รายงานวิจัยเรื่อง

การปฏิรูปพระพุทธศาสนาในสมัยรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5: การกำหนดกรอบคุณค่าและแนวทางปฏิรูปพระพุทธศาสนาในสังคมไทย

โดย

ผู้ช่วยศาสตราจารย์สุรพศ ทวีศักดิ์

โครงการวิจัยนี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยพุทธศาสน์ศึกษา

ของ

ศูนย์พุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ปี พ.ศ. 2563

รายงานวิจัยเรื่อง

การปฏิรูปพระพุทธศาสนาในสมัยรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5: การกำหนดกรอบคุณค่าและแนวทางปฏิรูปพระพุทธศาสนาในสังคมไทย

โดย

ผู้ช่วยศาตราจารย์สุรพศ ทวีศักดิ์

โครงการวิจัยนี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยพุทธศาสน์ศึกษา

ของ

ศูนย์พุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ปี พ.ศ. 2563

ข้อมูลและความเห็นในงานวิจัยนี้เป็นของผู้วิจัย ศูนย์พุทธศาสน์ศึกษาไม่จำเป็นต้องเห็นด้วยเสมอไป

กิตติกรรมประกาศ

โครงการวิจัยนี้กว่าจะสำเร็จลุล่วงก็ผ่านวันเวลาที่ยาวนานกว่ากำหนดเดิม อันเนื่องมาจากวิกฤตโควิด-19 ผู้วิจัยขอขอบคุณผู้ช่วยศาสตราจารย์ชาญณรงค์ บุญหนุน กัลยาณมิตรทางวิชาการผู้แนะนำให้เสนอโครงการวิจัยนี้ และให้คำแนะนำที่ดีมาโดยตลอด ขอบคุณศูนย์พุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยที่สนับสนุนทุนวิจัย จัดเสวนาวิชาการให้ความรู้เพิ่มเติม ให้คำแนะนำและและอำนวยความสะดวกในส่วนที่เกี่ยวข้องเป็นอย่างดียิ่ง ขอบคุณท่านผู้ทรงคุณวุฒิที่อ่านอ่านงานวิจัยและให้ข้อเสนอที่มีประโยชน์ในการปรับปรุงให้ดีขึ้น และสุดท้ายขอขอบคุณ ดร.สุรพล ศิริเศรษฐ ผู้อำนวยการศูนย์การศึกษานอกที่ตั้ง หัวหิน มหาวิทยาลัยสวนดุสิต ที่สนับสนุนการทำโครงการวิจัยและให้เวลาในการทำงานวิจัยอย่างเต็มที่มาโดยตลอด

ชื่อโครงการวิจัย การปฏิรูปพระพุทธศาสนาในสมัยรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5: การกำหนดกรอบคุณค่าและแนวทางปฏิรูปพระพุทธศาสนาในสังคมไทย

ชื่อผู้วิจัย ผู้ช่วยศาสตราจารย์สุรพศ ทวีศักดิ์

บทคัดย่อ

งานวิจัยนี้ศึกษาการปฏิรูปพุทธศาสนาในสมัยรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5 เปรียบเทียบกับการปฏิรูปคริสต์ศาสนาในยุโรป เพื่อวิเคราะห์ให้เห็นว่า ผลของการปฏิรูปพุทธศาสนานำมาสู่การกำหนดกรอบคิดเกี่ยวกับคุณค่าของพุทธศาสนาต่อรัฐและสังคมอย่างไร และกรอบคิดดังกล่าวนั้นถูกประยุกต์ใช้ในการปฏิรูปพุทธศาสนายุคปัจจุบันอย่างไร ปัญหาหลักคืออะไร และควรแก้ไขอย่างไร โดยใช้วิธีวิจัยเอกสาร ผลการศึกษาโดยสรุปดังนี้

ในช่วงสมัยรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5 ชนชั้นนำสยามกับบาทหลวงและมิชชันนารีมีวิวาทะและเปรียบเทียบระหว่างพุทธศาสนากับคริสต์ศาสนาเป็นปกติอยู่แล้ว แต่เป็นวิวาทะและการเปรียบเทียบเพื่อเน้นว่าศาสนาของฝ่ายตนมีเหตุผลและน่าเชื่อถือมากกว่า งานศึกษานี้พบว่ามีด้านที่เหมือนกันคือการอ้างอิงคัมภีร์ศาสนารองรับความชอบธรรมในปฏิรูปเหมือนกัน และเกี่ยวข้องกับการเมืองเหมือนกัน

แต่ด้านที่ต่างกันโดยนัยสำคัญคือ ขบวนการปฏิรูปคริสต์ศาสนาเกิดจากความขัดแย้งและการท้าทายอำนาจผูกขาดของศาสนจักรโรมันคาธอลิก นำไปสู่กำเนิดนิกายโปรเตสแตนท์และนิกายย่อยอื่นๆ ตามมา ขณะเดียวกันก็ถูกท้าทายจากแนวคิดมนุษยนิยม, เสรีนิยม, โลกวิสัย และขบวนการทำให้เป็นโลกวิสัยในยุคฟื้นฟูศิลปวิทยาการและยุคแสงสว่างทางปัญญา จึงส่งผลให้เกิดการแยกศาสนจักรกับรัฐ และทำให้รัฐคริสเตียนสิ้นสุดลง แทนที่ด้วยรัฐโลกวิสัยในยุคสมัยใหม่ ที่ยึดถือกรอบคิดว่ารัฐต้องเป็นกลางในประเด็นทางศาสนา และให้หลักประกันสิทธิเท่าเทียมทางศาสนาอย่างแท้จริง ขณะที่การปฏิรูปพุทธศาสนาเป็นส่วนหนึ่งของการต่อรองทางการเมืองระหว่างชนชั้นนำ และไม่ได้ถูกท้าทายจากแนวคิดมนุษยนิยม, เสรีนิยม, โลกวิสัย และขบวนการทำให้เป็นโลกวิสัย จึงทำให้พุทธศาสนากับรัฐถูกผนึกรวมเป็นหนึ่งเดียวภายใต้อุดมการณ์ “ชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์” อุดมการณ์ดังกล่าวนี้กลายเป็นรากฐานของกรอบ

คิดที่กำหนดว่าพุทธศาสนาควรมีคุณค่าในฐานะเป็นเครื่องมือสนับสนุนอุดมการณ์รัฐและเป็นรากฐานของศีลธรรมทางสังคม กรอบคิดนี้ยังคงถูกอ้างอิงในการปฏิรูปพุทธพุทธศาสนามาจนกระทั่งปัจจุบัน

ผู้วิจัยได้วิเคราะห์ให้เห็นว่า บริบทของรัฐพุทธศาสนาในสมัยรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5 แตกต่างอย่างสิ้นเชิงกับบริบทสังคมสมัยใหม่ที่มีลักษณะเป็นสังคมโลกวิสัย ดังนั้น การอ้างอิงกรอบคิดการปฏิรูปพุทธศาสนาในอดีตมาสนับสนุนการปฏิรูปในปัจจุบัน จึงอาจทำให้เกิดปัญหาพื้นฐานสำคัญต่างๆ ตามมา เช่น ทำให้รัฐไม่เป็นกลางทางศาสนา, พุทธศาสนาถูกกำหนดให้เกี่ยวข้องกับการเมืองในทางที่เป็นอุปสรรคต่อการพัฒนาประชาธิปไตย, ทำให้เกิดปัญหาเกี่ยวกับเสรีภาพและความเสมอภาคทางศาสนา, ทำให้พุทธศาสนาขาดความหลากหลายและพัฒนาคลี่คลายไปในทิศทางที่สอดคล้องกับประชาธิปไตยและสิทธิมนุษยชน เป็นต้น เพื่อแก้ปัญหาดังกล่าว ผู้วิจัยได้นำแนวคิดโลกวิสัยและเสรีนิยมมาอภิปรายและเสนอให้เป็นอีกทางเลือกหนึ่งของการปฏิรูปพุทธศาสนาในสังคมไทยปัจจุบันและอนาคต

Project Title The Reformation of Buddhism in the Reigns of King Rama IV and V: Determining Values and Guidelines for Buddhist Reformation in Thai Society

Name of the Investigator Assistant Professor Suraphot Thaweesak

Abstract

This research investigates the reformation of Buddhism during the Reigns of King Rama IV and V vis-a-vis the reformation of Christianity in Europe in order to analyze from a comparative perspective the effects of the reformation in the Thai context that led to embedding or linking the values of Buddhism directly to the state and society as a whole. The research further analyzes how the concept of linking religion to state has been continually being applied in reforming present-day Buddhism in Thailand, the main resultant problems that have arisen from this deliberate linking, and how those problems can be solved. This is a documentary research and the results of it are summarized as follows:

During the reigns of King Rama IV and V, the Siamese elites, Buddhist priests and Christian missionaries had regular discussions to compare Buddhism and Christianity. However, most of the discussions were about proving whose religion was better in terms of rationality. The study shows that the discussions had similarities like references by either group to its own religious text to justify the reforms and relating the same to politics.

But the significant difference was that the movement of Christian reformation arose from conflict and challenging of the monopoly power of the Roman Catholic Church leading to the birth of Protestantism and other sub-sects. The authority of the Church had also been challenged by the concept of humanism, liberalism, secularism, and secularization in the Renaissance and the Enlightenment era, thus resulting in separation of church and state and the end of the Christian state. In the modern era, the Christian

state is replaced with a secular state where it upholds the concept of state being neutral when it comes to religious issues and guarantees equal rights of religion to everyone. Contrary to this, the Buddhist reformation is one of political negotiations between the elites and is not challenged by the concepts of humanism, liberalism, secularism, and secularization, causing Buddhism and the state to merge under the ideology of “Nation, Religion, King”. This ideology became the root cause of exploitation and appropriation of Buddhism as a tool for the ideological state apparatus and upholding it as the root of social morals.

The researcher shows that the context of Buddhist state in the reigns of King Rama IV and V is completely different from the one in the modern world, which has characteristics of a secular society. Therefore, citing the concept of Buddhist reformation in the past to justify the present reformation may result in fundamental problems such as the state not being neutral in religions, Buddhism is used as a tool to be a hindrance for democracy, problems in freedom and equality of religions, making Buddhism lack in diversity and preventing it from developing in conformity with democracy and human rights. To solve these problems, the researcher brought in the concepts of secularism and liberalism to discuss and propose the alternative for Buddhist reformation in Thai society, in the present and for the future.

สารบัญ

	หน้า
กิตติกรรมประกาศ	ก
บทคัดย่อภาษาไทย	ข
บทคัดย่อภาษาอังกฤษ (Abstract)	ง
บทที่ 1 บทนำ	1
บทที่ 2 การปฏิรูปคริสต์ศาสนาและการเปลี่ยนแปลงสู่สังคมโลกวิสัย	11
บทที่ 3 ปรัชญาการเมืองแบบพุทธและรัฐพุทธศาสนา	41
บทที่ 4 การปฏิรูปพุทธศาสนาสมัยรัชกาลที่ 4-5 กับคุณค่าของพุทธศาสนา-ต่อรัฐและสังคมไทยสมัยใหม่	68
บทที่ 5 อภิปรายปัญหาและเสนอแนวทางปฏิรูปพุทธศาสนา	106
บทที่ 5 อภิปรายปัญหาและเสนอแนวทางปฏิรูปพุทธศาสนา (ต่อ)	134
บทที่ 6 บทสรุปและข้อเสนอแนะ	171
บรรณานุกรม	180

บทที่ 1
บทนำ

ความสำคัญและที่มาของปัญหา

การปฏิรูปพุทธศาสนาโดยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 4 และพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 5 มีความต่อเนื่องกัน เริ่มจากเจ้าฟ้ามงกุฎทรงผนวชเป็น “วชิรญาณภิกขุ” (พ.ศ. 2367-2394) และได้ก่อตั้งคณะสงฆ์นิกายใหม่คือ “ธรรมยุติกนิกาย” เพื่อให้แตกต่างกันจึงเรียกลุ่มพระสงฆ์เดิมที่มีจำนวนมากกว่าว่า “มหานิกาย” ทำให้พุทธศาสนาไทยแบ่งออกเป็น 2 นิกายหลัก ตั้งแต่นั้นเป็นต้นมา ต่อมารัชกาลที่ 5 ได้ก่อตั้ง “มหาเถรสมาคม” ตามพระราชบัญญัติลักษณะปกครองคณะสงฆ์ ฉบับ ร.ศ.121 (พ.ศ. 2445) เป็นองค์กรรวมศูนย์อำนาจปกครองพระสงฆ์ทั่วราชอาณาจักรขึ้นเป็นครั้งแรก เพื่อให้สอดคล้องกับการปฏิรูประบบราชการแบบรวมศูนย์อำนาจการปกครองหัวเมืองต่างๆ ทั่วราชอาณาจักรขึ้นตรงกับกรุงเทพฯ ความสำคัญของการปฏิรูปพุทธศาสนาดังกล่าว อาจแบ่งได้เป็น 3 ด้านหลักๆ

ด้านแรก คือการรักษาความต่อเนื่องของ “รัฐพุทธศาสนา” (Buddhist State)[1] ที่ยึดปรัชญาการเมืองแบบพุทธผสมพราหมณ์ฮินดูในการปกครอง ถือว่ากษัตริย์มีอำนาจเด็ดขาดปกครองทั้งอาณาจักรและพุทธจักร โดยทรงเป็นอัครศาสนูปถัมภก ความเป็นรัฐพุทธศาสนาในความหมายนี้สืบเนื่องมาตั้งแต่ยุคสุโขทัย แต่มีการปรับเปลี่ยนตามบริบททางสังคมการเมืองที่เปลี่ยนแปลงไป

ด้านที่สอง คือการวางโครงสร้างความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับพุทธศาสนา ในรูปแบบที่ทำให้พุทธศาสนาเป็นกลไกของรัฐอย่างเป็นระบบมากขึ้น เช่น รัชกาลที่ 4 ได้ก่อตั้งธรรมยุติกนิกายให้เสมือนเป็น

---

[1] คำว่า “รัฐพุทธศาสนา” หรือ “Buddhist State” เริ่มใช้ในยุคพุทธศาสนาแบบอโศก (Asokan Buddhism) โดยเริ่มจากพระเจ้าอโศกมหาราชได้สร้าง “สังคมที่ถูกออกแบบตามอุดมคติพุทธศาสนา” โดยนำ “หลักธรรมวิชัย” ในจักกวัตติสูตรมาปรับใช้เป็นหลักการปกครอง รัฐที่กษัตริย์นับถือพุทธศาสนาในเอเชียและเอเชียอาคเนย์โดยมากได้นำแบบอย่างของรัฐพุทธศาสนาแบบอโศกมาปรับใช้ตามบริบทของแต่ละแห่ง (ดู Bechert, 1979, p. 5).

“นิกายของราชสำนัก”[2] ขณะที่รัชกาลที่ 5 ได้ก่อตั้งมหาเถรสมาคมเป็น “ศาสนจักรของรัฐ” ทำหน้าที่ปกครองพระสงฆ์และสนับสนุนนโยบายของรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ และ

ด้านที่สาม คือการวางรากฐานการศึกษาพุทธศาสนาให้ทันสมัย เช่น รัชกาลที่ 4 ทรงริเริ่มตีความพุทธศาสนาเน้นความมีเหตุผล สอดคล้องกับวิทยาศาสตร์มากขึ้น กลายเป็นแนวทางในการศึกษาตีความพุทธศาสนาของชนชั้นนำในยุคสมัยใหม่ (ดูพระไพศาล วิสาโล, 2546, หน้า 18) ส่วนรัชกาลที่ 5 ทรงให้สร้างมหาวิทยาลัยสงฆ์ขึ้น 2 แห่ง เพื่อเป็นสถานศึกษาพุทธศาสนาและวิชาการสมัยใหม่ของพระภิกษุสามเณรฝ่ายธรรมยุติกนิกาย และฝ่ายมหานิกาย นอกจากนี้ยังได้ทรงมอบหมายให้สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรสเริ่มต้นแผนการศึกษาพระปริยัติธรรม-บาลี ที่เปลี่ยนจากการเรียนการสอนแบบปากเปล่าหรือ “มุขปาฐะ” เป็นการเรียนการสอนแบบ “ตำราเรียน” ที่ใช้ต่อมาจนถึงปัจจุบัน และยังเริ่มวางระบบการศึกษาของรัฐภายใต้แนวคิดหลักว่า รัฐควรจัดให้มีการเรียนรู้วิชาการทางโลกเพื่อนำไปประกอบอาชีพต่างๆ และเรียนศีลธรรมจรรยาตามคำสอนพุทธศาสนาเพื่อความเป็นพลเมืองดี ซึ่งเป็นจุดเริ่มต้นของ “การวางรากฐานความคิดอุดมการณ์แห่งชาติ” (ปฐม ตาคะนานันท์, 2551, หน้า 3)

รากฐานความคิดอุดมการณ์แห่งชาติดังกล่าว ถูกผลิตสร้างให้เด่นชัดมากขึ้นโดยพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที 6 ผ่านการสถาปนาอุดมการณ์ “ชาติ ศาสน์ กษัตริย์” ทำให้พุทธศาสนาเป็นส่วนหนึ่งของความมั่นคงแห่งชาติและสถาบันกษัตริย์ และเป็นศาสนาประจำชาติไทย (ดูพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว, 2557, หน้า 81) หลังเปลี่ยนแปลงการปกครองจากระบอบสมูรณาญาสิทธิราชย์เป็นระบอบประชาธิปไตยในปี พ.ศ.2475 เมื่อเกิดการถกเถียงเรื่อง “การปฏิรูปพุทธศาสนา” ในหลายๆ ครั้ง ประเด็นหลักที่นำมาถกเถียงก็ยังคงเป็นเรื่องการปรับปรุงการปกครอง, การศึกษา, วัตรปฏิบัติของพระสงฆ์ และทำอย่างไรรัฐจึงจะให้การอุปถัมภ์และคุ้มครองพุทธศาสนาตลอดทั้งส่งเสริมการศึกษาศีลธรรมพุทธศาสนาแก่พลเมืองให้มีประสิทธิภาพมากยิ่งขึ้น[3]

อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาในแง่มุมที่ซับซ้อน การปฏิรูปพุทธศาสนาไม่ใช่อยู่ๆ จะเกิดขึ้นทันที หากแต่เกิดขึ้นภายใต้ “บริบท” (context) ของการเปลี่ยนแปลงทางความคิดและสถานการณ์ทางการ

---

[2] นักประวัติศาสตร์มองว่า การก่อตั้งธรรมยุติกนิกายเสมือนเป็นการสถาปนา “นิกายประจำราชสำนัก” เพราะจากนั้นมาก็กลายเป็นประเพณีว่าพระบรมวงศานุวงศ์นิยมออกผนวชในนิกายนี้เท่านั้น แม้จะมีจำนวนพระภิกษุสงฆ์น้อยกว่ามหานิกายมาก แต่ก็เป็นนิกายที่ทรงอิทธิพลยิ่ง เพราะเป็นนิกายที่กษัตริย์ตั้งขึ้น (ดูเบเคอร์, 2557, หน้า 81-82).

[3] นอกจากประเด็นหลักดังกล่าว “แนวทางการปฏิรูปพุทธศาสนาด้านการปกครอง” ในปัจจุบันยังพ่วงข้อเสนอให้บรรจุคำว่า “พระพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติไทย” ในรัฐธรรมนูญด้วย (ดูแผนยุทธศาสตร์การปฏิรูปกิจการพระพุทธศาสนา ปี 2560-2564, ออนไลน์).

เมืองภายในและภายนอกในช่วงเวลาที่ชนชั้นนำสยามเผชิญกับการท้าทายของลัทธิอาณานิคม (colonialism) จากยุโรป การปฏิรูปพุทธศาสนาจึงดำเนินควบคู่ไปกับการปฏิรูปการปกครองที่มีโจทย์หลักคือ ทำอย่างไรจึงจะรักษาเอกราชภายใต้การปกครองระบบกษัตริย์เอาไว้ได้ เพราะเพื่อนบ้านหลายประเทศถูกประเทศเจ้าอาณานิคมยุโรปยึดครอง ระบบกษัตริย์ล้วนแต่ถูกล้มล้างลง ชนชั้นนำสยามเห็นว่าการรักษาอุดมการณ์รัฐพุทธศาสนาเอาไว้ และการวางระบบความสัมพันธ์ในรูปแบบที่ทำให้สถาบันกษัตริย์กับพุทธศาสนาเป็นหนึ่งเดียวกันมากยิ่งขึ้นจำเป็นต่อการรักษาเอกราช นอกเหนือจากปฏิรูปการปกครองให้ทันสมัย และการวางนโยบายความสัมพันธ์กับประเทศเจ้าอาณานิคมในทิศทางที่จะรักษาเอกราชเอาไว้ได้ (ดูสมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, 2561, หน้า 91) เมื่อเป็นเช่นนี้การปฏิรูปพุทธศาสนาจึงมี “ความเป็นการเมือง” (the political) หรือมีเป้าหมายทางการเมืองรวมอยู่ด้วย เพราะเป็นการปฏิรูปโดยอำนาจของชนชั้นปกครอง และดำเนินไปในทิศทางรวมศูนย์อำนาจปกครองทั้งอาณาจักรและพุทธจักรมากขึ้นตามลำดับ ไม่ใช่เกิดจากคณะสงฆ์หรือชาวพุทธโดยทั่วไปริเริ่มความคิดและกระทำการปฏิรูปกันเองได้แต่อย่างใด

นอกจากการปฏิรูปพุทธศาสนาจะมีความเป็นการเมืองดังกล่าวแล้ว ยังเกิดข้อถกเถียงสำคัญว่าความคิด ความรู้สมัยใหม่ เช่น ความคิดทางการเมืองและความรู้ทางวิทยาศาสตร์ รวมทั้งคริสต์ศาสนาที่เข้ามากับลัทธิอาณานิคมมีอิทธิพลต่อความคิดของชนชั้นนำในการปฏิรูปพุทธศาสนาหรือไม่เพียงใด และทำให้เกิดการตีความพุทธศาสนาเปลี่ยนแปลงไปจากเดิมอย่างไรบ้าง กระทั่งมีการตั้งข้อสังเกตว่า “วชิรญาณภิกขุ” (ร.4) น่าจะได้ทราบเกี่ยวกับการปฏิรูปศาสนาในยุโรปและได้แง่คิดบางอย่างมาปรับใช้ด้วย ดังข้อสังเกตของไมเคิล ไรท์ (2547, หน้า 126) ที่ว่า

> *การปฏิรูปศาสนานี้ ร.4 น่าจะคิดขึ้นมาเอง แต่น่าสนใจที่กิจการของท่านสะท้อนการปฏิรูปศาสนาคริสต์ (Protestant Reformation) ของ Martin Luther (คริสต์ศตวรรษที่ 16) ที่ปฏิเสธพิธีกรรมและความเชื่องมงายของศาสนจักรโรมัน (Catholic) ที่พอกพูนขึ้นมาและชวนศาสนิกให้มองกลับหาคำสอนเดิมของพระเยซูในพระคัมภีร์ Dr. Dan Bradley (อาจารย์ของพระภิกษุเจ้าฟ้ามงกุฎในระดับหนึ่ง) เป็นสาธุคุณ (Protestant) ที่สืบทอดเจตนารมณ์ของ Martin Luther โดยตรง ทั้งนี้ ไม่ได้หมายความว่าคนไทยคิดด้วยตนเองไม่เป็น ร.4 น่าจะคิดปฏิรูปพระศาสนาด้วยตนเองตั้งแต่ต้น แต่ความคิดแบบ Protestant ของสาธุคุณฯ อาจจะเติมกำลังใจและเสริมแนวคิดว่าควรดำเนินอย่างไร*

ดังนั้น เพื่อให้เข้าใจความคิดพื้นฐานและแง่มุมต่างๆ ได้ลึกและครอบคลุมมากที่สุด งานวิจัยนี้จะใช้วิธีการศึกษาวิเคราะห์เชิงเปรียบเทียบการปฏิรูปพุทธศาสนาในสมัยรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5 กับการปฏิรูปคริสต์ศาสนาในยุโรป เพราะถึงแม้การปฏิรูปคริสต์ศาสนาจะเกิดขึ้นภายในบริบททางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมต่างกัน แต่ก็เป็นการปฏิรูปในยุคสมัยที่รัฐกับศาสนายังไม่ได้แยกจากกัน, มีความเป็นการเมืองเหมือนกัน และอาจมี “ลักษณะร่วม” บางอย่างเหมือนกัน (ดังข้อสังเกตของไมเคิล ไรท์เป็นต้น) ในวงวิชาการบ้านเราก็มีงานศึกษาเปรียบเทียบเชิงประวัติศาสตร์ความคิดแบบไทยกับตะวันตกกันเป็นปกติอยู่แล้ว เช่น งานวิจัยชื่อ “ปิยกษัตริย์: เส้นทางสู่ระบอบกษัตริย์ภายใต้รัฐธรรมนูญเดนมาร์ก, 1849” ของไชยันต์ ไชยพร (2561) ที่ศึกษาเปรียบเทียบการเมืองในเชิงประวัติศาสตร์ เพื่อเป็นตัวแบบสำหรับประเมินพัฒนาการของสถานะและบทบาทของสถาบันกษัตริย์ใน “ระบอบกษัตริย์ภายใต้รัฐธรรมนูญ” (constitutional monarchy) ของไทยและเด็นมาร์ก และ “ระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์: วิวัฒนาการรัฐไทย” ของกุลลดา เกษบุญชู มี๊ด (2562) ที่ศึกษาลักษณะของ “รัฐศักดินาไทย” ก่อนสมัยรัชกาลที่ 5 หรือยุค pre-modern state โดยนิยามความหมายของ “รัฐศักดินาไทย” จาก “ลักษณะร่วม” หรือลักษณะที่พ้องกันบางอย่างของระบบศักดินาไทยกับระบบศักดินายุโรปเป็นต้น

นอกจากการปฏิรูปคริสต์ศาสนากับการปฏิรูปพุทธศาสจะมี “ลักษณะร่วม” บางอย่างแล้ว ผลที่ตามมาก็ควรศึกษาเปรียบเทียบด้วยเช่นกันว่า ทำไมการปฏิรูปคริสต์ศาสนาจึงกลายเป็นจุดเริ่มต้นของการเกิดจิตสำนึกเสรีภาพของปัจเจกบุคคลที่จะศึกษาตีความคำสอนของศาสนาได้โดยตรง ไม่ต้องผ่านอำนาจชี้นำของนักบวชหรือศาสนจักร ทำให้เกิดจิตสำนึกในเสรีภาพทางศาสนา และส่งผลให้เกิดการแยกศาสนากับรัฐ (separation of church and state) ตามแนวคิดโลกวิสัย (secularism) และเสรีนิยม (liberalism) ในยุคสว่างทางปัญญา (the Enlightenment) ขณะที่ผลจากปฏิรูปพุทธศาสนากลับทำให้พุทธศาสนากับรัฐผนึกรวมเป็นหนึ่งเดียวกันอย่างเป็นระบบมากขึ้น

ปัจจุบันนี้ ในบ้านเราเริ่มมีการถกเถียงมากขึ้น ระหว่างแนวทางการปฏิรูปพุทธศาสนาตามข้อเสนอของของชาวพุทธฝ่ายอนุรักษ์นิยมที่ยึดความคิดการปฏิรูปพุทธศาสนาที่สืบเนื่องจากสมัยรัชกาลที่ 4 เป็นต้นมา กับแนวทางตามข้อเสนอของชาวพุทธฝ่ายเสรีนิยม[4] ที่อ้างอิงแนวคิดโลกวิสัยว่ารัฐควรเป็น

[4] คำว่า “ชาวพุทธฝ่ายอนุรักษ์นิยม” และ “ชาวพุทธฝ่ายเสรีนิยม” ที่ใช้ในงานวิจัยนี้ไม่ได้มีความหมายในเชิงตัดสินว่าดีหรือไม่ดี บวกหรือลบ แต่เป็นคำที่สะท้อนความคิดและเหตุผลต่างกันตามที่ปรากฏอยู่จริง ซึ่งผู้วิจัยจะอ้างถึง “นิยาม” และอภิปรายเหตุผลของทั้งสองฝ่ายในบทที่ 5.

กลางทางศาสนา ให้หลักประกันเสรีภาพและความเสมอภาคทางศาสนามากขึ้น[5] งานวิจัยนี้นอกจากจะศึกษาเปรียบเทียบการปฏิรูปพุทธศาสนาสมัยรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5 กับการปฏิรูปคริสต์ศาสนาในยุโรปแล้วยังจะวิเคราะห์เปรียบเทียบข้อถกเถียงดังกล่าวและเสนอแนวทางปฏิรูปพุทธศาสนาตามทัศนะของผู้วิจัยด้วย

วัตถุประสงค์การวิจัย

1. เพื่อศึกษาวิเคราะห์บริบทความเปลี่ยนแปลงทางสังคมการเมืองและความคิดของชนชั้นนำสยามที่ส่งผลต่อการปฏิรูปพุทธศาสนาในสมัยรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5

2. เพื่อศึกษาวิเคราะห์แนวคิดในการปฏิรูปพุทธศาสนาและการวางกรอบคิดเกี่ยวกับคุณค่าของพุทธศาสนาต่อรัฐและสังคมไทย โดยเปรียบเทียบกับการปฏิรูปศาสนาในยุโรป และวิพากษ์ข้อดี ข้อเสีย

3. เพื่อวิเคราะห์แนวคิดการปฏิรูปพุทธศาสนาของฝ่ายอนุรักษนิยมและเสรีนิยม และเสนอแนวทางปฏิรูปพุทธศาสนาที่ควรจะเป็น

ขอบเขตการวิจัย

ศึกษาและวิเคราะห์การปฏิรูปพุทธศาสนาสมัยรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5 เปรียบเทียบกับการปฏิรูปศาสนาในยุโรป และวิพากษ์แนวคิด เหตุผลและข้อถกเถียงต่างๆ (arguments) เกี่ยวกับการแนวทางปฏิรูปพุทธศาสนาของชาวพุทธฝ่ายอนุรักษ์นิยมกับฝ่ายเสรีนิยม เพื่อเสนอแนวทางปฏิรูปพุทธศาสนาในสังคมไทยปัจจุบัน

วิธีดำเนินการวิจัย

งานวิจัยนี้ใช้วิธีการศึกษาเปรียบเทียบการปฏิรูปศาสนาในเชิงประวัติศาสตร์, แนวความคิด และผลกระทบที่ตามมา โดยใช้การวิจัยเอกสาร (documentary research) ด้วยการเก็บรวบรวมข้อมูลจากเอกสารชั้นต้นและชั้นรองที่เกี่ยวข้อง เพื่อนำมาวิเคราะห์ ตีความ สรุปผลและสร้างข้อเสนอใหม่ในงานวิจัย

---

[5] ตัวอย่างข้อถกเถียงทำนองนี้เห็นได้ในบทความชื่อ *"ข้อถกเถียงเรื่องพุทธศาสนาประจำชาติไทยในรัฐธรรมนูญ: บทวิเคราะห์และข้อสังเกต"* ของชาญณรงค์ บุญหนุน ใน "ศาสนากับความรุนแรง" (ดูปรีดี หงษ์สต้น บก., 2562, หน้า 400-459) เป็นต้น.

นิยามศัพท์เฉพาะ

มีบางคำที่ควรอธิบายเพื่อความเข้าใจร่วมกันในงานวิจัยนี้ คือคำว่า “การปฏิรูป” หรือ “reformation” ซึ่งโดยทั่วไปหมายถึงการปรับปรุงเปลี่ยนแปลงให้ดีขึ้น แต่คำว่า “ปฏิรูปศาสนา” หรือ “the Reformation” มีความหมายค่อนข้างซับซ้อน โดยเฉพาะการปฏิรูปคริสต์ศาสนาและพุทธศาสนาที่เกิดขึ้นในยุคที่ศาสนากับรัฐและการเมืองไม่ได้แยกเป็นอิสระจากกัน การปฏิรูปศาสนาจึงไม่ใช่การปรับปรุงคำสอน การตีความคำสอน การวางระเบียบควบคุมวัตรปฏิบัติของนักบวชและอื่นๆ ที่เกี่ยวกับศาสนาโดยเฉพาะให้ดีขึ้นเท่านั้น แต่กินความรวมถึงการกำหนดอุดมการณ์ทางการเมืองแบบใหม่ การจัดวางความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับศาสนาใหม่ และยังรวมถึงการที่ศาสนาเปลี่ยนแปลงตนเองเพื่อรับมือกับการท้าทายจากความคิด ความรู้ใหม่ๆ ความเปลี่ยนแปลงใหม่ๆ ทางสังคม เศรษฐกิจ การเมืองเป็นต้นอีกด้วย ดังนั้น ผลของการปฏิรูปศาสนาในทางประวัติศาสตร์จึงอาจเป็นไปตามเจตนารมณ์ของกลุ่มผู้ปฏิรูปที่ต้องการปรับปรุงกิจการทางศาสนาให้เปลียนแปลงในทางดีขึ้นก็ได้ หรือส่งผลเกินไปจากที่คาดหมาย และก่อปัญหาอื่นๆ ตามมาก็ได้

อีกคำหนึ่งคือ “secularism” นิยมแปลเป็นไทยว่า “ฆราวาสนิยม” บ้าง “โลกวิสัย” บ้าง ในงานวิจัยนี้เลือกใช้คำแปล “โลกวิสัย” เพราะ secular, secularism และ secularization ตามความหมายในเชิงตัวความคิดและประวัติศาสตร์ ไม่ใช่การสะท้อนสภาวะตรงข้ามระหว่าง “วิถีนักบวช” กับ “วิถีฆราวาส” เท่านั้น หากสะท้อนสภาวะตรงข้ามหรือแตกต่าง ระหว่าง “วิถีแบบศาสนา” กับ “วิถีแบบโลกวิสัย” ทั้งในแง่โลกทัศน์ต่อเวลา โลกนี้ โลกหน้า ความจริง คุณค่า ศีลธรรม การเมืองการปกครอง เศรษฐกิจ และอื่นๆ พูดรวมๆ คืออะไรที่อยู่นอกเหนือขอบข่ายของความเป็นศาสนา (religiosity) ก็ถูกจัดให้อยู่ในส่วนของความเป็นโลกวิสัย (secularity) นั่นเอง

ผลงานวิจัยที่เกี่ยวข้องและเอกสารอ้างอิง

ผู้วิจัยแยกงานวิชาการและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องเป็น 4 ส่วน คือส่วนที่เป็นข้อมูลหลักฐานชั้นต้น, ส่วนที่ปกป้องการปฏิรูปจากการวิจารณ์, ส่วนที่วิเคราะห์และวิจารณ์แนวคิดการปฏิรูปพุทธศาสนา และส่วนที่เกี่ยวกับการปฏิรูปคริสต์ศาสนา แนวคิดโลกวิสัยและเสรีนิยม

ก. ส่วนของข้อมูลหลักฐานชั้นต้น เช่น “ชุมนุมพระราชนิพนธ์ภาษาไทยในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว” โดยมหาเถรสมาคม (2547) รวบรวมพระราชประวัติของรัชกาลที่ 4 การก่อตั้งธรรมยุติกนิกาย พระราชนิพนธ์เกี่ยวกับคำสอนและพิธีกรรมต่างๆ ทางพุทธศาสนา ทัศนวิจารณ์ที่ทรงมีต่อความเชื่อ วัตรปฏิบัติของพระสงฆ์ และพระเจ้าแผ่นดินองค์ก่อนๆ รวมทั้งเรื่อง “ทรงคัดค้านข้อความ

บางข้อในไบบอล” (ไบเบิล) ที่วิจารณ์ความเชื่อบางอย่างของคริสต์ศาสนา “ประชุมพระราชนิพนธ์ภาษาบาลีในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว” โดยมหาเถรสมาคม (2547) รวบรวมพระราชนิพนธ์เกี่ยวกับบทสวดต่างๆ ในภาษาบาลี บททำวัตรเช้า - เย็น บทสวดในพระราชพิธีสำคัญๆ ที่ทรงริเริ่มขึ้นใหม่ พระราชวินิจฉัยเกี่ยวกับความหมายและที่มาที่ไปของ ธรรมยุติกนิกาย “พระราชสาส์นในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว พระราชทานไปยังประเทศต่างๆ” โดยกรมศิลปากร (2561) มีพระราชสาส์นที่เล่าถึงเรื่องราวการนับถือศาสนาในสยาม บทบาทของกษัตริย์ในการอุปถัมภ์พุทธศาสนาและการให้เสรีภาพแก่ศาสนาอื่นๆ โดยเฉพาะคริสต์ศาสนาที่เข้ามาในสยามตั้งแต่สมัยอยุธยา

นอกจากนั้นยังมี “หนังสือแสดงกิจจานุกิจ” ของเจ้าพระยาทิพากรวงศ์ (2545) เปรียบเทียบและวิจารณ์ความเชื่อพุทธกับคริสต์ โดยแสดงให้เห็นว่าคำสอนพุทธศาสนามีเหตุผล สอดคล้องกับวิทยาศาสตร์มากกว่า ขณะเดียวกันใน “พระราชพิธีสิบสองเดือน” พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 5 (2560) ก็มีเนื้อหาบางส่วนวิจารณ์และเปรียบเทียบศาสนาพราหมณ์ฮินดู คริสต์และอิสลามกับพุทธศาสนาทำนองเดียวกันกับข้อวิจารณ์ของรัชกาลที่ 4 และเจ้าพระยาทิพากรวงษ์ และ “เทศนาเสือป่า” ที่รวบรวมไว้ในหนังสือ “ธรรมราชธีรราชา พระบรมราโชวาทและพระราชนิพนธ์เกี่ยวกับพระพุทธศาสนา” ของพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 6 (2557) เปรียบเทียบระหว่างพุทธศาสนากับคริสต์ศาสนาในแง่มุมต่างๆ และทรงเน้นว่าคริสต์ศาสนาเป็นศาสนาของชาติตะวันตก ส่วนพุทธศาสนาเป็นศาสนาของชาติไทย

หนังสือและพระราชนิพนธ์ดังกล่าว (เป็นต้น) นี้ แสดงให้เห็นแนวคิดปฏิรูปพุทธศาสนา การจัดวางความสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนากับรัฐหรือสถาบันกษัตริย์ และการกำหนดคุณค่าของพุทธศาสนาต่อสังคมสยามไทย รวมทั้งการวิจารณ์และเปรียบเทียบพุทธศาสนากับคริสต์ศาสนาในทัศนะของรัชกาลที่ 4 รัชกาลที่ 5 และรัชกาลที่ 6 รวมทั้งความคิดของชนชั้นนำอื่นๆ

ข. งานแนวปกป้องการปฏิรูปธรรมยุติกนิกายจากการวิจารณ์ เช่น งานวิจัย “ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาในประเทศไทย: ตั้งแต่สมัยสุโขทัยถึงสมัยรัชกาลที่ 5” ของปฐมพงษ์ โพธิ์ประสิทธินันท์ (2549) เสนอข้อมูลส่วนที่สนับสนุนความจำเป็น เหตุผลในการปฏิรูปพุทธศาสนา ผลดีแก่พุทธศาสนาและความเจริญของชาติจากการก่อตั้งธรรมยุติกนิกาย การวางระบบการปกครองและการศึกษาคณะสงฆ์ที่ก้าวหน้าขึ้น และที่สอดคล้องกันคือวิทยานิพนธ์ชื่อ “การปฏิรูปคณะสงฆ์ไทยในยุครัตนโกสินทร์ตอนต้น ศึกษากรณีการเกิดขึ้นของคณะธรรมยุต” ของพระมหาภักดี ขันทะวัต (2551) สรุปว่าการปฏิรูปคณะสงฆ์

ไทยสมัยรัชกาลที่ 4 เป็นการฟื้นฟูพุทธศาสนาให้ดีขึ้นตามหลักพระธรรมวินัยในพระไตรปิฎก ส่วนการวิจารณ์การปฏิรูปมีทั้งเชิงบวกและลบ แต่การวิจารณ์ในเชิงลบนั้นขาดการศึกษาข้อมูลที่รอบด้าน

ค. งานวิชาการที่วิเคราะห์บริบทและแนวคิดการปฏิรูปพุทธศาสนา เช่น “ปากไก่และใบเรือ: รวมความเรียงว่าด้วยวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ต้นรัตนโกสินทร์” ของนิธิ เอียวศรีวงศ์ (2555) อธิบายว่าการปริรูปธรรมยุติกนิกายเกิดขึ้นภายใต้บริบทกระแสการตีความพุทธศาสนาของชนชั้นนำสยามยุคต้นรัตนโกสินทร์ ที่เน้นความเป็นมนุษยนิยมและเหตุผลนิยมเด่นชัดขึ้น และงานที่เห็นสอดคล้องกับข้อสรุปของนิธิว่า การปฏิรูปพุทธศาสนาของรัชกาลที่ 4 ก่อให้เกิด “พุทธศาสนาแบบเหตุผลนิยม” เช่นงานวิจัย “พุทธศาสนาไทยในอนาคต แนวโน้มและทางออกจากวิกฤต” ของพระไพศาล วิสาโล (2546) และงานวิจัย “10 ปัญญาชนสยาม เล่ม 1 ปัญญาชนแห่งรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์” ของสายชล สัตยานุรักษ์ (2557) วิเคราะห์ให้เห็นว่า การสร้างวิธีคิดเกี่ยวกับ “ชาติไทย” และ “ความเป็นไทย” โดยรัชกาลที่ 5 รัชกาลที่ 6 สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ และสมเด็จกระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ล้วนแต่เน้นความหมายของชาติไทยและความเป็นไทยที่มีพุทธศาสนาและสถาบันพระมหากษัตริย์เป็นศูนย์รวมความจงรักภักดีสูงสุด

ง. งานวิชาการที่ตั้งคำถามและวิจารณ์ เช่น “คราสและควินิน รื้อ-สร้าง ‘ปากไก่และใบเรือ’ ของนิธิ เอียวศรีวงศ์” ของพิพัฒน์ พสุธารชาติ (2560) เป็นงานโต้แย้งงานของนิธิที่วิเคราะห์ว่าการปฏิรูปธรรมยุติกนิกายก่อให้เกิดพุทธศาสนาแบบมนุษยนิยมและเหตุผลนิยม โดยชี้ให้เห็นว่ารัชกาลที่ 4 ไม่ได้มีโลกทัศน์แบบวิทยาศาสตร์ที่ชัดเจน และถ้ายืนยันว่าการตีความพุทธศาสนาโดยกลับไปหาคำสอนที่ถูกต้องในพระไตรปิฎกมากขึ้น ก็ไม่ใช่จะทำให้พุทธศาสนาเป็นเหตุผลนิยม เนื่องจากพุทธศาสนาถือว่าการเข้าถึงความจริงที่ทำให้พ้นทุกข์ เกิดจากปัญญาญาณหยั่งรู้ความจริงโดยตรงมากกว่าที่จะเป็นการใช้เหตุผล และงาน “เมื่อสยามพลิกผัน” ของธงชัย วินิจจะกูล (2562) ชี้ว่า เพราะการปฏิรูปพุทธศาสนาไม่ถูกท้าทายจากแนวคิดโลกวิสัย กระบวนการทำให้เป็นโลกวิสัย (secularization) และวิทยาศาสตร์แบบที่เกิดกับการปฏิรูปคริสต์ศาสนาในตะวันตก จึงเกิดปัญหาพื้นฐานบางอย่างตามมา เช่น การศึกษาพุทธศาสนาเปรียบเทียบแบบที่ตกทอดมาจากยุครัชกาลที่ 4 เป็นต้นมา เป็นการเปรียบเทียบเพื่อ “แก้ต่าง” ให้กับพุทธศาสนา และถือว่าพุทธศาสนาเหนือกว่าศาสนาอื่นๆ

งานวิจัยของศูนย์พุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย เรื่อง “การวิเคราะห์ข้อเด่นข้อด้อยขององค์การและกระบวนการบริหารองค์การพระพุทธศาสนาของประเทศไทยในเชิงประสิทธิภาพด้าน

คุณค่าต่อพระพุทธศาสนา” โดยดนัย ปรีชาเพิ่มประสิทธิ์ (2558) วิจารณ์ว่า ระบบมหาเถรสมาคมอันเป็นระบบปกครองคณะสงฆ์ที่ตกทอดมาจากการปฏิรูปพุทธศาสนาสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์ ไม่สอดคล้องกับระบอบประชาธิปไตย และมีข้อเสียสำคัญคือ “การประทุษร้ายต่อพระธรรมวินัยและศรัทธาของประชาชน” และล่าสุดคืองาน “ไทยปิฎก: ประวัติศาสตร์การเมืองสังคมร่วมสมัยของพุทธศาสนาไทย” ของภิญญพันธุ์ พจนะลาวัณย์ (2562) วิเคราะห์ให้เห็นปัญหาการเมืองทางสงฆ์กับการเมืองทางโลกที่ไม่เคยแยกเป็นอิสระจากกัน, การตีความธรรมวินัยและการบังคับใช้ที่ไม่อาจเป็นมาตรฐานเดียวกันกับพระสงฆ์ทั้งหมดได้จริง และมีปัญหาความอยุติธรรมระหว่างนิกายเป็นต้น อันเป็นปัญหาที่เกิดขึ้นภายใต้ระบบโครงสร้างความสัมพันธ์ระหว่างศาสนากับรัฐที่เป็นมรดกสมบูรณาญาสิทธิราชย์

จ. งานวิชาการเกียวกับการปฏิรูปคริสต์ศาสนา แนวคิดโลกวิสัย และเสรีนิยม เช่น งาน “A Little History of Religion” ของ Richard Holloway (2017) เป็นงานประวัติศาสตร์ศาสนาเชิงวิพากษ์อธิบายศาสนาสำคัญๆ ของโลกยุคพระศาสดา และพัฒนาการ, ความเปลี่ยนแปลงผ่านยุคกลางหรือยุคสังคมจารีต, การปฏิรูปคริสต์ศาสนา จนถึงการปรับตัวของศาสนาต่างๆ ทั้งในทางขัดแย้งและสอดคล้องกับคุณค่าสมัยใหม่ การเปลี่ยนแปลงจากสังคมศาสนาเป็นสังคมโลกวิสัย (secular society) จิตโลกวิสัย (secular mind) และมนุษยนิยมโลกวิสัย (secular humanism) งาน “The Reformation” ของ Diarmaid MacCulloch (2005) เป็นงานประวัติศาสตร์การปรูปคริสต์ศาสนาในยุโรปที่ให้รายละเอียดเกี่ยวกับภูมิหลัง กระบวนการปฏิรูป และผลกระทบที่ตามมาอย่างรอบด้านมากที่สุด งานชิ้นนี้มองว่าแท้จริงแล้วไม่ใช่เพียงเป็นการปฏิรูป หากแต่เป็น “การปฏิวัติโปรเตสแตนท์” (Protestant revolution) ที่เปลี่ยนโฉมหน้ายุโรปไปตลอดกาล งาน “The History of the World: From the Dawn of Humanity to the Modern Age” ของ Frank Welsh (2011) ชี้ว่าการปฏิรูปคริสต์ศาสนาในยุโรปเป็นจุดเปลี่ยนทางประวัติศาสตร์สำคัญที่ทำให้สังคมยุโรปผ่อนคลายจากอำนาจควบคุมของศาสนจักร และเปิดประตูสู่ความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์ วิทยาการสมัยใหม่ และความเจริญก้าวหน้าด้านอื่นๆ

งาน “The Secular Outlook: In Defense of Moral and Political Secularism” ของ Paul Cliteur (2010) วิเคราะห์ประวัติศาสตร์ความคิดจากการปะทะระหว่างความเชื่อทางศาสนากับความคิดเสรีนิยมในยุคสว่างทางปัญญา ก่อให้เกิดแนวคิดโลกวิสัยทางศีลธรรมและทางการเมืองเป็นรากฐานของการแยกศาสนากับรัฐในสังคมสมัยใหม่ งาน “A Secular Age” ของ Charles Taylor (2007) วิเคราะห์ให้เห็นความซับซ้อนของความหมายของยุคสมัยแห่งโลกวิสัย ความเป็นสมัยใหม่ (modernity) บทบาท

ศาสนาในปัจจุบัน เป็นต้น และ “ฮาเบอร์มาสกับสังคมแบบหลังฆราวาส” พิพัฒน์ พสุธารชาติบรรณาธิการ (2562) เป็นงานรวมบทความแปลเกี่ยวกับแนวคิดฆราวาสนิยม, ฆราวาสภิวัตน์ (secularization) และสังคมแบบหลังฆราวาส (post-secular society) และบทความวิจารณ์แนวคิดดังกล่าว ซึ่งแสดงให้เห็นความซับซ้อนทางความคิด ข้อถกเถียง และการวิพากษ์วิจารณ์ปัญหาบางประการของสังคมฆราวาส และข้อเสนอแนวทางการเชื่อมโยงระหว่างศาสนากับพื้นที่สาธารณะในสังคมแบบหลังฆราวาส

อย่างไรก็ตาม งานวิชาการและงานวิจัยที่กล่าวมานั้น ยังไม่ได้วิเคราะห์เปรียบเทียบการปฏิรูปพุทธศาสนากับการปฏิรูปคริสต์ศาสนาอย่างเป็นระบบ ผู้วิจัยเคยทำการศึกษาไว้เบื้องต้นในงานวิจัย “จากพุทธศาสนาแห่งรัฐสู่พุทธศาสนาที่เป็นอิสระจากรัฐ” สุรพศ ทวีศักดิ์ (2560) วิเคราะห์ให้เห็นความต่างระหว่างการปฏิรูปพุทธศาสนากับคริสต์ศาสนาในบางประเด็น แต่ยังไม่ได้วิเคราะห์เปรียบเทียบอย่างลงลึกและรอบด้าน อีกทั้งยังไม่ได้อภิปรายแนวคิดโลกวิสัยและเสรีนิยมอย่างละเอียด งานวิจัยนี้จึงเป็นการต่อยอดงานวิจัยดังกล่าว เพื่ออภิปรายประเด็นปัญหาพื้นฐานต่างๆ และเสนอแนวคิด ข้อถกเถียง หลักการและเหตผลเป็นแนวทางปฏิรูปพุทธศาสนาไทยให้ชัดเจนและรอบด้านมากยิ่งขึ้น

ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

ได้ทราบความรู้เพิ่มเติมเกี่ยวกับบริบททางประวัติศาสตร์ เงื่อนไข แนวคิด ผลที่ตามมาของการปฏิรูปพุทธศาสนาสมัยรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5 ในกรอบมุมมองเชิงเปรียบเทียบกับการปฏิรูปคริสต์ศาสนาของยุโรป และทราบแนวคิดและเหตุผลในการปฏิรูปพุทธศาสนาในสังคมไทยปัจจุบันของฝ่ายอนุรักษ์นิยมและเสรีนิยม รวมทั้งข้อเสนอแนวทางปฏิรูปพุทธศาสนาที่สอดคล้องกับหลักการที่รัฐต้องเป็นกลางทางศาสนา และให้หลักประกันเสรีภาพและความเสมอภาคทางศาสนาได้อย่างแท้จริง อันจะเป็นแนวทางที่จะเอื้อให้พุทธศาสนามีคุณค่าต่อวิถีชีวิตปัจเจกบุคคลและสังคมอย่างสอดคล้องกับบริบทโลกสมัยใหม่

บทที่ 2
การปฏิรูปคริสต์ศาสนาและการเปลี่ยนแปลงสู่สังคมโลกวิสัย

ความคิดที่ว่าศาสนากับการเมืองควรแยกเป็นอิสระจากกัน โดยถือว่าศาสนาเป็นเรื่องส่วนบุคคล ส่วนการเมืองเป็นเรื่องสาธารณะเป็นความคิดสมัยใหม่ราวคริสตศตวรรษที่ 17 เป็นต้นมา แต่ในยุคก่อนสมัยใหม่ (pre-modern) ศาสนากับรัฐและการเมืองไม่ได้แยกเป็นอิสระจากกัน ดังนั้น การปฏิรูปศาสนาจึงมีความเป็นการเมืองในตัวมันเอง และย่อมส่งผลกระทบต่อการเปลี่ยนแปลงเชิงความคิด, อุดมการณ์, โครงสร้างทางสังคมและการเมืองอย่างมีนัยสำคัญ การศึกษาการปฏิรูปศาสนาโดยไม่พิจารณาบริบทความสัมพันธ์ระหว่างศาสนากับรัฐ, การเมือง และผลกระทบตามมา ย่อมไม่อาจเข้าใจความซับซ้อนของการปฏิรูปศาสนาได้ตามเป็นจริงและครอบคลุม

กำเนิดศาสนากับความเป็นการเมือง

เมื่อเรามองในมุมกว้าง จะพบว่าแทบไม่มีประวัติศาสตร์ความรู้สาขาใดๆ ที่แรกเริ่มไม่มีความเกี่ยวเนื่องกับศาสนาในแง่ใดแง่หนึ่ง แม้แต่วิทยาศาสตร์แรกทีเดียวก็ไม่ได้แยกจากศาสนา เพราะ *“เกือบตลอดประวัติศาสตร์ของมนุษยชาติ เราใช้วิทยาศาสตร์ควบคู่ไปกับเวทมนตร์ ศาสนาและเทคโนโลยี เพื่อพยายามทำความเข้าใจและควบคุมโลก”* (บายนัม, 2562, หน้า 15-16) ขณะเดียวกันศาสนาก็เป็นที่มาของศีลธรรม จารีตประเพณี และกฎหมาย เพราะแรกเริ่มเดิมทีในยุคบุพกาลนั้น กฎหมายเป็นกฎเกณฑ์ที่ไม่สลับซับซ้อนมากนัก ไม่ได้แยกขาดจากศีลธรรมและจารีตประเพณี เช่น กฎหมายธรรมศาสตร์ตามคติพราหมณ์ฮินดู ขณะที่ชาวกรีกโบราณเรียกกฎหมายของตนว่า “themistes” ที่หมายถึงข้อบังคับของเทพเจ้า (วรเจตน์ ภาคีรัตน์, 2561, หน้า 13, 25) ส่วนการเมืองระบบใช้อำนาจเด็ดขาด (despotism) ที่เกิดจากการพิชิตอำนาจ ตั้งอยู่บนความกลัวและลงเอยด้วยการกระทำตามอำเภอใจของชนชั้นปกครอง อันเป็นระบบที่ดำรงอยู่ทั่วไปในแทบทุกสังคมยุคโบราณและยุคกลาง ที่มีเจ้าผู้ปกครองเรียกว่าราชา กษัตริย์ องค์กาหลิบ ฟาโรห์ จักรพรรดิ หรือฮ่องเต้ ล้วนเป็นระบบที่อิงความเชื่อทางศาสนาแบบใดแบบหนึ่ง (มิน็อก, 2559, หน้า 13-14)

ดังนั้น สิ่งที่เรียกว่า “ศาสนา” จึงซับซ้อนกว่าที่แปลกันว่า “คำสอน” ของพระศาสดา เพราะศาสนาไม่ใช่เป็นเพียงคำสอน แต่มีมิติอื่นๆ ที่มีอำนาจควบคุมชีวิตบุคคลและสังคมอีกมาก เราจึงไม่อาจเข้าใจ “ความเป็นศาสนา” (religiosity) ได้อย่างชัดเจนและรอบด้าน จากการทำความเข้าใจเพียงตัวคำสอน เช่น คำสอนให้เรารักพระเจ้า รักเพื่อนบ้านเหมือนรักตนเอง หรือคำสอนเกี่ยวกับทางพ้นทุกข์เป็นต้น เพราะหากพิจารณาเฉพาะเนื้อหาของคำสอนเหล่านี้ เราจะพบว่ามีความหมายเป็นปรัชญาชีวิต (philosophy of life) หรือแนวทางดำเนินชีวิตที่ดีแบบหนึ่งๆ ไม่ต่างจากความคิดของนักคิด นักปรัชญาโดยทั่วไป แต่ “ความเป็นศาสนา” ของคำสอนเหล่านั้นซับซ้อนกว่าแนวคิดหรือปรัชญาชีวิตทั่วไปอยู่มาก เนื่องจากเป็นคำสอนที่สัมพันธ์กับความเชื่อใน “คุณวิเศษ” ของพระศาสดา และ “อำนาจเหนือธรรมชาติ” อย่างลึกซึ้ง

ประการแรก คำสอนของศาสนาต่างๆ มักเชื่อมโยงกับศรัทธาในพระศาสดาที่มีคุณวิเศษเหนือมนุษย์ธรรมดา เช่น โมเสสสามารถได้ยินเสียงของพระเจ้าและรับบัญญัติ 10 ประการ ของศาสนายูดาย (Judaism) มาจากพระเจ้าโดยตรง ขณะที่เยซูได้ยินเสียงของพระเจ้าเรียกตัวเองว่า “บุตรผู้เป็นที่รัก” และมาสู่โลกนี้ในฐานะพระเมสสิยาห์ (Messiah) หรือผู้ช่วยให้รอด ส่วนมูฮัมหมัดนั้นคือศาสนทูตคนสุดท้ายที่รับคำสอนของอัลเลาะฮ์มาจารึกในคัมภีร์ศักดิ์สิทธิ์อัลกุรอาน

ประการที่สอง เมื่อคำสอนศาสนาเชื่อมโยงกับศรัทธาในพระศาสดาที่สื่อสารกับพระเจ้าได้โดยตรงหรือเป็นบุตรของพระเจ้า คำสอนของศาสนาจึงไม่ใช่สิ่งที่มนุษย์คิดขึ้นเอง แต่เป็น “พระวจนะ” ของพระเจ้า หรือเป็นพระประสงค์ของพระเจ้า เรียกว่า “เทวบัญชา” (divine command) ที่มีอำนาจศักดิ์สิทธิ์กำหนดว่าผู้ที่ทำตามคำสอนก็จะได้ผลดีตอบแทน โดยพระเจ้าจะพิพากษาให้เสวยสุขบนสวรรค์ชั่วนิรันดร์ หรือถ้าไม่ทำตามคำสอนก็ส่งผลตรงกันข้าม คือถูกพิพากษาให้ทุกข์ทรมานในไฟนรกชั่วนิรันดร์ในชีวิตหลังความตาย

จากลักษณะพื้นฐานสองประการดังกล่าว สิ่งที่เรียกว่า “ศาสนา” จึงไม่ใช่เป็นเพียง “คำสอน” เกี่ยวกับแนวทางดำเนินชีวิตที่ดีเท่านั้น หากแต่เป็นคำสอนที่แสดงถึง “อำนาจ” ที่กำหนดความเป็นไปของชีวิตมนุษย์อย่างสำคัญกว่าอำนาจอื่นใดทั้งหมด เพราะศาสนาเป็นพระบัญชาของพระเจ้าที่มีอำนาจเด็ดขาดกำหนดให้เราขึ้นสวรรค์หรือตกนรกก็ได้ ในภาษาอังกฤษใช้คำว่า “religion” มีรากศัพท์มาจากภาษาละติน “*religiō*” หมายถึง พันธะหรือข้อผูกมัด (obligation) ระหว่างมนุษย์กับพระเจ้าองค์เดียว (God) ตามคติเอกเทวนิยม (monotheism) หรือระหว่างมนุษย์กับเทพต่างๆ (gods) ตามคติพหุเทวนิยม (polytheism)

การที่ศาสนาเป็นเรื่องของพันธะหรือข้อผูกมัดระหว่างมนุษย์กับพระเจ้าที่มีอำนาจอย่างสัมบูรณ์ (absolutely) ในการพิพากษาให้รางวัล หรือลงโทษแก่การกระทำ “ดี” หรือ “ชั่ว” (ตามกรอบนิยามทางศาสนา) ของมนุษย์ ศาสนาจึงมีมิติของ “อำนาจ” เป็นแก่นแกนสำคัญโดยพื้นฐาน เริ่มตั้งแต่การแสดงอำนาจยืนยันความเป็นศาสนาที่แท้ของตนเอง เพื่อที่จะบอกว่าศาสนาที่เชื่อต่างจากตนเองไม่ใช่ศาสนาที่แท้ นี่คือความเชื่อพื้นฐานอันเป็นจุดเริ่ม “ความเป็นการเมือง” ระหว่างศาสนาเอกเทวนิยมกับศาสนาแบบอื่นๆ ดังธเนศ วงศ์ยานนาวา (2562, หน้า 12) ตั้งข้อสังเกตว่า

> *ในช่วงเวลาที่ความเชื่อของศาสนาเอกเทวนิยมยังเอาชนะพระเจ้าองค์อื่นๆ ในโลกอย่างเด็ดขาดไม่ได้ ก็ยังคงมีสายสัมพันธ์ต่อพระเจ้าองค์อื่นๆ เพียงแต่ภายใต้ความเชื่อเรื่องพระเจ้าองค์เดียวที่ถูกต้องแท้จริงของเอกเทวนิยมทำให้อะไรอื่นๆ ที่ว่ากันว่าเป็นพระเจ้าย่อมไม่ใช่พระเจ้า กล่าวอีกอย่างได้ว่า ศาสนาแบบอื่นย่อมไม่ใช่ศาสนา กรอบความคิดของเอกเทวนิยมไม่ยอมรับให้มีศาสนาที่นอกเหนือไปจากตนเอง ความเชื่อเกี่ยวกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์อื่นๆ ไม่นับว่าเป็นศาสนา ศาสนาแบบอื่นนั้นไม่มี ดังนั้น ‘religion’ ตามแบบเอกเทวนิยมจึงไม่ควรมี ‘religions’ แต่นั่นก็เป็นแค่หลักการตามคำสอนหรือคัมภีร์ เพราะศาสนาแบบอื่นดำรงอยู่ทั่วโลกมาตลอดระยะเวลาทางประวัติศาสตร์*

ในอีกด้านหนึ่งศาสนาก็แสดงลักษณะพื้นฐานของการเมือง (politics) คือแสดง “ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ” (power relations) ระหว่างพระเจ้ากับมนุษยชาติ ในฐานะที่พระเจ้าที่แท้จริงหนึ่งเดียวเป็นเป้าหมายเพียงประการเดียวที่เชื่อมโยงมนุษย์เข้าด้วยกัน หรือศาสนาผูกโยงบรรดาผู้นับถือเข้าเป็นพวกเดียวกัน และกำหนดความสัมพันธ์เชิงอำนาจทางสังคมและการเมือง เช่น ใครควรเป็นผู้นำศาสนา ใครควรเป็นชนชั้นปกครองและชนชั้นผู้ถูกปกครอง *“ศาสนาในฐานะ ‘Religion’ หรือ ‘re-ligare’ (ligare คือการผูกมัด) ก็คือการผูกมัดยึดโยงผู้นับถือหรือมีศรัทธา (faith) เข้าด้วยกันซ้ำแล้วซ้ำเล่า ในสังคมที่การเมืองและศาสนาไม่แยกออกจากกันนั้น การยึดโยงก็เป็นสิ่งที่ปรากฏเห็นได้ง่ายๆ เช่น เมื่อผู้นำทางการเมืองและศาสนาสามารถเป็นบุคคลคนเดียวกัน หรือถ้าจะกล่าวอย่างง่ายผู้นำกับศาสดาเป็นคนคนเดียวกัน ...”* (ธเนศ วงศ์ยานนาวา, 2560, หน้า 49-50) เมื่อเป็นเช่นนี้การเกิดขึ้นของศาสนาจึงมีความเป็นการเมืองตั้งแต่แรก ดัง Richard Holloway (2016, p. 177) วิเคราะห์ว่า

> *ศาสนามีส่วนผสมของการเมืองอยู่แล้วตั้งแต่เริ่มแรก เราอาจกล่าวได้ว่า ความสัมพันธ์ระหว่างพระเจ้ากับมนุษยชาติโดยตัวมันเองเป็นการเมืองรูปแบบหนึ่ง เนื่องจากเป็นเรื่องของการตอบคำถามว่าทั้งสองฝ่ายควรจะมีวิธีสัมพันธ์กันอย่างไร ศาสนามีส่วนของการเมืองทางโลกตั้งแต่เริ่มต้น (และ) มีการเมืองภายในศาสนาอย่างชัดแจ้ง ดังเช่นมักจะมีข้อพิพาทว่าใครควรเป็นผู้นำศาสนา และควรใช้วิธีใดเลือกผู้มาทำหน้าที่นั้น*

ในประวัติศาสตร์ของจารีตยิว-คริสเตียน (Judeo-Christian Tradition) ศาสนามีความเป็นการเมืองตั้งแต่เริ่มแรก และกลายเป็นมหากาพย์แห่งการต่อสู้และความขัดแย้งทางการเมืองมายาวนาน ตัวอย่างเช่น ศาสนายูดายเริ่มต้นจากการเป็นศาสนาของทาส (slave religion) ประวัติศาสตร์ของศาสนานี้แยกไม่ออกจากประวัติศาสตร์การต่อสู้ทางชาติพันธุ์ของชาวยิว เมื่อโมเสสได้ยินเสียงพระเจ้าสั่งให้ไปปลดปล่อยบุตรของพระองค์จากการเป็นทาสของฟาโรห์ว่า *"จงลงไปโมเสส ไปสู่แผ่นดินอียิปต์ จงบอกฟาโรห์ให้ปล่อยคนของข้า"* นี่คือจุดเริ่มต้นที่ศรัทธาในพระเจ้าของชาวยิวกลายเป็นพลังต่อสู้ทางการเมืองเพื่อปลดปล่อยตนเองจากความเป็นทาส แต่เมื่อชาวยิวเข้ายึดดินแดนคานาอัน (ปัจจุบันคือปาเลสไตน์) พวกเขาก็ฆ่าล้างชนเผ่าที่อาศัยอยู่ ณ ดินแดนแห่งนั้นแบบถอนรากถอนโคน ในหนังสือโยชูวา (Jochua) อ้างถึงพระบัญชาของพระเจ้าว่า *"จงทำลายพวกเขาให้สิ้นซาก" "พวกเขาต้องถูกทำลายเสียสิ้น"* เท่ากับว่าชาวยิวหรือชาวอิสราเอลตั้งรกรากในดินแดนแห่งพันธสัญญาสำเร็จได้ ด้วยการเมืองที่ใช้ความรุนแรงตามพระบัญชาของพระเจ้า (Ibid, pp. 194, 228)

คริสต์ศาสนายุคเริ่มแรกดูเหมือนจะเกิดขึ้นด้วยจุดประสงค์ทางศาสนาโดยเฉพาะ เพราะชาวคริสต์เชื่อว่า *"เยซูเป็นบุตรของพระเจ้าที่มาสู่โลกนี้เพื่อปลดปล่อยผู้คนจากบาปของพวกเขา และแสดงแนวทางดำเนินชีวิตอันศักดิ์สิทธิ์ตามบัญชาของพระเจ้า"* (Hawkins, 2017, p. 38) แต่เนื่องจากการมาของเยซูอยู่ในสถานการณ์วุ่นวายทางศาสนาและการเมืองในอิสราเอลที่ตกอยู่ภายใต้การปกครองของจักรวรรดิโรมัน ในกรุงเยรูซาเล็มมีชาวยิวหลายกลุ่มที่รอคอยผู้นำที่เรียกว่า "พระเมสสิยาห์" แต่ทว่าใครก็ตามที่ประกาศตนว่าเป็นพระเมสสิยาห์และมีผู้คนนับถือ ย่อมเผชิญอันตรายจากทั้งฝ่ายผู้มีอำนาจทางการเมืองและฝ่ายผู้นำศาสนาในเวลานั้น

ภายใต้สถานการณ์ดังกล่าว คำเรียก "เยซูคริสต์" จึงกลายเป็นคำที่ก่อปัญหาความเป็นการเมืองตั้งแต่แรกเริ่ม เพราะคำว่า "คริสต์"(Christ) เป็นคำระบุสถานะของเยซู มาจากภาษากรีก "คริตอส" (Christos) ตรงกับภาษาฮิบรูว่า "Messiah" แปลว่า พระผู้ช่วยให้รอด คือรอดพ้นไม่ตกนรกจากคำ

พิพากษาในวันสิ้นโลก ดังนั้น *คริสต์หรือเมสสิยาห์จึงหมายถึงตัวแทนของพระเจ้าบนพื้นพิภพ* เป็นศัพท์สูง เหมือน “Prophet” หรือศาสดาพยากรณ์ในศาสนายูดาย หรือตรงกับคำว่า “นบี” ในศาสนาอิสลาม (ชญา ปิยะชาติ, 2559, หน้า 80) ความหมายดังกล่าวนี้เป็นที่มาของความเห็นแย้ง เดิมทีสาวกรุ่นแรกๆ เชื่อว่าเยซูไม่ได้มาประกาศศาสนาใหม่ แต่มาเติมเต็มศาสนาเดิมของชาวยิว พวกเขาเชื่อว่าพระเจ้ามอบหมายให้อับราฮัมและโมเสสสร้างพันธสัญญาเก่า (Old Testament) และมอบให้เยซูสร้างพันธสัญญาใหม่ (New Testament) เยซูปรากฏตัวในวัย 30 ปี ผ่านพิธีล้างบาปในแม่น้ำจอร์แดนโดยชายชื่อยอห์นผู้ประกอบพิธีล้างบาป (John the Baptist) ผู้ซึ่งยืนยันว่าเขาคือผู้แผ้วถางทางเพื่อการมาของพระเมสสิยาห์ เมื่อถูกยอห์นดึงกลับสู่ผิวน้ำหลังจากกดให้อยู่ใต้น้ำนานสองสามวินาที เยซูตาพร่าด้วยแสงสว่างและได้ยินพระเจ้าเรียกตัวเองว่า “บุตรผู้เป็นที่รัก” นี่คือจุดเริ่มต้นของภารกิจในฐานะพระเมสสิยาห์ (Holloway, 2016, pp. 107,109)

การล่าวว่าตนเองเป็นบุตรของพระเจ้ามาทำหน้าที่ช่วยให้ผู้คนรอดจากบาป นำมาซึ่งความศรัทธาแก่ชาวยิวบางกลุ่ม ขณะเดียวกันก็ทำให้บางกลุ่มหวาดระแวง เมื่อรวมเข้ากับความคิดและบทบาทของเยซูเอง ก็ยิ่งทำให้สถานะของ “พระคริสต์” หรือ “พระเมสสิยาห์” ถูกตีความในทางเกี่ยวโยงกับการเมืองทางโลกและทางศาสนามากยิ่งขึ้น ขอสรุปใจความสำคัญจากการวิเคราะห์ของ Holloway (pp. 109-112) มาให้อ่านดังนี้

ประการแรก หลังจากรับบัพติศมา เยซูเริ่มช่วยเหลือคนยากจน ท่านโต้แย้งความเชื่อทางศาสนาแบบเดิมที่ถือว่าความทุกข์ยากของผู้คนในโลกนี้เป็นการลงโทษต่อบาปของมนุษย์ว่า ***ความทุกข์ยากเกิดจากวิธีจัดการของอำนาจทางศาสนาและการเมืองต่างหาก*** *เพราะไม่พอใจการกระทำดังกล่าวต่อโลกของพระองค์ พระเจ้าจึงส่งบุตรของพระองค์มาเพื่อสร้างอาณาจักรสวรรค์ให้ปรากฏบนโลกนี้ นี่เป็นข่าวดีสำหรับบรรดาคนยากจนและผู้ถูกกดขี่ แต่เป็นเรื่องที่ไม่น่ายินดีสำหรับผู้กุมอำนาจรัฐ และบรรดาผู้นำศาสนาที่ปกป้องความเชื่อเดิม*

ประการที่สอง บัญญัติของพระเจ้าตามความเชื่อของศาสนายูดายกำหนดให้วันสปาโตเป็นวันพักผ่อน แต่เยซูกับสาวกเดินผ่านทุ่งข้าวสาลีและเด็ดรวงข้าวมาเคี้ยว พวก นิกายฟาริสี (Fharisee) *ประณามว่าการเก็บเมล็ดข้าวเป็นการทำงานในวันสปาโต แต่เยซูโต้แย้งว่า วันสปาโตสร้างขึ้นเพื่อมนุษยชาติ หาใช่สร้างมนุษยชาติเพื่อวันสปาโต เราต้องเคารพกฎหมาย แต่เป็นนายมันไม่ใช่เป็นทาสของมัน นี่ย่อมทำให้บรรดาคนที่ยึดประเณีและกฎหมายเดิมไม่พอใจ*

ประการที่สาม เยซูเทศนาบนภูเขาใจความสำคัญว่า ถ้ามีคนตบหน้าคุณจงหันหน้าอีกข้างให้เขาตบด้วย ถ้ามีคนขโมยเสื้อแจ็กเก็ตคุณไป จงมอบเสื้อโค้ตให้เขาด้วย จงรักศัตรูแทนความเกลียด จงทำดีกับผู้ที่ทำร้ายคุณ จงให้อภัย ให้อภัยและให้อภัย... พระเจ้าไม่ใช่ผู้ปกครอง ไม่ใช่เจ้านาย ไม่ใช่ผู้คุมนักโทษ ไม่ใช่เจ้าของทาสแต่เป็น "บิดา" และมนุษยชาติคือครอบครัวอันเป็นหนึ่งเดียว นี่คือสิ่งที่จะเกิดขึ้นในอาณาจักรของพระเจ้าที่จะมาสู่โลกนี้ แน่นอนว่าคำเทศนาเหล่านี้ย่อมทำให้ผู้ปกครองหวาดระแวงและเฝ้าจับตา

ประกาศที่สี่ ในพระวรสารของลูกา เยซูย้ำบัญญัติสำคัญที่สุดของศาสนายิวว่า "ควรรักพระเจ้าสุดจิตสุดใจและสุดความคิด และรักเพื่อนบ้านเหมือนรักตนเอง" แต่เพื่อนบ้านไม่ใช่เพียงคนที่นับถือศาสนาเดียวกัน ต้องรวมคนศาสนาอื่นเผ่าพันธุ์อื่นที่เคยมองเขาว่าเป็นศัตรูหรือน่ารังเกียจด้วย นี่ย่อมเป็นการวิพากษ์บรรดาผู้นำศาสนายิวกลุ่มเดิม ที่สอนให้รังเกียจคนเผ่าอื่น ศาสนาอื่น

ประการสุดท้าย เยซูสอนสาวกให้สวดมนต์สั้นๆ แต่เปี่ยมด้วยพลังในความหวังที่จะเปลี่ยนโลกให้ดีขึ้น เริ่มด้วยข้อความว่า "ข้าแต่พระบิดาของข้าพเจ้าทั้งหลาย พระองค์สถิตย์ในสวรรค์...พระประสงค์จงสำเร็จในแผ่นดินเหมือนในสวรรค์" ในสถานการณ์ที่ผู้ปกครองมองว่าเยซูกำลังท้าทายอำนาจ บทสวดนี้ยิ่งตอกย้ำให้พวกเขามองเยซูเป็นศัตรูที่ต้องกำจัด

เมื่อมองจากสายตาเราในปัจจุบัน สิ่งที่เยซูสอนล้วนแต่ดีงาม แต่ในสถานการณ์เวลานั้นที่ยังไม่มีหลักประกัน "เสรีภาพ" ให้กับความคิดต่างทางการเมืองและศาสนา โดยเฉพาะในสถานการณ์ที่ชาวยิวถูกกดขี่และมีข่าวลือว่า จะมีผู้นำชาวยิวก่อกบฏต่ออำนาจของโรม คำสอนของเยซูเช่นว่า "*พระเจ้าไม่ใช่ผู้ปกครอง ไม่ใช่เจ้านาย ไม่ใช่ผู้คุมนักโทษ ไม่ใช่เจ้าของทาสแต่เป็นบิดา และมนุษยชาติคือครอบครัวอันเป็นหนึ่งเดียว นี่คือสิ่งที่จะเกิดขึ้นในอาณาจักรของพระเจ้าที่จะมาสู่โลกนี้*" จึงมีนัยสำคัญเป็นการวิพากษ์การปกครองที่กดขี่ในเวลานั้น ยิ่งเยซูยืนยันว่า *"อาณาจักรของพระเจ้าจะสำเร็จในแผ่นดินเหมือนในสวรรค์"* ก็ยิ่งเลี่ยงไม่ได้ที่จะถูกตีความว่าคำสอนและบทบาทของเยซูเป็นภัยต่ออำนาจของผู้ปกครอง และการประกาศตัวเป็นบุตรของพระเจ้าก็ทำให้กลุ่มผู้นำศาสนายิวไม่พอใจ

การประกาศศรัทธาและความรักของเยซู จึงดำเนินไปในเชิงปะทะขัดแย้งกับทั้งการเมืองทางโลกและการเมืองทางศาสนาอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ทำให้เยซูต้องคอยหลบซ่อน แต่ในที่สุดก็ถูกสาวกทรยศชี้ทางให้เจ้าหน้าที่ของทางการมาจับกุม นี่ก็สะท้อนว่ามีปัญหาการเมืองภายในเสียเอง ในที่สุดจึงถูกพิพากษาโทษจากการเมืองทางโลกด้วยการตรึงกางเขน ในข้อหาที่ว่า *"เราพบว่าชายคนนี้ปลุกปั่นประชาชนให้คิดกบฏ ต่อต้านการการเสียภาษีให้จักรพรรดิซีซ่าร์ และอ้างตนเป็นพระเมสสิยาห์ผู้เป็นกษัตริย์ (ลก.23, 2)"*

(โนลัน, 2545, หน้า 116) ขณะเดียวกันการเมืองทางศาสนาของบรรดานักบวชชาวยิวก็ประณามว่าเยซู “ดูหมิ่นศาสนา” พวกเขาสนับสนุนการลงโทษตรึงการเขนนี้ด้วย มงกุฎหนามและคำเรียกเยซูว่า “กษัตริย์ของชาวยิว” จึงเป็นคำเย้ยหยันของชาวโรมันต่อชายวัย 33 ปี ผู้มุ่งมั่นสอนให้มนุษย์อยู่ร่วมกันด้วยความยุติธรรม ความรัก และการให้อภัย แต่ในสายตาของพวกคลั่งศาสนา “บุตรของพระเจ้า” กลับกลายเป็น “ผู้ดูหมิ่นพระเจ้า” เสียเอง ศาสนาที่เป็นเนื้อเดียวกับการเมืองจึงเป็นเชื้อไฟแห่งความรุนแรงแม้ต่อบุตรของพระเจ้าผู้สอนให้มนุษย์หันหลังให้ความรุนแรงทุกรูปแบบ

แต่การแบกรับความรุนแรงในฐานะเป็นฝ่ายผู้ถูกกระทำภายใต้บริบทที่ศาสนากับการเมืองไม่ได้แยกจากกันก็ไม่ได้สิ้นสุดลงพร้อมกับเยซูถูกตรึงกางเขน เพราะหลังจากนั้นไม่นานข่าว “การฟื้นคืนชีพ” ของเยซูได้รับการบอกเล่าอย่างทรงพลังโดยชายที่ชื่อ “ปอล” (Paul) ในจดหมายที่เขาเขียนถึงชาวโครินธ์ (Corinthians) ระบุรายชื่อผู้ที่ได้เห็นการปรากฏตัวของเยซู และเขาเองคือคนสุดท้ายที่ได้เห็น เขาเป็นยิวและได้สถานะพลเมืองโรมันจากฝ่ายบิดา เขานับถือศาสนายิวนิกายฟาริสี และได้ถูกเกณฑ์จากเหล่านักบวชนิกายดังกล่าวให้เข้าร่วมในหน่วยพิเศษของตำรวจผู้พิทักษ์วิหารคอยไล่ล่าจับกุมชาวคริสต์ที่กำลังประกาศเรื่องราวการฟื้นคืนชีพของเยซูด้วยข้อกล่าวหา “ดูหมิ่นศาสนา” แต่ในที่สุดเขากลายเป็น “ผู้กลับใจ” (convert) หมายถึง “ผู้หันกลับมามองอีกด้าน” จากที่เคยจับผิดก็หันมาศรัทธาในคำสอนของเยซู และแสดงเจตจำนงอันแน่วแน่ที่จะประกาศคำสอนของเยซู เขาจึงถูกยอมรับในฐานะอัครทูตคนหนึ่ง ทว่าสำหรับปอลคริสต์ศาสนาต้องไม่ใช่ศาสนาของชาวยิวเท่าทั้น หากควรเป็นศาสนาของคนทั้งโลก นี่คือจุดเปลี่ยนครั้งสำคัญที่ทำให้เรื่องราวและคำสอนของเยซูคริสต์เป็นที่รู้จักของคนทั้งโลกในเวลาต่อมา (Holloway, 2016, pp. 115,116)

ทว่าจุดเริ่มของศาสนาที่คนนับถือมากที่สุดในโลก เริ่มจาก “การเผยแพร่คำสอนในคุก” เพราะขณะที่ปอลเริ่มประกาศคำสอนและความหวังในการกลับมาของเยซู ทางการหวาดระแวงและลงโทษเขาหลายครั้งด้วยการเฆี่ยน ในที่สุดเขาจึงร้องเรียนให้ทางการไต่สวนความผิดฐานประกาศคำสอนของเยซูอย่างเหมาะสมในฐานะเป็นชาวโรมัน เขาจึงถูกส่งตัวไปอยู่ในคุกในเมืองหลวงของจักรวรรดิโรมัน และเริ่มชักชวนคนอื่นๆ ให้หันมานับถือพระเยซูคริสต์ ท่ามกลางการถูกจับตาจากทางการอย่างเข้มงวด ไม่ทราบวันตายที่แน่ชัดของปอล แต่เชื่อกันว่าเขาถูกทรมานและพลีชีพเพื่อศาสนาในกรุงโรม ระหว่างปี ค.ศ.62-65 ดังนั้น การเผยแพร่คำสอนของเยซูคริสต์ผู้พลีชีพไถ่บาปแก่มวลมนุษย์ จึงเริ่มด้วยการพลีชีพของบรรดาสาวกในช่วงแรกๆ

ทบทวนความเชื่อหลักของคริสต์ศาสนาอีกครั้งว่า เมื่อเยซูประกาศคำสอน ท่านไม่ได้เพียงประกาศหลักศีลธรรมให้แต่ละคนนำไปปฏิบัติเท่านั้น แต่ประกาศ “การเปลี่ยนแปลงโลก” ที่เต็มไปด้วยความอยุติธรรมและการกดขี่ให้เป็นโลกในอุดมคติที่มีแต่ความรักและความยุติธรรม เหมือนอาณาจักรสวรรค์ของพระเจ้า เมื่อคริสต์ศาสนาเข้าสู่กรุงโรมด้วยการประกาศความเชื่อที่ว่า อีกไม่นานเยซูจะกลับมาและจะนำมาซึ่งอาณาจักรแห่งความรักและความยุติธรรมของพระเจ้า ชาวคริสต์เชื่อว่าโลกจะอวสานในไม่ช้า นี่จึงเป็นเหตุให้ชาวโรมันหวาดระแวง ในสมัยจักรพรรดิเนโร (Nero) เกิดเพลิงไหม้กรุงโรม ชาวคริสต์ถูกกล่าวหาว่าเป็นผู้วางเพลิงและถูกปราบปรามอย่างรุนแรงด้วยการเผาทั้งเป็น แต่นอกจากจะไม่สามารถกำจัดชาวคริสต์ให้หมดไปได้ กลับยิ่งเพิ่มการขยายตัวของคริสต์ศาสนา เพราะชาวคริสต์เชื่อว่าเลือดของ “ผู้พลีชีพ” เพื่อศาสนาคือเมล็ดพันธุ์แห่งศาสนจักร ราว 250 ปีต่อมาศาสนจักรก็เติบโตทั่วจักรวรรดิ ควรเข้าใจก่อนว่า คำว่า “ศาสนจักร” หรือ “Church” มีสองความหมายคือ ถ้าขึ้นต้นด้วย “C” ตัวใหญ่ เช่น “Christian Church” แปลว่า คริสต์ศาสนจักร หมายถึง กลุ่มคนผู้ถือพระคริสต์ ถ้าขึ้นต้นด้วย “c” ตัวเล็ก เช่น “church” แปลว่าโบสถ์ หมายถึง สถานที่ร่วมชุมนุมของชาวคริสต์ (Ibid, pp. 120-121)

การปราบรามชาวคริสต์ยังดำเนินต่อมาอีกหลายครั้ง แต่ก็ไม่อาจขจัดให้สิ้นซาก สถานการณ์กลับพลิกผันเมื่อถึงสมัยจักรพรรดิคอนสแตนติน (Constantin) ในปี ค.ศ.312 เขาฝันเห็นไม้กางเขนและได้ยินเสียงประกาศิตว่า “ด้วยเครื่องหมายนี้เจ้าจะมีชัย” รุ่งขึ้นเขาสั่งให้ทำธงรบด้วยสัญลักษณ์ไม้กางเขนและนำทัพออกรบได้ชัยชนะในที่สุด ต่อมาเขายกเลิกคำสั่งไล่ล่า ปล่อยให้ชาวคริสต์เผยแพร่ศาสนาได้เต็มที่ ในปี ค.ศ.324 ประกาศตั้งศาสนาคริสต์เป็นศาสนาประจำจักรวรรดิอย่างเป็นทางการ แต่ให้เสรีภาพแก่ศาสนาอื่นๆ ด้วย (Ibid, p. 123) เป็นอันว่าคริสต์ศาสนาที่เคยถูกทำลายโดยการเมืองจากยุคเยซูจนตลอดช่วงราวสามศตวรรษแรก ในที่สุดก็พลิกกลับเป็นฝ่ายมีชัยกลายเป็นศาสนาประจำจักรวรรดิโรมัน *เพราะการเมืองที่เคยมุ่งทำลายล้างหันมาสนับสนุน* และนี่คือจุดเริ่มต้นความยิ่งใหญ่ของคริสต์ศาสนาที่เดิมทีเป็นศาสนาที่ผูกโยงกับประวัติศาสตร์ของชาวยิว ได้กลายมาเป็นศาสนาที่เชื่อมตัวเองเข้ากับประวัติศาสตร์ของชาวยุโรปตลอดยุคกลางกว่าพันปี

ความคิดทางการเมืองและอำนาจศาสนจักร

หลังจากคริสต์ศาสนาผ่านการสู้กรบปรบมือกับ “การเมืองภายนอก” มาตลอด ก็เกิดปัญหา “การเมืองภายใน” ด้วย เพราะศาสนจักรมักจะเกิดปัญหาขัดแย้งกันเอง เมื่อจักรพรรดิคอนสแตนตินสร้างเมืองขึ้นใหม่ทางตะวันออกของจักรวรรดิโรมันชื่อ “คอนสแตนติโนเปิล” (Constantinople) ปัจจุบันคือ

เมืองอิสตันบูลในประเทศตุรกี หัวหน้าบิชอป (Bishop) ในจักรวรรดิตะวันออกเริ่มเรียกตนเองว่า “อัครบิดร” (Patriarchs) ซึ่งมาจากภาษากรีกแปลว่า “พ่อ” (father) ส่วนทางตะวันตกพวกเขาเรียกตนเองว่า “สันตะปาปา” (Popes) มาจากภาษาละตินแปลว่าพ่อเช่นกัน ต่อมาการแย่งอำนาจของทั้งสองฝ่ายทำให้เกิดการแยกศาสนจักรครั้งใหญ่ คือศาสนจักรออร์โธดอกซ์ (Orthodox Church) ทางตะวันออกบาทหลวงนิกายนี้ไว้เคราและแต่งงานได้ และศาสนจักรคาธอลิก (Catholic Church) ทางตะวันตกบาทหลวงนิกายนี้ไม่ไว้เคราและแต่งงานไม่ได้ มีสันตะปาปาประจำอยู่ที่กรุงโรม โดยสันตะปาปาอ้างว่าสืบทอดอำนาจในฐานะตัวแทนพระคริสต์ต่อจากนักบุญปีเตอร์ (Peter) หรือเปโตร (Petros) ในภาษากรีกที่เสียชีวิตในกรุงโรมช่วงที่ชาวคริสต์ถูกปราบปราม พวกเขาถือว่าปีเตอร์คือบิชอปคนแรกของโรม แต่พวกออร์โธดอกซ์ไม่ยอมรับมตินี้

ในแง่ความคิดทางการเมือง คำกล่าวของเยซูที่ว่า *“สิ่งที่เป็นของซีซาร์ก็จงมอบแด่ซีซาร์ สิ่งที่เป็นของพระเจ้าก็จงมอบแด่พระเจ้า”* (ST. Matthew, 22:36, p. 21) ดูเหมือนจะเป็นการพยายามแบ่งแยกระหว่างการเมืองกับศาสนา ทว่าในความเป็นจริงก็แบ่งแยกไม่ได้ แถมต่อมามีการอ้างข้อความดังกล่าวสร้าง “ทฤษฎีดาบสองเล่ม” คือการสร้างอำนาจคู่ขนานระหว่างศาสนจักกับอาณาจักร ถือว่าพระเจ้าได้มอบ “อำนาจเทวสิทธิ์” (divine rights) แก่สันตะปาปาปกครองศาสนจักร และแก่กษัตริย์ปกครองอาณาจักร ต่อมาการแบ่งแยกว่าอะไรเป็นของซีซาร์และอะไรเป็นของพระเจ้าก็กลายเป็นประเด็นถกเถียงมายาวนานตลอดยุคกลาง เช่น รายได้ของโบสถ์รัฐควรเก็บภาษีหรือไม่ อีกอย่างศาสนจักรต้องอาศัยกำลังจากรัฐในการปราบปราม “พวกนอกรีต” ได้ในขอบเขตแค่ไหนอย่างไร หรือระหว่างผู้นำศาสนจักรกับอาณาจักรใครควรมีอำนาจเหนือใคร เป็นต้น

แต่เมื่อสถานการณ์เปลี่ยนไป จักรพรรดิองค์ต่อๆ มาหย่อนประสิทธิภาพในการปกครองด้วยสาเหตุหลายอย่าง เช่น การทำสงครามระหว่างเมืองต่างๆ การแย่งอำนาจภายในกันเองและอื่นๆ ขณะที่ผู้นำศาสนจักรพัฒนาความสามารถในการจัดตั้งองค์กรเครือข่ายกระจายไปทั่วยุโรป และวางระบบการปกครองเข้มแข็งขึ้นจากรุ่นสู่รุ่น การเสนอความคิดทางการเมืองของบรรดาปราชญ์คริสต์ศาสนาจึงได้เน้นไปในทางยืนยันอำนาจของศาสนจักรสูงกว่าฝ่ายอาณาจักร ขอสรุปจากการวิเคราะห์ของฮาร์มอน (2555, หน้า 124-183) ให้เห็นภาพรวมดังนี้

ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 4 เซนต์อัมโบรซ (St. Ambrose) เสนอว่า รัฐเป็นสิ่งที่กำหนดขึ้นด้วยอานุภาพพระเจ้า และผู้ปกครองรัฐจะต้องได้รับการเชื่อฟัง แม้ว่าอาจทำการปกครองอย่างอยุติธรรม ไม่คล้อยตามเจตจำนงพระผู้เป็นเจ้าก็ตาม ***แต่ผู้ปกครองจะแทรกแซงกิจการของฝ่ายศาสนจักรไม่ได้***

เพราะผู้ปกครองเป็นเพียงสมาชิกขององค์กรคริสต์เหมือนคนอื่นๆ ทั่วไปที่ต้องปฏิบัติตามกฎของชาวคริสต์ *บิชอปแห่งคริสต์จักรสามารถว่ากล่าวตักเตือนผู้ปกครองได้หากผู้ปกครองอกนอกรีตนอกรอย*

ต่อมาออกุสติน (St. Augustine) เขียนหนังสือ "นครแห่งพระเจ้า" (City of God) สาระสำคัญคือการแบ่งนครแห่งพิภพกับนครแห่งสวรรค์ โดยถือว่าพระเจ้าประทานตัวแทนมาให้ช่วยไถ่บาป คือศาสนจักรและรัฐ ***แต่ศาสนจักรสำคัญกว่า เพราะศาสนจักรเป็นสถาบันที่ยิ่งใหญ่ที่เป็นตัวแทนของพระเจ้าบนพื้นโลก*** *มีหน้าที่ช่วยให้คนรอดจากบาป หน้าที่ของรัฐคือการรักษาความสงบเรียบร้อย หน้าที่ของศาสนจักรคือช่วยให้พบสันติสุขในสวรรค์ของพระเจ้า*

ขณะที่จอห์นแห่งซัลส์เบอรี (John of Salsbury) เสนอว่า ***ทั้งคนของฝ่ายโลกและฝ่ายศาสนาถูกมอบไว้แก่ศาสนจักรซึ่งมอบอำนาจแก่กษัตริย์อีกทีหนึ่ง*** *อำนาจทั้งปวงกำเนิดมาจากศาสนา แต่อำนาจฆราวาสเป็นอำนาจที่ด้อยกว่า*

และเซนต์โธมัส อไควนัส (St. Thomas Aquinas) เสนอว่า ***รัฐที่ดีจะต้องเป็นรัฐคริสต์ จะต้องอยู่ภายใต้การนำขององค์ศาสนจักรคริสต์แต่ผู้เดียว*** *ที่สามารถชี้ทางไปสู่การมีชีวิตที่ดีด้วยการไถ่บาปได้ ดังนั้น* ***กษัตริย์ต้องอยู่ใต้ศาสนจักร สันตะปาปาเป็นผู้ปกครองสูงสุด ถือทั้งดาบทางศาสนาและดาบทางโลกในพระหัตถ์*** *เพราะอำนาจฝ่ายโลกอยู่ใต้อำนาจฝ่ายธรรม เสมือนร่างกายอยู่ภายใต้การควบคุมของจิตใจ*

ใช่แต่ความคิดทางการเมืองที่เน้นความสำคัญของอำนาจศาสนจักรเหนือรัฐ ในทางปฏิบัติก็มีการต่อสู้ต่อรองระหว่างอำนาจจักรวรรดิและศาสนจักรตลอดเวลา หลังปี ค.ศ. 1000 ศาสนจักรมีอิทธิพลอย่างมากในการผูกขาดด้านการศึกษา การแปลข่าวสาร และความคิดต่างๆ แก่ผู้คนในสังคม โครงสร้างการปกครองมีลักษณะเป็นการแบ่งเป็นช่วงชั้น โดยมีนักบวชในหมู่บ้านอยู่ต่ำสุดของปรามิด สันตะปาปาอยู่สูงสุด มีบิชอปและอาร์ชบิชอป (Archbishop) อยู่ระหว่างกลาง ถึงตอนนี้ค่าใช้จ่ายของวัดได้จากชาวนาที่เสียภาษีให้ นอกจากนี้บิชอปยังได้รับเงินตอบแทนจากการเป็นผู้ครอบครองที่ดินอีกด้วย และจากการต่อสู้กับฝ่ายรัฐอย่างต่อเนื่อง ศาสนจักรก็ได้มีอำนาจแต่งตั้งบิชอปเองแทนที่จะเป็นกษัตริย์เป็นฝ่ายแต่งตั้ง (ฟิงค์, 2534, หน้า 15)

แล้วในที่สุดอำนาจศาสนจักรคาธอลิกก็เพิ่มมากขึ้น จนอ้างสิทธิ์เป็นศาสนจักรสากลแผ่ขยายไปทั่วดินแดนยุโรป กลายเป็นสถาบันที่ทรงอำนาจสูงสุดที่บรรดากษัตริย์ทั้งหลายต้องค้อมคำนับ เป็นที่รู้จักกันในนาม "คริสต์จักร" (Christendom) หรืออาณาจักรแห่งพระคริสต์ที่ทรงอำนาจมากที่สุดในโลก ถึงตอนนี้ศาสนจักรได้รับการสนับสนุนจากกษัตริย์เมืองต่างๆ สันตะปาปาถือดาบสองเล่ม คืออำนาจรัฐ

และศาสนจักรในมือ มีอำนาจสถาปนากษัตริย์ และ “ปัพพาชนียกรรม” (excommunicate) คือ*ประกาศตัดออกจากการเป็นสมาชิกของชาวคริสต์ ห้ามไม่ให้ประชาชนผู้ใต้ปกครองเคารพเชื่อฟัง* ศาสนจักรมี “ศาลไต่สวนศรัทธา” (Inquisition) ทำหน้าที่ไต่สวนลงโทษผู้เผยแพร่ “คำสอนเท็จ” ด้วยวิธีการต่างๆ ทั้งวิธีรุนแรงและทารุณโหดร้าย ซึ่งสวนทางกับคำสอนของเยซูโดยสิ้นเชิง ดังมีคำบรรยายวิธีการทรมานผู้ต้องหาไว้ว่า

> *เครื่องมือ (ใช้ทรมานนักโทษ) ที่มีประสิทธิภาพที่สุดคือเครื่องแยกร่าง ทำด้วยแผ่นไม้ที่มีเชือกสองเส้นตรึงไว้ด้านล่างและอีกสองเส้นผูกกับแกนรอกด้านบน แขนและขาของผู้ต้องหาถูกมัดกับเชือก แล้วผู้ทรมานก็จะหมุนรอกจนกระดูกของเขาแยกออกจากกันด้วยเสียงแตกร้าวอย่างน่าสยอง ถ้ายังไม่ได้คำรับสารภาพที่ผู้ทรมานต้องการ เขาจะยังหมุนรอกต่อไปจนกระทั่งแขนของเหยื่อผู้เคราะห์ร้ายฉีกขาดจากร่าง การกระทำเช่นนี้ช่างห่างไกลจากคำสอนให้รักศัตรูและอวยพรบรรดาผู้ที่สาปแช่งคุณ นี่เป็นตัวอย่างที่แสดงให้เห็นว่า ความหมกมุ่นกับชีวิตหลังความตายของศาสนาบ่อยครั้งก็ทำให้มันกลายเป็นศัตรูของชีวิตก่อนความตาย (Holloway, 2016, pp. 120-121)*

สิ่งหนึ่งที่ทำให้คริสต์จักรมีอิทธิพลเหนือจิตใจของผู้คนคือ “อำนาจในการอภัยบาป” ความเชื่อพื้นฐานของชาวคริสต์คือ ทุกคนมี “บาปกำเนิด” (original sin) อันเป็นผลของการละเมิดคำสั่งของพระเจ้าโดยมนุษย์คู่แรกคืออาดัมกับอีฟที่ไปกินผลไม้แห่งความรู้ดีรู้ชั่ว ทำให้พระเจ้าต้องลงโทษกลายเป็นผู้มีบาปติดตัว และเราทุกคนในฐานะทายาทของอาดัมกับอีฟก็จึงมีบาปติดตัวมาแต่กำเนิด สำหรับชาวคริสต์ชีวิตในโลกนี้เป็นสิ่งชั่วคราว เป็นเพียงการเตรียมตัวเพื่อที่จะมีชีวิตเปี่ยมสุขนิรันดร์ในโลกหน้าบนสวรรค์ของพระเจ้า การได้รับอภัยบาปจึงมีความหมายสำคัญอย่างยิ่ง ในศตวรรษที่ 12 สันตะปาปาหลายองค์เริ่ม “ใช้อำนาจในการอภัยบาป” แทนพระเจ้าเสียเอง โดยอ้างว่าได้รับอำนาจนี้ต่อจากนักบุญปีเตอร์ผู้สืบทอดอำนาจการอภัยบาปมาจากเยซูคริสต์อีกที ในช่วงประวัติศาสตร์อิสลามหลังการเสียชีวิตของศาสดามูฮัมหมัด ศาสนาอิสลามได้เข้ายึดครองปาเสลไตน์และยูซาเล็ม ซึ่งเป็นดินแดนศักดิ์ของชาวยิวและชาว

คริสต์ เป็นเหตุให้สันตะปาปาเออร์บันที่ 2 (Pope Urban II) ส่งนักรบครูเสด (Crusaders) ไปช่วงชิงเยรูซาเล็ม เริ่มสงครามครูเสดกองทัพแรก ในปี ค.ศ.1095 และตามด้วยอีก 7 กองทัพในช่วงสองศตวรรษต่อมา

ในช่วงสงครามครูเสดนี่เอง สันตะปาปาได้อภัยบาปต่อทุกคนที่ไปรบด้วยข้อเสนอที่เรียกว่า “พระคุณการุณย์” (indulgence) ซึ่งมาจากภาษาละตินแปลว่า “การผ่อนปรน” (Ibid, 2016, pp. 153, 154) สันตะปาปาองค์ต่อมาเห็นว่าพระคุณการุณย์อาจเป็นสิ่งทำเงินให้แก่ศาสนจักร จึงเป็นที่มาของการขายใบพระคุณการุณย์หรือ “ใบไถ่บาป” เพื่อนำรายได้สร้างวิหารเซนต์ปีเตอร์ ในที่สุดอำนาจศาสนจักรก็ได้นำมาซึ่งสงครามครูเสด ที่ทำให้เกิดการสูญเสียชีวิตผู้คนจำนวนหลายล้านคน ขณะที่ในอีกด้านหนึ่งได้ก่อความมั่งคั่งแก่ศาสนจักรและนักบวช ทำให้เกิดเสียงวิพากษ์วิจารณ์ที่สะท้อนความเบื่อหน่ายของผู้คนและเป็นสาเหตุของการปฏิรูปศาสนาในเวลาต่อมา

การปฏิรูปศาสนา กำเนิดนิกายประท้วง และเสรีภาพทางศาสนา

ในมุมมองทางประวัติศาสตร์ การปฏิรูปศาสนานิกายโปรเตสแตนท์ (the Protestant Reformation) และการปฏิรูปคู่ขนานของนิกายคาธอลิก (the Catholic Counter-Reformation) ในยุโรปช่วงศตวรรษที่ 15 และ 16 ซึ่งอยู่ในช่วงเวลาของยุคฟื้นฟูศิลปวิทยาการ (Renaissance) ไม่เพียงแต่เป็นจุดเปลี่ยนของยุโรปเท่านั้น หากยังก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงสู่โลกใหม่อีกด้วย เพราะมันเปิดประตูสู่การเริ่มต้นของความรู้ที่ไม่ขึ้นกับการอธิบายผ่านกรอบความเชื่อทางศาสนาอีกต่อไป แต่ขึ้นกับศาสตร์ทางด้านวิธีวิทยา (methodical science) ที่ตัดสินความจริงจากการใช้เหตุผลและข้อมูลเชิงประจักษ์ ทำให้เกิดความเจริญด้านวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี การพิมพ์ การเดินเรือ ปืนใหญ่ ความก้าวหน้าด้านศิลปะ วรรณกรรมและอื่นๆ ที่ส่งผลกระทบให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทั่วโลกในเวลาต่อมา (Welsh, 2011, p. 153)

ทำไมการปฏิรูปศาสนาจึงส่งผลต่อการเปลี่ยนแปลงมากเช่นนั้น เราอาจเห็นภาพชัดขึ้นจากคำอธิบายของนักสังคมวิทยาที่ว่า *“ในยุคกลางบทบาทของสถาบันศาสนาหรือคริสต์จักรไม่ได้เป็นแค่หนทางที่จะเข้าถึงโลกเหนือธรรมชาติเท่านั้น แต่ยังเป็นผู้ปกครอง ผู้จัดการศึกษา ผู้บรรเทาความแร้นแค้นและผู้บ่มเพาะวินัยทางสังคม”* (บรูซ, 2559, หน้า 104) ดังนั้น การปฏิรูปศาสนาที่ทำให้บทบาทในการ

ควบคุมทางสังคมโดยสถาบันศาสนาเปลี่ยนไป จึงนำมาซึ่งการเปลี่ยนแปลงทางสังคม การเมือง และอื่นๆ อย่างขนานใหญ่ เงื่อนไขต่างๆ ที่ก่อให้เกิดการปฏิรูปศาสนาอาจสรุปได้ดังนี้

ประการแรก ขณะที่อำนาจศาสนจักรเพิ่มมากขึ้น กษัตริย์ของรัฐต่างๆ ก็ต้องการเป็นอิสระจากอำนาจครอบงำของสันตะปาปาแห่งโรม เช่น ในปี ค.ศ.1302 สันตะปาปาโบนิเฟซที่ 8 (Boniface VIII) ประกาศหลักการว่า *"อำนาจฝ่ายฆราวาสต้องขึ้นต่ออำนาจฝ่ายศาสนจักร"* แต่กษัตริย์ฟิลิปแห่งฝรั่งเศสปฏิเสธหลักการนี้ จนนำมาซึ่งความขัดแย้งและจบลงด้วยฝ่ายสันตะปาปาพ่ายแพ้ บรรดานักบวชชั้นสูงในฝรั่งเศสหันไปสนับสนุนกษัตริย์ มีการตีความหลักปรัชญาการเมืองของอาริสโตเติลต่อต้านปรัชญาการเมืองของปราชญ์คริสต์ว่า *"การก่อตั้งรัฐเป็นเรื่องทางธรรมชาติ ไม่เกี่ยวกับศาสนา อำนาจฝ่ายฆราวาสมีมาก่อนที่จะมีอำนาจฝ่ายศาสนจักรคริสต์เกิดขึ้นในโลก"* และปฏิเสธอำนาจสันตะปาปาในการปัพพาชนียกรรมกษัตริย์ว่า *"อาจทำได้ในทางนิตินัยแต่จะไม่มีผลต่อความสัมพันธ์ของกษัตริย์กับคนในบังคับ"* (ฮาร์มอน, 2555, หน้า 187-189) กล่าวคือ ที่ฝ่ายศาสนจักรออกกฎว่า เมื่อกษัตริย์องค์ใดถูกปัพพาชนียกรรม คนในบังคับหรือผู้ใต้ปกครองต้องเลิกเชื่อฟังคำสั่งของกษัตริย์องค์นั้น ฝ่ายฆราวาสและนักบวชชั้นสูงในฝรั่งเศสไม่ยอมรับกฎดังกล่าว ดังนั้น คำประกาศปัพพาชนียกรรมของสันตะปาปาจึงไม่มีผลในทางปฏิบัติ

นี่คือบางตัวอย่างของการปะทะขัดแย้งระหว่าง "อำนาจฝ่ายนักบวช" กับ "อำนาจฝ่ายฆราวาส" ภายในรัฐคริสเตียนเองที่ถือว่าทั้งสันตะปาปาและกษัตริย์ต่างใช้ "อำนาจเทวสิทธิ์" ในการปกครอง แต่มีปัญหาว่าอำนาจฝ่ายนักบวชกับฝ่ายฆราวาสฝ่ายใดควรเหนือกว่า ขณะเดียวกันก็เริ่มมีการอ้างอิง "ปรัชญาการเมืองแบบทางโลก" ของอาริสโตเติลมาโต้แย้งปรัชญาการเมืองทางศาสนา จึงทำให้ปัญหาขัดแย้งทางความคิดซับซ้อนขึ้นไปอีก แต่เพราะมีการปะทะขัดแย้งทางความคิดระหว่างปรัชญาการเมืองทางศาสนากับปรัชญาการเมืองทางโลกต่อมาเรื่อยๆ จึงทำให้อำนาจครอบงำทางศาสนาลดความเข้มงวดและหมดพิษสงไป ทว่าชาวยุโรปต้องใช้เวลาอีกกว่าสองศตวรรษต่อมา

นอกจากจะเกิดความขัดแย้งทางการเมืองและความเห็นต่างทางปรัชญาการเมืองในกลุ่มชนชั้นนำฝ่ายศาสนจักรและฝ่ายอาณาจักรดังกล่าว ยังเกิดการเคลื่อนไหวทางความคิดเชิงปฏิรูป เพื่อกันอำนาจศาสนจักรออกจากการเข้าไปแทรกแซงกิจการของรัฐตามมาอีก เช่น มาซิลิโอ แห่งปาดัว (Marsilio of Padua) ชาวอิตาลี ยึดแนวปรัชญาการเมืองของอาริสโตเติลที่ถือว่า *"เหตุผลกับศรัทธาไม่อาจประนีประนอมกันได้"* จึงควรแยกจากกัน และจำเป็นต้องสร้าง "รัฐที่ดีในทางฆราวาส" ที่ไม่ถูกครอบงำ

ด้วยความเชื่อทางศาสนา เพราะ *“รัฐเป็นประชาคมที่พึ่งตนเองได้ทั้งในทางวัตถุและในทางศีลธรรม องค์การคริสต์จึงไม่มีสิทธิ์ที่จะแทรกแซง...ทั้งรัฐและองค์การคริสต์เกี่ยวข้องกับการทำให้ชีวิตที่ดีเป็นไปได้ แต่**องค์การคริสต์ควรมุ่งเฉพาะกับชีวิตในโลกหน้าเท่านั้น ความสนใจของรัฐอยู่ที่ชีวิตบนพิภพ** ทั้งสองควรแยกต่างหากจากกัน”* (เรื่องเดียวกัน, หน้า 193) นอกจากนั้น มาซิลิโอยังสนับสนุนให้มีเสรีภาพทางศาสนาและขันติธรรม แต่ให้รัฐควบคุมนักบวช เพราะเขาไม่ไว้ใจนักบวชโดยเฉพาะสันตะปาปา

ขณะที่วิลเลียมแห่งอ๊อคคัม (William of Occam) เสนอความคิดที่ล้ำยุคมากว่า จำเป็นต้องมีการปฏิรูป *“องค์การคริสต์ควรเป็นมากกว่าองค์การของนักบวช ควรประกอบด้วยผู้เชื่อในคริสต์ศาสนาทั้งมวลและรวมทั้งสตรีด้วย ควรมีสภาขององค์การคริสต์ที่สมาชิกทั้งมวลไม่ว่าจะเป็นคนสามัญหรือนักบวชควรมีสิทธิเสมอกันในการวินิจฉัยเรื่องต่างๆ รวมทั้งลงมติถอดถอนสันตะปาปาได้ด้วย”* (เรื่องเดียวกัน, หน้า 203) การวิจารณ์อำนาจศาสนจักรและการเสนอความคิดที่ก้าวหน้าของมาซิลิโอและวิลเลียมกลายเป็นประเด็นถกเถียงต่อมาอีกยาวนาน และยังส่งผลกลายเป็นอิทธิพลด้านกลับต่อขบวนการเคลื่อนไหวของนักบวชปฏิรูป (Conciliarists) ในศตวรรษที่ 14 และ 15 ที่ได้รับการสนับสนุนและคุ้มครองอิสรภาพจากกษัตริย์ของรัฐต่างๆ ที่ต้องการเป็นอิสระจากอิทธิพลของสันตะปาปาแห่งโรม แม้ขบวนการนักบวชปฏิรูปจะไม่ประสบผลสำเร็จ แต่ก็เป็นการปูทางสู่การปฏิรูปศาสนาให้สำเร็จได้ในเวลาต่อมา

ประการที่สอง ช่วงเวลาของการเคลื่อนไหวปฏิรูปศาสนาเข้มข้นและบรรลุผลสำเร็จอยู่ในคริสตศตวรรษที่ 16 อันเป็นยุคฟื้นฟูศิลปวิทยาการหรือ “Renaissance” แปลว่า “การเกิดขึ้นใหม่” หมายถึง การที่แนวคิดมนุษยนิยม (humanism) อันเป็นแนวคิดยุคกรีกโบราณแต่เสื่อมถอยไปตลอดยุคกลาง เนื่องจากอิทธิพลครอบงำของคริสต์ศาสนาได้กลับมาเฟื่องฟูอีกครั้งในศตวรรษนี้ (พิริยะดิศ มานิตย์, 2560, หน้า 1) การฟื้นฟูปรัชญากรีกให้คืนชีพใหม่ไม่ใช่นำมารับใช้ศาสนาแบบยุคก่อนหน้า เช่น การอ้างความคิดของอาริสโตเติลก็ไม่ได้อ้างเพื่อสนับสนุนปรัชญาการเมืองแบบคริสต์อย่างที่อไควนัสเคยทำ แต่อ้างเพื่อตั้งคำถามต่อปรัชญาการเมืองแบบคริสต์และความชอบธรรมของอำนาจศาสนจักร เกิดมุมมองใหม่ต่อคุณค่าความเป็นมนุษย์ที่ไม่ใช่เพียงผู้มีบาป และรอคอยการไถ่บาปเพื่อให้รอดในโลกหน้าเท่านั้น แท้จริงแล้วมนุษย์เป็นผู้มีเหตุผล (rational being) เมื่อยืนยันว่ามนุษย์เป็นผู้มีเหตุผล สามารถใช้เหตุผลคิดเองได้ ก็เท่ากับยืนยัน “เสรีภาพ” ที่จะใช้ความคิด หรือสร้างคำอธิบาย, ความรู้เกี่ยวกับชีวิต โลก และธรรมชาติของสรรพสิ่งเองได้ ไม่สักแต่เชื่อตามคัมภีร์และศาสนจักรสอนให้เชื่อเท่านั้น ผู้คนเริ่มมีวิธีคิดและมองความจริงของสรรพสิ่งนอกกรอบคำอธิบายของศาสนามากขึ้น เกิดความรู้แบบศาสตร์ (science)

คู่ขนานกับความเชื่อทางศาสนา (faith) ส่งผลให้วิทยาการทางโลกเริ่มรุดหน้า บรรดานักบวชที่กระจายตัวอยู่ในชุมชนต่างๆ ที่แต่ก่อนเคยผูกขาดการสอนความรู้ กลายเป็นฝ่ายที่ล้าหลังทางการศึกษาไป ขณะเดียวกันยุคนี้ก็เป็นยุคที่ผู้คนเริ่มถกเถียงถึงการปกครองที่ยุติธรรม และการมีความคิดเสรีมากขึ้น

ประการสุดท้าย อำนาจที่มากขึ้นของศาสนจักรนำมาซึ่งความเสื่อมศรัทธา เนื่องจากผู้นำศาสนจักรไม่เป็นแบบอย่างที่ดี มีทั้งพฤติกรรมลุแก่อำนาจและความฟุ้งเฟ้อ เช่น สันตะปาปาไพอุสที่ 2 (Pius II, 1458-1464) มีชื่อเสียงด้านแต่งวรรณกรรมประโลมโลกย์และกวีนิพนธ์มากกว่างานเขียนทางศาสนา สันตะปาปาซิกตุสที่ 4 (Sixtus IV, 1471-1484) สร้างกรุงโรมให้อลังการและอุปถัมภ์ศิลปินที่มีชื่อเสียงจำนวนมาก อันเป็นการแสดงความยิ่งใหญ่อลังการไม่ต่างจากผู้ปกครองทางโลก สันตะปาปาอินโนเซนท์ที่ 8 (Innocent VIII, 1484-1492) ทำให้สำนักวาติกันของสันตะปาปาเป็นแบบอย่างของความหรูหราฟุ่มเฟือย จนเป็นที่กล่าวขวัญของบรรดากษัตริย์ในรัฐต่างๆ นอกจากนี้สันตะปาปาทั้งสามยังเอื้อผลประโยชน์และตำแหน่งในศาสนจักรแก่บรรดาญาติของพวกตนอย่างเปิดเผย สันตะปาปาอเล็กซานเดอร์ที่ 6 (Alexander VI,1492-1503) ชื่อเดิมคือ Rodrigo Borgia มีภรรยาลับและมีลูกโดยเปิดเผย จนกระทั่งคำว่า “Borgia” สื่อความหมายถึงความเสื่อมโทรมทางศีลธรรม สันตะปาปาจูเลียสที่ 2 (Julius II, 1503-1513) สวมเสื้อเกราะนำกองทัพทำสงครามกับกองทัพของฝรั่งเศสที่ยกเข้าไปในอิตาลีในปี ค.ศ. 1506 และเริ่มต้นสร้างมหาวิหารเซนต์ปีเตอร์ขึ้นใหม่ และสันตะปาปาลีโอที่ 10 (Leo X, 1513-1521) สานต่อการสร้างวิหารเซนต์ปีเตอร์ให้ใหญ่ที่สุดในโลก ทำให้ต้องขายใบไถ่บาปหารายได้สนับสนุน และในสมัยนี้เองที่การปฏิรูปศาสนาเกิดขึ้น (สมเกียรติ วันทนะ, 2555, หน้า 19-20)

ขบวนการปฏิรูปศาสนาประสบผลสำเร็จภายใต้การนำของมาร์ติน ลูเธอร์ (Martin Luther) เขาเกิดในปี ค.ศ.1483 ที่เมืองไอส์เลเบน (Eisleben) ในครอบครัวชาวนายากจน มีพี่น้องรวม 7 คน แต่เขาก็ได้รับการสนับสนุนให้ได้รับการศึกษาที่ดี และทำงานช่วยเหลือตนเองระหว่างการศึกษา ต่อมาได้รับการสนับสนุนจากผู้มีฐานะดีให้ได้เข้าเรียนในมหาวิทยาลัยแห่งเออร์เฟิต (Erfurt) ที่นี่เองเขาได้รียนจากบรรดาครูที่สอนความคิดของวิลเลียมแห่งอ๊อคคัม แม้พ่อจะอยากให้เป็นนักกฎหมาย แต่เขาเลือกเส้นทางชีวิตนักบวชในคณะออกุสติเนียน สองปีต่อมาได้เป็นบาทหลวง ในปี 1508 เขาได้รับแต่งตั้งเป็นผู้บรรยายวิชาจริยศาสตร์ (Ethics) ของอาริสโตเติลที่มหาวิทยาลัยวิตเทนเบอร์ก (Whittenburg) และในปี 1512 เขาก็ได้รับปริญญาเอกทางปรัชญาและได้รับแต่งตั้งเป็นศาสตราจารย์วิชาปรัชญาที่วิตเทนเบอร์ก ลูเธอร์สมรสกับอดีตแม่ชีชื่อแคทเธอรีน ฟอน โบรา (Catherine Von Bora) มีบุตรด้วยกัน 5 คน หลังจากที่เขาเคยไป

เยือนกรุงโรมในปี 1510 ได้เห็นภาพแห่งความหรูหราฟุ่มเฟือยของนักบวชชั้นสูงและอำนาจฉ้อฉลที่เน้นไปในทางโลกมากเกินไป ซึ่งสวนทางกับคำสอนของเยซูคริสต์ ประกอบกับเขาได้รับอิทธิพลทางความคิดจากการเคลื่อนไหวของบรรดานักบวชปฏิรูปยุคก่อนหน้า และเห็นว่าการขายใบไถ่บาปเพื่อสร้างความมั่งคั่งและอลังการให้กับศาสนจักรเป็นสิ่งที่ไม่ถูกต้องตามคำสอนในไบเบิล จึงทำให้เขาเกิดความคิดต่อต้านอำนาจศาสนจักรคาธอลิกชัดเจนขึ้น

และแล้วในปี 1517 ลูกเธอร์ก็ได้เริ่มต้นการประท้วงอำนาจศาสนจักรคาธอลิก ด้วยการปิดประกาศ “หลัก 95 ข้อ” (Ninety-five Theses) ไว้ที่ประตูโบสถ์ในเมืองวิตเทนเบอร์ก สาระสำคัญเป็นการประณามการฉ้อฉลต่างๆ ของศาสนจักรและการขายใบพระคุณการุณย์ว่า เป็นสิ่งที่ขัดกับหลักคำสอนที่แท้จริงของศาสนาคริสต์ เช่นว่า *“อำนาจสันตะปาปาในการยกโทษต่างๆ นั้น ใช้ได้เฉพาะสำหรับโทษที่สันตะปาปาเองเป็นผู้กำหนด หรือเป็นโทษที่ละเมิดฝ่าฝืนกฎหมายบรรพชิต (Canon Law)* ***เฉพาะพระผู้เป็นเจ้าเท่านั้นที่อาจยกความผิดฐานทำบาปได้*** *และนี่เป็นเรื่องของพระผู้เป็นเจ้ากับผู้ทำบาปโดยเฉพาะ”* (ฮาร์มอน, 2555, หน้า 248) การยืนยันว่า เรื่องลงโทษและอภัยบาปเป็น “เรื่องของพระเจ้าและผู้ทำบาปโดยเฉพาะ” ย่อมเป็นการยืนยันว่าความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกบุคคลกับพระเจ้าเป็น “เรื่องส่วนตัว” ที่ศาสนจักรต้องไม่แทรกแซง นี่คือ “ความเป็นการเมือง” ในการจัดวางความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับพระเจ้า ฝ่ายคาธอลิกต้องการให้ศาสนจักรและนักบวชมีอำนาจเป็น “สื่อกลาง” ระหว่างมนุษย์กับพระเจ้า แต่ฝ่ายผู้ประท้วงต้องการยกเลิกการอ้างอำนาจเป็นสื่อกลางดังกล่าว เพราะมักจะเป็นอำนาจที่นำมาซึ่งความฉ้อฉล ขัดแย้งกับคำสอนเยซู และความรักที่พระเจ้ามีต่อมนุษย์เสียเอง

ความก้าวหน้าด้านการพิมพ์ในสมัยนั้นเป็นตัวช่วยในการปฏิรูปศาสนาได้มาก เพราะหลัก 95 ของลูเธอร์ถูกแปลเป็นภาษาเยอรมันและภาษาถิ่นอื่นๆ ในยุโรป ภายในเวลาไม่นานก็แพร่กระจายไปทั่วยุโรป แรกๆ สันตะปาปาลีโอมองเป็นเรื่องขบขันว่าเป็นเพียงการกระทำของชายขี้เมาคนหนึ่ง เดี๋ยวพอสร่างเมาเขาก็จะเปลี่ยนใจเอง แต่การณ์กลับตรงกันข้าม เพราะลูเธอร์เผยแพร่ความคิดของเขาอย่างต่อเนื่องทั้งด้วยการพูดและเขียนบทความลงหนังสือพิมพ์ ส่งผลให้รายได้ของศาสนจักรจากการขายใบพระคุณการุณย์ลดลงอย่างรวดเร็ว ในปี 1519 เขาโต้แย้ง*หลักเทวสิทธิ์ของสันตะปาปาและยืนยันฐานะสูงสุดของพระคัมภีร์* ซึ่งถือเป็นจุดแตกหักกับอำนาจศาสนจักรโรมันคาธอลิก ในปีถัดมาสันตะปาปาประกาศญัตติประณามความคิดของลูเธอร์ และให้เวลาเขาเปลี่ยนความคิด 60 วัน แต่ลูเธอร์กลับตอบโต้ด้วยการเผาประกาศนั้นในที่สาธารณะ สันตะปาปาสั่งให้จักรพรรดิชาร์ลที่ 5 ดำเนินการให้เป็นไปตาม

บัญญัติปัพพาชนียกรรมในสภาแห่งเวิมส์ (Diet of Worms) ถ้าหากลูเธอร์ไม่ยอมรับผิดเพื่อกลับความคิดต่อหน้าที่ประชุมของผู้มีอำนาจทั้งฝ่ายศาสนจักรและอาณาจักร แต่ลูเธอร์กลับท้าทายว่า

> *ข้าพเจ้าจะไม่กลับความคิด นอกเสียจากว่าจะได้พบเห็นประจักษ์พยานในคัมภีร์ หรือได้รับการชี้แจงด้วยเหตุผลที่ชัดแจ้ง (ทั้งนี้เพราะข้าพเจ้าไม่ยอมรับอำนาจพระสันตะปาปาหรือของสภาคริสต์จักรโดยลำพัง ด้วยเหตุที่ทั้งสององค์กรนี้ทำผิดบ่อยๆ และบางครั้งก็ขัดแย้งในตัวเอง) ข้าพเจ้าเป็นทาสแห่งพระวจนะของพระเป็นเจ้า ข้าพเจ้าไม่กลับความคิดใดๆ ทั้งสิ้น เพราะเป็นการไม่ปลอดภัยและไม่ถูกต้องที่คนเราจะกระทำการอันขัดต่อมโนธรรมสำนึก ขอพระเป็นเจ้าจงช่วยข้าพเจ้าด้วยเถิด อาเมน (สำนวนแปลของสมเกียรติ วันทะนะ, 2555, หน้า 21)*

คำว่า “มโนธรรมสำนึก” (conscience) เป็นคำสำคัญที่สะท้อนความคิดใหม่อันเกิดจากการประท้วงของลูเธอร์ ควบคู่กับการยืนยันว่าเรื่องลงโทษและอภัยบาปเป็น “เรื่องของพระเจ้ากับผู้ทำบาปโดยเฉพาะ” ซึ่งเป็นการยืนยันสิทธิส่วนบุคคลในความสัมพันธ์กับพระเจ้า อันเป็นความคิดสำคัญที่เกิดจากการที่ลูเธอร์ได้ศึกษาใคร่ครวญคำสอนในไบเบิลอย่างจริงจัง จนเชื่อมั่นว่าการยืนยัน “ความชอบธรรมด้วยศรัทธา” ของปัจเจกบุคคลต่อพระเจ้าโดยตรง ย่อมเป็นการปฏิบัติที่สอดคล้องกับเสรีภาพแห่งพระจิตและพระคริสต์มากกว่า (Macculloch, 2003, p. 168) ส่วนการดื้อแพ่งต่ออำนาจศาสนจักรด้วยการยืนยันว่า *จะไม่กระทำสิ่งใดๆ ที่ขัดต่อมโนธรรมสำนึกของตนเอง* ย่อมบ่งนัยสำคัญเป็นการยืนยัน “เสรีภาพทางความคิดเห็น” (freedom of conscience) ของปัจเจกบุคคล ที่กลายเป็นจุดเริ่มต้นของการมีเสรีภาพทางศาสนาในยุคต่อมา

เมื่อลูเธอร์ยืนยันเช่นนั้น สันตะปาปาจึงสั่งห้ามตีพิมพ์งานเขียนของเขา แต่ก็ไม่เป็นผล เพราะเขายังเผยแพร่ความคิดของตนเองไม่หยุดยั้ง ที่จริงแล้วความผิดของลูเธอร์มีโทษถึงตาย แต่เขาได้รับความช่วยเหลือให้พ้นภัยโดยถูกนำตัวไปอยู่ในความคุ้มครองของผู้อุปถัมภ์ของเขาคือ เฟเดริคเจ้าปัญญา (Frederick the Wise) ณ ปราสาทว๊อตบูร์ก เขายังโจมตีศาสนจักรโรมันคาธอลิกต่อไป และได้รับการสนับสนุนจากเจ้าผู้ปกครองและบรรดาขุนนางในเยอรมนีที่จักรพรรดิแห่งโรมสั่งไม่ได้

อันที่จริงทั้งกษัตริย์เยอรมันและหลายรัฐในยุโรปที่ต้องการเป็นอิสระจากอำนาจศาสนจักรโรมต่างสนับสนุนลูเธอร์ ขณะเดียวกันการประท้วงของเขาก็ได้รับการสนับสนุนจากประชาชนจำนวนมาก ดังนั้นการปฏิรูปศาสนาจึงมีความเป็นการเมือง หากไม่มีการเมืองสนับสนุนก็ย่อมไม่ประสบผลสำเร็จ ฮาร์มอน (2555, หน้า 247) สรุปความคิดสำคัญของลูเธอร์ว่า

> *สาระความคิดทางศาสนาของลูเธอร์ ถือว่าศรัทธาไม่ใช่งานที่นำไปสู่การปลดเปลื้องบาป ข้อนี้ลูเธอร์หมายความว่า ชาวคริสต์ที่แท้จริงมีความสัมพันธ์เป็นส่วนตัวใกล้ชิดและโดยตรงกับพระผู้เป็นเจ้าผู้ทำให้เขาได้เข้าใจคำสอนของพระผู้เป็นเจ้าด้วยการคิดใคร่ครวญในพระคัมภีร์ ลูเธอร์ถือตามนักบวชปฏิรูปที่ยืนยันว่า* ***องค์การคริสต์ที่แท้จริงคือประชาคมของผู้เชื่อถือทั้งมวล คนทั้งปวงเสมอกันในสายตาของพระผู้เป็นเจ้า และในความสามารถที่จะเข้าใจคำของพระผู้เป็นเจ้า*** *พวกบรรพชิตในฐานะที่เป็นสื่อกลางระหว่างพระเป็นเจ้ากับบุคคลนั้น ไม่เพียงแต่จะไม่จำเป็นเท่านั้น หากยังเป็นที่กีดขวางการสร้างเสริมสัมพันธภาพทางธรรมอันถูกต้องด้วยระหว่างคนกับพระผู้เป็นเจ้า...(ตัวหนาเน้นโดยผู้วิจัย)*

จะเห็นว่าปัญหา “ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับพระเจ้า” เป็นแกนกลางของปัญหาการเมืองในทางศาสนาดังที่กล่าวแล้วตั้งแต่แรก และเป็นปัญหาที่นำมาสู่การปฏิรูปเพื่อเปลี่ยนความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับพระเจ้าจากรูปแบบที่มีบาทหลวงและศาสนจักรเป็นสื่อกลางสู่รูปแบบที่แต่ละคนมีเสรีภาพในความสัมพันธ์กับพระเจ้าโดยตรง ทั้งในเรื่องการศึกษาตีความคำสอนและการอภัยบาป

อย่างไรก็ตาม ความคิดที่ว่า “คนทั้งปวงเสมอกันในสายตาของพระเจ้า” เคยยืนยันมาก่อนแล้วโดยนักบุญปอลผู้ที่ลูเธอร์ยกย่องอย่างสูง ในยุคแรกๆ ที่นำศาสนาคริสต์ของชาวยิวมาเผยแพร่ในกรุงโรม เขาบอกกับชาวโรมันว่า *“ไม่มีทั้งยิวหรือกรีก ไม่มีทั้งชนเสรีหรือถูกจองจำ ไม่มีทั้งชายหรือหญิง เพราะสูเจ้าทั้งปวงเป็นหนึ่งในพระเยซูคริสต์”* (เรื่องเดียวกัน, หน้า 127) แต่การยืนยันความเสมอภาคตามทัศนะของปอลคือ “ความเสมอภาคในสายตาของพระเจ้า” ในความหมายที่ว่า ไม่ว่าคุณจะเป็นใครคุณก็ได้รับ

ความรักและความยุติธรรมจากพระเจ้าเสมอกัน ไม่ได้หมายถึงความเสมอภาคในทางสังคมและการเมือง เพราะปอลเองก็ยังยอมรับการมีทาส เขาสอนว่า *"ความสัมพันธ์ระหว่างนายกับทาสควรจะมีอยู่ด้วยความรู้สึกยอมรับนับถือซึ่งกันและกัน"* (เรื่องเดียวกัน, หน้า 128)

เมื่อลูเธอร์ยืนยันว่า "คนทั้งปวงเสมอกันในสายตาของพระเจ้า" ย่อมมีความหมายไม่ต่างจากข้อยืนยันของปอลมากนัก เพราะเขายืนยันต่อไปด้วยว่า *"คริสต์ศาสนิกเสมอกันในสายตาของพระเจ้า แต่ไม่เสมอกันในความสามารถที่จะทำการปกครอง เพราะฉะนั้นประชาธิปไตยจึงเป็นไปไม่ได้ และอำนาจต้องรวมอยู่ในมือของเจ้าผู้ปกครอง"* (เรื่องเดียวกัน, หน้า 150 -151) นี่อาจเป็นพราะการปฏิรูปของเขาได้รับการสนับสนุนจากกษัตริย์ นอกจากนี้เขายังเสนอต่อไปว่า "ศาสนจักรต้องอยู่ภายใต้อำนาจปกครองของกษัตริย์" การต่อต้านอำนาจกษัตริย์ไม่ว่าในกรณีใดๆ ย่อมทำไม่ได้ หากผู้ปกครองใช้อำนาจในทางที่ผิดจากพระประสงค์ของพระเจ้า ผู้ใต้ปกครองก็ทำได้เพียงสวดอ้อนวอนให้พระเจ้าลงโทษผู้ปกครองเช่นนั้น เพราะมีเพียงพระเจ้าเท่านั้นที่จะลงโทษผู้ปกครองได้ แน่นอนว่า บรรดากษัตริย์ที่ต้องการเป็นอิสระจากศาสนจักรโรมันคาธอลิกย่อมโปรดปรานความคิดทางการเมืองดังกล่าวนี้

ถ้าพูดอย่างเจาะจง ความคิดใหม่ที่เกิดขึ้นจากกการปฏิรูปศาสนาที่กลายเป็นจุดเปลี่ยนที่สำคัญ คือ ความคิดที่ว่า "คนทั้งปวงเสมอภาคกันในความสามารถที่จะเข้าใจคำสอนของพระเจ้าได้โดยตรง" จากการอ่านและไตร่ตรองคำสอนในไบเบิล เพราะเท่ากับปฏิเสธอำนาจของบรรดานักบวชและศาสนจักรที่เคยอ้างสิทธิ์เป็นสื่อกลางระหว่างพระเจ้ากับผู้คน ลูเธอร์ถือว่านักบวชและฆราวาสเสมอภาคกันในการทำความเข้าใจพระวจนะของพระเจ้าผ่านการอ่านไบเบิลด้วยตนเอง แต่ก่อนมีนักบวชเพียงส่วนน้อยเท่านั้นที่อ่านไบเบิลในภาษาละตินได้ หลังปฏิรูปนิกายโปรเตสแตนท์ได้มีการแปลไบเบิลเป็นภาษาเยอรมันและภาษาถิ่นในยุโรปอีกหลายภาษา จนเป็นที่นิยมอ่านกันแพร่หลาย

ดูเหมือนเจตนาของลูเธอร์เพื่อต้องการปลดปล่อยให้บุคคลมีเสรีภาพจากอำนาจครอบงำของนักบวชและศาสนจักร ที่แสวงหาอำนาจและผลประโยชน์จากการเป็นสื่อกลางระหว่างมนุษย์กับพระเจ้าเท่านั้น แต่ผลที่ตามมามักจะเกินไปจากที่เขาตั้งใจแต่แรก เพราะเมื่อแต่ละคนมีเสรีภาพที่จะตีความคำสอนได้เองแล้ว ก็ย่อมเกิดการตีความต่างกัน และธรรมชาติของบรรดาคนที่เชื่อในทางศาสนา ก็คืออะไรที่ต่างจากความเชื่อของพวกตนมักไม่อาจประนีประนอมกันได้ "เสรีภาพ" กับ "เอกภาพ" จึงไม่อาจไปด้วยกัน ความเชื่อที่ว่ามีศาสนาที่ผิดเพี้ยนหรือ "คำสอนนอกรีต" ก็ยังตามหลอกหลอนไม่เลิกรา แม้ลูเธอร์จะประสงค์ให้ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับพระเจ้าเป็น "เรื่องส่วนตัว" อำนาจรัฐและศาสนจักรไม่ควร

แทรกแซงศรัทธาของบุคคล แต่เมื่อเห็นความวุ่นวายจากการตีความศาสนาต่างกันมากขึ้นๆ เขาจึงเรียกร้องให้รัฐเข้ามาแทรกแซง จากแต่ก่อนเคยยืนยันว่า “การนอกรีตไม่มีวันกำจัดให้หมดไปได้ด้วยกำลัง” ถึงตอนนี้เขาเรียกร้องให้รัฐกำจัด “ความเชื่อที่ไม่ถูกต้อง” (unorthodoxy) เท่ากับเห็นชอบให้รัฐมีสิทธิ์กำหนดชี้ขาดว่าอะไรคือความเชื่อที่ถูกต้อง ในที่สุดรัฐไม่เพียงแต่กำหนดวางหลักศรัทธาเท่านั้น หากยังบังคับให้เข้าร่วมองค์การศาสนาของรัฐอีกด้วย เจตนาของลูเธอร์แต่แรกไม่ใช่เพื่อสถาปนาองค์การศาสนาของรัฐ แต่องค์การศาสนาของรัฐก็ได้ก่อตั้งขึ้นมาตามเหตุผลในความคิดของเขานั่นเอง (เรื่องเดียวกัน, หน้า 253-254)

ผลกระทบตามมาที่เกินความคาดหมายอีกอย่างคือ การประท้วงแตกหักกับอำนาจล้นฟ้าของศาสนจักรคาธอลิก ได้กลายเป็นแรงบันดาลใจในการต่อต้านทรราชทางศาสนจักรและรัฐ เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นครั้งแรกคือ “กบฏชาวนา” (Peasants’ Revolt) ในช่วงปี 1524-1525 พวกเขาเชื่อว่าหากการปฏิรูปศาสนาโค่นอำนาจกดขี่ของศาสนจักรได้ ทำไมพวกเขาจะโค่นอำนาจากดขี่ของพวกเจ้าที่ดินไม่ได้ และหากมนุษย์เสมอกันในสายตาของพระเจ้าได้ ทำไมจะ “เสมอกันในชีวิตทางโลก” ไม่ได้ แต่ลูเธอร์ผู้ยืนยันว่าทุกคนเสมอภาคกันในสายตาของพระเจ้า และถือว่าความรักของพระเจ้าต่อมนุษย์ทุกคนเท่าเทียมกันเป็นแรงบันดาลใจในการปฏิรูปศาสนา ถึงตอนนี้เขากลับสนับสนุนการปราบปรามพวกกบฏชาวนาอย่างรุนแรง มีผู้เสียชีวิตร่วม 100,000 คน ดังนั้น *“ความเกี่ยวข้องของลูเธอร์ในการปราบปรามกบฏชาวนา อาจกล่าวได้ว่าเป็นสงครามครูเสดของชาวโปรเตสแตนท์ครั้งแรก”* (Holloway, 2016, pp. 153, 154) ขณะเดียวกันก็ดูเหมือนว่า ขบวนการปฏิรูปศาสนาไม่ได้ทำให้เกิดการเรียนรู้จากความรุนแรงภายใต้ “ธงกางเขน” ในสมัยจักรพรรดิคอนสแตนติและสงครามครูเสดเลย เพราะในปลายศตวรรษที่ 16 ยุโรปตอนเหนือเกือบทั้งหมดยกเว้นไอร์แลนด์ต่างนับถือนิกายโปรเตสแตนท์ แต่มักแตกคอกันเองและรบกันเอง ศาสนาที่ไม่แยกจากรัฐและการเมืองจึงไม่เคยที่จะเลิกโหมไฟความขัดแย้งและความรุนแรง

เห็นได้จากสงคราม 30 ปี (ค.ศ.1618 -1648) ระลอกแรกเกิดขึ้นในช่วงปี ค.ศ.1546 -1555 ระหว่างกษัตริย์ฝ่ายที่นับถือคริสต์ศาสนานิกายโรมันคาธาลิกกับกษัตริย์ฝ่ายโปรเตสแตนท์ จบลงด้วยสนธิสัญญาสันติภาพออกซ์เบอร์ก (The Peace of Augsburg, 1555) ที่กำหนดข้อตกลงระหว่างสองนิกายไว้ว่า

1. ผู้ปกครองรัฐเยอรมันใหญ่น้อยทั้ง 225 แห่ง สามารถเลือกที่จะนับถือศาสนาได้ตามมโนธรรมสำนึกแห่งตน และสามารถบังคับให้ประชาชนในปกครองของตนนับถือศาสนาตามแบบผู้ปกครองได้ตามหลักที่เรียกว่า "cuius region, eius religio" (การนับถือตามแบบผู้ปกครอง)

2. ชาวคริสต์ที่เป็นลูเธอรัน ซึ่งอยู่ในแว่นแคว้นที่ผู้ปกครองเป็นโรมันคาธอลิกสามารถแสดงความเชื่อของตนต่อไปได้

3. ชาวคริสต์ลูเธอรันสามารถรักษาดินแดนที่ยึดจากวัดโรมันคาธอลิกไว้ต่อไปได้ และ

4. พระคาธอลิกที่เป็นผู้ปกครองแคว้นรายใดเปลี่ยนไปนับถือนิกายลูเธอรัน จะต้องคืนดินแดนซึ่งแต่เดิมเป็นของนิกายโรมันคาธอลิก ตามหลักที่เรียกว่า "reservatum ecclesiasticum" (ที่ดินที่สงวนไว้สำหรับศาสนจักร) (สมเกียรติ วันทะนะ, 2555, หน้า 22-23)

แต่สนธิสัญญาดังกล่าวก็ไม่อาจแก้ไขข้อขัดแย้งได้จริง เพราะไม่ได้รับการยอมรับจากนิกายคัลแวงที่มีบทบาทในในพื้นที่หลายแคว้นในเยอรมนี จากนั้นสงครามก็เกิดขึ้นต่อมาอีก 4 ระยะ ทั้งเป็นสงครามระหว่างฝ่ายคาธอลิกกับโปรเตสแตนท์และระหว่างโปรเตสแตนท์ด้วยกันเอง เหตุผลในการทำสงครามมีทั้งเรื่องผลประโยชน์ทางการเมือง เศรษฐกิจ และศาสนาปนเปกันไป

ในที่สุดสงคราม 30 ปี จบลงด้วยสนธิสัญญาสันติภาพเวสฟาเลีย (The Peace of Westphalia, 1648) ที่กำหนดข้อยุติปัญหาทางศาสนาว่า ให้ถือตามสนธิสัญญาออกซ์เบอร์กที่ระบุว่า การนับถือศาสนาของประชาชนในพื้นที่ใดให้เป็นไปตามหลักการนับถือศาสนาของประมุขในพื้นที่นั้นๆ (หลักการนับถือศาสนาตามแบบผู้ปกครอง) แต่เพิ่มนิกายคัลแวงเข้ามาด้วย สนธิสัญญาสันติภาพเวสฟาเลียถือเป็นจุดเริ่มต้นของการยอมรับและเคารพการนับถือนิกายศาสนาต่างกันอย่างเป็นทางการ เป็นจุดเริ่มต้นของ "เสรีภาพทางศาสนา" ที่เริ่มจากผู้ปกครองรัฐต่างๆ เลือกนับถือนิกายศาสนาได้ และให้ประชาชนในแต่ละพื้นที่นับถือศาสนาตามผู้ปกครอง

จะเห็นว่านอกจากการปฏิรูปศาสนาตามแนวทางของลูเธอร์ที่ทำให้คริสต์ศาสนาแยกออกเป็น 2 นิกายใหญ่คือ โรมันคาธอลิกกับโปรเตสแตนท์แล้ว ยังมีการปฏิรูปตามแนวทางอื่นๆ ที่ทำให้โปรเตสแตนท์แตกเป็นนิกายย่อยต่างๆ เช่น นิกายลูเธอรัน (Lutheran Church) ที่นำโดยลูเธอร์ นิกายคัลแวง (Calvinism) ที่นำโดยจอห์น คาลวิน (John Calvin) พระชาวฝั่งเศสที่ลี้ภัยการเมืองที่เจนีวา ประเทศสวิตเซอร์แลนด์ เขาต้องการสร้างเจนีวาให้เป็นเมืองคริสต์จักรที่เคร่งศีลธรรม พยามประนีประนอม

ระหว่างศรัทธากับเหตุผล และแทรกแนวคิดมนุษยนิยมในคริสต์ศาสนา และยังมีการปฏิรูปศาสนาในอังกฤษที่เกิดจากเหตุผลส่วนตัวของกษัตริย์เฮนรีที่ 8 ต้องการอย่ากับมเหสีและสมรสใหม่ แต่สันตะปาปาไม่ยอมประกอบพิธีให้ แถมยังประกาศปัพพาชนียกรรม ทำให้กษัตริย์เฮนรีตั้งนิกายใหม่คือ นิกาย “Church of England” ถือว่ากษัตริย์เป็นประมุขของนิกาย ไม่ยอมรับอำนาจสันตะปาปา นอกจากนั้นยังมีขบวนการต่อต้านการปฏิรูปหรือการปฏิรูปคู่ขนานจากฝ่ายคาธอลิก (the Catholic Counter-Reformation) ที่ใช้วิธี 4 ประการ คือ *ด้วยการใช้กำลังบังคับ, ด้วยการศึกษา, ด้วยศิลปะ และด้วยการปฏิรูปตนเอง* เช่น ใช้ศาลศาสนาลงโทษพวกนอกรีตที่อ่านหนังสือต้องห้าม ตั้งคณะเยซูอิต (Jesuits) ทำหน้าที่พิทักษ์ศรัทธาแห่งคาธอลิก สร้างโบสถ์วิจิตรอลังการเพื่อดึงดูดศรัทธาจากผู้คน เน้นความศักดิ์สิทธิ์ของคัมภีร์ และสงวนสิทธิ์การอธิบายคำสอนในคัมภีร์ไว้ที่นักบวชและศาสนจักรเท่านั้น เพื่อรักษาคำสอนที่ถูกต้อง (ดูพิริยะดิศ มานิตย์, 2560, หน้า 7-13)

ผลกระทบจากการปฏิรูปศาสนาและการเกิดสังคมโลกวิสัย

การปฏิรูปศาสนาเป็นชนวนของการเปลี่ยนโฉมหน้าเดิมของยุโรปแบบยุคกลางไปตลอดกาล นักประวัติศาสตร์จึงมองว่า นี่ไม่ใช่เป็นเพียง “การปฏิรูป” (Reformation) แต่เป็น “การปฏิวัติโปรเตสแตนท์” (Protestant Revolution) เลยทีเดียว (Macculloch, 2003, p. 167) ทว่าเมื่อกล่าวโดยภาพรวม จุดแตกหักกับยุคกลางเกิดจากกระแสเรอแนสซองส์บวกกับการปฏิรูปศาสนา กระแสแรกคือความพยายามย้อนกลับไปหาวัฒนธรรมมนุษยนิยมแบบโลกวิสัยในอดีต (ตามแนวคิดปรัชญากรีก) ขณะที่กระแสหลังพยายามย้อนกลับไปหาคำสอนดั้งเดิมในไบเบิลที่ถูกลบเลือนด้วยอำนาจฉ้อฉลและความฟุ้งเฟ้อของคริสตจักรโรมันคาธอลิก ขณะที่ในอีกด้านหนึ่ง ทั้งกระแสเรอแนสซองส์และการปฏิรูปศาสนาได้จุดประกายความคิดแห่งสังคมประชาธิปไตยสมัยใหม่ในเรื่องความเป็นมนุษย์ เหตุผล เสรีภาพ ความเท่าเทียม และปัจเจกชนนิยม (เรื่องเดียวกัน, 2560, หน้า 15)

นักสังคมวิทยามองว่า *“การปฏิรูปศาสนาในศตวรรษที่ 16 เป็นการเพาะเมล็ดพันธุ์แห่งเสรีภาพ ความเสมอภาค และภราดรภาพที่รอจะเบ่งบานในการปฏิวัติฝรั่งเศสในอีกสองร้อยปีต่อมา”* (บรูซ, 2559, หน้า 108) ดังที่เราอภิปรายมาแล้วว่าเมื่อปอลและลูเธอร์มองว่า “คนเท่ากันในสายตาของพระเจ้า” พวกเขายังไม่ได้คิดแบบนักปรัชญาเสรีนิยมในยุคสว่างทางปัญญา เพราะคนเท่ากันในสายตาของพระเจ้า ก็เพราะทุกคนต่างมีบาปกำเนิดและมีสิทธิ์ได้รับความรักและการอภัยบาปจากพระเจ้าเหมือนกัน แต่ต่อมา

ความเชื่อเรื่องความเท่าเทียมในสายตาของพระเจ้า ก็ส่งผลกระทบให้เกิดแนวคิดปรัชญาเสรีนิยม (liberalism) ที่ยืนยันความเสมอภาคในสายตาของมนุษย์ และความเท่าเทียมกันภายใต้กฎหมาย

อีกอย่าง ความก้าวหน้าด้านการพิมพ์และการแปลไบเบิลเป็นภาษาถิ่น ได้ช่วยส่งเสริมให้คนอ่านออกเขียนได้ ที่ขยายจากการอ่านคัมภีร์ศาสนาไปสู่การอ่านวรรณกรรมอื่นๆ ประกอบกับกระแสการตื่นตัวในการแสวงหาความรู้ทางโลกในยุคเรอแนสซองซ์ ทำให้แม้แต่นักเทววิทยาบางคนถึงกับเสนอว่า *"สติปัญญาของมนุษย์และของพระเจ้าไม่เกี่ยวข้องกัน...(และ) ถ้าพระเจ้าอยู่ห่างจากมนุษย์มากก็ไม่จำเป็นต้องมีตัวแทน"* (พรพิไล ถมังรักษ์สัตว์, 2534, หน้า 33-34) ความคิดเช่นนี้ช่วยเติมเต็มให้กับข้อยืนยันของบรรดานักคิดแนวมนุษยนิยมโลกวิสัย (secular humanists) ว่า ถ้าหากสติปัญญาของมนุษย์ไม่ได้เป็นไปตามแผนการของพระเจ้า ก็ไม่จำเป็นที่มนุษย์ต้องคอยแต่จะหาคำตอบเกี่ยวกับความจริงของชีวิตและโลกจากคัมภีร์ไบเบิลและบุคคลในอดีตเท่านั้น แต่จำเป็นที่มนุษย์จะใช้เหตุผล (reason) และประสาทสัมผัส (sensation) ของตนเองในการแสวงหาความจริงและสร้างความรู้ใหม่ๆ เพื่อเปลี่ยนแปลงโลกให้ก้าวหน้า มุมมองใหม่นี้ส่งต่อมาสู่ยุคสว่างทางปัญญา (the Enlightenment) ในศตวรรษที่ 17 ทำให้เกิดความก้าวทั้งทางปรัชญาความคิด วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี และการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจจากเกษตรกรรมสู่อุตสหกรรม ส่งผลให้ความคิดเกี่ยวกับเรื่องเสรีภาพและประชาธิปไตย อันอยู่ในฝ่ายความคิดแบบโลกวิสัยที่ตรงกันข้ามกับความคิดแบบศาสนาแพร่หลายอย่างรวดเร็ว

แสงสว่างทางปัญญาคืออะไร อิมมานูเอล คานท์ (Immanuel Kant, 1724-1804) นักปรัชญาชาวเยอรมันอธิบายว่า คือการที่มนุษย์หลุดพ้นจากความอ่อนเยาว์ไร้เดียงสาทางความคิด ภายใต้การถูกพันธนาการให้เป็นคนที่ไม่กล้าใช้ความคิด ความเข้าใจของตนเอง คอยแต่จะเชื่อฟังอำนาจเหนือตน (ในนามของพระเจ้า ศาสนจักร กษัตริย์และอื่นๆ) สู่ความเป็นผู้มีวุฒิภาวะที่จะใช้ความเข้าใจ ความคิด และเหตุผลของตนเองในการแสวงหาความจริงและการแก้ปัญหาต่างๆ ดังนั้น วลีว่า *"จงกล้าคิด! (Sapere aude!) จงกล้าที่จะใช้ความเข้าใจของตนเอง!"* จึงเป็นคำขวัญแห่งยุคสว่างทางปัญญา (Kant, *An answer to the question: What is Enlightenment?,* Online)

กระบวนทัศน์ (paradigm) แบบยุคสว่างทางปัญญาที่เน้นให้ผู้คนกล้าใช้ความคิด ความเข้าใจและเหตุผลของตนเอง กลายเป็นรากฐานของความเป็นสมัยใหม่ (modernity) ที่มีแกนกลางอยู่ที่การเน้นความมีเหตุผล (rationality) ความเป็นวิทยาศาสตร์ และการมองมนุษย์ว่ามีความเป็นปัจเจกบุคคล (individuality) ที่มีสิทธิและอำนาจกำหนดเจตจำนงของตนเองทั้งในทางศีลธรรม และในทางสังคม

การเมือง เกิดแนวคิดโลกวิสัย (secularism) และกระบวนการทำให้กลายเป็นโลกวิสัย (secularization) ที่มีสาระสำคัญคือ การปฏิเสธอำนาจเทวสิทธิ์ในการปกครองของระบบกษัตริย์, สันตะปาปาหรือศาสนจักร ทำให้รัฐคริสเตียน (Christian state) สิ้นสุดลง เกิดรัฐโลกวิสัย (Secular state) ที่ใช้หลักการโลกวิสัย (secular principles) เป็นหลักการปกครอง, การบัญญัติกฎหมาย, การแบ่งแยกวิถีชีวิตสาธารณะและวิถีชีวิตส่วนตัว อันได้แก่ หลักสิทธิ เสรีภาพ ความเสมอภาค ศักดิ์ศรีของมนุษย์ หลักอำนาจอธิปไตยเป็นของประชาชน หรือพูดรวมๆ ว่าหลักประชาธิปไตยและสิทธิมนุษยชน และหลักการปกครองแบบอื่นๆ ที่ไม่ใช่หรือไม่ขึ้นกับความเชื่อทางศาสนาใดๆ

ส่วนการเปลี่ยนแปลงในเชิงโครงสร้างความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับศาสนจักร ได้เกิดการแยกศาสนจักรกับรัฐเป็นอิสระจากกัน (separation of church and state) รัฐเป็นกลางทางศาสนา (religious - neutral) ไม่อุปถัมภ์ศาสนาใดๆ มีหน้าที่รักษาเสรีภาพและความเสมอภาคระหว่างผู้นับถือศาสนาต่างๆ และผู้ไม่นับถือศาสนา รัฐไม่ก้าวก่ายแทรกแซงกิจการภายในขององค์กรศาสนาต่างๆ และองค์กรศาสนาต่างๆ ก็ไม่ก้าวก่ายแทรกแซงกิจการของรัฐ หรือเข้ามามีอิทธิพลในทางการเมืองในแบบยุคกลางได้อีกต่อไป บางประเทศที่ไม่ได้แยกศาสนจักรจากรัฐ เช่น สหราชอาณาจักรหรืออังกฤษที่ยังมีศาสนจักรของทางการ หรือ “Church of England” โดยมีกษัตริย์หรือราชินีเป็นประมุขของศาสนจักร แต่ทั้งกษัตริย์หรือราชินีและศาสนจักรก็ไม่ได้มีสถานะและอำนาจเหนือหลักเสรีภาพในการวิจารณ์และการตรวจสอบจากประชาชน แปลว่าทั้งกษัตริย์หรือราชินีและศาสนจักรไม่ได้มีอำนาจเทวสิทธิ์เหนือระบอบประชาธิปไตยและวิถีชีวิตสาธารณะของประชาชนเหมือนที่เคยมีในยุคกลาง กล่าวโดยภาพรวม *“ขบวนการทำให้เป็นโลกวิสัยส่งผลให้ศาสนากลายเป็นทางเลือกส่วนบุคคลมากกว่าที่จะจำเป็นต่อมิติของชีวิตทางสังคม”* (Robertson 2015: p. 15) ความหมายสำคัญคือ เป็นการเปลี่ยนระบบสังคมและการเมืองจากอำนาจปกครองตามหลักความเชื่อทางศาสนา เป็นระบบสังคมการเมืองที่อยู่ภายใต้อำนาจปกครองตามหลักการโลกวิสัย หรือเปลี่ยนจากสังคมศาสนาสู่สังคมโลกวิสัย (secular society) ที่มีระเบียบทางการเมืองและวัฒนธรรมทางสังคมต่างจากยุคกลางอย่างสิ้นเชิง

อย่างไรก็ตาม แนวคิดโลกวิสัยและการแยกศาสนากับรัฐ เป็นเพียงการยกเลิกอำนาจทางการเมืองแบบเทวสิทธิ์ของกษัตริย์และศาสนจักร ไม่ใช่มุ่งเป็นปฏิปักษ์ต่อศาสนาในความหมายของ “ความศรัทธาในพระเจ้า” อันเป็นเสรีภาพส่วนบุคคล ทำไมจึงต้องยกเลิกอำนาจดังกล่าว ก็เพราะยุโรปได้รับบทเรียนจากการปกครองที่กดขี่และความรุนแรงในนามศาสนามายาวนาน ดังอภิปรายมาแล้ว แต่ไม่ใช่ว่าศรัทธา

ในพระเจ้าเป็นสิ่งที่ผิดหรือเป็นปัญหาในตัวมันเอง ศาสนา (เชิงสถาบัน) ต่างหากที่กลายเป็นปฏิปักษ์ต่อพระเจ้าเสียเอง ดัง Holloway (2016, p. 231) ชี้ให้เห็นว่า

> *เมื่อพิจารณาเนื้อหาในคัมภีร์ เราได้เห็นความคิดที่ว่า* ***ศาสนาคือปฏิปักษ์ร้ายแรงที่สุดต่อพระเจ้า*** *เราพบแง่นี้ของศาสนาในคำกล่าวของเยซูที่ตั้งข้อสังเกตว่า* ***มันเป็นเรื่องง่ายเพียงใดที่คนเราจะใช้ศาสนาเป็นทั้งเหตุผลเพื่อทำสิ่งชั่วร้าย และเป็นข้ออ้างเพื่อที่จะไม่ทำความดี*** *เช่น ศาสนาที่ชั่วร้ายกระตุ้นให้นักบวชและผู้ช่วยของเขาเพิกเฉยต่อชายที่ล้มลงกลางฝูงโจร เพียงเพราะคนผู้นั้นไม่ใช่หนึ่งในพวกเขา! (ตัวหนาเน้นโดยผู้วิจัย)*

ขณะที่เยซูสอนให้โอบรับเพื่อนมนุษย์ทุกคน (ไม่ว่าจะถือศาสนาใดๆ) เป็นเพื่อนบ้านที่เราควรรัก แต่ประวัติศาสตร์ศาสนาคือประวัติศาสตร์แห่งการแบ่งแยก “พวกเรา” กับ “พวกเขา” จนนำไปสู่ความขัดแย้งและความรุนแรงไม่สิ้นสุด *“เรื่องน่าเศร้าของศาสนาที่ถือว่าความเชื่อของพวกตนคือคำชี้ขาด ก็คือมันกลายเป็นศาสนาที่แบ่งแยกมนุษยชาติออกเป็นฝักฝ่ายที่ห้ำหั่นกันเอง* ***ศาสนาจึงกลายเป็นศัตรูสำคัญของมนุษยชาติ”*** (Ibid, p. 219) นี่จึงเป็นเหตุผลว่าทำไมต้องแยกศาสนจักรจากรัฐ และยกเลิกรัฐคริสเตียน เพื่อสร้างรัฐโลกวิสัยที่เปิดกว้างโอบรับคนทุกศาสนา ทุกนิกาย ทุกความเชื่อและคนไม่มีศาสนาเข้าไว้ด้วยกันภายใต้การเคารพสิทธิ เสรีภาพ ความเสมอภาค และภราดรภาพระหว่างกัน

ส่วนแก่นสาระของความเชื่อเกี่ยวกับพระเจ้าก็ยังเป็นแรงบันดาลใจสำคัญของการแสวงหาความจริงในภูมิปัญญาตะวันตก เนื่องจากแกนหลักของความเชื่อเกี่ยวกับพระเจ้า คือการพยายามตอบปัญหาพื้นฐานว่า มนุษย์ โลก จักรวาล และสรรพสิ่งในธรรมชาติเกิดขึ้นมาได้อย่างไร ดำเนินไปตามกฎเกณฑ์อะไร ชีวิตที่ดี สังคมที่ดีควรเป็นเช่นไร คำถามพื้นฐานเหล่านี้ยังมีพลังกระตุ้นความสงสัยใคร่รู้และการลงแรงค้นหาคำตอบของบรรดานักปรัชญาในยุคสว่างทางปัญญาบางคน เช่น สปิโนซ่า (Spinoza) เสนอว่าพระเจ้าคือธรรมชาติ การเข้าใจธรรมชาติก็คือการเข้าถึงพระเจ้า นิวตัน (Isaac Newton) มองว่าการเข้าใจกฎธรรมชาติก็คือการเข้าใจอัจฉริยภาพของพระเจ้า เป็นต้น จึงไม่จริงอย่างที่เชื่อกันผิดๆ ว่า นักคิดยุคสว่างทางปัญญาล้วนแต่เป็นปฏิปักษ์ต่อศาสนา (Robertson, 2015, pp. 15-21)

อันที่จริงความคิดเกี่ยวกับตัวเองในฐานะที่เป็นมนุษย์ ความคิดเกี่ยวกับสังคมและการเมือง ศีลธรรม การแสวงหาความจริง และความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์ของชาวยุโรป เป็นความคิดที่เกาะเกี่ยวห้อมล้อมอยู่กับความคิดเกี่ยวกับพระเจ้าและอำนาจของศาสนจักรมาโดยตลอด ดังโรเบิร์ต เมอร์ตัน (Robert Merton) อธิบายภาพรวมว่า

> *ศาสนาของชาวยิวที่ต่อมาพัฒนาเป็นศาสนาคริสต์คือพลังผลักดันการใช้เหตุผล ความเชื่อในพระเจ้าองค์เดียวแทนที่จะบูชาเทพเจ้าหลายองค์ (ซึ่งพระองค์มักทำงานแบบไม่อยู่กับร่องกับรอยหรือขัดกันเอง) และการจำกัดบทบาทพระเจ้าให้เหลือเฉพาะการสร้างและทำลายล้างโลก โดยไม่แทรกแซงในระหว่างนั้น ทำให้เกิดมุมมองแบบวิทยาศาสตร์ต่อโลกทางวัตถุ เพราะแนวคิดนี้บอกว่ามีระเบียบบางอย่างอยู่ในโลก ยิ่งไปกว่านั้นโลกทางวัตถุเองก็ไม่ได้เป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ จึงไม่มีการหวงห้ามไม่ให้ศึกษา (บรูซ, 2559, หน้า 101-102)*

ดังนั้น จากทัศนะพื้นฐานของนักปรัชญายุคสว่างทางปัญญาที่ว่า พระเจ้าไม่มีอำนาจแทรกแซงกิจกรรมทางปัญญาและการเมือง เช่น การจัดระเบียบ การควบคุมทางสังคม การกำหนดเป้าหมายและวิถีชีวิตของมนุษย์อย่างที่เชื่อกันในยุคกลาง จึงไม่จำเป็นต้องมีพระสันตะปาปา, ศาสนจักร, กษัตริย์ที่อ้างตนเป็นตัวแทนของพระเจ้าใช้อำนาจเทวสิทธิ์ปกครองประชาชน เพื่อไถ่บาปและเตรียมชีวิตที่ดีในโลกหน้าสำหรับทุกคนอีกต่อไป

ขณะที่จอห์น ล็อค (John Loke, 1632-1704) นักปรัชญาชาวอังกฤษเสนอว่า ควรมีความอดกลั้น (tolerance) ต่อความเชื่อทางศาสนาต่างนิกาย รัฐควรปล่อยให้ความเชื่อทางศาสนาเป็นเสรีภาพส่วนบุคคล ไม่ควรแทรกแซงเสรีภาพทางศาสนา ยกเว้นในกรณีที่นิกายศาสนานั้นเข้ามาเกี่ยวข้องกับกิจกรรมทางการเมืองที่อาจเป็นภัยต่อความมั่นคงของรัฐ ซึ่งล็อคหมายถึงนิกายคาธอลิกที่ถูกมองเช่นนั้นในยุคของเขา แต่ล็อคก็ไม่ได้คิดว่าควรมีความอดกลั้นต่อการไม่มีศาสนา เพราะการให้ปากคำในศาลประชาชนยังมีพันธะที่จะพูดความจริงผ่านการสาบานต่อไบเบิล ต่อมานักปรัชญาคนอื่นๆ ขยายความหมายของความอดกลั้นครอบคลุมถึงการยอมรับและเคารพการไม่นับถือศาสนาด้วย เช่น จอห์น

สจ๊วต มิลล์ (John Stuart Mill, 1806-1873) ยืนยันว่าการนับถือหรือไม่นับถือศาสนาเป็นเสรีภาพส่วนบุคคลที่รัฐและสังคมจะแทรกแซงไม่ได้ นอกจากนี้ยังมีนักคิดเสรีคนอื่นๆ (freethinkers) ที่ยืนยันเสรีภาพทางศาสนาและการวิจารณ์ศาสนา เช่น เดวิด ฮูม (David Hume, 1711-1776) วอลแตร์ (Voltaire, 1694-1778) เบอร์ทรนด์ รัสเซลล์ (Bertrand Russell, 1872-1970) เป็นต้น เพราะเห็นว่าศาสนาก็เหมือนความเชื่ออื่นๆ ที่ไม่ได้มีแต่ด้านสว่าง หากมีด้านมืดหรือด้านที่ครอบงำกดขี่และก่อความรุนแรงในรูปแบบต่างๆ ด้วย จึงเป็นหน้าที่ของนักคิดเสรีที่จะวิจารณ์ด้านมืดของศาสนาต่างๆ

กล่าวโดยภาพรวมได้ว่า ประวัติศาสตร์การปฏิรูปคริสต์ศาสนาในยุโรปผ่านการถกเถียงต่อเนื่องยาวนานว่า ระหว่าง “อำนาจเทวสิทธิ์” ของศาสนจักรและระบบกษัตริย์ใครควรเหนือกว่า จากนั้นก็นำมาสู่การถกเถียงว่า อำนาจในการจัดองค์กรคริสต์และการศึกษาตีความศาสนาควรผูกขาดอยู่กับฝ่ายนักบวชเท่านั้น หรือควรให้ฝ่ายฆราวาสมีอำนาจเท่าเทียมกับนักบวชด้วย เมื่อเกิดนิกายโปรเตสแตนท์ก็คือเกิดการปฏิเสธอำนาจผูกขาดการศึกษาตีความทางศาสนาของฝ่ายนักบวช และถือว่าฆราวาสทุกคนมีเสรีภาพเท่าเทียมกันและเท่าเทียมกับบรรดานักบวชในการศึกษาตีความคำสอนในไบเบิลด้วยตนเอง เมื่อฝ่ายฆราวาสสามารถจัดการความชื่อทางศาสนา หรือจัดการชีวิตทางศาสนาได้เท่าเทียมกับนักบวชแล้ว ต่อมาอิทธิพลของความคิดโลกแบบวิสัย อันได้แก่ แนวมนุษยนิยม, เสรีนิยมยุคเรอแนสซองซ์และยุคสว่างทางปัญญาจึงนำมาสู่การแยกเรื่อง “ทางศาสนา” (religious) กับ “ทางโลกวิสัย” (secular) ออกจากกัน ทำให้ต้องยกเลิกรัฐคริสเตียน แทนที่ด้วยรัฐเสรีประชาธิปไตย อันเป็นการยกเลิกการปกครองตามปรัชญาการเมืองแบบศาสนามาใช้ปรัชญาการเมืองแบบโลกวิสัยแทน

กล่าวในรายละเอียดคือ การปฏิรูปคริสต์ศาสนาส่งผลกระทบให้แนวคิดปรัชญามนุษยนิยมและเสรีนิยมแบบโลกวิสัยก้าวหน้าขึ้น ความก้าวหน้าของปรัชญาดังกล่าว กลายเป็นรากฐานของเสรีภาพในการศึกษาค้นคว้าทางวิทยาศาสตร์ และการพัฒนาความก้าวหน้าทางเทคโนโลยี ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจจากเกษตรกรรมสู่อุตสาหกรรม เกิดระบบเศรษฐกิจทุนนิยม (capitalism) เกิดการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและการเมืองเป็นประชาธิปไตยในที่สุด ทำให้ต้องแยกศาสนจักรจากรัฐที่เป็นการเปลี่ยนบทบาทการควบคุมทางสังคมและการเมืองโดยความเชื่อทางศาสนาสิ้นสุดลง และแทนที่การควบคุมทางสังคมและการเมืองด้วยหลักการโลกวิสัย หรือกติกาทางการเมืองแบบประชาธิปไตยและสิทธิมนุษยชน ยุโรปเปลี่ยนโฉมหน้าจากสังคมศาสนาแบบยุคกลางเป็นสังคมโลกวิสัย (secular society) ตั้งแต่คริสตศตวรรษที่ 17 เป็นต้นมา

แต่คริสต์ศาสนาไม่ได้หายไป หากพยายามปรับตัวให้เข้ากับสังคมโลกวิสัย เช่น ปราชญ์คริสต์ยุคแรกๆ สอนว่าการสะสมความมั่งคั่งในทรัพย์สินส่วนตัวเป็นเรื่องผิดบาป แต่นิกายโปรเตสแตนท์มองว่าไม่ใช่เรื่องผิดบาปหากหามาได้ด้วยวิธีที่สุจริต ด้วยความอุตสาหะจากสำนึกรับผิดชอบชีวิตตนเองของปัจเจกบุคคล ความคิดเช่นนี้ย่อมเป็นที่นิยมของชนชั้นกลางและไปกันได้ดีกับระบบเศรษฐกิจทุนนิยม ส่วนนิกายคาธอลิกก็ปฏิรูปตนเอง เดิมทีในยุคกลางเคยกดขี่เสรีภาพทางศาสนาก็หันมายอมรับเสรีภาพทางศาสนาในสังคมโลกวิสัย เพราะถือว่าการมีเสรีภาพทางศาสนาเป็นคุณแก่ฝ่ายคาธอลิกเอง ซึ่งมีศูนย์กลางคือรัฐวาติกัน ที่เป็นรัฐอิสระมีสันตะปาเป็นประมุขอยู่ที่กรุงโรมในประเทศอิตาลี เมื่อวาติกันเป็นรัฐอิสระที่ปลอดการแทรกแซงจากอำนาจรัฐทางโลก และเป็นรัฐที่ไม่มีอำนาจทางการเมืองไปแทรกแซงการเมืองทางโลกของรัฐใดๆ ได้แบบยุคกลางอีกต่อไป ความเป็นอิสระดังกล่าวจึงสอดรับกับหลักเสรีภาพทางศาสนาในสังคมโลกวิสัย ทำให้มีเสรีภาพในการเผยแพร่คริสต์ศาสนานิกายคาธอลิกไปทั่วโลก โดยไม่ถูกขัดขวางจากอำนาจรัฐใดๆ ที่ยึดหลักความเป็นกลางและให้ความคุ้มครองเสรีภาพทางศาสนา ในการประชุมสภาสังคายนาวาติกัน ครั้งที่ 2 (ค.ศ.1962-1965) นิกายคาธอลิกเน้นการปรับตัวให้เข้ากับโลกสมัยใหม่มากขึ้น โดยเปลี่ยนความคิดจากเดิมที่ถือว่า การเผยแพร่ศาสนาคือการพยายามเปลี่ยนคนในวัฒนธรรมต่างๆ ให้กลายมามีวัฒนธรรมแบบคาธอลิก เป็นการที่คาธอลิกต้องพยายามปรับตัวให้กลมกลืนกับวัฒนธรรมของสังคมต่างๆ มากขึ้น

คริสต์ศาสนาในปัจจุบันมี 3 นิกายใหญ่ คือโรมันคาธอลิก, ออร์โธดอกซ์ และโปรเตสแตนท์ แต่มีนิกายย่อยอีกจำนวนมาก เคยมีความพยายามที่จะเจรจารวมนิกายคริสต์ศาสนา ผ่านการสังคายนาสากล (ecumenical) หลายครั้งในศตวรรษที่ 20 เช่น มีข้อตกลงก่อตั้งคริสตจักรโลก (World Council of Churches) ในปี 1938 โดยผู้นำศาสนจักร 100 แห่ง ปัจจุบันมีสมาชิกสภาคริสต์จักรโลกทั้งหมด 345 นิกาย ซึ่งสะท้อนว่าผลสืบเนื่องจากการปฏิรูปศาสนาทำให้ศาสนาคริสต์แตกแยกมากขนาดไหน แต่การรวมนิกายไม่ประสบผลสำเร็จ ในที่สุดนิกายต่างๆ บรรลุข้อตกลงร่วมกันว่า ความเชื่อต่างนิกายไม่ใช่ปัญหา มันเป็นเพียง “ศรัทธาต่อพระเจ้าองค์เดียวกันจากมุมมองที่ต่างกัน” เท่านั้น และนี่ไม่ใช่เหตุผลว่ามุมมองที่แตกต่างต่อพระเจ้าองค์เดียวกันควรจะนำไปสู่การห้ำหั่นกันเหมือนในอดีต หากแต่นิกายต่างๆ ควรเปิดกว้างยอมรับกันและอยู่ร่วมกันอย่างฉันมิตร (Holloway, 2016, pp. 215-217)

ความเป็นมิตรระหว่างนิกายศาสนาดังกล่าว ถือว่าได้อานิสงส์จากหลักขันติธรรมทางศาสนาและหลักเสรีภาพทางศาสนาที่ชัดเจนขึ้นในสังคมโลกวิสัย แน่นอนว่าเมื่อมองจากจุดยืนของสังคมโลกวิสัย การ

เปิดกว้างให้มีศาสนาหลากหลายนิกาย ย่อมดีกว่าที่จะมีกายใดนิกายหนึ่งผูกขาดอำนาจและเข้ามามีอิทธิพลในทางการเมือง ซึ่งมักจะไม่เป็นผลดีต่อเสรีภาพและประชาธิปไตย เพราะความเชื่อทางศาสนามักจะขัดกับสิทธิพื้นฐานต่างๆ เช่น สิทธิในความเสมอภาคทางเพศ ความหลากหลายทางเพศ สิทธิของคนรักร่วมเพศ เป็นต้น

ปัจจุบันความหลากหลายของศาสนาในยุโรปและอเมริกา มีบางนิกายที่ยึดความเชื่อแบบมูลฐานนิยม (fundamentalism) คือถือความเชื่อดั้งเดิมตามคัมภีร์เท่านั้นว่าเป็นศาสนาที่บริสุทธิ์แท้จริง พวกนี้มักจะมีท่าทีต่อต้านสิทธิเท่าเทียมของคนหลากหลายทางเพศและความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์ ขณะที่มีบางนิกายเป็นศาสนาแนวเสรีนิยม (liberal religion) เช่น นิกายเควกเกอร์ (Quaker) หรือสมาคมมิตรภาพ (Society of Friends) เป็นนิกายที่เกิดในอังกฤษและไปมีบทบาทสำคัญในการต่อสู้เพื่อเลิกระบบทาสในอเมริกา นิกายนี้กล้าวิพากษ์ว่าบางเรื่องในคัมภีร์อาจผิดได้ เพราะมีเนื้อหาบางตอนยอมรับการมีทาส นิกายนี้ยืนยันสิทธิเท่าเทียมของมนุษย์ พวกเขาคัดค้านเนื้อหาในไบเบิลที่สนับสนุนให้มีทาส และต่อสู้เรียกร้องให้เลิกทาสในสหรัฐอเมริกา ก่อนที่จะมีการประกาศเลิกทาสเป็นทางการภายหลังสงครามกลางเมืองในปี 1865 หลังเลิกทาส มาร์ติน ลูเธอร์ คิง (Martin Luther King) ศาสนาจารย์แห่งคริสตจักรแปปทิสต์กลายเป็นผู้นำในการต่อสู้เพื่อสิทธิพลเมืองเต็มขั้นของคนผิวดำในอเมริกา

กลายเป็นว่าศาสนาในสังคมโลกวิสัยมีบทบาทเข้าร่วมในการต่อสู้ทางการเมืองบนจุดยืนปกป้องสิทธิ เสรีภาพ ความเสมอภาค และภราดรภาพที่ส่งผลเป็นคุณต่อประชาชนผู้ถูกกดขี่ ในอเมริกาศาสนากับเสรีภาพจึงเป็นมิตรและร่วมสู้ไปด้วยกัน ในช่วงปฏิวัติอเมริกา โธมัส เพน (Thomas Paine,1995: p. 137)) เผยแพร่ใบปลิว “สามัญสำนึก” (Common sense) ที่มีเนื้อหากระตุ้นการต่อสู้เพื่อสิทธิและอิสรภาพแพร่กระจายไปทั่ว เขาเสนอด้วยว่า *การนับถือศาสนาควรเป็นเรื่องของศรัทธาที่ขึ้นกับเสรีภาพส่วนบุคคล* หาใช่ธุระกงการอะไรที่รัฐจะบังคับหรือแทรกแซงไม่ เพราะศรัทธาเป็นเรื่องของอิสรภาพแห่งมโนธรรมสำนึก (liberty of conscience) ซึ่งเป็นเรื่องระหว่างมนุษย์กับพระเจ้า หรือระหว่างผู้บูชากับสิ่งที่เขาบูชาโดยตรง ดังนั้น อำนาจใดๆ ไม่ว่าจะในนามกษัตริย์, บิชอป, ศาสนจักร, รัฐ หรือสภาและอื่นๆ ย่อมจะเข้ามาแทรกแซงอิสรภาพดังกล่าวไม่ได้

ที่ฝรั่งเศสมีปัญหาว่ารัฐโลกวิสัยกีดกันเสรีภาพทางศาสนาหรือไม่ ในกรณีห้ามเครื่องแบบศาสนาในที่สาธารณะ เช่น กฎหมายห้ามคลุมฮิญาบที่ถูกมองว่าพุ่งเป้าไปที่ชาวมุสลิม[1] ขณะที่การ์ตูนชาลีย์ เอ็บโดล้อเลียนศาสดามูฮัมหมัด โดยอ้างเสรีภาพในการแสดงออก แต่ถูกตอบโต้ด้วยการกราดยิงจากกลุ่มมุสลิมหัวรุนแรง ปัจจุบันประเทศอังกฤษมีสมาคมโลกวิสัยแห่งชาติ (National Secular Society, Online) รณรงค์ทางสื่อออนไลน์อย่างต่อเนื่องในประเด็นต่อต้านอภิสิทธิ์ของศาสนจักรอังกฤษ พวกเขาให้เหตุผลว่าต้องการประชาธิปไตยแบบโลกวิสัย (secular democracy) ที่ประมุขของรัฐควรมาจากการเลือกตั้ง ควรแยกศาสนาจากรัฐ และยกเลิกตำแหน่งประมุขศาสนจักรของกษัตริย์หรือราชินี ขณะเดียวกันก็มีศาสนาใหม่ๆ เกิดขึ้นทั้งในยุโรปและอเมริกา เช่น ศาสนาแนวล้อเลียนที่เรียกว่า Rastafarianism และเกิดขบวนการเคลื่อนไหวทางความคิดที่เรียกว่า “มนุษยนิยมโลกวิสัย” (secular humanism) ที่เชื่อว่าเราทุกคนสามารถรับผิดชอบชีวิตตนเองและดำเนินชีวิตที่ดีงามได้บนพื้นฐานของการเคารพสิทธิ เสรีภาพ ความเสมอภาคของมนุษย์ โดยจะนับถือศาสนาหรือไม่ก็ได้

แน่นอนว่าในรัฐโลกวิสัย ความขัดแย้งและความรุนแรงอันเนื่องมาจากประเด็นทางศาสนาอาจจะยังคงมีปรากฏอยู่บ้าง (เช่นเดียวกับประเด็นขัดแย้งเรื่อง “สีผิว” ที่ยังเกิดขึ้นในสังคมอเมริกันเป็นต้น) แต่เมื่อแต่ละศาสนาและนิกายศาสนาไม่มีอำนาจรัฐในมือ ความขัดแย้งก็ย่อมไม่นำไปสู่ความรุนแรงมากได้เหมือนที่เคยเกิดขึ้นในยุคกลาง ปัญหาต่างๆ ทางศาสนาย่อมจะหาทางออกได้ด้วยการต่อรองภายใต้หลักแห่งสิทธิและเสรีภาพตามบรรทัดฐานของรัฐโลกวิสัยที่เป็นกลางทางศาสนา โดยเน้นคุ้มครองเสรีภาพและความเสมอภาคทางศาสนาและการไม่นับถือศาสนาเป็นด้านหลัก

---

[1] กรณีห้ามเครื่องแบบทางศาสนาในที่สาธารณะที่เกิดปัญหาว่าพุ่งเป้าไปที่เรื่องคลุมฮิญาบของสตรีชาวมุสลิสหรือไม่ ผู้สนใจโปรดดูการวิเคราะห์ปัญหานี้โดยละเอียดในบทความของ ฑภิพร สุพร *“การประกอบสร้างรัฐฆราวาสนิยมในสังคมฝรั่งเศส: กรณีปัญหาผ้าคลุมศีรษะของสตรีมุสลิม”* ในพิพัฒน์ พสุธารชาติ บก. (2562, หน้า 210-242).

บทที่ 3
ปรัชญาการเมืองแบบพุทธและรัฐพุทธศาสนา

ศาสนาในอารยธรรมอินเดียมีความเป็นการเมืองอย่างชัดเจนมายาวนานก่อนศาสนายูดายและศาสนาคริสต์ที่เราอภิปรายมาในบทที่แล้วเสียอีก การยึดถือระบบวรรณะในสังคมอินเดียปัจจุบันเราอาจมองในเชิงวัฒนธรรมทางสังคม แต่ในยุคโบราณระบบวรรณะคือระบบสังคมการเมืองแบบหนึ่งที่สถาปนาขึ้นโดยศาสนาพราหมณ์ฮินดูอันเป็นศาสนาของชาวอารยันผู้พิชิต

ราว 2,000 - 1,500 ปีก่อนคริสต์ศักราช เมื่อชาวอารยันที่มีความเชื่อทางศาสนาแบบชาวเปอร์เซีย, กรีก และโรมันเข้ายึดครองดินแดนชมพูทวีป ที่เรียกอีกอย่างว่า “ภารตะ” หรือ “ภารตวรรษ” อันเป็นชื่อเดิมของประเทศอินเดียในปัจจุบัน ด้วยกองทัพที่เข้มแข็งกว่าชาวฑราวิตที่เป็นกลุ่มชนพื้นเมืองเดิม ชัยชนะของผู้ยึดครองไม่เพียงนำมาซึ่งการครอบครองพื้นที่ทางกายภาพเท่านั้น หากยังหมายถึงการครอบครองพื้นที่ความเชื่อทางศาสนาและวัฒนธรรมทั้งหมดด้วย เพราะชาวอารยันได้นำศาสนาของตนเองที่เชื่อในพระเจ้าผู้สร้างโลกมาสู่ดินแดนชมพูทวีปด้วย แต่แทนที่ชาวอารยันจะมองศาสนาพหุเทวนิยมของเจ้าของถิ่นเดิมเป็นเป้าหมายที่ต้องทำลาย เหมือนในยุโรปที่พวกนับถือศาสนาเอกนิยมมองศาสนาพหุเทวนิยมเป็น “ความเชื่อนอกรีต” ที่อยู่ร่วมโลกกันไม่ได้ พวกเขากลับใช้กลวิธีผสานกลมกลืนรับเอาเทพทั้งหลายเหล่านั้นมาไว้เป็นส่วนหนึ่งของศาสนาพราหมณ์ฮินดู ภายใต้ความเชื่อหลักที่ว่า มีพระเจ้าสูงสุด 3 องค์ คือ พระพรหมผู้สร้างโลก พระกฤษณะหรือนารายณ์ผู้รักษา และพระศิวะผู้ทำลาย โดยถือว่าเทพต่างๆ นอกนี้มีสถานะรองลงมาหรือเป็นอวตารภาคต่างๆ ของพระเจ้าสูงสุด ด้วยวิธีการเช่นนี้จึงทำให้ชาวอารยันสถาปนาระบบการเมืองและสังคมวัฒนธรรมภายใต้หลักศาสนาพราหมณ์ฮินดูขึ้นมาได้สำเร็จ จนเป็นเอกลักษณ์ของชาวภารตะ หรือชาวอินเดียสืบเนื่องยาวนานหลายพันปี (ดูกรุณา-เรืองอุไร กุศลาสัย, 2550, หน้า 27-30)

ตามมุมมองทางสังคมวิทยา ในยุคก่อนสมัยใหม่หรือยุคสังคมจารีต ไม่ว่ายุโรปหรืออินเดียและที่อื่นๆ ศาสนาต่างมีบทบาทสำคัญในการแบ่งชนชั้นและวางระเบียบควบคุมทางสังคม เช่นว่า

> *ในยุโรปยุคกลางและในอินเดียภายใต้ศาสนาฮินดู ระบบที่แบ่งชั้นกันอย่างชัดเจนนี้ได้รับการรับรองจากศาสนา ซึ่งให้คำมั่นว่าผู้น้อมรับสถานภาพของตนในชาตินี้จะได้รับผลตอบแทนในชาติหน้า คริสเตียนที่ยอมรับวิถีโลกนี้จะได้พื้นที่ในโลกหน้า เพราะเขาอดทนไม่ขโมยมันไปก่อนในชาตินี้ ฮินดูผู้ยากไร้แต่ศรัทธาพระเจ้า จะได้รับรางวัลด้วยการเกิดมาในสถานะที่ดีกว่าในชาติหน้า (บรูซ, 2559, หน้า 126)*

ศาสนาพราหมณ์ฮินดูวางระเบียบควบคุมทางสังคมผ่านระบบวรรณะสี่ เดิมทีความคิดเรื่องวรรณะน่าจะมุ่งจัดระบบการแบ่งหน้าที่การงานในหมู่ชาวอารยัน แต่เมื่อพวกเขายึดครองชมพูทวีปได้สำเร็จ ความคิดเรื่องวรรณะถูกใช้ “แบ่งแยกและปกครอง” ระหว่างชาวอารยันกับชนพื้นเมืองเดิม เช่น พวกอารยันเหยียดพวกคนป่าว่า “นิษาท” แปลว่า “อ้ายงั่ง” หรือจัณฑาล เหยียดพวกทราวิฑว่า “ทัสยุ” แปลว่า “พวกบ้านนอก” และกลายมาเป็น “ทาส” หรือศูทร (สมัคร บุราวาส, 2562, หน้า 14, 15) ระบบวรรณะจึงมีความเป็นศาสนาผสมกับความเป็นการเมืองอย่างแยกไม่ออก เพราะเป็นระบบที่ถูกกำหนดมาโดยพระเจ้าผู้สร้างโลกที่ถูกบันทึกไว้ในคัมภีมนูธรรมศาสตร์ และอำนาจในการรักษาระบบดังกล่าวก็คืออำนาจทางการเมืองของชนชั้นปกครอง

กรอบคิดหลักของระบบวรรณะ คือการกำหนดว่าชนชั้นไหนเป็นผู้ปกครอง ชนชั้นไหนเป็นผู้ถูกปกครอง และชนชั้นไหนเป็นคนรับใช้หรือเป็นทาส แน่นอนว่าชนชั้นปกครองก็ต้องเป็นชาวอารยันในวรรณะกษัตริย์และพรามหณ์เท่านั้น โดยวรรณะกษัตริย์เป็นนักรบหรือผู้ปกครอง วรรณะพราหมณ์เป็นครูอาจารย์ ผู้ประกอบพิธีกรรม แต่งคัมภีร์ศาสนา วางหลักการปกครอง กฎหมาย ระเบียบแบบแผนของสังคม เช่น “คัมภีร์มนูธรรมศาสตร์” จัดวางระบบวรรณะ หน้าที่ตามระบบวรรณะและกฎหมาย “คัมภีร์อรรถศาสตร์” วางหลักการใช้อำนาจและคุณธรรมของผู้ปกครองเป็นต้น ส่วนผู้ถูกปกครองคือพวกไวศยะหรือแพศย์ที่มีอาชีพค้าขายและทำการเกษตร และพวกศูทรที่เป็นคนรับใช้หรือเป็นทาสของคนสามวรรณะแรก รวมทั้งคนนอกวรรณะหรือจัณฑาลที่เป็นลูกของพ่อแม่จากการสมรสข้ามวรรณะ เป็นกลุ่มคนที่ถูกสังคมรังเกียจมากที่สุด

ชาวอารยันมีประเพณีการเล่าเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ของพวกเขาผ่านวรรณกรรมแนวพงศาวดาร เช่น มหากาพย์รามายณะบอกเล่าเรื่องราวของชาวชาวอารยันที่มีผู้นำเป็นเทพอวตารคือพระราม ทำสงครามกับพวกยักษ์ที่นำโดยทศกันฐ์ ซึ่งเป็นตัวละครแทนชนพื้นเมืองเดิมคือพวกทราวิต ขณะที่มหากาพย์มหาภารตยุทธ์เป็นเรื่องราวของชาวอารยันรบกันเอง หลังจากมีอำนาจเหนือชนพื้นเมือง

เดิมแล้ว เรื่องราวในคัมภีร์เหล่านี้เต็มไปด้วยสีสัน เหนือจริง ตื่นเต้น โลดโผน แต่แฝงไว้ด้วยแง่คิดต่างๆ กระทั่งปรัชญาที่ลึกซึ้งและซับซ้อน ที่สะท้อนผ่านกรอบคิด (concept) ของ “ธรรม” อันเป็นกรอบคิดหลักที่ใช้ในทางศาสนา การเมือง สังคม และวัฒนธรรม

เปรียบเทียบกับสังคมสมัยใหม่คำว่า “สิทธิ เสรีภาพ ความเสมอภาค” คือกรอบคิดหลักที่ยืนยันคุณค่าพื้นฐานในสังคมประชาธิปไตย ที่โครงสร้างอำนาจของสถาบันทางการเมือง ระบบกฎหมาย การศึกษา เศรษฐกิจและอื่นๆ ต้องยึดโยงหรือเป็นส่วนขยายออกมาจากความหมายของกรอบคิดหลักดังกล่าว แต่ในสังคมอินเดียสมัยที่รัฐกับศาสนาไม่ได้แยกจากกัน คำว่า “ธรรม” คือกรอบคิดหลักที่มีความหมายกว้าง ครอบคลุมทุกสรรพสิ่ง ทั้งวิถีชีวิตทางสังคม การเมือง วัฒนธรรม และชีวิตส่วนตัว ธรรมหมายถึง กฎสากลของจักรวาล หรือกฎธรรมชาติ สรรพสิ่งในธรรมชาติ หลักศีลธรรม หรือหน้าที่ของวรรณะสี่ และหน้าที่ของคนในวัยต่างๆ ตามหลักอาศรมสี่ ธรรม หมายถึง ราชธรรม ราชนิติ หลักการปกครองหรือกฎหมาย กระทั่งแนวทางการรักษาอำนาจและผลประโยชน์ของรัฐหรือผู้ปกครอง หรือหมายถึงกฎแห่งกรรม โมกษะหรือความหลุดพ้น (ดู ส. ศิวรักษ์, 2546, หน้า 20) นอกจากนี้พุทธศาสนาและศาสนาอื่นๆ ที่เกิดขึ้นภายใต้วัฒนธรรมพราหมณ์ฮินดู ก็ล้วนแต่แชร์ความหมายของคำว่า “ธรรม” ดังกล่าว ด้วยการนำเสนอผ่านการตีความหรืออ้างถึงการค้นพบใหม่ที่มีทั้งสอดคล้อง แตกต่าง และขัดแย้งกับความหมายของธรรมที่ใช้ในศาสนาพราหมณ์ฮินดู

ความคิดทางสังคมและการเมืองในคัมภีร์พุทธศาสนา

พุทธศาสนาเกิดขึ้นในบริบทสังคมชนชั้นที่สถาปนาโดยศาสนาพราหมณ์ฮินดูดังกล่าว และเกิดขึ้นด้วยทัศนะเชิงวิพากษ์ต่อทั้งความเชื่อแบบพราหมณ์ฮินดูและศาสนาอื่นๆ ความหมายตามตัวอักษร “พุทธศาสนา” แปลว่า “คำสอนของพุทธะ” มีที่มาจากภาษาบาลีว่า “พุทฺธานสาสนำ” (พระไตรปิฎก (บาลี), เล่ม 10, ข้อ 54, หน้า 57) คำว่า “พุทธะ”[1] หรือ “Buddha” ไม่ใช่ชื่อพระศาสดา แต่เป็นคำระบุสถานะของพระศาสดาว่าเป็น “ผู้ตรัสรู้” หรือผู้รู้แจ้งอริยสัจ 4 ดังนั้น พุทธะจึงเป็นสถานะของพระศาสดาหรือ

[1] “พุทธะ” แปลตรงตัวจากศัพท์บาลี “พุทฺโธ” แต่มีการเติมคำว่า “พระ” กับ “เจ้า” ไว้หน้า-หลัง เป็น “พระพุทธเจ้า” อันเป็นการแสดงความเคารพตามจารีตราชาศัพท์สยามไทย ในทางวิชาการจะแปลว่า “พุทธะ” อย่างหนังสือแปลจากภาษาอังกฤษ “Buddha-พุทธะ” ก็ได้ หรือจะแปลว่า “พระพุทธเจ้า” ก็ได้ ในที่นี้ผู้วิจัยเลือก “พุทธะ” เพราะนอกจากตรงกับต้นฉบับบาลีแล้วยังเป็นการใช้คำที่กระชับและเรียบง่าย.

ครูผู้สอนพุทธธรรมในช่วงเวลา 45 ปีก่อนพุทธศักราชผู้มีนามว่า “สิทธัตถะ” บางทีเรียกว่า “สมณโคดม” หรือ “ศากยมุนี” เพราะออกบวชจากวรรณะกษัตริย์ศากยวงศ์

คัมภีร์พุทธศาสนาให้ภาพสถานะของพุทธะในเชิงท้าทายทางความคิดต่อศาสนาพราหมณ์ฮินดูโดยตรง เนื่องจากพุทธะนิยามตนเองในฐานะ “ผู้รู้แจ้งอริยสัจ” หรือความจริงที่ทำให้มนุษย์เป็น “อริยะ” หรือผู้ประเสริฐ[2] อันเป็นความหมายเชิงเปรียบเทียบกับชาวอารยันที่นิยามตนเองว่า “อารยัน” หรือ “อริยกะ” ซึ่งมีความหมายว่าเป็นผู้ประเสริฐหรือผู้เจริญ โดยความเป็นผู้ประเสริฐหรือผู้เจริญนั้นเชื่อมโยงกับฐานคิดระบบวรรณะ แล้วพุทธะก็นำคำ “อริยะ” มาใช้นิยามตัวท่านเองและสาวกในความหมายใหม่ว่าเป็นผู้ประเสริฐหรือเจริญ แต่ไม่ใช่เพราะมีวรรณะสูง หากเพราะรู้แจ้งความจริงของทุกข์ เหตุแห่งทุกข์ ความพ้นทุกข์ และทางพ้นทุกข์ และเสนอว่าการเป็นผู้ประเสริฐหรือเจริญในความหมายนี้คนทุกวรรณะแม้แต่จัณฑาลก็สามารถจะเป็นได้ นี่คือการท้าทายประการแรก อันเป็นการท้าทายความหมายของ “การเป็นอริยะ” หรือความเป็นอารยชนตามกรอบความเชื่อเดิม

จากการเกิดขึ้นของพุทธศาสนาที่เริ่มด้วยการรู้แจ้งอริยสัจของพุทธะ อันก่อให้เกิดทัศนะใหม่เกี่ยวกับความหมายของความเป็นมนุษย์ที่มีวิถีชีวิตประเสริฐหรือเจริญโดยไม่ขึ้นกับวรรณะดังกล่าว ได้นำไปสู่การท้าทายประการที่สอง คือเกิดการเคลื่อนไหวทางความคิดด้วยทัศนะวิพากษ์ต่อความเชื่อของศาสนาพราหมณ์ฮินดูและความเชื่ออื่นๆ อย่างถึงราก เช่น ในเทศนาครั้งแรก (ธรรมจักรกัปปวัตตนสูตร) พุทธะเริ่มด้วยการวิพากษ์ความเชื่อสุดโต่งสองด้าน อันเป็นที่นิยมกันในยุคนั้น คือลัทธิบำเพ็ญตบะทรมานตน (อัตตกิลมถานุโยค) กับลัทธิปรนเปรอตนด้วยกามสุข (กามสุขัลลิกานุโยค) ว่าเป็นทางดำเนินชีวิตที่ผิดเพราะไม่ช่วยให้พ้นทุกข์ได้จริง ต่อมาก็วิพากษ์ลัทธิบูชาไฟ บูชาภูเขา ต้นไม้ศักดิ์สิทธิ์ พิธีบูชายัญ การล้างบาปในแม่น้ำศักดิ์สิทธิ์ และในอัคคัญญสูตร (พระไตรปิฎก เล่ม 11) ปฏิเสธความเชื่อหลักของศาสนาพราหมณ์ฮินดูว่า ระบบวรรณะไม่ใช่ถูกกำหนดมาโดยพระพรหมผู้สร้างโลก แต่เกิดจากวิวัฒนาการทางสังคม

การปฏิเสธความเชื่อเรื่องพระเจ้าสร้างโลกทำให้พุทธศาสนาถูกจัดให้เป็นศาสนาแบบ “อเทวนิยม” (atheism) แต่อย่างไรก็ตาม พุทธศาสนาก็เหมือนศาสนาพราหมณ์ฮินดูในแง่ที่โอบรับความเชื่อเรื่อง

---

[2] อันที่จริงในพระไตรปิฎก พุทธะไม่นิยมเรียกคำสอนของท่านว่า “พุทธศาสนา” แต่เรียก “พรหมจรรย์” หมายถึง “วิถีชีวิตประเสริฐ” เช่น ตอนส่งสาวกชุดแรกให้จาริกไปเผยแพร่ธรรมท่านกล่าวว่า “จงประกาศพรหมจรรย์” บางทีก็เรียก “ธรรมและวินัย” เช่นในปัจฉิมโอวาทย้ำให้พุทธศาสนิกยึดถือ “ธรรมวินัยเป็นศาสดา” แทน หลังจากท่านปรินิพพาน – ผู้วิจัย.

เทพต่างๆ ไว้ใต้ร่มเงาตัวเอง คัมภีร์พุทธศาสนาจำแนกสวรรค์และพรหมโลกเป็นชั้นๆ การเป็นเทพและพรหมในชั้นสูง-ต่ำ ขึ้นอยู่กับผลกรรมดีที่ทำมามาก-น้อยต่างกัน เทพและพรหมเหล่านั้นล้วนมีสถานะต่ำกว่าพุทธะ พรหมรับบทอาราธนาพุทธะให้แสดงธรรมครั้งแรก และพรหมในความหมายของพุทธศาสนาก็ไม่เป็นอมตะและไม่ได้สร้างโลก หากแต่ตกอยู่ใต้กฎไตรลักษณ์ แน่นอนว่า เมื่อการทำกรรมดีมาก-น้อยต่างกันทำให้ได้เกิดเป็นเทพและพรหมชั้นสูง-ต่ำต่างกัน การเกิดมาเป็นมนุษย์ในวรรณะต่างกัน รวย จนต่างกันก็เป็นเพราะกรรมดี กรรมชั่วที่แต่ละคนทำมาต่างกันด้วยเช่นกัน (ดูพระไตรปิฎก เล่ม 14, ข้อ 252, หน้า 298, และข้อ 260, หน้า 308) นี่คือความเชื่อเรื่องกฎแห่งกรรมที่คล้ายกับศาสนาพราหมณ์ฮินดู แม้ว่าจะมีรายละเอียดแตกต่างกันคือ พุทธศาสนาไม่ได้เน้นกรรมเก่าเป็นด้านหลัก แต่เน้นกรรมปัจจุบัน หรือเน้นการกระทำที่อยู่ในวิสัยที่เราแต่ละคนจะสามารถรับผิดชอบและเปลี่ยนแปลงชีวิตของตนเองให้ดีขึ้นได้มากกว่า ทว่าข้อวิพากษ์ต่อศาสนาพราหมณ์ฮินดูในเรื่องความเชื่อพื้นฐานต่างๆ ดังกล่าว กระทั่งลดบทบาทของ “พระพรหม” จากการเป็นพระเจ้าผู้สร้างโลกลงมาเป็น “ศิษย์ตถาคต” อีกคนหนึ่ง ก็ย่อมสะท้อนถึง “ความเป็นการเมือง” ระหว่างพุทธกับพราหมณ์ที่พบได้ตั้งแต่ในระดับหลักฐานในคัมภีร์

แม้พุทธะจะปฏิเสธว่าระบบวรรณะไม่ได้ถูกกำหนดมาโดยพระพรหมผู้สร้างโลก แต่ก็ไม่ได้เสนอให้สังคมเวลานั้นยกเลิกระบบวรรณะ[3] ทว่าได้ก่อตั้ง “สังฆะ” เป็นชุมชนนักบวชที่ไม่มีวรรณะ มีลักษณะเป็นชุมชนแห่งการเรียนรู้ เพื่อการมีวิถีชีวิตประเสริฐตามมรรคมีองค์แปดหรือไตรสิกขา โดยเชื่อมโยงกับชุมชนฆราวาสที่เรียกว่าอุบาสกและอุบาสิกา สำหรับชุมชนฆราวาสยังคงเป็นชุมชนภายใต้วัฒนธรรมวรรณะในสังคมอินเดียสมัยนั้น แต่พุทธะให้แทนที่การเน้นแบ่งแยกสูง-ต่ำตามชาติกำเนิดด้วยการเน้นคุณธรรมที่ควรปฏิบัติต่อกันในสายสัมพันธ์ทางสังคมตามหลักทิศ 6 จึงไม่สำคัญว่าใครจะเป็นคนวรรณะอะไรมากเท่ากับ

---

[3] ดังที่อภิปรายมาแล้วว่า “ระบบวรรณะ” ไม่ใช่เป็นเพียงความเชื่อทางศาสนาว่าพระเจ้ากำหนดมาและเป็นวัฒนธรรมทางสังคมเท่านั้น หากยังเป็นระบบการเมืองที่มีอำนาจของกษัตริย์และพราหมณ์ปกป้องอย่างแน่นหนา จึงไม่ใช่ว่าใครจะเสนอให้ยกเลิกไปได้ง่ายๆ ในสมัยพุทธกาลนอกจากพุทธะแล้วยังมีผู้นำศาสนาอื่นๆ ที่ปฏิเสธความเชื่อแบบศาสนาพราหมณ์ แต่ก็ไม่มีใครที่จะเสนอให้สังคมสมัยนั้นยกเลิกระบบวรรณะได้ ทางเลือกคือไปสร้างชุมชนเล็กๆ ของตนเอง เช่น ชุมชนนักบวชประเภทต่างๆ บางกลุ่มก็มีทั้งนักบวชชายและหญิง เช่น พวกอาชีวก อาชีวิกาเป็นต้น แม้ในศตวรรษที่ 19 ก็มีผู้วิจารณ์ว่าทำไมมหาตมะ คานธีไม่ยกเลิกระบบวรรณะ แต่คานธีเองคงทราบดีว่าไม่ใช่เรื่องที่อยู่ในวิสัยที่เขาจะสามารถทำได้ เขาจึงยอมรับระบบวรรณะในฐานะเป็นวัฒนธรรมแบบฮินดู แต่เขาก็สนับสนุนแนวคิดโลกวิสัย (secularism) ในบางระดับ (ไม่ใช่แนวคิดโลกวิสัยแบบเข้มข้นอย่างฝรั่งเศส) และผู้นำทางความคิดและการเมืองชั้นนำคนอื่นๆ ก็เห็นด้วย ทำให้อินเดียสามารถสร้างระบอบประชาธิปไตยและเป็นรัฐโลกวิสัย (secular state) ตามรัฐธรรมนูญ หลังจากได้รับอิสรภาพจากอังกฤษ แต่กระนั้นระบบวรรณะก็ยังคงเป็นวัฒนธรรมทางสังคมอินเดียจนปัจจุบัน (ดูปาเรคห์, 2557).

ว่าในฐานะอาจารย์กับศิษย์ เพื่อนกับเพื่อน สามีกับภรรยา บิดามารดากับบุตรธิดา นักบวชกับฆราวาส และนายจ้างกับลูกจ้างควรปฏิบัติดีต่อกันและกันอย่างไร หลักคิดเช่นนี้เน้น “ความบรรสานกลมกลืน” (harmony) ผ่านการใช้ชีวิตร่วมกันด้วยการฝึกปัญญาและกรุณาในสัมพันธภาพทางสังคม มากกว่าที่จะเน้นการแบ่งแยกสูง-ต่ำทางชนชั้นของสังคม (ดู Harvey, 2000, pp. 96-104)

กล่าวโดยภาพรวม ไม่ว่าการนิยามความเป็นอริยะต่างจากความเชื่อแบบพราหมณ์ฮินดู หรือการเน้นความประสานกลมกลืนในสายสัมพันธ์ทางสังคมที่ต่างจากการเน้นความสูง-ต่ำทางชนชั้นวรรณะ และการวิพากษ์ความเชื่ออื่นๆ ที่ไม่ใช่ทางปฏิบัติให้พ้นทุกข์แท้จริง ล้วนมีที่มาจากทัศนะเกี่ยวกับมโนทัศน์พื้นฐานของ “ธรรม” ที่แตกต่างกันระหว่างพุทธศาสนากับศาสนาพราหมณ์ฮินดู

กล่าวคือ ศาสนาพราหมณ์ฮินดูนิยามความหมายของ “ธรรม” เชื่อมโยงกับพระเจ้าผู้สร้างโลก ดังนั้น ธรรมจึงเป็นอำนาจของเทวโองการอันศักดิ์สิทธิ์ที่ละเมิดมิได้ เช่น ธรรมของวรรณะสี่ ก็คือ “หน้าที่” (duty) ของคนแต่ละวรรณะที่ก้าวก่ายกันไม่ได้ หากทำผิดธรรมหรือผิดหน้าที่ก็จะถูกลงโทษอย่างรุนแรง เช่น ตามคัมมนูภีร์ธรรมศาสตร์ การศึกษาพระเวทคือหน้าที่อันเป็นอภิสิทธิ์ของชนชั้นสูงเท่านั้น หากศูทรลักลอบเรียนพระเวทจะถูกลงโทษอย่างรุนแรง ด้วยการใช้น้ำทองแดงต้มเดือดกรอกปาก ตัดลิ้น เลื่อยร่างกายขาดเป็นสองท่อนเป็นต้น (ดูพระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2553, หน้า 37) ดังนั้น เวลาเรากล่าวว่า “ธรรมคืออำนาจ” ย่อมจะสอดคล้องกับความหมายของธรรมตามคติพราหมณ์ฮินดูมากกว่า

ส่วน “ธรรม” ตามนิยามของพุทธศาสนา ไม่ได้มีความหมายเชื่อมโยงกับอำนาจของพระเจ้า และความสัมพันธ์ทางอำนาจตามระบบวรรณะ แต่มีความหมายสองอย่างหลักๆ คือ ธรรมในความหมายเกี่ยวกับความจริงตามสภาวะของธรรมชาติ, กฎธรรมชาติของชีวิตมนุษย์และสรรพสิ่ง เรียกว่า “สัจธรรม” เช่น ความจริงสามข้อแรกของอริยสัจ, ขันธ์ 5, ไตรลักษณ์, ปฏิจจสมุปบาท เป็นต้น และธรรมในความหมายเกี่ยวกับแนวทางปฏิบัติเพื่อรู้แจ้งสัจธรรม หรือแนวทางดำเนินชีวิตที่ดีของมนุษย์และสังคม เรียกว่า “ศีลธรรม” เช่น อริยสัจจ์ข้อสุดท้ายคือ “มรรค” หรือมัชฌิมาปฏิปทา และข้อปฏิบัติต่างๆ ที่ขยายจากมรรค เช่น ศีล 5 อิทธิบาท 4 ทิศ 6 และอื่นๆ[4] ทั้งสัจธรรมและศีลธรรมไม่ได้ขึ้นกับอำนาจของพระเจ้าและอำนาจตามสถานะสูง-ต่ำทางชนชั้นใดๆ แต่เชื่อมโยงกับอิสรภาพในการเลือกเรียนรู้และปฏิบัติของทุกคนเสมอกัน ไม่ว่าเขาจะมาจากวรรณะใด กระทั่งเป็นจัณฑาลก็มีสิทธิปฏิบัติตามหลักศีลธรรมเพื่อรู้แจ้งสัจธรรมได้

---

[4] การแบ่งความหมายของ “ธรรม” สองความหมายดังกล่าวนี้เป็นที่เข้าใจกันโดยทั่วไปในทางวิชาการ เช่น ในหนังสือ “สัจธรรมกับจริยธรรม” พระเทพเวที (ป.อ. ปยุตฺโต, 2532) แบ่งธรรมออกเป็น “สัจธรรม” กับ “จริยธรรม” เป็นต้น.

อย่างไรก็ตาม คัมภีร์พุทธศาสนาที่แชร์ประเพณีการเล่าเรื่องผ่านวรรณกรรมในวัฒนธรรมพราหมณ์ฮินดู ก็สร้างเรื่องเล่าเกี่ยวกับพุทธะในเชิงเหนือจริง ตื่นเต้น โลดโผนไม่แพ้กัน เช่นว่าพุทธะเกิดมาแล้วเดินได้ 7 ก้าวและเปล่งอาสภิวาจาว่า *"เราเป็นผู้เลิศแห่งโลก, เราเป็นผู้เจริญที่สุดแห่งโลก, เราเป็นผู้ประเสริฐที่สุดแห่งโลก, ชาตินี้เป็นชาติสุดท้าย, บัดนี้ ภพใหม่ย่อมไม่มี"* (พุทธทาสภิกขุ, 2548, หน้า 27) หรือเรื่องราวอดีตชาติที่พุทธะเคยเกิดเป็นสัตว์ต่างๆ เป็นคนในทุกวรรณะ กระทั่งเป็นจัณฑาล[5] แต่ความหมายของ "ธรรม" ที่แฝงอยู่ในเรื่องราวเหล่านั้นก็คือ การยืนยันว่าคุณค่าหรือความประเสริฐหรือไม่ประเสริฐของมนุษย์ไม่ได้อยู่ที่ชาติกำเนิด เราเกิดมาในวรรณะไหนก็สามารถปฏิบัติผิดหรือถูกตามหลักธรรมได้ทั้งนั้น และหากปฏิบัติถูกตามหลัก "อริยมรรค" ก็พ้นทุกข์ได้เสมอกัน ดังข้อความในอัคคัญญสูตร (พระไตรปิฎก เล่ม 11, ข้อ 115, หน้า 86) ที่ว่า

> *แม้กษัตริย์...แม้พราหมณ์ ...แม้แพศย์ ...แม้ศูทรบางคนในโลกนี้เป็นผู้เว้นขาดจากการฆ่าสัตว์ ... ไม่เพ่งเล็งอยากได้ของของเขา มีจิตไม่พยาบาท เห็นชอบ ด้วยประการดังกล่าวมานี้ ธรรมเหล่าใดเป็นกุศล นับว่าเป็นกุศล ไม่มีโทษนับว่าไม่มีโทษ ควรประพฤติ นับว่าควรประพฤติ สามารถเป็นอริยธรรม นับว่าสามารถเป็นอริยธรรม เป็นธรรมขาว มีวิบากขาว ที่วิญญูชนสรรเสริญ ธรรมเหล่านั้นปรากฏอย่างชัดเจนในศูทรบางคนในโลกนี้*

อัคคัญญสูตรกล่าวถึงความคิดทางการเมืองของพุทธศาสนาไว้กว้างๆ ว่า สถานะของผู้ปกครองไม่ได้มาจากวรรณะกษัตริย์ที่ถูกกำหนดมาโดยพระเจ้า แต่มาจากการ "ถูกสมมติ" ขึ้นโดยสมาชิกของสังคมการเมือง ผู้ปกครองเช่นนี้เรียกว่า "มหาชนสมมติ" มีอำนาจเพียงทำหน้าที่ไกล่เกลี่ย ไต่สวนและตัดสินข้อพิพาทต่างๆ ที่เกิดขึ้นในสังคมการเมืองเล็กๆ ที่ยังไม่ซับซ้อนในยุคเริ่มแรก และรับค่าตอบแทนการทำหน้าที่เช่นนั้นจากผลผลิตทางการเกษตรที่ผู้ใต้ปกครองตกลงกันแบ่งให้เท่านั้น ต่อมาผู้ปกครองที่ทำหน้าที่เป็นที่พึงพอใจของผู้ใต้ปกครองเรียกว่า "ราชา" และผู้ปกครองที่ครอบครองที่ดินทำการเกษตรมากเรียกว่า "กษัตริย์" แต่ไม่ว่าจะเรียกอะไร เขาจะเป็นผู้ปกครองที่ดีได้จะต้องมีธรรมของผู้ปกครอง เช่น ทศพิธราชธรรม, จักกวัตติวัตร, ราชสังคหวัตถุ, ขัตติยพละ, วัชชีธรรม

---

[5] ประเพณีเรื่องเล่าเชิงเหนือจริงมีในทุกศาสนา เช่น เรื่องเล่าที่ว่า โมเสส, เยซู, มูฮัมหมัดได้ยินเสียงพระเจ้า เป็นต้น สำหรับผู้ที่เรียนรู้ศาสนาจากศรัทธาอาจจะเชื่อว่าเรื่องราวตามตัวอักษรในคัมภีร์คือความจริงทั้งหมด แต่ในแนวคิดการศึกษาศาสนาอย่างเป็นวิชาการในยุคสมัยใหม่มาเสนอว่า การอ่านคัมภีร์ทางศาสนาควรอ่านเพื่อวิเคราะห์ความหมายที่ซ่อนอยู่ในเรื่องเล่ามากกว่าที่จะเชื่อตามตัวอักษรทั้งหมด – ผู้วิจัย.

ในจักกวัตติสูตร (พระไตรปิฎก เล่ม 11, ข้อ 94-104, หน้า 70-75) เปรียบเทียบการปกครองที่เลวกับดีไว้ว่า การปกครองที่เลวคือการปกครองเผด็จการแบบใช้อำนาจเด็ดขาดตามอำเภอใจ (อัตตาธิปไตย) เพราะนำมาซึ่งความไม่เป็นธรรมและเกิดการประพฤติผิดศีลธรรมแพร่หลาย ยิ่งรัฐใช้ความรุนแรงในการแก้ปัญหา ยิ่งทำให้เกิดการตอบโต้ด้วยความรุนแรง กลับยิ่งทำให้ปัญหาบานปลายจนสังคมไร้สันติสุขและล่มสลาย พุทธะเสนอว่าการปกครองที่ดี คือการปกครองที่ไม่ใช้อำนาจเผด็จการตามอำเภอใจ ไม่ใช้ความรุนแรง ไม่ใช้ศาสตราวุธและอาชญา *แต่เป็นการปกครองที่ปฏิบัติตาม "จักรวรรดิวัตร" อันถือเป็น "หน้าที่ของนักปกครองผู้ยิ่งใหญ่" (Cakkavatti-vatta: duties of universal king or a great ruler) อันได้แก่*

1. ธรรมาธิปไตย ยึดธรรมเป็นหลัก เป็นธงชัย จัดการรักษาปกป้องและคุ้มครองอันชอบธรรมและเป็นธรรมแก่ผู้ใต้ปกครองทั้งปวง

2. มา อธรรมการ ห้ามกั้นมิให้การอันอธรรมเกิดขึ้นในพระราชอาณาเขต คือจัดการป้องกัน แก้ไข มิให้มีการกระทำความผิด ความชั่วร้ายเดือดร้อนเกิดขึ้นในบ้านเมือง

3. ธนานุประทาน ปันทรัพย์เฉลี่ยแก่ชนผู้ไร้ทรัพย์ มิให้มีความขัดสนยากไร้ในแว่นแคว้น และ

4. สมณพราหมณปริปุจฉา ปรึกษาสอบถามปัญหากับสมณพราหมณ์ผู้ประพฤติดีปฏิบัติชอบ เพื่อให้รู้การอันดีชั่ว ควรประกอบหรือไม่ เป็นไปเพื่อประโยชน์สุขหรือไม่ แล้วประพฤติปฏิบัติให้เป็นไปโดยถูกต้อง[6]

เมื่อพิจารณาสาระสำคัญของจักรวรรดิวัตรดังกล่าว (และคุณธรรมอื่นๆ ที่กล่าวแล้ว) จะเห็นว่าการปกครองที่ดีตามทัศนะพุทธศาสนา ไม่ได้เน้นความสำคัญของ "ตัวบุคคล" มากกว่าตัว "หลักการ" ที่เรียกว่า "ธรรม" ในฐานะเป็นสิ่งสูงสุดที่ผู้ปกครองต้องยึดถือปฏิบัติตาม แม้พุทธะเองก็เคารพธรรมเป็นสิ่งสูงสุด ดังข้อความในจักกวัตติสูตร (พระไตรปิฎก เล่ม 20, ข้อ 14, หน้า 154-155) ว่า

> *พระเจ้าจักรพรรดินั้นแลผู้ทรงธรรม เป็นธรรมราชา ทรงอาศัยธรรม*
> *เท่านั้น สักการะธรรม เคารพธรรม นอบน้อมธรรม เชิดชูธรรม*
> *ยกย่องธรรม มีธรรมเป็นใหญ่ ทรงจัดการรักษา ป้องกัน และคุ้มครอง*
> *ชนภายใน พวกกษัตริย์ ... กำลังพล ... พราหมณ์ คหบดี ... ชาวนิคมโดยธรรม*

[6] ข้อความนี้ผู้วิจัยสรุปให้กระชับขึ้นจาก "*พจนานุกรมพุทธศาตร์ ฉบับประมวลธรรม*" ของพระราชวรมุนี (ป.อ. ปยุตฺโต, 2528, หน้า 298-301).

(และว่า) พระตถาคตอรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้าผู้ทรงธรรม เป็นธรรมราชา ทรงอาศัยธรรมเท่านั้น สักการะธรรม เคารพธรรม นอบน้อมธรรม เชิดชูธรรม ยกย่องธรรม มีธรรมเป็นใหญ่ ทรงจัดการรักษา ป้องกัน และคุ้มครองกายกรรม...วจีกรรม...มโนกรรมโดยธรรม

จะเห็นว่าสังคมการเมืองที่ดีตามทัศนะพุทธศาสนามี “ธรรมราชา” สองฝ่ายคือ “จักรรพรรดิธรรมราชา” ผู้ปกครองอาณาจักรโดยธรรม และ “พุทธธรรมราชา” ผู้สอนธรรมในการปกครองกาย วาจา ใจของคนทั่วไป โดยธรรมราชาทั้งสองต่างเคารพธรรมเป็นสิ่งสูงสุด เมื่อพิจารณาความหมายของธรรมต่างๆ ที่ผู้ปกครองต้องยึดถือปฏิบัติตาม ย่อมเห็นได้ว่าปรัชญาการเมืองแบบพุทธเน้นการใช้ “พระคุณ” มากกว่า “พระเดช” แต่อย่างไรก็ตาม ไม่ปรากฏหลักฐานยืนยันว่าในสมัยพุทธกาลมีการนำหลักจักรรดิวัตรไปใช้ปกครองจนประสบความสำเร็จ เพราะในความเป็นจริงนครรัฐต่างๆ สมัยนั้นส่วนมากปกครองด้วยระบบอำนาจเด็ดขาด (despotism) แบบพราหมณ์ฮินดูที่สืบเนื่องมาก่อนสมัยพุทธกาล มีเพียงนครรัฐกบิลพัสดุ์ และแคว้นวัชชีที่ใช้ระบบสภาชนชั้นสูง ที่แปลกันว่า “ระบบสามัคคีธรรม” บ้าง “Republic” บ้าง แต่หลังสมัยพุทธกาลไม่นานนักระบบหลังก็ถูกระบบแรกล้มล้างไป

แม้จะมีกษัตริย์ในรัฐใหญ่ๆ ศรัทธาในพุทธศาสนา เช่น มคธ, โกศล, วัชชี และอื่นๆ แต่พุทธศาสนาก็ไม่ได้เป็น “ศาสนาประจำรัฐ” ใดๆ พุทธะและสังฆะคือชุมชนทางศาสนาเล็กๆ ที่กระจายอยู่ในที่ต่างๆ เหมือนกับชุมชนทางศาสนาอื่นๆ ที่มีอยู่มากมายในสมัยนั้น แม้รัฐจะให้ความอุปถัมภ์ก็เกิดจากศรัทธาส่วนตัวของผู้ปกครองนั้นๆ เช่น พระเจ้าพิมพิสารบริจาคสวนเวฬุวันให้เป็นอารามของสังฆะ ก็ด้วยศรัทธาส่วนบุคคล เช่นเดียวกับคหบดีบางคนอย่างเช่นอนาถบิณฑิกเศรษฐีมีศรัทธาสร้างอารามเชตวันแก่สังฆะเป็นต้น การให้ความอุปถัมภ์จากศรัทธาส่วนบุคคลเช่นนี้ต่างจากรูปแบบ “ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ” (power relation) ระหว่างศาสนาพราหมณ์ฮินดูกับรัฐ ที่นอกจากระบบการปกครองจะถูกสถาปนาขึ้นจากความเชื่อทางศาสนาแล้ว บรรดาพราหมณ์ยังมีตำแหน่งในโครงสร้างอำนาจรัฐ เป็นปุโรหิตอำมาตย์ ที่ปรึกษา เป็นผู้ประกอบพิธีกรรมทางศาสนา บัญญัติกฎหมายหรือรักษาระเบียบธรรมเนียมต่างๆ ของราชสำนัก และรักษาโครงสร้างทางสังคมตามระบบวรรณะสี่ แต่พุทธะและสังฆะรักษา “ระยะห่าง” จากอำนาจรัฐในระดับที่สามารถมีอิสรภาพในการปกครองกันเองตามหลักธรรมวินัย ส่วนที่ว่า “อนุวัตรตามราชา” (บาลีว่า “อนุชานามิ ภิกฺขเว ราชูนํ อนุวตฺติตุ๋ - เราอนุญาตให้คล้อยตามราชา) นั้น หมายถึงเฉพาะเมื่อพระสงฆ์อยู่ในรัฐใดก็ยอมรับและปฏิบัติตามกฎหมายของรัฐนั้นเท่านั้น เช่น ถ้ามี

การกำหนดว่าข้าราชการจะออกบวชต้องได้รับอนุญาตจากกษัตริย์ก่อน ชุมชนสังฆะก็ต้องปฏิบัติตาม จะรับข้าราชการที่รัฐไม่อนุญาตมาบวชไม่ได้ หลักอนุวัตรตามราชาจึงเป็นเรื่องของการให้ “ความร่วมมือ” กับรัฐมากกว่า *ไม่เกี่ยวใดๆ* กับการเรียกร้องให้รัฐอุปถัมภ์ หรือให้รัฐใช้อำนาจ ออกกฎหมายแต่งตั้งสมณศักดิ์ฐานันดรและตำแหน่งต่างๆ แก่พระสงฆ์ เพื่อใช้คณะสงฆ์เป็นกลไกค้ำจุนอุดมการณ์รัฐ หรือ *ไม่เกี่ยวใดๆ* กับการที่รัฐให้อำนาจทางกฎหมายแก่พระสงฆ์ใช้บังคับควบคุมเกี่ยวกับการประพฤติปฏิบัติผิด-ถูกในทางธรรมวินัยเป็นต้น

หลังการปรินิพพานของพุทธะ พุทธศาสนากับรัฐก็ยังคงรักษาระยะห่างในลักษณะที่ต่างฝ่ายต่างเป็นอิสระแก่กัน พุทธศาสนายังไม่ถูกผนวกรวมเป็นหนึ่งเดียวกับรัฐ อย่างมากที่สุดคือฝ่ายรัฐให้ความอุปถัมภ์การสังคายนาธรรมวินัยครั้งที่ 1 และครั้งที่ 2 เท่านั้น การบริหารกิจการภายในใดๆ ของสังฆะ รัฐไม่ได้เข้ามาเกี่ยวข้อง จนกระทั่งเกิดการสังคายนาครั้งที่ 3 ในสมัยพระเจ้าอโศก ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับพุทธศาสนาแบบทางการจึงถือกำเนิดขึ้นและมีพัฒนาต่อมาในยุคสังคมจารีต

รัฐพุทธศาสนายุคอโศก ต้นแบบของรัฐพุทธศาสนาอื่นๆ ในยุคสังคมจารีต

เป็นความจริงว่าในยุคสังคมจารีต ที่รัฐกับศาสนาไม่ได้แยกเป็นอิสระจากกัน ศาสนาหลักๆ ของโลกต่างอาศัยการค้ำจุนส่งเสริมจากรัฐ เฉพาะพุทธศาสนาถ้าไม่มีกษัตริย์หรือจักรพรรดิค้ำจุนส่งเสริม การขยายตัวอย่างมีชัยของธรรมะไปทั่วเอเชียก็เกิดขึ้นไม่ได้ (คอนซ์, 2552, หน้า 71) อันที่จริงไม่เพียงแต่ได้รับการอุปถัมภ์จากรัฐเท่านั้น หากศาสนายังสถาปนา “รัฐศาสนา” (religious state) ในแบบของตนขึ้นมาอีกด้วย ดังที่เราเห็นมาแล้วว่าเมื่อจักรพรรดิคอนสแตนตินหันมานับถือคริสต์ ก็สถาปนาคริสต์ศาสนาเป็นศาสนาของจักรวรรดิ ตลอดยุคกลางนครรัฐต่างๆ ในยุโรปก็คือ “รัฐคริสต์ศาสนา” (Christian state) ขณะที่ศาสนาพราหมณ์ฮินดูก็สถาปนาระบบสังคมการเมืองระบบวรรณะ 4 ขึ้นมาเป็นรากฐานรองรับความรุ่งเรืองของศาสนาพรหามณ์ฮินดูดังกล่าวแล้ว เช่นเดียวกันเราอาจจะไม่ได้เห็นพุทธศาสนาแพร่ไปหลายประเทศในเอเชีย และบางประเทศในตะวันตก หากไม่เกิด “รัฐพุทธศาสนา” (Buddhist state) ขึ้นในยุคอโศก[7] ที่มีจักรพรรดิอโศกมหาราชแห่งราชวงศ์เมาริยะ (พ.ศ.270-311) ผู้ปกครองดินแดนทั่วชมพูทวีปหันมานับถือพุทธศาสนาและส่งสมณฑูตไปเผยแพร่พุทธศาสนาในนครรัฐอื่นๆ นอกอินเดีย

[7] อันที่จริงในแง่กาละ รัฐพุทธศาสนาแบบอโศกเกิดขึ้นราว 274-236 ปี ก่อน ค.ศ. แต่ประเด็นการวิจัยไม่ได้อยู่ที่ความต่างเรื่องเวลา และไม่ใช่เรื่องว่าใครได้อิทธิพลจากใครหรือไม่ และไม่เกี่ยวกับการตัดสินว่าศาสนาใดผิดหรือถูก หากแต่อยู่ที่

แต่การหันมานับถือพุทธศาสนาของอโศกมหาราช ไม่ใช่เริ่มต้นด้วยการนำศาสนามาเป็นแรงบันดาลใจในการทำสงคราม อย่างที่คอนสแตนตินใช้สัญลักษณ์ไม้กางเขนนำกองทัพพิชิตศัตรู หากเริ่มจากอโศกมหาราชเหนื่อยหน่ายการเข่นฆ่า หลังจากผ่านการทำสงครามเพื่อก้าวขึ้นเป็นกษัตริย์และขยายดินแดน จนมีผู้คนล้มตายมหาศาล แล้วพบว่าพุทธศาสนาคือคำตอบสำหรับการเยียวยาความเศร้าสลดใจส่วนพระองค์ และเป็นแนวทางในการปกครองบ้านเมืองให้รุ่งเรือง นี่คือจุดเริ่มต้นโฉมหน้า “พุทธศาสนาแบบอโศก” (Asokan Buddhism) ที่เป็นการเปลี่ยนโฉมหน้าประวัติศาสตร์พุทธศาสนาแบบพุทธกาลและหลังพุทธกาลราว 270 ปีไปตลอดกาล (Bechert, 1979, p. 5)

ข้อแตกต่างอีกอย่างคือ ช่วงเวลาที่คริสต์ศาสนาจะได้รับการสนับสนุนจากจักรรพรรดิคอนสแตนติน ชาวคริสต์กระจายตัวอยู่ในที่ต่างๆ จำนวนมาก เพราะการถูกปราบปรามในช่วงก่อนหน้า ทำให้พวกเขาเรียนรู้การจัดตั้ง “Church” หรือองค์กรชุมชนชาวคริสต์ที่เป็นเอกภาพ คอนสแตนตินเห็นประโยชน์จากการดึงชาวคริสต์เป็นแนวร่วม แทนที่จะไล่ล่าเหมือนจักรพรรดิองค์ก่อนๆ จึงหันมานับถือและอุปถัมภ์คริสต์ศาสนาให้รุ่งเรือง จนกลายเป็นศาสนาของชาวยุโรปในเวลาต่อมา แต่กรณีพุทธศาสนานั้นต่างออกไป ชุมชนสังฆะที่กระจายตัวอยู่ทั่วไปในแคว้นมคธเวลานั้นตกอยู่ในภาวะระส่ำระสาย เพราะการขยายจำนวนมากขึ้นของพระสงฆ์ แทนที่จะดำเนินไปควบคู่กับความเข้มแข็งในการจัดองค์กร แต่กลับกลายเป็นขาดเอกภาพ อ่อนแอ แตกสามัคคี มีเดียรถีย์ปลอมบวชจำนวนมาก จนในที่สุดคณะสงฆ์ไม่สามารถจัดการปัญหาภายในของตนเองได้ พระเถระกลุ่มหนึ่งจึงไปขอร้องให้พระเจ้าอโศกเข้ามาแก้ปัญหาภายในหมู่สงฆ์และอุปถัมภ์การสังคายนาธรรมวินัยครั้งที่ 3 จากนั้นสังฆะก็เข้ามาอยู่ภายใต้การควบคุมของรัฐมากขึ้น แต่ก่อนการให้ภิกษุหรือภิกษุณีสึกเป็นเรื่องภายในของสังฆะต้องดำเนินการตามกรรมวิธีทางธรรมวินัยเท่านั้น อำนาจรัฐไม่ได้เข้ามาเกี่ยวข้อง แต่ยุคอโศกเริ่มมีอำนาจรัฐเข้ามาเกี่ยวข้อง เช่น รัฐสั่งให้จับสึกภิกษุและภิกษุณีที่สร้างความแตกสามัคคีในหมู่สงฆ์ได้ ขณะเดียวกันอารามต่างๆ ก็มีบทบาทเป็นกลไกของรัฐชัดเจนขึ้น เพราะพระเจ้าอโศกมีนโยบายให้เผยแผ่ศาสนาทั่วราชอาณาจักรโดยใช้อารามต่างๆ เป็นศูนย์รวมศึกษาปฏิบัติธรรมของข้าราชการและคนในชุมชนนั้นๆ เมื่อมีราชโองการใดๆ ที่ต้องการให้พสกนิกรรับทราบและปฏิบัติตาม ก็ให้อำมาตย์อ่านประกาศราชโองการนั้นๆ ท่ามกลางผู้คนที่มาร่วมกิจกรรมทางศาสนาในอารามต่างๆ (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2554, หน้า 9-10)

การเปรียบเทียบให้เห็นว่ามีสาระสำคัญในส่วนที่คล้ายหรือแตกต่างกันอย่างไรในประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างศาสนากับรัฐและการเมือง – ผู้วิจัย.

จุดเปลี่ยนของพัฒนาการพุทธศาสนาในยุคอโศกที่เห็นได้ชัดคือ การเกิด “ทฤษีสองกงล้อ” ซึ่งเป็นการประยุกต์ใช้แนวคิดจักรพรรดิธรรมราชาคู่กับพุทธธรรมราชา กงล้อหนึ่งคือ “อาณาจักร” ที่มีธรรมราชาปกครองโดยธรรม อีกกงล้อคือ “พุทธจักร” ที่มีคณะสงฆ์ทำหน้าที่สนับสนุนการปกครองของธรรมราชา เมื่อเทียบกับ “ทฤษฎีดาบสองเล่ม” ของคริสต์ศาสนายุคกลาง จะพบความต่างคือ ขณะที่ทฤษฎีดาบสองเล่มพัฒนาการไปในทางที่ศาสนจักรคริสต์เข้มแข็งด้วยตนเองมากขึ้นเรื่อยๆ จนกลายเป็นศาสนจักรเรืองอำนาจแข่งกับอาณาจักร และแม้ในที่สุดอำนาจศาสนจักรจะถูกทำลายลงในยุคปฏิรูปศาสนา จนเกิดการแยกศาสนาจากรัฐในยุคสมัยใหม่ แต่องค์กรคริสต์ต่างๆ ในรูปเอกชนที่กระจายตัวอยู่ในที่ต่างๆ ของโลกก็เป็นองค์กรที่ยืนอยู่ได้บนขาของตนเองมากกว่าที่จะพึ่งพารัฐ ขณะที่ทฤษฎีสองกงล้อกลายเป็นจุดเริ่มต้นของรัฐพุทธศาสนา ที่สร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์สืบเนื่องมาว่า ความมั่นคงของคณะสงฆ์และความรุ่งเรืองของพุทธศาสนา จะเป็นไปได้ดีที่สุดเมื่อคณะสงฆ์อยู่ภายใต้การปกครองของรัฐ และได้รับการอุปถัมภ์จากรัฐ ดังนั้น รัฐพุทธศาสนาแบบอโศกจึงกลายเป็นต้นแบบ (model) ของรัฐพุทธศาสนาต่างๆ ในเอเชียใต้และเอชียอาคเนย์ในเวลาต่อมา

ในด้านปรัชญาการเมือง ขณะที่ทฤษฎีดาบสองเล่มให้อำนาจเทวสิทธิ์แก่จักรพรรดิและสันตะปาปา ทำให้กลายเป็นปัญหาถกเถียงยาวนานในยุคกลางว่า ระหว่างอำนาจเทวสิทธิ์ของกษัตริย์และสันตะปาปา อำนาจใครควรอยู่เหนือกว่า แต่ทฤษฎีสองกงล้อไม่ปรากฏข้อถกเถียงดังกล่าวนี้ เพราะถือว่าธรรมราชามีอำนาจปกครองทั้งทางอาณาจักรและพุทธจักร โดยตีความหลักการ “อนุวัตรตามราชา” สนับสนุนให้คณะสงฆ์ต้องคล้อยตามอำนาจรัฐ ไม่ใช่สร้างอำนาจแข่งกับรัฐ ประกอบกับวัฒนธรรมของสังฆะไม่เอื้อต่อการจัดองค์กรให้มีอำนาจแข่งกับอำนาจรัฐได้เหมือนคริสต์ศาสนจักรยุคกลาง ดังนั้นคณะสงฆ์ (โดยเฉพาะเถรวาท) จึงอยู่ภายใต้อำนาจรัฐมาตลอดตั้งแต่ยุคอโศก แต่ข้อแตกต่างสำคัญระหว่างรัฐคริสต์ศาสนายุคกลางกับรัฐพุทธศาสนายุคอโศกคือ อำนาจกษัตริย์ในรัฐคริสต์ศาสนาเป็นอำนาจเทวสิทธิ์ตามหลักคริสต์ศาสนาเท่านั้น แต่อำนาจกษัตริย์ยุดอโศกเป็น*อำนาจผสมผสานระหว่างปรัชญาการเมืองแบบพราหมณ์ฮินดูกับพุทธ* และเป็นต้นแบบให้ผู้ปกครองรัฐพุทธผสมพราหมณ์ฮินดูยุคหลังๆ นำมาประยุกต์ใช้ให้เข้ากับบริบทของตนเอง

ดังที่กล่าวแล้วว่า ปรัชญาการเมืองแบบพราหมณ์ฮินดู คือรากฐานการปกครองระบบใช้อำนาจเด็ดขาด ขณะที่ปรัชญาการเมืองแบบพุทธเน้นการปกครองแบบใช้พระคุณมากกว่าพระเดช ปรัชญาการเมืองแบบแรกจึงให้ “พระเดช” หรืออำนาจอาญาสิทธิ์แก่ผู้ปกครอง อย่างหลังให้ “พระคุณ” หรือ “อำนาจบารมี” แก่ผู้ปกครอง หลักฐานรูปธรรมก็เช่นการใช้ความรุนแรงในการขึ้นสู่อำนาจ ขยายอำนาจ

และรักษาอำนาจ ถือเป็นคุณธรรมที่ขาดไม่ได้ของผู้ปกครองที่ยิ่งใหญ่ตามคำสอนใน “คัมภีร์อรรถศาสตร์”[8] ที่แต่งโดยเกาฏิลยะผู้เป็นปุโรหิตของพระเจ้าจันทรคุปต์ต้นราชวงศ์เมาริยะ ปู่ของพระเจ้าอโศก

สาระสำคัญของคัมภีร์อรรถศาสตร์ คือการแยกคุณธรรมของผู้ปกครอง (หรือรัฐ) ออกจากคุณธรรมของคนทั่วไป สำหรับคนทั่วไป การฆ่าคนอื่นเพื่อจุดประสงค์ใดๆ ย่อมผิดศีลธรรม แต่สำหรับผู้ปกครอง การฆ่าคนอื่นเพื่อรักษาอำนาจ ความมั่นคง และความเจริญรุ่งเรืองแห่งรัฐย่อมเป็นสิ่งที่ชอบธรรมและจำเป็น เช่น เพื่อความอุดมสมบูรณ์รุ่งโรจน์ของบ้านเมือง ผู้ปกครองจะสั่งให้ฆ่าสัตว์แม้กระทั่งฆ่ามนุษย์ในพิธีบูชายัญก็ถือว่าชอบธรรม หรือหากจำเป็นเพื่อให้ได้มาหรือรักษาไว้ซึ่งอำนาจก็อาจฆ่าได้แม้กระทั่งบิดามารดา ภรรยา บุตรธิดาและญาติมิตร การตัดสินใจเด็ดขาดเช่นนี้เป็นคุณธรรมที่ผู้ปกครองจำเป็นต้องมี แต่ในยามปกติผู้ปกครองต้องแสดงออกให้ผู้ใต้ปกครองเห็นเสมอว่าตนเป็นผู้ปกครองที่มีเมตตา และเป็นแบบอย่างที่ดีทางศีลธรรมของคนทั่วไป โดยถือว่า “พระราชาเป็นดุจดังบิดาของราษฎร” (ส. ศิวรักษ์, 2546, หน้า 36) ดังนั้น ผู้ปกครองที่ดีตามหลักปรัชญาการเมืองในคัมภีร์อรรถศาสตร์จึงเป็นผู้ปกครองที่มี “สองบุคลิกภาพ” ในคนๆ เดียวกัน บุคลิกภาพหนึ่งคือผู้เปี่ยมคุณธรรมความเมตตาประดุจดัง “พ่อ” ของผู้ใต้ปกครองทั้งแผ่นดิน อีกบุคคลิกภาพหนึ่งคือผู้ทรงอำนาจเด็ดขาด ที่พร้อมจะใช้ความโหดเหี้ยมไร้ปราณีเพื่อรักษาอำนาจ หรือความมั่นคงของรัฐ

อันที่จริง คุณธรรมผู้ปกครองในคัมภีร์อรรถศาสตร์คือ “วงศาวิทยา” (genealogy) หรือ “สาแหรก” หนึ่งของคุณธรรมผู้ปกครองในปรัชญาการเมืองแบบพราหมณ์ฮินดู เช่น ในคัมภีร์มนูธรรมศาสตร์ กำหนดให้วรรณะกษัตริย์ทำหน้าที่เป็นนักรบและนักปกครอง ในการทำหน้าที่ดังกล่าวจำเป็นต้องใช้อำนาจเด็ดขาดแบบที่กล่าวไว้ในคัมภีร์อรรถศาสตร์ ขณะเดียวกันก็จำเป็นต้องมีหลักปรัชญาบางอย่างที่ทำให้สามารถตัดสินใจได้อย่างถูกต้องและไม่ลังเลที่จะทำหน้าที่ของกษัตริย์ ดังเห็นได้ในคัมภีร์ “ภควัตคีตา” เมื่ออรชุนเกิดความท้อแท้ที่จะทำสงครามกับกองทัพญาติของตนเอง พระกฤษณะได้ปลุกเร้าอรชุนให้ห้าวหาญด้วยปรัชญาแห่งสงครามปราบอธรรม ที่เน้นมุมมองในการตัดสินใจทำหน้าที่ของกษัตริย์

---

[8] อันที่จริงปรัชญาการเมืองในคัมภีร์อรรถศาสตร์ ก็เหมือนกับปรัชญาการเมืองใน “เจ้าผู้ปกครอง” (The Prince) ของมาคิอาเวลลี นักปรัชญาการเมืองชาวอิตาลียุค Renaissance ในแง่ที่สอนให้ผู้ปกครองใช้เพทุบายแสดงตนเป็นคนดีมีเมตตา แต่ขณะเดียวกันก็พร้อมที่จะใช้อำนาจเด็ดขาดและโหดเหี้ยมได้เสมอ เพื่อรักษาอำนาจและผลประโยชน์ของรัฐหรือผู้ปกครอง นี่ก็คือความคิดทางการเมืองอีกแบบหนึ่งที่ไม่ต่างกันเลยระหว่างตะวันตกกับตะวันออก – ผู้วิจัย.

อย่างเฉียบขาด ด้วยการวางใจให้เป็น “อิสระ” จากความรู้สึกผิดบาปใดๆ แม้ว่าการทำหน้าที่นั้นจะเป็นการเข่นฆ่าญาติมิตรของตนเองก็ตาม

> *รบเถิดอรชุน! เพราะหากท่านตายในสนามรบ สวรรค์ก็ยังเปิดประตูรอท่านอยู่ แม้นหากว่าท่านมีชัย ความเป็นใหญ่ในแผ่นดินก็รอให้ท่านครอบครองอยู่แล้ว จงวางใจให้เสมอในสุขและทุกข์ ในลาภและความเสื่อมลาภ ตลอดจนในชัยชนะและความพ่ายแพ้ แล้วเตรียมพร้อมเพื่อการรบเถิด ทำได้อย่างนี้ท่านจึงจะปลอดพ้นจากบาป (สมภาร พรมทา, 2561, หน้า 35)*[9]

ดังนั้น คุณธรรมของผู้ปกครองในคัมร์ภีมนูธรรมศาสตร์, อรรถศาสตร์ และภควัทคัตาจึงเป็นสาแหรกเดียวกัน ที่มี “แกนกลาง” อยู่ที่การเน้นสถานะศักดิ์สิทธิ์และอำนาจเด็ดขาดของกษัตริย์ ผู้ซึ่งเป็นนักรบ การทำสงครามจึงเป็นหน้าที่ที่ปฏิเสธไม่ได้ แม้แต่สงครามกับญาติของตนเอง อวตารของพระเจ้าก็ปลุกเร้าให้รุกรบ ขณะที่พุทธะปฏิเสธการทำสงครามระหว่างญาติ เช่น ไปห้ามญาติสองฝ่ายไม่ให้ทำสงครามแย่งน้ำทำนา ให้หาทางทางออกด้วยการเจรจา เป็นต้น

กรณีที่พระเจ้าอโศกประหัตประหารญาติของตนเองในการก้าวขึ้นสู่อำนาจ และทำสงครามขยายอาณาเขต ย่อมถือเป็นการทำหน้าที่ผู้ปกครองตามหลักปรัชญาการเมืองแบบพราหมณ์ฮินดู ต่อมาเมื่อหันมานับถือพุทธศาสนาจึงใช้ปรัชญาการเมืองแบบพุทธในการปกครองคือ “หลักธรรมวิชัย” หรือหลักการชนะโดยธรรม ที่ถือเป็น “ระบบพ่อปกครองลูก” (Patriarchy) แบบหนึ่ง ดังเห็นได้จากข้อความในจารึกหลักศิลาแห่งที่ 2 ที่ว่า *“ประชาชนทุกคนเป็นลูกของข้าฯ ข้าฯ ย่อมปรารถนาเพื่อลูกชายหญิงของข้าฯ ว่าขอเขาทั้งหลายพึงประสบสิ่งที่เป็นประโยชน์เกื้อกูลและความสุข...และประชาชนเหล่านั้นพึงได้รับการปลุกปลอบใจให้มีความเชื่อมั่นวางใจในตัวข้าฯ จนทำให้เขาเข้าใจว่าสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวเป็นเหมือนบิดาของ*

---

[9] อันที่จริงการอ่าน “ภควัทคีตา” ก็เหมือนอ่านคัมภีร์ศาสนาอื่นๆ คืออ่านแบบ “ตีความ” หาหลักธรรม แง่คิด ปรัชญาที่แฝงอยู่ แต่การตีความย่อมตีความได้มากกว่าหนึ่งความหมาย เช่น ข้อความข้างบนที่ยกมาจะตีความแบบที่ผู้วิจัยตีความหรือแบบอื่นก็ได้ ความน่าเชื่อถืออยู่ที่ว่าเราให้เหตุผลสนับสนุนการตีความสมเหตุสมผลหรือไม่ เหตุผลสนับสนุนการตีความของผู้วิจัยคือ “ความสอดคล้อง” ของข้อความที่ยกมานี้กับหน้าที่ของกษัตริย์ในคัมภีร์มนูธรรมศาสตร์และอรรถศาสตร์ดังกล่าวแล้ว.

พวกเรา…” (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2554, หน้า 137) รัฐพ่อปกครองลูกแบบพุทธนั้นถือว่ารัฐมีจุดหมายทางศีลธรรมและมีหน้าที่สอนศีลธรรมแก่ประชาชนดังคำอธิบายข้างล่าง

> *รัฐหรือสังคมที่ดีในทัศนะพุทธศาสนาต้องมีวัตถุประสงค์ทางศีลธรรม ในทัศนะพุทธศาสนารัฐก็คล้ายกับมนุษย์ ทั้งมนุษย์และรัฐต่างก็มีความทุกข์และจำเป็นต้องได้รับการปรับปรุงทางศีลธรรม รัฐจำเป็นต้องมีการปรับปรุงทางศีลธรรม ก็เพื่อที่จะสามารถจัดเตรียมชีวิตที่ดีสำหรับประชาชนได้ ทั้งนี้เพราะการมีชีวิตที่ดีคือเป้าหมายสูงสุดในชีวิตมนุษย์ แต่ชีวิตที่ดีไม่อาจค้นพบได้จากความว่างเปล่า หากแต่ค้นพบได้ภายในสังคมที่ดีเท่านั้น (Somparn Promta, 2008, p. 138)*

อย่างไรก็ตาม ประเพณีการปกครองในสังคมทั่วไปสมัยโบราณ และยุคกลางหรือยุคสังคมจารีตที่ผู้ปกครองเป็นกษัตริย์ ราชา จักรพรรดิ ฮ่องเต้ ฟาโรห์ องค์กาหลิบและอื่นๆ ล้วนแต่เป็นระบบการใช้อำนาจเด็ดขาดแบบที่มิน็อก (2559, หน้า 13 -14) อธิบายว่า

> *ในระบบการปกครองแบบใช้อำนาจเด็ดขาด หลักในการจัดระเบียบสูงสุดมาจากผู้ใช้อำนาจเด็ดขาดเอง แต่ระบบใช้อำนาจเด็ดขาดไม่ใช่ระบบที่ความยุติธรรมจะไร้ความหมายเสียทีเดียว ระบบใช้อำนาจเด็ดขาดดำรงอยู่ทั่วไปในสังคมดั้งเดิมที่ขนบธรรมเนียมคือราชา และมโนทัศน์ความยุติธรรมที่ใช้กันอยู่ ณ ขณะนั้น ก็ได้รับการยอมรับว่าเป็นส่วนหนึ่งของระเบียบตามธรรมชาติ ทุกคนต่างมีหน้าที่สอดรับกับแบบแผนที่อำนาจเบื้องบนอันศักดิ์สิทธิ์เห็นชอบ ราชวงศ์ทั้งหลายย่อมรุ่งเรืองและเสื่อมถอยตามสิ่งที่ชาวจีนเคยเรียกกันว่า “ลิขิตสวรรค์” **แต่ชีวิตชาวนาแทบไม่เปลี่ยนแปลง ทุกอย่างล้วนขึ้นอยู่กับปัญญาของผู้ปกครอง…**(ตัวหนาเน้นโดยผู้วิจัย)*

เมื่อมองจากความหมายข้างบนนี้ การปกครองแบบธรรมราชาตามคติพุทธศาสนาก็ย่อมเป็นสาแหรกหนึ่งของระบบใช้อำนาจเด็ดขาด และเป็นสาแหรกหนึ่งของระบบพ่อปกครองลูกด้วย โดยปรัชญาการเมืองแบบพราหมณ์ฮินดู ถือว่าความยุติธรรมตามระบบวรรณะถูกกำหนดมาโดยอำนาจศักดิ์สิทธิ์เบื้องบนบวกคุณธรรมและปัญญาของ *“ผู้ปกครอง”* ขณะที่ปรัชญาการเมืองแบบพุทธถือว่า ความยุติธรรมถูกกำหนดมาจากคุณธรรมและปัญญาของ *“ผู้ปกครอง”* จึงไม่แปลกว่าทำไมคุณธรรมผู้ปกครองแบบพุทธกับพรามหณ์ฮินดู ที่ดูเหมือนมีลักษณะ “ย้อนแย้ง” (paradox) กัน แต่กลับอยู่ด้วยกันหรือทำหน้าที่

ร่วมกันอย่างกลมกลืนมาตั้งแต่ยุครัฐพุทธพุทธศาสนาแบบอโศกเป็นอย่างน้อย เพราะปรัชญาการเมืองทั้งสองแบบมี “จุดร่วม” เดียวกัน ตรงที่ต่างถือว่า *“หลักในการจัดระเบียบสูงสุดมาจากผู้ใช้อำนาจเด็ดขาดเอง”* ตามข้อสังเกตข้างบน

กล่าวโดยภาพรวม โฉมหน้าของรัฐพุทธศาสนาแบบอโศก คือรัฐที่ผู้ปกครองใช้ปรัชญาการเมืองแบบพุทธผสมพราหมณ์ฮินดู และผู้ปกครองส่งเสริมการเผยแพร่พุทธศาสนาทั้งในและนอกราชอาณาจักร คณะสงฆ์อยู่ภายใต้อำนาจรัฐ และทำหน้าที่เผยแผ่พุทธศาสนาตามนโยบายของผู้ปกครอง ดังนั้น จากยุคอโศกเป็นต้นมา (เป็นอย่างน้อย) เราจึงไม่อาจเข้าใจ “ความเป็นพุทธศาสนา” จากการพิจารณาเพียง “ตัวคำสอน” ในคัมภีร์เท่านั้น แต่ต้องพิจารณาพุทธศาสนาในแบบที่ทำงานอยู่จริงหรือตามเป็นจริง (actually) ผ่านบทบาทของ “รัฐพุทธศาสนา” ที่ผู้ปกครองอ้างอิงอุดมการณ์ธรรมราชามีอำนาจปกครองทั้งอาณาจักรและพุทธจักร ทั้งนี้เพราะการอุปถัมภ์, การส่งเสริมการเผยแพร่พุทธศาสนา และการใช้หลักคำสอนของพุทธศาสนาในทางสังคมและการเมืองขึ้นอยู่กับอำนาจรัฐหรือผู้ปกครองเป็นด้านหลัก

พัฒนาการรัฐพุทธศาสนายุคสุโขทัย-อยุธยา

ในทางประวัติศาสตร์ แบ่งยุคพุทธศาสนาเข้าสู่สยามเป็น 4 ยุค คือ ยุคเถรวาทแบบสมัยอโศก เชื่อกันว่าหลังสังคายนาครั้งที่ 3 พระเจ้าอโศกส่งสมณฑูตคือพระโสณะกับพระอุตตระเข้ามาเผยแพร่พุทธศาสนาที่ดินแดนสุวรรณภูมิ ฝ่ายไทยสันนิษฐานกันว่าคือจังหวัดนครปฐม มีพระปฐมเจดีย์เป็นหลักฐาน (ขณะที่พม่าว่าสุวรรณภูมิคือเมืองสะเทิมในพม่าภาคใต้) ยุคที่ 2 ยุคมหายาน เข้ามาราว พ.ศ.620 จากอินเดียผ่านมาทางจีน และเข้ามาสู่อาณาจักรอ้ายลาว มหายานรุ่งเรืองในยุคอาณาจักศรีวิชัย และกัมพูชายุคราชวงศ์สุริยวรมันเรืองอำนาจ ยุคที่ 3 ราว พ.ศ.1600 เถรวาทแบบพุกามขยายตัวจากพม่าเข้ามาในสยาม และยุคที่ 4 เถรวาทแบบลังกาวงศ์ เข้ามาราว พ.ศ.1800 ในยุคสุโขทัยเรืองอำนาจเหนือกัมพูชาและเถรวาทแบบลังกาวงศ์ก็รุ่งเรืองผ่านยุคสุโขทัย อยุธยา เรื่อยมาจนปัจจุบัน (พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต), 2540, หน้า 142)

ในด้านปรัชญาการเมืองยุคสุโขทัยและอยุธยา จิตร ภูมิศักดิ์ (2547, หน้า 309-356) วิเคราะห์เปรียบเทียบกับประวัติศาสตร์อินเดีย และประเทศต่างๆ ในยุโรป เช่น เยอรมนี อิตาลี ฯลฯ ว่าประเทศต่างๆ เหล่านั้นก่อนจะพัฒนามาเป็นรัฐเอกภาพ ล้วนแต่เคยผ่านยุคนครรัฐอิสระหรือสหพันธนครรัฐมาแล้ว ทั้งนั้น นครรัฐสุโขทัย อยุธยาและเมืองอื่นๆ ในดินแดนลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยาต่างก็เป็นนครรัฐอิสระมาก่อน เมื่อมีนครรัฐหนึ่งเรืองอำนาจจึงพยายามสลายอำนาจของนครรัฐอื่นๆ มาเป็นเมืองขึ้น เช่น ยุคหนึ่งสุโขทัย

เรืองอำนาจ นครรัฐอื่นๆ ก็เป็นเมืองขึ้นของสุโขทัย เมื่อสุโขทัยอ่อนแออยุธยาที่เคยเป็นนครรัฐอิสระคู่แข่งกับสุโขทัยก็เรืองอำนาจขึ้นมาแทน ปรัชญาการเมืองในยุคนครรัฐอิสระเดิมทีเป็นการต่อสู้ระหว่าง “ลัทธิอินทร” ตามคติพุทธเถรวาทกับ “ลัทธิราม” ตามคติพราหมณ์ฮินดูที่ได้รับอิทธิพลจากกัมพูชา ต่อมาเมื่อพัฒนามาเป็นนครรัฐเอกภาพ หรือ “รัฐศักดินาเอกภาพ” สองลัทธินี้ก็ผสมผสานเป็นหนึ่งเดียวกัน

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต, 2553, หน้า 36-37) ก็มองคล้ายกับจิตรในแง่ที่สุโขทัยใช้ปรัชญาการเมืองแบบพุทธมาก่อนว่า *“ยุคสุโขไทยใช้หลักปกครองเมตตา อยุธยาเหไปใช้หลักพราหมณ์”* โดยอ้างหลักการปกครองสุโขทัยตามคติ “ไตรภูมิพระร่วง” ตอนที่พูดถึงพระจักรพรรดิราชที่พิชิตดินแดนโดยไม่ต้องใช้ศัสตราวุธ และการปกครองโดยหลักทศพิธราชธรรม ขอคัดข้อสันนิษฐานของพระพรหมคุณาภรณ์มาให้อ่านดังนี้

อาจจะเป็นไปได้ว่าสุโขทัยมีการประพฤติปฏิบัติตามหลักธรรมเหล่านี้ ตามคติพุทธศาสนา และอาจจะไม่มีการลงโทษอาญาชนิดแรง ดังข้อความในไตรภูมิพระร่วง (หน้า 57) ตอนพระยาจักรพรรดิราชตรัสสอนท้าวพระญาทั้งหลายผู้ปกครองดินแดนบุรพพิเทหะว่า

มาตรว่าผู้คนกระทำร้ายด้วยประการใดๆ ก็ดี บ่มิควรข้า (ฆ่า) ให้ตาย ควรสั่งสอนโดยธรรมแล

แต่ต่อมาในสมัยอยุธยา คตินี้คงจะเปลี่ยนไป เพราะได้รับคติพราหมณ์อันมีระบบลงโทษที่รุนแรงมาก ยกตัวอย่างเช่น ในคัมภีร์มนูธรรมศาสตร์ ซึ่งเป็นหลักกฎหมายของฮินดู มีการกำหนดโทษต่างๆ ไว้ เช่น เรื่องวรรณะสี่ คนวรรณะศูทรไม่มีสิทธิเรียนพระเวท เขากำหนดการลงโทษไว้ด้วยว่าถ้าคนในวรรณะศูทรไปฟังพระเวท ให้เอาตะกั่วหลอมหยอดหู ถ้าหากคนวรรณะศูทรนี้ไปสาธยายพระเวท ก็ให้ผ่าร่างกายออกเป็น 2 ซีก ดังนี้เป็นต้น นี้เป็นเรื่องของศาสนาพราหมณ์ ซึ่งมีหลักการลงโทษอย่างรุนแรง...

จึงน่าสังเกตและแยกแยะเรื่องอิทธิพลของพระพุทธศาสนาว่าส่วนไหนที่เข้ามาในสังคมไทยและส่วนไหนมีคติอื่นเข้ามาแปลกปน ผสมผสานหรือครอบงำ อันนี้เป็นข้อที่จะต้องแยกให้ชัดด้วย

นอกจากนี้ พระพรหมคุณาภรณ์ยังชี้ให้เห็นว่า ชาดกในพุทธศาสนาล้วนสอน “ไม่ให้ใช้ความรุนแรง” ท่านสรุปหลักคิดสำคัญในไตรภูมิไว้ว่า *(1) หลักศีลธรรมของคนทั่วไป* คนทุกระดับไม่ควรทำความชั่ว เพราะจะทำให้ไปเกิดเป็นเปรต เป็นสัตว์นรก ทำดีแล้วจะได้ไปเกิดในสวรรค์ ผู้ปกครองก็ควรมีทศพิธราชธรรม *(2) คติการรู้เท่าทันสภาวธรรมตามความเป็นจริง* คือรู้ว่าภพภูมิต่างๆ ล้วนอยู่ภายใต้กฎไตรลักษณ์ เพื่อจะไม่ประมาท และมุ่งปฏิบัติเพื่อความหลุดพ้นจากไตรภูมิ หรือบรรลุนิพพานอันเป็นเป้าหมายสูงสุดตามอุดมคติพุทธศาสนา และ *(3) การที่จะไปเกิดพบพระศรีอาริย์* ก็มีนัยสำคัญของคติที่ต้องการพ้นไปจากการเวียนว่ายอยู่ในไตรภูมิ นอกจากนี้หลัก “กรรม” ของพราหมณ์, นิครนถ์ และพุทธก็

มีความหมายต่างกัน หลักกรรมของพราหมณ์เป็นหลักความเชื่อที่ตอบสนองระบบวรรณะ ถือว่าคนเกิดมาในวรรณะไหนก็เพราะกรรมที่ทำไว้แต่ชาติก่อน หากชาตินี้ทำกรรมดีคือทำหน้าที่ตามวรรณะของตนให้ดี ชาติหน้าก็จะได้เกิดในวรรณะสูงขึ้น ขณะที่หลักกรรมของศาสนานิครนถ์เน้น “ลัทธิกรรมเก่า” (ปุพเพกตวาท) ว่าสุข ทุกข์ ความเป็นไปในชีวิตคนเราขึ้นอยู่กับการกำหนดของกรรมเก่าโดยสิ้นเชิง แต่กรรมในพุทธศาสนา *“สอนให้ยอมรับความจริง แต่ไม่ได้สอนให้ยอมรับสภาพที่เป็นอยู่”* คือสอนให้มีทัศนคติที่ถูกต้องว่า *“ชีวิตและกิจการจะเป็นอย่างไรก็อยู่ที่การกระทำของเรา ภายในเงื่อนไขของกระบวนการแห่งเหตุปัจจัย เมื่อต้องการผลดีอย่างไร ก็ต้องเพียรพยายามกระทำการซึ่งจะเป็นเหตุให้เกิดผลอย่างนั้น”* (เรื่องเดียวกัน, หน้า 41, 43)

อย่างไรก็ตาม ข้อสันนิษฐานข้างบนเป็นการมองปรากฏการณ์ทางสังคมจาก “ความหมาย” ของหลักคำสอนพุทธศาสนา (ในไตรภูมิฯ) แล้วสรุปว่า ยุคสุโขทัยน่าจะยึดการปกครองตามหลักคำสอนพุทธศาสนา จึงไม่มีบทลงโทษรุนแรง และมองจากคัมภีร์มนูธรรมศาสตร์ที่อยุธยายึดถือจึงสรุปว่า ยุคอยุธยามีบทลงโทษที่รุนแรงเพราะหันเหไปใช้หลักพราหมณ์ การวิเคราะห์เช่นนี้แม้จะมีข้อดีในแง่เน้นให้แยกแยะคำสอนที่ถูกต้องของพุทธศาสนาออกจากความเชื่อที่เข้า “ปลอมปน” ในภายหลัง แต่อาจไม่ตรงกับความเป็นจริงเสียทีเดียว เพราะนครรัฐยุคโบราณหรือยุคสังคมจารีตที่ปกครองด้วยระบบอำนาจเด็ดขาด ล้วนมากด้วยการชิงอำนาจกันเองในกลุ่มชนชั้นปกครองและเกิดสงครามระหว่างนครรัฐบ่อยๆ เราแทบจะจินตนาการถึงการปกครองที่ “ไม่ใช้ศัสตราวุธ” ตามคำสอนพุทธศาสนาไม่พบเลย เพราะนครรัฐสุโขทัยเองก็รบพุ่งกับนครรัฐอื่นๆ อยู่เสมอ การกวาดต้อนและลงโทษเชลยก็ย่อมใช้วิธีรุนแรงตามระบบการปกครองแบบใช้อำนาจเด็ดขาด หรือดังที่เราอภิปรายมาในบทที่แล้วว่า ในยุคกลางที่คริสต์ศาสนากลายเป็นหนึ่งเดียวกับรัฐ แม้ว่าจะเป็นศาสนาที่ยืนยัน “คำสอนที่แท้” ของเยซูและเข้มงวดกับการขจัด “คำสอนนอกรีต” ตลอดเวลา แต่ในทางปฏิบัติแล้วศาสนจักรและรัฐคริสเตียนมักใช้อำนาจในนามของพระเจ้าสวนทางกับคำสอนของเยซู ที่เน้นความรักและการให้อภัยอยู่เสมอ

อีกอย่างการผสมผสานระหว่างปรัชญาการเมืองแบบพราหมณ์ฮินดูกับพุทธที่มีมาแต่ยุคอโศกจนถึงยุคสุโขทัยและอยุธยาเป็นเรื่องซับซ้อน ไม่อาจแยกสัดส่วนของอิทธิพลพราหมณ์กับพุทธได้ง่ายๆ หากมองในภาพรวม การผสมผสานระหว่างพุทธกับพราหมณ์เป็นพัฒนาการของศาสนาในด้านที่กลายเป็น “วัฒนธรรม” (culture) ทางสังคมและการเมืองในบริบทของสังคมจารีต มักจะเริ่มจากชนชั้นปกครองและพระสงฆ์ชั้นสูงเอง เช่น ในคำอธิบาย “ตำนานพระปริตร” ของสมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ (2514, หน้า 207-227) ระบุว่า ช่วงวเลาหลังการสังคายนาครั้งที่ 1-3 พระสงฆ์มีเพียงประเพณี “การสวด

สาธยาย” เพื่อท่องจำพระสูตรต่างๆ ที่ร้อยเรียงไว้จากการสังคายนาเท่านั้น การสวดพระปริตรในพิธีกรรมต่างๆ เริ่มเกิดขึ้นเมื่อพุทธศาสนาเข้าไปในศรีลังกา ราชสำนักได้เริ่มให้พระสงฆ์สวดพระปริตรในราชพิธีต่างๆ โดยเลียนแบบพิธีสวดของฮินดูที่มีอยู่ก่อน เรียกว่า “สวดพระราชปริตร” หรือ 12 ตำนาน ต่อมาชาวบ้านทั่วไปเกิดความนิยมให้พระสงฆ์สวดในงานพิธีต่างๆ จึงมี “สวดพระปริตร” หรือ 7 ตำนาน การสวดทั้งสองแบบไม่ได้มุ่งเพื่อสาธายายธรรม แต่มุ่งความเป็นสิริมงคลและการปัดเป่าเภทภัยต่างๆ[10] เมื่อสยามรับพุทธศาสนาลัทธิลังกาวงศ์มา ก็รับประเพณีสวดราชปริตรและพระปริตรมาด้วย และมาปรับเพิ่มเติมในแบบของตนเอง ถึงตรงนี้จะเห็นว่าบทบาทของพระสงฆ์กลายเป็น “ผู้ประกอบพิธีกรรม” เลียนแบบหน้าที่ของวรรณะพราหมณ์ไปโดยปริยาย

ดังนั้น ที่ตั้งข้อสังเกตกันว่า ในสมัยสุโขทัยเป็นพุทธเถรวาทดั้งเดิม พอสมัยอยุธยาราชสำนักรับพิธีกรรมแบบพราหมณ์เข้ามามากขึ้น และพระสงฆ์จำนวนไม่น้อยหมกมุ่นในไสยศาสตร์ (ดูปฐมพงษ์ โพธิ์ประสิทธินันท์, 2549, หน้า 86) ก็ควร “ขีดเส้นใต้” ไว้ด้วยว่า หากจะเป็นเช่นนั้นจริงย่อมไม่ใช่การรุกของศาสนาพราหมณ์ฮินดูที่มีศักยภาพเหนือกว่า เพราะการรับเอาพิธีกรรมต่างๆ ของเขามาปรับใช้ก็เกิดจากราชสำนักที่มีกษัตริย์เป็นพุทธมามกะและคณะสงฆ์เป็นฝ่ายริเริ่มรับเข้ามากันเอง

ขณะเดียวกันตามหลักฐานที่ปรากฏ ล้วนแต่บ่งชี้ว่าความเจริญของพุทธเหนือพราหมณ์ สภาพทางสังคมจะเป็นอย่างไร ย่อมขึ้นอยู่กับอิทธิพลของพุทธมากกว่า เพราะเห็นได้จากหลักฐานทางเอกสารต่างๆ หลักทางทางโบราณวัตถุ โบราณสถานต่างๆ และจำนวน “พระสงฆ์ราชาคณะ” ก็มากกกว่าหลายเท่าเมื่อเทียบกับจำนวน “พราหมณ์ราชครู” ยิ่งเมื่อมองภาพรวมทั่วไปแล้ว พระสงฆ์ทั่วไปยิ่งมีจำนวนมากกว่าจำนวนพราหมณ์อีกเป็นหลายเท่า เฉพาะสัญลักษณ์สิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ชาวกรุงศรีอยุธยาเคารพนับถือล้วนแต่เป็นสัญลักษณ์ทางพุทธศาสนา เช่น พระมหาธาตุ 5 องค์ พระมหาเจดีย์ 5 องค์ พระมหาพุทธปฏิมากร 8 องค์ สิ่งที่เป็น “ศรี” ของกรุงศรีอยุธยาสืบมาแต่โบราณมี 7 แห่ง คือ พระพุทธไสยาสน์ วัดป่าโมก ยาวเส้นห้าวา พระพุทธไสยาสน์ วัดพระนอนจักรสีห์ ยาว 16 วา พระพุทธไสยาสน์ วัดขุนอินทรประมูล ยาว 18 วา พระพุทธไสยาสน์ วัดโพธิ์อรัญญิก ยาว 15 วา พระประทม พระประโทน เป็นพระ

---

[10] แม้เนื้อหาของ “บทสวดมนต์” ไม่ได้มีความหมายในทางเสริมสิริมงคลหรือปัดเป่าเภทภัยต่างๆ แต่ตามข้อเท็จจริงของประเพณีการสวดพระปริตรและพระราชปริตร ย่อมจะมีความหมายมากกว่าการสาธยายคำสอนเท่านั้น เพราะมีการใช้พิธีกรรมสวมนต์ปัดเป่าภัยพิบัติต่างๆ ด้วย เช่น มีการให้พระสงฆ์สวดมนต์ไล่โรคระบาด (อหิวาตกโรค) ในสมัยรัชกาลที่ 2 เป็นต้น ดู *“สวมนต์ไล่โรคระบาด: ประวัติศาสตร์รัฐไทยสมัยใหม่กับการจัดการโรคระบาด”* (ออนไลน์) ปัจจุบันวัดต่างๆ ก็จัด “พิธีสวดมนต์ข้ามปี” เพื่อความเป็นสิริมงคลในช่วงส่งท้ายปีเก่าต้อนรับปีใหม่ดังที่เราทราบกันดี.

มหาธาตุใหญ่ อยู่แขวงเมืองนครชัยศรี 2 องค์ รอยพระบรมพุทธบาท อยู่เขาสุวรรณบรรพต พระปัถวี เป็นพระบรมพุทธฉาย อยู่ในเงื้อมเขาน้อยยางกรง ในป่าเมืองสระบุรี เหล่านี้เป็นต้นล้วนแต่เป็นสัญลักษณ์แสดงถึงความรุ่งเรืองอลังการของพุทธศาสนา ควบคู่กับความอลังการของปราสาทราชวัง หรือพระราชมณเฑียรของพระเจ้าแผ่นดินแห่งกรุงศีอยุธยา (ดูสุจิตต์ วงษ์เทศ, 2561, หน้า 143-145)

วรรณกรรมสมัยอยุธยามีทั้งวรรณกรรมลายลักษณ์อักษร สำหรับชนชั้นสูงที่อ่านออกเขียนได้ และวรรณกรรมปากเปล่า สำหรับสามัญชนทั่วไปที่อ่านไม่ออก เขียนไม่ได้ที่เป็นคนส่วนใหญ่ วรรณกรรมอินเดียที่แพร่เข้ามาพร้อมศาสนาและอักษร เมื่อราว พ.ศ. 1000 ถ่ายทอดสู่ชนชั้นมูลนายผ่านคำบอกเล่า (เทศน์, สวด) และภาพประดับศาสนสถาน (ปูนปั้น, แกะสลัก) มีหลายเรื่อง เช่น รามายณะ, มหาภารตะ, ชาดก ฯลฯ (เรื่องเดียวกัน, หน้า 180) เฉพาะไตรภูมิฯ หรือชื่อเต็ม “ไตรภูมิกถา” ที่เชื่อกันว่าเป็นพระราชนิพนธ์ของพระมหาธรรมราชาลิไท กษัตริย์รัชกาลที่ 5 แห่งราชวงศ์พระร่วง กรุงสุโขทัย แม้จะเป็นวรรณกรรมลายลักษณ์อักษร แต่ก็มีอิทธิพลทางความคิดความเชื่อของผู้คนสูงมากมาแต่สมัยสุโขทัยและอธยุธยา เนื่องจากกษัตริย์ให้พระสงฆ์ตามวัดต่างๆ นำไปเทศนาแก่ประชาชนทั่วไป และแม้ว่าสาระสำคัญในเชิง “นามธรรม” จะเน้นการปฏิบัติตามหลักศีลธรรมเพื่อบรรลุเป้าหมายสูงสุดคือนิพพานหลุดพ้นจากไตรภูมิ ดังที่พระพรหมคุณาภรณ์อธิบายไว้ แต่เนื้อหาแทบตลอดทั้งเล่มของไตรภูมิเป็นการนำเสนอเรื่องราวเชิงสัญลักษณ์ “รูปธรรม” ที่จับต้องได้ เหมาะที่จะสื่อสารให้จดจำและเข้าใจง่ายแก่คนส่วนใหญ่ที่ยังอ่านไม่ออก เขียนไม่ได้ ด้วยการแสดงให้เห็น “หน้าตา” หรือโครงสร้างของจักรวาลวิทยาที่แสดงภาพรูปธรรมของภพภูมิต่ำ-สูง อันเป็นผลของการทำกรรมชั่ว กรรมดี หรือบาป-บุญไม่เท่ากัน แบ่งเป็น **“ไตรภูมิ” ได้แก่ กามภูมิ, รูปภูมิ และอรูปภูมิ** โดยกามภูมินั้นแยกย่อยออกเป็นม 11 ประเภท เป็น “ทุคติภูมิ” หรืออบายภูมิ 4 ได้แก่ นรก, สัตว์ดิรัจฉาน, เปรต, อสุรกาย และ “สุคติภูมิ” 7 คือมนุสสภูมิ และสวรรค์ 6 ชั้น, รูปภูมิ 16 ชั้น และอรูปภูมิ 4 ชั้น เป็นอันว่า รวมทุกภูมิที่แยกย่อยออกไปแล้วมีถึง 31 ภูมิ ที่สัตว์โลกต้องเวียนว่ายตายเกิดตามกฎแห่งกรรม (ดูไตรภูมิกถา, 1987, หน้า 22-23)

พูดให้ชัดคือ ไตรภูมิฯ ได้ให้ภาพสัณฐานของจักรวาลที่มีอบายภูมิอยู่ข้างล่างสุด มนุสสภูมิหรือโลกมนุษย์อยู่ระหว่างกลาง มีสวรรค์และพรหมโลกชั้นต่างๆ อยู่สูงขึ้นไป และปลายสุดคือพระนิพพาน อันเป็นผลของกรรมชั่ว กรรมดีน้อยมากเป็นลำดับๆ ภาพในจินตนาการในวรรณกรรมดังกล่าวยังสอดรับกับภาพที่เห็นด้วยตา เช่น ภาพจิตรกรรมฝาผนังที่แสดงนรก สวรรค์ และสถาปัตยกรรมโบสถ์ วิหาร เจดีย์ที่สะท้อนลำดับชั้นต่ำ สูงของบุญบารมี และปราสาทราชวังที่จำลองแบบของสวรรค์วิมานมาเป็นที่อยู่ของชนชั้นสูงผู้มีบุญญาธิการเหมือนที่อยู่ของเทพเทวดาบนแผ่นดิน

นอกจากนี้ไตรภูมิกถายังกล่าวถึง “มหาสมบัติจักรพรรดิ” อันเกิดจากผลบุญคือ จักรแก้ว, ช้างแก้ว, มาแก้ว, แก้วมณี, นางแก้ว, ขุนคลังแก้ว และขุนพลแก้ว ซึ่งมหาสมบัติดังกล่าวแสดงถึงความยิ่งใหญ่ของอำนาจ ความรุ่งโจน์ รูป รส กลิ่น เสียง สัมผัส ความมั่งคั่ง กองทัพของขุนพลที่ล้วนเป็นพระราชโอโรส 1,000 องค์ ที่เป็นปราชญ์และหล้าหาญ (เรื่องเดียวกัน, หน้า 196-218) สัญลักษณ์รูปธรรมเหล่านี้สัมพันธ์กับความเชื่อนามธรรมที่ว่า “บุญ-อำนาจ-ยศศักดิ์-ความมั่งคั่ง” สัมพันธ์เป็นเหตุเป็นผลแก่กัน รวมทั้งการมีลพระราชโอโรสจำนวนมากและดีพร้อมในการช่วยเหลือราชกิจ ก็เกิดจากผลบุญเช่นกัน

แต่ความสามารถที่จะทำบุญได้มาก หรือบำเพ็ญบุญญาธิการได้เหนือกว่ามวลมนุษย์ทั้งหลายนั้นย่อมขึ้นอยู่กับการเป็นบุคคลที่มีอำนาจมากและทรัพย์สฤงคารมากด้วย โดยนัยนี้คนที่อยู่ในสถานะสูงที่พร้อมจะทำบุญได้มากกว่า ย่อมมีโอกาสจะเกิดมามีอำนาจและความมั่งคั่งเหนือกว่าเสมอไป ดังข้อความในไตรภูมิฯ บรรยายถึงการบำรุงพุทธศาสนาของพระเจ้าอโศกในฐานะแบบอย่างของผู้ทำบุญได้มากมหาศาลว่า

> *แต่นั้นพระญาศรีธรรมาโศกราชผู้มีอำนาจจิงกระทำธรรมนั้นนักหนา ธ ได้กระทำพระมหาธาตุได้ 84,000 พระองค์ ในกลางชมพูทวีปถ้วนพระนครทุกแห่ง ให้ทำพระวิหารได้ 84,000 แลถวายจังหันแก่เจ้าไทพระสงฆ์ทั้หลายแลวันละ 60,000 สำหรับทุกวารชั่วตน แลกล่าวเถิงยศศักดิ์สมบัติแห่งพระญาศรีธรรมาโศกราช ผู้เป็นถ้วนพระสงฆ์ทั้งหลายแลวันละ 60,000 พระองค์เช้าจุลจักรพรรดิราชแล้วแล (เรื่องเดียวกัน, หน้า 250)*

จากนั้นบรรยายถึงจักรพรรดิราชที่ครองทวีปน้อยใหญ่ต่างกัน มียศศักดิ์ต่างกัน เพราะทำบุญมามากน้อยต่างกัน ที่เหนือว่าปรกติจักรพรรดิและพลจักรพรรดิยังมี “พระญามันธาตุราช” ได้เสวยราชย์ในทวีปทั้งสี่กับแลเมืองฟ้าจาตุมหาราชิกา แลดาวดึงษา มีสมบัติทิพย์ มีนางฟ้าทั้งหลายอันมีรูปโฉมโนมพรรณหน้าตาเพราเพริศเฉิดฉายงามนักหนาเป็นบริวาร และมีเทพยดาทั้งหลายมาเข้าเฝ้าทุกวารคืนดุจขุนนางทั้งหลายเข้าเฝ้าท้าวพระญา ซึ่งเป็นการบรรยายภาพผู้ปกครองที่ยิ่งใหญ่ในอุดมคติกับบุญญาธิการเป็นสิ่งที่ไม่อาจแยกจากกัน

ดังนั้น ภาพจักรวาลวิทยาในไตรภูมิที่ชนชั้นปกครองเน้นให้สังคมรับรู้ผ่านตัวหนังสือ การเทศนาของพระสงฆ์ และจิตรกรรม สถาปัตยกรรมต่างๆ ที่สัมผัสได้ด้วยตา อันเป็นภาพสะท้อนของความเชื่อเรื่องทำบุญมาต่างกันทำให้มีอำนาจ ยศศักดิ์ ความมั่งคั่งต่างกัน จึงไม่ใช่การเน้น “คติพราหมณ์เหนือพุทธ” แต่

เป็นการเน้นคติพุทธที่สอดรับกับโครงสร้างสังคมสมัยอยุธยาที่เป็นระบบศักดินา อันเป็นระบบที่มีลักษณะเด่นทางวัฒนธรรมคือ *“ความสัมพันธ์ระหว่างคนในสังคมเป็นความสัมพันธ์ที่เหลื่อมล้ำต่ำสูงตามชนชั้นโดยชาติกำเนิด และตามอำนาจที่มีเหนือที่ดิน...พวกชนชั้นเจ้าที่ดินถูกยกย่อง หรือบังคับให้ประชาชนยกย่องขึ้นเป็น ‘เทวดา’ เป็น ‘เจ้าฟ้า’ เป็น ‘พระเจ้า’ เป็น ‘โอรสสวรรค์’ ฯลฯ”* (เรย์โนลด์ส, 2561, หน้า 93) แน่นอนว่าไม่มีชนชั้นใดจะเป็น “เทวดา” บนแผ่นดินได้ หากไม่ได้อาศัยศาสนาสถาปนาให้เป็น

ในระบบสังคมการเมืองสมัยอยุธยาแบ่งชนชั้นทางสังคมเป็น 2 ชนชั้นหลักๆ คือ *ชนชั้นปกครอง* ประกอบด้วยกษัตริย์ เจ้านาย ขุนนาง และพระสงฆ์ และ *ชนชั้นที่ถูกปกครอง* ได้แก่ ไพร่ ทาส การเปลี่ยนผู้ปกครองภายใต้ระบบศักดินา มีทั้ง “การสืบราชสมบัติ” และ “การชิงราชสมบัติ” ที่เรียกเป็นทางการว่า “ปราบดาภิเษก” พระมหากษัตริย์อยุธยามี 34 พระองค์ ผลัดเปลี่ยนแผ่นดิน 33 ครั้ง ด้วยวิธีการสืบราชสมบัติ 21 ครั้ง วิธีการชิงราชสมบัติ 12 ครั้ง มีกษัตริย์ “ถูกสำเร็จโทษ” จากความขัดแย้งทางการเมือง 28 พระองค์ ในด้านกฎหมาย ใช้ *กฎหมายธรรมศาสตร์* ตามคติพราหมณ์ที่เปลี่ยนแปลงแก้ไขมิได้ และ *พระราชศาสตร์* คือบทบัญญัติที่กษัตริย์ให้ตราขึ้นใช้เหมาะสมกับประเพณี อาจถูกแก้ไขหรือยกเลิกได้เมื่อสิ้นรัชกาล บทลงโทษตามกฎหมายของรัฐพุทธศาสนาสมัยอยุธยา มีทั้งประหารชีวิตโดยใช้วิธีตัดศีรษะ หรือ “บั่นคอ” จองจำในคุกตะราง สักหน้า มือ เท้า ปรับ โทษกบฏมีความผิดถึงครอบครัววงศ์ตระกูลด้วย วิธีประหารชีวิตมี 21 วิธี ล้วนแต่น่าสยดสยอง เช่น ต่อยกบาลศีรษะ เปิดออกแล้วเอาคีมคีบก้อนเหล็กแดงใหญ่ใส่ลงไปในศีรษะ มันสมองพลุ่งฟูขึ้นดั่งหม้อเคี่ยวน้ำส้มพะอูม เอาผ้าซับน้ำมันพันให้ทั่วร่างกายแล้วจุดไฟ ฯลฯ (ดูชาญวิทย์ เกษตรศิริ, 2561, หน้า 242-266)

การลงโทษที่รุนแรงดังกล่าว จะมองว่าสอดคล้องกับกฎหมายมธูธรรมศาสตร์ก็ได้ หรือจะมองว่าสอดคล้องกับบทเทศนา “พระมาลัย” ที่เพิ่มเข้ามาในสมัยอยุธยาก็ได้ เพราะเนื้อหาสำคัญในพระมาลัยเน้นนรก-สวรรค์ โดยอ้างถึงพระโมคคัลลานะท่องนรกและเห็นวิธีการทรมานสัตว์นรกขุมต่างๆ ที่มีต่อมานิยมนำบทเทศนานี้มาวาดภาพจิตรกรรมผนังอุโบสถ และนำเสนอในรูปแบบอื่นๆ ซึ่งวิธีการประหารชีวิต 21 วิธีในสมัยอยุธยาก็ดูน่าสยดสยองราวกับวิธีทรมานสัตว์นรกในบทเทศนาพระมาลัย

เห็นได้ว่าบทลงโทษในรัฐพุทธศาสนา (ผสมพราหมณ์) ของสยามยุคสังคมจารีต ก็รุนแรงไม่แพ้กันกับรัฐคริสเตียนในยุคกลาง แม้นี่ไม่ใช่อำนาจ “ศาลไต่สวนศรัทธา” ของศาสนจักรโดยตรง เป็นอำนาจตามกฎหมายธรรมศาสตร์ แต่ก็เป็นอำนาจในนามกษัตริย์พุทธมามกะ ผู้ปกครองทั้งอาณาจักรและพุทธจักรด้วยหลักทศพิธราชธรรมตามปรัชญาการเมืองแบบพุทธนั่นเอง ในยุคสมัยที่พุทธศาสนารุ่งเรืองคู่บ้านคู่เมือง วัดวาอาราม ศาสนสถาน และปราสาทราชวังใหญ่โตอลังการ โดยผู้คนส่วนใหญ่ถูกปลูกฝังให้

เชื่อในเรื่องบาป บุญ นรก สวรรค์ตามคติไตรภูมิฯ และพระมาลัย (เป็นต้น) ดูจะไม่ต่างกับความรุ่งเรืองของคริสต์ศาสนาในรัฐคริสเตียนยุคกลางเท่าใดนัก ยิ่งกว่านั้นวัดยังเป็นทั้งสถานที่หลบ “ราชภัย” ของบรรดาชนชั้นสูงที่ขัดแย้งทางการเมืองแล้วหนีไปบวช บางทีได้กลายเป็นสถานที่วางแผนยึดอำนาจคืนจากฝ่ายตรงข้ามอีกด้วย ดังที่เกิดขึ้นในสมัยสมเด็จพระนารายณ์ และวัดก็ยังเป็นสถานที่ประหารชีวิตของกษัตริย์ที่ถูกยึดอำนาจ และพระบรมวงศานุวงศ์ที่ก่อกบฏอีกด้วย เช่น วัดโคกพระยาเป็นที่ประหารชีวิตกษัตริย์และเชื้อพระวงศ์ที่ถูกชิงอำนาจ หรือไม่ก็เป็นฝ่ายชิงราชสมบัติไม่สำเร็จแล้วถูกสำเร็จโทษในฐานะกบฏ (ดู “สำรวจวัดโคกพระยา สถานที่สำเร็จโทษประหารชีวิตพระเจ้าแผ่นดิน-เชื้อพระวงศ์”, ออนไลน์) จะเห็นได้ว่าวัดที่ควรเป็น “เขตอภัยทาน” ก็กลับกลายเป็นแดนประหารไป สวนทางกับคำสอนในจักกวัตติสูตรที่ว่าจักรพรรดิธรรมราชาปกครองโดยไม่ใช้อาชญาหรือความรุนแรง

ทำไมศาสนาจึงไปกันได้ดีกับระบบศักดินา เมื่อพิจารณาตามมุมองทางมานุษยวิทยาแบบคลิฟฟอร์ด เกียร์ซ (Clifford Geertz) จะเข้าใจได้ว่า ความจริงทางศาสนาต่างจากความจริงจากประสบการณ์หรือไม่ใช่ความจริงจากการพิสูจน์ทดลองแบบวิทยาศาสตร์ที่แยกความจริงกับผู้สังเกตความจริงเป็นอิสระจากกัน และไม่เหมือนมุมมองจากสามัญสำนึกและความรู้สึกทางศิลปะ แม้ว่าการรู้ความจริงทางศิลปะจะเชื่อมโยงความรู้สึกของผู้รู้ความจริงกับความจริงเป็นหนึ่งเดียวกัน คล้ายการรู้ความจริงแบบศาสนา แต่ความจริงทางศาสนายอมรับอำนาจศักดิ์สิทธิ์บางอย่าง สัจธรรมพื้นฐานของมุมมองทางศาสนาทุกศาสนานั้นมีว่า ผู้ที่จะเรียนรู้ได้จะต้องมีศรัทธาความเชื่อก่อน ซึ่งเป็นการเชื่อมผู้รู้ความจริงกับความจริงเข้าด้วยกัน และความจริงทางศาสนาก็เป็นความจริงที่ยิ่งใหญ่เหนือความจริงใดๆ อำนาจศักดิ์สิทธิ์ ความจริงที่ยิ่งใหญ่บวกศรัทธาทางศาสนาแสดงออกในรูปแบบเฉพาะต่างจากความจริงอื่นๆ คือแสดงออกผ่านกิจกรรมทาง “สัญลักษณ์” (symbolic activities) หรือพิธีกรรมต่างๆ ที่ส่งผลเป็นการหล่อหลอมพฤติกรรมของผู้คน (ดูอคิน รพีพัฒน์, 2551, หน้า 92-93)

จากการศึกษาวัฒนธรรมชาวเกาะบาหลี เกียร์ซได้เสนอทฤฎี “รัฐนาฏกรรม” หรือรัฐละคร (Theatre State) มาใช้อธิบายนครรัฐบาหลี ซึ่งสามารถใช้อธิบายรัฐอื่นๆ ที่คล้ายกันในเอเชียอาคเนย์ได้ด้วย ความหมายของรัฐนาฏกรรมคือ *รัฐเป็นการแสดงความจริงสูงสุดและอำนาจศักดิ์สิทธิ์ตามความเชื่อทางศาสนา ผ่านสัญลักษณ์และพิธีกรรมต่างๆ* เช่น แสดงความจริงและอำนาจศักดิ์สิทธิ์สูงสุดที่ว่ากษัตริย์คือเทพหรืออวตารของเทพ ผ่านสัญลักษณ์ต่างๆ ที่เกี่ยวเนื่องกับกษัตริย์ เป็นต้นว่าเครื่องทรง เครื่องใช้ต่างๆ บัลลังก์ที่ประทับ ปราสาทราชวังที่มีลักษณะจำลองภาพเมืองสวรรค์มาไว้บนแผ่นดิน และมีพิธีกรรมต่างๆ เช่น พิธีราชาภิเษกและพิธีการอื่นๆ ของราชสำนักล้วนแต่เป็นการแสดงบุญญาธิการของชนชั้น

ปกครองให้เป็นที่ประจักษ์ว่า ผู้ใต้ปกครองจะเกิดศรัทธา มั่นใจหรืออุ่นใจว่าจะได้รับความคุ้มครองหรือปกป้องให้อยู่เย็นเป็นสุขภายใต้อำนาจอันศักดิ์สิทธิ์และบุญญาธิการของผู้ปกครอง ความหรูหราฟุ่มเฟือยของราชสำนัก ไม่ใช่ปัญหา หากแต่เป็นเรื่องจำเป็นต่อการสร้างความวิจิตรอลังการ เพื่อแสดงบารมี (charisma) และเป็นการเฉลิมพระเกียรติของกษัตริย์ และการเป็นเจ้าของที่ดินของกษัตริย์มีความหมายเชิงสัญลักษณ์ว่า ที่ดินภายในอาณาเขตการปกครองล้วนเป็นของเทพ (เรื่องเดียวกัน, หน้า 224)

หากมองจากทัศนะของเกียร์ซ รัฐพุทธศาสนาของสยาม-ไทย ก็เป็น “รัฐนาฏกรรม/รัฐละคร” แบบหนึ่ง สถานะของกษัตริย์เป็นสถานะศักดิ์สิทธิ์สูงสุด ที่ครอบคลุมทั้งการเป็นโพธิสัตว์โดยกำเนิด เป็นสมมติเทพ พระพุทธเจ้าอยู่หัว ผู้ทรงเป็น “จักรพรรดิราช”[11] หรือ “ราชาธิราช” คือ “ราชาเหนือราชา” ผู้ปกครองโดยจักรวรรดิวัตร, ทศพิธราชธรรม, ราชสังคหวัตถุ, ขัตติยพละ เครื่องราชกกุธภัณฑ์เป็นสัญลักษณ์ของเทพ ความอลังการของปราสาทราชวังและวัดวาอาราม ทั้งหลายทั้งปวงล้วนเป็นสัญลักษณ์แสดงถึงบุญญาธิการและอำนาจของผู้ปกครองและความเจริญรุ่งเรืองของบ้านเมือง สถาปัตยกรรมที่แสดงรูปทรงของปราสาทราชวัง วัดวา ศาสนสถาน สถูปเจดีย์ต่างๆ ล้วนเป็นการจำลองแบบของเมืองสวรรค์มาไว้บนพื้นพิภพเพื่อดึงดูดศรัทธาของผู้คน โดยเฉพาะรูปทรงปิรามิดของเจดีย์และฉัตรเป็นชั้นๆ นั้นสะท้อนจักรวาลวิทยาแบบไตรภูมิและระบบสังคมศักดินาว่า คนส่วนใหญ่คือผู้ใต้ปกครองที่เป็นฐานรากของเจดีย์ สูงขึ้นไปก็คือชนชั้นปกครองที่มีบุญบารมีมากกว่า ไปจนถึงสวรรค์ชั้นต่างๆ และปลายสุดคือพระนิพพาน ขณะที่ราชสำนักมีฝ่ายพราหมณ์เป็นราชครูทำหน้าที่ประกอบพิธีกรรมตามคติพราหมณ์ และมี “พระราชาคณะ” ชั้นต่างๆ โดยมีสมเด็จพระสังฆราชเป็นตำแหน่งสูงสุด ทำหน้าที่ประกอบพิธีกรรมด้านพุทธศาสนาของราชสำนัก เป็นที่ปรึกษาของพระราชาเกี่ยวกับการปกครองด้านพุทธจักร และเกี่ยวกับคุณธรรมในการปกครองบ้านเมือง

การแต่งตั้งพระราชาคณะมีมาแต่สมัยสุโขทัย พบได้ในศิลาจารึกพ่อขุนรามคำแหง รัชกาลที่ 3 แห่งราชวงศ์พระร่วง จารึกไว้เมื่อราว พ.ศ. 1835 ว่าสุโขทัยมีสังฆราช มีปู่ครู มีมหาเถระและมีเถระ สังฆราชเห็นจะเป็นตำแหน่งสังฆนายกชั้นสูงสุด ตำแหน่งปู่ครูตรงกับที่เราเรียกว่าพระครูทุกวันนี้ (สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, 2514, หน้า 165) ต่อมาสมัยอยุธยาตำแหน่งพระราชาคณะก็ขยายมากขึ้น พระราชาคณะฐานานุกรมและเปรียญได้รับเบี้ยหวัดรายเดือน และที่ดินมากน้อยตามลำดับสมณฐานันดรศักดิ์ ความจำเป็นของผู้ปกครองที่ต้องแต่งตั้งพระราชาคณะ ไม่ใช่เพียงเพราะสถานะของราชาธิราชหรือธรรมราชาจำเป็นต้องมีพระสงฆ์ผู้แตกฉานพุทธศาสนาเป็นที่ปรึกษาด้านหลักการปกครองตามคติธรรม

[11] ผู้สนใจงานศึกษาคติ “จักรพรรดิราช” โดยละเอียด โปรดดู เอนก มากอนันต์ (2561).

ราชา และด้านการประกอบพิธีกรรมของราชสำนักเป็นต้นเท่านั้น ในฐานะผู้อุปถัมภ์และสนับสนุนการเผยแพร่พุทธศาสนา ชนชั้นปกครองยังต้องคอยรับทราบและสนับสนุนให้พระสงฆ์สอนบรรดาผู้ใต้ปกครองตามความประสงค์ของตนอีกด้วย ดังนั้น ชนชั้นปกครองจึงเริ่มสร้างประเพณี “บอกปริยัติธรรม” หรือสอนปริยัติธรรมแก่พระสงฆ์ เริ่มมาแต่สมัยพระมหาธรรมราชาลิไท ทรงสร้างปราสาทราชมณเฑียรสถานสำหรับเป็นที่ให้พระสงฆ์ไปเรียนพระไตรปิฎก สมัยอยุธยาพระเจ้าทรงธรรมทรงเชี่ยวชาญพระไตรปิฎกบางทีจึงทรงสอนเอง บางทีก็ให้ราชบัณฑิตไปสอนตามพระอารามหลวงต่างๆ ประเพณีเช่นนี้ทำสืบเนื่องมาจนถึงยุครัตนโกสินทร์ (เรื่องเดียวกัน, หน้า 231)

เนื่องจากวัดเป็นศูนย์กลางของชุมชนต่างๆ และพระสงฆ์มีบทบาทเป็นผู้นำทางความคิดความเชื่อของผู้คน ย่อมเป็นธรรมดาที่ต้องมีการควบคุมดูแลเพื่อไม่ให้เกิดความกระด้างกระเดื่องต่อรัฐ เพราะความขัดแย้งทางการเมืองในสังคมจารีต นอกจากจะเป็นเรื่องที่บรรดาสมาชิกราชวงศ์และขุนนางต่างๆ ชิงอำนาจกันเองแล้ว *“ศาสนายังเป็นเครื่องมือต่อสู้ทางการเมืองระหว่างเจ้าขุนมูลนายด้วยกันเอง พวกนักบวชที่ตั้งตนเป็นอาจารย์จะซ่องสุมผู้คนเพื่อช่วงชิงอำนาจทางการเมือง หรือไม่ก็เพื่อสนับสนุนเจ้าขุนมูลนายที่อุปการะตน”* (สมสมัย ศรีศูทรพรรณ, 2561, หน้า 75) เช่น พระราชพงศาวดารกรุงศรีอยุธยา ฉบับหมอบรัดเลระบุว่า *พระศรีศิลป์ที่บวชอยู่วัดระฆังเชี่ยวชาญพระไตรปิฎก มีสมณฐานันดรศักดิ์เป็นพระพิมลธรรม ได้ทำรัฐประหารโดยนำกำลังบุกเข้าไปในวังจับตัวสมเด็จพระศรีเสาวภาคย์พันธนาการไว้* ***รุ่งขึ้นได้นิมนต์พระสงฆ์ 100 รูป ทำพิธีบังสุกุลและให้ธูปเทียนสมาแล้วประหารด้วยท่อนจันทน์*** *และให้นำพระศพไปฝังที่วัดโคกพระยา จากนั้นก็ปราบดาภิเษกตนเองขึ้นเป็นกษัตริย์ทรงพระนามว่า “พระเจ้าทรงธรรม”* (กรมศิลปากร, 2560, หน้า 202-203) นี่คือตัวอย่างที่พระสงฆ์เข้ามาเกี่ยวข้องกับการเมือง แม้กระทั่งทำรัฐประหาร และมีบทบาทในการทำพิธีกรรมก่อนประหารกษัตริย์ที่ถูกยึดอำนาจ ส่วนวัดเองก็เป็นที่ฝังศพของกษัตริย์ที่ถูกทำรัฐประหาร ปรากฏการณ์ของการที่พระสงฆ์ใช้ความรุนแรงเช่นนี้ย่อมขัดกับหลักธรรมวินัยโดยสิ้นเชิง แต่ก็เกิดขึ้นได้เสมอเมื่อสถานการณ์เอื้ออำนวย

อีกกรณีสมเด็จพระเพทราชาทำรัฐประหารสมเด็จพระนารายณ์ โดยการสนับสนุนของสมเด็จพระสังฆราชและคณะสงฆ์เมืองละโว้ ในสถานการณ์ที่บรรดาบาทหลวงชาวฝรั่งเศสคาดหวังว่า สมเด็จพระนารายณ์จะเข้ารีตคริสต์ศาสนา และแม้ว่าการขึ้นครองราชย์ของสมเด็จพระนารายณ์จะได้รับการสนับสนุนจากบรรดาพระสงฆ์ แต่การที่ทรงสนับสนุนการเผยแผ่คริสต์ศาสนามากเป็นพิเศษ อีกทั้งทรงรับเมอซิเออร์กงสตังซ์หรือ “ฟอลคอน” เข้ารับราชการและทรงโปรดปรานเป็นพิเศษ ทำให้เกิดความหวาดระแวงในหมู่พระสงฆ์และประชาชน เป็นเหตุให้สมเด็จพระเพทราชาปลุกระดมให้เกิดการจลาจล

และทำรัฐประหารได้สำเร็จ (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2557, หน้า 84-93) และในสมัยพระเจ้าตากสิน ก็เกิดเหตุการณ์พระสงฆ์ตั้งตัวเองเป็นเจ้าผู้ปกครอง เรียกตนเองว่า “เจ้าพระฝาง” ที่พระเจ้าตากสินต้องส่งกองทัพไปปราบปราม ตัวอย่างที่ว่ามานี้เป็นต้น แสดงให้เห็นว่าลำพังหลักธรรมวินัยเถรวาทเองไม่อาจป้องกันไม่ให้พระสงฆ์เข้ามามีบทบาททางการเมืองโดยตรงได้ การที่พระสงฆ์จะเข้ามามีบทบาททางการเมืองได้มากน้อยแค่ไหนย่อมขึ้นอยู่กับสถานการณ์เอื้ออำนวยมากกว่า นี่คือเหตุผลว่าทำไมรัฐจึงต้องควบคุมคณะสงฆ์เข้มงวด แม้ว่าฝ่ายคณะสงฆ์จะสามารถคานอำนาจรัฐได้ในบางระดับ เช่น หากเชื้อพระวงศ์หรือขุนนางหนีราชภัยไปบวชในวัด ก็ถือเป็นประเพณีว่ารอดพ้นจาก “โทษตาย” ตามอาญาแผ่นดิน แต่ก็ต้องอยู่ภายใต้การสอดส่องของรัฐไม่ให้คลาดสายตา เพราะมิเช่นนั้นวัดก็จะกลายเป็นที่วางแผนยึดอำนาจรัฐได้เสมอ อย่างไรก็ตาม หากยุคสมัยใดราษฎรเดือดร้อนจากการปกครองที่ไม่เป็นธรรม พระสงฆ์บางส่วนก็จะเป็นปากเสียงด้วยการเทศนาหรือแสดงนิทานชาดกในเชิงส่งสัญญาณเป็นการวิพากษ์วิจารณ์สถานการณ์บ้านเมืองโดยอ้อมได้บ้าง

กล่าวโดยภาพรวม รัฐพุทธศาสนาตั้งแต่ยุคสุโขทัยเป็นต้นมา สถานะและอำนาจชอบธรรมของชนชั้นปกครองยึดปรัชญาการเมืองแบบพุทธ และกลายเป็นพุทธผสมพราหมณ์จนเป็นเนื้อเดียวกัน โดยกษัตริย์มีสถานะเป็นทั้งผู้ปกครองทางโลกและทางศาสนา หรือมีอำนาจเด็ดขาดปกครองทั้งอาณาจักรและพุทธจักร เพราะสถานะทางศาสนาของกษัตริย์คือ ทรงมี “อำนาจเด็ดขาด” ตามคติพราหมณ์ฮินดู และมีภาพลักษณ์ของ “ผู้ทรงทศพิธราชธรรม” ในฐานะธรรมราชา, จักรพรรดิราช, ราชาธิราช, สมมติเทพ, พระโพธิสัตว์, พระพุทธเจ้าอยู่หัว โดยเฉพาะคุณธรรมผู้ปกครองแบบพราหมณ์ฮินดูตามคัมภีร์อรรถศาสตร์ดังที่เราอภิปรายมาแล้วนั้น ก็เหมือนกับคุณธรรมของผู้ปกครองใน “The Prince” ของมาคิอาเวลลี (Machiavelli) ที่ถือว่า *ผู้ปกครองที่ดีต้องวางตัวเป็นแบบอย่างทางศีลธรรมของประชาชน แต่เมื่อถึงเวลาต้องรักษาอำนาจ จำเป็นต้องใช้ความเด็ดขาดอย่างไร้ปรานี* เช่น งานศึกษาของกานต์ บุณยะกาญจน (2562, หน้า 41-42) วิเคราะห์ว่า ชนชั้นปกครองสยามใช้ *“คุณธรรมแบบมาคิอาเวลเลียน (Machiavellian)”* ตัวอย่างเช่นสมเด็จพระนารายณ์ ทรงใช้ความโหดเหี้ยมจัดการกับศัตรูทางการเมือง ขณะเดียวกันก็ยังทรงรักษาภาพลักษณ์ของกษัตริย์นักบุญผู้เคร่งศาสนาไว้อย่างแนบเนียน ชนชั้นปกครองคนอื่นๆ ก็ยึดถือปฏิบัติมาในแนวทางเดียวกันจวบกระทั่งยุคสมัยใหม่

ขณะที่พระสงฆ์ทั้งมีสถานะผู้สอนธรรมพุทธศาสนาและประกอบพิธีกรรมแบบพราหมณ์ ความเชื่อของประชาชนทั่วไปก็ผสมผสานระหว่างพุทธ พราหมณ์ ผี คณะสงฆ์อยู่ภายใต้การปกครองของรัฐ มีสมเด็จกระสังฆราชและพระราชาคณะชั้นต่างๆ รัฐหรือผู้ปกครองในฐานะผู้อุปถัมภ์และส่งเสริมการเผยแผ่

พุทธศาสนา มีอำนาจควบคุมพระสงฆ์ทั้งในเรื่องการสอน การประพฤติให้ถูกต้องตามธรรมวินัย และควบคุมไม่ให้พระสงฆ์เกี่ยวข้องกับการเมืองในทางที่กระด้างกระเดื่องต่อรัฐ ยกเว้นการเมืองที่เป็นเรื่องสนับสนุนรัฐหรือทำตามนโยบายผู้ปกครอง พระสงฆ์ย่อมเกี่ยวข้องได้ ความสัมพันธ์เช่นนี้พัฒนามาในทางที่รัฐควบคุมพระสงฆ์มากขึ้นโดยลำดับ สะท้อนความเป็นจริงว่าในรัฐพุทธศาสนายุคสังคมจารีต พระสงฆ์ไม่ได้ “อยู่เหนือการเมือง” หรือไม่เกี่ยวข้องกับการเมือง หากแต่อยู่ในโครงสร้างทางการเมืองในฐานะพระราชาคณะ ที่มีบทบาทสนับสนุนอุดมการณ์รัฐ ประกอบพิธีกรรมทางศาสนาในพระราชพิธีต่างๆ และมักเข้ามาเกี่ยวข้องการการแบ่งฝ่ายทางการเมืองของชนชั้นนำกลุ่มต่างๆ ดังอภิปรายมา

บทที่ 4
การปฏิรูปพุทธศาสนาสมัยรัชกาลที่ 4-5
กับคุณค่าของพุทธศาสนาต่อรัฐและสังคมไทยสมัยใหม่

จากบทที่ผ่านมาจะเห็นว่า พุทธศาสนาแบบสมัยพุทธกาล, แบบอโศก และแบบสังคมจารีตยุคสุโขทัยเป็นต้นมา มีการเปลี่ยนแปลงอย่างสัมพันธ์กับสภาพทางสังคมและการเมืองที่เปลี่ยนไปอยู่เสมอ เช่นเดียวกับคริสต์ศาสนาแบบสมัยเยซู, แบบยุคกลางและยุคหลังการปฏิรูปก็มีแง่มุมแตกต่างกันตามบริบททางสังคมและการเมือง นี่เป็นเรื่องปกติทางพัฒนาการของทุกศาสนา แม้ศาสนาต่างๆ จะอ้างว่ารักษาคำสอนที่แท้และดั้งเดิมไว้เสมอ แต่ความจริงทางประวัติศาสตร์บอกเราว่า ศาสนาในเชิงสถาบันมักมีพัฒนาการไปในทิศทางที่ต่างจากคำสอนในยุคพระศาสดาเสมอ

พุทธศาสนาเองก็เริ่มเป็นเนื้อเดียวกับรัฐมาตั้งแต่ยุคอโศกและแนบแน่นมากขึ้นเรื่อยๆ ในยุคต่อมา และจากสุโขทัยเป็นต้นมานอกจากจะปรากฏพัฒนาการของรัฐพุทธศาสนา ที่ผู้ปกครองเป็นสมมติเทพ พระโพธิสัตว์ พระพุทธเจ้าอยู่หัวแล้ว คณะสงฆ์ยังกลายเป็นส่วนหนึ่งในโครงสร้างอำนาจชนชั้นปกครอง มีตำแหน่งสมเด็จพระสังฆราช และพระราชาคณะที่มีสมณฐานันดรศักดิ์ชั้นต่างๆ คู่ขนานกับตำแหน่งราชครูของพราหมณ์ฮินดูในโครงสร้างสังคมศักดินา

เหตุที่รัฐไม่ปล่อยให้คณะสงฆ์จัดองค์กรปกครองตนเองอย่างอิสระ ก็เพราะ *“ในสมัยก่อน การจัดองค์กรศาสนา อาจเป็นภัยต่อพระราชอำนาจเด็ดขาดของพระมหากษัตริย์ จนไม่มีพระมหากษัตริย์ไทยพระองค์ใดจะยอมได้”* (เวลส์, 2527, หน้า 201) ดังที่เราได้เห็นแล้วว่า ในบางครั้งพระสงฆ์ชั้นสูงก็เป็นส่วนหนึ่งของความขัดแย้งทางการเมือง ถึงขนาดทำรัฐประหารเอง หรือเลือกข้างและสนับสนุนรัฐประหาร ปรากฏการณ์เช่นนี้ ไม่อาจมองเพียงว่าเป็นปัญหาของพระสงฆ์ “รายบุคคล” เท่านั้น หากแต่เป็นปัญหาเชิงระบบ เพราะในระบบการเมืองที่ศาสนากับรัฐแยกเป็นอิสระจากกัน ย่อมไม่เกิดปัญหาดังกล่าวขึ้นได้ ดังนั้น แม้เปรียบเทียบกันแล้วคณะสงฆ์ในยุคสังคมจารีตจะไม่มีอำนาจเทียบเท่าศาสนจักรคริสต์ในยุคกลาง แต่ก็ไม่ได้แปลว่าคณะสงฆ์จะปลอดจากการเกี่ยวข้องกับการเมือง

แต่อย่างไรก็ตาม การเกี่ยวข้องกับการเมืองของพระสงฆ์ย่อมต้องคล้อยตามพระราชอำนาจเป็นด้านหลัก เพราะภายใต้ระบบการปกครองที่กษัตริย์มีอำนาจเด็ดขาดในการปกครองทั้งอาณาจักรและพุทธจักรนั้น สถานะและอำนาจของกษัตริย์มี “ความเป็นศาสนามาก” (อคิน รพีพัฒน์, 2527, หน้า76) และอาจมีความเป็นศาสนาที่เข้มข้นและ “ศักดิ์สิทธิ์” กว่าสถานะของพระสงฆ์เลยด้วยซ้ำ เพราะกษัตริย์ได้ “สวมรับ” สถานะของพุทธะไว้ในตัวเองคือความเป็นสมมติเทพผู้ทรงธรรม ความเป็นพระโพธิสัตว์ กระทั่งเป็นพระพุทธเจ้าอยู่หัว ดังนั้น กษัตริย์จึงเป็นสัญลักษณ์แห่งธรรม เป็นผู้นำทางโลกและทางจิตวิญญาณด้วยในคนๆ เดียว สามารถยังความเจริญแก่พุทธศาสนาก็ได้ ทรงตั้งยศ-ถอดยศพระสงฆ์ สั่งให้สึกและลงพระราชอาญาพระสงฆ์ที่ประพฤติผิดธรรมวินัยก็ได้ ซึ่งเท่ากับมีอำนาจเหนือพระสงฆ์ใต้ปกครองมากกว่าพระศาสดาองค์จริงเสียอีก เทียบกับยุโรปยุคกลางแล้ว สันตะปาปาย่อมมีอำนาจเหนือกว่าเยซูอย่างลิบลับ บางครั้งสันตะปาปากับกษัตริย์ถือ “ดาบคนละเล่ม” บางครั้งสันตะปาปาก็แย่งมาถือทั้งสองเล่ม แต่สำหรับสยามไทย กษัตริย์ถือดาบสองเล่ม ทั้งดาบทางอาณาจักรและพุทธจักรมาตลอดจากอดีตจวบปัจจุบัน

การฟื้นฟูพุทธศาสนาของรัชกาลที่ 1

เมื่อเริ่มต้นรัตนโกสินทร์ โดยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก รัชกาลที่ 1 ในปี พ.ศ. 2325 พระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์ได้ฉายภาพให้เห็นว่า หลังจากปราบจลาจลในกรุงธนบุรีเรียบร้อยแล้ว ก็ได้ทรงรับอัญเชิญของเหล่าเสนามาตย์ขึ้นเถลิงถวัลยราชสมบัติครอบครองสยามประเทศเป็นปฐมบรมราชวงศ์จักรี ใช้สร้อยพระนาม “พระพุทธเจ้าอยู่หัว” ตามโบราณจารีตสืบมา หลังจากทรงตั้งอิสริยยศแก่พระบรมวงศานุวงศ์และข้าราชการต่างๆ แล้ว ก็ตั้งตำแหน่งพระราชาคณะ[1] ด้วยทรงพระราชดำริว่า *“ฝ่ายข้างอาณาจักรได้แต่งตั้งข้าราชการตามตำแหน่งเสร็จแล้ว ควรจะจัดการข้างฝ่ายพุทธจักร ทำนุบำรุงพระพุทธศาสนาซึ่งเสื่อมทรุดเศร้าหมองนั้น จึงดำรัสให้สึกพระวันรัตน (ทองอยู่) กับพระรัตนมุนี (แก้ว) ออกเป็นฆราวาส ดำรัสว่าเป็นคนอาสัตย์สอพลอทำให้เสียแผ่นดิน...ดำรัสให้สมเด็จพระสังฆราช พระพุทธาจารย์ พระพิมลธรรม ซึ่งเจ้ากรุงธนบุรีให้ลงโทษถอดเสียจากพระราชาคณะ เพราะไม่ยอมถวายบังคมนั้น โปรดให้คงที่สมณฐานันดรศักดิ์ดังเก่า...”* (เจ้าพระยาทิพากรวงศ์, 2555, หน้า 43, 48, 64)

[1] การตั้งพระราชาคณะในช่วงขึ้นครองราชย์ นับว่าเพื่อเป็นสิริมงคล ด้วยเป็นการทรงบำเพ็ญพระราชกิจอุปถัมภกพระพุทธศาสนา (ดูสมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, 2559, หน้า 165).

ข้อความในพระราชพงศาวดาร แสดงให้เห็นว่ารัฐพุทธศาสนาในสมัยรัชกาลที่ 1 ยึดทฤษฎี “สองกงล้อ” ถือว่ากษัตริย์เป็นผู้ปกครองทั้งอาณาจักรและพุทธจักร ตามราชประเพณีสืบมาจากยุคกรุงศรีอยุธยา ในรัฐที่กษัตริย์ปกครองทั้งอาณาจักรและพุทธจักรเช่นนี้ มักจะมีประวัติศาสตร์การเปลี่ยนแปลงการเมืองทางโลกและทางคณะสงฆ์กี่ยวพันกันอย่างแยกไม่ออก การปราบดาภิเษกขึ้นเป็นกษัตริย์ของรัชกาลที่ 1 เป็นผลจากปัญหาการเมืองในสมัยพระเจ้าตากสิน นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2561, 117, หน้า 118) ตั้งข้อสังเกตว่า พระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกไม่ทรงลังเลเลยที่จะกล่าวถึงการขึ้นครองราชสมบัติของพระองค์ว่า “ปราบดาภิเษก” หรือชิงราชสมบัติจากพระเจ้าตากสิน เพราะการชิงราชสมบัติเป็นกลไกสำคัญอย่างหนึ่งในระบบการเมืองการปกครองของไทยแต่โบราณ และดังที่อภิปรายในบทที่แล้วว่าเมื่อไม่มีการแยกศาสนาจากรัฐ การเมืองทางโลกกับทางสงฆ์จึงแยกขาดจากกันไม่ได้ เมื่อมีการแบ่งฝ่ายในการเมืองทางโลก พระสงฆ์ก็มักจะแบ่งฝ่ายด้วยเช่นกัน ดังนั้น เมื่อขึ้นเป็นกษัตริย์ รัชกาลที่ 1 จึงสะสางปัญหาทางสงฆ์ด้วยการสั่งให้สึกพระฝ่ายที่สวามิภักดิ์พระเจ้าตากสินดังระบุในพงศาวดารข้างต้น

ในสถานการณ์ความขัดแย้งในการเมืองทางโลก จึงผสมผสานด้วยสถานการณ์ที่ชนชั้นนำเรียกว่า “ความเสื่อมทรุดเศร้าหมอง” ของพุทธศาสนายุคกรุงธนบุรี ส่วนหนึ่งชนชั้นนำน่าจะอ้างอิงความเชื่อเรื่อง “ปัญจอันตรธาน” ตามตำนานมูลศาสนาที่รับอิทธิพลจากลังกาว่า หลังพุทธปรินิพพานจะเกิดความเสื่อมของพุทธศาสนา 5 ด้าน ภายใน 5,000 ปี ตามลำดับ คือ *ปฏิเวธอันตรธาน* กุลบุตรขาดคุณสมบัติของคนที่จะสามารถเป็นพะอรหันต์ได้, *ปฏิบัติอันตรธาน* พระสงฆ์เริ่มละทิ้งธรรมวินัยและย่อหย่อนในข้อวัตรปฏิบัติจนในที่สุดพระวินัยสูญ, *ปริยัติอันตรธาน* คนเริ่มสูญเสียความรู้ และสูญเสียพระไตรปิฎกและคัมภีร์ต่างๆ จนหมด, *ลิงคอันตรธาน* การสูญเสียสภาพความเป็นสงฆ์ เพราะพระสงฆ์ไม่รู้แม้กระทั่งวิธีครองจีวรและถือบาตร และ *ธาตุอันตรธาน* พระบรมสารีริกธาตุของพระพุทธเจ้าในที่ต่างๆ มีผู้สักการะน้อยลงจนสุดท้ายไม่มีใครสักคนบูชาเลย (ดูชาญณรงค์ บุญหนุน ในวินัย พงศ์ศรีเพียร บก., 2549, หน้า 18-19)

ดังนั้น รัชกาลที่ 1 จึงต้องฟื้นฟูพุทธศาสนาให้รุ่งเรือง แทนที่จะใช้วิธีการแบบพระเจ้าตากสินที่ให้นำบรรดาพระสงฆ์ทผู้ถูกสงสัยว่าประพฤติผิดธรรมวินัยมาทดสอบความบริสุทธิ์ด้วยการดำน้ำลุยไฟ แต่ทรงเปลี่ยนแปลงอย่างเป็นระบบ เช่น ให้สึกพระสงฆ์ที่เห็นว่าประพฤติไม่ดี และส่งเสริมพระสงฆ์ที่เห็นว่าพระพฤติดีให้เจริญในสมณฐานันดรศักดิ์ ขณะเดียวกันก็ยกเลิกประเพณีบางอย่างในยุคก่อนที่พระราชาคณะฐานานุกรมและเปรียญได้รับพระราชทาน “เบี้ยหวัด” เหมือนกับข้าราชการ ทรงพระราชดำริเห็นว่าไม่สมควร จึงโปรดเกล้าฯ พระราชทาน “นิตยภัต” เป็นรายเดือนสืบมา (เจ้าพระยาทิพากรวงศ์, 2555, หน้า 67) และต้องรักษาธรรมวินัยที่บริสุทธิ์ถูกต้องให้คงอยู่เป็นหลักของปริยัติ ปฏิบัติ และปฏิเวธสืบไป

เบื้องหน้า ด้วยการให้สังคายนาพระไตรปิฎก ชำระอรรถกถา ฎีกา และให้แต่งไตรภูมิโลกวินิจฉัย เทียบเคียงไตรภูมิพระร่วง[2] เนื่องจากคัมภีร์ต่างๆ ถูกเผาทำลายไปมากในช่วงกรุงศรีอยุธยาถูกพม่าตีแตก

ขณะเดียวกันรัชกาลที่ 1 ก็ใช้พระราชอำนาจปกครองพระสงฆ์เข้มงวดมากขึ้นกว่ายุคก่อน โดยให้ตรา “กฎพระสงฆ์ 10 ฉบับ” ในกฎหมายตราสามดวง ที่มีการกำหนดมาตรการลงโทษพระภิกษุที่ประพฤติผิดธรรมวินัยไว้อย่างชัดเจน และให้อำนาจ “ขุนนางฆราวาส” มีส่วนรับผิดชอบดูแลวัตรปฏิบัติของพระสงฆ์ให้เป็นไปตามกฎหมายกำหนดด้วย และจำเป็นต้องสร้างวัดคู่พระนครขึ้นมาในแบบสมัยอยุธยาคือ วัดพระศรีรัตนศาสดารามเป็นที่ประดิษฐาน “พระแก้วมรกต” พระพุทธปฏิมาคู่บ้านคู่เมือง และทรงบูรณปฏิสังขรณ์อีก 11 วัด เช่น วัดพระเชตุพน วัดสระเกศ วัดราษบูรณะ วัดระฆังโฆสิตาราม วัดอรุณราชวราราม เป็นต้น

น่าสังเกตว่า แม้แต่การสร้างและบูรณปฏิสังขรณ์วัด ก็สะท้อนถึงการแข่งบารมีทางการเมืองในกลุ่มชนชั้นนำด้วย กล่าวคือ กรมพระราชวังบวรมหาสุรสิงหนาถ วังหน้า ผู้มีอำนาจว่าราชการพระนครกึ่งหนึ่ง ได้สร้างพระราชวังบวรสถานมงคล วัดนิพพานารามหรือวัดพระสรีสรรเพชญ์ (วัดมหาธาตุในปัจจุบัน) และวัดชนะสงครามที่เน้นความอลังการด้านสถาปัตยกรรม ขณะที่สมเด็จพระวันรัตนผู้แต่งสังคีติยวงศ์ได้เขียนยกย่องรัชกาลที่ 1 ว่าทรงเป็น “พระศรัทธาธิกโพธิสัตว์” แต่ยกย่องให้กรมพระราชวังบวรฯ เป็น “พระปัญญาธิกโพธิสัตว์” ที่ใช้เวลาในการบำเพ็ญบารมีเพื่อบรรลุธรรมเร็วกว่าพระศรัทธาธิกโพธิสัตว์ถึง 2 เท่า ดังนั้น การบูรณปฏิสังขรณ์ใหญ่วัดพระเชตุพนโดยรัชกาลที่ 1 ส่วนหนึ่งจึงเป็นเหตุผลเพื่อสร้างความสัมพันธ์พิเศษกับสมเด็จพระวันรัตน ซึ่งเป็นพระราชาคณะที่มีบทบาทสูงในรัชสมัย อีกทั้งเป็นการคานอิทธิพลของวัดพระศรีสรรเพชรญ์ ซึ่งเป็นวัดสำคัญที่สุดของกรมพระราชวังบวรฯ (ชาตรี ประกิตนนทการ, 2558, หน้า 11-12)

ส่วนด้านการส่งเสริมความรู้พุทธศาสนา รัชกาลที่ 1 ทรงเห็นว่าไพร่ฟ้าประชาราษฎรไม่ควรเป็นพุทธแบบพิธีกรรมเท่านั้น แต่*ให้รู้เนื้อความภาษาไทยในพระบาฬีนั้นจงทุกๆ สิกขาบท (ข้อศีล) ให้เข้าใจในภาษาไทย* ทรงก่อตั้งโรงเรียนสงฆ์สอนปริยัติธรรม จัดสอบบาลีสนามหลวงที่ถือเป็นประเพณีสืบเนื่องต่อมา ให้แปลคัมภีร์บางเล่มเป็นภาษาไทย และทรงจัดให้มีการเทศน์มหาชาติ (เทศน์เรื่องพระเวสสันดร)

---

[2] พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต) 2553, หน้า 23) อธิบายเปรียบเทียบไว้ว่า ไตรภูมิโลกวินิจฉัยรวบรวมขึ้นตามพระบรมราชโองการ ไม่ได้ทำขึ้นจากความคิดริเริ่มของผู้แต่ง ไม่เน้นเรื่องข้ามพ้นภูมิทั้งหลายขึ้นไปให้ถึงวิสุทธิ ขณะที่ไตรภูมิพระร่วง เขียนขึ้นตามแนวในใจของผู้แต่ง มีความคิดริเริ่ม มีเป้าหมายชัดเจน และเน้นข้ามพ้นภูมิทั้งหลายขึ้นไปถึงวิสุทธิ (หรือโลกุตตรภูมิ).

ประจำปีที่วัดพระศรีรัตนศาสดาราม และต่อมาจัดให้เทศน์มหาชาติทั่วราชอาณาจักร อันเป็นพิธีกรรมสั่งสอนหลักจริยธรรม ขณะเดียวกันก็แสดงถึงบุญญาธิการของกษัตริย์ในฐานะพระโพธิสัตว์ (เบเคอร์, 2557, หน้า 68)

การฟื้นฟูพุทธศาสนาด้านต่างๆ ดังกล่าว ของรัชกาลที่ 1 อาศัยความชอบธรรม 2 ประการหลักๆ *ประการแรก* คือการปฏิบัติตามจารีตพุทธเถรวาทที่เป็นพุทธแบบ orthodox คือยึดถือความถูกต้องของคำสอนตามคัมภีร์ดั้งเดิมที่สืบมาจากการสังคายนาครั้งที่ 1 แม้ตามความเป็นจริงเถรวาทจะมีพัฒนาการเปลี่ยนแปลงอย่างเป็นพลวัตมาตลอด แต่เมื่อเกิดข้อถกเถียงว่าอะไรถูกหรือผิดตามหลักธรรมวินัย ก็จะยึดคำสอนในพระไตรปิฎกและอรรถกถาเป็นสิ่งตัดสินสุดท้าย การให้สังคายนาพระไตรปิฎกและชำระคัมภีร์ต่างๆ โดยรัชกาลที่ 1 จึงมีความชอบธรรมตามจารีต orthodox แบบเถรวาท และ *ประการที่สอง* ทรงอาศัยความชอบธรรมตามโบราณราชประเพณีของกษัตริย์ที่ทรงเป็นพุทธศาสนูปถัมภกและปกครองพุทธจักรที่ต้องทรงทำ “ราชกิจ” ในการทำนุบำรุงพุทธศาสนา

แต่อย่างไรก็ตาม เถรวาทไทยต่างจากเถรวาทแบบอินเดียอยู่มาก จากพัฒนาการตั้งแต่สุโขทัย อยุธยา ธนบุรี จนรัตนโกสินทร์ผู้ที่ได้รับยกย่องว่าแตกฉานในคัมภีร์มักจะเป็นกษัตริย์ หรือชนชั้นสูงที่เข้ามาบวช ไม่ใช่พระสงฆ์โดยทั่วไป เพราะคัมภีร์ภาษาบาลีนั้นน่าจะมีพระสงฆ์ชั้นสูงจำนวนน้อยเท่านั้นที่แตกฉาน พระสงฆ์ตามวัดต่างๆ และชาวพุทธทั่วไปในสังคมที่คนส่วนใหญ่ยังอ่านไม่ออก เขียนไม่ได้ น่าจะนิยมคำสอนแบบ “มุขปาฐะ” เกี่ยวกับไตรภูมิฯ กับชาดกต่างๆ ที่จำง่ายและสื่อสารกันสะดวกมากกว่า ในสมัยธนบุรีมี “จดหมายมองซิเออเลอบอง” เล่าเรื่องราวของพระเจ้าตากสินตอนหนึ่งว่า ทรงสนทนาแลกเปลี่ยนกับบาทหลวงแล้วทรงย้ำว่า *“พระสงฆ์ต้องเรียนภาษาบาลีเพื่อใช้ศึกษาพุทธศาสนา เฉกเช่นพวกนักบวชคริสต์ที่ต้องศึกษาภาษาละตินเพื่อใช้ศึกษาคริสต์ศาสนา”* (ดู อุปนิสัย “พระพเจ้าตากสิน” ไม่ถือพระองค์ฯ, ออนไลน์) ในช่วงต้นรัตนโกสินทร์ที่ชนชั้นนำสมาคมกับบรรดาบาทหลวงและมิชชันนารีมากขึ้น วัฒนธรรมเน้นการอ่านคัมภีร์แบบชาวคริสต์ จึงน่าจะมีอิทธิพลต่อการปฏิรูปพุทธศาสนาอยู่ไม่น้อย

บริบทการปฏิรูปพุทธศาสนาโดยรัชกาลที่ 4

ขณะที่โจทย์ในการฟื้นพุทธศาสนาของรัชกาลที่ 1 อยู่ในบริบทรอยต่อระหว่างยุคธนบุรีกับรัตนโกสินทร์ คือเพิ่งผ่านสถานการณ์ปราบจลาจลในกรุงธนบุรีได้สำเร็จ และต้องสร้างกรุงรัตนโกสินทร์เป็นพระนครแห่งใหม่เพื่อสืบทอดโบราณราชประเพณีแบบกรุงศรีอยุธยา และปรับเปลี่ยนใหม่ในบางด้าน โจทย์สำคัญจึงเป็นเรื่องของการฟื้นฟูพุทธศาสนาที่เสื่อมลงในยุคก่อน ด้วยการดำเนินการต่างๆ บน

ความชอบธรรมตามจารีตเถรวาท แต่โจทย์การปฏิรูปพุทธศาสนาโดยรัชกาลที่ 4 เชื่อมโยงกับบริบทปัญหาการเมืองภายใน, การล่าอาณานิคมจากยุโรป, การท้าทายของคริสต์ศาสนา และวิทยาการสมัยใหม่ ทำให้การปฏิรูปศาสนายุคนี้มีความซับซ้อนยิ่งกว่า และเป็นจุดเริ่มต้นของโฉมหน้าพุทธศาสนาไทยในแบบที่เราสัมผัสได้ในปัจจุบัน

ในรัฐพุทธศาสนาไทยนั้น ถือเป็นประเพณีที่พระสงฆ์ชั้นสูงมีบทบาททางการเมืองในการร่วมประชุมปรึกษาหารือว่าใครควรเป็นกษัตริย์ในช่วงเปลี่ยนรัชกาล เช่น เมื่อพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย รัชกาลที่ 2 สวรรคตเมื่อคืนวันพุธที่ 21 กรกฎาคม 2367 บรรดาพระบรมวงศานุวงศ์ เสนาบดี ข้าทูลละอองธุลีพระบาทผู้ใหญ่ และ**สมเด็จพระสังฆราชและพระราชาคณะผู้ใหญ่**ประชุมปรึกษาหารือเห็นว่า พระเจ้าลูกยาเธอพระองค์ใหญ่ กรมหมื่นเจษฎาบดินทร์ ทรงพระสติปัญญาเฉลียวฉลาด ได้ว่าราชการต่างพระเนตรพระกรรณในพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวมาช้านาน ทั้งข้าทูลละอองธุลีพระบาทก็มีความจงรักสวามิภักดิ์ในพระองค์ท่านก็มาก สมควรจะครอบครองสิริราชสมบัติ (ทิพากรวงศมหาโกษาธิบดี, 2560, หน้า 37)

แต่เมื่อว่าตามศักดิ์และสิทธิ์แล้ว เจ้าฟ้ามงกุฎพระราชโอรสของรัชกาลที่ 2 ที่ประสูติแต่พระอัครมเหสีควรได้ขึ้นครองราชย์ ทว่าในทางการเมืองตระกูลบุนนาคเป็นตระกูลเสนาบดีที่มีบทบาทสูงในช่วงรัตนโกสินทร์ตอนต้น เช่น เจ้าพระยาพระคลัง (ดิศ) และพระยาศรีสุริยวงศ์ (ทัต) ได้สนับสนุนกรมหมื่นเจษฎาบดินทร์ พระราชโอรสพระองค์ใหญ่ ซึ่งประสูติแต่พระสนมขึ้นครองราชย์เป็นพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 3 ขณะที่ก่อนหน้านั้น รัชกาลที่ 2 ซึ่งกำลังทรงประชวรก็ตระหนักดีว่าอาจจะสวรรคตในเวลาไม่นาน และทรงแน่พระทัยว่ากรมหมื่นเจษฎาบดินทร์จะถูกเลือกให้เป็นผู้สืบราชสมบัติ จึงทรงประสงค์จะปกป้องเจ้าฟ้ามงกุฎให้พ้นจาก “ราชภัยทางการเมือง” ด้วยการให้เจ้าฟ้ามงกุฎออกผนวชเพื่ออาศัยผ้ากาสาวพัตร์ปกป้องพระองค์ให้รอดพ้นจากกระแสการลอบทำร้ายที่อาจจะเกิดขึ้นได้ (วัยอาจ, 2562, หน้า 211-212) นี่จึงเป็นเหตุให้เจ้าฟ้ามงกุฎครองสมณเพศจนสิ้นรัชกาลที่ 3 ประเด็นนี้มีคำอธิบายของชนชั้นนำยุคต่อมาที่สะท้อนให้เห็นสถานการณ์ตึงเครียดทางการเมือง ความวิตกกังวล และการหาทางออกในเชิงประนีประนอมว่า

> *ในเวลาเมื่อสิ้นรัชกาลที่ 2 กรมหมื่นเจษฎาบดินทร์ได้ทรงบังคับบัญชาราชการอยู่โดยมาก ถ้าถวายราชสมบัติแก่พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ก็เหมือนถอดถอนพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัวจากอำนาจที่มีอยู่แล้ว ถ้าไม่ทรงยอมจะทำอย่างไร พฤติการณ์เป็นเช่นนี้ จึง*

ต้องถวายราชสมบัติแก่สมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว... (สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, 2561, หน้า 57)

ในเวลาต่อมาเมื่อรัชกาลที่ 3 ประชวรก็ไม่ได้มอบราชสมบัติให้แก่ผู้ใด แต่ทรงมอบหมายให้บรรดาพระบรมวงศานุวงศ์และเสนาบดีประชุมปรึกษากัน *"เมื่อเห็นว่าพระบรมวงศานุวงศ์พระองค์ใดมีวัยวุฒิปรีชารอบรู้ราชานุวัตร* ***เป็นศาสนูปถัมภก ยกพระบวรพุทธศาสนา*** *และปกป้องไพร่ฟ้าอาณาประชาราษฎร รักษาแผ่นดินให้เป็นที่สุขสวัสดิ์โดยยิ่ง เป็นที่ยินดีแก่มหาชนทั้งปวงได้ ก็สุดแท้แต่จะเห็นดีประนีประนอมพร้อมใจกันยกพระบรมวงศ์องค์นั้นขึ้นเสวยมไหสวรรยาธิปัตย์ถวัลยราชสืบสันตติวงศ์... อย่าได้เกิดการรบราฆ่าฟันกันให้ได้ความทุกข์ร้อนแก่ราษฎร"* (ทิพากรวงศมหาโกษาธิบดี, 2560, หน้า 354)

พระราชดำรัสดังกล่าว แสดงถึงความพยายามในการประนีประนอมทางการเมืองของชนชั้นนำสยามในเวลานั้น ที่ไม่ต้องการให้เกิด "การรบราฆ่าฟัน" กันขึ้นในช่วงเปลี่ยนรัชกาล เหมือนที่เคยเกิดขึ้นในช่วงเปลี่ยนผ่านจากยุคธนบุรีสู่รัตนโกสินทร์ หรืออย่างน้อยก็ไม่ต้องมีการเสียเลือดเนื้อซ้ำรอยประวัติศาสตร์การขึ้นครองราชย์ของรัชกาลที่ 2 ที่ต้องสั่งประหารชีวิตพระเจ้าหลานเธอเจ้าฟ้าธรรมาธิเบศร หรือ "หม่อมเหมน" โอรสของพระเจ้าตากสิน พร้อมกับบุตร ญาติและบริวารรวม 40 คน ในข้อหากบฏหวังชิงราชสมบัติที่เคยเป็นของพระเจ้าตากสินคืน โดย *"หม่อมเหมนให้เอาไปสำเร็จโทษด้วยท่อนจันทน์ที่วัดปทุมคงคา ฝ่ายบุตรชายนั้นให้ถ่วงน้ำที่ปากอ่าวทั้งสิ้น บุตรแลภรรยาพวกอ้ายขบถที่เป็นแต่ปลายเหตุนั้น โปรดให้ยกโทษประหารชีวิต พระทานให้ส่งไปเป็นคนโทษระบาด"* (เจ้าพระยาทิพากรวงศ์, 2555, หน้า 393-395) เมื่อรัชกาลที่ 3 สวรรคต ในการขึ้นเป็นกษัตริย์ของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 4 ก็มีการสถาปนาพระมหาอุปราช เจ้าฟ้ากรมขุนอิศเรศรังสรรค์ เป็น "พระเจ้าแผ่นดินที่สอง" (Second King) ทรงพระนามว่า "พระบาทสมเด็จพระปิ่นเกล้าเจ้าอยู่หัว" เทียบเคียงกับสมเด็จพระเอกาทศรสในรัชกาลสมเด็จพระนเรศวร ตัวอย่างที่ว่ามานี้สะท้อนสถานการณ์ประนีประนอมทางการเมืองภายในของชนชั้นนำช่วงเวลานั้น

นอกจากบริบททางการเมืองภายในดังกล่าวแล้ว การเมืองจากภายนอกอันเกิดจากการล่าอาณานิคม ก็เป็นปัญหาใหญ่ที่ชนชั้นนำพยายามหาวิธีรับมือ อังกฤษพยายามเข้ามาติดต่อทำสัญญาทางการค้ากับสยามตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 2 และในสมัยรัชกาลที่ 3 พม่าสูญเสียหลายเมืองให้อังกฤษ ขณะที่ชนชั้นนำเวลานั้นมีความเห็นเป็นสองฝ่ายคือ สองพี่น้องตระกูลบุนนาครุ่นถัดมา ได้แก่ ช่วง และขำ บุนนาค กับ

เจ้าพระยาคลังผู้เป็นบิดาของทั้งคู่ และเจ้าฟ้ามงกุฎสนับสนุนให้สยามปรับตัวเข้าหาฝ่ายอังกฤษ ในขณะที่ฝ่ายตรงข้ามนำโดยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าฯ และพระยาศรีพิพัฒน์ จางวางพระคลังสินค้า *ทั้งนี้ฝ่ายเจ้าฟ้ามงกุฎถือเป็นชนชั้นนำกลุ่มแรกที่ปรับตัวเข้าหาตะวันตก* (กุลลดา เกษบุญชู มี้ด, 2562, หน้า 53-54)

ขณะที่กังวลต่อการตกเป็นเมืองขึ้นของประเทศเจ้าอาณานิคม ชนชั้นนำก็เริ่มหวาดระแวงคริสต์ศาสนาที่เข้ามาพร้อมกับการล่าอาณานิคมด้วย เช่น งานศึกษาวิเคราะห์ “คริสต์ศาสนาในมโนทัศน์ของสุนทรภู่จากวรรณกรรมเรื่องพระอภัยมณี” โดยปติสร เพ็ญสุต (2562, หน้า 54-68) ชี้ว่า สุนทรภู่ซึ่งเป็นขุนนางมีการศึกษาและเป็นกวีเอกใกล้ชิดราชสำนัก มองคริสต์ศาสนาอย่างหวาดระแวง เห็นได้จากการวิจารณ์เสียดสีความเชื่อของคริสต์ศาสนา และสร้างภาพบาทหลวงเป็น “ตัวร้าย” ในวรรณกรรมพระอภัยมณี ผ่านจินตนาการ “เกาะลังกาภายใต้อาณานิคม” ซึ่งอาจเป็นไปได้ว่าสุนทรภู่น่าจะทราบเรื่องราวการรุกของคริสต์ศาสนาในประเทศศรีลังกาอยู่บ้าง เพราะกรุงรัตนโกสินทร์มีการส่งสมณฑูตไปศรีลังกาตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 2 เป็นต้นมา ข้อความในบทกวีเช่นว่า *“แม้นได้ตัวสังฆราชอ้ายบาทหลวง จะเบาทรวงราวกับทิ้งก้อนสิงขร อ้ายนี่ตัวไฟเก่าเผานคร ราษฎรเหนื่อยยากลำบากครัน”* ที่ว่า “อ้ายนี่เป็นตัวไฟเก่าเผานคร” คือการมองบาทหลวงเป็นนภัยต่อแผ่นดิน อาจเป็นมุมมองที่เชื่อมโยงกับประวัติศาสตร์คริสต์ศาสนาสมัยสมเด็จพระนารายณ์ ซึ่งสะท้อนว่าคริสต์ศาสนาในยุคต้นรัตนโกสินทร์คงจะเป็นสิ่งแปลกปลอมไม่น่าไว้วางใจเท่าใดนักในสายตาชนชั้นนำสยามเวลานั้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเป็นศาสนาของชาวตะวันตกผู้ซึ่งกำลังแสวงหาอาณานิคม

แต่อย่างไรก็ตาม คริสต์ศาสนาที่เข้ามาในช่วงต้นรัตนโกสินทร์อาจไม่ได้เลวร้ายถึงขนาดเป็น “ตัวไฟเก่าเผานคร” เช่นนั้น เพราะไม่ได้มุ่งเปลี่ยนพระเจ้าแผ่นดินให้เข้ารีต จนกลายเป็นสาเหตุสร้างความบาดหมาง ดังที่เคยเกิดขึ้นตามบันทึกของบาทหลวง เดอะ แบส (2550, หน้า 59) เกี่ยวกับกรณีที่ก็องสตังซ์ ฟอลคอนพยายามชักจูงสมเด็จพระนารายณ์เข้ารีตว่า *“การ (พยายามให้ในหลวงทรงเปลี่ยนศาสนา) นี้ ย่อมเป็นทางนำมาซึ่งความเคียดแค้นของมวลพระภิกษุสงฆ์ ซึ่งมีจำนวนเป็นอันมากและมีอำนาจล้นเหลืออยู่ในแผ่นดิน...”* ทั้งนี้เพราะคริสต์ศาสนาที่เข้ามาช่วงต้นรัตนโกสินทร์ มีแนวทางการเผยแพร่ศาสนาคานกัน 2 นิกาย คือ พวกบาทหลวงคาธอลิกชาวฝรั่งเศส วางตัวเป็น “พระ” เน้นบำรุงศาสนาด้วยการตั้งบริษัทและฝึกสอนคนเข้ารีต ขณะที่มิชชันนารีโปรเตสแตนท์ชาวอเมริกันนำทั้งศาสนาและอารยธรรมตะวันตกมาสอนชาวต่างประเทศไม่เลือกหน้า ชอบทำประโยชน์ทางสังคม เช่น รักษาโรคและสอนวิชาความรู้ต่างๆ อีกทั้งชนชั้นนำหัวสมัยใหม่เวลานั้นก็นิยมคบหาและเรียนรู้จากมิชชันนารีชาวอเมริกัน

โดยเฉพาะพระภิกษุเจ้าฟ้ามงกุฎได้คบหาและเรียนวิชาความรู้จากทั้งบาทหลวงคาธอลิกและมิชชันนารีโปรเตสแตนท์ (สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, 2561, หน้า 74) การสมาคมระหว่างชนชั้นนำกับบาทหลวงและมิชชันนารี ในแง่หนึ่งคือการแลกเปลี่ยนความเห็น ความรู้ ผลประโยชน์ระหว่างกัน แต่อีกแง่หนึ่งคือการปะทะทางความเชื่อระหว่างศาสนา โดยชนชั้นนำสยามทั้งรับอิทธิพลบางด้านและปฏิเสธบางด้าน

อีกบริบทสำคัญคือ กระแสความคิดหลักที่เกิดจากการฟื้นฟูพุทธศาสนาในสมัยรัชกาลที่ 1 ที่อาศัยความชอบธรรมตามจารีตยึดคัมภีร์แบบเถรวาท และการยึดถือโบราณราชประเพณี ด้วยการเน้นรักษาคำสอนที่ถูกต้องผ่านการสังคายนาพระไตรปิฎกและชำระคัมภีร์ต่างๆ ควบคู่กับการบัญญัติกฎหมายควบคุมวัตรปฏิบัติของพระสงฆ์ให้อยู่ในกรอบของธรรมวินัย ยังเป็นกระแสความคิดที่ชนชั้นนำยึดถือสืบเนื่องมา กระแสความคิดดังกล่าวนี้ย่อมเอื้อต่อขบวนการปฏิรูปพุทธศาสนาในเวลานั้น

แนวคิดและวิธีการปฏิรูปพุทธศาสนาของรัชกาลที่ 4

ขณะที่มาร์ติน ลูเธอร์เป็นบาทหลวง มีดีกรีปริญญาเอกด้านปรัชญา และเป็นศาสตราจารย์ด้านปรัชญาของมหาวิทยาลัยวิตเทนเบิร์ก ก่อนที่เขาจะเป็นผู้นำปฏิรูปคริสต์ศาสนาในศตวรรษที่ 16 แต่เจ้าฟ้ามงกุฎซึ่งเป็นผู้นำปฏิรูปพุทธศาสนาในสยามต้นศตวรรษที่ 19 ได้รับการศึกษาในวัยเยาว์ช่วงก่อนพระชันษา 20 ปี ตามธรรมเนียมราชสำนัก เช่น อักษรศาสตร์ ราชประเพณี และประวัติศาสตร์เป็นต้น บรรพชาเป็นสามเณรเมื่อพระชันษา 14 ปี เป็นเวลา 7 เดือน แล้วจึงลาสิกขาบท ช่วงพระชันษา 20-30 ปี ออกผนวชในปี พ.ศ.2367 ได้ฉายานาม “วชิรญาณภิกขุ” เดิมทีต้องการบวชระยะสั้น แต่เกิดเหตุรัชกาลที่ 2 สวรรคตและรัชกาลที่ 3 ขึ้นครองราชย์ จึงต้องอยู่ในสมณเพศต่อมา ทำให้ได้ศึกษาภาษามคธและพระไตรปิฎกจนเชี่ยวชาญในช่วงนี้ โดยสอบแปลบาลีได้เป็นเปรียญ 5 ประโยค แต่รัชกาลที่ 3 ได้พระราชทานให้ถือพัดยศเปรียญ 9 ประโยค ช่วงพระชันษา 30-40 ปี จัดการฟื้นฟูพุทธศาสนาและศึกษาความรู้ต่างๆ ของไทยเพิ่มเติม เช่น โบราณคดี โดยเสด็จธุดงค์ไปยังหัวเมืองต่างๆ ได้พบศิลาจารึกสุโขทัยและทอดพระเนตรโบราณวัตถุสถานต่างๆ และช่วงพระชันษา 40-47 ปี เริ่มศึกษาภาษาอังกฤษกับความรู้ต่างๆ ของตะวันตก เช่น คณนาวิธี, โหราศาสตร์, ประวัติศาสตร์, การเมือง ศึกษาภาษาละตินกับบาทหลวงปาลเลกัวต์นิกายคาธอลิก ศึกษาภาษาอังกฤษกับหมอบรัดเลย์, มิสเตอร์แคสเวล มิชชันนารีนิกายโปรเตสแตนท์ชาวอเมริกัน จนอ่านเขียนภาษาอังกฤษได้ดี สามารถช่วยตรวจหนังสือโต้ตอบระหว่าง

สยามกับเซอร์เจมสบรุ๊คทูตชาวอังกฤษที่เข้ามาช่วงปลายรัชกาลที่ 3 (สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, 2561, หน้า 73, 75, 78, 88-89)

ในทัศนะของชนชั้นนำสยามรุ่นต่อมา ความเชี่ยวชาญพระไตรปิฎกและอรรถกถา ฎีกาของรัชกาลที่ 4 ถือว่า “เหนือกว่า” พระมหาธรรมราชาลิไทที่แต่งไตรภูมิพระร่วง และกษัตริย์มอญที่เคยครองกรุงหงสาวดีคือพระเจ้ารามาธิบดีหรือพระเจ้าธรรมเจดีย์ ที่แต่งประวัติพุทธศาสนาหรือ “จารึกกัลยาณี” เสียอีก ดังข้อเปรียบเทียบที่ว่า

> *พิเคราะห์ความในหนังสือไตรภูมิ (พระร่วง) และจารึกกัลยาณี ส่อให้เห็นว่าพระเจ้าแผ่นดินทั้ง 2 พรองค์นั้น แม้จะทรงทราบพระไตรปิฎกมากก็จริง แต่ไม่ถึงสามารถจะชี้วินิจฉัยผิดชอบในคัมภีร์อรรถกาฎีกาได้ เหมือนพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว สุดแต่โบราณาจารย์ว่าไว้อย่างไรก็ทรงถือแต่อย่างนั้น จึงผิดกัน (สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, 2561, หน้า 88-89)*

หากเทียบกับการปฏิรูปคริสต์ศาสนาของลูเธอร์ เริ่มด้วยการยืนยันคำสอนในไบเบิลตัดสินว่า การขายใบไถ่บาปที่แสดงให้เห็นว่าสันตะปาปาอภัยบาปแทนพระเจ้าได้ การใช้อำนาจมิชอบ และความหรูหราฟุ่งเฟ้อต่างๆ ของศาสนจักรโรมันคาธอลิกผิดหลักคำสอนที่แท้ในไบเบิล ประเด็น “ผิดคำสอนในไบเบิล” ไม่ได้แปลว่าคาธอลิกไม่ได้แตกฉานไบเบิล ตรงกันข้ามคาธอลิกเป็นองค์กรศาสนาที่ให้ความสำคัญสูงสุดกับการศึกษาคำสอนในไบเบิล และยึดไบเบิลเป็นหลักตัดสินถูกผิด นอกรีต ไม่นอกรีตอยู่ก่อนแล้ว แต่ประเด็นผิดคำสอนมีความหมายตรงๆ ว่า “ไม่ทำตามคำสอน” หรือ “ทำตรงข้าม/ขัดแย้งกับคำสอนที่แท้ในไบเบิล” โดยลูเธอร์เห็นว่าที่เป็นเช่นนี้ ส่วนสำคัญหนึ่งเพราะนักบวชและศาสนจักรคาธอลิกผูกขาดการศึกษาตีความคำสอน ดังนั้น เขาจึงยังยืนยัน “เสรีภาพของบุคคล” ในการอ่านและตีความไบเบิลด้วยตนเอง โดยไม่ต้องขึ้นต่ออำนาจวินิจฉัยถูกผิดเกี่ยวกับคำสอนคริสต์ศาสนาของบาทหลวงหรือศาสนจักร นี่จึงเป็นการปฏิวัติอำนาจผูกขาดของนักบวชและศาสนจักรคาธอลิกอย่างถึงราก เพราะเมื่อให้ทุกคนมีเสรีภาพอ่านและตีความคำสอนในไบเบิลได้เอง ก็เท่ากับยกสถานะของ “ฆราวาส” ให้เท่าเทียมกับ “นักบวช” ในโลกของคริสต์ศาสนา

แต่กรณีของวชิรญาณภิกขุนั้นต่างออกไป เพราะในเวลานั้นยังไม่มีศาสนจักรพุทธที่มีอำนาจเป็นเอกเทศจากอำนาจรัฐ ในระดับเป็นองค์กรศาสนาที่ตั้งมหาวิทยาลัยของตนเองเป็นที่ศึกษาคัมภีร์ศาสนาและปรัชญาต่างๆ อย่างเข้มแข็งเหมือนศาสนจักรคริสต์ยุคกลาง แม้จะมีการแบ่ง “อาณาจักร” กับ “พุทธ

จักร” ตามแนวคิดสองกงล้อ แต่ทั้งอาณาจักรและพุทธจักรก็อยู่ภายใต้อำนาจเด็ดขาดของกษัตริย์เพียงพระองค์เดียว พระสังฆราชและพระราชาคณะไม่ได้มีอำนาจทางกฎหมายโดยเฉพาะ เพียงแต่มีหน้าที่ในการให้คำปรึกษาในเรื่องกิจการศาสนาแก่กษัตริย์ตามกฎหมายพระสงฆ์ที่กษัตริย์ให้ตราขึ้นเท่านั้น ดังนั้นทั้งเรื่องการปกครองและการศึกษาของพระสงฆ์จึงขึ้นอยู่กับอำนาจของกษัตริย์เป็นด้านหลัก การแต่งคัมภีร์ ชำระคัมภีร์ สังคายนาคัมภีร์ ออกกฎหมายตั้งยศพระ ลงโทษพระย่อมเป็นไปตามพระราโชบายความเจริญหรือเสื่อมของพุทธศาสนาภายใต้รัฐพุทธศาสนาเช่นนี้ ย่อมขึ้นอยู่กับกษัตริย์ที่ทรงเป็นสมมติเทพ โพธิสัตว์ พระพุทธเจ้าอยู่หัว หรือธรรมราชาเป็นด้านหลัก

เมื่อวชิรญาณภิกขุเริ่มการปฏิรูปพุทธศาสนาด้วยการยืนยันคำสอนที่ถูกต้องในพระไตรปิฎกเพื่อใช้ตัดสินว่าอะไรถูกหรือผิดตามหลักธรรมวินัย จึงมีความซับซ้อนต่างจากกรณีของลูเธอร์ เพราะลูเธอร์เผชิญหน้าและแตกหักกับอำนาจศาสนจักรอย่างตรงไปตรงมา ขณะที่กรณีของวชิรญาณภิกขุมีความคาบเกี่ยวเหลื่อมซ้อนระหว่างการเผชิญหน้ากับพระราชอำนาจของรัชกาลที่ 3, ความเชื่อหรือประเพณีของคณะสงฆ์กลุ่มเดิม และการเจริญรอยตามราชประเพณีในการฟื้นฟูพุทธศาสนาที่สืบทอดมาจากสมัยรัชกาลที่ 1 การปฏิรูปของวชิรญาณภิกขุ จึงไม่ใช่การเผชิญหน้าแตกหักแบบลูเธอร์ แต่สะท้อนการ“ประนีประนอม” ระหว่างชนชั้นนำที่คิดต่างกัน ผ่านชั้นเชิงทางศาสนาและการเมืองอย่างน่าสนใจ

ที่เหมือนกันคือ การปฏิรูปคริสต์ศาสนาของลูเธอร์ไม่ใช่อยู่ๆ ก็เกิดขึ้น แต่มีการเคลื่อนไหวทางความคิดของขบวนการนักบวชปฏิรูปมาก่อนหน้านั้นแล้ว อิทธิพลของกระแสความคิดเชิงปฏิรูปที่มีอยู่ก่อนบวกกับกระแสวิพากษ์วิจารณ์การขายใบไถ่บาปของศาสนจักร คือมูลเหตุให้ลูเธอร์ทำการประท้วง ทว่าการปฏิรูปศาสนาของเขาจะสำเร็จไม่ได้ หากไม่ได้รับการสนับสนุนในทางการเมืองจากกษัตริย์เยอรมันและที่อื่นๆ ที่ต้องการเป็นอิสระจากอิทธิพลของศาสนจักรโรมันคาธอลิก เช่นเดียวกันการปฏิรูปพุทธศาสนาของวชิรญาณภิกขุไม่ใช่อยู่ๆ ก็เกิดขึ้นได้ แต่มีขบวนการฟื้นฟูพุทธศาสนาของชนชั้นนำที่ดำเนินต่อเนื่องมาจากสมัยรัชกาลที่ 1 ที่มีแนวโน้มให้ความสำคัญกับคัมภีร์มากขึ้น ทำให้เกิดการเปรียบเทียบระหว่างพุทธศาสนาแบบที่ปรากฏในคัมภีร์กับพุทธศาสนาแบบที่ถือกันเป็นประเพณีอยู่ในเวลานั้น และเมื่อวชิรญาณภิกขุอ้างความถูกต้องของพุทธศาสนาแบบคัมภีร์จึงสอดรับกับความคิดของชนชั้นนำที่สืบเนื่องมาจากสมัยรัชกาลที่ 1 และได้รับการการสนับสนุนจากชนชั้นนำในเวลานั้น เช่น เจ้าพระยาทิพากรวงศ์เป็นต้น เมื่อชนชั้นนำสนับสนุนก็แปลว่าได้รับการสนับสนุนในทางการเมืองระดับหนึ่ง แน่นอนว่าขบวนการปฏิรูปพุทธศาสนาถูกควบคุมในบางระดับให้อยู่ใน “สายพระเนตร” ของรัชกาลที่ 3 ตลอดเวลา

เช่น ต้องไม่นำไปสู่การซ่องสุมกำลังเพื่อชิงราชสมบัติซ้ำรอยประวัติศาสตร์ที่เคยเกิดขึ้นในสมัยพระนารายณ์เป็นต้น

จากพระราชประวัติรัชกาลที่ 4 ที่นิพนธ์โดยสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาปวเรศวริยาลงกรณ์ จะเห็นว่าหลังจากวชิรญาณภิกขุผนวชที่วัดพระศรีรัตนศาสดาราม โดยมีสมเด็จพระสังฆราชวัดมหาธาตุเป็นพระอุปัชฌาย์ มีฉายาว่า “วชิรญาโณ” ได้ประทับอยู่วัดมหาธาตุเพียง 3 วันเท่านั้น จากนั้นก็ไปประทับที่วัดสมอราย ทรงศึกษาสมถวิปัสสนาแล้วพบปัญหาความเชื่อผิดๆ อันเกิดจาก “ขาดการศึกษาคำสอนที่ถูกต้องในพระไตรปิฎก” ดังคำบรรยายที่ว่า

> *ลัทธิสมถวิปัสสนานั้นวุ่นวาย มากไปดวยสัมโมหวิหาร เปรียบเหมือนยืมจมูกท่านผู้อื่นมาหายใจ ท่านซึ่งเป็นพระอาจารย์นั้น จะพูดจาสั่งสอนทางพระธรรมวินัยอันใด ก็งุบงิบอ้อมแอ้มไม่อธิบายให้กระจ่าง ให้ได้ความเลื่อมใสศรัทธาแก่ผู้เล่าเรียน ครั้นศิษย์พวกใดไถ่ถามบ้างก็โกรธ พูดอ้างคติโบราณาจารย์ เช่น อาจิณณกัปปิกา ว่าท่านผู้ใหญ่เคยว่ามาอย่างนี้ เป็นการเอื้อมอำงำงิมซ่อนเงื่อน ไม่ชี้แจงแสดงเหตุให้ผู้ศึกษาเห็นจริงด้วยปัญญาผู้อื่นบ้าง ถือแต่ลัทธิพวกตนนั้นดันดื้อไปมิได้รู้ว่าผิดแลชอบ ลัทธินี้ไม่เป็นที่ตั้งแห่งมูลกรรมฐาน ป่วยการปัญญานั่งหลับตาภาวนาเจ็บหลัง ... (ประชุมพระราชนิพนธ์ภาษาบาลีในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, 2547, หน้า 1)*

หลังจากเห็นปัญหาการสอนสมถวิปัสสนาแบบขาดความรู้ที่ถูกต้องตามพระไตรปิฎก วชิรญาณภิกขุได้กลับมาประทับที่วัดมหาธาตุเพื่อศึกษาคำสอนในพระไตรปิฎก แต่ทว่า *“ครั้นทรงไต่ถามถึงข้อวัตรปฏิบัติต่างๆ ที่มีมาแต่โบราณก็ได้ทรงทราบว่าศาสนวงศ์นั้น อันตรธานแต่ครั้งกรุงเก่าแตกแก่พม่าแล้ว กลับได้ทรงเห็นอาจารวิบัติของสมณะเหล่านั้น ไม่เป็นที่นำมาซึ่งความเลื่อมใสศรัทธา จึงได้ทรงปรารภสังเวชสลดพระทัยด้วยพระพุทธศาสนาและสงฆ์บรรพชาอุปสมบท เห็นปรากฏเปรียบเหมือนต้นไม้มีรากเง่าอันเน่าผุ จะยั่งยืนวัฒนาถาวรอย่างไรได้ ไม่มีมูลคติที่จะตั้งความเพียรเลื่อมใสศรัทธา ครั้นทรงระลึกดังนั้นก็สลดพระทัยในการที่จะทรงรักษาสิกขาบทเพศบรรพชิต ทรงเห็นว่าเป็นกิจอันหลอกลวงฆราวาสเลี้ยงชีวิต ดูไม่เหมาะสมจะอยู่ในสมณเพศด้วยหาประโยชน์เนื้อนาบุญมิได้...”* (เรื่องเดียวกัน, หน้า 2)

ประเด็นเกี่ยวกับวัตรปฏิบัติของพระสงฆ์ มีวิทยานิพนธ์สรุปสิ่งที่เรียกว่า “อาจารวิบัติ” ของพระสงฆ์ในยุคนั้นไว้มากถึง 38 เรื่อง เช่น เมถุนปาราชิก อทินนาทาน เกี้ยวพาสีกา จับต้องกายหญิง นอนให้สีกาพัดวี เป็นทูตให้ฆราวาสใช้สอย เป็นหมอนวดหมอยา สะเดาะเคราะห์ เสพสุรายาเมาน้ำตาลต้ม

เที่ยวดูโขน ดูละคร เล่นหมากรุก สกา เลี้ยงเด็กชายไว้ล่วงละเมิดทางเพศ เทศนาด้วยถ้อยคำตลกคะนอง หยาบช้า ฯลฯ (พระมหาภักดี ขันทะวัต 2551: หน้า 96) แต่ก็น่าสังเกตว่าเรื่องราวความประพฤติเสียหายของพระสงฆ์มักจะพูดถึงมากเป็นพิเศษในบริบทประวัติศาสตร์ปฏิรูปพุทธศาสนา เช่น พระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์ รัชกาลที่ 3 ก็ระบุว่า *“เมื่อ ณ เดือน 1 เดือน 2 เดือน 3 (พ.ศ.2386) เกิดชำระความพระสงฆ์ที่ประพฤติอนาจารมิควร ทั้งบ้านทั้งเมืองได้ตัวชำระศึกเสียก็มาก ประมาณ 500 เศษ ที่หนีไปก็มาก พระราชาคณะเป็นปาราชิกก็หลายรูป”* (เจ้าพระยาทิพากรวงศมหาโกษาธิบดี, 2560, หน้า 268) นี่เป็นเหตุการณ์หลังจากที่วชิรญาณภิกขุบวชมาแล้ว 19 พรรษา การชำระความผิดพระสงฆ์จำนวนมากขนาดนี้ไม่ใช่เรื่องธรรมดาที่เคยเกิดขึ้นในสมัยรัชกาลอื่นๆ

หากพิจารณาจากประเด็นที่ว่า วชิรญาณภิกขุได้ตรวจสอบการสอนสมถวิปัสสนา สอบถามความรู้และสำรวจวัตรปฏิบัติของพระสงฆ์เวลานั้นแล้วนำมาตรวจสอบกับคำสอนในพระไตรปิฎก แล้วพบว่า พุทธศาสนาแบบถือปฏิบัติกันมาตามประเพณีนั้นไม่สอดคล้องกับคำสอนในพระไตรปิฎก ย่อมถือว่าเป็นการวิจารณ์โดยใช้ “ความมีเหตุผล” เป็นเกณฑ์ แต่คำว่า “ศาสนวงศ์อันตรธาน” หรือ “รากเง่าที่เน่าผุ” เป็นคำโจมตีที่รุนแรง ทว่าสอดคล้องกับความเชื่อเรื่อง “ปัญจอันตรธาน” ที่สืบเนื่องมาแต่สมัยรัชกาลที่ 1 (เป็นอย่างน้อย) ดังนั้น การปฏิรูปพุทธศาสนาที่เริ่มด้วยการอ้างถึง “ศาสนวงศ์อันตรธาน” แล้วแสวงหา “ศาสนวงศ์ที่บริสุทธิ์” เพื่อสืบต่อและปรับปรุงให้ดีขึ้นย่อมเป็นการสร้างความหวังว่าพุทธศาสนาจะไม่ถึงกาลอันตรธาน สะท้อนว่าวิชิรญาณภิกขุทรงมีความคิดว่าพระองค์สามารถกำหนดความเปลี่ยนแปลงของพุทธศาสนาให้ดำเนินไปในทิศทางที่ดีขึ้นได้ ไม่จำเป็นว่าพุทธศาสนาจะต้องเสื่อมถอยลงตามลำดับจนกระทั่งสูญหายไปในภายในเวลา 5,000 ปี ตามความเชื่อในปัญจอันตรธานที่ยึดถือสืบกันมา ทำให้มีการตีความว่ารัชกาลที่ 4 *“ทรงมีสำนึกทางเวลาแบบก้าวหน้าแทนความเชื่อในคติปัญจอันตรธาน และทรงมีพระราชประสงค์ที่จะทำให้พระมหากษัตริย์ดำรงอยู่ในสถานะที่สามารถกำหนดวิถีของประวัติศาสตร์ให้ดำเนินไปสู่ความก้าวหน้าได้อย่างแท้จริง”* (สายชล สัตยานุรักษ์, 2557, หน้า 20)

อีกประเด็นสำคัญคือ แม้วชิรญาณภิกขุอ้าง “ความชอบธรรม” ตามจารีตเถรวาทที่เน้นความถูกต้องของคำสอนตามคัมภีร์เป็นฐานเริ่มต้นปฏิรูปพุทธศาสนา เหมือนกับลูเธอร์อ้างความชอบธรรมจากการปฏิบัติตามคำสอนที่แท้ในไบเบิลในการปฏิรูปคริสต์สาสนา แต่วิธีการที่ตามมากลับแตกต่างกัน

ขณะที่แนวคิดหลักในการปฏิรูปพุทธศาสนาของวชิรญาณภิกขุ คือการอ้างความชอบธรรมจากการยึดคำสอนที่ถูกต้องในพระไตรปิฎกเป็นจุดเริ่มต้น แต่วิธีการปฏิรูปกลับมากด้วยการใช้ “สัญลักษณ์พิธีกรรม” เพื่อนำไปสู่การเปลี่ยนแปลง เมื่อมองจากกรอบคิด “รัฐนาฏกรรม” ของคลิฟฟอร์ด เกียร์ซ

ตามที่เราอภิปรายมาในบทที่แล้ว จะเข้าใจได้ว่าในสังคมจารีตการใช้สัญลักษณ์แบบรัฐนาฏกรรมมีความสำคัญมาก เพราะสัญลักษณ์ที่มองเห็นได้ด้วยตา เช่น รูปปั้น ภาพจิตรกรรม ศาสนสถาน พิธีกรรม อันอลังการ เป็นต้น คือสิ่งที่ชนชั้นนำนิยมใช้เพื่อ “สื่อความหมาย” ต่อคนส่วนใหญ่ (ที่ยังอ่านไม่ออกเขียนไม่ได้) อย่างมีพลังมากกว่าการใช้เหตุผล ปฏิบัติการที่ตามมาจากการอ้างคำสอนที่ถูกต้องในพระไตรปิฎกเพื่อปฏิเสธศาสนวงศ์ที่อันตรธานหรือเน่าผุ จึงมากด้วยการใช้สัญลักษณ์และพิธีกรรมต่างๆ เพื่อสื่อความหมายแก่คนในวงกว้างอย่างชาญฉลาด[3]

ตัวอย่างเช่น เมื่อวชิรญาณภิกขุทรงสลดพระทัยในเรื่องศาสนวงศ์อันตรธาน จึง *“เสด็จเข้าไปบรรทมกลางวันในพระอุโบสถวัดมหาธาตุ ซึ่งทรงตั้งสัจจกิริยาธิษฐานบูชาแก่ศาสนานุรักขเทพยดา ด้วยเครื่องสักการะบูชา เป็นต้นว่าธูปเทียนมาลาทั้ง 8 ทิศ ทรงตรัสว่าข้าพเจ้าอุทิศถวายต่อพระผู้มีพระภาค ด้วยข้าพเจ้าออกบวชในครั้งนี้เพราะมีความเลื่อมใสเชื่อในพระรัตนัตตยาธิคุณ มิได้เพ่งต่ออามิสสิ่งหนึ่งสิ่งใด มีลาภ ยศ ความสรรเสริญเป็นต้น ถ้าวงศ์บรรพชาอุปสมบทที่เนื่องมาแต่องค์พระสุคตทศพล ยังมีปรากฏเหลืออยู่ ณ ประเทศใด ตำบลใด ทิศใด ขอให้ได้ประสบหรือได้ยินข่าวเล่าลือมาในสามวันเจ็ดวัน ถ้าไม่สมดังความอธิษฐานไม่เป็นดังนั้น ข้าพเจ้าก็จักเข้าใจสำคัญว่าพระพุทธศาสนาวงศ์นั้นหมดสิ้น เสื่อมสูญแล้ว ข้าพเจ้าก็จักละเพศบรรพชิต ออกเป็นฆราวาสไปรักษาเบญจศีล...”* (ประชุมพระราชนิพนธ์ภาษาบาลีในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, 2547, หน้า 2)

จะเห็นว่าขณะที่วชิรญาณภิกขุมองว่า คำสอนและแนวปฏิบัติของพระสงฆ์เวลานั้นเป็น “ศาสนวงศ์ที่อันตรธาน” เพราะยึดถือลัทธิโบราณาจารย์ตามๆ กันมา ซึ่งย่อมจะมีความเชื่อในเรื่องผีสางเทวดาอยู่แล้ว แต่ท่านก็ยังอธิษฐานต่อ “ศาสนุรักขเทพยดา” (เทวดาที่รักษาศาสนา) อยู่นั่นเอง

หลังจากวชิรญาณภิกขุอธิษฐานผ่านไปได้สองหรือสามวัน *“ก็ปรากฏพระเถรราชมัญองค์หนึ่ง เป็นผู้ฉลาดในวินัยจักเป็นผู้รู้พุทธวจนะชำนิชำนาญในวัตปรจารวิธี มาสู่สำนักพระองค์ท่าน ดุจดังเทพยดาดลใจให้มาประสบพบสมดั่งความประสงค์...ในครั้งนั้นพระราชมัญกล่าวสุนทรกถาอรรถธรรมด้วยข้อวินัยบัญญัติอันละเอียด ชี้แจงแสดงโดยพิศดาร พระองค์ท่านมีความปสาทะเลื่อมใส จึงได้รับเอาข้อวินัยไว้ปนนิบัติสืบมาเป็นต้นคติธรรมยุติกนิกาย...”* (เรื่องเดียวกัน, หน้า 2, 3) พระราชมัญที่ว่านี้คือ “พระซาย พุทฺธวโส” บวชมาจากเมืองมอญ มาอยู่ที่วัดบวรมงคล (ต่อมาได้สมณศักดิ์ที่ “พระสุเมธมุนี”) เมื่อวชิรญาณภิกขุ

[3] ประเด็นนี้เราเข้าใจได้ไม่ยากว่า ในสังคมจารีตที่คนส่วนใหญ่ยังอ่านไม่ออก เขียนไม่ได้ การถกเถียงเรื่องคำสอนถูก ผิด ตามคัมภีร์ศาสนาย่อมสื่อสารได้ในวงแคบๆ เฉพาะผู้สนใจศึกษาด้วยกันเท่านั้น แต่การใช้ “สัญลักษณ์พิธีกรรม” ในที่สาธารณ์ย่อมสื่อความหมายแก่คนทุกชนชั้น หรือทำให้ผู้คนในวงกว้างหันมาสนใจได้มากกว่า – ผู้วิจัย.

สนทนาแลกเปลี่ยนแล้วพบว่า ความเข้าใจและแนวปฏิบัติของพระชายสอดคล้องกับพุทธพจน์ในพระไตรปิฎก จึงทรงเลื่อมใส จากนั้นการใช้สัญลักษณ์และพิธีกรรมอื่นๆ ก็ดำเนินต่อเนื่อง

การใช้สัญลักษณ์พิธีกรรมครั้งแรก เริ่มขึ้นในปี พ.ศ. 2368 หลังจากผนวชได้เพียง 2 พรรษา วชิรญาณภิกขุได้ใช้สัญลักษณ์พิธีกรรม โดยทำ “ทัฬหีกรรม” คือทำพิธีอุปสมบทเป็นพระภิกษุซ้ำครั้งที่ 1 ในคณะสงฆ์รามัญ มีพระชายเป็นพระอุปัชฌาย์ นี่เป็นจุดเริ่มต้นของ “ธรรมยุติกนิกาย” หรือ “ธรรมยุติกวงศ์” (วชิรญาณภิกขุใช้ศัพท์บาลีว่า “ธมฺมยุติกวสา”) หรือเรียกสั้นๆ ว่า “ธรรมยุต” (เรียกกลุ่มเดิมที่เป็นพระสงฆ์ส่วนใหญ่ว่า “มหานิกาย”)

น่าสังเกตว่าระยะเวลาที่วชิรญาณภิกขุใช้ในการสอบถาม ตรวจสอบความรู้และวัตรปฏิบัติของพระสงฆ์แล้วสรุปว่า “ไม่ถูกต้องตามพระไตรปิฎก” นั้น เป็นระยะเวลาของการบวชได้เพียง 2 พรรษาเท่านั้น หากเทียบกับลูเธอร์แล้วกว่าความเข้าใจคำสอนและปัญหาคริสต์ศาสนาจะ “สุกงอม” จนทำให้เขาตัดสินใจเคลื่อนไหวปฏิรูป ก็หลังจากที่เขาเป็นนักบวชมานานและเป็นศาตราจารย์บรรยายปรัชญาศาสนาในมหาวิทยาลัยแล้ว จะว่าวชิรญาณภิกขุศึกษาพระไตรปิฎกแตกฉานมาก่อนบวช ก็ไม่ปรากฏหลักฐานยืนยัน นอกจากเคยบรรพชาเป็นสามเณรเพียง 7 เดือน ซึ่งก็ไม่ได้ปรากฏว่าได้ศึกษาพระไตรปิฎกจนแตกฉานในช่วงนั้นแต่อย่างใด (ข้อสังเกตนี้เป็นคนละเรื่องกับความเชี่ยวชาญพระไตรปิฎกที่วชิรญาณภิกขุแสดงออกในภายหลัง หรือในช่วงที่เป็นพระผู้ใหญ่แล้ว) เป็นไปได้ว่าข้อกล่าวหาว่าพุทธศาสนาในเวลานั้นเป็น “ศาสนวงศ์อันตรธาน” หรือมีรากเน่าผุ น่าจะสอดคล้องกับข้อวิจารณ์ของชนชั้นนำบางส่วนในเวลานั้น ดังนั้น การใช้ข้ออ้างนี้เริ่มแยกนิกายจึงทำให้มีคนจำนวนหนึ่งคล้อยตามได้ หากไม่มีความรู้สึกต่อความเสื่อมของพุทธศาสนาอยู่ก่อนเลย การเริ่มแยกนิกายด้วยข้ออ้างเช่นนั้นย่อมจะฟังไม่ขึ้นและไม่มีใครเอาด้วย

ในระยะแรกที่วชิรญาณภิกขุเริ่มสอนแนวทางธรรมยุตที่วัดมหาธาตุ มีพระภิกษุเจริญรอยตามเพียง 5-6 รูปเท่านั้น ต่อมาพรรษาที่ 6 ย้ายไปประทับวัดสมอราย แต่ก็ยังไม่ได้แสดงให้เป็นที่ประจักษ์ชัดเจนว่า ทีว่าพระธรรมยุตปฏิบัติตามธรรมวินัยที่ถูกต้องในพระไตรปิฎกต่างจากพระมหานิกายนั้นคืออะไรแน่ ทว่ากลับใช้สัญลักษณ์พิธีกรรมซับซ้อนขึ้นไปอีก โดยใช้สัญลักษณ์ “นิมิต” สีมากำหนดเขตทำสังฆกรรมอุปสมบทให้ถูกต้องตามพุทธบัญญัติ ทรงปรารภว่านิมิตสีมาวัดสมอรายไม่ได้ขนาด ทรงสงสัยว่าการอุปสมบถที่ทำในสีมานั้นๆ ไม่สมบูรณ์ จึงให้หาแพสมมติ “โบสถ์น้ำ” หรือ “โบสถ์แพ” ขึ้นหน้าวัดสมอราย แล้วให้แสวงหาพระสงฆ์รามัญมีอุปมสมบทมาแต่ “กัลยาณีสีมา” ที่พระอรหันต์ผูกไว้ ณ รามัญประเทศได้ 18 รูป แล้วทำทัฬหีกรรมคืออุปสมบทซ้ำเป็นครั้งที่ 2 ด้วยญัตติจตุตถกรรมวาจาทั้งทำนอง

มคธและทำนองรามัญ *กล่าวกันว่าเพื่อความมั่นพระราชหฤทัย ได้โปรดให้พระสงฆ์รามัญใน 18 รูปนั้น ผลัดเปลี่ยนกันเป็นอุปัชฌาย์ทำทัฬหีกรรมถวายถึง 6 ผลัด ที่โบสถ์แพหน้าวัดสมอรายนั้น* (คณะกรรมการบริหารคณะธรรมยุต, 2547, หน้า 7)

ตัวอย่างที่ว่ามานี้ คือการเน้นความสำคัญและความอลังการของการใช้สัญลักษณ์พิธีกรรม เป็นอย่างมาก และถึงตอนนี้ได้มีการเพิ่ม “การสวดทำนองมคธและรามัญ” เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของ “สัญลักษณ์” ที่ตีความว่าทำให้การอุปสมบทเป็นพระภิกษุมีความถูกต้องสมบูรณ์ตามพุทธบัญญัติอีกด้วย เรื่องนี้เป็นที่เข้าใจได้ไม่ยากว่า นอกจากพิธีกรรมอันอลังการนี้จะสื่อความหมายต่อสาธารณชนว่า การอุปสมบทแบบธรรมยุตย่อมทำให้สำเร็จเป็นพระภิกษุถูกต้องตามพุทธบัญญัติแล้ว ยังอาจจะก่อให้เกิดข้อกังขาว่า พระสงฆ์ส่วนใหญ่ในเวลานั้นได้ผ่านพิธีกรรมอุปสมบทอย่างถูกต้องทั้งเรื่องนิมิตเขตสีมา และทำนองสวดที่ทำให้เป็นพระสงฆ์โดยสมบูรณ์หรือไม่

ขณะที่การปฏิรูปโปรเตสแตนท์ของลูเธอร์คือการปฏิเสธการสร้างสัญลักษณ์ เช่น การขายใบไถ่บาป, การแสดงอำนาจในการอภัยบาปแทนพระเจ้าของสันตะปาปาเป็นต้น ซึ่งเป็นเรื่องตรงข้ามกับ “ความมีเหตุผล” และตามมาด้วยการต่อสู้ทางความคิดอย่างเข้มข้น อันเป็นกระบวนการของการใช้ “ความมีเหตุผล” จนนำมาสู่การแยกชัดเจนระหว่าง “ศาสนาแบบนักบวช” กับ “ศาสนาแบบฆราวาส” หรือการทำให้สถานะของฆราวาสในโลกของคริสต์ศาสนาเท่าเทียมกับสถานะของนักบวชในการศึกษาตีความคำสอนในไบเบิล

แต่การปฏิรูปพุทธศาสนาของวชิรญาณภิกขุเริ่มจากการวิจารณ์และโจมตี “ความงมงายไร้เหตุผล” ทว่าวิธีการปฏิรูปกลับใช้สัญลักษณ์พิธีกรรมที่อธิบายไม่ได้ด้วยเหตุผลเป็นอย่างมาก เช่น ไม่มีคำอธิบายอย่างสมเหตุสมผลว่า นิมิตสีมา, การทำพิธีอุปสมบทซ้ำหลายๆ รอบ, การสวดถูกทำนองมคธและรามัญเป็นต้น จะช่วยให้เป็น “พระภิษุที่แท้” กว่านิกายเดิมได้อย่างไร เพราะถ้าหากถือว่าการปฏิบัติตามธรรมวินัยที่ถูกต้องในพระไตรปิฎกเป็นหลักประกันความเป็นพระภิกษุที่แท้จริง ก็ต้องยอมรับว่าสาระสำคัญของธรรมวินัยเถรวาท ก็คือการฝึกฝนตนเองเพื่อความหลุดพ้นตามหลักมรรคมีองค์แปด ไม่เกี่ยวใดๆ กับพิธีกรรมอลังการต่างๆ เพราะสิทธัตถะก็ไม่ได้ผ่านพิธีอุปสมบทอลังการใดๆ พิธีอุปสมบทในธรรมวินัยก็มีหลายแบบ และเปลี่ยนแปลงได้ สาระอยู่ที่การคัดสรรบุคคลที่เหมาะสมเข้ามาเป็นสมาชิก

ของสังฆะเท่านั้น พิธีกรรมอุปสมบทหาใช่เป็นพิธีกรรมเสกคนให้เป็น “พระแท้” ที่หมดจดจากกิเลสได้แต่อย่างใด[4]

เมื่อย้ายมาประทับที่วัดบวรนิเวศวิหารตามพระราชประสงค์ของรัชกาลที่ 3 ที่ต้องการให้วชิรญาณภิกขุซึ่งมีผู้ติดตามทั้งพระและฆราวาสเพิ่มจำนวนมากขึ้นอยู่ใน “สายพระเนตร” วชิรญาณภิกขุก็เริ่มใช้สัญลักษณ์เพิ่มขึ้นอีก คือการ “ห่มแหวก” หรือ “ครองมอญ” เป็นเหตุให้รัชกาลที่ 3 ทรงกังวล จนปรารภก่อนสวรรคตว่า *“ถืออย่างมอญถ้าได้เป็นพระเจ้าแผ่นดินขึ้น ก็จะให้พระสงฆ์ห่มผ้าเป็นมอญเสียทั้งหมดกระมัง”* หลังจากวชิรญาณภิกขุทราบจึงให้พระภิกษุธรรมยุตกลับห่มแบบมหานิกาย ภายหลังวชิรญาณภิกขุลาผนวชขึ้นครองราชย์ คณะสงฆ์ธรรมยุตจึงขอกลับมาห่มแหวกเหมือนเดิม (สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, 2561, หน้า 81-82,83) จะเห็นว่าปฏิกิริยาต่อการปฏิรูปพุทธศาสนาที่นำโดยวชิรญาณภิกขุ ไม่ใช่เรื่องคัดค้านการยึดคำสอนที่ถูกต้องในคัมภีร์ตามจารีตเถรวาท เพราะนี่เป็นความชอบธรรมที่ยึดถือกันมานานแล้ว แต่เป็นเรื่องไม่เห็นด้วยกับ “การใช้สัญลักษณ์” และพิธีกรรม เพื่อ “แยกนิกาย” จนก่อความหวาดระแวงว่าจะเป็นการสร้างความแตกสามัคคีในหมู่พระสงฆ์ และอาจจะก่อปัญหาในทางการเมืองตามมา

คำถามสำคัญคือ นอกจากการทำพิธีอุปสมบทซ้ำใหม่ การกำหนดนิมิตสีมาใหม่ การสวดทำนองมคธและรามัญ การห่มจีวรแบบห่มแหวก ซึ่งล้วนแต่เป็นเพียงเรื่องของการเปลี่ยนแปลงเชิงสัญลักษณ์และพิธีกรรมแล้ว อะไรคือสิ่งที่แตกต่างที่เรียกได้ว่าเป็น “การปฏิรูป” (reformation) หรือเป็นการเปลี่ยนแปลงและปรับปรุงให้ดีขึ้นจาก “ศาสนวงศ์อันตรธาน” หรือ “เน่าผุ” เป็นศาสนวงศ์ที่บริสุทธิ์ถูกต้องตามพระไตรปิฎกขึ้นมาแทน

ประเด็นคำถามนี้ มีคำอธิบายใน “พระสมณศาสน ฉบับที่ 5” ที่วชิรญาณภิกขุส่งไปถึงศรีลังกา ซึ่งแต่งเป็นภาษาบาลีและแปลเป็นไทย (คงรูปศัพท์ตามต้นฉบับ) ว่า *ที่มีนามว่า “ธรรมยุติกนิกาย” เพราะเหตุที่ปฏิบัติโดยยุติด้วยการทำ (ตามข้ออนุญาต) และไม่ทำ (ข้อที่ห้ามไว้) ใน**คำภีร์บาลีและอรรถกถา (พระไตรปิฎกและอรรถกถา)** เป็นต้นเท่านั้น ส่วนอีกคณะหนึ่งนามว่า “อาจิณณกัปปิกนิกาย”*

---

[4] พิธีอุปสมบทในพุทธศาสนามี 3 แบบคือ “เอหิภิกขุอุปสัมปทา” พุทธะบวชให้เอง, “ติสรณคมนูปสัมปทา” พระสาวกบวชให้ และ “ญัตติจตุถกรรมอุปสัมปทา” สังฆะบวชให้ พิธีหลังสุดนี้ใช้มาจนปัจจุบัน โดยยกเลิกสองพิธีแรกไป ไม่ใช่เพราะว่าพิธีหลังสุดเสกคนให้เป็นพระแท้ได้ดีกว่า แต่เพราะเหตุผลเรื่องสถานการณ์เปลี่ยนไป เมื่อมีคนต้องการบวชมากขึ้น พุทธะก็มอบอำนาจให้สังฆะรับผิดชอบในการคัดสรรคนเข้ามาเป็นสมาชิกของสังฆะเอง เช่นเดียวกันพิธีอุปสมบทแบบมหานิกายและธรรมยุต (และนิกายอื่นๆ) ก็ไม่มีพิธีใดเสกคนให้เป็นพระแท้ได้มากกว่ากันแต่อย่างใด – ผู้วิจัย.

*(มหานิกาย) เพราะทำความยึดมั่นอยู่แต่ว่า **"นี่โบราณท่านประพฤติกันมา"** เท่านั้น* (ประชุมพระราชนิพนธ์ภาษาบาลีในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, 2547, หน้า 499) แสดงว่าสาระสำคัญของแนวคิดการปฏิรูป คือ "การเปลี่ยนแปลงสู่สิ่งดั้งเดิม" หรือการยึดถือปฏิบัติตามธรรมวินัยที่ถูกต้องแบบดั้งเดิมมากกว่าที่จะเป็นการสร้างสิ่งใหม่ในเชิงปรัชญาความคิด แบบที่เกิดขึ้นในการปฏิรูปคริสต์ศาสนาของลูเธอร์

แล้วทำไมต้องอุปสมบทใหม่ผ่านรามัญนิกาย ทรงอธิบายในพระสมณศาสนภาษาบาลีที่ส่งไปยังลังกาเช่นกันว่า *"...ด้วยสำคัญเห็นวงศ์ (รามัญ) เท่านั้นที่เป็นวงศ์ดีกว่าเพื่อน โดยความที่ผู้นำวงศ์ไปนั้นเป็นผู้นำไปจากสีหฬทวีปในกาลก่อนบ้าง โดยความที่วิธีเปล่งเสียงอักขระของภิกษุรามัญเหล่านั้นใกล้เคียงกับสีหฬในบัดนี้บ้าง"* (คณะกรรมการบริหารคณะธรรมยุต, 2547, หน้า 5) ในพระสมณศาศน ฉบับที่ 6 ระบุว่ารามัญวงศ์ในกรุงสยามมีมาแต่สมัยพระนเรศวร 300 ปีมาแล้ว และในสมัยรัชกาลที่ 3 ภิกษุรามัญวงศ์กระจายอยู่ในที่ต่างๆ เช่น สาครบุรี ราชบุรี กาญจนบุรี ศรบุรี (สระบุรี) ลพบุรี นครราชสีมาเป็นต้น รวมแล้วประมาณ 2,000 รูป ส่วนภิกษุนิกายเดิมนั้นกระจายอยู่ทั่วทุกทิศ ประมาณ 28,000 รูป เพราะมีภิกษุจำนวนมากจึงเรียกว่า "มหานิกาย" ส่วนรามัญนิกายที่มีภิกษุจำนวนน้อยเรียกว่า "จุลนิกาย" (ประชุมพระราชนิพนธ์ภาษาบาลีในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, 2547, หน้า 537, 539)

อย่างไรก็ตาม แม้วชิรญาณภิกขุจะเชื่อว่ารามัญนิกายเป็นนิกายที่มาจากศรีลังกาอยู่ในกรุงสยามมาตั้งแต่สมัยพระนเรศวร และเป็นนิกายที่สวดภาษามคธก็ออกเสียงใกล้เคียงกับพระสงฆ์ศรีลังกา จึงสันนิษฐานได้ว่าเป็น "ศาสนวงศ์ที่บริสุทธิ์" หรือมั่นใจได้ว่าไม่ใช่ "ศาสนวงศ์อันตรธาน" แต่ประเด็นเดียวกันนี้ สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพวินิจฉัยว่า

> *ตรงนี้จะแทรกวินิจฉัยลงสักหน่อย ตามเรื่องตำนานการที่พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงตั้งนิกายสงฆ์ธรรมยุติกา ชั้นเดิมเมื่อทรงผนวชเป็นรามัญนิกาย ทรงร่วมสังวาสกับแต่เฉพาะพระมอญในคณะของพระสุเมธมุนี มิได้ร่วมสังวาสกับพระมอญทั้งปวงทั่วไป เป็นแต่ทรงครองแหวกแบบพระมอญ ครั้นต่อมาเมื่อทรงตั้งระเบียบวัตรปฏิบัติสำหรับพระสงฆ์ธรรมยุติกา ทรงถือถือพระวินัยตามพระไตรปิฎกเป็นหลักวัตรปฏิบัติ อย่างใดที่พระสงฆ์สยาม (มหา) นิกาย หรือพระสงฆ์รามัญนิกายประพฤติ ถ้าทรงสอบสวนเห็นว่าถูกต้องตามพระพุทธบัญญัติก็คงไว้ ถ้าเห็นว่าผิดก็เลิกหรือทรงแก้ไขไปตามที่ทรงดำริว่าถูกต้องตามพุทธบัญญัติ ด้วยเหตุนั้นจึงเป็นนิกาย*

> *ธรรมยุติกา เพราะวัตรปฏิบัติ (ตรง) กับพระมหานิกายและพระรามัญนิกาย เป็นแต่ห่มผ้าเหมือนพระมอญ (สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, 2561, หน้า 82)*

ถึงตรงนี้ทำให้เราเห็นภาพชัดขึ้นว่า พุทธศาสนาแบบเดิมที่วชิรญาณภิกขุมองว่าเป็น “ศาสนนวงศ์อันตรธาน” หรือ “เน่าผุ” นั้นคือพุทธศาสนาในแบบที่ “ถือสืบๆ กันมาตามโบราณาจารย์”เท่านั้น *ส่วนสิ่งที่มหานิกายและรามัญนิกายประพฤติถูกตามหลักธรรมวินัยในพระไตรปิฎก วชิรญาณภิกขุก็รับเอาไว้* ดังนั้น การปฏิรูปพุทธศาสนาของวชิรญาณภิกขุคือ การกลับไปยึดพระไตรปิฎกและอรรถกถาเป็นหลักตัดสินความถูก ผิดของคำสอน และวัตรปฏิบัติของพระสงฆ์ นี่คือส่วนที่สอดคล้องกับการปฏิรูปนิกายโปรเตสแตนท์ของลูเธอร์ที่เน้นการยึดความถูกต้องตามคำสอนในไบเบิล มากกว่าที่จะเชื่อตามคำสอนของบรรดานักบวชและศาสนจักร การปฏิรูปธรรมยุติกนิกายตามแนวทางดังกล่าวย่อมเป็นที่ทราบกันทั่วไปในหมู่ชนชั้นนำสยามรวมทั้งชาวต่างชาติ เช่น บันทึกของเซอร์จอห์น เบาว์ริง (2550, หน้า 284-285) ที่ว่า

> *ความเป็นปึกแผ่นของพระสงฆ์ไทยผู้ถือปฏิบัติอย่างเคร่งครัดมากกว่า คือธรรมยุติกับมหานิกายนั้น มีขึ้นจากอิทธิพลของพระเจ้าอยู่หัวองค์ปัจจุบันที่เกิดขึ้นในขณะที่ยังทรงครองสมณเพศเป็นพระภิกษุ ความแตกต่างข้อหนึ่งอันเป็นพื้นฐานแรกที่สุดก็คือ การตัดสินใจใช้คำสอนดั้งเดิม ตามที่จารึกในบาลีพระไตรปิฎกว่าบริสุทธิ์ถูกต้อง และการออกเสียงภาษาบาลี เป็นสำเนียงชาวมคธ...แต่การปฏิรูปที่สำคัญยิ่งกว่าก็คือ การปฏิเสธไม่ยอมรับฟังคำวิจารณ์ที่มีแง่มุมกว้างขวางจากคนในหมู่ใหญ่ รวมทั้งปฏิเสธข้อสมมติต่างๆ แบบอย่างนิทานโบราณ “ของคณะมหานิกาย” ดั้งเดิม ที่คณะสงฆ์นิกายใหม่เห็นว่าเป็นการแต่งเติมและเบี่ยงเบนไปจากศาสนาพุทธที่บริสุทธิ์*

ขณะที่ลูเธอร์แปลไบเบิลจากภาษาละตินเป็นภาษาเยอรมันและตีพิมพ์เผยแพร่ ทำให้เกิดการอ่านคัมภีร์อย่างแพร่หลายตามมา วชิรญาณภิกขุก็เริ่มสนับสนุนการแปลบาลีและตีพิมพ์คำสอนพุทธศาสนาเผยแพร่เช่นกัน ซึ่งเป็นผลสืบเนื่องมาจากหมอบรัดเลย์นำแท่นพิมพ์และตัวพิมพ์ภาษาไทยจากสิงคโปร์เข้ามาใช้พิมพ์เผยแพร่คำสอนคริสต์ศาสนาครั้งแรก ในปี พ.ศ. 2378 ในปีถัดมาวชิรญาณภิกขุก็ให้ตั้งโรงพิมพ์ขึ้นที่วัดบวรฯ พิมพ์เป็นภาษาไทยและบาลี ตีพิมพ์หนังสือสอนศาสนา พระปาฏิโมกข์ บทสวดมนต์ ใช้แทน

หนังสือใบลาน โดยแปลจากภาษาขอมเป็นภาษาไทย โรงพิมพ์ในวัดบวรฯ เป็นต้นกำเนิดของโรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัยในเวลาต่อมา (คณะกรรมการบริหารคณะธรรมยุต, 2547, หน้า 38, 40)

ถึงตอนนี้เราจึงได้เห็นการแสดงออกถึงความเชี่ยวชาญพระไตรปิฎก จากการที่วชิรญาณภิกขุเน้นความสำคัญของการศึกษาพุทธศาสนาจากคัมภีร์ โดยปรับปรุงการเรียนปริยัติธรรมในวัดบวรฯ ใหม่ จากเดิมเรียนภาษามคธกับธรรมวินัยไปด้วยกัน เปลี่ยนเป็น *“กวดขันให้รู้ภาษามคธให้แตกฉานเสียก่อน แล้วจึงให้ศึกษาความรู้พระธรรมวินัยจากคัมภีร์อื่นๆ ต่อไปเป็นขั้นหลัง”* (เรื่องเดียวกัน, หน้า 33) แสดงให้เห็นถึงการเริ่มประเพณีศึกษาพุทธศาสนาแบบเน้นความสำคัญของการเข้าถึงข้อมูลปฐมภูมิจากคัมภีร์บาลีโดยตรง ซึ่งเป็นความก้าวหน้าส่วนหนึ่งของการปฏิรูปพุทธศาสนาของวชิรญาณภิกขุ ที่สันนิฐานกันว่าน่าจะได้อิทธิพลจากประเพณีเน้นการอ่านคัมภีร์แบบวัฒนธรรมคริสต์ศาสนา (ทั้งคาธอลิกและโปรเตสแตนท์) เนื่องจากในเวลานั้นวัดบบวรฯ นอกจากเป็นศูนย์กลางของการศึกษาปริยัติธรรม บาลีของพระสงฆ์ฝ่ายธรรมยุตที่มีจำนวนเพิ่มขึ้นอย่างรวดเร็วแล้ว (เฉพาะจำนวนพระสงฆ์ในวัดบวรฯ ประมาณ 130-150 รูป) ยังเป็นสถานที่เรียนภาษาอังกฤษ อีกทั้งบรรดาบาทหลวงและมิชชันนารีก็นิยมเข้ามาเสวนาแลกเปลี่ยนกับวชิรญาณภิกขุและชนชั้นนำที่สนับสนุนการปฏิรูปพุทธศาสนาในเวลานั้น เช่น เจ้าพระยาทิพากรวงศ์เป็นต้น

นอกจะเน้นการอ่านคัมภีร์ในการศึกษาด้านคันถธุระแล้ว วชิรญาณภิกขุยังฟื้นฟูพุทธศาสนาด้านปฏิบัติหรือ “วิปัสสนาธุระ” เพราะประเพณีเดิมมีการแบ่งคณะสงฆ์เป็น “ฝ่ายคามวาสี” ที่ศึกษาด้านคันถธุระ กับ “ฝ่ายอรัญญวาสี” ที่ศึกษาด้านวิปัสสนาธุระมาแต่สมัยสุโขทัยอยู่แล้ว วชิรญาณภิกขุยึดคัมภีร์พระไตรปิฎกและอรรถกถาเป็นหลักในการศึกษาทั้งสองด้าน กล่าวคือ ด้านความเชื่อ ความรู้ ก็ต้องยึดพุทธพจน์ในพระไตรปิฎกเป็นข้อยุติ วัตรปฏิบัติของพระสงฆ์ และการปฏิบัติสมถวิปัสสนา ก็ยึดพุทธพจน์ในพระไตรปิฎกเป็นแนวทางเช่นกัน ดังที่ทรงนิพนธ์หนังสือแสดงแนวทางปฏิบัติสมถวิปัสสนาที่อ้างอิงพุทธพจน์ในพระไตรปิฎกไว้หลายเรื่อง เช่น อุโบสถสีลกถา วิปัสสนาวิธี วิปัสสนากรรมฐาน อารักขกรรมฐานสี่ มรณสติ พระปฏิจจสมุปบาทธรรม พรหมจริยกถาเป็นต้น ที่ยังใช้เป็นต้นแบบกันมาจนทุกวันนี้ (เรื่องเดียวกัน, หน้า 10)

นอกจากนี้ยังเริ่มธรรมเนียมปฏิบัติหลายอย่างที่ใช้กันมาจนทุกวันนี้ เช่น ธรรมเนียมทำวัตรเช้า-เย็น ธรรมเนียมฟังธรรมในวันพระ ธรรมเนียมวิสาขบูชา, อัฐมีบูชา, มาฆบูชา ธรรมเนียมกฐิน เป็นต้น ธรรมเนียมปฏิบัติเหล่านี้ใช้กันมาจนทุกวันนี้ทั้งฝ่ายธรรมยุตและมหานิกาย หลังขึ้นครองราชย์เป็นรัชกาลที่

4 แล้ว ยังปรากฏว่ามีพระราชนิพนธ์บทสวดต่างๆ ในพระราชพิธี เช่น พระราชนิพนธ์คาถาสวดพระราชพิธีพืชมงคล คาถาสวดพระราชพิธีพรุณศาสตร์หรือคาถาสวดขอฝน และบทสวดอื่นๆ สำหรับใช้ในงานพระราชพิธีเพื่อเป็นพระกียรติยศแก่พระเจ้าแผ่นดิน ดังพระราชหัตถเลขาพระราชทานพระราชาคณะว่า *"...ถ้าพระสงฆ์ที่เป็นพระราชาคณะ ในหลวงเลี้ยงด้วยนิตยภัตอยู่เป็นนิตย์ดีกว่าพระญวนแลรู้จักอายแก่พระญวนที่หมั่นสวดมากๆ นานๆ แล้ว จะอุตส่าห์เล่าให้คล่องท่องจำให้ได้...การอันนั้นจะเป็นยศแก่พระราชาคณะฐานานุกรมแลพระพิธีธรรมแลพระปริตร ซึ่งในหลวงยกย่องให้มียศสูงศักดิ์กว่าพระอนุจรรามัญ แลการที่สวดนั้นก็จะเป็นพระเกียรติยศแก่พระเจ้าแผ่นดิน ผิดกว่าที่วังเจ้า บ้านขุนนางแลราษฎรแต่ควรใช้ในการที่เรียกว่าพระราชพิธี"* (ประชุมพระราชนิพนธ์ภาษาไทยในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, 2547, หน้า 303)

นอกจากทรงเริ่มธรรมเนียมปฏิบัติใหม่ๆ แล้ว ในด้านการสร้างความรู้พุทธศาสนา ได้ทรงพระราชนิพนธ์เกี่ยวกับหลักการนับถือพุทธศาสนาและคำสอนที่ถูกต้องของพุทธศาสนาไว้เป็นจำนวนมาก เช่น พระราชนิพนธ์ "คำสอนให้ผู้ปฏิบัติรู้ในทางที่ชอบ" เน้นให้รู้จักพระพุทธ พระธรรม พระสงฆ์ ให้ "รู้คุณพระศาสนา" พระราชนิพนธ์ "ความเชื่อในพระพุทธศาสนา" เน้นความเชื่อในพระรัตนตรัย "นานาธรรมจาริณี" เป็นการประยุกต์หลักธรรมในการตัดสินคดีความที่ยุติธรรมว่าควรเว้นจากอคติสี่ และมหาชาติพระราชนิพนธ์ เป็นต้น นอกจากนี้ยังทรงวิจารณ์การนับถือศาสนาที่ผิดและถูก เช่น พระราชนิพนธ์ "ว่าด้วยการในพระพุทธศาสนา" สาระสำคัญเป็นการวิจาณ์การนับถือพุทธศาสนาแบบผิดๆ ตามความเชื่อสืบๆ กันมา โดยไม่ศึกษาพระไตรปิฎกให้ถ่องแท้

ยิ่งกว่านั้นรัชกาลที่ 4 ยังวิจารณ์ "พระ" กับ "เจ้า" ในอดีตว่า *"...ความอันนี้เป็นจริงในแผ่นดินก่อน พระสงฆ์ก็พยายามตั้งกองจะหลอกจะหลอนจะล่อจะลวงพระเจ้าแผ่นดิน ให้ทรงพระราชศรัทธาเลื่อมใสโปรดปราน...ฝ่ายพระเจ้าอยู่หัวเล่าท่านก็คิดหลอกลวงพระราชาคณะไปต่างๆ ว่าท่านใจบุญสุนธรรมศรัทธาเลื่อมใส นั่งไหนก็มีแต่ทำบุญ ด้วยท่านคิดว่าพระสงฆ์ย่อมเที่ยวไปมาหาสู่แทบทุกเหย้าเรือนทั้งในกรุงและนอกกรุง จะได้เอาความดีของท่านไปเที่ยวเล่าเที่ยวขานว่า เป็นพระโพธิสัตว์ จะได้ตรัสแก่พระโพธิญาณรอมร่ออยู่แล้ว..."* (เรื่องเดียวกัน, หน้า 69) ดังนั้น จึงไม่ได้ทรงเน้นคติกษัตริย์เป็นพระโพธิสัตว์ แต่เริ่มคติกษัตริย์มสมัยใหม่ที่ใกล้ชิดราษฎร์ โดยอ้างถึงลัทธิ "พ่อปกครองลูก" จากหลักศิลารึกสุโขทัย

ที่น่าสนใจคือ ทรงแสดงความเห็นต่อศาสนาคริสต์และจุดยืนในฐานะกษัตริย์พุทธมามกะของพระองค์ว่า *"...ดูท่านทั้งหลายทั้งปวงสำคัญเหมือนเจ้าแผ่นดินทุกวันนี้เข้ารีดฝรั่งเสียแล้ว ที่แท้จะไปเข้ารีดฝรั่งทำไม* ***กะศาสนาแขกยิวของป่าว่าความเหม่นเหม่ไม่น่าเชื่อ*** *ว่าที่แท้ในหลวงทุกวันก็ถือพระพุทธศาสนา แต่ว่าถือเฉพาะแต่เนื้อแต่แก่น เปลือกและกระพี้รุงๆ รังๆ สกปรกโสโครกที่สะสมปะปนอยู่ จะถือด้วยไม่ได้ เมื่อเห็นว่าสิ่งไรไม่ดีก็จะต้องติสิ่งนั้น ถึงกระนั้นการอันใดเป็นอย่างเป็นธรรมเนียมเป็นแบบแผน เคยมาแล้วก็ให้เป็นไปตามเคย..."* (เรื่องเดียวกัน, หน้า 70) ตัวหนาเน้นโดยผู้วิจัย

จะเห็นได้ว่า ทรงยืนยันการนับถือพุทธศาสนาที่แก่นแท้ เพื่อปฏิเสธเปลือกกระพี้ที่ถือสืบๆ กันมาโดยไม่สอดคล้องกับพุทธพจน์ในพระไตรปิฎก ขณะเดียวกันก็วิจารณ์คริสต์ศาสนารุนแรง นอกจากนี้ยังมีพระราชนิพนธ์ "ทรงคัดค้านข้อความบางข้อในพระคัมภีร์ไบบอล" ใจความสำคัญคือการคัดค้านความไม่สมเหตุสมผลของคำสอนเรื่องพระเจ้าสร้างโลก เช่นว่า *"...เปนกลางวันกลางคืน ไม่เปนด้วยแผ่นดินหมุนเปนด้วยพระเจ้าสร้าง..."* และว่า *"เมื่อพระเจ้าโปรดโนอาแลครอบครัวของโนอาให้ทำเรือกำปั่นหนีน้ำวินาศ ถ้าครั้งนั้นจะโปรดให้ทำจักรกลไฟแลหางเสือถือท้ายแลวิชาวัดลองชิตูดลัดติตูดได้ก็จะดี..."* อีกทั้งยังปฏิเสธเรื่องเยซูใช้ปาฏิหาริย์รักษาโรคง่อย โรคเรื้อนให้หาย และยืนยันว่าพระเจ้าแผ่นดินกรุงสยามทุกองค์สืบมาอุดหนุนพุทธศาสนา ศาสนาพราหมณ์ และศาสนาแขกเจ้าเซ็น และว่า *"พระเจ้าแผ่นดินก็ตรัสสรรเสริญว่า สาศนาใดๆ ไม่ประเสริฐเท่าพระพุทธสาศนา รับสั่งดังนี้ทุกพระเจ้าแผ่นดินมาจนทุกวันนี้..."* และวิจารณ์พระราชาคณะและพระเจ้าแผ่นดินแต่ก่อนด้วยว่า *"ก็ที่แท้พระสงฆ์ราชาคณะที่เปนประธานในศาสนา ก็ยังโง่งมงายไม่รู้แผ่นดินแผ่นฟ้า ยังยืนยันว่าจันทรอุปราคาสุริยุปราคาเป็นด้วยยักษ์ใหญ่อิจฉาเข้าไปกัดกินแผ่นฟ้าแผ่นดิน...พระเจ้าแผ่นดินแต่ก่อนก็ทรงเชื่ออย่างนั้น แต่พระเจ้าแผ่นดินพระองค์นี้จะเชื่ออย่างนั้นฤๅไม่เชื่ออย่างนั้นก็ไม่ทราบ แต่เห็นท่านทรงทายสูริยจันทรถูกต้องแน่นอน...ก็เห็นชัดว่าเป็นเพราะพึ่งพาอาไศรยพระพุทธสาศนาอยู่ จึงเปนดังนั้น ก็ด้วยการเปนตัวอย่างเช่นนี้รับสั่งของกวินวิกตอเรียที่ท่านเอามาว่าซ้ำซากเช้าซี้ไม่รู้แล้วนั้น ก็ด้วยคิดจะให้คนฟังเชื่อว่าเปนคำเจ้าฟ้าเจ้าแผ่นดิน ก็ตามธรรมดาเจ้าฟ้าเจ้าแผ่นดินอย่างไร เมืองไหนๆ ก็คล้ายๆ กัน เข้าใจแล้ว"* (เรื่องเดียวกัน, หน้า 449-451)

ข้อโต้แย้งที่ว่าความเชื่อบางอย่างของคริสต์ศาสนาที่ไม่สอดคล้องกับวิทยาศาสตร์ และวิจารณ์ความเชื่อปรัมปราของพระราชาคณะและพระเจ้าแผ่นดินแต่ก่อนดังกล่าว นอกจากเพื่อยืนยันว่าพระเจ้าแผ่นดินกรุงสยามทุกพระองค์ยกย่องพุทธศาสนาเหนือกว่าศาสนาอื่นๆ แล้ว ยังเป็นการยืนยันว่าพระองค์เองนั้น ทั้งยกย่องพุทธศาสนาเหนือกว่าศาสนาอื่นๆ และทรงเลือกนับถือพุทธศาสนาที่ "แก่นแท้" ซึ่ง

สอดคล้องกับวิทยาศาสตร์ ขณะเดียวกันก็เพื่อปฏิเสธการชักชวนเข้ารีตคริสต์ศาสนาจากฝ่ายที่อ้างคำชักชวนของควีนวิกตอเรียอีกด้วย

ชนชั้นนำสยามผู้ที่มีบทบาทโดดเด่นในการตอบโต้คริสต์ศาสนาอีกท่านหนึ่งคือ เจ้าพระยาทิพากรวงศ์ (ขำ บุนนาค) เริ่มรับราชการตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 3 มีบทบาทสำคัญหลายด้าน โดยเฉพาะการรับรองทูตชาวตะวันตกที่เข้ามาเจรจาสัญญาต่างๆ เป็นผู้ที่สนใจในหลักคำสอนศาสนา ชอบแลกเปลี่ยนความเห็นเรื่องการนับถือพระเจ้ากับคาร์ล กุสลาฟ (Karl Gützlaff) และอภิปรายถกเถียงกับบรรดามิชชันนารีชาวอเมริกันอยู่เป็นประจำ เช่น หมอบรัดเลย์ (Dr. Dan Beach Bradley) หมอแคสเวล (Jesse Caswell) เจ้าพระยาทิพากรวงศ์มีบทบาทสำคัญในการสนับสนุนการปฏิรูปพุทธศาสนาของวชิรญาณภิกขุ เช่น ช่วยบูรณปฏิสังขรณ์วัดบุปผารามและวัดพิชัยญาติโดยนิมนต์พระธรรมยุติกาไปอยู่ประจำ และยังมีบทบาทสำคัญในการสนับสนุนให้ขึ้นเป็นกษัตริย์รัชกาลที่ 4 อีกด้วย (เจ้าพระยาทิพากรวงศ์, 2555, หน้า 22-23) หลังการขึ้นครองราชย์ของรัชกาลที่ 4 เขาได้รับมอบหมายให้เตรียมการรับทูตอังกฤษ เซอร์จอห์น เบาริง (Sir John Bowring) ในปี พ.ศ. 2398 ที่เข้ามาทำสัญญาการค้าอันส่งผลให้สยามต้องเปิดประตูสู่การค้าเสรี โดยฝ่ายราชสำนักสยามยอมผ่อนปรนแก้ไขสัญญาตามที่อังกฤษต้องการ เพื่อที่จะไม่ต้องตกเป็นอาณานิคมของอังกฤษ แต่ก็ตกอยู่ในสภาพ “กึ่งอาณานิคม” เพราะต้องยอมรับสิทธิสภาพนอกอาณาเขตของชาวอังกฤษในสยาม เจ้าพระยาทิพากรวงศ์ได้ตีพิมพ์ “หนังสือแสดงกิจจานุกิจ” จำหน่วยในปี พ.ศ.2410 เพื่อโต้แย้งศาสนาคริสต์ และเปรียบเทียบคำสอนของคริสต์ศาสนากับพุทธศาสนา

เนื้อหาส่วนแรกไล่เรียงการคำนวณวัน เดือน ปี การเปลี่ยนแปลงทางฤดูกาล ปรากฏการณ์ทางธรรมชาติตามความเชื่อของ “ลัทธิคำโบราณจาริย์” ที่เป็นความเชื่อสืบๆ กันมาให้เห็นว่าต่างจากความรู้ทางวิทยาศาสตร์ที่ปราชญ์ทางตะวันตกอธิบายอย่างไรบ้าง และปฏิเสธความเชื่อแบบ “ไตรภูมิโลกย์สัณฐาน” หรือจักรวาลวิทยาแบบไตรภูมิ โดยอ้างว่าเป็นอิทธิพลความเชื่อของศาสนาพราหมณ์ที่เชื่อเรื่องพระพรหมผู้สร้างโลก พระนารายณ์ผู้รักษา และพระศิวะหรืออิศวรผู้ทำลายโลกเมื่อถึงกาลอันควร ต่อด้วยวิจารณ์ความเชื่อเรื่องพระเจ้าของคริสต์ศาสนาและอิสลามทำนองว่าเป็น “สาแหรกเดียวกัน” กับศาสนาพราหมณ์ เพราะเชื่อเรื่องพระเจ้าสร้างโลกเหมือนกัน ต่างกันเพียงรายละเอียด แต่ก็เหมือนกันตรงที่เป็นความเชื่อที่ไม่สอดคล้องกับวิทยาศาสตร์ ไม่ต่างกับความเชื่อเรื่องไตรภูมิโลกย์สัณฐานที่ได้รับอิทธิพลจากศาสนาพราหมณ์ จากนั้นจึงกล่าวว่าพระพุทธเจ้าทรงเป็น “โลกวิทู” รู้แจ้งโลก จึงรู้อยู่แล้วว่าโลกหมุน “มีคำบาฬีว่าวัดตะโกโลโก อธิบายว่าโลกย์เวียน” แต่เห็นว่าเรื่องของโลกย์ไม่ใช่ทางพ้นทุกข์ จึงไม่สอนเรื่องนี้

เพราะการสอนเรื่องนี้ในสังคมสมัยพุทธกาลที่คนส่วนใหญ่เชื่อเรื่องพระเจ้าสร้างโลกตามคติพราหมณ์อยู่แล้ว ย่อมจะเปล่าประโยชน์ นอกจะเปลี่ยนความเชื่อของผู้คนไม่ได้แล้วยังจะกลายเป็นเรื่องโต้เถียงกันไม่รู้จบ ไม่เกิดประโยชน์อะไรต่อการรู้ทางพ้นทุกข์ (เจ้าพระยาทิพากรวงศ์, 2545, หน้า 74, 75) จากนั้นจึงปฏิเสธความเชื่อเรื่องพระเจ้าสร้างโลกเพราะไม่มีเหตุผลให้เชื่อได้ เพราะ *“เมื่อพระเจ้าส้างโลกย์นั้น มนุษย์ก็ยังไม่มี ทำไมจึงรู้ว่าพระ(เจ้า) ทำสิ่งนี้สิ่งนั้น”* (เรื่องเดียวกัน, หน้า 93) และตั้งคำถามต่อศาสนาที่นับถือพระเจ้า เช่นว่า (คงรูปศัพท์ตามต้นฉบับ)

> *ข้าพเจ้าได้ถามว่าพระผู้สร้างสิ่งซึ่งสาระพัดทั้งปวง ท่านได้สร้างมนุษย์มา แล้วทำไมจึงสร้างพระเจ้าข้างไทย แลพระเจ้าข้างพราหมณ์ แลพระเจ้าข้างแขก แลพระเจ้าข้างสาศนาอื่นๆ ให้มีสาศนาหลายอย่าง แล้วมนุษย์ไม่ได้นับถือสาศนาท่านผู้สร้าง ไปนับถือสาศนาอื่นๆ ก็ปรับโทษให้ไปตกนรกเสีย ทำดังนี้ทำไม ถ้าจะให้เป็นสาศนาเดียวกันจะมิดีหรือ มนุษย์จะได้ไปสวรรค์พร้อมด้วยกันทั้งสิ้น (เรื่องเดียวกัน, หน้า 83)*

ขอแทรกตรงนี้ว่าทำไมเพื่อปฏิเสธจักรวาลวิทยาแบบไตรภูมิชนชั้นนำสยามจึงอ้างว่าเป็นอิทธิพลของศาสนาพราหมณ์ ทั้งๆ ที่เนื้อหาในไตรภูมิแทบทั้งหมดนำมาจากคัมภีร์อรรถกถาต่างๆ และอันที่จริงจินตภาพจักรวาลวิทยาแบบไตรภูมิก็สะท้อนการแชร์ความเชื่อระหว่างพุทธกับพราหมณ์ชัดเจน หรือเป็นโลกทัศน์แบบพุทธผสมพราหมณ์นั่นเอง อันเป็นประจักษ์พยานว่าพุทธกับพราหมณ์เป็นสาแหรกเดียวกัน แม้จะเห็นต่างกันและวิจารณ์กันดังปรากฏในพระไตรปิฎกและอรรถกถา แต่ในทางประวัติศาสตร์ก็อยู่ร่วมกันอย่างกลมกลืนและได้อิทธิพลจากกันและกันมาโดยตลอด (ดังอภิปรายในบทที่ผ่านมา) เราจะเข้าใจประเด็นนี้ชัดขึ้นหากอ่าน “เล่าเรื่องกรุงสยาม” (2552) ที่เขียนโดยมงเซเญอร์ ปาลเลกัวซ์ มุขนายกมิซซังเดอ มาลโลส์ เจ้าคณะเขตประเทศสยาม ซึ่งเขาคุ้นเคยกับรัชกาลที่ 4 ตั้งแต่สมัยเป็นวชิรญาณภิกขุ หนังสือดังกล่าวเขียนขึ้นหลังจากเขาใช้ชีวิตอยู่ในสยามมาแล้ว 24 ปี เฉพาะส่วนที่เล่าถึงการถือโชคลางโหราศาสตร์ของชาวสยามนั้นระบุว่าได้รับอิทธิพลความเชื่อของประเพณีจีน และที่สำคัญคือความเชื่อของพราหมณ์ที่มาจากอินเดีย นอกจากนี้ยังมีประเพณีพิธีกรรมต่างๆ ที่เนื่องมาจากลัทธิพราหมณ์ แม้แต่พระเจ้าแผ่นดินก็ทรงให้พระสงฆ์กระทำพิธีกรรมมเชิงไสยศาสตร์ทำนองเดียกับพราหมณ์ เช่นที่เขาเขียนว่า

> *ในประเทศสยามยังมีงานประเพณีที่แปลกอยู่อย่างหนึ่ง คือเมื่อน้ำท่วมขึ้นสู่ระดับสูงสุดและเริ่มลดลงแล้ว พระเจ้าแผ่นดินทรงจัดส่งพระภิกษุหลายร้อยรูปเป็นผู้แทนพระองค์ไปประกอบพิธีน้ำลด พระเหล่านี้ลงเรือลำงามเชิญพระบรมราชโองการ ไปแจ้งแก่พระแม่คงคา และเพื่อให้เกิดผลรวดเร็วยิ่งขึ้นก็จะเริ่มสวดขับ (exorcisme) ให้น้ำในแม่น้ำลดลง ซึ่งลางครั้งมันก็กลับท่วมสูงขึ้นอีก มิใยว่าจะเป็นพระบรมราชโองการหรือมนตร์ของพระสงฆ์องคเจ้า (เรื่องเดียวกัน, หน้า 341)*

นอกจากนี้ปาลเลกัวซ์ยังเล่าว่า พระสงฆ์ทำพิธีกรรมขับไล่อหิวาตกโรคหรือโรคห่าด้วย พระสงฆ์ในพระนครมีเป็นจำนวนมาก ทั่วราชอาณาจักรน่าจะมีเป็นแสนรูป แต่สมเด็จพระสังฆราชเป็นเพียง “ปูชนียบุคคล” เท่านั้นไม่ได้มีอำนาจปกครองพระสงฆ์อย่างแท้จริง เพราะระเบียบปฏิบัติทั้งหลายอันเกี่ยวกับสงฆ์ชั้นผู้ใหญ่นั้นตกอยู่ในอำนาจของเจ้านายพระองค์หนึ่งซึ่งพระเจ้าแผ่นดินทรงแต่งตั้งให้เป็นผู้สอดส่องความประพฤติปฏิบัติ เจ้านายพระองค์นี้มีเจ้าหน้าที่ในบังคับบัญชาอีกหลายคนเรียกว่า “สังฆการี” ซึ่งมีสิทธิอำนาจที่จะดำเนินการเกาะกุมและนำตัวผู้กระทำผิดไปสู่ศาล *ณ ที่นั้นเขาจะเปลื้องผาเหลืองออก แล้วโบยด้วยหวาย แล้วส่งไปเข้าคุกหรือทำงานหนักตามแต่โทษานุโทษ* (เรื่องเดียวกัน, 327) ขณะที่เซอร์จอห์น เบาว์ริง (2550, หน้า 280) ก็ระบุถึงการทำผิดเกี่ยวกับเรื่องพุทธศาสนาที่ได้รับโทษรุนแรงไว้ว่า *“ในประมวลก็หมายว่าด้วยพระภิกษุสงฆ์ มาตรา 47 ขโมยผู้ลักเอาพระพุทธรูป ไม่ว่าจะทำด้วยวัสดุอะไร โดยกระทำร่วมกันกับเพื่อน ในเบื้องแรกจะถูกโบย 60 ครั้ง เขาจะต้องถูกประหารเป็นการชดใช้ความประพฤติชั่ว และจะต้องถูกตัดมือตัดเท้า และจะต้องถูกปรับไหมเป็นเงิน 700,000 เบี้ย”*

นอกจากวิจารณ์เรื่องการประกอบพิธีกรรมที่สะท้อนความเชื่อเชิงไสยศาสตร์ วิถีชีวิตที่สุขสบายของพระสงฆ์ และการปกครองพระสงฆ์โดยฆราวาส ปาลเลกัวซ์ยังวิเคราะห์ไตรภูมิและพุทธประวัติอย่างละเอียด พูดถึงประวัติศาสตร์การเผยแผ่คริสต์ศาสนาในสมัยสมเด็จพระนารายณ์ จนถึงปัจจุบันที่สะท้อนมุมมองแบบชาวคริสต์ต่อความเชื่อเรื่องผีสาง เทวดา และความเชื่อเรื่องเวียนว่ายตายเกิดในคัมภีร์พุทธศาสนาว่าเป็นความเชื่อที่งมงายชวนขบขัน แสดงให้เห็นว่าทั้งบรรดาผู้เผยแผ่คริสต์ศาสนา ชนชั้นนำชาวตะวันตก และชนชั้นนำสยามต่างก็มุ่งหาแง่มุมที่ดูงมงาย ไม่สอดคล้องกับวิทยาศาสตร์ของศาสนาอื่นขึ้นมาวิจารณ์ หรือข่มกันและกัน

วิธีการตอบโต้ของชนชั้นนำสยามก็คือ การวิจารณ์ความงมงายของคริสต์ศาสนา และพยายามจะโยนจักรวาลวิทยาแบบไตรภูมิทิ้งไป โดยอ้างว่าเป็นความเชื่อที่ได้รับอิทธิพลจากพราหมณ์ แม้แต่พิธีกรรม

เชิงไสยศาสตร์ต่างๆ ก็ล้วนได้อิทธิพลจากพราหมณ์ เป็นอันว่าความงมงายทั้งปวงที่ชาวสยามเชื่อสืบๆ กันมา และที่แทรกปนอยู่ในคัมภีร์พุทธศาสนาและในพิธีกรรมทางสงฆ์เป็นเรื่องของพราหมณ์ ไม่ใช่พุทธ

ถึงตรงนี้จะเห็นว่า ขบวนการปฏิรูปธรรมยุติกนิกาย คือขบวนการที่ปฏิเสธความเชื่อ คำสอน แนวปฏิบัติของพระสงฆ์และชาวพุทธส่วนที่ยึดถือ “ลัทธิโบราณาจารย์” ที่ตรวจสอบแล้วไม่ถูกต้องตามพระไตรปิฎก (และอรรถกถา) รวมทั้งปฏิเสธจักรวาลวิทยาแบบไตรภูมิ และความเชื่อเชิงไสยศาสตร์ส่วนที่ถูกชาวตะวันตกวิจารณ์ว่างมงาย โดยแสดงจุดยืนว่ายึดถือคำสอนที่ถูกต้องหรือเป็น “แก่นแท้” ในพระไตรปิฎก และถือว่าคำสอนในพระไตรปิฎกเป็นคำสอนที่มีเหตุผลเข้ากันได้กับวิทยาศาสตร์ ขณะที่มองว่าคริสต์ศาสนาและศาสนาที่นับถือพระเจ้าอื่นๆ เป็นศาสนาที่ด้อยกว่า และขัดกับความมีเหตุผล แต่อย่างไรก็ตาม รัชกาลที่ 4 ก็ยังคงรักษาพิธีกรรมที่มีมาแต่เดิมบางอย่าง และสร้างพิธีกรรมใหม่ๆ เพิ่มเติมอีกมาก ทั้งพิธีกรรมทางพุทธศาสนาและพระราชพิธี และยังคงใช้ความเชื่อทางโหราศาสตร์ การใช้สัญลักษณและพิธีกรรมต่างๆ แบบรัฐนาฏกรรมในสังคมจารีต

กล่าวโดยภาพรวม การปฏิรูปพุทธศาสนาโดยวชิรญาณภิกขุ เป็นขบวนการที่ไม่ได้แยกขาดจากการเมือง เพราะเริ่มขึ้นอย่างรวดเร็วหลังรัชกาลที่ 3 ขึ้นครองราชย์เพียง 2 ปี หรือบวชได้เพียงพรรษาที่ 2 วชิรญาณภิกขุก็เข้าพิธีอุปสมบทซ้ำในคณะสงฆ์รามัญ อันเป็นจุดเริ่มกำเนิดธรรมยุติกนิกายแล้ว และขบวนการที่ดำเนินต่อมาหลังจากนั้น ไม่เพียงแต่ทำให้คณะสงฆ์ไทยแบ่งเป็น 2 นิกาย และเกิดความเปลี่ยนแปลงต่างๆ ดังกล่าวมาเท่านั้น ในด้านที่สำคัญหนึ่งย่อมเป็นการสั่งสมบารมีของเจ้าฟ้ามงกุฎให้เป็นที่ยอมรับในบรรดาชนชั้นนำ เพื่อขึ้นเป็นกษัตริย์ตามสิทธิ์ที่ควรได้ และหลังจากการสวรรคตของรัชกาลที่ 3 วชิรญาณภิกขุก็ได้รับอาราธนาให้ลาสิกขาบทขึ้นเป็นรัชกาลที่ 4 เมื่อปี พ.ศ.2394 ขณะมีพระชนมายุ 47 พรรษา ผ่านชีวิตในสมณเพศนาน 27 พรรษา รวมเวลาครองราชย์ 18 พรรษา สวรรคตในปี พ.ศ. 2411 สิริพระชนม์ได้ 65 พรรษา ภาพลักษณ์ของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวในฐานะกษัตริย์ผู้แตกฉานในพระไตรปิฎก ถูกฉายผ่านช่วงเวลาแห่งการสวรรคตโดยทรงมีสติสัมปชัญญะและปล่อยวางอย่างผู้รู้สัจธรรมพุทธศาสนา ดังพระราชนิพนธ์คำขอขมาต่อพระสงฆ์ฝ่ายธรรมยุต วัดราชประดิษฐ์ (วัดประจำรัชกาลที่ 4) เป็นภาษาบาลีช่วงทรงประชวรหนักก่อนสวรรคต และแปลเป็นภาษาไทยตอนหนึ่งว่า

...ตัวฉันศึกษาความไม่ยึดหน่วงถือเอามั่นว่าสรรพสังขารทั้งหลายทั้งปวงไม่เที่ยง ธรรมทั้งหลายทั้งปวงเป็นอนัตตา ใช่ตัวตน ย่อมเป็นตามปัจจัย ของนั้นใช่ของเรา ส่วนนั้นใช่เรา ไม่เป็นเรา ส่วนนั้น

ใช่ตัวตนของเรา ความตายใดๆ ของสัตว์ทั้งหลาย ความตายนั้นไม่เป็นอัศจรรย์ เพราะความตายนั้นเป็นหนทางไปของสัตว์ทั้งหลายทั้งปวงหมดด้วยกัน ขอพระผู้เป็นเจ้าทั้งหลาย (คำเรียกพระสงฆ์-ผู้วิจัย) จงเป็นผู้ไม่ประมาทเถิด ฉันขอลา ขอไหว้นมัสการ ข้อใดเป็นความผิดพลั้งของตัวฉัน ขอพระสงฆ์จงอดโทษเป็นความผิดทั้งปวงของตัวฉันเถิด

ครั้นเมื่อกายของฉันแม้ถึงกระสับกระส่ายอยู่ จิตจะไม่เป็นของกระสับกระส่าย ศึกษาอยู่อย่างนี้ ทำความไปตามคำสอนของพระพุทธเจ้าผู้ตรัสรู้ (เจ้าพระยาทิพากรวงศ์, 2555, หน้า 2032)

รัชกาลที่ 4 ทรงมีพระราชโอรส ราชธิดา และพระเจ้าลูกยาเธอฝ่ายหน้าและฝ่ายใน รวม 82 พระองค์ ตลอดรัชกาลได้ทรงทำนุบำรุงพุทธศาสนาและเพิ่มพิธีสงฆ์ในพระราชพิธีพิธีต่างๆ มากขึ้นกว่ายุคก่อนหน้า

การปฏิรูปพุทธศาสนาสมัยรัชกาลที่ 5

การปฏิรูปพุทธศาสนาในสมัยรัชกาลที่ 5 เป็นความต่อเนื่องของพัฒนาการทางความคิดและบรรทัดฐานต่างๆ แบบธรรมยุติกนิกายที่เริ่มโดยรัชกาลที่ 4 และพัฒนามาสู่การวางระบบความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับพุทธศาสนาเลียนแบบโครงสร้างของระบบราชการสมัยใหม่ เราเข้าใจความต่อเนื่องของความคิดแบบธรรมยุติกนิกายได้ชัดเจนในพระราชนิพนธ์ “พระราชพิธีสิบสองเดือน” ของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (2560) หนังสือเล่มนี้ไม่ได้เขียนขึ้นเพื่อรวบรวมพระราชพิธีต่างๆ ที่สืบเนื่องมาแต่โบราณเท่านั้น หากยังเป็นหนังสือที่รัชกาลที่ 5 ทรงแสดงความคิด มุมมอง เหตุผลในการวินิจฉัยตัดสินประเด็นสำคัญต่างๆ ไว้อย่างเป็นระบบ เห็นได้จากที่ทรงพระราชนิพนธ์ไว้ในคำนำของหนังสือเล่มดังกล่าว สรุปสาระสำคัญได้ว่า

ประการแรก เป็นการแบ่งความแตกต่างระหว่างพราหมณ์-พุทธ ใน “มิติด้านเวลาก่อน-หลัง”ของสยาม ด้วยเหตุผลที่ว่า แต่เดิมพระเจ้าแผ่นดินและชาวพระนครนับถือศาสนาพราหมณ์ การใดๆ ซึ่งนับว่าเป็นศรีสวัสดิมงคลแก่พระนครตามคัมภีร์ของพราหมณ์ ก็ประพฤติเป็นราชประเพณีสำหรับพระนครตามแบบอย่างนั้น ครั้นเมื่อภายหลังพระเจ้าแผ่นดินและราษฎรนับถือพระพุทธศาสนา จึงมีพิธีพิธีพุทธเจือปนอยู่ในราชพิธี

ประการที่สอง การแบ่งความแตกต่างระหว่างพราหมณ์-พุทธ ในมิติ “ไสยศาสตร์-เหตุผล” ว่าพระราชพิธีมีที่มาจากตำราไสยศาสตร์ที่นับถือพระเป็นเจ้า อิศวร นารายณ์ตามคติพราหมณ์ ส่วนพิธีพุทธที่ปนเข้ามาคู่กับไสยศาสตร์นั้น “จะอ้างว่าพระพุทธเจ้าบัญญัติหรือแนะนำไว้ให้ทำนั้นไม่ได้” เพราะตามหลักพุทธศาสนานั้นพระพุทธเจ้าสรรเสริญการกระทำที่ “สุจริตในไตรทวาร” (สุจริตทางกาย วาจา ใจ) และตำหนิการกระทำที่ทุจริตทางไตรทวาร ดังนั้น พระราชพิธีที่อ้างว่าทำตามพระพุทธศาสนาจึงต้องไม่มีโทษตามที่พระพุทธเจ้าตรัสติเตียน เช่น พระราชพิธีทั้งปวงย่อมเลือกเฟ้นแต่การสุจริตในไตรทวาร ไม่รับลัทธิซึ่งเป็นการทุจริตของพวกพราหมณ์ฮินดูบางพวก เช่น การฆ่าสัตว์บูชายัญเป็นต้นมาถือเป็นธรรมเนียมและยังเพิ่มพระราชกุศลอันเป็นส่วนทานมัย ศีลมัย ภาวนามัยเข้าไปในพิธีพุทธอีกด้วย

ประการที่สาม ทรงยืนยัน “มิติความใจกว้างของพุทธศาสนา” ว่าพระพุทธศาสนาไม่สู้เป็นปฏิปักษ์คัดค้านกันกับศาสนาอื่นๆ เหมือนศาสนาพระเยซูหรือศาสนาพระมะหะหมัด จึงมีพิธีพราหมณ์ปนพุทธในพระราชพิธีต่างๆ ได้ โดยเฉพาะพระราชพิธีสิบสองเดือน รัชกาลที่ 4 ได้ทรงให้เพิ่มพิธีสงฆ์เข้ามาผสมกับพิธีพราหมณ์มากขึ้นกว่ายุคก่อนหน้า

ข้อสังเกตคือ ชนชั้นนำสยามมองว่าพุทธศาสนาเกิดในสังคมพราหมณ์ แต่ไม่ใช่ “สาแหรกเดียวกับศาสนาพราหมณ์” เพราะพุทธศาสนาไม่ได้เชื่อเรื่องพระเจ้าสรางโลก ดังนั้น ที่พุทธศาสนาอยู่กับพราหมณ์ได้ หรือมี “พิธีพุทธปนไสย์ฯ” ในพระราชพิธีได้ เป็นเพราะความใจกว้างของพุทธศาสนาที่ไม่ได้กีดกันศาสนาอื่นๆ แบบที่ศาสนานับถือพระเจ้ากีดกัน

ความคิดพื้นฐานเกี่ยวกับศาสนาที่นับถือพระเจ้าของรัชกาลที่ 5 สอดคล้องกับทัศนะของเจ้าพระยาทิพากรวงศ์ว่า “ศาสนาทั้งสามเป็นศาสนาเดียวกัน” (พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, 2560, หน้า 76) หมายถึง ศาสนาพราหมณ์ คริสต์ และอิสลาม เพราะพระนารายณ์อวตารคล้ายกับพระเยซูที่เป็นพระเจ้าในร่างมนุษย์ แต่พระนารายณ์ต่างจากพระเยซูตรงที่พระเยซูไม่ทำร้ายใคร พระนารายณ์ทำร้ายผู้กระทำผิด ในแง่นี้จึงเหมือนพระมูหะหมัดซึ่งข่มขี่ให้มนุษย์ทั้งปวงถือศาสนาตามลัทธิของตน (เรื่องเดียวกัน, หน้า 74) เพื่อให้เห็นความเข้าใจและมุมมองต่อศาสนาพราหมณ์ คริสต์ และอิสลามของชนชั้นนำสยามชัดเจนขึ้น ผู้วิจัยขอคัดพระราชนิพนธ์ของรัชกาลที่ 5 มาให้อ่านโดยละเอียดดังนี้

“ควรเห็นได้ว่าศาสนาทั้งสามนี้มีรากเหง้าเค้ามูลอันเดียวกัน แต่ศาสนาของพราหมณ์เป็นศาสนาเก่ากว่าสองศาสนา ชะรอยคนทั้งปวงจะถือศาสนามีผู้สร้างโลกเช่นนี้ทั่วกันอยู่แต่ก่อนแล้ว เพราะความ

คิดเห็นว่าสิ่งใดจะเป็นขึ้นเองไม่ได้ ย่อมมีผู้สร้าง การที่มนุษย์ทั้งปวงจะได้รับความชอบความผิดต้องมีผู้ลงโทษและผู้ให้บำเหน็จ เมื่อเห็นพร้อมใจกันอยู่อย่างนี้จึงเรียกผู้มีอำนาจนั้นว่า ศิวา หรือยะโฮวา หรืออ้าหล่า ตามสำเนียงและภาษา ก็เพราะศาสนาพราหมณ์เป็นศาสนาเก่า ได้กล่าวถึงพระนารายณ์รับใช้พระอิศวรลงมาปราบปรามผู้ซึ่งจะทำอันตรายแก่โลกเนืองๆ เมื่อมีผู้คิดเห็นขึ้นว่าความประพฤติของมนุษย์ทั้งปวงในเวลานั้นไม่ถูกต้อง ก็เข้าใจว่าตัวเป็นพระนารายณ์ผู้รับใช้พระอิศวรลงมาสั่งสอน หรือปราบปรามมนุษย์ แต่กระบวนการที่จะมาทำนั้นก็ตามแต่อัธยาศัยและความสามารถของผู้ที่เชื่อตัวว่าอวตารมา หรือแกล้งอ้างว่าตัวอวตารมา ด้วยความมุ่งหมายต่อประโยชน์ซึ่งจะได้ในที่สุด อันตนเห็นว่าเป็นการดีการชอบนั้น พระเยซูมีความเย่อหยิ่ง ยกตนว่าเป็นลูกพระยะโฮวา คือพระอิศวร แต่ไม่มีกำลังที่จะสามารถปราบปรามมนุษย์ด้วยศัสตราวุธ ก็ใช้แต่ถ้อยคำสั่งสอนจนอันตรายมาถึงตัว ก็ต้องรับอันตรายกรึงไม้กางเขน พวกศิษย์หาก็ถือว่าเป็นการรับบาปแทนมนุษย์ ตามอาการกิริยาซึ่งพระเยซูได้ประพฤติเป็นคนใจอารีมาแต่เดิม ตามความนับถือที่จะคิดเห็นไป ฝ่ายมะหะหมัดเกิดภายหลังพระเยซู เพราะไม่สู้ชอบใจในคำสั่งสอนของพระเยซู จนคิดจะเปลี่ยนแปลงอยู่แล้วนั้น จึงสามารถที่จะเห็นได้ว่า ซึ่งพระเยซูอ้างว่าเป็นลูกพระยะโฮวานั้น เป็นการเย่อหยิ่งเกินไปและไม่สู้น่าเชื่อ ทั้งการที่จะป้องกันรักษาชีวิตตามทางที่พระเยซูประพฤติมานั้นก็ไม่เป็นการป้องกันได้ จึงได้คิดซ่องสุมกำลังศัสตราอาวุธปราบปรามด้วยอำนาจแล้วจึงสั่งสอนภายหลัง อ้างตัวว่าเป็นแต่ผู้รับใช้พระอ้าหล่า ให้อำนาจและความคิดลงมาสั่งสอนมนุษย์ทั้งปวง การซึ่งมนุษย์ทั้งปวงเชื่อถือผู้ซึ่งอ้างว่ารับใช้พระอิศวร หรือพระยะโฮวา พระอ้าหล่าลงมาเช่นนั้น ก็ด้วยอาศัยคัมภีร์ของพราหมณ์ได้กล่าวไว้ว่า พระนารายณ์ได้รับใช้พระอิศวรมาเป็นคราวๆ นั้นเอง จนถึงปัจจุบันเดี๋ยวนี้ก็ยังไม่สิ้นความคิดเห็นอย่างนี้...” (เรื่องเดียวกัน, หน้า 74-76)

การอธิบายว่า “ศาสนาทั้งสามมีรากเหง้าเค่ามูลเดียวกัน” หรือมี “สาแหรกเดียวกัน” แสดงให้เห็นว่า ตามทัศนะของชนชั้นนำสยามในเวลานั้น ศาสนาพราหมณ์ คริสต์ และอิสลาม แม้จะมีบ่อเกิดในบริบททางสังคมและวัฒนธรรมต่างกัน แต่ “ความเชื่อพื้นฐาน” ไม่ได้ต่างกัน นอกจากจะมองว่าศาสนาทั้งสามเหมือนกันหรือเป็นสาแหรกเดียวกันแล้ว ยังทรงวิจารณ์ชนชั้นปกครองยุคก่อนหน้าที่อ้างตัวเป็น “อวตาร” ของพระนารายณ์อีกด้วย และยังทรง “ฟันธง” ด้วยว่าคัมภีร์ของศาสนาทั้งสามมีเรื่องราวและถ้อยคำไม่น่าเชื่อถือ เพราะยุติไม่ได้ด้วยเหตุผล และดูน่าขบขัน

> *เพราะฉะนั้นคัมภีร์ศาสนาพราหมณ์ หรือพระยะโฮวา หรือพระอ้าหล่า จึงได้มีเรื่องราวหรือถ้อยคำที่ไม่น่าเชื่อถืออยู่ในนั้นทุกๆ ฉบับ...ก็ไม่ได้คิดหมิ่นประมาทพระเป็นเจ้าอันจะมีอยู่จริงหรือไม่จริงนั้น เป็นแต่เห็นประหลาดใจในถ้อยคำของผู้ที่แต่ง**เรื่องราวอันไม่ยุติด้วยเหตุด้วยผลเพราะเป็นการล่วงเวลาที่ควรจะใช้** จึงเป็นการขบขันไปบ้างเท่านั้น... (เรื่องเดียวกัน, หน้า 77)*

ตัวหนาเน้นโดยผู้วิจัย เพื่อเป็นข้อสังเกตว่า รัชกาลที่ 5 ทรงใช้ “ความมีเหตุผล” (rationality) ในการตัดสินความไม่น่าเชื่อถือของคัมภีร์ศาสนาที่นับถือพระเจ้า และเห็นว่าความเชื่อเช่นนั้นล้าสมัย ซึ่งสะท้อนทัศนะที่ยืนยันว่า ความมีเหตุผลเป็นลักษณะของความเป็นสมัยใหม่ (modernity) ดังนั้น ความเชื่อทางศาสนาที่ไม่ยุติด้วยเหตุผลจึงถือว่าล้าหลัง หรือไม่เหมาะที่จะใช้กับยุคสมัยที่เปลี่ยนไป เราไม่มีหลักฐานว่ากษัตริย์สยามยุคก่อนรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5 เคยวิจารณ์ศาสนาอื่นๆ ไว้อย่างไรบ้าง แต่ชัดเจนว่ารัชกาลที่ 4, รัชกาลที่ 5 และเจ้าพระยาทิพากรวงศ์วิจารณ์ศาสนาพราหมณ์ คริสต์ และอิสลามอย่างตรงไปตรงมาและอย่างถึงราก ซึ่งอันที่จริงการวิจารณ์ศาสนาอย่างถึงรากบนการใช้ความมีเหตุผลเป็นมาตรฐานตัดสินความไม่น่าเชื่อถือเช่นนี้ เริ่มนิยมทำกันมากในยุโรปยุคสว่างทางปัญญา (ดังที่เราอภิปรายมาแล้วในบทที่ 2) แต่อย่างไรก็ตาม การวิจารณ์ศาสนาอื่นบนจุดยืนที่ว่าศาสนาตัวเองเป็นศาสนาที่ดีที่สุด หรือเป็นศาสนาที่มีเหตุผลเหนือกว่าและสอดคล้องกับวิทยาศาสตร์มากกว่า มีประเด็นปัญหาซับซ้อนว่าเป็นการวิจารณ์บนจุดยืนของความมีเหตุผลในแบบสมัยใหม่จริงหรือไม่ ผู้วิจัยจะอภิปรายประเด็นนี้ในภายหลัง

ข้อสังเกตคือ เป็นเรื่องปกติที่ชนชั้นนำในยุครัฐศาสนา จะอ้างอิงปรัชญาสังคมและการเมืองตามหลักความเชื่อทางศาสนาสร้าง “อุดมการณ์” ทางการเมืองที่เหนือกว่า เช่น ในยุคกลางปราชญ์คริสต์เสนอว่า ปรัชญาการเมืองของอาริสโตเติลที่ถือว่ารัฐที่ดีมุ่งส่งเสริมให้พลเมืองบรรลุถึงการมีชีวิตที่ดี ถือเป็นจุดเริ่มต้นปรัชญาการเมืองที่ดี แต่ยังไม่ดีเท่าปรัชญาการเมืองคริสต์ที่ถือว่า รัฐ (หมายถึง “รัฐคริสเตียน”) ที่ดีต้องช่วยให้พลเมืองหลุดพ้นจากบาป เพื่อเตรียมไปสู่สวรรค์ของพระเจ้าในโลกหน้า ขณะที่พระมหาธรรมราชาลิไทแต่งไตรภูมิพระร่วง เสนอภาพ “ผู้ปกครองในอุดมคติ” คือพระเจ้าจักรพรรดิราช ผู้สมบูรณ์ด้วยมหาสมบัติจักรพรรดิ 7 ประการ อันเกิดแต่บุญบารมีที่ทรงบำเพ็ญมา และทรงปกครองโดยธรรมส่งเสริมให้ผู้ใต้ปกครองเลื่อมใสในพระรัตนตรัย ประพฤติตนตามหลักศีลธรรม ทาน ศีล ภาวนา เพื่อสร้างบุญกุศลสู่สุคติในโลกหน้าและบรรลุพระนิพพานในที่สุด รัชกาลที่ 1 ทรงให้ชำระไตรภูมิโลกวินิจฉยกถา ที่เน้นอุดมคติผู้ปกครองเป็น “พระมหาโพธิสัตว์” ผู้ทรงปรารถนาพุทธภูมิและปกครองโดยธรรม เพื่อความ

สงบสุขของบ้านเมืองและช่วยเหลือสรรพสัตว์ให้พ้นทุกข์สู่พระนิพพาน และรัชกาลที่ 4 ทรงหาต้นแบบที่เป็นรูปธรรมมากขึ้น โดยทรงอ้างอิงศิลาจารึกสุโขทัยในความหมายที่เน้นภาพลักษณ์ของกษัตริย์ผู้ทรงทศพิธราชธรรม ใกล้ชิดกับราษฎรแบบ “พ่อปกครองลูก” และส่งเสริมพุทธศาสนาตามแบบอย่างพระเจ้าอโศก ให้มีการค้าเสรี และสร้างความอุดมสมบูรณ์ของบ้านเมือง

แต่รัชกาลที่ 5 ได้ทรงเริ่มประเพณียอพระเกียรติของกษัตริย์อย่างเป็นรูปธรรมชัดเจนมากขึ้นไปอีก ด้วยการทรงพระราชนิพนธ์ “เทศนาพระราชประวัติพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว” (2547, หน้า 85, 86) และมอบให้พระสงฆ์ราชาคณะนำไปเทศนาแก่ประชาชน เพื่อเน้นแบบอย่างของพระมหากษัตริย์ที่ทรงพระปรีชาสามารถทุกด้าน เช่นว่า *“...พระองค์ทรงประกอบไปด้วยพระปรีชาญาณและพระอุตสาหะอันยิ่งใหญ่ ได้ทรงทราบพระไตรปิฎกแตกฉานทั่วถึง มิได้มีบัณฑิตอื่นเปรียบเสมอในสมัยกาลแห่งพระองค์ ทรงประพันธ์พระคาคาและปาฐะภาษามคธ...และพระองค์ทรงทราบชัดเจนในวิชาโหราศาสตร์ และคัมภีร์ฝ่ายสยาม และตำราฝ่ายยุโรป...ทายสุริยุปราคาจันทรุปราคาหาแม่นเสมอมิได้...”* โดยเชื่อมโยงกับจินตนาการธรรมราชาอโศกว่า *“...อโศกเป็นเอมเปรอใหญ่...กล่าวได้ว่าเป็นผู้ตั้งสาสนาพระพุทธขึ้นเปนสาสนาของราษฎร...ยกขึ้นเป็นสาสนาของแผ่นดินด้วย”* อันเป็นจุดเริ่มต้นความสัมพันธ์ที่แน่นแฟ้นเป็นทางการมากขึ้น ระหว่าง “ชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์” ในลักษณะที่เน้นว่า “พระมหากษัตริย์ทรงเป็นหัวใจ” หรือทรงมีความสำคัญสูงสุดทั้งต่อ “ชาติไทย” และต่อ “พุทธศาสนา” (ดูสายชล สัตยานุรักษ์, 2557, หน้า 79, 91)

ดังนั้น จุดเปลี่ยนสำคัญในสมัยรัชกาลที่ 5 คือการเริ่มต้น “ลัทธิชาตินิยม” (nationalism) แต่ไม่ใช่ชาตินิยมในความหมายแบบที่สถาปนาขึ้นผ่านแนวคิดปรัชญาเสรีนิยม (liberalism) ที่ถือว่ารัฐมีอำนาจจำกัดตามรัฐธรรมนูญประชาธิปไตยและนิติรัฐ (rule of law) บนฐานของหลักสิทธิ เสรีภาพ ความเสมอภาค ศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ของประชาชาติในฐานะผู้เป็นเจ้าของอำนาจอธิปไตย (sovereign) เป็นสิ่งสำคัญสูงสุดที่รัฐมีหน้าที่ต้องปกป้องคุ้มครอง และไม่ใช่ชาตินิยมแบบสังคมนิยม (socialism) ที่รัฐมีหน้าที่ปกป้องความเสมอภาคทางสังคม อันเป็นลักษณะของชาติ (nation) และแนวคิดชาตินิยมที่สร้างขึ้นอย่างสัมพันธ์กับความเป็นสมัยใหม่ ในยุคแสงสว่างทางปัญญาและการปฏิวัติ ที่กำลังบ่อนทำลายความชอบธรรมของอาณาจักรและราชวงศ์ ที่ปกครองกันมาลดหลั่นเป็นแนวตั้งด้วยเทวโองการ (ดูแอนเดอร์สัน, 2560, หน้า 1-9) แต่เป็นลัทธิชาตินิยมในความหมายแบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ที่เน้นการขยาย

อำนาจเบ็ดเสร็จของพระมหากษัตริย์[5] เพราะแม้รัชกาลที่ 5 จะส่งพระราชโอรสและพระราชนัดดาไปยังราชสำนักแห่งเซ็นปีเอตร์สเบิร์ก ลอนดอน และเบอร์ลิน เพื่อเรียนรู้วิทยาการสมัยใหม่และรูปแบบการปกครองต่างๆ ของโลก แต่ก็เพื่อ *"นำพาสยามเข้าสู่แนวทางเดียวกับราชาธิปไตย อันศิวิไลซ์ของยุโรป"* (เรื่องเดียวกัน, หน้า 25)

เพื่อแสดงถึง "ความศิวิไลซ์" อันเป็นที่ยอมรับของชาวตะวันตก ภายหลังพระราชพิธีบรมราชาภิเษก ครั้งที่ 2 ในปี พ.ศ. 2416 ทรงให้ประกาศเปลี่ยนธรรมเนียมใหม่ยกเลิก "ธรรมเนียมหมอบคลานกราบไหว้" เพราะ *"เห็นว่าเปนการกดขี่แก่กันแข็งแรงนัก...ไม่ทรงเห็นว่ามีประโยชน์แก่บ้านเมืองแต่สิ่งหนึ่งสิ่งใดเลย"* รวมทั้งให้ยกเลิกระบบไพร่ ทาส (สายชล สัตยานุรักษ์, 2557, หน้า 53) อย่างไรก็ตาม แม้จะทรงยอมรับความศิวิไลซ์ของยุโรป (ในบางเรื่อง) แต่ตัวต้นแบบในการปฏิรูปของรัชกาลที่ 5 กลับไม่ใช่อังกฤษ หรือเยอรมนี หากเป็น ***รัฐราชการ*** (bureaucratic state) ของอาณานิคมอินเดียตะวันออกของดัตช์ อาณานิคมมลายู และอินเดีย (Raj) ของอังกฤษ (แอนเดอร์สัน, 2560, หน้า 113) ประกอบกับการเปิดประเทศสู่การค้าเสรีกับตะวันตก แม้อังกฤษจะได้เปรียบทางการค้าในสัดส่วนที่สูงมาก แต่กการเติบโตของเศรษฐกิจทุนนิยมในเวลานั้น ทำให้ราชสำนักมีรายได้พัฒนาในด้านต่างๆ และทำให้สามารถสร้าง "กองทัพสมัยใหม่" แบบยุโรป แต่ขณะที่กองทัพยุโรปล่าอาณานิคมภายนอกประเทศ กองทัพสยามกลับล่าอาณานิคมภายใน ด้วยการสลายรัฐประเทศราชชายขอบต่างๆ ที่เคยมีอำนาจกึ่งอิสระของตนเองมาแต่โบราณลงเสีย เพื่อรวบอำนาจเข้าสู่ศูนย์กลาง ทำให้ต้องปราบกบฏกลุ่มต่างๆ เช่น กบฏพระยาแขกเจ็ดหัวเมือง กบฏพระยาปราบสงคราม กบฏผีบุญ กบฏเงี้ยว เป็นต้น (สายชล สัตยานุรักษ์, 2557, หน้า 20)

เมื่อปฏิรูปสยามประเทศ ด้วยการสร้างระบบบราชการแบบรวศูนย์อำนาจการปกครองที่ส่วนกลางแล้ว การปฏิรูปพุทธศาสนาก็ดำเนินต่อ โดยชนชั้นนำที่มีบทบาทสำคัญคือ รัชกาลที่ 5 สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ และสมเด็จกระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส เริ่มด้วยการตรา

[5] ชนชั้นนำสยามถือว่า "อำนาจสิทธิ์ขาดอยู่ที่พระเจ้าแผ่นดินพระองค์เดียว" ต้นตำรามีอยู่ในคัมภีร์มนูธรรมศาสตร์ ซึ่งพวกพราหมณ์นำมาสอนแต่ดึกดำบรรพ์ แต่ประเทศต่างๆ ที่รับมาจากอินเดียนำแนวคิดดังกล่าวมาปรับใช้ตามบริบทของตนเอง สยามก็ปรับแนวคิดนี้ให้เหมาะแก่กาลมาตลอดตั้งแต่สมัยกรุงศรีอยุธยาจนถึงรัตนโกสินทร์ยุครัชกาลที่ 5 (ดู สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, 2559, หน้า 197).

“พระราชบัญญัติลักษณะปกครองคณะสงฆ์ ร.ศ. 121” (พ.ศ. 2445) ขึ้นเป็นฉบับแรกของสยาม ดังพระราชปรารภว่า

> *การปกครองสังฆมณฑล ย่อมเป็นการสำคัญทั้งในประโยชน์แห่งพระศาสนาและในประโยชน์ความเจริญของพระราชอาณาจักรด้วย ถ้าปกครองสังฆมณฑลเป็นไปตามแบบแผนอันเรียบร้อย พระศาสนาก็จะรุ่งเรืองถาวรและจะชักนำประชาชนทั้งหลายให้เลื่อมใสศรัทธาในพระพุทธศาสโนวาท ประพฤติสัมมาปฏิบัติและร่ำเรียนวิชาคุณในสงฆ์สำนักยิ่งขึ้นเป็นอันมาก มีพระราชประสงค์จะทรงทำนุบำรุงสังฆมณฑล ให้เจริญคุณสมบัติมั่นคงสืบไปในพระศาสนา จึงทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้ตราพระราชบัญญัติไว้สืบไป (คณะกรรมการบริหารคณะธรรมยุต: 2547, หน้า 82)*

จากพระราชปรารภนี้ เห็นได้ว่าการออกกฎหมายปกครองคณะสงฆ์ มีจุดประสงค์เพื่อประโยชน์ของพระศาสนาและความเจริญของพระราชอาณาจักร เพราะถ้าหากจัดการปกครองให้พระสงฆ์อยู่ในระเบียบแบบแผนอันดีแล้ว ย่อมจะทำให้ประชาชนเลื่อมใส ประพฤติสัมมาปฏิบัติและร่ำเรียนในวัดต่างๆ มากขึ้น จากความคิดพื้นฐานนี้ทำให้การปฏิรูปพุทธศาสนาสมัยรัชกาลที่ 5 เน้น 2 ด้านหลักๆ คือ ด้านการปกครองคณะสงฆ์ และด้านการศึกษาของพระสงฆ์และประชาชนทั่วไปด้วย

พระราชบัญญัติฉบับนี้ได้สถาปนาองค์กรปกครองสงฆ์ของรัฐขึ้นเป็นครั้งแรก เรียกว่า “มหาเถรสมาคม” เป็นองค์กรที่มีอำนาจรวมศูนย์การปกครองพระสงฆ์ทั่วราชอาณาจักรขึ้นเป็นครั้งแรก คณะกรรมการมหาเถรสมาคมประกอบด้วยสมเด็จพระราชาคณะทั้ง 4 คือ คณะเหนือ คณะใต้ คณะธรรมยุต และคณะกลาง และพระราชาคณะซึ่งเป็นเจ้าคณะรองทั้ง 4 คณะนั้น รวม 8 รูป คณะกรรมการมหาเถรสมาคมมีหน้าที่ประชุมปรึกษาหารือในกิจการคณะสงฆ์และพุทธศาสนาเพื่อเสนอให้กษัตริย์ทรงมีพระราชวินิจฉัย ดังนั้น อำนาจการปกครองที่แท้จริงจึงเป็นของกษัตริย์ โดยมีเสนาบดีกระทรวงธรรมการรักษาการตามพระราชบัญญัตินี้ ส่วนตำแหน่งการปกครองคณะสงฆ์ทั่วราชอาณาจักรก็เลียนแบบระบบราชการของสยามที่สถาปนาขึ้นใหม่ โดยจัด “ระบบอำนาจแนวดิ่ง” ที่มีอำนาจบังคับบัญชาจากบนลงล่างไปตามลำดับ คือให้มีเจ้าคณะมณฑล, เจ้าคณะเมือง (ต่อมาเปลี่ยนเป็น “เจ้าคณะจังหวัด” เทียบ “ผู้ว่าราชการจังหวัด”) เจ้าคณะแขวง (ต่อมาเปลี่ยนเป็น “เจ้าคณะอำเภอ” เทียบ “นายอำเภอ”) และอธิการหมวด (ต่อมาเปลี่ยนเป็น “เจ้าคณะตำบล” เทียบ “กำนัน”) ลงไปถึงเจ้าอาวาสของวัดต่างๆ จากนั้นจึงมี

การสร้างสถาบันการศึกษาสมัยใหม่ของคณะสงฆ์ขึ้น 2 แห่ง คือ มหามกุฏราชวิทยาลัย ณ วัดบวรนิเวศวิหาร ของฝ่ายธรรมยุต และมหาจุฬาลงกรณ์ราชวิทยาลัย ณ วัดมหาธาตุของฝ่ายมหานิกาย เพื่อเป็นสถานศึกษาพุทธศาสนาและวิชาการสมัยใหม่ของพระสงฆ์

อย่างไรก็ตาม ในด้านการปกครองคณะสงฆ์ยังมีปัญหาความไม่ลงตัวบางประการที่สืบเนื่องมาจากรัชกาลก่อน เพราะหลังจากสมเด็จพระสังฆราชสมัยรัชกาลที่ 3 สิ้นพระชนม์ ตลอดสมัยรัชกาลที่ 4 ไม่มีการแต่งตั้งสมเด็จพระสังฆราชเลย ผิดจากพระราชประเพณีที่ผ่านมาที่ทุกรัชกาลไม่เคยว่างเว้นตำแหน่งสมเด็จพระสังฆราช สันนิษฐานกันว่าอาจเป็นเพราะขณะนั้นยังไม่มีพระสงฆ์ฝ่ายธรรมยุตที่มีอาวุโสพอที่จะเป็นสมเด็จพระสังฆราช เพราะโดยประเพณีที่ผ่านมา พระมหากษัตริย์จะทรงแต่งตั้งพระเถระหรือพระอุปัชฌาย์ที่ท่านนับถือเป็นสมเด็จพระสังฆราชประจำรัชกาลเสมอ เช่น รัชกาลที่ 5 ทรงตั้งพระราชอุปัธยาจารย์ของท่านเองเป็นสมเด็จพระสังฆราชเจ้าคือ สมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระยาปวเรศวริยาลงกรณ์ (ธรรมยุต) แต่อยู่ในตำแหน่งเพียง 10 เดือน ก็สิ้นพระชนม์ในปี พ.ศ. 2435 ในปีถัดมาได้แต่งตั้งสมเด็จพระอริยวงศาคตญาณ (สา ปุสฺสเทโว) เป็นสมเด็จพระสังฆราช (ธรรมยุต) และสิ้นพระชนม์ในปี พ.ศ. 2442 จากนั้นก็ว่างตำแหน่งสมเด็จพระสังฆราชเป็นเวลายาวนาน 11 ปี ผู้ที่มีบทบาทหลักทางด้านการปกครอง และการศึกษาคณะสงฆ์ รวมทั้งการวางแผนการศึกษาชาติ จึงได้แก่สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ซึ่งในสมัยรัชกาลที่ 5 ทรงพระอิสริยยศเป็นกรมหมื่นรั้งตำแหน่งสมเด็จพระสังฆราช ทำหน้าที่เป็นประธานที่ประชุมคณะกรรมการมหาเถรสมาคม ต่อมาจึงได้รับการสถาปนาเป็นสมเด็จพระสังฆราชเจ้า ในสมัยรัชกาลที่ 6

ในด้านการปกครอง ตั้งแต่สมัยวชิรญาณภิกขุแยกตัวออกมาตั้งธรรมยุติกนิกายและเป็นผู้ปกครองคณะสงฆ์วัดบวรฯ ฝ่ายธรรมยุตและมหานิกายก็แยกปกครองกันเองโดยพฤตินัย เพราะขณะนั้นพระสงฆ์ยังไม่มีอำนาจทางกฎหมายในการปกครอง เพียงปกครองกันตามสายครูอาจารย์โดยยึดหลักธรรมวินัยและระเบียบประเพณีต่างๆ ที่ร่วมกันกำหนดขึ้นมาเท่านั้น ในทางกฎหมายพระสงฆ์ที่ใช้มาตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 1 ก็เป็นเรื่องของพระราชอำนาจที่ใช้ควบคุมและลงโทษพระสงฆ์ที่ละเมิดธรรมวินัยหรือประพฤตินอกรีตโดยเฉพาะ แต่หลังจากมีกฎหมายปกครองคณะสงฆ์สมัยรัชกาลที่ 5 คณะสงฆ์ฝ่ายธรรมยุตกลับได้รับ “พรพิเศษ” ในการปกครองตนเอง เช่น เมื่อพระฝ่ายมหานิกายเกิดอธิกรณ์หรือข้อกล่าวหาว่าประพฤติผิดธรรมวินัยหรือไม่ ก็ต้องเข้าสู่กระบวนการไต่สวนของกรมสังฆการีในสังกัดกระทรวงธรรมการ ขณะที่ฝ่ายธรรมยุตไม่ต้องเข้าสู่กระบวนการดังกล่าว อีกอย่างเจ้าคณะผู้ปกครองฝ่ายมหานิกายไม่มีสิทธิ์ปกครอง

พระสงฆ์ฝ่ายธรรมยุตที่อยู่ในพื้นที่รับผิดชอบในเขตปกครองของตนเองได้ ขณะที่พระสงฆ์ฝ่ายมหานิกายที่อยู่ในพื้นที่อันเป็นเขตปกครองของเจ้าคณะฝ่ายธรรมยุตต้องขึ้นต่ออำนาจปกครองของเจ้าคณะธรรมยุตนั้นๆ นอกจากนี้ตำแหน่งสมเด็จพระสังฆราชก็ตกเป็นของฝ่ายธรรมยุตอย่างต่อเนื่อง เพราะถึงฝ่ายธรรมยุตจะมีพระสงฆ์เพียงส่วนน้อย แต่ย่อมจะได้รับความสำคัญจากชนชั้นำมากกว่า เสมือนเป็นนิกายประจำราชสำนัก เพราะเป็นนิกายที่กษัตริย์ตั้งขึ้น

อย่างไรก็ตาม ปัญหาว่าทำไมฝ่ายธรรมยุตจึงปกครองพระสงฆ์ฝ่ายมหานิกาย ได้รับการอธิบายในภายหลัง โดยสมเด็จพระญาณสังวร สมเด็จพระสังฆราช (เจริญ สุวฑฺฒโน) ว่า *“ในตอนต้นยังต้องอาศัยพระเถระฝ่ายธรรมยุตไปช่วยคณะสงฆ์นิกายเดิมบ้าง เพราะพระสงฆ์นิกายเดิมมีจำนวนมาก และมีพระเถระผู้สามารถในการปกครองน้อยไม่เพียงพอ ส่วนพระสงฆ์ธรรมยุติกนิกายมีจำนวนน้อย มีพระเถระผู้สามารถในการปกครองเพียงพอที่จะช่วยได้ สมเด็จพระมหาสมณเจ้าฯ พระองค์นั้นจึงได้ทรงเลือกพระธรรมยุตไปปกครอง ชื่อว่าไปช่วยในคราวจำเป็น”* (คณะกรรมการบริหารคณะธรรมยุต, 2547, หน้า 85)

ขณะเดียวกันสมเด็จพระมหาสมณเจ้าฯ ก็ดูเหมือนจะกังวลในเรื่องความบาดหมางระหว่างนิกายเนื่องจากนโยบายการปฏิรูปสมัยรัชกาลที่ 5 ที่สร้างระบบอำนาจรวมศูนย์ทั้งทางอาณาจักรและพุทธจักรขึ้นมานั้น ก็เพื่อสร้าง “ความเป็นเอกภาพ” และ “ความสามัคคี” ดังในพระนิพนธ์ “เรื่องนิกาย” ทรงอธิบายว่า การเกิดความแตกแยกและแยกนิกายในหมู่สงฆ์นั้นเป็นเรื่องที่มีมาตลอดประวัติศาสตร์พุทธศาสนา เนื่องจากมีความคิดเห็นบางเรื่องไม่ลงรอยกัน และมีเหตุปัจจัยแวดล้อมอื่นๆ สำหรับสยามเดิมที่มี 2 นิกาย คือมหานิกาย กับรามัญนิกาย ต่อมาก็เกิดธรรมยุติกนิกาย แล้วแสดงจุดประสงค์ในการอธิบายปัญหาเรื่องนิกายว่า เพื่อให้ทั้งฝ่ายมหานิกายและธรรมยุติกนิกาย ไม่หลงนิกายตน และดูถูกนิกายอื่น อันเป็นเหตุให้แตกสามัคคี *“ข้าพเจ้าเขียนเรื่องนี้มา เพื่อชี้แจงแก่พวกสหธรรมิกให้ได้ความรู้กว้างขวางออกไป จะได้หายตื่นในนิกายของตน และจะได้รู้จักนับถือนิกายอื่นโดยอาการอันสมควรบ้าง ข้อนี้จะเป็นเหตุนำให้สมาคมสนิทกันเข้า เมื่อเป็นเช่นนี้ก็จะได้เห็นความดีของกันและกัน...”* (สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส, 2553, หน้า 161) นอกจากนี้ยังทรงเล่าถึงความคุ้นเคยกับพระฝ่ายมหานิกายจำนวนมากและสนทนาแลกเปลี่ยนในเรื่องวินัยสงฆ์ ซึ่งพบว่าพระมหานิกายบางวัดก็ตอบได้ถูกต้อง บางวัดก็ตอบไม่ถูกต้อง ขณะเดียวกันพระฝ่ายธรรมยุตก็มีทั้งตอบถูกและผิดด้วยเช่นกัน และทรงเตือนสติฝ่ายพระธรรมยุตว่า

> *กิริยาที่ลงสันนิษฐานว่า พระมหานิกายไม่เป็นอุปสัมบัน คือไม่เป็นพระอันถูกแบบพระวินัยนั้น ของพระธรรมยุตติกาบางเหล่านั้น ย่อมทำให้เกิดความเสียแก่พวกตนเองมากกว่า เพราะว่าความเข้าใจเช่นนั้น ตกมาถึงชั้นพระหนุ่มๆ ย่อมนำพระเหล่านั้นให้เป็นผู้หยิ่งเป็นผู้ทะนงถือตัว หมู่อันมีพระเช่นนั้นปนอยู่มาก จะดีได้ด้วยอย่างไร ยังไม่แลเห็น มีแต่ดำเนินหันหน้าสู่หายนะ ในเวลานี้ พระธรรมยุตติกาเลวทรามลงมาก ทั้งในความรู้ในความปฏิบัติ ข้าพเจ้าเข้าใจว่ามีมูลมาแต่เหตุนี้ด้วยอย่างหนึ่ง (เรื่องเดียวกัน, หน้า 162)*

ข้อวิจารณ์ดังกล่าวนี้ สะท้อนว่ามีพระฝ่ายธรรมยุตบางส่วนดูถูกพระฝ่ายมหานิกายว่า “ไม่เป็นอุปสัมบัน” หรือไม่เป็นพระภิกษุที่ผ่านพิธีอุปสมบทถูกต้องตามธรรมวินัยอยู่จริง ข้ออ้างก็คือการสวดในพิธีอุปสมบทของฝ่ายมหานิกายออก “สำเนียงไม่ตรงตามภาษามคธ” อันสอดคล้องกับข้ออ้างที่รัชกาลที่ 4 ใช้เป็นเหตุผลในการอุปสมบทซ้ำเพื่อแยกนิกายมาแล้วนั่นเอง แต่ในประเด็นนี้สมเด็จพระมหาสมณเจ้าฯ ทรงมีความเห็นเปิดกว้างว่านั่นไม่ใช่ประเด็นปัญหาเลย เพราะเป็นธรรมดาที่คนเราจะพูดสำเนียงต่างกัน แต่ความหมายหรือสาระสำคัญก็เป็นที่เข้าใจตรงกันได้ เช่น แม้แต่การใช้ภาษาไทย *“สำเนียงของชาวกรุงเทพฯ กับของชาวมณฑลใกล้เคียง ยังไม่เหมือนกัน ยิ่งห่างออกไปยิ่งแปร่งมากขึ้น”* (เรื่องเดียวกัน, หน้า 163) ตัวอย่างดังกล่าวแสดงให้เห็นความกังวลของชนชั้นนำในเรื่องความบาดหมางระหว่างนิกาย จึงพยายามเสนอความคิดในเชิงเปิดกว้างและเน้นความนับถือกันและกันระหว่างนิกาย เพื่อให้เกิด “ความสามัคคี” ให้สอดคล้องแนวนโยบายสร้างชาติสมัยรัชกาลที่ 5

จะเห็นว่าความกังวลเรื่อง “ความแตกแยก” ระหว่างนิกาย แล้วพยายามอธิบายเหตุผลให้เกิดความเข้าใจและเคารพระหว่างนิกาย เพื่อให้เกิด “ความสามัคคี” ระหว่างนิกาย ย่อมสะท้อนปัญหา “การแบ่งแยกและปกครอง” ของชนชั้นนำยุคปฏิรูปพุทธศาสนาเสียเอง แต่นี่ก็เป็นเพียงความกังวลจากความเห็นส่วนบุคคลเท่านั้น ส่วนโครงสร้างอำนาจปกครองตามกฎหมายที่ชนชั้นนำกำหนดขึ้นก็ยังสะท้อนความไม่เป็นธรรม หรือความไม่เท่าเทียมระหว่างนิกายดังที่กล่าวมาแล้วอยู่เช่นเดิม

เมื่อหลักการในพระราชปรารภของกฎหมายปกครองคณะสงฆ์ระบุวัตถุประสงฆ์ที่มุ่งให้เกิดประโยชน์แก่พระศาสนาและความเจริญของราชอาณาจักร ในส่วนของการสร้างแนวคิดทางการศึกษาด้านพุทธศาสนาโดยสมเด็จพระมหาสมณเจ้าฯ จึงแบ่งการศึกษาพุทธศาสนาออกเป็นสองด้าน คือ “ทางธรรม” กับ “ทางโลก” ดังปรากฏใน “พระมหาสมณานุศาสน์ ภาคคดีธรรม” (2553) และ “พระมหาสมณานุ

ศาสน์ ภาคคดีโลก” (2553) ทางธรรมหรือภาคคดีธรรม ให้เรียนเรื่องที่พระภิกษุสามเณรจำเป็นต้องรู้และนำไปปฏิบัติ เช่น ธรรมเนียมบวช ภาษามคธ อภิณหปัจจเวกขณกถา พระพุทธคุณ ไตรสิกขา สมถกัมมัฏฐาน สติปัฏฐาน อริยสัจสี่ เป็นต้น ส่วนทางโลกหรือภาคคดีโลก ให้เรียนเรื่องที่ฆราวาสจำเป็นต้องรู้และนำไปปฏิบัติ เช่น ระเบียบการแสดงตนเป็นพุทธมามกะ อุปาสกปฏิบัติ กัลยาณธรรม 5 กำลัง 4 ประการของผู้ครองเรือน นอกจากนี้ยังมีคำสอนอื่นๆ เกี่ยวกับเรื่องรักชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์ และหน้าที่ของข้าราชการ เช่น พระอนุศาสนีย์ประทานแก่กองเสือเป่า พระโอวาทประทานแก่นักเรียนนายร้อยทหารบก คำประสาทพรทหารอาสา ระเบียบให้ศีลนักเรียนนายร้อย เป็นต้น ส่วนแนวคิดนโยบายการศึกษาของชาติที่วางแผนจะเริ่มต้นให้ราษฎรได้เรียนในวัดต่างๆ นั้น ในเชิงอุดมการณ์ให้เน้นความสามัคคี ความจงรักภักดีต่อชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์ ในทางวิชาการต้องมีความรู้วิชาชีพสำหรับประกอบอาชีพเลี้ยงตัวเอง และมีความรู้วิชาศีลธรรมเพื่อนำไปปฏิบัติเป็นพลเมืองที่ดี

ความต่อเนื่องของการปฏิรูปพุทธศาสนาผ่านบทบาทของสมเด็จพระมหาสมณเจ้าฯ ยังดำเนินมาหลังรัชกาลที่ 5 โดยพระองค์ได้รับการสถาปนาเป็น “สมเด็จพระสังฆราชเจ้า” ในปี พ.ศ. 2453 ที่พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวขึ้นครองราชย์เป็นรัชกาลที่ 6 เมื่อดำรงตำแหน่งสมเด็จพระสังฆราชได้ปีเศษ ทรงมีลายพระหัตถ์ถึงเสนาบดีกระทรวงธรรมการเสนอแนะว่า *“ในเวลานี้ฉันได้เปนสังฆราชขึ้น น่าที่กระทรวงธรรมการจะปลดเปลื้องการพระสงฆ์ ที่ตนไม่ถนัดถวายฉันเสียเปนอันขาด จะเบาแรงเข้าแลการจะดีขึ้น”* (คณะกรรมการบริหารคณะธรรมยุต, 2547, หน้า 85) จากนั้น 6 เดือนต่อมา (กันยายน พ.ศ. 2455) รัชกาลที่ 6 ก็ได้ถวายอำนาจการปกครองคณะสงฆ์แก่สมเด็จพระมหาสมณเจ้า ดังความในหนังสือกระทรวงธรรมการ แจ้งเจ้าคณะมณฑลต่างๆ ทราบตอนหนึ่งว่า *“...พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว ทรงมอบการทั้งปวงซึ่งเป็นกิจธุระพระศาสนา ถวายแด่สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระวชิรญาณวโรรส ผู้เป็นมหาสังฆปรินายก เพื่อทรงเป็นพระธุระปกครอง...”* (เรื่องเดียวกัน, หน้า 86) นับเป็นครั้งแรกที่สมเด็จพระสังฆราชทรงมีอำนาจตามกฎหมายปกครองคณะสงฆ์ไทย จากนั้นพระองค์ได้เสด็จตรวจการคณะสงฆ์พร้อมทั้งสภาพบ้านเมืองในพื้นที่มณฑลต่างๆ หลายจังหวัดในพื้นที่ภาคกลาง ภาคใต้ ภาคเหนือตอนล่าง ยกเว้นภาคเหนือตอนบนและภาคอีสาน เพราะการคมนาคมสมัยนั้นยังไม่สะดวก กล่าวได้ว่าสมเด็จพระมหาสมณเจ้าฯ ทรงวางรากฐานการปกครองและการศึกษาสงฆ์ รวมทั้งการศึกษาด้านศีลธรรมของชาติไว้อย่างเป็นระบบ และมีการใช้มาจนทุกวันนี้ อาจปรับปรุงเปลี่ยนแปลงบ้างในส่วนปลีกย่อย แต่หลักการสำคัญยังคงเดิม

กล่าวโดยสรุป การปฏิรูปพุทธศาสนาที่เริ่มโดยวชิรญาณภิกขุ ตั้งแต่ก่อตั้งธรรมยุติกนิกายในสมัยรัชกาลที่ 3 ได้อาศัยความชอบธรรมในการฟื้นฟูพุทธศาสนาต่อเนื่องจากสมัยรัชกาลที่ 1 เป็นการปฏิรูปที่มีพัฒนาการต่อเนื่องผ่านช่วงเวลาของรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5 จนถึงรัชกาลที่ 6 ได้นำมาสู่การสถาปนากรอบคุณค่าของพุทธศาสนาต่อรัฐและสังคมไทย ภายใต้อุดมการณ์ “ราชาชาตินิยมแบบพุทธ” (Buddhist monarchy-nationalism) ในความหมายว่า พุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติที่มีกษัตริย์พุทธมามกะ เป็นผู้นำความเจริญมาสู่ “ชาติ” และ “พุทธศาสนา” โดยทรงมีหน้าที่วางระบบปกครองและการศึกษาสงฆ์ให้รุ่งเรือง และให้สอนศีลธรรมพุทธศาสนาแก่ราษฎร โดยถือว่าหลักศีลธรรมพุทธศาสนาเป็น “หลักศีลธรรมของชาติ” ขณะที่พระสงฆ์ ชาวพุทธ หรือประชาชนชาวไทยทั่วไปมีหน้าที่ต้องจงรักภักดีต่อชาติ ศาสนา และพระมหากษัตริย์ เพื่อความเป็นเอกภาพ ความสามัคคี ความมั่นคง ความสงบสุข และความเจริญรุ่งเรืองของบ้านเมือง ดังนั้น พุทธศาสนาจึงมีคุณคาต่อรัฐ ในฐานะเป็นส่วนหนึ่งของอุดมการณ์สูงสุดของชาติ หรือพูดอีกอย่างว่า “สถาบันพุทธศาสนาเป็นสถาบันหลักของชาติคู่กับสถาบันกษัตริย์” และพุทธศาสนามีคุณค่าต่อสังคมในฐานะที่หลักศีลธรรมของพุทธศาสนาเป็น “หลักศีลธรรมของชาติ” ที่รัฐต้องจัดการศึกษาให้พลเมืองเรียนรู้และนำไปปฏิบัติเพื่อความเป็นพลเมืองดีบนสำนึกจงรักภักดีต่อชาติ ศาสน์ กษัตริย์สืบไป

บทที่ 5
อภิปรายปัญหาและเสนอแนวทางปฏิรูปพุทธศาสนา

จากที่อภิปรายในบทที่แล้วทำให้เห็นชัดเจนว่า ช่วงปฏิรูปพุทธศาสนานั้นชนชั้นนำสยามกับบรรดาบาทหลวงและมิชชันนารีมักจะเปรียบเทียบพุทธศาสนากับคริสตศาสนาอยู่เสมอ อันที่จริงน่าจะมีการเปรียบเทียบมาแต่สมัยสมเด็จพระนารายณ์เป็นอย่างน้อย และการเปรียบเทียบพุทธกับคริสต์โดยรัชกาลที่ 4, เจ้าพระยาทิพากรวงศ์, รัชกาลที่ 5 ต่อเนื่องมาถึงรัชกาลที่ 6 ได้กลายเป็นบรรทัดฐานของ “ศาสนาเปรียบเทียบ” แบบไทยมาจวบจนปัจจุบัน (ดูธงชัย วินิจจะกูล 2562, หน้า 147-176) ในบทนี้เราจะอภิปรายปัญหาบางประการเกี่ยวกับผลที่ตามมาจากการปฏิรูปพุทธศาสนาสมัยรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5 โดยเปรียบเทียบกับผลตามมาจากการปฏิรูปคริสต์ศาสนาในยุโรป และเสนอแนวทางปฏิรูปพุทธศาสนาในบริบทสังคมไทยปัจจุบัน

ปัญหาความเป็นพุทธศาสนาสมัยใหม่

ปัญหาที่ว่าการปฏิรูปพุทธศาสนาสมัยรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5 ก่อให้เกิดพุทธศาสนาแบบสมัยใหม่ (modern Buddhism) หรือไม่ เราอาจพิจารณาจากหลายมุมมอง เช่น การตีความพุทธศาสนาให้มีความเป็นสมัยใหม่ โดยเน้นความเป็นมนุษยนิยมและเหตุผลนิยมเด่นชัดขึ้น ที่มองกันว่าเกิดจาก “ปัจจัยภายใน” หรือเกิดจากพัฒนาการของการตีความคำสอนพุทธศาสนาของชนชั้นนำสยามเอง ความเป็นสมัยใหม่แบบพุทธศาสนาจึงไม่เพียงเกิดจาก “ปัจจัยภายนอก” หรืออิทธิพลความคิดตะวันตกเท่านั้น มุมมองเช่นนี้เห็นได้จากแนวการวิเคราะห์ของสายชล สัตยานุรักษ์ นิธิ เอียวศรีวงศ์ พระไพศาล วิสาโลเป็นต้น ซึ่งคล้ายกับมุมมองของนิชิดะ คิตะโระ (Nishida Kitaro) นักปรัชญาชาวญี่ปุ่นที่มองว่า ความเป็นสมัยใหม่ไม่ได้เกิดขึ้นเฉพาะในสังคมตะวันตกเท่านั้น เอเชียก็มีรากฐานวัฒนธรรมของตนเองที่สามารถนำการเปลี่ยนแปลงให้เป็นสมัยใหม่ได้ (ฉัตรทิพย์ นาถสุภา, 2557, หน้า 7)

อีกแนวทางหนึ่งมองว่า ความเปลี่ยนแปลงของพุทธศาสนาสู่ความเป็นสมัยใหม่เกิดจากทั้งปัจจัยภายในและปัจจัยภายนอกผสมผสานกัน โดยมีการตีความคำสอนพุทธศาสนาในพระไตรปิฎกในเชิงโต้แย้ง

คริสต์ศาสนา และเน้นความมีเหตุผลสอดคล้องกับวิทยาศาสตร์ในยุคอาณานิคม เห็นได้จากแนวการวิเคราะห์ของธงชัย วินิจจะกูล (2562, หน้า 148) เช่นว่า *"พุทธศาสนาเป็น 'ethnie' ของไทยอย่างหนึ่ง หมายถึง แก่นแกนของคนไทยที่พัฒนาต่อมาเป็นลัทธิชาตินิยมและอัตลักษณ์ของชาติไทยสมัยใหม่"* แนววิเคราะห์นี้เปรียบเทียบกับการเปลี่ยนแปลงสู่ความเป็นสมัยใหม่ของแนวคิดทางศาสนา ที่เกิดจากการปะทะกับความคิดสมัยใหม่แบบตะวันตก และคริสต์ศาสนายุคอาณานิคมของประเทศอื่นๆ ด้วย เช่น การตีความศาสนาโต้แย้งความเป็นสมัยใหม่แบบตะวันตก และการตีความศาสนาสนับสนุนการต่อสู้ทางการเมืองตามแนวทางสันติวิธีของมหาตมะ คานธี การตีความพุทธศาสนาสนับสนุนสิทธิ เสรีภาพ ความเสมอภาค ภราดรภาพและข้อเสนอยกเลิกระบบวรรณะในอินเดียของ ดร.อัมเบ็ดการ์ (Dr. Bhimrao Ramji Ambedkar) การปฏิรูปพุทธศาสนาแบบโปรเตสแตนท์ (Protestant Buddhism) ที่นำโดยอนาคาริกธรรมปาละในศรีลังกา และการตีความพุทธศาสนาสนับสนุนการต่อสู้เพื่ออิสรภาพจากประเทศเจ้าอาณานิคมในพม่าเป็นต้น ปรากฏการณ์ดังกล่าวนี้เรียกกันว่า "สมัยใหม่นิยมแบบพุทธ" (Buddhist Modernism) หรือสภาวะสมัยใหม่ทางพุทธศาสนา[1]

อย่างไรก็ตาม ปัญหาว่าการปฏิรูปพุทธศาสนาสมัยรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5 ก่อให้เกิดพุทธศาสนาแบบสมัยใหม่ในความหมายอย่างไร มีประเด็นปัญหาพื้นฐานหลักๆ เกี่ยวกับสิ่งที่บ่งบอกถึงความเป็นสมัยใหม่ที่ควรพิจารณาคือ ความเป็นพุทธศาสนาแบบมนุษยนิยมและเหตุผลนิยม, เสรีภาพทางศาสนา, บทบาทของศาสนากับศีลธรรมทางสังคม, การศึกษาศาสนาเปรียบเทียบ และโครงสร้างความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับศาสนา ดังจะอภิปรายทีละประเด็นต่อไปนี้

1. ปัญหาความเป็นพุทธศาสนาแบบมนุษยนิยมและเหตุผลนิยม[2] เห็นได้จากการวิเคราะห์ของสายชล, นิธิ และพระไพศาล เช่น สายชล (2546: 90) วิเคราะห์ว่า *"ในสมัยรัชกาลที่ 1 ชนชั้นนำมีนโยบายสถาปนาหลักคำสอนพุทธศาสนาขึ้นเป็นหลักการของสังคม ทำให้มีความพยายามที่จะกลับไปสู่ 'พระบาลี' พร้อมกันนั้นก็มีการ 'ตีความ' พุทธศาสนาใหม่ เพื่อจะเน้นลักษณะมนุษยนิยม สัจนิยม และเหตุผลนิยมของพุทธศาสนาให้เด่นชัดขึ้น"* ขณะที่นิธิอธิบายว่า วรรณกรรมเกี่ยวกับพุทธประวัติของชนชั้น

---

[1] ผู้วิจัยอภิปรายประเด็นนี้ไว้ส่วนหนึ่งแล้วหัวข้อ "กำเนิดพุทธศาสนาแห่งรัฐสมัยใหม" (ดูสุรพศ ทวีศักดิ์, 2560, หน้า 41-65) ในงานวิจัยนี้เน้นเฉพาะด้านที่ต่างจากที่อภิปรายไว้แล้ว.

[2] ปัญหาความเป็นมนุษยนิยมและเหตุผลนิยมตามตามแนวการวิเคราะห์ของนิธิ ถูกนำมาอภิปรายแลกเปลี่ยน ในบทที่ 8 ของหนังสือ *"คราสและควินิน: รื้อ-สร้าง 'ปากไก่และใบเรือ' ของนิธิ เอียวศรีวงศ์"* โดยพิพัฒน์ พสุธารชาติ (2560, หน้า 323-364) และผู้วิจัยได้อภิปรายข้อถกเถียงของนิธิและพิพัฒน์ไว้ในบทความชื่อ *"มุมมองต่อการ 'วิจารณ์ความเป็นมนุษยนิยมและเหตุผลนิยมของธรรมยุติกนิกาย' ของพิพัฒน์ พสุธารชาติ"*, https://www.academia.edu/32058695/

นำช่วงต้นรัตนโกสินทร์และช่วงปฏิรูปธรรมยุติกนิกาย เน้นการนำเสนอ “ชีวประวัติ” ของพุทธะมากกว่าที่จะเน้น “ธรรมประวัติ” แบบยุคก่อนหน้า ซึ่งเป็นการให้ความสำคัญกับพุทธะในฐานะเป็น “มนุษย์” มากขึ้น ขณะเดียวกันการกลับไปหาพระไตรปิฎกก็ทำให้พุทธศาสนามีลักษณะเป็นเหตุผลนิยมชัดเจนขึ้น ดังที่เขาเขียนว่า

> *อย่างไรก็ตาม ในความเป็นจริงนั้นมีความแตกต่างระหว่างพระไตรปิฎกกับอรรถกถา พระไตรปิฎกโดยเฉพาะสุตตันตปิฎกนั้นมีลักษณะเป็นเหตุผลนิยมอย่างเห็นได้ชัด เช่น ในส่วนที่เกี่ยวข้องกับพุทธประวัติ ความในพระสูตรจะไม่ค่อยมีอภินิหารมากนัก เสด็จออกมหาอภิเนษกรมณ์ก็มิได้หลบหนี หากแต่เสด็จออกบรรพชาท่ามกลางพระญาติ ทรงยุติการทำทุกกรกิริยาโดยพระองค์เอง มิได้มีพระอินทร์มาดีดพิณเป็นปริศนา ทรงอธิฐานพระชนมายุโดยไม่เกี่ยวกับพญามาร ฯลฯ ทั้งหมดเหล่านี้ทำให้พระพุทธโคดมมีลักษณะเป็นมนุษย์มากขึ้น แหล่งข้อมูลสำหรับเรื่องพุทธประวัติแบบที่ต้องการให้เป็นธรรมประวัติ จึงไม่อาจใช้ข้อมูลจากพระสูตรได้ดีนัก... (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2555, หน้า 342-343)*

ส่วนพระไพศาล (2546, หน้า 17-18) มองว่า *“พุทธศาสนาแบบเหตุผลนิยม เกิดขึ้นอย่างเด่นชัดในสมัยรัชกาลที่ 4 กล่าวได้ว่ารัชกาลนี้เป็นจุดหัวเลี้ยวหัวต่อของพัฒนาการทางด้านพุทธศาสนาในไทย แม้ว่านักประวัติศาสตร์บางคนมองว่า พุทธศาสนาแบบเหตุผลนิยมมีเค้าให้เห็นมาแต่สมัยรัชกาลที่ 1 แล้วเป็นอย่างน้อย...”* ต่อไปนี้เป็นความเห็นของผู้วิจัย

ที่ว่าชนชั้นนำสมัยรัชกาลที่ 1 มีนโยบายสถาปนาหลักคำสอนพุทธศาสนาเป็นหลักการของสังคมนั้น อันที่จริงชนชั้นนำยุคก่อนหน้าก็ใช้หลักคำสอนพุทธศาสนาเป็นหลักการของสังคมมาตลอด อย่างน้อยเห็นได้ในไตรภูมิพระร่วงเป็นต้นมา คติ “จักรพรรดิราช” ในไตรภูมิฯ ก็คือการใช้หลักคำสอนพุทธศาสนาเป็นหลักปรัชญาสังคมและการเมือง ซึ่งมีที่มาจาก “จักกวัตติสูตร” ในพระไตรปิฎก ถามว่ากระบวนการตีความพระไตรปิฎกจากสมัยรัชกาลที่ 1 เรื่อยมาจนถึงการปฏิรูปพุทธศาสนาสมัยรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5 เน้นการตีความให้เห็นลักษณะมนุษยนิยมและสัจนิยมให้เด่นชัดขึ้นหรือไม่ จากที่เราอภิปรายมาในบทที่แล้วก็ชัดเจนว่ามีการเน้นให้เด่นชัดขึ้นจริง แต่หมายถึงความเป็นมนุษยนิยมและสัจนิยมตามที่สายชลใช้คำว่า “ของพุทธศาสนา” เป็นด้านหลัก ในพระไตรปิฎกเองก็มีคำสอนที่ยืนยันศักยภาพของมนุษย์ชัดเจน

ว่า มนุษย์คือผู้ที่มีปัญญารู้ความจริง, ความดีทางศีลธรรม และมีความเพียรพ้นทุกข์ได้ แม้ว่าในคัมภีร์จะมีพูดถึงเทวดาต่างๆ แต่เทวดาเหล่านั้นก็นับถือพุทธะซึ่งเป็นมนุษย์ผู้บรรลุความพ้นทุกข์ได้ด้วยสติปัญญาและความสามารถของมนุษย์เอง ขณะเดียวกันคำสอนส่วนที่เป็นสัจนิยมที่ยืนยันความเป็นจริง (reality) ตามกฎธรรมชาติก็คือคำสอนสำคัญของพุทธศาสนา เช่น อริยสัจสี่ ไตรลักษณ์ ปฏิจจสมุปบาท เป็นต้น แต่นี่อาจจะต่างจากมนุษยนิยมอย่างที่เข้าใจกันในปรัชญาตะวันตก อันเป็นแนวคิดแบบเน้นทางโลกวิสัยที่เกิดขึ้นมาท้าทายความเชื่อแบบศาสนา

ส่วนประเด็นที่ว่าพุทธศาสนาเป็นศาสนาแบบเหตุผลนิยมหรือไม่ เราจำเป็นต้องแยกให้ชัดว่า “ความมีเหตุผล” (rationality) กับ “เหตุผลนิยม” (rationalism)[3] ตามที่ใช้กันในปรัชญาตะวันตกมีความหมายต่างกัน ความมีเหตุผลนั้นมีหลายแบบ ขึ้นอยู่กับว่าเป็นความมีเหตุผลของชุดความคิดแบบไหน (ดูธเนศ วงศ์ยานนาวา, 2560, หน้า 15-45) เช่น ความมีเหตุผลของศาสนาเทวนิยมก็แบบหนึ่ง ความมีเหตุผลของศาสนาอเทวนิยมก็จะเป็นอีกแบบหนึ่ง ความมีเหตุผลแบบวิทยาศาสตร์ก็จะต่างจากความมีเหตุผลแบบศาสนา หรือความมีเหตุผลของชุดความคิดแบบสังคมนิยมกับเสรีนิยมก็ต่างกันเป็นต้น

ส่วน “เหตุผลนิยม” นั้นคือการให้อำนาจสูงสุดแก่เหตุผลในการตัดสินความจริง ซึ่งศาสนาที่เชื่อในพระเจ้าแม้จะให้ความสำคัญกับความมีเหตุผล ดังเช่นนักปรัชญาอิสลามและนักปรัชญาคริสต์ยุคกลางนำแนวคิดปรัชญาของพลาโต (Plato) และอาริสโตเติล (Aristotle) มาอธิบายให้เห็นความมีเหตุผลของความเชื่อในความมีอยู่จริงของพระเจ้าเป็นต้น แต่ก็ไม่ได้แปลว่าศาสนาเอกเทวนิยมเป็นเหตุผลนิยม เพราะยังคงเป็นศาสนาที่ไม่ยอมรับอำนาจของเหตุผลในการตัดสินความจริงสุดท้าย เหตุผลเพียงแต่เป็น “เครื่องมือ” (instrument) ไปสู่การมีศรัทธาเท่านั้น และศรัทธาคือสิ่งที่ตัดสินความมีอยู่จริงของพระเจ้า

---

[3] เหตุผลนิยม หรือ rationalism ในทางญาณวิทยาถือว่า ความจริงหรือความรู้ที่ถูกต้องมาจากการใช้เหตุผล (reason) พูดอีกอย่างคือเหตุผลเป็นสิ่งตัดสินความจริง ตรงกันข้ามกับประจักษ์นิยม (empiricism) ที่ถือว่าความจริงหรือความรู้ที่ถูกต้องมาจากการใช้ประสาทสัมผัส หรือประสบการณ์ทางผัสะ พูดอีกอย่างคือ ประสาทสัมผัสเป็นสิ่งตัดสินความจริง อย่างไรก็ตาม แนวคิดเหตุผลนิยมบางแบบ เช่น ญาณวิทยาของคานท์ถือว่าการรู้ความจริงเกิดจากการใช้ทั้งประสบการณ์และเหตุผล กล่าวคือ เรารู้ข้อความวิเคราะห์ (analytic statements) เช่น ข้อความทางคณิตศาสตร์ด้วยการใช้เหตุผลเพียวๆ ขณะที่เรารู้ข้อความแบบสังเคราะห์ (synthetic statements) คือข้อความเกี่ยวกับโลกปรากฏการณ์ได้ด้วยประสาทสัมผัส แต่เราเข้าใจโลกปรากฏการณ์ได้จากการที่จิตของเราทำให้สิ่งที่เรารับรู้ผ่านประสาทสัมผัสเข้าสู่กระบวนการของการใช้เหตุผล เช่นเรารู้ว่าอะไรเป็นอะไร สัมพันธ์กับสิ่งอื่นๆ อย่างไรได้ผ่านการใช้เหตุผล กระบวนการใช้เหตุผลให้รู้หรือเข้าใจสิ่งต่างๆ เป็นธรรมชาติของจิตมนุษย์ (ดู Hondrich, 1995, pp. 741-745).

พุทธศาสนาเป็นศาสนาไม่ใช่ศาสนาเอกเทวนิยม ความมีเหตุผลของพุทธศาสนาก็คือคุณลักษณะสำคัญของคำสอนส่วนที่เป็นมนุษยนิยมและสัจนิยมนั่นเอง เพราะความมีเหตุผลคือ “ความสมเหตุสมผล” (justification) ของความสัมพันธ์ในเชิงสนับสนุนกันทางตรรกะ ระหว่างศักยภาพที่มีอยู่จริงของมนุษย์ คือ “โพธิปัญญา” ที่ถูกบ่มเพาะขึ้นด้วยความเพียรตามแนวทางปฏิบัติที่เป็นเหตุเป็นผลคือมรรคมีองค์ 8 หรือไตรสิกขา (เป็นต้น) แต่ถามว่าพุทธศาสนาถือว่าเหตุผลคือสิ่งตัดสินความจริงสุดท้ายหรือไม่ คำตอบคือ “ไม่” เพราะพุทธศาสนาก็ที่มองคล้ายกับศาสนาเทวนิยมว่า เหตุผลเป็นเครื่องมือที่ดีอย่างหนึ่งในการทำความเข้าใจคำสอนอย่างเป็นระบบ แต่การบรรลุธรรมหรือการ “ตรัสรู้” สัจธรรม ไม่อาจเกิดขึ้นได้ด้วยการใช้เหตุผล หากแต่เกิดจาก “ปัญญาญาณ” หรือ “การรู้ตรง” (intuition) ต่อความจริงด้วยปัญญา ซึ่งเป็นเรื่องของประสบการณ์ด้านในของแต่ละบุคคล (ขณะที่เหตุผลนิยมเชื่อมโยงกับความจริงสาธารณะ หรือความจริงที่แสดงให้เห็นได้อย่างเป็นสาธารณะ) ดังนั้น ความมีเหตุผลที่พบได้ในคำสอนพุทธศาสนาในพระไตรปิฎก จึงไม่ได้เป็นรากฐานของ “เหตุผลนิยม” ในความหมายที่เข้าใจกันในปรัชญาตะวันตก การกลับไปหาพระไตรปิฎก จึงไม่ได้ทำให้เกิดพุทธศาสนาแบบเหตุผลนิยม (ในความหมายที่ให้สิทธิอำนาจสูงสุดแก่เหตุผลในการตัดสินความจริง) แต่อาจทำให้เกิดการเน้นคำสอนแบบมีเหตุมีผลน่าเชื่อถือมากขึ้น ดังที่ชนชั้นนำสยามยุคปฏิรูปพุทธศาสนาเน้นให้เห็น

แต่อย่างไรก็ตาม เราควรเข้าใจว่าความมีเหตุผล สัจนิยม และมนุษยนิยมแบบพุทธที่เน้นกันในขบวนการปฏิรูปพุทธศาสนานั้น ต่างจากความมีเหตุผล, เหตุผลนิยม, สัจนิยมและมนุษยนิยมในปรัชญาตะวันตกที่พัฒนาขึ้นผ่านยุคเรอแนสซองซ์และยุคแสงสว่างทางปัญญาโดยนัยสำคัญ เพราะ rationality, rationalism, realism, humanism ดังกล่าวเน้นความเป็นโลกวิสัยหรือเป็นรากฐานของการเปลี่ยนแปลงสู่ความเป็นโลกวิสัย (secularization) ที่ท้าทายความเชื่อทางศาสนาและอำนาจศาสนจักร ด้วยการยืนยัน “เสรีภาพ” ในการใช้เหตุผล, การแสวหาหรือสร้างความจริง, การเลือกความเชื่อ, คุณค่า, ศีลธรรมเกี่ยวกับการมีชีวิตที่ดีที่แตกต่างหลากหลายของมนุษย์ รวมถึงการเลือกระบบสังคมและการเมืองที่ยุติธรรมด้วย โดยไม่จำเป็นต้องเชื่อตามคัมรีภ์ศาสนาหรืออำนาจชี้นำของศาสนจักรเท่านั้น อันเป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นและพัฒนาคลี่คลายมาอย่างสัมพันธ์กับความก้าวหน้ามากขึ้นของวิทยาศาสตร์ ในกระแสการเรียกร้องการมีเสรีภาพในการแสวงหาความจริง การอภิปรายโต้แย้ง และการวิพากษ์วิจารณ์สาธารณะตามแนวคิดปรัชญาเสรีนิยม (liberalism) ขณะที่ความมีเหตุผล สัจนิยม และมนุษยนิยมแบบพุทธไม่ได้พัฒนาคลี่คลายมาในลักษณะเช่นนั้น แต่พัฒนาคลี่คลายมาผ่านการปะทะโต้แย้งกับศาสนาพราหมณ์ฮินดูและความเชื่อปรัมปราอื่นๆ ในลักษณะที่ชนชั้นนำเป็นฝ่ายผูกขาดอำนาจในการกำหนดว่า

ควรจะปฏิเสธบางอย่างและเลือกรับหรือผสมผสานบางอย่าง แม้แต่รัชกาลที่ 4 เอง ก็ทั้งเน้นความมีเหตุผลในคำสอนพุทธศาสนาควบคู่กับการริเริ่มบทสวดและประเพณีพิธีกรรมทางพุทธศาสนาเพิ่มเติมขึ้น พร้อมกับรับเอาความรู้ทางวิทยาศาสตร์ แต่ขณะเดียวกันก็ศึกษาโหราศาสตร์อย่างจริงจัง ทั้งยังทรงสร้างพระสยามเทวาธิราช และให้ฟื้นฟูพระราชพิธีประเพณีพิธีกรรมต่างๆ เช่น พิธีตรียัมปวาย เป็นต้น ที่สะท้อนความเชื่อเกี่ยวกับเทวดาและไสยศาสตร์ แต่ไม่ได้มีความคิดเรื่องเสรีภาพแบบเสรีนิยมเลย

คำถามต่อมาคือ การที่รัชกาลที่ 4 และเจ้าพระยาทิพากรวงศ์ (เป็นต้น) ตีความว่าคำสอนพุทธศาสนาสอดคล้องกับวิทยาศาสตร์นั้น เป็นเรื่องที่ผิดแผกจากกระแสความคิดของศาสนาอื่นๆ ในยุคสังคมจารีตหรือไม่ เมื่อมองอย่างเปรียบเทียบกับยุคปฏิรูปคริสต์ศาสนา ก็จะพบว่าไม่แตกต่างกันนัก ดังมีการแยกคำสอนส่วนที่งมงายออกจากคำสอนส่วนที่เป็นแก่นแท้ของคริสต์ศาสนา และยืนยันว่าคำสอนส่วนที่เป็นแก่นแท้นั้นเข้ากันได้กับวิทยาศาสตร์ เช่นว่า *“หลังจากมีการแปลไบเบิลเป็นภาษาอังกฤษ โดยส่งเสริมให้ฆราวาสศึกษาวิเคราะห์ตัวบทและตีความด้วยตนเอง ปัญญาชนประยุกต์ใช้เครื่องมือทางปรัชญาใหม่ๆ กับพระคัมภีร์ ...หลายคนพยายามแยกแยะพระกิตติคุณแท้ๆ ออกจากส่วนที่มาต่อเติมในยุคกลาง...”* (สฤณี อาชวานันทกุล, 2561, หน้า 129) ซึ่งแปลว่าปัญญาชนชาวคริสต์ (และมุสลิม) ก็มักจะอ้างว่าวิทยาศาสตร์กับความเชื่อเรื่องพระเจ้าไม่ได้ขัดแย้งกันในสาระสำคัญ เนื่องจากพระเจ้าเป็นที่มาของความจริงทั้งหมด การค้นพบความจริงทางวิทยาศาสตร์ก็คือการค้นพบสิ่งที่พระเจ้าสร้างขึ้นนั่นเอง

แม้แต่นิวตัน (Isaac Newton, 1642–1727) ก็สนใจศึกษาเทววิทยาอย่างจริงจัง และเขาก็เห็นว่าความมีอยู่จริงของพระเจ้าไม่ได้ขัดแย้งกับวิทยาศาสตร์ เพราะเขาเชื่อว่าการค้นหาความจริงของธรรมชาติด้วยวิธีการทางวิทยาศาสตร์ กับการการแสวงหาสัจธรรมโบราณในเทววิทยาไม่ใช่สิ่งแปลกแยกจากกัน แต่ไปด้วยกันได้ จากการศึกษาคัมภีร์ศาสนาอย่างจริงจังทำให้เขาวิจารณ์ว่า *“คำสอนที่ถูกต้องในคริสต์ศาสนาถูกบิดเบือนโดยพวกดูหมิ่นศาสนา พระ และกษัตริย์ เขาเชื่อว่าคณิตศาสตร์ และภาษาของพระเจ้าก็เกิดเรื่องแบบนี้ขึ้นเช่นกัน”* (เรื่องเดียวกัน, หน้า 130) ดังนั้น สำหรับนิวตัน การมองว่าวิทยาศาสตร์เป็น “ความเชื่อนอกรีต” เกิดจากความคิดของพวกบิดเบือนคริสต์ศาสนา แต่ผู้ที่เข้าใจคริสต์ศาสนาอย่างถูกต้อง ย่อมจะเห็นว่าการค้นพบความจริงทางวิทยาศาสตร์คือการค้นพบอัจฉริยภาพของพระเจ้า เขาคิดว่าในบทบาทของนักวิทยาศาสตร์เขากำลังทำงานของพระเจ้า *“นิวตันค้นทั้งธรรมชาติและประวัติศาสตร์เพื่อควานหาแผนการของพระเจ้า เขาแทบไม่เคยไปโบสถ์เลย”* (เรื่องเดียวกัน, หน้า 132) ดังนั้น เราจึงเข้าใจได้ว่า การที่รัชกาลที่ 4 และเจ้าพระยาทิพากรวงศ์มองว่า ความเชื่อแบบลัทธิโบราณาจารย์และไตร

ภูมิพระร่วงงมงาย แต่คำสอนที่แท้ในพระไตรปิฎกมีเหตุผล เข้ากันได้กับวิทยาศาสตร์ จึงไม่ใช่เรื่องผิดแผกจากกระแสความคิดของปัญญาชนชาวคริสต์ยุคปฏิรูปศาสนาแต่อย่างใด

อย่างไรก็ตาม การที่นักคิดชาวคริสต์บางคนมองว่า การค้นพบคามจริงทางวิทยาศาสตร์คือการค้นพบอัจฉริยภาพของพระเจ้า ในแง่หนึ่งย่อมสะท้อนมุมมองแบบศาสนา ที่ถือว่าสัจธรรมแบบศาสนาเป็นสิ่งสูงสุด เพราะสัจธรรมแบบศาสนาเท่านั้นที่ช่วยให้มนุษย์พ้นจากบาปและเข้าถึงสวรรค์ของพระเจ้าได้ ส่วนความจริงทางวิทยาศาสตร์เป็นสิ่งรองลงมา เพราะมีประโยชน์กับการดำเนินชีวิตในโลกนี้เท่านั้น เช่นเดียวกันการที่รัชกาลที่ 4 และเจ้าพระยาทิพากรวงศ์มองว่าคำสอนที่เป็นแก่นแท้ของพุทธศาสนาสอดคล้องกับวิทยาศาสตร์ ย่อมไม่ได้หมายความว่า ความจริงทางพุทธศาสนากับความจริงทางวิทยาศาสตร์มีค่าเท่ากัน เพราะความจริงทางพุทธศาสนาย่อมเป็นความจริงสูงสุด เนื่องจากเป็นความจริงที่เป็น “โลกุตตระ” เหนือโลก ทำให้ผู้เข้าถึงความจริงนี้หลุดพ้นจากกิเลสและความทุกข์ทางใจได้ ขณะที่วิทยาศาสตร์ให้ความจริงระดับโลกียะหรือความจริงที่เกิดประโยชน์กับชีวิตทางโลกเท่านั้น (ดูทวีศักดิ์ เผือกผสม, 2561, หน้า 91)

ดังนั้น การเปิดรับความจริงทางวิทยาศาสตร์ในสมัยรัชกาลที่ 4 จึงเปิดรับบนทัศนะพื้นฐานทางศาสนา ที่ถือว่าสัจธรรมตามคำสอนพุทธศาสนาเป็นสัจธรรมสูงสุดเหนือกว่าความจริงทางวิทยาศาสตร์ ในแง่นี้วิทยาศาสตร์จึงมีคุณค่าเพียงเพราะเป็นเครื่องมือช่วยอธิบายให้เห็นความมีเหตุผลของคำสอนพุทธศาสนาเด่นชัดขึ้นเท่านั้น แต่การยืนยันความสำคัญของวิทยาศาสตร์ในยุคสว่างทางปัญญาในอีกกระแสใหญ่ที่ต่างจากการเชื่อมโยงวิทยาศาสตร์กับศาสนาแบบนิวตันนั้น เป็นกระแสที่สอดรับกับแนวคิดมนุษยนิยม เสรีนิยมแบบโลกวิสัยที่เน้น “ความมีเหตุผล, ความเป็นวิทยาศาสตร์” ในเชิงท้าทายต่ออำนาจศรัทธาแบบศาสนาในการอธิบายความจริงของสรรพสิ่งในธรรมชาติ และการตัดสินถูกผิดในทางสังคมและการเมือง จึงส่งผลให้วิทยาศาสตร์ธรรมชาติ (natural science) และวิทยาศาสตร์สังคม (social science) ในโลกตะวันตกก้าวหน้าห่างออกจากศาสนามากขึ้นเรื่อยๆ เพราะความจริงตามคำอธิบายทางศาสนาไม่มีอะไรใหม่ ความรู้เท่านั้นที่ทำให้มนุษย์ค้นพบสิ่งใหม่ๆ และทำให้ความก้าวหน้าเป็นไปได้

พูดให้เห็นภาพชัดขึ้น “ความมีเหตุผล” ของพุทธศาสนาสมัยใหม่ มีคู่ขัดแย้งคือ “ลัทธิโบราณาจารย์” ในพุทธศาสนาแบบที่นิกายเดิม (มหานิกาย) ยึดถือสืบๆ กันมา โดยเฉพาะความเชื่อเรื่องจักรวาล

วิทยาแบบไตรภูมิพระร่วงที่ถูกชนชั้นนำตีความว่าได้รับอิทธิจากลัทธิพราหมณ์[4] และความเชื่อเรื่องพระเจ้าสร้างโลกของคริสต์ศาสนาที่ชนชั้นนำเห็นว่างมงาย ไร้เหตุผล ซึ่งต่างจากการปฏิรูปศาสนาคริสต์ที่ถูกท้าทายโดยวิทยาศาสตร์และกระแนวคิดโลกวิสัย ดังธงชัย (2562, หน้า 20) อธิบายว่า

> *การเข้าใจ "ความเป็นเหตุเป็นผล" ของพุทธสมัยใหม่ในสยามได้ดีขึ้น น่าจะทำได้ผ่านการศึกษาความเป็นอื่น (Otherness) ของพุทธสมัยใหม่คืออะไร กระบวนการ Reformation ของคริสต์ศาสนาในโลกตะวันตก และการกบฏต่ออำนาจรวมศูนย์ของศาสนจักร เกิดขึ้นท่ามกลางการเติบโตของโลกวิสัย (secularism) ที่ออกห่างจากพระเจ้า และควบคู่ไปกับการขยายตัวของวิทยาศาสตร์ แต่พุทธสมัยใหม่ในสยามไม่ได้สู้รบปรบมือกับโลกวิสัยและวิทยาศาสตร์ในทำนองเดียวกัน โลกวิสัยไม่เคยเติบโตขยายตัวเป็นกระแสสังคมหรือภูมิปัญญาในสังคมไทย ไม่เคยมีกระแสต่อต้านศาสนา และไม่เคยมีกลุ่มหรือขบวนการทางสังคมของผู้ไม่นับถือศาสนาแต่ออย่างใด ยุคสมัยใหม่ของไทยไม่รวม secularism และวิทยาศาสตร์ก็ไม่เคยเป็นปฏิปักษ์กับศาสนาพุทธ*

จะเห็นได้ว่าช่วงเวลาของการปฏิรูปคริสต์ศาสนาในยุโรป มีทั้งการพยายามอธิบายว่า คริสต์ศาสนากับวิทยาศาสตร์ไปด้วยกันได้ และมีทั้งการอ้างอิงวิทยาศาสตร์ท้าทายต่อความเชื่อของคริสต์ศาสนา โดยฝ่ายหลังยืนยันแนวคิดโลกวิสัยแบบมนุษยนิยมและเสรีนิยม ขณะที่การปฏิรูปพุทธศาสนาในสมัยรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5 มีเพียงความพยายามอธิบายว่าพุทธศาสนาเข้ากันได้กับวิทยาศาสตร์ ไม่ปรากฏกระแสแนวคิดโลกวิสัยแบบมนุษยนิยมและเสรีนิยมเข้ามาท้าทายพุทธศาสนา ดังนั้น ความเป็นมนุษยนิยม สัจนิยม เหตุผลนิยมของพุทธศาสนาที่ตีความกันว่าเป็นลักษณะของพุทธศาสนาสมัยใหม่ ที่เกิดจากการปฏิรูปสมัยรัลกาลที่ 4 เป็นต้นมานั้น จึงไม่ได้มีความหมายแบบเดียวกับมนุษยนิยม สัจนิยม และเหตุผลนิยม ตามที่พัฒนาคลี่คลายมาในกระแสเรียกร้องเสรีภาพในยุคต่อเนื่องจากการปฏิรูปคริสต์ศาสนาในยุโรป

---

[4] ที่จริงแล้ว "ไตรภูมิพระร่วง" เรียบเรียงขึ้นจากข้อมูลในพระไตรปิฎกและอรรถกถา โดยระบุชื่อคัมภีร์ต่างๆ ที่ใช้ในการเรียบเรียงไว้อย่างละเอียด หากความเชื่อเรื่องจักรวาลวิทยาในไตรภูมิฯ ได้รับผิทธิพลจากลัทธิพราหมณ์ ก็ต้องถือว่ารับมาตั้งแต่ในระดับคัมภีร์พระไตรปิฎกและอรรถกถาเลยทีเดียว – ผู้วิจัย.

2. ปัญหาเสรีภาพและขันติธรรมทางศาสนา ช่วงการปฏิรูปพุทธศาสนาในสมัยรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5 ดูเหมือนจะมีเสรีภาพและขันติธรรมทางศาสนามากกว่าช่วงปฏิรูปศาสนาในยุโรป เพราะการปฏิรูปคริสต์ศาสนาในยุโรป แม้จะก่อให้เกิดการยืนยันเสรีภาพของปัจเจกบุคคลในการตีความคำสอนในไบเบิลได้ด้วยตนเอง แต่นี่เป็นเพียงการยืนยันเสรีภาพจากอำนาจผูกขาดการตีความไบเบิลของนักบวชและศาสนจักรคาธอลิกเท่านั้น ยังไม่ใช่การยืนยัน “เสรีภาพทางศาสนา” (freedom of religion) อย่างที่เข้าใจกันในสังคมสมัยใหม่ หลังจากผ่านสงครามระหว่างนิกายศาสนา หรือ “สงคราม 30 ปี” รัฐต่างๆ ในยุโรปจึงมีเสรีภาพที่จะนับถือศาสนานิกายต่างๆ ได้ โดยไม่ต้องถูกบังคับให้นับถือนิกายคาธอลิกเท่านั้น แปลว่ารัฐต่างๆ ในยุโรป ต่างถือคริสต์ศาสนานิกายต่างๆ เป็นศาสนาประจำรัฐของตนเอง ประชาชนในแต่ละรัฐถูกกำหนดให้นับถือนิกายศาสนานั้นๆ ตามผู้ปกครอง

ต่อมาเมื่อเกิดแนวคิดเสรีนิยมโลกวิสัย ตั้งคำถามต่ออำนาจเทวสิทธิ์ของระบบกษัตริย์และศาสนจักรมากขึ้นในยุคสว่างทางปัญญา จนนำไปสู่การปฏิวัติประชาธิปไตย จึงเกิดการแยกศาสนาจากรัฐ ทำให้รัฐยกเลิกการใช้หลักปรัชญาการเมืองทางศาสนาในการปกครอง และใช้หลักการโลกวิสัย คือหลักเสรีประชาธิปไตยเป็นหลักการปกครองแทน เสรีภาพและขันติธรรมทางศาสนาแบบสมัยใหม่จึงเกิดขึ้นได้อย่างแท้จริง

ที่ว่ายุคปฏิรูปพุทธศาสนาสมัยรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5 มีเสรีภาพและขันติธรรมทางศาสนามากกว่ายุคปฏิรูปศาสนาในยุโรปนั้น เห็นได้จากชาวสยามมีเสรีภาพนับถือศาสนาพุทธ พราหมณ์ ผี อิสลาม และเปิดรับการเข้ามาของคริสต์ศาสนาตั้งแต่สมัยอยุธยาแล้ว แม้บางครั้งจะมีการกระทบกระทั่งกันระหว่างพุทธกับคริสต์ เช่น ในสมัยสมเด็จพระนารายณ์ที่บาทหลวงพยายามชักจูงกษัตริย์ให้เข้ารีต จนกลายเป็นปัญหาทางการเมืองดังอภิปรายมาแล้ว และในสมัยรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5 ก็มีการปะทะโต้แย้งกันทางความคิดระหว่างคริสต์กับพุทธที่ต่างฝ่ายต่างมองว่า ความเชื่อของอีกฝ่ายงมงาย ของฝ่ายตนมีเหตุผลมากกว่า แต่ยังอยู่ในระดับของการถกเถียงโต้แย้งเป็นส่วนใหญ่ ดังมีพระราชสาส์นในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว พระราชทานไปยังซางตูศปาปา (สันตะปาปา) บิเยียด ที่ 9 กรุงโรม ประเทศอิตาลี ที่แสดงถึงการมีเสรีภาพและขันติธรรมทางศาสนาในสยาม ความตอนหนึ่งว่า

> *...พระเจ้าแผ่นดินกรุงสยามทุกๆ พระองค์สืบมานานหาได้เป็นศัตรูแก่ศาสนาต่างๆ ของชนที่อยู่ในพระราชอาณาจักรนี้ไม่เลย ถึงศาสนาชนต่างๆ จะถือไม่ถูกต้องกันกับพระพุทธศาสนา ซึ่งเป็น*

ของดำรงค์สำหรับพระนคร เป็นที่เชื่อของพระเจ้าแผ่นดินทุกพระองค์นั้นก็ดี ก็ย่อมทำนุบำรุงให้คนทั้งปวงที่เชื่ออยู่ในศาสนานั้นๆ ได้ทำตามความเชื่อแลสั่งสอนผู้อื่นไปตามความรู้ ว่าโดยวิเศษ (พูดอย่างเจาะจง-ผู้วิจัย) ไม่ได้เป็นศัตรูแก่ศาสนาคริสตาง เหมือนอย่างเจ้าแผ่นดินจีน เจ้าแผ่นดินญวนแลอื่นๆ กฎหมายธรรมเนียมอันนี้ กรุงสยามเห็นว่าเป็นกฎหมายอันดี เป็นที่เย็นอกเย็นใจของชนในพระราชอาณาจักรทั้งสิ้น ***เพราะทางความสุขในปรโลกเห็นได้ด้วยยาก ควรต้องหย่อนให้คนทั้งปวงแสวงหาความสุขในปรโลก ตามความเชื่อของทุกคนจึงจะชอบ...****(กรมศิลปากร, 2561, หน้า 293-294 ตัวหนาเน้นโดยผู้วิจัย)*

แต่อย่างไรก็ตาม เสรีภาพและขันติธรรมทางศาสนาตาม “กฎหมายธรรมเนียม” ดังกล่าวนั้น แม้จะเปิดกว้างมากกว่ายุคปฏิรูปคริสต์ศาสนา แต่เนื่องจากยุคปฏิรูปพุทธศาสนาสมัยรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5 ไม่ได้ถูกท้าทายโดยแนวคิดโลกวิสัย ดังเช่นที่คริสตศาสนาถูกท้าทายในยุโรป เสรีภาพและขันติธรรมทางศาสนาที่กล่าวถึงในพระราชสาส์นดังกล่าว จึงไม่ได้มีความหมายแบบเดียวกับเสรีภาพและขันติธรรมทางศาสนาตามกรอบคิดเสรีนิยมในสังคมสมัยใหม่ ยิ่งกว่านั้น ผลการปฏิรูปพุทธศาสนาสมัยรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5 ทำให้เกิดศาสนจักรของรัฐคือ “มหาเถรสมาคม” ขึ้น และพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ หรือเป็นส่วนหนึ่งของอุดมการณ์รัฐคือ “ชาติ ศาสน์ กษัตริย์” การมีเสรีภาพและขันติธรรมทางศาสนาในรัฐเช่นนี้ จึงไม่ได้ยึดโยงอยู่กับการยอมรับอำนาจ สิทธิและเสรีภาพที่เท่าเทียมของปัจเจกบุคคลเหมือนรัฐโลกวิสัย (secular state) ในระบอบเสรีประชาธิปไตย แต่เสรีภาพและขันติธรรมทางศาสนาแบบสยามไทย ขึ้นอยู่กับอำนาจเด็ดขาดของผู้ปกครอง จึงเป็นเสรีภาพและขันติธรรมที่มีได้เท่าที่ผู้ปกครองอนุญาตให้มี ไม่ใช่มีได้เพราะต้องยอมรับและเคารพสิทธิและอำนาจของประชาชนโดยพื้นฐาน

พูดอีกอย่างคือ เสรีภาพทางศาสนาตามกรอบคิดเสรีนิยมโลกวิสัย เป็นเสรีภาพของปัจเจกบุคคลที่รัฐไม่อาจแทรกแซงขัดขวางได้ ยกเว้นในกรณีที่ก่ออันตรายทางกายภาพแก่บุคคลอื่นเท่านั้น (เช่น เป็นอันตรายต่อชีวิต ทรัพย์สิน เสรีภาพของผู้อื่น) แต่เสรีภาพทางศาสนาแบบสยามไทย รัฐสามารถแทรกแซงขัดขวางได้เสมอ หากผู้ปกครองเห็นว่าควรแทรกแซงขัดขวาง ดังธงชัย (2562, หน้า 155) ชี้ให้เห็นปัญหาเสรีภาพและขันติธรรมทางศาสนาที่มีมาตลอดในสยามว่า

...นับตั้งแต่คาทอลิกเริ่มภารกิจในสยาม ในพุทธศตวรรษ 2220 (สมัยพระนารายณ์ฯ) มีความตึงเครียดเกิดขึ้นระหว่างทั้งสองฝ่ายอยู่เนืองๆ รวมถึงความขัดแย้งอย่างหนักใน พ.ศ.2273 (พระเจ้าท้ายสระ) และ พ.ศ.2322 (พระเจ้าตากสิน) ความขัดแย้งเมื่อ พ.ศ.2322 เริ่มจากการที่บรรดาบาทหลวงคาทอลิกไม่ยอมเข้าร่วมพิธีกรรมทางพุทธเพื่อเฉลิมพระเกียรติพระมหากษัตริย์ ทั้งยังมีปัญหาอีกสองสามกรณีเกี่ยวกับผู้เข้ารีตในสยาม วิวาทะระหว่างความเชื่อของคริสต์ศาสนากับพุทธศาสนา มีความรุนแรงยิ่งขึ้นจนส่งผลให้บาทหลวงถูกคุมขัง ถูกประจานในที่สาธารณะ และบาทหลวงที่เป็นผู้นำหลายคนถูกเนรเทศ ...ความขัดแย้งกรณีหนึ่งเกี่ยวกับการเข้ารีตของเด็กชาวสยามคนหนึ่งโดยบิดามารดาไม่อนุญาต และมีอีกสองสามกรณีเกี่ยวกับหนังสือคาทอลิกที่โจมตีพุทธศาสนา กรณีเหล่านี้มักตามมาด้วยการรณรงค์ของทั้งสองฝ่ายว่าศาสนาตนเหนือกว่า ผลลัพธ์มักจะเป็นมาตรการทางกฎหมายที่หนุนฝ่ายพุทธ ทำให้ฝ่ายบาทหลวงคาทอลิกต้องกล่าวขอโทษอย่างเป็นทางการ และต้องทำลายหนังสือบางเล่ม กษัตริย์สยามในเวลานั้นโกรธมากจนออกคำสั่งห้ามมิให้บาทหลวงคาทอลิกเขียนเอกสารทางศาสนาเป็นภาษาไทย ห้ามเทศน์หรือให้โอวาทเป็นภาษาไทย และห้ามไม่ให้วิจารณ์พุทธศาสนาอีกเป็นอันขาด...

จากที่อภิปรายมาในบทที่ 2 แม้ลูเธอร์จะปฏิเสธอำนาจผูกขาดการตีความคำสอนในไบเบิลของศาสนจักรโรมันคาธอลิก และเสนอว่าปัจเจกบุคคลควรมีเสรีภาพที่จะอ่านและตีความไบเบิลด้วยตนเอง แต่เขาก็ไม่ได้เสนอให้แยกศาสนจักรจากรัฐ เขาเห็นว่าศาสนจักรควรขึ้นต่อการปกครองของกษัตริย์ แต่เมื่อผู้คนมีเสรีภาพจะตีความคำสอนมากขึ้น ก็เกิดปัญหาการตีความที่ลูเธอร์มองว่าผิดเพี้ยนหรือ “นอกรีต” และแล้วลูเธอร์เองก็ไม่ยอมรับเสรีภาพของพวกนอกรีต และไม่มีขันติธรรมต่อการตีความคำสอนศาสนาที่ผิดเพี้ยน เขาจึงเสนอให้รัฐใช้อำนาจจัดการกับผู้ตีความคำสอนแบบนอกรีต

ในทำนองเดียวกัน การปฏิรูปพุทธศาสนายุครัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5 ก็ยึดถือประเพณีการปกครองของรัฐพุทธศาสนาที่กษัตริย์มีอำนาจปกครองทั้งอาณาจักรและพุทธจักร โดยออกกฎหมายและกำหนดบทลงโทษพระภิกษุที่ประพฤติผิดธรรมวินัยได้ด้วย เมื่อก่อตั้ง “มหาเถรสมาคม” เป็นองค์กรปกครองพระสงฆ์ทั่วราชอาณาจักร อำนาจผูกขาดของมหาเถรสมาคมก็กลายเป็นอำนาจที่ละเมิดเสรีภาพทางศาสนาเสียเอง เช่น กรณีครูบาศรีวิชัย ที่มีทัศนะในเชิงต่อต้านการรวมศูนย์อำนาจปกครองสงฆ์ แม้จะเป็นพระอุปัชฌาย์ถูกต้องตามธรรมวินัยและเป็นที่ยอมรับของพระสงฆ์และพุทธศาสนิกชนทั่วไป แต่ก็ถูกลงโทษในข้อหาเป็นพระอุปัชฌาย์ที่ “ผิดกฎหมาย” เพราะไม่ได้รับ “ใบตราตั้ง” จากมหาเถรสมาคม

แปลว่าแม้ทำถูกตามธรรมวินัยแล้วก็ไม่มีเสรีภาพทางศาสนาที่จะอาศัยความถูกต้องชอบธรรมตามธรรมวินัยทำหน้าที่ของพระอุปัชฌาย์ในการปฏิบัติกิจต่างๆ ทางศาสนาได้ หากไม่เป็นไปตามอำนาจทางกฎหมายปกครองคณะสงฆ์ที่ให้อำนาจรวมศูนย์แก่มหาเถรสมาคม

3. ปัญหาบทบาทของพุทธศาสนากับศีลธรรมทางสังคม ตลอดยุคโบราณและยุคกลาง ศาสนาคือรากฐานของศีลธรรมทางสังคม เพราะศาสนาสถาปนาระบบการเมืองขึ้นมาเป็นรัฐพราหมณ์ฮินดู รัฐพุทธศาสนา รัฐคริสเตียน รัฐอิสลาม เป็นต้น รัฐสยามไทยเป็นรัฐพุทธศาสนาที่ในทางปรัชญาการเมืองผสมผสานระหว่างพุทธกับพราหมณ์ดังอภิปรายมาแล้ว

แต่การปฏิรูปคริสต์ศาสนาในยุโรป กลายเป็นจุดเริ่มต้นของการตั้งคำถามต่ออำนาจเทวสิทธิ์ของศาสนจักรและระบบกษัตริย์ หลังจากนั้นราวสองร้อยปี ก็เกิดปฏิวัติประชาธิปไตยและแยกศาสนาจากรัฐด้วยอิทธิพลของแนวคิดเสรีนิยมโลกวิสัย เมื่อสังคมยุโรปเปลี่ยนเป็นสังคมประชาธิปไตย ศาสนาก็ไม่ได้มีบทบาทสร้างรากฐานของศีลธรรมทางสังคมอีกต่อไป ศีลธรรมทางศาสนากลายเป็น “ศีลธรรมเชิงปัจเจก” (individual morality) และเป็นเสรีภาพส่วนบุคคลที่จะเลือกนับถือศาสนาใดๆ หรือจะนำหลักศีลธรรมศาสนาใดๆ มาใช้ในการดำเนินชีวิตของตนเองหรือไม่ก็ได้ ไม่เกี่ยวกับรัฐที่ต้องทำหน้าที่สอนศีลธรรมศาสนา และควบคุมเอาผิดพวกนอกรีตเหมือนยุคกลางอีกต่อไป ส่วนศีลธรรมทางสังคมที่รัฐจัดให้พลเมืองเรียนรู้ผ่านระบบการศึกษาและค่านิยมทางสังคมคือ “ศีลธรรมโลกวิสัย” (secular morality) ได้แก่ สำนึกร่วมในเรื่องการเคารพสิทธิ เสรีภาพ ความเสมอภาค ภราดรภาพ และศักดิ์ศรีของมนุษย์ หรือสำนึกในการมีส่วนร่วมและความรับผิดชอบทางสังคม (social responsibility) บนหลักการประชาธิปไตยและหลักสิทธิมนุษยชน ดังนั้น ศีลธรรมโลกวิสัยจึงเป็น “ศีลธรรมทางสังคม” (social morality) ที่เชื่อมโยงทุกคนที่นับถือศาสนาแตกต่างกันและคนไม่มีศาสนาให้มีสำนึกร่วมเป็นหนึ่งเดียวกันในเรื่องเคารพสิทธิเสรีภาพ ความเสมอภาค ภราดรภาพ และศักดิ์ศรีของมนุษย์ ขณะเดียวกันก็มีขันติธรรมระหว่างศาสนา, ความเชื่อ, ความไม่เชื่อต่างๆ (เช่น การปฏิเสธศาสนา ฯลฯ)

ส่วนการปฏิรูปพุทธศาสนาสมัยรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5 ไม่ใช่เป็นการท้าทายอำนาจในนามศาสนาของรัฐและศาสนจักร แต่เป็นเรื่องของชนชั้นปกครองทำการปฏิรูปโดยแยกนิกายพุทธศาสนา และบัญญัติกฎหมายตั้งศาสนจักรของรัฐขึ้นมา ทำให้เกิดรัฐรวมศูนย์อำนาจปกครองอาณาจักรและพุทธจักรชัดเจนขึ้น กระทั่งผนึกรวมพุทธศาสนาเป็นส่วนหนึ่งของอุดมการณ์ความมั่นคงของชาติ ประกอบกับสังคมไทยไม่เคยเกิดแนวคิดเสรีนิยมโลกวิสัยมาท้าทายอำนาจในนามศาสนาของรัฐ ดังนั้น จึงไม่เกิด

ศีลธรรมโลกวิสัยเป็นศีลธรรมทางสังคมแทนที่ศีลธรรมศาสนา ทว่าพุทธศาสนาอันเป็นผลของการปฏิรูปในสมัยรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5 กลับมีบทบาทในการสร้างรากฐานของศีลธรรมทางสังคมมากขึ้น ผ่านกระบวนการปลูกฝังโดยสถาบันศาสนา สถาบันการศึกษา และอื่นๆ

4. ปัญหาการศึกษาศาสนาเปรียบเทียบ จากที่เราอภิปรายมาในบทที่แล้ว จะเห็นว่ารัชกาลที่ 4, เจ้าพระยาทิพากรวงศ์, รัชกาลที่ 5 และรัชกาลที่ 6 ยืนยันสอดคล้องกันว่า กษัตริย์ทุกพระองค์ถือว่าพุทธศาสนาสำคัญสูงสุด และถือว่าพุทธศาสนากับ “ความเป็นไทย” หรือกับอุดมการณ์ความมั่นคงของชาติเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน การให้เสรีภาพแก่ศาสนาอื่นๆ *ถือเป็นการแสดงถึงความใจกว้างของชนชั้นปกครองและพุทธศาสนาไทย* ดังนั้น จุดยืนในการเปรียบเทียบพุทธศาสนากับศาสนาอื่นๆ จึงเป็นจุดยืนที่ถือว่าพุทธศาสนาสำคัญกว่า หรือมีหลักคำสอนที่เป็นสัจธรรม มีเหตุมีผลเหนือกว่าศาสนาอื่นๆ เสมอ

พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 6 ก็สืบทอดศาสนาเปรียบเทียบบนจุดยืนที่ถือว่าพุทธศาสนาเหนือกว่าศาสนาอื่นๆ ต่อมา ดังเช่นใน “เทศนาเสือป่า” กัณฑ์ที่ 5 เรื่อง “ความภักดีต่อศาสนา” ทรงเปรียบเทียบประวัติของพุทธะกับเยซู โดยวิจารณ์เรื่องที่เยซูเกิดจากครรภ์หญิงสาวพรหมจารี ทำนองว่า เป็นเรื่องที่ไม่มีเหตุผลให้เชื่อได้ แต่ชาวคริสต์ก็ต้องเชื่อ หากไม่เชื่อก็จะถือว่าเป็น “พวกนอกรีต” เนื่องจากคริสต์ศาสนาเน้น “ความภักดี” เป็นสิ่งสำคัญมาก่อน ขณะที่พุทธศาสนาไม่ได้บังคับความภักดีให้เข้าใจคำสอนและเสื่อมใสก่อนจึงภักดี

> *สรุปความว่า ที่แลเห็นผิดกันได้ในศาสนาเรากับศาสนาคริสตังมีอยู่ดังนี้ คือศาสนาคริสตังต้องเริ่มด้วยความภักดีก่อน แล้วจึงจะเชื่อถือได้ ฝ่ายศาสนาพระพุทธเจ้าเริ่มด้วยความเชื่อถือนิยมเลื่อมใสก่อน แล้วจึงเกิดความภักดี ทั้งสองศาสนานี้อย่างไหนจะเป็นอย่างดี...ผู้อ้างว่าตนมีสติปัญญา? ขอท่านทั้งหลายจงเก็บเอาไปไตร่ตรองให้แลเห็นถ่องแท้แล้ว...จึงตั้งมั่นอยู่ในความภักดีนั้น ภักดีต่อพระเหมือนที่ท่านภักดีต่อเจ้าอยู่แล้วฉะนั้น (พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว, 2557, หน้า 59-60)*

อันที่จริง ในยุคสังคมจารีต การเปรียบเทียบศาสนาตัวเองกับศาสนาอื่นๆ ย่อมอยู่บนจุดยืนที่ว่า “ศาสนาตนเองดีกว่าศาสนาอื่นๆ” เสมอ บางครั้งการเปรียบเทียบเช่นนี้ทำให้เกิดการมองศาสนาอื่นเป็น

ปฏิปักษ์หรือเป็นพวกนอกรีตที่ต้องขจัด เช่น การต่อสู้ระหว่างศาสนาเอกเทวนิยมกับศาสนาพหุเทวนิยม การเกิดสงครามระหว่างศาสนา และนิกายศาสนาในยุโรปและที่อื่นๆ ในคัมภีร์พุทธศาสนาเองก็มองศาสนาหรือความเชื่ออื่นๆ ที่ขัดแย้งกับความเชื่อของพุทธศาสนาเป็น “มิจฉาทิฐิ” แม้ในสมัยพุทธกาลไม่ปรากฏหลักฐานว่า มีการใช้ความรุนแรงรบราฆ่ากันเพราะความเชื่อทางศาสนาที่ต่างกัน แต่ในยุคหลังพุทธกาลหรือยุคสังคมจารีต พุทธศาสนาในเอเชียก็ปรากฏความขัดแย้ง และการทำสงครามระหว่างกษัตริย์พุทธกับฮินดู หรือระหว่างกษัตริย์พุทธด้วยกันเองดังที่เกิดขึ้นมาตลอดในประวัติศาสตร์ แต่เมื่อเข้าสู่ยุคสมัยใหม่ อิทธิพลของศาสนาเปรียบเทียบแบบมุ่งเน้นแง่มุมที่ศาสนาตนเองเหนือกว่าศาสนาอื่นๆ ที่เกิดจากยุคปฏิรูปพุทธศาสนาในสมัยรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5 ได้ก่อให้เกิดปัญหาพื้นฐานบางประการ ดังธงชัย (2562, หน้า 171-172) สรุปว่า (จัดย่อหน้าใหม่โดยผู้วิจัย)

ประการแรก ศาสนาเปรียบเทียบแยกไม่ออกจากการถกเถียงวิวาทะว่า ความเชื่อในศาสนาใดถูกและผิด ดีและแย่ เหนือกว่าและด้อยกว่ากันในช่วงกว่า 150 ปีที่ผ่านมา

ประการที่สอง เนื่องจากพุทธเถรวาทเป็นองค์ประกอบสำคัญของอัตลักษณ์ไทย จึงมักจะไม่ถือว่าเป็นศาสนาหนึ่งท่ามกลางศาสนาทั้งหลาย แต่ถือเป็นศาสนาของไทยหรือ “ของเรา” ที่เหนือกว่าศาสนาอื่น

ประการที่สาม อย่างไรก็ดีวาทกรรมศาสนาเปรียบเทียบตั้งอยู่ในสภาพแวดล้อมทางความคิดที่กว้างกว่าสังคมไทย ซึ่งถือว่าทุกศาสนารวมถึงศาสนา “ของเขา” ด้วย ล้วนมีความดีงามและน่าเคารพนับถือพอๆ กัน ดังนั้น วาทกรรมที่เป็นทางการย่อมถือว่าทุกศาสนาสมควรได้รับความเคารพอย่างเท่าเทียมกันโดยไม่มีอคติ ทั้งศรัทธาของเพื่อนและของเราเอง

จะเห็นได้ว่าศาสนาเปรียบเทียบอันเกิดจากอิทธิพลของการปฏิรูปพุทธศาสนาอยู่บนฐานคิดประการแรกและประการที่สอง ส่วนประการที่สามเป็นฐานคิดของศาสนาเปรียบเทียบที่เกิดขึ้นจากอิทธิพลของแนวคิดปรัชญาเสรีนิยมโลกวิสัยในยุคสว่างทางปัญญาเป็นต้นมา

5. ปัญหาพุทธศาสนากับอุดมการณ์ราชาชาตินิยม เมื่อเปรียบเทียบกับการปฏิรูปคริสต์ศาสนาของลูเธอร์ จะเห็นว่าลูเธอร์ไม่เพียงกลับไปหาคำสอนที่ถูกต้องในไบเบิลเท่านั้น หากแต่ยืนยันเสรีภาพแห่งมโนธรรม (freedom of conscience) ของปัจเจกบุคคลในการอ่านและตีความคำสอนในไบเบิลด้วยตนเองอีกด้วย การยืนยันเสรีภาพดังกล่าวนี้ได้รับอิทธิพลจากกระแสความคิดมนุษยนิยมและโลกวิสัยที่เริ่ม

ก่อตัวขึ้นในยุคฟื้นฟูศิลปวิทยาการ แต่เนื่องจากการปฏิรูปศาสนาของลูเธอร์ได้รับการช่วยเหลือจากกษัตริย์เยอรมันและรัฐอื่นๆ ที่ต้องการเป็นอิสระจากอำนาจศาสนจักรโรมันคาธอลิก ดังนั้น การยืนยันเสรีภาพแห่งมโนธรรมของปัจเจกบุคคลตามข้อเสนอของลูเธอร์จึงมีเป้าหมายเพื่อจะมีเสรีภาพจากอำนาจศาสนจักรเป็นด้านหลัก ไม่ได้พูดถึงเสรีภาพทางการเมือง (political freedom) เพราะในทางการเมืองลูเธอร์ยังยืนยันระบบกษัตริย์ และยืนยันว่าศาสนจักรต้องอยู่ภายใต้การปกครองของกษัตริย์ ในแง่นี้จึงเป็นการยืนยันอำนาจกษัตริย์เหนือศาสนจักร แต่ในที่สุดแล้วก็ก่อปัญหาใหม่ เมื่อกษัตริย์ผู้ปกครองรัฐต่างๆ นับถือนิกายต่างกันก็ทำให้เกิดสงครามระหว่างนิกายศาสนาตามมา จนเกิดแนวคิดเสรีนิยมและโลกวิสัยตั้งคำถามกับความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับศาสนาในยุคสว่างทางปัญญา และตามมาด้วยการปฏิวัติประชาธิปไตยและการแยกศาสนาจากรัฐ เสรีภาพทางศาสนาและเสรีภาพทางการเมืองในสังคมเสรีประชาธิปไตยจึงเป็นไปได้จริง

ขณะที่การปฏิรูปพุทธศาสนาของรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5 กลับไปหาคำสอนที่ถูกต้องในพระไตรปิฎกเหมือนกัน แต่บนจุดยืนของการต่อรองอำนาจทางการเมืองของชนชั้นนำที่อ้างอิงความชอบธรรมจากการฟื้นฟูพุทธศาสนาประการหนึ่ง การตีความคำสอนพุทธศาสนาเน้นความมีเหตุผลเพื่อแสดงความเหนือกว่าคริสต์ศาสนาของบรรดาบาทหลวงและมิชชันนารีที่วิพากษ์วิจารณ์ความงมงายของพุทธศาสนาตามที่ถือสืบๆ กันมาประการหนึ่ง และเป็นการยืนยันความสำคัญสูงสุดของพุทธศาสนาในฐานะเป็นศาสนาที่กษัตริย์สยามทุกพระองค์นับถือ เป็นศาสนาของคนไทย และเป็นศาสนาประจำชาติไทยประการหนึ่ง ดังเทศนาเสือป่าของรัชกาลที่ 6 ซึ่งสะท้อนถึงการสืบสานแนวคิดการปฏิรูปพุทธศาสนาของรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5 เน้นย้ำชัดเจนยิ่งขึ้นว่า *“...ศาสนาในสมัยนี้เป็นของที่แยกจากชาติไม่ได้ เป็นของที่ฝรั่งเขานิยมกันแน่นอนแล้ว ศาสนากับชาติไม่แตกกัน ควรเชื่อว่าพวกคนขาวต้องนับถือศาสนาคริสตัง...ข้าพเจ้าจะขอแก่ท่านทั้งหลายว่าพุทธศาสนาเป็นของไทย เรามาชวนกันนับถือพระพุทธศาสนากันเถิด...ในวันนี้ข้าพเจ้าเห็นเป็นโอกาส จึงได้ขยายข้อซึ่งมีอยู่ในใจมานานแล้ว คือข้อที่ว่าศาสนาเป็นของสำหรับชาติแท้ๆ”* (พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว, หน้า 80) และเน้นย้ำว่า “ชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์” เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน แยกจากกันไม่ได้ โดยอ้างพุทธศาสนสุภาษิตมาสนับสนุน

> *...สิ่งซึ่งเป็นหลักของชาติคือพระมหากษัตริย์ ผู้ทรงเป็นประมุขนำชาติในการทั้งปวง พระศาสนาอันเป็นบรรทัดฐานที่ตั้งแห่งภูมิธรรมของชาติ และอิสรภาพแห่งชาติ ที่ต้องมีความจงรักภักดีและ*

> *ตั้งใจปกป้องพระมหากษัตริย์ ก็เพราะพระองค์ทรงเป็นหัวหน้าของชาติ เป็นผู้แทนชาติในนัยตาของชนต่างภาษา และชาติใดที่มีพระมหากษัตริย์เป็นประมุขเปรียบเหมือนเรือที่มีธง สมด้วยพุทธศาสนสุภาษิตว่า "ราชารฏฺฐสฺสปญฺญาณ" แปลว่า "พระราชาเป็นสง่าแห่งแว่นแคว้น" อีกบท 1 ว่า "ราชา มุขํ มนุสฺสาน" แปลว่า "พระราชาเป็นหัวหน้าแห่งมนุษย์"...(เรื่องเดียวกัน, หน้า 258)*

เป็นอันว่าการปฏิรูปพุทธศาสนาโดยรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5 ซึ่งส่งผลสืบเนื่องมาถึงรัชกาลที่ 6 พัฒนามาถึงจุดสูงสุดคือการสร้างอุดมการณ์ "ชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์" เป็นอุดมการณ์หลักของ "ความมั่นคง" ที่คนไทยทุกคนมีหน้าที่ต้อง "จงรักภักดี" และปกป้องรักษาไว้ตลอดไป ในทางวิชาการเรียกแนวคิดนี้ว่า "ชาตินิยมเชิงพุทธ" (Buddhist Nationalism) หรือ "พุทธราชาชาตินิยม" (Buddhist monarchy-nationalism) อันเป็นมรดกยุคสมบูรณาญาสิทธิราชย์ที่ตกทอดมาถึงปัจจุบัน ซึ่งเป็นลัทธิชาตินิยมที่มีลักษณะสำคัญดังที่ไชยันต์ รัชชกูล (2560, หน้า 189,190) อธิบายว่า *"ลัทธิชาตินิยมไทยซึ่งเปิดตัวด้วยชุดคำขวัญ "ชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์" เรียกร้องประชาชนให้ทั้งมีความจงรักภักดีต่อสถาบันกษัตริย์โดยไม่ตั้งคำถาม และให้นิยามตนเองว่าเป็นไทย ไม่ว่าก่อนหน้านี้ผู้นำทางการเมืองในภูมิภาคของพวกเขาจะเป็นใคร และไม่ว่าพื้นที่ทางชาติพันธุ์ของพวกเขาจะเป็นอะไร..."* และการฝึกทหารนอกเหนือจากให้มีระเบียบวินัย เชื่อฟังผู้บังคับบัญชาตามลำดับชั้นแล้ว สำคัญที่สุดคือการปลูกฝังความจงรักภักดีและสำนึกยอมสละชีวิตเพื่อชาติ ศาสนา และพระมหากษัตริย์

ทั้งนี้เพราะชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์คืออุดมการณ์ที่เป็นแก่นแกนของ "ความเป็นไทย" และเป็นศูนย์รวมความสามัคคีของคนในชาติ ดังข้าราชการได้รับการศึกษาจากฝรั่งเศสผู้หนึ่ง ให้ภาพการต่อต้านฝรั่งเศสเป็นส่วนหนึ่งของความพยายามปกป้องพุทธศาสนา และเสนอว่า *"เรามีแต่จะต้องสามัคคีรวมกัน อาษาต่อสู้ราชปัจามิศ เอากำลังกายและชีวิตรเข้าสนองพระเดชพระคุณพระบาทสมเด็จพระบรมกษัตริย เพื่อจักปกป้องมิให้มิจฉาทิฐิมาย่ำยีพระพุทธสาศนา เพื่อจักป้องกันมิให้สัตรูมาแย่งชิงเอาบ้านเกิดเมืองบิดรของเราทั้งหลาย และเพื่อจักป้องกันความเปนอิสรภาพของชาติไทย"* (เบเคอร์, 2557, หน้า 130)

แต่อันที่จริงอุดมการณ์ชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์คือการเลียนแบบคำขวัญ "God, King and Country" ของอังกฤษยุคเก่า ซึ่งดูเหมือนเป็นเรื่องปกติของชนชั้นนำสยามยุคอาณานิคมจะนำความคิดและระบบการเมืองบางอย่างของตะวันตกมาปรับใช้ เช่น รัชกาลที่ 5 ทรงรับเอาแนวคิด *Conseil*

d'Etat ของฝรั่งเศสที่ก่อตั้งขึ้นโดยนโปเลียน โบนาปาร์ตมาปรับใช้สถาปนาเคาน์ซิลออฟสเตท (Council of State) หรือสภาที่ปรึกษาราชการแผ่นดิน ที่มีสมาชิกประกอบด้วยขุนนนางบรรดาศักดิ์ชั้นพระยา 12 คน (กุลลดา เกษบุญชู มี้ด, 2562, หน้า 106) และเลียนแบบการปกครองอาณานิคมจากประเทศอังกฤษ แต่ขณะที่อังกฤษล่าอาณานิคมภายนอกเพื่อยึดประเทศอื่นๆ เป็นเมืองขึ้น สยามกลับ "ล่าอาณานิคมภายใน" โดยใช้กำลังกองทัพปราบปรามหัวเมืองต่างๆ ที่แข็งข้อเพื่อรวมศูนย์อำนาจการปกครองที่ส่วนกลาง (ส.ศิวรักษ์, 2562, หน้า 88) นอกจากนี้ยังรับชาวตะวันตกมาเป็นที่ปรึกษาราชการแผ่นดินในด้านต่างๆ ชนชั้นนำนิยมส่งบุตรหลานไปเรียนต่อในยุโรป รับเอาความรู้แบบตะวันตก เช่น วิทยาศาสตร์และความรู้อื่นๆ ยกเว้นความคิด อุดมการณ์ และความจริงที่ท้าทายต่อความจริงของ "ชาติ ศาสน์ กษัตริย์" ซึ่งถือเป็นความจริงสูงสุดที่ความจริงอื่นใดจะมาท้าทายไม่ได้ (นิธิ เอียวศรีวงศ์, ออนไลน์)

ดังนั้น เมื่อชนชั้นนำด้วยกันหรือสามัญชนเสนอความคิดที่ถูกมองว่าท้าทายต่อความมั่นคงของอุดมการณ์ดังกล่าว จึงต้องมีอันเป็นไปเสมอ เช่น กรณีพระองค์เจ้าปฤษฎางค์ พระภาคิไนยซึ่งเป็นหัวหน้าคณะทูตที่ฝรั่งเศสร่วมกับบุคคลอื่นๆ รวม 11 คน เข้าชื่อเสนอความเห็นแก่รัชกาลที่ 5 ว่า *"มีทางเดียวที่จะจัดการบำรุงรักษาตามทางยุโรปทั้งปวง...เหตุฉะนี้จะต้องจัดการบ้านเมืองเปลี่ยนแปลงพระราชประเพณีของเก่าให้เป็นประเพณีฤคอนสติติวชันใหม่ตามทางยุโรป"* และ *"ต้องให้มนุษย์มีความสุขเสมอกัน แลถือกฎหมายอันเดียวกัน แลในเรื่องเก็บภาษีและสักเลกต้องให้ความยุติธรรม"* (เบเคอร์, 2557, หน้า 128) แต่ผลก็คือพระองค์เจ้าปฤษฎางค์ถูกเนรเทศไปลี้ภัยการเมืองในต่างประเทศ นอกจากนี้ยังมีปัญญาชนหัวก้าวหน้าคนอื่นๆ เช่น เทียนวรรณ (ต.ว.ส. วรรณาโภ) ที่ผ่านการบวชเรียนแต่ภายหลังได้เรียนรู้และรับอิทธิพลความคิดสมัยใหม่แบบตะวันตก เขาเสนอให้มี "ปาลิเมนท์" หรือระบบรัฐสภา แต่ถูกตัดสินจำคุก 16 ปี และกุหลาบ (ก.ศ.ร.กุหลาบ) ทิม สุขยางค์เป็นต้น คนเหล่านี้มีแนวคิดเรื่องรัฐชาติต้องการให้สยามเปลี่ยนแปลงในทางที่ยุติธรรมมากขึ้น แต่พวกเขากลับกลายเป็นผู้กระด้างกระเดื่องและถูกฟ้องศาล ส่วนการเคลื่อนไหวทางศาสนาต่อต้านอำนาจส่วนกลางที่ถูกปราบปรามก็มีครูบาศรีวิชัย กบฏผีบุญเป็นต้นดังกล่าวในบทที่แล้ว

แต่สุดท้ายแล้วการสร้างชาติ (nation) หรือรัฐชาติ (nation-state) ที่เกิดขึ้นคู่ขนานกับการเพิ่มขึ้นของพระราชอำนาจและอุดมการณ์ของระบอบกษัตริย์สมัยใหม่ ชาติจึงไม่ใช่การรวมตัวของประชาชนที่หลากหลายประเภท แต่คือความเป็นหนึ่งเดียวอันศักดิ์สิทธิ์ โดยมีสถาบันกษัตริย์อยู่เป็นยอดสัญลักษณ์ คือชาติสมบูรณาญาสิทธิราชย์ (เรื่องเดียวกัน, หน้า 134) แต่ชาติในความหมายเช่นนี้ก็ถูกท้า

ทายมาตลอด เช่น เหตุการณ์กบฏ ร.ศ. 130 และเกิดการปฏิวัติสยาม พ.ศ.2475 ในที่สุด ทว่าอุดมการณ์ชาติ ศาสน์ กษัตริย์ก็ยังถูกอ้างในการก่อรัฐประหารและการปฏิรูปพุทธศาสนาต่อเนื่องมาจวบจนปัจจุบัน

ปัญหาศาสนากับการเมืองหลัง 2475 – ปัจจุบัน

การปฏิวัติสยามเมื่อวันที่ 24 มิถุนายน 2475 คือจุดเริ่มต้นของการเปลี่ยนแปลงการปกครองจากระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์เป็นระบอบประชาธิปไตยที่กษัตริย์อยู่ภายใต้รัฐธรรมนูญ (constitutional-monarchy) ทว่าประวัติศาสตร์การปฏิวัติในประเทศต่างๆ มักจะไม่เสร็จสิ้นสมบูรณ์ในตัวมันเอง แต่อาจจะเกิดขบวนการปฏิกิริยาต่อการปฏิวัติ (anti-revolutionary) ตามมา เมื่อคณะราษฎรยึดอำนาจรัฐจากพระบาทสมเด็จพระปกเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 7 ก็ตามมาด้วยกระบวนการต่อสู้ต่อรองระหว่างฝ่ายกษัตริย์นิยม (royalists) กับคณะราษฎร และยังคงต่อสู้ต่อรองกับขบวนการปัญญาชน นักศึกษา และประชาชนที่เรียกร้องเสรีภาพและประชาธิปไตยตามเจตนารมณ์ของการปฏิวัติสยามมาตลอดช่วงเวลาเกือบศตวรรษ

เริ่มจากคณะราษฎรยื่นข้อเสนอต่อรัชกาลที่ 7 ว่าจะทรงยอมรับเป็นกษัตริย์ภายใต้รัฐธรรมนูญหรือไม่ หากไม่รับก็จะมีกระบวนการของสภาลงมติเลือกบุคคลอื่นเป็นประมุขของรัฐแทน ซึ่งหมายถึงสยามจะเป็น “ระบอบสาธารณรัฐ” (republic) ในที่สุดรัชกาลที่ 7 ทรงตอบรับ แต่เมื่อคณะราษฎรร่างรัฐธรรมนูญฉบับแรก คือ “พ.ร.บ.ธรรมนูญปกครองแผ่นดินสยาม พ.ศ. 2475” ขึ้นทูลเกล้าฯ รัชกาลที่ 7 ได้ทรงลงพระปรมาภิไธยในวันที่ 27 มิถุนายน 2475 โดยทรงเติมคำว่า “ชั่วคราว” จึงกลายเป็นธรรมนูญ “ฉบับชั่วคราว” (ดู “27 มิถุนายน 2475 รัชกาลที่ 7 พระราชทานรัฐธรรมนูญฉบับชั่วคราวให้แก่คณะราษฎร”, ออนไลน์) ที่ใช้ไปพลางก่อนที่จะทำการร่างฉบับใหม่เสร็จ คือฉบับที่นิยมเรียกกันว่า “ฉบับพระราชทาน” ลงวันที่ 10 ธันวาคม 2475

ความต่างคือ รัฐธรรมนูญฉบับชั่วคราว (ราชกิจจานุเบกษา เล่ม 49, 27 มิถุนายน 2475, 166-179) หมวด 1 ข้อความทั่วไป มาตรา 1 ระบุชัดเจนว่า *“อำนาจอาจสูงสุดของประเทศนั้นเป็นของราษฎรทั้งหลาย”* และหมวด 2 หมวดกษัตริย์ มาตรา 6 ระบุว่า *“กษัตริย์จะถูกฟ้องร้องคดีอาญายังโรงศาลไม่ได้ เป็นหน้าที่ของสภาผู้แทนราฎรจะวินิจฉัย”* และมาตรา 7 *“การกระทำใดๆ ของกษัตริย์ต้องมีกรรมการราษฎรผู้หนึ่งผู้ใดลงนามด้วย โดยได้รับความยินยอมของคณะกรรมการราษฎรจึงจะใช้ได้ มิฉะนั้นเป็น*

โมฆะ” ไม่มีการระบุว่ากษัตริย์ต้องนับถือศาสนาใดโดยเฉพาะ และไม่ระบุ “ตำแหน่งจอมทัพ” ของกษัตริย์ แต่รัฐธรรมนูญฉบับพระราชทาน (ราชกิจจานุเบกษา เล่ม 49, 10 ธันวาคม 2475, 529-551) หมวดพระมหากษัตริย์ (เปลี่ยนจากใช้คำ “กษัตริย์” ในฉบับชั่วคราว เป็น “พระมหากษัตริย์”) มาตรา 3 ระบุว่า *“องค์พระมหากษัตริย์ดำรงอยู่ในฐานะอันเป็นที่เคารพสักการ ผู้ใดจะละเมิดมิได้”* มาตรา 4 *“พระมหากษัตริย์ต้องทรงเป็นพุทธมามกะและทรงเป็นอัครศาสนูปถัมภก”* และมาตรา 5 *“พระมหากษัตริย์ทรงดำรงตำแหน่งจอมทัพสยาม”* อันเป็นการเน้นความสำคัญและเพิ่มอำนาจของกษัตริย์มากขึ้น

ข้อสังเกตอีกอย่างคือ ฉบับชั่วคราวไม่ระบุ “เสรีภาพในการนับถือศาสนา” แต่ฉบับพระราชทาน หมวด 2 สิทธิและหน้าที่ของชนชาวสยาม มาตรา 13 ระบุว่า *“บุคคลย่อมมีเสรีภาพบริบูรณ์ในการถือศาสนาหรือลัทธิใดๆ และย่อมมีเสรีภาพในการปฏิบัติพิธีกรรมตามความเชื่อถือของตน เมื่อไม่เป็นปฏิปักษ์ต่อหน้าที่ของพลเมือง และไม่เป็นการขัดต่อความสงบเรียบร้อยและศีลธรรมอันดีของประชาชน”* ซึ่งเป็นการยืนยันเสรีภาพทางศาสนาในสังคมสมัยใหม่

แต่อย่างไรก็ตาม เนื่องจากการปฏิวัติสยามไม่ได้มีประเด็นคำถามจากการอ้างอิงแนวคิดโลกวิสัย แม้ธรรมนูญฉบับชั่วคราว จะไม่ระบุว่า “กษัตริย์ต้องเป็นพุทธมามกะ” แต่ก็ไม่ระบุว่าสยามเป็น “รัฐโลกวิสัย” (secular state) หรือระบุหลักเกณฑ์การแยกศาสนากับรัฐ ต่อมารัฐธรรมนูญฉบับพระราชทาน ยังระบุว่า “พระมหากษัตริย์ต้องทรงเป็นพุทธมามกะ” ซึ่งเป็นการกำหนดสถานะความสัมพันธ์ระหว่างกษัตริย์กับพุทธศาสนาภายใต้อุดมการณ์ “ชาติ ศาสน์ กษัตริย์” อันเป็นอุดมการณ์พุทธราชาชาตินิยมของรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ จึงทำให้พุทธศาสนาไม่ได้แยกจากรัฐและการเมืองทั้งในเชิงอุดมการณ์ นิตินัย และพฤตินัย พูดให้ชัดคือ ในรัฐพุทธศาสนาตั้งแต่สุโขทัยจนถึงรัตนโกสินทร์ พุทธศาสนากับรัฐเป็นเนื้อเดียวกันอยู่แล้ว ศาสนากับการเมืองจึงไม่แยกเป็นอิสระจากกัน และผู้คนในยุคสังคมจารีตก็ไม่ได้ตั้งคำถามว่าศาสนากับรัฐและการเมืองควรจะแยกจากกันหรือไม่ แต่เมื่อเปลี่ยนแปลงการปกครองแล้ว คำถามที่ว่าศาสนากับการเมือง หรือพระสงฆ์กับการเมืองควรเกี่ยวข้องกันหรือไม่ หรือควรเกี่ยว ไม่ควรเกี่ยวในแง่ใดอย่างไร ตามหลักการอะไร จึงเริ่มเกิดขึ้นตามมามากขึ้นเรื่อยๆ แต่ในเมื่อไม่มีการแยกศาสนากับรัฐ คำถามเช่นนี้ย่อมจะเป็น “ปัญหาหลอกๆ” (pseudo problem) เพราะระบบที่ไม่แยกศาสนากับรัฐกำหนดให้พุทธศาสนาเป็นหนึ่งในอุดมการณ์หลักของรัฐ กำหนดให้ประมุขของรัฐต้องนับถือพุทธศาสนา และระบบ

ปกครองคณะสงฆ์หรือมหาเถรสมาคมก็ขึ้นต่ออำนาจรัฐ หรือเป็นองค์กรหนึ่งของรัฐอยู่แล้ว ภายใต้โครงสร้างเช่นนี้ ศาสนาจึงไม่สามารถจะเป็นอิสระจากการเกี่ยวข้องกับการเมืองได้จริง

ที่ว่าภายใต้ระบบที่ไม่แยกศาสนากับรัฐ พุทธศาสนาและพระสงฆ์ถูกกำหนดให้เกี่ยวข้องกับการเมืองอยู่แล้ว หมายถึง การเมืองในความหมายสองอย่างหลักๆ อย่างแรก คือการเมือง (politics) ในความหมายทั่วไปที่ว่า การเมืองเป็นเรื่องของ “ความสัมพันธ์ทางอำนาจ” (power relations) พุทธศาสนาถูกผนึกรวมเป็นหนึ่งในอุดมการณ์หลักของรัฐ “ชาติ ศาสน์ กษัตริย์” เท่ากับพุทธศาสนาเป็นส่วนหนึ่งของอำนาจเชิงนามธรรมที่ใช้เป็นกรอบอ้างอิงว่า ประชาชนควรมีเสรีภาพทางการเมืองและทางศาสนาได้ภายในขอบเขตแค่ไหน ซึ่งย่อมจะไม่มีเสรีภาพในการตั้งคำถาม วิพากษ์วิจารณ์อุดมการณ์หลักดังกล่าวนี้ได้ ขณะเดียวกันระบบมหาเถรสมาคมที่เป็นระบบการปกครองคณะสงฆ์ที่รัฐก่อตั้งขึ้น และพระสงฆ์ทั้งปวงภายใต้ระบบดังกล่าว ก็ย่อมถูกกำหนดทั้งโดยกฎหมายและจารีตประเพณีให้มีหน้าที่สนับสนุนอุดมการณ์หลักดังกล่าว และเมื่อพระสงฆ์มีอำนาจตามกฎหมายปกครองคณะสงฆ์ ความสัมพันธ์ทางอำนาจแนวดิ่งจากบนลงล่างตามสายการบังคับบัญชา และตามระดับชั้นยศสูง-ต่ำทางสมณศักดิ์ในสังคมสงฆ์จึงเป็นความสัมพันธ์ทางอำนาจที่ถูกสร้างขึ้นโดยกฎหมาย

ภายใต้ความสัมพันธ์ทางอำนาจตามอุดมการณ์ชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์ และระบบกฎหมายปกครองสงฆ์ดังกล่าว ได้ก่อให้เกิดการเมืองในอีกความหมายหนึ่งที่เรียกว่า “ความเป็นการเมือง” (the political) คำนี้เริ่มใช้โดยคาร์ล ชมิทท์ (Carl Schmitt, 2007, p. 19) นักปรัชญาชาวเยอรมัน หมายถึงการเมืองในความหมายแบบแบ่งแยกฝักฝ่ายเป็นพวกเขา พวกเรา หรือแยกมิตรแยกศัตรูที่มีการต่อสู้ต่อรองภายใต้หลักการบางอย่าง อันเนื่องมาจากความหลากหลายของมนุษย์ (human diversity) เช่น ความแตกต่างหลากหลายทางความคิด ความเชื่อ อุดมการณ์ อัตลักษณ์ วิถีชีวิต ประเพณีการปฏิบัติและอื่นๆ หลังปฏิวัติสยาม 2475 เราจะเห็นปรากฏการณ์ของความเป็นการเมืองในความหมายนี้ทั้งในทางโลกและทางศาสนาควบคู่มาด้วยกันเสมอ สรุปให้เห็นภาพรวมดังนี้

1. การเมืองสงฆ์กับการเมืองทางโลกในบริบทปฏิวัติสยาม คณะราษฎรเริ่มอ้างความเชื่อทางพุทธศาสนามาสนับสนุนอุดมการณ์ปฏิวัติ ในประกาศคณะราษฎร ฉบับที่ 1 หลังจากบรรยายเนื้อหาสำคัญของหลัก 6 ประการ แล้วสรุปท้ายด้วยข้อความว่า

*...ประเทศจะมีความเป็นเอกราชอย่างพร้อมบริบูรณ์ ราษฎรจะได้รับความปลอดภัย ทุกคนจะต้องมีงานทำ ไม่ต้องอดตาย ทุกคนจะมีสิทธิเสมอกัน และมีเสรีภาพพ้นจากความเป็นไพร่ เป็นข้า เป็นทาสพวกเจ้า หมดสมัยที่เจ้าจะทำนาบนหลังราษฎร สิ่งที่ทุกคนพึงปรารถนาคือ ความสุขความเจริญอย่างประเสริฐซึ่งเป็นศัพท์เรียกว่า **"ศรีอาริยะ"** นั้น ก็จะพึงบังเกิดขึ้นแก่ราษฎรถ้วนหน้า (ประกาศคณะราษฎร ฉบับที่ 1, ออนไลน์)*

ประกอบกับช่วงเวลานั้นพระสงฆ์คือผู้รู้หนังสือ คณะราษฎรจึงขอความร่วมมือให้พระสงฆ์อ่านประกาศคณะราษฎรให้ประชาชนในพื้นที่ต่างๆ ทราบด้วย ขณะเดียวกันกระแสตื่นตัวในอุดมการณ์ประชาธิปไตยในหมู่ปัญญาชนได้ขยายมาสู่บรรดาพระส่งฆ์บางส่วนด้วย งานศึกษา "การเคลื่อนไหวของยุวสงฆ์รุ่นแรก พ.ศ. 2477-2484" ของคนึงนิตย์ จันทบุตร (2528) พบว่าหลัง 2475 เกิดขบวนการเคลื่อนไหวของยุวสงฆ์ฝ่ายมหานิกาย ที่เรียกตัวเองว่า "กลุ่มปฏิสังขรณ์การพระศาสนา" อ้างการเปลี่ยนแปลงการปกครองเป็นระบอบประชาธิปไตย และปัญหาความไม่เป็นธรรมระหว่างธรรมยุตกับมหานิกายรณรงค์เรียกร้องให้รัฐบาลเปลี่ยนแปลงระบบปกครองคณะสงฆ์ให้มีความเป็นประชาธิปไตยสอดคล้องกับการปกครองของบ้านเมือง จนนำมาสู่การยกเลิกระบบมหาเถรสมาคมแบบที่ตั้งขึ้นในสมัยรัชกาลที่ 5 เปลี่ยนมาใช้ระบบปกครองสงฆ์แบบที่เชื่อกันว่าสอดคล้องกับประชาธิปไตยตามพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ. 2484 แบ่งอำนาจระบบปกครองสงฆ์ออกเป็น 3 ฝ่าย เทียบเคียงกับทางบ้านเมืองคือ สังฆมนตรี ทำหน้าที่แบบฝ่ายบริหาร, สังฆสภา ทำหน้าที่แบบฝ่ายนิติบัญญัติ และคณะวินัยธร ทำหน้าที่แบบฝ่ายตุลาการ ขณะที่การเมืองทางโลก คณะราษฎรก็พยายามใช้พุทธศาสนาสนับสนุนประชาธิปไตย ด้วยนโยบายรวมธรรมยุตและมหานิกายให้เป็นนิกายเดียวกัน โดยก่อตั้ง "วัดประชาธิปไตย" ทดลองให้พระสงฆ์สองนิกายมาอยู่ร่วมกัน แต่ด้วยความไม่ลงรอยกันทางการเมืองทั้งในทางโลกและทางสงฆ์ทำให้ไม่บรรลุเป้าหมาย วัดประชาธิปไตยได้เปลี่ยนชื่อมาเป็น "วัดพระศรีมหาธาตุ" (บางเขน) และเป็นวัดของฝ่ายธรรมยุติกนิกายมาจนปัจจุบัน

2. การเมืองสงฆ์กับการเมืองทางโลกในบริบทเผด็จการทหาร แม้ตาม พ.ร.บ.คณะสงฆ์ พ.ศ. 2484 จะแบ่งแยกอำนาจการปกครองสงฆ์เป็นสามฝ่ายล้อกับหลักการแบ่งแยกอำนาจเพื่อถ่วงดุลกันตามระบอบประชาธิปไตย แต่ก็ไม่ใช่รูปแบบการแยกศาสนาจากรัฐ เพราะเป็นระบบปกครองคณะสงฆ์ที่รัฐสถาปนาขึ้นผ่าน พ.ร.บ.คณะสงฆ์ อำนาจการปกครองของคณะสงฆ์จึงเป็นอำนาจตามกฎหมายบัญญัติ

ระบบเช่นนี้จึงเป็นเงื่อนไขให้เกิดปัญหาการเมืองสงฆ์กับการเมืองทางโลกพัวพันกันต่อมาจนกลายเป็นประวัติศาสตร์บาดแผล เช่น ปัญหาขัดแย้งในการเมืองสงฆ์กับการเมืองทางโลกทำให้เกิดทำลาย “พระพิมลธรรม” (อาจ อาสโภ) ผู้มีความคิดก้าวหน้า มีสมณศักดิ์สูงตั้งแต่ยังวัยหนุ่ม มีความสนิทคุ้นเคยกับปรีดี พนมยงค์ และมีบทบาทสำคัญในฐานะ “สังฆมนตรีฝ่ายปกครอง” ด้วยข้อกล่าวหาทางสงฆ์ว่า “ต้องอาบัติปาราชิก” และข้อกล่าวหาทางการเมืองว่า “มีการกระทำอันเป็นคอมมิวนิสต์” ในยุคเผด็จการทหารที่นำโดยจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ทำให้ถูกบังคับถอดจีวร นุ่งขาวห่มขาวติดคุกโดยไม่มีความผิดเป็นเวลา 5 ปี นำมาซึ่งการยกเลิก พ.ร.บ.คณะสงฆ์ 2484 และตรา พ.ร.บ.คณะสงฆ์ พ.ศ.2505 นำระบบมหาเถรสมาคมขึ้นมาใช้อีกครั้งเพื่อให้สอดคล้องกับการเมืองทางโลกที่เป็นระบบเผด็จการทหาร ในช่วงนี้ทั้งพุทธศาสนาและคณะสงฆ์ โดยเฉพาะธรรมยุติกนิกายถูกใช้เป็นเครื่องมือและกลไกสำคัญในการปลูกฝังอุดมการณ์ชาติศาสนา พระมหากษัตริย์ เพื่อต่อต้านลัทธิคอมมิวนิสต์ (ดูภิญญพันธุ์ พจนะลาวัณย์, 2558, หน้า 214-220)

3. การเมืองสงฆ์กับการเมืองทางโลกในบริบทประวัติศาสตร์การเมืองฝ่ายขวา-ฝ่ายซ้าย งานศึกษา “พุทธศาสนากับการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองและสังคม” ของสมบูรณ์ สุขสำราญ (2527) พบว่าในช่วงประวัติศาสตร์ 14 ตุลาคม 2516 และ 6 ตุลาคม 2519 ที่เป็นประวัติศาสตร์การต่อสู้ทางอุดมการณ์ระหว่างฝ่ายขวากับฝ่ายซ้าย ก็เกิดการเคลื่อนไหวทางการเมืองและวิวาทะระหว่างขบวนการพระฝ่ายขวากับฝ่ายซ้ายด้วย โดยพระฝ่ายซ้ายตีความพุทธศาสนาสนับสนุนประชาธิปไตยและความเท่าเทียม พร้อมกับเรียกร้องให้ยกเลิกระบบมหาเถรสมาคมและให้นำระบบปกครองสงฆ์ที่เป็นประชาธิปไตยตาม พ.ร.บ.คณะสงฆ์ พ.ศ. 2484 มาใช้อีกโดยปรับปรุงให้เป็นประชาธิปไตยมากขึ้นกว่าเดิม ขณะที่พระฝ่ายขวาก็ตีความพุทธศาสนาสนับสนุนอุดมการณ์ชาติ ศาสน์ กษัตริย์ เช่น วาทกรรมอันโด่งดังของกิตติวุฑโฒภิกขุ “ฆ่าคอมมิวนิสต์เพื่อรักษาชาติ ศาสน์ กษัตริย์ได้บุญมากกว่าบาป” หรือที่จำกันติดปากว่า “ฆ่าคอมมิวนิสต์ไม่บาป” เป็นต้น

4. การเมืองสงฆ์กับการเมืองทางโลกในบริบทประวัติศาสตร์การแบ่งฝ่ายเหลือง-แดง นับเป็นช่วงเวลายาวนานกว่าทศวรรษของประวัติศาสตร์ความขัดแย้งร้าวลึกของสังคมไทย อันเนื่องมาจากการกล่าวหาทางการเมืองเรื่องทุจริตคอร์รัปชันและอื่นๆ ต่อรัฐบาล พ.ต.ท.ทักษิณ ชินวัตร จนเกิดขบวนการเคลื่อนไหวที่เรียกว่า “กลุ่มพันธมิตรประชาชนเพื่อประชาธิปไตย” (พธม.) ใช้ “สีเหลือง” หรือ “เสื้อเหลือง” อันเป็นสีประจำพระองค์ของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวฯ ภูมิพลอดุลยเดช รัชกาลที่ 9 เป็นสัญลักษณ์, อ้างอุดมการณ์ชาติ ศาสน์ กษัตริย์, สร้างวาทกรรมปกป้องสถาบันกษัตริย์ “เราจะสู้เพื่อใน

หลวง” และวาทกรรมทางศาสนา “ธรรมนำหน้า” ในการเคลื่อนไหวชุมนุมทางการเมือง ตั้งแต่ปี 2548 ต่อเนื่องมาจนเกิดรัฐประหารล้มรัฐบาลทักษิณ ในปี 2549 ส่งผลให้เกิดขบวนการต่อต้านรัฐประหาร ตามมาที่เริ่มใช้สัญลักษณ์ “สีแดง” หรือ “เสื้อแดง” จากกลุ่มเล็กๆ จนกลายมาเป็น “กลุ่มแนวร่วมประชาธิปไตยต่อต้านเผด็จการแห่งชาติ” (นปช.) งานวิจัย “ความคิดทางจริยธรรมกับการเลือกฝ่ายทางการเมืองของพระสงฆ์ในสังคมไทยปัจจุบัน” ของสุรพศ ทวีศักดิ์ (2544) ชี้ให้เห็นปรากฏการณ์ของขบวนการทางความคิดและการเคลื่อนไหวของพระสงฆ์ที่สนับสนุนการต่อสู้ทางการเมืองของทั้งฝ่ายเสื้อเหลือง-เสื้อแดง และฝ่ายที่แสดงจุดยืนเป็นกลาง โดยวิธีแสดงความเห็นทางการเมืองในเชิงสนับสนุนฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง และแสดงความเห็นบนจุดยืนที่เป็นกลางผ่านสื่อสาธารณะ และเข้าร่วมชุมนุมทางการเมืองในทั้งสองฝ่าย กระทั่งพระสงฆ์ที่มีชื่อเสียงบางรูปเป็นแกนนำในการชุมนุมทางการเมืองอย่างโจ่งแจ้ง

ความขัดแย้งทางการเมืองระหว่างสองฝ่ายดำเนินมาอย่างต่อเนื่อง ทั้งผ่านการชุมนุมบนท้องถนนและการเมืองในเวทีรัฐสภา จนเกิดเหตุการณ์รุนแรงจากการสลายการชุมนุมหลายครั้ง จนสุดท้ายเกิดรัฐประหารอีกครั้งโดยฝ่ายเดิม ในวันที่ 22 พฤษภาคม 2557 ภายใต้วาทกรรม “ปฏิรูปก่อนเลือกตั้ง” ที่เริ่มโดย “คณะกรรมการประชาชนเพื่อการเปลี่ยนแปลงปฏิรูประเทศไทยให้เป็นประชาธิปไตยที่สมบูรณ์อันมีพระมหากษัตริย์เป็นประมุข” (กปปส.) จากนั้นการปฏิรูปประเทศก็ดำเนินไปภายใต้รัฐบาลเผด็จการทหาร ขณะเดียวกันแกนนำชุมนุมทางการเมืองในฝ่าย กปปส.ทั้งพระและฆราวาสบางส่วนเริ่มเคลื่อนไหวด้วยวาทกรรม “ปฏิรูปพุทธศาสนา” ภายใต้ชื่อ “คณะกรรมการปฏิรูปแนวทางและมาตรการปกป้องพิทักษ์กิจการพระพุทธศาสนา สภาปฏิรูปแห่งชาติ (สปช.)” โดยมีนายไพบูลย์ นิติตะวันเป็นประธานกรรมการ เสนอแนวทางปฏิรูป 4 ด้าน คือ *“การจัดการทรัพย์สินของวัด, การแก้ พ.ร.บ.คณะสงฆ์, การสร้างกลไกดูแลไม่ให้มีการบิดเบือนหรือแอบอ้างพระธรรมวินัย และการปฏิรูปการศึกษาของคณะสงฆ์ให้ทันสมัย”* (สปช.เสนอ 4 แนวทางปฏิรูปพุทธศาสนา, ออนไลน์)

อย่างไรก็ตาม ในทางปฏิบัติแทนที่จะดำเนินการไปตามข้อเสนอดังกล่าว แต่กลับกลายเป็นการสร้าง “ความเป็นการเมือง” ทางสงฆ์ที่เชื่อมโยงกับการเมืองทางโลกอย่างแยกไม่ออก เพราะนายไพบูลย์ร่วมกับพระพุทธะอิสระและพวกได้เริ่มปฏิบัติการปฏิรูปพุทธศาสนา ด้วยการออกมาเรียกร้องให้มหาเถรสมาคมรื้อฟื้นข้อกล่าวหาการต้องอาบัติปาราชิกของพระธัมมชโย เจ้าอาวาสวัดพระธรรมกายที่มหาเถรสมาคมเคยวินิจฉัยไปแล้วว่าไม่มีความผิดขึ้นมาพิจารณาใหม่ และออกมาแฉการมีชื่อถือครองรถโบราณของสมเด็จพระมหารัชมังคลาจารย์ (ช่วง วรปุณฺโญ) เจ้าอาวาสวัดปากน้ำ ผู้ซึ่งถูกเสนอชื่อโดย

คณะกรรมการมหาเถรสมาคมให้ดำรงตำแหน่งสมเด็จพระสังฆราชองค์ต่อไป ในฐานะผู้มีอาวุโสสูงสุดทางสมณศักดิ์ตามคุณสมบัติและกระบวนการเข้าสู่ตำแหน่งสมเด็จพระสังฆราช ที่ระบุไหว้ในมาตรา 4 พ.ร.บ. คณะสงฆ์ 2505 (ฉบับแก้ไขเพิ่มเติม พ.ศ. 2535) ให้ พล.อ.ประยุทธ์ จันทร์โอชา นายกรัฐมนตรีนำรายชื่อทูลเกล้าฯ เพื่อทรงลงพระปรมาภิไธยแต่งตั้งต่อไป แต่ขบวนการแฉและโจมตี “สมเด็จช่วง” ที่โยงความสัมพันธ์เชิงสนับสนุนกันและกันกับเจ้าอาวาสวัดพระธรรมกาย ได้กลายเป็น “มลทิน” ที่ถูกใช้เป็นข้ออ้างให้นายกฯ ชะลอการเสนอชื่อสมเด็จพระสังฆราชองค์ใหม่ จนนำมาสู่การแก้ไขกฎหมายคณะสงฆ์ภายใต้วาทกรรม “ถวายคืนพระราชอำนาจ” ในการแต่งตั้งสมเด็จพระสังฆราช กฎหมายฉบับนี้คือ “พระราชบัญญัติคณะสงฆ์ (ฉบับที่ 4) พ.ศ. 2561” สาระสำคัญคือการกำหนดให้การแต่งตั้งสมเด็จพระสังฆราชและคณะกรรมการมหาเถรสมาคม “เป็นไปตามพระราชอัธยาศัย” โดยมี “หมายเหตุ” ท้ายพระราชบัญญัติไว้ว่า

> *เหตุผลการประกาศใช้พระราชบัญญัติฉบับนี้คือ โดยที่รัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทยได้บัญญัติให้พระมหากษัตริย์ทรงเป็นพุทธมามกะ และทรงเป็นอัครศาสนูปถัมภก และตามโบราณราชประเพณีได้ปฏิบัติสืบทอดกันมาช้านานนั้น พระมหากษัตริย์ทรงอุปถัมภ์และคุ้มครองพระพุทธศาสนา รวมทั้งทำนุบำรุงสังฆมณฑลในเจริญมั่นคงเป็นไปตามแบบแผนอันเรียบร้อยตลอดมา เพื่อให้พระพุทธศาสนารุ่งเรืองถาวรเป็นที่เลื่อมใสศรัทธาแก่พุทธศาสนิกชน ซึ่งจะก่อให้เกิดการประพฤติปฏิบัติที่ดีงาม มีความร่มเย็นผาสุกแก่ประชาชนและเป็นประโยชน์แก่ประเทศชาติ สมควรบัญญัติกฎหมายให้เป็นการสืบทอดและธำรงรักษาไว้ซึ่งพระราชอำนาจตามโบราณราชประเพณี จึงจำเป็นต้องตราพระราชบัญญัตินี้ (ราชกิจกานุเบกษา เล่ม 135 ตอนที่ 50 ก 17 กรกฎาคม 2561)*

ชัดเจนว่าวัตถุประสงค์หลักของกฎหมายฉบับนี้ก็คือ เพื่อ *“ให้เป็นการสืบทอดและธำรงรักษาไว้ซึ่งพระราชอำนาจตามโบราณราชประเพณี”* ซึ่งก็คือพระราชอำนาจปกครองพุทธจักรหรือคณะสงฆ์ตามประเพณีแบบรัฐพุทธศาสนาในสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์นั่นเอง ผลที่ตามมาทันทีจากการบัญญัติกฎหมายฉบับนี้ ก็คือตำแหน่งสมเด็จพระสังฆราชกลับไปตกแก่ฝ่าย “ธรรมยุติกนิกาย” เช่นเดิม แทนที่จะตกแก่ฝ่ายมหานิกายที่ว่างจากตำแหน่งสมเด็จพระสังฆราชมาช้านานแล้ว และแม้พระฝ่ายมหานิกายจะมี

คุณสมบัติชอบธรรมตามระบบอาวุโสทางสมณศักดิ์ ก็มักจะมีอันต้องพลาดโอกาสขึ้นเป็นสมเด็จพระสังฆราชมาแล้วอย่างน้อย 3 องค์[5]

หลังจากรัชกาลที่ 10 โปรดเกล้าฯ แต่ตั้งสมเด็จพระมหามุนีวงศ์ (อัมพร อมฺพโร) เจ้าอาวาสวัดราชบพิธสถิตมหาสีมารามราชวรวิหาร ฝ่ายธรรมยุติกนิกาย เป็นสมเด็จพระสังฆราชองค์ที่ 20 ในวันที่ 12 กุมภาพันธ์ 2560 เพียงไม่กี่วันต่อมา พล.อ.ประยุทธ์ จันทร์โอชา นายกรัฐมนตรี ในฐานะหัวหน้าคณะรักษาความสงบแห่งชาติ (คสช.) ได้ใช้อำนาจตามมาตรา 44 แห่งรัฐธรรมนูญ ฉบับชั่วคราว พ.ศ. 2557 ประกาศให้วัดพระธรรมกายและพื้นที่โดยรอบเป็น “พื้นที่ควบคุม” โดยมอบหมายให้อธิบดีกรมสอบสวนคดีพิเศษ (ดีเอสไอ) สนธิกำลังตำรวจ ทหารกว่า 4,000 นาย ปิดล้อมวัดพระธรรมกาย เพื่อดำเนินการจับกุม “พระธัมมชโย” ในข้อหาร่วมกันฟอกเงิน สมคบกันฟอกเงิน และรับของโจร ตามที่ศาลอาญาได้อนุมัติหมายจับ ที่ 942/2559 ลงวันที่ 17 พฤษภาคม 2559 ขณะเดียวกันก็มีกระบวนการโจมตีทางการเมืองผ่านสื่อมวลชนว่า พระธัมมชโยและวัดพระธรรมกายเลือกข้างทางการเมืองในฝ่ายทักษิณ และมีพฤติการณ์อันอาจเป็นภัยต่อความมั่นคงของสถาบันชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์ ผลของการใช้กำลังมหาศาลปิดล้อมและตรวจค้นวัดพระธรรมกายเป็นเวลาหลายวัน ไม่พบตัวพระธัมมชโย จนกระทั่ง ณ เวลานี้ (กรกฎคม 2563) ก็ยังไม่สามารถมาระบุได้อย่างแน่ชัดว่าพระธัมมชโยพำนักอยู่ที่ใด ข้อกล่าวหาต่างๆ ไม่ว่าทางธรรมวินัย ทางกฎหมาย และทางการเมืองจึงไม่เคยเข้าสู่กระบวนการพิสูจน์ข้อเท็จจริงตามกระบวนการยุติธรรม กรณีธรรมกาย ไม่ว่าจะเป็นเรื่องเกี่ยวกับเจ้าอาวาส หรือบทบาทของวัดจึงเป็นเพียงเรื่องที่ถูกวิพากษ์วิจารณ์และพิพากษาจากสังคมและสื่อมวลชนเท่านั้น (ดูภิญญพันธุ์ พจนะลาวัณย์, 2562, หน้า 380-382)

5. ปัญหาการช่วงชิงความหมายผ่านการตีความอุดมการณ์ทางการเมืองแบบพุทธ อันเป็นปัญหาเชิงรูปการณ์จิตสำนึกหรืออุดมการณ์ (ideology) ซึ่งเป็นเรื่องของหลักการหรือคุณค่านามธรรมที่เป็นรากฐานของปัญหาเชิงปรากฏการณ์ หรือปัญหารูปธรรมของการกระทำ การแสดงออกและพฤติการณ์

---

[5] หลังจากสมเด็จพระสังฆราชฝ่ายธรรมยุตสิ้นพระชนม์ พระฝ่ายมหานิกายที่มีสิทธิ์ขึ้นเป็นสมเด็จพระสังฆราช คือสมเด็จพระพุฒาจารย์ (อาจ อาสโภ) วัดมหาธาตุ แต่ก็ได้เป็นเพียงรักษาการตำแหน่งสมเด็จพระสังฆราช จากนั้นฝ่ายธรรมยุตคือสมเด็จพระญาณสังวร (เจริญ สุวฑฺฒโน) วัดบวรนิเวศวิหารขึ้นเป็นสมเด็จพระสังฆราช ต่อมาถึงวาระของสมเด็จพระพุฒาจารย์ (เกี่ยว อุปเสโน) วัดสระเกศจะขึ้นเป็นสมเด็จพระสังฆราช ก็ได้เป็นเพียงประธานคณะกรรมการปฏิบัติหน้าที่แทนสมเด็จพระสังฆราชจนมรณภาพไปก่อน ครั้นถึงวาระสมเด็จพระมหารัชมังคลาจารย์ หรือ “สมเด็จช่วง” ก็มีปัญหาความเป็นการเมืองทางสงฆ์กับทางโลกแทรกซ้อน จนตำแหน่งสมเด็จพระสังฆราชตกแก่ฝ่ายธรรมยุตอีกเช่นเคย – ผู้วิจัย.

ใดๆ ที่เหลื่อมซ้อน เกี่ยวเนื่อง หรือแยกเป็นอิสระจากกันไม่ได้ระหว่างความเป็นการเมืองสงฆ์กับการเมืองทางโลก 4 ประการ ดังกล่าวแล้ว (เป็นอย่างน้อย) มีงานศึกษาจำนวนมากที่สะท้อนให้เห็นปัญหาดังกล่าวนี้ เช่น “รัฐกับศาสนา: บทความว่าด้วยอาณาจักร ศาสนจักร และเสรีภาพ” ของพิพัฒน์ พสุธารชาติ (2549) ชี้ให้เห็นว่าตลอดประวัติศาสตร์การเมืองของไทยไม่ว่าช่วงที่อยู่ภายใต้การปกครองรูปแบบใด อุดมการณ์ทางการเมืองแบบพุทธมักถูกตีความสนับสนุนแนวทางของกลุ่มต่างๆ มาตลอด ซึ่งมีสองแนวทางหลักๆ คือ การตีความอภิปรัชญาพุทธศาสนาเกี่ยวกับความเชื่อเรื่องบุญบารมีสนับสนุนอำนาจรวมศูนย์ อีกแนวทางหนึ่งคือตีความหลักการทางจิตวิทยาพุทธศาสนาสนับสนุนประชาธิปไตย

งานวิจัย “จากพุทธศาสนาแห่งรัฐสู่พุทธศาสนาที่เป็นอิสระจากรัฐ” ของสุรพศ ทวีศักดิ์ (2560) ให้รายละเอียดว่า หลัง 2475 มีทั้งการตีความพุทธศาสนาสนับสนุนสังคมนิยม, ประชาธิปไตย และอุดมการณ์ราชาชาตินิยมสมัยใหม่ เช่น ปรีดี พนมยงค์, กุหลาบ สายประดิษฐ์ ตีความหลักการพุทธศาสนาสนับสนุนความเสมอภาคทางสังคมและเศรษฐกิจ ส. ศิวรักษ์ตีความหลักการของสังฆะสนับสนุนเสรีภาพ ความเสมอภาค ภราดรภาพ ความชอบธรรมของเสียงข้างมาก พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต)[6] ตีความหลักธรรมาธิปไตยสนับสนุนประชาธิปไตยและตีความหลักคำสอนพุทธศาสนาสนับสนุนสิทธิมนุษยชนสากล แต่บางครั้งปราชญ์พุทธคนเดียวกันก็ตีความปรัชญาการเมืองพุทธต่างกันในต่างบริบททางการเมือง เช่น พุทธทาสภิกขุในช่วงคุ้นเคยกับปรีดีและอยู่ในบริบทยุคสมัยเริ่มสร้างประชาธิปไตย ได้ตีความหลักการพุทธศาสนาสนับสนุนเสรีภาพ ความเสมอภาค ภราดรภาพและความชอบธรรมของเสียงข้างมาก แต่ในช่วงคุ้นเคยกับสัญญา ธรรมศักดิ์ในบริบทประวัติศาสตร์ 14 ตุลาคม 2516 และ 6 ตุลาคม 2519 กลับตีความหลักการพุทธศาสนาสนับสนุนสังคมนิยมเผด็จการโดยธรรม เสนอว่าการปกครองที่เหมาะกับสังคมไทยคือ ระบบเผด็จการโดยธรรมหรือโดยคนดี เพื่อประโยชน์สุขของคนส่วนใหญ่ โดยพุทธทาสเห็นว่าระบบดังกล่าวนี้สอดคล้องกับระบบทศพิธราชธรรม และระบบพ่อปกครองลูกของรัฐไทยในอดีต[7]

---

[6] ปัจจุบันดำรงสมณศักดิ์ที่ “สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์”.

[7] พุทธทาสภิกขุตีความพุทธศาสนาสนับสนุนประชาธิปไตย ในปาฐกฐาธรรมชื่อ “พุทธธรรมกับเจตนารมณ์ของประชาธิปไตย” ณ พุทธสมาคม กรุงเทพฯ ปี พ.ศ. 2483 (ดูพุทธทาสภิกขุ, 2554, 253-300) และตีความพุทธศาสนาสร้างแนวคิด “ธัมมิกสังคมนิยมเผด็จการโดยธรรม” ผ่านคำบรรยายประจำวันเสาร์ ที่ลานหินโค้ง สวนโมกขพลาราม ภาคอาสาฬหบูชา 2519 ที่ต่อมาถูกตีพิมพ์เป็นหนังสือชื่อ “ธรรมะกับการเมือง” (2522) หนึ่งในหนังสือชุดธรรมโฆษณ์ที่โด่งดัง.

ขณะที่ฝ่ายอนุรักษ์นิยม เช่น พระองค์เจ้าธานีนิวัต (กรมหมื่นพิทยลาพพฤฒิยากร) ตีความพุทธศาสนาสนับสนุนแนวคิดธรรมราชาสมัยใหม่ที่เน้นบทบาทความเป็นกษัตริย์รับใช้ประชาชน หลวงวิจิตรวาทการอ้างประวัติศาสตร์ระบบพ่อปกครองลูกยุคสุโขทัยและพุทธศาสนาสนับสนุน “ระบบประชาธิปไตยแบบไทย” ซึ่งเป็น “ระบบพ่อขุนอุปถัมภ์แบบเผด็จการ” คือเป็นประชาธิปไตยที่ผู้ปกครองไม่จำเป็นต้องมาจากการเลือกตั้ง แต่ปกครองเพื่อประโยชน์ของประชาชนส่วนใหญ่ (ทักษ์ เฉลิมเตียรณ, 2548, หน้า 193) นอกจากนี้ ยังมีการตีความพุทธศาสนาต่อต้านลัทธิคอมมิวนิสต์และสนับสนุนความมั่นคงของชาติผ่านความร่วมมือของฝ่ายรัฐและคณะสงฆ์ เช่นที่ปรากฏในหนังสือ “ศาสนากับความมั่นคงของชาติ และพระมหากษัตริย์ในระบอบประชาธิปไตย” ของธานินทร์ กรัยวิเชียร (2533, หน้า 95) ตีพิมพ์เป็นที่ระลึกคล้ายวันเกิด “พระโพธิญาณรังสีเถร” (จันทร์ คเวสโก) วัดป่าชัยรังสี ความตอนหนึ่งว่า

> *การที่ศาสนาสอนให้ทุกคนมีเมตตาธรรมนี้แหละ ทำให้ศาสนาเป็นศัตรูตัวฉกรรจ์ของคอมมิวนิสต์ เพราะคอมมิวนิสต์ยึดถือความเคียดแค้นชิงชังเป็นสรณะ ถ้าทุกคนเลื่อมใสศรัทธาในศาสนาแล้ว คอมมิวนิสต์ก็ไม่อาจที่จะเผยแพร่ลัทธิของตนได้สัมฤทธิ์ผล เพราะจะหาผู้ที่หลงเชื่อและสนับสนุนลัทธิของตนไม่ได้ การที่เราทุกคนจะช่วยกันทำนุบำรุงศาสนาจึงเป็นการยิงปืนนัดเดียวได้นกหลายตัว กล่าวคือ ประการแรก ทำให้ศาสนาสามารถยืนยงเป็นที่พึ่งทางใจของเราได้ตลอดไป ประการที่สอง สามารถช่วยขจัดภัยคอมมิวนิสต์ได้ และประการสุดท้ายคือ ช่วยเสริมสร้างความมั่นคงของชาติให้ยืนยงถาวรตลอดไป*

ล่าสุดคืองานประวัติศาสตร์เชิงวิพากษ์-ถอดรื้อชื่อ “ไทยปิฎก: ประวัติศาสตร์การเมืองสังคมร่วมสมัยของพุทธศาสนาไทย” ของภิญญพันธุ์ พจนะลาวัณย์ (2562) วิเคราะห์ให้เห็นความเกี่ยวข้องระหว่างพุทธศาสนากับการเมือง ทั้งในแง่การตีความคำสอนพุทธศาสนาในทางการเมือง บทบาทของพระสงฆ์รายบุคคล การเคลื่อนไหวทางการเมืองของกลุ่มพระสงฆ์ กลุ่มชาวพุทธ การเมืองระหว่างสองนิกาย การเกิดพุทธศาสนาทางเลือกแบบสวนโมกข์ สันติอโศก ธรรมกาย บทบาทของพระป่า และกลุ่มอื่นๆ และวิวาทะต่างๆ ทั้งในเรื่องถูกผิดตามหลักธรรมวินัย การรณรงค์เรียกร้องให้บัญญัติพุทธศาสนาเป็น “ศาสนาประจำชาติ” ในรัฐธรรมนูญ กระทั่งการล้อมปราบวัดพระธรรมกาย ล้วนแต่มีความเป็นการเมืองทางสงฆ์และทางโลกเหลื่อมซ้อนเกี่ยวพันกันในหลากหลายมิติ บางมิติก็เห็นโจ่งแจ้ง บางมิติก็เนียนๆ โดยพระสงฆ์

รายบุคคลหรือกลุ่มเป็นทั้งผู้กระทำและฝ่ายผู้ถูกกระทำทางการเมืองในบริบทของสถานการณ์ความขัดแย้งทางการเมืองครั้งต่างๆ ในประวัติศาสตร์จวบจนปัจจุบัน ซึ่งปรากฏการณ์เหล่านั้นแม้จะมีลักษณะเปลี่ยนแปลงแตกต่างกันไปในบริบทหรือสถานการณ์แวดล้อมที่แตกต่าง แต่ “แกนกลางของปัญหา” คือความเป็นการเมืองของพุทธศาสนาภายใต้อำนาจควบคุมของรัฐสยามไทยตามอุดมการณ์ “พุทธราชาชาตินิยม” อันเป็นผลสืบเนื่องมาตั้งแต่การปฏิรูปพุทธศาสนาจากสมัยรัชกาลที่ 4 เป็นต้นมา

บทที่ 5
อภิปรายปัญหาและเสนอแนวทางปฏิรูปพุทธศาสนา (ต่อ)

มีความพยายามเสนอความคิดปฏิรูปพุทธศาสนาเพื่อแก้ปัญหาต่างๆ ตามที่อภิปรายมาเป็นระยะ อาจแบ่งได้เป็น 2 แนวคิดหลักๆ คือ แนวคิดปฏิรูปพุทธศาสนาของชาวพุทธฝ่ายอนุรักษ์นิยม (conservative Buddhists) กับแนวคิดปฏิรูปพุทธศาสนาของชาวพุทธฝ่ายเสรีนิยม (liberal - Buddhists)

แนวคิดปฏิรูปพุทธศาสนาของชาวพุทธฝ่ายอนุรักษ์นิยม

แนวคิดปฏิรูปพุทธศาสนาฝ่ายอนุรักษ์นิยมในที่นี้ ผู้วิจัยนิยามกว้างๆ ว่า หมายถึง แนวคิดที่ยึดกรอบคิดเกี่ยวกับคุณค่าของพุทธศาสนาต่อรัฐและสังคมที่ตกทอดมาจากการปฏิรูปพุทธศาสนาสมัยรัชกาลที่ 4 เป็นต้นมาที่ถือว่า พุทธศาสนามีคุณค่าต่อรัฐและสังคมไทยในฐานะเป็นรากฐานทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมไทย เป็น 1 ใน 3 ของสถาบันหลักของชาติ เป็นหลักศีลธรรมของชาติ และเป็น “ศาสนาประจำชาติไทย” เป็นฐานอ้างอิงหลักในการกำหนดแนวทางปฏิรูปพุทธศาสนา กับแนวคิดที่เป็นปฏิกิริยาต่อการปฏิรูปพุทธศาสนาจากสมัยรัชกาลที่ 4 เป็นต้นมาและปฏิเสธศาสนาประจำชาติ แต่ไม่ยืนยันชัดเจนว่าต้องแยกศาสนากับรัฐหรือไม่ แยกอธิบายให้เห็นภาพรวมได้ดังนี้

1. **ฝ่ายอนุรักษ์นิยมที่ยึดกรอบคิดคุณค่าพุทธศาสนาต่อรัฐและสังคมที่ตกทอดมาจากการปฏิรูปพุทธศาสนาสมัยรัชกาลที่ 4** ฝ่ายนี้คือองค์กรพุทธของรัฐและเอกชน เช่น มหาเถรสมาคม กลุ่มองค์ชาวพุทธต่างๆ ทั้งในส่วนกลางและต่างจังหวัดที่เคลื่อนไหวเรียกร้องให้บัญญัติในรัฐธรรมนูญว่า “พุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติไทย” และเคลื่อนไหวเรียกร้องให้รัฐออกกฎหมายอุปถัมภ์และคุ้มครองพระพุทธศาสนา รวมทั้งปัญญาชนชั้นนำทั้งพระสงฆ์และฆราวาสที่เสนอความคิดเห็นผ่านสื่อสาธารณะและเทวทีเสวนาต่างๆ ความคิดหลักของฝ่ายนี้คือ การยึดแนวทางปฏิรูปพุทธศาสนาสมัยรัชกาลที่ 4 เป็นต้นมา แต่อาจปรับในบางเรื่องให้สอดคล้องกับยุคสมัยที่เปลี่ยนไป ปฏิเสธการแยกศาสนากับรัฐ โดยอ้างเหตุผลด้านประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมว่า รัฐไทยกับพุทธศาสนาเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันมาตั้งแต่บรรพ

บุรุษไทยเริ่มสร้างกรุงสุโขทัย จนกระทั่งสร้างรัฐชาติสมัยใหม่ พุทธศาสนาคือรากฐานของวัฒนธรรมไทย ความเป็นไทย คนไทยส่วนใหญ่กว่าร้อยละ 95 เป็นชาวพุทธ ความมั่นคงของสถาบันพุทธศาสนากับสถาบันชาติและสถาบันกษัตริย์เป็นของคู่กัน แยกขาดจากกันไม่ได้ ดังนั้น แทนที่ศาสนากับรัฐจะแยกเป็นอิสระระหว่างกัน รัฐควรให้ความอุปถัมภ์และส่งเสริมพุทธศาสนามากยิ่งขึ้นจะถูกต้องกว่า เพราะเมื่อเปลี่ยนแปลงการปกครองจากสมบูรณาญาสิทธิราชย์เป็นประชาธิปไตย หน้าที่ในการอุปถัมภ์พุทธศาสนาของรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ย่อมส่งทอดมาเป็นหน้าที่ความรับผิดชอบของรัฐบาลประชาธิปไตย ขณะเดียวกันรัฐธรรมนูญก็บัญญัติชัดเจนว่า “พระมหากษัตริย์ทรงเป็นพุทธมามกะ” และทรงเป็นอัครศาสนูปถัมภก ซึ่งเป็นสถานะที่สืบทอดอัตลักษณ์ทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมของชาติไทย อันเป็นการยืนยันว่าพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติไทยในทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม และเพื่อให้สอดคล้องกับความจริงนี้ จึงควรบัญญัติให้พุทธศาสนาเป็น “ศาสนาประจำชาติ” ในรัฐธรรมนูญด้วย

งานศึกษา “ข้อถกเถียงเรื่องพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติไทยในรัฐธรรมนูญ: บทวิเคราะห์และข้อสังเกต” ของชาญณรงค์ บุญหนุน (ในพิพัฒน์ พสุธารชาติ บก., 2562, หน้า 400-459) ระบุถึงปัญญาชนชาวพุทธชั้นนำที่มีแนวคิดสนับสนุนพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติด้วยเหตุผลหลักๆ ดังกล่าวข้างบน เช่น พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต)[1] พระธรรมโกศาจารย์ (ประยูร ธมฺมจิตฺโต)[2] เสฐียรพงศ์ วรรณปก นอกจากนี้ยังมีการเคลื่อนไหวขององค์กรชาวพุทธที่มีกลุ่มพระสงฆ์เป็นแกนนำ เช่น ศูนย์พิทักษ์พระพุทธศาสนาแห่งประเทศไทย รณรงค์ให้บัญญัติพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติในทุกครั้งที่มีการร่างรัฐธรรมนูญ เริ่มตั้งแต่ช่วงร่างรัฐธรรมนูญ ฉบับ พ.ศ. 2540 เป็นต้นมา แม้ไม่บรรลุเป้าหมาย แต่รัฐธรรมนูญ ฉบับ 2540, 2550 และ 2560 ก็บัญญัติให้รัฐมีหน้าที่อุปถัมภ์และคุ้มครองพุทธศาสนาและศาสนาอื่นๆ โดยเฉพาะรัฐธรรมนูญ ฉบับ 2560 ระบุชัดเจนลงไปอีกว่า “พุทธศาสนานิกายเถรวาท” นี่อาจเรียกได้ว่าเป็นผลสำเร็จส่วนหนึ่งที่เกิดขึ้นจากการรณรงค์ดังกล่าว

ดังเราอภิปรายมาแล้วว่า การปฏิรูปพุทธศาสนาสมัยรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5 ส่งผลให้เกิดอุดมการณ์ชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์ และการสร้างสำนึกร่วมว่า “พุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติไทย” ดังนั้น จุดยืนของฝ่ายอนุรักษ์นิยมก็คือการรักษาสืบทอดอุดมการณ์ดังกล่าวนี้

[1] ปัจจุบันดำรงสณมศักดิ์ที่ “สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์”.

[2] ปัจจุบันดำรงสมณศักดิ์ที่ “พระพรหมบัณฑิต” เป็นกรรมการมหาเถรสมาคม.

ดังพระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต, 2556, หน้า 117) (ต่อไปนี้จะเรียกสั้นๆ ว่า “ท่าน ป.อ.”) ได้สรุปเหตุผลสนับสนุนความสำคัญของพุทธศาสนาในฐานะศาสนาประจำชาติไทยไว้ 10 ประการ คือ

- เป็นศาสนาของประชากรส่วนใหญ่ของประเทศไทย

- เป็นรากฐานสำคัญของวัฒนธรรมไทย

- เป็นศูนย์รวมจิตใจให้ชนชาวไทยอยู่ตั้งอยู่ในสามัคคี

- เป็นหลักการแห่งเสรีภาพในการนับถือศาสนา

- เป็นสถาบันที่ดำรงยืนยงมาคู่ชาติไทย

- เป็นหลักคำสอนสอดคล้องกับลักษณะนิสัยของคนไทยที่รักความเป็นอิสระเสรี

- เป็นแหล่งสำคัญที่หล่อหลอมเอกลักษณ์ของชาติไทย

- เป็นมรดกและเป็นคลังสมบัติอันล้ำค่าของชนชาติไทย

- เป็นหลักนำทางในการพัฒนาชาติไทย และ

- เป็นแหล่งของดีมีค่าที่ชนชาติไทยมอบให้แก่อารยธรรมของโลก

ดังนั้น กรอบคิดพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ คือกรอบคิดหลักที่เป็นรากฐานของแนวทางการปฏิรูปพุทธศาสนา เพราะเมื่อยืนยันว่าพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติไทย ไม่ว่าจะในทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมหรือการบัญญัติในรัฐธรรมนูญก็ตาม การแยกศาสนากับรัฐย่อมไม่ควรอย่างยิ่ง เพราะเป็นเรื่องผิดแผกหรือไม่สอดคล้องกับรากฐานที่มาทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมชาติไทยที่พุทธศาสนากับรัฐผูกพันกันมาตลอด ไม่เคยแยกจากกัน ดังที่ท่าน ป.อ. โต้แย้งว่า การแยกศาสนากับรัฐเป็นประวัติศาสตร์เฉพาะของตะวันตกที่มีความขัดแย้งทางศาสนา เพราะมีหลายศาสนา หลายนิกายไม่ลงรอยกัน และอันที่จริงแล้วก็ไม่สามารถแยกเป็นอิสระจากกันได้จริง เพราะศาสนายังเกี่ยวข้องกับรัฐอยู่อย่างมีนัยสำคัญ ขอคัดข้อโต้แย้งของท่านมาให้อ่านโดยละเอียดดังนี้

...ตามปกตินี่ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับศาสนาเห็นจะต้องมี หนีไม่พ้น ถ้าไม่เป็นความสัมพันธ์ในแง่บวกก็เป็นในแง่ลบ บางท่านอาจจะอ้างถึงประเทศสหรัฐอเมริกาว่าแยกรัฐกับศาสนา หรือแยกรัฐกับสถาบันสงฆ์ออกจากกัน โดยให้ Church กับ State เป็นคนละส่วน แต่ว่ากันไปแล้ว ความสัมพันธ์ระหว่างศาสนากับรัฐในอเมริกาก็ยังมีมาก เพียงแต่ต้องจับให้ถูกว่าเป็นความสัมพันธ์ในแง่ใด

ถ้าพูดในทางประวัติศาสตร์ ในประเทศอเมริกานั้น กิจการของรัฐ หรือความผูกพันของรัฐต่อศาสนาก็เป็นไปในทางเพิ่มพูนขึ้น เช่น เมื่อ พ.ศ. 2499 (ค.ศ. 1956) รัฐสภาอเมริกา (คองเกรส) ได้มีมติยกข้อความ In God We Trust (เรามอบชีวิตฝากจิตไว้ในองค์พระผู้เป็นเจ้า) ขึ้นเป็นคำขวัญของชาติ

(national motto) เหมือนกับว่าศาสนาคริสต์เป็นทำนองศาสนาประจำชาติกลายๆ หรืออย่างในคำปฏิญาณธงของอเมริกา สภาคองเกรสก็ได้มีมติเมื่อ พ.ศ. 2497 ให้เพิ่มคำว่า under God เข้าต่อท้ายคำว่า one nation เช่นเดียวกัน พอพูดถึงสหรัฐอเมริกาก็จะต้องมีคำว่า one nation under God (ประชาชาติอันหนึ่งอันเดียวกันภายใต้องค์พระผู้เป็นเจ้า) อันนี้แสดงถึงความสัมพันธ์กับศาสนา

อย่างในเมืองไทยเรามีความผูกพัน "ในรัฐธรรมนูญกับพระพุทธศาสนา" คำพูดอาจจะอ่อนเสียงกว่าสหรัฐด้วยซ้ำ คือจะพูดเพียงว่า "พระมหากษัตริย์ทรงเป็นพุทธมามกะ" แล้วก็บอกว่า "ที่ให้พระมหากษัตริย์เป็นพุทธมามกะนี่แหละคือหมายถึงว่าพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ" แต่ความจริงนั้น คำที่พูดโดยตรงว่าพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ หามีในรัฐธรรมนูญไทยปัจจุบันไม่

อันนี้ก็เทียบกันอย่างที่กล่าวมาแล้ว อย่างอเมริกาที่ว่า In God We Trust ก็ดี one nation under God ก็ดี ของเขาไม่ใช่เรื่องห่างศาสนาแต่ประการใด แม้ในทางปฏิบัติในกิจการต่างๆ ของรัฐนั้น ก็จะมีเรื่องของศาสนาเข้าไปปะปนอยู่ด้วยเสมอ เช่น พิธีปฏิญาณตนเป็นประธานาธิบดีอเมริกา ก็จะต้องปฏิญาณตนต่อคัมภีร์ไบเบิล ตอนจบปฏิญาณก็เป็นธรรมเนียมให้ลงท้ายด้วยคำว่า So help me God และจะมีพระผู้ใหญ่ในศาสนาคริสต์ หรือบาทหลวง หรือมี Minister ผู้ใหญ่ไปกล่าวนำที่เรียกได้ว่าเป็นการให้โอวาทและกล่าวปิดท้ายพิธีด้วยการสรรเสริญพระเจ้าและอำนวยพร เสร็จแล้วจึงบรรเลงเพลงชาติ เป็นอันจบพิธีการ ในพิธีประสาทปริญญาของมหาวิทยาลัยใหญ่ๆ ก็จะมีบาทหลวงหรือนักบวชคริสต์ที่เป็นผู้ใหญ่ กล่าวให้โอวาทในตอนต้นพิธี เพราะฉะนั้น ในอเมริกา กิจการศาสนาจึงยังมีความสัมพันธ์ในกิจการของรัฐอยู่ไม่น้อย (พระธรรมปิฎก [ป.อ. ปยุตฺโต], 2537, หน้า 25-29)

เรื่องการแยกระหว่างรัฐกับศาสนาในอเมริกานี้ เป็นเรื่องน่าศึกษาอย่างหนึ่งว่ามีสาเหตุมาอย่างไร ความจริงที่ว่าแยกกันนั้น ก็เป็นการถือกันมาโดยนัยเท่านั้น (นัยนี้เจฟเฟอร์สันเป็นผู้แสดงไว้) แต่ก็รู้กันเป็นประเพณีมาอย่างหนึ่งทีเดียว บางทีถึงกับเข้าใจกันว่ามีบัญญัติในรัฐธรรมนูญอเมริกาว่าอย่างนั้น แต่ที่จริงแล้วคำว่าแยกกันอย่างนั้นมิได้มีในรัฐธรรมนูญอเมริกันหรือกฎหมายอเมริกันฉบับใดเลย เพียงแต่ว่ารัฐธรรมนูญได้บัญญัติไม่ให้ยกสถาบันศาสนาหนึ่งใดขึ้นเชิดชู ซึ่งเมื่อศึกษาสาเหตุ โดยสืบสาวไปที่เหตุการณ์เมื่อตอนร่างรัฐธรรมนูญ ก็จะรู้ว่าเป็นเหตุผลอย่างเดียวกับที่กล่าวข้างต้นนั้น (เรื่องเดียวกัน, หน้า 32-33)

เมื่อว่าโดยพื้นฐานแล้ว ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับศาสนาในประวัติศาสตร์ตะวันตก เป็นเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างอำนาจรัฐของผู้บริหารฝ่ายโลกมนุษย์ กับอำนาจบันดาลของเทพเจ้าที่ศาสนจักรเป็นเครื่องแสดงสื่อเทวประสงค์ สองฝ่ายนี้จึงมักมีการแข่งอำนาจกัน เข้าก้าวก่ายกิจการของกันและกัน โดยที่

บ่อยครั้งศาสนจักรจะมีอิทธิพลครอบงำกิจการของรัฐ ประเพณีต่างกันไกลกับความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับพุทธศาสนาในไทยที่เป็นการร่วมมือระหว่างมนุษย์ด้วยกัน และมีวินัยสงฆ์ป้องกันการเข้าไปก้าวก่ายในกิจการของรัฐ

รวมความว่า ถ้าไม่เป็นเพราะเหตุที่เกี่ยวกับประสบการณ์อันขมขื่นในยุโรป และถ้าศาสนาคริสต์เมื่อตอนตั้งประเทศอเมริกาเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ไม่แตกแยกกัน บทบัญญัติในรัฐธรรมนูญอเมริกันที่ถือกันว่าเป็นการแยกรัฐกับศาสนาดังกล่าวแล้ว ก็คงไม่เกิดมีขึ้น ศาสนาคริสต์ก็อาจจะเป็นศาสนาประจำชาติอเมริกันโดยสถาบันที่เป็นรูปธรรม ไม่ใช่เพียงเป็นอุดมคตินามธรรมว่า one nation under God (เรื่องเดียวกัน, หน้า 34)

เราอาจสรุปประเด็นหลักๆ ในข้อโต้แย้งของท่าน ป.อ. (โดยผมจัดเรียงลำดับใหม่) คือ การแยกศาสนากับรัฐเกิดจากอิทธิพลของประวัติศาสตร์ยุโรปที่เต็มไปด้วยการกดขี่ ความขัดแย้ง และความรุนแรงทางศาสนาที่เป็นเงื่อนไขบีบบังคับให้ต้องแยกรัฐกับศาสนา, แนวคิดเรื่องศาสนากับรัฐแบบเทวสิทธิ์ของตะวันตกกับแนวคิดการปกครองโดยธรรมของพุทธศาสนาไทยต่างกัน, การแยกรัฐกับศาสนาในอเมริกาเกิดจากความไม่มีเอกภาพทางศาสนา เพราะคริสต์ศาสนามีหลายนิกายและไม่ลงรอยกัน และที่จริงแล้วศาสนาก็ยังมีความสำคัญในรัฐที่ถือได้ว่าคริสต์ศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติเชิงนามธรรม ถ้านำแบบอย่างการแยกศาสนากับรัฐแบบตะวันตกหรืออเมริกามาใช้กับไทยจึงน่าจะเกิดผลเสียมากกว่าผลดี เพราะไทยไม่ได้มีประวัติศาสตร์บาดแผลแบบเขา ประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับพุทธศาสนาในสยามไทยดำเนินต่อเนื่องมาด้วยดีตลอด ดังนั้น แนวทางปฏิรูปกิจการพุทธศาสนาให้ดีขึ้น รัฐควรให้การสนับสนุนทั้งเรื่องการปกครองและการศึกษาสงฆ์ แต่เน้น “การสนับสนุน” ไม่ใช่ “การควบคุม” ควรให้คณะสงฆ์มีอิสระในเรื่องกิจการศาสนา ระบบการปกครองสงฆ์ควรเป็นการปกครองเพื่ออำนวยให้เกิดความเจริญก้าวหน้าด้านการศึกษาเพื่อพัฒนาพระเณรให้มีคุณภาพมากกว่าเน้นการใช้อำนาจบังคับ หรือเปลี่ยนวัฒนธรรมอำนาจในระบบการปกครองคณะสงฆ์ทุกระดับให้เป็นวัฒนธรรมแบบกัลยาณมิตรบนพื้นฐานของการใช้ปัญญาและเมตตา ขณะเดียวกันรัฐควรส่งเสริมและพัฒนาการเรียนการสอนจริยธรรมพุทธศาสนาในหลักสูตรการศึกษาของชาติ และควรมีนโยบายการนำหลักธรรมพุทธศาสนามาใช้ในการพัฒนาคุณภาพชีวิต คุณธรรมและจริยธรรมของประชาชนด้วย[3]

---

[3] ผู้วิจัยอภิปรายเหตุผลในการปฏิเสธการแยกศาสนาจากรัฐของพระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต) ไว้โดยละเอียดแล้วในงานชื่อ “จากพุทธศาสนาแห่งรัฐสู่พุทธศาสนาที่เป็นอิสระจากรัฐ” (2561, 124-138) ในที่นี้จึงสรุปให้เห็นเฉพาะประเด็นหลักๆ

เราอาจเห็นรายละเอียดของแนวทางปฏิรูปพุทธศาสนาที่สอดคล้องกับความคิดดังกล่าวได้ใน “แผนยุทธศาสตร์การปฏิรูปกิจการพระพุทธศาสนา พ.ศ. 260-2564” ของมหาเถรสมาคม ที่กำหนดแนวทางการปฏิรูปพุทธศาสนา 6+1 ด้าน คือ *ด้านการปกครอง, ด้านการศึกษา, ด้านศึกษาสงเคราะห์, ด้านเผยแผ่, ด้านสาธารณูปการ, ด้านสาธารณสงเคราะห์ และด้านพัฒนาพุทธมณฑลให้เป็นศูนย์กลางพุทธศาสนาโลก* ภายใต้วิสัยทัศน์ (vision) ที่ว่า “พุทธศาสน์มั่นคง ดำรงศีลธรรม นำสังคมสันติสุขอย่างยั่งยืน” โดยได้อาศัยยุทธศาสตร์ชาติ “มั่นคง มั่งคั่ง ยั่งยืน” เป็นต้นแบบในการกำหนดทิศทางการปฏิรูปกิจการพุทธศาสนา (ดู “การขับเคลื่อนแผนยุทธศาสตร์การปฏิรูปกิจการพระพุทธศาสนา โดย คปอ.”, ออนไลน์)

ขณะที่พระพรหมบัณฑิต (ประยูร ธมฺมจิตฺโต) ในฐานะที่ปรึกษาคณะกรรมการประสานงานแผนยุทธศาสตร์การปฏิรูปกิจการพระพุทธศาสนา (คปพ.) กล่าวในการเป็นประธานกรรมการประชุมคณะกรรมการ คปพ. (26 สิงหาคม 2562) ว่า *“การปฏิรูปกิจการพระพุทธศาสนาที่มหาเถรสมาคมวางไว้มี 2 แนวทาง คือ 1. กฎหมาย 2. การบริหารงาน ดังนั้น ในการทำแผนยุทธศาสตร์ต้องเชื่อมโยงกัน การปฏิรูปกิจการพระพุทธศาสนาเริ่มมาตั้งแต่ปี 2558 ซึ่งช่วงปี 2561-2562 มีกฎหมายเกี่ยวกับคณะสงฆ์สำคัญเกิดขึ้นคือ พ.ร.บ.คณะสงฆ์ (ฉบับที่ 4) พ.ศ. 2561 และ พ.ร.บ.การศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562 ซึ่งในการปฏิรูปกิจการพระพุทธศาสนาต้องดูให้สอดคล้องกับกฎหมายใหม่ด้วย นอกจากนี้ในปีนี้มีพระราชพิธีบรมราชาภิเษก ต้องดูด้วยว่ารัชกาลปัจจุบันมีจุดเน้นเรื่องใด มีเรื่องใดเกี่ยวของกับพระพุทธศาสนา ต้องนำมาอยู่ในแผนยุทธศาสตร์ที่จะปรับปรุงด้วย อีกทั้งต้องประสานแผนยุทธศาสนากับรัฐบาลชุดใหม่ เพื่อพิจารณาดูว่าการปฏิรูปพระพุทธศาสนาจะไปอยู่ตรงจุดใดในแผนยุทธศาสตร์ของรัฐบาลปัจจุบัน รวมทั้งต้องบูรณาการเรื่อง ‘จิตอาสา’ ปรับเข้าไปอยู่ในแผนปฏิรูปกิจการพระพุทธศาสนาด้วย”* (ดู “แนะปรับแผนการปฏิรูปกิจการพุทธศาสนา”, ออนไลน์)

เห็นได้ชัดว่า แนวคิดการปฏิรูปพุทธศาสนาของชาวพุทธฝ่ายอนุรักษ์นิยมที่ยืนยันการไม่แยกศาสนากับรัฐนั้น เป็นไปไม่ได้เลยที่จะทำการปฏิรูปพุทธศาสนาได้ โดยไม่เกี่ยวข้องกับประเด็นพื้นฐานคือ “ระบบความสัมพันธ์ระหว่างศาสนากับรัฐ” ตามที่เป็นอยู่ เช่น ต้องดูกฎหมายที่เกี่ยวข้อง ยุทธศาสตร์ของรัฐบาล และที่สำคัญที่สุดคือต้องน้อมรับพระบรมราโชบายของกษัตริย์ในฐานะอัครศาสนูปถัมภก เช่น “จิตอาสาพระราชทาน” เป็นต้น มาประกอบการพิจารณากำหนดแนวทางด้วยเสมอ เพื่อรักษาความสัมพันธ์เชิงอุปถัมภ์ระหว่างรัฐกับศาสนจักรตามแบบแผนโบราณราชประเพณีให้สืบต่อไปอย่างมั่นคงและยั่งยืน

2. ฝ่ายอนุรักษ์นิยมที่ปฏิเสธศาสนาประจำชาติ แต่ไม่ยืนยันและไม่ปฏิเสธการแยกศาสนากับรัฐอย่างชัดเจน ตัวแทนแนวคิดนี้ที่โดดเด่นคือ สุลักษณ์ ศิวรักษ์ ปัญญาชนสยามผู้วิพากษ์ประเด็นพุทธศาสนา สถาบันสงฆ์ และสถาบันกษัตริย์มายาวนานที่สุด ในเชิงความคิดและบทบาทของเขามีส่วนผสมของความเป็นอนุรักษ์นิยมและเสรีนิยมในบางด้าน กล่าวคือ ในส่วนที่เป็นอนุรักษ์นิยมคือการที่เขายืนยันคุณค่าของพุทธศาสนาและสถาบันกษัติย์ว่า มีประโยชน์ต่อพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของสังคมไทยมายาวนาน ควรรักษาและปรับเปลี่ยนให้มีคุณค่าเกิดประโยชน์ต่อสังคมไทยอย่างสอดคล้องกับบริบทโลกที่เปลี่ยนแปลงตลอดเวลา ส่วนด้านที่เป็นเสรีนิยม หมายถึง การที่เขายืนยันเสรีภาพทางความคิดเห็น การแสดงออก เสรีภาพทางศาสนา และเสรีภาพทางการเมืองตามหลักสากล เช่นที่เขายืนยันเสมอว่าสถาบันกษตริย์และสถาบันศาสนาต้องโปร่งใสอยู่ภายใต้เสรีภาพในการตั้งคำถามและวิจารณ์ตรวจสอบตามระบอบประชาธิปไตย แบบเดียวกับสถาบันกษัตริย์ของอังกฤษและบางประเทศในยุโรป ควรยกเลิกระบบมหาเถรสมาคมที่เป็นระบบรวมศูนย์อำนาจ พระสงฆ์ควรมีอิสรภาพในปกครองตนเองจากการควบควบของรัฐให้มากที่สุด วัดควรมีความสัมพันธ์กับชุมชนและสังคม ควรตีความพุทธธรรมสนับสนุนเสรีภาพความเสมอภาค ภราดรภาพ และประชาธิปไตย ชาวพุทธทั้งพระสงฆ์และฆราวาสควรมีความกล้าทาญทางศีลธรรมในการวิพากษ์วิจารณ์ตรวจสอบรัฐบาลและระบบอำนาจทุกรูปแบบที่ครอบงำกดขี่ พุทธศาสนาควรอยู่ข้างประชาชน คนระดับชาวบ้าน หรือคนเล็กคนน้อยในสังคมที่ลุกขึ้นมาต่อสู้เพื่อความเป็นธรรม ขณะเดียวกันก็ต้องเปิดกว้างหรือมีขันติธรรมในการอยู่ร่วมกันฉันมิตรกับศาสนาอื่นๆ[4]

สุลักษณ์ไม่ได้ยืนยันชัดเจนว่าควรแยกศาสนากับรัฐ แต่ก็ไม่ได้ปฏิเสธชัดเจนเช่นกัน ขณะเดียวกันเขาก็เห็นด้วยหากจะนำระบบปกครองคณะสงฆ์แบบประชาธิปไตยตาม พ.ร.บ.คณะสงฆ์ พ.ศ. 2484 มาปรับใช้ให้มีความเป็นประชาธิปไตยมากขึ้น ซึ่งเคยเป็นข้อเรียกร้องในการรณรงค์ของพระสงฆ์ฝ่ายซ้ายช่วงรอยต่อ 14 ตุลาคม 2516 – 6 ตุลาคม 2519 ที่เสนอให้มีการเลือกตั้งตัวแทนผู้บริหารกิจการคณะสงฆ์ตั้งแต่ระดับชาติลงไปจนถึงระดับจังหวัดและอำเภอ แต่ภายใต้แนวคิดดังกล่าวมานี้ไม่ใช่การแยกศาสนากับรัฐ เพียงแต่ต้องการสร้างระบบปกครองคณะสงฆ์ที่เป็นอิสระ, โปร่งใส, มีประสิทธิภาพ และสอดคล้องกับระบอบประชาธิปไตยของทางบ้านเมืองมากยิ่งขึ้น

---

[4] ผู้วิจัยได้ศึกษาความคิดและข้อเสนอเกี่ยวกับการปฏิรูปพุทธศาสนาและสถาบันกษัตริย์ของสุลักษณ์ ศิวรักษ์ไว้แล้ว ในงานวิจัยที่ตีพิมพ์ในรูปเล่มหนังสือชื่อ *“ไตรทัศน์วิจารณ์: ความคิดว่าด้วยพุทธศาสนา สถาบันกษัตริย์ และประชาธิปไตยของ ส. ศิวรักษ์”* (2557) ในที่นี้จึงสรุปให้เห็นเฉพาะประเด็นหลักๆ.

อย่างไรก็ตาม ชาวพุทธฝ่ายอนุรักษ์นิยมที่ไม่เห็นด้วยกับการแยกศาสนากับรัฐ อาจมีหลากหลายความคิด คือมีตั้งแต่ฝ่ายที่พยายามเรียกร้องให้บัญญัติในรัฐธรรมนูญให้พุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ และบัญญัติกฎหมายอื่นๆ เพื่อกำหนดให้รัฐอุปถัมภ์, คุ้มครอง และขจัดภัยต่างๆ ของพุทธศาสนา เพื่อรักษาหลักคำสอนที่ถูกต้องตามพระไตรปิฎกและวัตรปฏิบัติที่เคร่งครัดในธรรมวินัยของพระสงฆ์ ส่งเสริมการศึกษา และการเผยแพร่พุทธศาสนาให้เจริญก้าวหน้า เพื่อให้ประเทศไทยเป็น “ศูนย์กลางพุทธศาสนาโลก” อย่างแท้จริงตามเจตนารมณ์ในการสร้าง “พุทธมณฑลเป็นศูนย์กลางพระพุทธศาสนาโลก” (ออนไลน์) เป็นต้น และยังมีฝ่ายที่ไม่ได้ให้ความสำคัญว่าพุทธศาสนาจะเป็นศาสนาประจำชาติหรือไม่ แต่เห็นว่าการปฏิรูปพุทธศาสนาควรเน้นเรื่องการศึกษาพุทธธรรม และการเผยแพร่พุทธธรรมให้เกิดประโยชน์แก่สังคมร่วมสมัยมากกว่าที่จะเน้นเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างศาสนากับรัฐ ทว่าถึงที่สุดแล้วในทางปฏิบัติหากเป็นการปฏิรูปพุทธศาสนาทั้งระบบ ย่อมหนีไม่พ้นที่จะต้องคิดเรื่องการจัดวางระบบความสัมพันธ์ระหว่างศาสนากับรัฐ ไม่ทางใดก็ทางหนึ่งตามความคิดของชาวพุทธฝ่ายอนุรักษ์นิยมกลุ่มแรกหรือกลุ่มที่สองดังกล่าวแล้ว ไม่เช่นนั้น ก็ต้องเสนอทางเลือกที่สาม คือการแยกศาสนากับรัฐตามความคิดของชาวพุทธเสรีนิยม

แนวคิดปฏิรูปพุทธศาสนาของของชาวพุทธฝ่ายเสรีนิยม

การตั้งคำถามและวิพากษ์วิจารณ์ปัญหาความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับศาสนาบนการอ้างอิงแนวคิดเสรีนิยมเพิ่งเกิดขึ้นในภายหลังราวสองทศวรรษมานี้ ดังเห็นได้จากงาน “รัฐกับศาสนาฯ” ของพิพัฒน์ พสุธารชาติ (2549) ที่ศึกษาประวัติศาสตร์ความคิดทางการเมือง, ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับศาสนา โดยนำกรอบคิดเสรีนิยมมาวิคราะห์ปัญหาความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับพุทธศาสนาไทย และเสนอทางออกในทิศทางที่ควรเปลี่ยนแปลงแนวคิด อุดมการณ์ทางการเมือง ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับศาสนา แก้ไขระบบปกครองสงฆ์และกฎหมายต่างๆ ให้สอดคล้องกับหลักการของระบอบเสรีประชาธิปไตยมากขึ้น แต่ยังไม่ได้เสนอให้แยกศาสนากับรัฐอย่างชัดเจน

ผู้ที่เสนอให้แยกศาสนากับรัฐและวิจารณ์ปัญหาความสัมพันธ์ระหว่างศาสนากับรัฐทางสาธารณะไว้มากคือ วิจักขณ์ พานิช และเพจศาสนาวิทยาของ ดร.ศิลป์ชัย เชาว์เจริญรัตน์ ที่มีจำนวนผู้ติดตามกว่า 200,000 คน นอกจากนี้ยังมีเพจอื่นๆ ที่วิจารณ์ศาสนา และรณรงค์ให้แยกศาสนากับรัฐ มีการจัดเวทีเสวนาทางวิชาการที่พูดเรื่องการแยกศาสนากับรัฐมากขึ้น ในกลุ่มคนรุ่นใหม่ที่สนใจปัญหาความสัมพันธ์

ระหว่างศาสนากับรัฐและการเมืองในสังคมไทยปัจจุบัน ที่มักจะเป็นไปในทางเป็นอุปสรรคต่อการสร้างประชาธิปไตยให้เข้มแข็งทั้งในเชิงความคิด อุดมการณ์ โครงสร้าง และวัฒนธรรม

ในที่นี้ผู้วิจัยขอนำความคิดเรื่องแยกศาสนากับรัฐของวิจักขณ์ พานิช มาเป็นตัวอย่างกรณีศึกษาของฝ่ายเสรีนิยม วิจักขณ์จบการศึกษาปริญญาโทด้านประวัติศาสตร์ศาสนา จากมหาวิทยาลัยนาโรปะ รัฐโคโลราโด สหรัฐอเมริกา ฝึกปฏิบัติภาวนาสายพุทธวัชรยานกับเรจินัลด์ เรย์ ธรรมาจารย์ชาวตะวันตก ผู้เป็นศิษย์เอกของเชอเกียม ตรุงปะ รินโปเช เขาเป็นนักวิชาการอิสระสอนการภาวนาเพื่อสังคมที่เสมสิกขาลัย, วัชรสิทธา และเป็นอาจารย์บรรยายพิเศษด้านปรัชญาศาสนาในมหาวิทยาลัยต่างๆ มีผลงานแปล งานเขียน บทสัมภาษณ์ที่วิพากษ์ปัญหาความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับศาสนาต่อเนื่องมาร่วมทศวรรษ เขานิยามชาวพุทธในสังคมไทยสองประเภท คือ “ชาวพุทธอนุรักษ์นิยม” กับ “ชาวพุทธเสรีนิยม” ขอคัดมาให้อ่าน (ปรับย่อหน้าใหม่โดยผู้วิจัย) ดังนี้

ชาวพุทธอนุรักษ์นิยมให้ความสำคัญกับ “ศรัทธา” ต่อความดีงามตามหลักศาสนา การรักษาประเพณีวัฒนธรรมอันดีงามซึ่งผูกโยงอยู่อย่างแนบแน่นกับศีลธรรมทางศาสนา และสถานะก่อนเก่า (status quo) พวกเขาไม่เห็นความสำคัญของการปรับเปลี่ยนหรือเผชิญหน้ากับการเปลี่ยนแปลง เพราะวัฒนธรรมไทย ความเป็นพุทธเถรวาท และการมีพระมหากษัตริย์เป็นศูนย์รวมจิตใจนั้นประเสริฐสมบูรณ์ดีแล้ว พวกเขามองหาคนดีเพื่อผลักดันคนดีให้มีอำนาจ...พวกเขามองประชาธิปไตยเป็นอิทธิพลของตะวันตกที่สร้างความโกลาหลและเสื่อมถอยให้กับวัฒนธรรมประเพณีอันดีงามที่พวกเขาศรัทธานับถือพุทธศาสนาคือเสาหลักค้ำจุนความมั่นคงของชาติ และความเป็นศูนย์รวมใจคนทั้งชาติของพระมหากษัตริย์ และพุทธศาสนาไทยก็ส่งเสริมการตีความคำสอนอย่างสอดคล้องไปกับอุดมการณ์ชาติศาสน์ กษัตริย์เป็นสำคัญด้วย...

ชาวพุทธเสรีนิยมให้ความสำคัญกับ “สติปัญญา” และความเป็นเหตุเป็นผล พวกเขาเคารพหลักสิทธิ เสรีภาพ และความเสมอภาคในฐานะรากฐานจิตวิญญาณของสังคมสมัยใหม่ พวกเขาเห็นความสำคัญของการอยู่ร่วมกันบนวัฒนธรรมที่ส่งเสริมความหลากหลาย โดยไม่ยกความเชื่อใดความเชื่อหนึ่งให้มีอำนาจหรืออิทธิพลเหนือความเชื่ออื่น สังคมสมัยใหม่จำเป็นต้องมีเสรีภาพในการนับถือศาสนา ซึ่งหมายความว่า ประชาชนจะนับถือความเชื่อศาสนาแบบใดก็ได้ จะตีความศรัทธาและประพฤติปฏิบัติตนอย่างไรก็ได้ จะไม่มีศาสนาก็ได้ ตราบใดที่ไม่ละเมิดสิทธิเสรีภาพของผู้อื่น รัฐไม่มีหน้าที่เข้าไปกำหนดบังคับ หรือควบคุมในเรื่องนี้ ซึ่งการส่งเสริมบรรยากาศของเสรีภาพและการปลดปล่อยเช่นนี้เอง ยิ่งจะทำ

ให้พุทธธรรมมีความโดดเด่นในเนื้อหาสาระมากขึ้นไปอีก ความเป็นพุทธสนับสนุนการกล้าตั้งคำถาม การเสวนา แลกเปลี่ยน ถกเถียง ตีความ ก้าวข้ามการยึดมั่นถือมั่นทางความคิด และเปิดกว้างต่อการเข้าไปทำความรู้จักประสบการณ์ความทุกข์ในโลกสมัยใหม่ในแง่มุมต่างๆ...(วิจักขณ์ พานิช, 2558, หน้า 143-145)

แน่นอนว่าความคิดและบทบาทของวิจักขณ์เองย่อมจัดอยู่ในนิยาม “ชาวพุทธเสรีนิยม” เพราะเขาวิจารณ์พุทธศาสนาแบบรัฐ ไม่ใช่เพื่อปฏิเสธคุณค่าของ “พุทธธรรม” ไม่ว่าจะเป็นพุทธธรรมในนิกายเถรวาท, มหายาน, วัชรยานและนิกายอื่นๆ ก็ย่อมมีสาระสำคัญที่มีคุณค่าต่อการปลดปล่อยมนุษย์ให้มีอิสรภาพเฉกเช่นกัน แต่สำหรับวิจักขณ์อิสรภาพด้านในควรได้รับการพัฒนาคลี่คลายไปในทางส่งเสริมกันกับอิสรภาพทางสังคม แต่ภายใต้ระบบที่ไม่แยกศาสนากับรัฐ นอกจากพุทธธรรมจะถูกทำให้ไร้พลังในการสร้างอิสรภาพทั้งสองด้านแล้ว แม้แต่การอ้างธรรมวินัยก็มักจะมีความเป็นการเมือง เพราะอำนาจผูกขาดการตีความธรรมวินัยรวมศูนย์อยู่ที่มหาเถรสมาคม ที่มักจะอ้างธรรมวินัยเอาผิดเฉพาะเรื่องเล็กๆ น้อยๆ เกี่ยวกับความประพฤติของพระรายบุคคล หรืออ้างเอาผิดบุคคล, กลุ่มบุคคลที่มีความคิดและแนวปฏิบัติต่างจากกระแสหลัก พูดง่ายๆ คือการอ้างธรรมวินัยมักเลือกปฏิบัติ หรือเป็นไปไม่ได้ที่จะอ้างใช้กับทุกคนทุกฝ่ายได้ใน “มาตรฐานเดียวกัน” อย่างเท่าเทียมแท้จริง เพราะในมุมมองของวิจักขณ์ธรรมวินัยมีลักษณะเป็นอัตวิสัย ขึ้นอยู่กับการตีความของกลุ่มสังฆะต่างๆ ธรรมวินัยจึงมีธรรมชาติเป็น “กฎหมู่” ที่กลุ่มสังฆะต่างๆ จะยึดถือปฏิบัติและตรวจสอบกันเอง ธรรมวินัยไม่ใช่ “กฎหมาย” ที่จะใช้บังคับเป็นการทั่วไปกับสังฆะทุกกลุ่มได้แบบเดียวกับรัฐบังคับใช้กฎหมายกับประชาชนทุกคน

เพื่อแก้ปัญหาดังกล่าว และเปิดทางให้พุทธศาสนาพัฒนาคลี่คลายไปอย่างเคารพคุณค่าสมัยใหม่ วิจักณ์เสนอแนวทางปฏิรูปพุทธศาสนาและสังคายนาความถูกต้องทางธรรมวินัยในฐานะชาวพุทธที่ห่วงใยพุทธศาสนาว่า (ปรับย่อหน้าใหม่โดยผู้วิจัย)

1. แยกรัฐกับศาสนาก่อนเลยเป็นอันดับแรก *ไม่มีองค์กรศาสนาของรัฐ รัฐไม่เข้ามาก้าวก่ายกิจการด้านศาสนา รัฐส่งเสริมความเท่าเทียมกันของทุกศาสนา ทุกความเชื่อ ทุกองค์กรศาสนามีสถานะเหมือนเป็นมูลนิธิ/องค์กรเอกชน ที่มีข้อบังคับและได้รับการตรวจสอบทางกฎหมายเหมือนกันเป็นมาตรฐานเดียว*

2. ก้าวข้ามมายาคติและทัศนคติในเชิงลบที่มีต่อ “การแตกลัทธินิกาย” *หากเชื่อเสรีภาพในการนับถือศาสนาจริง ความแตกต่างหลากหลายทางความเชื่อแม้แต่ในศาสนาเดียวกันถือเป็นเรื่องธรรมดา*

3. ส่งเสริม “เสรีภาพในการตีความคำสอน” *เสรีภาพทางความคิดจะเป็นสิ่งที่ทำให้พุทธศาสนาเถรวาทในโลกสมัยใหม่เจริญงอกงาม*

4. แปรอำนาจรวมศูนย์เป็น “อำนาจเครือข่าย” *วัดหรือสำนักพุทธเถรวาทที่เชื่อว่ายังปฏิบัติ “ธรรมวินัยแบบเดียวกัน” หรือมีการทำประโยชน์เพื่อสาธารณะในทิศทางเดียวกัน สามารถจัดตั้งเป็นเครือข่ายของวัดได้ ในเครือข่ายมีการประชุมเสวนาประจำปี เพื่อสร้างความสัมพันธ์ และสังคายนาความถูกต้องทางศาสนาตามความเชื่อของตน*

...หนทางที่จะทำให้พุทธศาสนาเถรวาทงอกงามอย่างมีศักดิ์ศรี สง่างาม และสอดคล้องกับคุณค่าแบบโลกสมัยใหม่คือ “แยกรัฐกับศาสนา” ทางเดียว ไม่มีทางอื่น (เรื่องเดียวกัน, หน้า 273-274)

เป็นอันว่าทั้งชาวพุทธฝ่ายอนุรักษ์นิยมและเสรีนิยมต่างเสนอแนวทางปฏิรูปพุทธศาสนาบนสำนึก “ห่วงใยพุทธศาสนา” อยากเห็นพุทธศาสนามีความเจริญอย่างมีคุณค่าต่อชีวิตและสังคมเช่นเดียวกัน แต่มีจุดยืนต่างกันคือ ชาวพุทธอนุรักษ์นิยมกลุ่มแรกปฏิเสธการแยกศาสนากับรัฐ ยืนยันความต่อเนื่องทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมที่ถือว่าพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติไทยเป็นรากฐานในการปฏิรูปพุทธศาสนา ชาวพุทธอนุรักษ์นิยมกลุ่มที่สองปฏิเสธความคิดเรื่องพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ แต่ไม่ยืนยันและปฏิเสธการแยกศาสนากับรัฐอย่างชัดเจน ส่วนชาวพุทธฝ่ายเสรีนิยมปฏิเสธแนวคิดศาสนาประจำชาติและยืนยันการแยกศาสนากับรัฐ ซึ่งแต่ละฝ่ายต่างมีเหตุผลของตนเองดังกล่าวแล้ว ต่อไปนี้จะเป็นข้อเสนอและเหตุผลของผู้วิจัย

ข้อเสนอการปฏิรูปพุทธศาสนาตามกรอบคิดโลกวิสัยและเสรีนิยม

อันที่จริงเราสามารถเข้าใจได้ว่า ทำไมในบริบทยุคล่าอาณานิคมชนชั้นนำสยามในช่วงปฏิรูปพุทธศาสนาสมัยรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5 ซึ่งสืบทอดเจตนารมณ์ต่อมาโดยรัชกาลที่ 6 จึงใช้พุทธศาสนาเป็นพลังทางอุดมการณ์ในการสร้างสำนึกชาตินิยมสมัยใหม่ เพราะในช่วงต่อเนื่องจากการปฏิรูปคริสต์ศาสนาในยุโรป ก็มีการใช้คริสต์ศาสนาเป็นพลังทางอุดมการณ์ในการสร้างสำนึกชาตินิยมคริสเตียนมาก่อนแล้ว *“ในตะวันตกการพิมพ์วรรณกรรมทางศาสนา โดยเฉพาะอย่างยิ่งการแปลคัมภีร์ไบเบิลเป็นภาษาท้องถิ่นมีบทบาทสำคัญในการสร้างความรู้สึกและวัฒนธรรมแห่งชาติ คุณค่าแบบยิว-คริสเตียนที่ฝังรากลึกทำให้ ‘ชาตินิยม’ แพร่กระจายออกนอกอาณาเขตคริสต์จักรผ่านลัทธิล่าอาณานิคม”* (คอนแวร์ซี, 2562, หน้า

97) ในบทที่แล้วเราได้เห็นว่าทั้งรัชกาลที่ 4 รัชกาลที่ 5 รัชกาลที่ 6 และชนชั้นนำคนอื่นๆ น่าจะทราบแนวคิดชาตินิยมแบบคริสต์ที่รุกเข้ามาพร้อมกับลัทธิล่าอาณานิคมอยู่แล้ว ดังที่ชนชั้นนำเหล่านั้นได้แสดงความเห็นว่าชาวตะวันตกต่างก็ถือคริสต์ศาสนาเป็นศาสนาของชาติตนเอง และยืนยันว่าสยามก็มีพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติเช่นกัน หรือขณะที่ประเทศอังกฤษในยุคสมบูรณาญาสิทธิราชย์สร้างคำขวัญ “God, King and Country” ชนชั้นนำสยามก็สร้างคำขวัญ “ชาติ ศาสน์ กษัตริย์” เป็นอุดมการณ์สูงสุดเช่นกัน ข้อเท็จจริงดังกล่าวนี้แสดงให้เห็นว่า การนำศาสนามาใช้เป็นส่วนหนึ่งของการสร้างอุดมการณ์ชาตินิยมทั้งในสังคมตะวันตกและสยามไทยไม่ได้แตกต่างกันในสาระสำคัญ ต่างกันเพียงว่าหลังจากเปลี่ยนแปลงการปกครองเป็นระบอบประชาธิปไตยแล้ว ในตะวันตกศาสนาไม่ได้เป็นส่วนหนึ่งของอุดมการณ์หลักของชาติอีกต่อไป เพราะถูกท้าทายจากแนวคิดเสรีนิยมโลกวิสัย ทำให้เกิดการแยกศาสนากับรัฐตามมา แต่สยามไทยไม่ได้ผ่านการท้าทายดังกล่าว แม้เปลี่ยนแปลงการปกครองเป็นระบอบประชาธิปไตย อุดมการณ์พุทธราชาชาตินิยมแบบสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์ก็ยังคงอยู่ จึงไม่ได้เกิดการแยกศาสนากับรัฐ

การนำคริสต์ศาสนามาเป็นส่วนหนึ่งของการสร้างสำนึกชาตินิยม อันเป็นผลสืบเนื่องจากการปฏิรูปศาสนาในยุโรป และการนำพุทธศาสนามาเป็นส่วนหนึ่งของการสร้างอุดมการณ์ชาตินิยม อันเป็นผลสืบเนื่องจากการปฏิรูปพุทธศาสนาสมัยรัชกาลที่ 4 เป็นต้นมา เป็นข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ที่เราจะไปตัดสินว่าผิดหรือถูกคงไม่ได้ สิ่งที่เราเรียนรู้จากประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับศาสนาก็คือ เรารู้ว่าความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับศาสนามีความเปลี่ยนแปลงอย่างเป็นพลวัตภายใต้บริบททางสังคมและการเมืองที่เปลี่ยนแปลงไป เช่น ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับศาสนาในยุคพระศาสดากับยุคกลางหรือยุคสังคมจารีต, ยุคปฏิรูปศาสนาและหลังปฏิรูปศาสนาย่อมมีลักษณะต่างกันอย่างมีนัยสำคัญ ดังนั้น เมื่อเราตั้งคำถามว่า แนวทางการปฏิรูปพุทธศาสนาในสังคมไทยปัจจุบันควรเป็นอย่างไร เราจึงจำเป็นต้องพิจารณาบริบททางสังคมและการเมืองยุคปัจจุบันเป็นด้านหลัก เหมือนการปฏิรูปคริสต์ศาสนาในยุโรปและการปฏิรูปพุทธศาสนายุครัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5 ก็มุ่งที่จะเปลี่ยนแปลงและปรับปรุงระบบของศาสนาและการจัดวางตำแหน่งแห่งที่ของความสัมพันธ์ระหว่างศาสนากับรัฐให้เหมาะสมกับยุคนั้นๆ เป็นด้านหลัก

ด้วยเหตุผลดังล่าว โจทย์หลักของการปฏิรูปพุทธศาสนาในปัจจุบัน จึงต้องพิจาณาจากข้อเท็จจริงที่ว่าสังคมไทยอยู่ในบริบทโลกสมัยใหม่ที่เชื่อมโยงกันด้วยหลักการโลกวิสัย เสรีประชาธิปไตย และหลักสิทธิมนุษยชนสากล การปฏิรูปพุทธศาสนาจึงจำเป็นต้องตอบโจทย์หลัก 2 ประการ คือ

ประการแรก **โจทย์ความเป็นกลาง เสรีภาพ และความเสมอภาคทางศาสนา** จากที่เราอภิปรายมาทั้งหมดชัดเจนแล้วว่า ตราบที่ยังไม่แยกศาสนากับรัฐ เราไม่สามารถพูดเรื่องการปฏิรูปศาสนาโดยไม่พูดถึงประเด็น “ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับศาสนา” ได้ ในสังคมที่แยกศาสนากับรัฐแล้วเท่านั้น องค์กรศาสนาต่างๆ ที่เป็นเอกชนแล้วจึงสามารถที่จะปฏิรูปศาสนาตามแนวทางของตนเองได้อย่างอิสระโดยไม่เกี่ยวข้องกับอำนาจรัฐได้

เมื่อบ้านเรายังไม่แยกศาสนากับรัฐ โจทย์การปฏิรูปพุทธศาสนาจึงไม่ถูกจำกัดเพียงว่า ทำอย่างไรจึงจะทำให้พุทธศาสนาเจริญมั่นคง และมีคุณค่าต่อชีวิตและสังคมเท่านั้น หากจำเป็นต้องถามด้วยว่า จะจัดวางรูปแบบความสัมพันธ์ระหว่างศาสนากับรัฐอย่างไร จึงจะสอดคล้องกับสังคมโลกวิสัย เสรีประชาธิปไตย และหลักสิทธิมนุษยชนสากลอันเป็นบริบทโลกปัจจุบัน โจทย์ข้อนี้คือโจทย์หลักสำหรับใช้ตอบปัญหาพื้นฐานสำคัญคือ *หลักความเป็นกลางทางศาสนา หลักเสรีภาพ และความเสมอภาคทางศาสนาของรัฐ* ซึ่งเป็นหลักการพื้นฐานรองรับความยุติธรรมของความแตกต่างหลากหลายทางความเชื่อในศาสนาเดียวกัน นิกายเดียวกัน หรือต่างนิกาย และต่างศาสนา รวมทั้งการไม่นับถือศาสนา แนวคิดปฏิรูปศาสนาแบบใดๆ ที่ไม่ตระหนักถึง “ความยุติธรรม” ดังกล่าวนี้ ย่อมเป็นแนวคิดที่ไม่สอดคล้องกับบริบทโลกสมัยใหม่ และจะทำให้เกิดคำถามเกี่ยวกับความยุติธรรมระหว่างความเชื่อที่แตกต่างหลากหลายส่งเสียงดังมากขึ้นเรื่อยๆ

ประการที่สอง **โจทย์คุณค่าของพุทธศาสนาต่อชีวิตและสังคม** มีข้อพิจารณาสำคัญ 2 ประการ คือ “อิสรภาพในการปกครองตนเอง” กับ “อิสรภาพในการศึกษาตีความคำสอน” ทำอย่างไรชุมชนสังฆะและชาวพุทธกลุ่มต่างๆ จะมีอิสรภาพปกครองตนเอง หรืออิสรภาพในการจัดองค์กร การบริหารจัดการตนเอง มีสิทธิเลือกสรรประมุขสงฆ์ คณะผู้บริหารองค์กรสงฆ์หรือองค์กรพุทธต่างๆ ได้โดยปราศจากการแทรกแซงของอำนาจรัฐ มีเสรีภาพตีความธรรมวินัยและปฏิบัติตามแนวทางสำนักนั้นๆ รวมทั้งมีปฏิสัมพันธ์กับปัจเจกบุคคลและสังคมผ่านวัฒนธรรมความร่วมมือในการแก้ปัญหาทุกข์ของปัจเจกบุคคลและการแก้ปัญหาทุกข์ทางสังคมอย่างเป็นไปในทางส่งเสริมคุณค่าสมัยใหม่ เช่น สิทธิ เสรีภาพ ความเสมอภาค ภราดรภาพ ศักดิ์ศรีของมนุษย์ ประชาธิปไตยและสิทธิมนุษยชน โดยที่พุทธศาสนาต้องไม่ถูกใช้เป็นเครื่องมือทางการเมืองในทางสนับสนุนเผด็จการ หรือในทางเป็นอุปสรรคต่อเสรีภาพและประชาธิปไตย พร้อมกับแก้ปัญหาความไม่เสมอภาคระหว่างชาวพุทธด้วยกันเอง เช่น ชาวสันติอโศกจะต้องไม่ถูกอำนาจรัฐหรืออำนาจคณะสงฆ์ของรัฐห้ามใช้คำว่า “พระภิกษุ” หรือ “พระสงฆ์” อีกต่อไป ภิกษุณีต้องไม่ถูกเลือกปฏิบัติจากรัฐอย่างไม่เท่าเทียมกับพระภิกษุ เช่น ปัจจุบันรัฐไทยรับรองสถานภาพ

พระภิกษุและให้ความอุปถัมภ์พุทธศาสนา เฉพาะที่อยู่ภายใต้การปกครองของมหาเถรสมาคม หรือตามระบุใน พ.ร.บ.คณะสงฆ์เท่านั้น โดยกลุ่มสันติอโศกและภิกษุณีรัฐไม่รับรองสถานภาพและไม่ให้ความอุปสถมภ์ใดๆ และยังถูกจำกัดสิทธิต่างๆ อีกมาก การปฏิรูปพุทธศาสนาจึงต้องแก้ปัญหาความไม่เสมอภาคเหล่านี้ทั้งหมด เพื่อให้ชาวพุทธทุกคน ทุกนิกาย ทุกกลุ่ม และคนทุกศาสนารวมทั้งคนไม่มีศาสนามีที่ยืนอย่างมีศักดิ์ศรีความเป็นคนเท่าเทียมกัน

จากโจทย์หลัก 2 ประการ ทำให้เกิดคำถามตามมาคือ ระหว่างแนวคิดปฏิรูปพุทธศาสนาของชาวพุทธอนุรักษ์นิยมและเสรีนิยมตามที่กล่าวแล้ว แนวคิดใดสามารถตอบโจทย์หลักสองประการนี้ได้มากกว่า ผู้วิจัยเลือกที่จะยืนยันแนวคิดเสรีนิยม แต่ไม่ได้สรุปว่าแนวคิดฝ่ายอนุรักษ์นิยมตามที่ได้อ้างถึงแล้วไม่สามารถตอบโจทย์สองประการนี้ได้ เพียงแต่การค้นคว้ายังไม่พบคำตอบที่ชัดเจนของฝ่ายอนุรักษ์นิยม เป็นไปได้ว่าฝ่ายอนุรักษ์นิยมอาจจะมีหลักการและเหตุผลของตนเองในการตอบโจทย์หลักสองประการนี้ ผู้วิจัยขอทิ้งโจทย์นี้ไว้ให้ฝ่ายอนุรักษ์นิยมสร้างคำตอบของตนเองต่อไป การเลือกยืนยันแนวคิดปฏิรูปพุทธศาสนาของฝ่ายเสรีนิยม จึงไม่ใช่การตัดสินว่าแนวคิดฝ่ายอนุรักษ์นิยมผิด แต่มีความหมายว่า ผู้วิจัยเห็นว่าแนวคิดปฏิรูปพุทธศาสนาของฝ่ายเสรีนิยมตอบโจทย์สองประการนี้ได้ชัดเจนกว่า

ต่อไปนี้จะเป็นการอ้างเหตุผลโต้แย้ง (arguments) ของผู้วิจัยเพื่อสนับสนุนว่าทำไมผู้วิจัยจึงคิดเช่นนี้ เหตุผลข้อแรกอ้างอิงแนวคิดโลกวิสัย เหตุผลข้องที่สองอ้างอิงแนวคิดเสรีนิยมคลาสสิก

1. แนวคิดโลกวิสัย (secularism) เกิดจากการก่อตัวและแพร่หลายขึ้นของปรัชญามนุษยนิยม เสรีนิยม และวิทยาศาสตร์ในยุคเรอแนสซองซ์และยุคสว่างทางปัญญา แต่อันที่จริงการเสนอคำอธิบายความจริงเกี่ยวกับธรรมชาติ มนุษย์ โลก จักรวาล สรรพสิ่ง หรือการเสนอปรัชญาศีลธรรมและปรัชญาการเมืองแนวมนุษยนิยมที่ไม่อิงความเชื่อทางศาสนามีมาแล้วตั้งแต่ยุคปรัชญากรีก นักปรัชญาที่ท้าทายความเชื่อศาสนา เช่น โปรทาโกรัส (Protagoras) และโสกราตีส (Socrates) ต่างได้รับอันตรายถึงชีวิต แต่ข้อวิพากษ์ของโสกราตีสที่ว่า ศาสนาไม่ได้เกี่ยวข้องกับการมีศีลธรรมอย่างจำเป็น เพราะมนุษย์อาจทำความชั่วในนามความเคร่งศาสนาก็ได้ ขณะเดียวกันคุณธรรมต่างๆ เช่น ปัญญา ความกล้าหาญ การควบคุมตนเอง และความยุติธรรม ก็เป็นสิ่งที่แต่ละคนสามารถฝึกฝนให้เป็นอุปนิสัยที่เป็นเลิศ (excellence) ของตนเองได้ โดยไม่เกี่ยวกับการนับถือศาสนา ทว่าปรัชญากรีกในแบบที่ท้าทายศาสนาได้เงียบเสียงลงในยุคกลางที่คริสต์ศาสนาครอบงำยุโรป ยุคเรอแนสซองซ์จึงเป็นจุดเริ่ม “การเกิดใหม่” ของปรัชญาแนวมนุษยนิยม เป็นการเกิดใหม่ที่ท้าทายศาสนาอย่างแหลมคมกว่าเดิม ยิ่งเมื่อการปฏิรูปศาสนา

ทำให้ศาสนจักรโรมันคาธอลิกหมดอำนาจควบคุมความจริงและระเบียบทางสังคม ประกอบกับความก้าวหน้าของเทคโนลยีด้านการพิมพ์ ที่ก่อเกิดวัฒนธรรมการอ่านแพร่หลาย ขบวนการท้าทายศาสนจักรและระบบกษัตริย์ที่อิงอำนาจเทวสิทธิ์ตามความเชื่อทางศาสนาผ่านงานทางปรัชญา ศิลปะ และวรรณกรรมทางโลกวิสัย (secular literature) ก็แผ่ขยายไปอย่างกว้างขวาง เกิด *“วัฒนธรรมนอกศาสนา (une culture paniene) ที่ยืนยันหลักคิดเชิดชูคุณค่าของมนุษย์ ถือว่ามนุษย์เป็นสิ่งมีชีวิตที่มีเหตุผลและเสรีภาพ”* (ดูพิริยะดิศ มานิตย์, 2560, หน้า 29) เมื่อมนุษย์เชื่อในเหตุผลและเสรีภาพของตนเอง ก็ย่อมมีความโน้มเอียงอย่างปกติที่จะปฏิเสธ และต่อต้านอำนาจทุกรูปแบบที่ปิดกั้นเสรีภาพในการใช้เหตุผล

เฉพาะในฝรั่งเศสมีนักคิดนักปรัชญาที่วิพากษ์อำนาจครอบงำของศาสนจักรและระบบกษัตริย์ที่สำคัญ เช่น ราเบอะแลส์ (Francois Rabelais) เสนอไอเดียปลดปล่อยมนุษย์ให้มีเสรีภาพจากประเพณีเชื่อทุกสิ่งตามคำสอนศาสนา โดยเขาชี้ให้เห็นความสำคัญของ*การแสวงหาความรู้ด้วยเหตุผล การมีเสรีภาพทางปัญญา และเสรีภาพทางศีลธรรม* มงแตญ (Michel de Montaigne) วิพากษ์การเรียนการสอนแบบเคร่งคัมภีร์ เสนออุดมคติการศึกษาแนวมนุษยนิยมที่*เน้นผู้เรียนเป็นศูนย์กลาง และอิสรภาพทางความคิด* ขณะเดียวกันก็มีนักทฤษฎีสมบูรณาญาสิทธิราชย์ เช่น บอสซูเอ (Jacques-Benigne Bosssuet) เสนอว่า*อำนาจทั้งปวงเป็นของพระเจ้า กษัตริย์เป็นผู้แทนของพระเจ้าและใช้อำนาจของพระเจ้าปกครองผู้คน กษัตริย์จึงมีสถานะอันศักดิ์สิทธิ์ การขบถต่อกษัตริย์ถือว่าเป็นการ “หมิ่นศาสนา” ด้วย* ทว่าการปฏิวัติฝรั่งเศสช่วงปลายศตวรรษที่ 18 ขบวนการปฏิวัติได้เปลี่ยนฝรั่งเศสให้กลายเป็นรัฐปลอดศาสนา เรียกได้ว่า*โค่นทั้งพระเจ้าและพระเจ้าแผ่นดินไปพร้อมๆ กัน* (เรื่องเดียวกัน, หน้า 38)

แต่นักปรัชญายุคสว่างทางปัญญา ในศตวรรษที่ 18 เช่น มงเตสกีเยอ (Montesquieu) วอลแตร์ (Voltaire) ดีโดร (Diderot) และรุสโซ (Rousseau) ล้วนปฏิเสธทฤษฎีสมบูรณาญาสิทธิราชย์ที่ถือว่ากษัตริย์เป็นตัวแทนของพระเจ้าและแนวคิดกษัตริย์ผู้ทรงภูมิธรรม เช่นว่า *“กษัตริย์นั้นถึงจะเปี่ยมด้วยปัญญาและคุณธรรม แต่เผด็จการก็คือเผด็จการ หาใช่ผู้นำประชาธิปไตยไม่ การปกครองตามอำเภอใจโดยเจ้าผู้ยุติธรรมและรู้แจ้ง อย่างไรเสียก็เป็นการปกครองที่เลว คุณธรรมต่างๆ ของพระองค์เป็นสิ่งเย้ายวนที่อันตรายที่สุด พระองค์ทำให้ประชาชนไม่มีสิทธิ์จะเลือกว่าต้องการหรือไม่ต้องการพระองค์”* (เรื่องเดียวกัน, หน้า 77) ดังนั้น แนวคิดของนักปรัชญายุคสว่างทางปัญญาจึงกลายเป็นพลังให้เกิดการปฏิวัติล้มอำนาจศาสนจักรและระบบกษัตริย์ที่อ้างอำนาจเทวสิทธิ์ของพระเจ้ามาปกครองมนุษย์ด้วยกัน

นอกจากนักปรัชญายุคสว่างทางปัญญาจะเห็นว่า การที่ศาสนาควบคุมการเมืองผ่านอำนาจเทวสิทธิ์ของศาสนจักรและกษัตริย์ทำให้การเมืองไม่สามารถจะมีเสรีภาพและเป็นประชาธิปไตยได้แล้ว พวกเขายังเห็นว่า *ในทางศีลธรรมพระเจ้าก็ไม่ควรเข้ามาแทรกแซงเสรีภาพแห่งเจตจำนง (freedom of will) ของมนุษย์* เช่น ตามทัศนะของคานท์ ศีลธรรมไม่ได้มีที่มาจากศาสนาหรือคำสั่งของพระเจ้า เรามีศีลธรรมได้จากการที่เราแต่ละคนมีอิสรภาพในการกำหนดเจตจำนงของตนเอง (autonomy) ให้กระทำตามกฎศีลธรรมที่เราแต่ละคนบัญญัติขึ้นด้วยการใช้เหตุผลบนพื้นฐานในการเคารพความเป็นมนุษย์ของตนเองและทุกคนในฐานะเป็นผู้เหตุผลที่มีเสรีภาพและความเสมอภาค (free and equal rational being) (ดู Kant, 2009, p. 41) คานท์ไม่ได้บอกว่าพระเจ้าไม่มีอยู่จริง แต่เขาบอกว่าเราไม่สามารถรู้ได้ ดังนั้น เพื่อรักษา “พื้นที่แห่งศรัทธา” (the room of faith) จึงต้องปฏิเสธความรู้ กล่าวคือ ความเชื่อว่าพระเจ้ามีจริงไม่จำเป็นต้องอยู่บนพื้นฐานของความรู้ว่าพระเจ้ามีจริง *“จึงต้องแยกศรัทธาออกจากความรู้และเหตุผล เพราะศรัทธาตรงกันข้ามกับความรู้และเหตุผล”* (Paul Cliteur, 2010, p. 337) ในทางตรงข้าม มุมมองจากไบเบิลก็ไม่ไว้วางใจความรู้นัก เพราะเมื่ออาดัมกับอีฟฝ่าฝืนคำสั่งของพระเจ้าไปกินผลไม้แห่งความรู้ดีรู้ชั่ว จึงทำให้ชีวิตนิรันดร์ในสวรรค์สิ้นสุดลง และตามมาด้วย “บาปกำเนิด” (original sin) ที่ตกทอดสู่มวลมนุษยชาติผู้เป็นทายาทของมนุษย์คู่แรก ในมุมมองแบบศาสนา ความรู้จึงเป็นปฏิปักษ์ต่อศรัทธาและมักก่อปัญหายุ่งยาก

ความคิดทางศีลธรรมของคานท์ทำให้เกิดการแยกศีลธรรมออกเป็นสองแบบคือ “ศีลธรรมแบบศาสนา” (religious morality) เป็น “ศีลธรรมแบบเทวบัญชา” (divine command morality) คือศีลธรรมที่อยู่บนฐานของศรัทธาหรือความเชื่อในพระเจ้า และการทำตามคำสั่งของพระเจ้า กับ “ศีลธรรมแบบโลกวิสัย” (secular morality) เป็นศีลธรรมที่ไม่เกี่ยวกับศรัทธาหรือความเชื่อทางศาสนาใดๆ ได้แก่ “ศีลธรรมที่อยู่บนฐานของอิสรภาพในการกำหนดตนเอง” (autonomous morality) ของปัจเจกบุคคลในการใช้เหตุผลบัญญัติกฎศีลธรรมขึ้นเอง และกำหนดเจตจำนงของตนเองให้ทำตามกฎศีลธรรมนั้นในฐานะเป็นกฎสากลที่เป็นธรรมกับทุกคน และเจตจำนงทำตามกฎศีลธรรมก็ถือเป็น “เจตจำนงทั่วไป” (general will) ที่มุ่งทำสิ่งที่ถูกต้องบนพื้นฐานของการเคารพความเป็นมนุษย์ของตนเองและทุกคนเสมอภาคกัน มนุษย์ทุกคนไม่ว่าจะนับถือศาสนาหรือไม่ ไม่ว่าจะเป็นเพศ ภาษาใด อยู่ในวัฒนธรรมใด ก็ย่อมสามารถที่จะมีศีลธรรมในความหมายเช่นนี้ได้ หากเขาใช้เหตุผล เสรีภาพ และเจตจำนงของตนเองกระทำสิ่งที่ถูกต้องบนสำนึกเคารพความเป็นคนเท่ากัน เหตุผล เสรีภาพและศีลธรรมจึงไม่อาจแยกจากกัน คานท์ปฏิเสธศีลธรรมแบบเทวบัญญา เขากล่าวว่า *“เราเคารพกฎศีลธรรมก็เพราะว่ามันเป็นกฎที่เราในฐานะ*

มนุษย์ผู้มีเหตุผลบัญญัติขึ้นสำหรับตนเอง โดยนัยสำคัญนี้ศีลธรรมจึงไม่ได้ขึ้นอยู่กับศาสนา” (Ibid, p. 237)

ขณะที่มุมองแบบศาสนาระแวงว่า การมีเสรีภาพมักนำไปสู่การละเมิดหลักศีลธรรม แต่คานท์กลับยืนยันตรงข้ามเลยว่า มนุษย์ไม่สามารถจะมีศีลธรรมได้หากเขาไม่มีเสรีภาพ เพราะการมีศีลธรรมไม่ได้เกิดจากการถูกชี้นำ บังคับจากอำนาจหรืออิทธิพลความเชื่อใดๆ แต่เกิดจากการใช้เหตุผลและเสรีภาพกำหนดเจตจำนงของตนเองให้กระทำสิ่งที่ถูกต้อง ความคิดแบบคานท์จึงกลายเป็นรากฐานของหลักสิทธิมนุษยชนสากลในเวลาต่อมา แต่นี่ไม่ใช่ความคิดที่ต่อต้านศาสนา หากเป็นความคิดที่เปิดทางให้กับความเป็นไปได้ที่คนทุกศาสนาและคนไม่นับถือศาสนา จะอยู่ร่วมกันได้อย่างเคารพสิทธิเสรีภาพและความเป็นคนเท่ากัน

ถึงตรงนี้จะเห็นว่าแนวคิดปรัชญามนุษยนิยมและเสรีนิยมแยกเหตุผลหรือปัญญาของมนุษย์ออกจากปัญญาของพระเจ้า ด้วยการยืนยันว่ามนุษย์ในฐานะเป็นสิ่งมีชีวิตที่มีเหตุผลสามารถใช้เหตุผลและประสาทสัมผัสของตนเองเข้าใจความจริงของธรรมชาติและสรรพสิ่งได้ โดยไม่จำเป็นต้องพึ่งพาปัญญาของพระเจ้าตามที่บันทึกในคัมภีร์เท่านั้น จึงทำให้เกิดการแยกระหว่างศรัทธา (faith) กับเหตุผล (reason) และความรู้ (knowledge) โลกของศรัทธาไม่ต้องการเหตุผลและความรู้แบบที่ปรัชญามนุษยนิยมและเสรีนิยมยืนยัน เพราะเหตุผลและความรู้ไม่สามารถพิสูจน์ความมีอยู่จริงของพระเจ้า หรือสวรรค์ นรกได้ ขณะที่โลกของเหตุผลและความรู้ต้องการเสรีภาพในการสังสัย ตั้งคำถาม วิจารณ์ โต้แย้งได้เต็มที่โดยจะอ้างอำนาจใดๆ ในนามของศรัทธาหรือพระเจ้ามาปิดกั้นเสรีภาพไม่ได้ เมื่อแยกศรัทธากับเหตุผลและความรู้ ก็จึงต้องแยกศีลธรรมแบบศาสนาที่มีรากฐานมาจากศรัทธาและคำสั่งของพระเจ้า กับศีลธรรมโลกวิสัยที่มีรากฐานมาจากเหตุผลและเสรีภาพของปัจเจกบุคคลออกจากกัน และจำเป็นต้องแยกระบบการเมืองแบบศาสนาที่อ้างอำนาจเทวสิทธิ์ของพระเจ้าในการกำหนดระบบการปกครอง กับระบบการเมืองแบบโลกวิสัยที่อ้างอำนาจอธิปไตย สิทธิ เสรีภาพ และความเสมอภาคของประชาชนในการกำหนดระบบการปกครองออกจากกันในที่สุด ทำให้ต้องแยกศาสนจักรกับรัฐให้เป็นอิสระจากกัน (separation of church and state) ตามมา รัฐที่ปกครองด้วยหลักการโลกวิสัยและแยกศาสนากับรัฐเป็นอิสระจากกัน ไม่ก้าวก่ายแทรกแซงกัน เรียกว่า “รัฐโลกวิสัย” (secular state) ในยุคสมัยใหม่รัฐเกือบทั้งหมดในโลกตะวันตกกลายเป็นรัฐโลกวิสัย

การแยกดังกล่าวมานี้ พูดรวมๆ ได้ว่าเป็นการแยกระหว่างเรื่องที่เกี่ยวกับ “ความเป็นศาสนา” (religiosities) กับเรื่องที่เกี่ยวกับ “ความเป็นโลกวิสัย” (secularities) แนวคิดที่อธิบายการแยกเช่นนี้

เรียกว่า “secularism” และ*“กระบวนการที่องค์ประกอบต่างๆ ทางสังคมและวัฒนธรรมเคลื่อนจากอิทธิพลของสถาบันและสัญลักษณ์ทางศาสนาสู่ความเป็นโลกวิสัย”* เรียกว่า “secularization” (Clark, 2012, p. 183) หมายถึง กระบวนการที่ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางการเมือง เศรษฐกิจ สังคม การศึกษา วรรณกรรม ศิลปวัฒนธรรมและอื่นๆ ปลอดพ้นจากอำนาจครอบงำและควบคุมโดยศาสนา สู่ความเป็นทางโลกหรือโลกวิสัย สังคมที่ผ่านกระบวนการทำให้เป็นโลกวิสัย เรียกว่า “secular society” อันเป็นลักษณะสังคมสมัยใหม่ ที่ต่างจากสังคมที่ถูกจัดระเบียบและควบคุมโดยศาสนาแบบยุคกลางอย่างสิ้นเชิง

ธเนศ วงศ์ยานนาวา อธิบายในบทความ *“Post-Secular: เมื่อ ‘ผี’ ของยุโรปเป็นศูนย์กลาง”* (ในพิพัฒน์ พสุธสารชาติ บก., 2562, หน้า 249) ว่า คำอย่าง ‘secular’ บ่งบอกถึงเรื่องทางโลกที่ไม่เกี่ยวข้องกับระเบียบขององค์กรคริสต์ศาสนา รากศัพท์ภาษาละติน secularis, seculum หมายถึง เรื่องทางโลก เรื่องแห่งยุคสมัย ช่วงเวลาที่ศาสนาถูกกันออกไป โดยในประวัติศาสตร์ยุโรปองค์กรคริสต์ศาสนาถูกจัดให้อยู่กับองค์กรทางการเมืองแบบรัฐ

อันที่จริง secular เกี่ยวข้องกับประวัติศาสตร์การปฏิรูปคริสต์ศาสนาที่เราอภิปรายมาแล้วคือเริ่มจากพวกโปรเตสแตนท์แยกอำนาจควบคุมทางศาสนาของศาสนจักรนักบวชคาธอลิกออกจากวิถีชีวิตทางศาสนาของฆราวาส โดยถือว่าฆราวาสมีเสรีภาพที่จะศึกษาตีความคำสอนในไบเบิลได้เอง จากนั้นจึงพัฒนามาสู่การแยกเรื่อง “ทางศาสนา” กับ “ทางโลก” ออกจากกันโดยกลุ่มนักคิดโลกวิสัยแนวมนุษยนิยมและเสรีนิยมดังกล่าวมา พูดให้เห็นภาพรวมคือ อะไรที่เป็นความเชื่อเชิงไสยศาสตร์ ศรัทธา ศาสนา ศาสนจักร อำนาจเทวสิทธิ์ในทางการเมืองของศาสนจักรและระบบกษัตริย์ หรืออำนาจผู้ปกครองที่ทรงภูมิธรรมถูกจัดอยู่ใน “ทางศาสนา” หรือเป็นเรื่องที่มี “ความเป็นศาสนา” ขณะที่ความเชื่อมั่นในความเป็นมนุษย์ เหตุผล ความรู้ ความเป็นวิทยาศาสตร์ เสรีภาพ ความเสมอภาค ประชาธิปไตย สิทธิมนุษยชน และอื่นๆ ที่ไม่ใช่ความเป็นศาสนาถูกจัดให้เป็นเรื่อง “ทางโลก” หรือมี “ความเป็นโลกวิสัย” นั่นเอง

ถามว่าทำไมถึงแยกเช่นนั้น นอกจากเหตุผลทางการเมืองที่ต้องการยกเลิกระบบการปกครองตามความเชื่อทางศาสนา อันเป็น “ระบบเผด็จการจารีต” (despotism of custom) ที่อำนาจชนชั้นปกครองผูกขาดความจริงและความถูกต้องซึ่งเป็นปฏิปักษ์ต่อเสรีภาพ (John Stuart Mill, 2018, p. 89) แล้ว นักปรัชญายุคสว่างทางปัญญายังสังเกตพบว่า ศาสนาและนิกายศาสนาต่างๆ มักขัดแย้งกันเอง เพราะต่างถือว่าหลักความเชื่อศาสนาของตนเองถูกต้องที่สุด ศาสนาอื่นๆ ผิด หรือไม่ใช่ศาสนาที่แท้ เมื่อศาสนาเข้ามา

เกี่ยวข้องกับการเมืองด้วยทัศนะพื้นฐานเช่นนั้น จึงมักจะทำให้เกิดความขัดแย้งและความรุนแรงที่แก้ไขด้วยเหตุผลได้ยาก และเมื่อศาสนาใดศาสนาหนึ่ถูกสถาปนาให้เป็นศาสนาของรัฐหรือ “ศาสนาประจำชาติ” (state religion) ก็มักจะกีดกันศาสนาอื่นๆ หรือเมื่อนำหลักความเชื่อทางศาสนามาใช้ปกครองและออกฎหมาย ก็หลีกเลี่ยงการละเมิดสิทธิมนุษยชนไม่ได้ เป็นต้น ดังนั้น ยุคสว่างทางปัญญาจึงได้ข้อสรุป 2 ประการ คือ

ประการแรก มีหลายศาสนาในสังคม ยิ่งปลอดภัยแก่ทุกๆ คนมากกว่า ดังนั้น หลักประกันสันติภาพที่ดีที่สุดคือ ต้องมีขันติธรรม (tolerance) ระหว่างกันและไม่แบ่งแยกกีดกัน

ประการที่สอง แม้จะยอมรับว่าศาสนาควรอยู่ร่วมกันอย่างมีขันติธรรมภายในสังคม แต่ต้องไม่ยอมให้ศาสนามีอำนาจควบคุมเหนือสังคม อำนาจของผู้นำศาสนาควรจำกัดอยู่เฉพาะในชุมชนแห่งศรัทธาของตนเท่านั้น (Holloway, 2017, p. 233)

หลักการดังกล่าวนี้ถูกนำมาใช้อย่างได้ผลในสหรัฐอเมริกา ตั้งแต่ยุคอาณานิคมที่ชาวยุโรปอพยพหนีการกดขี่ทางศาสนาไปแสวงหาแผ่นดินใหม่ บรรดาศาสนาจารย์ต่างมีบทบาทเป็นผู้นำทางปัญญา พวกเขาสร้างวัฒนธรรมการมีขันติธรรมในการอยู่ร่วมกันหลายนิกายที่กระจายตัวอยู่ในหลายรัฐ และไม่มีนิกายใดเป็นคนส่วนใหญ่เหนือนิกายอื่นๆ แทนที่การมีหลายนิกายจะก่อปัญหา *“แต่กลับกระตุ้นให้ศาสนามีชีวิตชีวาในตลาดเสรี ที่บรรดากลุ่มศาสนาต่างแข่งขันกันโดยไม่มีการสถาปนาคริสตจักรอย่างเป็นทางการอิทธิพลโดยรวมของศาสนาจึงเติบใหญ่โดยไม่มีอะไรขวางกั้น”* (โบเยอร์, 2661, หน้า 41)

การไม่สถาปนาคริสตจักรอย่างเป็นทางการสอดคล้องกับความเชื่อของพวกโปรเตสแตนท์ที่ถือว่าความสัมพันธ์ระหว่างเราแต่ละคนกับพระเจ้าเป็นเรื่องส่วนตัว ไม่จำเป็นต้องมีนักบวชหรือศาสนจักรเป็นสื่อกลาง ความเชื่อเรื่องพระเจ้าถูกอ้างอิงสนับสนุนเสรีภาพและความเสมอภาค นิกายเควกเกอร์ (Quaker) ร่วมต่อสู้เพื่อเลิกทาส ขณะที่มาร์ติน ลูเธอร์ คิง จูเนียร์ (Martin Luther King, Jr.) สาธุคนหนุ่มแห่งนิกายแบปติสต์ (Baptists) เป็นผู้นำการต่อสู้เพื่อเสรีภาพและสิทธิเท่าเทียมของคนผิวดำทั้งประเทศและก้าวสู่สถานะวีรบุรุษของชาวอเมริกันอย่างแท้จริง เมื่อเขาได้รับเกียรติให้มีวันระลึกจนเป็นวันหยุดประจำชาติ ทว่ามีบางช่วงศาสนาพยายามเข้ามามีอิทธิพลในทางการเมือง เช่น ในช่วงทศวรรษ 1950 มีขบวนการฟื้นฟูศาสนาเรียกร้องให้สภาสหรัฐฯ บัญญัติเพิ่มคำว่า “ภายใต้พระเจ้า” (Under God) ในคำปฏิญาณตน และคำว่า “เราเชื่อในพระเจ้า” (in God We Trust) บนธนบัตรชนิดต่างๆ ซึ่งสะท้อนอิทธิพลของกระแสศรัทธาในศาสนาฝ่ายอนุรักษ์นิยม ทั้งเน้นย้ำให้เห็นว่าอเมริกาต่างจากโซเวียตที่ประกาศตัวไม่

นับถือพระเจ้า และในช่วงทศวรรษ 1970 กระแสเรียกร้องการทำแท้งเสรี สิทธิชายรักชาย การห้ามสวดมนต์ในโรงเรียน สื่อมวลชนนำเสนอเรื่องเพศอย่างโจ่งครึ่ม เป็นเหตุให้พวกอนุรักษ์นิยมทางศาสนาออกมาต่อต้าน และเทคะแนนให้โดนัลด์ แรแกน แห่งพรรครีพับลิกันชนะเลือกตั้งเป็นประธานาธิบดีอย่างถล่มทลาย แต่ทว่าในการทำหน้าที่ประธานาธิบดี เรแกนกลับไม่ได้ตอบสนองต่อเป้าประสงค์ทางวัฒนธรรมของกลุ่มอนุรักษ์นิยมทางศาสนาแต่อย่างใด (เรื่องเดียวกัน, 226, หน้า 231, 257)

เหตุที่ความเชื่อทางศาสนาไม่สามารถจะเข้ามามีอิทธิพลทางการเมืองในทางละเมิดหลักเสรีภาพได้ เป็นเพราะว่ารัฐธรรมนูญสหรัฐฯ *“ห้ามมิให้ออกกฎหมายสถาปนาศาสนา (ของรัฐ) หรือจำกัดเสรีภาพในการนับถือศาสนาใดๆ”* อันเป็นการสร้างกำแพงแบ่งแยกศาสนากับรัฐไม่ให้ก้าวก่ายแทรกแซงกันได้ ที่กลายเป็นหลักการพื้นฐานสำคัญอย่างหนึ่งของสหรัฐฯ ตลอดมา (Holloway, 2017, p. 234) แต่ตัวอย่างกรณีสหรัฐฯ เห็นได้ชัดว่าบทบาทของศาสนาไม่ได้หายไปจากการเกี่ยวข้องกับเรื่องทางสังคมและการเมือง หรือพูดโดยรวมๆ ได้ว่า ในสังคมโลกวิสัยก็ยังมีความเชื่อแบบไสยศาสตร์ ศาสนา ความเชื่อเรื่องผี วิญญาณ เป็นต้น ที่ขัดกับความมีเหตุผล ความเป็นวิทยาศาสตร์ หรือความรู้สมัยใหม่แบบโลกวิสัยอยู่นั่นเอง แต่ประเด็นสำคัญอยู่ที่ความเชื่อต่างๆ เหล่านั้นไม่ได้ดำรงอยู่ในฐานะเป็นอำนาจควบคุมทางการเมือง เพราะอำนาจควบคุมทางการเมืองอยู่ภายใต้หลักการโลกวิสัย (secular principles) ดังนั้น แม้บทบาทของศาสนาจะยังเกี่ยวข้องกับการเมืองในบางระดับ แต่ก็เกี่ยวข้องภายใต้ระเบียบทางสังคมและการเมืองแบบโลกวิสัย จึงไม่มีศาสนจักรที่มีอำนาจปกครองและออกกฎหมายบังคับในทางละเมิดสิทธิและเสรีภาพต่างๆ ได้แบบยุคกลาง หากแต่หลักการโลกวิสัยต่างหากที่ให้หลักประกันเสรีภาพทางศาสนาและความเชื่อต่างๆ ดำรงอยู่ร่วมกันได้ในสังคมสมัยใหม่อย่างปราศจากการล่าแม่มดและความรุนแรงรูปแบบอื่นๆ

อย่างไรก็ตาม เป็นไปได้ที่รัฐโลกวิสัยอาจละเลยการที่ชุมชนศาสนาต่างๆ ละเมิดเสรีภาพปัจเจกบุคคล เช่น ละเมิดสิทธิคนหลากหลายทางเพศ เป็นต้น แต่เนื่องจากยุคสว่างทางปัญญาก่อให้เกิด “จิตโลกวิสัย” (secular mind) อันเป็นจิตสำนึกที่ปฏิเสธการครอบงำกดขี่ในนามศาสนาทุกรูปแบบ กลุ่มคนที่มีจิตโลกวิสัยในสังคมตะวันตกเห็นว่า ไม่จำเป็นต้องนำหลักความเชื่อทางศาสนาใดๆ มาใช้ควบคุมชีวิตของตนเอง เราแต่ละคนมีชีวิตที่ดีได้ด้วยการดำเนินชีวิตจากสำนึกเคารพสิทธิ เสรีภาพ ความเสมอภาค ศักดิ์ศรีของมนุษย์ บรรดาคนที่มีจิตโลกวิสัยเช่นนี้ก็จะคอยเป็นปากเป็นเสียงในการปกป้องสิทธิของปัจเจกบุคคลที่ถูกคุกคามในชุมชนศาสนาต่างๆ ขณะเดียวกันก็เกิดแนวคิดมนุษยนิยมโลกวิสัย (secular humanism) ที่พยายามช่วยให้ชายหญิงดำเนินชีวิตที่ดีงามได้โดยไม่ต้องอาศัยหลักความเชื่อทางศาสนา แต่ใช้หลักการที่มนุษย์เราร่วมกันคิดขึ้นมาเอง ความรัก ความเมตตา ปัญญาเป็นธรรมชาติที่เราในฐานะที่เป็นมนุษย์มี

ร่วมกัน และสามารถแบ่งปันเพื่อการมีชีวิตที่ดีงามร่วมกันได้ อิทธิพลความคิดแบบโลกวิสัยดังกล่าวทำให้คริสต์ศาสนาในโลกตะวันตกพยายามปรับตัวไปในทิศทางที่คอยๆ กลายเป็นศาสนาแนวเสรีนิยม (liberal religion) ในการรับมือกับประเด็นปัญหาพื้นฐานต่างๆ เช่น สิทธิเท่าเทียมของสตรี, สิทธิเท่าเทียมของคนหลากหลายทางเพศ และความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์ ด้วยท่าทีที่เป็นมิตรมากขึ้น แม้จะเป็นเรื่องยากเพียงใดก็ตาม (Ibid, 225, pp. 235-237)

แน่นอนว่า แนวคิดโลกวิสัยและการแยกศาสนากับรัฐดังกล่าวเป็นแนวคิด หรืออุดมการณ์ (ideology) ที่เกิดขึ้นในประวัติศาสตร์ยุโรปและอเมริกา โดยเฉพาะบริบทประวัติศาสตร์การปฏิรูปคริสต์ศาสนาในยุคเรอแนสซองซ์ และการท้าทายอำนาจเทวสิทธิ์ของศาสนจักรและระบบกษัตริย์ในยุคสว่างทางปัญญา ซึ่งสังคมอื่นๆ ในตะวันออกและสยามไทยไม่ได้มีประวัติศาสตร์เช่นนั้น แต่ประเด็นสำคัญไม่ได้อยู่ที่แนวคิดโลกวิสัยมีความเป็นตะวันตกหรือไม่ หากอยู่ที่การ “ยกเลิก” ระบบเผด็จการจารีตที่อ้างอำนาจเทวสิทธิ์ในการควบคุมทางสังคมและการเมืองของศาสนจักรและระบบกษัตริย์ แล้วแทนที่ด้วยอำนาจควบคุมทางสังคมและการเมืองแบบโลกวิสัย คือ ระบอบเสรีประชาธิปไตย (liberal democracy) ดังนั้น แก่นแกนของแนวคิดหรืออุดมการณ์โลกวิสัยในยุคสว่างทางปัญญา ก็คือ *“การยกเลิกอำนาจเผด็จการจารีตที่มีความเป็นศาสนา”* เพื่อให้การมีเสรีภาพและประชาธิปไตยแบบโลกวิสัยเป็นไปได้จริง

คำถามคือ สยามไทยหรือสังคมอื่นๆ ที่ไม่ใช่ยุโรปหรือตะวันตกเคยมีประวัติศาสตร์ของการปกครองระบบเผด็จการจารีตหรือไม่ คำตอบก็คือทุกสังคมล้วนมีประวัติศาสตร์เช่นนี้แทบทั้งนั้น แล้วจะสามารถเปลี่ยนไปสู่สังคมที่มีเสรีภาพและประชาธิปไตยได้อย่างไร หากไม่ยกเลิกอำนาจเผด็จการจารีตที่ถูกสถาปนาขึ้นด้วยปรัชญาการเมืองแบบศาสนา และแทนที่ด้วยหลักการปกครองแบบโลกวิสัยที่แยกศาสนากับรัฐเป็นอิสระจากกัน หรือถามอีกอย่างว่า หากในยุคสังคมจารีต พุทธศาสนาถูกตีความสนับสนุนระบบชนชั้นศักดินา ไพร่ ทาส กระทั่งยกย่องให้ผู้ปกครองเป็นสมมติเทพ พระโพธิสัตว์ พระพุทธเจ้าอยู่หัวได้ โดยอ้างหลักการ “อนุวัตรตามราชา” หรือปรับตัวตามรัฐ แล้วมีเหตุผลใดที่จะอ้างได้ว่าพุทธศาสนาไม่ควรปรับตัวให้สอดคล้องกับสังคมโลกวิสัย เสรีประชาธิปไตย และสิทธิมนุษยชนสากลในบริบทโลกสมัยใหม่ ซึ่งจะทำให้พุทธศาสนามีประโยชน์ต่อประชาชนส่วนใหญ่ได้มากกว่า

2. แนวคิดเสรีนิยม (liberalism) ในที่นี้ผู้วิจัยอ้างอิง “แนวคิดเสรีนิยมคลาสสิก” (classical liberalism) โดยทั่วไปแล้วเวลาพูดถึงเสรีนิยมคลสสิกสมัยใหม่ คนมักจะนึกถึงแนวคิดทางการเมืองและเศรษฐกิจของนักปรัชญาที่มีชื่อเสียง เช่น John Locke, John Stuart Mill, Adam Smith,

Montesquieu, Alexis de Tocqueville เป็นต้น แต่ในที่นี้ผู้วิจัยจะนำแนวคิดเสรีนิยมสายคานท์ (Kantian liberalism) โดยอ้างอิงแนวคิดของคานท์ (Immanuel Kant) และรอลส์ (John Rawls) ที่ได้รับอิทธิพลทางความคิดจากคานท์ กับแนวคิดเสรีนิยมสายประโยชน์นิยม (Utilitarian liberalism) โดยอ้างอิงแนวคิดของมิลล์เป็นหลัก และอาจอ้างอิงแนวคิดนักปรัชญาคนอื่นๆ เพิ่มเติมเท่าที่จำเป็น

ในหนังสือ “รากฐานของอภิปรัชญาศีลธรรม” (Groundwork of the Metaphysics of Morals) คานท์เสนอว่า รากฐานของศีลธรรมไม่ได้มาจากความจริงทางวิทยาศาสตร์, ความเชื่อทางศาสนา, ประเพณี, อำนาจรัฐ, ศาสนจักร หรืออิทธิพลใดๆ ภายนอกตัวเรา และไม่ได้มาจากความโน้มเอียง (inclination) ภายในตัวเรา เช่น ความโน้มเอียงตามสัญชาตญาณ ความต้องการ อุปนิสัยต่างๆ แต่รากฐานขอศีลธรรมมาจากเหตุผล (reason) และอิสรภาพในการกำหนดตนเอง (autonomy) ของปัจเจกบุคคล (individual) ดังนั้น เหตุผลกับอิสรภาพและศีลธรรมจึงไม่อาจแยกขาดจากกันได้ แต่ขณะเดียวกันศีลธรรมก็เป็น “หน้าที่” (duty) ซึ่งเป็นพันธะ (obligation) ต่อความรับผิดชอบ (responsibility) ในการเคารพ (respect) ศักดิ์ศรีในตัวเอง (dignity) ของความเป็นมนุษย์ของตัวเราเองและทุกคนเสมอภาคกัน โดยนัยนี้ ศีลธรรมจึงเกิดจากอิสรภาพหรือเสรีภาพในการใช้เหตุผลเลือกกระทำสิ่งที่ถูกต้องด้วยตนเองของเราแต่ละคน เผด็จการรูปแบบใดๆ ที่ขัดแย้งกับเสรีภาพดังกล่าวนี้ย่อมเป็นปฏิปักษ์ต่อศีลธรรม แต่ไม่ใช่ว่าเราจะเลือกการกระทำที่ถูกต้องได้ตามอำเภอใจ เพราะอะไรที่จะเป็น “ความถูกต้องทางศีลธรรม” (moral rightness) ได้ต้องอยู่บนฐานของความรับผิดชอบต่อการเคารพศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ของตัวเราเองและทุกคนเสมอภาคกัน ดังนั้น การกระทำใดๆ ที่ถูกต้องทางศีลธรรม จึงละเมิดสิทธิ เสรีภาพ และศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ไม่ได้ ตามหลักการที่ว่า *“จงปฏิบัติต่อมนุษยชาติ ไม่ว่าจะเป็นตัวคุณเองหรือผู้อื่นในฐานะเป็นจุดหมายเสมอ และไม่ใช้ความเป็นมนุษย์เป็นเครื่องมือ”* (Kant, 2002, p. 19)

ปรัชญาศีลธรรมแบบคานท์ได้แก้ปัญหาการใช้ศีลธรรมเป็น “เครื่องมือ/วิถี” (instrument/means) สู่ “เป้าหมาย” (ends) ที่เราต้องการ เพราะแนวคิดใดๆ ที่ถือว่าศีลธรรมเป็นเครื่องมือหรือเป็นวิถีไปสู่เป้าหมายบางอย่าง เช่น ความสุข, ประโยชน์ส่วนตน, ประโยชน์ส่วนรวม, เพื่อเป็นคนดี, เพื่อการเป็นผู้ปกครองที่น่าเชื่อถือ, เพื่อแสดงความภักดีต่อพระเจ้า, เพื่อความมั่นคงของชาติ ฯลฯ ล้วนอาจถูกใช้ในทางละเมิดเสรีภาพและศักดิ์ศรีของมนุษย์ได้เสมอ หากเราเห็นว่าจะช่วยให้บรรลุเป้าหมายต่างๆ เหล่านั้น เพื่อแก้ปัญหาการใช้ศีลธรรมในทางละเมิดเสรีภาพและศักดิ์ศรีของมนุษย์ คานท์จึงเสนอว่า *ศีลธรรมต้องไม่ใช่เครื่องมือหรือวิถีเพื่อบรรลุเป้าหมายใดๆ แต่ศีลธรรมเป็นหน้าที่ต้องรับผิดชอบต่อการเคารพในอิสรภาพและศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์อย่างปราศจากเงื่อนไข* ความสง่างามของปัจเจกบุคคลที่มีศีลธรรม จึงเป็นความสง่างามของความเป็นมนุษย์ผู้มีเหตุผลและอิสรภาพในการตัดสินใจเลือกบัญญัติกฎ

ศีลธรรมขึ้นมาเองได้ มีเป้าหมายของตนเอง และช่วยเหลือเพื่อนมนุษย์ด้วยกัน บนสำนึกเคารพสิทธิเสรีภาพของตนเองและคนอื่นเสมอภาคกัน โดยถือว่าสิทธิ เสรีภาพ และความเสมอภาคเป็น “สิ่งมีค่าในตัวมันเอง” ดังนั้น สำหรับคานท์แล้วการละเมิดสิทธิผู้อื่นย่อมผิดกฎหมาย แต่ในทางศีลธรรมเพียงแค่คิดจะละเมิดสิทธิคนอื่นก็ผิดแล้ว โดยหลักการนี้เราจึงไม่สามารถจะอ้างว่าจำเป็นต้องละเมิดสิทธิและเสรีภาพของประชาชนเพื่อเป้าหมายใดๆ ได้ การยับยั้งสิทธิและเสรีภาพโดยอำนาจรัฐหรือสังคมจะทำได้ ก็เฉพาะในกรณีที่การใช้สิทธิและเสรีภาพนั้นๆ เป็นอันตรายต่อสิทธิและเสรีภาพของคนอื่นเท่านั้น

ตามทัศนะของคานท์ เสรีภาพทางศีลธรรม (moral freedom) คือ “เสรีภาพภายใน” (internal freedom) หมายถึง อิสรภาพของปัจเจกบุคคลในการใช้เหตุผลและเจตจำนงกำหนดตนเองให้กระทำตามกฎศีลธรรมที่ถูกต้อง แต่เสรีภาพทางการเมือง (political freedom) เป็น “เสรีภาพภายนอก” (external freedom) หมายถึง เสรีภาพจากการแทรกแซงอย่างผิดๆ จากบุคคลอื่น จากสังคมหรือรัฐ เสรีภาพภายในจึงขึ้นกับความรับผิดชอบของปัจเจกบุคคลอย่างสมบูรณ์ ขณะที่เสรีภาพภายนอกเป็นหน้าที่ของรัฐต้องรับรองและปกป้อง กรอบคิดเสรีภาพทางศีลธรรม ปฏิเสธการบังคับยัดเยียดศีลธรรมจากอำนาจเผด็จการทุกรูปแบบ ไม่ว่าจะเป็นการบังคับยัดเยียดจากศาสนา ศาสนจักร อำนาจรัฐ ประเพณีทางสังคม และอื่นๆ เพราะถ้าปัจเจกบุคคลจะกระทำอย่างมีศีลธรรมได้ก็ต่อเมื่อเขาสามารถใช้เหตุผลกำหนดเจตจำนงของตนเองได้อย่างเสรี การบังคับยัดเยียดปลูกฝังศีลธรรมตามความเชื่อใดๆ ก็ย่อมขัดต่อการใช้เหตุผลและเสรีภาพของตนเองดังกล่าว ขณะที่กรอบคิดเสรีภาพทางการเมืองของคานท์ เป็นเสรีภาพที่อยู่บนฐานคิดของรัฐเสรีนิยม (liberal state) 2 ประการ คือ

> *หลักเชิงนิเสธ (negative tenet) ถือว่าสิทธิและหลักการต่างๆ แบบเสรีนิยม ไม่ได้อยู่บนพื้นฐานหรือได้มาจากมโนทัศน์เกี่ยวกับความดี, เป้าหมายเชิงคุณค่าใดๆ ของชีวิตมนุษย์ และโลกทัศน์ทางศาสนาหรืออภิปรัชญาใดๆ ดังนั้น รัฐเสรีนิยมที่ปฏิบัติการภายในกรอบที่ถูกกำหนดโดยหลักการและสิทธิดังกล่าวนี้ จึงไม่กระทำการใดๆ เพื่อปกป้องหรือสนับสนุนคุณค่าหรือความเชื่อใดๆ หลักเชิงบวก (positive tenet) ถือว่าการใช้อำนาจทางการเมืองในระบอบเสรีนิยมประชาธิปไตยควรอยู่บนพื้นฐานของหลักการที่ว่า พลเมืองทุกคนผู้เป็นเจ้าของอำนาจควรถูกคาดหวังได้อย่างมีเหตุผลว่า ในฐานะพลเมืองเสรีและเท่าเทียม พวกเขาจะสามารถแลกเปลี่ยนทัศนะที่แตกต่างและแสวงหาข้อตกลงที่ยอมรับร่วมกันได้ คุณค่าและหลักการดังกล่าวนี้เองคือที่มาของการสร้าง “เหตุผลสาธารณะ” (public reason) ของสังคม ซึ่งเป็นพื้นฐานทั่วไปของความ*

สมเหตุสมผลทางการเมือง และเป็นกรอบของการถกเถียงหรืออภิปรายเกี่ยวกับเรื่องสาธารณะต่างๆ (Mealand, 2015, p. 2)

พูดง่ายๆ ว่า รัฐเสรีนิยมหรือระบอบเสรีนิยมประชาธิปไตย ไม่ใช่รัฐที่มีเป้าหมายสนับสนุนหรือส่งเสริมคุณค่า ความดี ศีลธรรมตามความเชื่อทางศาสนา หรืออภิปรัชญาแบบใดๆ แต่เป็นรัฐที่รักษาหลักสิทธิ เสรีภาพ ความเสมอภาคเป็น “กติกากลาง” ให้พลเมืองเสรีทุกคนได้เลือกคุณค่าเกี่ยวกับการมีชีวิตที่ดีตามความเชื่อทางศาสนา หรือปรัชญาใดๆ ก็ได้ อันถือเป็น “ความเชื่อส่วนบุคคล” ตามที่ตนเองพึงพอใจหรือเห็นว่าดีสำหรับตัวเอง ตราบที่ยังเคารพสิทธิเสรีภาพในแบบเดียวกันของคนอื่น และด้วยกติกากลางดังกล่าว ประชาชนผู้เป็นเจ้าของอำนาจจึงถูกถือว่าเป็น “พลเมืองเสรีและเท่าเทียม” ที่จะสามารถใช้เหตุผลสาธารณะในการถกเถียงเกี่ยวกับประเด็นสาธารณะต่างๆ ที่เกี่ยวกับสิทธิ ความยุติธรรม หรือผลประโยชน์ของส่วนรวม โดยไม่นำความเชื่อทางศาสนา ศีลธรรมที่เป็นเรื่องความเชื่อส่วนตัวเข้ามาเกี่ยวข้อง จากหลักการดังกล่าว รัฐจึงต้อง “เป็นกลางทางคุณค่า” (value neutral) หรือ “เป็นกลางทางศาสนา” (religious neutral) อย่างเคร่งครัด

ต่อมารอลส์เสนอแนวคิด “เสรีนิยมทางการเมือง” (political liberalism) ซึ่งสอดรับกับ “ทฤษฎีความยุติธรรม” (A Theory of Justice, 1971) ของเขาที่ถือว่า หลักความยุติธรรมทางสังคมสามารถสร้างขึ้นได้จากความร่วมมือของปัจเจกบุคคลที่มาประชุมตกลงกันบน “สถานะแรกเริ่ม” (original position) คือ สถานะที่ทุกคนถูกสมมมติให้อยู่ภายใต้ “ม่านแห่งความไม่รู้” (veil of ignorance) แต่ละคนต่างไม่รู้สถานภาพและสถานการณ์ของตนเอง ทุกคนจึงเป็นอิสระจากเงื่อนไขส่วนตัวต่างๆ เช่น เป็นอิสระจากสถานภาพทางสังคม ศาสนา วัฒนธรรม อคติทางเพศ กระทั่งสภาวะทางกายภาพ เช่น ความแข็งแรง อ่อนแอ หรือความโน้มเอียงทางจิตวิทยา โง่ ฉลาด ฯลฯ สิ่งที่แต่ละคนรู้คือรู้ว่าตนเองเป็นมนุษย์ผู้มีเหตุผล (rational being) และต้องการมีชีวิตที่ดีที่สุดเท่าที่เหตุผลจะคิดคำนึงได้ รอลส์ยืนยันว่า หากเราในฐานะสมาชิกของสังคมมาตกลงกันสร้างหลักความยุติธรรมสำหรับยึดถือปฏิบัติร่วมกันในสถานะแรกเริ่มที่เท่าเทียมและเป็นอิสระจากเงื่อนไขส่วนตัวต่างๆ ดังกล่าว เราจะสร้างหลักความยุติธรรมขึ้นมาไม่ใช่เพื่อตอบสนองผลประโยชน์แบบที่ผูกอยู่กับเงื่อนไขส่วนตัวใดๆ ของตนเอง เช่น เพื่อศาสนาของเราหรือเพื่อสถานะทางชนชั้น เพศ เป็นต้นของตนเอง แต่หลักความยุติธรรมจะถูกกำหนดขึ้นเพื่อตอบคำถามพื้นฐานที่สุดว่า ในฐานะที่เป็นมนุษย์ผู้มีเหตุผลที่รู้สำนึกว่าตนเองต้องการมีชีวิตที่ดี เราควรจะอยู่ร่วมกัน

บนหลักการอะไร จึงจะเอื้อให้ตัวเราเองบรรลุเป้าหมายดังกล่าวได้มากที่สุด แน่นอนว่า หลักความยุติธรรมพื้นฐานที่สามารถให้หลักประกันแก่แต่ละคนสามารถจะมีชีวิตที่ดีตามความต้องการที่แตกต่างหลากหลายได้ ก็คือหลักความยุติธรรมพื้นฐาน 2 ประการนี้

1. หลักเสรีภาพที่เท่าเทียม (the principle of equal liberty) *เป็นหลักประกันว่าทุกคนต้องมีเสรีภาพที่เท่าเทียมและครอบคลุมมากที่สุด ทั้งเสรีภาพในการใช้ชีวิตส่วนตัว เสรีภาพทางความคิดเห็น การแสดงออก เสรีภาพทางศาสนา เสรีภาพทางการเมือง การก่อตั้งสมาคม และอื่นๆ ที่อยู่ในขอบเขตของการเคารพเสรีภาพในแบบเดียวกันของบุคคลอื่น*

2. หลักความแตกต่าง (the difference principle) *เป็นหลักประกันว่า คนที่ตกอยู่ในสถานะเสียเปรียบ เช่น ยากจน ทุพพลภาพและอื่นๆ จะต้องได้รับการช่วยเหลือจากรัฐ หลักความยุติธรรมข้อนี้ถือว่าสวัสดิการขั้นพื้นฐานต่างๆ ที่จำเป็น เช่น การเข้าถึงบริการสาธารณะ การศึกษา การรักษาพยาบาล เป็นต้น ถือเป็น “สิทธิ” ที่รัฐมีหน้าที่ต้องจัดเตรียมให้ เพื่อให้พลเมืองทุกคนมีความสามารถที่จะใช้เสรีภาพในการใช้ชีวิตและการแข่งขันในเรื่องต่างๆ ตามหลักความยุติธรรมข้อแรกได้อย่างเท่าเทียมมากที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ (ดู Rawls, 1971, pp. 266)*

จะเห็นว่ารอลส์ได้นำหลัก “อิสรภาพทางศีลธรรม” (moral autonomy) ของคานท์มาปรับใช้เป็นหลัก “อิสรภาพทางการเมือง” (political autonomy) สำหรับคานท์กฎศีลธรรมสากลเกิดขึ้นได้จากการที่ปัจเจกบุคคลเป็นผู้มีอิสรภาพในการกำหนดตนเองทางศีลธรรม คือแต่ละคนใช้เหตุผลอย่างเป็นอิสระจากอิทธิพลของศาสนา ประเพณีและอื่นๆ กำหนดกฎศีลธรรมขึ้นมาบนฐานของการเคารพความเป็นมนุษย์ผู้มีเหตุผลที่เสรีภาพและความเสมอภาค (free and equal rational being) ของตนเองและทุกคน และสำหรับรอลส์หลักความยุติธรรมพื้นฐานสองประการดังกล่าว สร้างขึ้นได้จากการที่พลเมืองเป็นผู้มีอิสรภาพกำหนดตนเองในทางการเมือง กล่าวคือ แต่ละคนต่างตระหนักว่าตนเองเป็น “พลเมืองเสรีและเท่าเสมอภาค” (free and equal citizens) ในการร่วมมือกันทำความตกลงกำหนดหลักความยุติธรรม จากหลักอิสรภาพทางการเมืองดังกล่าวนี้ เมื่อพลเมืองเสรีและเท่าเทียมเข้าร่วมถกเถียงเกี่ยวกับเรื่องสาธารณะ ผลประโยชน์ส่วนรวม ความยุติธรรม การต่อรองอำนาจและสิทธิต่างๆ จึงจำเป็นต้องใช้ “เหตุผลสาธารณะ” (public reason) คือใช้เหตุผลเกี่ยวกับนโยบายหรือการบัญญัติกฎกติกาอะไรก็ตามที่พลเมืองทุกคน ไม่ว่าเขาจะนับถือศาสนาใดๆ หรือไม่นับถือศาสนาเลยก็ตามสามารถยอมรับร่วมกันได้อย่างมีเหตุผลว่า นโยบายหรือกฎกติกานั้นๆ เกิดประโยชน์ร่วมกันแก่ทุกคนอย่างยุติธรรม ดังนั้น จึงไม่

ควรนำความเชื่อทางศาสนาหรือศีลธรรม อันเป็นความเชื่อเกี่ยวกับการมีชีวิตที่ดีส่วนตัวของแต่ละคนหรือแต่ละกลุ่มบุคคลเข้ามาร่วมถกเถียง หรือใช้เป็นเงื่อนไขต่อรองในเรื่องสาธารณะ เพราะการกระทำเช่นนั้นมักจะเกิดความขัดแย้งหรือหาข้อสรุปร่วมกันไม่ได้ เพราะแต่ละศาสนา แต่ละความเชื่อทางศีลธรรมต่างก็ถือว่าความเชื่อของฝ่ายตนถูกที่สุด อีกฝ่ายผิด หรือหากกลุ่มศาสนาใดชนะในการถกเถียงต่อรองแล้วนำไปสู่การกำหนดนโยบายหรือบัญญัติกฎหมายตามความเชื่อของกลุ่มศาสนานั้นๆ ก็ย่อมไม่ยุติธรรมต่อกลุ่มคนที่นับถือศาสนาอื่น และคนไม่นับถือศาสนา (ดู Sandel, 2009, pp. 247-249)

พูดอีกอย่างคือ *“กรอบคิดเสรีนิยมแยกความเป็นสาธารณะ (public) ออกจากความเป็นส่วนตัว (private) เมื่อมีการแยกสองสิ่งนี้ออกจากกัน ก็ทำให้การให้ความสมเหตุสมผลมีสองแบบคือ ‘ความสมเหตุสมผลสาธารณะ’ กับ ‘ความสมเหตุสมผลส่วนตัว’ ...เสรีนิยมภายใต้กรอบคิดฆราวาสนิยม (secularism) นั้นถือว่าศาสนาเป็นเรื่องส่วนตัวที่ไม่สามารถนำมาใช้เป็นข้อถกเถียงทางสาธารณะได้ ถ้าจะกล่าวอีกแบบหนึ่งก็คือ ประเด็นทางการเมืองที่มีความเป็นสาธารณะไม่สามารถใช้ศาสนาเป็นข้ออ้างได้ ศาสนาแยกออกจากการเมือง...”* (ธเนศ วงศ์ยานนาวา, 2560, หน้า 21)

หากมองอย่างเปรียบเทียบ รัฐศาสนาต่างๆ ล้วนแต่เป็นรัฐที่ใช้หลักการปกครองจากความเชื่อทางศาสนาและมีจุดหมายเพื่อส่งเสริมพลเมืองให้มีชีวิตที่ดีตามกรอบความเชื่อ ทางศีลธรรมของศาสนานั้นๆ แม้แต่รัฐที่ดีในทัศนะของอาริสโตเติล (Aristotle) ก็มีเป้าหมายเพื่อส่งเสริมให้พลเมืองให้บรรลุถึงการมีชีวิตที่ดี ซึ่งหมายถึงชีวิตที่มีความเป็นเลิศทางปัญญาและคุณธรรม แต่รัฐเสรีนิยมตามทัศนะของคานท์และรอลส์ ไม่ได้มีหน้าที่เช่นนั้น เป็นเพียงรัฐที่ปกป้องหลักการแห่งสิทธิ เสรีภาพ ความเสมอภาคให้เป็น “กติกากลาง” เพื่อให้พลเมืองทุกคนสามารถที่จะเลือกการมีชีวิตที่ดีตามความเชื่อทางศาสนาหรือปรัชญาแบบใดๆ หรือไม่ก็ได้ ตามความสมัครใจ โดยปราศจากการบังคับยัดเยียดหรือการแทรกแซง กีดกันจากอำนาจรัฐ สังคม หรือบุคคลอื่น ตราบที่การเลือกใช้ชีวิตตามความเชื่อนั้นๆ ไม่เป็นอันตรายต่อสิทธิและเสรีภาพของบุคคลอื่น

โดยเฉพาะเมื่อพูดถึง “เสรีภาพทางศาสนา” (freedom of religion) ที่ถือเป็นกติกากลางทางศาสนานั้น ย่อมสัมพันธ์อย่างใกล้ชิดกับเสรีภาพในการพูด (freedom of speech) เสรีภาพในการแสดงออก (freedom of expression) และกินความกว้างครอบคลุมถึงเสรีภาพที่จะ “ปฏิเสธ” (reject) หรือ “เปลี่ยน” (change) ศาสนาด้วย ดังระบุในข้อ 18 แห่งปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนว่า *“ทุกคนมีสิทธิในเสรีภาพทางความคิดเห็น, มโนธรรม และศาสนา, สิทธินี้รวมเสรีภาพที่จะเปลี่ยนศาสนาหรือ*

ความเชื่อของตนด้วย, รวมทั้งเสรีภาพที่จะอยู่ตามลำพัง หรืออยู่ร่วมกับคนอื่นในชุมชน, ในที่สาธารณะหรือส่วนตัว, การสอนศาสนาหรือความเชื่อ, การปฏิบัติ, การบูชา และการประกอบพิธีกรรมต่างๆ" (Cliteur, 2010, p. 173)

คำถามคือ รัฐเสรีนิยม "เป็นกลางทางคุณค่า" ได้จริงหรือ ในเมื่อหลักสิทธิ เสรีภาพ ความเสมอภาคตามแนวคิดเสรีนิยมก็คือ "คุณค่า" (values) แบบหนึ่ง และเป็นคุณค่าหลักที่รัฐเสรีนิยมยืนยันและปกป้อง ซึ่งย่อมต่างจากหรือขัดแย้งกับคุณค่าหลักที่รัฐสังคมนิยม หรือรัฐศาสนาต่างๆ เป็นต้นยืนยันและปกป้อง ดังนั้น จะเรียกว่ารัฐเสรีนิยมเป็นกลางทางคุณค่าได้อย่างไร ประเด็นนี้อาจดูเหมือนเป็นความย้อนแย้ง (paradox) ของเสรีนิยม แต่นักปรัชญาเสรีนิยมก็จะถามกลับว่า หากไม่ยึดหลักสิทธิ เสรีภาพ ความเสมอภาคเป็น "กติกากลาง" แล้ว ความแตกต่างหลากหลายทางคุณค่า ความเชื่อ ศาสนา ปรัชญา ศีลธรรม วัฒนธรรมและอื่นๆ จะเป็นไปได้อย่างไร เพราะถ้านำหลักความเชื่อของศาสนาใดศาสนาหนึ่งมาเป็นหลักการปกครองและบัญญัติกฎหมาย ความเท่าเทียมทางสิทธิและเสรีภาพระหว่างศาสนาและคนไม่มีศาสนา ย่อมเป็นไปไม่ได้ ดังนั้น จึงจำเป็นต้องยึดหลักสิทธิ เสรีภาพ ความเสมอภาค เป็นกติกากลางรองรับให้ความแตกต่างหลากหลายทางคุณค่า ความเชื่อทางศาสนา ปรัชญา ศีลธรรม วัฒนธรรมและอื่นๆ ดำรงอยู่รวมกันได้อย่างเสรี และเมื่อปัจเจกบุคคลแต่ละคนมีอิสระที่จะเลือกคุณค่า ความเชื่อ ศาสนา ศีลธรรมแบบใดๆ ก็ได้ตามที่ตนเองพึงพอใจ ย่อมเป็นสิ่งบ่งบอกถึงการมีความเป็นมนุษย์ที่มีจุดหมายและมีศักดิ์ศรีในตัวเองอย่างแท้จริง คุณค่าหลักที่เสรีนิยมยืนยันจึงเป็นคุณค่าพื้นฐานที่เป็นกติกากลางรองรับให้การแสดงหาคุณค่าที่แตกต่างหลากหลายของปัจเจกบุคคลแต่ละคนที่มีความคิดเห็นต่างกันเป็นไปได้

อีกประเด็นคือ จะบอกว่ารัฐเสรีนิยมเพียงรักษาหลักสิทธิ เสรีภาพ ความเสมอภาคเป็นกติกากลางให้ความแตกต่างหลากหลายเป็นไปได้เท่านั้นก็ไม่เชิง เพราะรัฐเสรีนิยมก็มีเป้าหมายส่งเสริมสิ่งที่ดีต่างๆ ที่พลเมืองพึงได้รับด้วยเช่นกัน เช่น ตามหลักความยุติธรรมข้อที่ 2 ของรอลส์ถือว่าสวัสดิการพื้นฐานต่างๆ เป็น "สิทธิ" ของพลเมืองที่รัฐมีหน้าที่ต้องจัดสรรให้ เพื่อให้พลเมืองมีคุณภาพชีวิตที่ดี และสามารถใช้เสรีภาพในเรื่องต่างๆ ได้อย่างเท่าเทียม ซึ่งแน่นอนว่ารัฐต้องพัฒนา "สิ่งที่ดี" หรือ "สิ่งที่มีประโยชน์ต่างๆ" เช่น ระบบบริการสาธารณะต่างๆ จัดการศึกษาที่หลากหลาย สร้างและส่งเสริมอาชีพที่หลากหลาย เพื่อตอบสนอง "เสรีภาพเชิงบวก" (positive freedom) คือ เสรีภาพในการเลือกกระทำสิ่งที่ตนเองเห็นว่าดีที่แตกต่างหลากหลายของพลเมือง ประเด็นนี้เมื่อตอบตามทัศนะของมิลล์จะชัดเจนขึ้น

สำหรับมิลล์แม้ประโยชน์สุขส่วนรวมจะเป็นคุณค่าสำคัญในฐานะเป็นเป้าหมายทางศีลธรรมและเป้าหมายของนโยบายรัฐตามแนวคิดประโยชน์นิยม (utilitarianism) แต่รัฐไม่มีความชอบธรรมใดๆ ที่จะอ้างประโยชน์สุขส่วนรวมทำหลายหลักเสรีภาพได้ ในความเรียง “ว่าด้วยเสรีภาพ” (On Liberty) มิลล์ยืนยันว่า *“ปัจเจกบุคคลคือองค์อธิปัตย์ (sovereign) ที่เป็นอิสระ มีสิทธิเหนือชีวิต ร่างกายและจิตใจของตนเองอย่างสมบูรณ์”* (Mill, 2018, p. 21) และว่า *“มนุษยชาติจะได้กำไรมากกว่า ด้วยการปล่อยให้แต่ละคนใช้ชีวิตในแบบที่ตัวเขาเองเห็นว่าดี แทนที่จะบังคับให้แต่ละคนใช้ชีวิตในแบบที่คนอื่นๆ เห็นว่าดี”* (Ibid, p. 24) โดยหลักการนี้ปัจเจกบุคคลแต่ละคนจึงต้องมีเสรีภาพในการเลือกคุณค่า ความเชื่อ ศาสนา หรือการมีชีวิตที่ดีในความหมายใดๆ ก็ได้ตราบที่ยังเคารพเสรีภาพแบบเดียวกันของคนอื่น และการที่แต่ละคนได้รับความสุขจากการเลือกอย่างเสรีก็ย่อมส่งผลเป็นความสุขโดยรวมของมนุษยชาติ สำหรับมิลล์ประโยชน์สุขส่วนรวมจึงมีความหมายกว้างมากที่สุดครอบคลุมความก้าวหน้าทุกด้านของมนุษยชาติเท่าที่จะเป็นไปได้ เมื่อมองประโยชน์สุขในความหมายที่กว้างที่สุด จึง*จำเป็นต้องรักษาหลักเสรีภาพเป็นกติกากลาง*ให้ทุกคน ทุกกลุ่มในสังคมที่มีความเชื่อทางศาสนา ศีลธรรม และมีวัฒนธรรมแตกต่างหลากหลายมีอิสระที่จะเลือกใช้ชีวิตตามที่ตนเห็นว่าดีได้มากที่สุด

ดังนั้น ถึงแม้รัฐเสรีนิยมจะคำนึงถึงประโยชน์สุข แต่ไม่ใช่ประโยชน์สุขที่มีความหมายจำเพาะตามความเชื่อแบบศาสนาหรือความเชื่ออื่นใดที่รัฐบังคับยัดเยียดให้ (เช่นที่รัฐคริสเตียนยุคกลางใช้หลักศีลธรรมศาสนามาบังคับทางสังคม ด้วยเป้าหมายเพื่อให้ประชาชนได้รับความสุขหรือมีชีวิตที่ดีตามกรอบความเชื่อของคริสต์ศาสนา หรือรัฐพุทธศาสนายุคสมบูรณาญาสิทธิราชย์ นำหลักศีลธรรมพุทธศาสนามาเป็น “หลักศีลธรรมของชาติ” เพื่อปลูกฝังให้พลเมืองมีชีวิตที่ดีตามกรอบความเชื่อทางพุทธศาสนาเป็นต้น) หากหมายถึง ประโยชน์สุขในความหมายที่กว้างที่สุดเท่าที่ทุกคนสามารถจะสร้างมันขึ้นมาได้จากการที่รัฐให้หลักประกันเสรีภาพในการแสวงหาหรือสร้างความสุขได้หลากหลายในแบบที่แต่ละคนต้องการ

นอกจากนี้ นักปรัชญาสมัยใหม่บางคนมองว่าการนำความเชื่อทางศาสนาหรือหลักศีลธรรมศาสนามาใช้เป็นศีลธรรมทางสังคม มักก่อปัญหามากกว่าที่จะแก้ปัญหา เช่น เบอร์ทรันด์ รัสเซลล์ (Russell, 1957, p. 30) มองว่าศาสนาไม่เกี่ยวกับเรื่องปัญญาและศีลธรรมที่ใช้ได้อย่างสากล เพราะความเชื่อและศีลธรรมแบบศาสนาเกิดขึ้นในยุคสมัยที่สังคมยังไม่อารยะ ศีลธรรมแบบศาสนามักเป็นความเชื่อเฉพาะภายใต้บริบททางวัฒนธรรมของสังคมหนึ่งๆ เมื่อสังคมมนุษย์ก้าวหน้าขึ้น ก็จะมีข้อตกลงทางศีลธรรมแบบใหม่ที่ก้าวหน้ากว่า เช่น หลักสิทธิ เสรีภาพ ทำให้สังคมมนุษย์อยู่ร่วมกันได้อย่างเคารพและอดกลั้นต่อความคิดความเชื่อที่แตกต่างได้มากกว่า การพึ่งพาศาสนาคือการกลับไปหา “คำตอบในอดีต”

ที่อาจจะเคยใช้ได้ดีกับสังคมยุคนั้นๆ แต่เมื่อเรารับคำตอบเช่นนั้นมาและเชื่อแบบหัวชนฝา (dogmatic) ก็ย่อมเป็นอุปสรรคต่อความกล้าที่จะคิดเอง และความก้าวหน้าทางปัญญาที่สามารถตอบปัญหาของสังคมปัจจุบันและอนาคตได้ดีกว่า ทั้งนี้ไม่ได้แปลว่าศาสนาไม่ได้มีคุณค่าต่อชีวิตของปัจเจกบุคคลผู้ที่เลือกศรัทธาในศาสนานั้นๆ แต่เพราะศาสนามีคุณค่าต่อชีวิตปัจเจกบุคคลนั่นเอง ศาสนาจึงควรเป็นเรื่องของ “เสรีภาพส่วนบุคคล” ไม่ควรนำหลักความเชื่อหรือศีลธรรมของศาสนาใดๆ มาเป็นหลักการปกครองหรือบัญญัติกฎหมายที่บังคับใช้อย่างเป็นการทั่วไปกับทุกคน

ตัวอย่างปัญหาการนำศาสนามาเกี่ยวข้องกับการเมืองในโลกสมัยใหม่ ที่เป็นไปในทางต่อต้านและเป็นอุปสรรคต่อการพัฒนาประชาธิปไตย เห็นได้ในการเมืองแบบโลกอาหรับและเอเชีย เช่น หลังการปฏิวัติอิหร่าน ปี ค.ศ. 1979 ส่งผลให้เกิดการสถาปนา “รัฐศาสนา” ขึ้นทั่วภูมิภาค เกิดรูปแบบการเมืองระบบอำนาจนิยม ที่เรียกว่า “ระบบสุลต่านแบบใหม่” (neo-Sultanism) ในตูนีเซีย อียิปต์ ลิเบีย ซีเรีย เยเมน เป็นต้น อันเป็นการเมืองระบบอำนาจนิยมที่เน้นภาพลักษณ์ผู้ปกครองที่เข้มแข็ง แต่สถานะผู้ปกครองเป็นแบบโบราณที่ไม่แยกระหว่าง “ส่วนตัว” กับ “ส่วนรวม” ทรัพย์สินและทรัพยากรสาธารณะถูกถือเป็นสมบัติส่วนตัวของผู้ปกครอง กลไกรัฐถูกดัดแปลงให้เป็นข้ารับใช้ส่วนตัวของผู้นำและครอบครัว ขณะที่ “ประชาธิปไตยแบบเอเชีย” (Asian-style democracy) ก็ตกอยู่ภายใต้อิทธิพลทางศาสนา (ลัทธิขงจื้อ พุทธ ฮินดู อิสลาม) และวัฒนธรรมที่เชื่อในธรรมชาติของความไม่เท่าเทียมของคนในสังคม ยอมรับสังคมที่มีลำดับชั้น และความสัมพันธ์ทางอำนาจที่ไม่เท่าเทียม ฉะนั้นจึงต้องมีผู้ปกครองและผู้ถูกปกครอง ความสัมพันธ์เช่นนี้จะอยู่ได้อย่างยั่งยืนด้วยสายใยความจงรักภักดีที่ผู้ถูกปกครอมอบให้แก่ผู้ปกครอง แนวคิดประชาธิปไตยแบบเอเชียไม่สนใจว่าผู้ปกครองจะมาจากการเลือกตั้งหรือไม่ แต่เน้นการรักษาไว้ซึ่งความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ความเป็นระเบียบเรียบร้อยและความสงบสุข ให้ความเป็นใหญ่กับรัฐและระบบราชการมากกว่าภาคประชาสังคมและปัจเจกบุคคล (ดูประจักษ์ ก้องกีรติ, 2562, หน้า 25-27, 29-31)

เมื่อหันมามอง “ประชาธิปไตยแบบไทย” (Thai-style democracy) จะเห็นได้ว่ามีส่วนผสมระหว่างระบบอำนาจนิยมแบบอาหรับที่สถานะศักดิ์สิทธิ์แตะต้องไม่ได้ของชนชั้นปกครองอิงความเชื่อทางศาสนาแบบโบราณและไม่แยกระหว่างส่วนตัวกับส่วนรวมกับประชาธิปไตยแบบเอเชีย เพราะประชาธิปไตยแบบไทยไม่สนใจว่าผู้ปกครองจะมาจากการเลือกตั้งหรือไม่ เน้นการรักษาความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่เท่าเทียม เนื่องจากมี “อำนาจนอกระบบเลือกตั้ง” สามารถทำรัฐประหารได้เสมอหากเห็นว่าการเมืองในระบบเลือกตั้งเกิดปัญหาทุจริตและกระทบความมั่นคง ขณะเดียวกันก็ยอมรับธรรมชาติของความไม่เท่าเทียมของคนในสังคมบนตรรกะที่ว่า “ความเสมอภาคเท่าเทียมในฐานะคนเท่ากันไม่มีจริง

เพราะนิ้วทั้งห้ายังไม่เท่ากันเลย” เน้นความสามัคคีและสงบสุขภายใต้ความจงรักภักดีต่อชาติ ศาสน์ กษัตริย์ และให้ความสำคัญกับรัฐและระบบราชการมากกว่าภาคประชาสังคมและปัจเจกบุคคล เสรีภาพในการวิจารณ์ตรวจสอบถูกจำกัดให้ใช้เฉพาะกับ “การเมืองในระบบเลือกตั้ง” ประชาชนไม่อาจใช้เสรีภาพวิจารณ์ตรวจสอบอำนาจนอกระบบเลือกตั้งในมาตรฐานเดียวกันได้ *“แนวคิดประชาธิปไตยแบบไทยเป็นวาทกรรมที่มีอิทธิพลสูงในสังคมไทย แพร่หลายในสื่อ แบบเรียน และพื้นที่สาธารณะ และมักจะถูกรื้อฟื้นขึ้นมาใช้ในช่วงที่ประเทศอยู่ภายใต้การปกครองของรัฐบาลทหาร”* (เรื่องเดียวกัน, หน้า 187) และดังที่เราอภิปรายมาแล้วว่าประวัติศาสตร์การเมืองสงฆ์ที่แยกไม่ออกจากประวัติศาสตร์การเมืองทางโลก ตั้งแต่ยุครัฐบาลทหารที่นำโดยจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์เป็นต้นมา มักจะเป็นไปในทางตีความพุทธศาสนาสนับสนุนประชาธิปไตยแบบไทย

แนวคิดเสรีนิยมสายคานท์ที่ยืนยันว่ารัฐต้องเป็นกลางทางคุณค่า, ทางศาสนา หรือเสรีนิยมทางการเมืองของคานท์, รอลส์ และแนวคิดเสรีนิยมสายประโยชน์นิยมของมิลล์ที่เราอภิปรายมาต่างยืนยันคุณค่าของระบอบ “เสรีนิยมประชาธิปไตย” (liberal democracy) อันมีที่มาจากการผสมผสานของ 2 หลักการพื้นฐานคือ *หลักการประชาธิปไตย (democracy)* ที่เน้นความเสมอภาคทางการเมืองและอำนาจอธิปไตยของปวงชนกับ *หลักการเสรีนิยม (liberalism)* ที่เน้นการตรวจสอบถ่วงดุล, การจำกัดอำนาจรัฐ และการปกป้องสิทธิเสรีภาพของปัจเจกบุคคล ระบอบดังกล่าวเป็นรูปแบบหนึ่งของ “ประชาธิปไตยแบบตัวแทน” (representative democracy) ที่มีกระบวนการเลือกตั้งที่เสรีและเป็นธรรม (free and fair) เพื่อให้ได้ผู้แทนปวงชนขึ้นสู่อำนาจตามวาระที่แน่นอน แต่รัฐบาลที่ใช้อำนาจแทนประชาชนจะต้องถูกตรวจสอบถ่วงดุล และใช้อำนาจเสียงข้างมากบนพื้นฐานของการเคารพสิทธิของเสียงข้างน้อยเสมอ ดังนั้นจึงต้องมีรัฐธรรมนูญรับรองสิทธิเสรีภาพขั้นพื้นฐานของพลเมือง และใช้หลักนิติรัฐ (rule of law) กำหนดขอบเขตการใช้อำนาจรัฐ การบัญญัติกฎหมาย และกระบวนการบังคับใช้กฎหมายเพื่อป้องกันการละเมิดสิทธิเสรีภาพของพลเมือง หลังยุคสงครามเย็นอุดมการณ์เสรีนิยมประชาธิปไตยแผ่ขยายไปทั่วโลก ถึงกับมีนักคิดบางคนกล่าวว่า *“ระบอบเสรีนิยมประชาธิปไตยเป็นรูปแบบการจัดการปกครองที่ดีที่สุด แท้จริงและไม่มีระบอบใดจะมาเปรียบเทียบในความเป็นหนึ่งได้อีกแล้ว ระบอบเสรีนิยมประชาธิปไตยถูกยกสถานะเสมือนเป็นศาสนาใหม่ของโลก”* (เรื่องเดียวกัน, หน้า 113-115)

อันที่จริง การกล่าวว่าระบอบเสรีประชาธิปไตยเป็น “ศาสนาใหม่” หรือกล่าวว่าอุดมการณ์สังคมนิยมคอมมิวนิสต์เป็นศาสนาใหม่ กระทั่งกล่าวว่าหลักสิทธิมนุษยชนสากล การบูชาเสรีภาพ ความเชื่อใน “สิทธิธรรมชาติ” (natural rights) หรือความเชื่อที่ว่า “คนเท่ากัน” หรือความเชื่อว่าสิทธิ เสรีภาพ ความ

เสมอภาค ศักดิ์ศรีของมนุษย์เป็น “สิ่งมีค่าในตัวเอง” ตามกรอบคิดเสรีนิยมเป็น “ศาสนา” แบบหนึ่ง เพราะความจริงของคุณค่านามธรรมของสิ่งที่ว่ามานี้ ไม่ใช่ “ความจริงทางวิทยาศาสตร์” (scientific truth) แต่มีลักษณะเป็น “ความจริงทางอภิปรัชญา” (metaphysical truth) จึงไม่ต่างจากความจริงทางศาสนา เช่น ความจริงเกี่ยวกับพระเจ้าหรือนิพพาน เป็นต้น ที่ไม่อาจตรวจสอบได้ด้วยวิธีการทางวิทยาศาสตร์เช่นกัน ดังนั้น คุณค่านามธรรมต่างๆ ที่เสรีนิยมยืนยันจึงมี “ความเป็นศาสนา” ไม่ใช่มี “ความเป็นโลกวิสัย” ที่อยู่ในขอบเขตของความเป็นเหตุเป็นผล และเป็นวิทยาศาสตร์อย่างที่กล่าวอ้างกัน

แต่คำถามตรงไปตรงมาคือ ข้อตัดสินดังกล่าวเป็นการขยายนิยามของ “ศาสนา” กว้างขวางครอบจักรวาลเกินไปหรือไม่ เพราะดังที่เราอภิปรายมาแล้วแต่บทแรกๆ ว่า “ศาสนา” หรือ “religion” แม้จะมีความหมายกว้างและซับซ้อน แต่ก็มีลักษณะเฉพาะที่เด่นชัดบางอย่างต่างจากความจริง, ศีลธรรม, คุณค่าแบบโลกวิสัย เช่น ศาสนาเอกเทวนิยมเชื่อว่าจักรวาล โลก มนุษย์ และสรรพสิ่งถูกสร้างโดย God ความจริง กฎศีลธรรมมาจาก God มนุษย์มีความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับ God และ God ก็มอบอำนาจแก่ศาสนจักรและกษัตริย์ปกครองโลก เพื่อการมีชีวิตที่ดีในโลกนี้และเป็นการเตรียมโลกนี้ให้เอื้อต่อการชำระบาปเพื่อชีวิตนิรันดร์ในโลกหน้าเป็นต้น ส่วนศาสนาที่ไม่ใช่เอกเทวนิยมอย่างพุทธศาสนา ก็เชื่อในเรื่องกฎแห่งกรรม บุญ บาป โลกหน้า หรือสวรรค์ นรกเช่นกัน ข้อยุติของความจริง และความถูกต้องทางศีลธรรมแบบศาสนาขึ้นอยู่กับพระวจนะของพระเจ้า หรือคำสอนของพระศาสดาในพระคัมภีร์เสมอ และศีลธรรมแบบศาสนาก็ไม่ได้ให้หลักการแห่งสิทธิ เสรีภาพ ความเสมอภาค และศักดิ์ศรีของมนุษย์ในความหมายแบบเดียวกับศีลธรรมหรือคุณค่าแบบโลกวิสัยตามที่แนวคิดเสรีนิยมเสนอไว้ ขณะที่หลักการคุณค่าแบบเสรีนิยม และระบอบเสรีนิยมประชาธิปไตยไม่เกี่ยวใดๆ กับความเชื่อเรื่องพระเจ้า กฎแห่งกรรม โลกหน้า หรือสวรรค์ นรก แต่เป็นหลักการ คุณค่า ระบบการปกครองที่ใช้กับชีวิตและสังคมในโลกนี้ ซึ่งสามารถทดสอบและประเมินผลดีผลเสียได้ด้วยหลักความมีเหตุผลและความเป็นวิทยาศาสตร์ ที่สำคัญคือเป็นหลักการ คุณค่า และระบบการปกครองที่ทุกคนตั้งคำถาม วิพากษ์ วิจารณ์ และหาข้อตกลงแก้ไขปรับปรุงร่วมกันได้โดยคนธรรมดาทั่วไป เพราะไม่ใช่ความเชื่อศักดิ์สิทธิ์ที่ถูกกำหนดมาจากพระเจ้าหรือพระศาสดาผู้ทรงคุณวิเศษใดๆ ที่คนธรรมดาแก้ไขเปลี่ยนแปลงไม่ได้

ตัวอย่างของการถกเถียงเพื่อหาทางแก้ไขปรับปรุงแนวทางการปฏิบัติตามคุณค่าแบบเสรีนิยมประชาธิปไตย ก็เช่นการถกเถียงในประเด็นว่า ในรัฐโลกวิสัยที่ปกครองด้วยระบอบเสรีนิยมประชาธิปไตย ศาสนาควรเข้ามาเกี่ยวข้องกับ “การอภิปรายสาธารณะ” หรือไม่ แม้จะมีคำตอบแบบคานท์และรอลส์ที่ยืนยันการแยกศีลธรรมแบบศาสนากับศีลธรรมแบบโลกวิสัย ยืนยันการแยกศาสนากับรัฐและการเมือง ไม่

ควรนำความเชื่อทางศาสนา อันเป็นความเชื่อส่วนบุคคลมาร่วมอภิปรายสาธารณะเกี่ยวกับสิทธิและความยุติธรรม แต่เยอร์เกน ฮาเบอร์มาส (Jürgen Habermas) เห็นว่า การไม่ให้กลุ่มทางศาสนาและกลุ่มความเชื่อทางศีลธรรมที่แตกต่างหลากหลายทางอัตลักษณ์ในสังคมพหุวัฒนธรรมได้มีส่วนร่วมในการอภิปรายสาธารณะ จะเกิดปัญหาการกดทับไม่ให้ความคิด ความเชื่อแบบใดแบบหนึ่งได้ส่งเสียง ซึ่งจะขัดแย้งกับหลักเสรีภาพตามแนวคิดเสรีนิยมเสียเอง แต่จะเกิดประโยชน์โดยรวมแก่สังคมมากกว่า ถ้าเรายอมรับให้กลุ่มทางศาสนาหรือกลุ่มความเชื่อทางศีลธรรมที่แตกต่างหลากหลายได้มีส่วนร่วมอภิปรายสาธารณะ หากเราถือว่าระบอบเสรีนิยมประชาธิปไตยเป็นระบอบที่เชื่อมั่นว่า การถกเถียงแลกเปลี่ยนความคิดเห็นที่หลากหลายจะทำให้เกิดทางเลือกที่ดีกว่า แต่อย่างไรก็ตาม การนำความเชื่อทางศาสนาเข้าร่วมถกเถียงในเรื่องสาธารณะก็จำเป็นต้องอยู่ภายใต้วิธีการบางอย่าง ที่จะทำให้คนทุกศาสนา และคนไม่มีศาสนายอมรับด้วยกันได้ นั่นคือ การใช้วิธี “แปลภาษาแบบศาสนาเป็นภาษาแบบโลกวิสัย”[5] ที่คนทุกศาสนาและคนไม่มีศาสนาสามารถยอมรับร่วมกันได้อย่างมีเหตุสมผล

ที่จริงแล้วฮาเบอร์มาสยืนยันระบอบเสรีนิยมประชาธิปไตยและรัฐโลกวิสัย แต่เขาเห็นว่าในระบอบเสรีนิยมประชาธิปไตย เราก็สามารถใช้กระบวนการ “ประชาธิปไตยแบบปรึกษาหารือ” (deliberative democracy) โดยยังคงรักษาคุณค่าพื้นฐานของเสรีนิยมประชาธิปไตยเอาไว้ได้ ในกรณีนำความเชื่อทางศาสนาเข้าร่วมอภิปรายเกี่ยวกับเรื่องสาธารณะ ผ่านกระบวนการแปลภาษาศาสนาเป็นภาษาแบบโลกวิสัย ก็คือการตีความหลักคำสอนหรือความเชื่อทางศาสนาให้สอดคล้องหรือไปด้วยกันได้กับคุณค่า, ประโยชน์สาธารณะที่คนทุกศาสนาและคนไม่มีศาสนายอมรับร่วมกันได้ ตัวอย่างที่เราเข้าใจได้ เช่น การตีความหลักการศาสนาสนับสนุนขันติธรรมในการอยู่ร่วมกันหระหว่างศาสนา ภราดรภาพ สันติภาพ ความเท่าเทียม การเคารพสิทธิและศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ ความรัก ความเห็นอกเห็นใจ มิตรภาพ ความร่วมมือในชุมชน สังคม การรักษาธรรมชาติ สิ่งแวดล้อม เป็นต้น ปรากฏการณ์ทำนองนี้เราอาจเห็นได้จากการตีความศาสนาสนับสนุนการต่อสู้เพื่อสิทธิมนุษยชนของคนผิวดำในอเมริกา ที่นำโดยมาร์ติน ลูเธอร์ คิง จูเนียร์ เป็นต้น ดังนั้น การแปลภาษาศาสนาเป็นภาษาโลกวิสัยในการร่วมอภิปรายหรือการเคลื่อนไหวเกี่ยวกับเรื่องสาธารณะ จึงเป็นการกระทำบนเจตจำนงทั่วไปที่มุ่งสิทธิประโยชน์ร่วมกันของคนทุกศาสนา และคนไม่มีศาสนา ไม่ใช่เจตจำนงส่วนตัวที่มุ่งสนับสนุนหรือส่งเสริมศาสนา อำนาจและผลประโยชน์ของกลุ่มศาสนาใดๆ โดยเฉพาะ ขณะเดียวกันการถกเถียงต่อรองเพื่อรักษาอัตลักษณ์ทาง

[5] ข้อเสนอการแปลภาษาศาสนาเป็นภาษาโลกวิสัยของฮาเบอร์มาส และบทความอภิปรายถกเถียงในประเด็นดังกล่าวอย่างละเอียดโปรดดู *“ฮาเบอร์มาสกับสังคมแบบหลังฆราวาส”* พิพัฒน์ พสุธารชาติ บก. (2562).

ศาสนาและวัฒนธรรมบางอย่าง ก็ต้องดำเนินไปบนหลักการที่การคงอัตลักษณ์นั้นๆ จะไม่ทำลายคุณค่าสากลที่ทุกคนยึดถือร่วมกัน

เจมส์ กอร์ดอน ฟินเลย์สัน (James Gordon Finlayson) อธิบายแนวคิดจริยศาสตร์ของการถกเถียง (discourse ethics) ของฮาเอบร์มาสไว้ในหนังสือ “ฮาเบอร์มาส: มนุษยีกับพื้นที่สาธารณะ” (2559, หน้า 127-146) โดยสรุปคือ “การถกเถียงเชิงศีลธรรมเป็นกระบวนการทำให้เป็นสากล” คือการพยายามหาข้อสรุปที่เป็นหลักการทั่วไปที่ทุกคนยอมรับและยึดถือปฏิบัติร่วมกันได้ แม้ว่าแต่ละฝ่ายอาจมีอัตลักษณ์ทางศาสนาและวัฒนธรรมต่างกัน ผ่านวิธีการถกเถียงที่ *“เราแต่ละคนสามารถวางตนเองในตำแหน่งของบรรดาผู้ที่อาจได้รับผลกระทบจากการกระทำที่เป็นปัญหา หรือจากการยอมรับบรรทัดฐานที่น่าสงสัย”* เช่น การถกเถียงเรื่องควรขึ้นค่าแรงหรือไม่ ระหว่างฝ่ายตัวแทนนายจ้างกับลูกจ้าง หากแต่ละฝ่ายสมมติตนเองให้อยู่ในสถานะของอีกฝ่ายที่ได้รับผลกระทบ ไม่ใช่ยืนยันมุมมองจากจุดยืนของฝ่ายตนเองเท่านั้น การถกเถียงก็อาจนำไปสู่การหาข้อตกลงร่วมกันที่ทุกฝ่ายพึงพอใจได้ การนำประเด็นศาสนาศีลธรรมจากพื้นฐานความเชื่อที่ต่างกันมาร่วมถกเถียงในประเด็นสาธารณะก็เช่นกัน แต่ละฝ่ายจะต้องนึกถึงคนศาสนาอื่นๆ และคนไม่มีศาสนา เพื่อให้การถกเถียงสามารถแปลภาษาศาสนาเป็นภาษาโลกวิสัยสากลที่ทุกคนยอมรับร่วมกันได้

แต่อย่างไรก็ตาม ข้อวิจารณ์ของรอลส์ที่ว่า กลุ่มศาสนาต่างๆ มักเชื่อว่าศาสนาของตนถูกต้องที่สุด ศาสนาอื่นๆ ผิด หรือไม่ใช่สัจธรรมที่แท้ ความเชื่อเช่นนี้จึงน่าจะอยู่ในพื้นที่ส่วนตัวของแต่ละคนหรือแต่ละกลุ่มศาสนามากกว่าที่จะนำมาร่วมอภิปรายสาธารณะ เพราะเมื่อนำมาอภิปรายก็มักจะเกิดความขัดแย้ง หาข้อสรุปร่วมกันกันได้ยาก เพราะยากมากที่คนซึ่งมีความเชื่อทางศาสนาต่างกันจะสมมติตนเองให้อยู่ในตำแหน่งของคนศาสนาอื่นหรือคนไม่มีศาสนา นี่ย่อมเป็นข้อเท็จจริงที่ควรตระหนักเช่นกัน เพราะประวัติศาสตร์ศาสนาบอกเราว่า ศาสนาต่างๆ มักแบ่งแยกพวกเรา-พวกเขา ดังฮัลโลเวย์ตั้งข้อสังเกตว่าศาสนายูดายทำให้ชาวยิวยึดถือว่าพวกตนคือชนชาติพิเศษที่ถูกเลือกจากพระเจ้า อิสลามก็เน้นอัตลักษณ์รวมหมู่ ขณะที่ฮินดูก็แบ่งแยกวรรณะ คริสต์ศาสนามีประวัติศาสตร์กดขี่ในยุคกลาง แต่ถูกท้าทายจากแนวคิดโลกวิสัยและเสรีนิยม ทำให้ปรับตัวไปในทิศทางสอดคล้องกับการเคารพคุณค่าสากลมากขึ้น ส่วนพุทธศาสนานั้นต่างออกไป เพราะเป็นศาสนาที่มีเป้าหมายตอบสนองความต้องการหลุดพ้นของปัจเจกบุคคล พุทธศาสนาในเอเชียจึงมีแนวโน้มที่จะกลายเป็น “ศาสนาสากล” (universal religion) ที่สามารถตอบสนองการแสวงหาทางหลุดพ้นของปัจเจกบุคคลในทุกพื้นที่ทุกเวลาได้มากกว่า (Holloway, 2017, p. 99)

ทว่าข้อสังเกตข้างบนของฮัลโลเวย์เป็นมุมมองต่อพุทธศาสนาจากสายตาชาวตะวันตก ที่เข้าใจพุทธศาสนาจากการตีความคำสอน ทำให้เห็นว่าในแง่คำสอนที่ตอบสนองการแสวงหาทางหลุดพ้นด้านในของปัจเจกบุคคล ย่อมจะไปกันได้ดีกับสังคมโลกวิสัยที่เน้นเสรีภาพทางศาสนาของปัจเจกบุคคล แต่ประวัติศาสตร์พุทธศาสนาในเอเชียและสยามไทย ก็เป็นดังที่เราอภิปรายมาแล้วว่า พุทธศาสนาไม่ใช่เพียงคำสอน หากยังเป็นพุทธศาสนาแบบที่กลายเป็นอุดมการณ์ทางการเมือง เป็นรากฐานของวัฒนธรรมทางสังคม และเป็น “พุทธราชาชาตินิยม” ที่ขัดกับหลักการโลกวิสัย เสรีนิยมประชาธิปไตย และไม่เอื้อต่อการตอบสนองต่อการแสวงหาทางหลุดพ้นด้านในของปัจเจกบุคคลเท่าที่ควรจะเป็น นอกจากนี้ยังมีการนำศาสนาเป็นเงื่อนไขของการแบ่งแยกชาติพันธุ์ ความรุนแรง และความขัดแย้งทางการเมือง ดังที่เกิดขึ้นในศรีลังกา พม่า ไทย เป็นต้น

เพื่อแก้ปัญหาดังกล่าว ผู้วิจัยจึงเห็นด้วยกับข้อเสนอปฏิรูปพุทธศาสนาของชาวพุทธเสรีนิยมที่เสนอ “แยกพุทธศาสนากับรัฐ” เช่น ข้อเสนอของวิจักขณ์ พานิช เป็นต้น ด้วยเหตุผลที่อ้างอิงแนวคิดโลกวิสัยและเสรีนิยมคลาสสิกดังอภิปรายมา และยังมีเหตุผลจากประวัติศาสตร์การปฏิรูปพุทธศาสนาสมัยรัชกาลที่ 4 เป็นต้นมาด้วยว่า การปฏิรูปพุทธศาสนาตามที่ทำกันมานั้น ไม่ใช่เพียงต้องการรักษาธรรมวินัยและวัตรปฏิบัติที่ถูกต้องของพระสงฆ์เท่านั้น หากยังมีการปรับระบบความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับพุทธศาสนาในทางที่สอดคล้องกับระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์อย่างมีนัยสำคัญด้วย ดังนั้น ข้อเสนอการปฏิรูปพุทธศาสนาในยุคปัจจุบัน ก็ย่อมจำเป็นต้องสอดคล้องกับบริบทสังคมโลกวิสัยและระบอบเสรีประชาธิปไตยด้วยเช่นกัน ผู้วิจัยจึงมีข้อเสนอในทางหลักการดังนี้

1. แยกศาสนากับรัฐ ไม่นำหลักความเชื่อทางศาสาใดๆ มาเป็นหลักการปกครอง การบัญญัติกฎหมาย และรัฐไม่ให้อำนาจแก่องค์กรศาสนาใดๆ ผ่านการบัญญัติกฎหมายเพื่อปกป้องความเชื่อทางศาสนาของกลุ่มตนเอง ให้องค์กรทางศาสนาทุกศาสนาเป็นเอกชนเท่าเทียมกัน รัฐไม่ก้าวก่ายแทรกแซงกิจการภายในของศาสนาใดๆ ยกเว้นในกรณีที่มีการใช้ศาสนาละเมิดสิทธิพลเมือง และองค์กรศาสนาใดๆ จะก้าวก่ายแทรกแซงกิจการของรัฐ หรืออาศัยอำนาจรัฐเพื่อตอบสนองวัตถุประสงค์ทางศาสนาของกลุ่มตนเองมิได้

2. รัฐต้องเป็นกลางทางศาสนาและห้ามบัญญัติศาสนาประจำชาติ เพื่อให้หลักประกันเสรีภาพและความเสมอภาคทางศาสนาและการไม่นับถือศาสนาเป็นจริงในทางปฏิบัติ และเพื่อให้องค์กรทุก

ศาสนา ทุกนิกาย ทุกกลุ่มความเชื่อมีอิสรภาพในการปกครองตนเอง, ในการจัดองค์กรและการบริหารจัดการเกี่ยวกับเรื่องความเชื่อ การปฏิบัติพิธีกรรม การศึกษาตีความคำสอน การเผยแพร่ศาสนาและอื่นๆ

3. รัฐไม่อุปถัมภ์หรือสนับสนุนศาสนาใดๆ ในเรื่องการรักษาความถูกต้องของคำสอนและการควบคุมวัตรปฏิบัติของนักบวช หรือกลุ่มศาสนิกของศาสนาใดๆ หรือในเรื่องอื่นใดที่เป็นไปเพื่อส่งเสริมศรัทธาและการเผยแผ่ศาสนานั้นๆ แต่องค์กรศาสนาต่างๆ อาจได้รับงบประมาณสนับสนุนจากรัฐได้ในกรณีที่องค์กรศาสนานั้นๆ จัดทำโครงการหรือกิจกรรมที่เกิดประโยชน์แก่สาธารณะผ่านช่องทางตามที่นโยบายรัฐกำหนดเกี่ยวกับการจัดสรรงบประมาณสนับสนุนองค์กรเอกชน

4. องค์กรทุกศาสนาถูกตรวจสอบทางการเงินในมาตรฐานเดียวกับองค์กรเอกชนอื่นๆ เช่น บริษัท ห้างร้านต่างๆ พระภิกษุ หรือภิกษุณีที่มีรายได้ตามเกณฑ์ต้องเสียภาษีก็ต้องเสียภาษีเช่นเดียวกับนักบวชในศาสนาอื่นๆ ที่เสียภาษีเหมือนประชาชนทั่วไป และมีข้อยกเว้นตามกฎหมายเกี่ยวกับมูลนิธิเพื่อการกุศลต่างๆ ในมาตรฐานเดียวกับมูลนิธิเพื่อการกุศลทั่วไป

5. ไม่บังคับเรียนเพื่อปลูกฝังความเชื่อและศีลธรรมศาสนาในหลักสูตรการศึกษาของชาติ เพื่อไม่เป็นการละเมิดเสรีภาพทางศาสนาของปัจเจกบุคคล การศึกษาศาสนาหลังยุคกลาง ไม่ใช่เพื่อบังคับปลูกฝังศรัทธาและศีลธรรมศาสนา แต่อาจศึกษาศาสนาเชิงวิชาการ เช่น ประวัติศาสตร์ศาสนา สังคมวิทยาศาสนา มานุษยวิทยาศาสนา ศาสนาเชิงโบราณคดี ศาสนาเปรียบเทียบ ปรัชญาศาสนา จรินศาสตร์ และอื่นๆ โดยจัดเป็นรายวิชาหรือสาขาวิชาให้ผู้เรียนเลือกเรียนได้อย่างเสรีตามความสนใจของตนเอง ดังเช่นที่มีการจัดการศึกษาศาสนาเชิงวิชาการในมหาวิทยาลัยต่างๆ ทั้งในตะวันออกและตะวันตก

หากจะจัดการเรียนรู้เกี่ยวกับศาสนาในระดับประถมศึกษาและมัธยมศึกษา ควรจัดให้เรียนศาสนาในเชิงประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมเป็นส่วนหนึ่งของวิชาประวัติศาสตร์ หรือหากจะจัดการศึกษาเกี่ยวกับคำสอนศาสนา ก็ควรจัดในรูปแบบวิชาจริยศาสตร์ (Ethics) ที่เน้นการตีความหลักคำสอนศาสนาต่างๆ บูรณาการณ์กับหลักจริยธรรมสากล เพื่อให้ผู้เรียนเข้าใจโลกทัศน์หรือมุมมองของศาสนาต่างๆ เกี่ยวกับการเคารพสิทธิ เสรีภาพ ความเสมอภาค ภราดรภาพ ศักดิ์ศรีของมนุษย์ การเคารพสิทธิมนุษยชน สิทธิเท่าเทียมของสตรีและคนหลากหลายทางเพศ การมีขันติธรรม การเคารพความแตกต่างหลากหลายทางวัฒนธรรม การสนับสนุนสันติภาพเป็นต้น

6. ไม่ระบุการนับถือศาสนาในเอกสารทางราชการ เพื่อไม่ให้เกิดการเลือกปฏิบัติจากอคติทางศาสนา

7. รัฐต้องให้สิทธิเลือกตั้งแก่พระภิกษุ ภิกษุณี สามเณร สาเณรี และนักพรตอื่นๆ อันเป็นสิทธิพลเมืองตามหลักสิทธิมนุษยชนสากล

ข้อเสนอ 7 ประการนี้ ย่อมสอดคล้องกับพุทธศาสนาแบบที่เรารับรู้ผ่านความคิดและบทบาทของพุทธะและระบบสังฆะตามธรรมวินัยดังที่อภิปรายมาแล้ว (ในตอนต้นบทที่ 3) คือพุทธศาสนาในแบบที่เปี่ยมด้วยพลังทางปัญญาในการตั้งคำถาม วิพากษ์วิจารณ์ความเชื่อที่เป็นปัญหาต่างๆ เช่น การล้างบาปในแม่น้ำศักดิ์สิทธิ์ พิธีบูชายัญญ์ การตัดสินคุณค่าของคนจากชาติกำหนดในระบบวรรณะ การปกครองเผด็จการแบบใช้อำนาจเด็ดขาดตามอำเภอใจ (อัตตาธิปไตย) และเสนอการใช้คุณธรรมปกครองเพื่อประโยชน์สุขและความเป็นธรรมแก่ผู้ใต้ปกครองทุกฝ่ายเป็นต้น ขณะเดียวกันระบบสังฆะที่พุทธะก่อตั้งขึ้นก็ไม่มีวรรณะ มีความเสมอภาคกันตามธรรมวินัย กระจายอำนาจปกครองกันตามสายครูอาจารย์ ไม่มีสมณศักดิ์ฐานันดรที่รัฐแต่งตั้ง พระสงฆ์ไม่มีอำนาจทางกฎหมายปกครองกัน เป็นอิสระจากการแทรกแซงจากอำนาจรัฐ และไม่ก้าวก่ายแซงแซงกิจการของรัฐ กล่าวตามนิยามสั้นๆ แต่ครอบคลุมความหมายสำคัญของท่าน ป.อ. ปยุตฺโต (2555, หน้า 748) คือ *“สังฆะคือชุมชนของบุคคลที่เป็นอิสระ ทั้งโดยชีวิตและด้วยจิตปัญญา”* ขณะเดียวกันก็สอดคล้องกับบริบทสังคมโลกสมัยใหม่ที่เป็นสังคมโลกวิสัยและระบอบเสรีประชาธิปไตย การแยกศาสนากับรัฐจึงเป็นการเปิดทางให้พุทธศาสนาสามารถปรับตัวและพัฒนาคลี่คลายไปในทางสอดคล้องและส่งเสริมเสรีภาพ ประชาธิปไตย และสิทธิมนุษยชนได้อย่างสมเหตุสมผล

กล่าวอีกอย่างหนึ่ง ถึงแม้เราจะเข้าใจได้ว่า คำสอนพุทธศาสนามีเป้าหมายตอบสนองการแสวงหาทางหลุดพ้นด้านในของปัจเจกบุคคล และสาระสำคัญของพุทธธรรมก็มีแม่มุมที่ตีความสนับสนุนประชาธิปไตยและสิทธิมนุษยชนได้อย่างสมเหตุสมผลมากกว่าที่จะสนับสนุนระบบเผด็จการอำนาจนิยม แต่ตราบที่ยังไม่แยกศาสนากับรัฐ คำสอนที่สนับสนุนเสรีภาพของปัจเจกบุคคล ประชาธิปไตย และสิทธิมนุษยชนก็อาจไม่มีผลในทางปฏิบัติ ยิ่งกว่านั้นสาระของคำสอนดังกล่าวไม่สามารถแม้แต่จะช่วยให้ “สังฆะ” มีอิสรภาพปกครองตนเองตามหลักธรรมวินัยอย่างแท้จริง เพราะ “ถูกล็อก” ด้วยระบบที่ไม่แยกศาสนากับรัฐ ซึ่งขัดกับหลักอิสรภาพของสังฆะในการปกครองตนเองตามหลักธรรมวินัยเสียเอง ดังมีงานวิจัยที่อ้างถึงแล้ว (ในบทที่ 1) ระบุว่าระบบปกครองคณะสงฆ์ที่ใช้มาจนปัจจุบันนั้นเลียนแบบระบบปกครองสงฆ์ที่สร้างขึ้นในสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์ จึงไม่สอดคล้องกับการปกครองระบอบประชาธิปไตยและมีข้อเสียที่สำคัญ ได้แก่ *“การประทุษร้ายต่อพระธรรมวินัยและศรัทธาของประชาชน”* เสียเอง เพราะขณะที่ *“หัวใจของธรรมวินัยคือการเคารพสงฆ์ ถือสงฆ์และกิจสงฆ์เป็นใหญ่ มั่นในสามัคคี ชูธรรม ถือหลักการ มีประโยชน์สุขของประชาชนเป็นจุดหมาย”* (พระพรหมคุณาภรณ์ [ป.อ. ปยุตฺโต],

2555, หน้า 929) แต่ระบบปกครองสงฆ์แบบมหาเถรสมาคมกลับเป็นระบบรวมศูนย์อำนาจ ในแง่นี้จึงคล้ายกับระบบอำนาจศาสนจักรยุคกลา งที่มักไม่สอดคล้องกับคำสอนของเยซูในไบเบิล

ดังนั้น การแยกศาสนาจากรัฐตามหลักการโลกวิสัยและเสรีนิยม จึงเป็นผลดีต่อการพัฒนาประชาธิปไตย เพราะเป็นการสร้างระบบป้องกันการนำศาสนามาใช้เป็นเครื่องมือทางการเมืองในที่ขัดกับหลักการพื้นฐานของประชาธิปไตย คือหลักการที่รัฐต้องเป็นกลางทางศาสนา หลักเสรีภาพและความเสมอภาคทางศาสนา และเป็นการปลดล็อกให้สังฆะมีอิสรภาพปกครองตนเองตามธรรมวินัย ชาวพุทธทุกนิกายทุกกลุ่ม ทุกสำนัก ทุกสายครูอาจารย์มีอิสรภาพในการศึกษาตีความคำสอน การจัดตั้งและบริหารองค์กรอย่างเท่าเทียม ในที่สุดก็จะช่วยให้พุทธศาสนาเจริญงอกงามคลี่คลายไปอย่างสามารถตอบสนองต่อความต้องการที่แตกต่างหลากหลายของผู้คนในสังคมหมัยใหม่ และมีศักยภาพสนับสนุนและส่งเสริมคุณค่าสมัยใหม่ เช่น สำนึกเคารพสิทธิ เสรีภาพ ความเสมอภาค ภราดรภาพ ศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ ขันติธรรมทางศาสนา และสันติภาพทางสังคมได้อย่างแท้จริง

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

กรมศิลปากร. (2560). *พระราชพงศาวดารกรุงศรีอยุธยา ฉบับหมอบรัดเล.* นนทบุรี: ศรีปัญญา.

กรมศิลปากร. (2561). *พระราชสาส์น ในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว พระราชทานไปยัง-ประเทศต่างๆ.* (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพฯ: สำนักวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ กรมศิลปกากร.

กริสโวลด์, เอ. บี., (2547). *พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าสยาม.* แปลโดย มจ.สุภัทรดิศ ดิศกุล. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.

กรุณา-เรืองอุไร กุศลาสัย. (2550). *ภารตวิทยา.* (พิมพ์ครั้งที่ 6). กรุงเทพฯ: ศยาม.

กานต์ บุณยะกาจน. (2562). *มาคิอาเวลลี การเมืองไทยของเจ้าผู้ปกครอง,* กรุงเทพฯ: มติชน.

กุลลดา เกษบุญชู มี้ด. (2562). *ระบอบสมบูรณายาสิทธิราชย์: วิวัฒนาการรัฐไทย.* นนทบุรี: ฟ้าเดียวกัน.

คณะกรรมการฝ่ายวัฒนธรรมและสนเทศแห่งสมาคมอาเซียน. (1985). *ไตรภูมิกถา. กรุงเทพฯ:* อมรินทร์กรุ๊ป.

คณะธรรมยุต. (2556). *สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรสเสด็จตรวจการคณะสงฆ์.* (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.

คณะกรรมการบริหารคณะธรรมยุต. (2547). *ประวัติคณะธรรมยุต.* กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.

คนึงนิตย์ จันทบุตร. (2528). *การเคลื่อนไหวของยุวสงฆ์ไทยรุ่นแรก พ.ศ. 2477-2484.* กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

คอนซ์, เอดเวิร์ด. (2552). *พุทธศาสนา สาระและพัฒนาการ.* แปลโดยนิธิ เอียวศรีวงศ์. (พิมพ์ครั้งที่ 3). กรุงเทพฯ: มติชน.

คอนแวร์ซี, แดเนียล. (2562). *เมื่อใดจึงเป็นชาติ?.* แปลโดยเก่งกิจ กิติเรียงลาภ. กรุงเทพฯ: Illuminations Editions.

คลิก, เจมส์. (2561). *ไอแซก นิวตัน: นักวิทยาศาสตร์คนแรกและพ่อมดคนสุดท้าย.* แปลโดยสฤณี อาชวานันทกุล. กรุงเทพฯ: ซอลท์.

จิตร ภูมิศักดิ์. (2547). *สังคมไทยลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยาก่อนสมัยศรีอยุธยา.* (พิมพ์ครั้งที่ 3). กรุงเทพฯ: ฟ้าเดียวกัน.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ, (2547). *เทศนาพระราชประวัติ พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว.* กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ, (2556). *ประชุมพระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ 5 – ภาคปกิณกะ 1.* กรุงเทพฯ: ต้นฉบับ.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ, (2560). *พระราชพิธีสิบสองเดือน.* กรุงเทพฯ: ไทยคลอลิตี้บุ๊คส์.

ฉัตรทิพย์ นาถสุภา. (2557). *การเป็นสมัยใหม่กับแนวคิดชุมชน.* กรุงเทพฯ: สร้างสรรค์.

ชยา ปิยะชาติ. (2559). *ตำนานและเรื่องเล่า กำเนิดศาสนา.* กรุงเทพฯ: ยิปซี.

ชาตรี ประกิตนนทการ. (2558). *การเมืองในสถาปัตยกรรมสมัยรัชกาลที่ 1.* กรุงเทพฯ: มติชน.

ชาญวิทย์ เกษตรศิริ. (2561). *อยุธยา: Discovery Ayutthaya.* (พิมพ์ครั้งที่ 7). กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.

ไชยันต์ รัชชกูล. (2560). *อาณานิคมสมบูรณาญาสิทธิราชย์: การก่อรูปรัฐไทยสมัยใหม่จากศักดินานิยมสู่ทุนนิยมรอบนอก.* กรุงเทพฯ: อ่าน.

ไชยันต์ ชัยพร, (2561). *ปิยกษัตริย์: เส้นทางสู่ระบอบกษัตริย์ภายใต้รัฐธรรมนูญเด็นมาร์ก, 1849.* กรุงเทพฯ: มูลนิธิเพื่อการศึกษาประชาธิปไตยและการพัฒนา (โครงการจัดพิมพ์คบไฟ).

ดนัย ปรีชาเพิ่มประสิทธิ์. (2558). *การวิเคราะห์ข้อเด่นข้อด้อยขององค์การและกระบวนการบริหารองค์การพระพุทธศาสนาของประเทศไทยในเชิงประสิทธิภาพด้านคุณค่าต่อพระพุทธศาสนา.* วารสารพุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 22 (3), หน้า 35-55.

เดอะ แบส, บาทหลวง. (2550). *บันทึกความทรงจำของบาทหลวง เดอะ แบส เกี่ยวกับชีวิตและมรณกรรมของก็องสตังซ์ ฟอลคอน.* แปลโดยสันต์ ท. โกมลบุตร. (พิมพ์ครั้งที่ 2). นนทบุรี: ศรีปัญญา.

ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จฯ กรมพระยา. (2514). ประชุมพระนิพนธ์เกี่ยวกับตำนานทางพุทธศาสนา. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.

ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จฯ กรมพระยา. (2559). *พระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์ รัชกาลที่ 5.* กรุงเทพฯ: ไทยควอลิตี้บุ๊คส์,

ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. (2561). *พระนิพนธ์ความทรงจำของของ-กรมพระยาดำรงราชานุภาพ.* กรุงเทพฯ: ไทยควอลิตี้บุ๊คส์.

ทวีศักดิ์ เผือกผสม. (2561). *หยดเลือด จารึก และแท่นพิมพ์: ว่าด้วยความรู้/ความจริงของชนชั้นนำ-สยาม.* กรุงเทพฯ: Illuminations Editions.

ทักษ์ เฉลิมเตียรณ. (2548). *การเมืองระบบพ่อขุนอุปถัมภ์แบบเผด็จการ.* กรุงเทพฯ: โครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.

ทิพากรวงศมหาโกษาธิบดี (ขำ บุนนาค), เจ้าพระยา. (2545). *หนังสือแสดงกิจจานุกิจ.* (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพฯ: องค์การค้าของคุรุสภา.

ทิพากรวงศ์ (ขำ บุนนาค), เจ้าพระยา. (2555). *พระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์ รัชกาลที่ 1-4.* กรุงเทพฯ: ศรีปัญญา.

ทิพากรวงศมหาโกษาธิบดี (ขำ บุนนาค), เจ้าพระยา. (2560). *พระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์-รัชกาลที่ 3.* กรุงเทพฯ: ไทยควอลิตี้บุ๊คส์.

เทพเวที, พระ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2532). *สัจธรรมกับจริยธรรม.* กรุงเทพฯ: มูลนิธิพุทธธรรม.

ธงชัย วินิจจะกูล. (2562). *เมื่อสยามพลิกผัน.* นนทบุรี: ฟ้าเดียวกัน.

ธรรมปิฎก, พระ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2537). *รัฐกับพระพุทธศาสนา ถึงเวลาชำระล้างหรือยัง.* กรุงเทพฯ: มูลนิธิพุทธธรรม.

ธรรมปิฎก, พระ. (ประยุทธ์ ปยุตฺโต). (2540). *พระพุทธศาสนาในอาเซีย.* กรุงเทพฯ: ธรรมสภา.

ธเนศ วงศ์ยานนาวา. (2560). *การสร้างความสมเหตุสมผล (ของใคร?).* คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

ธเนศ วงศ์ยานนาวา. (2562). *ว่าด้วยเอกเทวนิยม: เส้นทางของพระผู้เป็นเจ้าของจริง.* กรุงเทพฯ: สมมติ.

ธานินทร์ กรัยวิเชียร. (2533). *ศาสนากับความมั่นคงของชาติและพระมหากษัตริย์ไทยในระบอบ-ประชาธิปไตย.* ตีพิมพ์ที่ระลึกคล้ายวันเกิดพระโพธิญาณรังสีเถร (จันทร์ คเวสโก) วัดป่าชัยรังสี จังหวัดสมุทรสาคร.

นักบุญออกัสติน, (2560). *คำสารภาพ.* แปลโดยวิกิจ สุขสำราญ. กรุงเทพฯ: มูลนิธิเพื่อการศึกษา-ประชาธิปไตยและการพัฒนา (โครงการจัดพิมพ์คบไฟ).

นิธิ เอียวศรีวงศ์, (2557). *การเมืองไทยสมัยพระนารายณ์.* (พิมพ์ครั้งที่ 8). กรุงเทพฯ: มติชน.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2555). *ปากไก่และใบเรือ: รวมความเรียงว่าด้วยวรรณกรรมและประวัติศาสตร์-ต้นรัตนโกสินทร์.* (พิมพ์ครั้งที่ 4). นนทบุรี: ฟ้าเดียวกัน.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2561). *กรุงแตก, พระเจ้าตากฯ และประวัติศาสต์ไทย ว่าด้วยประวัติศาสตร์และ-ประวัติศาสตร์นิพนธ์.* (พิมพ์ครั้งที่ 12). กรุงเทพฯ: มติชน.

โนลัน, อัลเบิร์ต. (2545). *พระเยซูก่อนคริสต์ศาสนา.* นครปฐม: คณะพระมหาไถ่.

บายนัม, วิลเลียม. (2562). *วิทยาศาสตร์: ประวัติศาสตร์การไขความจริงแห่งสรรพสิ่ง.* แปลโดยลลิตา ผลผลา. กรุงเทพฯ: บุ๊คสเคป.

บรูซ, สตีฟ. (2559). *สังคมวิทยา: ความรู้ฉบับพกพา.* แปลโดยจันทนี เจริญศรี. กรุงเทพฯ: โอเพ่นเวิลด์ส.

เบเคอร์, คริสและผาสุก พงษ์ไพจิตร. (2557). *ประวัติศาสตร์ไทยร่วมสมัย.* กรุงเทพฯ: มติชน.

โบเยอร์, พอล. (2561). *ประวัติศาสตร์อเมริกา: ความรู้ฉบับพกพา.*แปลโดยธเนศ อาภรณ์สุวรรณ. กรุงเทพฯ: บุ๊คสเคป.

เบาว์ริง, เซอร์ จอห์น. (2550). *ราชอาณาจักรและราษฎรสยาม 1.* ชาญวิทย์ เกษตรศิริ และ กัณฐิกา ศรีอุดม (บก.). (พิมพ์ครั้งที่ 2) กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.

ปฐม ตาคะนานันท์, (2551). *คณะสงฆ์สร้างชาติ สมัยรัชกาลที่ 5.* กรุงเทพฯ: มติชน.

ปฐมพงษ์ โพธิ์ประสิทธินันท์. (2549). *ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาในประเทศไทย: ตั้งแต่สมัย-สุโขทัยถึงสมัยรัชกาลที่ 5.* รายงานวิจัยวิทยาลัยศาสนศึกษา มหาวิทยาลัยมหิดล. (อัดสำเนา).

ปติสร เพ็ญสุต. (2562). *คริสต์ศาสนาในมโนทัศน์ของสุนทรภู่จากวรรณกรรมเรื่องพระอภัยมณี.* ศิลปวัฒนธรรม, 40, (10), 54-69.

ประจักษ์ ก้องกีรติ. (2562). *ประชาธิปไตย: หลากความหมาย หลายรูปแบบ.* กรุงเทพฯ: สยามปริทัศน์.

ประชุมพระนิพนธ์ เกี่ยวกับตำนานทางพระพุทธศาสนา ของสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา-ดำรงราชานุภาพ. ตีพิมพ์เป็นอนุสรณ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ พระเทพคุณาธาร (ผล ชินปุตฺโต). 21 มีนาคม 2514.

ประชุมพระราชนิพนธ์ภาษาไทย ในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. มหาเถรสมาคม จัดพิมพ์เฉลิมพระเกียรติ พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ในโอกาสที่ วันพระบรมราชสมภพ ครบรอบ 200 ปี 18 ตุลาคม พุทธศักราช 2547.

ประชุมพระราชนิพนธ์ภาษาบาลี ในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. มหาเถรสมาคม จัดพิมพ์เฉลิมพระเกียรติ พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ในโอกาสที่ วันพระบรมราชสมภพ ครบรอบ 200 ปี 18 ตุลาคม พุทธศักราช 2547.

ปาเรคห์, ภิกขุ. (2557). *คานธี: ความรู้ฉบับพกพา.* แปลโดยอลิสา สันตสัมบัติ. กรุงเทพฯ: โอเพนเวิลด์ส พับลิชชิ่ง เฮ้าส์.

ปรีดี หงษ์สต้นและอัมพร หมาดเด็น (บก.). (2562). *ศาสนากับความรุนแรง.* กรุงเทพฯ: Illuminations Editions.

พระไพศาล วิสาโล. (2546). *พุทธศาสนาไทยในอนาคต แนวโน้มและทางออกจากวิกฤต.* กรุงเทพฯ: มูลนิธิสดศรี-สฤษดิวงศ์.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2553). *พัฒนาสังคมไทยด้วยความรู้เข้าใจไตรภูมิฯ.* กรุงเทพฯ: ธรรมสภาและสถาบันบันลือธรรม.

พระพรหมคุณาภรณ์, พระ. (ป.อ. ปยุตฺโต). (2554). *จารึกอโศก (ธรรมจักรบนเศียรสิงห์) รัฐศาสตร์-แห่งธรรมาธิปไตย.* (พิมพ์ครั้งที่ 3). กรุงเทพฯ: ธรรมสภาและสถาบันบันลือธรรม.

พระพรหมคุณาภรณ์. (ป.อ. ปยุตฺโต). (2555). *พุทธธรรม ฉบับปรับขยาย.* (พิมพ์ครั้งที่ 32). กรุงเทพฯ: ผลิธัมม์.

พิพัฒน์ พสุธารชาติ. (2549). *รัฐกับศาสนา : บทความว่าด้วยอาณาจักร ศาสนจักร และเสรีภาพ.* (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพฯ: ศยาม.

พิพัฒน์ พสุธารชาติ. (2560). *คราสและควินิน รื้อ-สร้าง ‘ปากไก่และใบเรือ’ ของนิธิ เอียวศรีวงศ์.* กรุงเทพฯ: Illuminations Editions.

พิพัฒน์ พสุธารชาติ (บก.). (2562) *ฮาร์เบอร์มาสกับสังคมแบบหลังฆราวาส.* กรุงเทพฯ: Illuminations Editions.

พิเศษ เจียจันทร์พงษ์. (2545). *ศาสนาและการเมืองในประวัติศาสตร์สุโขทัย-อยุธยา.* กรุงเทพฯ: มติชน.

พิริยะดิศ มานิตย์. (2560). *ประวัติความคิดฝรั่งเศส.* กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์-มหาวิทยาลัย.

พุทธทาสภิกขุ. (2522). *ธรรมะกับการเมือง.* สุราษฎร์ธานี: ธรรมทานมูลนิธิ.

พุทธทาสภิกขุ. (2548). *พุทธประวัติจากพระโอษฐ์.* กรุงเทพฯ: เพชรประกาย.

ฟิงค์, แฮนส์. (2534). *ปรัชญาสังคม.* แปลโดยพรพิไล ถมังรักษ์สัตว์. กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ.

ฟินเลย์สัน, เจมส์ กอร์ดอน. (2559). *ฮาเบอร์มาส: มนุษย์กับพื้นที่สาธารณะ.* แปลโดยวรารัก เฉลิมพันธุศักดิ์. กรุงเทพฯ: สวนเงินมีมา.

ภักดี ขันทะวัต, พระมหา. (2551). *การปฏิรูปคณะสงฆ์ในประเทศไทยยุครัตนโกสินทร์ตอนต้น – ศึกษากรณีการเกิดขึ้นของคณะธรรมยุต.* วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต (ศาสนาเปรียบเทียบ). บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหิดล.

ภิญญพันธุ์ พจนะลาวัลย์. (2558). *กำเนิด "ประเทศไทย" ภายใต้เผด็จการ.* กรุงเทพฯ: มติชน.

ภิญญพันธุ์ พจนะลาวัลย์. (2562). *ไทยปิฎก: ประวัติศาสตร์การเมืองสังคมร่วมสมัยของ-พุทธศาสนาไทย.* กรุงเทพฯ: Illuminations Editions.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่ม 11, 14, 20.* กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหามกุฏราชวิทยาลัย. (2523). *พระไตรปิฎกภาษาบาลี ฉบับสยามรัฐ เล่ม 10.* กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.

มิน็อก, เคนเนธ. (2559). *การเมือง: ความรู้ฉบับพกพา.* แปลโดยกษิร ขีพเป็นสุข. กรุงเทพฯ: โอเพ่นเวิลด์ส.

มงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ, (2557). *ธรรมราชธีรราชา: พระบรมราโชวาทและ-พระราชนิพนธ์เกี่ยวกับพระพุทธศาสนา.* กรุงเทพฯ: มูลนิธิพระบรมราชานุสรณ์ พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว ในพระบรมราชูปถัมภ์.

มงเซเญอร์ ปาลเลกัวซ์. (2552). *เล่าเรื่องกรุงสยาม.* แปลโดยสันต์ ท. โกมลบุตร. นนทบุรี: ศรีปัญญา.

เรย์โนลด์ส, เคร็ก เจ. (2561). *ความคิดแหวกแนวของไทย จิตร ภูมิศักดิ์ และโฉมหน้าของศักดินาไทย-ในปัจจุบัน.* นิธิ เอียวศรีวงศ์ (บรรณาธิการแปล). (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.

ไรท์, ไมเคิล. (2547). ฝรั่งหลังตะวันตก. กรุงเทพฯ: มติชน.

วรเจตน์ ภาคีรัตน์. (2561). *ประวัติศาสตร์ความคิดนิติปรัชญา.* กรุงเทพฯ: อ่าน.

วชิรญาณวโรรส, สมเด็จพระมหาสมณเจ้าเจ้า กรมพระ. (2553). *พระมหาสมณานุศาส์น ภาคคดี-ธรรม.* คณะธรรมยุตจัดพิมพ์ ในวาระครบรอบ 150 ปี วันพระสูติ สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระวชิร-ญาณวโรรส 12 เมษายน 2553.

วชิรญาณวโรรส, สมเด็จพระมหาสมณเจ้าเจ้า กรมพระ. (2553). *พระมหาสมณานุศาส์น ภาคคดีโลก.* คณะธรรมยุตจุดพิมพ์ ในวาระครบรอบ 150 ปี วันพระสูติ สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระวชิร-ญาณวโรรส 12 เมษายน 2553.

วัยอาจ, เดวิด เค. (2562). *ประวัติศาสตร์ไทยฉบับสังเขป.* แปลโดยชาญวิทย์ เกษตรศิริและคณะ. (พิมพ์ครั้งที่ 4). กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.

วิจักขณ์ พานิช. (2558). *รัฐ-ธรรม-นัว.* กรุงเทพฯ: มติชน.

วินัย พงศ์ศรีเพียรและวีรวัลย์ งานสันติกุล (บก.). (2549). *พระพุทธศาสนาและสถาบันสงฆ์กับสังคมไทย.* กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).

เวลส์, ควอริช. (2527). *การปกครองและการบริหารของไทยสมัยโบราณ.* แปลโดยกาญจนี ละอองศรี. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.

ส. ศิวรักษ์. (2546). *ความเข้าใจในเรื่องสินธูธรรม.* กรุงเทพฯ: ศยาม.

ส. ศิวรักษ์. (2562). *ราชาธิปไตย: ไทย-เทศ.* กรุงเทพฯ: สยามปริทัศน์.

สมัคร บุราวาศ. (2562). *ปรัชญาพราหมณ์ในสมัยพุทธกาล.* (พิมพ์ครั้งที่ 3). กรุงเทพฯ: สยามปริทัศน์.

สมเกียรติ วันทะนะ. (2555). *กำเนิดและความเปราะบางของเสรีประชาธิปไตย.* กรุงเทพฯ: ใครครีเอท.

สมภาร พรมทา. (2561). *ภควัทคีตา.* กรุงเทพฯ: วารสารปัญญา.

สมสมัย ศรีศูทรพรรณ. (2561). *โฉมหน้าศักดินาไทย.* (พิมพ์ครั้งที่ 11). กรุงเทพฯ: ไทยควอลิตี้บุ๊คส์.

สายชล สัตยานุรักษ์ (2546). *พุทธศาสนากับแนวคิดทางการเมืองในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธ-ยอดฟ้าจุฬาโลก (พ.ศ.2325-2352),* กรุงเทพฯ: มติชน.

สายชล สัตยานุรักษ์ (2557). *10 ปัญญาชนสยาม เล่ม 1 ปัญญาชนแห่งรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์.* กรุงเทพฯ: โอเพ่น โซไซตี้.

สุจิตต์ วงษ์เทศ. (2561). *อยุธยา มาจากไหน?.* กรุงเทพฯ: นาตาแฮก.

สุเนตร ชุตินธรานนท์. (2561). *ในยุคอวสานกรุงศรีฯ ไม่เคยเสื่อม.* กรุงเทพฯ: มติชน.

สุรพศ ทวีศักดิ์. (2554). *ความคิดทางจริยธรรมกับการเลือฝ่ายทางการเมืองของพระสงฆ์ในสังคมไทย-ปัจจุบัน.* วารสารพุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์หมาวิทยาลัย, 18, (2). หน้า 49-86.

สุรพศ ทวีศักดิ์. (2557). *ไตรทัศน์วิจารณ์: ความคิดว่าด้วยพุทธศาสนา สถาบันกษัตริย์ และ-ประชาธิปไตยของ ส. ศิรักษ์.* กรุงเทพฯ: สยามปริทัศน์.

สุรพศ ทวีศักดิ์. (2560). *จากพุทธศาสนาแห่งรัฐสู่พุทธศาสนาที่เป็นอิสระจากรัฐ.* กรุงเทพฯ: สยามปริทัศน์.

อคิน รพีพัฒน์, ม.ร.ว. (2527). *สังคมไทยในสมัยต้นกรุงรัตนโกสินทร์ พ.ศ. 2325-2416.* กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.

อคิน รพีพัฒน์. (2551). *วัฒนธรรมคือความหมาย: ทฤษฎีและวิธีการของคลิฟฟอร์ด เกียร์ซ.* กรุงเทพฯ: ศูนมานายวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).

เอนก มากอนันต์. (2561). *จักรพรรดิราช คติอำนาจเบื้องหลังชนชั้นนำไทย.* กรุงเทพฯ: มติชน.

แอนเดอร์สัน, เบน. (2560). *ชุมชนจินตกรรม: บทสะท้อนว่าด้วยกำเนิดและการแพร่ขยายของ-ชาตินิยม.* ชาญวิทย์ เกษตรศิริ (บรรณาธิการแปล). (พิมพ์ครั้งที่ 4). กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.

ฮาร์มอน, เอ็ม. เจ. (2555). *ความคิดทางการเมืองจากเปลโต้ถึงปัจจุบัน.* แปลโดยเสน่ห์ จามริก. กรุงเทพฯ: สถาบันวิถีทรรศน์.

ภาษาอังกฤษ

Asad, Talal. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity Cultural – Memory in the Present.* Stanford: Stanford University Press.

Bechert, Heinz. (1979). *Buddhism and Society.* Kandy: Buddhist Publication Society.

Clark, J.C.D. (2012). *Secularization and Modernization: The Failure of a 'Grand Narrative'.* The Historical Journal. Vol.55, No.1, pp. 161-194.

Cliteur, Paul. (2010). *The Secular Outlook: In defense of moral and political secularism.* Wiley-Blackwell.

Dawkins, Richard. (2016). *The God Delusion.* London: Black Swan.

Hawkins, John, (2017). *How the World Works Religion: The rich history of the world's Major faiths.* London: Arcturus.

Harvey, Peter. (2000). *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues.* New York: Cambridge University Press.

Holloway, Richard. (2016). *A Little History of Religion.* New Haven: Yale University Press.

Honderich, Ted (ed). (1995). The Oxford Companion to Philosophy. New York: Oxford University Press.

Jackson, Peter A. (1989). *Buddhism, Legitimation, and Conflict: The Political Functions of Urban Thai Buddhism.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Kant, Immanuel. (1988). *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals.* Translated by T. K. Abbott. New York: Prometheus Book.

Kant, Immanuel. (2009). *Ground Work of the Metaphysic of Morals.* Translated and analyzed by H. J. Paton. Harper Perennial Modern Thought edition.

MacCulloch, Diarmaid. (2003). *The Reformation.* New York: Penguin Books.

Maenland, Runar Bjokvik. (2015). *Kant's Political Liberalism: Rights, Freedom and Public Reason.* Master's Thesis in Philosophy, Department for Philosophy, Classic History of Art and Ideals Faculty of Humanities, University of Oslo.

Mill, John Stuart. (2015). *On Liberty, Utilitarianism, and Other Essays.* Mark Philp and Frederick Rosen (ed). New York: Oxford University Press.

Mill, John Stuart. (2018). *On Liberty.* London: Arcturus Holdings.

Paine, Thomas. (1995). *Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings.* Mark Philp (ed.). New York: Oxford University Press.

Rawls, John. (1971). *A theory of Justice.* Cambridge: Harvard University Press.

Robertson, John. (2015). *The Enlightenment: A Very Short Introduction.* New York: Oxford University Press.

Rousseau, Jean-Jacques. (1994). *The Social Contract.* Translated by Cristopher Betts. New York: Oxford University Press.

Russell, Bertrand. (1957). *Why I am not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects.* New York: Simon & Schuster.

Sandel, Michael J. (2009). *Justice What's the Right Thing to do?*. New York: Penguin Book.

Schmitt, Carl. (2007). *The Concept of the Political.* The University of Chicago Press.

Somparn Promta. (2008). *An Essay Concerning Buddhist Ethics.* Bangkok: Chulalongkorn University Press.

The Holy Bible King James Version (2019). USA.: Hendrickson.

Taylor, Charles. (2007). *A Secular Age.* The Belknap Press of Harvard University Press.

Welsh, Frank. (2011). *The History of the World: From the Dawn of Humanity to the Modern Age.* London: Quercus.

ออนไลน์

ชาติชาย มุกสง. *สวมนต์ไลโรคระบาด: ประวัติศาสตร์รัฐไทยสมัยใหม่กับการจัดการโรคระบาด,* https://themomentum.co/the-history-of-thai-modern-state-and-epidemics/

ชิษณุพงษ์ แจ่มปัญญา. *"27 มิถุนายน 2475 รัชกาลที่ 7 พระราชทานรัฐธรรมนูญฉบับชั่วคราวให้แก่คณะราษฎร",* https://www.silpa-mag.com/this-day-in-history/article_34696

แนะปรับแผนปฏิรูปกิจการพุทธศาสนา, https://www.dailynews.co.th/education/728036

ประกาศคณะราษฎร ฉบับที่ 1, http://www.pridi-phoonsuk.org/peoples-party-manifesto/

ปวัตร์ นวะมะรัตน. *สำรวจวัดโคกพระยา สถานที่สำเร็จโทษประหารชีวิตพระเจ้าแผ่นดิน-เชื้อพระวงศ์,* https://www.silpa-mag.com/history/article_4522

แผนยุทธศาสตร์การปฏิรูปกิจการพระพุทธศาสนา ปี 2560-2564, http://www.buddhism4.com/web/download/book%201.pdf

พุทธมณฑลเป็นศูนย์กลางพระพุทธศาสนาโลก, http://bbc.onab.go.th/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=50&Itemid

สปช.เสนอ 4 แนวทางปฏิรูปพุทธศาสนา, https://www.voicetv.co.th/read/182457

สุรพศ ทวีศักดิ์.*"มุมมองต่อการ 'วิจารณ์ความเป็นมนุษยนิยมและเหตุผลนิยมของธรรมยุติกนิกาย' ของพิพัฒน์ พสุธารชาติ"*, https://www.academia.edu/32058695/

ฮิมวัง. *อุปนิสัย "พระเจ้าตากสิน" ไม่ถือพระองค์ เข้าถึง ปชช. ชอบสนทนานักบวช แต่เด็ดขาดการสงคราม,* https://www.silpa-mag.com/history/article_35089)

Kant, Immanuel. *An answer to the question: What is Enlightenment?*

From https://www.marxists.org/reference/subject/ethics/kant/enlightenment.htm

National Secular Society. from https://www.secularism.org.uk/head-of-state/