

“ขาวคือบริสุทธิ์ศรีสวัสดิ์”:

การปะทะกันของพุทธศาสนาประจำชาติไทยกับ
เสรีภาพและความเสมอภาคทางศาสนา¹

กรีช ภูญิยามา

คณะนิติศาสตร์

มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

วารสารสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา 41: กรกฎาคม 2564 - มิถุนายน 2565

บทความ

“White is Sacred Purity”: Collision of Buddhism as the established religion and the religious freedom and equality in Thailand

Krich Pooyeeyama

Faculty of Law

Thammasat University

contact: krich.jurist@gmail.com

บทความชิ้นนี้เขียนขึ้นเพื่อนำเสนอในชุดเสวนาวิชาการ “หลากมิติพุทธศาสนาร่วมสมัยในสังคมไทย” ซึ่งจัดโดยคณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ เมื่อวันที่ 10 กันยายน 2564 เนื้อหาของบทความได้รับการพัฒนาจากดุชฎีนิพนธ์เรื่อง “การจัดความสัมพันธ์ทางกฎหมายระหว่างรัฐกับพุทธศาสนาในประเทศไทย: ศึกษากรณีการปฏิรูปโครงสร้างการปกครองคณะสงฆ์” หลักสูตรนิติศาสตร์ดุชฎีบัณฑิต คณะนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ประกอบกับการค้นคว้าเพิ่มเติมตามคำแนะนำของกองบรรณาธิการ ผู้วิจารณ์บทความ และผู้ประเมินบทความ จึงขอขอบคุณผู้มีส่วนเกี่ยวข้องทุกท่านมา ณ โอกาสนี้.

มโนทัศน์ว่าด้วยพุทธศาสนาประจำชาติถือกำเนิดขึ้นอย่างมีพัฒนาการภายใต้ประวัติศาสตร์การเมืองของสยามยุคธนบุรี-รัตนโกสินทร์ และปรากฏตัวในฐานะส่วนหนึ่งของอุดมการณ์ “ชาติ-ศาสน์-กษัตริย์” ที่พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 6 ทรงสถาปนาขึ้นเป็นจิตวิญญาณ (spirit) ของรัฐสยามสมัยใหม่ซึ่งปกครองด้วยระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ แม้ไม่กี่สิบปีหลังจากนั้นการอภิวัฒน์ พ.ศ. 2475 จะได้เปลี่ยนระบอบการปกครองของสยามจากสมบูรณาญาสิทธิราชย์ไปสู่ประชาธิปไตย กระนั้น มโนทัศน์ว่าด้วยพุทธศาสนาประจำชาติของระบอบการปกครองแบบเก่าก็ยังคงตกทอดมาสู่ระบอบการปกครองแบบใหม่ด้วย ซึ่งบทความนี้ได้ชี้ให้เห็นว่าการดำรงอยู่ของมโนทัศน์ดังกล่าวส่งผลให้การประกันเสรีภาพและความเสมอภาคทางศาสนาไม่อาจเกิดขึ้นได้อย่างสมบูรณ์ และเหตุเช่นว่านั้นนำมาสู่ข้อเสนอให้แยกรัฐไทยออกจากพุทธศาสนาตามแนวคิดโลกวิสัยในที่สุด

คำสำคัญ: พุทธศาสนาประจำชาติ, เสรีภาพและความเสมอภาคทางศาสนา, โลกวิสัย

บทคัดย่อ

ABSTRACT

The development of the concept of Buddhism as the established religion emerged within the political history of the Thonburi-Rattanakosin period and appeared as part of the “Nation-Religion-Monarchy” ideology established by King Rama VI, Vajiravudh, who deemed it as the spirit of the modern Siamese nation-state under the system of absolute monarchy. Despite the 1932 overthrow of the absolute monarchy which changed Thailand into democratic form of government, the old regime’s concept of Buddhism as the established religion passed on to the new regime. This article argues that the persistence of such concept inhibits religious freedom and equality from being fully ensured and results in an increased call for the separation of Buddhism from the state, based on the principles of secularism.

keywords: Buddhism as established religion, religious freedom and equality, secularism

บทนำ

เมื่อพิจารณาจากรัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทยตั้งแต่อดีตจนกระทั่งถึงปัจจุบันแล้ว หากกล่าวโดยนิตินัย (de jure) แม้จะไม่มีฉบับใดเลยที่บัญญัติรับรองไว้โดยชัดแจ้งว่าพุทธศาสนา คือศาสนาประจำชาติ แต่ด้วยบทบัญญัติของรัฐธรรมนูญเหล่านั้นที่กำหนดให้ผู้เป็นประมุขแห่งรัฐหรือกษัตริย์ต้องเป็นพุทธมามกะ ประกอบกับทางปฏิบัติของบรรดาองค์กรของรัฐทั้งหลายที่ต่างยกย่องเชิดชูและให้ความสำคัญต่อพุทธศาสนาเป็นอย่างมาก ทำให้ไม่อาจปฏิเสธว่ารัฐไทยได้รับรองให้พุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ (established religion)¹ มาโดยตลอด ทั้งนี้ มโนทัศน์ว่าด้วยพุทธศาสนาประจำชาติมิใช่สิ่งที่เกิดอย่างฉับพลันทันที หากแต่ค่อยๆ ถูกก่อตั้งขึ้นอย่างมีพัฒนาการโดยอิทธิพลของเหตุปัจจัยประการต่างๆ อันสัมพันธ์เชื่อมโยงอยู่กับประวัติศาสตร์การเมืองของสยามยุคคอนนุรี-รัตนโกสินทร์ เนื้อหาของบทความนี้มุ่งอภิปรายถึงเหตุปัจจัยเช่นว่านั้น ซึ่งจะแสดงให้เห็นด้วยว่าสถานะแบบศาสนาประจำชาติ (established religion) ของพุทธศาสนาที่แม้จะปรากฏโดยพฤตินัย (de facto) ในฐานะองค์ประกอบสำคัญทางสังคมและวัฒนธรรม ได้ส่งผลกระทบต่อการคุ้มครองเสรีภาพและความเสมอภาคทางศาสนาในประเทศไทยอย่างไรบ้าง และที่สุดแล้วผลกระทบต่อวงกว้างไปสู่ข้อสรุปเช่นใด

จาก “พระศาสนา” สู่ “พระพุทธรศาสนา” บนเส้นทางของประวัติศาสตร์การเมือง

ในทางวิชาการด้านประวัติศาสตร์มีข้อมูลว่า “พระศาสนา” อันเป็นศาสนาของคนไทยในยุคโบราณนั้น เป็นระบบความเชื่อที่ประกอบด้วยพุทธศาสน์ ไสยศาสน์ และพระเทพกรรม (นิธิเอียวศรีวงศ์ 2534, 106) ดังปรากฏตามจารึกที่ฐานพระอิศวรเมืองกำแพงเพชร รูป

¹ “ศาสนาประจำชาติ” หรือ established religion หมายถึงศาสนาที่มีความเกี่ยวข้องกับรัฐในลักษณะที่รัฐได้มอบสิทธิพิเศษ (legal preference) บางอย่างให้แก่ศาสนาดังกล่าว ในรัฐที่มีศาสนาประจำชาติรูปแบบของความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับลัทธิความเชื่อเช่นว่านั้น มีตั้งแต่ในลักษณะที่ทั้งสองฝ่ายต่างมีอิทธิพลต่อกันเพียงเล็กน้อยไปจนถึงในลักษณะที่แต่ละฝ่ายต่างครอบงำซึ่งกันและกัน อนึ่ง รัฐที่มีศาสนาประจำชาติบางรัฐอาจ (ดูเหมือน-ผู้เขียน) ให้การรับรองเสรีภาพทางศาสนาแก่บุคคลทุกหมู่เหล่าอย่างเท่าเทียม ขณะที่ในบางรัฐนั้นบุคคลผู้มิได้นับถือศาสนาประจำชาติอาจถูกจำกัดเสรีภาพทางศาสนาบางประการ (Copson 2017, 71).

ประติมากรรมที่หล่อขึ้นเมื่อ พ.ศ. 2053 สมัยอยุธยาว่า “พระอีสวรร//เปนเจานิไวหครองสัตว์ สีสันสองตีนในเมืองกำแพงเพชร แลชวยเลอก//สาชณาพุทธสาชนแลไสยสาชนแลพระเทพกรรมมิไหมนมิหมองโห” ซึ่งทั้ง “พุทธศาสนา” “ไสยศาสนา” อันหมายถึงความเชื่อพื้นเมืองดั้งเดิมซึ่งเป็นศาสนาปฐมภูมิแรกเริ่มของคนไทย (จรัญ โฆษณานันท์ 2550, 178) และอาจเรียกว่า “ศาสนาผี” ตลอดจน “พระเทพกรรม” คือลัทธิพิธีที่กระทำการบูชาแก่เทพเจ้าต่างๆ ในศาสนาฮินดู ทั้งหมดนี้ประกอบขึ้นเป็นระบบความเชื่ออันหนึ่งอันเดียวที่แยกออกจากกันมิได้ (นิธิ เอียวศรีวงศ์ 2534, 106)

ความเปลี่ยนแปลงเกี่ยวกับ “พระศาสนา” เกิดขึ้นในสมัยธนบุรีและรัตนโกสินทร์ตอนต้น กล่าวคือส่วนที่เป็น “พุทธ” ในระบบความเชื่อเชื่อนั้นถูกขับเน้นอย่างโดดเด่นและยกสถานะขึ้นจนกล่าวได้ว่าเป็น “ศาสนาของรัฐ” ติดตามมาด้วยความพยายามขีดเส้นเพื่อแยก “พุทธ” ออกจาก “ผี” และ “พราหมณ์” ให้ชัดเจน ประการสำคัญเส้นเขตแดน (boundary) ดังกล่าวยังเกิดขึ้นพร้อมกับคำอธิบายเชิง “ขอยกพระพุทธศาสนา” ให้มีสถานะอันสูงส่งกว่าความเชื่ออื่นด้วย การเชิดชูพุทธศาสนาขึ้นมาเป็นอุดมการณ์หลักของรัฐในรัชสมัยของสมเด็จพระเจ้าตากสินได้ส่งผลในเชิงลดทอนความสำคัญของแนวคิดแบบเทวราชาที่มีบทบาทอย่างสูงในสมัยอยุธยา (จรัญ โฆษณานันท์ 2550, 288) ซึ่งไม่แตกต่างกับในแผ่นดินต้นกรุงรัตนโกสินทร์ของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก รัชกาลที่ 1 ที่พุทธศาสนาถูกเน้นและให้ความสำคัญเป็นพิเศษจากชนชั้นนำ บทบาทที่เพิ่มมากขึ้นของพุทธศาสนาเกิดจากสถานการณ์ที่จำเป็นต้องมีคำอธิบายต่อประเด็นความชอบธรรมทางการเมืองของอาณาจักรที่ถูกสถาปนาขึ้นใหม่และผู้ปกครองราชวงศ์ใหม่ รวมทั้งการชี้ให้เห็นถึงเหตุแห่งการสิ้นอำนาจของผู้ปกครองอยุธยา ซึ่งพึงเข้าใจว่าด้วยเหตุที่ศาสนาถือเป็นโลกทัศน์ที่กำกับการดำเนินชีวิตของคนกลุ่มต่างๆ ในยุคธนบุรีและต้นรัตนโกสินทร์ การให้คำอธิบายดังกล่าวจึงจำเป็นต้องเลือกสรรมาจากคำสอนทางศาสนานั้นเอง (สายชล สัตยานุรักษ์ 2546, 139-140) และคติ “กษัตริย์โพธิสัตว์” ของพุทธศาสนาเถรวาทนับเป็นสิ่งที่สุดรับกับภาวะล่มสลายของบ้านเมืองในขณะนั้นเป็นอย่างยิ่ง ห้วงเวลาภายหลังการเสียดังครีอยุธยาครั้งที่ 2 ท่ามกลางซากปรักหักพังของวัดวังที่ถูกเผาทำลายย่อยยับ ตลอดจนความทุกข์ยากแสนเข็ญของไพร่ฟ้าประชาชนเช่นนี้ บุคลิกของผู้นำที่เปี่ยมด้วยเมตตากรุณาประดุจพระโพธิสัตว์ย่อม “ได้ใจ” ผู้คนในสังคม

(เอนก มากอนันต์ 2561, 158-159) มากกว่าฉายาลักษณ์อันขริบขลิบของกษัตริย์แบบอยุธยา ที่แสดงผ่านคติ “เทวราชา” ในศาสนาพราหมณ์ ทั้งนี้ คุณลักษณะ (character) อย่างพระโพธิสัตว์ของปฐมกษัตริย์แห่งกรุงธนบุรีและกรุงรัตนโกสินทร์ปรากฏขึ้นพร้อม ๆ กับภาพของกษัตริย์อยุธยาพระราชวังบ้านพลูหลวงที่ถูกสำแดงให้เห็นว่า มิได้ดำรงพระองค์เป็นเอกอัครพุทธศาสนูปถัมภกที่บริบูรณ์ ไม่ปฏิบัติตามมาตรฐานทางศีลธรรม อันยอมทำให้ผู้ปกครองเหล่านั้นหมด “บรมเดชาบุภาพ” หรือชาติสิทธิธรรมในราชบัลลังก์ตามกรอบคิดของพุทธศาสนาไปโดยปริยาย (นิธิ เอียวศรีวงศ์ 2543, 44-45)

สมควรกล่าวด้วยว่าในสมัยกรุงรัตนโกสินทร์นั้น นอกจากการเชิดชูพุทธศาสนาให้กลายเป็นอุดมการณ์ของรัฐอาณาจักรแห่งนี้แล้ว น่าสนใจว่าชนชั้นน่ายังพยายามขจัดความเชื่อประการอื่นที่ดำรงอยู่ในสังคมควบคู่กับพุทธศาสนาให้หมดไปด้วย พระราชปฏิบัติของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกที่ทรงมีรับสั่งให้ทำลายศิวิลิ่งค์ที่คนพากันเคารพบูชาเสีย เพราะทั้งพระองค์เองและราชบัณฑิตได้ทำการตรวจสอบจากพระไตรปิฎกแล้วไม่ปรากฏหลักฐานเกี่ยวกับการบูชาวัตถุรูปเคารพซึ่งทรงเห็นว่าเป็นของอูลามกนี้ ทั้งการที่ทรงให้เปลี่ยนแปลงพิธีการถือน้ำพระพิพัฒน์สัตยาเสียใหม่ จากเดิมที่ในสมัยอยุธยาขุนนางผู้ถือน้ำจะต้องทำการสักการะพระบรมรูปกษัตริย์พระองค์ก่อน ๆ เป็นเบื้องต้นแล้วจึงไหว้พระรัตนตรัย ซึ่งพระองค์ทรงเห็นว่าการกระทำเช่นนั้นเป็นมิจฉาภิสิทธิ์ หม่นหมองแก่พระไตรสรณคมน์ และธรรมเนียมปฏิบัติดังกล่าวตั้งขึ้นเพื่อเียนยอพระเกียรติของกษัตริย์อยุธยาซึ่งตีค่าพระองค์เองสูงเกินไป จึงทรงพระกรุณาโปรดฯ ให้แก้เป็น ให้กระทำการบูชาต่อพระพุทธรูปแทน (อคิน รพีพัฒน์, ม.ร.ว. 2527, 64-65) นับเป็นตัวอย่างของท่าทีที่ปฏิเสธความเชื่อแบบ “พราหมณ์” และ “ผี” ซึ่งดำรงอยู่เป็นส่วนหนึ่งของ “พระศาสนา” ควบคู่กับ “พุทธ” มาแต่ครั้งแผ่นดินกรุงศรีอยุธยา

ปฏิบัติการข้างต้นวิเคราะห์ได้ว่าเป็นผลพวงจากทัศนคติแบบกระฎุมพีของชนชั้นนำสมัยต้นรัตนโกสินทร์ซึ่งถือเอา “ความมีเหตุผล” เป็นคำอธิบายต่อโลกและชีวิต ซึ่งตรงกันข้ามกับการอธิบายโดยสิ่งลึกลับหรืออิทธิปาฏิหาริย์ต่าง ๆ (นิธิ เอียวศรีวงศ์ 2555, 230) ศาสนาพราหมณ์ในสังคมไทยนับตั้งแต่สมัยโบราณมีเพียงมิติด้านพิธีกรรมเท่านั้น จึงอาจถูกมองว่าเป็นศาสนาที่ขาดเหตุผล เน้นความเชื่อเรื่องเทพเจ้าอย่างมีดบอดพิสุจน์ไม่ได้ (คมกฤษ อุยเต็กเค่ง 2560, 22) ทั้งนี้ มิพักต้องกล่าวถึงศาสนาผีที่เต็มไปด้วยการเช่นสรวงบูชาต่ออำนาจเหนือธรรมชาติ

เพื่อให้อำนาจเหล่านั้นประทานผลที่ตนต้องการ ต่างจากพุทธศาสนาที่ในสายตาของชนชั้นนำยุคต้นรัตนโกสินทร์เห็นว่าเป็นศาสนาแห่งเหตุผล และมีคำสอนว่ามนุษย์อาจพ้นทุกข์ที่ต้องเผชิญได้ด้วยปัญญาญาณแห่งตน มิใช่ด้วยการอ้อนวอนต่ออำนาจภายนอกเช่นที่ปฏิบัติอยู่ในศาสนาพราหมณ์และศาสนาผี

ทัศนคติแบบกระฎุมพีเช่นนี้เป็นผลสืบเนื่องมาจากการขยายตัวและการเพิ่มความเข้มข้นของเศรษฐกิจแบบส่งออกที่เกิดขึ้นตั้งแต่ปลายสมัยอยุธยา ธุรกิจและความสำเร็จจากการทำธุรกิจทำให้บรรดาชนชั้นนำยุคต้นรัตนโกสินทร์ซึ่งสังกัดอยู่ในวัฒนธรรมกระฎุมพีให้ความสำคัญแก่ความเป็นเหตุเป็นผล ความจริงเชิงประสบการณ์หรือ “โลกนี้” อันเป็นสิ่งที่สัมผัสจับต้องได้ตลอดจนเห็นว่ามนุษย์คือศูนย์กลางของอุบัติการณ์ต่างๆ และเชื่อในการกำหนดชะตาชีวิตของมนุษย์เองมากขึ้น (นิธิ เอียวศรีวงศ์ 2555, 174-175, 183-184, 191) ประการสำคัญคือโลกทัศน์อย่างกระฎุมพีมิได้ปรากฏเฉพาะในมิติทางเศรษฐกิจเท่านั้น หากแต่ยังส่งผลต่อวิถีคิดในทางสังคมวัฒนธรรมด้วย ซึ่งความเคลื่อนไหวทางศาสนาของชนชั้นนำในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นที่มีความโน้มเอียงไปในทางเหตุผลนิยม สัจนิยม และมนุษย์นิยม (นิธิ เอียวศรีวงศ์ 2555, 183-184, 349) โดยให้ความสำคัญกับการถือศาสนาในเชิงการใช้ปัญญาความรู้พิจารณา คำสอนต่างๆ อย่างมีเหตุมีผลจนเกิดความเข้าใจถ่องแท้ แล้วนำมาปฏิบัติเพื่อการมี “ชีวิตที่ดี” ในโลกนี้ (สายชล สัตยานุรักษ์ 2546, 113) ก็นับเป็นผลพวงประการหนึ่งจากโลกทัศน์ดังกล่าว อย่างไรก็ตาม อย่างไรก็ดี ควรตั้งข้อสังเกตไว้ด้วยว่า ในแง่ของวิถีคิดแบบสัจนิยมที่ให้ความสำคัญกับความจริงเชิงประสบการณ์หรือ “โลกนี้” นั้น มีความย้อนแย้งคือ ไม่อาจปฏิเสธได้ว่าคติ “กษัตริย์โพธิสัตว์” ตามแนวคิดทางพุทธศาสนาอันเป็นแกนกลางในการสถาปนาความชอบธรรมแก่พระราชอำนาจในยุคต้นกรุงรัตนโกสินทร์ ซึ่งอธิบายว่ากษัตริย์คือผู้ที่ทรงตั้งปณิธานจะบำเพ็ญบารมีเพื่อตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้าในอนาคต กลับเป็นมโนทัศน์แบบ “โลกหน้า” อันเป็นสิ่งที่พ้นไปจากผัสสะของปุถุชน ที่สุดแล้วการสร้างเชื่อมโยงเข้ากับพื้นที่และเวลาอันคู่ลิ้มจับต้องมิได้เช่นนี้ จึงยังคงเป็นสิ่งจำเป็นสำหรับกระบวนการสถาปนาความศักดิ์สิทธิ์แก่ผู้ปกครองในรัฐแบบจารีตอยู่นั่นเอง (จักรกฤษณ์ วิทย์สุภาเลิศ 2563, 41-42)

ความคิดเกี่ยวกับการสกัดพุทธศาสนาออกจากสิ่งอื่นๆ ที่รวมกันเข้าเป็น “พระศาสนา” อันเป็นทัศนะซึ่งมี “เชื้อ” มาจากปัจจัยภายในที่เกิดขึ้นก่อนในสังคมไทยดังที่กล่าวข้างต้น ยัง

ได้รับการบ่มให้สุกงอมและมีพลังมากยิ่งขึ้นด้วยปัจจัยภายนอกจากตะวันตก (นิธิ เอียวศรีวงศ์ 2563) คือการเข้ามาของคริสต์ศาสนาพร้อมกับวิชาการแบบสมัยใหม่ที่ตั้งอยู่บนพื้นฐานของวิทยาศาสตร์โดยคณะมิชชันนารีในสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 3 ปฏิเสธไม่ได้ว่าแรงจูงใจอย่างหนึ่งที่ทำให้ชนชั้นนำฝ่ายบรรพชิตอย่างวิจิตรวาทกิจซึ่งต่อมาได้ลาผนวชและครองราชสมบัติเป็นพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 4 ทรงริเริ่มศึกษาค้นคว้าพุทธศาสนาอย่างจริงจังคือ การเผยแพร่คริสต์ศาสนาของพวกมิชชันนารีที่มักประกอบไปด้วยคำตำหนิติเตียนว่าพุทธศาสนาเป็นศาสนาที่เจือด้วยไสยศาสตร์ การถือโชคลาง ตลอดจนเรื่องลึกลับเหนือธรรมชาติอันพิสดารไม่ได้ ฯลฯ (สุพรรณิ กาญจนวัชรวิจิตร 2507, 69-72) ด้วยเหตุนี้จึงเป็นแรงผลักดันให้ทรงมุ่งมั่นจะปรับปรุงแก้ไข ขจัดสิ่งซึ่งทรงเห็นว่าเป็นความเชื่อผิดๆ อันงมงายที่เข้ามาปะปนอยู่กับพุทธศาสนาให้หมดสิ้นไป เพื่อแสดงแก่นแท้ที่นับถือศาสนาอื่นว่าพุทธศาสนาเป็นของประเสริฐ ประกอบด้วยคำสอนที่มีเหตุมีผล ประการสำคัญคือสอดคล้องกับหลักการทางวิทยาศาสตร์อันเป็นวิถีคิดของโลกตะวันตก

ในความเป็นจริงแล้วปัจจัยภายนอกจากตะวันตกดังอธิบายมาข้างต้นน่าจะเป็นสิ่งที่ส่งผลอย่างสำคัญต่อวิถีคิดแบบเหตุผลนิยม สัจนิยม และมนุษยนิยมของชนชั้นนำสยาม ข้อพิสูจนเกี่ยวกับเรื่องนี้คือ การเสื่อมสลายลงของคติ “กษัตริย์โพธิสัตว์” ในสมัยรัชกาลที่ 4 (ต่อเนื่องมาถึงรัชกาลที่ 5) เนื่องจากคำอธิบายดังกล่าวดูประหนึ่งเป็นหลักการที่ล้าหลังไม่มีเหตุผลสำหรับยุคสมัยใหม่ในสายตาชาวยุโรป และแนวคิดทางการเมืองที่ความชอบธรรมแห่งอำนาจของผู้ปกครองเกิดจากการสั่งสมบุญบารมีข้ามภพข้ามชาติเช่นนี้ ได้ถูกแทนที่ด้วยกรอบความคิดเรื่องกษัตริย์แบบสมัยใหม่อันมียุโรปเป็นต้นแบบในที่สุด (แพทริค โจรี 2563, 147, 198-199)² พัฒนาการขั้นสำคัญอีกช่วงหนึ่งเกิดขึ้นในยุคที่สยามก้าวเข้าสู่ความเป็นรัฐสมัยใหม่ (modern state) ซึ่งกระแสความคิดว่าด้วย “พุทธแท้” ที่ถูกบ่มเพาะมาโดยลำดับตั้งพรรณนาไว้ข้างต้น

² อย่างไรก็ตามข้อน่าสนใจก็คืองานชิ้นนี้ยังเสนอต่อไปด้วยว่า คติกษัตริย์โพธิสัตว์ได้หวนกลับมาอีกครั้งหนึ่งในสมัยของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวภูมิพลอดุลยเดช รัชกาลที่ 9 พร้อมกับการฟื้นฟูพุทธศรัทธาด้วยชนชั้นทางศีลธรรมแบบโบราณที่มองว่าอำนาจหรือตำแหน่งที่ของบุคคลในสังคมเป็นผลมาจากการสั่งสมบุญบารมีในชาติก่อน ๆ (แพทริค โจรี 2563, 235-244) ซึ่งปฏิเสธไม่ได้ว่าทฤษฎีการเมืองแบบพุทธศาสนาเถรวาทที่จำแนกบุคคลออกเป็นชั้น ๆ ตาม “แต่มบุญ” เช่นนี้ อาจไปกันไม่ได้กับข้อความคิดที่ว่าด้วยความเสมอภาคอันเป็นหลักการพื้นฐานของระบอบประชาธิปไตย.

ได้สวมลงในมโนทัศน์ “พุทธศาสนาประจำชาติ” ภายใต้อุดมการณ์ “ชาติ-ศาสน์-กษัตริย์” อันเป็นจิตวิญญาณ (spirit) ของรัฐสยามสมัยใหม่ การอธิบายเกี่ยวกับเรื่องนี้จำเป็นต้องเริ่มจากการทำความเข้าใจคุณลักษณะสำคัญประการหนึ่งของรัฐสมัยใหม่คือการเป็นรัฐชาติ (วรเจตน์ ภาคีรัตน์ 2557, 21) ซึ่งหมายถึงรัฐที่ประชาชนในปกครองมีสำนึกในความเป็นกลุ่มก้อนอันหนึ่งอันเดียวกันหรือที่เรียกว่ามีความเป็น “ชาติ” (nation) เดียวกัน (ปริดี เกษมทรัพย์ 2555, 173) แม้ไม่อาจปฏิเสธได้ว่าการปฏิรูปการปกครองในสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 5 ได้ส่งผลให้สยามมีโครงสร้างแบบรัฐสมัยใหม่ แต่การจัดระเบียบลักษณะภายนอกของรัฐสยามในรัชสมัยของพระองค์ก็ยังมีได้ทำให้สิ่งที่เป็นเจตจำนงร่วมกันในหมู่ประชาชนหรือ “ความเป็นชาติ” ปรากฏขึ้นอย่างเด่นชัด

พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวผู้ครองราชสมบัติสืบต่อมาเป็นรัชกาลที่ 6 ทรงเล็งเห็นถึงปัญหาข้างต้นของรัฐสยามสมัยใหม่ จึงมีพระราชดำริที่จะทำให้รูปแบบใหม่นี้มั่นคงสถาพรยิ่งขึ้นโดยการสร้าง “บางด้านที่ขาดหายไป” ขึ้นมา (ภัชราพร ช่างแก้ว 2530, 136) ก่อให้เกิดแนวคิดเกี่ยวกับลัทธิชาตินิยมตามแบบฉบับของพระองค์ดังปรากฏเป็นคำขวัญ “ชาติ-ศาสน์-กษัตริย์” กล่าวได้ว่าสำนึกที่ทรงพยายามสร้างขึ้นเช่นนี้มีพุทธศาสนาบรรจุเข้าเป็นส่วนหนึ่งอย่างแยกจากกันมิได้ ดังที่ทรงแสดงไว้ในเทศนาเสือป่า ความว่า “...พระพุทธศาสนาเป็นศาสนาสำหรับชาติเรา เราจำเป็นต้องถือด้วยความกตัญญูต่อบิดามารดาและต้นโคตรวงศ์ของเรา จำเป็นต้องถือไม่มีปัญหาอะไร...” (มงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ 2527, 12) นอกจากนี้ยังทรงอธิบายเปรียบเทียบพุทธศาสนากับศาสนาอื่นไว้ในคราวหนึ่งด้วย ความว่า “...พระพุทธเจ้าของเราไม่เคยบอกกล่าวว่ ไม่เชื่อจะหักคอ; แต่อย่างนั้นคนนับถือศาสนาพระพุทธเจ้ายิ่งกว่าศาสนาอื่น. เพราะเหตุใด? เพราะแลเห็นแล้วว่าดีกว่าศาสนาอื่น พราหมณ์ก็ตี แหกดำกัตี, เมื่อไม่เชื่ออย่างมาๆ ก็แข่งให้เจ้าหรือผีหรือเทวดาหักคองโทษ; ของเราไม่มีเลย. ...คำสั่งสอนของพระพุทธเจ้าของเรา การทำโทษไม่มีเลย. เท่านั้นก็แลเห็นได้ว่าข้างไหนจะดีกว่ากัน” (มงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ ม.ป.ป., 12)

ฉะนั้นจึงสรุปได้โดยปราศจากข้อสงสัยว่า “ศาสน์” ที่รัชกาลที่ 6 ทรงมีพระราชศรัทธาและบรรจุอยู่ในคำขวัญข้างต้นย่อมหมายถึงพระพุทธศาสนาเท่านั้น เกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่าง “ชาติ” และ “ศาสน์” นั้น ทรงขยายความเพิ่มเติมว่า (พุทธ) ศาสนาเป็นที่ตั้งแห่งคุณธรรม และ

คุณธรรมเป็นเครื่องบ่งบอกความเจริญของชาติ เป็นสิ่งจำเป็นที่ชาติและบุคคลจำเป็นต้องมี (ภัชราพร ช่างแก้ว 2530, 115) อนุমানได้ว่าในพระราชหัตถ์สนธิของรัชกาลที่ 6 นั้น พุทธศาสนาย่อมมีอยู่เพื่อความเจริญมั่นคงของชาตินั้นเอง และภาวะที่พุทธศาสนากับชาติสัมพันธ์กันอย่างลึกซึ้งเช่นนี้นับเป็นหมุดหมายของการก่อกำเนิดมโนทัศน์ว่าด้วยพุทธศาสนาประจำชาติ ดังที่ทราบกันดีอยู่แล้วว่าการอภิวัฒน์ พ.ศ. 2475 เป็นปฏิบัติการทางการเมืองที่นำราชอาณาจักรสยามเข้าสู่เส้นทางของอุดมการณ์เสรีประชาธิปไตย กระนั้น แม้การเปลี่ยนแปลงโครงสร้างพื้นฐานของฝ่ายอาณาจักรครั้งสำคัญนี้จะสร้างแรงสั่นสะเทือนมายังฝ่ายพุทธจักรด้วยแต่ก็ไม่ถึงขนาดส่งผลให้รัฐกับศาสนาแยกออกจากกันตามแนวคิดโลกวิสัย (secularism)³ ปฏิบัติการทางการเมืองดังกล่าวเพียงแต่ทำให้เกิดการเพิ่มคุณลักษณะ (character) ของระบอบประชาธิปไตยเข้าไปในระบบการปกครองคณะสงฆ์ โดยริ่ถอนโครงสร้างความสัมพันธ์ที่มีอยู่เดิมตามพระราชบัญญัติลักษณะปกครองคณะสงฆ์ ร.ศ. 121 อันตกทอดมาจากระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ออกทั้งหมด พร้อมทั้งจัดวางตำแหน่งแห่งที่ให้สอดคล้องกับหลักการแบ่งแยกและถ่วงดุลอำนาจตามระบอบการปกครองแบบใหม่ที่ได้สถาปนาขึ้น (ภิญญพันธุ์ พจนะลาวณิชย์ 2562, 90) ซึ่งทั้งหลายเหล่านี้ปรากฏในนามของกฎหมายปกครองคณะสงฆ์ฉบับใหม่ที่ชื่อว่า “พระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พุทธศักราช 2484” มโนทัศน์ว่าด้วยพุทธศาสนาประจำชาติซึ่งถือกำเนิดขึ้นในระบอบเก่าจึงตกทอดมายังระบอบการปกครองแบบใหม่ด้วยและดำรงคงอยู่มาจนถึงปัจจุบัน อย่างไรก็ตามที่น่าสนใจคือจนกระทั่งบัดนี้ก็ยังไม่เคยมีการบัญญัติรับรองความเป็นศาสนาประจำชาติ ของพุทธศาสนาไว้ในรัฐธรรมนูญอย่างเป็นทางการแต่อย่างใด มีคำอธิบายต่อเรื่องนี้ว่าบทบัญญัติ “พระมหากษัตริย์ทรงเป็นพุทธมามกะและทรงเป็นอัครศาสนูปถัมภก” ที่ระบุในรัฐธรรมนูญตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบันย่อมยืนยันถึงสถานะพิเศษของพุทธศาสนาในสังคมไทยได้

³ แนวคิดโลกวิสัย (secularism) มีองค์ประกอบพื้นฐานที่สำคัญอยู่ 3 ประการ หนึ่งคือมีการแบ่งแยกสถาบันศาสนากับสถาบันการเมืองออกจากกัน โดยสถาบันศาสนาไม่อาจมีอิทธิพลเหนือแดนทางการเมือง (political sphere) ได้ สองคือมีการรับรองเสรีภาพทางศาสนาและความเชื่อสำหรับประชาชนทุกคน ทั้งนี้ ประชาชนย่อมเปลี่ยนศาสนารวมทั้งปฏิบัติตามความเชื่อทางศาสนาของตนได้อย่างอิสระภายใต้ข้อจำกัดเกี่ยวกับความสงบเรียบร้อยของสังคมตลอดจนสิทธิของบุคคลอื่น และ สามคือห้ามมิให้รัฐเลือกปฏิบัติต่อบุคคลด้วยเหตุความแตกต่างเกี่ยวกับความเชื่อทางศาสนา (Copson 2017, 2) อนึ่ง นอกจากองค์ประกอบพื้นฐานทั้ง 3 ประการดังกล่าวข้างต้นแล้ว แนวคิดโลกวิสัยอาจมีรายละเอียดแตกต่างกันไปตามบริบททางสังคม/การเมืองของแต่ละรัฐด้วย.

เป็นอย่างดีอยู่แล้ว เพราะเมื่อกษัตริย์ผู้ทรงเป็นตัวแทนของชาติไทยต้องเป็นพุทธมามกะก็เท่ากับเป็นการรับรองไว้โดยชัดแจ้งว่าพุทธศาสนาเป็นศาสนาของแผ่นดินนี้ แต่ขณะเดียวกันก็จักรทรงเป็นอัครศาสนูปถัมภกโดยพระราชทานความอุปถัมภ์บำรุงแก่ศาสนาอื่นที่มีผู้เคารพเลื่อมใสอยู่ในประเทศไทยด้วย (องทอง จันทรางศุ 2550) ข้างต้นจึงถือเป็นกุศโลบายและความสามารถเชิงภาษาอันชาญฉลาดของผู้ร่างรัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรสยาม พุทธศักราช 2475 อันเป็น “ต้นตำรับ” ของบทบัญญัติเช่นนี้ นับได้ว่าเป็น “การนำเอาความคิดเรื่องอัครศาสนูปถัมภกทางพุทธศาสนา มาบัญญัติไว้ในรัฐธรรมนูญ และสานให้เข้ากับความคิดระบบพระมหากษัตริย์ให้เป็นความคิดธรรมราชาอย่างมีเอกภาพ” (ปรีดี เกษมทรัพย์ 2539) โดยเชื่อกันว่าหลวงประดิษฐมนูธรรม (ปรีดี พนมยงค์) ในฐานะ “moving spirit” ของการร่างรัฐธรรมนูญฉบับนี้ มีส่วนในการผลักดันให้เกิดบทบัญญัติดังกล่าวขึ้น ส่งผลให้สามารถบรรจุพุทธศาสนาซึ่งเป็นองค์คุณสำคัญของชาติเข้าไปในโครงสร้างของรัฐธรรมนูญได้อย่างลึกซึ้งและแนบเนียน การพยายามจะบัญญัติในรัฐธรรมนูญให้พุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติเสียอีก ที่ดูออกจะเป็นการนับถือศาสนาอย่างรุนแรง ไม่คำนึงถึงเสรีภาพในการนับถือศาสนาหรือพูดง่าย ๆ ว่า ไม่คิดถึงศาสนาอื่นเลยจะเอาแต่ของตัวเองเท่านั้น (ศิกฤทธิ์ ปราโมช, ม.ร.ว. 2534) นอกจากนี้มีผู้ให้ข้อมูลด้วยว่าแม้แต่พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวภูมิพลอดุลยเดช รัชกาลที่ 9 เอง ก็มีพระราชหัตถ์สนทนาในแนวทางที่ว่าไม่ควรบัญญัติไว้ในรัฐธรรมนูญว่าพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติเช่นกัน ทั้งนี้ ในบริบทของการจัดทำรัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย พุทธศักราช 2540 (บรรดักดิ์ อูวรรณโณ 2563) ตามรัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย พุทธศักราช 2560 ที่ใช้บังคับอยู่ในปัจจุบันก็ไม่มีบทบัญญัติที่รับรองให้พุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติเช่นเดียวกับรัฐธรรมนูญฉบับอื่นๆ โดยปรากฏคำชี้แจงของ มีชัย ฤชุพันธุ์ ประธานกรรมการร่างรัฐธรรมนูญต่อกรณีนี้ว่าเป็นเพราะ การบัญญัติเช่นนั้น “อาจเกิดปัญหาและไม่คุ้มค่า” (มีชัย ฤชุพันธุ์ 2559) กระนั้นด้วยถ้อยบัญญัติในมาตรา 67 วรรคสองของรัฐธรรมนูญฯ พุทธศักราช 2560⁴ ที่ยืนยันว่า พุทธ

⁴ มาตรา 67 วรรคสอง ในการอุปถัมภ์และคุ้มครองพระพุทธศาสนาอันเป็นศาสนาที่ประชาชนชาวไทยส่วนใหญ่นับถือมาช้านาน รัฐพึงส่งเสริมและสนับสนุนการศึกษาและการเผยแผ่หลักธรรมของพระพุทธศาสนาเถรวาทเพื่อให้เกิดการพัฒนาจิตใจและปัญญา และต้องมีมาตรการและกลไกในการป้องกันมิให้มีการบ่อนทำลายพระพุทธศาสนาไม่ว่าในรูปแบบใด และพึงส่งเสริมให้พุทธศาสนิกชนมีส่วนร่วมในการดำเนินมาตรการหรือกลไกดังกล่าวด้วย.

ศาสนาเป็น “ศาสนาที่ประชาชนชาวไทยส่วนใหญ่นับถือมาช้านาน” ก็ดูประหนึ่งพยายามแสดงให้เห็นถึง “สถานะพิเศษ” ของพุทธศาสนาที่มีเหนือศาสนาอื่น ๆ อยู่ในที่⁵

ไม่ว่าจะอย่างไรก็ตามแล้วแต่ การดำรงอยู่อย่างข้ามกาลเวลา/ข้ามระบอบการปกครองของ “พุทธศาสนาประจำชาติ” ได้ส่งผลให้หมิ่นทัศนอันเป็น “คุณค่าแบบเก่า” นี้ ต้องเผชิญหน้ากับ “คุณค่าแบบใหม่” คือข้อความคิดว่าด้วยเสรีภาพและความเสมอภาคตามหลักนิติรัฐ (The Rule of Law) หลักการพื้นฐานอันเป็นเสมือนหนึ่ง “ศาสนา” ของรัฐที่สมาทานอุดมการณ์แบบเสรีประชาธิปไตย การเผชิญหน้ากันเช่นนั้นปรากฏในหลากหลายมิติ ณ ที่นี้จะแสดงให้เห็นถึงกรณีที่เกิดขึ้นในมิติทางกฎหมาย

“มีสิทธิเสรีสันติครองเมือง”: การเผชิญหน้าระหว่างเสรีภาพ และความเสมอภาคทางศาสนากับพุทธศาสนาประจำชาติ

ในเชิงหลักการรัฐธรรมนูญของประเทศไทยตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบันได้บัญญัติรับรองถึงเสรีภาพและความเสมอภาคทางศาสนาไว้ ทั้งนี้ เรื่องเสรีภาพทางศาสนาปรากฏเป็นครั้งแรกตามรัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรสยาม พุทธศักราช 2475 มาตรา 13 “บุคคลย่อมมีเสรีภาพบริบูรณ์ในการถือศาสนาหรือลัทธิใดๆ และย่อมมีเสรีภาพในการปฏิบัติพิธีกรรมตามความเชื่อถือของตน เมื่อไม่เป็นปฏิปักษ์ต่อหน้าที่ของพลเมืองและไม่เป็นการขัดต่อความสงบเรียบร้อยหรือศีลธรรมของประชาชน” ส่วนรัฐธรรมนูญฉบับปัจจุบันคือรัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย พุทธศักราช 2560 บทบัญญัติเรื่องนี้ปรากฏอยู่ในมาตรา 31 “บุคคลย่อมมีเสรีภาพบริบูรณ์ในการถือศาสนาและย่อมมีเสรีภาพในการปฏิบัติหรือประกอบพิธีกรรมตามหลักศาสนาของตน แต่ต้องไม่เป็นปฏิปักษ์ต่อหน้าที่ของปวงชนชาวไทย ไม่เป็นอันตรายต่อความปลอดภัยของรัฐ และไม่ขัดต่อความสงบเรียบร้อยหรือศีลธรรมอันดีของประชาชน”

เช่นเดียวกันเรื่องความเสมอภาคทางศาสนาที่ถูกรับรองไว้เป็นครั้งแรกตามรัฐธรรมนูญ พุทธศักราช 2475 โดยปรากฏอยู่ในมาตรา 1 วรรคสอง “ประชาชนชาวสยามไม่ว่าเหล่า

⁵ อย่างไรก็ตามก็ขอยืนยันในลักษณะนี้มิได้เพิ่งปรากฏเป็นครั้งแรกตามรัฐธรรมนูญ พุทธศักราช 2560 หากแต่เคยได้รับการบัญญัติไว้ในมาตรา 79 ของรัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย พุทธศักราช 2550 ด้วย.

กำเนิดหรือศาสนาใด ย่อมอยู่ในความคุ้มครองแห่งรัฐธรรมนูญนี้เสมอกัน” และในรัฐธรรมนูญฯ พุทธศักราช 2560 ปรากฏอยู่ในมาตรา 27 วรรคหนึ่งและวรรคสาม “บุคคลย่อมเสมอกันในกฎหมาย มีสิทธิและเสรีภาพและได้รับความคุ้มครองตามกฎหมายเท่าเทียมกัน (วรรคสาม) การเลือกปฏิบัติโดยไม่เป็นธรรมต่อบุคคล ไม่ว่าด้วยเหตุความแตกต่างในเรื่อง...ความเชื่อทางศาสนา...จะกระทำมิได้” แม้โดยข้อเท็จจริงพุทธศาสนาจะได้รับสิทธิพิเศษในประเทศไทย อีกทั้งข้อร้องเรียนเกี่ยวกับการเลือกปฏิบัติด้วยเหตุแห่งความแตกต่างด้านศาสนายังคงมีปรากฏให้เห็นอยู่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ที่เป็นสังคมมุสลิม (สถานทูตสหรัฐอเมริกาและสถานกงสุลในประเทศไทย 2564) แต่กรณีของการข่มเหงและความขัดแย้งทางศาสนาในลักษณะที่พุทธศาสนาในฐานะศาสนาหลักถูกใช้ป็น “เครื่องมือโดยตรง” ในการจำกัดเสรีภาพทางศาสนาของชนส่วนน้อยมีปรากฏน้อยมาก ทั้งนี้ ปกติแล้วไม่พบการเลือกปฏิบัติอย่างชัดเจนเป็นระบบกับการแสดงออกซึ่งความเชื่อทางศาสนาอันใดอันหนึ่งเป็นพิเศษ (Cohen and Tan 2015, 25)

ทางด้านผู้นำฝ่ายพุทธศาสนาของไทยก็ดูจะมีดำริไปในแนวทางที่สอดคล้องกับหลักเสรีภาพและความเสมอภาคทางศาสนาเช่นเดียวกัน โดยพบว่าสมเด็จพระสังฆราชผู้ทรงเป็น “สกลมหาสังฆปริณายก” และดำรงตำแหน่งประธานกรรมการมหาเถรสมาคม ซึ่งเป็นองค์กรของรัฐที่มีอำนาจปกครองคณะสงฆ์ไทยตามพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ. 2505 ได้เคยมีพระดำรัสหรือพระนิพนธ์ที่แสดงถึงการยอมรับต่อลักษณะพหุนิยมทางศาสนาในประเทศไทยอยู่หลายครั้ง ดังเช่น พระดำรัสของสมเด็จพระอริยวงศาคตญาณ (อุนฺธฺรฺยา ยิว นฺทฺริสม) สมเด็จพระสังฆราชพระองค์ที่ 16 (พ.ศ. 2508-2514) ที่ทรงมีแก่ผู้แทนองค์การศาสนาต่างๆ ในประเทศไทย ซึ่งเข้าเฝ้าเจริญสัมพันธไมตรีเมื่อวันที่ 14 ธันวาคม 2508 เนื่องในโอกาสที่ทรงได้รับการสถาปนาเป็นสมเด็จพระสังฆราช ความตอนหนึ่งว่า “...สำหรับประเทศไทย พระมหากษัตริย์ทุกรัชกาลได้ทรงอุปถัมภ์ศาสนาทุก ๆ ศาสนา (เน้นโดยผู้เขียน) ซึ่งจะนำความเจริญมาสู่บ้านเมืองดังเช่นที่แล้มาแล้ว และในปัจจุบันนี้...” (คณะศิษยานุศิษย์ 2509, 56)

เช่นเดียวกันในหนังสือ “พระพุทธศาสนากับสังคมไทย และเรื่องของความเชื่อ” พระนิพนธ์ของสมเด็จพระญาณสังวร (สุวฑฺฒโน เจริญ คชวฺตร) สมเด็จพระสังฆราชพระองค์ที่ 19 (พ.ศ. 2532-2556) ที่ทรงบรรยายให้เห็นว่าพุทธศาสนาได้เผยแพร่เข้ามาสู่ดินแดนประเทศไทยและ

ประดิษฐานมั่นคงมาช้านานจนกระทั่งในปัจจุบัน ความตอนหนึ่งว่า “...มีบัญญัติไว้ในรัฐธรรมนูญว่า พระมหากษัตริย์ทรงเป็นพุทธมามกะ...กล่าวได้โดยไม่ผิดว่าคนไทยได้รับพระพุทธศาสนา ก่อนศาสนาใหญ่อื่นๆ ต่อมาเมื่อมีศาสนาอื่นแผ่เข้ามา คนไทยผู้นับถือพระพุทธศาสนาก็มิได้ถือว่าเป็นศัตรู เพราะพระพุทธศาสนาไม่สอนให้ก่อศัตรู แต่สอนให้ผูกมิตร คนไทยจึงต้อนรับอย่างมิตร และใครจะนับถือศาสนาอะไรก็สุดแต่ศรัทธาของแต่ละคนเพราะพระพุทธศาสนาสอนไม่ให้บังคับศรัทธาของใคร สุดแต่ใครจะมีศรัทธานับถือ จึงไม่มีการแบ่งแยกเพราะเหตุนับถือศาสนาต่างกัน (เน้นโดยผู้เขียน)...” (สมเด็จพระญาณสังวร สมเด็จพระสังฆราช สกลมหาสังฆปริณายก 2550, 62)

สมเด็จพระอริยวงศาคตญาณ (อมฺพโร อัมพร ประสัดตพงศ์) สมเด็จพระสังฆราชพระองค์ที่ 20 (พ.ศ. 2560-ปัจจุบัน) ก็ได้มีพระดำรัสกับผู้แทนของศาสนาอิสลามที่เข้าแสดงมุทิตาจิตในโอกาสที่ทรงได้รับการสถาปนาเป็นสังฆประมุข ความตอนหนึ่งว่า “...ประเทศไทยมีเสรีภาพในการนับถือศาสนา ไม่มีการแบ่งแยก (เน้นโดยผู้เขียน) ดังนั้น จึงต้องมีความสามัคคีเป็นครอบครัวเดียวกัน” (สมเด็จพระอริยวงศาคตญาณ สมเด็จพระสังฆราช สกลมหาสังฆปริณายก 2560)

อย่างไรก็ตาม ไม่อาจปฏิเสธได้ว่าในอีกด้านหนึ่งความหวาดหวั่นถึงภัยคุกคามจากศาสนาอื่นก็เป็นสิ่งที่ดำรงอยู่คู่กับรัฐ (พุทธศาสนา) ไทยตลอดมา ดังเรื่องเล่า (narrative) เกี่ยวกับการรุกรานของคริสต์ศาสนานิกายโรมันคาทอลิกที่ถูกขับเน้นอย่างเข้มข้นในช่วงทศวรรษ 2520-2530 ข้อเขียนของบรรดาปราชญ์ชาวพุทธที่มีเนื้อหาทำนองตีแผ่ให้เห็นถึงแผนการอันแยบยลของวาติกัน (Vatican) ในการ “กลืน” พุทธศาสนาทั้งในแง่หลักธรรมคำสอนตลอดจนประเพณีพิธีกรรมต่างๆ (พระโสภณคณาภรณ์ 2527, 56-57) มีปรากฏให้เห็นอยู่ทั่วไป งานบางชิ้นยังออกความเห็นด้วยว่าเป็นเพราะการปกครองในระบบประชาธิปไตยที่รับรองเสรีภาพไว้ในรัฐธรรมนูญนี้เอง ที่เป็นช่องโหว่สำหรับการสอดแทรกเข้ามาบ่อนทำลายความมั่นคงแห่งพุทธศาสนาได้ (บุญสม เจริญใจ 2527, 98)

มโนทัศน์ร่วมสมัยอย่างภาวะ “การหวาดกลัวอิสลาม” (Islamophobia) ที่ดำเนินอยู่ในปัจจุบันก็เป็นอีกหนึ่งพยานหลักฐานที่แสดงให้เห็นถึงลักษณะข้างต้น ข้อความคิดดังกล่าวอาจสืบสาวไปได้ถึง “กระแสการฟื้นฟูอิสลาม” ที่เกิดขึ้นภายหลังเหตุการณ์ปฏิวัติอิหร่าน (ค.ศ. 1978-1979) ในหมู่ประชากรมุสลิมนั้นเหตุการณ์นี้ได้กระตุ้นเตือนพวกเขาให้พยายามกลับ

ไปหา “หลักการอิสลามบริสุทธิ์” รวมทั้งน้อมนำคำสอนตลอดจนข้อปฏิบัติตามหลักศาสนาเข้ามาสู่วิถีชีวิตของตนให้ชัดเจนเป็นรูปธรรม ตั้งแต่การตั้งชื่อเป็นภาษาอาหรับ การสร้างมัสยิดที่มีรูปทรงแบบอาหรับ การปฏิบัติตามบัญญัติ 5 ประการ⁶อย่างเคร่งครัด การปรับเปลี่ยนเครื่องแต่งกายโดยหันมาสวมใส่ผ้าคลุมผมหรือ “ฮิญาบ” ของสตรีมุสลิม⁷ ฯลฯ สิ่งสำคัญคือความคิดแบบ “อิสลามานูวัตน์” ที่หลักการอิสลามได้รับการตีความและเข้าใจอย่างเคร่งครัดเดรตรงนี้ (เอกรินทร์ ส่วนศิริ และ อันวาร์ กอมะ 2562, 383-384) ไม่เพียงดำรงอยู่ในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ที่มีคนมุสลิมเป็นชนกลุ่มใหญ่เท่านั้น หากแต่ปรากฏให้เห็นโดยทั่วไปในชุมชนมุสลิมในพื้นที่ต่างๆ ของประเทศไทย ผลที่ตามมาจากการนี้คือทำให้ลักษณะเฉพาะของศาสนาวัฒนธรรมแบบอิสลามต้องเผชิญหน้ากับ “ความเป็นไทย” ที่มีพุทธศาสนาเป็นส่วนหนึ่งอย่างไม่อาจแยกขาดจากกันได้ (ธงชัย วินิจจะกุล 2556, 207) และการเผชิญหน้าดังกล่าวทำให้ข้อปฏิบัติที่มีเสรีภาพทางศาสนาเป็นเครื่องสนับสนุนนี้ต้องปะทะกับความมั่นคงของพุทธศาสนาประจำชาติโดยมีอาจหลีกเลี่ยง เมื่อกระแสการฟื้นฟูอิสลามข้างต้นประกอบเข้ากับเรื่องเล่าอันรุนแรงเกี่ยวกับมุสลิม ทั้งการฆ่าพระสงฆ์รวมทั้งเผาทำลายมหาวิทยาลัยนาลันทาศูนย์กลางการศึกษาพุทธศาสนาในอินเดียอันนำไปสู่การล่มสลายของพุทธศาสนาในชมพูทวีปก็ดี การก่อการร้ายของกลุ่มรัฐอิสลาม (ไอเอส) ที่กระทำในนามของสงครามศักดิ์สิทธิ์เพื่อพระเจ้าเป็นเจ้าก็ดี และที่สำคัญที่สุดคือเหตุการณ์ความไม่สงบในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ของไทยเองที่ดำเนินมาอย่างต่อเนื่องก็ดี ทั้งหลายเหล่านี้คือเหตุปัจจัยที่หลอมรวมให้เกิดภาวะการหวาดกลัวอิสลามที่มุสลิมถูกนิยามว่าเป็น “ตัวอันตราย” ต่อความร่มเย็นเป็นสุขของชาว (พุทธ) ไทย (ชาญณรงค์ บุญหนุน 2562, 446) จนกระทั่งในปัจจุบันที่ภาวะการหวาดกลัวอิสลามได้ตกผลึกเป็นเนื้อความในมาตรา 67 วรรคสองของรัฐธรรมนุญแห่งราชอาณาจักรไทย พุทธศักราช 2560 ที่แม้คณะกรรมการร่างรัฐธรรมนุญจะพยายามชี้แจงว่าบทบัญญัติดังกล่าวมิได้มีเจตนาจะลดความสำคัญของศาสนาอื่น (คณะกรรมการร่างรัฐธรรมนุญ 2562, 102-103) แต่ถ้อยคำที่ว่า “ต้องมีมาตรการและกลไกในการป้องกันมิให้มีการบ่อนทำลาย

⁶ ได้แก่ การปฏิญาณตน การละหมาด การจ่ายซะกาต การถือศีลอด และการบำเพ็ญฮัจญ์.

⁷ การแต่งกายตามวัฒนธรรมอาหรับมักถูกให้คำว่าเป็น “สัญญาณ” สำคัญของกระแสความคิดดังกล่าว (รวมภูอน บันจอร์ 2555, 18) ซึ่งอาจเป็นเพราะสิ่งเหล่านี้กระทำลงบนเนื้อตัวร่างกายและปรากฏให้เห็นอย่างชัดเจนนั่นเอง.

พระพุทธศาสนาไม่ว่าในรูปแบบใด และพึงส่งเสริมให้พุทธศาสนิกชนมีส่วนร่วมในการดำเนินมาตรการหรือกลไกดังกล่าวด้วย” ก็มีนัยสื่อให้เห็นว่า ณ เวลานั้นพุทธศาสนากำลังตกอยู่ภายใต้การรุกรานหรือภัยอันตรายบางอย่างซึ่งจำเป็นอย่างยิ่งที่กลไกรัฐตลอดจนบรรดา “ชาวพุทธ” ทั้งหลายต้องเข้ามาช่วยปกป้องคุ้มครอง⁸

ด้วยความปริวิตกต่อภัยคุกคามจากศาสนาอื่นเช่นนี้เองได้นำไปสู่ปรากฏการณ์ที่ว่า ในกรณีที่ใช้เสรีภาพทางศาสนามีลักษณะที่อาจกระทบต่อสถานะที่เป็นอยู่ (status quo) ของพุทธศาสนาซึ่งเป็นศาสนาประจำชาติแล้ว บทบาทของรัฐที่มุ่งให้ความคุ้มครองต่อเสรีภาพดังกล่าวมีแนวโน้มที่จะเปลี่ยนแปลงไป ดังแสดงให้เห็นในกรณีศึกษาต่อไปนี้

กรณีที่ 1 ข้อพิพาทเกี่ยวกับการเรียกร้องให้มี “ห้องละหมาด” ในโรงเรียนวัดเทพศิลา

ในปี พ.ศ. 2540 สำนักงานเขตบางกะปิได้มีหนังสือหรือถึงกรมการศาสนา กระทรวงศึกษาธิการ สืบเนื่องจากหนังสือร้องเรียนของ สามารด มะลูลิ้ม สมาชิกสภาผู้แทนราษฎร กรุงเทพมหานคร ซึ่งได้อ้างถึงนโยบายของกระทรวงศึกษาธิการที่ว่าโรงเรียนใดมีนักเรียนผู้นับถือศาสนาอิสลามจะต้องจัดให้มีห้องละหมาดในโรงเรียนนั้นด้วย แต่กรณีของโรงเรียนวัดเทพศิลาปรากฏว่าเจ้าอาวาสวัดเทพศิลาไม่อนุญาตให้ดำเนินการเช่นนั้น โดยให้เหตุผลว่าโรงเรียนตั้งอยู่ในพื้นที่ของวัดในพุทธศาสนา ผู้ร้องเรียนจึงขอให้กรมการศาสนาดำเนินการให้วัดปฏิบัติตามนโยบายของกระทรวงศึกษาธิการด้วย ต่อกรณีดังกล่าวกรมการศาสนา กระทรวงศึกษาธิการเห็นว่า กรมฯ ไม่มีอำนาจที่จะดำเนินการใดๆ ได้ เพราะวัดเป็นนิติบุคคล เจ้าอาวาสเป็นผู้แทนวัดและเป็นเจ้าพนักงานตามกฎหมาย การจะอนุญาตหรือไม่อนุญาตให้ดำเนินการใดๆ ในเขตวัดหรือในที่ธรณีสงฆ์ของวัดเป็นอำนาจของเจ้าอาวาส ซึ่งต้องปฏิบัติไปตามพระธรรมวินัย กฎหมาย และจารีตประเพณีที่เคยปฏิบัติมา (ศูนย์ข่าวภาคใต้ 2561ก)

⁸ ข้อความที่ปรากฏตามมาตรา 67 วรรคสอง ย่อมสร้างความกังวลใจในหมู่ชาวมุสลิมสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ ผู้มีอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรมแตกต่างจากคนส่วนใหญ่ของประเทศอย่างเด่นชัดที่สุดอยู่ไม่น้อย ทั้งความรู้สึกหวั่นเกรงว่ารัฐอาจใช้บทบัญญัติข้างต้นเพื่อสร้างความชอบธรรมให้กับการกระทำอันมีลักษณะเป็นการเลือกปฏิบัติต่อพวกตนในฐานะของผู้ “บ่อนทำลายพระพุทธศาสนา” รวมถึงถ้อยคำที่ส่งเสริมให้ชาวพุทธเข้ามามีส่วนร่วมกับการกลไกดังกล่าวที่อาจกลายเป็นช่องทางให้กลุ่ม “พุทธสุดโต่ง” ใช้ปลุกปั่นสร้างความเกลียดชังต่อมุสลิมและดึงความขัดแย้งเข้ามาสู่บริมณฑลทางศาสนามากยิ่งขึ้น เหล่านี้ถือเป็นปัจจัยสำคัญที่นำมาสู่กระแสการรณรงค์ไม่รับรัฐธรรมนูญ พุทธศักราช 2560 ในดินแดนแถบนี้ (มุฮัมหมัดอิลยาส ญ์ฮาปริง 2565, 37).

อย่างไรก็ตามหากพิจารณาโดยละเอียดแล้ว จะเห็นได้ว่าเรื่องการเรียกร้องให้มีการสร้างห้องละหมาดในพื้นที่ของโรงเรียนวัดนั้น นอกจากการคุ้มครองต่อเสรีภาพทางศาสนาในการประกอบศาสนพิธีตามความเชื่อของนักเรียนมุสลิมแล้ว ยังมีข้อควรคำนึงว่าการร้องขอให้สร้างห้องละหมาดอันถือเป็น “ศาสนสถาน” ของศาสนาอิสลามลงบนพื้นที่วัดอันเป็นศาสนสถานของพุทธศาสนาเช่นนี้ ในทางกลับกันจะถือเป็นการกระทำที่เกินขอบเขตจนถึงขั้นละเมิดต่อเสรีภาพทางศาสนาของพุทธศาสนิกชนหรือไม่? แม้ในระบบกฎหมายไทยวัดในพุทธศาสนาจะถือเป็น “นิติบุคคลตามกฎหมายมหาชน” (สมยศ เชื้อไทย 2552, 196-197) ซึ่งเมื่อพิจารณาภายใต้ “หลักความผูกพันโดยตรงของสิทธิและเสรีภาพต่อองค์กรของรัฐ” (บรรเจิด สิงคะเนติ 2552, 228) วัดในพุทธศาสนาย่อมมีหน้าที่ทางรัฐธรรมนูญที่จะต้องเคารพต่อเสรีภาพทางศาสนาของปัจเจกชน (ในที่นี้คือเหล่านักเรียนมุสลิม) แต่ในฐานะที่วัดเป็นหน่วยทางศาสนาซึ่งสมทานต่อความเชื่อที่แตกต่างจากอิสลามศาสนิก กรณีที่เกิดขึ้นจึงยังคงมีประเด็นให้อภิปรายต่อไปว่า ระบบกฎหมายจะเรียกร้องให้วัด “ใจกว้าง” และมีขันติธรรมทางศาสนา (tolerance) ได้ถึงเพียงนั้นหรือไม่? เรื่อง “ห้องละหมาด” ใน (โรงเรียน) วัดที่ยกมานี้ จึงอาจยังมีสิ่งที่สามารถใช้พิสูจน์สมมติฐานที่ตั้งไว้ข้างต้นได้อย่างชัดเจนนัก

กรณีที่ 2 ข้อพิพาทเกี่ยวกับการคลุม “ฮิญาบ” ของนักเรียนโรงเรียนมัธยมวัดหนองจอก

แม้จะมีข้อมูลว่า ปัญหาเกี่ยวกับ “ฮิญาบ” ในสถานศึกษาได้เกิดขึ้นมาแล้วก่อนหน้านั้น⁹ แต่สำหรับประเด็นที่กำลังพิจารณานี้ กรณีของโรงเรียนมัธยมวัดหนองจอก ถือเป็นตัวอย่งสำคัญที่สมควรหยิบยกขึ้นมาอภิปราย เนื่องจากแสดงให้เห็นถึงการเผชิญหน้าระหว่างเสรีภาพทางศาสนากับพุทธศาสนาประจำชาติได้อย่างชัดเจน

โรงเรียนมัธยมวัดหนองจอกตั้งอยู่ในพื้นที่ของวัดหนองจอก กรุงเทพมหานคร ในปี พ.ศ. 2553 มีการเรียกร้องจากกลุ่มมุสลิมไปยังผู้บริหารของโรงเรียนแห่งนี้ เพื่อขอให้ทางโรงเรียนอนุญาตให้นักเรียนหญิงที่ศึกษาอยู่ในโรงเรียนสามารถแต่งกายตามหลักศาสนาอิสลาม

⁹ เช่น การชุมนุมประท้วงเพื่อเรียกร้องให้นักศึกษสตรีมุสลิมของวิทยาลัยครูจังหวัดยะลาสามารถสวมฮิญาบในสถานศึกษาแห่งนี้ได้ ซึ่งเกิดขึ้นเมื่อ พ.ศ. 2531 (รวมถวอน บันจอร์ 2555, 19-27) เป็นต้น.

โดยคลุมฮิญาบมาเรียนได้ ข้อเรียกร้องดังกล่าวอ้างถึงหลักศาสนาอิสลาม สิทธิเสรีภาพตามรัฐธรรมนูญ รวมทั้งระเบียบกระทรวงศึกษาธิการว่าด้วยเครื่องแบบนักเรียน พ.ศ. 2551 โดยตามข้อ 12 วรรคท้ายของระเบียบฯ กำหนดให้นักเรียนที่นับถือศาสนาอิสลามในสถานศึกษาอื่นนอกจากสถานศึกษาเอกชนสอนศาสนาอิสลาม สามารถเลือกได้โดยสมัครใจว่า ตนเองจะแต่งเครื่องแบบนักเรียนตามหลักศาสนา¹⁰ หรือตามแบบที่สถานศึกษากำหนด ปัญหานี้ได้เข้าสู่การพิจารณาของหน่วยงานของรัฐ ในชั้นต้นโรงเรียนมัธยมวัดหนองจอกได้หารือร่วมกับคณะกรรมการสถานศึกษาขั้นพื้นฐาน¹¹ ของโรงเรียนและมีมติเป็นเอกฉันท์ให้ยกคำขอ

เหตุผลที่ที่ประชุมร่วมระหว่างผู้บริหารโรงเรียนมัธยมวัดหนองจอกกับคณะกรรมการสถานศึกษาขั้นพื้นฐานของโรงเรียนเห็นว่านักเรียนหญิงที่นับถือศาสนาอิสลามต้องแต่งกายตามระเบียบของโรงเรียนคือ โรงเรียนแห่งนี้ก่อตั้งมา 57 ปี ไม่เคยปรากฏว่ามีปัญหาทำนองนี้เนื่องจากผู้ปกครองและนักเรียนต่างเข้าใจในขนบธรรมเนียมวัฒนธรรมของแต่ละศาสนาเป็นอย่างดี ภายหลังจากได้ข้อสรุปเช่นนั้นปรากฏว่าเกิดกระแสวิพากษ์วิจารณ์ในวงกว้าง เจ้าอาวาสวัดหนองจอกจึงมีลิขิตถึงคณะอนุกรรมการกิจการพระพุทธศาสนา สภาผู้แทนราษฎรเพื่อขอให้พิจารณาตรวจสอบกรณีดังกล่าว และเมื่อได้ตรวจสอบข้อเท็จจริงจากผู้เกี่ยวข้องแล้ว คณะอนุกรรมการฯ มีความเห็นว่า “...การอ้างสิทธิตามรัฐธรรมนูญนั้น จะต้องยึดถือการปฏิบัติตามหน้าที่ของคนไทยตามรัฐธรรมนูญด้วย โดยการปฏิบัติตามหลักศาสนา ลัทธิทางศาสนา และ ความเชื่อของตน แต่จะต้องไม่กระทบต่อความสงบเรียบร้อย หรือศีลธรรมอันดีงาม ตลอดจนถึงไม่กระทบสิทธิของผู้อื่นด้วย...” ทั้งนี้ คณะอนุกรรมการฯ ยังเห็นต่อไปด้วยว่า เรื่องที่พิจารณาถือเป็นเรื่องที่มีความสำคัญต่อการอุปถัมภ์และคุ้มครองพระพุทธศาสนา โดยการแก้ไขปัญหาคณะกรณีสถานศึกษาขั้นพื้นฐานได้เสนอให้โรงเรียนถือปฏิบัติโดยไม่ละเมิด

¹⁰ ดูรายละเอียดเกี่ยวกับการแต่งเครื่องแบบนักเรียนตามหลักศาสนาอิสลามในข้อ 12 วรรคหนึ่ง ของระเบียบกระทรวงศึกษาธิการว่าด้วยเครื่องแบบนักเรียน พ.ศ. 2551.

¹¹ คณะกรรมการสถานศึกษาขั้นพื้นฐาน เป็นองค์กรที่เกิดขึ้นตามมาตรา 38 แห่งพระราชบัญญัติระเบียบบริหารราชการกระทรวงศึกษาธิการ พ.ศ. 2546 มีอำนาจหน้าที่กำกับ ส่งเสริมและสนับสนุนการดำเนินการของสถานศึกษา ตลอดจนมีอำนาจหน้าที่เกี่ยวกับการบริหารงานบุคคล สำหรับข้าราชการครูและบุคลากรทางการศึกษาในสถานศึกษานั้น.

สิทธิของวัดซึ่งมีฐานะเป็นนิติบุคคล นอกจากนี้คณะอนุกรรมการฯ ยังขอให้สำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาตินำรายงานผลการดำเนินงานข้างต้นต่อกรรมการมหาเถรสมาคมในการประชุมเพื่อรับทราบด้วย โดยได้เสนอข้อควรปฏิบัติดังนี้

1. โรงเรียนหรือหน่วยราชการใดที่ตั้งอยู่ในพื้นที่ของวัดหรือที่ธรณีสงฆ์ การใช้พื้นที่ต้องปฏิบัติตามขนบธรรมเนียม จารีตประเพณี วิถีไทยและวิถีพุทธ และกฎระเบียบของวัด
2. ให้คณะสงฆ์มีส่วนร่วมในการพิจารณาการแต่งตั้งผู้บริหารของโรงเรียน หรือหน่วยราชการ ที่ตั้งอยู่ในพื้นที่ของวัดหรือที่ธรณีสงฆ์
3. ควรให้พระสงฆ์เข้าไปมีบทบาทในการกำหนดหลักสูตรการเรียนการสอนวิชาพระพุทธศาสนา หลักคุณธรรม จริยธรรมทุกระดับชั้น
4. โรงเรียนหรือหน่วยราชการใดขอใช้พื้นที่ของวัดหรือที่ธรณีสงฆ์ จักต้องหารือและได้รับความยินยอมจากเจ้าอาวาส และคณะสงฆ์ผู้ปกครองทุกระดับจนถึง เจ้าคณะจังหวัดก่อน

ทั้งนี้ ที่ประชุมมหาเถรสมาคมในการประชุมครั้งที่ 2/2554 เมื่อวันที่ 20 มกราคม 2554 พิจารณาแล้วลงมติเห็นชอบข้อควรปฏิบัติทั้ง 4 ข้อ ตามเสนอ (มติที่ 46/2554)

กรณีที่ 3 ข้อพิพาทเกี่ยวกับระเบียบกระทรวงศึกษาธิการ ว่าด้วยเครื่องแบบนักเรียน (ฉบับที่ 2) พ.ศ. 2561

การเผชิญหน้าระหว่างเสรีภาพทางศาสนากับพุทธศาสนาประจำชาติในประเด็นเกี่ยวกับการแสดงออกซึ่งอัตลักษณ์แบบมุสลิมในสถานศึกษายังคงมีมาอย่างต่อเนื่องและปรากฏเป็นข่าวโด่งดังอีกครั้งใน พ.ศ. 2561 เมื่อกระทรวงศึกษาธิการได้ออกระเบียบกระทรวงศึกษาธิการว่าด้วยเครื่องแบบนักเรียน (ฉบับที่ 2) พ.ศ. 2561 ซึ่งมีผลเป็นการแก้ไขเพิ่มเติมข้อ 12 วรรคท้ายของระเบียบกระทรวงศึกษาธิการว่าด้วยเครื่องแบบนักเรียน พ.ศ. 2551 เพื่อกำหนดหลักปฏิบัติเกี่ยวกับการแต่งเครื่องแบบของนักเรียนมุสลิมในสถานศึกษาที่ขอใช้พื้นที่วัดหรือที่ธรณีสงฆ์เป็นที่ตั้งของสถานศึกษาเสียใหม่ ดังที่กล่าวมาแล้วว่าตามข้อ 12 วรรคท้ายของระเบียบ พ.ศ. 2551 นั้น นักเรียนที่นับถือศาสนาอิสลามในสถานศึกษาอื่นนอกจากสถานศึกษาเอกชนสอนศาสนาอิสลาม สามารถเลือกได้โดยสมัครใจว่า ตนเองจะแต่งเครื่องแบบนักเรียนตามหลัก

ศาสนาหรือตามแบบที่สถานศึกษากำหนด ระเบียบฯ (ฉบับที่ 2) พ.ศ. 2561 ได้แก้ไขเพิ่มเติมความในวรรคท้ายของข้อ 12 ดังกล่าว โดยเนื้อความภายหลังการแก้ไขคือ

นักเรียนซึ่งนับถือศาสนาอิสลามในสถานศึกษาอื่นนอกจากสถานศึกษาเอกชนสอนศาสนาอิสลาม อาจเลือกแต่งเครื่องแบบนักเรียนตามวรรคหนึ่ง (หมายถึงเครื่องแบบนักเรียนตามหลักศาสนา-ผู้เขียน) หรือตามแบบที่สถานศึกษากำหนดได้ตามความสมัครใจ ยกเว้นสถานศึกษาที่ขอใช้พื้นที่วัดหรือที่ธรณีสงฆ์เป็นที่ตั้งของสถานศึกษา การแต่งเครื่องแบบนักเรียนให้เป็นไปตามสัญญาหรือข้อตกลงระหว่างวัดกับสถานศึกษา (เน้นโดยผู้เขียน)

ดังนั้น ใน “โรงเรียนวัด” เหล่านี้ หากตามข้อตกลงระหว่างวัดกับโรงเรียนไม่อนุญาตให้นักเรียนมุสลิมแต่งเครื่องแบบนักเรียนตามหลักศาสนาอิสลามแล้ว นักเรียนเหล่านี้ย่อมไม่อาจใช้เสรีภาพทางศาสนาด้วยการแต่งกายตามหลักปฏิบัติของอิสลามศาสนาได้

เหตุการณ์สำคัญกรณีหนึ่งที่เกิดขึ้นก่อนจะมีการแก้ไขเพิ่มเติมระเบียบกระทรวงศึกษาธิการว่าด้วยเครื่องแบบนักเรียนในปี พ.ศ. 2561 คือปัญหาเรื่องการแต่งกายตามหลักศาสนาอิสลามของนักเรียนโรงเรียนอนุบาลปัตตานี จากความต้องการของนักเรียนและผู้ปกครองนักเรียนกลุ่มหนึ่งที่เห็นว่าการแต่งเครื่องแบบตามหลักศาสนาอิสลามมาเรียนนั้นสามารถทำได้ตามความสมัครใจ ดังที่ระเบียบกระทรวงศึกษาธิการว่าด้วยเครื่องแบบนักเรียน พ.ศ. 2551 ได้เปิดช่องไว้ อย่างไรก็ตามมีบุคคลกลุ่มอื่นๆ ในโรงเรียนไม่เห็นด้วยกับการแต่งกายในลักษณะที่แตกต่างจากเครื่องแบบนักเรียนของโรงเรียน และประการสำคัญคือคณะกรรมการสถานศึกษาขั้นพื้นฐานของโรงเรียนได้มีมติห้ามมิให้กระทำการเช่นนั้นด้วย ปัญหาดังกล่าวจึงกลายเป็นข้อขัดแย้งที่ไม่สามารถหาทางออกได้ จนกระทั่งปลัดกระทรวงศึกษาธิการรวมทั้งเลขาธิการสำนักงานคณะกรรมการการศึกษาขั้นพื้นฐาน (สพฐ.) ได้ประชุมหารือร่วมกับผู้บริหารโรงเรียนและแถลงอนุญาตให้นักเรียนที่ประสงค์จะแต่งเครื่องแบบนักเรียนตามหลักศาสนาสามารถกระทำได้ตามที่ระเบียบฯ พ.ศ. 2551 กำหนดไว้ (โชคชัย วงษ์ตานี 2561)

แม้ในขั้นแรกขอเรียกร้องให้นักเรียนได้แต่งเครื่องแบบตามหลักศาสนาอิสลามจะได้รับการอนุญาตจากโรงเรียนอนุบาลปัตตานีและกระทรวงศึกษาธิการดังข้างต้น แต่ภายหลังกลับ

เกิดกระแสคัดค้านอย่างรุนแรงจากผู้ปกครองนักเรียนกลุ่มอื่นรวมทั้งสมาคมผู้ปกครองและครูโรงเรียนอนุบาลปัตตานี โดยอ้างเหตุผลว่าโรงเรียนแห่งนี้ตั้งอยู่บนที่ดินของวัดนพวงศารามและมีสัญญาเช่าใช้ที่ดินจากรวัดอย่างชัดเจนตั้งแต่ปี พ.ศ. 2510 กระแสคัดค้านดังกล่าวจึงนำไปสู่การเรียกร้องให้กระทรวงศึกษาธิการแก้ไขเพิ่มเติมระเบียบกระทรวงศึกษาธิการว่าด้วยเครื่องแบบนักเรียน พ.ศ. 2551 เพื่อยกเว้นมิให้นักเรียนมุสลิมในโรงเรียนที่ตั้งอยู่บนที่ธรณีสงฆ์สามารถใช้สิทธิเลือกแต่งกายตามหลักศาสนาอิสลามได้ และกระทรวงศึกษาธิการได้ดำเนินการแก้ไขเพิ่มเติมระเบียบดังกล่าวในที่สุด (ศูนย์ข่าวภาคใต้ 2561ข) ซึ่งนำพิจารณาว่าแนวทางการแก้ไขครั้งนี้คงได้รับอิทธิพลจากมติมหาเถรสมาคมในการประชุมครั้งที่ 2/2554 เมื่อวันที่ 20 มกราคม 2554 ด้วยไม่มากนักน้อย

หลังจากระเบียบกระทรวงศึกษาธิการว่าด้วยเครื่องแบบนักเรียน (ฉบับที่ 2) พ.ศ. 2561 มีผลบังคับใช้ โรงเรียนอนุบาลปัตตานีจึงได้ออกระเบียบโรงเรียนอนุบาลปัตตานี วัดนพวงศาราม ว่าด้วยการควบคุมและดูแลความประพฤติ การลงโทษ และการตัดคะแนนความประพฤติของนักเรียน พ.ศ. 2561 กำหนดให้การแต่งเครื่องแบบนักเรียนจะต้องเป็นไปตามระเบียบกระทรวงศึกษาธิการ ที่แก้ไขดังกล่าว อย่างไรก็ตามนักเรียนมุสลิมของโรงเรียนอนุบาลปัตตานีหลายรายยังคงยืนยันที่จะแต่งกายตามหลักศาสนาโรงเรียน ผลจากการนี้ทำให้ผู้อำนวยการโรงเรียนใช้อำนาจตามระเบียบโรงเรียนอนุบาลปัตตานีฯ ตัดคะแนนความประพฤติของนักเรียนมุสลิมที่ปฏิบัติในลักษณะข้างต้น จนกระทั่งมีการฟ้องร้องกรณีนี้ต่อศาลปกครองสงขลา โดยศาลได้รับคำฟ้องไว้พิจารณา และเมื่อวันที่ 29 ตุลาคม 2561 ศาลได้มีคำสั่งให้ทุเลาการบังคับตามระเบียบโรงเรียนอนุบาลปัตตานีฯ เฉพาะที่เกี่ยวข้องกับผู้ฟ้องคดีทั้ง 20 ราย ไว้เป็นการชั่วคราวจนกว่าจะมีคำพิพากษาเป็นอย่างอื่น (ผู้จัดการออนไลน์ 2561) เมื่อมีการจัดตั้งศาลปกครองยะลาขึ้นใน พ.ศ. 2562 ได้มีการโอนคดีนี้ไปยังศาลปกครองยะลา และต่อมาศาลได้พิพากษาเพิกถอนระเบียบโรงเรียนอนุบาลปัตตานีฯ โดยศาลเห็นว่าระเบียบดังกล่าวเป็นกฎที่ขัดต่อรัฐธรรมนูญ เนื่องจากมีลักษณะเป็นการจำกัดสิทธิหรือเสรีภาพของบุคคลเกินสมควรแก่เหตุ ไม่ได้สัดส่วนระหว่างประโยชน์ที่ส่วนรวมจะได้รับกับผลกระทบต่อเสรีภาพใน

การปฏิบัติตามความเชื่อทางศาสนาของนักเรียนตามที่รับรองไว้ในมาตรา 26¹² และมาตรา 31¹³ ของรัฐธรรมนูญ¹⁴

กระนั้น ภายหลังจากศาลปกครองยะลา มีคำพิพากษาให้เพิกถอนระเบียบโรงเรียนอนุบาลปัตตานี แล้ว โรงเรียนในฐานะผู้ถูกฟ้องคดียังประสงค์จะยื่นอุทธรณ์คำพิพากษาคดีนี้ต่อศาลปกครองสูงสุด พร้อมกันนี้โรงเรียนได้ออกประกาศลงวันที่ 15 พฤษภาคม 2565 ชี้แจงเกี่ยวกับกรณีข้างต้นสรุปได้ว่า เมื่อคดียังไม่ถึงที่สุดเนื่องจากอยู่ระหว่างการยื่นอุทธรณ์ ดังนั้นนักเรียนโรงเรียนอนุบาลปัตตานีจึงยังไม่อาจแต่งกายตามข้อกำหนดของหลักศาสนาได้ และโรงเรียนขอให้ผู้ปกครองที่ประสงค์จะให้บุตรหลานของตนแต่งกายตามหลักศาสนา รอจนกว่าคดีถึงที่สุดเสียก่อน อย่างไรก็ตามสำหรับนักเรียนซึ่งเป็นผู้ฟ้องคดีทั้ง 20 รายนั้น เนื่องจากศาลปกครองเคยมีคำสั่งให้ทุเลาการบังคับตามระเบียบของโรงเรียนอนุบาลปัตตานี ไว้เป็นการชั่วคราวตั้งแต่คดีอยู่ระหว่างพิจารณาและคำพิพากษาของศาลได้กำหนดให้คำสั่งให้ทุเลาการบังคับมีผลต่อไปในขณะนี้ด้วย¹⁵ โรงเรียนจึงต้องยอมให้นักเรียนซึ่งเป็นผู้ฟ้องคดีทั้ง 20 รายแต่งกายตามหลักศาสนาได้ โดยผลของคำสั่งให้ทุเลาการบังคับดังกล่าว

จากกรณีตัวอย่างข้างต้น เนื้อหาของระเบียบกระทรวงศึกษาธิการ มติมหาเถรสมาคม และระเบียบของโรงเรียนอันเป็นกฎเกณฑ์ที่ออกโดยองค์กรของรัฐย่อมเป็นสิ่งสะท้อนให้เห็นว่า บทบาทของรัฐไทยที่มุ่งคุ้มครองเสรีภาพทางศาสนาของบุคคลมิใช่สิ่งที่ดำรงอยู่อย่างปราศจาก

¹² มาตรา 26 การตรากฎหมายที่มีผลเป็นการจำกัดสิทธิหรือเสรีภาพของบุคคลต้อง... ไม่เพิ่มภาระหรือจำกัดสิทธิหรือเสรีภาพของบุคคลเกินสมควรแก่เหตุ... .

¹³ มาตรา 31 บุคคลย่อมมีเสรีภาพบริบูรณ์ในการถือศาสนาและย่อมมีเสรีภาพในการปฏิบัติหรือประกอบพิธีกรรมตามหลักศาสนาของตน แต่ต้องไม่เป็นปฏิปักษ์ต่อหน้าที่ของปวงชนชาวไทยไม่เป็นอันตรายต่อความปลอดภัยของรัฐ และไม่ขัดต่อความสงบเรียบร้อยหรือศีลธรรมอันดีของประชาชน.

¹⁴ คำพิพากษาศาลปกครองยะลา คดีหมายเลขแดงที่ 17/2565

¹⁵ เป็นไปตามระเบียบของที่ประชุมใหญ่ตุลาการในศาลปกครองสูงสุด ว่าด้วยวิธีพิจารณาคดีปกครอง พ.ศ. 2543 ข้อ 74 ในกรณีที่คำพิพากษาหรือคำสั่งชี้ขาดคดีของศาลมีคำกล่าวถึงคำสั่งทุเลาการบังคับตามกฎ...ที่ศาลได้สั่งไว้ระหว่างการพิจารณา ให้คำสั่งดังกล่าวมีผลใช้บังคับต่อไปจนกว่าจะพ้นระยะเวลาการอุทธรณ์ในกรณีที่ไม่มี การอุทธรณ์ หรือจนกว่าศาลมีคำสั่งถึงที่สุดไม่รับอุทธรณ์ในกรณีที่มีการอุทธรณ์ หากศาลมีคำสั่งรับอุทธรณ์ ให้คำสั่งดังกล่าวมีผลใช้บังคับต่อไปจนกว่าศาลปกครองสูงสุดจะมีคำสั่งเป็นอย่างอื่น.

ขีดจำกัดแต่อย่างใด ทั้งนี้ บทบาทในฐานะ “ผู้พิทักษ์” เช่นว่านั้นมีแนวโน้มที่จะยุติลงเมื่อการใช้เสรีภาพดังกล่าวกระทบกับสถานะที่เป็นอยู่ (status quo) ของพุทธศาสนาอันเป็นศาสนาประจำชาติ ซึ่งสอดคล้องกับที่มีผู้ตั้งข้อสงสัยต่อประเด็นนี้ว่า โดยทั่วไปปัญญาชนชาวพุทธมักยืนยันเสมอว่าคนไทย (พุทธ) มีขนบธรรมเนียมทางศาสนาและรัฐไทยก็รับรองเสรีภาพในการนับถือศาสนา ไม่เคยบังคับ คุกคาม หรือข่มขู่ให้คนเปลี่ยนศาสนาแต่อย่างใด ดังที่ปรากฏเป็นตัวอย่างในงานเขียนของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ปยุตฺโต ประยุทธ์ อารยางกูร) พระเถระผู้ได้รับการยกย่องให้เป็นประจักษ์ “มันสมอง” ของคณะสงฆ์ไทยยุคปัจจุบัน งานของท่านผู้นี้ยังขยายความต่อไปด้วยว่าลักษณะข้างต้นเป็นเพราะหลักการของพุทธศาสนาที่เชิดชูเสรีภาพในการใช้ปัญญา โดยไม่มีกำบังคับครัด และนับเป็นข้อดีของการที่ประเทศไทยมีพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติเพราะทำให้ “บรรยากาศแห่งความมีเสรีภาพทางศาสนา” เช่นว่านั้นเกิดขึ้นได้ (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต) 2556, 33-34, 49) กระนั้น สิ่งที่ไม่อาจปฏิเสธคือในความเป็นจริงแล้ว คุณลักษณะ (character) อันเปิดกว้างเช่นว่านี้จะมิได้อยู่ต่อเมื่อพุทธศาสนาในฐานะสิ่งแสดงอัตลักษณ์ไทยไม่ถูกก้าวล่วง ตั้งคำถาม หรือวิพากษ์วิจารณ์เท่านั้น (ธงชัย วินิจจะกุล 2562, 174-175) และหากกล่าวให้ถึงที่สุดแล้วการไม่อนุญาตให้นักเรียนหญิงสวมฮิญาบในพื้นที่ของโรงเรียนวัด ยังเป็นการกระทำที่วางอยู่บนเงื่อนไขวัฒนธรรม/การเมืองของรัฐที่สมาทานพุทธศาสนาเป็นหนึ่งในอุดมการณ์หลักรวมทั้งได้อาศัยสถาบันพุทธศาสนาเป็นกลไกดำเนินกิจการทางการเมืองในลักษณะต่างๆ มาอย่างต่อเนื่อง (อนุสรณ์ อุณโณ 2554) ภายใต้กรอบคิดเช่นนี้พุทธศาสนาจึงมิได้เป็นเพียงความเชื่อของปัจเจกบุคคลและเสรีภาพที่จะเชื่อหรือไม่เชื่อของแต่ละคน หากแต่ถือเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับความมั่นคงของรัฐอย่างแนบแน่น¹⁶

¹⁶ มีข้อสงสัยด้วยว่าฮิญาบของมุสลิมไม่เพียง (ถูกมองว่า) เป็นปัญหาที่รัฐเฉพาะในประเทศไทยเท่านั้น ในสาธารณรัฐฝรั่งเศส กฎเกณฑ์ตามรัฐบัญญัติว่าด้วยการบังคับใช้หลักความเป็นรัฐโลกวิสัยในโรงเรียนของรัฐ ค.ศ. 2004 ที่มีเนื้อหาห้ามนักเรียนสวมใส่สัญลักษณ์ทางศาสนาอย่างปรากฏให้เห็นชัดเจนในโรงเรียนของรัฐ ก็มีผู้วิเคราะห์ว่ามีวัตถุประสงค์เพื่อขจัดสัญลักษณ์ทางศาสนาอิสลามเช่นฮิญาบออกไปจากพื้นที่ของรัฐ (ปิยนุตร แสงกนกกุล 2548) กระนั้น หากพิจารณาอย่างลึกซึ้งแล้ว ท่าทีของรัฐทั้งสองต่อฮิญาบวางอยู่บนรากฐานความคิดที่แตกต่างกัน ในขณะที่ปฏิกิริยาของรัฐไทยต่อฮิญาบมีจุดมุ่งหมายเพื่อรักษา status quo ของพุทธศาสนาอันเป็นศาสนาประจำชาติ ปฏิกิริยาเช่นเดียวกันจากรัฐฝรั่งเศสกลับเป็นไปเพื่อปกป้องแนวคิดโลกวิสัย (Laïcité) และความเป็นสาธารณรัฐ (Republicanism) ที่รับรองไว้ในรัฐธรรมนูญ สำหรับรัฐฝรั่งเศสแล้วฮิญาบจึงมิได้เป็นปัญหาในตัวของมันเอง หากแต่เครื่องหมายทางศาสนาชิ้นนี้มีนัยสื่อแสดงถึงความเป็นอิสลามสุดขั้ว การแตกแยกเป็นหมู่เหล่า การกดขี่สตรีเพศ ซึ่งไม่สอดคล้องกับหลักการข้างต้น จึง

ประเด็นเรื่องความเสมอภาคทางศาสนาก็เช่นกัน แม้จะมีการให้ข้อมูลว่าโดยปกติสิทธิพิเศษที่พุทธศาสนาได้รับจากรัฐในฐานะศาสนาประจำชาติ มิได้ก่อให้เกิดการเลือกปฏิบัติอย่างเป็นทางการเป็นการแสดงออกซึ่งความเชื่อทางศาสนาอันใดอันหนึ่งเป็นพิเศษ กระนั้น สิทธิพิเศษเหล่านั้นก็ทำให้พุทธศาสนาปรากฏบทบาทอย่างโดดเด่นเหนือความเชื่ออื่น ๆ ใน “ชีวิตประจำวันของรัฐ” ตั้งแต่การเป็นส่วนหนึ่งในพระราชพิธีอันเกี่ยวเนื่องกับสถาบันกษัตริย์ การบรรจุอยู่ในภารกิจเกี่ยวกับการ “ทำนุบำรุงศิลปวัฒนธรรม” ของบรรดาหน่วยงานของรัฐ (พิธีสงฆ์ในโอกาสต่าง ๆ กลืนพระราชทานประจำปี พระพุทธรูปประจำองค์กร ฯลฯ) ซึ่งปฏิเสธไม่ได้ว่ากรณีเหล่านี้ล้วนแสดงถึงการเลือกปฏิบัติอยู่ในตัวเอง เพราะส่งผลให้ผู้นับถือศาสนา นิกาย หรือลัทธิความเชื่ออื่น หรือไม่นับถือศาสนา นิกาย หรือลัทธิความเชื่อใดเลย ไม่อาจเข้าร่วมในกิจกรรมดังกล่าวได้โดยอัตโนมัติ ดังปรากฏข้อร้องเรียนของนักศึกษาคณะนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ต่อคณะกรรมการตรวจสอบและส่งเสริมความเสมอภาค เกี่ยวกับกิจกรรมของคณะนิติศาสตร์ในหลายกรณีที่มีก้องอยู่กับความเชื่อและวิถีปฏิบัติทางพุทธศาสนา ซึ่งไม่เอื้อให้นักศึกษาหรือศิษย์เก่าที่นับถือศาสนาอื่นหรือไม่นับถือศาสนามีส่วนร่วมในกิจกรรมดังกล่าวได้ เช่น กิจกรรมทำบุญสร้างพระ 84 ปี นิติศาสตร์ ธรรมศาสตร์ พิธีสงฆ์ในงานวันรพีและงานเชิดชูครูกฎหมายที่คณะจัดขึ้นเป็นประจำทุกปี เป็นต้น¹⁷

อาจมีผู้แย้งว่าตามหลักความเสมอภาคมิได้บังคับให้รัฐต้องปฏิบัติต่อบุคคลทุกคนอย่างเดียวกัน ตรงกันข้ามกลับเรียกร้องให้ต้องปฏิบัติต่อบุคคลที่แตกต่างกันในสาระสำคัญแตกต่างกันออกไปตามแต่ลักษณะเฉพาะของแต่ละคน เฉพาะแต่บุคคลที่เหมือนกันในสาระสำคัญเท่านั้นที่รัฐต้องปฏิบัติต่อบุคคลเหล่านั้นอย่างเดียวกัน (วรพจน์ วิศรุตพิชญ์ 2562, 52) เมื่อพุทธศาสนามีฐานะเป็นศาสนาประจำชาติ จึงถือได้ว่าพุทธศาสนิกชนผู้สมาทานความเชื่อดังกล่าวมี “สาระสำคัญ” แตกต่างจากผู้นับถือศาสนา นิกาย หรือลัทธิความเชื่ออื่น และสมควรแล้วที่จะได้รับการปฏิบัติจากรัฐอย่างแตกต่าง ขออธิบายว่ามีหลักกฎหมายรัฐธรรมนูญ

ไม่อาจอนุญาตให้สวมใส่ในพื้นที่สาธารณะได้ (อนุสรณ์ อุณโณ 2554).

¹⁷ รายงานการประชุมคณะกรรมการตรวจสอบและส่งเสริมความเสมอภาค คณะนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ครั้งที่ 4/2563 วันที่ 7 พฤษภาคม 2563 ซึ่งคณะกรรมการมีความเห็นว่า การจัดกิจกรรมใด ๆ ของคณะ ควรคำนึงถึงเรื่องศาสนาและความเชื่อส่วนบุคคลด้วย เพื่อให้ นักศึกษาสามารถเข้าร่วมกิจกรรมเหล่านั้นได้อย่างทั่วถึง.

ห้ามแบ่งแยกบุคคลออกเป็นประเภทโดยคำนึงถึงศาสนา นิกายของศาสนา ลัทธินิยมในทางศาสนา แล้วปฏิบัติต่อบุคคลที่นับถือศาสนาต่างๆ แตกต่างกันไป (วรพจน์ วิศรุตพิชญ์ 2562, 52-53) ซึ่งนับเป็นข้อยกเว้นโดยเด็ดขาด การเลือกปฏิบัติของรัฐในกรณีเช่นนี้จึงเป็น “การเลือกปฏิบัติโดยไม่เป็นธรรมต่อบุคคล” (unfair discrimination) เพราะเหตุความแตกต่างในเรื่อง “ศาสนา” และขัดต่อหลักความเสมอภาคอย่างไม่อาจปฏิเสธได้ อย่างไรก็ตามข้อสังเกตคือการที่คนส่วนใหญ่ในสังคมยึดถือว่าพุทธศาสนาเป็นคุณค่าที่จะต้องร่วมกันรักษาหรือส่งเสริมให้เจริญงอกงาม ย่อมมีผลทำให้ความเชื่อทางศาสนาของบุคคลอื่นๆ ในสังคมอาจต้องสูญเสียหรือถูกลดคุณค่าลงไป (ต่อพงศ์ กิตติยานุพงศ์ 2561, 112) ทางปฏิบัติที่ไม่สอดคล้องกับหลักความเสมอภาคทางศาสนาเช่นนี้ จึงถูกห่อหุ้มไว้ด้วย “ความเคยชิน” จนภาวะอันผิดปกติถูกทำให้กลายเป็นเรื่องปกติในสังคมไทยและแทบจะไม่มีใครตั้งคำถามใดๆ เลย

จาก “พุทธศาสนาประจำชาติ” สู่ “พุทธศาสนาไม่ประจำชาติ” บนเส้นทางของโลกวิสัย

ในช่วงเริ่มต้นการก่อตัวของรัฐสมัยใหม่ราวคริสต์ศตวรรษที่ 15 นั้น ทฤษฎีอำนาจอธิปไตยของรัฐ (Theory of Sovereignty) ที่ถูกพัฒนาขึ้นโดยฌอง โบแดง (Jean Bodin) ถูกใช้เป็นเหตุผลสำคัญในปฏิบัติการเพื่อแยกรัฐออกจากศาสนา เนื่องจากการที่โบแดงอธิบายว่าอำนาจอธิปไตยของอาณาจักร (รัฐ) เป็นอำนาจอันสูงสุดล้นพ้น (supreme) ไม่ตกอยู่ภายใต้อำนาจใดๆ ในอีกด้านหนึ่งย่อมเท่ากับเป็นการปฏิเสธอำนาจของศาสนจักร พร้อมกับยืนยันถึงความชอบธรรมของฝ่ายอาณาจักรที่จะดำรงอยู่อย่างเป็นอิสระในฐานะหน่วยทางการเมืองที่มีอัตวิวินิจฉัยของตนเอง อย่างไรก็ตามก็ไม่ได้หมายความว่าในปัจจุบันสภาวะการณ์เช่นที่เกิดขึ้นในคริสต์ศตวรรษที่ 15 ได้เปลี่ยนไปแล้ว (สมยศ เชื้อไทย 2552, 128-129) กล่าวคือศาสนจักรโรมันคาทอลิกมิได้มีศักยภาพถึงขนาดจะสถาปนาตนขึ้นมาเป็นศูนย์กลางอำนาจทางการเมืองแข่งขันกับฝ่ายอาณาจักรเหมือนในอดีตอีกต่อไป ในยุโรปจึงมีผู้เสนอว่าการทำความเข้าใจเกี่ยวกับเรื่องการแยกรัฐออกจากศาสนาหรือแนวคิดโลกวิสัยในปัจจุบัน ได้พ้นไปจากข้อถกเถียงเกี่ยวกับการแบ่งแยกระหว่าง “ศาสนจักร” (Church) และ “อาณาจักร” (State) ด้วยเหตุที่สงครามระหว่าง “โบสถ์” และ “บ้านเมือง” อย่างที่เคยเกิดขึ้นในปลายยุคกลางได้สิ้นสุดลงแล้วนั่นเอง (Zucca 2012, 196) มีพหุต้องพูดถึงว่า ที่สุดแล้วการให้เหตุผลเพื่อแยกรัฐออก

จากศาสนาโดยอิงอยู่กับความมีอำนาจอธิปไตยของรัฐข้างต้น ยังเป็นการอธิบายปฏิบัติการดังกล่าวด้วยมุมมองทางประวัติศาสตร์ (historical approach) ซึ่งมีปัญหาให้ต้องพิจารณาว่า เหตุผลเช่นนี้อาจใช้ได้เฉพาะในรัฐที่มีประวัติศาสตร์ของการช่วงชิงอำนาจนาระหว่างฝ่ายศาสนากับฝ่ายบ้านเมืองเช่นในทวีปยุโรปเท่านั้น (กรีซ ฎุญเียมา 2560, 38-39) มิใช่ในรัฐที่ความสัมพันธ์ระหว่างอาณาจักรกับศาสนามีความแตกต่างกับกรณีที่เกิดขึ้นในทวีปยุโรป¹⁸

กล่าวได้ว่าในปัจจุบันนี้ข้อความคิดเรื่องการประกันเสรีภาพและความเสมอภาคทางศาสนาถือเป็นเหตุผลสำคัญที่ใช้สนับสนุนปฏิบัติการเพื่อแยกรัฐออกจากศาสนาตามแนวคิดโลกวิสัย (Secularism) โลกวิสัยของรัฐเสรีประชาธิปไตยในยุคปัจจุบันเน้นการพินิจถึงเรื่องนี้ในประเด็นว่าด้วยการจัดความสัมพันธ์ระหว่าง “ศาสนา” (religion) กับ “การเมือง-กฎหมาย” (politics-law) ของรัฐ โดยกฎหมายที่มีอุดมการณ์แบบโลกวิสัย (secular law) คือเครื่องมือในการกำหนดโครงสร้างของรัฐที่ทำให้ประชาชนทั้งที่มีและไม่มีศาสนาสามารถอยู่ร่วมกันได้ (Zucca 2012, 196) ดังนั้น ปัญหาว่าด้วยโลกวิสัยในปัจจุบันจึงพุ่งไปที่ประเด็นเกี่ยวกับท่าทีของรัฐในการรับรองความแตกต่างหลากหลายทางศาสนา หรืออีกนัยหนึ่งคือการประกันเสรีภาพและความเสมอภาคทางศาสนาให้แก่พลเมืองไว้ในระบบกฎหมายของรัฐเป็นสำคัญทั้งหลายเหล่านี้นำมาสู่คำอธิบายที่ว่าแนวคิดโลกวิสัยมีส่วนช่วยเสริมสร้างอิทธิพลอันแข็งแกร่งให้แก่ประชาธิปไตย (Abedin 2019, 50) หรือหากจำกัดเฉพาะประเด็นที่กำลังพิจารณาอยู่แล้ว ย่อมกล่าวได้ว่าการแยกรัฐออกจากศาสนาตามแนวคิดโลกวิสัยมีส่วนสนับสนุนต่อการประกันเสรีภาพและความเสมอภาคทางศาสนา ซึ่งถือเป็นสิทธิและเสรีภาพประการสำคัญที่

¹⁸ เมื่อพิจารณาถึงความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับพุทธศาสนาในประเทศไทยแล้ว ไม่เคยปรากฏข้อเท็จจริงว่าองค์กรศาสนาได้สถาปนาตนขึ้นเป็น “ศาสนจักร” (Church) ซึ่งมีอำนาจในตัวเองเพื่อ “แข่งขามมี” กับอาณาจักรอย่างที่เกิดขึ้นในยุโรปยุคกลางแต่อย่างใด ตรงกันข้ามปฏิสัมพันธ์ระหว่างทั้งสองฝ่ายกลับดำเนินไปในลักษณะ “ถ้อยที่ถ้อยอาศัย” มาโดยตลอด กล่าวคือองค์กรศาสนามีหน้าที่เป็นหน่วยสนับสนุนการปกครองให้กับอาณาจักร ซึ่งปรากฏในลักษณะต่าง ๆ ตั้งแต่การสร้างความชอบธรรมให้กับกษัตริย์ซึ่งเป็นผู้นำแห่งอาณาจักรผ่าน “วาทกรรม” ที่ปรากฏในรูปคำสอนทางศาสนา (เช่น คติธรรมราชา จักรพรรดิราชา กษัตริย์โพธิสัตว์ เป็นต้น) จนถึงการใช้เป็นกลไกสำคัญของอาณาจักรในการสร้างรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ขึ้นในสยาม (ปทุม ตาคะนานันท์ 2551, 210) ขณะเดียวกันฝ่ายอาณาจักรก็มีหน้าที่ในการอุปถัมภ์และคุ้มครองฝ่ายศาสนาในด้านต่าง ๆ ทั้งเรื่องทรัพย์สิน แรงงานคน หรือเกียรติยศที่มอบให้กับบุคคลในฝ่ายศาสนา ความสัมพันธ์ของทั้งสองฝ่ายจึงมิได้เป็นไปในลักษณะของการช่วงชิงอำนาจนาระหว่างกันอย่างที่เคยเกิดขึ้นในทวีปยุโรปแต่อย่างใด.

รัฐธรรมนูญของรัฐในระบอบเสรีประชาธิปไตยให้การรับรองแก่ประชาชน เพื่อให้ประชาชนได้ใช้สิ่งดังกล่าวในการพัฒนาจิตใจตามแนวทางของศาสนาที่ตนนับถือ

ดังที่ได้แสดงให้เห็นในหัวข้อที่ผ่านมาถึงการเผชิญหน้ากันระหว่างมโนทัศน์พุทธศาสนาประจำชาติกับข้อความคิดว่าด้วยเสรีภาพและความเสมอภาคทางศาสนา ซึ่งสรุปได้ว่าการที่รัฐไทยมีพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติรวมทั้งเป็นหนึ่งในอุดมการณ์สำคัญเช่นนี้ ย่อมมีผลทำให้เสรีภาพและความเสมอภาคทางศาสนาไม่อาจได้รับการประกันอย่างสมบูรณ์ นำเสนอว่าสภาพเช่นเดียวกันยังเกิดขึ้นกับประเทศอังกฤษด้วย อังกฤษเป็นประเทศที่มีคริสต์ศาสนิกายแองกลิคัน (Anglican) หรือ คริสตจักรแห่งอังกฤษ (Church of England) เป็นนิกายที่ได้รับสิทธิและการคุ้มครองจากรัฐเป็นพิเศษในฐานะศาสนาประจำชาติ ซึ่งแม้โดยทั่วไปจะยอมรับกันว่าการมีศาสนาประจำชาติมิได้ส่งผลกระทบต่อการคุ้มครองเสรีภาพและความเสมอภาคทางศาสนาในอังกฤษ แต่ปัจจุบันก็มีงานวิชาการที่ชี้ให้เห็นว่าข้อสรุปเช่นนี้เป็นเพียง “วาทกรรม” ที่ถูกสร้างขึ้นเท่านั้น

ที่สุดแล้วศาสนาประจำชาติอาจก่อให้เกิดปัญหาทางกฎหมายได้ในตัวเอง (in se) (Temperman 2013, 124) โดยกระแสความคิดที่ทันสมัย (state of art) แสดงให้เห็นว่า การมีศาสนาประจำชาติกับผลกระทบต่อเสรีภาพทางศาสนาเป็นสิ่งที่ไม่อาจแยกออกจากกันได้ ในเรื่องความเสมอภาคทางศาสนาก็เช่นกัน ในทางปฏิบัติย่อมเป็นไปได้ยากที่ศาสนาหรือลัทธิความเชื่ออื่น ๆ จะได้รับการปฏิบัติจากรัฐอย่างเท่าเทียมกับศาสนาประจำชาติ อีกประการคือการมีศาสนาประจำชาติคือการที่รัฐจะจงใจให้ศาสนาอันใดอันหนึ่งเป็นเรื่อง “ทางการ” (official) และเมื่อมีศาสนาหนึ่งได้รับการสถาปนาให้เป็นศาสนาประจำชาติ (established religion) เสียแล้ว ย่อมก่อให้เกิดระยะห่างระหว่างรัฐกับศาสนาอื่นที่ไม่ได้รับการสถาปนาเช่นนั้น (non-established religion) โดยอัตโนมัติ การกระทำดังกล่าวจึงเป็นการเลือกปฏิบัติของรัฐอยู่ในตัวเอง (De Jong 2000, 740) รัฐที่ต้องการดำรงไว้ซึ่ง “ความเป็นกลางทางศาสนา” (neutrality) จึงไม่อาจมีศาสนาประจำชาติได้ และกล่าวได้ว่า การไม่มีศาสนาประจำชาติถือเป็นเงื่อนไขที่ขาดไม่ได้ (sine qua non) ของเสรีภาพและความเสมอภาคทางศาสนา การที่ศาสนาประจำชาติส่งผลกระทบต่อเสรีภาพและความเสมอภาคทางศาสนาทั้งกรณีของไทยและอังกฤษ จึงชี้ให้เห็นว่าการประกันเสรีภาพและความเสมอภาคทาง

ศาสนาจะเกิดขึ้นได้อย่างสมบูรณ์ เฉพาะในรัฐที่ได้แยกตนเองออกจากศาสนาอย่างเด็ดขาดตามแนวคิดโลกวิสัยเท่านั้น

ด้วยเหตุนี้การแยกรัฐไทยออกจากพุทธศาสนาเพื่อให้การประกันเสรีภาพและความเสมอภาคทางศาสนาเกิดขึ้นได้อย่างสมบูรณ์ จึงถือเป็นเรื่องที่มีน้ำหนักมีผลอันควรค่าแก่การรับฟัง อนึ่ง ความไม่สมบูรณ์ของการประกันเสรีภาพและความเสมอภาคทางศาสนานับเป็นความบกพร่องทั้งในมิติทางกฎหมายระหว่างประเทศและกฎหมายภายใน ในมิติทางกฎหมายระหว่างประเทศนั้น เสรีภาพและความเสมอภาคทางศาสนาถือเป็นสิทธิในการมีเอกลักษณ์ (right to identity) หรือสิทธิในความแตกต่าง (right to be different) ทางวัฒนธรรม ซึ่งต้องได้รับการเคารพตามข้อ 27 แห่งกติการะหว่างประเทศว่าด้วยสิทธิพลเมืองและสิทธิทางการเมือง (International Covenant on Civil and Political Rights - ICCPR) ข้อบทดังกล่าวยืนยันว่าบุคคลผู้เป็น “คนกลุ่มน้อย” ไม่อาจถูกปฏิเสธสิทธิในการนับถือและปฏิบัติพิธีกรรมทางศาสนาของตนเองภายในชุมชนร่วมกับสมาชิกคนอื่น ๆ ได้ (จรัญ โฆษณานันท์ 2559, 642) ส่วนในมิติทางกฎหมายภายใน กล่าวได้ว่าการประกันเสรีภาพและความเสมอภาคถือเป็นวัตถุประสงค์ขั้นสุดท้ายของหลักนิติรัฐ (สมัยศ. ชื่อไทย 2552, 175) อันเป็นหลักการพื้นฐานที่ขาดไม่ได้ของการปกครองระบอบประชาธิปไตย (วรพจน์ วิศรุตพิชญ์ 2543, 65)

สรุป

แม้การอภิวัดณ์ พ.ศ. 2475 จะเป็นปฏิบัติการทางการเมืองที่เปลี่ยนระบอบการปกครองของสยามจากสมบูรณาญาสิทธิราชย์มาเป็นประชาธิปไตย แต่ระบอบการปกครองแบบใหม่ที่ถูกสถาปนาขึ้นนี้ก็ได้รับเอามโนทัศน์ว่าด้วยพุทธศาสนาประจำชาติที่ถือกำเนิดขึ้นในระบอบเก่าเข้ามาไว้ด้วย กระนั้น ด้วยเหตุที่การประกันเสรีภาพและความเสมอภาคถือเป็นพันธกิจพื้นฐานของรัฐที่สมาทานอุดมการณ์แบบเสรีประชาธิปไตย มโนทัศน์อันเป็น “มรดก” ตกทอดมาจากรบอบเก่าดังกล่าว จึงไม่อาจดำรงอยู่อย่างขัดหรือแย้งกับพันธกิจเช่นว่านั้นได้ ที่สุดแล้วเมื่อข้อเท็จจริงปรากฏว่าการมีพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติได้ส่งผลให้การประกันเสรีภาพและความเสมอภาคทางศาสนาไม่อาจเกิดขึ้นได้อย่างสมบูรณ์ ข้อเสนอเรื่องการแยกรัฐไทยออกจากพุทธศาสนาตามแนวคิดโลกวิสัยจึงเป็นสิ่งที่จำต้องเกิดขึ้นโดยมิอาจหลีกเลี่ยงได้

รายการอ้างอิง

เอกสารภาษาไทย

- กริช ภูญายามา. 2560 “คติโลกวิสัย (Secularism) ว่าด้วยเหตุผลสนับสนุน.” *มติชนสุดสัปดาห์*, 1 กันยายน 2560: 38-39.
- คณะกรรมการร่างรัฐธรรมนูญ. 2562. *ความมุ่งหมายและคำอธิบายประกอบรายมาตราของรัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย พุทธศักราช 2560*. กรุงเทพฯ: สำนักงานเลขาธิการสภาผู้แทนราษฎร.
- คณะศิษยานุศิษย์. 2509. *พระราชพิธีสถาปนาสมเด็จพระสังฆราช องค์ที่ 16*. พระนคร: โรงพิมพ์ประชาชน.
- คมกฤษ อยู่เต็กเค่ง. 2560. “‘โลกุตระ’ ของพราหมณ์-ฮินดู ในสังคมไทย.” ใน *ภารตะ-สยาม ? ผี พราหมณ์ พุทธ?*, 22-28. กรุงเทพฯ: มติชน.
- จรัญ โฆษณานันท์. 2550. *ปรัชญากฎหมายไทย*. พิมพ์ครั้งที่ 7. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยรามคำแหง.
- จรัญ โฆษณานันท์. 2559. *สิทธิมนุษยชนไร้พรมแดน*. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: นิติธรรม.
- จักรกฤษณ์ วิทย์สุภาเลิศ. 2563. “แนวคิดทางศาสนากับการสร้างความชอบธรรมทางการปกครองของชนชั้นปกครอง: การสถาปนากรุงรัตนโกสินทร์และการประดิษฐานพระราชวงศ์จักรีของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกมหาราช.” *วารสารมานุษยวิทยา* 2(2): 35-60.
- ชาญณรงค์ บุญหนุน. 2562. “ข้อถกเถียงเรื่องพุทธศาสนาประจำชาติไทยในรัฐธรรมนูญ: บทวิเคราะห์และข้อสังเกต.” ใน *ศาสนากับความรุนแรง, บรรณาธิการโดย ปรีดี หงษ์สตัน และ อัมพร หมาดเต็น*, 400-459. กรุงเทพฯ: อิลลูมินเชนส์ เอดิชั่นส์.
- ต่อพงษ์ กิตติยานุพงศ์. 2561. *ทฤษฎีสติขั้นพื้นฐาน*. กรุงเทพฯ: โครงการตำราและเอกสารประกอบการสอน คณะนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ธงชัย วินิจจะกุล. 2556. *ประชาธิปไตยที่มีกษัตริย์อยู่เหนือการเมือง*. นนทบุรี: ฟ้าเดียวกัน.
- ธงชัย วินิจจะกุล. 2562. *เมื่อสยามพลิกผัน*. นนทบุรี: ฟ้าเดียวกัน.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. 2534. “พุทธกับไสย.” *ศิลปวัฒนธรรม* 12(4): 104-116.

- นิธิ เอียวศรีวงศ์. 2543. *ประวัติศาสตร์รัตนโกสินทร์ในพระราชพงศาวดารอยุธยา*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: มติชน.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. 2555. *ปากไก่และใบเรือ*. พิมพ์ครั้งที่ 4. นนทบุรี: ฟาเดียวกัน.
- บรรเจิด สิงคะเนติ. 2552. *หลักพื้นฐานของสิทธิเสรีภาพและศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์*. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: วิญญูชน.
- บุญสม เชนใจ. 2527. “พระพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติไทย.” ใน *พระพุทธศาสนา: ศาสนาประจำชาติไทย*, 85-98. กรุงเทพฯ: คณะกรรมการจัดงานสัปดาห์ส่งเสริมพระพุทธศาสนาพิมพ์เผยแพร่วันวิสาขบูชา.
- ปฐม ตาคะนานันท์. 2551. *คณะสงฆ์สร้างชาติ สมัยรัชกาลที่ 5*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- ปรีดี เกษมทรัพย์. 2540. “ปาฐกถา ณ ลานปรีดี 11 พฤษภาคม 2539.” ใน *วันปรีดี พนมยงค์ 11 พฤษภาคม 2540*, 145-162. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ปรีดี เกษมทรัพย์. 2555. *นิติปรัชญา*. พิมพ์ครั้งที่ 12. กรุงเทพฯ: โครงการตำราและเอกสารประกอบการสอน คณะนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ปอ. ปยุตโต). 2556. *ความสำคัญของพระพุทธศาสนา ในฐานะศาสนาประจำชาติ*. พิมพ์ครั้งที่ 19. กรุงเทพฯ: ธรรมสภาและสถาบันบันลือธรรม.
- พระโสภณคณาภรณ์. 2527. “พระพุทธศาสนากับความมั่นคงของชาติ.” ใน *พระพุทธศาสนา: ศาสนาประจำชาติไทย*, 49-64. กรุงเทพฯ: คณะกรรมการจัดงานสัปดาห์ส่งเสริมพระพุทธศาสนาพิมพ์เผยแพร่วันวิสาขบูชา.
- แพทริค โจรี. 2563. *ทฤษฎีกษัตริย์โพสิทีฟ: เวสสันดรชาดกในประวัติศาสตร์ไทย*. แปลโดย ชิตจिता ชิมเจริญ. กรุงเทพฯ: อิลลูมินันส์ เอดิชันส์.
- ภัชราพร ช้างแก้ว. 2530. “พุทธศาสนากับการก่อตัวของรัฐไทยแบบใหม่ในสมัยรัชกาลที่ 5 และรัชกาลที่ 6.” *วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต (ประวัติศาสตร์)*, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ภิญญพันธ์ พจนนลาวัณย์. 2562. *ไทยปฏิภพ: ประวัติศาสตร์การเมืองสังคมร่วมสมัยของพุทธศาสนาไทย*. กรุงเทพฯ: อิลลูมินันส์ เอดิชันส์.
- มงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. 2527. “ศาสนาเป็นของสำหรับชาติ.” ใน *พระพุทธศาสนา: ศาสนาประจำชาติไทย*, 9-13. กรุงเทพฯ: คณะกรรมการจัดงานสัปดาห์ส่งเสริม

เสริมพระพุทธศาสนาพิมพ์เผยแพร่วันวิสาขบูชา.

มกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. ม.ป.ป. *เทศนาเสือป่า (ฉบับนักเรียน)*. กรุงเทพฯ: พูลสวัสดิ์การพิมพ์.

มุฮัมหมัดอิลียาส หย่าปริง. 2565. “การใช้กระบวนการทางรัฐธรรมนูญในการแก้ไขปัญหาความขัดแย้งระหว่างรัฐและชนกลุ่มน้อย: กรณีศึกษาบทบาทของผู้นำศาสนาอิสลามในสามจังหวัดชายแดนใต้ในกระบวนการทางประชาธิปไตย.” *วารสารวิชาการคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์* 18(1): 10-47.

รอมฎอน บันจอร์. 2555. “ประท้วงฮิญาบที่ยะลา: ความทรงจำของการต่อรอง.” *รัฐมิแล* 33(1): 18-34.

วรเจตน์ ภาคีรัตน์. 2557. *คำสอนว่าด้วยรัฐและหลักกฎหมายมหาชน*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: โครงการตำราและเอกสารประกอบการสอน คณะนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

วรพจน์ วิศรุตพิชญ์. 2543. *สิทธิและเสรีภาพตามรัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย พุทธศักราช 2540*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: วิญญูชน.

วรพจน์ วิศรุตพิชญ์. 2562. *ข้อความคิดและหลักการพื้นฐานบางประการของกฎหมายปกครอง*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: วิญญูชน.

สมเด็จพระญาณสังวร สมเด็จพระสังฆราช สกลมหาสังฆปริณายก. 2550. *พระพุทธศาสนากับสังคมไทย และเรื่องของความเชื่อ*. กรุงเทพฯ: สำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติ.

สมยศ เชื้อไทย. 2552. *หลักกฎหมายมหาชนเบื้องต้น*. พิมพ์ครั้งที่ 5. กรุงเทพฯ: วิญญูชน.

สายชล สัตยานุรักษ์. 2546. *พุทธศาสนากับแนวคิดทางการเมือง ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก (พ.ศ. 2325-2352)*. กรุงเทพฯ: มติชน.

สุพรรณิ กาญจนษ์ฐิติ. 2507. “บทบาทของมิชชันนารีในประเทศไทยตั้งแต่รัชกาลที่ 3 ถึงรัชกาลที่ 5 แห่งกรุงรัตนโกสินทร์.” *วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต (ประวัติศาสตร์)*, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

อดิน รพีพัฒน์, ม.ร.ว. 2527. *สังคมไทยในสมัยต้นกรุงรัตนโกสินทร์ พ.ศ. 2325-2416*. แปลโดย ม.ร.ว.ประกายทอง สิริสุข และ พรรณี นัตรพลรักษ์. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.

เอกรินทร์ ต่วนศิริ และ อันวาร์ กอมะ. 2562. “กระแสหวาดกลัวอิสลามในประเทศไทย: ข้อสังเกตเบื้องต้น.” ใน *ศาสนากับความรุนแรง*, บรรณาธิการโดย ปรีดี หงษ์สดัน และ อัมพร หมาดเต็น, 364-399. กรุงเทพฯ: อิลลูมินันซ์ เอดิชั่นส์.

เอนก มากอนันต์. 2561. *จักรพรรดิราช คดีอำนาจเบื้องหลังชนชั้นนำไทย*. กรุงเทพฯ: มติชน.

เอกสารภาษาอังกฤษ

Abedin, Md Jaynal. 2019. “Relationship between Secularism and Democracy: Liberal view.” *IOSR Journal of Humanities and Social Science* 24(11), series 4: 45-54.

Cohen, David, and Kevin Tan, eds. 2015. *Keeping the Faith: A study of freedom of thought, conscience, and religion in ASEAN*. West Java: Human Rights Resource Centre University of Indonesia.

Copson, Andrew. 2017. *Secularism: Politics, religion, and freedom*. Oxford: Oxford University Press.

De Jong, Cornelis D. 2000. *The Freedom of Thought, Conscience and Religion or Belief in the United Nations (1946–1992)*. Antwerpen: Intersentia.

Temperman, Jeroen. 2013. “Are State Churches Contrary to International Law?” *Oxford Journal of Law and Religion* 1(2): 119-149.

Zucca, Lorenzo. 2012. *A Secular Europe*. Oxford: Oxford University Press.

เอกสารออนไลน์

คึกฤทธิ์ ปราโมช, ม.ร.ว. 2534. “คึกฤทธิ์ คิดอย่างไร ? กับประเด็นพระพุทธรูปศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ !” สืบค้นวันที่ 6 เมษายน 2562. <http://alittlebuddha.com/News%202007/March%2007/02%20March%2007.html>.

โชคชัย วงษ์ธานี. 2561. “ห้ามสวมฮิญาบที่ร.ร.อนุบาลปัตตานี ข้อควรคิดในสถานการณ์อ่อนไหว.” สืบค้นวันที่ 3 มีนาคม 2565. <https://themomentum.co/hijab-ban-in-pattani/>

รงทอง จันทรางศุ. 2550. “การบัญญัติให้พระพุทธรูปศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติในรัฐธรรมนูญ.” สืบค้นวันที่ 14 มิถุนายน 2561. <http://web.krisdika.go.th/data/activity/act106.pdf>.

- นิธิ เอียวศรีวงศ์. 2563. "วิจารณ์บทความ-ใครลอกใคร พิธีกรรมนิยมทำวัตรของพุทธ-คริสต์ ของ สุรัตน์ สุกุล." สืบค้นวันที่ 9 กรกฎาคม 2563. <https://ugm.academia.edu/JoraReview>.
- ปิยนุตร แสงกนกกุล. 2548. "เหตุการณ์สำคัญในกฎหมายมหาชนฝรั่งเศสตลอดปี 2004." สืบค้นวันที่ 12 กุมภาพันธ์ 2555. <http://www.pub-law.net>.
- ผู้จัดการออนไลน์. 2561. "ศาลปกครองสั่งคุ้มครองชั่วคราว ให้สิทธิเด็กมุสลิมคลุมฮิญาบ ใน ร.ร.อนุบาลปัตตานี." ผู้จัดการออนไลน์, 3 พฤศจิกายน 2561. สืบค้นวันที่ 5 พฤศจิกายน 2561. <https://mgronline.com/south/detail/9610000109891>.
- มีชัย ฤชุพันธุ์. 2559. "'มีชัย' แถลงร่างรธน.ฉบับก่อนลงประชามติ เผยพิมพ์รอบแรก 2 พันเล่ม." สืบค้นวันที่ 14 กุมภาพันธ์ 2562. https://www.khaosod.co.th/view_newsonline.php?newsid=1459242625.
- ศูนย์ข่าวภาคใต้. 2561ก. "ย้อนมติมหาเถรฯ วางกฎเหล็กโรงเรียนในที่สงฆ์ ชี้ขาดปม "มุสลิม สันติ-วัดหนองจอก". " สำนักข่าวอิศรา, 6 มิถุนายน 2561. สืบค้นวันที่ 9 กุมภาพันธ์ 2562. <https://www.isranews.org/content-page/67-south-slide/66630-maha.html>.
- ศูนย์ข่าวภาคใต้. 2561ข. "จบ-ไม่จบ? ศธ.แก้ระเบียบฯ ปิดช่องสวมฮิญาบในโรงเรียน "ที่ธรณีสงฆ์". " สำนักข่าวอิศรา, 13 มิถุนายน 2561. สืบค้นวันที่ 4 พฤศจิกายน 2561. <https://www.isranews.org/content-page/67-south-slide/66823-end.html>.
- สถานทูตสหรัฐอเมริกาและสถานกงสุลในประเทศไทย. 2564. "รายงานว่าด้วยเสรีภาพทางศาสนานานาชาติในประเทศไทย พ.ศ. 2564." สืบค้นวันที่ 11 กรกฎาคม 2565. <http://th.usembassy.gov/th/>. <https://th.usembassy.gov/th/our-relationship-th/official-reports-th/2021-international-religious-freedom-report-thailand-th/>.
- สมเด็จพระอริยวงศาคตญาณ สมเด็จพระสังฆราช สกลมหาสังฆปริณายก. 2560. "'โอวาท" พระสังฆราช ต่างศาสนา...เป้าหมายเดียวกัน!!." สืบค้นวันที่ 3 พฤศจิกายน 2561. https://www.matichonweekly.com/column/article_26045.
- อนุสรณ์ อุณโณ. 2554. "ทำไมโรงเรียนวัดไทยไม่ชอบฮิญาบ." สืบค้นวันที่ 8 พฤศจิกายน 2561. <https://prachatai.com/journal/2011/03/33745>.

สื่อสตกค้น

บวรศักดิ์ อุวรรณโณ. 2563. “การจัดการรัฐธรรมนูญ (พ.ศ. 2540) การจัดทำร่างรัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย (ฉบับเสนอสภาพัฒนูปแห่งชาติ เพื่อลงมติ) พ.ศ. 2558.” YouTube video. 3:17:54. 8 พฤศจิกายน 2563. สืบค้นวันที่ 27 มกราคม 2564. http://m.youtube.com/watch?v=BFz_Bw5wiMo.