

การเมืองตามเจตนารมณ์ของพระเจ้า: การทำความเข้าใจการเมืองตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุ



นายนิติ มณีกาญจน์

ศูนย์วิทยพัชร์พยากร
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

วิทยานิพนธ์นี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญารัฐศาสตรดุษฎีบัณฑิต

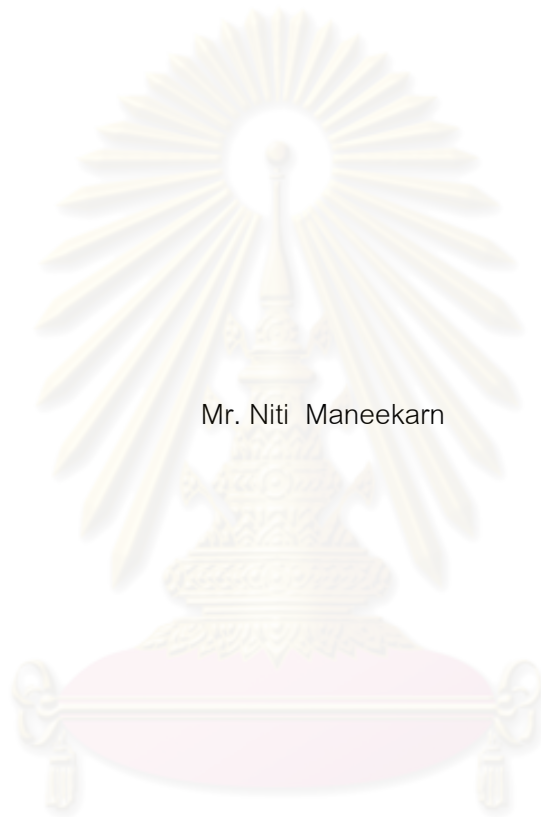
สาขาวิชารัฐศาสตร์

คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ปีการศึกษา 2553

ลิขสิทธิ์ของจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

POLITICS AS GOD'S WILL: UNDERSTANDING POLITICS FROM THE VIEWPOINT OF
BUDDHADASA BHIKKHU



Mr. Niti Maneekarn

ศูนย์วิทยทรัพยากร
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements
for the Degree of Doctor of Philosophy Program in Political Science

Faculty of Political Science

Chulalongkorn University

Academic year 2010

Copyright of Chulalongkorn University

หัวข้อวิทยานิพนธ์

การเมืองตามเจตนารมณ์ของพระเจ้า: การทำความเข้าใจ
การเมืองตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุ

โดย

นายนิติ มณีกาญจน์

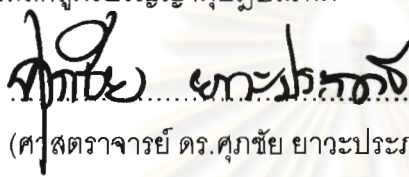
สาขาวิชา

รัฐศาสตร์

อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก

รองศาสตราจารย์ ดร.วีระ สมบูรณ์

คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย อนุมัติให้รับวิทยานิพนธ์ฉบับนี้เป็นส่วนหนึ่ง
ของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาตรีบัณฑิต



คณบดีคณะรัฐศาสตร์

(ศาสตราจารย์ ดร.ศุภชัย ยาวะประภาส)

คณะกรรมการสอบวิทยานิพนธ์




ประธานกรรมการ

(รองศาสตราจารย์ ดร.ไชยันต์ ไชยพร)



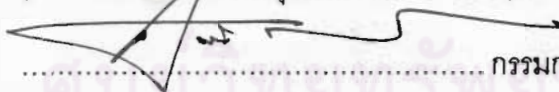
อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก

(รองศาสตราจารย์ ดร.วีระ สมบูรณ์)



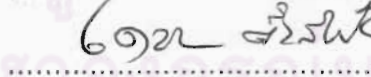
กรรมการ

(รองศาสตราจารย์ ดร.สุวรรณา สถาอานันท์)



กรรมการภายนอกมหาวิทยาลัย

(ศาสตราจารย์ ดร.สมบัติ จันทรวงศ์)


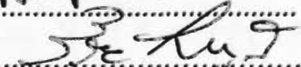


กรรมการภายนอกมหาวิทยาลัย

(ดร.เดชา ตั้งสีฟ้า)

นิติ มณีกาญจน์: การเมืองตามเจตนารมณ์ของพระเจ้า: การทำความเข้าใจการเมืองตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุ. (POLITICS AS GOD'S WILL: UNDERSTANDING POLITICS FROM THE VIEWPOINT OF BUDDHADASA BHIKKHU) อ. ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก: รศ.ดร.วีระ สมบูรณ์, 308 หน้า.

วิทยานิพนธ์ฉบับนี้เป็นการทำความเข้าใจความหมายของ “การเมือง” และความสัมพันธ์ระหว่าง “การเมือง” กับ “พระเจ้า” ตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุ โดยใช้กรอบการศึกษาที่สร้างจากแนวคิดเรื่องภาษาคน-ภาษาธรรมของท่านอธิบายแนวคิดธัมมสังคมนิยมที่พุทธทาสภิกขุเสนอไว้ ผลการศึกษาพบว่า ตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุ สิ่งมีชีวิตทุกชนิดย่อมมีกิริยาทางการเมือง อันเป็นการกระทำและแสดงออกในลักษณะการต่อสู้ ดิ้นรนปรับปรุงตัว ไปตามอำนาจของสัญชาตญาณแห่งความมีตัวตน ดังนั้น ความหมายของ “การเมือง” ก็คือการจัดให้สิ่งมีชีวิตที่ประกอบด้วยกิริยาทางการเมืองเหล่านั้นสามารถดำรงอยู่ร่วมกันได้อย่างสันติ ในกรณีของมนุษย์ พุทธทาสภิกขุเห็นว่าโดยทั่วไปมนุษย์ใช้ความจริงแบบที่ท่านเรียกว่า “สังจายินิเวส” ในการจัดความสัมพันธ์ระหว่างกัน “สังจายินิเวส” เป็นความจริงที่เป็นไปตามเหตุผลและผลประโยชน์ของผู้ชนะในแต่ละช่วงเวลา แต่ท่านเสนอว่ามนุษย์ควรจะใช้ความจริงตามธรรมชาติที่ “พระเจ้า” ใช้จัดสรรพสิ่งทั้งหลายมาจัดความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ในสังคมการเมือง ซึ่งพุทธทาสภิกขุเรียกว่า “ธรรมสังจายะ” อันได้แก่ ธรรมสังจายะเรื่องสังคมนิยม การทำหน้าที่ และการไม่กอบโกยส่วนเกิน ระบบความสัมพันธ์ใดก็ตามที่นำเอาความจริงตามธรรมชาติ (ธรรมสังจายะ) มาใช้ในการจัดระเบียบตัวตนและความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ในสังคมได้ ระบบความสัมพันธ์นั้นก็ถือว่าเป็นระบบการเมืองแบบธัมมสังคมนิยม ดังนั้น ธัมมสังคมนิยมจึงสามารถปรากฏอยู่ในการปกครองรูปแบบใดก็ได้ และสามารถนำไปปฏิบัติได้ในทุกระดับความสัมพันธ์ ไม่จำกัดว่าจะต้องเป็นระบบความสัมพันธ์ที่จัดโดยอาศัยกลไกอำนาจของรัฐเท่านั้น

สาขาวิชา.....รัฐศาสตร์.....ลายมือชื่อ.....
ปีการศึกษา.....2553.....ลายมือชื่อ อ.ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์.....

4981904624 : MAJOR POLITICAL SCIENCE

KEYWORDS: BUDDHADASA BHIKKHU / POLITICS / DHAMMIC SOCIALISM / DHAMMA

NITI MANEEKARN: POLITICS AS GOD'S WILL: UNDERSTANDING POLITICS
FROM THE VIEWPOINT OF BUDDHADASA BHIKKHU. THESIS ADVISOR:
ASSOC.PROF.VERA SOMBUNE, Ph.D., 308 pp.

This dissertation is aimed to understand the meaning of "politics" and the relations between "politics" and "God" from the viewpoints of Buddhadasa Bhikkhu by using a framework constructed from his concept of 'human language – dhamma language' to explain the idea of Dhammic Socialism as he proposes. The results of this study suggests that, according to Buddhadasa Bhikkhu's view, all living beings possess political actions, which are the acts and expressions of struggling, striving and adapting led by the instinct of the self. Therefore, the meaning of "politics" is the organization of all living beings which possess political actions so that they may co-exist peacefully. In the case of human beings, Buddhadasa Bhikkhu thinks that in general human beings use the kind of truths which he calls 'saccabhinivesa' in organizing their mutual relations. 'saccabhinivesa' refers to the truths which conform to the reasons and interests of "the winners" in each particular period. However, he suggests that human beings should use the truths of nature that "God" employs in organizing all things, to manage their relationships. Buddhadasa Bhikkhu calls this kind of truths 'dhammasacca,' which includes the dhammasacca of socialism, the performance of duty and the abstention from surplus. Any system of relationship which apply the truths of nature (dhammasacca) in regulating the selves and human relationships may be considered "the political system of Dhammic Socialism". Thus, Dhammic Socialism can exist in any form of government, and can be practiced in all levels of relationship without having to be regulated only by the state power.

Field of Study :Political Science.....

Student's Signature

Niti Maneekarn

Academic Year :2010.....

Advisor's Signature

Vera Sombune

กิตติกรรมประกาศ

หลังจากตัดสินใจลาออกจากงานเพื่อที่จะใช้เวลากับการศึกษาอย่างเต็มที่ ผู้วิจัยได้รับโอกาสจากบัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยในการสนับสนุนทางด้านเงินทุน นั่นคือ เงินทุนอุดหนุนการศึกษาระดับบัณฑิตศึกษาจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยเพื่อเฉลิมฉลองวโรกาสที่พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวทรงเจริญพระชนมายุครบ 72 พรรษา ด้วยเงินทุนดังกล่าวจึงทำให้ผู้วิจัยสามารถยังชีพและศึกษาค้นคว้าได้ดังที่มุ่งหมาย จึงขอขอบคุณบัณฑิตวิทยาลัยเป็นอย่างสูงไว้ ณ ที่นี้ และผู้วิจัยขอขอบพระคุณอาจารย์วาระ สมบูรณ์ ที่กรุณาได้รับเป็นอาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์ ข้อคิดเห็น คำแนะนำ และประสบการณ์จากการได้พูดคุยกับท่านอาจารย์เป็นสิ่งที่มีความค่ายิ่งสำหรับผู้วิจัย ขอขอบพระคุณอาจารย์ไชยันต์ ไชยพร อาจารย์ในด้านปรัชญาการเมืองคนแรกในชีวิตของผู้วิจัย ที่กรุณาได้รับเป็นประธานกรรมการและให้คำแนะนำที่เป็นประโยชน์ในการปรับปรุงวิทยานิพนธ์ ขอขอบพระคุณอาจารย์สุวรรณา สถาอานันท์ ที่คอยตั้งคำถามและเสนอแนะให้ผู้วิจัยพิจารณาถึงความสำคัญของบริบท ขอขอบพระคุณอาจารย์สมบัติ จันทร์วงศ์ ที่ได้ชี้แนะเรื่องแนวทางการศึกษาและการวิพากษ์ในเชิงทฤษฎี ขอขอบพระคุณอาจารย์เดชา ตั้งสีฟ้า สำหรับการกระตุ้นให้ผู้วิจัยขุดคิดเรื่องญาณวิทยาและภววิทยาในทางพระพุทธศาสนา

ขอขอบคุณคุณพ่อสมนึกและคุณแม่ทัศนีย์ มณีกาญจน์ ที่เป็นทั้งกำลังใจและแรงบันดาลใจในการศึกษาของลูกตลอดมา ลูกขอโน้มระลึกถึงพระคุณของคุณพ่อและคุณแม่ตลอดไป ขอขอบคุณอาจารย์คณะรัฐศาสตร์ทุกท่านที่แม้ไม่ได้เป็นกรรมการสอบวิทยานิพนธ์ของผู้วิจัย แต่ก็เป็นผู้ที่มอบความรู้ทางรัฐศาสตร์แก่ผู้วิจัยอย่างเต็มที่ กัลยาณมิตรทุกคน พี่เหม่ม พี่น้อย เซฟ จี๋ น้องบี วิว ชัย พี่เหว่า แป้น ปี เตี้ย โต นิค ศร รวมถึงอีกหลายท่านที่ไม่ได้เอ่ยชื่อในที่นี้ ขอขอบคุณและขอบใจนุ้ยที่ดูแลเป็นอย่างดี ขอขอบคุณลูกอิง ที่ถึงแม้อยู่เฉยๆ พ่อก็มีกำลังใจในการทำงานแล้ว ขอขอบคุณอาจารย์พรศักดิ์ ผ่องแผ้วและคุณยายล้วน บำรุงเพชร หากไม่มีท่านทั้งสองก็ยากที่ผู้วิจัยจะมีวันนี้ได้ สุดท้ายขอกราบขอบพระคุณความฝันประหลาดในคืนวันที่ 19 ธันวาคม พ.ศ.2553

สารบัญ

	หน้า
บทคัดย่อภาษาไทย.....	ง
บทคัดย่อภาษาอังกฤษ.....	จ
กิตติกรรมประกาศ.....	ฉ
สารบัญ.....	ช
บทที่ 1 บทนำ	
ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา.....	1
วิทยานิพนธ์และงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง.....	24
วัตถุประสงค์ในการศึกษา.....	31
วิธีการศึกษา.....	31
ประโยชน์ที่ได้รับจากการศึกษา.....	31
บทที่ 2 แนวทางในการทำความเข้าใจตัวบทของพุทธทาสภิกขุ	
การทำความเข้าใจพุทธธรรมก่อนหน้าพุทธทาสภิกขุ.....	33
แนวทางการตีความของพุทธทาสภิกขุ.....	37
การทำความเข้าใจพุทธธรรมโดยกรอบแนวคิด “ภาษาคน-ภาษาธรรม”.....	40
กรอบแนวคิดในการทำความเข้าใจตัวบทของพุทธทาสภิกขุ.....	49
บทที่ 3 การก่อตัวและพัฒนาการของความคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุ	
การก่อตัวและพัฒนาการของความคิดทางการเมือง.....	54
สรุปภาพรวมของบท.....	105
บทที่ 4 ความเข้าใจและข้อสงสัยที่มีต่อความคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุ	
ความเข้าใจและข้อสงสัยในเรื่อง “ศีลธรรมกับการเมือง”.....	108
ความเข้าใจและข้อสงสัยในเรื่อง “สถานะของธัมมิกสังคมนิยม”.....	113
ความเข้าใจและข้อสงสัยในเรื่อง “ผู้ปกครอง”.....	129
ความเข้าใจและข้อสงสัยในเรื่อง “ความรุนแรงและวิธีการแบบเผด็จการ”.....	135
ความเข้าใจและข้อสงสัยในเรื่อง “ส่วนเกินและการจัดการส่วนเกิน”.....	139

บทที่ 4 ความเข้าใจและข้อสงสัยที่มีต่อความคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุ (ต่อ)	
ความเข้าใจและข้อสงสัยในเรื่อง “การแก้ปัญหาที่ปัจเจกบุคคล”	144
ความเข้าใจและข้อสงสัยในเรื่อง “การนำไปปฏิบัติได้จริง”	148
ความเข้าใจและข้อสงสัยในเรื่อง “การสร้างธัมมิกสังคมนิยม”	154
ข้อสังเกตบางประการ	162
บทที่ 5 การเมืองของมนุษย์: ตัวตนและการจัดตัวตน	
การเมืองไม่ใช่เพียงเรื่องของมนุษย์	164
ตัวตน: ต้นกำเนิดของการกระทำทางการเมือง	165
ตัวตนของมนุษย์ตามสัตยชาติญาณ	169
ตัวตนที่เกิดจากอวิชชาปรุงแต่ง	175
ตัวตนที่เกิดจาก “การศึกษาเล่าเรียนอบรมแวดล้อม”	181
การปรุงแต่งตัวตนของมนุษย์	184
การเมืองในฐานะระบบการจัดตัวตน	192
การเมืองของมนุษย์ในโลกวัตถุนิยม	206
สรุปภาพรวมของบท	210
บทที่ 6 การเมืองตามเจตนารมณ์ของพระเจ้า	
การเมืองตามแบบของพระเจ้า	212
แนวคิดพื้นฐาน	217
‘พระเจ้า’ ในระดับสัตยชาติญาณ	219
‘พระเจ้า’ ในระดับภาษาคน	221
‘พระเจ้า’ ในระดับภาษาธรรม	224
ธรรมธาตุ/ไภวฉยธรรม	227
‘พระเจ้าอิทัปปัจจยตา’	231
เจตนารมณ์ของพระเจ้า	233
ศีลธรรม: สภาวะแห่งสันติภาพ/ปัจจัยแห่งสันติภาพ	237
ธรรมสังจะเรื่องสังคมนิยม	241
ธรรมสังจะเรื่องหน้าที่ตามกฎของธรรมชาติ	246

บทที่ 6 การเมืองตามเจตนารมณ์ของพระเจ้า (ต่อ)	
ธรรมส์จะเรื่องการเมืองไม่เอาส่วนเกิน.....	249
การนำไปปฏิบัติจริง.....	252
ธัมมิกสังคมนิยม.....	254
แนวทางการสร้างธัมมิกสังคมนิยม.....	258
สรุปภาพรวมของบท.....	270
บทที่ 7 สรุปและอภิปรายผลการศึกษา	
สรุปภาพรวมทั้งหมดและอภิปรายผลการศึกษา.....	271
การตอบข้อสงสัยที่มีต่อแนวคิดทางการเมืองของพุทธศาสนิกชน.....	280
รายการอ้างอิง.....	300
ประวัติผู้เขียนวิทยานิพนธ์.....	308

ศูนย์วิทยทรัพยากร
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บทที่ 1

บทนำ

ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา

'การเมือง' เป็นคำที่มีความกำกวมและชวนให้สับสนอย่างมาก ตลอดประวัติศาสตร์ที่ผ่านมา คำว่าการเมืองถูกนิยามความหมายและถูกอธิบายในหลายแง่มุม หลายครั้งพบว่าความหมายต่างๆ เหล่านี้มักยืดยาวอยู่ในพรมแดนที่ตรงข้ามกันเสียด้วยซ้ำ เช่น การเมืองอาจเกี่ยวข้องกับเรื่องสาธารณะ ขณะเดียวกันการเมืองก็อาจเป็นเรื่องส่วนตัว, การเมืองอาจหมายถึงสิ่งที่จับต้องมองเห็นได้ ขณะเดียวกันการเมืองก็อาจหมายถึงสิ่งที่หลบซ่อนอำพรางและพรางมัว, การเมืองเป็นสิ่งที่สามารถนำพามนุษย์ไปสู่ความดีสูงสุด ขณะเดียวกันการเมืองก็อาจเป็นปีศาจที่ร้ายกาจที่สุด, การเมืองอาจนำไปสู่การแก้ปัญหาของสังคม ขณะเดียวกันการเมืองก็อาจเป็นต้นเหตุของปัญหา, การเมืองอาจเป็นผลผลิตของมนุษย์ ขณะเดียวกันการเมืองก็อาจเป็นผลผลิตของธรรมชาติ ก็ได้

Aristotle บิดาแห่งวิชารัฐศาสตร์ อธิบายไว้ว่าการเมืองเป็นเรื่องของมนุษย์ไม่ใช่เรื่องของเทพเจ้าและไม่ใช่เรื่องของวัตถุสิ่งของหรือสิ่งมีชีวิตประเภทอื่นในธรรมชาติ และการเมืองนั้นมีความเกี่ยวพันอย่างแนบแน่นกับสิ่งที่เขาเรียกว่าเมือง (polis) อันเป็นสิ่งที่จำเป็นต่อการบรรลุถึงความสมบูรณ์สูงสุดหรือจุดหมายปลายทาง (telos) ของความเป็นมนุษย์ พูดอีกอย่างได้ว่า มนุษย์สามารถจะแสวงหาความสุข (eudaimonia) และฝึกฝนตนเองเพื่อให้งังเกิดปัญญาได้ภายในเมืองหรือนคร (polis) เท่านั้น ทั้งนี้เนื่องจากมนุษย์จะสามารถแสวงหากรอบของความดีความชั่วหรือความยุติธรรมสากลได้จากการใช้ชีวิตร่วมกับผู้อื่น ดังนั้น การได้มาซึ่งความสุขของมนุษย์* จึงไม่สามารถเกิดขึ้นภายในชีวิตของมนุษย์ที่ดำรงอยู่แบบปัจเจกชนได้เลย เหตุนี้เอง มนุษย์จึงเป็นสัตว์ที่ธรรมชาติกำหนดให้มีชีวิตอยู่ในเมือง**

* Aristotle อธิบายว่าการมีความสุขก็คือการมีคุณธรรม (arête/virtue) ตัวอย่างเช่น “ดูคล้ายกับทุกอย่างที่ผู้คนกระทำนั้นต้องการที่จะไปสู่ความสุข บางทีนั้นอาจถือว่าเป็นคุณธรรม” โปรดดู Nicomachean Ethics book I ใน J.L. Creed and A.E. Wardman. 2003. *The Philosophy of Aristotle*. U.S.A.: Signet Classic, p. 320-325.

** Aristotle กล่าวว่า “เมืองจึงเกิดขึ้นตามธรรมชาติและมนุษย์โดยธรรมชาติแล้วเป็นสัตว์เพียงชนิดเดียวที่ถูกออกแบบเพื่อการอาศัยในเมือง หากไม่เป็นเรื่องของความบังเอิญแล้ว คนที่โดยธรรมชาติไม่ได้อยู่ในเมืองนั้น ถ้าไม่ได้เป็นสัตว์ป่าที่ด้อยกว่ามนุษย์ ก็จะต้องเป็นสิ่งที่ดีไปกว่ามนุษย์ และเขาจะเป็นเหมือนมนุษย์ที่ถูกกล่าวหาโดยไฮเมอรัว่า ปราศจากตระกูล ปราศจากกฎ ปราศจากบ้าน คนเช่นนั้นลุ่มหลงปรารถนาในสงคราม

Aristotle อธิบายถึงเหตุผลที่ธรรมชาติสร้างมนุษย์ให้มีชีวิตอยู่ในเมืองว่าเป็นเพราะมนุษย์มีความแตกต่างไปจากสัตว์ประเภทอื่น นั่นคือ มนุษย์เป็นสัตว์เพียงชนิดเดียวที่มีความสามารถในการกล่าวถ้อยคำ (speech) ในขณะที่สัตว์อื่นๆ ทำได้เพียงแค่การแผดเสียงร้องแสดงถึงความเจ็บปวดหรือความพึงพอใจหรือแสดงนัยดังกล่าวไปให้สัตว์ตัวอื่นในฝูงรับรู้แต่เพียงเท่านั้น นอกจากนี้ การกล่าวถ้อยคำของมนุษย์นั้น นอกจากจะเป็นการบ่งชี้ถึงสิ่งที่เป็นประโยชน์หรือสิ่งที่เป็นโทษแล้ว ยังสามารถบ่งบอกได้ถึงสิ่งที่ยุติธรรมและไม่ยุติธรรม Aristotle กล่าวว่า “เมื่อเปรียบเทียบกับสัตว์อื่นแล้วมันย่อมเป็นข้อเท็จจริงที่ว่ามนุษย์เป็นเพียงสัตว์ประเภทเดียวที่มีการตระหนักในเรื่องของความดีและความชั่ว ความยุติธรรมและความไม่ยุติธรรม และการมีความสัมพันธ์ร่วมกันในความคิดเช่นนั้นเองที่นำไปสู่การสร้างครอบครัวและพัฒนากลายเป็นเมืองไปในที่สุด”¹

ฉะนั้นแล้ว การเมืองสำหรับ Aristotle จึงเป็นเรื่องของการเข้ามารวมกันฉันมิตร (partnership) ของมนุษย์โดยมีจุดประสงค์เพื่อที่จะนำไปสู่ความดีที่สูงกว่าสถานะก่อนหน้าที่จะมีการรวมตัวนั้น ดังที่เขาได้กล่าวไว้ว่า “เราจะเห็นได้ว่าเมืองทุกเมืองเป็นการรวมตัวกันฉันมิตรในรูปแบบหนึ่ง”² เริ่มตั้งแต่มนุษย์ผู้ชายและผู้หญิงรวมตัวกันจนเกิดสถานะของครอบครัวขึ้นมา ครอบครัวแต่ละครอบครัวมีการรวมตัวกันจนเกิดสถานะชุมชนหมู่บ้านขึ้นมา และชุมชนหมู่บ้านแต่ละชุมชนหมู่บ้านมีการรวมตัวกันจนเกิดสถานะของเมืองขึ้นมา โดย Aristotle อธิบายไว้ว่าสถานะของเมืองนั้นสมบูรณ์เพียงพอแล้วที่จะทำให้มนุษย์สามารถมีชีวิตที่ดีได้ ความสัมพันธ์ฉันมิตรจึงสมบูรณ์อยู่ในสถานะของเมือง*

ด้วยเหตุที่การเมืองเป็นเรื่องซึ่งเกี่ยวกับการรวมตัวกันของมนุษย์ โดยเริ่มตั้งแต่มนุษย์ในฐานะปัจเจกบุคคลรวมตัวกันเป็นครอบครัวไปจนถึงมนุษย์ในฐานะสมาชิกของเมืองอันเป็นการ

เขาอยู่ด้วยตัวเขา เหมือนชิ้นส่วนในเกมสตีที่แยกออกไปต่างหาก” โปรดดู Politics book I ใน J.L. Creed and A.E. Wardman. *The Philosophy of Aristotle*. U.S.A.: Signet Classic, p. 432.

¹ เรื่องเดียวกัน.

² เรื่องเดียวกัน, หน้า 429.

* ดังที่เขากล่าวว่า “การรวมตัวกันของหลายชุมชนหมู่บ้านกลายเป็นเมือง และเมื่อเป็นเช่นนั้น กระบวนการได้สมบูรณ์แล้ว มันคือการรวมตัวที่มาถึงจุดสูงสุดของความเพียงพอในตัวเอง (self-sufficiency) แม้ในตอนแรกเริ่มประชาชนอาจจะมีชีวิตอยู่ได้ แต่การเกิดมันขึ้นครั้งนี้ประชาชนสามารถมีชีวิตที่ดีได้ ดังนั้นเมืองทุกเมืองจึงเป็นธรรมชาติ นับตั้งแต่การสัมพันธ์รวมตัวครั้งแรกเป็นไปโดยธรรมชาติ เมื่อนั้นเป็นจุดสิ้นสุดหรือเป็นเป้าหมายที่พวกเขามุ่งหวัง และคำว่าธรรมชาตินั้นก็หมายถึงจุดหมายปลายทาง ดังที่เราพูดกันว่าธรรมชาติของสิ่งๆ หนึ่งนั้น ต่อเมื่อเราพิจารณาในสิ่งที่มีมันจะเป็นเมื่อมันพัฒนาตัวอย่างสมบูรณ์แล้ว ไม่ว่าจะกับคน, ม้า และบ้าน” เรื่องเดียวกัน, หน้า 431.

รวมตัวที่ผนวกเอาการรวมตัวทั้งหมดเอาไว้ด้วยกัน ดังนั้น การเมืองจึงเกี่ยวพันกับทุกด้านทุกมิติของชีวิตมนุษย์ไปโดยปริยาย นับตั้งแต่เรื่องของการจัดการทรัพยากร การเลี้ยงดูบุตร หรือแม้กระทั่งการครองชีวิตคู่ เป็นต้น ดังที่เขากล่าวไว้ใน *Politics* ว่า “ตอนนี้ เรามีความคิดที่ชัดเจนเกี่ยวกับส่วนประกอบต่างๆ ของเมืองแล้ว อย่างแรกที่เราต้องทำคือการพูดถึงการจัดการในทรัพยากร, หรือครัวเรือน เนื่องจากทุกๆ เมืองจะต้องประกอบด้วยครัวเรือนจำนวนมาก”³ และ “ในกรณีของครัวเรือน องค์ประกอบที่สำคัญที่สุดได้แก่ นายกับทาส, สามีและภรรยา, พ่อกับลูก งานของเราคือการตรวจสอบแต่ละคู่จากกลุ่มทั้งสามนี้และมองให้เห็นว่าสิ่งที่มันหมายความว่าถึงและสิ่งที่มันควรจะเป็น ในหัวข้อเหล่านี้ได้แก่ ศิลปะในการเป็นนาย, ศิลปะในการมีชีวิตคู่, และศิลปะในการเลี้ยงดูลูก”⁴

อย่างไรก็ตาม ความหมายของการเมืองเปลี่ยนแปลงไปอย่างมากในยุคสมัยใหม่ที่มีการก่อตัวขึ้นของวิทยาศาสตร์กระแสหลักซึ่งอยู่ภายใต้บรรทัดฐานของแนวคิดแบบปฏิฐานนิยม ความหมายของการเมืองถูกลดทอนเหลือเพียงเรื่องที่เกี่ยวข้องกับรัฐและการปฏิบัติการของอำนาจรัฐเท่านั้น กล่าวคือ การเมืองคือเรื่องของรัฐและการใช้อำนาจรัฐ, การเมืองเป็นกระบวนการทำการตัดสินใจร่วมกันโดยใช้อำนาจที่เป็นทางการ, การเมืองเป็นการจัดสรรทรัพยากรที่มีอยู่จำกัดโดยรัฐไปจนถึงการนิยามว่าการเมืองเป็นเรื่องของชนชั้นนำที่กุมอำนาจรัฐ เป็นต้น ฉะนั้น ความหมายของการเมืองในยุคสมัยใหม่จึงไม่ได้ครอบคลุมไปในทุกมิติของชีวิตมนุษย์ดังเช่นในสมัยกรีกโบราณอีกต่อไป เนื่องจากมีการลากเส้นแบ่งอย่างชัดเจนระหว่างสิ่งที่เป็นการเมืองและสิ่งที่ไม่เป็นการเมืองระหว่างความเป็นสาธารณะและความเป็นส่วนตัว ระหว่างการตัดสินใจโดยส่วนรวมและการตัดสินใจเลือกส่วนตัว ระหว่างการบังคับโดยอำนาจและการเลือกอย่างเสรี นอกจากนี้ ยุคสมัยใหม่ยังไม่มีเชื่อในเรื่องที่ว่ามนุษย์จะมีและบรรลุถึงความสมบูรณ์ของมนุษย์ได้โดยอาศัยการเมือง โดยเฉพาะอย่างยิ่งความเชื่อของนักคิดฝ่ายเสรีนิยม

สาเหตุที่การให้ความหมายของการเมืองมีความเป็นรูปธรรมชัดเจนขึ้นนั้นเป็นผลจากอิทธิพลของแนวคิดแบบปฏิฐานนิยมที่มองว่าสิ่งที่จะมีความหมายในเชิงการอธิบายได้หรือสิ่งที่สามารถถือว่าเป็นความรู้นั้นย่อมจะต้องสามารถยืนยันได้โดยประสาทสัมผัสหรือประสบการณ์ หากไม่สามารถยืนยันด้วยวิธีการดังกล่าวแล้ว สิ่งที่ศึกษานั้นย่อมไม่ใช่ความจริงหรือความเท็จ แต่มันเป็นเพียงสิ่งที่ไร้ความหมายเท่านั้น⁵ (ดังนั้นสำหรับมุมมองของกลุ่มนี้ ทฤษฎีทางศีลธรรมจึงเป็นเรื่องไร้สาระทางอภิปรายเพราะว่ามันเป็นไปได้ที่จะไปลดทอนสิ่งที่น่าปรารถนาทางศีลธรรม

³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 433.

⁴ เรื่องเดียวกัน.

⁵ Peter Halfpenny. 2001. Positivism in the Twentieth Century. in *Handbook of Social Theory*. (edited by George Ritzer and Barry Smart). London: Sage, p. 373.

มาสู่ความรู้แบบศาสตร์ที่เกี่ยวข้องกับความจริง) ที่สำคัญก็คือ แนวคิดแบบปฏิฐานนิยมมีความเชื่อและเข้าใจว่าศาสตร์จะต้องมีความเป็นกลาง ไม่มีเรื่องของค่านิยมเข้ามาเกี่ยวข้องในกระบวนการศึกษาอีกด้วย⁶

ดังนั้น ในยุคสมัยใหม่ การสร้างองค์ความรู้ทางรัฐศาสตร์จึงต้องมีวัตถุประสงค์แห่งการศึกษา (object of study) ในลักษณะเดียวกับวิชาอย่างวิทยาศาสตร์และศาสตร์อื่นๆ อาจกล่าวในเชิงเปรียบเทียบได้ว่า หากวัตถุประสงค์แห่งการศึกษาของวิชาดาราศาสตร์คือดวงดาวและเทหวัตถุบนท้องฟ้า วัตถุประสงค์แห่งการศึกษาของวิชารัฐศาสตร์ก็คือการเมืองนั่นเอง ด้วยเหตุดังกล่าวนี้รัฐศาสตร์กระแสหลักจึงต้องพยายามที่จะกำหนดความหมายหรือนิยามการเมืองให้มีลักษณะเป็นวัตถุประสงค์ (objective) ที่สามารถจับต้อง สัมผัส รับรู้ได้ด้วยประสาทสัมผัส สามารถวัดค่า และพิสูจน์ได้ พูดอีกอย่างได้ว่า การเมืองไม่ได้ต่างไปจากดวงดาวในลักษณะที่มีความเป็นวัตถุประสงค์ที่มีกฎเกณฑ์ที่แน่นอนตายตัวและสามารถทำความเข้าใจได้อย่างตรงไปตรงมาและเป็นกลาง การนิยามการเมืองในยุคสมัยใหม่จึงเป็นเสมือนนิยามเชิงปฏิบัติการ (operational definition) ที่มีความรัดกุมกระชับ และสามารถระบุได้อย่างชัดเจน เพื่อประโยชน์ในการศึกษา กำหนดขอบเขต และสามารถทดสอบในแบบวิทยาศาสตร์ได้นั่นเอง

ตัวอย่างเช่น Gabriel Almond ที่อธิบายว่า การตัดสินใจทางการเมืองหมายถึง “การตัดสินใจที่เกี่ยวข้องกับปริมณฑลสาธารณะและอำนาจที่เป็นทางการเนื่องจากการเมืองต้องกระทำกับการตัดสินใจสาธารณะภายในสังคม”⁷ ดังนั้น การเมืองจะต้องเกี่ยวข้องและมีผลกับคนจำนวนมากเสมอ เขากล่าวว่าไม่มีการเมืองใดที่เป็นไปอย่างโดดเดี่ยว “ไม่มีการแสดงออกทางการเมืองด้วยตัวเองคนเดียว (political solitaire) การตัดสินใจทางการเมืองจะเกิดขึ้นในขอบเขตของชุมชน บางลักษณะที่เราอาจเรียกว่าระบบการเมือง”⁸ ดังนั้น การกระทำหรือการตัดสินใจใดก็ตามที่เกิดขึ้นภายในปริมณฑลส่วนตัว อย่างเช่น ภายในครอบครัว ระหว่างเพื่อน หรือภายใต้ความสัมพันธ์ที่เป็นไปโดยสมัครใจ การตัดสินใจดังกล่าวย่อมไม่ใช่เรื่องการเมือง⁹

นอกจากการแยกออกอย่างชัดเจนระหว่างปริมณฑลสาธารณะกับปริมณฑลที่เป็นส่วนตัวแล้ว Almond ยังได้แยกระหว่างอำนาจที่เป็นทางการ (อำนาจที่อิงอยู่กับรัฐ) กับอำนาจที่ไม่เป็นทางการออกจากกันอีกด้วย โดยเขามองว่า “การเมืองหมายถึงอำนาจที่เป็นทางการ โดยอำนาจที่เป็นทางการจะใช้กับปัจเจกหรือกลุ่มคนด้วยความคาดหวังว่าการตัดสินใจของพวกเขาจะทำให้เกิดผลอย่างที่ต้องการและได้รับการเคารพเชื่อถือ นั่นคือ การกล่าวว่าทางเลือกต่างๆ ที่เราสนใจ

⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 373.

⁷ Gabriel Almond. 2004. *Comparative Politics*. New York: Pearson Longman Press, p. 1.

⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 2.

⁹ เรื่องเดียวกัน.

ต่างถูกกำหนดเพื่อการผูกมัดหรือบังคับแก่ปัจเจกหรือกลุ่มที่พวกเขาต้องการ” และ “ในบางกรณีกำลังบังคับอาจจะถูกใช้เพื่อให้แน่ใจว่าพวกเขานำไปปฏิบัติ ผู้ที่มีอำนาจทางการเมืองจะเข้าถึงพลังและทรัพยากรเงินตราดังนั้นเขาจึงสามารถใช้อำนาจบังคับให้เป็นตามการตัดสินใจได้”¹⁰ ดังนั้น Almond จึงสรุปว่าหากจะพูดถึงการเมืองแล้ว เราจะต้องอ้างถึงกิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับการควบคุมการตัดสินใจของส่วนรวมระหว่างประชาชนซึ่งอยู่ภายในขอบเขตที่แน่นอน โดยอาจจะควบคุมด้วยอำนาจที่เป็นทางการและใช้การบังคับ ดังนั้นแล้ว การเมืองจึงเป็นเรื่องของการใช้วิธีการและอำนาจที่เป็นทางการในเชิงบังคับ¹¹

นักรัฐศาสตร์อีกท่านหนึ่งคือ David Easton ได้อธิบายความหมายของการเมืองโดยเน้นไปที่บทบาทของรัฐ กล่าวคือ การเมืองเป็นเรื่องของรัฐในฐานะหน่วยการปกครองที่ใช้อำนาจอย่างเป็นทางการในการจัดสรรคุณค่าต่างๆ ไปสู่สังคม ดังนี้

“ข้าพเจ้ากำลังเสนอว่ารัฐศาสตร์เกี่ยวข้องกับทุกทางกับเรื่องอำนาจต่างๆ ถูกจัดสรรไปเพื่อสังคมหนึ่งๆ ไม่ว่าจะชัดเจนและเป็นทางการอย่างกฎหมายหรือถูกนำเสนอในการปฏิบัติที่ตามมาภายหลังอย่างไรก็ตาม มันอาจจะเป็นเรื่องเข้าใจผิดจนต้องเตือนไว้ก่อนว่ารัฐศาสตร์พยายามที่จะเข้าใจวิถีทางที่สังคมได้จัดสรรคุณค่าต่างๆ ของมันในทุกรูปแบบ รัฐศาสตร์นั้นเกี่ยวข้องกับเพียงการจัดสรรทรัพยากรหรือการออกนโยบายโดยอำนาจที่เป็นทางการ”¹² และ “ถ้ารัฐศาสตร์พยายามที่จะสำรวจรูปแบบคุณค่าของสังคม มันก็อาจจะต้องไปรวมเอาสังคมศาสตร์ทั้งหมดเข้ามา นักรัฐศาสตร์มิได้ไปข้องเกี่ยวกับปัญหาที่กว้างขวางเช่นนั้น...ข้าพเจ้ากำลังกล่าวว่าการศึกษาทางรัฐศาสตร์นั้นแตกต่างออกไปเพราะมันพยายามที่จะเปิดเผยหนทางที่คุณค่าต่างๆ ได้รับผลกระทบโดยการจัดสรรด้วยอำนาจที่เป็นทางการแต่เพียงเท่านั้น”¹³

ขณะที่ Harold Lasswell เห็นว่าการศึกษากิจการเมืองคือการศึกษาอิทธิพลและผู้ทรงอิทธิพล¹⁴ ผู้ทรงอิทธิพลคือคนที่สามารถจะครอบครองสิ่งที่พวกเขาต้องการจะครอบครองได้มาก

¹⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 2.

¹¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 3.

¹² David Easton. 1981. *The Political System*. U.S.A.: University of Chicago Press, p. 131.

¹³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 132.

¹⁴ Harold Lasswell. 1936. *Politics: Who Gets What When How*. U.S.A.: Plume, p. 13.

ที่สุด สิ่งที่อยู่ทรงอิทธิพลแสวงหามาครอบครองนั้นอาจจำแนกออกเป็นการได้รับการเคารพเชื่อฟัง, รายได้ และ ความมั่นคงปลอดภัย ซึ่งจะเห็นได้ว่าคนผู้ซึ่งครอบครองสิ่งเหล่านี้มากที่สุดก็คือชนชั้นนำ (elite) ส่วนพวกที่ได้น้อยคือมวลชน (mass)¹⁵ ดังนั้น รัฐศาสตร์จึงเน้นไปที่บทบาทของผู้มีอิทธิพล แต่ทั้งนี้ไม่ได้หมายความว่าไม่สนใจในเรื่องการกระจายคุณค่าต่างๆ ทั้งหมดไปสู่สังคม เขากล่าวว่า “มันเป็นไปไม่ได้ที่จะสนใจคนเพียงไม่กี่คนโดยละเลยคนจำนวนมาก และการเน้นไปที่ความเป็นไปได้ที่คนส่วนน้อยจะได้มากที่สุดนั้นไม่ได้หมายความว่าคนส่วนมากจะไม่ได้ประโยชน์อะไรจากการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองเลย”¹⁶

จากที่ได้กล่าวมาข้างต้นนี้ ย่อมจะทำให้เห็นได้ว่าความหมายของการเมืองที่ปรากฏในยุคสมัยใหม่นั้นน่าจะ ‘จับต้อง’ ได้มากที่สุด เพราะมีการลากเส้นแบ่งอย่างชัดเจนระหว่างสิ่งที่เป็นการเมืองและสิ่งที่ไม่ใช่การเมือง ทำนองเดียวกับที่ Andrew Heywood สรุปไว้ว่าในยุคสมัยใหม่ นั้นการเมืองมักจะถูกนิยามว่าเป็นเรื่องของรัฐ การใช้อำนาจรัฐ การจัดสรรทรัพยากรโดยรัฐ หรือกลุ่มผู้กุมอำนาจรัฐ และสามารถแบ่งแยกได้อย่างชัดเจนระหว่างการเมืองกับสิ่งที่ไม่ใช่การเมือง ซึ่งเกี่ยวข้องโดยตรงกับการแยกเป็นปริมณฑลของสาธารณะกับปริมณฑลส่วนตัว¹⁷ หรือที่เขาเรียกว่า การแบ่งแยกปริมณฑลระหว่างรัฐกับสังคม ดังนั้น การเมืองจึงเป็นเรื่องที่จำกัดอยู่ที่กิจกรรมของรัฐ และรับผิดชอบเฉพาะส่วนที่เป็นการใช้อำนาจรัฐ ในขณะที่ปริมณฑลทางเศรษฐกิจ สังคม เรื่องส่วนตัว วัฒนธรรม ศิลปะ ต่างเป็นส่วนที่ไม่ใช่การเมือง (non-political) เพราะปัจเจกสามารถกระทำและจัดการด้วยตัวเองได้¹⁸

นอกเหนือไปจากความหมายของการเมืองที่กล่าวไปแล้ว ยังพบว่ามีความหมายของการเมืองในอีกลักษณะหนึ่ง ซึ่งไม่ได้อยู่ในรูปแบบของกระแสหลัก นั่นคือ ความหมายของการเมืองตามแนวคิดของสำนักคิดที่อาจจะเรียกอย่างหลวมๆ ได้ว่า หลังสมัยใหม่ (postmodernism) ที่มีมุมมองในเรื่องการเมืองต่างออกไปจากเดิมอย่างมาก นั่นคือ การเมืองไม่ใช่เรื่องธรรมชาติอีกต่อไป ความหมายของการเมืองที่เป็นกลางไม่มีอยู่ ความหมายของการเมืองเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นภายใต้ความเชื่อ คุณค่า หรือเงื่อนไขบางอย่างของสังคมในแต่ละยุคสมัย เป็นต้น นอกจากนี้ นักคิดในกลุ่มดังกล่าวยังปฏิเสธการลากเส้นแบ่งระหว่างเรื่องส่วนตัวของปัจเจกกับเรื่องส่วนรวมสาธารณะ ในแบบของสมัยใหม่ ปฏิเสธการแบ่งแยกอำนาจที่ผูกติดอยู่กับอำนาจของรัฐออกไปจากอำนาจของเอกชน ปฏิเสธการแบ่งอำนาจที่เป็นทางการออกไปจากอำนาจที่ไม่เป็นทางการ และไม่ได้มอง

¹⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 26.

¹⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 26.

¹⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 20.

¹⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 21.

ว่ามนุษย์เป็นผู้ครอบครองและใช้อำนาจ แต่เป็นอำนาจต่างหากที่สามารถทำงานได้ด้วยตัวเอง และควบคุมบงการมนุษย์ เป็นต้น

แนวคิดหลังสมัยใหม่ไม่ได้มองว่าการเมืองคือเรื่องของการใช้อำนาจรัฐและการเมืองไม่ได้เป็นการจัดสรรผลประโยชน์หรือจัดสรรคุณค่าเพื่อตอบสนองความต้องการของทุกฝ่ายอย่างเป็นธรรมอีกต่อไป แต่การเมืองเป็นเรื่องของความสัมพันธ์เชิงอำนาจในความหมายที่ลึกกว่าการเข้าใจอำนาจตามความเข้าใจในแบบกระแสหลัก กล่าวคือ อำนาจไม่ได้เป็นเพียงเรื่องของอำนาจรัฐหรืออำนาจการปกครองที่เป็นทางการ แต่อำนาจในมุมมองของพวกหลังสมัยใหม่แผ่ซ่านและเคลื่อนไหวอย่างซับซ้อนอยู่ในชีวิตประจำวันของมนุษย์ที่คุ่นชินอยู่ทุกวัน ตัวอย่างเช่น ความสัมพันธ์เชิงอำนาจจะระหว่างเพื่อนร่วมงาน, ความสัมพันธ์เชิงอำนาจจะระหว่างครูกับนักเรียน, ความสัมพันธ์เชิงอำนาจจะระหว่างหมอกับคนไข้ หรือ แม้กระทั่งความสัมพันธ์เชิงอำนาจจะระหว่างคนที่เล่นกัน¹⁹

Michel Foucault ได้กล่าวถึงอำนาจในทัศนะของสำนักคิดหลังโครงสร้างนิยมไว้ 4 ลักษณะ ได้แก่ ลักษณะแรก เขาได้ตั้งคำถามต่อความสัมบูรณ์ของอำนาจ กล่าวคือ แทนที่จะเข้าใจว่าการใช้อำนาจนั้นเป็นรูปแบบของการที่คนๆ หนึ่งครอบครองและใช้อำนาจกระทำต่อผู้อื่นได้ เขากลับมองว่าอำนาจไม่ใช่สิ่งที่สามารถครอบครองได้ แต่อำนาจเป็นสิ่งที่เกี่ยวเนื่องอยู่กับการใช้ ลักษณะที่สอง อำนาจไม่ได้ดำรงอยู่เพื่อใช้กดทับผู้อื่นอย่างเรียบง่าย เนื่องจากมันไม่มีศูนย์กลาง อำนาจอยู่ในตัวมนุษย์ที่จะใช้อำนาจนั้นไปกดทับผู้อื่น แต่กลับเป็นตัวมนุษย์เองที่ถูกสร้างหรือก่อรูปขึ้นผ่านการใช้อำนาจ ลักษณะที่สาม อำนาจไม่ได้เป็นเพียงแค่การใช้อำนาจผ่านตัวกลางอย่างความคิดหรือภาษาหรือผู้ครอบครองวิธีการผลิตเท่านั้น แต่ยังเป็นการกระทำโดยตรงต่อร่างกายด้วยเหตุนี้เอง เขาจึงแทนที่ความสนใจของมาร์กซิสม์ในเรื่องการสร้างอุดมการณ์ ด้วยการเน้นไปที่เทคโนโลยีการเมืองของร่างกาย (political technology of the body) อันเป็นการวิเคราะห์อำนาจแบบจุลกายภาพ (micro-physics) และลักษณะที่สี่ เขากล่าวถึงอำนาจแห่งระบบระเบียบ (disciplinary power) ที่ถูกใช้ผ่านกลไกของระเบียบทั้งหมดที่ดำรงอยู่ในสังคม*

นอกจากนี้ Foucault ได้กล่าวถึงการเมืองในอีกลักษณะหนึ่งที่เป็นกรปฏิบัติกรของอำนาจวาทกรรมที่เกี่ยวข้องโดยตรงกับร่างกายมนุษย์ โดยเขาเรียกว่า ชีวะการเมือง (Biopolitics) แนวคิดนี้เกิดจากการที่เขาพบว่า อัตบุคคล (subjectivity) จะถูกปรับให้เป็นรูปเป็นร่างในแบบที่ร่างกายของปัจเจกถูกกระทำโดยเทคโนโลยีแห่งระบบระเบียบ (disciplinary technologies)

¹⁹ ไปรอดดู บทสนทนาเรื่อง “มองหลากมุมโพสตีโมเดิร์น” ระหว่าง นพพร ประชากุล กับ ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิชช์ ใน ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิชช์. 2546. เชิงอรรถวัฒนธรรม. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิภาษา, หน้า 178.

* ตัวอย่างเช่น ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ รูปแบบทางสถาปัตยกรรม หรือ เทคนิคการปฏิบัติต่างๆ เป็นต้น ไปรอดดู Andrew Barry. 2006. Michel Foucault. in Palgrave Advances in Continental Political Thought. (edited by Terrell Carver and James Martin). London: Palgrave Macmillan, p. 250.

ร่างกายมนุษย์จะเป็นศูนย์กลางของคำถามที่ว่าตัวตนนี้คือใคร เพราะปัจเจกแต่ละคนต่างถูกจำแนก จัดแบ่งและจัดประเภทในลักษณะทางร่างกายและหน้าที่ของร่างกายของพวกเขา ตัวอย่างเช่น ผู้หญิง ซึ่งโดยทั่วไปแล้วจะมีประสบการณ์ของความเป็นอัตบุคคล (subjectivity) ที่แตกต่างไปจากผู้ชาย เด็ก หรือผู้สูงอายุ โดยความเป็นอัตบุคคลดังกล่าวจะส่งผลต่อมนุษย์ว่าจะมองตัวเองอย่างไรและถูกมองโดยผู้อื่นอย่างไร ดังนั้น เราอาจจะเข้าใจถึงการสร้างอัตบุคคลของผู้หญิงได้ไม่ยากหากลองจินตนาการว่ารูปภาพของหญิงสาวที่รูปร่างผอมบางอย่างไม่น่าเชื่อที่อยู่บนหน้าปกนิตยสารจะส่งผลให้เด็กผู้หญิงคิดว่าการจะทำตัวเองให้ดีขึ้นจะต้องเลียนแบบรูปร่างในหน้าปกหนังสือ ทั้งที่ในความเป็นจริงแล้วมันไม่ได้หมายถึงการมีสุขภาพที่ดีหรือว่าจะเป็นไปได้จริง²⁰ เป็นต้น

นอกจากการอธิบายถึงความหมายของคำว่า ‘การเมือง’ แล้ว นักคิดบางคนยังเสนอให้ล้มเลิกแนวคิดหรือการค้นหาความหมายในเรื่องการเมืองนี้ไปเสีย พร้อมกับเสนอว่าเราควรจะให้ความสนใจกับ ‘ความเป็นการเมือง’ (the political) มากกว่า ‘การเมือง’ (politics) ** Peter Thomas กล่าวถึงความเป็มาโดยสังเขปว่า แนวความคิดดังกล่าวเป็นหนึ่งในรูปแบบของการต่อต้านกับ

²⁰ Geoff Danaher and Jen Webb. 2000. *Understanding Foucault*. London: Sage, p. 124.

** ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร กล่าวถึงเหตุผล 4 ประการ ที่ต้องแยก การเมือง (politics) กับ ความเป็นการเมือง (the political) ออกจากกัน ได้แก่ (1) การเมือง เป็นศัพท์ที่สลับซับซ้อน หากอยู่ติดตัวในความหมายไม่ได้ นอกจากนี้ ความหมายของศัพท์คำว่า การเมือง ยังขึ้นกับศัพท์อื่นๆ อีก และในระบอบประชาธิปไตย ความหลากหลายของสิ่งที่เรียกว่า การเมือง ในระดับหนึ่ง ได้ไปปิดบังสิ่งที่เรียกว่า ความเป็นการเมือง เอาไว้ แต่ในอีกระดับก็แสดงให้เห็นถึง ความเป็นการเมือง ได้เช่นกัน (ตัวอย่างเช่น ความหมายของศัพท์คำว่า การเมือง ก็ปรากฏ ความเป็นการเมือง อยู่ นั่นคือ มีการต่อสู้กันของความหมายแบบต่างๆ ที่หาอยู่ติดตัวไม่ได้) (2) การเมือง ในฐานะการรับรู้ของคนส่วนใหญ่เป็นความหมายเชิงลบ และ วิธีการแก้ไขภาพด้านลบของนักรัฐศาสตร์คือการนำวิธีการศึกษาการเมืองแบบวิทยาศาสตร์ แต่นั่นกลับทำให้การเมืองห่างไกลไปจากชีวิตประจำวันมากขึ้น (ไปสนใจแต่สถาบันทางการเมืองและการเลือกตั้ง) นิยามของ การเมือง ในวิชารัฐศาสตร์เองก็คับแคบเพราะอิงกับแนวคิดเสรีนิยมที่มองว่าการเมืองคือเรื่องสาธารณะไม่ใช่เรื่องส่วนตัว การเมืองจึงถูกลดทอนเป็นเพียงเรื่องการปกครองและบริหารจัดการเท่านั้น (3) การเมืองถูกทำให้กลายเป็นเรื่องเทคนิคกลไก และกลายเป็นกิจกรรมของคนกลุ่มเล็กๆ ที่เรียกว่า นักการเมือง ไม่ใช่เรื่องหลักการหรืออุดมคติอีกต่อไป (4) โลกยุคโลกาภิวัตน์เกิดสำนึกร่วมชุดใหม่ที่ว่า โลกพัฒนามาจนถึงจุดที่ไม่มีความขัดแย้งทางการเมืองอีกต่อไป ไม่มีซ้าย-ขวา โลกกำลังจะเป็นหนึ่งเดียว ในทัศนะของ Chantal Mouffe สำนึกร่วมแบบนี้ไม่เป็นผลดี เนื่องจากจะนำไปสู่การสลายความเป็นการเมืองออกจากการเมือง สำนึกดังกล่าวจะไปลดทอนแนวคิดแบบปฏิปักษ์ (antagonism) อันเป็นสาระสำคัญของการเมือง และเป็นเลือดที่หล่อเลี้ยงความเป็นการเมืองให้ดำรงอยู่ได้ เป็นต้น โปรดดู ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร. 2551. ภาษากับการเมือง/ความเป็นการเมือง. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, หน้า (15)-(38).

ระเบียบโลกใหม่ (new world order) นับแต่ปี ค.ศ.1990 ขบวนการเคลื่อนไหวทางการเมืองและสังคมของศตวรรษใหม่ได้เข้ามาอยู่ในความสนใจของปรัชญาการเมืองโดยเฉพาะในเรื่องธรรมชาติของความเป็นการเมือง (the political) และความสัมพันธ์ระหว่างความเป็นการเมืองกับการเมือง (politics) โดยการถกเถียงในประเด็นดังกล่าวนี้เป็นเสมือนการเปิดโอกาสในการนำไปสู่การปลดปล่อยทางการเมืองอีกครั้งหนึ่ง²¹

ความสัมพันธ์ของ 'การเมือง' (politics) และ 'ความเป็นการเมือง' (the political) อยู่ในลักษณะที่ว่าความเป็นการเมืองนั้นเป็นแก่นแกนและเป็นพื้นฐานสำหรับการเกิดขึ้นของการเมือง ดังนั้น การเมืองจึงอยู่ในฐานะที่เป็นโครงสร้างรูปธรรมของความเป็นการเมืองที่เป็นความจำเป็นและเผยตัวเองให้เห็นภายในการเมืองอยู่เสมอ และที่สำคัญคือไม่มีวิธีการใดที่จะไปทำลายความเป็นการเมืองได้เลย Thomas กล่าวว่าการค้นพบ 'ความเป็นการเมือง' (the political) ของ Carl Schmitt นั้นเป็นเสมือนสัญลักษณ์ของการเริ่มต้นที่ว่านี้

Schmitt มองว่าความเป็นการเมือง (the political) ไม่ได้เป็นสิ่งที่ถูกผลิตสร้างหรือถูกสถาปนาขึ้นหรือถูกกดทับไว้โดยการเมือง (politics) สำหรับเขาแล้ว ความเป็นการเมืองเป็นสิ่งที่สร้างและสถาปนาการเมืองมากกว่า ความเป็นการเมืองแสดงนัยถึงอาณาเขตที่ดำรงอยู่เช่นนั้นและไม่สามารถลดทอนได้อีกในประสบการณ์ของมนุษย์²² ความเป็นการเมืองสำหรับ Schmitt สามารถเข้าใจได้จากกระบวนการระบุและค้นพบถึงระบบการตัดสินที่เฉพาะเจาะจง เขาเห็นว่าความเป็นการเมืองนั้นมีกฎเกณฑ์ที่เป็นลักษณะเฉพาะของตนเอง ซึ่งเราอาจจะเข้าใจในลักษณะดังกล่าวได้จากบริบทอื่นที่ไม่เกี่ยวกับการเมือง ตัวอย่างเช่น ในบริบททางศีลธรรมมีความแตกต่างเฉพาะในขั้นสุดท้ายของการลดทอนซึ่งก็คือความดีและความชั่ว, ในบริบททางสุนทรียศาสตร์มีความแตกต่างเฉพาะซึ่งก็คือความสวยงามและความน่าเกลียดอัปลักษณ์ ในบริบททางเศรษฐศาสตร์มีความแตกต่างเฉพาะซึ่งก็คือกำไรและขาดทุน เป็นต้น ดังนั้นธรรมชาติของความเป็นการเมืองจึงต้องมีลักษณะเฉพาะที่ต่างออกไปจากสิ่งที่กล่าวไปแล้วข้างต้น นั่นคือ ความแตกต่างเฉพาะในขั้นสุดท้ายในบริบทของการเมืองสามารถลดทอนลงเหลือเป็น

²¹ Cited in Peter Thomas. 2009. Gramsci and the political. in *Radical Philosophy* 153 (Jan-Feb), p. 27.

²² เรื่องเดียวกัน.

ความแตกต่างระหว่างมิตรและศัตรู²³ หรือบางครั้งเขากล่าวว่าความเป็นการเมืองมีคุณลักษณะพิเศษอยู่ที่ความสามารถในการแยกมิตรแยกศัตรู²⁴

คำว่า 'ศัตรู' ที่ Schmitt กล่าวถึงนั้น ไม่ได้หมายถึงคู่แข่งหรือคู่แข่งในสถานการณ์ที่พบเห็นได้โดยทั่วไป นอกจากนี้ 'ศัตรู' ตามทัศนะของเขาก็ไม่ได้หมายถึงคู่ปรับส่วนตัวของใครคนใดคนหนึ่งอันเป็นผู้ซึ่งได้รับความเกลียดชังจากคนๆ นั้น ทว่า 'ศัตรู' ตามแนวคิดของ Schmitt จะปรากฏก็ต่อเมื่อมีกลุ่มคนที่แสดงนัยแห่งการต่อสู้กลุ่มหนึ่งเผชิญหน้ากับกลุ่มคนอีกกลุ่มหนึ่งที่แสดงนัยเช่นเดียวกันนั้น ศัตรูในที่นี้จึงหมายความเฉพาะศัตรูสาธารณะ (public enemy) เท่านั้น เขากล่าวว่าทุกสิ่งทุกอย่างจะสัมพันธ์อยู่กับการรวมกลุ่มของคน โดยเฉพาะอย่างยิ่งการรวมกลุ่มในลักษณะของประเทศชาติ ความเป็นศัตรูจะกลายมาเป็นสาธารณะได้ก็ด้วยความสัมพันธ์เช่นนั้น²⁵

ดังนั้น จึงไม่แปลกที่ Schmitt สนับสนุนการขยายแนวคิดและบทบาทของรัฐในรูปแบบของเดนิส ในขณะที่เดียวกันก็ประณามพวกเสรีนิยม (ที่เขาถือว่าพวกนี้มักจะชอบอ้างว่าตัวเองมีความเป็นมนุษย์สูงส่ง) อย่างรุนแรง ด้วยข้อกล่าวหาที่ว่าเสรีนิยมนั้นละทิ้งความเป็นการเมืองเนื่องจากไปเปลี่ยน 'ศัตรู' ให้กลายมาเป็นคู่แข่งกันในทางเศรษฐกิจหรือเป็นคู่แข่งในทางปัญญาเพียงเท่านั้น และสำหรับเขาแล้ว การต่อสู้กันระหว่างศัตรูนั้นไม่ได้เป็นเพียงการกล่าวในเชิงอุปมาเพื่อให้เห็นภาพความขัดแย้งและไม่ได้หมายความถึงศัตรูในเชิงสัญลักษณ์²⁶ แต่ความคิดเรื่องมิตรและศัตรูและการต่อสู้นั้นเข้าใจได้ในแบบรูปธรรมที่สามารถจับต้องได้และดำรงอยู่จริงและมีความหมายตรงตามคำนั้นเพราะมันหมายถึงความเป็นไปได้ในการที่จะฆ่ากันในทางกายภาพจริงๆ (refer to the real possibility of physical killing)²⁷

อย่างไรก็ตาม ความหมายการเมืองของ Schmitt ดูจะขัดแย้งอย่างมากกับนัยความหมายการเมืองของ Leo Strauss ที่มองว่าการกระทำทางการเมืองเกี่ยวข้องกับสิ่งที่ดีงาม โดยมนุษย์

²³ Carl Schmitt. 1932. *The Concept of the Political*, translated by George Schwab. U.S.A.: The University of Chicago Press, p. 26.

²⁴ Heinrich Meier. 2006. *Carl Schmitt and Leo Strauss: the hidden dialogue*. London: University of Chicago Press, p. 94.

²⁵ Carl Schmitt. 1932. *The Concept of the Political*, translated by George Schwab. U.S.A.: The University of Chicago Press, p. 28.

²⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 27.

²⁷ Cited in Renato Cristi. Carl Schmitt. in *Palgrave Advances in Continental Political Thought*. (edited by Terrell Carver and James Martin). London: Palgrave Macmillan, p. 127.

จำเป็นจะต้องแสวงหาความรู้เกี่ยวกับสิ่งที่ดี เพื่อที่ความรู้นั้นจะได้ทำหน้าที่เป็นเสมือนเข็มทิศที่คอยชี้นำการกระทำของมนุษย์ ดังนี้

“การกระทำทางการเมืองทั้งหลายมีเป้าหมายอยู่ที่ทั้งการป้องกันรักษาและการเปลี่ยนแปลง เมื่อปรารถนาที่จะป้องกันรักษา, พวกเราหวังที่จะป้องกันการเปลี่ยนแปลงไปสู่สิ่งเลวร้าย เมื่อปรารถนาที่จะเปลี่ยนแปลง พวกเราต้องการจะนำมาซึ่งบางสิ่งที่ดีกว่าเดิม การกระทำทางการเมืองทั้งหมดจึงถูกชี้นำโดยความคิดบางอย่างเกี่ยวกับสิ่งที่ดีกว่าเดิมหรือเลวกว่าเดิม แต่ความคิดเกี่ยวกับสิ่งที่ดีกว่าหรือเลวกว่านี้บ่งชี้ถึงความดีเกี่ยวกับสิ่งที่ดี การตระหนักรู้ในเรื่องสิ่งที่ดีที่ชี้นำการกระทำของเรายังมีลักษณะเป็นความคิดเห็นอยู่: มันไม่ได้ถูกตั้งคำถามอีกต่อไป แต่ทว่า ในแง่มุมที่สะท้อนมานั้น มันได้พิสูจน์แล้วว่ามันสามารถถูกตั้งคำถามได้ ข้อเท็จจริงที่พวกเราสามารถตั้งคำถามต่อมันได้โดยตรงต่อความคิดเรื่องความดีที่ไม่ได้ถูกตั้งคำถามได้อีกต่อไปนั้น มันเป็นความคิดแบบหนึ่งที่ไม่ใช่ความคิดเห็นแต่เป็นความรู้ การกระทำทางการเมืองทั้งหมดโดยตัวมันเองจึงถูกชี้นำอย่างยิ่งโดยความรู้ในเรื่องสิ่งที่ดี ในชีวิตที่ดี หรือ สังคมที่ดี เมื่อสังคมดีจึงเป็นความดีทางการเมืองที่สมบูรณ์²⁸

ดังนั้น Strauss จึงไม่เห็นด้วยกับแนวทางของ Schmitt เขาวิจารณ์ว่า Schmitt นั้นตกหลุมพรางของแนวคิดแบบ Hobbes โดยมองไม่เห็นเป้าหมายของแนวคิดแบบ Hobbes นั้นอยู่ที่การก้าวข้ามสภาวะสงครามและความเคียดแค้นไปสู่การมีชีวิตรอดและความมั่นคง²⁹ ในขณะที่ตัว Strauss เองมองว่า ถือเป็นความจำเป็นที่จะต้องป้องกันไม่ให้ลัทธิเสรีนิยมปฏิเสธความเป็นการเมือง แต่เขาเห็นว่ามีแต่เพียงการตั้งคำถามประเภทที่ว่าอะไรคือสิ่งที่ถูกต้อง อะไรคือสิ่งที่ผิด อะไรคือความดี อะไรคือความชั่ว อะไรคือสิ่งจะอะไรคือความเท็จ ฯลฯ และค้นหาคำตอบอย่าง

²⁸Leo Strauss.1989. What Is Political Philosophy. in *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*. (edited by Hilail Gildin). U.S.A.: Wayne State University, p. 3.

²⁹ Heinrich Meier. 2006. *Carl Schmitt and Leo Strauss: the hidden dialogue*. London: University of Chicago Press, p. 89.

จริงจัง เพราะสำหรับเขาแล้ว คำถามประเภทนี้เท่านั้นที่จะเป็นหนทางไปสู่การทำให้มนุษย์มีความเป็นมนุษย์ขึ้นมาได้³⁰

นอกจากบรรดานักวิชาการหรือนักปรัชญาการเมืองโดยเฉพาะจากโลกฝั่งตะวันตกจำนวนมากได้นิยาม อธิบาย ไปจนกระทั่งถึงกับเสนอให้ล้มเลิกความสนใจต่อความหมายของการเมืองแล้ว ในฝั่งโลกตะวันออกอย่างในสังคมไทย พระภิกษุสงฆ์ในพุทธศาสนา (อันเป็นกลุ่มบุคคลที่มักจะถูกสังคมไทยกีดกันว่าไม่ควรจะเข้าไปยุ่งเกี่ยวกับการเมือง) จำนวนหนึ่งก็ได้แสดงทัศนะและอธิบายถึงนัยความหมายของการเมืองหรือรูปแบบการเมืองที่พึงปรารถนาต่อสาธารณะไว้ด้วยเช่นกัน ตัวอย่างเช่น พระพรหมคุณาภรณ์ (ประยูร ธมฺมปญฺโญ) ได้อธิบายไว้ว่า มนุษย์เป็นสัตว์ที่มีเจตจำนงและเจตจำนงนั่นเองที่ทำให้มนุษย์มีความคิดและการกระทำปรุงแต่งสร้างสรรค์สิ่งต่างๆ (หรือที่เรียกว่ากระทำกรรม) ทั้งที่เป็นวัตถุและไม่เป็นวัตถุ ตัวอย่างเช่น เทคโนโลยี วิชาการ ศาสตร์ กฎระเบียบ การเมือง เป็นต้น การกระทำดังกล่าวดำเนินไปจนกระทั่งมนุษย์ได้สร้างโลกของมนุษย์ขึ้นมาซ้อนทับกับโลกตามธรรมชาติ³¹ ด้วยเหตุนี้ การเมืองจึงเป็นระบบอย่างหนึ่งที่มนุษย์ปรุงแต่งขึ้นมา โดยเป็นระบบที่เกี่ยวข้องกับการจัดความสัมพันธ์ของหมู่มนุษย์เพื่อให้เกื้อกูลหรือเอื้อต่อการที่บุคคลทุกคนในสังคมการเมืองจะได้เข้าถึงธรรมะ ดังนั้น การจัดระบบการเมืองและเนื้อหาสาระของระบบการเมืองจึงควรที่จะสอดคล้องกับความจริงตามกฎธรรมชาติหรือหลักพุทธธรรม เนื่องจากว่าโลกมนุษย์ไม่สามารถจะหนีพ้นไปจากโลกแห่งความเป็นจริงหรือโลกตามธรรมชาติได้ และหากทำเช่นนั้นได้ย่อมจะทำให้สังคมการเมืองไปสู่จุดหมายคือการอยู่อย่างร่มเย็นเป็นสุข แต่หากมนุษย์ปฏิบัติไม่ถูกต้องสอดคล้องกับกฎธรรมชาติแล้ว โลกย่อมจะเกิดความวิปริต³² เป็นต้น

พระพรหมมิ่งคลาจารย์ (ปัญญา นันทภิกขุ) เป็นภิกษุอีกรูปหนึ่งที่ได้แสดงธรรมเทศนาเกี่ยวกับการเมืองการปกครองอยู่บ่อยครั้ง แม้ท่านจะไม่ได้ให้ความหมายของการเมืองไว้โดยตรง แต่ท่านได้แสดงทัศนะถึงจุดมุ่งหมายของการเมืองว่าเป็นการละตัวตนเพื่อพ้นทุกข์ โดยเฉพาะตัวผู้ปกครองที่จะต้องไม่ประกอบด้วยความเห็นแก่ตัว ดังที่ท่านกล่าวไว้ว่า “พระพุทธองค์ทรงเห็นว่ามนุษย์เราไม่อาจพ้นความทุกข์อย่างแท้จริงได้หากไม่ละตัวตน และมนุษย์ไม่อาจหารัฐที่ดีได้อย่างแท้จริง หากรัฐนั้นมิได้ปกครองด้วยผู้ปกครองที่ละตัวของตน ซึ่งหมายถึงผู้ปกครองที่ยังไม่สามารถ

³⁰ Shadia Drury. 1999. *Leo Strauss and the American Right*. U.S.A.: Palgrave Macmillan, p.93. อ้างถึงใน ศิโรตม์ คล้ามไพบูลย์. 2546. คาร์ล ชมิตท์: อิทธิพลและความเงืบ. *รัฐศาสตร์สาร* ปีที่24 ฉบับที่ 3. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, หน้า 95.

³¹ เจริญชัย จงสมชัย. 2538. *พุทธธรรมและการเมืองกับการพัฒนาประชาธิปไตยในทัศนะของพระธรรมปิฎก (ประยูร ธมฺมปญฺโญ)*. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต. ภาควิชาการปกครอง. บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, หน้า 115.

³² เรื่องเดียวกัน.

สละประโยชน์ส่วนตนเพื่อประโยชน์ส่วนรวมได้”³³ นอกจากนี้ ท่านยังมองว่าการปกครองที่แท้จริงคือการปกครองโดยไม่ต้องปกครอง โดยท่านได้อธิบายไว้ว่า ทุกคนสามารถปกครองตนเองได้ ควบคุมตนเองได้ ไม่ต้องมีระเบียบ ไม่ต้องมีศาล ไม่ต้องมีตำรวจ ไม่ต้องมีอาชญา การปกครองเช่นนี้ถือเป็นธรรมชาติโดย ดั้งนั้น การเมืองที่ดีจะต้องส่งเสริมความดีให้เกิดขึ้นในหมู่ประชาชนและสร้างศีลธรรมให้เกิดขึ้นเพื่อที่ประชาชนสามารถปกครองตนเองได้³⁴ ท่านจึงมีความเห็นว่า “การเมืองกับธรรมะเป็นของคู่กัน แยกกันไม่ออก แยกกันแล้วบ้านเมืองล่มจม เพราะจะไม่มีอะไรเป็นสิ่งยึดเหนี่ยว”³⁵

ในขณะที่ พระมหาจรรยา สุทธิญาโณ อธิบายถึงความหมายของการเมืองว่า การเมืองคือเครื่องมือที่ใช้สร้างประเทศชาติเพื่อให้เกิดความอุดมสมบูรณ์และสร้างประชาชนให้เป็นมนุษย์ที่แท้ โดยอำนาจทางการเมืองและนักการเมือง ผู้ใช้อำนาจทางการเมืองถือเป็นปัจจัยหลักที่มีความสำคัญต่อการขับเคลื่อนกิจการทางการเมืองไปในทิศทางที่อาจจะนำความเจริญก้าวหน้าหรือความหายนะมาสู่ประเทศชาติและประชาชน³⁶ อย่างไรก็ตาม ระบบการเมืองที่ดีย่อมจะยังผลให้ประเทศชาติและประชาชนมีความปลอดภัยและสันติสุข ท่านเห็นว่ารัฐควรกระจายอำนาจการปกครองแก่ประชาชนให้มากที่สุดเท่าที่จะทำได้ แต่ขณะเดียวกันก็ควรจะมีระบบการตรวจสอบการใช้อำนาจในทุกระดับอย่างมีประสิทธิภาพโดยยึดทางสายกลางเป็นหลัก และมีความจำเป็นที่นักการเมืองต้องเอาธรรมะมาเป็นเกราะกำบังตัว ไม่ให้คลุกเคล้าความชั่วได้ง่าย เพราะธรรมะเป็นเครื่องยับยั้งซึ่งใจมิให้ใช้อำนาจไปในทางที่ผิด ดังนั้น ธรรมะจึงเป็นองค์ประกอบสำคัญต่อการสร้างสรรค์ระบบการเมืองให้มีความสมบูรณ์มากขึ้น³⁷

ทว่าคงไม่เป็นเรื่องที่เกิดขึ้นจริงแต่อย่างใด หากจะกล่าวไว้ในบรรดาพระภิกษุสงฆ์ทั้งหมดในประเทศไทยนับแต่อดีตจวบจนกระทั่งปัจจุบัน พุทธทาสภิกขุ³⁸ นั้นเป็นผู้ที่อธิบายถึงความหมายและองค์ประกอบของการเมือง รูปแบบและแนวทางของการเมืองที่ควรจะเป็น รวมไปถึงการ

ศูนย์วิทยพัชรากร จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

³³ ถวัชชัย ธรรมรักษ์. 2539. ทัศนะของพระเทพวิสุทธิเมธี (ปัญญา นันทะภิกขุ) เกี่ยวกับชนชั้นผู้ปกครองในระบบการเมืองไทย. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต. ภาควิชาการปกครอง. บัณฑิตวิทยาลัย. จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, หน้า 77.

³⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 79-81.

³⁵ เรื่องเดียวกัน.

³⁶ พระมหาจรรยา สุทธิญาโณ. 2541. รัฐธรรม. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์ธรรมสภา, หน้า คำนำ.

³⁷ เรื่องเดียวกัน.

วิพากษ์วิจารณ์ลัทธิการเมืองต่างๆ ไว้มากที่สุด* นอกจากนี้ แนวคิดทางการเมืองของท่านยังได้ถูกนักวิชาการและผู้นำทางการเมืองหลายคนนำไปขยายความ อภิปราย วิเคราะห์ และอ้างถึงอย่างมากมายอีกด้วย ขณะที่ในอีกด้านหนึ่งก็ปรากฏว่าแนวคิดทางการเมืองของท่านก็ถูกนักวิชาการและผู้ que ศึกษาแนวคิดทางการเมืองของท่านอีกหลายคนโต้แย้ง ถกเถียง ไปจนกระทั่งปฏิเสธว่าแนวคิดทางการเมืองที่ท่านเสนอนั้นไม่สามารถเป็นไปได้ในโลกแห่งความจริงด้วยเช่นกัน

หากมองตามแนวทางประวัติศาสตร์ความคิดทางการเมืองแล้ว อาจจะอธิบายในเบื้องต้นได้ว่า สาเหตุที่ท่านได้นำเสนอแนวคิดทางการเมืองตลอดจนวิพากษ์วิจารณ์การเมืองไว้อย่างมากมายนั้นก็เพราะตัวท่านเองได้ก่อกำเนิดและเติบโตขึ้นมาในบริบทของสังคมไทยที่กำลังประสบกับสภาวะการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองการปกครองสำคัญๆ หลายต่อหลายครั้ง และในบางครั้งตัวท่านเองก็เข้าไปมีส่วนในการสนับสนุนหรือต่อต้านการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวด้วย

ดังจะพบว่าช่วงเวลาที่คุณทาสภิกขุถือกำเนิดนั้นตรงกับรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (พุทธทาสภิกขุกำเนิดในปี พ.ศ. 2449) อันเป็นยุคสมัยแห่งการปฏิรูปประเทศเพื่อการก้าวไปสู่ความเป็นสมัยใหม่ กล่าวได้ว่าประเทศสยามในขณะนั้นกำลังเปิดรับความเจริญจากตะวันตกในทุกด้าน นับตั้งแต่เรื่องเศรษฐกิจ การเมือง เทคโนโลยี การศึกษา วัฒนธรรมและค่านิยมแบบใหม่³⁸ และหากกล่าวในเชิงรูปธรรมแล้ว การตัดรางรถไฟผ่านอำเภอไชยา การเกิดระบบไปรษณีย์โทรเลข การปรากฏของสื่อสิ่งพิมพ์ต่างๆ อิทธิพลของแนวคิดแบบตะวันตกที่ค่อยๆ แทรกซึมเข้ามาในสังคมชนบท ย่อมส่งผลต่อความคิดอ่านและการรับรู้ของพุทธทาสภิกขุในวัยต้นของชีวิตถึงบรรยากาศของการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวอยู่ไม่น้อย

ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว มีการสถาปนาสถาบันหลักของประเทศขึ้น (ชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์) พระองค์ได้ทรงนิยามความหมายของชาติไทยและความเป็นไทยขึ้นมา โดยความหมายของชาติไทยประกอบด้วยผู้คนที่มิ่วชีวิตผูกพันกับวัฒนธรรมไทยและจงรักภักดีต่อสถาบันพระมหากษัตริย์ และได้ทรงเน้นย้ำว่าวัฒนธรรมที่มีความเป็นไทยแท้คือวัฒนธรรมที่สืบทอดกันมาแต่โบราณ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเคารพนับถือพุทธศาสนา ซึ่งพุทธทาสภิกขุสนับสนุนแนวคิดดังกล่าวเป็นอย่างมาก ครั้งหนึ่งในการแสดงปาฐกถาธรรมทางวิทยุกระจายเสียงแห่งประเทศไทย ท่านถึงกับกล่าวไว้ว่า “เราถือกันว่า พระมหากษัตริย์เป็นองค์เอกอัครอุปถัมภ์ภคคือพิทักษ์พระศาสนาไว้คุ้มครองชาติ...ประเทศชาตินี้เหมือนร่างกาย พระ

* ดังจะเห็นได้จากคำบรรยายธรรมที่เกี่ยวข้องกับการเมืองและสังคมที่สามารถรวมพิมพ์เป็นหนังสือได้ 7 เล่มใหญ่และมีความหนากว่า 3,500 หน้า อันประกอบด้วย เมื่อธรรมครองโลก, ศีลธรรมกับมนุษยโลก, ธรรมสังฆสงเคราะห์, อริยศีลธรรม, การกลับมาแห่งศีลธรรม, ธรรมะกับการเมือง และ เยาะชวนกับศีลธรรม

³⁸ วีระ สมบูรณ์, บรรณาธิการ. 2549. พุทธทาสยังอยู่ไปไม่มีตาย เล่ม 1 ชีวิตและการทำงาน. หนังสืออนุสรณ์เนื่องในงานเฉลิมฉลอง 100 ปี ชาตกาล พุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ, หน้า 17.

ศาสนานั้นเหมือนจิตใจ พระมหากษัตริย์นั้นเป็นระบบประสาทสัมพันธ์ระหว่างร่างกายกับจิตใจ นั้นแหละคือชีวิต ถ้าขาดความสัมพันธ์ในลักษณะนี้แล้ว มันก็คือความตาย”³⁹

ในสมัยรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระปกเกล้าเจ้าอยู่หัว คณะราษฎรได้ทำการเปลี่ยนแปลง การปกครองของประเทศจากระบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์มาเป็นระบอบรัฐธรรมนูญที่อยู่ภายใต้ นามว่าระบอบประชาธิปไตย โดยขณะนั้นเป็นเวลาเดียวกับที่พุทธทาสภิกขุกลับมาพำนักอยู่ที่ไชยา และก่อตั้งสวนโมกขพลารามขึ้น ตัวท่านเองถือเอาว่าปีดังกล่าว (พ.ศ.2475) เป็นปีแห่งการปฏิวัติ พระพุทธศาสนา ท่านกล่าวว่า “เราถือเอาเหตุการณ์นี้ (การเปลี่ยนแปลงการปกครองของคณะราษฎร) เสมือนเป็นนิมิตหมายในการเปลี่ยนไปสู่ยุคใหม่ เพื่อการฟื้นฟู ปรับปรุงในหลายสิ่งหลายอย่าง เท่าที่เราจะทำได้”⁴⁰ (พุทธทาสภิกขุได้เล่าเพิ่มเติมว่า ขณะที่ผ่านการเปลี่ยนแปลงการปกครองได้ไม่นานนั้น ชาวบ้านในชนบทยังไม่เข้าใจถึงความเปลี่ยนแปลงดังกล่าว ท่านจึงได้เทศนาแนวคิดเรื่อง ประชาธิปไตยพร้อมกับชี้ให้เห็นว่าสอดคล้องกับแนวคิดของพุทธศาสนาให้ชาวบ้านที่ไชยาฟัง ด้วย⁴¹)

ในสมัยที่ จอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ดำรงตำแหน่งนายกรัฐมนตรี สังคมไทยได้ก้าวสู่ยุคการ พัฒนาเศรษฐกิจและสังคมตามแบบอย่างของตะวันตกอย่างเต็มตัว รัฐบาลประกาศใช้แผนพัฒนา เศรษฐกิจเป็นครั้งแรกพร้อมกับคำขวัญที่ประชาชนพูดกันติดปากในสมัยนั้นว่า งานคือเงิน เงินคือ งาน บันดาลสุข แต่พุทธทาสภิกขุกลับกล่าวที่จะเสนอความเห็นคัดค้านอย่างชัดเจน เนื่องจากท่าน เห็นว่าแนวคิดดังกล่าวของรัฐบาลเป็นสิ่งที่ขัดกับค่านิยมดั้งเดิมของชาวพุทธที่ไม่ได้ทำงานด้วย ความโลภ แต่จะทำงานเพื่อเป็นปัจจัยไปสู่พระนิพพาน⁴²

ประมาณหนึ่งทศวรรษหลังจากนั้น วิฤติการทางการเมืองที่เรียกกันว่าเหตุการณ์ 14 ตุลา และเหตุการณ์ 6 ตุลา ได้บังเกิดขึ้น บรรยากาศความขัดแย้งและการต่อสู้กันระหว่างอุดมการณ์เสรี นิยมประชาธิปไตยและอุดมการณ์สังคมนิยมคอมมิวนิสต์ได้ขยายตัวออกไปอย่างกว้างขวางใน สังคมไทย ในห้วงเวลานั้นเอง พุทธทาสภิกขุได้เริ่มบรรยายธรรมในหัวข้อต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับ การเมืองโดยตรง ตัวอย่างเช่น ประชาธิปไตยแบบสังคมนิยม, สังคมนิยมตามหลักแห่ง พระพุทธศาสนา, พระพุทธเจ้ามีอุดมคติเป็นสังคมนิยม, สังคมนิยมชนิดที่ช่วยโลกได้ เป็นต้น

³⁹ พุทธทาสภิกขุ. 2550. พระราชา กำลังเพื่อความชนะอย่างสูงสุดทุกชนิด. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: อุษากกรพิมพ์, หน้า 10.

⁴⁰ ชิต ภีบาลแทน. ม.ป.ป. ชีวิตและงานของท่านพุทธทาส. กรุงเทพฯ: ศิลปบรรณาการ, หน้า 48.

⁴¹ โปรดดู บทสัมภาษณ์พุทธทาสภิกขุใน พระประชา ปสนุนธมโม. 2535. อดีตชีวิตประวัติของท่านพุทธ ทาส เล่าไว้เมื่อวัยสนธยา. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 565-566.

⁴² วีระ สมบูรณ์, บรรณาธิการ. 2549. พุทธทาสยังอยู่ไปไม่มีตาย เล่ม 1 ชีวิตและการทำงาน. หนังสือ ออนุสรณ์เนื่องในงานเฉลิมฉลอง 100 ปี ชาตกาล พุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ, หน้า 103.

แม้กระทั่งการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองในช่วงบั้นปลายชีวิตของท่านพุทธทาสภิกขุอย่าง เหตุการณ์พฤษภาทมิฬ (เหตุการณ์นี้เกิดขึ้นก่อนที่ท่านจะมรณภาพประมาณหนึ่งปี) พลตรีจำลอง ศรีเมือง ผู้นำในการประท้วงต่อต้านรัฐบาลทหารของพลเอกสุจินดา คราประยูร ในขณะที่นั้นได้ เรียกร้องให้มีการแก้ไขรัฐธรรมนูญเพื่อให้นายกรัฐมนตรีต้องมาจากสมาชิกสภาผู้แทนราษฎร ขณะที่การประท้วงด้วยวิธีการอดข้าวของพลตรีจำลองกำลังดำเนินไปนั้น ได้มีผู้นำจดหมายสั้นๆ ฉบับหนึ่งของพุทธทาสภิกขุไปมอบให้แก่พลตรีจำลอง ความว่า “คุณจำลอง ถ้าคุณยังมี สติสัมปชัญญะดีอยู่ เราขอรับรองว่า อย่าทำอะไรชนิดที่เอาพิมเสนไปแลกกับเกลือ ซึ่งคุณก็รู้ดีอยู่แล้ว ว่า อะไรคือพิมเสน อะไรคือเกลือ”⁴³

นอกจากนี้ พุทธทาสภิกขุยังมีปฏิสัมพันธ์กับองค์พระมหากษัตริย์ ผู้นำทางการเมือง และ นักคิดคนสำคัญของไทยอีกหลายคน ตัวอย่างเช่น ท่านได้แสดงธรรมเทศนาที่เกี่ยวข้องกับ พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวในหลายวาระด้วยกัน โดยหนึ่งในนั้นคือการแสดงธัมมวิจักขณกถาที่ ได้แสดงถวายพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวและสมเด็จพระนางเจ้าพระบรมราชินีนาถ ในโอกาส ทรงบำเพ็ญพระราชกุศลวิสาขบูชา ณ วัดพระบรมธาตุไชยาราชวรวิหาร เมื่อกลางปี พ.ศ. 2510 เป็นต้น

ปรีดี พนมยงค์ ผู้นำฝ่ายพลเรือนในคณะราษฎร อดีตนายกรัฐมนตรีและผู้สำเร็จราชการ แทนพระองค์ก็เป็นอีกผู้หนึ่งที่ได้เข้ามาปฏิสัมพันธ์กับพุทธทาสภิกขุ อันเนื่องมาจากได้รู้จัก ความคิดของพุทธทาสภิกขุผ่านหนังสือพิมพ์พุทธศาสนา จึงได้นิมนต์พุทธทาสภิกขุไปรักษาหรือ ในการก่อสร้างสถานปฏิบัติธรรมตามแบบสวนโมกขพลารามขึ้นที่วัดพนมยงค์ จังหวัด พระนครศรีอยุธยา นอกจากนี้ นายปรีดี พนมยงค์ ยังได้เข้าร่วมฟังปาฐกถาของพุทธทาสภิกขุเรื่อง พุทธธรรมกับสันติภาพ (พ.ศ.2489) และ พุทธธรรมกับเจตนารมณ์ประชาธิปไตย (พ.ศ.2490) อีก ด้วย (แม้กระทั่งช่วงบั้นปลายชีวิตของปรีดีที่ประเทศฝรั่งเศส ก็ปรากฏว่ามีการเขียนจดหมายติดต่อกับพุทธทาสภิกขุ และพุทธทาสภิกขุเองก็ได้ส่งหนังสือธรรมะไปให้ท่านอยู่เนืองๆ)

ในกรณีของ สัจญญา ธรรมศักดิ์ อดีตนายกรัฐมนตรีที่มีความสนิทสนมกับพุทธทาสภิกขุ ก็ เป็นอีกผู้หนึ่งที่ทำให้การสนับสนุนกิจการของสวนโมกขพลารามอยู่เสมอและเป็นผู้ริเริ่มการจัดอบรม ข้าราชการตุลาการที่บรรจุใหม่ที่สวนโมกขพลาราม นอกจากนี้ ในหนังสือ *อัตชีวประวัติของท่าน พุทธทาส เล่าไว้เมื่อวัยสนธยา* พุทธทาสภิกขุได้ย้อนอดีตให้ฟังว่า เมื่อครั้งที่ สัจญญา ธรรมศักดิ์ ดำรงตำแหน่งนายกรัฐมนตรีนั้นได้เคยเข้ามากราบสอบถามถึงหลักธรรมสำหรับผู้ปกครองกับท่าน

⁴³ วรทัศน์ วัชรวิสิ.ม.ป.ป.. พุทธทาสภิกขุกับโลกการเมือง. ใน สัมพันธ์ ก้องสมุทร, บรรณาธิการ. *วารสารดอกไมกซ์* ปีที่ 2 ไตรมาสที่ 3 ฉบับที่ 7. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ, หน้า 21.

ซึ่งตัวท่านเองได้ตอบไปว่าต้องเป็นธรรมชาติของโพธิสัตว์ อันได้แก่ สุทธิ ปัญญา เมตตา ขันติ⁴⁴ เป็นต้น

นอกจากประสบการณ์ทางการเมืองที่ท่านประสบมาตลอดทั้งชีวิตแล้ว เหตุผลสำคัญที่ทำให้ความคิดทางการเมืองของท่านมีความน่าสนใจอย่างมากก็คือการนิยามและอธิบายเกี่ยวกับการเมืองของท่านนั้นมีความเป็นเอกลักษณ์เฉพาะตัวที่ต่างไปจากนักวิชาการทางรัฐศาสตร์หรือแม้แต่พระภิกษุสงฆ์ด้วยกันเองเป็นอย่างมาก เนื่องจากเป็นคำอธิบายที่ตั้งอยู่บนรากฐานความคิดทางพุทธศาสนาในแบบที่ท่านได้ตีความและทำความเข้าใจด้วยตัวเอง กล่าวคือ การตีความและการทำความเข้าใจพระไตรปิฎกของท่านไม่ได้ถูกชี้นำหรือจำกัดไว้โดย *คัมภีร์วิสุทธิมรรค* อย่างพระภิกษุทั่วไป ดังจะพบว่า ครั้งหนึ่งสมเด็จพระสังฆราช (ปลด) วัดเบญจมบพิตร ได้ทรงเตือนพุทธศาสนิกชนให้ยึดหลักธรรมและคำอธิบายใน *คัมภีร์วิสุทธิมรรค* เป็นหลัก⁴⁵

ความหมายการเมืองของพุทธศาสนิกชนจึงแตกต่างจากความหมายการเมืองโดยทั่วไป กล่าวคือ สำหรับท่านแล้ว การเมืองไม่ได้เป็นเรื่องของมนุษย์หรือเกิดขึ้นภายในเมืองแต่เพียงอย่างเดียวเท่านั้น ท่านมองว่าการเมืองยังเป็นเรื่องที่ปรากฏอยู่ในธรรมชาติ ทั้งในบรรดาพืชพันธุ์ สัตว์ เดรัจฉาน และสิ่งมีชีวิตต่างๆ การเมืองของมนุษย์นั้นไม่ได้เกี่ยวข้องกับเฉพาะแต่กับมนุษย์แต่ต้องเกี่ยวข้องกับธรรมชาติและที่สำคัญคือต้องเกี่ยวข้องกับสิ่งที่ท่านเรียกว่า ‘พระเจ้า’, การเมืองไม่ได้เป็นเพียงแค่เรื่องส่วนรวมเท่านั้น การเมืองสามารถเกิดได้แม้กระทั่งภายในตัวคนเพียงคนเดียว นอกจากนี้ การเมืองยังไม่ได้เป็นเรื่องของการแยกมิตรแยกศัตรู แต่เป็นเรื่องของความเมตตา ระหว่างเพื่อนร่วมเกิดแก่เจ็บตายในห้วงสังสารวัฏ และพุทธศาสนิกชนมองว่าการเมืองไม่สามารถแยกออกจากศาสนาได้ ทั้งนี้เนื่องจากท่านเห็นว่าการเมืองคือธรรมะ

ในทัศนะของพุทธศาสนิกชนนั้นธรรมะมีอยู่ด้วยกัน 4 ความหมายและเกี่ยวข้องกับการเมือง ดังนี้ (1) ธรรมะคือตัวธรรมชาติ (ท่านอธิบายว่า การมองเห็นการปรุงแต่งคือการมองเห็นธรรมะ... การเมืองคือ การที่เหตุอย่างหนึ่ง มันปรุงแต่ง “ผล” อย่างหนึ่งขึ้นมา, แล้วผลอย่างนั้น มันก็กลายเป็นเหตุ ปรุงแต่งผลอย่างอื่นขึ้นไป...ภาวะอย่างนี้ อากาโรอย่างนี้ ฉะนั้น สิ่งที่เราเรียกว่า การเมือง: ก็ได้แก่สิ่งที่เรียกว่าธรรมในความหมายที่หนึ่ง คือสภาวะธรรม ที่เป็นไปตามธรรมชาติด้วยเหมือนกัน⁴⁶) (2) ธรรมะคือกฎของธรรมชาติ (ท่านอธิบายว่า การเมืองก็เป็นสิ่งที่เป็นไปตามกฎธรรมชาติ ในฐานะที่เป็นปรากฏการณ์: มันเป็นตัวธรรมชาติ, และในปรากฏการณ์นั้น ย่อมมีกฎ

⁴⁴ โปรดดู บทสัมปะชาษณปุจฉาพุทธศาสนิกชนใน พระประชา ปสนุนธมฺโม. 2535. *อัตชีวประวัติของท่านพุทธทาสเถาไว้เมื่อวัยสนธยา*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 395.

⁴⁵ ชลธี ยังตรง. 2533. *ความคิดทางการเมืองของพุทธศาสนิกชน*. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต . ภาควิชาการปกครอง. บัณฑิตวิทยาลัย. จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, หน้า 50.

⁴⁶ พุทธทาสภิกขุ. 2546. *ธรรมะกับการเมือง*. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 85-97.

ของธรรมชาติควบคุมอยู่⁴⁷) (3) ธรรมชาติคือหน้าที่ตามกฎของธรรมชาติ (ท่านอธิบายว่า การเมืองคือหน้าที่: ที่เรา มนุษย์จะต้องอยู่กันโดยปราศจากปัญหาใดๆ โดยไม่ต้องใช้อาณานิ...ให้อยู่กันเป็น ผาสุกทั้งโดยส่วนตัวและส่วนรวม⁴⁸) (4) ธรรมชาติคือผลอันเกิดจากการทำหน้าที่ (ท่านอธิบายว่า การเมืองทั้งหลายไม่ว่าระบบไหน ผลที่ต้องการเป็นความสงบสุข⁴⁹)

ดังนั้น เราจึงต้องกลับไปทำความเข้าใจความหมายของการเมืองอย่างจริงจัง พุทธทาสภิกขุอธิบายว่าการมีนิยามการเมืองที่ชัดเจนเป็นเรื่องที่สำคัญอย่างมากเพราะเป็นการบ่งบอกขอบเขต บุคคลที่เข้ามาเกี่ยวข้อง ความเกี่ยวข้องกับสรรพสิ่งอื่นๆ ไปจนกระทั่งถึงการสร้างระบอบการเมืองที่เป็นรูปธรรมต่อจากความหมายนั้น ทั้งนี้เพราะท่านเห็นว่าในปัจจุบัน “คำว่าการเมืองนั้นมันยุ่งยากลำบาก เพราะยังไม่รู้ว่าอะไรกันแน่ด้วยซ้ำไป ก็เลยแก้ปัญหาดังๆ ทางการเมืองไม่ได้; บางคนจะคิดเสียว่า เรื่องการเมืองนั้น มันเป็นเรื่องพิเศษเฉพาะหมู่พวก เช่นเฉพาะพวกนักการเมือง: ไม่เกี่ยวกับชาวไร่ ชาวนา ชาวบ้านตามธรรมดา ไม่เกี่ยวกับพระศาสนาอะไรทำนองนี้, นี่ก็เพราะรู้หรือเข้าใจเพียงเท่านั้น”⁵⁰

สำหรับตัวพุทธทาสภิกขุเองได้นิยามความหมายของการเมืองไว้ว่า “ตามตัวหนังสือ เขาตั้งขึ้นมาเพื่อจะใช้เป็นคำแปลของคำว่า politic ของคำฝรั่ง แต่ดูตามตัวหนังสือแล้วมันก็ไม่ค่อยจะกินกัน แต่ถ้าจะให้กินกันคำว่าการเมืองนี้ ก็คือการจัดการเป็นอยู่ของคนหลายๆ ให้มันหมดปัญหา ถ้าแพงเอาผล ก็เรียกว่าจัดให้มันเกิดประโยชน์สุขโดยสมบูรณ์แก่ผู้ที่อยู่ร่วมกัน”⁵¹ หรือที่ท่านมักจะพูดอย่างกระชับและเรียบง่ายว่า “การเมืองนั้นคือระบบของการจัด หรือการกระทำ เพื่อให้คนจำนวนมากอยู่กันโดยปราศจากปัญหา โดยไม่ต้องใช้อาณานิ”⁵²

ทว่านิยามการเมืองที่ดูเรียบง่ายดังกล่าวกลับไม่ได้รับการอธิบายหรือทำความเข้าใจอย่างเพียงพอ กล่าวคือ ไม่มีความชัดเจนว่า สำหรับพุทธทาสภิกขุแล้ว การเมืองคืออะไร การเมืองดังกล่าวจะมีรูปแบบอย่างไร การจัดนั้นมีลักษณะอย่างไร การจัดนั้นใครเป็นผู้จัดและใช้อำนาจอะไรในการจัด จัดโดยวิธีการอะไรและจัดในเรื่องเกี่ยวกับอะไร คำว่าอยู่กันโดยปราศจากปัญหาที่ปรากฏในนิยามการเมืองนั้นมีสภาพอย่างไรและที่ว่าปราศจากปัญหานั้นเป็นปัญหาอะไร การไม่ใช้อาณานินั้นครอบคลุมแค่ไหนและถ้าไม่ใช้อาณานิแล้วจะใช้เครื่องมืออะไรในการจัดการคนจำนวนมากเหล่านี้ เป็นต้น

⁴⁷ เรื่องเดียวกัน.

⁴⁸ เรื่องเดียวกัน.

⁴⁹ เรื่องเดียวกัน.

⁵⁰ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 76.

⁵¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 35.

⁵² เรื่องเดียวกัน, หน้า 47.

นอกจากนี้ การก้าวข้ามไปทำความเข้าใจแนวคิดที่เรียกว่าระบบการเมืองแบบธัมมิกสังคมนิยมตามที่พุทธทาสภิกขุเสนอไว้โดยที่ไม่ได้ทำความเข้าใจกับความหมายของการเมืองตามทัศนะของท่านอย่างมากพอเสียก่อนนั้นยังน่าจะเป็นสาเหตุสำคัญอย่างหนึ่งที่ทำให้เกิดข้อกังขาและเกิดความไม่เข้าใจในความคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุได้ ตัวอย่างเช่น Louis Gabaude ที่วิจารณ์แนวคิดธัมมิกสังคมนิยมว่าแนวคิดของพุทธทาสภิกขุเป็นเพียงแค่หลักการและความฝันเท่านั้น คนอย่างพระเจ้าอโศกมหาราชหรือกษัตริย์ในชาติที่พุทธทาสภิกขุยกตัวอย่างนั้นยากที่จะเป็นแบบอย่างทางการเมืองปกครองในสังคมการเมืองที่ซับซ้อนแฉกเช่นปัจจุบันได้ นอกจากนี้ การใช้อำนาจเผด็จการของราชายังอาจเกิดปัญหาเพราะไม่สามารถจำกัดความได้ว่าอะไรคือสิ่งที่ถูกต้องเป็นธรรม ใครจะเป็นผู้ตัดสินว่าการกระทำใดที่เป็นหรือไม่เป็นประโยชน์แก่ส่วนรวม เพราะในสังคมปัจจุบันมีปัญหาเชิงจริยธรรมหลายอย่างที่เกี่ยวกับผลประโยชน์ส่วนรวมซึ่งยังหาข้อยุติไม่ได้ และ Gabaude ยังมองว่าผู้นำทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุนั้นไม่อาจจะเป็นจริงในโลกสมัยใหม่ได้ ใครจะเป็นผู้ตรวจสอบคุณธรรมของผู้ปกครอง จริยธรรมส่วนตัวของผู้ปกครองจะสามารถเป็นเครื่องค้ำประกันประสิทธิภาพทางการเมืองปกครองได้หรือไม่ ผู้ปกครองจะพ้นจากอำนาจเมื่อไหร่ และอะไรจะเกิดขึ้นถ้าผู้ปกครองนั้นไม่ยอมลงจากอำนาจ เป็นต้น⁵³

ในหนังสือชื่อ *ทรรศนะทางการเมืองของพระพุทธศาสนา* ปรีชา ช้างขวัญยืน ได้วิพากษ์วิจารณ์แนวคิดธัมมิกสังคมนิยมในฐานะอุดมการณ์ทางการเมืองโดยเปรียบเทียบกับอุดมการณ์สังคมนิยมของลัทธิมาร์กซ์ โดยสรุปดังนี้⁵⁴

(1) สังคมนิยมของพุทธทาสภิกขุที่เรียกว่าธัมมิกสังคมนิยมเป็นเพียงสังคมนิยมในความหมายตรงกันข้ามกับปัจเจกชนนิยมเท่านั้น แต่ขัดกับหลักสังคมนิยมคือ สังคมนิยมแบบมาร์กซิสต์เป็นแบบวัตถุนิยม เห็นว่าระบบการเมืองมีไว้เพื่อแก้ปัญหาความไม่ยุติธรรมในการแบ่งปันปันส่วนวัตถุ แต่ธัมมิกสังคมนิยมกลับคัดค้านการนำเอาความไม่ยุติธรรมในวัตถุเป็นจุดเริ่มต้นและไม่ได้ให้ความสำคัญแก่วัตถุว่าเป็นสิ่งสำคัญที่จะให้ความสุขแก่มนุษย์อย่างสมบูรณ์ ลักษณะความคิดของพุทธทาสภิกขุจึงเป็นแบบจิตนิยม และขัดแย้งกับความคิดแบบสังคมนิยม

(2) พุทธทาสภิกขุไม่ได้นำเสนอระบบสำหรับจะดำเนินการในเชิงปฏิบัติที่จะทำให้การปกครองและเศรษฐกิจแบบสังคมนิยมเกิดขึ้นได้จริง พุทธทาสภิกขุได้แต่หวังให้มนุษย์มีศีลธรรม

⁵³ โปรดดู Louis Gabaude. 1990. Thai Society and Buddhadasa: Structural Difficulties. in *Radical Conservatism Buddhism in Contemporary World*. Bangkok: Chareon Vit Printing House, p. 220. และ ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์. 2539. พุทธทาสภิกขุกับทฤษฎีธรรมิกสังคมนิยม. วารสารพุทธศาสนศึกษา (พ.ศ.-ส.ศ.), หน้า 46.

⁵⁴ สรุปความจาก ปรีชา ช้างขวัญยืน. 2540. *ทรรศนะทางการเมืองของพระพุทธศาสนา*. โครงการตำรา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, หน้า125-7.

และคำนี้ถึงผู้อื่นได้ด้วยตนเอง ซึ่งก็เป็นความหวังที่เกิดผลได้ยากในเชิงปฏิบัติ เพราะศาสนาต่างๆ ที่พุทธทาสภิกขุอ้างว่าเป็นสังคมนิยมนั้นก็ได้อบรมสั่งสอนมนุษย์มานานแล้ว แต่สิ่งที่เกิดขึ้นจริงก็ขัดแย้งกับคำสอน แม้พุทธทาสภิกขุโจมตีเสรีนิยมประชาธิปไตยและสังคมนิยมคอมมิวนิสต์ แต่ทั้งสองลัทธิก็เป็นลัทธิที่ปฏิบัติการจริงอยู่ในโลก และเหตุที่ลัทธิเหล่านี้เกิดขึ้นก็เพราะในความเป็นจริงแล้วมนุษย์ที่ไม่ทำตามคำสอนทางศาสนามีจำนวนมาก ข้อเท็จจริงดังกล่าวแสดงให้เห็นว่าการสั่งสอนให้คนมีศีลธรรมเพื่อจะเห็นแก่ผู้อื่นนั้น แม้เป็นเรื่องที่ดีและต้องทำตลอดไปนั้นก็ไม่มีพลังพอที่จะแก้ไขสังคมได้ และถึงแม้พุทธทาสภิกขุจะหวังพึ่งธรรมราชาที่เป็นเผด็จการ แต่เรื่องนี้เป็นไปได้ยากในทางปฏิบัติอีก เพราะคนที่เป็นธรรมราชานั้นหาได้ยากมากและท่านก็ไม่ได้ชี้แจงว่าจะมีวิธีการแสวงหาบุคคลเช่นนั้นอย่างไร และเพราะคนเราไม่มีวิถีธรรมราชาแท้ๆ ได้จึงได้เกิดลัทธิการเมืองต่างๆ ขึ้นมา ซึ่งโดยหลักการแล้วเมื่อหาธรรมราชาไม่ได้ก็ต้องเสนอระบบหรือแบบแผนในการปกครอง แต่พุทธทาสภิกขุเองก็มีได้เสนอระบบอะไรไว้เลย ท่านมุ่งไปที่การใช้ตัวบุคคลปกครองแต่เพียงอย่างเดียว แนวคิดธัมมิกสังคมนิยมที่ท่านเสนอจึงเป็นเพียงความฝันของคนยากจนที่รอให้พระเจ้ามาโปรด โดยมีได้มีวิธีการที่จะช่วยตัวเองแต่อย่างใดเลย

(3) แม้แนวคิดธัมมิกสังคมนิยมจะไม่ขัดแย้งกับลัทธิสังคมนิยมอย่างตรงกันข้าม แต่ก็ขาดลักษณะสำคัญของสังคมนิยมไป นั่นคือ หลักการที่นำไปสู่การจัดการกับวัตถุ ถึงแม้ว่าลัทธิสังคมนิยมทั้งหลายอาจมีความแตกต่างกันเพราะถือหลักในการจัดการกับวัตถุต่างกัน แต่ก็เหมือนกันตรงที่จะต้องมีหลักการเกี่ยวกับเรื่องดังกล่าว สังคมนิยมที่ปราศจากหลักในเรื่องนี้มีแต่สังคมนิยมในระยะเริ่มต้น (สังคมนิยมพรากกาล) เท่านั้น ส่วนสังคมนิยมแบบยูโทเปียหรือสังคมนิยมอย่างสมบูรณ์ก็ไม่ได้อยู่ที่การฝากความหวังไว้กับธรรมราชาหรือการรอให้คนมีศีลธรรมมาช่วยเหลือเหมือนกับแนวคิดธัมมิกสังคมนิยม แต่จะต้องเสนอวิธีเปลี่ยนแปลงสังคมไปสู่สังคมนั้น⁵⁵

ปรีชา ช้างขวัญยืน จึงได้สรุปความว่าพุทธทาสภิกขุเพียงแค่นำเอาความคิดทางพุทธศาสนาซึ่งพระพุทธเจ้าตรัสในบริบทของสมัยโบราณมา ‘แต่งตัวเสียใหม่’ ด้วยคำศัพท์ทางการเมืองของปรัชญาตะวันตก โดยที่ท่านได้นำศัพท์นั้นมานิยามเอาเองโดยไม่ถือความหมายที่ใช้กันเป็นสากล การกระทำเช่นนี้จะทำให้คนที่ไม่ได้ศึกษาความคิดทางการเมืองตะวันตกอาจเข้าใจผิดได้ “ท่านพุทธทาสภิกขุเองก็ใช้วิธีพูดกว้างๆ รวมๆ ไม่ได้วิเคราะห์รัฐปัจจุบัน ซึ่งไม่ได้แสดงว่าความคิดนั้นจะปฏิบัติได้จริงในรัฐปัจจุบันได้อย่างไรและจะดีกว่าลัทธิการเมืองที่ปฏิบัติกันอยู่แล้วในปัจจุบันได้อย่างไร”⁵⁶ เป็นต้น

⁵⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า125-7.

⁵⁶ ปรีชา ช้างขวัญยืน. 2538. ความคิดทางการเมืองของท่านพุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, หน้า 89.

ผู้วิจัยมองว่าการอธิบายถึงแนวคิดแนวทางการเมืองโดยเฉพาะแนวคิดธัมมิกสังคมนิยมของผู้ที่วิพากษ์วิจารณ์นั้น โดยส่วนใหญ่แล้วไม่ได้เกิดจากการทำความเข้าใจในความหมายของการเมืองอย่างชัดเจนก่อน ดังนั้น จึงอาจจะนำไปสู่ความเข้าใจผิดได้ง่าย ตัวอย่างเช่น การมองว่าแนวคิดธัมมิกสังคมนิยมนั้นต่อต้านระบอบประชาธิปไตย ธัมมิกสังคมนิยมต่อต้านแนวคิดเสรีนิยม ธัมมิกสังคมนิยมต้องมีธรรมราชาที่ใช้อำนาจเผด็จการทำการปกครองสังคมนิยมแต่เพียงเท่านั้น เป็นต้น ทั้งที่ในความเป็นจริงแล้ว พุทธทาสภิกขุไม่ได้ระบุหรือกำหนดลงไปอย่างชัดเจนตายตัวว่าธัมมิกสังคมนิยมจะเกิดขึ้นได้เพียงสังคมที่ปกครองแบบสังคมนิยมเท่านั้น ท่านยังได้กล่าวถึงระบบธัมมิกประชาธิปไตยและท่านเสนอว่าทุกคนจะต้องมีอิสระเสรีในการพิจารณาตัดสินใจทางการเมืองอีกด้วย ส่วนในเรื่องธรรมราชา พุทธทาสภิกขุยังได้กล่าวไว้ว่าหากราชาใช้อำนาจอย่างไม่ประกอบด้วยธรรมแล้ว ประชาชนก็สามารถรวมตัวกันถอดถอนราชาได้ หรือแม้แต่ความหมายของ 'ราชา' นั้น พุทธทาสภิกขุก็ไม่ได้จำกัดไปว่าหมายความเพียงแค่งษัตริย์เท่านั้น แต่ 'ราชา' สามารถจะหมายความถึงบุคคลที่ทำหน้าที่ปกครองหรือหัวหน้าที่สามารถทำให้ประชาชนพึงพอใจก็ได้ เป็นต้น

ด้วยเหตุนี้ การทำความเข้าใจทัศนะเกี่ยวกับการเมืองของพุทธทาสภิกขุจากแนวคิดเรื่องธัมมิกสังคมนิยมเพียงอย่างเดียวโดยไม่สนใจถึงความหมายของการเมืองตามทัศนะของท่าน จึงอาจไม่เพียงพอและอาจทำให้เรามองไม่เห็นถึงที่มาหรือสาระของแนวคิดธัมมิกสังคมนิยม ฉะนั้น เพื่อที่จะทำความเข้าใจความหมายของการเมืองตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุและตอบข้อกังขาต่างๆ ที่มีต่อแนวคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุ วิทยานิพนธ์ฉบับนี้จึงมุ่งที่จะทำความเข้าใจความหมายของการเมืองตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุอย่างละเอียดและจะนำความหมายของการเมืองที่ได้มาทำความเข้าใจและอธิบายแนวคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุ โดยเฉพาะแนวคิดเรื่องธัมมิกสังคมนิยม

ในการศึกษาครั้งนี้ ผู้วิจัยจะทำความเข้าใจนัยความหมายคำว่า 'การเมือง' ของพุทธทาสภิกขุควบคู่ไปกับการทำความเข้าใจแนวคิดเรื่อง 'พระเจ้า' ตามทัศนะของท่าน เนื่องจากพบว่าพุทธทาสภิกขุได้กล่าวถึงความเกี่ยวพันระหว่าง 'พระเจ้า' และ 'การเมือง' ไว้ค่อนข้างมาก โดยเฉพาะในหนังสือ *ธรรมะกับการเมือง* และ *เมื่อธรรมะครองโลก* ซึ่งผู้วิจัยเชื่อว่าแนวคิดเรื่อง 'พระเจ้า' สามารถสะท้อนให้เห็นถึงแนวคิด โลกทัศน์ และมุมมองเกี่ยวกับการเมืองของท่านในความหมายใหม่ได้ ดังในบรรยายธรรมของพุทธทาสภิกขุในชุด *ธรรมะกับการเมือง* บริเวณลานหินโค้ง เชียงเขาพุทธทอง สวนโมกขพลาราม* ในตอนหนึ่ง พุทธทาสภิกขุได้กล่าวถึงระบบการเมืองที่ 'พระเจ้า' จัด

* การบรรยายธรรมของพุทธทาสภิกขุชุด *ธรรมะกับการเมือง* เป็นการบรรยายประจำทุกๆ วันเสาร์ ระหว่างวันที่ 3 กรกฎาคม ถึงวันที่ 14 กันยายน พ.ศ.2519 รวมทั้งสิ้น 11 ครั้ง

ให้ตามธรรมชาติ ซึ่งสะท้อนให้เห็นแง่มุมของการเมืองที่มีมุมมองกว้างไปกว่านิยามความหมายของการเมืองที่ใช้กันโดยทั่วไป ดังนี้

“การเมืองตามธรรมชาติ คือตามที่เป็นอยู่ตามธรรมชาติ โดยธรรมชาติ ในธรรมชาตินั้นเอง พอเอ่ยขึ้นมาอย่างนี้ คนทั้งหลายก็ฮากันใหญ่ว่า ท่านพุทธทาสภิกขุนี้พูดเอาเอง ว่าเอาเอง นอกกริตนกรออย: นี้ไม่เป็นไร เหมือนอย่างที่เราดูก้อนหินนี้ ในแง่ศีลธรรม ว่าเต็มไปด้วยศีลธรรม คือภาวะปรกติ นี่มันมีประโยชน์หรือไม่มีประโยชน์ละ ถ้าเรามองเห็นศีลธรรมในก้อนหิน แล้วเราจะเข้าใจความหมายของคำว่าศีลธรรม ได้อย่างลึกซึ้ง ที่นี้มองเห็นใหม่ การเมืองในธรรมชาติ โดยธรรมชาติ คืออะไร, ในธรรมชาติ โดยธรรมชาติ ตามธรรมชาติ มีเจตนารมณ์ของคำว่า การเมืองอยู่ในนั้น: ในหมู่สิ่งหรือสัตว์ที่เป็นอยู่ตามธรรมชาตินี้ มันมีลักษณะท่าทางลีลาอะไรของการเมืองอย่างไร, สิ่งนี้ควรจะมองดูว่ามันมีการต่อสู้และการปรับปรุงตัวมันเองอย่างไร เพราะถ้าเราดูให้ดีแล้ว เราจะมองเห็นว่ากิริยาแห่งการต่อสู้และปรับปรุง นั้นแหละกิริยาแห่งการเมือง”⁵⁷ “...ธรรมชาติสมัยนั้น อยู่อย่างสวยงาม อย่างสมบูรณ์ อย่างน่าดูที่สุด เพราะมันถูกต้องตามระบบการเมืองที่พระเจ้าจัดให้ตามธรรมชาติ”⁵⁸

พุทธทาสภิกขุกล่าวถึงความเกี่ยวข้องระหว่าง ‘พระเจ้า’ กับ ‘การเมือง’ ว่า “พระเจ้าเป็นผู้ที่จะสร้างระบบการเมืองที่ดีที่สุด สร้างนักการเมืองที่ดีที่สุด หรือถ้าจะเรียกให้ดีกว่านั้น อาตมาอยากจะเรียกพระเจ้าว่านักการเมืองสูงสุด”⁵⁹ ซึ่งเหตุผลสำคัญที่ท่านมองว่า ‘พระเจ้า’ เป็นนักการเมืองสูงสุด ก็เป็นเพราะ ‘พระเจ้า’ เป็น “ผู้ที่จักจัดโลก จัดประเทศ จัดหมู่บ้าน อะไรให้มันเป็นปรกติสุข, ฉะนั้นก็อยากจะเรียกพระเจ้าว่า นักการเมืองสูงสุด, ยอดสุดของนักการเมืองก็ได้ คือพระเจ้า”⁶⁰ นอกจากนี้แล้ว พุทธทาสภิกขุยังมองว่ามนุษย์ทุกคนนั้นเป็นนักการเมืองของพระเจ้า⁶¹ (บางครั้งท่านกล่าวว่ามนุษย์ทุกคนเป็นนักการเมืองโดยความรู้สึกละ) ⁶² ทั้งนี้เนื่องจากว่า ‘พระเจ้า’ ได้

⁵⁷ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 57

⁵⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 58.

⁵⁹ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 50-51.

⁶⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 53.

⁶¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 206.

⁶² เรื่องเดียวกัน, หน้า 198.

ดำรงในร่างกายและชีวิตของมนุษย์⁶³ ฉะนั้นแล้ว มนุษย์จึงจำเป็นจะต้อง ‘เล่นการเมืองของพระเจ้า’ และจะต้องร่วมมือกับ ‘พระเจ้า’ ในการจัดโลกให้อยู่กันเป็นผาสุกโดยไม่ต้องใช้อาชญา⁶⁴ ท่านกล่าวว่า “ถ้าเราไม่ทำอย่างนั้น, เราบิดพลิ้ว หรือว่าเราคดโกงต่อพระเจ้า: เราก็ต้องได้รับโทษ, ไม่มีทางหลีกเลี่ยง”⁶⁵ ดังนั้น พุทธทาสภิกขุจึงมองว่า ‘การเมือง’ นั้นควรจะต้องเป็นไปตามเจตนารมณ์ของ ‘พระเจ้า’ เป็นต้น

การศึกษาครั้งนี้จะเป็นการอ่านงานของพุทธทาสภิกขุและทำความเข้าใจใหม่เพื่อแสวงหาความหมายของ ‘การเมือง’ ตามทัศนะของท่านโดยพิจารณาจากความเกี่ยวพันระหว่าง ‘การเมือง’ กับ ‘พระเจ้า’ ทั้งนี้ผู้วิจัยจะทำความเข้าใจความหมายของ ‘พระเจ้า’ ภายใต้กรอบแนวคิดภาษาศาสตร์-ภาษาธรรมของพุทธทาสภิกขุ เนื่องจากคำว่า ‘พระเจ้า’ ที่ท่านใช้นั้นเป็นการพูดอย่างภาษาธรรม (ตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุแล้ว ภาษามีอยู่สองภาษา ได้แก่ ภาษาคนและภาษาธรรม โดยภาษาคนนั้นเป็นการกล่าวไปตามวัตถุที่รู้สึกได้อย่างที่คนธรรมดาทั่วไปรู้สึกซึ่งต้องอาศัยวัตถุเป็นพื้นฐาน ส่วนภาษาธรรมะเป็นไปในทางนามธรรมที่ไม่เห็นแก่ตัว ไม่เนื่องด้วยวัตถุ ต้องมีปัญญาเห็นนามธรรมเหล่านั้นแล้วจึงจะพูดเป็นและให้ความหมายเป็น จึงพูดกันอยู่แต่ในหมู่ผู้ที่เห็นธรรม เป็นภาษานามธรรมที่เหนือไปจากวัตถุ)⁶⁶ นอกจากนี้แล้ว ผู้วิจัยจะได้นำเอาหลักธรรมะในเรื่องอื่นๆ ที่พุทธทาสภิกขุได้กล่าวถึง ตัวอย่างเช่น หลักปัจจุสมุปบาท หลักอิทัปปัจจตา ตัวยุ-ของกฎ ปมเชื่อง สัจชาติญาณ สัจจาภินิเวส ธรรมสังจจะ (ซึ่งอยู่นอกเหนือไปจากหลักธรรมะที่ปรากฏอยู่ในแนวคิดเรื่องธัมมิกสังคมเนียม) เป็นต้น เข้ามาทำความเข้าใจความหมายการเมืองของพุทธทาสภิกขุด้วย*

ผู้วิจัยจะนำเสนอการวิเคราะห์ความหมายของ ‘การเมือง’ ออกเป็นสองลักษณะ ได้แก่ การเมืองในแบบของมนุษย์และการเมืองในแบบของพระเจ้า โดยการเมืองในแบบของมนุษย์จะ

⁶³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 210.

⁶⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 205.

⁶⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 204.

⁶⁶ วีระ สมบูรณ์, บรรณาธิการ. 2549. พุทธทาสยังอยู่ไปไม่มีตาย เล่ม 3 พุทธธรรม พุทธทาส. หนังสืออนุสรณ์เนื่องในงานเฉลิมฉลอง 100 ปี ชาตกาล พุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ, หน้า 15.

* เนื่องจากผู้วิจัยเห็นด้วยกับแนวทางการศึกษาแนวคิดของพุทธทาสภิกขุตามที่พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต) ได้อธิบายไว้ว่า การทำความเข้าใจแนวคิดของพุทธทาสนั้นจะต้องไม่ไปยึดกับนิยามหรือความหมายที่พุทธทาสภิกขุกล่าวไว้ที่ใดที่หนึ่งโดยที่ยังไม่ได้ศึกษางานชิ้นอื่นๆ หรือแนวคิดอื่นๆ ของท่านพุทธทาสภิกขุจนมากพอที่จะทำความเข้าใจได้อย่างถูกต้อง โปรดดู พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). 2549. มองอนาคตผ่านแนวคิดและชีวิตท่านพุทธทาส. ใน วีระ สมบูรณ์, บรรณาธิการ. พุทธทาสยังอยู่ไปไม่มีตาย เล่ม 2 สืบสานปณิธานพุทธทาส. หนังสืออนุสรณ์เนื่องในงานเฉลิมฉลอง 100 ปี ชาตกาล พุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ, หน้า 12-15.

เป็นการอธิบายถึงการเมืองในลักษณะที่เกี่ยวข้องกับการปฏิบัติการของอำนาจที่เข้ามาจัดระเบียบตัวตนของมนุษย์เพื่อให้ได้ตัวตนในรูปแบบใดรูปแบบหนึ่งขึ้นมาและเป็นไปเพื่อวัตถุประสงค์ทางการเมืองของชนชั้นนำอย่างใดอย่างหนึ่ง ซึ่งผู้วิจัยจะอาศัยแนวคิดเรื่องปัจเจกสมุปบาท (ตามการตีความในแบบฉบับของพุทธทาสภิกขุ) แนวคิดเรื่องอริชาสัมผัส-อริชาเวทนา แนวคิดเรื่องปมเชื่อง เป็นต้น มาอธิบายในประเด็นดังกล่าว นอกจากนี้ จะใช้แนวคิดเรื่องสังจาณินเวส (ตามที่พุทธทาสภิกขุได้อธิบายไว้) วิเคราะห์ให้เห็นถึงปริณิชนของการเมืองและการปฏิบัติการของอำนาจทางการเมืองที่เกิดขึ้นภายในตัวตนของมนุษย์และสังคม

ส่วนความหมายของการเมืองในอีกลักษณะหนึ่ง จะเป็นการเมืองที่พุทธทาสภิกขุเรียกว่า การเมืองของพระเจ้า โดยที่ผู้วิจัยจะทำการวิเคราะห์เพื่อหาความหมายของ 'พระเจ้า' และการเมืองตามเจตนารมณ์ของพระเจ้ายิ่งที่ปรากฏอยู่ในสภาวะธรรมชาติ โดยใช้แนวคิดเรื่องอิทัปปัจจยตา, สญญตา, ตัฎฐ-ของฎ, ไกวัลยธรรม, ภาษาคน-ภาษาธรรม, ธรรมสังจะ เป็นต้น และทำความเข้าใจคำอธิบายของพุทธทาสภิกขุเรื่อง 'พระเจ้าอิทัปปัจจยตา' เพื่อที่จะช่วยในการอธิบายถึงการเมืองในรูปแบบที่แตกต่างออกไปจากการจัดการเมืองในแบบของมนุษย์ ในส่วนหลังจะเป็นการอธิบายถึงระบบ 'การเมือง' ที่พึงปรารถนาในทัศนะของพุทธทาสภิกขุอย่างเป็นรูปธรรม และทำความเข้าใจแนวคิดสัมมิกสังคมนิยมใหม่ โดยผู้วิจัยจะได้นำเอาความเข้าใจในความหมายของ 'การเมือง' ที่ได้ทั้งหมดมาทดลองตอบคำถามและข้อกังขาต่างๆ ที่มีผู้วิจารณ์แนวคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุในตอนท้าย

วิทยานิพนธ์และงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

1. รัชฎะ วัฒนศักดิ์. 2542. *ปัจเจกสมุปบาทในทรรศนะของพุทธทาสภิกขุ*. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต. สาขาวิชาปรัชญา. บัณฑิตวิทยาลัย. มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์. สรุปผลการศึกษาไว้ว่า แนวคิดเรื่องปัจเจกสมุปบาทของพุทธทาสภิกขุ มีความสำคัญอย่างยิ่งในการตีความพุทธธรรม โดยเฉพาะเรื่องแนวคิดเกี่ยวกับภาษาคน-ภาษาธรรม ที่พุทธทาสภิกขุได้แยกภาษาออกเป็น 2 ระดับ เพื่อให้ความหมายของภาษาเพื่อให้สื่อถึงภาวะธรรมให้มากที่สุด โดยอิงกับการใช้ภาษาในระดับสมมติสังจะและปรมาตตสังจะของพระพุทธองค์ ซึ่งความหมายในเรื่องปัจเจกสมุปบาทเป็นภาษาธรรม ทั้งหมด ทั้งนี้เพื่อสื่อความหมายให้เห็นถึงกระบวนการเกิดดับของความทุกข์เป็นสำคัญ การตีความปัจเจกสมุปบาทในทรรศนะของพุทธทาสภิกขุ มีความสำคัญตรงที่เน้นการเกิดกระแสแห่งความทุกข์เพียงชั่วขณะจิตที่เกิดความรู้สึกตัฎฐ ของกุขึ้นมาครั้งหนึ่งๆ ซึ่งความหมายของคำที่สำคัญก็คือคำว่า ชาติ มิใช่การเกิดใหม่จากกรรม แต่เป็นการเกิดขึ้นของอัตตา ความรู้สึกนึกคิดที่ปรุงแต่งจนเกิดกระแสความทุกข์ขึ้น สิ่งที่สำคัญที่สุดของการดับกระแสปัจเจกสมุปบาทหรือดับทุกข์ให้ได้ก็คืออย่าให้เวทนาความรู้สึกเกิดขึ้นมาได้ เพราะเมื่อมีการกระทบ

ทางอายตนะแล้ว ตัณหา อุปาทาน คือ ความรู้สึกต่าง ๆ จะเข้าเกาะกุมจนเกิดเป็นความทุกข์ขึ้น พุทธทาสภิกขุจึงเน้นที่สุดตรงที่เราต้องมีสติอยู่ตลอดเวลาเมื่อมีการสัมผัสทางอายตนะ หรือ ควบคุมผัสสะให้ได้นั่นเอง

2. พระพอง อภิวัตน์ โณ (สวัสดิ). 2535. การศึกษาเชิงวิเคราะห์แนวคิดเรื่องจิตว่างของท่าน พุทธทาส. วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต. สาขาวิชาพระพุทธศาสนา. บัณฑิตวิทยาลัย. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. สรุปผลการศึกษาไว้ว่า ท่านพุทธทาสได้อธิบายเรื่อง จิตว่างไว้อย่างละเอียดทุกแง่มุม โดยเฉพาะการใช้คำจำกัดความสัญญาตว่า "จิตว่าง" นั้น เป็นสภาพที่จิตว่างจากความรู้สึกที่เป็นตัวตน-ของตน เป็นความว่างจากทุกข์ ว่างจากกิเลสที่เป็น สาเหตุให้เกิดทุกข์ ว่างจากความรู้สึกว่ามีตัวเรา-ของเรา แนวคิดเช่นนี้มีความสอดคล้องกับ หลักการเดิมที่ปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎก ที่พระพุทธเจ้าตรัสเตือนภิกษุทั้งหลายว่า ให้มีสติมองเห็น โลกตามความเป็นจริง โดยความเป็นของว่าง คือว่างจากความมีตัวเรา ของเรา เข้าใจต่อสิ่งทั้งปวง ว่าไม่ควรที่จะเข้าไปยึดมั่นถือมั่นว่าเป็นตัวเราหรือของเรา ท่านพุทธทาสได้เสนอแนวคิดในการ ดำเนินชีวิตประจำวันให้มีชีวิตอยู่ด้วยความว่าง เช่น ทำความรู้สึกที่เป็นความว่างจากตัวเราของเรา แล้ว ทำงานทุกชนิดด้วยจิตว่าง ทำหน้าที่เพื่อหน้าที่ มีผลงานจากการทำงานก็ยกให้เป็นผลงาน ของโลก แก่ธรรมะหรือความว่าง การกินอาหารก็เพียงเพื่อบำรุงธาตุ คือร่างกายนี้แล้วจะมีแต่ความ สงบเย็นเพราะการสิ้นทุกข์ สิ้นปัญหาโดยสิ้นเชิง

3. อัญญาดา แก้วทองกุล. 2547. การศึกษาเปรียบเทียบ: การประยุกต์ใช้หลักธรรมทาง ศาสนาในทางการเมืองตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุและมหาตมะ คานธี. วิทยานิพนธ์ปริญญา มหาบัณฑิต. สาขาวิชาพระพุทธศาสนา. บัณฑิตวิทยาลัย. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราช วิทยาลัย. สรุปผลการศึกษาไว้ดังนี้

(1) แนวความคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุ นั้น มีพื้นฐานแนวความคิดอิงหลักทาง พระพุทธศาสนาเป็นสำคัญ โดยการประยุกต์ใช้หลักธรรมทางพระพุทธศาสนาเถรวาท พระพุทธศาสนานิกายเซน และศาสนาอื่นๆ เช่น คริสต์ศาสนา เป็นต้น คุณค่าการประยุกต์ใช้ หลักธรรมทางศาสนากับแนวความคิดทางการเมืองของท่านสามารถแบ่งออกได้เป็น 2 ส่วนคือ ส่วนแรกแนวความคิดของท่านมีคุณค่าทางด้านจิตใจ ด้วยท่านเสนอว่า ระบบการเมืองใดก็ได้ถ้า หากประกอบด้วยธรรมแล้ว ถือว่าเป็นรูปแบบการเมืองที่ดีที่สุดในทัศนะของท่าน ท่านได้เสนอ แนวความคิดทางการเมืองแบบ ธรรมิกสังคมนิยม โดยเราอาจนำความคิดของท่านไปเป็นระบบ จริยธรรมทางการเมือง อุดมคติทางการเมืองและเป็นอุดมการณ์ทางการเมืองได้ ส่วนที่สอง ด้าน การบริหารจัดการการปกครองนั้น ท่านเห็นว่าผู้ปกครองสามารถใช้วิธีการเผด็จการโดยธรรมได้ใน

คราวจำเป็น ท่านเสนอให้เป็นข้อเลือกของผู้ปกครองที่จะนำวิธีการนี้ในบางคราวของเหตุการณ์บ้านเมืองแต่ผู้ปกครองนั้นต้องมีธรรมกำกับจึงจะเป็นระบบการปกครองที่ดีที่สุด ท่านเน้นการประยุกต์ใช้หลักธรรมสำหรับผู้ปกครองมากกว่าผู้อยู่ใต้ปกครอง ด้วยเหตุผลว่า การประยุกต์ใช้หลักธรรมกับผู้ปกครองเพียงคนเดียวง่ายกว่าจะทำให้ผู้อยู่ใต้ปกครองจำนวนมากมีธรรม แนวความคิดทางการเมืองแบบ "ธรรมิกสังคมนิยม" เป็นสังคมนิยมอุดมคติ ท่านเน้นการไม่สะสมส่วนเกิน การไม่เห็นแก่ตัวทุกคนคิดถึงผลประโยชน์ส่วนรวมมีความเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่เมตตากรุณาต่อกัน ต้องทำงานในส่วนของตนและเจียดจ่ายส่วนเกินให้แก่ผู้อื่น แม้ว่าแนวความคิดทางการเมืองแบบนี้จะมีความแตกต่างระหว่างชนชั้น แต่ความแตกต่างระหว่างชนชั้นเต็มไปด้วยความเมตตากรุณาต่อกัน หลักธรรมที่ พุทธศาสนิกชน นำมาประยุกต์ใช้กับ "ธรรมิกสังคมนิยม" คือหลักทศพิธราชธรรม, มรรคมืดองค์ 8, โพชฌงค์ 7, อิทธิบาท 4, ศีล สมาธิ ปัญญา และหลักเมตตาธรรม เป็นต้น

(2) แนวความคิดทางการเมืองของมหาตมะ คานธี มีพื้นฐานความคิดอิงหลักทางศาสนาฮินดู โดยการประยุกต์ใช้หลักธรรมทางศาสนาฮินดูและศาสนาอื่นๆ เช่น พระพุทธศาสนาและคริสต์ศาสนา เป็นต้น คุณค่าแนวความคิดของท่านอาจแบ่งเป็น 2 ส่วน คือ ส่วนแรก คุณค่าทางด้านจิตใจ โดยท่านได้นำวิธีการแบบ "อหิงสา" มาใช้กับแนวความคิดทางการเมืองของท่าน อหิงสาเป็นผลของหลักสัตยาเคราะห์ในภาคปฏิบัติ หลักการสัตยาเคราะห์เป็นหลักการที่ท่านสร้างขึ้นเอง โดยท่านได้รับอิทธิพลจากการขัดเกลาทางสังคมระหว่างศาสนาต่างๆ การใช้วิธีต่อสู้ทางการเมืองแบบ "อหิงสา" เป็นระบบจริยธรรมของอินเดีย คือการไม่ใช้ความรุนแรง (Non-Violence) และเน้นพลังแห่งความรัก พลังแห่งความดีงามมาแก้ปัญหาทางการเมือง รวมทั้งผู้ปกครองจะต้องเอื้ออำนวยต่อวัตถุประสงค์ดังกล่าว ท่านเน้นหลักธรรมสำหรับผู้ที่อยู่ในสังคมทุกคน ส่วนที่สอง ในทางการเมือง มหาตมะ คานธี นำวิธีการ "อหิงสา" มาเป็นวิธีการต่อต้านผู้ปกครองที่ไม่เป็นธรรมจนประสบความสำเร็จนำเอกราชมาสู่อินเดียได้ สัตยาเคราะห์เป็นทั้งหลักการบริหารจัดการและเป็นขบวนการต่อสู้ทางการเมืองแบบเฉพาะของ มหาตมะ คานธี หลักการเด่นของ "สัตยาเคราะห์" คือการไม่ใช้ความรุนแรง (Non-Violence) เป็นการต่อสู้ระหว่างความดีและความชั่ว สัตยาเคราะห์ขึ้นอยู่กับหลักการ 2 อย่างคือ 1) ศัจธรรมและศรัทธาในศัจธรรม 2) การดำเนินการอย่างต่อเนืองและมั่นคง และหลักการสัตยาเคราะห์นี้จะต้องบรรลุถึงวัตถุประสงค์ตามหลักธรรม 3 ประการคือ (1) ศัจธรรม (Truth) (2) อหิงสธรรม (Non-Violence) (3) ตปธรรม (Self-torture)

(3) ทั้งพุทธศาสนิกชน และ มหาตมะ คานธี มองการเมืองในแง่วิวัฒนาการทางธรรมชาติ และสังคมก่อให้เกิดความจำเป็นในการที่จะต้องมีผู้ปกครองที่มีธรรมเข้ามาปกครอง โดยการเน้นคุณธรรมของผู้ปกครองและผู้นำการต่อสู้ทางการเมือง แนวความคิดทางการเมืองของทั้งสองท่านต่างก็เน้นการพัฒนาจิตใจ และมีพื้นฐานที่เชื่อว่าทุกคนเกิดมามีความไม่เท่าเทียมกันทั้ง

กำลังสติปัญญาและความสามารถ สังคมมีชั้นสูงต่ำตามหน้าที่และปกครองกันตามลำดับ ทั้งสองท่านได้เสนอแนวความคิดทางการเมืองตามทัศนะของแต่ละท่านโดยการประยุกต์ใช้หลักธรรมทางศาสนาของตนเองและหลักศาสนธรรมร่วมของศาสนาอื่นๆ โดยพุทธทาสภิกขุ เป็นพระภิกษุในพระพุทธศาสนาเถรวาท วิธีนำเสนอแนวความคิดทางการเมืองของท่านกระทำโดยผ่านทางคำสอนทางศาสนา ส่วน มหาตมะ คานธี นอกจากเป็นนักการเมืองแล้ว อีกบทบาทหนึ่งท่านยังเป็นนักศานา นักศีลธรรม ดังนั้น แนวคิดทางการเมืองของท่านสามารถนำมาทดลองด้วยตนเองได้ อย่างไรก็ตามเมื่อดูจุดมุ่งหมายของทั้งสองท่านแล้วล้วนมีเป้าหมายอย่างเดียวกันคือความสันติสุขและสงบสุขของบ้านเมืองจะต่างกันอยู่แต่เพียงว่า พุทธทาสภิกขุ เน้นความสงบสุขทั้งแบบโลก (โลกียสุข) และแบบความสงบสุขที่อยู่เหนือโลก (โลกุตตรสุข) อิงตามหลักทางพระพุทธศาสนาเถรวาทขณะที่ มหาตมะ คานธี มุ่งเป้าหมายให้เกิดความสงบสุขและสันติสุขในสังคมการเมืองอิงตามหลักทางศาสนาฮินดู

4. พระมหาบูรณเชน สนิทปัญโญ (สุขคัม). 2544. การศึกษาวิเคราะห์หมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าในทรรศนะของท่านพุทธทาส. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต. สาขาวิชาปรัชญา. บัณฑิตวิทยาลัย. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. สรุปผลการศึกษาไว้ดังนี้

(1) คำว่า พระเจ้า ในทรรศนะของท่านพุทธทาสเป็นการตีความใหม่โดยการใช้ทฤษฎีภาษาคนภาษาธรรมเป็นเครื่อง มือ พระเจ้าในภาษาธรรมในทรรศนะของท่านพุทธทาสหมายถึงธรรมชาติและกฎธรรมชาติอันเฉียบขาดที่ทำให้สรรพสิ่งเกิดขึ้น ดำรงอยู่และแตกสลายไปตามกาลเวลา และกฎนั้นยังมีจุดประสงค์ให้สรรพสิ่งมีวิวัฒนาการไปในทางที่สูงขึ้นจนถึงจุดสูงสุด นั่นคือปราศจากความทุกข์ทั้งหมด ว่าโดยนัยนี้ พระเจ้าในทรรศนะของท่านพุทธทาสจึงปราศจากรูปร่าง

(2) การอธิบายพระเจ้าให้มีลักษณะเป็นธรรมชาติของท่านพุทธทาสมีลักษณะของการประนีประนอม อยู่มาก กล่าวคือ เมื่อคนทั่วไปเข้าใจความหมายของศาสนาประเภทเทวนิยมกับอเทวนิยมแบบเป็นปฏิปักษ์ต่อกันโดยเฉพาะประเด็นที่มีพระเจ้ายกกับไม่มีพระเจ้า ท่านพุทธทาสกลับนำเอาประเด็นสำคัญคือเรื่องพระเจ้านี้มานิยามความหมายใหม่โดยใช้ทฤษฎีภาษาคนและภาษาธรรมเป็นเครื่องมือ ซึ่งการตีความของท่านก่อให้เกิดการประนีประนอมระหว่างศาสนาเทวนิยมกับอเทวนิยมได้อย่างดีด้วย

(3) ดังนั้น ในสายตาของท่านพุทธทาส มนุษย์ทุกคนและศาสนาทุกศาสนาล้วนต้องมีพระเจ้าและต้องเป็นพระเจ้าองค์เดียวกันหมด ทุกศาสนามีวิธีการดับทุกข์โดยมีพระเจ้าอย่างบุคคลก็ได้ และดับทุกข์โดยมีพระเจ้าอย่างกฎธรรมชาติก็ได้ ซึ่งทั้งสองวิธีนำไปสู่ความดับทุกข์ได้เช่นกัน โดยที่

มุ่งตรงต่อพระเจ้า ยกผลงานให้พระเจ้าในที่สุดก็ไม่เหลือตัวตนที่จะเห็นแก่ตัว จึงไม่เหลืออัตตา
 ความมีตัวตนซึ่งเป็นสาเหตุแห่งทุกข์ทั้งหมด

(4) เมื่อนำเอาแนวคิดของท่านพุทธทาสไปเปรียบเทียบกับแนวคิดของนักปรัชญาคริสต์ 3
 สำนักคือ สำนักเทวนิยมแบบคลาสสิกสรรพเทวนิยม และเทวนิยมแบบนีโอคลาสสิก ทรรศนะของ
 ท่านพุทธทาสไม่อาจที่จะจัดเข้ากับสำนักใดได้อย่างสมบูรณ์ กล่าวคือทรรศนะของท่านพุทธทาสมี
 ทั้งเข้ากันได้และเข้ากันไม่ได้กับทั้งสามสำนัก แต่เมื่อมองจากนักปรัชญาเทวนิยมแล้ว ทรรศนะของ
 ท่านพุทธทาสมีลักษณะเป็นธรรมชาตินิยมไม่ใช่เทวนิยม เมื่อกล่าวถึงทรรศนะของนักปราชญ์ชาว
 คริสต์และนักปราชญ์ชาวพุทธที่มีต่อท่านพุทธทาส ปรากฏว่ามีทั้งผู้ที่เห็นด้วยและไม่เห็นด้วยกับ
 ทรรศนะของท่านพุทธทาส การตีความหลักธรรมต่าง ๆ และเรื่องพระเจ้าของท่านพุทธทาสใน
 ลักษณะของภาษาคนภาษาธรรมนั้นมีประโยชน์ต่อประชาชน ในปัจจุบันมาก ทำให้ผู้คนที่นับถือ
 ศาสนาต่างกันหันหน้าเข้าหากันด้วยความเข้าใจอันดีระหว่างกัน ซึ่งในที่สุดจะนำไปสู่การอยู่
 ร่วมกันอย่างสันติ

5. พระสมเกียรติ ปริญาโณ (เพชรอรียวงศ์). 2547. การศึกษาเชิงวิเคราะห์แนวคิดตถตา
 ในทัศนะของพุทธทาสภิกขุ. วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต. สาขาวิชาพระพุทธศาสนา. บัณฑิต
 วิทยาลัย. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. สรุปผลการศึกษาไว้ดังนี้

(1) ตถตาในคัมภีร์พระไตรปิฎกและอรรถกถา ทำให้ผู้ศึกษาเห็นว่าสังขารทั้งปวง ได้แก่ ชันธ์
 5 (รูป, เวทนา, สัญญา, สังขาร, วิญญาณ) และวัตถุสิ่งของที่ไม่มีวิญญาณครอง เป็น "ตถตา"
 ความเป็นเช่นนั้นเอง คือลักษณะที่ไม่มีใครเข้าไปเปลี่ยนแปลงกฎธรรมชาตินี้ได้ แต่สิ่งที่อยู่ใต้กฎ
 ได้แก่สังขารทั้งปวง ต้องเปลี่ยนแปลงไปตามกฎไตรลักษณ์ (อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา) คือ เกิดขึ้นใน
 เบื้องต้น แปรปรวนในท่ามกลางและดับไปในที่สุด ในคำไวพจน์ อวิตถตา คือไม่คลาดเคลื่อน
 หรือไม่ผิดไปจากความเป็นอนัตตา เป็น อนัญญตตา คือไม่เป็นอย่างอื่นหรือไม่เป็นไปโดยประการ
 อื่น เป็นอิทัปปัจจยตา คือสังขารทั้งปวงเกิดขึ้นจากเหตุปัจจัย ไม่มีสิ่งใดเกิดขึ้นอย่างลอยๆ ไม่มีผู้
 บันดาลให้เกิดขึ้น มันเป็นไปตามเหตุปัจจัยของมันอย่างนั้น

อีกนัยหนึ่ง "ตถตา" คือปัญญาของผู้ศึกษาปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานที่เข้าไปรู้แจ้งความ
 เป็นจริงของสภาวะธรรมด้านสังขารธรรม (สังขารทั้งปวง) โดยปราศจากความคิดปรุงแต่งของผู้ปฏิบัติ
 ดังนั้นผู้ปฏิบัติได้รู้ว่าชันธ์ 5 หรือสังขารทั้งปวงไร้แก่นสาร ไม่อาจยึดมั่นถือได้ สังขารมีความ
 บกพร่องเป็นของน่ากลัว เป็นโทษ เป็นทุกข์ จึงเกิดความหน่ายในสังขาร ไม่เพลิดเพลินในสังขาร
 ย่อมปรารถนาที่จะพ้นเสียจากสังขาร และวางใจเป็นกลางจากสังขาร จนสามารถอิสระได้จาก
 สังขาร เรียกว่าปัญญาวิมุตติ คือผัสสะอิสระจากสังขารทั้งปวง ดุจดั่งน้ำกับใบบัว สภาวะนี้เรียกว่า

นิพพาน หรือสภาวะสังขตธรรม ก็เป็น ตถตา ด้วยเช่นกัน สรุปได้ว่าทั้งสังขตธรรมและอสังขตธรรม เป็น ตถตา

(2) ตถตา ในทรรคนะของท่านพุทธทาสภิกขุ หมายถึง ความเป็นเช่นนั้นเอง ความที่มันเป็นเช่นนั้น ไม่เป็นอย่างอื่นไปไม่ได้ ใครจะบังคับมันไม่ได้ มันเคยเป็นมาอย่างไร มันก็เป็นอย่างนั้น ชั่วเวลาตาปี นี้แหละเรียกว่า ตถตา การอธิบาย ตถตา ในลักษณะอย่างนี้ของท่านพุทธทาส โดยนัยหนึ่งก็คือการอธิบายกฎอิทัปปัจจยตาและปฏิจจสมุปบาท กล่าวคือ เป็นกฎแห่งเหตุผล "เมื่อสิ่งนี้มี สิ่งนี้จึงมี" อธิบายถึงความไม่มีแก่นสารของสังขตธรรม เมื่อไม่มีแก่นสารจึงไม่เที่ยงและเปลี่ยนแปลง แต่เปลี่ยนแปลงอยู่ในกรอบเดิมอยู่ชั่วอนันตกาล เรียกกรอบนี้ว่า ตถตา ตถตา ในทรรคนะของพุทธทาสภิกขุ ไม่แตกต่างจากที่ปรากฏในคัมภีร์พระไตรปิฎก เป็นคำที่ใช้แทนอิทัปปัจจยตาและปฏิจจสมุปบาท นั้นเอง

(3) ตถตา เป็นสภาวะธรรมองค์รวมคือครอบคลุมทั้งสภาวะสังขตธรรม และอสังขตธรรม เป็นกฎธรรมชาติและเป็นหลักคำสอนชั้นสูงของพระพุทธองค์เพื่อนำไปสู่การรู้แจ้งและยอมเกี้ยวของ โดยตรงกับมนุษย์ สังคม การเมือง การปกครอง เศรษฐกิจและวัฒนธรรม ในความมุ่งหมายเพื่อความมั่นคงของประเทศชาติและความผาสุกของมหาชน

ฉะนั้น ผู้รู้แจ้งตถตา ย่อมมีใจบริสุทธิ์, ปัญญา, เมตตา, กรุณา, ขันติ, อุปการะต่อเพื่อนมนุษย์และสังคมโดยส่วนรวม สมดังพระพุทธดำรัส ที่ว่า "จรต ภิกขเว จาริกิ พุชฺชนหิตาย พุชฺชนสุขาย โลกานุกมฺปาย อุตถาย หิตาย สุขาย เทวมนุสฺसानิ" ความว่า "ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย เธอจงเที่ยวจาริกไป เพื่อประโยชน์และความสุขแก่ชนหมู่มาก เพื่ออนุเคราะห์โลก เพื่อประโยชน์เกื้อกูลและความสุขแก่ทวยเทพและมนุษย์ทั้งหลาย"

6 ชลธี ยังตรง. 2533. *ความคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุ*. วิทยานิพนธ์ปริญญา มหาบัณฑิต. ภาควิชาการปกครอง. บัณฑิตวิทยาลัย. จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. สรุปผลการศึกษาไว้ว่า ความคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุมีพื้นฐานจากความคิดทางพุทธศาสนานิกายเถรวาท นอกจากนั้นท่านยังได้นำหลักการบางอย่างของพุทธศาสนานิกายเซน และหลักการคริสต์ศาสนาตามความเข้าใจของท่านอธิบายความคิดทางการเมืองของท่านอธิบายความคิดทางการเมืองของท่าน ความคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุมีความเป็นพลวัตตามสภาพการณ์ทางสังคมและการเมืองที่เป็นอยู่ในขณะที่ท่านเสนอความคิดโดยเฉพาะในช่วง พ.ศ. 2516-2519

โดยคุณค่าของความคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุ อาจพิจารณาได้ในสองส่วนด้วยกัน ส่วนแรกในฐานะหลักการหรือคุณค่าทางจิตใจ ท่านพุทธทาสเสนอว่าระบบการเมืองใดก็ตามถ้าประกอบด้วยธรรมแล้ว ถือว่าเป็นระบบการเมืองที่ถูกต้อง ท่านได้เสนอระบบการเมืองแบบ

“ธัมมิกสังคมนิยม” เป็นระบบการเมืองในอุดมคติของท่าน เราอาจนำความคิดของท่านในส่วนนี้ไปเผยแพร่เพื่อเป็นรากฐานของความเชื่อหรืออุดมการณ์ทางการเมืองได้ ส่วนที่สอง ในด้านของระบบการปกครอง การที่ท่านพุทธทาสเห็นว่า การปกครองที่ผู้ปกครองใช้วิธีการปกครองเผด็จการโดยมีธรรมกำกับเป็นการปกครองที่ดีที่สุด อาจมีปัญหาในทางปฏิบัติได้ เนื่องจากสภาพการณ์ทางสังคมและการเมืองในปัจจุบันไม่เอื้ออำนวยต่อความคิดนี้

7 สมศักดิ์ เนียมเล็ก. 2544. *วิเคราะห์ความคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุ*. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต. สาขาวิชารัฐศาสตร์. คณะรัฐศาสตร์. มหาวิทยาลัยรามคำแหง. สรุปผลการศึกษาไว้ว่า ความคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุ มีพื้นฐานจากความคิดทางศาสนานิกายเถรวาท นอกจากนั้นท่านยังได้นำหลักการบางอย่างของพุทธศาสนานิกายเซน และหลักการคริสต์ศาสนา ตามความเข้าใจของท่าน อธิบายความคิดทางการเมืองของท่าน ที่เป็นอยู่ในขณะที่ท่านเสนอความคิด โดยเฉพาะในช่วง พ.ศ. 2516-2519 คุณค่าของความคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุ อาจพิจารณาได้ในสองส่วนด้วยกัน ส่วนแรก ในฐานะหลักการหรือคุณค่าทางด้านจิตใจ ท่านพุทธทาสเสนอว่าระบบการเมืองใดก็ตาม ถ้าหากประกอบด้วยธรรมแล้ว ถือเป็นระบบการเมืองที่ถูกต้องท่านได้เสนอระบบการเมืองแบบ “ธัมมิกสังคมนิยม” เป็นระบบการเมืองในอุดมคติของท่าน เราอาจนำความคิดของท่านในส่วนนี้ ไปเผยแพร่เพื่อเป็นรากฐานของความเชื่อหรืออุดมการณ์ทางการเมืองได้ ส่วนที่สอง ในด้านของระบบการปกครอง การที่ท่านพุทธทาสเห็นว่า การปกครองที่ผู้ปกครองใช้วิธีการปกครองแบบเผด็จการโดยมีธรรมกำกับ เป็นการปกครองที่ดีที่สุด อาจมีปัญหาในทางปฏิบัติได้ เนื่องจากสภาพการณ์ทางสังคมและการเมืองในปัจจุบันไม่เอื้ออำนวยต่อความคิดนี้

8 เกียรติศักดิ์ บังเพลิง. 2548. *มโนทัศน์เรื่องพระเจ้าของพุทธทาสภิกขุ*. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต. สาขาวิชาปรัชญา. ภาควิชาปรัชญา. คณะอักษรศาสตร์. จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. สรุปผลการศึกษาไว้ว่า มโนทัศน์เรื่องพระเจ้าของท่านพุทธทาสไม่สอดคล้องกับคำสอนพุทธศาสนาเถรวาท เพราะมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าของท่านพุทธทาสยอมรับการมีปฐมเหตุของสิ่งทั้งหลาย ในขณะที่พุทธศาสนาเถรวาทไม่ยอมรับแนวคิดการมีอยู่ของสิ่งที่เป็นปฐมเหตุของสิ่งทั้งหลาย ตามหลักคำสอนของพุทธศาสนาเถรวาทแล้วทุกสิ่งอิงอาศัยกันและกันเกิดขึ้นเป็นเหตุปัจจัยให้กันและกัน ไม่มีสิ่งใดที่เป็นปฐมเหตุของสิ่งทั้งหลาย จะอย่างไรก็ตาม งานวิจัยนี้ได้วิเคราะห์ว่า แม้ว่าแนวคิดของอาจารย์พุทธทาสในเรื่องพระเจ้าจะไม่สอดคล้องกับแนวคิดของพุทธศาสนาเถรวาท แต่สิ่งที่พระพุทธรเจ้าได้ตรัสไว้ในพระไตรปิฎกบางส่วนสามารถตีความได้ว่าพุทธศาสนายอมรับได้ว่ามีบางสิ่งที่ทำหน้าที่คล้ายพระเจ้า สิ่งนี้พุทธศาสนาเรียกว่า ธรรม การตีความ

เรื่องพระเจ้าของท่านพุทธทาสจึงไม่ถึงขั้นว่าขัดแย้งกับพระสูตรในยุคต้นๆ ที่เชื่อว่าเป็นบันทึกคำสอนของพระพุทธเจ้าเอาไว้โดยตรง จะขัดแย้งก็เฉพาะกับมติของคณาจารย์ฝ่ายเถรวาทเช่นพระพุทโธมโฆษาจารย์ เป็นต้น เท่านั้น

วัตถุประสงค์ในการศึกษา

1. เพื่อทำความเข้าใจความหมายของการเมืองตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุ
2. เพื่อตอบข้อสงสัยที่มีต่อแนวคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุ
3. เพื่อเพิ่มความรู้ในแนวคิดทางการเมืองที่เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนา

วิธีการศึกษา

การวิจัยครั้งนี้จะใช้แนวทางการศึกษาแบบการตีความ (hermeneutic approach) ภายใต้กรอบแนวคิดเรื่องภาษาคน-ภาษาธรรมของพุทธทาสภิกขุ เพื่อศึกษาความหมายของการเมืองและทำความเข้าใจแนวคิดการเมืองตามเจตนารมณ์ของพระเจ้า โดยในเบื้องต้นผู้วิจัยจะได้สร้างกรอบแนวคิด (framework) ในการทำความเข้าใจต่อบทของพุทธทาสภิกขุ หลังจากนั้นจะเป็นการนำเสนอต่อบทของท่านที่มีความเกี่ยวข้องกับการเมือง พร้อมทั้งอธิบายถึงพัฒนาการและความเป็นมาของแนวคิดทางการเมืองของท่านอย่างคร่าวๆ ต่อจากนั้นผู้วิจัยจะได้รวบรวมทัศนะของนักวิชาการและผู้ศึกษาต่อบทของพุทธทาสภิกขุ ไม่ว่าจะในแง่ของการวิเคราะห์, วิจารณ์, การตีความ หรือ การนำเอาแนวคิดเกี่ยวกับการเมืองของพุทธทาสภิกขุมาขยายความต่อ โดยผู้วิจัยจะแสดงให้เห็นถึงคำถามหรือประเด็นปัญหาที่บุคคลเหล่านั้นมีต่อแนวคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุ จากนั้นผู้วิจัยจะได้ทำความเข้าใจเรื่องการเมืองและความหมายของการเมืองตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุ โดยผู้วิจัยจะอาศัยคำอธิบายในเรื่องปัจจุสมุปบาท วาทกรรม อัตบุคคล ตัถกู-ของ กู ภาษาคน-ภาษาธรรม ฯลฯ มาช่วยในการทำความเข้าใจในการเมืองและความหมายของการเมืองตามทัศนะของท่าน ทั้งในส่วนของการเมืองตามแบบมนุษย์และการเมืองตามเจตนารมณ์ของพระเจ้า หลังจากนั้นผู้วิจัยจะนำความเข้าใจที่ได้ไปอธิบายถึงแนวคิดธัมมิกสังคมนิยมและจะได้ทดลองตอบคำถามหรือข้อโต้แย้งต่างๆ ที่ได้มีผู้วิจารณ์แนวคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุไว้ในตอนท้าย

ประโยชน์ที่ได้รับจากการศึกษา

1. ได้ความรู้ถึงความหมายและลักษณะของการเมืองตามทัศนะพุทธทาสภิกขุ

2. เข้าใจถึงประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนากับความคิดทางการเมือง
3. เป็นประโยชน์ด้านการศึกษาลำหรับผู้ที่สนใจการนำแนวคิดทางศาสนามาอธิบายการเมือง



ศูนย์วิทยพัรพยากร
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บทที่ 2

แนวทางในการทำความเข้าใจด้วยบทของพุทธทาสภิกขุ

ในบทนี้เป็นการอธิบายถึงกรอบแนวคิดที่ใช้ในการทำความเข้าใจด้วยบทของพุทธทาสภิกขุ ซึ่งผู้วิจัยสร้างขึ้นจากแนวทางในการทำความเข้าใจพระไตรปิฎกของท่านและจากคำอธิบายของท่านเอง ทั้งนี้เนื่องจากผู้วิจัยมองว่าพุทธทาสภิกขุนี้มีแนวทางเฉพาะเป็นของตนเองในการทำความเข้าใจพุทธธรรมผ่านตัวบทอย่างพระไตรปิฎก ฉะนั้น การที่ผู้วิจัยจะทำความเข้าใจพุทธธรรมซึ่งปรากฏอยู่ในตัวบทต่างๆ ของพุทธทาสภิกขุนั้นก็ย่อมที่จะสามารถใช้แนวทางเดียวกันกับที่ท่านใช้ทำความเข้าใจพุทธธรรมที่ปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎกได้ เพราะเหตุว่าการทำความเข้าใจด้วยบทของพุทธทาสภิกขุก็เป็นการทำความเข้าใจพุทธธรรมเช่นเดียวกัน ในเบื้องต้น ผู้วิจัยจะได้กล่าวถึงจารีตการทำความเข้าใจพระไตรปิฎกที่มีมาก่อนหน้าพุทธทาสภิกขุ โดยเน้นไปที่แนวทางของฝ่ายเถรวาท ตั้งแต่แนวทางการทำความเข้าใจพระไตรปิฎกของพระพุทโธมหาราช การตีความพุทธธรรมแบบไตรภูมิพระร่วง ไปจนกระทั่งเกิดการเปลี่ยนแปลงในยุคสมัยใหม่ที่แนวคิดแบบวิทยาศาสตร์ได้เข้ามามีบทบาทในการทำความเข้าใจพระไตรปิฎกอย่างมาก ในส่วนต่อมาผู้วิจัยจะได้แสดงให้เห็นถึงแนวทางในการทำความเข้าใจพุทธธรรมของพุทธทาสภิกขุ และนำเสนอกรอบแนวคิดในการทำความเข้าใจด้วยบทของพุทธทาสภิกขุในตอนท้าย

การทำความเข้าใจพุทธธรรมก่อนหน้าพุทธทาสภิกขุ

ราวปี พ.ศ. 972 พระสงฆ์ผู้เป็นปราชญ์ทางพุทธศาสนาชาวอินเดียรูปหนึ่งคือพระพุทโธมหาราช จารณ์ ได้ออกเดินทางจากชมพูทวีปไปยังลังกาทวีปเพื่อทำการแปลคัมภีร์อรรถกถา (คำอธิบายพระไตรปิฎก) จากภาษาสิงหลมาเป็นภาษาบาลีตามคำอาราธนาของพระสังฆปาละเถระ โดยพระพุทโธมหาราชจารณ์ได้ทำการแปลคัมภีร์อรรถกถาของสำนักพุทธมิตเถระจากภาษาสิงหลมาเป็นภาษาบาลีจำนวนสามเล่ม อันประกอบไปด้วย มหาอรรถกถา มหาปัจจุจรีอรรถกถา และ กุรุนทีอรรถกถา ซึ่งหลังจากที่ท่านได้แปลคัมภีร์อรรถกถาทั้งสามเสร็จสิ้นแล้ว ท่านก็ได้อาศัยความรู้ที่มีอยู่ในคัมภีร์อรรถกถาดังกล่าวมารจนา คัมภีร์วิสุทธิมรรค อันเป็นคัมภีร์ที่มีความสำคัญอย่างมากและถือเป็นปกรณ์

พิเศษสำคัญที่พระสงฆ์และพุทธศาสนิกฝ่ายเถรวาทนิยมใช้อ้างอิงและศึกษาเล่าเรียน¹ และปรากฏว่า ในกาลต่อมา (ราวช่วงปี พ.ศ.1000-2000) ก็ได้มีผู้แต่งคัมภีร์ฎีกา (ซึ่งเป็นคำอธิบายอรรถกา) อันประกอบด้วยคัมภีร์มหาฎีกาชื่อ *ปรมัตถมัญจสุตา* และคัมภีร์จุฎีกาชื่อ *สังเขปตถโชตนี* เพื่อใช้ในการอธิบายคัมภีร์อรรถกาของพระพุทธโฆษาจารย์อีกทอดหนึ่ง² ฉะนั้น จึงกล่าวได้ว่าในช่วงเวลาดังกล่าว คัมภีร์ของพุทธศาสนาที่เป็นภาษาบาลีจึงเกิดขึ้นมาอย่างครบถ้วน ทั้งพระไตรปิฎก อรรถกา (คำอธิบายพระไตรปิฎก) และฎีกา (คำอธิบายอรรถกา)^{*} และแนวทางในการทำความเข้าใจพระไตรปิฎก ตามแบบของ *คัมภีร์วิสุทธิมรรค* ก็ได้กลายมาเป็นแนวทางสำคัญที่ใช้ในการศึกษาพุทธศาสนาในลังกา ทวีป

พุทธศาสนาเถรวาทลังกาวงศ์ ซึ่งอยู่ภายใต้อิทธิพลแนวทางการตีความพุทธธรรมในแบบของพระพุทธโฆษาจารย์ ได้แผ่เข้ามาสู่แผ่นดินสุวรรณภูมิในช่วงปลายพุทธศตวรรษที่ 18 ทางด้าน นครศรีธรรมราชและขยายขึ้นไปสู่อาณาจักรสุโขทัย ซึ่งในเวลาต่อมาอาณาจักรสุโขทัยก็ได้กลายเป็น ศูนย์กลางพุทธศาสนาเถรวาทลังกาวงศ์³ การทำความเข้าใจคำสอนทางพุทธศาสนาในสมัยนั้นจึงยึดถือ แนวทางตาม *คัมภีร์วิสุทธิมรรค* โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การอธิบายเรื่องสวรรค์ นรก ว่าเป็นสถานที่หนึ่งๆ ซึ่งแบ่งออกเป็นหลายชั้นหลายขุม โดยมนุษย์จะไปอยู่ที่แห่งนั้นหลังจากตายไปจากโลกนี้แล้ว, การอธิบายเรื่องการเวียนว่ายตายเกิดในสังสารวัฏว่ากรรมมีชีวิตรในชาติปัจจุบันย่อมจะเป็นผลสืบเนื่องมาจากกรรมที่ได้ก่อไว้ในภพชาติที่แล้วและหลังจากตายไปจากภพชาติที่แล้วกรรมที่ย่อมจะนำพาไปเกิดในภพชาติหน้าอีก ส่วนการจะไปเกิดเป็นอะไรนั้นก็ขึ้นอยู่กับกรรมที่ได้กระทำไว้ ซึ่งการอธิบายดังกล่าวถูกนำมาใช้อธิบายปัจจุสมุปบาทธรรมหรือที่มักจะเรียกว่าเป็นการอธิบายแบบข้ามภพข้าม

¹ สุชาติ หงษา. 2550. *ประวัติศาสตร์พระพุทธรูป*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สยาม, หน้า 85-86.

² พระราชธรรมนิเทศ (ระแบบ วิฑูรย์คุณ). 2536. *ประวัติศาสตร์พระพุทธรูป*. พิมพ์ครั้งที่3. กรุงเทพฯ: สภาการศึกษากรมการศึกษานอกโรงเรียนในพระบรมราชูปถัมภ์, หน้า 290.

* กล่าวกันว่า *คัมภีร์วิสุทธิมรรค* นั้น พระพุทธโฆษาจารย์ได้อาศัยพระคาถาที่เป็นบทตั้งเพียง 3 บาทเท่านั้น นั่นคือ “นรชนผู้เห็นภัยในสงสาร มีปัญญาดำรงอยู่ในศีล มีความเพียร มีความฉลาด เมื่อได้เจริญจิต (สมาธิ) และ ปัญญา (วิปัสสนา) แล้ว ย่อมสามารถสะสางรกขันธ์ได้” โปรดดู สุชาติ หงษา. 2550. *ประวัติศาสตร์พระพุทธรูป*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สยาม, หน้า 87.

³ สันติสุข ไสกนสิริ. 2549. *พุทธศาสนากับประวัติศาสตร์ภูมิปัญญาพุทธศาสนาในสังคมไทย*. ใน *พุทธศาสนายังอยู่ไปไม่มีตาย เล่ม 2 สืบสานปณิธานพุทธทาส*. วีระ สมบูรณ์, บรรณาธิการ. หนังสืออนุสรณ์เนื่องในงานเฉลิมฉลอง 100 ปี ชาตกาล พุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ, หน้า 310.

ชาติ นอกจากนี้ *คัมภีร์วิสุทธิมรรค* ยังเน้นไปที่การทำสมาธิเพื่อเข้าฌานสมาบัติในระดับต่างๆ และแนวทางปฏิบัติในการเพ่งกสิณ อีกด้วย⁴

ในสมัยของพระมหาธรรมราชาลิไท กษัตริย์องค์ที่ห้าแห่งอาณาจักรสุโขทัย ได้มีการแต่งและเผยแพร่ *คัมภีร์ไตรภูมิภคา* (บางครั้งเรียกว่า *คัมภีร์ไตรภูมิภคา* หรือที่มักจะเรียกกันโดยทั่วไปว่า *ไตรภูมิพระร่วง*) ซึ่งแนวทางการทำความเข้าใจพุทธธรรมที่ปรากฏใน *ไตรภูมิพระร่วง* นั้นก็เป็นแนวทางเดียวกับการทำความเข้าใจพุทธธรรมใน *คัมภีร์วิสุทธิมรรค* รวมถึงคัมภีร์ชั้นอรรถกถาและฎีกา ซึ่งล้วนแล้วแต่เป็นคัมภีร์ของพุทธศาสนาเถรวาททั้งสิ้น⁵ และแม้ว่าพระมหาธรรมราชาลิไทจะทรงรวบรวมและประมวลเนื้อหาจากคัมภีร์ชั้นอรรถกถาและฎีกาแล้วถ่ายทอดออกมาอย่างชัดแจ้ง โดยไม่ได้บิดเบือนคำสอนที่มีอยู่ในคัมภีร์นั้นๆ แต่ก็พบว่ามีส่วนที่ทรงเพิ่มเติมเข้าไปเพื่อให้มีผลทางศีลธรรมตรงตามยุคสมัย เช่น การกล่าวถึงเหตุที่จะไปเกิดเป็นเปรตว่าได้ทำบาปอะไรไว้ โดยพระองค์ได้ทรงนำสภาพชีวิตและลักษณะรูปแบบการทำชั่วของคนในยุคนั้นมาใช้อธิบายให้ทราบว่าคนที่ทำชั่วจะได้รับผลร้ายในนรกอย่างไร ดังนั้น จึงมักกล่าวกันว่า พระมหาธรรมราชาลิไททรงแต่ง *ไตรภูมิพระร่วง* ขึ้นมาเพื่อเป็นวิธีการของฝ่ายปกครองหรือฝ่ายรัฐที่จะทำให้ประชาชนมีความเชื่อเรื่องบุญกรรม เพื่อที่จะปกครองได้ง่ายไม่กระด้างกระเดื่อง⁶

ด้วยแนวทางการทำความเข้าใจพุทธธรรมในแบบเดียวกับ *คัมภีร์วิสุทธิมรรค* นั้นเองจึงทำให้ *ไตรภูมิพระร่วง* สามารถที่จะเข้ากันได้กับคติความเชื่อเรื่องผีสงฆ์ เทวดา นรก สวรรค์ การเวียนว่ายตายเกิด ฯลฯ ซึ่งมาจากความเชื่อในลัทธิผีแบบพื้นบ้านผสมผสานเข้ากับคติแบบลัทธิพราหมณ์ของฮินดูที่มีอยู่ก่อน จนสามารถกล่าวได้ว่า นอกจาก *ไตรภูมิพระร่วง* จะไม่ใช่ “สิ่งแปลกปลอม” สำหรับสังคมไทยในยุคนั้นแล้ว คัมภีร์ดังกล่าวกลับจะไปทำให้ความเชื่อที่มีอยู่ก่อนนั้นเป็นระบบที่เข้มแข็งมากยิ่งขึ้น โดยการผสานแนวคิดของสังคมไทยที่มีอยู่เดิมเข้ากับจักรวาลวิทยาและหลักธรรมของพุทธศาสนา⁷

⁴ ไปรอดู มหามกุฏราชวิทยาลัย. 2540. *ปกรณวิเสสวิสุทธิมรรคฉบับบาลีภาค1-3*. พิมพ์ครั้งที่7. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มกุฏราชวิทยาลัย.

⁵ สุชาติ หงษา. 2550. *ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สยาม, หน้า 126.

⁶ เรื่องเดียวกัน.

⁷ สันติสุข โสภณศิริ. 2549. *พุทธศาสนากับประวัติศาสตร์ภูมิปัญญาพุทธศาสนาในสังคมไทย*. ใน *พุทธศาสนายังอยู่ไปไม่มีตาย เล่ม 2 สืบสานปณิธานพุทธทาส*. วีระ สมบูรณ์, บรรณาธิการ. หนังสืออนุสรณ์เนื่องในงานเฉลิมฉลอง 100 ปี ชาตกาล พุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ, หน้า 311.

การตีความพุทธธรรมในแบบ *ไตรภูมิพระร่วง* ที่อิงอยู่กับ *คัมภีร์วิสุทธิมรรค* จึงได้กลายมาเป็น จารีตความเชื่อที่สอดคล้องกับวิถีของสังคมเกษตรโบราณอย่างสังคมไทยได้อย่างยาวนาน⁸ ซึ่งในกาล ต่อมาแนวทางการตีความพุทธธรรมในลักษณะดังกล่าวก็ถูกทำให้เข้มแข็งยิ่งขึ้นไปอีก กล่าวคือ ใน สมัยกรุงศรีอยุธยา สังคมไทยในขณะนั้นยังคงได้รับอิทธิพลจากแนวคิดพุทธศาสนาของลังกาทวีปอยู่ และปรากฏว่าได้มีการรับ *คัมภีร์มาลัยสูตร* เข้ามาเผยแพร่ในสังคมอย่างกว้างขวาง (ซึ่งคัมภีร์ดังกล่าว แต่งขึ้นในประเทศลังกาและได้รับความนิยมอย่างมาก เนื้อหาหลักเป็นการกล่าวถึงตำนานของพระ มาลัยเถระเจ้า ผู้สามารถใช้อิทธิฤทธิ์อภิญญาเดินทางไปยังสวรรค์และนรก (อันเป็นสถานที่หนึ่ง) และ กลับมาบอกมนุษย์ให้ปฏิบัติตามหลักศีลธรรมเพื่อที่จะได้ไปสู่สรวงสวรรค์ ไม่เช่นนั้นจะต้องตกไปอยู่ใน อบายภูมิ)⁹

ดังนั้น จึงกล่าวได้ว่า *คัมภีร์มาลัยสูตร* นั้นยิ่งจะไปส่งเสริมสนับสนุนความเข้าใจพุทธธรรมใน แบบ *ไตรภูมิพระร่วง* (และ*คัมภีร์วิสุทธิมรรค*) ด้วยเหตุนี้เอง *ไตรภูมิพระร่วง* จึงยังคงความสำคัญมา อย่างต่อเนื่องในฐานะแนวทางการทำความเข้าใจและตีความพุทธธรรม และถึงแม้อาณาจักรอยุธยา จะล่มสลายไปแล้วและล่วงถึงสมัยกรุงรัตนโกสินทร์ก็ยังคงพบว่ามีกรรือพื้นและชำระ *คัมภีร์ไตรภูมิ พระร่วง* พร้อมกับการใส่รูปภาพประกอบ แล้วนำคัมภีร์ดังกล่าวไปคัดลอกและแจกจ่ายแก่ประชาชน ทั่วไปอย่างกว้างขวาง แม้พระภิกษุเองก็ได้อ่านและใช้เทศนาสั่งสอนผู้คนโดยอาศัยเรื่องราวในคัมภีร์ นั้น รวมทั้งมีการเขียนภาพฝาผนังตามกำแพงโบสถ์วิหารในอารามตามคติของคัมภีร์ดังกล่าวอีกด้วย¹⁰

กระทั่งประเทศสยามได้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ สังคม และการเมืองครั้งใหญ่ ภายใต้อิทธิพลของแบบสมัยใหม่ แนวทางการทำความเข้าใจพุทธธรรมเริ่มจะเปลี่ยนแปลงไปจากจารีตที่ เคยยึดถือกันมา ในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เมื่อครั้งที่ยังทรงผนวชเป็น “พระวชิรญาณภิกขุ” อยู่ นั้น พระองค์ท่านพร้อมเจ้านายและขุนนางที่มีแนวคิดแบบสมัยใหม่ก็ได้ริเริ่ม อธิบายคำสอนทางพุทธศาสนาโดยยึดหลักของเหตุผลนิยม¹¹ ตัวอย่างเช่น เจ้าพระยาทิพากรวงศ์มหา โกษาบดี (ข้า บุนนาค) ผู้ซึ่งเป็นลูกศิษย์ฆราวาสของพระองค์ (ขณะที่ทรงผนวช) และต่อมาได้ดำรง

⁸ เรื่องเดียวกัน.

⁹ ส.ศิวรักษ์. 2547. พุทธศาสนาไทยและประชาธิปไตยไทยจากมุมมองของ ส.ศิวรักษ์. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สยาม, หน้า 3.

¹⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 2-3.

¹¹ สันติสุข ไสภณสิริ. 2549. พุทธทาสกับประวัติศาสตร์ภูมิปัญญาพุทธศาสนาในสังคมไทย. ใน พุทธทาส ยังอยู่ไปไม่มีตาย เล่ม 2 สืบสานปณิธานพุทธทาส. วีระ สมบูรณ์, บรรณาธิการ. หนังสืออนุสรณ์เนื่องในงานเฉลิมฉลอง 100 ปี ชาตกาล พุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ, หน้า 312.

ตำแหน่งเป็นเสนาบดีกระทรวงการต่างประเทศ ได้แต่ง *หนังสือแสดงกิจจานุกิจ* ที่พยายามอธิบายปรากฏการณ์ทางธรรมชาติ จักรวาลวิทยาในแบบไตรภูมิพระร่วง และตีความหลักธรรมทางพุทธศาสนา โดยเปรียบเทียบเข้ากับหลักศาสนาต่างๆ ด้วยคำอธิบายที่มีลักษณะเป็นวิทยาศาสตร์¹² ซึ่งอาจเรียกได้ว่าเป็นแนวคิดในแบบ “พุทธศาสนายุคใหม่” เพราะไม่มีการกล่าวถึงสวรรค์ นรก หรือ เปרתอสุรกายทั้งหลาย¹³

ในช่วงกาลต่อมา สมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระยาวชิรญาณวโรรส (พระราชาโอรสของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว) ผู้ดำรงตำแหน่งสมเด็จพระสังฆราชองค์ที่ 10 แห่งกรุงรัตนโกสินทร์ ก็ได้เข้ามามีบทบาทสำคัญในการปฏิรูปการศึกษาพระปริยัติธรรมและได้ริเริ่มการสอนพุทธประวัติแบบใหม่อย่างเช่นการอธิบายถึงพระพุทธเจ้าในฐานะที่มีความเป็นมนุษย์มากขึ้น¹⁴ พระองค์ยังทรงปฏิเสธที่จะสนับสนุนการทำสมาธิภาวนา “ทรงอ้างว่าเราไม่สามารถพิสูจน์ความสำเร็จของสติที่เข้มเพาะขึ้นได้อย่างเป็นวิทยาศาสตร์”¹⁵ และทรงพยายามอธิบายเรื่องราวอภินิหารต่างๆ ใน *ปฐมสมโพธิ* (อันเป็นพุทธประวัติฉบับที่นิพนธ์โดยสมเด็จพระยาปรมาทนายขัติยวงศา ในสมัยรัชกาลที่ 3) อย่างเป็นทางการในฐานะและมีเหตุมีผลสำหรับชาวพุทธรุ่นใหม่¹⁶

แนวทางการตีความพุทธธรรมของพุทธทาสภิกขุ

สำหรับพุทธทาสภิกขุ นั้น กล่าวได้ว่า แม้ท่านจะได้เจริญรอยตามแนวทางของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวและสมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระยาวชิรญาณวโรรส ในแง่ของการอธิบายพุทธศาสนาอย่างเป็นทางการเป็นเหตุเป็นผล ดังที่ Donald Swearer กล่าวไว้ว่า พุทธทาสภิกขุเป็นพวกสมัยใหม่ (modernist) และเป็นพวกเหตุผลนิยม (rationalist) ซึ่งเขาเองมองว่าพุทธทาสภิกขุและพระพรหมคุณา

¹² เรื่องเดียวกัน.

¹³ ส.ศิวรักษ์. 2547. *พุทธศาสนาไทยและประชาธิปไตยไทยจากมุมมองของ ส.ศิวรักษ์*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ศยาม, หน้า 9.

¹⁴ สันติสุข ไสภณสิริ. 2549. พุทธทาสกับประวัติศาสตร์ภูมิปัญญาพุทธศาสนาในสังคมไทย. ใน *พุทธทาสยังอยู่ไปไม่มีตาย เล่ม 2 สืบสานปณิธานพุทธทาส*. วีระ สมบูรณ์, บรรณาธิการ. หนังสืออนุสรณ์เนื่องในงานเฉลิมฉลอง 100 ปี ชาตกาล พุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ, หน้า 313.

¹⁵ ส.ศิวรักษ์. 2547. *พุทธศาสนาไทยและประชาธิปไตยไทยจากมุมมองของ ส.ศิวรักษ์*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ศยาม, หน้า 15.

¹⁶ สันติสุข ไสภณสิริ. 2549. พุทธทาสกับประวัติศาสตร์ภูมิปัญญาพุทธศาสนาในสังคมไทย. ใน *พุทธทาสยังอยู่ไปไม่มีตาย เล่ม 2 สืบสานปณิธานพุทธทาส*. วีระ สมบูรณ์, บรรณาธิการ. หนังสืออนุสรณ์เนื่องในงานเฉลิมฉลอง 100 ปี ชาตกาล พุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ, หน้า 313.

ภรณ์ (ประยุทธ์ ปยุตฺโต) นั้น “ยืนอยู่บนป่า” ของสมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระยาวชิรญาณวโรรส สมเด็จพระสังฆราชนิกายเถรวาท ผู้เขียนตำราทางพุทธศาสนาด้วยท่าทีแบบพวกเหตุผลนิยมและเป็นเสมือนหัวหน้าผู้จัดตั้ง “พุทธแบบโปรเตสแตนต์” (Protestant Buddhism)¹⁷

อย่างไรก็ตาม อาจมองได้ว่าพุทธศาสนิกชนนั้นมีความแตกต่างไปจากพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวและสมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระยาวชิรญาณวโรรส กล่าวคือ นอกจากพุทธศาสนิกชนจะกล้าท้าทายจารีตประเพณีการตีความพุทธศาสนาตามแนวทางของ *คัมภีร์วิสุทธิมรรค* และคัมภีร์อรรถกถาต่างๆ (จนกระทั่งว่าครั้งหนึ่งสมเด็จพระสังฆราช (ปลด) วัดเบญจมบพิตร ได้ทรงเตือนพุทธศาสนิกชนให้ยึดหลักธรรมและคำอรรถาธิบายใน *คัมภีร์วิสุทธิมรรค* เป็นหลัก)¹⁸ แล้ว ตัวท่านเองยังไม่หยุดอยู่เพียงแค่การสอนพุทธศาสนาในระดับศีลธรรมเท่านั้น ท่านได้อุทิศเวลาในสมณเพศทั้งหมดให้แก่การเผยแพร่คำสอนพุทธศาสนาขึ้นโลกุตระไปสู่สังคมในวงกว้าง โดยความมุ่งหวังที่จะกลับไปหาแก่นคำสอนจากพระโอษฐ์ของพระพุทธเจ้าโดยตรง

หากย้อนกลับไปพิจารณาประวัติของพุทธศาสนิกชน ก็จะเห็นถึงที่มาของแนวคิดการทำความเข้าใจพุทธธรรมในแบบที่แตกต่างไปจากเดิม ในช่วงปี พ.ศ. 2473 ขณะที่พุทธศาสนิกชนกลับมาศึกษาต่อที่กรุงเทพฯ อีกครั้งหนึ่งนั้น ท่านไม่ได้ศึกษาพระไตรปิฎกแต่เพียงอย่างเดียว ท่านยังศึกษาดาราศาสตร์ รวมไปถึงการศึกษาเรื่องการปฏิรูปพระพุทธศาสนาในประเทศศรีลังกา ประเทศอินเดีย และการเผยแพร่พระพุทธศาสนาในโลกตะวันตก ซึ่งกล่าวได้ว่าตอนนั้นเองที่ท่านรู้สึกขัดแย้งกับวิธีการสอนธรรมะที่ยึดถือรูปแบบตามระเบียบแบบแผนมากเกินไป, ความย่อหย่อนในพระวินัยของสงฆ์, ตลอดจนจนความเชื่อที่ท่านเห็นว่าไม่ถูกต้องของพุทธศาสนิกชนในเวลานั้น และบ่อยครั้งที่ท่านรู้สึกไม่เห็นด้วยอย่างรุนแรงถึงขั้นที่ท่านคิดว่า “ไปด้วยกันไม่ได้แล้ว”¹⁹

อย่างไรก็ตาม พุทธศาสนิกชนมองว่าปัญญาชนไทยในขณะนั้นได้เริ่มมีความเคลื่อนไหวใหม่ๆ ในการอธิบายหลักธรรมที่ “น่าสนใจ” เกิดขึ้นอยู่บ้าง ท่านเห็นว่าความเปลี่ยนแปลงดังกล่าว “เริ่มตั้งแต่มหาสมณเจ้ากรมพระยาวชิรญาณวโรรส, ครูเทพ, พระองค์เจ้าวรวงศ์ไวยากรณ”²⁰ โดย

¹⁷ Donald Swearer. 2003. Anticonism Versus Iconism in Thai Buddhism. in Buddhism in the Modern World. (edited by Steven Heine and Charles Prebish). Oxford: Oxford University Press, p.19.

¹⁸ ไพรดู่ ชลธิ์ ยังตรง. 2533. ความคิดทางการเมืองของพุทธศาสนิกชน. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต . ภาควิชาการปกครอง. บัณฑิตวิทยาลัย. จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, หน้า 50.

¹⁹ วีระ สมบูรณ์, บรรณาธิการ. 2549. พุทธศาสนายังอยู่ไปไม่มีตาย เล่ม 1 ชีวิตและการทำงาน. หนังสืออนุสรณ์เนื่องในงานเฉลิมฉลอง 100 ปี ชาตกาล พุทธศาสนิกชน. กรุงเทพฯ, หน้า 51.

²⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 43.

ท่านกล่าวถึงเรื่องนี้ว่า “ในยุคมสมเด็จพระมหาสมณเจ้าฯ นี้ นับว่าบุกเบิกมาในระดับหนึ่งแล้ว ขยับเปลี่ยนแปลงขึ้นมาไม่น้อยเลย แต่มันไม่มีคนสานต่อ...มันไปยึดหลักตายตัวเท่าที่สมเด็จพระมหาสมณเจ้าฯ ได้วางเอาไว้ สักคำหนึ่งก็ไม่กล้าแตะต้องหรือแก้ไข ปัญหามันมีอยู่มากอย่างนี้แหละในวงการศาสนา...พวกหัวเก่าที่ไม่ยอมเปลี่ยนแปลงอะไรเลยก็ยังมีอยู่มาก พวกหัวใหม่นั้นก็ยังไม่ถึงกับจะทำอะไรได้ดีจริง ชัดเจนออกมาจนชนะน้ำใจพวกหัวเก่า”²¹ ด้วยเหตุนี้เอง พุทธทาสภิกขุจึงตัดสินใจเดินทางกลับไชยาเพื่อที่จะแสวงหาแนวทางในการทำความเข้าใจพุทธธรรมในพระไตรปิฎกอย่างถูกต้อง ดังที่ท่านได้กล่าวไว้ว่า “เรื่องจะทำศาสนาพุทธให้บริสุทธิ์ ให้มันถูกต้องอย่างไร แล้วเราจะทำได้อย่างไร ที่พยายามอย่างจริงจังก็คือ การพยายามเข้าใจพระธรรมในบาลีให้ถูกต้องถึงที่สุด...วางเข็มว่า จะต้องทำอย่างนี้ คือฟื้นฟูการปฏิบัติพุทธศาสนาที่มันสูญหายไปกลับมา”²²

ซึ่งหากพิจารณาถึงบริบทแวดล้อมในขณะนั้น ย่อมกล่าวได้ว่าพุทธทาสภิกขุได้เติบโตมาในบริบทของการฟื้นฟูพุทธศาสนาทั้งในสังคมไทยและขบวนการฟื้นฟูพุทธศาสนาในสังคมโลก ดังจะพบว่าพุทธทาสภิกขุเองนั้นได้รับรู้ความเคลื่อนไหวของขบวนการฟื้นฟูพุทธศาสนาในต่างประเทศ เช่น ในอินเดีย อังกฤษ เป็นต้น จากการอ่านหนังสือเกี่ยวกับการตีความพุทธประวัติในรูปแบบใหม่, แนวทางการทำความเข้าใจหลักธรรมคำสอนของพระพุทธเจ้าโดยบรรดานักคิดนักเขียนชาวต่างชาติ โดยพุทธทาสภิกขุได้ส่งชื่อหนังสือประเภทนี้ผ่าน กรุณา กุศลาลัย น้องชายโดยธรรม ขณะที่กำลังศึกษาอยู่ที่อินเดีย²³

นอกจากนี้ พุทธทาสยังได้รับรู้และติดตามความเคลื่อนไหวขบวนการฟื้นฟูพุทธศาสนาในต่างประเทศผ่านทางน้องชายของท่านคือ นายยีเกย ฟานิช (ซึ่งภายหลังได้เปลี่ยนเป็น “ธรรมทาส”) เพราะตอนที่นายยีเกยไปเรียนเตรียมแพทย์ที่จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยได้ไปพบบทความเกี่ยวกับการเผยแผ่พุทธศาสนาของสมาคมมหาโพธิ์ของท่านอนาคาริกธรรมปาละ* ประกอบกับ “ธรรมทาส” รู้จัก

²¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 53.

²² เรื่องเดียวกัน.

²³ กรุณา กุศลาลัย. 2546. ท่านพุทธทาสในความทรงจำของผม. พิมพ์ครั้งที่3. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ, หน้า 186.

* อนาคาริกธรรมปาละ เป็นชาวศรีลังกาเริ่มต้นศึกษาพุทธศาสนาจากหนังสือ Light of Asia ของ Sir Edwin Arnold ในเวลาต่อมาท่านได้เดินทางไปพุทธคยาในอินเดียและเกิดความสลดใจด้วยเหตุที่สังเวชนียสถานแห่งนี้ทรุดโทรมอย่างมาก ท่านจึงอธิษฐานต่อต้นพระศรีมหาโพธิ์ว่าจะถวายชีวิตเพื่อฟื้นฟูพระพุทธศาสนา โปรดดู สุชาติหงษา. 2550. ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สยาม, หน้า66 ซึ่งพุทธทาสภิกขุเองก็ได้เคยเขียนถึงอนาคาริกธรรมปาละด้วยเช่นกัน นั่นคือ เรื่อง “ศพของธรรมปาละ” ซึ่งอยู่ในหนังสือ *ชุมนุมข้อคิดอิสระ* โปรดดู พุทธทาสภิกขุ. 2532. “ศพของธรรมปาละ” ใน *ชุมนุมข้อคิดอิสระ*. พิมพ์ครั้งที่4. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ, หน้า 184-186.

กับชาวศรีลังกาที่ชื่อสิริเสนา ซึ่งพักอยู่ที่บ้านท่าโพธิ์ จังหวัดสุราษฎร์ธานี จึงได้รับรู้เรื่องราวของความพยายามในการฟื้นฟูพุทธศาสนาในลังกาและอินเดีย ในคำให้สัมภาษณ์ของพุทธทาสภิกขุกล่าวถึงเรื่องนี้ว่า “ธรรมทาสมีเจตนาหมายติดต่อบริษัทหนังสือมหาโพธิ์และบริติชบุคดิสตีส์ของสมาคมมหาโพธิ์ลอนดอน นอกจากนี้ยังมี บุคดิสตีส์ อีน อิงแลนด์และบุคดิสตีส์ แอนนวล ออฟ ซีลอน”²⁴

การทำความเข้าใจพุทธธรรมโดยกรอบแนวคิด “ภาษาคน-ภาษาธรรม”

ผู้ที่ศึกษางานของพุทธทาสภิกขุย่อมจะพบว่าในการบรรยายธรรมของพุทธทาสภิกขุแทบจะทุกครั้งจะมีการนำเอาหลักธรรมขั้นสูงของพุทธศาสนาเข้ามาอธิบายและเสนอเป็นแนวทางในการนำไปปฏิบัติ และที่สำคัญก็คือท่านเห็นว่าผู้ที่สามารถนำเอาหลักธรรมขั้นสูงไปปฏิบัติได้นั้นไม่จำเป็นจะต้องเป็นแต่เพียงพระสงฆ์เท่านั้น แม้แต่ฆราวาสก็สามารถจะนำไปปฏิบัติได้เช่นกัน ตัวอย่างเช่น สภาวะธรรมขั้นสูงสุดที่เรียกว่า “นิพพาน” ซึ่งโดยทั่วไปแล้วจะถือกันว่าเป็นสภาวะอันเกิดจากการบรรลุธรรมขั้นสูงสุดของพระอริยเจ้าแต่เพียงเท่านั้น มนุษย์ปุถุชนทั่วไปไม่สามารถจะทำความเข้าใจหรือนำเอาคำสอนเรื่องนี้มาปฏิบัติในชีวิตประจำวันของตนเองได้เลย ทว่าพุทธทาสภิกขุกลับมองไปในอีกแง่มุมหนึ่ง ในหนังสือชุดธรรมโฆษณเรื่อง *ฆราวาสธรรม* พุทธทาสภิกขุอธิบายว่า “นิพพาน” ไม่ได้หมายถึงสภาวะที่สูงส่งจนคนธรรมดาสามัญไม่สามารถจะไปรับรู้ สัมผัส หรือ เข้าใจได้เลย อีกทั้ง “นิพพาน” ก็ไม่ใช่สภาวะธรรมที่สงวนไว้เฉพาะแต่พระอริยสงฆ์เท่านั้น ท่านกลับเห็นว่าแม้แต่ฆราวาสเองก็สามารถที่จะรับรู้ สัมผัส และเข้าใจ “นิพพาน” ได้เช่นกัน

“คำว่า นิพพาน แปลว่าเย็น...คือภาวะที่อายตนะเป็นของเย็น
อายตนะ คือตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจ...ถ้าเราปล่อยไปตามความโลภ
ความโกรธ ความหลง อายตนะจะเป็นของร้อนตลอดเวลา...ปฏิบัติอยู่
อย่างถูกต้องตามหลักของพระพุทธศาสนา ก็จะมีผลปรากฏคือ อายตนะ
กลายเป็นของเย็น...ถ้าเรายังเป็นคนธรรมดาสามัญอยู่มาก มันก็เย็น
ชั่วคราว เดี่ยวมันกลับร้อนอีกได้ แล้วก็ทำให้เย็นอีกได้...ถ้าเราปฏิบัติขึ้นไป
จนถึงขั้นพระอริยเจ้า ก็สามารถทำให้เย็นได้มากขึ้นๆ จนไม่กลับมา
ร้อนได้อีกเลย...การที่สามารถทำให้เกิดความเย็นทางตา ทางหู ทางจมูก
ทางลิ้น ทางกาย ทางใจ ในที่นี้และในเดี๋ยวนี้ ในปัจจุบันชาตินี้ ในกิจการ

²⁴ พระประชา ปสนุนธมโม. 2535. อัตชีวประวัติของท่านพุทธทาส เลาไว้เมื่อวัยสนธยา. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 127.

งานทุกอย่างนี้ นั้นเรียกว่านิพพาน...นิพพานนี้เป็นของจำเป็น ที่จะต้องมี
อยู่กับเนื้อกับตัว แม้ที่ยังอยู่ในบ้านเรือน”²⁵

ฉะนั้น หาก “นิพพาน” หมายถึง “ภาวะที่อายตนะเป็นของเย็น” แล้ว เราก็สามารถกล่าวได้ว่า “นิพพาน” ในทัศนะของพุทธทาสภิกขุนี้ย่อมจะสามารถปรากฏแก่มนุษย์ทุกคนผู้ซึ่งสามารถทำให้ อายตนะทั้งหลาย (ตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจ) สงบเย็นได้ โดยท่านอธิบายว่าอาการแห่งการสงบเย็นนั้น สามารถจะปรากฏอยู่ได้ในหลายระดับขั้นด้วยกัน ตั้งแต่การสงบเย็นของอายตนะเพียงชั่วคราว ที่มนุษย์โดยทั่วไปสามารถสัมผัสรับรู้ได้ด้วยตนเอง ซึ่งก็เอาอาการสงบเย็นของอายตนะได้ว่าเป็น “นิพพาน” อย่างหนึ่ง ซึ่งท่านอธิบายว่า “นิพพาน” ในลักษณะนี้มีที่มาจากคำว่า “ทิวฐฐัมมิกะนิพพาน” ซึ่งท่านมักจะแปลว่า “นิพพานชิมลอง” นอกจากนี้ ในบางครั้งท่านยังใช้คำว่า “นิพพานชั่วคราว” ซึ่ง เป็นการแปลมาจากคำว่า “สามายิกะนิพพาน” อีกด้วย²⁶ ดังนั้นแล้ว “นิพพาน” จึงสามารถจะปรากฏ แก่คนทั่วไปได้ ส่วนในกรณีของพระอรหันต์นั้น ท่านอธิบายว่า “นิพพาน” จะหมายถึงการสงบเย็นของ อายตนะอย่างถาวร ไม่ใช่ชั่วคราว

นอกจากการนำ “นิพพาน” กลับคืนมาสู่ชีวิตประจำวันของคนธรรมดาสามัญแล้ว (พุทธทาส ภิกขุอธิบายว่า ในอดีตนั้นศัพท์คำว่า “นิพพาน” ก็เป็นภาษาของชาวบ้านมาก่อนด้วยซ้ำ ดังที่ท่าน อธิบายว่า “นิพพาน” นั้น “ใช้เรียกวัตถุที่เย็นแล้วว่ามันนิพพานหรือแม้กระทั่งเรียกสัตว์เดรัจฉานที่ฝึก จนเชื่องและไม่มีอันตรายคือเย็นว่าสัตว์มันนิพพานแล้วนั่นเอง”²⁷) ท่านยังได้เสนอให้นำหลักพุทธธรรม อีกหลายข้อซึ่งเป็นหลักธรรมที่คนทั่วไปมองว่าเป็นธรรมชั้นสูงสำหรับพระอริยสงฆ์มาใช้ปฏิบัติในการ ดำเนินชีวิตประจำวันของฆราวาสอีกด้วย ตัวอย่างเช่น “สุญญตาธรรม” ที่พุทธทาสภิกขุนำเสนอ ภายใต้อำนาจ “จิตว่าง” และอธิบายว่าบุคคลทั่วไปก็สามารถจะทำงานในชีวิตประจำวันได้ด้วย “จิต ว่าง” จึงจะสอดคล้องกับแนวทางของพุทธศาสนา ไม่เป็นทุกข์ และสามารถทำงานได้อย่างมี ประสิทธิภาพ, “ปัจจุสมุปบาท” ก็เป็นอีกเรื่องหนึ่งที่ท่านอธิบายว่าไม่ใช่เรื่องของการข้ามภพข้ามชาติ อย่างที่บุคคลผู้ซึ่งได้ญาณจะสัมผัสและเข้าใจได้แต่เพียงเท่านั้น แต่หมายถึงการเกิดความยึดมั่นถือมั่น ของตัวเองจนกระทั่งเกิดเป็นความทุกข์ขึ้นในขณะหนึ่งๆ เท่านั้น ซึ่งในการดำเนินชีวิตประจำวันของ คนธรรมดาสามัญก็ย่อมมองเห็นและเข้าใจหลักธรรมดังกล่าวได้ ตัวอย่างเช่น การมีตัวตนที่

²⁵ พุทธทาสภิกขุ. 2518. ฆราวาสธรรม. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 454-456.

²⁶ พุทธทาสภิกขุ. 2549. ธรรมน้ำ ดำรงธรรมะโคลน. พิมพ์ครั้งที่2. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ, หน้า 49-50.

²⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 52.

ประกอบด้วยความรู้สึกเป็นสุขเมื่อได้รับของที่ต้องการหรือเป็นทุกข์เมื่อต้องพลัดพรากจากของนั้น เป็นต้น

แนวทางการทำความเข้าใจพุทธธรรมของท่านแสดงให้เห็นความคิดพื้นฐานอย่างหนึ่ง นั่นคือการไม่ได้แบ่งแยกอย่างเด็ดขาดระหว่าง “ทางโลก” (โลกียธรรม) และ “ทางธรรม” (โลกุตระธรรม) อย่างที่ชาวพุทธโดยทั่วไปแบ่งแยกกัน ดังนั้น ธรรมที่เข้าใจกันมาตลอดว่าอยู่เหนือโลกนั้นแท้จริงแล้วก็สามารถปรากฏหรือดำรงอยู่ในโลกได้ ขณะที่ธรรมที่เข้าใจกันว่าเป็นเรื่องทางโลกนั้นก็สามารถที่จะพัฒนาไปสู่ขั้นที่อยู่สูงขึ้นไปได้ ทั้งนี้ก็เนื่องจากท่านมองว่าธรรมนั้นเกี่ยวข้องกับคนทุกคนและทุกเรื่อง ดังนั้น การเกิดของทุกข์และการดับทุกข์ก็ล้วนแต่เป็นไปในลักษณะเดียวกัน ไม่ได้แบ่งว่าความทุกข์ของฆราวาสจะเกิดขึ้นในลักษณะหนึ่งและต้องดับความทุกข์นั้นในลักษณะหนึ่ง หรือความทุกข์ของภิกษุจะเกิดขึ้นในอีกลักษณะหนึ่งและจะต้องดับความทุกข์นั้นในอีกลักษณะหนึ่ง การเกิดทุกข์และการพ้นทุกข์นั้นไม่แตกต่างกัน ไม่ว่าผู้ที่เป็นทุกข์นั้นจะเป็นคนธรรมดาสามัญหรือพระภิกษุสงฆ์ก็ตาม พุทธทาสภิกขุกล่าวในเรื่องนี้ว่า

“ที่จะเข้าใจผิดก็มีอยู่อย่างที่ว่า ไปแบ่งแยกเป็นพระ เป็นฆราวาสมากเกินไป จนเข้ากันไม่ได้ ผมบอกว่าให้เป็นพระเสียให้เสร็จในความเป็นฆราวาสนั้นด้วย เดียวนี้คุณได้ยินได้ฟังหลักพุทธศาสนาขั้นสูงว่าอย่างนั้นอย่างนี้ แล้วเป็นของพระไปหมด พอพูดเรื่องศีล สมาธิ ปัญญา มรรค ผล นิพพาน ก็เลยเกิดความคิดเข้าใจไปว่า อ้าว เอาของพระมาใช้ บ้าแล้วโว้ย...ความจริงมันไม่ใช่อย่างนั้น ไม่ใช่เอาของพระไปใช้ เข้าใจโง่ๆ ไปเองว่า เอาของพระไปใช้ มันไม่มี ว่าของพระของฆราวาส เรื่องดับทุกข์ทางจิต ทางวิญญาณ ไม่มีแยกไว้เป็นของพระของฆราวาส เป็นเรื่องต้องดับความยึดมั่นถือมั่น หรือ เรื่องดับตัณหา เรื่องอริยสัจจ์ เรื่องมรรคมรรคแปด เหมือนกันหมดเลย ไม่มีพระ ไม่มีฆราวาส”²⁸

ฉะนั้นแล้ว การทำความเข้าใจหลักธรรมคำสอนหรือตัวบทของพุทธทาสภิกขุจึงต้องยืนอยู่บนพื้นฐานความเข้าใจในเรื่องการไม่แบ่งแยกระหว่างโลกียธรรมและโลกุตระธรรมอย่างเด็ดขาดดังที่ได้อธิบายไปแล้วข้างต้น ด้วยเหตุดังกล่าว ในกรณีของการศึกษาวิจัยในครั้งนี้ “การเมือง” ที่มักจะถูกมอง

²⁸ พุทธทาสภิกขุ. 2518. ฆราวาสธรรม. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 457-458.

ว่าเป็นเรื่องเฉพาะของฆราวาสจึงสามารถจะกลายเป็นเรื่องของศีลธรรมได้ และยิ่งอาจจะนำหลักธรรมชั้นสูงมาประยุกต์ใช้ในการจัดการทางการเมืองได้อีกด้วย นอกจากนี้ การที่พุทธทาสภิกขุไม่แบ่งแยกระหว่าง “ทางโลก” และ “ทางธรรม” ยังทำให้เราเข้าใจได้ว่ามนุษย์หรือกิจกรรมของมนุษย์อย่าง “การเมือง” นั้น จะต้องพัฒนาไปสู่สิ่งที่เหนือกว่าเสมอ ไม่ใช่เพียงหยุดนิ่งอยู่ใน “ทางโลก” เท่านั้น ซึ่งนัยดังกล่าวทำให้เข้าใจได้ว่า “การเมือง” ก็สามารถจะกลายเป็นเครื่องมือที่นำพามนุษย์ก้าวไปสู่สิ่งสูงสุดที่มนุษย์ควรจะได้รับได้เช่นกัน

แม้พุทธทาสภิกขุจะไม่แบ่งแยกหลักธรรมระหว่างโลกียธรรมและโลกุตระธรรมอย่างเด็ดขาด แต่ก็เห็นได้ว่าท่านพยายามแบ่งระดับของธรรมนั้นๆ ออกเป็นหลายระดับและไล่เรียงกันไปตามลำดับดังตัวอย่างในเรื่อง “นิพพาน” นั้น ท่านเห็นว่าฆราวาสทั่วไป “เมื่อจิตว่างจากกิเลส แม้แต่นิดหนึ่ง มันก็มีนิพพานนิดหนึ่งแหละ จิตว่างจากกิเลสเท่าไร มันก็มีนิพพานเท่านั้น จิตว่างจากกิเลสชั่วคราวก็มีนิพพานชั่วคราว”²⁹ ส่วนในกรณีของพระอรหันต์นั้น “จิตว่างจากกิเลสเด็ดขาดก็เป็นนิพพานจริง นิพพานถาวร”³⁰ เป็นต้น ทั้งนี้จะเห็นความแตกต่างระหว่าง “นิพพาน” ทั้งสองแบบ นั่นคือ การมีระดับของความว่างจากกิเลสที่ต่างกันนั่นเอง

อย่างไรก็ตาม ความพยายามของพุทธทาสภิกขุในการนำเอาหลักธรรมต่างๆ ของพุทธศาสนา โดยเฉพาะหลักธรรมชั้นสูงมาอธิบายเพื่อให้พระสงฆ์หรือผู้คนที่ดำรงชีวิตอยู่ในทางโลกสามารถนำไปปฏิบัติได้นั้นเผชิญกับปัญหาสำคัญอย่างหนึ่ง นั่นคือ คนที่นับถือพุทธศาสนาส่วนใหญ่แล้วไม่ยอมรับว่าหลักธรรมชั้นสูงจะสามารถปรับเปลี่ยนลดระดับลงมาปรากฏอยู่ในชีวิตประจำวันของคนธรรมดาสามัญได้ ซึ่งหากสืบสาวลงไปแล้วจะพบว่าความยึดถือดังกล่าวมีต้นเหตุมาจากการการอ่านและเข้าใจพระไตรปิฎกในแบบหนึ่ง ตัวอย่างเช่น ผู้คนโดยทั่วไปจะเข้าใจว่า “นิพพาน” ที่ปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎกนั้นหมายถึงการบรรลุธรรมชั้นสูงสุดของพระอรหันต์ หรือ การเข้าใจ “ชาติ-ภพ” ว่าหมายถึงสถานที่หรือโลกหนึ่งๆ ที่วิญญาณของแต่ละคนต้องไปเวียนว่ายตายเกิด หรือ การเข้าใจ “นรก” ว่าหมายถึงสถานที่อันเต็มไปด้วยความทุกข์ทรมานซึ่งผู้ที่กระทำอกุศลกรรมเมื่อครั้งที่ยังมีชีวิตอยู่จะต้องไปรับโทษทัณฑ์หลังจากตายไปแล้ว เป็นต้น ซึ่งคนธรรมดาสามัญย่อมไม่สามารถรับรู้หรือเข้าใจสภาวะดังกล่าวเหล่านั้นได้จากประสบการณ์ในชีวิตประจำวันของเขาได้เลย พุทธทาสภิกขุเห็นว่าการเข้าใจหลักธรรมในพระไตรปิฎกในลักษณะเช่นนั้นยังเป็นความเข้าใจธรรมะในระดับที่ตื้นเขินและไม่ตรงกับเจตนาของพระพุทธองค์

²⁹ พุทธทาสภิกขุ. 2549. ธรรมนำ ล้างธรรมะโคลน. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ, หน้า 49.

³⁰ เรื่องเดียวกัน.

ท่านได้เสนอมุมมองใหม่ว่าถ้อยคำหรือประโยคที่ปรากฏในพระไตรปิฎกนั้นไม่จำเป็นจะต้องหมายความว่าคนทั่วไปเข้าใจในถ้อยคำหรือประโยคนั้นๆ เสมอไป ดังนั้น การอ่านและเข้าใจพระไตรปิฎกไปตามตัวอักษรและเข้าใจความหมายของคำหรือตัวอักษรไปตามพจนานุกรมนั้นไม่สามารถจะเข้าถึงความหมายของสภาวะธรรมได้จริง เช่น การเข้าใจคำว่า “เกิด” ในหลักปัจจุสมุปบาทธรรมนั้น หากอ่านโดยยึดมั่นตามตัวอักษรแล้วก็ย่อมจะเข้าใจไปว่าหมายถึงการคลอດออกมาจากท้องของมารดาในภพชาติหนึ่ง เป็นต้น แต่พุทธทาสภิกขุเสนอว่าคำว่า “เกิด” นั้นสามารถจะหมายความว่าเกิดการเกิดความยึดมั่นถือมั่นในตัวตน ซึ่งเป็นสิ่งที่บังเกิดขึ้นภายหลังการคลอດแล้ว ซึ่งหากตีความเช่นนั้นแล้วคนเราก็สามารถจะมีการ “เกิด” ได้หลายต่อหลายครั้งในหนึ่งวันก็ได้

ฉะนั้น เราย่อมจะมองเห็นภาพได้ว่า เมื่อมีการอ่านพระไตรปิฎก คนธรรมดาพยายามที่จะนำความหมายของคำว่า “เกิด” ตามความหมายที่ใช้กันอยู่ในชีวิตประจำวันแบบที่ตัวเองเข้าใจ (นั่นคือการคลอດออกมามีร่างกายและชีวิตในภพชาติหนึ่ง) ไปอธิบายถึงความหมายของคำว่า “เกิด” ในหลักปัจจุสมุปบาทซึ่งปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎกว่ามีความหมายในแบบเดียวกัน ขณะที่พุทธทาสภิกขุพยายามที่จะนำความหมายของคำว่า “เกิด” ซึ่งท่านมองว่าเป็นสภาวะธรรมอย่างหนึ่งที่พระพุทธเจ้าต้องการจะสื่อไปถึง มาอธิบายถึงความหมายของคำว่า “เกิด” ที่พบในพระไตรปิฎก โดยที่ความหมายดังกล่าวสามารถจะนำมาอธิบายถึงหลักปัจจุสมุปบาทที่ปรากฏขึ้นในชีวิตประจำวันของคนธรรมดาสามัญก็ได้ เช่น “การเกิดที่เนื่องอยู่ด้วยตัณหา อุปาทานในใจ คือถ้าคิดอย่างฝึมนักก็เกิดอย่างฝึ อย่างเทวดา มัณก็เกิดเป็นเทวดา”³¹

ดังนั้น กล่าวได้ว่าการใช้ภาษาในการอธิบายหรือทำความเข้าใจหลักธรรมในพระไตรปิฎกจึงมีอยู่สองแบบ ได้แก่ หนึ่ง การอธิบายหรือการทำความเข้าใจโดยคนธรรมดาสามัญซึ่งยังไม่ได้เข้าถึงสภาวะธรรม ซึ่งจะอธิบายและเข้าใจหลักธรรมไปตามความหมายของคำที่ใช้กันอยู่ในชีวิตประจำวันของเขา และ สอง การอธิบายหรือการทำความเข้าใจโดยผู้ซึ่งรับรู้และเข้าถึงสภาวะธรรมแล้ว เขาผู้นั้นจึงเลือกเอาคำที่ใช้กันอยู่ในชีวิตประจำวันมาเป็นสัญลักษณ์แทนสภาวะธรรมนั้นๆ เพื่อใช้สื่อไปยังสภาวะธรรมที่เขาต้องการจะสื่อสาร

ด้วยเหตุที่พุทธทาสภิกขุมองว่าเราไม่สามารถจะทำความเข้าใจความหมายของถ้อยคำหรือภาษาที่ใช้อธิบายหลักธรรม (อย่างเช่นถ้อยคำหรือภาษาในพระไตรปิฎก) ไปตามความหมายของถ้อยคำหรือภาษาที่ใช้กันในชีวิตประจำวันได้เสมอไป ท่านจึงได้จำแนกภาษาออกเป็นสองอย่าง ได้แก่ ภาษาคน (ภาษาที่คนทั่วไปใช้สื่อสารกันอยู่ในชีวิตประจำวัน) และ ภาษาธรรม (ภาษาที่ผู้บรรลุหรือ

³¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 222.

เข้าถึงสภาวะธรรมแล้วสื่อสารออกมาโดยอาศัยคำศัพท์ที่คนทั่วไปใช้สื่อสารกันอยู่ในชีวิตประจำวัน) “จงกำหนดจำไว้ให้ดีว่าภาษาคนนั้นเป็นอย่างหนึ่ง ภาษาธรรมนั้นเป็นอย่างหนึ่ง ภาษาคนก็คือภาษาโลกๆ ภาษาของคนที่ไม่รู้ธรรมะพูดกันอยู่ ตามภาษาคนที่ไม่รู้ธรรมะ ส่วนภาษาธรรมนั้นเป็นภาษาที่คนเหมือนกันพูด แต่ว่าได้เห็นธรรมในส่วนลึก หรือเห็นธรรมะที่แท้จริงแล้วพูดไปด้วยความรู้ลึกอันนั้น จึงเป็นเป็นภาษาธรรมะขึ้นมา”³²

พุทธทาสภิกขุจึงมองว่าพระไตรปิฎกในฐานะที่เป็นบันทึกคำสอนของพระพุทธเจ้าผู้ซึ่งเข้าถึงสภาวะธรรมแล้วจึงมีการใช้ภาษาในลักษณะเป็นสัญลักษณ์แทนสภาวะธรรมต่างๆ พูดอีกอย่างหนึ่งว่า คำสอนของพระพุทธเจ้าที่ปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎกนั้น แม้พระองค์จะตรัสออกมาเป็นภาษาหรือคำศัพท์ที่ใช้กันโดยทั่วไปในชีวิตประจำวัน ซึ่งอาจจะเข้าใจไปว่าเป็นแต่เพียง “ภาษาคน” แต่แท้จริงแล้วภาษาหรือถ้อยคำเหล่านั้นย่อมมีลักษณะเป็น “ภาษาธรรม” ด้วย เพราะเป็นการอาศัยถ้อยคำที่คนธรรมดาสามัญใช้กันโดยทั่วไปสื่อสารไปยังสภาวะธรรมที่พระพุทธองค์ทรงค้นพบนั่นเอง พุทธทาสภิกขุอธิบายว่า “ต้องมีปัญญาเห็นนามธรรมเหล่านั้นแล้ว จึงจะพูดเป็นและให้ความหมายเป็น จึงพูดกันอยู่แต่ในหมู่ผู้เห็นธรรม นี่เป็นภาษาธรรมะ ภาษานามธรรมที่เหนือไปจากวัตถุ”³³

ควรตั้งข้อสังเกตไว้ด้วยว่า ในถ้อยคำต่างๆ ที่พระพุทธเจ้าได้ทรงตรัสออกมานั้นจะมีความหมายในระดับทางโลกซ้อนทับอยู่นอกเหนือไปจากความหมายในทางธรรมอีกด้วย ตัวอย่างเช่น คำว่า “สวรรค์” ก็จะต้องประกอบไปด้วยความหมายทั้งในแบบภาษาคนและแบบภาษาธรรมควบคู่กันไป พุทธทาสภิกขุอธิบายว่าสาเหตุที่ภาษาในพระไตรปิฎกไม่ได้มีความหมายไปในทางธรรมหรือเป็นภาษาธรรมไปเสียทั้งหมดก็เนื่องจากว่าในบางครั้งพระพุทธองค์ก็ได้ทรงสั่งสอนฆราวาสหรือผู้เยาว์ที่สามารถรู้ได้แค่ธรรมขั้นต้นเท่านั้น ดังนั้น จึงยังคงมีความจำเป็นที่จะต้องตรัสไปด้วยภาษาที่สื่อความหมายอย่างที่ใช้กันอยู่ในชีวิตประจำวัน (ภาษาคน) ซึ่งส่วนใหญ่แล้วมักจะเป็นหลักธรรมเบื้องต้นที่สามารถเข้าใจได้ง่ายและมีความชัดเจนอยู่แล้ว เช่น การสอนเรื่องการไม่ฆ่าสัตว์ เป็นต้น

อย่างไรก็ตาม อาจมองได้ว่าภาษาคนที่คนธรรมดาใช้กันอยู่ในชีวิตประจำวันนั้นก็ก็เป็นภาษาในเชิงสัญลักษณ์ด้วยเช่นกัน กล่าวคือ คำๆ หนึ่งก็ถูกเลือกหรือนำมาใช้แทนหรือใช้หมายถึงไปยังสิ่งๆ หนึ่งเช่นเดียวกัน (เช่น คำว่า สุนัข ก็ใช้แทนหรือหมายถึงไปยังสัตว์สี่ขาที่ส่งเสียงเห่าได้ ทั่วๆ ไปที่ในความเป็นจริงแล้วมนุษย์อาจจะไม่สามารถเรียกหรือรู้จักนามอันแท้จริงของสิ่งมีชีวิตดังกล่าวได้เลย) หรือพูดอีกอย่าง

³² พุทธทาสภิกขุ. 2548. ภาษาคน-ภาษาธรรม. อนุสรณ์ 100 ปีพุทธทาส งานบันลือธรรมเล่มที่ 1. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, หน้า 3.

³³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 4.

ว่า ภาษาที่ใช้กันในทางโลกก็เป็นภาษาหรือถ้อยคำที่สมมติขึ้นมาแทนปรากฏการณ์หรือสภาวะใด สภาวะหนึ่งเช่นเดียวกับภาษาธรรมที่ใช้สื่อไปถึงสภาวะในทางธรรม พุทธทาสภิกขุได้อธิบายถึงความแตกต่างในประเด็นนี้ว่า ภาษาคนนั้นเป็นการสื่อสารหรือการหมายถึงถึงวัตถุหรือสิ่งที่มีความเป็นวัตถุ (objective) ที่มีความเป็นรูปธรรมสามารถจับต้องมองเห็นได้อย่างชัดเจนซึ่งสามารถจะทำได้ง่ายกว่าการสื่อสารไปถึงสภาวะที่เป็นนามธรรมอย่างในทางธรรม “ถ้าพูดอย่างภาษาสมัยใหม่ก็จะพูดว่า (ภาษาคนนั้น) เป็นภาษาทาง physics ซึ่งอาศัยวัตถุเป็น physical way of speaking คือพูดไปตามแบบตามวิธีของฝ่าย physics... ภาษา physics ก็คือภาษาโลก ภาษาคนที่พูดกันอยู่ตามธรรมดาที่อาศัยวัตถุเป็นพื้นฐาน”³⁴

แม้กระนั้น พุทธทาสภิกขุก็อาจจะถูกโต้แย้งได้ว่าภาษาที่ใช้กันอยู่ในชีวิตประจำวันก็สามารถจะใช้สื่อไปยังนามธรรมหรือสภาวะธรรมได้เช่นเดียวกัน ไม่ได้จำกัดแค่เพียงวัตถุเท่านั้น พุทธทาสภิกขุไม่ปฏิเสธเรื่องนี้ ดังจะพบว่าท่านเองก็ยอมรับว่าการสื่อไปยังสภาวะธรรมนั้นยังจำเป็นจะต้องอาศัยภาษาที่ใช้พูดกันในทางโลก “มรดกที่ 72 ภาษาธรรมชั้นสูง ก็ล้วนแต่เป็นคำที่ยืมมาจากภาษาชาวบ้าน จงพยายามถือเอาความหมายในภาษาชาวบ้านให้มากที่สุด ก็จะเข้าใจคำนั้นๆ ได้ถูกต้องและถึงที่สุดได้โดยง่าย เช่นนิพพาน คือเย็น มรรค คือหนทาง ผล คือลูก กิเลส คือสิ่งสกปรก สังโยชน์คือผูกมัด”³⁵

ฉะนั้น แม้จะมีการใช้คำๆ เดียวกัน แต่ความหมายของคำในภาษาธรรมนั้นก็ไม่ได้หมายความอย่างที่เข้าใจกันในทางโลก พูดอีกอย่างได้ว่า ภาษาคนที่ใช้กันในทางโลกนั้น ถ้อยคำในฐานะสัญลักษณ์ย่อมจะถูกผูกติดอยู่กับสิ่งใดสิ่งหนึ่ง ปรากฏการณ์ใดปรากฏการณ์หนึ่ง หรือ สภาวะใด สภาวะหนึ่ง ภายใต้การสมมติร่วมกันของผู้คนในสังคม เช่น การใช้คำว่า “ว่าง” ย่อมจะถูกผูกติดอยู่กับสภาวะที่ไม่มีอะไรหรือปราศจากสิ่งใดเลย พุทธทาสภิกขุเสนอให้หยิบยืมคำเหล่านั้นมาใช้ในภาษาธรรม แต่เปลี่ยนให้ความหมายไปผูกติดอยู่กับสภาวะธรรม เช่น คำว่า “ว่าง” สามารถจะหมายความไปถึงสภาวะที่ปราศจากความยึดมั่นในตัวตน-ของกู ไม่ได้หมายถึงจิตที่ปราศจากการนึกคิดอะไรเลย เป็นต้น (หน้า 144) หรือ ในกรณีของคำว่า พุทธะ ก็เช่นเดียวกัน ท่านได้อธิบายไว้ดังต่อไปนี้

“คำว่าพุทธะในภาษาคนก็แปลว่าพระพุทธเจ้า...หมายถึงองค์พระพุทธเจ้าเนื้อหนังร่างกายของท่านที่เกิดในประเทศอินเดียเมื่อสองพันกว่าปีมาแล้ว นิพพานแล้ว เผาใหม่ไปหมดแล้ว...พุทธะภาษาธรรมนั้นหมายถึง ตัวธรรมะแท้ที่พระพุทธองค์ตรัสว่า “ผู้ใดเห็นธรรมะ ผู้นั้นเห็น

³⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 5.

³⁵ พุทธทาสภิกขุ. 2549. ขุดเพชร. นนทบุรี: สำนักพิมพ์อนัญญา, หน้า 86.

ตถาคต ผู้ใดเห็นตถาคต ผู้นั้นเห็นธรรมะ ผู้ที่ไม่เห็นธรรมะนั้น แม้จะจับ
 จีวรของตถาคตอยู่แต่ๆ ก็ไม่ชื่อว่าเห็นตถาคตเลย” ...ธรรมะในที่นี้คือสิ่งที่
 เป็นนามธรรม ไม่เป็นตัวเป็นตน ไม่ใช่เนื้อหนัง แต่พระพุทธรูปเจ้าท่านตรัส
 ว่า นั่นแหละคือตัวตถาคต องค์ตถาคต...เพราะฉะนั้นพระพุทธรูปเจ้าใน
 ภาษารธรรมนั้นคือตัวธรรมะที่ทำให้บุคคลให้เป็นพระพุทธรูปเจ้า คือถ้าเห็นแล้ว
 จึงได้ชื่อว่าเห็นพระพุทธรูปเจ้าตัวจริง เห็นแต่เนื้อหนังของท่านไม่ชื่อว่าเห็น
 พระพุทธรูปเจ้าและไม่สำเร็จประโยชน์อะไร หรืออีกอย่างหนึ่งพระพุทธรูปองค์
 ตรัสว่า “ธรรมวินัยที่ได้แสดงแล้ว บัญญัติแล้วนั้นจักเป็นศาสดาแห่งพวก
 เธอทั้งหลายในกาลเป็นที่ล่วงลับไปแห่งเรา” หมายความว่าพระพุทธรูปเจ้า
 องค์เท่านั้น ไม่ได้ดับหายไป ไม่ได้สูญไป ดับหายไปแต่ร่างหรือเปลือก
 พระศาสดาองค์แท้คือธรรมวินัยนั้นยังอยู่ อย่างนี้เรียกว่าเห็นพระพุทธรูปเจ้า
 ในภาษารธรรมะ”³⁶

ข้อแตกต่างสำคัญอีกอย่างหนึ่งก็คือพุทธทาสภิกขุอธิบายว่าภาษาหรือถ้อยคำในแบบที่ใช้กัน
 อยู่ในชีวิตประจำวันหรือภาษาคนนั้น เป็นการ “พูดบนฐานของการมีตัวตน”³⁷ ซึ่งเราสามารถเข้าใจได้
 ว่าการสื่อสารที่ตกอยู่ภายใต้สำนึกว่าตนเองนั้นมีตัวตนดำรงอยู่นั้นย่อมจะทำให้การผูกติดสิ่งใดสิ่งหนึ่ง
 หรือภาวะใดภาวะหนึ่งเข้ากับถ้อยคำย่อมเป็นสิ่งที่ไม่เสริมสร้างหรืออย่างน้อยก็เป็นไปในแบบที่จะทำให้
 ตัวตนนั้นๆ ดำรงอยู่ ตัวอย่างเช่น คำว่า “นิพพาน” สำหรับพุทธศาสนิกชาวไทยก็จะนำคำนี้ไปผูกติดอยู่
 กับสถานที่อันเป็นเมืองแก้วสวยงามที่เต็มไปด้วยความสุขตลอดกาล เป็นต้น ซึ่งจะเห็นได้ว่าสภาวะ
 หรือปรากฏการณ์ที่คำว่า “นิพพาน” ถูกนำไปผูกติดไว้นั้นก็ยังคงเป็นความพยายามในการที่จะทำให้
 ตัวตนของตนดำรงอยู่อย่างถาวรและเป็นตัวตนที่ได้เสวยความสุขอยู่ตลอดเวลา เป็นต้น ขณะที่การ
 สื่อสารด้วยภาษารธรรมซึ่งเป็นการใช้ถ้อยคำเพื่อผูกติดกับสภาวะธรรมนั้นย่อมจะเป็นไปเพื่อการลด ละ
 หรือ คลายการยึดมั่นในความเป็นตัวตน อย่างเช่น คำว่า “นิพพาน” ที่พุทธทาสภิกขุนำไปผูกติดกับ
 “ความดับสนิทแห่งความเร่าร้อนเผาผลาญ, ความเสียบแทงยกอกตา และความผูกพันร้อยรัดอันมีอยู่ใน
 จิตใจของมนุษย์ โดยตัดต้นเหตุแห่งความเป็นอย่างนั้นเสียได้สิ้นเชิง”³⁸ เป็นต้น

³⁶ พุทธทาสภิกขุ. 2548. ภาษาคน-ภาษารธรรม. อนุสรณ์ 100 ปีพุทธทาส งานบันลือธรรมเล่มที่ 1. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, หน้า 7-8.

³⁷ พุทธทาสภิกขุ. 2549. ธรรมนำ ดังธรรมะโคลน. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ, หน้า 252.

³⁸ พุทธทาสภิกขุ. 2550. นิพพานจุดหมายปลายทางของชีวิต. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุขภาพใจ, หน้า 7.

กล่าวได้ว่า ภาษาคนที่เป็นการถ่ายทอดความรู้สึกนึกคิดของผู้คนในชีวิตประจำวันนั้นยึดโยงกับตัวผู้ใช้ภาษาและขึ้นอยู่กับวัตถุภายนอกเป็นสำคัญ ดังนั้น ความคิดที่เกิดขึ้นจึงไม่สามารถจะหมายไปยังหรือสื่อไปถึงสิ่งอื่นที่อยู่นอกเหนือไปจากตัวตนหรือตัววัตถุนั้นๆ ได้เลย อาจพูดอีกอย่างได้ว่า ภาษาคนเป็นการถ่ายทอดความคิดที่เกิดมาจากการกระทบของวัตถุภายนอกกับอายตนะและการใช้ภาษาคนยังทำให้เกิดความยึดมั่นถือมั่นอยู่ในตัวตนหรือที่ท่านเรียกว่า “ตัวกูของกู” อีกด้วย เพราะเมื่อมนุษย์รับรู้วัตถุภายนอกแล้ว มนุษย์ผู้รับรู้จะไม่เกิดความคิดหรือความรู้สึกเพียงแค่ว่าอร่อยหรือหนาวหรือร้อน แต่จะเกิด “ตัวกู” ตามขึ้นมาเสมอทุกครั้ง กล่าวคือ ย่อมจะเกิดความรู้สึกที่ว่า กูอร่อย กูหนาว หรือ กูร้อน ฉะนั้น ภาษาที่ถ่ายทอดออกมาจากกระบวนการดังกล่าวมาจึงเป็นภาษาคนที่ยังประกอบไปด้วยความยึดมั่นในตัวตนเป็นอย่างยิ่ง³⁹

นอกจากนี้ จะพบได้ว่าการใช้ถ้อยคำในพระไตรปิฎกนั้นยังมีความพิเศษอยู่อีกอย่างหนึ่ง นั่นคือ คำๆ หนึ่งสามารถจะมีความหมายไปในแบบภาษาคนซึ่งคนธรรมดาสามัญก็สามารถที่จะเข้าใจได้ และในขณะเดียวกัน คำๆ นั้นก็สามารถจะมีความหมายไปในแบบภาษาธรรมซึ่งผู้ที่มีปัญญามากพอสามารถมองเห็นและเข้าใจได้ พูดอีกอย่างได้ว่า เราสามารถจะใช้ทั้งภาษาคนและภาษาธรรมเพื่ออ่านพระไตรปิฎกได้ แต่หากอ่านพระไตรปิฎกทั้งหมดโดยยึดแนวทางของภาษาใดภาษาหนึ่งก็อาจจะเกิดปัญหาได้ เพราะเนื้อหาทั้งหมดในพระไตรปิฎกนั้นพระพุทธเจ้าไม่ได้ตรัสด้วยภาษาใดภาษาหนึ่งเท่านั้น อย่างเช่นในมรคกข้อที่ 46 พุทธทาสภิกขุอธิบายว่า “พระพุทธองค์ท่านมีการตรัสทั้งโดยภาษาคนและภาษาธรรม ต้องฟังให้ดี เช่นตรัสโดยภาษาคน ว่า “ตนเป็นที่พึ่งแก่ตน” แต่ตรัสโดยภาษาธรรมว่า “ตัวตนของตนนั้นไม่มี” ดังนั้น ถ้าฟังไม่ดีจะไม่รู้เรื่อง และเห็นว่าเป็นคำพูดที่ขัดกัน ถ้ารู้จักฟังโดยหลักภาษาคน-ภาษาธรรมแล้ว จะไม่มีขัดกันเลย”⁴⁰

เหตุผลที่ถ้อยคำหรือภาษาในพระไตรปิฎกสามารถจะหมายความไปในแบบภาษาคนได้นั้นก็เพื่อประโยชน์แก่ผู้ที่ยังไม่สามารถเข้าใจหรือหยั่งถึงธรรมะนั้นนั่นเอง ท่านอธิบายว่า “เมื่อภาษามีอยู่สองภาษา...จะต้องพิจารณาดูให้ดีว่า จะต้องใช้ภาษาไหน ในลักษณะอย่างไร การที่จะพูดจะคนที่ยัง

³⁹ ใกล้เคียงกับความเห็นของ วันทณีย์ พรหมศรี ที่มองว่า “ภาษาคนหมายถึงภาษาทั่วไปที่มนุษย์หรือคนฟังเข้าใจกันโดยไม่ต้องมีการตีความให้ลึกซึ้ง เพียงแต่อาศัยการรับรู้ด้วยอวัยวะรับสัมผัสคือ หู ตา จมูก กายสัมผัส เป็นต้น ส่วนภาษาธรรมคือภาษาที่มนุษย์ทั่วไปรับรู้จากอวัยวะรับสัมผัสข้างต้น แต่ยังรู้สึกซึ่งลงไปอีกจนกระทั่งเห็นสภาวะของความเป็นจริงของสิ่งนั้นๆ” วันทณีย์ พรหมศรี. 2550. พุทธธรรมกับการเมืองและการพัฒนาประชาธิปไตยในทัศนะของพุทธทาสภิกขุ. วิทยานิพนธ์รัฐศาสตรมหาบัณฑิต. บัณฑิตวิทยาลัย. มหาวิทยาลัยมหาสารคาม, บทคัดย่อ.

⁴⁰ พุทธทาสภิกขุ. 2549. ขุดเพชร. นนทบุรี: สำนักพิมพ์อณัญญา, หน้า 80.

อยู่ในระดับต่ำ, ในสามัญชนที่ไม่รู้เรื่องธรรมะ ก็ต้องพูดภาษาคนไปเท่านั้นเอง... เพื่อให้มีตัวตนที่ดี ดีมากขึ้นๆ อย่างนี้เรียกว่า พูดในภาษาคน, ส่งเสริมให้มีความยึดมั่นในทางที่ดี ฟังรู้เรื่องกันได้ในภาษาคน”⁴¹

กรอบแนวคิดในการทำความเข้าใจตัวบทของพุทธทาสภิกขุ

ดังนั้น เราจึงสามารถที่จะสรุปได้ว่าผู้ที่ศึกษาหรืออ่านพระไตรปิฎกย่อมไม่ติดยึดอยู่เพียงแค่ว่า ความหมายในระดับภาษาคน แต่จะต้องไปให้ถึงความหมายในระดับภาษาธรรม ดังที่พุทธทาสภิกขุได้อ้างพุทธภาษิตที่ว่า ผู้ที่เป็นบัณฑิตนั้น ย่อมถือเอาอรรถทั้งหลายทั้งสองด้านได้⁴² ซึ่งหมายความว่าผู้ที่อ่านพระไตรปิฎกจะต้องตระหนักว่าภาษาที่ปรากฏตรงหน้านั้นอาจเป็นได้ทั้งภาษาคนและ/หรือภาษาธรรม อย่างไรก็ตาม คำถามสำคัญก็คือว่าเราจะใช้แนวทางใดในการทำความเข้าใจนัยที่เป็นภาษาธรรมของศัพท์หรือถ้อยคำนั้นๆ ได้ ในประเด็นนี้ เราอาจจะเข้าใจแนวทางในการอ่านและตีความพระไตรปิฎกในแบบของท่านได้จากแนวทางในการอ่านพระไตรปิฎกที่ท่านได้เสนอไว้ นั่นคือ แนวทางที่ท่านเรียกว่า “ชุดเพชร”⁴³

การที่ท่านใช้คำว่า “ชุดเพชร” ย่อมมีนัยว่าถ้อยคำที่ปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎกนั้นอาจมีความหมายอยู่เพียงชั้นของพื้นผิว ฉะนั้นแล้ว จึงจำเป็นจะต้อง “ชุด” ลงไปเพื่อที่จะเจอ “เพชร” ให้ได้ ซึ่งเป็นการสะท้อนว่าการอ่านพระไตรปิฎกหรือตัวบทในทางธรรมย่อมไม่สามารถจะยึดความหมายไปตามตัวอักษรที่ปรากฏอยู่ แต่จะต้องมองลงไปให้ลึกกว่าความหมายที่ปรากฏอยู่ตรงหน้า ซึ่งสาเหตุที่เราไม่สามารถจะยึดถือความหมายไปตามถ้อยคำที่ปรากฏในพระไตรปิฎกได้นั้นก็เป็นเพราะความหมายในถ้อยคำต่างๆ เหล่านั้นเป็นความหมายในระดับภาษาคนซึ่งภาษาคนนั่นเองที่ได้หุ้มห่อความหมายในระดับภาษาธรรมอยู่หลายชั้น “ตัวพระไตรปิฎกเอง พระอาจารย์ชั้นหลังได้เอาหีบใส่เพชร ต่อมาชั้นหลังอีกก็เอากระดาดห่อหีบอีกที คือข้อความโฆษณาชวนเชื่อ เรื่องปาฏิหาริย์ เรื่องสวรรค์วิมาน”⁴⁴ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง “ข้อความในพระไตรปิฎกที่สำคัญๆ นั้นพระพุทธเจ้าได้ตรัสไว้โดย

⁴¹ สัมพันธ์ ก้องสมุทร, บรรณารักษ์. 2530. พุทธทาสภิกขุ nacarชุนแห่งเถรวาท. กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์, หน้า 379.

⁴² พุทธทาสภิกขุ. 2548. ภาษาคน-ภาษาธรรม. อนุสรณ์100 ปีพุทธทาส งานบันลือธรรมเล่มที่1. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, หน้า 5.

⁴³ ไปรอดดู พุทธทาสภิกขุ. 2549. ชุดเพชร. นนทบุรี: สำนักพิมพ์อณัญญา, หน้า 24.

⁴⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 25.

วิธีการแห่งภาษาศาสตร์”⁴⁵ ซึ่งมักจะถูกห่มห่อไว้ด้วยภาษาคน ส่วนถ้อยความในพระไตรปิฎกที่ทรงตรัสเป็นภาษาคคนนั้น มักจะ “ตรัสเรื่องง่าย ๆ ตื้น ๆ ธรรมดาที่ไม่ต้องตีความ ไม่ต้องแปลความอะไรอีก ส่วนเรื่องชั้นลึกที่ตรัสไว้โดยภาษาศาสตร์นั้น ต้องตีความเสมอไป”⁴⁶

ปัญหาสำคัญของการ “ขุดเพชร” ก็คือว่า แม้เราอาจจะมองออกว่าประโยคหรือถ้อยคำใดในพระไตรปิฎกที่อาจจะสามารถตีความไปในทางของภาษาศาสตร์ได้ แต่กระนั้นผู้อ่านตัวบทที่ยังไม่ได้หยั่งถึงสภาวะธรรมจะสามารถเข้าใจหรือตีความประโยคหรือถ้อยคำที่เป็นภาษาศาสตร์นั้นได้อย่างไร พุทธอีกอย่างได้ว่า ในเมื่อผู้อ่านตัวบทไม่เคยหยั่งรู้ถึงสภาวะธรรมแล้วจะสร้างความสำเร็จของตนให้ตรงกันกับเจตนาผู้พูดที่สื่อผ่านถ้อยคำนั้นๆ ได้อย่างไร ซึ่งจากการศึกษาผลงานและคำอธิบายของพุทธทาสภิกขุ ผู้วิจัยเห็นว่าเราสามารถจะวางหลักการในการตีความตัวบทเพื่อที่จะทำให้ได้ความหมายในแบบภาษาศาสตร์ไว้สามประการ (ซึ่งต่างมีความเกี่ยวเนื่องและเชื่อมโยงกันอยู่) ได้แก่

ประการแรก ต้องอาศัยหลัก “ที่นี้และเดี๋ยวนี้” สำหรับพุทธทาสภิกขุแล้ว การตีความหลักธรรมตามแนวทางของพุทธศาสนานั้นจะต้องสามารถเชื่อมโยงมายังจิตในของเราที่ดำรงอยู่ในปัจจุบันขณะให้ได้แม้จะเป็นหลักธรรมชั้นสูงเพียงใดก็ตาม “พุทธศาสนาของเรามีลักษณะในการที่พุ่งเข้าไปหาปัญหาเฉพาะหน้า...พุทธศาสนาของเราจึงมีลักษณะตายตัวที่ว่า อย่าไปห่วงข้างหน้า ช้างหลังเลย รีบเข้าไปแก้ปัญหาเฉพาะหน้า ที่ว่าจิตใจเดี๋ยวนี้เป็นอย่างไร มีอะไรห่มห่อเราอยู่หรือไม่”⁴⁷ ดังนั้น การตีความหลักธรรมต่างๆ ที่ปรากฏอยู่ในตัวบทหรือพระไตรปิฎกนั้นจะต้องตีความไปในแนวทางที่จะทำให้หลักธรรมหรือสภาวะธรรมนั้นสามารถปรากฏให้เรามองเห็นและเข้าใจได้ในปัจจุบันขณะและในโลกที่เรากำลังดำรงชีวิตอยู่ตอนนี้ ไม่ใช่การตีความว่าหลักธรรมนั้นๆ หมายความว่าไปถึงชีวิตในโลกหน้าหรือชาติที่แล้ว หรือเป็นเรื่องพ้นวิสัยที่เราจะรู้ได้ ตัวอย่างเช่น การตีความว่า “นรก” คือสถานที่สำหรับลงโทษทัณฑ์ผู้ที่กระทำบาปหลังจากที่คนผู้นั้นตายไปจากโลกนี้แล้ว เป็นต้น ซึ่งจะเห็นได้ว่าการตีความในแบบดังกล่าวย่อมไม่สอดคล้องกับหลักการข้อแรกนี้ เพราะไม่สามารถประจักษ์กับ “นรก” ได้ ณ “ที่นี้และเดี๋ยวนี้” หรือการตีความว่า “นิพพาน” เป็นสภาวะของจิตที่ปราศจากกิเลสซึ่งสามารถที่จะปรากฏอยู่ในชีวิตประจำวัน ณ เวลาปัจจุบันนี้ ไม่ใช่เป็นเรื่องของสภาวะที่ปรากฏหลังจากที่ตายไปแล้ว “นี่พูดกันในชีวิตประจำวัน คุณจะต้องถือเป็นเรื่องประจำวัน เพราะว่าเรื่องที่จะทำให้เกิดกิเลสมันมาทุกวันๆ เรื่องที่จะกำจัดมันเสียก็ต้องเป็นเรื่องทุกวันๆ ประจำวัน อย่าได้ไปหลงรัก หลงเพลิดเพลิน พร่ำ

⁴⁵ เรื่องเดียวกัน.

⁴⁶ พุทธทาสภิกขุ. 2549. ธรรมน้ำ ดำรงธรรมะโคลน. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ, หน้า 273.

⁴⁷ วีระ สมบูรณ์, บรรณานุกรม. 2549. พุทธทาสยังอยู่ไปไม่มีตาย เล่ม 3 พุทธธรรม พุทธทาส. หนังสืออนุสรณ์เนื่องในงานเฉลิมฉลอง 100 ปี ชาตกาล พุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ, หน้า 185.

สรรเสริญ เมามาก จิตไม่ถูกกิเลสอาศัย ไม่มีอุปาทาน ก็จะเป็นนิพพานในทิวสนธรรมอยู่ที่นี่และเดี๋ยวนี้”⁴⁸ เป็นต้น

ประการที่สอง ต้องอาศัยหลัก “สันติภูมิจิโก” การตีความภาษาหรือถ้อยคำในพระไตรปิฎกในรูปแบบของภาษาธรรมจะต้องมุ่งไปที่การทำให้เกิด “การเห็นประจักษ์แจ้งอยู่ด้วยตนเอง เป็นสิ่งที่จะเห็นได้ด้วยตนเอง”⁴⁹ พุทธทาสภิกขุอธิบายเรื่องนี้ว่าการตีความภาษาหรือถ้อยคำในพระไตรปิฎกในรูปแบบที่ไม่สามารถทำให้เราเห็นได้ด้วยตนเอง อย่างการอธิบายตามแนวทางของภาษาคนนั้นยังเป็นเรื่องที่เนื่องอยู่กับวัตถุและรับใช้ตัวตนอยู่ เช่น ชาติที่แล้ว ชาติหน้า สวรรค์ นรก นิพพาน ฯลฯ นั้น ซึ่งท่านเห็นว่าอาจจะทำให้ไม่ได้รับประโยชน์จากธรรมของพระพุทธองค์ได้อย่างเต็มที่ เพราะตัวเราเองไม่สามารถมองเห็นหรือประจักษ์กับสภาวะธรรมนั้นๆ ได้โดยตรง อย่างไรก็ตาม ไม่ใช่ว่าพุทธทาสภิกขุจะปฏิเสธความหมายในแบบภาษาคน เพียงแต่ท่านเห็นว่าการอธิบายในรูปแบบภาษาคนนั้นมีมากแล้ว ทว่ายังไม่มีใครอธิบายความหมายในแบบภาษาธรรมที่มีความสมบูรณ์และตรงกับพุทธภาษิตนั่นเอง ตัวอย่างเช่น คำว่า “ชาติ” หากอธิบายอย่างภาษาธรรมแล้วจะพบว่า “ชาติ ที่เป็นจิตปัจจุบันที่รู้สึกเป็นตัวกู เป็นของกู อยู่นั้นแหละคือชาติ ให้เห็นด้วยจิต ให้ประจักษ์ด้วยจิตว่า ชาติ คืออย่างนี้ นี้จะเข้ากับเรื่องที่ว่ามันเป็นสันติภูมิจิโก รู้สึกประจักษ์ชัดอยู่ในใจ”⁵⁰ ขณะที่ “ชาติ” ในภาษาคนจะหมายถึงโลกก่อนหรือโลกหน้า ซึ่งเราไม่สามารถจะประจักษ์ได้เลยในขณะที่เรายังมีชีวิตอยู่ ดังที่ท่านกล่าวไว้ว่า “ส่วนชาติที่แล้วๆ มา ชาติอนาคต...มันยังไม่มีประโยชน์ ยังไม่จำเป็น ยังไม่ใช่ตัวปัญหาที่เป็นความทุกข์ และเป็นความดับทุกข์”⁵¹ เป็นต้น

ประการที่สาม ต้องอาศัยหลัก “พิสูจน์ตรวจสอบได้” อย่างที่พุทธทาสภิกขุกล่าวไว้ว่าธรรมะนั้นมีลักษณะเป็นวิทยาศาสตร์ ซึ่งสามารถที่จะเรียกได้ว่าเป็นวิทยาศาสตร์ทางจิตใจ ในแง่ที่ว่าธรรมะนั้นเป็นสิ่งที่พิสูจน์ตรวจสอบได้ “อย่าเอาเหตุผลอย่างอื่นมาประกอบ, แล้วก็ทำการพิสูจน์ทดลอง จนทดลองกี่ครั้ง มันก็ยังมีผลอย่างนั้นอยู่, นี่คือรูปแบบของวิทยาศาสตร์”⁵² การพิสูจน์ได้ย่อมจะหมายความว่าธรรมะนั้นจะต้องสามารถรับรู้ได้ด้วยความรู้สึกรู้ใจของเรา เนื่องจากสภาวะธรรมเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นกับจิตและจิตของมนุษย์ก็มีศักยภาพในการที่จะเข้าใจหรือมองเห็นได้ ธรรมย่อมไม่ใช่สิ่งที่ลึกลับที่ไม่สามารถพิสูจน์ทดลองได้ ตัวอย่างเช่น การตีความหลักปฏิจจสมุปบาทว่าไม่ใช่เรื่องของการเกิดตาย

⁴⁸ พุทธทาสภิกขุ. 2523. ธรรมบรรยายต่อทางสุนัช. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 157.

⁴⁹ พุทธทาสภิกขุ. 2549. ธรรมน้ำ ล้างธรรมะโคลน. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ, หน้า 39.

⁵⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 40

⁵¹ เรื่องเดียวกัน.

⁵² พุทธทาสภิกขุ. 2523. ธรรมะในฐานะวิทยาศาสตร์. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 14.

แบบข้ามภพข้ามชาติที่อยู่เหนือการพิสูจน์ของมนุษย์ธรรมดา แต่ความหมายของปฏิจกสมุปบาทตาม
 ันัยของภาษาธรรมนั้นจะต้องสามารถแสดงและพิสูจน์ให้เห็นได้ นั่นคือ ปฏิจกสมุปบาทจะเกิดขึ้นในทุก
 ครั้งที่เกิดของเราสัมผัสกับอารมณ์ด้วยวิชา ซึ่งเราสามารถจะพิสูจน์ได้อย่างชัดเจนภายในจิตใจของ
 เราเอง

“เรื่องทางจิตก็พิสูจน์ทดลองได้ ด้วยสิ่งที่มันเกิดขึ้นแล้วแก้จิต
 หรือทำให้มันเกิดขึ้นแก้จิต แล้วมันก็จะรู้ว่ามันเป็นอย่างไร. นี้คำในภาษา
 อังกฤษเขาเรียกว่า experiment...มีความรู้สึกประจักษ์แก้จิตต่อสิ่งนั้นๆ
 แล้วก็วางกฎเกณฑ์ไปตามความรู้สึกนั้นๆ อย่าเอาเหตุผลอย่างอื่นเข้ามา
 ประกอบ, แล้วก็มีการพิสูจน์และทดลองลงไป ตามความจริงที่เราได้
 มองเห็นแล้ว หรือได้ถือเป็นหลักเกณฑ์แล้วจากความรู้สึกจริงๆ ในสิ่ง
 นั้น”⁵³

ฉะนั้นแล้ว การตีความตวับทจึงต้องไม่เป็นการตีความไปในความหมายที่อยู่เหนือการพิสูจน์
 ตรวจสอบ อย่างเช่นว่า การทำความเข้าใจคำว่า “พระเจ้า” ที่ปรากฏอยู่ในตวับทของพุทธทาสภิกขุ
 นั้น จะต้องไม่ตีความหรือเข้าใจไปในแนวทางที่ว่า “พระเจ้า” เป็นสิ่งที่อยู่เหนือธรรมชาติ เห็นความเข้าใจ
 ของมนุษย์ธรรมดาสามัญ เป็นสิ่งที่ไม่สามารถพิสูจน์ทดลองหรือประจักษ์แก้จิตใจของเราได้ แต่หาก
 ตีความไปในทางภาษาธรรมแล้ว “พระเจ้า” จะต้องเป็นสิ่งที่เราสามารถสัมผัสได้และสามารถพิสูจน์
 ทราบได้จริง เป็นต้น

หลักเกณฑ์ในการตีความประโยคหรือถ้อยคำในระดับภาษาคนให้มีนัยความหมายในระดับ
 ภาษาธรรมข้างต้นนี้ ย่อมไม่จำกัดว่าจะสามารถนำไปใช้ได้เฉพาะแต่พระภิกษุสงฆ์เท่านั้น ดังที่ได้
 อธิบายไปแล้วว่าพุทธทาสภิกขุไม่ได้แบ่งแยกระหว่างโลกียธรรมและโลกุตระธรรม คนทั่วไปก็สามารถที่
 จะตีความและนำเอาหลักธรรมชั้นสูงมาปฏิบัติในชีวิตประจำวันของเขาได้ ดังนั้น ไม่ว่าจะเป็นคน
 ธรรมดาสามัญหรือพระสงฆ์ก็สามารถใช้หลักการดังกล่าวมาใช้ในการตีความและทำความเข้าใจ
 ถ้อยคำหรือภาษาที่ปรากฏอยู่ในตวับทซึ่งถูกเขียนขึ้นด้วยหลักการ ภาษาคน-ภาษาธรรม ได้
 เช่นเดียวกัน ซึ่งในการวิจัยครั้งนี้ ผู้วิจัยจะได้นำเอาหลักการดังกล่าวไปใช้ในการทำความเข้าใจตวับท

⁵³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 13.

ของพุทธศาสนิกชน ทั้งนี้ก็เพื่อที่จะแสวงหาความหมายของถ้อยคำหรือภาษาที่ท่านได้สื่อสารออกมาได้
อย่างตรงกับเจตนาของท่านมากที่สุดนั่นเอง



ศูนย์วิทยทรัพยากร
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บทที่ 3

การก่อตัวและพัฒนาการของความคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุ

เมื่อพูดถึงความคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุ นักวิชาการและผู้คนจำนวนมากไม่น้อยที่ติดตามและศึกษางานของท่านมักจะนึกไปถึงแนวคิดเรื่องธัมมิกสังคมนิยม โดยในระยะแรกนั้นผู้คนได้รับรู้แนวคิดดังกล่าวผ่านบทสัมภาษณ์พุทธทาสภิกขุที่ตีพิมพ์เป็นจุลสารของมูลนิธิโกมลคีมทองในปี พ.ศ.2517 ชื่อ *ถอยหลังเข้าคลองสู่ธรรมิกสังคมนิยม*^{*} แม้ในบทสัมภาษณ์ดังกล่าวจะมีคำถามที่เกี่ยวข้องกับแนวคิดธรรมิกสังคมนิยมเพียงแค่ว่าคำถามเดียว แต่จากคำตอบของพุทธทาสภิกขุก็สามารถอธิบายและสะท้อนให้เห็นถึงแนวคิดสำคัญของท่าน นั่นคือ แนวคิดสังคมนิยมในฐานะแนวคิดที่ตรงกันข้ามกับอัตตนิยม, แนวคิดเรื่องการทำหน้าที่ของตนหรือที่ท่านใช้คำว่าการทำงานที่ไปตามวาระของแต่ละคน และแนวคิดเรื่องการเมืองไม่เอาส่วนเกิน¹

ต่อมาในระยะหลัง ผู้คนมักจะรับรู้แนวคิดทางการเมืองของท่านจากหนังสือรวมบทความของพุทธทาสภิกขุที่ชื่อว่า *ธัมมิกสังคมนิยม*² ซึ่งมีศาสตราจารย์ Donal K. Swearer เป็นบรรณาธิการและร่วมแปล (หนังสือเล่มดังกล่าวได้จัดพิมพ์ครั้งแรกเมื่อปี พ.ศ.2529 เพื่อเป็นธรรมเนียมโภชพุทธทาสภิกขุมีอายุครบ 80 ปี) โดยเนื้อหาของหนังสือประกอบไปด้วยธรรมบรรยายของพุทธทาสภิกขุ 4 บท ต่างกรรมต่างวาระกัน ได้แก่ ประชาธิปไตยแบบสังคมนิยม (บรรยายไว้ ณ วันที่ 11 พฤศจิกายน พ.ศ.2516), สังคมนิยมตามหลักแห่งพระศาสนา (บรรยายไว้ ณ วันที่ 14 กันยายน พ.ศ.2517), สังคมนิยมชนิดที่ช่วยโลกได้ (บรรยายไว้ ณ วันที่ 21 พฤษภาคม พ.ศ.2518) และ ค่าและความจำเป็นที่ต้องมีศีลธรรม (บรรยายไว้ ณ วันที่ 20 กรกฎาคม พ.ศ.2517)

ผู้วิจัยเห็นว่าอิทธิพลของหนังสือทั้งสองเล่มดังกล่าว โดยเฉพาะชื่อเรื่องและเนื้อหาของหนังสือ อาจจะทำให้ผู้คนเข้าใจไปว่าพุทธทาสภิกขุได้เสนอและสนับสนุนอุดมการณ์ทางการเมืองแบบ “สังคมนิยม”

^{*} ปรอดดู พุทธทาสภิกขุ. 2517. *ถอยหลังเข้าคลองสู่ธรรมิกสังคมนิยม*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง. ในคำปรารภได้บอกไว้ว่าบทสัมภาษณ์ดังกล่าวได้ทะยอยตีพิมพ์ลงในวารสารพุทธจักรของมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยตั้งแต่ฉบับที่ 3 ถึงฉบับที่ 6 ในปีเดียวกันนั้นด้วย แต่วารสารดังกล่าวเผยแพร่อยู่ในวงจำกัด มูลนิธิโกมลคีมทองจึงขอนำมาจัดพิมพ์เผยแพร่ด้วยอีกทางหนึ่ง

¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 34-36.

² โดแนล เค. สวเออร์, บรรณาธิการ. 2529. *ธัมมิกสังคมนิยม*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง.

นิยม” ไม่ใช่ “ประชาธิปไตย” และบางครั้งก็ถึงกับสรุปว่าพุทธทาสภิกขุนั้นต่อต้านและไม่ไว้วางใจ “ประชาธิปไตย” แต่จากการสืบค้นของผู้วิจัยพบว่าพุทธทาสภิกขุได้พูดเรื่องการเมืองต่อสาธารณชนเป็นครั้งแรกในปี พ.ศ.2475 อันเป็นปีแรกที่เริ่มก่อตั้งสวนโมกข์แห่งแรก (วัดตระพังจิก) และเป็นปีแห่งการเปลี่ยนแปลงการปกครองโดยคณะราษฎร ซึ่งการพูดเรื่องการเมืองในครั้งนั้นของท่านเป็นการพูดเพื่อส่งเสริมและสนับสนุนการปกครองในระบอบประชาธิปไตย ไม่ได้เป็นการพูดถึงแนวคิดแบบ “สังคมนิยม” แต่อย่างใด นั่นคือ ท่านได้แสดงเทศนาแก่ชาวบ้านที่มุงเรียนว่าอุดมการณ์แบบประชาธิปไตยนั้น เข้ากันได้กับพุทธศาสนา ในหนังสือ *เล่าไว้เมื่อวัยสนธยา* พุทธทาสภิกขุกล่าวถึงเรื่องนี้ว่า “...เทศน์ครั้งหนึ่งเกี่ยวกับเรื่องเปลี่ยนแปลงการปกครอง เทศน์เป็นลักษณะว่าประชาธิปไตยนะเข้ารูปเข้ารอยกันกับหลักพระพุทธศาสนา (หัวเราะ) ผมก็ว่าไปตามนั้นแหละ ว่าประชาธิปไตยเหมือนกับการปกครองสงฆ์ ในพุทธศาสนาพระสงฆ์เป็นใหญ่ ประชุมสงฆ์ ลงมติแล้ว ก็ถือเป็นเด็ดขาด แล้วก็ทุกคนมีเสรีภาพ มีสิทธิเสรีภาพเท่ากัน”³ กระนั้น พุทธทาสภิกขุกลับให้สัมภาษณ์ว่าการเทศน์ครั้งนั้นไม่ได้มาจากเจตนาของท่านโดยตรง แต่เป็นเพราะ “นายธรรมทาสเขาเกณฑ์ให้ผมพูด”⁴

หลังการเทศนาที่ชาวบ้านในครั้งนั้นแล้ว พุทธทาสภิกขุก็ไม่ได้พูดเรื่องการเมืองในช่วงเวลาดังกล่าวอีกเลย กล่าวคือ ท่านมุ่งทำงานที่เกี่ยวข้องกับการศาสนาและการพัฒนาสวนโมกข์เป็นส่วนใหญ่ ตัวอย่างเช่น ในเดือนกรกฎาคม พ.ศ.2475 ได้จัดตั้งคณะธรรมทานอย่างเป็นทางการ โดยใช้เงินบริจาคของนางเคลื่อน พานิช (มารดาของพุทธทาสภิกขุ) โดยมีการจัดกิจกรรมการฟังเทศน์ทุกวันพระ และมีการเปิดบ้านหลังหนึ่งเป็นห้องธรรมทานเพื่อใช้ในการทำบุญเลี้ยงพระ นอกจากนี้ ในเดือนสิงหาคมปีเดียวกัน พุทธทาสภิกขุก็ได้ลงมือเขียนหนังสือเล่มแรกของสวนโมกข์ นั่นคือ *ตามรอยพระอรหันต์* ต่อมาในปี พ.ศ.2476 ได้มีการออกหนังสือพิมพ์ *พุทธศาสนา รายตรีมาส* เป็นฉบับปฐมฤกษ์ และในเดือนพฤษภาคม ปี พ.ศ.2477 พุทธทาสภิกขุได้ประกาศงดพูดคุยและงดติดต่อกับบุคคลภายนอกเป็นเวลาสามเดือนในช่วงเข้าพรรษาเพื่ออุทิศตัวเองให้กับการปฏิบัติธรรมอย่างเคร่งครัด⁵

³ พระประชา ปสนุนธมโม. 2535. *อัตชีวประวัติของท่านพุทธทาส เล่าไว้เมื่อวัยสนธยา*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 565.

⁴ เรื่องเดียวกัน.

⁵ วีระศักดิ์ จันทรสังแสง. 2549. *ตามรอยพุทธทาสภิกขุ เล่าใหม่หลังวัยสนธยา*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สารคดี, หน้า 147.

การพูดเรื่องเกี่ยวกับการเมืองของพุทธทาสภิกขุปรากฏอีกครั้งในปี พ.ศ.2490 จากหลักฐานพบว่า ในวันที่ 11 มกราคม พ.ศ.2490 พุทธทาสภิกขุได้ไปแสดงปาฐกถาที่พุทธสมาคมแห่งประเทศไทยเรื่องพุทธธรรมกับเจตนารมณ์ของประชาธิปไตย⁶ โดยในครั้งนั้น ปรีดี พนมยงค์ ได้เข้าร่วมฟังด้วย ซึ่งต่อมา ปรีดี พนมยงค์ ได้นิมนต์พุทธทาสภิกขุไปที่ทำเนียบท่าช้างของผู้สำเร็จราชการแทนพระองค์ อีกหลายครั้งเพื่อหารือเกี่ยวกับการก่อตั้งสถานปฏิบัติธรรมแบบสวนโมกข์ขึ้นที่วัดพนมยงค์ อำเภอกรุงเก่า จังหวัดพระนครศรีอยุธยา แต่การดำเนินงานดังกล่าวต้องหยุดลงเนื่องจากเกิดการรัฐประหาร 8 พฤศจิกายน พ.ศ.2490 ซึ่งทำให้ปรีดีต้องไปพำนักที่ต่างประเทศ กระนั้น ก็ปรากฏหลักฐานว่าท่านได้ติดต่อกับพุทธทาสภิกขุอยู่เสมอ⁷ (มีการรับรู้จากทายาทของปรีดีในภายหลังว่าหนังสือเพียงเล่มเดียวที่รัฐบุรุษอาวุโสผู้นี้พกเก็บติดตัวไว้ในกระเป๋าเสื้อตลอดช่วงท้ายของชีวิตจนถึงแก่อนิจกรรมที่ประเทศฝรั่งเศสก็คือหนังสือกฎบัตรพุทธบริษัทของพุทธทาสภิกขุ⁸)

ในปาฐกถา “พุทธธรรมกับเจตนารมณ์ของประชาธิปไตย” พุทธทาสภิกขุได้เน้นย้ำว่าการกล่าวถึงพุทธธรรมกับเจตนารมณ์ของประชาธิปไตยที่ท่านกล่าวถึงนั้นเป็นไปในแง่ของศีลธรรมและปรัชญา ไม่มีความเกี่ยวข้องกับการเมืองแต่อย่างใด “ที่ว่าไม่เกี่ยวกับการเมืองนี้ก็โดยเหตุที่ว่าเราไม่มีความจำเป็นที่จะต้องให้เกี่ยวกับการเมือง ซึ่งเป็นเรื่องยุ่งอีกเรื่องหนึ่ง”⁹ กล่าวคือ ตัวท่านเองมองประชาธิปไตยเป็นระบบความคิดแบบหนึ่งที่มีมนุษย์คิดขึ้นมาและให้ชื่อว่าประชาธิปไตย ดังนั้น “ประชาธิปไตย” สำหรับท่านจึงไม่ได้หมายถึงระบอบการปกครองในรูปแบบที่เป็นทางการและเป็นรูปธรรมชัดเจน แต่เป็นหลักการแบบหนึ่งที่มีความมุ่งหมายเฉพาะอย่างหนึ่ง

ท่านอธิบายว่าการพูดถึงประชาธิปไตยในแง่ศีลธรรมก็คือการพูดถึงนัยแห่งประชาธิปไตยที่ปรากฏอยู่ในการปฏิบัติเกี่ยวกับกาย วาจา และใจ ตามหลักพุทธศาสนา ส่วนการพูดถึงประชาธิปไตยในแง่ปรัชญาก็คือการพูดถึงนัยแห่งประชาธิปไตยที่ปรากฏอยู่ในการพิจารณาด้วยปัญญา ซึ่งสรุปใจความสำคัญได้ว่า ในแง่ของศีลธรรมแล้ว พุทธศาสนามีความมุ่งหมายไม่ต่างไปจากประชาธิปไตย นั่นคือ การมุ่งไปยังเสรีภาพ ความเสมอภาค และ ภราดรภาพ¹⁰

⁶ พุทธทาสภิกขุ. 2530. ชุมนุมปาฐกถาชุดพุทธธรรม. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ.

⁷ วีระศักดิ์ จันทรสังแสง. 2549. ตามรอยพุทธทาสภิกขุ เล่าใหม่หลังวัยสนธยา. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สารคดี, หน้า 56.

⁸ ไบรด์ดู พุทธทาสภิกขุ. 2553. ธรรมะคูชีวิต กฎบัตรพุทธบริษัท. กรุงเทพฯ: มติชน, หน้า 12.

⁹ พุทธทาสภิกขุ. 2530. ชุมนุมปาฐกถาชุดพุทธธรรม. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 242.

¹⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 245.

เสรีภาพในพุทธศาสนาคือภาวะแห่งความเป็นผู้ที่มีความพอใจของตนเองได้ ซึ่งสามารถเห็นได้จากพระพุทธรูปของพระพุทธรูปเจ้า เช่น เมื่อจวนจะปรินิพพานแล้ว พระพุทธรูปเจ้าได้เปิดโอกาสให้ภิกษุทุกรูปสามารถสอบถามสิ่งที่ตนเองสงสัยได้ทุกอย่าง “ไม่ต้องเกรงว่ายังมีอะไรที่สงสัยบ้าง, มีอะไรที่แย้งที่จักคัดค้านในพระพุทธรูปเจ้าที่ตรัสไปแล้วบ้าง, ขอให้ภิกษุรูปนั้นเปิดเผยออกมาเถียวนี้”¹¹ ซึ่งเท่ากับเป็นการประทานความพอใจแห่งตนให้แก่ภิกษุทุกรูป โดยไม่มีการบีบบังคับให้ต้องเชื่อในพระองค์ หรืออาจจะมองเห็นเสรีภาพได้จากเรื่องมติของคณะสงฆ์ กล่าวคือ พระพุทธรูปเจ้าได้เพิกถอนบทบัญญัติต่างๆ ที่พระองค์สามารถตัดสินใจด้วยตัวของพระองค์เองอย่างเด็ดขาด และได้เพิกถอนบุคคลบางหมู่เหล่าที่จำนวนน้อยและมีอำนาจเด็ดขาดไป และได้มอบระเบียบที่ให้คณะสงฆ์เป็นใหญ่ หากมีภิกษุทั้งวงเพียงองค์เดียว มติของคณะสงฆ์ถือเป็นอันระงับไป เป็นต้น

ความเสมอภาคคือความรับรองสิทธิเสมอกัน พุทธศาสนิกชนได้ยกตัวอย่างความเสมอภาคที่ปรากฏในพุทธศาสนาไว้สามลักษณะ ลักษณะแรก คือพระจริยาวัตรของพระพุทธรูปเจ้าที่ทรงรับรองสิทธิแห่งชีวิตทั้งของมนุษย์และของสัตว์โดยความเสมอกัน เช่น “การทำลายต้นไม้ที่มีชีวิตต้นหนึ่งให้ตายไปก็ปรับอาบัติ, การฆ่าสัตว์เดรัจฉานตัวหนึ่งก็ปรับอาบัติ ปาจิตตีย์เท่ากัน”¹² เป็นต้น ลักษณะที่สอง การอุปสมบท ไม่ว่าผู้ที่มาอุปสมบทจะเป็นขอทาน กรรมกร กษัตริย์ พ่อค้า พราหมณ์ ฯลฯ เมื่อเข้ามาในพระธรรมวินัยแล้วก็ล้วนมีความเสมอภาคกันโดยไม่มีคณาจากวรรณะใดจะได้อภิสิทธิ์เหนือวรรณะอื่น อีกทั้งทุกคนจะต้องกระทำตามพระวินัยอย่างเสมอกันหมด และลักษณะที่สาม การแสดงธรรมของพระพุทธรูปเจ้าที่ประทานให้กับคนทุกชนชั้นวรรณะ ไม่ได้จำเพาะว่าจะแสดงธรรมแก่คนที่อยู่ในตระกูลสูงแต่อย่างใด

ภราดรภาพคือภาวะแห่งความเป็นพี่น้องกัน ตัวอย่างเช่น การที่พระพุทธรูปเจ้าได้ทรงพยาบาลพระปุตติคตตะตีสสะ ผู้ซึ่งเนื้อตัวเน่าเปื่อยด้วยไข้ทรพิษด้วยตัวของพระองค์เอง และพระองค์ได้ตรัสแก่ภิกษุทั้งหลายว่า พวกเราเป็นผู้ที่ออกจากเหย้าเรือน เข้าสู่ความเป็นผู้ไม่มีเรือนอย่างนี้แล้ว ถ้าไม่ทำเช่นนั้น คือพยาบาลภิกษุไข้เช่นนี้แล้ว ใครจะทำ ซึ่งต่อมาก็ได้กลายเป็นพระวินัยบัญญัติว่าทรงบัญญัติให้ภิกษุพยาบาลพระภิกษุไข้ หากไม่ทำแล้วก็เป็นอาบัติ¹³ เป็นต้น

¹¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 246.

¹² เรื่องเดียวกัน, หน้า 250.

¹³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 249-252.

ส่วนในแง่ของปรัชญา (ในที่นี้พุทธทาสภิกขุได้เทียบคำว่าปรัชญาเท่ากับคำว่าปัญญา “ปัญญาอยู่ในรูปภาษาบาลี ปรัชญาอยู่ในรูปภาษาสันสกฤต, ปัญญากับปรัชญาคือความรู้อย่างถ่องแท้รอบคอบเช่นเดียวกัน”¹⁴) เป็นการพิจารณาว่าพุทธธรรมกับประชาธิปไตยนั้นเป็นอันเดียวกันหรือไม่ โดยในเรื่องเสรีภาพที่ท่านอธิบายว่าหมายถึงภาวะแห่งความพอใจของตนเองนั้นพบว่ามนุษย์ถูกบีบคั้นด้วยอำนาจอย่างหนึ่งจนทำให้ไม่สามารถพอใจเป็นของตนเองได้ ตัวอย่างเช่น การที่มนุษย์ถูกผูกมัดอยู่ในลัทธิพระเจ้าเป็นเจ้า กล่าวคือ มีอำนาจพิเศษของพระเจ้าเป็นเจ้าที่กำหนดและควบคุมมนุษย์โดยที่มนุษย์ไม่สามารถจะหลุดไปจากอำนาจนั้นได้ มนุษย์จึงไม่มีเสรีภาพ หรือการที่มนุษย์ถูกบีบบังคับอยู่โดยกิเลสและอำนาจของกรรม เป็นต้น โดยเราสามารถนำเอาพุทธธรรมมาตัดรากเหง้าของกิเลสคืออวิชชาได้ สามารถเข้าใจในพระเจ้าเป็นเจ้าและเข้าใจถึงกรรม ผลของกรรม และการทำให้หลุดพ้นไปจากอำนาจกรรม¹⁵

ในเรื่องความเสมอภาค พุทธทาสภิกขุกล่าวว่าความเสมอภาคอันไม่มีขอบเขตเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ไม่ได้เพราะ “สิ่งใดที่อยู่ภายใต้อำนาจของเวลา สิ่งนั้นจะมีความสม่ำเสมอไม่ได้. ยกตัวอย่างว่า ความสม่ำเสมอของก้อนหินก้อนหนึ่งที่แข็งที่สุด, ต่อมาอีกร้อยปีนั้น ความสม่ำเสมอนั้นไม่มีแล้ว ได้เปลี่ยนเป็นอย่างอื่นไปแล้ว”¹⁶ ทุกอย่างย่อมอยู่ภายใต้เหตุและปัจจัย ไม่สามารถเกิดขึ้นและตั้งอยู่ด้วยตัวเองได้ จะมีเพียงแต่พระนิพพานเท่านั้นเป็นความสม่ำเสมอและความเสมอภาค เพราะเป็นสภาวะที่หลุดพ้นไปจากกิเลส ดังนั้น การ “มองให้เห็นความไม่มีที่สิ้นสุดและการสม่ำเสมอของโลกุตตระหรือพุทธธรรมหรือพระนิพพานที่มีอยู่ในที่ทุกหนแห่งว่า, นั่นคือความสม่ำเสมอ ความเสมอภาคอยู่ที่นั่น”¹⁷

ส่วนภราดรภาพหรือภาวะแห่งความเป็นพี่น้องกัน พุทธทาสภิกขุกล่าวว่าในทางพุทธศาสนาแล้วหมายถึงความเห็นอกเห็นใจกัน ความมีสุขทุกข์เป็นของร่วมกัน ไม่ถูกกีดกันโดยกิเลส เพราะการตกอยู่ใต้อำนาจของกิเลสย่อมเป็นการกระทำไปตามความอยากของแต่ละคนซึ่งยากที่จะหาความเป็นพี่น้องกันได้¹⁸

ผู้วิจัยเห็นว่าในปาฐกถาพุทธธรรมกับเจตนารมณ์ของประชาธิปไตยนั้น พุทธทาสภิกขุได้หยิบยืมแนวคิดหรือหลักการของประชาธิปไตยมาเป็นเครื่องจูงใจให้พุทธบริษัทเข้าถึงพุทธธรรม โดยการ

¹⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 259.

¹⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 279.

¹⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 280.

¹⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 280.

¹⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 283-284.

อธิบายว่าประชาธิปไตยในแบบพุทธศาสนานั้นเป็นประชาธิปไตยแก่คนทุกคนชั้นและเป็นประชาธิปไตยที่จะนำมาซึ่งสันติภาพ¹⁹ ดังนั้น จะเห็นได้ว่าท่านไม่ได้เสนอให้ระบอบประชาธิปไตยในฐานะระบอบการเมืองต้องปรับหรือเปลี่ยนแปลงสถานะหรือกลไกอะไรแต่อย่างใดและท่านก็ไม่ได้พูดถึงระบอบการปกครองแบบประชาธิปไตยในรูปแบบที่ควรจะเป็น แต่เป็นการนำเอาหลักการสำคัญของประชาธิปไตยทางโลกมาประยุกต์เพื่อที่จะอธิบายถึงลักษณะของประชาธิปไตยทางธรรม อย่างไรก็ตาม ควรจะตั้งข้อสังเกตไว้ด้วยว่าในปาฐกถาดังกล่าวพุทธทาสภิกขุไม่ได้โจมตีหลักการของประชาธิปไตยแต่อย่างใดเลย

นอกจากพุทธทาสภิกขุจะได้กล่าวปาฐกถาเกี่ยวกับ “ประชาธิปไตย” ที่พุทธสมาคมแห่งประเทศไทยแล้ว ในช่วงเวลาดังกล่าว พบว่าพุทธทาสภิกขุยังได้พบปะสนทนากับ ประเสริฐ ทรัพย์สุนทร สมาชิกผู้แทนราษฎรจังหวัดสุราษฎร์ธานี ผู้ประกาศในรัฐสภาว่าตนเองเป็นคอมมิวนิสต์ (โดยก่อนหน้านี้ประเสริฐได้เคยส่งบทความมาตีพิมพ์ในวารสารพุทธศาสนาของสวนโมกข์) ซึ่งการสนทนาครั้งนั้นได้ยืนยันว่าพุทธทาสภิกขุไม่ได้ฝักใฝ่ในอุดมการณ์สังคมนิยมอย่างลัทธิมาร์กซ์²⁰ พุทธทาสภิกขุ นั้นเห็นว่าประเสริฐมีความเชื่อมั่นว่าการปกครองตามลัทธิคอมมิวนิสต์เท่านั้นที่จะนำความเสมอภาคและสันติสุขมาสู่มวลมนุษยชน แม้ว่าเขาจะยอมรับว่าพุทธศาสนาจะทำให้จิตใจของมนุษย์สะอาดบริสุทธิ์ได้จริงก็ตาม แต่เขาก็ยังคงเห็นว่าต้องจัดการให้คนมีความเป็นอยู่ที่ดีโดยเสมอภาคตามหลักคอมมิวนิสต์เสียก่อน พุทธทาสภิกขุได้แย้งไปว่าคอมมิวนิสต์เป็นหลักการที่เน้นไปยั้งวัตถุมากกว่าจิตใจซึ่งท่านเห็นว่าการเน้นไปที่วัตถุนั่นเองที่เป็นสาเหตุสำคัญของปัญหาทั้งหมดในโลกปัจจุบัน และถึงแม้ตัวท่านเองจะเห็นว่าลัทธิคอมมิวนิสต์จะมีทฤษฎีที่ดีและมีความเหมาะสมในด้านเศรษฐกิจ แต่ก็มองว่าถ้าหากคนที่อยู่ในลัทธินั้นยังมีจิตใจสกปรกและไม่บริสุทธิ์แล้ว ความไม่เป็นธรรมก็ย่อมจะเกิดขึ้นในที่สุด

ฝ่ายประเสริฐได้แย้งพุทธทาสภิกขุว่าหลักธรรมของพุทธศาสนานั้นไม่สามารถนำมาใช้ในการปกครองได้เลย เนื่องจากเป็นหลักปรัชญาที่มุ่งทำลายวัตถุนิยมอันเป็นหลักของเศรษฐกิจอย่างสิ้นเชิง หลังจากการสนทนาครั้งนั้น ประเสริฐได้รับเลือกเป็นผู้แทนราษฎรจังหวัดสุราษฎร์ธานีและได้มีการติดต่อกับท่านอีกหลายครั้ง แต่สุดท้ายก็ขาดการติดต่อกัน ในตอนท้ายของบันทึกพุทธทาสภิกขุปรารภ

¹⁹ เรื่องเดียวกัน.

²⁰ พุทธทาสภิกขุ. 2549. การเมืองคืออะไร? หนทางรอดของมนุษย์คือธรรมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: บริษัทแปลน โมทิฟ จำกัด, หน้า 244.

ว่าการติดต่อกับนายประเสริฐและบุคคลบางคนที่มีความคิดก้าวหน้าและสนใจปรัชญาฝ่ายพุทธศาสนา (อย่างเช่น กุหลาบ สายประดิษฐ์ เป็นต้น) ประกอบกับการที่ตัวท่านเองเป็นนักปฎิวัติศาสนาจึงทำให้ผู้คนภายนอกที่มองอย่างผิวเผินคิดว่าท่านนิยมลัทธิคอมมิวนิสต์ “ลัทธิไหนๆ ก็ตามไม่ชอบทั้งนั้น นอกจากหลักธรรมของพระศาสดาพุทธะ ซึ่งทำให้มนุษย์สงบสุขเท่านั้น เป็นที่อาตมาชอบและบูชา”²¹

อย่างไรก็ตาม แม้ท่านจะกล่าวว่า “ลัทธิไหนๆ ก็ตามไม่ชอบทั้งนั้น” แต่จะพบว่าพุทธทาสภิกขุ นั้นมักจะกล่าวถึงระบบการปกครองแบบธรรมราชาอยู่บ่อยครั้ง จากบันทึกลายมือของพุทธทาสภิกขุ ในปี พ.ศ. 2509 ท่านได้เขียนบทกลอน “ภาวะแห่งเจ้าตนหลวง” มีนัยความหมายถึงประมุขหรือพระราชาก็ได้ทำหน้าที่ของตนเองอย่างสมบูรณ์เพื่อประโยชน์สุขของมหาชน²² และในปีต่อมา (พ.ศ. 2510) พุทธทาสภิกขุได้กล่าวถึงแนวคิดธรรมราชาอีกครั้งใน *ธัมมวิจักขณกถา ธรรมที่ควรพึงเห็นโดยประจักษ์ อันเป็นธรรมเทศนาถวายพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว* ดังความตอนหนึ่งว่า “เป็นโชคดีมหาศาล เป็นบุญกุศลมหาศาลของประชาชนชาวไทย ที่ได้มีมหาอัครา หรือตนหลวงที่เป็นดวงวิญญาณของประเทศชาติ ที่เป็นธรรมิกราชา คือเป็นตนหลวงที่ประกอบด้วยธรรม, ตนหลวงที่ทรงสรรเสริญธรรม, เป็นตนหลวงที่ทรงชักชวนประชาชนในธรรม, เป็นตนหลวงที่ทรงโปรดปรานผู้ที่ตั้งอยู่ในธรรม”²³ (การพูดถึงธรรมราชาของพุทธทาสภิกขุได้ปรากฏอีกหลายครั้งในภายหลัง ดังในช่วงปี พ.ศ. 2529-2530 โดยเฉพาะในปี พ.ศ. 2530 ได้มีการบรรยายธรรมทางสถานีวิทยุเรื่องทศพิธราชธรรมรวม 12 ครั้ง²⁴ และในวันเฉลิมพระชนมพรรษาปีเดียวกันนั้นก็ได้แสดงปาฐกถาธรรมทางสถานีวิทยุโทรทัศน์แห่งประเทศไทยเรื่อง *ความสำคัญของกษัตริย์ในระบอบประชาธิปไตย*²⁵)

หลังปี พ.ศ.2510 พุทธทาสภิกขุไม่ได้บรรยายธรรมเรื่องเกี่ยวกับการเมืองอีกเลย จนกระทั่งในวันที่ 14 กรกฎาคม พ.ศ.2516 ก่อนเหตุการณ์สำคัญทางการเมือง 14 ตุลาคม ประมาณสามเดือน พุทธทาสภิกขุได้เริ่มต้นธรรมบรรยายชุด *เมื่อธรรมะครองโลก*²⁶ (14 กรกฎาคม ถึง 27 กันยายน) ซึ่ง

²¹ เรื่องเดียวกัน. (สะกดคำตามต้นฉบับ)

²² พุทธทาสภิกขุ. 2550. *พระราชทานกำลังเพื่อความชนะอย่างสูงสุดทุกชนิด*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: อุษากการพิมพ์, ปกหลัง.

²³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 85.

²⁴ พุทธทาสภิกขุ. 2549. *การตามรอยพระยุคลบาทโดยทศพิธราชธรรม*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ.

²⁵ พุทธทาสภิกขุ. 2550. *พระราชทานกำลังเพื่อความชนะอย่างสูงสุดทุกชนิด*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: อุษากการพิมพ์, หน้า 61.

²⁶ พุทธทาสภิกขุ. 2523. *เมื่อธรรมะครองโลก*. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ.

ต่อมาได้กลายเป็นหนึ่งในหนังสือชุดธรรมโฆษณ์ของท่าน ในคำอนุโมทนาของหนังสือเล่มดังกล่าว พุทธทาสภิกขุกล่าวไว้ว่า โลกในยุคสมัยปัจจุบันนั้นกำลังขาดธรรมอย่างมาก โดยเฉพาะอย่างยิ่งธรรมในชั้นศีลธรรม ดังนั้น จึงทำให้มนุษย์ไม่สามารถที่จะแก้ปัญหาหรือวิกฤติการณ์ใดๆ ได้เลย แม้แต่การเมืองของมนุษย์ก็ไม่สามารถจะจัดการกับปัญหาใดๆ ได้อีกต่อไป ทั้งนี้เพราะการเข้ามาครองอำนาจของทุกรัฐบาลนั้นเป็นการเข้ามาแสวงหาผลประโยชน์และไม่ได้มุ่งจะทำความสันติให้เกิดขึ้น “เปลี่ยนหน้ากันขึ้นมาจับปูใส่กระดังเป็นคราวหนึ่งๆ เท่านั้น”²⁷

ท่านวิเคราะห์ว่าการขาดธรรมะนั้นมีสาเหตุมาจากกระบวนการทัศน์ใหม่ของมนุษย์ที่แยกธรรมหรือศาสนาออกไปจากการศึกษา ดังจะพบว่าการศึกษาในปัจจุบันนั้นมุ่งที่จะทำให้มนุษย์ “ฉลาด” ในการแสวงหาและแสพัตถุแต่เพียงอย่างเดียว ซึ่งจะทำให้มนุษย์ลุ่มหลงในการแสวงหา “ความสุขทางเนื้อหนัง” อันเป็นที่มาแห่งปัญหาการฉ้อโกง ท่านได้เสนอให้ใช้ยุทธศาสตร์ในการแก้ปัญหาดังกล่าวที่เรียกว่า “การถอยหลังเข้าคลอง”²⁸ ซึ่งได้รับการพูดถึงและการวิพากษ์วิจารณ์เป็นอย่างมากในภายหลัง และในธรรมบรรยายครั้งนี้ก็เช่นกันที่พุทธทาสภิกขุได้ใช้คำว่า “ธัมมิกสังคมนิยม” เป็นครั้งแรก (ซึ่งจะได้กล่าวถึงต่อไป)

ธรรมบรรยายชุดนี้เริ่มต้นจากการวิพากษ์วิจารณ์การจัดการศึกษาที่ผิดเพี้ยนไปจากหลักธรรม นอกจากนี้ยังได้วิพากษ์วัฒนธรรมตะวันตกที่กำลังแพร่เข้ามาในสังคมไทยโดยเฉพาะในหมู่นักศึกษา พุทธทาสภิกขุได้เสนอให้นักศึกษายึดสัมมาทิฐิมากกว่าจะยึดหลักปรัชญาในแบบของตะวันตก และในส่วนท้ายพุทธทาสภิกขุได้นำเสนอภาพสังคมในอุดมคติแบบพุทธ (โลกพระศรีอาริย์) พร้อมกับยืนยันว่าเป็นไปได้จริง ดังนั้น ผู้วิจัยเห็นว่าธรรมบรรยายชุดนี้เป็นความตั้งใจของพุทธทาสภิกขุที่จะสื่อสารไปยังเยาวชน นิสิตนักศึกษา หรือผู้ที่มีความคิดก้าวหน้าทางการเมืองในขณะนั้นโดยตรง ในลักษณะของการเตือนสติเรื่องการเข้าไปยึดถือในอุดมคติทางการเมืองแบบใดแบบหนึ่งของตะวันตกโดยปราศจากการใช้ปัญญาไตร่ตรองและท่านยังเสนอให้เยาวชนเหล่านั้นกลับมาแสวงหาและศึกษาภูมิปัญญาของพุทธศาสนา โดยสรุปสาระสำคัญได้ดังนี้

ในการบรรยายครั้งแรกท่านเริ่มต้นโดยกล่าวถึง “การนำธรรมะมาครองโลก” ว่าหมายถึงการทำให้ธรรมะสามารถครองจิตใจของมนุษย์ได้ ทั้งนี้ก็เพราะ “โลก” ที่แท้จริงนั้นก็คือร่างกายและจิตใจของมนุษย์แต่ละคน ดังที่ท่านได้ยกเอาคำกล่าวของพระพุทธเจ้าที่ว่า “เรื่องเกี่ยวกับโลกทั้งหมดนี้

²⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้าอนุโมทนา.

²⁸ เรื่องเดียวกัน.

ตถาคตบัญญัติไว้ในร่างกายที่ยาววาหนึ่ง พร้อมทั้งสัญญาและใจนี้ โลกหรือเหตุให้เกิดโลกหรืออะไรของโลกทั้งหมดนั้นมันอยู่ในร่างกายนี้”²⁹ การที่พุทธทาสภิกขุเสนอเช่นนี้ก็เนื่องจากว่าต้องการให้นักศึกษาและเยาวชนที่กำลังจะปฏิวัติเปลี่ยนแปลงสังคมหรือเปลี่ยนแปลงโลกต้องหันกลับมามองตัวเองและต้องมองให้เห็นอย่างถูกต้องว่าตนเองนั่นเองที่เป็น “โลก” ที่จะต้องเปลี่ยนแปลง และนักศึกษายังจะต้องทบทวนว่าสิ่งใดที่ควรจะนำมาใช้ในการเปลี่ยนแปลงดังกล่าว

ท่านเสนอว่าหลักปฏิบัติในการครองโลกนั้นจะต้องเป็นไปตามกฎธรรมชาติมากกว่าจะเป็นไปตามหลักการหรือกฎที่มนุษย์สร้างขึ้น เพราะมนุษย์สร้างกฎเหล่านั้นไปตามความต้องการของตนเอง พุทธทาสภิกขุอธิบายเรื่องนี้ว่ากฎที่มนุษย์สร้างขึ้น ตัวอย่างเช่น กฎหมาย กฎการทำงาน กฎการเล่น กีฬา กฎระเบียบของวัด นั้น “ดูเป็นของเด็กเล่นอยู่มาก คนโง่ก็บัญญัติโง่ ไม่รู้จักบัญญัติได้ไม่นานก็ต้องยกเลิก”³⁰ ดังนั้น เราไม่ควรจะยึดเอากฎที่ไม่สอดคล้องกับกฎของธรรมชาติมาใช้ในการ “ครองโลก”³¹ มนุษย์จะต้องเอากฎธรรมชาติที่เป็นธรรมะมาใช้ในการ “ครองโลก” จึงจะนำมาซึ่งสันติภาพได้

ท่านอธิบายว่าความรู้และวิทยาการของมนุษย์ในยุคปัจจุบันนั้นไม่สอดคล้องกับกฎธรรมชาติหรือหลักธรรม เพราะเป็นไปในฝ่ายวัตถุเพียงอย่างเดียว จนทำให้มนุษย์ตกเป็นทาสของกิเลส ตัวอย่างเช่น มนุษย์ได้ค้นคว้าและประดิษฐ์เครื่องจักรต่างๆ ก็เพื่อที่จะนำเอาทรัพยากรธรรมชาติมาตอบสนองความต้องการและ “บำรุงบำเรอความเอร็ดอร่อย”³² ของตนให้ยิ่งขึ้นไป จนกระทั่งทรัพยากรธรรมชาติได้รับความเสียหายอย่างมาก เป็นต้น ดังนั้น ท่านจึงกล่าวว่าถ้าไม่มีธรรมะเข้ามาคุ้มครองแล้ว ความรู้และวิทยาการต่างๆ จึงเป็นไปเพื่อความวิनाศของทรัพยากรธรรมชาติในที่สุด³³ และมนุษย์ไม่สามารถใช้ความรู้และวิทยาการใดๆ ในการเปลี่ยนแปลงตัวเองเพื่อไปสู่ความผาสุกได้เลย

พุทธทาสภิกขุมองว่าความรู้และวิทยาการของมนุษย์เป็นไปแต่ในทางส่งเสริมให้เกิดกิเลส (ราคะ โทสะ โมหะ)³⁴ ตัวอย่างความรู้และวิทยาการที่ส่งเสริมให้เกิดราคะ เช่น ภาพยนตร์ แฟชั่นทรงผม เสื้อผ้า บทเพลง การโฆษณา เครื่องประดับตกแต่ง ที่ล้วนส่งเสริมกามารมณ์ ส่วนการกระทำของ

²⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 8.

³⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 13.

³¹ เรื่องเดียวกัน.

³² เรื่องเดียวกัน.

³³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 69.

³⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 113.

มนุษย์ที่ส่งเสริมให้เกิดโทษ เช่น “วิชาเศรษฐกิจ วิชาประดิษฐ์ ที่จะหาเงินได้มากๆ เพื่อให้กอบโกยเอา ได้ตามพอใจโดยเสรีโดยคนอื่นสู้ไม่ได้ ต่อต้านไม่ได้ ทำให้เป็นทาสเป็นข้าแต่ไม่รู้สึกรู้ว่าเป็นทาสเป็นข้า”³⁵ เป็นต้น ส่วนการกระทำที่ส่งเสริมให้เกิดโทษ ได้แก่ การสะสมอาวุธยุทโธปกรณ์ การประดิษฐ์ อาวุธ การจัดสร้าง “อนุสาวรีย์แห่งความพยายาบ”³⁶ เพื่อใช้ระลึกถึงกลุ่มคนที่เคยทำให้เจ็บใจหรือทำให้เราพ่ายแพ้³⁷ เป็นต้น ส่วนโมหะคือความโง่ที่เกิดจากการไปทำในสิ่งที่ไม่ต้องทำ เช่น การประดิษฐ์ เสื้อผ้าอย่างหรูหรา การกินข้าวที่ขัดสีจนขาวซึ่งมีราคาแพงและไม่มีประโยชน์อะไร หรือการมี “สำนัก คั่นคว่ำที่เพ้อ วิจัยเสียค่าใช้จ่าย ไม่ศึกษาสิ่งที่ควรศึกษา มีตำราเพ้อ หนังสือพิมพ์เพ้อ วัฒนธรรม เพ้อ”³⁸ เป็นต้น

ผู้วิจัยมองว่าพุทธทาสภิกขุพยายามเชื่อมโยงให้เห็นว่าความรู้และวิทยาการของมนุษย์ในยุค ปัจจุบันล้วนเป็นไปตาม “ฝรั่ง” ซึ่งคำว่า “ฝรั่ง” นี้ท่านจงใจที่จะหมายความถึงคนตะวันตกที่มี วัฒนธรรมวัตถุนิยมอย่างมากจนถึงขนาดที่ยึดถือเอาเรื่องของวัตถุและเรื่องทางเนื้อหนังร่างกายเป็นหลักยิ่งไปกว่าเรื่องทางจิตใจ ท่านยอมรับว่าชาวตะวันตกนั้นก้าวหน้าในทางวัตถุอย่างมากมาย แต่ ทว่าภายใต้ความเจริญก้าวหน้าดังกล่าวกลับทำให้ชาวตะวันตกถูกวัตถุยึดกุมร่างกายและจิตใจจน ถึงกับ “ฝากชีวิตไว้กับวัตถุ”³⁹ ดังจะพบว่า วิธีการแก้ปัญหาต่างๆ ของมนุษย์ในปัจจุบันมีแต่เรื่องทาง วัตถุ โดยไม่คิดจะแก้ไขด้วยเรื่องทางจิตใจอีกต่อไป พุทธทาสภิกขุกล่าวว่าในที่สุด “พระเจ้าก็ตาย ฝรั่ง เลยไม่มีพระเจ้า จนเป็นที่ยอมรับกันทั่วไปในพวกฝรั่งว่า พระเจ้าตายแล้ว นี่เราจะเอาอะไรมาแทนพระ เจ้า”⁴⁰

อิทธิพลของวัฒนธรรมแบบวัตถุนิยมได้แทรกเข้ามาอยู่ในระบบการศึกษา ในหัวข้อการศึกษา ที่กำลังเป็นอันตรายต่อธรรมะ ท่านได้เน้นย้ำถึงอันตรายที่เกิดจากการศึกษาที่ผิดไปจากธรรมะ ซึ่ง ส่งผลให้โลกทั้งโลกเต็มไปด้วยราคะ โทสะ โมหะ โดยปัญหาดังกล่าวเกิดมาจากกระบวนทัศน์ที่แยก ศาสนาออกไปจากระบบการศึกษา ผลก็คือทำให้เด็กนักเรียนไม่เคารพบิดามารดา ครูบาอาจารย์ และ

³⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 119.

³⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 121-122.

³⁷ เรื่องเดียวกัน.

³⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 125.

³⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 143.

⁴⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 144.

ไม่นับถือท่านเหล่านั้นว่าเป็นผู้ที่มีบุญคุณ ไม่อ่อนน้อมถ่อมตนและไม่มีสัมมาคารวะ⁴¹ ท่านชี้ให้เห็นว่าการศึกษาย่อมจะเป็นไปตามความต้องการของเรา ตัวอย่างเช่น ถ้าเรามีความต้องการหรือความกระหายในตัณหาให้มากยิ่งขึ้นไปกว่าที่เป็นอยู่ เช่น อยากได้เงินจำนวนมากเพื่อมาซื้อวัตถุที่ส่งเสริมสุขเวทนาต่างๆ ความต้องการลักษณะนี้ย่อมนำไปให้เราทำการศึกษาค้นคว้าไปในแบบหนึ่ง เป็นต้นสำหรับพุทธทาสภิกขุแล้ว การศึกษาควรจะเป็นไปเพื่อประโยชน์คือความอยู่รอดของมนุษย์ แต่การศึกษาในปัจจุบันกลับกลายเป็นสิ่งที่เป็นไปตาม “อัสสาทะ” นั่นคือ “ความเอร็ดอร่อยทางอายตนะทั้งหลาย”⁴²

ดังนั้น ท่านจึงเสนอแนวทางแก้ไขที่เรียกว่า “การถอยหลังเข้าคลอง”⁴³ ท่านอธิบายเรื่องนี้ว่า “ปัจจุบันเราไม่สามารถควบคุมการศึกษาให้อยู่ในร่องในรอยได้ มันผิดคลอง มันก้าวหน้าไปผิดคลอง ถอยหลังมาเข้าคลองกันให้ถูกคลองเสียดีกว่า แล้วค่อยเดินไปตามคลองกันใหม่ แต่เราควบคุมการศึกษาไม่อยู่ จิตใจพ่ายแพ้แก่ปีศาจแห่งวัตถุนิยมแล้ว”⁴⁴ หนึ่งในความผิดพลาดในการจัดการศึกษาที่ท่านได้ยกมาคือ การศึกษาที่ต้องจัดไปตามการเมือง ด้วยเหตุนี้การศึกษาจึงไม่มีความเป็นอิสระ แต่กลายเป็นผู้รับใช้ของการเมือง ดังจะพบว่าทุกประเทศได้นำเอาระบบการศึกษาไปสนับสนุนการเมืองและสร้างประโยชน์แก่การเมืองแทบทั้งสิ้น ยิ่งไปกว่านั้น การศึกษาก็ยังให้อิสรภาพทางความคิดและความต้องการของนักศึกษาอย่างไร้ขอบเขต “เหมือนกับวางยาให้เขาบ้า แล้วก็คิดว่าตีกันทั้งครู ลูกศิษย์ ผู้จัดการศึกษา มันเปิดให้ว่าใครจะเหยียบย่ำอะไรออกไปก็ได้”⁴⁵ การศึกษาไม่ได้สอนว่าเป้าหมายในชีวิตของมนุษย์คืออะไรและไม่สอนให้มนุษย์มีความรู้สึก “สว่างไสวทางจิตใจ”⁴⁶

พุทธทาสภิกขุได้เสนอให้จัดระบบการศึกษาใหม่ ท่านได้กล่าวถึงแนวความคิดแบบวัตถุนิยมที่มองว่าหากมีวัตถุมบูรณ์พร้อมแล้ว ศีลธรรมหรือการประพฤติตัวที่ถูกต้องของมนุษย์ย่อมจะเกิดขึ้นเองโดยปริยาย ซึ่งหากจัดการศึกษาภายใต้แนวความคิดเช่นนี้แล้วก็จะมุ่งไปในทางการสร้างวัตถุให้สมบูรณ์พร้อม “เราเห็นว่าเขาจัดโลกกันไปในลักษณะวัตถุนิยมยิ่งขึ้น เมื่อกำลังหลงเรื่องวัตถุนิยมจึงทำให้เห็นว่าความสมบูรณ์ด้วยวัตถุมันจะเป็นรากฐานของสันติภาพ โดยไม่รู้ที่วัตถุเจริญมากเท่าไรยิ่ง

⁴¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 197.

⁴² เรื่องเดียวกัน, หน้า 204.

⁴³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 213.

⁴⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 232.

⁴⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 232.

⁴⁶ เรื่องเดียวกัน.

ส่งเสริมกิเลสตัณหาเหล่านั้น มากออกไปจนคนตามไม่ทัน แล้วจะเห็นแก่ตัวยิ่งขึ้นพร้อมที่จะเอาเปรียบผู้อื่น”⁴⁷ แต่สำหรับท่านแล้ว ความสงบจะต้องตั้งต้นมาจากจิตใจมากกว่าวัตถุ นั่นคือ เป็นความสงบอันเกิดจากการที่ไม่มีกิเลสครอบงำ ซึ่งจะทำให้ไม่เกิดความวุ่นวายทางกายและวาจา ส่งผลให้ความสัมพันธ์ระหว่างผู้คนในสังคมเป็นไปอย่างสันติ อย่างไรก็ตาม ท่านก็กล่าวย้ำในที่นี้ว่า แนวความคิดที่ถูกต้อง (สัมมาทิฏฐิ) นั้นจะไม่เน้นที่เรื่องจิตใจแต่เพียงอย่างเดียว⁴⁸ จนละเลยที่จะจัดการกับเรื่องวัตถุ

สำหรับการแสดงธรรมบรรยายวันที่ 22 กันยายน พ.ศ. 2516 พุทธทาสภิกขุได้บรรยายในหัวข้อ “ถ้าจะให้ธรรมชาติของเมืองต้องมีระบบการเมืองแบบธัมมิกสังคมนิยม” ซึ่งนับว่าเป็นการใช้คำว่า “ธัมมิกสังคมนิยม” เป็นครั้งแรก โดยท่านอธิบายว่า “ที่เรียกว่า ธัมมิกสังคมนิยมนี้ จะมุ่งหมายให้เป็นระบบที่มันเห็นแก่ผู้อื่น โดยที่ไม่กอบโกยส่วนเกิน การที่ไม่กอบโกยเอาส่วนเกินมานี้ คือความถูกต้องทางธรรม”⁴⁹ ท่านเห็นว่าจิตใจของมนุษย์ในปัจจุบันมีความเจริญก้าวหน้าในทางวัตถุแต่เพียงอย่างเดียว ซึ่งยังมีความเจริญก้าวหน้ามากเท่าไรหรือก็จะทำให้ห่างไกลออกไปจากสันติภาพมากขึ้นเท่านั้น ระบบการเมืองของมนุษย์ก็เจริญก้าวหน้าไปในทางวัตถุนิยมจนมองเห็นเพียงในแง่ผลประโยชน์ทางวัตถุ ซึ่งลักษณะดังกล่าวปรากฏอยู่ในระบบการเมืองทุกระบบ ฉะนั้น แม้จะมีการแบ่งแยกระบบการเมืองออกไปตามอุดมการณ์ทางการเมืองแบบต่างๆ ก็ตาม แต่ในความเป็นจริงระบบการเมืองในโลกทั้งหมดต่างก็มีความข้องเกี่ยวสัมพันธ์กันด้วยผลประโยชน์ทางวัตถุอย่างไรก็ดีธรรม ตัวอย่างเช่น ระบบเสรีประชาธิปไตยกับระบบสังคมนิยมคอมมิวนิสต์ที่ต่างก็มุ่งโจมตีกันและกันนั้น แต่ในอีกด้านหนึ่งกลับพบว่าทั้งสองระบบต่างก็มีการ “ติดต่อกัน สัมพันธ์กัน จะล่อหลอกเอาประโยชน์จากกันและกัน พัวพันทั้งทางไกลและชื่อตรงทั้งต่อหน้าและลับหลัง แล้วต้องการขยายตัว เรื่อยไปเกิดการพัวพันกัน ยุ่ง ความรู้ก็แลกเปลี่ยนกัน การปฏิบัติงานค้นคว้าก็แลกเปลี่ยนกัน ผลที่ได้มาก็ต้องแลกเปลี่ยนกัน มันมีทางสนับสนุนกันและมีทั้งที่จะทำลายล้างกัน พร้อมกันไปในตัว อย่างหน้าให้หลังหลอก”⁵⁰

พุทธทาสภิกขุได้เสนอรูปแบบทางการเมืองที่เรียกว่า ธัมมิกสังคมนิยม ในเบื้องต้นท่านอธิบายว่ารูปแบบของการเมืองในโลกนั้นมีด้วยกันหลายรูปแบบ เช่น “ระบบทหารธิปไตย”⁵¹ ที่ผู้ที่มีอำนาจทาง

⁴⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 278.

⁴⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 284.

⁴⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 450.

⁵⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 441.

⁵¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 447.

การทหารและกองกำลังนั้นเป็นผู้ครองประเทศ ส่วนในประเทศที่มั่งคั่งร่ำรวยก็มีรูปแบบการปกครองที่เรียกว่า “นายทุนธิปไตย”⁵² เป็นต้น ซึ่งสำหรับท่านแล้วไม่ว่าจะเป็นระบอบเสรีประชาธิปไตย ระบอบทหารธิปไตย ระบอบนายทุนธิปไตย หรือ ระบอบเผด็จการ ก็ตาม ไม่สามารถนำพาโลกนี้ไปสู่สันติภาพได้ เพราะทุกระบบต่างก็ต้องการผลประโยชน์ทางวัตถุเพื่อ “ความเอร็ดอร่อยทางเนื้อหนัง”⁵³ ทั้งสิ้น ท่านเสนอว่าโลกมนุษย์จะต้องมีระบบการปกครองที่ไม่เห็นแก่ตัวอันเป็นระบอบที่ตรงกันข้ามกับแนวคิด “ใครมีเอี่ยวสาวเอา”⁵⁴ ระบบการปกครองที่ว่าจะต้องประกอบด้วยธรรมหรือ “พระเจ้า” ซึ่งพุทธทาสภิกขุกล่าววาระบบการปกครองดังกล่าวไม่มีชื่อเรียกแต่อย่างใด แต่ตัวท่านเองขอ “เรียกไว้ทีก่อนว่า ระบบธัมมิกสังคมนิยม”⁵⁵

คำว่า “สังคมนิยม” ที่ปรากฏอยู่ในชื่อของระบบการปกครองนั้นหมายความว่ามนุษย์จะต้องเห็นแก่เพื่อนมนุษย์ด้วยกัน ไม่เห็นแก่ตัวเองเพียงคนเดียว แต่การเห็นแก่สังคมนั้นจะต้องเป็นไปอย่างถูกต้องด้วย ดังนั้น จึงต้องใช้คำว่า “ธัมมิก” ไปวางไว้ข้างหน้าคำว่า “สังคมนิยม” ดังนั้นระบบดังกล่าวนี้จึงถือเอาประโยชน์สังคมเป็นหลักและประกอบไปด้วยธรรมะ ประชาชนที่อยู่ภายใต้ระบบธัมมิกสังคมนิยมจะเห็นแก่ผู้อื่น จึงทำให้ไม่มีการกอบโกย “ส่วนเกิน” เกิดขึ้นในระบบนี้ ซึ่งท่านเห็นว่าเรื่องของการจัดการส่วนเกินนี้มีความสำคัญอย่างมาก เพราะท่านมองว่าส่วนเกินนั้นถือเป็นการ “ขี้ตัก”⁵⁶ ของมนุษย์ที่ทำให้มนุษย์ไม่สามารถจะพบเจอกับสันติภาพได้ “เขาไม่กระจายออกไปให้ผู้อื่น แต่เอาไว้เป็นของตนเอง”⁵⁷ แต่ระบบธัมมิกสังคมนิยมมองว่าการไม่กอบโกยส่วนเกินนี้ถือเป็นความถูกต้องตามธรรมหรือประกอบด้วยธรรมอย่างยิ่ง ซึ่งควรตั้งข้อสังเกตว่าการอธิบายถึงธัมมิกสังคมนิยมของพุทธทาสภิกขุในครั้งนี้เน้นไปที่เรื่องของการไม่เอาส่วนเกินเป็นหลัก

ท่านได้เสนอให้พิจารณาดูว่าเมื่อครั้งที่ยังไม่มีมนุษย์ปรากฏขึ้นนั้น ในโลกมีเพียงแต่สัตว์และพืชพรรณที่ได้อาศัยดำรงชีวิตอยู่เท่านั้น สิ่งมีชีวิตต่างๆ ในธรรมชาตินั้นจะไม่มีการเอาส่วนเกินแต่อย่างใด ดังตัวอย่างที่ท่านมักจะยกมาอธิบายอยู่เสมอว่า “นกจะเอาส่วนเกินได้อย่างไร กระจกของมันมีเท่านั้น มันเที่ยวหาลูกไม้หรือหนอนกินเต็มกระจกเพราะมันเท่านั้นก็ต้องหยุด ไม่มียุ่งฉาง ที่นี้มนุษย์ในยุค

⁵² เรื่องเดียวกัน.

⁵³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 448.

⁵⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 449.

⁵⁵ เรื่องเดียวกัน.

⁵⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 490.

⁵⁷ เรื่องเดียวกัน.

แรกก็เหมือนสัตว์ หิวก็ออกไปหากิน กินแล้วมานอนในถ้ำ เอาส่วนเกินไม่ได้ ไม่มียุ่งฉาง ไม่มีปัญญาจะเอามากักตุน เราเรียกว่า ยังไม่มีส่วนเกินเกิดขึ้นในโลก”⁵⁸ แต่ในกาลต่อมา การเอาส่วนเกินได้ปรากฏขึ้นมาโดยการกระทำของมนุษย์ พุทธทาสภิกขุได้หยิบยกเอาเหตุการณ์ที่ปรากฏในอัคคัณฐสูตรมาอธิบายเรื่องดังกล่าว นั่นคือ เมื่อมนุษย์ได้บังเกิดขึ้นมา ในช่วงแรกมนุษย์ได้อาศัยเก็บข้าวสาธิตที่ขึ้นอยู่ในท้องทุ่งมาบริโภคและยังสามารถบริโภคได้อย่างเพียงพอ เนื่องจากมนุษย์มีจำนวนน้อยและทรัพยากรธรรมชาติยังเต็มไปด้วยความอุดมสมบูรณ์ แต่แล้วในวันหนึ่ง มนุษย์บางคนได้สร้างยุ่งฉาง (พุทธทาสภิกขุเรียกคนกลุ่มนี้ว่า “หัวแหลมไปกว่าคนอื่น”⁵⁹) ก็ไปเก็บข้าวสาธิตมาใส่ไว้ในยุ่งฉางของตนเมื่อเก็บมาไว้จำนวนมากเข้าจึงทำให้ผู้อื่นที่ไปเก็บในภายหลังไม่มีข้าวสาธิตเพียงพอที่จะนำไปบริโภคในตอนนี้อย่าง พุทธทาสภิกขุได้กล่าวว่า “คนหนึ่งมันเอาส่วนเกิน อีกคนเลยขาดลงแล้ว”⁶⁰ กล่าวได้ว่ามนุษย์ได้รู้จักการเอาส่วนเกินนับตั้งแต่นั้น

การผลิตและบริโภคส่วนเกินได้เปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตของมนุษย์อย่างมากในกาลต่อมา พุทธทาสภิกขุไม่ปฏิเสธว่าความเจริญ ความรู้ และวิทยาการของมนุษย์ที่สามารถก้าวหน้าขึ้นมาได้นั้นก็เป็นเพราะ “ส่วนเกิน” ด้วยเช่นกัน และส่วนเกินยังสร้างความเจริญแก่มนุษย์ยิ่งขึ้นไปอีกเรื่อยๆ ดังที่ท่านได้ยกตัวอย่างความเปลี่ยนแปลงในเรื่องการบริโภคอาหารของมนุษย์ว่า ในตอนแรกเริ่มมนุษย์กินอาหารแบบดิบ แต่ต่อมามนุษย์รู้จักการนำไปย่างไฟเพื่อให้เกิดรสที่อร่อยยิ่งกว่าเดิม ความรู้ในเรื่องการทำให้เกิดรสที่อร่อยกว่าก็ทำให้มนุษย์บริโภคอาหารมากเกินไปกว่าที่จะต้องบริโภคโดยแท้จริง “พอรู้จักปรุงอบ ให้ดีขึ้นก็กินมากไปกว่าที่แรก เราเรียกกันว่าความเจริญ”⁶¹ ต่อมามนุษย์ก็มีความก้าวหน้าในส่วนเกินมากขึ้นไปกว่าเดิมอีก ตัวอย่างเช่น มนุษย์ได้ผลิตสิ่งที่ใช้สำหรับใช้จิ้มอาหารซึ่งทำให้การกินอาหารมีความอร่อยกว่าการกินอาหารโดยที่ไม่ได้จิ้มและมนุษย์ก็ยังกินอาหารได้มากกว่าตอนที่ยังไม่มีน้ำจิ้ม เป็นต้น ซึ่งความเจริญต่างๆ ที่เป็นผลมาจากส่วนเกินนั้นก็ทำให้ร่างกายและจิตใจของมนุษย์เปลี่ยนแปลงไปอย่างมาก

หากพิจารณาในทางการเมือง พุทธทาสภิกขุอธิบายว่า เมื่อคนหรือกลุ่มคนหนึ่งๆ ไม่สามารถต่อสู้ได้ด้วยกำลังหรือด้วยสติปัญญาได้ก็ยอมตกเป็นทาสของคนที่ฉลาดกว่า และทำให้คนที่ฉลาดกว่าครอบครองส่วนเกินมากขึ้นไปโดยปริยาย ระบบการเมืองของมนุษย์ที่เกิดขึ้นจึงถูกพวกที่ “ฉลาดหรือ

⁵⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 491.

⁵⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 452.

⁶⁰ เรื่องเดียวกัน.

⁶¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 453.

หมู่คณะเหล่ากอของพวกฉลาดก็ยึดครองไว้ได้เรื่อยไป”⁶² ส่วนกลุ่มคนที่ด้อยสติปัญญา ก็ยากจนลงไปเรื่อยๆ ท่านกล่าวโดยอ้างความในอัคคัญสูตรว่า ในที่สุด “เมื่อมนุษย์เดือดร้อนหนักก็ต้องรบราฆ่าฟัน เพราะเอาเปรียบกัน พวกหนึ่งก็ปริษษาว่า มีมนุษย์ฉลาดว่า จะต้องมึระบบการปกครอง ก็เลือกสมมุติคนๆ หนึ่งที่เห็นว่าดีที่สุดในฉลาดที่สุด เข้มแข็งที่สุด รูปร่างสะสวยที่สุด ให้เป็นหัวหน้า ให้มีอำนาจเขาเรียกกันว่า พระยาสมมติราชา คนนี้ได้รับสมมติแล้วก็ทำหน้าที่อย่างที่เรียกว่าการเมือง”⁶³

พระยาสมมติราชาหรือผู้ปกครองนั้นจะทำหน้าที่ดูแลประชาชนทั้งหลายไม่ให้มีการคดโกงต่อกัน และถ้ามีการโกงเกิดขึ้นก็ให้มี “อำนาจของหมู่คณะ”⁶⁴ ในการจับตัวมาลงโทษแล้วควบคุมไว้ได้ จนกระทั่งมนุษย์ไม่สามารถจะเอาวัดเอาเปรียบกันได้ ซึ่งต่อมาอำนาจดังกล่าวก็พัฒนาไปเป็นกฎหมาย ศีลธรรม ศาสนา โดยมีจุดประสงค์สำคัญคือการป้องกันปัญหาที่เกิดขึ้นมาจาก “ส่วนเกิน” อย่างไม่รู้ก็ตาม พุทธศาสนิกชนได้ตั้งข้อสังเกตว่า แม้จะมีศาสนาต่างๆ จำนวนมาก แต่หลักการของแต่ละศาสนาต่างก็สอนไปในทิศทางเดียวกัน นั่นคือ ไม่ให้มีการเอาส่วนเกิน อย่างเช่นในพุทธศาสนา ภิกษุสงฆ์จะต้องฉันอาหารเท่าที่ได้มาโดยบริสุทธ์หรือเท่าที่ชาวบ้านได้ให้มา แม้การเก็บไว้ฉันวันรุ่งขึ้นก็จะถือเป็นอาบัติ หรือ ผ้าสำหรับใช้นุ่งห่มก็มีได้เพียงสามผืนเท่านั้น หรือ ที่อยู่อาศัยก็ต้องทำกุฎิเพียงยาว 12 คืบ กว้าง 7 คืบ ถ้าเกินกว่านี้ก็เป็นอาบัติ เป็นต้น

ดังนั้น ในทัศนะของท่านแล้ว ปัญหาของมนุษย์นั้นมักจะเกิดมาจากการเอาส่วนเกิน ซึ่งปัญหาจะทวีความรุนแรงมากขึ้นเมื่อปรากฏแนวคิด “วัตถุนิยม” เข้าครอบงำจนทำให้มนุษย์หลงใหลและยึดถือในวัตถุอย่างบ้าคลั่งและต้องการจะครอบครองเป็นเจ้าของให้ได้ ท่านกล่าวว่าระบบการเมืองในโลกปัจจุบันก็เกิดขึ้นเพราะส่วนเกิน โดยนายทุนนั้นจะเป็นผู้ที่ “สูบเอาส่วนเกินของคนส่วนใหญ่”⁶⁵ ไปเป็นความร่ำรวยของตนและส่งผลให้ประชาชนที่ยากจนต้องลุกขึ้นมาต่อสู้ในที่สุด ทั้งที่ในความเป็นจริงแล้วธรรมชาติไม่ต้องการให้มนุษย์แบ่งแยกกันเป็นกลุ่มต่างๆ เพื่อที่จะทำการต่อสู้ทำร้ายกัน ดังนั้น การที่มนุษย์ก็ยังคงแบ่งแยกเป็นกลุ่มต่างๆ แล้วต่อสู้กัน อันเป็นผลมาจากการเอาส่วนเกินนั้นย่อมถือได้ว่าเป็นการกระทำที่ผิด

นอกจากเรื่องการเมืองไม่เอาส่วนเกินแล้ว ท่านยังเสนอว่าในระบบการปกครองแบบธัมมิกสังคมนิยมนั้นจะต้องแบ่งคนออกเป็นวรรณะต่างๆ โดยแต่ละวรรณะต้องมีความ “บริสุทธ์ผุดผ่อง” ของ

⁶² เรื่องเดียวกัน, หน้า 455.

⁶³ เรื่องเดียวกัน.

⁶⁴ เรื่องเดียวกัน.

⁶⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 473.

วรรณะ ซึ่งวรรณะที่ท่านกล่าวถึงนั้นเป็นวรรณะที่กำหนดโดยหน้าที่และกิจกรรมงานที่ทำ “ไม่ใช่โดยกำเนิด มันแล้วแต่หน้าที่การงานและความประพฤติ ไม่ใช่โดยกำเนิด วรรณสัตว์ วรรณะคน วรรณะมนุษย์ ใครลองประพฤติอย่างสัตว์คนนั้นก็สัตว์ การเมืองต้องกลับไปหาพระเจ้า กลับไปหาศาสนา กันใหม่ ไม่มีใครเอาส่วนเกิน ถ้าผลิตได้มากจะต้องสงเคราะห์ผู้อื่น”⁶⁶ ดังนั้น ถ้าหากว่าเราทำนา เราก็ต้องเป็นชาวนา ถ้าเราทำงานราชการ เราก็ต้องเป็นข้าราชการ ถ้าเราทำหน้าที่เป็นผู้ปกครอง เราก็ต้องอยู่ในวรรณะผู้ปกครอง โดยทุกวรรณะจะต้องมีความมุ่งหมายตรงกัน นั่นคือ “การทำตัวเป็นคนของพระเจ้า”⁶⁷ นั่นคือ แม้มนุษย์จะต้องมีระบบการแบ่งหน้าที่กันทำตามวรรณะ แต่ทุกคนก็จะกระทำไปเพื่อเป้าหมายเดียวกันคือสันติสุขและจะต้องไม่มีการเอาส่วนเกิน

พุทธทาสภิกขุยังได้เปรียบเทียบเศรษฐกิจในครั้งพุทธกาลกับนายทุนในยุคปัจจุบัน กล่าวคือเศรษฐกิจในครั้งพุทธกาลจะยึดถือในคำสอนเรื่องการไม่เอาส่วนเกิน ดังนั้น จึงได้ตั้งโรงงานหรือที่เรียกว่า “อาวาสกะปิณฑะ” (พุทธทาสภิกขุแปลว่า “ก้อนข้าวสำหรับคนอนาถาและคนยากจน”)⁶⁸ หากใครที่ไม่มีอาหารบริโภคก็สามารถจะเข้าไปรับได้ที่โรงงานของเศรษฐกิจ (ฉะนั้น เศรษฐีที่มีความร่ำรวยมากก็ยิ่งจะตั้งโรงงานไว้เป็นจำนวนมาก) แม้แต่พระภิกษุที่บิณฑบาตไม่ได้ก็สามารถจะไปรับอาหารที่โรงงานของเศรษฐกิจได้เช่นกัน แต่ทว่าพระพุทธเจ้าบัญญัติว่าสามารถรับได้เพียงสองถึงสามครั้งเท่านั้น และเมื่อได้รับมาแล้วก็ห้ามกลับไปรับอีก เป็นต้น เศรษฐีจึงเป็นผู้ที่มีความพร้อมในการสงเคราะห์ผู้อื่นเนื่องจากสามารถทำการผลิตได้มาก “อย่าเข้าใจว่าพระพุทธเจ้าไม่ให้ทำงานมากมาย ห้ามไม่ให้หาเงินหาทรัพย์มาก ท่านไม่ได้ห้าม แต่ว่าถ้าได้มาแล้วจะต้องจัดการให้มันถูกต้อง อย่าให้เกิดกิเลส หมักหมมอยู่ในตัวเอง”⁶⁹

นอกจากธรรมบรรยายชุด *เมื่อธรรมะครองโลก* ที่แสดงให้เห็นถึงความคิดทางการเมืองของท่านแล้ว ในช่วงปี พ.ศ.2516 สัณญา ธรรมศักดิ์ นายกรัฐมนตรีในขณะนั้น ได้ขอคำแนะนำในการปกครองประเทศจากพุทธทาสภิกขุ ดังปรากฏในบันทึกของท่านในหัวข้อโพธิสัตตธรรมว่า ผู้ปกครองจะต้องประกอบไปด้วย สุทธิ ปัญญา เมตตา ขันติ⁷⁰ สิ่งที่น่าสนใจอย่างหนึ่งก็คือ จากคำบอกเล่าของ

⁶⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 475.

⁶⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 473.

⁶⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 474-476.

⁶⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 461.

⁷⁰ คณะทำงานอนุรักษ์ต้นฉบับและศึกษาเรียนรู้กระบวนการทำงานของท่านอาจารย์พุทธทาสภิกขุ. 2550.

สัญญา ธรรมศักดิ์ ที่ว่าตัวท่านเองได้รู้จักกับพุทธทาสภิกขุตั้งแต่ยังศึกษาที่ประเทศอังกฤษ (ประมาณปี พ.ศ.2473) และได้ติดต่อกันมาโดยตลอด แต่จากการสืบค้นจดหมายที่ติดต่อกันระหว่างท่านทั้งสอง ผู้วิจัยพบว่าแทบจะไม่ได้มีการพูดคุยในเรื่องการเมืองกันเลย จะมีก็แต่เพียงจดหมายที่ลงวันที่ 4 กันยายน พ.ศ.2492 เท่านั้น ที่สัญญา ธรรมศักดิ์ เขียนไปบอกพุทธทาสภิกขุว่าสมเด็จพระวันรัตฯ ได้บอกให้เขามาเตือนพุทธทาสภิกขุในเรื่องการเทศนา เนื่องจากพระทิพย์ได้ไปบอกกับสมเด็จพระวันรัตฯ ว่าพุทธทาสภิกขุรับเงินมาจากคอมมิวนิสต์และมีความเกี่ยวข้องกับหลวงประดิษฐมนูธรรม⁷¹

ภายหลังเหตุการณ์ 14 ตุลาคม พ.ศ. 2516 ประมาณหนึ่งเดือน คือ ในวันที่ 11 พฤศจิกายน พ.ศ.2516 พุทธทาสภิกขุได้บรรยายเรื่อง *ประชาธิปไตยแบบสังคมนิยม* แก่ นักสังคมนิยมสงเคราะห์ฝ่าย ศาสนา (ซึ่งเป็นหนึ่งในสี่บทความที่ปรากฏในหนังสือ *ธัมมิกสังคมนิยม*) ในการบรรยายครั้งนี้ท่านได้อธิบายถึงความหมายของ “สังคม” ว่าหมายถึงการที่ไม่มีใครเอาส่วนเกิน “จะเอาเท่าที่จำเป็นหรือพอดี เพื่อว่าส่วนที่เหลือจากนั้นจะได้ตกไปเป็นของผู้อื่นหรือของสังคม”⁷² ตัวอย่างเช่น พระสงฆ์ที่ไม่สามารถจะครอบครองเครื่องนุ่งห่มเกินกว่าสามผืน ถ้ามีรูปใดครอบครองเกินจะต้องทำวิกิปปิให้กลายเป็นของกลางของสังคมนิยมไป เป็นต้น หรือ เศรษฐีในพุทธศาสนา แม้จะมีบ่าวไพร่ช่วยกันผลิตส่วนเกิน แต่ เศรษฐีก็ไม่บริโภคส่วนเกินนั้น กลับนำส่วนเกินมาตั้งเป็นโรงงานแก่คนอนาถา ไม่กดขี่เอาเปรียบแรงงาน ดังนั้น คำว่า สังคมนิยม สำหรับท่านจึงไม่ได้หมายถึงแนวคิดแบบคอมมิวนิสต์ นอกจากนี้ท่านยังเสนอว่าประชาธิปไตยนั้นควรจะต้องเป็นประชาธิปไตยอย่างสังคมนิยม “อย่าเป็นประชาธิปไตยแบบอัตโนมัติหรือปัจเจกนิยม ซึ่งมันเห็นแก่คนๆ หนึ่ง...เปิดช่องให้คนๆ หนึ่งกอบโกยเต็มที่ เสรีประชาธิปไตยจะเป็นอย่างนั้น”⁷³ แต่หากเป็นประชาธิปไตยอย่างสังคมนิยมแล้วจะต้องมุ่งไปที่สังคมน คนในสังคมนจะกอบโกยส่วนเกินไม่ได้ สิทธิของมนุษย์ตามธรรมชาติที่ถูกต้องก็คือการไม่กอบโกยส่วนเกิน ธรรมชาติต้องการให้ทุกคนเอาได้เท่าที่จำเป็น ผู้วิจัยเห็นว่าเนื้อหาที่บรรยายนั้นไม่แตกต่างไปจากธรรมบรรยายชุดธรรมะกับการเมือง เพียงแต่ท่านไม่เรียกว่าธัมมิกสังคมนิยมเท่านั้น

ในช่วงปี พ.ศ.2516-2517 พุทธทาสภิกขุมีปัญหาด้านสุขภาพ (ธันวาคม 2516 หมดสติขณะกำลังเทศนาและเข้ารับการรักษาที่โรงพยาบาลศิริราช และ พฤษภาคม 2517 อาพาธด้วยโรคภาวะสมองขาดเลือดเฉียบพลัน เข้ารับการรักษาที่โรงพยาบาลศิริราช) อย่างไรก็ตาม ในช่วงครึ่งหลังของปี

⁷¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 276.

⁷² โดนัลด์ เค. สแวนเนอร์, บรรณาธิการ. 2542. *ธัมมิกสังคมนิยม*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: ประยูรวงศ์พริ้นติ้ง, หน้า 15.

⁷³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 18.

พ.ศ. 2517 ท่านได้เริ่มแสดงธรรมบรรยายชุด *อริยศีลธรรม*⁷⁴ (ธรรมบรรยายประจำวันเสาร์ ภาค อาสาฬหบูชา ตั้งแต่ 6 กรกฎาคม พ.ศ.2517 ถึง 28 กันยายน พ.ศ.2517) ซึ่งมีเนื้อหาเกี่ยวข้องกับ การเมืองและเป้าหมายทางการเมือง พุทธทาสภิกขุอธิบายว่า อริยศีลธรรม ก็คือศีลธรรมของพระอริย เจ้า หรือ ศีลธรรมสำหรับการเป็นพระอริยเจ้า หรือ ศีลธรรมอันประเสริฐก็ได้ เพราะคำว่า “อริยะ” สามารถจะแปลว่าประเสริฐ นั่นคือ ไปจากข้าศึกคือความทุกข์ทั้งหลาย โดยท่านให้เหตุผลว่าการที่ ไม่ได้ใช้เพียงแค่ว่า ศีลธรรม เพียงอย่างเดียวก็เนื่องจากต้องการจะได้ความหมายที่ชัดเจน⁷⁵

ในเบื้องต้นท่านได้กล่าวถึง “ศีลธรรมตามธรรมชาติ” ซึ่งจะพบได้ทั้งในมนุษย์และสัตว์เดรัจฉาน นั่นคือ เมื่อแต่ละชีวิตได้เข้ามามีความสัมพันธ์ต่อกันหรือพบเห็นหน้ากันก็ไม่ได้เกิดความต้องการที่จะ เข้าไปทำร้ายอีกฝ่ายหนึ่ง เว้นแต่ว่าได้มีความเป็นศัตรูต่อกันหรืออีกฝ่ายหนึ่งเป็นอาหารของอีกฝ่าย หนึ่งเพราะมีความหิวโหยหรือความหวาดกลัวบังคับอยู่ แต่ในสภาวะธรรมชาติโดยทั่วไปแล้ว พุทธได้ว่า ชีวิตทุกชีวิตย่อมอยากจะอยู่ร่วมกันโดยปรกติและไม่อยากสูญเสียความเป็นปรกตินั้น

ในทัศนะของพุทธทาสภิกขุ มนุษย์ดูจะเป็นสิ่งมีชีวิตที่สูญเสียความเป็นปรกติยิ่งกว่าสัตว์ เดรัจฉาน เพราะท่านเห็นว่าสัตว์ทั้งหลายนั้นหากปล่อยไว้ตามธรรมชาติเดิมแท้แล้วก็จะพบว่าสัตว์ เหล่านั้นก็มีศีลธรรมในแง่ของธรรมชาติและไม่ได้อยากที่จะฆ่าหรือทำร้ายกัน (ยกเว้นสัตว์เกิดความหิว ขี้ขึ้นก็ต้องฆ่าและกินสัตว์อื่นเป็นอาหาร ทว่า พุทธทาสภิกขุมองว่าการกระทำดังกล่าวของสัตว์ก็ไม่ถือว่าเป็น การผิดศีลธรรม เพราะ “ไม่ได้ทำไปด้วยความรู้สึกรังเกียดหรือรู้จักดีชั่วอะไร”⁷⁶) หรือต้นไม้ทั้งหลาย ตามธรรมชาติก็ต้องการความสงบและเป็นปรกติ “ต้นไม้ไม่ต่อกัน ไม่ทะเลาะกัน ไม่ขโมย”⁷⁷ ซึ่งท่าน มองว่านั่นเป็นศีลธรรมตามธรรมชาติที่มีอยู่แก่ต้นไม้ แม้กระทั่งสิ่งไม่มีชีวิตอย่างเช่นก้อนหินก็สามารถ จะมีศีลธรรมได้เช่นกัน⁷⁸ จะมีก็แต่เพียงสัตว์มนุษย์เท่านั้นที่ไร้ศีลธรรม

ดังจะพบว่า โลกในยุคปัจจุบันเต็มไปด้วยการเบียดเบียนกัน ทั้งการเบียดเบียนตนเองและการ เบียดเบียนผู้อื่น แต่มนุษย์กลับมองไม่เห็นสาเหตุที่เป็นเช่นนั้นก็เพราะมนุษย์ต่างก็ขาดศีลธรรมด้วยกัน ทั้งหมด ไม่ว่าจะชนชั้นกรรมมาชีพหรือชนชั้นนายทุน “เขาไม่มีศีลธรรมทั้งสองฝ่าย เป็นสังคมที่คน ฉลาดจะเอาเปรียบคนอื่นเพื่อตัว เป็นทาสของวัตถุนิยม ยิ่งเรียนยิ่งเก่ง ยิ่งเป็นทาสของวัตถุนิยม คนโง่

⁷⁴ พุทธทาสภิกขุ. 2538. *อริยศีลธรรม*. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ.

⁷⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 8.

⁷⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 56.

⁷⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 57.

⁷⁸ เรื่องเดียวกัน.

สมัยก่อนมีพระเจ้า มีธรรมะ เป็นของสูงสุด คนฉลาดสมัยนี้เขาอยู่เหนือพระเจ้า อยู่เหนือพระธรรม ยิ่ง
โง่งมไม่เป็นโทษของวัตถุนิยม คนโง่งจะถูกตำว่าโง่งมโง่งมจักกินดีอยู่ดี ไม่รู้จักกระตือรือร้น ไม่เห็นแก่
เอิร์ตอ้อยสนุกสนาน”⁷⁹

ท่านระบุว่าสาเหตุหนึ่งของการไม่มีศีลธรรมนั้นเป็นเพราะความเจริญก้าวหน้าในความรู้และ
วิทยาการต่างๆ ของมนุษย์ไม่ได้ก่อให้เกิดศีลธรรม เช่น ความเจริญก้าวหน้าทางการแพทย์ที่สามารถ
จะผลสมตัวอ่อนมนุษย์ในหลอดแก้วนั้นเป็นสิ่งที่ท่านเห็นว่า “ไม่ควรทำมันเพื่อ”, การบริโภคอาหารและ
เครื่องดื่มที่มีมากเกินไป, การศึกษาเล่าเรียนที่พ่อแม่พยายามที่จะบ่มเพาะความฉลาดของลูกตั้งแต่
อยู่ในครรภ์ แต่กลับเป็นความฉลาดในการเอาตัวเอาเปรียบผู้อื่น “มันฉลาดสำหรับจะมาเป็นอันธพาล
อย่างเด็ดขาด ไม่มีศีลธรรมควบคุม”, การประดิษฐ์เครื่องมือเครื่องใช้เพื่อ “เนื้อหนังเอิร์ตอ้อยของตัว”,
การพัฒนาอาวุธยุทโธปกรณ์ที่ยิ่งจะทำให้โลกไม่มีความสงบ, แม้แต่วิชาความรู้ของมนุษย์ไม่ว่าจะเป็น
ตรรกวิทยา ปรัชญา จิตวิทยา สังคมศาสตร์ มานุษยวิทยา วิทยาศาสตร์บริสุทธิ์ ฯลฯ⁸⁰ ที่ล้วนแต่ไม่
สามารถทำให้โลกมีสันติภาพได้ เพราะไม่ได้กล่าวถึงการกำจัดกิเลสแต่อย่างใด ดังนั้น มนุษย์จะต้อง
หันกลับมาพิจารณาให้เห็นว่าการมีศีลธรรมนั้นเป็นความต้องการของธรรมชาติและถ้าผิดไปจากความ
ต้องการนี้แล้วก็จะเกิดความวินาศแก่โลก

ในทางการเมือง พุทธศาสนิกชนมองว่าไม่ว่าจะเป็นการเมืองภายในประเทศหรือภายนอก
ประเทศล้วนแล้วแต่ขาดศีลธรรม โดยเฉพาะอย่างยิ่งในการเมืองระหว่างประเทศก็ยิ่งจะเห็นได้อย่าง
ชัดเจนว่าไร้ศีลธรรมเป็นอย่างมาก “ต่างฝ่ายต่างมุ่งเพื่อเอาเปรียบให้แก่ประเทศตนด้วยการเอาเปรียบ
ผู้อื่น แม้ปากจะพูดกันไพเราะก็ตามแต่ผลแล้วก็เอาเปรียบกัน”⁸¹ ส่วนการเมืองภายในประเทศ ท่าน
อธิบายว่าเป็นเพราะความไร้ศีลธรรม (ความเห็นแก่ตัว) จึงทำให้เกิดนายทุนขึ้นมาและเกิดคนจนขึ้นใน
โลก แม้ทั้งสองฝ่ายต่างรวมตัวกันเป็นชนชั้นและต่างก็สร้างหลักปรัชญาหรืออุดมการณ์ทางการเมือง
เป็นของตนเอง แต่จะเห็นได้ว่าสุดท้ายแล้วทั้งสองฝ่ายต่างก็เลิกไม่พ้นความเห็นแก่ตัว แม้แต่คน
ยากจนหรือกรรมมาชีพก็ไม่ได้แตกต่างไปจากพวกนายทุน เพราะถึงแม้คนจนจะอ้างว่าที่พวกเขาต้อง
ประสบความยากลำบากนั้นเป็นเพราะนายทุนที่คอยเอาตัวเอาเปรียบพวกเขา แต่พุทธศาสนิกชนมองว่า
คนจนกลับไม่ยอมมองในความบกพร่องหรือความเห็นแก่ตัวของเขาเอง (นอกจากนี้ ท่านยังได้แย้งว่า

⁷⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 150.

⁸⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 151.

⁸¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 210.

วิธีคิดแบบที่ต้องการความเสมอภาคของคนทุกคนอย่างแท้จริงนั้นผิดหลักของกรรมที่มองว่ากฎแห่งกรรมสร้างคนแต่ละคนให้ต่างกัน มนุษย์ไม่ควรจะไปฝืนให้แต่ละคนนั้นเท่ากัน ดังนั้น “ใครจะมีบุญวาสนาบ้างก็ต้องปล่อยไปเพราะเป็นเรื่องที่เป็นไปตามกฎของกรรม อย่าคิดว่าถ้าคนรวยแล้วจะต้องทำผิดเสียหมด”⁸²⁾

การจะรื้อฟื้นศีลธรรมให้กลับคืนมานั้นจะต้องใช้แนวทางที่เรียกว่า “การถอยหลังเข้าคลอง”⁸³ เพื่อกลับไปสู่ความถูกต้อง ซึ่งท่านอธิบายว่า “เพราะเดินผิดคลองเหมือนกับเรือเดินเข้าไปเกยตื้นขึ้นอยู่มน้ำก็แตก ฉะนั้น ต้องถอยหลังให้มันลงร่องแล้วเดินต่อไป ขึ้นอยู่มน้ำก็แตก ต้องถอยหลังให้มันลงร่องแล้วเดินต่อไป”⁸⁴ ในเชิงรูปธรรม ท่านเสนอว่าต้องนำวัฒนธรรมไทยกลับคืนมาและจะต้องปรับปรุงศีลธรรมให้เหมาะกับโลกที่มีความก้าวหน้าทางวัตถุ โดยมีหลักสำคัญว่า “อย่าให้เป็นทาสของวัตถุ แต่ให้เป็นนายวัตถุ” และจะต้องพยายามทำให้ความเจริญทางวัตถุสามารถส่งเสริมศีลธรรมให้ได้ ที่สำคัญก็คือศีลธรรมจะต้องเข้ากันได้กับระบบเศรษฐกิจและการเมือง⁸⁵

ในธรรมบรรยายชุดนี้ พุทธทาสภิกขุได้เสนอแนวทางการสร้างศีลธรรมให้เกิดขึ้นในสังคมอย่างเป็นรูปธรรม ตัวอย่างเช่น ท่านเสนอให้มีการจัดตั้งกระทรวงศีลธรรมขึ้นมาและจะต้อง “ให้ใหญ่กว่ากระทรวงทั้งหมด”⁸⁶ และจะต้องจัดระบบการศึกษาให้เป็นไปในทางส่งเสริมศีลธรรม เนื่องจากท่านมองว่าการศึกษาในปัจจุบันมีแต่เรื่องทางวัตถุและการแสวงหาประโยชน์ทางวัตถุ มนุษย์จึงเห็นแต่เพียงการแสวงหาเงินเพื่อนำมาซื้อหา “ความสนุกทางวัตถุ”⁸⁷ ท่านอธิบายเพิ่มเติมว่าอิทธิพลของวัตถุได้ส่งผลต่อวิธีคิดของมนุษย์อย่างมากจนกระทั่งมนุษย์บางกลุ่มถึงกับเชื่อว่าจะต้อง “อืมปากอืมท้อง”⁸⁸ ก่อน นั่นคือ มนุษย์จะต้องมีเศรษฐกิจที่เจริญเติบโตอย่างมั่งคั่งก่อนแล้วศีลธรรมก็จะปรากฏขึ้นตามมาเอง พุทธทาสภิกขุกลับเห็นอย่างตรงกันข้ามว่า สาเหตุที่คนในสังคม “ไม่อืมปากอืมท้อง” นั้นก็เป็นเพราะมนุษย์ไม่มีศีลธรรมต่างหาก อีกทั้งยังมองว่า “ถ้ามี (ศีลธรรม) แล้วจะอืมปากอืมท้องและไม่สร้างปัญหาทางศีลธรรมด้วย ดังนั้น ปัญหาจึงเกิดมาจากความไร้ศีลธรรม ไม่ใช่การไม่มีความมั่งคั่งทางเศรษฐกิจมาก

⁸² เรื่องเดียวกัน, หน้า 254.

⁸³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 304.

⁸⁴ เรื่องเดียวกัน.

⁸⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 305.

⁸⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 254.

⁸⁷ เรื่องเดียวกัน.

⁸⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 438.

พอ”⁸⁹ ท่านจึงเสนอว่าการแก้ไขปัญหาคความยากจนของชาวนานั้นไม่แก้ไขด้วยการแสวงหาหนทางให้ชาวนาสามารถผลิตข้าวได้มากและสามารถขายข้าวได้ราคาแพง ท่านกล่าวว่านั่นเป็นเพียงแค่เรื่องของวัตถุ ซึ่งหากมองภายใต้กรอบความคิดเช่นนี้ย่อมไม่สามารถจะแก้ปัญหาได้ เพราะการที่เรามุ่งที่จะให้ชาวนาผลิตได้มากขายได้ราคาแพงนั้น ชาวนาก็จะยิ่งทำผิดศีลธรรมมากไปกว่าเดิมคือนำเงินที่ได้ไปใช้ในทางที่ไม่เป็นประโยชน์ แต่สิ่งที่ควรจะทำคือการส่งเสริมให้ชาวนาตั้งมั่นอยู่ในศีลธรรม ไม่ลุ่มหลงในอบายมุขหรือความหลงในรูปแบบต่างๆ

ในธรรมบรรยายชุดนี้ พุทธทาสภิกขุได้อธิบายว่า “การเมือง” ก็คือ “ศีลธรรมส่วนสังคม”⁹⁰ กล่าวคือ มนุษย์ทุกคนจะต้องทำสังคัมของตนให้เกิดความปรกติตามความหมายของศีลธรรมที่แปลว่าสิ่งที่ทำความปกติ ซึ่งสอดคล้องกับอุดมการณ์ทางการเมืองทั้งหลายที่ล้วนแล้วแต่มีอุดมคติในการที่จะสร้างสันติภาพ อย่างไรก็ตาม พุทธทาสภิกขุอธิบายว่าสาเหตุที่มนุษย์สร้างสันติภาพไม่ได้ก็เป็นเพราะ “เจตนารมณ์ของคำว่าการเมืองผิดพลาด”⁹¹ คำว่า “การเมือง” นั้นควรจะหมายถึงระบบศีลธรรมอย่างหนึ่ง (ซึ่งจะเป็นศีลธรรมของสังคัมฯ หนึ่งหรือศีลธรรมของโลกก็ได้) จึงจะเป็นความหมายที่ถูกต้องตามที่ “พระเจ้าต้องการ”

ท่านจึงเสนอให้สร้างความเข้าใจกับเยาวชนว่าการเมืองนั้นเป็นระบบศีลธรรมอย่างหนึ่ง เพราะไม่เช่นนั้นแล้วจะทำให้เกิดสภาวะไร้ศีลธรรม อย่างเช่นการสอนเยาวชนให้หลงใหลไปกับประชาธิปไตยจนทำให้เยาวชนไม่มีเจตนารมณ์ของ “สังคมนิยม” ไม่เห็นความสำคัญของประโยชน์ของส่วนรวม ท่านอธิบายว่าระบบการปกครองแบบเสรีนิยมประชาธิปไตยที่เยาวชนกำลังหลงใหลนั้นเป็นระบบที่เปิดโอกาสให้คนเห็นแก่ตัวอย่างเต็มที่ “ใครอยากจะเห็นแก่ตัวเท่าไรก็ได้ทั้งสองฝ่าย คนผิดก็ได้ คนถูกก็ได้ คนมั่งมีก็ได้ คนจนก็ได้ มีสิทธิที่จะเห็นแก่ตนอย่างเสรี มันไม่ถูกตามที่ธรรมชาติต้องการ ความสม่าเสมอ ไม่ต้องประสงค์ของพระเจ้า”⁹² ดังนั้น ท่านจึงเสนอว่ามนุษย์ควรมีเสรีภาพอยู่ในขอบเขตของศีลธรรม ดังที่ท่านยกตัวอย่างแนวคิดสิทธิมนุษยชนว่า ถ้าหากแนวคิดดังกล่าวไม่ประกอบไปด้วยศีลธรรมแล้วก็ถือว่าใช้ไม่ได้ นั่นคือ สิทธิมนุษยชนของใครก็ตามจะต้องไม่ไปทำลายศีลธรรม ซึ่งเป็นสิ่งที่จำเป็นสำหรับทุกคนรวมทั้งตัวผู้ที่อ้างสิทธิมนุษยชนนั่นเองด้วย ไม่เช่นนั้นแล้ว การอ้างสิทธิมนุษยชนอย่างผิดศีลธรรมก็จะทำให้การแก้ปัญหาศีลธรรมยากลำบากมากขึ้น

⁸⁹ เรื่องเดียวกัน.

⁹⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 443.

⁹¹ เรื่องเดียวกัน.

⁹² เรื่องเดียวกัน, หน้า 450.

ในตอนท้ายของธรรมบรรยายชุดนี้ ท่านได้กล่าวถึงแรงจูงใจในการสร้างศีลธรรมสามประการ ได้แก่ หนึ่ง “เนื่องกับศาสนา” กล่าวคือ การที่มนุษย์มีความหวาดกลัวต่อความทุกข์ทรมานในขณะเดียวกัน ก็คาดหวังที่จะได้รับความสงบสุขเป็นแรงจูงใจในแง่ของศาสนาที่ทำให้คนมีศีลธรรม, สอง “เนื่องกับการเมือง” กล่าวคือ ประชาชนกลัวการถูกลงโทษจากอำนาจของรัฐและขณะเดียวกันก็คาดหวังในความเจริญรุ่งเรืองของชีวิต จึงทำให้ประชาชนอยู่ในระเบียบ เนื่องจากไม่อยากถูกลงโทษและประพฤติตามกฎหมายระเบียบประเพณี และอยากมีความก้าวหน้าในชีวิต และ สาม “เนื่องกับสังคม” กล่าวคือ มนุษย์ยอมคาดหวังที่จะได้รับความช่วยเหลือจากเพื่อนมนุษย์ด้วยกันเอง ในขณะเดียวกันก็กลัวว่าสังคมจะไม่ยอมรับนับถือ อีกทั้งอยากจะได้รับประโยชน์จากเพื่อนที่อยู่ในสังคมเดียวกัน⁹³

อย่างไรก็ตาม ในทัศนะของพุทธทาสภิกขุแล้วแรงจูงใจทั้งสามประการนี้จะลดลงไปอย่างมาก ในยุคปัจจุบัน “เรื่องศาสนาก็ราวกับถูกยกเลิกไปแล้ว ไม่กลัวถูกประณาม ไม่กลัวถูกลงโทษ ขอแต่ให้ร่ำรวย แล้วถือกันว่าความร่ำรวยมีได้จากการไม่ต้องถือศีลธรรม ถือเอาความร่ำรวยเป็นความก้าวหน้า ส่วนเรื่องสังคมจะลงโทษจะไม่คบยิ่งจะไม่มี ความหมายเพราะกลัวพูดกันว่าถ้ามีเงินแล้วทุกคนจะนับถือ ถ้าไม่มีเงินถึงจะตีหัวใครๆ ไร้หากคนคบค้าด้วยยาก”⁹⁴

ในวันที่ 15 กันยายน พ.ศ.2517 พุทธทาสภิกขุได้กล่าวถึงแนวคิดเรื่องสังคมนิยมตามทัศนะของท่านอีกครั้ง โดยเป็นบรรยายอบรมผู้ช่วยผู้พิพากษารุ่นที่ 15 ที่สวนโมกขพลาราม เรื่อง *สังคมนิยมตามหลักแห่งพระศาสนา*⁹⁵ และท่านได้เสนอเนื้อหาอย่างไม่แตกต่างไปจากเดิมมากนัก นั่นคือ เราควรจะมองการเมืองเป็นระบบศีลธรรมอย่างหนึ่ง⁹⁶ ในการบรรยายครั้งนี้ท่านได้วิพากษ์วิจารณ์ความหมายและอุดมการณ์ทางการเมืองของมนุษย์ในปัจจุบันว่าเป็นไปตามกิเลส แม้แต่การนิยามความหมายของประชาธิปไตยเป็นการนิยามโดยการใช้กิเลสของแต่ละคน จนกระทั่งทำให้ประชาธิปไตยกลายเป็นเครื่องมือทำลายล้างและเอารัดเอาเปรียบผู้อื่นก็ได้

ท่านเสนอว่าการที่จะไม่ให้มนุษย์ใช้กิเลสได้นั้นจะต้องมีหลักสังคมนิยมในฐานะที่ตรงกันข้ามกับหลักปัจเจกชนนิยม ดังจะเห็นว่าในระบบสังคมนิยมแต่ละคนจะทำตามกิเลสไม่ได้เพราะต้องดูประโยชน์หรือปัญหาของสังคม ปลอดภัยกว่าเสรีนิยม และสังคมนิยมเพียงอย่างเดียวไม่พอจะต้องเป็น

⁹³ โปรดดู เรื่องเดียวกัน, หน้า 454.

⁹⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 456.

⁹⁵ โดนัล เค. สแวนเนอร์, บรรณาธิการ. 2529. *ธัมมิกสังคมนิยม*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง.

⁹⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 48.

ธรรมหรือประกอบด้วยธรรม นั่นคือ ระบบการเมืองแบบธัมมิกสังคมนิยม⁹⁷ ส่วนวิธีการนั้นควรจะเป็นแบบเผด็จการเพราะจะทำให้แก้ปัญหาได้ทันที่และเด็ดขาดไม่ต่างไปจากธรรมะที่เผด็จการกับกิเลส นอกจากนี้ ผู้วิจัยเห็นว่าสิ่งที่น่าสนใจอย่างหนึ่งในธรรมบรรยายครั้งนั้นก็คือนิพพานซึ่งชี้ให้เห็นว่าเสรีนิยมหรือปัจเจกชนนิยมนั้นขัดกับความหมายของ politic เพราะเป็นเรื่องของคนๆ เดียวมากกว่าจะเป็นเรื่องของคนมารวมกัน ตรงข้ามกับสภาวะสังคมนิยมในธรรมชาติ ที่ทำให้ทุกสรรพสิ่งสามารถอยู่ร่วมกันได้ เพราะไม่มีการกอบโกยส่วนเกิน นอกจากนี้ ท่านยังเสนอให้คนดีหรือพระราชามีทศพิธราชธรรมใช้อำนาจเผด็จการไม่ต่างไปจากพระเจ้าอโศกมหาราช

ต้นปี พ.ศ.2518 พุทธทาสภิกขุได้เริ่มต้นธรรมบรรยายชุด *ศีลธรรมกับมนุษยโลก*⁹⁸ (ธรรมบรรยายประจำวันเสาร์ ภาคมาฆบูชา นับตั้งแต่วันเสาร์ที่ 4 มกราคม ถึง 29 มีนาคม พ.ศ.2518) ในธรรมบรรยายชุดนี้พุทธทาสภิกขุได้อธิบายถึงแนวคิดหลักสองแนวคิด ได้แก่ หนึ่ง การเมืองคือระบบศีลธรรมอย่างหนึ่ง และ สอง อันตรายของวัตถุนิยมที่กำลังทำลายระบบศีลธรรม ซึ่งมีใจความไม่แตกต่างไปจากที่ท่านได้เคยบรรยายมาแล้ว ในหัวข้อแรก พุทธทาสภิกขุกล่าวถึงสาเหตุที่ศีลธรรมมีความเสื่อมถอยอย่างมากในยุคปัจจุบันว่าเป็นเพราะความเจริญทางด้านวัตถุที่ท่านเรียกว่า “วัตถุนิยม” ประกอบกับจำนวนประชากรในโลกเพิ่มขึ้นเป็นจำนวนมากจนทำให้มนุษย์มีความเป็นอยู่อย่างยากลำบากจึงทำให้เกิดการแย่งชิงผลประโยชน์ที่เป็นวัตถุมามากครอบครองเป็นของตน ด้วยเงื่อนไขดังกล่าวมนุษย์จึงมีความเห็นแก่ตัวและเห็นแก่ความอยู่รอดของตนเองและในที่สุดแล้วศีลธรรมก็ได้เสื่อมทรามลงไปอย่างมาก

สำหรับพุทธทาสภิกขุ “ศีลธรรม” จะหมายถึงถึงพฤติกรรม การกระทำ หรือปัจจัยใดก็ตามที่เป็นเหตุของความปกติ ตัวอย่างเช่น ศีล, ระเบียบวินัย, กฎเกณฑ์, ขนบธรรมเนียม เป็นต้น พูดอีกอย่างได้ว่าศีลธรรมก็คือภาวะแห่งความปกติ ดังนั้น หากมีความปกติดำรงอยู่ที่ไหน ที่นั่นก็ย่อมจะมีศีลธรรมดำรงอยู่ ท่านได้ยกตัวอย่างว่าสิ่งที่ดำรงสภาพอยู่ตามปกตินั้นสามารถพบเห็นได้โดยทั่วไปในธรรมชาติ อย่างเช่น ต้นไม้ ก้อนหิน ก้อนดิน ฯลฯ ที่เมื่อดำรงอยู่ในภาวะปกติแล้วก็สามารถจะเรียกว่า “ปรากฏการณ์แห่งศีลธรรม”⁹⁹ เป็นต้น

⁹⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 53.

⁹⁸ พุทธทาสภิกขุ. 2520. *ศีลธรรมกับมนุษยโลก*. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ.

⁹⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 8.

พุทธทาสภิกขุอธิบายว่าการจะเข้าใจถึงสภาวะความเป็นปกติหรือศีลธรรมของสังคมได้นั้น จะต้องเริ่มต้นจากการมองว่า สังคม คือการสมาคมกันโดยธรรมชาติ ในขั้นแรกก็เป็นการสมาคม เพื่อให้คนจำนวนมากสามารถอยู่ร่วมกันอย่างเป็นปกติสุข เนื่องจากว่ามนุษย์ไม่สามารถจะอยู่คนเดียวในโลกได้ ดังนั้น ท่านจึงกล่าวว่าการเข้ามารวมกันเป็นสังคมนั้นจึงเป็นศีลธรรมอยู่ในตัวมันเอง และต่อมาเมื่อคนมาอยู่ร่วมกันจำนวนมากเข้าก็จะต้องมีการเมืองการปกครองเพื่อให้เกิดความปกติสุข ฉะนั้น “ตัวการปกครองคือตัวศีลธรรมระบบหนึ่งที่จะต้องปฏิบัติกันทุกคนเพื่อให้เกิดปกติสุข”¹⁰⁰ ด้วยเหตุนี้ การเมืองการปกครองจึงถือเป็นระบบศีลธรรมอย่างหนึ่ง

ท่านอธิบายว่าในยุคปัจจุบันมนุษย์ไม่ได้มีการเมืองในลักษณะที่เป็นศีลธรรม เพราะการเมือง ได้ถูกเปลี่ยนความหมายและสถานะไปเป็นเครื่องมือสำหรับใช้เอาเปรียบและทำลายผู้อื่น การเมืองจึงกลายเป็นเรื่องสกปรกอย่างมาก¹⁰¹ ท่านอธิบายว่าการเมืองนั้นมีจุดเริ่มต้นมาจากการสังคมนั้นคือ มนุษย์จำนวนมากมีความเกี่ยวข้องสัมพันธ์กันเป็นสังคม จนกระทั่งมีปัญหาเกิดขึ้นในสังคม การเมือง จึงได้บังเกิดขึ้น ปัญหาที่มีมากขึ้นนั้นก็เพราะคนมาอยู่ร่วมกันมากขึ้นและคนแต่ละคนนั้นมีความต้องการไม่เหมือนกัน คนในสังคมจึงแบ่งออกเป็นกลุ่มๆ ตามประโยชน์ที่พวกเขาจะได้รับ (ซึ่งนำไปสู่ การแบ่งออกเป็นชนชั้นนายทุนและชนชั้นกรรมมาชีพหรือชนชั้นคนรวยกับชนชั้นคนจน เป็นต้น) ซึ่งท่าน เห็นว่าหากเป็นดังนี้แล้วปัญหาก็ยิ่งจะเพิ่มมากขึ้น เพราะมีปัญหาทางชนชั้นที่มีความแตกต่างกันมาก “คนรวยกับจนจะทำลายกันระหว่างชาติ ประเทศยากจนก็รวมหัวกัน แต่หากค่านึงว่าการเมืองก็เป็น เรื่องศีลธรรมแล้ว เราจะต้องไม่แยกกันไปคนละทิศเพราะจะแก้ปัญหาคารเมืองไม่ได้”¹⁰²

ผู้วิจัยเห็นว่าสิ่งที่น่าสนใจอย่างหนึ่งในที่นี้ก็คือพุทธทาสภิกขุได้อธิบายว่าการใช้ภาษาอย่างไม่ สมบูรณ์ในทางความหมายและไม่เป็นไปตามความจริงทั้งหมดจะทำให้ไม่สามารถแก้ปัญหาของโลก ได้ (ดังเช่นความหมายของคำว่าศีลธรรม การเมือง สังคม) ดังนั้น ท่านจึงเสนอให้ใช้ความหมายใหม่ที่ สมบูรณ์ทั้งนี้ก็เพื่อที่จะนำไปสู่การแก้ปัญหาได้¹⁰³ แม้พุทธทาสภิกขุจะใช้วิธีการนิยามความหมายใหม่ มาตลอด แต่จะพบว่านี่เป็นครั้งแรกที่ท่านได้อธิบายถึงความสำคัญของการกระทำดังกล่าว ผู้วิจัยคาด ว่าแนวคิดดังกล่าวนี้พุทธทาสภิกขุน่าจะได้รับอิทธิพลจากวิธีการอธิบายธรรมของพระพุทธเจ้าและ

¹⁰⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 17.

¹⁰¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 18.

¹⁰² เรื่องเดียวกัน, หน้า 70.

¹⁰³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 22.

แนวคิดของขงจื้อ ดังจะพบว่าในการเสวนาครั้งหนึ่งท่านกล่าวว่า “...ขงจื้อพูดว่าถ้าจะปรับปรุงระบบการปกครองเสียใหม่จะต้องแก้คำพูด ต้องแก้ความหมายของคำพูดที่ใช้กันอยู่...”¹⁰⁴

ในธรรมบรรยายครั้งนี้ พุทธทาสภิกขุได้เสนอแนวทางในการที่จะกลับสู่สภาวะศีลธรรมหรือสภาวะปกติอย่างแตกต่างไปจากเดิม กล่าวคือ พุทธทาสภิกขุเห็นว่ามนุษย์จะต้องปฏิบัติให้ถูกต้องไม่เฉพาะแต่ในสังคมมนุษย์เท่านั้น แต่ต้องปฏิบัติอย่างถูกต้องแก่ “โลกทุกโลก” อีกด้วย อันประกอบด้วยโลกที่หนึ่ง โลกแผ่นดิน แม้ว่าผืนแผ่นดินจะเป็นสิ่งที่ไม่มีชีวิตหรือจิตวิญญาณแต่ก็ถือได้ว่าแผ่นดินก็เป็นวัตถุแห่งศีลธรรม ดังนั้น มนุษย์ไม่ควรจะไปทำลายโลกเพื่อประโยชน์ส่วนตน ดังจะพบว่าสาเหตุส่วนใหญ่ที่ทำให้น้ำเน่าเสียหรืออากาศสกปรกนั้นเกิดจากความเห็นแก่ตัวของมนุษย์แทบทั้งสิ้น โลกที่สอง โลกต้นไม้ ได้แก่ พืชพรรณทั้งหลาย มนุษย์จะต้องปฏิบัติต่อพืชพรรณอย่างถูกต้อง ทั้งนี้เพราะต้นไม้จำเป็นจะต้องมีในโลกเนื่องจากเป็นสิ่งที่ทำให้สัตว์มีชีวิตอยู่รอดได้ ดังนั้น หากมนุษย์ทำให้ต้นไม้อยู่อย่างปกติแล้ว มนุษย์ก็จะสามารถดำรงอยู่ในความปกติได้เช่นกัน โลกที่สาม โลกสัตว์เดรัจฉาน มนุษย์จะต้องปฏิบัติต่อสัตว์อย่างมีศีลธรรม ไม่เช่นนั้นแล้วอาจก่อให้เกิดปัญหาต่างๆ ตามมา เช่น จำนวนสัตว์ไม่เพียงพอต่อการใช้งาน หรือ การสูญพันธุ์ของสัตว์บางประเภทอาจสร้างปัญหาบางอย่างจนทำให้มนุษย์เดือดร้อนได้ เป็นต้น โลกที่สี่ โลกมนุษย์ มนุษย์จะต้องปฏิบัติต่อกันอย่างถูกต้องและมีศีลธรรม¹⁰⁵

ท่านได้วิเคราะห์ถึงสังคมการเมืองในปัจจุบันว่าการปรากฏขึ้นของนายทุนย่อมถือว่าเป็นภาวะที่ผิดปกติหรือสภาวะไร้ศีลธรรม เพราะเจตนาของนายทุนนั้นต้องการจะกอบโกยส่วนเกินแต่เพียงอย่างเดียว และการที่นายทุนใช้เครื่องจักรขนาดใหญ่ที่สามารถจะผลิตสินค้าได้อย่างมากมายก็ถือเป็นสิ่งที่ผิดไปจากภาวะปกติของธรรมชาติ เพราะส่งผลให้ผู้ใช้แรงงานไม่มีงานทำ ดังนั้น จึงถือได้ว่าเป็นความผิดปกติ ส่วนกรณีที่นายทุนได้กำไรน้อยแล้วไปเอาเปรียบกรรมกรนั้นท่านมองว่ายิ่งจะต้องถือว่าเป็นความผิดปกติ ดังนั้น ท่านเห็นว่าการที่แรงงานมีความคิดที่จะต่อสู้กับฝ่ายนายทุนนั้นถ้าหากมีความถูกต้องแล้วก็ควรจะต่อสู้ แต่พุทธทาสภิกขุก็เตือนว่าฝ่ายของแรงงานหรือกรรมกรเองก็อาจจะมี ความผิดปกติ (ไร้ศีลธรรม) อยู่หลายประการจึงทำให้เขาอาจจนก็เป็นได้ “ไม่ใช่เพราะกรรมกรโกงไม่เป็นอย่างเดียว แต่เป็นเพราะกรรมกรมีความเกียจคร้าน ไม่เฉลียวฉลาดพอที่จะตั้งตัวขึ้นมา”¹⁰⁶ ดังนั้น

¹⁰⁴ อรรถวิกรมวิทยาพงศ์, บรรณานุกรม, 2530. สนทนธรรมกับนักคิดชาวพุทธที่สวนโมกข์. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 40.

¹⁰⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 72.

¹⁰⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 90.

ท่านจึงมองว่าทั้งสองฝ่ายต่างก็ผิดศีลธรรม แต่ถ้าหากสังคมมีศีลธรรมแล้ว นายทุนก็จะไม่ขูดรีดกรรมาชีพและกรรมาชีพก็จะไม่อาฆาตพยาบาทต่อนายทุน

ด้วยเหตุนี้ ศีลธรรม สำหรับพุทธทาสภิกขุจึงสามารถจะลดความแตกต่างในเชิงปฏิบัติต่อกันหรือลดช่องว่างระหว่างคนรวยกับคนยากจนได้ เนื่องจากศีลธรรมนั้นจะทำให้คนร่ำรวยช่วยเหลือเจือจานแก่คนยากจน และในอีกด้านหนึ่ง ศีลธรรมจะทำให้คนยากจนมีสัมมาทิฐิและยกฐานะของตัวเองขึ้นมาได้ ดังนั้น หากไม่มีการผิดศีลธรรมก็ย่อมจะไม่มี การเบียดเบียนแก่ฝ่ายใด อย่างไรก็ตาม ท่านเสนอให้ตระหนักว่าการปฏิบัติตามศีลธรรมนั้นอาจจะไม่สามารถแก้ปัญหาได้ในทุกกรณี “ในกรณีพิเศษ มันต้องสมมติว่าถ้ามีพระเป็นเจ้าที่ยุติธรรมองค์ไหน ส่งญาณมาให้เห็นโลกที่มีความไม่ยุติธรรมตรงนั้น ก็ช่วยแก้ไข ซึ่งเป็นหน้าที่ของพระเจ้า”¹⁰⁷ แต่กระนั้น ท่านก็ยังเน้นย้ำว่ามนุษย์ต้องยึดถือในศีลธรรมเป็นหลักในการแก้ปัญหา

แนวคิดอีกอย่างหนึ่งที่พุทธทาสภิกขุได้เสนอขึ้นมาในธรรมบรรยายครั้งนี้ก็คือท่านเห็นว่าปัญหาทางการเมืองและวิกฤติการณ์ทางการเมืองที่พบเห็นได้ก็คือการไม่มีระบบการเมืองที่เหมาะสมกับพลเมือง (ซึ่งแนวคิดดังกล่าวนี้ปรากฏอย่างชัดเจนในธรรมบรรยายชุด *ธรรมะกับการเมือง* ซึ่งผู้วิจัยจะได้กล่าวถึงต่อไป) กล่าวคือ สังคมที่พลเมืองมีความประพฤติไปในทางเสื่อมเสีย แต่กลับใช้ระบบการเมืองที่ดีเกินไปสำหรับสังคมนั้นก็ย่อมจะไม่ได้ผลและทำให้การเมืองกลายเป็นสิ่งที่ไร้ความหมายสำหรับท่านแล้ว สังคมแต่ละสังคมจะต้องมีระบบการเมืองที่มีความพอเหมาะพอดีหรือตรงกับภาวะของพลเมืองในแต่ละสังคม ในที่นี้ท่านเสนอให้ประเทศไทยใช้ระบบสังคมนิยมที่ประกอบไปด้วยธรรมะมาเป็นหลักของระบบการเมือง

สำหรับสังคมไทย พุทธทาสภิกขุเสนอว่าผู้ปกครองควรจะเป็นปุชฌัญญบุคคล (บุคคลที่ควรแก่การเคารพบูชา) ผู้ปกครองต้องเสียสละอย่างมากและต้องกระทำด้วยจิตใจที่มุ่งมั่นต่อการแก้ปัญหาของเพื่อนมนุษย์โดยแท้จริง โดยความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปกครองและผู้ถูกปกครองนั้นควรจะเป็นไปด้วยความเข้าใจและเห็นอกเห็นใจกันทำนองเดียวกับการปกครองแบบพ่อปกครองลูก (patriarchy) ท่านกล่าวว่าในปัจจุบันมนุษย์การปกครองแบบพ่อปกครองลูกไม่มีแล้วจะมีก็แต่การปกครองที่กลายเป็นอาชีพ “แม้พอจะได้ยินได้ฟังมา แต่ก็ไม่เคยเห็น ไม่ใช่แม้แต่เพื่อนปกครองเพื่อน เพราะในปัจจุบันการปกครองกลายเป็นอาชีพชนิดหนึ่งไปแล้ว” ซึ่งท่านเห็นว่าเมื่อการปกครองได้กลายเป็นอาชีพฯ หนึ่งแล้ว ผู้ปกครองก็ไม่ใช่ปุชฌัญญบุคคลและจะไม่มี การปกครองที่ก่อให้เกิดศีลธรรมได้อีกต่อไป

¹⁰⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 95.

ดังที่ท่านกล่าวว่า “แล้วมันจะอยู่ผาสุกกันได้อย่างไร เมื่อผู้ปกครองไม่เป็นปฐนียบุคคลแต่กลายเป็นผู้ที่ทำอาชีพไปแล้ว มันก็กลายเป็นภาวะไร้ศีลธรรม”¹⁰⁸ เป็นต้น

ในช่วงกลางปี พ.ศ.2518 พุทธทาสภิกขุได้เริ่มธรรมบรรยายชุด *ธรรมสังฆสงเคราะห์*¹⁰⁹ (ธรรมบรรยาย ประจำวันเสาร์ ภาควิสาขบูชา ตั้งแต่เสาร์ที่ 5 เมษายน พ.ศ.2518 ถึง เสาร์ที่ 28 มิถุนายน พ.ศ.2518) ซึ่งหากมองในทางการเมืองแล้ว ท่านได้เสนอแนวคิดที่ว่าคุณธรรมจะนำเอาความจริงตามธรรมชาติมาใช้ในการจัดการเมืองของมนุษย์ ในช่วงเริ่มต้น พุทธทาสภิกขุได้กล่าวถึงความจริงที่ว่าสภาพของโลกกำลังไร้สันติภาพอย่างรุนแรง แต่ทว่ามนุษย์กลับคิดไปว่าตนนั้นมีความเจริญก้าวหน้าไปกว่าสิ่งมีชีวิตอื่นๆ ท่านเสนอว่าการจะมองเห็นถึงสภาวะไร้สันติภาพได้นั้นจะต้องพิจารณาให้เห็นถึงสังขะ (ความจริง) แต่เนื่องจากความจริงในปัจจุบันนั้นมีความซับซ้อนจนหาความแน่นอนไม่ได้ อาจกล่าวได้ว่าความจริงซึ่งเป็น “ตัวจริงของศาสนา”¹¹⁰ กำลังพ่ายแพ้แก่ความจริงของวัตถุนิยม จนกระทั่งจะมีการพัฒนาปรัชญาทางด้านวัตถุนิยมขึ้นมาเพื่ออธิบายความจริงโดยเฉพาะ ดังนั้น ท่านจึงมองว่าความจริงนั้นมีทั้งความจริงแท้และความจริงเทียม

ท่านอธิบายว่าสิ่งที่เรียกว่าสังขะหรือความจริงนั้นอาจจะหมายถึงลัทธิและความเชื่อในความจริงเฉพาะของแต่ละคนไป เนื่องจากว่ามนุษย์มีความคิดที่อิสระเสรี ฉะนั้น แต่ละคนก็สามารถจะถือเอาความคิดความเชื่อใดๆ เป็นความจริงเฉพาะของตนได้ แม้ความจริงนั้นจะมงายเพียงใดแต่ก็กล่าวได้ว่า “เขาก็มีสังขะหรือมีตนจริงของเขาไปตามสังขะที่เขาถืออยู่”¹¹¹ นั่นเอง พุทธทาสภิกขุเรียกความจริงที่เป็นลัทธิหรือความเชื่อในความคิดแบบใดแบบหนึ่งของผู้ใดผู้หนึ่งว่า “สังขานิเวศ” ซึ่งท่านแปลว่า “ฝังตัวเข้าไปในสังขะ”¹¹² กล่าวคือ เมื่อแต่ละคนฝังตัวเองเข้าไปใน “สังขะ” ใดสังขะหนึ่งแล้วสังขะนั้นก็เป็นของตนและเฉพาะตนไป ดังนั้น มนุษย์จึงเป็นผู้ยึดมั่นด้วยทิฐิหรืออย่างใดอย่างหนึ่ง ทว่าในอีกด้านหนึ่งท่านได้กล่าวถึงสังขะที่หมายถึงความจริงแท้ของธรรมชาติ “ธรรมชาติจะมีความจริงที่ไม่เข้าใครออกใครแต่จริงอยู่อย่างนั้น มนุษย์ต้องเอามาใช้ความก้าวหน้าทางวิชาการทั้งหลายก็เป็น

¹⁰⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 123.

¹⁰⁹ พุทธทาสภิกขุ. 2547. *ธรรมสังฆสงเคราะห์*. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ.

¹¹⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 2-5.

¹¹¹ เรื่องเดียวกัน.

¹¹² เรื่องเดียวกัน.

เรื่องรู้ความจริงของธรรมชาติแล้วมาประดิษฐ์ทำ แต่ความจริงที่ดีที่สุดคือความจริงที่สามารถดับทุกข์ให้หมดไปได้จริงเรียกว่าอริยสัจจะหรือสัจจะของพระอริยเจ้า”¹¹³ หรือที่ท่านเรียกว่า “ธรรมสัจจะ”

พุทธทาสภิกขุอธิบายว่า “ธรรมสัจจะ คือ ลักษณะจริง แท้จริง ต้นจริงของธรรมชาติ” ในปรากฏการณ์ธรรมชาติก็จะมีธรรมสัจจะดำรงอยู่ และยังมีกฎธรรมชาติอันเป็นความจริงที่ควบคุมปรากฏการณ์ธรรมชาติทั้งหลาย ซึ่งกฎดังกล่าวนี้ “เป็นยิ่งเป็นจริงยิ่งขึ้นไปอีก เด็ดขาด สร้างและควบคุมทำลายได้มีอยู่ทุกแห่งทุกกาลสมัย” ธรรมสัจจะจึงเป็นของธรรมชาติที่ไม่แปรเปลี่ยน (ต่างไปจากความจริงของมนุษย์ที่มีการเปลี่ยนแปลงไปตามวัฒนธรรมประเพณี ธรรมเนียม การปกครอง จิตใจ สิ่งแวดล้อม เป็นต้น) ตัวอย่างความจริงที่ไม่เปลี่ยนก็เช่นกิเลสและความทุกข์ “กิเลสทำให้เกิดความทุกข์ อาจเรียกตัณหา อุปาทาน โสภะ โทสะ โมหะ ไม่เปลี่ยน” นอกจากนี้ ยังมีกฎแห่งอริยสัจและกฎแห่งกรรม “กฎแห่งสังสารวัฏฏ์ที่เวียนว่ายก็ไม่เปลี่ยน ถ้ามีกิเลส มีกรรม ทำกรรม ได้รับผลกรรม แล้วมันก็หลอเลี้ยยกิเลสอีก ไม่มีวันเปลี่ยน”¹¹⁴

ท่านได้อธิบายถึงความจริงธรรมชาติที่ดำรงอยู่ในการเมืองว่าแท้จริงแล้วการเมืองเป็นเรื่องของศีลธรรมโดยตรง กล่าวคือ การเมืองเป็นสิ่งที่มนุษย์จะต้องประพฤติปฏิบัติต่อกันให้ถูกต้องจนกระทั่งสามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างผาสุก แต่มนุษย์ในยุคปัจจุบันกลับใช้การเมืองเป็นเครื่องมือในการแสวงหาประโยชน์แก่ตนหรือพวกพ้องของตน จนทำให้การเมืองกลายเป็นเรื่องไร้ศีลธรรม ซึ่งผิดไปจากความหมายการเมืองที่เป็นธรรมสัจจะอันแท้จริง อย่างไรก็ตาม “สัจจะยังคงมีอยู่ในการเมือง ถ้าถือเอาตนเองอันแท้จริง ในเจตนาธรรมของการเมืองถูกต้อง มันก็เป็นที่ดีได้ ไม่มีโทษแต่ประการใด”¹¹⁵ โดยเฉพาะความจริงซึ่งเป็นบทบัญญัติของธรรมชาติที่ว่าสัตว์ทั้งหลายรวมทั้งมนุษย์ไม่สามารถอยู่ได้ด้วยตัวคนเดียว ดังนั้น มนุษย์จึงต้องรับผิดชอบในการอยู่ร่วมกัน แต่จะต้องไม่ใช่เป็นการกระทำไปเพราะผลประโยชน์ “มนุษย์มักเอาค่านีมาเป็นการพูดเพื่อประโยชน์ตัวเองค่านีมาอ้าง ถ้ารับผิดชอบร่วมกันเพราะประโยชน์มันบังคับอย่างนั้นใช้ไม่ได้ มันต้องรับผิดชอบร่วมกันเพราะพระเจ้าบังคับจึงจะได้”¹¹⁶

ดังนั้น การเมืองในฐานะธรรมสัจจะก็คือการจัดให้มีความถูกต้องตามกฎธรรมชาติเพื่อให้คนจำนวนมากอยู่ร่วมกันอย่างผาสุก แต่พุทธทาสภิกขุเห็นว่าคนบางกลุ่มโดยเฉพาะนักการเมืองที่ทำหน้าที่จัดตั้งคมการเมืองโดยตรงกลับไม่ได้ยึดถือตามสัจจะของธรรมชาติ แต่จัดไปตาม “ปรัชญา อุดม

¹¹³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 7.

¹¹⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 405.

¹¹⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 15.

¹¹⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 67.

คติ ตามลัทธิ” อันเป็นเพียงสัจจาภินิเวศที่เป็นความเห็นที่เขาหมายมั่นว่าเป็นความถูกต้องตามแบบของเขา สำหรับท่านแล้ว การเมืองที่แท้ต้องจัดไปตามเจตนารมณ์ที่บริสุทธิ์ของธรรมชาติ ไม่ใช่เพื่อประโยชน์ตัวเอง¹¹⁷ ด้วยเหตุนี้เอง การมองให้เห็นถึงธรรมสัจจะจึงมีความสำคัญอย่างมาก เนื่องจากอุดมคติทางการเมืองจำเป็นจะต้องวางและจัดไปตามสัจจะที่จริงแท้ ซึ่งอุดมคติทางการเมืองที่ถูกต้องนั้นจะต้องไม่ใช่ทั้งวัตถุนิยมและไม่ใช่จิตนิยมอย่างบริสุทธิ์ แต่จะต้องเป็นความถูกต้องสมดุลของสิ่งทั้งสอง

พุทธทาสภิกขุได้อธิบายไว้อีกอย่างว่าการจัดการเมืองไปตามธรรมสัจจะนั้นเป็นการทำให้ระบบการเมืองการปกครองประกอบไปด้วยธรรม ซึ่งไม่สำคัญว่าระบบการเมืองจะอยู่ในรูปแบบใด “ถ้าระบบประกอบไปด้วยธรรมแล้วไม่ว่าระบบไหนก็ใช้ได้เทียบกับพระเจ้ากลับมา มีแต่อดิสงสา ขจัดความหลงในวัตถุได้ ทุกคนเป็นลูกพระเจ้าเสมอกันหมดทุกคนช่วยเหลือคนอื่นยิ่งกว่าตัว ไม่เกิดช่องว่าง ความเหลื่อมล้ำสูงต่ำระหว่างคน”¹¹⁸ ระบบการเมืองของมนุษย์จึงต้องนำเอาธรรมสัจจะตามธรรมชาติมาใช้จัด ระบบการเมืองที่เป็นไปตามธรรมสัจจะนั้นปรากฏอยู่ในสภาวะธรรมชาติ ซึ่งท่านเรียกว่า “ธรรมมิกสังคมนิยมของธรรมชาติ” หรือ “ระบบการเมืองของพระเจ้า”¹¹⁹ นั่นคือ ในสภาวะธรรมชาติ สิ่งมีชีวิตทั้งหลายจะดำรงชีวิตอยู่ภายใต้ระบบการเมืองทั้งสิ้น แม้แต่ต้นไม้หรือสัตว์เดรัจฉานก็จะต้องอยู่ภายใต้ความจริงของธรรมชาติที่บังคับให้สรรพสิ่งต่างๆ อยู่ร่วมกันอย่างถูกต้องและมีความเป็น “สังคมนิยม” ซึ่งจะเป็นไปโดยที่สิ่งมีชีวิตเหล่านั้นไม่รู้ตัว และหากสิ่งมีชีวิตเหล่านั้นไม่ดำเนินไปตามระบบการเมืองของพระเจ้านั้นแล้วสิ่งมีชีวิตทั้งหลายก็จะต้องตายลงหรือสูญพันธุ์ในที่สุด “สัตว์เหล่านั้นไม่รู้และไม่มีเจตนาที่จะมีระบบการปกครอง มันเป็นไปเองตามธรรมชาติ แล้วมันรอดมาได้เพราะเผอิญบางพวก บางสาย มันเป็นไปอย่างถูกต้องตามกฎเกณฑ์ของธรรมมิกสังคมนิยมของธรรมชาติที่จะต้องประพัตต์แก่กันและกันอย่างนั้นจึงรอดอยู่ได้”¹²⁰

ท่านกล่าวว่าความเปลี่ยนแปลงใดที่ผิดต่อธรรมสัจจะย่อมนำไปสู่ความวินาศในที่สุด ดังระบบการปกครองของมนุษย์ในปัจจุบันที่ตกอยู่ใต้อำนาจหรือคุณค่าทางวัตถุแต่เพียงอย่างเดียวเท่านั้นจึงทำให้ผิดออกไปจากธรรมสัจจะ¹²¹ แต่การเมืองที่ถูกต้อง (ธรรมมิกสังคมนิยม) นั้นจะต้องให้ความสำคัญ

¹¹⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 316.

¹¹⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 357.

¹¹⁹ เรื่องเดียวกัน.

¹²⁰ เรื่องเดียวกัน.

¹²¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 405.

ในการอยู่ร่วมกันทั้งในส่วนของจิตใจและวัตถุ หรือทั้งในส่วนของกายใจและนามรูปที่จะต้องอยู่ร่วมกันอย่างถูกต้อง “เราได้อินอย่างนี้กันมากแต่ไปแยกการออกจากใจแยกนามออกจากรูป ต้องเข้าใจก่อนว่าสองอย่างนี้เป็นสิ่งเดียวกัน รวมกันอยู่ หน้าที่ส่วนนี้เรียกว่ารูป ส่วนนี้เรียกว่านาม อย่าไปทำความเข้าใจว่ามันแยกกันได้ หากมองเช่นนี้จะไม่มีวัตถุนิยมหรือจิตนิยม”¹²² แม้ในร่างกายมนุษย์ก็จะต้องเป็นลักษณะสังคมนิยมของกายกับใจหรืออาจพูดว่าจำเป็นต้องมีธรรมิกสังคมนิยมระหว่างกายกับใจ “การจัดการธรรมิกสังคมนิยมภายในให้ถูกต้องจะทำให้ง่ายต่อการจะมีสังคมนิยมภายนอก ทั้งสังคมนิยมระหว่างบุคคล หรือ สังคมนิยมระหว่างประเทศ ซึ่งจะทำให้ไม่มีช่องว่างระหว่างคนฉลาดกับคนโง่ หรือคนมั่งมีกับคนยากจน”¹²³

ผู้วิจัยเห็นว่าในธรรมบรรยายชุดนี้ พุทธทาสภิกขุต้องการจะนำเอาความแตกต่างในความคิดทางการเมือง (ซึ่งเป็นสภาวะบรรยายภาคทางการเมืองของโลกและสังคมไทยในยุคสงครามเย็น) มาผสมผสานเข้าด้วยกัน โดยพยายามนำมาอธิบายให้เข้ากับความจริงตามธรรมชาติ แม้ท่านจะไม่ได้กล่าวในประเด็นนี้อย่างชัดเจนมากนัก แต่เราอาจจะพบนัยดังกล่าวได้จากการอธิบายของท่านที่ว่า “ธรรมสังฆสงเคราะห์” ที่ใช้เป็นชื่อหนังสือเล่มนี้นั้น หมายถึงการนำเอาสิ่งต่างๆ มาสงเคราะห์ (รวมกัน) ให้เข้ากันได้อย่างสนิท เช่น การนำเอาวัฒนธรรมที่ต่างกันหรือศาสนาที่ต่างกันมา “สงเคราะห์” เข้าด้วยกัน ซึ่งหากมนุษย์รู้จัก “ตนจริง” ของแต่ละศาสนาแล้วก็จะสามารถสงเคราะห์กันจนอาจจะเหลือเพียงศาสนาเดียวได้และมีความถูกต้องตามความจริงแท้ของธรรมชาติ อันจะเป็นประโยชน์แก่การสร้างให้เกิดความสามัคคี¹²⁴

ประมาณสามเดือน ก่อนที่จะเกิดวิกฤตการณ์ทางการเมืองที่เรียกกันโดยทั่วไปว่า เหตุการณ์ 6 ตุลา 2519 สังคมไทยกำลังเกิดความขัดแย้งในอุดมการณ์ทางการเมืองอย่างสูง และในห้วงเวลานั้นเองพุทธทาสภิกขุได้เริ่มธรรมบรรยายประจำวันเสาร์เรื่อง *ธรรมะกับการเมือง*¹²⁵ (ธรรมบรรยายประจำวันเสาร์ ภาคอาสาฬหบูชา เริ่มตั้งแต่วันเสาร์ที่ 3 กรกฎาคม พ.ศ.2519 จนถึง วันเสาร์ที่ 25 กันยายน พ.ศ.2519 รวมทั้งสิ้น 11 ครั้ง) ซึ่งเป็นครั้งแรกที่พุทธทาสภิกขุได้กล่าวอธิบายถึง การเมืองอย่างละเอียดครอบคลุมทุกด้าน ในหนังสือเล่มนี้พุทธทาสภิกขุยืนยันอย่างชัดเจนว่าธรรมะกับการเมืองนั้นเป็นสิ่งที่ไม่สามารถแยกออกจากกันได้ และในบางตอนท่านไปไกลกว่านั้นโดยกล่าวว่า

¹²² เรื่องเดียวกัน, หน้า 364.

¹²³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 365.

¹²⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 13.

¹²⁵ พุทธทาสภิกขุ. 2547. *ธรรมะกับการเมือง*. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ.

ธรรมะกับการเมืองเป็นเรื่องเดียวกัน “ธรรมะกับการเมืองเป็นสิ่งที่แยกกันไม่ได้ หากแยกกันเมื่อไร การเมืองก็กลายเป็นเรื่องทำลายโลกขึ้นมาทันที”¹²⁶ โดยท่านได้ขยายความว่าหากมองตามปรัชญาศีลธรรมแล้ว การเมืองก็คือหน้าที่ของมนุษย์ที่มนุษย์จะต้องประพฤติปฏิบัติให้ถูกต้องไปตามกฎของธรรมชาติ ทั้งนี้เพื่อให้ได้มาซึ่งผลอันเกิดตามกฎธรรมชาติ นั่นคือ การที่มนุษย์สามารถจะอยู่ร่วมกันได้อย่างผาสุก “โดยที่ไม่ต้องใช้ อาชญา” แต่หากไม่มีการคำนึงถึงศีลธรรมหรือแยกธรรมะออกไปจากการเมืองแล้ว การเมืองก็จะกลายเป็นเรื่องสกปรกสำหรับมนุษย์ที่ใช้หลอกลวงเพื่อนมนุษย์ด้วยกันอย่างไม่มีขอบเขตจำกัด “จนกระทั่งโลกนี้กลายเป็นโลกแห่งการหลอกลวง”¹²⁷ และบนโลกนี้ก็จะมีแต่สัตว์การเมืองที่มีความเป็นสัตว์มากกว่าความเป็นมนุษย์ มนุษย์ทั้งหลายจะมุ่งความสนใจแต่เพียงเรื่อง “กิน กาม เกียรติ”¹²⁸ แทนเรื่องของการอยู่ร่วมกันอย่างสันติสุข ซึ่งพฤติกรรมดังกล่าวนี้ พุทธทาสภิกขุ มองว่าไม่ต่างไปจากสัตว์เดรัจฉานแต่อย่างใด

ในธรรมบรรยายช่วงต้น ท่านได้ชี้ให้เห็นว่ามนุษย์ในยุคสมัยปัจจุบันไม่รู้จักรัสิ่งที่เรียกว่า “การเมือง” แม้แต่น้อย ทั้งๆ ที่ “การเมือง” นั้นเป็นหน้าที่ของศาสนิกชนในทุกศาสนาที่จะต้องสนใจ โดยท่านได้อธิบายให้เห็นว่า “การเมือง” จะต้องเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับการร่วมมือกันเพื่อช่วยแก้ปัญหาของบ้านเมืองหรือปัญหาของสังคมหรือปัญหาของโลกก็ได้¹²⁹ โดยท่านมองว่าปัญหาทางการเมืองที่เกิดขึ้นในโลกปัจจุบันนั้นมีสาเหตุมาจากการที่ประชากรในโลกมีจำนวนมากและมีการติดต่อสัมพันธ์กันมากขึ้น “เป็นปัญหาที่เกิดจากการอยู่หลายคน ถ้าจัดไม่ดีก็จะอยู่ด้วยกันไม่ได้, โลกมันเล็ก เข้า แคนเข้า เพราะว่าการไปมาหาสู่กัน มันสะดวกยิ่งขึ้นจนไม่มีเหลืออยู่สำหรับให้อยู่โดดเดี่ยวโดยไม่มีใครรู้จัก มันเนืองกันหมด เกิดเป็นการเมืองของโลกขึ้น”¹³⁰ ด้วยเหตุนี้เอง การเมืองในทัศนะของท่าน จึงเป็นเรื่องของการจัดความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกัน และในเมื่อเราทุกคน ไม่ว่าจะป็นข้าราชการ นักการเมือง พ่อค้าวาณิช วณิชพขทาน หรือแม้แต่พระภิกษุสงฆ์ ก็ล้วนแล้วแต่เป็นมนุษย์ที่มีความสัมพันธ์กับมนุษย์คนอื่น ไม่ว่าจะป็นทางบวกหรือทางลบ จึงหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่จะต้องข้องเกี่ยวและสนใจ “การเมือง” ตามนัยดังกล่าว¹³¹

¹²⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า อนุโมทนา.

¹²⁷ เรื่องเดียวกัน.

¹²⁸ เรื่องเดียวกัน.

¹²⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 4.

¹³⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 6.

¹³¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 8.

นอกจากจะอธิบายความหมายของการเมืองใหม่แล้ว พุทธทาสภิกขุยังได้กล่าวถึงความหมายของศัพท์คำว่าการเมืองตามตัวอักษรไว้ว่า “การเมือง” นั้นเป็นคำแปลของศัพท์คำว่า politic แต่ที่ท่านเห็นว่าการแปล politic ว่าการเมืองนั้นยังแปลได้ไม่ตรงและยังไม่สมบูรณ์เต็มความหมาย “ดูตามตัวหนังสือแล้วมันไม่ค่อยจะกินกัน” และท่านเองได้เสนอว่าถ้าจะแปลให้ “กินกัน” แล้ว การเมืองหรือ politic นั้นควรจะตั้งแปลว่า “การจัดคนมาก ๆ ให้หมดปัญหา เหมือนแม่ครัวที่จัดการครัว ไม่ให้มีปัญหาในครัว เหมือนแม่บ้านแม่เรือนที่จัดการบ้านเรือนไม่ให้มีปัญหาเกิดขึ้น”¹³²

สิ่งที่น่าสนใจอีกอย่างหนึ่งก็คือการที่ท่านได้อธิบายไปถึงความหมายของ “การเมือง” ที่มีอยู่และเป็นอยู่ตามธรรมชาติ กล่าวคือ ท่านเห็นว่าในสภาวะธรรมชาตินั้นมี “เจตนาธรรมของการเมืองดำรงอยู่” นั่นคือ กิริยาการต่อสู้และกิริยาการปรับปรุงตัว ซึ่งปรากฏอยู่โดยทั่วไปทั้งในพืชพรรณ มนุษย์ รวมไปถึงสัตว์เดรัจฉานอีกด้วย¹³³ พุทธทาสภิกขุได้อธิบายถึง “การเมือง” ควบคู่กับการอธิบายถึงความหมายของธรรมะทั้งสี่ประการดังที่ท่านได้เสนอไว้ว่า “เรายังอาจมองได้ว่าการเมืองคือธรรมะในความหมายที่สาม (ธรรมะคือหน้าที่) เพื่อให้การกระทำนั้นถูกต้องตามธรรมะในความหมายที่สอง (ธรรมะคือกฎ) เพราะว่ทั้งคนทั้งสัตว์นั้นคือธรรมในความหมายที่หนึ่ง (ธรรมะคือตัวธรรมชาติ) ที่นี้เมื่อปฏิบัติแล้วมันจะได้ผลตามความหมายของคำว่าธรรมในความหมายที่ดี (ธรรมะคือผลที่เกิดจากการปฏิบัติหน้าที่)”¹³⁴

การนิยามและอธิบายถึงการเมืองในลักษณะดังกล่าวถือเป็นการอธิบายที่แตกต่างออกไปจากคำนิยามและความเข้าใจเกี่ยวกับการเมืองโดยทั่วไปซึ่งได้รับอิทธิพลมากจากอารยธรรมตะวันตก จึงไม่แปลกแต่อย่างใดที่ท่านได้เสนอแนวคิดเรื่อง “อิสรภาพในทางสติปัญญา”¹³⁵ ในการพิจารณาถึงความหมายของการเมืองและการจัดการทางการเมืองไว้ในธรรมบรรยายชุดนี้ด้วย โดยกระบวนการใช้อิสรภาพในทางสติปัญญานั้นจะเริ่มต้นจาก หนึ่ง ต้องมีอิสรภาพในการรวบรวมมาวินิจฉัย กล่าวคือ ถ้าหากเราต้องการจะทราบว่ “การเมือง” คืออะไรแล้ว เราจะต้องมีอิสรภาพในการที่จะไปรวบรวมข้อเท็จจริงที่ปรากฏในสภาวะธรรมชาติมาทำการเปรียบเทียบและเข้าใจได้ว่าสัตว์เดรัจฉานนั้นก็มี “การเมือง” เฉกเช่นเดียวกัน ซึ่ง “การเมือง” ดังกล่าวเป็น “การเมือง” ที่ธรรมชาติหรือที่ “พระเจ้า” จัดไว้

¹³² เรื่องเดียวกัน, หน้า 54.

¹³³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 57.

¹³⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 29.

¹³⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 110.

ให้ตามระบบของธรรมชาติ¹³⁶ และเราจะมองเห็นได้ว่าเป็นเพราะ “การเมือง” ในลักษณะนั่นเองที่ทำให้สัตว์หรือพืชพรรณต่างๆ ในธรรมชาติเหล่านั้นสามารถดำรงชีวิตและเผ่าพันธุ์อยู่รอดสืบต่อมาได้

สอง “อิสรภาพในการวินิจฉัย”¹³⁷ หลังจากที่ได้รวบรวมข้อเท็จจริงเกี่ยวกับ “การเมือง” ที่ปรากฏอยู่ในสภาวะธรรมชาติแล้ว โดยพุทธทาสภิกขุอธิบายว่าในขั้นต่อไปเราจะต้องพิจารณาและทำความเข้าใจด้วยตนเองว่าการเมืองคืออะไร โดยในการพิจารณาดังกล่าวจะต้องกระทำไปด้วยความคิดที่ว่าเราต้องเป็นคนที่มีความเคารพและเชื่อมั่นในสติปัญญาของตัวเอง เพราะเมื่อพิจารณาไปในลักษณะนั้นแล้ว เราก็จะไม่ตกเป็น “ทาสในทางสติปัญญา”¹³⁸ ของนักคิดทางการเมืองคนใด ไม่ว่าเขาจะได้เสนอนิยามหรือคำจำกัดความของ “การเมือง” ไว้อย่างไรก็ตาม ซึ่งพุทธทาสภิกขุเห็นว่าหากเรามี “อิสรภาพในการวินิจฉัย” แล้ว “ในที่สุดจะจับความได้ว่าการเมืองเป็นระบบของการปฏิบัติที่ทำให้คนทั้งโลกอยู่กันโดยปราศจากปัญหาโดยไม่ต้องใช้อาชญา”¹³⁹

สาม “อิสรภาพในการเลือก” พุทธทาสภิกขุเสนอว่าเราควรจะมีอิสรภาพในการที่จะเลือกระบบการเมืองของเราเอง โดยจะต้องใช้การพิจารณาว่าระบบการเมืองแบบไหนที่ “ถูกต้อง เหมาะแก่ปัญหาของเรา”¹⁴⁰ โดยท่านมีสมมติฐานความเชื่อที่ว่าในสังคมการเมืองหนึ่งๆ จะต้องมียุทธศาสตร์การเมืองในแบบหนึ่งที่เหมาะสมกับสังคมการเมืองนั้น โดยไม่จำเป็นที่เราจะต้องไปใช้ระบบการเมืองแบบเดียวกับสังคมการเมืองอื่นเสมอไป และหากทำได้เช่นนั้นก็เท่ากับว่าเรา “ไม่ต้องไปเป็นทาสระบบการเมืองใด”¹⁴¹ โดยท่านเสนอให้เราตั้งระบบการเมืองที่อิงอาศัยอยู่กับสิ่งที่เรียกว่าธรรม หรือที่เรียกว่าเป็นสังคมนิยมแบบธรรมะ

สี่ “อิสรภาพในการปฏิบัติ”¹⁴² พุทธทาสภิกขุเสนอให้ไตร่ตรองถึงการนำระบบการเมืองไปสู่การปฏิบัติจริง ด้วยการสำรวจตรวจสอบตัวเองถึงสถานะและศักยภาพของสังคมการเมืองของเราว่า “เรามันอยู่ในสภาพอย่างไร มีความสามารถเท่าไร”¹⁴³ เพื่อที่จะได้มาซึ่งระบบการเมืองที่สามารถจะ

¹³⁶ เรื่องเดียวกัน.

¹³⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 112.

¹³⁸ เรื่องเดียวกัน.

¹³⁹ เรื่องเดียวกัน.

¹⁴⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 113.

¹⁴¹ เรื่องเดียวกัน.

¹⁴² เรื่องเดียวกัน, หน้า 114.

¹⁴³ เรื่องเดียวกัน.

ปฏิบัติการได้อย่างพอเหมาะพอดีและสอดคล้องกับความสามารถของสังคมการเมืองของเรา ซึ่งตามความเห็นของท่านแล้ว เมื่อพิจารณาถึงลักษณะของทรัพยากรธรรมชาติแล้ว สถานะและศักยภาพของสังคมไทยนั้นเหมาะสมที่จะเป็นประเทศเกษตรกรรมมากกว่าจะเป็นประเทศอุตสาหกรรม ดังนั้น การที่ “เราจะเป็นประเทศอุตสาหกรรมเร็วๆ นี้มันมันก็เป็นเรื่องบ้าบอ”¹⁴⁴ เพราะแม้คนไทยสามารถจะมีความรู้ในเรื่องอุตสาหกรรม แต่ก็พบว่าสภาวะสิ่งแวดล้อมและทรัพยากรที่มีอยู่นั้นยังไม่สอดคล้องกันกับแนวทางการพัฒนาเช่นนั้น

ในธรรมะบรรยายชุดนี้ พุทธทาสภิกขุยังได้กล่าวถึงความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งที่ท่านเรียกว่า “พระเจ้า” กับ “การเมือง” อีกด้วย เช่น การกล่าวว่า “พระเจ้า” เป็น “สุดยอดของนักการเมือง”¹⁴⁵ โดยท่านได้ให้เหตุผลว่าเป็นเพราะ “พระเจ้า” นั้นทำหน้าที่ในการสร้างโลกและจักรวาล “พระเจ้า” ยังทำหน้าที่ควบคุมโลกและจักรวาลไว้ และ “พระเจ้า” ยังทำหน้าที่ในการทำให้สรรพสิ่งต่างๆ ดับสูญไป ซึ่งกิริยาอาการในลักษณะดังกล่าวของ “พระเจ้า” ย่อมถือได้ว่าเป็นการจัดโลกทั้งโลกหรือจัดจักรวาลทุกจักรวาล ซึ่งในทัศนะของพุทธทาสภิกขุแล้ว ผู้ที่ทำหน้าที่ในการจัดนั้นย่อมหมายถึง “นักการเมือง” ดังนั้น เมื่อ “พระเจ้า” เป็นสิ่งที่พิเศษและยิ่งใหญ่มากกว่าที่คนธรรมดาเป็นและ “พระเจ้า” ยังทำหน้าที่จัดโลกทั้งโลกและจัดจักรวาลทั้งจักรวาล (อีกทั้งพระองค์ได้จัดทุกสิ่งทุกอย่างไปตามวิถีทางหรือกฎเกณฑ์ของพระองค์) “พระเจ้า” จึงเป็นสุดยอดนักการเมือง

พุทธทาสภิกขุเสนอว่ามนุษย์จะต้องรู้จัก “การเมือง” ในรูปแบบอื่น นั่นคือ มนุษย์จะต้องรู้จัก “การเมืองของพระเจ้า”¹⁴⁶ และสังคมมนุษย์นั้นจำเป็นที่จะต้องมี “นักการเมืองของพระเจ้า”¹⁴⁷ ซึ่งในทัศนะของท่าน นักการเมืองของพระเจ้านั้นก็คือมนุษย์ทุกคนนั่นเอง เนื่องจากท่านมองว่ามนุษย์แต่ละคนที่มีชีวิตอยู่ในโลกนั้นจะต้องตระหนักและรับรู้ปัญหาต่างๆ ของโลกและช่วยจัดสังคมของตนให้หมดปัญหา “ยิ่งโลกปัจจุบันมันเล็กลงทีเดียว มีอะไรที่โหดมันถึงกันหมด ต่อไปข้างหน้ามันจะดึงเอาโลกพระจันทร์ โลกพระอังคารมารวมเข้าด้วยกัน จึงเลี้ยวไม่พ้น”¹⁴⁸ ดังนั้น หากมนุษย์ทุกคนเป็น

¹⁴⁴ เรื่องเดียวกัน.

¹⁴⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 141.

¹⁴⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 200.

¹⁴⁷ เรื่องเดียวกัน.

¹⁴⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 205.

“นักการเมืองของพระเจ้า” แล้ว มนุษย์ทุกคนก็จะต้องมีหน้าที่ในการช่วยกัน “จัดโลกให้มีความสุขตามกฎเกณฑ์ของพระเจ้า”¹⁴⁹

การที่จะทำให้มนุษย์กลายเป็น “นักการเมืองของพระเจ้า” นั้นเป็นไปได้ยากในระบบการปกครองแบบประชาธิปไตย เพราะท่านเห็นว่าในทางปฏิบัติจริงแล้วระบอบดังกล่าวได้เปิดโอกาสให้ “ตัวกูของกู”¹⁵⁰ ของแต่ละคนเกิดขึ้นมากเกินไป ด้วยเหตุนี้เอง ระบบประชาธิปไตยจึงประสบกับความล้มเหลวในการจะทำให้สังคมเกิดสันติภาพ ท่านเห็นว่าประชาธิปไตยจะทำงานได้ดีก็ต่อเมื่อประชาชนในสังคมประชาธิปไตยนั้นมีธรรมะหรือเป็น “นักการเมืองของพระเจ้า” แล้วเท่านั้นและหากว่าเรานำเอาระบบประชาธิปไตยไปใช้กับประชาชนที่ไม่ได้เป็นนักการเมืองของพระเจ้าแล้ว “ระบบนี้จะเลวร้ายที่สุดกว่าระบบการเมืองไหนในโลกนี้”¹⁵¹ ส่วนระบบการปกครองแบบสังคมนิยม (socialism) นั้น พุทธทาสภิกขุมองว่าเกี่ยวกับการเป็น “นักการเมืองของพระเจ้า” มากกว่า เนื่องจากท่านเห็นว่าในระบบสังคมนิยมนั้นยังปรากฏ “หลักเกณฑ์ที่ไม่ปล่อยให้ใครทำอะไรตามใจตัว”¹⁵² เนื่องจากมีระเบียบและกฎเกณฑ์ในการควบคุมความประพฤติของแต่ละบุคคลให้เห็นแก่ประโยชน์ของส่วนรวม ซึ่งถึงแม้ระบอบดังกล่าวจะถูกนำมาใช้กับประชาชนที่ไม่มีศีลธรรม แต่ “ก็ยังปลอดภัยกว่าการให้ทุกคนทำอะไรตามใจ ตามกิเลสของตัวเอง”¹⁵³

พุทธทาสภิกขุยังได้เสนอแนวคิดธัมมิกสังคมนิยมไว้ในธรรมบรรยายครั้งนี้ด้วยภายใต้หัวข้อระบบการเมืองของพุทธบริษัท ซึ่งน่าสังเกตว่านอกจากจะกล่าวถึงเรื่องของส่วนเกินดังที่ท่านได้เน้นย้ำมาตลอดแล้ว ท่านยังได้เสนอแนวคิดว่าระบบการเมืองของพุทธบริษัทนั้นจะต้องอยู่บนหลักพื้นฐานที่ว่า “สัตว์ทั้งหลายเป็นเพื่อทุกข์ เกิด แก่ เจ็บ ตาย ด้วยกันทั้งหมดทั้งสิ้น”¹⁵⁴ นอกจากนี้ ผู้วิจัยพบว่าท่านยังคงนำเสนอว่าระบบสังคมนิยมตามแบบของศาสนานั้นควรจะดำเนินควบคู่ไปกับวิธีการแบบเผด็จการ เนื่องจากจะอำนวยให้เกิดความรวดเร็วและสอดคล้องกับกฎเกณฑ์ของธรรมชาติ นอกจากนี้ ท่านยังคงเสนอแนวคิดธรรมราชาแต่พบว่ามีการปรับเปลี่ยนให้มีความยืดหยุ่นมากขึ้น ท่านกล่าวว่าพระราชอาณาจักรมีเพียงคนเดียวเป็นผู้ปกครองหรืออาจจะมีผู้ปกครองในลักษณะที่เป็นหมู่คณะก็

¹⁴⁹ เรื่องเดียวกัน.

¹⁵⁰ เรื่องเดียวกัน.

¹⁵¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 237.

¹⁵² เรื่องเดียวกัน.

¹⁵³ เรื่องเดียวกัน.

¹⁵⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 329.

ได้ อย่างเช่น กษัตริย์ของพวกลิจฉวี (ซึ่งในที่นี้ท่านได้เรียกพระราชชาติประกอบไปด้วยธรรมว่า “ธัมมิกราชา”) อย่างไรก็ตาม พุทธทาสภิกขุได้อธิบายว่า “ราชา” นั้นไม่ได้หมายถึงเพียงผู้ที่ดำรงตำแหน่งกษัตริย์แต่เพียงอย่างเดียว แต่ “ราชา” สามารถจะหมายถึง “ผู้ที่ทำให้ผู้อื่นรู้สึกยินดี” ดังนั้น ท่านจึงเห็นว่า “ราชา” สามารถจะมีได้หลายรูปแบบ แต่จะไม่นับว่าเป็น “ราชา” หากว่า “ราชา” นั้นๆ ไม่สามารถจะทำให้ประชาชนเกิดความพึงพอใจหรือทำให้ประชาชนงเกลียดชังขึ้น¹⁵⁵

ในหัวข้อระบบการเมืองที่เหมาะสมแก่ศาสนิกชนตามแบบฉบับ พุทธทาสภิกขุกล่าวว่าทุกศาสนาในโลกล้วนมีวิญญูณและมีเจตนารมณ์เป็น “สังคมนิยม” ทั้งนี้เพราะศาสนาแต่ละศาสนาต้องการทำลายความเห็นแก่ตัวของมนุษย์แต่ละคน ดังจะพบได้ว่าทุกศาสนาจะไม่สอนให้คนแต่ละคนแสวงหาโอกาสที่จะเห็นแก่ตัว นอกจากนี้ ท่านยังอธิบายว่าศาสนิกชนทั้งหลายจะมีลักษณะที่เป็นแบบอนุรักษนิยม ในแง่ที่ว่าพวกเขาได้ถือเอาสิ่งที่ถูกต้องมาเป็นหลัก “แล้วยึดแน่นไม่ยอมเปลี่ยน”¹⁵⁶ ศาสนิกชนทั้งหลายจะศรัทธาและเชื่อถือใน “อิสรภาพและเสรีภาพในทางธรรมะ”, ศาสนิกชนจะศรัทธาและเชื่อถือในหัวหน้าหรือผู้นำทางศาสนาและไม่นิยมการเปลี่ยนแปลงหัวหน้าหรือผู้นำ นอกจากนี้ ยังนิยมหัวหน้าหรือผู้นำที่มีความเด็ดขาดและเป็นธรรม หรือกล่าวได้ว่าศาสนิกชนจะนิยมหัวหน้าที่เป็นเผด็จการโดยธรรม, ศาสนิกชนจะต้องมีระบบการเมืองที่ “ไม่กระดองไปมาอย่างลูกปิงปอง” เพราะเป็นระบบที่หาความแน่นอนและข้อยุติไม่ได้ กล่าวได้ว่า ความเป็นศาสนิกชนของแต่ละศาสนานั้นเป็นความเก่าแก่อันเกิดจากจารีตประเพณีอันแน่นแฟ้นจนกลายเป็นพื้นฐานจิตใจไป อย่างไรก็ตาม ในตอนท้ายพุทธทาสภิกขุได้กล่าวว่า “ศาสนิกชนไม่มีขวาไม่มีซ้าย เป็นกลาง ไม่สุดโต่งทั้งสองด้าน”¹⁵⁷

พุทธทาสภิกขุได้เสนอแนวทางการแก้ปัญหาทางการเมืองด้วยหลักธรรมไว้ดังนี้ ต้องให้ทุกคนมองเห็นและยอมรับว่าการเมืองคือศีลธรรมและศีลธรรมคือการเมือง, ต้องทำให้ธรรมะกับการเมืองไม่แยกออกจากกัน, ต้องคำนึงถึงประโยชน์สุขของคนอื่นก่อนแล้วจึงคิดถึงประโยชน์สุขของตน, ช่วยสร้างความเข้าใจแก่ผู้อื่นไม่ให้หลงไหลไปกับความสุขทางวัตถุ, ต้องถือสันติภาพที่เป็นไปตามหลักของศาสนาและจะต้องไม่คิดว่าสันติภาพเป็นเรื่องของผู้ที่มีอาชีพหรือทำหน้าที่เป็นนักการเมืองแต่เพียงอย่างเดียว, ต้องยึดถือว่าบุญกุศลและธรรมะอยู่เหนือประโยชน์ทางวัตถุของบุคคลและต้องตระหนักว่าธรรมะนั้นเป็นประโยชน์แท้จริงที่มนุษย์ควรจะได้รับ, ต้องทำให้การเมืองกลายเป็นเรื่องของสติปัญญาที่

¹⁵⁵ เรื่องเดียวกัน.

¹⁵⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 428.

¹⁵⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 445.

ถูกต้องและจะต้องมองให้เห็นว่าอำนาจสูงสุดไม่ใช่อำนาจทางวัตถุ แต่อำนาจสูงสุดต้องเป็นอำนาจของความถูกต้องหรือธรรมะนั้นเอง¹⁵⁸

ผู้วิจัยเห็นว่าแนวทางที่ท่านเสนอไว้ ณ ที่นี้ค่อนข้างจะเป็นนามธรรม ซึ่งอาจจะเป็นเพราะท่านต้องการที่จะชี้ให้เห็นถึงเหตุปัจจัยในการทำให้การเมืองการเป็นธรรมะมากกว่า ดังจะพบว่าในส่วนถัดมาท่านได้กล่าวถึงผลอันเกิดจากการทำเหตุปัจจัยดังกล่าว นั่นคือ สังคมนั้นจะไม่มีการทุจริตคอร์รัปชัน, จะไม่มีกลุ่มคนบางกลุ่มที่สับเปลี่ยนหมุนเวียนกันครอบครองอำนาจ, จะถือความถูกต้องเป็นความยุติธรรมไม่ใช่ถืออำนาจเป็นธรรม, ระบบการศึกษาจะไม่รับใช้ประโยชน์ทางวัตถุ แต่การศึกษาจะต้องรับใช้คนให้เข้าถึงธรรม, มนุษย์จะระลึกรู้สึกอยู่เสมอว่าเกิดมาเพื่อรับใช้ธรรมะหรือรับใช้ “พระเจ้า” ซึ่งจะทำให้จิตวิญญาณของมนุษย์มุ่งต่อธรรมะ, ศาสนาจะไม่ถูกใช้เพื่อผลประโยชน์ทางการเมืองอย่างสกปรก แต่ศาสนาต้องกลายมาเป็น “ตัวการเมืองที่สะอาดเสียเอง”,¹⁵⁹ ความต้องการของนักการเมืองจะไม่มีโอกาสอยู่เหนือกฎหมาย และในที่สุดเมื่อการเมืองไม่ตกอยู่ใต้อำนาจกิเลสของมนุษย์แล้วการเมืองก็กลายเป็น “การเมืองของพระเจ้า”¹⁶⁰

อย่างไรก็ตาม ท่านยังได้นำเสนอองค์ประกอบของการเมืองของพุทธบริษัทไว้อีกด้วย ซึ่งข้อเสนอดังกล่าวมีความเป็นรูปธรรมมากกว่า โดยมีรายละเอียดดังนี้

หนึ่ง การเมืองจะต้อง “รับใช้ทั้งเทวดาและมนุษย์”¹⁶¹ ซึ่งท่านอธิบายว่า เทวดาคือผู้ที่ไม่รู้จักเหิงซึ่งเทียบได้กับคนรวยหรือผู้ที่มีฐานะ ส่วนมนุษย์คือผู้รู้จักเหิงซึ่งเทียบได้กับคนยากจน ดังนั้น “การเมือง” จะต้องมีประโยชน์ต่อทั้งคนรวยและคนจน โดยมีเงื่อนไขที่สำคัญคือจะต้องไม่ปล่อยให้คนรวยเอาัดเอาเปรียบคนจนได้

สอง ภายใต้ระบบ “การเมือง” ที่ท่านเสนอนั้นจะต้องถือเพียงว่าการถือครองทรัพย์สินสมบัติเป็นเพียงการถือครองอย่างสมมุติไปตามกฎหมายหรือตามขนบประเพณีเท่านั้นและต้องมีความตระหนักรู้เสมอว่าเราไม่ได้เป็นเจ้าของในทรัพย์สินสมบัติใดๆ อย่างแท้จริง “ให้สักแต่ว่าเป็นของยืม”¹⁶²

¹⁵⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 406-408.

¹⁵⁹ เรื่องเดียวกัน.

¹⁶⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 409.

¹⁶¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 492.

¹⁶² เรื่องเดียวกัน.

สาม จะต้องมีการจัดสรรที่ดินไปให้กับคนที่ยังไม่มีที่ดินในการประกอบอาชีพ แต่จะต้องไม่ให้สิทธิในการถือครองที่ดินดังกล่าวอย่างสมบูรณ์เด็ดขาด เป็นแต่เพียงการให้สิทธิในการใช้ที่ดินเพื่อประกอบอาชีพสำหรับทำมาหากินเท่านั้น

สี่ ในระบบ “การเมือง” ดังกล่าวจะต้องประกอบด้วย “เจตนารมณ์ของสหกรณ์” ดำรงอยู่ในสังคมนั้นๆ กล่าวคือ ทุกคนจะต้องร่วมมือ ร่วมใจ ร่วมสติปัญญาในการกระทำในนามของส่วนรวม เพราะหากเป็นผลอันเกิดจากการกระทำในนามของส่วนรวมแล้วย่อมจะได้รับประโยชน์มากกว่าที่กระทำของปัจเจกที่เป็นไปตามลำพัง ตัวอย่างเช่น การป้องกันข้าศึกศัตรู เป็นต้น โดยท่านถือว่าเจตนารมณ์ของสหกรณ์นั้นเป็นวิถีทางของธรรมชาติอีกด้วย

ห้า ต้องประกอบด้วย “ระบบคอมมูน”¹⁶³ สำหรับพุทธทาสภิกขุแล้ว ระบบคอมมูนเป็นระบบการจัดการอย่างหนึ่งที่ใช้แก้ปัญหาเฉพาะที่เกิดขึ้นในท้องถิ่นหรือชุมชนหนึ่งๆ ซึ่งจะทำให้แก้ปัญหาได้อย่างเหมาะสมกับสภาพพื้นที่และสภาพปัญหา

หก ในสังคมนั้นที่พึงปรารถนานั้นจะประกอบไปด้วยประชาชนที่มีวินัยและมีความเป็นระเบียบเรียบร้อย โดยท่านเสนอว่าควรที่จะมีวินัยประเภทที่ “ไม่ต้องถือแสร้งคุมอยู่”¹⁶⁴ ซึ่งหมายความว่าประชาชนในสังคมนั้นเป็นผู้ที่รู้จักความผิดชอบชั่วดีและสามารถจะเคารพในวินัยได้ด้วยตัวของเขาเอง ดังนั้น จึงไม่ต้องมีการลงโทษทัณฑ์ปรากฏในสังคมนั้น ตัวอย่างเช่น ในสังคมของสงฆ์ พระสงฆ์รูปใดที่กระทำผิดวินัยจะต้องแสดงอาบัติ โดยไม่จำเป็นที่จะต้องจับมาเขียนตี เป็นต้น

เจ็ด การอยู่กับพระ หมายถึงประชาชนที่อยู่ในระบบการเมืองของพุทธบริษัทนั้นจะต้องมีจิตใจที่เหมือนกับได้อยู่กับพระ นั่นคือ จะต้องแก้ไขไปที่จิตใจของมนุษย์ที่มักจะถูกอยู่กับ “มาร” (จิตที่ประกอบไปด้วยความโลภ โกรธ หลง หรือ จิตที่ไม่สะอาด ไม่สว่าง ไม่สงบ) ให้กลายเป็นการอยู่กับพระ

ผู้วิจัยเห็นว่าแม้แนวทางที่พุทธทาสภิกขุได้เสนอไว้ ณ ที่นี้นั้น แม้จะมีรายละเอียดและความเป็นรูปธรรมมากขึ้น สามารถนำไปเป็นแนวทางในการปฏิบัติจริงได้ (เช่น การจัดสรรที่ดินให้คนจน, การจัดทำระบบสหกรณ์) แต่จะพบว่าในบางอย่างก็ยังเป็นนามธรรมและเป็นไปได้ยาก เช่น การอยู่กับพระ, การทำให้การเมืองรับใช้ทั้งคนรวยและคนจน เป็นต้น และการที่จะกระทำตามแนวทางเหล่านั้นได้จำเป็นจะต้องใช้ระบบการปกครองที่ให้อำนาจแก่ผู้ปกครองอย่างเต็มที่ในการบังคับและลงโทษ

¹⁶³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 504.

¹⁶⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 510.

(อย่างเช่นพระเจ้าอโศกมหาราช) แต่หากกระทำเช่นนั้นก็จะไปขัดแย้งกับแนวทางที่ท่านเสนอไว้ว่า ต้องการจะให้ประชาชนในสังคมการเมืองนั้นมีความโดยที่ไม่ต้อง “ถือแค้นอยู่” เป็นต้น

ในปีถัดมา (พ.ศ. 2520) พุทธทาสภิกขุได้เริ่มต้นบรรยายชุด *เขาวชนกับศีลธรรม*¹⁶⁵ (ธรรมบรรยายภาคมาฆบูชา ประจำวันเสาร์ เริ่มตั้งแต่วันเสาร์ที่ 1 มกราคม พ.ศ.2520 ถึงวันเสาร์ที่ 26 มีนาคม พ.ศ.2520) ซึ่งเนื้อหาจะแบ่งออกเป็นสามส่วนหลัก ได้แก่ การกล่าวถึงความสำคัญของการเมืองในฐานะระบบศีลธรรมอย่างหนึ่ง, การวิพากษ์เสรีนิยมประชาธิปไตย และการชี้ให้เห็นความสำคัญของสถาบันหลักของประเทศ มิใช่ความสำคัญดังนี้ ท่านเสนอว่าจุดหมายปลายทางของการเมืองนั้นย่อมจะมุ่งไปยังสันติสุข “เรื่องทุกเรื่องจะต้องดำเนินต่อเรื่อยไปทั้งในเชิงการต่อสู้และการสร้างปัญหาตราบไต่ที่ยังไปไม่ถึงความสงบสุข จนกว่าจะไปถึงสันติหรือความสงบสุข” ท่านอธิบายว่า “สันติสุข” นั้นเป็นความหมายอย่างหนึ่งของคำว่า “ศีลธรรม”¹⁶⁶ และเมื่อศีลธรรมมีหลายระดับ สันติสุขจึงมีหลายระดับตามไปด้วย (กล่าวคือ ศีลธรรมมีอยู่สามระดับ ได้แก่ หนึ่ง ศีลธรรมในฐานะที่เป็นเหตุคือการประพฤติให้เกิดความสงบ สอง ศีลธรรมในฐานะที่เป็นผลอันเกิดจากการประพฤติ และ สาม ศีลธรรมที่เป็นอยู่เองตามธรรมชาติ ซึ่งท่านเห็นว่ามนุษย์มักจะไป “รวบกวรรู้ถอน” ความปรกติหรือศีลธรรมของธรรมชาติอยู่เสมอ¹⁶⁷)

พุทธทาสภิกขุกระบวนการวิวัฒนาการของสิ่งมีชีวิตในสภาวะธรรมชาติกับการเติบโตของเขาวชน ท่านมองว่ากระบวนการวิวัฒนาการนั้นเป็นเรื่องของการพัฒนาและจะต้องพัฒนาไปในทางที่ดีขึ้นเรื่อยๆ “อย่างเช่นพืชพันธุ์ที่เขามีการผสมพันธุ์ทำให้เกิดเมล็ดใหม่ แล้วเพาะเมล็ดนั้นก็ได้พันธุ์ใหม่ที่มีคุณค่าดีไปกว่าเดิม ซึ่งต่างไปจากการเอากิ่งตอนมาปลูกมันก็เท่าเดิมเหมือนเดิม”¹⁶⁸ ดังนั้นจะต้องปฏิบัติกับเขาวชนราวกับว่าเขาวชนนั้นเป็นเมล็ดที่มีการผสมพันธุ์มาอย่างดี แต่ระบบการศึกษาและระบบการเมืองในยุคปัจจุบันกลับสอนให้เขาวชน “มัวเมาในเสรีภาพ” อย่างมาก จึงทำให้เขาวชนขาดความรู้ที่ถูกต้อง ท่านจึงเสนอว่าต้องสร้างระบบศีลธรรมที่สามารถทำให้เขาวชนวิวัฒนาการไปในทางที่ดีขึ้น โดยท่านเสนอระบบศีลธรรมสำหรับเขาวชนที่เรียกว่า “ระบบตรีเอกานุภาพ”¹⁶⁹ ซึ่งพุทธ

¹⁶⁵ พุทธทาสภิกขุ. 2537. *เขาวชนกับศีลธรรม*. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ.

¹⁶⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 11.

¹⁶⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 12.

¹⁶⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 199.

¹⁶⁹ เรื่องเดียวกัน.

ทาสภิกขุได้นำความคิดมาจากแนวคิดทางศีลธรรมของทุกศาสนาในโลก สำหรับกรณีของพุทธศาสนา ระบบดังกล่าวจะหมายความว่าไปถึงพุทธศาสตร์ ธรรมศาสตร์ และ สังฆศาสตร์

ท่านอธิบายรายละเอียดว่า “ศาสตร์” นั้นหมายถึงสิ่งที่จะใช้เป็นอาวุธศาสตราสำหรับตัดปัญหาและความทุกข์ พุทธศาสตร์ ก็คือ ความรู้ที่พระพุทธเจ้าทรงตรัสรู้แล้วนำมาใช้เป็นศาสตราสำหรับตัดปัญหาหรือความทุกข์ ดังนั้น จึงเป็นความรู้และความจำเป็นที่ทุกคนจะต้องรู้และไตร่ตรองด้วยสติปัญญา เช่น การฟัง การคิด การถาม การจดจำ เป็นต้น ส่วน ธรรมศาสตร์ ก็คือ การปฏิบัติไปตามความรู้นั้น ซึ่งจะต้องกระทำไปด้วยสัจจะ ทมะ ชั้นดี จาคะ และ สังฆศาสตร์ ก็คือ การรวมหมู่หรือการเข้าร่วมกันได้รวมถึงการมีความกลมเกลียวกัน ซึ่งเป็นหน้าที่ที่มนุษย์จะต้องกระทำไปด้วยความเมตตา มุทิตา กรุณา อุเบกขา เป็นต้น เพื่อที่จะใช้ตัดปัญหาการไม่สมควรสามัคคีกันหรือการไม่รู้จักหน้าที่ของแต่ละคน โดยท่านกล่าวว่ามนุษย์จะต้องแสวงหาหนทางที่จะอยู่ร่วมกันในหมู่มนุษย์ด้วยกันเองให้ได้ดีที่สุดและเราจะต้องอยู่ร่วมโลกกันกับกลุ่มคนที่มีอุดมคติต่างกันหรือขัดแย้งกันกับเราให้ได้ เป็นต้น ซึ่งท่านเห็นว่าตรงข้ามกับเยาวชนที่ได้รับอิทธิพลของลัทธิการเมืองบางลัทธิที่ไม่สนใจในเจตนารมณ์ของสังฆะหรือการเข้ากันและอยู่ร่วมกันได้¹⁷⁰ ท่านมองว่าเยาวชนเช่นนั้นต้องการที่จะ “วิ่งไปข้างหน้าโดยไม่รู้ว่าจะวิ่งไปไหน ปากก็ร้องตะโกนว่าปฏิวัติ ปฏิวัติ หันทางซ้ายก็ปฏิวัติ ทางขวาก็ปฏิวัติ”¹⁷¹

การใช้สังฆศาสตร์เพื่อที่จะตัดปัญหานั้นต้องเริ่มจากการพิจารณาไปยังลักษณะที่ปรากฏอยู่ในสถานะธรรมชาติในเรื่องการอยู่ร่วมกันเป็นหมู่หรือเป็นสังคม ซึ่งจะให้เห็นได้ว่ามีธรรมชาติหรือกฎของธรรมชาติบางอย่างที่ทำให้สิ่งที่มีชีวิตจะต้องมาอยู่ร่วมกันเป็นหมู่หรือเป็นสังคม กล่าวอีกอย่างว่าธรรมชาติได้กำหนดไว้ว่ามนุษย์จะต้องมีการรวมกันจึงจะอยู่ได้หรือสามารถมีชีวิตรอดได้ ดังที่ท่านได้ยกตัวอย่างว่าในวิชาฟิสิกส์มีการอธิบายถึงแรงดึงดูดที่ดำรงอยู่ในทุกสิ่งทุกอย่าง เช่น โลกก็มีอำนาจการดึงดูดอยู่ที่จุดศูนย์กลางจึงทำให้สามารถจะดึงดูดโน้มนำเอาสิ่งต่างๆ เข้ามาทำให้ติดอยู่กับโลกได้ หรือ ระบบสุริยะจักรวาลที่มีดวงอาทิตย์เป็นศูนย์กลางนั้นก็มีความดึงดูดดาวเคราะห์ต่างๆ ให้โคจรอยู่โดยรอบได้ “ซึ่งมีอำนาจบางอย่างที่มันดูดเข้าหากัน โดยเฉพาะสิ่งมีชีวิตที่จะต้องมีธาตุน้ำ ธาตุดิน ธาตุ

¹⁷⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 311-318.

¹⁷¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 319.

ไฟ ถูกดึงดูตมารวมด้วยกันประกอบเป็นโครงร่าง จนเราสามารถจะเข้าใจได้ว่าการเข้ามาอยู่รวมกันนั้น ก็คือความอยู่รอด”¹⁷²

ดังนั้น ท่านจึงมองว่าการร่วมมือกันของมนุษย์จึงเป็นรากฐานอันลึกซึ้งของธรรมชาติ ซึ่งถ้าหากมนุษย์ไม่กระทำเช่นนั้นแล้วย่อมจะเกิดเป็นความดับสูญไม่สามารถจะดำรงอยู่รอดได้ โดยท่านกล่าวว่าการใช้สังฆศาสตร์ที่กล่าวมานี้พบได้ในการปกครองของสงฆ์ (ซึ่งท่านเรียกว่าแบบสังฆิสม-sangklaism-ซึ่งเป็นการเอาคำว่าสังฆศาสตร์ใส่ ism เข้าไป) ซึ่งเป็นระบบที่จะช่วยให้มนุษย์อยู่รวมกันได้เป็นหมู่เดียวกันในโลก ไม่มีศัตรูต่อกัน และทำให้โลกรอดพ้นจากวิกฤตการณ์¹⁷³ ดังนั้น การที่เยาวชนในยุคปัจจุบันกำลังหลงไหลในระบบประชาธิปไตยอย่างมากนั้นจึงจำเป็นต้องเข้าใจเรื่อง “วิญญาณแห่งสังฆศาสตร์” หรือการเข้ากันได้ของมนุษย์ควบคู่กันไปด้วย เพราะหากไม่มีพื้นฐานความเข้าใจเรื่องสังฆศาสตร์แล้วก็จะไม่สามารถเป็นประชาธิปไตยที่พึงปรารถนาได้เลย¹⁷⁴

นอกจากนี้ พุทธทาสภิกขุยังได้กล่าวถึงอันตรายจากลัทธิคอมมิวนิสต์ที่มีต่อสถาบันชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์ (หรือที่ท่านเรียกว่า ตรียางคธรรมสำหรับเยาวชน) ท่านเปรียบเทียบว่าประเทศชาตินั้นเป็นเสมือนร่างกาย ศาสนาเป็นเสมือนจิตใจ ส่วนพระมหากษัตริย์เป็นเสมือนผู้มีอำนาจในการควบคุมร่างกายและจิตใจ “เหมือนเรือแห่งรัฐที่ต้องมีลำเรือ มีเครื่องจักร และมีคนที่จะควบคุม”¹⁷⁵ พุทธทาสภิกขุมองว่าเยาวชนไทยกำลังมีความต้องการที่จะลบล้างอุดมคติซึ่งประกอบไปด้วยธรรมของบรรพบุรุษ “คิดว่าศาสนาเป็นยาเสพติดซึ่งเป็นคำพูดของคอมมิวนิสต์ในลักษณะชวนเชื่อหรือเยาวชนที่มีสังคมนิยมจะถือว่าระบบกษัตริย์เป็นสถาบันที่เอาเปรียบแล้วชักชวนให้เกลียดชังและต้องการจะให้มีการปฏิวัติระบบกษัตริย์มากขึ้น”¹⁷⁶ ซึ่งในเรื่องดังกล่าวนี้ ท่านได้แสดงความเห็นไว้ว่าระบบกษัตริย์ในบางประเทศนั้นสมควรจะถูกลบล้าง แต่สำหรับประเทศไทยนั้นระบบกษัตริย์ยังคงมีความจำเป็นอยู่ “เหมือนกับเรามีศีรษะด้วยกัน มีศีรษะอันนี้เป็นของเราตลอดไป เราจะตัดศีรษะเปลี่ยนศีรษะไปเรื่อยๆ ก็เป็นเรื่องที่ไม่ส่งผลดีต่อสังคม”¹⁷⁷

¹⁷² เรื่องเดียวกัน, หน้า 322.

¹⁷³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 335.

¹⁷⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 345.

¹⁷⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 387.

¹⁷⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 381.

¹⁷⁷ เรื่องเดียวกัน.

ในธรรมบรรยายชุดนี้ พุทธทาสภิกขุยังได้โต้แย้งลัทธิคอมมิวนิสต์ว่าไม่ยอมรับแนวคิดเรื่องกรรมและวรรณะ กล่าวคือ ไม่มองว่ากรรมนั้นคือการกระทำที่ตกลงไปในลักษณะอย่างไรแล้ว ผู้ที่กระทำกรรมนั้นก็ควรจะเป็นอย่างนั้น เช่น เมื่อใครคนหนึ่งทำความดีก็ต้องจัดเป็นคนดี เป็นต้น ส่วนวรรณะก็เป็นระบบที่มีอยู่และขึ้นอยู่กับหน้าที่ที่แต่ละคนได้กระทำลงไป นั่นคือ เมื่อคนๆ หนึ่งทำหน้าที่อะไรคนๆ หนึ่งก็ย่อมจะถูกจัดเป็นวรรณะอย่างนั้น เช่น หากผู้ใดทำหน้าที่กษัตริย์ผู้นั้นก็จัดว่าเป็นวรรณะกษัตริย์ ถ้าผู้ใดทำหน้าที่เป็นราษฎรผู้นั้นก็จัดเป็นวรรณะราษฎร หรือ ผู้ใดทำหน้าที่เป็นนักบวชผู้นั้นก็เป็นวรรณะนักบวช เป็นต้น ท่านเห็นว่าวรรณะที่เป็นไปตามหน้าที่นี้ไม่สามารถจะยกเลิกได้ “วรรณะที่ได้สมมติกันด้วยความยึดมั่นถือมั่นหรือเอาการเกิดจากท้องแม่เป็นเครื่องวัดนั้นควรจะเลิก แต่วรรณะตามหน้าที่การงานซึ่งมันมีสูงต่ำกว่ากันมากนั้นไม่ต้องเลิก”¹⁷⁸

พุทธทาสภิกขุยังได้ใช้วิธีการนิยามความหมายใหม่เพื่อทำให้การเมืองกลายเป็นเรื่องศีลธรรม ในการบรรยายหัวข้อศีลธรรมแห่งการต่อสู้สำหรับเยาวชน ท่านได้นิยามและอธิบายถึงความหมายของ “การต่อสู้” ว่าหมายถึงหน้าที่ที่ทุกคนจะต้องทำและจะต้องมองเห็นว่าชีวิตนั้นเป็นการต่อสู้อยู่ในตัวเอง เสมอ นับตั้งแต่อยู่ในครรภ์ของมารดา แม้กระทั่งคลอดออกมาแล้วก็ยังจะต้องต่อสู้ต่อไป แม้กระทั่งการต่อสู้กับโรคภัยไข้เจ็บ ซึ่งล้วนแต่เป็นการต่อสู้เพื่อความอยู่รอดที่ถือได้ว่าเป็นศีลธรรมอย่างหนึ่ง¹⁷⁹ ท่านอธิบายในรายละเอียดว่าการต่อสู้ของมนุษย์ทุกอย่างล้วนกระทำเพื่อความอยู่รอด โดยแยกออกเป็น การต่อสู้ทางกาย อย่างเช่น การต่อสู้กับความเกียจคร้านในการทำงาน หรือ การต่อสู้กับโรคภัยไข้เจ็บ เป็นต้น และ การต่อสู้ทางจิตหรือทางวิญญาณ อย่างเช่น การทำจิตให้เป็นปกติ การควบคุมจิตไม่ให้ฟุ้งซ่านหรือเกิดความสลดหดหู่ เป็นต้น หลังจากนั้น ท่านได้โยงเข้ากับการต่อสู้ในทางการเมือง โดยท่านเสนอว่าจะต้องแยกออกเป็นการต่อสู้ที่มีศีลธรรมและการต่อสู้ที่ไม่มีศีลธรรม โดยมีหลักเกณฑ์ในการพิจารณาว่าถ้าเป็นการต่อสู้ที่มีศีลธรรมแล้วจะต้องไม่มีการหลังเลียด แต่หากเป็นไปอย่างไม่มีศีลธรรมแล้วก็จะนำไปสู่การหลังเลียด ท่านอธิบายว่าการต่อสู้ที่มีศีลธรรมนั้นก็สามารถจะเกิดขึ้นได้ในระบบประชาธิปไตยโดยการทำให้เกิดการยึดถือในหลักที่ว่าสัตว์ทั้งหลายเป็นเพื่อนทุกข์ เกิด แก่ เจ็บ ตาย ด้วยกันทั้งหมดทั้งสิ้น หรือ ในทางเศรษฐกิจก็สามารถจะมีการต่อสู้ที่มีศีลธรรมได้โดยการพยายามเปลี่ยนนายทุนให้กลายเป็นเศรษฐกิจที่เมตตาภรรณา เป็นต้น ผู้วิจัยเห็นว่าแนวคิดในเรื่องนี้สะท้อนให้เห็นถึงท่าทีบางอย่างของพุทธทาสภิกขุ กล่าวคือ ในช่วงก่อนหน้านี้น่าจะแสดง

¹⁷⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 382.

¹⁷⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 402.

ทัศนคติว่าการปกครองแบบสังคมนิยมนั้นมีความเหมาะสมกว่าการปกครองแบบประชาธิปไตย เพราะอย่างน้อยก็ยังมีการควบคุมไม่ให้ผู้คนกระทำตามกิเลสได้อย่างเสรี แต่ในครั้งนี้น่ากลับมองว่าการปกครองแบบประชาธิปไตยนั้นเหมาะสมกว่าเพราะสามารถเป็นไปได้โดยปราศจากความรุนแรงได้

อย่างไรก็ตาม ท่านเสนอให้เยาวชนแยกแยะระหว่างประชาธิปไตยที่ประกอบด้วยศีลธรรมและประชาธิปไตยที่ไร้ศีลธรรม โดยท่านต้องการจะให้เยาวชนมีความเข้าใจที่ถูกต้อง เพราะท่านเห็นว่าการเข้าใจในประชาธิปไตยของคนส่วนใหญ่ที่ว่าประชาธิปไตยหมายถึงระบบการปกครองที่ประชาชนเป็นใหญ่ นั้น เป็นเรื่องที่ “บ้าอย่างหลับหูหลับตา”¹⁸⁰ พุทธทาสภิกขุเองได้เสนอว่าประชาธิปไตยควรจะถูกจำกัดความลงไปอย่างชัดเจนว่า “ประโยชน์ของประชาชนเป็นใหญ่” โดยไม่ต้องไปคำนึงหรือให้ความสำคัญว่าใครจะเป็นใหญ่ ขอเพียงแต่ให้มีการใช้อำนาจไปในทางที่จะทำประโยชน์ของประชาชนเป็นใหญ่ เนื่องจากท่านมองว่าถ้าหากประชาชนเป็นใหญ่แล้วย่อมจะเกิดปัญหาตามมาว่าประชาชนประกอบไปด้วยธรรมหรือไม่ เพราะถ้าหากประชาชนส่วนใหญ่ไร้ศีลธรรมและเห็นแก่ตัวอย่างมากแล้วย่อมไม่สามารถ “จะเอามาเป็นใหญ่ได้”¹⁸¹

ดังนั้น อาจมองได้ว่าพุทธทาสภิกขุมีหลักคิดที่มุ่งเน้นไปยังผลลัพธ์มากกว่าจะสนใจในรูปแบบของวิธีการ และไม่แปลกแต่อย่างใดที่ท่านเทียบเคียงและอธิบายไว้ว่า “พระพุทธเจ้าเป็นจอมบรมมหาประชาธิปไตยทำทุกอย่างเพื่อประโยชน์ของคนทั้งโลกคือประชาชนในโลก แต่วิธีการของพระองค์อยู่ในรูปเผด็จการ เป็นเผด็จการโดยธรรม ไม่ใช่บุคคลเผด็จการ”¹⁸² ดังนั้น ในสายตาของพุทธทาสภิกขุแล้ว แม้แต่ระบบราชาธิปไตยที่ปกครองแบบเผด็จการก็ตาม แต่หากว่าเป็นการเผด็จการโดยธรรมที่มุ่งจะทำให้ประโยชน์ทั้งหมดจะตกเป็นของประชาชนและไม่ได้ตกเป็นของผู้ดำเนินงานหรือผู้ปกครองแล้ว ท่านก็ถือว่าเป็นประชาธิปไตยได้เช่นกัน

ผู้วิจัยมองว่าแนวคิดทางการเมืองหลักๆ ของพุทธทาสภิกขุได้สิ้นสุดสมบูรณ์ลงที่ธรรมบรรยายชุด *ศีลธรรมกับเยาวชน* ดังนั้น การเทศนาหรือบรรยายเกี่ยวกับการเมืองของท่านนับไปจากนี้ไปจะเป็นส่วนปลีกย่อยหรือการขยายความหรือการเน้นย้ำในแนวคิดที่ได้กล่าวไปแล้วทั้งสิ้น โดยผู้วิจัยได้รวบรวมมาแสดงไว้ดังต่อไปนี้ ในวันที่ 5 ธันวาคม พ.ศ. 2520 พุทธทาสภิกขุได้แสดงธรรมบรรยายก่อนเริ่มพิธีเฉลิมพระชนมพรรษาเรื่อง *สมเด็จพระมหามิตรพระราชสมภาร ผู้เป็นเอกอัครศาสนูปถัมภกแห่ง*

¹⁸⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 451.

¹⁸¹ เรื่องเดียวกัน.

¹⁸² เรื่องเดียวกัน, หน้า 452.

ประเทศไทย ความตอนหนึ่งได้กล่าวถึงระบบสมมติราชา กล่าวคือ เมื่อมนุษย์มาอยู่รวมกันมากขึ้นจนเกิดปัญหาต่างๆ ถึงยุคหนึ่งมนุษย์ทนอยู่ไม่ได้จึงได้เลือกบุคคลมาเป็นหัวหน้า (โดยการเลือกนั้นเป็นไปโดยความสมัครใจหรือจะเรียกว่าเป็นความจำเป็นบังคับก็ได้¹⁸³) สำหรับการบังคับบัญชาและขจัดสิ่งเลวร้ายที่เกิดขึ้นในสังคม จนประชาชนเอ่ยปากออกมาด้วยความรู้สึกในจิตใจว่า “พอใจ พอใจ” ซึ่งพุทธทาสภิกขุอธิบายว่าคำว่าพอใจนี้ก็คือคำว่า ราชา นั่นเอง และท่านได้เน้นย้ำว่าการที่จะต้องมีผู้นำหรือการจะต้องมีจุดศูนย์รวมนั้นถือได้ว่าเป็นเจตนารมณ์ของธรรมชาติ ดังในระบบสุริยจักรวาลหรือสัตว์ฝูงตามธรรมชาติ ท่านได้กล่าวถึงความหมายของธรรมิกราชาว่าหมายถึงพระราชาที่สามารถบังคับบัญชาได้ โดยใช้วิธีการแบบเผด็จการ แต่เป็นไปโดยธรรมะ ด้วยความถูกต้อง ด้วยความรัก ด้วยความเมตตา¹⁸⁴ สิ่งที่จะต้องตั้งข้อสังเกตคือท่านกล่าวในที่นี้ว่าเผด็จการโดยธรรมนั้นจะต้องเป็นไปโดยสันติ “ความหมายของคำว่า ธรรมิกราชา มีอยู่ว่า เผด็จการโดยธรรม แต่ไม่ต้องเลือดตกยางออก เพราะว่าอำนาจของธรรมมันไม่ต้องทำให้เลือดตกยางออก แล้วก็ทำไปได้อย่างรวดเร็ว และเฉียบขาดที่สุด”¹⁸⁵

ในปาฐกถาทางวิทยุวันที่ 17 กันยายน พ.ศ.2521 พุทธทาสภิกขุได้บรรยายเรื่อง *ธรรมะในฐานะลัทธิการเมือง* ท่านได้ยกความหมายของการเมืองตามทัศนะของท่านที่ว่าการเมืองคือการทำหน้าที่เพื่อให้โลกนี้เป็นอยู่อย่างผาสุก โดยไม่ต้องใช้อำนาจ แต่เป็นการใช้สติปัญญาทำความเข้าใจซึ่งกันและกันในหมู่สัตว์ทั้งหลาย โดยต้องตระหนักว่าสิ่งมีชีวิตล้วนจะต้องมีหน้าที่ที่จะต้องกระทำเพื่อให้สามารถอยู่กันอย่างผาสุก (ซึ่งเป็นธรรมะในความหมายที่สาม) ในปาฐกถาครั้งนี้ท่านยังตั้งข้อสังเกตว่าทุกศาสนามีหลักเหมือนกันคือทุกคนเป็นเพื่อนเกิด แก่ เจ็บ ตายด้วยกัน จะเน้นไปที่ผู้อื่นมากกว่าตัวเอง สอนให้รักผู้อื่นยิ่งกว่าตนเอง ซึ่งสำหรับท่านแล้ว นั่นก็คือ ลักษณะของสังคมนิยมโดยมีพระเจ้าหรือพระธรรมเป็นสิ่งสูงสุด¹⁸⁶

ในวันที่ 9 เมษายน พ.ศ.2526 พุทธทาสภิกขุได้แสดงธรรมบรรยายเรื่อง *ฟ้าสว่างทางประชาธิปไตย* โดยเหตุที่ท่านใช้คำว่า “ฟ้าสว่าง” ก็เนื่องมาจากท่านเห็นว่าระบบประชาธิปไตยนั้น “มัน

¹⁸³ พุทธทาสภิกขุ. 2550. พระราชา กำลังเพื่อความชนะอย่างสูงสุดทุกชนิด. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: อุษากการพิมพ์, หน้า 21.

¹⁸⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 35.

¹⁸⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 37.

¹⁸⁶ พุทธทาสภิกขุ. 2525. ศีลธรรมกลับมา (รวมปาฐกถาธรรมทางวิทยุ ชุดลอยปทุมอันดับที่ 7) พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: สอนอศุมมูลนิธิ, หน้า 53-69.

มีดมิด”¹⁸⁷ และจะทำให้ทั้งโลกมีดมิดเพราะประชาธิปไตยเป็นระบบที่กำลังครองโลกอยู่ ใจความสำคัญของธรรมบรรยายครั้งนี้ก็คือ การทำให้ประชาธิปไตยมีศีลธรรมเป็นรากฐาน โดยจะต้องไม่ปล่อยให้แต่ละคนสามารถใช้กิเลสได้อย่างเสรี และจะต้องคำนึงถึงความหมายของศีลธรรมที่ว่าศีลธรรมคือปัจจัยแห่งสันติภาพ นอกจากนี้ ท่านยังได้ย้ำเรื่องการใช่วิธีการเผด็จการว่าหมายถึงการกระทำอย่างเฉียบขาดและถูกต้อง ดังนั้น เผด็จการ จึงเป็นวิธีการที่เป็นกลางที่สามารถจะนำไปใช้ได้ ส่วนจะส่งผลดีหรือไม่ขึ้นอยู่กับผู้ที่นำไปใช้ ตัวอย่างเช่น พ่อแม่เผด็จการกับลูก ก็สามารถจะนำไปสู่ผลดีได้ เป็นต้น

ธรรมเทศนาเรื่อง *การเมืองเรื่องศีลธรรม*¹⁸⁸ (อบรมคณะนักเรียนการเมืองของกองทัพภาคที่ 4 วันที่ 6 สิงหาคม พ.ศ.2526 ณ โรงแรมทรสพทางวิญญูณ) พุทธทาสภิกขุกล่าวว่าทั้งศาสนาและการเมืองต่างก็มีความมุ่งหมายไปที่สันติภาพของมนุษย์และต่างก็เป็นการกระทำที่ “ไม่ต้องใช้อาชญา” เช่นเดียวกัน ดังนั้น ศาสนาและการเมืองจึงสามารถจะอำนวยประโยชน์แก่กันและกัน ผู้วิจัยเห็นว่าการเทศนาครั้งนี้เผยให้เห็นทัศนะของพุทธทาสภิกขุในเรื่องวิธีการในการปกครองได้เป็นอย่างดี นั่นคือ ท่านเห็นว่า การใช้อารุธยอมไม่ใช่ความมุ่งหมายของทั้งศาสนาและการเมือง “เว้นแต่จำเป็นหรือการเมืองที่ไม่บริสุทธ์มันต้องใช้อารุธหรืออาชญา”¹⁸⁹ แต่ถ้าหากเป็นการเมืองในความหมายที่แท้จริงก็ต้องใช้ “วิธีที่ไม่นองเลือด”¹⁹⁰

ท่านอธิบายว่าการเมืองที่บริสุทธ์นั้นจะต้องประกอบไปด้วยศีลธรรม โดยศีลธรรมสำหรับท่านนั้นแปลว่า “เครื่องทำความปรกติ หรือ เหตุแห่งความปรกติ”¹⁹¹ ดังจะพบว่าเมื่อมนุษย์คนแรกปรากฏขึ้นมาในโลกและเปลี่ยนสภาพการดำรงชีพจากเดิมที่อาศัยอยู่ในป่ามาเป็นมนุษย์ที่มีความรู้และอาศัยอยู่ในเมือง และเมื่อจำนวนคนยิ่งมากเข้าก็จะพบว่ายิ่งประสบปัญหาการเบียดเบียนในรูปแบบต่างๆ เป็นต้นว่า การลักขโมย การเอารัดเอาเปรียบ ซึ่งถือได้ว่าสังคมนั้นไม่มีความเป็นปรกติหรือสภาวะไร้ศีลธรรม ดังนั้น จึงต้องมีวิธีการในการจัดการกับปัญหาดังกล่าวที่เรียกว่า politics และผู้ที่จัดการกับปัญหาดังกล่าวทุกคนนั้นก็นับได้ว่าเป็น “นักการเมือง” (เหตุนี้เอง พุทธทาสภิกขุจึงมองว่าพระพุทเจ้ายอมถือตนเป็นนักการเมืองได้เพราะเป็นผู้ที่สร้างสันติสุขและความปรกติแก่สังคมโดยที่ไม่ต้องใช้อาชญา

¹⁸⁷ พุทธทาสภิกขุ. 2538. *ฟ้าสว่างทางประชาธิปไตย*. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, หน้า 8.

¹⁸⁸ พุทธทาสภิกขุ. 2551. *การเมืองเรื่องศีลธรรม*. ใน *พุทธศาสนา ปีที่ 76 เล่ม 3 (ส.ค.-ต.ค.)*. ไซยา: กองตำรา คณะธรรมทาน.

¹⁸⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 46.

¹⁹⁰ เรื่องเดียวกัน.

¹⁹¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 47.

“พระองค์เกิดมาเพื่อประโยชน์แก่มหาชนทั้งเทวดาและมนุษย์”¹⁹² ซึ่งแนวคิดต่างๆ เหล่านี้สามารถจะพบเจอได้ใน *ธรรมะกับการเมือง* ทั้งสิ้น)

การจัดสังคมให้เป็นปกตินั้นจะต้องจัดทั้งในส่วนของ “เทวดาและมนุษย์” ซึ่งท่านอธิบายว่า เทวดาก็คือ “ผู้ที่ไม่รู้จักเหน็ดเหนื่อย” ขณะที่มนุษย์ก็คือ “ผู้ที่ยังต้องคลุกคลีกับเหน็ดเหนื่อย”¹⁹³ ฉะนั้นแล้ว เทวดาจึงเปรียบได้กับกลุ่มคนร่ำรวยหรือกลุ่มนายทุนที่มีทรัพย์สินมาก ส่วนมนุษย์นั้นเปรียบได้กับกรรมกรและแรงงานที่ยังคงต้องใช้กำลังแรงงานอยู่ ซึ่งในสังคมที่ไม่ได้จัดอย่างถูกต้องตามความหมายของการเมืองนั้น คนทั้งสองกลุ่มนั้นย่อมเกิดความขัดแย้งถึงขั้นที่อาจเกิดเป็นสงคราม ทั้งนี้เป็นเพราะว่าทั้ง “เทวดาและมนุษย์” ต่างก็ยังไม่หมดไปจากกิเลส (โลภ โกรธ หลง) พุทธอีกอย่างได้ว่า ทั้งนายทุนและกรรมกรต่างก็ยังคงมีความเห็นแก่ตัวอยู่ด้วยกันทั้งสองฝ่าย

พุทธทาสภิกขุขยายความว่านายทุนในปัจจุบันแตกต่างไปจากเศรษฐีในครั้งพุทธกาล เนื่องจากผู้ที่เป็นเศรษฐีนั้นจะไม่ประกอบไปด้วยความเห็นแก่ตัวและจะเล็งดูเหล่าข้าทาสบริวารที่มาอยู่อาศัยเพื่อช่วยกันทำงานร่วมกัน และเมื่อได้ผลตอบแทนมาแล้ว เศรษฐีก็จะนำมาเป็นทุนในการตั้งโรงงานและดำเนินการสงเคราะห์ผู้ยากไร้ต่อไป ในขณะที่คนยากจนในสมัยพุทธกาลนั้นก็แตกต่างจากแรงงานหรือกรรมกรในยุคปัจจุบัน เนื่องจากเป็นผู้ที่ยอมรับสภาพของตนเองว่ามีกรรมที่กำหนดให้เขาจะต้องทำงานไปตามสภาพตน คนยากจนจึงไม่ไปแก่งแย่งกับคนที่ร่ำรวย ดังนั้น การดำรงอยู่ระเบียบทางสังคมเป็นไปได้ก็เพราะมีเศรษฐีที่พร้อมจะช่วยเหลือ ด้วยเหตุนี้ พุทธทาสภิกขุจึงกล่าวว่าสันติภาพของสังคมหรือของโลกจะต้องมาจากความรักความเมตตา ไม่ได้มาจากการทำสงครามหรือใช้กำลังอำนาจต่อสู้กัน

ท่านได้อธิบายถึงธรรมะในความหมายที่สามว่าธรรมะคือหน้าที่ ดังนั้น คนยากจนก็ต้องยอมรับสภาพที่เป็นอยู่ว่านั่นเป็นสิ่งที่มีความยุติธรรมแล้วและตัวเขาก็จะต้องเพียรพยายามตั้งใจทำการงานของตน “ถ้าเขาเชื่อเรื่องกรรมก็ยอมรับ ทุกคนบูชาหน้าที่เป็นสิ่งที่ประเสริฐ”¹⁹⁴ ดังนั้น การที่มนุษย์เกิดมาไม่เท่าเทียมกันจึงเป็นสิ่งที่เป็นไปตามกฎของธรรมชาติและมนุษย์จะต้องปฏิบัติตามกฎดังกล่าว ท่านกล่าวว่ามนุษย์ต้องทำหน้าที่เพื่อที่จะเลี้ยงชีวิตให้อยู่รอดได้ ไม่ต่างไปจากสัตว์เดรัจฉานที่จะต้องทำหน้าที่เพื่อให้อยู่รอดชีวิตอยู่ได้เช่นกัน “ต้นไม้ก็ต้องทำตามหน้าที่ตน หากไม่ทำแล้วมันต้อง

¹⁹² เรื่องเดียวกัน, หน้า 48.

¹⁹³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 49.

¹⁹⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 52.

ตาย”¹⁹⁵ ดังนั้น มนุษย์ทุกคนจะต้องมีธรรมชาติคือหน้าที่ที่มีความเหมาะสมแก่ตน กล่าวคือ อาจจะเป็น ชาวนา อาจจะเป็นชาวสวน อาจจะเป็นพ่อค้า อาจจะเป็นข้าราชการ แต่ละคนจะต้องมีหน้าที่และ จะต้องยอมรับว่าคนแต่ละคนนั้นจะมีความสามารถที่เหมือนกันไม่ได้ “เราจะเหมาะที่เป็นชาวนาหรือ พ่อค้าหรือข้าราชการก็ต้องยอมรับสภาพ แล้วยินดีทำหน้าที่เพราะหน้าที่คือธรรมชาติคือสิ่งประเสริฐ สำหรับคนนั้น”¹⁹⁶ การอธิบายของท่านในประเด็นดังกล่าวถูกวิพากษ์วิจารณ์อย่างมากเพราะมี นักวิชาการหลายท่าน เช่น สุวัทธิ ศิวรักษ์, ประเวศ วะสี ต่างก็มองว่าพุทธทาสภิกขุไม่ได้ให้ความสำคัญกับการปรับเปลี่ยนโครงสร้างหรือระบบที่เอื้อต่อการสร้างความเป็นธรรมขึ้นในสังคม การเมือง¹⁹⁷

ในปาฐกถาธรรมทางวิทยุวันที่ 17 มิถุนายน พ.ศ. 2527 พุทธทาสภิกขุได้แสดงเรื่อง *เรามีสิ่งชัก นำให้ศาสนาคุ้มครองชาติ ชาติดีที่มีมหากษัตริย์ทำหน้าที่ชักนำ* โดยท่านได้กล่าวถึงความสำคัญของ สถาบันชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์ โดยเปรียบเทียบว่าประเทศชาติเปรียบเสมือนร่างกาย ศาสนา เปรียบเสมือนจิตใจ พระมหากษัตริย์เปรียบเสมือนระบบประสาทที่ทำให้เกิดความสัมพันธ์อย่างแน่นแฟ้นระหว่างกายกับจิตใจ โดยการจะเป็นสถาบันได้นั้นจะต้องเป็นสิ่งที่ตั้งอยู่อย่างแน่นแฟ้นมั่นคงใน หัวใจคน¹⁹⁸ ในตอนท้าย พุทธทาสภิกขุได้ตั้งคำถามถึงสถาบันที่สี่ รัฐธรรมนูญ ว่าแน่นแฟ้นพอจะเป็น สถาบันหรือยัง ถ้าเป็นแล้วทำไมยังมีการแก้ไขกันจนนับครั้งไม่ถ้วน นอกจากนี้ท่านยังตั้งข้อสังเกตถึง หลักการประการของคณะราษฎรที่เป็นรากฐานของรัฐธรรมนูญนั้น ในเสาทั้งหกต้นไม่มีศีลธรรมหรือ ศาสนา¹⁹⁹ แต่ไม่ว่าจะมีอะไรเปลี่ยนแปลงท่านขอให้พระมหากษัตริย์ภายใต้รัฐธรรมนูญสามารถทำ หน้าที่ของพระองค์ในการนำศาสนามาคุ้มครองชาติได้ และนี่เป็นอีกครั้งหนึ่งที่ท่านแสดงท่าที สนับสนุนระบบการปกครองแบบธรรมราชา

¹⁹⁵ เรื่องเดียวกัน.

¹⁹⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 53.

¹⁹⁷ โปรดดู อรรถศรี งามวิทยาพงศ์, บรรณานิการ. 2530. สนทนาธรรมกับนักคิดชาวพุทธที่สวนโมกข์.

กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 9-13.

¹⁹⁸ พุทธทาสภิกขุ. 2550. พระราชดำรัสเพื่อความชนะอย่างสูงสุดทุกชนิด. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: อุษาก การพิมพ์, หน้า 5.

¹⁹⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 11.

ผู้วิจัยพบว่าพุทธทาสภิกขุได้แสดงความเห็นในเชิงปกป้องระบบกษัตริย์ให้ดำรงอยู่คู่กับสังคมไทยในอีกหลายครั้ง อย่างเช่น ในปาฐกถาเรื่อง *คุณธรรมของผู้ผู้นำ*²⁰⁰ (ปาฐกถาธรรมเนื่องในวันเฉลิมพระชนมพรรษา 5 ธันวาคม พ.ศ.2529) พุทธทาสภิกขุได้อธิบายถึงความหมายของ “ระบอบประชาธิปไตยที่มีพระมหากษัตริย์เป็นประมุข” ท่านอธิบายว่า ประมุข นั้นแปลว่าผู้นำ (ป แปลว่า ทั้งหมดทั้งสิ้น มุ-ข แปลว่า หน้า จึงแปลว่าอยู่ข้างหน้าทั้งหมดทั้งสิ้น) ในกรณีของประเทศไทยที่มีระบอบประชาธิปไตยอันมีพระมหากษัตริย์เป็นผู้นำ การเป็นผู้นำของพระมหากษัตริย์จะต้องเป็นการนำทั้งสามฝ่าย หนึ่ง ฝ่ายวัตถุประสงค์คือการนำในการดำรงชีวิต ผู้นำจะต้องจัดกระทำในปัจจัยที่เป็นหลักสำคัญในการดำรงชีวิตให้เกิดเป็นประโยชน์อย่างสมบูรณ์²⁰¹ สอง ฝ่ายจิต คือการมีจิตใจที่เข้มแข็งในการที่จะนำไปให้เกิดการดำรงชีวิตหรือดำรงความเป็นชาติที่มีความถูกต้องสำหรับการดำรง สาม ฝ่ายวิญญาน หมายถึง การนำในทางสติปัญญาที่ถูกต้องแก่เหตุการณ์อย่างใดอย่างหนึ่ง

ในลักษณะรูปแบบการนำของกษัตริย์นั้นท่านได้แบ่งออกเป็น หนึ่ง การนำในลักษณะที่เป็นจุดศูนย์รวมของ “กำลังกายกำลังใจกำลังสติปัญญา” ในการแก้ไขปัญหา²⁰² ซึ่งโดยทั่วไปแล้วจะดำรงอยู่อย่างกระจัดกระจายในสังคม, สอง การนำในลักษณะที่เป็นศูนย์ในการประสานความแตกแยกของผู้คนในสังคม และ สาม การนำในลักษณะเป็นศูนย์รวมการพัฒนา เพื่อให้มีความเจริญอย่างเท่าทันแก่สถานการณ์และยุคสมัย สี่ การนำในลักษณะเป็นศูนย์รวมในการต่อสู้กับอุปสรรคต่างๆ และศัตรู ห้า การนำในลักษณะเป็นจุดศูนย์รวมของการพิทักษ์ศาสนาในฐานะองค์ศาสนูปถัมภก ห้า การนำในลักษณะเป็นศูนย์รวมแห่งการเสียสละ หก การนำในลักษณะเป็นศูนย์รวมการดำรงอยู่ของชาติอย่างมั่นคง เจ็ด การนำในลักษณะเป็นศูนย์รวมแห่งการอยู่อย่างมีที่เคารพ และสุดท้าย แปด การนำในลักษณะเป็นศูนย์รวมแห่งการรักษาอุดมคติของชาติ²⁰³ (ผู้วิจัยยังพบว่าตลอดปี พ.ศ.2530 พุทธทาสภิกขุได้แสดงปาฐกถาธรรมทางวิทยุเรื่อง *การตามรอยพระยุคลบาทโดยทศพิทธราชธรรม* โดยบรรยายทั้งสิ้น 12 ครั้งด้วยกัน ใจความสำคัญคือการเสนอให้ประชาชนทั่วไปนำเอาหลักธรรมของพระราชามาเป็นแนวทางในการดำเนินชีวิตของตน และนอกจากจะมีการอธิบายความหมายของหลักธรรมและผลอันเกิดจากการปฏิบัติตามหลักธรรมแต่ละข้อแล้ว ในปาฐกถาดังกล่าวพุทธทาสภิกขุยังได้กล่าวถึง

²⁰⁰ พุทธทาสภิกขุ. 2543. *คุณธรรมของผู้ผู้นำ*. ใน *พุทธศาสนา ปีที่68 เล่มที่4* (พ.ย.-ธ.ค.). ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ.

²⁰¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 3.

²⁰² เรื่องเดียวกัน, หน้า 4.

²⁰³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 8.

ความเป็นมาและความหมายของ ราชา อีกด้วย²⁰⁴ ซึ่งเป็นไปในลักษณะเดิมตามที่ท่านได้เคยอธิบายมาแล้ว)

การเมืองเรื่องโพธิสัตว์²⁰⁵ (ปาฐกถาธรรมทางวิทยุ 21 เมษายน พ.ศ.2534) แนวคิดเรื่องนี้นั้นปรากฏอยู่ใน *ธรรมะกับการเมือง* อย่างชัดเจน โดยเฉพาะในส่วนข้อเสนอนะแก่นักการเมือง ปาฐกถาในครั้งนี้จึงเป็นการขยายความแนวคิดดังกล่าวอีกครั้งหนึ่ง พุทธทาสภิกขุอธิบายว่า “พระโพธิสัตว์” ก็คือผู้ที่ปฏิบัติได้อย่างถูกต้องตามกฎหมายของธรรมชาติ กล่าวคือ ผู้ที่เป็นพระโพธิสัตว์จะมองเห็นว่าทุกคนในสากลจักรวาลนั้นเป็นเสมือนมนุษย์คนเดียวกัน ไม่มีใครเป็นศัตรูกับใคร ไม่มีฝ่ายใดที่เป็นฝ่ายตรงข้ามกับตัวเอง ดังนั้น พระโพธิสัตว์ “จึงรักชีวิตทุกชีวิต” ซึ่งการกระทำเช่นนั้นย่อมถือเป็นความต้องการของธรรมชาติที่มีเจตจำนงในการสร้างสรรพชีวิตให้ดำรงอยู่ร่วมกันอย่างสันติและสามารถจะถือเป็นอุดมคติของการเมืองที่แท้จริงได้ ฉะนั้น ท่านจึงเห็นว่าไม่ว่าใครก็ตามหากมีจิตในลักษณะเช่นนั้นย่อมจะเรียกได้ว่า “โพธิสัตว์”

พุทธทาสภิกขุได้กล่าวถึงอุดมคติของพระโพธิสัตว์ที่นักการเมืองควรจะยึดถือเป็นแบบอย่างนั้นคือ “การรักผู้อื่นโดยไม่ได้รักยิ่งกว่าตัว” ด้วยเหตุนี้ พระโพธิสัตว์จึงสามารถที่จะยอมตายเพื่อประโยชน์แก่ผู้อื่นและจะต้องพยายามลดละความเห็นแก่ตัวของตนอยู่ตลอดเวลา ท่านกล่าวว่า นักการเมืองที่สละประโยชน์ส่วนตนเพื่อประโยชน์ของมหาชนอย่างพระโพธิสัตว์นั้นจะเป็น “ยอดนักการเมืองโดยธรรมชาติ” และหากกระทำเช่นนั้นได้แล้วอุดมคติของพระโพธิสัตว์จะเข้าไปครอบงำสัตยาตญาณที่เต็มไปด้วยอวิชชาของมนุษย์ “ครอบงำสัตยาตญาณอย่างสัตว์...โพธินี้แปลว่าฉลาด ย่อมครอบงำความโง่ได้”²⁰⁶

เมื่อนักการเมืองสามารถจะยึดถืออุดมคติจนกลายเป็นพระโพธิสัตว์แล้ว รัฐสภาที่ย่อมจะกลายเป็น “รัฐสภาของโพธิสัตว์” ซึ่งจะประกอบไปด้วยสัตบุรุษผู้ซึ่งมีธรรมที่เรียกว่า “สัปปุริสธรรม” คือ เป็นผู้รู้เหตุ, รู้ผล, รู้ตน, รู้ประมาณ, รู้กาล, รู้วิธี, รู้บุคคล” ท่านเห็นว่าสภาเช่นนั้นจะเป็นสภาที่เยือกเย็นและบริสุทธิ์สะอาด อย่างไรก็ตาม ในอีกแง่หนึ่ง ท่านอธิบายว่าธรรมะของโพธิสัตว์นั้นมีลักษณะ

²⁰⁴ โปรดดู พุทธทาสภิกขุ. 2549. *การตามรอยพระยุคลบาทโดยทศพิชราชธรรม*. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.

²⁰⁵ พุทธทาสภิกขุ. 2547. *การเมืองเรื่องโพธิสัตว์*. ใน *พุทธศาสนา ปีที่72 เล่ม4* (พ.ย.-ธ.ค.). ไชยา: กองตำรา คณะธรรมทาน.

²⁰⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 7.

เหมือนกับกรรมของพรหม อันได้แก่ เมตตา, กรุณา, มุทิตา, อุเบกขา และ “พระโพธิสัตว์ท่านสามารถเป็นอยู่อย่างต่ำแต่ทำอย่างสูง”²⁰⁷ ดังที่ท่านได้ยกตัวอย่าง มหาตมะคานธี เป็นต้น

ผู้วิจัยพบว่าการแสดงทัศนะทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุที่ได้รับการเผยแพร่สู่สาธารณะในวงกว้างครั้งสุดท้ายนั้นปรากฏอยู่ในธรรมบรรยายเรื่อง *การเมืองที่แก้ปัญหาโลกได้-นรกที่มีอยู่ในระบอบประชาธิปไตย*²⁰⁸ (พฤษภาคม พ.ศ.2535) อันเป็นธรรมบรรยายที่แสดงในช่วงที่สังคมไทยเกิดวิกฤตการณ์ทางการเมืองที่เรียกว่า เหตุการณ์พฤษภาทมิฬ โดยพุทธทาสภิกขุได้อธิบายย้ำอีกครั้งหนึ่งว่า แท้จริงแล้ว การเมืองนั้นก็คือธรรมะในความหมายหนึ่ง เพราะคำว่า “ธรรม” ในภาษาบาลีหรือในภาษาไทยมีความหมายสื่ออย่างด้วยกัน กล่าวคือ ธรรมะในความหมายที่หนึ่ง คือ ตัวธรรมชาติทั้งหลายจะเป็นธรรมชาติที่มีปรากฏการณ์หรือไม่มีปรากฏการณ์ก็ได้ ในความหมายที่สอง คือ กฎของธรรมชาติที่ใดที่มีธรรมชาติ (ธรรมะในความหมายที่หนึ่ง) ที่นั้นย่อมจะต้องมีกฎของธรรมชาติคุมอยู่ หรือพูดอีกอย่างว่า ธรรมชาติทั้งหลายย่อมจะเกิดขึ้นและเป็นไปตามกฎธรรมชาติ ธรรมะในความหมายที่สาม คือ หน้าที่อันถูกต้องตามกฎธรรมชาติ ซึ่งเป็นหน้าที่ที่สิ่งมีชีวิตจะต้องประพฤติปฏิบัติให้ถูกต้องไปตามกฎธรรมชาติ (ธรรมะในความหมายที่สอง) ส่วนธรรมะในความหมายที่สี่ คือ ผลที่ได้จากการปฏิบัติหน้าที่ไปตามกฎนั้นๆ โดยรวมทั้งผลที่เกิดขึ้นในทางโลกและในทางธรรม²⁰⁹

พุทธทาสภิกขุเสนอว่าการเมืองนั้นเป็นธรรมะในความหมายที่สาม (ซึ่งเกี่ยวข้องกับธรรมะในความหมายอื่นด้วย) นั่นคือ การมีและการทำหน้าที่ตามกฎของธรรมชาติ โดยสิ่งมีชีวิตทั้งหลายจะต้องมีหน้าที่ในการประพฤติให้ถูกต้องตามกฎของธรรมชาติ ทั้งนี้เพื่อความอยู่รอดและความผาสุกของตัวเอง และเผ่าพันธุ์มนุษย์ ท่านได้กล่าวถึงนิยามการเมืองที่ว่า “การเมืองคือการทำหน้าที่เพื่อให้โลกนี้เป็นอยู่อย่างผาสุกโดยไม่ต้องใช้อาชญา”²¹⁰ การเมืองที่แท้จะต้องเป็นการสร้างสันติภาพโดยที่ไม่ต้องใช้ อาชญา แต่ต้องใช้สติปัญญาในการทำความเข้าใจระหว่างมนุษย์ด้วยกันและทำความเข้าใจกันระหว่างมนุษย์กับสิ่งมีชีวิตอื่นๆ เพื่อให้สามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างเป็นผาสุก²¹¹

²⁰⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 9.

²⁰⁸ พุทธทาสภิกขุ. 2535. *การเมืองที่แก้ปัญหาโลกได้-นรกที่มีอยู่ในระบอบประชาธิปไตย*. หนังสือที่ระลึกในโอกาสที่สวนโมกขพลารามมีอายุครบ 60 ปี และ วันเลิกอายุท่านอาจารย์สวนโมกข์ 27 พฤษภาคม. กรุงเทพฯ.

²⁰⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 3.

²¹⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 3.

²¹¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 4.

นอกจากนี้ ในปาฐกถาดังกล่าวท่านยังได้พูดถึงแนวคิด “การเมืองของพระเจ้า”²¹² อันเป็นแนวคิดที่ปรากฏอยู่ใน *ธรรมะกับการเมือง* อีกครั้งหนึ่ง พร้อมกับอธิบายว่าหากธรรมะคือกฎของธรรมชาติแล้ว ย่อมจะเข้าใจได้ว่ากฎของธรรมชาตินั้นย่อมดำรงอยู่ก่อนสิ่งใดทั้งหมด เพราะเป็นสิ่งที่ทำให้สภาวะธรรมชาติทั้งหลายปรากฏเกิดขึ้นด้วย กฎธรรมชาติจึงสามารถเทียบได้กับพระเจ้า ซึ่งคำว่า “พระเจ้า” ตามความเข้าใจโดยทั่วไปแล้วจะมีความหมายไปถึงผู้สร้างโลก ผู้ควบคุมโลก และผู้ทำลายโลก ซึ่งไม่ต่างไปจากกฎธรรมชาติที่มีอำนาจและความสามารถเช่นนั้น เหตุนี้เอง การเมืองจึงเป็นสิ่งที่ต้องเป็นไปตามกฎธรรมชาติหรือพูดอีกอย่างว่าต้องทำไปตามกฎเกณฑ์ของพระเจ้าจึงจะสามารถเรียกได้ว่าเป็น “การเมืองบริสุทธิ” ดังนั้น หากมนุษย์ประพฤติไปตามกฎของ “พระเจ้า” แล้วก็ย่อมจะทำให้เกิดสันติภาพในสังคมได้ (นอกจากนี้ ท่านยังได้อุปมาเปรียบเทียบให้เห็นภาพว่า ธรรมชาติทั้งหลายเป็นดังกายของพระเจ้า ตัวกฎของธรรมชาติเป็นดังจิตของพระเจ้า หน้าที่ตามกฎธรรมชาตินั้นก็คือพระประสงค์หรือข้อเรียกร้องของพระเจ้า และผลที่เกิดจากหน้าที่นั้นก็คือผลที่พระเจ้าประทานมาให้²¹³)

ท่านตั้งข้อสังเกตว่าในทุกศาสนาจะมีหลักสำคัญที่ตรงกันอย่างหนึ่ง นั่นคือ การให้ศาสนิกชนตระหนักรู้ว่าทุกคนเป็นเพื่อนเกิดแก่เจ็บตายด้วยกัน “ทุกศาสนาจะเน้นไปที่ผู้อื่นยิ่งกว่าตนเองเช่นให้รักผู้อื่นยิ่งกว่าตน” ซึ่งสำหรับท่านแล้วนัยดังกล่าวก็คือนัยความหมายของคำว่า “สังคมนิยม” ดังนั้น ท่านจึงพูดว่าทุกศาสนาจึงมี “วิญญาณแห่งสังคมนิยมและมีพระเจ้าเป็นยอดสุด”²¹⁴ สังคมนิยมตามแบบของศาสนาของแต่ละศาสนาจึงเป็นสังคมนิยมที่ประกอบด้วยธรรมะและเป็นไปเพื่อประโยชน์ของคนโดยที่ไม่ต้องใช้อาชญาแต่อย่างใด ซึ่งท่านเรียกชื่อต่างๆ กัน เช่น “สังคมนิยมตามแบบของพระเจ้า” หรือ “ธรรมมิกสังคมนิยม” หรือ “ลัทธิการเมืองของพระเจ้าและมีพระเจ้าเป็นยอดสุดของลัทธิการเมืองชนิดนี้” เป็นต้น²¹⁵ ด้วยเหตุนี้เอง ท่านจึงเห็นว่าธรรมะในฐานะเป็นลัทธิการเมืองก็คือธรรมะในฐานะที่เป็นหน้าที่ตามธรรมชาติ โดยมีกฎของธรรมชาติเป็น “พระเจ้า” และเป็น “ยอดสุดของนักการเมือง” ซึ่งหากมนุษย์สามารถกระทำเช่นนั้นแล้ว “การเมืองก็จะเป็นของพระเจ้า”²¹⁶

²¹² เรื่องเดียวกัน, หน้า 6.

²¹³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 7.

²¹⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 8.

²¹⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 9.

²¹⁶ เรื่องเดียวกัน.

ในปาฐกถาครั้งสุดท้ายเกี่ยวกับการเมืองของท่านนี้ พุทธทาสภิกขุได้พูดถึงความสำคัญของคนดี ดังจะพบว่าในหัวข้อ *นรกที่มีอยู่ในระบอบประชาธิปไตย* พุทธทาสภิกขุกล่าวว่ปัญหาที่เกิดขึ้นในโลกนั้นอยู่ที่การขาดคนดี หากสังคมที่ปกครองภายใต้ระบบประชาธิปไตยประกอบด้วยคนไม่ดีแล้วก็ย่อมจะกลายเป็นระบบที่เปิดโอกาสให้มีการรวมกลุ่มกันกระทำการที่ไม่ดี ดังนั้นคำพูดที่ว่าประชาธิปไตยเป็นของประชาชน เพื่อประชาชน โดยประชาชน นั้น แม้จะเป็นคำพูดที่ไพเราะแต่ก็แฝงความอันตรายไว้อย่างยิ่ง เพราะถ้าหากประชาชนเป็นคนไม่ดีแล้ว ระบบประชาธิปไตยก็สามารถจะ “พลิกโลกให้กลายเป็นนรก”²¹⁷ ได้ในทันที การแสดงทัศนะทางการเมืองครั้งสุดท้ายของท่านจึงจบลงที่การเสนอให้คนในสังคมเป็นคนดี

สรุปภาพรวมของบท

เมื่อมองในแง่ของพัฒนาการแล้ว จะเห็นได้ว่าความคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุในช่วงแรกนั้นไม่ได้มีรูปแบบเป็นการเสนอแนวคิดทางการเมืองอย่างเป็นระบบ แต่เป็นการหยิบยืมคำศัพท์หรือแนวความคิดหรือหลักการของระบบการเมืองใดระบบการเมืองหนึ่งมาเป็นเครื่องจูงใจให้พุทธบริษัทสามารถเข้าใจในสาระของพุทธธรรม ตัวอย่างเช่น การอธิบายว่าพุทธศาสนานั้นเป็นประชาธิปไตยแก่คนทุกชนชั้นและเป็นประชาธิปไตยที่จะนำมาซึ่งสันติภาพ หรือ การยกตัวอย่างในเรื่องความเสมอภาคว่าการอุปสมบทในพุทธศาสนานั้น ไม่ว่าผู้ที่มาอุปสมบทจะเป็นขอทาน กรรมกร กษัตริย์ พ่อค้า พราหมณ์ ฯลฯ เมื่อเข้ามาในพระธรรมวินัยแล้วก็ล้วนแต่มีความเสมอภาคกัน ไม่มีคนจากวรรณะใดจะได้อภิสิทธิ์เหนือวรรณะอื่น เป็นต้น สิ่งที่น่าสังเกตคือในช่วงแรกพุทธทาสภิกขุแทบจะไม่ได้วิพากษ์วิจารณ์ระบบการปกครองแบบประชาธิปไตยและไม่ได้กล่าวถึงระบบสังคมนิยมแต่อย่างใด (ซึ่งต่างจากงานในช่วงหลัง) ในระยะต่อมาพบว่าท่านเริ่มที่จะต่อต้านกับวัฒนธรรมแบบวัตถุนิยมและแนวคิดแบบปัจเจกชนนิยม (ซึ่งในหลายครั้งท่านกล่าวว่า เป็นสิ่งที่มาพร้อมกับวัฒนธรรมตะวันตก) เนื่องจากท่านเห็นว่าจะทำให้มนุษย์สามารถกระทำไปตามกิเลสของตนเองได้อย่างเสรีและลุ่มหลงอยู่ในวัตถุนครกระทั่งมีความคิดว่าวัตถุคือทุกอย่างของชีวิตและสามารถแก้ไขปัญหาทั้งหมดของมนุษย์ได้ หลังจากนั้นพุทธทาสภิกขุได้เริ่มกล่าวถึงแนวคิด “สังคมนิยม” โดยท่านได้เสนอแนวคิดเรื่องการไม่เอาส่วนเกิน และ แนวคิดเรื่องการที่มนุษย์จะต้องตระหนักว่าแท้จริงแล้วทุกคนล้วนเป็นเพื่อนร่วมทุกข์เกิด

²¹⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 17.

แก่เจ็บตายในห้วงสังสารวัฏด้วยกันทั้งสิ้น ฉะนั้น จึงควรที่จะช่วยเหลือกันมากกว่าที่จะเอาเปรียบซึ่งกันและกัน เป็นต้น

ในระยะต่อมา ท่านได้เริ่มพูดถึงการปรับระบบศีลธรรมให้เข้ากับระบบเศรษฐกิจและการเมืองในยุคปัจจุบัน ดังจะพบว่างานนิพนธ์ในช่วงกลางจวบจนถึงช่วงปลายล้วนเป็นการต่อยอดให้เห็นแนวความคิดสำคัญของท่าน นั่นคือ การเมืองคือธรรมะ ธัมมิกสังคมนิยม การเมืองคือธรรมะในความหมายที่สาม (การทำหน้าที่) และ การเมืองคือระบบศีลธรรม ซึ่งจะเห็นได้ว่าการอธิบายแนวคิดทางการเมืองของท่านในช่วงระยะเวลาดังกล่าวมีความเป็นระบบมากขึ้น ท่านได้กล่าวถึงการเมืองที่ปรากฏอยู่ในสภาวะธรรมชาติ นิยามความหมายของการเมือง คุณสมบัติของผู้ปกครอง จุดมุ่งหมายของการเมือง แนวทางและตัวอย่างการจัดระบบการเมือง พร้อมกับวิพากษ์วิจารณ์ระบบการเมืองที่ปรากฏอยู่ในสังคมโลกปัจจุบัน นอกจากนี้ แนวคิดที่ปรากฏอยู่เสมอก็คือท่านได้กล่าวถึง “พระเจ้า” และบทบาทของ “พระเจ้า” ในฐานะนักการเมืองสูงสุด, ความเกี่ยวพันระหว่าง “พระเจ้า” และกิจกรรมทางการเมืองของมนุษย์ ไปจนถึงการเสนอแนวคิดที่ว่ามนุษย์ทุกคนต้องเป็น “นักการเมืองของพระเจ้า” เป็นต้น ส่วนในช่วงวิกฤติการณ์ทางการเมืองหลายครั้งนั้นอาจตั้งข้อสังเกตได้ว่าธรรมเทศนาเกี่ยวกับการเมืองของท่านมุ่งจะทำความเข้าใจในเรื่องแนวคิดและแนวทางการเคลื่อนไหวทางการเมืองของเยาวชน นิสิต นักศึกษา ปัญญาชน และพยายามชี้ให้เห็นถึงความสำคัญของสถาบันชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์ และความคิดทางการเมืองของท่านในช่วงปลายนั้นส่วนใหญ่แล้วจะเป็นการพูดถึงแนวคิด “การเมืองของพระเจ้า” , การทำหน้าที่ของมนุษย์อันเป็นธรรมะในความหมายที่สาม และเน้นย้ำไปที่การเสนอให้ทุกคนเป็นคนดีและไม่เห็นแก่ตัว

ศูนย์วิทยทรัพยากร
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บทที่ 4

ความเข้าใจและข้อกังขาที่มีต่อความคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุ

ในบทนี้ ผู้วิจัยได้รวบรวมความคิดเห็น คำอธิบาย ทศนะ ความเข้าใจ และข้อถกเถียง ของ บรรดานักวิชาการ นักเคลื่อนไหวทางสังคม พระสงฆ์ ฯลฯ ในยุคสมัยต่างๆ ที่สนใจและศึกษาความคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุ ทั้งในแง่ของการนำเอาความคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุไปใช้อธิบายปรากฏการณ์และสภาพปัญหาของสังคมการเมืองในยุคปัจจุบัน การเสนอแนะทางออกและเสนอทางเลือกรูปแบบใหม่ๆ แก่สังคม การตีความความคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุใหม่เพื่อสร้างความเข้าใจที่ชัดเจนยิ่งขึ้น การเสนอแนวทางการทำความเข้าใจในความคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุจากมุมมองใหม่ รวมถึงการปรับความคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุเพื่อนำมาปฏิบัติได้จริงกับสภาพการณ์ของสังคมในยุคปัจจุบัน

การนำเสนอในที่นี้จะเป็นการรวบรวมและแสดงให้เห็นถึงความเหมือนและความแตกต่างระหว่างทศนะของบุคคลต่างๆ เหล่านั้นผ่านประเด็นสำคัญ ที่ปรากฏในแนวคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุ โดยผู้วิจัยจะนำเสนอจากประเด็นที่เป็นกรอบแนวคิดใหญ่ในเชิงหลักการก่อนแล้วจึงลงไปสู่ประเด็นย่อยๆ ที่เกี่ยวข้องกับรายละเอียดในเชิงปฏิบัติรวมทั้งสิ้น 8 ประเด็น ได้แก่ **ประเด็นที่ 1 ศิลธรรมกับการเมือง** ผู้วิจัยจะได้นำเสนอความเข้าใจและข้อสงสัยของนักวิชาการและผู้ที่ศึกษางานของพุทธทาสภิกขุภายใต้ข้อถกเถียงที่ว่าคำสอนเกี่ยวกับการเมืองของพุทธทาสภิกขุนั้นเป็นเรื่องที่เกี่ยวกับการเมืองจริงหรือไม่ หรือแท้จริงแล้วเป็นเพียงแค่การสอนเกี่ยวกับหลักการทางศีลธรรมมากกว่า **ประเด็นที่ 2 สถานะของธัมมิกสังคมนิยม** ผู้วิจัยจะได้นำเสนอความเห็นของบุคคลต่างๆ ในประเด็นที่ว่าธัมมิกสังคมนิยมสามารถจะถือเป็นระบบการเมืองการปกครองอย่างหนึ่งที่มีทฤษฎีรองรับอย่างมั่นคง หรือแท้จริงแล้วธัมมิกสังคมนิยมเป็นเพียงแค่ปฏิกริยาของนักคิดฝ่ายพุทธคนหนึ่งที่ได้ต่อบกับแนวคิดจากตะวันตกอย่างเสรีนิยมประชาธิปไตยและสังคมนิยมคอมมิวนิสต์โดยที่ไม่ได้มีหลักการหรือทฤษฎีที่สามารถจะอธิบายได้อย่างชัดเจน **ประเด็นที่ 3 ผู้ปกครอง** ผู้วิจัยพบว่ามี การแสดงความเห็นและถกเถียงกันอย่างกว้างขวางถึงแนวคิดเรื่องผู้ปกครองในระบบการเมืองแบบธัมมิกสังคมนิยมของพุทธทาสภิกขุ ทั้งในเรื่องการได้มาซึ่งผู้ปกครอง การตรวจสอบคุณธรรมของผู้ปกครอง การถ่วงดุลอำนาจของผู้ปกครอง หรือ การปรับเปลี่ยนตัวผู้ปกครองในกรณีที่เกิดความบกพร่องผิดพลาด ฯลฯ โดยผู้วิจัยจะได้นำมาเสนอไว้ ณ ที่นี้ **ประเด็นที่ 4 ความรุนแรงและวิธีการแบบ**

เผด็จการ เป็นประเด็นสืบเนื่องกับเรื่องผู้ปกครองและเป็นอีกประเด็นหนึ่งที่มีการถกเถียงกันอย่างกว้างขวาง เนื่องจากหากมองไปที่นิยามการเมืองของพุทธทาสภิกขุที่มีความมุ่งหมายว่าต้องการจะจัดการเมืองให้เป็นไปโดยปราศจากอาชญา (ซึ่งผู้ที่ศึกษางานพุทธทาสภิกขุมักจะตีความว่าหมายถึงการจัดการปกครองโดยไม่ใช้ความรุนแรง) ทว่าบางครั้งพุทธทาสภิกขุกลับกล่าวว่าผู้ปกครองสามารถใช้อำนาจเผด็จการในการกำจัด “คนที่เกเร” ได้ ดังกรณีพระเจ้าอโศกมหาราช เป็นต้น ดังนั้น จึงทำให้เกิดการตั้งข้อสงสัยจากบุคคลต่างๆ ในเรื่องของการใช้ความรุนแรง **ประเด็นที่ 5 ส่วนเกินและการจัดการส่วนเกิน** ผู้ที่ศึกษาแนวคิดของท่านส่วนใหญ่มักจะเข้าใจว่าการไม่บริโภคส่วนเกินคือลักษณะของระบบการเมืองแบบสังคมนิยมที่ท่านเสนอ ทว่ามีคำวิพากษ์วิจารณ์อย่างมากว่าพุทธทาสภิกขุกลับไม่ได้อธิบายหรือให้รายละเอียดว่าจะจัดการกับส่วนเกินที่เกิดจากการผลิตได้อย่างไร อีกทั้งยังไม่มีกลไกอะไรที่จะทำให้ผู้ที่ครอบครองส่วนเกินสละส่วนเกินนั้นไปให้กับสังคมส่วนรวม ซึ่งผู้วิจัยจะได้นำเสนอข้อวิจารณ์เหล่านั้น **ประเด็นที่ 6 การแก้ปัญหาที่ปัจเจกบุคคล** ข้อเสนอสำคัญอย่างหนึ่งของพุทธทาสภิกขุก็คือหากมนุษย์แต่ละคนเป็นคนดีแล้วสังคมนั้นก็ย่อมจะดีตามไปเอง จึงทำให้ผู้ที่ศึกษางานของท่านเกิดข้อสงสัยว่าคำสอนเกี่ยวกับการเมืองของท่านนั้นแท้จริงแล้วอาจเป็นเพียงคำสอนศีลธรรมในระดับปัจเจกบุคคลเท่านั้น **ประเด็นที่ 7 การนำไปปฏิบัติได้จริง** ผู้ที่ศึกษางานของพุทธทาสภิกขุส่วนหนึ่งมองว่าธัมมิกสังคมนิยมนั้นอาศัยเพียงผู้ปกครองที่ดีเพียงคนเดียว ย่อมไม่สามารถจะแก้ไขปัญหาหรือดำเนินนโยบายของรัฐให้สำเร็จและมีประสิทธิภาพได้ ดังนั้น ในสายตาของพวกเขาแล้ว ธัมมิกสังคมนิยมจึงขาดระบบ สถาบัน กลไก การทำงานบางอย่างมารองรับในการนำเอานโยบายไปปฏิบัติเพื่อให้เกิดผลที่เป็นรูปธรรมและประสิทธิภาพ เป็นต้น และ **ประเด็นที่ 8 แนวทางในการสร้างธัมมิกสังคมนิยม** ผู้วิจัยจะได้แสดงให้เห็นถึงทัศนะของผู้ที่ศึกษางานของพุทธทาสภิกขุที่เห็นต่างกันในเรื่องรูปแบบของธัมมิกสังคมนิยม ซึ่งมีบางคนมองว่าแนวทางที่พุทธทาสภิกขุได้กล่าวไว้ยังไม่เพียงพอที่จะสร้างให้เกิดธัมมิกสังคมนิยมได้ จำเป็นจะต้องนำเอาหลักการระบอบอื่นมาใช้ควบคู่กันไปด้วย เป็นต้น โดยผู้วิจัยจะได้นำเสนอรายละเอียดของแต่ละประเด็นดังต่อไปนี้

1 ความเข้าใจและข้อสงสัยใน “ศีลธรรมกับการเมือง”

ผู้ที่ศึกษางานของพุทธทาสภิกขุหลายท่านได้ตั้งข้อสงสัยว่าการเทศนาหรือการบรรยายธรรมเกี่ยวกับการเมืองของพุทธทาสภิกขุนั้นเป็นการพูดถึงการเมืองที่ปรากฏอยู่ในโลกแห่งความเป็นจริงหรือไม่ หรือแท้จริงแล้วเป็นการกล่าวถึงการเมืองในแง่ของหลักการทางศีลธรรมมากกว่า การตั้งข้อสงสัยดังกล่าวสะท้อนให้เห็นสมมติฐานที่ว่าการเมืองกับธรรมะนั้นเป็นคนละเรื่องกันและไม่สามารถที่จะกลายเป็นเรื่องเดียวกันได้เลย ดังนั้น เราจึงไม่สามารถจะนำเอาเนื้อหาสาระจากการเทศนาเกี่ยวกับ

การเมืองของพุทธทาสภิกขุมาใช้ในโลกแห่งการเมืองได้จริง ในประเด็นนี้ อ.อโนทัย ได้อธิบายไว้ในหนังสือ ใช้ธรรมะกับการเมือง ว่า “มนุษย์จะต้องระลึกถึงความจริงอยู่เสมอว่าไม่มีอะไรในจักรวาลที่ไม่ใช่เรื่องของศีลธรรมและไม่มีอะไรที่ไม่เกี่ยวข้องกับเรื่องของศีลธรรม”¹ (ซึ่งสอดคล้องกับธรรมในความหมายที่หนึ่งของพุทธทาสภิกขุ) ดังนั้นแล้ว ระบบการเมืองที่แท้ก็คือระบบศีลธรรมอย่างหนึ่ง ส่วนระบบการเมืองแบบธัมมิกสังคมนิยมในทัศนะของพุทธทาสภิกขุก็คือระบบการเมืองที่ประกอบไปด้วยศีลธรรม ซึ่ง อ.อโนทัย ยังมองไปไกลว่าระบบการเมืองดังกล่าวสามารถที่จะอยู่ในรูปของศาสนาก็ได้ ทั้งนี้เนื่องจากว่าภาวะสูงสุดและภาวะเต็มรูปของศีลธรรมนั้นก็คือศาสนา ฉะนั้น ธัมมิกสังคมนิยมจึงสามารถจะอยู่ในรูปของศาสนาได้²

ความเข้าใจของ อ.อโนทัย นั้นไม่ต่างไปจาก วีระ สมบูรณ์ โดยวีระได้วิเคราะห์หนังสือ ธรรมะกับการเมือง ของพุทธทาสภิกขุและตั้งข้อสังเกตไปถึงช่วงเวลาทีพุทธทาสภิกขุแสดงธรรมบรรยายในชุดธรรมะกับการเมืองว่าเป็นช่วงเวลาที่ตั้งคมไทยมีความขัดแย้งทางการเมืองอย่างสูง ดังนั้น การทำความเข้าใจในเนื้อหา ทฤษฎี และแนวทางการปฏิบัติต่างๆ ของพุทธทาสภิกขุ หรือแม้แต่การพิจารณา คำศัพท์ต่างๆ ทีพุทธทาสภิกขุเลือกใช้จึงต้องคำนึงถึงบริบททางสังคมดังกล่าว³ โดยวีระได้หยิบยกคำกล่าวของพุทธทาสภิกขุที่ว่า ‘ทุกคนเป็นนักการเมืองโดยความรู้สึก’ มาอธิบายว่า สำหรับพุทธทาสภิกขุแล้ว การเมืองเป็นเรื่องที่ทุกคนจะต้องให้ความสนใจและการเมืองจะต้องไม่แยกขาดไปจากศีลธรรม ดังนั้น พุทธบริษัทจึงควรจะต้องมองการเมืองในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของความสัมพันธ์ของมนุษย์ในโลก เพราะในฐานะที่เราเป็นมนุษย์คนหนึ่งในโลกก็ย่อมจำเป็นที่จะต้องสนใจเรื่องของโลกที่เกี่ยวข้องกับตัวเรา ดังนั้น คนทุกคนรวมไปถึงพระสงฆ์เองก็ต้องเข้ามาเกี่ยวกับการเมืองในความหมายนี้ ด้วยเหตุนี้ วีระจึงกล่าวว่าพุทธทาสภิกขุได้ “ขยายพื้นที่สำหรับการเมืองให้กว้างขวางออกไป”⁴ กล่าวคือ ท่านได้ดึงเอาการเมืองออกมาจากการผูกขาดของนักการเมืองหรือของรัฐบาล เนื่องจากท่านเห็นว่าความเป็นมนุษย์ที่มีความรู้สึกนึกคิดก็คือรากฐานของการเมือง ไม่ใช่เป็นเรื่องของผู้ที่ดำรงตำแหน่งทางการเมืองหรือกุมอำนาจรัฐแต่เพียงเท่านั้น

นอกจากนี้ พุทธทาสภิกขุยังได้เสนอว่าศีลธรรมถูกละเลยเป็นอย่างมากในทางการเมือง ซึ่งเห็นได้อย่างชัดเจนจากการเมืองระหว่างประเทศ เนื่องจากอำนาจของประเทศมหาอำนาจได้ขยายตัว

¹ อ.อโนทัย. 2549. ใช้ธรรมะกับการเมือง. งานค้นคว้าธรรมะและชีวิตท่านพุทธทาส ชุดที่2 เล่มที่3 วาระฉลอง 100 ปีท่านพุทธทาส. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ, หน้า 227.

² เรื่องเดียวกัน, หน้า 230.

³ วีระ สมบูรณ์. 2550. ธรรมะกับการเมืองของพุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ประพันธ์สาส์น, หน้า 15.

⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 19.

กอดัน และบีบคั้นประเทศเล็กๆ จนประเทศเหล่านั้นไม่มีอิสรภาพในการตัดสินใจเกี่ยวกับความเป็นธรรมหรือความยุติธรรมทางการเมืองได้ หรือที่พุทธทาสภิกขุเรียกว่า “ภาวะจำเป็นต้องทิ้งธรรม” ซึ่งวีระได้เทียบเคียงลักษณะดังกล่าวว่าไม่ต่างจากวรรณกรรมเรื่องสามก๊กที่ผู้นำทางการเมืองต่างก็พร้อมที่จะละเมิดศีลธรรมเพื่อช่วงชิงความได้เปรียบและชัยชนะทางการเมือง ดังนั้น พุทธทาสภิกขุจึงได้เสนอให้มีอิสรภาพในการใช้สติปัญญาในการแสวงหาความหมายของการเมืองที่ต่างไปจากความหมายของการเมืองในลักษณะที่ไร้ศีลธรรมซึ่งเป็นที่เข้าใจกันโดยทั่วไป โดยหยิบยกกาลามสูตรมาเป็นหลักในการนำตัวเองออกจากความเป็นทาสทางสติปัญญา ดังนั้น พุทธทาสภิกขุจึงเสนอว่า “การที่จะยึดถือในอุดมการณ์ทางการเมืองแบบใดแบบหนึ่งจึงไม่ควรไปยึดถืออย่างหลับหูหลับตา”⁵ แต่เราควรมีอิสรภาพในการรวบรวมมาวินิจฉัย, มีอิสรภาพในการวินิจฉัย, มีอิสรภาพในการเลือก และมีอิสรภาพในการปฏิบัติ

ด้วยเหตุนี้เอง พุทธทาสภิกขุจึงได้เสนอให้มองความหมายของการเมืองอย่างสอดคล้องกับความหมายของธรรมะตามความเข้าใจของท่าน กล่าวคือ “การเมืองเป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติทั้งหลาย, การเมืองอยู่ภายใต้กฎธรรมชาติเช่นเดียวกับสิ่งทั้งหลาย, การเมืองเป็นหน้าที่ที่มนุษย์จะต้องปฏิบัติ และการเมืองย่อมได้รับผลตามที่ปฏิบัติ การเมืองจึงไม่ได้เป็นไปอย่างเลื่อนลอยและไม่ใช่ว่าผลประโยชน์ของใครของมัน”⁶ และได้นิยามความหมายของการเมืองว่าการเมืองคือระบบการจัดหรือการกระทำเพื่อคนจำนวนมากจะอยู่กันโดยปราศจากปัญหาโดยไม่ต้องใช้อำนาจ ซึ่งวีระเห็นว่านิยามดังกล่าวสอดคล้องกับแนวคิดของท่านที่เสนอว่าการเมืองเป็นเรื่องของมนุษย์ทุกคน นั่นคือ ไม่ได้เป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับรัฐ รัฐบาล หรือนักการเมืองโดยเฉพาะ แต่เป็นเรื่องที่ทุกคนจะต้องเข้ามาเกี่ยวข้องด้วยในทุกด้าน ส่วนการที่พุทธทาสภิกขุกล่าวว่า “โดยไม่ต้องใช้อำนาจ” นั้น วีระตีความว่าหมายถึงการไม่ใช้ความรุนแรงในทุกรูปแบบ ดังนั้น จึงสะท้อนให้เห็นว่าพุทธทาสภิกขุเชื่อว่าการเมืองและศีลธรรมนั้นสามารถเป็นเรื่องเดียวกันได้

ส่วน Donald K. Swearer ได้อธิบายถึงความหมายของ “ศีลธรรม” ตามแนวคิดของพุทธทาสภิกขุว่าศีลธรรมเป็นสภาวะปกติซึ่งดำรงอยู่ในสภาวะธรรมชาติ เพราะในสภาวะดังกล่าวเราไม่สามารถจะแยกแยะความแตกต่างเรื่องระหว่างเรื่องทางโลก (โลกียะ) กับเรื่องเหนือโลก (โลกุตตระ) ได้อย่างเด็ดขาด ซึ่งหากเปรียบเทียบเป็นอุณหภูมิลแล้ว Swearer กล่าวว่าสภาวะปกติก็จะหมายถึงสภาวะสภาพอากาศที่ไม่ร้อนและไม่หนาวจนเกินไปหรืออาจหมายถึงความสมดุลแห่งธรรมชาติที่สรรพสิ่ง

⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 30.

⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 39.

สามารถอยู่ในที่อันเหมาะสมและสัมพันธ์กับทุกสิ่ง ดังนั้น ศีลธรรมจึงเป็นเรื่องของสภาวะธรรมชาติ และเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับสภาวะปกติ (หรือที่เรียกกันว่าธรรมชาติ) ซึ่งนัยดังกล่าวแสดงว่าแนวคิดของ พุทธศาสนิกชนไม่ได้สุดโต่งไปทางใดทางหนึ่งแต่จะถือเป็นภาวะที่สมดุล⁷

โดย Swearer มองว่าแนวความคิดเกี่ยวกับศีลธรรมนั้น เมื่อถูกนำไปใช้ในระดับสังคมแล้วจะมีความสอดคล้องกับสิ่งที่พุทธศาสนิกชนเรียกว่า “การเมืองระดับจิตวิญญาณ” กล่าวคือ ศีลธรรมจะเป็นเสมือน “ตุ้มถ่วงระหว่างปัจเจกบุคคลแต่ละคนให้ทำงานเพื่อผลประโยชน์ของคนทั้งหมดไม่ใช่ทำทุกอย่างเพื่อประโยชน์ของตนเอง”⁸ ระเบียบสังคมที่เกิดจากศีลธรรมจะเป็นเสมือน “กระจกเงาของความสมานฉันท์แห่งธรรมชาติ”⁹ และเป็นระบบสังคมนิยมภายใต้การควบคุมดูแลซึ่งกันและกัน หรืออีกนัยหนึ่งก็คือเป็นความเอาใจใส่ต่อเพื่อนมนุษย์ตามแบบอย่างของพระโพธิสัตว์ ผู้อุทิศตนเพื่อประโยชน์สุขของผู้อื่น และ Swearer ยังขยายความต่อว่า เมื่อเป็นดังนี้แล้ว เราจึงเข้าใจได้ว่าประชาชนในประเทศทุนนิยมทั้งหลายมักจะเต็มไปด้วยความเห็นแก่ตัวเนื่องจากไม่รู้จักภาวะสมดุลแห่งธรรมชาติ ดังนั้น ภาวะการทำงานของเขาจึงไม่มีความสัมพันธ์กับสภาวะแท้จริงของสรรพสิ่งและทำให้การพัฒนาทางวัตถุก้าวหน้ากว่าการพัฒนาทางจิตใจอย่างไม่สมดุล

เสรี พงศ์พิศ อธิบายว่าแนวคิดเรื่องธรรมะคือการเมืองของพุทธศาสนิกชนนั้นไม่ได้เป็นเรื่องที่จะทำความเข้าใจได้ง่าย แม้ผู้คนทั่วไปจะมองว่าแนวคิดของพุทธศาสนิกชนไม่ใช่ความคิดที่มีความสลับซับซ้อน ซึ่งการมองอย่างฉาบฉวยเช่นนั้น เสรีเห็นว่าอาจจะทำให้เกิดความเข้าใจผิดได้โดยง่าย เพราะแท้จริงแล้วพุทธศาสนิกชนมักจะเริ่มต้นนำเสนอความคิดโดยการวิเคราะห์ไปที่ตัวภาษา รากศัพท์ และการพยายามตีความให้เข้ากับสถานการณ์และยุคสมัย โดยท่านจะยึดความหมายดั้งเดิมเป็นหลัก ดังนั้น นิยามและความหมายต่างๆ ที่ท่านนำเสนอขึ้นนั้นจึงตั้งอยู่บนฐานของธรรมทั้งหมดแล้ว นิยามหรือความหมายอื่นๆ ที่นอกเหนือไปจากนั้นจึงผิดไปจากธรรม¹⁰

ดังจะพบว่า ในเรื่องของการเมืองนั้น พุทธศาสนิกชนได้วิเคราะห์ศัพท์คำว่าการเมืองและอ้างไปยังภาษากรีกโบราณแล้วจึงสรุปความหมายว่าการเมืองว่าเป็นการจัดการความเป็นอยู่ของคนจำนวนมากให้หมดปัญหา ความเข้าใจการเมืองของพุทธศาสนิกชนจึงมีลักษณะเฉพาะ เนื่องจากเป็นการ

⁷ โดนัล เค สแวนเนอร์. พุทธศาสนิกชนกับงานปฏิรูปพุทธศาสนาในเมืองไทย. ใน ท่านพุทธทาสในทัศนะของนักวิชาการ. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: แสงรุ่งการพิมพ์, หน้า 25.

⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 26.

⁹ เรื่องเดียวกัน.

¹⁰ เสรี พงศ์พิศ. 2524. ธรรมะกับการเมือง ท่านพุทธทาสกับสังคมไทย. ใน พุทธศาสนิกชนในทัศนะของนักวิชาการ. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: แสงรุ่งการพิมพ์, หน้า 40.

ตีความไปตาม “ภาษาธรรม” ไม่ได้เป็นไปตาม “ภาษาคน”¹¹ การเมืองสำหรับพุทธทาสภิกขุจึงมีความหมายที่ลึกซึ้งถึงขนาดที่ว่าทุกคนต้องเข้าไปมีส่วนร่วมและการเมืองก็ไม่ได้มีความหมายอย่างธรรมดาสามัญที่เข้าใจกัน ดังจะเห็นได้ว่าแม้แต่ระบบของพระธรรมในพุทธศาสนาก็สามารถจะจัดเป็นระบบการเมืองระบบหนึ่งได้เช่นกันเพราะเมื่อการเมืองถูกนิยามเป็นสังคมนิยมที่ทำให้โลกนี้อยู่กันอย่างผาสุกโดยปราศจากอาชญาแล้ว พระสงฆ์ก็สามารถที่จะเข้ามาเกี่ยวข้องกับระบบการเมืองในลักษณะนี้ได้อย่างเต็มที่

ด้วยเหตุนี้ เสรีจึงมองว่าการเสนอภาพการเมืองในอุดมคติของพุทธทาสภิกขุที่ตั้งอยู่บนฐานของธรรมะหรือศีลธรรม กล่าวคือ พุทธทาสภิกขุได้พูดถึงระบบราชาธิปไตย ซึ่งมีพระราชผู้ทรงทศพิธราชธรรมเป็นผู้ปกครอง และถึงแม้ว่าพระราชจะใช้ระบบเผด็จการในการปกครอง แต่ระบบการเมืองดังกล่าวก็สามารถจะถือเป็นธัมมิกสังคมนิยมตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุ ตัวอย่างเช่น ธัมมิกสังคมนิยมในสมัยพระเจ้าอโศกที่พุทธทาสภิกขุอธิบายว่าเป็นสังคมนิยมที่มีพื้นฐานอยู่บนธรรมะจึงสามารถทำให้สังคมนั้นเกิดความสงบสุข เป็นต้น

เสรีอธิบายว่าสาเหตุที่พุทธทาสภิกขุเสนอให้ใช้ “ระบบสังคมนิยม” มากกว่าระบบอื่นๆ ก็เนื่องมาจากความเข้าใจเกี่ยวกับธรรมะและสภาวะธรรมชาติของตัวเอง กล่าวคือ พุทธทาสภิกขุเข้าใจคำว่า “Politics” ว่าหมายถึงปัญหาของคนจำนวนมาก ส่วนคำว่า “สังคมนิยม” สำหรับท่านคือเกี่ยวกับคนมาก เพราะฉะนั้นท่านจึงสรุปว่า “Politics ก็คือสังคมนิยม” เสรีกล่าวว่าแม้ตรรกะดังกล่าวจะง่ายแก่การทำความเข้าใจ “แต่ไม่ได้หมายความว่าตรรกะดังกล่าวไม่มีเหตุผล เพราะท่านโยนไปสู่การวิเคราะห์เรื่องธรรมชาติว่าธรรมชาติอันบริสุทธิ์เท่านั้นเป็นเรื่องของสังคมนิยม ความเป็นธรรมชาตินั้นเป็นความพอดี ไม่มากไป ไม่น้อยไป ไม่มีส่วนเกิน ไม่มีส่วนขาด ไม่มีการกอบโกย ทุกอย่างมีขอบเขตของตนเอง เช่น การมีกระเพาะที่จำกัดเพื่อกินแต่พอดี โดยพุทธทาสภิกขุเรียกนัยความหมายทั้งหมดนี้ว่าเจตนารมณ์ของสังคมนิยม”¹² การเมืองและธรรมะจึงถือเป็นเรื่องเดียวกัน

นอกจากนี้ สำหรับเสรีแล้ว พุทธทาสภิกขุยังได้แสดงให้เห็นว่าศาสนาทั้งหลายล้วนเป็นไปเพื่อกระทำให้สังคมมีความสุขอันเป็นเจตนารมณ์ที่สอดคล้องกับหลักสังคมนิยมด้วย เนื่องจากทุกศาสนาย่อมจะมุ่งทำลายความเห็นแก่ตัวของแต่ละคน เน้นการเห็นแก่ผู้อื่น การไม่เอาเปรียบผู้อื่น ดังนั้น เสรีจึงมองว่า “จุดยืนของพุทธทาสภิกขุอยู่ที่การยืนยันว่าสาเหตุที่แท้จริงของความสับสนวุ่นวายในสังคมล้วนเกิดมาจากการขาดธรรมะและขาดศีลธรรม” ซึ่งภายใต้อุดมการณ์ทางการเมือง

¹¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 39.

¹² เรื่องเดียวกัน, หน้า 58.

โดยเฉพาะเสรีนิยมประชาธิปไตยย่อมเป็นเรื่องง่ายที่มนุษย์จะไม่มีธรรมะเนื่องจากอุดมการณ์ดังกล่าว ไม่ได้มีรากฐานอยู่บนธรรมะและการที่ธรรมะไม่สามารถจะกลายเป็นรากฐานในการจัดระบบสังคม เศรษฐกิจการเมืองได้ก็เนื่องมาจากมนุษย์ยังคงละเมิดศีลธรรมในรูปแบบต่างๆ อย่างมากมาย เช่น การแสวงหาวัตถุ ทรัพย์สินสิ่งของ อำนาจประโยชน์ส่วนตน การใช้อำนาจอย่างไม่เป็นธรรม การคอร์รัปชัน เป็นต้น ดังนั้น จึงต้องแก้ปัญหาโดยการหันกลับไปหาศีลธรรมด้วยการไม่แยกระหว่างการเมืองกับธรรมะ

2 ความเข้าใจและข้อสงสัยใน “สถานะของธัมมิกสังคมนิยม”

ข้อถกเถียงสำคัญเกี่ยวกับแนวคิดธัมมิกสังคมนิยมก็คือธัมมิกสังคมนิยมนั้นเป็นระบบการเมืองการปกครองอย่างหนึ่งที่สามารถอธิบายได้อย่างเป็นเหตุเป็นผลและมีทฤษฎีรองรับอย่างมั่นคง หรือแท้ที่จริงแล้วธัมมิกสังคมนิยมเป็นเพียงแค่ปฏิกิริยาของนักคิดฝ่ายพุทธที่ได้ตอบกับแนวคิดของตะวันตกอย่างเสรีนิยมประชาธิปไตยและสังคมนิยมคอมมิวนิสต์โดยที่ไม่ได้มีหลักการหรือทฤษฎีที่สามารถจะอธิบายได้อย่างชัดเจน ประเวศ วะสี อธิบายในเรื่องนี้ว่าพุทธทาสภิกขุได้นำเสนอแนวคิดธรรมิกสังคมนิยมท่ามกลางกระแสแนวความคิดของลัทธิสังคมนิยม (socialism) ที่กำลังแผ่ขยายเข้ามา มีอิทธิพลและได้รับการกล่าวถึงอย่างมากในสังคมไทยในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่สอง แนวคิดธัมมิกสังคมนิยมของพุทธทาสภิกขุจึงเป็นเสมือนการ “พูดเพื่อเตือน”¹³ ให้ผู้คนในสังคมขณะนั้นระลึกถึงหลักธรรมของพุทธศาสนา ซึ่งการใช้คำว่า “พูดเพื่อเตือน” ในแง่หนึ่งเท่ากับเป็นการยอมรับว่าแนวคิดธรรมิกสังคมนิยมที่พุทธทาสภิกขุเสนอนั้นยังไม่ได้ถูกนำเสนอในฐานะทฤษฎีที่มีความเป็นระบบอย่างชัดเจน กล่าวคือ ธรรมิกสังคมนิยมไม่ได้มีฐานะเป็นระบบการปกครองในรูปแบบหนึ่งและไม่ได้เป็นอุดมการณ์ทางการเมืองอย่างหนึ่งอย่างใด (หรือหากจะมองว่าเป็นระบบการปกครองหรืออุดมการณ์ทางการเมืองก็นับว่ายังขาดความสมบูรณ์อยู่มาก)

ดังนั้น สำหรับประเวศแล้ว แนวคิดธรรมิกสังคมนิยมนั้นจึงเป็นเพียงปฏิกิริยาจากนักคิดฝ่ายพุทธที่พยายามจะตอบโต้กับแนวคิดสังคมนิยมของลัทธิคอมมิวนิสต์แต่เพียงเท่านั้น จึงไม่แปลกแต่อย่างใดที่ประเวศจะเสนอว่าการที่เราจะนำเอาความหมายดั้งเดิมของแนวคิดธรรมิกสังคมนิยมมาใช้ในบริบทสังคมนิยมยุคปัจจุบันนั้นอาจจะทำให้แนวคิดธรรมิกสังคมนิยมมี “ความหมายที่จำกัดอย่างมาก” และด้วยเหตุดังกล่าว ประเวศจึงเสนอให้เรายึดเฉพาะเพียงแค่ว่า “ธรรมิกสังคมนิยม” เป็น

¹³ ประเวศ วะสี. 2538. ธรรมิกสังคมนิยม. ปาฐกถาพุทธทาสภิกขุมหาเถระ ครั้งที่ 1. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 3.

หลัก (โดยตัดคำว่า “นิยม” ออกไป)¹⁴ เพราะจะไม่ทำให้ธรรมมิกสังคมนาเป็นเพียงแนวคิดเชิงอุดมการณ์ทางการเมืองที่ได้ตอบกับลัทธิสังคมนิยมในช่วงสงครามเย็นเท่านั้น แต่จะมีนัยความหมายและสามารถที่จะนำไปใช้ได้กว้างขวางมากกว่า

Donald K. Swearer เห็นตรงกับประเวศในเรื่องสถานะของแนวคิดธัมมิกสังคมนิยมว่าเป็นปฏิบัติการของชาวพุทธในแถบเอเชียที่ได้ตอบกับอิทธิพลของลัทธิสังคมนิยมคอมมิวนิสต์ในช่วงสงครามโลกและหลังสงครามโลกครั้งที่สอง¹⁵ โดย Swearer เรียกสกุลแนวคิดที่มีลักษณะคล้ายกับธัมมิกสังคมนิยมซึ่งเกิดขึ้นอย่างมากมายในช่วงเวลาดังกล่าวว่าเป็นแนวคิดแบบ “พุทธสังคมนิยม”¹⁶ โดย Swearer เห็นว่าแนวคิดธัมมิกสังคมนิยมของพุทธศาสนิกชนับเป็นอุดมการณ์ทางการเมืองแบบหนึ่งซึ่งมีลักษณะของอุดมการณ์ทางการเมืองแบบพุทธสังคมนิยมอย่างชัดเจน นั่นคือ เป็นอุดมการณ์ที่สะท้อนถึงอุดมคติตามแนวทางของพุทธศาสนาในเรื่องการผลิตและการกระจายความมั่งคั่งอย่างเท่าเทียมกันตามแบบสังคมนิยมตะวันตก พูดอีกอย่างได้ว่า “แนวคิดแบบพุทธสังคมนิยมอย่างเช่นธัมมิกสังคมนิยมนั้นเป็นการผสมผสานพุทธศาสนาเข้ากับปรัชญาการเมืองในแบบตะวันตก”¹⁷

ดังจะพบได้ว่าในช่วงเวลาดังกล่าวผู้นำทางการเมืองในเอเชียหลายท่านได้เสนอแนวคิดแบบพุทธสังคมนิยม (ซึ่ง Swearer ตั้งข้อสังเกตว่าแต่ละคนล้วนได้รับการศึกษามาจากตะวันตกทั้งสิ้น) ตัวอย่างเช่น บัณฑรนายก นายกรัฐมนตรีที่ใช้นโยบายพุทธนิยมของลังกา, อุนู นายกรัฐมนตรีพม่า หรือ เจ้าสีหนุ ผู้นำกัมพูชา¹⁸ เป็นต้น ซึ่งทำให้เห็นได้ชัดเจนว่าในทางปฏิบัติแล้วพุทธสังคมนิยมจะมีลักษณะเป็นการผสมผสานความรู้สึกลงในเอกลักษณ์ของชาติที่มีพุทธศาสนาเป็นตัวแทนหลักเข้ากับโครงสร้างทางเศรษฐกิจการเมืองในแบบชาติตะวันตก สำหรับกรณีของประเทศไทยนั้น ปฏิเสธไม่ได้ว่าพุทธศาสนิกชนถือเป็นนักคิดฝ่ายพุทธที่มีอิทธิพลมากที่สุดในการเสนอทัศนะแบบพุทธสังคมนิยมภายใต้แนวคิดธัมมิกสังคมนิยม

โดย Swearer กล่าวว่าพุทธศาสนิกชนอธิบายอุดมการณ์ธัมมิกสังคมนิยมโดยการนำเอาหลักปฏิจสุมุปาบาทมาอธิบายถึงสภาวะการพึ่งพาอาศัยกันและกันของสรรพชีวิตในสภาวะดั้งเดิมตามธรรมชาติ ซึ่งในสภาวะดังกล่าวนั้นแต่ละชีวิตจะบริโภคแต่พอเหมาะพอดีและเกื้อกูลต่อสรรพชีวิต

¹⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 4.

¹⁵ ไปรอดู โดนัล เค. สแวร์เกอร์, บรรณานุกรม, 2529. ธัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า (23).

¹⁶ เรื่องเดียวกัน.

¹⁷ เรื่องเดียวกัน.

¹⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า (24).

อื่นๆ โดย “สังคมนิยม” ที่ว่านี่ถือได้ว่าเป็นความปกติตามธรรมชาติ ซึ่งตรงกันข้ามกับความฟุ้งเฟ้อและความเห็นแก่ตัวของสัตว์มนุษย์ที่ปรากฏในสังคมนิยม ดังนั้น Swearer จึงมองว่าธัมมิกสังคมนิยมของพุทธทาสภิกขุจึงเป็นการเสนอให้มนุษย์ควบคุมความทะยานอยากและสัญชาตญาณความเห็นแก่ตัวของตนเองและจะต้องเห็นแก่ส่วนรวม ดังนั้น จึงกล่าวได้ว่าอุดมการณ์ “สังคมนิยม” ของพุทธทาสภิกขุถูกสร้างขึ้นจากความเข้าใจในภาวะปกติที่สอดคล้องกับธรรมสัจจะและเป็นภาวะธรรมชาติของสิ่งต่างๆ

ด้วยเหตุนี้เอง Swearer จึงตั้งข้อสังเกตว่าเมื่อใดที่พุทธทาสภิกขุอธิบายถึงแนวคิดธัมมิกสังคมนิยม ท่านมักจะพยายามอธิบายให้เห็นว่ามนุษย์ในยุคปัจจุบันนั้นห่างไกลจากภาวะสังคมนิยมดั้งเดิมตามธรรมชาติอย่างมาก “ทั้งนี้เนื่องจากว่ามนุษย์ปล่อยให้ตนเองถูกรอบงำด้วยกิเลสตัณหาจนทำให้กระบวนการพัฒนาไปสู่ความเป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์หยุดชะงักและถูกบิดเบือนไป” นอกจากนี้ การยึดถือตัวเองเป็นศูนย์กลางก็ยังทำให้มนุษย์มองไม่เห็นถึงสภาวะธรรมชาติที่แท้จริงของสรรพสิ่งต่างๆ เมื่อเป็นเช่นนี้แล้ว Swearer จึงมองว่าธัมมิกสังคมนิยมของพุทธทาสภิกขุ “เป็นสิ่งที่มียู่แล้วในธรรมชาติของสิ่งต่างๆ มีเนื้อหาสาระที่สอดคล้องกับวิถีของธรรมชาติ ซึ่งเป็นการแสดงถึงศีลธรรมดั้งเดิมของปัจเจกบุคคลและสังคม”¹⁹

ทัศนะในเรื่องนี้ของ Swearer สอดคล้องกับที่ ไพศาล วงศ์วรสิทธิ์ ได้กล่าวไว้ว่า พุทธทาสภิกขุอาศัยรูปแบบการดำรงชีวิตของสิ่งมีชีวิตต่างๆ ในสภาวะธรรมชาติมาเป็นตัวแบบพื้นฐานของแนวคิดธรรมิกสังคมนิยม โดยนำเอาสภาวะและกฎเกณฑ์ของธรรมชาติมาใช้เป็นข้อสนับสนุนคำอธิบาย “(ธัมมิกสังคมนิยม) มีพื้นฐานความคิดว่าธรรมหมายถึงธรรมชาติ กฎธรรมชาติ หน้าที่ตามกฎธรรมชาติ และผลอันเกิดจากหน้าที่ตามกฎธรรมชาติ...พุทธทาสภิกขุเห็นว่าสภาวะที่แท้ของธรรมชาตินั้นมีความเป็นสังคมนิยมในลักษณะที่ว่าทุกสิ่งต่างต้องอาศัยกันและกัน ไม่อาจจะอยู่โดดเดี่ยวได้ หรือแม้แต่เรื่องการไม่กักเก็บส่วนเกินนั้นก็ก็เป็นสิ่งที่สามารถเรียนรู้ได้จากธรรมชาติ”²⁰

สำหรับไพศาล การจะเข้าใจความคิดเรื่องธรรมิกสังคมนิยมของพุทธทาสภิกขุได้นั้นจะต้องเริ่มจากการเข้าใจการเมืองตามนิยามที่ว่า “การเมืองคือการจัดการกระทำเพื่อให้สังคมหรือให้โลกนี้อยู่กันเป็นผาสุก โดยไม่ต้องใช้อำญา” ซึ่งไพศาลตีความว่าความผาสุกที่จะเกิดขึ้นได้ในโลกก็โดยการที่ประชาชนในสังคมนั้นมุ่งไปที่ประโยชน์ของสังคมทำนองเดียวกับการอยู่ร่วมกันของสิ่งมีชีวิตในสภาวะ

¹⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า (41).

²⁰ ไพศาล วงศ์วรสิทธิ์. 2526. ท่านพุทธทาสกับธรรมิกสังคมนิยม. ใน พุทธทาสกับคนรุ่นใหม่เมื่อคนหนุ่มสาวถามถึงรากความเป็นไทย. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 73-74.

ธรรมชาติที่ไม่มุ่งประโยชน์ส่วนตน²¹ (ทว่าระบอบประชาธิปไตยในปัจจุบันกลับมุ่งไปยังประโยชน์ของเอกชนเป็นหลักและให้เสรีภาพแก่ปัจเจกบุคคลในการกระทำไปตามอำนาจกิเลสของตนเอง ซึ่งแตกต่างไปจากระบบธรรมิกสังคมนิยมที่มุ่งประโยชน์ของสังคม) โดยในระบบดังกล่าวทุกคนจะแบ่งปันประโยชน์ของตนเท่าที่ทำได้เพื่อประโยชน์แก่สังคม และจะไม่มีบุคคลใดกอบโกยส่วนเกินไว้เป็นของตน ดังนั้นแล้ว ไม่ว่าจะใครจะมีอำนาจหรือมีกำลังผลิตส่วนเกินได้มากมายเท่าไรก็ควรจะทำให้ส่วนเกินนั้นเป็นไปเพื่อประโยชน์ของสังคม ไพศาลอธิบายว่า สำหรับพุทธทาสภิกขุแล้ว ระบบการเมืองแบบธรรมิกสังคมนิยมเป็นเพียงระบบเดียวที่สามารถทำให้โลกมีสันติภาพและมีความสุขได้อย่างแท้จริง²²

ฉะนั้นแล้ว เราจะเห็นได้ว่าทั้ง Swearer และไพศาลต่างก็มองว่าแนวคิดธัมมิกสังคมนิยมที่พุทธทาสภิกขุเสนอไว้ไม่ได้เป็นแค่ปฏิกิริยาโต้ตอบลัทธิสังคมนิยมคอมมิวนิสต์แต่เพียงอย่างเดียวและไม่ได้เป็นแค่แนวคิดที่ขาดรายละเอียดหรือความมั่นคงในการอธิบาย แต่สามารถจะถือได้ว่าธัมมิกสังคมนิยมเป็นแนวคิดที่มีแก่นแกนและประกอบด้วยเนื้อหาสาระที่ถูกสร้างขึ้นจากความเข้าใจในสภาวะการดำรงอยู่ตามธรรมชาติของสรรพสิ่งและการเข้าสู่สภาวะที่สมบูรณ์แห่งความเป็นมนุษย์ “มองได้ว่า (ธัมมิกสังคมนิยม) เป็นภาวะธรรมชาติของสรรพสิ่ง เป็นภาวะดั้งเดิม เป็นระเบียบในทางจิตใจ สังคม และธรรมชาติ ที่มีการพึ่งพาอาศัยกันและเป็นเหตุปัจจัยกันและโดยนัยนี้ย่อมบ่งถึงความหมายของพุทธธรรมอยู่ในตัว”²³ หรืออาจพูดอีกอย่างได้ว่า ธัมมิกสังคมนิยมเป็นการพูดถึงความจริงตามธรรมชาติ (ธรรมสังจะ) ที่มีอยู่แล้วและเป็นสภาวะดั้งเดิมของระบบการอยู่ร่วมกันของแต่ละสรรพสิ่งรวมทั้งการอยู่ร่วมกันของมนุษย์ด้วย ซึ่ง Swearer เห็นว่าสภาวะดังกล่าวจะมีความเป็น “ระเบียบ” ในแบบหนึ่ง

ดังนั้น การที่พุทธทาสภิกขุได้วิพากษ์แนวคิดและอุดมการณ์ทางการเมืองตะวันตก ไม่ว่าจะ เป็นเสรีนิยมประชาธิปไตย ทูนิเซียนิยม หรือ สังคมนิยมแบบมาร์กซิสม์ ว่าไม่ประกอบด้วยธรรมและยืนอยู่ตรงกันข้ามกับแนวคิดแบบธัมมิกสังคมนิยมนั้นจึงไม่ใช่เป็นเพียงปฏิกิริยาการโต้แย้งในเชิงโวหารวาทะเท่านั้น แต่ท่านได้โต้แย้งด้วยแนวคิดที่พัฒนาขึ้นมาตามความเข้าใจในสภาวะธรรมชาติอย่างเป็นรูปธรรมและมีเหตุผลสอดคล้องกับหลักพุทธธรรม “ธัมมิกสังคมนิยมนั้นเคารพในความแตกต่างของ

²¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 74-75.

²² เรื่องเดียวกัน, หน้า 67.

²³ โดแนล เค. สแวนเนอร์, บรรณานุกรม, 2529. ธัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า (35).

ปัจเจกบุคคลในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของส่วนรวมทั้งหมด แต่ขณะเดียวกันก็ไม่ได้ปล่อยให้เกิดระบบใครมีเอี่ยวสาวได้สาวเอา แต่เป็นพุทธสังคมนิยมที่ตั้งอยู่บนหลักธรรม”²⁴ เป็นต้น

การที่ Swearer และ ไพศาล มองว่าธัมมิกสังคมนิยมเป็นอุดมการณ์ทางการเมืองและเป็นระบบการปกครองอย่างหนึ่งที่เกิดมาจากพื้นฐานทางพุทธธรรมและความเข้าใจต่อสภาวะธรรมชาติ นั้นสอดคล้องกับทัศนะของ เกศแก้ว ขวลิต ที่มองว่าความหมายของการเมืองตามแนวคิดของพุทธทาสภิกขุวางอยู่บนฐานของธรรมะ (ธรรมะทั้งสี่ความหมายตามที่ท่านได้บัญญัติไว้) และชัดเจนว่าธัมมิกสังคมนิยมนั้นจะต้องเป็นระบบการเมืองการปกครองอย่างหนึ่ง เพราะจากนิยามการเมืองของพุทธทาสภิกขุที่ว่า “การเมืองคือระบบของการจัดหรือการกระทำเพื่อให้คนจำนวนมากอยู่กันโดยปราศจากปัญหาโดยไม่ต้องใช้อำนาจ” ทำให้เกศแก้วตีความและเข้าใจว่าการเมืองนั้นเป็นเรื่องเดียวกันกับธรรมะ²⁵

โดยเกศแก้วได้อธิบายถึงลักษณะของระบบการปกครองแบบธัมมิกสังคมนิยมตามความเข้าใจของตนเองว่า พุทธทาสภิกขุได้แบ่งระบบการเมืองออกเป็นสองระบบใหญ่ ได้แก่ หนึ่ง ระบบที่ประโยชน์ตกแก่เอกชนเป็นรายบุคคล และ สอง ระบบที่ประโยชน์ตกเป็นของสังคม ซึ่งธัมมิกสังคมนิยม นั้นจัดอยู่ในประเภทหลัง ส่วนในเรื่องวิธีการในการปกครองนั้นพุทธทาสภิกขุก็ได้แบ่งออกเป็นสองรูปแบบหลัก ได้แก่ วิธีการแบบเผด็จการที่ให้อำนาจการปกครองกับผู้ปกครองจำนวนน้อยและวิธีการแบบประชาธิปไตยที่ให้อำนาจการปกครองกับคนจำนวนมาก ซึ่งเกศแก้วเองเห็นว่าพุทธทาสภิกขุไม่ได้ระบุวิธีการในการปกครองไว้ชัดเจน เพียงแต่กล่าวไว้อย่างกว้างๆ ว่าวิธีการปกครองในระบบธัมมิกสังคมนิยมจะต้องประกอบไปด้วยธรรมเท่านั้น²⁶ ดังนั้น สำหรับเกศแก้วแล้ว ธัมมิกสังคมนิยมจึงหมายถึงระบบการปกครองอย่างหนึ่งที่มุ่งให้ประโยชน์ตกแก่สังคมและเป็นระบบการปกครองที่ประกอบด้วยธรรม

ไม่ต่างไปจาก Donald K Swearer ไพศาล วงศ์วรสิทธิ์ และ เกศแก้ว วงศ์ขวลิต เราจะพบได้ว่า ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์ ก็ได้กล่าวถึงแนวคิดธัมมิกสังคมนิยมของพุทธทาสภิกขุในฐานะแนวคิดทฤษฎีที่มีจุดเริ่มต้นจากการพิจารณาการดำรงอยู่ของสรรพสิ่งในสภาวะธรรมชาติดั้งเดิมเช่นเดียวกัน ซึ่งทวีวัฒน์กล่าวว่า ตามคำอธิบายของพุทธทาสภิกขุแล้ว จะถือได้ว่าในสภาวะธรรมชาติมีความเป็น “สังคมนิยม” ดำรงอยู่อย่างชัดเจน กล่าวคือ สิ่งมีชีวิตทุกชีวิตและทุกชนิดจะผลิตตามความสามารถ

²⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า (41).

²⁵ เกศแก้ว ขวลิต. 2525. แนวคิดท่านพุทธทาสกับการเมือง. ปาจารย์สาร ปีที่ 9 ฉบับที่ 4 (เมษายน) , หน้า 70.

²⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 75.

ของตนและบริโศกไปตามความจำเป็นของตน โดยจะไม่มีสิ่งมีชีวิตชนิดใดที่จะเก็บกักตนส่วนเกินไว้ เพื่อการบริโศกของตนเอง และด้วยความเป็นสังคมนิยมเช่นนี้เอง สรรพสิ่งต่างๆ จึงสามารถดำรงอยู่รอดสืบต่อมาได้จนถึงปัจจุบัน “ธรรมชาติไม่ได้ให้เครื่องมือแก่สิ่งมีชีวิตไม่ว่ารูปแบบใดที่จะใช้สำหรับกักตุนทรัพยากรมากเกินกว่าความจำเป็นในการอยู่รอดและการพัฒนาชีวิต”²⁷ หรือกรณีการโคจรของดวงดาวก็มีความเป็น “สังคมนิยม” อยู่เช่นกันเพราะต้องอาศัยแรงดึงดูดจากดาวดวงอื่นเพื่อให้ตัวมันเองสามารถจะดำรงสภาวะเช่นนั้นอยู่ได้ เป็นต้น

อย่างไรก็ตาม แม้ทิววัฒน์จะมองว่าแนวคิดธัมมิกสังคมนิยมนั้นสามารถจะนับได้ว่าเป็นทฤษฎีทางการเมืองที่พัฒนามาจากการทำความเข้าใจสภาวะธรรมชาติของพุทธทาสภิกขุ แต่ก็พบว่าในตอนท้ายของบทความทิววัฒน์กลับสรุปไปในทำนองเดียวกับประเวศ วะสีว่าแท้ที่จริงแล้วแนวคิดธัมมิกสังคมนิยมเป็นเพียงปฏิกริยาต่ออิทธิพลของตะวันตกในช่วงเวลานั้นและเราไม่สามารถจะนำธัมมิกสังคมนิยมมาอธิบายหรือใช้เป็นแนวทางการปกครองในยุคสมัยปัจจุบันได้เลย “(ธัมมิกสังคมนิยม) เป็นปฏิกริยาที่สะท้อนให้เห็นถึงทัศนะของพุทธศาสนาแนวหนึ่งที่มีต่อความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นอย่างรวดเร็วในเอเชียสมัยใหม่”²⁸

โดยทิววัฒน์ได้ตั้งข้อสังเกตว่าพุทธทาสภิกขุมักจะอ้างกลับไปยังระบบธัมมิกสังคมนิยมที่ปรากฏอยู่ใน “ยุคทอง” ซึ่งเป็นประวัติศาสตร์ในอดีตกาลที่ผ่านมาแล้ว เช่น ในสังคมสมัยพระเจ้าอโศก หรือ ในสังคมสมัยสุโขทัย ด้วยเหตุนี้เองทิววัฒน์จึงมีความเห็นไปในทางเดียวกันกับประเวศว่า หากไม่ได้มีการตีความหรือปรับทฤษฎีธัมมิกสังคมนิยมใหม่ทั้งในระดับโครงสร้างและในทางการเมือง เศรษฐกิจและสังคมแล้ว ก็เป็นเรื่องยากที่จะนำแนวคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุมาใช้อธิบายหรือแก้ปัญหาสังคมการเมืองในยุคปัจจุบันได้ ดังนั้น ทิววัฒน์จึงสรุปว่าแนวคิดธัมมิกสังคมนิยมแบบดั้งเดิมที่พุทธทาสภิกขุได้เสนอไว้นั้นเป็นเสมือน “บทวิพากษ์ทฤษฎีการเมืองหรือเศรษฐกิจสมัยใหม่ที่มาจากตะวันตกด้วยวิธีคิดและสติปัญญาแบบไทย”²⁹ มากกว่าที่จะเป็นแนวคิดทฤษฎีการเมืองที่สามารถจะนำมาใช้ในสังคมสมัยใหม่ได้

อย่างไรก็ตาม ไม่ว่าจะ เป็น ประเวศ, ไพศาล, Swearer, เกศแก้ว หรือ ทิววัฒน์ ต่างก็มีความเชื่อร่วมกันอย่างหนึ่งว่าภายใต้แนวคิดธัมมิกสังคมนิยมนั้น พุทธทาสภิกขุได้นำเอาหลักธรรมะมาใช้ในการเมืองและพยายามที่จะทำให้การเมืองกับธรรมะกลายเป็นเรื่องเดียวกัน แต่ความเชื่อดังกล่าวนี้ถือ

²⁷ ทิววัฒน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์. 2539. พุทธทาสภิกขุกับทฤษฎีธัมมิกสังคมนิยม. วารสารพุทธศาสนศึกษา (พ.ศ.-ส.ศ.), หน้า 31.

²⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 48.

²⁹ เรื่องเดียวกัน.

ได้ว่าตรงกันข้ามกับทัศนะของ แก้วสรร อติโพธิ เป็นอย่างมาก กล่าวคือ แก้วสรรได้ตั้งคำถามถึงแนวคิดธัมมิกสังคมนิยมว่า “แท้ที่จริงแล้วแนวคิดเรื่องธัมมิกสังคมนิยมของพุทธทาสภิกขุนั้นเป็นการกล่าวถึงการเมืองจริงๆ หรือเป็นเพียงการสอนธรรมะในแบบหนึ่งเท่านั้น”³⁰ ซึ่งลักษณะการแบ่งแยกธรรมะกับการเมืองออกจากกันของแก้วสรรในที่นี้ย่อมจะขัดแย้งกับมุมมองของนักวิชาการต่างๆ ที่ได้ยกมากล่าวไว้ข้างต้นเป็นอย่างมาก เพราะต่างก็เข้าใจตรงกันว่าแนวคิดของพุทธทาสภิกขุว่าเป็นการนำเอาธรรมะมาใช้กับการเมืองและระบบการเมือง ดังนั้น การพูดถึงการเมืองจึงเป็นการพูดถึงธรรมะและการพูดถึงธรรมะก็เป็นการพูดถึงการเมือง

โดยแก้วสรรได้ตั้งข้อสังเกตและอธิบายว่าการที่พุทธทาสภิกขุพูดว่า “ธรรมะคือการเมือง” นั้นไม่สามารถจะนำไปสู่สรุปที่ว่าการเมืองกับธรรมะเป็นเรื่องเดียวกันอย่างที่ผู้ศึกษางานของพุทธทาสภิกขุหลายคนเข้าใจ เพราะการขยายขอบเขตทางศีลธรรมของพุทธศาสนาออกไปยังปริมนทลของการเมืองนั้นอาจเป็นการกระทำที่เป็นไปไม่ได้และอาจเป็นการกระทำเช่นที่ไม่ใช่ลักษณะของพุทธศาสนา “ก็ยังเป็นปัญหาอยู่ว่าแท้จริงแล้วท่านหมายถึงอะไรแน่ เพราะหากเรานำเอาความเสมอภาค ความยุติธรรม เสรีภาพ ผนวกเข้าไปในแนวคิดทางศาสนาเพื่อที่จะทำให้พุทธศาสนามีขอบเขตมากไปกว่าศีลธรรมส่วนบุคคลแล้วก็จะเกิดคำถามตามมาว่าการกระทำเช่นนั้นเป็นไปได้แค่ไหน และเมื่อกระทำเช่นนั้นแล้วยังจะถือว่าแนวคิดดังกล่าวเป็นพุทธศาสนาอยู่อีกหรือไม่ หรือว่าเป็นแต่เพียงแค่หลักการทางศีลธรรมเท่านั้น”³¹

เพื่อให้เห็นข้อแตกต่างอย่างชัดเจน แก้วสรรจึงได้เปรียบเทียบแนวคิดสังคมนิยมในทางโลกกับแนวคิด “สังคมนิยม” ของพุทธทาสภิกขุ โดยแก้วสรรกล่าวว่าจะทำให้เรามองเห็นความแตกต่างอย่างชัดเจนและจะทำให้เราสามารถสรุปได้ว่าแนวคิดธัมมิกสังคมนิยมของพุทธทาสภิกขุนั้นไม่สามารถจะเป็นระบบการปกครองหรืออุดมการณ์ทางการเมืองได้เลย กล่าวคือ แนวคิดแบบสังคมนิยมในทางโลก (socialism) จะต้องมีองค์ประกอบอย่างครบถ้วนดังต่อไปนี้ หนึ่ง จะต้องมีการอธิบายพื้นฐานทางศีลธรรมรองรับ นั่นคือ จะต้องอธิบายได้ว่าสิ่งที่ควรจะเป็นหรือสิ่งที่มีค่าหรือสิ่งที่มีความหมายต่อชีวิตมนุษย์นั้นคืออะไรและสังคมนิยมที่ควรจะเป็นนั้นมีลักษณะเป็นแบบไหน มนุษย์ที่มีความสมบูรณ์เต็มความหมายของมนุษย์คืออะไร เป็นต้น สอง สังคมนิยมทางโลกนั้นมีพื้นฐานความเชื่อว่ามีมนุษย์นั้นเป็นเสมือนผ้าขาวและเป็นคนดีโดยธรรมชาติ แต่เพราะสภาพแวดล้อมและเงื่อนไขทางสังคมที่ได้ทำให้

³⁰ แก้วสรร อติโพธิ. 2526. บทวิจารณ์ ใน พุทธทาสกับคนรุ่นใหม่เมื่อคนหนุ่มสาวถามถึงรากความเป็นไทย. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 95.

³¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 97.

ตัวมนุษย์มีความเห็นแก่ตัว ดังนั้น หากต้องการจะแก้ปัญหาสังคมที่เกิดมาจากตัวมนุษย์จึงต้องไปแก้ไขที่สภาพแวดล้อมและเงื่อนไขนั้น สาม สังคมนิยมในทางโลกนั้นจะต้องสามารถวิเคราะห์สภาพสังคมปัจจุบันพร้อมทั้งเสนอหนทางแก้ไขโดยใช้ปรัชญาวัตถุนิยมเชิงประวัติศาสตร์มาอธิบาย และ สี่ แนวคิดสังคมนิยมในทางโลกจะต้องมีทฤษฎีการปฏิบัติเป็นเครื่องมือในการปฏิบัติการ³²

โดยเมื่อนำเอาหลักเกณฑ์ข้างต้นมาเปรียบเทียบกับแนวคิดธัมมิกสังคมนิยมของพุทธทาสภิกขุแล้ว แก้วสรรเห็นว่าองค์ประกอบข้อแรกคือคำอธิบายในเรื่องพื้นฐานทางศีลธรรมนั้นดูจะเป็นองค์ประกอบเพียงข้อเดียวที่พุทธทาสภิกขุได้กล่าวถึงไว้ โดยท่านได้เสนอว่าระบบธัมมิกสังคมนิยมนั้นจะต้องนำเอาธรรมะหรือศีลธรรมเข้าไปไว้ในระบบการเมือง แต่กระนั้น แก้วสรรก็ยังเห็นว่าปัญหาที่เกิดขึ้นก็คือว่าศีลธรรมหรือธรรมะที่พุทธทาสภิกขุกล่าวถึงนั้นจะดำรงอยู่ในลักษณะไหนอย่างไรและจะสังเคราะห์ออกมาเป็นอุดมการณ์ทางการเมืองที่เป็นรูปธรรมพร้อมแนวทางการปฏิบัติที่ชัดเจนได้อย่างไร³³ และเมื่อคำถามในเรื่องต่างๆ ที่กล่าวมาล้วนไม่มีคำตอบที่ชัดเจน จึงทำให้แก้วสรรเข้าใจและสรุปไปว่าแนวคิดเรื่องสังคมการเมืองของพุทธทาสภิกขุนี้ “ออกมาจากวัด ออกจากพระคุณเจ้า”³⁴ ไม่เกี่ยวข้องกับการเมืองในทางโลกโดยตรง

แก้วสรรจึงเชื่อว่าพุทธทาสภิกขุไม่ได้พูดถึงการเมืองโดยใช้ตรรกะในแบบปรัชญาการเมืองของตะวันตก แต่พุทธทาสภิกขุได้แสดงความคิดทางการเมืองออกมาจาก “สมองของท่าน ซึ่งก็คือหัวใจในทางพุทธศาสนา”³⁵ ด้วยเหตุนี้ สังคมนิยมที่พุทธทาสภิกขุกล่าวถึงจึงเป็นเรื่องของปัจเจกบุคคล โดยที่มนุษย์แต่ละคนจะเอื้อเพื่อเอื้อซึ่งกันและกันและกันและกระทำการต่างๆ เพื่อประโยชน์ของสังคม จนในที่สุดแล้วก็จะทำให้เกิดเป็นปรากฏการณ์ทางศีลธรรมของ “สังคมนิยม” ขึ้นมาเอง และที่สำคัญก็คือเมื่อจิตใจของมนุษย์แต่ละคนประกอบไปด้วยธรรมะแล้วก็ไม่จำเป็นต้องมีระบบการบังคับบัญชาทางการเมืองใดๆ ทั้งสิ้น

ดังนั้น แก้วสรรจึงสรุปว่ารูปแบบของสังคมการเมืองในอุดมคติที่พุทธทาสภิกขุพูดถึงนั้นตั้งอยู่บนสมมติฐานที่ว่าเมื่อทุกคนกลายเป็นศาสนิกชนที่มีธรรมะอยู่ในจิตใจแล้ว สังคมการเมืองนั้นๆ ก็จะสามารถดำเนินและเป็นไปอย่าง “สวยงาม”³⁶ ไปเองโดยปริยาย ฉะนั้น เราจึงเข้าใจได้ว่าธัมมิกสังคมนิยมในมุมมองของแก้วสรรนั้นไม่ได้หมายถึงระบบการปกครองในรูปแบบที่เป็นทางการแบบใดแบบ

³² เรื่องเดียวกัน, หน้า 96-97.

³³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 98.

³⁴ เรื่องเดียวกัน.

³⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 99.

³⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 101.

หนึ่ง อีกทั้งไม่ได้เป็นอุดมการณ์ทางการเมืองที่สามารถจะนำมาใช้เป็นแนวทางในการปฏิบัติการและเปลี่ยนแปลงทางการเมืองให้เป็นไปตามเป้าหมายอย่างใดอย่างหนึ่ง แต่แก้วธรรมมองว่าคำสอนเรื่องการเมืองของพุทธทาสภิกขุ นั้นเป็นเพียงหลักธรรมะที่ปัจเจกบุคคลแต่ละคนควรจะยึดถือไว้กำกับและควบคุมตนเอง ซึ่งสุดท้ายแล้วก็ย่อมส่งผลดีต่อสังคมไปโดยปริยาย

ทัศนะดังกล่าวของแก้วธรรมนั้นคล้ายกับทัศนะของ สันติกโรภิกขุ เป็นอย่างมาก เพียงแต่สันติกโรภิกขุได้รับหลักธรรมที่ปรากฏในคำอธิบายของพุทธทาสภิกขุให้สามารถนำมาอธิบายได้อย่างเป็นระบบมากยิ่งขึ้น ในหนังสืออริยสังคัจฉีแห่งธัมมิกสังคมนิยม สันติกโรภิกขุได้กล่าวถึงสถานะของพุทธศาสนิกชนว่าควรจะเป็น Engaged Buddhists ฉะนั้น พุทธศาสนิกชนจะต้องทำงานเพื่อสังคมและพุทธศาสนิกชนจะต้องมีทัศนะที่ 'ไม่คับแคบอย่างหินยาน' และ 'ไม่อวดดีอย่างมหายาน'³⁷ กล่าวคือ ไม่มีวิธีคิดแบบหินยานที่ว่าพุทธศาสนาสอนเพียงเรื่องการหลุดพ้นเฉพาะปัจเจกบุคคล เพราะนั่นเป็นสิ่งที่ขัดกับพุทธประสงค์อย่างชัดเจน พระพุทธองค์ทรงสนใจและต้องการจะดับความทุกข์ของสรรพสัตว์ นับตั้งแต่วันที่ทรงตัดสินพระทัยออกผนวช และในอีกด้านหนึ่งเราก็ต้องไม่โอ้อวดอย่างมหายานว่าฉันกำลังแก้ไขความทุกข์ให้ผู้อื่น สันติกโรภิกขุเสนอว่าพุทธศาสนิกชนควรมีสิ่งที่เรียกว่า 'พุทธยาน'³⁸ นั่นคือการค้นหาหนทางในการขจัดและดับทุกข์ที่เกิดขึ้นไม่ว่าจะที่ไหนก็ตามและพุทธยานจะไม่อ้างว่าสามารถแก้ไขปัญหาของผู้อื่น แต่พุทธยานปรารถนาจะรับใช้ เกื้อหนุน ส่งเสริม และช่วยเหลือผู้อื่นเพื่อที่พวกเขาจะได้แก้ไขปัญหามาของตัวเอง พุทธยานจึงมีสถานะเป็นกัลยาณมิตร

สำหรับแนวคิดเรื่องธัมมิกสังคมนิยม นั้น สันติกโรภิกขุอธิบายว่าธัมมิกสังคมนิยมอยู่ในฐานะวิธีการและเครื่องมือในการดับทุกข์ของสังคม โดยสันติกโรภิกขุได้แบ่งการอธิบายออกเป็นสองภาค ได้แก่ ภาคต้น ว่าด้วยทุกข์ของสังคมและรากเหง้าของความทุกข์นั้น และ ภาคปลาย ว่าด้วยธัมมิกสังคมนิยมและการดับทุกข์ ในภาคต้น สันติกโรภิกขุได้กล่าวว่าปัญหาสังคมที่สำคัญและกำลังแพร่ระบาดไปทั่วทั้งโลกได้แก่ปัญหาที่เกิดจาก "ลัทธิบริโภคนิยม" ซึ่งมองได้ว่าเป็นปัญหาย่อยชุดหนึ่งในปัญหาเรื่องศีลธรรม วัฒนธรรม และคุณค่าของสังคมปัจจุบัน สันติกโรภิกขุเห็นว่าปัจเจกชนทั้งหลายตกหลุมพรางแห่งความเป็นปัจเจกอย่างสุดขีดและมีความแปลกแยกมากขึ้นทุกที ไม่เฉพาะแต่กับครอบครัวหรือชุมชน แต่แปลกแยกแม้กระทั่งร่างกายและความรู้สึกของตัวเอง³⁹ พูดอีกอย่างได้ว่ามนุษย์ได้กลายเป็นผู้บริโภคนิยมที่ก่อให้เกิดปัญหาหามลพิษ การเปลี่ยนแปลงของภูมิอากาศ ปัญหาประชากร

³⁷ สันติกโรภิกขุ. 2542. อริยสังคัจฉีแห่งธัมมิกสังคมนิยม. แปลโดย จิรธัมม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ, หน้า 9-10.

³⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 9.

³⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 15.

ล้นโลก สูญเสียความหลากหลายทางชีวภาพ ฯลฯ โดยสาเหตุที่มนุษย์มีโลกทัศน์คับแคบก็เพราะมองเห็นทุกสิ่งทุกอย่างเป็นแต่เพียงเรื่องของผลประโยชน์หรือมองเห็นเฉพาะคุณค่าทางด้านวัตถุหรือมองเห็นแต่เพียงเม็ดเงินเท่านั้น

สันติกโรภิกขุกล่าวว่าสิ่งที่กำลังเกิดขึ้นดังกล่าวได้พัฒนาตัวจนกลายเป็นโครงสร้างของสังคมที่เห็นแก่ตัว ตัวอย่างเช่น เป็นห่วงกังวลแต่เรื่องของตนเอง ครอบครัวตนเอง กลุ่มของตนเอง เป็นต้น โดยสันติกโรภิกขุอธิบายว่าคำว่า “เห็นแก่ตัว” นั้นมีความหมายเดียวกับคำว่า “กิเลส” ในภาษาบาลี ที่หมายถึงความสกปรกโสโครกที่ทำให้จิตใจเศร้าหมองและสูญเสียความบริสุทธิ์ ซึ่งจำแนกออกเป็น ความโลภ (ทุนนิยม บริโภคนิยม) ความโกรธ (ลัทธิทหารและความอยุติธรรม) ความเกลียดชัง (เหยียดสีผิว ชนชั้นวรรณะ) ความกำหนดทะเยอทะยาน (ปัญหาโสเภณี การบันเทิง ท่องเที่ยว) ความลุ่มหลง (การศึกษาและสื่อสารมวลชน) และความกลัว⁴⁰ โดยทั้งหมดนี้ย่อมประกอบไปด้วยอวิชชาเป็นสาเหตุแห่งทุกข์

ดังนั้น สำหรับสันติกโรภิกขุแล้ว ธรรมิกสังคมนิยมที่พุทธทาสภิกขุได้เสนอไว้จึงเป็นทางออกหรือวิธีในการดับทุกข์ของสังคม “แนวคิดธรรมิกสังคมนิยมของพุทธทาสภิกขุตั้งอยู่บนพื้นฐานสำคัญสองข้อคือ หนึ่ง มนุษย์ไม่สามารถหลบเลี่ยงการดำรงอยู่ในรูปแบบของสังคมได้ ฉะนั้น มนุษย์จึงต้องร่วมมือกันเพื่อความอยู่รอด สอง สังคมนิยมจะต้องประกอบด้วยธรรมะเพื่อที่จะดำรงความซื่อสัตย์ สุจริต ความมีศีลธรรม และสันติวิธีไว้ในสังคมให้ได้”⁴¹ ในทัศนะของท่าน สังคมนิยมของพุทธทาสภิกขุ จึงไม่เน้นไปที่เรื่องของวัตถุและเศรษฐกิจ อีกทั้งไม่ได้พูดถึงแนวคิด “สังคมนิยม” ในรูปแบบที่เต็มไปด้วยความขัดแย้งและความพยายามทางชนชั้นอย่างลัทธิคอมมิวนิสต์ แต่เป็นสังคมนิยมที่ตั้งอยู่บนการตระหนักรู้ว่ามนุษย์ทุกคนจะต้องเป็นเพื่อนทุกข์ เกิด แก่ เจ็บ ตาย ด้วยกันทั้งหมดทั้งสิ้น ฉะนั้น การที่มนุษย์มา “สังคม” กันจึงต้องมีศีลธรรมอันประกอบด้วยความสัมพันธ์และกิจกรรมต่างๆ ที่ไม่มีการบังคับขู่เข็ญหรือเอาัดเอาเปรียบ และความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์จะต้องเป็นประโยชน์ที่เกิดร่วมกันทั้งต่อตัวเราเองและผู้อื่น

ดังนั้น เราจึงสามารถจะเข้าใจได้ว่าสันติกโรภิกขุไม่ได้อธิบายธรรมิกสังคมนิยมในฐานะระบบการเมืองการปกครองหรืออุดมการณ์ทางการเมืองแบบหนึ่งที่จะสามารถนำมาใช้เป็นกรอบแนวทางในการจัดตั้งสถาบันทางการเมือง การวางกลไกในการปกครอง หรือ การดำเนินนโยบายสาธารณะ แต่สันติกโรภิกขุมีความเข้าใจว่า “ธรรมิกสังคมนิยม” ที่พุทธทาสภิกขุเสนอนั้นเป็นผลอันเกิดจากการที่

⁴⁰ ไปรอดดู เรื่องเดียวกัน, หน้า 17-37.

⁴¹ ไปรอดดู เรื่องเดียวกัน, หน้า 56-61.

สมาชิกแต่ละคนของสังคม (ปัจเจกบุคคล) มีธรรมะและแต่ละคนจะเข้ามาสัมพันธ์กันในลักษณะที่เกิดประโยชน์แก่ผู้อื่นและตัวเองไปตามธรรมชาติ พุทธอีกอย่างได้ว่า “ธัมมิกสังคมนิยมสามารถจะหมายถึงสังคมที่มีความทุกข์น้อยที่สุด”⁴²

ทัศนะของแก้วสรรและสันติกโรภิกขุที่ว่าธัมมิกสังคมนิยมเป็นหลักธรรมสำหรับปัจเจกบุคคลมากกว่าจะเป็นระบบการเมืองการปกครองหรืออุดมการณ์ทางการเมืองใดๆ นั้นยังปรากฏในความเห็นของ พระคุชฎี เมธงฺกุโร อีกด้วย กล่าวคือ พระคุชฎีอธิบายว่าธัมมิกสังคมนิยมหมายถึงสังคมในอุดมคติ และเมื่อเป็นเช่นนั้นแล้ว ธัมมิกสังคมนิยมจึงไม่ขึ้นอยู่กับสภาวะเงื่อนไขทางการเมืองหรือความเป็นไปได้ในโลกแห่งความเป็นจริงแต่อย่างใด จะเป็นก็แต่ธรรมะที่มีไว้สำหรับการประพฤติปฏิบัติตัวของมนุษย์แต่ละคนเท่านั้น ในหนังสือการพัฒนาสังคมในทัศนะของพุทธศาสนิกขุ พระคุชฎีได้กล่าวไว้ว่าการจะเข้าใจแนวคิดของพุทธศาสนิกขุได้นั้นจะต้องเข้าใจความหมายของคำที่ท่านใช้บรรยายก่อน เพราะถ้อยคำต่างๆ ที่ท่านเลือกใช้ใช้นั้นอาจมีการเปลี่ยนแปลงจากความหมายเดิมไปตามความมุ่งหมายและบริบทของเรื่องที่ท่านกำลังอธิบาย เช่น คำว่า “พระเจ้า” “นรก” “สวรรค์” เป็นต้น⁴³ ซึ่งพระคุชฎีอธิบายว่าพุทธศาสนิกขุจะนำคุณค่าในทางธรรมมาช่วยขยายความหมายของศัพท์เหล่านั้นเสมอ

เป็นที่น่าสังเกตว่า พระคุชฎีได้อธิบายถึงคำว่า “สังคม” ที่ปรากฏอยู่ในศัพท์คำว่าธัมมิกสังคมนิยมว่า สำหรับพุทธศาสนิกขุแล้ว “สังคม” จะหมายถึงบุคคลแต่ละคนที่ได้มาอยู่ร่วมกัน ซึ่งหากว่าปัจเจกบุคคลแต่ละคนมีจิตใจและความประพฤติที่ดีขึ้นแล้ว สังคมทั้งสังคมย่อมจะดีขึ้นตามไปด้วย “เพราะท่านมองว่าสังคมเกิดขึ้นมาจากคนหลายๆ คนรวมกัน”⁴⁴ ด้วยเหตุนี้ พระคุชฎีจึงสรุปว่าการพัฒนาสังคมของพุทธศาสนิกขุนั้นแท้จริงแล้วมีจุดมุ่งหมายอยู่ที่การใช้ธรรมะในการพัฒนาบุคคลแต่ละคน ดังนั้น การจัดระบบสังคมสำหรับพุทธศาสนิกขุ จึงสามารถทำได้โดยการสร้างจิตใจของปัจเจกบุคคลที่ถูกต้องขึ้นมาก่อนเป็นอย่างแรก⁴⁵ ด้วยเหตุนี้เอง คำบรรยายและทัศนะของพุทธศาสนิกขุในเรื่องธัมมิกสังคมนิยมจึงเป็นไปในลักษณะของอุดมคติมากกว่า

ทว่าในประเด็นดังกล่าวนี้ พระประชา ปสนุนธมฺโม กลับเห็นต่างออกไป ท่านอธิบายว่าธัมมิกสังคมนิยมไม่ได้เป็นเพียงสังคมในอุดมคติที่ไม่สัมผัสกับโลกแห่งความจริงและไม่ได้เป็นเพียงแค่วีถีธรรมสำหรับปัจเจกชนเพียงเท่านั้น ท่านมองว่าพุทธศาสนิกขุได้เสนอแนวคิดทางการเมืองไว้สอง

⁴² เรื่องเดียวกัน, หน้า 61.

⁴³ พระคุชฎี เมธงฺกุโร. 2532. การพัฒนาสังคมในทัศนะของพุทธศาสนิกขุ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์โกมลคีมทอง, หน้า 3.

⁴⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 6.

⁴⁵ เรื่องเดียวกัน.

ระดับด้วยกัน ระดับแรก ระดับอภิปราย โดยพุทธทาสภิกขุพยายามที่จะนิยามว่ามนุษย์คืออะไร เป้าหมายของชีวิตมนุษย์คืออะไร หรือ ชีวิตที่มีความหมายนั้นเป็นอย่างไร เป็นต้น⁴⁶ ซึ่งสามารถจะกล่าวได้ว่า การพยายามให้คำอธิบายในระดับแรกย่อมถือได้ว่าเป็นแก่นเป็นพื้นฐานของศาสนา (ที่เรียกว่าจริยธรรม) ซึ่งพระประชาได้ขยายความต่อไปว่า “พุทธทาสภิกขุพยายามโยงแก่นพื้นฐานดังกล่าวไปสู่ระดับที่สองคือระดับของระบบเศรษฐกิจและการเมือง”⁴⁷ อีกด้วย ดังนั้น รัชมิกสังคมนิยมของพุทธทาสภิกขุจึงไม่ได้เป็นเพียงแค่หลักธรรมสำหรับการปฏิบัติในส่วนปัจเจกบุคคลโดยที่ไม่มีความเกี่ยวข้องกับระบบการปกครองหรืออุดมการณ์ทางการเมืองหรือระบบเศรษฐกิจแต่อย่างใดเลย

อย่างไรก็ตาม เราจะพบว่าพระประชานั้นเห็นสอดคล้องกับเศกแก้วในประเด็นที่ว่าแนวคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุในระดับอภิปราย (ระดับแรก) นั้นไม่ได้โยงไปหารูปแบบทางการเมืองหรือเศรษฐกิจในรูปแบบใดรูปแบบหนึ่ง (ระดับที่สอง) โดยเฉพาะอย่างชัดเจน ดังนั้น จึงทำให้เราเข้าใจได้ว่าสำหรับเศกแก้วและพระประชานั้นไม่ได้มองว่าพุทธทาสภิกขุไม่ได้เสนอรูปแบบหรือระบบทางการเมืองและเศรษฐกิจในแบบใดแบบหนึ่งขึ้นมา เพียงแต่ว่าพุทธทาสภิกขุไม่ได้ระบุหรือกำหนดรูปแบบที่เฉพาะเจาะจงตายตัวไว้เท่านั้นเอง ซึ่งพระประชามองว่านั่นเป็นเจตนาของท่านเองที่จะไม่ระบุไว้ ทั้งนี้เนื่องจากพุทธทาสภิกขุเห็นว่ารูปแบบภายนอกไม่สำคัญเท่ากับสาระของการปกครอง “พุทธทาสภิกขุต้องการจะมุ่งตรงไปที่ตัวเนื้อหาสาระในฐานะที่มนุษย์ต้องอยู่ด้วยกันในสังคมมากกว่า ดังที่ท่านได้ตั้งคำถามว่า การเมืองนั้นเป็นไปเพื่ออะไร ทำไมจึงจะต้องมีการเมืองด้วย”⁴⁸

ทว่า อีกด้านหนึ่ง ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์ ได้ระบุอย่างชัดเจนว่ารัชมิกสังคมนิยมนั้นเป็นระบบการเมืองการปกครองที่พุทธทาสภิกขุปรารถนา⁴⁹ กล่าวคือ ชัยยนต์เห็นว่าแนวคิดรัชมิกสังคมนิยมของพุทธทาสภิกขุนั้นเป็นการนำเสนอรูปแบบการอยู่ร่วมกันของมนุษย์ทั้งในมิติทางด้านเศรษฐกิจและด้านการเมือง ซึ่งเขามองว่าถือเป็นแนวคิดแบบพุทธสังคมนิยมแบบหนึ่งอย่างที่ Swearer ได้อธิบายไว้ โดยแนวคิดพุทธสังคมนิยมของพุทธทาสภิกขุ นั้นตั้งอยู่บนฐานคิดของทฤษฎีการเมืองแนวกฎธรรมชาติ (naturalism) เนื่องจากคำอธิบายของท่านที่ว่าเราสามารถจะพบความเป็นสังคมนิยมได้ในสภาวะธรรมชาติ (ซึ่งเป็นสภาวะที่ยังไม่มีการจัดตั้งอำนาจรัฐส่วนกลางหรือสังคมนิยม) ในสภาวะ

⁴⁶ พระประชา ปสนุณมโม. 2526. บทวิจารณ์. ใน พุทธทาสกับคนรุ่นใหม่เมื่อคนหนุ่มสาวถามถึงรากความเป็นไทย. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 123.

⁴⁷ เรื่องเดียวกัน.

⁴⁸ เรื่องเดียวกัน.

⁴⁹ ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์. 2549. ปรัชญาสังคมและการเมืองของพุทธทาสภิกขุ. ใน ปรัชญาในสังคมไทย. ชัชชัย คุ่มทวีพร, บรรณาธิการ. กรุงเทพฯ: นำทองการพิมพ์, หน้า 184.

ดังกล่าวทุกอย่างจะมีความสมดุลในตัวเองและเป็นสภาวะปกติของธรรมชาติซึ่งเป็นเจตนารมณ์ของสังคมนิยมตามธรรมชาติ โดยมีกฎของธรรมชาติทำหน้าที่ควบคุมจัดการสิ่งต่างๆ เช่น การจัดกระเพาะสำหรับใส่อาหารที่เหมาะสมกับขนาดของร่างกาย หรือ การไม่อนุญาตให้มีการกอบโกยส่วนเกิน เป็นต้น

ชัชยนต์ได้สรุปแนวคิดหลักของธัมมิกสังคมนิยมไว้สามประการดังนี้ หนึ่ง การคำนึงถึงประโยชน์ของส่วนรวมเป็นหลัก สอง การเน้นไปที่ความร่วมมือกันระหว่างมนุษย์ สาม การยอมรับกรรมสิทธิ์ส่วนบุคคล แต่จะต้องถือว่าทุกสรรพสิ่งล้วนเป็นสิ่งที่เยี่ยมมาจากธรรมชาติ ส่วนรูปแบบการปกครองที่พุทธทาสภิกขุปรารถนานั้นก็คือ ระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ตามแนวคิดธรรมราชา⁵⁰ โดยชัชยนต์อธิบายว่า “เนื่องจากท่านเห็นว่าการที่จะแสวงหาคนดีมีศีลธรรมจำนวนมากเพื่อที่จะใช้การปกครองอย่างในระบอบประชาธิปไตยนั้นเป็นไปได้ยาก” ด้วยเหตุนี้พุทธทาสภิกขุจึงเสนอให้ใช้รูปแบบการปกครองที่มีผู้ปกครองเพียงคนเดียวและใช้วิธีการแบบเผด็จการเพื่อแก้ไขข้อจำกัดของระบอบประชาธิปไตย โดยผู้ปกครองตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุนั้นอาจหมายถึงกษัตริย์ ประธานาธิบดี หรือ นายกรัฐมนตรี ก็เป็นได้ โดยมีสิ่งที่สำคัญที่สุดสำหรับผู้ปกครองก็คือผู้ปกครองจะต้องประกอบไปด้วยทศพิธราชธรรม⁵¹

ดังนั้น สำหรับชัชยนต์แล้ว ธัมมิกสังคมนิยม จึงสามารถถือได้ว่าเป็นอุดมการณ์ทางการเมืองแบบอนุรักษนิยมแบบถึงรากถึงโคน (radical conservatism) อย่างชัดเจน เพราะเป็นการนำเสนอถึงระบบเศรษฐกิจการเมืองจากจุดยืนของนักอนุรักษนิยม ทั้งนี้ชัชยนต์เข้าใจว่าทำที่อนุรักษนิยมของพุทธทาสภิกขุไม่ใช่เป็นทำที่ที่จะรักษาสภาพเดิมของสถาบันทางสังคมที่ดำรงอยู่แต่เพียงเท่านั้น แต่เป็นการอนุรักษนิยมแบบถึงรากถึงโคนที่มุ่งให้สังคมปัจจุบันหันกลับไปสู่คุณค่าดั้งเดิมที่เป็นรากเหง้าของวัฒนธรรมในอดีต เพราะ “พุทธทาสภิกขุประกาศจุดยืนว่าพุทธศาสนิกชนที่แท้จริงจะต้องมีลักษณะเป็นอนุรักษนิยมที่เรียกว่า conservative เนื่องจากเขาได้นำเอาสิ่งที่ถูกต้องมาเป็นหลัก แล้วก็ยึดในหลักนั้นอย่างไม่ยอมเปลี่ยนแปลง”⁵²

ชัชยนต์อธิบายไว้ว่าระบอบการเมืองที่สอดคล้องกับความเป็นอนุรักษนิยมของศาสนาตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุนั้นก็คือระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ตามแนวคิดธัมมิกสังคมนิยม ในระบอบดังกล่าวจะมีหลักการสำคัญสามประการด้วยกัน ได้แก่ หนึ่ง การกลับไปอ้างอิงคุณค่าดั้งเดิมมาเป็น

⁵⁰ เรื่องเดียวกัน.

⁵¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 191.

⁵² เรื่องเดียวกัน, หน้า 194.

บรรทัดฐานของสังคม ดังจะพบว่าพุทธทาสภิกขุได้อ้างอิงคุณค่าในอดีตที่มีมาตั้งแต่ครั้งพุทธกาลหรือที่ปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎก รวมถึงการอ้างอิงไปถึงจารีตการปกครองของพระเจ้าอโศกมหาราชและการปกครองแบบพ่อปกครองลูกในสมัยสุโขทัย ซึ่งแนวโน้มดังกล่าวย่อมทำให้มองได้ว่าพุทธทาสภิกขุต่อต้านคุณค่าสมัยใหม่ โดยชัชชนต์เห็นว่าพุทธทาสภิกขุก็ยังไม่ถือเป็นพวกหลังสมัยใหม่ (postmodern) เพราะใช้วิธีอธิบายแบบอภิธรรมอธิบาย (metanarrative) ดังที่ปรากฏแนวคิดเรื่องธรรมในฐานะกฎของธรรมชาติอันเป็นกฎจักรวาลที่ครอบคลุมกฎทางวัตถุและกฎทางจิตใจหรือความสัมพันธ์ระหว่างวัตถุกับจิต นอกจากนี้ ท่านยังได้เสนอทางออกแบบสากลและเสนอความจริงในรูปแบบปรมาตมสังคหะ ในขณะที่แนวคิดหลังสมัยใหม่ยอมรับเฉพาะความจริงในระดับที่มนุษย์สร้างขึ้นเท่านั้น⁵³

สอง การมองสังคมการเมืองเป็นแบบอินทรีย์ภาพ กล่าวคือ พุทธทาสภิกขุมองสังคมเสมือนเป็นสิ่งที่มีชีวิตเช่นเดียวกับร่างกายของมนุษย์ การมองลักษณะดังกล่าวสอดคล้องกับแนวคิดแบบอนุรักษนิยมอย่างมากที่มองว่าอินทรีย์ภาพต่างๆ ล้วนมีจุดมุ่งหมายเพื่อการดำรงอยู่ของตัวมันเอง โดยส่วนย่อยต่างๆ ของอินทรีย์ภาพจะต้องทำหน้าที่เฉพาะส่วนย่อยนั้นและในที่สุดจะนำไปสู่การคงอยู่ของอินทรีย์ภาพโดยรวม ซึ่งชัชชนต์เห็นว่าการเมืองสังคมนั้นจะไม่เน้นไปที่การเปลี่ยนแปลงสังคม แต่เป็นการพยายามสร้างความร่วมมือระหว่างชนชั้นทางสังคมที่เปรียบเสมือนส่วนย่อยต่างๆ โดยแนวคิดดังกล่าวนี้สะท้อนอยู่ในคำสอนเรื่องการทำหน้าที่ของพุทธทาสภิกขุ นั่นคือ ทุกคนต่างก็มีหน้าที่ของตนเองที่จะต้องกระทำ ซึ่งความแตกต่างของหน้าที่ของแต่ละคนก็จะไปทำตามกรรมของแต่ละคน

ดังนั้น พุทธทาสภิกขุจึงยังคงรักษาการจัดแบ่งผู้คนในสังคมออกเป็นวรรณะต่างๆ อยู่ กล่าวคือ วรรณะกษัตริย์หรือชนชั้นผู้ปกครอง ได้แก่ กลุ่มราชวงศ์ นักการเมือง และทหาร หรือผู้ที่ทำหน้าที่ปกครองหรือคุ้มครองคนในสังคม วรรณะพราหมณ์หรือกลุ่มปัญญาชน ได้แก่ นักบวช นักวิชาการ หรือผู้ที่ทำหน้าที่เป็นครูอาจารย์ วรรณะแพศย์หรือชนชั้นนายทุน ได้แก่ นักธุรกิจและนักวิชาชีพ ซึ่งเป็นพลเมืองที่มีฝีมือ มีศิลปะตามหน้าที่การงานของตน รวมกระทั่งถึงผู้ที่ทำหน้าที่เกี่ยวกับการค้าและการเศรษฐกิจ เป็นต้น วรรณะศูทรหรือชนชั้นกรรมมาชีพ ได้แก่ กรรมกรและชาวนา หรือที่พุทธทาสอธิบายว่า เป็นพวกที่ไม่มีสติปัญญา พวกไม่มีฝีมือ รวมถึงพวกผู้รับใช้หรือบ่าวทาสที่ทำงานโดยไม่ใช้สติปัญญา เป็นต้น โดยถ้าแต่ละชนชั้นวรรณะทำหน้าที่ของตนไปตามกฎธรรมชาติแล้ว ก็ย่อมจะทำให้

⁵³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 206.

เกิดความร่วมมือกันระหว่างชนชั้นและทำให้สังคมโดยรวมมีความสุข ในทางกลับกัน ถ้าแต่ละกลุ่มมุ่งแต่จะเรียกร้องสิทธิของตนก็จะทำให้เกิดปัญหาความไม่สงบขึ้นในสังคม⁵⁴

สาม การยอมรับความไม่เสมอภาคทางสังคม ชัยยงค์มองว่าแม้พุทธทาสภิกขุจะเสนอว่ามนุษย์มีความเสมอภาคโดยธรรมในฐานะที่มนุษย์ทุกคนจะต้องเผชิญกับการเกิด แก่ เจ็บ ตาย และมนุษย์ทุกคนจะมีเมล็ดพันธุ์แห่งความเป็นพุทธะไม่ต่างกัน แต่เมื่อพิจารณาในบริบททางสังคมที่เป็นจริงแล้ว ชัยยงค์มองเห็นว่าพุทธทาสภิกขุกลับไม่ยอมรับความเสมอภาคทางสังคม โดยแนวคิดเรื่องการไม่ยอมรับความไม่เสมอภาคดังกล่าวตั้งอยู่บนทฤษฎีสังคมวิทยาการเมืองแบบชนชั้นนำ (elite theory) ทฤษฎีนี้เชื่อว่ามนุษย์แต่ละคนมีความแตกต่างกันไม่เท่าเทียมกันทางสังคมเสมอไม่ว่าในยุคสมัยใด ดังนั้น สังคมทุกสังคมจึงสามารถจะแบ่งระดับชั้นของคนในสังคมออกเป็นสองกลุ่มใหญ่ ได้แก่ ชนชั้นนำและมวลชน โดยชนชั้นนำจะเป็นคนกลุ่มน้อยที่ทำหน้าที่เป็นผู้นำของสังคมโดยการกุมอำนาจในการปกครอง ส่วนมวลชนจะหมายถึงคนส่วนใหญ่ที่ไร้อำนาจเนื่องจากการขาดคุณสมบัติการเป็นผู้นำในการปกครอง⁵⁵ ดังนั้น แนวคิดธัมมิกสังคมนิยมของพุทธทาสภิกขุจึงสะท้อนวิถีคิดแบบชนชั้นนำ นั่นคือพุทธทาสภิกขุเห็นว่ามีหน้าที่ชนชั้นนำจะต้องทำการบังคับหรือปกครองผู้คนในสังคมเนื่องจากมนุษย์แต่ละคนแต่ละกลุ่มมีสติปัญญาไม่เท่าเทียมกัน

อย่างไรก็ตาม ในตอนท้ายของบทความ ชัยยงค์ได้กล่าวถึงสถานะของธัมมิกสังคมนิยมสำหรับสังคมไทยในยุคปัจจุบันว่า “เป็นปฏิบัติการทางวาทกรรมของอุดมการณ์อนุรักษนิยมเชิงพุทธเพื่อนำเสนอระบบเศรษฐกิจการเมืองและเป็นแนวคิดที่ทวนกระแสความเชื่อของสังคมในเรื่องความก้าวหน้าและประชาธิปไตย” ซึ่งเขาเห็นว่าแนวคิดธัมมิกสังคมนิยมของพุทธทาสภิกขุนั้นยังไม่สามารถที่จะทำให้เกิดการยอมรับจากชนชั้นกลางได้ โดยเฉพาะเรื่องระบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์แบบธรรมราชาตามที่พุทธทาสภิกขุเสนอไว้ เนื่องจากเข้ากันไม่ได้กับระบอบประชาธิปไตย “ที่กลายเป็นความไฝฝืนของผู้คนในยุคสมัยปัจจุบันไปแล้ว”⁵⁶ ดังนั้น เราจึงจำเป็นต้องปรับปรุงแนวคิดธัมมิกสังคมนิยมให้เข้ากับสภาวะการณ์ปัจจุบัน

ความเข้าใจที่ว่าธัมมิกสังคมนิยมนี้ยึดถือแบบอย่างมาจากลักษณะของการดำรงอยู่ของสรรพสิ่งต่างๆ ในสภาวะธรรมชาติและความเข้าใจที่ว่าธัมมิกสังคมนิยมนี้ขึ้นอยู่กับระบบการเมืองการปกครองและอุดมการณ์ทางการเมืองแบบหนึ่งซึ่งเรียกว่า “ระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ตาม

⁵⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 207.

⁵⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 211.

⁵⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 214.

แนวคิดธรรมราชา”⁵⁷ อย่างที่นักวิชาการหลายท่านมีความเข้าใจนั้น ย่อมเป็นไปในลักษณะเดียวกันกับที่ ปรีชา ช้างขวัญยืน มีความเข้าใจต่อแนวคิดธัมมิกสังคมนิยม ซึ่งเราจะพบได้ว่าการโต้แย้งแนวคิดธัมมิกสังคมนิยมของพุทธทาสภิกขุของปรีชานั้นก็เป็นไปโดยอาศัยความเข้าใจดังกล่าวนั่นเอง ซึ่งแบ่งออกได้เป็นหลายประเด็นดังนี้

หนึ่ง ปรีชากล่าวว่าการที่พุทธทาสภิกขุอ้างว่าในสภาวะธรรมชาติมีความเป็น “สังคม” นั้นเป็นการอธิบายที่ไม่ชัดเจน เพราะพุทธทาสภิกขุพูดราวกับว่าในสภาวะธรรมชาติมีแต่การพึ่งพาอาศัยกันระหว่างสรรพสิ่งต่างๆ เท่านั้น และพุทธทาสภิกขุก็ยังไม่ยอมรับว่าการขัดแย้งก็เป็นสภาวะธรรมชาติเช่นเดียวกัน ดังจะเห็นว่าในโลกแห่งความเป็นจริงของสัตว์นั้น เราสามารถพบเห็นความขัดแย้งได้เสมอ อย่างเช่นนกตัวใหญ่จะสามารถดำรงชีวิตอยู่ได้เพราะกินนกตัวเล็กหรือสัตว์ชนิดอื่นเป็นอาหาร ดังนั้น “จึงพูดไม่ได้ว่าการพึ่งพาหรือการทำลายกันแน่ที่เป็นสภาวะธรรมชาติอย่างแท้จริง”

สอง ในสภาวะสังคมนิยมดั้งเดิมของมนุษย์ที่พุทธทาสภิกขุกล่าวถึงนั้นไม่ได้ประกอบด้วยสภาวะการพึ่งพาซึ่งกันและกันอย่างที่ท่านเข้าใจ แต่เป็นสภาวะสังคมที่ไม่มีการเบียดเบียนกันเพราะธรรมชาติมีทรัพยากรอย่างล้นเหลือมากกว่า ซึ่งปรีชามองว่ามนุษย์ในสภาวะดั้งเดิมนั้นประกอบไปด้วยกิเลส มีการกระทำเพื่อตนเอง และมีการเอาส่วนเกิน ส่วนการที่จะทำให้มนุษย์มีสำนึกเรื่องสังคมนิยมหรือให้มนุษย์กระทำเพื่อผู้อื่นแบบที่พุทธทาสภิกขุเข้าใจนั้นจะต้องมีการสั่งสอนอบรมไม่ได้เกิดขึ้นเองโดยธรรมชาติ ซึ่งเป็นเรื่องที่จะต้องสร้างขึ้นมากในภายหลัง ดังนั้น การช่วยเหลือเกื้อกูลกันจึงดูจะเป็นธรรมชาติน้อยกว่าการทำตามกิเลสที่ติดตัวของมนุษย์⁵⁸

สาม ปรีชาเห็นว่ากรณีที่มนุษย์เป็นสัตว์สังคมนั้นไม่ได้หมายความว่าสังคมนั้นจะต้องเป็นสังคมอย่างเดียวกับฝูงผึ้งหรือฝูงนกอย่างที่พุทธทาสภิกขุเสนอ ทั้งนี้เพราะมนุษย์สามารถจะคิดค้นรูปแบบของสังคมได้มากมาย จึงไม่มีเหตุผลว่าทำไมมนุษย์จึงต้องไปเอารูปแบบสังคมของสัตว์เหล่านั้นมาเป็นตัวอย่าง นอกจากนี้ การกระทำเช่นนั้นยังอาจก่อให้เกิดปัญหาได้อีกหลายด้าน เช่น ในสังคมผึ้งเราอาจกำหนดหน้าที่ของผึ้งแต่ละตัวได้ แต่สังคมของมนุษย์จะไม่ตายตัวเช่นนั้น หรือแม้แต่การกลับไปเอาสังคมนิยมดั้งเดิมมาเป็นแบบอย่างก็อาจจะเจอปัญหาเช่นกัน เพราะสังคมนิยมดั้งเดิมในสภาวะธรรมชาตินั้นอาจจะไม่ได้เป็นสังคมที่ดีที่สุดและสังคมนิยมดั้งเดิมก็ไม่สามารถจะนำมาเป็นแบบอย่างให้กับสังคมนิยมปัจจุบันได้ หรือหากจะเปลี่ยนให้สังคมกลายเป็นชุมชนเล็กๆ จำนวนมากตามที่มีผู้ตีความ

⁵⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 191.

⁵⁸ ปรีชา ช้างขวัญยืน. 2538. ความคิดทางการเมืองของท่านพุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, หน้า 14.

แนวคิดของพุทธทาสภิกขุก็เป็นไปไม่ได้อีกเช่นกัน เพราะในปัจจุบันประชากรมนุษย์มีจำนวนมาก จนทำให้ทรัพยากรสำหรับบริโภคนั้นไม่เพียงพออีกต่อไป ดังนั้น การกระทำตามสภาวะธรรมชาติในแบบที่พุทธทาสภิกขุเสนอจึงไม่ใช่หนทางในการแก้ปัญหา ปรีชาเห็นว่า แท้จริงแล้ว การดัดแปลงธรรมชาติต่างหากที่ทำให้มนุษย์อยู่รอดได้ เช่น รู้จักการเพาะปลูก เลี้ยงสัตว์ จนกระทั่งได้ผลิตผลมากมาย แต่พุทธทาสภิกขุกลับไม่อธิบายถึงระบบที่ซับซ้อนและมีความหลากหลายอันเกิดจากการดัดแปลงธรรมชาติ นอกจากนี้ ปรีชายังตั้งข้อสงสัยว่าหน้าที่ของมนุษย์ในสังคมรูปแบบใหม่ๆ เหล่านี้จะนับเป็นหน้าที่ตามธรรมชาติหรือไม่ หรือว่าต้องเป็นหน้าที่ในสังคมดั้งเดิมเท่านั้นจึงจะถือเป็นธรรมชาติ⁵⁹

สี่ การที่พุทธทาสภิกขุกล่าวว่าหน้าที่พื้นฐานของมนุษย์ในแนวคิดธัมมิกสังคมนิยมคือหน้าที่ที่จะต้องกระทำไปตามกฎของธรรมชาติและจะส่งผลโดยตรงให้การดำเนินกิจกรรมของมนุษย์เป็นไปเพื่อผู้อื่นมากขึ้น แต่สำหรับปรีชาแล้ว เขากลับมองว่าพระพุทธเจ้าและสาวกของพระองค์ก็ได้ทรงสั่งสอนสิ่งเหล่านี้มานานมากแล้วและคนส่วนใหญ่ก็ยังไม่เข้าใจและไม่ได้ปฏิบัติในหน้าที่พื้นฐานดังกล่าวแต่อย่างใด ปรีชาจึงเห็นว่า “หากจะต้องรอให้มนุษย์เข้าใจเรื่องหน้าที่ตามกฎธรรมชาติก่อนแล้วจึงจะทำให้เกิดระบบธัมมิกสังคมนิยมได้นั้น ระบบธัมมิกสังคมนิยมก็เป็นสิ่งที่แทบจะเกิดขึ้นไม่ได้ในเร็ววัน หรืออาจจะไม่เกิดเลย เพราะแม้แต่ในสมัยพุทธกาลที่สังคมยังไม่ซับซ้อนวุ่นวายมากเท่าปัจจุบันมนุษย์ก็ไม่ได้ดำเนินชีวิตในรูปแบบนั้น”⁶⁰

3 ความเข้าใจและข้อสงสัยใน “ผู้ปกครอง”

ประเด็นเรื่องผู้ปกครองในทัศนะของพุทธทาสภิกขุนั้นเป็นที่ถกเถียงกันอย่างกว้างขวาง โดยส่วนใหญ่แล้วผู้ที่ศึกษางานของท่านมักจะไม่เห็นด้วยกับแนวทางที่ท่านเสนอและมีข้อวิจารณ์ว่าท่านไม่ได้ให้รายละเอียดมากเพียงพอ ทั้งในเรื่องของการได้มาซึ่งผู้ปกครอง การตรวจสอบคุณธรรมของผู้ปกครอง การถ่วงดุลอำนาจของผู้ปกครอง การเปลี่ยนตัวผู้ปกครองในกรณีที่เกิดความบกพร่องผิดพลาด เป็นต้น ไพศาล วงศ์วรสิทธิ์ อธิบายในเรื่องนี้ว่าผู้ปกครองตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุนั้นมีลักษณะที่เรียกว่า ธรรมราชา และผู้ปกครองในลักษณะดังกล่าวจะมีสถานะไม่แตกต่างหรือมีความห่างไกลไปจากประชาชนมากนัก กล่าวคือ ผู้ปกครองจะเป็นเสมือนหัวหน้าครอบครัวที่ประชาชนซึ่งเปรียบเสมือนลูกสามารถเข้ามาพบเจอได้ โดยในประเทศไทยจะปรากฏแนวคิดดังกล่าวในสมัยสุโขทัย ซึ่งไพศาลอธิบายต่อไปอีกว่าคติดังกล่าวได้ลดอิทธิพลลงอย่างมากในสมัยอยุธยา เนื่องจากราชสำนัก

⁵⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 15.

⁶⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 20.

ได้ไปปรับเอาคติของพราหมณ์จากเขมรที่เชื่อว่าอาญาสิทธิ์เป็นสิ่งจำเป็นในการปกครองต้องอาศัย บทลงโทษที่เฉียบขาดและรุนแรงให้ประชาชนเกรงกลัว⁶¹

พระคุษฎี เมธงูโร ได้อธิบายเพิ่มจากไพศาลว่า ผู้ปกครองตามแนวคิดของพุทธทาสภิกขุนี้จะต้องสังกัดอยู่ใน “วรรณะกษัตริย์” ซึ่งการที่พุทธทาสภิกขุเสนอให้ผู้ปกครองอยู่ในวรรณะกษัตริย์และทำหน้าที่ปกครองบ้านเมืองนั้นก็เพราะท่านต้องการให้ผู้ปกครองได้รับการฝึกฝนอบรมมาจากวรรณะนั้นโดยตรง ซึ่ง “วรรณะ” ที่พุทธทาสภิกขุกล่าวถึงนั้นไม่ใช่วรรณะที่เกิดจากชาติกำเนิด แต่หมายถึงวรรณะที่ถือเอาตามหน้าที่ที่กระทำ โดยพระคุษฎีจึงมองว่าผู้ปกครองในทัศนะของพุทธทาสภิกขุจึงคล้ายแนวคิดราชาปราชญ์ (philosopher king) ของเพลโต “เพราะพุทธทาสภิกขุเห็นว่าการปกครองรัฐโดยผู้ชำนาญการย่อมจะทำงานได้ดีกว่าผู้ที่ไม่ได้อยู่ในวรรณะนั้น อีกทั้งการสร้างผู้ปกครองที่ดีเพียงจำนวนน้อยก็ย่อมจะทำได้ง่ายกว่าการสร้างคนดีจำนวนมากเพื่อมาทำหน้าที่ดังกล่าวอย่างในระบอบประชาธิปไตย”⁶²

ขณะที่พระประชา ปสนุณมโม เห็นว่าการอธิบายของพุทธทาสภิกขุในเรื่องผู้ปกครองหรือธรรมราชานั้นไม่ได้มุ่งเฉพาะว่าผู้ปกครองจะต้องหมายถึงกษัตริย์หรือชนชั้นสูงเท่านั้น โดยในประเด็นนี้ พระประชาได้ดีความในความหมายที่กว้างกว่าพระคุษฎี กล่าวคือ ท่านเห็นว่าความคิดเรื่องธรรมราชาของพุทธทาสภิกขุนั้นสามารถที่จะนำมาใช้ได้กับนายกรัฐมนตรีนายกรัฐมนตรี ประธานาธิบดี หรือ “แม้แต่กับประธานเหมาเจ๋อตงกับมวลงชน” ก็เป็นได้ ทั้งนี้เพราะ “พุทธทาสภิกขุถือว่ารูปแบบของการเมืองหรือระบบการปกครองที่อ้างกันนั้นเป็นเพียงสิ่งที่ใช้หลอกลวงกันมากกว่า”⁶³

ไพศาล วงศ์วรสิทธิ์ ตั้งข้อสังเกตที่น่าสนใจในเรื่องนี้ว่าการที่พุทธทาสภิกขุไม่ได้ให้รายละเอียดหรือขั้นตอนต่างๆ ว่าจะทำให้ธัมมิกสังคมนิยมสามารถบรรลุถึงเป้าหมายได้อย่างไรนั้นก็น่าจะเป็นเพราะพุทธทาสภิกขุมองว่าปัจจัยสำคัญที่จะทำให้เกิดธัมมิกสังคมนิยมได้นั้นอยู่ที่ตัวของผู้ปกครอง ดังไพศาลได้ยกคำกล่าวของพุทธทาสภิกขุที่ว่า “เชื่อผู้นำ ชาติพ้นภัย นั้นเป็นสิ่งที่น่าใคร่ครวญ มิใช่ดูถูกดู

⁶¹ ไพศาล วงศ์วรสิทธิ์. 2526. ท่านพุทธทาสกับธรรมิกสังคมนิยม. ใน พุทธทาสกับคนรุ่นใหม่เมื่อคนหนุ่มสาวถามถึงรากความเป็นไทย. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 73.

⁶² พระคุษฎี เมธงูโร. 2532. การพัฒนาสังคมในทัศนะของพุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์โกมลคีมทอง, หน้า 25.

⁶³ พระประชา ปสนุณมโม. 2526. บทวิจารณ์. ใน พุทธทาสกับคนรุ่นใหม่เมื่อคนหนุ่มสาวถามถึงรากความเป็นไทย. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 123.

แคลนหัวเราะเยาะ เพราะถ้าผู้ปกครองมีธรรมะก็จะทำให้การเมืองการปกครองมีธรรมะด้วย”⁶⁴ แต่อย่างไรก็ตาม ไฟศาลก็เห็นว่าทัศนะดังกล่าวของพุทธทาสภิกขุอาจเป็นไปได้ยาก เนื่องจากว่าในสังคมปัจจุบันอำนาจในการกำหนดความเป็นไปของสังคมไม่ได้รวมศูนย์อยู่ที่ “ราชา” หรือผู้ปกครองอีกต่อไปแล้ว แต่มีการกระจายอำนาจไปยังชนชั้นนำ นักบริหาร ผู้เชี่ยวชาญ ผู้ชำนาญการ ในรูปแบบที่สัมพันธ์กันเป็นระบบ ดังนั้น แม้ผู้ปกครองจะมีคุณธรรมหรือศีลธรรมมากสักเพียงใด แต่ถ้าหากระบบหรือสถาบันที่เกิดใหม่ต่างๆ เหล่านี้เป็นอธรรมหรือไม่มีศีลธรรมเสมอกันแล้ว ระบบเหล่านี้คงไม่อาจเป็นเครื่องมือของผู้ปกครองในการรักษาธรรมะได้

ในอีกแง่มุมหนึ่ง Louis Gabaude ได้อธิบายว่าสาเหตุที่พุทธทาสภิกขุไว้วางใจ “ธรรมราชา” เป็นอย่างมากก็เป็นเพราะท่านมีประสบการณ์ที่ไม่ดีจาก “ประชาธิปไตยแบบไทยๆ” ซึ่งส่งผลให้ท่านมีทัศนะที่ไม่ดีต่อระบบการปกครองแบบประชาธิปไตยตามไปด้วย Gabaude เห็นว่าในแง่หนึ่งพุทธทาสภิกขุยอมถูกที่คิดว่าจะบอบประชาธิปไตยจำเป็นจะต้องใช้สติปัญญาและคุณธรรม แต่ด้วยความคิดความเชื่อของท่านที่ว่าประชาชนโดยส่วนใหญ่ยังโง่และเห็นแก่ตัวอยู่นั้นจึงทำให้ท่านไว้วางใจหลักทศพิธราชธรรมของเผด็จการธรรมราชามากกว่า Gabaude ได้ตั้งคำถามว่า “คุณธรรมส่วนตัวของผู้ปกครองที่พุทธทาสภิกขุเสนอนั้นจะรับประกันความสามารถและประสิทธิภาพทางการเมืองการปกครองได้จริงหรือไม่ และใครจะเป็นผู้ตรวจสอบคุณธรรมของผู้ปกครอง ใครจะตัดสินว่าผู้ปกครองคนนี้มีควมบกพร่องอย่างไร ใครจะเป็นคนที่บอกว่าถึงเวลาที่ผู้ปกครองจะต้องออกจากตำแหน่งแล้ว และถ้าเขาไม่ยอมออกจากตำแหน่งจะทำอย่างไร”⁶⁵ เป็นต้น ดังนั้น สำหรับ Gabaude แล้ว แนวคิดธัมมิกสังคมนิยมจึงเป็นเหมือน “การสร้างแรงบันดาลใจ”⁶⁶ เท่านั้น

การตั้งข้อสงสัยต่อตัวผู้ปกครองตามแนวคิดของพุทธทาสภิกขุของไฟศาลและ Gabaude ไม่แตกต่างไปจาก ปรีชา ช้างขวัญยืน ที่ได้แสดงทัศนะโต้แย้งแนวคิดเรื่องผู้ปกครองแบบธรรมราชาของพุทธทาสภิกขุไว้ในหลายประเด็น ดังนี้

หนึ่ง ปรีชาเห็นว่าพุทธทาสภิกขุพูดถึงเฉพาะแต่คุณสมบัติของผู้ปกครองในแง่ศีลธรรมเท่านั้น แต่เราจะพบว่าการเมืองการปกครองในปัจจุบันนั้นผู้ปกครองจะมีศีลธรรมแต่เพียงอย่างเดียวไม่ได้ ผู้ปกครองจะต้องมีความเฉลียวฉลาด มีความรู้ในแขนงวิชาต่างๆ มีความเข้าใจระบบต่างๆ และถึงแม้พุทธทาส

⁶⁴ ไฟศาล วังศรีวิสุทธิ. 2526. ท่านพุทธทาสกับธรรมิกสังคมนิยม. ใน พุทธทาสกับคนรุ่นใหม่เมื่อคนหนุ่มสาวถามถึงรากความเป็นไทย. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 85.

⁶⁵ Louis Gabaude. 2533. Thai Society and Buddhadasa: Structural Difficulties. in *Radical Conservatism*. Bangkok: Chareon Vit Printing House, p.221.

⁶⁶ เรื่องเดียวกัน.

ภิกษุจะเห็นว่าศัพทราชาธรรมเป็นสิ่งสำคัญที่สุด แต่ก็กลายเป็นปัญหาว่าผู้ปกครองเช่นนี้ย่อมจะหาได้ยาก เพราะหากไม่มีวิธีการในการสร้างผู้ปกครองเช่นนั้นขึ้นแล้วก็คงไม่มีหวังจะได้ผู้ปกครองที่เป็นธรรมราชามาปกครอง⁶⁷

สอง พุทธทาสภิกษุไม่ได้อธิบายว่าผู้ปกครองจะเกิดขึ้นได้อย่างไรหรือจะมีวิธีการเลือกเฟ้นหาบุคคลในลักษณะนั้นอย่างไร และปริชายังตั้งข้อสงสัยว่าถึงแม้ว่าพุทธทาสภิกษุจะใช้วิธีการสร้างหรือคัดเลือกคนมาเป็นผู้ปกครองในแบบที่ Plato เสนอก็ตาม “เราก็ไม่อาจจะรับประกันได้ว่าเราจะได้อันที่มีคุณสมบัติตามที่ต้องการจริง” หรือหากพุทธทาสภิกษุจะใช้วิธีคัดเลือกตามที่ปรากฏในอัครคัมภีร์สูตรก็ควรจะต้องระบุถึงวิธีเลือกกว่าทำอย่างไรจึงจะได้คนดีมาเป็นผู้ปกครอง แต่พุทธทาสภิกษุก็ไม่ได้ระบุไว้แต่อย่างใด โดยเราจะพบว่าในปัจจุบันนั้นก็มีการใช้วิธีเลือกบุคคลขึ้นมาเช่นกัน แต่บุคคลหรือประชาชนหรือคณะกรรมการที่มีสิทธิในการเลือกผู้ปกครองได้ก็ย่อมจะมีทั้งคนดีและคนเลวปะปนอยู่ด้วยกัน ดังนั้น ผู้ปกครองที่ได้มาโดยวิธีการเลือกก็อาจจะไม่ใช่คนดีเสมอไป และถ้าจะอ้างว่าการที่เราได้ผู้ปกครองไม่ดีก็เป็นเพราะสังคมสมัยนี้ประกอบด้วยคนที่ไม่ดีจำนวนมาก คนที่ไม่ดีเหล่านั้นจึงเลือกคนที่ไม่ดีขึ้นมาเป็นผู้ปกครอง ปริชาก็ได้แย้งในประเด็นดังกล่าวว่าถ้าสังคมดีแล้วจึงจะสามารถหาผู้ปกครองที่ดีได้นั้น ในกรณีนี้ ผู้ปกครองก็แทบจะไม่มีประโยชน์อะไรเพราะสังคมดีอยู่แล้ว และถ้าหาผู้ปกครองดีจากสังคมที่เลวไม่ได้ การเสนอให้หาผู้ปกครองที่ดีก็เป็นเรื่องที่เปล่าประโยชน์เพราะไม่สามารถจะทำได้จริง⁶⁸

สาม เมื่อธรรมราชาที่พุทธทาสภิกษุเสนอไว้ นั้นไม่สามารถจะระบุได้ว่าเกิดขึ้นมาจากวิธีการในรูปแบบใด ปริชาจึงแสดงทัศนะว่า “จึงทำให้ดูเหมือนกับว่าเป็นเรื่องพิเศษอย่างยิ่งในการที่จะบังเกิดกษัตริย์ที่มีลักษณะเช่นนั้นขึ้นมา”

สี่ ปริชากล่าวว่าต้องระลึกลู่เสมอว่าการปกครองไม่อาจดำเนินไปได้ด้วยตัวผู้ปกครองเพียงคนเดียว แต่จะต้องมีผู้ปกครองในระดับที่รองลงไปจำนวนมาก ดังนั้น คนเพียงคนเดียวย่อมไม่อาจจะทำให้เกิดประสิทธิภาพในการปกครองได้ (ข้อโต้แย้งนี้มีลักษณะเดียวกับที่ไพศาล วงศ์วรสิทธิ์ได้ตั้งข้อสังเกต)

ห้า แม้ผู้ปกครองจะเป็นคนดีมีศีลธรรม แต่การปกครองนั้นจำเป็นต้องมีระบบบางอย่างโดยหนึ่งหรือมีกลไกบางอย่างในการจัดการ แต่พุทธทาสภิกษุกลับไม่ได้เสนอกฎหรือระบบในส่วนนี้ไว้แต่

⁶⁷ ปริชา ช้างขวัญยืน. 2538. ความคิดทางการเมืองของท่านพุทธทาสภิกษุ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, หน้า 34.

⁶⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 35.

อย่างไร ทั้งยังไม่เคยกล่าวว่าการใดจะทำให้เกิดการเฉลี่ยส่วนเกินเป็นไปได้อย่างเป็นไปอย่าง ยุติธรรม

หก ปรีชาโต้แย้งว่าถ้าเราแสวงหาผู้ปกครองเช่นนั้นไม่ได้แล้วสังคมมนุษย์จะปกครองกันได้อย่างไรและในรูปแบบไหน หรือจะต้องปล่อยให้ผู้ปกครองที่ไม่ดีเป็นผู้จัดการปกครองโดยเผด็จการและปราศจากระบบใดๆ ในการที่จะควบคุมผู้ปกครองเช่นนั้น⁶⁹

เจ็ด ปรีชาเห็นว่าการที่พุทธทาสภิกขุเสนอให้ใช้วิธีการปกครองแบบเผด็จการนั้นเท่ากับไปสนับสนุนให้เกิดการใช้อำนาจอย่างสมบูรณ แต่ในกรณีที่เราไม่มีวิธีการที่จะได้มาซึ่งผู้ปกครองที่เป็นธรรม ฉลาด รอบคอบ กระทำเพื่อผู้อื่น มีความรู้สมบูรณ ปราศจากกิเลส เราก็ยังจำเป็นที่จะต้องมียุติธรรมตรวจสอบถ่วงดุลอำนาจเพื่อป้องกันไม่ให้ส่วนที่เลวร้ายของผู้ปกครองสามารถทำความชั่วหรือความเสียหายได้ แต่พุทธทาสภิกขุก็ไม่ได้เสนอวิธีการตรวจสอบดังกล่าวไว้แต่อย่างใด⁷⁰

ไม่ต่างไปจาก ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์ ที่อธิบายว่าธรรมราชาหรือการเสนอให้ผู้ปกครองทรงศัพทราชาธรรมตามแนวคิดของพุทธทาสภิกขุนี้เป็นแนวคิดที่อ้างอิงมาจากพระไตรปิฎกในส่วนของพระสูตรที่ชื่อว่าอัครคัมภีร์สูตร ซึ่งจุดประสงค์ของท่านก็คือการเน้นย้ำว่าถ้าหากว่าเราได้คนดีเป็นผู้ปกครองสังคมแล้วสังคมทั้งระบบย่อมจะดีตามไปด้วย ซึ่งทวีวัฒน์ได้แสดงทัศนะว่าการที่เราจะบอกให้ผู้ปกครองได้กระทำหรือตัดสินใจไปเพื่อประโยชน์ส่วนรวมอย่างแท้จริงนั้นเป็นเรื่องที่ตัดสินใจยาก อีกทั้งยังเกิดปัญหาอีกว่าใครที่จะเป็นผู้ตัดสินว่าอะไรเป็นหรือไม่เป็นประโยชน์ต่อส่วนรวม นอกจากนี้แล้ว ในสังคมปัจจุบันก็มีปัญหาทางจริยธรรมหลายประการที่เกี่ยวกับประโยชน์ส่วนรวมที่ยังหาข้อยุติไม่ได้ เช่น ปัญหาการทำแท้ง ซึ่งเป็นปัญหาที่ต่างไปจากกรณีของพระเจ้าอโศกที่ทวีวัฒน์มองว่าเป็นเรื่องง่ายที่เราจะมองย้อนกลับไปแล้วตัดสินว่าสิ่งที่พระองค์ทรงกระทำนั้นเป็นไปเพื่อประโยชน์ต่อส่วนรวมและการลงโทษผู้ที่ไม่กระทำตามของพระองค์นั้นเป็นสิ่งที่ถูกต้อง “การย้อนไปตัดสินเรื่องราวในอดีตที่ผ่านมาั้นกระทำได้ง่ายเพราะเราไม่ได้อยู่ในยุคสมัยนั้น”⁷¹

นอกจากนักวิชาการและพระสงฆ์ดังที่ได้กล่าวมาข้างต้นแล้ว ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์ ก็เป็นอีกผู้หนึ่งที่ยอมรับเช่นกันว่าระบบการเมืองที่พุทธทาสภิกขุเสนอไว้นั้นมีปัญหาสำคัญอยู่บางประการ นั่นคือ ปัญหาการได้มาซึ่งผู้นำทางการเมืองแบบธรรมราชา โดยผู้นำทางการเมืองตามแนวคิดนี้ไม่ได้มาจากการเลือกตั้งโดยชนชั้นต่างๆ ภายในสังคม แต่พุทธทาสภิกขุเสนอว่าอาจจะได้มาจากการเลือก

⁶⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 37.

⁷⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 59.

⁷¹ ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์. 2539. พุทธทาสภิกขุกับทฤษฎีธรรมิกสังคมนิยม. วารสารพุทธศาสนศึกษา (พ.ศ.-ส.ศ.), หน้า 45.

กันเองของชนชั้นผู้ปกครอง และ ปัญหาการใช้อำนาจรัฐของผู้นำการเมืองแบบธรรมาชา เนื่องจาก การใช้อำนาจของผู้นำจะเป็นแบบเผด็จการเบ็ดเสร็จและในท้ายที่สุดแล้วอาจจะนำไปสู่การใช้กำลัง และ ศาสดารัฐที่ก่อความรุนแรงอันเป็นวิธีการที่ขาดศีลธรรมก็เป็นได้⁷²

เสน่ห์ จามริก เป็นอีกผู้หนึ่งที่ไม่เห็นด้วยกับการที่พุทธทาสภิกขุไว้วางใจในตัวผู้ปกครองอย่างมาก เพราะสำหรับเสน่ห์แล้ว การกระทำเช่นนั้น “เท่ากับเป็นการนำเอาความเป็นธรรม ความสันติสุข ความยุติธรรมทั้งหมดของสังคมไปขึ้นกับคนเพียงคนเดียวคล้ายกับระบบราชาปราชญ์ของเพลโตเป็นอย่างมาก”⁷³ ซึ่งเสน่ห์เห็นว่าเป็นเรื่องที่เป็นไปได้ยาก เพราะแท้จริงแล้วมนุษย์ย่อมจะประกอบทั้งความดีและความชั่ว โดยชีวิตทางการเมืองของมนุษย์นั้นความดีและความชั่วย่อมจะต้องดำรงอยู่ด้วยกัน แต่หากอนุญาตให้คนดีเข้ามาอยู่ในอำนาจทางการเมืองและกระทำการใดๆ โดยไม่มีการถ่วงรั้งอำนาจนั้น สุดท้ายแล้วเสน่ห์มองว่าอำนาจก็จะทำให้คนดีคนนั้นสามารถฉ้อฉลได้ และเมื่อถึงตอนนั้น “อำนาจในมือคนดีก็จะกลายเป็นเครื่องบั่นทอนอิสรภาพของคนอื่น”⁷⁴

นอกจากนี้แล้ว การที่พุทธทาสภิกขุพูดถึงรัฐหรือผู้ปกครองที่มีธรรมะและคิดไปว่าการมีผู้ปกครองเช่นนั้นจะเป็นเหตุให้ประชาชนต่างมุ่งกระทำความดีนั้น เสน่ห์กลับเห็นว่าในความเป็นจริงแล้วอาจจะเป็นไปได้ในทางตรงข้าม เนื่องจากว่าการที่รัฐหรือผู้ปกครองจะสามารถตั้งอยู่ในความเป็นธรรมได้ก็ต่อเมื่อประชาชนจะต้องมีอิสรภาพ เนื่องจากอิสรภาพของประชาชนนั้นจะเป็นสิ่งที่คอยถ่วงรั้งให้ผู้ปกครองต้องอยู่ในกรอบที่ควรจะเป็น ด้วยเหตุนี้เอง เสน่ห์จึงมองว่าแนวคิดของพุทธทาสภิกขุนั้นสามารถนำมาใช้ได้ ในแง่ของปัจเจกบุคคลที่จะแสวงหาธรรมะเพื่อดับทุกข์ของตัวเองแต่เพียงเท่านั้น แต่สำหรับในเรื่องของการเมืองแล้วย่อมจะเป็นไปได้ยากเพราะมีความสลับซับซ้อนมากกว่า ดังที่เสน่ห์ได้ยกตัวอย่างถึงการให้อำนาจแก่ผู้ปกครองและจำกัดอิสรภาพของประชาชนของพุทธทาสภิกขุในเรื่องที่ว่ารัฐสามารถที่จะมี ‘ตำรวจยามวิกาล’ ได้ โดยที่ตำรวจที่ว่านี้สามารถบุกเข้าไปค้นได้ถึงในห้องครัวหรือห้องนอนของแต่ละคนเพื่อตรวจสอบดูว่าใครมีความประพฤติอย่างไร ซึ่งเสน่ห์เห็นว่าตรรกะของพุทธทาสภิกขุที่ว่าต้องเอาธรรมะมาควบคุมธรรมโดยให้ตำรวจสามารถบุกค้นบ้านเพื่อดูความประพฤติของคนนั้น “เป็นตรรกะที่มีปัญหาเสมือนดาบสองคม”⁷⁵ ทั้งนี้เพราะเราต้องยอมรับว่า

⁷² ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์. 2549. ปรัชญาสังคมและการเมืองของพุทธทาสภิกขุ. ใน ปรัชญาในสังคมไทย. ชัชชัย คุ่มทวีพร, บรรณาธิการ. กรุงเทพฯ: นาทองการพิมพ์, หน้า 214.

⁷³ เสน่ห์ จามริก. 2549. มองพุทธทาสภิกขุในมุมสังคมการเมืองและสิทธิมนุษยชน. ใน ร้อยคน ร้อยธรรม 100 ปีพุทธทาส. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ, หน้า 319.

⁷⁴ เรื่องเดียวกัน.

⁷⁵ เรื่องเดียวกัน.

หลักธรรมะของพุทธศาสนานั้นไม่ว่าจะมีความประเสริฐดีงามอย่างไรขนาดไหน แต่เมื่อเรากำลังนำหลักธรรมะดังกล่าวมาใช้กับธรรมชาติมนุษย์ผู้ซึ่งประกอบทั้งความดีและความไม่ดีรวมอยู่ในตัวคนๆ เดียวกันแล้วก็ย่อมจะนำไปสู่อันตรายเป็นได้ในที่สุด

4 ความเข้าใจและข้อสงสัยใน “ความรุนแรงและวิธีการแบบเผด็จการ”

นิยามการเมืองของพุทธทาสภิกขุที่ว่าการเมืองคือการจัดให้คนจำนวนมากอยู่รวมกันโดยปราศจากอาชญากรรม มักจะมีผู้ตีความว่าหมายถึงการจัดการปกครองโดยไม่ใช้ความรุนแรง ทว่ามีผู้สังเกตเห็นว่าในบางครั้งพุทธทาสภิกขุกลับกล่าวว่าผู้ปกครองสามารถใช้อำนาจเผด็จการในการกำจัด ‘คนที่เกเร’ ได้ ดังกรณีพระเจ้าอโศกมหาราช เป็นต้น จึงทำให้เกิดการตั้งข้อถกเถียงในเรื่องการใช้ความรุนแรงและวิธีการแบบเผด็จการของผู้ปกครองว่ามีความชอบธรรมเพียงใด วีระ สมบูรณ์ ได้อธิบายถึงเรื่องนี้ว่า การเสนอแนวคิดของพุทธทาสภิกขุที่ว่าผู้ปกครองหรือนักการเมืองจะต้องเป็นผู้ที่ประกอบไปด้วยธรรมและใช้วิธีการแบบเผด็จการโดยธรรมมาจัดระบบแก่สังคมเพื่อให้สมาชิกสามารถอยู่ร่วมกันบนพื้นฐานของประโยชน์ส่วนรวม โดยวีระเห็นว่ากรณีที่พุทธทาสภิกขุเสนอแนวคิดเช่นนี้ก็เนื่องมาจากพุทธทาสภิกขุเห็นว่าจากบริบทสังคมในขณะนั้นอยู่ในภาวะที่ศีลธรรมกำลังเสื่อมทรามลงอย่างมาก และผู้คนในสังคมต่างก็ต้องการที่จะแสวงหาประโยชน์ส่วนเกิน ดังนั้น “ระบอบประชาธิปไตย (ในสังคมไทยขณะนั้น) สำหรับพุทธทาสภิกขุจึงไม่ใช่อะไรอื่นนอกจากการเปิดโอกาสให้นักการเมืองผลัดเปลี่ยนหมุนเวียนกันเข้ามาครอบงำผลประโยชน์จนนำสังคมไปสู่ความวิบัติในที่สุด”⁷⁶ และด้วยเหตุนี้เอง พุทธทาสภิกขุจึงเห็นว่าระบบประชาธิปไตยซึ่งใช้กันอย่างแพร่หลายนั้นจะต้องเป็นแบบธัมมิกสังคมนิยม กล่าวคือ จำเป็นจะต้องใช้วิธีการแบบเผด็จการเข้าควบคุมเพื่อป้องกันไม่ให้เกิดภาวะ “มือใครยาวสาวได้สาวเอาหรือตัวใครตัวมัน” เนื่องจากพุทธทาสภิกขุมองว่าลักษณะของการเน้นไปที่ผลประโยชน์ เสรีภาพ และความเสมอภาคแบบปัจเจกนิยมของประชาธิปไตยนั้นไม่ใช่หนทางที่จะนำสังคมมนุษย์ไปสู่ความปกติที่มีความสอดคล้องกับหลักศีลธรรมได้

ขณะที่ไพศาล วงศ์วรสิทธิ์ เห็นว่าเหตุที่พุทธทาสภิกขุเสนอให้ใช้วิธีการแบบเผด็จการนั้นก็เพราะวิธีการดังกล่าวจะสามารถทำให้ธัมมิกสังคมนิยมสามารถแก้ไขปัญหาของโลกได้จริง ซึ่งไพศาลอธิบายถึงคำว่า “เผด็จการ” ไว้ว่า สำหรับพุทธทาสภิกขุแล้ว เผด็จการย่อมมีองค์ประกอบอยู่สองอย่าง ได้แก่ หนึ่ง การมีผู้ปกครองเพียงคนเดียวบริหารประเทศ โดยผู้ปกครองไม่จำเป็นต้องขอความคิดเห็นหรือความเห็นชอบจากประชาชนเมื่อจะดำเนินนโยบายใดๆ สอง การที่ประชาชนถูกจำกัดสิทธิและ

⁷⁶ วีระ สมบูรณ์. 2550. ธรรมะกับการเมืองของพุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ประพันธ์สาส์น, หน้า 69.

เสรีภาพบางอย่าง ไม่สามารถกระทำตามที่ตนเองปรารถนาได้ทุกอย่าง ซึ่งพุทธทาสภิกขุเชื่อว่าวิธีการเผด็จการโดยคนเพียงคนเดียวนั้นจะทำให้ธรรมมีสังคมนิยมนั้นเป็นไปได้และมีประสิทธิภาพอย่างยิ่ง อีกทั้งพุทธทาสภิกขุยังเห็นว่าการแสวงหาผู้มีคุณธรรมเพียงคนเดียวย่อมเป็นการร้ายกว่าการแสวงหาคนที่มีความดีจำนวนมากมาปกครองแบบระบอบประชาธิปไตย⁷⁷

โดยวิธีการแบบเผด็จการนั้นจะแก้ปัญหาได้อย่างรวดเร็วและเหมาะสมกับประชาชนที่ยังไม่มีธรรม (เป็นประชาชนที่ยังต้องการระเบียบกฎเกณฑ์ควบคุมอยู่) และไพศาลเห็นว่าพุทธทาสภิกขุยอมเชื่อว่าแนวคิดเรื่องวิธีการแบบเผด็จการนั้นสามารถจะทำได้จริง “เหตุที่พุทธทาสภิกขุยืนยันแนวคิดเกี่ยวกับระบบการเมืองในอุดมคติที่เรียกว่า “ธรรมิกสังคมนิยมแบบเผด็จการ” นั้นก็เนื่องมาจากในความคิดของท่านระบบดังกล่าวนี้เป็นไปได้จริง เช่น การปกครองของพระเจ้าอโศก หรือ การปกครองของพ่อขุนรามคำแหงมหาราช” โดยไพศาลอธิบายว่าการที่พุทธทาสภิกขุได้ย้อนกลับไปหาระบบพระราชามีทศพิธราชธรรมนั้นก็เป็นเพราะได้อิทธิพลจากคตินิยมราชาที่พระราชูปถัมภ์ด้วยความเมตตาต่อประชาชนอย่างเสมอภาค ไม่กระทำตามอำเภอใจ ไม่กดขี่เบียดเบียน ทำนุบำรุงผู้ที่ขัดสน ให้ความเคารพต่อทุกชีวิต (แม้แต่สัตว์หรือต้นไม้) บำรุงสมณชีพราหมณ์⁷⁸ เป็นต้น โดยไพศาลมีความเห็นว่าพุทธทาสภิกขุยอมรับการใช้กำลังอำนาจ แต่การใช้กำลังอำนาจนั้นจะต้องเป็นไปเพื่อรักษาศีลธรรม ซึ่งเป็นสิ่งที่เปลี่ยนแปลงไม่ได้และยังดีกว่าใช้อำนาจที่ไม่เป็นไปเพื่อศีลธรรม⁷⁹

ส่วน พระคชบุรี เมธงูโร ได้กล่าวถึงวิธีการแบบเผด็จการของพุทธทาสภิกขุว่า “เป็นเพราะพุทธทาสภิกขุเห็นว่าวิธีดังกล่าวมีประสิทธิภาพและรวดเร็ว วิธีการแบบเผด็จการจึงไม่ได้เป็นสิ่งที่น่ารังเกียจหากวิธีการนั้นประกอบไปด้วยธรรม”⁸⁰ และการเผด็จการโดยธรรมดังกล่าวนั้นอาจจะมีความเป็นไปได้ในทางปฏิบัติจริง เนื่องจากพุทธทาสภิกขุได้ระบุถึงเงื่อนไขที่บังคับและควบคุมผู้ปกครอง เป็นต้นว่าผู้ปกครองที่ใช้วิธีการแบบเผด็จการดังกล่าวจะต้องมีธรรมของผู้ปกครองเช่นจักรวรรดิวัตรและทศพิธราชธรรมมากำกับ ต้องมีการระบุนุขอบเขตของอำนาจ ระยะเวลา และมีการระบุนุเรื่องทีอนุญาติให้จัดการไว้ด้วย และบางครั้งพุทธทาสภิกขุก็อธิบายว่าวิธีการแบบเผด็จการนั้นนับว่ามีความเป็น

⁷⁷ ไพศาล วงศ์วรสิทธิ์. 2526. ท่านพุทธทาสกับธรรมิกสังคมนิยม. ใน พุทธทาสกับคนรุ่นใหม่เมื่อคนหนุ่มสาวถามถึงรากความเป็นไทย. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 67.

⁷⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 69.

⁷⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 73.

⁸⁰ พระคชบุรี เมธงูโร. 2532. การพัฒนาสังคมในทัศนะของพุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์โกมลคีมทอง, หน้า 24.

ประชาธิปไตยอยู่ในตัวเองด้วย กล่าวคือ เป็นการเผด็จการโดยเห็นแก่ประโยชน์สุขและความต้องการของประชาชน

อย่างไรก็ตาม พระคัมภีร์ก็อธิบายว่าแนวคิดเรื่องการปกครองแบบเผด็จการของพุทธทาสภิกขุ อาจถูกโต้แย้งได้หลายประการ ไม่ว่าจะเป็นเรื่องของการที่ไม่มีหลักประกันใดๆ ว่าจะสามารถยับยั้งผู้ที่ใช้อำนาจแบบเผด็จการในกรณีที่ไม่ชอบธรรมได้ หรืออาจถูกโต้แย้งในประเด็นที่ว่าวิธีการปกครองของพระพุทธเจ้าที่พุทธทาสภิกขุอ้างถึงนั้นพระองค์ทรงใช้เฉพาะพระองค์เอง ไม่ได้มอบหมายให้ผู้อื่นทำหน้าที่เผด็จการโดยธรรมแทนพระองค์หรือตามอย่างพระองค์อีก แต่กลับมอบหมายให้คณะสงฆ์เป็นใหญ่และเป็นการใช้มติอย่างประชาธิปไตย นั่นคือ จะต้องเป็นความเห็นอย่างเอกฉันท์ โดยมีพระธรรมวินัยเป็นเสมือนธรรมนูญการปกครอง นอกจากนี้ พระคัมภีร์ยังตั้งข้อสังเกตต่อแนวคิดของพุทธทาสภิกขุว่า “เรายังต้องทำความเข้าใจในเรื่องที่ว่า การให้ผู้ปกครองเป็นผู้ทรงธรรมนั้นจะต่างไปจากการให้ผู้ทรงธรรมเป็นผู้ปกครองอีกด้วย”⁸¹

การโต้แย้งดังกล่าวเป็นไปในทำนองเดียวกับที่ เกศแก้ว วงศ์ชวลิต ได้วิจารณ์วิธีการแบบเผด็จการโดยธรรมของพุทธทาสภิกขุในประเด็นเรื่องความชอบธรรมในการลงโทษ กล่าวคือ พุทธทาสภิกขุได้อธิบายถึงเหตุผลว่าวิธีการแบบเผด็จการนั้นจะมีความรวดเร็วในการแก้ไขปัญหาว่าวิธีการแบบประชาธิปไตย ดังนั้น จึงเหมาะกับสังคมมนุษย์ที่มีกิเลสและสังคมที่มีคนจำนวนมาก ซึ่งพุทธทาสภิกขุได้กล่าวว่า “โดยหากจะต้อง ‘กำจัดคนที่เกเรออกไป’ ด้วยวิธีการดังกล่าวก็ยังถือว่าถูกต้องอยู่”⁸² ซึ่ง เกศแก้ว ได้ตั้งคำถามว่า “การกำจัดคนเกเร” ที่พุทธทาสภิกขุกล่าวถึงนี้หมายความว่าอย่างไรและผู้ปกครองจะกำจัดบุคคลเหล่านี้แบบมีธรรมะได้อย่างไร

โดย เกศแก้ว อธิบายว่า ในกรณีดังกล่าวถือเป็นความขัดแย้งกันในตัวเองของพุทธทาสภิกขุ กล่าวคือ เราจะพบว่าในกรณีของการปกครองแบบพ่อปกครองลูกในสมัยพ่อขุนรามคำแหงหรือการใช้อำนาจเด็ดขาดของพระเจ้าอโศกนั้น พุทธทาสภิกขุจะอธิบายไว้ว่าแม้แต่การทำสงครามหรือการกำจัดคนเกเรนั้นถ้าหากมีจุดมุ่งหมายที่เป็นไปเพื่อธรรมแล้วก็สามารถทำได้ แต่ตรรกะดังกล่าวกลับขัดแย้งอย่างชัดเจนกับนियามการเมืองของพุทธทาสภิกขุที่ว่า “ระบบการเมืองคือการจัดการปัญหาของคนจำนวนมากโดยไม่ต้องใช้อำนาจ” นอกจากนี้ยังขัดแย้งกับแนวคิดของท่านเองที่เสนอเรื่องการใช้สันติวิธีและการให้เสรีภาพแก่ปัจเจกบุคคล ดังนั้น จะเห็นได้ว่าเมื่อพุทธทาสภิกขุนำธรรมะมาใช้ในการจัดระเบียบทางสังคมแล้วท่านกลับมีความเห็นเป็นอีกอย่างหนึ่ง ดังนั้น เกศแก้ว จึงมองว่าแม้พุทธทาส

⁸¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 26.

⁸² เกศแก้ว ชวลิต. 2525. แนวคิดท่านพุทธทาสกับการเมือง. ภาควิชาการ ปีที่ 9 ฉบับที่ 4 (เมษายน), หน้า 76.

ภิกษุจะได้เสนอระบบการเมืองในอุดมคติที่มีรากฐานอยู่บนธรรมะ แต่ท่านกลับไม่ได้เสนอวิธีการที่จะไปให้ถึงเป้าหมายนั้นออกมาเป็นระบบที่ชัดเจน ซึ่งกล่าวได้ว่าพุทธทาสภิกษุเพียงแต่ปูทางไว้ในลักษณะที่ว่าต้องมุ่งหวังเอาธรรมะเข้าไปในการเมืองให้ได้⁸³

การตั้งข้อกังขาของเกศแก้วไม่ต่างไปจากปรีชา ช้างขวัญยืน ที่ได้แสดงความเห็นโต้แย้งแนวคิดเรื่องการใช้อำนาจเผด็จการของผู้ปกครองไว้หลายประเด็น ดังต่อไปนี้ หนึ่ง การใช้วิธีการแบบเผด็จการที่พุทธทาสภิกษุสนับสนุนนั้นอาจจะทำให้เกิดความรวดเร็วทันการณ์ แต่การกระทำอย่างรวดเร็วนั้นอาจจะทำให้เกิดความไม่รอบคอบ โดยปรีชาเห็นว่า “ความรอบคอบนั้นไม่ค่อยเกิดขึ้นร่วมกับความเร็ว”⁸⁴ เพราะผู้ปกครองซึ่งเป็นผู้ที่ตัดสินใจนั้นจะต้องอาศัยความรู้ ข้อมูลจำนวนมาก พิจารณาทบทวนหลายครั้งหลายหน เป็นต้น นอกจากนี้แล้ว ปรีชายังเห็นว่าความรอบคอบก็ยังไม่ค่อยเกิดร่วมกับเผด็จการและไม่เกิดจากการคิดโดยคนเพียงคนเดียว

สอง หากมองตามประวัติศาสตร์การเมืองของมนุษย์นับตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบันแล้ว ย่อมจะพบว่าสังคมมนุษย์นั้นเป็นระบบเผด็จการมาก่อน แต่จากหลักฐานเชิงประจักษ์กลับพบว่ามนุษย์กลับใช้ระบบดังกล่าวน้อยลงเรื่อยๆ ทั้งนี้ก็เป็นเพราะว่ามนุษย์ไม่สามารถที่จะหาธรรมราชามาปกครองได้ ดังนั้น ปรีชาจึงเห็นว่าการสร้างระบบที่ประชาชนสามารถจะคุมอำนาจได้บ้างก็ยังเป็นผลดีและปลอดภัยกว่าการปล่อยให้อำนาจอยู่ในมือของผู้ปกครองเพียงคนเดียว

สาม การที่พุทธทาสภิกษุอ้างถึงการเผด็จการของพระพุทธเจ้า นั้น เราอาจจะเข้าใจได้ว่าพระองค์เผด็จการได้ในแง่ของความถูกต้องของพุทธศาสนา เพราะพระองค์ไม่มีทางที่จะผิดพลาดในเรื่องนี้ได้ แต่สำหรับพระภิกษุสงฆ์ซึ่งไม่ใช่พระอรหันต์หรือพระอริยบุคคลชั้นสูงนั้นก็อาจจะผิดพลาดในเรื่องศาสนาได้ จึงไม่สามารถที่จะใช้วิธีเผด็จการได้เฉกเช่นเดียวพระองค์ ในกรณีของผู้ปกครองรัฐก็เป็นไปในทำนองเดียวกัน กล่าวคือ เราไม่สามารถแน่ใจได้ว่าใครเป็นธรรมราชาที่มีความบริสุทธิ์และมีความรู้อย่างสมบูรณ์ ดังนั้น การกระทำที่เป็นไปโดยอำนาจเผด็จการของบุคคลผู้หนึ่งจึงอาจจะผิดพลาดก็เป็นได้⁸⁵

นอกเหนือไปจากเกศแก้ว วงศ์ขวลิต และปรีชา ช้างขวัญยืน แล้ว ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์ ก็เป็นอีกผู้หนึ่งที่แสดงทัศนะว่าแนวคิดเรื่องผู้ปกครองที่เป็นเผด็จการของพุทธทาสภิกษุอาจมีปัญหาเนื่องจากเป็นการไปให้ความสำคัญกับคุณสมบัติทางจริยธรรมของผู้ปกครองแต่เพียงอย่างเดียว

⁸³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 77.

⁸⁴ ปรีชา ช้างขวัญยืน. 2538. ความคิดทางการเมืองของท่านพุทธทาสภิกษุ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, หน้า 57.

⁸⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 59.

กล่าวคือ พุทธทาสภิกขุเชื่อมั่นเป็นอย่างยิ่งว่าหากผู้ปกครองดำรงในหลักทศพิธราชธรรมแล้วผู้ปกครองจะไม่ดำเนินนโยบายใดที่ผิดพลาดได้เลย ทวีวัฒน์มองว่าการปล่อยให้ผู้นำบังคับโดยใช้วิธีเผด็จการเพื่อให้ผู้คนในสังคมต้องทำตามสิ่งที่ผู้นำเชื่อว่าเป็นประโยชน์ต่อส่วนรวมนั้นอาจจะเป็นการ “นำจุดหมายมาสร้างความสำเร็จให้กับวิธีการ”⁸⁶ กล่าวคือ การที่บุคคลเพียงคนเดียวมีอำนาจที่จะตัดสินใจอะไรคือประโยชน์ของส่วนรวม แล้วก็ใช้อำนาจบังคับให้ทุกคนจะต้องทำตามการตัดสินใจนั้น ทวีวัฒน์มองว่าวิธีการที่ว่าเป็นวิธีที่เปิดโอกาสให้แก่ความซื่อสัตย์และการใช้อำนาจไปในทางที่ผิดได้อย่างง่ายดาย ทั้งนี้เพราะการกระทำในทางที่ผิดนั้นสามารถเกิดขึ้นได้จากความอ่อนแอและความไม่แน่นอนของมนุษย์ ซึ่งประเด็นนี้สอดคล้องกับ Louis Gabaude ที่มองว่าพุทธทาสภิกขุที่มีความเข้าใจว่าอำนาจในรูปแบบเผด็จการนั้นมีความจำเป็นต่อการปกครองสังคมเพื่อให้เกิดความสอดคล้องกับธรรมะ โดยเขาได้ตั้งคำถามไว้ว่าการนิยามว่าอะไรที่เหมาะสมหรืออะไรคือสิ่งที่เข้ากันได้กับธรรมะ และอะไรที่ไม่เหมาะสมหรือไม่สามารถเข้ากับธรรมะนั้นใครจะเป็นผู้จำกัดความและนิยาม และหากว่าเป็นผู้ปกครองแล้ว เราสามารถจะไว้วางใจให้เผด็จการเป็นผู้ตัดสินใจในกรณีดังกล่าวได้หรือไม่⁸⁷

นอกจากนี้แล้ว ทวีวัฒน์ยังกล่าวว่าจะมีคำถามตามมาอีกหลายประการ เช่นว่า จริยธรรมส่วนตัวของผู้ปกครองแบบเผด็จการนั้นจะสามารถเป็นเครื่องค้ำประกันประสิทธิภาพทางการปกครองได้จริงหรือไม่ ใครจะเป็นผู้ตรวจสอบคุณธรรมของผู้ปกครอง ใครจะเป็นผู้ตัดสินว่าผู้ปกครองที่ขาดคุณธรรมควรจะพ้นจากอำนาจเมื่อไหร่ และถ้าผู้ปกครองไม่ลงจากอำนาจแล้วจะกระทำอย่างไรต่อไป⁸⁸ เป็นต้น

5 ความเข้าใจและข้อสงสัยใน “ส่วนเกินและการจัดการส่วนเกิน”

ผู้ที่ศึกษางานของพุทธทาสภิกขุหลายคนตั้งข้อสังเกตว่าท่านไม่ได้กล่าวถึงที่มาของส่วนเกินอย่างชัดเจนมากนัก แม้จะยกตัวอย่างว่าในสภาวะธรรมชาตินั้นสัตว์ไม่มีการเอาส่วนเกินก็ตาม แต่ก็ยังเกิดเป็นข้อถกเถียงว่าที่สัตว์ไม่เอาส่วนเกินนั้นเป็นเพราะสัตว์เหล่านั้นไม่สามารถเอาได้ใช้หรือไม่ นอกจากนี้ ยังมีคำถามไม่ชัดเจนว่ามนุษย์จะจัดการกับส่วนเกินที่เกิดจากการผลิตได้อย่างไรและใครจะ

⁸⁶ ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์. 2539. พุทธทาสภิกขุกับทฤษฎีธรรมิกสังคมนิยม. วารสารพุทธศาสนศึกษา (พ.ศ.-ส.ศ.), หน้า 46.

⁸⁷ Louis Gabaude. 2533. Thai Society and Buddhadasa: Structural Difficulties. in Radical Conservatism. Bangkok: Chareon Vit Printing House, p.221.

⁸⁸ ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์. 2539. พุทธทาสภิกขุกับทฤษฎีธรรมิกสังคมนิยม. วารสารพุทธศาสนศึกษา (พ.ศ.-ส.ศ.), หน้า 46.

มีอำนาจเป็นผู้ที่จัดการเรื่องนี้ อีกทั้งยังมองว่าพุทธทาสภิกขุไม่ได้เสนอกลไกอะไรที่จะทำให้ผู้ที่ครอบครองส่วนเกินนำส่วนเกินไปให้กับสังคมส่วนร่วม พระคฺษุฎฐิอธิบายถึงเรื่องนี้ว่า สังคมมนุษย์ตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุ นั้นไม่มีความเสมอภาคกัน เพราะเป็นการยึดไปตามแบบอย่างจากในสภาวะธรรมชาติอันเป็นสภาวะที่สรรพสิ่งต่างๆ จะต้องมีความแตกต่างกันและจะต้องพึ่งพาอาศัยกันจึงจะดำรงอย่างเป็นสุขและอยู่รอดได้ ดังนั้น หากจะเปรียบกับสังคมมนุษย์แล้ว พระคฺษุฎฐิกล่าวว่าผู้ที่มั่งมีและผู้ที่ยากแค้นยังต้องอยู่ร่วมกันและจะต้องมีการจัดการแบ่งปันส่วนเกินในรูปของการให้ทานหรือการเสียภาษีอากรเพื่อส่วนรวม อย่างไรก็ตาม พระคฺษุฎฐิเห็นว่าการจัดการส่วนเกินตามแนวคิดของพุทธทาสภิกขุยังมีข้อที่ควรจะต้องพิจารณาไม่ให้เกิดผลเสียตามมา กล่าวคือ หากเรานำส่วนเกินที่ได้นั้นมาไปลงทุนผลิตซ้ำและไม่กระจายไปสู่สังคมแล้วย่อมจะก่อให้เกิดเป็นปัญหาการเอาเปรียบและกักตุนสิ่งสมได้ ขณะที่ในอีกด้านหนึ่ง หากเรานำส่วนเกินที่เกิดขึ้นนั้นไปให้อย่างไม่ถูกต้องแล้วก็อาจทำให้เกิดความเกียจคร้านและไม่สามารถพึ่งพาตัวเองได้⁸⁹

ขณะที่ ปรีชา ช้างขวัญยืน กล่าวว่าแนวคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุในเรื่องส่วนเกินนั้นเป็นแนวคิดที่ขัดกับหลักสังคมนิยมแบบมาร์กซิสต์ (Marxism) ซึ่งเป็นปรัชญาวัตถุนิยม เพราะมาร์กซิสต์ถือว่าระบบการเมืองมีไว้เพื่อแก้ปัญหาความไม่ยุติธรรมในการจัดสรรทรัพยากรที่เป็นวัตถุ แต่ธัมมิกสังคมนิยมกลับคัดค้านว่าไม่ควรจะนำเอาความไม่ยุติธรรมในเรื่องวัตถุมาเป็นจุดเริ่มต้นของระบบการเมือง นอกจากนี้ ปรีชายังเห็นว่าธัมมิกสังคมนิยมยังไม่ได้ให้ความสำคัญแก่วัตถุว่าเป็นสิ่งสำคัญที่จะให้ความสุขแก่มนุษย์อย่างสมบูรณ์ เนื่องจากลักษณะความคิดของพุทธทาสภิกขุ นั้นเป็นแบบจิตนิยม จึงขัดแย้งกับความคิดแบบสังคมนิยมแบบมาร์กซิสต์ที่เน้นในเรื่องวัตถุ⁹⁰

ในเรื่องส่วนเกินและการจัดการส่วนเกินของพุทธทาสภิกขุ นั้น ปรีชาได้โต้แย้งคำอธิบายของพุทธทาสภิกขุที่ว่าสิ่งมีชีวิตต่างๆ ในสภาวะธรรมชาตินั้นไม่มีการเอา “ส่วนเกิน” โดยปรีชาให้เหตุผลว่า “สิ่งที่อยู่ในสภาวะธรรมชาติบางสิ่งที่ไม่สามารถจะเอาส่วนเกินได้นั้นไม่ได้หมายความว่ามันไม่ต้องการเอาส่วนเกิน เช่น นกที่กินอาหารเท่าที่กระเพาะจะรับได้นั้นไม่ได้หมายความว่ามันไม่ต้องการเอาส่วนเกิน แต่เป็นเพราะนกไม่รู้จักรับการเอาส่วนเกินต่างหาก ซึ่งจะเห็นได้ว่าเป็นคนละประเด็นกัน”⁹¹ และการไม่เอาส่วนเกินของสัตว์และพืชก็อาจเกิดจากการที่ไม่สามารถเอาส่วนเกินได้ก็เป็นได้ เช่น ต้นไม้

⁸⁹ พระคฺษุฎฐิ เมธงฺกุโร. 2532. การพัฒนาสังคมในทัศนะของพุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์โกมลคีมทอง, หน้า 27.

⁹⁰ ปรีชา ช้างขวัญยืน. 2538. ความคิดทางการเมืองของท่านพุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, หน้า 20.

⁹¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 22-23.

ยอมไม่มีพื้นที่สำหรับจะสะสมน้ำมากเกินไปกว่าขนาดลำต้นของมัน และการสะสมส่วนเกินอาจเป็นอันตรายต่อตัวเอง นอกจากนี้แล้ว ปริษายังมองว่าในบางครั้งเราอาจจะพบว่าในสภาวะธรรมชาติก็คงมีการเอาส่วนเกินปรากฏอยู่เช่นกัน เช่น มดและปลวกก็มีการสะสมอาหารส่วนเกิน หรือกบที่เมื่อถึงเวลาจำศีลก็ต้องกินอาหารให้เกินกว่าปกติ หรือเสือและจระเข้ที่จะเก็บซากของเหยื่อไว้กินในวันอื่นๆ เมื่อมันกินไม่หมด เป็นต้น

ดังนั้น ปริษาจึงสรุปว่าการไม่เอาส่วนเกินจึงไม่ใช่สภาวะของธรรมชาติและขณะเดียวกันการเอาส่วนเกินก็สามารถเกิดขึ้นในสภาวะธรรมชาติได้ด้วย ความสัมพันธ์ระหว่างกันในสภาวะธรรมชาติจึงอาจไม่ใช่การร่วมมือกันแต่เป็นการทำลายกันมากกว่า อย่างเช่น พืชต้องทำลายดินเพื่อความอุดม เป็นต้น ด้วยเหตุนี้ การเฉลี่ยหรือกระจายส่วนเกินของเศรษฐกิจที่เกิดจากความเมตตาโดยความสมัครใจนั้นก็อาจปรากฏแต่เพียงพระไตรปิฎกเฉพาะเศรษฐกิจในครั้งพุทธกาลเท่านั้น และย่อมจะไม่ปรากฏในลักษณะเช่นนั้นได้อีกในยุคสมัยปัจจุบัน ดังนั้น สังคมนิยมในทัศนะของพุทธทาสภิกขุจึงแตกต่างไปจากลัทธิสังคมนิยมในปัจจุบันอย่างชัดเจน เนื่องจากว่าในลัทธิสังคมนิยมนั้น “ไม่ต้องรอคอยให้ใครเมตตาบริจาคส่วนเกิน แต่จะมีการเฉลี่ยส่วนเกินโดยรัฐและการได้รับส่วนเฉลี่ยนั้นก็เป็นที่ลัทธิของพลเมือง”⁹²

สาม ความคิดเรื่องส่วนเกินนั้นแม้จะไม่ขัดแย้งกับแนวคิดสังคมนิยมแบบมาร์กซิสม์ (Marxism) อย่างตรงกันข้าม แต่ก็ขาดลักษณะสำคัญของสังคมนิยมไป นั่นคือ ขาดหลักการที่จะนำไปสู่การจัดการกับวัตถุ ดังที่ปริษากล่าวว่าแม้ลัทธิสังคมนิยมทั้งหลายที่ปรากฏอยู่ในโลกอาจมีความแตกต่างกันในรายละเอียด แต่ก็มี ความเหมือนกันตรงที่มีหลักที่เกี่ยวกับการจัดการวัตถุ และลัทธิสังคมนิยมที่ปราศจากหลักการในเรื่องนี้ก็มีก็เพียงแต่สังคมนิยมในระยะเริ่มต้นเท่านั้น ซึ่ง Marx เรียกว่าสังคมนิยมแบบยูโทเปีย “ซึ่งก็ไม่ได้อยู่ที่การฝากความหวังไว้กับธรรมราชาหรือการรอให้คนดีมีศีลธรรมเสนอตัวเข้ามาปกครอง” แต่พุทธทาสภิกขุกลับไม่ได้เสนอวิธีการเปลี่ยนแปลงสังคมไปสู่ธัมมิกสังคมนิยมว่าจะดำเนินการอย่างไรและจะดำรงสังคมนั้นไว้ได้อย่างไร โดยในเรื่องนี้ปริษากล่าวว่าหากนำเอาหลักการของสังคมนิยมมาเทียบกับหลักธัมมิกสังคมนิยมแล้วก็จะสามารถพิสูจน์ได้ว่าอุดมการณ์ธัมมิกสังคมนิยมนี้มีหลักการที่เป็นแก่นของสังคมนิยมหรือไม่ ซึ่งหากไม่ก็ต้องถือว่าอุดมการณ์ดังกล่าวของพุทธทาสภิกขุไม่ใช่สังคมนิยมในความหมายทางการเมือง แต่อาจเป็นเพียงความปรารถนาแบบสังคมนิยมเท่านั้น

⁹² เรื่องเดียวกัน, หน้า 25.

โดยปริชาอธิบายว่าลักษณะของสังคมนิยมนั้นสามารถกำหนดอย่างกว้างๆ ได้สองประการ คือ ประการแรก มีการผลิตอย่างมีแผนการควบคุม (planned production) ประการที่สอง มีการแจกจ่ายผลผลิตอย่างยุติธรรม (just distributions) ปริชากล่าวว่าแม้คำสอนของพุทธทาสภิกขุจะพูดถึงลักษณะทั้งสองประการดังกล่าว แต่ก็เป็นการพูดในลักษณะที่เป็นความปรารถนามากกว่าจะเป็นการพูดในลักษณะที่เป็นการเสนอวิธีการปฏิบัติดังที่นักสังคมนิยมเสนอ ในประการแรก การผลิตอย่างมีแผนการควบคุม (planned production) นั้นหมายความว่ารัฐเป็นผู้ใช้อำนาจในการกำหนดการผลิต โดยการใช้อำนาจนี้อาจทำในรูปแบบที่แตกต่างกัน ตัวอย่างเช่น รัฐเป็นเจ้าของกิจการผลิตทั้งหมดหรืออาจเป็นเจ้าของกิจการสำคัญ เช่น กิจการที่มีผลต่อความมั่นคงของรัฐหรือกิจการที่เกี่ยวข้องกับชีวิตความเป็นอยู่ของคนทั้งสังคมหรือกิจการสาธารณูปโภค เป็นต้น ซึ่งจะเห็นได้ว่าพุทธทาสภิกขุไม่ได้เสนอวิธีการในลักษณะดังกล่าวไว้แต่อย่างใด คำสอนของท่านจึงไม่สามารถนับได้ว่าเป็นสังคมนิยมตามลักษณะดังกล่าวนี้

ในประการที่สอง การแจกจ่ายผลผลิตอย่างยุติธรรม (just distributions) นักสังคมนิยมจะเสนอวิธีการแจกจ่ายผลผลิตที่เป็นไปอย่างยุติธรรมโดยเน้นหลักความเสมอภาค กล่าวคือ พยายามจะลดความแตกต่างระหว่างคนรวยกับคนจนให้ได้มากที่สุด เช่น การใช้ระบบสหกรณ์บ้าง การเก็บภาษีคนที่มียาได้สูงในอัตราสูง แล้วนำมาจัดระบบสวัสดิการ เป็นต้น แต่ปริชาเห็นว่าอุดมการณ์ธัมมิกสังคมนิยมของพุทธทาสภิกขุไม่ได้กำหนดวิธีการเหล่านี้ไว้แต่อย่างใด พุทธทาสภิกขุเพียงแค่ยกตัวอย่างเศรษฐีในสมัยพุทธกาลซึ่งตั้งโรงงานแจกจ่ายอาหารแก่คนจน ซึ่งถ้าเป็นเช่นนั้นก็เท่ากับว่าคนจนจะต้องรอรับทานจากเศรษฐี ไม่ใช่ผู้ที่มีสิทธิจะได้รับส่วนแบ่งจากรัฐ ซึ่งต่างจากระบบสังคมนิยมที่การเฉลี่ยผลผลิตนั้นต้องเป็นหน้าที่ของรัฐที่จะต้องเข้ามาจัดการ แต่ธัมมิกสังคมนิยมไม่ได้มีการเสนอแนวทางใดเอาไว้⁹³

โดยในตอนท้าย ปริชาได้อธิบายถึงทัศนะของพุทธทาสภิกขุต่อระบบทุนนิยมว่าแท้ที่จริงแล้วพุทธทาสภิกขุไม่ได้ต่อต้านระบบทุนนิยมแต่อย่างใด ท่านเพียงแต่ไม่เห็นด้วยกับระบบทุนนิยมที่ทำให้มนุษย์เห็นแก่ตัวอย่างสุดขั้วเท่านั้น ดังจะเห็นได้จากการที่ท่านให้ความยกย่องเศรษฐีในครั้งพุทธกาลเป็นอย่างมาก อีกทั้งท่านก็ยืนยันว่าการได้มาซึ่งส่วนเกินนั้นไม่ก่อให้เกิดความเสียหายถ้าหากว่าเราเฉลี่ยส่วนเกินนั้นต่อไปยังผู้อื่น ดังนั้น ปริชาจึงมองว่าพุทธทาสภิกขุไม่ได้มีทัศนะในแง่ร้ายต่อนายทุน

⁹³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 105.

เด็กเช่นเดียวกับลัทธิสังคมนิยมทั่วไป ท่านเพียงแต่ต่อต้านลักษณะบริโภคนิยมเพราะเป็นการสะสมส่วนเกิน ขาดการแบ่งปัน และไม่เป็นการดำรงชีวิตอยู่แต่พอดี⁹⁴

ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์ กล่าวว่าสภาวะสมดุลในธรรมชาติตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุ นั่นคือสภาวะที่แต่ละสรรพสิ่งไม่บริโภคนส่วนเกิน โดยทวีวัฒน์เข้าใจตรงกับปรีชา ช้างขวัญยืน ว่าพุทธทาสภิกขุ นั้นเปิดโอกาสให้มนุษย์สามารถที่จะผลิตและควรที่จะผลิตส่วนเกิน แต่ส่วนเกินที่ถูกผลิตขึ้นนั้น ต้องถูกกระจายออกไปอย่างทั่วถึงเพื่อประโยชน์สุขของทุกฝ่าย โดยนำเอาหลักธรรมของพุทธศาสนา มาเป็นเครื่องมือทางจริยธรรมสำหรับการกระจายทรัพยากรที่เป็นธรรม⁹⁵ อย่างไรก็ตาม ทวีวัฒน์ได้กล่าวถึงความเป็นไปได้จริงในการจัดการกับส่วนเกินตามแนวคิดของพุทธทาสภิกขุ กล่าวคือ แม้พุทธทาสภิกขุ จะเสนอว่ามนุษย์สามารถใช้เทคโนโลยีในการผลิตส่วนเกินได้ หากว่าเป็นไปเพื่อประโยชน์สุขของสังคมโดยรวม อีกทั้งท่านก็ยังสนับสนุนให้มนุษย์ใช้เทคโนโลยีในการผลิตส่วนเกิน โดยส่วนเกินที่ได้มานั้นจะต้องแบ่งปันส่วนให้แก่ผู้ที่ขาดแคลน ไม่ใช่เพื่อกำไรของปัจเจกบุคคล แต่ทว่าพุทธทาสภิกขุ ก็ไม่ได้ให้รายละเอียดอย่างชัดเจนว่ามนุษย์ควรจะใช้เทคโนโลยีและทรัพยากรเท่าไรและอย่างไร จึงจะถูกต้องเหมาะสม ยิ่งไปกว่านั้นพุทธทาสภิกขุ ก็ไม่ได้เสนอมาตรการใดๆ ที่จะกระจายส่วนเกินที่ผลิตได้นั้นให้เป็นไปอย่างยุติธรรม “นอกจากการบริจาคตานของคนรวยด้วยความสมัครใจเท่านั้น”⁹⁶

ทวีวัฒน์กล่าวว่า หากเป็นเช่นนี้แล้ว นักรัฐศาสตร์ก็สามารถที่จะได้แย้งได้ว่าการกระจายรายได้หรือการกระจายส่วนเกินนั้นไม่สามารถจะเป็นเพียงเรื่องของความเมตตากรุณาและการให้ทานได้ แต่จะต้องกระทำผ่านกระบวนการทางกฎหมายและสถาบันทางการเมือง ซึ่งทวีวัฒน์มีความเข้าใจว่าพุทธทาสภิกขุ อาจจะไม่มีความเชื่อมั่นในระบบหรือสถาบันทางการเมือง แต่กลับเชื่อมั่นในความประพฤติทางจริยธรรมส่วนบุคคลว่าจะสามารถแก้ไขปัญหาสังคมโดยรวมได้ ดังนั้น จึงไม่แปลกที่พุทธทาสภิกขุ จะเสนอให้ใช้วิธีการอันเป็นปัจเจกมากกว่าวิธีการเชิงโครงสร้างหรือระบบในการแก้ปัญหาสังคม⁹⁷

ระบบเศรษฐกิจที่พึงปรารถนาของพุทธทาสภิกขุ จึงอยู่ในลักษณะที่ “ค่อนข้างจะคงที่” เนื่องจากระบบเศรษฐกิจนั้นจะปราศจากกลไกตลาดเสรีและการแข่งขัน แต่กลับจะไปเน้นเรื่องสวัสดิการสังคมที่อยู่บนพื้นฐานทางศีลธรรมส่วนตัวของผู้ที่มีฐานะมั่งคั่งเช่นเศรษฐี เป็นต้น ทั้งนี้

⁹⁴ เรื่องเดียวกัน.

⁹⁵ ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์. 2539. พุทธทาสภิกขุกับทฤษฎีธรรมิกสังคมนิยม. วารสารพุทธศาสนศึกษา (พ.ศ.-ส.ศ.), หน้า 30.

⁹⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 41.

⁹⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 44.

ทวิวัฒน์เห็นว่าอาจจะเป็นเพราะพุทธทาสภิกขุมองเห็นว่าในระบบทุนนิยมนั้นมนุษย์ได้ทำลายทรัพย์สินสาธารณะชาติ เอาไว้เอาเปรียบกันอย่างมาก และมีการกักตุนทรัพย์สินส่วนเกิน ซึ่งสุดท้ายแล้วย่อมจะนำไปสู่ความขาดแคลนและความขาดแคลนย่อมจะนำไปสู่ความยากจนในที่สุด ดังนั้น การไม่เอาส่วนเกินจึงสามารถจะแก้ปัญหาความยากจนได้

อย่างไรก็ตาม ทวิวัฒน์กลับมองว่าแนวคิดเรื่องการไม่เอาส่วนเกินของพุทธทาสภิกขุนั้นมีทัศนะที่ขัดแย้งกันเอง กล่าวคือ ถ้าพุทธทาสภิกขุยอมรับว่าผู้คนในสังคมสามารถจะครอบครองทรัพย์สินได้อย่างมากมายแล้ว ในระบบธรรมิกสังคมนิยมย่อมไม่สามารถจะเกิดกรณีที่เศรษฐกิจที่บ่าเพ็ญสาธารณะประโยชน์ได้ เพราะเศรษฐกิจเหล่านั้นต่างก็ถือว่าการครอบครองทรัพย์สินของตนนั้นถูกต้องแล้วโดยไม่จำเป็นจะต้องนำทรัพย์สินนั้นไปบริจาคก็ได้ ส่วนการที่พุทธทาสภิกขุกล่าวว่าความเห็นแก่ตัวเป็นสาเหตุที่ทำให้คนหนึ่งรวยขึ้นและอีกคนจนลง ดังนั้น คนรวยควรจะทำงานเพื่อแบ่งเบาความทุกข์ยากของคนจน ส่วนคนจนก็ควรปรับปรุงตนเองด้วยการขยันขันแข็งและหลีกเลี่ยงอบายมุขซึ่งนำไปสู่ความยากจนนั้น ทวิวัฒน์มองว่าการวิเคราะห์ของพุทธทาสภิกขุในเรื่องชนชั้นทางสังคมนี้ตั้งอยู่บนพื้นฐานของศีลธรรมส่วนบุคคลเป็นหลัก โดยมีได้กล่าวถึงโครงสร้างทั้งทางเศรษฐกิจและสังคมที่ทำให้เกิดชนชั้นขึ้นมาแต่อย่างใด⁹⁸

6 ความเข้าใจและข้อสงสัยใน “การแก้ปัญหาที่ปัจเจกบุคคล”

ข้อถกเถียงในเรื่องการแก้ปัญหาที่ปัจเจกบุคคลโดยละเอียดไม่สนใจในการวางระบบหรือการเปลี่ยนแปลงในเชิงโครงสร้างนั้นเป็นสิ่งที่นักคิดฝ่ายพุทธหลายคนถูกตั้งคำถาม ในกรณีของพุทธทาสภิกขุนี้ ผู้ที่ศึกษางานของท่านบางคนมองว่าพุทธทาสภิกขุก็ไม่ต่างจากนักคิดฝ่ายพุทธคนอื่น ๆ ที่เสนอว่าหากมนุษย์เป็นคนดีแล้วสังคมก็ย่อมจะดีตาม ดังนั้น จึงทำให้เกิดการตั้งข้อสงสัยว่าคำสอนของพุทธทาสภิกขุอาจจะมุ่งที่จะนำมาใช้ได้จริงในระดับปัจเจกเท่านั้น ทวิวัฒน์ ปุณฺณทริภุชงค์ กล่าวถึงเรื่องนี้ว่า การแก้ปัญหาสังคมด้วยแนวคิดจริยศาสตร์สังคมตามที่พุทธทาสภิกขุเสนอนั้น (เราควรจะทำเพื่อประโยชน์สุขของส่วนรวมและหลีกเลี่ยงการบริโภคที่เกินความจำเป็น รวมถึงพยายามแบ่งปันสิ่งที่มีแก่บุคคลผู้ตกทุกข์) ถ้าหากมนุษย์ปฏิบัติได้ดังที่กล่าวมานี้ก็ย่อมจะนำไปสู่การคลี่คลายปัญหาทางการเมือง สังคม และเศรษฐกิจได้จริง ซึ่งทวิวัฒน์เห็นว่า “แม้พุทธทาสภิกขุจะเชื่อว่า โดยแก่นแท้ของสังคมแล้ว ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ไม่ได้เป็นเพียงเรื่องของปัจเจกบุคคลหลายคนมารวมกันเท่านั้น ท่านจึงสนับสนุนสังคมนิยมมากกว่าปัจเจกนิยม” แต่กลับจะพบว่าวิถีการของพุทธทาสภิกขุ

⁹⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 41.

ในสังคมปัจจุบันนั้น แก้วธรรมองว่ามนุษย์มีความฉลาดมากกว่าในอดีตและความฉลาดดังกล่าวก็ได้
 ปรุงแต่งระบบเศรษฐกิจการเมืองออกมาจนทำให้สภาพสังคมเปลี่ยนแปลงไปอย่างมาก การทำความเข้าใจ
 เข้าใจแนวคิดของพุทธทาสภิกขุจึงต้องอยู่บนพื้นฐานความเข้าใจที่ว่า “พุทธทาสภิกขุเป็นผู้ที่เดินมา
 จากความสว่างภายในของท่าน ท่านเดินมาถึงตรงจุดที่มองเห็นได้ว่าสังคมในยุคปัจจุบันนี้มี
 ข้อผิดพลาดบกพร่องอย่างไรและท่านได้อธิบายว่าถ้าเป็นสังคมที่มีธรรมะดังเช่นในอดีตแล้วจะไม่เกิด
 ปัญหา”¹⁰³

ไพศาล วงศ์วรสิทธิ์ ก็เห็นไม่ต่างกันว่าแนวคิดของพุทธทาสภิกขุเป็นการเน้นในเรื่องศีลธรรม
 ส่วนบุคคลอย่างชัดเจน โดยให้ความสำคัญกับผู้ปกครองตลอดจนสัมพันธ์ภาพอันดีระหว่างบุคคลใน
 สังคม โดย “ละเลยและไม่ให้ความสนใจอย่างเพียงพอกับระบบและโครงสร้างที่มีอิทธิพลต่อวิถีชีวิต
 ของปัจเจกชน”¹⁰⁴ ดังนั้น ไพศาลจึงเห็นว่าแนวคิดของพุทธทาสภิกขุเรื่องธัมมิกสังคมนิยมจึงควรได้รับ
 การสานต่อไปให้มากกว่านี้ กล่าวคือ ธัมมิกสังคมนิยมควรมีโครงร่างที่แสดงถึงระบบกลไกแบบแผน
 ที่ตั้งอยู่บนพื้นฐานที่ท่านได้วางเอาไว้ โดยไม่ต้องไป “ฝากความหวังไว้ที่คุณธรรมส่วนบุคคลแต่เพียง
 เท่านั้น”¹⁰⁵ (แม้ว่าจะจะเป็นสิ่งที่จำเป็นอย่างยิ่ง แต่ไม่ใช่สิ่งเดียวที่สำคัญที่สุด) ดังนั้น ไพศาลจึงเห็นว่า
 การจะทำให้ศีลธรรมกลับมาได้จำเป็นจะต้องมีการสังเคราะห์พุทธศาสนาให้กลายเป็นอุดมการณ์ที่มี
 ระบบ กลไก และแบบแผนในทางเศรษฐกิจการเมือง โดยมีหลักธรรมของพุทธศาสนาเป็นแก่นให้ได้

ประเวศ วะสี เป็นอีกผู้หนึ่งที่แสดงความไม่เห็นด้วยกับการมุ่งเน้นไปที่จิตใจของปัจเจกบุคคล
 จนไม่ได้ให้ความสำคัญกับการสร้างระบบหรือโครงสร้างหรือสถาบันรองรับ โดยประเวศได้เล่าถึงการ
 เข้าไปขอคำแนะนำในการแก้ปัญหาของบ้านเมืองจากพุทธทาสภิกขุ ด้วยการตั้งคำถามว่าเหตุใด
 เมืองไทยที่ได้ชื่อว่าเป็นเมืองพุทธศาสนาก็กลับมีอาชญากรรมเกิดขึ้นอย่างมากมาย พุทธทาสภิกขุได้
 ตอบว่าปัญหาเรื่องจิตใจเป็นเรื่องสำคัญที่สุด ซึ่งประเวศเล่าว่าไม่ว่าจะถามคำถามอะไรไปพุทธทาส
 ภิกขุก็จะตอบกลับมว่า “ปัญหาทุกอย่างนั้นถ้าหากจิตใจดีแล้วก็จะไม่มีปัญหา หรือไม่ท่านก็ตอบว่า
 ปัญหาที่เกิดขึ้นนั้นเป็นเพราะจิตใจของมนุษย์มันเสื่อมลงเรื่อยๆ โดยยกพุทธภาษิตที่ว่า มโนปุพฺพคมา

¹⁰³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 126.

¹⁰⁴ ไพศาล วงศ์วรสิทธิ์. 2526. ท่านพุทธทาสกับธรรมิกสังคมนิยม. ใน พุทธทาสกับคนรุ่นใหม่เมื่อคนหนุ่ม
 สาวถามถึงรากความเป็นไทย. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 87.

¹⁰⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 89.

ธมฺมา มโนเสฏฐฐา มโนมยา ธรรมทั้งหลายมีใจเป็นหัวหน้า มีใจเป็นใหญ่ สำเร็จได้ด้วยใจ ถ้าจิตใจดีเสียอย่างทุกอย่างจะดีเอง”¹⁰⁶

ประเวศได้แสดงความคิดเห็นว่าหลักการที่ว่า “ทุกอย่างขึ้นอยู่กับจิตใจ ฉะนั้น ถ้าจิตใจดีแล้ว ทุกอย่างก็จะเป็นดีเองและก็พอใจอยู่เพียงแค่นั้น” ปรากฏในบรรดาพุทธศาสนิกชนจำนวนมากไม่น้อย ซึ่งสำหรับตัวเขาเองแล้ว แม้ว่าหลักการดังกล่าวจะเป็นความคิดที่ดั่งามสักระยะ แต่ “หลักคิดเพียงแค่นั้นไม่เพียงพอที่จะแก้ปัญหาของสังคมได้”¹⁰⁷ เนื่องจากปัญหาของสังคมมีเหตุปัจจัยที่หนุนเนื่องและสลับซับซ้อนเป็นอย่างมากไม่ใช่เพียงแค่การมาแก้ปัญหาที่เฉพาะตัวปัจเจกบุคคล ฉะนั้น การนำเอาธรรมะของพระพุทธเจ้าเพียงแค่อำนาจข้อใดข้อหนึ่งมาใช้และคิดว่าจะแก้ปัญหาทุกอย่างได้ก็คงจะก่อให้เกิดความผิดหวังและอาจจะทำให้คิดต่อไปว่าพุทธธรรมไม่สามารถแก้ปัญหาชีวิตและสังคมก็เป็นได้

ประเด็นในเรื่องการโต้แย้งหรือไม่เห็นด้วยกับแนวคิดการแก้ปัญหาที่ปัจเจกบุคคลของพุทธศาสนิกชนนั้น เสรี พงษ์พิศ กล่าวถึงเรื่องนี้ว่าการที่นักวิชาการพยายามที่จะให้พุทธศาสนิกชนวิเคราะห์ปัญหาโครงสร้างสังคมหรือมองสังคมในฐานะที่เป็นโครงสร้างและระบบโดยไม่หยุดอยู่เพียงแค่การพูดถึงสาเหตุแห่งทุกข์ของปัจเจกบุคคลและทางพ้นทุกข์ของปัจเจกบุคคลเท่านั้น “เป็นการคาดหวังที่ไม่ถูกต้อง ทั้งนี้เพราะต้องยอมรับความจริงว่าการมองปัญหาสังคมนั้นสามารถมีได้หลายแง่มุมและจำเป็นที่จะต้องนำแต่ละแง่มุมมาประสานกัน”¹⁰⁸

ดังนั้น เสรีเห็นว่าเราจะต้องยอมรับในข้อจำกัดของแนวคิดของพุทธศาสนิกชนก่อนว่าท่านเองเป็นเพียง “นักคิดนักปฏิบัติธรรมคนหนึ่งซึ่งเข้าใจปัญหาสังคมจากแนวคิดและประสบการณ์ของตัวเอง”¹⁰⁹ แต่สิ่งที่ทำให้แนวคิดของท่านน่าสนใจก็คือท่านตีความพระธรรมในลักษณะที่น่าจะเป็นไปได้และสามารถจะนำไปปฏิบัติได้สำหรับคนทั่วไป โดยมีแนวคิดต่างๆ ที่ท่านได้ให้ไว้เป็นรากฐานสำหรับแนวคิดหรือทฤษฎีไม่ว่าจะเป็นเศรษฐกิจ การเมือง หรือ สังคม ซึ่งเสรีเห็นว่าควรจะเลือกระบบอย่างไรก็ต้องเป็นไปตามเงื่อนไขทางสังคม แต่สิ่งที่สำคัญคือไม่ว่าระบบใดก็ตามหากขาดศีลธรรมเป็นพื้นฐานแล้วย่อมไม่สร้างสังคมที่มีสันติได้อย่างแน่นอน

¹⁰⁶ ประเวศ วะสี. 2535. จิตใจดีเสียอย่าง ทุกอย่างจะดีเองจริงหรือ. ใน การเมืองที่แก้ปัญหาโลกได้-นรกที่มีอยู่ในระบอบประชาธิปไตย. หนังสือที่ระลึกในโอกาสที่สวนโมกข์พลารามมีอายุครบ 60 ปี และวันเลิกอายุท่านอาจารย์สวนโมกข์ 27 พฤษภาคม, หน้า 37.

¹⁰⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 38.

¹⁰⁸ เสรี พงษ์พิศ. 2524. ธรรมะกับการเมือง ท่านพุทธทาสกับสังคมไทย. ใน พุทธศาสนิกชนในทัศนะของนักวิชาการ. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: แสงรุ่งการพิมพ์, หน้า 69.

¹⁰⁹ เรื่องเดียวกัน.

นอกจากนี้ เสรียังอธิบายไว้ว่าอุดมการณ์ทางศาสนากับอุดมการณ์ทางการเมืองนั้นแตกต่างกัน โดยคนมักจะเข้าใจไปว่าอุดมการณ์ทางศาสนาคือทุกสิ่งทุกอย่างและในทุกแง่มุมและสามารถที่จะให้รายละเอียดสำหรับใช้จัดระบบการเมือง เศรษฐกิจ สังคม แต่สำหรับทัศนะของเสรีแล้ว พุทธศาสนา (และคริสต์ศาสนา) เป็นแนวคิดที่เกิดจากประสบการณ์ชีวิตของตัวศาสดาและไม่เคยเสนอเป็นทฤษฎีหรือระบบเศรษฐกิจ ระบบการเมือง ระบบสังคม ในรูปแบบใดรูปแบบหนึ่งโดยเฉพาะ จะมีก็แต่การที่ศาสนาเข้าไปมีอิทธิพลเชิงอุดมการณ์ต่อระบบการเมืองและเศรษฐกิจของสังคมในยุคสมัยต่างๆ ไม่ว่าจะ เป็นสังคมทาส สังคมศักดินา หรือแม้แต่สังคมทุนนิยม ซึ่งแนวโน้มของบทบาทและอิทธิพลของศาสนานั้นดูจะลดน้อยลงไปเรื่อยๆ

7 ความเข้าใจและข้อสงสัยใน “การนำไปปฏิบัติได้จริง”

ผู้ศึกษางานของพุทธทาสภิกขุหลายคนเห็นว่าพุทธทาสภิกขุฝากความหวังไว้กับผู้ปกครองที่เป็นธรรมราชาเพียงอย่างเดียว ดังนั้น จึงเกิดข้อโต้แย้งตามมาว่าการจะอาศัยผู้ปกครองที่ดีเพียงคนเดียวย่อมไม่สามารถจะแก้ไขปัญหาหรือดำเนินนโยบายของรัฐให้สำเร็จและมีประสิทธิภาพได้ แต่จะต้องมีระบบ สถาบัน หรือกลไกการทำงานบางอย่างเข้ามารองรับในการนำนโยบายไปปฏิบัติเพื่อให้เกิดประสิทธิภาพในการทำงาน ซึ่งพุทธทาสภิกขุไม่ได้กล่าวถึงระบบหรือกลไกดังกล่าวแต่อย่างใด Louis Gabaude อธิบายในเรื่องนี้ว่า พุทธทาสภิกขุพยายามอย่างยิ่งที่จะหนีออกไปจากระบบคอมมิวนิสต์และระบบทุนนิยมด้วยการเสนอทฤษฎีการเมืองตามแนวทางของพุทธศาสนาที่ท่านเรียกว่า ธัมมิกสังคมนิยม ซึ่งเป็นที่พูดกันในช่วงนั้นว่าธัมมิกสังคมนิยมเป็นทางเลือกที่สามสำหรับสังคมไทย กล่าวคือ เป็นแนวคิดที่ตรงกันข้ามกับระบบทุนนิยมและระบอบประชาธิปไตย เนื่องจากท่านมองว่าเป็นระบอบที่ปล่อยให้คนที่ไม่มีความสามารถที่จะเข้ามามีอำนาจในการปกครองได้ และธัมมิกสังคมนิยมยังเป็นแนวคิดที่ตรงข้ามกับระบอบคอมมิวนิสต์ที่อนุญาตหรือปล่อยให้มีการใช้ความรุนแรงและส่งเสริมให้เกิดความเกลียดชังระหว่างคนในสังคมอย่างกว้างขวาง “ขณะที่ระบอบการเมืองที่พุทธทาสภิกขุเสนอไว้ นั้นจะประกอบไปด้วย ธัมมิก ที่สามารถสร้างสวัสดิการให้แก่ทุกคน โดยมีเผด็จการแบบธรรมราชารับประกันว่านโยบายที่เป็นธรรมนี้จะถูกนำไปปฏิบัติจริง”¹¹⁰

อย่างไรก็ตาม Gabaude มองว่าแนวคิดทางการเมืองโดยเฉพาะระบบการเมืองแบบธัมมิกสังคมนิยมของพุทธทาสภิกขุ นั้นอาจเกิดปัญหาในทางปฏิบัติ อันเนื่องมาจากสาเหตุหลายประการดังนี้

¹¹⁰ Louis Gabaude. 2533. Thai Society and Buddhadasa: Structural Difficulties. in Radical Conservatism. Bangkok: Chareon Vit Printing House, p. 200.

หนึ่ง การที่พุทธทาสภิกขุใช้คำธรรมดาสามัญในการสื่อสารแนวคิดทางการเมืองแต่แท้ที่จริงแล้วท่านต้องการจะสื่อถึงความหมายที่พิเศษไปกว่าความหมายธรรมดา (หรือที่เรียกว่า ภาษาคน-ภาษาธรรม) ซึ่ง Gabaude เห็นว่าการใส่ความหมายเชิงลึกเข้าไปในคำธรรมดาสามัญในลักษณะดังกล่าวย่อมจะทำให้เกิดความสับสนแก่บุคคลทั่วไปในสังคมเป็นอย่างมากและส่งผลให้การนำแนวความคิดของท่านไปปฏิบัติกระทำได้ยาก

สอง Gabaude เห็นว่าระบบสังคมนิยม, ระบบประชาธิปไตย และระบบเผด็จการนั้นเป็นระบบการเมืองการปกครองที่สามารถมองเห็นได้อย่างชัดเจนว่าถูกนำมาใช้โดยทั่วไปในประวัติศาสตร์ โดยเราสามารถที่จะพูดถึงการปฏิบัติการจริงของอุดมการณ์เหล่านั้นได้ แต่อุดมการณ์ธัมมิกสังคมนิยมที่พุทธทาสภิกขุเสนอนั้น “กลับเป็นเพียงแค่หลักการ ความคิด ความฝัน ไม่ว่าจะในกรณีของพระราชานิชาดก พระเจ้าอโศก หรือ พ่อขุนรามคำแหง ล้วนเป็นเรื่องยากที่จะกลายมาเป็นตัวแบบที่ใช้ปฏิบัติจริงได้ในการปกครองของสังคมไทยซึ่งมีความซับซ้อนและประกอบด้วยพลเมืองที่มีเสรีภาพมากขึ้น”¹¹¹

สาม Gabaude กล่าวว่าในความเป็นจริงแล้วสังคมนิยมเมืองหนึ่งๆ ย่อมประกอบด้วยสมาชิกหลายประเภท ทั้งผู้ที่ไม่ได้เลือกที่จะเข้าร่วมกับสังคมนิยมเมืองนั้นอย่างสมัครใจ, ผู้ที่ไม่ต้องการออกไปจากสังคมนิยมเมืองนั้น และผู้ที่ไม่ได้มีแนวความคิดตรงกับสังคมนิยมเมืองนั้นๆ เป็นต้น ในขณะที่สังคมของผู้สละโลกอย่างเช่นสังคมนิยม (ที่พุทธทาสภิกขุพยายามอ้างถึงเพื่อนำมาเป็นแบบอย่าง) นั้นย่อมประกอบด้วยสมาชิกประเภทเดียวคือสมาชิกที่มีความต้องการจะออกไปจากสังคมนิยมเมืองและต้องการมีชีวิตที่สอดคล้องกับอุดมคติภายใต้กฎที่เคร่งครัด ซึ่งประเด็นนี้เองที่ Gabaude ตั้งคำถามว่า “เราจะนำเอาหลักการของพระสงฆ์ผู้สละโลกมาใช้กับสังคมนิยมเมืองที่พวกเขาเหล่านั้นต้องการจะออกไปจากมันได้จริงหรือไม่”¹¹²

ปรีชา ช้างขวัญยืน เป็นอีกผู้หนึ่งที่มองว่าแนวคิดธัมมิกสังคมนิยมของพุทธทาสภิกขุไม่ได้นำเสนอระบบหรือกลไกใดๆ ที่จะทำให้การปกครองและเศรษฐกิจแบบธัมมิกสังคมนิยมสามารถเกิดขึ้นได้จริงในทางปฏิบัติ “พุทธทาสภิกขุเพียงแค่หวังให้ผู้คนมีศีลธรรมและคำนึงถึงผู้อื่นด้วยตัวเอง ซึ่งเป็นความหวังที่เกิดผลได้ยากในเชิงปฏิบัติอย่างยิ่ง เพราะศาสนาต่างๆ ที่พุทธทาสภิกขุอ้างว่ามีความเป็นสังคมนิยมนั้นก็ได้ทำการอบรมสั่งสอนมนุษย์มานานแล้ว แต่สิ่งที่เกิดขึ้นจริงก็ยังคงขัดแย้ง

¹¹¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 220.

¹¹² เรื่องเดียวกัน.

กับคำสอน”¹¹³ และถึงแม้ว่าพุทธทาสภิกขุเองจะโจมตีอุดมการณ์เสรีนิยมประชาธิปไตยและสังคมนิยมคอมมิวนิสต์ แต่ก็ปฏิเสธไม่ได้ว่าอุดมการณ์ทางการเมืองทั้งสองนั้นก็ใช่ว่าจะเป็นอุดมการณ์ที่คนใช้ปฏิบัติกันอยู่ในโลกแห่งความเป็นจริง (ทัศนะดังกล่าวนี้สอดคล้องกับ Gabaude)

ปริชายังตั้งข้อสังเกตว่าสาเหตุที่อุดมการณ์เสรีนิยมประชาธิปไตยและสังคมนิยมคอมมิวนิสต์เกิดขึ้นมาได้ก็เพราะว่าในความเป็นจริงแล้วผู้คนที่ไม่ปฏิบัติตามคำสอนในศาสนานั้นมีเป็นจำนวนมาก ซึ่งข้อเท็จจริงนี้จึงแสดงนัยว่าการสั่งสอนให้คนมีศีลธรรมเพื่อจะเห็นแก่ผู้อื่นนั้น แม้เป็นเรื่องที่ดีและควรจะต้องกระทำตลอดไป แต่ก็ไม่มีพลังพอจะแก้ไขปัญหาสังคมได้ และด้วยเหตุดังกล่าวจึงทำให้พุทธทาสภิกขุต้องหวังพึ่งธรรมชาติที่เป็นเผด็จการในการทำให้คำสอนทางศาสนาถูกนำมาปฏิบัติได้จริง ทว่าเรื่องนี้เป็นไปได้ยากในทางปฏิบัติอีกเช่นกัน เพราะพุทธทาสภิกขุเองก็ไม่ได้เสนอระบบหรือขั้นตอนหรือรูปแบบอย่างใดไว้ เป็นแต่เพียงการมุ่งไปที่การใช้ตัวบุคคลกระทำการปกครองเพียงอย่างเดียว ปริชาจึงเห็นว่า “ธัมมิกสังคมนิยมจึงเป็นเพียงความฝันของคนยากจนที่ใฝ่รอให้พระเจ้ามาโปรด โดยมีได้มีวิธีการที่จะช่วยตัวเองแต่อย่างใดเลย”¹¹⁴

ข้อสังเกตของปริชานี้สอดคล้องกับทัศนะของ เสน่ห์ จามริก เป็นอย่างมาก กล่าวคือ เสน่ห์มองว่าการที่พุทธทาสภิกขุพยายามนำเอาธรรมะมาประยุกต์ใช้กับสังคมนการเมืองนั้นเป็นเรื่องที่เป็นไปได้ยาก ทั้งนี้เพราะ “ช่องว่างระหว่างโลกแห่งอุดมคติกับโลกแห่งการปฏิบัติจริงนั้นยากที่จะไปด้วยกันได้”¹¹⁵ อีกทั้งยังอาจจะก่อให้เกิดปัญหาตามมาอีกหลายอย่าง เสน่ห์ได้ยกตัวอย่างว่าการที่พุทธทาสภิกขุกล่าวถึงระบบธัมมิกสังคมนิยมโดยมีหลักการสำคัญคือการที่จะต้องนำเอาความดีมาเป็นอำนาจในการปกครองให้ได้ นั้น แสดงให้เห็นว่าทัศนะของพุทธทาสภิกขุนี้มีความโน้มเอียงไปในหลักการที่ว่า สังคมทั้งสังคมจะต้องยกอำนาจสิทธิ์ขาดทั้งหมดให้กับคนดี ซึ่งเสน่ห์มองว่าการกระทำดังกล่าวนั้นย่อมเท่ากับเป็นการนำเอาความเป็นธรรม ความสันติสุข ความยุติธรรมทั้งหมดของสังคมไปขึ้นกับคนเพียงคนเดียวคล้ายกับระบอบราชาธิปไตยของเพลโตเป็นอย่างมาก เสน่ห์กล่าวว่าหลักการดังกล่าวเป็นเรื่องที่อาจจะก่อให้เกิดปัญหา เพราะในความเป็นจริงแล้ว มนุษย์ย่อมจะประกอบทั้งความดีและความชั่ว โดยชีวิตทางการเมืองนั้นความดีและความชั่วย่อมจะต้องดำรงอยู่ด้วยกัน แต่หากเราอนุญาตให้คนดี

¹¹³ ปริชา ช้างขวัญยืน. 2540. ทรรศนะทางการเมืองของพระพุทธรศาสนา. โครงการตำรา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, หน้า 126.

¹¹⁴ เรื่องเดียวกัน.

¹¹⁵ เสน่ห์ จามริก. 2549. มองพุทธทาสภิกขุในมุมสังคมนการเมืองและสิทธิมนุษยชน. ใน ร้อยคน ร้อยธรรม 100 ปีพุทธทาส. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ, หน้า 319.

เข้ามาอยู่ในอำนาจกระทำกรใดๆ ได้โดยไม่มี การถ่วงรั้งอำนาจนั้นก็จะทำให้คนดีคนนั้นกลายเป็นคน
 ข้อจลและใช้อำนาจไปในทางที่จะละเมิดผู้อื่นได้ในที่สุด¹¹⁶

อย่างไรก็ตาม อ.อโณทัย ได้พยายามที่จะตอบข้อวิจารณ์ต่างๆ ที่มีต่อประเด็นเรื่องการปฏิบัติ
 ได้จริงของแนวคิดธัมมิกสังคมนิยม โดย อ.อโณทัย ได้เน้นย้ำว่า “ต้องไม่ลืมว่าพุทธทาสภิกขุ นั้นเป็น
 พระสงฆ์”¹¹⁷ ดังนั้น พุทธทาสภิกขุ จึงมีจุดยืนอยู่ที่ความเป็นบรรพชิตที่จะต้องเป็นผู้นำทางจิตวิญญาณ
 และตัวท่านเองก็ได้ทำหน้าที่ของท่านอย่างสมบูรณ์ถึงที่สุดแล้ว ท่านสามารถที่จะสั่งสอนและเป็น
 แบบอย่างให้แก่ผู้อื่นได้ ฉะนั้นแล้ว การเสนอแนวคิดทางการเมืองอย่างเป็นระบบดังที่นักวิชาการหลาย
 คนต้องการหรือคาดหวังจากท่านจึงไม่ใช่หน้าที่ของท่านโดยตรง แต่เป็นเรื่องที่ผู้คนในสังคมจะต้อง
 นำเอาคำสอนของท่านไปพิจารณาไตร่ตรองและสร้างแนวทางปฏิบัติขึ้นมาเอง อย่างไรก็ตาม อ.
 อโณทัย มองว่าแม้พุทธทาสภิกขุ ไม่ได้เสนอแนวคิดอย่างเป็นระบบก็ตามแต่อย่างน้อยเราก็ยังสามารถ
 ใช้แนวคิดต่างๆ ของท่านมาอธิบายสถานการณ์ปัญหาของมนุษย์ในยุคปัจจุบันได้ เช่น เรื่องการบริโภค
 ส่วนเกินกับปัญหาการพัฒนาเศรษฐกิจ เรื่องการบริโภคส่วนเกินกับการใช้เทคโนโลยีทำลายทรัพยากร
 สิ่งแวดล้อมจนถึงขั้นวิกฤติ เป็นต้น

ฉะนั้น สำหรับอ.อโณทัยแล้ว การเสนอแนวคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุ จึงไม่ได้เป็นเรื่อง
 ที่เลื่อนลอยแต่เป็นเสมือน “การทำให้เห็นภาพอุดมคติที่อยู่ไกลสุดอีกฟากหนึ่งนั้น แต่ก็ไม่ใช่เป็นเรื่อง
 ของการเพ้อฝัน แท้จริงแล้วเป็นความตั้งใจของท่านที่ต้องการจะถ่วงดึงโลกเอาไว้”¹¹⁸ กล่าวอีกอย่างได้
 ว่าการเสนอแนวคิดธัมมิกสังคมนิยมของพุทธทาสภิกขุ นั้นก็เป็นไปเพื่อเตือนให้เห็นถึงอันตรายของ
 สังคมไทยที่การเมืองกำลังนำพุทธศาสนาออกจากสังคมและก้าวไปสู่สังคมแบบทุนนิยมอย่างเต็มตัว
 นอกจากนี้ อ.อโณทัยยังได้กล่าวว่า “ดินแดนพุทธนิคมที่ประกอบด้วยชุมชนธัมมิกสังคมนิยมนั้น
 ปรากฏอยู่จริงที่สวนโมกข์” ดังจะเห็นได้ว่าในสวนโมกข์นั้นเป็นสถานที่ที่สรรพสิ่งทั้งหลายไม่ว่าจะเป็น
 มนุษย์ สัตว์ ต้นไม้ น้ำ ก้อนหิน เม็ดกรวด ต่างก็อยู่ร่วมกันอย่างมีดุลยภาพ ซึ่งชาวสุราษฎร์ธานีใน
 หลายหมู่บ้านก็มีการจัดชุมชนให้เป็นธัมมิกสังคมนิยมตามนัยดังกล่าวนี้ แต่ปัจจุบันสภาพชุมชนดังกล่าวได้
 เสื่อมลงไปแล้ว “เพราะคนรุ่นเก่าล้มตายลง” แต่ อ.อโณทัย ก็ยืนยันว่ายังปรากฏชุมชนธัมมิกสังคมนิยมชาว

¹¹⁶ เรื่องเดียวกัน.

¹¹⁷ อ.อโณทัย. 2549. ใช้ธรรมะกับการเมือง. งานค้นคว้าธรรมะและชีวิตท่านพุทธทาส ชุดที่2 เล่มที่3 วาระ
 จลอง 100 ปีท่านพุทธทาส. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ, หน้า 231.

¹¹⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 203.

พุทธอยู่ในปัจจุบัน ตัวอย่างเช่น ชุมชนชาวพุทธในประเทศศรีลังกาและเมืองหลวงพระบางในประเทศลาว¹¹⁹

Donald K. Swearer ก็เป็นอีกผู้หนึ่งที่ได้ยกตัวอย่างแนวทางการใช้ระบบธัมมิกสังคมนิยมในทางปฏิบัติจริงของพุทธทาสภิกขุ เป็นต้นว่านโยบายการควบคุมจำนวนประชากร อันเนื่องมาจากปัญหาประชากรที่เพิ่มมากและรวดเร็วเกินไป โดยพุทธทาสภิกขุให้ความเห็นว่าการเติบโตของประชากรจะต้องสัมพันธ์กับอัตราการใช้ทรัพยากร การผลิตสินค้า และการกระจายทรัพยากร กล่าวอีกอย่างได้ว่า จะต้องมีความสมดุลในการผลิต การกระจาย การใช้สอยทรัพยากร เป็นต้น (โดยแนวคิดของพุทธทาสภิกขุเรื่องนี้ปรากฏอยู่ในหนังสือเรื่อง *ธรรมะกับการเมือง*) ซึ่ง Swearer กล่าวว่าการเสนอนโยบายดังกล่าวย่อมเป็นไปตามหลักธรรมของพุทธศาสนาที่มีต่อการเมืองในระดับจิตวิญญาณเนื่องจากมีจุดมุ่งหมายเพื่อที่จะช่วยให้มนุษย์ได้เห็นถึงความสัมพันธ์พื้นฐานในการพึ่งพาอาศัยกันของสรรพสิ่ง¹²⁰

อย่างไรก็ตาม Swearer ได้กล่าวถึงกรณีที่พุทธทาสภิกขุถูกวิพากษ์วิจารณ์จากนักวิชาการหลายท่านว่าไม่ได้ประยุกต์แนวคิดทางปรัชญามาสู่การปฏิบัติ รวมไปถึงการวิจารณ์ว่าพุทธทาสภิกขุไม่ได้พัฒนาแนวคิดให้เป็นระบบที่ครบถ้วนสมบูรณ์ โดย Swearer ยอมรับว่าข้อวิพากษ์วิจารณ์ดังกล่าวแม้จะเป็นประโยชน์อย่างมาก แต่ทั้งนี้ก็ต้องเข้าใจว่าหนึ่ง ความคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุอาจจะปรากฏเป็นระบบอย่างใดอย่างหนึ่งก็ได้ เพียงแต่ยังไม่ได้มีการนำความคิดของท่านมาจัดทำอย่างเป็นระบบและยังมีข้อมูลบางอย่างที่ยังไม่ได้มีรูปแบบที่เป็นทางการ เช่น สมุดบันทึกลายมือ เทปบันทึกเสียง หนังสือ ฯลฯ ซึ่งข้อมูลส่วนนี้ยังมีอยู่จำนวนมากและยังไม่ได้ถูกนำมาวิเคราะห์และขยายความอย่างมากพอ

สอง Swearer มองว่าวิธีการของพุทธทาสภิกขุขึ้นไปในลักษณะเดียวกับจริยศาสตร์แบบศาสนาในจารีตของตะวันตกมากกว่าจริยศาสตร์ในแบบของปรัชญาตามจารีตตะวันตก อีกทั้งตัวพุทธทาสภิกขุเองก็ได้วิพากษ์การคิดอย่างปรัชญาไว้อย่างมากมาย ดังนั้น หากเราวิพากษ์วิจารณ์ความคิดของท่านโดยอาศัยแบบแผนการใช้เหตุผลหรือใช้ความคิดอย่างซับซ้อนและเคร่งครัดตายตัวแบบปรัชญาตะวันตกแล้วก็จะถือได้ว่าไม่เป็นธรรมสำหรับท่าน

สาม หากพิจารณาไปที่หลักสำคัญของพุทธศาสนาที่ว่า หากไม่มีสัมมาทิฐิหรือความเข้าใจที่ถูกต้องแล้วก็ไม่มีการกระทำที่ถูกต้อง ดังนั้น จึงต้องมองว่าพุทธทาสภิกขุได้ทำหน้าที่กระหึ่มเตือน

¹¹⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 217.

¹²⁰ โดแนล เค. สวเออร์, บรรณาธิการ. 2529. *ธัมมิกสังคมนิยม*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 27.

เพื่อสร้างความเข้าใจที่ถูกต้องแล้ว โดยบางครั้งท่านก็ใช้คำที่อาจจะทำให้เกิดความประหลาดใจ ทั้งนี้ก็เพื่อเรียกความสนใจของผู้ฟังด้วยถ้อยคำหรือวลีดังกล่าว ด้วยเหตุนี้ เราจึงไม่ควรมองพุทธทาสภิกขุว่าเป็นนักปรัชญาที่เสนอความคิดอย่างเป็นระบบ แต่ควรจะมองในฐานะนักปฏิบัติผู้กระตุ้นเตือนให้ผู้คนเห็นสัจจะของธรรมชาติมากกว่า¹²¹

ขณะที่ เสรี พงษ์พิศ กลับมองว่าแนวคิดของพุทธทาสภิกขุสามารถจัดอยู่ในกรอบของปรัชญาได้ ดังที่เขา กล่าวว่า แนวคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุ นั้นสอดคล้องกับลักษณะทั่วไปของแนวคิดแบบจิตนิยม (idealism) ที่เชื่อว่าความจริงนั้นไม่สามารถจะมองเห็นได้จับต้องได้อย่างเป็นรูปธรรม “ถือว่าสิ่งที่เป็นความจริงแท้คือสิ่งที่เป็นอุดมคติ สิ่งสมบูรณ์ สิ่งที่เป็นตัวแบบ สิ่งที่เป็นความคิด ส่วนปรากฏการณ์ที่เราเห็นหรือสัมผัสได้เป็นเพียงเงาของสิ่งที่เป็นจริงหรืออุดมคติเท่านั้น”¹²² ดังจะพบว่าพุทธทาสภิกขุได้เสนอแนวคิดในลักษณะดังกล่าวว่าถ้าการเมืองเป็นเรื่องสกปรกแล้วก็ไม่ควรที่จะเป็นการเมืองเพราะเป็นเรื่องที่ไร้ศีลธรรม ในทำนองเดียวกัน นักการเมืองที่แท้จริงหรือนักการเมืองในอุดมคติย่อมหมายถึงบุคคลที่สมบูรณ์พร้อมในทุกสิ่ง เป็นต้น

ด้วยชนบททางปรัชญาที่ใกล้เคียงกัน เสรีจึงมองว่าแนวคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุสามารถที่จะนำไปเทียบเคียงกับแนวคิดเรื่องอุดมรัฐรวมทั้งแนวคิดเรื่องราชาปราชญ์ของเพลโตได้ ซึ่งเสรีแสดงทัศนะไว้ว่า “แม้อุดมรัฐจะไม่เคยเกิดขึ้นจริงเลยในประวัติศาสตร์และราชาปราชญ์ก็ไม่เคยมีตัวตนอยู่จริง แต่ก็ไม่ได้หมายความว่าแนวคิดของเพลโตจะเป็นเรื่องเพ้อฝันขาดเหตุผลและไม่มี ความหมาย” เสรีเห็นว่าตลอดประวัติศาสตร์ที่ผ่านมาแนวคิดของเพลโตได้กลายเป็นแรงผลักดันและสร้างความใฝ่ฝันแก่นักคิดและนักการเมืองจำนวนมาก เราจึงเห็นว่าความคิดแนวอุดมคตินิยมหรือจิตนิยมนั้นก็มิพบาทในการรับใช้สังคมมนุษย์ไม่ต่างไปจากแนวคิดสังคมนิยมวิสต์ของ Marx ที่มีลักษณะเป็นสังคมนิยมในอุดมคติ ทัศนะของเสรีนั้นเป็นไปในแนวทางเดียวกับ โรเบิร์ต เอ็ดเก้น ที่ยอมรับว่าพุทธทาสภิกขุอาจจะไม่ได้เสนอวิธีการในการนำแนวคิดของท่านไปใช้ปฏิบัติจริง เช่นว่าจะเปลี่ยนแปลงโครงสร้างความอยู่ดีธรรมของสังคมได้อย่างไร เป็นต้น แต่เขาก็มองว่าเฉพาะเพียงแค่วิสัยทัศน์ที่พุทธทาสภิกขุได้ฝากไว้ก็ถือว่ามีคุณค่ามากพอที่เราจะแสดงความขอบคุณต่อท่านแล้ว¹²³

¹²¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 42-47.

¹²² เสรี พงษ์พิศ. 2524. ธรรมะกับการเมือง ท่านพุทธทาสกับสังคมไทย. ใน พุทธทาสภิกขุในทัศนะของนักวิชาการ. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: แสงรุ่งการพิมพ์, หน้า 50.

¹²³ โรเบิร์ต เอ็ดเก้น. 2542. พุทธทาสภิกขุกับอุดมคติชุมชนพื้นฐาน. วารสารพุทธศาสนา ปีที่ 66 เล่ม 4 (พ.ย.-ม.ค.). ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 11.

8 ความเข้าใจและข้อสงสัยใน “การสร้างธัมมิกสังคมนิยม”

ผู้ที่ศึกษาผลงานของพุทธทาสภิกขุยังมีความเห็นต่างกันในรูปแบบของธัมมิกสังคมนิยม บางคนเสนอว่าธัมมิกสังคมนิยมจะต้องนำมาปฏิบัติในระดับรัฐโดยมีผู้ปกครองแบบธรรมราชา บางคนเห็นว่าธัมมิกสังคมนิยมสามารถนำมาปฏิบัติในระดับชุมชน บางคนเสนอให้นำหลักการธัมมิกสังคมนิยมมาใช้ในด้านเศรษฐกิจ นอกจากนี้ ผู้ที่ศึกษาผลงานของท่านโดยส่วนใหญ่เห็นตรงว่าหลักการและแนวทางที่พุทธทาสภิกขุได้กล่าวไว้ยังไม่เพียงพอที่จะสร้างให้เกิดธัมมิกสังคมนิยมได้ จำเป็นจะต้องนำเอาหลักธรรมอื่นๆ มาใช้ควบคู่กันไปด้วย ในประเด็นนี้ วีระ สมบูรณ์ ได้นำเสนอและตีความถึงองค์ประกอบต่างๆ ของธัมมิกสังคมนิยมที่พุทธทาสภิกขุเรียกว่า “องค์ประกอบเพื่อประโยชน์ทางการเมืองของพุทธบริษัท” ไว้ดังนี้ หนึ่ง จะต้องมียุทธศาสตร์ทางการเมืองอยู่ที่การรับใช้มหาชน, สอง จะต้องมองว่าการถือครองกรรมสิทธิ์ที่เป็นเสมือนการยืมมาเพื่อสร้างประโยชน์, สาม การจัดสรรที่ดินอย่างทั่วถึงและเป็นธรรม, สี่ จะต้องมีเจตนารมณ์ของสหกรณ์ที่เน้นการร่วมมือกันมากกว่าจะปล่อยให้ผู้ที่แข็งแรงกว่าเป็นผู้ที่อยู่รอดเท่านั้น, ห้า การมีระบบคอมมูนในการแก้ปัญหาเฉพาะของแต่ละท้องถิ่น, หก ความมีวินัย เช่น การควบคุมตนเองได้ การเคารพระเบียบในการอยู่ร่วมกัน และ เจ็ด การอยู่กับพระ ซึ่งวีระตีความว่าหมายถึงการมีระบบคุณค่าหรือค่านิยมที่สอดคล้องกับศาสนธรรม¹²⁴

โดยวีระได้เทียบเคียงนิยามการเมืองดังกล่าวกับแนวคิดเรื่องประชาสังคม กล่าวคือ ประชาสังคมหมายถึงการรวมตัว การจัดระบบความสัมพันธ์ การจัดการทรัพยากร การสร้างวิถีชีวิต และระบบการแก้ปัญหาโดยสมาชิกของสังคมหนึ่งๆ ในลักษณะที่ไม่ขึ้นกับอำนาจรัฐและไม่ได้อิงกลไกตลาด ซึ่งประชาสังคมอาจปรากฏได้นับตั้งแต่หน่วยเล็กที่สุดอย่างครอบครัว เครือญาติ กลุ่มมิตรสหาย ชุมชน วัด โรงเรียน ไปจนถึงเครือข่ายขนาดใหญ่ เช่น สหภาพแรงงาน สมาคมนักวิชาการ เป็นต้น โดยการรวมตัวดังกล่าวเกิดขึ้นจากการมีอัตลักษณ์บางอย่างร่วมกัน เช่น ภาษา แนวคิด ความเชื่อ ความรู้สึกร่วม ความคุ้นเคย เป็นต้น ซึ่งทั้งหมดนี้ล้วนเป็นพื้นฐานที่ก่อให้เกิดศักยภาพกับประชาสังคมหรือที่เรียกว่าทุนทางสังคม ดังนั้น วีระจึงเสนอว่าการเมืองตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุ นั้นน่าจะหมายถึง “การรวมตัวกันเองของผู้คนในสังคมเพื่อจัดระบบการกระทำและความสัมพันธ์ด้านต่างๆ อันจะยังผลให้คนจำนวนมากสามารถจะอยู่ร่วมกันโดยปราศจากปัญหาด้วยวิธีการที่ปราศจากความรุนแรง”¹²⁵

¹²⁴ โปรดดูรายละเอียดใน วีระ สมบูรณ์. 2550. ธรรมะกับการเมืองของพุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ ประพันธ์สาส์น, หน้า 69-94.

¹²⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 47.

ในขณะที่ไพศาล วงศ์วรสิทธิ์ และ โรเบิร์ต เอ็ดเก้น มองว่าระบบธรมิกสังคมนิยมที่พุทธทาสภิกขุกล่าวถึงนั้นน่าจะเป็นแนวคิดชุมชนนิยมในรูปแบบหนึ่ง กล่าวคือ สำหรับไพศาลแล้ว รูปแบบสังคมแบบธรมิกสังคมนิยมตามแนวคิดของพุทธทาสภิกขุนี้หมายถึง “ชุมชนขนาดเล็กที่มีการพึ่งพาเทคโนโลยีน้อยที่สุด”¹²⁶ โดยส่วนเกินที่แต่ละคนสามารถผลิตได้ก็ให้ตกเป็นของชุมชน และยังชุมชนสามารถจะพึ่งตนเองได้มากเท่าไร ความจำเป็นในการเบียดเบียนซึ่งกันและกันก็จะน้อยลงไปมากเท่านั้น นอกจากนี้ ผู้คนในชุมชนก็สามารถจะมีส่วนร่วมในการกำหนดและตัดสินใจในทิศทางและความเป็นไปของหมู่บ้านได้เต็มที่ และเมื่อประชาชนในหมู่บ้านพึ่งตัวเองได้แล้วย่อมจะทำให้เกิดการผลิตเพื่อสนองความต้องการในหมู่บ้านหรือตลาดของท้องถิ่นที่มีขนาดไม่ใหญ่มากนัก ซึ่งจะทำให้ “ชาวบ้านเป็นนายของตัวเองได้มากขึ้น”

ส่วนเอ็ดเก้นกล่าวว่าเราอาจจะนำแนวคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุมาประยุกต์ใช้กับแนวคิดชุมชนนิยมเชิงพุทธได้เช่นกัน โดยจะต้องกระทำในสามระดับ ดังนี้ ในระดับที่หนึ่ง ระดับส่วนบุคคล เราจะต้องนำผู้คนออกจากกรอบการถูกครอบงำด้วยวิถีชีวิตที่ยึดถือเอาตัวเองเป็นศูนย์กลาง ต้องปลดตัวเองออกจากความเห็นแก่ตัวเสียก่อนแล้วจึงสามารถจะทำงานด้านสังคมหรือสิ่งแวดล้อมได้ ในระดับที่สอง ระดับชุมชน สังคมที่ก่อรูปขึ้นเป็นองค์กรแบบพุทธศาสนาดั้งเดิมนั้นจะมีลักษณะคล้ายกับชุมชนพื้นฐานของละตินอเมริกาและฟิลิปปินส์ที่ประยุกต์ศาสนากับชุมชนดังเช่นแนวคิดทฤษฎีแห่งการปลดปล่อย¹²⁷ โดยชุมชนพื้นฐานที่รับเอาแนวคิดของพุทธทาสภิกขุมาปรับใช้นั้นจะมีเจตนาที่จะฟื้นฟูคุณค่าต่างๆ ของพุทธศาสนาให้กลับมา ขณะเดียวกันก็สนับสนุนชาวบ้านที่อยู่ในชุมชนให้สามารถรักษาระดับการพึ่งพาตัวเองและมีความเป็นอิสระในการตัดสินใจของชุมชน ชุมชนเหล่านี้มีการเชื่อมโยงกันเป็นเครือข่ายเช่นเดียวกับชุมชนพื้นฐานของชาวคริสต์ โดยที่ชุมชนชาวพุทธจะได้รับแรงดลใจจากผู้นำที่มีบารมีเช่นพระภิกษุหรือคนที่เคยบวชเรียนมาก่อน และพบว่าในเวลาต่อมาชาวบ้านจะค่อยๆ ได้รับอำนาจในการรับผิดชอบดูแลโครงการของท้องถิ่นมากขึ้นเรื่อยๆ โดยจุดเน้นของชุมชนชาวพุทธของไทยอยู่ที่การพึ่งพาตนเองและต่อต้านความอยุติธรรม ซึ่งตรงข้ามกับละตินอเมริกาที่เน้นการต่อสู้เพื่อความอยู่รอดทางเศรษฐกิจและเรียกร้องความเสมอภาคทางการเมือง¹²⁸

¹²⁶ ไพศาล วงศ์วรสิทธิ์. 2526. ท่านพุทธทาสกับธรมิกสังคมนิยม. ใน *พุทธทาสกับคนรุ่นใหม่เมื่อคนหนุ่มสาวถามถึงรากความเป็นไทย*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 81.

¹²⁷ โรเบิร์ต เอ็ดเก้น. 2542. พุทธทาสภิกขุกับอุดมคติชุมชนพื้นฐาน. *วารสารพุทธศาสนา* ปีที่66 เล่ม4 (พ.ย.-ม.ค.). ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 11.

¹²⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 12.

และสุดท้าย ในระดับที่สาม ระดับนิเวศวิทยา เอ็ดเก็นกล่าวว่าพุทธทาสภิกขุได้เสนอแนวคิดที่เป็นแรงบันดาลใจในการนำไปปฏิบัติ ตัวอย่างเช่น การนิยามคำว่าอนุรักษ์ซึ่งโดยทั่วไปมักจะแปลกันว่าการสงวนรักษาหรือการป้องกันดูแล แต่สำหรับพุทธทาสภิกขุแล้วหมายถึงการที่มนุษย์จะเอาใจใส่ดูแลสิ่งแวดล้อมด้วยความรู้สึกที่เห็นอกเห็นใจ การอนุรักษ์ตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุจึงเชื่อมโยงอยู่กับการไม่ยึดมั่นถือมั่นหรือการหลุดพ้นไปจากความหมกมุ่นในอัตตาของตัวมนุษย์เอง กล่าวอีกอย่างได้ว่า มนุษย์จะใส่ใจดูแลสิ่งแวดล้อมและเพื่อนมนุษย์ได้อย่างแท้จริงก็ต่อเมื่อมนุษย์สามารถจะเอาชนะความเห็นแก่ตัวได้¹²⁹ (โดยเอ็ดเก็นมองว่าการนำแนวคิดของพุทธทาสภิกขุมาปรับใช้ทั้งสามระดับต่างก็อยู่ภายในขอบเขตเดียวกัน นั่นคือ การมองว่ามนุษย์ไม่สามารถบรรลุศักยภาพที่แท้จริงได้เลยหากไม่มีการปฏิบัติในส่วนบุคคล ไม่มีการส่งเสริมกันและกันอย่างเหมาะสม และไม่มีกฎเกณฑ์การปกป้องสรรพชีวิตทั้งหมด โดยชุมชนพื้นฐานที่ยึดแนวความคิดของพุทธทาสภิกขุจะบรรลุมาตรฐานทั้งสามประการดังกล่าวก็ต่อเมื่อสามารถพึ่งตนเองทางเศรษฐกิจโดยไม่พึ่งพิงกับเศรษฐกิจโลก ขณะเดียวกันชุมชนก็จะต้องต่อต้านภัยของลัทธิบริโภคนิยมด้วย¹³⁰)

ขณะที่ Donald K. Swearer อธิบายว่าธัมมิกสังคมนิยมจะต้องประกอบด้วยหลักพื้นฐานสำคัญอยู่สามประการ ได้แก่ การถือเอาประโยชน์ส่วนรวม การควบคุมตัวเองและเชื่อเพื่อกัน และมีความเคารพนับถือและเมตตากรุณาต่อกัน โดย Swearer อธิบายว่า หลักการข้อแรก การถือประโยชน์ส่วนรวม เป็นการแสดงถึงเค้าโครงทางเศรษฐกิจ, สังคม และการเมืองทั้งหมด แนวคิดเรื่องประโยชน์ของส่วนรวมจะครอบคลุมชีวิตในด้านต่างๆ ทั้งหมด ตัวอย่างเช่น ร่างกายย่อมที่จะมีความเจ็บไข้ได้ป่วยขึ้นหากอวัยวะส่วนใดส่วนหนึ่งไม่ทำหน้าที่เพื่อประโยชน์ของส่วนรวม หรือ ความสงบเรียบร้อยของหมู่บ้านก็ต้องขึ้นอยู่กับความร่วมมือของชาวบ้านทั้งหมดรวมตลอดไปถึงความร่วมมือของหมู่บ้านต่างๆ นั่นด้วย¹³¹ เป็นต้น โดยสรุปคือ ไม่มีสิ่งใดในโลกนี้ที่สามารถจะอยู่ได้อย่างโดดเดี่ยวโดยไม่เกี่ยวข้องกับสิ่งต่างๆ แต่ทุกสิ่งจะต้องอยู่ร่วมกัน พึ่งพาอาศัยกัน ในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของระบบใหญ่ทั้งหมด ไม่ว่าจะ “ในระดับอนุหรือปรมาณู มนุษย์หรือสังคม แม้จนกระทั่งสากลจักรวาลก็ตาม”¹³² ทั้งหมดนี้เป็นวิถีของธรรมชาติหรือวิถีที่สิ่งต่างๆ ดำเนินไปตามกฎธรรมสัจจะนั่นเอง

¹²⁹ เรื่องเดียวกัน.

¹³⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 13.

¹³¹ โดนัล เค. สวเออร์, บรรณานุกรม. 2529. *ธัมมิกสังคมนิยม*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า (38).

¹³² เรื่องเดียวกัน.

หลักการข้อที่สอง การควบคุมตัวเองและเชื่อเพื่อเชื่อแก่กัน เป็นหลักการควบคุมพฤติกรรมของปัจเจกบุคคล พุทธทาสภิกขุอธิบายว่าภาวะดั้งเดิมหรือภาวะอุดมคติเกี่ยวข้องกับหลักการควบคุมตัวเองเพื่อให้สัมพันธ์กับสิ่งต่างๆ อย่างสอดคล้องเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันมากกว่าที่จะแยกตัวโดดเดี่ยวออกมา ซึ่งหากกล่าวในทางสังคมแล้ว ปัจเจกบุคคลจะต้องควบคุมหรือจำกัดพฤติกรรมของตนเองไม่ให้ละเมิดต่อประโยชน์สุขของส่วนรวม ซึ่งหลักการควบคุมตัวเองนี้เป็นการมองชีวิตในด้านดีมากกว่าจะเป็นการจำกัดเสรีภาพของมนุษย์ แนวความคิดของพุทธทาสภิกขุที่ว่าธรรมชาติดั้งเดิมเป็นเอกภาพหนึ่งเดียวกันนั้น ไม่ได้ไปทำลายหรือละเลยความแตกต่างโดดเด่นของสิ่งต่างๆ ที่ประกอบขึ้นเป็นหนึ่งเดียวกันนั้นแต่อย่างใด กล่าวคือ “เราไม่ได้เป็นอิสระเพียงเพื่อจะเป็นตัวของเราเองโดดๆ หากแต่เราต้องมีพันธะเกี่ยวข้องกันและกันในการทำให้อุณหภูมิภายในตัวเราบรรลุถึงความสมบูรณ์”¹³³

ส่วนหลักการข้อสุดท้ายของธัมมิกสังคมนิยมที่ Swearer ได้อธิบายไว้ก็คือการมีความเคารพนับถือและเมตตากรุณาต่อกัน อันเป็นการอธิบายถึงท่าทีที่เราพึงจะมีต่อสรรพชีวิตในทุกรูปแบบ เน้นการให้คุณค่าต่อชีวิตของเพื่อนมนุษย์และสรรพสัตว์ ซึ่งเป็นท่าทีที่ยอมรับนับถือปัจเจกบุคคลแต่ละคนและแต่ละชีวิตที่อยู่ร่วมในสากลจักรวาลเดียวกับเรา Swearer ยังเห็นว่าหลักการข้อนี้ยังทำให้เรามีสายตายาวไกลสามารถวิพากษ์วิจารณ์การที่สังคมอุตสาหกรรมใช้เทคโนโลยีรุกรานทำลายสภาพทางนิเวศวิทยาได้อีกด้วย¹³⁴

สำหรับ Swearer แล้ว หลักการดังกล่าวสามารถนำมาใช้อธิบายในเรื่องของระบบเศรษฐกิจได้อีกด้วย แม้จะไม่ได้อธิบายเรื่องนี้ไว้อย่างชัดเจน แต่เขาก็เห็นว่าระบบธัมมิกสังคมนิยมของพุทธทาสภิกขุยอมก่อให้เกิดผลที่ดีกว่าระบบทุนนิยม “เพราะแต่ละบุคคลมีความต้องการในวัตถุและมีการแข่งขันที่น้อยกว่า นอกจากนี้ บุคคลแต่ละคนจะต้องเอาใจใส่ซึ่งกันและกันโดยคำนึงผลประโยชน์ของหมู่ชนทั้งหมด”¹³⁵ ดังที่พุทธทาสภิกขุได้ยกคำสอนของพระพุทธเจ้าที่ว่ามนุษย์ล้วนเป็นเพื่อนเกิด แก่ เจ็บ ตาย ด้วยกันทั้งสิ้นมาแสดง ซึ่งเราจะพบว่าการบัญญัติการอยู่ร่วมกันของหมู่สงฆ์ก็คือตัวอย่างของระบบสังคมนิยม ดังนั้น ระบบธัมมิกสังคมนิยมที่พุทธทาสภิกขุกล่าวไว้นั้นจึงแสดงให้เห็นถึงศีลธรรมของพระพุทธเจ้าที่ใช้หลักการปกครองที่เอื้ออำนวยให้เกิดความดีงามแก่ทุกคนนั่นเอง

¹³³ เรื่องเดียวกัน, หน้า (39).

¹³⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า (42).

¹³⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า (27).

ซึ่งหากกล่าวโดยภาพรวมแล้ว เราจะพบว่าการอธิบายถึงรูปแบบหรือแนวทางในการสร้างธัมมิกสังคมนิยมของวีระ สมบูรณ์ ไพศาล วงศ์วรสิทธิ์ โรเบิร์ต เอ็ดเทิน และ Donald K. Swearer ดังที่ได้กล่าวมาข้างต้นนั้น ล้วนเป็นการตีความและอธิบายโดยอ้างอิงจากคำบรรยายในเรื่องการเมืองและสังคมในอุดมคติของพุทธทาสภิกขุเป็นหลัก อย่างไรก็ตาม ปรากฏว่ายังมีพระสงฆ์และนักวิชาการอีกจำนวนหนึ่งที่อธิบายถึงรูปแบบและการสร้างธัมมิกสังคมนิยมโดยที่ไม่ได้ยึดถือตามที่พุทธทาสภิกขุได้บรรยายไว้อย่างเคร่งครัด แต่ได้อาศัยหลักธรรมะต่างๆ มาช่วยในการเสนอหนทางที่จะไปสู่สภาวะสังคมดังกล่าวนั้น ตัวอย่างเช่น สันติกโรภิกขุที่ได้เสนอแนวทางที่จะไปสู่ธัมมิกสังคมนิยมว่าจะต้องมีศาสนาที่ถูกต้อง (ต้องปรับบทบาทของศาสนาให้สอดคล้องกับปัญหาหรือประเด็นใหม่ๆ ในยุคปัจจุบัน), มีการศึกษาที่ถูกต้อง (ต้องไม่กำหนดตายตัว ทุกอย่างต้องเป็นไปอย่างสร้างสรรค์ และควรจะเป็นไปตามคำขวัญที่ว่า มีสติ วิเคราะห์ได้ ปฏิบัติภายใต้หลักองครวมและบูรณาการ), มีการนำที่ถูกต้อง (มีเป้าหมายที่ชัดเจนและมีผู้นำที่สามารถจะกระตุ้นและเป็นแรงบันดาลใจให้กับผู้อื่นในการปฏิบัติตาม), มีองค์กรและรัฐบาลที่ถูกต้อง (ให้ทุกคนในสังคมเข้ามามีส่วนร่วมและรับผิดชอบในผลของการตัดสินใจ หรือจัดทำเป็นชุมชนพึ่งพาตนเอง), มีการสื่อสารที่ถูกต้อง (ต้องรับฟังจากทุกฝ่ายและต้องเปิดโอกาสให้มีการสื่อสารอย่างจริงจัง ซื่อสัตย์ ก่อประโยชน์และถูกกาลเทศะ), มีวัฒนธรรมที่ถูกต้อง (ต้องคัดค้านกิจกรรมที่ไร้ศีลธรรมทุกชนิด), มีความรู้สึกทางกามารมณ์และครอบครัวที่ถูกต้อง, มีเศรษฐกิจที่ถูกต้อง (ต้องพยายามลดช่องว่างระหว่างผู้ผลิตและผู้บริโภค เน้นการสร้างชุมชนการผลิตแบบพึ่งตนเอง), มีนิเวศวิทยาที่ถูกต้อง (ต้องหยุดการใช้สารเคมีและยาฆ่าแมลง ให้ความสำคัญกับการใช้ทรัพยากรอย่างยั่งยืนมากกว่าผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจ), มีการละเล่นที่ถูกต้อง (ต้องเป็นไปอย่างสร้างสรรค์และส่งเสริมสุขภาพพลานามัย), มีการตรวจสอบความเคลื่อนไหวที่ถูกต้อง (ต้องสามารถตรวจสอบความเคลื่อนไหวขององค์กรต่างๆ ได้อย่างโปร่งใส) และมีสังฆะและความเป็นเอกภาพที่ถูกต้อง (สังคมทั้งสังคมจะต้องมีความสามัคคีกลมเกลียวเป็นเอกภาพ)¹³⁶

ลักษณะการอธิบายดังกล่าวไม่ต่างไปจาก ประเวศ วะสี ที่ไม่ได้ยึดในดับทหรือคำพูดของพุทธทาสภิกขุในเรื่องเกี่ยวกับการเมืองอย่างเคร่งครัด แต่เสนอให้อธิบายถึงธัมมิกสังคมนิยมในรูปแบบ “ธัมมิกสังคม” (โดยตัดคำว่า “นิยม” ออกไป) เพื่อที่จะขยายพื้นที่ให้สามารถนำเอาหลักธรรมะอื่นๆ มาช่วยสร้างแนวทางในการนำเอาแนวคิดเรื่องนี้ไปใช้ได้จริงในยุคปัจจุบัน โดยประเวศอธิบายไว้ว่า “ธรรมิกสังคม” หมายถึงสังคมที่ใช้หลักธรรมะหรือใช้ความถูกต้องจนทำให้สังคมนั้นได้รับความสงบสุข

¹³⁶ โปรดดูรายละเอียดใน สันติกโรภิกขุ. 2542. อริยสังขลีสี่แห่งธัมมิกสังคมนิยม. แปลโดย จิรธัมม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ, หน้า 78-125.

และอิสรภาพ ดังนั้น ธรรมิกสังคัมจึงเป็นสังคัมที่มีอิสรภาพหลุดพ้นจากความบีบคั้น (ซึ่งเขากล่าวว่ามีสี่ประการ ประกอบด้วย การบีบคั้นทางกาย/วัตถุ, การบีบคั้นทางสังคัม, การบีบคั้นทางจิต และ การบีบคั้นทางปัญญา) โดยประเวศมองว่าสังคัมในปัจจุบันนั้นตกอยู่ในสภาพอธรรมิกสังคัม เพราะได้เกิดวิฤติการณสามประการ ได้แก่ วิฤติการณของคนจน วิฤติการณสิ่งแวดล้อม และวิฤติทางวัฒนธรรม/จิตวิญญาณ นอกจากนี้ยังเกิดวิฤติการณกับเครื่องมือที่จะใช้แก้ปัญหาดังกล่าวด้วย ได้แก่ วิฤติการณทางการเมือง (โดยเฉพาะปัญหาการซื้อเสียงขายเสียง) วิฤติการณของระบบราชการ (งบประมาณรั่วไหล ไม่มีความเข้าใจในปัญหาของราษฎร) วิฤติการณของระบบการศึกษา (กระบวนการเรียนรู้ไม่สร้างปัญญา) เป็นต้น¹³⁷

ประเวศได้จำแนกสาเหตุของวิฤติการณทางสังคัมไว้ห้าประการ ได้แก่ การไม่รู้ความจริง (ขาดปัญญา), ระบบอำนาจรวมศูนย์ (การใช้อำนาจที่กระจุกตัว), ระบบมิจฉาเศรษฐกิจ (การเอาเงินเป็นใหญ่), โครงสร้างของความรุนแรง (มีโครงสร้างที่จะขยับคนทั้งหมดให้เข้าไปทำในสิ่งที่ไม่ถูกต้อง) และสังคัมขาดภูมิคุ้มกัน (ไม่มีการรวมกลุ่มเพื่อช่วยเหลือกันและไม่มีความเอื้ออาทรต่อกัน ส่งผลให้ครอบครัวและชุมชนล่มสลาย) ส่วนในเรื่องทางออกจากวิฤติทางสังคัมนั้น ประเวศได้เสนอยุทธศาสตร์ในการแก้ปัญหาไว้ห้าข้อ ได้แก่ การสร้างภูมิคุ้มกันให้สังคัม (มีพัฒนาทางจิตวิญญาณ มีการเรียนรู้ มีการจัดการ), วิธีเผชิญหน้ากับโครงสร้างของความรุนแรง (ทำความเข้าใจโครงสร้างของความรุนแรงและจัดตั้งสถาบันสันติวิธี), ระบบสัมมาเศรษฐกิจ (เน้นการพัฒนาอย่างยั่งยืน), การกระจายอำนาจ (ให้ชุมชนสามารถจัดการปัญหาในท้องถิ่นตนได้) และ การปฏิรูประบบการศึกษา¹³⁸

ส่วนการแก้ปัญหาในระดับปัจเจกบุคคลนั้น ประเวศเสนอว่าจะต้องปลดปล่อยตัวเองให้เป็นอิสระจากความเห็นแก่ตัวและการยึดถือในความเชื่อและการปฏิบัติที่ผิดๆ, ต้องเรียนรู้อย่างต่อเนื่อง และต้องรวมตัวกันเป็นกลุ่ม โดยประเวศได้สรุปหลักการ “ธรรมิกสังคัม” ว่าเป็นการให้มนุษย์มีอิสระในการพิจารณาโดยไม่ยึดมั่นถือมั่นเพื่อก่อให้เกิดปัญญา, ต้องปฏิบัติให้ถูกต้องตามกฎของธรรมชาติ, ต้องมองสิ่งทั้งหลายให้เชื่อมโยงกันเป็นอทัปปัจจยตาอันเป็นฐานคิดของเรื่ององค์รวม, ต้องไม่เห็นแก่ตัวและมีความว่างเพื่อเปิดพื้นที่ให้ปัญญาเข้ามาได้ และจะต้องมีพุทธทาสตรีธรรม (ให้เข้าถึงหัวใจของศาสนาตน, ให้ทำความเข้าใจระหว่างศาสนา, ให้ถอนตัวออกจากวัตถุนิยม)

¹³⁷ ประเวศ วิชา. 2538. ธรรมิกสังคัม. ปาฐกถาพุทธทาสภิกขุมหาเถระ ครั้งที่ 1. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 12-17.

¹³⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 60-83.

ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์ เป็นอีกผู้หนึ่งที่เสนอว่าแนวคิดธัมมิกสังคมนิยมควรจะถูกนำมาตีความให้สอดคล้องกับสภาพการณ์ของสังคมการเมืองในปัจจุบัน “เพื่อที่จะได้สืบทอดเจตนารมณ์ของพุทธทาสภิกขุในการสร้างปรัชญาสังคมการเมืองเพื่อดับทุกข์” โดยชัยยนต์เสนอให้มีการสร้างธัมมิกสังคมนิยมในรูปแบบใหม่ที่เขายกชื่อว่า “ธัมมิกเศรษฐกิจศาสตร์การเมือง”¹³⁹ ที่มีความสอดคล้องกับค่านิยมในเรื่องประชาธิปไตยและการกระจายอำนาจ ซึ่งประกอบด้วยแนวคิดและแนวทางดังต่อไปนี้

หนึ่ง การส่งเสริมการปกครองตนเองของประชาชน เนื่องจากระบอบธรรมาธิปไตยแบบที่พุทธทาสภิกขุเสนอนั้นน่าจะสอดคล้องเหมาะสมกับสถานการณ์ในอดีต แต่ในปัจจุบันประชาชนมีความรู้มากขึ้นจนสามารถที่จะปรับให้เป็นระบอบประชาธิปไตยที่มีการสร้างกลไกการตรวจสอบและการถ่วงดุลให้เกิดขึ้นภายในระบบได้ (ระบอบประชาธิปไตยยอมรับว่ามนุษย์มีธรรมชาติที่แสวงหาประโยชน์ส่วนตัวและพรรคพวก แต่การแข่งขันแย่งชิงผลประโยชน์ระหว่างกลุ่มต่างๆ นั้น จะไม่ก่อความเสียหายต่อส่วนรวมหากอยู่ภายใต้ระบบที่มีการตรวจสอบและถ่วงดุลกันและกัน)

สอง กระจายอำนาจให้แก่ชุมชนท้องถิ่น ทั้งนี้เพื่อให้แต่ละชุมชนสามารถที่จะปกครองตนเอง และสามารถพึ่งพาตนเองในทางเศรษฐกิจได้ ดังจะพบว่าพุทธทาสภิกขุเห็นด้วยกับแนวคิดแบบอนาธิปัตย์นิยมของคานธีที่ว่าเราควรจะต้องอยู่ในหมู่บ้านขนาดเล็กและติดต่อกันเท่าที่จำเป็นที่สุดและต้องไม่ติดต่อกันเพื่อคอยโยกเอาไรต์เอาเปรียบแข่งขันแย่งชิงกัน ชัยยนต์จึงตีความว่าแนวทางดังกล่าวเป็นเสมือนการไม่เห็นด้วยการรวบอำนาจไว้ที่ส่วนกลางแล้วใช้อำนาจอย่างเบ็ดเสร็จ¹⁴⁰

สาม การใช้กลไกตลาดในระบบธัมมิกสังคมนิยม ชัยยนต์เห็นว่าจะต้องนำกลไกตลาดมาใช้เพื่อเพิ่มประสิทธิภาพในการใช้ทรัพยากรแทนที่วิธีการแบบผูกขาด ขณะเดียวกันประชาชนก็จะมีเสรีภาพที่จะผลิตและบริโภคตามกฎหมายแห่งอุปสงค์อุปทานได้และกลไกตลาดก็จะสามารถทำงานได้อย่างมีประสิทธิภาพมากขึ้น เพราะหน่วยเศรษฐกิจเป็นชุมชนขนาดเล็ก ที่มีอิสระ มีจำนวนมาก และแข่งขันกันอย่างเสรี ซึ่งไม่ใช่ชุมชนที่พยายามแยกตัวออกจากระบบ หรือ เป็นชุมชนที่มีทุนขนาดใหญ่เพราะจะนำไปสู่ระบบทุนนิยมผูกขาดและมีผลต่อสภาพแวดล้อมในที่สุด¹⁴¹

สี่ แนวคิดธัมมิกสังคมนิยมต้องเพิ่มการวิเคราะห์ในเชิงโครงสร้างและสร้างยุทธศาสตร์ในการเปลี่ยนแปลงแบบขบวนการสังคมนิยม ชัยยนต์มองว่าพุทธทาสภิกขุเสนอแนวทางในการดับทุกข์ในส่วนของปัจเจกชนที่เกิดจากความเห็นแก่ตัวและอาจจะละเลยมิติเชิงโครงสร้างของสังคมจึงทำให้พุทธทาส

¹³⁹ ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์. 2549. ปรัชญาสังคมและการเมืองของพุทธทาสภิกขุ. ใน ปรัชญาในสังคมไทย. ชัชชัย คุ่มทวีพร, บรรณาธิการ. กรุงเทพฯ: นำทองการพิมพ์, หน้า 214.

¹⁴⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 215.

¹⁴¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 216.

ภิกขุมักจะให้ความสำคัญกับการสร้างคนดีมากกว่าการสร้างระบบที่ดี (ดังเช่น การเสนอวิธีแก้ปัญหา การขูดรีดส่วนเกินโดยใช้การสงเคราะห์ของเศรษฐีใจบุญ เป็นต้น) ด้วยเหตุนี้ ชัยยนต์จึงเสนอว่าจะต้องสร้างระบบหรือกลไกบางอย่างขึ้นมา โดยเขาได้กล่าวถึงเรื่องนี้อย่างกว้างๆ ว่าอาจจะเป็นการนำหลักอิทัปปัจจยตามาเป็นหลักในการอธิบายในแบบที่ไม่เน้นหนักไปทางปัจเจกบุคคลหรือโครงสร้างมากเกินไป “เป็นสิ่งที่อยู่กลางระหว่าง determinism กับ accidentalism ซึ่งอาจตีความได้ว่าอิทัปปัจจยตามาคือหลักวิภาษวิธีระหว่างโครงสร้างและผู้กระทำ การ เพื่อให้พลังความคิดสามารถจัดการกับโครงสร้าง ความรุนแรงในสังคมได้”¹⁴² โดยเขาเชื่อว่าหากทำตามหลักการดังที่กล่าวมาได้แล้ว รัชมิกสังคมนิยมย่อมสามารถปรับตัวเป็นรัชมิกเศรษฐศาสตร์การเมืองเพื่อเสริมสร้างอุดมการณ์ประชาธิปไตยในยุคปัจจุบันได้

โดยสรุปแล้ว เราจะเห็นได้ว่าแนวคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุถูกตีความและตั้งข้อสงสัยใน 8 ประเด็นหลัก ได้แก่ 1 ศีลธรรมกับการเมือง (คำสอนเกี่ยวกับการเมืองของพุทธทาสภิกขุไม่นำมาใช้กับสังคมการเมืองในโลกแห่งความเป็นจริง แต่เป็นการสอนเกี่ยวกับหลักการทางศีลธรรมมากกว่า) 2 สถานะของรัชมิกสังคมนิยม (โดยมีข้อสงสัยว่ารัชมิกสังคมนิยมเป็นระบบการเมืองการปกครองอย่างหนึ่งที่มีทฤษฎีรองรับอย่างมั่นคงหรือรัชมิกสังคมเป็นเพียงแค่ปฏิกิริยาของนักคิดฝ่ายพุทธที่ได้ตอบกับแนวคิดของตะวันตกอย่างเสรีนิยมประชาธิปไตยและสังคมนิยมคอมมิวนิสต์โดยที่ไม่ได้มีหลักการหรือทฤษฎีที่สามารถจะอธิบายได้อย่างชัดเจน) 3 ผู้ปกครอง (ทั้งในเรื่องของการได้มาซึ่งผู้ปกครอง การตรวจสอบคุณธรรมของผู้ปกครอง การถ่วงดุลอำนาจของผู้ปกครอง การเปลี่ยนตัวผู้ปกครองในกรณีที่เกิดความบกพร่องผิดพลาด) 4 วิธีการแบบเผด็จการ (ดังจะเห็นได้จากนิยามการเมืองของพุทธทาสภิกขุว่าท่านปรารถนาจะจัดการเมืองให้เป็นไปโดยปราศจากอาชญา ซึ่งสามารถตีความได้ว่าหมายถึงการจัดการปกครองโดยไม่ใช้ความรุนแรง ทว่าในบางครั้งพุทธทาสภิกขุกลับกล่าวว่าผู้ปกครองสามารถใช้อำนาจเผด็จการในการกำจัด ‘คนที่เกเร’ ได้ ดังกรณีพระเจ้าอโศกมหาราช เป็นต้น จึงทำให้เกิดการตั้งข้อสงสัยในเรื่องการใช้ความรุนแรง) 5 ส่วนเกินและการจัดการส่วนเกิน (พุทธทาสภิกขุไม่ได้กล่าวว่าจัดการกับส่วนเกินที่เกิดจากการผลิตได้อย่างไร อีกทั้งไม่มีกลไกอะไรที่จะทำให้ผู้ที่ครอบครองส่วนเกินนำส่วนเกินไปให้กับสังคมส่วนร่วม) 6 การแก้ปัญหาที่ปัจเจกบุคคล (เนื่องจากพุทธทาสภิกขุมีทัศนะว่าหากมนุษย์เป็นคนดีแล้วสังคมก็ย่อมจะดีตาม จึงทำให้เกิดการตั้งข้อสงสัยว่าคำสอนของพุทธทาสภิกขุอาจจะมุ่งที่จะนำมาใช้ในระบอบปัจเจกเท่านั้น) 7

¹⁴² เรื่องเดียวกัน, หน้า 216-217.

การนำไปปฏิบัติได้จริง (เนื่องจากมีข้อโต้แย้งว่าการจะอาศัยผู้ปกครองที่ดีเพียงคนเดียวย่อมไม่สามารถจะแก้ไขปัญหาหรือดำเนินนโยบายของรัฐให้สำเร็จและมีประสิทธิภาพได้ แต่จะต้องมีระบบสถาบัน หรือกลไกการทำงานบางอย่างเข้ามารองรับในการนำนโยบายไปปฏิบัติเพื่อให้เกิดประสิทธิภาพในการทำงาน ซึ่งพุทธทาสภิกขุไม่ได้กล่าวถึงระบบหรือกลไกดังกล่าวแต่อย่างใด) และ 8 แนวทางในการสร้างธัมมิกสังคมนิยม (ผู้ที่ศึกษาผลงานของพุทธทาสภิกขุยังเห็นต่างกันในรูปแบบของธัมมิกสังคมนิยมและบางส่วนยังเห็นว่าแนวทางที่พุทธทาสภิกขุได้กล่าวไว้ยังไม่เพียงพอที่จะสร้างให้เกิดธัมมิกสังคมนิยมได้ จะต้องนำเอาหลักธรรมะข้ออื่นมาใช้ควบคู่กันไปด้วย)

ข้อสังเกตบางประการ

จากที่ได้กล่าวมาข้างต้น ผู้วิจัยเห็นว่าข้อสงสัยหรือปัญหาต่างๆ ของผู้ที่ศึกษางานของพุทธทาสภิกขุ ตัวอย่างเช่น เรื่องที่มาของผู้ปกครอง การใช้อำนาจของผู้ปกครอง การตรวจสอบผู้ปกครอง การจัดการกับส่วนเกิน รูปแบบของธัมมิกสังคมนิยม หรือ การเน้นไปที่ปัจเจกบุคคลมากกว่าการสร้างระบบ ฯลฯ นั้น น่าจะมาจากการที่เขาเหล่านั้นเร่ง “กระโจน” เข้าไปวิพากษ์วิจารณ์แนวคิดธัมมิกสังคมนิยมและแนวคิดเรื่องผู้ปกครองแบบเผด็จการธรรมาธิปไตยจนละเลยการทำความเข้าใจในความหมายของ “การเมือง” ตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุเสียก่อน ดังจะเห็นได้ว่าในทัศนะของบุคคลต่างๆ ที่ศึกษางานของพุทธทาสภิกขุ นั้นยังไม่มีกรอบอธิบายอย่างชัดเจนมากเพียงพอว่า “การเมือง” ในทัศนะของพุทธทาสภิกขุ นั้นหมายถึงอะไรและมีลักษณะเป็นอย่างไร* ผู้วิจัยเห็นว่า การทำความเข้าใจความหมายหรือนิยาม “การเมือง” ของท่านนั้นจะเป็นกุญแจสำคัญที่จะไขไปสู่ความเข้าใจในเรื่องต่างๆ เช่น แก่นหรือสสารัตถะของธัมมิกสังคมนิยมคืออะไร, การเมืองที่พุทธทาสภิกขุปรารถนานั้นมีรูปแบบที่ตายตัวเพียงรูปแบบเดียวใช่หรือไม่, การเมืองสำหรับพุทธทาสภิกขุ นั้นหมายถึงระบบการจัดการปกครองที่อิงอยู่กับอำนาจรัฐ (regime) แต่เพียงเท่านั้นใช่หรือไม่, การเมืองสำหรับพุทธทาสภิกขุ นั้นเป็นเรื่องของการปกครองโดยธรรมาธิปไตยเพียงอย่างเดียวหรือไม่, การเมืองเป็นเรื่องของคนทุกคนในสังคมหรือไม่และจะเป็นไปได้อย่างไร หรือ หากการเมืองไม่มีการใช้อำนาจในการควบคุมลงโทษคนจำนวนมากแล้วการเมืองจะใช้เครื่องมืออะไร เป็นต้น ซึ่งผู้วิจัยมีความเชื่อว่าหากเราสามารถที่จะทำความเข้าใจได้ว่าแท้จริงแล้วการเมืองในทัศนะของพุทธทาสภิกขุ คืออะไรและมีลักษณะอย่างไร

* แม้จะมีผู้ที่พยายามจะอธิบายประเด็นดังกล่าวคือ วีระ สมบูรณ์ แต่ก็มีข้อจำกัดตรงที่วีระได้ตีความและอธิบายความหมายของการเมืองจากหนังสือธรรมะกับการเมืองของพุทธทาสภิกขุเพียงเล่มเดียวเท่านั้น

เราน่าที่จะตอบคำถามและข้อสงสัยต่างๆ และสามารถที่จะทำความเข้าใจถึงความคิดทางการเมือง
ของท่านและระบบธัมมิกสังคมนิยมที่ท่านกล่าวเอาไว้ได้อย่างชัดเจนมากยิ่งขึ้นอีกด้วย



ศูนย์วิทยทรัพยากร
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บทที่ 5

การเมืองของมนุษย์: ตัวตนและการจัดตัวตน

ในบทนี้ ผู้วิจัยจะทำความเข้าใจทัศนะของพุทธทาสภิกขุต่อความหมายของ “การเมือง” ที่มนุษย์โดยทั่วไปคุ้นเคยและเข้าใจกัน หรืออาจจะกล่าวได้ว่าเป็นการทำความเข้าใจความหมายของ “การเมือง” ในแบบภาษาคน ทั้งนี้ก็เพราะการให้ความหมายและความเข้าใจ “การเมือง” ของมนุษย์โดยทั่วไปนั้นประกอบด้วยวิชาและเป็นความเข้าใจที่ตั้งอยู่บนฐานของการมีตัวตน และในตอนท้าย ผู้วิจัยจะเสนอข้อวิพากษ์วิจารณ์ของท่านที่มีต่อความหมายของ “การเมือง” ในแบบภาษาคน

การเมืองไม่ใช่เพียงเรื่องของมนุษย์

ในทัศนะของ Aristotle มนุษย์ถูกกำหนดโดยธรรมชาติว่าเป็นสัตว์เมือง (zoon politikon)^{*} ดังนั้น มนุษย์จึงต้องดำเนินกิจกรรมหรือชีวิตทางการเมืองเพื่อบรรลุเป้าหมายสูงสุดของความเป็นมนุษย์ภายในเมือง ซึ่งแตกต่างไปจากสัตว์ฝูงชนิดอื่นที่จะบรรลุถึงเป้าหมายสุดท้าย (telos) แห่งตนได้โดยที่ไม่ต้องอาศัยหรือดำเนินชีวิตอยู่ในเมือง ดังเช่นสัตว์ป่าที่สามารถจะบรรลุถึงความสมบูรณ์ได้ก็ต่อเมื่ออาศัยอยู่ในป่าเท่านั้น สัตว์เหล่านั้นจึงไม่อาจจะมีกิจกรรมที่เรียกว่าการเมืองได้เลย แต่สำหรับพุทธทาสภิกขุแล้ว การเมืองไม่ได้เป็นกิจกรรมของมนุษย์แต่เพียงอย่างเดียวเท่านั้น ในทัศนะของท่าน การเมืองเป็นเรื่องของสิ่งมีชีวิตทุกชนิด ทั้งมนุษย์ สัตว์เดรัจฉาน และพืชพรรณต่างๆ ทั้งนี้เนื่องจากว่าการเมืองในทัศนะของท่านนั้นมีความเกี่ยวข้องโดยตรงกับสัตตชาตญาณที่ติดมากับสิ่งมีชีวิตตามธรรมชาติ กล่าวคือ กิริยาการกระทำของสิ่งมีชีวิตในลักษณะของการต่อสู้ดิ้นรน และปรับปรุงตัว ที่เป็นไปโดยอำนาจของสัตตชาตญาณตามธรรมชาตินั่นเองที่พุทธทาสภิกขุถือว่าเป็นกิริยาทางการเมือง “ในหมู่วิวัจฉิกหรือสัตว์ที่เป็นอยู่ตามธรรมชาตินี้ มันมีลักษณะท่าทางลีลาอะไร ของการเมืองอย่างไร; สิ่งนี้ควรจะมองดูว่ามันมีการต่อสู้ และการปรับปรุงตัวมันเองอย่างไร. เพราะถ้าเราดูให้ดีแล้ว เราจะมองเห็นว่า กิริยาแห่งการต่อสู้และปรับปรุงนั้นแหละ คือกิริยาทางการเมือง”¹ และลักษณะของการจัดหรือการกระทำให้สิ่งมีชีวิตที่ประกอบด้วยกิริยาทางการเมืองเหล่านั้นสามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างสันติก็คือความหมายของการเมือง “...พอจะจับใจความสำคัญ

^{*} Creed และ Wardman แปลศัพท์คำนี้ว่า สัตว์ที่ถูกออกแบบมาให้มีชีวิตอยู่ในเมือง โปรดดู J.L. Creed and A.E. Wardman. 2003. *The Philosophy of Aristotle*. U.S.A.: Signet Classic, p. 432.

¹ พุทธทาสภิกขุ. 2547. *ธรรมะกับการเมือง*. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 57.

ได้ว่า หมายถึง การจัด การทำ ให้คนที่อยู่กันมากๆ นั้นอยู่กันด้วยสันติสุข ด้วยความสงบสุขอย่างแท้จริง, นี่คือการความหมายของคำว่า การเมือง ที่ถูกต้อง ที่บริสุทธิ์² หรือ “(ต้นไม้ สัตว์เดรัจฉาน และสรรพสิ่งต่างๆ ใน) ป่านี้มันมีการต่อสู้หรือปรับปรุง ในกิริยาอาการของการเมืองอย่างไร มันจึงรอดกันอยู่ได้...ธรรมชาติสมัยโน้น อยู่อย่างสวยงาม อย่างสมบูรณ์ อย่างน่าดูที่สุด เพราะมันถูกต้องตามระบบการเมือง ที่พระเจ้าจัดให้”³ เมื่อมองในแง่นี้ การเมืองจึงสามารถจะปรากฏอยู่ในป่า, ทะเล, ภูเขา หรือพื้นที่อื่นๆ ที่มีสิ่งมีชีวิตอาศัยอยู่ร่วมกันนอกเหนือไปจากเมืองได้อีกด้วย และหากเรายอมรับว่าสัตวชาติญาณนั้นเป็นคุณสมบัติของสิ่งมีชีวิตที่เกิดขึ้นและดำเนินไปตามธรรมชาติอย่างที่ไม่สามารถจะไปเปลี่ยนแปลงได้อีก เราย่อมถือโดยนัยดังกล่าวได้ว่าการเมืองก็เป็นคุณสมบัติอย่างหนึ่งของทุกชีวิต ทั้งมนุษย์ สัตว์เดรัจฉาน และพืชพรรณ ได้เช่นเดียวกัน

ด้วยเหตุที่กิริยาทางการเมืองเป็นกิริยาที่เกิดมาจากอำนาจของสัตวชาติญาณแล้ว นัยของการกระทำทางการเมือง (political action) จึงปรากฏอยู่ในการกระทำของสิ่งมีชีวิตที่อาศัยอยู่ในสภาวะธรรมชาติโดยทั่วไป ดังที่พุทธทาสภิกขุได้อธิบายว่า “ในสภาวะธรรมชาติดีลักษณะท่าทางลีลาของการเมืองดำรงอยู่เสมอ ต้นไม้ทั้งหลาย สัตว์เดรัจฉานทั้งหลาย โดยสัตวชาติญาณมันก็รู้จักปรับปรุง หรือจะใช้คำว่าเดินแต่มีคูทางการเมืองก็ได้ มันจึงรอดอยู่ในสภาพอย่างที่น่าพอใจ”⁴ ซึ่งแท้จริงแล้วกิริยาทางการเมืองที่ปรากฏตามอำนาจสัตวชาติญาณในลักษณะนี้ล้วนเป็นเรื่องของการหาทางออกและจัดการกับปัญหาของแต่ละชีวิตเพื่อให้ตนเองสามารถดำรงชีวิตอยู่รอดและสามารถอยู่ร่วมกับสิ่งมีชีวิตอื่นได้* โดยพุทธทาสภิกขุอธิบายว่าการจัดหรือการกระทำให้สิ่งมีชีวิตสามารถอาศัยอยู่ร่วมกันได้ (การเมือง) ที่ปรากฏอยู่ในสภาวะธรรมชาตินี้เป็นการจัดโดย ‘พระเจ้า’ และเป็นไปตามเจตนารมณ์ของ‘พระเจ้า’⁵

ตัวตน: ต้นกำเนิดของการกระทำทางการเมือง

² เรื่องเดียวกัน, หน้า 6.

³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 58. วงเล็บโดยผู้เขียน

⁴ เรื่องเดียวกัน.

* พุทธทาสภิกขุกล่าวว่าการเมืองมี 2 ระดับ ได้แก่ การเมืองระดับชีวิตพื้นฐาน และการเมืองระดับที่สูงไปกว่าชีวิตพื้นฐาน โดยการเมืองในระดับชีวิตพื้นฐานจะเป็นเรื่องของการต่อสู้ดิ้นรนเพื่อมีชีวิตอยู่รอดได้ซึ่งปรากฏอยู่ในสิ่งมีชีวิตประเภทสัตว์และพืช ส่วนการเมืองระดับที่สูงไปกว่าชีวิตพื้นฐานจะเกิดขึ้นเมื่อมีชีวิตดำรงอยู่ได้แล้วและต้องการความสงบสุขที่เป็นระเบียบซึ่งปรากฏในหมู่มนุษย์ โปรดดู เรื่องเดียวกัน.

⁵ เรื่องเดียวกัน.

ตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุ สัญชาตญาณของสิ่งมีชีวิตนั้นถือเป็นความรู้หรือความรู้สึกที่ติดตัวมาตามธรรมชาติและเป็นความรู้หรือความรู้สึกที่สามารถถ่ายทอดต่อได้อีกด้วย* ตัวอย่างเช่น ความรู้สึกที่จะสืบพันธุ์ของสัตว์เดรัจฉานหรือพืชพรรณในบางฤดูกาล⁶ หรือ ความรู้ของนกกระจาบที่รู้จักการทำรังอย่างพิสดาร โดย “ลูกนกกระจาบสามารถสร้างรังได้โดยไม่ต้องเข้าโรงเรียนแต่อย่างใด”⁷ หรือ ความรู้ของผึ้งที่สามารถสร้างรวงรังได้อย่างงดงาม⁸ เป็นต้น และด้วยเหตุที่ว่ากิริยาต่างๆ เหล่านี้ล้วนแสดงให้เห็นนัยของการต่อสู้ ดิ้นรน ปรับปรุงตัว เพื่อความอยู่รอด (ตัวอย่างเช่น การสืบพันธุ์ของพืชเป็นไปเพื่อให้สายพันธุ์ของตนดำรงสืบต่อไป นอกจากนี้ การสืบพันธุ์ยังสามารถจะทำให้เกิดการปรับปรุงสายพันธุ์ที่ดีขึ้นกว่าเดิมและสามารถอยู่รอดในสภาพแวดล้อมแบบใหม่ได้ หรือ การสร้างรังของนกเป็นไปเพื่อให้นกสามารถพักพิงหลบภัยและใช้วางไข่หรือเลี้ยงดูลูกนกให้มีชีวิตรอดต่อไปได้ เป็นต้น) ดังนั้น จึงกล่าวได้ว่ากิริยาอาการต่างๆ ทั้งหมดของสิ่งมีชีวิตทุกชนิดที่เกิดจากการยึดถือในตัวตนย่อมจะจัดได้ว่าเป็นกิริยาทางการเมืองทั้งสิ้น และหากกล่าวให้ถึงที่สุดแล้ว สัญชาตญาณสำคัญที่เป็นจุดเริ่มต้นของกิริยาทางการเมืองในลักษณะต่างๆ ทั้งหมดนั้นก็คือนิวชาตญาณแห่งการมีตัวตนของแต่ละชีวิตนั่นเอง เนื่องจากสัญชาตญาณดังกล่าวจะทำให้แต่ละชีวิตเกิดสำนึกไปเองโดยธรรมชาติว่าตัวตนของตนนี้มีอยู่ ดังนั้นจึงจำเป็นที่จะต้องรักษาและถนอมตัวตนไว้ นอกจากนี้ ยังจะเกิดความรู้สึกที่ว่าตัวตนของตนนั้นมีความแตกต่างไปจากตัวตนของตัวอื่น และด้วยเหตุนี้เอง กิริยาการต่อสู้ ดิ้นรน และปรับปรุงตัวตนของตนเองของแต่ละชีวิตเพื่อความอยู่รอด (อันเป็นกิริยาทางการเมือง) จึงได้ปรากฏขึ้น

โดยพุทธทาสภิกขุเรียกสัญชาตญาณแห่งการมีตัวตนของแต่ละชีวิตว่า ‘ปมเชื้อง’* โดยท่านอธิบายว่าปมเชื้องนั้นเป็นสาเหตุที่ทำให้แต่ละชีวิตบังเกิดมีความรู้สึกและยึดถือว่า ‘มีตัวฉัน’ และ ‘ฉันเป็นฉัน’ ไปเองโดยอัตโนมัติตามธรรมชาติ อย่างไรก็ตาม แม้ความรู้สึกอันเกิดจากปมเชื้อง

* พุทธทาสภิกขุได้อธิบายถึงรากศัพท์ของคำว่า สัญชาตญาณ ดังนี้ สัง แปลว่า เอง, ชาติ แปลว่า เกิด, ญาณ แปลว่า ความรู้หรือความรู้สึก จึงแปลรวมกันได้ว่า ความรู้หรือความรู้สึกที่เกิดขึ้นเอง เป็นจิตหรือจิตที่มีคุณสมบัติเป็นเจตสิกตามธรรมชาติโดยไม่ต้องมีเจตนาที่จะต้องกระทำ การถ่ายทอดในที่นี้เป็นการถ่ายทอดโดยพันธุกรรมหรือสายพันธุ์ตามธรรมชาติของสัตว์แต่ละชนิด ดู พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมสังฆสงเคราะห์. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 286.

⁶ พุทธทาสภิกขุ. 2531. ธรรมะกับสัญชาตญาณ. กรุงเทพฯ: การพิมพ์พระนคร, หน้า 6.

⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 28.

⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 26.

* ท่านแปลมาจากคำภาษาบาลีที่ว่า ‘อัสมีมานะ’ พุทธทาสภิกขุอธิบายว่า มานะ แปลว่า ความรู้สึกหรือความสำคัญตน, อัสมี แปลว่า เรามีอยู่ ดังนั้น จึงแปลว่า สัญชาตญาณอันเป็นเหตุให้เราเป็นตัวตนของเราอยู่ ดู พุทธทาสภิกขุ. 2531. ธรรมะกับสัญชาตญาณ. กรุงเทพฯ: การพิมพ์พระนคร, หน้า 3.

จะเกิดขึ้นกับสิ่งมีชีวิตทุกชนิดไม่ว่าจะเป็นสัตว์เดรัจฉาน พืชพรรณ หรือ มนุษย์ แต่ก็มีลักษณะต่างกันตรงที่ว่าสิ่งมีชีวิตแต่ละชนิดและแต่ละสายพันธุ์จะมีระดับความเข้มข้นของการยึดถือตัวตนแตกต่างกันไป โดยท่านกล่าวไว้ว่า “ปมเชื่องจะทำให้แต่ละชีวิตเกิดความยึดถือในตัวตนและต่างมีความทะนงในควมมีตัวของตัว ขณะเดียวกันก็เป็นมูลเหตุแห่งวิวัฒนาการของชีวิตนั้นๆ เรื่อยไปอย่างไม่สิ้นสุด”⁹

ด้วยเหตุนี้ เราจึงสามารถพบเห็นปมเชื่องและกิริยาทางการเมืองอันเกิดจากปมเชื่องได้ในสิ่งมีชีวิตทุกชนิดตามธรรมชาติ นับตั้งแต่สิ่งมีชีวิตประเภทพืชที่มองเห็นปมเชื่องได้ยากที่สุด ดังที่พุทธทาสภิกขุอธิบายว่า “พืชมีปมเชื่องน้อยมากจนยากที่จะมองเห็น แต่อาจจะตั้งข้อสังเกตได้ว่าการที่พระพุทเจ้าได้ทรงบัญญัติวินัยปรับโทษภิกษุที่ฆ่าสัตว์และฆ่าพืชเท่ากันและอย่างเดียวกันนั้น ทำให้เข้าใจได้ว่าสัตว์และพืชย่อมจะมีชีวิตและมีปมเชื่องติดตัวมาด้วยเหมือนกัน”¹⁰ โดยปมเชื่องของพืชที่ทำให้เกิดความยึดถือว่ามีตัวมีตนและต้องการจะแสดงความเด่นของตัวตนออกมานี้ จะปรากฏในลักษณะของการดิ้นรนเพื่อการสืบพันธุ์ (เช่น การออกดอกที่มีสีฉูดฉาดหรือการส่งกลิ่นเพื่อล่อแมลงให้นำเกสรไปผสมพันธุ์) หรือ การดิ้นรนแสวงหาอาหาร (เช่น การแผ่ขยายของรากฝอยเพื่อแสวงหาน้ำมาหล่อเลี้ยงต้น) เป็นต้น

ส่วนปมเชื่องและกิริยาทางการเมืองของสัตว์เดรัจฉานก็มีลักษณะอย่างเดียวกับกรณีของพืชเพียงแต่ปมเชื่องและกิริยาทางการเมืองของสัตว์จะแสดงออกอย่างชัดเจนกว่าและสังเกตได้ง่ายกว่า ทั้งนี้เนื่องจากสัตว์สามารถเคลื่อนไหวได้มากกว่าจึงทำให้มองเห็นอาการแห่งปมเชื่องหรือการหล่อเลี้ยงปมเชื่องของสัตว์ได้ชัดเจนกว่าพืช พุทธทาสภิกขุได้ยกตัวอย่างสัตว์บางประเภท เช่น ปลา กัด ไกชน สุนัข เนื่องจากสัตว์เหล่านี้จะมีปมเชื่องมากกว่าสัตว์ประเภทอื่นและจะแสดงอาการแห่งปมเชื่องหรือกิริยาทางการเมืองออกมาอย่างชัดเจนและรุนแรง ตัวอย่างเช่น “ก่อนจะอายุขนาดที่มีความรู้สึกในการสืบพันธุ์ ลูกปลากัดพันธุ์แท้จะรู้จักการวางโตตั้งแต่เมื่อตัวมันยาวเพียง 5-6 มิลลิเมตร เมื่อมีการแยกเลี้ยงเป็นรายตัวหรือแม่เลี้ยงรวมกลุ่มกันไว้ในขวดแก้ว ปลากัดหนุ่มที่เลี้ยงถึงขนาดก็จะแสดงอาการวางโตออกมา แม้เพียงมนุษย์เข้าไปมองดูใกล้ขวดโหลที่เลี้ยงไว้ ปลากัดก็จะแสดงกิริยาอาการหวงถิ่นขึ้นมา”¹¹ เป็นต้น*

⁹ พุทธทาสภิกขุ. 2542. ปมเชื่อง. วารสารพุทธศาสนศึกษา ปีที่ 6 ฉบับที่ 2 (พ.ศ.-ส.ค.). กรุงเทพฯ, หน้า 80.

¹⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 79.

¹¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 80.

* เมื่อพิจารณาถึงกิริยาทางการเมืองของพืชและสัตว์จากคำอธิบายข้างต้นนี้แล้ว จะพบว่าการกระทำทางการเมืองของสิ่งมีชีวิตในสภาวะธรรมชาติตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุนี้มีส่วนที่คล้ายกับแนวคิดเรื่องการต่อสู้เพื่อความอยู่รอด (Struggle for Existence) ของ Charles Darwin เป็นอย่างมาก เพราะสอดคล้องกับแนวคิดของ Darwin ที่ว่า สายพันธุ์ทุกสายพันธุ์ล้วนดำรงอยู่เพื่อความอยู่รอดของตัวเองและการที่สายพันธุ์ต่างๆ พัฒนา

ดังนั้น หากพิจารณาปมเชื่องในฐานะที่เป็นสัญชาตญาณแห่งความมีตัวตนและเป็นจุดเริ่มต้นของกิริยาทางการเมืองแล้ว ย่อมสามารถจะกล่าวได้ว่าการกระทำทางการเมืองสำหรับพุทธทาสภิกขุ นั้น ย่อมหมายถึง กิริยาอาการของสิ่งมีชีวิตทุกชนิดที่กระทำไปตามอำนาจสัญชาตญาณแห่งความมีตัวตนโดยมีจุดมุ่งหมายเพื่อที่จะดำรงตัวเองให้มีชีวิตอยู่รอดได้ ฉะนั้น หากแต่ละชีวิตต่างก็มีการกระทำอันเกิดจากปมเชื่องเหมือนกัน ก็ย่อมจะทำให้ความหมายของการเมืองมีนัยถึงการต่อสู้ ดิ้นรน หรือ ปรับปรุงตัวเพื่อความอยู่รอดเหนือผู้อื่น/ตัวอื่น/สายพันธุ์อื่นอย่างเลี่ยงไม่ได้ ซึ่งกิริยาทางการเมืองจะมีระดับความรุนแรงและรูปแบบของการกระทำที่แตกต่างกันไป อย่างไรก็ตาม ในเบื้องต้นจะสังเกตเห็นได้ว่าการกระทำทางการเมืองทั้งหมดตั้งอยู่บนพื้นฐานที่สำคัญคือการยึดถือในตัวเองและแบ่งแยกเป็นตัวเองเป็นตัวเขา เป็นของเราเป็นของเขา ในลักษณะที่มีนัยถึงความ เป็นปฏิปักษ์ต่อกัน* ทั้งนี้ในความเป็นจริงแล้ว พุทธทาสภิกขุอธิบายว่า “สิ่งที่

ตัวเองก็เป็นไปเพื่อประโยชน์ในการอยู่รอดของสายพันธุ์นั้นๆ ฉะนั้น ทุกๆ สายพันธุ์ต่างก็พยายามพัฒนาและขยายสมรรถภาพของตนให้หลากหลาย ตลอดจนปรับตัวให้เข้ากับสภาพแวดล้อมที่เปลี่ยนแปลงไป โดยมีผลลัพธ์คือความอยู่รอดของผู้ที่เหมาะสมที่สุดและการสูญพันธุ์ของผู้ที่ไร้สมรรถภาพ ในหนังสือ *The Origin of Species* ของเขาได้อธิบายถึงความหมายของการต่อสู้เพื่อความอยู่รอดของสิ่งมีชีวิตในหลากหลายรูปแบบ (ที่ล้วนเป็นไปเพื่อการดำรงตนให้มีชีวิตอยู่ได้) ซึ่งอาจจะฉายให้เห็นภาพของสิ่งที่พุทธทาสภิกขุเรียกว่ากิริยาทางการเมืองได้ชัดเจนมากขึ้น นั่นคือ “ข้าพเจ้ามีสมมติฐานล่วงหน้าว่าจะใช้คำว่า การต่อสู้เพื่อความอยู่รอด (Struggle for Existence) ในความหมายอย่างกว้างและในเชิงอุปมาวมถึงการพึ่งพาอาศัยของสิ่งๆ หนึ่งกับสิ่งอื่น และไม่เพียงแต่เฉพาะชีวิตของสิ่งๆ นั้น แต่รวมไปถึงการสืบทอดถึงการมีชีวิตสืบต่อของทายาทมันด้วย, ในห้วงเวลาที่ขาดแคลน สัตว์สายพันธุ์สองตัวอาจจะต่อสู้กันเพื่อจะได้มาซึ่งอาหารและการมีชีวิตอยู่ แต่พืชที่ขึ้นอยู่สุดปลายขอบทะเลทรายนั้นก็พบได้เช่นกันว่ามันต่อสู้กับความแห้งแล้งเพื่อจะมีชีวิต, ถ้าจะให้เหมาะกว่านั้นมันควรจะพูดว่ามันขึ้นอยู่กับความชื้น พืชซึ่งในรอบปีหนึ่งๆ ได้สร้างเมล็ดพันธุ์นับพัน ซึ่งโดยเฉลี่ยจำนวนหนึ่งจะสามารถไปสู่การเจริญเติบโตอย่างเต็มที่ก็ได้ แต่มันอาจจะจริงกว่าที่จะพูดว่ามันเป็นการต่อสู้กับพืชชนิดเดียวกันหรืออาจจะต่างชนิดที่ได้แผ่ปกคลุมพื้นแผ่นดินไว้ก่อนแล้ว ต้นกาฝาก mistletoe ต้องอาศัยต้นแอปเปิ้ลและต้นไม้อื่นอีกสองสามชนิด ซึ่งไม่น่าที่จะพูดได้ว่ามันต่อสู้กับต้นไม้อื่นๆ เพราะถ้าปรลิตจำนวนมากเหล่านี้อยู่บนต้นเดียวกัน มันจะอ่อนแรงและตายลง แต่มีต้นอ่อนของกาฝาก mistletoe ที่เติบโตใกล้ชิดกันในกิ่งเดียวกัน ซึ่งอาจจะถูกตัดออกกว่าที่จะกล่าวว่ามันต่อสู้ซึ่งกันและกัน, เมื่อ mistletoe ถูกแพร่กระจายโดยนกชนิดต่างๆ, การดำรงอยู่ของมันก็ขึ้นอยู่กับการบิน, และมันอาจจะพูดในเชิงอุปมาได้ว่ามันต่อสู้กับต้นไม้อื่นๆ ที่ออกผลประเภทอื่นๆ ได้ด้วย ในแง่ที่ว่าต่างก็หลอกล่อให้นกมานำเมล็ดมันไปหว่านกระจาย” (Charles Darwin. 1972. *The Origin of species* : by means of natural selection or the preservation of favored races in the struggle for life. U.S.A.: Penguin Books, p. 116.)

* อาจเกิดขึ้นโดยตั้งใจหรือไม่ตั้งใจก็ได้ ดู พุทธทาสภิกขุ. 2542. ปมเชื่อง. ใน *วารสารพุทธศาสนศึกษา* ปีที่ 6 ฉบับที่ 2 (พ.ศ.-ส.ศ.). กรุงเทพฯ, หน้า 80.

เรียกว่า ‘ตัวฉัน’ นั้นเป็นของลมๆ แล้งๆ แท้จริงแล้วไม่มีตัวตนอะไรเลย”¹² “ไม่มีตัวเรา ไม่มีตัวเขา ไม่มีของเขา ไม่มีทั้งตัวกู ของกู ไม่มีทั้งตัวสุ ของสุ หรือของใครที่ไหน”¹³ ฉะนั้น อาจกล่าวได้ว่าการเมืองและการกระทำทางการเมืองใดๆ จึงตกอยู่ภายใต้มายาภาพแห่งตัวตนและการแบ่งแยกเป็นเราเป็นเขาตามนัยที่กล่าวมานี้ทั้งสิ้น

ตัวตนของมนุษย์ตามสัญชาตญาณ

ดังที่ได้กล่าวแล้วว่า การกระทำทางการเมืองของสัตว์และพืชหมายถึงกิจการต่อสู้ ดิ้นรน และปรับปรุงตัวเพื่อความอยู่รอดของตน โดยกิจวิธียังกล่าวมีต้นกำเนิดมาจากการยึดถือในความมีตัวตนของสิ่งมีชีวิตนั้นๆ โดยธรรมชาติ เราจึงสรุปได้ว่าตัวตนของสัตว์และพืชที่ปรากฏขึ้นนั้นเป็นตัวตนที่เกิดมาจากอำนาจของสัญชาตญาณแห่งการมีตัวตนโดยตรง (สัญชาตญาณแห่งการมีตัวตนหรือปมเชื่องจัดเป็นสัญชาตญาณที่ติดตัวสิ่งมีชีวิตทุกชนิดมาตามธรรมชาติ บางครั้งพุทธทาสภิกขุเรียกว่า ‘สัญชาตญาณติดมาด้วยเสรีจ’¹⁴ หรือ ‘การยึดถือตัวตนเป็นจุดศูนย์กลาง’¹⁵) ด้วยเหตุนี้เอง มนุษย์ในฐานะที่เป็นสิ่งมีชีวิต (สัตว์) ประเภทหนึ่งตามธรรมชาติจึงตกอยู่ภายใต้อำนาจของสัญชาตญาณแห่งการมีตัวตนดังกล่าวอย่างเลี่ยงไม่ได้และสัตว์อย่างมนุษย์ก็ไม่สามารถเพิกถอนอำนาจสัญชาตญาณความมีตัวตนออกได้ตราบเท่าที่มนุษย์ผู้นั้นยังไม่บรรลุอรหันตผล อย่างมากที่สุดเท่าที่มนุษย์จะทำได้ก็คือการควบคุมสัญชาตญาณดังกล่าวให้เป็นไปในทางที่เป็นประโยชน์หรือที่พุทธทาสภิกขุเรียกว่า ‘การเปลี่ยนกระแส’* และเมื่อพิจารณาในแง่แล้ว ตัวตนของมนุษย์ในฐานะสัตว์ประเภทหนึ่งจึงมีความใกล้เคียงกับตัวตนของสัตว์เดรัจฉานและพืชพรรณเป็นอย่างมาก

แม้ว่าอำนาจของสัญชาตญาณตามธรรมชาติจะทำให้สิ่งมีชีวิตทุกชนิดรวมถึงมนุษย์มีความรู้สึกหรือสำนึกไปเองว่ามีตัวตนที่จะต้องสงวนรักษาและถนอมไว้จนก่อให้เกิดความเป็นปฏิปักษ์ต่อกัน แต่พุทธทาสภิกขุมองว่าตัวตนของสิ่งมีชีวิตที่เกิดจากอำนาจของสัญชาตญาณนั้น “ยังไม่มีมีความดูร้ายอะไรมากนัก”¹⁶ เนื่องจากจะสังเกตได้ว่าตัวตนของพืชและสัตว์เดรัจฉานที่เกิดจากอำนาจของสัญชาตญาณตามธรรมชาติจะไม่เจริญเติบโตไปในทางที่ถูกครอบงำด้วยกิเลส ดังที่ท่านอธิบายว่า “ถ้าต้นไม้ทุกต้นนี้มันเดินได้ แล้วมันจะทะเลาะกันไหม มันจะฟาดฟันกันด้วย

¹² เรื่องเดียวกัน.

¹³ พุทธทาสภิกขุ. 2531. ธรรมะกับสัญชาตญาณ. กรุงเทพฯ: การพิมพ์พระนคร, หน้า 94.

¹⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 5.

¹⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 61.

* พุทธทาสภิกขุใช้คำภาษาอังกฤษว่า sublimate โปรดดู เรื่องเดียวกัน, หน้า 5 และ 77.

¹⁶ พุทธทาสภิกขุ. 2532. บ่อเกิดแห่งความเห็นแก่ตัวคือตัวตน. กรุงเทพฯ: จิงใจการพิมพ์, หน้า 8.

กึ่งไบอะไร... ต้นไม้ไม่มีกิเลสที่เป็นเหตุให้ทะเลาะวิวาทพาดฟันกัน... ที่นี้ สัตว์เดรัจฉาน วัว ควาย สุนัข ไก่ สุกร อะไรก็ตาม มันมีโอกาสน้อยมากที่จะกระทบกระทั่งกัน แล้วกระทบกระทั่งกันเล็กๆ น้อยๆ วิ่งหนีเสียนิดเดียวก็ผ่านไป หรือหลบหน้าไปนิดเดียวก็ผ่านไป แล้วต่อมาก็ลืมแล้วที่จะโกรธแค้น อาฆาต พยาบาท”¹⁷

สำหรับในกรณีของมนุษย์นั้นก็ไม่ได้มีความแตกต่างไปจากสัตว์หรือพืชมากนัก ท่านกล่าวว่า “ตัวตนของมนุษย์ตามสัญชาตญาณนี้จะมีความต้องการเท่าที่จำเป็น จึงไม่ค่อยเกิดความโลภ เมื่อไม่เกิดความโลภจึงไม่ผิดหวัง เมื่อไม่ผิดหวังจึงไม่โกรธ ตัวตนประเภทนี้จึงมีกิเลสน้อยมาก”¹⁸ และด้วยเหตุที่ตัวตนของมนุษย์แต่ละคนมีกิเลสน้อย จึงทำให้ความเป็นปฏิปักษ์กับตัวตนอื่นในธรรมชาติค่อยลดลงตามไปด้วย ดังนั้น เราจึงเข้าใจได้ว่าในยุคแรกเริ่มของสัตว์มนุษย์นั้นยังไม่มี การเอาวัดเอาเปรียบกันมากนัก เนื่องจากว่า “คนป่าอยู่เดี่ยว ในป่าสมัยนั้น มันต้องการประโยชน์เท่าที่ ธรรมชาติกำหนดไว้ มันก็เหมือนสัตว์ มันก็ไม่ต้องไปหาใคร”¹⁹ ความขัดแย้งหรือปัญหาอันเกิดจาก การจัดสรรและแย่งชิงทรัพยากรจึงแทบจะไม่ปรากฏในสังคมบรรพกาล

พุทธทาสภิกขุมองว่าในยุคแรกเริ่มนั้น สัตว์มนุษย์มีความต้องการน้อยมากเนื่องจากยังไม่ ลุ่มหลงในความสนุกสนานเพลิดเพลินทางอารมณ์ความรู้สึก สัตว์มนุษย์ยังมีความเป็นอยู่คล้ายกับ สัตว์เดรัจฉาน ไม่รู้จักการโกหกเพื่อเอาวัดเอาเปรียบผู้อื่น ไม่รู้จักการกอบโกยส่วนเกินที่มากไปกว่า ความจำเป็นตามธรรมชาติ ไม่มีความรู้ที่เป็นไปเพื่อความสนุกสนานเพลิดเพลินทางอารมณ์ ความรู้สึก ไม่รู้จักการสร้างที่กักเก็บพืชพันธุ์ธัญญาหาร ทั้งนี้เนื่องจากสภาวะธรรมชาติยังมีความ อุดมสมบูรณ์เป็นอย่างมาก²⁰ การกระทำทางการเมืองของสัตว์มนุษย์ในยุคนี้จึงเป็นเรื่องของการ ต่อสู้ ดิ้นรน ปรับปรุงตัว เพียงเพื่อจะมีชีวิตรอดแบบเดียวกับสิ่งมีชีวิตชนิดอื่นตามธรรมชาติ ฉะนั้น แล้ว การเมืองของสัตว์มนุษย์ในยุคแรกเริ่มนี้จึงหมายความว่าไปถึงการที่สัตว์มนุษย์ถูกจัดหรือกระทำ เพื่อให้สามารถอยู่ร่วมกัน (ในหมู่สัตว์มนุษย์ด้วยกันและอยู่ร่วมกับสิ่งมีชีวิตอื่นในธรรมชาติ) อย่าง สันติโดย ‘พระเจ้า’ อย่างไม่แตกต่างไปจากสิ่งมีชีวิตอื่นๆ ในสภาวะธรรมชาติ*

¹⁷ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมสังขละสังเคราะห์. (พิมพ์ครั้งที่2). ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 97-98.

¹⁸ พุทธทาสภิกขุ. 2529. หนทางทำงานอย่างมีความสุข. ใน ปาจารย์สาร. ปีที่13 ฉบับที่4 (ก.ย.-ต.ค.). กรุงเทพฯ, หน้า 88.

¹⁹ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 365.

²⁰ โปรตดู เรื่องเดียวกัน, หน้า 354.

* อาจมีข้อโต้แย้งว่า ในสภาวะธรรมชาติไม่ได้มีการอยู่ร่วมกันอย่างสันติจริง เนื่องจากแต่ละชีวิตต่างก็มีปมเชื่อง ทำให้เกิดการดิ้นรน ต่อสู้ ปรับปรุงตัว เพื่อให้ตนเองอยู่รอด และเกิดความเป็นปฏิปักษ์ต่อกันทั้งใน สิ่งมีชีวิตสายพันธุ์เดียวกันและต่างสายพันธุ์ สัตว์หลายชนิดอย่างหนูหรือแมลงอาจจะเป็นเหยื่อหรือผู้ถูกล่าตาม ระบบของธรรมชาติ พุทธทาสภิกขุมองว่าในสภาวะธรรมชาตินี้ ปมเชื่องของแต่ละชีวิตปรากฏน้อยมาก จึงอาจจะ

สาเหตุที่มนุษย์ในยุคแรกเริ่มสามารถดำรงชีวิตได้อย่างสงบสันตินั้น นอกจากความอุดมสมบูรณ์ของทรัพยากรในธรรมชาติแล้ว พุทธทาสภิกขุยังมองว่าเป็นเพราะตัวตนของมนุษย์ในยุคดังกล่าวประกอบอยู่ด้วยศีลธรรมตามธรรมชาติหรือที่ท่านเรียกว่าภาวะปกติตามธรรมชาติ²¹ (อาจมองได้ว่าศีลธรรมตามธรรมชาติหรือภาวะปกติตามธรรมชาตินี้เป็นเสมือนเครื่องมือหรือระบบที่ 'พระเจ้า' ใช้ในการจัดหรือกระทำให้มนุษย์สามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างสันติ) มนุษย์ไม่ได้มีเจตจำนงหรือมีความต้องการเกินกว่าขอบเขตที่สัญชาตญาณได้กำหนดไว้ การกระทำของมนุษย์จึงเป็นไปโดยเงื่อนไขของธรรมชาติท่านเองเดียวกับการกระทำของสิ่งมีชีวิตประเภทอื่น ปมเชื่องหรือสัญชาตญาณแห่งตัวตนที่ติดมาพร้อมกับตัวมนุษย์ในยุคแรกเริ่มจึงยังไม่ปรากฏอย่างชัดเจนรุนแรงมากนัก เมื่อเป็นเช่นนี้สัตว์มนุษย์จึงสามารถใช้ชีวิตร่วมกับสัตว์ชนิดอื่นและสิ่งมีชีวิตอื่นในธรรมชาติได้อย่างสันติ ซึ่งพุทธทาสภิกขุเรียกสภาวะการเมืองที่มนุษย์ดำรงภาวะปกติตามธรรมชาติดังกล่าวนี้ว่า 'สนันตธรรม'* อันหมายถึงสภาวะที่มนุษย์สามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างปกติสุข โดยที่มนุษย์ไม่ต้องมีการบัญญัติ จัดตั้ง หรือ มีการจัดการทางการเมือง **

มีการกระทบกระทั่งกันจนมีการสูญเสียเกิดขึ้นบ้าง ดังนั้น การจัดโดยพระเจ้าเพื่อให้อยู่ร่วมกันอย่างสันติจึงไม่ได้หมายความว่าไม่มีการเบียดเบียนหรือดิ้นรนต่อสู้กันเลย ทว่าการเบียดเบียนต่อสู้ดังกล่าวเป็นไปตามความจำเป็นของธรรมชาติ ดังเช่น แมลงอาจจะตกเป็นเหยื่อของสัตว์ประเภทอื่น แต่ธรรมชาติก็จะจัดหรือทำให้แมลงสามารถแพร่พันธุ์ได้อย่างรวดเร็ว หรือ สัตว์ที่ล่าสิ่งมีชีวิตอื่นเพื่อเป็นอาหารก็กินเท่าที่จำเป็นตามธรรมชาติเท่านั้น ดังที่ท่านกล่าวไว้ว่า “ระบบการเมืองที่พระเจ้าจัดให้ตามธรรมชาติ แม้จะมีการพ่ายแพ้หรือมีการชนะก็ต้องมีตามธรรมชาติ แต่แล้วในที่สุดสิ่งมีชีวิตทั้งหลายก็เหลือรอดโดยส่วนใหญ่” โปรดดู เรื่องเดียวกัน, หน้า 58.

²¹ พุทธทาสภิกขุ. 2547. *ธรรมะกับการเมือง*. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 56.

*วิระ สมบูรณ์ อธิบายว่า โดยศัพท์แล้ว สนันตธรรม มีความหมายทั้งในภาษาบาลีและสันสกฤตใกล้เคียงกัน กล่าวคือ หมายถึง หลักการที่เกิดขึ้นในอดีตโลกโพ้น สืบทอดต่อเนื่องกันมา มิอาจกำหนดรู้ได้ว่าเริ่มเมื่อใด แต่สังคมหนึ่งๆ ถือว่า เป็นเสมือนอุดมคติอันควรยึดถือร่วมกัน โดยอาจทำความเข้าใจได้สองนัย นัยแรก ก็คือ ชุมชนในอดีตกาล (ซึ่งบางทีก็ใช้ว่า “บุพกาล”) ที่สถาบันทรัพย์สินเอกชน การสังสมส่วนเกิน และความขัดแย้งในเรื่องการถือทรัพย์สิน ยังไม่ได้มีความสำคัญอะไรนัก ฉะนั้น หลักการและกลไกทางการเมืองจึงยังไม่มี ความจำเป็น หรือไม่มีความสำคัญมากนัก นัยที่สอง ก็คือ สภาวะที่ยังอาจดำรงอยู่-แม้ในปัจจุบันหรือในช่วงอดีตไม่นานนัก-ที่ชุมชนหรือสังคมหนึ่งๆ ยังสามารถอยู่ร่วมกันได้ โดยไม่จำเป็นต้องให้อำนาจอธิปไตย หรือ การบังคับด้วยกำลังของรัฐ เข้ามามีบทบาทหลักในการจัดการกับปัญหาที่สำคัญต่างๆ โปรดดู วิระ สมบูรณ์. 2550. *ธรรมะกับการเมืองของพุทธทาสภิกขุ*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ประพันธ์สาส์น, หน้า 54-55.

** ตัวตนและการกระทำทางการเมืองของมนุษย์ตามสัญชาตญาณดังกล่าวจึงมีความใกล้เคียงกับตัวตนของมนุษย์ในสภาวะธรรมชาติตามจินตนาการของ Jean-Jacques Rousseau ที่บรรยายไว้ในความเรียงเรื่อง *Discourse on the Origin and the Foundations of Inequality Among Man* โดยเขากล่าวว่า มนุษย์ในสภาวะธรรมชาตินั้นดำรงชีวิตอยู่ในสภาวะธรรมชาติที่มีความอุดมสมบูรณ์อย่างมาก กล่าวคือ มีอาหารให้แก่มนุษย์อย่างล้นเหลือ²² อีกทั้งมนุษย์ยังสามารถกินอาหารได้หลากหลายประเภท มนุษย์จึงสามารถดูแลชีวิต

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าตัวตนของมนุษย์จะเกิดขึ้นและตกอยู่ภายใต้อำนาจของสัญชาตญาณตามธรรมชาติและมีการกระทำทางเมืองที่ใกล้เคียงกับสัตว์เดรัจฉานและพืชพรรณเป็นอย่างมาก แต่ทว่ามนุษย์ไม่ได้มีตัวตนที่เกิดขึ้นจากอำนาจของสัญชาตญาณแต่เพียงอย่างเดียว มนุษย์ยังมีตัวตนที่เกิดขึ้นมาจากอำนาจอื่นได้อีก ทั้งนี้เนื่องจากว่ามนุษย์มีคุณสมบัติพิเศษบางอย่างที่แตกต่างออกไปจากสิ่งมีชีวิตโดยทั่วไปและอำนาจที่เกิดจากคุณสมบัติพิเศษดังกล่าวนี้เองที่ทำให้กิริยาทางการเมืองของมนุษย์ไม่ได้เป็นเพียงกิริยาการต่อสู้หรือดิ้นรนที่แสดงออกอย่างชัดเจนทางกายภาพเหมือนกับสัตว์ประเภทอื่น และยังทำให้การเมืองของมนุษย์ไม่ได้มีเป้าหมายเพียงแค่การมีชีวิตรอดหรือการอยู่ร่วมกันอย่างสันติเท่านั้น โดยในเบื้องต้นจะกล่าวถึงคุณสมบัติพิเศษที่ทำให้เกิดความแตกต่างระหว่างตัวตนของมนุษย์กับตัวตนของสิ่งมีชีวิตชนิดอื่นๆ ในธรรมชาติตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุไว้ก่อน ได้แก่

ประการที่หนึ่ง มนุษย์มีระบบภาษา จึงทำให้มนุษย์สามารถพูดจาหรือสร้างความหมายเพื่อการสื่อสารกันได้ พุทธทาสภิกขุกล่าวถึงความสำคัญของเรื่องนี้ไว้ว่า “ที่นี้ มันยังมีสิ่งพิเศษ หรือจะเรียกว่าวิเศษ หรือสำคัญ หรือน่าอัศจรรย์อีกสิ่งหนึ่ง ก็คือ การพูดจาได้ นี่ต้องถือว่าเป็นเรื่องบังเอิญ...เผอิญมันมีสัตว์สาขาหนึ่ง คือสาขาที่จะมาเป็นมนุษย์นี้ มันพูดจาได้ มันรู้จักทำเสียงให้มีความหมายมากๆ ขึ้นจนเป็นการพูดจา จนกระทั่งพูดจาได้เต็มที่”²³ ท่านเห็นว่าการพูดจาและระบบภาษานั้นจะทำให้เกิดความก้าวหน้าอย่างรวดเร็ว เนื่องจากระบบภาษาเป็นสิ่งที่ทำให้มนุษย์สามารถที่จะสร้างความรู้ จัดระบบความรู้ ถ่ายทอดความรู้ต่อกันได้ และคุณสมบัติพิเศษข้อนี้ยัง

ตัวเองได้มากกว่าสัตว์อื่นๆ ประกอบกับร่างกายของมนุษย์ก็มีความแข็งแรงเพราะต้องใช้กำลังกายในการล่าสัตว์หรือขว้างปาก้อนหิน²² Rousseau กล่าวว่า มนุษย์ในสภาวะธรรมชาตินั้นอยู่กันอย่างกระจัดกระจายในลักษณะต่างคนต่างอยู่และต้องการสนองตอบต่อความต้องการขั้นพื้นฐานเท่านั้น ซึ่งมนุษย์สามารถตอบสนองความต้องการเหล่านั้นได้ด้วยตัวเองทั้งสิ้น ดังคำบรรยายที่ว่า “ข้าพเจ้าแลเห็นเขาสนองความหิวได้อย่างเต็มที่ได้อันไต่กันแรกที่เขาเจอ ดับความกระหายของเขาด้วยลำธารสายแรกที่เขาพบ หากินนอนได้อันไม่ตันเดียวกันกับที่ให้อาหารเขาและด้วยสิ่งต่างๆ เหล่านี้เอง ความต้องการของเขาก็ได้รับการตอบสนองอย่างพอใจ”²² เป็นต้น โดยมนุษย์ในสภาวะธรรมชาติของ Rousseau จะมีความต้องการหรือหวาดกลัวต่อสิ่งต่างๆ “เพียงเท่าที่ความคิดของเขาจะมีต่อสิ่งนั้นหรือเท่าที่เขาถูกกระตุ้นโดยธรรมชาติ...ความอยากของเขา ไม่ได้มีมากไปกว่าความต้องการทางกายภาพ สิ่งที่เขารู้จักทั่วทั้งจักรวาลมีเพียงอาหาร ตัวเมีย และการพักผ่อน”²² ภาพการดำรงชีวิตของมนุษย์ในสภาวะธรรมชาติที่ Rousseau บรรยายไว้ นั้นจึงมีความเรียบง่าย ไม่มีการแก่งแย่งชิงดี ไม่มีการทำร้ายกัน ไม่มีสภาวะสงคราม ไม่มีการสะสมทรัพย์สมบัติ และไม่มีความทะยานอยาก Jean-Jacques Rousseau. *The First and Second Discourses*. translated by Roger D. and Judith Master. New York: St Martin's Press, p. 105.

²³ พุทธทาสภิกขุ. 2531. ธรรมะกับสัญชาตญาณ. กรุงเทพฯ: การพิมพ์พระนคร, หน้า 387.

สามารถทำให้เกิดความร่วมมือกันระหว่างมนุษย์ด้วยกันได้อีกด้วย²⁴ ดังนั้น ความสามารถทางภาษาของมนุษย์จึงนับเป็นส่วนสำคัญที่ทำให้เกิดการพัฒนามาต่อไปจากสัญชาตญาณที่ติดตัวมาตามธรรมชาติจนเกิดเป็นความรู้แบบใหม่ที่ท่านเรียกว่า ‘ภาวิตญาณ’* ขึ้น

ประการที่สอง สัตว์เดรัจฉานและพืชพรรณมีเพียงสัญชาตญาณที่เป็นไปเองตามธรรมชาติด้วยเหตุนี้ สัตว์และพืชจึงรู้จักคิดนึกและกระทำแต่เพียงเท่าที่สัญชาตญาณที่ติดตัวมาตามธรรมชาติได้กำหนดไว้แล้ว ดังนั้น การกระทำอะไรก็ตามจึงเป็นการกระทำไปตามอำนาจของสัญชาตญาณเท่านั้น ไม่สามารถที่จะคิดค้นสร้างสรรค์เพื่อให้เกิดการกระทำที่แปลกใหม่แตกต่างไปจากเดิมได้ อย่างที่พุทธทาสภิกขุได้กล่าวไว้ว่า “แม้ว่านกกระจาบจะทำรังได้ดีสวยงามมากเพียงไร มันก็ทำได้เพียงเท่านั้น ไม่สามารถเปลี่ยนแปลงไปเป็นรูปแบบอื่นได้...เพราะมันทำไปด้วยสัญชาตญาณ”²⁵ เว้นเสียแต่ว่าสัตว์เหล่านั้นจะได้ความรู้ (ญาณ) อย่างใหม่ที่เรียกว่า ‘ภาวิตญาณ’ จึงจะสามารถเปลี่ยนแปลงการกระทำที่ติดตัวมากับสัญชาตญาณโดยธรรมชาติได้

พุทธทาสภิกขุอธิบายว่า ‘ภาวิตญาณ’ ก็คือ “จิตหรือเจตสิกที่ได้รับการอบรมพัฒนาจนเกิดเป็นญาณขึ้นมาใหม่”²⁶ โดยมนุษย์เป็นสัตว์เพียงประเภทเดียวที่สามารถสร้างพัฒนาภาวิตญาณขึ้นมาได้เอง ในขณะที่พืชและสัตว์ประเภทอื่นไม่สามารถสร้างหรือพัฒนาความรู้ชนิดนี้ได้ด้วยตัวเอง จึงส่งผลให้การกระทำของสัตว์และพืชจึงจำกัดอยู่เพียงแค่ขั้นสัญชาตญาณเท่านั้น โดยสาเหตุหลักที่มนุษย์สามารถพัฒนาภาวิตญาณได้นั้นเนื่องมาจากความสามารถในการสร้างความหมายผ่านระบบภาษา** นอกจากนี้แล้ว ความรู้แบบภาวิตญาณยังสามารถพัฒนาและขยายออกไปจนเกิดความแปลกใหม่ได้อย่างไม่มีที่สิ้นสุดจนกระทั่งอาจจัดได้ว่าเป็นอินไตยแบบหนึ่ง*** ดังที่พุทธทาสภิกขุกล่าวว่าภาวิตญาณเป็นความรู้ในแบบของมนุษย์ที่มีอย่างไม่สิ้นสุด²⁷

²⁴ เรื่องเดียวกัน.

* ท่านกล่าวไว้ว่า “ได้ยืมคำในพระบาลีมาตั้งเอาเอง มาว่าเอาเอง โดยหลักแห่งเหตุผลที่มันมีอยู่ แต่เป็นคำที่ไม่เคยมีใครใช้...ภาวิต แปลว่าถูกกระทำให้มีขึ้นทีหลัง” โดยจะได้อธิบายรายละเอียดต่อไป พุทธทาสภิกขุ. เมื่อธรรมครองโลก. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 33.

²⁵ พุทธทาสภิกขุ. 2531. ธรรมะกับสัญชาตญาณ. กรุงเทพฯ: การพิมพ์พระนคร, หน้า 386.

²⁶ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมสังขสงเคราะห์. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 287.

** ท่านอธิบายไว้ว่า การที่สัตว์ไม่สามารถจะมีญาณชนิดนี้ได้เป็นผลมาจากการที่ “พูดไม่ได้อย่างเดียวเท่านั้นแหละ สัตว์พูดไม่ได้ ฉะนั้น จึงไม่มีทางจะถ่ายทอดสติปัญญา” โปรดดู พุทธทาสภิกขุ. เมื่อธรรมครองโลก. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 34.

*** โดยทั่วไปแล้ว อินไตย คือ เรื่องที่อยู่เหนือญาณหรือความรู้ของมนุษย์ทั่วไป หากมนุษย์ไปฝืนคิด นอกจากเปล่าประโยชน์แล้วยังอาจทำให้พินเพื่อนได้ มีแต่ปัญญาชั้นพระพุทธานุเจ้าหรือพระอรหันต์เท่านั้นจึงจะ

โดยสรุปแล้ว มนุษย์จึงมีทั้งสัญชาตญาณและภาวิตญาณ โดยความรู้ที่เกิดขึ้นได้เองตามธรรมชาติของจิตจะเรียกว่าสัญชาตญาณ²⁸ ส่วนความรู้ที่มนุษย์สามารถสร้างขึ้นและพัฒนาได้เองจนกลายเป็นความรู้ของมนุษย์โดยเฉพาะในภายหลังจะเรียกว่าภาวิตญาณ ซึ่งพุทธทาสภิกขุอธิบายว่าญาณหรือความรู้ชนิดหลังนี้สามารถนำมาใช้เพื่อความก้าวหน้าของมนุษย์ตั้งแต่เรื่องการเกษตรกรรม การปลูสดัตว์ การปลูกสร้างบ้านเรือน ไปจนถึงการบรรลุมรรคผลนิพพาน ในทางตรงข้าม ความรู้ชนิดนี้ก็ยังสามารถจะนำมนุษย์ไปสู่ความเสื่อมทรามได้เช่นกัน ดังที่ท่านกล่าวว่า “แต่อย่าเข้าใจว่าเป็นเรื่องดีเสมอไป เรื่องโง่มากขึ้นก็ได้ ญาณนี่คือทำให้ลำบากมากขึ้นก็ได้”²⁹

ประการที่สาม มนุษย์มีระบบศีลธรรม สืบเนื่องมาจากการที่สัตว์และพืชไม่มีระบบภาษา และทำให้ไม่สามารถจะมีความรู้แบบภาวิตญาณ ดังนั้น สิ่งมีชีวิตเหล่านี้จึงไม่รู้จักการคิดนึกและไม่รู้จักการยึดถือในความชั่วหรือความดี “ระบบศีลธรรมจึงไม่สามารถจะมีในพืชพรรณและสัตว์เดรัจฉานได้” * มนุษย์จึงเป็นสัตว์เพียงประเภทเดียวที่สามารถมีระบบศีลธรรมและสามารถเข้าถึงธรรมะเพื่อที่จะปฏิบัติให้เกิดความถูกต้องขึ้นมาได้และสามารถเข้าใจหลักศีลธรรมได้ว่าการกระทำอย่างไรดี อย่างไรไม่ดี ส่วนสัตว์และพืชจะกระทำไปตามสัญชาตญาณอย่างบริสุทธิ์เพียงเท่านั้น³⁰ นอกจากนี้ มนุษย์ยังสามารถใช้ธรรมะหรือศีลธรรมในการควบคุมสัญชาตญาณอย่างสัตว์ได้อีกด้วย³¹ ดังที่ในบางครั้งท่านอธิบายว่าธรรมะคือระบบปฏิบัติเพื่อการควบคุมสัญชาตญาณ³²

เข้าใจเรื่องเหล่านี้ได้ ความในพระไตรปิฎกมีว่า ดูกรภิกษุทั้งหลาย อจินไตย 4 ประการนี้ อันบุคคลไม่ควรคิด เมื่อบุคคลคิด พึงเป็นผู้มีส่วนแห่งความเป็นบ้า เดือดร้อน อจินไตย 4 ประการเป็นไฉน ดูกรภิกษุทั้งหลาย พุทธวิสัยของพระพุทธเจ้าทั้งหลาย 1 ฌานวิสัยของผู้ได้ฌาน 1 วิบากแห่งกรรม 1 ความคิดเรื่องโลก 1 ดูกรภิกษุทั้งหลาย อจินไตย 4 ประการนี้แล ไม่ควรคิด เมื่อบุคคลคิด พึงเป็นผู้มีส่วนแห่งความเป็นบ้า เดือดร้อน ฯ ดู มหามกุฏราชวิทยาลัย. 2523. พระไตรปิฎกฉบับสยามรัฐ. เล่มที่ 21 พระสูตรตันตปิฎก เล่มที่ 13 อังคุตตรนิกาย จตุกกนิบาต. กรุงเทพฯ, หน้า 93. ส่วนคำว่าอจินไตยในที่นี้ พุทธทาสภิกขุน่าจะหมายถึงการคิดได้อย่างไม่มีที่สิ้นสุด

²⁷ โปรดดู พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมสังขสงเคราะห์. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 287. และ พุทธทาสภิกขุ. 2531. ธรรมะกับสัญชาตญาณ. กรุงเทพฯ: การพิมพ์พระนคร, หน้า 386.

²⁸ พุทธทาสภิกขุ. เมื่อธรรมครองโลก. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 32.

²⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 33.

* นัยความหมายของคำว่าระบบศีลธรรมในที่นี้น่าจะเทียบได้กับคำว่า normative เรื่องเดียวกัน, หน้า 36.

³⁰ พุทธทาสภิกขุ. 2531. ธรรมะกับสัญชาตญาณ. กรุงเทพฯ: การพิมพ์พระนคร, หน้า 29.

³¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 22.

³² เรื่องเดียวกัน, หน้า 28.

โดยอาศัยคุณสมบัติพิเศษของความเป็นมนุษย์อันได้แก่ ภาษา ภาวิตญาณ และศีลธรรมนี้เอง มนุษย์จึงสามารถที่จะมีตัวตนที่แตกต่างไปจากสัตว์และพืช นั่นจึงหมายความว่า การกระทำทางการเมืองและการเมืองของมนุษย์ย่อมมีความแตกต่างไปจากสิ่งมีชีวิตประเภทอื่นตามไปด้วย กล่าวคือ ตัวตนของมนุษย์ไม่ได้ถูกสร้างขึ้นและตกอยู่ภายใต้อำนาจของสัตวชาติญาณแต่เพียงอย่างเดียว เนื่องจากว่าตัวตนของมนุษย์ยังสามารถเกิดขึ้นจากอำนาจของภาษาและภาวิตญาณได้อีกด้วย (ส่วนอำนาจของศีลธรรมไม่ได้ทำให้เกิดตัวตน แต่เป็นไปเพื่อการลดละและเพิกถอนการยึดมั่นถือมั่นในตัวตน โดยในบางครั้งพุทธทาสภิกขุกล่าวว่า ตัวตนที่เกิดจากอำนาจของศีลธรรมนั้นคือ 'ตนแท้' หรือ 'ตนจริงของธรรมชาติ')³³

ฉะนั้น เพื่อที่จะมองเห็นถึงการเมืองและการกระทำทางการเมืองของมนุษย์อันเกิดจากตัวตนดังกล่าวแล้ว จำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องเข้าใจถึงลักษณะของตัวตนและอำนาจที่สร้างตัวตนของมนุษย์ก่อน ทั้งนี้เพราะตัวตนของมนุษย์ที่เกิดจากอำนาจเหล่านี้จะมีรูปแบบของการกระทำทางการเมืองและการเมือง (การจัดตัวตนลักษณะดังกล่าวให้สามารถอยู่ร่วมกันได้) ที่แตกต่างไปจากสิ่งมีชีวิตอื่นในธรรมชาติอีกด้วย โดยพุทธทาสภิกขุเห็นว่าตัวตนของมนุษย์ที่เกิดมาจากอำนาจของภาษาและภาวิตญาณนั้นมีอยู่ 2 ประเภท ได้แก่ ตัวตนที่เกิดจากอวิชชาปรุงแต่ง และ ตัวตนที่เกิดจากการศึกษาเล่าเรียนอบรมแวดล้อม³⁴

ตัวตนที่เกิดจากอวิชชาปรุงแต่ง

ในเบื้องต้นต้องทำความเข้าใจก่อนว่าตัวตนประเภทนี้มีความแตกต่างไปจากตัวตนที่เกิดจากอำนาจของสัตวชาติญาณ เพราะถึงแม้ว่าตัวตนที่เกิดจากสัตวชาติญาณแห่งตัวตน (ปมเชื่อง) ตามธรรมชาติจะทำให้มนุษย์เกิดความเข้าใจและเกิดความรู้สึกว่ามีตัวมีตนอยู่ จนอาจจะเรียกตัวตนที่เกิดตามธรรมชาตินี้ว่าเป็นตัวตนที่เกิดจากอวิชชาได้เช่นกัน (เนื่องจากตัวตนดังกล่าวมีความเข้าใจที่ไม่ตรงกับความเป็นจริงที่ว่าแท้จริงแล้วไม่มีตัวมีตนดำรงอยู่) อย่างไรก็ตาม อวิชชาของตัวตนที่เกิดจากสัตวชาติญาณนั้นเป็นอวิชชาที่ติดมากับธรรมชาติ ซึ่งหมายความว่าสัตว์มนุษย์ยังไม่มีความรู้ตามความเป็นจริง ส่วนอวิชชาของตัวตนประเภทที่จะกล่าวถึงต่อไปนี้ (ตัวตนที่อวิชชาปรุงแต่ง) หมายความว่า การที่มนุษย์มีความรู้ (แบบภาวิตญาณ) มากมายแต่ความรู้เหล่านั้นกลับเห็นผิดไปจากความเป็นจริง อาจกล่าวได้ว่า ในกรณีนี้ อวิชชาเป็นภาวิตญาณในทางที่ผิด ไม่เป็นไปเพื่อความดับทุกข์ สำหรับพุทธทาสภิกขุแล้ว เนื่องจากความหมายของอวิชชาที่พระพุทธรองค์ทรงแสดงไว้นั้นไม่ได้หมายถึงความไม่รู้อะไรเลย แต่น่าจะหมายถึงการรู้อะไรมากมายไม่มีที่สิ้นสุดด้วยแต่เป็นความรู้ที่เห็นผิดทั้งนั้นและเป็นการเห็นไปในทางตรงกันข้าม เช่น เห็นมูลเหตุ

³³ โปรดดู พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมสังขจสงเคราะห์. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 4.

³⁴ พุทธทาสภิกขุ. 2532. บ่อเกิดแห่งความเห็นแก่ตัวคือตัวตน. กรุงเทพฯ: จิงใจการพิมพ์, หน้า 7-10.

ของความทุกข์ เป็นมูลเหตุของความทุกข์ เป็นต้น ดังนั้น มนุษย์จึงไม่เห็นอย่างถูกต้องตามที่เป็นจริงว่า ความทุกข์นั้นคืออะไร อะไรเป็นมูลเหตุที่แท้จริงของความทุกข์ อะไรคือสภาพที่ปราศจากความทุกข์และวิธีปฏิบัติอย่างไรคนเราจึงจะเข้าถึงสภาพนั้น ดังที่ท่านกล่าวว่า

“ความรู้ชนิดใดๆ ไม่ว่าจะมียุ่อย่างมากมายสักเท่าใดก็ตาม ถ้าปราศจากความรู้ที่ถูกต้อง ในสิ่งทั้ง 4 ดังที่กล่าวมาแล้ว ต้องถือว่าเป็นอวิชชา ทั้งนี้ คือเป็นความรู้ที่ไม่สามารถจะใช้ในการที่จะกำจัดความทุกข์ ฉะนั้น ถ้าจะมีค่าแปลที่ถูกต้องรัดกุมของคำว่า อวิชชาแล้ว จะต้องแปลว่า ธรรมชาติที่ปราศจากความรู้ชนิดที่จะดับทุกข์ได้ หรือกล่าวได้ว่า สภาพที่ปราศจากความรู้ที่ดับทุกข์ได้นั้นเองคือ อวิชชา ดังที่พระพุทธองค์ตรัสไว้โดยเฉพาะคือ ตรัสเอาความไม่รู้หรือยั้งยั้งสี่ ว่าเป็นอวิชชา หมายความว่า แม้เราจะมีความรู้มากมายเท่าไรอย่างไรก็ตาม แต่ถ้าไม่รู้หรือยั้งยั้งสี่ แล้วก็ถูกจัดว่าเป็นอวิชชา ฉะนั้นจึงทำให้เรามองเห็นได้ชัดเจนอีกว่า โลกเรากำลังอยู่ใต้กะลาครอบของอวิชชา หรือ ความรู้ที่ไม่ใช่อวิชชาของพระพุทธเจ้า จึงไม่สามารถจะช่วยชาวโลกได้ ดังนั้น การที่มนุษย์มีความรู้มากมายแต่อยู่ภายใต้การครอบงำของอวิชชาก็จะทำให้ความรู้ชนิดนั้นจะกลายเป็นเครื่องทำให้โลกวินาศอยู่ภายใต้นามของความรู้ตัวเอง”³⁵

การที่มนุษย์มีความรู้ (แบบภาวิตญาณ) มากมายแต่ความรู้เหล่านั้นกลับเห็นผิดไปจากความเป็นจริงนั้นย่อมจะทำให้ตัวตนของมนุษย์เกิดขึ้นจากการปรุงแต่งไปตามอำนาจของเวทนา (จิตที่ยึดเหนี่ยวในความรู้สึกหรืออารมณ์ที่เกิดจากการกระทบสัมผัสในขณะหนึ่งๆ) เมื่อได้รับสุขเวทนาจึงเกิดการปรุงแต่งตัวตนไปอย่างหนึ่งและเมื่อรับทุกเวทนาจึงเกิดการปรุงแต่งตัวตนไปอีกอย่างหนึ่ง เมื่อได้รับทุกขมสุขเวทนาจึงเกิดการปรุงแต่งตัวตนไปอีกอย่างหนึ่ง และด้วยเหตุที่มนุษย์มีอวิชชาคือไม่รู้ว่าจะเวทนาหรืออารมณ์ที่เกิดขึ้นนั้นคืออะไรแล้ว มนุษย์ย่อมไปยึดถือเอาเวทนาหรืออารมณ์ความรู้สึกที่เกิดขึ้นนั้นอย่างแท้จริงเป็นจันจนทำให้มนุษย์เกิดความอยากไปตามอำนาจของเวทนาที่เกิดขึ้นนั่นเอง และเมื่อความอยากได้เกิดขึ้นมาแล้ว ความอยากนั้นก็ทำให้เกิดตัวตนหรือความรู้สึกว่า ‘ตัวกู’ ขึ้นมาในที่สุด ดังนั้น “ผู้อยากหรือตัวตนที่เกิดที่หลังความอยากนี้จึงเป็นเรื่องของความรู้สึกที่ปรุงแต่งว่าเป็นผู้อยากขึ้นมา”³⁶

³⁵ โปรดดู พุทธทาสภิกขุ. ม.ป.ป. ตัวกูของกู. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, หน้า 67.

³⁶ พุทธทาสภิกขุ. 2532. บ่อเกิดแห่งความเห็นแก่ตัวคือตัวตน. กรุงเทพฯ: จิงใจการพิมพ์, หน้า 8.

หากอธิบายในแง่ของการเจริญเติบโตตามธรรมชาติของมนุษย์จะพบว่าทารกที่อยู่ในครรภ์มารดาไม่สามารถจะมีตัวตนที่เกิดจากอวิชชานี้ได้ เนื่องจากว่าทารกยังไม่เกิดเวทนาและยึดถือในเวทนานั้น จนกว่าทารกคลอดออกมาจากท้องมารดาและ “ได้ไปพบกับของเอรีดอรร้อยสวยงามและติดในรสของความเอรีดอรร้อยสวยงามนั้น จนกระทั่งมีความอยากในสิ่งที่อรร้อยและสวยงามแล้ว ตัวตนจึงได้เกิดขึ้น”³⁷ พุทธทาสภิกขุอธิบายว่า ความอยากที่เกิดขึ้นนี้เป็นความรู้สึกที่เกิดไปตามสัญชาตญาณ แต่เนื่องจากมนุษย์มีอวิชชาจึงได้ปรุงแต่งตัวตนไปตามความอยากที่เกิดขึ้นนั้น “ไม่ต้องมีตัวตนอะไรที่ไหน มันเป็นจิตใจที่รู้สึกได้ มันก็รู้สึกไปตามการปรุงแต่งของธรรมชาติ...ความอยากนี้เอง ทำให้เกิดความรู้สึก ถัดขึ้นมาอีกขั้นหนึ่ง คือรู้สึกว่า ฉันเป็นผู้อยาก”^{*}

โดยพุทธทาสภิกขุเรียกสภาวะตัวตนของมนุษย์ในลักษณะดังกล่าวว่าเป็น ‘สภาวะจำยอม’ เพราะจะเห็นได้ว่า ก่อนที่มนุษย์จะอยู่ในครรภ์มารดาหรือขณะที่อยู่ในครรภ์มารดานั้น มนุษย์ไม่ได้มีความรู้สึกหรือสำนึกถึงความมีตัวตนว่า “ฉันจะเกิดหรือฉันจะมา” แต่อย่างไร³⁸ ดังนั้น การเกิดขึ้นของตัว ‘ฉัน’ จึงเป็นผลพวงจากความอยากหรือพูดได้ว่าเป็นสภาวะที่จำยอมต่อความอยากที่เกิดขึ้นในภายหลัง³⁹ ดังที่ท่านอธิบายว่า “ความรู้สึกว่า ‘ตัวตน’ หรือ ‘ตัวฉัน’ มันเกิดทีหลังความอยาก เด็กออกมาจากท้องแม่ ไม่ต้องมีความรู้จะไรมากไปกว่าการรู้สึกว่า อะไรอรร้อย อะไรไม่อรร้อย อะไรถูกใจ อะไรไม่ถูกใจ แล้วมันก็อยากเป็นของมันเอง ความอยากนี้จะปรุงให้เกิดความรู้สึกถัดมาเป็น กู้ผู้อยาก นี่ตัวตนจึงเกิดขึ้น”⁴⁰

แม้ว่าความอยากที่ทำหน้าที่สร้างตัวตนจะปรากฏและเป็นไปโดยธรรมชาติ แต่การที่มนุษย์ปรุงแต่งตัวตนไปตามความอยากนั้นมักจะเป็นมากกว่าความจำเป็นหรือความต้องการตามธรรมชาติเสมอ ด้วยเหตุดังกล่าวการกระทำทางการเมืองของตัวตนที่เกิดจากอวิชชาจึงไม่ได้เป็นการกระทำเพียงเพื่อถนอมรักษาชีวิตของตนเองให้อยู่รอดเหมือนสิ่งมีชีวิตประเภทสัตว์หรือพืช แต่ “มักจะเป็นการกระทำที่เป็นไปทางฝ่ายกิเลส”⁴¹ พุทธทาสภิกขุอธิบายว่า ตัวตนประเภทนี้จะมีให้เห็นแก่ตัว ไม่ใช่การรักตน สงวนตน หรือถนอมตนอย่างตัวตนที่เกิดจากอำนาจสัญชาตญาณ เพราะตัวตนที่เกิดจากอวิชชาปรุงแต่งนั้นเป็นผลจากการปรุงขึ้นมาเป็นกิเลสแล้ว ซึ่งท่านเรียก

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

³⁷ พุทธทาสภิกขุ. 2549. จิตว่างจากตัวกู ของกู. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เพชรประกาย, หน้า 43-44.

* ด้วยเหตุนี้ตัว ‘ฉัน’ จึงไม่สามารถที่จะเป็น ‘ฉัน’ ที่บริสุทธิ์หรือเป็นกลางได้เลย เพราะ ‘ฉัน’ ถูกสร้างขึ้นมาจากความรู้สึกหรือความต้องการบางอย่างทุกครั้งไป, โปรดดู เรื่องเดียวกัน, หน้า 44.

³⁸ พุทธทาสภิกขุ. 2531. ธรรมะกับสัญชาตญาณ. กรุงเทพฯ: การพิมพ์พระนคร, หน้า 9.

³⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 126-127.

⁴⁰ พุทธทาสภิกขุ. 2549. จิตว่างจากตัวกู ของกู. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เพชรประกาย, หน้า 45.

⁴¹ พุทธทาสภิกขุ. 2531. ธรรมะกับสัญชาตญาณ. กรุงเทพฯ: การพิมพ์พระนคร, หน้า 159.

ตัวตนประเภทนี้อีกแบบหนึ่งว่า “ตัวกูและของกู”⁴² เนื่องจากการกระทำทางการเมืองของตัวตนที่เกิดจากอวิชชา (ตัวกู) นี้ไม่ได้กระทำไปเพราะความรักตน ถนอมตน สงวนตน ด้วยสติปัญญา แต่กระทำไปตามความเห็นแก่ตัวตนด้วยกิเลสตัณหา “ระวังให้ตีว่า ถ้ามันเป็นเพียงสัญชาตญาณก็ไม่เป็นไร เป็นเครื่องผดุงชีวิต ให้ถนอมชีวิต ค้ำครองชีวิต แต่เดี๋ยวนี้มันกลายเป็นความเห็นแก่ตนด้วยอำนาจของกิเลสที่เกิดจากอวิชชา และตัวตนชนิดนี้ก็ยังมีความเข้มข้นขึ้นตามอายุที่สูงขึ้นและตามสิ่งแวดล้อมที่รุนแรงยิ่งขึ้นไปตามลำดับ”⁴³

แม้ว่าความอยากจะเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นเองโดยธรรมชาติและปรากฏอยู่ในสัตว์และพืชก็ตาม แต่จะพบว่าความอยากของตัวตนที่เกิดจากสัญชาตญาณนั้นจะอยู่ในขอบเขตของความจำเป็นตามธรรมชาติ ส่วนความอยากของตัวตนที่เกิดจากการปรุงแต่งของอวิชชานั้นไม่ได้เป็นไปเพื่อสนองความจำเป็นตามธรรมชาติแต่เพียงอย่างเดียว แต่จะเป็นการสนองความต้องการสนุกสนานเพลิดเพลินทางอารมณ์และร่างกายของตน (อัสสาทะ) ด้วย หรือในบางครั้งอาจเป็นไปเพื่อสนองความต้องการสนุกสนานดังกล่าวนั้นแต่เพียงอย่างเดียวก็ได้ เนื่องจากตัวตนประเภทนี้ประกอบด้วยอวิชชาจึงได้ไปยึดถือเอาเวทนาว่าเป็นเรื่องสำคัญอย่างแท้จริงเป็นจัง*

⁴² พุทธทาสภิกขุ. 2532. ป้อเกิดแห่งความเห็นแก่ตัวคือตัวตน. กรุงเทพฯ: จิงใจการพิมพ์, หน้า 7-10.

⁴³ พุทธทาสภิกขุ. 2532. ป้อเกิดแห่งความเห็นแก่ตัวคือตัวตน. กรุงเทพฯ: จิงใจการพิมพ์, หน้า 10-12.

* หากเทียบเคียงกับแนวคิดทางปรัชญาการเมืองตะวันตกแล้ว ตัวตนและการกระทำของตัวตนที่เกิดจากอวิชชาปรุงแต่งนี้มีส่วนคล้ายกับตัวตนมนุษย์ตามแนวคิดธรรมชาติของมนุษย์ของ Thomas Hobbes เป็นอย่างมาก Hobbes กล่าวว่า การกระทำของสัตว์ทั้งหลายเป็นผลมาจากความรู้สึกทางสัมผัส (ซึ่งอาจเทียบได้กับผัสสะและเวทนา) กล่าวคือ เมื่อร่างกายของสัตว์กระทบกับวัตถุภายนอก สัตว์จะบังเกิดความรู้สึกอยาก ไม่อยาก รู้สึกชอบ ไม่ชอบ ปรากฏขึ้นมาในจิตของตน และสัตว์จะกระทำหรือแสดงพฤติกรรมไปตามสิ่งที่ตนต้องการหรือพึงพอใจเสมอ ดังนั้น จึงกล่าวได้ว่ามนุษย์ทุกคนล้วนมีการกระทำหรือแสดงพฤติกรรมที่เป็นไปตามแรงจูงใจจากวัตถุภายนอกที่เข้ามากระทบกับประสาทสัมผัส กล่าวคือ การกระทบดังกล่าวจะส่งผ่านทางประสาทสัมผัสตรงไปยังจิตใจของมนุษย์ เป็นผลให้มนุษย์แต่ละคนเกิดความพอใจหรือความไม่พอใจในสิ่งที่มากระทบนั้น และแน่นอนว่ามนุษย์ทุกคนล้วนต้องการแสวงหาความพึงพอใจให้กับตนเองและต้องการปกป้องตนเองจากสิ่งที่ไม่พึงพอใจเสมอ ฉะนั้น ความรู้สึกที่เกิดจากการสัมผัสนี้จึงกลายเป็นแรงขับพื้นฐานที่ทำให้มนุษย์แสดงพฤติกรรมหรือมีการกระทำอย่างใดอย่างหนึ่งออกมา (Cited in John Christman. 2002. *Social and Political Philosophy: A Contemporary introduction*. New York: Routledge, p.29) ดังที่ Hobbes อธิบายไว้ใน *Leviathan* ว่า “...บรรดาสัตว์ทั้งหลายมีความเคลื่อนไหวอยู่สองแบบในตัวเอง หนึ่ง การเคลื่อนไหวแบบเป็นไปตามชีวะ (Vital Motion) ที่บังเกิดขึ้นโดยทั่วไปและดำเนินไปโดยปราศจากการขัดขวางตลอดช่วงชีวิตของสัตว์ เช่น การไหลเวียนของโลหิต, ชีพจร หรือ การหายใจ สอง การเคลื่อนไหวโดยตั้งใจ (Voluntary Motion) เช่น การไป, การพูด, การเคลื่อนที่ของระยะต่าง ๆ ภูมิดังกล่าวนี้ ในเบื้องต้นจะเกิดมีจินตนาการในจิตใจของเราก่อน...จินตนาการนี้มีสาเหตุมาจากสิ่งที่เราได้เห็น, ได้ยิน เป็นต้น โดยการจินตนาการเป็นเพียงสิ่งที่สืบทอดมาจากความเคลื่อนไหวซึ่งยังคงตกค้างอยู่หลังจากได้มีการรับสัมผัส สิ่งที่อยู่ในตัวเราจึงเป็นแต่เพียงความเคลื่อนไหว (Motion) ซึ่งเป็นผลมาจากวัตถุ

ตัวอย่างเช่น ถ้าโดยสัญชาตญาณตามธรรมชาติแล้วตัวตนของสัตว์มนุษย์ย่อมจะมีความรู้สึกอยากอาหารและกินอาหารไปตามความจำเป็นของร่างกาย แต่ตัวตนมนุษย์ที่เกิดจากอวิชชาจะมีความหิวในอีกลักษณะหนึ่งเพิ่มขึ้นมาด้วย นั่นคือ “ความหิวในทางจิตใจซึ่งไม่มีวันอิ่ม” (หรือที่ท่านเรียกว่า “ความเอร็ดอร่อยทางอารมณ์”) เพราะเป็น “การกินเพื่อหล่อเลี้ยงกิเลส...ที่แม้ท้องจะอิ่มแล้วมันก็ยังมีความหิว”⁴⁴ หรือในเรื่องของการสืบพันธุ์ก็เป็นไปในทำนองเดียวกัน ดังจะพบว่าโดยธรรมชาติแล้วสัตว์มนุษย์ย่อมจะมีสัญชาตญาณแห่งการสืบพันธุ์อย่างบริสุทธิ์ไม่เจือปนด้วยความรู้สึกอื่น แต่สำหรับตัวตนมนุษย์ที่เกิดจากอวิชชาจะมีเรื่องของกามารมณ์ (ซึ่งเป็นความเอร็ดอร่อยทางอารมณ์-อัสสาทะ) ที่แฝงอยู่ในการสืบพันธุ์ พุทธทาสภิกขุกล่าวว่าเราต้องแยกกันอย่างเด็ดขาดระหว่างการสืบพันธุ์ที่มีความมุ่งหมายให้เกิดการสืบพันธุ์อย่างบริสุทธิ์และการ

ภายนอกร่างกาย โดยปรากฏผ่านการมองเห็น (แสง, สี) การได้ยิน (เสียง), การได้กลิ่น เป็นต้น ผลจากการรับรู้วัตถุนั้นจะเคลื่อนจากตา หู จมูก และอวัยวะอื่นๆ เข้าสู่จิตใจ ผลที่แท้จริงไม่มีอะไรอื่นนอกจากความเคลื่อนไหว (Motion) หรือ ความดิ้นรนพยายาม (Endeavour) ที่ไปสอดคล้องกับความอยาก (Appetite) หรือ ความรังเกียจ (Aversion) ...การปรากฏหรือการรู้สึกถึงความเคลื่อนไหวเหล่านั้นเราเรียกว่าความยินดี (Delight) หรือความทุกข์กังวลใจ (Trouble of Mind)” (Thomas Hobbes.1985. *Leviathan*. U.K.: Penguin Books, p. 121.) ตามทัศนะของเขา มนุษย์ย่อมจะกระทำเพื่อให้ได้มาซึ่งผลประโยชน์หรือสนองความพึงพอใจของตนโดยที่ไม่ต้องไปสนใจผู้อื่น ด้วยเหตุนี้จึงมักจะถือกันว่า Hobbes เป็นตัวแทนของแนวคิดที่เน้นการยึดถือตัวเองเป็นใหญ่หรือที่เรียกว่า Psychological egoism (ซึ่งอาจเทียบได้กับแนวคิด ตัวกูของกู ของมนุษย์ที่เกิดจากอวิชาปรุ่งแต่ง) ที่ถือเป็นข้อเท็จจริงทางจิตวิทยาอย่างหนึ่งซึ่งอธิบายได้ว่า แรงจูงใจขั้นพื้นฐานของมนุษย์ทุกคนคือผลประโยชน์ส่วนตัว (self-interest) แม้ว่าบางครั้งคนบางคนจะเพื่อรักษาผลประโยชน์ของผู้อื่น แต่กระนั้นเมื่อพิจารณาจุดมุ่งหมายขั้นสุดท้ายแล้ว มันก็คือการได้มาซึ่งผลประโยชน์ของตนเองอยู่ดี Hobbes ได้อธิบายไว้ว่าตัวตนของมนุษย์โดยธรรมชาติประกอบไปด้วย (1) ความต้องการเอาชนะกัน (2) ความไม่ไว้วางใจกัน และ (3) ความต้องการสำแดงตนให้โดดเด่น โดยเขาให้เหตุผลว่า ในข้อแรกนั้นทำให้มนุษย์คนหนึ่งรุกรานมนุษย์คนอื่นเพื่อให้ได้มาในสิ่งที่เขาต้องการ ข้อที่สองเพื่อความปลอดภัยของตัวเอง และข้อสุดท้ายเพื่อให้ตัวมีชื่อเสียง มนุษย์จึงมีความต้องการมากไปกว่าความจำเป็นตามธรรมชาติ ดังนั้นแล้ว ในระหว่างช่วงเวลาที่มนุษย์มีชีวิตอยู่โดยปราศจากการเมือง มนุษย์แต่ละคนที่เต็มไปด้วยความอยากย่อมจะต่อสู้พาดพิงกันเพื่อให้ตัวเองนั้นสมควรปรารถนา การกระทำทางการเมืองของมนุษย์ที่ดำรงชีวิตอยู่ในสภาวะธรรมชาติจึงมีลักษณะที่คล้ายกับการทำสงครามระหว่างกัน ดังที่ Hobbes กล่าวว่า พวกเขาที่อยู่ในสภาวะที่เรียกว่าสงครามและในสภาพดังกล่าวนี้เป็นสภาพที่มนุษย์แต่ละคนต่อสู้กันเอง โปรดดู Thomas Hobbes.1985. *Leviathan*. U.K.: Penguin Books, p.185.

⁴⁴ พุทธทาสภิกขุ. 2531. *ธรรมะกับสัญชาตญาณ*. กรุงเทพฯ: การพิมพ์พระนคร, หน้า 38.

สืบพันธุ์ที่มีกามารมณ์เป็นเครื่องหลอกล่อ⁴⁵ เป็นต้น โดยบางครั้งท่านเรียกความเอร็ดอร่อยทางอารมณ์ที่ทำให้ตัวตนที่อวิชาปรุงแต่งนี้แสดงพฤติกรรมออกมาว่า ‘สัญชาตญาณซ้อน’⁴⁶

ในทัศนะของพุทธทาสภิกขุ ตัวตนที่เกิดจากอำนาจอวิชาไม่สามารถที่จะดำรงสนับสนุนธรรม (ระบบการจัดของ ‘พระเจ้า’) ในแบบที่ตัวตนตามสัญชาตญาณทำได้ โดยมีสาเหตุมาจากการที่แต่ละคนตกเป็นทาสของความสนุกสนานเพลิดเพลินทางร่างกายและอารมณ์ และตัวตนของมนุษย์ก็มีความต้องการมากที่ไปกว่าความจำเป็นตามธรรมชาติ ท่านกล่าวว่า “มันค่อยๆ เกิดขึ้น เขาก็รู้จักเอร็ดอร่อยทางอารมณ์ยิ่งไปกว่าเดิม ความบังเอิญก็ได้ บังเอิญให้พบอันนั้น ให้พบอันนี้ เอร็ดอร่อยกว่าเดิม ก็ทำให้เขารู้จักเอร็ดอร่อยมากขึ้น มันก็บูชาความเอร็ดอร่อย นี่คือจุดตั้งต้นของการที่จะหันเหออกไปนอกทางของธรรมะ คือเป็นทาสของอัสสาทะ (ความเอร็ดอร่อยของอารมณ์)”⁴⁷ การต่อสู้ แก่งแย่ง ช่งชิง เพื่อให้ได้ในสิ่งที่ตนต้องการจึงบังเกิดขึ้น

นอกจากนี้ ปัจจัยเรื่องเงื่อนไขในการดำรงชีวิตของมนุษย์ที่เปลี่ยนไปจากเดิมก็ยังเป็นอีกสาเหตุหนึ่งที่ทำให้สนับสนุนธรรมของตัวตนตามสัญชาตญาณเลือนหายไป กล่าวคือ เมื่อมนุษย์เปลี่ยนวิถีการดำรงชีวิตจากต่างคนต่างอยู่ (แบบคนป่า) มาเป็นการอยู่แบบรวมหมู่ ซึ่งในด้านหนึ่ง การอยู่รวมกันในลักษณะดังกล่าวทำให้มนุษย์มีความสัมพันธ์ใกล้ชิดกันมากขึ้น แต่ขณะเดียวกัน ในอีกด้านหนึ่ง การมาอยู่รวมกันนั้นก็กลับเป็นการเพิ่มโอกาสให้เกิดการเอาเปรียบหรือเบียดเบียนกันมากขึ้นตามไปด้วย เนื่องจาก “พอมาอยู่เป็นหมู่ใกล้ชิดกันมากขึ้น ก็มีโอกาสที่จะขโมย เมื่อไม่ได้อย่างใจก็คิดที่จะฆ่า จะทำลายล้าง ตลกดจนการล่วงละเมิดอื่นๆ”^{*} จนมนุษย์ไม่สามารถดำรงสนับสนุนธรรมไว้ได้ โดยการกระทำไปตามอำนาจของอวิชาดังกล่าวเริ่มต้นจากมนุษย์เพียงคนเดียวและต่อมามนุษย์คนอื่นๆ ก็ปฏิบัติตาม “มีคนที่อุตริแหวกแนวคิดหาประโยชน์

⁴⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 20.

⁴⁶ เรื่องเดียวกัน.

⁴⁷ พุทธทาสภิกขุ. 2522. ธรรมะกับการเมือง. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 354-355.

*โดยนัยดังกล่าวนี้อาจจะพิจารณาควบคู่ไปกับแนวคิดของ Aristotle ที่มองว่า การมารวมตัวกันของมนุษย์ นับตั้งแต่การรวมตัวเป็นครอบครัว หมู่บ้าน ไปจนถึงการรวมตัวเป็นรัฐ เป็นไปเพื่อที่จะไปสู่สิ่งที่ดีกว่าสถานะที่ดำรงอยู่ก่อนหน้าการรวมตัว แต่หากมองตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุแล้ว การไปสู่สิ่งที่ดีกว่าดังกล่าว อาจจะเปิดโอกาสให้เกิดสิ่งที่ไม่ดีตามไปด้วยเช่นกัน และบางครั้งท่านพูดออกมาตรงๆ ว่า “ลองอยู่แบบ village แทน town กันบ้างเป็นไร” ดู พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 81. และ พุทธทาสภิกขุ. ม.ป.ป. พุทธทาสลิลิขิต 3. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ, หน้า 190.

ส่วนตัวโดยไม่ต้องคำนึงถึงประโยชน์ของผู้อื่น มันจึงเกิดการลักขโมย เกิดการละเมิดหลายอย่าง”**

ตัวตนที่เกิดจาก “การศึกษาเล่าเรียนอบรมแวดล้อม”⁴⁸

พุทธทาสภิกขุอธิบายว่าการเกิดขึ้นของตัวตนประเภทนี้เป็นผลมาจากสังคมโดยตรง โดยเฉพาะสังคมที่มีค่านิยม ความเชื่อ ประเพณี วัฒนธรรม การศึกษา การอบรมเลี้ยงดูที่เป็นไปในทางที่จะปลูกฝังให้มนุษย์ยึดถือว่ามีตัวตน ดังจะเห็นได้ว่าเด็กที่ถือกำเนิดมาในสภาวะสังคมดังกล่าวจะได้รับการอบรมหรือการสั่งสอนให้มีความเป็นตัวเป็นตนอยู่ตลอดเวลา บางครั้งก็เป็นการให้ความรู้โดยตรงว่าความเป็นมนุษย์นั้นมีตัวตน มีเจตภูต หรือ มีวิญญาณ เป็นต้น ซึ่งในระหว่างที่เด็กกำลังเจริญเติบโตอยู่นั้น ผู้ที่เลี้ยงดูหรือคนรอบตัวเด็กก็มักจะบอกกล่าวกับเด็กอยู่เสมอว่า “นี่ของหนู นั่นของหนู มีตัวหนู”⁴⁹ หรือเมื่อมีอะไรมากระทบกระทั่งจนเด็กได้รับความเจ็บปวด พ่อแม่หรือคนรอบข้างก็จะแสดงท่าทางลงโทษหรือทوبيตีสิ่งนั้นให้เด็กเห็น ซึ่งล้วนแล้วเป็นการทำให้เกิดความเข้าใจแก่เด็กว่าเป็นการตีตัวตนอีกฝ่ายเพื่อเอาใจตัวตนอีกฝ่าย พุทธทาสภิกขุเห็นว่ากรกระทำทั้งหมดนี้เป็นการสร้างให้เด็กเกิดความรู้สึกเป็นตัวตนขึ้นมาทั้งสิ้น⁵⁰

ด้วยเหตุนี้ เราจึงพบเห็นได้ว่าทั้งบุคคล จาริตประเพณี หรือสิ่งที่แวดล้อมรอบตัวเด็กตั้งแต่วัยแรกเกิดจนกระทั่งเจริญเติบโตล้วนเป็นไปในทางที่จะทำให้เด็กเกิดความยึดถือในตัวตนมากขึ้นทั้งสิ้น หรือที่ท่านกล่าวว่าเป็นการ “ลงรากและฝังรากให้แก่กิเลส”⁵¹ นอกไปจากนี้ การที่เด็กต้องการจะกินอะไรหรือเด็กต้องการจะเล่นอะไรแล้วพ่อแม่ก็มุ่งแต่จะตอบสนองต่อความต้องการนั้น ยังทำให้เด็กเกิดความเข้าใจผิดว่าพ่อแม่เป็นผู้จะต้องสนองความต้องการให้แก่ “ตัวเรา” การกระทำเช่นนั้นนอกจากจะเป็นการตอกย้ำเรื่องความมีตัวตนแก่เด็กแล้ว พุทธทาสภิกขุยังเห็นว่าเป็นการไปส่งเสริมตัวตนดังกล่าวให้กลายเป็นตัวตนที่เห็นแก่ตัวอีกด้วย ดังตัวอย่างที่ท่านยกมาว่า “ไม่มีพ่อแม่คนไหนพาลูกไปที่ร้านขายของเล่นแปลกๆ แพงๆ แล้วบอกลูกว่า ทั้งหมดนี้เรามีไว้ให้เราใจนะลูก ไม่มีใครทำอย่างนี้ มีแต่มีงจะเอาอะไรก็จะซื้อให้ทั้งนั้นแพงเท่าไรไม่ว่า”⁵² ด้วยเหตุนี้เอง

** นัยตรงนี้อาจเทียบได้กับอภิสรรพหมตัวแรกที่ชิมังวันดินแล้วพูดว่ารสชาติดีจริงหนอแล้วตัวอื่นก็กระทำตามหรือเทียบได้สัตว์ตัวแรกที่นำรั้วมาขึ้นเขตเป็นที่ดินของตนจนสัตว์ตัวอื่นทำตามในอัคคัณณสูตร โปรดดู พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 80.

⁴⁸ พุทธทาสภิกขุ. 2532. บ่อเกิดแห่งความเห็นแก่ตัวคือตัวตน. กรุงเทพฯ: จิงใจการพิมพ์, หน้า 9.

⁴⁹ เรื่องเดียวกัน.

⁵⁰ เรื่องเดียวกัน.

⁵¹ พุทธทาสภิกขุ. 2537. เยาวชนกับศีลธรรม. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 20.

⁵² พุทธทาสภิกขุ. ม.ป.ป. อุดมคติอนุบาล. กรุงเทพฯ: อตัมมโย, หน้า 6-7.

ท่านจึงกล่าวว่า “เด็กจึงเจริญขึ้นมาในโลกนี้ด้วยความคิดประเภทตัวกูและของกู ไม่คิดว่าทุกอย่าง เป็นของพระเจ้า”⁵³

เรื่องที่น่าสนใจอีกอย่างหนึ่งก็คือการถ่ายทอดหรือการทำให้มนุษย์เกิดสำนึกเรื่องตัวตนยังปรากฏอยู่ในระบบภาษาของมนุษย์อีกด้วย โดยเฉพาะอย่างยิ่งภาษาที่มนุษย์ใช้สื่อสารกัน โดยทั่วไปในชีวิตประจำวันหรือที่ท่านพุทธทาสภิกขุเรียกว่า ‘ภาษาคน’ ท่านอธิบายว่า ภาษาคนมีที่มาจากภาษาที่มีอยู่ตามสัตวชาติตามธรรมชาติ ซึ่งต่อมาได้พัฒนาจนกลายเป็น “ภาษาที่เกิดจากสังคมแห่งตัวกู” กล่าวอีกอย่างได้ว่า ในระบบภาษาตามธรรมชาตินั้นจะมีนัยการเกิดขึ้นเป็นตัวตนอยู่ก่อนแล้วในลักษณะบุรุษที่หนึ่ง คือ ตัวเรา บุรุษที่สอง คือ ตัวผู้ที่เรารอคอยด้วย และ บุรุษที่สาม คือ ผู้ที่เราเอามาพูดถึง แต่เมื่อมาอยู่ในบริบทของสังคมที่มนุษย์มีความยึดถือในตัวตนจนเกินขอบเขตตามธรรมชาติแล้ว คำว่าตัวเราหรือของเราหรือตัวเขาของเขาในระบบภาษาตามธรรมชาติก็จะกลายเป็นตัวกู ตัวกูของกู ตัวกูของกู ตัวเขาของเขา นั้นย่อมความหมายว่าระบบภาษาตามธรรมชาติได้กลายเป็น “ระบบภาษาแห่งความเห็นแก่ตัว” ไปอย่างสมบูรณ์แล้ว⁵⁴ ดังนั้นจึงกล่าวได้ว่า ‘ภาษาคน’ นั้นเป็นภาษาที่ถูกสร้างมาบนฐานความคิดเรื่องความมีตัวมีตน ดังคำกล่าวของท่านที่ว่า “ภาษาคนนั้นพูดกันอย่างมีตัวตน ส่วนภาษาธรรมของพระอรหันต์หรือของผู้ที่เข้าถึงในธรรมแล้วนั้น พูดกันอย่างไม่มีอะไรที่เป็นตัวตน มีแต่กระแสที่ปัจเจกของธรรมชาติ”⁵⁵

พุทธทาสภิกขุเห็นว่าระบบภาษาและการใช้ภาษามีส่วนในการทำให้เกิดการยึดถือในตัวตนได้อย่างมากและมักจะเป็นไปโดยที่เราอาจจะไม่รู้ตัว (และภาษาย่อมส่งผลต่อการสร้างความรู้ในแบบของมนุษย์ (ภาวิตญาณ) โดยตรงอีกด้วย) ท่านได้ยกตัวอย่างความยึดถือเป็นตัวตนดังที่ปรากฏในภาษาไทยว่า เนื่องจากภาษาไทยมีถ้อยคำหรือศัพท์ที่ถ่ายทอดมาจากภาษาของชนชาติที่มีแนวความคิดว่ามีอดีตอยู่ ซึ่งเป็นภาษาที่เข้ามาในประเทศไทยก่อนที่พุทธศาสนาจะเข้ามาเผยแผ่จึงทำให้

“คนในถิ่นนี้จึงรับลัทธิอดีตเอาไว้เต็มที...พื้นแห่งภาษาของเราจึงมีใช้ไปในทำนองนั้นคือมีอดีต ดังนั้น เราจึงมีคำพูดที่ใช้กันทุกวันว่า อาตมา นี่ก็คืออดีต อดีตภาพ ภาวะของอดีต ตัวตน เจตภูต วิญญาณ เป็นอดีต มันจึงยากลำบากที่คนจำพวกนี้พูดจามาตั้งแต่อ่อนแต่ออกที จะให้มามีความรู้สึกในทางไม่มีตัวตนได้ถูกต้อง เพราะมันเห็นเชือกเป็นงู โดยไม่รู้สีกตัวเสียแล้ว มันเห็นเชือกเป็นงูมีความหมายเป็นงู เห็นสิ่งที่มีไซ้

⁵³ พุทธทาสภิกขุ. 2537. เยาวชนกับศีลธรรม. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 20.

⁵⁴ พุทธทาสภิกขุ. 2532. บ่อเกิดแห่งความเห็นแก่ตัวคือตัวตน. กรุงเทพฯ: จิงใจการพิมพ์, หน้า 11.

⁵⁵ พุทธทาสภิกขุ. 2537. ภาษาคน-ภาษาธรรม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ, หน้า 10.

ตนว่าเป็นตัวตน แล้วมันก็เห็นต่อไป กระทั่งเห็นงูนั้นว่าเป็นปลา เป็นของ
อระยดีงาม ยึดถือเอาได้ มันเห็นเชือกเป็นงูแล้วเห็นงูเป็นปลา⁵⁶

ท่านได้ขยายความเพิ่มเติมในเรื่องนี้ว่าพระพุทธเจ้าได้ทรงตรัสหรือใช้ภาษาคนสำหรับสั่ง
สอนศีลธรรมแก่คนที่ยังยึดติดในความรู้สึกเป็นตัวเป็นตนและเป็นของตน (สัสสตทิฏฐิ) อยู่อย่าง
เหนียวแน่น⁵⁷ ดังจะสังเกตได้ว่าในภาษาคนนั้นจะมีตัว ‘ฉัน’ หรือ ตัว ‘เรา’ ที่เป็นผู้ไปกระทำการ
ต่างๆ และปรากฏมีผลกระทบเป็นของตัว ‘เรา’ นอกจากนี้ ภาษาคนยังทำให้เกิดความรู้สึกว่าทุกสิ่ง
ทุกอย่างมีตัวตนที่จับต้องสัมผัสได้ “มีสัตว์ มีบุคคล มีบิดามารดา มีความชั่ว มีความดี มีนรก มี
สวรรค์”⁵⁸ ทั้งนี้เนื่องจากภาษาคนนั้นอาศัยวัตถุเป็นพื้นฐานและเป็นไปตามที่คนธรรมดา
มีความรู้สึกต่อวัตถุ ดังนั้น จึงไม่แปลกที่มนุษย์จะพูดแต่เฉพาะ “เรื่องทางวัตถุ เรื่องทางโลก หรือ
เรื่องที่ได้เห็นได้ด้วยตาของสามัญชน”⁵⁹ ซึ่งพุทธทาสภิกขุกล่าวว่าภาษาคนนั้นสะท้อนความจริงได้
อย่างผิวเผินเท่านั้น⁶⁰

กล่าวโดยสรุปแล้ว ตัวตนของมนุษย์สามารถเกิดได้จากสามแหล่ง ได้แก่ สัตว์ชาติญาณ
อวิชชาปรุงแต่ง และการศึกษาเล่าเรียนอบรมแวดล้อม ซึ่งหากเราพิจารณาถึงตัวตนของมนุษย์ใน
ยุคปัจจุบันอันเป็นยุคที่มนุษย์ได้ถือกำเนิดขึ้นมาภายใต้สภาวะสังคมแล้วย่อมจะพบว่าตัวตนของ
มนุษย์ย่อมเกิดมาจากทั้งสามแหล่ง กล่าวคือ มนุษย์ถือกำเนิดจากกรรมมารดาซึ่งทำให้มนุษย์มีตัว
มีตนอย่างสัตว์ (มีตัวตนจากสัตว์ชาติญาณ) มนุษย์มีอารมณ์ความรู้สึกและความต้องการที่จะ
สนองตอบตัวตน (มีตัวตนจากอวิชชาปรุงแต่ง) มนุษย์มีวัฒนธรรมและสิ่งแวดลอมที่ทำให้เกิด
สำนึกเรื่องตัวตนขึ้นมา (มีตัวตนจากการศึกษาอบรมแวดล้อม) ตัวตนของมนุษย์คนหนึ่งที่ดำรง
อยู่ในสภาวะสังคมจึงอาจเกิดมาได้จากทั้งสามแหล่ง และด้วยเหตุนี้เอง กิริยาทางการเมืองของ
มนุษย์จึงไม่ได้เป็นเพียงการต่อสู้ ดิ้นรน ปรับปรุงตัวตามสัตว์ชาติญาณเพื่อให้มีชีวิตอยู่รอดได้
เหมือนอย่างสัตว์และพืชเท่านั้น (ทั้งนี้เพราะมนุษย์ไม่ได้มีตัวตนตามอำนาจสัตว์ชาติญาณเพียง
อย่างเดียว แต่ยังมีตัวตนที่เกิดจากอำนาจของภาษาและความรู้ในแบบมนุษย์) ดังนั้น การกระทำ

⁵⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 16-17.

⁵⁷ วีระ สมบูรณ์, บรรณาธิการ. 2549. พุทธทาสยังอยู่ไปไม่มีตาย เล่ม 3 พุทธธรรม พุทธทาส. หนังสือ
อนุสรณ์เนื่องในงานเฉลิมฉลอง 100 ปี ชาตกาล พุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ, หน้า 17.

⁵⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 19.

⁵⁹ พุทธทาสภิกขุ. 2548. ภาษาคนภาษาธรรม. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, หน้า 4.

⁶⁰ พุทธทาสภิกขุ. 2537. เยาวชนกับศีลธรรม. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 509.

การเมืองของมนุษย์จึงสามารถขยายความไปถึงกิริยาที่เป็นไปเพื่อตอบสนองความต้องการของตัวตนที่วิชาปรุงแต่งและตัวตนที่เกิดจากการศึกษาอบรมแวดล้อมได้อีกด้วย

โดยปมเชื่องที่ติดมากับตัวตนมนุษย์ตามสัญชาตญาณจะได้รับการปรุงแต่งและส่งเสริมจากอำนาจของวิชาและวัฒนธรรมแวดล้อมจนทำให้มนุษย์แสดงออกถึงความยึดถือในตัวตนอย่างมากกิริยาทางการเมืองของมนุษย์จึงกลายเป็นเรื่องของการต่อสู้ ดิ้นรน แย่งชิง เพื่อตอบสนองความอยากของตัวตน (ตัวกู) ที่เกินกว่าขอบเขตของธรรมชาติและเกิดความรู้สึกที่เป็นปฏิปักษ์ต่อกันอย่างรุนแรง (ดังนั้น การกระทำทางการเมืองของมนุษย์จึงไม่ได้เป็นการกระทำไปตามความจำเป็นตามธรรมชาติเพื่อดำรงรักษาชีวิตให้อยู่รอดอีกต่อไป) นอกจากนี้แล้ว ด้วยเหตุที่ตัวตนมนุษย์เกี่ยวเนื่องกับภาษาและภาวิตญาณ การกระทำทางการเมืองของมนุษย์จึงสามารถจะปรากฏในรูปแบบต่างๆ ที่เกี่ยวเนื่องกับภาษาและความรู้ของมนุษย์ ไม่ว่าจะเป็นกิริยาการพูด การให้อภัย การอธิบายประวัติศาสตร์ การบริจาค การนั่งเฉย การแสดงความเคารพ การวางกฎระเบียบ การหัวเราะ การสร้างงานศิลปะ ฯลฯ ได้อย่างกว้างขวางอีกด้วย

เมื่อพิจารณาไปถึง การเมือง ในฐานะที่เป็นการจัดหรือกระทำเพื่อให้ตัวตนของมนุษย์สามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างสันติแล้ว จะพบว่ามนุษย์ได้สร้างหรือบัญญัติระบบการจัดการบางอย่างขึ้นมา (ซึ่งระบบดังกล่าวได้นำมาใช้จัดเฉพาะมนุษย์เท่านั้น ไม่เกี่ยวกับสิ่งมีชีวิตประเภทอื่นในธรรมชาติ) โดยพุทธทาสภิกขุเรียกระบบการจัดดังกล่าวว่า ‘ระบบการปกครอง’⁶¹ และจะพบว่าในตอนนั้นความหมายของการเมืองได้เปลี่ยนแปลงไปแล้ว จากเดิมที่การเมืองเคยเป็นเรื่องของการจัดหรือกระทำด้วยสันนัตนธรรมโดย ‘พระเจ้า’ เพื่อให้ตัวตนของมนุษย์และสิ่งมีชีวิตประเภทอื่นมีชีวิตรอดและใช้ชีวิตอยู่ร่วมกันได้อย่างสันติในสภาวะธรรมชาติ กลายมาเป็นเรื่องของการจัดหรือการกระทำด้วยระบบการปกครองโดยตัวมนุษย์เองเพื่อให้ตัวตนของมนุษย์ที่เต็มไปด้วยความต้องการนั้นสามารถสนองความต้องการอันไม่สิ้นสุดของตนได้ในสภาวะสังคม

การปรุงแต่งตัวตนของมนุษย์

ดังที่ได้กล่าวไปแล้วว่าตัวตนของมนุษย์ไม่ได้ถูกสร้างขึ้นโดยอำนาจของสัญชาตญาณแต่เพียงอย่างเดียว เนื่องจากมนุษย์มีระบบภาษาและความรู้แบบภาวิตญาณ ตัวตนของมนุษย์จึงสามารถเกิดขึ้นจากความรู้สึก ความต้องการ และการกระตุ้นจากวัฒนธรรมแวดล้อมภายใต้การปรุงแต่งของวิชาได้อีกด้วย เมื่อเป็นเช่นนี้แล้ว การปรุงแต่งตัวตนของมนุษย์จึงย่อมจะเปลี่ยนแปลงไปตามความนึกคิด ความรู้สึก ความต้องการ หรือ สิ่งแวดล้อมที่เปลี่ยนแปลงไปได้ ซึ่งกล่าวได้ว่ามนุษย์สามารถจะเปลี่ยนจากตัวตนเดิมไปสู่ตัวตนใหม่

⁶¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 49.

พูดอีกอย่างได้ว่า ตัวตนของมนุษย์ที่เกิดจากอวิชชาปรุงแต่งและตัวตนที่เกิดจากการศึกษาอบรมแวดล้อมนั้นจะประกอบด้วยอวิชชา และอวิชชาตัวเองจะเป็นเสมือนเครื่องจักรสำคัญที่ทำหน้าที่ผลิตความเป็นตัวตนขึ้นมาอยู่ตลอดเวลา ซึ่งตราบใดที่เครื่องจักรอวิชชายังคงดำรงอยู่ เมื่อมนุษย์เกิดมีความรู้สึกหรือมีความต้องการแบบใดแบบหนึ่งหรือได้รับการกระตุ้นจากสิ่งที่แวดล้อมอย่างใดอย่างหนึ่งแล้ว เครื่องจักรดังกล่าวก็จะทำหน้าที่ผลิตหรือปรุงแต่งตัวตนขึ้นมาตามทุกครั้ง โดยพุทธทาสภิกขุอธิบายว่าตัวตนที่ถูกปรุงแต่งซึ่งเกิดขึ้นในแต่ละครั้งจะเป็นตัวตนที่มีลักษณะแตกต่างกันออกไปทุกครั้ง กล่าวคือ ตัวตนที่ถูกปรุงแต่งขึ้นนั้นจะเปลี่ยนแปลงไปตามอารมณ์ ความรู้สึก ความต้องการ หรือ สภาพแวดล้อมที่เกิดขึ้นมาในแต่ละครั้ง ดังนั้น ตัวตนของมนุษย์คนหนึ่งจึงมิได้หลายแบบและสามารถเปลี่ยนแปลงไปได้เรื่อยๆ ด้วยเหตุนี้เองจึงทำให้การกระทำทางการเมืองของมนุษย์ไม่ได้มีความคงที่ตายตัวเหมือนกับกรกระทำทางการเมืองของสัตว์และพืช (ตัวอย่างเช่น ปลาที่ดำจะแผ่ครีบทหางและสะบัดตัวอย่างแรงทุกครั้งที่มีการเผชิญหน้าหรือการรุกรานตัวอื่นและจะแสดงกิริยาเช่นนั้นไปในทุกครั้ง เป็นต้น) แต่กิริยาทางการเมืองของมนุษย์จะเปลี่ยนแปลงไปตามตัวตนที่ถูกปรุงแต่งขึ้นในแต่ละขณะด้วย ด้วยเหตุนี้จึงส่งผลให้การเมืองของมนุษย์ในฐานะที่เป็นการจัดตัวตนของมนุษย์จำนวนมากให้อยู่ร่วมกันได้จึงมีลักษณะเฉพาะที่แตกต่างออกไปด้วย

พุทธทาสภิกขุอธิบายถึงการเกิดขึ้นและการเปลี่ยนแปลงของตัวตนมนุษย์ในลักษณะดังกล่าวไว้อย่างละเอียดในคำสอนว่าด้วยหลักปฏิจจสมุปบาท* โดยเฉพาะในส่วนที่เรียกว่า 'ปฏิจจสมุปบาทฝ่ายเกิด' ที่อาจมองได้ว่าเป็นกระบวนการเกิดขึ้นหรือการปรุงแต่งตัวตน ซึ่งตัวท่านเองมีคำอธิบายเรื่องนี้แตกต่างออกไปจากพระอรหันตสาวกท่านอื่นๆ ตัวอย่างเช่น พระพุทธโฆษาจารย์ ผู้รจนาคัมภีร์ *วิสุทธิมรรค* ที่อธิบายว่าปฏิจจสมุปบาทเป็นกระบวนการเกิดดับของชีวิตและความทุกข์แบบข้ามภพข้ามชาติ แต่พุทธทาสภิกขุได้อธิบายต่างออกไปว่าปฏิจจสมุปบาทเป็นกระบวนการเกิดดับในขณะจิตเดียวที่เกิดขึ้นในชีวิตประจำวันของชาติเดียว กระบวนการดังกล่าวถือเป็นกระแสความคิดความรู้สึกในการปรุงแต่งตัวตนที่เกิดขึ้นและดับไปอยู่ตลอดเวลาในทุกขณะจิต (สอดคล้องกับที่ รัชฎะ วัฒนศักดิ์ อธิบายว่าพุทธทาสภิกขุอธิบายเรื่องปฏิจจสมุปบาทไปตามครรลองของภาษาธรรม โดยพุทธทาสภิกขุได้เน้นไปที่การเกิดกระแสแห่งความทุกข์ในช่วงขณะจิตซึ่งทำให้เกิดความรู้สึกเป็นตัณหาของกูขึ้นมาในครั้งหนึ่งๆ ดังนั้น ความหมายของคำว่า "ชาติ" ที่

* พุทธทาสภิกขุแปลศัพท์คำนี้ว่า ปฏิจจ แปลว่า อาศัย คำว่า สมุปบาท แปลว่า เกิดขึ้นพร้อมเรื่องของสิ่งทีอาศัยซึ่งกันและกัน ดู พุทธทาสภิกขุ.ม.ป.ป. *ปฏิจจสมุปบาท*. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, หน้า 3.

ปรากฏในหลักปรัชญาสมุปบาทจึงไม่ได้หมายถึงการเกิดใหม่จากกรรมมารดา แต่เป็นการเกิดขึ้นของอรรถหรือความรู้สึกนึกคิดที่ปรุงแต่งจนเกิดเป็นความทุกข์⁶²)

ในคำอธิบายโดยทั่วไปนั้นกระบวนการปรัชญาสมุปบาทจะเริ่มต้นที่อวิชา เมื่อมีอวิชา (ความไม่รู้ในทุกข์ เหตุแห่งทุกข์ ความดับทุกข์ และทางที่จะดับทุกข์) อวิชานั้นจะเป็นปัจจัยให้เกิดสังขาร (สิ่งที่จะปรุงแต่งให้เกิดหน้าที่ทางกาย ทางวาจา ทางจิต) สังขารจะเป็นปัจจัยให้เกิดวิญญาณ (ประกอบด้วยวิญญาณทางตา หู จมูก ลิ้น กาย จิต) วิญญาณจะเป็นปัจจัยให้เกิดนามรูป (รูปที่เป็นเนื้อหนังมังสาและภาวะต่างๆ ที่อาศัยในรูปนั้น เช่น ภาวะความเป็นชาย) นามรูปจะเป็นปัจจัยให้เกิดสฬายตนะ (ตา หู จมูก ลิ้น กาย จิต) สฬายตนะจะเป็นปัจจัยให้เกิดผัสสะ (การกระทบสัมผัสทางตา หู จมูก ลิ้น กาย จิต) ผัสสะจะเป็นปัจจัยให้เกิดเวทนา (ความรู้สึกที่เกิดมาจากการสัมผัสทางตา หู จมูก ลิ้น กาย จิต) เวทนาจะเป็นปัจจัยให้เกิดตัณหา (กามตัณหา ภวตัณหา วิภวตัณหา ได้แก่ ตัณหาทางตา หู จมูก ลิ้น กาย จิต) ตัณหาจะเป็นปัจจัยให้เกิดอุปาทาน (การยึดมั่นถือมั่น) อุปาทานจะเป็นปัจจัยให้เกิดภพ (สภาวะ ได้แก่ กามภพ รูปภพ อรูปภพ) ภพจะเป็นปัจจัยให้เกิดชาติ (การเกิดตัวกู หรือ การปรากฏแห่งชั้นทั้งหลาย) ชาติจะเป็นปัจจัยให้เกิดชรา มรณะ (การดับไปของตัวกู) โดยในหนึ่งรอบวงของกระบวนการที่ต่อเนื่องทั้งหมดนี้จะปรุงแต่งขึ้นมาเป็นตัวตนแบบใดแบบหนึ่งขึ้นมา * โดยตัวตนที่ถูกปรุงแต่งขึ้นดังกล่าวจะเกิดขึ้นตั้งอยู่ และดับไป และจะเกิดการปรุงแต่งตัวตนใหม่ขึ้นมาทดแทนอยู่ตลอดเวลาตราบไต่ที่เรายังคงอยู่ภายใต้อำนาจอวิชา ** (และด้วยเหตุที่ตัวตนที่ปรุงแต่งขึ้นมานั้นเกิดดับอย่างรวดเร็วและ

⁶² รัชฎะ วัฒนศักดิ์. 2542. ปรัชญาสมุปบาทในทรรศนะของพุทธทาสภิกขุ. วิทยานิพนธ์ปริญญา มหาบัณฑิต. สาขาวิชาปรัชญา. บัณฑิตวิทยาลัย. มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์, บทความย่อ.

* พุทธทาสภิกขุอธิบายว่ากระบวนการปรัชญาสมุปบาทอาจเกิดได้ 4 แบบ 1 ปรัชญาสมุปบาทแบบสายเดี่ยวรอด เริ่มตั้งแต่อวิชาไปจนถึงชรา มรณะ (ดังที่ได้กล่าวไปข้างต้น) 2 ปรัชญาสมุปบาทตลอดสายแบบปลายเข้าหาต้น เริ่มจากทุกข์ (ชรา มรณะ) จนถึงอวิชา 3 ปรัชญาสมุปบาทแบบตั้งต้นตรงกลางแล้วย้อนมาหาต้น เริ่มจากตัณหา มาถึงอวิชา 4 ปรัชญาสมุปบาทแบบตั้งต้นตรงกลางแล้วพุ่งไปทางปลาย เริ่มจากเวทนาไปถึงชรา มรณะ ดู พุทธทาสภิกขุ.ม.ป.ป. ปรัชญาสมุปบาท. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, หน้า 28-30.

** หากเปรียบกับแนวคิดแบบ Cartesian ที่เสนอว่า ฉันคิดฉันจึงมีอยู่ (Cogito, ergo sum) พุทธทาสภิกขุแสดงทัศนะไว้ว่า พวกที่กล่าวว่า เพราะเรารู้สึกคิดนึกได้ จึงถือว่าเรามีตัวอยู่ ขอให้ฟังดูให้ดีว่า เพราะข้าพเจ้าคิดได้ ข้าพเจ้าจึงมีตัวข้าพเจ้าอยู่ คำพูดอย่างนี้มันจะมีน้ำหนักสักเท่าไร...พุทธบริษัทพยายามที่จะพูดว่า ข้าพเจ้ามิได้มีอยู่...การที่จะมาบอกให้เชื่อว่าสิ่งที่รู้สึกนึก คิดนึกได้ ก็ยังไม่ใช่ตัวเรานั้นเป็นสิ่งที่เข้าใจยาก...กว่าจะพิสูจน์กันได้ว่ามันเป็นเพียงธรรมชาติล้วนๆ ไม่มีอะไรเป็นสัตว์ บุคคล เราเขา...จิตที่รู้สึกนึกคิดได้นั้นก็ไม่ใช่ตัวตน เป็นเพียงธรรมชาติ (ร่างกาย จิตใจ นิพพาน เป็นแต่เพียงธรรมชาติเสมอกัน แม้แต่จิตที่คิดนึกได้ก็ไม่ใช่ตัวตนเป็นแต่เพียงธรรมชาติ) จิตมันมีลักษณะอย่างนั้น มีหน้าที่อย่างนั้น มีปรากฏการณ์อย่างนั้นคือการที่รู้สึก คิดนึกได้เอง...จิตเป็นเพียงธาตุที่ทรงตัวอยู่ตามธรรมชาติ...มันเป็นเพียงธรรมชาติที่เปลี่ยนแปลงไปๆ จิตที่รู้สึก

ต่อเนืองจึงทำให้เราเข้าใจและยึดถือไปเองว่ามีตัวตนของเราเพียงตัวตนเดียวและดำรงอยู่ตลอดเวลา จนทำให้เรื่องปัจจุสมุปบาท “กลายเป็นเรื่องลึกเกินกว่าที่จะเข้าใจกันได้ง่ายๆ แล้วก็จะกลายเป็นเรื่องปรัชญาอันลึกซึ้งยุ่งเหยิงเหมือนกลุ่มด้าย”⁶³)

อย่างไรก็ตาม การปรุงแต่งตัวตนตามนัยของปัจจุสมุปบาทนี้ ไม่ได้หมายความว่ามนุษย์ที่มีชีวิตจิตใจมีความรู้สึกนึกคิดนี้จะต้องเกิดกระบวนการปัจจุสมุปบาททุกครั้งไป เนื่องจากกระบวนการดังกล่าวจะเกิดขึ้นภายในขอบเขตของความยึดมั่นถือมั่นเท่านั้น เพราะฉะนั้นพุทธทาสภิกขุจึงได้กล่าววาทกรรมของปัจจุสมุปบาทนั้น “ไม่สามารถนำมาใช้กับทารกที่อยู่ในครรภ์ได้”⁶⁴ เนื่องจากทารกนั้นยังไม่มีความรู้สึกที่ชัดเจนมากจนถึงกับจะมีต้นขาหรืออุปาทานได้ โดยท่านได้ยกเอาพระสูตรต้นตปิฎก มหาต้นขาสังขยสูตร มุลปัณณาสกั มัชฌิมนิคาย มาอธิบายในเรื่องนี้ว่า

“ชีวิตคนมันตั้งต้นขึ้นอย่างไร พระพุทธเจ้าได้ตรัสว่าเมื่อบิดามารดาอยู่ร่วมกันแล้ว มารดาก็มีระดูแล้ว แล้วคันธัพพะก็เข้าไปตั้งอยู่เฉพาะ สัตว์จึงเกิด... ถ้าพูดอย่างวิชาสมัยนี้คันธัพพะนั้นก็หมายถึงเชื้อของฝ่ายบิดา แล้วมันเข้าไปตั้งอยู่เฉพาะในไข่ของมารดา พอครรภ์แก่แล้วมารดาก็คลอดบุตรออกมาแล้ว โตเป็นเด็กทารกแล้ว เล่นของเล่นเล่นทราย เล่นดินอย่างเด็กเล่น นี่ก็ยังไม่เคยอยู่ จนกระทั่งเด็กที่เป็นขนาดกุมารแล้วนี้ได้รับการบำเรอ ทางรูป เสียง กลิ่น รส สัมผัส แล้วเกิดความยินดียินร้าย นี่แหละปัจจุสมุปบาทจึงจะตั้งต้น ไม่อาจจะตั้งต้นแก่เด็กในครรภ์ ไม่อาจที่จะตั้งต้นแก่เด็กที่ยังเล็กเกินไป ปัจจุสมุปบาทจะตั้งต้นได้เฉพาะเด็กที่เริ่มมีความรู้สึกรู้จักในทางยึดมั่นถือมั่น เด็กนั้นได้รับการเกี่ยวข้องกับกามคุณห้า เมื่อเห็นรูปที่น่ารักก็รักหรือกำหนด เมื่อเห็นรูปที่ไม่น่ารักก็ชังเคือง เขาอยู่ด้วยจิตใจที่ปราศจากสติที่ตั้งไว้ดีแล้ว หมายความว่าไม่มีความรู้เรื่องที่จะตั้งสติไว้อย่างไร มีแต่อวิชา มีจิตใจที่เบาหวิวไปตามอารมณ์ที่มากกระทบ”⁶⁵

คิดนึกได้อย่างนี้เมื่ออยู่ในสิ่งที่เรียกว่าคน มันมีทางที่จะคิดนึกไปในทางที่จะเป็นตัวเรา เพราะมารู้สึกที่เราได้ เรารู้สึกได้ คิดได้ โปรดดู พุทธทาสภิกขุ. 2548. ภาษาคอนนาชาธรรม. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, หน้า 187. ด้วยเหตุนี้ ‘ฉัน’ ไม่ได้มีอยู่ตั้งแต่แรก และ ‘ฉัน’ ที่บังเกิดขึ้นในตอนหลังนั้น ไม่ใช่ ‘ฉัน’ ที่บริสุทธิ์เชื่อถือได้อย่างเป็นกลางหรือตรงไปตรงมา แต่เป็น ‘ฉันที่คิด’ หรือ ‘ฉันที่ตั้งข้อสงสัย’ หรือ ‘ฉันที่อยากรู้’ ไม่เคยมี ‘ฉัน’ ที่บริสุทธิ์แท้จริงเลย

⁶³ พุทธทาสภิกขุ.ม.ป.ป. ปัจจุสมุปบาท. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, หน้า 3.

⁶⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 77.

⁶⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 78-79.

ตัวตนที่เกิดมาจากความยึดมั่นถือมั่นจึงถือเป็นมายาภาพเพราะแท้ที่จริงแล้วไม่ได้มีความเป็นตัวตนอยู่เลย จะเป็นก็แต่เพียงกระแสการไหลไปตามเหตุปัจจัยตามหลักของปฏิจจสมุปบาทเท่านั้น (ดังจะพบว่าเราไม่สามารถจะไปหยิบจับหรือชี้ไปที่ตรงไหนในกระบวนการปฏิจจสมุปบาท แล้วกล่าวอ้างว่าเป็นตัวตนได้เลย) พุทธทาสภิกขุอธิบายถึงเรื่องนี้ไว้ว่ากระบวนการปฏิจจสมุปบาท “เป็นเรื่องของธรรมชาติที่มีความเกี่ยวเนื่องกันอยู่หลายๆ ชั้นและอาศัยกันเท่านั้น”⁶⁶ ดังนั้นปฏิจจสมุปบาทจึงเป็นการแสดงให้เห็นว่า แท้จริงแล้ว ไม่มีตัวตน ไม่มีสัตว์ ไม่มีบุคคล ไม่มีเรา ไม่มีเขา “ที่เรียกว่าตัวกู่นี้ไม่มี อยู่ที่นี่หรือว่าจะเวียนว่ายต่อไป มันเป็นเพียงธรรมชาติล้วนๆ ที่เกิดขึ้น ตั้งอยู่ ดับไปตามเหตุปัจจัยเท่านั้น แต่ถ้าไม่เข้าใจในกระบวนการนี้เราก็จะปล่อยไปตามความรู้สึกนึกคิดตามธรรมดาซึ่งมีอวิชชาครอบงำ แล้วมันก็จะรู้สึกว่ามีสัตว์ บุคคล ตัวตน เราเขา”⁶⁷ ท่านได้ยกตัวอย่างกระบวนการปฏิจจสมุปบาทที่ปรากฏอยู่ในชีวิตประจำวันของมนุษย์ ดังเช่น

“เด็กเล็กๆ คนหนึ่งร้องไห้จ้าขึ้นมาเพราะตุ๊กตาดกแตก พอเด็กคนนี้มองเห็นตุ๊กตาที่แตกแตก นี้เรียกว่า ตากับรูปกระทบกันเกิดจักขุวิญญานขึ้นมาว่าตุ๊กตาดกแตก โดยธรรมดาเด็กคนนี้ย่อมประกอบอยู่ด้วยอวิชชา เพราะยังไม่รู้อะไรมากและไม่เคยรู้ธรรมะเลย เมื่อตุ๊กตาดกแตกนั้นใจของเด็กประกอบอยู่ด้วยอวิชชา อวิชชาจึงปรุงแต่งให้เกิดสังขาร คืออำนาจชนิดหนึ่งที่จะทำให้เกิดความคิดความนึกอันหนึ่งที่จะเป็นวิญญาน สิ่งนี้เรียกว่าวิญญานก็เห็นตุ๊กตาดกแตกแล้วรู้ว่าตุ๊กตาดกแตก อันนี้เป็นวิญญานทางตา เพราะอาศัยตาเห็นตุ๊กตาดกแตกแล้วมีอวิชชาอยู่ในขณะนั้น ไม่มีสติเพราะว่าไม่มีความรู้เรื่องธรรมะเลยจึงเรียกว่าไม่มีสติและมีอวิชชาอยู่ ฉะนั้นจึงเกิดอำนาจปรุงแต่งวิญญานที่จะเห็นรูปนี้ไปในทางที่จะเป็นทุกข์ ความประจวบของตากับรูปคือตุ๊กตากับวิญญานที่รู้นี้รวมกันเรียกว่าผัสสะ เดี่ยวนี้ผัสสะทางตาได้เกิดขึ้นแก่เด็กคนนี้แล้ว จากผัสสะอันนี้ ถ้าจะพูดให้ละเอียดก็ว่าได้เกิดนามรูป คือร่างกายและใจของเด็กคนนี้ขึ้นมาชนิดที่พร้อมสำหรับที่จะเป็นทุกข์”⁶⁸

กรณีนี้จะเห็นได้ว่าอำนาจของอวิชชาปรุงแต่งให้เกิดตัวตนที่เป็นทุกข์ โดยกระบวนการปรุงแต่งดังกล่าวจะเกิดขึ้นอย่างต่อเนื่องและรวดเร็ว พุทธทาสภิกขุอธิบายไว้ว่า ตามธรรมดาแล้ว

⁶⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 3.

⁶⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 4.

⁶⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 13.

ร่างกายจิตใจของมนุษย์ไม่อยู่ในลักษณะที่จะเป็นทุกข์ (ยังไม่มี การปรุงแต่งตัวตนที่มีรูปร่างเป็นทุกข์) ต่อมาเมื่อเกิดกระบวนการปรุงแต่งสภาวะของจิตใจจึงเกิดเป็นตัวตนที่เป็นทุกข์ขึ้น กล่าวคือ ในกรณีนี้ เวทนาที่เป็นความทุกข์จะทำให้เกิดตัณหาไปตามอำนาจของความทุกข์นั้นและเกิดมี อุปาทานยึดมั่นถือมั่นว่าเป็นความทุกข์ของตัวกู “แล้วมันก็เกิดตัวตนหรือตัวกู ขึ้นมา เรียกว่า ภพ แล้วเบิกบานเต็มที เรียกว่าชาติ แล้วมีความทุกข์ในเรื่องตุ๊กตาตกแตกนี่คือ ร้องไห้ นั่นก็คือ สิ่ง ที่เรียกว่า อุปายาส แปลว่า ความเหี่ยวแห้งใจอย่างยิ่ง”⁶⁹ การปรุงแต่งตัวตนที่เป็นทุกข์จึงเกิดขึ้นมา จากกระบวนการนี้ อย่างไรก็ตาม หากสภาพแวดล้อมหรือเวทนาเปลี่ยนไป เช่นว่าเด็กคนนี้ได้รับ ขนมหากแม่เป็นสิ่งปลอบใจและเด็กมีความพึงพอใจกับขนม เกิดเวทนาที่เป็นความสุข ซึ่งเมื่อเกิด กระบวนการปฏิจسسุมบาทขึ้นแล้วก็จะทำให้เกิดการปรุงแต่งตัวตนชนิดใหม่ซึ่งอาจเป็นตัวตนที่ เป็นสุขขึ้นมารองรับในชั่วขณะนั้น และตัวตนซึ่งเกิดจากการปรุงแต่งของเด็กคนนี้ก็ยังสามารถจะ เปลี่ยนแปลงไปเรื่อยๆ ตราบเท่าที่ยังมีอวิชชาซึ่งทำให้เด็กไม่รู้เท่าทันเวทนา

ตัวตนที่เกิดจากการปรุงแต่งโดยกระบวนการปฏิจسسุมบาทจึงเป็นเสมือน “การเกิด” หลัง การเกิดจากกรรมมารดาและการเกิดดังกล่าวยังสามารถจะเกิดได้อีกหลายครั้ง พูดอีกอย่างได้ว่า ตามหลักการของปฏิจسسุมบาทนั้นไม่ได้ถือว่ามีมนุษย์ได้เกิดหรือมีอยู่แล้วหรือว่านามรูปได้เกิดอยู่ แล้ว แต่จะถือว่ามีนามรูปหรือตัวตนนี้มีค่าเท่ากับยังไม่ได้ “เกิด” เพราะยังไม่ได้ทำตามหน้าที่ของมัน จะกระทั่งเมื่อมีสิ่งใดสิ่งหนึ่งมาปรุงแต่งให้นามรูปนั้นๆ ทำหน้าที่เมื่อไหร่ ตอนนั้นเองจึงจะเรียกว่า “เกิด” ตัวอย่างเช่น ดวงตาของเรา โดยทั่วไปก็ถือกันว่ามีอยู่แล้วหรือเกิดขึ้นมาแล้วตั้งแต่แรกคลอด แต่ในทางปฏิจسسุมบาทถือว่าตายังไม่ได้ “เกิด” จนกว่าเมื่อใดตานั้นได้เห็นรูป ได้ทำหน้าที่การ เห็นรูป จึงจะเรียกได้ว่าตา “เกิด” ขึ้นมาแล้ว แล้วรูปก็ “เกิด” ขึ้นมา แล้ววิญญาณทางตานนั้นก็ “เกิด” ขึ้นมา⁷⁰ และเกิดเป็นกระบวนการปฏิจسسุมบาทสืบต่อไป จนในที่สุดเกิดการปรุงแต่งเป็น ตัวตนแบบใดแบบหนึ่งขึ้นมาในท้ายที่สุด พุทธทาสภิกขุอธิบายประเด็นนี้ว่า

“...คำว่าเกิดในภาษาธรรมจึงหมายถึงความเกิดแห่งความรู้สึก ว่าตัวฉันหรือตัวกู ที่เกิดขึ้นมาครั้งหนึ่งๆ ในจิตใจของคนเราเป็นประจำวัน คนธรรมดาเกิดได้มากครั้ง...เมื่อใดเกิดความรู้สึกว่าตัวฉันอย่างนั้น อย่างนี้เร่าๆ ขึ้นมาในใจ กระทั่งเป็นตัวกูขึ้นมาอย่างนั้นอย่างนี้ นี้ก็ เรียกว่าตัวฉันเกิดขึ้นมาคราวหนึ่งเรียกว่า ความเกิด ความเกิดจึงเกิดได้ หลายๆ ครั้ง แม้ในวันหนึ่ง คิดไปอย่างสัตว์เดรัจฉานก็เกิดไปเป็นสัตว์ เดรัจฉานเดี๋ยวนั้นเอง คิดไปอย่างคนก็เกิดเป็นคนเดี๋ยวนั้นเอง คิดไป

⁶⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 13-14.

⁷⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 14-15.

อย่างเทวดาก็เกิดเป็นเทวดาเดี๋ยวนั้นเอง เพราะว่าชีวิต อัดภาพ สุขทุกข์ หรืออะไรเหล่านี้ ท่านกำหนดไว้ด้วยความเกิดขึ้นแห่งจิตขณะหนึ่งๆ เท่านั้น ฉะนั้น คำว่าความเกิดในภาษาธรรม หมายถึง เกิดแห่งความรู้สึกว่า ตัวฉัน หรือ ตัวกู นี้... แต่ถ้าพูดในเรื่องธรรมะชั้นสูง เช่น เรื่อง ปฏิจจสมุปบาทแล้ว คำว่าความเกิดนั้น ท่านพูดในภาษาธรรมะ ไม่ได้ หมายถึงเกิดจากท้องแม่ แต่หมายถึง การเกิดขึ้นแห่งอุปาทานว่า ตัวตน หรือของตน ตัวฉันหรือของฉัน ตัวกูหรือของกู”⁷¹

นอกจากนี้แล้ว ตัวตนของมนุษย์ที่เกิดจากการปรุงแต่งนั้นยังเกิดดับได้อย่างรวดเร็ว ดังที่ พุทธทาสภิกขุอธิบายไว้ว่า “แม้ในขณะที่กำลังเคี้ยวอาหารอยู่ในปากยังไม่ทันจะกลืนลงไป การเคี้ยวอาหารคำเดี๋ยวนั้น เคี้ยวไปเคี้ยวมาอยู่ในปาก... ชั่วโมงเพียงเท่านั้นก็อาจมีภพชาติได้ตั้งหลายหน”⁷² กล่าวคือ ในขณะที่เราเคี้ยวข้าวอยู่ในปากแล้วเกิดความรู้สึกอร่อยด้วยความเพลิดเพลินแล้ว ในขณะนั้นวิญญาณจะตั้งอยู่ในชั่วขณะแห่งการเคี้ยวข้าวคำนั้น ซึ่งหากพิจารณาอย่างละเอียดแล้ว จะพบว่ากว่าที่เราจะเคี้ยวข้าวจนละเอียดและกว่าที่เราจะกลืนข้าวลงไปในนั้นจะมีระยะเวลาหลายระยะที่สามารถจะทำให้วิญญาณเกิดขึ้นได้ ดังนั้น แม้ในชั่วขณะแห่งการเคี้ยวข้าวก็สามารถจะเกิดเป็นวิญญาณขึ้นหลายๆ วิญญาณได้ “อร่อยที่หนึ่ง อร่อยแวบหนึ่ง อร่อยอย่างหนึ่งแล้วเปลี่ยนไป อร่อยอีกอย่างหนึ่ง เหล่านี้ วิญญาณจะเกิดขึ้นใหม่ทุกครั้ง”⁷³ ซึ่งจะส่งผลให้เกิดการปรุงแต่งตัวตนในแบบต่างๆ ตามมา ซึ่งตัวตนดังกล่าวจะเปลี่ยนไปในทุกขณะที่มีความรู้สึกอร่อยในรสชาติที่ต่างๆ กันไป เพราะเมื่อวิญญาณเกิดขึ้นในแต่ละครั้งแล้วก็หมายความว่ากระบวนการปฏิจจสมุปบาทจะปรุงแต่งตัวตนขึ้นใหม่ในทุกครั้งนั้นด้วยเหมือนกัน “ความรู้สึกในใจจะถูกตั้งขึ้นและแปรเปลี่ยนเดี๋ยวยังเป็นอย่างนั้น เดี๋ยวยังเป็นอย่างนี้ เป็นไปตามอำนาจของวิญญาณ มีกายกับใจที่จะเปลี่ยนไป และเรียกว่ามันทำหน้าที่ของมัน ก่อนนี้มันไม่ทำหน้าที่ เดี๋ยวนีมันก็เกิดทำหน้าที่ไปตามกำลังของวิญญาณ วิญญาณเกิดหลายหน นามรูปก็เกิดดับหลายหนในขณะที่เคี้ยวข้าวอยู่เพียงคำเดียว”⁷⁴

โดยพุทธทาสภิกขุอธิบายว่าตัวตนที่ถูกปรุงแต่งขึ้นมาในแต่ละขณะนั้นจะเป็นไปตามความรู้สึกในขณะที่ตัวตนนั้นๆ ถูกปรุงแต่งขึ้นมา ดังนั้น ตัวตนของมนุษย์ในขณะหนึ่งอาจเกิดการปรุงแต่งเป็นตัวตนอย่างมนุษย์ หรืออาจเกิดการปรุงแต่งเป็นตัวตนอย่างสัตว์นรกในอีกขณะหนึ่ง หรืออาจมีการปรุงแต่งเป็นตัวตนอย่างสัตว์เดี๋ยรรณาน หรืออาจมีการปรุงแต่งเป็นตัวตน

⁷¹ พุทธทาสภิกขุ. 2548. ภาษาคนภาษาธรรม. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, หน้า 20.

⁷² พุทธทาสภิกขุ. ม.ป.ป. ปฏิจจสมุปบาท. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, หน้า 83.

⁷³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 85.

⁷⁴ เรื่องเดียวกัน.

อย่างเทวดาหรือพรหม ฯลฯ แตกต่างกันไปในแต่ละขณะก็เป็นได้ นอกจากนี้ ท่านยังได้อธิบายเพิ่มเติมว่าในกรณีที่มีการปรุงแต่งเป็นตัวตนอย่างใดอย่างหนึ่งนั้นก็อาจจะมี ความแตกต่างแยกย่อยกันไปอีกหลายแบบ ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับความรู้สึกรู้สึกที่มีต่อตัวตนเองในขณะนั้นว่าเป็นอะไร เช่น การปรุงแต่งตัวตนอย่างมนุษย์นั้นก็อาจจะ เป็นพ่อ แม่ ลูก หลาน ภรรยา สามี คนรวย คนจน นาย บ่าว คนสวย คนไม่สวย คนแพ้ย คนชนะ คนโง่ คนฉลาด คนมีบุญ คนมีบาป คนดี คนชั่ว เป็นต้น * ดังที่

* แนวคิดเรื่องการปรุงแต่งตัวตนไปในลักษณะต่างๆ ดังกล่าวนี้คล้ายกับคำอธิบายเรื่องอัตบุคคล (subject) ตามแนวคิดของนักคิดตะวันตกสำนักหลังสมัยใหม่ กล่าวคือ พวกสำนักหลังสมัยใหม่เห็นว่าความเป็นตัวตนนั้นเป็นสิ่งที่ก่อตัวและเปลี่ยนแปลงไปตามการกระทำของวาทกรรม ดังนั้น นักคิดสำนักหลังโครงสร้างนิยม มักจะใช้คำว่าอัตบุคคล (subject) แทนคำว่าตัวตน (self) เพื่อใช้อธิบายถึงสภาวะของมนุษย์ในยุคหลังสมัยใหม่ ซึ่งมโนทัศน์ดังกล่าวมีลักษณะตรงข้ามกับมโนทัศน์เรื่องปัจเจกบุคคลของปรัชญามนุษย์นิยม เนื่องจากคำว่าปัจเจกบุคคลนั้นบรรจุความหมายของการที่มนุษย์เป็นศูนย์กลางของพลังในการคิด เป็นผู้มีเหตุผลและการกระทำที่มีสภาวะตระหนักรู้ที่การใช้เหตุผล มีความต่อเนื่องเป็นเอกภาพและมีความสมบูรณ์ในตัว ทว่าแนวคิดหลังโครงสร้างนิยมมองว่าทัศนะดังกล่าวเป็นภาพลวงตาและได้รื้อถอนความคิดในเรื่องแก่นแกนและเอกภาพของมโนทัศน์ดังกล่าวออกไป สำนักหลังสมัยใหม่ทำให้เห็นว่าอัตบุคคลมีความย้อนแย้งอยู่ในตัวเอง แม้ด้านหนึ่งบุคคลจะเป็นผู้กระทำ ผู้คิด แต่ในอีกด้านหนึ่งความคิด ความเชื่อ การกระทำต่างๆ ที่เกิดขึ้นนั้น กลับเป็นผลผลิตของสถาบัน กลไกในการใช้อำนาจ หรือระบบความหมายในภาษาที่อัตบุคคลซึมซับความหมายต่างๆ เหล่านี้มาตั้งแต่เกิด ดังนั้น อัตบุคคล (subject) (ซึ่งในกรณีนี้อาจเทียบได้กับตัวตนที่ตกอยู่ภายใต้อำนาจของภาษาและความรู้แบบภาววิทยาที่ถูกปรุงแต่งโดยกระบวนการปฏิบัติสมุบัติ) จึงไม่ได้เป็นสิ่งที่เป็นไปตามธรรมชาติ แต่กลับมีรูปแบบที่แตกต่างกันออกไปในแต่ละช่วงเวลาของประวัติศาสตร์ กล่าวอีกอย่างได้ว่า ตัวตนของมนุษย์ไม่ได้เป็นไม่ได้มีสภาวะ (Being) ที่มีเสถียรภาพและเป็นผู้จัดตั้งสังคมที่มีพลัง (active organizer of society) แต่ตัวตนเป็นผลผลิตของวาทกรรมต่างๆ และความสัมพันธ์เชิงอำนาจในบริบททางสังคมและประวัติศาสตร์ในรูปแบบหนึ่งๆ เท่านั้น สภาวะความเป็นมนุษย์จึงไม่สามารถหลีกเลี่ยงความเป็นประวัติศาสตร์ไปได้ มนุษย์จึงไม่ได้มีลักษณะที่เป็นธรรมชาติและไม่ได้มีการเปลี่ยนแปลงใดๆ แท้ที่จริงแล้วมนุษย์ถูกผลิตมาจากตาข่ายของวาทกรรม, สถาบัน, ความสัมพันธ์ และตัวตนของมนุษย์จะเปลี่ยนแปลงไปตามแต่ละสถานการณ์อยู่เสมอ ดังนั้น แม้เราจะคิดว่าตัวเราเองนั้นมีเอกภาพหรือเป็นปัจเจกบุคคลที่เป็นรูปธรรมซึ่งมีคุณลักษณะคงที่ที่ไม่แปรเปลี่ยน แต่ในความจริงแล้วเราเป็น “เรา” ที่แตกต่างกันไปในแต่ละสภาวะ กล่าวคือ “บุคคลที่เราเป็นตอนอยู่ที่บ้านไม่ได้เป็นคนๆ เดียวกันกับที่เราเป็นในที่ทำงาน, ไม่ได้เป็นคนๆ เดียวกันกับที่ถูกฟ้องร้อง, ไม่ได้เป็นคนๆ เดียวกันกับที่ใช้เวลากับสัตว์เลี้ยงหรือคนรัก ทั้งนี้เนื่องจากประเภทของอัตบุคคลหรือคนที่เราเป็นในสถานที่และเวลาที่ต่างกันไปในนั้นล้วนขึ้นอยู่กับกฎ, วาทกรรม, วิธีคิดในวัฒนธรรมที่กำหนดว่าอะไรที่สามารถพูดได้, คิดได้, ทำได้ และขึ้นอยู่กับบริบททางสังคมและประวัติศาสตร์ที่เราใช้ชีวิตอยู่ด้วย” (Cited in Geoff Danaher, Schirato and Webb. 2000. *Understanding Foucault*. Australia: Sage, p. 124.) ซึ่งหากเปรียบเทียบกันแล้วจะพบว่า “อัตบุคคล” กับ “ตัวตนที่ถูกปรุงแต่ง” มีความคล้ายกัน นั่นคือ การมองว่าความเป็นตัวตนนั้นเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมา ไม่มีแก่นแกนของตัวตนดำรงอยู่จริง และไม่เป็นเอกภาพของตัวตน อย่างไรก็ตาม ยังมีสิ่งที่แตกต่างกันอยู่ในหลายประการ กล่าวคือ พุทธทาสภิกขุเชื่อว่าบุคคลโดยทั่วไปย่อมมีเจตนาในการกระทำ และ

ท่านอธิบายไว้ว่า “นี่คือตัวตนที่ถูกปรุงขึ้นมาด้วยอวิชชาในรูปต่างๆ กัน ซึ่งล้วนแล้วแต่จะต้องเป็นทุกข์ เพราะความยึดถือว่าเป็นอย่างนั้นๆ ด้วยกันทั้งนั้น เพราะจะต้องมีความเห็นแก่ตัว ตามความเข้าใจว่าตัวเป็นอย่างไร”⁷⁵

ด้วยเหตุที่มนุษย์ปรุงแต่งตัวตนอยู่ตลอดเวลาจึงทำให้การกระทำทางการเมืองของมนุษย์ไม่ได้เป็นการกระทำที่มีรูปแบบที่ตายตัวอย่างสัตว์หรือพืช แต่การกระทำทางการเมืองของมนุษย์จะเป็นไปเพื่อตอบสนองความต้องการของตัวตนที่ถูกปรุงแต่งขึ้นมา กล่าวอย่างละเอียดได้ว่า การกระทำทางการเมืองของมนุษย์ได้แก่การกระทำใดๆ ที่เป็นไปตามตัวตนที่ถูกปรุงแต่งขึ้นนั้นเพื่อให้ได้มาในสิ่งซึ่งตัวตนที่ถูกปรุงแต่งขึ้นมาในขณะนั้นต้องการ ตัวอย่างเช่น มนุษย์คนหนึ่งเป็นพนักงานธนาคาร แม้เขาจะมีตำแหน่ง สวมเครื่องแบบของพนักงาน และนั่งทำงานในธนาคารอยู่ก็ตาม ในช่วงหนึ่ง เขาอาจปรุงแต่งตัวตนที่เป็นใจ การกระทำทางการเมืองของเขาในขณะนั้นจึงเป็นการกระทำที่เกิดจากตัวตนที่เป็นใจ เช่น การใช้เล่ห์กลยักยอกเงินจากบัญชีเงินฝากลูกค้าเพื่อนำมาเป็นของตนเอง ผ่านไปอีกขณะหนึ่ง เขาอาจจะปรุงแต่งตัวตนที่เป็นนาย การกระทำทางการเมืองของเขาจึงเปลี่ยนไปเป็นการกระทำที่เกิดจากตัวตนที่เป็นนาย เช่น แสดงท่าทางเหนือกว่าผู้อื่นหรือใช้อำนาจสั่งการผู้อื่นให้ไปหาลูกค้ามาฝากเงินกับเขาให้ได้และข่มขู่ว่าหากทำไม่ได้จะไม่ผ่านการประเมิน ฯลฯ เพื่อที่จะให้ตัวเขาได้เลื่อนตำแหน่ง เป็นต้น

ดังนั้น เราจึงสามารถเข้าใจได้ว่า การกระทำทางการเมืองของมนุษย์นั้นมีความสลับซับซ้อน หลากหลายรูปแบบและเปลี่ยนแปลงรวดเร็วกว่าการกระทำทางการเมืองของสัตว์หรือพืชเป็นอย่างมาก เนื่องจากเป็นการกระทำของตัวตนที่ถูกปรุงแต่งขึ้นและเป็นตัวตนที่มีความเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา เมื่อเป็นเช่นนี้แล้ว การเมืองของมนุษย์จึงเป็นเรื่องของการจัดระบบหรือการกระทำให้ตัวตนของมนุษย์จำนวนมากที่มีความแตกต่างกันออกไปตามที่ถูกปรุงแต่งขึ้นและเปลี่ยนแปลงได้ตลอดเวลานั้นสามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างสันติ

การเมืองในฐานะระบบการจัดตัวตน

ผลแห่งการกระทำของปัจเจกบุคคลย่อมจะเป็นไปตามหลักกฎแห่งกรรมมากกว่าการเชื่อว่าการกระทำของมนุษย์ถูกกำหนดโดยวาทกรรม, สถาบัน, ประวัติศาสตร์ หรือ ความสัมพันธ์เชิงอำนาจทั้งหมด และพุทธทาสภิกขุยังเชื่อว่าความจริงแท้หรือสัจธรรมที่ดำรงอยู่โดยไม่เปลี่ยนแปลงไปตามบริบทแวดล้อม ประวัติศาสตร์และกาลเวลานั้นมีอยู่ นอกจากนี้ การเกิดดับของตัวตนตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุยังเกิดดับได้อย่างรวดเร็วภายในชั่วพริบตา (แต่กระนั้น การเกิดของตัวตนแบบใดแบบหนึ่งยังอาจดำรงอยู่ได้อย่างยาวนานเพราะเป็นผลมาจากกลไกของสังขมได้ด้วยเช่นกัน ซึ่งจะได้อธิบายต่อไป)

⁷⁵ พุทธทาสภิกขุ.ม.ป.ป. *ตัวกูของกู*. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, หน้า 70.

หากพิจารณาจากคำอธิบายข้างต้นที่ว่า การกระทำทางการเมืองของมนุษย์ก็คือการกระทำใดๆ ที่เปลี่ยนไปตามตัวตนที่ถูกปรุงแต่งขึ้นเพื่อให้ได้มาในสิ่งซึ่งตัวตนที่ถูกปรุงแต่งในขณะนั้นต้องการแล้ว อาจจะทำให้เข้าใจไปว่าการกระทำทางการเมืองเป็นการกระทำที่เป็นไปอย่างอิสระเสรีตามความต้องการของตัวเราอย่างเต็มที่ ทว่าในความเป็นจริงแล้ว ตัวตนที่ถูกปรุงแต่งขึ้นและการกระทำทางการเมืองใดๆ ของมนุษย์ไม่ได้เป็นไปตามเจตจำนงของตนอย่างเสรี แต่กลับถูกจัดอยู่โดยความจริงบางอย่างที่มนุษย์ได้บัญญัติและยึดถือไว้เสมอ โดยเราอาจแบ่งประเภทของการจัดออกเป็นสองแบบได้แก่ การจัดการปรุงแต่งตัวตน และการจัดทางกายภาพ

การจัดการปรุงแต่งตัวตนเป็นเรื่องของการสร้างหรือรับเอาความจริงอย่างใดอย่างหนึ่ง และยึดถือเป็นแนวทางการกระทำ ดังจะพบได้ว่า มนุษย์แต่ละคนจะมีความคิด ความเห็น หรือความเชื่อบางอย่างที่ยึดถือและคิดว่าเป็นความจริงอยู่เสมอ และการกระทำของมนุษย์แต่ละคนก็จะเป็นไปตามความเห็นที่เขายึดถือไว้นั้น⁷⁶ พูดอีกอย่างได้ว่า ตัวตนที่ถูกปรุงแต่งขึ้นและการกระทำของตัวตนดังกล่าวไม่ได้เกิดหรือเป็นไปอย่างอิสระเสรี เนื่องจากถูกกำกับหรือถูกจัดอยู่ด้วย ‘ความจริง’ บางอย่างที่เรายึดถือไว้ด้วยเสมอ* โดยที่ความจริงประเภทที่ใช้จัดในทางการเมืองนั้นจะมีลักษณะเฉพาะที่ต่างไปจากความจริงประเภทอื่น กล่าวคือ เป็นความจริงที่ทำหน้าที่จัดแบ่งหรือกำหนดความสัมพันธ์ระหว่างคนจำนวนมากเพื่อให้มีชีวิตอยู่ร่วมกันได้ (ซึ่งจะได้อธิบายต่อไป)

ตัวอย่างของการจัดการปรุงแต่งตัวตนโดยใช้ ‘ความจริง’ เป็นเครื่องมือในการจัดนั้น ดังเช่นที่ปรากฏในสมัยกรีกโบราณคือการนำเอา ‘ความจริง’ ที่ว่า-โดยธรรมชาติแล้วมนุษย์บางคนเกิดมาเพื่อเป็นนายและบางคนเกิดมาเพื่อเป็นทาส-มาใช้จัดเพื่อให้มนุษย์จำนวนมากสามารถอยู่ร่วมกันได้ กล่าวคือ เมื่อทาสยึดถือหรือปรุงแต่งไปว่าตัวตนของเขามีเพียงความเป็นทาสอย่างเดียวนั้น ไม่อาจเป็นอย่างอื่นได้ เขาย่อมมีหน้าที่ในการเชื่อฟังและรับใช้นายให้ดีที่สุด ส่งผลให้สังคมดำรงอยู่ในสภาวะสันติได้ เป็นต้น ขณะเดียวกัน การจัดในลักษณะนี้ยังทำให้ตัวตนที่ถูกปรุงแต่งขึ้นมา

⁷⁶ โปรดดู พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมสังัจจายะ. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 32.

* พุทธทาสภิกขุ มักจะเชื่อว่าคนยึดถือความจริงเป็นอุดมคติ โดยท่านอธิบายว่า อุดมคติ แม้จะเป็นคำในภาษาบาลีแต่ก็ไม่เคยพบในคัมภีร์ทางพุทธศาสนา แต่ถึงอย่างนั้นสิ่งที่เรียกว่าอุดมคติก็เป็นสิ่งที่มีมาแล้วในครั้งพุทธกาล แต่เขาเรียกว่า ธรรม เช่นการกล่าวว่า ทำอะไรต้องประกอบไปด้วยธรรม อย่างนี้หมายความว่า ทำอะไรต้องประกอบไปด้วยอุดมคติ แม้แต่จะกินข้าวหรือบริโภคอาหารมณีจักรมระหว่งเพศก็ต้องประกอบไปด้วยธรรมหรืออุดมคติ โดยคำว่า ธรรม มันกินความหมดทุกอย่าง ไม่ยกเว้นอะไร แม้ที่เป็นฝ่ายผิด ฝ่ายชั่ว ฝ่ายบาป เพราะฉะนั้นอุดมคติจึงมีทางที่จะเป็นธรรมฝ่ายบาป ฝ่ายชั่ว ฝ่ายอกุศลก็ได้ กลายเป็นอุดมคติที่เป็นอธรรม เป็นอุดมคติของคนพาล พุทธทาสภิกขุ. 2525. บรมธรรม. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ, หน้า 116-117. และสัตว์ไม่สามารถมีอุดมคติที่ว่ามีได้เนื่องจากไม่มีภาวิตญาณ ดู พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมสังัจจายะ. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 32-33.

นั้นมีความเสถียรและเปลี่ยนแปลงไปจากเดิมได้ยาก เนื่องจากตัวเราและสังคมของเราเชื่อว่าสิ่งที่เรายึดถือกันนั้นเป็นความจริง* ดังในกรณีดังกล่าวนี้ มนุษย์ที่เป็นทาสโดยส่วนใหญ่ก็มีสำนึกและตัวตนที่ถูกปรุงแต่งอย่างทาส แม้จะมีอารมณ์หรือเวทนาที่ทำให้รู้สึกว่าตนเองเป็นนายหรือมีตัวตนที่เป็นนายเกิดขึ้น เขาก็จะพยายามควบคุมจำกัดไว้ด้วยสำนึกที่ว่าเขาเป็นเพียงทาสเท่านั้น เว้นเสียแต่ทาสบางคนที่เชื่อว่าสามารถมีตัวตนเป็นอย่างอื่นได้อีก เนื่องจากไปยึดถือในความจริงอีกชุดหนึ่ง เป็นต้น

ส่วนการจัดในอีกลักษณะหนึ่งคือการจัดทางกายภาพซึ่งเป็นการจัดโดยใช้สิ่งอื่นซึ่งไม่ได้อยู่ในรูปของความคิดหรือความเชื่อโดยตรง แต่อาจจะเป็นสิ่งที่จับต้องสัมผัสได้เช่นการใช้กำลังอาวุธ สถานที่ สิ่งปลูกสร้าง เป็นต้น ไปจัดหรือกระทำต่อร่างกายของมนุษย์เพื่อให้เกิดการกระทำหรือการแสดงพฤติกรรมออกมาในแบบใดแบบหนึ่ง ตัวอย่างเช่น ผู้ปกครองหรือนายทาสจะควบคุมหรือจัดการปรุงแต่งตัวตนของผู้ใต้ปกครองโดยใช้กำลังหรือเครื่องมือบางชนิดเข้ากระทำต่อร่างกาย ตัวอย่างเช่น เมื่อมนุษย์เข้าไปอยู่ในบริเวณโรงเรียน ห้องสมุด สถานที่ราชการ หรือ ถูกจองจำในเรือนจำ การกระทำหรือการแสดงออกของมนุษย์ก็จะถูกสถานที่ดังกล่าวจัดหรือควบคุมไปด้วย เช่น การห้ามขายของในสถานที่ราชการ เป็นต้น อย่างไรก็ตาม ปฏิเสธไม่ได้ว่าการจัดทางกายภาพดังกล่าวล้วนเป็นการจัดที่เนื่องมาจากความเชื่อต่อความจริงบางอย่างเสมอ เช่น ความจริงที่ว่างานราชการคืองานที่ช่วยเหลือประชาชนโดยไม่หวังผลกำไรและเป็นงานที่มีเกียรติ ดังนั้นการกระทำที่เกิดขึ้นในสถานที่ดังกล่าวจึงต้องเป็นไปเพื่อประโยชน์ของประชาชน ไม่ได้เป็นสถานที่สำหรับการค้าเพื่อประโยชน์ของใครคนใดคนหนึ่ง เป็นต้น

ด้วยเหตุนี้เอง ความจริงจึงมีผลต่อการปรุงแต่งตัวตนและการกระทำทางการเมืองของมนุษย์อย่างมาก เพราะความจริงจะทำหน้าที่กำหนดสร้างระเบียบ วางมาตรฐาน คาดหวัง และมีอิทธิพลต่อการกระทำทางการเมืองของมนุษย์โดยที่ไม่รู้ตัว ทั้งนี้เนื่องจากว่าความจริงสามารถกลายมาเป็นอุดมคติของสังคม มีโครงสร้างหรือสถาบันที่ชัดเจนเป็นรูปธรรมมารองรับ มีกติกามีบทบังคับลงโทษ กำกับควบคุมไว้โดยสังคม และที่สำคัญอย่างยิ่งคือความจริงที่เป็นอุดมคติทางสังคม

* อาจเทียบได้กับแนวคิดการกำหนดเพศภาวะ (gender) โดยสังคมของ Simone de Beauvoir ที่มองว่าผู้หญิงถูกทำให้กลายเป็นชายขอบทางสังคมและทางปัญญา เนื่องจากผู้หญิงติดอยู่ในกรงขังที่ตายตัวซึ่งถูกสร้างและจำกัดไว้โดยหน้าที่ทางชีววิทยา ขณะที่ผู้ชายมีความแตกต่างออกไป ผู้ชายสามารถสร้างความคิดใหม่และนิยามตนเองเป็นประธานและเป็นสิ่งสมบูรณ์ ขณะที่ผู้หญิงเป็น 'สิ่งอื่น' ที่แตกต่างและด้อยไปกว่าผู้ชาย (ผู้ชายถูกมองว่ามีเหตุผล, ฉลาด, มีคุณธรรม ผู้หญิงถูกมองว่าเจ้าอารมณ์, ต้องคาดเดา, ไร้หลักการ) ความเป็นอื่นของผู้หญิงได้ถูกผลิตซ้ำในองค์ความรู้ทางชีววิทยา, จิตวิทยา, เศรษฐศาสตร์ หรือในทางอุดมการณ์ต่างๆ เช่น ศาสนา, วรรณกรรม, ปรัชญา, วิทยาศาสตร์ เป็นต้น Cited in Chris Rohmann. 2000. *The Dictionary of Important Ideas and Thinkers*. U.K.: Random House, p.39-40.

เหล่านั้ันดำรงอยู่ก่อนหน้าที้ตัวเราจะเกิดขึ้นมาดำรงอยู่ในสังคมนั้ัน ดั่งนั้น จึงเป็นเหตุให้การปรุงแต่งตัวตนและการกระทำทางการเมืองแทบทุกอย่างของเราถูกกำหนด ถูกคาดหวัง และถูกจัดไว้ก่อนโดยความจริงบางอย่างที้ดำรงอยู่ก่อนหน้านั้ันแล้ว* โดยพุทธทาสภิกขุอธิบายว่า ‘ความจริง’ ที้มนุษย์ยึดถือเป็นอุดมคติหรือกรอบในการปรุงแต่งตัวตนและแสดงการกระทำทางการเมืองนั้นมียู่สองแบบ ได้แก่ ความจริงแบบธรรมสัจจะ และ ความจริงแบบสัจจาภินิเวศ

ความจริงแบบธรรมสัจจะหมายความว่าถึงสภาวะที้แท้จริงของธรรมชาติซึ่งแสดงให้เห็นว่าตัวธรรมชาติมีลักษณะที้แท้จริงอย่างไรหรือพูดอีกอย่างว่า ‘ตนจริง’ ของธรรมชาตินั้นเป็นอย่างไร⁷⁷ ซึ่งความจริงแบบธรรมสัจจะจะเป็นได้ทั้งในส่วนของการปรากฏการณ์ของธรรมชาติและในส่วนของการกระทำที้ทำหน้าที่ควบคุมทุกสิ่งทุกอย่าง ดั่งนั้น กฎของธรรมชาติจึง “ยังเป็นความจริงยิ่งขึ้นไปอีก เด็ดขาดยิ่งขึ้นไปอีก สามารถจะสร้าง ควบคุม และทำลายล้างสิ่งต่างๆ ได้ แล้วก็มีอยู่ในทุกแห่งทุกกาลสมัย เรียกว่าตลอดนิรันดร ไม่จำกัดด้วยเนื้อที่หรือเวลา นี้ก็ยิ่งจริง คือตนจริงแห่งกฎของธรรมชาติ มันก็อยู่ในคำว่าธรรมสัจจะนั้นเอง”⁷⁸

อุดมคติที้เป็นธรรมสัจจะจึงเป็นการยึดถือในสภาวะที้แท้จริงของธรรมชาติหรือกฎที้แท้จริงของธรรมชาติเป็นกรอบในการกระทำ และหากจะพูดถึงสภาวะที้แท้จริงหรือธรรมสัจจะของสิ่งที้เรียกว่าการเมืองแล้ว พุทธทาสภิกขุกล่าวไว้ว่า “การเมืองนั้นคือระบบของการจัด หรือการกระทำ เพื่อให้คนจำนวนมากอยู่กันโดยปราศจากปัญหา โดยไม่ต้องง้อใช้อาชญา”⁷⁹ หรืออาจกล่าวอีกแบบได้ว่า ในความเป็นจริงตามธรรมชาติแล้วการเมืองก็คือธรรมะทั้งสี่ความหมาย อันได้แก่

(1) การเมืองคือธรรมชาติ ดังที้เราสามารถพบกิริยาทางการเมืองของสัตว์และพืชได้ในสภาวะธรรมชาติ และแม้มนุษย์จะจัดระบบการเมืองการปกครองขึ้นมาด้วยตนเองแต่ก็ยังคงถือได้ว่าการเมืองดังกล่าวก็ยังคงเป็นธรรมชาติในแบบหนึ่งที้เรียกว่า “ธรรมชาติที้มีปรากฏการณ์” เพราะไม่ว่ามนุษย์จะสร้างหรือจัดวางระบบอะไรก็ย่อมถือเป็นเรื่องของธรรมชาติได้ทั้งสิ้นเนื่องจากอาศัยเหตุปัจจัยตามกฎแห่งเหตุและผล การเมืองของมนุษย์จึงเป็นการปรุงแต่งที้มนุษย์ได้สร้างขึ้นหรือที้ท่านเรียกว่าเป็นสภาวะธรรมอย่างหนึ่ง⁸⁰

(2) การเมืองเป็นกฎธรรมชาติ ในฐานะที้การเมืองเป็นปรากฏการณ์ธรรมชาติอย่างหนึ่ง ดั่งนั้น จึงย่อมจะมีกฎของธรรมชาติที้ควบคุมกำกับหรือแฝงอยู่ แม้กระทั่งความคิดของนักการเมือง

* ตัวอย่างเช่น ผู้ที้อายุต่ำกว่า 18 ปีไม่มีสิทธิเลือกตั้ง หรือ ผู้หญิงไทยต้องมีความเป็นกุลสตรี เป็นต้น

⁷⁷ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมสัจจะกระจ่าง. พิมพ์ครั้งที่2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 10.

⁷⁸ เรื่องเดียวกัน.

⁷⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 47.

⁸⁰ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 89-97.

ก็ต้องเป็นไปตามกฎของธรรมชาติด้วยเช่นกัน ซึ่งอาจเป็นกฎธรรมชาติในส่วนของ “ฝ่ายผิดหรือฝ่ายใง” ก็เป็นไปได้⁸¹

(3) การเมืองคือหน้าที่ตามกฎธรรมชาติ มนุษย์ทุกคนมีหน้าที่โดยธรรมชาติที่จะต้องกระทำตามกฎของธรรมชาติ นั่นคือ การอยู่ร่วมกันอย่างปราศจากปัญหาใดๆ โดยไม่ต้องใช้อำนาจเพื่อให้เกิดความผาสุกทั้งโดยส่วนตัวและส่วนรวม ซึ่งหน้าที่ดังกล่าวนี้มนุษย์ไม่สามารถที่จะปฏิเสธได้ เนื่องจากหากปฏิเสธแล้วก็จะยอมจะทำให้มนุษย์ไม่สามารถดำรงชีวิตอยู่รอดหรืออาจสูญสิ้นเผ่าพันธุ์ได้⁸²

(4) การเมืองคือผลอันเกิดจากหน้าที่ตามกฎธรรมชาติ โดยไม่ว่าจะเป็นการเมืองระบบใดก็ตามย่อมต้องการผลที่เป็นความสงบสุข ซึ่งผลที่ได้ดังกล่าวก็จะเป็นไปตามกฎของธรรมชาติ กล่าวคือ หากมนุษย์ปฏิบัติตามหน้าที่อย่างสอดคล้องกับกฎของธรรมชาติแล้ว มนุษย์ก็ย่อมได้รับผลเป็นความสงบสุข⁸³ เป็นต้น

ส่วนความจริงแบบสัจจาภินิเวสนั้นหมายถึงความจริงเท่าที่คนๆ หนึ่งหรือเท่าที่คนกลุ่มหนึ่งๆ จะเข้าใจแล้วก็มีความยึดถืออยู่เพียงเท่านั้น ซึ่งก็คือความคิดเห็นที่เขาหมายมั่นว่าเป็นความถูกต้องตามแบบของเขา⁸⁴ โดยความจริงแบบสัจจาภินิเวสจะไม่ตรงกับความเป็นจริงตามธรรมชาติและเป็นสิ่งที่เปลี่ยนแปลงไปตามบริบทแวดล้อมเสมอ โดยพุทธทาสภิกขุอธิบายว่าเหตุที่มนุษย์ยึดมั่นอยู่ในสัจจาภินิเวสแบบใดแบบหนึ่งเป็นอย่างมากก็เนื่องจาก “สัจจาภินิเวสเป็นสิ่งที่ตั้งไปโดยส่วนเดียวและเป็นไปโดยไม่รู้ตัว ทำให้สัจจาภินิเวสแน่นแฟ้นอยู่กับความคิดมนุษย์อย่างยิ่ง เนื่องจากเป็นไปตามความเห็นและกลายเป็นความเชื่อของแต่ละบุคคล”⁸⁵ ดังนั้น อุดมคติที่เป็นสัจจาภินิเวสจึงหมายถึงการยึดถือความจริงที่เป็นไปตามความเห็นของบุคคลหรือกลุ่มบุคคลมาเป็นอุดมคติหรือกรอบในการปรุงแต่งตัวตนและการกระทำทางการเมือง

พุทธทาสภิกขุอธิบายถึงจุดกำเนิดของความจริงแบบสัจจาภินิเวสและความสัมพันธ์ระหว่างความจริงแบบสัจจาภินิเวสกับการปรุงแต่งตัวตนไว้ว่า ตัวตนของมนุษย์ที่ถูกปรุงแต่งไม่ได้มีความคงที่อยู่ในลักษณะใดลักษณะหนึ่งตลอดไป เนื่องจากตัวตนที่ถูกปรุงแต่งและการกระทำของมนุษย์จะเปลี่ยนแปลงไปตามสิ่งที่แวดล้อมอยู่เสมอ ตัวอย่างเช่น เปลี่ยนไปตามกาลเวลาหรือตามภูมิประเทศที่เป็นอยู่ เป็นต้น (โดยท่านเห็นว่ามนุษย์ในยุคปัจจุบันนี้จะตกอยู่ภายใต้กระแสแห่งการเปลี่ยนแปลงที่รวดเร็วและรุนแรงยิ่งกว่าการเปลี่ยนแปลงในยุคดึกดำบรรพ์) เมื่อมนุษย์

⁸¹ เรื่องเดียวกัน.

⁸² เรื่องเดียวกัน.

⁸³ เรื่องเดียวกัน.

⁸⁴ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมสัจจสงเคราะห์. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 316.

⁸⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 481.

เปลี่ยนแปลงไปตามสภาวะแวดล้อมใหม่ๆ แล้ว การปรุงแต่งตัวตนและพฤติกรรมของมนุษย์ในยุคแรกเริ่มก็จะมีเปลี่ยนแปลงไปจากความจริงแบบธรรมสัจจะ (ความจริงตามธรรมชาติ) ไปสู่ความจริงแบบสัจจาภินิเวส (ความจริงตามการบัญญัติของมนุษย์) อย่างท่านกล่าวว่า “เปลี่ยนจากธรรมสัจจะไปเป็นสัจจาภินิเวสนานาชนิดเป็นพวกๆ ไป”⁸⁶ ดังนั้น ความจริงแบบสัจจาภินิเวสจึงเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นมาในภายหลังและเป็นไปตามเงื่อนไขของสภาวะแวดล้อมและเมื่อมนุษย์แต่ละคนหรือแต่ละกลุ่มหมายมั่นความจริงแบบสัจจาภินิเวสแบบใดแบบหนึ่งว่าเป็นความถูกต้องตามแบบของเขาและสังคมของเขาแล้ว การปรุงแต่งตัวตนและการกระทำของเขาก็ย่อมเป็นไปตามอุดมคตินั้น

ดังนั้น มนุษย์แต่ละกลุ่มในแต่ละยุคสมัยที่มีบริบทสภาพแวดล้อมและประวัติศาสตร์ที่ต่างกันจึงมีความจริงแบบสัจจาภินิเวสของเขายึดถือไว้แตกต่างกันไป โดยท่านมองว่าความจริงแบบสัจจาภินิเวสของมนุษย์ย่อมจะผิดไปจากความจริงตามธรรมชาติอย่างมาก แต่มนุษย์ที่ยึดถือในความจริงแบบสัจจาภินิเวสเป็นอุดมคติหรือเป็นกรอบในการปรุงแต่งตัวตนและการกระทำทางการเมืองของเขาย่อมจะมองไม่เห็นว่าคุณค่าที่ตนยึดถืออยู่นั้นเป็นความผิดพลาด เนื่องจากว่าความจริงแบบสัจจาภินิเวสนั้นๆ เกิดมาจาก ‘เหตุผล’ ของตัวเขาหรือของพวกเขาเองทั้งสิ้น⁸⁷ ฉะนั้นสำหรับพุทธทาสภิกขุแล้ว สิ่งที่มนุษย์ถือกันว่าเป็นเหตุผลหรือมีเหตุผลจึงไม่ใช่สิ่งที่เป็นกลางหรือเป็นเครื่องมือหรือเป็นคำตอบที่นำไปสู่ความจริงตามธรรมชาติได้แต่อย่างใด ทั้งนี้เพราะเหตุผลไม่สามารถแยกออกจากตัวผู้ให้เหตุผลได้ และในเมื่อตัวตนของผู้ให้เหตุผลถูกสร้างหรือปรุงแต่งขึ้นด้วยอำนาจของอวิชชาจนกลายเป็นตัวตนในแบบใดแบบหนึ่งแล้ว ‘เหตุผล’ จึงกลายเป็นเพียงเครื่องมือในการสนองความต้องการของตัวตนที่ถูกปรุงแต่งขึ้นมาเพียงเท่านั้น และด้วยเหตุนี้ คนๆ หนึ่งหรือคนกลุ่มหนึ่งจึงอาจจะไม่รู้สักเลยก็ได้ว่าคุณค่าแบบสัจจาภินิเวสที่ตนหรือพวกตนยึดถืออยู่นั้นเป็นสิ่งที่ถูกหรือผิดไปจากความจริงในธรรมชาติ “เพราะเขาจะไปถือเอาในหลักที่ว่า ถ้ามันจะไปตามเหตุผลของเขาหรือได้ตามที่เขาต้องการแล้ว มันก็ถือเป็นความถูกต้อง...เอากการที่ได้อะไรตามที่เขาต้องการนั้นเป็นความถูกต้อง”⁸⁸

โดยกระบวนการสร้างความจริงและยึดถือความจริงในลักษณะดังกล่าวสามารถเกิดได้ทั้งจากตัวเราเองหรือเกิดจากผู้อื่นก็ได้ ในกรณีที่เกิดจากตัวเราเอง การปฏิบัติกรของสัจจาภินิเวสในระดับบุคคลจะเป็นเสมือนลัทธิอุดมคติหรือความจริงเฉพาะของแต่ละคน พุทธทาสภิกขุอธิบายว่าเนื่องจากว่ามนุษย์แต่ละคนมีอิสระในการคิดและมีอิสระในการที่จะยึดถือเอาความจริงอย่างไรอย่างหนึ่งมาเป็นอุดมคติ ฉะนั้น คนๆ หนึ่งจึงสามารถที่จะมีสิ่งที่ตนรู้หรือคิดหรือยึดถือเอาเป็นของเฉพาะตนไป แม้ว่าสิ่งที่ยึดถืออยู่นั้นจะเป็นเรื่องมมายแต่ก็ต้องถือเอาเขาก็มีความจริงหรืออุดมคติของ

⁸⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 321.

⁸⁷ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมสัจจสงเคราะห์. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 322.

⁸⁸ เรื่องเดียวกัน.

เขาเอง และ “สิ่งที่เขาเชื่ออยู่อย่างมกายนั่นเองจึงเป็นความจริงของเขาเนื่องจากว่าความจริงอย่างอื่นนอกเหนือไปจากนั้นเขามองไม่เห็นและไม่ยอมรับ”⁸⁹

ฉะนั้น เมื่อมนุษย์ยึดถือความจริงบางอย่างเป็นอุดมคติแล้ว มนุษย์แต่ละคนก็จะปรุงแต่งตัวตนไปตามอุดมคติที่เขายึดถืออยู่นั้น ตัวอย่างเช่น ถ้าเขายึดถือในความจริงเรื่องอาชีพที่จัดตัวเขาว่าเขาเป็นนายพราน เขาก็ปรุงแต่งไปว่านายพรานคือตัวตนจริงของเขา เป็นต้น อย่างไรก็ตามด้วยความที่ความจริงที่เขายึดถือเป็นความจริงแบบสัจจาภินิเวส ตัวตนของเขาที่เกิดจากการปรุงแต่งไปตามความจริงจึงสามารถเปลี่ยนไปตามกาลเวลา ตามสิ่งแวดล้อม สภาพสังคม กฎหมาย ฯลฯ ที่มาทำให้ความนึกคิดและความเชื่อของเขาเปลี่ยนไปได้ ดังนั้น ความจริงที่เขายึดถือจึงเป็นสัจจาภินิเวสที่เป็นความจริงเฉพาะคนนั้นๆ พุทธทาสภิกขุอธิบายในเรื่องนี้ว่า ‘สัจจาภินิเวส’ แปลว่า การฝังตัวเข้าไปในสัจจะ โดยที่บุคคลแต่ละคนๆ มีการฝังตัวเข้าไปในสัจจะแล้วก็ยึดถือเป็นของตนหรือเฉพาะตน⁹⁰ ฉะนั้นแล้วท่านจึงเห็นว่า “เราจึงเป็นผู้สร้างตัวตนของเราขึ้นมาเองจากอุดมคติที่เรายึดถือไว้ โดยที่เราอาจจะไม่รู้ตัว”^{*}

อย่างไรก็ตาม ในอีกกรณีหนึ่ง มนุษย์อาจจะอยู่ในฐานะเป็นผู้ที่ยึดถือหรือรับเอาความจริงที่ถูกสร้างขึ้นโดยผู้อื่นมาปรุงแต่งหรือสร้างเป็นตัวตนของเราก็ได้เช่นกัน โดยเราสามารถตีความจากคำกล่าวของพุทธทาสภิกขุที่ว่า “เมื่อมีการยึดถือประโยชน์ของพวกของตัวเป็นหลัก และการรักษาซึ่งประโยชน์นั้น มีการใช้อำนาจแก่กัน...เมื่อตกลงกันไม่ได้ก็ต้องปะทะ คือรบราฆ่าฟันกัน มันก็ตัดสินด้วยกำลัง ด้วยอำนาจ. พวกที่พ่ายแพ้ก็ต้องหนีไป, พวกที่ชนะก็ยึดครอง. นี้เรียกว่าตัดสินด้วยอำนาจ. ที่นี้มีพวกที่เห็นด้วยเข้ามาสมทบ...”⁹¹ “มนุษย์แต่ละพวก ของแต่ละยุคสมัย จึงมีอุดมคติ ที่ถือไว้ต่างๆ กัน นั้นเป็นสัจจาภินิเวสของเขา...จึงต้องแยกไปเป็นพวกๆ ตามความคิดเห็น”⁹² ด้วยเหตุนี้ เราจึงสามารถเข้าใจได้ว่า โดยพื้นฐานแล้ว ในสังคมการเมืองหนึ่งๆ นั้น “พวกที่ชนะ” ย่อมสามารถยึดครองสิ่งต่างๆ และปกป้องผลประโยชน์ของพวกเขาไว้ และต่อมามี “พวกที่เห็นด้วย” เข้ามาสมทบ “พวกที่ชนะ” จึงเป็นผู้ที่ใช้ความจริงแบบสัจจาภินิเวสในการจัดให้กลุ่มคนเหล่านั้นสามารถอยู่ร่วมกัน ดังนั้น ความจริงจึงสามารถจะถูกสร้างโดยบุคคลคนใดบุคคลหนึ่งหรือ

⁸⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 6.

⁹⁰ เรื่องเดียวกัน.

* เนื่องจากความจริงเป็นสิ่งสำคัญอย่างมากในการสร้างตัวตนของมนุษย์แต่ละคนหรือแต่ละพวก เพราะความจริงเป็นสิ่งที่ทุกคนจะยึดมั่นไว้กับตนเสมอ พุทธทาสภิกขุกล่าวว่า “ถ้ายังไม่เป็นพระอรหันต์อยู่เพียงใดก็ต้องมีสัจจะอย่างใดอย่างหนึ่งซึ่งตนยึดมั่น สำหรับปุถุชนทั่วไปก็ต้องยึดมั่นในสัจจะของตนเป็นแนวๆ ไป เป็นพวกๆ ไป” โปรดดู เรื่องเดียวกัน, หน้า 16.

⁹¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 321-323.

⁹² เรื่องเดียวกัน, หน้า 321.

กลุ่มใดกลุ่มหนึ่งที่เป็นผู้ชนะหรือเป็นผู้ที่ครอบครองอำนาจในแต่ละยุคแต่ละสมัยก็ได้ โดยพุทธทาสภิกขุอธิบายว่าหากความจริงใดสอดคล้องกับสิ่งที่กลุ่มบุคคลเหล่านี้ต้องการแล้ว ความจริงดังกล่าวก็จะกลายเป็นความถูกต้อง “เขาจะไปถือในหลักที่ว่า ถ้ามันได้ตามที่เขาต้องการแล้ว มันก็เป็นความถูกต้อง”⁹³ ซึ่งกล่าวอีกอย่างได้ว่า ความจริงแบบสังจากริเวสนั้นย่อมเป็นไปตามเหตุผล ความต้องการและผลประโยชน์ของผู้ที่ชนะและผู้ที่มีอำนาจในแต่ละยุคสมัย และความจริงดังกล่าวย่อมจะถูกนำมาใช้เป็นอุดมคติของสังคม*

สำหรับสังจากริเวสของสิ่งที่เรียกว่า การเมือง นั้น จะมีความเกี่ยวข้องกับการจัดแบ่งหรือการกำหนดความสัมพันธ์ระหว่างคนจำนวนมากเพื่อให้มีชีวิตอยู่ร่วมกัน โดยสังจากริเวสประเภทนี้อาจหมายความถึงระบบการเมือง ระบบการปกครอง กฎระเบียบ ค่านิยม ความเชื่อ ตำแหน่งหน้าที่ ฯลฯ ที่มีมนุษย์คนใดคนหนึ่งหรือกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งบัญญัติขึ้นและยึดถือเป็นความจริง (ดังนั้น เราจึงไม่นับความเชื่อส่วนบุคคลบางเรื่องเช่นเรื่องที่ว่าเชื่อว่ามีผีสิงเทวดาว่าเป็นสังจากริเวสประเภทการเมือง ตรงข้ามกับสังจากริเวสซึ่งเชื่อในเรื่องระบบวรรณะ, รูปแบบการปกครอง, ชนชั้น, หน้าที่, อาชีพ, ตำแหน่ง ฯลฯ ที่เป็นความจริงซึ่งทำหน้าที่จัดมนุษย์จำนวนมากให้สามารถดำรงอยู่ร่วมกันได้) และดังที่ได้กล่าวไปข้างต้น หากมองในแง่นี้แล้ว ตัวตนของมนุษย์จึงสามารถถูกสร้างหรือถูกปรุงแต่งโดยผู้อื่นผ่านการปฏิบัติการของสังจากริเวสประเภทการเมืองได้ ตัวอย่างเช่น

⁹³ เรื่องเดียวกัน.

* การยึดถือในความจริงแบบสังจากริเวสนี้อาจเทียบได้กับคำอธิบายของ Michel Foucault ที่ว่า พวกเราต่างถูกผูกมัดหรือมีพันธะที่จะต้องผลิตความจริงโดยอำนาจซึ่งเรียกร่องความจริงและต้องการความจริงเพื่อที่จะให้มันทำงานได้ กล่าวคือ เราถูกบังคับให้พูดความจริง, พวกเราถูกจำกัด, พวกเราถูกกล่าวโทษเพื่อให้ยอมรับความจริงหรือเพื่อจะค้นพบมัน, อำนาจจะถามคำถามและถามเราเสมอ มันจะสืบค้นและจัดบันทึกอย่างสม่ำเสมอ, มันจะทำให้เกิดลักษณะความเป็นสถาบันขึ้นในการแสวงหาความจริง, ทำความเป็นมืออาชีพให้แก่มัน, ให้รางวัลตอบแทนมัน พวกเราต้องผลิตความจริงในแบบเดียวกันกับที่พวกเราผลิตความมั่งคั่ง และพวกเราต้องผลิตความจริงในแบบที่จะสามารถผลิตความมั่งคั่ง, ในมุมมองหนึ่งเราต่างอยู่ใต้อำนาจของความจริง หากมองว่าความจริงเป็นตัวกำหนดกฎหมาย เพราะเป็นวาทกรรมของความจริงที่ออกแบบมา มันนำมาและขับเคลื่อนผลแห่งความจริง หลังจากนั้นแล้ว เราจะถูกตัดสิน, ถูกประณาม, ถูกบังคับให้แสดงออกและถูกกำหนดชะตากรรมการเกิดและการตายในแบบที่ตายตัวแบบใดแบบหนึ่งโดยวาทกรรมที่ถือเป็นความจริงเหล่านั้น ดู Michel Foucault. 2003. *Society Must Be Defended*. U.K.: Penguin books, p. 25. นอกจากนี้ ความรู้และความจริงต่างก็ไม่มีแก่นแท้และตกอยู่ในประวัติศาสตร์ที่ถูกสร้างโดยความรู้ (episteme) ในช่วงระยะเวลาหนึ่งของประวัติศาสตร์ที่ออกมาในรูปวาทกรรมและโลกทัศน์แบบเฉพาะและในขณะเดียวกันก็ได้รับความรู้เข้าใจด้วยกัน สิ่งนี้หมายความว่าความรู้และความจริงต่างผูกพันในรูปแบบของอำนาจที่ถูกนำมาปฏิบัติในยุคสมัยของเรา เช่น รัฐหรือผู้ปกครองใช้ความรู้แบบมนุษยศาสตร์ (human sciences) เพื่อช่วยวางกรอบกฎหมายและนโยบาย Geoff Danaher, Schirato and Webb. 2000. *Understanding Foucault*. Australia: Sage, p. 29.

กฎหมาย, บรรทัดฐาน, ระบอบการปกครอง, ระเบียบ ในลักษณะที่เป็นไปตามเหตุผลและความต้องการของตัวผู้สร้างความจริงนั้น อันได้แก่ ผู้ปกครอง ผู้มีอำนาจ ผู้มีชัยชนะ ในแต่ละยุคสมัย อีกด้วย

ด้วยเหตุนี้ การสร้างความจริงแบบสังคมนิยมเพื่อให้บุคคลยึดถือเป็นอุดมคติจึงอาจถือได้ว่าเป็นการเปลี่ยนแปลงตัวเองของอัตบุคคลอย่างหนึ่ง* เนื่องจากเมื่อมนุษย์สร้างและยึดถืออุดมคติหรือกรอบในการกระทำที่เป็นความจริงในลักษณะใดลักษณะหนึ่งแล้ว อุดมคติหรือกรอบในการกระทำนั้นย่อมจะกลายเป็นกลไกที่ทำหน้าที่ปรุงแต่งตัวตนมนุษย์ในสังคมไปโดยปริยาย โดยตัวตนของมนุษย์ที่ถูกปรุงแต่งนี้อาจจะไปสนับสนุนส่งเสริมความจริงแบบเดิมหรือไปเปลี่ยนแปลงให้เกิดเป็นความจริงในแบบใหม่ๆ ก็ได้ อย่างไรก็ตาม พุทธทาสภิกขุกล่าวว่าความจริงแบบสังคมนิยมในโลกยุคปัจจุบันมีอยู่เพียงลักษณะเดียวคือเป็นเรื่องทางวัตถุ กล่าวคือ “ความจริงในยุคปัจจุบันเป็นความจริงที่ถูกสร้างขึ้นในขอบเขตของวัตถุนิยมเท่านั้น”⁹⁵ และมีแนวโน้มที่จะไม่เกิดการเปลี่ยนแปลงไปเป็นความจริงในแบบอื่นๆ ได้เลย

เพื่อที่จะทำความเข้าใจถึงลักษณะของความจริงประเภทการเมืองในยุคปัจจุบันที่อยู่ภายใต้ขอบเขตของวัตถุนิยม ในเบื้องต้นเราจะพิจารณาถึงแนวคิดวัตถุนิยมในทัศนะของพุทธทาสภิกขุก่อน โดยพบว่าความหมายของวัตถุนิยมที่ท่านได้กล่าวถึงมีอยู่สองลักษณะ ได้แก่

(1) วัตถุนิยมในฐานะที่เป็นระบบปรัชญาประเภทหนึ่ง หมายถึงการสร้างความจริงหรือการจัดวางกฎเกณฑ์ในการทำความเข้าใจความจริง โดยนำเอาวัตถุมาเป็นหลักในการอธิบายแต่

* การยึดถือในความจริงอย่างใดอย่างหนึ่งทำให้เกิดการปรุงแต่งเป็นตัวตนของมนุษย์ในแบบใดแบบหนึ่งนั้น คล้ายกับแนวคิดเรื่องเทคโนโลยี/เทคนิคเกี่ยวกับตัวตนของ Michel Foucault เขาอธิบายว่า หากเราศึกษาโดยใช้วิธีวงศาวินิจฉัยหรือการสืบสาววงศ์วาน (genealogy) ย่อมจะพบว่า ความเป็นตัวตนของมนุษย์นั้น ไม่ได้มีลักษณะเหมือนกันในทุกยุคทุกสมัย ดังนั้น การที่เราคิดว่าเราสามารถเข้าใจและตระหนักรู้ในตัวตนโดยการครุ่นคิดภายในตนนั้นย่อมเป็นความผิดพลาด เพราะตัวตนในแบบหนึ่งย่อมเป็นผลมาจากรูปแบบความคิดในรูปแบบหนึ่งที่อยู่ภายในช่วงระยะเวลาหนึ่งของประวัติศาสตร์ ตัวอย่างเช่น องค์ความรู้ในวิชาวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ไม่ได้ส่งผลเพียงเรื่องของญาณวิทยาแต่จะส่งผลต่อการสร้างอัตบุคคล (formation of subject) อีกด้วย ฉะนั้น หากต้องการจะเป็นนักวิทยาศาสตร์ผู้นั้นก็ต้องเชื่อไปตามหลักการของวิทยาศาสตร์ เป็นต้น⁹⁴ โดยมีสิ่งทีผลิตและควบคุมตัวตนให้ปรากฏออกมาในรูปแบบใดรูปแบบหนึ่งตามยุคสมัยหนึ่งๆ นั้น Foucault เรียกว่า เทคนิคของตัวตน (technology/techniques of the self) หรือ การเปลี่ยนแปลงตัวเองของอัตบุคคล (self-transformation of the subjects) ที่อาจนิยามสั้นๆ ได้ว่า เป็นเทคนิควิธีการที่ความสัมพันธ์ในรูปแบบใดรูปแบบหนึ่งมีต่อตัวเขาเองในฐานะเป็นอัตบุคคลของความคิดและการกระทำในรูปแบบใดรูปแบบหนึ่ง Wolfgang Detel. 1998. *Foucault and Classical Antiquity*. U.K.: Cambridge University press, p. 51.

⁹⁵ พุทธทาสภิกขุ. 2547. *ธรรมสังัจจลเคราะห์*. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ., หน้า 333.

เพียงอย่างเดียว “จนดูราวกับว่าโลกนี้มีแต่วัตถุ”⁹⁶ โดยพุทธทาสภิกขุอธิบายว่าปรัชญาในแบบวัตถุนิยมจะมีทัศนะพื้นฐานว่าความสุขหรือเป้าหมายของชีวิตมนุษย์คือความสุขที่ได้จากการได้บริโภควัตถุเท่านั้น ฉะนั้นแล้ว หากเราสามารถสร้างความสมบูรณ์ในทางวัตถุให้เกิดขึ้นกับมนุษย์ทุกคนได้แล้วปัญหาทางการเมืองต่างๆ ย่อมจะหมดไปได้เองในที่สุด⁹⁷ ท่านได้ยกตัวอย่างหลักวัตถุนิยมวิภาษในการอธิบายของสำนักมาร์กซิสม์ที่เป็นการยึดถือวัตถุว่าเป็นสาระสำคัญสูงสุดและสิ่งที่ดีที่สุดสำหรับมนุษย์นั้นได้แก่ความสุขทางวัตถุ “พวก dialectic materialist ถือว่า เมื่อร่างกายหรือวัตถุดีแล้วจิตใจก็ดีเอง เขาเอาจิตใจเป็นเรื่องเล็กน้อยนิดเดียวอยู่ใต้อำนาจของวัตถุ เรื่องมันจึงไปกันใหญ่”⁹⁸ เมื่อเป็นเช่นนี้มนุษย์จึงกระทำทุกอย่างเพื่อให้ได้มาซึ่งวัตถุ การเมืองที่ปรากฏในโลกจึงล้วนแต่เป็นไปเพื่อความสุขทางวัตถุ เพื่อประโยชน์ทางวัตถุ และเพื่อความก้าวหน้าทางวัตถุ⁹⁹ ซึ่งความหมายของวัตถุนิยมในแง่นี้เป็นไปอย่างที่ว่า ชัชวรินทร์ ไชยวัฒน์ ตีความและอธิบายไว้ว่า “วัตถุนิยมเป็นแนวคิดที่เสนอให้ค้นหาความจริงของสรรพสิ่งโดยอาศัยวัตถุหรือสสารนั้นเป็นความจริงเพียงสิ่งเดียว... ในอินเดียมีนักวัตถุนิยมกลุ่มหนึ่งที่รู้จักกันในนาม ลัทธิจารวาก ด้วยการอธิบายความจริงผ่านวัตถุธาตุสารจนได้ข้อสรุปว่า ชีวิต นั้นไม่ใช่อะไรอื่นนอกจากการรวมตัวของวัตถุธาตุทั้งสี่ หรือในยุโรปก็มีนักวัตถุนิยมเกิดขึ้นจำนวนมาก เช่น ฟรันซิส เบคอน, ไอแซค นิวตัน, เจเรมีแบนแธม และลัทธิมาร์กซ์”¹⁰⁰ เป็นต้น

(2) วัตถุนิยมในฐานะ “ความหลงใหลในรสของวัตถุ”¹⁰¹ หมายถึงการที่ร่างกายรับรู้และติดอยู่ในรสแห่งความสุขและมีความรู้สึกเพลิดเพลินทางอายตนะอันเกิดจากวัตถุซึ่งเป็นสิ่งที่ตรงตามความต้องการของกิเลส พุทธอีกอย่างได้ว่าเป็นการหลงใหลความสุขทางรูป เสียง กลิ่น รส สัมผัส หรือ ธรรมารมณ์ ที่เนื่องอยู่ด้วยกามหรือราคะ¹⁰² โดยเฉพาะในยุคปัจจุบัน ท่านเห็นว่ามนุษย์จะมีความต้องการในวัตถุมากจนกระทั่งว่ามนุษย์กล้าที่จะกระทำและแสดงพฤติกรรมเพื่อให้ได้มาซึ่งวัตถุที่เขาต้องการโดยไม่ยึดถือในความถูกต้องใดๆ อีกต่อไป เหตุนี้เองจึงทำให้มนุษย์ “รับเอาแต่

⁹⁶ พุทธทาสภิกขุ. 2543. พุทธทาสลิลิต3. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ, หน้า 134.

⁹⁷ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 390.

⁹⁸ พุทธทาสภิกขุ. 2543. ปณิธาน 3 ประการ. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, หน้า 181.

⁹⁹ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 390.

¹⁰⁰ ชัชวรินทร์ ไชยวัฒน์. 2549. พุทธทาสภิกขุกับ “วัตถุนิยม”. ใน พุทธทาสยังอยู่ไปไม่มีตาย เล่ม 2 สืบสานปณิธานพุทธทาส. วีระ สมบูรณ์, บรรณาธิการ. หนังสืออนุสรณ์เนื่องในงานเฉลิมฉลอง 100 ปี ชาตกาลพุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ, หน้า 152-3.

¹⁰¹ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมสังขสงเคราะห์. พิมพ์ครั้งที่2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 327.

¹⁰² อ่างใน อินทวรรณ เชนี่นสกุล. 2552. ท่านพุทธทาสกับอำนาจวัตถุนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ, หน้า 89.

การเมืองประเภทกลโกงหรือไร้ศีลธรรม”¹⁰³ ความหมายของวัตถุนิยมในแง่นี้สอดคล้องกับที่ เสรี พงศ์พิศ ได้อธิบายถึงวัตถุนิยมในฐานะความหลงใหลในรสของวัตถุว่า “วัตถุนิยมเป็นการให้ความสำคัญกับวัตถุสิ่งของ เงินทอง อำนาจเหนือสิ่งอื่นใด เหนือทั้งจิตใจ เหนือทั้งคุณธรรม เชื่อว่าเงินและอำนาจซื้อได้ทุกอย่าง ผู้ที่นิยมวัตถุจึงทำทุกอย่างเพื่อให้ได้เงิน ไม่ว่าจะคดโกง หลอกหลวง เชื่อว่าเงินและอำนาจเปลี่ยนแปลงได้ทุกอย่าง เปลี่ยนผิดให้เป็นถูก เปลี่ยนชั่วให้เป็นดี เงินและอำนาจเนรมิตได้ทุกอย่าง”¹⁰⁴

ส่วนการทำความเข้าใจวัตถุนิยมในฐานะความจริง (สัจจาภินิเวส) จะมีความหมายมากกว่าการนิยมหรือหลงใหลในวัตถุหรือการมองวัตถุนิยมในฐานะปรัชญาเพียงเท่านั้น แต่จะไปถึงขั้นที่ว่ามนุษย์ได้ยึดถือวัตถุเป็นความจริงแต่เพียงอย่างเดียว จนทำให้ความจริงแบบวัตถุนิยมกลายเป็นสิ่งที่กำหนดปรุงแต่งตัวตนและการกระทำของมนุษย์ทั้งหมด ดังเช่น ระบบการศึกษาหรือวิทยาการต่างๆ ที่เป็นไปเพื่อประโยชน์ทางวัตถุและตอบสนองของความรู้สึกทางร่างกาย¹⁰⁵ ซึ่งตรงกับคำอธิบายของ พระไพศาล วิสาโล ที่ว่า “...วัตถุนิยมไม่เพียงยึดครองจิตใจของผู้คนเท่านั้น หากยังฝังรากลึกอยู่ในศาสตร์นานาชนิด จนวัตถุนิยมกลายเป็นความจริงและคุณค่าขั้นสูงสุดในทัศนะของคนทั้งโลกไม่มีอะไรนอกจากวัตถุ...ทัศนะเช่นนี้ทำให้มนุษย์เป็นเพียงก้อนวัตถุที่ไม่มีเป้าหมายใดๆ ในชีวิต นอกจากการเสพและครอบครองวัตถุให้มากที่สุด...ใช่แต่เท่านั้น วัตถุนิยมยังครอบงำกำกับระบบต่างๆ ในสังคมทุกระดับ ไม่ว่าจะเป็นระบบเศรษฐกิจ การเมือง การศึกษา ฯลฯ จนกลายเป็นจุดหมายสูงสุดของประเทศ”¹⁰⁶

ดังนั้น เมื่อพิจารณาถึงลักษณะของความจริงประเภทที่ใช้จัดแบ่งความสัมพันธ์ระหว่างคนจำนวนมากเพื่อให้อยู่ร่วมกันได้หรือสัจจาภินิเวสประเภทการเมืองแล้ว จะพบได้ว่าในยุคสมัยปัจจุบันมนุษย์ยึดถือแต่เพียงความจริงหรือสัจจาภินิเวสที่อยู่ในขอบเขตของวัตถุนิยมเท่านั้น ดังนั้น สัจจาภินิเวสประเภทการเมืองของยุคสมัยนี้จึงต่างไปจากสัจจาภินิเวสประเภทการเมืองของสมัยกรีกโบราณที่ถือว่าการกำหนดหน้าที่หรือจัดความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลในสังคมนั้นเป็นไปโดย

¹⁰³ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 69.

¹⁰⁴ เสรี พงศ์พิศ. 2547. 100 คำที่ควรรู้. กรุงเทพฯ: พลังปัญญา, หน้า 128. หรืออย่างที่ พระประชา ปสนุนธมฺโม อธิบายว่า “มนุษย์บูชาความสุขทางประสาทสัมผัส ความสุขทางเนื้อหนังว่าเป็นความสุขสูงสุด ตั้งเป้าหมายของชีวิตไว้ที่ทรัพย์ อำนาจ ความสำเร็จ ยศศักดิ์” อ้างใน อินทวรวรรณา เศษชิ้นสกุล. 2552. ท่านพุทธทาสกับอำนาจวัตถุนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุขภาพใจ, หน้า 87.

¹⁰⁵ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 408. แม้แต่การแก้ปัญหาต่างๆ ของมนุษย์ก็ยังถือเอาวัตถุเป็นหลักในการแก้ปัญหา และทำให้เกิดระบบความคิดที่ว่าทุกอย่างในโลกนี้มีแต่เรื่องวัตถุ ต้องแก้ที่วัตถุและตัววัตถุเท่านั้น ไปรอดดู เรื่องเดียวกัน, หน้า 390.

¹⁰⁶ ไปรอดดู อินทวรวรรณา เศษชิ้นสกุล. 2552. ท่านพุทธทาสกับอำนาจวัตถุนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุขภาพใจ, หน้า คำนิยม (4).

ธรรมชาติ คนบางคนจึงเกิดมาเป็นนายและคนบางคนเกิดมาเป็นทาสโดยธรรมชาติ และต่างไปจากความจริงในชนบของศาสนาที่เชื่อว่าการจัดหรือกำหนดความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลโดยกฎแห่งกรรม ดังเช่น การเชื่อในการสั่งสมบุญบารมีเพื่อที่จะได้เกิดมาเป็นผู้ปกครอง และต่างไปจากความจริงที่เชื่อว่าการกำหนดตำแหน่งแห่งที่ของแต่ละบุคคลไว้ก่อนแล้วโดยพระผู้เป็นเจ้าของเจ้า เป็นต้น พูดอีกอย่างได้ว่า ในยุคสมัยก่อนหน้านั้นมนุษย์ได้ถูกจัดให้อยู่ร่วมกันโดยใช้กลไกความจริงที่หลากหลาย ไม่ว่าจะเป็นกฎแห่งกรรม, ธรรมชาติ, ชาติกำเนิด หรือ พระประสงค์ของพระผู้เป็นเจ้าของเจ้า เป็นต้น

ส่วนลักษณะของสังคมกึ่งเมืองในขอบเขตของวัดถุนิยมอย่างในยุคปัจจุบันนั้น เป็นการจัดหรือการกระทำที่คนจำนวนมากสามารถอยู่ร่วมกันได้โดยใช้วัตถุแต่เพียงอย่างเดียวเท่านั้น* ดังจะเห็นได้ว่าการที่มนุษย์มาอยู่ร่วมกันก็เพื่อประโยชน์ทางวัตถุ ปัญหาของมนุษย์คือปัญหาการขาดแคลนวัตถุ ความสุขของมนุษย์อยู่ที่การบริโภควัตถุ ความสำเร็จของมนุษย์อยู่ที่การครอบครองวัตถุได้มากที่สุด เมื่อเป็นเช่นนี้แล้ววัตถุจึงถูกนำมาใช้ในการจัดแบ่งหรือกำหนดความสัมพันธ์ระหว่างผู้คนในสังคมอย่างหลากหลาย ตัวอย่างเช่น วัตถุเป็นสิ่งที่ยังบอกถึงระดับของรสนิยม, วัตถุเป็นสิ่งที่ยังบอกถึงสถานภาพทางชนชั้น, วัตถุเป็นสิ่งที่ยังบอกถึงสถานะทางเศรษฐกิจ, วัตถุเป็นสิ่งที่ยังบอกถึงอำนาจ, วัตถุเป็นสิ่งที่ยังบอกถึงภูมิความรู้ ฯลฯ กล่าวอีกอย่างได้ว่า วัตถุเป็นสิ่งที่ยังบอกถึงตัวตนของเราว่าเราเป็นใครและตำแหน่งแห่งที่ของเราอยู่ที่ใดในปริมาตรทางสังคม วัตถุจึงเป็นสิ่งที่ยังจัดปรุงแต่งตัวตนและกำหนดความสัมพันธ์ระหว่างกันของมนุษย์อย่างสมบูรณ์เบ็ดเสร็จ โดยที่มนุษย์ไม่ต้องไปคำนึงถึงศีลธรรม, กฎแห่งกรรม, พระประสงค์ของพระผู้เป็นเจ้าของเจ้า หรือ การกำหนดโดยธรรมชาติอีกต่อไป

เมื่อมนุษย์ยึดถือความจริงในขอบเขตของวัดถุนิยมแล้ว วัตถุจึงเป็นเพียงกลไกเดียวที่ทำหน้าที่จัดการปรุงแต่งตัวตน การกระทำของมนุษย์ และทำให้มนุษย์จำนวนมากอยู่ร่วมกันและสร้างความสัมพันธ์ต่อกัน การกระทำของมนุษย์จึงเป็นไปเพื่อการแสวงหาประโยชน์ทางวัตถุที่เกิดจากความนิยมหรือหลงใหลในวัตถุที่เกินกว่าความจำเป็นตามธรรมชาติ ด้วยเหตุนี้จึงทำให้คนในโลกปัจจุบัน “มีแต่ความมุ่งหวังที่จะได้ประโยชน์จากการเมือง หวังประโยชน์ที่เป็นอำนาจ ที่เป็นวัตถุ เป็นประโยชน์อย่างโลกๆ ทั้งนั้น”¹⁰⁷ และทำให้ “ประโยชน์ทางวัตถุกลายเป็นกลไกหลักในการบังคับ

* ดังที่ท่านกล่าวว่า “คนในโลกนี้ ก็รู้จักแต่ความสุขทางวัตถุ ทางรูปธรรม เขาก็เลยทำทุกอย่างทุกประการ เพื่อสิ่งนี้สิ่งเดียว แม้แต่จะดำเนินการเมือง ก็ดำเนินการเพื่อสิ่งนี้...การเมืองทั้งหลายที่ดำเนินกันอยู่ในโลกนี้นั้น เพื่อความสุขทางวัตถุ เพื่อประโยชน์ทางวัตถุ เพื่อความก้าวหน้าอันใหญ่หลวงทางวัตถุ แล้วในที่สุด ก็เพื่อประโยชน์สุขทางวัตถุอันใหญ่หลวง ไม่มีอะไรมากไปกว่านี้เลย” พุทธศาสนิกชน, 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 390.

¹⁰⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 65-67.

ให้มนุษย์เราต้องสัมพันธ์กัน”¹⁰⁸ โดยความสัมพันธ์ของมนุษย์ในลักษณะดังกล่าวจะขยายตัวออกไป จากครอบครัวไปสู่เพื่อนบ้าน ภายในประเทศ จนกระทั่งทั่วทั้งโลก นั้นหมายความว่า มนุษย์ย่อมจะมีโอกาสที่จะเอารัดเอาเปรียบ ใช้กลอุบายเล่ห์เหลี่ยม และแสวงหาผลประโยชน์ต่อกันได้มากขึ้นเรื่อยๆ¹⁰⁹

อย่างไรก็ตาม การที่มนุษย์ยึดถือในสัจจาภินิเวสโดยเฉพาะสัจจาภินิเวสในขอบเขตวัตถุนิยมย่อมส่งผลให้เกิดการปรุงแต่งตัวตนและการกระทำทางการเมืองที่ผิดแปลกไปจากความจริงตามธรรมชาติอย่างมาก เช่น การมุ่งแสวงหาประโยชน์ทางวัตถุ การบริโภควัตถุ การสะสมวัตถุที่เป็นส่วนเกิน หรือ การถือกรรมสิทธิ์ในวัตถุ เพราะในความเป็นจริงแล้ว การถือเอาหรือสะสมส่วนเกินไว้เฉพาะของตนนั้นเป็นสิ่งที่ขัดกับความจริงตามธรรมชาติ ดังที่พุทธทาสภิกขุกล่าวว่ามีชีวิตทั้งหลายที่อาศัยอยู่ในธรรมชาตินั้นจะมีกระเพาะสำหรับรองรับอาหารอย่างจำกัดและไม่มีที่เก็บกักตุนอาหาร ฉะนั้น สิ่งมีชีวิตจึงบริโภควัตถุหรืออาหารเพียงพอที่ร่างกายจะรับไว้ได้ ไม่มีการเอาหรือเก็บสะสมส่วนเกิน¹¹⁰ หรือการที่มนุษย์ต้องการที่จะครอบครองกรรมสิทธิ์ในทรัพย์สินต่างๆ ก็ไม่ได้เป็นไปตามธรรมชาติของธรรมชาติ เนื่องจากแท้ที่จริงแล้ววัตถุต่างๆ หรือแม้แต่ร่างกายของเราเองก็ยังไม่สามารถยึดถือได้ว่าเป็นตัวตนของตน การถือครองวัตถุสิ่งของจึงเป็นเพียงเรื่องของการสมมติว่าถือครองเท่านั้น ดังที่ท่านกล่าวไว้ว่า “มีคำว่าสมมติอยู่คำหนึ่ง ตามกฎหมายก็ตีขนบธรรมเนียมประเพณีอะไรก็ดี มันสมมติให้ว่า อันนี้เป็นของคนนี้ อันนี้เป็นของคนนั้น มันถือกันได้แต่เพียงเท่านั้น บางทีก็พูดไว้ชัดเลยว่า ให้ถือแต่สักว่าเป็นของยืม...เช่นว่าร่างกายนี้เรายืมมาจากพระเจ้า...โลกทั้งโลกนี้เรากียืมมาจากพระเจ้า...ถ้าคนไม่รู้แจ้งในข้อนี้ ก็จะมีการถือกรรมสิทธิ์ต่างๆ ในทรัพย์สินด้วยความเห็นแก่ตัว ไม่เคยนึกถึงพระเจ้าที่เป็นเจ้าของอันแท้จริงเลย”¹¹¹ เป็นต้น

มนุษย์ในยุคปัจจุบันที่กำลังยึดถือสัจจาภินิเวสชนิดวัตถุนิยมย่อมจะเข้าใจไปว่ามีตัวตนที่แท้จริงของตนซึ่งก็คือตัวตนที่ขึ้นอยู่กับวัตถุนั้นๆ กล่าวคือ เมื่อมนุษย์หลงใหลหรือยึดถืออยู่กับวัตถุอย่างใดอย่างหนึ่งแล้ว ตัวตนของมนุษย์ที่ถูกปรุงแต่งขึ้นมาก็จะเปลี่ยนแปลงตามวัตถุนั้นๆ ไปด้วย ดังที่พุทธทาสภิกขุได้อธิบายว่า “วัตถุนี้มีเสน่ห์มาก แล้วคนก็ยิ่งไปหลง ไปหลงแล้วก็ชอบเปลี่ยนแปลง... ตัวเราจึงเปลี่ยนระบบการกิน การอยู่ การนุ่งห่ม การใช้สอย อะไรก็ตาม ไปในลักษณะที่ว่าเราจะต้องกินอย่างนี้ จะต้องนุ่งห่มอย่างนั้น” ตัวตนของมนุษย์จึงถูกสร้างหรือปรุงแต่งด้วยการยึดถือในวัตถุตามนัยดังกล่าวนี้ ตัวอย่างเช่น ผู้ที่ซบซึ้งถนอมตัวยี่ห้อนั้นๆ จะเป็นผู้ที่มีบุคลิกเป็นผู้นำและมีวิธีการใช้ชีวิตที่เหนือกว่าคนธรรมดาทั่วไป หรือ ผู้ที่ใช้โทรศัพท์มือถือยี่ห้อหนึ่งๆ จะเป็นผู้ที่รักในความ

¹⁰⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 364.

¹⁰⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 367.

¹¹⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 169.

¹¹¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 492-493.

หรูหราและมีรสนิยมของชนชั้นสูง หรือ ยาแก้ปวดหัวยี่ห้อนี้เป็นของพวกชนชั้นต่ำและไร้การศึกษา เป็นต้น

ในด้านหนึ่ง เราอาจเข้าใจได้ว่าการยึดถือเอาความจริงแบบวัตถุนิยมเป็นอุดมคติหรือกรอบในการกระทำนั้นย่อมเกิดจากตัวเราเอง เนื่องจากคนเราโดยทั่วไปมักจะมีมุมมองในความ สุขทางวัตถุและแสวงหาความเสมอภาคในการเสพความสุขทางวัตถุ¹¹² แต่ในอีกด้านหนึ่ง วัตถุหรือสินค้าต่างๆ ที่กำหนดสร้างหรือจัดการปรุงแต่งตัวตนของมนุษย์นั้นไม่ได้เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นเองโดยธรรมชาติ แต่เป็นสิ่งที่ถูกผลิตหรือสร้างขึ้นโดยมนุษย์เพื่อตอบสนองต่อความจริงดังกล่าว วัตถุหรือสินค้าจึงไม่ได้เป็นเพียงวัตถุสำหรับการทำงานอย่างบริสุทธิ์แต่กลับ ‘มีเสน่ห์จับใจ’ * ดังนั้น จึงทำให้มองเห็นว่านอกจากตัวของเราเองแล้ว ผู้ที่อยู่ในกระบวนการผลิตสร้างวัตถุเหล่านี้ก็ย่อมเป็นผู้ที่ยึดถือในสัจจาภินิเวสแบบวัตถุนิยมดังกล่าวนี้เช่นกัน

โดยสรุปแล้ว การกระทำทางการเมืองของมนุษย์ไม่ได้เป็นการกระทำไปตามความต้องการของตัวตนที่ถูกปรุงแต่งซึ่งสามารถจะเปลี่ยนแปลงไปได้เรื่อยๆ อย่างอิสระเสรี แต่ขณะเดียวกัน การกระทำทางการเมืองของมนุษย์ก็ไม่ได้มีความคงที่ตายตัวเหมือนการกระทำทางการเมืองของสัตว์และพืชที่ถูกกำหนดมาแล้วโดยธรรมชาติ แต่การกระทำทางการเมืองของมนุษย์นั้นจะอยู่ภายใต้กรอบความจริงบางอย่างที่มนุษย์ยึดถือเป็นอุดมคติด้วย โดยความจริงที่มนุษย์ยึดถือนี้เป็นความจริงแบบสัจจาภินิเวสที่เกิดจากการสร้างและบัญญัติไปตามความต้องการของผู้ที่มีอำนาจหรือผู้มีชัยชนะในยุคสมัยนั้นๆ ดังที่ได้อธิบายไปแล้ว ซึ่งพุทธทาสภิกขุชี้ให้เห็นว่าความจริงแบบ

¹¹² อังใน อินทวรรณ เชนี่นสกุล. 2552. ท่านพุทธทาสกับอำนาจวัตถุนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ สุขภาพใจ, หน้า 96.

* ท่านเห็นว่าการมีเสน่ห์ย่อมหมายความว่าไปถึงการจับใจคนและยึดจิตใจของคนไว้ให้หมดและทำให้คน สนุกสนานเพลิดเพลินโดยวัตถุ ดู พุทธทาสภิกขุ. 2543. ฟ้าสว่างทางธรรม. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, หน้า 161. การผลิตวัตถุจึงไม่ได้เป็นเพียงแค่การคำนึงประโยชน์ใช้สอยเท่านั้น แต่ต้องสร้างเสน่ห์ให้กับวัตถุนั้นด้วย สิ่งที่น่าสังเกตคือคนไม่ได้บริโภคที่ตัวสินค้าเพียงเท่านั้นแต่บริโภคเสน่ห์ของมันด้วย คล้ายกับที่ Jean Baudrillard มองว่าวัตถุนิยมได้ถูกใส่ความหมายเชิงสัญลักษณ์ผ่านการโฆษณาและสื่อต่างๆ (หากพูดอย่างพุทธทาสภิกขุคือวัตถุถูกใส่เสน่ห์) จนทำให้มูลค่าของวัตถุนั้นที่ใส่ความหมายเข้าไปนั้นไปปิดบังมูลค่าใช้สอยที่แท้จริงของวัตถุ วัตถุได้เร่งเร้าความปรารถนาและจินตนาการของผู้คนในยุคนี้ให้หลงใหลไปกับวัตถุนั้นที่อุดมไปด้วยความหมายเชิงสัญลักษณ์อย่างล้นเหลือ การบริโภควัตถุนั้นของมนุษย์ไม่ได้เป็นไปเพื่อตอบสนองความต้องการที่แท้จริง ไม่ได้เป็นการใช้ประโยชน์จริงของผลิตภัณฑ์ แต่เป็นการบริโภคเพื่อความสนุกสนาน หรือเพื่อจะแสดงถึงความมีรสนิยม อย่างที่พุทธทาสภิกขุยกตัวอย่างว่า ในช่วงปี พ.ศ.2504 คนงานในสวนยางพารานิยม เหน็บปากกาหมึกซึมต่างๆ ที่ไม่ได้ใช้งานจริง เพื่อที่จะแสดงถึงความมีรสนิยมสูง เป็นต้น Cited in William Schoroeder. 2005. Continental Philosophy: A Critical Approach. U.S.A.: Blackwell, p.333. และ พุทธทาสภิกขุ. 2444. ทางสายเดียวที่ทุกคนต้องเดิน. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, หน้า 105.

สัจจาภินิเวสในปัจจุบันอยู่ในขอบเขตของวัตถุนิยมเท่านั้น ดังนั้น ตัวตนของมนุษย์ที่ถูกปรุงแต่งขึ้น และการกำหนดจัดความสัมพันธ์ระหว่างตัวตนของมนุษย์จำนวนมากเพื่อให้อยู่ร่วมกัน (การกระทำทางการเมืองและการเมือง) ในยุคนี้จึงตกอยู่ภายใต้อำนาจของวัตถุและผลประโยชน์ทางวัตถุทั้งสิ้น

การเมืองของมนุษย์ในโลกวัตถุนิยม

ด้วยเหตุนี้เอง ความหมายของการเมืองที่มนุษย์ได้บัญญัติขึ้นจึงอยู่ในขอบเขตวัตถุนิยม โดยไม่ได้สนใจธรรมสัจจะอันเป็นความหมายที่แท้จริงของธรรมชาติ โดยสาเหตุที่เป็นเช่นนี้ก็เนื่องมาจากบรรดาผู้ที่กุมอำนาจทางการเมืองไม่ยอมรับความจริงตามธรรมชาติ “พวกเขาจะไม่พูดถึงกฎธรรมชาติอันเป็นธรรมสัจจะกันเสียเลย เขาจะไปพูดถึงปรัชญาบ้าง อุดมคติบ้าง ศาสนาลัทธิ นั้นๆ บ้าง ตามความคิดเห็นของเขาเอง”¹¹³

พุทธทาสภิกขุเห็นว่าในตอนแรกที่มีมนุษย์ได้บัญญัติความหมายของการเมืองขึ้นนั้น มนุษย์ได้ยึดถือเอาธรรมสัจจะคือการปรับปรุงและแก้ไขให้ดีขึ้นเพื่อที่จะอยู่ร่วมกันอย่างสงบสุขเป็นเป้าหมาย ดังจะพบว่าในยุคแรกเริ่มมนุษย์มีเจตนาบริสุทธิ์ต่อความสงบสันติ ฉะนั้นจึงได้บัญญัติความหมายการเมืองไปในลักษณะที่เป็นเรื่องของสันติภาพ¹¹⁴ “นี่ถึงอยู่ที่ล่วงมาแล้วในอดีตนั้น... (การเมือง) ล้วนประกอบด้วยเจตนาอันบริสุทธิ์ เพื่อที่จะจัดทำให้มนุษย์อยู่ด้วยกันโดยปราศจากปัญหา”¹¹⁵ ในยุคแรกเริ่มธรรมะกับการเมืองจึงเป็นเรื่องเดียวกัน กล่าวคือ เป็นการจัดหรือการกระทำเพื่อมนุษย์อยู่ร่วมกันได้ด้วยการลดปมเชื่องที่เกิดจากการยึดถือในตัวตนและลดสภาวะการเป็นปฏิปักษ์ต่อกัน

ทว่าในเวลาต่อมา ความหมายของการเมืองได้เปลี่ยนแปลงไปตามความจริงแบบสัจจาภินิเวส อันเป็นความจริงที่สอดคล้องกับความต้องการและเหตุผลของผู้ที่มีอำนาจหรือผู้มีชัยชนะในยุคสมัยวัตถุนิยม จึงเกิดการสร้างความหมายใหม่ให้การเมือง ตัวอย่างเช่น ในยุคปัจจุบันการเมืองได้หมายถึงสิ่งที่ใช้แสวงหาผลประโยชน์ทางวัตถุแก่ตนหรือพวกพ้องของตน ดังที่พุทธทาสภิกขุได้กล่าวไว้ว่า “พอตกมาถึงสมัยหนึ่งความหมายของคำว่าการเมืองมันก็เปลี่ยนไป คือเป็นการจัดการทำเพื่อให้พวกของตัวได้รับประโยชน์ ได้เปรียบเหนือพวกอื่นๆ”¹¹⁶ พูดอีกอย่างได้ว่าการเมืองได้กลายมาเป็นการจัดหรือการกระทำในลักษณะของการส่งเสริมปมเชื่องและความเป็นปฏิปักษ์ระหว่างกันมากขึ้นกว่าเดิม และเมื่อถึงตอนนี้แล้วการเมืองกับธรรมะก็ไม่ได้เป็นสิ่งเดียวกัน

¹¹³ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมสัจจะสงเคราะห์. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 316.

¹¹⁴ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ หน้า 79, 82.

¹¹⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 82.

¹¹⁶ เรื่องเดียวกัน.

อีกต่อไป ดังนั้น จึงไม่มีการเมืองที่เป็นไปตามธรรมสัจจะในยุคปัจจุบัน แต่กลับมีการเมืองที่เป็นสัจจาภิเนวสที่ส่งเสริมตัวตนให้เห็นแก่ตัวยิ่งขึ้น เพราะมนุษย์ตกเป็นทาสของวัตถุอย่างรุนแรงจนไม่ยินดีที่จะรักษาความถูกต้องหรือ “เจตนารมณ์อันบริสุทธิ์ของคำว่าการเมือง”¹¹⁷ อีกต่อไป*

โดยพุทธทาสภิกขุมองว่าความหมายของการเมืองที่เป็นอยู่ในยุคปัจจุบันซึ่งผิดต่อธรรมสัจจะนั้น นอกจากจะไม่สามารถที่จะแก้ปัญหาอันเกิดจากการอยู่ร่วมกันของมนุษย์ได้แล้ว ยังจะนำพามนุษย์ไปสู่วิฤติการณ์ในที่สุด¹¹⁸ และท่านได้เสนอว่าการเมืองตามสัจจะนั้นจะต้องเป็นเรื่องของศีลธรรม “แต่คนไม่ได้ซื้อตรงต่ออุดมคติอย่างนี้ ใช้การเมืองเป็นเครื่องแสวงหาผลประโยชน์ตนหรือพวกของตน การเมืองจึงเป็นเรื่องไร้ศีลธรรม และกลายเป็นสิ่งสกปรกไป แต่ธรรมสัจจะที่เป็นความจริงตามธรรมชาติก็ยังคงมีอยู่ในการเมือง ถ้าถือเอาตนอันแท้จริงในเจตนารมณ์ของการเมืองถูกต้อง”¹¹⁹

พุทธทาสภิกขุกล่าวว่าสำหรับยุคปัจจุบันนั้น “นายทุน” เป็นผู้มีอำนาจและเป็นผู้มีชัยชนะ ดังนั้น ความหมายของการเมืองในฐานะความจริงแบบสัจจาภิเนวสจึงเป็นไปตามความต้องการและเหตุผลของบรรดานายทุนทั้งหลาย ฉะนั้นแล้ว แม้ว่าโลกนี้จะถูกครอบงำอยู่ด้วยระบบการเมืองมากมายหลายระบบสักเพียงใด แต่ทุกระบบการเมืองล้วนตกอยู่ภายใต้การบงการของนายทุนทั้งสิ้น ความหมายของการเมืองจึงไม่มีความแตกต่างกันไม่ว่าจะเป็นสังคมนิยมหรือประชาธิปไตย เพราะล้วนแล้วแต่ยึดถือความจริงในเรื่องวัตถุเป็นสำคัญ การเมืองจึงเป็นเรื่องของ

¹¹⁷ เรื่องเดียวกัน.

* ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าการปฏิเสธความจริงแบบธรรมสัจจะในยุคปัจจุบันนั้นใกล้เคียงและเข้ากันได้กับแนวคิดของสำนัก Realism ตัวอย่างเช่น คำกล่าวของ Machiavelli ที่ว่า “... (ผู้ปกครอง) จึงต้องเป็นสุนัขจิ้งจอกเพื่อจะได้รู้จักกับดักและเป็นสิงโตเพื่อจะได้ทำให้หมาปากกลัว ผู้ซึ่งอาศัยการเป็นสิงโตอย่างเดียวไม่เข้าใจสิ่งนี้ เพราะฉะนั้นเจ้าผู้ปกครองที่สุขุมรอบคอบจึงไม่สามารถ หรือเขาไม่ควรจะรักษาข้อตกลง เมื่อการปฏิบัติดังกล่าวกลับเป็นภัยต่อเขา... และถ้ามนุษย์ทั้งปวงเป็นคนดี คำสอนนี้ก็คงจะไม่ดี” และอย่างที่เขากล่าวว่า “(ผู้ปกครอง) ต้องมีที่ท่าว่าเต็มไปด้วยความสงสาร การรักษาข้อตกลง ความสัตย์ซื่อ ความเมตตากรุณา และเคร่งศาสนา ไม่มีอะไรอื่นจำเป็นยิ่งไปกว่าการมีคุณสมบัติข้อสุดท้ายนี้ เพราะโดยทั่วไปแล้วมนุษย์เรานินิจฉัยกันด้วยตามากกว่าด้วยมือ” เป็นต้น (นิโคโล แมคเคียเวลลี. 2551. เจ้าผู้ปกครอง. แปลโดย สมบัติ จันทรวงศ์. พิมพ์ครั้งที่ 6. กรุงเทพฯ: โครงการจัดพิมพ์คปไฟ, หน้า 250.) ดังนั้น การเมืองสำหรับ Machiavelli จึงไม่สามารถจะอธิบายโดยศีลธรรมของศาสนาได้ ผู้ปกครองจะต้องมีเล่ห์เหลี่ยม รู้จักปรับตัวอย่างสุนัขจิ้งจอก และต้องมีความแข็งแกร่งและกล้าหาญอย่างสิงโต เพราะผู้ปกครองย่อมตระหนักดีว่าประชาชนโดยส่วนใหญ่จะให้ความสำคัญกับความมั่นคงปลอดภัยหรือผลประโยชน์ของตนมากกว่าศีลธรรมของผู้ปกครอง ดู Dave Robinson. 2003. *Introducing Political Philosophy*. U.K.: Icon book, p.46-48.

¹¹⁸ พุทธทาสภิกขุ. 2547. *ธรรมสัจจะสงเคราะห์*. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 426-427.

¹¹⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 15.

การถกทวงเอาผลประโยชน์ของผู้อื่นหรือของพวกอื่นมาเป็นของตนหรือพวกตนทั้งสิ้น¹²⁰ ดังที่ท่านกล่าวไว้

“แม้ระบบการเมืองต่างๆ จะเข้ามาพัวพันกันยุ่ง มีปฏิริยาต่อกัน คือการทำลายล้างกัน...ต่างพวกต่างมีระบบของตน แล้วยึดมั่นจนถึงกับไม่เข้าใจระบบของคนอื่น การเมืองมันจึงดูไม่รู้ว่าจะไรกันแน่ หลายรูปแบบนัก แต่ที่มันแน่และมีอยู่แล้วรูปแบบเดียวก็คือว่า การเมืองชนิดนั้นทั้งหมดนั้น มันเป็นเพียงปฏิริยาที่มันกระเด็นออกมาจากการพยายามของกลุ่มที่มีอำนาจ กลุ่มที่มีอำนาจในโลก โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ก็เรียกว่ากลุ่มนายทุน โดยเฉพาะสมัยปัจจุบันนี้ กลุ่มนายทุนมีอำนาจมากที่สุดในโลก เขาบันดาลอะไรก็ได้ทั้งนั้น, แล้วก็อยู่หลังฉากด้วย ไม่แสดงตัวให้เห็น...ที่อำนาจที่มาจากบุคคลเหล่านี้ บันดาลให้เกิดเป็นอะไรขึ้นมา เป็นปฏิริยาต่อโลก นั่นแหละคือการเมืองของโลกในสมัยนี้ ไม่ประกอบอยู่ด้วยกรรม แล้วก็ไม่ใช่การเมืองที่เป็นไปตามเหตุผลตามธรรมชาติ, หรือตามที่มันควรจะเป็นไป แต่มันได้เป็นไป ภายใต้อำนาจของการบันดาลของกลุ่มที่ทรงอำนาจอย่างยิ่ง คือกลุ่มนี้”¹²¹

อย่างไรก็ตาม การยึดถือในสังคมนิเวศที่เป็นวัตถุนิยมนั้นไม่ได้เกิดขึ้นเฉพาะแต่กับนายทุนเท่านั้น แต่ยังสามารถเกิดขึ้นได้กับบุคคลทั่วไปหรือแม้แต่บุคคลบางพวกที่พยายามต่อต้านขัดขืนหรือแสดงปฏิริยาตอบโต้นายทุน หากว่าบุคคลเหล่านั้นยึดถือในสังคมนิเวศที่นายทุนสร้างขึ้นและสังคมนิเวศดังกล่าวได้ไปสร้างหรือปรุงแต่งตัวตนของพวกเขาจนกลายเป็น “นายทุน” ได้ด้วยเช่นกัน* เนื่องจากว่าในทัศนะของพุทธทาสภิกขุ หากบุคคลเหล่านั้นมีตัวตนที่ถูกปรุงแต่งเป็น

¹²⁰ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 14.

¹²¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 393.

* พุทธทาสภิกขุกล่าวว่า “แม้แต่คนที่ไม่ยอมให้นายทุนแสดงบทบาท คนที่พยายามจะต่อต้านนายทุน แต่แล้วก็ไม่มีอะไรรับประกันได้ว่าคนพวกนี้ เมื่อต่อต้านสำเร็จแล้ว ตนเองจะไม่กลับเป็นนายทุนในแบบใดแบบหนึ่งไปเสียอีก เป็นนายทุนทางการเงิน, หรือนายทุนทางศักดินา, หรือนายทุนชนิดไหนก็ตาม มันมีอยู่หลายรูปแบบ” โดยท่านอธิบายถึงความหมายของนายทุนว่า เมื่อคนในโลกถือกันว่าถ้าเรามีอำนาจเงินแล้วเราก็จะบันดาลอำนาจอื่นๆ ได้อีกหลายๆ อำนาจ อำนาจแสนยานุภาพ หรือว่าอำนาจเศรษฐกิจ อำนาจการเมือง เป็นต้น มันจะสำเร็จได้ด้วยอำนาจเงิน ฉะนั้น ทุกๆ คนจึงลงทุนเพื่อให้ได้มาซึ่งเงิน ทั้งหมดนี้ก็ต้องเรียกว่า นายทุนด้วยกันทั้งนั้น แล้วก็ถืออำนาจสูงสุดอยู่ที่อำนาจเงิน เลยไม่มีอำนาจของกรรม สังขะที่เป็นตัวจริงของศาสนา

แบบ “นายทุน” แล้ว ไม่ว่าเขาจะเป็นใครหรือมีตำแหน่งหน้าที่การงานอะไรก็สามารถจะกลายเป็น “นายทุน” ได้เสมอ¹²² และการที่เราไปยึดถือเอาความจริงชนิดนี้มาเป็นอุดมคติจนทำให้การปรุงแต่งตัวตนของเราเป็นแบบนายทุนนั้นย่อมจะทำให้สัจจาภินิเวสดังกล่าวสามารถปฏิบัติกรได้ อย่างเต็มที่ ดังนั้น การจะไปกล่าวโทษแต่เพียงนายทุนฝ่ายเดียวจึงไม่ใช่สิ่งที่ถูกต้องนัก เพราะตัวเราเองก็สามารถที่จะเปลี่ยนแปลงความจริงแบบสัจจาภินิเวสของนายทุนไปเป็นแบบอื่นหรือ อาจจะเปลี่ยนเป็นธรรมสัจจะก็ได้ ดังคำกล่าวของพุทธทาสภิกขุที่ว่า “อย่ามาโทษใคร โทษนายทุน ก็ไม่ได้ นี้ผู้ฉวยโอกาสที่หลัง กิเลสของมนุษย์ต่างหากที่มันเปลี่ยนคนให้เป็นมาฆาวัตต์ จนเกิดโอกาสแก่นายทุน และเมื่อคนจน มันไม่ได้ความอรร้อยอย่างนั้น ก็คิดว่าเพราะนายทุน ก็จะทำร้าย นายทุน หารู้ไม่ว่ากิเลสของคนนั้นมันสร้างปัญหาขึ้นมา”¹²³

ด้วยเหตุนี้ การเมืองของมนุษย์ในปัจจุบันจึงเป็นไปตามสัจจาภินิเวสในแบบวัตถุนิยม ซึ่งเป็นไปตามเหตุผลและความต้องการของนายทุน และเมื่อเราไปยึดถือในความจริงดังกล่าวแล้วเราก็ย่อมจะปรุงแต่งตัวตนของเราให้เป็นในแบบที่นายทุนต้องการ ซึ่งเมื่อมองในแง่นี้ ไม่ว่าจะเป็ระบบประชาธิปไตยหรือระบบสังคมนิยมก็ย่อมมีความหมายของ “การเมือง” อย่างที่ไม่แตกต่างกัน ดังที่พุทธทาสภิกขุได้ยกตัวอย่างว่า แม้ในทางทฤษฎีแล้ว ระบบประชาธิปไตยจะหมายถึงระบอบการปกครองที่ประชาชนเป็นผู้อำนาจทางการเมืองและเป็นระบอบการปกครองที่ให้ความสำคัญกับสันติภาพ เสรีภาพ สมภาพ ภราดรภาพของประชาชน¹²⁴ แต่หากพิจารณาจากโลกแห่งความจริงกลับจะพบว่าประชาธิปไตยได้กลายเป็นระบบที่มุ่งไปยังผลประโยชน์ของปัจเจกบุคคลและได้มอบสิทธิเสรีภาพให้แก่คนอย่างมากล้นจนทำให้คนแต่ละคนต่างมุ่งที่จะแย่งผลประโยชน์ทางวัตถุจากกันและกันอย่างเสรีและไม่มีใครทำเพื่อผลประโยชน์ของส่วนรวมอย่างที่ ได้กล่าวอ้างในทฤษฎีซึ่งสุดท้ายแล้วผลประโยชน์ทั้งหมดนั้นก็ตกไปอยู่ที่นายทุน¹²⁵

ทั้งนี้พุทธทาสภิกขุอธิบายว่าเนื่องจากสังคมนิยมประชาธิปไตยในปัจจุบันยังคงมีนายทุนอันเป็นผู้ที่ได้รับผลประโยชน์และเอาเปรียบผู้อื่นดำรงอยู่ในสังคม จึงส่งผลให้เกิดความไม่มีความเท่าเทียมกัน อีกทั้งยังไม่มีเสรีภาพและภราดรภาพเพราะว่าสังคมยังและประกอบอยู่ด้วยชน

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

กำลังฟ่ายแพ้แก่สัจจะของวัตถุนิยม ดู พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 394.

¹²² เรื่องเดียวกัน, หน้า 393.

¹²³ อ่างโน อินทุวรรณ เศษชิ้นสกุล. 2552. ท่านพุทธทาสกับอำนาจวัตถุนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุขภาพใจ, หน้า 85.

¹²⁴ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 317.

¹²⁵ เรื่องเดียวกัน.

ชั้น กล่าวคือ ยังมีทาสโดยจำยอมที่นายทุนสามารถ “ใช้เงินซื้อคนไปเป็นทาสทางการเมืองได้”¹²⁶ ส่วนเสรีภาพในระบบประชาธิปไตยก็กลายเป็นเพียงเสรีภาพในการยื้อแย่งแข่งขันเพื่อไปสู่การเป็นนายทุนเท่านั้นซึ่งท่านเห็นว่าสุดท้ายแล้วก็จะไปขัดแย้งกับหลักการของประชาธิปไตยเองในที่สุด¹²⁷

แม้แต่ระบอบสังคมนิยมที่ตามทฤษฎีแล้วจะมุ่งเน้นไปที่ความเสมอภาคเท่าเทียมหรือการถือกรรมสิทธิ์ส่วนรวมนั้นก็ได้กลายมาเป็นการเมืองตามสัญชาตญาณแบบวัตถุนิยม ท่านเห็นว่าระบอบสังคมนิยมได้กลายมาเป็นเรื่องของการร่วมกันแสวงหาและแย่งชิงผลประโยชน์เพื่อตัวเองหรือเพื่อประโยชน์ของประเทศของตน¹²⁸ ดังนั้น การที่ประเทศปกครองแบบสังคมนิยมนั้นจึงเป็นแต่เพียงรูปแบบภายนอกและถูกดัดบังคับให้เป็นเช่นนั้นด้วยอำนาจ¹²⁹ เป็นต้น ด้วยเหตุนี้ พุทธทาสภิกขุจึงได้กล่าวถึงความหมายของการเมืองที่เป็นไปตามสัญชาตญาณของมนุษย์ไว้ว่า “ไม่ว่าจะการเมืองแบบเสรีประชาธิปไตย สังคมนิยม หรือเป็นเผด็จการ มันก็ยังเหมือนกันหมด ตรงที่ไม่ทำโลกนี้ให้มีสันติภาพ เพราะทุกระบบเหล่านั้นต่างกอบโกยส่วนเกิน ต้องการจะเป็นทาสของวัตถุของเนื้อหนังอย่างไม่มีที่สิ้นสุด”¹³⁰

สรุปภาพรวมของบท

โดยสรุปแล้ว กล่าวได้ว่าการกระทำทางการเมืองของมนุษย์นั้นจะแสดงออกมาในทุกครั้งที่มนุษย์มีความยึดมั่นถ้อยมั่นในตัวตนและการยึดมั่นดังกล่าวนั้นก็ทำให้มนุษย์อยู่ในสถานะที่เป็นปฏิปักษ์ต่อกัน แต่ในสภาวะธรรมชาติ การเป็นปฏิปักษ์ดังกล่าวจะเกิดขึ้นน้อยมากเนื่องจากว่าตัวตนของมนุษย์ที่เกิดขึ้นโดยสัญชาตญาณตามธรรมชาติไม่ได้มีความต้องการมากไปกว่าการมีชีวิตอยู่รอดเพียงเท่านั้น นอกจากนี้ การกระทำทางการเมืองของตัวตนที่เกิดจากสัญชาตญาณตามธรรมชาติยังมีรูปแบบการกระทำที่ตายตัวอย่างที่ธรรมชาติได้กำหนดไว้ อย่างไรก็ตาม ด้วยคุณสมบัติพิเศษของมนุษย์ที่แตกต่างไปจากสิ่งมีชีวิตประเภทอื่น มนุษย์จึงสามารถสร้างและพัฒนาระบบภาษาและความรู้แบบภาวิตญาณได้ และส่งผลให้มนุษย์มีตัวตนที่เกิดจากการปรุงแต่งของอวิชชาและการศึกษาเล่าเรียนอบรมแวดล้อมได้อีกด้วย ซึ่งตัวตนที่ถูกปรุงแต่งขึ้นดังกล่าวจะมีความต้องการมากไปกว่าที่ธรรมชาติกำหนด อีกทั้งยังมีกิริยาอาการทางการเมืองอย่างหลากหลายตัวตนของมนุษย์จึงมีหลายรูปแบบและสามารถเปลี่ยนแปลงได้เสมอ การเมืองหรือระบบการ

¹²⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 323.

¹²⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 322.

¹²⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 324.

¹²⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 175.

¹³⁰ พุทธทาสภิกขุ. 2549. การเมืองคืออะไร? หนทางรอดของมนุษย์คือธรรมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: บริษัทแปลน โมติฟ จำกัด, หน้า 80.

ปกครองจึงเป็นเรื่องของการจัดตัวคนที่ถูกปรุงแต่งขึ้นอย่างหลากหลายของมนุษย์จำนวนมาก เพื่อให้สามารถอยู่ร่วมกันได้ โดยในการจัดตั้งกล่าวมนุษย์จะใช้ความจริงแบบสัจจาภินิเวศมาจัดการปรุงแต่งตัวตนและการกระทำทางการเมืองของมนุษย์จำนวนมากให้สามารถจะอยู่ร่วมกันได้ ซึ่งความจริงที่ใช้จัดมนุษย์จำนวนมากนั้นย่อมจะเป็นไปตามเหตุผล ความต้องการ และผลประโยชน์ของผู้ที่กุมอำนาจหรือผู้ที่มีชัยชนะในยุคสมัยนั้นๆ เสมอ สำหรับในยุคปัจจุบันนี้พุทธทาสภิกขุอธิบายว่าความจริงดังกล่าวนี้มีเพียงรูปแบบเดียวคือเป็นสัจจาภินิเวศในขอบเขตวัตถุนิยม ซึ่งเป็นความจริงที่ถูกสร้างขึ้นมาโดยผู้ซึ่งกุมอำนาจและมีชัยชนะในยุคปัจจุบัน นั่นคือกลุ่มนายทุน ฉะนั้นแล้ว การเมืองในยุคสมัยนี้จึงกลายเป็นเรื่องของการจัดให้คนจำนวนมากอยู่ร่วมกันโดยใช้ความจริงแบบวัตถุนิยมไปจัดการปรุงแต่งตัวตนของมนุษย์จำนวนมากโดยคำนึงถึงความสัมพันธ์ทางด้านผลประโยชน์ทางวัตถุแต่เพียงอย่างเดียว



ศูนย์วิทยพัทยาการ
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บทที่ 6

การเมืองตามเจตนารมณ์ของพระเจ้า

ในบทนี้ จะเป็นการทำความเข้าใจในความหมายของ “การเมือง” ในอีกความหมายหนึ่ง ตามที่พุทธทาสภิกขุได้เสนอไว้ หรือพูดอีกอย่างได้ว่าเป็นความหมายของ “การเมือง” ในภาษาธรรม ซึ่งถือได้ว่าเป็นการเมืองตามเจตนารมณ์ของพระเจ้า เพราะเป็นการนำเอาธรรมส์จะอันเป็นความจริงที่ ‘พระเจ้า’ ใช้จัดความสัมพันธ์ระหว่างสรรพสิ่งต่างๆ ในธรรมชาติมาจัดตัวตนและความสัมพันธ์ระหว่างกันของมนุษย์ และในตอนท้าย ผู้วิจัยจะนำความเข้าใจที่ได้ไปอธิบายถึงแนวคิดทางการเมืองที่เรียกว่า ธัมมิกสังคมนิยม

การเมืองตามแบบของพระเจ้า

ในทัศนะของพุทธทาสภิกขุ มนุษย์โดยทั่วไปล้วนมีความยึดถือว่ามีตัวตนของตนดำรงอยู่ ซึ่งเป็นผลอันเกิดจากอำนาจของสัญญาตัญญาตามธรรมชาติที่ท่านเรียกว่า ‘ปมเชื่อง’ และการยึดถือในตัวตนดังกล่าวนั้นยังเป็นเหตุให้มนุษย์แสดงกิริยาทางการเมืองหรือการกระทำทางการเมือง นั่นคือ การต่อสู้ ดิ้นรน แย่งชิง และ ปรับปรุงตัวเพื่อความอยู่รอดของตัวเอง ดังนั้น มนุษย์จึงดำรงอยู่ในสภาวะที่เป็นปฏิปักษ์ต่อกัน ทว่าสภาวะดังกล่าวยังอยู่ภายใต้ขอบเขตที่จำกัด* กระนั้น ความเป็นปฏิปักษ์ดังกล่าวกลับเพิ่มมากขึ้นเมื่อมนุษย์ได้ปรุงแต่งตัวตนภายใต้อิทธิพลของระบบภาษาและความรู้แบบภวัญญาจนกระทั่งเกิดเป็นปัญหาในการอยู่ร่วมกัน ซึ่งมนุษย์ได้แก้ไขปัญหาดังกล่าวโดย ‘การเมือง’ อันเป็นระบบการจัดความสัมพันธ์ระหว่างคนจำนวนมาก เพื่อให้สามารถอยู่ร่วมกันได้ โดยมนุษย์ได้ใช้ ‘ความจริง’ เป็นเครื่องมือสำคัญในการจัดระบบความสัมพันธ์ดังกล่าว ซึ่ง ‘ความจริง’ ที่ถูกนำมาใช้นั้นย่อมเกิดขึ้นจากการบัญญัติหรือสร้างขึ้นของบรรดาผู้ที่กุมอำนาจหรือผู้มีชัยชนะในแต่ละยุคสมัย พุทธทาสภิกขุเรียก ‘ความจริง’ ในลักษณะนี้

* อาจตั้งข้อสังเกตได้ว่าสัตว์ฝูงในธรรมชาติ เช่น ลิง ฝูงหรือ มด ที่อาศัยรวมกันเป็นหมู่เป็นฝูงและพึ่งพาอาศัยกันเพื่อป้องกันอันตรายจากภายนอกก็ยังมีความเป็นปฏิปักษ์ต่อกันอยู่ แต่จะไปภายใต้ขอบเขตที่จำกัด เนื่องจากสิ่งมีชีวิตในธรรมชาติไม่ได้บริโภคนอกกว่าที่ตัวเองจะบริโภคได้และแต่ละชีวิตยังมีความจำเป็นที่จะต้องพึ่งพาอาศัยกันเพื่อป้องกันศัตรูจากภายนอก โปรดดู พุทธทาสภิกขุ. 2548. ศีลธรรมกับการแก้ปัญหาสังคม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ, หน้า 14. แต่ในกรณีของมนุษย์ซึ่งนอกจากจะไม่สนใจผู้อื่นในสังคมแล้วก็ยังไปเอารัดเอาเปรียบผู้อื่นเพื่อสนองความต้องการที่ไม่จำกัดของตน ท่านเรียกแนวคิดนี้ว่า เอกกัตตนิยม ซึ่งแปลว่านิยมตัวเดียว ความเป็นปฏิปักษ์ระหว่างกันจึงมีมากและไปขัดกับธรรมชาติของสัตว์ฝูง โปรดดู พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 404.

ว่า “สัจจาภินิเวส” เพราะไม่ได้เป็นความจริงของธรรมชาติหรือที่ท่านเรียกว่า “ธรรมสัจจะ” แต่อย่างใด ฉะนั้นแล้ว ผลอันเกิดจากการจัดไปตาม ‘ความจริง’ ดังกล่าวก็ย่อมจะเป็นไปตามเหตุผล ความต้องการ และผลประโยชน์ของผู้ที่มีอำนาจ ผู้ปกครอง หรือ ผู้ที่ได้ชัยชนะในยุคนั้นๆ

การที่คนจำนวนมากยึดถือและยอมรับสัจจาภินิเวสแบบใดแบบหนึ่งนั้นอาจเกิดได้จากหลายสาเหตุ เช่น คนจำนวนมากเหล่านั้นเป็นฝ่ายที่เข้าไปร่วมกับผู้ที่มีอำนาจหรือได้รับชัยชนะจึงเชื่อถือและทำตามเหตุผลและความต้องการของผู้นำ¹ หรืออาจเป็นเพราะคนจำนวนมากเหล่านั้นเห็นสอดคล้องไปในแนวทางเดียวกับเหตุผลของผู้ปกครอง หรืออาจเป็นเพราะผู้ปกครองใช้กำลังบีบบังคับเพื่อให้คนเหล่านั้นปฏิบัติตามสัจจาภินิเวสที่ท่านกำหนดขึ้น เป็นต้น ซึ่งกาลต่อมาสัจจาภินิเวสดังกล่าวก็ได้กลายมาเป็นโครงสร้างหรือสถาบันที่กำหนดความเชื่อและการกระทำของมนุษย์ซึ่งในที่สุดแล้วย่อมทำให้มนุษย์ในสังคมนั้นๆ เกิดการยึดถือและยอมรับในสัจจาภินิเวสดังกล่าวไปโดยไม่รู้ตัว เนื่องจากคิดว่าสัจจาภินิเวสนั้นเป็นความจริงแท้หรือเป็นสิ่งที่ปกติของสังคม

พุทธทาสภิกขุเห็นว่าความจริงที่จัดตัวตนและความสัมพันธ์ระหว่างคนจำนวนมากในยุคนปัจจุบันมีเพียงสัจจาภินิเวสที่อยู่ในขอบเขตของวัตถุนิยมเท่านั้น กล่าวคือ ตัวตนและความสัมพันธ์ระหว่างผู้คนในสังคมปัจจุบันถูกจัดและกำหนดโดยวัตถุและผลประโยชน์ทางวัตถุแต่เพียงเท่านั้น จนทำให้มองได้ว่าตัวตนและความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ในยุคนปัจจุบันไม่ได้ถูกจัดโดยมนุษย์อีกต่อไป แต่ถูกจัดหรือกำหนดโดยวัตถุ สินค้า เทคโนโลยี สิ่งประดิษฐ์ ที่เป็นผลผลิตของมนุษย์อีกทอดหนึ่ง ซึ่งแน่นอนว่าผลประโยชน์อันเกิดจากสัจจาภินิเวสดังกล่าวนี้ย่อมสอดคล้องกับความต้องการและเหตุผลของกลุ่มนายทุนผู้ผลิตวัตถุดิบ² โดยพุทธทาสภิกขุกล่าวว่าสาเหตุที่ทำให้มนุษย์ยึดถือในสัจจาภินิเวสแบบวัตถุนิยมอย่างมากนั้น นอกจากจะเป็นเพราะการเข้ามาครองอำนาจของนายทุนแล้ว ยังเป็นเพราะมนุษย์ในยุคนปัจจุบันได้ตกเป็น ‘ทาสของวัตถุ’* อย่างสมบูรณ์แล้ว ดังนั้น การยอมรับในสัจจาภินิเวสชนิดนี้จึงสามารถเกิดขึ้นได้โดยง่าย**

¹ ปรอดดู พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมสัจจะสงเคราะห์. พิมพ์ครั้งที่2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 322.

² พุทธทาสภิกขุ. 2523. เมื่อธรรมครองโลก. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 117, 135-8.

* ท่านเห็นว่าปัจจุบันเป็น “ยุคที่มนุษย์ตกเป็นทาสของวัตถุ คือเป็นทาสของความเอร็ดอร่อย ทางเนื้อ ทางหนัง หรือที่เรียกว่า กามารมณ์ เส้นห้ของวัตถุครอบงำจิตใจแล้ว” ปรอดดู พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 81.

** โดยท่านมองว่ามีจุดเริ่มต้นจากสังคมตะวันตกก่อนและการที่มนุษย์ตกเป็นทาสของวัตถุนั้นย่อมจะทำให้วัตถุนิยมฝังในการจัดความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์มากกว่าศาสนาและส่งผลให้ศาสนาอ่อนกำลังลง ซึ่งพุทธทาสภิกขุเห็นว่านี่เป็นเหตุให้มีการประกาศว่าพระเจ้าตายแล้ว ปรอดดู วีระ สมบูรณ์, บรรณาธิการ. 2549. พุทธทาสยังอยู่ไปไม่มีตาย เล่ม3 พุทธธรรม-พุทธทาส. หนังสืออนุสรณ์เนื่องในงานเฉลิมฉลอง 100 ปี ชาตกาล พุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ หน้า 153.

อย่างไรก็ตาม ในอีกด้านหนึ่ง พุทธทาสภิกขุได้กล่าวถึงการนำความจริงของธรรมชาติหรือที่ท่านเรียกว่า “ธรรมสัจจะ” ซึ่งเป็นความจริงแบบเดียวกับที่ ‘พระเจ้า’ ใช้ในการจัดหรือกำหนดความสัมพันธ์ระหว่างสรรพสิ่งต่างๆ ในสภาวะธรรมชาติ มาใช้ในการจัดหรือการกำหนดความสัมพันธ์ระหว่างคนจำนวนมากเพื่อให้สามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างผาสุก³ ซึ่งท่านเรียกระบบการจัดในลักษณะนี้ว่า ‘การเมืองตามแบบของพระเจ้า’⁴ โดยจะพบได้ว่าการจัดความสัมพันธ์ระหว่างสรรพสิ่งต่างๆ ในจักรวาลให้สามารถดำรงอยู่ร่วมกันได้นั้นปรากฏอยู่ในสภาวะธรรมชาติซึ่งเป็นการจัดในรูปแบบที่ท่านเรียกว่า ‘รัฐบาลของธรรมชาติ’ หรือ ‘รัฐบาลของพระเจ้า’* ฉะนั้นการที่สภาวะธรรมชาติสามารถปรากฏในลักษณะอย่างที่เป็นอยู่ได้นั้นย่อมไม่ได้เป็นเรื่องของความบังเอิญ แต่เป็นเพราะมี ‘พระเจ้า’ ทำหน้าที่จัดความสัมพันธ์ของทุกสรรพสิ่งอยู่ พุทธทาสภิกขุมองว่า ‘พระเจ้า’ อันสูงสุดซึ่งทำหน้าที่เป็นผู้จัดนั้นสามารถเปรียบเทียบได้กับหัวหน้ารัฐบาลของประเทศๆ หนึ่ง** ส่วน ‘พระเจ้า’ ในระดับรองลงมาจะทำหน้าที่เฝ้าเช่นเดียวกับคณะรัฐมนตรีที่ได้รับมอบหมายให้รับผิดชอบดูแลในเรื่องต่างๆ โดยมนุษย์สามารถมองเห็นและเข้าใจถึง ‘รัฐบาลของพระเจ้า’ ได้จากสภาวะธรรมชาติที่แวดล้อมรอบตัวมนุษย์ ดังที่ท่านได้อธิบายไว้ดังนี้

“อาตมาอยากจะขอรับรองให้ท่านทั้งหลายรู้ว่ามันมีคำที่ประหลาดๆ อย่างยิ่ง ที่เราควรจะต้องรู้และเข้าใจ ถ้าเรารู้คำประหลาดๆ เหล่านี้ มันจะช่วยได้มาก... ยกตัวอย่าง คำที่เขาใช้กันอยู่แล้วเช่นคำว่า “รัฐบาลของธรรมชาติ” ฟังดูให้ดี ถ้าฟังไม่ดีแล้วก็จะว่าบ้า รัฐบาลของธรรมชาติ ใครเคยได้ยินบ้าง คำเหล่านี้มันมีอยู่แล้วในหนังสือของพวกที่เป็นนักศีลธรรม นักสอนศาสนา หรือนักวิพากษ์วิจารณ์เกี่ยวกับเรื่องศาสนา... รัฐบาลของธรรมชาติ ฟังดูแล้วมันเหมือนกับเรื่องบ้า รัฐบาลนั้นเขาจัดประเทศในทุกแห่งทุกมุมที่จะต้องจัดภายในประเทศ แต่ที่นี้รัฐบาลของธรรมชาติคือ มันจัดธรรมชาติทั้งหมดทั้งสากลจักรวาล ถ้าจะพูดอย่างบุคคลที่สมมติก็ว่า มีพระเจ้าสูงสุดอยู่องค์หนึ่ง เรียกว่าชื่ออะไรก็ตามใจ แล้วก็มีพระเจ้าน้อยๆ เช่น พระเจ้าชื่ออาทิตย์นี่แกก็จัดเรื่องแสงสว่าง พระเจ้าชื่อคงคานี่ก็จัดเรื่องน้ำ พระเจ้าชื่อภูมิก็จัดเรื่องแผ่นดิน จัด

³ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 269.

⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 164.

* ท่านกล่าวว่า “ถ้ามองเห็นรัฐบาลของธรรมชาติจะมองเห็นรัฐบาลของพระเจ้า” พุทธทาสภิกขุ. 2527. พุทธ-คริสต์ในทัศนะท่านพุทธทาส. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เทียนวรรณ, หน้า 92.

** ท่านกล่าวว่า “ประเทศที่มีรัฐบาลของตน จัดประเทศของตนให้เป็นตามสมควรจะเป็น ธรรมชาติมันก็เป็นอย่างนั้น และเราก็เรียกอันนี้เป็นรัฐบาลของพระเจ้า” เรื่องเดียวกัน.

ทุกเรื่องบรรดาที่มีอยู่ในสากลจักรวาล นี่คือรัฐบาลของธรรมชาติ ถ้าพูดกันอย่างบุคคลก็มีพระเจ้าชื่อนั้นๆ ถ้าพูดอย่างนามธรรมไม่เป็นบุคคล ก็คือกฎเกณฑ์ที่มีไว้สำหรับหน้าที่การงานนั้นๆ เช่นว่าในจักรวาลนี้ มันต้องมีอะไรบ้าง มันก็ต้องมีกฎเกณฑ์สำหรับให้เกิดสิ่งๆ นั้น เช่นให้มีแสงสว่าง ให้มีน้ำ ให้มีพืชพันธุ์ ธัญญาหาร ให้มีทุกอย่าง และเป็นไปตามกฎของธรรมชาตินั้น นี่เรียกว่ารัฐบาลของธรรมชาติ ถ้าเรียกกันอย่างภาษาคอนก็เรียกว่ารัฐบาลของพระเจ้า”⁵

ด้วยเหตุนี้ มนุษย์จึงสามารถจะมองเห็นว่า ‘พระเจ้า’ ได้ทำหน้าที่จัดความสัมพันธ์ระหว่างสรรพสิ่งต่างๆ ในจักรวาลให้ดำรงอยู่ร่วมกันได้ ซึ่งท่านได้ยกตัวอย่างการจัดของ ‘พระเจ้า’ ในอีกหลายรูปแบบ เช่น การจัดระบบกลไกต่างๆ ภายในร่างกายของมนุษย์และสัตว์เดรัจฉาน เช่น ระบบการเต้นของชีพจร ระบบการไหลเวียนเลือด ระบบการสูดฉีดเลือดไปยังอวัยวะอื่นๆ ของร่างกาย เป็นต้น⁶ หรือ การจัดของ ‘พระเจ้า’ อาจจะไปปรากฏในการจัดระบบความสัมพันธ์ระหว่างดวงดาวต่างๆ ในอวกาศ เช่น การจัดให้เกิดแรงดึงดูดอย่างเหมาะสมระหว่างดวงอาทิตย์กับดาวเคราะห์ต่างๆ ในระบบสุริยจักรวาล หรือการจัดความสัมพันธ์ระหว่างดวงจันทร์กับระดับน้ำขึ้นน้ำลงในโลก เป็นต้น นอกจากนี้ ‘พระเจ้า’ ยังได้เข้ามาจัดหรือแทรกแซงในกิจกรรมต่างๆ ของมนุษย์⁷ นับตั้งแต่การสร้างบ้านเรือนไปจนกระทั่งการจัดระบบการปกครองของมนุษย์ ซึ่งพุทธทาสภิกขุเห็นว่าจะต้องมี ‘พระเจ้า’ เข้ามาเกี่ยวข้องและแทรกแซงอยู่เสมอ⁸ ดังที่ท่านกล่าวว่า “พระเจ้าทำหน้าที่ในการจัดประเทศ จัดบ้านเมือง จัดหมู่บ้าน”⁹ เป็นต้น โดยที่ ‘พระเจ้า’ จะนำเอาความจริงตามธรรมชาติ (ธรรมสัจจะ) ที่ไม่ขึ้นกับสัญชาตญาณของมนุษย์มาใช้จัดสรรพสิ่งต่างๆ ที่ดำรงอยู่ในสภาวะธรรมชาติซึ่งกล่าวได้ว่า “เป็นการจัดไปตามวิถีทางหรือกฎเกณฑ์ของพระเจ้า”¹⁰

หากมองอย่างผิวเผิน ลักษณะการเข้ามาจัดหรือแทรกแซงของ ‘พระเจ้า’ ในสภาวะธรรมชาตินั้นดูราวกับว่าจะมีความแตกต่างไปจากการที่ ‘พระเจ้า’ ได้เข้าไปจัดกิจกรรมต่างๆ ของมนุษย์ กล่าวคือ ดูเหมือนว่าในสภาวะธรรมชาตินั้น ‘พระเจ้า’ สามารถที่จะเข้าไปจัดหรือแทรกแซงได้อย่างเต็มที่ ทั้งในส่วนของปรากฏการณ์ รูปร่าง การกระทำ และผลจากการกระทำ (เป็นต้นว่า ‘พระเจ้า’ สามารถสร้างรูปร่างและอวัยวะทั้งหมดของฝั่ง สามารถกำหนดพฤติกรรมของฝั่ง

⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 91-92.

⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 93.

⁷ เรื่องเดียวกัน.

⁸ พุทธทาสภิกขุ, 2527. พุทธ-คริสต์ในทัศนะท่านพุทธทาส. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เทียนวรรณ, หน้า 93.

⁹ พุทธทาสภิกขุ, 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 54.

¹⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 141.

สามารถกำหนดหน้าที่เฉพาะของฝั่งแต่ละตัว เป็นต้น ซึ่งจะเห็นได้ว่าการกระทำและผลจากการกระทำทั้งหมดของฝั่งย่อมจะเป็นไปตามสัญชาตญาณตามธรรมชาติอย่างบริสุทธิ์หรือเป็นไปตามความต้องการของ ‘พระเจ้า’ อย่างเต็มที่) แต่ในกรณีของมนุษย์ดูเหมือนการจัดของ ‘พระเจ้า’ จะมีลักษณะที่แตกต่างออกไป ตัวอย่างเช่น มนุษย์สามารถที่จะจัดความสัมพันธ์ระหว่างคนจำนวนมากให้อยู่ร่วมกันโดยใช้ความจริงแบบสัจจาภินิเวสที่มนุษย์เป็นผู้สร้างขึ้น ซึ่งอาจจะทำให้เข้าใจไปว่ากิจกรรมการเมืองของมนุษย์นั้น ‘พระเจ้า’ ไม่สามารถที่จะเข้าไปแทรกแซงการกระทำดังกล่าวของมนุษย์ได้เพราะมนุษย์สามารถนำเอาความจริงแบบสัจจาภินิเวสมาใช้จัดความสัมพันธ์ระหว่างกันโดยไม่จำเป็นต้องสนใจความจริงแบบธรรมสัจจะของ ‘พระเจ้า’ แต่อย่างใด

ทว่า แท้ที่จริงแล้ว ในทุกการกระทำของมนุษย์ แม้แต่การสร้างความจริงแบบสัจจาภินิเวสหรือการนำเอาสัจจาภินิเวสไปใช้จัดความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ก็ล้วนเป็นไปและตกอยู่ภายใต้อำนาจของ ‘พระเจ้า’ ทั้งสิ้น เนื่องจากว่าทุกสิ่งทุกอย่างและทุกปรากฏการณ์ย่อมจะต้องเป็นไปตามเหตุและปัจจัย และ ‘พระเจ้า’ นั้นก็ “มีหน้าที่แต่ทำให้มันเกิดขึ้นมา ตรงตามกฎของเหตุและปัจจัย”¹¹ นั่นเอง นอกจากนี้ ‘พระเจ้า’ ยังสามารถที่จะจัดหรือแทรกแซงผลอันเกิดจากการกระทำของมนุษย์ได้อย่างเต็มที่อีกด้วย ฉะนั้น การจัดระบบการเมืองไปตามสัจจาภินิเวสของมนุษย์ก็ย่อมจะถูกพระเจ้า ‘พิพากษา’ โดยการบันดาลให้เกิดผลไปในทางใดทางหนึ่ง ซึ่งผลแห่งการกระทำดังกล่าวนั้นอาจจะตรงหรือไม่ตรงกับความต้องการของมนุษย์ก็เป็นได้ ทั้งนี้เนื่องจากว่า ‘พระเจ้า’ ไม่ได้สนใจว่าผลที่พระองค์บันดาลให้มันจะส่งผลกระทบต่อมนุษย์¹² ดังนั้น จึงเป็นตัวของมนุษย์เองที่เข้าใจไปว่าผลที่เกิดขึ้นจากการพิพากษาของ ‘พระเจ้า’ นั้นเป็นไปในทางที่ร้ายหรือทางที่ดี ซึ่งหากผลที่เกิดขึ้นเป็นไปในลักษณะที่เป็นผลร้ายต่อตัวเขา มนุษย์ก็จะคิดไปเองว่า ‘พระเจ้า’ ได้ลงโทษตน แต่หากผลที่เกิดขึ้นเป็นไปในลักษณะที่เป็นผลดีต่อตัวเขา มนุษย์ก็จะคิดไปว่า ‘พระเจ้า’ ได้ประทานรางวัลแก่ตน¹³

ดังนั้น เราย่อมจะเห็นได้ว่าแม้มนุษย์เป็นผู้ตัดสินใจในการกระทำในแบบใดแบบหนึ่งด้วยตัวเอง ซึ่งการกระทำเหล่านั้นอาจจะไปขัดแย้งหรือสอดคล้องกับเจตนารมณ์ของ ‘พระเจ้า’ ก็ไม่ได้ แต่ด้วยเหตุที่มนุษย์เป็นสัตว์ซึ่งถูกสร้างขึ้นโดย ‘พระเจ้า’ และผลอันเกิดจากการกระทำของมนุษย์ล้วนตกอยู่ภายใต้การแทรกแซงของ ‘พระเจ้า’ อยู่อย่างเต็มที่ พุทธทาสภิกขุจึงเห็นว่าสมควรอย่างยิ่งที่มนุษย์จะต้องจัดระบบการเมืองของตนให้สอดคล้องไปกับเจตนารมณ์ของ ‘พระเจ้า’ มนุษย์จึงจะได้รับความผาสุก กล่าวอีกอย่างได้ว่า มนุษย์จะต้องไม่จัดการเมืองไปตามสัจจาภินิเวสหรือเหตุผลและความต้องการของคนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งที่ครองอำนาจหรือมีชัยชนะเหนือคนอื่น ๆ

¹¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 143.

¹² เรื่องเดียวกัน, หน้า 141.

¹³ พุทธทาสภิกขุ. 2527. พุทธ-คริสต์ในทัศนะท่านพุทธทาส. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เทียนวรรณ, หน้า 93.

โดยเฉพาะอย่างยิ่งการจัดระบบการเมืองที่อยู่ภายใต้สัจจกนิเวสแบบวัตถุนิยมที่มุ่งเน้นแต่เพียงการสนองความต้องการทางร่างกายและผลประโยชน์ทางวัตถุ เพราะการจัดในลักษณะดังกล่าวเป็นสิ่งที่ขัดแย้งกับเจตนารมณ์ของ ‘พระเจ้า’ และทำให้มนุษย์ได้รับผลเป็นความทุกข์ทรมาน เช่น การเบียดเบียน การแย่งชิง การเข่นฆ่า การเอาวัดเอาเปรียบ และการใช้ความรุนแรง

เพื่อที่จะเข้าใจถึงการจัดระบบการเมืองที่เป็นไปตามเจตนารมณ์ของพระเจ้า ผู้วิจัยจะแบ่งการอธิบายออกเป็นสองส่วน ได้แก่ หนึ่ง ในส่วนของแนวคิดพื้นฐาน โดยจะทำความเข้าใจเกี่ยวกับสิ่งที่พุทธทาสภิกขุเรียกว่า ‘พระเจ้า’* ภายใต้กรอบความคิดเรื่องภาษาคน-ภาษาธรรม และจะนำความเข้าใจที่ได้มาช่วยในการอธิบายถึงลักษณะและรูปแบบของการจัดการเมืองของ ‘พระเจ้า’ ในสภาวะธรรมชาติที่เป็นไปโดยปราศจากการใช้อำนาจและสามารถทำให้ทุกสรรพสิ่งอยู่ร่วมกันได้อย่างผาสุก¹⁴ สอง ในส่วนของการนำไปปฏิบัติจริง โดยจะเป็นการทำความเข้าใจถึงความจริงตามธรรมชาติ (ธรรมสัจจะ) ประเภทการเมืองและการนำเอาความจริงตามธรรมชาติดังกล่าวมาใช้ในเรื่องการจัดตัวตนและความสัมพันธ์ระหว่างตัวตนของมนุษย์จำนวนมากเพื่อให้อยู่ร่วมกันอย่างสันติและสอดคล้องกับเจตนารมณ์ของพระเจ้าในโลกแห่งความเป็นจริง โดยเฉพาะการจัดในรูปแบบของระบบการเมืองที่พุทธทาสภิกขุเรียกว่า ‘ธัมมิกสังคมนิยม’

แนวคิดพื้นฐาน

การนำเสนอแนวคิดเรื่อง ‘พระเจ้า’ ของพุทธทาสภิกขุ นั้นอาจทำให้เข้าใจไปว่าท่านได้นำแนวคิดเรื่องพระเจ้าของศาสนาคริสต์ศาสนามาใช้ในการอธิบายแต่เพียงอย่างเดียว ดังเช่นการตั้งข้อสังเกตของ ชลธิ์ ยังตรง ที่ว่า “เราอาจจะมองได้ว่าแนวคิดเรื่องพระเจ้า (ของพุทธทาสภิกขุ) ได้รับอิทธิพลจากการศึกษาศาสนาคริสต์ศาสนา ซึ่งเป็นการเสนอแนวคิดที่สอดคล้องกับปณิธานข้อที่สามของท่านที่เน้นการทำความเข้าใจระหว่างศาสนา”¹⁵ แต่จากการสำรวจวรรณกรรมที่เกี่ยวข้องแล้ว ผู้วิจัยพบว่าพุทธทาสภิกขุยังได้เทียบเคียงสิ่งที่ท่านเรียกว่า ‘พระเจ้า’ กับแนวคิดที่ปรากฏในหลักคำสอนของศาสนาหรือลัทธิอื่นๆ อีกมากมายและไม่ได้เจาะจงเฉพาะแต่แนวคิดเรื่องพระเจ้าของศาสนาเท่านั้น เป็นต้นว่าการเปรียบเทียบ ‘พระเจ้า’ กับเทพเจ้าต่างๆ ในศาสนาฮินดู หรือการเปรียบเทียบ ‘พระเจ้า’ กับสิ่งที่สมมติเรียกว่า “เต๋า” ในลัทธิเต๋า หรือแม้แต่การเปรียบเทียบ

* ดังที่ท่านกล่าวว่า “ถ้ารู้จักพระเจ้าอย่างถูกต้อง ปัญหาที่เกือบจะไม่มี คือจะตอบปัญหานี้ได้เอง จะมองเห็นข้อที่มันเกี่ยวกันพันได้เอง รู้ได้เอง ว่าพระเจ้าคือยอดสุดของนักการเมืองอย่างไร” พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 131.

¹⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 132.

¹⁵ ชลธิ์ ยังตรง. 2533. ความคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุ. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต. ภาควิชาการปกครอง. บัณฑิตวิทยาลัย. จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. กรุงเทพฯ, หน้า 132.

‘พระเจ้า’ กับหลักธรรมบางประการของพุทธศาสนา เป็นต้น ดังนั้น จึงพอที่จะสรุปในเบื้องต้นได้ว่า ‘พระเจ้า’ ตามทัศนะของท่านไม่ได้เป็นการกล่าวไปตามความหมายพระเจ้าของคริสต์ศาสนาตามนัยที่เข้าใจกันโดยทั่วไปแต่เพียงเท่านั้น ทั้งนี้เพราะหาก ‘พระเจ้า’ ตามทัศนะของท่านมีลักษณะอย่างพระเจ้าของคริสต์ศาสนาตามที่เข้าใจกันโดยทั่วไปแล้ว ‘พระเจ้า’ ย่อมจะไม่มีในศาสนาเซนหรือพุทธศาสนาอันเป็นศาสนาแบบไม่มีพระเจ้า (Atheism) ได้เลย¹⁶

แต่ที่จริงแล้ว ‘พระเจ้า’ ที่พุทธทาสภิกขุกล่าวไว้นั้นหมายความไปถึงสิ่งสูงสุดที่ปรากฏอยู่ในทุกศาสนา ซึ่งเป็นสิ่งที่มีความเป็นสากลและมีคุณสมบัติต่างๆ เหมือนกันในทุกประการ ดังที่ท่านอธิบายว่า “ทุกศาสนา ล้วนมีแต่สิ่งๆ ที่เรียกว่าพระเจ้าด้วยกันทั้งนั้น หากแต่เพียงว่าศาสนาพวกหนึ่งได้กล่าวถึงพระเจ้าในภาษาธรรมอย่างเดียว จึงดูราวๆ จะเป็นศาสนาที่ไม่มีพระเจ้า... ส่วนศาสนาอีกพวกหนึ่งนั้นกล่าวถึงพระเจ้าในภาษาคนเป็นส่วนใหญ่ ฟังเข้าใจได้ทันที จึงถูกจัดเป็นศาสนาที่มีพระเจ้า... ศาสนาคริสต์เตียน ศาสนาฮินดู ศาสนาอิสลาม เป็นต้น”¹⁷ ทว่าสาเหตุที่มนุษย์เข้าใจต่างกันไปว่าศาสนานั้นๆ มี ‘พระเจ้า’ หรือไม่มี ‘พระเจ้า’ อีกทั้งยังเข้าใจไปว่า ‘พระเจ้า’ ของแต่ละศาสนามีความแตกต่างกัน (บางครั้งแม้แต่ลัทธิหรือนิกายเดียวกันก็ยังมี ความเข้าใจใน ‘พระเจ้า’ ต่างกัน) นั้น ก็เนื่องมาจากว่ามนุษย์แต่ละคนมีความเข้าใจต่อ ‘พระเจ้า’ ในระดับที่แตกต่างกัน และยังไม่เป็นความเข้าใจที่แท้จริงอย่างถึงที่สุด

พุทธทาสภิกขุกล่าวว่าความเข้าใจของมนุษย์ที่มีต่อ ‘พระเจ้า’ นั้นสามารถจะแบ่งออกได้เป็นสองระดับ ได้แก่ ความเข้าใจในระดับล่าง และ ความเข้าใจในระดับสูง โดยความเข้าใจในระดับล่างจะหมายถึงการเข้าใจ ‘พระเจ้า’ ในแบบภาษาคน นั่นคือ เป็นการเข้าใจที่ยังอยู่ในเขตแดนทางกายภาพหรือสภาวะวัตถุวิสัยที่จับต้องมองเห็นสัมผัสได้เนื่องจากผู้ที่ทำความเข้าใจยังมีความยึดมั่นถือมั่นในตัวตน ซึ่งจะทำให้เข้าใจไปว่า ‘พระเจ้า’ มีรูปลักษณะภายนอกอย่างมนุษย์ ทรงอำนาจและอิทธิฤทธิ์อย่างที่สุด มีอารมณ์ความรู้สึกนึกคิดและมีความต้องการ เป็นต้น¹⁸ ส่วนความเข้าใจในระดับสูงนั้นเป็นความเข้าใจ ‘พระเจ้า’ ในแบบภาษาธรรม อันเป็นความเข้าใจที่พ้นไปจากเขตแดนทางกายภาพหรือสภาวะวัตถุวิสัย นั่นคือ เป็นการเข้าใจว่าแท้จริงแล้ว ‘พระเจ้า’ เป็นสิ่งที่มีลักษณะพิเศษอย่างหนึ่ง ไม่มีตัวตน ไม่ใช่จิต ไม่ใช่วิญญาณ ไม่มีรูปลักษณะอย่างมนุษย์ ไม่ถูกจำกัดอยู่ด้วยกาลและสถานที่ ไม่มีการกระทำที่ผิดพลาดหรือถูกต้องอย่างมนุษย์ และ ‘พระเจ้า’ ยังเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่เหนือความต้องการใดๆ ทั้งสิ้น เป็นต้น¹⁹

¹⁶ พุทธทาสภิกขุ. 2549. *คริสต์ธรรมและพุทธธรรม*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ, หน้า 74.

¹⁷ เรื่องเดียวกัน.

¹⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 73.

¹⁹ เรื่องเดียวกัน.

อย่างไรก็ตาม เราสามารถจะเข้าใจได้ว่าความเข้าใจต่อ ‘พระเจ้า’ ทั้งในสองระดับข้างต้นนี้ จะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อมนุษย์มีระบบภาษาและสามารถสร้างความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับ ‘พระเจ้า’ ผ่านคำสอนของศาสนาต่างๆ ได้แล้ว แต่หากพิจารณาจากคำอธิบายของพุทธทาสภิกขุแล้วจะพบว่าก่อนหน้าที่มนุษย์จะก่อตั้งศาสนาหรือสร้างคำอธิบายและความเชื่อเกี่ยวกับ ‘พระเจ้า’ นั้น มนุษย์ก็มีความเข้าใจต่อ ‘พระเจ้า’ อยู่ก่อนแล้ว แต่เป็นความเข้าใจซึ่งเป็นไปตามอำนาจของสัญชาตญาณแต่เพียงอย่างเดียว ซึ่งท่านเห็นว่า ในกรณีดังกล่าว ความเข้าใจของมนุษย์เกี่ยวกับ ‘พระเจ้า’ จะไม่แตกต่างไปจากสัตว์เดรัจฉานแต่อย่างใด ดังนั้น ผู้วิจัยจะแบ่งการอธิบาย ‘พระเจ้า’ ตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุออกเป็นสามระดับ ได้แก่ (1) ‘พระเจ้า’ ในระดับสัญชาตญาณ (2) ‘พระเจ้า’ ในระดับภาษาคน และ (3) ‘พระเจ้า’ ในระดับภาษาธรรม ดังต่อไปนี้

‘พระเจ้า’ ในระดับสัญชาตญาณ

‘พระเจ้า’ ในระดับสัญชาตญาณเป็นผลอันเกิดจากการที่สัตว์มีความรู้สึกหรือความเข้าใจไปตามสัญชาตญาณของตนเองต่อสิ่งใดสิ่งหนึ่งในฐานะ ‘พระเจ้า’ กล่าวคือ สิ่งมีชีวิตทุกชนิดล้วนมีสัญชาตญาณแห่งการยึดถือในตัวตนของตนเอง (ปมตัวเอง) โดยธรรมชาติและสัญชาตญาณดังกล่าวจะทำหน้าที่ผลิตสัญชาตญาณอื่นๆ ที่เป็นสัญชาตญาณชั้นรองตามมาอีกหลายรูปแบบ ซึ่งพุทธทาสภิกขุเรียกสัญชาตญาณชั้นรองเหล่านั้นว่า ‘สัญชาตญาณลูกๆ’ ดังที่ท่านอธิบายว่า “สัญชาตญาณลูกๆ เป็นสัญชาตญาณที่คลอดออกมาจากสัญชาตญาณแห่งความมีตัวตน...เมื่อมีสัญชาตญาณเกิดขึ้นได้เอง ว่ามีตัวตนๆ อย่างนี้ มันก็เกิดเป็นสัญชาตญาณต่างๆ นานา ที่กล่าวไว้ในเรื่องของสัญชาตญาณของวิทยาศาสตร์ ชีวิตวิทยาของการศึกษาศาสตร์สมัยใหม่”²⁰ ตัวอย่างของสัญชาตญาณชั้นรองก็เช่น สัญชาตญาณแห่งการกินอาหาร, สัญชาตญาณแห่งการสืบพันธุ์, สัญชาตญาณแห่งการพัฒนา, สัญชาตญาณแห่งการพอใจภาวะนิรันดร, สัญชาตญาณแห่งการไขँอวด เป็นต้น

พุทธทาสภิกขุอธิบายว่าสัญชาตญาณชั้นรองบางอย่าง อันได้แก่สัญชาตญาณแห่งความกลัวและสัญชาตญาณแห่งความอยากรู้ส่งผลให้สัตว์เกิดความคิดและความเชื่อเกี่ยวกับ ‘พระเจ้า’ ได้ กล่าวคือ สำหรับสัญชาตญาณแห่งความกลัวนั้นย่อมเกิดจากการที่สิ่งมีชีวิตมีความหวาดกลัวว่าตัวตนของตนจะถูกทำลายหรือสูญสลายไปจากภัยอันตรายต่างๆ ตัวอย่างเช่น การกลัวของเด็กที่เกิดขึ้นและเป็นไปเองโดยธรรมชาติ “เมื่อมีอะไรที่น่ากลัวว่าจะทำลายตัวตน เป็นศัตรูแก่ตัวตนแล้ว มันก็กลัวทั้งนั้นแหละ ฉะนั้นเด็กๆ มันก็รู้จักกลัว อะไร สิ่งที่มีรูปร่างแปลกประหลาด

²⁰ พุทธทาสภิกขุ. 2531. ธรรมะกับสัญชาตญาณ. กรุงเทพฯ: การพิมพ์พระนคร, หน้า 35.

ว่ามันจะเป็นอันตรายแก่ตัว มันจึงกลัว ... เพราะมันมีสัญชาตญาณแห่งความกลัวเกิดขึ้น หรือเมื่อได้เผชิญเข้ากับสิ่งที่รู้สึกว่าเป็นอันตราย มันจึงมีสัญชาตญาณแห่งความกลัว”²¹

สัญชาตญาณแห่งความกลัวจะทำให้สัตว์เกิดความรู้สึกและเข้าใจว่าสิ่งที่สามารถปกป้องคุ้มครองตัวมันหรือสิ่งซึ่งสามารถบรรเทาความกลัวที่เกิดขึ้นดังกล่าวให้ลดลงหรือหายไปได้นั้นก็คือ ‘พระเจ้า’ ฉะนั้นแล้ว ‘พระเจ้า’ ที่เกิดขึ้นมาจากความกลัวดังที่ได้กล่าวไปนั้นจึงสามารถจะเป็นอะไรก็ได้ ตัวอย่างเช่น รูหรือรังของสัตว์ก็สามารถจะเป็น ‘พระเจ้า’ ได้ เนื่องจากว่ารูหรือรังก็สามารถกลายเป็นเครื่องคุ้มครองชีวิตของสัตว์ได้นั่นเอง “มันจะวิ่งหนีเข้ารูเข้ารังเพื่อความปลอดภัย มันมีสภาวะเหมือนกับเราที่มีสภาวะคือเครื่องระลึกแห่งจิตใจ ว่าเมื่อเกิดมีภัยอะไรขึ้น ก็จะไปหาสิ่งนั้น”²² และเมื่อสัตว์ดังกล่าวได้ยึดถือหรือพึ่งพาในรูหรือรังนั้นแล้ว รูหรือรังก็ย่อมจะกลายเป็น ‘พระเจ้า’ ของสัตว์นั้นๆ ไปโดยปริยาย* หรือในกรณีของลูกสัตว์ที่มีความรู้สึกว่าแม่ของตนสามารถปกป้องคุ้มครองให้ตนมีชีวิตอยู่รอดได้ ก็ย่อมจะทำให้แม่สัตว์กลายเป็น ‘พระเจ้า’ สำหรับลูกสัตว์ไปได้เช่นกัน²³ หรือในกรณีของลูกสุนัขที่ถูกมนุษย์ได้นำมาเลี้ยงไว้ตั้งแต่แรกเกิด เมื่อใดที่ลูกสุนัขมีความกลัวเกิดขึ้น เช่น กลัวจะถูกสุนัขตัวอื่นทำร้าย เป็นต้น ลูกสุนัขจึงต้องการความคุ้มครองป้องกันจากผู้เลี้ยง ผู้ที่เป็นเจ้าของสุนัขจึงกลายเป็น ‘พระเจ้า’ ของสุนัข²⁴ เป็นต้น

ในกรณีของมนุษย์ทั่วไปที่ยังประกอบด้วยความยึดมั่นถือมั่นในตัวตนก็ย่อมจะมีความรู้สึกหวาดกลัวว่าตัวตนของตนจะถูกทำลายลงไปไม่ต่างไปจากสัตว์เดรัจฉาน แต่อาจจะมีรายละเอียดและรูปแบบที่แตกต่างและหลากหลายมากกว่าเท่านั้น (เนื่องจากว่ามนุษย์ไม่ได้มีความกลัวในเรื่องความปลอดภัยของร่างกายแต่เพียงอย่างเดียว) ดังที่พุทธทาสภิกขุกล่าวว่า “ในความรู้สึกของมนุษย์ทุกคน ไม่ว่าเขาจะนับถือศาสนาไหนหรือเผ่าพันธุ์ใด เมื่อเขารู้สึกโดยสัญชาตญาณของเขาว่าตัวเขาไม่ปลอดภัย เขาย่อมต้องการที่พึ่ง...ไม่ว่าจะเป็นอะไรก็ตาม...เขาจะมีความคิดต่อสิ่งนั้นในฐานะที่เป็นพระเจ้าสำหรับเขา”²⁵ โดยจะพบได้ว่าความหวาดกลัวของมนุษย์และสิ่งที่มนุษย์ยึดเหนี่ยวว่าเป็น ‘พระเจ้า’ นั้นสามารถจะเปลี่ยนแปลงไปตามวัยและสถานะแห่งตัวเขาอยู่เสมอ ท่านได้ยกตัวอย่างว่า

²¹ เรื่องเดียวกัน.

²² เรื่องเดียวกัน.

* ท่านกล่าวว่า “เพียงแต่สัตว์เหล่านั้นไม่มีคำพูดที่จะเรียกว่าพระเจ้าได้เท่านั้น” เรื่องเดียวกัน.

²³ พุทธทาสภิกขุ. 2527. พุทธ-คริสต์ในทัศนะท่านพุทธทาส. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เทียนวรรณ, หน้า 81.

²⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 72.

²⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 81.

“เด็กตัวเล็ก ๆ ก็ยอมจะคิดว่าพ่อกับแม่ของเขาเท่านั้นที่สูงสุดกว่าอะไรทั้งหมด เป็นพระเจ้าสำหรับเขา เนื่องจากช่วยให้เขาสามารถมีชีวิตรอดอยู่ได้ หรือว่า เมื่อมนุษย์เข้าสู่วัยทำงาน เขาก็ยังมีความคิดว่าเจ้านายหรือผู้มีอำนาจเป็นพระเจ้าสำหรับเขาเพราะสามารถช่วยเหลือเขาได้ หรือเมื่อมนุษย์แก่ตัวลงก็มักจะเห็นว่าสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในสากลโลกเท่านั้นที่จะช่วยเราให้รอดได้ มนุษย์ก็หันไปพึ่งสิ่งศักดิ์สิทธิ์ทั้งที่ไม่รู้ว่ามีอะไรกันแน่และไม่เคยพบเห็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์นั้น มนุษย์เพียงแค่คิดเอาโดยสัญชาตญาณว่า มันมีสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่คุ้มครองป้องกันเราได้ โดยคิดขึ้นมาตามลำดับๆ มันก็มีสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในสากลจักรวาล”²⁶

อย่างไรก็ตาม สำหรับกรณีของมนุษย์นั้น ‘พระเจ้า’ ไม่ได้เกิดขึ้นจากสัญชาตญาณแห่งความกลัวแต่เพียงอย่างเดียว พุทธทาสภิกขุกล่าวว่า ‘พระเจ้า’ ยังสามารถเกิดจากสัญชาตญาณแห่งความอยากได้ด้วยกัน ทานอธิบายว่า “ความอยากความต้องการนั้น เป็นเรื่องของสัญชาตญาณ เพราะว่าชีวิตมันรู้จักอยากรู้จักต้องการ ให้ตัวมีอยู่ ให้ได้ปัจจัยสำหรับหล่อเลี้ยงให้ตัวมีอยู่ ให้ได้รับสิ่งบำรุงบำเรอให้ได้ความเจริญก้าวหน้า หรือกระทั่งได้สิ่งที่มันรู้สึกว่ามันถูกต้องกับความรู้สึกหรือกิเลสนั่นเอง”²⁷ ดังนั้น สิ่งใดหรืออะไรที่สามารถจะดับบันดาลหรือตอบสนองความต้องการของมนุษย์ให้สมปรารถนาได้แล้วสิ่งนั้นก็จะกลายเป็น ‘พระเจ้า’ ได้เช่นกัน พุทธทาสภิกขุกล่าวว่า ‘พระเจ้า’ ที่เกิดจากสัญชาตญาณแห่งความอยากนั้นอาจเป็นสิ่งที่มีชีวิตหรือสิ่งที่ไม่มีชีวิตก็ได้ ทั้งนี้ “เนื่องจากมนุษย์ยึดถือแต่เพียงว่าอะไรก็ตามที่สามารถสนองความต้องการของเขาได้ เขาจะนับถือสิ่งนั้นเป็นเหมือนกับพระเจ้า”²⁸ ตัวอย่างเช่น พระเจ้าเงินตรา²⁹ ที่ท่านกล่าวไว้ว่า “มนุษย์ปัจจุบันนี้ มันเป็นอันธพาล เป็นสัตว์โง่ เห็นแก่เนื้อหนัง ไปเห็นพระเจ้าอย่างอื่น เงินแหละเป็นพระเจ้าของมนุษย์สมัยปัจจุบันนี้ เพราะว่าเงินมันให้สำเร็จประโยชน์ทางวัตถุ ทางเนื้อหนัง เอรีดอ้อยสนุกสนานแก่เขา เขาจะเอาอะไร เขาก็หาได้ด้วยเงิน แล้วก็บูชาเงินเป็นพระเจ้า”³⁰ เป็นต้น

‘พระเจ้า’ ในระดับภาษาคน

พุทธทาสภิกขุอธิบายถึงแนวคิดเรื่อง ภาษาคน ว่า โดยทั่วไปแล้วบุคคลผู้ที่ไม่รู้ธรรมนั้นจะยึดถือในความคิดอันเนื่องมาจากอายตนะทั้ง 6 (ตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจ) ที่ไปสัมผัสรับรู้กับสิ่ง

²⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 82.

²⁷ พุทธทาสภิกขุ. 2531. ธรรมะกับสัญชาตญาณ. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 126.

²⁸ พุทธทาสภิกขุ. 2527. พุทธ-คริสต์ในทัศนะท่านพุทธทาส. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เทียนวรรณ, หน้า 81.

²⁹ เรื่องเดียวกัน.

³⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 80.

ภายนอก ตัวอย่างเช่น ความร้อน (ซึ่งเกิดจากการที่ผิวหนังร่างกายสัมผัสกับแสงแดดหรือเปลวไฟ เป็นต้น) ความอโรย (ซึ่งเกิดจากกลิ่นได้รับรสชาติเบรียวหวานเค็มเผ็ดในแบบที่ตนเองชอบ เป็นต้น) ความงาม (ซึ่งเกิดจากดวงตาได้มองเห็นภาพที่สวยงามน่าชม เป็นต้น) ซึ่งเป็นการ “ยึดเอาไปตามทางของวัตถุตามทางที่รู้สึกได้ตามคนธรรมดาที่รู้สึกและอาศัยวัตถุเป็นพื้นฐาน”³¹ ดังนั้น ความคิด (concept) ที่เกิดจากกระบวนการรับรู้ดังกล่าวนี้จึงเป็นความคิดที่ผู้คนทั่วไปสามารถรู้สึกนึกคิด และเป็นไปได้เองตามธรรมชาติของจิตมนุษย์ที่ยังประกอบไปด้วยอวิชชาและไม่ได้อาศัยธรรมะเป็นพื้นฐาน³² และเมื่อมนุษย์ได้ถ่ายทอดความคิดในลักษณะดังกล่าวผ่านทางภาษา ภาษาของมนุษย์จึงเป็นการแสดงออกถึงอารมณ์ความรู้สึกนึกคิดอันเป็นผลจากกระบวนการรับรู้วัตถุภายนอกดังที่กล่าวไปแล้ว จึงทำให้มนุษย์ “พูดแต่เรื่องที่ได้เห็นได้ด้วยตาตามธรรมดาสามัญชน”³³

ภาษาคนที่เป็นการถ่ายทอดความรู้สึกนึกคิดดังกล่าวจึงยึดโยงกับตัวผู้ใช้ภาษาและขึ้นอยู่กับตัววัตถุภายนอกเป็นสำคัญ “ถ้าพูดอย่างภาษาสมัยใหม่นี้ก็จะพูดว่าเป็นภาษาทาง physics ซึ่งอาศัยวัตถุเป็น physical way of speaking คือพูดไปตามแบบตามวิธีของฝ่าย physics... ภาษา physics ก็คือภาษาโลก ภาษาคนที่พูดกันอยู่ตามธรรมดาที่อาศัยวัตถุเป็นพื้นฐาน”³⁴ ดังนั้น ความคิดที่เกิดขึ้นจึงไม่สามารถจะหมายถึงไปยังหรือสื่อไปยังสิ่งอื่นที่อยู่นอกเหนือไปจากตัววัตถุหรือคุณสมบัติอันเนื่องด้วยวัตถุนั้นได้เลย พูดอีกอย่างได้ว่า ภาษาคนเป็นการถ่ายทอดความคิดที่เกิดมาจากการกระทบของวัตถุภายนอกกับอายตนะและผู้ใช้ภาษาคนไม่สามารถจะหลบหลีกออกไปจากวัตถุได้แต่อย่างใด (นอกจากนี้ การใช้ภาษาคนยังทำให้คนยึดมั่นถือมั่นอยู่ในตัวตนหรือที่ท่านเรียกว่า “ตัวกูของกู” อีกด้วย เพราะเมื่อมนุษย์รับรู้วัตถุหรือโลกภายนอกแล้ว มนุษย์ผู้รับรู้จะไม่เกิดความคิดหรือความรู้สึกเพียงแค่ว่าอโรยหรือหนาวหรือร้อน แต่จะเกิด “ตัวกู” ตามขึ้นมาเสมอทุกครั้ง กล่าวคือ ย่อมจะเกิดความรู้สึกที่ว่า กูอโรย กูหนาว หรือ กูร้อน ฉะนั้น ภาษาที่ถ่ายทอดออกมาจากกระบวนการดังกล่าวมาจึงเป็นภาษาคนที่ยังประกอบไปด้วยความยึดมั่นในตัวตนเป็นอย่างยิ่ง)*

³¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 4.

³² เรื่องเดียวกัน.

³³ เรื่องเดียวกัน.

³⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 5.

* ไกลเคียงกับความเห็นของ วันทณีย์ พรรณศรี ที่มองว่า “ภาษาคนหมายถึงภาษาทั่วไปที่มนุษย์หรือคนพึงเข้าใจกันโดยไม่ต้องมีการตีความให้ลึกซึ้ง เพียงแต่อาศัยการรับรู้ด้วยอวัยวะสัมผัสคือ หู ตา จมูก กายสัมผัส เป็นต้น ส่วนภาษารวมคือภาษาที่มนุษย์ทั่วไปรับรู้จากอวัยวะสัมผัสข้างต้น แต่ยังไม่รู้ลึกซึ้งลงไปอีกจนกระทั่งเห็นสภาวะของความเป็นจริงของสิ่งนั้นๆ” วันทณีย์ พรรณศรี. 2550. พุทธธรรมกับการเมืองและการ

ด้วยเหตุนี้ ‘พระเจ้า’ ในระดับภาษาคนจึงหมายถึงความเข้าใจที่มีต่อ ‘พระเจ้า’ ว่ามีลักษณะหรือรูปลักษณะหรืออารมณ์ความรู้สึกที่เป็นอย่างมนุษย์ โดยความเข้าใจดังกล่าวจะเกิดขึ้นเฉพาะแต่กับมนุษย์เท่านั้นและเป็นมนุษย์ที่ยังคงตกอยู่ในอำนาจของสัญชาตญาณแห่งความกลัวหรือสัญชาตญาณแห่งความอยาก เพียงแต่ในขั้นนี้มนุษย์มีความคิดหรือจินตนาการมากพอที่จะเชื่อมโยงปรากฏการณ์บางอย่างและสร้างออกมาในลักษณะที่เป็นบุคคลาธิษฐานได้แล้ว ซึ่งทำให้ความคิดเกี่ยวกับ ‘พระเจ้า’ เป็นสิ่งที่ง่ายต่อการทำความเข้าใจและสามารถนำไปใช้ในการอธิบายอย่างไรก็ตาม ด้วยความที่มนุษย์ยังตกอยู่ภายใต้อวิชชา (ในที่นี่หมายถึงมนุษย์มีความรู้ในสิ่งต่างๆ อยู่แล้วแต่เป็นความรู้ที่ไม่ตรงกับความจริงตามธรรมชาติ) ความเข้าใจที่มีต่อ ‘พระเจ้า’ ในระดับภาษาคนจึงเป็นแต่เพียงสัญชาตญาณในแบบใดแบบหนึ่งเท่านั้น ดังที่พุทธทาสภิกขุกล่าวว่าเมื่อมนุษย์เกิดความกลัวและความสงสัยในสิ่งซึ่งไม่สามารถที่จะเข้าใจได้จากปรากฏการณ์ธรรมชาติ เช่น ฝนตก พายุพัด แล้ว ความกลัวที่เกิดขึ้นดังกล่าวย่อมจะนำไปสู่ความเชื่อที่ว่าต้องมีบางสิ่งบางอย่างที่อยู่เบื้องหลังปรากฏการณ์นั้นๆ มนุษย์จึงสร้างความนึกคิดหรือมโนภาพไปว่ามีสิ่งที่มีอำนาจสูงสุดที่ดลบันดาลให้เกิดปรากฏการณ์ดังกล่าวขึ้นมา จนในที่สุดแล้วก็เกิดเป็นความเชื่อในเรื่องสิ่งสูงสุด “เชื่อว่ามโนสิ่งที่เป็นบุคคลสูงสุดที่คอยดูแลสิ่งต่างๆ อยู่ จนในที่สุดพากันเรียกสิ่งสูงสุดดังกล่าวนี้ว่าพระเจ้า”³⁵

พุทธทาสภิกขุมองว่าความเข้าใจที่มีต่อ ‘พระเจ้า’ ว่าเป็นอย่างบุคคล (‘พระเจ้า’ ในภาษาคน) นั้นส่วนหนึ่งเป็นผลมาจากการยึดถือในถ้อยคำที่ปรากฏอยู่ในคัมภีร์หรือคัมภีร์ทางศาสนาโดยที่ไม่ได้พิจารณาไตร่ตรอง³⁶ ท่านเห็นว่า ‘พระเจ้า’ ที่ปรากฏอยู่ในคัมภีร์นั้นเป็นเพียงการบันทึกความรู้สึกของมนุษย์ในอดีตที่ยังมีความเข้าใจต่อ ‘พระเจ้า’ เพียงแค่ในระดับภาษาคนเท่านั้น เมื่อคนรุ่นต่อมาได้ศึกษาศาสนาผ่านคัมภีร์ดังกล่าวแล้ว (ประกอบกับมีจารีตธรรมเนียมประเพณีที่เกิดขึ้นสืบเนื่องมาจากคัมภีร์นั้น) ย่อมจะทำให้ผู้ที่ศึกษานั้นเข้าใจและยึดถือ ‘พระเจ้า’ ที่มีลักษณะเป็นอย่างบุคคลตามความเข้าใจของมนุษย์ในยุคอดีต³⁷ กล่าวอีกอย่างได้ว่า ‘พระเจ้า’ ที่เป็นอย่างบุคคลตามที่กล่าวไว้ในคัมภีร์ทางศาสนา ก็คือผลผลิตของการคิดนึกจินตนาการต่อ ‘พระเจ้า’ ของบุคคลในยุคอดีตเท่านั้น

ดังนั้น ‘พระเจ้า’ ที่มีรูปลักษณะเป็นอย่างมนุษย์และมีอารมณ์ความรู้สึกเป็นอย่างมนุษย์นั้น จึงยังไม่เป็นความหมายที่แท้จริงของ ‘พระเจ้า’ โดยจะพบว่าในงานนิพนธ์ของพุทธทาสภิกขุบาง

พัฒนาประชาธิปไตยในทัศนะของพุทธทาสภิกขุ. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต. บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม, บทความย่อ.

³⁵ พุทธทาสภิกขุ. 2527. พุทธ-คริสต์ในทัศนะท่านพุทธทาส. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เทียนวรรณ, หน้า 37.

³⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 82.

³⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 83.

เรื่องได้ปฏิเสธความเชื่อของกลุ่มบุคคลซึ่งเชื่อว่ามี ‘พระเจ้า’ ที่เป็นแบบมนุษย์อย่างชัดเจน ตัวอย่างเช่น ในหนังสือเรื่องปัญหาเกี่ยวกับพระผู้เป็นเจ้ากรรม-อนัตตา ท่านได้กล่าวไว้ว่า “เพราะว่าไม่มีพระเป็นเจ้า โลกไม่เกี่ยวกับพระเป็นเจ้าผู้สร้างชนิดที่เป็นบุคคลในนิยายของฝ่ายที่เชื่อเช่นนั้น ความทุกข์ของโลกมาจากความโง่เขลาของโลกเอง และจากธรรมชาติล้วนๆ ก็มี ไม่เกี่ยวกับพระเป็นเจ้า และตามอุดมคติแห่งพุทธศาสนา...จุดหมายปลายทางของมนุษย์คือ ความหลุดพ้นจากปวงทุกข์”³⁸ อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยพบว่างานนิพนธ์ในช่วงระยะหลังของท่าน เช่น *คริสต์ธรรม-พุทธธรรม, ใจความคริสต์ธรรมเท่าที่พุทธบริษัทควรทราบ* หรือแม้แต่ *ธรรมะกับการเมือง* ก็ติดตาม ท่านกลับไม่ได้เสนอแนวคิดที่ว่าความเข้าใจใน ‘พระเจ้า’ ในระดับภาษาคนเป็นความเข้าใจที่ผิดและควรที่จะกำจัดทิ้งไป ทั้งนี้เนื่องจากท่านเห็นว่าพระเจ้าในลักษณะบุคคลนั้นก็มิใช่ประโยชน์สำหรับ “ผู้ที่ยังรู้ธรรมะน้อยหรือรู้ธรรมะในขั้นต้นๆ”³⁹ ที่ยังต้องอาศัยการอ้างอิงหรือสร้างบุคคลอย่างพระเจ้าขึ้นมาเพื่อทำความเข้าใจในสิ่งสูงสุดของแต่ละศาสนาได้โดยง่าย

‘พระเจ้า’ ในระดับภาษาธรรม

โดยหลักการทั่วไปจะถือว่าพุทธศาสนาเป็นศาสนาแบบอเทวนิยม (ศาสนาที่ไม่มีพระเจ้า) แต่พุทธทาสภิกขุกลับมองว่าทัศนะดังกล่าวนี้ “ถูกเพียงครึ่งเดียวเท่านั้น”⁴⁰ เพราะสำหรับท่านแล้ว แม้พุทธศาสนาจะไม่มีการกล่าวถึง ‘พระเจ้า’ แต่นั่นเป็นเพียงการที่ไม่ได้กล่าวถึง ‘พระเจ้า’ ในระดับภาษาคน แท้จริงแล้วพุทธศาสนานั้นก็มีการกล่าวถึง ‘พระเจ้า’ แต่เป็น ‘พระเจ้า’ ในระดับภาษาธรรมซึ่งอยู่ในรูปแบบที่ไม่ใช่บุคคล “ที่พุทธบริษัทได้รับคำสั่งสอนกันมาว่า ในพุทธศาสนาไม่มีพระเจ้า นั่นเป็นเพราะให้คำจำกัดความของคำว่าพระเจ้าไม่สมบูรณ์ และเขาไปเล็งถึงพระเจ้าในแบบศาสนาอื่น เช่นศาสนาฮินดู คริสตศาสนา เป็นต้น ซึ่งคำบรรยายหรือคำสั่งสอนบางส่วน พูดไว้ในลักษณะที่พระเจ้าเป็นบุคคล พุทธศาสนาไม่ยอมรับพระเจ้าอย่างนั้น ก็เลยปฏิเสธหมดที่เดียวว่าในพุทธศาสนาไม่มีพระเจ้า แต่โดยเนื้อแท้ที่จริงแล้ว ไม่มีสิ่งใดที่จะอยู่โดยไม่มีพระเจ้า หรือไม่มีสิ่งใดที่ไม่เกี่ยวข้องกับสิ่งที่เรียกว่าพระเจ้า”⁴¹

ดังนั้น ในคำสอนของพุทธศาสนาจึงได้กล่าวถึงสิ่งที่ทำหน้าที่เอกเช่นเดียวกับพระเจ้าของศาสนาอื่นอย่างชัดเจน⁴² ซึ่งการที่จะเข้าใจถึงการดำรงอยู่ของสิ่งดังกล่าวนี้ พุทธทาสภิกขุเสนอให้

³⁸ พุทธทาสภิกขุ. ม.ป.ป. *ปัญหาเกี่ยวกับพระผู้เป็นเจ้า กรรม-อนัตตา*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อรุณวิทยา, หน้า 13.

³⁹ พุทธทาสภิกขุ. 2547. *ธรรมะกับการเมือง*. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 139.

⁴⁰ พุทธทาสภิกขุ. 2527. *พุทธ-คริสต์ในทัศนะท่านพุทธทาส*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เทียนวรรณ, หน้า 46.

⁴¹ เรื่องเดียวกัน.

⁴² เรื่องเดียวกัน, หน้า 211.

พิจารณาไตร่ตรองด้วยสามัญสำนึกของตัวเอง ตัวอย่างเช่น ทุกสิ่งทุกอย่างในจักรวาลนั้นไม่สามารถจะปรากฏขึ้นได้ด้วยตัวของมันเองแต่การปรากฏขึ้นนั้นจะต้องสัมพันธ์กับเหตุปัจจัยอื่นและเป็นผลมาจากสิ่งอื่นเสมอ พูดอีกอย่างได้ว่า ทุกสรรพสิ่งจะต้องมีเหตุปัจจัยบางอย่างที่ทำให้สรรพสิ่งเหล่านั้นสามารถบังเกิดขึ้นมาได้⁴³ และปัจจัยที่เป็นเหตุอย่างแรกของสรรพสิ่งทั้งปวงนั้นก็คือ ‘พระเจ้า’⁴⁴ ดังนั้น แม้ว่า ‘พระเจ้า’ ของศาสนาพุทธจะไม่ได้เป็นพระเจ้าอย่างบุคคล แต่ก็จะพบว่า ‘พระเจ้า’ ของศาสนาพุทธต่างก็เป็นสิ่งเดียวและทำหน้าที่ในลักษณะที่ไม่ต่างกับ ‘พระเจ้า’ ของศาสนาอื่น นั่นคือ พุทธศาสนาได้กล่าวถึง ‘พระเจ้า’ ในแบบภาษาธรรม

พุทธทาสภิกขุอธิบายแนวคิดเรื่อง ภาษาธรรม ไว้ว่าหมายถึงการสื่อสารในทางนามธรรมที่ไม่เนื่องด้วยวัตถุและไม่เป็นไปโดยความยึดถือในตัวตน “ต้องมีปัญญาเห็นนามธรรมเหล่านั้นแล้วจึงจะพูดเป็นและให้ความหมายเป็น จึงพูดกันอยู่แต่ในหมู่ผู้เห็นธรรม นี่เป็นภาษาธรรมะ ภาษานามธรรมที่เหนือไปจากวัตถุ”⁴⁵ หรืออย่างที่ท่านกล่าวอีกแง่หนึ่งว่า ภาษาธรรมนั้น “เป็น meta-physics คือนอกเหนือที่วิชา physics จะเข้าไปเกี่ยวข้องด้วยได้ ภาษา meta-physics ต้องอาศัยนามธรรมเป็นพื้นฐาน ต้องเคยรู้ต้องเคยศึกษา ต้องเคยเข้าใจ ไม่ต้องอาศัยวัตถุเป็นพื้นฐาน แต่อาศัยนามธรรมพวก abstract ต่างๆ เป็นพื้นฐาน”⁴⁶

ดังนั้น เราจึงสามารถจะเข้าใจได้ว่าภาษาธรรมเป็นภาษาที่ใช้พูดโดยที่ผู้พูดไม่ได้มีเป้าหมายอยู่ที่ตัววัตถุที่ผู้พูดกล่าวถึง แต่ผู้พูดอาศัยวัตถุหรือคุณสมบัติอันเนื่องด้วยวัตถุนั้นเป็นสัญลักษณ์หรือเป็นทางผ่านไปสู่วรรณ ตัวอย่างเช่น การพูดในภาษาธรรมว่า “งาม” นั้นไม่จำเป็นว่าจะต้องหมายถึงวัตถุแห่งความงามที่สามารถสัมผัสรับรู้ได้ด้วยประสาทสัมผัสจริง เป็นแต่เพียงการนำเอาคุณสมบัติของความคิดในแบบภาษาคน (ความงาม) มาใช้สื่อสารไปยังสิ่งอื่นที่ไม่ใช่ตัววัตถุนั้น ด้วยเหตุนี้เอง การที่คนๆ หนึ่งจะพูดหรือสื่อสารในแบบภาษาธรรมได้นั้นจำเป็นจะต้องรู้และเข้าใจถึงคุณสมบัติของวัตถุหรือความคิดในแบบภาษาคนให้ชัดเจนเสียก่อน ดังที่พุทธทาสภิกขุกล่าวไว้ในมรดกธรรม ข้อที่ 72 ว่า “ภาษาธรรมขั้นสูงก็ล้วนแต่เป็นคำที่ยืมมาจากภาษาชาวบ้าน จึงพยายามถือเอาความหมายในภาษาชาวบ้านให้มากที่สุด ก็จะเข้าใจคำนั้นๆ ได้ถูกต้องและถึงที่สุดได้โดยง่าย, เช่น นิพพานคือเย็น, มรรคคือหนทาง, ผลคือลูก, กิเลสคือสิ่งสกปรก, สังโยชน์คือผูกมัด, อาสวะคือสิ่งกีดตันออกมาจากการหมักดอง, พุทธะคือตื่นจากหลับ, ธรรมะคือหน้าที่,

⁴³ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 137.

⁴⁴ เรื่องเดียวกัน.

⁴⁵ พุทธทาสภิกขุ. 2548. ภาษาคน-ภาษาธรรม. อนุสรณ์ 100 ปีพุทธทาส งานบันลือธรรมเล่มที่ 1. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, หน้า 4.

⁴⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 5.

สังฆะคือหมู่ของสิ่งที่พึงปรารถนา”⁴⁷ เป็นต้น ฉะนั้นแล้ว การพูดในแบบภาษาธรรมจึงทำให้พุทธทาสภิกขุสามารถพูดได้ว่า ‘พระเจ้า’ ในภาษาธรรม นั้นปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎกหลายแห่ง ดังที่ท่านอธิบายว่า

“พระผู้มีพระภาคเจ้า มิได้ทรงชี้แนวทางแห่งพระเป็นเจ้าที่เป็นตัวตนสมมติไว้เลย แต่ได้ทรงชี้แนวทางแห่งธรรมที่ตรงกับเรื่องหรือตัวพระเป็นเจ้าไว้อย่างชัดแจ้ง...พระองค์ได้ตรัสเรื่องพระเจ้าไว้เหมือนกัน ในฐานะเป็นผู้สร้างโลก เป็นผู้ควบคุมโลก แต่ว่ามีใช้พระเป็นเจ้าที่เป็นตัวตนดังเรื่องนิยานั้นๆ จึงเป็นอันว่าผู้ถามกับผู้ตอบจะต้องทำความเข้าใจกันเสียก่อนว่า คำว่า พระเป็นเจ้า นั้น มีความหมายเป็นสองชั้น คือ ชั้นบุคลาธิษฐานหรือบุคคลสมมติชั้นหนึ่ง และ ธรรมาธิษฐานอันมิใช่สมมติชั้นอีกชั้นหนึ่ง ถ้าหมายถึงพระเป็นเจ้าตามนัยบุคคลสมมติโดยตรง และไม่ยอมรับว่าเป็นเพียงบุคคลสมมติ ซึ่งจะต้องแปลเป็นความจริงชั้นปรัชญาอีกต่อหนึ่งแล้ว คำตอบในเรื่องนี้ของข้าพเจ้าจะมีแต่เพียงสั้นๆ ว่า เปล่า พระองค์มิได้ทรงชี้แนวไว้เลยในเรื่องพระเจ้า เท่านั้น แต่ถ้ายอมให้มีความหมายอันกว้างทำนองที่กล่าวแล้ว ขอตอบว่า พระองค์ได้ทรงชี้ไว้มากมายทีเดียว”⁴⁸

สิ่งที่น่าสังเกตอย่างหนึ่งก็คือ ‘พระเจ้า’ ในระดับภาษาธรรมไม่มีความรู้สึกหรืออารมณ์อย่างบุคคล ดังนั้น จึงสามารถทำหน้าที่ไปโดยไม่ต้องสนใจกับความต้องการหรือการอ่อนวอนร้องขอของมนุษย์ แต่กระทำไปตามเหตุปัจจัย ซึ่งเมื่อเปรียบเทียบกันแล้วจะพบว่า ‘พระเจ้า’ ในระดับสัตตชาติญาณนั้นจะมีลักษณะเป็นสิ่งที่สามารถปกป้องคุ้มครองหรือให้ประโยชน์แก่สัตว์หรือมนุษย์ในทางใดทางหนึ่ง ส่วน ‘พระเจ้า’ ในระดับภาษาคนก็ย่อมได้รับการบูชาอ่อนวอนจากมนุษย์เพื่อที่จะให้ ‘พระเจ้า’ ดลบันดาลในสิ่งที่พวกเขาต้องการ แต่ในกรณี ‘พระเจ้า’ ระดับภาษาธรรมนั้น จะทำหน้าที่อย่างตรงไปตรงมาโดยไม่สนใจว่าผู้คนในโลกกำลังอ่อนวอนร้องขอในสิ่งใด อีกทั้งไม่รับรู้ว่ามีผลจากการกระทำของพระองค์นั้นจะเป็นไปในทางที่ดีหรือเลวร้ายต่อตัวมนุษย์

ความเที่ยงตรงและยุติธรรมอย่างยิ่งของ ‘พระเจ้า’ ในระดับภาษาธรรมนั้นเป็นไปอย่างที่พุทธทาสภิกขุกล่าวว่า “ถ้ามันมีเหตุปัจจัยในลักษณะอย่างหนึ่งแล้ว ผลที่จะเกิดขึ้นตามมาก็จะเป็นไปในลักษณะอย่างหนึ่งตามเหตุปัจจัยที่สร้างให้เกิดผลนั้นขึ้นมาเสมอ...พระเจ้าไม่ได้โกรธเรา

⁴⁷ พุทธทาสภิกขุ. 2541. มรดกที่ขอฟ้ากไว้. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, หน้า 83.

⁴⁸ พุทธทาสภิกขุ. ม.ป.ป. ปัญหาเกี่ยวกับพระผู้เป็นเจ้า กรรม-อนัตตา. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อรุณวิทยา, หน้า 16.

หรือพระเจ้าไม่ได้รับรักเราอย่างที่เขาคิดกัน พระเจ้าจะยุติธรรม จะทำตรงเผงลงไปตามที่มันควรจะเป็น”⁴⁹ ดังนั้น ผลที่ ‘พระเจ้า’ ในระดับภาษาธรรมสร้างหรือดลบันดาลให้เกิดขึ้นนั้นย่อมจะเป็นไปตามเหตุปัจจัยที่ตัวมนุษย์เองได้กระทำไว้ทั้งสิ้น ตัวอย่างเช่น ถ้ามนุษย์รับประทานอาหารแต่พอดี มนุษย์ก็ย่อมได้รับความสบายกายเป็นสิ่งตอบแทนจาก ‘พระเจ้า’ แต่ถ้าหากว่ามนุษย์รับประทานอาหารมากเกินไปแล้ว มนุษย์ก็จะต้องได้รับความทุกข์ทรมานกายเป็นสิ่งตอบแทนจาก ‘พระเจ้า’ เป็นต้น

จากการทบทวนวรรณกรรมในขอบข่ายของพุทธทาสภิกขุ ผู้วิจัยพบว่า ‘พระเจ้า’ ในพุทธศาสนาตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุ นั้นปรากฏอยู่ในสองลักษณะ ได้แก่ ลักษณะแรก ‘พระเจ้า’ คือธาตุหรือสิ่งดำรงอยู่ได้ด้วยตัวของมันเองโดยธรรมชาติ ซึ่งท่านเรียกธาตุดังกล่าวว่า ‘ธรรมธาตุ’ หรือ ‘ธาตุแห่งธรรม’ และในบางครั้งท่านก็เรียกธาตุดังกล่าวว่า ‘ไภวัญญธรรม’ โดยท่านถือว่าธรรมธาตุหรือไภวัญญธรรมนั้นเป็นปฐมเหตุของสรรพสิ่งทั้งหลาย ซึ่งทำหน้าที่คล้ายกับ ‘พระเจ้า’ ในฐานะผู้สร้างสรรพสิ่งในจักรวาล ส่วนลักษณะที่สอง ‘พระเจ้า’ คือ กฎที่ปัจเจกจิต ซึ่งพุทธทาสภิกขุ อธิบายว่าสรรพสิ่งทั้งหลายย่อมจะปรากฏ เป็นไป และตกอยู่ภายใต้กฎดังกล่าวทั้งสิ้น ท่านจึงมองว่ากฎที่ปัจเจกจิตทำหน้าที่คล้ายกับ ‘พระเจ้า’ ในฐานะผู้สร้าง ผู้ควบคุม และผู้ทำให้ดับสูญ

ธรรมธาตุ/ไภวัญญธรรม

พุทธทาสภิกขุอธิบายว่า ‘ธรรมธาตุ’ หรือ ‘ธาตุแห่งธรรม’ นั้นดำรงอยู่ก่อนที่สรรพสิ่งทั้งปวงในจักรวาลจะปรากฏขึ้น⁵⁰ แม้กระทั่งสรรพสิ่งทั้งปวงได้ปรากฏขึ้นแล้วธรรมธาตุก็ยังคงดำรงอยู่ในสิ่งต่างๆ ทั้งหลายเหล่านั้น โดยคุณลักษณะของธรรมธาตุนั้นจะประกอบไปด้วยความเป็นตถตา (ความเป็นเช่นนั้นเอง) ความเป็นอนัตตตา (ไม่ผิดจากความเป็นอย่างนั้น) ความเป็นอนัญญตตา (ไม่เป็นอย่างอื่นจากความเป็นอย่างนั้น) ความเป็นอัมมัญญิตตา (ตั้งอยู่ในฐานะเป็นธรรมดาแห่งธรรม) ความเป็นอัมมนิยามตา (เป็นบทนิยามแห่งธรรม) และความเป็นอิทัปปัจจยตา (กฎแห่งการอาศัยกันของเหตุปัจจัย)⁵¹ และด้วยคุณสมบัติที่พิเศษแตกต่างไปจากสรรพสิ่งทั่วไปดังที่กล่าวจึงทำให้พุทธทาสภิกขุเทียบเคียงธรรมธาตุกับ ‘พระเจ้า’ ดังที่ท่านกล่าวว่า “ศึกษาให้ดีเถอะ จะพบว่าธรรมธาตุนี้มีความหมายแห่งความเป็นพระเจ้า”⁵²

พุทธทาสภิกขุอธิบายว่าแนวคิดในเรื่องธรรมธาตุนั้นมีที่มาจากพุทธพจน์ที่ว่า “อุปปาทา วา ภิกขเว ตถาคตานิ อนุปปาทา ภิกขเว ตถาคตานิ สุตฺตา ว สา ธาตุ ภิกษุทั้งหลาย พระตถาคต

⁴⁹ พุทธทาสภิกขุ. 2547. *ธรรมะกับการเมือง*. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 143, 146.

⁵⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 73.

⁵¹ พุทธทาสภิกขุ. 2527. *พุทธ-คริสต์ในทัศนะท่านพุทธทาส*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เทียนวรรณ, หน้า 74.

⁵² เรื่องเดียวกัน.

ทั้งหลายจะเกิดขึ้นก็ตาม พระตถาคตจะไม่บังเกิดขึ้นก็ตาม ธาตุนั้นย่อมตั้งอยู่เสมอ”⁵³ โดยท่านมีความเข้าใจว่าพุทธพจน์ดังกล่าวนี้เป็นเสมือนการที่พระพุทธเจ้าได้ทรงยืนยันถึงสิ่งๆ หนึ่งที่ดำรงอยู่ก่อนหน้าสรรพสิ่งใดๆ ทั้งปวงและเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่อย่างที่ไม่ขึ้นอยู่กับปัจจัยหรือสิ่งอื่นใด หรือที่ท่านกล่าวว่า “มันมีตัวของมันเองโดยเฉพาะ”⁵⁴

การจะเข้าใจถึงสภาวะการดำรงอยู่ของธรรมชาติจะต้องพิจารณาถึงสิ่งที่เรียกว่า ‘ธาตุ’ ในพุทธศาสนา ซึ่งสามารถแบ่งออกได้เป็นสองฝ่าย ได้แก่ สังขตธาตุ และ อสังขตธาตุ กล่าวคือสังขตธาตุหมายถึงธาตุที่ต้องอาศัยหรือมีเหตุปัจจัยปรุงแต่งขึ้นมา ไม่สามารถที่จะมีสภาวะเป็นของตัวเองได้ด้วยตัวเอง โดยสังขตธาตุจะมีทั้งในส่วนที่เป็นรูปธรรมที่จับต้องสัมผัสได้ เช่น น้ำ ลม ไฟ อากาศ และส่วนที่เป็นนามธรรม เช่น จิต วิญญาณ ส่วนอสังขตธาตุหมายถึงธาตุที่สามารถจะดำรงสภาวะของตัวเองได้โดยที่ไม่ต้องมีเหตุปัจจัยอื่นใดมาปรุงแต่งให้เกิดขึ้นมา และมีลักษณะเฉพาะที่ไม่เป็นทั้งรูปธรรมและนามธรรม⁵⁵ โดยธรรมชาติที่พุทธทาสภิกขุได้กล่าวถึงและเปรียบเทียบเท่ากับ ‘พระเจ้า’ นั้นจัดอยู่ในฝ่ายอสังขตธาตุ

สภาวะการดำรงอยู่และหน้าที่ของธรรมชาตินั้นเป็นไปแบบเดียวกับสิ่งที่พุทธทาสภิกขุเรียกว่า ‘ไควล์ยธรรม’ (บางครั้งท่านเรียกสั้นๆ ว่า ‘ไควล์ย’) ซึ่งพุทธทาสภิกขุได้อธิบายความหมายของไควล์ยธรรมว่าหมายถึงสรรพสิ่งทั้งปวง⁵⁶ (เนื่องจากความหมายตามศัพท์ของคำว่า ไควล์ย หรือ เกวล นั้นจะแปลว่า “สิ่งทั้งหมดทั้งสิ้น”)⁵⁷ โดยท่านได้กล่าวถึงสภาวะการดำรงอยู่ของไควล์ยธรรมที่เป็นไปในทำนองเดียวกับธรรมชาติ ดังนี้

“ไควล์ยนั้นอยู่เหนือสังขยา (การนับหรือการคำนวณให้รู้ว่าเท่าไร อย่างไร), ไควล์ยอยู่เหนือคุณค่าและเหนือการตีราคา คือเป็นอนันตยะ จึงมีความหมายว่าเหนือสิ่งทั้งหมดทุกสิ่งอย่างไม่มีที่สิ้นสุด, ไควล์ยหมายถึงสิ่งที่มีความงามถึงที่สุด อยู่เหนือความบริสุทธิ์เหนือความบริบูรณ์เหนือความเป็นต้น กลาง ปลาย คืออยู่เหนือความมีการบัญญัติ, ไควล์ยอยู่เหนือกาลเวลา หรือนอกกาลเวลา ไม่สมมติหรือบัญญัติได้ในเรื่องอันเกี่ยวกับเวลา, ไควล์ยอยู่เหนือบัญญัติทางมิติ ที่ใช้กันอยู่ในโลก ทั้งการมา การไป การถึง การจุติ การอุบัติบังเกิด หรือ ไควล์ยเป็นสิ่งที่

⁵³ พุทธทาสภิกขุ. 2536. ไควล์ยธรรม. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 223.

⁵⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 224.

⁵⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 222.

⁵⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า (1).

⁵⁷ เรื่องเดียวกัน.

ไว้พูดกันในทุกๆ ศาสดา ที่อ้างตัวเองว่ามีสิ่งสูงสุดเหนือสิ่งทั้งปวงจนไม่มีอะไรจะเปรียบเทียบกับกันได้ เพราะมันหมายถึงทุกสิ่งไม่ยกเว้นอะไร⁵⁸

ด้วยคุณสมบัติที่พิเศษแตกต่างไปจากสรรพสิ่งทั้งหมด* ไกวัลยธรรมจึงสามารถจะดำรงอยู่ในทุกสิ่งทุกอย่างได้ “แม้แต่ในอนุภาคที่มีความละเอียดที่สุดก็ย่อมจะมีไกวัลยธรรมดำรงอยู่”⁵⁹ ดังที่พุทธทาสภิกขุได้ยกตัวอย่างว่าในร่างกายของมนุษย์นั้นย่อมจะมีไกวัลยธรรมดำรงอยู่ทั้งในส่วนที่เป็นรูปธรรมต่างๆ เช่น แขน ขา มือ สมอง ไหล่ เท้า หรือแม้กระทั่งในส่วนที่เป็นนามธรรมอย่างความคิดหรือความรู้สึกต่างๆ นั้นก็ย่อมจะพบไกวัลยธรรมดำรงอยู่เช่นเดียวกัน⁶⁰ ลักษณะพิเศษเฉพาะตัวของไกวัลยธรรมจึงไม่ต่างไปจากธรรมชาติและมีนัยความหมายแห่งการเป็น ‘พระเจ้า’ ดังเช่นที่พุทธทาสภิกขุกล่าวว่า “พระเจ้าไกวัลยจึงเป็นสิ่งสถิตอยู่ในทุกอณูชีวิต”⁶¹

หากพิจารณาจากสภาวะของธรรมชาติหรือไกวัลยธรรมแล้ว จะพบว่าคุณสมบัติพิเศษเฉพาะตัวของธรรมชาติและไกวัลยธรรม เช่น ไม่ขึ้นกับสิ่งใด สามารถดำรงอยู่ในทุกสิ่ง ไม่แปรเปลี่ยนเป็นอย่างอื่น ฯลฯ สามารถปรากฏอยู่ได้เพียงลักษณะเดียวก็คือมีลักษณะที่ต้องเป็น ‘กฎ’ แบบหนึ่ง ซึ่งก็สอดคล้องกับที่พุทธทาสภิกขุกล่าวว่า “ธรรมชาตินี้เป็นเพียงกฎ เป็นตัวกฎ กฎคือความที่สิ่งนั้น ต้องเป็นอย่างนั้นอย่างนั้น เช่น กฎที่ว่าสังขารทั้งปวงจะต้องเปลี่ยนแปลง...สังขารทั้งหลายทั้งปวงเป็นทุกข์...ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา”⁶² และด้วยเหตุนี้เอง จึงทำเข้าใจได้ว่า ‘พระเจ้า’ ของพุทธศาสนาที่เรียกว่าธรรมชาติหรือไกวัลยธรรม (‘พระเจ้า’ ในระดับภาษาธรรม) ที่พุทธทาสภิกขุกล่าวถึงนั้นก็คือ ‘กฎ’ แบบหนึ่ง เพราะมีเพียง ‘กฎ’ เท่านั้นที่สามารถที่จะดำรงอยู่ก่อนหน้าที่สรรพสิ่งทั้งหลายในจักรวาลจะบังเกิดขึ้น สามารถจะเป็นปฐมเหตุแห่งสรรพสิ่ง สามารถจะดำรงอยู่ในทุกสรรพสิ่ง และสามารถปรากฏตัวอยู่ได้ในทุกสถานที่ นอกจากนี้ยังมีคุณสมบัติแห่งความที่ต้องเป็นไปอย่างนั้น เป็นอย่างอื่นไปไม่ได้ ไม่ผิดไปจากความเป็นอย่างนั้น เป็นกฎเกณฑ์ของธรรมดา และเป็นการตั้งอยู่ตามธรรมดา สอดคล้องกับที่พระมหานูรณ์ เช่น สติปัญญา (สุข

⁵⁸ พุทธทาสภิกขุ. 2536. ไกวัลยธรรม. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า (1), (2). และท่านได้อธิบายเพิ่มเติมว่าพุทธศาสนาฝ่ายมหายานจะเรียกไกวัลยว่า อมิตาภะ ซึ่งมาจากคำว่า อมิตายุ ที่หมายถึงแสงสว่างที่คำนวณอายุไม่ได้ ซึ่งเป็นคุณสมบัติของไกวัลยที่เป็นสิ่งเดียวกันในทุกแห่งหน ไม่มีที่สิ้นสุดทั้งโดยเวลาและโดยเนื้อที่ โปรดดู พุทธทาสภิกขุ. 2536. ไกวัลยธรรม. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 124.

* ท่านกล่าวว่า “เมื่อสิ่งที่มีอยู่ก่อนสิ่งใดๆ ทั้งหมดนั้น มันจะมีความเป็นอยู่เหมือนกับสิ่งทั้งปวงในทีหลังนั้นไม่ได้” เรื่องเดียวกัน, หน้า 216.

⁵⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 217.

⁶⁰ เรื่องเดียวกัน.

⁶¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 121.

⁶² เรื่องเดียวกัน, หน้า 37.

คุ่ม) อธิบายว่า “คำว่า พระเจ้า ในวรรณคดีของท่านพุทธทาสเป็นการตีความใหม่โดยการนำทฤษฎีภาษาคนภาษาธรรมเป็นเครื่องมือ พระเจ้าในภาษาธรรมในวรรณคดีของท่านพุทธทาสหมายถึงธรรมชาติและกฎธรรมชาติอันเฉียบขาดที่ทำให้สรรพสิ่งเกิดขึ้น ดำรงอยู่และแตกสลายไปตามกาลเวลา และกฎนั้นยังมีจุดประสงค์ให้สรรพสิ่งมีวิวัฒนาการไปในทางที่สูงขึ้นจนถึงจุดสูงสุด นั่นคือปราศจากความทุกข์ทั้งหมด ว่าโดยนัยนี้ พระเจ้าในวรรณคดีของท่านพุทธทาสจึงปราศจากรูปร่าง”⁶³

พุทธทาสภิกขุมองว่า ‘พระเจ้า’ ในภาษาธรรมอันหมายถึง ‘กฎ’ แบบหนึ่งที่มีมั่นคงแน่นอน นั้นมีหน้าที่ คุณสมบัติ และศักยภาพไม่ต่างไปจากพระเจ้าในภาษาคนแต่อย่างใด ดังที่ท่านเปรียบเทียบว่า หากผู้ที่นับถือพระเจ้าอย่างบุคคลกล่าวว่าพระเจ้านั้นเป็นปฐมเหตุหรือเป็นผู้สร้างสรรพสิ่ง ในภาษาธรรมก็จะกล่าวได้ว่า ‘พระเจ้า’ ซึ่งก็คือกฎแห่งธรรมชาติเป็นปฐมเหตุของทุกสรรพสิ่งในจักรวาล หรือหากว่าผู้ที่นับถือพระเจ้าในภาษาคนกล่าวว่าพระเจ้าเป็นผู้สร้างโลก ในภาษาธรรมก็จะกล่าวได้ว่ากฎแห่งธรรมชาติเป็นผู้สร้างโลก หรือหากว่าผู้ที่นับถือพระเจ้าในภาษาคนกล่าวว่าพระเจ้าเป็นผู้ควบคุมโลก ในภาษาธรรมก็จะกล่าวได้ว่ากฎของธรรมชาติเป็นผู้ควบคุมโลก หรือหากว่าผู้ที่นับถือพระเจ้าในภาษาคนพูดว่าพระเจ้าสถิตย์อยู่ในทุกหนทุกแห่งและยิ่งใหญ่กว่าสิ่งอื่นใดในจักรวาล ในภาษาธรรมก็จะกล่าวได้ว่ากฎแห่งธรรมชาตินั้นเองที่ปรากฏอยู่ในทุกหนทุกแห่งและยิ่งใหญ่กว่าสิ่งอื่นใดทั้งปวงได้เช่นเดียวกัน*

ส่วนในเรื่องศักยภาพของ ‘พระเจ้า’ นั้น ท่านเปรียบเทียบไว้ว่า สำหรับคนที่นับถือพระเจ้าอย่างบุคคลก็จะพูดว่าพระเจ้าเป็นผู้ให้ทุกสิ่งทุกอย่างที่เราต้องการ ซึ่ง ‘พระเจ้า’ ที่เป็นกฎแห่งธรรมชาตีสถิตสามารถจะดลบันดาลทุกสิ่งทุกอย่างที่มนุษย์ต้องการได้เช่นเดียวกันหากว่ามนุษย์กระทำเหตุปัจจัยให้ถูกต้องตรงตามกฎของธรรมชาตินั้นๆ “กฎที่สร้างชีวิต สร้างอะไรมา และเป็น

⁶³ พระมหาบุญธรรม เชน สนิทปัญญา (สุขคุ่ม). 2544. การศึกษาวิเคราะห์หิมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าในวรรณคดีของท่านพุทธทาส. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต. สาขาวิชาปรัชญา. บัณฑิตวิทยาลัย. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. กรุงเทพฯ, บทคัดย่อ.

* พุทธทาสภิกขุ. 2527. พุทธ-คริสต์ในทัศนะท่านพุทธทาส. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เทียนวรรณ, หน้า 45. ซึ่งโดยสามัญสำนึกแล้วสิ่งทั้งหลายทั้งปวงย่อมจะมีแหล่งกำเนิดปฐมเหตุ นั่นคือ ต้องมีที่ออกมาแห่งสิ่งทั้งปวง สรรพสิ่งจึงจะปรากฏออกมา พวกที่มีศาสนาพระเจ้าอย่างบุคคลก็ถือว่าพระเจ้าอย่างบุคคลเป็นที่ออกมาแห่งสิ่งทั้งปวง ท่านสร้างหรือบันดาลขึ้นโดยฤทธิ์เดชของท่าน แต่สำหรับพุทธศาสนาแล้วก็มีปฐมเหตุเช่นเดียวกัน แต่ไม่ได้เป็นพระเจ้าอย่างบุคคล แต่เป็นพระเจ้ากฎแห่งธรรมชาติ นั่นแหละเป็นต้นเหตุ เป็นตัวเหตุ ที่ให้สิ่งทั้งปวงออกมา แม้เราจะเรียกชื่อ ตถา ความเป็นอย่างนั้น ความเป็นอย่างอื่น มันก็ตั้งอยู่ในฐานะที่จะเป็นปฐมเหตุ ให้สิ่งต่างๆ ออกมา คือมันเป็นกฎของธรรมชาติที่บันดาลให้สิ่งต่างๆ เกิดขึ้น ตั้งอยู่ ดับไป ในตัวเราคนหนึ่งนี้มีอาการที่เรียกว่า เกิดขึ้น ตั้งอยู่ ดับไป ทุกๆ ขณะจิต นี่เป็นลักษณะของสิ่งที่พระเจ้าสร้างขึ้น โปรดดู เรื่องเดียวกัน, หน้า 50-51.

กฎตายตัวอยู่ เราต้องทำให้ถูกต้องตามกฎอันนั้น แล้วเราก็จะได้ทุกสิ่งที่เราต้องการ”⁶⁴ หรือคนที่นับถือพระเจ้าอย่างบุคคลพูดว่าพระเจ้าคือผู้ที่ช่วยให้รอด พุทธทาสภิกขุก็กล่าวว่า ‘พระเจ้า’ ที่เป็นกฎของธรรมชาติก็ช่วยให้มนุษย์รอดได้เช่นกัน เพราะ “การประพฤติธรรมอย่างถูกต้องย่อมจะทำให้มนุษย์รอดพ้นจากความทุกข์ได้”⁶⁵ หรือการที่คนที่นับถือพระเจ้าอย่างบุคคลพูดว่าพระเจ้าเป็นผู้วางหนทางและนำทางแก่มนุษย์ พุทธทาสภิกขุก็กล่าวว่า ‘พระเจ้า’ ที่เป็นกฎของธรรมชาติตามแนวคิดของพุทธศาสนาก็ได้วางหนทางไว้ให้มนุษย์เช่นเดียวกัน โดยมีพระพุทธเจ้าเป็นผู้ที่ทรงค้นพบหนทางซึ่งเป็นกฎของธรรมชาติอย่างอัญจัญจิมรรค (มรรคแปด) อันเป็นหนทางสำหรับมนุษย์ที่จะก้าวเดินไปสู่ความดับแห่งทุกข์ทั้งปวง⁶⁶

‘พระเจ้าอิทัปปัจจยตา’⁶⁷

อย่างไรก็ตาม ในบรรดาคุณสมบัติทั้งหมดของธรรมชาตุนั้น พุทธทาสภิกขุได้เน้นย้ำในคุณสมบัติข้อสุดท้ายที่เรียกว่า ‘อิทัปปัจจยตา’ เป็นอย่างมาก เนื่องจากคุณสมบัติดังกล่าวสามารถแสดงให้เห็นถึงความเป็น ‘กฎ’ (‘พระเจ้า’ ในภาษาธรรม) ได้อย่างชัดเจน ดังที่ท่านได้กล่าวว่า “อิทัปปัจจยตาในฐานะที่เป็นกฎนั้นแหละคือพระเจ้า”⁶⁸ ซึ่งพุทธทาสภิกขุได้อธิบายศัพท์ “อิทัปปัจจยตา” ไว้ว่า อิทะ แปลว่า นี้ ปัจจยตา แปลว่า ความเป็นปัจจัย ดังนั้น อิทัปปัจจยตาจึงแปลว่า “ความที่มีนี้เป็นปัจจัย เมื่อมีสิ่งนี้ๆ เป็นปัจจัย สิ่งนี้ๆ จึงเกิดขึ้น เมื่อสิ่งนี้ๆ ดับ สิ่งนี้ๆ จึงดับ”⁶⁹ และเนื่องจากกฎอิทัปปัจจยตาเป็นคุณสมบัติหนึ่งของธรรมชาตุนั้น (‘พระเจ้า’ ในภาษาธรรม) และพบว่าในบางครั้งท่านอธิบายอิทัปปัจจยตาด้วยคำว่า ‘ตถตา’ ซึ่งเป็นคุณสมบัติข้อแรกของธรรมชาตุนั้น และหากเทียบเคียงกันแล้วก็จะเห็นว่าทั้ง “อิทัปปัจจยตา” (กฎที่ว่าเมื่อมีสิ่งนี้ๆ เป็นปัจจัย สิ่งนี้ๆ จึงเกิดขึ้น) และ “ตถตา” (ความเป็นเช่นนั้น) เป็นการกล่าวในสิ่งที่มีลักษณะอย่างเดียวกันแต่พูดจากคนละแง่มุมเท่านั้น พระสมณะเถรติ ปริณญาโณ (เพชรอรวิวงศ์) อธิบายเรื่องนี้ไว้ว่า

“ตถตาในทรรคนะชของท่านพุทธทาสภิกขุ หมายถึง ความเป็นเช่นนั้นเอง ความที่มันเป็นเช่นนั้น ไม่เป็นอย่างอื่นไปได้ ใครจะบังคับมันไม่ได้ มันเคยเป็นมาอย่างไร มันก็เป็นเช่นนั้นช้วนตาปี นี้แหละ

⁶⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 77.

⁶⁵ เรื่องเดียวกัน.

⁶⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 78.

⁶⁷ พุทธทาสภิกขุ. 2549. อิทัปปัจจยตา. พิมพ์ครั้งที่ 6. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 109.

⁶⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 98.

⁶⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 13.

เรียกว่า ตถตา การอธิบาย ตถตา ในลักษณะอย่างนี้ของท่านพุทธทาส โดยนัยหนึ่งก็คือการอธิบายกฎอิทัปปัจจยตาและปฏิจจสมุปบาท กล่าวคือ เป็นกฎแห่งเหตุผล "เมื่อสิ่งนี้มี สิ่งนี้จึงมี" อธิบายถึงความไม่มีแก่นสารของสังขตธรรม เมื่อไม่มีแก่นสารจึงไม่เที่ยงและเปลี่ยนแปลง แต่เปลี่ยนแปลงอยู่ในกรอบเดิมอยู่ชั่วอนันตกาล เรียกกรอบนี้ว่า ตถตา ตถตา ในทรรคนะของพุทธทาสภิกขุ ไม่แตกต่างจากที่ปรากฏในพระไตรปิฎก เป็นคำที่ใช้แทนอิทัปปัจจยตาและปฏิจจสมุปบาทนั่นเอง"⁷⁰

กฎอิทัปปัจจยตาจึงดำรงอยู่ในสถานะของกฎที่อยู่เหนือกฎทั้งปวง (พุทธทาสภิกขุอธิบายว่าแม้แต่กฎของธรรมชาติก็ต้องถือว่าเป็นผลอันเนื่องมาจากกฎอิทัปปัจจยตา เพราะกฎของธรรมชาตินั้นก็ย่อมจะมีเหตุปัจจัยอย่างใดอย่างหนึ่งที่ได้กระทำให้เกิดกฎดังกล่าวขึ้นมา และนัยการอธิบายดังกล่าวยังคงครอบคลุมไปถึงกฎอื่นๆ ทั้งหมด อย่างเช่น กฎวิทยาศาสตร์และกฎแห่งกรรม เป็นต้น) และด้วยเหตุที่กฎอิทัปปัจจยตาเองนั้นเป็นธาตุฝ่ายอสังขตะ กฎอิทัปปัจจยตาจึงสามารถดำรงอยู่ได้ด้วยตัวเองโดยไม่ต้องมีเหตุปัจจัยอื่นใดมาปรุงแต่งหรือสร้างกฎดังกล่าวขึ้นมา ดังนั้น ลักษณะการเกิดขึ้นของกฎอิทัปปัจจยตาจึงอยู่นอกเหนือความรู้ของมนุษย์ เพราะมนุษย์ไม่สามารถล่วงรู้ได้ว่ากฎเหล่านี้เกิดขึ้นมาได้อย่างไรและใครที่ เป็นผู้ที่ตั้งกฎในลักษณะนี้ขึ้น ฉะนั้นแล้ว พระเจ้าอิทัปปัจจยตาจึงดำรงอยู่ในสถานะที่เหนือกว่าสรรพสิ่งทั้งปวง เพราะเป็นสิ่งที่ไปกระทำต่อสิ่งอื่น ด้วยเหตุนี้ สิ่งที่เป็นไปหรือต้องเปลี่ยนแปลงไปตามกฎนั้นจึงอยู่ในสถานะที่ถูกกระทำอยู่โดยพระเจ้าอิทัปปัจจยตา⁷¹ พุทธทาสภิกขุจึงกล่าวว่า “พระเจ้าอิทัปปัจจยตาเป็นกฎของธรรมชาติที่สูงที่สุดในพุทธศาสนาอย่างที่ไม่มียะไรค้ำงกฎนี้ได้”⁷²

พุทธทาสภิกขุได้ยกตัวอย่างกฎอิทัปปัจจยตาที่สามารถพบเห็นได้ในชีวิตประจำวันทั่วไป เช่น การหุงข้าว กล่าวคือ เมื่อมีเหตุปัจจัยอันได้แก่ ฟืน ก๊าซออกซิเจน และ เชื้อเพลิง ประกอบเข้ากันแล้ว ผลที่ได้ก็คือความร้อน และเมื่อสร้างเหตุปัจจัยโดยการนำข้าวสารกรอกกลงไปในหม้อหุงข้าวพร้อมกับนำน้ำมาใส่แล้วตั้งไว้บนความร้อน ผลที่ได้ก็คือน้ำที่ร้อนจนเดือด ซึ่งน้ำที่เดือดดังกล่าวก็จะเป็นเหตุปัจจัยให้เมล็ดข้าวอ่อนตัวลงและสุกได้ในที่สุด⁷³ หรือกรณีการปลูกต้นไม้ให้เจริญเติบโตงอกงามก็จะต้องเป็นไปตามกฎอิทัปปัจจยตาเช่นเดียวกัน เนื่องจากในกระบวนการ

⁷⁰ พระสมเกียรติ ปริณญาโณ (เพชรอริยวงศ์) 2547. การศึกษาเชิงวิเคราะห์แนวคิดตถตาในทัศนะของพุทธทาสภิกขุ. วิทยานิพนธ์ปริณญามหาบัณฑิต. สาขาวิชาพระพุทธศาสนา. บัณฑิตวิทยาลัย. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, บทคัดย่อ.

⁷¹ ไปรอดู พุทธทาสภิกขุ. 2549. อิทัปปัจจยตา. พิมพ์ครั้งที่ 6. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 102-103.

⁷² พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 144.

⁷³ พุทธทาสภิกขุ. 2549. อิทัปปัจจยตา. พิมพ์ครั้งที่ 6. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 33-34.

เติบโตของต้นไม้ที่นั่นย่อมจะต้องมีกฎอิทัปปัจจยตาที่เป็นเหตุปัจจัยให้ต้นไม้ที่นั่นเจริญงอกงาม ตัวอย่างเช่น ต้นไม้ประเภทหนึ่งก็จะต้องปลูกลงในดินประเภทหนึ่ง ต้องได้รับปริมาณน้ำในระดับหนึ่ง ต้องบำรุงด้วยสิ่งๆ หนึ่ง เป็นต้น ซึ่งหากทำตามกฎแห่งเหตุปัจจัยนั้นแล้ว ผลที่ได้ก็คือต้นไม้ที่เจริญงอกงาม⁷⁴ หรือ กรณีของการที่ผู้คนจากต่างถิ่นได้มาพึ่งธรรมชาติของท่านที่สวนโมกข์นั้น พุทธทาสภิกขุก็ยกมาอธิบายว่าเป็นไปตามกฎอิทัปปัจจยตาเช่นเดียวกัน⁷⁵ เป็นต้น

ในเมื่อทุกสิ่งทุกอย่างและทุกปรากฏการณ์ในจักรวาลย่อมเป็นไปตามกฎอิทัปปัจจยตาเสมอ⁷⁶ ฉะนั้น การใช้ความจริงในการจัดตัวตนและความสัมพันธ์ระหว่างคนจำนวนมาก (การเมือง) ของมนุษย์ก็ย่อมที่จะตกอยู่ภายใต้กฎอิทัปปัจจยตาดังเช่นกัน* และ “พระเจ้าอิทัปปัจจยตา” นั้นก็สามารถที่จะดลบันดาลผลให้เกิดแก่มนุษย์ ทั้งในทางที่เป็นประโยชน์แก่มนุษย์หรือในทางที่เป็นโทษแก่มนุษย์ก็ได้ ขึ้นอยู่กับเหตุปัจจัยที่มนุษย์ได้กระทำลงไป โดยพุทธทาสภิกขุมองว่าการจัดการเมืองของมนุษย์ไปตามความจริงแบบสัจจาภินิเวศที่มนุษย์บัญญัติขึ้นมาเองนั้นเป็นการกระทำที่ “ไม่ได้เกิดจากสติปัญญาที่เข้าถึงธรรมชาติอย่างสมบูรณ์”⁷⁷ และการกระทำดังกล่าวไม่สามารถทำให้มนุษย์ได้รับสันติภาพและความผาสุกได้ กล่าวอีกอย่างได้ว่า พุทธทาสภิกขุกำลังเสนอให้มนุษย์จัดการเมืองหรือกระทำเหตุปัจจัยที่สอดคล้องกับกฎอิทัปปัจจยตาในฝ่ายที่จะให้ผลอันเป็นประโยชน์และความผาสุกแก่มนุษย์ นั่นคือ มนุษย์จะต้องจัดการเมืองให้เป็นไปตามเจตนารมณ์ของ “พระเจ้าอิทัปปัจจยตา” นั่นเอง

เจตนารมณ์ของพระเจ้า

พุทธทาสภิกขุกล่าวไว้ว่าหากพิจารณา ‘การเมือง’ ที่ปรากฏอยู่ในสภาวะธรรมชาติแล้ว จะพบว่า “พระเจ้าอิทัปปัจจยตา” ได้ใช้ความจริงบางอย่างในการจัดให้สรรพสิ่งทั้งหลายสามารถอยู่ร่วมกันได้ ดังนั้น การดำรงอยู่ของสภาวะธรรมชาติที่เป็นไปอย่างสงบสุขและการที่สิ่งมีชีวิตแต่ละเผ่าพันธุ์สามารถดำรงสืบต่อมาได้นั้นย่อมไม่ได้เป็นผลอันเกิดจากการจัดอย่างไร้ทิศทางหรือเป้าหมาย ตรงกันข้าม ท่านกลับเห็นว่าการจัด ‘การเมือง’ ในสภาวะธรรมชาติของ “พระเจ้าอิ

⁷⁴ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 147.

⁷⁵ พุทธทาสภิกขุ. 2549. หน้าที่ของมนุษย์. อนุสรณ์ 100 ปี พุทธทาส. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, หน้า 66.

⁷⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 84.

* นอกจากกฎของมนุษย์และกฎอิทัปปัจจยตาแล้ว ท่านได้กล่าวถึงกฎอีกหลายแบบ เช่น กฎที่มาจาก การแทรกแซงหรือผสมกันระหว่างกฎอิทัปปัจจยตาและกฎของมนุษย์ หรือว่าแม้ในกฎเดียวประเภทเดียวกันก็ อาจจะมีอยู่หลายชั้นและแทรกแซงกัน จนทำให้เกิดกฎปลีกย่อยจำนวนมาก โปรดดู พุทธทาสภิกขุ. 2549. อิทัปปัจจยตา. พิมพ์ครั้งที่ 6. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 341.

⁷⁷ พุทธทาสภิกขุ. 2549. อิทัปปัจจยตา. พิมพ์ครั้งที่ 6. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 340.

ทัพัจฉยตา” นั้นเป็นการจัดไปตาม ‘ความมุ่งหมายของกฎ’⁷⁸ หรือกล่าวได้ว่าเป็นการจัดที่มีเป้าหมายบางอย่าง และเป็นหน้าที่ของมนุษย์เองที่จะต้องทำความเข้าใจถึงความมุ่งหมายหรือเจตนารมณ์ดังกล่าวของ “พระเจ้าอิทัปปัจฉยตา” และดำเนินการจัดการเมืองของมนุษย์โดยการกระทำเหตุปัจจัยที่สอดคล้องกับเจตนารมณ์นั้นเพื่อให้ได้รับผลจาก ‘พระเจ้า’ เป็นความผาสุกและสันติภาพ

พุทธทาสภิกขุเรียกการกระทำดังกล่าวว่า ‘การอ้อนวอนพระเจ้า’* อย่างไรก็ตาม ท่านเห็นว่ามนุษย์ในยุคปัจจุบันไม่ได้ทำการ ‘อ้อนวอนพระเจ้า’ แต่อย่างใด (ไม่ได้สร้างเหตุปัจจัยเพื่อที่จะได้รับผลเป็นความผาสุกและสันติภาพ) ดังจะพบว่าการเมืองของมนุษย์ซึ่งใช้ความจริงแบบสัจจาทิ นิเวศมาจัดการปรุงแต่งตัวตนและจัดความสัมพันธ์ระหว่างคนจำนวนมากนั้นไม่สนใจเจตนารมณ์ของพระเจ้าอิทัปปัจฉยตาแต่อย่างใด และในที่สุดแล้วก็ทำให้มนุษย์ไม่สามารถพบกับสันติภาพได้เลย ดังที่ท่านกล่าวว่า “มนุษย์เล่นการเมือง โดยผิดประสงค์ของพระเจ้านั้น ไม่มีทางที่จะสำเร็จเป็นสันติสุขได้เลย...ฉะนั้น การเมืองในโลกจึงไม่ได้รับผลเป็นสันติสุขของมหาชน”⁷⁹

การทำความเข้าใจถึงความมุ่งหมายหรือเจตนารมณ์ในการจัดสรรพสิ่งและความสัมพันธ์ระหว่างสรรพสิ่งต่างๆ ในสภาวะธรรมชาติของ “พระเจ้าอิทัปปัจฉยตา” นั้น ในที่นี้จะพิจารณาไปที่สภาวะของ ‘การเมือง’ ที่ปรากฏอยู่ในธรรมชาติหรือที่ท่านเรียกว่า ‘การเมืองในระดับพื้นฐาน’⁸⁰ ดังที่ได้อธิบายไปแล้วในบทก่อนหน้าว่า กิริยาอาการแห่งการเมือง (ในระดับพื้นฐาน) ที่ปรากฏอยู่ในสภาวะธรรมชาติก็คือกิริยาการต่อสู้ ดิ้นรน ปรับปรุงตัวของสิ่งมีชีวิตทุกชนิดเพื่อให้ตนเองสามารถจะดำรงชีวิตอยู่รอดได้** ฉะนั้น เราย่อมจะเข้าใจได้ว่าเจตนารมณ์ในการจัดการเมืองของ “พระเจ้าอิทัปปัจฉยตา” ในระดับพื้นฐานก็คือความมุ่งหมายที่จะจัดสิ่งมีชีวิตต่างๆ สามารถปรับตัวเพื่อที่จะดำรงชีวิตอยู่รอดได้

⁷⁸ พุทธทาสภิกขุ. 2549. ภาษาคน-ภาษาธรรม. อนุสรณ์ 100 ปีพุทธทาส ชุมนองด้านใน งานบันลือธรรม เล่มที่ 1. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, หน้า 101.

* ดังคำกล่าวของท่านที่ว่า “การจะได้ตามที่เราต้องการนั้นก็เพราะเราทำถูก ถูกตามกฎของมัน ถ้าพูดอย่างเป็นคน ก็คือ ทำถูกใจพระเจ้า พระเจ้าจึงอำนวยประโยชน์ให้แก่เรา เหมือนกับที่ว่าเรานับถืออ้อนวอนพระเจ้า ทำถูกใจพระเจ้า” ดู พุทธทาสภิกขุ. 2549. ภาษาคน-ภาษาธรรม. อนุสรณ์ 100 ปีพุทธทาส ชุมนองด้านใน งานบันลือธรรมเล่มที่ 1. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, หน้า 101.

⁷⁹ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 155.

⁸⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 57.

** ดังที่ท่านกล่าวว่า “การเมืองในระดับชีวิตพื้นฐานจะเป็นเรื่องของการต่อสู้ดิ้นรนเพื่อมีชีวิตอยู่รอดได้ ซึ่งปรากฏอยู่ในสิ่งมีชีวิตประเภทสัตว์และพืช” เรื่องเดียวกัน, หน้า 57-58.

ทั้งนี้ การที่ท่านเสนอให้ยึดถือการจัดความสัมพันธ์ในสภาวะธรรมชาติเป็นแบบอย่างนั้น ไม่ได้หมายความว่าพุทธทาสภิกขุต้องการให้มนุษย์กลับไปดำเนินชีวิตแบบมนุษย์ในยุคบุพกาล หรือแบบคนป่าที่ยังต้องต่อสู้ดิ้นรนเพียงเพื่อให้สามารถดำรงชีวิตอยู่รอดได้ในแต่ละวันตามความมุ่งหมายของการเมืองในระดับพื้นฐานแต่เพียงเท่านั้น พุทธทาสภิกขุยังได้อธิบายถึงเป้าหมายที่อยู่เหนือไปกว่า “การเมืองระดับระดับพื้นฐาน” เนื่องจากท่านเห็นว่า การที่ “พระเจ้าอัทปปัจเจตยา” จัดให้บรรดาสัตว์หรือพืชทั้งหลายต้องพยายามต่อสู้ดิ้นรนเพื่อที่จะดำรงชีวิตของตนให้อยู่รอดได้นั้น ย่อมจะต้องเป็นไปเพื่อเป้าหมายในขั้นที่สูงกว่า นั่นก็คือ การที่แต่ละชีวิตสามารถจะเข้าถึงสิ่งสูงสุด หรือเข้าถึง ‘ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพระเจ้า’⁸¹

พุทธทาสภิกขุเรียกกระบวนการที่สิ่งมีชีวิตทั้งหลายมุ่งไปสู่ ‘ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพระเจ้า’ ว่า ‘การวิวัฒนาการ’ ซึ่งท่านให้คำอธิบายว่าหมายถึง “การที่สรรพสิ่งต่างๆ มีการเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลาและการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวจะเป็นการเปลี่ยนแปลงไปในทางที่ดีขึ้นกว่าเดิมเสมอ”^{*} และท่านยังมองต่อไปว่ากระบวนการดังกล่าวจะดำเนินไปอย่างต่อเนื่องจนกว่าสิ่งมีชีวิตนั้นๆ จะสามารถเข้าถึง ‘ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพระเจ้า’ ได้ในที่สุด

“ธรรมชาติแท้ๆ ก็ต้องการไม่ให้สิ่งที่มีชีวิตสูญพันธุ์เพื่อประโยชน์แก่วิวัฒนาการจนกว่าจะถึงระดับสูงสุดด้วยกันทั้งนั้น นี่เป็นความต้องการของธรรมชาติ สัตว์เดือยรัจฉานทั่วไปก็ตกอยู่ใต้กฎเกณฑ์อันนี้ จะรู้สึกตัวหรือไม่รู้สึกตัวนั้นไม่เป็นประมาณ ฉะนั้นจึงเป็นอันกล่าวได้ว่า การเกิดมาของสัตว์เหล่านั้นก็เป็นการเดินทาง และเป็นการเดินไปเรื่อยๆ ด้วยวิวัฒนาการนั่นเอง กว่าจะถึงที่สุด ตามที่เชื่อกันว่าจะเกิดมาเป็นมนุษย์ และสูงสุดขึ้นไปตามลำดับ”⁸²

ในการอธิบายถึงกระบวนการวิวัฒนาการไปสู่สิ่งสูงสุดของพุทธทาสภิกขุ นั้นมีความน่าสนใจอย่างมาก เพราะท่านอธิบายอยู่บนพื้นฐานของความเชื่อที่ว่าธรรมชาติย่อมกระทำการเปลี่ยนแปลงสิ่งมีชีวิตต่างๆ ไปสู่สภาวะของสิ่งมีชีวิตที่ซับซ้อนกว่าเดิม ดีกว่าเดิม สูงกว่าเดิม และมุ่งไปสู่สิ่งสูงสุดอยู่ตลอดเวลา ซึ่งอาจมองได้ว่าแนวคิดดังกล่าวนี้ท่านได้รับอิทธิพลจากคำอธิบาย

⁸¹ พุทธทาสภิกขุ. 2527. พุทธ-คริสต์ในทัศนะท่านพุทธทาส. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เทียนวรรณ, หน้า 153.

^{*} ท่านเห็นว่ากลไกวิวัฒนาการดังกล่าวเป็นการจัดโดยรัฐบาลของพระเจ้า โปรดดู พุทธทาสภิกขุ. 2527. พุทธ-คริสต์ในทัศนะท่านพุทธทาส. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เทียนวรรณ., หน้า 92.

⁸² พุทธทาสภิกขุ. 2549. ภาษาคน-ภาษาธรรม. อนุสรณ์ 100 ปีพุทธทาส ชุดมอด้านในงานบันลือธรรมเล่มที่ 1. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, หน้า 161.

ในทางชีววิทยาเป็นอย่างมาก ดังที่ท่านอธิบายว่าแรกเริ่มนั้นสิ่งมีชีวิตเป็นเพียงแค่สัตว์เซลล์เดียว ต่อมาก็สามารถเปลี่ยนไปเป็นสัตว์หลายเซลล์ “เป็นชีวิตที่มองไม่เห็นด้วยตากระทั่งมองเห็นด้วยตา, กระทั่งเป็นพืชพันธุ์ เป็นสัตว์เดรัจฉาน”⁸³ แนวคิดดังกล่าวทำให้ท่านสรุปว่าการวิวัฒนาการ (หรือ บางครั้งท่านเรียกว่า “ชีววัฒนาการ”⁸⁴) เป็นกฎของธรรมชาติ และตราบไต่ที่ยังมีชีวิตอยู่สิ่งมีชีวิตทั้งหลายก็ย่อมจะตกอยู่ภายใต้กฎดังกล่าว “มันก็คือชีวิตนั่นเอง ที่มีกฎเกณฑ์ ที่ว่า จะต้องวิวัฒนาการ ไม่อย่างนั้นมันก็ไม่เป็นชีวิต ถ้าเปลี่ยนแปลงไม่ได้ ก็ไม่มีชีวิต”⁸⁵

พุทธทาสภิกขุไม่ได้อธิบายเรื่องการวิวัฒนาการในเชิงการเวียนว่ายตายเกิดแบบข้ามภพชาติ อย่างเช่นว่า ไล่เตือนตัวหนึ่งตายแล้วได้ไปเกิดเป็นม้า (ภพชาติที่สูงกว่า) เมื่อตายจากม้าแล้วได้ไปเกิดเป็นคน (ภพชาติที่สูงกว่า) เป็นต้น เพราะท่านมองว่าการเกิดตายดังกล่าวยังมีตัวตนที่ตายและยังมีตัวตนที่ไปเกิด ซึ่งเป็นทัศนะที่ยังคงยึดมั่นถือมั่นในอัตตา ท่านอธิบายว่าเราไม่ควรจะไปยึดถือว่าเป็นตัวเราหรือตัวเขาที่เป็นผู้ตายหรือเป็นผู้เกิด เพราะแท้จริงแล้ว ทุกสรรพสิ่งในโลกนี้ล้วนเป็นหน่วยเดียวกัน⁸⁶ ดังนั้น สำหรับท่านแล้ว การพิจารณาถึงวิวัฒนาการที่เป็นความต้องการของธรรมชาติจึงต้องพิจารณาในภาพรวม ไม่พิจารณาไปที่การเกิดตายของชีวิตใดชีวิตหนึ่งเพียงชีวิตเดียว

ดังนั้นแล้ว การวิวัฒนาการย่อมจะทำให้สัตว์เซลล์เดียวสามารถจะพัฒนามาเป็นมนุษย์ได้ และการวิวัฒนาการก็ไม่ได้หยุดเพียงแค่การเป็นมนุษย์ ท่านเห็นว่าในที่สุดแล้วมนุษย์ทุกคนย่อมจะไปสู่ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพระเจ้าหรือเข้าสู่นิพพานอย่างเลี่ยงไม่ได้ ท่านให้เหตุผลว่าหากมองในภาพรวมแล้ว “โลกนี้ค่อยๆ เลื่อนสู่ระดับสูงขึ้นๆ ไม่ทางฝ่ายรูปธรรม ก็ต้องฝ่ายจิต ที่ จะหยุดนิ่งหรือตกต่ำลงนั้น เป็นไม่มี แล้วแต่ยุคนั้น โลกจะยึดเอาฝ่ายจิตหรือฝ่ายรูปเป็นส่วนสำคัญ ก็ตาม ทั้งหมดนี้ ย่อมแสดงว่าสัตตชาติญาณที่เป็นภายใน พร้อมทั้งสิ่งที่ส่งเสริมข้างนอก มันล้วนแต่จะดึงไปในฝ่ายดีขึ้นๆ เพราะตัณหาของหมู่สัตว์เป็นเช่นนั้น”⁸⁷ ด้วยเหตุนี้เอง ท่านจึงกล่าวว่า มนุษย์ทุกคนจะต้องเข้าถึงนิพพานในอนาคตข้างหน้าอย่างแน่นอน เนื่องจากว่าธรรมชาติจะทำให้ มนุษย์เกิดการเรียนรู้และพัฒนาตนไม่ให้ตกไปอยู่ในฝ่ายต่ำอีก ประกอบกับตัณหาของมนุษย์ ต้องการจะมุ่งไปสู่ความเจริญยิ่งขึ้นนั่นเอง⁸⁸

⁸³ พุทธทาสภิกขุ. 2536. ไกวัลย์ธรรม. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 279.

⁸⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 273.

⁸⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 285.

⁸⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 290-291.

⁸⁷ พุทธทาสภิกขุ. 2495. นิพพาน-จุดปลายทางของชีวิต. ใน ชุมนุมเรื่องสั้นของพุทธทาสภิกขุ. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 51-52.

⁸⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 51-52.

จากคำอธิบายดังกล่าว สะท้อนให้เห็นว่าพุทธทาสภิกขุมีความเชื่อว่ามีจุดหมายสูงสุดหรือเป้าหมายสุดท้ายสำหรับมนุษย์ทุกคนดำรงอยู่ตามธรรมชาติและกระบวนการวิวัฒนาการจะผลักดันมนุษย์ไปสู่เป้าหมายดังกล่าวในที่สุด ซึ่งท่านอธิบายว่ามนุษย์แต่ละคนไม่ว่าจะนับถือศาสนาใดก็ตาม แต่เป้าหมายสุดท้ายของมนุษย์ล้วนเป็นสิ่งเดียวกัน ทว่าการที่คำสอนของศาสนาแต่ละองค์หรือคัมภีร์ของแต่ละศาสนาได้กล่าวไว้อย่างแตกต่างกันนั้นก็เพราะศาสนาแต่ละคนดำรงชีวิตอยู่ในบริบททางประวัติศาสตร์ที่แตกต่างกัน⁸⁹ ดังนั้น จึงทำให้รายละเอียดหรือแนวทางการอธิบายไม่เหมือนกันหรือบางส่วนอาจจะถึงขั้นขัดแย้งกันด้วยซ้ำ แต่กระนั้นท่านก็ยืนยันว่าแก่นแท้ของศาสนาทุกศาสนานั้น ต่างก็มุ่งหวังให้มนุษย์วิวัฒนาการไปสู่สิ่งสูงสุดที่ดีที่สุดเท่าที่มนุษย์จะสามารถเข้าถึงได้ทั้งสิ้น⁹⁰

พุทธทาสภิกขุได้อธิบายถึงสภาวะที่มนุษย์เข้าถึง “ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพระเจ้า” ว่าหมายถึงสภาวะที่มนุษย์สามารถเข้าใจและตระหนักรู้ได้ว่าทุกสรรพสิ่งในจักรวาลล้วนเป็นของ “พระเจ้าอิทัปปัจจยตา” และทุกสิ่งทุกอย่างล้วนเป็นส่วนหนึ่งของ “พระเจ้าอิทัปปัจจยตา” มนุษย์ย่อมจะรู้ได้ว่าไม่มีสิ่งใดที่ควรแก่การที่จะไปยึดถือว่าเป็นตัวตนหรือของตนได้เลย และเมื่อมนุษย์ไม่มีตัวตนหรือของตนแล้ว ความเห็นแก่ตัวของมนุษย์ทุกคนก็จะไม่เกิดขึ้น จนในที่สุดมนุษย์ “ทุกคนจะกลายเป็นคนของพระเจ้า”⁹¹ โดยสิ่งที่ท่านเห็นว่าสามารถจะนำพามนุษย์วิวัฒนาการไปสู่ “ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพระเจ้า” และทำให้สังคมมนุษย์เกิดสภาวะแห่งสันติภาพได้นั้นก็คือ “ศีลธรรม”⁹²

ศีลธรรม: สภาวะแห่งสันติภาพ/ปัจจัยแห่งสันติภาพ

พุทธทาสภิกขุแปลความหมายของ ‘ศีลธรรม’ ว่า สิ่งที่ทำให้ความปกติ หรือ ปัจจัยแห่งสันติภาพ นอกจากนี้ท่านยังอธิบายไว้ว่า คำว่า ‘ธรรม’ นั้นสามารถจะหมายถึงไปถึงสาเหตุหรือผลลัพธ์ก็ได้ ดังนั้น ศีลธรรม (ในฐานะที่เป็นเหตุ) จึงสามารถจะหมายถึงปัจจัยแห่งสันติภาพหรือสิ่งที่ทำให้เกิดความปกติ และ ศีลธรรม (ในฐานะที่เป็นผล) สามารถจะหมายถึงสภาวะแห่งสันติภาพหรือสภาวะแห่งความปกติได้อีกด้วย จากความหมายดังกล่าวนี้จึงทำให้ท่านสร้างเป็นข้อสรุปขึ้นมาอย่างง่าย ๆ ว่า เมื่อใดก็ตาม/ที่ใดก็ตามที่เกิดสภาวะปกติ เมื่อนั้น/ที่แห่งนั้นย่อมมีศีลธรรม

⁸⁹ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ฟ้าสว่างทางธรรมโฆษณ์. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุขภาพใจ, หน้า 107. และ โด널ด์ เค. สแวนเนอร์, บรรณาธิการ. 2529. ธัมมิกสังคมนตรี. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 9.

⁹⁰ พุทธทาสภิกขุ. 2527. พุทธ-คริสต์ในทัศนะท่านพุทธทาส. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เทียนวรรณ, หน้า 153.

⁹¹ โด널ด์ เค. สแวนเนอร์, บรรณาธิการ. 2529. ธัมมิกสังคมนตรี. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 10.

⁹² พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 148.

ดำรงอยู่ และในทางกลับกัน เมื่อใดก็ตาม/ที่ใดก็ตามที่ไม่มีสภาวะปกติ เมื่อนั้น/ที่แห่งนั้นย่อมไม่มีศีลธรรมดำรงอยู่นั่นเอง

การที่ท่านแปลความหมายเช่นนี้ย่อมจะทำให้ศีลธรรมสามารถจะมีนัยได้อย่างกว้างขวาง และครอบคลุมไปในทุกเรื่อง จนกระทั่งว่า “หากการกระทำใดของมนุษย์ที่เป็นไปเพื่อสันติภาพแล้ว เราย่อมจะเรียกการกระทำนั้นว่าเป็นศีลธรรมได้ทั้งสิ้น”⁹³ ตัวอย่างเช่น ระบบเศรษฐกิจ ก็สามารถกลายเป็นปัจจัยแห่งสันติภาพ (เป็นศีลธรรม) ได้ หากว่ามนุษย์กระทำการค้าพาณิชย์กันโดยสุจริตและไม่เอาเปรียบกัน แต่ถ้าหากมนุษย์กระทำอย่างทุจริตหรือฉ้อโกงแล้ว เศรษฐกิจก็จะกลายเป็นปัจจัยแห่งวิกฤตการณ์ไป⁹⁴ หรือแม้แต่การประกอบอาชีพการงานในชีวิตประจำวันของมนุษย์ก็สามารถจะเป็นปัจจัยแห่งสันติภาพได้เช่นกัน เช่น การทำไร่ทำนา การรับราชการ การค้าขาย เป็นต้น พุทธทาสภิกขุอธิบายถึงเรื่องนี้ว่า “หากเราไม่ทำมาหากิน เราก็ไม่มีกิน เราก็อดตายหรือไม่เช่นนั้นเราก็ต้องโกง จี้ ปล้น ขโมยกัน มันอยู่กันไม่ได้ แต่ถ้าทุกคนทำหน้าที่ของตนๆ ทำนาทำสวน ทำอะไรไปตามที่จะทำได้อย่างถูกต้อง ก็มีความสงบสุข”⁹⁵ เป็นต้น แต่เรื่องที่พุทธทาสภิกขุเห็นว่าควรที่จะต้องมีศีลธรรมหรือเป็นปัจจัยแห่งสันติภาพมากที่สุดนั้นก็คือเรื่องของการเมือง ทั้งนี้ก็เนื่องจากว่าการเมืองเป็นเรื่องของคนจำนวนมากและเป็นเรื่องที่ส่งผลกระทบได้อย่างกว้างขวาง ดังนั้น การเมืองจึงมีความจำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องไปเกี่ยวข้องกับศีลธรรมจนกระทั่งพูดได้ว่า “การเมืองหรือระบบการปกครองต้องเป็นระบบศีลธรรมอย่างหนึ่ง”⁹⁶

สภาวะแห่งสันติภาพหรือสภาวะปกติตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุนี้หมายถึงการไม่ทำให้ผู้อื่นและตนเองเดือดร้อน⁹⁷ ในบางครั้งท่านอธิบายว่า “ความปกติก็คือความสะดวกสบายและอยู่ได้อย่างสงบเย็น ส่วนความไม่ปกติก็คือความกระวนกระวายเดือดร้อนจนไม่สามารถจะทนได้”⁹⁸ อย่างไรก็ตาม สภาวะปกตินั้นไม่ได้หมายถึงการปล่อยให้ทุกสิ่งทุกอย่างดำเนินไปเองโดยที่ไม่ต้องทำอะไรเลย เพราะในบางกรณีการไม่ทำอะไรเลยอาจกลายเป็นสาเหตุที่ทำให้เกิดความไม่ปกติขึ้นก็ได้ ในทางกลับกัน การกระทำอะไรที่มากเกินไปก็อาจจะทำให้เกิดความไม่ปกติได้เช่นกัน ตัวอย่างเช่น ชุมชนแห่งหนึ่งไม่มีถนนที่จะให้ผู้คนในชุมชนใช้เดินทางจนก่อให้เกิดความเดือดร้อนยากลำบาก ลักษณะดังกล่าวนี้เรียกว่าสภาวะไม่ปกติ (ไม่มีศีลธรรม) แต่หากมีการแก้ไขปัญหานั้น

⁹³ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ฟ้าสว่างทางธรรมโฆษณ์. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ, หน้า 139.

⁹⁴ เรื่องเดียวกัน.

⁹⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 141.

⁹⁶ โดนัลด์ เค. สแวนเนอร์, บรรณาธิการ. 2529. ธัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 50.

⁹⁷ พุทธทาสภิกขุ. 2529. ธัมมิกสังคมนิยม. สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง. กรุงเทพฯ, หน้า 136

⁹⁸ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ฟ้าสว่างทางธรรมโฆษณ์. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ, หน้า 138.

การก่อสร้างถนนจนแล้วเสร็จก็สามารถจะเรียกได้ว่าเป็นสภาวะปกติ (มีศีลธรรม) แต่หากมีการตัดถนนผ่านชุมชนหลายสายจนกลายเป็นการไปทำลายสภาวะแวดล้อมและก่อให้เกิดมลพิษอันเนื่องจากกวดยานพาหนะที่แล่นไปบนถนนดังกล่าวก็จะกลายเป็นสภาวะไม่ปกติไปได้ (ไม่มีศีลธรรม) หรือในกรณีที่มีการทิ้งขยะจำนวนมากในชุมชนจนก่อให้เกิดปัญหาทางมลภาวะหรือสุขอนามัย ลักษณะดังกล่าวย่อมจะเรียกได้ว่าผิดปกติ (ไม่มีศีลธรรม) แต่หากมีการเก็บกวาดขยะจนเกิดความสะอาดและไม่ก่อให้เกิดอันตรายแล้ว เราก็สามารถเรียกการกระทำเหล่านี้ว่าเป็นการทำให้เกิดความปกติ (มีศีลธรรม) ได้

ดังนั้น ความหมายของคำว่าปกติจึงครอบคลุมไปในทุกเรื่อง ทั้งความปกติทางสังคม ความปกติทางวัตถุ ความปกติทางจิตใจ ความปกติทางร่างกาย เป็นต้น ซึ่งท่านได้อธิบายไว้อีก ลักษณะว่าสภาวะปกตินี้จะมีอยู่สองชั้น กล่าวคือ ชั้นแรกเป็นสภาวะปกติตามธรรมชาติ เป็นความปกติที่เกิดขึ้นและเป็นไปตามกฎเกณฑ์ที่เป็นอยู่ตามธรรมชาติ เช่น ความเป็นปกติของร่างกายจะต้องมีการกิน ยืน เดิน นั่ง นอน อาบ ถวาย ร่างกายจึงจะดำรงสภาวะปกติตามธรรมชาติได้ เป็นต้น ส่วนชั้นที่สองเป็นสภาวะปกติ ‘สำหรับปัญหาใหม่ๆ ที่เกิดขึ้น’ เช่น แต่เดิมหมู่บ้านอยู่กันอย่างสงบปกติ ต่อมาเมื่อมีปัญหาการลักขโมยเกิดขึ้นซึ่งถือเป็นสภาวะไม่ปกติ ผู้คนในหมู่บ้านจึงต้องช่วยกันทำให้เกิดความเป็นปกติขึ้น เป็นต้น*

พุทธทาสภิกขุได้แบ่งสภาวะแห่งความความปกติ/สันติภาพออกเป็น 3 ระดับ ได้แก่ ระดับแรก “ศีลธรรมในระดับที่จะทำให้มนุษย์มีชีวิตอยู่ในลักษณะพอจะประทังชีวิตหรือเป็นไปเพื่อความรอดชีวิต”⁹⁹ ซึ่งพบในสังคมยุคแรกเริ่มที่มนุษย์ต้องการเพียงแค่การมีชีวิตรอดภายใต้สภาวะธรรมชาติ โดยท่านได้เทียบเคียงกับฤาษีหรือนักพรตซึ่งใช้ชีวิตอยู่ในป่าและมีเป้าหมายเพียงเพื่อให้ชีวิตของตนพอที่จะทนอยู่รอดได้ พุทธทาสภิกขุกล่าวว่าหากมนุษย์ต้องการสภาวะปกติหรือสันติภาพเพียงแค่นี้ในระดับนี้ มนุษย์ก็สร้างเหตุปัจจัยเพียงแค่นี้พอจะดำรงชีวิตได้เท่านั้น เช่น การแสวงหาอาหาร การหลบซ่อนตัว การขบถาย เป็นต้น ท่านจึงมองว่าศีลธรรมในระดับแรกจึงเป็นศีลธรรมที่มนุษย์สามารถสร้างและปฏิบัติได้โดยง่ายเพราะเป็นเพียงการกระทำเพื่อให้มีชีวิตรอดทางกายภาพเท่านั้น อย่างไรก็ตาม ท่านอธิบายว่าการให้ค่ากับศีลธรรมเพียงแค่นี้ยังไม่สามารถนำไปสู่สภาวะความปกติได้อย่างแท้จริง เพราะยังคงมีภัยอันตรายต่างๆ คุณความจนไม่

* ท่านกล่าวว่า “มนุษย์จะต้องช่วยทำ จะต้องมีการประพடுத்தกันอย่างนั้นอย่างนี้ หรือช่วยกันทำให้มีสิ่งที่ดีขึ้น หรือปฏิบัติตัวให้ดี ก็เรียกว่าเป็นศีลธรรมส่วนที่มนุษย์จะต้องบัญญัติขึ้นสำหรับช่วยกันทำรวมความแล้วก็คือ ความหมายของคำว่า ปกติ นั่นเอง” โปรดดู โดนัล เค. สแวนเนอร์, บรรณาธิการ, 2529. สัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 136-137.

⁹⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 158.

สามารถเกิดสภาวะปกติได้ ทั้งจากสัตว์ป่า สภาวะความอดอยากในบางฤดูกาล หรือ อันตรายจากภัยธรรมชาติ

ในระดับที่สอง “ศีลธรรมในระดับที่จะทำให้เกิดความมีระเบียบเรียบร้อยและสวยงามยิ่งขึ้นไป”¹⁰⁰ เป็นสภาวะปกติ/สันติภาพที่เกิดมาจากความก้าวหน้าทางความรู้และสติปัญญาของมนุษย์ ตัวอย่างเช่น การมีถนนหนทางสำหรับการคมนาคม การมีอุตสาหกรรมสำหรับผลิตสินค้า หรือ การมีห้างสรรพสินค้าสำหรับซื้อขายสินค้า เป็นต้น ซึ่งศีลธรรมในระดับที่สองนี้จำเป็นที่จะต้องสร้างเหตุปัจจัยที่มีความ ‘ยุ่งยาก’¹⁰¹ มากไปกว่าระบบศีลธรรมระดับแรก เช่น จะต้องสร้างกฎหมาย สร้างสิ่งอำนวยความสะดวก มีระบบราชการ เป็นต้น พุทธศาสนิกชนเห็นว่า มนุษย์ในยุคปัจจุบันมีความต้องการศีลธรรมอยู่ในระดับนี้และไม่ให้ค่ากับศีลธรรมในระดับที่เหนือไปกว่านี้ ดังคำกล่าวของท่านที่ว่า “ลองคิดดูว่า เรากำลังเป็นบ้าในข้อนี้ใช่หรือไม่ เราต้องการให้มีระเบียบเรียบร้อยสวยงามยิ่งขึ้นไป กำลังบ้ากันเท่าไรในโลกนี้ ที่เรียกว่าความเจริญ ความเจริญก้าวหน้า ศิวิลิซึชั่น มันคือความบ้าหลังในข้อนี้”¹⁰²

ทว่า ศีลธรรมในระดับที่สองนี้ก็ไม่สามารถทำให้เกิดสันติภาพได้อย่างแท้จริง เนื่องจากยังเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องอยู่กับวัตถุเป็นหลัก กล่าวคือ ความเป็นระเบียบเรียบร้อยสวยงามและความเจริญก้าวหน้าที่มนุษย์ต้องการนั้นจำเป็นที่จะต้องอาศัยการลงทุนและส่งเสริมความก้าวหน้าทางวัตถุ ซึ่งจะส่งผลให้เกิดความต้องการในวัตถุนั้นเพิ่มมากขึ้น นอกจากนี้ยังจะเป็นการไปเบียดเบียนคนบางกลุ่มโดยเฉพาะกลุ่มที่ไม่ได้มีส่วนได้กับการสร้างความเจริญก้าวหน้าดังกล่าว ท่านจึงเสนอว่าศีลธรรมในระดับ “ความเป็นระเบียบเรียบร้อยสวยงามและเจริญก้าวหน้า” นั้นจะประสบกับปัญหาในตัวเองอยู่สองประการ นั่นคือ (1) ประชาชนจะเรียกร้องต้องการความเจริญก้าวหน้ามากขึ้นไปเรื่อยๆ จนกระทั่งในที่สุดแล้วผู้ปกครองไม่สามารถจะตอบสนองความต้องการได้ และส่งผลให้เกิดปัญหาต่อมาคือ (2) ระบบศีลธรรมดังกล่าวนี้จะ “เพาะโจรเพาะขโมยขึ้นมาเองในตัวมันเอง”¹⁰³ ดังนั้น แม้มนุษย์สามารถจะมีสันติภาพในศีลธรรมระดับที่สองนี้ได้ แต่ในระยะยาวแล้ว การไปสู่สภาวะแห่งความปกติหรือสันติภาพในระดับนี้ “มันจะยากขึ้นหลายร้อยหลายพันเท่า”¹⁰⁴ กว่าในระดับแรก

¹⁰⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 159.

¹⁰¹ เรื่องเดียวกัน.

¹⁰² เรื่องเดียวกัน.

¹⁰³ เรื่องเดียวกัน.

¹⁰⁴ ไปรอดดู โดนัล เค. สแวงเวอร์, บรรณารักษ์. 2529. อัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 159.

ส่วนในระดับสุดท้าย “ศีลธรรมในระดับที่เป็นมูลฐานในทางศาสนา” ศีลธรรมในระดับนี้จะไปเหนือความต้องการในความสวยงามและเจริญก้าวหน้าเพียงแต่เพียงด้านวัตถุ แต่เป็นศีลธรรมที่มุ่งให้มนุษย์ลดละกิเลสและความเห็นแก่ตัวหรือที่พุทธทาสภิกขุอธิบายว่า “ให้ความหมดกิเลสนั้น...เป็นยอดสุดของศีลธรรม”¹⁰⁵ ซึ่งท่านเห็นว่าหากมนุษย์มุ่งหวังศีลธรรมในระดับสุดท้ายนี้แล้วย่อมสามารถที่จะนำพาตัวมนุษย์และสังคมมนุษย์เข้าไปสู่สภาวะสันติภาพ หรือ “ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพระเจ้า” ที่เป็นเป้าหมายของวิวัฒนาการได้อย่างแท้จริง โดยการจัดการเมืองของมนุษย์ให้กลายเป็น “ศีลธรรมในระดับที่เป็นมูลฐานในทางศาสนา” นั้น มนุษย์จำเป็นจะต้องนำเอาความจริงที่พุทธทาสภิกขุเรียกว่า ‘ธรรมสังัจจะ’ มาใช้ในการจัดตัวตนและจัดความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์จำนวนมากในสังคม ในบางครั้งท่านเรียกความจริงของธรรมชาติที่สามารถนำพาสังคมวิวัฒนาการไปสู่สภาวะปกติ/สันติภาพนี้ว่า ‘ธรรมสังัจจะของศีลธรรม’¹⁰⁶ (ซึ่งหมายถึงธรรมสังัจจะที่ทำให้เกิดสภาวะปกติ/สันติภาพ) มนุษย์จะต้องนำธรรมสังัจจะประเภทการเมืองซึ่งเป็นความจริงที่ “พระเจ้าอิทัปปัจจยตา” ใช้ในการจัดความสัมพันธ์ของทุกสรรพสิ่งในจักรวาลให้สามารถดำรงอยู่ร่วมกันได้อย่างปกติมาใช้จัดความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์แทนที่สังคมนิยม ดังที่ท่านกล่าวว่า “การเมืองนั้น คือ การจัดอย่างถูกต้องตามกฎหมายของธรรมชาติ เพื่อคนมากจะอยู่รวมกันอย่างผาสุก”¹⁰⁷ โดยพุทธทาสภิกขุได้กล่าวถึงธรรมสังัจจะที่ “พระเจ้าอิทัปปัจจยตา” ใช้จัดสรรพสิ่งในธรรมชาติให้ดำรงอยู่ในสภาวะปกติตามเจตนารมณ์ของพระองค์ไว้สามประการ ดังต่อไปนี้

ธรรมสังัจจะเรื่องสังคมนิยม

สำหรับพุทธทาสภิกขุแล้ว ‘สังคมนิยม’ นั้นหมายถึงความถึงธรรมสังัจจะหรือความจริงตามธรรมชาติอย่างหนึ่งที่พระเจ้าอิทัปปัจจยตาใช้จัดทุกสรรพสิ่งให้สามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างปกติ ไม่ได้หมายถึงอุดมการณ์ทางการเมือง ระบอบการปกครอง หรือ ระบบเศรษฐกิจในลัทธิสังคมนิยม เนื่องจากแนวคิดสังคมนิยมแบบที่ปรากฏอยู่ในตำราทางรัฐศาสตร์หรือเศรษฐศาสตร์การเมืองนั้น ท่านเห็นว่าเป็นเพียงสังคมนิยมชนิดหนึ่งเท่านั้น* กล่าวคือ เป็นระบบสังคมนิยมที่เกิดจากความเคียดแค้นของชนชั้นกรรมาชีพต่อการเอารัดเอาเปรียบของนายทุน ซึ่งท่านเห็นว่าหากมนุษย์ได้

¹⁰⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 161.

¹⁰⁶ พุทธทาสภิกขุ, 2547. ธรรมสังัจจะสังเคราะห์. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 422.

¹⁰⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 316.

* ดังที่ท่านกล่าวว่า “เราจึงไม่ประหลาดใจอะไรในการที่จะมีระบบสังคมนิยมประเภทสังคมนิยมเกิดขึ้นมาในโลกตั้งมากมายหลายสาขา เมื่อมนุษย์ไม่อาจจะไปสู่ระบบสังคมนิยมอันแท้จริงของธรรมชาติได้ คือไม่ถึงธรรมสังัจจะในเรื่องนี้ มันก็ไปติดตันอยู่ที่ความคิดเห็น เป็นสังคมนิยมเกี่ยวกับคำๆ นี้อยู่หลายรูปแบบทีเดียว” โดนัล เค. สแวนเนอร์, บรรณานุกรม, 2529. ธรรมสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 96.

นำเอาสังคมนิยมที่เป็นสัญชาตญาณ โดยเฉพาะแบบมาร์กซิสต์ ไปใช้จัดความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์จำนวนมากแล้ว สัญชาตญาณดังกล่าวย่อมจะทำให้เกิดการแบ่งแยกคนออกเป็นสองกลุ่ม และก่อให้เกิดความแตกแยกระหว่างกัน และในที่สุดแล้วจะนำไปสู่การชนฆ่ากันซึ่งไม่สอดคล้องกับเจตนารมณ์การจัดของพระเจ้า**

‘สังคมนิยม’ ที่เป็นธรรมสัจจะของธรรมชาตินั้น ท่านได้อธิบายโดยอาศัยความหมายของศัพท์คำว่า ‘สังคม’ ในภาษาบาลีที่ท่านแปลไว้ว่าหมายถึง “การไปด้วยกัน การมาด้วยกัน การกระทำร่วมกัน”¹⁰⁸ ดังนั้น สังคมนิยมในสภาวะธรรมชาติจึงเป็นการจัดให้สรรพสิ่งต่างๆ สามารถดำรงอยู่ในลักษณะที่ต้องมีความสัมพันธ์ต่อกันและกัน ดังที่เราจะพบว่าในสภาวะธรรมชาตินั้นไม่มีสิ่งใดสามารถจะดำรงอยู่เพียงสิ่งเดียวอย่างเอกเทศได้ แต่จะต้องมีความสัมพันธ์ต่อสิ่งอื่นเสมอ ตัวอย่างเช่น ต้นไม้ที่ต้องอาศัยแผ่นดินในการยืนต้นเจริญเติบโต ส่วนแผ่นดินก็อาศัยรากของต้นไม้ในการยึดเกาะเป็นผืน* หรือ ในร่างกายของมนุษย์และสิ่งมีชีวิตทุกชนิดก็มีการจัดอย่างเป็นสังคมนิยม เนื่องจากอวัยวะและระบบต่างๆ ในร่างกายจะทำงานอย่างสัมพันธ์กัน¹⁰⁹ ดังจะพบว่าการทำงานของดวงตาจะสัมพันธ์กับหู การทำงานของหูจะสัมพันธ์กับจมูก การทำงานของจมูกจะสัมพันธ์กับปาก เป็นต้น โดยที่ไม่มีอวัยวะอะไรที่สามารถทำงานได้ด้วยตัวเองอย่างเอกเทศ¹¹⁰ แม้แต่ในหน่วยหรืออนุภาคที่มีขนาดเล็กอย่างปรมาณูก็ยังปรากฏการจัดในรูปแบบสังคมนิยมด้วย ดังที่ท่านอธิบายว่าในปรมาณูก็มีลักษณะการดำรงอยู่อย่างสังคมนิยมระหว่างสิ่งที่ประกอบกันขึ้นเป็นปรมาณู หลายปรมาณูดำรงอยู่อย่างสังคมนิยมก็ประกอบกันขึ้นเป็นหนึ่งอนุ หลายๆ อนุดำรง

**โดยท่านกล่าวว่า “สังคมนิยมบ้าเลือด คือเห็นแก่พวกตัวเกินไป ไม่เห็นแก่พวกอื่นว่า แม้พวกอื่นก็เป็นมนุษย์ที่อยู่ร่วมโลกกัน ควรจะเป็นพวกเดียวกัน ฉะนั้น การจะไปแบ่งแยกมนุษย์ออกเป็นพวกๆ แล้วทำตนเป็นศัตรูกันนั้น ไม่ใช่ความต้องการของธรรมชาติ...สังคมนิยมจะต้องประกอบอยู่ด้วยธรรม ไม่ใช่สังคมนิยมที่ประกอบอยู่ด้วยอาฆาตจองเวร โกรธแค้น น้อยเนื้อต่ำใจ ใช้กิเลสเข้าใส่กัน สังคมนิยมอย่างนั้น ไม่ประกอบไปด้วยธรรม ไม่เข้ากันได้กับพุทธบริษัท” เรื่องเดียวกัน, หน้า 110-113.

¹⁰⁸ พุทธทาสภิกขุ. 2548. ศีลธรรมกับการแก้ปัญหาสังคม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ, หน้า 7.

* ท่านกล่าวว่า “ดู ให้ลึกลงไปอีกว่า ถ้ามันมีธาตุดิน มันจะมีประโยชน์อะไร มันต้องมีธาตุน้ำ ธาตุไฟ ธาตุลม อากาศธาตุ วิญญาณธาตุ เป็นต้น ถ้ามันเนื่องกันสัมพันธ์กันเป็นอย่างดี มันถึงจะมีดีอะไรขึ้นมาได้ และเป็นธรรมชาติดังที่ปรากฏให้เห็นอยู่ที่นี่ว่าเป็นมนุษย์บ้าง เป็นสัตว์บ้าง เป็นต้นไม้บ้าง เป็นแผ่นดินบ้าง...อะไรต่างๆ อยู่ในสภาพที่เหมาะสม มีความขึ้นพอดี มีความอบอุ่นพอดี มีอะไรพอดี มันจึงมีชีวิตอยู่อย่างนี้ได้” โดนัลด์ เค. สแวนเดอร์, บรรณาธิการ. 2529. ธัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 100.

¹⁰⁹ เรื่องเดียวกัน.

¹¹⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 100.

อยู่อย่างสังคมนิยมก็จะกลายเป็นเนื้อเยื่อ และเนื้อเยื่อที่ดำรงอยู่อย่างสังคมนิยมก็ประกอบกันขึ้นเป็นผิวหนังหรือเป็นใบไม้ไปตามประเภทของเนื้อเยื่อนั้น** เป็นต้น

ความสัมพันธ์ในรูปแบบสังคมนิยมนั้นไม่ได้หมายถึงความสัมพันธ์ในทางบวกหรือความสัมพันธ์ในลักษณะที่ส่งเสริมกันเสมอไป แต่อาจจะเป็นไปในลักษณะของการทำลายกันก็ได้ ตัวอย่างเช่น ฆูต้องอาศัยกบเขียดเพื่อการอยู่รอดของชีวิต เป็นต้น ถึงแม้จะเป็นความสัมพันธ์ในทางลบ (การไล่ล่าสัตว์อื่นมากินเป็นอาหาร) แต่ก็ต้องถือว่านั้นเป็นรูปแบบของความสัมพันธ์อย่างหนึ่ง ซึ่งจะพบว่าโดยธรรมชาติแล้วสัตว์จะกินสัตว์อื่นเพียงความจำเป็นในการมีชีวิตรอดเท่านั้นและพุทธทาสภิกขุก็เน้นความสัมพันธ์ในลักษณะนี้ว่าเป็นรูปแบบของสังคมนิยมด้วย เพราะหากงูอาศัยอยู่เพียงตัวเดียวโดยไม่มี “สังคมนิยม” ก็ย่อมจะไม่มีอาหารสำหรับดำรงชีวิตให้อยู่รอดได้¹¹¹ ท่านเห็นว่าหากสิ่งหนึ่งสิ่งใดไม่ได้ถูกจัดไปตามแนวทางของสังคมนิยมแล้ว สิ่งนั้นจะต้องดับสูญจนไม่สามารถจะอยู่รอดจนถึงปัจจุบันได้ ในทางตรงข้าม หากสิ่งใดดำรงอยู่ในลักษณะของสังคมนิยมแล้ว สิ่งนั้นจะดำรงอยู่รอดสืบเนื่องต่อมาได้ ดังที่ท่านอธิบายว่า

“ได้พูดมาแล้วว่ามัน (สังคมนิยม) เป็นสิ่งที่ธรรมชาติจัดขึ้นหรือเป็นธรรมชาติของธรรมชาติมันจัดขึ้น ...จัดคนหรือว่าจัดโลก หรือว่าจัดธรรมชาติ ฉะนั้น ธรรมชาติอันลึกซึ้ง อันใหญ่หลวง มันจัดให้เป็นมาอย่างนี้ ให้รอดกันมาได้ในลักษณะอย่างนี้ ด้วยวิญญูญาณแห่งสังคมนิยม คือเป็นธรรมชาติแห่งสังคมนิยม ถ้าไม่มารูปนี้มันตายหมดแล้ว ไม่เหลืออยู่ถึงบัดนี้ โดยเหตุที่มันมาในรูปนี้ โดยการจัดของธรรมชาติ มันจึงเหลืออยู่ ฉะนั้นควรจะขอบคุณสิ่งที่เรียกว่าสังคมนิยม ที่เป็นเจตนารมณ์ของธรรมชาติ จะเรียกว่าสังคมนิยมของธรรมชาติก็ได้ที่จะจัดให้สิ่งต่างๆ เป็นมาในแบบนี้ในรูปนี้ มีความหมายเป็นสังคมนิยมโดยสมบูรณ์”¹¹²

พุทธทาสภิกขุกล่าวว่าในอดีตที่ผ่านมามนุษย์ได้นำเอาธรรมสังฆะเรื่องสังคมนิยมมาใช้จัดการความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลจำนวนมากในหลายกรณี แต่ที่เป็นรูปธรรมอย่างชัดเจนคือการจัดระบบการปกครองของคณะสงฆ์ที่พระพุทธเจ้าได้บัญญัติระบบวินัยที่เป็นระบบ “ซึ่งผูกพัน

** กล่าวอีกอย่างได้ว่า การจัดตามเจตนารมณ์ของพระเจ้านั้น “ไม่มีอะไรที่อยู่ได้ตามลำพังคนเดียว ตัวเดียว ส่วนเดียว ธาตุเดียว อนุเดียว นี่มันมีไม่ได้ มันต้องเป็นกลุ่มเป็นก้อนกันไปทั้งนั้น” เรื่องเดียวกัน, หน้า 124.

¹¹¹ โปรดดู พุทธทาสภิกขุ. 2522. อิทัปปัจจยตา. กรุงเทพฯ: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 56.

¹¹² โดแนล เค. สแวนเนอร์, บรรณาธิการ. 2529. ธัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 117.

พระสงฆ์ทั้งหลายเอาไว้ด้วยกันและรวมกันเป็นหน่วยเดียวด้วยธรรมสังฆะจะดังกล่าวนั้น* นอกจากนี้เรายังสามารถพบเห็นเจตนารมณ์ของสังคมนิยมได้จากพุทธภาษิตที่ว่า “พระพุทธเจ้าเกิดขึ้นในโลกนี้เพื่อประโยชน์เพื่อความสุขของมหาชน ของสัตว์ทั้งหลาย ทั้งเทวดาและมนุษย์...บุรุษอาชาไนยเกิดขึ้นมาในโลกนี้ก็เพื่อประโยชน์แก่มหาชน”¹¹³ เป็นต้น ซึ่งแสดงให้เห็นว่าการกระทำของพระพุทธเจ้าไม่ได้เป็นไปเพื่อประโยชน์ของพระองค์เองแต่เพียงผู้เดียว แต่เป็นไปเพื่อประโยชน์ของสังคมโลกนั่นเอง

นอกจากการนำธรรมสังฆะเรื่องสังคมนิยมมาใช้กับการปกครองของคณะสงฆ์แล้ว ท่านยังชี้ให้เห็นว่าบรรพชนในอดีตได้เรียนรู้และนำหลักธรรมสังฆะดังกล่าวมาใช้ในชีวิตประจำวัน ตัวอย่างเช่น กิจกรรมการทำนาเพื่อลี้ยงในประเทศอินเดีย โดยเกษตรกรจะปลูกข้าวให้มากกว่าปกติเพราะต้องการจะเผื่อเผื่อข้าวให้กับลิงที่หากินในบริเวณนั้นด้วย “ลิงกินเขาก็ไม่ว่าอะไรเพราะเขาได้ทำนาเพื่อลี้ยง...เขาคิดว่าลิงนี้จะต้องมีอยู่ในโลก จึงจะมีความสมดุลในโลก นี่มันมีสังคมนิยมลงไปถึงสัตว์เดรัจฉานขนาดนี้”¹¹⁴ หรือท่านได้ยกตัวอย่างบรรพบุรุษในอดีตที่อาศัยอยู่บริเวณรอบอ่าวบ้านดอนจังหวัดสุราษฎร์ธานีที่ประกอบอาชีพทำไร่ทำนา ซึ่งก่อนที่จะปลูกต้นไม้ที่นั้นชาวไร่ชาวนาเหล่านี้จะขุดหลุมขนาดเล็กที่พื้นดินแล้วเอาเมล็ดพันธุ์หยอดลงไปหลุมนี้ โดยขณะที่หยอดเมล็ดพันธุ์ผู้ปลูกจะต้องท่องเป็นคาถาว่า “นกกินเป็นบุญคนกินเป็นทาน” เนื่องจากต้องการให้เมล็ดพันธุ์ที่ตนปลูกไปนั้นเป็นประโยชน์กับผู้อื่น (แม้กระทั่งโจรขโมย) รวมไปถึงสัตว์เดรัจฉาน การกระทำของชาวไร่ชาวนาดังกล่าวจึงเป็นการกระทำที่เผื่อแผ่ไปยังสังคมนั้น ไม่ได้คิดถึงเพียงแค่นั้นฝ่ายเดียว¹¹⁵ เป็นต้น

ในทางการเมือง พุทธศาสนิกชนเห็นว่า “สังคมนิยม” นั้นจะมีนัยถึงการที่มนุษย์จะต้องช่วยเหลือซึ่งกันและกันเพื่อให้มนุษย์แต่ละคนเข้าถึง “ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพระเจ้า” และเพื่อให้สังคมเกิดการวิวัฒนาการไปสู่สภาวะปกติ/สันติภาพ¹¹⁶ โดยการสังคมนิยมนั้นมีตั้งแต่ระดับครอบครัวไปจนถึงระดับโลก ทว่ามนุษย์ได้กระทำผิดไปจากเจตนารมณ์สังคมนิยมของ ‘พระเจ้า’ ดังที่ปรากฏในอัครคัมภีร์สุตตรว่า มีมนุษย์บางคนออกไปเก็บเกี่ยวผลผลิตที่เกิดขึ้นโดยธรรมชาติ และสร้างที่เก็บตุนผลผลิตขึ้นมาไว้เป็นของตน ซึ่งการกระทำดังกล่าวนี้ถือเป็นการเอาเปรียบผู้อื่น

* ท่านกล่าวว่า “สงฆ์ หรือ สังฆะ นั้นแปลว่า หมู่ พวก มันไม่ได้แปลว่าเดี่ยว คนเดียว” ไบรูด ดู โดนัล เค. สแควเวอริ์, บรรณารักษ์การ. 2529. ธัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 103-105.

¹¹³ พุทธศาสนิกชน. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 8-10.

¹¹⁴ โดนัล เค. สแควเวอริ์, บรรณารักษ์การ. 2529. ธัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 103.

¹¹⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 33.

¹¹⁶ พุทธศาสนิกชน. 2548. ศีลธรรมกับการแก้ปัญหาสังคม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุขภาพใจ, หน้า 7-10.

และขัดกับธรรมส์จะสังคมนิยม¹¹⁷ และเมื่อมนุษย์ได้ฟันเจตนาธรรม์ของธรรมชาติไปแล้ว พุทธทาสภิกขุจึงเห็นว่าแม้แต่ ‘พระเจ้า’ ก็ไม่สามารถที่จะเข้ามาจัดความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ให้เป็นไปตามเจตนาธรรม์ของธรรมชาติได้อีกนับแต่นั้น แต่ถือว่าเป็นหน้าที่ของมนุษย์ที่จะต้องจัดความสัมพันธ์ระหว่างกันแบบสังคมนิยมขึ้นมาด้วยตัวเอง ทั้งนี้เพราะ “พันธวิสัยหรือว่าพันธอำนาจของธรรมชาติที่จะช่วยได้เสียแล้ว”¹¹⁸

ด้วยเหตุที่มนุษย์แยกตัวเองออกไปจากการจัดของ ‘พระเจ้า’¹¹⁹ และมนุษย์ยังเห็นผิดไปจากเจตนาธรรม์ของพระเจ้า มนุษย์จึงได้นำเอาสัจจาภินิเวสในแบบต่างๆ มาใช้จัดความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์จำนวนมากที่มาอยู่ร่วมกัน ซึ่งจะเห็นได้ว่าการจัดโดยมนุษย์ดังกล่าวเป็นไปในทางที่มุ่งจะเอาวัดเอาเปรียบกันมากยิ่งขึ้น เช่น ระบบการปกครองหรือระบบเศรษฐกิจที่เป็นไปในลักษณะที่ว่า “คนมีอำนาจก็เอาเปรียบคนไม่มีอำนาจ คนมั่งมีก็เอาเปรียบคนยากจน คนฉลาดสามารถเอาเปรียบคนโง่...เอาเปรียบถึงขนาดที่ว่า...เขามีทุนมีสติปัญญา ก็มาทำนาบนหลังคน”¹²⁰ เป็นต้น ซึ่งความสัมพันธ์เชิงลบในลักษณะดังกล่าวนี้ไม่ถือเป็นสังคมนิยมเนื่องจากมนุษย์ไม่ได้ทำไปเพราะความจำเป็นในการมีชีวิตรอดตามธรรมชาติ

โดยพุทธทาสภิกขุกล่าวว่าในปัจจุบันธรรมส์จะเรื่องสังคมนิยมได้ถูกทำลายลงโดยระบบการเมืองของมนุษย์ (รวมไปถึงการทำลายระบบสังคมนิยมระหว่างมนุษย์กับสิ่งมีชีวิตอย่างสัตว์หรือพืชบางชนิดจนกระทั่งสูญพันธุ์อีกด้วย)¹²¹ โดยเฉพาะการเมืองแบบเสรีนิยมประชาธิปไตย (หรือที่ท่านมักจะเรียกว่า ‘ประชาธิปไตยที่นิยมบุคคล’) ที่ส่งเสริมสิทธิและเสรีภาพของปัจเจกบุคคลมากเกินไปจนกระทั่งกลายเป็นการเปิดพื้นที่ให้มีการต่อสู้แย่งชิงอำนาจและผลประโยชน์ระหว่างมนุษย์ด้วยกันอย่างเสรีและนำไปสู่ระบบการเมืองที่สามารถยึดแย้งกอบโกยผลประโยชน์เพื่อตนเองแต่เพียงผู้เดียวเท่านั้น โดยพุทธทาสภิกขุเรียกว่า ‘เอกัตตนิยม’ และอธิบายไว้ว่า “เอกัตตนี้แปลว่าตัวเดียว เอกัตตนิยมคือนิยมตัวเดียว มันไม่มีประชาธิปไตยเมตตากรุณาที่เห็นแก่ผู้อื่นที่จะเรียกว่าธัมมิกสังคมนิยม หรือจะเรียกสั้นๆ ว่าสังคมนิยมก็ได้ แต่ต้องจำกัดให้ชัดเจนไปว่านิยม

¹¹⁷ โดแนล เค. สแวงเธอร์, บรรณาธิการ. 2529. ธัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 69.

¹¹⁸ เรื่องเดียวกัน.

¹¹⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 68.

¹²⁰ พุทธทาสภิกขุ. 2531. สันติภาพของโลก. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 60.

¹²¹ โดแนล เค. สแวงเธอร์, บรรณาธิการ. 2529. ธัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 107.

สังคมด้วยเมตตากฎา”^{*} ซึ่งพุทธทาสภิกขุกล่าวว่า แม้แต่ในองค์การระดับสากล เช่น องค์การสหประชาชาติ ที่จัดตั้งขึ้นมาเพื่อที่จะนำพาสังคมมนุษย์ให้ประสบกับสันติภาพก็ยังคงประกอบไปด้วยบุคคลที่มีแนวความคิดในลักษณะดังกล่าว ดังนั้น จึงทำให้ปัญหาในเรื่องสันติภาพของโลกไม่ได้รับการแก้ไข¹²²

ธรรมส์จะเรื่องหน้าที่ตามกฎของธรรมชาติ

ธรรมส์จะอีกอย่างหนึ่งที่พระเจ้าอิตปิปัจจยตาใช้จัดสรรพลังต่างๆ ในธรรมชาติให้สามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างปกติและมีสันติภาพก็คือการจัดให้แต่ละสรรพสิ่งมีหน้าที่และกระทำหน้าที่นั้นๆ ไปตามกฎของธรรมชาติ โดยพุทธทาสภิกขุกล่าวว่าหน้าที่จะมีอยู่สองลักษณะได้แก่ ‘หน้าที่ในการกระทำตามกฎของธรรมชาติ’ และ ‘หน้าที่ในการเป็นไปตามกฎของธรรมชาติ’ กล่าวคือ หน้าที่ในการกระทำตามกฎของธรรมชาติเป็นหน้าที่ของสิ่งที่มีชีวิตที่จะต้องกระทำและแสดงพฤติกรรมไปตามกฎของธรรมชาติเพื่อควมมีชีวิตรอดของแต่ละชีวิต^{*} ซึ่งในกรณีของมนุษย์นั้นจะแตกต่างไปจากกรณีของสัตว์เดรัจฉาน เนื่องจากมนุษย์จะมีหน้าที่มากกว่าการมีชีวิตรอด นั่นคือ มนุษย์จะต้องมีหน้าที่ในระดับที่สองคือหน้าที่สำหรับอยู่อย่างไม่ทนทุกข์และหน้าที่ในระดับที่สามคือหน้าที่ในการกระทำให้ถึงนิพพานหรือความดับแห่งทุกข์อีกด้วย¹²³

การปฏิบัติหน้าที่ตามกฎของธรรมชาติในกรณีของมนุษย์นั้นสามารถพบเห็นได้ในชีวิตประจำวันโดยทั่วไป ตัวอย่างเช่น การทำงานหรือการหาเลี้ยงชีพซึ่งเป็นหน้าที่ของมนุษย์ทั้งหลาย ฉะนั้นแล้ว ชาวนาจึงต้องทำหน้าที่ของตนเอง กรรมกรก็ต้องทำหน้าที่ของตนเอง ศิลปินก็

^{*} พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 404. อย่างไรก็ตาม ท่านได้กล่าวถึงประชาธิปไตยที่เป็นสังคมนิยมไว้ด้วยเช่นกัน นั่นคือ ประชาธิปไตยที่ไม่ปล่อยให้มีการแย่งชิงของบุคคลได้ ในที่สุดก็ต้องกลายเป็นสังคมนิยม อาจจะเป็นประชาธิปไตยของชนชั้นกรรมมาชีพมันก็ต้องเปลี่ยนรูปเป็นสังคมนิยม เรื่องเดียวกัน, หน้า 323. หรือ เจตนารมณ์ของประชาธิปไตยนั้นมันตรงตามหลักของธรรมชาติ ธรรมชาติอันลึกซึ้งของธรรมชาตินี้แหละ มันมีเจตนารมณ์ของประชาธิปไตย แต่ขออย่าเสรี เสรีจนเอาเปรียบใครเท่าไรก็ได้ ต้องเป็นประชาธิปไตยชนิดที่เป็นสังคมนิยม เรื่องเดียวกัน, หน้า 543.

¹²² โดนัลด์ เค. สแวนเนอร์, บรรณาธิการ. 2529. ธัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 27.

^{*} หรือที่ท่านกล่าวว่า “หน้าที่คือธรรมะหรือธรรมะคือหน้าที่ที่จะทรงชีวิตของสิ่งมีชีวิตทั้งหลายไว้” พุทธทาสภิกขุ. 2550. พุทธศาสนากับคนรุ่นใหม่และสังคมไทยในอนาคต. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ประพันธ์สาส์น, หน้า 84.

¹²³ วีระ สมบูรณ์, บรรณาธิการ. 2549. พุทธทาสยังอยู่ไปไม่มีตาย เล่ม 3 พุทธธรรม-พุทธทาส. หนังสืออนุสรณ์เนื่องในงานเฉลิมฉลอง 100 ปี ชาตกาล พุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ, หน้า 23.

ต้องทำหน้าที่ของตนเอง หรือ “แม้แต่ชอทานก็ทำหน้าที่ของชอทานให้ดีที่สุดแล้วมันจะรอด”¹²⁴ โดยหน้าที่ตามกฎหมายของธรรมชาตินี้ยังรวมไปถึงหน้าที่ในชีวิตประจำวันของแต่ละบุคคลในการปฏิบัติตัวให้มีสุขภาพที่ดี เช่น การล้างหน้า การแปรงฟัน การบัสสาวะ การอาบน้ำ การกวาดบ้าน การล้างส้วม เป็นต้น¹²⁵

ส่วนหน้าที่ในลักษณะที่สองก็คือหน้าที่ในการเป็นไปตามกฎหมายของธรรมชาติ ซึ่งอาจถือได้ว่าเป็นหน้าที่โดยอ้อม เพราะเป็นหน้าที่ที่ต้องเป็นไปตามกฎหมายของธรรมชาติโดยที่สิ่งนั้นไม่ได้เป็นผู้กระทำ แต่จะอยู่ในสถานะผู้ถูกกระทำ ตัวอย่างเช่น สิ่งที่ไม่มีชีวิตนั้นจะต้องมีหน้าที่ตามกฎหมายของธรรมชาติในการที่จะต้องเกิดขึ้น ตั้งอยู่ และดับไป “เปลี่ยนไปเปลี่ยนไป...เปลี่ยนไปหยุดอยู่ไม่ได้ นี่ก็ต้องถือได้ว่าเป็นหน้าที่โดยอ้อมของสิ่งที่ไม่มีชีวิต”¹²⁶ ดังนั้น การที่ก้อนกรวดก้อนหนึ่งปรากฏขึ้น ตั้งอยู่ และเกิดการเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลาตามกฎหมายของธรรมชาตินั้นจึงถือได้ว่าเป็นหน้าที่ตามธรรมชาติของก้อนกรวดนั้น ซึ่งเป็นลักษณะที่พุทธทาสภิกขุเรียกว่า ‘ศีลธรรมตามธรรมชาติ’ เพราะเป็นความปกติที่เกิดขึ้นไปตามธรรมชาตินั้นเอง¹²⁷

หากพิจารณาแล้ว เราจะพบว่านัยความหมายของคำว่าหน้าที่ ตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุ นั้นหมายถึงการกระทำที่ถือเป็นความจำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องกระทำ หรือกล่าวอีกอย่างว่าเป็นการกระทำที่ไม่สามารถจะหลีกเลี่ยงได้ เนื่องจากมีกฎหมายของธรรมชาติหรือพระเจ้าอิตถีปัจเจกตาบังคับให้ต้องกระทำไปตามหน้าที่นั้น ดังที่ท่านกล่าวว่า “ในบรรดาสิ่งมีชีวิต จะต้องทำหน้าที่ตามกฎหมายของธรรมชาติ นับตั้งแต่เซลล์ เซลล์เดียวขึ้นมา จนกระทั่งเป็นสัตว์ เป็นคน เป็นอะไรก็ตาม คำว่าหน้าที่ มีใจความสำคัญอยู่ที่ว่า ไม่ทำไม่ได้ ต้องทำ คำว่า ปฏิบัตินี้ก็เหมือนกัน ถ้าไม่ทำ มันก็มีผลร้าย หรือถึงกับว่าตายสูญหายไปเลย”¹²⁸

สำหรับหน้าที่ของมนุษย์นั้นสามารถแบ่งเป็นสองแบบ ได้แก่ หน้าที่ต่อตนเอง และ หน้าที่ต่อผู้อื่น โดยหน้าที่ต่อตนเองนั้นจะแบ่งออกไปอีกสามลักษณะได้แก่ (1) หน้าที่ที่จะต้องทำให้ร่างกายได้รับความสุขตามอัธยาศัย ซึ่งเกี่ยวข้องกับหน้าที่ที่มนุษย์จะต้องอาศัยวัตถุภายนอกร่างกาย

¹²⁴ พุทธทาสภิกขุ. 2550. พุทธศาสนากับคนรุ่นใหม่และสังคมไทยในอนาคต. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ประพันธ์สาส์น, หน้า 87.

¹²⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 89.

¹²⁶ วีระ สมบูรณ์, บรรณาธิการ. 2549. พุทธศาสนายังอยู่ไปไม่มีตาย เล่ม 3 พุทธธรรม-พุทธทาส. หนังสืออนุสรณ์เนื่องในงานเฉลิมฉลอง 100 ปี ชาตกาล พุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ, หน้า 23.

¹²⁷ โดแนล เค. สแวนเนอร์, บรรณาธิการ. 2529. ภูมิสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 67.

¹²⁸ วีระ สมบูรณ์, บรรณาธิการ. 2549. พุทธศาสนายังอยู่ไปไม่มีตาย เล่ม 3 พุทธธรรม-พุทธทาส. หนังสืออนุสรณ์เนื่องในงานเฉลิมฉลอง 100 ปี ชาตกาล พุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ, หน้า 23.

มาทำให้เกิดความสุขทางร่างกายอันเป็นความสุขตามวิสัยของโลกเพราะเป็นการทำให้ตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจ ได้รับหรือเสพลีสิ่งต่างๆ โดยวัตถุประสงค์ของความสุขทางร่างกายคือการแสวงหาและเสพลีวัตถุอย่างพอดี ไม่ให้ร่างกายต้องได้รับความทิวโหยหรือมีโรคภัยไข้เจ็บมาเบียดเบียน และไม่เข้าไปเพื่อความสนุกสนานเพลิดเพลินในเรื่องกามารมณ์อย่างบ้าคลั่ง (2) หน้าที่ในการทำให้เกิดความสุขทางจิตใจ การที่จิตใจมีความสงบสุขในกรณีนี้ไม่ได้เกิดจากการฟังฟังวัตถุ แต่มนุษย์จะต้องทำจิตใจให้เกิดความสงบด้วยตัวเอง เช่น การปรับปรุงจิตใจตามวิธีการของสมาธิภาวนาจนจิตใจสงบ เป็นต้น (3) หน้าที่ที่จะต้องทำให้อยู่เหนือความรู้สึกที่เป็นสุขเป็นบางครั้ง พุทธทาสภิกขุอธิบายว่าความรู้สึกที่เป็นสุขนั้นก็ยังคงถือว่าเป็นความรบกวนอยู่ ดังนั้น มนุษย์จึงต้องมีหน้าที่ในการอยู่เหนือโลกโดยการไม่ลุ่มหลงทั้งความสุขทางวัตถุและทางจิตใจ¹²⁹

ส่วนหน้าที่ของมนุษย์ที่ต้องมีต่อผู้อื่นนั้น พุทธทาสภิกขุเสนอให้มองการทำหน้าที่จากกรอบที่ใหญ่สุดลงไปสู่กรอบที่เล็กสุด เพราะจะทำให้การปฏิบัติหน้าที่ที่มีความสะดวกมากยิ่งขึ้น ดังนั้น การทำหน้าที่ต่อผู้อื่นในลำดับแรกสุดจึงได้แก่ หน้าที่ต่อโลก โดยมนุษย์ทุกคนจะต้องทำให้เกิดความรู้สึกขึ้นมาในจิตใจว่า “สัตว์ทั้งหลายเป็นเพื่อนทุกข์ เป็นเพื่อนเกิด เพื่อนแก่ เพื่อนเจ็บ เพื่อนตายด้วยกัน ทั้งหมดทั้งสิ้น”¹³⁰ ท่านมองว่าการกระทำเช่นนี้จะทำให้การแก้ไขปัญหาต่างๆ สามารถจะเป็นไปได้จริง เนื่องจากเป็นการบ่มเพาะนิสัยการมีเมตตาต่อผู้อื่น ส่วนในกรอบที่เล็กลงมา มนุษย์มีหน้าที่ต่อสังคมที่มนุษย์ผู้นั้นได้ดำรงชีวิตอยู่ พุทธทาสภิกขุยังได้ว่าเป็นหน้าที่ในฐานะพลเมืองที่จะต้องกระทำเพื่อประเทศชาติของตน¹³¹ ส่วนในกรอบที่เล็กที่สุดนั้น มนุษย์จะต้องมีหน้าที่ต่อครอบครัว ซึ่งการปฏิบัติหน้าที่จะเป็นไปตามสถานะของแต่ละคนในครอบครัว¹³²

นอกจากนี้ พุทธทาสภิกขุยังได้กล่าวถึงหน้าที่ของมนุษย์แต่ละคนต่อผู้อื่นที่สำคัญอีกอย่างหนึ่งคือหน้าที่ใน ‘การเล่นการเมืองแบบพระเจ้า’¹³³ หรือกล่าวอีกอย่างได้ว่ามนุษย์ทุกคนต้องมีหน้าที่ในการจัดความสัมพันธ์ระหว่างตัวเองและผู้อื่นที่มาอยู่ร่วมกัน และพุทธทาสภิกขุยังได้ย้าว่าหน้าที่ดังกล่าวถือเป็นความจำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องกระทำไม่ต่างไปจากการแสวงหาอาหาร การรับประทานอาหาร หรือการพักผ่อนนอนหลับ¹³⁴ “เราเป็นนักรการเมืองของพระเจ้าอยู่ด้วยกันทุกคน เราต้องร่วมมือกับพระเจ้าในการจัดโลกนี้ให้อยู่กันเป็นผาสูก โดยไม่ต้องใช้อาชญา ถ้าเราไม่ทำ

¹²⁹ พุทธทาสภิกขุ. 2549. หน้าที่ของมนุษย์. อนุสรณ์ 100 ปี พุทธทาส. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, หน้า 273-281.

¹³⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 283.

¹³¹ เรื่องเดียวกัน.

¹³² เรื่องเดียวกัน, หน้า 284.

¹³³ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 122.

¹³⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 22.

อย่างนั้น เราบิดพลิ้ว หรือว่าเราคนโกงต่อพระเจ้า เราต้องได้รับโทษ”¹³⁵ หน้าที่ดังกล่าวนี้จึงเป็นหน้าที่ในการกระทำตามกฎของธรรมชาติ* โดยเฉพาะอย่างยิ่ง สำหรับพุทธศาสนิกชนแล้ว พุทธทาสภิกขุกล่าวว่าหน้าที่ในการร่วมกันจัดคนจำนวนมากให้อยู่เป็นผาสูกนั้นถือเป็นพระพุทธรูปประสงค์ของพระพุทธเจ้าโดยตรง ซึ่งพระองค์ได้ทรงกระทำไว้เป็นตัวอย่างแล้วและได้ทรงขอให้พุทธบริษัททั้งหลายกระทำด้วย เพื่อให้โลกพบกับสันติภาพ¹³⁶ โดยธรรมสัจจะในเรื่องหน้าที่นี้ยังตรงกับความหมายธรรมะในความหมายที่สามตามที่ท่านได้อธิบายไว้อีกด้วย**

ธรรมสัจจะเรื่องการไม่เอาส่วนเกิน

การไม่เอาส่วนเกินหรือการไม่กอบโกยส่วนเกินเป็นธรรมสัจจะที่ ‘พระเจ้า’ ใช้นัดความสัมพันธ์ระหว่างสรรพสิ่งในธรรมชาติอีกประการหนึ่ง ซึ่งเราสามารถพบเห็นได้จากสภาพการดำรงชีวิตของสิ่งที่มีชีวิตทั้งหลายในสภาวะธรรมชาติที่ไม่มีการเก็บสะสมส่วนเกิน แม้กระทั่ง “สัตว์เซลเดียว...มันก็กินอาหารเท่าที่มันมีหนึ่งเซลล์ ถ้ามันเป็นหลายเซลล์ประกอบกันเข้า มันก็กินอาหารเท่าที่มีเนื้อที่ในเซลล์นั้นๆ จนกระทั่งมีพิษ มันก็กินอาหารเท่าที่มันมีเซลล์สำหรับบรรจุ กระทั่งมันเป็นสัตว์ขึ้นมา เป็นปลา เป็นนก เป็นอะไร...คุณกตวหนึ่งมันจะกินอาหารแค่เต็มกระเพาะ มันจะเอาส่วนเกินไม่ได้ โดยธรรมชาติก็เอาส่วนเกินไม่ได้”¹³⁷ หรือเมื่อครั้งที่มนุษย์ยังอาศัยอยู่ในสภาวะธรรมชาติ มนุษย์ก็ไม่มีสถานที่สำหรับเก็บกักตุนอาหารหรือผลิตผลจากธรรมชาติ ทั้งนี้เนื่องจากคนป่าจะบริโภคเพียงอิมท้องในแต่ละวันเท่านั้น ซึ่งท่านเรียกลักษณะการกระทำเช่นนี้ว่า ไม่มีการเอาส่วนเกิน

ในทัศนะของพุทธทาสภิกขุ การไม่เอาส่วนเกินจะทำให้มนุษย์สามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างปกติสุข เนื่องจากการจัดในลักษณะดังกล่าวจะทำให้ทรัพยากรมีมากเพียงพอที่จะทำให้ทุกชีวิตสามารถอยู่รอดได้ ส่วนการเอาส่วนเกินนั้นเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นมาในภายหลังโดยความรู้ของมนุษย์เอง

¹³⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 208.

* โดยการมองเห็นธรรมสัจจะดังกล่าวย่อมจะทำให้มนุษย์ไม่เห็นแก่ตัวหรือไม่มุ่งที่จะสนองประโยชน์ส่วนตัวแต่เพียงอย่างเดียว และจะทำให้มนุษย์สามารถ “เล่นการเมืองแบบพระเจ้าได้โดยสะดวก” เรื่องเดียวกัน, หน้า 166.

¹³⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 160.

** ท่านได้อธิบายเพิ่มเติมว่าพจนานุกรมในประเทศอินเดียได้แปลความหมายของคำว่า ‘ธรรม’ ว่า หมายถึง หน้าที่ เท่านั้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งสำหรับภษาาระดับที่ชาวบ้านโดยทั่วไปใช้ พุทธทาสภิกขุ, 2549. หน้าที่ของมนุษย์. อนุสรณ์ 100 ปี พุทธทาส. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, หน้า 271.

¹³⁷ โดนัลด์ เค. สแวงเวออร์, บรรณาธิการ. 2529. อัมมิกสังคมนตรี. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 21.

ซึ่งท่านเห็นว่าภาววิตญาณดังกล่าวนั้นในที่สุดแล้ว “จะฆ่ามนุษย์นั่นเองให้วอดวาย”¹³⁸ ท่านได้อธิบายไว้ว่าเมื่อส่วนเกินสามารถจะถูกกักเก็บไว้โดยมนุษย์คนใดคนหนึ่งแล้ว มนุษย์คนอื่นๆ ก็สามารถจะกักเก็บเอาส่วนเกินไว้ได้เช่นเดียวกัน ดังนั้น จึงทำให้แต่ละคนสามารถที่จะเก็บสะสมส่วนเกินในรูปแบบต่างๆ จนกระทั่งกลายเป็นการเบียดเบียนผู้อื่น และยังปรากฏว่ามีการนำส่วนเกินที่ได้นั้นมาใช้อวดแก่กันหรือนำไปทำกำไรต่ออีกด้วย นอกจากนี้ ท่านยังมองว่าการเอาส่วนเกินเป็นจำนวนมากของมนุษย์นั้นไม่ได้นำไปใช้ประโยชน์ตามที่จำเป็น แต่เป็นการนำมาบำเรอความสุขส่วนตน ซึ่งส่งผลให้ระบบของธรรมชาติสิ่งแวดล้อมเสียหายเป็นอย่างมากอีกด้วย*

ในเรื่องการไม่เอาส่วนเกินนี้ พุทธทาสภิกขุเสนอว่ามนุษย์จะต้องพิจารณาให้เห็นความจริงที่ว่าทุกสิ่งทุกอย่างในจักรวาลล้วนเป็นสิ่งที่ ‘พระเจ้า’ สร้างขึ้นทั้งสิ้น ดังนั้น เราจึงไม่สามารถถือเป็นทรัพย์สินสมบัติของเราได้ แต่เราจะต้องถือว่าเป็นสมบัติของพระเจ้าอิทัปปัจจยตาทั้งสิ้น “ไม่มีอะไรยกเว้นได้ ตั้งแต่ขี้ฝุ่น กระทั่งถึงนิพพาน มันเป็นสมบัติของพระเจ้า พระเจ้าอิทัปปัจจยตา สร้างขึ้นมาทุกอย่าง ฉะนั้น ทุกอย่างเป็นสมบัติของพระเจ้า”¹³⁹ ด้วยเหตุนี้เอง ทุกสิ่งทุกอย่างที่มนุษย์ครอบครองหรือบริโภคนั้นจึงเป็นเพียงของที่ “ยืมมาจากพระเจ้า” * ทั้งสิ้น ไม่ว่าจะเป็ร่างกายของมนุษย์หรือแม้กระทั่งโลกที่มนุษย์ดำรงชีวิตอยู่นี้ก็ตาม

พุทธทาสภิกขุเห็นว่าธรรมส์จะเรื่องการไม่กอบโกยส่วนเกินสามารถพบได้ในอุดมการณ์ทางการเมืองแบบสังคมนิยมอย่างเช่นคอมมิวนิสต์ แต่ท่านอธิบายว่าเป้าหมายและวิธีการของแนวคิดคอมมิวนิสต์กลับแตกต่างไปจากแนวคิดของท่านเป็นอย่างมาก “เขาก็มองเห็นเหมือนกัน แต่มันมุ่งหมายไปอีกอย่างหนึ่ง ไม่เป็นไปตามกฎของธรรมชาติ เดียวนี้เราต้องการที่จะให้เป็นไปตามกฎของธรรมชาติ ไม่กอบโกยส่วนเกิน แล้วอะไรจะเกิดขึ้น มันก็คือความเมตตากฎา ทุกคนแบ่งไว้เจียดไว้สำหรับที่จะเลี้ยงอัตภาพ ที่เหลือเป็นส่วนเกินก็ให้แก่สังคม”¹⁴⁰ ซึ่งท่านเห็นว่าการที่จะทำให้ทุกคนมีความเท่าเทียมกันไม่ว่าจะในทางสติปัญญาหรือในการครอบครองทรัพย์สินสมบัติอย่างใดก็ตาม สังคมนิยมจะสร้างให้เกิดขึ้นนั้นเป็นสิ่งที่ไม่สามารถจะเป็นไปได้จริงได้เลยตามกฎหมายของธรรมชาติ พุทธทาสภิกขุมองว่าในสังคมนิยมนั้นจะต้องประกอบไปด้วยคนที่ร่ำรวยและคนที่ยากจนเสมอเนื่องจากบุคคลแต่ละคนได้กระทำความกรรมหรือสร้างเหตุปัจจัยที่ไม่

¹³⁸ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 169.

* ท่านจึงเห็นว่าการกระทำในลักษณะนี้เป็นการไม่เล่นการเมืองแบบพระเจ้า เรื่องเดียวกัน.

¹³⁹ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 174.

* พุทธภาษิตที่ท่านยกมาอธิบายในกรณีนี้คือ อตฺตา หิ อตฺตโน กุโต บุตุโต กุโต ธนํ ก็เมื่อตนของตนก็ไม่มีเสียแล้ว บุตรจะมีมาแต่ไหน ทรัพย์สมบัติจะมีมาแต่ไหน เรื่องเดียวกัน, หน้า 494.

¹⁴⁰ โดแนล เค. สแวนเนอร์, บรรณาธิการ. 2529. ธัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 23.

เหมือนกันนั่นเอง¹⁴¹ นอกจากนี้ วิธีการต่างๆ ของคอมมิวนิสต์ที่เป็นเรื่องของกาใช้ความรุนแรงและส่งเสริมให้เกิดความเกลียดชังระหว่างชนชั้นนั้นก็เป็สิ่งทีขัดแย้งกับคำสอนของพุทธศาสนาอย่างมาก

พุทธทาสภิกขุเห็นว่ากรนำธรรมส์จะเรื่องกรไม่เอาส่วนเกินมาใช้จัดความสัมพันธ์ของมนุษย์อย่างเป็รูปธรรมและสอดคล้องกับพุทธศาสนาก็คือการจัดความสัมพันธ์ในสังฆะ (สังคมของพระสงฆ์) อย่างเช่น พระภิกษุแต่ละรูปไม่สามารถครอบครองสิ่งของเครื่องใช้ (อัฐบริวาร) ทีมากเกินกว่าความจำเป็น (ซึ่งธรรมส์จะดังกล่าวได้ถูกนำมาบัญญัติบังคับไว้ในพระธรรมวินัย) เช่น พระสงฆ์จะมีเครื่องนุ่งห่มเกินกว่า 3 ผืนไม่ได้ หากเกินกว่านั้นก็จะถือเป็อาบัติ ในกรณีทีพระสงฆ์องค์ใดได้มามากกว่า 3 ผืนจะต้องทำวิกัปปีให้เป็นของสงฆ์หรือของกลางของสังคมสงฆ์ไม่สามารถจะถือครองเป็นของส่วนบุคคลได้ หรือ ในเรื่องของที่อยู่อาศัย ภิกษุจะมีกุฎีทีมีความกว้างได้เพียง 7 ฟุต และยาว 12 ฟุตเท่านั้น หากเกินกว่านั้นจะถือเป็อาบัติ หรือบาตรก็สามารถมีได้เพียงใบเดียว หากมีเกินกว่าหนึ่งใบจะถือเป็อาบัติ หรือหากว่าบาตรยังไม่ชำรุดแต่เปลี่ยนเป็ใบใหม่ก็ถือเป็อาบัติเช่นกัน และถ้าหากได้บาตรมาเกินกว่า 1 ใบก็ต้องมอบให้แก่ผู้อื่นหรือให้แก่สงฆ์ เป็ต้น¹⁴²

อีกตัวอย่างหนึ่งทีท่านยกมาอธิบายบ่อยครั้งก็คือเรื่องราวของเศรษฐีในครั้งพุทธกาลทีไม่นิยมการเอาส่วนเกิน ดังทีท่านกล่าวว่าบรรดาเศรษฐีทั้งหลายจะตัดสินใจตัดสินใจด้วยการตั้งโรงงานและบำรุงโรงงาน โดยโรงงานนั้นจะมีไว้สำหรับแจกจ่ายให้ทานแก่คนยากจน ฉะนั้นหากเศรษฐีคนใดทีมีโรงงานมากก็จะถือกันว่าเป็นเศรษฐีทีร่ำรวยมาก และด้วยเหตุนี้เอง เศรษฐีจึงสามารถทีจะผลิตส่วนเกินได้ โดยมีข้าทาสบริวารช่วยกันผลิตส่วนเกินจำนวนมกานั้น แต่เศรษฐีจะไม่นำเอาประโยชน์จากส่วนเกินดังกล่าวมาเป็ประโยชน์เพื่อตนเพียงอย่างเดียว* ซึ่งท่านเห็นว่แตกต่างไปจากนายทุนในปัจจุบันทีมุ่งแต่การแสวงหาส่วนเกิน สะสมส่วนเกิน และบริโภคส่วนเกินเพื่อประโยชน์ของตัวเองแต่เพียงผู้เดียว ดังทีพุทธทาสภิกขุยกตัวอย่างกรบริโภคส่วนเกินของนายทุนในยุคปัจจุบันว่ “กินอาหารมือละพัน มือละสองพันเหมือนทีเขาชอบอวดกันเดี๋ยวนี แล้วก็

¹⁴¹ พุทธทาสภิกขุ. 2551. ทางออกที3ของโลกแห่งยุคปัจจุบัน. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 24.

¹⁴² เรื่องเดียวกัน, หน้า 17.

* เรื่องเดียวกัน, หน้า 18. ท่านอธิบายว่ เมื่อเศรษฐีได้ยึดถือการจัดการส่วนเกินอย่างสอดคล้องกับธรรมส์จะแล้ว บรรดาทาสหรือบ่าวไพร่จะไม่อยากห่างไปจากเศรษฐี เพราะเศรษฐีเลี้ยงทาหรือบ่าวไพร่ไม่ต่างไปจากเลี้ยงดูลูกหลานของตน กล่าวคือ ทั้งเศรษฐีและบ่าวไพร่จะช่วยกันผลิตและเมื่อถึงวันพระก็จะไปรักษาศีลด้วยกัน ผลผลิตทีได้มานั้นจะนำไปใช้สำหรับโรงงานหรือเก็บสะสมทรัพย์ไว้เพื่อเป็นทุนสำรองของโรงงานหรือเพื่อลูกหลานข้างหน้าจะได้ใช้ทรัพย์นั้นหล่อเลี้ยงโรงงาน โดนัล เค. สแวนเนอร์, บรรณาธิการ. 2529. ธัมมิกสังคมนิยาม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 79.

ไปเที่ยวเล่นอย่างนั้น ไปเที่ยวเล่นอย่างนี้ บางคนไปเที่ยวเล่นรอบโลก 3 หนแล้วก็มีนะ...แล้วเขาบอกว่าดี ๆ เงินเท่าไรๆ ก็ไม่ต้องคำนวณกันแหละ มันเป็นประโยชน์แก่เขาคนเดียวเท่านั้น แล้วเขาก็พูดถึงที่เขาซื้อมากิน ซื้อมาใช้ ซื้อมาประดับตกแต่ง”¹⁴³ เป็นต้น

อย่างไรก็ตาม พุทธศาสนิกชนได้ตั้งข้อสังเกตว่าการแสวงหาและบริโภคส่วนเกินนี้ไม่ได้ปรากฏแต่ในฝ่ายนายทุนเพียงอย่างเดียว เพราะแม้ในฝ่ายของคนยากจนหรือชนชั้นกรรมาชีพเองก็สามารถเกิดการเอาส่วนเกินได้เช่นกัน เนื่องจากว่ากรรมาชีพ แรงงาน หรือ เกษตรกรที่ยากจนก็ยังคงมีการนำเงินที่ได้จากการทำงานส่วนที่เหลือหรืออาจจะกู้เงินมาใช้ในการสนองความต้องการส่วนตนอย่างไม่มีประโยชน์ ดังที่ท่านกล่าวว่า “เราไปมองดูแล้ว ชนกรรมาชีพผู้เรียกร้องค่าแรงงานนี้ ก็ยังมองเห็นว่า บางอย่างเป็นส่วนเกิน”¹⁴⁴ อย่างเช่น การนำเงินที่ได้มาไปซื้อเหล้า บุหรี่ เล่นการพนัน ซื้อสิ่งของฟุ่มเฟือยที่ไม่จำเป็น ฯลฯ พูดอีกอย่างได้ว่า ชนชั้นกรรมาชีพก็ยังคงมีการนำเอาเงินหรือทรัพย์สินส่วนที่เหลือไปใช้กับอบายมุข หรือแม้แต่ชนชั้นกลางก็ตามพุทธศาสนิกชนกล่าวว่าก็ยังมีพฤติกรรมอีกหลายอย่างที่สามารถถือได้ว่าเป็นส่วนเกินอยู่ ดังที่ท่านเสนอให้ไตร่ตรองว่า “หากเราแบ่งปันผลประโยชน์ของเราที่กินที่ใช้อยู่ทุกวันนี้ออกไปสัก 5% นี้เราก็คงอยู่ได้และไม่ตาย”¹⁴⁵ เป็นต้น

การนำไปปฏิบัติจริง

การนำเอาธรรมสังจะทั้งสามเรื่อง อันได้แก่ ธรรมสังจะในเรื่องสังคมนิยม, ธรรมสังจะในเรื่องการทำหน้าที่ และ ธรรมสังจะในเรื่องการไม่เอาส่วนเกิน มาจัดการปรุงแต่งตัวตนและความสัมพันธ์ระหว่างคนจำนวนมากนั้นสามารถแบ่งออกได้เป็นสองรูปแบบ ได้แก่

รูปแบบแรก พุทธศาสนิกชนเรียกว่า ‘การจัดโดยถือศีลคุ้มครอง’ แม้การจัดดังกล่าวจะนับได้เป็นการจัดการเมืองโดยธรรมสังจะของธรรมชาติดอยู่ แต่การที่จะทำให้เกิดความจริงของธรรมชาติได้รับการปฏิบัติจริงในสังคมนิยมได้นั้นยังจำเป็นที่จะต้องใช้กำลัง อาวุธ การลงโทษ การปรับ การจำคุก มาบังคับหรือควบคุมให้บุคคลแต่ละคนกระทำตาม ดังที่ท่านกล่าวว่า “ถือศีลคุ้มครองหมายความว่า แท้จริง ๆ แล้วที่จะหวดหลังเรียกว่ากฎหมายก็ดีอะไรก็ดี ที่มันจะจับตัวไปลงโทษ เขี่ยนตี ปรับใหม่อะไรก็ตาม นั่นแหละมันมีศีลคุ้มครอง”¹⁴⁶ ซึ่งพุทธศาสนิกชนเห็นว่าการจัดในลักษณะดังกล่าว (ซึ่งถือได้ว่าเป็นการจัดโดยใช้อาชญา) ไม่ควรที่จะถูกนำมาใช้กับมนุษย์ เนื่องจากท่านเห็น

¹⁴³ พุทธศาสนิกชน. 2551. ทางออกที่3ของโลกแห่งยุคปัจจุบัน. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 44.

¹⁴⁴ พุทธศาสนิกชน. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 173.

¹⁴⁵ โดนัล เค. สแวนเนอร์, บรรณาธิการ. 2529. สัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 23.

¹⁴⁶ พุทธศาสนิกชน. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 512.

ว่าการใช้อำนาจในการจัดนั้นควรจะเป็นเรื่องของสัตว์เดรัจฉานมากกว่ามนุษย์ ทั้งนี้เพราะสัตว์เดรัจฉานไม่สามารถจะมีระบบศีลธรรมได้นั่นเอง ดังนั้นแล้ว “สัตว์เดรัจฉานมักจะใช้กำลังในการแก้ไขปัญหา”¹⁴⁷ ส่วนมนุษย์ซึ่งมีคุณสมบัติพิเศษตรงที่สามารถมีระบบศีลธรรม มนุษย์จึงไม่ควรจะใช้กำลังหรือการลงโทษใดๆ ในการจัดให้มนุษย์ทั้งหลายสามารถอยู่ร่วมกันได้ เว้นเสียแต่ในกรณีที่มีความจำเป็นเช่นในกรณีที่เกิดวิกฤติการณ์หรือกรณีที่ผู้คนไม่สามารถควบคุมตัวเองให้อยู่ในระบบศีลธรรมได้ อย่างไรก็ตาม แม้ว่าการจัดโดยใช้อำนาจจะถือเป็นการจัดตามเจตนารมณ์ของพระเจ้าก็จริงอยู่แต่ก็ยังไม่สอดคล้องกับนิยามการเมืองของท่านที่ว่าการเมืองคือการจัดให้คนจำนวนมากหรือสังคมอยู่กันอย่างผาสุกโดยไม่ต้องใช้อำนาจอย่างสมบูรณ์¹⁴⁸

ส่วนในรูปแบบที่สอง ‘การจัดโดยไม่ใช้อำนาจ’ คนแต่ละคนที่อยู่ร่วมกันนั้นจะรู้ในหน้าที่ของตนเอง มีความเคารพในธรรมสัจจะและมองเห็นผลที่จะตามมาหากไม่ปฏิบัติตามหลักธรรมสัจจะดังกล่าว โดยไม่ต้องให้ผู้อื่นใช้กำลังบังคับหรืออาชญาลงโทษตน จะมีก็เพียงแค่การลงโทษตัวเองและการว่ากล่าวตักเตือนซึ่งกันและกันเท่านั้น ซึ่งท่านได้อธิบายเรื่องนี้เปรียบเทียบกับแนวคิดเรื่องวินัยที่พระพุทธเจ้าได้ทรงบัญญัติไว้เป็นหลักในการปฏิบัติของคณะสงฆ์ “ไม่ต้องถึงกับต้องจับตัวมาเชี่ยนตี มีวินัยไว้อย่างนั้น ใครทำผิดวินัยก็แสดงอาบัติ ต้องละอายแก่ใจ สาราภาพความผิด แล้วก็รับโทษตามวินัยนั้น ก็เรียกว่าเป็นระเบียบสำหรับบัณฑิต สำหรับผู้ดี...ไม่ต้องมีใครเข้ามาเกี่ยวข้อง ฉันทลงโทษตัวเองได้, ฉันทระมัดระวังได้”¹⁴⁹

อย่างไรก็ตาม เป็นที่น่าสนใจว่าแนวคิดเรื่องการจัดโดยไม่ใช้อำนาจสำหรับท่านเป็นแนวคิดที่ใช้เฉพาะกับสัตบุรุษและผู้ที่เป็นบัณฑิตเท่านั้น* แต่สำหรับ “คนพาล คนที่เขาไม่รับผิดชอบชั่วดี...ต้องมีกฎหมาย มีตำรวจ มีอะไรก็ตามมาลงโทษบังคับอันธพาลเหล่านี้ แต่ถ้าเกี่ยวกับสัตบุรุษ หรือว่าคณะสงฆ์นี้ ไม่ต้องมีการใช้อำนาจแบบนั้น”¹⁵⁰ ด้วยเหตุนี้เอง เราจึงสามารถจะเข้าใจได้ว่าการจัดระบบการเมืองตามเจตนารมณ์ของพระเจ้าอันทันทีปัจจุบันนั้นไม่จำเป็นจะต้องเกิดขึ้นพร้อมกันทั้งสังคม แต่สามารถที่จะเกิดขึ้นในส่วนหนึ่งส่วนใดของสังคมหรือเฉพาะกลุ่มคนหนึ่งกลุ่มคนใดก็เป็นได้ ดังนั้น ในสังคมหนึ่งๆ จึงอาจจะประกอบไปด้วยวิถี ‘การจัดโดยถือแสร้งคุมอยู่’ และ ‘การจัดโดยไม่ใช้อำนาจ’ ควบคู่กันไปด้วยกันได้

¹⁴⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 259.

¹⁴⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 258.

¹⁴⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 513.

* ท่านอธิบายว่าสัตบุรุษคือผู้ที่ใช้ธรรมะเพื่อให้เกิดความสงบหรือผู้ที่เกลียดบาป โปรดดูเรื่องเดียวกัน, หน้า 279, 287.

¹⁵⁰ เรื่องเดียวกัน, 513.

ธัมมิกสังคมนิยม

ดังที่กล่าวไปข้างต้นแล้วว่าระบบการเมืองของมนุษย์นั้นเป็นระบบการเมืองที่นำความจริงแบบสังคมนิยมมาใช้จัดการปรุงแต่งตัวตนและจัดความสัมพันธ์ระหว่างตัวตนของมนุษย์จำนวนมากเพื่อให้สามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างผาสุก ซึ่งจะพบว่าในปัจจุบันตัวตนของมนุษย์ถูกจัดและกำหนดโดยวัตถุและความสัมพันธ์ระหว่างคนจำนวนมากถูกกำหนดโดยผลประโยชน์ทางวัตถุเพียงอย่างเดียว จนทำให้เกิดการเอาตัวเอาเปรียบและมุ่งแสวงหาผลประโยชน์ทางวัตถุต่อกันเพียงเท่านั้น การเมืองของมนุษย์ที่กำลังเป็นอยู่จึงไม่สามารถวิวัฒนาการไปสู่สภาวะสันติภาพและจะนำพามนุษย์ไปสู่วิกฤติการณ์ในที่สุด¹⁵¹ พุทธทาสภิกขุได้เสนอระบบการเมืองที่เรียกว่า ‘ธัมมิกสังคมนิยม’ ขึ้นมา ซึ่งท่านหมายความว่าไปถึงระบบการเมืองที่นำเอาธรรมสังข์จะ (ความจริงตามธรรมชาติ) ที่พระเจ้าอิตถีปัจจัยตาใช้จัดความสัมพันธ์ของทุกสรรพสิ่งในธรรมชาติ ทั้งในเรื่องสังคมนิยม เรื่องการทำหน้าที่ตามกฎหมายของธรรมชาติ และเรื่องการไม่เอาส่วนเกิน มาใช้จัดตัวตนและความสัมพันธ์ระหว่างคนจำนวนมากเพื่อให้มนุษย์สามารถอยู่รอดได้ สามารถเข้าถึง “ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพระเจ้า” และสามารถวิวัฒนาการไปสู่สภาวะปกติ/สันติภาพ

ไม่ว่าระบบการเมืองจะเป็นไปในรูปแบบหรือวิธีการใดก็ตาม ถ้าหากระบบการเมืองนั้นประกอบไปด้วยหลักธรรมสังข์จะตามเจตนารมณ์ของพระเจ้าแล้ว ระบบการเมืองนั้นก็ย่อมจะถือได้ว่าเป็นระบบธัมมิกสังคมนิยมทั้งสิ้น ดังนั้น ระบบธัมมิกสังคมนิยมจึงสามารถจะมีรูปแบบและวิธีการในจัดความสัมพันธ์ระหว่างคนจำนวนมากที่แตกต่างกันไป ซึ่งพุทธทาสภิกขุเห็นว่าสิ่งที่สำคัญก็คือมนุษย์จะต้องเลือกรูปแบบและวิธีการของธัมมิกสังคมนิยมให้เหมาะสมกับสภาพการณ์ของปัญหาและบริบทที่ดำรงอยู่ในขณะนั้น ดังที่ท่านกล่าวว่า การจะเลือกใช้รูปแบบและวิธีการใดนั้นจะต้องศึกษาจนรู้ว่า “กรณีอย่างไรที่จะต้องใช้แบบเผด็จการ กรณีอย่างไรที่จะต้องใช้แบบประชาธิปไตย หรือกรณีใดต้องใช้แบบสังคมนิยม”¹⁵²

ท่านกล่าวอธิบายนัยการใช้คำว่า เผด็จการ ของท่านว่า “คำว่า เผด็จการ นี้ขอให้ออกเป็น 2 ความหมาย ถ้าเป็นหลักปฏิบัติหรืออุดมคติในฐานะอุดมคติทางการเมืองนี้ มันก็ใช้ไม่ได้ แต่ถ้าเป็นเพียงวิธีปฏิบัติงานดำเนินงานเท่านั้นจะใช้ได้ คือมันทำให้เร็วกว่า ถ้าว่าประชาชนเป็นสังคมนิยม เป็นประชาธิปไตยเต็มที่แล้ว เห็นว่าปัญหานี้มันอึดอาดนักก็มอบให้เผด็จการก็คือประชาธิปไตยเผด็จการ ประชาชนเผด็จการ อย่างนี้มันดีกว่า”¹⁵³ และในอีกนัยหนึ่งท่านเห็นว่าเผด็จการ หมายถึงการทำให้ทุกคนเคร่งครัดในหน้าที่ อย่างเช่นในวงกาทรอาหาร การที่จะบังคับ

¹⁵¹ พุทธทาสภิกขุ, 2547. ธรรมสังข์สงเคราะห์. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 426-427.

¹⁵² โดนัลด์ เค. สแวงเกอร์, บรรณาธิการ. 2529. ธัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 60.

¹⁵³ เรื่องเดียวกัน.

บัญชาให้ได้ผลจะต้องใช้ระบบเผด็จการจึงไม่เหลวไหลในหน้าที่ เพราะว่าคนเพียงคนเดียวเหลวไหลในหน้าที่ก็ทำให้ประเทศพ่ายแพ้ได้¹⁵⁴

ตัวอย่างเช่น ท่านเห็นว่าหากเกิดปัญหาที่ร้ายแรงอย่างใดอย่างหนึ่งในประเทศที่ปกครองด้วยระบอบประชาธิปไตย แต่เรามีความจำเป็นที่จะต้องใช้วิธีการแบบเผด็จการมาจัดการกับปัญหานั้นจึงจะสามารถแก้ไขปัญหาและทำให้สังคมมีสภาวะปกติได้ เราก็สามารถใช้วิธีการเช่นนั้นได้ เป็นต้น หรือตัวอย่างที่ท่านยกมาอธิบายบ่อยครั้งคือ ระบบงานของพระพุทธเจ้าย่อมมีลักษณะเป็นแบบสังคมนิยม แต่วิธีการทำงานของพระพุทธเจ้าเป็นแบบเผด็จการ¹⁵⁵ เป็นต้น ดังนั้นจึงทำให้เราเข้าใจได้ว่าพุทธทาสภิกขุเน้นไปที่ตัวปัญหาโดยที่ไม่ได้ยึดถือว่ารูปแบบและวิธีการที่จะทำให้สังคมเกิดความปกตินั้นจะต้องมีความสอดคล้องและเป็นไปในรูปแบบเดียวกัน ดังจะพบว่าวิธีการจัดความสัมพันธ์ของพระสงฆ์ในสังคมนั้นจึงมีได้หลากหลายรูปแบบตามความเหมาะสมและตามสภาพของปัญหา บางครั้งพุทธทาสภิกขุกล่าวว่าพระพุทธเจ้าเป็นนักเผด็จการในฐานะที่เป็นผู้บัญญัติพระวินัยเอง ในขณะที่บางครั้งพุทธทาสภิกขุกลับกล่าวว่าวัตรปฏิบัติหรือวิธีการของพระพุทธเจ้าเป็นประชาธิปไตยเพราะให้พระสงฆ์สามารถพิจารณาตัดสินปัญหาต่างๆ กันเองและถือเอามติของที่ประชุมสงฆ์เป็นที่สุดหรือให้คนทุกคนชั้นวรรณะสามารถเข้ามาอุปสมบทได้เสมอกัน เป็นต้น¹⁵⁶

ท่านอธิบายในเรื่องนี้ว่าพระเจ้าอัทปปัจจยตานั้นไม่ได้กำหนดรูปแบบที่แน่นอนตายตัวว่าจะใช้วิธีการหรือระบอบการปกครองอย่างไรจึงจะทำให้สังคมบรรลุสันติภาพหรือมีปกติสภาวะ “พระเจ้าอัทปปัจจยตาไม่ได้มีรูปแบบตายตัวว่าจะไปในทิศทางไหน รูปแบบใด อัทปปัจจยตานี้ฉลาดถึงที่สุด ควรตรงก็ตรง ควรซ้ายก็ซ้าย ควรขวาก็ขวา แต่ไม่ได้ยึดติดว่าขวา ไม่ได้ยึดติดว่าซ้าย ไม่ได้ยึดติดว่าตรงกลาง ฉะนั้น อัทปปัจจยตา เป็นสิ่งที่พูดไม่ได้ว่าขวาหรือซ้าย หรือที่ตรงกลาง มันเป็นไปตามกระแสแห่งอัทปปัจจยตา ที่จะบอก จะสอนให้ว่า ควรจะทำอย่างไร ในกรณีไหนควรเผด็จการ ในกรณีไหนควรระลုံးมอล่วย ในกรณีไหนควรจะเป็นอย่างไร ให้มันถูกต้องตามกฎหมายของพระเจ้า”¹⁵⁷ ดังนั้น ภายใต้หลักการของระบบการเมืองแบบธัมมิกสังคมนิยม แม้ว่าประเทศนั้นจะมีรูปแบบของระบอบการปกครองแบบประชาธิปไตยแต่ก็สามารถที่จะนำเอาวิธีการแบบเผด็จการมาใช้ได้ หรือ แม้จะมีรูปแบบของระบอบการปกครองแบบสังคมนิยมแต่ก็สามารถจะใช้วิธีการแบบประชาธิปไตยได้เช่นกัน ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับสภาพของปัญหา ดังนั้น ธัมมิกสังคมนิยมอาจจะอยู่ในรูปแบบของระบอบประชาธิปไตยก็ได้แต่เป็นประชาธิปไตยที่อยู่ในขอบเขตของสังคมนิยมแบบของ

¹⁵⁴ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 545.

¹⁵⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 52.

¹⁵⁶ ไปรอดดู พุทธทาสภิกขุ. 2530. ชุมนุมปาฐกถาชุดพุทธธรรม. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 243-245.

¹⁵⁷ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 192.

พระเจ้า หรืออาจจะอยู่ในรูปแบบของระบอบเผด็จการก็ได้แต่ต้องเป็นเผด็จการแบบของพระเจ้าที่ประกอบด้วยธรรมะ หรืออาจจะอยู่ในรูปแบบของระบอบราชาธิปไตยก็ได้ กล่าวคือ มีพระราชินีที่ประกอบไปด้วยทศพิธราชธรรมที่ใช้ธรรมะเผด็จการไม่ต่างไปจากที่พระเจ้าเผด็จการ เป็นต้น และเมื่อเป็นเช่นนี้แล้ว ไม่ว่าจะระบบการเมืองจะมีรูปแบบหรือวิธีการอย่างไรก็สามารถนับได้ว่าเป็นระบบธัมมิกสังคมนิยมหรือเป็นการเมืองตามเจตนารมณ์ของพระเจ้าได้ทั้งสิ้น โดยพุทธทาสภิกขุกล่าวไว้ว่า

“เราไม่สามารถจะพูดได้ว่าระบอบการปกครองไหนที่ดีที่สุด เพราะหากแยกออกเป็นส่วนๆ โดยเด็ดขาดแล้วจะพบว่ามันมีทางผิดทั้งนั้น จะเหลืออยู่แต่เพียงว่าระบบสังคมนิยมแบบพระเจ้านั้นแหละที่ไม่มีทางผิด แต่นั่นมันมาอยู่ในรูปแบบราชาธิปไตยก็ได้ เผด็จการก็ได้ ราชาธิปไตยก็ได้ อะไรก็ได้...ระบบการเมืองระบบไหนก็ตาม ถ้ามันสำเร็จประโยชน์ในทางสร้างสันติแล้วก็ ไม่พ้นไปจากสังคมนิยมแบบของพระเจ้า หรือสังคมนิยมตามหลักแห่งพระศาสนา หรือ สังคมนิยมที่ถูกต้องตามกฎแห่งอิทัปปัจจยตา นั่นคือ พระเจ้า”¹⁵⁸

เราจะเห็นได้ว่าสถานการณ์ทางการเมืองในขณะที่พุทธทาสภิกขุได้นำเสนอแนวคิดธัมมิกสังคมนิยมในประเทศไทยได้เผชิญหน้ากับปัญหาในระดับวิกฤติการณ์ นั่นคือ ปัญหาอันเนื่องมาจากความขัดแย้งระหว่างลัทธิเสรีนิยมกับลัทธิสังคมนิยมคอมมิวนิสต์ ซึ่งเมื่อพิจารณาแล้วพุทธทาสภิกขุเสนอว่าเราควรจะใช้ระบอบ ‘ธัมมิกสังคมนิยมเผด็จการ’¹⁵⁹ มาแก้ปัญหาเฉพาะหน้าดังกล่าว โดยสาเหตุที่ท่านเลือกใช้วิธีการแบบเผด็จการนั้นก็เนื่องจากวิธีดังกล่าวจะทำให้การแก้ไขวิกฤติการณ์ดังกล่าวเป็นไปอย่างทันท่วงทีและได้ผลอย่างเต็มที่ ส่วนที่ท่านเลือกระบอบการเมืองเป็นแบบสังคมนิยมนั้นก็เนื่องจากสอดคล้องกับธรรมสังฆะและอยู่บนฐานของทุกศาสนา ดังที่ท่านกล่าวว่า “เมื่ออะไรๆ มันถูกต้องแล้วก็รีบเผด็จการ ไม่อย่างนั้นมันจะคลานงูงานอยู่นั่น แล้วมันก็จะวินาศในที่สุดก็ได้...ถ้าเรามีระบบสังคมนิยมธัมมิกเผด็จการนี้ เราจะรับหน้าได้ แม้แต่ลัทธินายทุนและลัทธิบ้าเลือดแก้แค้นของชนกรรมมาชีพบางประเภทก็ตาม...สังคมนิยมอันบริสุทธิ์นี้ ไม่

¹⁵⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 191-195.

¹⁵⁹ โดแนล เค. สแวนเนอร์, บรรณาธิการ, 2529. ธัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 89.

สร้างทั้งนายทุนและไม่สร้างชนกรรมาชีพ จะสร้างแต่คนที่เป็นสัตว์บุรุษหรือมนุษย์ที่ถูกต้องแต่อย่างเดียว”¹⁶⁰

อย่างไรก็ตาม ท่านเสนอว่าระบอบการเมืองในอุดมคตินั้นก็คือระบอบราชาธิปไตยที่ ‘ราชา’ ประกอบด้วยทศพิธราชธรรม ด้วยเหตุผลที่ว่าระบอบดังกล่าวสอดคล้องกับระบอบที่ปรากฏอยู่ในธรรมชาติและเป็นไปตามธรรมชาติ* เนื่องจากท่านมองว่าทุกสิ่งทุกอย่างในธรรมชาติจะต้องมีจุดศูนย์รวมเสมอ ฉะนั้นแล้ว ‘ราชา’ จึงเปรียบเสมือนจุดศูนย์รวมของคนทั้งสังคม ไม่ต่างไปจากดวงอาทิตย์ที่เป็นจุดศูนย์รวมของระบบสุริยจักรวาล¹⁶¹ เป็นต้น กระนั้น ระบอบราชาธิปไตยที่ ‘ราชา’ ประกอบด้วยทศพิธราชธรรมที่พุทธทาสภิกขุกล่าวถึงก็ไม่ได้หมายความถึงระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ที่กษัตริย์มีอำนาจอย่างสมบูรณ์เบ็ดเสร็จเด็ดขาดและสามารถตัดสินใจไปตามที่ตนเองต้องการและสืบทอดตำแหน่งผ่านชาติกำเนิดแต่เพียงอย่างเดียวเท่านั้น เนื่องจากสำหรับพุทธทาสภิกขุแล้ว ‘ราชา’ ไม่ได้หมายถึงผู้ปกครองที่เป็นกษัตริย์โดยชาติกำเนิดแต่เพียงอย่างเดียว แต่สามารถจะหมายความถึงผู้นำ หัวหน้า ประธานาธิบดี หรือ ประมุข ในระบอบการปกครองแบบใดก็ได้ที่สามารถทำหน้าที่ปกครองและสามารถทำให้ประชาชนเกิดความยินดีและความพึงพอใจ¹⁶²

ท่านยังเห็นว่าหาก ‘ราชา’ ไม่สามารถสร้างความพึงพอใจแก่ประชาชนได้แล้วก็ยอมไม่สามารถจะดำรงอยู่ในตำแหน่งได้อีกต่อไป เพราะความเป็นราชานั้นจะต้องเกิดมาจากการทำหน้าที่ที่ได้รับการยอมรับจากประชาชน “เขาจะไปเอามาแต่ไหนเล่า เพราะทุกคนยอมให้ มอบอำนาจนี้ให้ แล้วพระราชานี้ก็จัดจนเป็นที่พอใจ จนเกิดคำว่า ราชา เป็นคำแรกในโลก คือพอใจๆ

¹⁶⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 89-90.

* ท่านอธิบายว่า “พระเจ้าสมมติราชกษัตริย์องค์แรกในโลกนี้เราจะนึกถึงกันถึงเรื่องราวในอัคคัญสูตรที่ว่ามนุษย์ดิ้นรนไปจนเกิดบุคคลที่เรียกว่า ราชา ราชา ขึ้นมา คือผู้ที่ทำความพอใจให้เป็นคนแรกในโลก นั่นคือระบบสังคมนิยมเบื้องต้น เพราะก่อนนี้มนุษย์เริ่มเห็นแก่ตัวตามเสรีนิยม จนทนกันอยู่ไม่ได้ จนเกิดพระราชาคคนแรกนี้ขึ้นมาจัดระบบสังคมนิยม อยู่มากระทั่งวันหนึ่งมนุษย์พูดหลุดปากออกมาว่า พอใจ พอใจ คำว่า พอใจ นี้ที่เป็นภาษาบาลีว่า ราชา คำว่า ราช แปลว่า พอใจ หรือ ยินดี รูปศัพท์เต็มรูปเป็นนามนามคำหนึ่งคือคำว่า ราชา เขาตะโกนออกมาว่า ราชาๆ ราชาๆ ทั่วไปในคนหมู่นั้น คำนี้ก็เกิดขึ้นมาเป็นชื่อเรียกของคนๆ นั้น ที่ถูกสมมติขึ้นว่า ราชา มาจากคำที่มีความหมายว่าพอใจ” โดนัลด์ เค. สแวงเนอร์, บรรณาธิการ. 2529. สัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 70.

¹⁶¹ ไปรอดดู พุทธทาสภิกขุ. 2550. พระราชกรณียกิจเพื่อความชนะอย่างสูงสุดทุกชนิด. กรุงเทพฯ: อุษากาการพิมพ์, หน้า 24-25.

¹⁶² พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 330.

เท่านั้น ไม่มีความหมายอะไรมากกว่านั้น”¹⁶³ ซึ่งนัยดังกล่าวทำให้เราเข้าใจได้ว่าการปลดหรือถอดถอน ‘ราชา’ ออกจากตำแหน่งนั้นเป็นสิ่งที่สามารถกระทำได้ภายใต้การครอบงำของรูปแบบการปกครองที่เป็นอยู่นั้น อย่างในกรณีของระบอบราชาธิปไตยนั้น “ถ้าไม่ดีก็ปฏิวัติหรือแก้ไขเฉพาะบุคคลคนเดียวก็พอแล้ว”¹⁶⁴

นอกจากนี้ ท่านยังอธิบายว่าระบอบราชาธิปไตยสามารถจะมีได้หลายรูปแบบ ตัวอย่างเช่น ราชาธิปไตยเผด็จการแบบพระเจ้าอโศกที่ทำการบังคับพลเมืองของตนเอง หรือ ระบอบราชาธิปไตยเผด็จการแบบทูลราช ราชาธิปไตยแบบพ่อปกครองลูกของพ่อขุนรามคำแหง หรือ ระบอบราชาธิปไตยแบบกลุ่มอย่างกษัตริย์ลิจฉวีที่รักษาวรรณะกษัตริย์ไว้สำหรับการปกครองบ้านเมือง* เป็นต้น แต่ทั้งนี้ต้องตระหนักว่าระบอบการปกครองในอุดมคติดังกล่าวนี้ที่ไม่สามารถจะนำมาใช้ได้ในทุกกรณี เนื่องจากพุทธทาสภิกขุมองว่าการจะเลือกใช้ระบอบการปกครองแบบใด หรือจะใช้วิธีการแบบใดนั้นจะต้องพิจารณาจากสภาพปัญหาที่เกิดขึ้นเป็นหลัก โดยท่านกล่าวในเรื่องนี้ว่า จะต้องดูปัญหาเฉพาะหน้าในเชิงปฏิบัติจริงหรือการนำไปประยุกต์ใช้ในการแก้ไขปัญหาที่เกิดขึ้นจริงนั้นด้วย¹⁶⁵ ตัวอย่างเช่น ท่านได้กล่าวไว้ว่าหากเราต้องการสร้างธัมมิกสังคมนิยมขึ้นในกองทัพเราก็ต้องใช้ระบอบเผด็จการ หรือ หากประชาชนในสังคมได้รับการศึกษามากเพียงพอ¹⁶⁶ และมีความอดทนอดกลั้นหรือสามารถบังคับตัวเองได้¹⁶⁷ เราก็สามารถจะใช้ระบอบประชาธิปไตยได้ เป็นต้น

แนวทางการสร้างธัมมิกสังคมนิยม

ทั้งนี้ อาจมองในอีกแง่หนึ่งได้ว่าสาเหตุที่การจัดการปรุงแต่งตัวตนและความสัมพันธ์ระหว่างตัวตนของมนุษย์จำนวนมากตามระบบธัมมิกสังคมนิยมสามารถทำให้สังคมเกิดสันติภาพ

¹⁶³ พุทธทาสภิกขุ. 2550. พระราชา กำลังเพื่อความชนะอย่างสูงสุดทุกชนิด. กรุงเทพฯ: อุษาการพิมพ์, หน้า 71.

¹⁶⁴ โดแนล เค. สแวนเนอร์, บรรณาธิการ. 2529. ธัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 88.

* ท่านกล่าวว่า “ในรัฐสภาของพวกลิจฉวีจะมีแต่วรรณะกษัตริย์เป็นร้อยละ คนที่ได้รับการอบรมเพื่อการปกครองบ้านเมือง โดยสมมติให้เป็นหัวหน้าคนหนึ่งแล้วรวมกันเป็นรัฐสภา และผลัดเปลี่ยนกันเป็นพระราชาเป็นคราวๆ ไป” พุทธทาสภิกขุ. 2550. พระราชา กำลังเพื่อความชนะอย่างสูงสุดทุกชนิด. กรุงเทพฯ: อุษาการพิมพ์, หน้า 71.

¹⁶⁵ โดแนล เค. สแวนเนอร์, บรรณาธิการ. 2529. ธัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 89.

¹⁶⁶ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 544-545.

¹⁶⁷ พุทธทาสภิกขุ. 2519. ราชภิกษุวาท. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 11-12.

ได้ก็เนื่องมาจากว่าธรรมส์จะประเภทการเมืองนั้นสามารถสร้าง 'ความเมตตา' ให้เกิดขึ้นมาในหมู่คนจำนวนมากที่มาอยู่ร่วมกันได้ ซึ่งแนวคิดที่ว่านี้แตกต่างไปจากแนวคิดของลัทธิสังคมนิยมและลัทธิเสรีนิยม กล่าวคือ พุทธศาสนิกชนไม่เห็นด้วยกับแนวคิดของลัทธิสังคมนิยมที่ต้องการจัดมนุษย์ให้มีความเท่าเทียมกัน ทั้งนี้เนื่องจากท่านเชื่อในเรื่องหลักกรรมของพุทธศาสนาที่ว่าแต่ละคนกระทำความมาแตกต่างกันจึงทำให้แต่ละคนมีความแตกต่างกันไปในทุกเรื่อง (เพราะต่างคนต่างมีกรรมเป็นของตน) ไม่ว่าจะเป็ยสติปัญญา เพศ ความขยัน บุคลิก ความชำนาญเฉพาะด้าน พละกำลัง การพัฒนาตัวเอง เป็นต้น ดังนั้น จึงเป็นไปได้ที่มนุษย์ทุกคนจะได้รับผลตอบแทนอย่างเท่าเทียมกันหรือมีความเสมอภาคกันในทุกเรื่องได้ ฉะนั้น โครงสร้างของสังคมนุชย์ตามทัศนะของท่านจึงเป็นสังคมที่ประกอบไปด้วยลำดับชั้นสูงต่ำ

พุทธศาสนิกชนเห็นว่าหากสรรพสิ่งต่างๆ สัมพันธ์กันโดยที่แต่ละสรรพสิ่งมีความเสมอภาคเท่าเทียมกันนั้นย่อมจะไม่สามารถทำให้เกิดสภาวะความปกติ/สันติภาพได้ ดังที่ท่านยกพุทธภาษิตที่ว่า ทุกโข หิ สมานสังวาโส ซึ่งหมายความว่า การอยู่อย่างเสมอภาคนั้นเป็นทุกข์¹⁶⁸ เพราะการจัดความสัมพันธ์ในลักษณะนั้นจะทำให้ "ไม่มีใครยอมใคร มันไม่ลงกัน"¹⁶⁹ ตัวอย่างเช่น ความสัมพันธ์ภายในครอบครัวที่มี พ่อ แม่ ลูก หรือ หลานนั้น หากจัดความสัมพันธ์อย่างเสมอหรือเท่าเทียมกันแล้วย่อมจะทำให้เกิดความทุกข์ตามมาในที่สุด เนื่องจากว่าไม่สามารถที่จะว่ากล่าวตักเตือนกันได้¹⁷⁰ หรือแม้แต่ความเสมอภาคในทางการเมืองก็เป็นสิ่งที่เป็นไปไม่ได้ ตัวอย่างเช่น สิทธิในการเลือกตั้งสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรนั้น ในความเป็นจริงแล้ว เราไม่สามารถที่จะมอบสิทธินี้ให้แก่ทุกคนในสังคมได้อย่างเสมอภาค เพราะจะพบว่าต้องมีคนจำนวนหนึ่งที่ไม่มียสิทธิในการเลือกตั้งในทุสังคม หรือว่า ในกรณีเมื่อผู้สมัครรับเลือกตั้งได้เป็นผู้แทนราษฎรแล้ว แม้ผู้แทนราษฎรเหล่านั้นมีสถานะเสมอกัน แต่ในท้ายที่สุดก็ยังคงจะต้องแบ่งหน้าที่และการบังคับบัญชาที่ยังลดหลั่นกันอยู่เสมอไป เป็นต้น * ดังนั้น ความสัมพันธ์ระหว่างคนจำนวนมากในสังคมนุชย์จึงเป็นความสัมพันธ์ที่ไม่เสมอภาคกันโดยกรรม

¹⁶⁸ พุทธศาสนิกชน. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 514.

¹⁶⁹ เรื่องเดียวกัน.

¹⁷⁰ เรื่องเดียวกัน.

* พุทธศาสนิกชน. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 517-518. และเธอทั้งหลายจงอยู่ในธรรมวินัยนี้ อย่างมีระเบียบและอยู่กันอย่างมีอาวุโสสูงต่ำ ลดหลั่นตามฐานะตน เพื่อเห็นแก่ความราบรื่นของพระศาสนา...การที่จะอยู่อย่างเสมอกันหมด ทรงว่าเป็นทุกขนั้นนั้ ข้อแรกคือ ว่ากล่าวกันไม่ได้ ก็เลยเสียหายหมด พร้อมกันนั้น ก็ทำให้ปฏิสัมพันธ์อันเป็นกิเลสนั้น แรงขึ้นๆ มีบุคคลที่มีอัสสมิมานะแรงขึ้นๆ เป็นกิเลสไปใหญ่โต ทำให้ตกจมอยู่ในวัฏฏสงสารนี้มากขึ้น พุทธศาสนิกชน. 2549. ภาษาคน-ภาษาธรรม. อนุสรณ์100 ปี พุทธศาสน ชุดมองด้านใน งานบันลือธรรมเล่มที่1. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, หน้า 327. อย่างไรก็ตาม การบังคับ

ในขณะเดียวกัน พุทธทาสภิกขุก็ไม่เห็นด้วยกับการให้สิทธิเสรีภาพอย่างเต็มที่กับปัจเจกบุคคลตามแนวทางของลัทธิเสรีนิยม เนื่องจากท่านเห็นว่าระบอบเสรีนิยมประชาธิปไตยนั้นไม่สามารถจะพิจารณาได้อย่างรอบคอบว่าสิทธิเสรีภาพควรจะมอบให้กับใครและบุคคลผู้นั้นสมควรที่จะได้รับสิทธิเสรีภาพหรือไม่ สิทธิเสรีภาพของระบอบเสรีนิยมประชาธิปไตยจึงเต็มไปด้วยความกำกวมและอาจนำไปสู่อันตราย ดังที่ท่านกล่าวว่า “เสรีประชาธิปไตยจะต้องระวัง มันเป็นอันตรายอย่างร้ายแรงได้ เพราะว่าคนคนไหนก็อ้างเสรีภาพได้ คนพาลก็อ้างได้ บัณฑิตก็อ้างได้ ถ้าไม่ให้เขาก็ต้องเรียกว่าไม่มีเสรีภาพ”¹⁷¹ ดังนั้น ท่านจึงเห็นว่าความเป็นอิสระของประชาชนในยุคแห่งเสรีภาพนั้นมีมากเกินไปจนกระทั่งว่าไม่มีอำนาจอะไรที่จะไปบังคับประชาชนได้อีกต่อไป เพราะประชาชนสามารถจะโต้แย้งได้ว่าเขามีสิทธิที่จะกระทำหรือไม่กระทำตามและประชาชนยังสามารถอ้างได้ทุกครั้งที่การที่เขามีสิทธิเสรีภาพนั้นเป็นเพราะเขายึดถือในระบอบเสรีนิยมประชาธิปไตยนั่นเอง¹⁷²

นอกจากนี้ การจัดความสัมพันธ์ระหว่างคนจำนวนมากโดยการมอบสิทธิเสรีภาพให้แก่ประชาชนอย่างมากมาย ในที่สุดแล้วจะเท่ากับเป็นการปล่อยให้ประชาชนจะถูกชักนำไปด้วยอำนาจของกิเลสและตกเป็นทาสของวัตถุอย่างเต็มที่ จนทำให้เกิดการต่อสู้แย่งชิงในผลประโยชน์ทางวัตถุอย่างเสรีในลักษณะที่ว่า ‘ใครมีเอี่ยวสาวได้สาวเอา’¹⁷³ ซึ่งท่านเห็นว่ารากฐานทางปรัชญาของระบอบประชาธิปไตยนั้นไม่สามารถที่จะไปยับยั้งการกระทำของประชาชนที่ตกอยู่ภายใต้อำนาจของกิเลสไว้ได้เลย¹⁷⁴

ดังนั้นแล้ว ระบบธัมมิกสังคมนิยมที่พุทธทาสภิกขุได้เสนอไว้ นั้นจึงเป็นการแก้ไขปัญหาโดยมีรากฐานทางความคิดว่าระบบดังกล่าวจะต้องเป็นระบบที่ช่วยให้ทุกชีวิตสามารถอยู่รอดได้ เนื่องจากการมีส่วนร่วมของการบริโภคที่เหมาะสม¹⁷⁵ (ทั้งนี้เนื่องจากท่านมองว่าการบริโภคส่วนเกินและการสะสมส่วนเกินนั้นเป็นข้าศึกของมนุษย์ที่ทำให้มนุษย์ไม่มีสันติภาพ)¹⁷⁶ แต่ในขณะเดียวกันท่านก็เห็นว่าปัจเจกชนแต่ละคนในระบบธัมมิกสังคมนิยมก็จะต้องได้รับผลตอบแทนแตกต่างกันไป

ปัญหานี้จะต้องเป็นไปโดยธรรมคือ เมตตา กรุณา และความหวังดี พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 517.

¹⁷¹ โดนัล เค. สแวนเนอร์, บรรณาธิการ. 2542. ธัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: ประยูรวงศ์พรีนติ้ง, หน้า 57-58.

¹⁷² กวีวงศ์. 2550. วิถีประชาธิปไตยและหัวใจเศรษฐกิจพอเพียง. รวบรวมและเรียบเรียงจากสรณิพนธ์ของพุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ตถตาพับลิเคชัน, หน้า 52.

¹⁷³ พุทธทาสภิกขุ. 2523. เมื่อธรรมครองโลก. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 449.

¹⁷⁴ โดนัล เค. สแวนเนอร์, บรรณาธิการ. 2542. ธัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: ประยูรวงศ์พรีนติ้ง, หน้า 110-111.

¹⁷⁵ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 468.

¹⁷⁶ พุทธทาสภิกขุ. 2549. การเมืองคืออะไร? หนทางรอดของมนุษย์คือธัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: บริษัทแปลนโมทิฟ จำกัด, หน้า 84.

ตามกรรมที่ได้กระทำ ระบบนี้จึงมีความแตกต่างไปจากแนวทางของลัทธิสังคมนิยมและลัทธิเสรีนิยม ทั้งในเรื่องความไม่เท่าเทียมกันของมนุษย์โดยกรรมและการไม่ให้เสรีภาพในการแสวงหาผลประโยชน์กับปัจเจกบุคคล โดยเราอาจจะอธิบายถึงแนวทางการสร้างธัมมิกสังคมนิยมให้เกิดขึ้นในสังคมเพื่อให้มนุษย์สามารถเข้าถึง “ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพระเจ้า” และเพื่อให้สังคมนับรูลงถึงสันติภาพได้ ด้วยการนำธรรมสังฆะที่ท่านอธิบายไว้มาทำความเข้าใจและจัดให้เป็นระบบที่ชัดเจนมากยิ่งขึ้น ดังต่อไปนี้

(1) **หลักการทำหน้าที่** ในระบบธัมมิกสังคมนิยมนั้นจะถือว่าบุคคลแต่ละคนนั้นย่อมจะมีความแตกต่างกันโดยกรรม ตัวอย่างเช่น เพศ ความชำนาญ ตระกูล การศึกษา สติปัญญา เป็นต้น ซึ่งความแตกต่างดังกล่าวจะนำไปสู่การทำหน้าที่ของแต่ละคนที่แตกต่างกันไป เป็นต้นว่า แม่ก็ต้องทำหน้าที่ของแม่ พ่อก็ต้องทำหน้าที่ของพ่อ ลูกก็ต้องทำหน้าที่ของลูก ภิกษุก็ต้องทำหน้าที่ของภิกษุ แม้แต่ขอทานก็ต้องทำหน้าที่ของขอทาน หลักการทำหน้าที่ที่พุทธศาสนิกชนเสนอขึ้นสอดคล้องกับธรรมในความหมายที่สาม นั่นคือ การทำหน้าที่เป็นการประพฤติธรรมซึ่งจะทำให้เกิดความอยู่รอดและก่อให้เกิดความเป็นปกติ (สภาวะศีลธรรม) เนื่องจากหน้าที่แต่ละหน้าที่จะกำหนดความสัมพันธ์ระหว่างตัวผู้ทำหน้าที่นั้นกับผู้อื่นที่ผู้ทำหน้าที่เข้าไปเกี่ยวข้อง เช่น หน้าที่ของความ เป็นแม่ก็จะเกี่ยวข้องสัมพันธ์กับลูก หน้าที่ของผู้ปกครองก็จะเกี่ยวข้องกับผู้ถูกปกครอง เป็นต้น การทำตามหน้าที่อย่างเคร่งครัดในอีกแง่หนึ่งก็คือการทำให้ผู้อื่นที่เกี่ยวข้องกับหน้าที่นั้นได้รับผล เป็นความสงบสุขไปด้วย ดังนั้น ผลที่เกิดจากการทำหน้าที่ (ธรรมะในความหมายที่สี่) จึงนำไปสู่ประโยชน์สองประการได้แก่ ประโยชน์แก่ตนเอง และ ประโยชน์แก่ผู้อื่น “เช่นว่าคนล้างท่อถนน เขาก็ได้ปัจจัยเลี้ยงชีวิตของเขา แล้วความสะอาดของถนนก็เป็นประโยชน์แก่คนอื่นทุกคน”¹⁷⁷

พุทธศาสนิกชนเสนอว่าในระบบธัมมิกสังคมนิยม ทุกคนจะต้องทำหน้าที่ของตนเองอย่างเต็มที่และจะต้องแสวงหารายได้หรือผลผลิตจากการทำงานให้ได้มากที่สุดเท่าที่ความสามารถของตนจะเอื้ออำนวย ดังที่ท่านกล่าวว่า “การไม่เอาส่วนเกินไม่ได้หมายถึงการหาทรัพย์หรือรายได้แต่พอดีกับตัวเอง แต่เราควรจะให้มากด้วยความมีศีลธรรมและสนุกสนานในการทำงาน การหาเงินและหาประโยชน์จากการทำงานนั้นสามารถหาได้เต็มที่”¹⁷⁸ หรืออาจกล่าวตามหลักกฎแห่งกรรมได้ว่าผู้ที่มีความขยัน ความอดทน หรือความสามารถในการทำงานย่อมจะต้องได้รับผลตอบแทนหรือรายได้มากกว่าผู้ที่เกียจคร้านและไม่มีความสามารถ (ท่านกล่าวว่าความแตกต่าง

¹⁷⁷ พุทธศาสนิกชน, 2549. ธรรมะน้ำ ดำธรรมะโคลน. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ, หน้า 118.

¹⁷⁸ พุทธศาสนิกชน, 2551. ทางออกที่ 3 ของโลกแห่งยุคปัจจุบัน. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 42-43.

ของผลตอบแทนที่เป็นไปตามกรรม ธรรมชาติ และการศึกษาอบรมแวดล้อมนั้นย่อมถือเป็นความยุติธรรมและเป็นความมุ่งหมายของธัมมิกสังคมนิยม¹⁷⁹⁾

ที่สำคัญคือพุทธทาสภิกขุเสนอว่าการทำหน้าที่ของมนุษย์อย่างการทำงานนั้นจะต้องกระทำไปด้วย “จิตว่าง” จึงจะนับได้ว่าการทำหน้าที่นั้นเป็นการประพฤติธรรมและสอดคล้องกับหลักธัมมิกสังคมนิยม กล่าวคือ จะต้องไม่กระทำไปด้วยความรู้สึกแห่งความมีตัวตนหรือยึดมั่นถือมั่นในตน ซึ่งพุทธทาสภิกขุกล่าวถึงเรื่องนี้ว่า “ฉะนั้นจึงให้ถือหลักว่าให้ทำการงานทุกอย่างด้วยจิตที่ว่าง อย่างน้อยก็ต้องในขณะที่ทำ มันจึงจะไม่เป็นทุกข์ เพราะว่าในขณะที่นั้นมันว่างจากความไม่ยึดมั่นถือมั่นในโลกอย่างใดอย่างหนึ่งมันไม่มีตัวตน ในขณะนั้น ไม่มี โลกะ โทสะ โมหะ แต่มีสติปัญญาแทน จิตว่างนั้น คือจิตที่ไม่มีราคะ โทสะ โมหะ คือไม่มีตัวตนของตนเอง แต่แล้วมีความว่าง คือมีสติปัญญาแทน ดังนั้น จึงทำอะไรได้ดีและสนุก”¹⁸⁰⁾ หรืออย่างที่ พระพอง อภิวัณฺโณ (สวัสดี) อธิบายไว้ว่า

“ที่พุทธทาสได้อธิบายถึงสุญญตาว่า “จิตว่าง” นั้น ก็คือสภาพที่จิตว่างจากความรู้สึกที่เป็นตัวตน-ของตน เป็นความว่างจากทุกข์ ว่างจากกิเลสที่เป็นสาเหตุให้เกิดทุกข์ ว่างจากความรู้สึกว่ามีตัวเรา-ของเรา...และพุทธทาสได้เสนอแนวคิดในการดำเนินชีวิตประจำวันให้มีชีวิตอยู่ด้วยความว่าง เช่น ทำความรู้สึกที่เป็นความว่างจากตัวเราของเราแล้วทำงานทุกชนิดด้วยจิตว่าง ทำหน้าที่เพื่อหน้าที่ มีผลงานจากการทำงานก็ยกให้เป็นผลงานของโลก แก่กรรมะ หรือความว่าง”¹⁸¹⁾

ซึ่งจะเห็นได้ว่าหลักการกระทำด้วยจิตว่างยังเป็นสิ่งที่ป้องกันไม่ให้นักบุญถูกครอบงำอยู่โดยสังขารนิเวศอย่างใดอย่างหนึ่งอีกด้วย ทั้งนี้เพราะการกระทำของมนุษย์ไม่ได้ก่อให้เกิดความยึดมั่นถือมั่นในตัวตน ดังนั้น มนุษย์จึงไม่ได้ “ฝัง” ตัวเองเข้าไปในสังขารนิเวศแบบใดแบบหนึ่ง เช่น ไม่ยึดถือว่า “ตัวกู” เป็นผู้อำนวยการ หรือ “ตัวกู” เป็นปัญญาชน เป็นต้น ดังนั้น การปรุงแต่งตัวตนด้วยวิชาจึงไม่สามารถจะเกิดขึ้นได้

¹⁷⁹⁾ โปรดดู พุทธทาสภิกขุ. 2549. การเมืองคืออะไร? หนทางรอดของมนุษย์คือธัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: แพลนโมทิฟ จำกัด, หน้า 39.

¹⁸⁰⁾ พุทธทาสภิกขุ. ม.ป.ป. คู่มือเป็นอยู่ด้วยจิตว่าง. กรุงเทพฯ, หน้า 112.

¹⁸¹⁾ พระพอง อภิวัณฺโณ (สวัสดี). 2535. การศึกษาเชิงวิเคราะห์แนวคิดเรื่องจิตว่างของท่านพุทธทาส. วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต. สาขาวิชาพระพุทธศาสนา. บัณฑิตวิทยาลัย. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, บทคัดย่อ.

จะพบว่าพุทธทาสภิกขุได้เสนอให้แบ่งหน้าที่ของคนในสังคมออกเป็นวรรณะต่างๆ¹⁸² โดยการแบ่งคนออกเป็นวรรณะตามที่ท่านกล่าวถึงนี้ไม่ได้หมายถึงการแบ่งคนตามชาติกำเนิดอย่างคติของศาสนาพราหมณ์ แต่หมายถึงการแบ่งวรรณะโดยกิจกรรมหรือหน้าที่การงานที่กระทำ* ดังนั้นการแบ่งวรรณะสำหรับพุทธทาสภิกขุจึงหมายถึงการแบ่งหน้าที่ความรับผิดชอบตามตำแหน่งแห่งที่ในโครงสร้างของสังคม “ถ้าเราทำนา เราต้องเป็นชาวนา, ถ้าทำราชการ ก็ต้องเป็นข้าราชการ, ถ้าเป็นผู้ปกครอง ก็ต้องวรรณะผู้ปกครองนี้ วรรณะอย่างนี้มันเล็กไม่ได้”¹⁸³ ซึ่งในทัศนะของพุทธทาสภิกขุนั้นสังคมหนึ่งๆ ประกอบไปด้วยคนสี่วรรณะ ได้แก่ วรรณะกษัตริย์หรือผู้ที่ทำหน้าที่ปกครอง เช่น นักการเมือง ทหาร หรือ ราชวงศ์ ซึ่งทำหน้าที่ปกครองบ้านเมืองหรือทำหน้าที่ปกป้องประเทศ, วรรณะพราหมณ์หรือผู้ที่ทำหน้าที่ทางด้านความรู้ เช่น ครู อาจารย์ นักวิชาการ นักบวช, วรรณะแพศย์หรือผู้ที่ทำหน้าที่เกี่ยวกับการค้าพาณิชย์และการสร้างสรรค์ เช่น พ่อค้า นักธุรกิจ นักวิชาชีพ รวมทั้งช่างที่ฝีมือ และ วรรณะศูทรหรือผู้ที่ทำหน้าที่เกี่ยวกับการใช้แรงงาน เนื่องจากไม่มีสติปัญญาและไม่มีฝีมือ เช่น กรรมกร แรงงานไร้ฝีมือ คนรับใช้ ทาส เป็นต้น¹⁸⁴

ดังที่ได้กล่าวไปแล้วว่าในระบบธัมมิกสังคมนิยมนั้นยอมรับว่าคนแต่ละคนมีความแตกต่างกันโดยกรรมและคนแต่ละคนก็จะมีตำแหน่งแห่งที่ของตนในโครงสร้างของสังคมที่มีลำดับชั้นสูงต่ำต่างกันไป แต่จะเห็นได้ว่าการทำหน้าที่ของวรรณะผู้ปกครองนั้นอาจจะส่งผลกระทบต่อการทำงานหน้าที่ของวรรณะอื่นๆ ได้อย่างมากเพราะเป็นผู้ที่มีตำแหน่งแห่งที่อยู่ในส่วนบนของโครงสร้างสังคมและเป็นผู้ที่นำเอา ‘ความจริง’ บางอย่างมาใช้จัดความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลในสังคมนั้นด้วย ด้วยเหตุนี้ พุทธทาสภิกขุจึงได้เสนอหลักธรรมะสำหรับผู้ที่อยู่ในวรรณะผู้ปกครองไว้โดยเฉพาะ

¹⁸² พุทธทาสภิกขุ. 2549. การเมืองคืออะไร? หนทางรอดของมนุษย์คือธัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: บริษัทแปลนโมทิฟ จำกัด, หน้า 127.

* “คำว่า วรรณะ เขารังเกียจวรรณะกษัตริย์ เป็นต้น ก็ไปล้มเลิกเสีย อาตมาอยากจะบอกว่าอย่าพรวดพราดถึงอย่างนั้น สิ่งที่เราเรียกว่าวรรณะนี้ต้องมี ต้องมีอย่างเด็ดขาด ต้องมีอยู่ตลอดไป ในเมื่อเป็นวรรณะโดยหน้าที่การงาน อย่างผู้พิพากษานี้ ควรจะอยู่ในวรรณะปุชฌีบุคคล เรื่องวรรณะต้องเอาหน้าที่การงานเป็นหลัก ไม่ใช่เอากำเนิดจากพ่อแม่เป็นหลัก ซึ่งอย่างนั้นมันก็ไม่ถูก วรรณะโดยกำเนิดนั้นเล็กได้ พระพุทธเจ้าท่านก็สั่งเล็ก... เพราะว่ากรรมหรือการกระทำมันเป็นผู้จัด การกระทำจะจัดให้เองว่า อย่างนี้จะต้องเป็นกษัตริย์ทำหน้าที่ปกครอง อย่างนี้จะต้องเป็นพราหมณ์ คือเป็นครูบาอาจารย์ วรรณะอย่างนี้เล็กไม่ได้ วรรณะกษัตริย์ก็เล็กไม่ได้ แล้วต้องรักษาไว้ให้ดี เพื่อเป็นระบบศัพิตราชธรรมปกครองโลก” โดนัล เค. สแวนเนอร์, บรรณานุกรม. 2529. ธัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 86.

¹⁸³ พุทธทาสภิกขุ. 2549. การเมืองคืออะไร? หนทางรอดของมนุษย์คือธัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: บริษัทแปลนโมทิฟ จำกัด, หน้า 127.

¹⁸⁴ ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์. 2549. ปรัชญาสังคมและการเมืองของพุทธทาสภิกขุ. ใน ปรัชญาในสังคมไทย. ชัชชัย คุ่มทวีพร, บรรณาธิการ. กรุงเทพฯ: นำทองการพิมพ์, หน้า 207.

เช่น นักการเมืองมีหน้าที่ที่จะต้องทำความเข้าใจว่าการเมืองนั้นเป็นการจัดความสัมพันธ์ระหว่างคนจำนวนมากเพื่อให้เกิดสภาวะปกติ, นักการเมืองมีหน้าที่จัดการเมืองเพื่อให้นักการเมืองมีความเป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์ถูกต้องตามมนุษยธรรม, นักการเมืองมีหน้าที่ที่จะต้องกระทำตนให้เป็นผู้ที่สมควรได้รับการบูชา ไม่มีความเห็นแก่ตัวและต้องเสียสละเพื่อช่วยเหลือผู้อื่น ไม่ตกอยู่ในอำนาจของสินจ้างรางวัล, นักการเมืองจะต้องเกลียดการทุจริตฉ้อโกง¹⁸⁵ เป็นต้น

(2) **หลักการบริโภคนิยม** โดยเมื่อได้รับรายได้หรือผลผลิตจากการทำหน้าที่มาแล้วทุกคนจะต้องมีหลักในการบริโภคนิยม ดังนี้

ก. คนแต่ละคนจะต้องบริโภคนิยมหรือใช้จ่ายให้น้อยที่สุดคือเท่าที่จำเป็นต่อการดำรงชีวิตอยู่ของแต่ละคน (อัตภาพ) ดังที่ท่านกล่าวว่า “พอพามาได้แล้วอย่ากินเกินนะ กินเท่าที่จำเป็นเท่าที่พอดี”¹⁸⁶ เนื่องจากท่านเห็นว่าสิทธิในการบริโภคนิยมตามธรรมชาตินั้นคือเอาไว้ได้เท่าที่ไม่เป็นส่วนเกิน¹⁸⁷ ฉะนั้น คนที่ร่างกายอ่อนโยมจะสามารถใช้จ่ายเงินสำหรับค่าอาหารมากกว่าคนที่ร่างกายผอม หรือคนที่ป่วยเป็นโรคหรือคนพิการย่อมจะต้องใช้จ่ายมากกว่าผู้ที่มีสุขภาพแข็งแรง เป็นต้น โดยท่านกล่าวว่าบริโภคนิยมหรือใช้จ่ายให้น้อยที่สุดเท่าที่จำเป็นนี้ยังทำให้ลดความเห็นแก่ตัวและยังได้บุญกุศลเพราะทำให้สามารถช่วยเหลือผู้อื่นได้มากขึ้น* นอกจากนี้ยังป้องกันไม่ให้ทรัพยากรธรรมชาติถูกทำลายไปโดยไม่จำเป็น**

และ

ข. คนแต่ละคนสามารถจะบริโภคนิยมส่วนเกินที่มากกว่าความจำเป็นในการดำรงชีวิตของตนเองได้ก็ต่อเมื่อการบริโภคนิยมส่วนเกินนั้นเป็นไปเพื่อให้การกระทำหน้าที่ของตนมีคุณภาพยิ่งขึ้นไป

¹⁸⁵ พุทธศาสนิกชน, 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 272-280.

¹⁸⁶ พุทธศาสนิกชน, 2551. ทางออกที่ 3 ของโลกแห่งยุคปัจจุบัน. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 42-43.

¹⁸⁷ โดแนล เค. สแควร์, บรรณาธิการ, 2529. อัมมิกสังคมนตรี. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 26.

* “ทางศาสนาจึงบัญญัติว่า ส่วนเกินนั้นคือบาป ผู้ใดกินเกิน ใช้เกินนี้มันบาป แม้แต่แสวงหาเงินเพื่อตัวเอง มันก็เป็นบาป แต่ถ้าแสวงหาเงินให้มากเพื่อช่วยเหลือผู้อื่น เพื่อรักผู้อื่น นี่ไม่บาป” โปรดดู พุทธศาสนิกชน, 2522. ใจความแห่งคริสต์ธรรมเท่าที่พุทธบริษัทควรทราบ. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 280.

** ในเรื่องการทำลายทรัพยากรธรรมชาตินี้ พุทธศาสนิกชนเห็นว่าเกิดจากการใช้ความรู้ของมนุษย์มาสนองความสะดวกสบายหรือความเพลิดเพลินทางกายมากกว่าความจำเป็นในการใช้ทรัพยากรเพื่อการดำรงชีวิตอยู่ได้ ดังที่ท่านกล่าวว่า “อะไรๆ ที่มันมีอยู่ในแผ่นดิน ของธรรมชาตินี้ เช่น น้ำมันก็ดี โลหะ มีเหล็ก มีทองแดง มีอะไรก็ดี อะไรก็ตาม ที่มันมีค่าอยู่ในแผ่นดินในโลก ถูกเอาขึ้นมาทำลายมากและเร็วเกินไป ตามความก้าวหน้าทางวิชาการ แล้วก็เพื่อส่งเสริมกิเลส...และยิ่งกว่านั้น ก็เพื่อสนองความโลภโลภเล่นหัวส่งเสริมการมรดกอื่นนั้นก็ไม่น้อยเหมือนกัน” โปรดดู พุทธศาสนิกชน, 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 568-569.

กว่าเดิม ตัวอย่างเช่น เจ้าของโรงงานสามารถจะใช้จ่ายมากกว่าการใช้จ่ายเพื่อความจำเป็นในการดำรงชีวิตอยู่หากนำรายได้นั้นไปใช้จ่ายในการติดตั้งระบบบำบัดน้ำเสียภายในโรงงาน หรือ อาจารย์สามารถที่จะใช้จ่ายส่วนเกินมากไปมากกว่าการใช้จ่ายเพื่อความจำเป็นในการดำรงชีวิตอยู่ได้ หากนำรายได้ส่วนเกินนั้นไปซื้อหนังสือเพื่อพัฒนาตนเองให้มีความรู้มากขึ้น หรือ ลูกสาวที่เก็บเงินเพื่อสร้างที่อยู่อาศัยให้กับพ่อแม่ได้เพราะถือว่าเป็นการทำหน้าที่ความเป็นลูกได้ดีขึ้น หรือ พ่อแม่ก็สามารถรวบรวมส่วนเกินเอาไว้เพื่อเป็นทรัพย์สินสมบัติเพื่อความมั่นคงแห่งวงศ์ตระกูลก็ได้ เพราะถือว่าเป็นการทำหน้าที่ของความเป็นพ่อแม่ได้ดีขึ้น¹⁸⁸ เป็นต้น

(3) **หลักการไม่เอาส่วนเกิน** พุทธทาสภิกขุเสนอว่ารายได้จากการทำหน้าที่หรือการทำงานที่เหลือจากการบริโภคในข้อ (2) จะต้องนำมาให้กับคนยากจนในสังคมที่ไม่สามารถจะดำรงชีวิตอยู่ได้หรือคนที่ไม่สามารถจะทำหน้าที่ของตนเองได้* ซึ่งการสละส่วนเกินนี้อาจจะอยู่ในหลายรูปแบบ ตัวอย่างเช่น การตั้งโรงงาน เป็นต้น รวมถึงรูปแบบที่เป็นทางการอย่างเช่นการเสียภาษี “ทรัพย์สินเพื่อราชพลี...ถ้าเป็นอย่างสมัยไทยปัจจุบันนี้ เราก็บอกว่าเพื่อเสียภาษี เมื่อก่อนนี้อะไรๆ ก็สำเร็จอยู่ที่พระราชฯ เดียวนี้ระบบการปกครองมันก็เปลี่ยนแปลงไป...แต่ก็ต้องมีผู้ทำหน้าที่อย่างพระราชฯ และทุกคนก็ต้องมีทรัพย์สินสมบัติเพื่อบริจาคเป็นราชพลี เช่น การเสียภาษีทั้งหลาย แต่เราก็ไม่ค่อยอยากจะเสียภาษี”¹⁸⁹ เป็นต้น การสละส่วนเกินนี้ยังต้องมีเงื่อนไขว่าจะต้องเป็นการสงเคราะห์ที่ไม่ทำให้ผู้ได้รับการสงเคราะห์อ่อนแอลงไป พุทธทาสภิกขุเสนอให้ถือหลักการสงเคราะห์เพื่อให้ผู้ยากจนสามารถจะช่วยเหลือตัวเองได้¹⁹⁰

ฉะนั้น ไม่ว่าจะระบบการเมืองจะเป็นแบบใดก็ตาม หากสามารถปฏิบัติตามหลักการดังกล่าวได้แล้ว ระบบการเมืองนั้นก็กลายเป็นระบบธัมมิกสังคมนิยมและจะเห็นได้ว่าในระบบธัมมิกสังคมนิยมนี้ทุกคนในสังคมจะต้องมีหน้าที่ในการจัดความสัมพันธ์ระหว่างตัวเองและผู้อื่นเพื่อให้ทุกชีวิตอยู่รอดและวิวัฒนาการไปสู่สภาวะปกติได้หรือที่พุทธทาสภิกขุกล่าวว่าบุคคลแต่ละคนย่อมจะเป็น ‘นักการเมืองโดยความรู้สึก’ หรือ ‘นักการเมืองของพระเจ้า’ เพราะต่างก็มีหน้าที่ในการจัดสังคมให้เกิดความผาสุก¹⁹¹ ไม่ว่าจะคนๆ นั้นจะอยู่ในวรรณะไหนก็ตาม (โดยการทำหน้าที่เป็น ‘นักการเมืองโดยความรู้สึก’ ของทุกคนในสังคมนั้นจะแตกต่างไปจากการทำหน้าที่เป็นนักการเมือง

¹⁸⁸ พุทธทาสภิกขุ. 2551. ทางออกที่3ของโลกแห่งยุคปัจจุบัน. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 42-43.

* ดังที่ท่านกล่าวไว้ว่า “พอมันเหลือแล้วเอาไปทำบุญทำกุศล ช่วยผู้อื่นก็ยิ่งดี มันแก้กิเลส” เรื่องเดียวกัน.

¹⁸⁹ กวีวงศ์. 2550. สรวิพนธ์พุทธทาสว่าด้วยวิถีประชาธิปไตยและหัวใจเศรษฐกิจพอเพียง. รวบรวมและเรียบเรียงจากสรวิพนธ์ของพุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ: ตาตา พับลิเคชั่น จำกัด, หน้า 410.

¹⁹⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 491.

¹⁹¹ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 208.

ของผู้ที่อยู่ในวรรณะผู้ปกครอง เช่น นักการเมืองในรัฐสภา ราชาผู้ปกครองประเทศ เป็นต้น กล่าวคือ กลุ่มคนในวรรณะดังกล่าวนอกจากจะต้องมีหน้าที่เป็นนักการเมืองโดยความรู้สึกหรือเป็นนักการเมืองของพระเจ้าอย่างไม่ต่างไปจากบุคคลอื่นในสังคมแล้ว เขายังจะต้องมีหน้าที่ในการปกครองซึ่งเป็นหน้าที่โดยตรงของเขาที่แตกต่างไปจากหน้าที่ในวรรณะอื่น ตัวอย่างเช่น หน้าที่ในการออกกฎหมาย หน้าที่ในการบริหารระบบราชการ หน้าที่ในการรักษาเอกราชของประเทศ เป็นต้น) อย่างไรก็ตาม จะเห็นได้ว่าการจัดตามแนวทางธัมมิกสังคมนั้นไม่ได้เป็นการเน้นไปที่การจัดการทางด้านวัตถุแต่เพียงอย่างเดียว แต่ยังมีเรื่องของจิตใจเข้ามาเกี่ยวข้องอีกด้วย

สิ่งที่เราสามารถทำความเข้าใจได้อีกอย่างก็คือการจัดสังคมตามหลักธัมมิกสังคมนิยมนั้นไม่ได้ทำให้เกิดโครงสร้างของสังคมที่มีความเสมอภาคหรือความเท่าเทียมกัน กล่าวคือ สังคมที่จัดโดยหลักธัมมิกสังคมนั้นยังคงประกอบด้วยคนร่ำรวย คนยากจน คนที่ฉลาด คนที่อ่อนแอ คนขยัน คนเกียจคร้าน เป็นต้น เพราะแต่ละคนจะกระทำและได้รับผลจากการกระทำที่แตกต่างกันไปและทำให้สังคมมีโครงสร้างที่เป็นลำดับชั้นสูงต่ำ แต่กลไกของธัมมิกสังคมนิยมก็จะช่วยให้คนที่อยู่รวมกันในสังคมนั้นสามารถดำรงชีวิตได้อย่างผาสุกและเกิดสภาวะปกติ ตัวอย่างเช่น คนรวยจะบริโภคน้ำดีและช่วยเหลือคนที่ยากจน ในขณะที่คนยากจนก็จะพัฒนาตนเอง ไม่ฟุ่มเฟือย รั้งบุญคุณ และเคารพนับถือผู้ที่ช่วยเหลือตน ดังที่ท่านกล่าวว่า “พุทธศาสนาสอนให้คนรักกัน อยู่กันอย่างเป็นผาสุก โดยที่แม้จะมีความเหลื่อมล้ำต่ำสูงกว่ากัน เช่น ต้นไม้ใหญ่ๆ อยู่ได้กับตะไคร้เขี้ยวๆ เป็นขุยๆ อยู่ที่โคน น้ำมันก็ต่างกันมาก แต่มันก็อยู่กันได้เพราะมันมีความรักใคร่”¹⁹² ฉะนั้นถึงแม้ว่าโครงสร้างของสังคมตามทัศนะของพุทธศาสนิกชนจะมีลักษณะเป็นลำดับชั้นสูงต่ำ แต่ท่านก็มองว่าทุกคนในสังคมต่างก็สามารถประพฤติธรรมได้อย่างเสมอกันโดยการทำหน้าที่ของตนอย่างเต็มที่และเป็นไปอย่างถูกต้อง

“แม้แต่หน้าที่คนใช้ หน้าที่กวาดถนน ล้างท่อ...ก็ทำให้ดีที่สุตเถิด ก็เรียกว่าประพฤติธรรมตามที่ตนจะทำได้ แล้วก็เป็นประโยชน์แก่ตน และประโยชน์แก่ผู้อื่น...ประพฤติธรรมอย่างนี้บริสุทธิ์มาก ไม่เจือด้วยกิเลส ไม่เจือด้วยความหลงกลวง ไม่ต้องมีปัญหาเรื่องทะเลาะวิวาท แย่งชิง คดโกง ทูจริต แล้วก็ได้ในที่ทำไปทำได้ทุกคน มีเกียรติเสมอกัน ทุกคน มีสติปัญญามาก ก็ทำหน้าที่สูงขึ้น มีสติปัญญาน้อยก็ทำหน้าที่ต่ำลงมา แต่ทำด้วยความเข้าใจที่ถูกต้อง เต็มกำลัง เต็มสติปัญญา เรียกว่าประพฤติธรรมเสมอกันหมด”¹⁹³

¹⁹² พุทธศาสนิกชน, 2549. ธรรมะน้ำ ล้างธรรมะโคลน. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ, หน้า 150.

¹⁹³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 118-119.

จะเห็นได้ว่าในระบบธัมมิกสังคมนิยมนั้นไม่ได้ก่อให้เกิดการปรุงแต่งตัวตนของแต่ละคนไปตามอวิชชาในลักษณะเดียวกับการจัดโดยใช้สังคมนิยม แต่จะเป็นไปตามธรรมสังขละซึ่งจะทำให้มนุษย์คลายความยึดมั่นถือมั่นในตัวตนและทำให้ความเป็นปฏิปักษ์ระหว่างกันของมนุษย์ลดน้อยลงตามไปด้วย เนื่องจากว่าบุคคลแต่ละคนในระบบธัมมิกสังคมนิยมนี้มีหน้าที่ในการช่วยเหลือสงเคราะห์ซึ่งกันและกันด้วยความเข้าอกเข้าใจว่าคนอื่นในสังคมนั้นต่างก็เป็นเพื่อนทุกข์เพื่อนเกิด เพื่อนแก่ เพื่อนเจ็บ เพื่อนตายด้วยกันทั้งสิ้น¹⁹⁴ และด้วยความตระหนักรู้ที่ว่าตนเองไม่สามารถที่จะอยู่คนเดียวภายในสังคมนั้นได้จึงทำให้มีการช่วยเหลือพึ่งพากันและกันเพื่อที่จะทำสังคมนั้นอยู่รอดและมีความปกติ* ดังนั้น มนุษย์ทุกคนจะไม่กอบโกยส่วนเกิน “แต่จะแบ่งปันส่วนเกินออกไปเป็นประโยชน์แก่ผู้อื่นที่ด้อยกว่าตนเองให้ได้มากที่สุด”¹⁹⁵ ด้วยเหตุนี้เอง ระบบธัมมิกสังคมนิยมจึงทำให้มนุษย์แต่ละคนสามารถที่จะ ‘วิวัฒนาการ’ ไปสู่ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพระเจ้า ขณะเดียวกัน มนุษย์ก็ได้รับผลตอบแทนจากพระเจ้าอันทับปัจจัยตาโดยการบันดาลให้สังคมนั้นและโลกมนุษย์ปรากฏสภาพปกติ/สันติภาพเหมือนกับโลกของพระเจ้า ดังที่ท่านกล่าวไว้ว่า “โลกจะกลายเป็นสังคมนิยมตามความประสงค์ของธรรมชาติ ซึ่งอาตมากล้าพูดว่าตามความประสงค์ของพระเจ้า”¹⁹⁶

การเมืองแบบธัมมิกสังคมนิยมนั้นอาจจะถูกนำมาปฏิบัติในระดับประเทศโดยอาศัยกลไกและอำนาจรัฐ ดังจะพบได้ว่าพุทธทาสภิกขุไม่ได้ปฏิเสธกลไกในเรื่องของระบบกฎหมายหรือสถาบันอย่างสถานการณ์บัญญัติในการจัดการกับปัญหาที่เกิดจากการอยู่ร่วมกันของคนจำนวนมากให้สอดคล้องและเป็นไปตามหลักธรรมสังขละแม้ว่าท่านจะไม่ได้กล่าวถึงอย่างเป็นทางการมากนักก็ตาม ซึ่งเราสามารถเห็นนัยนี้ได้จากคำกล่าวของท่านที่ว่า “สถานการณ์บัญญัติอย่างนี้...เราต้องการ

¹⁹⁴ พุทธทาสภิกขุ. 2549. หน้าที่ของมนุษย์. หนังสืออนุสรณ์ 100 ปี พุทธทาส. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, หน้า 283.

* ท่านกล่าวว่า การไม่เอาส่วนเกินไม่ได้หมายถึงการหาทรัพย์หรือรายได้แต่พอดีกับตัวเอง แต่เราควรจะหามาให้มากด้วยความมีศีลธรรมและสนุกสนานในการทำงาน การหาเงินและหาประโยชน์ (จากการทำงาน) นั้นสามารถหาได้เต็มที่ “ไม่ต้องกลัวว่าจะเกิน แต่พอหามาได้แล้วอย่ากินเกินนะ กินเท่าที่จำเป็นเท่าที่พอดี พอมันเหลือแล้วเอาไปทำบุญทำกุศล ช่วยผู้อื่นก็ยิ่งดี มันแก่ก็เลย หรือ นำส่วนเกินนี้รวบรวมเอาไว้เป็นทรัพย์สมบัติเพื่อความมั่นคงแห่งวงศ์ตระกูลก็ได้” พุทธทาสภิกขุ. 2551. ทางออกที่ 3 ของโลกแห่งยุคปัจจุบัน. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 42-43.

¹⁹⁵ โดแนล เค. สแวนเนอร์, บรรณาธิการ. 2529. ธัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 25.

¹⁹⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 26.

นักการเมืองที่มีธรรม ประกอบด้วยธรรม กฎหมายที่ออกมามันจึงจะประกอบด้วยธรรม”¹⁹⁷ เป็นต้น ผู้วิจัยเห็นว่าตัวอย่างที่พอจะเทียบเคียงกับการนำหลักของระบบธัมมิกสังคมนิยมมาปฏิบัติโดยใช้ อำนาจรัฐได้ เช่น แนวคิดการกระจายผลผลิตของพุทธเศรษฐศาสตร์ ที่ว่ารัฐจะต้องกระจาย ผลผลิตเพื่อให้เกิดสันติสุขแก่สังคมภายใต้หลักการของความเมตตากรุณา รัฐบาลกลางจะต้อง กระจายผลผลิตเพื่อสนองตอบความจำเป็นขั้นพื้นฐานไปสู่ผู้ที่ไม่สามารถพึ่งตนเองได้ เช่น ผู้พิการ ผู้ป่วยเรื้อรัง เด็ก หรือคนชรา เป็นต้น โดยรัฐจะต้องโอนทรัพยากรและการบริหารไปให้องค์กร ปกครองส่วนท้องถิ่นและองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นจะต้องไม่นำทรัพยากรที่ได้ทั้งหมดไป ช่วยเหลือประชาชนโดยตรง แต่ควรจะนำทรัพยากรหรือเงินที่ได้ไปสมทบทุนส่งเสริมการประกอบ อาชีพของประชาชนทั่วไปและจะต้องมีเงื่อนไขว่าผู้ที่มีอาชีพจะต้องนำรายได้ไปช่วยผู้ที่ไม่สามารถ ช่วยตนเองได้ เป็นต้น¹⁹⁸

แต่ในขณะเดียวกันการเมืองแบบธัมมิกสังคมนิยมก็ไม่จำเป็นต้องนำมาปฏิบัติใน ระดับประเทศโดยอาศัยกลไกของอำนาจรัฐแต่เพียงอย่างเดียว เนื่องจากการเมืองแบบธัมมิกสังคมนิยมสามารถจะนำมาปฏิบัติในสังคมนขนาดเล็กได้ อย่างเช่น สังคมของพระสงฆ์ในวัดแห่งหนึ่ง สังคมของชุมชนแห่งหนึ่ง หรือแม้แต่สังคมนครในครอบครัว โดยไม่ต้องอาศัยกลไกอำนาจรัฐก็ เป็นได้ ตัวอย่างเช่น วีระ สมบูรณ์ ที่เสนอว่าระบบธัมมิกสังคมนิยมอาจจะอยู่ในรูปแบบของพื้นที่ที่ เรียกว่าประชาสังคมก็เป็นได้ โดยวีระอธิบายว่าประชาสังคมนั้นเป็นการรวมตัวกันเพื่อจัดการและ แก้ปัญหาต่างๆ โดยไม่ได้อิงอาศัยอำนาจรัฐและกลไกตลาดเป็นหลัก และการรวมตัวดังกล่าว อาศัยความสัมพันธ์ที่ต่อเนื่องยาวนานผ่านอัตลักษณ์ที่มีร่วมกัน โดยอาศัยทุนทางสังคมที่ทำให้ ประชาสังคมสามารถเกิดขึ้นได้ง่าย เข้มแข็ง และสามารถปรับตัวกับสถานการณ์ที่เปลี่ยนแปลงได้ ที่สำคัญก็คือประชาสังคมจะต้องมีศีลธรรมกำกับ เช่น การไม่ใช้ความรุนแรง เป็นต้น¹⁹⁹ หรือ ไพศาล วงศ์วรสิทธิ์ ที่มีความเข้าใจว่ารูปแบบของสังคมนิยมแบบธัมมิกสังคมนิยมนั้นน่าจะเป็นชุมชน ขนาดเล็กที่สามารถพึ่งตนเองได้และพึ่งพาเทคโนโลยีน้อยที่สุด ส่วนเกินที่ผลิตได้ให้ตกเป็นของ ชุมชน ชุมชนที่พึ่งตัวเองได้มากเท่าไรนั่นความจำเป็นในการเบียดเบียนจะน้อยลงไปมากเท่านั้น

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

¹⁹⁷ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 266.

¹⁹⁸ ไปรอดดู อภิชาติ พันธเสนและคณะ. 2549. พุทธเศรษฐศาสตร์ ฉบับนิสิต นักศึกษา และประชาชน. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ดอกหญ้าวิชาการจำกัด, หน้า 104.

¹⁹⁹ ไปรอดดู วีระ สมบูรณ์. 2550. ธรรมะกับการเมืองของพุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ประพันธ์ สาส์น, หน้า 44-46.

และชาวบ้านก็จะมีส่วนร่วมในการกำหนดและการตัดสินใจในทิศทางและความเป็นไปของหมู่บ้าน ได้อย่างเต็มที่²⁰⁰

แม้แต่สังคมขนาดเล็กอย่างครอบครัวก็สามารถจะจัดระบบธรรมาภิบาลสังคมนิยมให้เกิดขึ้นได้ หรือที่พุทธทาสภิกขุเรียกว่า ‘ระบบคอมมูนในครอบครัว’ กล่าวคือ เมื่อเกิดปัญหาขึ้นในครอบครัว (เกิดสภาวะความไม่ปกติหรือที่ท่านเรียกว่าสภาวะไม่มีศีลธรรม เช่น เกิดปัญหาความยากจน) เราอาจเลือกใช้รูปแบบระบบคอมมูนเพื่อให้เหมาะกับสภาพปัญหาดังกล่าว โดยท่านอธิบายหลักการของระบบคอมมูนว่าเป็นการรวมตัวกันขึ้นเป็นสังคมย่อยๆ เพื่อแก้ไขปัญหาเฉพาะของกลุ่มตนโดยที่ ‘ไม่ต้องไปรบกวนผู้อื่น’²⁰¹ ซึ่งจะทำให้การแก้ปัญหาเป็นไปอย่างรวดเร็วและมีประสิทธิภาพ โดยการจัดคอมมูนจะไม่มีรูปแบบหรือกฎเกณฑ์ที่ตายตัวเพียงแต่จะต้องคำนึงถึงบริบทแวดล้อม ‘ภูมิภาคหรือประเทศเรามีปัญหาอย่างไร มีธรรมชาติอย่างไร มีแผ่นดินอย่างไร มีลมฟ้าอากาศอย่างไร เราก็ต้องทำให้มันเหมาะกับของเรา’²⁰² ทั้งนี้เพราะระบบคอมมูนเป็นการใช้แก้ปัญหาเฉพาะที่ “แต่จะทำทั้งประเทศนั้นคงไม่ได้ เพราะว่ามันทำเหมือนกันไม่ได้ มันมีปัญหาคนละอย่างคนละส่วน... คอมมูนที่เหมาะสมสำหรับภาคอีสาน มันก็คงไม่เหมาะที่จะเป็นคอมมูนสำหรับภาคใต้”²⁰³

ในสังคมขนาดเล็กสุดอย่างครอบครัวก็สามารถที่จะจัดเป็นคอมมูนเพื่อแก้ปัญหาในเรื่องความยากจนตามหลักธรรมาภิบาลสังคมนิยมได้เช่นกัน โดยทุกคนในครอบครัวจะต้องทำหน้าที่อย่างเต็มที่ (หลักการทำหน้าที่) พ่อก็ต้องทำหน้าที่ของพ่อ แม่ก็ต้องทำหน้าที่ของแม่ นอกจากนี้ พ่อ แม่ และลูก ในฐานะผู้ที่จะต้องจัดให้เกิดสภาวะปกติภายในสังคมครอบครัวต่างก็ต้องทำหน้าที่ในการแก้ปัญหาความยากจนนั้น เช่น พ่อแม่พากันเพียรทำงานในอาชีพของตนอย่างเต็มที่ พ่อแม่และลูกช่วยกันปลูกพืชผัก เลี้ยงไก่ เลี้ยงปลาไว้ในบริเวณบ้าน โดยที่แต่ละคนจะต้องรับผิดชอบหน้าที่ในส่วนของตน นอกจากนี้ สมาชิกทุกคนในครอบครัวจะต้องยึดถือหลักการบริโภค นั่นคือ ไม่ใช่จ่ายไปในทางที่ไม่จำเป็นต่อการดำรงชีวิต “มันจะคอมมูนกันอย่างไร ด้วงกินเหล้า ไปโรงเหล้า เมียเล่นไพ่ ลูกไปจี้กโกจี้กโก้ ทั้งหญิงทั้งชาย อย่างนี้มันก็ไม่มียระบบคอมมูนในครอบครัวนั้น”²⁰⁴ และผลผลิตที่เหลือจากการบริโภคภายในครอบครัวนั้นอาจนำไปขายเพื่อนำเงินมาเก็บไว้เป็นทุนการศึกษาของ

²⁰⁰ โปรดดู ไพศาล วงศ์วรสิทธิ์. 2526. ท่านพุทธทาสกับธรรมาภิบาลสังคมนิยม. ใน พุทธทาสกับคนรุ่นใหม่ เมื่อคนหนุ่มสาวถามถึงรากความเป็นไทย. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 81-82.

²⁰¹ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 508.

²⁰² เรื่องเดียวกัน, หน้า 507, 508.

²⁰³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 510.

²⁰⁴ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 509.

ลูก (หลักการบริโภค โดยการเอาส่วนเกินในกรณีนี้สามารถทำได้เพราะทำให้พ่อแม่สามารถทำหน้าที่ยของการเป็นพ่อแม่ได้อย่างมีคุณภาพมากขึ้น) หรือนำไปใช้จ่ายค่ารักษาพยาบาลของพ่อและแม่ (หลักการบริโภค โดยการเอาส่วนเกินในกรณีนี้สามารถทำได้เพราะทำให้พ่อและแม่สามารถดำรงชีวิตอยู่ได้) หรืออาจนำผลผลิตที่ได้มาแบ่งปันกับผู้อื่นในชุมชน (หลักการไม่เอาส่วนเกิน) เป็นต้น

สรุปภาพรวมของบท

โดยสรุปแล้ว การเมืองตามเจตนารมณ์ของพระเจ้าก็คือการนำเอาหลักธรรมสัจจะซึ่งเป็นความจริงตามธรรมชาติที่ใช้จัดความสัมพันธ์ของสรรพสิ่งต่างๆ ในธรรมชาติมาใช้กับสังคมมนุษย์ เพื่อให้คนจำนวนมากสามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างมีสันติภาพหรือมีสภาวะปกติ ซึ่งเป็นเจตนารมณ์ของพระเจ้าอิทัปปัจจยตา โดยธรรมสัจจะเรื่องหน้าที่จะทำให้แต่ละคนสามารถดำรงชีวิตอยู่รอดได้และไม่เกิดการเบียดเบียนผู้อื่น ธรรมสัจจะเรื่องสังคมนิยมจะทำให้ทุกคนตระหนักรู้ว่าตนเองไม่สามารถจะอยู่คนเดียวภายในสังคมได้ มนุษย์จะต้องช่วยเหลือพึ่งพากัน ธรรมสัจจะเรื่องส่วนเกินนั้นจะทำให้แต่ละคนใช้ชีวิตอย่างสันโดษและมีความเมตตาแบ่งปันส่วนเกินไปให้กับคนที่ยากไร้หรือด้อยโอกาสกว่าตน เมื่อเป็นเช่นนี้แล้ว ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ก็จะสามารถดำรงอยู่ได้อย่างปกติและไม่เกิดวิกฤตการณ์ เนื่องจากปมเรื่องหรือความยึดมั่นถือมั่นในตัวตนของมนุษย์แต่ละคนที่ก่อให้เกิดความเป็นปฏิปักษ์ต่อกันจะลดน้อยลงไป ซึ่งพุทธทาสภิกขุเรียกการจัดสังคมมนุษย์โดยใช้ธรรมสัจจะว่า “ระบบธัมมิกสังคมนิยม” โดยการนำธรรมสัจจะของธรรมชาติมาใช้จัดความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์นั้นสามารถกระทำโดยอาศัยกลไกของอำนาจรัฐและยังสามารถใช้กลไกทางสังคมมาจัดความสัมพันธ์ภายในสังคมขนาดเล็กได้เช่นกัน ทั้งนี้ การเมืองตามเจตนารมณ์ของพระเจ้านั้นควรจะเป็นไปโดยสันติวิธีมากกว่าการใช้กำลังอำนาจบังคับ ซึ่งจะสอดคล้องกับนิยามการเมืองของท่าน แต่หากเกิดอุปสรรคหรือไม่สามารถนำเอาหลักธรรมสัจจะมาปฏิบัติได้แล้ว ท่านก็เสนอว่าเราสามารถจะใช้กฎหมายหรืออำนาจของรัฐในการควบคุมและบังคับให้เป็นไปตามหลักการนั้นได้เช่นกัน

บทที่ 7

สรุปและอภิปรายผลการศึกษา

จากการศึกษาถึงความหมาย ‘การเมือง’ ในทัศนะของพุทธทาสภิกขุ ผู้วิจัยมีความเข้าใจว่า ‘การเมือง’ ไม่ได้เป็นกิจกรรมของมนุษย์แต่เพียงอย่างเดียวเท่านั้น แต่การเมืองเป็นเรื่องของสิ่งมีชีวิตทุกชนิด ไม่ว่าจะเป็นมนุษย์ สัตว์เดรัจฉาน หรือแม้แต่พืชพรรณต่างๆ ทั้งนี้ก็เนื่องจากว่า ‘การเมือง’ เป็นสิ่งที่เกี่ยวข้องและสัมพันธ์อยู่กับสัญชาตญาณตามธรรมชาติที่ติดตัวมากับสิ่งมีชีวิตทุกชนิดโดยตรง ดังที่พุทธทาสภิกขุอธิบายไว้ว่าสิ่งมีชีวิตทุกชนิดย่อมจะประกอบด้วย ‘กิริยาทางการเมือง’ นั่นคือ ชีวิตแต่ละชีวิตจะมีพฤติกรรม การกระทำ และการแสดงออกในลักษณะของการต่อสู้ดิ้นรนและปรับปรุงตัวปรากฏอยู่เสมอ ซึ่งกิริยาดังกล่าวนั้นเป็นไปโดยอำนาจของสัญชาตญาณตามธรรมชาติ¹ และท่านถือว่าการจัดหรือการกระทำให้สิ่งมีชีวิตแต่ละชีวิตที่ต่างก็ประกอบไปด้วยอากัปกิริยาทางการเมืองนั้นสามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างสันติก็คือความหมายของ ‘การเมือง’²

สัญชาตญาณที่เป็นต้นตอของกิริยาทางการเมืองของสิ่งมีชีวิตในรูปแบบต่างๆ ทั้งหมดนั้นก็คือ ‘สัญชาตญาณแห่งการมีตัวตน’ ของแต่ละชีวิตนั่นเอง โดยที่สัญชาตญาณดังกล่าวจะเป็นสิ่งที่ทำให้แต่ละชีวิตเกิดการสำนึกรู้ไปเองโดยธรรมชาติว่าตัวตนของตนมีอยู่ดำรงอยู่ ดังนั้น จึงจำเป็นที่จะต้องรักษาและถนอมตัวตนของตนไว้ นอกจากนี้ ยังจะทำให้เกิดความเข้าใจว่าตัวตนของตนยังมีความแตกต่างไปจากตัวตนของตัวอื่นอีกด้วย ซึ่งการสำนึกรู้ตัวตนในลักษณะดังกล่าวย่อมจะทำให้เกิดแต่ละชีวิตประกอบด้วยกิริยาการต่อสู้ ดิ้นรน และปรับปรุงตัวตนของตนเองเพื่อความอยู่รอดของตัวเอง (อันเป็นกิริยาทางการเมือง) ซึ่งพุทธทาสภิกขุเรียกสัญชาตญาณแห่งการมีตัวตนของแต่ละชีวิตว่า ‘ปมเชื่อง’

ในกรณีของมนุษย์ตัวตนไม่ได้เกิดจากอำนาจของสัญชาตญาณแต่เพียงอย่างเดียว (ย่อมหมายความว่ากิริยาอาการทางการเมืองของมนุษย์ไม่ได้เกิดมาจากสัญชาตญาณแต่เพียงเท่านั้น) แต่ตัวตนของมนุษย์สามารถจะเกิดได้จากสามแหล่ง ได้แก่ ‘สัญชาตญาณ’ ‘วิชาขบปรุงแต่ง’ และ ‘การศึกษาเล่าเรียนอบรมแวดล้อม’ ซึ่งหากเราพิจารณาถึงตัวตนของมนุษย์ในยุคปัจจุบันซึ่งเป็นยุคที่มนุษย์ได้ถือกำเนิดขึ้นภายในสภาวะสังคมแล้ว ย่อมจะพบว่าตัวตนของมนุษย์นั้นเกิดขึ้นมาจากทั้ง

¹ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 57.

² เรื่องเดียวกัน, หน้า 6.

สามแหล่ง กล่าวคือ มนุษย์ถือกำเนิดจากกรรมมารดาซึ่งทำให้มนุษย์มีตัวมีตนอย่างสัตว์ (มีตัวตนจากสัญชาตญาณ) ขณะเดียวกันมนุษย์ก็มีอารมณ์ความรู้สึกและความต้องการที่จะสนองตอบตัวตน (มีตัวตนจากวิชาปรุงแต่ง) และมนุษย์ก็มีวัฒนธรรมและสิ่งแวดลอมที่ทำให้เกิดสำนึกเรื่องตัวตนขึ้นมา (มีตัวตนจากการศึกษาอบรมแวดลอม) ตัวตนของมนุษย์คนหนึ่งๆ ที่ดำรงอยู่ในสภาวะสังคมจึงสามารถเกิดมาได้จากทั้งสามแหล่ง ด้วยเหตุนี้เอง กิจการทางการเมืองของมนุษย์จึงไม่ได้เป็นเพียงการต่อสู้ดิ้นรนหรือปรับปรุงตัวตามสัญชาตญาณเพื่อให้มีชีวิตอยู่รอดได้เหมือนอย่างสัตว์และพืชพรรณเท่านั้น (ทั้งนี้เพราะมนุษย์ไม่ได้มีตัวตนตามอำนาจสัญชาตญาณเพียงอย่างเดียว แต่ยังมีตัวตนที่เกิดจากอำนาจของภาษาและความรู้ในแบบมนุษย์ที่เรียกว่า 'ภาวิตญาณ') การกระทำหรือกิจการทางการเมืองของมนุษย์จึงสามารถหมายรวมไปถึงไปถึงกิจการต่างๆ ที่เป็นไปเพื่อตอบสนองความต้องการของตัวตนที่วิชาปรุงแต่งและตัวตนที่เกิดจากการศึกษาอบรมแวดลอมได้อีกด้วย

พุทธทาสภิกขุอธิบายว่า 'ปมเชื่อง' ที่ติดมากับตัวตนมนุษย์ตามสัญชาตญาณจะได้รับการปรุงแต่งและส่งเสริมจากอำนาจของวิชาและวัฒนธรรมแวดลอมจนทำให้มนุษย์แสดงออกถึงความยึดถือในตัวตนอย่างมาก กิจการทางการเมืองของมนุษย์จึงเป็นเรื่องของการต่อสู้ ดิ้นรน แย่งชิง เพื่อตอบสนองความต้องการของตัวตน (ที่ในตอนนี้ได้กลายมาเป็น 'ตัวกู' แล้ว) ที่เกินกว่าขอบเขตของธรรมชาติและเกิดความรู้สึกที่เป็นปฏิปักษ์ต่อกันอย่างรุนแรง (ดังนั้น การกระทำทางการเมืองของมนุษย์จึงไม่ได้เป็นการกระทำไปตามความจำเป็นตามธรรมชาติเพื่อดำรงรักษาชีวิตให้อยู่รอดอีกต่อไป) และด้วยเหตุที่ตัวตนมนุษย์ซึ่งเกิดจากวิชาและวัฒนธรรมแวดลอมเกี่ยวเนื่องอยู่กับภาษาและภาวิตญาณ การกระทำทางการเมืองของมนุษย์จึงสามารถปรากฏในรูปแบบต่างๆ ได้ ทั้งกิจการพูด การให้ภัย การอธิบายประวัติศาสตร์ การบริจาด การนิ่งเฉย การแสดงความเคารพ การวางกฎระเบียบ การหัวเราะ ฯลฯ ได้อย่างกว้างขวางอีกด้วย

นอกจากนี้ ตัวตนของมนุษย์ที่ถูกปรุงแต่งขึ้นมานั้นสามารถจะเปลี่ยนแปลงไปตามอารมณ์ความรู้สึกนึกคิด ความต้องการ หรือสภาพแวดลอม ซึ่งพุทธทาสภิกขุได้อธิบายกระบวนการปรุงแต่งตัวตนไว้ในแนวคิดเรื่องปัจจุสมุปบาท ดังนั้น มนุษย์คนหนึ่งจึงสามารถจะมีตัวตนได้หลายแบบและสามารถเปลี่ยนแปลงไปได้เรื่อยๆ ด้วยเหตุนี้เองจึงทำให้การกระทำทางการเมืองของมนุษย์ (อันเป็นการกระทำที่เนื่องมาจากตัวตน) ไม่ได้มีความคงที่ตายตัวเหมือนกับกิจการกระทำทางการเมืองของสัตว์และพืช แต่กิจการทางการเมืองของมนุษย์จะเปลี่ยนแปลงไปตามตัวตนที่ถูกปรุงแต่งขึ้นในแต่ละขณะ และด้วยเหตุที่ตัวตนของมนุษย์ถูกปรุงแต่งอยู่ตลอดเวลา จึงทำให้กิจการและการกระทำทางการเมืองของมนุษย์ไม่ได้มีรูปแบบที่ตายตัวเหมือนอย่างสัตว์เดรัจฉานหรือพืชพรรณ แต่การกระทำทางการเมืองของมนุษย์เป็นไปเพื่อตอบสนองความต้องการของตัวตนที่ถูกปรุงแต่งขึ้นมา กล่าวอีกอย่างได้

ว่า การกระทำทางการเมืองของมนุษย์ได้แก่การกระทำใดๆ ที่เป็นไปตามความต้องการของตัวตนที่ถูก
 ปูรองตั้งขึ้นมาในแต่ละขณะ อย่างไรก็ตาม ในทัศนะของพุทธทาสภิกขุนี้ ตัวตนของมนุษย์ที่ถูกปูรอง
 ตั้งขึ้นรวมถึงกิริยาการกระทำทางการเมืองใดๆ อันเกิดจากตัวตนของมนุษย์ไม่ได้เป็นไปตามเจตจำนง
 ของตัวผู้กระทำอย่างเสรี แต่กลับถูกจัดหรือควบคุมอยู่โดย ‘ความจริง’ บางอย่างที่มีมนุษย์ได้บัญญัติขึ้น
 และได้ยึดถือไว้อยู่ตลอดเวลา นอกไปจากนี้ มนุษย์ยังได้นำเอา ‘ความจริง’ ดังกล่าวมาใช้ในการจัด
 ความสัมพันธ์ของมนุษย์จำนวนมากให้สามารถอยู่ร่วมกันได้หรือพูดอีกอย่างได้ว่า ‘ความจริง’ นั้นได้
 ทำหน้าที่เป็น ‘การเมือง’ สำหรับมนุษย์ไปแล้ว

ด้วยเหตุนี้เอง ‘ความจริง’ จึงมีผลต่อการปูรองตั้งตัวตนและการกระทำทางการเมืองของมนุษย์
 อย่างมาก เพราะ ‘ความจริง’ จะทำหน้าที่กำหนดสร้างระเบียบ วางมาตรฐาน คาดหวัง และมีอิทธิพลต่อ
 การกระทำทางการเมืองของมนุษย์อย่างไม่รู้ตัว ทั้งนี้เนื่องจากว่า ‘ความจริง’ สามารถกลายมาเป็น
 โครงสร้างหรือสถาบันที่เป็นรูปธรรมมารับ มีกติกามีบทบังคับลงโทษ กำกับควบคุมไว้โดยสังคม
 และที่สำคัญอย่างยิ่งก็คือ ‘ความจริง’ ที่กลายเป็นโครงสร้างของสังคมเหล่านั้นดำรงอยู่ก่อนหน้าที่ตัว
 เราจะเกิดขึ้นมามีชีวิตอยู่ในสังคมนั้น ดังนั้น จึงเป็นเหตุให้การปูรองตั้งตัวตนและการกระทำทาง
 การเมืองแทบทุกอย่างของมนุษย์จะถูกกำหนด ถูกคาดหวัง และถูกจัดไว้ก่อนโดยความจริงบางอย่างที่
 ดำรงอยู่ก่อนแล้ว โดยพุทธทาสภิกขุอธิบายว่า ‘ความจริง’ ที่มีมนุษย์ยึดถือเป็นอุดมคติหรือกรอบในการ
 ปูรองตั้งตัวตนและการกระทำทางการเมืองนั้นมีอยู่สองแบบ ได้แก่ ‘ความจริงแบบธรรมสังัจจะ’ กับ
 ‘ความจริงแบบสังคมนิยม’

ความจริงแบบธรรมสังัจจะนั้นหมายถึงความจริงหรือสภาวะที่แท้จริงของธรรมชาติ³ ซึ่งอาจ
 เป็นได้ทั้งในส่วนของปรากฏการณ์ของธรรมชาติและกฎธรรมชาติที่สร้างสรรพสิ่ง ควบคุมสรรพสิ่ง และ
 ทำให้ทุกสรรพสิ่งในจักรวาลดับสูญ ส่วนความจริงแบบสังคมนิยมนี้หมายถึงความจริงเท่าที่คนๆ
 หนึ่งหรือคนกลุ่มหนึ่งๆ เข้าใจและยึดถืออยู่ ซึ่งก็คือความคิดเห็นที่แต่ละคนนั้นหมายความว่า เป็นความถูกต้อง
 ต้องไปตามความคิดของตนเอง⁴ โดยความจริงแบบสังคมนิยมจะไม่ตรงกับความเป็นจริงตาม
 ธรรมชาติและยังเป็นสิ่งที่เปลี่ยนแปลงไปตามบริบทสภาพแวดล้อมอยู่ตลอดเวลา พุทธทาสภิกขุ
 อธิบายว่ามนุษย์จะยึดมั่นอยู่ในสังคมนิยมแบบใดแบบหนึ่งเป็นอย่างมากจนกลายเป็นความเชื่อของ

³ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมสังัจจะเคราะห์. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 10.

⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 316.

แต่ละบุคคล⁵ ดังนั้น อุดมคติที่เป็นสัจจาภินิเวสจึงหมายถึงการยึดถือความจริงที่เป็นไปตามความเห็นของบุคคลหรือกลุ่มบุคคลมาเป็นอุดมคติหรือกรอบในการปรุงแต่งตัวตนและการกระทำทางการเมือง

สำหรับลักษณะของสัจจาภินิเวสในยุคปัจจุบันนั้น พุทธทาสภิกขุกล่าวว่าเป็นสัจจาภินิเวสประเภทวัตถุนิยม ดังนั้น การเมืองหรือการกระทำทำให้คนจำนวนมากสามารถอยู่ร่วมกันได้จึงเป็นไปได้โดยการใช่วัตถุเท่านั้น⁶ ดังจะเห็นได้ว่าการที่มนุษย์มาอยู่รวมกันหรือมีความสัมพันธ์กันก็เพื่อประโยชน์ทางวัตถุทั้งสิ้น นอกจากนี้ จะพบว่าวัตถุได้ถูกนำมาใช้ในการจัดแบ่งหรือกำหนดความสัมพันธ์ระหว่างผู้คนในสังคมอย่างหลากหลาย ตัวอย่างเช่น วัตถุเป็นสิ่งที่บ่งบอกถึงระดับของรสนิยม, วัตถุเป็นสิ่งที่บ่งบอกถึงสถานภาพทางชนชั้น, วัตถุเป็นสิ่งที่บ่งบอกถึงสถานะทางเศรษฐกิจ, วัตถุเป็นสิ่งที่บ่งบอกถึงอำนาจ, วัตถุเป็นสิ่งที่บ่งบอกถึงภูมิความรู้ ฯลฯ กล่าวได้ว่าวัตถุได้กลายเป็นสิ่งที่บ่งบอกถึงตัวตนของเราว่าเราเป็นใครและตำแหน่งแห่งที่ของเราอยู่ที่ใดในปริมนทลทางสังคม วัตถุจึงเป็นสิ่งที่จัดปรุงแต่งตัวตนและกำหนดความสัมพันธ์ระหว่างกันของมนุษย์อย่างสมบูรณ์เบ็ดเสร็จ โดยที่มนุษย์ไม่ต้องไปคำนึงถึง 'ความจริง' ในแบบอื่น ไม่ว่าจะเป็ความจริงตามศีลธรรม, กฎแห่งกรรม, พระประสงค์ของพระเจ้าเป็นผู้เป็นเจ้า หรือ การกำหนดโดยธรรมชาติ

พุทธทาสภิกขุกล่าวถึงผู้ที่สร้างสัจจาภินิเวสประเภทวัตถุนิยมในยุคปัจจุบันว่าได้แก่กลุ่มนายทุน เนื่องจากเป็นผู้ที่มีอำนาจและเป็นผู้มีชัยชนะในยุคสมัยนี้ ดังนั้น ความหมายของการเมือง (ซึ่งก็คือความจริงแบบสัจจาภินิเวส) จึงเป็นไปตามความต้องการและเหตุผลของบรรดานายทุนทั้งหลาย อย่างไรก็ตาม การยึดถือในสัจจาภินิเวสแบบวัตถุนิยมนั้นไม่ได้เกิดขึ้นเฉพาะแต่กับนายทุนเท่านั้น แต่ยังสามารถเกิดขึ้นได้กับบุคคลทั่วไปหรือแม้แต่บุคคลบางพวกที่พยายามต่อต้านหรือเป็นปฏิกริยาต่อบรรดานายทุนอีกด้วย หากว่าบุคคลเหล่านั้นยึดถือในความจริงที่นายทุนสร้างขึ้นและความจริงนั่นเองได้ไปสร้างหรือปรุงแต่งตัวตนของพวกเขาจนกลายเป็นนายทุนได้ด้วยเช่นกัน⁷ เนื่องจากว่าหากบุคคลเหล่านี้มีตัวตนที่ถูกปรุงแต่งเป็นแบบนายทุนแล้ว ไม่ว่าจะเขาจะเป็นใครหรือมีตำแหน่งหน้าที่การงานอะไรก็สามารถจะกลายเป็นนายทุนได้เสมอ

ด้วยเหตุนี้เอง ความหมายของการเมืองที่มนุษย์ได้บัญญัติขึ้นจึงอยู่ในขอบเขตวัตถุนิยมโดยไม่ได้สนใจธรรมสัจจะอันเป็นความหมายที่แท้จริงของธรรมชาติ เนื่องจากบรรดาผู้ที่กุมอำนาจ (นายทุน) ในทางการเมืองต่างก็ไม่ยอมรับความจริงตามธรรมชาติ ประกอบกับทุกคนในสังคมต่างก็มี

⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 481.

⁶ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 390.

⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 394.

ตัวตนที่เป็นนายทุนแล้ว การเมืองในยุคปัจจุบันจึงกลายมาเป็นการจัดหรือกระทำในลักษณะของการส่งเสริมปมเชื่องและความเป็นปฏิปักษ์ต่อกันระหว่างมนุษย์มากยิ่งขึ้นไปกว่าเดิม ฉะนั้นแล้ว พุทธทาสภิกขุจึงกล่าวว่าสำหรับยุคปัจจุบันนั้นการเมืองกับธรรมะไม่ได้เป็นสิ่งเดียวกันอีกต่อไปและไม่มีการเมืองที่เป็นไปตามธรรมส์จะปรากฏอยู่ในยุคปัจจุบัน กลับจะมีแต่การเมืองแบบสังคมนิยมที่ส่งเสริมตัวตนให้เห็นแก่ตัวมากขึ้นไปเรื่อยๆ “มนุษย์จึงตกเป็นทาสของวัตถุอย่างรุนแรงจนไม่ยินดีที่จะรักษาความถูกต้องหรือเจตนารมณ์อันบริสุทธิ์ของคำว่าการเมืองอีกต่อไป”⁸

ในอีกด้านหนึ่ง พุทธทาสภิกขุได้กล่าวถึงการนำ ‘ความจริงของธรรมชาติ’ หรือ ธรรมส์จะ ซึ่งเป็นความจริงในแบบที่ ‘พระเจ้า’ ใช้ในการจัดหรือกำหนดความสัมพันธ์ระหว่างสรรพสิ่งต่างๆ ในสภาวะธรรมชาติ (ดังที่ท่านได้เรียกการจัดความสัมพันธ์ของสรรพสิ่งในจักรวาลให้อยู่ร่วมกันได้ดังที่ปรากฏอยู่ในสภาวะธรรมชาติว่าเป็นการจัดโดย ‘รัฐบาลของพระเจ้า’⁹) มาใช้กับการจัดตัวตนหรือการกำหนดความสัมพันธ์ระหว่างคนจำนวนมากเพื่อให้สามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างผาสุก¹⁰ โดยท่านเรียก ‘การเมือง’ ในลักษณะนี้ว่า ‘การเมืองตามแบบของพระเจ้า’¹¹ ซึ่งการจัดของ ‘พระเจ้า’ สามารถจะปรากฏได้ในหลายลักษณะ เช่น การจัดระบบในร่างกายของมนุษย์และสัตว์เดรัจฉาน¹² หรือ การจัดระบบความสัมพันธ์ของดวงดาวในอวกาศ เป็นต้น

‘พระเจ้า’ ที่พุทธทาสภิกขุกล่าวถึงนั้นมีอยู่สองลักษณะ ได้แก่ ลักษณะแรก ‘พระเจ้า’ คือ ธาตุหรือสิ่งที่ดำรงอยู่โดยธรรมชาติด้วยตัวของมันเอง ซึ่งท่านเรียกว่า ‘ธรรมธาตุ’ หรือในบางครั้งก็เรียกว่า ‘ไภวัญญธรรม’ และท่านถือว่าธรรมธาตุนั้นดำรงอยู่ในฐานะปฐมเหตุของสิ่งทั้งหลาย ซึ่งคล้ายกับพระเจ้าในฐานะผู้สร้างสรรพสิ่ง ส่วนในอีกลักษณะหนึ่ง ท่านอธิบายไว้ว่า ‘พระเจ้า’ คือ กฎอิทัปปัจจยตา ในฐานะที่เป็นกฎแห่งการอาศัยกันของเหตุปัจจัย เนื่องจากสรรพสิ่งทั้งหลายย่อมจะต้องปรากฏขึ้นและต้องเป็นไปตามกฎดังกล่าวนี้ทั้งสิ้น ซึ่งหากมองจากในแง่นี้แล้ว กฎอิทัปปัจจยตาจึงทำหน้าที่คล้ายกับพระเจ้าในฐานะผู้สร้างสรรพสิ่ง ผู้ควบคุมสรรพสิ่ง และผู้ทำให้ทุกสรรพสิ่งดับสูญ¹³ โดยพุทธทาสภิกขุอธิบายว่า อิทัปปัจจยตา หมายถึง “ความที่มีนี้เป็นปัจจัย เมื่อมีสิ่งนี้ๆ เป็นปัจจัย สิ่งนี้ๆ จึงเกิดขึ้น เมื่อ

⁸ เรื่องเดียวกัน.

⁹ พุทธทาสภิกขุ. 2527. พุทธ-คริสต์ในทัศนะท่านพุทธทาส. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เทียนวรรณ, หน้า 92.

¹⁰ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 269.

¹¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 164.

¹² เรื่องเดียวกัน, หน้า 93.

¹³ พุทธทาสภิกขุ. 2549. อิทัปปัจจยตา. พิมพ์ครั้งที่ 6. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 98.

สิ่งนี้ๆ ดับ สิ่งนี้ๆ จึงดับ”¹⁴ ซึ่งกฎอิทัปปัจจยตาสามารถดำรงอยู่ในทุกสิ่งทุกอย่าง ทุกเวลา และในทุกสถานที่ (ทั้งนี้ก็เพราะอิทัปปัจจยตาเป็นคุณสมบัติหนึ่งของธรรมชาติหรือไควล์ยธรรมนั่นเอง)

ฉะนั้น ในเมื่อทุกสิ่งทุกอย่างย่อมเป็นไปตามกฎของ ‘พระเจ้าอิทัปปัจจยตา’ แล้ว¹⁵ การจัดการเมืองของมนุษย์ก็ย่อมจะตกอยู่ภายใต้กฎอิทัปปัจจยตาของธรรมชาติด้วยเช่นเดียวกัน¹⁶ ซึ่งเมื่อพิจารณาไปที่สภาวะธรรมชาติ พุทธทาสภิกขุมองว่าการที่พระเจ้าอิทัปปัจจยตาจัดให้สรรพสิ่งในสภาวะธรรมชาติสามารถดำรงอยู่ร่วมกันได้นั้นไม่ได้เป็นการจัดอย่างไร้ทิศทางหรือเป้าหมายแต่อย่างใด แต่การจัดของพระเจ้าอิทัปปัจจยตานั้นเป็นการจัดไปตาม ‘ความมุ่งหมายของกฎ’¹⁷ หรืออาจกล่าวได้ว่าเป็นการจัดไปตาม ‘เจตนารมณ์ของพระเจ้า’ ดังนั้น จึงเป็นหน้าที่ของตัวมนุษย์เองที่จะต้องทำความเข้าใจถึงความมุ่งหมายหรือเจตนารมณ์ของพระเจ้าอิทัปปัจจยตาและจัดการเมืองของมนุษย์ด้วยการกระทำเหตุปัจจัยที่สอดคล้องกับความมุ่งหมายนั้น

พุทธทาสภิกขุได้อธิบายไว้ว่า ‘พระเจ้า’ หรือกฎอิทัปปัจจยตาได้จัดทุกสรรพสิ่งโดยมีเป้าหมายในระดับพื้นฐานคือการจัดเพื่อให้สรรพสิ่งทั้งหลายสามารถดำรงชีวิตอยู่รอดได้¹⁸ และมีเป้าหมายในระดับสูงคือการจัดให้สิ่งมีชีวิตทั้งหลายสามารถ ‘วิวัฒนาการ’ ไปจนกว่าจะ ‘เข้าถึงความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพระเจ้า’¹⁹ ซึ่งในขณะที่มนุษย์กำลัง ‘เข้าถึงความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพระเจ้า’ นั้น สันติภาพและความปกติก็จะค่อยๆ บังเกิดขึ้นในสังคม ซึ่งสิ่งที่ท่านเห็นว่าสามารถจะนำพามนุษย์วิวัฒนาการไปสู่ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพระเจ้าและทำให้สังคมเกิดสภาวะแห่งสันติภาพได้นั้นก็คือ “ศีลธรรม”²⁰

พุทธทาสภิกขุแปล ศีลธรรม ว่า สิ่งที่ทำความปกติ หรือ ปัจจัยแห่งสันติภาพ ซึ่งสภาวะปกติหรือสภาวะของการมีศีลธรรมตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุ นั้นไม่ได้หมายถึงสภาวะที่หยุดนิ่งเฉยโดยที่

¹⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 13.

¹⁵ พุทธทาสภิกขุ. 2549. หน้าที่ของมนุษย์. อนุสรณ์ 100 ปีพุทธทาส. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, หน้า 84.

¹⁶ พุทธทาสภิกขุ. 2549. อิทัปปัจจยตา. พิมพ์ครั้งที่ 6. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 341.

¹⁷ พุทธทาสภิกขุ. 2549. ภาษาคน-ภาษาธรรม. อนุสรณ์ 100 ปีพุทธทาส ชุดมองด้านใน งานบันลือธรรมเล่มที่ 1. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, หน้า 101.

¹⁸ พุทธทาสภิกขุ. 2527. พุทธ-คริสต์ในทัศนะท่านพุทธทาส. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เทียนวรรณ, หน้า 92.

¹⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 153.

²⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 148.

ไม่มีการกระทำอะไรเลย แต่สภาวะปกติจะหมายถึงการไม่ทำให้อื่นและตนเองเดือดร้อน²¹ หรือ บางครั้งท่านอธิบายไว้ว่าศีลธรรมคือความสะอาดสบายและอยู่ได้อย่างสงบเย็น ส่วนความไม่มี ศีลธรรมคือความกระวนกระวายเดือดร้อนจนไม่สามารถจะทนได้²² ท่านเห็นว่าการเมืองของมนุษย์ สามารถกลายเป็นระบบศีลธรรมหรือทำให้อยู่ในสภาวะปกติหรือทำให้การเมืองกลายเป็นปัจจัยแห่ง สันติภาพได้ โดยมนุษย์จะต้องนำเอาความจริงตามธรรมชาติหรือที่พุทธทาสภิกขุเรียกว่า ‘ธรรมสัจจะ’ มาใช้ในการจัดตัวตนและจัดความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ในสังคม

พุทธทาสภิกขุได้กล่าวถึงธรรมสัจจะที่สามารถพบเห็นได้จากระบบการเมืองของ ‘พระเจ้า’ ใน สภาวะธรรมชาติไว้ 3 ประการ ได้แก่ ธรรมสัจจะเรื่องสังคมนิยม, ธรรมสัจจะเรื่องหน้าที่, ธรรมสัจจะ เรื่องการไม่เอาส่วนเกิน กล่าวคือ ธรรมสัจจะเรื่องสังคมนิยม ท่านอธิบายว่า ‘สังคม’ หมายความว่า “การไปด้วยกัน การมาด้วยกัน การกระทำร่วมกัน”²³ ดังนั้น สังคมนิยมจึงหมายถึงการจัดให้สรรพสิ่ง ต่างๆ สามารถดำรงอยู่ในลักษณะที่มีความสัมพันธ์ต่อกัน ดังที่เราจะพบว่าในสภาวะธรรมชาตินั้นไม่มี สิ่งใดสามารถจะดำรงอยู่เพียงสิ่งเดียวอย่างเอกเทศได้ หากพิจารณาในทางการเมืองแล้ว สังคมนิยม นั้นจะมีนัยถึงการที่มนุษย์จะต้องช่วยเหลือซึ่งกันและกันในฐานะเพื่อนร่วมทุกข์ โดยการจะทำเช่นนั้น ได้ มนุษย์จะต้องลดความยึดมั่นถือมั่นในตัวตน

ธรรมสัจจะเรื่องหน้าที่ตามกฎของธรรมชาติก็คือการจัดให้แต่ละสรรพสิ่งมีหน้าที่และกระทำ ตามหน้าที่นั้นๆ ไปตามกฎของธรรมชาติเพื่อความมีชีวิตรอดของตน * ซึ่งในกรณีของมนุษย์นั้นจะ แตกต่างไปจากกรณีของสัตว์เดรัจฉานและพืชพรรณ กล่าวคือ นอกจากมนุษย์จะมีหน้าที่ในการมีชีวิต รอด (ซึ่งถือเป็นหน้าที่อย่างแรกของสิ่งมีชีวิตทุกชนิดตามกฎของธรรมชาติ ซึ่งเป็นหน้าที่ขั้นต่ำสุดที่ ธรรมชาติเรียกร้อง โดยสัตว์เดรัจฉานและพืชจะมีหน้าที่เพียงแค่นี้ในระดับแรกเท่านั้น) มนุษย์ยังมี หน้าที่ในระดับที่สองก็คือหน้าที่สำหรับอยู่อย่างไม่ทนทุกข์ และหน้าที่ในระดับที่สามคือหน้าที่ในการ กระทำให้อะไรถึงนิพพานหรือความดับแห่งทุกข์²⁴

²¹ โดแนล เค. สแวงเกอร์, บรรณานิการ. 2529. ธัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 136.

²² พุทธทาสภิกขุ. 2547. ฟ้าสว่างทางธรรมโฆษณีย์. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ, หน้า 138.

²³ พุทธทาสภิกขุ. 2548. ศีลธรรมกับการแก้ปัญหาสังคม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ, หน้า 7.

* หรือที่ท่านกล่าวว่า “หน้าที่คือธรรมะหรือธรรมะคือหน้าที่ที่จะทรงชีวิตของสิ่งมีชีวิตทั้งหลายไว้” พุทธทาส ภิกขุ. 2550. พุทธศาสนากับคนรุ่นใหม่และสังคมไทยในอนาคต. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ประพันธ์สาส์น, หน้า 84.

²⁴ วีระ สมบูรณ์, บรรณานิการ. 2549. พุทธทาสยังอยู่ไปไม่มีตาย เล่ม 3 พุทธธรรม-พุทธทาส. หนังสือ อนุสรณ์เนื่องในงานเฉลิมฉลอง 100 ปี ชาตกาล พุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ, หน้า 23.

ธรรมสัจจะเรื่องการไม่เอาส่วนเกินหรือการไม่กอบโกยส่วนเกินนั้นเป็นธรรมสัจจะที่ ‘พระเจ้า’ ใช้จัดความสัมพันธ์ระหว่างสรรพสิ่งในธรรมชาติอีกประการหนึ่ง ซึ่งสามารถพบเห็นได้จากการลักษณะการดำรงชีวิตของสิ่งที่มีชีวิตทั้งหลายในสภาวะธรรมชาติ ดังจะพบว่าสิ่งมีชีวิตทุกชนิดไม่มีการเก็บสะสมส่วนเกิน หรือแม้แต่ตัวมนุษย์เอง เมื่อครั้งที่มนุษย์ยังอาศัยอยู่ในสภาวะธรรมชาติ มนุษย์ก็ไม่มีสถานที่สำหรับเก็บกักตุนอาหารหรือผลิตผลที่ได้จากธรรมชาติใดๆ ทั้งสิ้น ทั้งนี้ก็เนื่องจากมนุษย์จะบริโภคเพียงแค่อิ่มท้องในแต่ละวันเท่านั้น ซึ่งลักษณะการกระทำดังกล่าวนี้พุทธทาสภิกขุกล่าวว่าเป็นการไม่เอาส่วนเกินในแบบหนึ่ง

ผู้วิจัยเข้าใจว่าการนำเอาธรรมสัจจะที่พระเจ้าอิตัปปัจจยตาใช้จัดความสัมพันธ์ของทุกสรรพสิ่งในธรรมชาติทั้งสามประการมาใช้ในการจัดตัวตนและความสัมพันธ์ระหว่างคนจำนวนมากให้สามารถอยู่รวมกันได้อย่างสันตินั้นก็คือสิ่งที่พุทธทาสภิกขุเรียกว่า ‘ระบบธัมมิกสังคมนิยม’ ซึ่งไม่ว่าระบบการเมืองจะเป็นไปในรูปแบบใดก็ตาม ถ้าหากระบบการเมืองนั้นประกอบไปด้วยหลักธรรมสัจจะดังที่กล่าวข้างต้นแล้ว ระบบการเมืองนั้นย่อมสามารถถือได้ว่าเป็นระบบธัมมิกสังคมนิยมได้ทั้งสิ้น ดังนั้น ระบบธัมมิกสังคมนิยมจึงไม่ได้มีรูปแบบและวิธีการในจัดความสัมพันธ์ของคนจำนวนมากแต่เพียงรูปแบบเดียว ซึ่งพุทธทาสภิกขุเห็นว่าสิ่งสำคัญก็คือเราจะต้องเลือกรูปแบบและวิธีการของธัมมิกสังคมนิยมให้เหมาะกับสภาพการณ์ของปัญหาที่เกิดขึ้น ดังที่ท่านกล่าวว่า “การจะเลือกใช้รูปแบบและวิธีการใดนั้นจะต้องรู้ว่ากรณีอย่างใดที่จะต้องใช้แบบเผด็จการ กรณีอย่างใดที่จะต้องใช้แบบประชาธิปไตย หรือกรณีใดต้องใช้แบบสังคมนิยม” เป็นต้น²⁵

นอกจากนี้ ระบบธัมมิกสังคมนิยมที่พุทธทาสภิกขุเสนอไว้นั้นเป็นการแก้ไขปัญหาความไม่มีศีลธรรม (สภาวะความไม่ปกติ) ของสังคมโดยใช้หลักธรรม (ธรรมสัจจะ) ที่นอกจากจะเป็นการจัดการในส่วนของจิตใจแล้ว ขณะเดียวกันก็ยังเป็นการจัดการในส่วนของวัตถุอีกด้วย โดยมีรากฐานทางความคิดว่าระบบดังกล่าวจะต้องเป็นระบบที่ช่วยให้ทุกชีวิตในสังคมสามารถอยู่รอดด้วยการมีส่วนร่วมของการบริโภคที่เหมาะสม²⁶ แต่ในขณะเดียวกัน ท่านก็เห็นว่าปัจเจกชนแต่ละคนในระบบธัมมิกสังคมนิยมก็ควรจะต้องได้รับผลตอบแทนแตกต่างกันไปตามกรรมที่แต่ละคนได้กระทำ ระบบนี้จึงมีความแตกต่างไปจากแนวทางของลัทธิสังคมนิยมและลัทธิเสรีนิยม ทั้งในเรื่องความไม่เท่าเทียมกันของมนุษย์โดยกรรมและการไม่ให้เสรีภาพในการแสวงหาผลประโยชน์กับปัจเจกบุคคล โดยผู้วิจัยได้

²⁵ โดแนล เค. สแวนเนอร์, บรรณาธิการ, 2529. ธัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 60.

²⁶ พุทธทาสภิกขุ, 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 468.

อธิบายถึงแนวทางการสร้างระบบธรรมาภิบาลสังคมให้เกิดขึ้นในสังคม ด้วยการนำธรรมส์จะที่ท่านอธิบายไว้มาทำความเข้าใจและจัดให้เป็นระบบที่ชัดเจนมากยิ่งขึ้น ดังต่อไปนี้

(1) **หลักการทำหน้าที่** ในระบบธรรมาภิบาลสังคมนั้นจะถือว่าบุคคลแต่ละคนจะมีความแตกต่างกันโดยกรรม ตัวอย่างเช่น เพศ ความชำนาญ ตระกูล การศึกษา สติปัญญา เป็นต้น ซึ่งความแตกต่างดังกล่าวจะนำไปสู่การทำหน้าที่ของแต่ละคนที่แตกต่างกันไป โดยทุกคนจะต้องทำหน้าที่ของตนเองอย่างเต็มที่และจะต้องแสวงหารายได้หรือผลผลิตจากการทำงานให้ได้มากที่สุดเท่าที่ความสามารถของตนจะเอื้ออำนวย²⁷ กล่าวตามหลักกฎหมายแห่งกรรมได้ว่าผู้ที่มีความขยัน ความอดทน หรือความสามารถในการทำงานย่อมจะต้องได้รับผลตอบแทนมากกว่าผู้ที่เกียจคร้าน

(2) **หลักการบริโภค** เมื่อได้รับรายได้หรือผลผลิตจากการทำงานตามที่ในข้อ (1) มาแล้วทุกคนจะต้องมีหลักในการบริโภค ดังนี้

ก. คนแต่ละคนจะต้องบริโภคหรือใช้จ่ายให้น้อยที่สุดคือเท่าที่จำเป็นต่อการดำรงชีวิตอยู่ของแต่ละคน (อัตรภาพ) เนื่องจากท่านเห็นว่าสิทธิในการบริโภคตามธรรมชาตินั้นคือเอาไว้ได้เท่าที่ไม่เป็นส่วนเกิน²⁸ การบริโภคหรือใช้จ่ายให้น้อยที่สุดเท่าที่จำเป็นนั้นนอกจากจะทำให้ลดความเห็นแก่ตัว คลายปมเชื่องและได้บุญกุศลเพราะทำให้สามารถช่วยเหลือผู้อื่นได้มากขึ้นแล้วก็ยังทำให้ทรัพยากรธรรมชาติไม่ถูกทำลายไปโดยไม่จำเป็นอีกด้วย²⁹

และ

ข. คนแต่ละคนสามารถจะบริโภคส่วนเกินที่มากกว่าความจำเป็นในการดำรงชีวิตของตนเองได้ก็ต่อเมื่อการบริโภคส่วนเกินนั้นเป็นไปเพื่อให้การกระทำหน้าที่ของตนนั้นมีคุณภาพยิ่งขึ้นกว่าเดิม

(3) **หลักการไม่เอาส่วนเกิน** พุทธศาสนิกชนเสนอว่ารายได้หรือผลผลิตจากการทำงานที่หรือการทำงานที่เหลือจากการบริโภคในข้อ (2) จะต้องนำมาให้กับคนยากจนที่ไม่สามารถจะดำรงชีวิตอยู่ได้หรือคนที่ไม่สามารถจะทำหน้าที่ของตนเองได้*

²⁷ พุทธศาสนิกชน. 2551. ทางออกที่3ของโลกแห่งยุคปัจจุบัน. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 42-43.

²⁸ โดนัล เค. สแวนเนอร์, บรรณารักษ์. 2529. ธรรมาภิบาล. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 26.

²⁹ พุทธศาสนิกชน. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 568-569.

* ดังที่ท่านกล่าวไว้ว่า “พอมันเหลือแล้วเอาไปทำบุญทำกุศล ช่วยผู้อื่นก็ยิ่งดี มันแก้กิเลส” พุทธศาสนิกชน. 2551. ทางออกที่3ของโลกแห่งยุคปัจจุบัน. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 42-43.

ดังนั้น ไม่ว่าจะระบบการเมืองจะเป็นระบอบใดก็ตาม หากสามารถปฏิบัติตามหลักการดังกล่าวได้แล้ว ระบบการเมืองนั้นก็จะเป็นระบบธรรมาภิบาลโดยปริยาย ซึ่งจะเห็นได้ว่าในระบบธรรมาภิบาลนั้นทุกคนในสังคมจะมีหน้าที่ในการจัดความสัมพันธ์ระหว่างตัวเองและผู้อื่น หรือที่พุทธทาสภิกขุกล่าวว่ามนุษย์ทุกคนจะต้องหน้าที่ในการ ‘เล่นการเมืองแบบพระเจ้า’³⁰ และการจัดการกับส่วนเกินและการบริโภคอย่างถูกต้องย่อมจะนำไปสู่การลดความเห็นแก่ตัวของแต่ละคนและผ่อนคลายนโยบายไปอย่างมากจนทำให้สังคมการเมืองนั้นอาจดำรงอยู่ได้โดยไม่ต้องใช้อาชญา

พุทธทาสภิกขุกล่าวว่า หากมนุษย์สามารถปฏิบัติตามหลักธรรมาภิบาลได้แล้ว สังคมนั้นก็จะกลายเป็นยุคของพระศรีอาริย์ไปเองโดยปริยาย ดังที่ท่านกล่าวว่า การที่คนทั่วไปพูดว่าในยุคพระศรีอาริย์นั้นจะไม่มีใครยากจนเพราะคนยากจนสามารถปรับปรองที่ต้องการได้จากต้นกล้าปลูกพืชที่ตั้งอยู่ที่ทุ่งสีมูเมือง³¹ แท้จริงแล้วย่อมเป็นผลมาจากการจัดความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ตามธรรมาภิบาล “ที่ว่ามีการปลูกพืชสีมูเมือง ไม่มีใครยากจน เพราะไปที่ต้นไม้นั้นแล้วต้องการอะไรก็ได้ มีสิ่งที่ต้องการอยู่ครบครัน นี่อาตมาอยากให้นึกไปถึงระบอบการปกครองที่เรียกว่าธรรมาภิบาล ไม่มีใครเอาส่วนเกินของใคร...แล้วตัวเองก็พยายามที่จะไม่ให้มีส่วนเกิน พยายามที่จะเจียดออกไปไว้ช่วยเหลือผู้อื่นอยู่เสมอไป”³²

นอกจากนี้ คนทั่วไปยังพูดกันว่าในยุคของพระศรีอาริย์ สิ่งใดสามารถหยอกล้อกับลูกแกะ งู สามารถเป็นเพื่อนกับเขียด แมวกับหนูก็สามารถจะเป็นเพื่อนกันได้ นั่น พุทธทาสภิกขุก็มองว่าเป็นเพราะปมเชื่องหรือความเป็นปฏิปักษ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกันได้จางหายไปแล้วภายใต้การจัดการเมืองตามหลักธรรมาภิบาล “ไม่มีฝ่ายที่ทำร้าย และฝ่ายที่ถูกทำร้าย ไม่มีฝ่ายเบียดเบียนหรือฝ่ายที่ถูกเบียดเบียน ...เมื่อมีการปกครองโลกในแบบธรรมาภิบาลแล้ว มันก็หมด เลิกล้างล้างล้างล้างและกรรมกร นายทุนก็เหมือนสิ่งใด กรรมกรก็เหมือนกับลูกแกะ มันเลิกล้างสภาพนายทุนและกรรมกรออกไปได้จากโลก”³³

การตอบข้อสงสัยที่มีต่อแนวคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุ

อย่างที่ได้อธิบายไปแล้วว่าการทำความเข้าใจแนวคิดเรื่องธรรมาภิบาลของพุทธทาสภิกขุ โดยที่ไม่ได้พิจารณาถึงความหมายของ “การเมือง” ตามทัศนะของท่านนั้นอาจจะก่อให้เกิดปัญหาใน

³⁰ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 122.

³¹ พุทธทาสภิกขุ. 2523. เมื่อธรรมครองโลก. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 484.

³² เรื่องเดียวกัน, หน้า 487.

³³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 493.

การทำความเข้าใจแนวคิดดังกล่าวได้ แม้จะพบว่านักวิชาการหรือผู้ที่ศึกษางานของท่านหลายคน พิจารณาความหมายของ “การเมือง” ของพุทธทาสภิกขุจากนิยามการเมืองของท่านที่ว่า “การเมืองนั้น คือระบบของการจัด หรือการกระทำ เพื่อให้คนจำนวนมากอยู่กันโดยปราศจากปัญหา โดยไม่ต้องใช้อาชญา”³⁴ แต่ในการพิจารณาดังกล่าวกลับไม่ได้อธิบายหรือทำความเข้าใจอย่างเพียงพอว่า ในทัศนะของพุทธทาสภิกขุ การเมืองคืออะไร การเมืองมีรูปแบบอย่างไร การจัดที่ว่านั้นมีลักษณะอย่างไร ใครเป็นผู้จัดและใช้อำนาจอะไรในการจัด จัดโดยวิธีอะไรและจัดในเรื่องอะไร คำว่าอยู่กันโดยปราศจากปัญหานั้นมีสภาพอย่างไรและที่ว่าปราศจากปัญหานั้นเป็นปัญหาอะไร การไม่ใช้อาชญานั้นครอบคลุมแค่ไหนและถ้าไม่ใช้อาชญาแล้วจะใช้เครื่องมืออะไรในการจัดการคนจำนวนมาก ฯลฯ หลังจากที่ผู้วิจัยได้ทำความเข้าใจในความหมายของ “การเมือง” ตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุแล้ว ในส่วนต่อไปนี้ผู้วิจัยจะได้ทดลองนำความหมายที่ได้มาขยายความหรือตอบคำถามและข้อสงสัยต่างๆ ดังนี้

(1) **ศีลธรรมกับการเมือง** จากการศึกษาผู้วิจัยพบว่าพุทธทาสภิกขุได้อธิบายถึงความหมายของ “ศีลธรรม” ว่าหมายถึงสิ่งที่ทำความปกติ หรือ ปัจจัยแห่งสันติภาพ โดยสภาวะปกติหรือสภาวะของการมีศีลธรรมตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุนั้นหมายถึงการไม่ทำให้ผู้อื่นและตนเองเดือดร้อน³⁵ นอกจากนี้ ศีลธรรมยังหมายถึงความสะดวกสบายและอยู่ได้อย่างสงบเย็น ส่วนความไม่มีศีลธรรมก็คือความกระวนกระวายเดือดร้อนจนไม่สามารถจะทนได้³⁶ เมื่อท่านได้ให้ความหมายไว้เช่นนี้แล้ว ศีลธรรมจึงสามารถปรากฏอยู่ในทุกเรื่องและทุกปรากฏการณ์ ทั้งในเรื่องของการศึกษา เศรษฐกิจ ศิลปะ หรือ การเมือง ที่สามารถจะมีสภาวะความปกติหรือศีลธรรมได้เช่นเดียวกัน โดยพุทธทาสภิกขุเองได้แสดงความเห็นว่าเรื่องการเมืองนั้นควรอย่างยิ่งที่จะต้องเป็นเรื่องของศีลธรรมหรือพูดอีกอย่างได้ว่าการเมืองจะต้องกลายเป็นปัจจัยแห่งสันติภาพ ทั้งนี้เพราะการเมืองเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องและส่งผลกระทบต่อคนจำนวนมากนั่นเอง สอดคล้องกับที่ วีระ สมบูรณ์ อธิบายว่าพุทธทาสภิกขุมองว่าการเมืองเป็นเรื่องที่ทุกคนจะต้องสนใจและการเมืองจะต้องไม่แยกขาดไปจากศีลธรรม เราจึงควรจะมองการเมืองในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของความสัมพันธ์ของมนุษย์ในโลกและในฐานะที่เราเป็นมนุษย์คนหนึ่งในโลกก็ย่อมจำเป็นที่จะต้องสนใจเรื่องของโลกที่เกี่ยวข้องกับตัวเรา “การเมืองจึงไม่อาจแยกจาก

³⁴ พุทธทาสภิกขุ. 2547. *ธรรมะกับการเมือง*. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 76.

³⁵ โดนัลด์ เค. สแวนเนอร์, บรรณาธิการ. 2529. *ธัมมิกสังคมนตรี*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 136.

³⁶ พุทธทาสภิกขุ. 2547. *ฟ้าสว่างทางธรรมโฆษณ์*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ, หน้า 138.

ธรรม ไม่อาจแยกจากศีลธรรม และการเมืองก็คือส่วนหนึ่งของความพยายามในการสร้างความเป็นปกติของมนุษย์ทุกรูปนาม ทุกหมู่เหล่า รวมตลอดไปถึงมนุษย์ทั้งหมด”³⁷

(2) **สถานะของธัมมิกสังคมนิยม** แม้จะมีการตั้งข้อสังเกตจากนักวิชาการหลายท่าน ตัวอย่างเช่น โดนัล เค สแวนเนอร์, ไพศาล วงศ์วรสิทธิ์, เกศแก้ว ชวลิต หรือ ปรีชา ช้างขวัญยืน ว่า ‘ธัมมิกสังคมนิยม’ นั้นเป็นระบอบการปกครองอย่างหนึ่งที่ไม่ต่างไปจากระบอบประชาธิปไตยหรือระบอบสังคมนิยม แต่จากการศึกษาผู้วิจัยพบว่า ‘การเมือง’ ของพุทธทาสภิกขุไม่ได้หมายความถึงระบบการปกครองหรือสถาบันทางการเมืองแต่เพียงอย่างเดียว แม้พุทธทาสภิกขุได้กล่าวว่าการที่สังคมนิยมพบกับความผาสุกได้นั้นจะต้องมีระบบการเมืองแบบธัมมิกสังคมนิยม ทว่า ‘การเมือง’ ในทัศนะของพุทธทาสภิกขุเป็นเรื่องของการกำหนดจัดความสัมพันธ์ระหว่างคนจำนวนมากโดยใช้ “ความจริง” แบบใดแบบหนึ่งเพื่อให้คนจำนวนมากสามารถอยู่ร่วมกันได้ ดังนั้น ‘การเมือง’ จึงมีความหมายกว้างกว่าเรื่องของการใช้อำนาจรัฐหรือกฎหมายเข้ามาจัดความสัมพันธ์ของประชาชนในรัฐนั้นๆ

พุทธทาสภิกขุเรียกระบบการจัดความสัมพันธ์ของคนจำนวนมากโดยใช้ “ความจริง” แบบธรรมสัจจะว่าระบอบการเมืองแบบธัมมิกสังคมนิยม ดังนั้น ‘ธัมมิกสังคมนิยม’ จึงมีลักษณะเป็นหลักการ, แนวนโยบาย หรือ แนวทางในการจัดความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์มากกว่าจะเป็นเพียงแค่รูปแบบการปกครองแบบใดแบบหนึ่งที่เป็นทางการ จึงไม่แปลกแต่อย่างใดที่จะพบว่า ‘ธัมมิกสังคมนิยม’ สามารถจะปรากฏอยู่ในระบอบการปกครองรูปแบบใดก็ได้ ไม่ว่าจะเป็นระบอบประชาธิปไตย (ธัมมิกประชาธิปไตย) ระบอบเผด็จการ (ธัมมิกสังคมนิยมแบบเผด็จการ) หรือ ระบอบสังคมนิยม (ธัมมิกสังคมนิยม) เป็นต้น³⁸ นอกจากนี้ ธัมมิกสังคมนิยมยังสามารถดำรงอยู่ในระบบความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ที่อยู่นอกเหนืออำนาจไปจากอำนาจรัฐ เช่น ครอบครัว, ชุมชน, ประชาสังคม ฯลฯ ได้อีกด้วย

อย่างไรก็ตาม ระบอบการปกครองที่พุทธทาสภิกขุได้กล่าวถึงอย่างมากและอาจจะทำให้ผู้ที่ศึกษาความคิดทางการเมืองของท่านหลายคน เช่น ปรีชา ช้างขวัญยืน ทวีวัฒน์ ปลูกทริกวิวัฒน์ ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์ Louis Gabaude ฯลฯ เข้าใจไปว่าเป็นระบอบการปกครองเพียงระบอบเดียวที่พุทธทาสภิกขุเสนอไว้ก็คือ ระบอบเผด็จการธรรมราชา แต่จากการศึกษาและทำความเข้าใจผลงานของพุทธทาสภิกขุ ผู้วิจัยกลับมองว่า พุทธทาสภิกขุไม่ได้ยึดติดอยู่กับระบอบการปกครองแบบดังกล่าว ทั้งนี้ก็เพราะการที่พุทธทาสภิกขุเสนอระบอบการปกครองที่พึงปรารถนาขึ้นมานั้นไม่ได้เป็นการเสนอบนฐาน

³⁷ วีระ สมบูรณ์. 2550. ธรรมะกับการเมืองของพุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ประพันธ์สาส์น, หน้า 20.

³⁸ พุทธทาสภิกขุ. 2520. พุทธจริยธรรม. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 196.

ความคิดที่ว่าเมื่อเราค้นพบว่าระบอบการเมืองแบบใดแบบหนึ่งที่เป็นระบอบที่ดีที่สุดแล้วเราจะต้องจัดทุกอย่างให้เป็นไปตามระบอบนั้นไม่ว่าสถานการณ์หรือบริบทที่แวดล้อมจะเป็นอย่างไรก็ตาม แต่ผู้วิจัยมองว่าการเลือกใช้รูปแบบหรือระบอบการปกครองของพุทธทาสภิกขุขึ้นนั้นเป็นการเลือกโดยการพิจารณาไปที่สภาพปัญหาที่ทำให้เกิดความผิดปกติ (ความรู้ศีลธรรม/ความรู้สันติภาพ) ในสังคมขณะนั้นๆ เป็นหลัก จากนั้นจึงจะเลือกระบอบการปกครองหรือวิธีการให้มีความเหมาะสมและสามารถแก้ไขสภาวะความผิดปกติหรือทำให้สังคมการเมืองนั้นๆ

ดังนั้น การเสนอระบอบการปกครองแบบราชาธิปไตยเผด็จการของท่านจึงต้องถูกมองภายใต้บริบทที่ว่าเป็นการเสนอเพื่อการแก้ปัญหาในระดับวิกฤติที่กำลังเกิดขึ้นในสังคมไทยขณะนั้น กล่าวคือ ปัญหาอันเนื่องมาจากความขัดแย้งระหว่างลัทธิเสรีนิยมประชาธิปไตยกับลัทธิสังคมนิยมคอมมิวนิสต์ที่พุทธทาสภิกขุมองว่าส่งผลกระทบต่อการ “อยู่รอด” ของประเทศไทย ซึ่งในทัศนะของท่านแล้ว ระบบเสรีนิยมประชาธิปไตยนั้นมุ่งไปที่ประโยชน์ของปัจเจกบุคคลเพียงอย่างเดียวและมอบสิทธิเสรีภาพให้แก่ประชาชนมากจนเกินไปจนทำให้คนแต่ละคนต่างมุ่งที่จะแย่งผลประโยชน์กันและกัน และไม่มีใครทำเพื่อผลประโยชน์ของส่วนรวม³⁹ ในขณะที่ระบอบสังคมนิยมคอมมิวนิสต์นั้นท่านก็เห็นว่าเป็นเพียงลัทธิจากนิเวศชนิดหนึ่งเท่านั้น* กล่าวคือ เป็นระบบที่เกิดจากความเคียดแค้นของชนชั้นกรรมาชีพต่อการเอาเปรียบของนายทุน ซึ่งพุทธทาสภิกขุมองว่าหากมนุษย์ได้นำเอาแนวคิดสังคมนิยมที่เป็นลัทธิจากนิเวศ โดยเฉพาะแบบมาร์กซิสม์ มาใช้จัดความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์จำนวนมากแล้ว ลัทธิจากนิเวศดังกล่าวย่อมจะทำให้เกิดความแตกแยกระหว่างกลุ่มคนและในที่สุดแล้วจะนำไปสู่การชนฆ่ากัน ดังนั้น สำหรับพุทธทาสภิกขุแล้ว ทั้งระบอบเสรีนิยมประชาธิปไตยและระบอบสังคมนิยมคอมมิวนิสต์ย่อมไม่สามารถที่จะนำพาสังคมไทย (ในขณะนั้น) ไปสู่ความปกติ/สันติภาพหรือสภาวะศีลธรรมได้เลย

ท่านเสนอว่า ‘ธัมมิกสังคมนิยม’ จะเป็นแนวทางในการทำให้คนจำนวนมากในสังคมซึ่งประกอบไปด้วยผู้ร่ำรวยและผู้ที่ยากจนสามารถที่จะอยู่ร่วมกันได้และทำให้สังคมโดยรวมอยู่รอดได้อย่างปกติ (เกิดสภาวะศีลธรรม) ทั้งนี้เนื่องจากว่า ‘ธัมมิกสังคมนิยม’ สามารถจะป้องกันไม่ให้เกิดการเอาเปรียบระหว่างกัน ไม่ปล่อยให้คนกระทำไปตามอำนาจความต้องการของตนอย่างเสรี ไม่

³⁹ ไปรอดดู พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 391.

* ดังที่ท่านกล่าวว่า “เราจึงไม่ประหลาดใจอะไรในการที่จะมีระบบสังคมนิยมประเภทลัทธิจากนิเวศเกิดขึ้นมาในโลกตั้งมากมายหลายสาขา เมื่อมนุษย์ไม่อาจจะไปสู่ระบบสังคมนิยมอันแท้จริงของธรรมชาติได้ คือไม่ถึงธรรมสังคมนิยมจะในเรื่องนี้ มันก็ไปติดตันอยู่ที่ความคิดเห็น เป็นลัทธิจากนิเวศเกี่ยวกับคำๆ นี้อยู่หลายรูปแบบที่เดียว” โดนัล เค. สเวนเนอร์, บรรณาธิการ. 2529. ธัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 96.

ปล่อยให้ทรัพยากรกระจุกตัวอยู่ที่ใครคนใดคนหนึ่งมากเกินไป ซึ่งจะนำไปสู่การลดความเห็นแก่ตัว และความเป็นปฏิปักษ์ต่อกันระหว่างมนุษย์ ซึ่งในสภาวะความขัดแย้งกันในสังคมไทยขณะนั้น พุทธทาสภิกขุเสนอว่าควรจะทำให้เกิด ‘ธัมมิกสังคมนิยม’ ผ่านระบอบการปกครองแบบราชาธิปไตยเผด็จการ เนื่องจากท่านมองว่าในบริบทของสังคมไทยขณะนั้น สถาบันพระมหากษัตริย์จะเป็นเพียงสถาบันเดียวที่จะทำให้ประเทศไทยสามารถอยู่รอดได้ แม้ท่านจะได้แสดงความคิดเห็นไว้ว่าระบบกษัตริย์ในบางประเทศนั้นก็สมควรจะถูกล้มล้าง ทว่าในกรณีของประเทศไทย ท่านมองว่าระบบกษัตริย์ยังคงมีความจำเป็นอยู่⁴⁰

ดังนั้น เราจะเห็นได้ว่าระบอบการปกครองสำหรับพุทธทาสภิกขุ นั้นสามารถที่จะเปลี่ยนแปลงไปตามสภาพปัญหาที่ทำให้เกิดความไร้ศีลธรรมของสังคมได้ ดังนั้น หากสังคมไทยในยุคสมัยใหม่มีความซับซ้อนและมีสภาพปัญหาที่แตกต่างไปจากยุคสมัยก่อนหน้านี้ ระบอบการปกครองก็ย่อมจะเปลี่ยนแปลงไปให้สอดคล้องตามสภาพปัญหาที่ทำให้เกิดความไม่ปกติขึ้นได้ ที่สำคัญคือใช้แนวทางในการจัดการปัญหาโดยการนำเอาธรรมส์จะมาใช้จัดสังคมการเมือง ตัวอย่างเช่น ระบอบการปกครองที่พุทธทาสภิกขุเรียกว่า ‘ธัมมิกประชาธิปไตย’ เป็นต้น นอกจากนี้ ผู้วิจัยยังมีความเข้าใจว่าการจัดการเมืองโดยหลัก ‘ธัมมิกสังคมนิยม’ นั้นสามารถที่จะทำได้ในหลายระดับ (โดยที่ไม่ได้จำกัดเพียงแค่แนวทางในการจัดการความสัมพันธ์ระหว่างคนจำนวนมากในระดับประเทศโดยอาศัยกลไกอำนาจรัฐแต่เพียงเท่านั้น) ทั้งในระดับปัจเจกชน ระดับชุมชน ระดับประเทศ และระดับโลก ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับว่าสภาพปัญหาความไม่ปกติที่เกิดขึ้นจากการที่คนมาอยู่รวมกันนั้นอยู่ในระดับใด

นอกจากนี้แล้ว ผู้วิจัยยังเห็นต่างไปจากทัศนะของแก้วสรร อดิโพธิ์ สันติกโรภิกขุ และพระดุษฎีเมธุงกูโร ที่มีความเข้าใจว่า ‘ธัมมิกสังคมนิยม’ เป็นเพียงแค่หลักธรรมะหรือสังคมในอุดมคติหรือผลอันเกิดจากการที่ประชาชนมีธรรมะเท่านั้นและไม่ได้เป็นระบบการเมืองการปกครองหรืออุดมการณ์ทางการเมืองใดๆ ทั้งสิ้น เนื่องจากผู้วิจัยเห็นว่า ‘ธัมมิกสังคมนิยม’ เป็นสิ่งที่สามารถจับต้องได้และเป็นหลักการที่สามารถจะนำมาสร้างเป็นกลไกบางอย่างที่เกี่ยวข้องกับการจัดการความสัมพันธ์ระหว่างคนในสังคม และ ‘ธัมมิกสังคมนิยม’ สามารถนำเข้ามาใช้ในระบอบการเมืองแบบใดแบบหนึ่งหรือจะใช้กับสังคมระดับใดระดับหนึ่งก็ได้ (อย่างเช่นสังคมของสงฆ์หรือในครอบครัว) ไม่ได้เป็นเพียงหลักธรรมะที่ใช้ปฏิบัติสำหรับปัจเจกบุคคลเท่านั้น

ต่อข้อความถามของ ปรีชา ช้างขวัญยืน ผู้วิจัยมีความเห็นว่า หนึ่งใน การที่ปรีชาเข้าใจว่าพุทธทาสภิกขุบรรยายและแสดงความชื่นชมในความเป็น “สังคม” ซึ่งปรากฏอยู่ในสภาวะธรรมชาติในทางที่ดี

⁴⁰ พุทธทาสภิกขุ. 2537. เขวชนกับศีลธรรม. พิมพ์ครั้งที่2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 381.

แต่เพียงอย่างเดียวจนมองไม่เห็นว่แท้จริงแล้วในสภาวะธรรมชาติไม่ได้มีเพียงการสังคัมหรือการพึ่งพาอาศัยกันเท่านั้น แต่ยังมี ความขัดแย้งกันเกิดในสภาวะธรรมชาติด้วย ผู้วิจัยเห็นว่า แท้ที่จริงแล้ว ความสัมพันธ์ในรูปแบบสังคัมนิยมที่พุทธทาสภิกขุกล่าวถึงนั้นหมายถึงสภาวะที่สิ่งใดสิ่งหนึ่งไม่สามารถจะอยู่แยกจากสิ่งอื่นหรือคนอื่นได้อย่างเอกเทศแต่จะต้องสัมพันธ์กันในทุกทางใดทางหนึ่งเสมอ ตัวอย่างเช่น ต้นไม้อาศัยน้ำในการเจริญเติบโต ทุ่งต้องอาศัยกบเขียดเพื่อการอยู่รอดของชีวิต เป็นต้น ซึ่งแม้ว่าจะเป็นการสัมพันธ์ในทางลบ เช่น การไล่ล่าสัตว์อื่นมากินเป็นอาหาร ก็ตาม แต่ก็ต้องถือว่านั่นก็เป็นรูปแบบความสัมพันธ์อย่างหนึ่งที่สะท้อนนัยถึงความเป็นสังคัม ซึ่งพุทธทาสภิกขุถือว่าความสัมพันธ์ในลักษณะดังกล่าวเป็นรูปแบบหนึ่งของสังคัมนิยมด้วย “เพราะหากงูอยู่เพียงตัวเดียวโดยไม่มีสังคัมนิยมก็ย่อมจะไม่มีอาหารสำหรับดำรงชีวิต”⁴¹ นอกจากนี้ยังจะพบว่าโดยธรรมชาติแล้วสัตว์จะกินสัตว์อื่นหรือพืชพรรณเพียงแต่ความจำเป็นในการมีชีวิตรอดเท่านั้น สอดคล้องกับที่พุทธทาสภิกขุได้ยืนยันอย่างชัดเจนว่าหากสิ่งหนึ่งสิ่งใดไม่ได้ถูกจัดไปตามแนวทางของสังคัมนิยมแล้ว สิ่งนั้นจะต้องดับสูญจนไม่สามารถจะเหลือรอดจนถึงปัจจุบันได้

สอง ปรีชาเห็นว่าในสภาวะสังคัมดั้งเดิมของมนุษย์ที่พุทธทาสภิกขุได้กล่าวถึงนั้น ไม่ได้ประกอบด้วยสภาวะแห่งการพึ่งพาอาศัยซึ่งกันและกัน แต่เป็นสภาวะสังคัมที่ไม่มีการเบียดเบียนกันมากกว่า เนื่องจากธรรมชาติมีทรัพยากรอย่างล้นเหลือ ปรีชาจึงมองว่าแท้จริงแล้วมนุษย์ในสภาวะสังคัมดั้งเดิมยังคงมีกิเลส มีการกระทำอย่างเห็นแก่ตัว และมีการเอาส่วนเกิน ไม่ได้มีสำนึกเรื่องสังคัมนิยมหรือกระทำเพื่อผู้อื่นในแบบที่พุทธทาสภิกขุเสนอแต่อย่างใด เพราะหลักคุณธรรมดังกล่าวนี้เป็นเรื่องที่ต้องมีการสั่งสอนอบรมในภายหลังทั้งสิ้น ดังนั้น ปรีชาจึงสรุปไว้ว่า “การช่วยเหลือเกื้อกูลกันนั้นดูจะเป็นธรรมชาติน้อยกว่าการทำตามกิเลสที่ติดตัวของมนุษย์” ในประเด็นนี้ผู้วิจัยเห็นว่าหากพิจารณาจากคำอธิบายของพุทธทาสภิกขุแล้ว การที่มนุษย์ในยุคแรกเริ่มสามารถดำรงชีวิตได้อย่างสงบสันตินั้นก็เป็นเพราะตัวตนของมนุษย์ยังประกอบอยู่ด้วยศีลธรรมตามธรรมชาติหรือที่ท่านเรียกว่าภาวะปกติตามธรรมชาติ⁴² (อาจมองได้ว่าศีลธรรมตามธรรมชาติหรือภาวะปกติตามธรรมชาตินี้เป็นเสมือนเครื่องมือหรือระบบที่ ‘พระเจ้า’ ใช้ในการจัดหรือกระทำให้มนุษย์สามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างสันติ) เพราะในขณะนั้นมนุษย์ยังไม่ได้มีเจตจำนงหรือมีความต้องการเกินกว่าขอบเขตที่สัตยชาติญาณตามธรรมชาติได้กำหนดไว้ การกระทำของมนุษย์จึงเป็นไปโดยเงื่อนไขของธรรมชาติทำนองเดียวกับการกระทำของสิ่งมีชีวิตประเภทอื่น ปมเชื่องหรือสัตยชาติญาณแห่งตัวตนของมนุษย์ในยุคแรกจึงยังไม่

⁴¹ ไปรอดดู พุทธทาสภิกขุ. 2522. อิทัปปัจจยตา. กรุงเทพฯ: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 56.

⁴² พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 56.

ปรากฏชัดเจนนางมากนัก มนุษย์บริโภคเพียงเพื่อให้สามารถดำรงชีวิตได้ มนุษย์ไม่ได้เก็บสะสมอาหารไว้เป็นของตนเอง มนุษย์ไม่ได้มีความอาฆาตพยาบาทต่อกัน ซึ่งแม้ว่ามนุษย์จะไม่ได้เป็นผู้กระทำสิ่งต่างๆ เหล่านี้ไปด้วยเจตจำนงของตนเองอย่างที่ปรีชากล่าวอ้างก็ตาม แต่การที่มนุษย์ถูกระทำโดยธรรมชาตินั้นก็สามารถจะถือได้ว่าเป็นสภาวะศีลธรรมในรูปแบบหนึ่งได้เช่นกันตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุ (ดังเช่น การที่ก้อนหินก้อนหนึ่งปรากฏขึ้น ตั้งอยู่ และเกิดการเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลาตามกฎของธรรมชาตินั้นก็ถือว่าเป็น ‘ศีลธรรมตามธรรมชาติ’ เพราะเป็นความปกติที่เกิดขึ้นไปตามธรรมชาติ⁴³) ซึ่งพุทธทาสภิกขุเรียกสภาวะการเมืองที่มนุษย์ดำรงภาวะปกติตามธรรมชาติดังกล่าวว่า ‘สนันตนธรรม’ อันหมายถึงสภาวะที่มนุษย์สามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างปกติสุข โดยที่มนุษย์ไม่ต้องมีการบัญญัติ จัดตั้ง หรือ มีการจัดการทางการเมือง*

สาม ปรีชา เห็นว่าการทำตามหรือพยายามลอกเลียนแบบธรรมชาตินั้นไม่สามารถทำได้จริง และจะก่อให้เกิดปัญหาอย่างมาก เนื่องจากว่าสังคมดั้งเดิมของมนุษย์ในธรรมชาติไม่ใช่สังคมที่ดีที่สุด และการเอาสังคมดั้งเดิมมาเป็นแบบอย่างก็จะทำให้เกิดปัญหาอย่างมาก เขาเห็นว่าการที่มนุษย์มีความก้าวหน้าอย่างมากนั้นก็เพราะมนุษย์ดัดแปลงธรรมชาติ ดังนั้น สังคมการเมืองที่พุทธทาสภิกขุเสนอให้สอดคล้องและเป็นไปตามธรรมชาตินั้นจึงเป็นสิ่งที่เป็นไปได้และไปขัดขวางความก้าวหน้าของมนุษย์ ต่อประเด็นดังกล่าวนี้ ผู้วิจัยเห็นว่าหากย้อนไปพิจารณานิยามความหมายธรรมะสี่ความหมายอันได้แก่ ธรรมะคือธรรมชาติหรือทุกสิ่งทุกอย่าง ธรรมะคือกฎของธรรมชาติ ธรรมะคือหน้าที่ที่จะทำตามกฎของธรรมชาติ และ ธรรมะคือผลที่ได้รับจากการทำตามหน้าที่นั้น พุทธทาสภิกขุเห็นว่า ทุกสิ่งทุกอย่างในจักรวาลรวมทั้งสังคมการเมืองของมนุษย์ย่อมหนีไม่พ้นจากธรรมะและตกอยู่ภายใต้กฎเกณฑ์ของธรรมะ หรืออาจจะพูดว่าทุกสิ่งทุกอย่างทุกปรากฏการณ์ตกอยู่ภายใต้อำนาจของ “พระเจ้าอิทัปปัจจยตา” ทั้งสิ้น แม้แต่การดัดแปลงสภาวะธรรมชาตินั้นแท้ที่จริงก็ย่อมจะตกอยู่ภายใต้กฎของธรรมชาติและยิ่งไปกว่านั้นผลที่เกิดจากการดัดแปลงดังกล่าวก็เป็นผลอันเกิดจากกฎของธรรมชาติด้วย การที่พุทธทาสภิกขุเสนอให้มองไปที่สังคมดั้งเดิมของมนุษย์ที่มีความสอดคล้องกับธรรมชาตินั้น ไม่ได้หมายความว่าเราจะต้องทำสังคมการเมืองของเราในปัจจุบันให้ย้อนกลับไปเป็นแบบยุคบรรพกาล แต่ท่านต้องการแสดงให้เห็นถึงเหตุปัจจัยที่สามารถจะนำพาสังคมการเมืองกลับไปสู่

⁴³ โดแนล เค. สแวนเนอร์, บรรณานุกรม, 2529. ธัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 67.

*พุทธทาสภิกขุอธิบายว่า สนันตนธรรมนี้คือธรรมที่มีมาตั้งแต่ครั้งไหนก็ไม่รู้ เมื่อสมัยที่มนุษย์ไม่มีคำว่าการเมืองใช้ โปรดดู พุทธทาสภิกขุ, 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 347.

สภาวะความเป็นปกติ (ซึ่งได้เคยปรากฏขึ้นแล้วในยุคอดีต) ตัวอย่างเช่น มนุษย์ไม่กอบโกยในผลประโยชน์ของตน มนุษย์บริโภคทรัพยากรธรรมชาติเท่าที่จำเป็น เป็นต้น ซึ่งปัจจัยต่างๆ เหล่านี้ก็จะยอมจะทำให้มนุษย์ดำรงชีวิตอยู่รอดได้ ไม่ว่าจะอยู่ในยุคสมัยใดก็ตาม พุทธศาสนิกชนจึงไม่ได้เสนอให้ลอกเลียนแบบธรรมชาติในแบบที่ปราศกล่าวถึง แต่ท่านเสนอให้ทำความเข้าใจในเหตุปัจจัยและผลอันเกิดจากการทำเหตุปัจจัยนั้นๆ มากกว่า*

สี่ การที่พุทธศาสนิกชนกล่าวว่าหน้าที่ของมนุษย์ในแนวคิดธัมมิกสังคมนิยมคือหน้าที่ที่จะต้องกระทำไปตามกฎของธรรมชาติซึ่งการทำหน้าที่ดังกล่าวยอมจะส่งผลให้การดำเนินกิจกรรมของมนุษย์เป็นไปเพื่อผู้อื่นมากขึ้น แต่ปราศกลับมองว่าพระพุทธเจ้าและสาวกของพระองค์ก็ได้ทรงสั่งสอนสิ่งเหล่านี้มานานมากแล้วและคนส่วนใหญ่ก็ยังไม่เข้าใจและไม่ได้ปฏิบัติในหน้าที่พื้นฐานดังกล่าวแต่อย่างใด ในประเด็นนี้ผู้วิจัยพบว่า “หน้าที่” ที่พุทธศาสนิกชนกล่าวไว้นั้นหมายถึงการกระทำที่เป็นความจำเป็นอย่างยิ่งที่มนุษย์จะต้องกระทำ หรือกล่าวอีกอย่างว่าเป็นการกระทำที่ไม่สามารถจะหลีกเลี่ยงได้ เนื่องจากมีกฎของธรรมชาติหรือ “พระเจ้าอิทัปปัจจยตา” ที่สามารถส่งผลต่อความอยู่รอดของสิ่งนั้น บังคับให้ต้องกระทำไปตามหน้าที่นั้นๆ โดยหน้าที่ของมนุษย์นั้นมีทั้งในส่วนหน้าที่ต่อตนเองและหน้าที่ต่อผู้อื่น (เช่น การล้างหน้า แปรงฟัน การขับถ่าย การทำร่างกายให้ได้รับความสุข การทำหน้าที่เป็นพ่อแม่ในครอบครัว เป็นต้น) หน้าที่ที่พุทธศาสนิกชนกล่าวถึงจึงไม่ใช่เรื่องยุ่งยากที่ปฏิบัติไม่ได้ แต่เป็นสิ่งที่มนุษย์โดยทั่วไปกระทำอยู่แล้วในชีวิตประจำวัน อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยเองก็ยอมรับว่าหากมองไปที่หลักธัมมิกสังคมนิยมแล้ว อาจจะมีหน้าที่บางอย่างที่อาจจะทำได้ยาก เช่น การสละส่วนเกินของตนเองให้แก่มนุษย์ผู้อื่นที่ยังตกทุกข์ได้ยากในสังคม กระนั้น ในเรื่องดังกล่าวนี้พุทธศาสนิกชนเองก็ได้เสนอทางออกไว้ว่าสามารถที่จะนำกฎหมายมาควบคุมบังคับ (หรือที่ท่านเรียกว่า การจัดโดยถือแค้นคุมอยู่) เพื่อให้เกิดผลในทางปฏิบัติก็ได้

(3) **ผู้ปกครอง** นักวิชาการและผู้ทีศึกษางานของพุทธศาสนิกชนหลายท่าน อย่างเช่น ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวินวัฒน์ ปรีชา ช้างขวัญยืน เสน่ห์ จามริก Louis Gabaude ต่างก็ได้ตั้งข้อสงสัยและไม่ไว้วางใจในเรื่องของการได้มาซึ่งตัวผู้ปกครองในระบบการปกครองแบบธรรมราชา การตรวจสอบคุณธรรมของ

* ประเด็นนี้ยังสามารถเข้าใจผ่านแนวคิดเรื่องศีลธรรมสามระดับได้อีกด้วย ดังจะเห็นว่าการดำรงชีวิตเพียงเพื่อจะอยู่รอดได้ในแต่ละวันแบบสังคมบรรพกาลนั้นเป็นเพียงแค่ศีลธรรมในระดับแรก พุทธศาสนิกชนยังกล่าวถึงศีลธรรมในระดับที่สูงไปกว่านั้นด้วย ได้แก่ ศีลธรรมในระดับที่จะทำให้เกิดความมีระเบียบเรียบร้อยและสวยงามยิ่งขึ้นไป และ ศีลธรรมในระดับที่เป็นมูลฐานในทางศาสนา

ผู้ปกครอง การถ่วงดุลอำนาจของผู้ปกครอง การเปลี่ยนตัวผู้ปกครองในกรณีที่เกิดความบกพร่อง ซึ่งจากการศึกษาผู้วิจัยมีความเข้าใจว่า แม้พุทธทาสภิกขุจะเสนอว่าระบบการเมืองในอุดมคติของมนุษย์ก็คือระบบราชาธิปไตยที่ผู้ปกครองประกอบด้วยทศพิธราชธรรม (เนื่องจากว่าระบบดังกล่าวพัฒนาขึ้นมาโดยธรรมชาติและเป็นไปตามธรรมชาติ อย่างที่ท่านเปรียบเทียบว่า ‘ราชา’ เปรียบเสมือนจุดศูนย์รวมของคนทั้งสังคมไม่ต่างไปจากดวงอาทิตย์ที่เป็นจุดศูนย์รวมของระบบสุริยจักรวาล⁴⁴) ทว่าพุทธทาสภิกขุไม่ได้อธิบายความหมายของ ‘ราชา’ ว่าหมายถึงแต่เพียงกษัตริย์เท่านั้น แต่สามารถหมายถึงผู้นำหรือประมุข (ในระบอบการปกครองใด) ก็ได้ นั่นหมายความว่า การได้มาซึ่งตัวผู้นำ การตรวจสอบถ่วงดุลผู้นำ การเปลี่ยนตัวผู้นำ ก็ย่อมเป็นไปได้ภายใต้กติกาและกลไกของระบอบการปกครองนั้นๆ

อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยเห็นว่าสาเหตุที่ท่านเน้นไปที่ผู้นำแบบกษัตริย์ที่เป็นธรรมราชาอย่างมากนั้นอาจจะเกี่ยวข้องอยู่กับสภาพการณ์ของสังคมไทยในขณะนั้นด้วย ท่านอาจจะมองว่าประชาชนในสังคมไทยขณะนั้นยังมีการศึกษาไม่มากพอที่จะกระทำการตัดสินใจทางการเมืองหรือมีส่วนร่วมทางการเมืองได้ หรือการเมืองในขณะนั้นยังคงเป็นเรื่องของการแย่งชิงผลประโยชน์ส่วนตัวแต่เพียงอย่างเดียว หรือท่านอาจจะมองว่าลัทธิอุดมการณ์ทางการเมืองแบบต่างๆ ที่กำลังแพร่เข้ามาในสังคมไทยในขณะนั้นจะทำให้เกิดความขัดแย้งแตกแยกกัน เป็นต้น โดยบุคคลที่ท่านพอจะไว้วางใจว่าจะทำประโยชน์ให้แก่ประเทศและประชาชนได้อย่างแท้จริงในขณะนั้นก็มีแต่เพียงองค์พระมหากษัตริย์เท่านั้น (ดังในบันทึกลายมือของท่านฉบับหนึ่งได้เขียนไว้ว่า “ทำไมไม่ให้ในหลวงเผด็จการโดยธรรมดีกว่าที่จะต้องฆ่ากันเป็นระลอกๆ ยิ่งกว่าโรคระบาด”⁴⁵) ด้วยเหตุนี้ท่านจึงเสนอระบบการปกครองแบบธรรมราชาสำหรับสถานการณ์ในขณะนั้นเพื่อที่จะให้ผู้คนในสังคมเชื่อมั่นในตัวผู้ปกครอง ซึ่งก็เชื่อว่าระบบการปกครองดังกล่าวจะไม่มีข้อบกพร่อง

ผู้วิจัยมองว่าระบอบการปกครองในอุดมคติ (ราชาธิปไตยที่ผู้ปกครองเป็นธรรมราชา) ที่พุทธทาสภิกขุได้เสนอนั้น ตัวท่านเองก็ยอมรับว่าไม่สามารถจะนำมาใช้ได้ในทุกกรณี เนื่องจากท่านเห็นว่าการจะเลือกใช้ระบอบการปกครองแบบใดนั้นจะต้องพิจารณาจากสภาพปัญหาที่เกิดขึ้นในสังคมเป็นหลัก โดยท่านกล่าวในเรื่องนี้ว่า “จะต้องดูปัญหาเฉพาะหน้าในเชิงปฏิบัติจริงหรือการนำไปประยุกต์ใช้

⁴⁴ โปรตดู พุทธทาสภิกขุ. 2550. พระราชา กำลังเพื่อความชนะอย่างสูงสุดทุกชนิด. กรุงเทพฯ: อุษาการพิมพ์, หน้า 24-25.

⁴⁵ พุทธทาสภิกขุ. 2549. การเมืองคืออะไร? หนทางรอดของมนุษย์คือธรรมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: แปลนโมทิฟ จำกัด, หน้า 246.

ในการแก้ไขปัญหที่เกิดขึ้นจริงนั้นด้วย”⁴⁶ ตัวอย่างเช่น ท่านได้กล่าวว่าหากประชาชนในสังคมได้รับการศึกษาามากเพียงพอเราก็สามารถใช้ระบอบการปกครองแบบประชาธิปไตยได้ หรือ หากเราต้องการปกครองในกองทัพก็ต้องจำเป็นต้องใช้ระบอบเผด็จการ เป็นต้น⁴⁷

(4) **ความรุนแรงและวิธีการแบบเผด็จการ** กรณีที่ เกศแก้ว ชวลิต ตั้งข้อสังเกตไว้ว่านิยามการเมืองของพุทธทาสภิกขุที่เสนอว่าการจัดการเมืองจะต้องเป็นไปโดยปราศจากอาชญา ซึ่งเกศแก้วมีความเข้าใจว่าหมายถึงการจัดการปกครองโดยไม่ใช้ความรุนแรงใดๆ เลย ทว่าในบางครั้งพุทธทาสภิกขุกลับเสนอว่าผู้ปกครองสามารถใช้อำนาจเผด็จการในการกำจัด ‘คนที่เกเร’ ได้ ดังกรณีพระเจ้าอโศกมหาราช เป็นต้น จึงทำให้เกศแก้วเกิดข้อสงสัยในเรื่องการใช้ความรุนแรงว่าเป็นไปได้อย่างไรและจะขัดกับนิยามการเมืองของท่านหรือไม่

จากการศึกษาผู้วิจัยเข้าใจว่าพุทธทาสภิกขุได้เสนอแนวทางการจัดตัวตนและความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ในสังคมตามแนวทางธัมมิกสังคมนิยมสองไว้สองรูปแบบ ได้แก่ ในรูปแบบแรก ‘การจัดโดยถือแสร้คุมอยู่’ การจัดการเมืองรูปแบบนี้ได้นำเอาธรรมส์จจะของธรรมชาติมาใช้ในการจัดตัวตนและความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ในสังคม ทว่าการที่จะทำให้ธรรมส์จจะได้รับการปฏิบัติจริงในสังคมการเมืองได้นั้นยังจำเป็นต้องใช้กฎหมาย กำลัง อาวุธ การลงโทษ การปรับ การจำคุก มาบังคับหรือควบคุมให้บุคคลแต่ละคนกระทำตาม⁴⁸ ซึ่งการจัดในรูปแบบนี้ยังคงเปิดช่องให้กับการใช้ความรุนแรงอยู่และจะถูกนำมาใช้กับสภาวะสังคมที่เกิดความไร้ศีลธรรมอยู่ในขั้นวิกฤติ อย่างไรก็ตามโดยทั่วไปแล้วพุทธทาสภิกขุมองว่าการจัดในลักษณะดังกล่าว (การจัดโดยใช้อาชญา) นั้นไม่ควรที่จะนำมาใช้กับมนุษย์ เพราะมนุษย์สามารถที่จะมีระบบศีลธรรมและสามารถควบคุมตัวเองได้⁴⁹ ดังนั้นการจัดในรูปแบบที่ต้อง “ถือแสร้คุมอยู่” จึงยังไม่สอดคล้องกับนิยามการเมืองของท่านที่ว่าการเมืองคือการจัดให้คนจำนวนมากอยู่กันอย่างผาสุกโดยไม่ต้องใช้อาชญาอย่างเต็มความหมาย⁵⁰ แต่ก็มีควมจำเป็นสำหรับกรณีเฉพาะดังที่ได้กล่าวไปแล้ว

⁴⁶ โดนัล เค. สแวนเนอร์, บรรณาธิการ. 2529. ธัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 89.

⁴⁷ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 544-545.

⁴⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 512.

⁴⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 259.

⁵⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 258.

ส่วนในรูปแบบที่สอง ‘การจัดโดยไม่ใช้อาชญา’ หมายถึงการที่คนแต่ละคนที่อยู่ร่วมกันในสังคมนั้นสามารถตระหนักรู้ในหน้าที่ของตนเองได้ มีความเคารพในธรรมสัจจะและมองเห็นผลที่จะตามมาหากไม่ปฏิบัติตามหลักธรรมสัจจะดังกล่าวนั้น โดยไม่ต้องให้ผู้อื่นใช้กำลังบังคับหรือใช้อาชญาลงโทษ อย่างมากที่สุดก็จะมีเพียงแค่การลงโทษตัวเองและการว่ากล่าวตักเตือนซึ่งกันและกันเท่านั้น⁵¹ อย่างไรก็ตาม พุทธทาสภิกขุกล่าวว่ารูปแบบการจัดโดยไม่ใช้อาชญานั้นเป็นรูปแบบที่ใช้เฉพาะกับ “สัตบุรุษและผู้ที่เป็นบัณฑิตเท่านั้น” * แต่สำหรับกรณีของ “คนพาล คนที่เขาไม่รับผิดชอบชั่วดี” นั้น ท่านเห็นว่ายัง “จะต้องมีกฎหมาย มีตำรวจ มีอะไรก็ตามมาลงโทษบังคับอันธพาลเหล่านี้”⁵²

ดังนั้น ในกรณีที่เกิดเหตุได้ตั้งข้อสังเกตเรื่องความรุนแรงจึงสามารถจะเข้าใจได้ว่าในบางครั้งถึงสภาวะปัญหาความไม่ปกติหรือความไม่มีศีลธรรมของสังคมกำลังเกิดขึ้นอย่างมาก ดังนั้น พุทธทาสภิกขุจึงยังคงเห็นความจำเป็นที่จะต้องใช้ใช้รูปแบบการจัดแบบถือศีลคุมอยู่ ซึ่งสอดคล้องกับความเข้าใจของ วีระ สมบูรณ์ ที่ว่า การที่พุทธทาสภิกขุเสนอว่าผู้ปกครองหรือนักการเมืองจะต้องเป็นผู้ที่ประกอบไปด้วยธรรมและใช้วิธีการแบบเผด็จการโดยธรรมมาจัดระบบแก่สังคมเพื่อให้ผู้คนสามารถอยู่ร่วมกันบนพื้นฐานของประโยชน์ส่วนรวมก็เนื่องมาจากท่านเห็นว่าบริบทสังคมในขณะนั้นอยู่ในภาวะที่ศีลธรรมกำลังเสื่อมทรามลงอย่างมากและผู้คนที่ต้องการที่จะแสวงหาประโยชน์ส่วนเกินทั้งสิ้น และด้วยเหตุนี้เอง พุทธทาสภิกขุจึงเห็นว่าระบบประชาธิปไตยที่ใช้กันอย่างแพร่หลายในปัจจุบันนั้นจะต้องใช้วิธีการแบบเผด็จการเข้าควบคุมเพื่อไม่ให้เกิดภาวะ “มีอใครยาวสาวได้สาวเอา” ซึ่งผู้วิจัยมองว่าเป็นการเปิดทางให้กับการใช้ความรุนแรงผ่านวิธีการเผด็จการได้

ต่อข้อกังขาของปรีชา ช้างขวัญยืน ผู้วิจัยมีความเห็นว่า หนึ่ง การที่ปรีชากล่าวว่าการใช้วิธีการแบบเผด็จการนั้นอาจจะทำให้เกิดความรวดเร็ว แต่การกระทำอย่างรวดเร็วนั้นอาจจะทำให้เกิดความไม่รอบคอบ โดยปรีชาเห็นว่า “ความรอบคอบนั้นไม่ค่อยเกิดขึ้นร่วมกับความเร็ว” เพราะจะต้องอาศัยความรู้ ข้อมูลจำนวนมาก พิจารณาทบทวนหลายครั้งหลายหน นอกจากนี้แล้ว ความรอบคอบก็ยังไม่ค่อยเกิดร่วมกับเผด็จการและไม่เกิดจากการนึกคิดโดยคนเพียงคนเดียว ในประเด็นดังกล่าวนี้ ผู้วิจัยได้อธิบายไปแล้วว่าการจะเลือกระบบการปกครองหรือวิธีการปกครองแบบใดนั้น พุทธทาสภิกขุพิจารณาจากสภาพปัญหาที่กำลังเกิดขึ้น ซึ่งหากปัญหาดังกล่าวเป็นปัญหาที่อยู่ในขั้นวิกฤติที่จะต้อง

⁵¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 513.

* ท่านอธิบายว่าสัตบุรุษคือผู้ที่ใช้ธรรมะเพื่อให้เกิดความสงบหรือผู้ที่เกลียดบาป โปรรดู พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 279, 287.

⁵² เรื่องเดียวกัน, 513.

ได้รับการแก้ไขให้กลับคืนสู่สภาวะปกติอย่างเร่งด่วนก็อาจจำเป็นต้องใช้วิธีการแบบเผด็จการ “เมื่ออะไรๆ มันถูกต้องแล้วก็รีบเผด็จการ ไม่อย่างนั้นมันจะคลานงู่งานอยู่นั่น แล้วมันก็จะวินาศในที่สุดก็ได้”⁵³ ตัวอย่างเช่น กรณีทรัพยากรธรรมชาติถูกทำลายลงไปอย่างมาก หากจะใช้วิธีการแก้ปัญหาแบบประชาธิปไตยก็ย่อมจะไม่ทันแก่สภาวะการณ์ จำเป็นต้องใช้วิธีการบังคับ ควบคุม และการลงโทษอย่างเด็ดขาดและฉับพลัน เป็นต้น

สอง ปรีชา กล่าวว่าตามประวัติศาสตร์การเมืองของมนุษย์นั้นจะพบว่าสังคมมนุษย์นั้นเป็นระบบเผด็จการมาก่อน แต่มนุษย์กลับใช้ระบบดังกล่าวน้อยลงเรื่อยๆ ทั้งนี้ก็เป็นเพราะไม่สามารถที่จะหาธรรมราชาได้ ดังนั้น การสร้างระบบที่ประชาชนสามารถจะคุมอำนาจได้บ้างก็ยังเป็นผลดีและปลอดภัยเสียกว่าการปล่อยให้อำนาจอยู่ในมือของผู้ปกครองเพียงคนเดียว จากการศึกษาผู้วิจัยเห็นว่าการตีความคำว่า ‘ราชา’ ของปรีชานั้นไม่ครอบคลุมนัยที่พุทธทาสภิกขุได้เสนอไว้ กล่าวคือ สำหรับพุทธทาสภิกขุแล้ว ‘ราชา’ ไม่ได้หมายถึงระบอบการปกครองที่กษัตริย์มีอำนาจการปกครองอย่างสมบูรณ์ เบ็ดเสร็จเด็ดขาดและสามารถตัดสินใจไปตามที่ตนเองเห็นสมควรแต่เพียงเท่านั้น แต่ ‘ราชา’ สามารถจะหมายความไปถึงผู้นำ หัวหน้า ประธานาธิบดี หรือ ประมุข ในระบอบการปกครองแบบใดก็ได้ที่ทำหน้าที่ในการปกครองและสามารถทำให้ประชาชนเกิดความยินดีและความพึงพอใจ⁵⁴ ดังนั้น สังคมมนุษย์ในทุกยุคทุกสมัยย่อมหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่จะมี ‘ราชา’ ซึ่งก็คือผู้ที่ทำหน้าที่เป็นหัวหน้าในการปกครองอยู่นั่นเองและการแสวงหา ‘ราชา’ นั้นก็เป็นไปตามกระบวนการของแต่ละระบอบการปกครองนั้นๆ ซึ่งก็ปฏิเสธไม่ได้ว่าระบอบการปกครองแต่ละระบอบก็ย่อมจะมีกลไกและมาตรการในการสรรหาและควบคุม ‘ราชา’ ให้อยู่ในจริยธรรมอย่างใดอย่างหนึ่งอยู่แล้ว

สาม ปรีชา กล่าวว่าการที่พุทธทาสภิกขุอ้างถึงการเผด็จการของพระพุทธเจ้านั้น อาจจะเข้าใจได้ว่าพระพุทธเจ้ายอมเผด็จการได้ในแง่ของความถูกต้องของพุทธศาสนา เพราะพระองค์ยอมไม่มีทางที่จะผิดพลาดในเรื่องนี้ แต่สำหรับพระภิกษุซึ่งไม่ใช่พระอรหันต์หรือพระอริยบุคคลชั้นสูงนั้นอาจจะผิดพลาดในเรื่องศาสนาได้ จึงไม่สามารถที่จะใช้วิธีเผด็จการในเรื่องนี้ได้เช่นพระองค์ ในกรณีของผู้ปกครองรัฐก็เช่นกัน เราไม่สามารถแน่ใจได้ว่าใครเป็นธรรมราชาที่บริสุทธิ์และมีความรู้สมบูรณ์ การกระทำไปโดยเผด็จการของบุคคลผู้นั้นจึงอาจจะผิดก็เป็นได้ (ซึ่งข้อกังขานี้เป็นไปในลักษณะเดียวกับที่ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์ ได้ตั้งคำถามต่อคุณสมบัติของผู้ปกครองที่ใช้วิธีการแบบเผด็จการนั้น) จากการศึกษาผู้วิจัยมองว่าพุทธทาสภิกขุเองก็ตระหนักในปัญหาดังกล่าว ดังจะเห็นได้ว่าท่านพยายามที่จะ

⁵³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 89-90.

⁵⁴ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 330.

เสนอแนวทางการประพัตติตัวสำหรับผู้ปกครองและนักการเมืองเพื่อป้องกันความผิดพลาดที่อาจจะเกิดขึ้นได้ เช่น ผู้ปกครองจะต้องมีศัพทพิราชาธรรม นักการเมืองจะต้องกระทำตนเป็นบุคคลที่ควรแก่การบูชาของผู้อื่น หรือ นักการเมืองจะต้องใช้ชีวิตเพื่อให้ผู้อื่นสามารถอยู่รอดและต้องจะยอมเสียสละเพื่อช่วยเหลือผู้อื่น และนักการเมืองจะต้องเกลียดกลัวต่อบาปอย่างการทุจริตคอร์รัปชัน เป็นต้น หากกล่าวเฉพาะในกรณีของระบอบการปกครองแบบราชาธิปไตย หากผู้ปกครองไม่สามารถสร้างความพึงพอใจแก่ประชาชนได้แล้ว เช่น กระทำการตัดสินใจที่ผิดพลาดจนก่อให้เกิดความเดือดร้อนต่อประชาชน ผู้ปกครองก็ไม่สมควรที่จะดำรงอยู่ในตำแหน่งได้อีกต่อไป เพราะท่านเห็นว่าความเป็น 'ราชา' นั้นเกิดมาจากการรับมอบอำนาจมาจากประชาชน "เขาจะไปเอามาแต่ไหนเล่า เพราะทุกคนยอมให้ มอบอำนาจนี้ให้"⁵⁵ ซึ่งนับดังกล่าวยังทำให้เราเข้าใจได้ว่าการเปลี่ยนแปลงใดๆ การตรวจสอบถอดถอนผู้ปกครอง ('ราชา') ออกจากตำแหน่งนั้นย่อมเป็นสิ่งที่ผู้ใต้ปกครองสามารถกระทำได้โดยจะเป็นไปตามครรลองของรูปแบบการปกครองของสังคมนั้นๆ

(5) **ส่วนเกินและการจัดการส่วนเกิน** ผู้วิจัยพบว่า มีนักวิชาการหลายท่านได้โต้แย้งในแนวคิดของพุทธทาสภิกขุในเรื่องส่วนเกินและการจัดการส่วนเกิน อย่างเช่น ปรีชา ช้างขวัญยืน ที่กล่าวว่าพุทธทาสภิกขุไม่ได้มีแนวคิดในการจัดการส่วนเกินแต่อย่างใดเพราะแนวคิดของพุทธทาสภิกขุนี้เป็นแนวคิดนิยมที่ไม่ได้ให้ความสำคัญในการจัดสรรหรือกระจายวัตถุดิบผลิต อีกทั้งปรีชายังไม่เชื่อว่าเป็นในสภาวะธรรมชาตินั้นไม่มีการเอาส่วนเกิน "ในสภาวะธรรมชาติบางสิ่งที่ไม่สามารถจะเอาส่วนเกินได้นั้นไม่ได้หมายความว่ามันไม่ต้องการเอาส่วนเกิน เช่น นกที่กินอาหารเท่าที่กระเพาะจะรับได้นั้นไม่ได้หมายความว่ามันไม่ต้องการเอาส่วนเกิน แต่เป็นเพราะนกไม่รู้จัดการเอาส่วนเกิน นอกจากนี้แล้ว ปรีชายังกล่าวว่า ในบางครั้งเราอาจจะพบว่าในสภาวะธรรมชาตีก็น่าจะมีการเอาส่วนเกินปรากฏอยู่เช่นกัน เช่น มดและปลวกก็มีการสะสมส่วนเกิน หรือ การที่เสือและจระเข้เก็บซากเหยื่อไว้กินวันอื่นๆ เมื่อกินไม่หมด เป็นต้น

จากการศึกษา ผู้วิจัยเข้าใจว่าพุทธทาสภิกขุเสนอให้มนุษย์พิจารณาให้เห็นความจริงที่ว่าทุกสิ่งทุกอย่างในจักรวาลล้วนเป็นสิ่งที่ 'พระเจ้าอิทัปปัจจยตา' สร้างขึ้นทั้งสิ้น ดังนั้น เราจึงไม่สามารถถือเป็นทรัพย์สินสมบัติของเราได้อย่างแท้จริง แต่เราจะต้องถือว่าเป็นสมบัติของพระเจ้าอิทัปปัจจยตา "ไม่มีอะไรยกเว้นได้ ตั้งแต่ขี้ฝุ่น กระทั่งถึงนิพพาน มันเป็นสมบัติของพระเจ้า พระเจ้าอิทัปปัจจยตา สร้าง

⁵⁵ พุทธทาสภิกขุ. 2550. พระราชชา กำลังเพื่อความชนะอย่างสูงสุดทุกชนิด. กรุงเทพฯ: อุษากการพิมพ์, หน้า 71.

ขึ้นมาทุกอย่าง ฉะนั้น ทุกอย่างเป็นสมบัติของพระเจ้า”⁵⁶ ด้วยเหตุนี้เอง ทุกสิ่งทุกอย่างที่มนุษย์ครอบครองหรือบริโภคนั้นจึงเป็นเพียงของที่ “ยืมมาจากพระเจ้า”⁵⁷ ไม่ว่าจะเป็รร่างกายของมนุษย์หรือแม้กระทั่งโลกที่มนุษย์ดำรงชีวิตอยู่ก็ตาม นอกจากนี้ พุทธทาสภิกขุยังมองว่าการเอาส่วนเกินนั้นเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นมาในภายหลังโดยความรู้ของมนุษย์เอง และการกักเก็บส่วนเกินนั้นในที่สุดแล้ว “จะฆ่ามนุษย์นั่นเองให้หือดวายเป็น”⁵⁸ เพราะเมื่อส่วนเกินสามารถจะถูกกักเก็บไว้โดยมนุษย์คนใดคนหนึ่งแล้ว มนุษย์คนอื่นก็สามารถจะเอาส่วนเกินได้เช่นเดียวกัน ดังนั้น จึงทำให้แต่ละคนเบียดเบียนผู้อื่นโดยการเอาส่วนเกินเป็นจำนวนมาก

การที่ปริชาแย้งว่าแท้จริงแล้วสัตว์ในธรรมชาติ เช่น นก นั้นไม่ใช่ว่ามันไม่เอาส่วนเกินอย่างที่พุทธทาสภิกขุเข้าใจ เขาเห็นว่าแท้จริงแล้วสัตว์ในธรรมชาติ เช่น นก นั้นไม่สามารถจะเอาส่วนเกินได้ต่างหาก เขาจึงมองว่าพุทธทาสภิกขุไม่สามารถจะนำเอามาเป็นข้อสรุปได้ว่าสัตว์ในธรรมชาติไม่เอาส่วนเกิน ผู้วิจัยเห็นว่าหากเราเปลี่ยนมุมมองใหม่ว่า นก (หรือสัตว์ในธรรมชาติหรือสรรพสิ่งต่างๆ) ก็ล้วนเป็นสิ่งที่ตกอยู่ภายใต้การจัดการของ “พระเจ้าอิทัปปัจจยตา” ก็ย่อมจะทำให้เราจะเข้าใจได้ว่า “พระเจ้าอิทัปปัจจยตา” นั้นต้องการที่จะจัดให้นกและสิ่งมีชีวิตอื่นๆ ไม่เอาส่วนเกินเพื่อที่จะอยู่ร่วมกันได้และมีทรัพยากรธรรมชาติที่เพียงพอแก่การดำรงชีวิตอยู่รอด ดังนั้น การที่นกไม่สามารถเอาส่วนเกินได้จึงสามารถมองได้ว่าเป็นเจตนาธรรมของ “พระเจ้าอิทัปปัจจยตา” ซึ่งพุทธทาสภิกขุเห็นว่าเราสามารถนำเอาความจริงดังกล่าวนี้ไปใช้จัดสังคมมนุษย์ให้ดำรงอยู่รอดได้เช่นกัน ส่วนกรณีของมด ปลวก เสือ หรือ จระเข้ ที่มีการสะสมและเก็บส่วนเกินไว้นั้น ก็สามารถจะเข้าใจได้ว่าส่วนเกินที่มดและปลวกเก็บสะสมนั้นก็เพื่อนำไปใช้สำหรับการดำรงชีวิตและการอยู่รอดของเผ่าพันธุ์แต่เพียงเท่านั้น เช่น ในฤดูฝนสัตว์เหล่านี้ไม่สามารถออกไปหากินได้จึงจำเป็นต้องนำอาหารมาเก็บเพื่อใช้ในการประทังชีวิต เป็นต้น ส่วนกรณีของเสือหรือจระเข้นั้นก็จะล่าเหยื่อเฉพาะเวลาที่มันหิวเท่านั้น และเมื่อได้เหยื่อมาแล้วมันจะกินเหยื่อนั้นจนกว่าจะหมด ซึ่งการกระทำดังกล่าวย่อมถือเป็นลักษณะของการไม่เอาส่วนเกินอย่างชัดเจน เพราะไม่ได้ “กินทิ้งกินขว้าง” อย่างที่มนุษย์กระทำ

ส่วนทวิวิวัฒน์ ปุณฺทริกวิวิวัฒน์ ก็มีความเห็นว่าพุทธทาสภิกขุไม่ได้ให้รายละเอียดอย่างชัดเจนว่ามนุษย์ควรจะใช้เทคโนโลยีและทรัพยากรเท่าไรและอย่างไรจึงจะถูกต้องเหมาะสม ยิ่งไปกว่านั้นพุทธทาสภิกขุก็ยังไม่ได้อธิบายมาตรการใดๆ ที่จะกระจายส่วนเกินที่ผลิตได้นั้นให้ไปอย่างยุติธรรม

⁵⁶ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 174.

⁵⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 494.

⁵⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 169.

นอกจากการบริจาคทานของคนรวยด้วยความสมัครใจเท่านั้น ไม่มีกลไกอะไรที่จะทำให้ผู้ที่ครอบครองส่วนเกินนำส่วนเกินไปให้กับสังคมส่วนรวม แต่จากการศึกษาผู้วิจัยเข้าใจว่าพุทธทาสภิกขุได้อธิบายถึงแนวทางในการจัดการกับวัตถุ ตัวอย่างเช่น ท่านมองว่าธรรมสังจะเรื่องการไม่กอบโกยส่วนเกินได้ถูกนำมาใช้ในอุดมการณ์ทางการเมืองแบบสังคมนิยมอย่างเช่นลัทธิคอมมิวนิสต์ แต่ท่านอธิบายว่าเป้าหมายและวิธีการของแนวคิดคอมมิวนิสต์แตกต่างไปจากแนวคิดของท่านเป็นอย่างมาก “เขาก็มองเห็นเหมือนกัน แต่มันมุ่งหมายไปอีกอย่างหนึ่ง ไม่เป็นไปตามกฎของธรรมชาติ เดียวนี้เราต้องการที่จะให้เป็นไปตามกฎของธรรมชาติ ไม่กอบโกยส่วนเกิน แล้วอะไรจะเกิดขึ้น มันก็คือความเมตตากรุณาทุกคนแบ่งไว้เจียดไว้สำหรับที่จะเลี้ยงอัตภาพ ที่เหลือเป็นส่วนเกินก็ให้แก่สังคม”⁵⁹ นอกจากนี้ พุทธทาสภิกขุยังได้ยกตัวอย่างการไม่เอาส่วนเกินมาใช้จัดความสัมพันธ์ของมนุษย์อย่างเป็นรูปธรรมและสอดคล้องกับแนวทางของพุทธศาสนา นั่นคือ การจัดความสัมพันธ์ในสังฆะ (สังคมของพระสงฆ์) กล่าวคือ พระภิกษุแต่ละรูปไม่สามารถครอบครองสิ่งของเครื่องใช้ (อัฐบริวาร) ที่มากเกินไปกว่าความจำเป็น ซึ่งธรรมสังจะดังกล่าวได้ถูกนำมาบัญญัติบังคับไว้ในพระธรรมวินัย เช่น พระสงฆ์จะมีเครื่องนุ่งห่มเกินกว่า 3 ผืนไม่ได้ หากเกินกว่านั้นก็จะถือเป็นอาบัติ ในกรณีที่พระสงฆ์องค์ใดได้มามากกว่า 3 ผืนจะต้องทำวิกัปป์ให้เป็นของสงฆ์หรือของกลางของสังคมสงฆ์ ไม่สามารถจะถือครองเป็นของส่วนบุคคลได้ เป็นต้น

ซึ่งหากถือเอาตามหลักการหรือแนวทางแบบธัมมิกสังคมนิยมตามที่ผู้วิจัยตีความแล้ว จะพบว่าพุทธทาสภิกขุได้วางแนวทางในการจัดการกับวัตถุหรือส่วนเกินไว้ด้วย กล่าวคือ ในระบบธัมมิกสังคมนิยม ทุกคนจะต้องทำหน้าที่ของตนเองอย่างเต็มที่และจะต้องสร้างผลผลิตและแสวงหารายได้จากการทำงานให้ได้มากที่สุดเท่าที่ความสามารถของตนจะอำนวย⁶⁰ และเมื่อมีรายได้มาแล้วทุกคนจะต้องมีหลักในการบริโภค นั่นคือ

ก.คนแต่ละคนจะต้องบริโภคหรือใช้จ่ายให้น้อยที่สุดคือเท่าที่จำเป็นต่อการดำรงชีวิตอยู่ของแต่ละคน (อัตภาพ) โดยการบริโภคหรือใช้จ่ายให้น้อยที่สุดเท่าที่จำเป็นนี้ยังทำให้ลดความเห็นแก่ตัวและได้

⁵⁹ โดแนล เค. สแวนเนอร์, บรรณาธิการ, 2529. ธัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 23.

⁶⁰ พุทธทาสภิกขุ, 2551. ทางออกที่3ของโลกแห่งยุคปัจจุบัน. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 42-43.

บุญกุศลเพราะทำให้สามารถช่วยเหลือผู้อื่นได้มากขึ้น นอกจากนี้ยังทำให้ทรัพยากรธรรมชาติไม่ถูกทำลายไปโดยไม่จำเป็น⁶¹

และ

ข. คนแต่ละคนสามารถจะบริโภคส่วนเกินที่มากไปกว่าความจำเป็นในการดำรงชีวิตของตนเองได้ก็ต่อเมื่อการบริโภคส่วนเกินนั้นเป็นไปเพื่อให้การกระทำหน้าที่ของตนมีคุณภาพกว่าเดิม⁶²

ค. รายได้หรือผลผลิตจากการทำหน้าที่หรือการทำงานที่เหลือจากการบริโภคในข้อ (ข.) จะต้องนำมาให้กับคนยากจนที่ไม่สามารถจะดำรงชีวิตอยู่ได้หรือคนที่ไม่สามารถจะทำหน้าที่ของตนเองได้⁶³

การจัดการกับส่วนเกินดังกล่าวสามารถกระทำในระดับประเทศโดยใช้อำนาจรัฐในการบังคับได้ด้วย ซึ่งหากมองในแง่ที่แล้วย่อมไม่แปลกที่พุทธทาสภิกขุแสดงทัศนะสนับสนุนหลักการบางอย่างของระบอบการปกครองแบบสังคมนิยม ทั้งนี้เนื่องจากท่านเห็นว่าระบอบสังคมนิยมนั้นยังนับว่ามีความสอดคล้องกับ “การเมืองของพระเจ้า” มากกว่าระบอบเสรีนิยมประชาธิปไตย เพราะไม่ปล่อยให้สามารถทำอะไรตามใจของตัวเอง กล่าวคือ ระบบการปกครองดังกล่าวจะมีระเบียบและกฎเกณฑ์ในการควบคุมความประพฤติของแต่ละบุคคลที่จะต้องเห็นแก่ประโยชน์ของส่วนรวม ซึ่งถึงแม้จะเอาระบบดังกล่าวมาใช้กับประชาชนที่ไม่มีศีลธรรม แต่ท่านก็มองว่ายังปลอดภัยกว่าการให้ทุกคนทำตามใจหรือตามกิเลสของตัวเอง

(6) **การแก้ปัญหาที่ปัจเจกบุคคล** ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์กล่าวว่าแม้พุทธทาสภิกขุจะแสดงท่าทีสนับสนุนสังคมนิยมมากกว่าปัจเจกนิยม แต่กลับจะพบว่าวิธีการของท่านนั้นยังคงเป็นเรื่องของปัจเจกชน อย่างเช่นที่พุทธทาสภิกขุแสดงความคิดเห็นว่าความโลภของบุคคลเป็นรากเหง้าปัญหาของสังคม ดังนั้น ทวีวัฒน์จึงมองว่าสำหรับพุทธทาสภิกขุแล้วไม่ว่าเราจะพยายามเปลี่ยนแปลงระบบของสังคมสักเท่าไร トラบใดที่เราไม่นำเอาจริยธรรมมาใช้กับตนเองและกับทุกคนในสังคมแล้ว เราจะล้มเหลวในการแก้ปัญหาของสังคมทุกครั้งไป โดยทวีวัฒน์เห็นว่าวิธีการแก้ปัญหาเฉพาะส่วนของปัจเจกตามแนวคิดของพุทธทาสภิกขุดังกล่าวนั้นสามารถใช้ได้กับสังคมที่มีโครงสร้างอย่างง่าย ๆ และยึดถือประเพณีเป็นที่ตั้งอย่างเช่นสังคมในอดีตกาลหรือสังคมชนบทเท่านั้น แต่จะไม่สามารถจะใช้ได้

⁶¹ ตัวอย่างเช่น พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 568-569.

⁶² ตัวอย่างเช่น พุทธทาสภิกขุ. 2551. ทางออกที่ 3 ของโลกแห่งยุคปัจจุบัน. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 42-43.

⁶³ เรื่องเดียวกัน.

กับสังคมที่มีโครงสร้างอันสลับซับซ้อนอย่างสังคมไทยในปัจจุบันที่ตกอยู่ภายใต้กระแสของลัทธิทุนนิยมได้แต่อย่างใด⁶⁴ ซึ่งทัศนคติของทิวทัศน์สอดคล้องกับพระดุษฎี เมธุงกูโร แก้วสรร อธิโพธิ และไพศาล วงศ์วรสิทธิ์ ที่มองว่าแนวคิดของพุทธทาสภิกขุเป็นการเน้นในเรื่องศีลธรรมส่วนบุคคลอย่างชัดเจน โดยให้ความสำคัญกับผู้ปกครองตลอดจนสัมพันธ์ภาพอันดีระหว่างบุคคลในสังคม โดย “ละเลยและไม่ให้ความสนใจอย่างเพียงพอกับระบบและโครงสร้างที่มีอิทธิพลต่อวิถีชีวิตของปัจเจกชน”⁶⁵

จากการศึกษาผู้วิจัยเข้าใจว่าในทัศนะของพุทธทาสภิกขุ ปัจเจกบุคคลกับสังคมนั้นเป็นสิ่งที่ไม่สามารถแยกออกจากกันได้ แนวคิดเรื่องสังคมนิยมที่ท่านเสนอนั้นย่อมจะมีนัยถึงการที่มนุษย์จะต้องช่วยเหลือซึ่งกันและกันเพื่อให้สังคมเกิดการวิวัฒนาการไปสู่สภาวะปกติ ดังนั้น การวิวัฒนาการไปสู่ “ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพระเจ้า” ของมนุษย์ในฐานะปัจเจกบุคคลจึงเกิดขึ้นพร้อมๆ กับการที่สังคมนำเข้าสู่สภาวะสันติภาพ สันติภาพของสังคมและสันติภาพของบุคคลจึงเป็นสิ่งที่เนื่องอยู่ด้วยกัน โดยผู้วิจัยมองว่าหลักการธัมมิกสังคมนิยมนั้นไม่ได้เป็นเพียงคำสั่งสอนเฉพาะปัจเจกบุคคลแต่ละคน แต่สามารถจะสร้างขึ้นเป็นกลไกหรือเครื่องมืออย่างหนึ่งของรัฐ/สังคมได้อีกด้วย ดังจะพบว่าพุทธทาสภิกขุไม่ได้ปฏิเสธเรื่องการสร้างกลไกหรือเครื่องมือของรัฐ เช่น เรื่องระบบกฎหมาย หรือ สถาบันของรัฐ อย่างสถานิติบัญญัติในการจัดการกับปัญหาที่เกิดจากการอยู่ร่วมกันของคนจำนวนมากให้สอดคล้องและเป็นไปตามหลักธรรมสังจะ ดังคำกล่าวของท่านที่ว่า “สถานิติบัญญัติอย่างนี้...เราต้องการนักการเมืองที่มีธรรม ประกอบด้วยธรรม กฎหมายที่ออกมามันจึงจะประกอบด้วยธรรม”⁶⁶ ซึ่งกฎหมายดังกล่าวก็จะกลายเป็นกลไกที่การจัดความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ได้อย่างสอดคล้องกับหลักธัมมิกสังคมนิยมได้ หรือการณที่ท่านเสนอให้มีการจัดตั้งกระทรวงศีลธรรมขึ้นมา⁶⁷ เป็นต้น แม้ว่าท่านจะไม่ได้กล่าวถึงรายละเอียดอย่างเป็นรูปธรรมมากนักก็ตาม

(7) **การนำไปปฏิบัติได้จริง** ดังที่ Louis Gabaude ได้แสดงความเห็นสอดคล้องกับ ปรีชา ช้างขวัญยืน โดยทั้งสองต่างก็เห็นว่าระบอบสังคมนิยม, ระบอบประชาธิปไตย และระบอบเผด็จการนั้น

⁶⁴ ทิวทัศน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์. 2539. พุทธทาสภิกขุกับทฤษฎีธรรมิกสังคมนิยม. วารสารพุทธศาสนศึกษา (พ.ศ.-ส.ศ.), หน้า 39.

⁶⁵ ไพศาล วงศ์วรสิทธิ์. 2526. ท่านพุทธทาสกับธรรมิกสังคมนิยม. ใน พุทธทาสกับคนรุ่นใหม่เมื่อคนหนุ่มสาวถามถึงรากความเป็นไทย. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 87.

⁶⁶ พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 266.

⁶⁷ พุทธทาสภิกขุ. 2538. จริยศีลธรรม. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 254.

เป็นระบอบที่พบเห็นได้อย่างชัดเจนและถูกนำมาใช้กันทั่วไปในประวัติศาสตร์การเมือง ดังนั้นอุดมการณ์เหล่านั้นจึงมีการปฏิบัติจริง แต่อุดมการณ์รัชมิกสังคมนิยมที่พุทธทาสภิกขุเสนอนั้น “กลับเป็นเพียงแค่หลักการ ความคิด ความฝัน ไม่ว่าจะในกรณีของพระราชานันทานชาต ก พระเจ้าอโศก หรือ พ่อขุนรามคำแหง ล้วนเป็นเรื่องยากที่จะกลายมาเป็นตัวแบบที่ใช้ปฏิบัติจริงได้ในการปกครองของสังคมไทยซึ่งมีความซับซ้อนและประกอบด้วยพลเมืองที่มีเสรีภาพมากขึ้น” นอกจากนี้ Louis Gabaude ยังตั้งคำถามว่าเราจะนำเอาหลักการของพระสงฆ์ผู้สละโลกมาใช้กับสังคมการเมืองที่พวกเขาเหล่านั้นต้องการจะผละออกไปจากมันได้จริงหรือ ปรีชา ช่างขวัญยืน ก็มองว่าแนวคิดของพุทธทาสภิกขุไม่ได้นำเสนอระบบที่จะทำให้การปกครองและเศรษฐกิจแบบรัชมิกสังคมนิยมสามารถเกิดขึ้นได้จริงในทางปฏิบัติ “พุทธทาสภิกขุเพียงแค่หวังให้ผู้คนมีศีลธรรมและคำนึงถึงผู้อื่นด้วยตัวเอง ซึ่งเป็นความหวังที่เกิดผลได้ยากในเชิงปฏิบัติอย่างยิ่ง เพราะศาสนาต่างๆ ที่พุทธทาสภิกขุอ้างว่ามี ความเป็นสังคมนิยมนั้นก็ทำการอบรมสั่งสอนมนุษย์มานานแล้ว แต่สิ่งที่เกิดขึ้นจริงก็ยังคงขัดแย้งกับคำสอน”

จากการศึกษา ผู้วิจัยพบว่าระบบ “การเมือง” แบบ ‘รัชมิกสังคมนิยม’ เป็นการนำเอาความจริงตามธรรมชาติ (ธรรมสังขะ) มาใช้ในการจัดตัวตนและความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์จำนวนมากในสังคม ไม่ได้หมายความว่าเพียงแค่อุดมการณ์ทางการเมืองแบบหนึ่งเท่านั้น ซึ่งแนวทางดังกล่าวสามารถจะเป็นไปได้จริงในทางปฏิบัติ ไม่ว่าจะเป็นสังคมนิยมขนาดใหญ่อย่างรัฐ หรือ ในสังคมนิยมเล็กสุดอย่างครอบครัวก็สามารถที่จะจัดความสัมพันธ์ส่วนบุคคลไปตามธรรมสังขะเพื่อให้เกิดสภาวะปกติขึ้นได้เหมือนกัน ตัวอย่างเช่น ทุกคนในครอบครัวทำหน้าที่ของตนเองอย่างเต็มที่ สมาชิกทุกคนในครอบครัวจะต้องไม่ใช้จ่ายไปในทางที่ไม่จำเป็นต่อการดำรงชีวิต หรือ การนำผลผลิตที่เกิดขึ้นจากการทำงานของคนในครอบครัวไปขายเพื่อนำเงินมาเก็บไว้เป็นทุนการศึกษาของบุตร หรือ การนำผลผลิตที่ได้มาแบ่งปันกับผู้อื่นในชุมชน ฯลฯ ดังที่ได้อธิบายไปแล้ว

ส่วนความเห็นของ เสน่ห์ จามริก ที่กล่าวว่ากรณีที่พุทธทาสภิกขุกล่าวถึงระบบรัชมิกสังคมนิยม โดยมีหลักการสำคัญคือการทำดีมาเป็นอำนาจในการปกครองนั้นย่อมแสดงให้เห็นถึงความโน้มเอียงของพุทธทาสภิกขุไปในหลักการที่ว่าสังคมทั้งสังคมจะต้องยกอำนาจสิทธิ์ขาดทั้งหมดให้กับคนดี ซึ่งเขามองว่าการกระทำดังกล่าวนี้เท่ากับเป็นการนำเอาความเป็นธรรม ความสันติสุข ความยุติธรรมทั้งหมดของสังคมไปขึ้นอยู่กับคนเพียงคนเดียวและยังเห็นว่าเป็นเรื่องปฏิบัติได้ยากยิ่ง เนื่องจากหาคนดีมาเป็นผู้ปกครองไม่ได้และไม่สามารถตรวจสอบหรือมอบความไว้วางใจกับคนที่มีอำนาจสูงสุดได้ ไม่ว่าคนนั้นจะเป็นคนดีหรือไม่ก็ตาม เพราะสามารถจะเกิดการฉ้อฉลได้

อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยมองว่า สำหรับพุทธทาสภิกขุแล้ว การปกครองโดยมอบอำนาจให้คนเพียงคนเดียวใช้ความเด็ดขาดในการเผด็จการนั้นเป็นระบบการปกครองที่เหมาะสมกับการแก้ไขปัญหาความไม่ปกติ (ความไร้ศีลธรรม) ของสังคมในระดับวิกฤติ เช่น ปัญหาที่เกี่ยวข้องกับการอยู่รอดของรัฐนั้นๆ หรือ ปัญหาอันเกิดจากการฆ่าหรือทำร้ายกันเองของประชาชนในรัฐ เป็นต้น ซึ่งสอดคล้องกับข้อค้นพบของ อัญญาดา แก้วกองกุล ที่ว่า “พุทธทาสภิกขุเห็นว่าผู้ปกครองสามารถใช้วิธีการเผด็จการโดยธรรมได้ในคราวจำเป็น ท่านเสนอให้เป็นข้อเลือกของผู้ปกครองที่จะนำวิธีการนี้ในบางคราวของเหตุการณ์บ้านเมือง”⁶⁸ หากพิจารณาในสภาวะการณ์ปัจจุบัน การปกครองแบบเผด็จการธรรมราชา อาจเป็นไปได้ยาก แต่ก็ปฏิเสธไม่ได้ว่าในบางสถานการณ์ที่จำเป็น การรวบอำนาจเด็ดขาดไว้ที่บุคคลเพียงคนเดียวก็ยังคงปรากฏให้เห็นอยู่ นอกจากนี้ พุทธทาสภิกขุก็ไม่ได้ยึดติดกับรูปแบบของการปกครองแบบใดแบบหนึ่งแต่เพียงแบบเดียวแต่อย่างใดเลย เนื่องจากธัมมิกสังคมนิยมสามารถอยู่ในระบบการปกครองแบบใดก็ได้ การนำธัมมิกสังคมนิยมไปปฏิบัติจึงเป็นไปได้

(8) **แนวทางในการสร้างธัมมิกสังคมนิยม** จะพบได้ว่าทั้ง วีระ สมบูรณ์ ไพบูลย์ วงศ์วรสิทธิ์ และ โรเบิร์ต เอ็ดเก้น ต่างก็เห็นตรงกันว่าธัมมิกสังคมนิยมนั้นสามารถจะปรากฏในสังคมในระดับชุมชนหรืออยู่ในพื้นที่ที่เรียกว่าประชาสังคมก็ได้ ซึ่งในสังคมดังกล่าวนั้นจะไม่อิงอยู่กับอำนาจรัฐและกลไกตลาด แต่จะอยู่ภายใต้ประเพณีที่ดำรงสืบต่อกันมาภายใต้อัตลักษณ์ที่มีร่วมกัน ดังที่วีระเสนอว่าการเมืองตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุ นั้นน่าจะหมายถึงการรวมตัวกันเองของผู้คนในสังคมเพื่อจัดระบบการกระทำและความสัมพันธ์ด้านต่างๆ อันจะยังผลให้คนจำนวนมากสามารถจะอยู่ร่วมกันโดยปราศจากปัญหาและด้วยวิธีการที่ปราศจากความรุนแรง ซึ่งนั่นที่วีระกล่าวมานั้นถือว่ามีขัดแย้งกับสิ่งที่ผู้วิจัยได้ค้นพบ นั่นคือ หลักการธัมมิกสังคมนิยมสามารถจะถูกนำมาปฏิบัติในสังคมขนาดเล็กได้ อย่างเช่น สังคมของพระสงฆ์ในวัดแห่งหนึ่ง สังคมของชุมชนแห่งหนึ่ง หรือแม้แต่สังคมภายในครอบครัว โดยที่ไม่ต้องอาศัยกลไกอำนาจรัฐก็เป็นได้ ดังที่ท่านได้ยกตัวอย่างการจัดระบบธัมมิกสังคมนิยมในสังคมระดับครอบครัว เป็นต้น อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยยังมีความเข้าใจว่าธัมมิกสังคมนิยมนั้นไม่ได้ปฏิเสธการอาศัยกลไกหรืออำนาจรัฐไปอย่างสิ้นเชิง อีกทั้งไม่ได้ระบุนลงไปอย่างเฉพาะเจาะจงว่าธัมมิกสังคมนิยมนั้นจะต้องใช้ในระบบการเมืองแบบใด

⁶⁸ อัญญาดา แก้วกองกุล. 2547. การศึกษาเปรียบเทียบ: การประยุกต์ใช้หลักธรรมทางศาสนาในทางการเมืองตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุและมหาตมะ คานธี. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหารธุรกิจ. สาขาวิชาพระพุทธศาสนา. บัณฑิตวิทยาลัย. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, บทคัดย่อ.

ระบบธัมมิกสังคมนิยมนั้นจะต้องมีความเกี่ยวข้องกับทุกคนที่มาอยู่ร่วมกันโดยตรง ดังจะเห็นได้ว่าในระบบธัมมิกสังคมนิยมนั้นทุกคนในสังคมมีหน้าที่ในการจัดความสัมพันธ์ระหว่างตัวเองและผู้อื่นเพื่อให้ทุกชีวิตสามารถอยู่รอดและวิวัฒนาการไปสู่สภาวะปกติได้ หรือที่พุทธทาสภิกขุกล่าวว่าคุณคนแต่ละคนในสังคมนั้นย่อมจะเป็น ‘นักการเมืองโดยความรู้สึกรู้สึก’ หรือ ‘นักการเมืองของพระเจ้า’ เพราะต่างก็ต้องมีหน้าที่ในการจัดสังคมให้เกิดความผาสุก⁶⁹ นอกจากนี้แล้ว ในระบบธัมมิกสังคมนิยมนั้นจะไม่ทำให้บุคคลปรุ่งแต่งตัวตนของแต่ละคนไปตามอำนาจของอวิชชา เพราะเป็นการจัดให้คนจำนวนมากสามารถอยู่ร่วมกันได้ตามธรรมสัจจะ ซึ่งย่อมจะทำให้มนุษย์คลายความยึดมั่นถือมั่นในตัวตนและของตนลงและส่งผลให้ความเป็นปฏิปักษ์ระหว่างกันของมนุษย์ลดน้อยลงตามไปด้วย ทั้งนี้ก็เนื่องจากว่าบุคคลแต่ละคนในระบบธัมมิกสังคมนิยมนั้นตระหนักรู้ว่าตนเองไม่สามารถที่จะอยู่คนเดียวภายในสังคมได้ ทุกคนจึงมีหน้าที่ในการช่วยเหลือสงเคราะห์ผู้อื่นด้วยความเข้าอกเข้าใจกันว่าคนอื่นในสังคมนั้นต่างก็ “เป็นเพื่อนทุกข์ เป็นเพื่อนเกิด เพื่อนแก่ เพื่อนเจ็บ เพื่อนตายด้วยกัน ทั้งหมดทั้งสิ้น”⁷⁰ ดังนั้น ทุกคนจะไม่กอบโกยส่วนเกิน “แต่จะแบ่งปันส่วนเกินออกไปเป็นประโยชน์แก่ผู้อื่นที่น้อยกว่าตนเองให้ได้มากที่สุด”⁷¹ และด้วยเหตุนี้เอง ระบบธัมมิกสังคมนิยมนิจิ์เอื้ออำนวยให้มนุษย์สามารถที่จะมุ่งไปสู่ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพระเจ้า ขณะเดียวกันมนุษย์ก็ได้รับผลตอบแทนจากพระเจ้าที่ปัจจุบันโดยการบันดาลให้สังคมและโลกของมนุษย์พบกับความปกติและสันติภาพไม่ต่างไปจากโลกของพระเจ้า⁷²

ศูนย์วิทยพัทยากร
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

⁶⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 208.

⁷⁰ พุทธทาสภิกขุ. 2549. หน้าที่ของมนุษย์. อนุสรณ์ 100 ปี พุทธทาส. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, หน้า 283.

⁷¹ โดแนล เค. สแวงเวอ์, บรรณาธิการ. 2529. ธัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, หน้า 25.

⁷² เรื่องเดียวกัน, หน้า 26.

รายการอ้างอิง

ภาษาไทย

- กรรณา กุศลลาสัย. 2546. ท่านพุทธทาสในความทรงจำของผม. พิมพ์ครั้งที่3. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.
- กวีวงศ์. 2550. วิถีประชาธิปไตยและหัวใจเศรษฐกิจพอเพียง. รวบรวมและเรียบเรียงจากสรณิพนธ์ของพุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ตถตาพับลิเคชั่น.
- กวีวงศ์. 2550. สรณิพนธ์พุทธทาสว่าด้วยวิถีประชาธิปไตยและหัวใจเศรษฐกิจพอเพียง. รวบรวมและเรียบเรียงจากสรณิพนธ์ของพุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ: ตถตา พับลิเคชั่น จำกัด.
- เกศแก้ว ชวลิต. 2525. แนวคิดท่านพุทธทาสกับการเมือง. อาจารย์สาร ปีที่ 9 ฉบับที่ 4 (เมษายน).
- เกียรติศักดิ์ บังเพลิง. 2548. มโนทัศน์เรื่องพระเจ้าของพุทธทาสภิกขุ. วิทยานิพนธ์ปริญญา มหาบัณฑิต. สาขาวิชาปรัชญา. ภาควิชาปรัชญา. คณะอักษรศาสตร์. จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- แก้วสรร อติโพธิ. 2526. บทวิจารณ์ใน พุทธทาสกับคนรุ่นใหม่เมื่อคนหนุ่มสาวถามถึงความเป็นไทย. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง.
- คณะทำงานอนุรักษ์ต้นฉบับและศึกษาเรียนรู้กระบวนการทำงานของท่านอาจารย์พุทธทาสภิกขุ. 2550. 100 ปี ร้อยเจ็ดหมื่น พุทธทาส-สัญญา. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แปลน ริดเดอร์.
- แคทเธอริน เบลซีย์. 2549. หลังโครงสร้างนิยมฉบับย่อ. แปลโดย อภิญญา เฟื่องฟูสกุล. ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร. กรุงเทพฯ.
- ชลธิ์ ยังตรง. 2533. ความคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุ. วิทยานิพนธ์ปริญญา มหาบัณฑิต. ภาควิชาการปกครอง. บัณฑิตวิทยาลัย. จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์. 2549. ปรัชญาสังคมและการเมืองของพุทธทาสภิกขุ. ใน ปรัชญาในสังคมไทย. ชัชชัย คุ่มทวีพร, บรรณาธิการ. กรุงเทพฯ: นำทองการพิมพ์.
- ชิต ภิบาลแทน. ม.ป.ป. ชีวิตและงานของท่านพุทธทาส. กรุงเทพฯ: ศิลปบรรณาการ.
- ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิช. 2546. เชิงอรรถวัฒนธรรม. พิมพ์ครั้งที่2. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิภาษา.
- เชิงชาญ จงสมชัย. 2538. พุทธธรรมและการเมืองกับการพัฒนาประชาธิปไตยในทัศนะของพระธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตโต). วิทยานิพนธ์ปริญญา มหาบัณฑิต. ภาควิชาการปกครอง. บัณฑิตวิทยาลัย. จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร. 2551. ภาษากับการเมือง/ความเป็นการเมือง. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

- โดนัลด์ เค. สแควเวออร์. พุทธศาสนิกชนกับงานปฏิรูปพุทธศาสนาในเมืองไทย. ใน ท่านพุทธทาสในทัศนะของนักวิชาการ. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: แสงรุ่งการพิมพ์.
- โดนัลด์ เค. สแควเวออร์, บรรณาธิการ. 2529. ธัมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง.
- ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์. 2539. พุทธศาสนิกชนกับทฤษฎีธรรมิกสังคมนิยม. วารสารพุทธศาสนศึกษา (พ.ค.-ส.ค.).
- ธวัชชัย ธรรมรักษ์. 2539. ทัศนะของพระเทพวิสุทธิเมธี (ปัญญา นันทะภิกขุ) เกี่ยวกับชนชั้นผู้ปกครองในระบบการเมืองไทย. วิทยานิพนธ์ปริญญาามหาบัณฑิต. ภาควิชาการปกครอง. บัณฑิตวิทยาลัย. จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- นิโคโล แมคเคียเวลลี. 2551. เจ้าผู้ปกครอง. แปลโดย สมบัติ จันทรวงศ์. พิมพ์ครั้งที่ 6. กรุงเทพฯ: โครงการจัดพิมพ์คบไฟ.
- ประเวศ วะสี. 2538. ธรรมิกสังคม. ปาฐกถาพุทธศาสนิกชุมนุมหาเถระ ครั้งที่ 1. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง.
- ปรีชา ช้างขวัญยืน. 2538. ความคิดทางการเมืองของท่านพุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ปรีชา ช้างขวัญยืน. 2540. ทรรศนะทางการเมืองของพระพุทธศาสนา. โครงการตำรา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- พระคุษฎี เมธงูโร. 2532. การพัฒนาสังคมในทัศนะของพุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์โกมลคีมทอง.
- พระประชา ปสนุนธมฺโม. 2526. บทวิจารณ์. ใน พุทธทาสกับคนรุ่นใหม่เมื่อคนหนุ่มสาวถามถึงรากความเป็นไทย. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง
- พระประชา ปสนุนธมฺโม. 2535. อัตชีวประวัติของท่านพุทธทาส เล่าไว้เมื่อวัยสนธยา. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง.
- พระฟอง อภิวิญญูโณ (สวัสดี). 2535. การศึกษาเชิงวิเคราะห์แนวความคิดเรื่องจิตว่างของท่านพุทธทาส. วิทยานิพนธ์ปริญญาามหาบัณฑิต. สาขาวิชาพระพุทธศาสนา. บัณฑิตวิทยาลัย. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระมหาจรรยา สุทธิญาโน. 2541. รัฐธรรม. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์ธรรมสภา.
- พระมหาบูรณิเซน สกนิปญฺโญ (สุขคุ้ม). 2544. การศึกษาวิเคราะห์หมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าในทรรศนะของท่านพุทธทาส. วิทยานิพนธ์ปริญญาามหาบัณฑิต. สาขาวิชาปรัชญา. บัณฑิตวิทยาลัย. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

- พระสมเกียรติ ปริญาโณ (เพชรจริยวงศ์) 2547. การศึกษาเชิงวิเคราะห์แนวคิดตถตาในทัศนะของพุทธทาสภิกขุ. วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต. สาขาวิชาพระพุทธศาสนา.บัณฑิตวิทยาลัย. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระราชธรรมนิเทศ (ระแบบ สฐิตญาโณ). 2536. ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา. พิมพ์ครั้งที่3. กรุงเทพฯ: สมาคมการศึกษาหมากฎราชวิทยาลัยในพระบรมราชูปถัมภ์.
- พุทธทาสภิกขุ. ม.ป.ป. ปัญหาเกี่ยวกับพระผู้เป็นเจ้าของ กรรม-อนัตตา. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อรุณวิทยา.
- พุทธทาสภิกขุ. 2444. ทางสายเดียวที่ทุกคนต้องเดิน. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา.
- พุทธทาสภิกขุ. 2495. นิพพาน-จุดปลายทางของชีวิต. ใน ชุมนุมเรื่องสั้นของพุทธทาสภิกขุ. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2517. ถ้อยหลังเข้าคลองสู่ธรรมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง.
- พุทธทาสภิกขุ. 2518. สมาวาสธรรม. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2519. ราชภโฏวาท. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2520. พุทธทศจริยธรรม. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2520. ศีลธรรมกับมนุษยโลก. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2522. ใจความแห่งศีลธรรมเท่าที่พุทธบริษัทควรทราบ. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2523. ธรรมะในฐานะวิทยาศาสตร์. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2523. ธรรมบรรยายต่อทางสุนัข. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2523. เมื่อธรรมะครองโลก. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2525. บรมธรรม. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2525. ศีลธรรมกลับมา (รวมปาฐกถาธรรมทางวิทยุ ชุดลอยปฐมอันดับที่ 7) พิมพ์ครั้งที่2. กรุงเทพฯ: สอนอศุคมูลนิธิ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2527. พุทธ-คริสต์ในทัศนะท่านพุทธทาส. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เทียนวรรณ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2529. หนทางทำงานอย่างมีความสุข. ใน ปาจารย์สาร. ปีที่13 ฉบับที่4 (ก.ย.-ต.ค.). กรุงเทพฯ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2530. ชุมนุมปาฐกถาชุดพุทธธรรม. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2531. ธรรมะกับสัญชาตญาณ. กรุงเทพฯ: การพิมพ์พระนคร.
- พุทธทาสภิกขุ. 2531. สันติภาพของโลก. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2532. ชุมนุมข้อคิดอิสระ. พิมพ์ครั้งที่4. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2532. บ่อเกิดแห่งความเห็นแก่ตัวคือตัวตน. กรุงเทพฯ: จึงใจการพิมพ์.

- พุทธทาสภิกขุ. 2535. การเมืองที่แก้ปัญหาลोकได้-นรกที่มีอยู่ในระบอบประชาธิปไตย. หนังสือที่ระลึก
ในโอกาสที่สวนโมกขพลารามมีอายุครบ 60 ปี และ วันเลิกอายุท่านอาจารย์สวนโมกข์ 27
พฤษภาคม. กรุงเทพฯ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2536. ไถ่ด้วยธรรม. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2537. ภาษาคน-ภาษาธรรม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2537. เยาวชนกับศีลธรรม. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2538. ฟ้าสว่างทางประชาธิปไตย. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา.
- พุทธทาสภิกขุ. 2538. อริยศีลธรรม. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2541. มรดกที่ขอฝากไว้. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา.
- พุทธทาสภิกขุ. 2542. ปมเชื่อง. วารสารพุทธศาสนศึกษา ปีที่ 6 ฉบับที่ 2 (พ.ค.-ธ.ค.). กรุงเทพฯ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2543. คุณธรรมของผู้นำ. ใน พุทธศาสนา ปีที่ 68 เล่มที่ 4 (พ.ย.-ธ.ค.). ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2543. ปณิธาน 3 ประการ. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา.
- พุทธทาสภิกขุ. 2543. ฟ้าสว่างทางธรรม. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา.
- พุทธทาสภิกขุ. 2546. ธรรมะกับการเมือง. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2547. การเมืองเรื่องโพธิสัตว์. ใน พุทธศาสนา ปีที่ 72 เล่ม 4 (พ.ย.-ธ.ค.). ไชยา:
กองตำราคณะธรรมทาน.
- พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมสังข์สงเคราะห์. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2547. ธรรมสังข์สงเคราะห์. พิมพ์ครั้งที่ 2. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2547. ฟ้าสว่างทางธรรมโฆษณ์. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2548. ศีลธรรมกับการแก้ปัญหาสังคม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2549. การตามรอยพระยุคลบาทโดยทศพิธราชธรรม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2549. การเมืองคืออะไร? หนทางรอดของมนุษย์คือธรรมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ:
บริษัทแปลน โมติฟจำกัด.
- พุทธทาสภิกขุ. 2549. ชุดเพชร. นนทบุรี: สำนักพิมพ์อนันตญา.
- พุทธทาสภิกขุ. 2549. คริสต์ธรรมและพุทธธรรม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2549. จิตว่างจากตัวกู ของกู. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เพชรประกาย.
- พุทธทาสภิกขุ. 2549. ธรรมะน้ำล้างธรรมะโคลน. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: สุภาพใจ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2549. หน้าที่ของมนุษย์. อนุสรณ์ 100 ปีพุทธทาส. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา.
- พุทธทาสภิกขุ. 2549. ฉันทปัจเจยตา. พิมพ์ครั้งที่ 6. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ.

- พุทธทาสภิกขุ. 2550. นิพพานจุดหมายปลายทางของชีวิต. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2550. พระราชำ กำลังเพื่อความชนะอย่างสูงสุดทุกชนิด. พิมพ์ครั้งที่2. กรุงเทพฯ: อุษษาการพิมพ์.
- พุทธทาสภิกขุ. 2550. พุทธศาสนา กับคนรุ่นใหม่และสังคมไทยในอนาคต. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ประพันธ์สาส์น.
- พุทธทาสภิกขุ. 2551. การเมืองเรื่องศีลธรรม. ใน พุทธศาสนา ปีที่76 เล่ม3 (ส.ค.-ต.ค.). ไชยา: กองตำราคณะธรรมทาน.
- พุทธทาสภิกขุ. 2551. ทางออกที่3ของโลกแห่งยุคปัจจุบัน. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2553. ธรรมะคูชีวิต กฎบัตรพุทธบริษัท. กรุงเทพฯ: มติชน.
- พุทธทาสภิกขุ. ม.ป.ป. คู่มือเป็นอยู่ด้วยจิตว่าง. กรุงเทพฯ.
- พุทธทาสภิกขุ. ม.ป.ป. ตัวกูของกู. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา.
- พุทธทาสภิกขุ. ม.ป.ป. พุทธทาสลิขิต 3. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ.
- พุทธทาสภิกขุ. ม.ป.ป. อุดมคติอนุบาล. กรุงเทพฯ: อตัมมโย.
- พุทธทาสภิกขุ. เมื่อธรรมครองโลก. ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ.
- พุทธทาสภิกขุ. 2549. การเมืองคืออะไร? หนทางรอดของมนุษย์คือธรรมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ: บริษัทแปลน โมทีฟ จำกัด.
- พุทธทาสภิกขุ. ม.ป.ป. ปฏิจจสมุปบาท. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา.
- ไพศาล วงศ์วรสิทธิ์. 2526. ท่านพุทธทาสกับธรรมิกสังคมนิยม. ใน พุทธทาสกับคนรุ่นใหม่เมื่อคนหนุ่มสาวถามถึงรากความเป็นไทย. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง.
- มหามกุฏราชวิทยาลัย. พระไตรปิฎกฉบับสยามรัฐ. 2523. เล่มที่21 พระสูตรตันตปิฎก เล่มที่13 อังคุดตินิกาย จตุกกนิบาต. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย
- มหามกุฏราชวิทยาลัย. 2540. ปกรณ์วิเสสวิสุทธิมรรคฉบับบาลีภาค1-3. พิมพ์ครั้งที่7. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- รัชฎะ วัฒนศักดิ์. 2542. ปฏิจจสมุปบาทในทรรศนะของพุทธทาสภิกขุ. วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต. สาขาวิชาปรัชญา. บัณฑิตวิทยาลัย. มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์.
- โรเบิร์ต เอ็ดเก็น. 2542. พุทธทาสภิกขุกับอุดมคติชุมชนพื้นฐาน. วารสารพุทธศาสนา ปีที่66 เล่ม4 (พ.ย.-ม.ค.). ไชยา: ธรรมทานมูลนิธิ.
- วรทัศน์ วัชรวิ. ม.ป.ป. พุทธทาสภิกขุกับโลกการเมือง. ใน สัมพันธ์ ก้องสมุทร, บรรณาธิการ. วารสารดอกไมกซ์ ปีที่ 2 ไตรมาสที่ 3 ฉบับที่ 7. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ.

- วันทนีย์ พรรณศรี. 2550. พุทธธรรมกับการเมืองและการพัฒนาประชาธิปไตยในทัศนะของพุทธทาสภิกขุ. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต. บัณฑิตวิทยาลัย. มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.
- วีระ สมบูรณ์, บรรณาธิการ. 2549. พุทธทาสยังอยู่ไปไม่มีตาย เล่ม 1 ชีวิตและการทำงาน. หนังสืออนุสรณ์เนื่องในงานเฉลิมฉลอง 100 ปี ชาตกาล พุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ.
- วีระ สมบูรณ์, บรรณาธิการ. 2549. พุทธทาสยังอยู่ไปไม่มีตาย เล่ม 2 สืบสานปณิธานพุทธทาส. หนังสืออนุสรณ์เนื่องในงานเฉลิมฉลอง 100 ปี ชาตกาล พุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ.
- วีระ สมบูรณ์, บรรณาธิการ. 2549. พุทธทาสยังอยู่ไปไม่มีตาย เล่ม 3 พุทธธรรม พุทธทาส. หนังสืออนุสรณ์เนื่องในงานเฉลิมฉลอง 100 ปี ชาตกาล พุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ.
- วีระ สมบูรณ์. 2550. ธรรมะกับการเมืองของพุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ประพันธ์สาส์น.
- วีระศักดิ์ จันทร์สงแสง. 2549. ตามรอยพุทธทาสภิกขุ เล่าใหม่หลังวัยสนธยา. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สารคดี.
- ศิริโรตม์ คล้ามไพบูลย์. 2546. คาร์ล ชมัทท์: อิทธิพลและความเงียบ. รัฐศาสตร์สาร ปีที่24 ฉบับที่3. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- สมศักดิ์ เนียมเล็ก. 2544. วิเคราะห์ความคิดทางการเมืองของพุทธทาสภิกขุ. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต. สาขาวิชารัฐศาสตร์. คณะรัฐศาสตร์. มหาวิทยาลัยรามคำแหง.
- ส.ศิริวัชร์. 2547. พุทธศาสนาไทยและประชาธิปไตยไทยจากมุมมองของ ส.ศิริวัชร์. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สยาม.
- สุชาติ หงษา. 2550. ประวัติศาสตร์พระพุทธรูปศาสนา. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สยาม.
- สันติกรโรภิกขุ. 2542. อุริยส์จจีส์แห่งธัมมิกสังคมนิยม. แปลโดย จิรธัมม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ.
- สัมพันธ์ ก้องสมุทร, บรรณาธิการ. 2530. พุทธทาสภิกขุ นาคารชนแห่งเถรวาท. กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์.
- เสน่ห์ จามริก. 2549. มองพุทธทาสภิกขุในมุมมองสังคมนิยมเมืองและสิทธิมนุษยชน. ใน ร้อยคน ร้อยธรรม 100 ปีพุทธทาส. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ.
- เสรี พงศ์พิศ. 2524. ธรรมะกับการเมือง ท่านพุทธทาสกับสังคมไทย. ใน พุทธทาสภิกขุในทัศนะของนักวิชาการ. พิมพ์ครั้งที่2. กรุงเทพฯ: แสงรุ่งการพิมพ์.
- เสรี พงศ์พิศ. 2547. 100 คำที่ควรรู้. กรุงเทพฯ: พลังปัญญา.
- อ.อโนทัย. 2549. ใช้ธรรมะกับการเมือง. งานค้นคว้าธรรมะและชีวิตท่านพุทธทาส ชุดที่2 เล่มที่3 วาระฉลอง 100 ปีท่านพุทธทาส. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ.
- อภิชาติ พันธเสนและคณะ. 2549. พุทธเศรษฐศาสตร์ ฉบับนิสิต นักศึกษา และประชาชน. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ดอกหญ้าวิชาการจำกัด.

อรศรี งามวิทยาพงศ์, บรรณารักษ์. 2530. สนทนาธรรมกับนักคิดชาวพุทธที่สวนโมกข์. กรุงเทพฯ:

สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง.

อัญญาดา แก้วทองกุล. 2547. การศึกษาเปรียบเทียบ: การประยุกต์ใช้หลักธรรมทางศาสนาในทาง

การเมืองตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุและมหาตมะ คานธี. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต.

สาขาวิชาพระพุทธศาสนา. บัณฑิตวิทยาลัย. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

อินทวรรณ เสงี่ยมสกุล. 2552. ท่านพุทธทาสกับอำนาจวัตถุนิยม. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุขภาพใจ.

ภาษาอังกฤษ

Almond, G. 2004. Comparative Politics. New York: Pearson Longman Press.

Barry, A. 2006. Michel Foucault. in Palgrave Advances in Continental Political Thought.

edited by Terrell Carver and James Martin. London: Palgrave Macmillan.

Christman, J. 2002. Social and Political Philosophy: A Contemporary introduction. New York:

Routledge.

Creed, J.L.and Wardman, A.E. 2003. The Philosophy of Aristotle. U.S.A.: Signet Classic.

Cristi, R. Carl Schmitt. in Palgrave Advances in Continental Political Thought. (edited by

Terrell Carver and James Martin). London: Palgrave Macmillan.

Danaher, G. and Webb, J. 2000. Understanding Foucault. London: Sage.

Darwin, C. 1972. The Origin of species : by means of natural selection or the preservation of

favoured races in the struggle for life. U.S.A.: Penguin Books.

Detel, W. 1998. Foucault and Classical Antiquity. U.K.: Cambridge University press.

Easton, D. 1981. The Political System. U.S.A.: University of Chicago Press.

Foucault, M. 2003. Society Must Be Defended. U.K.: Penguin books.

Gabaude, L. 1990. Thai Society and Buddhadasa: Structural Difficulties. in Radical

Conservatism Buddhism in Contemporary World. Bangkok: Chareon Vit Printing

House.

Halfpenny, P. 2001. Positivism in the Twentieth Century. in Handbook of Social Theory.

(edited by George Ritzer and Barry Smart). London: Sage.

Heywood, A. 1994. Political Idea and Concepts. London: Macmillan.

Hobbes, T.1985. Leviathan. U.K.: Penguin Books.

- Lasswell, H. 1936. Politics: Who Gets What When How. U.S.A.: Plume.
- Meier, H. 2006. Carl Schmitt and Leo Strauss: the hidden dialogue. London: University of Chicago Press.
- Oakeshott, M. 1991. Rationalism in Politics. Indianapolis: Liberty Fund.
- Robinson, D. 2003. Introducing Political Philosophy. U.K.: Icon book.
- Rousseau, J.J. The First and Second Discourses. translated by Roger D. and Judith Master. New York: St Martin's Press.
- Schmitt, C. 1932. The Concept of the Political, translated by George Schwab. U.S.A.: The University of Chicago Press.
- Schoroeder, W. 2005. Continental Philosophy: A Critical Approach. U.S.A.: Blackwell.
- Strauss, L. 1989. What Is Political Philosophy. in An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss. (edited by Hilail Gildin). U.S.A.: Wayne State University.
- Swearer, D. 2003. "Anticonism Versus Iconism in Thai Buddhism" in Buddhism in the Modern World. (edited by Steven Heine and Charles Prebish). Oxford: Oxford University Press
- Thomas, P. 2009. Gramsci and the political. in Radical Philosophy 153 (Jan-Feb).

ศูนย์วิทยทรัพยากร
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ประวัติผู้เขียนวิทยานิพนธ์

นายนิติ มณีกาญจน์ สำเร็จการศึกษาหลักสูตรรัฐประศาสนศาสตรบัณฑิต วิชาเอกนโยบาย
สาธารณะ จากคณะวิทยาการจัดการ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ ในปี พ.ศ. 2543 และสำเร็จ
การศึกษาในหลักสูตรรัฐศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาการปกครอง จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ในปี พ.ศ.
2548



ศูนย์วิทยพัทยากร
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย