทางพระพุทธศาสนา หรืออาจเรียกในอีกแบบว่า “วิวัฒนาการของวาทกรรมเถรวาทไทย” ต่างสะท้อนความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ซึ่งในที่นี้มีใช้เรื่องความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับศาสนาในมิติสถาบันทางสังคม กฎหมาย การเมือง และเศรษฐกิจเท่านั้น แต่ทว่ายังต้องรวมถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจในลักษณะที่แยบยลระหว่างระบบท้องถิ่นกับระบบโลก โดยเฉพาะในมิติภูมิรัฐศาสตร์ ผ่านการใช้ความรุนแรง ความรู้ อุดมการณ์ เป็นต้น

หากลองพิจารณาพร้อมกับหลักฐานทางตัวบททางประวัติศาสตร์อื่น ๆ ในรอบสองศตวรรษที่ผ่านมา เราสามารถพบว่าแม้ว่าสถาบันสงฆ์ได้รับการทำนุบำรุงจากรัฐ แต่รัฐมีแนวโน้มที่จะใช้อำนาจกับสถาบันสงฆ์ผ่านมิติต่าง ๆ เช่น การกำหนดรูปแบบวัตร แบบแผนการปกครองของศาสนา ดังสะท้อนในการสถาปนาธรรมยุติกนิกายในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว แม้ว่าผู้ปกครองทำไปเพื่อรักษาความบริสุทธิ์ของวัตรและแก่นคำสอนทางพระพุทธศาสนาเถรวาท แต่ก็ได้เกิดกระแสความรู้สึกในคณะสงฆ์ นอกจากนั้น ยังมีความพยายามในด้านการปฏิรูปในมิติอื่น ๆ เช่น การทำให้คณะสงฆ์สยามขึ้นอยู่กัมมาเถระสมาคม การสร้างมาตรฐานในคำสอนทางพระพุทธศาสนา หรือการทำให้คำสอนทางพระพุทธศาสนา ร่วมสมัยสามารถไปได้กับหลักวิทยาศาสตร์ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้า อย่างไรก็ตาม ความพยายามในบางเรื่องบางครั้งได้ประสบกับแรงต้าน เพราะนี่เท่ากับเป็นการส่งสัญญาณให้แก่คณะสงฆ์และพุทธบริษัทในที่อื่น ๆ ว่าวัตรปฏิบัติ ประเพณี ความเชื่อ และคำสอนทางพระพุทธศาสนา ดังที่เผยแพร่ในระดับท้องถิ่นทั่วราชอาณาจักรนั้นบางครั้งอาจคลาดเคลื่อน เป็นเรื่องไสยศาสตร์ เป็นเพียงคติชน เป็นเพียงความเชื่อในระดับตำนาน หรือแม้แต่เจือปนไปด้วยลัทธิ หรือความคิดประหลาดอื่น ๆ เป็นต้น

ความสัมพันธ์เชิงอำนาจในมิติภูมิรัฐศาสตร์โลกได้มีอิทธิพลมากยิ่งขึ้นในช่วงต้นรัตนโกสินทร์ โดยเฉพาะในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เมื่อชนชั้นปกครองสยามได้ถูกกดดัน หรือแม้แต่ถูกข่มขู่คุกคามอย่างรุนแรงจากอังกฤษและฝรั่งเศส และความสัมพันธ์เชิงอำนาจ

ในมิติภูมิรัฐศาสตร์โลกได้มีความสลับซับซ้อนมากขึ้น เมื่อสยามได้กลายเป็นส่วนหนึ่งของห่วงโซ่การผลิตของโลก ภายใต้เงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ในทำนองนี้ ชนชั้นนำสยามจำเป็นต้องปรับปรุงและปรับเปลี่ยนประเทศของตนให้ทันกับพายุแห่งการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้น การตั้งคำถามเกี่ยวกับระดับความรู้ของสยามและการริเริ่มที่จะต้องปฏิรูปความรู้และระบบการศึกษาจึงกลายเป็นเรื่องที่มีความจำเป็นในอันดับแรก ผลที่ตามมาคือวัดในช่วงนี้ถูกใช้ให้เป็นแหล่งผลิตบุคลากรที่มีความรู้ความสามารถสำหรับระบบราชการและยังเป็นเครื่องมือสำคัญในการเผยแพร่อุดมการณ์ของรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชในเวลานั้น ดังเห็นว่า พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงจัดตั้งวิทยาลัยสงฆ์และทรงริเริ่มให้มีการผลิตตำราพระธรรมในแบบสมัยใหม่ขึ้นครั้งแรก อันเป็นผลสืบเนื่องมาจากการสำนึกทางสังคมที่ว่า วัฒนธรรมการแปลและการอ่านเป็นพื้นฐานของปัญญาในชาติ ตำราทางพระพุทธศาสนาได้ถูกผลิตขึ้นจำนวนมากเพื่อส่งไปยังภูมิภาคต่าง ๆ ในการรักษาสิ่งที่ถูกเข้าใจกันว่าเป็นมาตรฐานและในการพัฒนาความรู้ของคณะสงฆ์ให้ดำเนินไปในทิศทางเดียวกับรัฐ ในช่วงนี้เอง สถาบันสงฆ์ถูกพิจารณาว่าเป็นกลไกสำคัญในการสร้างชาติ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในมิติด้านการปลูกฝังคุณธรรมและความรักชาติในยุคสมัยที่สยามต้องเผชิญกับความท้าทายจากยุคแห่งการล่าอาณานิคมโดยชาติตะวันตก

เมื่อเข้าสู่ยุคราชาชาตินิยม การตีความประวัติพระพุทธเจ้าในแบบใหม่อันแสนทันสมัยที่อ้างอิงผลงานวิจัยของโลกตะวันตกได้จัดทำขึ้นในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว เพื่อบ่งบอกถึงความทันสมัยของสยามประเทศ ในยุคนี้นี้ พระพุทธศาสนาได้กลายเป็นหนึ่งในสามสถาบันสูงสุดของไทย และยังเป็นส่วนสำคัญของรากฐานแห่งความเป็นไทย (Thai-ness) เพราะวัฒนธรรมของชนชาติไทยที่ดี มีอารยะก็มาจากพระพุทธศาสนาแทบทั้งสิ้น ศิลปกรรม สถาปัตยกรรม วรรณกรรมที่ได้พัฒนาขึ้นอย่างต่อเนื่องและไม่สูญหาย ส่วนหนึ่งก็เพื่อรับใช้พระพุทธศาสนาของไทย แต่ขณะเดียวกัน การศึกษาของชาติได้รับอิทธิพลทางแนวคิดจากปรัชญา สังคมและการเมืองที่มุ่งแยกระบบการศึกษาออกจากระบบศาสนา ในช่วงนี้ วัดมิได้ถูกพิจารณาว่าเป็นศูนย์กลางของการศึกษาอีกต่อไป

หลังการเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. 2475 วาทกรรมเถรวาทไทยสะท้อนถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่สะท้อนถึงการเถลิงอำนาจของพวกเสรีนิยม ดังเห็นว่าในช่วงนี้ ปัญญาชนและพระสงฆ์เริ่มตระหนักมากขึ้นถึงหลักการของเสรีนิยมที่คณะราษฎรได้พยายามเผยแพร่ตลอดเวลา ดังสะท้อนในข้อเรียกร้องของคณะปฏิสังขรณ์การพระศาสนาที่คณะสงฆ์มหานิกายได้ขอให้รัฐบาลทบทวนหลักปฏิบัติเพื่อความเสมอภาค เหตุการณ์นี้สะท้อนความจริงว่าพระสงฆ์ไทยได้เรียนรู้เกี่ยวกับแนวคิดเรื่องประชาธิปไตย หรือได้รับอุดมการณ์เสรีนิยมเรียบร้อยแล้ว

ในมติกฎหมาย ความสัมพันธ์เชิงอำนาจในช่วงสองศตวรรษที่ผ่านมาสะท้อนถึงการแสดง/การใช้อำนาจของรัฐต่อพระพุทธศาสนา ดังเห็นว่า พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงออกพระราชบัญญัติลักษณะปกครองคณะสงฆ์ ร.ศ. 121 (พ.ศ. 2445) ซึ่งกำหนดโครงสร้างการปกครอง

คณะสงฆ์ที่สอดคล้องกับโครงสร้างการปกครองในแบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ในขณะนั้น ต่อมาหลัง เหตุการณ์การเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. 2475 เมื่อกระแสเสรีนิยมประชาธิปไตยกำลังมาแรง ดังนั้น ในปี พ.ศ. 2484 รัฐบาลของจอมพล ป. พิบูลสงครามได้ออกพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ฉบับที่ 2 โดยมีโครงสร้างที่สอดคล้องกับระบอบประชาธิปไตย อย่างไรก็ตาม พระราชบัญญัติฉบับดังกล่าวมีอายุที่ สั้นสั้นมาก เมื่อจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ได้ทำรัฐประหารในปี พ.ศ. 2501 จึงได้ประกาศยกเลิก พระราชบัญญัติคณะสงฆ์ (ฉบับประชาธิปไตย) แล้วแทนด้วยพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ฉบับที่ 3 ที่ ประกาศในปี พ.ศ. 2505 โดยมีโครงสร้างการบริหารที่ให้อำนาจในการแต่งตั้งและชี้ขาดแก่ชนชั้น ปกครอง

ในมิติอุดมการณ์ เมื่อไทยเข้าสู่ยุคสงครามเย็นอย่างเต็มรูปแบบ (พ.ศ. 2490 - 2534) เราจะพบว่ารัฐพยายามเข้าควบคุมพระพุทธศาสนาในแบบเบ็ดเสร็จ ในบางกรณี รัฐบาลเผด็จ การทหารได้ใช้ความรุนแรงกับพระสงฆ์ในพระพุทธศาสนาเถรวาท เช่น กรณีของการจับกุมสมเด็จพระ พุฒาจารย์ (อาจ อาสโภ) เมื่อครั้งดำรงสมณศักดิ์เป็นพระพิมลธรรมใน พ.ศ. 2503 ซึ่งเป็นหนึ่งใน พระสงฆ์เถรวาทที่มีแนวคิดหัวก้าวหน้าที่สุดของไทย แต่ทว่าถูกใส่ร้ายว่าเป็นคอมมิวนิสต์ คดีดังกล่าว นั้นนับว่าเป็นเหตุการณ์สะเทือนใจแก่ศิษยานุศิษย์และพุทธศาสนิกชนในประเทศไทย อย่างไรก็ตาม คง ต้องยอมรับว่าในยุคสงครามเย็น ประเทศไทยก็มีเหตุผลและความจำเป็นที่จะต้องหาตระแวงเกี่ยวกับภัย คอมมิวนิสต์ เมื่อพวกคอมมิวนิสต์ได้ล้มระบอบต่าง ๆ ในอินโดจีนลงอย่างราบคาบ รัฐบาลไทยจึง กลับมาตระหนักถึงความสำคัญของพระพุทธศาสนาในมิติสังคมและการเมือง และพยายามใช้มิติต่าง ๆ ของพระพุทธศาสนาเป็นเครื่องมือสำคัญในการต่อต้านภัยคอมมิวนิสต์ ตรงจุดนี้ ความสัมพันธ์เชิง อำนาจในบริบทสงครามเย็นจึงมีมิติเรื่องการเมือง หรือเรื่องเศรษฐกิจเท่านั้น แต่ทว่ายังมีมิติความรู้ ภูมิรัฐศาสตร์ และอุดมการณ์โลกแฝงอยู่ด้วย

แม้กระนั้น หากพิจารณาในกรอบเวลาที่ยาวนานขึ้น เราควรมองว่าพระสงฆ์เป็นเพียง ฝ่ายถูกกระทำ หรือสถาบันสงฆ์เป็นเพียงเครื่องมือของรัฐ เพราะในหลายโอกาส พระสงฆ์ได้ต้านทาน อำนาจรัฐ และในหลายครั้ง พระสงฆ์ได้ตอบโต้ว่าทกรรมของโลกตะวันตกด้วยเช่นกัน ในทางกลับกัน พระสงฆ์จำนวนมากยังเชื่อว่าสถาบันสงฆ์ยังให้พลังแก่รัฐ หรือช่วยสร้างความชอบธรรมให้แก่นโยบาย ของรัฐ คนจำนวนหนึ่งจึงเชื่อว่าพระพุทธศาสนาได้ทำให้สังคมไทยรอดพ้นจากความรุนแรง ดังที่ เกิดขึ้นในประเทศเพื่อนบ้าน เพราะเกจิอาจารย์ในพระพุทธศาสนามีมาอย่างต่อเนื่อง อย่างไรก็ตาม พระพุทธศาสนามีแนวโน้มที่จะหลุดออกจากการควบคุมของรัฐ หรือมหาเถรสมาคมทุกขณะ นอกจากนั้น การสอนวิชาพระพุทธศาสนาของบรรดาศูนย์เรียนรู้และแหล่มหาวิทยาลัยชั้นนำของโลกได้ ทำให้การเข้าถึงคำสอนทางพระพุทธศาสนาเป็นเรื่องง่ายและมีความเป็นปัจเจกมากยิ่งขึ้นในยุคร่วม สมัย

วาทกรรมจึงมิใช่เพียงเรื่องของการตีความสาระและความมุ่งหมายของผู้ส่งสารเท่านั้น แต่การที่จะเห็นภาพเหล่านี้ เราต้องศึกษาวาทกรรมร่วมกับบริบททางประวัติศาสตร์อย่างจริงจัง ดังเห็นว่าคำสอนและทัศนะของพุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) นอกจากให้ความรู้เกี่ยวกับพระธรรม แต่ยังสะท้อนภาพสังคมไทยในเชิงวิพากษ์ผ่านการเล่าของตน ผ่านโครงเรื่องแม่บท และในหลายที่ ในหลายโอกาส วาทกรรมเหล่านั้นยังสะท้อนถึงความมุ่งมั่นที่จะต่อสู้/ต่อต้าน/ต้านทานสิ่งที่ถูกมองว่าเป็นภัย/ศัตรูของพระพุทธศาสนาผ่านงานเขียน การเทศนา การปาฐกถา หรือการสนทนาในประเด็นสำคัญต่าง ๆ ของโลก เช่น การต่อสู้กับปัญหาความทุกข์ยากของผู้คน การผลิตวาทกรรมในทำนองนี้จึงเริ่มปรากฏขึ้นในยุคสงครามเย็น หรือสร้างขึ้นในลักษณะที่เหมือน หรือพอที่จะเทียบหรือใกล้เคียงกับสำนักกาวติกันที่ได้พยายามที่จะสนทนากับโลกทั้งใบด้วยโทนและภาษาที่หลากหลาย ลักษณะการเทศนา การปาฐกถาและการสนทนาเช่นนี้จึงมีความแตกต่างไปจากการเทศนาของพระสงฆ์ไทยในแบบเดิม ๆ ที่มักเน้นแต่เรื่องความดีและวิธีการทำความดีผ่านการเล่าที่ใช้ฉากสำคัญ ๆ ในพระไตรปิฎก ตรงจุดนี้ เราสามารถเห็นชัดว่าแม้แต่การเทศนาสั่งสอนของพระสงฆ์ไทยได้เปลี่ยนไปและก็ยังบอกเป็นนัยถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจในแบบที่แยบยลมากขึ้น

การสร้าง/ใช้ความหมายในการสื่อสารจึงเป็นแกนกลางของงานวิจัยนี้เพราะสะท้อนถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจ หากลองสังเกตให้ดี แม้แต่ความหมายของคำที่แสนธรรมดาก็ยังอยู่ภายใต้อิทธิพลของความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ดังเช่น การที่รัฐไทยพยายามใช้คำบาลีและสันสกฤตในภาษาไทยในปัจจุบันนี้ต่างบ่งบอกถึงอุดมการณ์ของรัฐ การที่สถาบันสงฆ์ใช้คำศัพท์เสริมนิยมในแบบฉบับตนเองต่างสะท้อนอำนาจของตนที่จะต้านทานอำนาจของสถาบันทางสังคมอื่น ๆ ในแบบแยบยล ตัวอย่างเหล่านี้ต่างสะท้อนโลกของปรีชาและวิถีคิดของกลุ่มชนต่าง ๆ ที่ยังมีอำนาจและเคลื่อนไหวในสังคมไทย ดังเห็นว่ารัฐมีหน้าที่สำคัญในการรักษาสิ่งที่รัฐมองว่าเป็นมาตรฐาน เช่น มาตรฐานในการใช้ภาษา มาตรฐานในการตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนา และมาตรฐานในการแสดงความเชื่อและความคิดในแบบไทย ๆ ทั้งหมดดำเนินไปเพื่อรักษาอำนาจของรัฐ ถึงแม้ว่าในอดีต ดินแดนที่เป็นประเทศไทยในปัจจุบันเคยเป็นถิ่นฐานของภาษา ศาสนา และวัฒนธรรมอื่น ๆ มากมาย แต่ในยุคอาณานิคมเป็นต้นมา ภาษาไทยและคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบมาตรฐานกรุงเทพฯ ได้ถูกกำหนดและเผยแผ่จนถึงขนาดกดทับภาษา วัฒนธรรม และความเชื่ออื่น ๆ จนราบคาบ ในวันนี้ การกำหนดความหมายของคำจึงมีนัยทางความสัมพันธ์เชิงอำนาจ เพราะภาษาเป็นเรื่องความคิด หากควบคุมภาษาและความหมายได้ เราก็จะสามารถควบคุมความคิดของผู้คนได้ และในที่สุด เราก็น่าจะจะสามารถคุมอำนาจที่มีในสังคมได้

งานวิจัยยังพบอีกว่า ปัจจัยการเมืองและอุดมการณ์โลกได้มีนัยความสำคัญต่อความคิดและจินตนาการ รวมถึงต่อการผลิตวาทกรรม ดังเห็นว่าคำต่างประเทศได้ถูกนำเข้ามาก เช่น คำว่า อีโก้ ในขณะเดียวกัน คำไทยใหม่ ๆ ได้ถูกสร้าง เพื่อใช้แปลคำต่างประเทศ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อผู้คนได้

นามโนทัศน์ต่างประเทศเข้ามาใช้ในบริบทท้องถิ่น เช่น การสร้างคำว่า “ศาสนา” เพื่อแปลคำว่า “religion” ในภาษาอังกฤษ นอกจากนั้น พระสงฆ์ยังคงยืนหยัดที่จะใช้คำที่มีความหมายแตกต่างไปจากบริบทของต้นฉบับดั้งเดิม เช่น การใช้คำว่า อิสราภาพ เสรีภาพ ของภาษาเสรีนิยม เพื่อหมายถึง วิมุตติ ยิ่งกว่านั้น พระสงฆ์ยืนยันความหมายของคำ เช่น การใช้คำว่า “ปัญญา” ซึ่งสามารถแปลทั้งในแบบภาษาไทยทั่วไป และในแบบวาทกรรมเถรวาทไทย ในภาษาไทยทั่วไป คำว่า “ปัญญา” แปลว่า “รู้ทั่ว” หรือ “รู้ถึง” แต่ในวาทกรรมเถรวาทไทย คำว่า “ปัญญา” ต้องแปลว่า “การรู้ทั่วในชุดความรู้ หรือในเรื่องที่ทำให้มนุษย์พ้นทุกข์” ทั้งนี้ หากลองพิจารณาตามวิธีคิดของสำนักปรัชญาภาษา เช่น วาเลนติน โวลชินอฟ (Valentin Voloshinov) นี่อาจสะท้อนถึงอีกรูปแบบที่สลับซับซ้อนของความสัมพันธ์เชิงอำนาจในตัวภาษาและสัญญา โดยเฉพาะการต่อสู้ทางอำนาจระหว่างชนชั้น หรือการต่อสู้ระหว่างสถาบันทางสังคมในการนำเสนอ ในการสร้าง และในการกำหนดกฎเกณฑ์ว่าอะไรคือความรู้ อะไรเป็นความจริง อะไรต้องสื่อ หรือแปลออกมาในทำนองนี้เท่านั้น ดังปรากฏในตัวอย่างของคำสำคัญ เช่น คำว่า เสรีภาพ อิสราภาพ ปัญญา อริชชา เป็นต้น คำเหล่านี้ล้วนมีทั้งความหมายทั่วไปและความหมายในแบบวาทกรรมเถรวาทไทยทั้งสิ้น

ผลการวิจัยได้ต่อยอดความคิดที่ว่าโอกาสหรือแนวโน้มที่อุดมการณ์เถรวาทในยุคสงครามเย็นจะได้รับการผลิตซ้ำขึ้นในอนาคตนั้นย่อมมี ทั้งนี้เพราะอุดมการณ์ที่อยู่ในวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพุทธศาสนิกขุยังถูกผลิตซ้ำ ดังสะท้อนอยู่ในวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธี ซึ่งยังกังวลเกี่ยวกับเรื่องการศึกษาสมัยใหม่ วัตถุนิยม บริโภคนิยมซึ่งครั้งหนึ่งเป็นความกังวลใจของพุทธศาสนิกขุ และเห็นว่าพุทธปัญญายังเป็นเกณฑ์ที่ดีงามในการตัดสินคุณค่าความดี ความรู้ ความจริง และความสุข แม้ว่าวาทกรรมของพระสงฆ์ทั้งสองรูปใช้คนละลีลา กลวิธีทางโวหาร มุมมอง โครรงเรื่องเล่า ฉาก และยังมีช่วงการผลิตที่ห่างกันนานกว่าสองทศวรรษเป็นอย่างน้อย

สุดท้าย ผลการวิจัยนี้ได้สนับสนุนสมมติฐานที่สร้างอยู่บนแนวคิดเรื่องความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาของเดวิด แอล แม็กมาฮาน และแนวคิดต่าง ๆ ของสำนักวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์ที่เห็นว่าวาทกรรมเป็นเรื่องประวัติศาสตร์ (discourse is historical) วาทกรรมเป็นรูปแบบหนึ่งของปฏิบัติการทางสังคม (discourse is a form of social action) วาทกรรมมีส่วนในการสร้างสังคมและวัฒนธรรม (discourse constitutes society and culture) วาทกรรมสะท้อนความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่มีพลวัต (dynamic social relations of power) และการวิเคราะห์วาทกรรมเป็นเรื่องของการตีความและการอธิบาย (discourse analysis is interpretative and explanatory) ผลจากการศึกษาวิจัยทั้งหมดในครั้งนี้ได้ช่วยทำให้ผู้วิจัยสามารถสรุปได้ว่าวาทกรรมเถรวาทไทยเป็นเรื่องชุดความรู้ (episteme) หรือเป็นกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงที่สามารถถูกกลดทอน/เปลี่ยนแปลงได้ในช่วงประวัติศาสตร์ ดังสะท้อนในการตัดกฎเกณฑ์จักรวาลวิทยาและเรื่องความรู้อื่น ๆ ในพระไตรปิฎกออกไปจากเนื้อหาของตำราคำสอนทางพระพุทธศาสนาในปัจจุบัน แม้กระนั้น

กฎเกณฑ์จริยศาสตร์เถรวาทที่หลงเหลือเหล่านี้ยังสามารถถูกถ่ายทอด หรือพัฒนาเพื่อใช้ประกอบสร้างวาทกรรมใหม่ ๆ ร่วมกับกฎเกณฑ์ในชุดความรู้ร่วมสมัยอื่น ๆ ดังปรากฏในตัวอย่างของวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทย และวาทกรรมเถรวาทชุดอื่น ๆ ที่ผลิตขึ้นในยุคสงครามเย็น

6.2 อภิปรายผลการวิจัย

ผลการวิจัยได้ตอบย้าว่าความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาถูกกำหนดด้วยเกณฑ์บางอย่าง นั่นคือ ความเปลี่ยนแปลงทางภาษาและวัฒนธรรม โดยเฉพาะความรู้เชิงวาทกรรม หรือกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริง ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตว่ากฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงที่เกี่ยวกับโลกวิทยา จักรวาลวิทยา ภูมิศาสตร์ ฯลฯ ดังที่พบในพระไตรปิฎกมิได้ถูกเน้นอีกต่อไปในตำราคำสอนทางพระพุทธศาสนาในช่วงเวลาของยุคปรับเปลี่ยนประเทศให้ทันสมัย (modernization) หรือในช่วงแรกของความเป็นยุคสมัยใหม่ (modernity) หรือต้นคริสต์ศตวรรษที่ 19 เป็นต้นมา ในช่วงนี้ ชนชั้นนำสยามมักเน้นเฉพาะความรู้บางชนิดในพระไตรปิฎก หรือสิ่งที่โลกตะวันตกอาจเรียกว่า “กฎเกณฑ์ทางจริยศาสตร์” แทน อันเนื่องจากสำนักทางสังคมที่ถูกพัฒนาขึ้นใหม่ วิธีเล่าอธิบายคำสอนทางพระพุทธศาสนาได้ถูกปรับให้ทันสมัยมากขึ้นในยุคหลังอาณานิคม เพื่อตอบสนองความต้องการของสังคมที่เปลี่ยนไป ดังนั้น การหันกลับไปตรวจสอบตัวอย่างของตัวบทคำสอนทางพระพุทธศาสนาในยุคอาณานิคมและยุคหลังอาณานิคมเพื่อดูการเปลี่ยนแปลงจึงเป็นเรื่องจำเป็นและน่าสนใจ เพื่ออธิบายว่าทำไมการเล่าอธิบายคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบใหม่จึงเกิดขึ้น หรือ ทำไมตำราแบบเรียนที่ใช้ในโรงเรียนรัฐบาลไทยในยุคปัจจุบันจึงสะท้อนการเน้นแต่กฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงบางอย่าง เช่น กฎไตรลักษณ์ มัชฌิมาปฎิปปทา ไตรสิกขา กฎแห่งกรรม แต่ในขณะเดียวกันได้ข้ามชุดความรู้อื่น ๆ ที่มีอยู่ในพระไตรปิฎก แม้แต่พุทธประวัติในตำราพระพุทธศาสนาของมหาวิทยาลัยก็ยังถูกอธิบายในแบบสมัยใหม่ ทั้งนี้ อาจสรุปได้ว่ากฎเกณฑ์ความรู้และความจริงของวิทยาศาสตร์ดัง เช่น กฎฟิสิกส์ กฎเคมี กฎชีววิทยา เป็นต้นได้กลายเป็นอีกรูปแบบของอำนาจที่เข้ามามีอิทธิพลต่อวิธีคิด วิธีพูด วิธีเล่าอธิบายเรื่องของคนไทยนับจากยุคอาณานิคมเป็นต้นมา

นอกจากนั้น ผลการวิจัยนี้ได้ตอบย้าแนวคิดที่ว่าวาทกรรมเถรวาทไทยหรือคำสอนทางพระพุทธศาสนาก็ไม่ต่างไปจากภาษาไทยทั่วไปตรงที่ทั้งสองได้เปลี่ยนแปลงตลอดเวลา และดูเหมือนได้เปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วในยุคสงครามเย็น โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อวาทกรรมเสรีนิยมได้แข่งขันกับวาทกรรมสังคมนิยมในการช่วงชิงพื้นที่สาธารณะ ดังสะท้อนในคำศัพท์จำนวนมากที่ได้ถูกผลิตขึ้นเพื่อแปลมโนทัศน์ตะวันตก ซึ่งเป็นช่วงเวลาเดียวกับเมื่อรัฐบาลไทยเริ่มพัฒนาประเทศในแบบทุนนิยมอย่างเต็มรูปแบบ เมื่อจำนวนประชากรได้ขยายตัว เมื่อสังคมไทยได้เผชิญกับปัญหาต่าง ๆ อัน

เนื่องมาจากการเปลี่ยนแปลงทางสังคม และเมื่อค่านิยมและวาทกรรมของยุคสมัยใหม่ได้ทะลักไหลจากโลกตะวันตกเข้าสู่สังคมไทยอย่างรวดเร็ว

หากพิจารณาตัวบท/วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยอย่างลงลึกจากศาสตร์ที่เรียกว่า “การวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์” โดยเฉพาะจากมุมมองของนอร์มัน แฟร์คลัฟ เราจะพบว่าวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยทั้งสามรูปเกิดขึ้นมาในบริบทของการสื่อสารหรือในบริบททางวัฒนธรรมเถรวาทของไทยที่เฉพาะเจาะจง แต่หากพิจารณาตัวบทเดียวกันจากมุมมองของรูธ โวติก เราจะพบว่าวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยดังกล่าวเกิดขึ้นมาในบริบททางประวัติศาสตร์สังคมและวัฒนธรรมโลก โดยเฉพาะในบริบทยุคสงครามเย็นที่ไทยได้รับวาทกรรมสิทธิมนุษยชนจากโลกตะวันตกเป็นครั้งแรก ดังทราบได้จากตัวบทที่มีมาก่อน (prior text) แต่หากพิจารณาตัวบทเดียวกันจากมุมมองการศึกษาโบราณคดีทางความรู้ในแบบมิเชล ฟูโกต์ที่เน้นการสืบค้นกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงในวาทกรรม/ตัวบท เราจะพบว่าวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ทั้งสามรูปสะท้อนฐานคติของวาทกรรมเถรวาทไทย หรือกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงในแบบเถรวาทบางอย่าง แต่ในขณะเดียวกัน วาทกรรมเหล่านั้นก็คงได้ตัดชุดความรู้บางอย่างของพระไตรปิฎกออกไป เช่น จักรวาลวิทยา เป็นต้น

ผลการวิจัยบ่งบอกว่างานวิจัยนี้เน้นการใช้วิธีการศึกษาวิเคราะห์วาทกรรมในรูปตัวบทต่าง ๆ ร่วมกับข้อมูลเกี่ยวกับบริบททางประวัติศาสตร์ในการสร้างความรู้และความเข้าใจเกี่ยวกับอุดมการณ์เถรวาท ดังที่ปรากฏในตัวบท เพื่อใช้เป็นพื้นฐานในการคาดคะเนแนวโน้มทางอุดมการณ์เถรวาทในอนาคต ดังเห็นว่าตัวบทของพระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธีผลิตซ้ำอุดมการณ์เถรวาทในยุคสงครามเย็น ดังนั้น การผลิตซ้ำอุดมการณ์เถรวาทในทำนองนี้จะต้องมีขึ้น เพราะแนวคิดของพุทธศาสนิกชนยังได้รับการเผยแพร่และถ่ายทอด ข้อมูลและหลักฐานทางประวัติศาสตร์ที่ผู้วิจัยได้มาอย่างมากมายในรูปเอกสารโบราณจากหอสมุดกรมพระยาดำรงราชานุภาพได้ถูกใช้ในการตรวจสอบความเปลี่ยนแปลงในด้านภาษา สีลา ความรู้ของสังคม และการตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาของพระสงฆ์และบุคคลสำคัญในพุทธศาสนา (นับจากรัตนโกสินทร์ตอนต้น จนถึงยุคร่วมสมัย)

ในภาพรวม ผลการวิจัยสนับสนุนแนวคิดเรื่องความเป็นยุคสมัยใหม่ของพระพุทธศาสนาของเดวิด แอล แม็กมาฮาน และแนวคิดเรื่องวาทกรรมเถรวาทไทย เนื่องจากภาษาไทยที่ใช้ในสถาบันสงฆ์สามารถตีความในแบบทั่วไป แต่จำเป็นต้องตีความในแบบเถรวาทไทยเท่านั้น วาทกรรมเถรวาทไทยมิใช่เพียงเรื่องประเภททางวาทกรรม (discourse genre) ในนิยามของแฟร์คลัฟ แต่ทว่าเป็นชุดความรู้ที่มีกฎเกณฑ์ (rules) ทางความรู้และความจริงของตนเองในนิยามของฟูโกต์ ดังเห็นว่าขอบเขตทางความหมายของคำหรือประโยคที่พบในวาทกรรมเถรวาทไทยมักสะท้อนกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงในแบบเถรวาท หรือสะท้อนฐานคติทางพุทธญาณวิทยา ซึ่งสามารถเห็นได้จากคำศัพท์ภาษาไทยที่ถูกใช้ในแบบเถรวาท คำศัพท์เหล่านี้ถอดเสียงหรือแปลมาจากภาษาบาลี (เช่น

อตัณมยตา ศีล สมาธิ ปัญญา เป็นต้น) นอกจากนั้น วาทกรรมเถรวาทไทยยังมีการสอดแทรกสำนวนประโยคภาษาไทยที่แปลมาจากพระบาลีในพระไตรปิฎก (เช่น มองโลกตามความเป็นจริง รู้ตามจริง ฯลฯ) ด้วยเหตุนี้ วาทกรรมเถรวาทไทยนี้จึงต่างจากภาษาไทยในแบบทั่วไปและมักถูกใช้ในการสื่อสารในบริบทต่าง ๆ ของชีวิตประจำวันของพระสงฆ์ เช่น บริบทของการสนทนา บริบทของการศึกษาเล่าเรียน บริบทของการเทศนาสั่งสอนประชาชน ภาษาไทยที่พระสงฆ์ใช้ในบริบทเหล่านี้จึงมีลักษณะคล้ายกับสิ่งที่เรียกกันว่า “วาทกรรม” ซึ่งเป็น “ชุดความรู้ (episteme)” ตามนิยามของมิเชล ฟูโกต์

แม้กระนั้น บางคนอาจเห็นว่าภาษาที่พระสงฆ์ใช้นี้อาจใกล้เคียงกับแนวคิดเรื่องภาษาเฉพาะกลุ่ม หรือภาษาเฉพาะสถาบัน แต่เราต้องไม่ลืมว่าภาษาเฉพาะกลุ่มดังกล่าวมิได้มีกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงของตนเองในด้านญาณวิทยาอย่างแท้จริง

ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตว่างานวิจัยส่วนใหญ่ในอดีตที่ผ่านมา มักมุ่งศึกษายุคสมัยใหม่ หรือยุคแห่งการปรับเปลี่ยนประเทศให้ทันสมัย (modernization) ของไทยที่เกิดขึ้นในช่วงยุคอาณานิคมในมิติต่าง ๆ เช่น มิติสังคม การเมือง การทูต เศรษฐกิจ ฯลฯ แต่งานวิจัยนี้เลือกที่จะศึกษาความเปลี่ยนแปลงในมิติค่านิยม ความรู้ของสังคม และการตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาของพระสงฆ์และบุคคลสำคัญในพระพุทธศาสนาไทยผ่านตัวบทที่เลือกมาเพื่อหาทวิทัศน์ทางภาษา เงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ สำนักทางสังคม และความเคลื่อนไหวทางภูมิปัญญาต่าง ๆ ที่เป็นไปได้ทั้งหมดในพระพุทธศาสนาในช่วงร้อยกว่าปีที่ผ่านมา ซึ่งกินระยะเวลาทั้งในยุคอาณานิคมและยุคหลังอาณานิคม การวิเคราะห์ประวัติศาสตร์ในมิติภาษา ความรู้ของสังคม และการตีความคำสอนของทั้งพระสงฆ์และบุคคลสำคัญในพระพุทธศาสนาในแบบข้ามเวลานี้ได้ช่วยให้เราเห็นการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นจริงในพระพุทธศาสนาได้ชัดและเป็นรูปธรรมมากขึ้น

นอกจากนั้น การศึกษาความเปลี่ยนแปลงในมิติเหล่านี้เพื่อเข้าใจเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ สำนักทางสังคม และความเคลื่อนไหวต่าง ๆ ในพระพุทธศาสนาก็ได้มีความสำคัญน้อยไปกว่าการศึกษาประวัติศาสตร์ในมิติอื่น ๆ เพราะท้ายที่สุด ทุกการวิเคราะห์ก็ยังคงวิพากษ์ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่กำหนดเส้นทางของสถาบันต่าง ๆ รวมถึงพระพุทธศาสนาไทย ดังนั้น นี่จึงอาจเป็นอีกวิธีที่ช่วยเปิดมุมมองใหม่ ๆ เกี่ยวกับประวัติศาสตร์ภูมิปัญญาของประเทศไทยในช่วงสองศตวรรษที่ผ่านมา

หลายคนอาจเชื่อว่าประเทศไทยรอดพ้นจากการตกเป็นเมืองขึ้นของอังกฤษและฝรั่งเศส เพราะการดำเนินนโยบายทางการทูตอันชาญฉลาดของชนชั้นนำสยาม แต่งานนี้กลับเห็นว่าการตอบในลักษณะนั้นอาจทำให้เราละเลยปัจจัยอื่น ๆ รวมถึงความจริงที่ว่าทุกอย่างเป็นเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ ดังนั้น ทั้งเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์และสำนักทางสังคมจึงเป็นเรื่องที่ไม่ควรมองข้าม เพราะทั้งหมดล้วนเป็นเงื่อนไขที่มาก่อน (preconditions) ที่กำหนดตัวเลือกของวิเทโศบาย หรือนโยบายการต่างประเทศและการทูตของไทย แต่ในขณะเดียวกัน เราก็ต้องยอมรับว่าเงื่อนไขทาง

ประวัติศาสตร์และสำนักทางสังคมบางครั้งเป็นเรื่องลึกซึ้งและสลับซับซ้อน เพราะเป็นเรื่องที่ออกจะเป็นนามธรรม แต่เราก็ยังสามารถรู้สึกรับรู้เกี่ยวกับสิ่งเหล่านี้ได้ เมื่อถูกแสดงผ่านตัวบทและวัตถุในประวัติศาสตร์ นอกจากนั้น ผู้วิจัยเชื่อว่าเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์และสำนักทางสังคมจำเป็นต้องมาก่อนการปรับเปลี่ยนประเทศให้ทันสมัยโดยชนชั้นนำสยาม งานนี้จึงให้ความสำคัญกับการเปลี่ยนแปลงในมิติความรู้เชิงวาทกรรมในยุคอาณานิคมที่มีผลต่อชนชั้นนำสยามในด้านสำนักทางสังคมและโลกทัศน์ของชาวสยามเป็นอย่างมาก นอกเหนือไปจากประเด็นพระวิริยะอุตสาหะ พระราชไมตรี พระราชดำริ และพระราชจริยวัตรในแบบตรงไปตรงมาของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวที่เป็นปัจจัยพื้นฐานและสำคัญในกระบวนการตัดสินใจประเด็นสำคัญต่าง ๆ ของบ้านเมืองที่ส่งผลให้สยามสามารถรอดพ้นจากการเป็นอาณานิคม ดังสะท้อนในการต้อนรับเซอร์ จอห์น เบาริง และบุคคลสำคัญต่าง ๆ พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวก็ทรงสมาทานโลกทัศน์ในทำนองเดียวกับพระราชบิดาด้วยเช่นกัน

นอกจากนั้น ผลการวิจัยสะท้อนถึงการให้ความสำคัญกับยุคอาณานิคมและยุคหลังอาณานิคม โดยเฉพาะยุคสงครามเย็นในฐานะเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ที่สำคัญที่นำมาสู่ขบวนการเคลื่อนไหวทางภูมิปัญญาที่เรียกว่า “พระพุทธศาสนาเพื่อสังคม” ซึ่งเป็นรูปแบบหนึ่งที่มีความสำคัญในพระพุทธศาสนาในยุคหลังอาณานิคม คำว่า “ยุคหลังอาณานิคม” ในที่นี้ถูกกำหนดให้มีระยะเวลาที่ยาวนานจนถึงปัจจุบัน ทั้งนี้ ผู้วิจัยเห็นว่าการศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างบริบทสงครามเย็นกับพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมยังไม่ค่อยมีในประเทศไทย แม้ว่างานเขียนในทำนองนี้มีเป็นจำนวนมากในโลกตะวันตก งานวิจัยนี้เลือกที่จะศึกษาวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยเพื่อใช้เป็นจุดเริ่มต้นในการอธิบายว่าทำไมการศึกษาวาทกรรมใด ๆ จำเป็นต้องศึกษาพัฒนาการของวาทกรรมอื่น ๆ ที่ถูกใช้ในการประกอบสร้างด้วย ด้วยเหตุนี้ การวิเคราะห์วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนจึงมิได้หยุดที่บริบทของการสื่อสาร แต่ยังต้องสืบสาวพัฒนาการของวาทกรรมเถรวาทไทยด้วย เพราะวาทกรรมเถรวาทไทยเป็นวาทกรรมหลักที่ได้ถูกใช้ในการผลิตวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยด้วย

ในทัศนะของผู้วิจัย เรามีความมองคำสอนทางพระพุทธศาสนา หรือคำเทศนาสั่งสอนของพระสงฆ์ว่าเป็นเพียงเรื่องธรรมดา หรือเรื่องของความเป็นกลาง (neutral) แต่แท้จริงแล้ว คำสอนทางพระพุทธศาสนาเองก็มีสิ่งที่เรียกว่า “อุดมการณ์” และยังสะท้อนถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่เต็มไปด้วยการขับเบียดในด้านกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงภายใต้แรงกดดันของเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ของยุคสมัยต่าง ๆ ที่เปลี่ยนแปลงไปตลอดเวลา ดังเห็นว่าแม้แต่ความเป็นยุคสมัยใหม่ของพระพุทธศาสนาในยุคอาณานิคมเองก็ยังสะท้อนถึงการเลิกใช้กฎเกณฑ์ทางภูมิศาสตร์และจักรวาลวิทยาในพระไตรปิฎก นี่เป็นตัวอย่างที่ดีของการขับเบียด การตีความพระธรรมในลักษณะใหม่เพื่อให้เกิดความทันสมัย หรือไม่ขัดกับกฎเกณฑ์วิทยาศาสตร์ต่างก็เป็นตัวอย่างของการขับเบียดในด้านกฎเกณฑ์ทาง

ความรู้และความจริงอีกเช่นกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อผู้คนในสังคมเริ่มตั้งคำถามเกี่ยวกับความรู้ของสังคมตนเอง หรือเมื่อความรู้ของสังคมได้เกิดการเปลี่ยนแปลงไปอย่างรวดเร็วภายใต้โลกาภิวัตน์

ผลการวิจัยได้นำเสนอแนวคิดที่ว่าสำนวนในภาษาไทยจำนวนมากเป็นวาทกรรมเถรวาท หรือมีต้นตอทางความรู้ในพระไตรปิฎก ดังเช่น การมองโลกตามความเป็นจริง หรือการรู้ตามความเป็นจริง ทั้งนี้ เพราะพระไตรปิฎกเป็นคัมภีร์และเป็นต้นกำเนิดทางความรู้ของวาทกรรมเถรวาท เมื่อพระไตรปิฎกถูกนำเข้ามาในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้และถูกแปลข้ามวัฒนธรรมเข้ามาในภาษาไทย วาทกรรมเถรวาทดังกล่าวได้ผสมกับภาษาและวาทกรรมต่าง ๆ ของสังคมไทย ดังนั้น เราจึงควรเรียกว่าวาทกรรมเถรวาทที่อยู่ในสังคมไทยว่า “วาทกรรมเถรวาทไทย” ซึ่งมีลักษณะที่แตกต่างจากวาทกรรมเถรวาทของชาติอื่น ๆ ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้

นอกเหนือจากเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์และสำนักทางสังคม งานนี้ต้องการสะท้อนแนวคิดเรื่องความสัมพันธ์เชิงอำนาจในมิติความรู้เชิงวาทกรรม ทั้งนี้เพราะแม้แต่การเทศนาสั่งสอนของพระสงฆ์ที่ดูเหมือนเป็นเรื่องธรรมดาก็ยังต้องตกอยู่ภายใต้อิทธิพลของความสัมพันธ์เชิงอำนาจ โดยเฉพาะการขับเบียดระหว่างกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงชุดต่าง ๆ เช่น เมื่อพุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ต้องเทศนาสิทธิมนุษยชน คำถามคือทำไมพระสงฆ์สองรูปนี้ต้องเล่าเรื่องของอารยธรรมอื่น ทำไมพระสงฆ์ใช้ไตรสิกขาและพุทธปัญญาในการตัดสินคุณค่าของสิทธิมนุษยชน หรือทำไมพระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธีต้องใช้วาทกรรมเถรวาทไทยในการประกอบสร้างวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของตน เรื่องเหล่านี้ล้วนสะท้อนความสัมพันธ์เชิงอำนาจในมิติความรู้และอุดมการณ์ทั้งสิ้น ดังนั้น อำนาจในที่นี้มีใช้เรื่องเพียงเรื่องความเป็นสถาบันทางสังคม อำนาจทางเศรษฐกิจ อำนาจทางกฎหมายเท่านั้น แต่ยังรวมถึงอำนาจในการชี้ว่า อำนาจในรูปความรู้เชิงวาทกรรม โดยเฉพาะกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริง

ผลการวิจัยไม่ได้จำกัดแต่อำนาจของวาทกรรมวิทยาศาสตร์ แต่ยังให้ความสำคัญแก่วาทกรรมปรัชญาสังคมและการเมืองด้วย ทั้งนี้เพราะความรู้ที่มีอิทธิพลต่อคนไทยมิได้มีแค่วาทกรรมวิทยาศาสตร์ แต่ยังรวมถึงวาทกรรมประชาธิปไตยและวาทกรรมอื่น ๆ ที่นำไปสู่การเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. 2475 ด้วย นอกจากนั้น น่าสังเกตว่างานศึกษาประวัติศาสตร์อื่น ๆ มักสนใจ หรือเน้นความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างรัฐกับศาสนา แต่งานนี้เน้นความสัมพันธ์เชิงอำนาจในมิติที่หลากหลาย และเน้นความสำคัญของเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์และสำนักทางสังคม ยิ่งกว่านั้น โดยทั่วไป งานวิจัยอื่นเน้นวาทกรรมของประมุข หรือนักการเมือง แต่งานนี้เห็นว่ามุมมองของพระสงฆ์ในการเล่าอธิบายเรื่องประวัติศาสตร์ที่ต้องเกี่ยวพันกับสถาบันชาติ ศาสนา และพระมหากษัตริย์เป็นเรื่องน่าสนใจ เพราะผู้คนทั่วไปคิดว่าพระสงฆ์มักเทศนาแต่เรื่องวัดและธรรมะของพระพุทธเจ้า แต่ในกรณีนี้ พุทธทาสภิกขุเทศนาประเด็นสิทธิมนุษยชน นี่จึงบอกเป็นนัยว่าวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยจึงมิใช่เป็นเพียงเรื่องบังเอิญ แต่สะท้อนถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจของยุคสมัยในอีกมิติที่แยบยล นั่นคือมิติภูมิ

รัฐศาสตร์หรืออุดมการณ์ในเวทีการเมืองระหว่างประเทศที่มีอิทธิพลต่อทุกคนในยุคสงครามเย็น รวมถึงการเทศนาของพระสงฆ์ไทยด้วย วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพุทธทาสภิกขุนี้จึงสะท้อนถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจในหลายมิติที่เกี่ยวพันกันในแบบที่แยบยล

งานนี้เสนอว่าความรู้คืออำนาจ ในช่วงก่อนยุคอาณานิคม ความรู้ในพระไตรปิฎกเป็นทั้งอำนาจ-ความรู้ (power-knowledge) แต่ในยุคอาณานิคมนี้ วาทกรรมวิทยาศาสตร์และวาทกรรมเสรีนิยมเป็นทั้งอำนาจ-ความรู้ ดังนั้น การมาของลัทธิอาณานิคมได้นำมาซึ่งการรุกรานทางทหารและการยึดครองเท่านั้น แต่นำวิทยาศาสตร์และเสรีนิยมเข้ามาสู่ดินแดนอาณานิคมที่อยู่นอกโลกตะวันตก เนื่องจากวาทกรรมวิทยาศาสตร์และวาทกรรมเสรีนิยมเป็นอำนาจ-ความรู้ ดังนั้น ความรู้ท้องถิ่นใด ๆ ที่ขัดแย้งกับวาทกรรมวิทยาศาสตร์และวาทกรรมเสรีนิยมก็อาจจำเป็นต้องปรับตัวในด้านกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริง นี้รวมถึงวาทกรรมเถรวาทไทยด้วย

ผลการวิจัยนี้ต่อยอดแนวคิดที่ว่าวิธิมองสิทธิมนุษยชน หรือวิธีเข้าใจประชาธิปไตยนั้นอาจมีหลายแบบ เพราะในความเป็นจริง สิทธิมนุษยชนเองก็เป็นแนวคิด หรือวาทกรรมที่ถูกประกอบสร้างขึ้นอย่างหลวม ๆ และสามารถถูกใช้ในการประกอบสร้างร่วมกับวาทกรรมอื่น ๆ ได้อย่างไม่สิ้นสุด นอกจากนั้น สิทธิมนุษยชนเองก็สามารถถูกเข้าใจ หรือถูกตีความได้ในหลายแบบ โดยเฉพาะเมื่อแนวคิดสิทธิมนุษยชนได้ถูกแปลข้ามวัฒนธรรม (cultural translation) ดังสะท้อนในกระบวนการเปลี่ยนบริบทใหม่ (recontextualization)

ผลการวิจัยช่วยให้เราตระหนักมากขึ้นว่าหากเราเชื่อว่าประวัติศาสตร์เป็นวิชาการที่เต็มไปด้วยอุดมการณ์มากที่สุด การเทศนาสั่งสอน การปาฐกถาทางศาสนา การผลิตคำสอนทางพระพุทธศาสนาในยุคสงครามเย็นก็คงเต็มไปด้วยอุดมการณ์ด้วยเช่นกัน เพราะในที่สุดแล้ว แทบไม่มีอะไรในมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ที่ปราศจากค่านิยมหรืออุดมการณ์เลย ตัวบททางประวัติศาสตร์และศาสนาจึงนับเป็นตัวอย่างที่เด่นชัดที่สะท้อนถึงการทำงานของอุดมการณ์ แม้ว่าในตัวบท พระสงฆ์พยายามนำเสนอข้อมูลทางประวัติศาสตร์ที่เกิดขึ้นจริง แต่ภาษา วิธีการนำเสนอ และมุมมองของพระสงฆ์ในฐานะผู้เล่าได้ทำให้เราเห็นค่านิยม อุดมการณ์ โลกทัศน์ ความปรารถนา ความกังวลใจของพระสงฆ์อย่างชัดเจน

วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยในฐานะวัตถุของการศึกษา โดยเฉพาะอย่างยิ่ง วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) สามารถใช้เพื่อฉายถึงพระพุทธศาสนาเพื่อสังคม ซึ่งเป็นรูปแบบหนึ่งของความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาไทยในยุคหลังอาณานิคมได้อย่างดี อย่างไรก็ดี เราสมควรลืมนึกว่าสิทธิมนุษยชนเป็นส่วนหนึ่งของวาทกรรมเสรีนิยมที่มีมานานก่อนแล้ว หรือมาก่อนปฏิกฤษากล่าวด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ สิทธิมนุษยชน ประชาธิปไตย เสรีนิยม อรรถประโยชน์นิยมก็มีไขเป็นภาษาและมโนทัศน์ที่ผลิตขึ้นในสังคมไทย วาทกรรมเหล่านี้เกิดในโลกตะวันตกและยังจัดว่าเป็นเรื่องที่ใหม่มากหรือยังเป็น

เรื่องที่ถกเถียงและโต้แย้งกันมากในสังคมตะวันตกอีกด้วย ดังนั้นนักวิชาการมักพูดกันว่าเราเพิ่งรู้สึกว่าเป็นมนุษย์ที่มีสิทธิเมื่อไม่นานมานี้ เพราะก่อนหน้านี้ เราเป็นไพร่ เราเป็นทาส เราไม่สามารถคิดดังในแบบปัจจุบันนี้ได้ ใครที่คิดต่างในยุคนั้นก็อาจหาว่าบ้า หรือวิกลจริต

การนำทฤษฎีการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์มาใช้ศึกษาวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยกับความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาไทยนี้จึงเป็นเรื่องน่าสนใจ โดยเราต้องยอมรับว่า กว่าที่จะกลายมาเป็นชุดความรู้เชิงวาทกรรมใด ๆ ชุดความรู้นั้นก็มิได้ถือกำเนิดขึ้นมาได้ในแบบง่าย ๆ ในช่วงยุคสมัยเดียว ดังที่คนทั่วไปอาจเข้าใจ แต่หากลองคิดตามฟูโกต์ ความรู้ใด ๆ ต้องสร้างขึ้นมาจากชุดความรู้ที่สั่งสมหรือที่มีมาก่อนทั้งสิ้น ชุดความรู้สมัยใหม่ก็สะท้อนการขับเบียดและการบูรณาการในด้านกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงจำนวนมากที่มีมาก่อนทั้งสิ้น ดังนั้น มนุษย์จึงมิได้มีความเป็นประธาน (subject) หรือเป็นผู้กำหนดโลกอย่างสมบูรณ์ แต่แท้จริงแล้ว มนุษย์เองก็ตกอยู่ใต้อิทธิพลทางความคิดของชุดความรู้เชิงวาทกรรม ชุดความรู้ทางวัฒนธรรม สิ่งแวดล้อมทางกายภาพ ภูมิศาสตร์ จารีต ประวัติศาสตร์ ความทรงจำ ฯลฯ สิ่งเหล่านี้ล้วนมีอิทธิพลต่อมนุษย์ โดยเฉพาะในด้านการสร้างความเป็นมนุษย์ (วิธีคิดต่าง ๆ ของมนุษย์เกี่ยวโลกและเรื่อร่างตนเอง)

หากขยายความ สิ่งแวดล้อมทางวัฒนธรรมและสังคมเองก็มีความสำคัญในการกำหนดวิธีคิดและวิธีพูดของมนุษย์เช่นกัน แต่ในทางกลับกัน ไขว่คว้าวาทกรรมและอุดมการณ์ที่อยู่ในวาทกรรมดังกล่าวนั้นจะสามารถทำหน้าที่กำหนดชะตาชีวิตของมนุษย์ได้อย่างสมบูรณ์ตลอดเวลา มนุษย์ก็ยังอิสระในการเลือกชุดความรู้ต่าง ๆ ให้เหมาะสมกับเวลาและสถานที่ซึ่งอาจเข้ามากระทบชีวิตของตนในช่วงใด ๆ นี่จึงสะท้อนแนวคิดของนอร์มาน แฟร์คลัฟ (Norman Fairclough) ที่ว่าสังคมผลิตวาทกรรม และในขณะเดียวกัน วาทกรรมก็มีอิทธิพลต่อเราและสังคมด้วยเช่นกัน

ในกรณีศึกษา นี้ กฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงในที่นี้คือไตรสิกขา ซึ่งพบได้ในพระไตรปิฎกและก่อกำเนิดขึ้นมาในยุคพุทธกาล ไตรสิกขาถูกพบว่ายังมีผลต่อการผลิตความเป็นมนุษย์ในยุคปัจจุบัน โดยย้ำว่าการพัฒนามนุษย์มีสามระดับ มนุษย์แปลว่าสัตว์ใจสูง ใจของมนุษย์จะสูงได้จริงต้องผ่านการฝึกฝนจิตตามหลักไตรสิกขา ในยุคสงครามเย็น ไตรสิกขาได้ถูกเน้นย้ำในฐานะอุดมการณ์ หรือถูกใช้ในการประกอบสร้างวาทกรรมอื่น ๆ อีกมากมาย เช่น วาทกรรมการพัฒนาคนแบบเถรวาท วาทกรรมการศึกษาแบบเถรวาท วาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทย เป็นต้น

หากพิจารณาจากมุมมองของมิเชล ฟูโกต์ (Michel Foucault) มนุษย์เป็นผลผลิตของอำนาจของวาทกรรม มนุษย์คิดและดำเนินชีวิตตามอุดมการณ์ที่สอดแทรกอยู่ในวาทกรรมชุดต่าง ๆ ที่มนุษย์ได้ยิน ได้ฟัง และได้อ่าน แต่มิเชล ฟูโกต์ไปไกลกว่าแนวคิดที่ว่าภาษาให้ความหมายและสื่อความรู้สึกนึกคิด หากพูดกลับกัน ความคิดก็คือภาษา มนุษย์เองก็คิดด้วยภาษา คำถามที่คุ้นเคยในวิชาปรัชญาภาษาคือ มนุษย์สามารถคิดโดยปราศจากภาษาได้หรือไม่ เพราะภาษาเองก็เป็นเรื่องความคิดโดยทั่วไป นักสังคมศาสตร์มักคุ้นเคยกับสำนวนที่ว่าความหมายเป็นเรื่องสังคม แต่เราก็ไม่ควรลืมว่าเรา

อาจพูดในอีกแบบได้ว่าความหมายเองต่างก็เป็นเรื่องเดียวกับวาทกรรมเช่นกัน อุดมการณ์ก็เป็นส่วนหนึ่งของความหมายที่อาจมิได้แสดงออกมาในแบบตรง ๆ ในแบบทื่อ ๆ แต่ทว่าผ่านกลวิธีทางคำศัพท์ กลวิธีทางโวหาร กลวิธีทางวาทกรรม หรืออาจเรียกในแบบรวม ๆ ว่า ผ่านกลวิธีทางภาษา การวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์มิได้ปฏิเสธคุณประโยชน์ของสังคมศาสตร์ โดยเฉพาะวิชาสังคมวิทยา และมานุษยวิทยา แต่ในทางกลับกัน ทฤษฎีทางสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาจำนวนมากได้ช่วยให้เราสามารถเข้าใจลักษณะการทำงานของวาทกรรมที่มีผลต่อวิถีคิด วิถีพูด วิถีสนทนา และพฤติกรรมของมนุษย์ในมิติต่าง ๆ ได้ดีขึ้น

การศึกษาวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์จะไม่มีทางเป็นไปได้เลย หากผู้วิจัยไม่ให้ความสำคัญแก่นเนื้อหาของบริบททางประวัติศาสตร์ภูมิปัญญา เพราะบริบทเป็นเรื่องที่สำคัญมากในการตีความ ผู้วิจัยขอตั้งข้อสังเกตว่าตัวบทหนึ่งอาจมีน้อยอยู่เป็นจำนวนมาก ทั้งนี้ ขึ้นอยู่กับว่าข้อความนั้นไปสัมพันธ์กับความจริงที่อยู่ภายนอกตัวบทขนาดไหน ประสบการณ์ของผู้อ่านเองอาจเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้เกิดความชัดเจน หรือความย้อนแย้ง หรือความหมายกำกวมที่อาจเกิดขึ้นได้ในระหว่างการตีความตัวบทใด ๆ ทั้งนี้ เนื่องจากความหมายจะเกิดขึ้นได้เมื่อผ่านการอ่าน ในขณะที่ความหมายที่ขัดแย้งหมายถึงประสบการณ์และทัศนคติของผู้อ่านที่ได้รับอิทธิพลจากสิ่งที่สแตนเล ฟิช (Stanley Fish) เรียกว่า “ชุมชนแห่งการตีความ (interpretative community)” ที่มีกัมมวิธิการตีความตัวบทในแบบฉบับของตนเอง ดังนั้น ผู้อ่านที่ยึดติดกับวิธีการตีความของชุมชนใด ๆ ของตน ย่อมมีโอกาสดูตีความตัวบทในลักษณะที่แตกต่างออกไป โดยเฉพาะในมิติฐานคติและนัย อย่างไรก็ตาม นักภาษาศาสตร์อาจนิยมใช้คำว่า “บริบททางวัฒนธรรม (cultural context)” มากกว่าคำว่า “ชุมชนแห่งการตีความ”

หากพิจารณาในนัยหนึ่ง ชุมชนศาสนาแท้จริงแล้วก็เป็นชุมชนแห่งการตีความ (religious community is always an interpretative community) หรืออาจกล่าวในอีกแบบได้ว่าการตีความจึงเป็นสิ่งที่อยู่เคียงคู่กับศาสนาตลอดมา นอกจากนั้น การตีความสะท้อนระดับทางญาณวิทยา หรือกฎเกณฑ์ทางความรู้และความหมายที่สังคมมีในช่วงหนึ่งของกาลเวลา การตีความจึงเปรียบเสมือนการเชื่อมโยงขอบฟ้าของอดีตกับขอบฟ้าปัจจุบันให้มาบรรจบกัน โดยเฉพาะเมื่อผู้ตีความกำลังตีความตัวบทที่ต่างจากยุคสมัยของตนเอง ขอบฟ้าของอดีตในที่นี้คือ คือ การที่พระไตรปิฎกมีที่มาอันแสนคลุมเครือ มีโครงสร้างทางภาษาและไวยากรณ์ที่สลับซับซ้อน โดยที่เราไม่มั่นใจว่าความเข้าใจของลังกาเป็นความเข้าใจเดียวกับความเข้าใจของยุคอโศกมหาราช และความเข้าใจของอโศกมหาราชคือเรื่องเดียวกันกับสิ่งที่มาจากพระโอษฐ์ของพระพุทธเจ้าในยุคประวัติศาสตร์ร่วมสมัยหรือไม่ ทุกคำ ทุกประโยค ทุกอย่างได้ผ่านการแปลและการตีความมาหลายยุคหลายสมัย ในขณะที่ขอบฟ้าของปัจจุบันคือจิตสำนึกของผู้อ่านที่มีรากในมิติประวัติศาสตร์ในเวลาปัจจุบันที่มีตรรกะทางภาษาของตนเอง ในนัยนี้ การตีความจึงเป็นภาวะสหอัตวิสัย (intersubjectivity) นอกจากนั้น การเข้าใจเกี่ยวกับชนบ

และเงื่อนไขของการสร้างความหมายที่ซ่อนอยู่ในตัวบทก็เป็นเรื่องที่ไม่ง่ายสำหรับผู้ตีความ หรือผู้อ่านอีกเช่นกัน

คุณูปการของการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์มิใช่อยู่ว่าความเข้าใจเกี่ยวกับการประกอบสร้างทางวาทกรรม (discursive formation) เท่านั้น แต่ทว่าอยู่ที่การให้ความสำคัญแก่การใช้เครื่องมือและมุมมองทางสังคมศาสตร์จำนวนมาก โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การตั้งคำถามเกี่ยวกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่มีผลต่อวาทกรรมในแบบที่เราอาจไม่ค่อยได้คิดมากนัก มิติสหวิทยาการของกระบวนการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์นี้จึงน่าจะช่วยพัฒนาขีดความสามารถในการสงสัยวิพากษ์ในแบบเดิม ๆ โดยเฉพาะในการตรวจสอบประเด็นเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ หรือปัจจัยอื่น ๆ ที่อาจเป็นไปได้ทั้งหมดในกระบวนการของการผลิตวาทกรรม

คุณูปการของแนวคิดว่าด้วยความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาไมใช่อยู่ว่าการตระหนักว่าพระพุทธศาสนามีหลายรูปแบบ แต่ทว่าอยู่ที่ความพยายามที่จะตั้งคำถามเกี่ยวกับพระพุทธศาสนาทั้งในด้านคำสอนและวิถีปฏิบัติ หรือวัตรขององค์กร โดยเฉพาะการตรวจสอบว่าองค์ความรู้ของยุคสมัยใหม่ เช่น วิทยาศาสตร์ ปรัชญาสังคม ปรัชญาการเมือง และศาสตร์สมัยใหม่อื่น ๆ ได้มีผลต่อพระพุทธศาสนาอย่างไรในด้านวิวัฒนาการ โดยเฉพาะในมิติการผลิตคำสอนทางพระพุทธศาสนา การตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนา และการเล่าอธิบายพระพุทธศาสนาในลักษณะใหม่ที่ดูมีเหตุผลหรือไม่ขัดกับกฎเกณฑ์วิทยาศาสตร์ หรือสะท้อนจิตสมัยใหม่ในช่วงสองศตวรรษที่ผ่านมา นับจากยุคอาณานิคม เป็นต้นมา แม้ว่าความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาที่เกิดขึ้นในประเทศต่าง ๆ อาจแตกต่างกันในด้านรายละเอียด แต่สิ่งหนึ่งที่ปฏิเสธไม่ได้คือเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ เช่น การล่าอาณานิคม การเผยแพร่ศาสนาคริสต์ และสงครามเย็นมีลักษณะที่ใกล้เคียงกัน มิติโลกของทฤษฎีความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาจึงเป็นจุดแข็ง การนำทฤษฎีนี้มาประยุกต์ใช้ในงานวิจัยนี้จึงเป็นเพียงจุดเริ่มต้นของการตั้งคำถามเกี่ยวกับบริบทของไทย

นอกจากนั้น หากลองพิจารณาประเด็นเดียวกันจากมุมมองอื่น ๆ เช่น มุมมองของสำนักหลังอาณานิคม (Postcolonialism) ที่มักให้น้ำหนักหรือความสำคัญอย่างมากกับกิจกรรมและแนวคิดต่าง ๆ ที่เกิดในยุคอาณานิคมและผลกระทบของมรดกทางความคิดเหล่านั้นในยุคอาณานิคมต่อวิถีคิดและวิถีปฏิบัติของผู้คนในปัจจุบัน ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนาแท้จริงก็เป็นความเคลื่อนไหวทางภูมิปัญญาตั้งแต่ยุคอาณานิคมจนถึงยุคปัจจุบัน อันเนื่องจากการปะทะสังสรรค์ทางวัฒนธรรม การปะติดปะต่อทางความคิดและภาษา และการโต้ตอบ/ตอบโต้ภายใต้เงื่อนไขแห่งความสัมพันธ์เชิงอำนาจ

แท้จริงแล้ว วาทกรรมเป็นเรื่องพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ วาทกรรมมิสามารถเข้าถึงได้อย่างรวบรัดโดยปราศจากการเข้าถึงบริบททางประวัติศาสตร์ โดยเฉพาะประวัติศาสตร์ภูมิปัญญาที่ช่วยอธิบายว่าทำไมบางแนวคิด หรือกฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงสามารถอยู่มานับพัน ๆ ปีจน

ปัจจุบัน ในขณะที่หลายแนวคิดได้อ่อนตัวลงและจมอยู่ในโลกแห่งประวัติศาสตร์ การวิเคราะห์ทางกรรมเชิงวิพากษ์ในแบบประวัติศาสตร์ในทำนองนี้จะช่วยเปิดมุมมองและอาจทำให้เราตระหนักมากขึ้นถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจในมิติทางญาณวิทยาที่เชื่อมต่อกับระบบทั้งอันกับระบบโลก

ยิ่งกว่านั้น งานวิจัยนี้ไม่ได้ตัดสินคุณค่าของวิธีคิดของสำนักคิดใด ๆ ว่าดีหรือเหนือกว่าวิธีคิดของสำนักอื่น ๆ แต่งานวิจัยนี้พยายามที่จะนำเสนอเรื่องนี้จากมุมมองของพระสงฆ์ไทยที่รู้สึกเกี่ยวกับสังคมนิยม เสรีนิยม สิทธิมนุษยชน ประชาธิปไตย ทุนนิยม วัตถุนิยม บริโภคนิยม อุตสาหกรรมนิยมในลักษณะตรง ๆ ตามหลักฐานทางตัวบท เพราะงานวิจัยนี้เน้นการศึกษามุมมองของพระสงฆ์ไทยในฐานะผู้ผลิตวาทกรรม เรื่องราวของศาสนา สถาบันสงฆ์ และวาทกรรมเถรวาทไทย ดังนั้น จึงต้องให้ความสำคัญแก่การอธิบายเกี่ยวกับวิธีคิด กลวิธีทางภาษา และมุมมองของพระสงฆ์ แต่ในขณะเดียวกัน งานวิจัยนี้ก็ต้องตั้งข้อสงสัยในการสะท้อนผลการวิจัยที่พบความจริงที่ว่า กฎเกณฑ์ทางความรู้และความจริงบางอย่างในพระไตรปิฎกได้ถูกกลดทอนลงในด้านความสำคัญในตำราพุทธศาสตร์ในยุคปัจจุบัน โดยเฉพาะการข้ามเรื่องจักรวาลวิทยาในพระไตรปิฎกที่อาจขัดแย้งกับกฎวิทยาศาสตร์ การกล่าวเช่นนั้นสมควรถูกต้องความในแบบง่าย ๆ ว่าวิทยาศาสตร์มีคุณค่ามากกว่าพระพุทธศาสนา แต่ทั้งหมดเป็นเพียงการสะท้อนภาพความจริงด้วยการเล่าอธิบายผ่านภาษาและตรรกะที่ง่ายต่อความเข้าใจเท่านั้น

หากพิจารณาในนัยนี้ ความทันสมัย (modernity) ความสมัยใหม่ (modernism) อาจไม่ได้หมายถึง “ความเป็นตะวันตก” แต่หมายถึง “การเปลี่ยนแปลงไปจากเดิม” หรือการได้กับยุคสมัยใหม่ของตะวันตก ทั้งนี้ อาจกล่าวในอีกแบบได้ว่าการทำให้เป็นตะวันตก (westernization) จึงมิใช่เรื่องเดียวกันกับการปรับเปลี่ยนให้ทันสมัย (modernization) เพราะมิใช่ทุกมิติของการเป็นตะวันตก (being westernized) เป็นเรื่องของความทันสมัย (modernity) ที่นำลอกเลียนแบบ ดังที่ปราชญ์เถรวาทต้องการที่จะเตือนพวกเราว่าวาทกรรมสิทธิมนุษยชนในฐานะภูมิปัญญาของโลกตะวันตกก็อาจมีความบกพร่อง หรือความไม่สมบูรณ์แบบ โดยเฉพาะหากพิจารณาในระดับรากฐานทางปรัชญาของวิธีคิดของพวกเสรีนิยม (ที่พัฒนามาก่อนแนวคิดสิทธิมนุษยชน)

ในทางกลับกัน ชาวพุทธในเอเชียเชื่อว่าเนื้อหาของคำสอนทางพระพุทธศาสนาจะต้องมีเรื่องที่ดำรง ดังนั้น ชาวตะวันตกในยุคอาณานิคม โดยเฉพาะนักตะวันออกวิทยา (orientalists) จึงได้ให้ความสนใจในการศึกษาวิจัยพระพุทธศาสนา หรือแม้แต่ลอกเลียนแบบบางมิติของพระพุทธศาสนาเพื่อนำไปประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวัน หรือนำไปต่อยอดในการสร้าง/พัฒนาองค์ความรู้ทางสังคมของตนเอง ทั้งหมดจึงเป็นเครื่องยืนยันถึงการแลกเปลี่ยนทางความรู้และวัฒนธรรมระหว่างสองอารยธรรม นอกจากนั้น เราคงต้องยอมรับว่าหลายสิ่งในจักรวาลที่ความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์ในยุคปัจจุบันนี้สามารถพิสูจน์ได้นั้นก็สมควรถูกตัดสิน หรือถูกสรุปในแบบง่าย ๆ ว่ามันไม่มี หรือมันไม่เป็นกฎเกณฑ์ทางความจริง ทั้งนี้ เพราะหลายสิ่งเหล่านั้นอาจถูกพิสูจน์ได้ว่าเป็นจริงขึ้นมาในอนาคต เมื่อวิทยาการของโลกก้าวหน้ามากขึ้นกว่าปัจจุบัน

6.3 ข้อเสนอแนะจากการวิจัย

1. งานวิจัยนี้เน้นการสร้างความเข้าใจยิ่งขึ้นเกี่ยวกับความเป็นยุคสมัยใหม่ของพระพุทธศาสนาของไทย ผ่านหลักฐานทางตัวบท ซึ่งในที่นี้คือผ่านวาทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทยที่มีชื่อเสียงจำนวน 3 รูป แม้กระนั้น นิยามความเป็นยุคสมัยใหม่ของพระพุทธศาสนาก็ยังเป็นประเด็นที่สามารถถกเถียง อย่างไรก็ตาม การประยุกต์ใช้ทฤษฎีการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์ร่วมกับแนวคิดว่าด้วยความเป็นยุคสมัยใหม่ของพระพุทธศาสนาไทยคงจะเป็นประโยชน์ต่อการศึกษาไทยคดีศึกษา เพราะแนวคิดเหล่านี้จะช่วยทำให้เราตระหนักมากขึ้นเกี่ยวกับรูปแบบอันหลากหลายที่ได้พัฒนาหรือเกิดขึ้นจริง ๆ ในพระพุทธศาสนาของไทยในช่วงสองศตวรรษที่ผ่านมา หากลองสังเกตให้ดี พระพุทธศาสนาดังที่เราเห็นและเข้าใจในปัจจุบันมิได้มีรูปแบบเดียว แต่ทว่ามีความหลากหลายและมีพัฒนาการของตนเองในด้านการใช้ภาษา การตีความ การผลิตคำสอนทางศาสนา และวิถีปฏิบัติ ดังนั้น สำนักต่าง ๆ ในพระพุทธศาสนาเถรวาทจึงได้เกิดขึ้นอย่างมากมายในช่วงที่ผ่านมา และเราควรเข้าใจและเคารพความหลากหลายนี้ แต่ขณะเดียวกัน ในฐานะนักวิชาการ เราก็คงต้องให้ความสำคัญกับการตีความพระไตรปิฎกและการสร้างคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบมาตรฐานด้วย ดังนั้น งานวิจัยในอนาคตที่เกี่ยวกับความเป็นยุคสมัยใหม่ของพระพุทธศาสนาของไทยอาจลองศึกษาเพื่อต่อยอดจากมุมมอง หรือทฤษฎีของสาขาวิชาอื่น ๆ

2. งานวิจัยนี้มุ่งตรงไปที่อุดมการณ์ กลวิธีทางโวหาร และกลวิธีทางวาทกรรมที่ใช้ในการผลิตความหมายในระดับตัวบท งานวิจัยในอนาคตที่อาจเกี่ยวข้องกับประเด็นอุดมการณ์อาจลองพิจารณาแนวทางที่ใช้ในงานวิจัยนี้ แต่ทว่าอาจลองวิเคราะห์ประเด็นเดียวกันเหล่านี้จากมุมมองของสาขาวิชาอื่น ๆ ที่อาจช่วยให้เราเห็น/เข้าใจอุดมการณ์ในมิติที่หลากหลาย หรือที่ต่างออกไป เพราะการสร้างความหมายและอุดมการณ์ยังเป็นเรื่องที่มีความสำคัญมากในการศึกษาด้านปริชานของสังคมศาสตร์

3. ระเบียบวิธีวิจัยที่ใช้ในงานวิจัยนี้อาจนำไปประยุกต์ใช้กับการศึกษาวิจัยวาทกรรมประเภทอื่น ๆ เช่น วาทกรรมการศึกษาในแบบเถรวาท วาทกรรมการพัฒนาคนในแบบเถรวาท วาทกรรมเศรษฐกิจพอเพียงในแบบเถรวาท หรือวาทกรรมอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมในแบบเถรวาท ทั้งนี้ วาทกรรมอันมากมายดังกล่าวล้วนมีอิทธิพลต่อการผลิตวาทกรรมของหน่วยงานราชการ การวิเคราะห์วาทกรรมเหล่านี้จากมุมมองของการวิเคราะห์วาทกรรมเชิงวิพากษ์ดังกล่าวจะช่วยให้เราเห็นตัวอุดมการณ์และบริบทการเมืองที่อุดมการณ์ดังกล่าวได้พัฒนาขึ้น เพื่อสร้างความตระหนักเกี่ยวกับความหลากหลายของความรู้และวิธีคิดที่มีอยู่จริงในสังคมในลักษณะเดียวกันกับที่เราพยายามเข้าใจความหลากหลายทางชีวภาพที่มีอยู่ในธรรมชาติ

ตารางที่ 6.1

การแบ่งยุคสมัยในประวัติศาสตร์ของวาทกรรมเถรวาทไทย

รูปแบบในยุคอาณานิคม (Colonialism)	รูปแบบในยุคหลังอาณานิคม (Postcolonialism)
1. การจัดความเชื่อผิด ๆ ในพระพุทธศาสนา 2. การลดทอนเรื่องตำนานที่ปนในคำสอนทางพระพุทธศาสนา 3. การเล่าอธิบายพระพุทธศาสนาในลักษณะที่สะท้อนถึงความเป็นเหตุผลนิยม (rationalism) โดยไม่เน้นเรื่องที่เกินกว่าวิสัยมนุษย์ รวมถึงการตัดกฎเกณฑ์ความรู้และความจริงบางอย่างในพระไตรปิฎกที่อาจขัดแย้งกับวิธีคิดในแบบวิทยาศาสตร์ของชนชั้นปกครอง อันเนื่องมาจากอิทธิพลของวาทกรรมวิทยาศาสตร์ ปรัชญาการเมือง และปรัชญาสังคมของโลกตะวันตกที่เข้ามาในสังคมไทยในยุคอาณานิคม	1. การตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบใหม่ 2. การผลิตความรู้เถรวาทใหม่ ๆ โดยวิธีวิพากษ์ศาสตร์ของยุคสมัยใหม่ 3. การต่อต้านไสยศาสตร์ที่ปนในพระพุทธศาสนา 4. การโต้กับกระแสบริโภคนิยม วัตถุนิยม ทุนนิยม และอุตสาหกรรมนิยม 5. การโต้กับกระแสสังคมนิยม เสรีนิยม และลัทธิปัจเจกชนนิยม 6. การยอมรับวิทยาศาสตร์แต่ปฏิเสธความเป็นยุคสมัยใหม่ 7. การวิพากษ์ระบบการศึกษาสมัยใหม่ 8. การจัดระบบการศึกษาในแบบฆราวาสในมหาวิทยาลัยสงฆ์ 9. การสร้างสรรค์คำและความหมายเพื่อสื่อให้ตรงกับจิตของยุคสมัย 10. การสร้างความเข้าใจใหม่เรื่องตำนานและปกรณัมในพระพุทธศาสนา 11. ความมุ่งมั่นที่จะหันกลับไปสู่รูปแบบดั้งเดิมในพระพุทธศาสนา 12. การปฏิเสธจักรวาลวิทยาของไตรภูมิพระร่วง 13. พระพุทธศาสนาเพื่อสังคม

ตารางที่ 6.2

เปรียบเทียบสองระบบจริยศาสตร์

รากฐานทางปรัชญา	รากฐานทางพุทธปรัชญา
- พระเจ้า - กฎหมายธรรมชาติ - สิทธิตามธรรมชาติ - สิทธิมนุษยชน (ระดับศีลหรือพฤติกรรม) - ความดีแบบอรรถประโยชน์นิยม - เป้าหมายชีวิตมีได้ระบุ เพราะให้เป็นไปตามวัฒนธรรมของแต่ละสังคม - เน้นลัทธิปัจเจกชนนิยมในแบบจอห์น สจ๊วต มิลล์ - เน้นสิทธิและเสรีภาพ - หลักการสำคัญ : เสรีภาพ ความเท่าเทียมกัน ภารดรภาพ โดยมองจากมนุษย์ มิได้มองจากมุมมองอื่น เช่น สัตว์ เทวดา เปเรต อสุรกาย เป็นต้น	- กฎธรรมชาติ (นิยามทั้ง 5) - กฎแห่งกรรม - ไตรลักษณ์ กฎความจริง (อภิปรัชญา) - อริยมรรคมีองค์ 8 (สิทธิมนุษยชนแบบพุทธ) - ความดีระดับศีล - ความดีระดับสมาธิ - ความดีระดับปัญญา - เป้าหมายชีวิตสูงสุด คือ นิพพาน - ไม่เน้นลัทธิสุขนิยม ลัทธิวัตถุนิยม ลัทธิบริโภคนิยม - ลัทธิทุนนิยมแบบสุดโต่ง - เน้นหน้าที่ (ทศ5) สนับสนุนให้คนทำหน้าที่ของตนในสังคมก่อน - หลักการสำคัญ คือ พุทธธรรม ซึ่งเป็นระบบภววิทยาและญาณวิทยาที่ใหญ่มาก โดยมีได้มองจากมุมมองของมนุษย์เท่านั้น แต่มองจากทุกสรรพสิ่งที่รู้สึกและคิดได้

ตารางที่ 6.3

เปรียบเทียบข้อเสนอหลักธรรม

ข้อเสนอหลักธรรมที่สำคัญในงานนิพนธ์		
พระธรรมโกษาจารย์ (พุทธทาสภิกขุ)	สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต)	พระมหาจุฬิชัย วชิรเมธี
- อวิชชา - ปัญญา - สติปัญญา - อตัมมยตา - (โลภะโทสะ โมหะ) - สุนทรียตา - พรหมวิหารสี่	- ศีล 5 - ไตรสิกขา - พรหมวิหารสี่ - ทศ 5 - สารณียธรรม 5 - อปริหาयธรรม 7 - สังคหวัตถุ 4 - อคติ 4	- อวิชชา - มิจฉาทิฐิ - สัมมาทัศนะ - เมตตากรุณา - สัมมาปัญญา - อคติ 4 - กัลยาณมิตร - ปัญญา

รายการอ้างอิง

หนังสือและบทความในหนังสือ

- กระทรวงการต่างประเทศ. (2561). *ประวัติศาสตร์การทูตไทย*. กรุงเทพฯ: สถาบันทေးวงศ์โรปกรณ์.
- ขจร สุขพานิช. (2557). *ข้อมูลประวัติศาสตร์: สมัยบางกอก*. นนทบุรี: ศรีปัญญา.
- คณาจารย์มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2555). *งานวิจัยและวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนา*. พระนครศรีอยุธยา: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- คณาจารย์มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2555). *วรรณคดีบาลี*. พระนครศรีอยุธยา: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- คณาจารย์มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2560). *พระพุทธศาสนาเถรวาท*. พระนครศรีอยุธยา: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- คณาจารย์มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมมาธิราช. (2550). *การเปลี่ยนแปลงประเทศไทยให้ทันสมัย*. นนทบุรี: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมมาธิราช.
- คณินันต์ จันทบุตร. (2524). *การเคลื่อนไหวของยุวสงฆ์ไทยรุ่นแรก พ.ศ. 2477-2484*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- จรัญ โฆษณานันท์. (2556). *สิทธิมนุษยชนไร้พรมแดน ปรัชญา กฎหมาย และความเป็นจริงทางสังคม*. กรุงเทพฯ: นิติธรรม.
- จันทิมา อังคณิกกิจ. (2561). *การวิเคราะห์ข้อความ*. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- เจ้าพระยาทิพากรวงศ์มหาโกษาธิบดี. (2545). *หนังสือแสดงกิจจานุกิจ*. กรุงเทพฯ: องค์การค้าคุรุสภา.
- ชัชวดี ศรีลัมพ์. (2562). *ภาษากับความหมาย*. กรุงเทพฯ: จรัสสินทวงศ์การพิมพ์.
- ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร. (2560). *วาทกรรมการพัฒนา*. กรุงเทพฯ: วิชาษา.
- ตินารี บุญธรรม. (2554). *พระมหากษัตริย์ไทยกับพระพุทธศาสนา*. กรุงเทพฯ: อัมรินทร์พรินต์ติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง.
- தியு சரீந்ராவ்ணீ. (2561). *ภาษาและภาษาศาสตร์*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ธงชัย วินิจจะกูล. (2555). *สยามยามเปลี่ยนไม่ผ่าน*. กรุงเทพฯ: ฟาเดียวก้น.
- ธงชัย วินิจจะกูล. (2562). *เมื่อสยามพลิกผัน*. กรุงเทพฯ: ฟาเดียวก้น.

ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ. (2556). *สิทธิและเสรีภาพในประวัติศาสตร์การเมืองไทย*. กรุงเทพฯ:

มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

ธานี ชัยวัฒน์. (2553). *ผาสุก พงษ์ไพจิตร: ปัญญาชนสยามวิพากษ์*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์ภาพพิมพ์.

ธีรยุทธ บุญมี. (2557). *มิเชล ฟูกูต์*. กรุงเทพฯ: วิภาษา.

นพนิต สุริยะ. (2559). *สิทธิมนุษยชน: แนวคิดและการคุ้มครอง*. กรุงเทพฯ: วิญญูชน.

นันทนา วงษ์ไทย. (2562). *อรรถศาสตร์ปริชานเบื้องต้น*. กรุงเทพฯ: เวิร์ค ออล พรินท์.

พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต). (2543). *จริยธรรมนักการเมือง*. นครปฐม: วัดญาณเวศ.

พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต). (2546). *การสร้างสรรค์ปัญญาเพื่ออนาคตของมนุษยชาติ*. กรุงเทพฯ:

ธรรมสภา.

พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต). (2546). *สิทธิมนุษยชน สร้างสันติสุขหรือสลายสังคม*. กรุงเทพฯ:

กระทรวงการต่างประเทศ.

พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต). (2547). *นรก-สวรรค์ในพระไตรปิฎก*. กรุงเทพฯ: สถาบันบันลือธรรม.

พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. (2556). *ประชุมพระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ 5*. นนทบุรี:

สำนักพิมพ์ต้นฉบับ.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). (2547). *นรก-สวรรค์ในพระไตรปิฎก*. นครปฐม: วัดญาณเวศกวัน.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). (2547). *พุทธศาสนาในฐานะเป็นรากฐานของวิทยาศาสตร์*.

กรุงเทพฯ: กรีน ปัญญาญาณ.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). (2547). *รัฐศาสตร์เพื่อชาติกับรัฐศาสตร์เพื่อโลก*. กรุงเทพฯ:

ผลิธีม.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). (2548). *เชื่อกกรรม รู้กรรม แก้กรรม*. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). (2548). *ธรรมานุญชีวิต*. กรุงเทพฯ: สถาบันบันลือธรรม.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). (2548). *โลกขึ้นสหัสวรรษใหม่ คนต้องเปลี่ยนแนวคิดใหม่*.

นครปฐม: วัดญาณเวศกวัน.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). (2551). *คำปราศรัยของพระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต)*.

กรุงเทพฯ: ศูนย์สื่อและสิ่งพิมพ์แก้วเจ้าจอม.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). (2552). *บทสรุปการพัฒนาที่ยั่งยืน*. นครปฐม: วัดญาณเวศ.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). (2553). *พุทธธรรม*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์เพิ่มทรัพย์การพิมพ์.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). (2554). *ความสุขทุกแห่งทุกมุม*. กรุงเทพฯ: สถาบันบันลือธรรม.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). (2554). *สยามสามไตร*. กรุงเทพฯ: สถาบันบันลือธรรม.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). (2555). *คู่มือชีวิต*. กรุงเทพฯ: สถาบันบันลือธรรม.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). (2555). *นิติศาสตร์แนวพุทธ*. กรุงเทพฯ: สถาบันบันลือธรรม.

- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). (2555). *แผนที่ชีวิต*. กรุงเทพฯ: อมรินทร์ธรรมะ.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). (2556). *ความสำคัญของพระพุทธศาสนาในฐานะศาสนาประจำชาติ*. กรุงเทพฯ: สถาบันบันลือธรรม.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). (2556). *ความสำคัญของพระพุทธศาสนาในฐานะศาสนาประจำชาติ*. กรุงเทพฯ: สถาบันบันลือธรรม.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). (2556). *พระพุทธศาสนาในฐานะศาสนาประจำชาติ*. กรุงเทพฯ: สถาบันบันลือธรรม.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). (2557). *พุทธศาสนาในฐานะเป็นรากฐานของวิทยาศาสตร์*. กรุงเทพฯ: กรีนปัญญาญาณ.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). (2559). *พุทธศาสนาในฐานะรากฐานของวิทยาศาสตร์*. กรุงเทพฯ: สำนักกรีนปัญญาญาณ.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). (2559). *เศรษฐศาสตร์แนวพุทธ*. นครปฐม: วัดญาณเวศกวัน.
- พระพรหมบัณฑิต (ประยูร ธมมจิตโต). (2560). *ปัญญาพาชีวิตให้พบความสุข*. กรุงเทพฯ: สานอักษร.
- พระไพศาล วิสาโล. (2559). *พุทธศาสนาไทยในอนาคต แนวโน้มและทางออกจากวิกฤต*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโกลบอลคิมทอง.
- พระไพศาล วิสาโล. (2562). *เตรียมตัวสอบไล่วิชาชีวิต*. กรุงเทพฯ: อมรินทร์ธรรมะ.
- พระมหาอุทตนา นรเชฏฐ์ ศิริวรรณ. (2557). *แนวคิดพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมในจักกวัตตสูตร*. กรุงเทพฯ: ดวงแก้ว.
- พระมหาอุทัย วชิรเมธี. (2551). *ปัญญาที่สากลคือรากฐานของสิทธิมนุษยชนที่แท้*. กรุงเทพฯ: กระทรวงการต่างประเทศ.
- พระมหาอุทัย วชิรเมธี. (2553). *สูตรสำเร็จของชีวิต*. กรุงเทพฯ: อมรินทร์ธรรมะ.
- พระมหาอุทัย วชิรเมธี. (2558). *ง่าย ตามตามประสาพุทธทาส*. นนทบุรี: สำนักพิมพ์สปายะ.
- พระมหาอุทัย วชิรเมธี. (2558). *มองลึก นึกไกล ใจกว้าง*. กรุงเทพฯ: ปราน.
- พวงทอง ภวัครพันธ์. (2561). *การต่างประเทศไทยในยุคสงครามเย็น*. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- พิพัฒน์ พสุธารชาติ. (2549). *รัฐกับศาสนา*. กรุงเทพฯ: ศยาม.
- พุทธทาสภิกขุ (2555). *ชุมนุมเรื่องสั้น*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ.
- พุทธทาสภิกขุ. (2530). *ปัจจุสมุปปาท*. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา.
- พุทธทาสภิกขุ. (2540). *ภาษา-ภวธรรม*. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา.
- พุทธทาสภิกขุ. (2542). *พุทธทาสลิลิต*. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.
- พุทธทาสภิกขุ. (2548). *ธรรมมิกสังคณนิม*. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.

- พุทธทาสภิกขุ. (2549). *ธรรมะกับการเมือง*. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.
- พุทธทาสภิกขุ. (2549). *เพียงแค่เกิดมาเป็นคน*. กรุงเทพฯ: ซีแอนด์เอนบุ๊ก.
- พุทธทาสภิกขุ. (2550). *ภาษาคน-ภาษาธรรม*. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา.
- พุทธทาสภิกขุ. (2552). *จริยธรรมมีเพียงหนึ่งเดียว*. กรุงเทพฯ: ดวงตะวัน.
- พุทธทาสภิกขุ. (2553). *แนะแนวจริยธรรมร่วมสมัย จริยธรรมมีเพียงแนวเดียว*. กรุงเทพฯ: ดวงตะวัน.
- พุทธทาสภิกขุ. (2553). *ปฏิจลสมุปปาทกับอานาปานสติ*. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.
- พุทธทาสภิกขุ. (2554). *สุญญตาธรรม ฉบับย่อ*. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.
- พุทธทาสภิกขุ. (2555). *ชุมชนเรื่องสั้น*. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.
- พุทธทาสภิกขุ. (2555). *โลกนี้มีแต่คนบ้า*. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา.
- พุทธทาสภิกขุ. (2556). *อตัมมยตาประทับ*. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.
- พุทธทาสภิกขุ. (2556). *อตัมมยตาประยุกต์*. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.
- พุทธทาสภิกขุ. (2556). *อตัมมยตาปริทัศน์*. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.
- พุทธทาสภิกขุ. (2557). *ข้อคิดอิสระ*. กรุงเทพฯ: ควอลิตี้บุค.
- พุทธทาสภิกขุ. (2557). *คนถึงธรรม ธรรมถึงคน*. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.
- พุทธทาสภิกขุ. (2558). *แก่นพุทธศาสตร์*. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา.
- พุทธทาสภิกขุ. (2558). *ธรรมะสำหรับคนเกลียดวัด*. กรุงเทพฯ: อมรินทร์ธรรมะ.
- พุทธทาสภิกขุ. (2559). *คู่มือมนุษย*. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา.
- พุทธทาสภิกขุ. (2560). *พุทธประวัติจากพระโอษฐ์*. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.
- เปลื้อง ภูผา. (2557). *ทุนเสรี-ทุนการเมืองสู่ทุนสามัญ*. กรุงเทพฯ: สยามความรู้.
- ไพโรจน์ อยู่มนเฑียร. (2550). *แต่ท่านพุทธทาสภิกขุ พระอริยเจ้าแห่งสวนโมกขพลาราม*. กรุงเทพฯ: สร้อยทอง.
- ภัทรพร สิริกาญจน. (2557). *พระพุทธศาสนาในประเทศไทย: เอกภาพในความหลากหลาย*.
กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ภิญญพันธ์ พจนะลาวลย์. (2562). *ไทยปิฎก*. กรุงเทพฯ: อีลูมินเนชั่น เอดิชั่น.
- ม. ศีรเสวี. (ม.ป.ป.). *หลักธรรมของพระพุทธศาสนา รจนจากคัมภีร์นาคาสนาในโลก*. ม.ป.ท.
- ม่งเซญูร์ ปาลเลกซ์. (2520). *เล่าเรื่องกรุงสยาม*. กรุงเทพฯ: ก้าวหน้า.
- มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์. (2557). *ไทยศึกษา*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์.
- มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2542). *ชีวิตและผลงานพระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต)*
และนันททัศน์ของนักวิชาการ. กรุงเทพฯ: ผู้แต่ง.
- มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช. (2533). *ไทยกับการปรับประเทศให้ทันสมัย*. นนทบุรี: ผู้แต่ง.
- มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช. (2557). *การปรับเปลี่ยนประเทศให้ทันสมัย*. นนทบุรี: ผู้แต่ง.

เมลดา สุดาจิตรอาภา. (2561). *ภาษาศาสตร์ประยุกต์ สหวิทยาการเพื่อการแก้ปัญหาด้านภาษา*.

กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

ราชบัณฑิตยสภา. (2560). *คำไทยที่มาจากภาษาบาลีและภาษาสันสกฤต*. กรุงเทพฯ: ผู้แต่ง.

ราชบัณฑิตยสภา. (2566). *ศัพท์บัญญัติพระองค์วรมณ*. กรุงเทพฯ: ผู้แต่ง.

ว. วชิรเมธี. (2558). *ง่าย งาม ตามประสาพุทธทาส*. นนทบุรี: สัปายะ.

วัชร งามจิตรเจริญ. (2561). *พุทธศาสนาเถรวาท*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

วิเชียร ชาบุดรบุญทริก. (2530). *พุทธศาสตร์*. กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์.

วินัย ผลเจริญ. (2562). *พุทธศาสนากับสังคมและการเมือง*. มหาสารคาม: อภิชาติการพิมพ์.

วิภา กงกะนันท์. (2561). *กำเนิดนวนิยายในประเทศไทย ประวัติวรรณคดีไทยสมัยใหม่*. กรุงเทพฯ:

สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว).

วิวัฒน์ มุ่งการดี. (2519). *ความสัมพันธ์ระหว่างไทยกับสหรัฐอเมริกา*. กรุงเทพฯ: แพรวพิทยา.

วีระศักดิ์ จันทรส่งแสง. (2560). *พระไพศาลวิสาโล สถิติสมัย*. กรุงเทพฯ: สารคดี.

เวงค์, เคลาส และ โรสเซ็นแบร์ก, เคลาส. (2520). *เยอรมันมองไทย*. กรุงเทพฯ: เคล็ดไทย,

ศิริพร สุขธำรัตน์. (2556). *ประวัติศาสตร์ไทยสมัยใหม่*. กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์.

ส. พลายน้อย. (2537). *พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้า พระเจ้ากรุงสยาม*. กรุงเทพฯ: พิมพ์คำ.

ส. พลายน้อย. (2544). *พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้า พระเจ้ากรุงสยาม*. กรุงเทพฯ: พิมพ์คำ.

ส. ศิวรักษ์. (2541). *ลोकกราบชนชั้นปกครองไทย*. กรุงเทพฯ: กังหัน.

สมเกียรติ โล่เพชรรัตน์. (2562). *ศาสนาศึกษา ยุคปัญญาประดิษฐ์*. กรุงเทพฯ: สยามอินเตอร์เนชั่นแนล บุคส์.

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต). (2559). *วินัย เรื่องใหญ่กว่าที่คิด*. นครปฐม: วัดญาณเวศกวัน.

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต). (2560). *ขอให้คนไทยใส่ใจปัญญา ขอให้ชาวพุทธศึกษาให้รู้ ธรรมจริง*. กรุงเทพฯ: พิมพ์สวย.

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต). (2561). *ดูธรรมกาย เข้าใจนิดตา*. กรุงเทพฯ: พลัธม.

สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยา วชิรญาณวโรรส. (2541). *พุทธประวัติ*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์ มหามกุฏราชวิทยาลัย.

สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส. (2557). *พุทธประวัติ เล่ม 1*. นครปฐม: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย.

สมักร บุราวาส. (2552). *พุทธปรัชญา*. กรุงเทพฯ: ศยาม.

สมิทธิพล เนตรนิมิต. (2562). *มิติสังคมในพระสูตรตันตปิฎก*. นครปฐม: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย.

สัมพันธ์ ก้องสมุทร. (2560). *สมเด็จพระ รุปลุดท้ายในรัชกาลที่ 9 สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เพชรน้ำเอกแห่งพุทธจักรโลก*. กรุงเทพฯ: ดอกโมกข์.

- สายชล สัตยานุรักษ์. (2546). *สมเด็จพระเจ้า กรมพระยาเดชาดิราชราชนาภาพ การสร้างอัตลักษณ์ “เมืองไทย” และ “จีน” ของชาวสยาม*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- สายสกุล เดชาบุตร. (2537). *กบฏไพร่ หรือผีบุญ ประวัติศาสตร์การต่อสู้ของราษฎรกับอำนาจรัฐเหนือแผ่นดินสยาม*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์อิมพีเรียล จำกัด.
- สุชาติ หงษา. (2549). *วรรณกรรมพระพุทธศาสนาในประเทศไทย*. กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์.
- สุชีพ ปุญญานุภาพ. (2511). *คุณลักษณะพิเศษแห่งพระพุทธศาสนา*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์เพื่องอักษร.
- สุรางค์ จันทวานิช. (2562). *ทฤษฎีสังคมวิทยา*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สุรพศ ทวีศักดิ์. (2557). *ไตรทัศน์วิจารณ์ ความคิดว่าด้วยพุทธศาสนา สถาบันกษัตริย์ และประชาธิปไตยของ ส. ศิวรักษ์*. กรุงเทพฯ: สยามปริทัศน์.
- สุรพศ ทวีศักดิ์. (2560). *จากพระพุทธศาสนาแห่งรัฐสู่พุทธศาสนาที่เป็นอิสระจากรัฐ*. กรุงเทพฯ: สยามปริทัศน์.
- สุรพศ ทวีศักดิ์. (2560). *รัฐกับศาสนา ศีลธรรม อำนาจและอิสรภาพ*. กรุงเทพฯ: สยามปริทัศน์.
- สุลักษณ์ ศิวรักษ์. (2541). *ลอกคราบชนชั้นปกครองไทย*. กรุงเทพฯ: เคล็ดไทย.
- สุวรรณา สถาอานันท์. (2533). *มนุษย์ทัศน์ในปรัชญาตะวันออก*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- เสน่ห์ จามริก. (2544). *สิทธิมนุษยชน เกณฑ์คุณค่าและฐานความคิด*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- เสน่ห์ จามริก. (2545). *พุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน*. กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการสิทธิมนุษยชน.
- เสาวณิต จุลวงศ์. (2561). *วรรณคดีศึกษาจากพื้นผิวถึงโครงสร้างสู่อุดมการณ์*. นนทบุรี: ภาพพิมพ์.
- แสงเทียน ศรีธธาไทย. (2550). *เมื่อ ร. 5 ยังทรงพระเยาว์*. กาญจนบุรี: ลุ่มฟ้าสยาม.
- โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์. (2560). *ปรัชญาภาษา*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- หลวงวิจิตรวาทการ. (2560). *วิชาแปดประการ*. กรุงเทพฯ: สร้างสรรค์บุ๊คส์.
- หลวงวิจิตรวาทการ. (2561). *ประวัติศาสตร์สากล*. กรุงเทพฯ: แสงดาว.
- อนุสรณ์ อุณโณ. (2559). *อ่านวิพากษ์ มิเชล ฟูโกต์*. กรุงเทพฯ: ศยาม.
- อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์ (2538). *การเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ของชนชั้นนำไทยตั้งแต่รัชกาลที่ 4 – พ.ศ. 2475*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- อรุณ เวชสุวรรณ. (2554). *วิวาทะ*. กรุงเทพฯ: อรุณวิทยา.
- อานันท์ กาญจนพันธุ์. (2562). *คิดอย่างมิเชล ฟูโกต์*. กรุงเทพฯ: ศยาม.
- อุดมศักดิ์ สินธิพงษ์. (2555). *สิทธิมนุษยชน*. กรุงเทพฯ: วิญญูชน.

บทความวารสาร

- ภาณุทัต ยอดแก้ว. (มกราคม-มิถุนายน 2559). ทศนะของนักปราชญ์ในจารีตเกรวาทของไทยต่อสิทธิมนุษยชน. *วารสารไทยศึกษา*, 12 (1), 103-104.
- ภาณุทัต ยอดแก้ว. (มกราคม-มิถุนายน 2560). ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา: พระพุทธศาสนาเพื่อสังคม. *วารสารไทยศึกษา*, 13 (1), 1-26.
- ภาณุทัต ยอดแก้ว. (กรกฎาคม-ธันวาคม 2561). การวิเคราะห์คำสอนทางพระพุทธศาสนาเพื่อพัฒนาแนวคิดสิทธิมนุษยชน. *วารสารไทยศึกษา*, 14 (2), 61-88.
- ภาณุทัต ยอดแก้ว. (มกราคม-มิถุนายน 2563). ความเป็นยุคสมัยใหม่ทางพระพุทธศาสนา: กรณีศึกษาว่าทกรรมด้านสิทธิมนุษยชนของพระสงฆ์ไทย. *วารสารไทยศึกษา*, 16 (1), 189-222.

วิทยานิพนธ์

- บุญธรรม พูนทรัพย์. (2536). *ศีลธรรมกับสิทธิมนุษยชนในพุทธปรัชญาเถรวาท*. (วิทยานิพนธ์ปริญญา มหาบัณฑิต). จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, คณะอักษรศาสตร์.
- พงษ์พันธุ์ กิรติวสิน. (2536). *วาทกรรม อำนาจ และการสื่อสารวาทกรรมภิกษุณีเถรวาทของไทย*. (วิทยานิพนธ์ปริญญา ดุษฎีบัณฑิต). จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, คณะนิเทศศาสตร์.
- พระครููปทุมกันทรการ (บุญแทน มะลิอ่อน). (2554). *หลักธรรมในพระพุทธศาสนาเถรวาทกับการส่งเสริมสิทธิมนุษยชน*. (วิทยานิพนธ์ปริญญา ดุษฎีบัณฑิต). มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, คณะพระพุทธศาสนา.
- พระมหาสุทัย อาภากรโ (อบอู่). (2545). *พุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน แนวคิดหลักการและวิธีการปฏิบัติ*. (สารนิพนธ์ปริญญา ดุษฎีบัณฑิต). มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, คณะพระพุทธศาสนา.
- ศิรินันท์ บุญศิริ. (2523). *บทบาททางการทหารและการเมืองของสมเด็จพระเจ้าฟ้าฯ กรมหลวงพิษณุโลกประชานาถ*. (วิทยานิพนธ์ปริญญา มหาบัณฑิต). จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, คณะอักษรศาสตร์.
- เอกกมนต์ พรชูเกียรติ. (2543). *ความเชื่อมโยงระหว่างหลักธรรมของพุทธศาสนากับแนวคิดปรัชญาสากลในเรื่องสิทธิมนุษยชน ศึกษาผ่านงานของพุทธทาสภิกขุ*. (วิทยานิพนธ์ปริญญา มหาบัณฑิต). จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, คณะรัฐศาสตร์.

สื่ออิเล็กทรอนิกส์

พระมหาสมบุรณ์ วุฑฒิกโร. (2548). *พระพุทธศาสนาเพื่อสังคม*. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. สืบค้นจาก http://gds.mcu.ac.th/site/articlecontent_desc.php?article_id=437&articlegroup_id=102

MGR online. (10 ธันวาคม 2554). *คำผกา เปลี่ยนนมล้มเจ้า*. สืบค้นจาก <https://mgronline.com/daily/data/>

เอกสารประวัติศาสตร์หอสมุดดำรงราชานุภาพ

กรมศิลปากร. (2460). *หนังสืองานศพนางท้าว*. กรุงเทพฯ: หอสมุดดำรงราชานุภาพ.

กรมศิลปากร. (ร.ศ.129). *หนังสือสารัตถสังคหะ*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์ไทยสะพานยศเส.

กรมศิลปากร. (2471). *หลักกรรมของพระพุทธศาสนาแปลแลรจนาจากคัมภีร์ต่างๆ สาสนาในโลกโดย ม. เคียรเสวี*.

กรมศิลปากร. (2512). *พระพุทธเจ้าตรัสรู้อะไร ประวัติพระพุทธศาสนาและปาฐกถาเรื่อง พระพุทธศาสนาในประเทศไทย*.

Books

Ambedkar B. R. (1988). *The Buddha and His Dhamma*. Nagpur: Buddha Bhoomi Publication.

Baker, C. (2000). *The Sage Dictionary of Cultural Studies*. London: Sage Publication.

Blackburn, S. (2016). *Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Brackney, W. H. (2013). *Human Rights and the World's Major Religions*. Oxford: Praeger.

Bruce, S., & Yearly, S. (2006). *The SAGE Dictionary of Sociology*. London: SAGE Publication.

Buswell Jr., R. E., & Lopez Jr, D., S. (2014). *Princeton Dictionary of Buddhism*. Oxford: Princeton University Press.

Chitkasem, M. (1995). *Thai Literary Traditions*. Bangkok: Chulalongkorn University Press.

- Cotterell, A. (2017). *A History of Southeast Asia*. Bangkok: Marshall Cavendish Editions.
- Deal, W. E., & Bell, T. K. (2004). *Theory for Religious Studies*. London: Routledge.
- Donnelly, J. (2013). *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca: Cornell University Press.
- Erricker, C. (2017). *Buddhism*. London: John Murray Learning.
- Fairclough, N. (2011). *Critical Discourse Analysis*. London: Routledge.
- Fairclough, N. (2015). *Language and Power*. Abingdon: Routledge.
- Ford, E. (2017). *Cold War Monks*. London: Yale University Press.
- Foucault, M. (1972). *Archeology of Knowledge*. London: Routledge.
- Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge*. New York: Vintage Books.
- Gombrich, R. F. (2010). *Theravada Buddhism*. London: Routledge.
- Hammond, P. (2019). *Popular Culture in Britain and America*. Bangkok: Thammasat University Press.
- Haviland, W. A. (1975). *Cultural Anthropology*. Forthworth: Harcourt Brace College Publishers.
- Hayden, P. (2001). *The Philosophy of Human Rights*. St Paul: Paragon House.
- Heine, S., & Prebish, C. S. (2003). *Buddhism in the Modern World: Adaptation of an Ancient Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Ito, T. (2012). *Modern Thai Buddhism and Buddhadasa Bhikkhu*. Singapore: NUS Press.
- Jackson, P. A. (1987). *Buddhadasa*. Chiangmai: Silkworm Books.
- Jackson, P. A. (2003). *Buddhadasa. Theravada Buddhism and Modernist Reform in Thailand*. Chiangmai: Silkworm Books.
- Jackson, R. (2000). *Buddhist Theology*. London: RoutledgeCurzon.
- Keown, D. (1998). *Buddhism and Human Rights*. Surrey: Curzon.
- Keown, D. (2001). *Buddhism and Bioethics*. New York: Palgrave.
- Keown, D. (2008). *Budhhism and Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Keown, D., Prebish, C. S., & Husted, W. R. (1998). *Buddhism and Human Rights*. Surrey: Curzon Press.
- Keown, D. V. (1998). *Charles S. Prebish and Wayne R. Husted. Buddhism and Human Rights*. Surrey: Curzon Press.

- Keown, D., & Prebish, C. S. (2009). *Encyclopedia of Buddhism*. London: Routledge.
- King, V. T. (2012). *The Sociology of Southeast Asia*. Bangkok: Nias Press.
- Leifer, M. (1995). *Dictionary of the Modern Politics of South-East Asia*. London: Routledge.
- Lopez Jr, D. S. (2005). *Buddhism and Science*. Chicago: The University of Chicago Press.
- McMahan, D. L. (2012). *Buddhism in the Modern World*. London: Routledge.
- McMahan, D. L. (2008). *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford: Oxford University Press.
- Phongpaichit, P., & Baker, C. (2004). *Thaksin The Business of Politics in Thailand*. Chiangmai: Silkworm Books.
- Phra Brahmaganabhorn (P.A.Payutto). (1998). *A Constitution for Living*. Bangkok: The Buddhist Life Standards Incorporated.
- Prapod Assavavirulhakarn. (2010). *The Ascendancy of Theravada Buddhism in Southeast Asia*. Chiangmai: Silkworm Books.
- Rahula, W. S. (2012). *What the Buddha Taught*. Oxford: Oneworld Publication.
- Ramji, B. (1997). *Ambedkar. The Buddha and His Dhamma*. Nagpur: Buddha Bhoomi Publication.
- Runzo, J. (2003). *Human Rights and Responsibilities in the World Religions*. Oxford: Oneworld.
- Schmidth-Leukel, P. (2013). *Understanding Buddhism*. Edinburg: Dunedin Academy Press.
- Schmidt-Leukel, P. (2006). *Understanding Buddhism*. Edinburgh: Dunedin Academic Press.
- Sim, S. (2005). *The Routledge Companion to Postmodernism*. London: Routledge.
- Somdet Phra Buddhaghosachariya P.A. Payutto. (2000). *Thai Buddhism in the Buddhist World*. Bangkok: Thun Phraphutthayotfa Foundation.
- Stokes, P. (2007). *Philosophy The World's Greatest Thinkers*. London: Arcturus.
- Swearer, D. (1995). *The Buddhist World of Southeast Asia*. Albany: New York University Press.
- Swearer, D. K. (2010). *The Buddhist World of Southeast Asia*. New York: SUNY Press.

- Swidler, A. (1982). *Human Rights in Religious Traditions*. New York: Pilgrim Press.
- Talbott, W. J. (2005). *Which Rights Should Be Universal?*. Oxford: Oxford University Press.
- Taliaferro, C. (2009). *Philosophy of Religion*. London: Oneworld.
- Thongchai Winichakul. (2004). *Siam Mapped*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Traer, R. (1991). *Faith in Human Rights: Support in Religious Traditions for a Global Struggle*. Washington DC: George Town University Press.
- Williams, P. (2010). *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*. London: Routledge.
- Witte, J. (2012). *Religion & Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Wodak, R., & Meyer, M. (2001). *Methods of Critical Discourse Analysis*. London: SAGE Publication.
- Wyett, D. K. (1994). *Studies in Thai History*. Chiang Mai: Silkworm Books.

Electronic Media

- Gyatso, T. (2019). *His Holiness the 14th Dalai Lama, Human Rights, Democracy and Freedom*. Retrieved from <http://www.dalailama.com/Human Rights Democracy and Freedom>
- Lama, D. (2008). *Human Rights. Democracy and Freedom*. Retrieved from <http://www.dalailama.com>
- McMahan, D. L. (2012). *Buddhist Modernism*. Retrieved from <https://www.oxfordbibliographies.com>
- McMahan, D. L. (2016). *Buddhist Modernism*. Retrieved from <https://www.oxfordbibliographies.com>
- Stuhlmacher, P. (2006). *Der Hermeneutischer Zirkel*. Retrieved from <https://www.uni-due.de>
- Traer, R. (n.d.) *Buddhists and Human Rights*. Retrieved from <https://religionhumanrights.com/Religion/Buddhist/buddhist.fhr.htm>

ประวัติผู้เขียน

ชื่อ	นายภาณุทัต ยอดแก้ว
วันเดือนปีเกิด	21 กรกฎาคม 2512
วุฒิการศึกษา	ปีการศึกษา 2534: ศิลปศาสตรบัณฑิต (ประวัติศาสตร์) มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ปีการศึกษา 2537: ประกาศนียบัตรผู้ลี้ภัยศึกษา มหาวิทยาลัยอ็อกซฟอร์ด สหราชอาณาจักร ปีการศึกษา 2539: รัฐศาสตรมหาบัณฑิต (ความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ) จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ปีการศึกษา 2561: พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
ทุนการศึกษา	“ทุนฟอร์ด” มูลนิธิฟอร์ด (ประเทศไทย) รางวัลภูมิพล มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ รางวัลปาล พนมยงค์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
ประสบการณ์งาน	นักการทูตชำนาญการ (ที่ปรึกษา) กระทรวงการต่างประเทศ เลขานุการเอก (การเมืองและเศรษฐกิจ) ประจำสถานเอกอัครราชทูต ณ กรุงอิสลามาบัด นักการทูตประจำกรมอาเซียน เลขานุการเอก (กงสุล) ประจำสถานเอกอัครราชทูต ณ กรุงไนโรบี นักการทูตประจำกรมสารนิเทศ เลขานุการโท (พิธีการทูต) ประจำสถานเอกอัครราชทูต ณ กรุงลอนดอน เลขานุการตรี (สารนิเทศ) ประจำสถานเอกอัครราชทูต ณ กรุงมอสโก นักการทูตประจำกรมอเมริกาและแปซิฟิกใต้