

ความเป็นยุคสมัยใหม่ของพระพุทธศาสนาไทย : พระพุทธศาสนาเพื่อสังคม

ภาณุทัต ยอดแก้ว^๑

บทคัดย่อ

ในงานวิจัยนี้ผู้วิจัยมุ่งศึกษาพระพุทธศาสนาเพื่อสังคม (socially engaged Buddhism) ในฐานะรูปแบบหนึ่งของความหลากหลายแห่งความเป็นยุคสมัยใหม่ของพระพุทธศาสนา (Buddhist modernism) ว่าหมายถึงอะไร ผู้วิจัยได้สำรวจงานเขียนทางพุทธศาสนาจำนวนมากในระยะเวลา ๕๐ ปีที่ผ่านมา เพื่อค้นหาว่า พระภิกษุได้สนทนาหรือตอบโต้กับพลังทางภูมิปัญญาของโลกาภิวัตน์อย่างไร พระภิกษุได้ตีความพระไตรปิฎก และได้ใช้แนวคิดทางพระพุทธศาสนาที่เก่าแก่ของพระไตรปิฎกเพื่อหาคำตอบให้แก่ปัญหาสังคมและวิกฤตทางการเมืองอย่างไร เนื่องจากไทยไม่เคยตกเป็นอาณานิคมของชาติตะวันตก พระภิกษุหลายรูปของไทยจึงพร้อมต้อนรับแนวคิดตะวันตก แต่ขณะเดียวกันพระภิกษุเหล่านั้นต่างก็ได้สร้างวาทกรรมทางภูมิปัญญาที่อธิบายเกี่ยวกับจุดอ่อนที่เราพบในกระแสทางความคิดสมัยใหม่ที่ทะลักไหลเข้ามาในสังคมไทย

พระพุทธศาสนาเพื่อสังคมจึงมิใช่เพียงปรากฏการณ์ธรรมดา หรือเรื่องง่ายที่จะอธิบายในสายตาของนักวิชาการตะวันตก แต่พวกเขาเชื่อว่าได้กำเนิดขึ้นจริงเมื่อพระพุทธศาสนาต้องสนทนา ปะทะ หรือแม้แต่ตอบโต้กับพลังทางภูมิปัญญาและทางวัฒนธรรมของโลกตะวันตก โดยเฉพาะความเป็นยุคสมัยใหม่ ในที่นี้หมายถึงการโต้กลับมรดกทางภูมิปัญญาของยุคเรืองปัญญาของยุโรป (Age of Enlightenment) ซึ่งปรากฏตัวขึ้นอย่างเด่นชัดในภูมิภาคต่าง ๆ ในช่วงยุคสันติภาพอเมริกัน หรือหลังสงครามโลกครั้งที่ ๒ (World War II) เป็นต้นมา ในบริบทนี้พระภิกษุชั้นแนวหน้าของไทยถูกมองว่าทั้งรับบางมิติของแนวคิดสมัยใหม่ และวิพากษ์จุดอ่อนของแนวคิด

^๑ นักการทูตชำนาญการ กระทรวงการต่างประเทศ

สมัยใหม่เหล่านั้น แต่ขณะเดียวกันพระก็ยังสามารถรักษาแก่นคำสอนทางพระพุทธศาสนาของตนไว้ วาทกรรมของการปะทะกับพลังทางภูมิปัญญาของตะวันตก ยังคงดำเนินอยู่ และได้มีผลต่อความเข้าใจของพวกเราเกี่ยวกับพระพุทธศาสนา ในปัจจุบัน ในงานวิจัยนี้ผู้วิจัยพบว่า การแข่งขันกับแนวคิดสมัยใหม่ของโลกตะวันตก ความล้มเหลวของสถาบันต่างๆในสังคมไทย และการรुकืบของการเผยแพร่คำสอนของคริสตจักรในประเทศไทยเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้พระพุทธศาสนาเพื่อสังคมต้องเกิดขึ้นในประเทศไทย

คำสำคัญ: ความเป็นยุคสมัยใหม่ของพระพุทธศาสนา, พระพุทธศาสนาเพื่อสังคม, ยุคสันติภาพอเมริกัน

Thai Buddhist Modernism : Socially Engaged Buddhism

Panutat Yodkaew^o

Abstract

In this research, Panutat Yodkaew aims to study what the term “socially engaged Buddhism” as part of the wider spectrum of the so called “Buddhist Modernism” actually means. He explore hundreds of pieces of writing over the past 50 years to see how Buddhist monks reacted to the intellectual force of globalization, how they interpreted the Tripitaka and applied ancient Buddhist thoughts therein to find solutions for social malaise and political crisis confronting Thailand. Due partly to the fact that Thailand has never been colonized by the West, several Thai Buddhist monks are keen to welcome various strands of Western thoughts while at the same time constructing their own versions of intellectual discourses and rhetoric, particularly in relation to what they deem as weak points found in those various modern thoughts and concepts penetrating Thai society.

Socially engaged Buddhism is not a common or easy-to-explain phenomenon for Western academia but this kind of Buddhism was formed when well educated Buddhist monks conversed, confronted and even reacted to the intellectual legacy of the Age of Western Enlightenment that figured predominantly during the rise of Pax Americana following the end of the World War II. In this context, Thailand’s leading Buddhist monks are perceived as negotiating the tension between adopting aspects of western modernity and critiquing them while maintaining what is viewed as the core Buddhist

^o A diplomatic officer, The Ministry of foreign Affairs of the Kingdom of Thailand

teachings. The discourses of their encounter with the West are still evolving and shaping our understanding of what Buddhism is about. In his research findings, Yodkaew shows that the perceived competition between Buddhism and Christianity and other modern concepts over the past sixty years gave rise to Thailand's socially engaged Buddhism.

Keywords : Buddhist Modernism, socially engaged Buddhism, Pax Americana

แม้ว่าในวงวิชาการยังมีการโต้เถียงว่า แท้จริงแล้ว พระพุทธศาสนามีแนวคิดเพื่อสังคมมาแต่เดิมหรือไม่ หรือว่าแนวคิดเพื่อสังคมไม่เคยมีมาก่อนในประวัติศาสตร์พุทธเลย แต่เป็นแนวคิดใหม่ที่เกิดขึ้นในพระพุทธศาสนาเพื่อตอบสนองความต้องการในการแก้ปัญหาสังคม

ภัทรพร สิริกาญจน (๒๕๕๗, น. ๑๗๓) ได้ระบุพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมว่าเป็นรูปแบบหนึ่งของพระพุทธศาสนาในประเทศไทย แต่ท่านนิยมเรียกว่าพระพุทธศาสนาแบบพัฒนาสังคม และอธิบายว่าพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมเป็นแนวคิดและแนวปฏิบัติทางพระพุทธศาสนาที่เกิดจากจิตสำนึกของชาวพุทธเองในการตระหนักว่าศาสนามีใช่เป็นสิ่งดำรงอยู่อย่างโดดเดี่ยว แยกแยกจากสังคม หรืออยู่เหนือสังคม หากแต่เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นในสังคม ได้รับความอุปถัมภ์ให้อยู่รอดได้จากสังคม

พระวัลโปลา ราหุลา (Walpola Rahula) พระภิกษุนักวิชาการที่มีชื่อเสียงที่สุดของประเทศศรีลังกาในปัจจุบันเห็นว่า คำสอนของพระพุทธเจ้าไม่มีไว้เฉพาะสำหรับพระภิกษุสงฆ์ หรือสำหรับปัจเจกบุคคลเท่านั้น แต่คำสอนของพระพุทธเจ้ามีหลายระดับ หลักธรรมจำนวนมากจึงเกี่ยวกับการดำเนินชีวิตของฆราวาส เช่น สิ่งกาลกสุตระ ซึ่งสอนการดำเนินชีวิตที่ทำหน้าที่ตามบทบาทและสถานภาพทางสังคม จักกวัตตีสุตระที่สอนหลักการปกครอง กฎพันตสูตระที่สอนการแก้ปัญหาเศรษฐกิจและสังคม เป็นต้น (พระมหาพุทธนา นรเชฏโฐ ศิริวรรณ, ๒๕๕๗, น. ๑-๓)

พระมหาสมบุรณ์ วุฑฒิกโร (๒๕๕๐) เห็นว่าขบวนการพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมที่โดดเด่นในต่างประเทศ โดยส่วนมากจะเกิดขึ้นในประเทศที่เกิดภาวะวิกฤตทางสังคมจากภัยสงครามและความขัดแย้งทางการเมือง โดยเฉพาะประเทศที่เคยตกเป็นอาณานิคมของตะวันตกมาก่อน เช่น อินเดีย ศรีลังกา เวียดนาม เราสามารถเห็นปรากฏการณ์สำคัญ ๆ ที่เกิดขึ้นในโลก ดังนี้ ๑. ขบวนการที่รุกขึ้นมาเพื่อขวนเชิญให้พวกจัดทาลเปลี่ยนศาสนา ซึ่งนำโดยเอ็มเบ็ดการ์ (B.R. Ambedkar) ซึ่งในอดีตคือผู้ร่างรัฐธรรมนูญของอินเดีย ๒. ขบวนการพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมในเวียดนามที่นำโดยพระนิกายเซนชื่อ ทิช นัท ฮันห์ (Thich Nhat Hanh) ๓. ขบวนการสรรโวทัย (Sarvodaya) นำโดยอริยรัตนะ (Ariyaratne) ในประเทศศรีลังกา ที่พยายามประยุกต์หลักพุทธธรรมมาแก้ปัญหาสังคมตั้งแต่สังคมระดับรากหญ้าจนถึงสังคมระดับประเทศ

๔. ขบวนการชาวพุทธในธิเบตที่นำโดยองค์ดาไล ลามะ ผู้นำรัฐบาลพลัดถิ่นของธิเบต ที่เสนอแนวคิดเรื่องความรับผิดชอบระดับสากล (universal responsibility) บนพื้นฐานของจิตใจที่มุ่งหวังประโยชน์สุขของผู้อื่น

พระพุทธศาสนาเพื่อสังคมมิได้เกิดจากสัญญาภาค แต่ทว่าได้เกิดขึ้นเมื่อพระภิกษุสงฆ์ได้ซึมซับแนวคิดสมัยใหม่จากระบบการศึกษาในรูปแบบใหม่ ซึ่งทำให้สงฆ์สามารถใช้ตรรกะทางวิทยาศาสตร์ แนวคิดและสำนวนภาษาสิทธิมนุษยชนในการวิเคราะห์และตรวจสอบปัญหาต่าง ๆ ที่ตนเผชิญ ดังที่ศาสตราจารย์แซลลี บี คิง (Sallie B King) ในฐานะผู้เชี่ยวชาญพุทธศาสนาเพื่อสังคมในสหรัฐฯ เห็นว่า นักวิชาการโดยทั่วไปอาจเห็นว่าพระพุทธศาสนาคงไม่มีที่ให้แก่นักคิดสิทธิมนุษยชน แนวคิดที่ว่าด้วยสิทธิคงบอกนัยของความเป็นปัจเจกชนและการอ้างตนเอง ซึ่งเป็นค่านิยมที่ไปไม่ได้เลยกับพระพุทธศาสนา อย่างไรก็ตามในความเป็นจริงพระสงฆ์ได้ใช้ภาษาสิทธิมนุษยชนเรียบร้อยแล้ว แต่แนวคิดที่ว่าด้วยสิทธิมนุษยชนในสไตล์พุทธนั้นแตกต่างจากแนวคิดของตะวันตก สิทธิมนุษยชนในแบบพุทธเน้นชุมชนมากกว่าปัจเจกบุคคล ภาษาสิทธิมนุษยชนแบบพุทธหลีกเลี่ยงการอ้างสิทธิ์ (self assertion) แต่จะพูดถึงเรื่องการปกป้องผู้อ่อนแอและความเมตตาการุณา สิทธิมนุษยชนในแบบพุทธไม่เน้นมนุษย์ในแบบอัตตา แต่เน้นมนุษย์ในแบบอนัตตา สิทธิมนุษยชนแบบพุทธเน้นความพึ่งพิงของเหตุและปัจจัย (interconnectedness) ในแบบปฏิจจสมุปบาท ภาษาสิทธิมนุษยชนในแบบพุทธเน้นจริยศาสตร์พุทธที่เน้นทุกคนต้องดี แต่ไม่รับจริยศาสตร์แบบสำนักอรรถประโยชน์นิยม (utilitarianism) ของโลกตะวันตกที่เน้นแต่ความสุขของคนส่วนใหญ่ (Roger Jackson, 2000, p. 293)

เมื่อพิจารณาด้านปัจจัยต่าง ๆ บริบทพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมของไทย อาจต่างจากพม่า ศรีลังกา และเวียดนาม เพราะบริบทของทั้งสามประเทศนั้นได้รับอิทธิพลอย่างรุนแรงจากลัทธิล่าอาณานิคม (colonialism) แต่ไทยเป็นชาติเอกราช แม้กระนั้นการที่กล่าวว่พระสงฆ์ไทยมิได้รับรู้หรือกระทบกระเทือนจากลัทธิจักรวรรดินิยมและการล่าอาณานิคมก็คงไม่ถูกต้อง แต่สิ่งที่ทำให้บริบทของไทยแตกต่างจากประเทศเพื่อนบ้านคงเป็นเรื่องการมองโลกของสงฆ์ไทยต่อปัญหาการเมือง ปัญหาสังคมโดยเฉพาะการพัฒนาประเทศในแบบทุนนิยม ซึ่งส่งผลให้ผู้คนในสังคมบูชา

วัดดูแลและรวมถึงลักษณะเฉพาะของประวัติศาสตร์สังคมและวัฒนธรรมไทยที่ต่างจากประเทศเพื่อนบ้าน โดยเฉพาะอิทธิพลของสถาบันพระมหากษัตริย์

พุทธศาสนาเพื่อสังคมในบริบทของไทย

พระมหาสมบุรณ์ วุฑฒิกโร เห็นว่าแม้สังคมไทยไม่เคยเจอเรื่องเลวร้ายในแบบประเทศเพื่อนบ้าน แต่ภาวะวิกฤตทางสังคมและการเมืองตั้งแต่สมัย ๑๔ ตุลาคม ๒๕๑๖ เป็นต้นมาและการพัฒนาประเทศแบบทุนนิยมตั้งแต่หลังสงครามโลกครั้งที่ ๒ เป็นต้นมา ได้ก่อให้เกิดปัญหาวิกฤตที่ตามมาอย่างมากมาย ไม่ว่าจะเป็นปัญหาสิ่งแวดล้อม ปัญหาคความยากจน ปัญหาคความเสื่อมโทรมทางศีลธรรม หรือปัญหาการล่มสลายของระบบครอบครัว ชุมชน และสังคม ด้วยปัจจัยเหล่านี้ ชาวพุทธกลุ่มหนึ่งมองว่าวิกฤตเหล่านี้เกิดจากการพัฒนาที่มุ่งเน้นแต่เรื่องเศรษฐกิจโดยละเลยมิติทางสังคม ศาสนา และวัฒนธรรม โดยเฉพาะพระพุทศาสนาแบบจารีตในสังคมไทย นับตั้งแต่รัฐแยกการศึกษาของประชาชนออกจากวัดในสมัยรัชกาลที่ ๕ เป็นต้นมา สถาบันศาสนาแทบจะถูกตัดขาดจากการกำหนดทิศทางของสังคมเลยก็ว่าได้ ดังนั้นชาวพุทธบางกลุ่มจึงได้เสนอแนวคิดในการฟื้นคืนชีพบาทบาทของพระพุทศาสนาขึ้นมาใหม่ เพื่อให้มีส่วนร่วมในการแก้ปัญหาและพัฒนาสังคมปัจจุบัน แต่สิ่งหนึ่งที่ปรากฏขึ้นในบริบทนี้คือการตีความพุทธรรมแบบใหม่เพื่อให้สอดคล้องกับปัญหาสังคมโลก บุคคลสำคัญที่พยายามอธิบายคำสอนทางพระพุทศาสนาให้มีมิติทางสังคม และมีมิติทางวิทยาการสมัยใหม่ เช่น พุททาสภิกขุ สมเด็จพระพุทโฆษจารย์ (ป.อ.ปยุตฺโต) พระไพศาล วิสาโล นพ.ประเวศ วชิรกุล สุลักษณ์ ศิวรักษ์ เป็นต้น

อย่างไรก็ดี ในทัศนะของผู้วิจัยเราคงต้องยอมรับกันว่า พระพุทศาสนาต้องปรับตัว เมื่อต้องปะทะกับพลังทางภูมิปัญญาและทางวัฒนธรรมภายนอก ซึ่งมีใช่แต่เฉพาะพลังของตะวันตก แต่รวมถึงทุกพลังทางภูมิปัญญาและทางวัฒนธรรม เช่น ก่อนการมาของยุคล่าอาณานิคมของตะวันตก พุทศาสนาในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ต้องผ่านการปะทะกับความคิดท้องถิ่น หรือพุทศาสนาของสยามต้องผ่านการปะทะกับพลังทางภูมิปัญญาของพม่าและลังกาเป็นระยะ ๆ การวิจัยและรวมถึงโอกาสที่หลักฐานทางประวัติศาสตร์ที่จะปรากฏขึ้นในอนาคตจะทำให้เราสามารถเห็นเส้นทางของการเดินทางและการปะทะทางความคิดได้อย่างชัดเจนขึ้น

คำถามทางวิชาการที่น่าสนใจ คือ การปรากฏตัวของพุทธศาสนาเพื่อสังคม (socially engaged Buddhism) เป็นเรื่องจริง หรือทว่าเป็นเพียงการเปลี่ยนนิยามใหม่ อย่างไรก็ตามอย่างไรก็ดี ศาสตราจารย์แม็คมาอันฮินฮันว่าพุทธศาสนาเพื่อสังคมเป็นขบวนการ (movements) ในระดับโลกที่เริ่มต้นขึ้นในยุคทศวรรษที่ ๑๙๖๐ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในช่วงสงครามเวียดนาม และได้ขยายเป็นพลังทางสังคมในสังคมพุทธอื่น ๆ มันเป็นโครงการกิจกรรมทางสังคมและการเมืองที่มุ่งลดความทุกข์ยากที่มีใช้แค่ในระดับบุคคล แต่มันทำงานเพื่อตอบสนองในระดับระบบสังคมที่ใหญ่ และใช้ภาษาของทฤษฎีทางสังคมและการเมืองสมัยใหม่ เช่น สิทธิมนุษยชน ลัทธิความเท่าเทียมกัน อิสรภาพของปัจเจก ประชาธิปไตย รวมไปถึงเทคนิคที่นำมาใช้ในการต่อต้านที่ไม่ใช้ความรุนแรง และการประท้วงด้วยความสงบ ซึ่งมีรากในยุคสมัยใหม่ นอกจากนั้นยังมีวาทกรรมในระดับโลกของชาวพุทธเกี่ยวกับประเด็นสิ่งแวดล้อม ซึ่งได้ใช้แนวคิดเรื่องการพึ่งพิงกัน (interdependence) และความกรุณา (compassion) ของมนุษย์และสรรพสิ่งที่มีความรู้สึกและนึกคิดได้ (all sentient beings) ต่อประเด็นปัญหาสิ่งแวดล้อมร่วมสมัย

ตรงจุดนี้ ผู้วิจัยเห็นว่าขอบเขตทางภววิทยาของคำสอนทางพระพุทธศาสนา (scope of Buddhist ontology) มีความกว้างใหญ่ไพศาลเพียงพอที่พระภิกษุสงฆ์จักสามารถพัฒนาคำสอนของพระพุทธเจ้าที่มีอายุสองพันกว่าปีก่อนเพื่อไปใช้ในยุคต่างๆ โดยการเปลี่ยนบริบท (re-contextualization) เนื่องจากสภาพของสังขารธรรม (truth) ที่มีอยู่แล้วในคำสอนของพระพุทธเจ้า แม้แต่พระไตรปิฎกเองก็เป็นการเขียนย้อนหลังมิใช่เขียนในยุคของพระพุทธองค์ ความมั่งคั่งในแนวคิดของพุทธจึงเปิดโอกาสให้มีการตีความในแบบใหม่ที่หลากหลาย และนี่ได้ทำให้คำสอนทางพระพุทธศาสนาไม่ตกโลกหรือไม่ล้าหลัง แต่ทั้งนี้คนที่จะตีความต้องมีปัญญาเหมือนกัน

อย่างไรก็ดี พระพุทธศาสนาเพื่อสังคมอาจต้องวิเคราะห์หรือมองออกเป็นสองประเด็น คือ เรื่องอุดมการณ์ทางสังคม (social ideology) หรือการตีความให้สะท้อนมิติสังคม และเรื่องโครงการขนาดใหญ่เพื่อสังคม (projects) ที่จัดทำขึ้น

ในบริบทของไทย พุทธศาสนิกขุ พระราชสุทธินิพนธ์ (จรัญ ฐิตธมฺโม) พระราชาธรรมนิเทศ (พระพยอม) พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี ล้วนเป็นตัวอย่งที่ชัดเจนของพระชั้นนำที่สร้างโครงการเพื่อสังคมขนาดใหญ่ จึงสะท้อนกระแสของพระพุทธ

ศาสนาเพื่อสังคมในประเทศไทย โดยเฉพาะพุทธทาสภิกขุ ซึ่งถูกยกย่องโดยพระนักพัฒนาจำนวนมากว่าเป็นต้นแบบ

แต่อุดมการณ์ทางสังคมนั้นเป็นเรื่องยากหรือเรื่องในระดับปัญญา เพราะพระภิกษุต้องมีปณิธานและใช้ความรู้รอบด้านเป็นอย่างมากในการตีความพระธรรมให้เข้ากับยุคสมัยเพื่อใช้ในการสืบทอดพระพุทธศาสนา ดังเห็นว่า สิ่งที่พุทธทาสภิกขุกล่าวในปี พ.ศ. ๒๔๗๕ อาจสามารถเรียกว่าวิสัยทัศน์ต่อโลก ท่านย้ำว่า เพื่อเห็นแก่พระรัตนตรัยด้วยการพิสูจน์ให้โลกเห็นว่าเป็นของประเสริฐจริง เห็นแก่ชาติประเทศอันเป็นที่รักของเรา ด้วยการรักษาเกียรติยศแห่งการก้าวหน้าของพุทธศาสนาประเทศไว้ไม่ให้ล้ำหลัง และเห็นแก่ภาคตะวันออกของโลก ซึ่งเป็นบ้านเกิดแห่งอริยวิทยาศาสตร์ทางใจ (noble science of mind) ของพระพุทธเจ้ามานาน (ว วัชรเมธี, ๒๕๕๘, น. ๖๗)

แน่นอน การเป็นพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมจึงมิใช่เพียงแค่เรื่องโครงการขนาดใหญ่ที่วัดต่างๆ พยายามทำเพื่อสังคม เพราะหลายวัดอาจทำตามกัน โดยมองความสำเร็จของวัดอื่น ๆ ดังนั้น การพิจารณารากฐานทางปรัชญาที่อยู่เบื้องหลังโครงการเหล่านั้นจึงเป็นเรื่องที่สำคัญยิ่งกว่า

การศึกษาวิถีตีความพระพุทธศาสนา (interpretation of Buddhism) ในแบบใหม่จึงมีความสำคัญ และเป็นสิ่งที่นักวิจัยได้ให้ความสนใจ การตีความคำสอนให้กว้างขึ้นหรือให้มีมิติที่สลับซับซ้อนขึ้นได้ถูกทำขึ้นเพื่อให้พระพุทธศาสนาสามารถสื่อสารได้กับจารีตของยุคสมัยใหม่ โดยเฉพาะการสนองความต้องการของสังคมในระดับใหญ่ หรือแม้แต่การสนทนากับโลกทั้งใบด้วยภาษาที่ตรงยุคสมัย ซึ่งเป็นเรื่องที่พระในอดีตอาจไม่ค่อยกล้าหรือคุ้นเคยมากนัก

ในด้านการตีความ พุทธทาสภิกขุได้ขอยืมคำศัพท์ของทั้งปรัชญาการเมืองและวิทยาศาสตร์สมัยใหม่มากมาย พุทธทาสภิกขุได้เสนอแนวคิดเรื่องอัมมิกสังคมนิยมเพื่ออธิบายสังคมในอุดมคติแบบพุทธ ซึ่งล้ออุดมการณ์สังคมนิยม (socialism) ที่เกิดขึ้นในโลกตะวันตก ท่านได้ใช้คำศัพท์ “egoism” ซึ่งเป็นคำภาษาอังกฤษทางสาขาจิตวิทยา เพื่อใช้ในคำสอนของตน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในการอธิบายแนวคิดเรื่องอัตตา ในความเห็นของท่านพุทธทาสอรรถาภิธานมาจากอวิชชาที่มนุษย์มี มนุษย์จึงมักคิดว่าการหาประโยชน์ใส่ตนมากที่สุดนั้นเป็นสิ่งที่ดีและลืมนึกถึงสังคมนั้น ดังนั้นพระพุทธศาสนาจึงต้องสอน

เรื่องอนาคต เพื่อให้มนุษย์ปล่อยวางและคิดที่จะให้อะไรแก่สังคม คำสอนของศาสนาพุทธจึงเน้นธรรมะซึ่งมีหลายความหมาย แต่ความหมายหนึ่งที่ใช้ในกรณีนี้ คือ หน้าที่ คำสอนของศาสนาพุทธจึงเน้นหน้าที่ มิใช่การอ้างสิทธิ์ สิทธิดำรงไม่ได้ หากไม่มีคนทำหน้าที่ การอ้างสิทธิ์แต่ไม่มีใครทำหน้าที่จึงเป็นเรื่องที่น่าขบขัน

แน่นอน พุทธศาสนิกชนมิได้หยุดแค่นั้น ด้วยจิตใจที่ขอบวิเคราะห์ ท่านจึงต้องไปไกลกว่านั้น พุทธศาสนิกชนได้กล่าวในคำสอนของท่านว่า อุดมการณ์เสรีนิยม (liberalism) กับแนวคิดเรื่องเสรีภาพของปัจเจก (individual liberty) ได้สนับสนุนให้คนมีอิสรภาพ ยึดติดกับผลประโยชน์ส่วนตัว ชาวพุทธที่เห็นคล้ายกับพุทธศาสนิกชนคือ มองวิถีที่มีองค์ประกอบที่รวม โดยสนับสนุนให้ทุกคนทำหน้าที่ของตนในลักษณะร่วมมือร่วมใจ อิสระภาพ (freedom) ในความหมายของพุทธศาสนิกชนจึงมิได้หมายถึงเจตจำนงเสรี (free individual agency) หรือเสรีภาพในการกำหนดชะตาชีวิตของตนเอง (self determination) แต่หมายถึงอิสรภาพจากอวิชชาหรือกิเลส (freedom from defilements) (Peter Schmidt-Leukel, 2006, p. 92-93)

แนวคิดพุทธศาสนาเพื่อสังคม (socially engaged Buddhism) ดังที่ได้ปรากฏรูปร่างขึ้นนับตั้งแต่ยุคหลังสงครามโลกครั้งที่สอง โดยเฉพาะที่สวนโมกข์และรูปแบบนี้ได้ขยายตัวออกไปที่อื่น เช่น จิตตภาวันวิทยาลัย วัดอัมพวัน เป็นต้น ในทศวรรษต่อมาเรามากพบรูปแบบพุทธศาสนาในรูปแบบใหม่เพิ่มมากขึ้นเรื่อยๆ ในสถานที่อื่น ๆ เช่น สันติอโศก และธรรมกาย ซึ่งต่างมีมิติทางสังคม ใช้เทคโนโลยีของยุคสื่อสาร ใช้เทคนิคทางการตลาด และมีงานเขียนเชิงวิชาการที่พยายามตอบโต้กับแนวคิดของยุคสมัยใหม่

แม้กระนั้น หากพิจารณาในด้านคำสอน กลุ่มสันติอโศกกลับถูกมองว่ายังมีรูปแบบพระพุทธรูปแบบดั้งเดิมมากและยังผสมกับความเชื่อเฉพาะกลุ่ม เช่น การอ้างว่าตนเป็นพระอรหันต์ หรือการนิยมนำเรื่องการทำนายในเรื่องต่างๆ เรื่องเหล่านี้จึงทำให้สันติอโศกยังไม่สามารถเข้านิยามของศาสตราจารย์แม็กมาฮัน หรือในกรณีธรรมกาย ซึ่งมักถูกโจมตีว่ามีคำสอนที่ไม่ตรงกับพุทธพจน์ หรือมักถูกมองจากบรรดาสื่อมวลชนว่า เน้นการก่อสร้างถาวรวัตถุและพุทธสถานขนาดใหญ่เป็นจำนวนมาก แต่นั่นก็ไม่ได้หมายความว่าธรรมกายไม่เน้นเรื่องการสร้างคน อย่างไรก็ตาม ทั้งธรรมกายและสันติอโศกต่างเป็นผลผลิตของยุคสงครามเย็น และมีโครงการทางสังคมที่ดีเป็นจำนวนมาก

อย่างไรก็ตาม ความเป็นยุคสมัยใหม่ของพระพุทธศาสนาสามารถเข้าใจได้ในหลายทาง พุทธศาสนาเพื่อสังคมต่างเป็นเพียงหนึ่งรูปแบบของหลายรูปแบบที่เราสามารถเจอในโลก เช่น การฟื้นฟูกัมมัฏฐาน (ซึ่งมาจากความพยายามของพระพุทธศาสนาในการใช้วิทยาศาสตร์ทางจิตใจ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อพระพุทธศาสนาต้องปะทะกับวิทยาศาสตร์ทางวัตถุ) ซึ่งกำลังเฟื่องฟูอย่างมากในพม่า ไทย ทวีปยุโรป และทวีปอเมริกาเหนือ

นอกจากนั้น พระสงฆ์ไทยมักเชื่อว่าวัดไทยส่วนใหญ่พยายามช่วยสังคม ดังที่หลวงพ่ोजรัญอธิบายว่า พระพุทธเจ้าไม่ได้สอนให้พระสงฆ์ละทิ้งสังคม และโลกที่อยู่เพื่อเอาตัวรอด แต่ทรงเน้นให้พระสงฆ์ช่วยเหลือทำประโยชน์ให้แก่สังคม ดังเห็นได้จากการที่พระองค์ทรงเตือนให้สาวกที่ทรงส่งไปเผยแพร่ศาสนาให้เดินทางไปตามสถานที่ต่างๆ เพื่อประโยชน์สุขของมวลมนุษยชนเป็นสิ่งสำคัญ การที่พระพุทธศาสนาเน้นการปฏิบัติกัมมัฏฐาน อาจทำให้คนเข้าใจผิดว่าพระพุทธศาสนาไม่สนใจสังคม และพระสงฆ์ไม่ทำอะไรนอกจากนั่งหลับตาภาวนาไปวัน ๆ หนึ่งเท่านั้น ในคำสอนทางพระพุทธศาสนา การปฏิบัติกัมมัฏฐานเป็นวิธีการหนึ่งที่จะขัดเกลากิจใจให้สะอาดบริสุทธิ์จากกิเลสตัณหาที่เป็นพื้นฐานของความเห็นแก่ตัวรูปแบบต่าง ๆ เมื่อจิตใจปราศจากความเห็นแก่ตัวแล้ว ผู้นั้นก็สามารถช่วยเหลือสังคมได้อย่างแท้จริง การช่วยเหลือสังคมด้วยวิธีนี้จะยังประโยชน์ให้แก่สังคมกว่าวิธีอื่น ๆ เพราะเป็นการทำประโยชน์ของผู้อื่นแต่อย่างเดียว

ความเบ่งบานของพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมในประเทศไทย

หลังจากการจากไปของพุทธทาสภิกขุ เราเห็นรูปแบบต่าง ๆ ของพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมได้เกิดขึ้น งานเขียนของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตฺโต) พระไพศาล วิสาโล พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี มักถูกพิจารณาว่าเป็นงานระดับคลาสสิกที่ต้องการสื่อสารกับยุคสมัยใหม่ และในหลายกรณี ได้แย้งกับแนวคิดที่มีต้นกำเนิดจากจารีตของยุคเรืองปัญญา (the Age of Enlightenment) ของโลกตะวันตก

ตัวอย่างที่เด่นชัด คือ **แนวคิดประชาสังคมเชิงพุทธ**ที่เสนอโดยพระไพศาล วิสาโล ซึ่งหมายถึงสังคมที่ประชาชนมีส่วนร่วมอย่างสูงในกิจการสาธารณะในระดับ

ต่าง ๆ โดยมีการรวมตัวหรือกระทำผ่านองค์กรต่าง ๆ ด้วยความสมัครใจอย่างเป็นอิสระจากรัฐและทุน ในทัศนะของพระไพศาล พระพุทธศาสนามีหลักการหลายประการที่สอดคล้องกับแนวคิดประชาสังคม คุณธรรมพลเมือง เช่นการมีระเบียบวินัย การเห็นแก่ส่วนรวม ความเห็นอกเห็นใจผู้อื่น และการให้อภัยสามารถเข้ากันได้กับหลักการหมวดต่างๆ ของพระพุทธศาสนา เช่น สังคหวัตถุ ๔ ขรวาสาธรรม ๔ บุญกิริยาวัตถุ ๑๐

ศาสตราจารย์เดวิด แอล แม็กมาฮัน (David L McMahan) เห็นว่า พุทธศาสนาเพื่อสังคม (socially engaged buddhism) เป็นขบวนการในระดับโลกที่เริ่มขึ้นในยุคทศวรรษที่ ๑๙๖๐ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงสงครามเวียดนาม และได้ขยายเป็นพลังทางสังคมในทศวรรษต่อมา มันเป็นโครงการกิจกรรมทางสังคมและการเมืองที่มุ่งลดความทุกข์ยากที่มีไข้แค้ในระดับบุคคล แต่มันทำงานเพื่อตอบสนองในระดับระบบสังคมที่ใหญ่ และใช้ภาษาของทฤษฎีทางสังคมและการเมืองสมัยใหม่ เช่น สิทธิมนุษยชน ลัทธิความเท่าเทียมกัน อิสรภาพของปัจเจก ประชาธิปไตย รวมไปถึงเทคนิคที่นำมาใช้ในการต่อต้านที่ไม่ใช้ความรุนแรงและการประท้วงด้วยความสงบ ซึ่งมีรากในยุคสมัยใหม่ นอกจากนั้น ยังมีวาทกรรมในระดับโลกของชาวพุทธเกี่ยวกับประเด็นสิ่งแวดล้อม ซึ่งได้ใช้แนวคิดเรื่องการพึ่งพิงกัน (interdependence) และความกรุณา (compassion) ของมนุษย์และสรรพสิ่งที่มีความรู้สึกและนึกคิดได้ ต่อประเด็นปัญหาสิ่งแวดล้อมร่วมสมัย (David Mc Mahan, 2012, p. 169-173)

พัฒนาการเหล่านี้เป็นรูปแบบที่ผสมผสานของพระพุทธศาสนาที่มีแนวคิดเรื่องความเป็นยุคสมัยใหม่ของโลกตะวันตก แต่พัฒนาการเหล่านี้มีรากถูกเข้าใจว่าเป็นการปรับตัวของพุทธศาสนาให้เป็นตะวันตก แต่เป็นการรับแนวคิดบางประการของตะวันตก และใช้แนวคิดนั้นเป็นเครื่องมือในการวิพากษ์บางมิติ/เรื่องของยุคสมัยใหม่ เช่น ลัทธิจักรวรรดินิยม วัตถุนิยม เป็นต้น

ในบริบทของไทย เราคงเห็นตัวอย่างที่ชัด เช่น พุทธทาสภิกขุ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) พระราชสุทธินายกมณฑล (จรัญ สุจิตฺตโม) พระไพศาล วิสาโล พระมหาวิมลชัย วชิรเมธีได้ลุกขึ้นมาวิจารณ์ภัยร้ายของลัทธิบริโภคนิยม ลัทธิวัตถุนิยม ลัทธิจักรวรรดินิยม เป็นต้น พระเหล่านี้ได้ตั้งข้อสันนิษฐานมากมายเกี่ยวกับสิ่งต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในโลก โดยเฉพาะการตั้งคำถามว่า ระบบการศึกษาที่ดีควรเป็นอย่างไร

กฎหมายที่ดีควรเป็นอย่างไร ความจริงใจของมหาอำนาจ ตลอดจนความกังวลใจเกี่ยวกับค่านิยมและความเชื่อที่ทะลักไหลเข้ามาในประเทศไทยที่มาพร้อมกับการทะยานขึ้นของจักรวรรดินิยมอเมริกัน หรือที่รู้จักกันในนามสันติภาพอเมริกัน (Pax Americana)

พระพุทธศาสนาเพื่อสังคมจึงสมควรถูกพิจารณาแค่ในมิติของโครงการขนาดใหญ่ต่าง ๆ ที่พระในพระพุทธศาสนาต้องการทำให้แก่สังคม แต่ต้องพิจารณา มิติของอุดมการณ์ที่มักแสดงในงานเขียน การเทศนาของพระภิกษุด้วย แนวคิดที่ว่าด้วยความเท่าเทียมกันทางสังคม ความยุติธรรมทางสังคม ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของวิถีคิดของสิทธิมนุษยชนที่ได้มีผลต่อปัญญาชนไทยในยุคสันติภาพอเมริกันต่างมีอิทธิพลต่อพระสงฆ์ด้วยเช่นกัน

พระพุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน

การประกาศปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติในปี ค.ศ. ๑๙๔๘ มิได้มีผลต่อแค่ศาสนาคริสต์และศาสนาอิสลามเท่านั้น แต่ทว่ายังมีผลต่อศาสนาฮินดูและพุทธอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ นำสังเกตว่า แม้แต่นักมานุษยวิทยาที่สอนทฤษฎีเรื่องสัมพัทธ์นิยม (relativism) ในสหรัฐอเมริกาในยุคนั้นได้ออกมาแสดงความเห็นคัดค้านสาระของปฏิญญาสากลดังกล่าว โดยเน้นว่า สถานะแห่งความเป็นสากลจักรวาลของแนวคิดเรื่องสิทธิมนุษยชนไม่มีอยู่จริง เพราะความดี ความเลวเป็นเรื่องเชิงสัมพัทธ์ หรือเป็นเรื่องที่แต่ละสังคมนิยามหรือให้คุณค่ากันเอง

ในบริบทนี้ ปัญญาชนพระสงฆ์ของไทยจึงจำเป็นต้องหันกลับมาสำรวจคำสอนทางพระพุทธศาสนาว่าสามารถไปได้กับสาระของปฏิญญาสากลดังกล่าวได้หรือไม่ ในทางกลับกัน พระสงฆ์อีกจำนวนหนึ่งจึงได้พยายามที่จะวิเคราะห์ว่าสาระที่แท้จริงของปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติที่ได้ขยี้มแนวคิดและมโนทัศน์จากปรัชญาแห่งยุคเรื่องปัญญานั้นมีความเป็นสากลจักรวาลจริงหรือไม่ การสำรวจและวิเคราะห์ในประเด็นนี้จึงออกมาในลักษณะที่ชัดเจน และไม่กำกวม เมื่อเทียบกับการโต้ตอบกับวิทยาศาสตร์ ทั้งนี้เพราะความรู้และปรัชญาของวิทยาศาสตร์มีพลวัตมากกว่าปรัชญาสิทธิมนุษยชน

เพื่อโต้กับกระแสตะวันตก พุทธทาสภิกขุได้เขียนบทความเรื่อง “อติมมยตา กับปัญหาสิทธิมนุษยชน” ว่าตรรกะใดที่มนุษย์ยังมีอวิชาระบบใดก็ไม่สามารถช่วยมนุษย์ หรือสังคมได้จริง การแก้ไขต้องแก้ที่ต้นตอของความเข้าใจผิด ความหลงผิด ความเห็นแก่ตัว ในขณะที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตฺโต) เขียนหนังสือ “สิทธิมนุษยชน สร้างสันติสุขหรือสลายสังคม” ซึ่งวิจารณ์วิถีคิดที่มีตำหนิในจารีตกฎหมายของโลก ตะวันตก และเห็นว่าความพยายามในการร่างปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน ก็เท่ากับยอมรับว่าสังคมในโลกตะวันตกมีปัญหาจริง ๆ มีพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ ที่กดขี่และเบียดเบียนจริง จนเกิดยุคล่าอาณานิคมและรวมถึงสงครามโลก

ต่อจากนั้น พระมหาภูมิจัย วชิรเมธีได้เขียนหนังสือชื่อ “ปัญญาที่สากล คือ หลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้” พระมหาภูมิจัยฯ ได้พยายามหาสิ่งที่อาจเรียกว่าความเท่าเทียมกันในจารีตพระพุทธศาสนาเพื่อสะท้อนแนวคิดที่ว่าด้วยความเท่าเทียมกัน ซึ่งเป็นหนึ่งในสามหลักการสำคัญของสิทธิมนุษยชน ท่านได้เปรียบเทียบว่าอะไรควรจัดว่าเป็นปัญญาสากลหรือปัญญาสูงสุด ในสายตาของพระมหาภูมิจัย วชิรเมธี สิทธิมนุษยชนเป็นเรื่องสากล หรือไม่มีตราเฉพาะสำหรับศาสนา หรือชนชาติหนึ่งใดเฉพาะ

น่าสังเกตว่า พระมหาภูมิจัย วชิรเมธีได้เติบโตมาและเห็นเหตุการณ์ ๙/๑๑ ซึ่งต่างจากยุคของท่านพุทธทาสภิกขุที่เห็นเหตุการณ์การเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. ๒๔๗๕ และยุคของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตฺโต) ที่กล่าวถึงวิกฤตคลองสุเอซ ดังนั้น ความคิดหลายอย่างของพระมหาภูมิจัยจึงสะท้อนการมองโลก ในแบบหลังยุคสมัยใหม่ (postmodernism) ดังปรากฏในหนังสือ “ธรรมะงอกงาม” ซึ่งท่านเขียนว่า ลีโอ ตอลสตอย เป็นนักคิด นักเขียน นักปรัชญาชาวรัสเซีย ชื่อเสียงของตอลสตอยในวรรณกรรมโลกนั้น จัดอยู่ในชั้นดาวค้างฟ้า งานเขียนดัง ๆ เช่น สงครามและสันติภาพ อันนา คาเรินนา และพี่น้องคารามาซอฟ เป็นต้น นิทานปรัชญาของตอลสตอยบางเรื่อง ลึก และ ชึ้ง จนอ่านแล้วอึ้งอยู่เป็นนาน หลายเรื่องมีนัย ใกล้เคียงกับพุทธปรัชญาระดับปรมาตม์ของพระพุทธศาสนา แต่อย่างไรก็ตาม งานของตอลสตอยจะลึกมากหรือน้อย สิ่งที่จะตัดสินได้ดีมิใช่ตัวงานอย่างเดียว หากประสบการณ์ในการอ่าน การติดตามของคนอ่านนั้นต่างหากคือตัวที่จะบ่งชี้ระดับความลึกซึ้งของสิ่งที่ตอลสตอยต้องการสื่อ คำกล่าวนี้จึงคล้ายกับคำพูดที่โด่งดังของแจ๊คส์ เดอร์ริดา (Jacques Derrida) นักปรัชญาสำคัญของยุคหลังสมัยใหม่ (postmodernism) ที่เห็น

ว่าความหมายเป็นสิ่งที่ไม่สิ้นสุด ความหมายอยู่ในความคิดและจินตนาการ

ในกรณีการวิพากษ์ปรัชญาสิทธิมนุษยชน พระมหาวิมลชัย วชิรเมธีมิได้พยายามไปตั้งข้อกังขามากนักเกี่ยวกับภูมิปัญญาของตะวันตก แต่กลับเห็นว่า เมื่อสิทธิมนุษยชนได้ถูกคิดออกมาให้เราใช้แล้ว และมันได้กลายเป็นแบบแผนสากล หรือกลายเป็นมรดกร่วมกันของมนุษยชาติเรียบร้อยแล้ว เราก็ไม่ต้องคิดกังวลมากนักเกี่ยวกับมันในทัศนะที่ว่าด้วยสิทธิ์ว่าแท้จริงมาจากจารีตตะวันตกหรือไม่ แต่เราควรสนใจว่าอะไรบ้างที่พระพุทธศาสนาและสามารถไปได้ดีกับหลักการของสิทธิมนุษยชน แต่ในขณะเดียวกัน ท่านก็ยังยืนยันความความคิดของพุทธว่า การละกิเลสเป็นปัญญาสูงสุดหรือปัญญาสากลคนที่อ่านงานประพันธ์ของท่านจึงเห็นเทคนิคบางประการที่ท่านได้ใช้ที่ทำให้ท่านสามารถสอดแทรกแนวคิดของตนในงานเขียนเกี่ยวกับคนอื่น หรือระบบปรัชญาอื่นได้อย่างแนบเนียน

ในการวิเคราะห์ปัญหาสังคม พระทั้งสามรูปของไทยยังเน้นวิธีการวิเคราะห์สังคมในแบบพุทธที่เน้นแรงจูงใจ (motivations) เช่น ความโลภ ความโกรธ ความหลง อคติ กิเลส ซึ่งล้วนเป็นสิ่งที่ผู้คนสมัยใหม่ไม่สนใจ หรือต่างหลงลืม เมื่อมาถึงการวิเคราะห์ประเด็นต่าง ๆ ทางสังคมทั้งในระดับชุมชน ระดับสังคม และระดับชาติ หรือแม้แต่วิเคราะห์ระดับโลก นักคิดบางคนเคยวิจารณ์ว่า การวิเคราะห์ในแบบนี้ไม่ค่อยสร้างสรรค์ เขย และไม่ได้พยายามช่วยปรับเปลี่ยนโครงสร้างในระดับสังคม โดยลืมนึกว่าสังคมก็คือคนที่รวมตัวกัน ยิ่งกว่านั้น กรรมในปัจจุบันก็สำคัญไม่แพ้กรรมในอดีตชาติ แต่ที่น่าสนใจ คือ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตฺโต) ก็ได้เสนอว่า กรรมของสังคมก็เป็นเรื่องที่เป็นไปได้ ซึ่งนับเป็นนวัตกรรมทางความคิดของสงฆ์ไทยในเรื่องการตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนา

ศาสตราจารย์แม็กมาฮันฯ ได้ตั้งข้อสังเกตว่า ในบางกรณี ชาวพุทธรับภาษาและตรรกะของความเป็นยุคสมัยใหม่ได้อย่างไม่ยากนัก แต่ในหลายกรณี ชาวพุทธโดยเฉพาะพระสงฆ์ต่างใช้ภาษาและตรรกะใหม่เพื่อเป้าหมายของพระพุทธศาสนาเอง ในกรณีนี้คงใช้ได้กับกรณีสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตฺโต) และพระพุทธทาสภิกขุที่ศึกษาปรัชญาตะวันตกเพื่อตรวจสอบความถูกต้องของระบบตะวันตก

อย่างไรก็ตาม ศาสตราจารย์แม็ก มาฮันซ์ เห็นว่า เราต้องระวังเกี่ยวกับการนิยามความเป็นสมัยใหม่ของพุทธ (Buddhist modernism) ไม่ให้แคบจนเกินไป หรือระวังเกี่ยวกับการสร้างความแตกต่างระหว่างความเป็นสมัยใหม่แบบพุทธ (Buddhist modernism) กับจารีตสมัยใหม่แบบตะวันตก(modernism) พุทธศาสนาในยุคสมัยใหม่มีหลายนิกาย มีมากมายหลายชนิด และมีลักษณะที่สลับซับซ้อน ดังนั้น ความเป็นไปได้ที่พุทธศาสนาบางสำนัก หรือบางนิกายอาจมีความคล้ายคลึงกัน โดยไม่ต้องมีลักษณะหรือนิยามที่ต้องใช้ร่วมกันก็ได้

พระพุทธศาสนากับการตีความในแบบใหม่

การตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาเป็นเรื่องที่อยู่คู่กับประวัติศาสตร์ของพระพุทธศาสนากี่ว่าได้ การทำความเข้าใจเกี่ยวกับความรู้หรือประสบการณ์ต่างก็ต้องอาศัยการตีความ พระภิกษุสงฆ์ตระหนักเรื่องนี้เป็นอย่างดี แต่ยังมีอีกประเภทของการตีความ คือ การตีความเพื่อให้คนเข้าใจได้ง่ายขึ้น หรือเปลี่ยนคำศัพท์โบราณให้เป็นสำนวนร่วมสมัย หรือเป็นสำนวนสมัยใหม่ที่ขอยืมจากยุคเรื่องปัญญา ทั้งสองรูปแบบของการตีความดังกล่าวสามารถเจอในพระพุทธศาสนา พุทธทาสภิกขุ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตฺโต) พระมหาวิฑูฒิชัย วชิรเมธีล้วนตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาทั้งนั้น แม้ว่าสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตฺโต) อาจถูกมองว่า ท่านพยายามรักษาจารีตเดิมให้ได้มากที่สุดก็ตาม

หากติช นัท ฮานห์ (Thich Nhat Hanh) เป็นตัวแทนพุทธศาสนาในแบบสมัยใหม่ของเวียดนาม ตัวแทนพุทธศาสนาในแบบสมัยใหม่ของประเทศไทยคงเป็นพุทธทาสภิกขุ และสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตฺโต) มองตะวันตกเพื่อใช้พัฒนาพุทธและวิพากษ์ความต้อยของตะวันตกเพื่อให้ชาวพุทธเห็นความจริงมากขึ้น ยิ่งกว่านั้น Thich Nhat Hanh ได้ชื่นชมพุทธทาสภิกขุ ดั้งเห็นว่าท่านได้เขียนถึงพุทธทาสภิกขุว่า พุทธทาสภิกขุเป็นพระเถระเพียงไม่กี่รูปที่สามารถสื่อพระพุทธศาสนาในภาษาที่สามารถพูดถึงหัวใจและยุคสมัยของเราได้อย่างชัดเจน ท่านรู้วิธีทำให้พระพุทธศาสนาเหมาะสมและตรงประเด็นกับยุคสมัย ท่านพูดตรง ๆ เกี่ยวกับความทุกข์และความหวัง พวกเราต้องการครูแบบท่านที่จะทำให้พระพุทธศาสนาเป็นเรื่องที่ไม่ตกยุค

การกล่าวแบบนี้ไม่ได้หมายความว่าพุทธศาสนิกชนไม่สอนเรื่องสวรรค์ แต่สวรรค์ของพุทธศาสนิกชนจำกัดอยู่ในเรื่องปัญญาและเรื่องที่น่าจะเป็นไปได้ หรือเกี่ยวกับวิธีไปสู่ความพ้นทุกข์ เช่น การที่ท่านกล่าวว่ามนุษย์ก็รู้สึกเหมือนสัตว์ คือ กิน นอน แต่หากมนุษย์ติดอยู่กับเรื่องเท่านั้น มนุษย์ก็ไม่สามารถพัฒนา การอยู่เพื่อความอยากในทางไม่มีทางนำไปสู่การหลุดพ้น แม้แต่เทวดาในสวรรค์ชั้นล่าง ๆ ที่ยังติดในสุขก็ยังไม่ถึงว่าดี มนุษย์จึงไม่ควรคิดว่านี่คือเป้าหมาย/วัตถุประสงค์ว่าเราเกิดมาเพื่ออะไร (Buddhadasa Bhikku, 2008, p. 38-39)

ตรงจุดนี้ พระภิกษุในพระพุทธศาสนาไม่ได้หยุดนิ่ง แม้ว่าพุทธศาสนาพยายามรักษาแก่นของคำสอนของตน แต่การตีความคำสอนเพื่ออธิบายปรากฏการณ์ทางสังคมก็เป็นเรื่องที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ พระพุทธศาสนาพยายามมองออกไปโลกข้างนอกว่าเขาพูดเรื่องอะไร และวิเคราะห์ว่าอะไรจะเหมาะสมหรือไปได้กับโลกข้างนอก และพระท่านั้นที่ทำได้ เราคงไม่สามารถคาดหวังให้คัมภีร์พูดเองและตอบปัญหาของสังคมที่สลับซับซ้อน การดับทุกข์ในใจเป็นเรื่องที่พระพุทธศาสนาทำได้อย่างหาใครเสมอเหมือนได้ยาก แต่โลกมิได้มีแค่เรื่องการดับทุกข์ในระดับปัจเจก โลกยังต้องการคำตอบอีกมากมาย เมื่อโลกได้เคลื่อนตัวเข้าไปในยุคต่าง ๆ ปัญหาของกรุงสังกาก็ไม่ใช่ปัญหาของกรุงพุกาม ปัญหาของกรุงพุกามก็ไม่ใช่ปัญหาของกรุงศรีอยุธยา ปัญหาของกรุงศรีอยุธยาก็ไม่ใช่ปัญหาของพระจอมเกล้าที่ต้องปะทะกับการทะเลาะวิวาทของวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ การมาของจักรวรรดินิยม การผงาดขึ้นของระบบโลกในแบบใหม่ที่กำหนดโดยความรู้แบบใหม่ที่ไม่มีพระเจ้า ความรู้ที่ไม่เชื่อเรื่องผี แต่เชื่อในเชื้อโรค โลกแบบใหม่ที่ไม่สนใจโลกที่แล้วและโลกหน้ามากนัก แต่สนใจมากกว่าในโลกปัจจุบัน

งานเขียนของพุทธทาสได้สะท้อนพัฒนาการทางปรัชญาและการวิเคราะห์ที่ตรงข้ามกับท่าทีของการวิเคราะห์ในแบบอนุรักษนิยมของพุทธศาสนาของไทย พุทธทาสได้วิจารณ์การตีความปฏิจจสมุปบาทในแบบจารีตดั้งเดิม และได้ตั้งคำถามเกี่ยวกับความเป็นจริงเกี่ยวกับข้อเท็จจริงที่มักถูกสันนิษฐานไว้แล้ว เช่นในเรื่องการเกิดใหม่ การตีความคำสอนในแบบใหม่จึงเป็นวิธีการที่เราควรพิจารณาว่าเป็นเรื่องใหม่ ในการเข้าถึงแก่นสาระที่แท้จริงของคัมภีร์ทางพุทธศาสนา โดยมีวัตถุประสงค์เบื้องต้นที่จะขจัดเรื่องเทพปรณัมออกจากคำสอนทางพุทธศาสนา (demythologization of Buddhist doctrine)(Peter A. Jackson, 1987, p. 33) แม้กระนั้น การขจัดเรื่อง

เทพปรกรณ์หม้อออกมิได้หมายความว่าเทพและมารเป็นสิ่งหลอกลวงที่แท้จริง แต่เพราะสิ่งเหล่านี้มีใช้กัน แต่เป็นเรื่องจริง และอาจไม่เข้าใจในระบบคิดของคนปัจจุบันที่ถูกครอบงำด้วยวิธีคิดของยุคเรื่องปัญญา

การที่กลุ่มอภิธรรมได้วิจารณ์การตีความคำสอนทางพุทธศาสนาของท่านพุทธทาสได้เรียกความสนใจของนักวิชาการที่ศึกษาแนวคิดของพุทธทาสภิกขุ การศึกษาของแจ็กสัน (Jackson) และกาโบเต (Gabaude) ได้แสดงความแตกต่างระหว่างแนวคิดของพุทธทาสภิกขุกับแนวคิดของกลุ่มนิยมอภิธรรม แจ็กสันได้สรุปว่า คนที่ไม่ขึ้นขอบพุทธทาสภิกขุมักเป็นคนที่ยึดถืออภิธรรม คนพวกนี้มีแนวคิดแบบอนุรักษนิยม หรือไม่ชอบเปลี่ยนแปลง จึงยากสำหรับพวกเขาที่จะรับการตีความพระไตรปิฎกของพุทธทาสภิกขุ ที่ค่อนข้างก้าวหน้าและมีนวัตกรรม (Tomomi Ito, 2012, p. 138-140)

จากมุมมองหนึ่ง ความขัดแย้งระหว่างพุทธทาสภิกขุกับกลุ่มนิยมอภิธรรมอาจเป็นตัวอย่างที่ดีที่บอกถึงความแตกต่างระหว่างพุทธศาสนาแบบเหตุผลนิยมกับพุทธศาสนาที่เชื่อเรื่องเหนือธรรมชาติและเทพปรกรณ์ การที่พุทธทาสภิกขุตีความพระไตรปิฎกในแบบที่มีเหตุผลมากขึ้น โดยการตัดฉากที่เกี่ยวกับเทพปรกรณ์ออกไปจากแก่นคำสอนทางพุทธศาสนา คำสอนหลักของพุทธทาสภิกขุจึงเหลือเพียงส่วนที่เกี่ยวกับการดับ/หลุดทุกข์ ล้วน ๆ หรือเน้นเฉพาะเรื่องปัญญา

การหันกลับไปหาสิ่งที่เก่าแก่ในกรอบคำสอนทางพระพุทธศาสนา

แม้ว่าพระธรรมคำสอนได้ถูกตีความและขยายความให้มีมิติสังคม มิติการเมือง มิติเศรษฐกิจเพื่อสื่อสารกับมรดกทางความคิดของยุคเรื่องปัญญาของตะวันตก พระสงฆ์ในพระพุทธศาสนาแบบไทยยังรักษาหัวใจของคำสอนทางพระพุทธศาสนา นั่นคือ พุทธปัญญา ยิ่งกว่านั้น พระบางรูปหันกลับไปรื้อฟื้นพระธรรม หรือคำโบราณที่คนทั่วไปไม่รู้จัก เช่น อตัมมยตา ซึ่งพุทธทาสภิกขุได้ใช้ในการสื่อสารกับทุกประเด็นของสังคม นับจากสันติภาพ ถึงวิทยาศาสตร์ยุคปรมาณู การฟื้นฟูอตัมมยตาจึงเป็นผลงานทางภูมิปัญญาของพุทธทาสภิกขุโดยแท้

ดังที่พุทธทาสกล่าวว่า อตัมมยตา ฟังดูแปลก เป็นคำแปลกยังไม่เคยได้ยินสำหรับบางคน ชื่อมันก็แปลก เรื่องของมันก็ต้องแปลก แต่กลับเป็นเรื่องที่จำเป็นต้อง

มี มิฉะนั้นจะเอาตัวไม่รอด อตัมมยตาเป็นเพชรน้ำเอกที่ตกค้างในพระไตรปิฎก ปิดเจียบเก็บเจียบอยู่ในพระไตรปิฎก ทั้งที่เป็นเม็ดสำคัญที่สุด วิเศษที่สุด ประเสริฐที่สุด (พุทธทาสภิกขุ, ๒๕๕๖, น. ๑-๒)

การหันกลับไปหาสิ่งที่เดิมของดั้งเดิมในคำสอนทางพระพุทธศาสนาอาจมองว่าเป็นกระบวนการที่หันกลับไปสู่ความดั้งเดิม (retribalization) หรือแม้แต่การทำให้แตกต่าง (heterogenization) จากสิ่งที่กำลังถูกรวบงำจากกระแสโลกาภิวัตน์ (globalization) ที่พยายามทำทุกอย่างให้เหมือนกับตะวันตก (homogenization) วิธีคิดประเภทนี้น่าสนใจ แต่อาจง่ายเกินไป เพราะดูเหมือนลดทอนสติปัญญาของผู้คนในบริบท

แม้กระนั้น การวิเคราะห์ที่ปัจจัยที่เป็นไปได้ที่มีผลก่อให้เกิดพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมในบริบทของไทยก็ยังคงเป็นเรื่องสำคัญและจำเป็น นักประวัติศาสตร์ควรที่จะแสดงหลักฐาน มากกว่าการใช้ทฤษฎีในการอธิบายปรากฏการณ์ที่สลับซับซ้อนนี้

ปัจจัยที่ผลักดันการกำเนิดขึ้นของพระพุทธศาสนาเพื่อสังคม

นักวิชาการตะวันตกได้ให้เหตุผลต่างๆ ที่น่าฟังเกี่ยวกับพลังหรือปัจจัยที่ก่อให้เกิดพระพุทธศาสนาเพื่อสังคม สิ่งที่ผู้วิจัยได้ค้นพบในงานวิจัยนี้ คือ ความสำเร็จของคริสต์ศาสนาในการเผยแพร่คำสอนของตนในประเทศไทย และความโดดเด่น หรือแม้แต่ครอบงำสังคมตะวันออกของวิทยาศาสตร์และสิทธิมนุษยชนที่มีต้นกำเนิดในยุคเรืองปัญญา (Age of Enlightenment) ล้วนเป็นปัจจัยผลักดันที่สำคัญที่สุด ทั้งนี้ผู้วิจัยได้พบหลักฐานทางเอกสารเพื่อใช้ในการสนับสนุนข้อเสนอมของตนเอง และรวมทั้งสนับสนุนข้อเสนอของศาสตราจารย์ริชาร์ด เอฟ กอมบรีค (Richard F. Gombrich) เกี่ยวกับนิยามพระพุทธศาสนาแบบโปรเตสแตนต์ (protestant Buddhism)

ตรงจุดนี้ หากมองโดยผิวเผิน การนิยามของศาสตราจารย์กอมบรีคที่เห็นว่าพระพุทธศาสนาในรูปแบบใหม่นี้เกิดจากการปะทะกับอิทธิพลของศาสนาคริสต์ นิกายโปรเตสแตนต์ และศาสตราจารย์กอมบรีคเรียกรูปแบบที่ทันสมัยใหม่นี้ว่า “พระพุทธศาสนาแบบโปรเตสแตนต์ (protestant Buddhism)” ซึ่งอาจสามารถใช้ได้เฉพาะในบริบทของศรีลังกา อิทธิพลที่ว่านี้รวมถึงการที่พระในพระพุทธศาสนาจำเป็นต้องให้

ความสำคัญในเรื่องของตีความ (interpretation) คำสอนใหม่ตามที่ตนเห็นว่าถูกต้องหรือเป็นไปได้ มากกว่าเน้นแต่ในเรื่องพิธีกรรม หรือการปฏิบัติทางสังคม และรวมทั้งการปฏิเสธในเรื่องการบูชาผี การทำนายดวงชะตาว่าเป็นเรื่องไสยศาสตร์หรือเรื่องแห่งความตกต่ำของศาสนา ทั้งนี้ รวมถึงการสนับสนุนเพื่อให้ประชาชนธรรมดาสามารถบรรลุเป้าหมายทางธรรมโดยไม่ต้องอาศัยสื่อกลาง ความเท่าเทียมกันทางจิตวิญญาณ (spiritual egalitarianism) ความรับผิดชอบของปัจเจก (individual responsibility) และการตรวจสอบตนเอง (self-scrutiny)

แต่เมื่อผู้วิจัยได้สำรวจงานวรรณกรรมในสาขานี้จำนวนมาก ผู้วิจัยพบว่า ข้อความในงานนิพนธ์เรื่อง “ข้อคิดอิสระ” ของพุทธทาสภิกขุที่ได้รับบุลาเหตุของการที่ท่านและชาวพุทธจำเป็นต้องหันมาคิดทบทวนใหม่เกี่ยวกับการรักษาพระพุทธศาสนา โดยเฉพาะการทำยุทธศาสตร์โครงการเผยแผ่พระพุทธศาสนา ส่วนใหญ่เพราะการรุกรานของศาสนาอื่น ทั้งนี้ พุทธทาสภิกขุได้ระบุในทำนองว่า ศาสนาคริสต์ได้มียุทธศาสตร์ที่ดีในการเผยแผ่ศาสนา ดังนั้น พระสงฆ์ในพระพุทธศาสนาจำเป็นต้องปรับตัว ดังสะท้อนอยู่ในหกประโยคที่ผู้วิจัยได้ยกมาแสดงเป็นหลักฐานสำคัญข้างล่างนี้

๑. งานเผยแผ่พระพุทธศาสนานั้น เป็นสิ่งที่จะต้องทำเป็นประจำ โดยไม่มีระยะเว้นว่างและให้เหมาะแก่ยุคสมัยไปทุกยุคทุกสมัย **ดังเช่นที่ชาวคริสเตียนทำ**

๒. สิ่งที่จะกระตุ้นเตือนพระให้เกิดกำลังใจอันเข้มแข็งในการเผยแผ่พระศาสนา คือพุทธตำราสันเป็นทั้งคำสั่งและคำวิงวอนของพระพุทธเจ้าที่ตำราสั่งในคราวส่งพระสาวกชุดแรก ๖๐ รูป หากแปลตามตัวอักษร โดยสำนวนที่เป็นธรรมชาติธรรมดา **ดังที่ชาวคริสเตียนเขาแปลคำสั่งสอนของพระเยซู**

๓. ข้อนี้ทำให้ต้องค้นหาวิธีการเผยแผ่ศาสนาในแง่ใหม่อีกแห่งหนึ่ง ซึ่งจะทำให้ผู้รู้ศาสนาดีแล้ว มีการบังคับตนเองได้ มากขึ้นตามส่วนแห่งความรู้ของตน อากาโรเช่นนี้เกือบจะกล่าวได้ว่า ไม่เคยมีในยุคพุทธกาลหรือยุคแรกๆ แต่มีในยุคที่ **พระศาสนาเผชิญหน้ากับความผันใหม่ของโลกแห่งสมัยปัจจุบันโดยเฉพาะ**

๔. เมื่อเหลียวดูไปอีกทางหนึ่ง เรามีภาระที่จะเผยแผ่พระศาสนาแข่งขันกับ **ศาสนาอื่นๆ** ซึ่งมีอยู่รอบตัวเรา

๕. พิมพ์โฆษณาสมุดเอกสารและหนังสือพิมพ์ขึ้นให้แพร่หลาย กระทั่งมีหนังสือธรรมะฉบับวางตามรถไฟโดยสาร หรือไฮเต็ลชั้นสูง ดังที่**ชาวคริสเตียนเขาทำกัน**

๖. แพทย์ควรให้ความร่วมมือด้วยการแทรกธรรมลงไปในงานในหน้าที่ ตลอดจนถึงธรรมะชนิดที่แสดงว่าแพทย์เป็นชาวพุทธจริงๆ แต่ที่กำลังเป็นอยู่ส่วนมาก เหมือนกับนายจ้างที่มีมินา หรือถึงกับโหดร้ายจนคนไข้ต้องวิ่งไปพึ่ง**โรงพยาบาลมิชชั่นต่างศาสนา**ก็ยังมี (พุทธทาสภิกขุ, ๒๐๐๖, น. ๓๒๖-๓๔๐)

ดังนั้น บริบทของการพัฒนาและปรับตัวขององค์กรทางพระพุทธศาสนาไทย จนในที่สุดได้กลายเป็นพระพุทธศาสนาเพื่อสังคม (socially engaged Buddhism) ในฐานะรูปแบบหนึ่งของรูปแบบต่างๆ ของแนวคิดที่ว่าด้วยความเป็นยุคสมัยใหม่ของพระพุทธศาสนา (Buddhist modernism) จึงมาจากหลายสาเหตุหรือปัจจัย หนึ่งในปัจจัยเหล่านั้น (และอาจเป็นปัจจัยที่สำคัญมากที่สุด) คือ ๑. การครอบงำทางภูมิปัญญา และทางวัฒนธรรมของโลกตะวันตกในประเทศไทย โดยเฉพาะกระแสแห่งวิทยาศาสตร์ และสิทธิมนุษยชนที่หลังไหลเข้ามาในไทยอย่างท่วมท้นในยุคสันติภาพอเมริกัน หรือ ยุคสงครามเย็น ๒. การแข่งขันกับศาสนาอื่น โดยเฉพาะศาสนาคริสต์ที่ประสบความสำเร็จอย่างมากในการจัดการกับความเป็นยุคสมัยใหม่ (modernity) ได้อย่างลงตัว และ ๓. ความล้มเหลวของระบบต่างๆ ในประเทศไทยในการฟื้นฟูศีลธรรมของผู้คนในสังคมจนทำให้พระภิกษุต้องปรับโครงสร้างองค์กรและยุทธศาสตร์ในการเผยแผ่ศาสนา ตลอดจนจนหาทางออกให้แก่สังคมไทยที่ไม่สามารถหลุดออกจากวงจรของลัทธิบริโภคนิยมและลัทธิวัตถุนิยมที่มีรากอยู่ในการแสวงหาความสุขในแบบปรัชญาปัจเจกชนนิยม (individualism) ของจอห์น สจ๊วต มิลล์

ในทางทฤษฎี พระพุทธศาสนาเพื่อสังคมต่างจากพระพุทธศาสนาแบบจารีตนิยม (normative Buddhism) ในหลายประการ เช่น พระพุทธศาสนาแบบจารีตนิยมพยายามอนุรักษ์แก่นคิดและแนวปฏิบัติตามที่ปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎกและอรรถกถาของพระพุทธโฆษาจารย์ (ชาวลังกา) และไม่นิยมตีความพระธรรมเกินไปหรือน้อยไปจากกรอบบรรทัดฐานของลังกา อย่างไรก็ตาม แนวคิดและแนวปฏิบัติของพระพุทธศาสนาในแบบจารีตมักได้รับการสนับสนุนจากรัฐและคณะสงฆ์ ดังนั้น การตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบจารีตนิยมได้กลายเป็นกระแสหลัก

ในประเทศไทย แต่การตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบจารีตนิยมอาจไม่ถูกจริตกับพวกที่มีจิตใจในแบบนักวิชาการที่มักชอบตั้งคำถามต่างๆ และสงสัยอยู่ตลอดเวลาว่า นั่นเป็นวิธีที่แท้จริงของพระพุทธองค์ใช่ หรือ เป็นสิ่งที่ เป็นพระพุทธศาสนาในแบบดั้งเดิม (early Buddhism) มีหรือไม่มี แม้กระนั้นในทางวิชาการก็ไม่มีใครสามารถยืนยันได้อย่างมั่นใจได้ว่า พระพุทธศาสนาแบบดั้งเดิมนั้นแท้จริงแล้วมีหน้าตาเป็นอย่างไร เพราะหลักฐานทางประวัติศาสตร์ในยุคของพระพุทธองค์ที่เหลือตกทอดมาสู่พวกเราในปัจจุบันนั้นต่างก็ไม่เพียงพอที่จะสามารถทำให้เราสร้างภาพสมบูรณเกี่ยวกับรูปแบบพระพุทธศาสนาที่เราคาดคิดว่าน่าจะเป็นในลักษณะแบบเดียวกับยุคของพระพุทธองค์ได้ทั้งหมด และนี่อาจเป็นสาเหตุหนึ่งที่พระพุทธศาสนาเพื่อสังคมและพระพุทธศาสนาในแบบอื่นๆ จึงต้องการอิสรภาพในการตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาตามสติปัญญาของตน การสอนพระพุทธศาสนาในแบบเรื่องไตรภูมิที่มี นรกและสวรรค์อาจเข้าได้กับยุคหนึ่ง แต่การสอนพระพุทธศาสนาเพื่อการนิพพานในปัจจุบันในแบบพุทธทาสภิกขุต่างก็เป็นเรื่องน่าสนใจ หรือการสอนพระพุทธศาสนาเพื่อเน้นกัมมฏฐานเพื่อบรรลุวิชา ๘ ซึ่งเป็นสิ่งที่วิทยาศาสตร์ของโลกตะวันตกยังพิสูจน์ไม่ได้ แต่เป็นเรื่องที่ผู้คนรับรู้ได้มากกว่าสองพันกว่าปีต่างก็เป็นเรื่องที่สร้างแรงบันดาลใจให้กับหลายคน รวมถึงชาวอเมริกันจำนวนมาก

อย่างไรก็ตาม พระพุทธศาสนาเพื่อสังคมเป็นขบวนการทางสังคมที่เกิดขึ้นจริงในประเทศไทยในยุคสันติภาพอเมริกันที่ประเทศไทยได้ถูกทำให้เข้ามาข้องเกี่ยวในสงครามเวียดนามและในช่วงสงครามเย็นที่ยาวนาน พระพุทธศาสนาเพื่อสังคมเป็นรูปแบบหนึ่งที่ชวนให้ประชาชนหันกลับมาคิดว่า การพัฒนาเศรษฐกิจในแบบทุนนิยมที่ช่วยทำให้ไทยกลายเป็นหนึ่งในสามสิบระบบเศรษฐกิจที่ใหญ่ที่สุดในโลกในปัจจุบันเป็นรูปแบบการพัฒนาที่ครบถ้วนดีแล้วจริงหรือ ระบบการศึกษาของไทยที่สอนคนให้ฉลาดเพื่อแสวงประโยชน์จากสังคม มากกว่าให้อะไรแก่สังคมเป็นเรื่องที่ถูกต้องแล้วหรือ

หกสิบปีของการพัฒนาเศรษฐกิจแบบทุนนิยมได้เนรมิตหลายสิ่งในประเทศไทย แต่ขณะเดียวกัน มันก็ทำลายธรรมชาติและต้นทุนทางสังคมและสิ่งแวดล้อมของไทยอย่างรวดเร็ว ระบบทุนนิยมนี้สร้างความสุขพอกับสร้างความทุกข์ยากและความเหลื่อมล้ำทางสังคมในแบบที่ผู้คนในยุคพุทธกาลอาจคาดไม่ถึง การปรารถนาของพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมจึงพยายามช่วยประชาชนที่กำลังประสบกับปัญหาอัน

เนื่องจากการบริหารและการพัฒนาประเทศในแบบตามกันตะวันตก ทั้งที่ หลายประเทศ ตะวันตกได้ละทิ้งรูปแบบการพัฒนาในลักษณะนี้ไปนานมากแล้ว

หากในทางโลก เรามีปรัชญาเศรษฐกิจพอเพียงของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ ๙ ในทางธรรม เรามีพระพุทธศาสนาเพื่อสังคม

บรรณานุกรม

๑. ภาษาบาลี-ไทย:

ก. ข้อมูลปฐมภูมิ

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (๒๕๓๔). **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย**. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,

ข. ข้อมูลทุติยภูมิ

(๑) หนังสือ/เอกสาร

จันทร์พันเมฆ. (๒๕๕๔). **ธรรมประยุกต์ ๓๐**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ปัญญาชน.

ชาญชัย แสวงศักดิ์. (๒๕๕๘). **อิทธิพลของฝรั่งเศสในการปฏิรูปกฎหมายไทย**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิญญูชน.

ไชยพล อัครศุภเศรษฐ์. (๒๕๕๔). **พระไตรปิฎกฉบับพิเศษ มหาปัญญาญาณ**. กรุงเทพฯ: สถาบันวิจัยธรรมสภา.

ทองหล่อ วงษ์ธรรมมา. (๒๕๓๘). **ปรัชญา ๒๐๑ พุทธศาสตร์**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ไอเดียน.

ธเนศ อารณีสวรรณ. (๒๕๕๖). **สิทธิและเสรีภาพในประวัติศาสตร์การเมืองไทย**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

บุญมี แทนแก้ว. (๒๕๔๘). **ปรัชญาศาสนา**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ไอเดียน.

_____. (๒๕๒๓). **พุทธศาสตร์ปรัชญา 15200201**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ไอเดียน.

พจนาร รัชตะนาวิณ. (๒๕๕๒). **พุทธวจน**. บริษัท คิว พรินท์ เมเนจเม้นท์ จำกัด.

พระพุทธทาสภิกขุ, (เจียม อินทปัยโย). (๒๕๔๖). **การสร้างสรรค์ปัญญาเพื่ออนาคตของมนุษยชาติ**. กรุงเทพฯ : ธรรมสภา.

- _____ (๒๕๕๖). **แก่นพุทธศาสนา**. กรุงเทพฯ : สถาบันบันลือธรรม.
- _____ (๒๕๕๗). **คนถึงธรรม ธรรมถึงคน**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สุภาพใจ.
- _____ (๒๕๕๒). **พุทธทาสกับเซ็น**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สุภาพใจ.
- _____ (๒๕๕๕). **ชุมชนเรื่องสั้น**. กรุงเทพฯ : สุภาพใจ.
- _____ (๒๕๕๖). **สิทธิมนุษยชน สร้างสันติสุขหรือสลายสังคม**. กรมองค์การระหว่างประเทศ.
- _____ (๒๕๕๖). **อดัมยตาปริทัศน์**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สุภาพใจ.
- พระพรหมคุณาภรณ์, (ป.อ.ปยุตฺโต). (๒๕๕๔). **ความสุขทุกแห่งทุกมุม**. กรุงเทพฯ : ธรรมสภา.
- _____ (๒๕๕๕). **แผนที่ชีวิต**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์อัมรินทร์ธรรมะ.
- _____ (๒๕๕๘). **เข็กรรรม รัฐกรรม แก่กรรม**. กรุงเทพฯ : ธรรมสภา.
- _____ (๒๕๕๐). **วิธีคิดตามหลักพุทธธรรม**. กรุงเทพฯ : ธรรมสภา.
- _____ (๒๕๕๓). **พจนานุกรมพุทธศาสนา**. กรุงเทพฯ : ธรรมสภา.
- _____ (๒๕๕๓). **พุทธธรรม**. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์เพิ่มทรัพย์การพิมพ์.
- _____ (๒๕๕๕). **นิติศาสตร์แนวพุทธ**. กรุงเทพฯ : สถาบันบันลือธรรม.
- พระมหาวิมลชัย วชิรเมธี. (๒๕๕๘). **มองลึก นึกไกล ใจกว้าง**. นนทบุรี : สำนักพิมพ์ปราณ.
- _____ (๒๕๕๒). **ปัญญาที่สากล คือ หลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้**. กรุงเทพฯ : กรมองค์การระหว่างประเทศ.
- พระมหาอดิศร ธีรสีโล. (๒๕๕๙). **พุทธปรัชญา ประวัติความเป็นมาและแนวคิดทฤษฎี**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ไอเดียสโตร์.
- พระศรีคัมภีรญาณ. (๒๕๕๓). **พุทธปรัชญา**. กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณ์ราชวิทยาลัย.
- พระอาจารย์คึกฤทธิ์ โสตฺถิผโล. (๒๕๕๗). **คำสอนจากปากพระพุทธเจ้า**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์บ้านสยาม.
- พิเศษ สอาดเย็น, ธงทอง จันทรางศุ. (๒๕๕๘). **ปรัชญากฎหมาย**. กรุงเทพฯ : บริษัทไอเฟนเวิลด์ ส พับลิชชิ่ง เฮ้าส์ จำกัด.
- เพชรภี ปิ่นแก้ว. (๒๕๕๕). **๓ เกเลส ๗ อริยะ**. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์บริษัทอัมรินทร์พริ้นติ้ง แอนด์พับลิชชิ่ง.
- ภัทรพร สิริกาญจน, (๒๕๕๗). **พระพุทธศาสนาในประเทศไทย: เอกภาพในความหลากหลาย**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

วรินทร์ วิชญาณูโรจน์. (๒๕๕๔). **เข้าใจ เข้าถึง พระพุทธศาสนา**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ศยาม.

วศิน อินสระ. (๒๕๕๔). **ศรัทธากับปัญญาในพระพุทธศาสนา**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ธรรมดา.

วัชระ เชน. (๒๕๕๘). **เซ็นแบบพุทธทาส**. กรุงเทพฯ : นานาสำนักพิมพ์.

สมยศ เชื้อไทย. (๒๕๕๘). **นิติปรัชญา**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์วิญญูชน.

สุเทพ สุวีรางกูร. (๒๕๕๔). **สังคมวิทยาตามแนวพุทธศาสตร์**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ไเอเดียน.

เสฐียรพงษ์ วรรณปก. (๒๕๕๓). **คำบรรยายพระไตรปิฎก**. กรุงเทพฯ : ธรรมสภาและสถาบันบันลือธรรม.

แสงวง บุญเฉลิมวิภาส. (๒๕๕๘). **ประวัติศาสตร์กฎหมายไทย**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์วิญญูชน.

อุดมศักดิ์ สินธิพงษ์. (๒๕๕๕). **สิทธิมนุษยชน**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์วิญญูชน.

เอื้อน เล่งเจริญ. (๒๕๓๗). **โลกทรรศน์ในพระพุทธศาสนา**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ไเอเดียน.

(๒) หนังสือภาษาอังกฤษ

Abe Masao. (1980). **Zen and Comparative Studies**. Honolulu : University of Hawaii Press.

Abe Masao. (1985). **Zen and Western Thought**. Honolulu : University of Hawaii Press.

Benedict, Gerald. (2009). **Buddhist Wisdom**. London : Watkins Publishing.

Bhikkhu Bodi. (2005). **In the Buddha's Words : An Anthology of Discourses from the Pali Canon**. London : Wisdom Publications, Inc.

Brackney, William H. (2015). **Human Rights and the World's Major Religions**. Santa Barbara: Praeger.

Buddhadas Bhikkhu. (2012). **Handbook for Mankind**. Bangkok : Amarin Printing and Publishing Plc.

_____. (2012) **Heartwood of the Bodhi Tree**. Chiang Mai : Silkworm Books.

- _____. (2015). **Mindfulness with Breathing**. Chiang Mai : Silkworm Books, 2012 Dupre, Ben. **50 Philosophy Ideas You Really Need to Know**. New York : Quercus.
- Davidson, Scott. (1993). **Human Rights**. London : Open University Press.
- Doren, Charles Van. (1992). **A History of Knowledge**. New York : Ballentines Books.
- Dalai Lama. (2012). **Kindness. Clarity and Insight**. London : Curzon,
- Donnelly, Jack. (2013). **Universal Human Rights**. New York : Cornell University Press.
- Donelan Michael. (1990). **Elements of International Political Theory**. Oxford : Oxford University Press.
- Durden, Jo. (2006). **The Essence of Buddhism**. London : Arcturus.
- Gethin, Rupert. (1998). **The Foundations of Buddhism**. Oxford : Oxford University Press.
- Gier Nicholas F. (2004). **Buddhism and the Freedom of the Will**. Cambridge : MIT Press.
- Gombrich, Richard Francis. (2006) **Theravada Buddhism**. London : Routledge.
- Hayden Patrick. (2001). **The Philosophy of Human Rights**. St Paul : Paragon House.
- Harrison, Victoria S. (2013). **Eastern Philosophy**. London : Routledge.
- Hinnells, John R. (1984). **Dictionary of Religions**. New York : The Penguin.
- Hamilton, Sue. (2000). **Early Buddhism : A New Approach**. Richmond : Curzon Press.
- Hanh, Thich Nhht. (2015). **The Heart of the Buddha's Teaching**, London : Curzon.
- Jackson, Roger. (2003). **Buddhist Theology**. London : Curzon.
- Kalupahana, David J. (2009). **Karma and Rebirth**. Dehiwala : Buddhist Cultural Center.

- Keown, Damien V. (1998). **Buddhism and Human Rights**. London : Curzon.
- King, Sallie B. (2008). **Socially Engaged Buddhism**. Honolulu : Hawaii University Press.
- Kornfield, Jack. (2010). **Teaching of the Buddha**. New York : Bantam Books.
- Kornfield, Jack. (2009). **The Wise Heart A Guide to the Universal Teachings of Buddhist Psychology**. New York : Bantam Books.
- Kyobgon, Traleg. (2010). **The Eassence of Buddhism**, London : Curzon.
- Mc Govern, William Montgomery. (1979). **A Manual of Buddhist Philosophy**. Deli: Nagpublishers.
- McMahan, David L. (2012). **Buddhism in the Modern World**. London : Routledge.
- McMahan, David L. (2008). **Making of Buddhist Modernism**. Oxford : Oxford University Press.
- Mill, John Stuart. (2008). **On Liberty & Utilitarianism**. New Yook : Bantam Book.
- Mizuno, Kogen. (1972). **Essentials of Buddhism**. Tokyo : Kosei Publishing Co.
- Pande, Govind Chandra. (1975). **Studies in the Origins of Buddhism**. Motilal Banarsdass Publishers.
- Partington, Martin. (2000). **Introduction to the English Legal System**. Oxford Press.
- Popkin, Richard. (1993). **Philosophy**. New York : Athenaeum Press.
- Roebuck, Valleries J. (2010). **The Dhammapada**. New York : Penguin Books.
- Traer, Robert. (1889). **Faith in Human Rights**. New York : East West Press.
- V. Vajiramedhi. (2012). **The Miracle of Suffering**. Bangkok : Pran Publishing Co.
- Walpolo Sri Rahula. (2010). **What the Buddha Taught**. 2014. Oxford : Oneworld Press.
- Siderits, Mark. (2007). **Buddhism as Philosophy**. Surrey : Ashgate.
- Swidler, Arlene. (1982). **Human Rights in Religious Traditions**. New York : Pilgrim Press.

- Talbott, William. (2005). **Which Right Should Be Universal**, Oxford : Oxford University Press.
- Williams, Paul. (2009). **Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations**. Routledge.
- Witte, John Jr. and Green, M.Christian. (2012). **Religion and Human Rights**. Oxford University Press.