

ว่าด้วย พุทธศาสนา กับสิทธิมนุษยชน*

สุวรรณา วงศ์ไวยคยวรรณ

สาขาวิชาศิลปศาสตร์
มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมราชา

การสารบบย้อนหลัง

เกริ่นนำ

จะด้วยเป็นเหตุบังเอิญหรือไม่ก็ตาม ท่านพุทธทาสภิกขุเริ่มกิจกรรมทางสังคมอันเป็นที่มาแห่งสวนโมกขพลาราม จังหวัดสุราษฎร์ธานีในปัจจุบัน ในปีที่มี การเปลี่ยนแปลงการปกครองของไทยจากระบบสมบูรณาญาสิทธิราชมาเป็นระบอบรัฐธรรมนูญ โดยมีพระมหากษัตริย์เป็นประมุข ถึงแม้ว่าผลพวงแห่งการปฏิบัติธรรมของพระภิกษุรูปเดียวกับที่เคยถูกขนานนามว่า “พระบ้า”¹ จะยังไม่ปรากฏเด่นชัดสู่สายตามหาชนในระยะแรก ๆ แต่เมื่อกาลเวลาล่วงเลยจากเพลานั้นมาถึงเวลานี้กว่า 50 ปี

แล้ว ความโดดเด่นทางการปฏิบัติและการสั่งสอนธรรมของท่านพุทธทาส ย่อมจะเป็นสิ่งที่ปฏิเสธได้ยาก จนอาจกล่าวได้ว่า จาก “จรวดท่อนแรก” นี้เอง ในระยะเวลา 50 ปีที่ผ่านมามหาชนชาวไทยได้พบเห็นความคึกคักน่าตื่นเต้นในวงการพุทธศาสนาของไทย อย่างชนิดที่ไม่เคยมีมาก่อน การกล่าวเช่นนี้มีได้หมายความว่าพุทธศาสนากำลังพัฒนาเจริญรุ่งเรืองสุดขีดในช่วงกึ่งศตวรรษที่ผ่านมา หากได้ คำเรียกร้องข้อวิจารณ์หรือแม้แต่คำปรึกษาต่าง ๆ นานา ก็มิให้ได้ยินเสมอ อันเกี่ยวกับวงการพุทธศาสนาทั้งนี้และทั้งนั้น “ความคึกคัก” ในวงการ

*อนุสนธิจาก เสน่ห์ จามริก, พุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน, เอกสารวิจัย สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ 2525. บทนำโดย พระราชวรมนี.

พุทธศาสนาก็อาจเป็นสัญญาณสื่อแสดงถึงสถานภาพอันเสื่อมโทรมของพุทธศาสนาได้ประการหนึ่ง แต่ในขณะเดียวกัน ความเคลื่อนไหวใหม่ๆ อันหลากหลาย ไม่ว่าจะเป็น การปรับโครงสร้างหลักสูตรของมหาวิทยาลัยสงฆ์ ทั้งสองแห่ง ให้มีการศึกษาวิชาการอันเทียบเคียงได้กับการศึกษาในระดับอุดมศึกษาของรัฐ จนกระทั่งได้มีการเทียบศักดิ์และสิทธิ์แห่งปริญญามหาวิทยาลัยสงฆ์ให้เท่ากับมหาวิทยาลัยอื่นของรัฐในปี พ.ศ. 2527 นี้เอง หรือการเคลื่อนไหวที่จะปรับปรุงแนวปฏิบัติต่างๆ ของสงฆ์ ดังตัวอย่างที่เห็นได้ชัดที่สุดคือ การฝึกกรรมอย่างเอาจริง เอาจังของสงฆ์ในทางมณฑลอิสาน ซึ่งได้มีพระอาจารย์ต่าง ๆ ตั้งแต่อาจารย์มั่น อาจารย์ชา ฯลฯ อันได้ยกระดับความน่านับถือเสมอใสแก่พระอิสานในระดับชาติอยู่ใช่น้อย นอกจากนี้ ยังมีกระบวนการสร้างชุมชนแบบพุทธ อันอิงแอบอยู่กับพระผู้มีลักษณะผู้นำสูง อย่างเช่น ท่านโพธิรักษ์แห่งสันติอโศก ทั้งนี้ยังมิได้กล่าวถึงความพยายามที่เป็นทางการระดับชาติในการเชื่อมโยงพุทธศาสนา เข้ากับ “ศาสตร์ทางโลก” อื่นๆ เช่น พุทธศาสตร์กับศึกษาศาสตร์ พุทธศาสตร์กับเศรษฐศาสตร์ หรือพุทธศาสตร์กับรัฐศาสตร์ เป็นต้น² อีกทั้งมีนักวิชาการทางพุทธที่พยายามนำเสนอพุทธศาสนาในแง่มุมต่างๆ ตั้งแต่ พุทธศาสนากับลัทธิมาร์กซ์ พุทธศาสนากับประชาธิปไตย พุทธศาสนากับปรัชญา

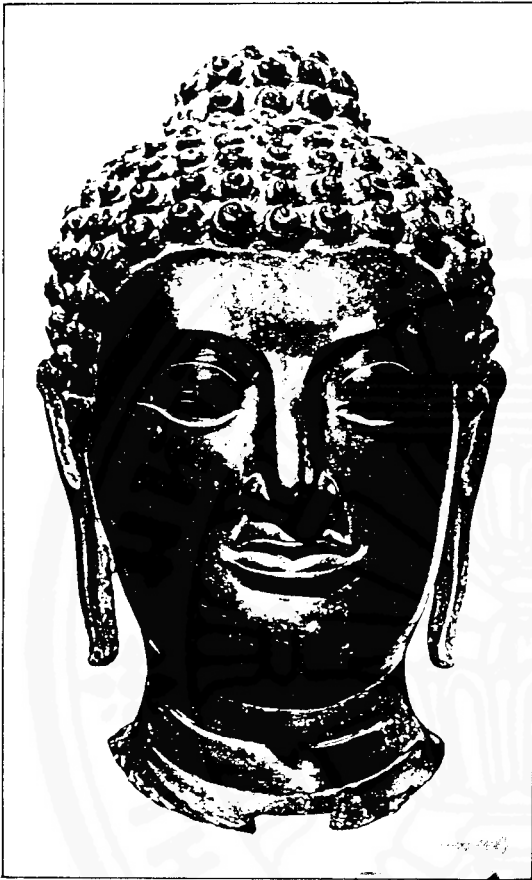
ตะวันตก ฯลฯ และที่จะละเว้นมิกล่าวถึงมิได้คือ พุทธศาสนากับการพัฒนา ของอาจารย์สุลักษณ์ ศิวรักษ์ บิดาแห่งนักวิจารณ์สังคมไทยปัจจุบันนั่นเอง

ภายใต้บรรยากาศอันคึกคักเต็มไปด้วยชีวิตชีวาแห่งวงการพุทธศาสนา นี้ อาจพิจารณาได้ว่างานเขียนเกี่ยวกับ พุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชนของศาสตราจารย์ เสน่ห์ จามริก แห่งมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ เป็นความพยายามอีกอันหนึ่งที่ “แสดงให้เห็นถึงวิธีที่จะนำเสนอพระพุทธศาสนา ในลักษณะที่สื่อสารกับโลกสมัยปัจจุบันได้อย่างมีความหมาย”³ คำสรุปของพระราชมุนี (ปยุตโต) ดังกล่าวนี้น ย่อมชี้แสดงให้เห็นถึงความหมายความสำคัญของงานชิ้นนี้ได้เป็นอย่างดี ดังจะได้พิจารณากันต่อไป

เสรีภาพที่ไม่ทำลายเสรีภาพ

ศาสตราจารย์ เสน่ห์ จามริก เริ่มต้นการนำเสนอ “พุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน” ด้วยการชี้ให้เห็นปัญหาอันสำคัญยิ่ง ซึ่งกำลังทำลายและบ่อนทำลายสิทธิมนุษยชนเอง ดังอาจสรุปได้จากข้อสังเกตที่ว่า

“เป็นเรื่องสำคัญสำหรับบรรดาผู้รักเสรีภาพที่จะต้องสำนึกถึงว่า ลำพังแต่ความรักเสรีภาพนั้นหาเป็นการเพียงพอไม่ แต่ว่าเสรีภาพยังอาจตั้งขึ้นอยู่ด้วยความสามารถของเราที่จะเข้าใจโดยถ่องแท้ในความสัมพันธ์ของ



การกลับมาเยือนหลัง

ค่านิยมทั้งหลายอันขัดแย้ง ในสภาวะทางสังคม เศรษฐกิจ และ การเมือง ซึ่งทำให้เสรีภาพ เป็นไปได้ การไต่หาอย่างเด็ดเดี่ยว เพื่อค่านิยมอย่างหนึ่ง หรือ เป้าหมายอันหนึ่งโดยเฉพาะนั้น เป็นศัตรูร้ายกาจที่สุดต่อเสรีภาพ จากบรรดาคนที่ไม่เพียงแต่ต้องการจะยับยั้งเพื่อสิทธิของตนเท่านั้น หากเพื่อสิทธิของเพื่อนบ้านของตนด้วย การต่อสู้ (เพื่อเสรีภาพ) นี้ต้องอาศัยความกล้าและความมุ่งมั่นอดทน แล้วก็จะเห็นสิ่งอื่นใด สติปัญญาที่จะรู้ว่าจะทำการต่อสู้เพื่อเสรีภาพกันอย่างไร โดยไม่

พลอยเป็นการทำลายเสรีภาพไปด้วยในขณะเดียวกัน”⁴

บ่อยครั้งเกินไปในประวัติศาสตร์ของมนุษยชาติอุดมการณ์อันน่าพิศมัย ได้กลายเป็นเครื่องมือในการทำลายล้างอุดมการณ์อื่น หรือแม้แต่บ่อนทำลายตนเอง ดังตัวอย่าง ในกรณีของอุดมการณ์เพื่อเสรีภาพ บ่อยครั้งเกินไป ที่การทำสงคราม หรือการจู่โจมคร่าชีวิตมนุษย์ได้เกิดขึ้นภายใต้ธงอุดมการณ์แห่งเสรีภาพ “อุดมการณ์สิทธิมนุษยชนในปัจจุบัน กำลังตกอยู่ในที่นั่งลำบาก ทำนองเดียวกับประชาธิปไตยหรือป้ายชื่ออุดมการณ์ทางสังคมการเมืองอื่นๆ ทั้งหลาย กล่าวคือ กลายเป็นอุดมการณ์ที่ถูกตีความ และนำไปใช้ปฏิบัติขัดแย้งกันจนเป็นผลทำให้เกิดการเผชิญหน้ากันทั่วโลก แต่เราก็ควรจะปล่อยให้ปัญหาแบบนี้ผ่าน ๆ กันไป หรือไม่ซ้ำร้ายก็ยอมรับกันไปแต่โดยดี ยิ่งกว่านั้นได้กลายเป็นกฎปฏิบัติที่เห็นดีเห็นงามกัน ไม่ว่าสำหรับบุคคลก็ดี หรือชนชั้น หรือประเทศชาติก็ดี ที่จะเทศนาเรื่องสิทธิมนุษยชน ครั้นแล้วก็กลับกระทำการ เป็นปฏิปักษ์ต่อสิทธิมนุษยชน”⁵

จากปัญหาเกี่ยวกับสิทธิมนุษยชนเอง ผู้เขียนได้แสดงความหวังไว้กับพุทธศาสนา โดยพิจารณาว่า พุทธศาสนาน่าจะมีคุณสมบัติช่วยเป็นเครื่องจุดพสุธาทางความคิดที่ “ไม่ใช่เป็นการออมชอมอย่างขอไปที หากแต่เป็น

ความสมเหตุสมผลอันนุ่มนวล หลีกเลียงทั้ง
ความคลั่งลัทธิ และความเอนเอียงชา ด้วยความ
ระมัดระวังเท่า ๆ กัน”⁶ จะเห็นได้ว่า จุดเริ่ม
ต้นแห่งความหวังในพุทธศาสนานี้ เป็นการ
เสนอให้ใช้แนวคิดทางพุทธธรรมในฐานะที่เป็น
รากฐานแห่ง “ท่าที” (attitude) ของผู้ที่รักและ
ต่อสู้เพื่อสิทธิมนุษยชน กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ
การดำเนินตามทางสายกลางนั้น มิใช่เป็นการ
“เพิกเฉย” หรือการ “ต่อสู้โดยไม่คิด” หากแต่
เป็นกระบวนการแห่งวิธีการตรวจสอบวิเคราะห์
ปัญหานั้นเอง (mode of investigation) ซึ่งต้อง
รวมถึงการใช้ “เหตุผล” การไตร่ตรองโดยรอบ
คอบ และการปฏิบัติอย่างมั่นคง พิจารณาใน
แง่นี้จะเห็นได้ว่า ผู้เขียนกำลังมองหาบทบาท
ของพุทธศาสนา ในลักษณะของการพยายาม
ตอบต่อคำถามที่ว่า เราพึงควรต่อสู้เพื่อ “สิทธิ-
มนุษยชน” อย่างไร ซึ่งจะไม่เป็นการ “ทำลาย
เสรีภาพ ในการต่อสู้เพื่อเสรีภาพ” อาจกล่าว
ได้ว่า พุทธศาสนาเน้นให้พิจารณาปัญหา ท่าที
แห่งการกระทำ (how) พร้อมๆ ไปกับการเสนอ
เนื้อหา หรือคำตอบต่อคำถามที่ว่า อะไร (what)
คือคำตอบเกี่ยวกับปัญหาเรื่องสิทธิมนุษยชน

การริเริ่มใช้พุทธศาสนาในฐานะ ท่าที
แห่งการแสวงหานี้ นับได้ว่าเป็นแนวทาง
สร้างสรรค์อย่างหนึ่งในการพิจารณาศึกษาปัญหา
ต่างๆ ในปัจจุบัน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อผู้เขียน

เองก็ได้พยายามชี้ชัดลงไปว่า พุทธศาสนาที่ท่าน
กำลังกล่าวถึงนี้ ไม่ใช่ “สถาบันศาสนา” หาก
แต่เป็นข้อธรรมคำสอน ซึ่งถึงแม้มิใช่ “พระ
ในทางพุทธศาสนา” ก็สามารถหาคำตอบและ
เสริมสร้างมิติใหม่ๆ แก่การเข้าใจพุทธศาสนา
ได้ นอกไปจากนี้แล้วข้อพึงสังวรอีกประการ
หนึ่งคือ ในโลกแห่งความเปลี่ยนแปลงทาง
เทคโนโลยี และการพัฒนาความสัมพันธ์ทาง
สังคมและเศรษฐกิจอันซับซ้อนขึ้นเรื่อยๆ นี้ มี
ความจำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องมีการพัฒนาทิศทาง
ด้านสังคมของพุทธศาสนาให้ยิ่งๆ ขึ้นไปโดย
ลำดับ ด้วยเหตุว่า “เราได้รับการสั่งสอน
กันมามากพอแล้วว่า ควรประพฤติตัวให้
ถูกต้องตามศีลธรรมกันอย่างไร”⁷ เงื่อนไขใน
การพิจารณาพุทธศาสนาทั้ง 2 ประการดังกล่าว
ในข้อเขียนนี้ อาจถือได้ว่า เป็นทั้งมิติอันสำคัญ
ยิ่งในการพิจารณาเกี่ยวกับปัญหาเรื่องพุทธ-
ศาสนากับสิทธิมนุษยชน

เป็นที่น่าสังเกตว่า การไม่พิจารณา
พุทธศาสนา ในแง่ “สถาบัน” และ “ระบบ
จริยธรรมส่วนบุคคล” ย่อมเป็นการก้าวกระโดด
สู่พุทธศาสนา ในแง่ที่ “ควร” จะเป็น ทั้งนี้
โดยที่ผู้เขียนใช้ข้อมูลอ้างอิงถึง “พุทธธรรมที่
แท้” จากงานเขียนของพระราชาวรมุนีเป็นหลัก
จุดเริ่มต้นการ พิจารณาเฉพาะพุทธธรรมเป็น
หลักนี้ ย่อมช่วยให้ผู้เขียนสามารถใช้พุทธธรรม

ในความหมายของข้อพระธรรมคำสอนในฐานะ บทวิพากษ์ การพัฒนาปัญหาสิทธิมนุษยชนในโลกตะวันตกได้อย่างน่าสนใจยิ่ง แต่ในขณะเดียวกัน การกล่าวถึงพุทธศาสนาในแง่มุมดังกล่าวของผู้เขียนก็ถือได้ว่า เป็นการพิจารณาในคณะระดับกับการพิจารณาปัญหาเรื่องสิทธิมนุษยชนในโลกตะวันตก กล่าวคือ ผู้เขียนเริ่มจากปัญหาเรื่องสิทธิมนุษยชนที่เป็นจริงคือ เป็นอุดมการณ์ที่ถูกใช้เพื่อผลประโยชน์ของแต่ละชาติ ในขณะที่ยังพิจารณาพุทธธรรมในระดับข้อพระธรรมคำสอนอยู่ คงจะเป็นสิ่งที่น่าสนใจมิใช่น้อย หากจะมีการใช้อุดมการณ์สิทธิมนุษยชน ในฐานะบทวิพากษ์บทบาทที่เป็นจริงของสถาบันพุทธศาสนาในการเสริมสร้างความชอบธรรมแก่อำนาจรัฐต่าง ๆ ในเอเชีย⁸ หรือถ้าจะเทียบเคียง ปัญหาที่ได้พัฒนามาจากการใช้หลักการสิทธิมนุษยชนและพุทธศาสนาในระดับที่เป็นจริงทั้งสองฝ่าย หรืออาจพิจารณาเปรียบเทียบและเทียบเคียงประเด็นเกี่ยวกับสิทธิมนุษยชนในระดับอุดมการณ์กับพระพุทธรูปธรรมในระดับอุดมการณ์ด้วย กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ พุทธศาสนาในฐานะที่เป็นสถาบัน หรือเป็นองค์กรทางสังคม โดยเฉพาะอย่างยิ่งในสังคมไทยนั้น ไม่อาจกล่าวได้ว่า ได้มีส่วนในการเสริมสร้างพัฒนาค่านิยมทางสิทธิมนุษยชนเสมอไป

ทฤษฎีกฎธรรมชาติดี สิทธิมนุษยชน และ พุทธศาสนา

สำหรับหลักการหรือแนวคิดพื้นฐานเกี่ยวกับสิทธิมนุษยชนนั้น ผู้เขียนได้เสนอประเด็นหลักสำหรับการพิจารณา โดยให้มุ่งไปที่ประเด็นเกี่ยวกับเสรีภาพ โดยได้กล่าวถึงรากฐานแนวความคิดเกี่ยวกับเรื่องเสรีภาพและสิทธิมนุษยชนในโลกตะวันตก อันได้แก่ ทศนะจากทฤษฎีกฎธรรมชาติดี ซึ่งเริ่มพัฒนาเป็นแนวความคิดในสมัยคริสต์ศตวรรษที่ 17-18 “ซึ่งใช้ตอบโต้ระบอบสมบูรณาญาสิทธิราช และการใช้อำนาจแบบพลการ และยกเอาสามัญชนขึ้นมาเป็นรากฐานของสิทธิอำนาจทางการเมืองแทนที่ลัทธิเทวสิทธิ์”⁹ ความสำคัญและความหมายของทฤษฎีกฎธรรมชาตินี้ ไม่อาจมองข้ามไปได้ เพราะได้เป็นรากฐานแห่งปฏิญาอิสรภาพของอเมริกา และปฏิญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน แต่ผู้เขียนมีความเห็นว่า ทฤษฎีกฎธรรมชาติดังกล่าว ยังมองปัญหาได้ไม่รอบด้านเพียงพอ และด้วยเหตุนี้เองที่พุทธศาสนาอาจสามารถให้ความกระจ่างได้ ดังข้อเสนอที่ว่า “ทั้งหมดที่หลักความคิดกฎธรรมชาติดีจะให้ ได้ ก็คงเป็นเพียงคำตอบสำหรับปัญหาบางส่วนเท่านั้น กล่าวคือ เฉพาะแต่ในส่วนที่เกี่ยวกับมิติภายนอกของปัญหาการหลุดพ้นและเสรีภาพของมนุษย์ ยังคงเหลือปัญหาอีกแง่มุมหนึ่งที่ยังมิได้รับคำตอบ สำหรับ



ศ. เสน่ห์ จามริก, 2526.

ข้อนี้ เป็นที่เชื่ออย่างหนักแน่นว่า เราอาจแสวงหาความกระจ่างได้จากพุทธศาสนา¹⁰

ผู้เขียนได้ยกตัวอย่าง “ความกระจ่าง” ที่พุทธศาสนาอาจเป็นเครื่องชี้แนะแก่นักคิดในตะวันตกได้ โดยการกล่าวถึงข้อเสนอของนักคิดเด่น ๆ ที่ถือเป็นตัวแทนของสำนักความคิดเกี่ยวกับทฤษฎีกฎธรรมชาติ ได้แก่ ฮอบส์ ล็อก และรูสโซ ซึ่งต่างก็เริ่มจากสมมติฐานที่ว่า คนเรามีเสรีภาพและความเสมอภาคอย่างสมบูรณ์ในสภาวะธรรมชาติ ดังคำกล่าวอันเป็นที่รู้จักกันแพร่หลายของรูสโซที่ว่า “คนเกิดมาเป็นเสรี แต่ทุกหนทุกแห่งคนตกอยู่ในเครื่องจองจำ”¹¹ แต่สมมติฐานดังกล่าวของทฤษฎีกฎธรรมชาติก็มีใช้ข้อเสนอเบื้องต้นในพุทธศาสนา อุปสรรคขัดขวางเสรีภาพของมนุษย์ในทางพุทธธรรมนั้นมีได้เพียงอยู่ที่ “สิ่งจองจำ” จากภายนอก แต่เป็นปัญหาแห่งอัตตาของมนุษย์ และอกุศลมูล

3 ประการ ได้แก่ โลภ โกรธ หลง ไม่เพียงแต่ข้อเสนอของรูสโซเท่านั้น แม้แต่ของฮอบส์และล็อกนั้นในที่สุดแล้ว “ดูจะสนใจอยู่กับสิ่งต่าง ๆ ที่ล้วนเป็นเรื่องอัตตา หรืออย่างดีที่สุดก็ไม่พ้นไปจากอัตตาเท่าไรนัก กล่าวคือ เรื่องของชีวิต สุขภาพ ผลประโยชน์ทางกายและทางวัตถุ”¹² โดยสรุปแล้ว “แนวคิด

เรื่องเสรีภาพและสิทธิมนุษยชน จนถึงบัดนี้ยังมิได้ให้ความหมายอะไรมากไปกว่ารับใช้สิ่งซึ่งโดยมาตรฐานทางพุทธศาสนาเป็นเพียงเสรีภาพ และสิทธิในความทะยานอยากและช่วงชิงสิ่งต่าง ๆ อันเป็นอนิจจังและกวางตาเท่านั้นเอง”¹³

การทาบต่อแห่งอุดมการณ์ทั้งสองนี้ เป็นสิ่งที่น่าสนใจยิ่ง เพราะในที่สุดแล้ว หลักการเกี่ยวกับเสรีภาพและสิทธิในตนเอง ก็ควรได้รับการพิจารณาว่าเป็นไปเพื่อจุดหมายอะไร ผู้เขียนเสนอว่า สิทธิเสรีภาพ อาจมิใช่จุดหมายในตัวของมันเอง หากแต่ต้องตั้งคำถามต่อไปว่า สิทธิและเสรีภาพนั้นมีขึ้นและต้องต่อสู้ให้ได้มาเพื่ออะไร หากการต่อสู้เพื่อเสรีภาพเป็นไปเพื่อการช่วงชิงทรัพย์สินสิ่งของแล้ว สิทธิเสรีภาพในลักษณะดังกล่าว อาจเป็นที่มาแห่งความสับสนวุ่นวาย การรบราฆ่าฟัน ทำลายล้างกันในสังคมได้ พิจารณาในแง่นี้จะเห็นได้ พุทธ-

ศาสนาเองก็อาจเป็นเครื่องชี้แนะอุดมการณ์ที่ก่อ
กำเนิดจากโลกตะวันตกได้ โดยการตั้งคำถาม
ต่อจุดหมายสุดท้ายแห่งอุดมการณ์เหล่านั้นเอง
นอกไปจากนี้แล้ว ข้อเสนอเกี่ยวกับเสรีภาพใน
พุทธศาสนา ได้แก่ “ในความหมายอันลึกซึ้ง
เสรีภาพจึงมิใช่เป็นแต่เพียง “สิ่ง ๆ” หนึ่ง
(ชีวิต สุขภาพ อิศราภาพ กรรมสิทธิ์ ฯลฯ)
เท่านั้นเอง หากเป็นกระบวนการชีวิตแบบรับรู้ ซึ่ง
ช่วยขยายขอบเขตความคิดและจิตใจของบุคคล
ให้กว้างขวางยิ่ง ๆ ขึ้นอยู่เสมอ”¹⁴ ข้อเสนอ
ดังกล่าวนี้ เท่ากับเป็นการนิยาม “เสรีภาพ”
ในความหมายซึ่งไม่จำกัดแคบอยู่เพียงเรื่อง
สิทธิในทรัพย์สิน ฯลฯ อาจกล่าวได้ว่า เสรี-
ภาพในความหมายแบบพุทธธรรมนี้ไม่ใช่เรื่องของ
“สิทธิ” แต่เป็นเรื่องแห่ง “ปัญญา” และ
“เมตตาธรรม” หากสังขารแห่งความเป็นไป
ของสรรพสิ่งเป็น “อนัตตา” คือดำรงอยู่เนื่อง
ด้วยเหตุปัจจัยอันอิงอาศัยกันอยู่ ทางออก
อันชาญฉลาดแต่ประการเดียวของมนุษย์คือ
การพิจารณาเห็นความต่อเนื่องสัมพันธ์ระหว่าง
มนุษย์กับมนุษย์ และมนุษย์กับสรรพสิ่ง เสรี-
ภาพจะเกิดขึ้นได้ก็แต่โดยการรับรู้ “ความจริง”
เบื้องต้นดังกล่าว และเมตตาธรรมเท่านั้นจะ
รักษา “โรคร้ายแห่งอัตตา” ได้ และ เมตตา
ธรรมเท่านั้นคือ เครื่องหมายถึงเสรีภาพของ
มนุษย์

นอกเหนือไปจากข้อจำกัดอันเนื่องมาจาก
ทฤษฎีกฎธรรมชาติในฐานะเป็นรากฐานของ
แนวคิดเรื่องเสรีภาพแล้ว ยังมีอีกปรากฏการณ์
หนึ่งซึ่งมีความสำคัญยิ่งต่อการพัฒนาสิทธิมนุษย
ชนในโลกตะวันตก ปรากฏการณ์ดังกล่าวเห็นได้
ชัดเจนที่สุดในแนวคิดเกี่ยวกับสังคมซึ่ง “ความ
ต้องการของผู้ชนชั้นต่ำจะถูกควบคุมโดยความ
ต้องการและปัญญาของคนส่วนน้อยที่ประเสริฐ
กว่า”¹⁵ ถึงแม้ว่าสำหรับเพลโตแล้ว “คนส่วน
น้อย” นั้น เป็นผู้รักปัญญาความรู้ และมีผู้
กระหายอำนาจ แต่ดูเหมือนว่า “กลิ่นไอของ
ลัทธิอำนาจนิยมของคำพูดนี้ ก็สะท้อนออกให้
เห็นกันมาในประวัติศาสตร์ทุกยุคทุกสมัย”¹⁶
ทฤษฎีการแยกแยะส่วนที่เหนือกว่าและส่วนที่
ด้อยกว่านี้ ได้ถูกนำไปใช้อ้างเพื่อทำให้ดูเหมือน
ว่าส่งเสริมเสรีภาพได้เช่นกัน “มันกลายเป็น
เรื่องของความจำเป็น “โดยธรรมชาติ” หรือ
“โดยประวัติศาสตร์” ที่ทุกคนจะต้องยอมให้ตน
เองอยู่ภายใต้กลุ่มที่ประเสริฐกว่า หรือ “ผู้ซึ่งรู้
ดีกว่า””¹⁷ ณ ที่จุดนี้อีกเช่นกัน ผู้เขียนได้เสนอ
ว่า พุทธศาสนาได้ให้เครื่องชี้แนะที่เอื้อต่อเสรี
ภาพมากกว่า โดยที่พุทธศาสนาสอนว่า “การ
หลุดพ้นจากตัวตนเพื่อแสวงหาตัวตนที่แท้จริงนั้น
จะกระทำสำเร็จได้และบรรลุผลได้ ก็แต่โดย
ความพยายามและกรรมของแต่ละคนเอง โดย
ไม่จำเป็นต้องอาศัยการบังคับบัญชาหรือการควบคุม
จากภายนอก คนเราอาจต้องการก็แต่เพียงการ

แนะแนวทางปัญญาความคิดหรือมรรค ซึ่งไม่ได้ทำหน้าที่อะไรมากไปกว่าชี้แนวทางเพื่อแสวงหาการพัฒนาความคิดจิตใจของตนเองเท่านั้น”¹⁸

จริงอยู่การแบ่งสังคมเป็นชนชั้นต่าง ๆ โดยที่กลุ่มผู้ปกครองซึ่งเป็นคนกลุ่มน้อยที่ “ประเสริฐกว่า” ปกครองชนส่วนใหญ่ “ผู้ด้อยกว่า” ได้ถูกนำไปใช้อ้างเพื่อสนับสนุนความชอบธรรมของผู้ปกครองในทุกยุคสมัยในประวัติศาสตร์โลก แต่การกล่าวเช่นนี้จะหมายความว่า เฟลโตส่งเสริมแนวคิดแบบอำนาจนิยมโดยชนกลุ่มน้อย ก็คงเป็นการกระทำที่ไม่ยุติธรรมต่อเฟลโตนัก ในทำนองเดียวกัน ในความเป็นจริงในสังคมไทยและสังคมอื่น ๆ การใช้แนวคิดเรื่อง “กฎแห่งกรรม” ในพุทธศาสนา เพื่อสนับสนุนรองรับ “สิทธิอันชอบธรรม” ของผู้ปกครอง ผู้มี “บุญบารมีสูงส่ง” ก็มีปรากฏให้เห็นอยู่ทั่วไป จากข้อเท็จจริงดังกล่าวนี้ จะนำไปสู่ข้อสรุปที่ว่า พุทธศาสนาสันับสนุนรองรับลัทธิอำนาจนิยม ก็ย่อมไม่สมเหตุผลแห่งตรรกะเช่นกัน บางครั้งการแยกแยะระหว่าง “พุทธประสงค์” กับ “ปรากฏการณ์ทางสังคมของวัฒนธรรมพุทธในประวัติศาสตร์” อาจเป็นสิ่งจำเป็นยิ่ง พอ ๆ กับการแยกแยะระหว่าง จุดประสงค์ใน “คำพูด” ของเฟลโต และการนำทฤษฎีของเฟลโตมาใช้โดยนักปกครองที่เป็นจริงผู้มิได้สนใจต่อเจตนารมณ์ผู้ต้นคิด อย่างไรก็ตาม การสามารถพิจารณาให้เห็นข้อจำกัดของแนวคิดเกี่ยวกับเสรีภาพในปัญหาสิทธิมนุษยชนจากแง่มุมทาง

พุทธศาสนา โดยตัวของมันเองก็เป็นสิ่งมีคุณค่าสูงส่งอยู่น้อย ทั้งนี้โดยมิใช่เพราะ การกระทำดังกล่าวจะเป็นการยกยอโลกตะวันออกโดยการชี้ให้เห็นปัญหาของโลกตะวันตก แต่ที่จริงแล้ว ถ้าความจริง ความดี และความงาม มีอยู่จริง การแยกแยะตะวันออก ตะวันตก จะกลายเป็นเรื่องน้อยนิดไปสักเพียงใด

เสรีภาพเพื่ออะไร-ข้อเสนอจากพุทธธรรม

คงพอจะสรุปได้ว่า ความหมายความสำคัญของพุทธศาสนาต่อแนวคิดเกี่ยวกับเสรีภาพและสิทธิมนุษยชนนั้น มีพื้นฐานจากการที่ “พุทธศาสนาเน้นหนักถึง ความจำเป็นที่จะต้องมีการพัฒนาจิตใจควบคุมภายใน ความสามารถในการควบคุมภายในตนเอง เป็นเงื่อนไขปัจจัยสำคัญยิ่งยวดต่อการที่จะคิดค้นสร้างกลไกภายนอก และสถาบันอันอาจจำเป็นต้องมี”¹⁹ อาจกล่าวได้ว่า บทสรุปดังกล่าวเป็นเงื่อนไขที่จำเป็นยิ่งต่อการเสนออุดมการณ์ทุกชนิดไม่ว่าจะเป็นเสรีนิยม สังคมนิยม หรือประชาธิปไตย ทั้งนี้ เพราะมนุษย์มิได้เกิดมา “ดี” สมบูรณ์ หรือมี “เสรีภาพ” ไม่ว่าจะเป็นเครื่องจองจำพันธนาการจาก “กรรม” ของตนเอง หรือจากสถาบันต่าง ๆ ทางสังคม ความโลภ โกรธ หลง เป็นข้อเท็จจริงที่ปฏิเสธได้ยากของมนุษย์ ดังนั้น การนำเสนออุดมการณ์ในรูปแบบต่างๆ สำหรับมนุษย์เอง โดยที่มนุษย์นั้นมิได้มี “ปัญญา” เกี่ยวกับตนเองและสังคมในฐานะผู้กำหนด

โลกทัศน์ของตน ย่อมมีแต่เป็นการแพร่ขยาย
 เพิ่มพูนความรู้ (อริชา) เบื้องต้นของมนุษย์
 อยู่นั่นเอง การส่งเสริมเสรีภาพสำหรับมนุษย์
 ที่โลก มีแต่จะเพิ่มพูน ความศักดิ์สิทธิ์จริงจังแก่
 ทรัพย์สิน การส่งเสริมเสรีภาพสำหรับมนุษย์ที่
 โกรธ มีแต่จะเพิ่มพูนความทะนง บ้าบิ่น และ
 ความเกลียดชัง การส่งเสริมเสรีภาพสำหรับ
 มนุษย์ผู้หลงทาง มีแต่จะเพิ่มพูนความสับสน
 ความภาคภูมิใจอันไร้แก่นสาร แก่มนุษย์ในวง-
 กว้างออกไป ณ ที่จุดนี้เองที่ข้อเสนอจากพุทธ-
 ธรรมเป็นเงื่อนไขปัจจัยอันขาดเสียมิได้ต่อการ
 เสนออุดมการณ์ในรูปแบบต่าง ๆ ของมนุษย์ ณ
 ที่จุดนี้ กระมังที่พุทธ ธรรมหยิบยื่นบทวิเคราะห์
 และแนวปฏิบัติสำหรับมนุษย์อันทรงพลังใน
 ฐานะเครื่องชี้นำอันทรงคุณค่าสูงสุด

ทั้งนี้และทั้งนี้ ผู้เขียนก็ได้ละเอียดแง่มุม
 เชิงโครงสร้างของกลไกระดับสถาบันที่ “อาจ
 จำเป็นต้องมีขึ้น” สำหรับการสนับสนุนส่งเสริม
 เสรีภาพและสิทธิมนุษยชน ประเด็นที่อาจจะ
 ต้องพิจารณาต่อไปคือ ในส่วนที่เกี่ยวกับสถาบัน
 และกลไกต่าง ๆ ในการดำเนินการเพื่อสิทธิและ
 เสรีภาพนั้น เราจะสามารถหาข้อเสนอได้จาก
 ที่ใด หากแนวคิดเรื่องสิทธิและเสรีภาพ ได้
 ผ่านการกลั่นกรองจากพุทธ ธรรมในระดับหนึ่ง
 แล้ว การต่อสู้เชิงโครงสร้าง ไม่ว่าจะเป็นรูป
 กฎหมาย หรือกลไกอื่น ๆ อันจะปกป้องสิทธิ
 เสรีภาพของมนุษย์นั้น จะดำเนินไปได้หรือไม่
 และในรูปแบบใด

ที่จริงแล้วการกล่าวถึง พุทธศาสนากับ
 สิทธิมนุษยชน จะไม่สมบูรณ์ หากไม่ได้กล่าวถึง
 บทนำของท่านพระราชาวรมณี ผู้ได้รับสมญาว่า
 ปราชญ์แห่งพุทธธรรมในรัฐสยาม ท่านได้เสนอ
 ข้อคิดบางประการเกี่ยวกับ พุทธศาสนา ความ
 เสมอภาค และเสรีภาพ ไว้อย่างน่าสนใจยิ่ง ถึง
 แม้จะยังมีใช้วาระแห่งการอธิบายขยายความ
 โดยพิสดารก็ตาม ท่านกล่าวว่า

“คนทุกคนเกิดมาเท่าเทียมกันก็เพียง บาง
 แ่งเท่านั้น ส่วนอีกหลายแ่งไม่มีคนผู้ใดเกิด
 มาเท่าเทียมกับคนอื่นเลย การที่มนุษย์ปฏิบัติ
 ผิดหรือมีทำที่ผิดต่อความเสมอภาค และไม่
 เสมอภาคกันนี้ ได้ก่อให้เกิดปัญหาทุกอย่างทุก
 ประการ ตั้งแต่ปัญหาทางสังคม จนถึงปัญหา
 ทางจิตใจ”²⁰

พุทธศาสนาได้ให้อรรถาธิบายเกี่ยวกับ
 ความเสมอภาคของมนุษย์ไว้อย่างชัดเจน โดย
 เฉพาะอย่างยิ่งในประเด็นที่ว่า “คนทุกคนเท่า
 เทียมกันในข้อที่ว่า คนทั้งปวงตกอยู่ในอำนาจ
 กฎแห่งธรรมชาติเดียวกัน ทุกคนต้อง เกิด แก่
 เจ็บ ตาย ทุกคนต้องเป็นไปตามกฎแห่งกรรม
 ทุกคนต้องได้รับผลกรรมที่ตนหว่านพืชไว้ และ
 โลกย่อมหมุนไปตามกรรมที่ทุกๆ คนได้ช่วย
 กันก่อขึ้น”²¹ เป็นที่น่าสังเกตว่า จากแง่มุมนี้
 มนุษย์ทุกคนเสมอภาคกัน ในความภาวะที่ต้อง
 ผูกพันด้วยกฎแห่งกรรม พิจารณาในแง่นี้จะ
 เห็นได้ว่า เสรีภาพในความหมายแบบพุทธ-
 ศาสนา มิใช่สิ่งที่ติดตัวมากับมนุษย์โดยธรรม

ชาติ เสรีภาพมิใช่สิ่งที่ได้มาแต่เดิม (Freedom is not the given) แต่เสรีภาพจะได้มาก็แต่โดยความเพียรพยายามฝึกฝนตนด้วย สติ ปัญญา และเมตตาธรรม เสรีภาพเป็นสิ่งที่ปฏิบัติเพื่อให้ได้มา (Freedom is the acquired) เป็นที่น่าเสียดายว่า บ่อยครั้งเกินไปที่แนวคิดเรื่องกฎแห่งกรรม ได้ถูกใช้เพื่อยืนยันความไร้เสรีภาพของมนุษย์ ซึ่งเป็นความเข้าใจเพียงครั้งเดียวแท้ที่จริงแล้ว กรรมของมนุษย์เป็นเพียงเงื่อนไขที่ทำให้เสรีภาพเป็นไปได้ กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ เพราะกฎแห่งกรรมนั่นเอง มนุษย์จึงมีเสรีภาพที่จะสร้างปัจจุบันเพื่อส่งผลในอนาคต ณ ที่นี้เราคงไม่สามารถถกเถียงกันถึงเรื่องกฎแห่งกรรมและเสรีภาพได้ในรายละเอียด แต่จุดสำคัญอยู่ที่มนุษย์เรามีความเสมอภาคกันก็โดยภายใต้กฎแห่งกรรม และมนุษย์เองก็สามารถบรรลุเสรีภาพได้ภายในเงื่อนไขของกฎเดียวกันนี้

เป็นที่น่าสังเกตว่า ท่านพระราชวรมุนี ได้กล่าวถึงข้ออธิบายของพุทธธรรมเกี่ยวกับความเสมอภาคของมนุษย์ แต่ที่น่าสนใจยิ่งคือ ท่านมิได้แจกแจงว่า แง่มุมใดบ้างที่มนุษย์ไม่เท่าเทียมกัน และสาเหตุแห่งความไม่เท่าเทียมกันนั้นมาแต่ใด จะแก้ไขได้อย่างไร อย่างไรก็ตาม ท่านพิจารณาว่า ถึงแม้ว่า “ในหลายแง่มุม” มนุษย์จะไม่เท่าเทียมกัน แต่บุคคลทุกคนย่อมมี “สิทธิ” ในการพัฒนาตนเอง และถ้า “สิทธิในการพัฒนาตนเองถูกกีดกันหรือจำกัด ก็เป็นสิทธิอันชอบธรรมที่จะดิ้นรนขวนขวายเพื่อสิทธิ

นั้น”²² แต่ภายใต้การต่อสู้เพื่อสิทธินั้น ท่านก็ได้ให้ข้อควรระวังไว้คือ ให้ทำการ “ด้วยแรงจูงใจที่เป็นกุศล ไม่กระทำด้วยความโลภ หรือความเกลียดชัง ด้วยวิธีที่เท่านั้น มนุษย์จึงจะสามารถบรรลุถึงจุดหมายที่ชอบธรรม เข้าถึงอิสรภาพโดยไม่ต้องละเมิดอิสรภาพของเพื่อนมนุษย์”²³ อาจกล่าวได้ว่า ข้อเสนอของท่านพระราชวรมุนีนี้ เป็นทางเลือกแห่งสติปัญญาของมนุษย์ผู้ไร้ความเท่าเทียมกัน ปัญหาของอุดมการณ์ทั้งมวล ไม่ว่าจะเป็นทางศาสนาหรือสังคมการเมือง หากปราศจากข้อพินิจ ด้วยสติปัญญา และเมตตาธรรมแล้ว ล้วนแต่เป็นการหยิบยื่นผู้นำตาบอดให้แก่มหาชน ปัญหาที่ต้องพิจารณากันเสมอด้วยความตระหนักรู้ คงต้องเป็นเรื่องของท่าทีในการกระทำ พอ ๆ กับการต่อสู้เพื่ออุดมการณ์ใดอุดมการณ์หนึ่งนั่นเอง

ถึงแม้ท่านศาสตราจารย์เสนห์ จะออกตัวไว้ว่า “ผู้เขียนเองไม่อาจกล่าวอ้างได้ว่า เป็นผู้รู้ในทางพุทธศาสนา หากต้องอาศัยอ้างอิงแหล่งงานศึกษาต่าง ๆ ซึ่งได้ทำกันไว้อย่างเป็นระบบและละเอียดถี่ถ้วน”²⁴ แต่ก็ปฏิเสธได้ยากว่า ผู้เขียนได้เสนอแง่มุมใหม่ต่อการพิจารณาปัญหาเรื่องสิทธิมนุษยชนอันน่าสนใจยิ่ง ความหมายความสำคัญของงานเขียนชิ้นนี้ มิได้จำกัดอยู่ที่การเสนอประเด็นเกี่ยวกับสิทธิมนุษยชนเท่านั้น แต่สำหรับพุทธศาสนานั้นเอง ซึ่งบ่อยครั้งเกินไป “มักจะได้รับการอธิบายและปฏิบัติกันโดยมุ่งแต่เพื่อความหลุดพ้นของแต่ละคน

โดยลำพังเป็นใหญ่¹¹25 ก็จะได้สิทธิประโยชน์จากการศึกษาในความหมายทางสังคมและวัฒนธรรม ซึ่งมีได้จำกัดอยู่เพียงการสอนให้มีความอดทน โอบอ้อมอารี รู้จักการระงับใหญ่ และหมอบคลานในโอกาสอันควรเท่านั้น พุทธศาสนาเองก็เป็นแหล่งน้ำอันทรงชีวิต ซึ่งก่อเกิดให้เกิดให้มีการเจริญงอกงามของชีวิต ในหลายแง่มุม หลายมิติ หากจะพิจารณาพุทธศาสนาในแง่ที่เสนอทำให้อันเอื้ออำนวยต่อเสรีภาพและความเสมอภาคของมนุษย์ ก็คงจะมีใช้การเข้าใจพุทธศาสนาไว้ทั่วไปแต่ประการใด ดังข้อเสนอของท่านพระราชวรมุนีที่ว่า “ผลงาน¹²เป็น

ตัวอย่างที่แสดงให้เห็นถึงวิธีที่จะนำเสนอพระพุทธศาสนาในลักษณะที่สื่อสารกับโลกสมัยปัจจุบันได้อย่างมีความหมาย ผลงาน¹³เริ่มนำทางเช่นนี้เป็นที่ต้องการในกิจกรรมและสาขาวิชาการต่าง ๆ ที่จะช่วยให้พระพุทธศาสนาสามารถพิสูจน์ตัวเองว่าเป็นเครื่องนำทางและเป็นเครื่องก่อเกิดที่แท้จริง ในการแก้ได้อย่างถูกต้องซึ่งปัญหา หรือในการ ก้าวจัดได้ซึ่งความทุกข์ของคนยุคปัจจุบัน¹⁴26 ซึ่งสิ่ง ๆ นี้ การศึกษาค้นคว้าเกี่ยวกับความหมายของพุทธศาสนา จะได้เป็นอีกเสียงหนึ่งแห่งเหตุผลจากพุทธธรรมและมีใช้การสร้างกรรมให้พระพุทธศาสนา

เชิงอรรถ

1 จิต ภิบาลแทน, ชีวิตและงานของพุทธทาสภิกขุ ฉบับสมบูรณ์, กรุงเทพฯ—ศิลปาบรรณาการ, 2525, หน้า 49.

2 โปรดดูตัวอย่างของความพยายามดังกล่าวใน รายงานการประชุมสัมมนา หลักวิชาการตามแนวพุทธศาสตร์ (23—24 สิงหาคม 2526) จัดทำโดย คณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ.

3 ศาสตราจารย์ เสน่ห์ จามริก, พุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน, สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2525, บทนำ โดย พระราชวรมุนี (ปยุตโต), หน้า 3.

4 เพิ่งอ้าง, พุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน, หน้า 1 (การเน้นเป็นของผู้เขียน).

5 เพิ่งอ้าง, หน้า 1.

6 เพิ่งอ้าง, หน้า 4.

7 เพิ่งอ้าง, หน้า 5.

8 งานเขียนจำนวนไม่น้อยที่เขียนขึ้นโดยนักรัฐศาสตร์ไทย และนักวิชาการชาวต่างประเทศ ล้วนพยายามกล่าวถึงบทบาทของสถาบันพุทธศาสนาที่เกี่ยวข้องกับอำนาจรัฐ ซึ่งไม่อาจกล่าวได้ว่า มีบทบาทที่ส่งเสริมสิทธิมนุษยชนเสมอไป อ่านเพิ่มเติมได้จากงานเขียนชิ้นต่าง ๆ ของสมบูรณ์ สุขสำราญ, M.E. Spiro, A.T. Kirsch, F. Reynolds, S.J. Tambiah ฯลฯ.

9 ศาสตราจารย์ เสน่ห์ จามริก, พุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน, หน้า 8.

10 เพิ่งอ้าง, หน้า 9 (การเน้นเป็นของผู้เขียน).

11 เพิ่งอ้าง, หน้า 10.

12 เพิ่งอ้าง, หน้า 10.

13 เพ็งอ้วง, หน้า 11 (การเน้นเป็นของผู้เขียน).

14 เพ็งอ้วง, หน้า 16 (การเน้นเป็นของผู้เขียน). ในภาคภาษาอังกฤษของงานวิจัยชิ้นนี้ ซึ่งรวมอยู่ในเล่มเดียวกัน กล่าวไว้ว่า “In a profound sense, then, freedom is not just a “thing” (life, health, liberties, possessions, etc.), but the cognitive life process that continuously keeps broadening the individual’s spiritual horizon.” (หน้า 25 ในภาคภาษาอังกฤษ)

15 เพ็งอ้วง, หน้า 13.

16 เพ็งอ้วง, หน้า 13.

17 เพ็งอ้วง, หน้า 14.

18 เพ็งอ้วง, หน้า 14.

19 เพ็งอ้วง, หน้า 16 (การเน้นเป็นของผู้เขียน).

20 เพ็งอ้วง, หน้า 1 (การเน้นเป็นของผู้เขียน).

21 เพ็งอ้วง, หน้า 1 (การเน้นเป็นของผู้เขียน).

22 เพ็งอ้วง, หน้า 2.

23 เพ็งอ้วง, หน้า 2.

24 เพ็งอ้วง, หน้า 4

25 เพ็งอ้วง, หน้า 4. อย่างไรก็ตาม การอ้างถึง “ตัวตนที่แท้” ตามทัศนะของ นาคามะ ฮาจิเมะ ก็มีใช้การใช้คำที่ปราศจากข้อโต้แย้งโดยสิ้นเชิง นักวิชาการจำนวนมากยังคงเถียงกันอยู่ว่าที่จริงแล้วพุทธศาสนาปฏิเสธ “อัตตา” เพื่อเสนอ “ตัวตนที่แท้” จริงหรือ.

26 เพ็งอ้วง, (คำนำ) หน้า 3.

อ่าน

ศิลปวัฒนธรรม

สุจิตต์ วงษ์เทศ

บรรณาธิการ