

ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา

ศาสนา ในความเข้าใจโดยทั่วไปจะเป็นเรื่องราวของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ พิธีกรรมเพื่อการบูชาหรือ การอ่อนน้อมต่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ศาสนาเกี่ยวข้องกับสิ่งที่เราอาจพิสูจน์ได้ เช่น จิตวิญญาณ ชีวิตหลัง ความตายหรือชีวิตในโลกหน้า นอกจากนี้ ศาสนาก็ยังเกี่ยวข้องกับกฎระเบียบที่จะนำไปสู่ จุดมุ่งหมายทางจิตวิญญาณ และกฎระเบียบทางศีลธรรม เพื่อกำกับพฤติกรรมของมนุษย์ในสังคม ให้อยู่ร่วมกันได้ด้วยความสะดวกสบาย

อย่างไรก็ตาม ศาสนาในบริบทปัจจุบัน ก็ยังมีความหมายที่แตกต่างกับศาสนาในอดีต แนวคิดเรื่องศาสนาอย่างที่เรารู้จักกันนั้นเป็นสิ่งที่คนอย่าง โสเกรตีส โมเสส หรือแม้แต่พระคริสต์ ก็ไม่รู้จัก เพราะในยุคปัจจุบันเราแยกศาสนาออกจากการเมือง ในทำนองเดียวกันกับที่เราแยก ศาสนจักรออกจากรัฐ รัฐออกจากสังคม และสังคมออกจากการปกครอง* ในยุคกรีกโบราณก่อน กำเนิดศาสนาคริสต์ ศาสนาเป็นเรื่องของเทพเจ้า และเทพเจ้าต่างๆ ก็เป็นที่มาของพันธะทาง การเมือง และกฎหมายของนครนั้นเอง^๒ ในยุคโบราณ ซึ่งการอยู่ร่วมกันของมนุษย์ยังไม่ สลับซับซ้อน ศาสนา สังคมและการเมือง จึงยังไม่แยกออกจากกัน จอห์น ราวล์ (John Rawls) มีความเห็นว่า ศาสนาในแบบโบราณ เป็นศาสนาแห่งพลเมืองในการปฏิบัติทางสังคมที่เป็น สาธารณะ ในการริเริ่มเรื่องพลเมืองและการเฉลิมฉลองของสาธารณะ ยิ่งไปกว่านั้นวัฒนธรรม ในทางศาสนาแห่งพลเมืองนี้ไม่ได้มีพื้นฐานอยู่บนคัมภีร์อันศักดิ์สิทธิ์ เช่น พระคริสต์ธรรมคัมภีร์ คัมภีร์โทราห์ หรือ คัมภีร์พระเวทของศาสนาฮินดู トラバโดที่บุคคลหนึ่งได้มีส่วนร่วมในแบบที่ คาดหวังไว้ และตระหนักถึงความประพฤตินั้นเหมาะสมและถูกต้อง รายละเอียดของสิ่งที่บุคคลนั้น มีความเชื่อก็จะไม่ใช่สิ่งสำคัญอันยิ่งใหญ่แต่ประการใด^๓ ศาสนาในแบบโบราณไม่ใช่ศาสนาของความรอดในแบบคริสต์ศาสนา และไม่มีชนชั้นของพวกพระซึ่งเป็นผู้มีความจำเป็นเพื่อให้ได้มาซึ่ง พระพรหมทาน จริงๆ แล้ว ความคิดต่างๆ เกี่ยวกับความเป็นอมตะและความรอดที่ไม่สิ้นสุด ไม่ได้

* สมบัติ จันทร์วงศ์, "ศาสนชุมชนอิสระในรัฐที่เป็นเสรี : ว่าด้วยเสรีภาพทางศาสนาและการเมืองใน ประชากรเมืองตะวันตก," ใน *วิถีสังคมไทย สรรพนิพนธ์ทางวิชาการเนื่องในวาระหนึ่งศตวรรษ ปรีดี พนมยงค์ ชุด ที่ 6 กฎหมายและสิทธิมนุษยชน*, สันติสุข โสภณศิริ, บรรณาธิการ (กรุงเทพมหานคร: คณะกรรมการดำเนินงานฉลอง ๑๐๐ ปี ชาตกาล นายปรีดี พนมยงค์ รัฐบุรุษอาวุโส, ๒๕๔๓), หน้า ๒๓๑.

^๒ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๓๑.

^๓ John Rawls, *Political liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), p. xxi.

มีสถานะเป็นศูนย์กลางในวัฒนธรรมแบบคลาสสิก^๔ สิ่งที่น่าประหลาดใจในศาสนาหลังยุคโบราณ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในคริสต์ศาสนาแห่งยุคกลาง ก็คือ ความเป็นสถาบันที่จัดตั้งขึ้นในทางศาสนา คำสอนที่ได้รวบรวมไว้และยึดถือเป็นคัมภีร์อันศักดิ์สิทธิ์ รวมถึงกฎข้อปฏิบัติในชุมชนทางศาสนาที่สมาชิกต้องปฏิบัติ และที่สำคัญชนชั้นพวกพระที่เสมือนเป็นผู้ครอบครองความจริงและมีความจำเป็นสำหรับการประกอบพิธีกรรมทางศาสนา

ในคริสต์ศตวรรษที่ ๑๖-๑๗ ได้เกิดความขัดแย้งอันเนื่องมาจากเรื่องศาสนาในยุโรป เป็นความขัดแย้งระหว่างคริสต์ศาสนานิกายต่างๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งภายหลังเกิดการปฏิรูปทางศาสนา (Reformation) ความขัดแย้งอันเนื่องมาจากความเชื่อทางศาสนาที่แตกต่างกันของแต่ละนิกาย ได้นำไปสู่ข้อเสนอให้มี การยอมรับความแตกต่างในทางศาสนา หรือเรียกว่าการมีขันติธรรม (toleration) ต่อกลุ่มทางศาสนาที่มีความเชื่อแตกต่างออกไป* ดังนั้น เมื่อแนวคิดเรื่องขันติธรรมถูกเสนอเพื่อตอบสนองในการแก้ไขปัญหาความขัดแย้งดังกล่าว จึงมีนักวิชาการที่เห็นว่าในยุคโบราณ ยังไม่มีแนวคิดเรื่องขันติธรรม เพราะยุคดังกล่าวไม่ได้มีความขัดแย้งทางศาสนาเช่นในยุคศตวรรษที่ ๑๖-๑๗ โดย ไบแคน ซาฮิน (Bican Sahin) เห็นว่าในยุคสมัยใหม่ที่คริสต์ศาสนาแพร่หลายนี้ มีสิ่งที่แตกต่างจากยุคโบราณก็คือ หลักความเชื่อ(dogma)** ซึ่งเป็นแนวคิดในเรื่องความดีงามอันสูงสุด และไม่มีชนชั้นของพวกพระ ซึ่งเป็นผู้ที่รับผิดชอบปกป้องหลักความเชื่อดังกล่าว ดังนั้น ยุคดังกล่าว

^๔ Ibid., p. xxi.

* แม้ว่าผู้ศึกษาเอง จะไม่ค่อยเห็นด้วยในการใช้คำศัพท์ภาษาไทยว่า "ขันติธรรม" แทน "toleration" เพราะอาจทำให้เกิดความเข้าใจที่คลาดเคลื่อนและสับสนกับความหมายของ ขันติธรรม ในบริบทของสังคมไทย หรือในทางพุทธศาสนา ซึ่งมีนักวิชาการบางท่านก็ใช้คำว่า "การทนกันได้" หรือ "ความมีใจกว้าง" แทน toleration แต่ก็ยังเห็นว่าคำดังกล่าว ก็ยังมีความหมายไม่ตรงกับแนวคิดของ toleration เสียทีเดียว อย่างไรก็ตาม ผู้ศึกษาก็ยังไม่สามารถจำกัดความ toleration ให้กระชับและครอบคลุมความหมายได้มากกว่านี้ จึงขอใช้คำว่า "ขันติธรรม" แทน toleration ไปก่อน

** dogma เป็นคำประกาศของลัทธิทางศาสนาหนึ่งซึ่งได้กำหนดขึ้นอย่างชัดเจนและโดยผู้มีอำนาจหน้าที่ การเสนอ dogma ไม่ใช่เพื่อนำ dogma มาอภิปรายถกเถียงกัน แต่เสนอเพื่อความเชื่อ ในความหมายแบบเคร่งครัด dogma เป็นเรื่องเฉพาะสำหรับคริสต์ศาสนา ในลักษณะของ dogma ในหลักการต้องมีเงื่อนไข ๒ ประการ คือ ต้องสามารถนำมาจากวิวัฒนาการของพระเจ้า (revelation) ในฐานะที่ได้รับการยืนยันโดยข้อความในพระคัมภีร์ไบเบิล (Scripture) และขนบธรรมเนียมประเพณี และจะต้องได้รับการประกาศอย่างเป็นทางการโดยผู้ที่มีอำนาจหน้าที่ของศาสนจักรซึ่งเป็นผู้ที่ได้รับการยอมรับกันอย่างกว้างขวาง dogma มักจะถูกกำหนดขึ้นเมื่อเวลาที่มีข้อโต้แย้งกันทางลัทธิความเชื่อ เพื่อที่จะทำให้คำสอนแบบสัมมาธรรมวิธี (orthodox teaching) เกิดความชัดเจน เมื่อคำสอนดังกล่าวต้องประสพกับความเชื่อที่เบี่ยงเบนออกไปจากลัทธิความเชื่อหลัก (heretical aberrations) (John Macquarrie, "Dogma." Microsoft® Student 2007 [DVD]. Redmond, WA: Microsoft Corporation, 2006.)

จึงมีเสรีภาพในมโนธรรม ทำให้แนวคิดเรื่องขันติธรรมในความคิดทางการเมืองในยุคโบราณ จึงยังไม่ปรากฏขึ้นมา^๕

อย่างไรก็ตาม มีข้อสังเกตที่สำคัญประการหนึ่งก็คือ แม้ว่าศาสนาในยุคต่อมาโดยเฉพาะอย่างยิ่งคริสต์ศาสนา จะมีสิ่งที่แตกต่างจากยุคโบราณ คือ คำสอนทางศาสนาที่ต้องเชื่อ คัมภีร์อันศักดิ์สิทธิ์ และชนชั้นของพวกพระ แต่เหตุใดช่วงเวลาที่ยาวนานถึง ๑,๕๐๐ ปี หลังจากคริสต์ศาสนาได้กำเนิดขึ้น หมู่ชาวคริสต์ทั้งหลายในยุโรปจึงยังไม่มีความขัดแย้งจนต้องมีการเสนอแนวคิดเรื่องขันติธรรม รอลส์ ได้กล่าวถึงคุณลักษณะอย่างหนึ่งของศาสนาคริสต์ในยุคกลาง ก็คือ “มีแนวโน้มในการเป็นศาสนาที่มีอำนาจ และเป็นอำนาจหน้าที่ของศาสนา - ซึ่งศาสนจักรโดยตัวเองที่นำโดยพระสันตะปาปา - มีความเป็นสถาบัน เป็นศูนย์กลาง และเกือบจะมีอำนาจเด็ดขาด แม้ว่าอำนาจ อันสูงสุดของสันตะปาปาบางครั้งจะถูกท้าทายก็ตาม”^๖ ในยุคกลางนี้ ความเป็นประมุขของคริสต์ศาสนาของสันตะปาปา จึงยังสามารถที่จะรักษาความเป็นหนึ่งเดียวภายในคริสตจักรไว้ได้ ดังนั้น ตั้งแต่ช่วงต้นของคริสต์ศาสนา จนกระทั่งยุคกลางของยุโรป ศาสนจักรที่มีความเป็นเอกภาพ ภายใต้อำนาจของพวกพระที่มีพระสันตะปาปาเป็นประมุข ผนวกด้วยความเข้มแข็งของอาณาจักรโรมันอันศักดิ์สิทธิ์ ความขัดแย้งอันเนื่องมาจากนิยายที่แยกตัวออกมาจากโรมันคาทอลิก จึงยังไม่เกิดขึ้น แนวคิดเรื่องขันติธรรม จึงไม่จำเป็นสำหรับสถานการณ์ในยุคดังกล่าว

ในประเด็นนี้ก็ยังมีนักวิชาการที่ศึกษาทฤษฎีการเมืองในยุคกลาง มีความเห็นต่อแนวคิดขันติธรรมในยุคกลางแตกต่างออกไป ดังเช่น Istvan Bejczy เห็นว่าการนำเสนอประวัติศาสตร์ของขันติธรรมที่กล่าวไว้ว่า ในยุคกลาง ไม่มีทัศนะโดยทั่วไปสำหรับการมีขันติธรรม มีเพียงการปฏิรูปทางศาสนาเท่านั้น ที่บังคับให้ศาสนจักรเปลี่ยนแปลงทัศนคติและทำให้ความสัมพันธ์ที่มีต่อผู้ที่ไม่เห็นด้วยกับลัทธิของทางการ(dissidents) เปลี่ยนแปลงไป เหล่านี้เป็นการนำเสนอที่ถูกบิดเบือน Istvan Bejczy เห็นว่าในยุคกลาง ขันติธรรม เป็นแนวคิดทางการเมืองที่ได้รับการพัฒนาเป็นอย่างสูง ขันติธรรมก็ถูกประยุกต์ใช้อย่างกว้างขวางทั้งในขอบข่ายทางศาสนาและขอบข่ายในทางโลก^๗ เขาแยกให้เห็นความหมายของขันติธรรมที่มาจากภาษาละตินคือ *Tolerantia* ซึ่งกำเนิดขึ้นใน ๓ บริบททางวัฒนธรรมที่ต่างกัน ความหมายแบบแรกในยุคโบราณ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในข้อเขียนของพวกสโตอิก (Stoic) ขันติธรรม มีอยู่เพื่อความอดทนต่อสิ่งใดก็ตามที่เกี่ยวข้องกับร่างกายและจิตใจของมนุษย์ ในความหมายที่สอง เป็นยุคช่วงแรกของคริสต์ศาสนา ได้พัฒนา

^๕ Bican Sahin, "An Investigation of Contribution of Plato and Aristotle to the Development of the Concept of Toleration," (Doctoral dissertation, Graduate School, University of Maryland, 2003), p. 2.

^๖ John Rawls, *Political Liberalism*, p. xxiii.

^๗ Istvan Bejczy, "Tolerantia: A Medieval Concept," *Journal of the History of Ideas* 58, No. 3 (1997): 365-6.

ความหมายขึ้น โดยขันติธรรมก็ยังคงบ่งชี้ถึงการอดทนต่อเรื่องทางกายภาพหรือทางจิตวิทยา แต่มี
 นัยเพิ่มเติมขึ้นในทางศาสนา ทั้งสองความหมายในยุคโบราณและยุคช่วงแรกของคริสต์ศาสนา
 ขันติธรรม จะเน้นการกล่าวอ้างถึงชีวิตของปัจเจกบุคคล ส่วนในความหมายที่สาม Istvan Bejczy
 เห็นว่าในฐานะที่เป็นแนวคิดในทางการเมืองและสังคม ขันติธรรม เป็นสิ่งประดิษฐ์ของยุคกลาง
 ในงานเขียนของยุคกลาง ขันติธรรมได้เข้ามามีความหมายมากขึ้น ตัวอย่างเช่นในงานของ ออกัสติน
 (Augustine) ขันติธรรม ก็คือ การอดทนต่อคนเลว (คนที่ไม่ใช่ศีลธรรม คนที่มีความเชื่อเบี่ยงเบนจาก
 ศาสนาที่ยอมรับกันทั่วไป (heterodox) คนที่ไม่เชื่อในศาสนา (infidel)) โดยผู้ที่มีอำนาจที่จะจัดการ
 กับพวกเขา ในความหมายนี้ สิ่งที่ต้องมีขันติธรรม ก็คือ ประชาชน และอุปนิสัยของพวกเขาที่ถูก
 กล่าวหาว่าเลว ประชาชนผู้ที่จะถูกพิจารณาในลักษณะนี้ มีในฐานะเป็นประชาชนที่อยู่ในสังคม
 มิได้เป็นประชาชนในฐานะปัจเจกบุคคล ยิ่งไปกว่านั้นคนที่จะมีขันติธรรมต่อบุคคลอื่น ไม่ได้เป็น
 ปัจเจกบุคคลที่ไร้อำนาจ แต่เป็นคนที่รวมตัวกันอย่างมีอำนาจซึ่งอาจจะสามารถทำลายบุคคลที่เป็น
 ผู้ได้รับขันติธรรมได้หากว่าเขาต้องการที่จะทำ แต่เขาก็ไม่ควรที่จะกระทำเช่นนั้น ขันติธรรม จึงมี
 ความหมายเป็นนัยแสดงให้เห็นถึงการจำกัดอำนาจทางการเมืองของตนเอง การปฏิเสธการใช้
 อำนาจเพื่อลงโทษหรือใช้กำลังในเชิงการทำลาย^๔

Istvan Bejczy ยังได้กล่าวไว้อีกว่า การพัฒนาแนวคิดขันติธรรม ในฐานะแนวคิดในทาง
 การเมือง ได้รับการทำให้กว้างไกลออกไปโดยประมวลกฎหมายพระศาสนจักร (canon law) ตั้งแต่
 ศตวรรษที่ ๑๒ งานหลักที่ได้รวบรวมกฎหมายศาสนาคริสต์ คือ *Decretum Gratiani* (1140) และ
Decretals of Gregory IX (1234) ในงานดังกล่าวมีข้อความหลายข้อความ ที่มีเงื่อนไขของ
 เหตุการณ์ทำให้การปฏิบัติที่เลวร้ายอาจจะต้องถูกปล่อยไว้ไม่ถูกลงโทษ คำกริยาอย่าง *Tolerare* ถูก
 ใช้ในหลายๆ ครั้ง ในบริบทนี้ งานทั้งสองเรื่องนี้ บ่งชี้ให้เห็นอย่างเฉพาะเจาะจงว่าพิธีกรรมที่เป็น
 การปฏิบัติทั้งหลายของชาวยิว ซึ่งดำเนิน ไปอย่างถูกต้อง จะต้องไม่ถูกแทรกแซง^๕

ข้อคิดเห็นของนักวิชาการดังที่กล่าวมาข้างต้น จึงดูเหมือนว่าในสังคมยุโรปช่วงศตวรรษที่
 ๑๖-๑๗ เป็นช่วงเวลาแห่งความขัดแย้ง โดยเฉพาะอย่างยิ่งความขัดแย้งในเรื่องราวทางศาสนาที่
 เกิดขึ้นระหว่างกลุ่มศาสนาหลัก กับผู้ที่มีความเชื่อเบี่ยงเบนออกไป และอาจทำให้พิจารณาไปได้ว่า
 เมื่อในยุคโบราณ สภาพการณ์ทางศาสนาไม่ได้เป็นเช่นยุคของคริสต์ศาสนา ดังนั้น ในสังคมยุค
 โบราณจึงไม่น่าจะมีความขัดแย้งดังเช่นในยุคสมัยใหม่ แต่ในข้อเท็จจริงแล้ว ก็อาจไม่ได้เป็น
 เช่นนั้น เพราะในอีกด้านหนึ่ง ก็มีการตีความไปอีกแบบหนึ่งซึ่งเห็นว่าในยุคโบราณการดำรงอยู่
 ของชีวิตมนุษย์ไม่ได้เป็นไปอย่างผสมกลมกลืนปราศจากความขัดแย้งในความคิดความเชื่อ และใน
 ยุคโบราณก็มีการนำเสนอถึงแนวคิดเรื่องขันติธรรมไว้แล้ว แต่ก็อาจไม่ได้กล่าวถึงอย่างชัดเจน

^๔ Ibid., p. 368.

^๕ Ibid., p. 368.

แนวคิดเรื่องขันติธรรมเกิดขึ้นก็เพราะความสับสนของมนุษย์ มีสถานะที่มีผู้ไม่มีความอดทนต่อผู้ที่มีความคิดเห็นความเชื่อที่แตกต่างจากตนเอง การไม่มีขันติธรรมก็มีอยู่ในยุคโบราณ และตัวปรัชญาเมธีเองนั่นแหละ ที่เป็นผู้อยู่ภายใต้การไม่มีขันติธรรมดังกล่าว เหล่าบรรดาปรัชญาเมธีผู้ทำทฤษฎีศาสนาอันเป็นประเพณีและสถาบันที่ได้รับความนิยมโดยทั่วไปจะเป็นผู้ที่ไม่ได้รับขันติธรรม^{๑๑} ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดเจนก็คือ การที่ปรัชญาเมธีอย่างโสเครตีส (Socrates) ถูกกล่าวหาว่า “เป็นผู้สร้างเทพเจ้าใหม่” และ “ไม่เชื่อในเทพเจ้าเดิม” หรือเป็นผู้ที่ “สร้างสิ่งใหม่ๆ ในทางศาสนาขึ้น”^{๑๒} ข้อกล่าวหาดังกล่าว ปรากฏอยู่ในบทสนทนาเรื่องยูธิโฟร (Euthyphro) นอกจากนี้การกล่าวแก้ของโสเครตีสในบทสนทนาเรื่อง อโพลี (Apology) ทำให้เห็นความชัดเจนของการปะทะกันระหว่างความคิดแบบปรัชญาที่มุ่งแสวงหาความจริงและทำทาบต่อประเพณีเดิม กับความคิดเห็นของคนส่วนใหญ่ กล่าวคือ การแก้ข้อกล่าวหาของ โสเครตีส ในข้อเขียนเรื่อง อโพลี ไม่ได้เป็นบทสนทนา[ระหว่างบุคคล]เช่นข้อเขียนเรื่องอื่น แต่เป็น“การสนทนา”ระหว่างโสเครตีส กับคนจำนวนมากที่เป็นผู้มีอำนาจในขณะนั้น ในทางตรงกันข้าม นี่คือ “การสนทนา” ระหว่าง โสเครตีส กับนครเอเธนส์ทั้งนคร^{๑๓} เมื่อ โสเครตีส กำลังกล่าวแก้ข้อกล่าวหาที่ว่าเขากระทำการอันขัดกับศาสนธรรม ต่อคณะผู้พิพากษาและกลุ่มโจทก์ที่กล่าวหาเขา โดยใช้ถ้อยคำที่ขึ้นต้นว่า “ชาวเอเธนส์ทั้งหลาย” ซึ่งมีได้แยกแยะระหว่างผู้พิพากษากับโจทก์ออกไป แสดงให้เห็นว่า โสเครตีส มองผู้พิพากษาทั้งหลายและกลุ่มโจทก์ว่าเป็นพวกเดียวกันไปหมด^{๑๔} เป็นพวกของชาวเอเธนส์ส่วนใหญ่ที่โสเครตีส อาจเห็นว่าเป็นผู้ติดอยู่กับสังคมนครเมือง เป็นผู้ที่มิชีวิตสอดคล้องหรือเป็นไปตามคุณค่าที่ถูกกำหนดโดยผู้อื่น^{๑๕} อย่างไรก็ตาม ก็ไม่ว่าจะเป็นการปะทะกันระหว่างปรัชญาเมธีอย่างโสเครตีส แต่เพียงผู้เดียว กับ มหาชนชาวเอเธนส์ในทั้งหมด เพราะถึงที่สุดเมื่อถึงขั้นตอนการลงคะแนนแล้ว ก็ยังมีผู้ที่ลงคะแนนเสียงให้ปล่อยตัว โสเครตีส อยู่จำนวนไม่น้อย ดังนั้น แม้ในยุคโบราณ ชาวเอเธนส์ก็ยังมีขันติธรรมต่อปรัชญาอยู่บ้าง^{๑๖} อย่างน้อยที่สุด ผู้ที่ลงคะแนนเสียงให้

^{๑๑} Barker, E. “Socratic Intolerance and Aristotelian Toleration.” in *Philosophy, Religion, and the Question of Intolerance*, eds. M.A. Razavi and D. Ambuel (Albany: State University of New York, 1997), p. 246. cited in Bican Sahin, “An Investigation of Contribution of Plato and Aristotle to the Development of the Concept of Toleration,” p. 4.

^{๑๒} สมบัติ จันทรวงศ์, *ปรัชญาการเมืองเบื้องต้น: บทวิเคราะห์โสเครตีส* (กรุงเทพมหานคร: โครงการจัดพิมพ์คบไฟ, ๒๕๔๖), หน้า ๕๕.

^{๑๓} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๐๘-๘.

^{๑๔} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๑๐-๑.

^{๑๕} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๑๑.

^{๑๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๐๑.

ปล่อยตัว โสเกรติส หากไม่ใช่ผู้ที่เห็นด้วยกับโสเกรติสหรือคล้อยตามคำกล่าวแก่ของเขา ก็จะต้อง ผู้ที่มี ขันติธรรม ต่อปรัชญาที่ท้าทายต่อประเพณีของคนหมู่มากนั่นเอง

แนวคิดเรื่องขันติธรรมจะปรากฏขึ้นในยุคโบราณ หรือยุคต้นของคริสต์ศาสนา หรือยุค สมัยใหม่ก็ตาม อาจยัง ไม่ใช่ประเด็นสำคัญที่ต้องการคำตอบขณะนี้ แต่เราจะเห็นลักษณะร่วมกัน ประการหนึ่งก็คือ ไม่ว่าจะเป็กฎอันเป็นประเพณีที่มาจากเทพเจ้าในยุคกรีกโบราณ หรือ จะเป็น หลักความเชื่อ และประมวลกฎหมายพระศาสนจักร ซึ่งคนส่วนใหญ่ยึดถือ ก็อาจถูกท้าทายจากผู้ที่ไม่เห็นด้วย จากปรัชญาเมธีอย่าง โสเกรติส หรือผู้ที่ไม่เห็นด้วยกับศาสนจักรของทางการ ได้ เช่นกัน

นอกจากนี้ เนื่องจากศาสนาก็เป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับความเชื่อส่วนบุคคล และเรื่องของ ชุมชนบุคคลที่เห็นพ้องต้องกันในความเชื่อดังกล่าว ผู้คนส่วนใหญ่จะรู้สึกถึงความจำเป็นที่ต้องหา สมัครพรรคพวก การเข้าร่วมกลุ่มกัน ไม่ว่าจะเป็ไปในทางการเมืองหรือทางศาสนา^{๖๖} ในด้านหนึ่ง ศาสนา ตั้งแต่ในยุคโบราณก็เป็นที่มาแห่งกฎที่ใช้ปกครองนครรัฐ หรือในยุคต่อมาที่ศาสนาเป็น หลักคำสอนที่สมาชิกในสังคมต้องเชื่อ เป็นรากฐานทางศีลธรรมกำกับความประพฤติของพลเมือง แต่ในอีกด้านหนึ่ง ศาสนา ซึ่งเป็นเรื่องของความเชื่อ ก็ยังต้องการอิสระในการเชื่ออยู่ด้วย

ไม่ว่าขันติธรรมจะดำรงอยู่ในยุคใดก็ตาม แต่ก็อาจกล่าวได้ว่าแนวคิดเรื่องขันติธรรม ที่ พัฒนาสู่เสรีภาพทางศาสนาในยุคปัจจุบัน เกิดขึ้นจากความขัดแย้งทางศาสนาในช่วงศตวรรษที่ ๑๖- ๑๗ ยุคดังกล่าวทำให้เกิดข้อถกเถียงเรื่องขันติธรรมและเกิดการปฏิรูปทางศาสนา^{๖๗} แม้ว่าประเด็น เรื่องขันติธรรม จะมีกรกล่าวถึงมาก่อนนี้แล้ว และมีนักทฤษฎีหลายคนที่เสนอทฤษฎีว่าด้วย ขันติธรรม เช่น จอห์น มิลตัน (John Milton) เบนเนดิก สปิโนซา (Benedict Spinoza) หรือ พูเฟน ครอฟ (Pufendorf) แต่ก็อาจกล่าวได้ว่านักทฤษฎีว่าด้วยขันติธรรมที่มีชื่อเสียงโดดเด่นมากที่สุดคน หนึ่ง ก็คือ จอห์น ล็อก (John Locke - 1632-1704)^{๖๘} ทั้งนี้ อาจเนื่องมาจากการเสนอแนวคิดเรื่อง ขันติธรรมที่เป็นระบบและเป็นฐานความคิดสำคัญที่ส่งอิทธิพลต่อการรับรองเสรีภาพทางศาสนา ในลัทธิเสรีนิยมในยุคหลัง รวมถึงแนวคิดขันติธรรมของ ล็อก ยังมีหลักการพื้นฐานที่รองรับ แนวคิดเรื่องแยกรัฐออกจากสังคม และพัฒนาเป็นการปกครองแบบรัฐธรรมนูญสมัยใหม่ ซึ่งเป็น การปกครองที่รัฐถูกจำกัดอำนาจอีกด้วย^{๖๙}

^{๖๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๓๒.

^{๖๗} John Horton and Susan Mendus, "Introduction," in *Aspect of Toleration: Philosophical Studies*, ed. John Horton and Susan Mendus (London: Methuen, 1985), p. 1.

^{๖๘} *Ibid.*, p. 2.

^{๖๙} โปรดดูรายละเอียดเกี่ยวกับการแยกรัฐจากสังคม ได้ใน Harvey C. Mansfield, Jr. "The Religious Issue and the Origin of Modern Constitutionalism," in *How Does the Constitution Protect Religious Freedom?*,

การก่อตัวและการปกป้องความคิดเรื่องขันติธรรมในยุคแรก พัฒนาขึ้นเพื่อที่จะจัดการกับความแตกต่างทางศาสนาที่รุนแรง ซึ่งเป็นสิ่งที่คุกคามต่อความเป็นระเบียบเรียบร้อยของพลเมือง และความมั่นคงปลอดภัยส่วนบุคคลอย่างค่อนเนื่อง^{๑๐} ขันติธรรม พัฒนาออกมาจากการยอมรับว่าในความแตกต่างหลากหลายในการปฏิบัติตามความเชื่อทางศาสนา ไม่สามารถที่จะถูกทำลายออกไปได้โดยทั้งข้อโต้แย้งในเชิงปรัชญา และการใช้กำลังบังคับในทางการเมือง^{๑๑} แต่หากพิจารณาถึงแนวคิดขันติธรรม ในขอบเขตที่กว้างกว่าเรื่องทางศาสนาแล้ว ขันติธรรม จะเป็นข้อเสนออย่างหนึ่งที่จะนำมาซึ่งการใช้ชีวิตอยู่ร่วมกันภายใต้สภาวะความแตกต่างหลากหลาย โดยเฉพาะอย่างยิ่งสำหรับการใช้ชีวิตอยู่ร่วมกับผู้อื่นที่มีความคิดเกี่ยวกับสิ่งที่ตั้งามที่แตกต่างกันไป ความแตกต่างหลากหลาย เป็นข้อเท็จจริงสำหรับพวกเราในทุกวันนี้ เป็นสภาวะของโลกซึ่งประกอบไปด้วยประชาชนที่มีความแตกต่างกันด้วยความรู้สึกนึกคิดเกี่ยวกับสิ่งที่ตั้งามของตนเอง ข้อเท็จจริงแห่งความแตกต่างหลากหลาย ได้นำไปสู่ความต้องการ ในทางปฏิบัติซึ่งเราต้องมีขันติธรรมต่อข้อเท็จจริงแห่งความแตกต่างหลากหลายดังกล่าว^{๑๒}

การกล่าวถึงแนวคิดเรื่องขันติธรรม โดยเฉพาะอย่างยิ่งขันติธรรมในทางศาสนา มักมีความใกล้เคียงกับประเด็นเรื่องเสรีภาพทางศาสนา หรือบางครั้งมีความเข้าใจกันว่าทั้งสองเรื่องเป็นเรื่องเดียวกัน แต่เมื่อพิจารณาจากหลักการในข้ออภิปรายเรื่องขันติธรรมของ ล็อก แล้ว จะพบว่าหลักการสำคัญในแนวคิดเรื่องขันติธรรม ได้พัฒนาไปสู่การรับรองให้มีเสรีภาพในทางศาสนา แต่อย่างไรก็ตามการมีขันติธรรมต่อความเชื่อและแบบปฏิบัติธรรมนิยมของศาสนาหรือนิกายอื่นๆ ก็ไม่ใช่ "เสรีภาพทางศาสนา" ที่แท้หรือเต็มรูปแบบ ในเมื่อการมีขันติธรรมนั้น รัฐยังคงยึดถือและสนับสนุนว่า "ศาสนา" ของตนเป็นศาสนาประจำรัฐหรือเป็นศาสนาเดียวที่แท้จริง แต่รัฐเองก็มีขันติธรรม ที่จะไม่เบียดเบียนพลเมืองของคนที่นับถือศาสนาอื่นๆ^{๑๓}

ในขณะที่สิทธิในการมีเสรีภาพในสังคมการเมืองที่ปรากฏอยู่ในงานเรื่อง *The Second Treatise of Government* เป็นข้อเสนอที่มีอิทธิพลสำคัญต่อแนวคิดสิทธิเสรีภาพของพลเมืองใน

eds. Robert A. Goldwin and Art Kaufman (Washington D.C.: American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1987), p. 2-3.

^{๑๐} John Horton and Susan Mendus, "Introduction" in *Aspect of Toleration: Philosophical Studies*, eds. John Horton and Susan Mendus, pp. 1-2.

^{๑๑} Andrew G. Fiala, "Toleration and Pragmatism," *The Journal of Speculative Philosophy* 16, No. 2 (2002): 103.

^{๑๒} *Ibid.*, p. 104.

^{๑๓} สมบัติ จันทรวงศ์, "ศาสนชุมชนอิสระในรัฐที่เป็นเสรี: ว่าด้วยเสรีภาพทางศาสนาและการเมืองในปรัชญาการเมืองตะวันตก," ใน *วิถีสังคมไทย สรรพนิพนธ์ทางวิชาการเมืองในวาระหนึ่งศตวรรษ ปรีดี พนมยงค์ ชุดที่ 6 กฎหมายและสิทธิมนุษยชน*, ตันติสุข โสภณศิริ, บรรณาธิการ, หน้า ๒๔๖.

ปัจจุบัน เป็นสิทธิในการมีเสรีภาพสำหรับเรื่องราวในทางโลกหรือการกระทำภายนอก โดยมีทฤษฎีว่าด้วยสิทธิของมนุษย์ในสภาวะธรรมชาติ และกฎแห่งธรรมชาติเป็นฐานคิดรองรับที่สำคัญ^{๒๔} แต่สำหรับเสรีภาพในทางศาสนา เป็นเสรีภาพที่มีความเชื่อเป็นพื้นฐาน เป็นเรื่องภายในจิตใจมนุษย์ที่ไม่สามารถบังคับด้วยกำลังภายนอกได้ ในยุคปัจจุบันที่เสรีภาพทางศาสนา เป็นสิทธิของความเป็นมนุษย์ประการหนึ่งที่ได้รับการรับรองทั้งในมาตรฐานระหว่างประเทศและการรับรองคามรัฐธรรมนูญของหลายประเทศ แต่ก็น่าสังเกตว่าในงานสำคัญเรื่องหนึ่ง ที่เป็นรากฐานของลัทธิเสรีนิยมในปัจจุบันอย่าง *The Second Treatise of Government* ของ ล็อก กลับไม่ได้กล่าวถึงแนวคิดเรื่องสิทธิในการมีเสรีภาพทางศาสนาไว้แต่อย่างใด โดยเมื่อกล่าวถึงประเด็นเสรีภาพทางศาสนา จะต้องอ้างอิงไปถึงงานที่เกี่ยวกับขันติธรรม ในงานเรื่อง *A Letter Concerning Toleration*^{*} รวมถึงเรื่องอื่นๆ ในประเด็นนี้ สิ่งที่น่าสนใจจึงอยู่ที่ว่าแนวคิดเรื่องขันติธรรมของ ล็อก ในงานเรื่องดังกล่าว มีลักษณะอย่างไร จึงส่งอิทธิพลต่อแนวคิดเรื่องเสรีภาพทางศาสนา รวมถึงแนวคิดเรื่องการจำกัดอำนาจรัฐ และฐานคิดของเสรีภาพทางศาสนา กับสิทธิในการมีเสรีภาพ นั้น แตกต่างกันอย่างไร

ศาสนาในสังคมการเมืองไทย

เมื่อกล่าวถึงศาสนาในสังคมไทย ดูเหมือนปัญหาเรื่องเสรีภาพทางศาสนา จะไม่ได้เป็นปัญหาสำหรับสังคมไทย เมื่อเปลี่ยนแปลงการปกครองปี พ.ศ.๒๔๗๕ เสรีภาพทางศาสนา ก็ได้รับการรับรองในรัฐธรรมนูญฉบับแรก คือ รัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรสยาม ประกาศใช้เมื่อ ๑๐ ธันวาคม ๒๔๗๕ (พระราชบัญญัติธรรมนูญการปกครองแผ่นดินสยามชั่วคราว พ.ศ. ๒๔๗๕ ซึ่งประกาศเมื่อวันที่ ๒๗ มิถุนายน ๒๔๗๕ ไม่ได้บัญญัติไว้) ในหมวด ๒ สิทธิและหน้าที่ของชนชาวสยาม มาตรา ๑๓ บัญญัติไว้ว่า “บุคคลย่อมมีเสรีภาพบริบูรณ์ในการถือศาสนาหรือลัทธิใดๆ และย่อมมีเสรีภาพในการปฏิบัติพิธีกรรมตามความเชื่อถือของตน เมื่อไม่เป็นปฏิปักษ์ต่อหน้าที่ของพลเมืองและไม่เป็นการขัดต่อความสงบเรียบร้อยหรือศีลธรรมของประชาชน” นอกจากนี้ยังให้การรับรองความเสมอภาคแก่ประชาชนชาวสยามไม่ว่าเหล่ากำเนิดหรือศาสนาใด ตามมาตรา ๑ ของรัฐธรรมนูญฉบับนี้อีกด้วย การให้การรับรองเสรีภาพทางศาสนาตามหลักการในรัฐธรรมนูญ

^{๒๔} โปรดดูรายละเอียดใน John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 269-78. (Chap. II. *Of the State of Nature*)

^{*} การศึกษาครั้งนี้จะใช้ตัวบทงานเรื่อง *A Letter Concerning Toleration* ฉบับที่อยู่ใน John Horton and Susan Mendus, eds. *John Locke: A Letter Concerning Toleration in focus* (London: Routledge, 1991), pp. 12-56. และเมื่อกล่าวถึงงานเรื่องดังกล่าว ในวิทยานิพนธ์ฉบับนี้ ขอเรียกโดยย่อว่า *A Letter*

ดังกล่าว ดูเหมือนจะสอดคล้องกับหลักการรับรองเสรีภาพในทางศาสนา ซึ่งต้องการแยกรัฐกับศาสนาจักร ออกจากกัน แต่อย่างไรก็ตาม แม้ว่าการอภิปรายถกเถียงกันในเรื่องพื้นที่ทางศาสนา ได้นำไปสู่ประเด็นเรื่องของรัฐ ศาสนา และการเมือง อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ แต่ก็ไม่สามารถจะกล่าวได้ว่ามาตรฐานระดับประเทศต้องการการแบ่งแยกระหว่างศาสนาจักรหรือศาสนา กับรัฐ ในขณะที่สหรัฐอเมริกา สถาปนาขึ้นบนหลักการของการแบ่งแยกระหว่างรัฐกับศาสนาอย่างเด็ดขาด ก็ยังมีอีกหลายประเทศ ได้จัดวางความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนทางการเมืองซึ่งก็คือรัฐ สถาบันและการบริหารงานของรัฐ กับศาสนา(หรือหลายศาสนา) ที่เป็นศาสนาาร่วมกันของพลเมืองหรือศาสนาที่สำคัญที่สุดของพลเมืองในรัฐนั้น^{๒๔} ดังนั้น เมื่อมีการกล่าวกันว่า สังคมไทยเป็นสังคมแห่งเสรีภาพทางศาสนา แล้ว ประเด็นที่น่าสนใจจึงมีอยู่ว่า เสรีภาพทางศาสนาของไทย จะเหมือนกับเสรีภาพทางศาสนาในแบบของประเทศตะวันตกหรือประเทศแห่งเสรีภาพอย่างสหรัฐอเมริกาหรือไม่ หรือการจัดวางความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับชุมชนทางศาสนาของไทยจะมีลักษณะอย่างไร

นอกจากนี้ เมื่อพิจารณาหลักการแบ่งแยกระหว่างรัฐกับอาณาจักรในสังคมการเมืองไทย จะพบว่าแม้รัฐธรรมนูญไทยทุกฉบับจะให้การรับรองเสรีภาพทางศาสนาและความเสมอภาคกับภายใต้รัฐธรรมนูญ และไม่มีการบัญญัติให้พุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ ก็ตาม แต่เมื่อพิจารณารัฐธรรมนูญฉบับ พ.ศ.๒๔๘๕ ใน มาตรา ๔ “พระมหากษัตริย์ทรงเป็นพุทธมามกะและทรงเป็นอัครศาสนูปถัมภก” รวมถึงที่ปรากฏในรัฐธรรมนูญทุกฉบับ จึงเป็นที่เข้าใจกันโดยทั่วไปได้ว่า พุทธศาสนา เป็นศาสนาประจำชาติ การที่สังคมการเมืองไทยไม่ได้แบ่งแยกรัฐกับศาสนา ออกจากกัน การที่ในทางปฏิบัติยังมีศาสนาประจำชาติ สถานะนี้จะสามารถเกิดเสรีภาพทางศาสนาอย่างบริบูรณ์ได้จริงหรือไม่ จึงเป็นอีกประเด็นหนึ่งที่น่าสนใจ

ภายใต้ความรู้สึกแห่งเสรีภาพทางศาสนาในสังคมไทย มีความแตกต่างทางศาสนาในลักษณะ ดังนี้

๑) ความแตกต่างภายในหมู่ชาวพุทธด้วยกันเอง มีลักษณะที่ไม่เหมือนกับสังคมชาวคริสต์ เพราะความแตกต่างในพุทธจักร เป็นความแตกต่างของพระสงฆ์หรือนักบวชที่ถือนิกายแตกต่างกันไป เช่น มหานิกาย กับธรรมยุติกนิกาย เป็นต้น แต่สำหรับประชาชนในสังคม การแสดงตัวตนในการยึดถือนิกายใดนิกายหนึ่งนั้น ไม่ได้มีความแตกแยกออกไป เหมือนกับการแสดงตนของคริสต์ศาสนิกชนนิกายต่างๆ เช่น คาทอลิก โปรเตสแตนต์ เป็นต้น อย่างไรก็ตาม ปัญหาระหว่างจารีตทางศาสนา กับกลุ่มนอกรีต ในแบบที่เกิดขึ้นในสังคมชาวคริสต์ ก็ยังมีอยู่ในหมู่ชาวพุทธ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ระหว่างศาสนาพุทธนิกายเถรวาทซึ่งเป็นศาสนาหลักประจำชาติ กับกลุ่มหรือ

^{๒๔} Kevin Boyle and Juliet Sheen, eds. *Freedom of Religion and Belief: A World Report* (London: Routledge, 1997), p. 9.

ชุมชนทางศาสนาที่ถูกกล่าวหาว่ามีความเชื่อเบี่ยงเบนออกไป ได้แก่ กลุ่มของวัชรธรรมกาย^{๒๖} สันติอโศก^{๒๗} เป็นต้น

นอกจากนี้ ยังมีความแตกต่างระหว่างกลุ่มพระสงฆ์และบรรดาพุทธศาสนิกชนที่นับถือพระสงฆ์ในแต่ละสำนัก ซึ่งเกิดขึ้นจากการเน้นการศึกษาและปฏิบัติตามพระธรรมวินัยหรือหลักคำสอนที่แตกต่างกันไป อาทิเช่น กลุ่มที่เรียกว่า “สายวัดป่า” ที่เน้นการปฏิบัติฝึกจิต บำเพ็ญวิปัสสนากรรมฐาน กลุ่มที่เรียกว่าสายปริยัติ ที่เน้นการศึกษาหลักธรรมคำสอนของพระพุทธเจ้า เป็นต้น นอกจากนี้ยังมีลักษณะของพฤติกรรมที่เบี่ยงเบน เช่น ไสยศาสตร์ นิยมวัดดงมดกล เป็นต้น

๒) ความแตกต่างของศาสนาอื่น ไม่ว่าจะเป็นคริสต์ อิสลาม ซิกข์ ฮินดู ความแตกต่างระหว่างศาสนาในประเทศไทย จะมีกลุ่มของศาสนาอิสลามที่มีจำนวนมากที่สุด ในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้ ในบางศาสนา คือ ฮินดู พราหมณ์ กลับเป็นความเชื่อที่มีอิทธิพลและแทรกซึมเข้าไปในพุทธศาสนาจนบางครั้งก็แยกกันไม่ออก^{๒๘} ส่วนศาสนาอื่นๆ ก็มีอยู่เป็นส่วนน้อยกระจัดกระจายกันไปในแต่ละพื้นที่

ความแตกต่างทางศาสนาดังกล่าว เหมือนจะไม่ได้กระทบต่อความเห็นหรือความเข้าใจกัน โดยทั่วไปว่าประเทศไทย เป็นเมืองแห่งพุทธศาสนา และเป็นสังคมการเมืองที่มีเสรีภาพทางศาสนาอย่างบริบูรณ์ และความเห็นดังกล่าวก็ได้ส่งผลในเชิงลบประการหนึ่งก็คือ ทำให้ขาดความสนใจในการศึกษาถึงขนัตติธรรมและเสรีภาพทางศาสนา ในสังคมการเมืองไทย

งานศึกษาเรื่องขนัตติธรรมและเสรีภาพทางศาสนาของ ลีอก

มีงานศึกษาเกี่ยวกับขนัตติธรรมของ ลีอก โดยนักวิชาการต่างชาติ จำนวนมากโดยเฉพาะอย่างยิ่งกลุ่มผู้ที่สนใจแนวคิดเรื่องขนัตติธรรมของ ลีอก โดยตรง ได้แก่ ซูซาน แมนดัส (Susan Mendus) จอห์น ฮอร์ตัน (John Horton) เจเรมี วอลด์รอน (Jeremy Waldron) ปีเตอร์ นิโคลสัน (Peter Nicholson) และคนอื่นๆ อีกหลายคนที่ได้ร่วมกันเสนอผลงานไว้ใน *John Locke: A Letter Concerning Toleration in focus* บทความแต่ละเรื่องในหนังสือเล่มนี้ มีทั้งการวิเคราะห์ถึงการ

^{๒๖} ข้อกล่าวหาเกี่ยวกับกรณีวัชรธรรมกาย เช่น ศ.ศิวรักษ์, *ธรรมกาย จุดเสื่อมพุทธศาสนาไทย* (กรุงเทพฯ: สมาคมศิษย์เก่ามหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๒)

^{๒๗} ข้อกล่าวหาเกี่ยวกับกรณีสันติอโศก เช่น พระเทพเวที (ประยุทธ์ ปยุตโต), *เพื่อความเข้าใจปัญหาโพธิวัชร (รวมทั้งบทความพิเศษ และบทพิสูจน์)* (กรุงเทพฯ: มูลนิธิพุทธธรรม, ๒๕๓๓)

^{๒๘} ไพรัตคู Pattana Kitiarsa, “Beyond Syncretism: Hybridization of Popular Religion in Contemporary Thailand,” *Journal of Southeast Asian Studies* 36, No.3: 461-87.

พัฒนาความคิดเรื่องขันติธรรมของ ล็อก การวิเคราะห์งานเรื่อง *A Letter Concerning Toleration* โดยเชื่อมโยงกับบริบททางประวัติศาสตร์ และการอภิปรายในเชิงปรัชญา

งานที่มีข้อมูลทางประวัติศาสตร์ที่เชื่อมโยงกับเหตุการณ์การกระทำทารุณทางศาสนา ในช่วงต้นของยุครู้แจ้ง และการเสนอขันติธรรมของ ล็อก ซึ่งมีความละเอียดลออมากเรื่องหนึ่ง คือ *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture* ของศาสตราจารย์ จอห์น มาร์แชล (John Marshall) นอกจากนี้ก็ยังมีบทความที่เขียนถึงประเด็นย่อยในเรื่องขันติธรรมของ ล็อก อีกเป็นจำนวนมาก เช่น การอภิปรายประเด็นที่ ล็อก ยกเว้นการมีขันติธรรมต่อพวกคาทอลิกและพวกอเทวนิยม ในบทความเรื่อง *Tradition and Prudence in Locke's Exception to Toleration* ของ เดวิด เจ. โลเรนโซ (David J. Lorenzo) และ *Rethinking the Intolerant Locke* ของอเล็กซ์ ทุกเนส (Alex Tuckness) เป็นต้น

อย่างไรก็ตาม งานศึกษาในประเด็นเรื่องขันติธรรมของ ล็อก เท่าที่ค้นคว้าได้ ส่วนใหญ่จะแยกวิเคราะห์ในประเด็นเรื่องขันติธรรมซึ่งเชื่อมโยงกับบริบทของยุโรปและเรื่องราวทางศาสนา รวมถึงข้อวิจารณ์ต่อคริสต์ศาสนาในยุคกลาง หรือศาสนาของชนชั้นพวกพระ โดยไม่ค่อยมีการเชื่อมโยงแนวคิดเรื่องขันติธรรม กับทฤษฎีสัญญาประชาคมที่ทรงอิทธิพลของ ล็อก เอง มีงานที่น่าสนใจเรื่องหนึ่งก็คือ *John Locke's Politics of Moral Consensus* ของ เกรก ฟอรัสเตอร์ (Greg Forster) ที่ศึกษาถึงความสัมพันธ์ระหว่างญาณวิทยา เทววิทยา และทฤษฎีการเมืองของ ล็อก และงานเรื่อง *God, Locke, and Equality* ของเจเรมี วอลด์รอน (Jeremy Waldron) ซึ่งศึกษาถึงรากฐานความคิดแบบคริสต์เตียนในความคิดทางการเมืองของ ล็อก เป็นงานที่ช่วยทำให้เห็นความเชื่อมโยงของมิติทางศาสนาและเทววิทยา กับข้อเสนอขันติธรรม และทฤษฎีการเมืองของ ล็อก ได้ส่วนหนึ่ง แต่ความเข้าใจถึงขันติธรรมกับเสรีภาพทางศาสนา ภายใต้สภาวะสังคมการเมืองแบบของ ล็อก ก็ยังไม่กระจ่างพอ จึงน่าที่จะมีการวิเคราะห์เรื่องขันติธรรมเพิ่มเติมในเชิงญาณวิทยา และเชิงเทววิทยา ที่เชื่อมโยงไปสู่เชิงทฤษฎีทางการเมือง เพื่อให้เห็นความเชื่อมโยงระหว่างขันติธรรมกับเสรีภาพทางศาสนา และสถานะของเสรีภาพทางศาสนาภายใต้สภาวะสังคมการเมืองแบบสัญญาประชาคมของ ล็อก ให้ชัดเจนยิ่งขึ้น

งานศึกษาเรื่องขันติธรรมและเสรีภาพทางศาสนาของรัฐไทย

การศึกษาเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างศาสนากับรัฐไทย นั้น มีอยู่ค่อนข้างจำกัดทั้งในด้านปริมาณงานที่ศึกษาและประเด็นในการศึกษา จากการสำรวจงานที่เกี่ยวข้องจะพบว่าประเด็นที่ได้รับความสนใจมากที่สุดก็คือ ความสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนากับอำนาจทางการเมือง ที่มักจะขึ้นันถึงความสัมพันธ์อันแนบแน่นมาตั้งแต่อดีตอันยาวนาน ในแง่ที่ศาสนาเป็นสิ่งที่เสริมสร้างความชอบธรรมและเสริมฐานอำนาจทางการเมือง ดังเช่นงานของ ศาสตราจารย์ ดร.สมบูรณ์

สุขตำรวจ ศึกษาเรื่อง “พุทธศาสนากับความชอบธรรมทางการเมือง กรณีเปรียบเทียบประเทศไทย ลาว และกัมพูชา”^{๒๕} เป็นการศึกษาเพื่อพิจารณาการระดมสถาบันทางศาสนาในฐานะที่เป็นปัจจัยทางสังคมจิตวิทยาที่สำคัญ เพื่อให้การสนับสนุนการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองและสังคม และเพื่อสร้างความชอบธรรมให้แก่อำนาจการปกครอง การกระทำทางการเมือง และอุดมการณ์ทางการเมืองที่เปลี่ยนแปลงไปจากสถานภาพเดิม โดยสรุปว่าการแบ่งแยกรัฐ พุทธศาสนา และพระสงฆ์ ออกจากกันเป็นสิ่งที่กระทำได้ยากยิ่ง เพราะความผูกพันที่มีมายาวนาน และมีความสัมพันธ์เกื้อกูลกันมา นอกจากนี้ยังมีการศึกษาเกี่ยวกับการเมืองและสังคมในงานเรื่อง พุทธศาสนากับการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองและสังคม^{๒๖} หรือบทความเรื่อง *Political Patronage and Control over the Sangha*^{๒๗} ก็เป็นการศึกษาถึงความสัมพันธ์ในเชิงอุปถัมภ์ระหว่างฝ่ายศาสนจักรกับอาณาจักร และการจัดโครงสร้างการบริหารของคณะสงฆ์

พลศักดิ์ จิร โกรศิริ ได้ศึกษาเรื่อง “ความเชื่อในพุทธธรรม สถานภาพในสถาบันสงฆ์และความเชื่อทางการเมืองของพระสงฆ์ไทย” มีวัตถุประสงค์ในการศึกษาความเชื่อทางพุทธศาสนาและทางการเมืองของพระสงฆ์ งานศึกษานี้ให้ความสำคัญต่อพุทธศาสนาในแง่ที่พุทธศาสนาเป็นรากฐานที่สำคัญของวิถีชีวิต สังคม การเมืองและวัฒนธรรม และพยายามขยายภาพปฏิสัมพันธ์ระหว่างสถาบันพระสงฆ์กับสถาบันทางการเมือง ในด้านความเชื่อของพระสงฆ์ในทางการเมือง นอกจากนี้ พลศักดิ์ จิร โกรศิริ ก็ระบุว่าจากการสำรวจงานที่เกี่ยวข้องพบว่าการศึกษาพุทธศาสนาหรือสถาบันสงฆ์กับการเมืองมี ๓ แบบ ใหญ่ๆ คือ^{๒๘}

๑. การศึกษาว่าพุทธธรรมเป็นเรื่องของพระสงฆ์โดยเฉพาะ หรือรวมไปถึงเรื่องของสังคมด้วย ซึ่งส่วนใหญ่เห็นสอดคล้องกันว่าพุทธธรรมเกี่ยวข้องกับเรื่องทางธรรม(สำหรับบรรพชิต) และเรื่องทางสังคม (สำหรับคฤหัสถ์) พุทธศาสนาจึงมีความสำคัญและสัมพันธ์กับสังคมอย่างแน่นนอน

^{๒๕} สมบูรณ์ สุขตำรวจ, *ศาสนจักรกับอาณาจักร: ความสัมพันธ์ระหว่างคณะสงฆ์กับอำนาจการเมือง : พุทธศาสนากับความชอบธรรมทางการเมือง กรณีเปรียบเทียบประเทศไทย ลาว และกัมพูชา* (กรุงเทพฯ: โครงการเผยแพร่ผลงานวิจัย ฝ่ายวิจัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๔)

^{๒๖} สมบูรณ์ สุขตำรวจ, *พุทธศาสนากับการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองและสังคม* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๒๗)

^{๒๗} Research Notes and Discussions Paper No. 28 Institution of Southeast Asian Studies, 1981.

^{๒๘} พลศักดิ์ จิร โกรศิริ, “ความเชื่อในพุทธธรรม สถานภาพในสถาบันสงฆ์และความเชื่อทางการเมืองของพระสงฆ์ไทย,” (วิทยานิพนธ์หลักสูตรปริญญาวิทยาศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชารัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๒๗), หน้า ๕.

๒. การศึกษาความสัมพันธ์และการมีปฏิสัมพันธ์ต่อกันระหว่างพุทธศาสนากับการเมืองไทย โดยมุ่งในประเด็นที่ว่า ผู้ปกครองได้ใช้หลักธรรมในพุทธศาสนาเป็นเครื่องมือในการสร้างความชอบธรรมให้แก่การอ้างอำนาจทางการเมืองของตน

๓. การศึกษากิจกรรมภายในคณะสงฆ์และพฤติกรรมของพระสงฆ์ที่มีบทบาทต่อระบบการเมืองการปกครองของไทย

การศึกษาที่เกี่ยวข้องกับประเด็นเสรีภาพทางศาสนาของไทย นั้น มีงานของ ร.อ.อนุชิต พรหมศิริ ได้ศึกษาเรื่อง “ปัญหาการยกเว้นหน้าที่ในการรับราชการทหารเนื่องจากเหตุผลทางมโนธรรม”^{๓๓} โดยนำเสนอวิธีประนีประนอมข้อขัดแย้งที่เกิดขึ้นระหว่างเสรีภาพในการถือศาสนากับหน้าที่ของพลเมืองในการรับราชการทหาร กรณีที่เมื่อบุคคลมีเสรีภาพในมโนธรรม และมีเสรีภาพในการถือศาสนาแล้ว เกิดภาระผูกพันอยู่กับมโนธรรมที่ได้อิทธิพลจากศาสนาซึ่งจะคงไม่เบียดเบียนชีวิตผู้อื่น ต่อต้านสงครามทุกรูปแบบ แต่รัฐเองก็มีความชอบธรรมที่จะบังคับให้พลเมืองมีหน้าที่ต้องรับราชการทหารหรือเข้าร่วมสงคราม

นอกจากนี้ ก็มีงานของ พิพัฒน์ พสุธารชาติ เรื่อง “รัฐกับศาสนา บทความว่าด้วยอาณาจักร ศาสนจักรและเสรีภาพ” เป็นการกล่าวถึงขอบเขตการใช้อำนาจรัฐที่มีต่อศาสนจักร โดยนำแนวคิดเสรีนิยมตะวันตก มาวิพากษ์การใช้อำนาจรัฐต่อการดำเนินการทางศาสนาพุทธของไทย^{๓๔}

สำหรับงานของนักวิชาการชาวตะวันตกที่สนใจศึกษาประเด็นเรื่องศาสนาในสังคมการเมืองไทย จะมีประเด็นในการศึกษาในด้านต่างๆ อาทิเช่น การศึกษาระบบศาสนาในเชิงมานุษยวิทยา โดย โทมัส เคิร์ช (Thomas Kirch) ในบทความเรื่อง *Complexity in the Thai Religious System: An Interpretation* (1997)^{๓๕} ซึ่งอธิบายระบบศาสนาในสังคมไทย โดยเห็นว่าศาสนาของไทยมีความซับซ้อนของส่วนประกอบที่สำคัญ ๓ ส่วน คือ พุทธศาสนาแบบเถรวาท ศาสนาพราหมณ์ และวิญญาณนิยม ส่วนงานศึกษาประเด็นทางศาสนากับการเมือง โดยเฉพาะอย่างยิ่งการใช้แนวคิดศาสนาแห่งพลเมือง (civic religion) ในสังคมไทย ก็มีผู้ที่ให้ความสนใจ คือ Frank E. Reynolds ในบทความเรื่อง *Civic Religion and National Community in Thailand* (1977)

ในประเด็นเรื่องขันติธรรมหรือเสรีภาพในทางศาสนา จะเริ่มมีกล่าวถึงจากนักวิชาการตะวันตก ภายหลังยุคปฏิรูปการเมืองไทยในปี พ.ศ. ๒๕๔๐ ดังจะเห็นได้จากบทความเรื่อง

^{๓๓} อนุชิต พรหมศิริ, ร.อ., “ปัญหาการยกเว้นหน้าที่ในการรับราชการทหารเนื่องจากเหตุผลทางมโนธรรม,” (วิทยานิพนธ์หลักสูตรนิติศาสตรมหาบัณฑิต คณะนิติศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2537)

^{๓๔} พิพัฒน์ พสุธารชาติ, *รัฐกับศาสนา: บทความว่าด้วยอาณาจักร ศาสนจักรและเสรีภาพ*, พิมพ์ครั้งที่ ๒ (กรุงเทพฯ: ศยาม, ๒๕๔๖)

^{๓๕} A. Thomas Kirsch, “Complexity in the Thai Religious System: An Interpretation,” *Journal of Asian Studies* XXXVI, No. 2 (February 1977)

Buddhism, Democracy and Identity in Thailand^{๑๖} ของ ดันแคน แม็คคาร์โก (Duncan McCargo) ได้ศึกษาอัตลักษณ์ของพุทธศาสนากับการเป็นประชาธิปไตย (democratization) ในสังคมการเมืองไทย ส่วนนักวิชาการอีกท่านหนึ่ง ที่กล่าวถึงขั้นธรรมและเสรีภาพทางศาสนาในสังคมไทยโดยตรงก็คือ ร็อบ สจิวต์ (Robb Stewart) ในรายงานเรื่อง *Buddhism, cults and popular culture (Defending the faith(s): Buddhism and religious freedom in Thailand)* ที่เสนอใน 7th International Conference on Thai Studies Amsterdam, the Netherlands On June 1, 1999 และ เดวิด สเตร็คฟุส (David Streckfuss) และ มาร์ค เทมเพิลตัน (Mark Templeton) ในบทความเรื่อง *Human rights and political reform in Thailand*^{๑๗} ซึ่งเป็นการศึกษาถึงการปฏิรูปการเมืองหลังปี พ.ศ.๒๕๔๐ โดยกล่าวถึงประเด็นเสรีภาพในทางศาสนาในรัฐธรรมนูญปี พ.ศ.๒๕๔๐ ในฐานะเป็นสิทธิมนุษยชนประการหนึ่งที่ได้รับการปฏิรูป และได้วิจารณ์เสรีภาพทางศาสนาของรัฐธรรมนูญไทย โดยอาศัยมาตรฐานของกฎหมายระหว่างประเทศ

จากการสำรวจงานที่เกี่ยวข้อง จะเห็นได้ว่างานศึกษาเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างศาสนจักรกับอาณาจักรของไทย จากนักวิชาการไทย ส่วนใหญ่จะเป็นการศึกษาความสัมพันธ์เชิงอำนาจในลักษณะที่ศาสนาให้ความชอบธรรมกับอำนาจทางการเมืองอย่างไร การจัดโครงสร้างองค์กรของศาสนจักร แต่ยังคงขาดงานศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับศาสนจักร ในเชิงขอบเขตการใช้อำนาจของรัฐ ในประเด็นขั้นธรรมและเสรีภาพทางศาสนา จะมีเพียงงานของ พิพัฒน์ พสุธารชาติ เท่านั้น ที่กล่าวถึงความสัมพันธ์ในแง่การใช้อำนาจของรัฐเข้าไปในกิจการของศาสนา แต่ก็เป็นการศึกษาให้ความเห็นในประเด็นกว้างๆ โดยอาศัยแนวคิดเสรีนิยมเรื่องขอบเขตการใช้อำนาจรัฐของ จอห์น สจิวต์ มิลล์ (John Stuart Mill) และหลักความเท่าเทียมกันโดยกฎหมาย จะมีการศึกษาเรื่องขั้นธรรมและเสรีภาพทางศาสนา อยู่บ้าง ก็โดยนักวิชาการชาวตะวันตก แต่ก็ยังขาดการวิเคราะห์อย่างเป็นระบบโดยตรงถึงเรื่องขั้นธรรมและเสรีภาพทางศาสนาในสังคมไทย

ขั้นธรรมและเสรีภาพทางศาสนากับรัฐธรรมนูญ

ในอดีต พื้นฐานของอำนาจหน้าที่ของระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ เป็นเรื่องของศาสนา โดยพื้นฐาน และในศตวรรษที่ ๑๙ ถึงต้นศตวรรษที่ ๒๐ เราจะเห็นถึงการหายไปของระบอบเช่นนั้น เกือบทั้งหมด โดยการกล่าวอ้างถึงการปกครองมีการโต้แย้งกันในหลายรูปแบบ ระบอบ

^{๑๖} Duncan McCargo, "Buddhism, Democracy and Identity in Thailand," in *Religion, Democracy and Democratization*, ed. John Anderson (London: Routledge, 2006), p. 155-70.

^{๑๗} David Streckfuss and Mark Templeton, "Human Rights and Political Reform in Thailand," in *Reforming Thai politics*, ed. Duncan McCargo, (Copenhagen S, Denmark: NIAS, 2002), pp. 73-90.

สมบูรณาญาสิทธิราชย์นี้ ได้ถูกแทนที่โดยรูปแบบการปกครองแบบสาธารณรัฐ หรือระบอบกษัตริย์ภายใต้รัฐธรรมนูญ^{๓๘} ดังนั้น การสิ้นสุดของระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ การใช้อำนาจของผู้ปกครอง จึงถูกจำกัดด้วยกฎหมายรัฐธรรมนูญ

หากตีความหมายของรัฐธรรมนูญในแง่ที่หมายถึง สถาบัน การปฏิบัติ และหลักการที่แสดงถึงคุณลักษณะและจัดโครงสร้างระบบของการปกครอง ในทุกๆ รัฐ ก็จะมีรัฐธรรมนูญ ในความหมายนี้^{๓๙} หากพิจารณาในแง่เชิงกฎหมาย ก็คือ การเป็นกฎหมายสูงสุดของประเทศ “กฎหมายรัฐธรรมนูญ จึงมีโทษอะไรอื่นเลขนอกจากจะเป็นเครื่องแสดงบทบาทหน้าที่ของระบบและกระบวนการแห่งสัมพันธภาพทางอำนาจ”^{๔๐} แต่หากจะพิจารณาถึงรัฐธรรมนูญ ภายใต้แนวคิดของรัฐธรรมนูญนิยม (Constitutionalism) การปกครองแบบระบอบรัฐธรรมนูญนิยม ไม่เพียงแต่จะต้องมีกฎหมายรัฐธรรมนูญทั้งที่เป็นลายลักษณ์อักษรหรือไม่เป็นลายลักษณ์อักษร แต่จะต้องผูกพันที่จะปกครองโดยจำกัดการใช้อำนาจอีกด้วย^{๔๑} ในการปกครองของรัฐสมัยใหม่ สิ่งที่เป็นพื้นฐานสำคัญในอำนาจหน้าที่ของผู้ปกครองก็คือ กฎหมายรัฐธรรมนูญ

ในด้านหนึ่ง ระบอบการปกครองในอดีต ศาสนา อาจเป็นที่มาแห่งกฎของการปกครอง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในยุคที่รัฐกับศาสนายังไม่อาจแยกออกจากกัน หรือในยุคที่ศาสนจักรได้ครอบงำฝ่ายอาณาจักรและศาสนาเป็นแหล่งอ้างอิงอำนาจการปกครองเหนือผู้อื่น หรือศาสนาในแง่ที่เป็นหลักธรรมกำกับการใช้อำนาจของผู้ปกครอง หรือกระทั่งในยุคปัจจุบัน ศาสนา ก็ยังอาจเป็นแหล่งอ้างอิงหรือสนับสนุนระเบียบการปกครองได้ ในอีกด้านหนึ่ง โดยเฉพาะอย่างยิ่งสำหรับลัทธิเสรีนิยมสมัยใหม่ เมื่อศาสนาถูกแยกออกจากการปกครอง ศาสนาจึงกลายเป็นเรื่องของความเชื่อของปัจเจกบุคคลหรือกลุ่มบุคคล ที่สามารถมีความเชื่อที่แตกต่างกันไปได้ ศาสนากลายเป็นเรื่องที่รัฐจะต้องมีขันติธรรม ไม่เข้าไปบังคับ และรับรองให้บุคคลมีเสรีภาพในทางศาสนา

ศาสนาอาจเป็นที่มาแห่งระเบียบหรือความมีศีลธรรมในสังคมการเมือง หรืออาจเป็นที่มาแห่งอำนาจการปกครอง และศาสนา ก็เป็นสิ่งที่รัฐต้องให้การรับรองเสรีภาพในทางศาสนาแก่พลเมือง ในทั้งสองแง่มุมของศาสนา ก็เป็นหลักการขั้นพื้นฐานที่จะต้องกำหนดไว้ในรัฐธรรมนูญทั้งสิ้น ไม่ว่าจะโดยเปิดเผยหรือโดยนัยก็ตาม

^{๓๘} Philip Norton, "Constitutional Monarchy," in *The Oxford Companion to Politics of the World*, ed. Joel Krieger (New York Oxford: Oxford University Press, 1993), pp. 190-1.

^{๓๙} Suzette Hemberger, "constitution," in *The Oxford Companion to Politics of the World*, ed. Joel Krieger (New York Oxford: Oxford University Press, 1993), p. 189.

^{๔๐} เตนท์ จามริก, *การเมืองไทยกับพัฒนาการรัฐธรรมนูญ* (กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, ๒๕๔๐), หน้า ๕.

^{๔๑} Suzette Hemberger, "constitution," in *The Oxford Companion to Politics of the World*, ed. Joel Krieger, p. 189.

สำหรับสังคมการเมืองไทย นับตั้งแต่เปลี่ยนแปลงการปกครองเป็นแบบประชาธิปไตย อันมีพระมหากษัตริย์เป็นองค์ประมุข เมื่อปี พ.ศ.๒๔๗๕ เป็นต้นมา มีการประกาศใช้รัฐธรรมนูญ จำนวนทั้งสิ้น ๑๖ ฉบับ แต่หากจัดแบ่งประเภทของรัฐธรรมนูญ ตามสถานการณ์ที่เกิดรัฐธรรมนูญ สามารถแบ่งออกเป็น ๒ ลักษณะ คือ ๑) รัฐธรรมนูญชั่วคราว ซึ่งเป็นรัฐธรรมนูญที่มาจากกรอิดอำนาจหรือรัฐประหาร มีจำนวน ๘ ฉบับ และ ๒) รัฐธรรมนูญถาวร ซึ่งผ่านกระบวนการร่าง การพิจารณาโดยสภา มีจำนวน ๘ ฉบับ ซึ่งมีการบัญญัติถึงประเด็นที่เกี่ยวข้องกับศาสนา และข้อเปรียบเทียบในเบื้องต้น ดังนี้*

๑.การรับรองเสรีภาพในการนับถือศาสนา เริ่มมีการบัญญัติเป็นครั้งแรกตั้งแต่รัฐธรรมนูญ แห่งราชอาณาจักรสยาม ฉบับประกาศเมื่อวันที่ ๑๐ ธันวาคม ๒๔๗๕ ในหมวด ๒ สิทธิและหน้าที่ ของชนชาวสยาม มาตรา ๑๓ “บุคคลย่อมมีเสรีภาพบริบูรณ์ในการถือศาสนาหรือลัทธิใดๆ และย่อม มีเสรีภาพในการปฏิบัติพิธีกรรมตามความเชื่อถือของตน เมื่อ ไม่เป็นปฏิปักษ์ต่อหน้าที่ของพลเมือง และไม่เป็นการขัดต่อความสงบเรียบร้อยหรือศีลธรรมของประชาชน” ต่อมามีการเปลี่ยนแปลงใน ประเด็นสำคัญ ในรัฐธรรมนูญฉบับที่ ๕ ปี พ.ศ. ๒๔๘๒ โดยเพิ่มเติมการรับรองเสรีภาพในการถือ “นิกายของศาสนา หรือ ลัทธินิยมในทางศาสนา” และยังมีการคุ้มครองจากการกระทำของรัฐอัน เป็นการรอนสิทธิหรือเสียประโยชน์อันควรมีควรได้เพราะเหตุที่ถือศาสนา นิกายของศาสนา หรือ ลัทธินิยมในทางศาสนา หรือปฏิบัติพิธีกรรมตามความเชื่อถือแตกต่างจากบุคคลอื่น และ ใน รัฐธรรมนูญฉบับปี พ.ศ.๒๕๔๐ ได้เพิ่มเติมการรับรองเสรีภาพในการปฏิบัติตาม “ศาสนบัญญัติ” เข้าไปด้วย

๒.ความเสมอภาค เริ่มมีการรับรองความเสมอภาคภายใต้รัฐธรรมนูญ ตั้งแต่รัฐธรรมนูญ ฉบับถาวร ปี พ.ศ.๒๔๗๕ โดยบัญญัติไว้ใน บททั่วไป มาตรา ๑ “... ประชาชนชาวสยามไม่ว่าเหล่า กำเนิดหรือศาสนาใด ย่อมอยู่ในความคุ้มครองแห่งรัฐธรรมนูญนี้เสมอกัน” บทบัญญัติที่รับรอง ความเสมอภาคดังกล่าว หากไม่รวมรัฐธรรมนูญฉบับชั่วคราวแล้ว จะมีบัญญัติไว้ในทุกฉบับ แต่จัด วางบทบัญญัติดังกล่าวไว้ในหมวดที่แตกต่างกันไป เช่น ฉบับที่ ๒ (พ.ศ.๒๔๗๕) ฉบับที่ ๓ (พ.ศ. ๒๔๘๕) ฉบับที่ ๔ (พ.ศ.๒๔๘๐) ฉบับที่ ๑๐ (พ.ศ.๒๕๑๗) ฉบับที่ ๑๓ (พ.ศ.๒๕๒๑) ฉบับที่ ๑๕ (พ.ศ.๒๕๓๔) ฉบับที่ ๑๖ (พ.ศ.๒๕๔๐) บรรจุไว้ใน บททั่วไป ส่วน ฉบับที่ ๕ (พ.ศ.๒๔๘๒) และ ฉบับที่ ๘ (พ.ศ.๒๕๑๑) บรรจุไว้ในหมวดที่ว่าด้วย “สิทธิและเสรีภาพของชนชาวไทย”

* โปรดดูตารางเปรียบเทียบบทบัญญัติในรัฐธรรมนูญที่เกี่ยวข้องกับเรื่องศาสนา ตั้งแต่รัฐธรรมนูญฉบับ ปี พ.ศ.๒๔๗๕ ถึงฉบับปี พ.ศ.๒๕๕๐ ในภาคผนวก ท้ายวิทยานิพนธ์นี้

๓. ความสัมพันธ์กับพระมหากษัตริย์ รัฐธรรมนูญถาวรทุกฉบับบัญญัติไว้เช่นเดียวกันว่า พระมหากษัตริย์ทรงเป็นพุทธมามกะและทรงเป็นอัครศาสนูปถัมภก จะแตกต่างกันก็เพียงการใช้ถ้อยคำ

๔. แนวนโยบายแห่งรัฐ เริ่มต้นมีการบัญญัติถึงแนวนโยบายแห่งรัฐครั้งแรกในรัฐธรรมนูญฉบับที่ ๕ (พ.ศ.๒๔๘๒) อย่างไรก็ตาม บทบัญญัติที่ว่าด้วยแนวนโยบายของรัฐในทางศาสนาก็เริ่มจะมีบัญญัติไว้ในรัฐธรรมนูญฉบับปี พ.ศ.๒๕๔๐ ที่กำหนดให้รัฐต้องให้ความอุปถัมภ์และคุ้มครองพระพุทธศาสนาและศาสนาอื่น และการสร้างความสมานฉันท์ระหว่างศาสนิกชนทุกศาสนา รวมถึงการสนับสนุนการนำหลักธรรมมาใช้เสริมสร้างคุณธรรมและพัฒนาคุณภาพชีวิต

๕. หน้าที่ของพลเมือง บทบัญญัติในเรื่องหน้าที่ของพลเมืองในรัฐธรรมนูญ ได้มีขึ้นเป็นครั้งแรกในรัฐธรรมนูญฉบับที่ ๕ (พ.ศ.๒๔๘๒) แต่ก็ไม่ได้มีการกล่าวถึงหน้าที่ชนชาวไทยในทางศาสนา จนกระทั่งรัฐธรรมนูญ ฉบับที่ ๑๐ พ.ศ.๒๕๑๗ เป็นต้นมา ก็บัญญัติให้ บุคคลมีหน้าที่รักษาไว้ซึ่งชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์และการปกครองระบอบประชาธิปไตยตามรัฐธรรมนูญ

จะเห็นได้ว่านับตั้งแต่การเปลี่ยนแปลงการปกครองในปี พ.ศ.๒๔๗๕ เป็นต้นมา วิวัฒนาการของรัฐธรรมนูญบ่งชี้ให้เห็นความแตกต่างและนัยสำคัญของการรับรองเสรีภาพในทางศาสนา ความหมายของตัวบท รวมถึงบริบทและที่มาแห่งการบัญญัติรัฐธรรมนูญ ในประเด็นที่เกี่ยวข้อง น่าจะสามารถตีความและสืบค้นให้เห็นถึงเจตนารมณ์ของรัฐและปฏิสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับพลเมืองได้ หากรัฐธรรมนูญ เป็นกฎหมายสูงสุดที่จัดระเบียบการปกครอง รัฐธรรมนูญ ก็ย่อมเป็นสื่อที่แสดงออกถึงเจตจำนงของรัฐ และในอีกด้านหนึ่งรัฐธรรมนูญก็ย่อมเป็นการสนองตอบปัญหาเฉพาะหน้าที่เกิดขึ้นสำหรับสังคมการเมือง ได้ คำกล่าวที่ว่าสังคมไทยเป็นสังคมแห่งขันติธรรมและเสรีภาพทางศาสนา จะเป็นจริงหรือไม่ จึงเป็นประเด็นน่าสนใจต่อการค้นคว้าหาคำตอบ และน่าจะสามารถศึกษาหาความหมายผ่านตัวบทของรัฐธรรมนูญนี้ได้

วัตถุประสงค์ของการวิจัย

๑. เพื่อศึกษาวิเคราะห์ตีความแนวคิดเรื่องขันติธรรมและเสรีภาพทางศาสนาตามแนวคิดของ ลีอก รวมถึงความสัมพันธ์ระหว่างขันติธรรมกับเสรีภาพทางศาสนา และข้อเปรียบเทียบระหว่างเสรีภาพทางศาสนากับสิทธิในการมีเสรีภาพของพลเมืองในสังคมการเมือง

๒. เพื่อศึกษาลักษณะของขันติธรรมและเสรีภาพทางศาสนาของรัฐไทย ภายใต้รัฐธรรมนูญช่วง พ.ศ.๒๔๗๕-๒๕๔๐ ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับศาสนา พร้อมทั้งข้อเสนอเรื่องขันติธรรมและเสรีภาพในทางศาสนา ในรัฐธรรมนูญไทย โคบายาศัยกรอบแนวคิดของ ลีอก

๓. เพื่อศึกษาจุดเด่นและข้อจำกัดของแนวคิดขันติธรรมและเสรีภาพทางศาสนาของ ลีอก

กรอบแนวคิดที่ใช้ในการวิจัย

เมื่อกล่าวถึงแนวคิดเรื่องขันติธรรมและเสรีภาพในทางศาสนา จากนักทฤษฎีการเมืองตะวันตก ล็อก เป็นนักทฤษฎีสำคัญคนหนึ่งซึ่งกล่าวถึงเรื่องขันติธรรมทางศาสนาไว้ และถือเป็นแนวคิดที่ได้รับความสนใจนำมาวิเคราะห์แนวความคิดเรื่องขันติธรรมและเสรีภาพทางศาสนา หรือรูปแบบความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับสังคม หรือการแบ่งแยกระหว่างอาณาจักรกับศาสนจักรอย่างกว้างขวาง^{๓๓} ในการศึกษาครั้งนี้ จึงได้นำแนวคิดเรื่องขันติธรรมและเสรีภาพทางศาสนาของ ล็อก โดยอาศัยงานหลักในเรื่องนี้ คือ *Epistola de Tolerantia* ซึ่งเขียนเป็นภาษาลาติน เมื่อ ค.ศ.๑๖๘๔ ได้รับการแปลเป็นภาษาอังกฤษ ใช้ชื่อว่า *A Letter Concerning Toleration* โดยเพื่อนของเขาชื่อ วิลเลียม พ็อพเพิล (William Popple) และตีพิมพ์เมื่อปี ค.ศ.๑๖๘๘ แม้ว่างานเรื่องนี้ ก่อนข้างจะได้รับความสนใจน้อยมากและบางครั้งก็มีความเห็นว่าไม่มีสิ่งน่าสนใจในเชิงปรัชญา เหตุผลก็คือ เป็นงานที่เขียนขึ้นเพื่อตอบสนองสภาวการณ์ที่เฉพาะเจาะจงในอังกฤษช่วงหลังของศตวรรษที่ ๑๗ ซึ่งเกิดความไม่ลงรอยกันในทางศาสนาทั่วภูมิภาค และเรื่องทางศาสนาก็ถูกกล่าวหาว่าเป็นเพียงประเด็นในทางการเมืองเท่านั้น^{๓๔} อย่างไรก็ตาม งานนี้ยังมีความสำคัญในแง่ที่พยายามหาเหตุผลอันชอบธรรมในเชิงปรัชญา ที่มีลักษณะความเป็นทั่วไปมากขึ้นของการมีขันติธรรม^{๓๕} และนักวิชาการบางท่านก็ยังเห็นว่า ล็อก ก็เขียนงานเรื่องดังกล่าวในฐานะนักปรัชญา โดยมีการนำเสนอข้ออภิปรายที่สามารถประยุกต์ใช้ได้ทั่วไป^{๓๖} นอกจากนี้งานเรื่องนี้ ยังช่วยให้สามารถทำความเข้าใจเชื่อมโยงกับแนวคิดเกี่ยวกับขอบเขตการจำกัดการแทรกแซงจากรัฐ หน้าที่ของพนักงานผู้ปกครองและสิทธิของความเป็นพลเมืองที่เหมาะสมของ ล็อก ได้^{๓๗} ผู้ศึกษาจึงเห็นว่าแนวคิดเรื่องขันติธรรม ของ ล็อก ในฐานะที่ปรัชญาการเมืองของเขาก็ได้ส่งอิทธิพลต่อแนวคิดการจัดรูปแบบการปกครองในสังคมนการเมืองปัจจุบันอยู่ด้วย นอกจากนี้ เมื่อเปรียบเทียบบริบทแล้ว แม้ว่าศาสนาหลักของชาวตะวันตก

^{๓๓} อาทิเช่น Harvey C. Mansfield, Jr. "The Religious Issue and the Origin of Modern Constitutionalism," in *How Does the Constitution Protect Religious Freedom?*, eds. Robert A. Goldwin and Art Kaufman, p. 1-14. อธิบายถึงการแยกรัฐจากสังคม โดยอาศัยแนวคิดเรื่ององค์อธิปัตย์ ของ ฮ็อบส์ สิทธิตามธรรมชาติ ของ สปิโนซา และหลักการปกครองโดยกฎหมาย ของ ล็อก

^{๓๔} John Horton and Susan Mendus, "Introduction," in *Aspect of Toleration: Philosophical Studies*, eds. John Horton and Susan Mendus (London: Methuen, 1985), p. 1.

^{๓๕} Susan Mendus, *Toleration and the Limits of Liberalism* (Basingstoke: Macmillan, 1989), p. 22.

^{๓๖} Maurice Cranston, "John Locke and the Case for Toleration," in *On Toleration*, eds. Susan Mendus and David Edwards (Oxford: Clarendon Press, 1987), p. 118.

^{๓๗} Susan Mendus and John Horton, "Locke and toleration," in *John Locke: A Letter Concerning Toleration in focus*, ed. John Horton and Susan Mendus (London: Routledge, 1991), p. 3.

คือ ศาสนาคริสต์ จะมีความแตกต่างกับศาสนาหลักของชาวไทย คือ ศาสนาพุทธ แต่เนื่องจากการเสนอทฤษฎีว่าด้วยขันติธรรมของล๊อค ในงานเรื่อง *A Letter* เขาเสนอให้รัฐมีขันติธรรม ต่อกลุ่มชาวคริสต์ที่มีความเชื่อทางศาสนาแตกต่างกันออกไป ภายใต้บริบทที่อังกฤษมีศาสนาประจำชาติ จึงเป็นบริบทที่เหมือนกันประการหนึ่ง ก็คือ เป็นบริบทของสังคมและรัฐที่มีศาสนาประจำชาติ และมีสถาบันพระมหากษัตริย์ เช่นเดียวกัน

ระเบียบวิธีการวิจัย

การศึกษาครั้งนี้ มีขอบเขตการศึกษาแนวคิดขันติธรรมและเสรีภาพทางศาสนาของ ล๊อค และนำมาศึกษาวิจัยไทย ภายใต้รัฐธรรมนูญตั้งแต่ปี พ.ศ.๒๔๗๕ ถึงปี พ.ศ.๒๕๔๐ เป็นการศึกษาเชิงคุณภาพ โดยวิเคราะห์ตีความแนวคิดจากตัวบทงานของ ล๊อค และ ตัวบทของรัฐธรรมนูญ รวมถึงข้อมูลจากเอกสารอื่นๆ เช่น รายงานการประชุม หนังสือ บทความ สื่อสิ่งพิมพ์อื่นๆ โดยมีขั้นตอนในการศึกษาดังนี้

๑.การสร้างกรอบแนวคิด โดยอาศัยแนวคิดเรื่องขันติธรรมทางศาสนา ของ ล๊อค และทฤษฎีการเมืองอื่นที่เกี่ยวข้อง ที่จะช่วยทำความเข้าใจและขยายความในประเด็นขันติธรรมและเสรีภาพทางศาสนาได้ชัดเจนยิ่งขึ้น

๒.การวิเคราะห์ตีความรัฐธรรมนูญ ตั้งแต่ปี พ.ศ.๒๔๗๕ จนถึงฉบับปี พ.ศ.๒๕๔๐* โดยใช้กรอบแนวคิดที่สร้างขึ้น ทำการวิเคราะห์ตัวบทที่เกี่ยวข้องโดยตรงกับประเด็นทางศาสนา และขยายการวิเคราะห์ไปยังประเด็นอื่นที่เกี่ยวข้อง รวมถึงการตีความตัวบทในฐานะเป็นส่วนหนึ่งของรัฐธรรมนูญในภาพรวม และการวิเคราะห์กฎหมายรองรวมถึงเหตุการณ์ในอดีต ข้อเท็จจริงที่เชื่อมโยงกับรัฐธรรมนูญ ทั้งนี้จะขอเน้นใช้รัฐธรรมนูญฉบับถาวรเป็นหลักในการวิเคราะห์

๓.ข้อมูลที่ใช้ในการวิจัย

๓.๑ เอกสารชั้นต้น ได้แก่ ตัวบทงานของ ล๊อค และนักปรัชญาหรือทฤษฎีการเมืองที่เกี่ยวข้อง ตัวบทกฎหมายรัฐธรรมนูญ ช่วงปี พ.ศ.๒๔๗๕-๒๕๔๐ รายงานการประชุมสภานิติบัญญัติ หรือสภาร่างรัฐธรรมนูญ หนังสือสิ่งพิมพ์ เป็นต้น

๓.๒ เอกสารชั้นรอง ได้แก่ หนังสือ สื่อสิ่งพิมพ์อื่นๆ ที่เกี่ยวข้อง งานศึกษา หรือการตีความแนวคิดต่างๆ จากนักวิชาการ

๔.การจัดลำดับบทในการนำเสนอผลการศึกษา

* การศึกษาในวิทยานิพนธ์ฉบับนี้ ได้ดำเนินการมาจนกระทั่งเกิดการรัฐประหารเมื่อวันที่ ๑๙ กันยายน ๒๕๔๘ และมีการร่างและประกาศใช้รัฐธรรมนูญปี พ.ศ.๒๕๕๐ ในบางประเด็นจะได้พิจารณาครอบคลุมไปถึงรัฐธรรมนูญปี พ.ศ.๒๕๕๐ ด้วย

บทที่ ๑ บทนำ

บทที่ ๒ แนวคิดขันติธรรมและเสรีภาพทางศาสนา บริบททางประวัติศาสตร์และ
กรอบการวิเคราะห์แนวคิดของ จอห์น ล็อก

บทที่ ๓ ขันติธรรมและเสรีภาพทางศาสนาของ จอห์น ล็อก

บทที่ ๔ ศาสนากับรัฐธรรมนูญ

บทที่ ๕ คุณลักษณะของศาสนจักรภายใต้รัฐธรรมนูญไทย

บทที่ ๖ ความสัมพันธ์ระหว่างผู้ให้ขันติธรรมกับผู้ได้รับขันติธรรม

บทที่ ๗ บทสรุปและข้อเสนอ

ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

๑. เข้าใจถึงแนวคิดขันติธรรมและเสรีภาพทางศาสนาของ ล็อก รวมถึงความสัมพันธ์
ระหว่างขันติธรรมกับเสรีภาพทางศาสนา ข้อเปรียบเทียบและความเชื่อมโยง ระหว่างแนวคิด
เสรีภาพทางศาสนากับสิทธิในการมีเสรีภาพของพลเมืองในสังคมการเมือง

๒. เข้าใจลักษณะและรูปแบบของขันติธรรมและเสรีภาพทางศาสนาของประเทศไทย
ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับศาสนา ในแง่ขอบเขตและปฏิสัมพันธ์ระหว่างการใช้อำนาจรัฐกับ
ศาสนจักร ภายใต้รัฐธรรมนูญ

๓. ทราบถึงจุดเด่นและข้อจำกัดของแนวคิดเรื่องขันติธรรมและเสรีภาพทางศาสนาของ
ล็อก

ศูนย์วิจัยทรัพยากร
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย