

พระพุทธศาสนาเพื่อสังคม : ความเป็นมาและประเด็นโต้แย้ง

พระมหาสมบรูณ์ วุฑฒิกโร (พรรณา)^๑

๑. ความนำ

พระพุทธศาสนาเพื่อสังคม (Socially Engaged Buddhism) ตามความหมายที่เข้าใจกันในแวดวงวิชาการปัจจุบัน หมายถึง แนวคิดหรือขบวนการชาวพุทธที่พยายามนำพระพุทธศาสนาเข้าไปผูกพัน (Engage) เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันกับสังคม พระพุทธศาสนาจะต้องเข้าไปมีส่วนร่วมในทุกกิจกรรมของสังคม เช่น การกำหนดนโยบายสาธารณะ การแก้ปัญหาสิ่งแวดล้อม ปัญหาความรุนแรง ปัญหาทางเศรษฐกิจ ปัญหาทางการเมือง^๒ นอกจากนี้ ยังหมายถึงความพยายามที่จะตีความพุทธธรรมให้ครอบคลุมปัญหาใหม่ ๆ ที่เกิดขึ้นในสังคมปัจจุบัน ชาวพุทธกลุ่มนี้มองว่าการตีความพระพุทธศาสนาแบบจารีตที่เน้นการแก้ปัญหาของปัจเจกบุคคล ไม่เพียงพอต่อการตอบปัญหาสังคมยุคใหม่ที่เต็มไปด้วยความสลับซับซ้อนได้ การแก้ปัญหาความทุกข์ของปัจเจกบุคคลและสังคมสามารถดำเนินควบคู่กันไปได้^๓

^๑ ป.ธ.๗, พธ.บ.(ภาษาอังกฤษ), ศศ.ม., (พุทธศาสนศึกษา) อาจารย์ประจำบัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

^๒ Damien Keown, **A Dictionary of Buddhism** (New York: Oxford University Press, 2003), p. 86.

^๓ George D. Bond, "A.T. Ariyaratne and the Sarvodaya Shramadana Movement," **Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia**, ed. By Christopher S. Queen (New York: State University of New York Press, 1996), p. 126.

ปัจจุบันมีข้อถกเถียงเกิดขึ้นในหมู่นักวิชาการว่า แนวคิดหรือขบวนการพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมในรูปแบบที่กล่าวถึงข้างต้นนี้ เคยมีมาก่อนในพระพุทธศาสนาแบบดั้งเดิมหรือไม่ หรือเป็นเพียงพระพุทธศาสนาแนวใหม่ที่เพิ่งก่อตัวขึ้นในยุคหลังสงครามโลกครั้งที่ ๒ นี้เอง ในบทความนี้ผู้เขียนสนใจศึกษาหาคำตอบว่า ประเด็นข้อถกเถียงดังกล่าวมีนักคิดและนักวิชาการแสดงทัศนะและเหตุผลไว้อย่างไรบ้าง โดยจะเริ่มต้นด้วยการอธิบายให้เห็นภาพรวมความเป็นมาและสาระสำคัญของพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมในรูปแบบปัจจุบันดังต่อไปนี้

๒. ความเป็นมาของพระพุทธศาสนาเพื่อสังคม

คำว่า “พระพุทธศาสนาเพื่อสังคม” (Socially Engaged Buddhism) เป็นคำที่เกิดขึ้นในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่ ๒ ในคริสต์ทศวรรษ ๑๙๖๐ โดยพระ**ติช นัท ฮันห์** (Thich Nhat Hanh) พระภิกษุมหายานชาวเวียดนาม ครั้งแรกเรียกสั้น ๆ ว่า “Engaged Buddhism”^๔ พระติช นัท ฮันห์ ได้ใช้คำนี้โดยหมายถึงการนำเอาพระพุทธศาสนาเข้าไปผูกพัน (engage) กับการแก้ปัญหาสังคมโลกยุคใหม่ (โดยเฉพาะปัญหาสงครามเวียดนาม) บนฐานของการมีสติระลึกรู้ถึงสิ่งที่กำลังดำเนินไปภายในตนและในโลก ดังข้อความที่ว่า “สติจะต้องผูกพัน(กับสังคม) เมื่อมีการเห็นจะต้องลงมือกระทำ...เราจะต้องมีสติระลึกรู้ปัญหาที่แท้จริงของโลก และด้วยสตินี้เองเราจึงจะรู้สิ่งที่ต้องทำและไม่ต้องทำและที่ที่จะต้องให้ความช่วยเหลือ”^๕ พระติช นัท ฮันห์ เคยให้สัมภาษณ์เฮเลน ทรอคอฟ บรรณาธิการนิตยสาร **Tricycle** ว่า “สถานการณ์ท่ามกลางสงคราม คุณไม่สามารถตัดตัวเองออกจากสังคมที่ทนทุกชั้นนี้ได้ คุณต้องสัมพันธ์กับพวกเขาและทำอะไรก็ได้เท่าที่คุณสามารถช่วยได้ ทุก ๆ คนสามารถหา

^๔ Christopher S. Queen (ed.), **Engaged Buddhism in the West** (Boston: Wisdom Publications, 2000), p. 6.

^๕ Thich Nhat Hanh, **Peace Is Every Step** (New York: Bantam, 1991), p. 91.

เวลาที่จะนั่ง เดิน รับประทานอาหารอย่างมีสติ หรือกินอาหารในความเงียบคนเดียว หรือกับชุมชนก็ได้”^๖

การก่อตั้ง “โรงเรียนเยาวชนเพื่อบริการสังคม” (the School of Youth for Social Service) ถือว่าเป็นการปรากฏตัวอย่างเป็นรูปธรรมของขบวนการพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมในแนวทางของพระติช นัท ฮันห์ โรงเรียนนี้จะฝึกเยาวชนให้ปลดปล่อยทุกข์จากภัยสงครามแล้วขยายไปสู่การทำงานเพื่อประชาชนชาวเวียดนาม ไม่ยกเว้นว่าจะมีความเชื่อทางการเมืองแบบใด นอกจากนี้ นักเรียนยังได้รับการฝึกฝนให้ “เตรียมพร้อมที่จะตายอย่างไร้ความโกรธ”^๗ ดังข้อความที่พระ ติช นัท ฮันห์ เขียนถึงนักเรียนว่า

ศัตรูของพวกเรา คือ ความโกรธ ความเกลียด ความโลภ ความบ้าคลั่ง และความมีอคติต่อประชาชน ถ้าคุณจะต้องตายเพราะความรุนแรง คุณจะต้องเจริญเมตตาภาวนาเพื่อให้ภัยแก่คนที่ฆ่าคุณ เมื่อคุณตายด้วยการประจักษ์แจ้งสภาวะแห่งเมตตา คุณก็เป็นพุทธบุตรอย่างแท้จริง แม้ในขณะที่คุณกำลังจะตายในสภาพความกดดัน ความอับอาย และความรุนแรง ถ้าคุณสามารถยิ้มได้ด้วยจิตใจให้อภัย คุณก็จะมีพลังยิ่งใหญ่^๘

มาติน ลูเธอร์ คิง จูเนียร์ (Martin Luther King Jr.)^๙ เคยถามพระติช นัท ฮันห์ ถึงเหตุผลของการเผาตัวตายหมู่ของพระภิกษุชาวเวียดนามกลุ่มหนึ่งที่เมืองไซ่ง่อนซึ่งนำโดยพระติช กวาง ดุค (Thich Quang Duc) พระติช นัท ฮันห์ เขียน

^๖ “พุทธศาสนาสำหรับสังคมสมัยใหม่” เสขิยธรรม ๔๗ (มกราคม-มีนาคม, ๒๕๔๔) : ๓๑.

^๗ Thich Nhat Hanh, *Call Me By My True Names* (Berkeley: Parallax Press, 1993), p. 19.

^๘ Thich Nhat Hanh, *Call Me By My True Names*, p. 19

^๙ มาร์ติน ลูเธอร์ คิง จูเนียร์ ผู้เสนอชื่อของพระติช นัท ฮันห์ เข้ารับรางวัลโนเบลสาขาสันติภาพ เมื่อปี พ.ศ. ๒๕๑๐ ได้กล่าวว่า “ข้าพเจ้าไม่รู้จักใครเป็นการส่วนตัวอีก ที่จะมีคุณค่าพอสำหรับรางวัลโนเบลสาขาสันติภาพนอกเหนือไปจากพระผู้มีเมตตาจากเวียดนามรูปนี้”

ตอบว่า การสละชีวิตเพื่อสังคัมด้วยเมตตาธรรมถือว่าเป็นสัญลักษณ์แห่งความ
รับผิดชอบต่อสังคัมอย่างสูงสุด ข้อความมีดังนี้

การเผาตัวตายของพระภิกษุชาวเวียดนามในปี ค.ศ. ๑๙๖๓ (๒๕๐๖)
เป็นเรื่องยากที่มโนสำนึกแบบคริสต์ตะวันตกจะเข้าใจได้ หนังสือพิมพ์
ลงข่าวว่าเป็นการทำอัตวินิบาตกรรม แต่โดยสารถัดแล้วไม่ใช่เช่นนั้น
แม้แต่การประท้วงก็ไม่ใช่ สิ่งที่พระสงฆ์เหล่านั้นเขียนไว้ในจดหมายก่อน
ที่จะเผาตัวเอง คือ การมุ่งที่จะส่งสัญญาณเตือนภัย มุ่งเขย่าหัวใจของ
ผู้กดขี่ และเรียกร้องชาวโลกให้ความสนใจกับความทุกข์ยากของชาว
เวียดนาม^{๑๐}

ตามประเพณีของชาวพุทธในเวียดนาม ผู้ที่เข้ามาบวชเป็นพระภิกษุจะใช้ไฟ
จี้ตามร่างกายให้เป็นจุดเล็ก ๆ พร้อมกับการสมาทานศีล ๒๕๐ ขณะที่กำลังได้รับความ
เจ็บปวดอย่างหนัก ผู้บวชจะเปล่งวาจาว่า “จะแสดงออกซึ่งความจริงจังจริงจัง
ภายในจิตใจของตน และพร้อมที่จะรับภาระอันหนัก” ดังนั้น การฆ่าตัวตายของพระภิกษุ
กลุ่มนั้นจึงถือว่าเป็นการแสดงความรับผิดชอบต่อสังคัมในชั้นอุกฤษฏ์เลยทีเดียว^{๑๑}

การก่อตั้งนิกายเทียบหิน (Tiep Hien, The Order of Interbeing) ของพระ
ติช นัท ฮันห์ ในปี ค.ศ. ๑๙๖๖ ถือว่าเป็นภาพสะท้อนแนวคิดเกี่ยวกับพระพุทธศาสนา
เพื่อสังคัมอย่างชัดเจน คำว่า “เทียบหิน” (Tiep Hien) ประกอบด้วยคำว่า “เทียบ”
หมายถึง การสืบต่อ (continuing) และการสัมผัส (touching) คือ สืบต่อมรรคา
แห่งการตรัสรู้ และการสัมผัสความจริงของโลกและความจริงของชีวิต และคำว่า “หิน”
หมายถึง การรู้แจ้งเห็นจริง (realizing) ได้แก่ ความเปลี่ยนแปลงภายในตนเองและ
การปรากฏขึ้นของปัญญาและกรุณา นอกจากนั้น คำนี้ยังหมายถึงการลงมือทำที่นี้
และเดี๋ยวนี้

๑๐ Thich Nhat Hanh, **Vietnam : Lotus in a Sea of Fire** (New York: Hill and Wang, 1967), p. 106.

๑๑ Thich Nhat Hanh, **Vietnam: Lotus in a Sea of Fire**, p. 106.

หลักการสำคัญของนิกายเถรวาทมี ๔ ประการ คือ (๑) **ความไม่มีความยึดมั่นถือมั่นในทิวฐิ** (non-attachment from views) หมายถึงการไม่ถูกคุมขังด้วยทิวฐิ ลัทธิ อุดมการณ์ อคติ และความเคยชินที่ไม่ดี (๒) **การทดลองโดยตรง** (direct experimentation) คือ การมีประสบการณ์ตรงในธรรมทั้งหลายที่อิงอาศัยกันเกิดขึ้น ไม่เน้นการคาดเดาหรือการถกเถียงทางปรัชญา ชีวิตของเราคืออุปกรณ์ที่เราจะใช้ทดลองกับความจริง เมื่อเราดื่มน้ำส้ม เรายอมรับว่ามันคือน้ำส้ม โดยไม่จำเป็นต้องหาเหตุผลหรือคาดเดาเอา (๓) **ความเหมาะสมสอดคล้อง** (appropriateness) หากคำสอนไม่สอดคล้องกับสภาพจิตใจของบุคคลและความเป็นจริงของสังคม คำสอนนั้นย่อมไม่ใช่พระพุทธศาสนาที่แท้จริง คำสอนของพระพุทธศาสนาที่จะก่อให้เกิดปัญญาและความรักได้ จะต้องเป็นคำสอนที่เหมาะสม ด้านหนึ่งคำสอนนั้นจะต้องอยู่บนฐานหลักการของพระพุทธศาสนา ในอีกด้านหนึ่งจะต้องเป็นคำสอนที่สามารถช่วยเหลือผู้อื่นได้อย่างแท้จริง (๔) **กุศโลบาย** (skillful means) หมายถึงการสอนโดยอุบายวิธีอันชาญฉลาด เพื่อให้เหมาะกับเหตุการณ์และอุปนิสัยอันแตกต่างของบุคคล^{๑๒}

โดยสรุป ลักษณะสำคัญของพระพุทธศาสนาในแนวทางของพระติช นัท ฮันห์ มี ๖ ประการ คือ (๑) การมองว่า “พระพุทธศาสนามีความผูกพันกับสังคมอยู่แล้ว ถ้าไม่เป็นเช่นนั้น ก็ไม่ถือว่าเป็นพระพุทธศาสนา”^{๑๓} (๒) การเห็นแจ้งในธรรมชาติที่อิงอาศัยกัน (interbeing) ของสิ่งทั้งหลายในฐานะเป็นพื้นฐานแห่งการสร้างสันติภาพ (๓) การปฏิบัติธรรมครอบคลุมทั้งการเจริญสติ การรับใช้สังคม และการอาสาที่จะลดและหยุดยั้งความอยุติธรรมทางสังคมโดยไม่แบ่งพรรคแบ่งพวก (๔) พระพุทธศาสนา

^{๑๒} Patricia Hunt-Perry and Lyn Fine, “All Buddhism Is Engaged : Thich Nhat Hanh And The Order Of Interbieng,” **Engaged Buddhism in the West**, ed. By Christopher S. Queen, p. 40.

^{๑๓} Thich Nhat Hanh, **Love in Action: Writings on Nonviolent Social Change** (Berkeley: Parallax Press, 1993) อ้างใน Christopher S. Quenn (ed.), **Engaged Buddhism in the West**, p. 36.

เพื่อสังคมเป็นเรื่องของวิถีชีวิต สันติภาพไม่ใช่เพียงการไม่มีสงคราม หากแต่ต้องมีอยู่ทุกกิจกรรมในชีวิตประจำวันของเรา (๕) คำสอนและการปฏิบัติจะต้องเหมาะสมกับกาลเวลาและสถานที่ (๖) เรียนรู้อย่างต่อเนื่องและสามารถเรียนรู้จากสรรพสิ่งได้^{๑๔}

สถาบันนาโรปะ (Naropa Institute) เป็นอีกองค์กรพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมในรูปแบบของสถาบันการศึกษา ตั้งขึ้นในปี ค.ศ.1974 ที่เมืองโคโลราโด สหรัฐอเมริกา โดยชาวพุทธทิเบตชื่อ **เชอเกียม ตรุงปะ รินโปเช** (Chogyam Trungpa Rinpoche) ได้เปิดโครงการศึกษาระดับปริญญาโทชื่อว่า “โครงการพระพุทธศาสนาเพื่อสังคม” (The Engaged Buddhism Program) โดยผู้ที่เข้าศึกษาในโครงการนี้จะต้องเรียนทั้งภาควิชาการและออกภาคสนามเพื่อฝึกฝนการทำกิจกรรมทางสังคม ความหมายของพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมของสถาบันนี้ คือ “พระพุทธศาสนาเพื่อสังคมเป็นการประยุกต์เอาหลักศีล สมาธิ ปัญญาของพระพุทธศาสนามาใช้กับความท้าทายในสังคมปัจจุบัน เพื่อตอบสนองปัญหาทางการเมืองและเศรษฐกิจของโลก”^{๑๕}

คริสโตเฟอร์ เอส. ควีน (Christopher S. Queen) มองว่า พระพุทธศาสนาเพื่อสังคม เป็นการประยุกต์หลักคำสอนทางพระพุทธศาสนาเพื่อแก้ปัญหาสังคมเป็นรูปแบบของศาสนาที่เกิดขึ้นในบริบทแห่งการถกเถียงปัญหาของโลกในเรื่องสิทธิมนุษยชน การกระจายความยุติธรรม และความก้าวหน้าทางสังคม^{๑๖} จุดร่วมสำคัญอย่างหนึ่งของกลุ่มชาวพุทธที่ทำงานเพื่อสังคม คือ การถือเอาปัญหาความทุกข์ของชาวโลกเป็นแรงกระตุ้นให้เกิดความอยากที่จะทำงานเพื่อสังคม รวมทั้งการตั้งปณิธานแบบพระโพธิสัตว์ของมหายาน ที่จะคุ้มครองรักษาสรรพสัตว์^{๑๗}

^{๑๔} Patricia Hunt-Perry and Lyn Fine, “**All Buddhism Is Engaged** : Thich Nhat Hanh and The Order of Interbeing,” quoted in Christopher S. Queen (ed.), **Engaged Buddhism in the West**, p. 36.

^{๑๕} The Naropa Institute, **Engaged Buddhism : Master of Arts in Buddhist Studies** (recruitment brochure, n.d.)

^{๑๖} Christopher S. Queen (ed.), **Engaged Buddhism in the West**, p. 1.

^{๑๗} Christopher S. Queen (ed.), **Engaged Buddhism in the West**, p. 5.

โรเบิร์ต อี. กอสส์ (Robert E. Goss) มองว่า พระพุทธศาสนาเพื่อสังคมปัจจุบัน เป็นขบวนการสากลที่อยู่เหนือการสังกัดนิกาย โดยมุ่งตอบสนองปัญหาของโลกทั้งทาง การเมือง เศรษฐกิจและสังคม เป็นรูปแบบของขบวนการปลดปล่อยทางสังคมและ การเมืองที่เกี่ยวข้องกับการเปลี่ยนแปลงสังคมและการปลดปล่อยทุกข์ของมนุษย์ โดยประยุกต์ใช้หลักคำสอนเรื่องความเมตตากรุณา ปัญญา ปฏิจัสมุปปาท และ ศูนยตา เพื่อแก้ปัญหาสังคม รวมทั้งการใช้วิธีการปฏิบัติกรรมฐาน ยุทธศาสตร์ ด้านการศึกษา เมตตากรุณาเชิงสังคม และการสร้างเครือข่ายระดับรากหญ้าเพื่อ เข้าไปมีส่วนร่วมกับสังคมอย่างกระตือรือร้น^{๑๘}

องค์ทะไล ลามะ ผู้นำเรียกร้องเพื่อเอกราชของทิเบตจากการยึดครองของจีน ได้เสนอแนวคิด “ความรับผิดชอบสากล” (universal responsibility) และแนวคิดแบบ “จิตใจที่หวังประโยชน์ผู้อื่น” (altruistic mind) ซึ่งตั้งอยู่บนฐานของความรัก ความ เมตตากรุณา การให้อภัย และการอิงอาศัยกันของสิ่งทั้งหลาย ท่านกล่าวว่า “ทุกๆ ชาติก็อิงอาศัยชาติอื่น แม้แต่ชาติที่มีข้อพิพาทกันก็ต้องร่วมมือในการใช้ทรัพยากร ของโลก มนุษย์ทั้งหลายทั้งในชุมชนโลกและครอบครัว จำต้องสามัคคีกันและร่วมมือ กันบนฐานของการเคารพซึ่งกันและกัน แนวคิดเรื่องการทำประโยชน์เพื่อผู้อื่น (altru- ism) จึงเป็นปัจจัยที่สำคัญอย่างยิ่งยวด”^{๑๙} ท่านกล่าวต่อไปว่า

หากปัจเจกบุคคลมีสำนึกรับผิดชอบต่อมนุษยชาติ เขาจะดูแลรักษาสิ่ง แวดล้อมทางธรรมชาติ รวมทั้งทำให้ความเติบโตทางด้านอุตสาหกรรม และการเพิ่มขึ้นของประชากรชะลอลง ถ้าเราคิดด้วยจิตใจที่คับแคบ และมองเฉพาะสิ่งที่อยู่รอบตัว เราก็จะไม่สร้างอนาคตในทางบวก... ความหมายของความรับผิดชอบที่แท้จริงจะต้องตั้งอยู่บนฐานของความ เมตตากรุณาและความปรารถนาที่จะทำประโยชน์เพื่อผู้อื่น เราไม่เพียงแต่

^{๑๘} Robert E. Goss, “Naropa Institute : The Engaged Academy,” **Engaged Buddhism in the West**, ed. by Christopher S. Queen, p. 329.

^{๑๙} The Dalai Lama, “Cultivating Altruism,” **Engaged Buddhist Reader**, ed. By Arnold Kotler (Berkeley : Parallax Press, 1996), p. 3.

จะให้ความเคารพมวลมนุษย์เท่ากันนั้น หากยังต้องให้การดูแล การรดเว้นจากการก้าวก้าวแทรกแซงสัตว์สายพันธุ์อื่นและสิ่งแวดล้อม ในการทำงานเพื่อความสุขและความพึงพอใจของบุคคล ครอบครัว ประเทศชาติ และชุมชนระหว่างประเทศ กุญแจสำคัญคือจิตใจที่หวังประโยชน์เพื่อผู้อื่นของเราเอง (altruistic mind)^{๒๐}

ความรับผิดชอบสากล (Universal Responsibility) และจิตใจที่มุ่งประโยชน์ผู้อื่นถือว่าเป็นรากฐานสำคัญของแนวคิดเกี่ยวกับพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมขององค์ทะไล ลามะ และรากฐานที่ลึกยิ่งไปกว่านั้น คือ ความตระหนักรู้ในความเกี่ยวโยงสัมพันธ์กันของสิ่งทั้งหลาย ซึ่งในระบบความสัมพันธ์นี้ จักรวาลถูกมองในฐานะเป็นองค์รวมแห่งอินทรีย์ภาพ สรรพสิ่งล้วนอิงอาศัยกันและเป็นเหตุปัจจัยแก่กันและกัน (อิทัปปัจจยตา) ไม่ว่าจะเป็นการคิด การพูด และการกระทำ รวมทั้งสรรพสัตว์ทั้งหลายล้วนแต่รวมอยู่ในข่ายใยแห่งชีวิตนี้ทั้งสิ้น (the web of life)^{๒๑}

อย่างไรก็ตาม เมื่อมองโดยภาพรวมแล้ว พระพุทธศาสนาเพื่อสังคมอาจแบ่งลักษณะโดยรวมเป็น ๓ ประการ ดังนี้^{๒๒}

๑) **ความตระหนักรู้ (Awareness)** หมายถึง ความมีสติสำนึกตระหนักรู้สิ่งที่เกิดขึ้นภายในตัวเอง สิ่งแวดล้อมที่อยู่รอบตัว รวมทั้งตระหนักรู้ในสภาพความทุกข์ของหมู่สัตว์ในสังคมและโลก ถือว่าเป็นพื้นฐานสำคัญที่จะนำไปสู่การทำกิจกรรมทางสังคม

๒) **การทำตนให้เป็นหนึ่งเดียวกับโลก (Identification of self and world)** ได้แก่ ความรู้สึกเป็นหนึ่งเดียว (oneness) การไม่แบ่งแยกเป็นฝักฝ่าย (non-dualism) การพึ่งพาอาศัยกัน (independence) และความรู้สึกเห็นอกเห็นใจกัน ในขั้นแรก

^{๒๐} The Dalai Lama, “Cultivating Altruism”, pp. 3-4.

^{๒๑} Kenneth Kraft, “Engaged Buddhism”, **Engaged Buddhist Reader**, ed. By Arnold Kotler (Berkeley : Parallax Press, 1996), p. 66.

^{๒๒} Christopher S. Queen (ed.), **Engaged Buddhism in the West**, pp. 6-7.

เมื่อได้ตระหนักรู้ ได้เห็น และได้ยินสภาพความทุกข์ที่หมู่สัตว์ได้ประสบอยู่ จากนั้นจึงแผ่ความกรุณา (compassion) หรือ ความรู้สึกสงสาร (sympathy) ความรู้สึกร่วม (co-feeling) หรือความรู้สึกว่าเป็นเพื่อนร่วมทุกข์ (fellow-feeling) เพื่อทำลายพรมแดนที่ขวางกั้นระหว่างตนเองกับคนอื่น พระดิช นัท ฮันท์ ได้รวมเอาพวกโจรสลัดและผู้ลักลอบค้าอาวุธสงครามไว้ในข่ายแห่งความกรุณาของท่านด้วยในฐานะเป็นผู้ลี้ภัยสงครามและผู้ประสบเคราะห์กรรมร่วมกัน

๓) **การลงมือกระทำ** (Imperative of Action) หมายถึง ข้อบังคับที่จะต้องลงมือทำหรือให้การช่วยเหลือทันทีเมื่อเห็นหรือได้ยินผู้อื่นมีความทุกข์ ดังที่พระดิช นัท ฮันท์ กล่าวไว้ว่า “เมื่อมีการเห็น จะต้องมีการกระทำ” หรือดังที่เบอร์นาร์ด กลาสแมน (Bernard Glassman) มองว่า การมองความทุกข์ของคนอื่นให้เป็นดังทุกข์ของตนจะนำไปสู่การกระทำอย่างมั่นคง ดังคำกล่าวของเขาที่ว่า “ถ้าฉันมีแผลที่เลือดกำลังไหล ฉันจะรักษามันทันที จะไม่เข้าร่วมกลุ่มแก้ปัญหาหรือรอให้มีเครื่องมือพร้อมหรือรอจนกว่าจะได้ตรัสรู้ หรือรอจนกว่าจะได้ฝึกฝนตนก่อน ฉันจะหาผ้ามาพันแผลให้เลือดหยุดไหลทันที เพราะเลือดของฉันกำลังไหลอยู่ขณะนี้”^{๒๓}

๓. แนวคิดเชิงสังคมเคยมีในพระพุทธศาสนาหรือไม่ ?

ปัจจุบันทัศนะเกี่ยวกับพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมมี ๒ กลุ่มหลัก ๆ คือ (๑) ทัศนะที่ว่า มิติทางสังคมในพระพุทธศาสนาไม่ใช่เรื่องใหม่ หากแต่มีรากฐานดั้งเดิมมาตั้งแต่สมัยพุทธกาล เพียงแต่ได้มีการปรับรูปแบบให้สอดคล้องกับความเปลี่ยนแปลงของสังคมแต่ละยุคสมัยเท่านั้น ผู้มีทัศนะในแนวนี้นั้นส่วนใหญ่เป็นนักคิดหรือนักวิชาการที่เป็นชาวพุทธอยู่แล้ว และ (๒) ทัศนะที่ว่าพระพุทธศาสนาขาดมิติทางสังคม กล่าวคือแนวคิดเกี่ยวกับพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมไม่เคยมีมาก่อนในประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาทั้งในนิกายเถรวาท มหายาน และวัชรยาน หากแต่เป็นรูปของพระพุทธศาสนาแนวใหม่

^{๒๓} Bernard Glassman, **Harvard Divinity School lecture** (January 20, 1997) อ้างใน Christopher S. Quenn (ed.), **Engaged Buddhism in the West**, p. 7.

ที่เกิดขึ้นเพื่อตอบสนองปัญหาของสังคมโลกยุคใหม่ ผู้ที่มีทัศนคติในแนวนี้ส่วนใหญ่เป็นนักวิชาการตะวันตกที่ศึกษาพระพุทธศาสนาในเชิงวิชาการ

๓.๑ ทัศนคติที่มองว่าพระพุทธศาสนาไม่มีแนวคิดเชิงสังคม

คำถามที่ว่า พระพุทธศาสนามีมิติทางสังคม (social dimension) หรือไม่ เป็นประเด็นที่มีการถกเถียงกันมาเป็นเวลานาน นักวิชาการตะวันตกที่ศึกษาพระพุทธศาสนาในยุคต้น ๆ มักจะสรุปว่า หลักคำสอนของพระพุทธศาสนาขาดมิติทางสังคม คือ มุ่งแต่ประโยชน์ของปัจเจกบุคคลเป็นสำคัญ ถึงแม้จะมีคำสอนเรื่องสังคมอยู่บ้าง แต่ก็เป็นเพียงผลพลอยได้ (by-product) เท่านั้น ข้อวิจารณ์ที่ดูเหมือนจะได้รับการอ้างถึงบ่อยที่สุด คือ ข้อวิจารณ์ของนักสังคมวิทยาชื่อดังชาวเยอรมัน คือ **แมกซ์ เวเบอร์** (Max Weber) เวเบอร์มองว่า “ความหลุดพ้นเป็นเรื่องของความเพียรจำเพาะตัว ไม่มีใครและโดยเฉพาะไม่มีสังคมไหนสามารถช่วยเขาได้ ความเข้าใจเช่นนี้ได้ทำให้เกิดการปฏิบัติอย่างสุดเหวี่ยง”^{๒๔} **บาร์ดเวลล์ แอล. สมิธ** (Bardwell L. Smith) มองคล้ายกับเวเบอร์ที่ว่า “จุดหมายพื้นฐานดั้งเดิมของพระพุทธศาสนาไม่ใช่สังคมที่ยุติธรรม...แม้พระโพธิสัตว์ก็ไม่ได้มีหน้าที่ในฐานะผู้ปฏิรูปสังคม หากแต่เป็นผู้ส่งเสริมให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในแต่ละบุคคลที่อยู่ในสังคมเท่านั้น”^{๒๕} **แม็ ริชาร์ด กอมบริช** (Richard Gombrich) อดีตนายกสมาคมบาลีปกรณ์ ก็มีความเห็นสอดคล้องในทิศทางเดียวกับเวเบอร์ว่า “ภารกิจของพระองค์คือการปฏิรูปปัจเจกบุคคลและช่วยให้พวกเขาสลัดออกจากสังคมตลอดกาล ไม่ใช่เพื่อปฏิรูปโลก...พระองค์ไม่เคยทรงสอนเพื่อต่อต้านความไม่เสมอภาคทางสังคม...ไม่ทรงพยายามที่จะลบล้างระบบวรรณะและระบบทาส”^{๒๖} นอกจากนั้น **มูรติ** (T.R.V.Murti) นักวิชาการชาวอินเดีย

^{๒๔} Max Webber, **Religion of India : The Sociology of Hinduism and Buddhism** (New York: The Free Press, 1958), pp. 206, 213.

^{๒๕} Bardwell L. Smith, “Sinhalese Buddhism and the Dilemmas of Reinterpretation,” **The Two Wheels of Dhamma : Essays on the Theravada Tradition in India and Ceylon**, ed., By Smith (Pennsylvania: American Academy of Reeligion, 1972), p. 106.

^{๒๖} Richard Gombrich, **Theravada Buddhism : A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo** (London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1988), p. 30.

ก็มีความเห็นสอดคล้องกันว่า “พระอรหันต์พึงพอใจก็แต่ความหลุดพ้นเฉพาะตัว ท่านไม่สนใจความเป็นอยู่ของผู้อื่น อุดมคติแห่งพระอรหันต์สร้างขึ้นจากแนวคิดแบบ อัตนิยม ท่านกลัวจนกระทั่งว่าโลกจะจับตัวท่านไว้หากท่านต้องปรากฏในโลกนานเกินไป”^{๒๗}

วินสตัน แอล. คิง (Winston L. King) ได้วิจารณ์พระพุทธศาสนาในยุคต้น ค่อนข้างแรงว่า “ไม่มีความรู้สึกตื่นตัว (insensitivity) ในความอยู่ดีธรรม(ทางสังคม)” ด้วยเหตุผล ๓ ประการ คือ (๑) มุ่งหวังแต่พระนิพพาน เพื่อให้ตนหลุดพ้นจากการเกิดใหม่ในสังสารวัฏ (๒) รังเกียจแนวคิดในการเรียกร้องความยุติธรรม เพราะเห็นว่าการทำเช่นนั้นเป็นการสร้างเวรกรรม โดยเขาอ้างคาถาธรรมบทที่ว่า “ชนเหล่าใดเข้าไปผูกเวรว่า ‘คนนี้ได้ทำเรา ได้ฆ่าเรา ได้ชนะเรา และได้ลักสิ่งของของเราไป’ เสรของชนเหล่านั้น ย่อมไม่สงบระงับ”^{๒๘} และ (๓) การเรียกร้องความยุติธรรมเป็นความเชื่อที่ผิด เพราะความยุติธรรมมีอยู่แล้วในกฎการทำงานของกรรม แม้อาจจะตามสนองช้าไปบ้าง แต่จะต้องตามสนองอย่างแน่นอน หลักกรรมเป็นระบบความยุติธรรมที่สมบูรณ์ ผลของความเชื่อแบบนี้ คือ “เมื่อสังคมถูกมองว่าเป็นเพียงผลรวมแห่งกรรมของปัจเจกบุคคล การพูดถึงการปรับปรุงหรือการปฏิรูปสังคมในวิถีทางแบบส่วนรวม (collective way) ย่อมไร้ประโยชน์ สังคมใด ๆ ก็ตาม จะสามารถเปลี่ยนแปลงได้ ก็ด้วยวิถีทางแห่งการแก้ไขปรับปรุงเป็นรายบุคคลไป”^{๒๙}

คริสโตเฟอร์ เอส. ควีน (Christopher S. Queen) มองว่า พระพุทธศาสนาเพื่อสังคมเป็นรูปแบบที่ค่อนข้างจะเดินสวนทางกับแนวทางของนิกายพระพุทธศาสนาที่มีอยู่เดิม ทั้งนิกายหินยาน มหายาน และวัชรยาน เป็นรูปแบบของพระพุทธศาสนาที่ไม่เคยมีมาก่อน (unprecedented) หากแต่เป็นการเพิ่มเนื้อหาใหม่ ๆ เข้ามาใน

^{๒๗} T.R.V. Murti, **The Central Philosophy of Buddhism** (London: George Allen and Unwin Ltd., 1955), p. 263.

^{๒๘} คาถาธรรมบทตรงนี้ ดู ชุ.ธ. (ไทย) ๒๕/๔/๒๕.

^{๒๙} Winston L. King, “Judeo-Christian and Buddhist Justice,” **Journal of Buddhist Ethics** 2 (1995) : 75.

พระพุทธศาสนาที่มีอยู่เดิม กล่าวคือเป็นกระบวนทัศน์แห่งความหลุดพ้นแบบพุทธแนวใหม่ (a new paradigm of Buddhist liberation) หรืออาจจะบัญญัติชื่อใหม่ “ยานใหม่” หรือ “นวยาน”^{๓๐} ควิน มองว่า การก่อตั้งนิกายเทียบหินของพระดิช นัท ฮันท์ ถือว่าเป็นการแยกตัวเองออกมาจากพระพุทธศาสนาแบบจารีตของเวียดนามอย่างชัดเจน และเขาได้ยกคำของพระดิช นัท ฮันท์ ซึ่งเขามองว่าเป็นแนวคิดที่แตกต่างจากพระพุทธศาสนาแบบเดิม ๆ อย่างสิ้นเชิง เพราะมุ่งแก้ปัญหาสังคมทั้งในระดับโครงสร้างและนโยบาย ดังนี้

กรรมร่วมทางสังคมแบบพุทธ (A Buddhist collective action) เกิดขึ้นด้วยวัตถุประสงค์ที่จะสร้างอิทธิพลต่อนโยบายสาธารณะ (public policy) และสร้างสถาบันรูปแบบใหม่ รูปแบบหนึ่งของกรรมร่วมทางสังคม ก็คือการไม่ให้ความร่วมมือกับรัฐบาล เช่น การประท้วง การร่วมใจกันลาออก การส่งใบอนุญาตคืนรัฐบาล การประท้วงไม่ยอมเข้าชั้นเรียนของนักเรียน หรือการใช้รูปแบบทางวัฒนธรรมอื่น ๆ เช่น งานเขียนแนวนวนิยายและเรื่องจริงแนวต่อต้านสงคราม^{๓๑}

ควิน มองว่า เหตุการณ์ที่เมืองนาคปูร์ ประเทศอินเดีย เมื่อวันที่ ๑๔ ตุลาคม ๑๙๕๖ (๒๕๓๙) เมื่อชาวฮินดูวรรณะต่ำ (ศูทร/อติศูทร) กว่าครึ่งล้านคน ซึ่งนำโดย **เอ็มเบ็ดการ์** (Ambedkar) ได้หันมานับถือพระพุทธศาสนา ถือว่าเป็นจุดเปลี่ยนทางด้านประวัติศาสตร์ของพระพุทธศาสนาเลยทีเดียว ในเหตุการณ์ครั้งนี้ กลุ่มนักข่าวสงสัยว่า ทำไมคนที่เป็นอดีตรัฐมนตรีและเป็นผู้ออกแบบรัฐธรรมนูญอินเดียจึงได้ละทิ้งศาสนาของคนส่วนใหญ่แล้วหันไปนับถือศาสนาที่สูญไปจากอินเดียกว่า ๘๐๐ ปีมาแล้ว เอ็มเบ็ดการ์ตอบว่า “ลองถามตัวคุณเองและบิดามารดาของคุณดูสิว่า คนที่เคารพตนเองจะสามารถทนอยู่ได้อย่างไรในระบบที่เหยียดหยามเพียงของเหลือเดนและงานที่ไม่มีใครต้องการให้แก่พลเมืองผู้ต่ำต้อย” นักข่าวถามอีกว่า “ทำไมต้องเป็น

^{๓๐} Christopher S. Queen (ed.), **Engaged Buddhism in the West**, pp. 1-2.

^{๓๑} อ้างใน Christopher S. Queen (ed.), **Engaged Buddhism in the West**, p. 7.

พระพุทธศาสนา ซึ่งเคยเป็นที่ดึงดูดใจของคนวรรณะต่ำในอดีต ทำไมไม่เป็นศาสนาอื่น ๆ เช่น อิสลาม หรือคริสต์” เอ็มเบ็ดการ์ ตอบว่า “แม้ผมจะแตกต่างจากคานธี แต่ผมก็เห็นด้วยในวิถีทางแบบอหิงสาของท่าน เหตุนี้แหละจึงจำเป็นต้องเปลี่ยนไปหาศาสนาอันเป็นส่วนหนึ่งและเป็นของขวัญแห่งวัฒนธรรมอินเดีย ผมได้ทำด้วยความระมัดระวัง เพื่อที่ว่า การเปลี่ยนศาสนาของผมจะไม่กระทบกระเทือนต่อวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ของแผ่นดินนี้” นักข่าวซักต่ออีกว่า “พระพุทธศาสนาที่คุณนับถือ เป็นแบบไหน” เอ็มเบ็ดการ์ตอบว่า “พระพุทธศาสนาที่เรา นับถือนี้จะดำเนินตามแนวทางที่พระพุทธเจ้าสอนไว้ จะไม่มีการแบ่งแยกเป็นหินยานและมหายานแบบเก่า ๆ หากแต่เป็นพระพุทธศาสนาแนวใหม่ หรือนวยาน (Neo-Buddhism)”^{๓๒} นี้คือ เหตุการณ์ที่ถือว่าเป็นแนวโน้มของยานใหม่ในพระพุทธศาสนา ซึ่งยานใหม่นี้เกิดขึ้นท่ามกลางบริบทแห่งปัญหาสังคม วัฒนธรรม และความเชื่อแบบใหม่ รวมทั้งการได้มีปฏิสัมพันธ์กับวัฒนธรรมตะวันตก

ควิน มองประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาว่าผ่านยุคปฏิรูป (Reformations) มากล้าย ๆ กับคริสต์ศาสนา คือ การปฏิรูปเกิดจากการปฏิเสธจริยธรรมแบบหินยาน ซึ่งถูกมองว่าเป็นยานแคบหรือยานสำหรับปัญญาชน (elite/สาวกยาน) ดังจะเห็นได้จากการกล่าวโจมตีและต่อต้านพวกปัญญาชน (anti-elite) ในพระสูตรมหายาน เช่น สัทธรรมปุณฑริกสูตร ติมลเกียรตินิเทศสูตร^{๓๓} ควิน ได้ใช้แนวคิดเกี่ยวกับการเปลี่ยนกระบวนทัศน์ทางศาสนาของนักเทววิทยาชาวสวิส ชื่อ **ฮันส์ คุง** (Hans Kung) มาอธิบายการเปลี่ยนกระบวนทัศน์ทางจริยธรรมในพระพุทธศาสนา ในบทความเรื่อง “Paradigm Change in Buddhism and Christianity” คุงได้ใช้แนวคิดเกี่ยวกับการเปลี่ยนกระบวนทัศน์ทางวิทยาศาสตร์ของ **โทมัส เอส. คูห์น** (Thomas S. Kuhn)

^{๓๒} Dhananjay Keer, **Dr. Ambedkar: Life and Mission** (Bombay: Popular Prakashan, 1971), p. 498. อ้างใน Christopher S. Queen (ed.), **Engaged Buddhism in the West**, p. 21.

^{๓๓} ดู Paul Williams, **Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations** (London and New York: Routledge, 1989), pp. 6-33.

ที่เสนอไว้ในงานเรื่อง “The Structure of Scientific Revolution” (๑๙๖๒)^{๓๔} มาเป็นต้นแบบในการศึกษาการเปลี่ยนกระบวนทัศน์ในพุทธศาสนาและคริสต์ศาสนา เขาเสนอว่าการเปลี่ยนแปลงของรูปแบบทางศาสนาในยุคหนึ่ง ๆ ถูกกำหนดโดย “ผลโดยรวม (total constellation) แห่งความเชื่อมั่นทั้งโดยผู้รู้ตัวและไม่รู้ตัว ระบบคุณค่า และแบบแผนแห่งพฤติกรรม ซึ่งกำลังแปรหลาย ขยายขอบเขต และหยั่งรากลงในยุคนั้น ๆ”^{๓๕} จากแนวคิดนี้ ควิน จึงได้เสนอกระบวนทัศน์ทางจริยธรรมของพระพุทธศาสนา ๔ แบบ คือ (๑) จริยธรรมแบบศีล (discipline) (๒) จริยธรรมแบบธรรม (virtue) (๓) จริยธรรมแบบมุ่งประโยชน์ผู้อื่น (altruism) และ (๔) จริยธรรมเพื่อสังคม (engagement) จริยธรรมสองแบบแรกเป็นจริยธรรมของพระพุทธศาสนายุคต้น ส่วนจริยธรรมแบบที่ ๓ เป็นจริยธรรมของพระพุทธศาสนามหาชน และจริยธรรมแบบที่ ๔ เป็นจริยธรรมของพระพุทธศาสนาเพื่อสังคม

๑) **จริยธรรมแบบศีล** (Ethics of Discipline) หมายถึงจริยธรรมที่เน้นการวางระเบียบ กฎเกณฑ์ ข้อห้าม ข้อบังคับ หรือการงดเว้นจากความประพฤติชั่วทางกายและวาจา เช่น การงดเว้นจากการละเมิดศีล ๕ ของคฤหัสถ์ หรือศีล ๒๒๗ ของพระภิกษุ จริยธรรมแบบศีลนี้เน้นการฝึกหัดขัดเกลาผู้ปฏิบัติธรรมเป็นการเฉพาะตน แม้ว่าผลของการปฏิบัติตามจริยธรรมแนวนี้มีประโยชน์ต่อสังคมโดยรวมก็ตาม แต่ก็ถือว่าเป็นเพียงผลโดยอ้อม^{๓๖}

^{๓๔} การเปลี่ยนกระบวนทัศน์ทางวิทยาศาสตร์ตามทัศนะของโทมัส คูห์น มีขั้นตอนดังนี้ เมื่อกระบวนทัศน์ทางวิทยาศาสตร์แบบเก่าหรือแบบที่ยึดถือกันอยู่ ถูกทำให้อ่อนกำลังลง ถูกดัดแปลง ถูกตัดทิ้ง และถูกดูดซับเข้าไปในกระบวนทัศน์ใหม่ที่กำลังเกิดขึ้น การค้นพบใหม่ ๆ ที่ไม่สอดคล้องกับกระบวนทัศน์ที่มีอิทธิพลอยู่ จะสะสมมากขึ้นเรื่อย ๆ จนถึงจุดวิกฤติ (crisis) จากนั้นจะก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในระบบวิธีคิดอย่างแรง (revolution) แล้วนำไปสู่การเปลี่ยนจากวิธีคิดแบบเดิมไปสู่วิธีคิดแบบใหม่ ณ จุดเปลี่ยนตรงนี้เองที่โทมัส คูห์น เรียกว่า การเปลี่ยนกระบวนทัศน์ (paradigm shift) ตัวอย่างเช่นแนวคิดเรื่องเอกภพของปโตเลมี ที่ถือว่าโลกเป็นศูนย์กลางของจักรวาล ได้พังทลายลง เมื่อถูกพัฒนาด้วยกระแสน้ำแห่งกระบวนทัศน์แบบใหม่ที่พบว่าดวงอาทิตย์เป็นศูนย์กลางของจักรวาล โดยนักดาราศาสตร์คนสำคัญ คือ เคนเพลอร์ และกาลิเลโอ ดูรายละเอียดใน ลีริเพ็ญ พิริยจิตรกรกิจ, **บทวิพากษ์คูห์นในเรื่องการเปลี่ยนแพราไดม์** (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์วิภาษา, ๒๕๔๐), หน้า ๑-๒๐.

^{๓๕} อ้างใน Christopher S. Queen (ed.), **Engaged Buddhism in the West**, p. 21.

^{๓๖} Christopher S. Queen (ed.), **Engaged Buddhism in the West**, pp. 12-13.

๒) **จริยธรรมแบบธรรม (Ethics of Virtue)** รูปแบบจริยธรรมแบบนี้ได้เปลี่ยนจากการจดเว้นมาเป็นการสร้างคุณธรรมขึ้นภายในจิตใจ เช่น หลักโอวาทปาติโมกข์ ที่ว่าด้วยการการทำความกุศลให้ถึงพร้อม และการทำจิตใจให้ผ่องแผ้ว หรือการเจริญพรหมวิหาร ๔ คือ เมตตา กรุณา มุทิตา อุเบกขา เป็นต้น

ควีนมองว่า จริยธรรมแบบธรรมนี้ แม้จะเกี่ยวข้องกับบุคคลอื่น เช่น การแผ่เมตตาให้สรรพสัตว์ แต่ก็ถือว่าเป็นการกระทำที่มุ่งผลทางด้านจิตใจของตนเป็นสำคัญ โดยเขาได้อ้างคำกล่าวของ**ฮาร์วีย์ บี. อารอนสัน (Harvey B. Aronson)** ที่ว่าการเจริญพรหมวิหาร ๔ ของเถรวาท ไม่ได้ส่งผลต่อการกระทำกิจกรรมทางสังคมหรือการทำประโยชน์เพื่อคนอื่น หากแต่เพื่อประโยชน์ด้านจิตใจและด้านความหลุดพ้นส่วนบุคคลมากกว่า^{๓๗} จริงอยู่ แม้พระพุทธเจ้าและพระสงฆ์จะได้ออกประกาศศาสนาเพื่อประโยชน์สุขแก่พหุชนและเพื่ออนุเคราะห์แก่ชาวโลก ซึ่งบางท่านอาจจะตีความว่านี่คือข้อความที่บ่งบอกว่าพระพุทธศาสนามีมิติทางสังคม แต่ความจริงแล้วข้อความตรงนี้มุ่งถึงการทำให้ปัจเจกชนเป็นจำนวนมากได้พัฒนาตนเพื่อเข้าถึงความหลุดพ้นมากกว่า และควีน ได้โต้แย้งแนวคิดพระวัลโปละ ราหุล (Wapola Rahula) ที่ว่า การทำประโยชน์เพื่อสาธารณชนบนฐานของความเมตตากรุณา ถือว่าเป็นมรดกดั้งเดิมของพระภิกษุในพระพุทธศาสนา ซึ่งควีนมองว่าเป็นแนวคิดที่ทำให้เกิดความไขว่ไขว่ในจารีตประเพณีของพระพุทธศาสนา^{๓๘}

๓) **จริยธรรมแบบมุ่งประโยชน์ผู้อื่น (Ethics of Altruism)** ควีนมองว่าจริยธรรมแบบทำประโยชน์เพื่อผู้อื่นเป็นรูปแบบที่ ๓ ของพัฒนาการทางจริยธรรมในพระพุทธศาสนา ซึ่งปรากฏโดยทั่วไปในคัมภีร์ของมหายาน จริยธรรมแบบนี้จะมุ่งเน้นบุคคลอื่นเป็นสำคัญ การเจริญเมตตาหรือกรุณาภาวนา ก็ไม่ได้มีเจตนาเพียงเพื่อจะพัฒนาความรู้สึกห่วงใยบุคคลอื่นเท่านั้น หากแต่เพื่อลงมือช่วยเหลือเขา

^{๓๗} Harvey B. Aronson, **Love and Sympathy in Theravada Buddhism** (Delhi: Motilal Banarsidass, 1980). อ้างใน Christopher S. Queen (ed.), **Engaged Buddhism in the West**, p. 14.

^{๓๘} Christopher S. Queen (ed.), **Engaged Buddhism in the West**, p. 14.

จริง ๆ อุปาสกศีลสูตร^{๓๙} ซึ่งเป็นพระสูตรมหายานยุคต้น ได้แสดงให้เห็นการเปลี่ยนแปลงจากจริยธรรมแบบธรรมไปสู่จริยธรรมแบบทำประโยชน์เพื่อผู้อื่นอย่างชัดเจน ดังข้อความที่ว่า “ถ้าอุบาสกผู้สมาทานรักษาศีล เดินผ่านคนป่วยตามถนนหนทางโดยไม่ยอมดูแลรักษาและหาสถานที่พักอาศัยให้ กลับทอดทิ้งเขาไปเสีย ถือว่าเธอมีความผิด เธอไม่อาจพ้นจากความเสื่อมทรามได้ ไม่อาจทำกรรมของตนให้บริสุทธิ์ได้”^{๔๐} อย่างไรก็ตาม แม้จริยธรรมแบบที่ ๓ นี้จะมุ่งทำประโยชน์เพื่อผู้อื่นก็จริงอยู่ แต่ก็ทำประโยชน์เพื่อผู้อื่นในฐานะปัจเจกบุคคล ไม่ได้มุ่งไปที่สังคมในแง่ระบบหรือโครงสร้าง

๔) จริยธรรมเพื่อสังคม (Ethics of Engagement) จริยธรรมเพื่อสังคมตามทัศนะของควิน หมายถึงจริยธรรมที่ไม่ใช่เพียงสักว่าทำประโยชน์เพื่อผู้อื่น หากแต่เข้าไปมีส่วนร่วมกับการแก้ปัญหาสังคมในทุก ๆ ด้าน ไม่ว่าจะเป็นเรื่องเศรษฐกิจ สังคม และการเมือง ควินได้ยกตัวอย่างนักเคลื่อนไหวทางการเมืองของอินเดีย ๒ ท่าน คือ เอ็มเบ็ดการ์ และมหาตมา คานธี เอ็มเบ็ดการ์ ได้เน้นจริยธรรมเพื่อสังคม (Engagement) โดยเรียกร้องให้แก้โครงสร้างของสังคมโดยยกเลิกระบบวรรณะ ส่วนคานธีเชื่อว่าคนแต่ละคนมีข้อจำกัดและมีอำนาจเท่าที่ผลแห่งกรรมที่ตนได้สั่งสมไว้จะอำนวยให้ ดังนั้น จึงไม่อาจขอความช่วยเหลือจากอำนาจภายนอกได้ คานธีแยกปรัชญาทางการเมืองออกจากเรื่องศีลธรรม จริงอยู่ที่อินเดียจะต้องต่อสู้เพื่อ “สวราช” (swaraj) หรือความเป็นอิสระจากอังกฤษ ซึ่งจะเป็นประโยชน์แก่ชาวอินเดียทุกคน แต่ระบบวรรณะเป็นประเด็นลึกซึ้ง เป็นกฎของจักรวาลด้วยซ้ำไป ดังนั้น เราจึงไม่สามารถกำจัดออกไปได้ด้วยความเพียรพยายามของมนุษย์ หรือการบังคับด้วยกฎหมาย ส่วนการบำเพ็ญพรตของคานธี คือ “การทดลองความจริง” (experiments with truth) เช่น การอดอาหาร การถือพรหมจรรย์ และการบำเพ็ญสัจตยาเคราะห์ ก็มีลักษณะ

^{๓๙} อุปาสกศีลสูตร ดู Shih Heng-ching, **The Sutra on Upasaka Precepts** (Berkeley, CA: Buddyo Dendo Kyokai, 1991).

^{๔๐} Chappell, David W. “Searching for a Mahayana Social Ethic,” **Journal of Religious Ethics** 24.2 (1996) : 358.

คล้ายกับจริยธรรมแบบวินัยและแบบธรรมในพระพุทธศาสนายุคต้น หลักมหากฎณาของคานธีมีขอบเขตครอบคลุมทั้งพวก “หริชน” (หมายถึง บุตรของพระเจ้า เป็นคำที่คานธีใช้กับชนชั้นต่ำต้อย) พร้อมด้วยคนวรรณะพราหมณ์และแพศย์ คานธีคิดถึงการปฏิรูปสังคมด้วยระบบกฎหมายและกระบวนการทางศาล แต่ปฏิเสธแนวคิดที่ว่า ความเชื่อและศีลธรรมทางศาสนา เป็นเรื่องที่สามารถเจรจาตกลงกันได้หรืออยู่ภายใต้การปฏิรูป^{๔๑} แต่เฝ้าเปิดการมองว่า ถ้าหากว่าความโลภ ความโกรธ และความหลง การคอร์รัปชันในระบบราชการ และระบบชนชั้นวรรณะซึ่งมีรากฐานจากความเชื่อทางศาสนา เป็นโครงสร้างที่ออกแบบโดยจิตใจของมนุษย์ มันก็อาจจะสามารถปรับปรุงแก้ไขและออกแบบใหม่ได้

จากแนวคิดต่าง ๆ ที่ยกมาจะเห็นว่า กลุ่มนักวิชาการที่มองว่าพระพุทธศาสนาไม่มีมิติทางสังคมส่วนใหญ่จะตีความจากคำสอนของพระพุทธศาสนาที่สอนให้ปฏิเสธโลก (denial of the world) หรือสอนให้สละบ้านเรือนออกบวชเพื่อแสวงหาความหลุดพ้นจากพันธนาการของอารมณ์อย่างโลก ๆ (โลกธรรม) รวมทั้งวิถีชีวิตของนักบวชในพระพุทธศาสนาที่เน้นปลีกตัวเองอยู่ตามป่าเขาเพื่อแสวงหาความสงบ ดังนั้นแนวคิดนี้จึงไปกันไม่ได้กับปรัชญาสังคมที่มุ่งการยืนยันโลกหรือการเข้าร่วมคลุกคลีอยู่กับโลก อย่างไรก็ตาม แม้แนวคิดของนักวิชาการเหล่านี้มีส่วนจริงอยู่บ้าง แต่ผู้เขียนมองว่า เป็นแนวคิดที่มองในมิติที่แคบจนเกินไป คือ มองแต่เพียงว่า พระนิพพานหรือเป้าหมายสูงสุดของชีวิตในพระพุทธศาสนาเป็นเรื่องส่วนตัวของแต่ละบุคคลที่จะต้องเพียรพยายามให้เข้าถึงได้ด้วยตัวของเขาเอง โดยละเลยที่จะมองการจัดโครงสร้างทางสังคมในรูปแบบของศีลหรือวินัย เช่น การตั้งชุมชนสงฆ์ที่อยู่บนฐานของวินัย หลักความสัมพันธ์ทางสังคมตามหลักทศ ๖ หรือหลักความสัมพันธ์กันตามเหตุปัจจัยของสรรพสิ่ง (อิทัปปัจจยตา)

^{๔๑} ดู Eleanor Zelliott, “Gandhi and Ambedkar: A Study in Leadership,” **From Untouchable to Dait: Essays on the Ambedkar Movement** (New Delhi: Manohar, 1992), pp. 150-178.

๓.๒ ทศนะที่ว่าพระพุทธศาสนามีมิติทางสังคม

ดังได้กล่าวมาแล้วว่า ผู้ที่มองว่ามีมิติทางสังคมเป็นรากฐานดั้งเดิมของพระพุทธศาสนา ส่วนใหญ่เป็นกลุ่มนักคิดและนักวิชาการที่เป็นชาวพุทธ ต่อไปนี้ผู้เขียน ขอเสนอตัวอย่างนักคิดและนักวิชาการบางท่านที่พยายามเสนอแนวคิดเกี่ยวกับมิติทางสังคมของพระพุทธศาสนา

พระวัลโปละ ราหุล (Walpola Rahula) เป็นพระภิกษุนักวิชาการและนักกิจกรรมสังคมชาวศรีลังกา ได้เขียนไว้ในเดือนสุดท้ายก่อนที่ศรีลังกาจะได้รับเอกราชจากการยึดครองของอังกฤษ (ศรีลังกาได้รับเอกราชจากอังกฤษเมื่อวันที่ ๔ ก.พ. ๒๔๙๑) ว่า พระพุทธศาสนาดั้งอยู่บนฐานของการให้บริการแก่บุคคลอื่น และความผูกพันทางการเมืองและสังคมถือว่าเป็นมรดกของพระสงฆ์และเป็นแก่นแท้ของพระพุทธศาสนา ดังข้อความที่ท่านเขียนไว้ว่า “พระพุทธศาสนาเกิดขึ้นในอินเดียในฐานะเป็นพลังทางจิตวิญญาณที่ต่อต้านความอยุติธรรมทางสังคม ต่อต้านพิธีกรรม ประเพณี และการบวงสรวงสิ่งลึกลับเหนือธรรมชาติ ยกเลิกระบบวรรณะ และส่งเสริมความเสมอภาคของมนุษย์ทั้งปวง”^{๔๒} หลักฐานในพระไตรปิฎกที่พระราหุลมักจะยกขึ้นมาสนับสนุนข้อเสนอของท่าน คือ พุทธพจน์ในการส่งพระสาวกไปประกาศพระศาสนาครั้งแรกว่า “ภิกษุทั้งหลาย พวกเธอจงจาริกไป เพื่อประโยชน์สุขแก่ชนจำนวนมาก เพื่ออนุเคราะห์ชาวโลก เพื่อประโยชน์เกื้อกูลและความสุขแก่ทวยเทพและมนุษย์...”^{๔๓} พระสูตรที่พระราหุลมักจะยกมาสนับสนุน เช่น **กุกกัณฐสูตร** ที่ว่าด้วยการปราบโจรผู้ร้ายด้วยการแก้ปัญหาเศรษฐกิจ โดยส่งเสริมให้ประชาชนมีอาชีพการงาน **สิงคาลกสูตร** ที่ว่าด้วยการสร้างความสัมพันธ์ของบุคคลในสังคมตามหลักทศ ๖^{๔๔}

^{๔๒} Walpola Rahula, *Zen and the Taming of the Bull : Towards the Definition of Buddhism Thought* (London: Gordon Fraser, 1978). อ้างใน Ken Jones, *Buddhism and Social Action* (Kandy: The Wheel Publication, 1981), p. 2.

^{๔๓} วิ.มหา. (ไทย) ๔/๓๒/๕๐.

^{๔๔} Walpola Rahula, *The Heritage of the Bhikkhu: A Short History of the Bhikkhu in Educational, Cultural, Social and Political Life* (New York: Grove Press, 1974), pp. 14-15. สำหรับเนื้อโดยละเอียดของพระสูตรทั้งสอง ดู ที.สี. (ไทย) ๙/๓๓๘/๑๓๑-๑๓๒, ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๒๔๒-๒๗๓/๒๐๐-๒๑๘.

การออกมาแสดงบทบาทในทางการเมืองของพระราหุลถูกดำเนินอย่างแรงทั้งจากผู้นำรัฐบาล ลีอมวอลชน และพระเถระชั้นผู้ใหญ่ในยุคนั้น อย่างไรก็ตาม การเคลื่อนไหวของท่านก็ไม่ถือว่าเป็นไปอย่างโดดเดี่ยว เพราะก่อนหน้านั้นวิทยาลัยสงฆ์แห่งหนึ่งชื่อ **วิทยาลัยการ เปริเวนะ (Vidyalankara Pirivena)** ก็ได้ออกประกาศว่าด้วย “พระสงฆ์กับการเมือง” ดังนี้

พวกเราเชื่อว่า การเมืองทุกวันนี้ครอบคลุมกิจกรรมของมนุษย์ทุกด้าน ที่นำไปสู่ประโยชน์สุขของสาธารณชน ไม่มีใครเถียงว่า หน้าที่ของพระภิกษุคือการส่งเสริมพระศาสนา เป็นที่ชัดเจนว่า ประโยชน์ของพระศาสนาก็คือประโยชน์สุขของประชาชนนั่นเอง ดังนั้น พวกเราจึงขอประกาศว่า เป็นเรื่องเหมาะสมแล้วสำหรับพระภิกษุที่จะเข้าร่วมกิจกรรมที่นำไปสู่ประโยชน์สุขของประชาชน ไม่ว่ากิจกรรมเหล่านั้นจะถูกตราว่า เป็นเรื่องการเมืองหรือไม่ก็ตาม ตราบเท่าที่มันไม่ส่งผลกระทบต่อชีวิตพรหมจรรย์ของพระภิกษุ^{๔๕}

อริยรัตนะ (Ariyaratne) เป็นฆราวาสชาวศรีลังกาที่ถือว่ามียุทธศาสตร์โดดเด่นในการเสนอแนวคิดเกี่ยวกับมิติทางสังคมของพระพุทธศาสนา นอกจากนี้ เขายังเป็นแกนนำในการตั้งขบวนการสรรโวทัย (Sarvodaya Movement) ขึ้นเมื่อ ค.ศ. ๑๙๕๘ (๒๕๐๑) โดยมีวัตถุประสงค์ที่จะฟื้นฟูบทบาททางสังคมของพระพุทธศาสนาในศรีลังกา บุคคลสำคัญ ๒ ท่าน ที่ถือว่ามียุทธศาสตร์ต่อ อริยรัตนะและขบวนการสรรโวทัย คือ **มหาตมา คานธี** และ **อนาคาริก ธรรมปาละ** อริยรัตนะ ได้ศึกษาทั้งแนวคิดของคานธีและเคยทำงานร่วมกับผู้สืบทอดอุดมการณ์ของคานธี คือ **วิโนปะ ภาวะ (Vinoba Bhave)** คำว่า “**สรรโวทัย**” (สรรพ+อุทัย = ตื่นขึ้นพร้อมกันทั้งหมด) ที่อริยรัตนะนำมาตั้งเป็นชื่อของขบวนการ เดิมทีเป็นศัพท์บัญญัติที่คานธีคิดขึ้นเพื่อเป็นชื่องานแปลหนังสือเรื่อง “**Unto this Last**” แต่งโดย **จอห์น รัสกิน (John Ruskin)**

^{๔๕} ประกาศว่าด้วยพระภิกษุกับการเมือง เมื่อวันที่ ๑๓ กุมภาพันธ์ ๒๔๘๘ (๑๙๔๖) ดูเพิ่มเติมในภาคผนวกที่ ๒ ใน Walpola Rahula, **The Heritage of the Bhikkhu: A Short History of the Bhikkhu in Educational, Cultural, Social and Political Life**, pp. 131-133.

สำหรับแนวคิดของอนาคาริก ธรรมปาละ ที่ถือว่ามีอิทธิพลต่ออริยรัตนะ คือ แนวคิดในการครองตนเป็น “อนาคาริก” (ผู้ไม่ครองเรือน) การครองตนแบบนี้ทำให้ธรรมปาละสามารถทำงานฟื้นฟูพระพุทธศาสนาในศรีลังกาและอินเดียได้อย่างคล่องตัว

สำหรับมิติทางสังคมของพระพุทธศาสนา อริยรัตนะมองว่า การตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาไม่ควรจำกัดขอบเขตให้เหลือเพียงมิติทางจิตวิญญาณเท่านั้น เพราะการทำเช่นนี้ ก็เท่ากับว่าเราไปตีกรอบคำสอนของพระพุทธเจ้าให้เป็นเพียงเรื่องของโลกอื่นเท่านั้น แท้จริงแล้วพระพุทธเจ้าทรงมีคำสอนเป็นจำนวนมากที่เกี่ยวกับปรัชญาสังคมและความรับผิดชอบต่อสังคม^{๔๖} สำหรับหลักธรรมที่อริยรัตนะมองว่าเป็นมิติทางสังคมของพระพุทธศาสนา คือ หลักพรหมวิหาร ๔ และสังคหวัตถุ ๔ เป็นต้น^{๔๗} ดังคำกล่าวของ**สุลักษณ์ ศิวรักษ์** ที่ว่า

สรรโวทัยนั้นต้องการปลูกมโนธรรมสำนึกของแต่ละคนให้ตื่นขึ้น เขาเรียกว่า ปุริโสทัย ปลูกแต่ละคนให้ตื่นขึ้น เขาปลูกแต่ละหมู่บ้านให้ตื่นขึ้น เรียกว่า คาโมทัย แล้วถึงจะปลูกระดับชาติให้ตื่นขึ้น เรียกว่า เทโสทัย แล้วหวังว่าจะปลูกทั้งหมดให้ตื่นขึ้นเป็น สรรโวทัย (สรรรพ + อุทัย) นั่นเอง มีข้อบกพร่องหลายอย่างครับ แต่เขาได้นำตัวธรรมมาเป็นแกนนำ โดยเฉพาะได้นำพรหมวิหารธรรมมาใช้ปลูกแต่ละคน แล้วนำสังคหวัตถุ ๔ มาใช้ในการพัฒนาสังคม ตั้งแต่ระดับหมู่บ้านจนถึงระดับประเทศชาติ และหวังจะเป็นระดับสากล”^{๔๘}

^{๔๖} George D. Bond, “A.T. Ariyatne and the Sarvodaya Shramadana Movement,” **Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia**, ed. By Christopher S. Queen (New York: State University of New York Press, 1996), p. 126.

^{๔๗} George D. Bond, “A.T. Ariyatne and the Sarvodaya Shramadana Movement,” p. 127.

^{๔๘} พระเดชุฎี เมธงกูโร, **การพัฒนาสังคมตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุ** (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, ๒๕๓๒), หน้า ๔๕.

ขบวนการสรรโวทย์ได้แบ่งความตื่นหรือความหลุดพ้นอันเป็นเป้าหมายของขบวนการออกเป็น ๖ ระดับ คือ ความตื่นระดับบุคคล (personality awakening) ความตื่นระดับครอบครัว (family awakening) ความตื่นระดับหมู่บ้าน/ชุมชน (village/community awakening) ความตื่นระดับชุมชนเมือง (urban awakening) ความตื่นระดับชาติ (national awakening) และความตื่นระดับโลก (global awakening)^{๔๙} โดยรวมแล้วก็คือความตื่นหรือความหลุดพ้นแบบคู่ขนาน (dual liberation) กล่าวคือทั้งความตื่นของปัจเจกบุคคลและความตื่นของสังคมต้องดำเนินไปควบคู่กัน ความตื่นของปัจเจกบุคคลก็ขึ้นอยู่กับความตื่นของสังคม ในขณะเดียวกันความตื่นของสังคมก็ขึ้นอยู่กับความตื่นของปัจเจกบุคคลเช่นเดียวกัน ดังคำกล่าวของอริยรัตนะที่ว่า “ฉันไม่สามารถปลุกตัวเองให้ตื่นได้ถ้าไม่ได้ช่วยปลุกให้คนอื่น ๆ ตื่น ขณะเดียวกัน คนอื่น ๆ ก็ไม่สามารถตื่นได้ถ้าไม่ได้ช่วยปลุกให้ฉันตื่น”^{๕๐}

พระเขมธัมโม (Khemadhammo) ชาวพุทธประเทศอังกฤษ มีทัศนคติคล้ายกับพระดิช นัท ฮันท์ และองค์ทะเล ลามะ ที่ว่า ขึ้นชื่อว่าเป็นชาวพุทธก็จะต้องทำงานเพื่อสังคมอยู่แล้ว ไม่มีการแบ่งแยกเป็นชาวพุทธเพื่อสังคมและไม่ยุ่งเกี่ยวกับสังคม ดังข้อความที่ว่า

มีคนถามอาตมภาพบ่อย ๆ ว่า ชาวพุทธเพื่อสังคมคืออะไร อาตมภาพรู้สึกขัดใจขึ้นมาทันที คำถามนี้มีนัยสำคัญว่ามีชาวพุทธประเภทที่ไม่ทำงานเพื่อสังคม อาตมภาพรู้สึกว่าเป็นเรื่องที่ไม่สุภาพที่จะยอมรับได้ ถ้าเราใช้คำกล่าวขององค์ทะเล ลามะ ที่ว่า “ความรับผิดชอบระดับสากล” (universal responsibility) ก็จะทำให้ชัดเจนขึ้น แล้วอย่างนี้จะพูดได้อย่างไรว่า “พวกเราเป็นชาวพุทธที่รับผิดชอบ (ต่อสังคม) พวกเขาเป็นชาวพุทธที่ไม่รับผิดชอบ”^{๕๑}

^{๔๙} George D. Bond, “A.T. Ariyatne and the Sarvodaya Shramadana Movement,” p. 130.

^{๕๐} อ้างใน George D. Bond, “A.T. Ariyatne and the Sarvodaya Shramadana Movement,” p. 129.

^{๕๑} Quoted in Christopher S. Queen (ed.), **Engaged Buddhism in the West**, p. 8.

สำหรับนักคิดชาวพุทธไทยที่เสนอแนวคิดเกี่ยวกับพระพุทธศาสนาเพื่อสังคม มีหลายท่านด้วยกัน แต่แนวคิดที่ถือว่าได้รับการกล่าวถึงมากที่สุด คือ แนวคิดของ พุทธทาสภิกขุ เรื่อง “ธัมมิกสังคมนิยม” และแนวคิดของพระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) เรื่อง “ศีลกับเจตนารมณ์ทางสังคม” สำหรับนักคิดและวิชาการไทยท่านอื่น ๆ ส่วนมากจะได้รับอิทธิพลจากแนวคิดของทั้งสองท่านนี้

๔. “ธัมมิกสังคมนิยม”^{๕๒} : พุทธทาสภิกขุ เป็นผู้เสนอแนวคิดนี้ขึ้นมา ในช่วงที่สังคมไทยกำลังอยู่ในช่วงวิกฤตทางสังคมและการเมือง อันเนื่องมาจากเหตุการณ์ ๑๔ ตุลาคม ๒๕๑๖ โดยท่านได้ให้ความหมายของคำว่า “ธัมมิกสังคมนิยม” ว่า หมายถึง สังคมหรือสังคมนิยมที่ตั้งอยู่บนฐานของธรรมหรือประกอบด้วยธรรม คำว่า “ธรรม” ในที่นี้ ท่านใช้หมายถึงธรรมชาติหรือกฎธรรมชาติ ดังข้อความที่ว่า “ธรรมชาติแท้ ๆ มีลักษณะสังคมนิยม มีเจตนารมณ์ของสังคมนิยม มันเป็นตัวสังคมนิยม เพราะมันไม่มีอะไรที่อยู่ได้ตามลำพังคนเดียว ตัวเดียว ส่วนเดียว ชาติเดียว อนุเดียว นี่มันมีไม่ได้ มันต้องเป็นกลุ่มเป็นก้อนกันไปทั้งนั้น ในหนึ่งปริมาณก็อยู่อย่างสังคมนิยม”^{๕๓} จะเห็นว่า ธรรมชาติที่พุทธทาสภิกขุมองว่ามีเจตนารมณ์สังคมนิยม ก็คือระบบความสัมพันธ์แบบพึ่งพาอาศัยกันของสรรพสิ่ง ตั้งแต่สิ่งทีเล็กที่สุดระดับปรมาณู ๆ ไปจนถึงสิ่งที่กว้างใหญ่ระดับจักรวาล เจตนารมณ์สังคมนิยมของธรรมชาตินี้เองที่ช่วยคำจูงให้สรรพสิ่งดำรงอยู่ได้ ดังข้อความที่ว่า

^{๕๒} งานปาฐกถาธรรมชุด “ธัมมิกสังคมนิยม” เป็นผลงานรวมปาฐกถาธรรมที่แสดงในโอกาสต่าง ๆ ในช่วงหลังเหตุการณ์ ๑๔ ตุลาคม ๒๕๑๖ เช่น เรื่อง “ประชาธิปไตยแบบสังคมนิยม” บรรยายแก่นักสังคมสงเคราะห์ฝ่ายศาสนา เมื่อวันที่ ๑๑ พ.ย. ๒๕๑๖ เรื่อง “สังคมนิยมตามหลักแห่งศาสนา” บรรยายแก่นักช่วยผู้พิพากษาวันที่ ๑๕ เมื่อวันที่ ๑๕ ก.ย. ๒๕๑๗ และเรื่อง “สังคมนิยมชนิดที่ช่วยโลกได้” บรรยายในวันล้ออายุ เมื่อวันที่ ๒๗ พ.ค. ๒๕๑๘

^{๕๓} พุทธทาส อินทปัญโญ, **ธัมมิกสังคมนิยม** (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สยามประเทศ, ๒๕๓๘), หน้า ๑๔๔.

“ในร่างกายนี้ก็ต้องมีระบบสังคมนิยม มันจึงรอดมาได้ ในหมู่บ้านนี้ก็มีระบบสังคมนิยมมันจึงรอดอยู่ได้ กระทบทั่วโลก มันก็น่าหวั่นมากทีเดียว ถ้าเราจะพูดว่าในระบบจักรวาลมันก็เป็นสังคมนิยม ถ้าไม่เป็นเมื่อไหร่มันจะต้องวินาศ”^{๕๔}

ตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุ สังคมนิยมเมื่อนำมาใช้ในความหมายทางจริยธรรม จะมีความหมายในแง่ของจิตสำนึกที่เห็นแก่ส่วนรวมซึ่งตรงกันข้ามกับความเห็นแก่ตัว ดังข้อความที่ว่า “สังคมนิยมมีความหมายว่าต้องเห็นแก่สังคมนั้น เพราะฉะนั้น เห็นแก่ตัวคนเดียวไม่ได้”^{๕๕} โดยท่านได้ยกตัวอย่างอุดมการณ์ของพระโพธิสัตว์ที่มุ่งทำประโยชน์เพื่อผู้อื่นว่าเป็นภาพสะท้อนการทำงานตามเจตนารมณ์สังคมนิยม “อุดมคติของโพธิสัตว์นั้น...ต้องช่วยเหลือผู้อื่น เสียสละเพื่อผู้อื่น แม้ชีวิตของตัวเองก็สละได้นี้ก็เพราะว่าเห็นแก่สังคมนั้น ในพุทธศาสนาก็ยอมรับอุดมคติอันนี้ ยอมรับเนื่องเข้าไปในพระพุทธศาสนา นั่นก็เพราะมีเจตนาของสังคมนิยม”^{๕๖} แม้ระบบของ “ศีล” หรือ “วินัย” ก็เช่นเดียวกัน พุทธทาสภิกขุมองว่าบัญญัติหรือจัดตามเจตนารมณ์สังคมนิยมของธรรมหรือธรรมชาติ (ธัมมิกสังคมนิยม) กล่าวคือ เป็นระบบที่สร้างขึ้นเพื่อผูกพันให้สังคมอยู่ร่วมกันเป็นปึกแผ่นตามเจตนารมณ์ของธรรม ดังข้อความที่ว่า

พระพุทธองค์ทรงบัญญัติระบบวินัย ทำให้เราเห็นได้ทีเดียวว่าเป็นระบบที่ผูกพันกันไว้เป็นพวกเป็นหมู่ไม่แยกออกจากกันไป คำว่า “สังฆะ” แปลว่า หมู่ หรือ พวก มันไม่ได้แปลว่า เดี่ยว คนเดียว เมื่อมันอยู่เป็นพวก มันก็ต้องมีอะไรเป็นเครื่องยึดเหนี่ยว หรือมีหลักธรรมสั่งจะอันใดอันหนึ่งที่จะทำให้คณะสงฆ์ตั้งอยู่ได้ เป็นหน่วยเดียว จากส่วนประกอบของหน่วยหลายร้อยหลายพันหลายหมื่นหน่วย ดึงเข้าเป็นสังคมที่ถูกต้อง”^{๕๗}

^{๕๔} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๓๖.

^{๕๕} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๔๑-๑๔๒.

^{๕๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๒๔.

^{๕๗} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๒๒.

สรุปความว่า แนวคิดเกี่ยวกับมิติทางสังคมของพระพุทธศาสนาที่พุทธทาสภิกขุนำเสนอขึ้นมา ตั้งอยู่บนฐานของแนวคิดเรื่องธรรมหรือกฎธรรมชาตินี้ (อิทัปปัจจยตา) ซึ่งท่านมองว่าธรรมหรือกฎธรรมชาตินี้มีเจตนารมณ์เชิงสังคมอยู่ (ธัมมิกสังคมนิยม) เหตุที่ท่านมองอย่างนี้เพราะสรรพสิ่งในจักรวาลล้วนดำรงอยู่โดยการอิงอาศัยกันตามกฎอิทัปปัจจยตา ไม่มีสิ่งใดเลยที่สามารถดำรงอยู่ได้อย่างโดดเดี่ยวเป็นอิสระ การที่มนุษย์อยู่ร่วมกันเป็นสังคมหรือยึดถือประโยชน์ส่วนรวมเป็นที่ตั้งถือว่าดำเนินตามเจตนารมณ์สังคมนิยมของธรรมชาติ (ท่านโต้แย้งลัทธิปัจเจกนิยมและบริโภคนิยมว่าไม่ดำเนินเจตนารมณ์ของธรรมชาติ) ดังนั้น การที่พระพุทธเจ้าบัญญัติพระวินัยขึ้นมาก็ดี การตั้งคณะสงฆ์ขึ้นมาก็ดี หรือสอนให้ช่วยเหลือผู้อื่นด้วยเมตตาธรรมก็ดี ล้วนแต่ทรงดำเนินเจตนารมณ์เชิงสังคมนิยมทั้งสิ้น

๒) “**ศิลปะกับเจตนารมณ์ทางสังคม**” : ผู้ที่เสนอแนวคิดนี้ขึ้นมาคือ **พระธรรมปิฎก** (สมณศักดิ์ปัจจุบัน คือ พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต) พระธรรมปิฎก เป็นพระสงฆ์อีกท่านหนึ่งที่พยายามจะฟื้นฟูมิติทางสังคมของพระพุทธศาสนาให้กลับคืนมาใหม่ ซึ่งท่านมองว่าเป็นสิ่งที่มีอยู่แล้วแต่ถูกมองข้ามไปหรือถูกมองในเชิงปัจเจกชนเกินไป เป็นที่ทราบกันดีว่า เรื่องศิลปะหรือวินัยที่อธิบายตามจารีตประเพณีในสังคมไทย ส่วนใหญ่ก็จะเน้นเรื่องของความดีงามส่วนบุคคลเป็นสำคัญ โดยมองเพียงว่าสังคมที่ดีเกิดจากการมีปัจเจกชนที่ดีหลายคนมารวมกัน ส่วนมิติของศิลปะในด้านการจัดวางระบบหรือโครงสร้างทางสังคมเพื่อสภาพแวดล้อมให้เอื้อต่อการพัฒนาคนแทบจะไม่มีกล่าวถึงเลยในสังคมไทย พระธรรมปิฎก ได้ให้ความสำคัญต่อเรื่องนี้มาก โดยท่านได้อุทิศพื้นที่ในหนังสือพุทธธรรมถึงหนึ่งบท (๒๐ หน้ากระดาษ) สำหรับอธิบายมิติทางสังคมของศิลปะหรือวินัยเป็นการเฉพาะ โดยตั้งชื่อบทว่า “ศิลปะกับเจตนารมณ์ทางสังคม”^{๕๘} (ต่างจากพุทธทาสภิกขุที่มองว่าธรรมชาตินี้มีเจตนารมณ์ทางสังคม) ท่านมองว่า หลักคำสอนของพระพุทธศาสนาที่สะท้อนมิติทางสังคมของพระพุทธศาสนาได้อย่างเด่นชัดที่สุด คือ หลักคำสอนในชั้นของศิลปะหรือวินัย ดังคำกล่าวของท่านที่ว่า

^{๕๘} พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), **พุทธธรรม ฉบับปรับปรุงและขยายความ** (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๒), หน้า ๔๓๑-๔๕๑

คำสอนและหลักปฏิบัติทางพระพุทธศาสนา ส่วนที่เกี่ยวข้องกับสังคม และสะท้อนเจตนารมณ์ของพระพุทธศาสนาในด้านความสัมพันธ์ทางสังคมมากที่สุดก็คือ คำสอนและหลักปฏิบัติในชั้นศีล เพราะศีลเป็นระบบการควบคุมชีวิตด้านนอกเกี่ยวกับการแสดงออกทางกายวาจา เป็นระเบียบว่าด้วยความสัมพันธ์กับสภาพแวดล้อม โดยเฉพาะอย่างยิ่งความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกัน การดำเนินกิจการต่าง ๆ ของหมู่ชน การจัดสภาพความเป็นอยู่และสิ่งแวดล้อมให้เรียบร้อยและเกื้อกูลแก่การดำรงอยู่ด้วยดีของหมู่ชนนั้น และแก่ความผาสุกแห่งสมาชิกทั้งปวงของหมู่ชน อันจะเอื้ออำนวยให้ทุกคนสามารถบำเพ็ญกิจกรณีย์ที่พึงงามยิ่ง ๆ ขึ้นไป^{๕๙}

พระธรรมปิฎกมองว่า ถ้าเราไม่เข้าใจเจตนารมณ์ของศีลในทางสังคมแล้ว ไม่เพียงเจตนารมณ์นั้นจะไม่ขยายกว้างออกไปสู่การปฏิบัติในสังคมคฤหัสถ์เท่านั้น แม้แต่เจตนารมณ์ส่วนที่มีอยู่แล้วในวินัยของสงฆ์เอง ก็จะเลื่อนกลางเหลืออยู่เพียงในสภาพของพิธีกรรมเท่านั้น ด้วยเหตุนี้ การที่จะฟื้นฟูศีลหรือวินัย ไม่ควรเน้นแต่เพียงความเคร่งครัดด้านรูปแบบเพียงอย่างเดียว สิ่งที่เราควรทำเพิ่มเติมคือการรักษาเจตนารมณ์ทางสังคมของศีลหรือวินัยของสงฆ์ให้คงอยู่ ไม่ให้เลื่อนกลางเหลืออยู่แต่ในรูปของพิธีกรรมอย่างแห้งแล้ง นอกจากนั้น ควรขยายเจตนารมณ์ทางสังคมของศีลให้กว้างออกไปสู่การปฏิบัติในสังคมคฤหัสถ์รอบนอกด้วย โดยจัดสรรวินัยที่เป็นระบบชีวิตและระเบียบสังคมแบบพุทธของชาวบ้าน ให้เกิดมีขึ้นอย่างเหมาะสมกับสภาพแวดล้อมของกาลสมัย^{๖๐}

กล่าวเฉพาะวินัยของพระสงฆ์ พระธรรมปิฎก มองว่า เป็นระบบที่ครอบคลุมชีวิตด้านนอกของภิกษุสงฆ์ทุกแห่งทุกมุม เริ่มตั้งแต่กำหนดคุณสมบัติ สิทธิ หน้าที่ และวิธีการรับสมาชิกใหม่เข้าสู่ชุมชนคือสงฆ์ การดูแลฝึกอบรมสมาชิกใหม่ การแต่งตั้งเจ้าหน้าที่ทำกิจการของสงฆ์พร้อมด้วยคุณสมบัติและหน้าที่ที่กำหนดให้ ระเบียบเกี่ยวกับการแสวงหา จัดทำ เก็บรักษา แบ่งปันจัดสรรปัจจัย ๔ ระเบียบการรับและการ

^{๕๙} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๔๓๑.

^{๖๐} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๔๕๑.

จัดแบ่งส่วนอาหาร การทำจีวรและข้อปฏิบัติเกี่ยวกับจีวร ข้อปฏิบัติของคนไข้และผู้รักษาพยาบาลไข้ การจัดสรรที่อยู่อาศัย ข้อปฏิบัติของผู้อยู่อาศัย ระเบียบการก่อสร้างที่อยู่อาศัย การดำเนินงานและรับผิดชอบในการก่อสร้าง การจัดผังที่อยู่อาศัยของชุมชนสงฆ์ว่า พึงมีอาคารหรือสิ่งก่อสร้างใด ๆ บ้าง ระเบียบวิธีดำเนินการประชุม การโจทหรือฟ้องคดี ข้อปฏิบัติของโจทก์ จำเลยและผู้วินิจฉัยคดี วิธีดำเนินคดีและตัดสินคดี การลงโทษแบบต่าง ๆ เป็นต้น เหล่านี้ล้วนแต่เป็นเรื่องที่ดำเนินตามเจตนารมณ์ทางสังคัมของศีลทั้งสิ้น^{๖๑}

พุทธทาสภิกขุ และพระธรรมปิฎก มีจุดเน้นในเรื่องเจตนารมณ์ทางสังคัมของพระพุทธานุศาสนาดังกล่าวต่างกัน คือ ท่านแรกเน้นที่ธรรมหรือธรรมชาติดำรงเจตนารมณ์ทางสังคัม ส่วนท่านหลังเน้นเรื่องบัญญัติหรือวินัยว่ามีเจตนารมณ์ทางสังคัม กล่าวคือพุทธทาสภิกขุมองว่าการที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติวินัยให้ว่ามีเจตนารมณ์ทางสังคัมก็เพราะเจตนารมณ์ของธรรมกำหนดให้ต้องบัญญัติอย่างนั้น ส่วนพระธรรมปิฎก มองว่าศีลหรือวินัยมีเจตนารมณ์ทางสังคัม แต่ไม่ได้ยืนยันว่าธรรมมีเจตนารมณ์ทางสังคัมหรือไม่ เพียงแต่บอกว่า การบัญญัติวินัยที่ดีต้องตั้งอยู่บนฐานของธรรม คือต้องเกิดจากความรู้ความเข้าใจอย่างถูกต้องในธรรม ดังที่ท่านกล่าวไว้ว่า

ธรรมจึงเป็นทั้งฐานของวินัย และเป็นทั้งจุดหมายของวินัย (๑) ที่ว่า เป็นฐาน หมายความว่า ต้องรู้ความจริงของกฎธรรมชาติ จึงจะสามารถมาจัดตั้งวางระบบแบบแผนในหมู่มนุษย์เพื่อให้มนุษย์ได้ประโยชน์จากธรรมนั้นได้ ถ้าไม่รู้ การจัดตั้งก็ผิดพลาดหรือไร้ความหมาย (๒) ที่ว่าเป็นจุดหมายคือ การที่ให้มนุษย์มาอยู่ร่วมกัน และมีการจัดตั้งระเบียบแบบแผนทั้งหมดนั้น ก็เพื่อช่วยให้มนุษย์เข้าถึงและได้รับประโยชน์จากธรรมนั่นเอง^{๖๒}

จะเห็นว่า การที่พระธรรมปิฎกบอกว่าธรรมเป็นรากฐานของวินัยนั้น ด้วยเหตุผลที่ว่าวินัยได้รับการบัญญัติขึ้นโดยพระพุทธเจ้าผู้ทรงรู้ความจริงของธรรมหรือ

^{๖๑} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๔๔๘-๔๔๙.

^{๖๒} พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), **นิติศาสตร์แนวพุทธ** (กรุงเทพมหานคร : บริษัท สหธรรมิก จำกัด, ๒๕๓๙), หน้า ๑๘.

กฎธรรมชาตินี้ และการที่พระองค์บัญญัติวินัยให้มีเจตนารมณ์ทางสังคมนั้น ท่านก็ไม่ได้ยืนยันว่า เพราะกฎธรรมชาตินี้มีเจตนารมณ์ทางสังคมบังคับอยู่ จึงต้องบัญญัติวินัยให้มีเจตนารมณ์ตามนั้น ท่านเพียงแค่บอกว่า การบัญญัติจัดวางวินัยให้มีเจตนารมณ์ทางสังคม จะเป็นสภาพแวดล้อมที่ดี (ปรโตโมสะ) หรือเกื้อกูลให้คนที่อยู่ในสังคม (สังฆะ) ได้พัฒนาตนให้เข้าถึงความจริงของธรรมชาติได้เร็วขึ้น

๔. สรุป

จากทัศนะต่าง ๆ ที่ผู้เขียนเสนอมาจะเห็นว่า กลุ่มนักวิชาการตะวันตก ที่ศึกษาพระพุทธศาสนาในเชิงวิชาการ เช่น แมกซ์ เวเบอร์ ริชาร์ด กอมบรีช คริสโตเฟอร์ คิวิน ค่อนซางจะเชื่อมั่นว่า พระพุทธศาสนาไม่มีมิติทางสังคม เพราะเป็นศาสนาที่เน้นการปฏิเสธโลกหรือการปลีกตัวหนีออกจากครอบครัวและสังคม เพื่อแสวงหาความหลุดพ้นเป็นการส่วนตัว ส่วนพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมที่ปรากฏในสังคมปัจจุบัน ถือว่าเป็นปรากฏการณ์ทางศาสนาแบบใหม่ที่ไม่สอดคล้องกับจารีตดั้งเดิมของพระพุทธศาสนา สำหรับนักคิดหรือนักวิชาการที่เป็นชาวพุทธอยู่แล้ว เช่น พระวัลโปละ ราหุล อริยรัตนะ พระดิช นัท ฮันท์ องค์กรทะไล ลามะ เชื่อมั่นว่ามิติทางสังคมเป็นรากฐานดั้งเดิมของพระพุทธศาสนาอยู่แล้ว เช่น การที่พระพุทธเจ้าตรัสให้พระสาวกเที่ยวจาริกไปเพื่อประโยชน์ของชาวโลก หลักเมตตากรุณาในพรหมวิหาร ๔ หลักความสัมพันธ์ของบุคคลในสังคมตามหลักทศ ๖ หลักการสงเคราะห์กันในสังคหวัตถุ ๔ หรือกฎธรรมชาตินี้ว่าด้วยการอิงอาศัยกันเกิดขึ้นของสรรพสิ่งตามหลักปฏิจกสมุปบาท เป็นต้น ล้วนแสดงให้เห็นมิติทางสังคมในพระพุทธศาสนาทั้งสิ้น เพียงแต่รูปแบบการเสนอคำอธิบายในแต่ละยุคสมัยอาจจะมีจุดเน้นที่แตกต่างกันบ้างตามสภาพแวดล้อมทางสังคมในแต่ละยุคสมัย สำหรับนักคิดของไทย แนวคิดของพุทธทาสภิกขุตั้งอยู่บนฐานของธรรมชาติ (nature-based) ส่วนแนวคิดของพระพรหมคุณาภรณ์ตั้งอยู่บนฐานของวินัย (discipline-based) กล่าวคือ ท่านพุทธทาสภิกขุมองว่าธรรมหรือกฎธรรมชาตินี้มีเจตนารมณ์ทางสังคม เพราะควบคุมสรรพสิ่งในจักรวาลให้เป็นไปอย่างมีระเบียบแบบแผนและดำเนินไปแบบพึ่งพาอาศัยกันหรือขึ้นอยู่กับกันและกัน ดังนั้น วิถีชีวิตแบบเน้นความสำคัญของสังคมจึงถือว่าการดำเนินตาม

เจตนารมณ์ของธรรมชาติ ส่วนพระพรหมคุณาภรณ์มองว่า พระพุทธศาสนาสร้างระบบศีลหรือวินัยขึ้นมามีเจตนารมณ์ทั้งในเชิงปัจเจกและเชิงสังคมควบคู่กันไป คือนั้นทั้งการหล่อหลอมกล่อมเกลापฤติกรรมของแต่ละบุคคลให้ตั้งงามและการจัดวางระเบียบแบบแผน การจัดโครงสร้าง และการจัดระบบความสัมพันธ์ของคนในสังคม

อย่างไรก็ตาม ไม่ว่านักคิดหรือนักวิชาการแต่ละท่านจะมองมิติทางสังคมของพระพุทธศาสนาอย่างไรก็ตาม สิ่งที่เราต้องยอมรับอย่างหนึ่งคือ สภาพความซับซ้อนของปัญหาสังคมโลกยุคใหม่มีบทบาทอย่างสำคัญที่กดดันให้ขบวนการทางพระพุทธศาสนาแบบใหม่ปรากฏตัวขึ้น นักคิดบางท่านอาจจะหาเหตุผลมาสนับสนุนว่าการทำงานเพื่อสังคมเป็นหัวใจสำคัญของพระพุทธศาสนาที่มีมาแต่ดั้งเดิม หรืออาจจะมีความเห็นว่าโต้แย้งว่าพระพุทธศาสนาเพื่อสังคมเป็นการเพิ่มเติมเนื้อหาใหม่ ๆ เข้ามาในพระพุทธศาสนา จะอย่างไรก็ตาม ผู้เขียนมองว่า สิ่งที่เราต้องยอมรับคือปรากฏการณ์ใหม่ ๆ ในวงการพระพุทธศาสนาขณะนี้ ค่อนข้างจะแตกต่างจากขบวนการทางสังคมของพระพุทธศาสนาในอดีต คือ ในประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาแม้จะปรากฏว่ามีชาวพุทธจำนวนมาก (โดยเฉพาะผู้ที่เป็นนักบวชหรือพระสงฆ์) ที่ทำงานกิจกรรมในเชิงสังคม แต่รูปแบบในการทำงานมักจะออกมาในรูปแบบของการทำตามนโยบายของรัฐหรืออยู่ภายใต้การกำกับควบคุมของอำนาจรัฐ การทำงานในรูปแบบขององค์กรอิสระที่นำเอาพระพุทธศาสนาไปบูรณาการเข้ากับปัญหาสังคมทุกด้าน ไม่ว่าจะเป็นการแก้ปัญหาเชิงโครงสร้าง การผลักดันนโยบายสาธารณะ การต่อต้านสงคราม การต่อต้านทุนนิยม บริโภคนิยม เป็นต้น เหล่านี้ล้วนเป็นขบวนการพระพุทธศาสนาที่ไม่เคยเกิดขึ้นมาก่อนเลยในประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา