

วารสารสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร
ปีที่ 13 ฉบับที่ 1 (มกราคม-มิถุนายน 2560)

พุทธศาสนกับการให้ความชอบธรรมต่อ
อุดมการณ์แห่งรัฐไทย
Buddhadasa and the Legitimation for
the Ideology of the Thai State

วันพัฒน์ ยังมีวิทยา*
Wanpat Youngmevittaya

*นักวิชาการอิสระ

Youngmevittaya, W. (2017). 13 (1): 181-224

DOI:10.14456/jssnu.2017.10

Copyright © 2017 by Journal of Social Sciences, Naresuan University: JSSNU

All rights reserved

บทคัดย่อ

ถึงแม้จะเป็นที่ยอมรับกันโดยทั่วไปว่า ความคิดทางการเมืองของพุทธทาสขัดแย้งกับเสรีประชาธิปไตย แต่งานที่แสดงให้เห็นถึงการอ้างเหตุผลของพุทธทาสเพื่อสนับสนุนระบอบการเมืองอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุขแบบไทย และอุดมการณ์แบบรัฐไทยคือ ชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์อย่าง เป็นรูปธรรมยังมีไม่มากนัก งานบางชิ้นแม้ว่าจะแสดงให้เห็นว่าความคิดของพุทธทาสขัดกับหลักเสรีประชาธิปไตยอย่างไร แต่ไม่ได้ถกเถียงถึงรายละเอียดว่าระบอบการเมืองรูปแบบใดที่เหมาะสมกับสังคมไทย เป็นการเฉพาะเจาะจง บทความชิ้นนี้จึงเป็นหนึ่งในความพยายามที่จะแสดงให้เห็นว่า ความคิดทางการเมืองของพุทธทาส ได้สร้างความชอบธรรมให้กับระบอบการเมืองอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุขแบบไทยอย่างไร ข้อถกเถียงหลักของบทความนี้คือ พุทธทาสสนับสนุนอุดมการณ์รัฐไทย และปฏิเสธระบอบประชาธิปไตยแบบตะวันตกในขั้นมูลฐานด้วยการใช้ทฤษฎีสัญญาประชาคมและความเป็นไทย ในด้านหนึ่งพุทธทาสยกย่องสถาบันกษัตริย์ ในขณะที่อีกด้านหนึ่งก็โจมตีนักการเมืองและระบอบรัฐสภา โดยในทางอุดมคติเห็นว่าการเมืองที่เหมาะสมที่สุดสำหรับมนุษย์ โดยทั่วไปและสำหรับคนไทยโดยเฉพาะคือ ระบอบราชาธิปไตย และในทางสถานะความเป็นจริงของการเมืองไทยในเวลานั้นเห็นว่าการเมืองอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุขแบบไทยคือระบอบที่ดีที่สุด

คำสำคัญ: พุทธทาส, การเมืองอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุข, อุดมการณ์แห่งรัฐไทย, ประชาธิปไตยตะวันตก, สัญญาประชาคม, ความเป็นไทย

Abstract

Although it is widely held that the political thought of Buddhadasa is against liberal democracy, there is still a few work demonstrating how Buddhadasa promotes the politics with the King as Head of State and the ideology of the Thai state – nation, religion, King – in particular. Some work may show how Buddhadasa's political thought is against liberal democracy, but they did not show what the best political regime for contemporary Thai politics in particular is. This essay is a little attempt to do so. The main argument is that Buddhadasa justifies the ideology of the Thai state and refuses Western democracy radically by employing a social contract theory and the Thainess argument. On the one hand, Buddhadasa admires the Thai monarchy, on the other he attacks politicians and a parliamentary system. Ideally, Buddhadasa would prefer all humans and Thai people in particular to be governed by monarchy. Practically, he sees that the best political regime for contemporary Thai politics is the Thai-style politics with the King as Head of State.

Keywords: Buddhadasa, politics with the King as Head of State, ideology of Thai state, Western democracy, social contract, Thainess

บทนำ

พุทธทาส (2449-2536) ไม่เพียงเป็นพระที่มีความโดดเด่นในวงการศาสนาเท่านั้น แต่ยังเป็นพระที่เข้ามายุ่งเกี่ยวกับการออกความคิดเห็นทางการเมือง การปกครองอย่างมากทั้งทางตรงและทางอ้อมอีกด้วย ทางตรงคือการพูดถึง ดีความและวิจารณ์ระบอบการเมืองโดยตัวพุทธทาสเองในขณะที่มีชีวิตอยู่ ทางอ้อมคือการที่ความคิดทางการเมือง (หรือแม้แต่ทางธรรม) ของพุทธทาสถูกนำมาอธิบาย ดีความและวิจารณ์โดยคนรุ่นหลัง บทความชิ้นนี้ต้องการแสดงให้เห็นว่าความคิดทางการเมืองของพุทธทาสเป็นความคิดแบบประเพณีนิยมที่สนับสนุนคติการปกครองของไทย ที่มีจุดศูนย์รวมอยู่ที่สถาบันพระมหากษัตริย์ รวมถึงอุดมการณ์ของรัฐไทยคือ ชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์ โดยหัวข้อหลักที่บทความชิ้นนี้ต้องการถกเถียงด้วยคือคำถามที่ว่าแท้จริงแล้ว พุทธทาสมีความเป็นอิสระและแตกต่างจากอำนาจรัฐไทยหรือไม่และมากน้อยเพียงใด? ซึ่งบทความนี้จะพยายามชี้ให้เห็นถึงความใกล้ชิดอย่างแนบสนิของความคิดพุทธทาสกับอุดมการณ์รัฐไทย งานชิ้นนี้จึงได้ข้อสรุปไม่แตกต่างจากงานของ ภิญญพันธ์ (2554; 2556) ซึ่งมองว่าพุทธทาสไม่ได้มีความเป็นอิสระจากอำนาจรัฐไทยและไม่ได้มีความพยายามท้าทายอำนาจรัฐมากอย่างที่มักเชื่อกัน ความแตกต่างระหว่างบทความชิ้นนี้กับงานของภิญญพันธ์คือ ในขณะที่งานของภิญญพันธ์เน้นย้ำถึงความพยายามเข้าหารัฐของพุทธทาสในเชิงสถาบัน กล่าวคือ ความพยายามของพุทธทาสในการเทศนาธรรมให้กับหน่วยงานต่างๆของรัฐ ไปจนถึงการมีปฏิสัมพันธ์ส่วนตัวกับผู้มีอำนาจในทางการเมืองด้วย บทความชิ้นนี้เป็นการเน้นไปที่ความคิดและการสนับสนุนอำนาจรัฐไทยในเชิงอุดมการณ์ และหลักการของพุทธทาสมากกว่าความสัมพันธ์ของพุทธทาสกับอำนาจรัฐในเชิงสถาบัน

ในขณะที่งานของ ภิญญพันธ์ (2554) เฉพาะเจาะจง (specific) กล่าวคือ พุทธทาสแสดงให้เห็นถึงความไม่เป็นประชาธิปไตยในความคิดทางการเมืองของพุทธทาสและมีแนวโน้มสนับสนุนระบอบการเมืองที่เผด็จอำนาจเบ็ดเสร็จ แต่ก็ไม่ได้แสดงให้เห็นในรายละเอียดว่าระบอบเผด็จอำนาจแบบใดจึงจะเหมาะสมกับสังคมไทย เช่นเดียวกับงานชิ้นสำคัญในวงการ “พุทธทาสศึกษา” ของ Jackson (1988) คือ *“Buddhadasa: Theravada Buddhism and Modernist Reform in Thailand”*¹ ที่ได้ศึกษาความคิดของพุทธทาสทั้งในทางศาสนาและการเมือง ถึงแม้จะชี้ให้เห็นว่าความคิดทางการเมืองของพุทธทาสเป็นอนุรักษนิยม แต่ Jackson ยังคงยืนยันว่าความคิดดังกล่าวมีลักษณะทั่วไป (general) มากกว่า

พุทธทาสไม่ได้พูดอย่างเฉพาะเจาะจงว่าระบอบการเมืองแบบใดในโลกแห่งความเป็นจริงในช่วงเวลานั้นที่ดีและเหมาะสมต่อสังคมไทย หากแต่พุทธทาสเพียงแต่พูดในทางหลักการกว้างๆว่าการเมืองที่ดีควรเป็นเช่นไร (หน้า 235-6, 238) แต่ดังที่บทความนี้จะได้แสดงให้เห็นว่าพุทธทาสไม่เพียงพูดถึงการเมืองในทางหลักการหรือแบบทั่วไปเท่านั้น แต่ยังพูดในลักษณะเฉพาะเจาะจงถึงอุดมการณ์ที่เหมาะสมสำหรับสังคมไทยและคนไทยด้วย ดังนั้น บทความชิ้นนี้จึงมีความแตกต่างจากงานสองชิ้นข้างต้นในลักษณะดังกล่าว

ควรกล่าวไว้ด้วยว่า Jackson (1988: 226) ยังมองด้วยว่าการปฏิรูปคำสอนพุทธศาสนาโดยพุทธทาส โดยเฉพาะการปฏิเสธคำอธิบายเรื่องบุญและกรรมเก่า ย่อมหมายถึงการทำลายอำนาจความชอบธรรมของสถาบันพระมหากษัตริย์ที่วางอยู่บนฐานคิดเรื่องบุญบารมีในอดีตชาติอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ แต่ในบทความ *"Buddhadasa Bhikkhu - His Last Days and Legacy"* ที่เขียนขึ้นภายหลังการตายของพุทธทาสเพียงหนึ่งปี Jackson (1994: 108) ได้ชี้แจงว่าเขาจำเป็นต้องเปลี่ยนความคิดเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างความคิดของพุทธทาสกับความชอบธรรมของสถาบันพระมหากษัตริย์ จากที่เคยเห็นว่าความคิดของพุทธทาสเป็นการทำลายฐานที่มาของความชอบธรรม มาเป็นการมองว่าแท้จริงแล้วคำอธิบายของศาสนาพุทธแบบมีเหตุผล (rationalist Buddhism) ของพุทธทาสกลายกลายเป็นส่วนหนึ่งในการสร้างความชอบธรรมให้กับสถาบันกษัตริย์ได้เช่นกัน โดย เหตุผลหลักที่ทำให้ Jackson จำเป็นต้องเปลี่ยนความคิด คือการที่พระมหากษัตริย์รัชกาลที่ 9 ทรงแสดงออกซึ่งความเป็นห่วงเป็นใยต่อพุทธทาส เช่น การที่ทรงต้องการให้พุทธทาสมีชีวิตอยู่ต่อไปเพื่อเทศนาธรรมแก่ประชาชนชาวไทยและทรงจัดให้มีการเตรียมดูแลรักษาสุขภาพพุทธทาสอย่างดียิ่งในปี 2534 (หน้า 104) ด้วยเหตุนี้ Jackson (1994: 108) จึงมองว่า rationalist Buddhism แบบพุทธทาสได้ถูกรวมเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของการสร้างความชอบธรรมต่อสถาบันพระมหากษัตริย์แล้ว

ในแง่นี้ ผู้เขียนจึงเห็นด้วยกับ Jackson (1994) ที่เปลี่ยนความคิดตัวเอง แต่อย่างไรก็ตาม Jackson ก็ยังไม่ได้อธิบายถึงกระบวนการทางความคิดของพุทธทาสในการให้ความชอบธรรมต่อสถาบันพระมหากษัตริย์อย่างเป็นระบบ พูดอีกอย่างคือ ในขณะที่ Jackson (1994) แสดงให้เห็นว่าความคิดของพุทธทาสเริ่มกลายเป็นที่ยอมรับในหมู่ชนชั้นนำมามากขึ้นๆ แต่กลับไม่ได้แสดงให้เห็นว่าความคิดของพุทธทาสเองก็พยายามให้ความชอบธรรมต่ออุดมการณ์รัฐไทยมาก่อนแล้ว ดังนั้น บทความนี้จึงเป็นความพยายามที่จะชี้ให้เห็นว่า โดยไม่จำเป็นต้องรอจนถึงปี 2534 ที่พุทธทาสกลายเป็นที่ยอมรับในหมู่ชนชั้นนำอย่างชัดเจน เราก็สามารถพูดได้ว่าความคิดของพุทธทาสไม่เพียงไม่ได้ทำลายความชอบธรรมของสถาบันพระมหากษัตริย์เท่านั้น แต่ยังเป็นการสร้าง ความชอบธรรมให้กับสถาบันพระมหากษัตริย์และอุดมการณ์รัฐไทย ที่สอดคล้องกับการเติบโตของชนชั้นกลางไทยและสังคมสมัยใหม่อีกด้วย

บทความนี้มีความใกล้เคียงกับงานของ สุรพศ (2559) ที่ได้ฉายภาพให้เห็นถึงกระบวนการความคิดของพุทธทาสในการสร้างความชอบธรรมให้ระบอบการเมืองและสังคมที่ไม่เป็นสมัยใหม่ แต่งานของสุรพศไม่ได้ถกเถียงในรายละเอียดถึงความหมายของคำว่า "ผลประโยชน์ของประชาชนเป็นใหญ่" แน่นหนาว่า สุรพศ (2559) ได้แสดงให้เห็นว่า "ผลประโยชน์ของประชาชน" สำหรับพุทธทาสแล้ว ไม่ได้หมายถึงประชาชนที่มีกิเลส แต่สุรพศยังไม่ได้ให้ภาพที่เป็นรูปธรรมมากนักว่าประชาชนที่มีกิเลสหมายรวมถึงกิจกรรมทางการเมืองแบบใดหรือพฤติกรรมแบบใดบ้าง และไม่ได้แสดงให้เห็นถึงทัศนะของพุทธทาสที่มีต่อพระมหากษัตริย์ไทยอย่างเฉพาะเจาะจง หากแต่แสดงให้เห็นถึงเพียงทัศนะในเชิงหลักการต่อสถาบันกษัตริย์เท่านั้น คำถามหนึ่งที่เรายังจะตั้งได้คือเวลาเราได้อ่านหรือฟังพุทธทาสพูดถึงการเมืองที่ไม่เห็นแก่ตัว ผู้นำที่ไม่เห็นแก่ตัว ผู้นำที่ดีพร้อมดังอุดมคตินั้นจะ

มีลักษณะและตัวตนอย่างไรในโลกแห่งความเป็นจริง ในบทความชิ้นนี้จะพยายามเชื่อมโยงภาพในอุดมคติของพุทธาสถกกับโลกความจริงที่พุทธาสถกมอง

และเมื่อพูดถึงงานของสุรพศแล้ว ควรชี้แจงไว้ว่าในบทความนี้แม้จะมีหลายจุดที่วิจารณ์งานเขียนของสุรพศ แต่นี้ไม่ใช่การวิจารณ์ความคิดของสุรพศทั้งระบบแต่อย่างใด พุดอีกอย่างคือบทความนี้หยิบยกข้อเขียนของสุรพศเฉพาะส่วนที่ผู้เขียนเห็นว่ามีปัญหาถกเถียงเท่านั้น เช่น ในช่วงปี 2555-2557 งานบางชิ้นของสุรพศแม้จะวิพากษ์วิจารณ์ความคิดของพุทธาสถก แต่ยังคงมองว่าความคิดพุทธาสถกไม่จำเป็นต้องขัดกับหลักการประชาธิปไตยและไม่สามารถนำความคิดของพุทธาสถกมาอ้างเพื่อสนับสนุนการเพิ่มพระราชอำนาจได้ ดังที่สุรพศเขียนว่า “เราจึงไม่อาจสรุปง่าย ๆ ว่า ความคิดทางการเมืองของพุทธาสถกสนับสนุนประชาธิปไตยแบบเสื้อเหลือง (ดังที่มีการกล่าวอ้าง) หรือปฏิเสธประชาธิปไตยแบบเสื้อแดง (ดังที่มีการโจมตี) เราอาจเข้าใจได้เพียงว่าความคิดทางการเมืองของพุทธาสถกมีบริบทเฉพาะ เนื่องจากท่านเป็นพระและอ้างอิงหลักการของพุทธศาสนา (ตามการตีความของท่าน) มันจึงมีความหมายและตรรกะเฉพาะบางอย่าง ซึ่งท่านเรียกมันว่า “ธรรมมิกสังคมนิยม” (1 กรกฎาคม 2555) และ “โดยสาระสำคัญแล้ว “ความคิดเชิงอุดมคติ” เช่นนี้ ไม่มีทางสนับสนุนระบบการเมืองที่เป็นอยู่จริง คือ “ประชาธิปไตยแบบรักษา/เพิ่มพระราชอำนาจ” ที่พันธมิตรเรียกร้องดังที่พยายามกล่าวอ้างกันอย่างแน่นนอน” (5 กรกฎาคม 2555)

แต่งงานในปี 2559 สุรพศได้เขียนอย่างชัดเจนว่าความคิดของพุทธาสถกเป็นอนุรักษนิยมและขัดกับเสรีประชาธิปไตยสมัยใหม่ นอกจากนั้น แม้แต่งงานบางชิ้นที่เขียนในปี 2556 บางชิ้นก็มองว่าพุทธาสถกไปไม่พ้นระบบเก่าและมองว่า “เป็นเรื่องยากที่ผู้เลื่อมใสพุทธาสถกจะแก้ต่างว่า พุทธาสถกไม่ได้สนับสนุนระบบราชาธิปไตยในจารีตที่อ้างอิง “การปกครองโดยธรรม” (25 พฤศจิกายน 2556) จะเห็นได้ว่าความคิดของสุรพศเองก็มีความซับซ้อนและต้องการการศึกษาอย่างเป็นระบบ แต่ในบทความชิ้นนี้ไม่ได้ต้องการมุ่งศึกษาหรือวิจารณ์ความคิดทั้งระบบของสุรพศ แต่ต้องการตั้งคำถามและถกเถียงถึงความคิดบางแง่มุมที่ได้มีการปรากฏอยู่ในสาธารณะแล้วเท่านั้น พุดอีกอย่างคือถึงแม้ว่าสุรพศในปัจจุบันอาจจะปฏิเสธความคิดของตนเองที่เสนอไว้ในช่วงปี 2555-2557 แต่การนำเอาความคิดเหล่านั้นมาถกเถียงต่อก็ยังคงมีประโยชน์ต่อการทำความเข้าใจความคิดของพุทธาสถกอยู่แน่นอน บทความชิ้นนี้จึงไม่ใช่การวิจารณ์ความคิดทั้งหมดของสุรพศ แต่เป็นการวิจารณ์ความคิดและข้อเขียนเฉพาะในส่วนที่ผู้เขียนเห็นว่ามีปัญหา และในขณะเดียวกันก็เป็นการต่อยอดในทิศทางเดียวกับความคิดบางด้านของสุรพศ โดยเฉพาะในงาน สุรพศ (2559)

ในบทความ “พุทธาสถกวิพากษ์และสวนโมกข์” (15 พฤศจิกายน 2557) สุรพศพยายามปกป้องความคิดทางการเมืองของพุทธาสถกจากการตีความเพื่อรับใช้อุดมการณ์อนุรักษนิยมของพวก กปปส. ในมุมมองของสุรพศนั้น พุทธาสถกและสวนโมกข์มีความเป็นอิสระจากรัฐศูนย์กลาง สุรพศเขียนว่า

"ตัวอย่างกรณีจอมพลถนอมสฤษดิ์ให้เห็นว่า การที่คณะสงฆ์ไทยไม่นำ "คติทางการเมือง" (โดยเฉพาะเกี่ยวกับคนระดับบนที่มีอำนาจ) มาอยู่ในเงื่อนไขข้อห้ามการอุปสมบทเหมือนคติทั่วไป ทำให้คณะสงฆ์ถูกใช้เป็นเครื่องมือทางการเมืองมาตลอด ผ้าเหลืองถูกใช้ขู่ว่าตัวพระราชโมเป็นเลือดแต่นั้นคือองค์กรสงฆ์แบบทางการที่ผูกพันใกล้ชิดกับศูนย์กลางอำนาจรัฐ ส่วนสวนโมกข์ที่ก่อตั้งโดยท่านพุทธทาสนั้น เป็นสำนักปฏิบัติและเผยแผ่ธรรมที่พยายามเป็นอิสระจากอำนาจชี้นำและประเพณีปฏิบัติของคณะสงฆ์แบบทางการตั้งแต่แรก **ตลอดชีวิตของท่านพุทธทาส ไม่เคยมีการจัดอุปสมบทหรือปฏิบัติธรรมถวายพระราชกุศลแต่อย่างใด**" (ตัวเน้นเป็นของผู้เขียน)

สำหรับสรุปแล้ว พุทธทาส "พยายาม" เป็นอิสระจากอำนาจรัฐ น่าสนใจที่ประโยคสุดท้ายที่ว่า "ตลอดชีวิตของท่านพุทธทาส ไม่เคยมีการจัดอุปสมบทหรือปฏิบัติธรรมถวายพระราชกุศลแต่อย่างใด" นัยของคำว่า "ปฏิบัติธรรมถวายพระราชกุศล" ที่สรุปใช้นั้น ไม่ได้จำกัดอยู่ที่ "วิธีการ" ว่าต้องเป็นการนั่งสมาธิหรือทำพิธีกรรมอะไรบางอย่าง หากแต่หมายถึงการ "แสดง" ความยกย่อง, บูชาและให้ความเห็นในทางบวกต่อสถาบันกษัตริย์ ซึ่งนั่นหมายความว่า "การเทศนาธรรม" ที่ยกย่อง, บูชาและให้ความเห็นทางบวกของพุทธทาสต่อสถาบันกษัตริย์จึงมีนัยตรงกับการ "ปฏิบัติธรรมถวายพระราชกุศล" ทุกประการ เพราะพุทธทาสได้เคยแสดงธรรมเพื่อถวายพระพรแด่พระมหากษัตริย์อย่างแน่นอน หลักฐานที่สำคัญซึ่งจะอภิปรายต่อไปในบทความนี้ คือเอกสารที่ชื่อว่า "คำบรรยายก่อนพิธีถวายพระพร เนื่องในวันเฉลิมพระชนมพรรษา ๕ ธันวาคม ๒๕๐๐"^๒ ซึ่งแสดงให้เห็นอย่างชัดเจนถึงทัศนคติของพุทธทาสที่มีต่อแนวคิดเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างระบอบรัฐสภา กับสถาบันพระมหากษัตริย์ไทยและอุดมการณ์ของชาติในช่วงเวลานั้นโดยตรง ซึ่งนับว่าเป็นการพูดถึงการเมืองไทยที่ค่อนข้างเฉพาะเจาะจงมากกว่าจะเป็นในลักษณะทั่วไป

ในแง่นี้ บทความนี้จึงเห็นต่างจาก Jackson (1988: 242) ที่มองว่าการพูดถึงการเมืองในลักษณะเฉพาะเจาะจงมากที่สุดของพุทธทาสคือการนำเสนอแนวคิด "ธัมมิกสังคมนิยมแบบเผด็จการ" ซึ่งในมุมมองของ Jackson แม้ในทางอุดมคติ พุทธทาสจะสนับสนุนระบอบเผด็จการโดยธรรมหรือโดยกษัตริย์หรือโดยผู้นำคนใดก็ตาม แต่ในทางปฏิบัติที่มองลงมาอย่างเฉพาะเจาะจงที่การเมืองไทยในเวลานั้น พุทธทาสไม่สามารถถูกจัดประเภทว่าสนับสนุนระบอบการเมืองหรืออุดมการณ์การเมืองของกลุ่มใด ไม่ว่าจะเป็นทุนนิยมหรือสังคมนิยม, ฝ่ายขวาหรือฝ่ายซ้าย (หน้า 235, 243, 257-8) ผู้เขียนเองเห็นด้วยว่าถ้าเราถือว่าอุดมการณ์ทางการเมืองในเวลานั้นมีเพียงประชาธิปไตย, ทุนนิยม, และสังคมนิยมแล้ว คำอธิบายของ Jackson ก็ย่อมเป็นสิ่งที่ถูกต้อง แต่ผู้เขียนเห็นว่า Jackson ได้ละเลยระบอบการเมืองและอุดมการณ์อีกอย่างหนึ่งซึ่งมีความสำคัญมากยิ่งขึ้นกว่าระบอบที่ได้กล่าวมาทั้งหมดในบริบทของประเทศไทย และยังเป็นอุดมการณ์ที่ดำรงอยู่จริงในช่วงเวลานั้น ไม่ใช่แค่ในอุดมคติเท่านั้น นั่นคือระบอบการเมืองอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุขและอุดมการณ์ราชานิยม ในแบบเดียวกับที่กลุ่มการเมืองฝ่ายอนุรักษนิยมต้องการพิทักษ์รักษาไว้ในเวลานั้น (หลัง 14 ตุลาเป็นต้นมา)

โดยจากเอกสารชิ้นดังกล่าว จะเห็นได้ว่าพุทธศาสนได้พูดถึงการเมืองไทยอย่างเฉพาะเจาะจงมากกว่าการนำเสนอแนวคิด "ธัมมิกสังคมนิยม" ยกตัวอย่างเช่น ในการนำเสนอแนวคิด "ธัมมิกสังคมนิยมแบบเผด็จการ" พุทธศาสนไม่ได้ระบุแต่อย่างใดว่าบุคคล "ร่วมสมัย" ผู้ใดมีคุณสมบัติของผู้ปกครองที่ประกอบด้วยธรรมอย่างครบถ้วนตรงตามที่พุทธศาสนบรรยายไว้ แต่ในเอกสารดังกล่าวและอื่นๆที่เกี่ยวข้อง พุทธศาสนได้กล่าวอย่างชัดเจนว่าบุคคลดังกล่าวคือในหลวงรัชกาลที่ ๑ และแนวคิดในเชิงอุดมคติเหล่านั้นแท้จริงแล้วก็คือ "ความเป็นไทย" โดยในตอนต้นสุดก่อนเข้าสู่การแสดงธรรม พุทธศาสน (2559: 4) ได้ย้ำเองว่า "เดี๋ยวนี้เรากำลังประชุมกัน เพื่อประกอบพิธีถวายพระพรสมเด็จพระบพิตรพระราชสมภาร ผู้เป็นเอกอัครศาสนูปถัมภกแห่งประเทศไทย" ซึ่งสนับสนุนการตีความว่าความคิดของพุทธศาสนไม่เพียงแต่ไม่ได้เป็นอิสระจากอำนาจรัฐเท่านั้น แต่ยังสนับสนุนและให้ความชอบธรรมกับอำนาจรัฐอย่างมากอีกด้วย³

ข้อเสนอหลักของบทความนี้ คือ ความคิดของพุทธศาสนให้ความชอบธรรมอย่างเฉพาะเจาะจงต่อการเมืองไทยร่วมสมัยในเวลานั้น นั่นคือ "ระบอบการเมืองอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุขแบบไทย" ซึ่งให้ความสำคัญและอำนาจแก่สถาบันพระมหากษัตริย์ในการประกอบพระราชกรณียกิจต่างๆและการเป็นผู้นำในด้านอุดมการณ์และวัฒนธรรม และในขณะเดียวกันก็มีสถานะที่ต้องได้รับการเคารพอยู่ตลอดเวลา โดยบทความนี้ตั้งใจใช้คำว่า "การเมืองอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุข" แทนที่จะเป็น "ประชาธิปไตยอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุข" ด้วยเหตุผลว่าในขณะที่พุทธศาสนยกย่องสถาบันพระมหากษัตริย์อย่างมาก แต่โจมตีระบอบรัฐสภาอย่างหนักและมีแนวโน้มที่จะสละทั้งระบอบรัฐสภาได้ทุกเมื่อ ดังนั้น การใช้คำว่า "ประชาธิปไตย" จึงอาจสร้างความสับสนได้เพราะประชาธิปไตยไม่ใช่สิ่งที่พุทธศาสนให้ความสนใจหรือปกป้องแต่อย่างใด แต่ควรใช้คำว่า "การเมืองอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุข" ซึ่งหมายถึงว่าการเมืองในระดับล่าง (สภา, นักการเมือง, ผู้ควบคุมนโยบายสาธารณะ ฯลฯ) จะเป็นเผด็จการหรือประชาธิปไตยก็ได้ แต่ในส่วนบนสุดจะต้องรักษาสถาบันพระมหากษัตริย์ไว้เสมอ

บทความชิ้นนี้แบ่งออกเป็น 5 ส่วน โดยส่วนแรกเป็นการทบทวนภาพพจน์ของพุทธศาสนที่สาธารณชนรับรู้ โดยพยายามชี้ให้เห็นว่าภาพพจน์พุทธศาสนที่ปรากฏในความเข้าใจโดยทั่วไปนั้นมีส่วนที่เข้าใจผิด (misleading) อย่างไร ส่วนที่สองเป็นการถกเถียงถึงความหมายของคำว่า "ประโยชน์ของประชาชนเป็นใหญ่" โดยต้องการชี้ให้เห็นว่าการใช้คำนี้ของพุทธศาสนไม่สามารถถูกตีความว่าพุทธศาสนโน้มเอียงไปทางระบอบประชาธิปไตยตะวันตกได้ ส่วนที่สามเป็นการแสดงให้เห็นว่าพุทธศาสนใช้ทฤษฎีสัญญาประชาคมในการให้ความชอบธรรมกับระบอบราชาธิปไตยอย่างไร ส่วนที่สี่เป็นการแสดงให้เห็นว่าพุทธศาสนมีกระบวนการในการให้ความชอบธรรมกับระบอบการเมืองอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุขแบบไทยและอุดมการณ์แห่งรัฐไทยอย่างไร และส่วนสุดท้ายคือข้อสรุปของงานชิ้นนี้

ภาพพจน์พุทธทาส

เป็นความจริงที่ว่าพุทธทาสมีความขบถต่อการตีความพุทธศาสนาแบบทางการ รวมถึงการพยายามกลับไปแก่นของศาสนาพุทธโดยการตีความคำสอนของพระพุทธเจ้าใหม่ทั้งหมด ในแง่นี้ พุทธทาสอาจถูกมองว่าเป็นผู้ท้าทายต่อรูปแบบและเนื้อหาบางอย่างของอำนาจรัฐส่วนกลาง แต่ทว่านี่ไม่ใช่หลักฐานที่เพียงพอในการสรุปว่า เช่นนั้นแล้วพุทธทาสจึงเป็นผู้ปฏิเสธอำนาจรัฐและรูปแบบความสัมพันธ์ของสงฆ์กับรัฐอย่างนักคิดปัญญาชนหัวเอียงซ้ายแต่อย่างใด ในทางตรงข้าม เราสามารถตั้งสมมติฐานได้ว่าพุทธทาสไม่เพียงไม่มีปัญหากับอำนาจรัฐในการควบคุมศาสนาเท่านั้น แต่ยังให้ความชอบธรรมกับอำนาจดังกล่าวอีกด้วย ปัญหาเพียงอย่างเดียวที่พุทธทาสมีคือการไม่เห็นด้วยกับการตีความศาสนาที่ดำรงอยู่ในเวลานั้นซึ่งไม่ถูกต้องในความคิดของพุทธทาส ควรระลึกว่ามีความแตกต่างอย่างมากระหว่างการไม่เห็นด้วยกับการตีความศาสนาของอำนาจรัฐในช่วงเวลาหนึ่งๆ กับการไม่เห็นด้วยกับการผูกขาดการตีความของอำนาจรัฐในทุกช่วงเวลา ในขณะที่แนวคิดแรกยังคงยอมรับหลักการที่ว่ารัฐกับศาสนาไม่ควรจะแยกขาดจากกันแถมยังควรเดินไปคู่กันด้วย แต่เป็นไปได้ว่าบางครั้งบางคราวรัฐอาจตีความผิดและการพยายามตีความใหม่อาจหมายถึงเพียงการพยายามทำให้รัฐกลับเข้าสู่ความเป็นอนุรักษนิยมที่ถูกต้อง แต่แนวคิดที่สองคือการยอมรับหลักการที่ว่ารัฐกับศาสนาควรแยกกันอย่างเด็ดขาด และปล่อยให้การตีความศาสนาเป็นเรื่องของปัจเจกชน (secularization) บทความนี้ต้องการเสนอว่าพุทธทาสสมควรถูกจัดอยู่ในแนวคิดแบบแรกเท่านั้น นั่นคือพุทธทาสไม่ใช่ผู้ที่ปลดปล่อยการตีความศาสนาออกจากรัฐ แต่คือผู้ที่ต้องการให้รัฐบังคับใช้การตีความศาสนาแบบที่ตนเองเข้าใจว่าถูกต้องเท่านั้น ดังที่จะได้อภิปรายดังต่อไปนี้

ภิกษุพันธ์ (2554) ได้แสดงให้เห็นว่าพุทธทาสได้ถูกจัดวางอยู่ใน “เรื่องเล่า” (story) ของพระปัญญาชนหัวเอียงซ้ายอย่างไร ยกตัวอย่างเช่น ความสัมพันธ์ระหว่างพุทธทาสกับปัญญาชนที่ถือกันว่าหัวเอียงซ้ายในขณะนั้นอย่าง ปรีดี พนมยงค์ และ กุหลาบ สายประดิษฐ์ (สุพจน์, 2549; วิสสุต, 2557: 224-227) หรือการโดนเล่นงานจากฝ่ายรัฐในข้อหาคอมมิวนิสต์ เป็นต้น นอกจากนั้น พุทธทาสยังได้นำเสนอความคิด “ธัมมิกสังคมนิยม” ในห้วงเวลาที่ชนชั้นนำไทยกำลังต่อต้านสังคมนิยมอย่างเข้มข้น ด้วยเหตุนี้เอง สุรพต (15 พฤศจิกายน 2557) จึงได้ตอกย้ำภาพพจน์ของพุทธทาสในฐานะปัญญาชนหัวก้าวหน้าว่า

“แต่ที่จริงแล้วในช่วงรอยต่อประวัติศาสตร์ 14 ตุลาคม 2516 – 6 ตุลาคม 2519 ที่ท่านพุทธทาสเสนอแนวคิด “ธรรมิกสังคมนิยม” และ “เผด็จการโดยธรรม” นั้น เป็นบริบทที่อำนาจรัฐไทยเวลานั้นกำลังต่อต้านอุดมการณ์สังคมนิยมอย่างเข้มข้น มีการใช้ข้อหา “คอมมิวนิสต์” จัดการกับฝ่ายตรงข้ามแบบเหวี่ยงแห มีการรณรงค์ว่าลัทธิคอมมิวนิสต์เป็นภัยร้ายแรงต่อสถาบันชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์ แต่ท่านพุทธทาสกลับเสนอว่า “หากคอมมิวนิสต์เข้ามาพุทธศาสนาก็ยังอยู่ได้” (ตีพิมพ์เป็นหนังสือเผยแพร่ในปี 2517) ขณะเดียวกันท่านพุทธทาสก็ถูกโจมตีอย่างหนักและถูกกล่าวหาว่าเป็นคอมมิวนิสต์ แม้จะไม่ได้ถูกดำเนินคดีอย่างพระพิมลธรรม (อาจ อาสโภ) แต่ท่านก็มีความคิดเชิงสนับสนุนอุดมการณ์สังคมนิยมมากกว่า ถึงขนาดตีความว่า “พระพุทธเจ้าเป็นแบบอย่างนักสังคมนิยม” ซึ่งไม่เคยมีใครกล้าตีความเช่นนั้นมาก่อนในจารีตพุทธ

ศาสนาแบบทางการ โดยเฉพาะการตีความที่สุมเสี่ยงเช่นนั้นในสถานการณ์ที่รัฐไทยกำลังมองอุดมการณ์สังคมนิยมเป็นปฏิกิริยาสำคัญ"

ตามคำอธิบายข้างต้น การกระทำของพุทธศาสน์ถือว่าเป็นความกล้าหาญอย่างยิ่ง เพราะเป็นการท้าทายอำนาจรัฐโดยตรง แต่ดังที่ ภิญญพันธ์ (2554) ได้แสดงให้เห็นว่า การเลือกใช้คำว่า "สังคมนิยม" ของพุทธศาสน์นั้นไม่ใช่เพื่อสนับสนุนระบบสังคมนิยมแต่อย่างใด ตรงกันข้ามนี้เป็นเพียง trick อย่างหนึ่งของพุทธศาสน์ในการดึงความสนใจของสาธารณะ

"พุทธศาสน์เริ่มต้นด้วยคำที่หาความเสี่ยงสำหรับชนชั้นนำสมัยนั้นก็คือ "สังคมนิยม" แต่เอาเข้าจริงแล้วต้องถือว่าเป็นการเล่นศัพท์ของพุทธศาสน์เพื่อล้อสังคมนิยม ตามทฤษฎีทางสังคมศาสตร์เสียมากกว่าหัวข้อธรรมที่ว่าด้วย "สังคมนิยม" ครั้งนี้ เป็นปีแรกที่ "ทางการ" ขอมมา สิ่งนี้จึงสะท้อนให้เห็นว่าชนชั้นนำ มีความต้องการให้พุทธศาสน์พากษ์สังคมนิยมที่กำลังเติบโตของสยามในสังคมไทย ด้วยลีลาโวหารของพุทธศาสน์"

และแม้เมื่อมองลงไปในเรื่องเนื้อหาของ "อัมมิกสังคมนิยม" แล้ว ก็เห็นว่าพุทธศาสน์ไม่ได้มุ่งเน้นที่จะวางพื้นฐานความคิดทางเศรษฐกิจอย่างเป็นระบบนัก แต่เป็นการเทศนาธรรมที่มุ่งเน้นให้คนทำความดี ไม่เบียดเบียนซึ่งกันและกัน ทำตามหน้าที่ของตนเอง ความโดดเด่นคือการใช้คำว่า "สังคมนิยม" ทั้งทั้งงาน อันเป็นคำแสลงสำหรับชนชั้นปกครองในเวลานั้น แต่ไม่ได้หมายความว่าพุทธศาสน์สนับสนุนสังคมนิยมที่ชนชั้นปกครองต่อต้านแต่อย่างใด เอาเข้าจริงแล้ว พุทธศาสน์ต้องการสื่อเพียงแค่ว่าสังคมนิยมและไทยต่างก็มีความคิดสังคมนิยมฝังอยู่ภายในอยู่แล้ว (พุทธศาสน์ 2548a: 129-135, วิศรุต 2557: 255) แถมยังเป็นสังคมนิยมที่จริงกว่าถูกต้องกว่า ดังนั้น การเรียกร้องโดยพวกนักศึกษาให้ใช้ระบบสังคมนิยมตามแบบตะวันตกนั้นจึงนอกจากจะไม่ได้มีความจำเป็น แล้วยังเป็นการหลงไปกับสังคมนิยมจอมปลอมอีกด้วย ดังที่พุทธศาสน์ได้กล่าวไว้ในวันที่ 27 พฤษภาคม 2518 ซึ่งเป็นห้วงเวลาที่ลัทธิสังคมนิยมแบบตะวันตกกำลังเป็นที่วิพากษ์วิจารณ์ในหมู่ชนชั้นปกครอง ว่า "ฉะนั้นระวังไว้ให้ดี ลัทธิสังคมนิยมอะไรที่กำลังจะแพร่เข้ามา ระบาดเข้ามาในประเทศไทยเรานั้น มันจะไม่ใช้สังคมนิยมของธรรมที่ถูกต้อง เป็นสังคมนิยมจำเป็นของคนพวกใดพวกหนึ่ง หมู่ใดหมู่หนึ่ง มันก็มีอุบายวิธีโฆษณาชวนเชื่อจนทำให้หลงกันไปได้ตั้งครึ่งโลกครึ่งโลกก็ได้" (2548a: 165)

พูดอีกอย่างก็คือ พุทธศาสน์ถกเถียงว่าพุทธศาสนานี้แหละเข้าใจคำว่า "สังคมนิยม" ได้ถูกต้องมากเสียยิ่งกว่าปรัชญาตะวันตก นัยของข้อเสนอนี้ก็คือการปฏิเสธหรือการต่อต้านสังคมนิยมแบบตะวันตกและให้ความชอบธรรมกับศาสนาพุทธที่เป็นรากฐานทางวัฒนธรรมของคนไทยทุกคน ซึ่งไม่แตกต่างจากความคิดและอุดมการณ์ของฝ่ายขวาและชนชั้นปกครองในสมัยนั้นแต่ประการใด แม้จะเป็นความจริงดังที่ Jackson (1988) ชี้ให้เห็นว่าความคิดทางการเมืองของพุทธศาสน์นั้นไม่ใช่ทั้งทุนนิยมและสังคมนิยมที่ดำรงอยู่จริงในเวลานั้น แต่การที่ Jackson สรุปรว่าดังนั้นแล้วพุทธศาสน์จึงไม่อาจถูกจัดว่าเป็นขวาหรือซ้ายได้นั้นไม่น่าจะถูกต้อง เพราะอันที่จริงแล้ว "หัวใจ" ของการต่อสู้ระหว่างฝ่ายขวากับฝ่ายซ้ายในบริบทประเทศไทย กลับไม่ใช่การต่อสู้ระหว่างความคิดทุนนิยมกับความคิด

สังคมนิยมแบบบางประเทศในตะวันตก หากแต่เป็นการต่อสู้ระหว่างความคิดอนุรักษนิยมทางการเมืองที่มุ่งรักษาความเป็นไทยและสถาบันประเพณีกับความคิดสังคมนิยม ดังนั้นฝ่ายขวาในบริบทประเทศไทยจึงไม่จำเป็นต้องหมายถึงผู้ที่สนับสนุนทุนนิยม แต่ควรจะหมายถึงผู้ที่สนับสนุนความเป็นไทยและศาสนามากกว่า ในแง่นี้ ผู้เขียนจึงเห็นต่างจาก Jackson ที่มองว่าแม้ความคิดทางการเมืองของพุทธทาสเป็นอนุรักษนิยม แต่ไม่สามารถถูกจัดวางให้อยู่ในกลุ่มอุดมการณ์ที่ดำรงอยู่จริงในเวลานั้นได้เลย ตรงกันข้าม ผู้เขียนเห็นว่าความเป็นอนุรักษนิยมของพุทธทาสสามารถถูกจัดวางให้อยู่ในกลุ่มอุดมการณ์ที่ดำรงอยู่จริงในเวลานั้นได้

นอกจากการอ้างถึงความเป็นเลิศของศาสนาพุทธแล้ว พุทธทาสยังได้อ้างถึง "ความเป็นไทย"⁵ ว่าเป็นสิ่งที่ดีที่สุด เหมาะสมกับคนไทยที่สุด โดยนัยก็คือการเสนอว่าสิ่งที่ดีที่สุดสำหรับคนไทยก็คือสิ่งที่เรามีอยู่แล้ว เพียงแต่เราอาจจะลืมนั่นไป จึงไปค้นคว้าหาสิ่งอื่นที่ไม่เหมาะกับสังคมไทยมาใช้ ในหนังสือ "ธรรมะกับการเมือง" (2549) ซึ่งเป็นการรวบรวมการบรรยายธรรมของพุทธทาสระหว่างวันที่ 3 กรกฎาคม 2519 ถึงวันที่ 25 กันยายน 2519 ก็ได้พูดไว้อย่างชัดเจนว่า **"มันเป็นบาปกรรมของผู้จัดการศึกษาของประเทศชาติ ที่ไม่ได้รับสอนให้เยาวชนของเรารู้จักความเป็นไทยของเราเอง รู้จักวัฒนธรรมไทย รู้จักเลือดเนื้อ ที่มีวัฒนธรรมไทย หรือมีความเป็นไทยอย่างไร; แล้วเด็กๆ เขาก็ไม่สนใจ และไม่ชอบความเป็นไทย จึงได้ชะเง้อหน้าเร่หาไปยังทางอื่น, ไปหลงใหลในเรื่องอื่น โดยไม่อาจจะมองเห็นว่า ของเรานั้นดีที่สุดใน พื้นฐานที่ดีที่สุด เหมาะสำหรับคนไทยต่อไป"** (ตัวเน้นตามต้นฉบับ) (หน้า 113) อีกสิ่งที่น่าสนใจก็คือในหนังสือเดียวกันนี้ พุทธทาสได้อ้างถึงการมี "อิสราภาพ 4 ขั้นตอน" คือ (1) อิสราภาพในการรวบรวมเอามาสำหรับวินิจัย (2) อิสราภาพในการวินิจัย (3) อิสราภาพในการเลือก (4) อิสราภาพในการปฏิบัติ (หน้า 109) ในบริบทของการเสนอนี้ พุทธทาสกำลังถกเถียงว่ามนุษย์ไม่มีอิสราภาพในการเลือกว่าจะใช้ระบอบการเมืองแบบใด **"ฝ่ายขวาก็ติดขวา ฝ่ายซ้ายก็ติดซ้าย"** ในแง่นี้ จึงดูราวกับว่าพุทธทาสให้ความสำคัญกับ "อิสราภาพ" อย่างมาก

อย่างไรก็ตาม ความเข้าใจดังกล่าวมีความซับซ้อนกว่าแค่ที่ปรากฏในรูปประโยคแบบพุทธทาส ก่อนอื่น ต้องเข้าใจเสียก่อนว่าคำว่า "อิสราภาพ" ที่พุทธทาสใช้ในบริบทนี้เป็นคนละความหมายกับคำว่า "อิสราภาพ" ที่เรามักเข้าใจกันในปัจจุบันว่าหมายถึงการมีเสรีภาพที่จะเลือกสิ่งที่เราเห็นว่าดี โดยไม่จำเป็นต้องเป็นไปตามคำสอนทางศาสนาหรือประเพณีของความเป็นชาติแต่อย่างใด แต่คำว่า "อิสราภาพ" สำหรับพุทธทาสแล้วหมายถึงการเข้าถึงหัวใจคำสอนของศาสนาและความเป็นไทยด้วยความเข้าใจอย่างแท้จริง และสิ่งใดก็ตามที่มาขัดขวางกระบวนการในการเข้าถึงดังกล่าวนี้จึงเรียกว่าเป็นการไม่มีอิสราภาพ ดังที่ผู้เขียนได้ยกคำพูดเรื่องความเป็นไทยของพุทธทาสข้างต้นมาให้ดู จะเห็นได้ว่าถึงแม้เราจะมี "อิสราภาพ 4 ขั้นตอน" ตามที่พุทธทาสเสนอไว้ แต่เราก็ไม่อาจได้ข้อสรุปอื่นนอกจากการเห็นว่าสิ่งที่ดีที่สุดคือความเป็นไทย ส่วนผู้ที่ได้ข้อสรุปแบบอื่นจึงไม่ถือว่าเป็น "อิสราภาพ" อย่างแท้จริง แต่กลับยังคงเป็น **"ทาสของระบบการเมืองใดๆ"** อยู่ และที่พุทธทาสอ้างว่าเราควรมีอิสราภาพในการปฏิบัติ เอาเข้าจริงแล้วก็ไม่ใช่การเลือกที่จะปฏิบัติได้ตามใจชอบแม้ว่าจะผ่านกระบวนการคิดและรวบรวมข้อมูลทั้งหมดมาวินิจัยแล้วก็ตาม เพราะพุทธทาสก็ได้ย้ำว่ามีแต่ผู้ที่ไม่ตกเป็นทาสทางสติปัญญาเท่านั้น จึงจะเลือกและปฏิบัติ

ได้อย่างถูกต้อง และความถูกต้องนั้นก็คือพุทธศาสนาและความเป็นไทยนั่นเอง^๖ จะเห็นได้ว่าแนวคิดเรื่อง "อิสราภาพ" ของพุทธศาสนนี้เป็นแนวคิดคล้ายเรื่องอิสราภาพแบบ Aristotelian และ Hegelian ซึ่งมองว่ามีความถูกต้องที่ดำรงอยู่แล้วในธรรมชาติ (teleology)⁷ ถึงแม้ว่าจะได้ข้อสรุปว่าจะไรคือ telos แตกต่างกันไปก็ตาม ดังนั้น การมี "อิสราภาพ" ตามความหมายนี้จึงหมายถึงการไม่ทำตามกิเลสหรือผลประโยชน์ส่วนตน (พุทธทาส 2549: 318) แม้ว่าสิ่งนั้นจะไม่ได้เป็นการละเมิดสิทธิคนอื่นแต่อย่างใด แต่เป็นการทำตาม telos ซึ่งอาจหมายความว่า "กฎของธรรมชาติ," "ธรรมะ," "เจตนารมณ์ของธรรมชาติ" ฯลฯ

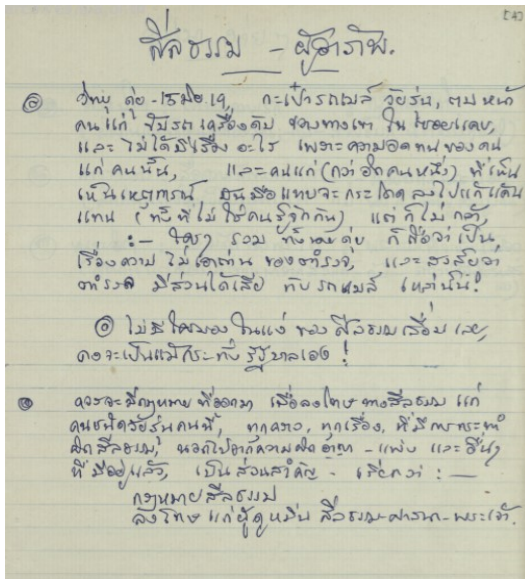
สิ่งที่สำคัญในการทำความเข้าใจความคิดของพุทธทาส คือการต้องระลึกไว้เสมอว่าในบางครั้งพุทธทาสก็พูดขัดแย้งกันเอง เราจึงไม่สามารถถือเอาคำพูดที่เป็นประโยค "นามธรรมสูง" หรือประโยคที่เมื่อพูดออกมาแล้วไม่มีคำอธิบายในเชิงรูปธรรมใดๆ ที่เพียงพอต่อจากนั้น อย่างจริงจังๆ ได้ (can't take his abstract sentences seriously) ยกตัวอย่างเช่น ในที่หนึ่งพุทธทาสพูดว่า "ทุกศาสนามีหัวใจแห่งศาสนา เพื่อกำจัดความเห็นแก่ตัวด้วยกันทุกศาสนา ถ้าเป็นศาสนามีพระเจ้า ก็ถือว่าพระเจ้าต้องการไม่ให้เห็นแก่ตัว ต้องการให้เห็นแก่พระเจ้า อะไรก็เอาไปมอบให้แก่พระเจ้าเสีย อย่าเอามาเป็นตัวกูของกู อย่างนี้ทำได้ ศาสนานั้นๆ ก็มีวิธีการตามแบบนั้นๆ" (2559: 74)⁸ แต่ในอีกที่หนึ่งกลับพูดว่า "พระพุทธศาสนาสอนเรื่องความไม่มีตัว ดังนั้นการที่จะไม่เห็นแก่ตัวมันก็เป็นไปได้โดยง่าย, แต่บางศาสนาเขาสอนความมีตัวมันก็ยากที่จะให้ไม่ให้เห็นแก่ตัว เพราะมันมีตัว, มันมีตัวเป็นที่ตั้งแห่งความยึดถือ มันก็ย่อมจะออกมาออกเป็นความเห็นแก่ตัว" (2559: 152) จะเห็นได้ว่าสองข้อความนี้ขัดแย้งกันเองอย่างชัดเจน ถ้าข้อความแรกเป็นจริง ข้อความที่สองต้องไม่เป็นจริง เพราะเป็นไปได้ที่จะพูดว่าทุกศาสนาสอนให้คนไม่เห็นแก่ตัวไปพร้อมกับการพูดว่าบางศาสนาสอนให้คนเห็นแก่ตัว

หรืออีกที่หนึ่ง พุทธทาส (27 กันยายน 2478) พูดว่า "ลัทธิศาสนาบางลัทธิ หวังความช่วยเหลือจากผู้อื่นจนไร้หลักแห่งการช่วยตนเอง ไฉนจะมีการบังคับตัวเอง บางลัทธิมีการบังคับตัวเอง แต่ไร้เหตุผล เพราะเป็นเพียง การนึกเอา อย่างตื้นๆ หรือเป็นการเดา จึงเลยเกิด เป็น อัตตภิรมถาณูโยค ไปก็มี ที่อ่อนแอ เอาแต่ความสนุกสบาย กลายเป็น อย่างที่เรียกว่า กามสุขัลลิกานุโยค ก็มี จึงแปลกกับ พุทธศาสนา ซึ่งมีหลักการบังคับตัวเอง อย่างมีระเบียบ เรียบร้อย ชัดเจน มั่นคง ปรากฏเป็น ศีล สมาธิ ปัญญา หรือ อภิญญาธรรม และมิเหตผลพร้อมอยู่เสมอ เป็นอันกล่าวได้ว่า พุทธศาสนา คือ ศาสนาแห่งการบังคับตัวเอง ขณะตัวเอง เชื่อตัวเอง ฟังตัวเอง ฯลฯ โดยแท้" และพุทธทาสยังยกย่องลักษณะส่วนตัวของพระพุทธเจ้าว่าเหนือกว่าศาสดาของศาสนาอื่นๆ อีกด้วย "นี่ก็เรียกว่า ลักษณะแห่งความอ่อนโยนในการประกาศพระศาสนาไม่เหมือนพระศาสดาของบางศาสนา ซึ่งกล่าวอย่างปราศจากความอ่อนโยน เป็นการขัดแย้ง ทำให้มีอุปสรรค เกิดอันตรายถึงแก่ชีวิตก็มี" (2559: 100)

ทั้งหมดนี้ไม่ได้หมายความว่าเราไม่สามารถเชื่อถือในคำพูดหรืออ้างอิงคำพูดของพุทธทาสได้ แต่หมายความว่าคำพูดที่มีความเป็น "นามธรรมสูง" จะต้องได้รับการตั้งคำถามว่าพูดในบริบทใดและมีความหมายที่ลึกลงไปอย่างไร ยกตัวอย่างเช่น ประโยคอย่าง "ระบอบการเมืองที่ดีต้องประกอบด้วยธรรมะและยึดเอาผลประโยชน์ของประชาชนเป็นใหญ่" หรือ

“จะจัดระบบการเมืองแบบใดก็ได้แต่ต้องประกอบด้วยธรรมะ” เราจะต้องดูในบริบทหรือความหมายที่คำว่า “ธรรมะ” และ “ผลประโยชน์ของประชาชนเป็นใหญ่” ถูกใช้เสียก่อน จึงจะเข้าใจได้ว่าประโยคข้างต้นควรจะหมายความว่าอย่างไร หรืออย่างไรที่แสดงให้เห็นไปข้างต้นอย่างประโยคที่ว่า “ทุกคนต้องมีอิสรภาพในการเลือกและปฏิบัติ” ซึ่งถือเป็นประโยคที่เป็นนามธรรมสูงและอาจทำให้เข้าใจได้ว่าพุทธศาสนับสนุนให้คนมี “อิสรภาพ” แบบประชาธิปไตยตะวันตก แต่สิ่งที่แสดงให้เห็นแล้วว่าคำว่า “อิสรภาพ” ที่พุทธศาสน์ใช้อยู่ในบริบทที่ว่าทุกคนควรเข้าถึง “กฎธรรมชาติ” ไม่ใช่การทำอะไรก็ได้โดยไม่ละเมิดสิทธิคนอื่นอย่างที่คำว่า “อิสรภาพ” มักจะถูกใช้ในปัจจุบัน ดังนั้น จากประโยคข้างต้นที่เป็น “นามธรรมสูง” จึงยังไม่สามารถถูกใช้อ้างอิงลอยๆ เพื่อบอกว่าพุทธศาสนับสนุนเสรีภาพของปัจเจกชนอย่างที่เราเข้าใจกันได้

ขอให้สังเกตด้วยว่าการเน้นย้ำความดีงามของศาสนาพุทธของพุทธทาส ไม่ใช่เพียงแค่ว่าความคิดเห็นในเชิงส่วนตัวและเป็นอิสระจากรัฐ กล่าวคือพุทธทาสไม่ได้มองว่าการประกาศศาสนาควรเป็นเรื่องของปัจเจกและรัฐไม่ควรเข้ามายุ่ง ในทางตรงข้าม พุทธทาสกลับสนับสนุนอย่างเต็มที่ให้รัฐไทยเข้ามาเป็นผู้ค้ำจุนและเผยแพร่วัฒนธรรมศาสนาในแบบที่ตนเองสนับสนุน ดังที่พุทธทาส (2559: 34) ได้พูดว่า “ทั้งในฝ่ายสมเด็จพระมหามิตรพระราชาสมภาร และทั้งในฝ่ายประชาชนพลกนิกรทั้งหลาย ร่วมกันทำให้ทศพิธราชธรรมแผ่ไพศาลครอบคลุมบ้านเมืองทั่วประเทศ และทำให้เป็นหลัก ใช้เป็นหลัก ถือเป็นหลักได้ในกิจกรรมทุกอย่าง ทุกประการในหน้าที่ที่จะประกอบการเลี้ยงชีวิตก็ดี ในหน้าที่ที่จะบริหารชีวิตประจำวันให้เป็นปกติสุขก็ดี ในหน้าที่ที่จะสัมพันธ์แก่กันและกันให้เกิดคำว่าเพื่อนเกิด แก่ เจ็บ ตาย ด้วยกันและกันทั้งหมดทั้งสิ้นทั่วทั้งบ้านทั้งเมืองก็ดี ถ้าได้อาศัยหลักอันนี้แล้วก็จะทำได้โดยง่าย” อย่างที่ทุกคนทราบดีว่าหลักคิดเรื่องทศพิธราชธรรมเป็นแนวคิดของศาสนาพุทธ ดังนั้น การที่พุทธทาสสนับสนุนให้ทุกส่วน (ทั้งภาครัฐและเอกชน) และทุกคนของประเทศไทยยึดหลักดังกล่าว เท่ากับว่าพุทธทาสสนับสนุนให้ศาสนาพุทธอยู่เหนือศาสนาอื่นๆ และรัฐกับศาสนาต้องไม่แยกขาดจากกัน เช่นในบางที่ พุทธทาสแสดงความคิดเห็นว่าศาสนาควรถูกบรรจุอยู่ในหลักสูตรการศึกษา ไม่ใช่เพียงการศึกษาเพื่อรู้ แต่เพื่อการปฏิบัติตามหลักการทางศาสนาด้วย (พุทธทาส, 2550a: 170-171) และดังนั้น พุทธทาสจึงเห็นว่า “secularization นี่เหลวที่สุด เลวร้ายที่สุด ในโลกปัจจุบันนี้” (พุทธทาส, 2550a: 196) ขอให้ดูที่ ภาพประกอบที่ 1 ซึ่งแสดงให้เห็นว่าพุทธทาสสนับสนุนให้รัฐบาลบังคับใช้กฎหมายทางศาสนาเพื่อลงโทษคนที่ “ดูหมิ่น” ศาสนา



ภาพประกอบที่ 1 ลายมือพุทธทาสในสมุดบันทึกเรื่อง "พุทธศาสนากับลัทธิการเมือง" เขียนขึ้นในปี พ.ศ. 2519 ที่มา เอกสารจดหมายเหตุพุทธทาส อินทปัญโญ, รหัสเอกสาร BIA4.3/38 กลอง 6 [4])

จากข้อความข้างต้น เห็นได้ว่า พุทธทาสไม่เพียงไม่เห็นว่าการ ศาสนามีหัวใจเดียวกันคือการ สละซึ่งความเห็นแก่ตัวอย่าง ที่กล่าวอ้างเท่านั้น แต่ยังยกให้ ศาสนาพุทธให้อยู่เหนือกว่า ศาสนาอื่นๆ ทั้งทางศีลธรรม และการใช้เหตุผล ข้อควร สังเกตอย่างหนึ่งคือ พุทธทาส มักจะใช้คำว่า "พระเจ้า" อยู่ เสมอๆ

ในด้านหนึ่งนี้จึงหมายความว่า พุทธทาส "พยายาม" ประสาน ความแตกต่างระหว่างศาสนา เพื่อชี้ให้เห็นว่าทุกศาสนามี หัวใจเดียวกัน ในขณะที่อีก ด้านหนึ่งเราจะเห็นได้ว่าพุทธ ทาส "เลือก" (select) อธิบาย ความหมายของ "พระเจ้า"

เฉพาะแบบที่เข้ากันได้กับคำสอนของศาสนาพุทธ เช่น กฎธรรมชาติหรือกฎอิทธิปาปัสยตา เป็นต้น (พุทธทาส, 2548b) แล้วจึงสรุปว่าทุกศาสนาสอนให้คนไม่เห็นแก่ตัว แต่ให้เห็น แก่กฎธรรมชาติหรือกฎของพระเจ้า

แต่อย่างที่เราทราบกันดีว่าไม่ใช่ทุกศาสนาที่เชื่อว่ามีพระเจ้าจะสอนให้คนไม่เห็นแก่ตัว หรือละกิเลส บางศาสนาแม้จะสอนให้คนยอมอุทิศทุกอย่างแม้กระทั่งชีวิตตนเองเพื่อพระ เจ้า แต่ก็ไม่ใช่เพื่อขัดเกลากิเลสและลดความอยากมีอยากได้ลงไป ในทางตรงข้าม แรงจูงใจกลับกลายเป็นว่าเพื่อได้สิ่งที่ดีกว่าและมากกว่าในโลกหลังความตายหรือโลกหน้า จึงยอมอดทนเชื่อฟังพระเจ้าในโลกนี้และหวังจะสุขสบายไปตลอดกาล คือมีตัวตนไปตลอด กาลในโลกหน้า ซึ่งแน่นอนว่าความคิดเรื่องการทำบุญหรือทำดีเพื่อหวังผลในทางที่เห็นแก่ ประโยชน์ตนเองในระยะยาวย่อมไม่ใช่สิ่งที่พุทธทาสให้การสนับสนุน ในแง่นี้ จึง หมายความว่าคำว่า "พระเจ้า" ที่พุทธทาสใช้จึงไม่ได้หมายถึงทุกศาสนาหรือเป็นไปตามคำ สอนทุกอย่างของบางศาสนาที่เชื่อเรื่องพระเจ้า แต่หมายถึงคำที่ใช้แทนหลักการบางอย่าง ของพุทธเท่านั้น แน่นอนว่าไม่ใช่เรื่องผิดแปลก, โดยเฉพาะอย่างยิ่งในฐานะพระใน ศาสนาพุทธ, ที่พุทธทาสจะยกย่องศาสนาของตนเองและวิจารณ์ศาสนาอื่นๆ แต่ประเด็น อยู่ตรงที่ว่าภาพของพุทธทาสที่มีความอดทนอดกลั้น (tolerance) ต่อการอยู่ร่วมกัน ระหว่างศาสนาต่างๆแบบเสรีนิยม⁹ ควรเป็นสิ่งที่ต้องถูกตั้งคำถาม¹⁰

พุทธทาสกับความหมายของคำว่า "ประโยชน์ของประชาชนเป็นใหญ่"

ประโยคสำคัญของพุทธทาสที่ผู้คนในทุกฝ่ายการเมืองมักจะพูดถึงคือประโยคดังต่อไปนี้ "ประชาธิปไตย ประโยชน์ของประชาชนเป็นใหญ่ ไม่ใช่ประชาชนเป็นใหญ่ ประชาชนเป็นใหญ่นั้นมันไม่แน่ ประชาชนบ่าบอาก็ได้ ประชาชนเห็นแก่ตัว โดยประชาชนของประชาชน เพื่อประชาชน ถ้าประชาชนเห็นแก่ตัวแล้วฉิบหายหมด" (สฤกษ์ 2535) โดยในตอนนี้ผู้เขียนจะชี้ให้เห็นว่าไม่เพียงข้อความในประโยคข้างต้นเท่านั้น แต่ยังรวมถึงความเข้าใจของพุทธทาสในภาพรวมก็ไม่สามารถตีความได้ว่าพุทธทาสสนับสนุนระบอบประชาธิปไตยแบบตะวันตกที่อนุญาตให้ประชาชนผู้มีกิเลส และต้องการผลักดันผลประโยชน์ของกลุ่มหรือตนเองสู่สาธารณะได้ พูดอีกอย่างคือ สำหรับพุทธทาสแล้ว คำว่า "ประโยชน์ของประชาชนเป็นใหญ่" ไม่ได้หมายถึงประโยชน์ของประชาชนที่มีกิเลส แต่หมายถึงเฉพาะประชาชนที่ไม่มีกิเลสเท่านั้น ดังนั้น การที่ประชาชนเรียกร้องให้แบ่งปันทรัพย์สินระหว่างชนชั้นเพื่อผลักดันตนเองให้เป็นคนมีฐานะจึงหมายถึงประชาชนที่มีกิเลส และนั่นก็หมายความว่าประโยชน์ของประชาชนเหล่านี้ไม่คู่ควรแก่การตอบสนองของรัฐแต่อย่างใด

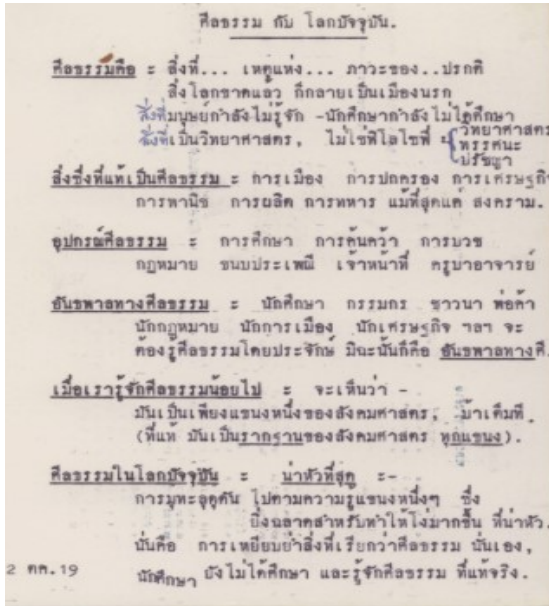
สุรพศ (5 กรกฎาคม 2555) ถกเถียงว่าความหมายของคำว่า "ประโยชน์ของประชาชนเป็นใหญ่" ที่พุทธทาสใช้สามารถตีความเพื่อให้ความสำคัญกับการกำหนดขอบเขตของผู้มีอำนาจรัฐ ข้อความตอนหนึ่งเขียนว่า

"สังเกตว่า พุทธทาสใช้ "ธรรมเป็นใหญ่" กับ "ประโยชน์ของประชาชนเป็นใหญ่" แทนกันได้ เพราะถ้าถือธรรมเป็นใหญ่ก็หมายถึงยึดประโยชน์ของประชาชนเป็นใหญ่ ตรงกันข้ามกับ "ธรรม" ก็คือ "ความเห็นแก่ตัว" เห็นแก่ประโยชน์ส่วนตัว และละเมิดประโยชน์ของประชาชน ฉะนั้น เราอาจตีความได้ว่าข้อเสนอ "ธรรมเป็นใหญ่" หรือ "ประโยชน์ของประชาชนเป็นใหญ่" ก็คือข้อเสนอ "ขอบเขต" ของการใช้อำนาจรัฐนั่นเอง หากเป็นรัฐประชาธิปไตยที่อำนาจเป็นของประชาชน เสี่ยงข้างมากจะใช้อำนาจละเมิดธรรมหรือประโยชน์ของประชาชนไม่ได้"¹¹ (ตัวเน้นเป็นของผู้เขียน)

สำหรับสุรพศ คำว่า "ประโยชน์ของประชาชนเป็นใหญ่" หมายถึงการจำกัดขอบเขตของอำนาจรัฐไม่ให้ละเมิดประโยชน์ของประชาชน และดังนั้น จึงสรุปว่าพุทธทาสไม่ได้เป็นปฏิปักษ์ต่อระบอบประชาธิปไตย แต่อย่างที่ได้กล่าวไปในส่วนที่แล้วว่าเราไม่สามารถถือเอาคำพูดในลักษณะนามธรรมสูงของพุทธทาสอย่างจริงจังได้ อย่างในกรณีประโยคข้างต้นนี้ด้วย ก่อนอื่น ต้องทำความเข้าใจก่อนว่าในระบอบประชาธิปไตยแบบตะวันตกนั้นอนุญาตให้ประชาชนเลือกกระทำได้หลายอย่างซึ่งกลับเป็นสิ่งที่พุทธทาสนิยามว่าเป็นการละเมิด "ประโยชน์ของประชาชน" เช่น การวิจารณ์ตัวผู้นำหรือประมุขของประเทศนั้นเป็นสิ่งที่ระบอบประชาธิปไตยตะวันตกถือว่าเป็นสิทธิอันชอบธรรมของประชาชน ถึงแม้ว่าการวิจารณ์นั้นจะไม่ได้เป็นไปเพื่อประโยชน์ส่วนรวมของประเทศแต่อย่างใด แต่ก็เป็นสิ่งที่พุทธทาสมองว่าเป็นการกระทำที่ไม่มีศีลธรรม ดังที่พุทธทาส (2559: 15-16) พูดว่า

“ทีนี้ก็อยากจะพูดว่าโลกนี้มีอะไรที่แสดงว่าได้ละทิ้งระบบมีพระราชายังขึ้นไปทุกที่ยังขึ้นไปทุกที่ ไปสู่ระบบบ้างอะไรก็ไม่รู้ที่ไม่มีความเคารพผู้ที่ควรเคารพ ไปหารบบที่ว่าจะอยู่กันอย่างเสมอภาค: นี่ความบ้าบอมันจะอยู่ที่ตรงนี้. ธรรมชาติไม่ได้ยอมให้คนเราอยู่กันอย่างเสมอภาค จะต้องมีลดหลั่นกันตามกรรมที่ตนกระทำ, หรือว่าการที่ธรรมชาติมันสร้างมนุษย์มาให้ไม่เหมือนกัน; ฉะนั้นการที่จะมาอยู่กันอย่างเสมอกันนั้นมันเป็นเรื่องของกิเลส เรื่องของความโง่, มันต้องมีการเคารพกันตามลดหลั่น ... เดียวนี้ก็มีการพูดจาชนิดที่ไม่แสดงความเคารพ แม้แต่ผู้บังคับบัญชา เรียกอ้ายเรียกอิกก็มี. อย่างที่เราเห็นในหน้าหนังสือพิมพ์ พอเหลือบเห็นคำแรกนี้ไม่รู้ว่าเป็นใคร ตาทำอะไรที่ไหน อ้าว พอไปอ่านรู้เรื่อง อ้าว นี่เป็นถึงประธานาธิบดี อย่างนี้เป็นต้น; นั่นแหละคือความเลวทรามของมนุษย์โดยไม่รู้สึกตัว คือนิยมลัทธิ ไม่มีที่เคารพตามลดหลั่น” (ตัวเน้นเป็นของผู้เขียน)

จากข้อความข้างต้น จะเห็นได้ว่าพุทธทาสไม่ได้นิยาม “ประโยชน์ของประชาชน” ในทางที่สอดคล้องกับระบอบประชาธิปไตยแบบตะวันตกแต่อย่างใด นอกจากนั้น ควรระลึกด้วยว่าเอกสารที่เรียกว่า “คำบรรยายก่อนพิธีถวายพระพร เนื่องในวันเฉลิมพระชนมพรรษา ๕ ธันวาคม ๒๕๒๐” ที่พุทธทาสได้แสดงความเห็นในทางสนับสนุนอุดมการณ์ชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์ อย่างเปิดเผยต่อสาธารณะนั้นเกิดขึ้นภายหลังเหตุการณ์ 6 ตุลาคม 2519 เพียงหนึ่งปีเท่านั้น ซึ่งเป็นที่ทราบกันดีว่านักศึกษาและประชาชนบางส่วนก่อนหน้านี้ได้เรียกร้องเสรีภาพทางการเมืองในการวิจารณ์ผู้นำ แต่พุทธทาสก็ไม่เห็นด้วยและมีความเห็นว่าสิทธิในการวิจารณ์ผู้นำดังกล่าวเป็นเรื่อง “เลวทราม” นอกจากนั้น พุทธทาสก็ไม่เคยยอมรับวิธีคิดที่ว่าทุกคนเท่าเทียมกันหรือควรเท่าเทียมกันอย่างประชาธิปไตยแบบตะวันตก ซึ่งอนุญาตให้ประชาชนวิจารณ์ผู้นำและเรียกร้อง “ประโยชน์ส่วนตัว” ได้โดยเปิดเผย หากแต่สนับสนุนแนวคิดที่ว่าต้องมีการเคารพคนตามลดหลั่น มีต่ำมีสูง ไม่อาจมีใครที่เท่าเทียมกันได้ เมื่อพิจารณาดูในบริบทเช่นนี้แล้ว เป็นการยากที่จะปฏิเสธการตีความว่าพุทธทาสเป็นผู้สนับสนุนอุดมการณ์แห่งรัฐไทยได้ ยิ่งไม่ต้องพูดถึงความเป็นไปได้ที่พุทธทาสจะนำเสนอความคิด “ธัมมิกสังคมนิยม” เพื่อสนับสนุนการเคลื่อนไหวของนักศึกษา ก่อน 6 ตุลา ในทางตรงข้าม มีหลักฐานมากมายแสดงให้เห็นถึงทัศนคติด้านลบของพุทธทาสที่มีต่อขบวนการนักศึกษาในช่วงเวลา 14 ตุลา 2516 ถึง 6 ตุลา 2519 เช่น การที่พุทธทาสมองว่า นักศึกษา กรรมกร ชาวนาเป็นเพียง “อันธพาลทางธรรม” (ดูภาพประกอบที่ 2) นอกจากนั้น ในการบรรยายธรรมวันที่ 19 มีนาคม 2520 ในหัวข้อ “เยาวชนกับศีลธรรม” พุทธทาสได้ตำหนิเยาวชนไทย (โดยมีนัยเฉพาะถึงนักศึกษาฝ่ายซ้าย) ในขณะนั้นว่าไม่เข้าใจประชาธิปไตยที่เหมาะสมกับสังคมไทย จนทำให้มีทัศนคติด้านลบหรือเฉียดตาต่อสถาบันชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์ (พุทธทาส, 2550b: 412)



ภาพประกอบที่ 2 พิมพ์ดีดและลายมือพุทธทาสในบัตร์ยอเรื่อง
บรรยาธรรม "ศีลธรรมกับโลกปัจจุบัน" เขียนขึ้นเมื่อ 2 ค.ศ.
2519
ที่มา เอกสารจดหมายเหตุพุทธทาส อินทปัญโญ, รหัสเอกสาร
BIA3.1/7 กลอง 2 [124])

ถึงแม้พุทธทาสเองจะพูดไว้อย่าง
ชัดเจนในงานเขียนทางการเมือง
เช่น "ธัมมิกสังคณนิยมแบบเผด็จ
การ" (2518), "ธัมมิกสังคณ
นิยม" (2548a) และ "ธรรมะ
กับการเมือง" (2549) ว่าตัวเขา
ไม่เห็นด้วยกับความคิดสังคณนิยม
แบบตะวันตกเลย แต่ผู้เขียนเห็นว่า
มีเรื่องที่ควรอภิปรายในที่นี้ถึง
ความเหมือนและแตกต่างระหว่าง
"ธัมมิกสังคณนิยม" กับสังคณนิยม
ตะวันตก เนื่องจากความเหมือน
และแตกต่างนี้จะทำให้เราเข้าใจถึง
ความหมายของคำว่า
"ผลประโยชน์ของประชาชนเป็น
ใหญ่" ได้ชัดเจนขึ้น
พุทธทาส (2549: 495-498)
แสดงความไม่เห็นด้วยกับการให้
คนมีกรรมสิทธิ์ในที่ดินอย่าง
เบ็ดเสร็จเด็ดขาด

แต่เห็นด้วยกับการปฏิรูปที่ดินเพื่อจัดสรรที่ดินให้แก่คนไม่มีที่ดิน โดยเห็นว่าการมี
กรรมสิทธิ์ร่วมกันจะทำให้คนละความเห็นแก่ตัวไปได้อย่างมาก นอกจากนั้น พุทธทาสก็
ยังสนับสนุนการกระจายส่วนเกินจากคนมีให้แก่คนไม่มี ดังที่ พุทธทาส (2548a: 143-
144) กล่าวว่า "ถ้าแต่ละคนไม่เอาส่วนเกินแล้วมันก็จะเหลืออยู่มาก ส่วนเกินนั้นมันก็ตก
ทอดไปเป็นของคนอื่น คนอื่นก็ไม่ขาดแคลน ถ้ากอบโกยส่วนเกินกันไว้มากแล้ว มันก็ต้อง
ขาดแคลน พวกคนที่ยากจนก็ต้องมีมากโดยเร็ว ที่นี้ถ้าว่าไม่เอาส่วนเกิน ก็ไม่เกิดคน
ยากจน คนที่เอาส่วนเกินนั้นมันเอามากๆ เข้าด้วยความละโมภ ด้วยแผนการสกปรก
ลึกลับ ไม่มีที่สิ้นสุด ไม่เท่าไรก็ทำให้เกิดการขาดแคลนกันใหญ่หลวง พวกอื่นก็เป็นคน
ยากจน" ในแง่นี้แล้ว สามารถพูดได้ว่าพุทธทาสสนับสนุนการกระจายส่วนเกินจากคนที่มี
มาให้แก่คนที่ไม่มี ซึ่งนับว่ามีความเหมือนกับสังคณนิยมตะวันตกอย่างมาก แต่การจะ
สรุปว่า "ธัมมิกสังคณนิยม" มีจุดมุ่งหมายไม่ต่างจากสังคณนิยมตะวันตกน่าจะไม่ถูกต้อง
เพราะแม้จะมีข้อเสนอบางอย่าง (เช่น ระบบสหกรณ์และการปฏิรูปที่ดิน) เหมือนกัน แต่ที่
จริงแล้ว "จุดมุ่งหมาย" หรือเหตุผลของข้อเสนอเหล่านั้นมีความแตกต่างกันอย่างสิ้นเชิง
ประการแรก ในขณะที่สังคณนิยมตะวันตกมีจุดมุ่งหมายในการทำลายสังคมที่มีชนชั้น
ที่มีความเหลื่อมล้ำ แต่พุทธทาสต้องการรักษาสังคมที่มีชนชั้นและความเหลื่อมล้ำไว้คงเดิม
แน่นอนว่าไม่ใช่เรื่องผิดแต่อย่างใดในการเสนอให้รักษาสังคมที่มีชนชั้นไว้เพราะนี่ก็เป็น

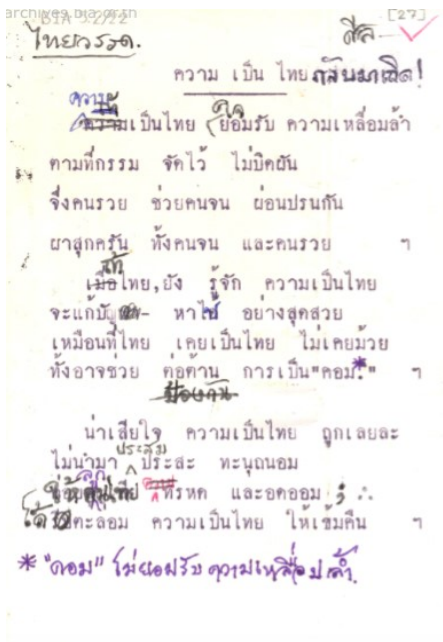
ข้อเสนอทางเศรษฐศาสตร์การเมืองและปรัชญาการเมืองอย่างหนึ่ง แต่ความน่าสนใจอยู่ตรงที่ "เหตุผล" ที่พุทธทาสใช้นั้นสะท้อนให้เห็นถึงความหมายของคำว่า "ผลประโยชน์" ของประชาชนเป็นใหญ่" อย่างมีนัยสำคัญ พุทธทาสได้เขียนกลอนชื่อ "ความเป็นไทย" (ดูภาพประกอบที่ 3) เพื่อต่อต้านคอมมิวนิสต์ ขอให้สังเกตว่าข้อเสนอแนะของพุทธทาสคือการกลับไปหา "ความเป็นไทย" ซึ่งพุทธทาสเห็นว่าเป็นสิ่งคมที่ยอมรับความเหลื่อมล้ำได้ เพราะคนรวยจนก็เพราะกรรมที่ทำได้ ซึ่ง "กรรม" ในที่นี้ไม่ได้หมายถึงกรรมเก่าในชาติที่แล้ว แต่หมายถึงผลของการกระทำในปัจจุบัน เช่น คนรวยเพราะขยันและอดออม คนจนเพราะขี้เกียจและฟุ่มเฟือย เป็นต้น ดังที่ พุทธทาส (2548a: 146) กล่าวว่า "นี่คนจนมีการทำผิดหลายอย่างหลายประการ มีเจตนาก็ได้ ไม่มีเจตนาก็ได้ ด้วยความรู้เท่าไม่ถึงการณ์เป็นส่วนใหญ่ แต่ก็ไม่น้อยเหมือนกันที่ว่า มันบังคับตัวเองไม่ได้ ถูกกิเลสครอบงำ ถูกนำไป สู้บายนมุขจึงยากจน ใครบ้างที่ยากจนเพราะเหตุอื่นที่ไม่ใช่บายนมุขไปโทษเหตุอื่น ไปโทษดินฟ้าอากาศ กระทั่งไปโทษนายทุนอย่างนี้ มันเป็นเรื่องหลับทูล้ำบาตพุด แล้วดูให้ดีว่า ตัวความยากจนนั้นมันเกิดขึ้นเพราะการทำผิดในทางศีลธรรม"¹²

ความเหลื่อมล้ำในความเป็นไทยจึงไม่ใช่ปัญหา เพราะคนรวยมีน้ำใจต่อคนจน ซึ่งตรงกันข้ามกับคอมมิวนิสต์ที่พุทธทาสเห็นว่า "ไม่ยอมรับความเหลื่อมล้ำ" ซึ่งตามทัศนะของพุทธทาสแล้ว ความเหลื่อมล้ำเป็นสิ่งที่เหมาะสม เพราะคนเราควรจะต้องแตกต่างกันตาม "กรรม" ที่ทำได้ ไม่ใช่ให้ทุกคน (ไม่ว่าคนดี คนเลว คนขยัน คนขี้เกียจ ฯลฯ) เสมอกัน เทาเทียมกัน¹³ ซึ่งพุทธทาสเห็นว่าเป็นสิ่งที่ผิด พุทธทาสยังได้เขียนกลอน "ราษฎร" (ดูภาพประกอบที่ 4) เพื่อชี้ให้เห็นในประเด็นนี้อย่างชัดเจนว่าเป็นเรื่องเป็นไปไม่ได้ที่ทุกคนจะเท่ากันหรือควรจะต้องเท่ากัน ถึงตอนนี้เราสามารถตั้งคำถามได้ว่าถ้าพุทธทาสเห็นว่าความเหลื่อมล้ำไม่ใช่ปัญหาและความแตกต่างทางชนชั้นก็มีที่มาจากกรรมที่แต่ละคนสมควรได้รับแล้วนั้น เหตุใดพุทธทาสจึงเสนอให้มีการปฏิรูปที่ดินและกระจายส่วนเกินให้แก่คนยากจน? พุดอีกอย่างคือ เราจะสามารถเข้าใจการที่พุทธทาสเสนอว่าสังคมต้องมีความเหลื่อมล้ำไปพร้อมๆกับการเสนอให้มีการกระจายส่วนเกินในสังคมอย่างไร?

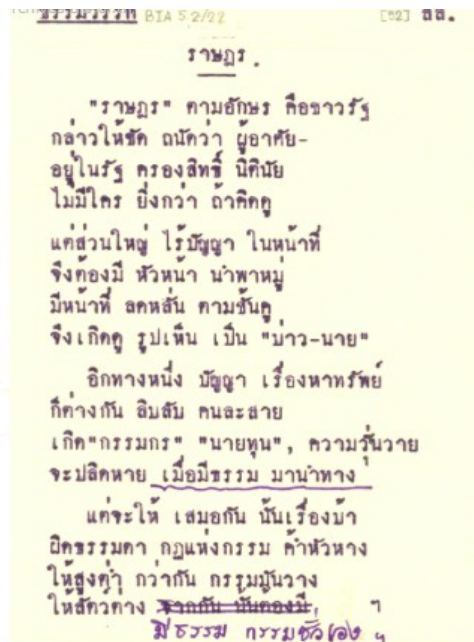
แน่นอนว่าพุทธทาสไม่ได้ตอบคำถามนี้ไว้โดยตรง แต่คำตอบที่อาจจะเป็นไปได้อย่างหนึ่ง (a potential alternative) คือถ้าคนต้องยากจนมากถึงขนาดไม่มีที่ดินหรือปัจจัยยังชีพบ้างเลย ก็อาจทำให้คนผู้นั้นต้องตายหรือทนทุกข์ทรมารร่างกายโดยไม่จำเป็น (พุทธทาส 2548a: 189-190) ดังนั้น การกระจายส่วนเกินจากผู้ที่มีมาให้ผู้ที่ไม่มีจึงไม่ได้มุ่งหมายจะลดความเหลื่อมล้ำระหว่างชนชั้น แต่เพื่อช่วยเหลือคนยากจนให้ดำรงชีพอยู่ได้อย่างมีคุณภาพระดับหนึ่ง ในแง่นี้ จึงเป็นข้อเสนอที่ไม่ต่างกับหลักการเรื่อง "the difference principle" ของ Rawls (1971: 2001) ที่เสนอให้มีการกระจายทรัพยากรเพื่อช่วยเหลือคนที่เสียเปรียบที่สุดในสังคม (the least advantaged) แต่ไม่ได้มุ่งหมายให้ความแตกต่างทางชนชั้นเหลือน้อยที่สุดเท่าที่จะน้อยได้ ดังนั้นแล้ว การเสนอให้รักษาความเหลื่อมล้ำกับการเสนอให้มีการกระจายส่วนเกินจึงเป็นเรื่องที่เป็นไปได้

อย่างไรก็ตาม พุทธทาสก็ต่างจาก Rawls ตรงที่ในขณะที่ Rawls เสนอให้มีการกระจายทรัพยากรให้แก่คนที่เสียเปรียบที่สุดในสังคม เพื่อให้คนเหล่านั้นมีอำนาจทางเศรษฐกิจที่เพียงพอจะนำไปใช้ในการดำเนินชีวิตตามที่ตนคิดว่าดีและถูกต้องได้อย่างอิสระ (Rawls 2001: 57) แต่พุทธทาสสนับสนุนการกระจายส่วนเกินและปฏิรูปที่ดินไม่ใช่เพื่อให้

ประชาชนมีที่ทำกินและรายได้เพื่อนำไปสนองความต้องการหรือแนวคิดว่าจะใช้ชีวิตที่ดี
 ของตัวเองได้อย่างอิสระ หากแต่เป็นไปเพื่อให้ประชาชนมีที่ทำกินและรายได้แค่พอยังชีพ
 และเพียงพอต่อการดำเนินชีวิต แบบที่ศาสนาพุทธและพุทธทาสเห็นว่าถูกต้องเท่านั้น
 ดังนั้น คำว่า "ผลประโยชน์ของประชาชนเป็นใหญ่" จึงไม่ได้หมายถึงผลประโยชน์ที่จะ
 สามารถถูกนำไปใช้อย่างอิสระเพื่ออะไรก็ได้ แต่เป็นผลประโยชน์ที่ถูกกำหนดให้แล้วว่าต้อง
 ถูกนำไปใช้อย่างไร นัยสำคัญของข้อเสนอนี้คือทำให้ความต้องการที่จะ "กินดีอยู่ดี" เกิน
 ระดับ "กินอยู่แต่พอดี" หรือ "พอทนอยู่ได้" กลายเป็นเรื่องความเห็นแก่ตัวซึ่งไม่ถูกนับรวม
 ว่าเป็น "ผลประโยชน์ของประชาชน" ที่ควรเป็นใหญ่ (พุทธทาส 2548a: 194, 210-
 11)



ภาพประกอบที่ 3: พิมพ์ดีดและลายมือพุทธทาสในบทกลอน "ความเป็นไทยกลับมาเกิด" เขียนขึ้นในช่วง 2518-2521
 ที่มา: เอกสารจดหมายเหตุพุทธทาส อินทปัญโญ, รหัสเอกสาร BIA5.2/22 กลอง 4 [27])



ภาพประกอบที่ 4: พิมพ์ดีดและลายมือพุทธทาสในบทกลอน "ราษฎร" เขียนขึ้นในช่วง 2518-2521
 ที่มา: เอกสารจดหมายเหตุพุทธทาส อินทปัญโญ, รหัสเอกสาร BIA5.2/22 กลอง 4 [52])

ประการที่สอง ในขณะที่สังคมนิยมตะวันตกไม่เห็นด้วยกับการเลื่อนชั้นทางสังคม
 (social mobility) เพราะมองว่าแม้คนจะมีการขยับฐานะทางชนชั้นและรายได้ แต่สังคมก็
 ยังคงมีคนที่ย่ำแย่อยู่ ดังนั้นจึงต้องการทำลายชนชั้นลงทั้งหมด และเมื่อไม่มีชนชั้น
 แล้ว การเลื่อนชั้นทางสังคมจึงเป็นไปไม่ได้เช่นกัน ซึ่งพุทธทาสเองก็ไม่เห็นด้วยกับการ
 เปลี่ยนแปลงสถานะทางชนชั้นของคนในสังคม แต่ไม่ใช่ด้วยเหตุผลเดียวกับสังคมนิยม
 ตะวันตก แต่เป็นเพราะ "ความต้องการ" เลื่อนชั้นทางสังคมเป็นการสะท้อนถึงการมีกิเลส

และไม่มีธรรมะ เป็นผู้ที่ไม่สามารถทำงานด้วยจิตว่างได้ แต่ทำเพราะมีกิเลสและหวังลาภยศ ดังที่พุทธทาส (2559: 115) พูดว่า "กรรมกร ก็บังคับให้เกิดความอดกลั้นอดทน จนสนุกสนานในการงาน อบาทเหงื่อต่างหมู่ก็ยิ่งเหมือนกับอาบหมันต์ เพราะบังคับจิตใจได้ ขอทาน ก็บังคับให้ยอมรับสภาพของตนว่ามันมีเหตุปัจจัยให้เป็นอย่างนี้ ก็ทำการขอทานอย่างถูกต้อง อย่างสงบเยือกเย็น เป็นที่น่าเอ็นดูของผู้ที่พบเห็น" ซึ่งเห็นได้ว่าพุทธทาสไม่ได้มองว่าความยากจนเป็นปัญหาโดยตัวมันเอง แต่ปัญหาอยู่ที่จิตใจที่จะยอมรับสภาพของตนให้ได้ พุทธอีกอย่างคือ คนที่อยากเปลี่ยนสถานะทางชนชั้นของตนเอง คือผู้ที่เต็มไปด้วยกิเลสและอวิชชา และดังนั้น นี่จึงไม่ใช่ "ประโยชน์ของประชาชน" ที่ควรเป็นใหญ่

ประการที่สาม เมื่อมองดูอย่างผิวเผินแล้ว จะเห็นว่าพุทธทาสและสังคมนิยมตะวันตก ต่างก็ต้องการทำลายความรู้สึกแปลกแยก (alienation) ในการทำงานการผลิตต่างกันไป กล่าวคือ ทั้ง "ธัมมิกสังคมนิยม" และสังคมนิยมตะวันตกต่างก็ต้องการทำให้คนไม่มองว่าการทำงานเป็นสิ่งที่ขัดขวางความสุขของตนเอง แต่เมื่อมองลึกลงไปคำอธิบาย จะเห็นว่ามีความแตกต่างกันอย่างมาก กล่าวคือ ในขณะที่สังคมนิยมตะวันตก (ในอุดมคติ) ต้องการทำให้คนทำงานการผลิตต่างๆอย่างมีจิตสำนึก โดยไม่ต้องการให้คนมองว่างานเป็นสิ่งกีดขวางความสุข แต่ให้มองว่าการทำงานเป็นกิจกรรมที่สร้างความสุขและเติมเต็มความเป็นมนุษย์โดยตัวของมันเอง ซึ่งมองว่าการทำงานอย่างซ้ำซากจำเจกับงานเดิมๆทุกวันๆถือเป็นการทำงานอย่างขาดจิตสำนึก ดังนั้น ทางออกคือการทำให้คนสามารถทำงานที่หลากหลายมากขึ้น (Youngmevittaya 2016a: 78-9) พุทธทาสแม้จะมีความเห็นไปในทิศทางคล้ายกันว่าการทำงานไม่ควรถูกมองว่าเป็นสิ่งกีดขวางความสุข แต่พุทธทาสไม่ได้เสนอให้มีการเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์ทางการผลิต ให้คนๆหนึ่งสามารถมีลักษณะการทำงานที่หลากหลายมากขึ้นหรือสามารถทำงานที่ใช้ทักษะที่มากขึ้น หากแต่เสนอให้คนทำการผลิตเปลี่ยนวิธีคิดของตนเองให้ยอมรับในงานที่ตัวเองทำอยู่ให้ได้ แม้ว่าจะงานนั้นจะเป็นงานที่ซ้ำซากหรือขาดชีวิตชีวาแค่ไหนก็ตาม การทำงานด้วยจิตว่างจึงหมายถึงการทำงานแบบใดด้วยสภาพแบบใดก็ได้ด้วยความไม่มีกิเลส (พุทธทาส, 2551) ดังที่แสดงให้เห็นแล้วว่า แม้กระทั่งขอทานก็ต้องยอมรับสภาพตนเองและทำงานอย่างถูกต้อง (มีจิตสำนึก) ให้ได้ ในแง่นี้ คำว่า "ผลประโยชน์ของประชาชนเป็นใหญ่" จึงไม่รวมถึงการเรียกร้องให้ปรับปรุงสภาพการทำงานหรือความหลากหลายในการทำงานแต่อย่างใด

ดังนั้นแล้ว ความหมายโดยแท้จริงของคำว่า "ประโยชน์ของประชาชนเป็นใหญ่" จึงไม่ใช่การที่ประชาชนต้องบังคับรัฐไม่ให้ละเมิดอำนาจ หากแต่คือการที่รัฐต้องบังคับปัจเจกชนทุกคนไม่ให้หลงตามกิเลส ถึงแม้ว่าการทำตามกิเลสนั้นจะไม่ได้สร้างความเดือดร้อนให้แก่ผู้อื่นตามความคิดแบบตะวันตกก็ตาม เช่น ในระบอบประชาธิปไตยแบบตะวันตกปัจเจกชนมีสิทธิในการวางแผนโครงสร้างครอบครัวว่าจะอยู่กันอย่างไร จะอยู่กันอย่างไร ผู้นำครอบครัวหรือทุกคนเท่าเทียมกัน ไม่มีใครนำใคร แต่พุทธทาสกลับมองว่าครอบครัวที่ไม่มีผู้นำเป็นเรื่องที่ผิด "ทุกส่วนจะต้องมีประมุข, อย่างในบ้านเมืองในเมือง กระทั่งในครอบครัวมันก็ต้องมีประมุข, ลองเป็นครอบครัวที่ไม่มีประมุขเถอะ มันจะเป็นอย่างไร, มันจะฉลาดจะวิเศษจะอวดดีไปถึงไหน ที่จะไม่มีประมุขหรือไม่มีผู้นำ" (2559: 9-10) ในทาง

ตรงข้าม สิ่งทีในระบอบประชาธิปไตยตะวันตกมองว่าผิด กลับเป็นสิ่งที่พุทธทาสให้ความชอบธรรมในนามของ "ประโยชน์ของประชาชนเป็นใหญ่" เช่น ในตะวันตก การลงโทษด้วยการทำร้ายร่างกายระหว่างครูกับศิษย์ หรือแม้กับลูกถูกมองว่าเป็นการละเมิด "สิทธิประชาชน" แต่สำหรับพุทธทาสไม่จำเป็นเสมอว่าการทำร้ายร่างกายต้องเป็นเรื่องที่ผิด หากการกระทำนั้นเป็นไปเพื่อ "ประโยชน์ของประชาชน" ดังที่พุทธทาส (2559: 150-152) พูดว่า

“ทีนี้พิจารณาถึงการลงโทษ เช่นครูตีลูกศิษย์ หรือแม่ตีลูก การลงโทษเพื่ให้เกิดความถูกต้องอย่างนี้ไม่ใช่การเบียดเบียน อย่าถือเสียว่าเมื่อทำให้อื่นเจ็บปวดเดือดร้อน แล้วจะเป็นการเบียดเบียนไปเสียหมด การทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในทางทีถูกต้อง แม้จะเป็นการทำร้ายร่างกายให้แก่อื่น ก็ไม่ใช่การเบียดเบียน เราจึงเห็นได้อย่างหนึ่งว่าการเบียดเบียนกระทำไปด้วยกิเลส ส่วนการไม่เบียดเบียนทำด้วยสติปัญญา ... การตามรอยพระยุคลบาทไม่มีทางทีจะเกิดการเบียดเบียน แม้จะลำบากก็เกินไปเพื่อผลดีทีทำลายความเบียดเบียนอื่นแท้จริง ความลำบากทีมีใช้การเบียดเบียน มีเพื่อทำลายความลำบากทีเป็นการเบียดเบียนอื่นแท้จริง ไม่มีการเบียดเบียนโดยประการทีปวง” (ต่วนเน้นเป็นของผู้เขียน)

เมื่อพูดถึงเรื่อง "การลงโทษร่างกาย" หรือ "การเบียดเบียน" แล้ว นี้อาจจะเป็นอีกครั้งหนึ่งทีเราไม่สามารถถือเอาประโยคหรือคำพูดของพุทธทาสทีมีลักษณะ "นามธรรมสูง" ได้อย่างจริงๆ จังๆ เช่น พุทธทาส (2549: 76) มักจะพูดเสมอว่า "การเมืองนั่นคือระบบของการจัด หรือการกระทำ เพื่อให้คนจำนวนมากอยู่กันโดยปราศจากปัญหาโดยไม่ต้องใช้อาชญา" จากประโยคนี้อาจเข้าใจโดยไม่ดูบริบทหรือมองเห็นการใช้ของพุทธทาสว่าต้องการสื่ออะไร ก็อาจทำให้เราเข้าใจได้ว่าพุทธทาสไม่สนับสนุนการประหัตประหารหรือความรุนแรงในการแก้ปัญหาเลย แต่ทว่าคำว่า "อาชญา" ในทีนี้ ไม่ได้ถูกใช้ในความหมายของการลงโทษทางร่างกาย แต่หมายถึง "เจตนา" ของการกระทำ กล่าวคือสำหรับพุทธทาส การลงโทษทางร่างกาย, การฆ่ากัน, การสงคราม ฯลฯ ไม่ได้หมายถึง "อาชญา" โดยตัวมันเอง หากแต่สิ่งทีทำให้การกระทำเหล่านั้นกลายเป็น "อาชญา" คือ "เจตนา" ของการกระทำว่ากระทำไปด้วยความปรารถนาดีหรือไม่

ดังทีพุทธทาส (2549) กล่าวว่า "สงครามก็คือศีลธรรม, ถ้าเขากระทำอย่างถูกต้อง" (หน้า 35), "ถ้าทำสงคราม ก้จัดเข้าศึกของธรรมะ ให้ธรรมะคงเหลืออยู่อย่าให้ธรรมะมาครองโลก อย่างนี้ ก็พอจะเรียกว่าเป็นศีลธรรม; เพราะมันจัดเพื่อให้มีความถูกต้อง หรือมีความปรกติ" (หน้า 39), "ไม่มีเหตุผลอันสมควรแล้ว อย่าไปทำสัตว์ตัวเล็กให้ตายเลย. เว้นไว้แต่มันมีเหตุผลทีสมควรคือมันมีเจตนาอันบริสุทธิ์เป็นอย่างอื่น ก้ทำลายชีวิต หรือว่าทำลายคน อะไรมันก็ได้; แต่มันต้องประกอบไปด้วยธรรม" (หน้า 464). และทีน่าสนใจคือการลงโทษด้วยกำลังความรุนแรงหรือการบังคับทีเป็น "ธรรม" สำหรับพุทธทาสแล้วเป็นคนละอย่างกับการลงโทษคนเพื่อป้องกันการละเมิด "สิทธิ" ตามแนวคิดเรื่องปัจเจกชนนิยม (individualism) แบบตะวันตก หากแต่สำหรับพุทธทาสแล้วการลงโทษทีเป็น "ธรรม" ควรบังคับใช้แม้กับผู้ที่ไม่ละเมิดสิทธิผู้อื่นด้วย กล่าวคือ แม้จะเป็นผู้ทีไม่เคยละเมิดสิทธิคนอื่นและไม่สร้างความเดือดร้อนแก่อื่นใด แต่ก็ไม่ประกอบ

"ธรรม" แล้วก็อาจถูกลงโทษได้ ดังที่ พุทธทาส (2518: 104-5) กล่าวถึงตัวอย่างของพระเจ้าอโศกไว้ว่า

"... แต่ว่าวิธีดำเนินการของพระเจ้าอโศกนี้เฉียบขาดเป็นเผด็จการ จึงทำให้มีการฆ่ากระทั่งพระสงฆ์ พระสงฆ์จำนวนหนึ่งถูกฆ่าไปโดยเหตุที่ว่าพระเจ้าอโศกยืนยันให้มีการประพฤติปฏิบัติให้ถูกต้อง ฝ่ายเจ้าหน้าที่ผู้รับใช้ผู้ปฏิบัติงาน เขาจะทาสะเพร่าไป หรือดีเกินไป หรือว่าถูกกับเรื่องแล้วก็ได้ เขามา**พระสงฆ์ที่เป็นมิชฌาภิบาล**เสียจำนวนหนึ่ง แต่พระเจ้าอโศกมหาราชนี้ไม่ใช่พุทธราช เพราะเป็นผู้กระทำทุกกระเบียดนิ้วเพื่อประโยชน์แก่สังคม ยกตัวอย่างว่าสั่งให้ขุดบ่อน้ำ ให้ทำศาลา ให้ปลูกมะม่วง ปลูกต้นพิบูล ถ้าไม่ปลูกก็ถูกลงโทษเท่านั้นเอง นี่จะเรียกว่าเป็นเผด็จการอะไรกันก็ตามแต่ว่าไม่ได้เผด็จการที่เอามาให้แก่ตัวเอง" (ตัวเน้นเป็นของผู้เขียน)

จะเห็นได้ว่าหากการกระทำใดประกอบด้วย "ธรรม" หรือเห็นแก่ประโยชน์ของสังคมแล้ว การลงโทษด้วยความรุนแรงหรือแม้กระทั่งการฆ่าก็เป็นเรื่องที่มีศีลธรรมอยู่นั่นเอง การลงโทษผู้ที่มี "มิชฌาภิบาล" ในที่นี้ก็คือการลงโทษผู้ที่ไม่ปฏิบัติหรือคิดตามคำสอนของศาสนา ถึงแม้ว่านี่จะเป็นเพียงความคิดต่างที่ไม่เบียดเบียนผู้อื่นทางร่างกายตามแนวคิดแบบตะวันตกก็ตาม ถึงแม้ว่าพุทธทาสจะมองว่าไม่มีสงครามครั้งใดในยุคของเขา (เช่น สงครามโลกครั้งที่ 1) ที่สามารถอ้างได้ว่าเป็นการทำสงครามเพื่อประโยชน์แก่ศีลธรรมอย่างแท้จริง (พุทธทาส 2518: 42, 2548a: 39) แต่ในทางหลักการแล้วพุทธทาสไม่ได้มองว่า "ความรุนแรง" ต้องเป็นเรื่องไร้ศีลธรรมเสมอไป ดังนั้น การอ้างอิงคำพูดของพุทธทาสที่ว่าการเมืองคือการไม่ใช่อำนาจเพื่อชี้ว่าพุทธทาสปฏิเสธความรุนแรงหรือการบังคับอาชวณให้สับสนได้

สรุปความได้ว่าความหมายของคำว่า "ประโยชน์ของประชาชนเป็นใหญ่" ของพุทธทาสไม่สามารถถูกตีความให้เข้ากับระบบประชาธิปไตยตะวันตกที่วางเรื่องการเมืองอยู่ที่ "สิทธิประชาชน" (ทีมีกิเลส) ได้ สำหรับพุทธทาสแล้ว การเมืองเป็นเรื่องการบังคับตนเองไม่ให้กิเลสอยู่เหนือธรรมะ และเพื่อประโยชน์ของธรรมะดังกล่าว แม้ต้องมีการจำกัดสิทธิสิทธิของปัจเจกชน (ทีมีกิเลส) บ้างก็ยอมเป็นเรื่องที่ชอบธรรม "ประโยชน์ของประชาชนเป็นใหญ่" จึงไม่ได้หมายถึงการจำกัดอำนาจรัฐแบบตะวันตก หากแต่หมายถึงการบังคับประชาชนให้มีศีลธรรมตามคำสอนทางพุทธศาสนาเท่านั้น

พุทธทาสกับทฤษฎีสัญญาประชาคม

ในส่วนนี้ผู้เขียนจะอภิปรายถึงทฤษฎีว่าด้วยรัฐ (a theory of the state) ของพุทธทาส โดยข้อมูลส่วนใหญ่จะมาจากเอกสาร *"คำบรรยายก่อนพิธีถวายพระพร เนื่องในวันเฉลิมพระชนมพรรษา ๕ ธันวาคม ๒๕๒๐"* ความน่าสนใจของเอกสาร (อันที่จริงต้องเรียกว่าเทปบรรยาย) ขึ้นนี้คือเป็นเอกสารที่พุทธทาสพูดถึงการเมืองในความหมายแคบ (politics per se) ได้อย่างตรงไปตรงมาที่สุด ข้อความหลายอย่างเป็นการพูดถึงตัวบุคคลและสถาบันที่เป็นรูปธรรมในช่วงเวลานั้นๆ เช่น พุทธทาสพูดถึงสถาบันกษัตริย์และพระมหากษัตริย์ไทยอย่างเฉพาะเจาะจง (specific) มากกว่าโดยทั่วไป (general) และพูดถึงพระราชกรณียกิจต่างๆ ที่พระองค์ทรงได้กระทำจริง โดยในส่วนนี้ ผู้เขียนจะอภิปรายถึง

ส่วนที่เป็นลักษณะคำอธิบายแบบนามธรรมหรืออย่างอุดมคติของพุทธทาสก่อน และจะพูดถึงทัศนคติของพุทธทาสต่อการเมืองและสถาบันพระมหากษัตริย์ไทยอย่างเป็นรูปธรรมในส่วนต่อไป แน่นอนว่า ทฤษฎีสัญญาประชาคมหรือคตินิยมคหบดีเป็นคตินิยมที่เชื่อฝังเดิมของพุทธศาสนายาวแล้ว (สุรพศ, 2557: 3) ในพระไตรปิฎกก็มีคำสอนเรื่อง "อัครัญญสูตร" (วิระ 2550: 49-53, สุรพศ 2557: 111-118) ดังนั้น การที่พุทธทาสนำเรื่องนี้มาพูดซ้ำจึงไม่ใช่อะไรใหม่หรือเป็นแบบฉบับเฉพาะตัว (original) แต่เหตุที่ยังต้องพูดถึงเรื่องนี้เพราะ (1) เพื่อเป็นการแสดงให้เห็นว่าพุทธทาสเห็นด้วยและสนับสนุนคตินิยมดังกล่าวเนื่องจากเราทราบดีว่าพุทธทาสทำการ "ชำระ" พระไตรปิฎกในหลายๆเรื่อง และไม่ใช่ทุกเรื่องในพระไตรปิฎกที่พุทธทาสจะเห็นด้วย ดังนั้น การเน้นย้ำในเรื่องนี้เป็นการทำให้เห็นชัดเจนว่านี่เป็นสิ่งที่พุทธทาสยังคงให้การสนับสนุน และ (2) พุทธทาสยังใช้มันเป็นฐาน (foundation) ของคำอธิบายเรื่องรัฐไทยตามความเข้าใจของพุทธทาส

เป็นความจริงที่ พุทธทาสได้ทำการปฏิรูปมรดกคำสอนหรือความเชื่อเกี่ยวศาสนาพุทธที่มีมาอย่างยาวนานในประเทศไทย โดยเฉพาะอย่างยิ่งความเชื่อเรื่องลัทธิอย่างชาติภพภูมิ ผลกรรมจากชาติที่แล้ว ทำบุญเพื่อไปสวรรค์ เป็นต้น งานของ Jackson (1988) และ Gabaude (1990) ได้แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่าพุทธทาสได้จัดคำอธิบายที่ลึกลับเหล่านี้ออกจากคำอธิบายของศาสนาพุทธอย่างไร เราอาจจะสรุปต่อไปได้อีกว่าพุทธทาสเองก็ไม่อาจจะยอมรับคำอธิบายที่ลึกลับเกี่ยวกับผู้มีอำนาจในแวดวงค์อำนาจรัฐได้เช่นกัน เช่นความเชื่อที่ว่าผู้มีอำนาจมีอำนาจได้เพราะเหตุผลจากอดีตชาติหรืออำนาจจากนอกโลก (divine right) อย่างไรก็ดีตาม แม้พุทธทาสจะพยายามขจัดสิ่งลึกลับเหล่านั้น แต่ไม่ได้หมายความว่าพุทธทาสจะปฏิเสธโครงสร้างอำนาจแบบรัฐไทยที่มีอุดมการณ์หลักคือ ชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์แต่อย่างใด พุทธทาสยังคงให้ความชอบธรรมกับสังคมแบบลัทธิลัทธิเดิม แต่ดังที่จะแสดงให้เห็นต่อไปว่าพุทธทาสเพียงแค่เปลี่ยนคำอธิบายของความชอบธรรมเหล่านี้ใหม่เท่านั้น

มักมีความเข้าใจว่าพุทธทาสเพียงแค่วางโครง (framework) ของการปกครองแบบมีธรรมะเท่านั้น หากได้พูดอย่างเฉพาะเจาะจงว่าจะต้องใช้ระบบการเมืองแบบใดแบบหนึ่งแต่อย่างใด กล่าวคือ พุทธทาส "อาจจะ" สนับสนุนประชาธิปไตยแบบตะวันตกหรือระบอบอื่นใด ที่ไม่ใช่ระบอบการเมืองอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุขแบบไทยก็ได้¹⁴ ผู้เขียนจะแสดงให้เห็นว่าแท้จริงแล้ว พุทธทาสไม่ได้เพียงวางโครงเท่านั้น แต่ยังได้พูดอย่างชัดเจนว่าระบอบการปกครองแบบใดที่เหมาะสมที่สุดกับสังคมไทย ซึ่งนั่นก็คือระบอบการเมืองอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุขแบบไทย แน่นอนว่า พุทธทาส (2549: 288) ได้พูดเองว่าจะจัดระบบการเมืองแบบใดก็ได้แต่ต้องมีธรรมะและถือเอาผลประโยชน์ของประชาชนหรือธรรมเป็นใหญ่ นี่อาจทำให้เข้าใจได้ว่าพุทธทาสไม่จำเป็นต้องต่อต้านประชาธิปไตยเสมอไป เพราะหากประชาธิปไตยที่ทุกคนเสมอภาคกันประกอบด้วยธรรมแล้ว การเมืองก็จะมีธรรม

แต่ดังที่จะแสดงให้เห็นว่าพุทธทาสมองว่าระบอบการเมืองที่ทุกคนเสมอภาคกัน เป็นสิ่งที่ขัดแย้งกับธรรมชาติของสังคมมนุษย์อย่างที่เราจะเห็น และคนที่เรียกร้องความเสมอภาคก็ถูกมองว่าเป็นผู้ที่มิได้เลิกละหรือวิฆาตตั้งแต่ต้น ฉะนั้น จึงเป็นไปได้ยากที่พุทธทาสจะยอมรับการเมืองที่ทุกคนเสมอภาคกันได้ ถ้าหากเรายอมรับว่าระบอบประชาธิปไตยเป็น

การเมืองที่ทุกคนเท่าเทียมกันและพลเมืองได้รับอนุญาตให้ทำตามกิเลสหรือผลประโยชน์ส่วนตัวได้ โดยมีข้อแม้ว่าต้องไม่ละเมิดสิทธิคนอื่นแล้ว ในมุมมองของพุทธทาสจะต้องมองว่าเป็นการเมืองที่ไร้ศีลธรรม และดังนั้น จึงเป็นการเมืองที่ไม่ประกอบด้วยธรรม พุทธอีกอย่างคือ ที่พุทธทาสพูดว่าจะจัดระบบการเมืองแบบใดก็ได้แต่ต้องประกอบด้วยธรรม จึงไม่ใช่อะไรอื่นนอกจากการบอกเป็นนัยว่าการเมืองแบบประชาธิปไตยอย่างที่เรารู้จักกันนั้น เป็นไปไม่ได้ และการเสนอว่าการเมืองแบบนี้ต้องประกอบด้วยธรรมจึงเปรียบเสมือนการพูดอ้อมๆว่าเราไม่สามารถให้ความชอบธรรมกับการเมืองแบบนี้ได้เพราะการนำ "ธรรม" แบบพุทธทาสเข้ามาเพิ่ม ก็ถือเป็นการทำลายหลักการโดยพื้นฐานของประชาธิปไตยตะวันตกหรือแบบที่เรารู้จักกันไปอย่างสิ้นเชิง

ในแง่อุดมคติแล้ว พุทธทาสมองว่าระบอบการเมืองที่ดีที่สุดคือระบอบราชาธิปไตย เพราะเป็นระบอบที่เหมาะสมกับธรรมชาติของมนุษย์ซึ่งมักจะแย่งชิงและทะเลาะเบาะแว้งกันเมื่อขาดผู้นำ พุทธทาสได้ให้ความชอบธรรมกับระบอบราชาธิปไตยไม่ใช่ด้วยทฤษฎีที่ลึกลับเหนือธรรมชาติ หากแต่ด้วยทฤษฎีสัญญาประชาคม (social contract) ตามแบบ Thomas Hobbes (1651) ซึ่งมองว่ามนุษย์โดยธรรมชาติมีแนวโน้มที่จะทำร้ายทำลายซึ่งกันและกัน ดังนั้น จึงได้ตกลงกันโดยความเต็มใจของสมาชิกทุกคนในสังคมและแต่งตั้งให้มีผู้นำขึ้นมาปกครอง เรียกว่ากษัตริย์ ดังนั้น ตามทฤษฎีนี้ กษัตริย์ไม่ใช่ผู้นำที่เผด็จการโดยบังคับผู้อื่นให้เป็นผู้ตาม หากแต่เป็นความยินยอมสมัครใจของทุกคนที่อยากจะเป็นผู้ตามเสียเอง¹⁵ ผู้เขียนขอยกคำพูดของพุทธทาส (2559: 6-7) ซึ่งค่อนข้างยาวมาดังนี้

“ทีนี้เราจะมาพิจารณากันต่อไป ถึงข้อที่ว่า การที่พระมหากษัตริย์เป็นประมุขนั้น มันมีความหมายอย่างไร? โดยเฉพาะอย่างยิ่งสำหรับคนไทย ซึ่งมีความเป็นไทยมาในลักษณะอย่างนี้ แล้วก็เชื่อกันว่าเป็นพันปีหรือพันๆปีมาแล้ว คนไทยเกี่ยวข้องกับระบบการมีประมุขเป็นพระมหากษัตริย์ ในรูปแบบใดก็ตาม แต่เราเรียกกันว่าพระราชหรือพระมหากษัตริย์ แล้วแต่ละใช้คำไหน เหตุการณ์ที่ล่วงมาแล้ว ทำให้เรามีความเชื่อว่าระบบนี้เป็นระบบที่เหมาะสมสำหรับคนไทย หรือจะเรียกว่าคนไทยรอดมาได้ก็เพราะระบบนี้ คือระบบที่มีประมุขเป็นพระมหากษัตริย์. ทีนี้ถ้าลองนึกดู ศึกษา ใคร่ครวญดู ก็จะพบว่าระบบมีพระมหากษัตริย์เป็นผู้ปกครองนี้ มันเก่าแก่ที่สุดกว่าระบบไหนหมด, ระบบการเมืองที่มีพระมหากษัตริย์เป็นผู้ปกครองนี้ มันเก่าแก่กว่าระบบไหนหมด. ถ้าถือตามพระบาลีก็จะพบอย่างนั้น หรือเอาตามเหตุผล ที่จะใคร่ครวญเอาด้วยเหตุผล มันก็เป็นอย่างนั้น. ถ้าถือตามบาลี ก็นึกถึงระบบสมมติราช คือเมื่อมนุษย์มีขึ้นมาในโลกแล้ว พบปัญหาที่ไม่มีการปกครอง แล้วอยู่กันไม่เป็นผลสุกยังขึ้นๆลงๆตามจำนวนมนุษย์ที่มีมากขึ้น. ถึงสมัยหนึ่ง ยุคหนึ่งมันก็ทนอยู่ไม่ได้ ก็เลือกบุคคลให้เป็นหัวหน้าสำหรับบังคับบัญชาและปกครอง (นี่เล่าโดยย่อที่สุด โดยสั้นๆที่สุด) เพื่อที่จะจัดสิ่งเลวร้ายทั้งหลาย ที่ค่อยเพิ่มมากขึ้นในสังคมของมนุษย์ซึ่งเพิ่มมากขึ้น. แล้วโดยความสมมติของประชาชนเหล่านั้นเอง คือความสมัครใจ ความพอใจของประชาชนเหล่านั้นเอง ไม่มีใครบังคับถ้าจะเรียก ก็เรียกความจำเป็นมันบังคับ ไม่ใช่มนุษย์บังคับ. ทำให้เกิดมีบุคคลที่เรียกกันว่า พระเจ้าสมมติราชขึ้นมาเป็นครั้งแรกหรือเป็นคนแรกในประวัติของมนุษย์” (ตัวเน้นเป็นของผู้เขียน)

จากข้อความข้างต้น เห็นได้ว่าพุทธทาสไม่ได้อ้างถึงเหตุผลที่ลึกลับเหนือธรรมชาติเลย แต่กลับใช้หลักการเรื่องความสมัครใจซึ่งเป็นแหล่งที่มาของอำนาจแบบสมัยใหม่ซึ่งใช้กัน

ในระบอบประชาธิปไตยตะวันตกมาใช้อธิบายความชอบธรรมของระบอบราชาธิปไตยซึ่งสำหรับพุทธทาสแล้วเป็นระบอบการปกครองที่ดีที่สุดและเหมาะสมที่สุด โดยธรรมชาติของทฤษฎีสัญญาประชาคม ไม่ว่าจะเป็นแบบของ Hobbes (1651), Locke (1690), Rousseau (1762), Kant (1797), Harsanyi (1953, 1955, 1975, 1977), Rawls (1971), และ Nozick (1974) เป็นต้น การตกลงยินยอมพร้อมใจไม่ใช่สิ่งที่ "เคย" เกิดขึ้นจริงๆ ในประวัติศาสตร์ หากแต่เป็นสิ่งที่ "ควร" ได้เกิดขึ้นตามหลักเหตุและผล (rationality) แต่จะเห็นได้ว่าแม้กระนั้น ทฤษฎีของนักคิดเหล่านี้กลับได้ข้อสรุปที่แตกต่างกันไปมากบ้างน้อยมาก ทั้งนี้เหตุผลก็เพราะแนวคิดเรื่อง rationality ถูกผูกติดกับทฤษฎีว่าด้วยมนุษย์ (a theory of the person) อีกที กล่าวคือ การจะหาว่าอะไรคือ rationality และอะไรคือ การตกลงอย่างมีเหตุมีผล จะต้องค้นหาก่อนว่า มนุษย์ในจินตนาการ (hypothetical person) "สมควร" จะมีบุคลิกและวิถีคิดอย่างไร เมื่อค้นหาได้แล้ว ก็จะนำคนที่มิลักษณะแบบนั้นๆ มาเข้าสู่การตัดสินใจ "ระบบ" ที่ดีที่สุดของสังคมที่ทุกคนยินยอมพร้อมใจ ในแง่นี้ เราอาจมีคำถามได้ว่าเพราะเหตุใดพุทธทาสจึงมองว่าทุกคน "สมควร" จะเลือกระบอบราชาธิปไตยแทนที่จะเป็นระบอบอื่นๆ? หรืออาจถามได้ว่าทำไมพุทธทาสจึงไม่มองว่าเมื่อกาลเวลาพัฒนาไป คนก็ย่อมพัฒนาตามไปด้วย และระบอบที่ทุกคนในยุคใหม่นี้ "สมควร" เลือกคือระบอบอื่นๆ? การจะตอบคำถามนี้ได้ เราต้องตอบให้ได้ว่าพุทธทาสมีแนวคิดเกี่ยวกับ "คน" อย่างไร

พุทธทาสได้ตอบคำถามนี้ไว้โดยวางอยู่บนแนวคิดเรื่อง "ธรรมชาติของมนุษย์" ซึ่งมองว่าการมีประมุขเป็นความจำเป็นของธรรมชาติ มนุษย์โดยธรรมชาติไม่อาจอยู่โดยปราศจากประมุขได้ และนั่นหมายความว่าไม่ว่าสมมองหรือความคิดของมนุษย์จะถูกพัฒนาไปมากเพียงใด ธรรมชาติของมนุษย์ก็ยังคงไม่เปลี่ยนแปลง เหมือนกับการพูดว่าไม่ว่ามนุษย์จะฉลาดหรือสุขสบายทางกายมากขึ้นเพียงใด แต่ความทุกข์ทางจิตใจก็ยังคงดำรงอยู่ไม่เสื่อมคลายเพราะธรรมชาติของมนุษย์คือเรื่อง อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา ที่ไม่ว่ากี่ยุคสมัย ธรรมชาติแบบนี้ก็ยังคงผูกติดกับความเป็นมนุษย์อยู่เสมอ พูดอีกอย่างคือ มนุษย์ถูกสร้างขึ้นมาโดยธรรมชาติเพื่อให้อยู่ในระบอบราชาธิปไตย ดังที่พุทธทาส (2559: 9-10) กล่าวไว้ว่า

“ตั้งแต่แรกเริ่มเดิมทีเราก็มีผู้นำ เพราะส่วนมากไม่ฉลาด แม้จะสมมติว่าฉลาดเท่าๆกัน ก็ถ้าไม่มีผู้นำที่ได้รับการสมมติเป็นผู้นำสักคนหนึ่ง มันก็ทะเลาะวิวาทกัน แล้วให้ผู้มีปัญญาทั้งหลายเลือกผู้นำ มันก็ต้องเลือกขึ้นมาได้สักคนหนึ่ง สำหรับเป็นผู้นำ ก็เรียกว่าเป็นจุดศูนย์รวมด้วย แล้วก็นำไปได้ ถ้ามันไม่เป็นจุดศูนย์รวม มันนำไปไม่ได้ นี่ความเป็นประมุขของผู้นำที่เป็นจุดศูนย์รวมนั้นมันมีความจำเป็นโดยธรรมชาติ มาตามธรรมชาติ: ฉะนั้นเราอยากจะพูดว่าเป็นเจตนารมณ์ของธรรมชาติ จะมีชีวิตไม่มีชีวิตก็ตามใจ มันมีเจตนาได้ตามระดับของมัน ... จึงพูดเสียว่า ความมีประมุขนี้ มันเป็นเจตนารมณ์ของธรรมชาติ” (ตัวเน้นเป็นของผู้เขียน)

จะเห็นได้ว่าพุทธทาสให้ความชอบธรรมกับระบอบราชาธิปไตยบนฐานการคิดเรื่อง "ธรรมชาติมนุษย์" กล่าวคือ เนื่องจากมนุษย์โดยธรรมชาติแล้วไม่สามารถอยู่ได้โดยปราศจากผู้นำ มิเช่นนั้นแล้วจะเกิดการทะเลาะวิวาทกัน (ตามคำของ Hobbes คือ the war of all against all) ดังนั้น การอ้างเหตุผลของสุรพศ (2557: 111) ที่ว่า

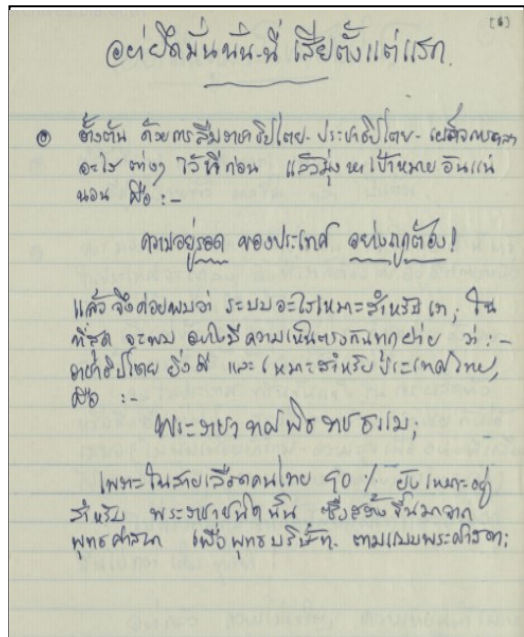
"ธรรมชาติด้านมืดของมนุษย์นี่เองที่เป็นสาเหตุให้เกิดสังคมการเมืองเพราะในสังคมตามสภาพธรรมชาติ (natural state) หรือ "สังคมก่อนสังคมการเมือง (pre-political society)" ที่ไม่มีกติกาในการอยู่ร่วมกันนั้น มนุษย์สามารถใช้แรงจูงใจตามธรรมชาติด้วยมีดเบียดเบียนกันอย่างไรก็ได้ เช่น ลักขโมย ทำร้ายร่างกาย เช่นฆ่ากัน เป็นต้น" จึงเป็นคำอธิบายถึงการให้ความชอบธรรมต่อสังคมการเมืองบนฐานคิดเรื่องธรรมชาติมนุษย์ที่เหมาะสม

อย่างไรก็ดี เพื่อป้องกันความสับสน ควรเข้าใจว่าการใช้เหตุผลเรื่อง "ธรรมชาติ" ในลักษณะนี้เป็นคนละอย่างกับการใช้เหตุผลว่ามนุษย์มีหน้าที่เข้าถึงเนื้อแท้ (teleology/essence) ของ "ธรรมชาติ" มนุษย์ ในขณะที่ "ธรรมชาติ" ในความหมายแบบแรก หมายถึงการอธิบายเชิงพรรณนา (descriptive statements) ถึงพฤติกรรม (behaviors) ของมนุษย์ที่มีแนวโน้มจะกระทำในความเป็นจริง แต่ "ธรรมชาติ" ในความหมายอย่างหลังคือการอธิบายเชิงเสนอแนะ (normative statements) ของ "ธรรมชาติ" ที่มนุษย์ควรจะเป็น ในแง่นี้ จึงเป็นเรื่องไม่ขัดแย้งแต่อย่างใดที่จะพูดว่ามนุษย์มีแนวโน้มที่จะเห็นแก่ตัวและเอาเปรียบซึ่งกันและกัน ไปพร้อมๆกับการพูดว่ามนุษย์ไม่ควรเห็นแก่ตัวเพราะแท้จริงแล้วมนุษย์ไม่ได้ถูกสร้างมาเพื่อให้เห็นแก่ตัว ดังนั้น การที่พุทธทาสเรียกร้องให้มนุษย์มีสังคมและมีประมุขปกครองจึงเป็นเปรียบเสมือนการพูดว่าแม้ว่าธรรมชาติอย่างที่เราควรจะเป็นของมนุษย์คือการไม่เห็นแก่ตัว แต่เนื่องจากธรรมชาติที่มนุษย์มักจะเป็นจริงๆคือการเห็นแก่ตัว ดังนั้น ต้องมีการปกครองเพื่อให้มนุษย์เข้าถึงเนื้อแท้ของตัวเอง และการปกครองที่เหมาะสมกับความเป็นมนุษย์ที่สุดก็คือระบอบราชาธิปไตยเพราะมนุษย์แต่ละคนมีระดับความเห็นแก่ตัวไม่เท่ากัน หากอนุญาตให้แต่ละคนมีเสียงในการปกครองเท่ากันแล้วการเมืองนั้นก็จะกลายเป็นการส่งเสริมให้ใช้ความเห็นแก่ตัวแทนที่จะเป็นการควบคุมความเห็นแก่ตัว

ในแง่แล้ว พุทธทาสไม่เพียงวางโครง (framework) ว่าการปกครองใดๆต้องประกอบด้วยธรรมะเท่านั้น หากแต่ยังพูดอย่างชัดเจนว่าระบอบการปกครองแบบใดที่เหมาะสมกับมนุษย์ซึ่งก็คือระบอบราชาธิปไตยนั่นเอง พุทธทาส (2559: 11-12) ยังย้ำต่อไปอีกว่า "พระเจ้าสมมตราชานั้น ประชาชนสร้างขึ้นเลือกขึ้น อุปโลกน์ขึ้น. หลักการอันนี้ก็ยิ่งใช้กันมากระทั้งวันนี้ แม้พระเจ้าแผ่นดินแห่งประเทศไทยทุกๆพระองค์ ก็จะต้องเรียกว่าสมมตราชรวมอยู่ในพระบรมนามาภิไธยทั้งนั้นแหละ ก็แปลว่ายังยอมรับหลักการที่ว่าประชาชนสร้างท่านขึ้นมา. ถ้าพูดให้ชัดๆก็ว่า เราได้สร้างท่านขึ้นมา ฉะนั้นเราจึงมีหน้าที่โดยตรงที่จะต้องพิทักษ์รักษา, มีความรับผิดชอบในการทำหน้าที่ของประชาชนผู้สร้างพระราชสมมตราชขึ้นมา" (ตัวเน้นเป็นของผู้เขียน) โดยขอให้สังเกตว่าพุทธทาสไม่เพียงแต่อธิบายหลักการสัญญาประชาคม ในการเสนอการเกิดขึ้นของระบอบราชาธิปไตยเป็นครั้งแรกของโลกเท่านั้น หากแต่ยังอธิบายด้วยว่าแม้ "กระทั้งวันนี้" หลักการของสมมตราชก็ยังคงเป็นจริงอยู่ นั่นแสดงว่าคำอธิบายดังกล่าวไม่ใช่แค่จริงตามหลักการการทดลองคิด (thought experiment) เท่านั้น แต่ยังหมายถึงความจริงของประวัติศาสตร์ (actual history) ด้วย เท่ากับว่าพุทธทาสไม่เพียงมองว่าระบอบกษัตริย์ดีที่สุดและ

เหมาะสมที่สุดสำหรับมนุษย์ทั่วไปเท่านั้น แต่ยังเหมาะสมมากขึ้นไปอีกสำหรับคนไทยและประเทศไทยซึ่งมีประวัติศาสตร์ที่เกี่ยวข้องกับระบอบนี้มาอย่างยาวนาน ขอให้ดูภาพประกอบที่ 5 ซึ่งแสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่าพุทธศาสนาสมถะว่าระบอบการปกครองที่ดีที่สุดสำหรับประเทศไทยคือการปกครองแบบราชาธิปไตย

ความน่าสนใจของการใช้ทฤษฎีแบบสัญญาประชาคมแบบพุทธศาสนาหรือแบบ Hobbes คือทำให้ความชอบธรรมของอำนาจรัฐแบบนี้วางอยู่บนหลักการของเหตุผลแบบ "ค่อนข้าง" สมัยใหม่ (ความยินยอมพร้อมใจ, ผลประโยชน์ของประชาชน, ความดีของ พระมหากษัตริย์ ฯลฯ) แทนที่จะเป็นหลักการที่ลึกลับและเหนือธรรมชาติ (บุญบารมี, กรรมเก่า, ฯลฯ) Jackson (1994: 108) เองก็เห็นไปในทางเดียวกันที่ว่า พุทธศาสนา ได้วิพากษ์วิจารณ์แหล่งที่มาของอำนาจของสถาบันกษัตริย์แบบโบราณที่เชื่อว่าเป็นเพราะ บุญและกรรม โดยเปลี่ยนมาเป็นใช้เรื่องคุณความดีของพระมหากษัตริย์เป็นแหล่งที่มาของ อำนาจแทน ในแง่นี้พุทธศาสนาจึงทำการปฏิรูปคำอธิบายการให้ความชอบธรรมแก่สถาบัน กษัตริย์ใหม่ นี่อาจเป็นอีกเหตุผลหนึ่งที่อธิบายว่าทำไมอุดมการณ์แห่งรัฐไทย (ชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์) จึงได้รับการยอมรับอย่างมากในหมู่ชนชั้นกลางไทย และนี่เป็น การยืนยันสมมติฐานที่ว่าการที่พุทธศาสนาปฏิเสธการตีความศาสนาหรือสังคมแบบก่อน สมัยใหม่¹⁶ ไม่ได้หมายความว่าเราต้องปฏิเสธโครงสร้างอำนาจแบบรัฐไทยแต่อย่างใด ตรงกันข้าม พุทธศาสนาเพียงแต่เปลี่ยนคำอธิบายความชอบธรรมของโครงสร้างอำนาจและ อุดมการณ์แห่งรัฐไทยให้ "ดูเหมือน" สมัยใหม่มากขึ้น¹⁷ และเป็นที่ยอมรับ ได้ในหมู่ชนชั้นกลางเท่านั้น พุดอีก อย่างคือ พุทธศาสนาต้องการให้ ประชาชนรักษากฎมนธรรมนิยม ประเพณีและอุดมการณ์แห่งรัฐไทย เอาไว้ แต่ไม่ใช่ด้วยความมั่งงายหรือ เพียงเพราะเป็นสิ่งที่สืบทอดมานาน หรือถูกสั่งให้ต้องทำ แต่ควรทำเพราะ เข้าใจอย่างถูกต้องว่าเป็นสิ่งที่ดีงาม และประกอบด้วยเหตุผล ดังที่พุทธ ทาส (2559: 64) พูดว่า "ขอให้เรา ทั้งหลายทุกคนอุทิศตนตามรอยพระ ยุคบาทในทศพิธราชธรรมในข้อศีล อย่างที่เป็นศีลโดยแท้จริงเถิด อย่าไป เป็นศีลชนิดที่ว่ารักษาศีลจนตายก็ไม่ มี ศีล เหมือนที่กำลังเป็นกันอยู่มาก เพราะว่ารักษาศีลกันแต่ปาก รักษา ศีลตามขนบธรรมเนียมประเพณี ไม่ได้มีปัญญาหรือสัมมาทิฐิเป็น เครื่องชักจูง"



ภาพประกอบที่ 5 ลายมือพุทธทาสในสมุดบันทึกเรื่อง "พุทธศาสนากับลัทธิการเมือง" เขียนขึ้นในปี พ.ศ. 2519 (จาก เอกสารจดหมายเหตุพุทธทาส อินทปัญโญ, รหัสเอกสาร BIA4.3/38 กลุ่ม 6 [5])

พุทธทาสกับระบอบการเมืองอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุขแบบไทย

จากส่วนที่แล้ว จะเห็นได้ว่าพุทธทาสให้ความชอบธรรมกับระบอบราชาธิปไตยไม่ใช่เพียงแค่ในทางปฏิบัติ แต่ในทางทฤษฎีด้วย ไม่ใช่เพียงแค่ในทางหลักการทั่วไป แต่ในบริบทของประเทศโดยเฉพาะเจาะจงด้วย ในส่วนนี้จะแสดงให้เห็นว่าพุทธทาสได้ให้ความชอบธรรมกับระบอบการเมืองอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุขแบบไทย หรือสิ่งที่ ธงชัย (2556) เรียกว่า “ระบอบประชาธิปไตยที่มีกษัตริย์อยู่เหนือการเมือง” ทางการเมืองอย่างไร การสร้างความชอบธรรมให้กับระบอบดังกล่าวนี้ พุทธทาสไม่เพียงทำไปด้วยการยกย่องสถาบันกษัตริย์เท่านั้น แต่ยังทำไปพร้อมๆ กับการวิจารณ์ระบอบรัฐสภาและนักการเมืองว่าเป็นผู้พยายามหาผลประโยชน์จากประเทศเพื่อประโยชน์ส่วนตัว ไม่ได้หวังดีต่อประเทศชาติอย่างจริงใจเหมือนกับสถาบันกษัตริย์ หลักฐานที่แสดงให้เห็นถึงทัศนะของดังกล่าวสามารถพบได้จากข้อความดังต่อไปนี้

“ประชาชนเห็นแก่ตัวยิ่งกว่าเห็นแก่ชาตินี้ก็ยังมียู่มาก นักการเมืองเห็นแก่ตัวยิ่งกว่าเห็นแก่ชาติ ก็มีอยู่โดยมาก นักการเมืองเห็นแก่ตัว เห็นแก่พรรคของตัวเองโดยไม่เห็นแก่ชาติ ก็ได้แย่งที่ตำแหน่งก็ทำการหมายมั่นไปแต่เพื่อประโยชน์ของตัวเองหรือของพรรคตัว อย่างนี้ไม่มีทางที่จะเป็นไปเพื่อสันติภาพ” (2559: 71)

“เดี๋ยวนี้เขาพูดกันว่าผู้แทนสมัครเข้ามา บอกว่าจะมาควบคุมรัฐบาล ให้ช่วยเลือกเกิด แต่ครั้งเข้ามาเป็นผู้แทนแล้วก็กลายเป็นว่ามาแย่งกันเป็นรัฐบาลเสียเอง อยากจะเข้าไปเป็นรัฐบาลเสียเอง เมื่อแรกก็พูดว่าจะมาคุมรัฐบาล พอได้เป็นแล้วก็มาเป็นรัฐบาล หรือแย่งเป็นรัฐบาลเสียเอง ตรงหรือไม่ตรงลองคิดดู” (2559: 88-89)

“ถ้าเป็นประชาธิปไตยของคนที่ไม่เห็นแก่ตัว ไม่เห็นแก่ชาติ เห็นแก่ตัวหรือว่าเห็นแก่พรรคพวกของตัวเองยิ่งกว่าเห็นแก่ชาติ ในหมู่พวกนักการเมือง อย่างนี้ก็ต้องเรียกว่าสังคมวิปริต เป็นประชาธิปไตยของคนที่ไม่เห็นแก่ตัว ไม่เห็นแก่ชาติ ไม่เห็นแก่ธรรมะ ไม่เห็นแก่ความถูกต้อง นี่เป็นสังคมวิปริต เขาบูชาวัตถุ บูชาเงิน บูชาตัวบูชาของงู แล้วยังถามถึงไสยศาสตร์แทนพุทธศาสตร์ ฟังผีฟังสาวยานอก ไม่ฟังตัวเอง นี่ก็เป็นสังคมวิปริต เพราะถือไสยศาสตร์แทนพุทธศาสตร์” (2559: 181)

“คงจะไม่เป็นการด่าเกินไปนะ ที่พูดอย่างนี้ คือเรากล่าวพูดว่าเราหาไม่พบ **สภาที่แท้จริง** ตรงตามความหมาย คือ **ที่ประชุมสัตบุรุษ**. อย่างระบอบไหนเลย ที่ประชุมไหนมีแต่เอะอะมะเทิงของบุคคลที่เห็นแก่ตัว แย่งกันน้ำลายเป็นฟองเพื่อรักษาผลประโยชน์หรืออะไรของตัวเองแล้ว ที่นั่นไม่ใช่สภา. แม้จะปิดป้ายตัวใดๆว่าสภา สะเกือกตามใจ มันไม่ใช่สภา” (2549: 62) (ตัวเน้นตามต้นฉบับ)

อันที่จริง การวิจารณ์นักการเมืองและระบอบรัฐสภาแบบพุทธทาสข้างต้นไม่ใช่สิ่งใหม่หรือเป็นเฉพาะในประเทศไทยเท่านั้น หลายๆประเทศก็สามารถพบคำวิจารณ์เช่นนี้ได้โดยทั่วไป แต่สิ่งที่ทำให้การวิจารณ์ของพุทธทาสแตกต่างออกไปคือ การวิจารณ์สิ่งเหล่านี้ไม่ใช่เพื่อนำไปสู่การเมืองประชาธิปไตยที่อำนาจรัฐสามารถถูกควบคุมได้มากขึ้น มีการตรวจสอบและเปลี่ยนแปลงพฤติกรรมนักการเมืองมากขึ้น หากแต่เป็นการวิจารณ์เพื่อนำไปสู่การทำลายความชอบธรรมโดยรากฐานของระบอบประชาธิปไตยเสียเอง ขอให้

สังเกตด้วยการวิจารณ์ว่านักการเมืองหรือพรรคการเมือง "เห็นแก่ตัว" ในที่นี้ ไม่ใช่หมายความว่าเพียงแค่การ "ละเมิด" สิทธิของผู้อื่น หรือการโกงเท่านั้น แต่ยังหมายรวมถึง การต่อสู้กันทาง "อุดมการณ์" ด้วย ดังที่ทราบดีว่า ในระบอบประชาธิปไตยแบบตะวันตก โดยทั่วไปแล้ว การต่อสู้ทางอุดมการณ์และการนำเสนอ "ผลประโยชน์" ของกลุ่มหรือชนชั้นตัวเองต่อสังคมภายใต้ระบอบรัฐสภาเป็นสิ่งที่ยอมรับได้อย่างเปิดเผย และไม่ใช้การละเมิดสิทธิหรืออำนาจประชาชนแต่อย่างใด แต่นี่เป็นสิ่งที่พุทธทาสมองว่าเป็นความเห็นแก่ตัวและผิดศีลธรรม ดังที่พุทธทาส (2549: 64) กล่าวว่า

*"คือว่าในที่ประชุมนั้น เขาเป็นพรรคฯแบ่งเป็นพรรค, เป็นพรรค, เป็นพรรค, แต่ละพรรคมีอุดมคติต่างกัน, แต่ละพรรคพูดกันอย่างขัดขวางกัน ด้วยประโยชน์ต่างกัน. นี่มันก็เป็นประจักษ์พยานชัดอยู่แล้วว่า เขาต้องพูดเพื่อประโยชน์แห่งตน หรือพรรคของตน; ไม่ต้องนำเสนออีก มันเห็นชัดอยู่แล้ว. ที่ประเทศไหนก็ตาม ไม่เฉพาะประเทศไทย ที่ประเทศนอก ประเทศใหญ่ๆ แล้วยังเป็นอย่างนี้มาก เพราะเขาเป็นพรรคที่เป็นปฏิปักษ์ต่อกัน มุ่งหมายทำลายซึ่งกันและกันอยู่ตลอดเวลา, นั่นคือประจักษ์พยานที่ว่า ใน **สภาที่ไม่มีสัตว์บรูซ** นั้น ก็มีแต่สภาของผู้ใช้กิเลสเป็นเบื้องหน้า. มันเป็นนักการเมืองที่ใช้กลโกง, กลที่คิดโกงต่างๆ, เพื่อประโยชน์ตน หรือพวกของตน"* (ตัวเน้นตามต้นฉบับ)

จะเห็นได้ว่าสำหรับพุทธทาสแล้ว การเมืองที่ไม่มีความเห็นแก่ตัว ไร้ซึ่งกิเลสคือภาพที่ตรงกันข้ามกับการเมืองระบอบรัฐสภาอย่างชัดเจน การแข่งขันของพรรคการเมืองเพื่อหาคะแนนเสียงถูกมองว่าเป็นการทำลายซึ่งกันและกัน การเสนอผลประโยชน์ของกลุ่มตามอุดมคติของตนเองถูกมองว่าเป็นผู้ใช้กิเลส การเมืองในระบอบรัฐสภาแบบตะวันตกให้ความสำคัญกับการตรวจสอบและวิจารณ์รัฐบาล โดยหน้าที่อย่างเป็นทางการดังกล่าวเป็นของพรรคฝ่ายค้านในสภา แนวคิดคืออนุญาตให้พรรคฝ่ายค้านตรวจสอบและวิจารณ์รัฐบาลด้วยแรงจูงใจที่ว่าการเลือกตั้งครั้งต่อไป พรรคตนเองอาจได้ขึ้นมาเป็นรัฐบาลแทน แต่สำหรับพุทธทาสแล้ว นี่เป็นการเมืองที่เต็มไปด้วยกิเลสและเห็นแก่ตัว ดังที่พุทธทาส (2549: 226-7) กล่าวไว้ว่า *"ประเทศเล็กๆ หรือประเทศใหญ่ประเทศมหาอำนาจ, ประเทศอภิมหาอำนาจอะไรก็ตาม, มันมีอย่างนี้ทั้งนั้น. พรรคหนึ่งมันคอยจ้องจะทำลายพรรคที่กำลังเป็นรัฐบาลอยู่ เพื่อจะเป็นรัฐบาลเสียเอง; ที่นี้พรรคผ่านหนึ่งก็ต้องต่อสู้. เพราะฉะนั้นพรรคของกู มันก็ได้ต่อสู้กัน ระหว่างพรรคของกู; แล้วก็เลยไม่มีพรรคการเมืองของพระเจ้า"* ดังนี้แล้ว การวิจารณ์ระบอบรัฐสภาของพุทธทาสจึงไม่ได้หมายถึงเพียงปัญหาของ "ตัวบุคคล" เช่น นักการเมือง เท่านั้น แต่หมายรวมถึง "ตัวระบอบกลไก" ของมันเอง ในขณะที่พรรคการเมืองที่ดีในแนวคิดแบบตะวันตกคือพรรคที่ทำการตรวจสอบและวิจารณ์การทำงานของรัฐบาลอย่างเข้มข้น แต่พุทธทาสมองว่าการกระทำดังกล่าวเป็นการกระทำที่เห็นแก่ตัว

ในแง่แล้ว เราอาจคิดต่อได้ว่าแม้จะมีนักการเมืองหรือพรรคการเมืองที่ได้รับเลือกตั้งเข้ามาในสภาโดยปราศจากการซื้อสิทธิขายเสียง และเมื่อเข้ามาแล้วก็พยายามทำตามอุดมการณ์ของพรรคตนเอง เช่น อาจจะออกนโยบายที่ทำให้ชนชั้นล่างมีรายได้และอำนาจซื้อมากขึ้น จนคนจำนวนมากก็พากันไปซื้อโทรศัพท์มือถือ เสื้อผ้าแฟชั่นหรือรถยนต์ เมื่อมองจากฐานคิดแบบประชาธิปไตยตะวันตก หากนโยบายดังกล่าวไม่ได้ก่อให้เกิดหนี้สินจนเป็นปัญหาที่อาจถือได้ว่านโยบายดังกล่าวประสบความสำเร็จเพราะ

ยกระดับชีวิตของคนจำนวนมาก แต่หากมองในมุมพุทธทาสแล้ว เราอาจพูดได้ว่านโยบายดังกล่าวเป็นเรื่องของกิเลสเพราะทำให้คนหลงไปกับการบริโภคนิยม และนักการเมืองก็ไม่ได้ทำเพื่อ "ผลประโยชน์ประชาชน" หากแต่เป็นการทำเพื่อ "ผลประโยชน์ของกลุ่มตนเอง" เท่านั้น

จริงอยู่ที่พุทธทาสไม่เคยพูดถึงปัญหาของประชาชนโดยตรงๆ แต่เราสามารถคิดต่อยอดจากชุดความคิดของพุทธทาสได้ ยกตัวอย่างจากข้อความดังต่อไปนี้ "ตัวอย่างดังที่กำลังมีปัญหาน่าหัวเราะว่า คนบางคนเขาจะเป็นบ้าตายเสียแล้ว เพราะว่าหมูมันแพ่งอย่างพวกกรุงเทพฯ โดยมากสมัยหนึ่ง ทำให้มันจะต้องเดือดร้อนกันถึงอย่างนั้น มันควรจะแก้ไขได้ เปลี่ยนแปลงได้ ถ้าหมูมันแพ่งก็อย่าไปกินมันก็แล้วกัน กลับไปไว้อย่าให้มันมีเรื่องยุ่งยากลึกลับขึ้นมา ไม่รู้จักละอาย นี่เรียกว่าคำที่เกิดจากความต้องการของมนุษย์" (พุทธทาส 2548: 188-9) จะเห็นได้ว่าแม้แต่การเรียกร้องให้มีการแก้ปัญหาหมูราคาแพงก็ยังเป็นเรื่องที่ผิดศีลธรรมสำหรับพุทธทาส จึงเป็นเรื่องที่ควรผิดศีลธรรมด้วยตรรกะเดียวกันนี้ถ้าประชาชนต้องการให้มีการแก้ปัญหาเงินไม่พอใช้จ่าย ในแง่นี้ระบอบประชาธิปไตยและรัฐสภาแบบตะวันตกที่เปิดโอกาสให้ประชาชนธรรมดาต่อร้องและเรียกร้องให้สนองความต้องการของกิเลสตนเองและกลุ่มตัวเองได้อย่างเปิดเผย จึงเป็นระบอบการเมืองของกิเลสมากกว่าของธรรมะ

ในทางตรงข้ามพุทธทาสให้การยกย่องและบูชาต่อสถาบันกษัตริย์และพระมหากษัตริย์อย่างมาก โดยเป็นการยกย่องในพระราชกรณียกิจที่ทรงทำทั้งในทางการปกครองทางโลกและทางศาสนา ในมุมมองของพุทธทาส เราทุกคนในฐานะประชาชนเป็นหนี้บุญคุณต่อสถาบันกษัตริย์เพราะท่านทรงทำพระราชกรณียกิจต่างๆ เพื่อพวกเราทุกคน ดังนั้น ทุกคนจึงมี "หน้าที่" ต้องตอบแทนพระองค์ท่านอย่างสุดความสามารถ หลักฐานที่แสดงให้เห็นว่าพุทธทาสมีความจงรักภักดีต่อสถาบันกษัตริย์ไทยสามารถพบได้จากข้อความดังต่อไปนี้

"เมื่อมองดูในแง่ส่วนตัว เราก็ถือว่าเราเป็นหนี้บุญคุณหรืออย่างน้อยก็ขอบพระคุณผู้ที่ช่วยทะนุบำรุงพระศาสนาอันเป็นที่รักของเรา ถ้าเราอยากจะให้พระศาสนาอยู่ได้ และเราได้อาศัยพระศาสนานั้นเป็นที่พึ่งตลอดไป ที่นี้ก็จะมองกันในแง่ที่เป็นประชาชนคนไทยธรรมดา ไม่เกี่ยวกับศาสนา, สมเด็จพระบพิตรพระราชสมภาร ผู้เป็นเอกอัครศาสนูปถัมภก ซึ่งเราเรียกกันสั้นๆว่าในหลวงนั้น ท่านได้ทรงทำอะไรมากมายเพื่อความอยู่รอดของประเทศไทย หรือจะเรียกว่าพวกเราชาวไทย ด้วยเหตุผลเพียง ๒ อย่างนี้ก็พอแล้ว ที่เราจะต้องกระทำอะไรสักอย่างหนึ่งให้สุดความสามารถของเรา" (2559: 4-5) (ตัวเน้นเป็นของผู้เขียน)

"นี่ก็ขอให้มองดูความเป็นพิเศษสักหน่อยว่าจะยังเหลืออยู่แต่ประเทศไทยกระมัง ที่มีพระราชานในความหมายของพระราชชาติเต็มเปี่ยมตามความหมายของคำคำนี้เมื่อพันปีมาแล้ว, ประเทศอื่นแม้จะมีพระราชชาติ ก็สักว่ามีเป็นพิธีเสียมากกว่า ในประเทศไทยนี้ยังมีพระราชชาติที่มีความหมายถูกต้องเต็มตามความหมายเดิม" (2559: 10-11)

"นับตั้งต้นแต่ว่า ท่านเป็นผู้ที่ทำการค้นคว้า การประดิษฐ์ การอะไรต่างๆอยู่อย่างไม่ทรงเห็นแก่เหน็ดเหนื่อย มีอะไรที่ค้นคว้าพบกระทำได้ หรือกระทำได้ดีกว่าเก่า เรื่องผ่านเทียบ เรื่องอะไรก็ตามนี้มันเป็นเรื่องการค้นพบเพื่อประโยชน์แก่การผลิต, ทรงค้นคว้าเกี่ยวกับการผลิตมานะน่าประชาชนเกี่ยวกับการผลิต ในแง่ของเกษตรกรรม

หรือกิจกรรม หรือการประมง ทรงกระทำอย่างไม่เห็นแก่เห็นแก่เหนื่อย แม้แต่ในแง่ของอุตสาหกรรมก็ทรงค้นคว้า ทรงทดลอง ทรงทำตัวอย่าง เท่าที่ท่านจะทำได้ เพราะว่ามันมีอะไรทำกับอยู่บ้าง ไม่ได้อยู่เหนือกฎหมายแบบสมบูรณ์ตามลัทธิราชาธิปไตยเสียทั้งหมด แต่ว่าโอกาสมีเท่าไร พระองค์ก็ทรงทำอย่างยิ่ง แม้แต่ระบบสหกรณ์ ระบบสหกรณ์นี้สำคัญมาก ขอบอกกล่าวเป็นพิเศษว่า โลกต่อไปจะอยู่รอดได้ด้วยระบบสหกรณ์ ในหลวงท่านทรงค้นคว้ามากเรื่องระบบสหกรณ์ เป็นที่ประจักษ์อยู่แก่ทุกคนว่าสหกรณ์ชนิดไหนจะเหมาะแก่คนไทย ในส่วนไหน ในแขนงไหน ด้านไหน จนจะเป็นนักสหกรณ์ชั้นเอก" (2559:13) (ตัวเน้นเป็นของผู้เขียน)

"ทีนี้อีกด้านหนึ่ง เรื่องสุขภาพอนามัยของประชาชน บางคนไม่รู้ ถ้าไปรู้เข้าแล้วจะตกใจคือทรงเสียสละมาก ทั้งกำลังทรัพย์ กำลังแรง เพื่อสุขภาพอนามัยของประชาชน ในทุกอย่างเท่าที่ท่านจะทำได้ ด้วยความสนพระทัย ด้วยความบริสุทธิ์ใจ. ทีนี้เรามองกันในแง่ของศาสนา ในด้านศาสนาที่ทรงทำอย่างยิ่งที่เป็นที่ปรากฏอยู่แล้วเราก็จะไม่ต้องอธิบายกันนัก. ท่านทรงทำทุกอย่างที่จะเป็นผลดีแก่พระศาสนา เพื่อสืบทอดพระพุทธศาสนาที่ดี, เพื่อให้ศาสนาเป็นประโยชน์แก่ประชาชน ประเทศชาติที่ดี. ... แม้แต่พูดกันในแง่ของการเมือง ก็ทรงเสียสละมากมายตั้งแต่แรกๆ ทรงเห็นเดี๋ยวนี้มาก การเมืองในประเทศ การเมืองนอกประเทศ เสด็จไปเรียกได้ว่าจะทั่วทั้งโลก เพื่อประโยชน์แก่การเมือง; ได้ทรงทำสุดกำลังที่จะทำได้" (2559: 14) (ตัวเน้นเป็นของผู้เขียน)

"พระจริยาวัตรของสมเด็จพระบรมพิตรพระราชสมภารแห่งประเทศไทยเต็มไปด้วยการให้ทานในลักษณะอย่างนี้ ใครก็เห็นอยู่รู้จักอยู่ ทรงกระทำให้เกิดโอกาส ให้เกิดวิธีใหม่ๆ ให้เกิดอุปกรณ์แห่งการทำการ ให้เกิดแหล่งน้ำ เป็นต้น นี่เป็นวัตถุทาน, ให้เกิดสติปัญญา ทรงดักเตือนอยู่ทุกเวลา ทุกโอกาส มีผู้นำมาถ่ายทอดทางวิทยุ เป็นต้น นี่เป็นการให้ธรรมทานอยู่ทุกเวลาหรือตามโอกาสและทรงมีอภัยทานยกโทษแม้ในกรณีที่เป็นกรณีหมิ่นพระเดชานุภาพ เป็นการหมิ่นพระบรมเดชานุภาพ ซึ่งเขาก็พูดกันอยู่ รู้กันอยู่ เห็นกันอยู่" (2559: 48-49) (ตัวเน้นเป็นของผู้เขียน)

ขอให้สังเกตที่ข้อความสุดท้ายที่ยกมา จะเห็นได้ว่าพุทธทาสสนับสนุนและให้ความชอบธรรมกับกฎหมายหมิ่นพระบรมเดชานุภาพเพราะมองว่าการที่พระมหากษัตริย์ทรงอภัยทานยกโทษถือเป็นการให้ทานในลักษณะหนึ่ง นั้นหมายความว่า สมควรมีกฎหมายคุ้มครองพระมหากษัตริย์ตั้งแต่แรกเริ่ม ส่วนการอภัยทานถือว่าเป็นอำนาจของพระมหากษัตริย์ ตอนนี้เราได้เห็นแล้วว่าพุทธทาสกระทำสองสิ่งไปพร้อมๆกันคือ ด้านหนึ่งก็คือการวิจารณ์ระบอบประชาธิปไตยแบบตะวันตกว่าเป็นการเมืองที่เห็นแก่ตัวของประชาชนผู้มีกิเลสและนักการเมืองคือผู้ไม่หวังดีต่อชาติบ้านเมือง ในขณะที่อีกด้านก็ยกย่องพระมหากษัตริย์ไทยว่าเป็นผู้ที่อุทิศตัวในการทำพระราชกรณียกิจต่างๆเพื่อประโยชน์ของประชาชนชาวไทย ภาพสองภาพที่แตกต่างกันอย่างมาจึงถูกนำมาเปรียบเทียบกัน ภาพหนึ่งคือภาพของนักการเมืองที่เข้ามาแสวงหาผลประโยชน์เพื่อตนเองและพวกพ้อง แม้จะกระทำไปด้วย "อุดมคติ" หรือความเชื่อทางการเมืองก็ยังคงเป็นการกระทำเพื่อแลกกับผลประโยชน์ทางการเมืองของกลุ่มตน มีวาระซ่อนเร้นและไม่จริงใจ ในขณะที่อีกภาพหนึ่งคือภาพของพระมหากษัตริย์ที่ประกอบพระราชกรณียกิจต่างๆเพื่อผลประโยชน์ของประเทศชาติและประชาชนอย่างแท้จริง ไม่ได้ทำไปด้วยหวังผลทางการเมืองหรือรักษาผลประโยชน์ส่วนตนแต่อย่างใด ด้วยเหตุนี้เอง พุทธทาสจึงเน้นย้ำว่าหน้าที่ของชาวไทยทุกคนคือการเดินตามรอยพระยุคลบาทและตอบแทนพระองค์ท่านอย่างเต็มที่ ต่อมา ขอให้

เราพิจารณาถึงทัศนคติของพุทธทาสต่อความสัมพันธ์ระหว่างระบอบประชาธิปไตยแบบตะวันตกกับสถาบันกษัตริย์ที่เฉพาะเจาะจงลงไป โดยผลลัพธ์ของกระบวนการข้างต้นคือการที่พุทธทาสมองว่าระบอบประชาธิปไตยแบบตะวันตกซึ่งพยายามจำกัดพระราชอำนาจของพระมหากษัตริย์ไม่เหมาะสมกับประเทศไทย โดยเราสามารถดูได้จากหลักฐานดังต่อไปนี้

“แล้วที่นี้ประเทศไทยเรา เป็นที่เชื่อถือได้ว่าจะหวังที่พึ่งระบบธรรมาภิบาลเป็นผู้ปกครอง; แม้ว่าเหตุการณ์จะเปลี่ยนแปลงไปจำกัดสิทธิอำนาจของพระราชลางไปเป็นอันมาก มันก็ยังเหลืออยู่มากเพราะมันอยู่ในหัวใจของประชาชน ที่มีความเป็นมาอย่างนี้ อบรมกันมาอย่างนี้ โดยอำนาจของพระพุทธรศาสนา นั้น ฉะนั้นเราจึงมีบุคคลที่ชนะหัวใจประชาชนถึงขนาดที่เรียกว่าเผด็จการโดยธรรมอยู่บุคคลหนึ่งเป็นอย่งน้อย คือผู้ที่เราจะเรียกกันอย่างภาษาพระว่าสมเด็จพระบรมพิตรพระราชสมภาร ผู้เป็นเอกอัครศาสนูปถัมภก โดยนุใจ ท่านสามารถที่จะเผด็จการได้ด้วยคุณธรรมหรือบารมีที่ได้สร้างสรรค์มาเป็นอย่งดี; นี่ระบบของธรรมะ มันจำเป็นอย่งนี้ ฉะนั้นขอให้อมองต่อไปอีกสักนิดหนึ่งว่า เราจะต้องมีองค์ประกอบที่เรียกว่า ประเทศชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์. ๓ อย่าง นี่จำเป็นอย่งยิ่งเหมือนกับไม้ ๓ ขา ถึงอิงกันอยู่ได้ก็ไม้ล้ม ปลูกออกเสียขาหนึ่งก็จะต้องล้ม. ประเทศชาติหนึ่ง ศาสนาหนึ่ง พระมหากษัตริย์หนึ่ง จะอยู่ตามลำพังไม่ได้; ประเทศชาติขาดก็อยู่โดยปราศจากศาสนาไม่ได้ ปราศจากพระมหากษัตริย์คือผู้นำนี้ไม่ได้. ศาสนาก็มีอยู่ไม่ได้โดยปราศจากประเทศชาติหรือปราศจากผู้อุปถัมภ์ พระมหากษัตริย์ก็มีอยู่ไม่ได้ โดยที่ปราศจากประเทศชาติหรือศาสนา. ฉะนั้นขอให้ถือว่า องค์ ๓ นี้จำเป็นที่จะต้องมืพร้อมๆกัน เขียนเป็นคำกลอนสั้นๆว่า ประเทศชาติ ศาสนา มหากษัตริย์ รวมเป็น อัตภาพไทย อันไพศาล. อัตภาพภาพไทย รวมอยู่ด้วย องค์ประกอบ ๓ คือประเทศชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์ จึงไพศาล จึงมั่นคง จึงใหญ่หลวง จึงปลอดภัย. ฉะนั้นเรากำลังกระทำกิจกรรมบางอย่างเพื่อพระมหากษัตริย์จะถวายพระพร สำนึกในพระมหากรุณาธิคุณ แสดงออกซึ่งความพอใจ ความจงรักภักดี ความอะไรตามหน้าที่ของตน. แม้บรรพชิตก็มีหน้าที่ที่จะต้องทำ เพราะเรายอมรับว่าพระศาสนาตั้งอยู่ได้ด้วยคามมีประมุขของประเทศชาติ คือพระมหากษัตริย์ จึงขอให้เราทำหน้าที่อันนี้ อย่าละเลยหน้าที่อันนี้” (2559: 19) (ดำเนินเป็นของผู้เขียน)

“เรามีหลักเกณฑ์ว่า ระบอบประชาธิปไตยมีพระมหากษัตริย์เป็นประมุข ก็คือมีการเป็นผู้นำ แต่แล้วมันก็กระทบความรู้สึกอยู่อย่างหนึ่ง คือว่ารัฐธรรมนูญได้ถวายพระราชอำนาจในการเป็นผู้นำโดยประการทั้งปวง ยังควบคุมอยู่บางอย่าง แต่ถึงอย่างนั้นก็ไม่สูญเสียความเป็นผู้นำ เพราะว่ามีกรนำได้อีกหลายทาง หลายอย่างหลายประการ แม้จะไม่มีอำนาจในทางการเมืองสมบูรณ์ แต่ก็มืโอกาสที่จะนำในทางเศรษฐกิจ ในทางพัฒนา ในทางวัฒนธรรมในทางการศึกษา อะไรๆซึ่งดีไปกว่าการการเมืองซึ่งเป็นเรื่องหลอกลวงเรียกว่าเป็นผู้นำในทางวิญญาณ เป็นผู้นำในทางวิญญาณ พึงดูให้ดีๆว่าการทำให้เกิดความถูกต้องในทางจิตใจ ในการดำเนินชีวิต นี่เป็นการนำในทางวิญญาณ เราทั้งหลายสามารถที่จะถวายโอกาสหรือทำให้เกิดโอกาสจนพระประมุขแห่งชาติสามารถจะนำได้อย่างเต็มทีครบถ้วน ทุกอย่งที่จะทำให้เกิดความสุขความเจริญ เราทั้งหลายสามารถทำให้เกิดโอกาสแก่การนำโอกาสนั้นถวายแด่สมเด็จพระบรมพิตรพระราชสมภารแห่งประเทศไทย จะได้ทรงนำได้ตามพระราชประสงค์ พระราชประสงค์ใดๆล้วนแต่เป็นความประสงค์ที่ดีที่ถูกต้อง เราจึงถวายโอกาสแห่งการนำอันถูกต้อง” (2559: 26-27)

(ตัวเน้นเป็นของผู้เขียน)

จากข้อความข้างต้นจะเห็นได้ว่า พุทธทาสเข้าใจถึงการเปลี่ยนแปลงจากระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์มาเป็นระบอบประชาธิปไตยอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุขเป็นอย่างดี จะเห็นได้จากการแสดงความตระหนัก (awareness) ถึง "ข้อจำกัด" ที่สถาบันกษัตริย์ในระบอบใหม่ต้องเผชิญ เราสามารถรับรู้ได้ถึงนัยของข้อความข้างต้นได้ว่า ทั่วทั้งพระมหากษัตริย์ทรงมีพระราชประสงค์ที่จะทรงทำกิจกรรมต่างๆอันเกิดประโยชน์แก่ประชาชนชาวไทย แต่กลับต้องมาถูกควบคุมไว้โดยระบบรัฐสภาและนักการเมืองที่เต็มไปด้วย "เรื่องหลอกลวง" แต่ถึงกระนั้นพระมหากษัตริย์ก็ยังทรงพยายามอย่างเต็มที่ในการช่วยเหลือประชาชนของพระองค์อย่างจริงใจและทรง "อยู่เหนือ" การเมืองไม่เพียงในเชิงสถาบันเท่านั้น แต่ยัง "อยู่เหนือ" ความหลอกลวงและเลวทรามของการเมืองแบบรัฐสภาและนักการเมืองอีกด้วย นอกจากนี้ พุทธทาสยังพูดอย่างชัดเจนว่าประเทศไทยไม่อาจขาดซึ่งอุดมการณ์ ชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์ได้ โดยเปรียบเทียบไม้ 3 ขาที่ต้องตั้งอิงกัน มิเช่นนั้นแล้ว ไม้ใดไม้หนึ่งก็ตั้งอยู่ไม่ได้ น่าสนใจด้วยว่า ในแง่นี้พุทธทาสจึงมีแนวโน้มสนับสนุน "ศาสนาประจำชาติ" เพราะต้องการให้ศาสนาเป็นสิ่งที่ค้ำจุนศีลธรรมของชาติ ในขณะที่เดียวกันก็เห็นว่าศาสนาจะอยู่ได้ก็ด้วยการสนับสนุนจากรัฐนั่นเอง

พุทธทาสจึงไม่เพียงวิจารณ์การเมืองในเวลานั้นในลักษณะทั่วไป (general) เท่านั้น หากแต่ยังสนับสนุนระบอบการเมืองแบบเฉพาะเจาะจง (specific) นั่นคือระบอบการเมืองแบบประชาธิปไตยอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุขแบบไทย ซึ่งมีอุดมการณ์หลักคือ ชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์ โดยที่พุทธทาสยืนยันว่าสถาบันพระมหากษัตริย์จะต้องเป็นศูนย์รวมจิตใจของคนไทยทั้งชาติอย่างไม่อาจเปลี่ยนแปลงได้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งบทบาทหน้าที่ของพระมหากษัตริย์ในระบอบการเมืองแบบนี้ก็คือการประกอบพระราชกรณียกิจต่างๆทั้งในทางเศรษฐกิจ การพัฒนาและการศึกษาต่อไปตามเดิมแม้จะมีระบอบรัฐสภาอยู่แล้วก็ตาม ในแง่นี้ การตีความว่าพุทธทาสพูดถึงประเด็นทางการเมืองแบบทั่วไป(general) จึงอาจทำให้สับสนได้ เพราะเหตุผลอย่างน้อย 4 ประการ ได้แก่ (1) ในความเป็นจริงพุทธทาสไม่เพียงแต่พูดเรื่องการเมืองบนฐานคิดของศาสนาพุทธในทางหลักการเท่านั้น แต่ยังพูดอยู่บนฐานคิดเรื่อง "ความเป็นไทย" ซึ่งมีลักษณะเฉพาะเจาะจงอย่างยิ่งอีกด้วย, (2) พุทธทาสพูดอย่างชัดเจนว่าประเทศไทยไม่อาจขาดซึ่งสถาบันพระมหากษัตริย์และอุดมการณ์ ชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์ได้ ดังนั้น ระบอบการเมืองอื่นใดที่ทำให้สิ่งดังกล่าวขาดหายไปจากประเทศไทยย่อมเป็นระบอบการเมืองที่ไร้ศีลธรรมในมุมมองของพุทธทาส พูดอีกอย่างคือ พุทธทาสสนับสนุนระบอบการเมืองที่มีอุดมการณ์และโครงสร้างแบบดังกล่าวเท่านั้น, (3) ในขณะที่ระบอบรัฐสภาหรือประชาธิปไตยแบบตะวันตกพยายามจำกัดและควบคุมอำนาจของสถาบันพระมหากษัตริย์อย่างมาก โดยเฉพาะอย่างยิ่งกฎหมายหมิ่นพระบรมเดชานุภาพ แต่พุทธทาสมองว่าสถาบันพระมหากษัตริย์ไม่ควรถูกควบคุมมากขนาดนั้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งกฎหมายหมิ่นพระบรมเดชานุภาพพึงควรมีอยู่ในระบอบการเมืองแบบที่พุทธทาสสนับสนุน, และ (4) พุทธทาสมองว่าสถาบันพระมหากษัตริย์เป็นสิ่งที่ไม่อาจยกเลิกได้ ดังที่ พุทธทาส (2559: 12) พูดว่า

“ทีนี้ก็จะขอโอกาสแทรกอะไรสักนิดหนึ่งว่า สิ่งที่เราสร้างขึ้นด้วยจิตใจ ด้วยความรู้สึกแห่งจิตใจ โดยจิตใจนี้มันไม่ควรจะเปลี่ยน มันไม่ควรจะเปลี่ยนทุก ๓ ปี ๔ ปี เช่นที่การปกครองบางประเทศในโลกนี้ ในเวลานี้ เขาเปลี่ยนประมาณทุก ๓ ปี ๔ ปี. หรือแม้ว่าเราจะฟังเสียงไปถึงรัฐบาล รัฐบาลก็เป็นสิ่งที่เปลี่ยนได้ และควรเปลี่ยนหรือต้องเปลี่ยน; แต่พระราชทานนี้ ไม่อยู่ในฐานะที่ควรเปลี่ยนหรือต้องเปลี่ยน เพราะมีความหมายอีกอย่างหนึ่ง จะเปลี่ยนมันก็ต้องเป็นเรื่องใหญ่ ไม่ใช่เรื่องประจำ ไม่ใช่เป็นเรื่องที่เราต้องเปลี่ยนเหมือนกับเลือกตั้ง. ฉะนั้นจึงต่างจากประมุขรัฐบาลที่ต้องเปลี่ยนบ่อยๆ. พระราชทานดำรงอยู่ในฐานะที่สูงกว่า ดำรงอยู่ในฐานะที่ไม่ต้องเปลี่ยน จนกว่าจะมีเหตุการณ์อย่างอื่น ซึ่งมันจะเกิดโศกนาฏกรรมขนาดที่ว่ามันล้มละลาย โดยไม่มีใครเปลี่ยนได้. เดียวนี้เรามีระบอบการปกครองที่เปลี่ยนแปลงไปบ้างหรือเปลี่ยนแปลงไปมาก แต่ก็ไม่มีการการันตีว่าจะเปลี่ยนพระราชทานได้ตามชอบใจ, ให้ถือว่าอยู่เหนือการเมือง เหนือกฎหมาย เหนืออะไรไปตามเดิม เท่าที่จะทำได้ เพื่อเป็นจุดศูนย์รวมแห่งจิตใจอันสูงสุดแล้วทำความพอใจให้ตลอดเวลา”¹⁸ (ตัวเน้นเป็นของผู้เขียน)

ดังนั้น สมมติฐานหรือความเชื่อที่ว่าพุทธศาสนไม่ได้พูดถึงระบอบการเมืองอย่างเฉพาะเจาะจงจึงควรถูกแทนที่ด้วยความเข้าใจว่า แท้จริงแล้วพุทธศาสนามีอุดมการณ์และระบอบการเมืองที่ตัวเองสนับสนุนซึ่งมีลักษณะเฉพาะเจาะจงในบริบทของการเมืองไทยในขณะนั้น ที่มากไปกว่าหลักการของศาสนาพุทธแบบทั่วไป หากพุทธศาสนเป็นดังที่ถูกอธิบายว่าไม่ได้สนับสนุนระบอบการเมืองแบบเฉพาะเจาะจงแล้ว เท่ากับว่าพุทธศาสนไม่สามารถพูดได้ว่าสถาบันหรืออุดมการณ์ใดควรมีอยู่ตลอดเวลาและไม่ควรถูกเปลี่ยนแปลง เพราะการพูดเช่นนั้นเท่ากับเป็นการบอกเป็นนัยว่าระบอบการเมืองแบบใดบ้างที่ยอมรับได้และยอมรับไม่ได้ แต่สิ่งที่แสดงให้เห็นแล้วว่าพุทธศาสนาได้ระบุอย่างชัดเจนว่าสถาบันและอุดมการณ์ใดควรมีอยู่ตลอดเวลา ดังนั้น ความคิดทางการเมืองของพุทธศาสนจึงมีลักษณะเฉพาะเจาะจง (specific) มากกว่าทั่วไป (general)

ความน่าสนใจของการที่พุทธศาสนาพูดถึงพระมหากษัตริย์โดยตรงอย่างที่ได้อภิปรายจากหลายข้อความนี้ คือการทำให้คำถามที่ว่าในทางปฏิบัติและโลกแห่งความเป็นจริงการเมือง ผู้นำ และการกระทำแบบใดจึงจะตรงกับภาพในอุดมคติของพุทธศาสน มีความชัดเจนขึ้นมาบ้าง อาจจะไม่ใช่การกล่าวเกินเลยไปกว่าความคิดแบบอุดมคติที่พุทธศาสนเสนอไว้ใน “อัมมิกสังคณิยม” และ “ธรรมะกับการเมือง” ก็คือภาพสะท้อนของการเมืองระบอบประชาธิปไตยอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุขแบบไทย ที่ยึดอุดมการณ์แบบชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์ และอาจกล่าวได้อีกเช่นกันว่าถ้าอยากจะทำให้เข้าใจว่าการมีธรรมะ การเป็นคนดี การเห็นแก่ผลประโยชน์ของประชาชนเป็นใหญ่มีลักษณะในเชิงปฏิบัติในโลกแห่งความเป็นจริงอย่างไรแล้ว เราสามารถศึกษาได้จากพระมหากษัตริย์ของไทย โดยเฉพาะในหลวงรัชกาลที่ ๑ ผ่านวิสัยทัศน์และความสามารถของพระองค์ (Paribatra, 2003) และพระราชกรณียกิจต่างๆ (ชินดา, 2550) นั่นเอง ดังนั้นแล้วหลักการนามธรรม เช่น การเมืองที่ดีต้องมี “คุณธรรม” ต้องยึด “ผลประโยชน์ของประชาชน” เป็นใหญ่ และผู้นำและประชาชนต้อง “ไม่เห็นแก่ตัว” ฯลฯ ที่พุทธศาสนาได้พูดและเขียนไว้จึงถูกทำให้ปรากฏเด่นชัดขึ้นและความสับสนในหลักการเหล่านั้นจึงลดลงไปในขณะเดียวกัน

ท้ายสุดนี้ อาจมีผู้โต้แย้งได้ว่าสิ่งที่พุทธศาสนาเสนอมาทั้งหมด โดยเฉพาะเรื่อง

ความเป็นไทยคือสิ่งที่ดีที่สุดอาจหมายความว่าแค่แนวคิดโดยส่วนตัวของพุทธทาสเท่านั้น กล่าวคือ สิ่งที่พุทธทาสในบทความนี้นำเสนอมาทั้งหมดอาจเป็นเพียงแนวคิดเชิงศีลธรรม ในฐานะข้อเสนอส่วนตัว (private proposal) เท่านั้น แต่พุทธทาสก็อาจยังอนุญาตให้ผู้ที่ได้ข้อสรุปแบบอื่นเลือกและปฏิบัติตามข้อสรุปของตนเองก็ได้ เปรียบเสมือนราวกับว่าพุทธทาสยอมรับในหลักการ "เสรีนิยมทางการเมือง" (political liberalism) ที่ว่าตราบใดที่ทุกคนในสังคมยอมรับในความเสมอภาคที่ไม่มีใครสามารถใช้แนวคิดทางศาสนาหรือแนวคิดเรื่องศีลธรรมของตนเองไปบังคับใช้ต่อผู้อื่นในพื้นที่สาธารณะ (public sphere) แล้ว ทุกคนย่อมมีสิทธิในการนำเสนอแนวคิดเชิงศาสนาและศีลธรรมของตนเองในพื้นที่ส่วนบุคคล (private sphere) ได้ (Rawls, 1993)¹⁹

พุทธทาสได้เน้นย้ำอยู่เสมอว่าจะใช้ระบอบการเมืองแบบใดก็ได้แต่ต้องประกอบด้วย "ธรรม" หรือ "ผลประโยชน์ประชาชนเป็นใหญ่" ในแง่นี้ ด้านหนึ่งอาจจะตีความได้ว่าพุทธทาสก็ไม่จำเป็นต้องปฏิเสธประชาธิปไตยถ้าหากประกอบด้วย "ธรรม" แต่ดังที่บทความนี้แสดงให้เห็นว่าความหมายของคำดังกล่าวแท้จริงแล้วก็หมายถึงแนวทางคำสอนของศาสนาพุทธและความเป็นไทย และเมื่อพุทธทาสย้ำว่าจะใช้ระบอบการเมืองแบบใดก็ได้แต่ต้องประกอบด้วย "ธรรม" จึงเท่ากับว่าพุทธทาสสามารถยอมรับและให้ความชอบธรรมกับระบอบเผด็จการได้ ในขณะที่เดียวกันถ้าระบอบประชาธิปไตยไม่ได้ประกอบด้วยธรรม พุทธทาสก็ไม่อาจยอมรับระบอบดังกล่าว ยกตัวอย่างเช่น ถ้ามีสังคม 2 แบบ แบบแรกคือสังคมเผด็จการที่ประกอบด้วย "ธรรม" แบบที่สองคือสังคมประชาธิปไตยที่ไม่ประกอบด้วย "ธรรม" คำถามคือพุทธทาสจะเลือกสังคมแบบไหน? เป็นที่ชัดเจนว่าพุทธทาสจะต้องเลือกสังคมแบบแรกเพราะประกอบด้วย "ธรรม"²⁰ เมื่อเป็นเช่นนั้นจึงเท่ากับว่าข้อเสนอของพุทธทาสที่บทความนี้กล่าวถึงมาทั้งหมดจึงไม่ใช่เพียงแค่ข้อเสนอในทางส่วนตัวเพื่อแลกเปลี่ยนกับความคิดเห็นอื่นๆตามวิธีคิดของ "เสรีนิยมทางการเมือง" แต่เป็นข้อเสนอที่ให้บังคับใช้กับทุกคนในสังคม

นอกจากนั้น การเมืองประชาธิปไตยตะวันตกแบบที่เราเข้าใจก็เป็นการเมืองที่อนุญาตให้ปัจเจกชนใช้กิเลสและความเห็นแก่ตัวของตัวเองได้อย่างเต็มที่ โดยต้องไม่ละเมิดสิทธิของผู้อื่น ซึ่งตรงกันข้ามกับการเมืองที่ประกอบด้วย "ธรรม" ในทัศนะของพุทธทาส ในแง่นี้แล้ว การนำเอาคำสองคำที่ไปกันคนละทิศละทางอย่าง "ประชาธิปไตย" (ในความหมายแบบตะวันตกที่เราใช้กันอยู่ในปัจจุบัน) และ "ธรรม" (ตามความหมายของพุทธทาส) มารวมกัน จึงถือเป็น oxymoron ที่ทำให้ความหมายไม่อย่างใดอย่างหนึ่งหมดความหมายไปโดยปริยาย ถ้ายึดเอา "ประชาธิปไตย" เป็นหลัก ก็หมายความว่า "ธรรม" เป็นเพียงตัวเลือก (choice) อย่างหนึ่งของปัจเจกชนเท่านั้น จะมีหรือไม่มีก็ได้ แต่ถ้ายึดเอา "ธรรม" เป็นหลัก ก็หมายความว่า "ประชาธิปไตย" เป็นเพียงวิธีการอย่างหนึ่งเท่านั้น จะมีหรือไม่มีก็ได้ จะเห็นได้ว่าพุทธทาสยึดเอาความหมายอย่างที่สอง ดังที่พุทธทาส (2549: 313) กล่าวไว้ว่า "ทีนี้จะดูที่คำว่า ประชาธิปไตย นี่ก็ี่ยอยากจะให้มันเป็นเพียงเครื่องมือหรือวิธีการ" ดังนั้น การที่พุทธทาสพูดว่าระบอบการเมืองแบบใดก็ได้แต่ "ต้อง" ประกอบด้วยธรรม จึงหมายความว่า "ธรรม" ไม่ใช่เพียงแค่ตัวเลือกที่จะมีหรือไม่มีก็ได้ แต่ต้องเป็นปัจจัยขั้นรากฐาน (foundation) ของระบอบการเมือง จึงเห็นได้ว่าถ้าหากประชาธิปไตย "ต้อง" ประกอบด้วย "ธรรม" ในฐานะ foundation แล้ว ก็เท่ากับทำให้

ความหมายดั้งเดิมของประชาธิปไตยแบบที่เราเข้าใจกันสูญหายไปจนไม่อาจเรียกกระบวนการเมืองแบบนี้ว่าประชาธิปไตยได้อีกต่อไป

ดังนั้น พุทธทาสไม่เพียงนำเสนอแนวคิดเชิงศีลธรรมในฐานะข้อเสนอส่วนตัวเท่านั้น แต่พุทธทาสยังสนับสนุนให้ใช้แนวคิดแบบนี้ในการจัดการปกครองของทั้งสังคมด้วย ซึ่งนั่นก็หมายความว่าพุทธทาสไม่ได้สนับสนุนให้คนไทยใช้ "อิสรภาพ 4 ขั้นตอน" เพื่อสนับสนุนระบอบการเมืองแบบใดก็ได้ แต่เพื่อสนับสนุนการเมืองที่ตรงตามคำสอนของศาสนาพุทธและความเป็นไทยเท่านั้น

บทสรุป

โดยสรุปแล้ว เราสามารถตีความจากหลักฐานและบริบททั้งหมดของความคิดทางการเมืองของพุทธทาสได้ว่า พุทธทาสให้การสนับสนุนอุดมการณ์แห่งรัฐไทย (ชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์) อย่างเปิดเผย และไม่ใช้ด้วยความบังเอิญหรือเหตุผลความจำเป็นทางการเมืองใดๆ หากแต่เป็นด้วยความคิดที่ฝังรากลึกอยู่ในความคิดแบบพุทธทาสตลอดเวลาในเรื่องธรรมชาติและเหตุผลของระบอบการเมืองอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุขแบบไทย จริงอยู่ว่าพุทธทาสไม่ได้พยายามเข้าใกล้อำนาจรัฐมากเท่าพระรูปอื่นๆ แต่นั่นก็ไม่ได้หมายความว่าพุทธทาสจะมีความเป็นอิสระทางความคิดและอุดมการณ์จากอำนาจรัฐไทยที่รวมศูนย์อยู่ที่สถาบันพระมหากษัตริย์ และจริงอยู่ว่าพุทธทาสได้แสดงความไม่เห็นด้วยกับวัฒนธรรมหรือประเพณีของไทยบางอย่าง โดยเฉพาะความเชื่อที่มลายและเหนือธรรมชาติ แต่นั่นก็ไม่ได้หมายความว่าพุทธทาสจะปฏิเสธโครงสร้างอำนาจของรัฐและอุดมการณ์แห่งรัฐไทย ตรงกันข้าม พุทธทาสเพียงแค่เปลี่ยนคำอธิบายการให้ความชอบธรรมกับอำนาจดังกล่าวให้มีความ "ค่อนข้าง" ทันสมัยขึ้น บทความนี้ได้แสดงให้เห็นกระบวนการของพุทธทาสดังกล่าว นั่นคือพุทธทาสเริ่มต้นด้วยการอธิบายว่าระบอบการเมืองที่ดีและเหมาะสมที่สุดสำหรับมนุษย์และคนไทยคือระบอบราชาธิปไตย โดยใช้ทฤษฎีสัญญาประชาคมและความเป็นไทย เพื่อทำให้เห็นว่ากษัตริย์ขึ้นสู่อำนาจได้เพราะความยินยอมพร้อมใจของประชาชนเอง และต่อมาพุทธทาสได้อธิบายว่าคนไทยเป็นหนี้บุญคุณต่อพระมหากษัตริย์เพราะท่านทรงประกอบพระราชกรณียกิจต่างๆ เพื่อประชาชนชาวไทยอย่างบริสุทธิ์ใจ ซึ่งต่างจากนักการเมืองที่คิดแต่จะหาผลประโยชน์จากชาติให้กับตนเอง ในขณะที่พุทธทาสก็ได้แสดงความคิดเห็นที่ค่อนข้างเฉพาเจาะจงเกี่ยวกับการเมืองไทยในเวลานั้น โดยระบอบการเมืองที่พุทธทาสสนับสนุนคือระบอบการเมืองอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุข

เชิงอรรถ

¹หนังสือเล่มนี้ถือเป็น "ฉบับปรับปรุง" ของหนังสือเล่มแรกของ Jackson คือ *"Buddhadasa: A Buddhist Thinker for the Modern World"* ซึ่งตีพิมพ์ในปี 1988 ส่วน "ฉบับปรับปรุง" นี้ถูกตีพิมพ์ในปี 2003 แต่เนื่องจากเนื้อหาโดยสาระสำคัญแล้ว ฉบับปรับปรุงยังคงเหมือนกับฉบับแรก ดังนั้น การอ้างอิงในบทความนี้ จะใช้ปี 1988 เมื่อพูดถึง "ฉบับปรับปรุง"

²เอกสารชิ้นนี้เป็นบทหนึ่งในหนังสือ *"โชคดีมีโอกาสดำตามรอยพระยุคลบาทโดย ทศพิธราชธรรม"* (2559) โดยต่อไปเมื่ออ้างอิงจากเอกสารชิ้นนี้ จะใช้เลขที่หน้าอ้างอิงตามหน้าในหนังสือดังกล่าว

³ควรทำความเข้าใจว่าการอยากอยู่ห่างจากอำนาจรัฐหรือไม่อยากเข้าไปอำนาจด้วยตัวเอื่อนั้น แตกต่างอย่างมากกับการให้ความชอบธรรมและสนับสนุนอำนาจรัฐ การที่คนๆหนึ่งไม่ได้อยากอยู่ใกล้อำนาจรัฐหรือไม่อยากมีตำแหน่งและบทบาทใดๆในอำนาจนั้น ไม่ได้หมายความว่าคนผู้นั้นจะต้องปฏิเสธและท้าทายอำนาจรัฐแต่อย่างใด ตรงกันข้าม เป็นไปได้อย่างยิ่งว่าเขาอาจจะให้การสนับสนุนอำนาจรัฐอย่างมาก เพียงแต่ตัวเขาเองไม่สนใจในการมีบทบาทหรือเป็นส่วนในอำนาจนั้น จากข้อความของสุรพศข้างต้น เราจะได้ภาพของพุทธทาสที่พยายามไม่เพียงแต่ออกจากห่างอำนาจรัฐและการเมืองในเชิงกายภาพ (physical) เท่านั้น แต่ยังหมายรวมถึงการท้าทายและไม่สนับสนุน (แม้จะไม่ได้ปฏิเสธแบบตรงๆ) อำนาจรัฐด้วย ความคิดเห็นเท่านั้นเองเดียวก็นี้นี้ยังสามารถพบได้จากงานของ Gabaude (1994: 49) ซึ่งเห็นว่าพุทธทาสเป็นอิสระจากรัฐเพราะไม่ได้อยากยึดตำแหน่งทั้งทางศาสนาและการเมือง แต่ดังที่บทความนี้จะแสดงให้เห็น แม้ว่าพุทธทาสจะไม่อยากอยู่ใกล้ชิดอำนาจรัฐในเชิงกายภาพหรืออยากได้ยศตำแหน่งใดๆ แต่ในทางวิธิตัดและอุดมการณ์แล้วพุทธทาสให้การสนับสนุนและให้ความชอบธรรมกับโครงสร้างทางการเมืองของรัฐไทยอย่างมาก

⁴Gabaude (1990: 220) ก็ได้ชี้ให้เห็นถึงประเด็นการเลือกใช้คำที่กำวมของพุทธทาสซึ่งก่อให้เกิดความสับสนได้เช่นกัน

⁵ดังที่จะได้แสดงให้เห็นต่อไปว่าความเข้าใจเรื่อง "ความเป็นไทย" ของพุทธทาสโดยสาระสำคัญแล้วไม่แตกต่างจากปัญญาชนอนุรักษ์นิยมคนอื่นนัก โดยมองว่าความเป็นไทยคือการมีพระมหากษัตริย์ที่ทรงปกครองด้วยทศพิธราชธรรมและมีพุทธศาสนาเป็นรากฐานทางศีลธรรมของคนไทยมาช้านาน ทั้งนี้ทั้งนั้น ความแตกต่างเพียงอย่างเดียวระหว่างพุทธทาสกับปัญญาชนอนุรักษ์นิยมร่วมสมัยคนอื่นๆ อาจจะเป็นการที่พุทธทาสคัดค้านเรื่องเทวราชาออกไปทั้งหมด แล้วเน้นเพียงเรื่องคือนอกชนนิกรสโมสรสมมุติเท่านั้น ในขณะที่นักคิดคนอื่นๆ เช่น คึกฤทธิ์ ปราโมช ยังคงอธิบายความชอบธรรมของสถาบันกษัตริย์โดยอ้างอิงแหล่งที่มาของอำนาจทั้งแบบเก่าคือ "เทวราชา" และแบบใหม่คือ "นอกชนนิกรสโมสรสมมุติ" อยู่ (สายชล, 2548).

⁶สุรพศ (2559:161) ได้ตั้งข้อสังเกตอย่างน่าสนใจว่า แท้จริงแล้วการทำให้พุทธศาสนามีความเป็นวิทยาศาสตร์และมีเหตุผลมากขึ้นนับตั้งแต่รัชกาลที่ 4 มานั้นมีความแตกต่างอย่างมีนัยสำคัญกับความมีเหตุผลแบบตะวันตกซึ่งอนุญาตให้ตั้งคำถามและวิพากษ์วิจารณ์ชนชั้นปกครองได้ แต่พุทธศาสนาแบบเหตุผลนิยมกลับไม่สามารถทำเช่นนั้นได้ ในแง่นี้ เราจึงสามารถสรุปต่อจากสุรพศได้ว่าพุทธทาสไม่ได้ใช้คำว่า "อิสราภาพ" ในความหมายแบบตะวันตก

⁷นี่ไม่ใช่การวิพากษ์พุทธทาสที่รับเอาแนวคิดแบบนี้มาใช้แต่อย่างใดแต่ประเด็นที่ต้องการชี้ให้เห็นในที่นี้คือ ถึงที่สุดแล้ว แนวความคิดแบบนี้ไม่สมควรถูกทำให้สับสนกับคำว่า "อิสราภาพ" แบบเสรีนิยมอย่างที่เราทั่วไปเข้าใจกัน พูดอีกอย่างคือเราอาจเห็นด้วยกับแนวคิดเรื่อง "อิสราภาพ 4 ขั้นตอน" ของพุทธทาสได้ แต่ไม่ควรมองว่าพุทธทาสสนับสนุนให้มีการใช้ "อิสราภาพ" แบบเสรีนิยม เพราะมีความแตกต่างกัน

⁸นี่เป็นคำพูดในเอกสาร *"ปาฐกถาธรรมถ่ายทอดทางวิทยุกระจายเสียงแห่งประเทศไทย วันอาทิตย์ที่ ๑๗ พฤษภาคม ๒๕๓๐ เวลา ๘.๐๐ น. - ๘.๓๐ น."* ซึ่งเป็นบทหนึ่งของหนังสือ *"โชคดีมีโอกาสดำตามรอยพระยุคลบาทโดยทศพิธราชธรรม"* หนังสือเล่มนี้นอกจากจะมีเอกสาร *"คำบรรยายก่อนพิธีถวายพระพร เนื่องในวันเฉลิมพระชนมพรรษา ๕ ธันวาคม ๒๕๒๐"* แล้ว ก็ยังเป็นการรวบรวมการเทศนาธรรม

ของพุทธศาสนในชุดบรรยาย "ปีแห่งทศพิธราชธรรม" ซึ่งประกอบด้วย (1) ปาฐกถาธรรมถ่ายทอดทางวิทยุกระจายเสียงแห่งประเทศไทย วันอาทิตย์ที่ ๑๘ มกราคม ๒๕๓๐ เวลา ๘.๐๐ น. - ๘.๓๐ น.; (2) ปาฐกถาธรรมถ่ายทอดทางวิทยุกระจายเสียงแห่งประเทศไทย วันอาทิตย์ที่ ๑๕ กุมภาพันธ์ ๒๕๓๐ เวลา ๘.๐๐ น. - ๘.๓๐ น.; (3) ปาฐกถาธรรมถ่ายทอดทางวิทยุกระจายเสียงแห่งประเทศไทย วันอาทิตย์ที่ ๑๕ มีนาคม ๒๕๓๐ เวลา ๘.๐๐ น. - ๘.๓๐ น.; (4) ปาฐกถาธรรมถ่ายทอดทางวิทยุกระจายเสียงแห่งประเทศไทย วันอาทิตย์ที่ ๑๗ พฤษภาคม ๒๕๓๐ เวลา ๘.๐๐ น. - ๘.๓๐ น.; (5) ปาฐกถาธรรมถ่ายทอดทางวิทยุกระจายเสียงแห่งประเทศไทย วันอาทิตย์ที่ ๒๑ มิถุนายน ๒๕๓๐ เวลา ๘.๐๐ น. - ๘.๓๐ น.; (6) ปาฐกถาธรรมถ่ายทอดทางวิทยุกระจายเสียงแห่งประเทศไทย วันอาทิตย์ที่ ๑๙ กรกฎาคม ๒๕๓๐ เวลา ๘.๐๐ น. - ๘.๓๐ น.; (7) ปาฐกถาธรรมถ่ายทอดทางวิทยุกระจายเสียงแห่งประเทศไทย วันอาทิตย์ที่ ๑๖ สิงหาคม ๒๕๓๐ เวลา ๘.๐๐ น. - ๘.๓๐ น.; (8) ปาฐกถาธรรมถ่ายทอดทางวิทยุกระจายเสียงแห่งประเทศไทย วันอาทิตย์ที่ ๒๐ กันยายน ๒๕๓๐ เวลา ๘.๐๐ น. - ๘.๓๐ น.; (9) ปาฐกถาธรรมถ่ายทอดทางวิทยุกระจายเสียงแห่งประเทศไทย วันอาทิตย์ที่ ๑๘ ตุลาคม ๒๕๓๐ เวลา ๘.๐๐ น. - ๘.๓๐ น.; (10) ปาฐกถาธรรมถ่ายทอดทางวิทยุกระจายเสียงแห่งประเทศไทย วันอาทิตย์ที่ ๑๕ พฤศจิกายน ๒๕๓๐ เวลา ๘.๐๐ น. - ๘.๓๐ น.; (11) ปาฐกถาธรรมถ่ายทอดทางวิทยุกระจายเสียงแห่งประเทศไทย วันอาทิตย์ที่ ๒๐ ธันวาคม ๒๕๓๐ เวลา ๘.๐๐ น. - ๘.๓๐ น.; (12) ปาฐกถาธรรมถ่ายทอดทางวิทยุกระจายเสียงแห่งประเทศไทย วันอาทิตย์ที่ ๑๗ มกราคม ๒๕๓๑ เวลา ๘.๐๐ น. - ๘.๓๐ น.

⁹ นี่ไม่ใช่การวิจารณ์ว่าพุทธศาสน์ไม่สนับสนุนความคิดเรื่อง tolerance แบบเสรีนิยม ที่มองว่ารัฐควรเป็นกลางต่อแนวคิดทางศีลธรรมแบบใดแบบหนึ่ง (a particular conception of the good) แต่ต้องการเพียงตั้งคำถามถึงความเชื่อที่ว่าพุทธศาสน์มีแนวโน้มไปทางเสรีนิยม

¹⁰ ยกตัวอย่างเช่น พิชัย (2558; 186): "เป็นที่น่าสังเกตว่า แม้ขณะที่ท่านกล่าวถึงคำสอนทางพุทธศาสนา ท่านยังเปิดกว้างว่าศาสนาใดๆ ก็ย่อมมีเป้าหมายคล้ายๆ กัน คือพยายามไม่ให้เห็นแก่ตัว และเข้าถึง ความบริสุทธิ์ของพระเจ้า หรือใจกลางของศาสนาใดๆ การแทรกความเห็นไว้ในข้อความดังกล่าว เพื่อไม่ให้เราเอาความแตกต่างทางศาสนามาทำให้เป็น เรื่องของการเมืองเสียอีก ปัญหานี้ได้ปรากฏอยู่ในบางมุมของโลก และไม่ชัดเจนว่าการต่อสู้ระหว่างความแตกต่างทางศาสนา เป็นการนำเอาศาสนามาเป็นโล่เพื่ออำพรางความต้องการของตนเองไว้หรือไม่ ท่านเสนอ ว่าความแตกต่างทางศาสนา แตกต่างกันเพียงเปลือกนอกเท่านั้น แต่แก่นแท้ตรงกันหมด นี่คือการตีความว่าศาสนา มีจุดหมายหรือมีใจกลางแบบเดียวกัน"

¹¹ ในอีกบทความหนึ่ง สุรพศ (1 กรกฎาคม 2555) ก็เสนอในทำนองเดียวกันนี้ว่า "หากกล่าวอย่างกว้างๆ เราอาจเข้าใจได้ว่า การที่พุทธศาสน์ยืนยัน "ประโยชน์ของประชาชนเป็นใหญ่" นั้น คือการยืนยัน "กรอบ" หรือ "ขอบเขต" ของการใช้อำนาจ (ไม่ว่าจะเป็นอำนาจของเสียงข้างมาก หรือของบุคคล คณะบุคคล) ที่จะละเมิดประโยชน์สุขของประชาชนไม่ได้ (คล้ายกับที่ลืออ้าว "สิทธิทางธรรมชาติ" เป็นกรอบการใช้อำนาจรัฐ"

¹² โดยพุทธทาส (2550b: 58-59) ได้แจกแจงว่าสาเหตุของความยากจนคืออบายมุข 6 ได้แก่ "ดื่มน้ำเมา เทียวกลางคืน ดูการเล่น เล่นการพนัน คบคนชั่วเป็นมิตร แล้วเกียจคร้านในหน้าที่ของตน" และในบางที่พุทธทาสก็มองว่า บางคนต้องเป็นกรรมกรเพราะมีสติปัญญาน้อย ส่วนคนที่เป็นเจ้าของงานก็เพราะความมีสติปัญญาดี พูดอีกอย่างคือ การมีกรรมกร นายทุน คนรวย คนจน ฯลฯ เป็นเรื่องที่ชอบธรรมเสมอเพราะเป็นการแบ่งตามสติปัญญา ความขยันและศีลธรรมของคนแต่ละคน (พุทธทาส, 2550a: 158)

¹³ นอกจากความเท่าเทียมในด้านเศรษฐกิจแล้ว พุทธทาสก็ยังเห็นด้วยว่าแม้ในทางเพศก็ไม่ควรมีความเท่าเทียมกันระหว่างชายหญิง โดยพุทธทาสใช้เหตุผลที่ว่าธรรมชาติสร้างผู้ชาย ผู้หญิงมาให้แตกต่างกัน มีหน้าที่ต่างกัน และ "ฝ่ายหนึ่ง [ควร] อยู่ในความควบคุม หรือดูแล ของสติปัญญาของอีกฝ่ายหนึ่ง, หรือว่าฝ่ายหนึ่งก็มีหน้าที่ที่จะต้องทำอีกอย่างหนึ่ง ซึ่งอีกฝ่ายหนึ่งทำไม่ได้" (2549: 268).

¹⁴ ตัวอย่างงานที่สนับสนุนสมมติฐานนี้ เช่น Gabaude (1990) และ สุรพศ (2555)

¹⁵ ควรกล่าวไว้ด้วยว่าสำหรับ พุทธทาส (2518: 12-4) แล้ว ถึงแม้พระมหากษัตริย์จะถูกสมมติว่าถูกเลือกมาด้วยความสมัครใจของประชาชน แต่พระมหากษัตริย์ก็ไม่ได้มีสถานะเป็น “เจ้าของประชาชน” ของประชาชนที่เลือกขึ้นมา

¹⁶ เราอาจถือว่าการอธิบายโครงสร้างรัฐแบบ “ก่อน” สมัยใหม่ของศาสนาพุทธแบบ “ดั้งเดิม” คือสิ่งที่ ธงชัย (2559: 200) เรียกว่า “สังคมอินทรีย์ภาพแบบพุทธ” (*Buddhist organic society*) ซึ่งธงชัยอธิบายไว้ว่าเป็นสังคมที่ “บุคคลย่อมไม่เท่ากันเพราะย่อมมีสถานะสูงต่ำตามระดับของบุญ สถานะสูงต่ำแสดงออกที่สถานะทางอำนาจไม่ว่าในครอบครัว ในชุมชน ในสังคมย่อยต่างๆและในอำนาจรัฐ บุญที่สูงต่ำต่างกันย่อมส่งผลให้มีหน้าที่ต่างกันเสมือนองคาพยพในอินทรีย์ภาพ ไม่มีความคิดว่าปัจเจกชนเสมอภาคเท่าเทียมกันในสังคมไทยมาแต่เดิม” (ตัวเน้นเป็นของผู้เขียน) ขอให้สังเกตว่าหากยกเว้นเพียงตอนที่ว่า “มีสถานะสูงต่ำตามระดับของบุญ” แล้ว คำอธิบายทั้งหมดของธงชัยข้างต้นนี้ยังคงใช้อธิบายแนวคิดที่พุทธทาสใช้อธิบายรัฐไทยได้อย่างลงตัว ทำให้เห็นได้ชัดว่าพุทธทาสเปลี่ยนเพียงแค่ “คำอธิบาย” แต่ยังคงให้ความชอบธรรมกับ “โครงสร้าง” รัฐแบบเดิม

¹⁷ ธนศ (2559: 26-7) ได้ตั้งข้อสังเกตว่าความยินยอมพร้อมใจแบบ “สมัยใหม่” แตกต่างจากความยินยอมพร้อมใจแบบ “อนเคนชนนิกรสโมสรสมมติ” ที่พุทธทาสใช้เป็นคำอธิบายซึ่งเป็นแบบ “ก่อนสมัยใหม่”: “แต่การที่จะยินยอมพร้อมใจให้ใครเป็นผู้ปกครองนั้นก็มิได้เกิดขึ้นจากการรอบคอบคิดตามแบบสัญญาประชาคมที่ว่า ผู้คนต่างได้ตกลงกันที่จะมอบอำนาจให้แก่ใครคนหนึ่งเป็นองค์อธิปัตย์หรือผู้ปกครอง ในลักษณะที่เรียกกันว่า ‘อนเคนชนนิกรสโมสรสมมติ’ ตามแบบที่เข้าใจกันว่าเป็นการเมืองของรัตนโกสินทร์ตอนต้น เพียงแต่การพิจารณาการเมืองในลักษณะแบบนี้เป็นอุดมคติตามแบบหลักการของการหย่อนบัตรลงคะแนนเสียงเลือกตั้งที่หนึ่งคนมีหนึ่งเสียง จนทำให้มหาเศรษฐีกับคนจนกลายเป็น ‘ประชาชน’ ซึ่งไม่มี ความแตกต่างกัน นอกจากนั้นต้องไม่ลืมว่า การเมืองก่อนสภาวะสมัยใหม่ (pre-modern) เชื่อว่าทุกคนจะได้ มีบทบาททางการเมือง เพราะการเมืองเป็นเรื่องของคนพิเศษบางคนเท่านั้น.” นี่จึงหมายความว่าแม้พุทธทาสจะรับเอาวิธีคิดของสัญญาประชาคมมาใช้ใช้อธิบายความชอบธรรมของรัฐไทย แต่ก็ยังคงเป็นแบบ “ก่อนสมัยใหม่” อยู่ดี แต่ดังที่ ธนศ ก็ได้ชี้ให้เห็นว่าคำอธิบายลักษณะนี้เป็นอุดมคติของการเมือง “สมัยใหม่” ที่วางฐานความชอบธรรมที่ประชาชน ดังนั้น จึงเป็นการเหมาะสมที่จะเรียกคำอธิบายของพุทธทาสว่าเป็นแบบ “ค่อนข้างสมัยใหม่” หรือ “ดูเหมือนสมัยใหม่” ทั้งนี้เพราะด้านหนึ่งก็เป็นการปฏิเสธคำอธิบายที่มลายเอื่อนิธธรรมชาติซึ่งเป็นแบบ “ก่อนสมัยใหม่” อย่างชัดเจน แต่ในขณะที่ยึดด้านหนึ่งก็ยังยอมรับโครงสร้างรัฐที่ไม่เท่าเทียมและลดหลั่นกันแบบเดิม ซึ่งไม่สามารถเรียกว่าเป็นแบบ “สมัยใหม่” ได้เช่นกัน

¹⁸ อาจมีข้อโต้แย้งได้ว่าข้อความที่ยกมานี้ พุทธทาสพูดถึง “กษัตริย์” ในฐานะ “บุคคล” มากกว่า “สถาบัน” แต่ขอให้สังเกตว่าจุดมุ่งหมายคือการทำให้พระราชา มีสถานะพิเศษ คือ “เหนือการเมือง เหนือกฎหมาย” และเป็น “จุดศูนย์รวมแห่งจิตใจอันสูงสุด” ซึ่งหากข้อความนี้หมายถึงเพียงพระราชาในฐานะบุคคลแล้ว การทำให้พระราชา มีสถานะดังกล่าวย่อมไม่มีสิ่งใดรับประกันว่าจะเป็นเช่นนั้นไปตลอดได้ เพราะประมุขประเทศอาจมาได้หลากหลายวิธี เช่น การเลือกตั้งแบบประธานาธิบดี เป็นต้น แต่จะเห็นได้ว่าสิ่งที่พุทธทาสสนับสนุนคือการมีประมุขเป็นพระมหากษัตริย์แบบของไทย ดังนั้น การรักษาสถานะดังกล่าวไว้จึงย่อมหมายถึงการรักษาธรรมเนียมและอำนาจของกษัตริย์ในเชิง “สถาบัน” ไว้ด้วยนั่นเอง

¹⁹ สามารถดูการอภิปรายและวิพากษ์แนวคิด “เสรีนิยมทางการเมือง” ของ Rawls ของผู้เขียนได้ใน Youngmeivittaya (2016b).

²⁰ เราอาจตั้งคำถามได้ต่อไปอีกว่าแล้วถ้าสังคมทั้งสองชนิดคือเผด็จการและประชาธิปไตยต่างกัน ไม่ประกอบด้วย “ธรรม” สังคมแบบไหนที่พุทธทาสจะเลือก? เราอาจสรุปได้ว่าพุทธทาสจะยังคงเลือกสังคมแบบแรก ดังที่พุทธทาส (2548a: 83-4) ได้อธิบายว่า “สังคมนิยมที่ประกอบด้วยธรรมเท่านั้นแหละจะช่วยโลกได้ ถ้ามิได้ประกอบอยู่ด้วยธรรมเพราะความโง่ ความเขลา หรือความอะไรต่างๆมันก็ช่วยไม่ได้ แต่มันก็ยังดีกว่าเสรีนิยมในแง่ที่ว่า เสรีนิยมนั้นแม้จะประกอบอยู่ด้วยธรรมด้วยกัน มันก็ยังเปิดช่องโหว่ไว้มาก เพราะหาเห็นแก่ประโยชน์ของบุคคลได้ เสรีนิยมจะใช้ได้จริงก็แต่เรื่องไปนิพพานเท่านั้น.”

รายการอ้างอิง

เอกสารภาษาไทย

- ชนิดา ชิตบัณฑิตย์. (2550). *โครงการอันเนื่องมาจากพระราชดำริ: การสถาปนาพระราชอำนาจในพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.
- ธงชัย วินิจจะกุล. (2556). *ประชาธิปไตยที่มีกษัตริย์อยู่เหนือการเมือง: ว่าด้วยประวัติศาสตร์การเมืองไทยสมัยใหม่*. นนทบุรี: ฟาเดียวกัน.
- ธงชัย วินิจจะกุล. (2559). บททดลองเสนอ: อภิสิทธิ์ปลอดความผิด (impunity) และความเข้าใจสิทธิมนุษยชนในนิติรัฐแบบไทยๆ. *ฟาเดียวกัน*, 14 (2): 191-221.
- ธเนศ วงศ์ยานนาวา. (2559). *ความสมเหตุสมผลของความชอบธรรม (การครอบงำ)*. กรุงเทพฯ: สมมติ.
- พิชัย สุขวุ่น. (2558). บทวิจารณ์หนังสืออัมมิกสังคมนิยม. *วารสารราชภัฏสุราษฎร์ธานี*. 2 (1): 181-188.
- พุทธทาส อินทปัญโญ. (27 กันยายน 2478). *พุทธศาสนา ศาสนาแห่งการบังคับตนเอง*. สืบค้นเมื่อวันที่ 9 มีนาคม 2560 จาก <http://www.buddhadasa.com/shortbook/selfcontrol.html>.
- พุทธทาส อินทปัญโญ. (2518). *อัมมิกสังคมนิยมแบบเผด็จการ*. กรุงเทพฯ: อักษรสัมพันธ์.
- พุทธทาส อินทปัญโญ. (2548a). *อัมมิกสังคมนิยม*. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.
- พุทธทาส อินทปัญโญ. (2548b). *ใจความแห่งคริสต์ธรรมเท่าที่พุทธบริษัทควรทราบ*. สุราษฎร์ธานี: ธรรมทาน มูลนิธิโยยา.
- พุทธทาส อินทปัญโญ. (2549). *ธรรมะกับการเมือง*. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.
- พุทธทาส อินทปัญโญ. (2550a). *สรณิพนธ์พุทธทาส ว่าด้วยวิถีประชาธิปไตยและหัวใจเศรษฐกิจพอเพียง. รวบรวมและเรียบเรียงโดยกวีวงศ์*. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.
- พุทธทาส อินทปัญโญ. (2550b). *สรณิพนธ์พุทธทาส ว่าด้วยสมานฉันท์และสันติวิธี. รวบรวมและเรียบเรียงโดยกวีวงศ์*. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.
- พุทธทาส อินทปัญโญ. (2551). *ความสุขในการทำงาน: การทำงานทุกชนิดด้วยจิตว่าง*. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา.
- พุทธทาส อินทปัญโญ. (2559). *โชคดีมีโอกาสดำตามรอยพระยุคลบาทโดย ทศพิธราชธรรม*. กรุงเทพฯ: อมรินทร์ธรรมะ.
- ภิญญพันธุ์ พจนะลาวัณย์. (27 พฤษภาคม 2554). *อัมมิกะสังคมนิยมแบบเผด็จการ! วิพากษ์พุทธทาสในวันล้ออายุปีที่ 105*. สืบค้นเมื่อวันที่ 9 มีนาคม 2560 จาก <http://www.prachatai.com/journal/2011/05/35144#ref-01>.
- ภิญญพันธุ์ พจนะลาวัณย์. (2556). *วิหารไม่ว่างเปล่า: ประวัติศาสตร์(ฉบับย่อ)ของพุทธศาสนาหัวก้าวหน้าหลัง 14 ตุลา (พ.ศ. 2516-2541)*. ฟาเดียวกัน, 11 (3): 139-179.
- วีระ สมบูรณ์. (2550). *ธรรมะกับการเมืองของพุทธทาสภิกขุ*. กรุงเทพฯ: ประพันธ์สาสน์.
- วิศรุต บวงสรวง. (2557). ก่อนจะมาเป็น "อัมมิกสังคมนิยมแบบเผด็จการ": การเคลื่อนไหวทางความคิดของพุทธทาสภิกขุในทศวรรษ 2490 - พ.ศ.

2509. ประวัติศาสตร์ธรรมศาสตร์, 1 (1): 210-261.
- สุพจน์ ตานตระกูล. (2549). *สามบุคคลสำคัญของโลก ผู้มาจากสามัญชน*. นนทบุรี: สถาบันวิทยาศาสตร์สังคม.
- สุรพศ ทวีศักดิ์. (1 กรกฎาคม 2555). *พุทธทาส (ไม่) สนับสนุนประชาธิปไตย (?)*. สืบค้นเมื่อวันที่ 9 มีนาคม 2560 จาก http://www.matichon.co.th/news_detail.php?newsid=1341069961.
- สุรพศ ทวีศักดิ์. (5 กรกฎาคม 2555). *พุทธทาสสนับสนุนประชาธิปไตยแบบพันธมิตร (?)*. สืบค้นเมื่อวันที่ 9 มีนาคม 2560 จาก <https://blogazine.pub/blogs/buddhistcitizen/post/3502>.
- สุรพศ ทวีศักดิ์. (21 พฤศจิกายน 2556). *ลัทธิพุทธทาส (ลัทธิอายุ 107 ปี) ตอนที่ 1*. สืบค้นเมื่อวันที่ 16 มีนาคม 2560 จาก <https://blogazine.pub/blogs/buddhistcitizen/post/4165>.
- สุรพศ ทวีศักดิ์. (25 พฤศจิกายน 2556). *ลัทธิพุทธทาส (ลัทธิอายุ 107 ปี) ตอนที่ 2*. สืบค้นเมื่อวันที่ 16 มีนาคม 2560 จาก <https://blogazine.pub/blogs/buddhistcitizen/post/4168>.
- สุรพศ ทวีศักดิ์. (15 พฤศจิกายน 2557). *พุทธทาสภิกขุและสวนโมกข์*. สืบค้นเมื่อวันที่ 9 มีนาคม 2560 จาก <http://prachatai.com/journal/2014/11/56513>.
- สุรพศ ทวีศักดิ์. (2557). *ไตรทัศน์วิจารณ์: ความคิดว่าด้วยพุทธศาสนา สถาบันกษัตริย์ และประชาธิปไตยของ ส. ศิวรักษ์*. กรุงเทพฯ: สยามปริทัศน์.
- สุรพศ ทวีศักดิ์. (2559). *พุทธศาสนากับรัฐ-การเมืองสมัยใหม่: อิทธิพลทางความคิดของ พระพรหมคุณาภรณ์และพุทธทาสภิกขุ*. *รัฐศาสตร์สาร*, 37 (3): 150-199.
- สุลักษณ์ ศิวรักษ์. (2535). *สนทนากับท่านพุทธทาสภิกขุ: ว่าด้วยเรื่องการศึกษา นิเวศวิทยาและการเมือง*. กรุงเทพฯ: คณะกรรมการศาสนาเพื่อการพัฒนา.
- สายชล สัตยานุรักษ์. (2548). การสร้าง “ความเป็นไทย” กระแสหลัก และ “ความจริง” ที่ “ความเป็นไทย” สร้าง. *ฟ้าเดียวกัน*, 3 (4): 40-67.
- เอกสารจดหมายเหตุพุทธทาส อินทปัญโญ. *พุทธศาสนากับลัทธิการเมือง*. รหัสเอกสาร BIA4.3/38 กล่อง 6 [4]. สืบค้นเมื่อวันที่ 9 มีนาคม 2560 จาก http://archives.bia.or.th/front-show_page_detail_bak.php?pdfid=7696&main_level=2&main_refcode=BIA04030006-0380-0000-01-0001.
- เอกสารจดหมายเหตุพุทธทาส อินทปัญโญ. *พุทธศาสนากับลัทธิการเมือง*. รหัสเอกสาร BIA4.3/38 กล่อง 6 [5]. สืบค้นเมื่อวันที่ 9 มีนาคม 2560 จาก http://archives.bia.or.th/front-show_page_detail_bak.php?pdfid=7696&main_level=2&main_refcode=BIA04030006-0380-0000-01-0001.
- เอกสารจดหมายเหตุพุทธทาส อินทปัญโญ. *ศีลธรรมกับโลกปัจจุบัน*. รหัสเอกสาร BIA3.1/7 กล่อง 2 [124]. สืบค้นเมื่อวันที่ 9 มีนาคม 2560 จาก <http://>

archives.bia.or.th/front-description_bak.php?refcode=BIA03010002-0070-0124-00-0000&pdfid=776&main_level=2.

เอกสารจดหมายเหตุพุทธทาส อินทปัญโญ. *ความเป็นไทยกลับมาเกิด*. รหัสเอกสาร BIA5.2/22 กล่อง 4 [27]. สืบค้นเมื่อวันที่ 9 มีนาคม 2560 จาก http://archives.bia.or.th/front-show_page_detail_bak.php?pdfid=8130&main_level=2&main_refcode=BIA05020004-0220-0001-00-0000.

เอกสารจดหมายเหตุพุทธทาส อินทปัญโญ. *ราชวร. รหัสเอกสาร BIA5.2/22 กล่อง 4* [52]. สืบค้นเมื่อวันที่ 9 มีนาคม 2560 จาก http://archives.bia.or.th/front-show_page_detail_bak.php?pdfid=8130&main_level=2&main_refcode=BIA05020004-0220-0001-00-0000.

เอกสารภาษาต่างประเทศ

Gabaude, Louis. (1990). Thai Society and Buddhadasa: Structural Difficulties. Extract from Buddhism in the Contemporary World. In Sivaraksa, Suluk. (Ed.). *Articles in Honour of Bhikkhu Buddhadasa's 84th Birthday Anniversary*. Bangkok: INEB.

Gabaude, Louis. (1994). Buddhadasa's Contribution as a Human Being, as a Thai, as a Buddhist. In Sivaraksa, Suluk. (Ed.). *The Quest for a Just Society: The Legacy and Challenge of Buddhadasa Bhikkhu*. Bangkok: The Inter-Religious Commission for Development Santi Pracha Dhamma Institute.

Harsanyi, John. (1953). Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-Taking. *Journal of Political Economy*, 61(October): 434-435.

Harsanyi, John. (1953). Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility. *Journal of Political Economy*, 63 (August): 309-321.

Harsanyi, John. (1975). Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory. *The American Political Science Review*, 69 (2): 594-606.

Harsanyi, John. (1977). Morality and the Theory of Rational Behaviour. *Social Research*, 44 (4): 623-656.

Hobbes, Thomas. (1651/2008). *Leviathan*. In Gaskin, J.C.A. (Ed.). Oxford: Oxford University Press.

Jackson, Peter. (1988/2003). *Buddhadasa: Theravada Buddhism and Modernist Reform in Thailand*. 2nd Edition. Chiang Mai: Silkworm Books.

- Jackson, Peter. (1994). Buddhadasa Bhikkhu – His Last Days and His Legacy. *Journal of the Siam Society*, 82 (2): 103-113.
- Kant, Immanuel. (1797/1996). *The Metaphysics of Morals* (Gregor, M., ed. and trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, John. (1690/1980). *Second Treatise of Government*. Cambridge: Hackett.
- Nozick, Robert. (1974/2013). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Paribatra, Sukhumbhand. (2003). Some Reflections on the Thai Monarchy. *Southeast Asian Affairs*, 291-309.
- Rawls, John. (1971). *A Theory of Justice*. Original edition. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, John. (1993). *Political Liberalism*. Expanded Edition. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John. (2001). *Justice As Fairness: A Restatement*. (Kelly, E., ed.). Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rousseau, Jean Jacques. (1762/1998). *The Social Contract*. Hertfordshire: Wordsworth Editions.
- Youngmevittaya, Wanpat. (2016a). Ethics, Freedom, and Capitalism: A Critical Account of Marxism and Libertarianism. *Journal of Social Sciences, Naresuan University*, 12 (2): 71-111.
- Youngmevittaya, Wanpat. (2016b). Justice and the Public Sphere: A Critique of John Rawls' Political Liberalism. *Prajna Vihara*, 17 (2): 79-120.

Translated Thai Reference

Documents

- Buangsuang, W. (2014). Before the Coming of Dictatorial Dhammic Socialism: The Movement of Buddhadasa Bhikku's Thought 1940s – 1966 A.D., *Thammasat Journal of History*, 1(1): 210-261.
- Buddhadasa. (27 September 1935). *Buddhism: A Religion of Self-Control*. Retrieved 9 March 2017 from <http://www.buddhadasa.com/shortbook/selfcontrol.html>.
- Buddhadasa. (1975). *A Dictatorial Style of Dhammic Socialism*. Bangkok: Aksorn Sampan.
- Buddhadasa. (2005a). *Dhammic Socialism*. Bangkok: Sukapab Jai.
- Buddhadasa. (2005b). *The Essence of Christianity that Buddhists should know*. Suratthani: Thammathan Foundation.
- Buddhadasa. (2006). *Dhamma and Politics*. Bangkok: Sukapab Jai.

- Buddhadasa. (2007a). *On Democracy and Sufficiency Economy*. Kawiewong (ed.). Bangkok: Sukapab Jai
- Buddhadasa. (2007b). *On Reconciliation and Peaceful Way*. Kawiewong (ed.). Bangkok: Sukapab Jai.
- Buddhadasa. (2008). *Happiness of Working: Working with Freed Mind*. Bangkok: Thammasapa.
- Buddhadasa. (2016). *The Great Chance To Follow His Majesty's Footsteps with Royal Virtues*. Bangkok: Amarin Dhamma.
- Buddhadasa Archive. *Buddhism and Political Theory*. BIA4.3/38 Box 6[4]. Retrieved 9 March 2017 From http://archives.bia.or.th/front-show_page_detail_bak.php?pdfid=7696&main_level=2&main_refcode=BIA04030006-0380-0000-01-0001.
- Buddhadasa Archive. *Buddhism and Political Theory*. BIA4.3/38 Box 6[5]. Retrieved 9 March 2017 From http://archives.bia.or.th/front-show_page_detail_bak.php?pdfid=7696&main_level=2&main_refcode=BIA04030006-0380-0000-01-0001.
- Buddhadasa Archive. *Morality and The Present World*. BIA3.1/7 Box 2 [124]. Retrieved 9 March 2017 From http://archives.bia.or.th/front-description_bak.php?refcode=BIA03010002-0070-0124-000000&pdfid=776&main_level=2.
- Buddhadasa Archive. *Thainess! Please Come Back!* BIA5.2/22 Box 4 [27]. Retrieved 9 March 2017 From http://archives.bia.or.th/front-show_page_detail_bak.php?pdfid=8130&main_level=2&main_refcode=BIA05020004-0220-0001-00-0000.
- Buddhadasa Archive. *People*. BIA5.2/22 Box 4 [52]. Retrieved 9 March 2017 From http://archives.bia.or.th/front-show_page_detail_bak.php?pdfid=8130&main_level=2&main_refcode=BIA05020004-0220-0001-00-0000.
- Chitbundid, C. (2007). *The Royally-initiated Projects: The Making of King Bhumibol's Royal Hegemony*. Bangkok: The Foundation for the Promotion of Social Science and Humanities Textbook Project.
- Dantakul, S. (2006). *Three Great Ordinary Persons*. Nontaburi: Social Science Institute.
- Podjanarawan, P. (27 May 2011). *A Dictatorial Style of Dhammic Socialism! A Critique of Buddhadasa in his 105 Birthday*. Retrieved 9 March 2017 From <http://www.prachatai.comjournal/2011/05/35144#ref-01>.

- Podjanarawan, P. (2013). Occupied Temple: A Brief History of Progressive Buddhism After 14 October (1973 – 1998). *Fa Diao Kan*, 11 (3): 139-179.
- Sattayanurak, S. (2005). The Construction of Main Stream Thought on “Thainess” and the “Truth” Constructed by “Thainess.” *Fa Diao Kan*, 3(4): 40-67.
- Sivaraksa, S. (1992). *Conversation with Buddhadasa: On Education, Ecology, and Politics*. Bangkok: Committee of Religion for Development.
- Somboon, V. (2007). *Dhamma and Politics of Buddhadasa Bhikku*. Bangkok: Prapansan.
- Sookwong, P. (2015). A Review of Dhammic Socialism. *Suratthani Rajabhat Journal*, 2(1): 181-188.
- Taweesak, S. (1 July 2012). *Is Buddhadasa against Democracy?* Retrieved 9 March 2017 From http://www.matichon.co.th/news_detail.php?newsid=1341069961.
- Taweesak, S. (5 July 2012). *Does Buddhadasa Support the PADs Style of Democracy?* Retrieved 9 March 2017 From <https://blogazine.pub/blogs/buddhistcitizen/post/3502>.
- Taweesak, S. (21 May 2013). *Teasing Buddhadasa (107 Years Old) Part I*. Retrieved 16 March 2017 From <https://blogazine.pub/blogs/buddhistcitizen/post/4165>.
- Taweesak, S. (25 May 2013). *Teasing Buddhadasa (107 Years Old) Part II*. Retrieved 16 March 2017 From <https://blogazine.pub/blogs/buddhistcitizen/post/4168>.
- Taweesak, S. (15 November 2014). *Buddhadasa Bhikku and Suan Mok*. Retrieved 9 March 2017 From <http://prachatai.com/journal/2014/11/56513>.
- Taweesak, S. (2014). *Tri-Criticism: On Buddhism, Monarchy, and Democracy in S.Sivaraksa's Thought*. Bangkok: Siam Paritat.
- Taweesak, S. (2016). Buddhism and Modern State-Politics: The Intellectual Influence of Phra Phromkhunaphorn and Buddhadasa Bhikku. *Ratasatsarn*, 37(3): 150-199.
- Winichakul, T. (2013). *Democracy with King above Politics: On the History of Modern Thai Politics*. Nontaburi: Fa Diao Kan.
- Winichakul, T. (2016). An Initiative Proposal: Impunity and the Thai-style Understanding of Human Rights. *Fa Diao Kan*, 14(2): 191-221.