

ข้อสังเกตว่าด้วยพุทธศาสนาชนชั้นกลางไทย อำนาจแห่งกรรม และมโนทัศน์ศีล 5: จากรากฐาน สู่ ปรากฏการณ์ร่วมสมัย

อาสา คำภา¹
สายชล ลัตยานุรักษ์²

(Received: June 26, 2020; Revised: October 28, 2020; Accepted: December 7, 2020)

บทคัดย่อ

พุทธศาสนาของชนชั้นกลางไทยนับเป็นปรากฏการณ์ทางสังคมวัฒนธรรมใหม่ที่เพิ่งเกิดขึ้นมา ไม่ชวงระยะเวลาไม่กี่ทศวรรษนี้ ข้อค้นพบผ่านการมองภาพกว้างในการศึกษา คือ พุทธศาสนาชนชั้นกลางไทยนั้นตั้งอยู่บนฐานคิดสำคัญ 2 เรื่อง คือ 1) ความเชื่อเรื่อง “อำนาจแห่งกรรม” ซึ่งเป็นค่านิยมหลักดั้งเดิมของไทยที่มีอิทธิพลครอบงำโลกทัศน์ชาวพุทธชนชั้นกลางไทยมาอย่างยาวนาน ซึมลึก และไม่เคยถูกท้าทายอย่าง ถึงราก ทั้งยังถูกผลิตซ้ำและปรากฏตัวในทางใหม่ผ่านสื่อประเภทต่างๆ กับ 2) “มโนทัศน์ ศีล 5” ซึ่งเป็นจริยธรรมชาวพุทธ (ใหม่) ที่ถูกใช้เป็นเกณฑ์ประเมินความเป็นชาวพุทธที่ดี และเป็นความรู้ทางธรรมในแบบที่รัฐและชนชั้นนำไทยพยายามฉีดป้อนสู่พลเมืองผ่านระบบการศึกษานับตั้งแต่สมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์ สิ่งนี้ มีอิทธิพลส่งผ่านมาถึงชนชั้นกลางไทยในเวลาต่อมา ทั้งนี้ การผสานแนวคิดเรื่อง “อำนาจแห่งกรรม” กับ มโนทัศน์ “ศีล 5” มีให้เห็นชัดเจนทั้งโดยกลุ่มชาวพุทธชนชั้นกลางสายนักปฏิบัติที่ให้ความสำคัญกับแนวคิด วิปัสสนากรรมฐานแก่กรรม บ้างเป็นทัศนะที่สะท้อนผ่านหนังสือธรรมะที่เป็นงานเขียนระดับ “เบสเซลเลอร์” โดยผู้เขียนที่เป็นฆราวาส และบ้างสะท้อนผ่านทัศนะมุมมองของกลุ่มก้อนองค์กรชาวพุทธชนชั้นกลางไทย ใหม่ๆ ที่ปรากฏขึ้นในปัจจุบัน นอกจากนี้ อาจตั้งข้อสังเกตได้ถึงจริตของชาวพุทธชนชั้นกลางไทยเรื่องการให้ความสำคัญอย่างยิ่งยวดกับเรื่อง “พุทธแท้” “พุทธเทียม” ที่สามารถอธิบายสืบย้อนไปถึงที่มาได้

คำสำคัญ: พุทธศาสนา ชนชั้นกลางไทย อำนาจแห่งกรรม ศีล 5

¹ นักวิจัยประจำสถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, อีเมล: pae.asa@gmail.com.

² ศาสตราจารย์เกียรติคุณ ประจำภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

Observations on Buddhism in the Thai middle class, The power of karma and The Concept of the 5 precepts: From origin to contemporary phenomenon

Asa Kumpha³

Saichol Sattayanurak⁴

Abstract

The Buddhism of the Thai middle class is a new social and cultural phenomenon that has just emerged during the past few decades. From a broader perspective, the findings of this study are that the Buddhism of the Thai middle class is based on two important concepts: 1) a belief in "the power of karma", which is the traditional core value of Thai people. The belief has had a profound influence on the worldview of the Thai middle-class Buddhists for a long time. This has never been challenged, and has been reproduced and appeared in new forms in the various types of media; and 2) "the concept of 5 precepts", which is the Buddhist ethics (new) that has been used as a criterion to assess "good Buddhists". The concept is also the moral knowledge that the Thai state and the Thai elites have been trying to impose on the citizens through education systems since the period of absolute monarchy. Later on, this influence was passed onto the Thai middle class. However, "the power of karma" and "the concept of 5 precepts" can be seen clearly in the group of middle-class Buddhists who give importance to concepts in "Vipassana meditation". This view can be seen in Dhamma books, some of which are "best-sellers", and are written by secular authors. And some of these viewpoints can be seen from the organizations of the new middle-class Buddhist Thais. In addition, it may be observed that that the middle-class Thai Buddhists often give importance to the notions of "true Buddhism" and "artificial Buddhism" can be traced back to find their historical roots.

Keywords Buddhism, Thai middle class, The power of karma, The concept of 5 precepts

³ Researcher. Ph.D, Thai Khadi Research Institute, Thammasat University. email: pae.asa@gmail.com.

⁴ Professor Emeritus, Department of history, Faculty of Humanities, Chiang Mai University.

บทนำ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์ที่จะเป็นบททดลองนำเสนอการมองภาพกว้างแบบประวัติศาสตร์มหภาค (Macro Historical Approach) เพื่อตั้งข้อสังเกตถึงปรากฏการณ์พุทธศาสนาของชนชั้นกลางไทย โดยสืบสาวถึงรากฐานที่มาเพื่อเชื่อมโยงสู่ปรากฏการณ์ในปัจจุบัน อนึ่ง ขอบเขตการศึกษาครั้งนี้ได้ครอบคลุมปรากฏการณ์สำคัญๆ ที่เคยมีการพูดถึงและมีงานศึกษาก่อนหน้านี้แล้ว เช่น พุทธศาสนาแบบปัญญาชนของกลุ่มสวนโมกขพลาราม, พุทธศาสนาของกลุ่มวัดพระธรรมกาย, กลุ่มชาวพุทธสันติวิธีที่โตมาซึ่งเคยมีการตั้งข้อสังเกตและจัดแบ่งโดยคร่าวๆ ว่าสอดคล้องสัมพันธ์กับหลักไตรสิกขา (สวนโมกข์ = ปัญญา, ธรรมกาย = สมาธิ, สันติวิธี = ศีล) (Wasi, 1987)⁵ หากแต่มองไปที่ปรากฏการณ์ร่วมสมัยที่มีจุดรวมที่กว้างกว่านั้น เช่น ประเด็นพุทธศาสนาชนชั้นกลางไทยภายใต้โมทัศน์ “ศีล 5” และแนวคิด “อำนาจแห่งกรรม” ซึ่งเป็นประเด็นที่ผู้ศึกษาเห็นว่าครอบคลุมและกินความเชื่อมโยงทัศนคติพุทธศาสนาแบบชนชั้นกลางไทยกลุ่มต่างๆ ที่หลากหลาย ตลอดจนเป็นปรากฏการณ์ร่วมสมัยที่เห็นได้อย่างชัดเจน ทั้งนี้ ในการศึกษาผู้วิจัยใช้การวิจัยเชิงคุณภาพ วิธีการทางประวัติศาสตร์ในการวิเคราะห์เอกสาร งานศึกษานี้เป็นลักษณะการมองภาพกว้างเพื่อเป็นกรอบโครงของงานวิจัยอย่างสังเขป ก่อนที่จะนำไปสู่การศึกษาเชิงลึกและการขยายความในแต่ละประเด็นของงานวิจัยต่อไป

รากฐานที่มาของพุทธศาสนาชนชั้นกลางไทย

พุทธศาสนาของคนไทย หรือ “พุทธศาสนาแบบไทยๆ” แท้จริงแล้วมีลักษณะเป็นอย่างไร ประเด็นนี้ พระราชธรรมนิเทศ หรือ พระพยอม กัลยาโณ เจ้าอาวาสวัดสวนแก้ว พระนักพัฒนา ผู้มีชื่อเสียงเคยตั้งข้อสังเกตไว้อย่างวิพากษ์ว่า “...ชาวพุทธไทยเราก็อแปลก มีอะไรออกมาอีกเอาหมด โลกไม่มั่นคง มีอะไรให้นับถือก็เกาะไปพักหนึ่งไปหาพระพินเณศ พระพรหม ไปไหว้ช้าง ไหว้เต่า ช่วงนั้นก็หันไปยึดกระแสจุดตาม...” (Bangyikan, 2009, p. 82) ทั้งนี้ เพื่อลงลึกไปสู่การคลี่คลายคำตอบ เราอาจต้องพิจารณาเชื่อมโยงไปสู่สิ่งที่เรียกว่า “ค่านิยมหลัก” (Core Value) ความคิดทางการเมือง-วัฒนธรรมทางการเมือง ที่เป็นรากเหง้าพื้นฐานที่ฝังลึกของคนไทยในมิติที่เชื่อมโยงสัมพันธ์กับพุทธศาสนาเป็นพื้นฐาน

1. อำนาจแห่งกรรม นิพพาน และโลกทัศน์ของพุทธไทยแบบเก่า

นับตั้งแต่ต้นทศวรรษ 2520 สมบัติ จันทรวงศ์ และ ชัยอนันต์ สมุทวณิช นักวิชาการด้านรัฐศาสตร์ชื่อดังของไทย ได้เคยร่วมกันผลิตงานวิชาการเล่มสำคัญ คือ *ความคิดทางการเมืองไทย* (2523) ทั้งนี้ ต่อมา สมบัติ จันทรวงศ์ ได้ทำการศึกษาเพิ่มเติมและตีพิมพ์รวมเล่มเฉพาะข้อเขียนของตนในชื่อ *บทพิจารณาว่าด้วยวรรณกรรมการเมืองและประวัติศาสตร์* (2540) แก่นกลางหลักของงานศึกษาชิ้นนี้คือการวิเคราะห์สกัดหาสิ่งที่ เป็น “ค่านิยมหลัก” (Core Value) ที่แฝงฝังอยู่ในความคิดทางการเมือง (Political Thought) ของไทย ผ่าน “ตัวบท” (The Text) ในงานวรรณกรรม ชาดก นิทาน ฯลฯ ไม่ว่าจะเป็นวรรณกรรมของสุนทรภู่ วรรณกรรมราชสำนักอย่างสามก๊ก นิทานพื้นบ้านที่ไม่ปรากฏชื่อผู้แต่งแต่เป็นที่ยอมรับอย่างแพร่หลายอย่าง ศรีธนญชัย ตลอดจนวรรณกรรมทางศาสนา เช่น ไตรภูมิพระร่วง มหาชาติคำหลวง ฯลฯ

⁵ สำหรับภาพกว้างของงานศึกษาเชิงวิพากษ์ในประเด็นนี้ โปรดดู Photchanalawan (2013) “วิหารไม่ว่างเปล่า ประวัติศาสตร์ (ฉบับย่อ) ของพุทธศาสนาหัวก้าวหน้า หลัง 14 ตุลา (พ.ศ.2516-2541)” ที่เป็นการวิเคราะห์วิพากษ์พุทธศาสนาหัวก้าวหน้าของชนชั้นกลางไทยสามสำนัก (สวนโมกข์ ธรรมกาย และสันติวิธี) ในช่วงทศวรรษ 2520-2540.

สิ่งใดบ้างที่ถือได้ว่าเป็น “ค่านิยมหลัก” ของไทยที่เห็นได้จากงานของสุนทรภู่ สมบัติชี้ให้เห็นว่ารากฐานทางความคิดของสุนทรภู่ มีลักษณะเช่นเดียวกับชาวไทยในสมัยนั้นซึ่งเป็นพุทธศาสนิกชนแบบไทยๆ นั่นคือ มีความเชื่อใน “อำนาจแห่งกรรม” แบบยอมรับโดยไม่มีเงื่อนไข ทั้งนี้ คำว่า “บาป” “บุญ” “กุศล” “ผลบุญ” “วาสนา” ฯลฯ ซึ่งบ่งชี้ถึงอำนาจแห่งกรรมนั้น จะเป็นคำที่พบบ่อยมากในงานเขียนของสุนทรภู่ เช่นเดียวกับคำว่า “เวร” หรือ “กรรมเก่า” ก็ดูเป็นสิ่งที่สุนทรภู่ใช้ในกรณีงานเขียนประเภท ‘นิราศ’ (บอกเล่าโดยผ่านประสบการณ์ตัวผู้เขียนเอง) ขณะที่ตัวละครในวรรณกรรมของสุนทรภู่ไม่ว่าจะเป็นตัวละคร ตัวนาง ผู้ดี หรือ ผู้ร้าย ก็ล้วนอ้างอิง “กรรมเก่า” ในการอธิบายความเปลี่ยนแปลงทุกครั้งที่มีเกิดความพลิกผันในเหตุการณ์ (Chanthornwong, 2006, p. 10) ทั้งนี้ ความคิดเรื่อง กรรม-อำนาจแห่งกรรม นับเป็นความคิดพื้นฐานของพุทธศาสนาที่ผูกพันผูกพันกับจักรวาลวิทยาแบบไตรภูมิและความคิดเรื่องสังสารอย่างแนบแน่น โดยเชื่อว่าสัตว์ทั้งหลายรวมทั้งมนุษย์เวียนว่ายตายเกิดในไตรภูมิมาเนิ่นนาน สภาพชีวิตในแต่ละภูมิจะเป็นอย่างไรขึ้นอยู่กับกรรมที่ได้กระทำมาในอดีตชาติ กรรมจึงเป็นตัวกำหนดการเวียนว่ายตายเกิดในภูมิต่างๆ คำสอนเรื่องกรรมจึงเป็นเครื่องกำหนดให้มนุษย์ในสังคมทำความดี เพื่อชาติหน้าจะได้มีชีวิตที่ดีกว่านี้

และเนื่องจาก กรรม-อำนาจแห่งกรรม คือเครื่องมือสำคัญของคำอธิบายผลของปัจจุบัน ความคิดเรื่องกรรมจึงเป็น “โครงสร้างทางวัฒนธรรม” (Cultural Infrastructure) ที่ยึดกุมความคิดพฤติกรรม สิ่งนี้เป็นสิ่งที่มนุษย์หยั่งรู้ เรียนรู้ สืบสอน ผลิตซ้ำต่อเนื่องกันมา จนเกิดเป็นสิ่งที่เรียกว่า “วิสัย” หรือ “โลกทัศน์” อันหมายถึงสิ่งที่มนุษย์สามารถหยั่งรู้ได้ เรียนรู้ได้และสั่งสอนกันได้ ทั้งนี้ “วิสัย” ที่ปรากฏในงานของสุนทรภู่ ล้วนยึดโยงอยู่กับแนวคิด “อำนาจแห่งกรรม” ได้แก่ การที่บุคคลพึงรักษาหน้าที่ สถานะ และความสัมพันธ์ในรูปแบบที่ถูกต้องต่อกันและกันโดยเคร่งครัด ด้วยความ “ไม่เอิบเอื่อมก้ำก่าย” เพราะสิ่งนี้ได้เป็นไปตาม “อำนาจแห่งกรรม” กล่าวคือ ผู้ปกครองก็พึงเป็นผู้ปกครอง ไพร่ก็พึงเป็นไพร่ ไม่ปรากฏว่าสุนทรภู่ได้แต่งเรื่องไปในทำนองที่ตัวเองสามารถไต่เต้าจากบุคคลธรรมดาขึ้นเป็นกษัตริย์ได้เลย สิ่งนี้ยังรวมไปถึงชาติกำเนิดและบุคลิกภาพแห่งสันดานที่โชคชะตาได้กำหนดไว้อย่างตายตัวแล้ว อาทิ ตัวละครที่ชาติกำเนิดเป็น “ลูกโจร” สันดานชั่ว ไม่ว่าจะได้รับการฟูมฟักเลี้ยงดูดีอย่างไรท้ายสุดก็ทำการเนรคุณกับผู้มีพระคุณ

หากว่า “ค่านิยมหลัก” ที่ปรากฏอยู่ในงานของสุนทรภู่ ได้เปิดเผยให้เห็นถึงการให้คุณค่าที่ชัดเจนแน่นอนต่อเรื่องชนชั้นในสังคม สถานภาพ บทบาทของผู้คนที่เป็นไปในลักษณะ “ตายตัว” ความไม่เอิบเอื่อมก้ำก่าย ตลอดจนคำอธิบายที่ทุกสิ่งอย่างล้วนเป็นไปตาม “อำนาจแห่งกรรม” แล้ว กรณีนิทานพื้นบ้านอย่างศรีธนญชัยบ่งชี้ “ค่านิยมหลัก” อะไรได้บ้าง ทั้งนี้ ในการวิเคราะห์ของสมบัติ ด้วยท้องเรื่องของศรีธนญชัยที่สะท้อนความเป็นกบฏต่อบรรทัดฐานทางสังคมไม่ว่าจะเป็นการโกหกหยอกล้อที่สร้างความเดือดร้อนวุ่นวาย พฤติกรรมก้าวร้าวต่อกษัตริย์ด้วยท่าที “แสลงขันต่ออำนาจ” เหล่านี้ถูกตั้งข้อสังเกตว่า ความต้องการที่จะเป็นคนที่สามารถทำอะไรได้ตามความรู้สึกโดยธรรมชาติหรือตามอำเภอใจของตนนั้นมักมีมากในหมู่ผู้ที่ไม่มียศอำนาจ และด้วยเหตุนี้เองที่น่าจะทำให้วรรณกรรมพื้นบ้านอย่างศรีธนญชัยได้รับความนิยมอย่างแพร่หลาย กระนั้นก็ตาม แม้ศรีธนญชัยจะเป็นนิทานพื้นบ้านที่แฝงไว้ด้วยความอุกอาจก้าวร้าวต่อสิ่งที่เป็นโครงสร้างสถาบันหลักในสังคมอย่างมากก็ตาม หากแต่ในความร้ายกาจนี้ ศรีธนญชัยกลับตีโรราต่อแนวคิดเรื่อง “อำนาจแห่งกรรม” อย่างง่ายตาย ดังความตอนที่ศรีธนญชัยทำการสร้างวัด ซึ่งปรากฏถ้อยคำบรรยายที่แสดงให้เห็นถึงความเชื่อของตัวละครนี้อย่างหนักแน่นว่า “... ทะนงไชยให้อุทิศ น้อมหัวจิตพยายามแผ่บุญกุศลความสร้างอารามทั้งปฐวีมา ...เวรกรรมข้าทำไว้ ขออย่าให้เป็นไพร่ แบ่งผลกุศลนี้ ใช้แทนหนี้เวรก่อนมา...” (Chanthornwong, 2006, p. 232)

ต่อประเด็นนี้ จึงอาจชี้ชวนถึงข้อสรุป (รวบยอด) จากงานศึกษาของ สมบัติ จันทรวงศ์ ได้ว่า โลกทัศน์สำคัญที่อยู่เบื้องหลัง “ค่านิยมหลัก” ของไทยก็คือ ทศนะเรื่อง “อำนาจแห่งกรรม” ขณะเดียวกัน สิ่งที่เป็น “วิสัย” แบบไทยๆ จากการศึกษาด้วยบทต่างๆ ก็แย้มพรายให้เห็นทศนะประเภท “*รู้รักษาตัวรอดเป็นยอดดี*” ซึ่งเป็นวาทะที่เราจำได้ขึ้นใจจากการศึกษาของสุนทรภู่ หรือ ความคิดแบบ ศรีธนญชัย ผู้มีความกะล่อนพลิกพลิ้ว หากแต่ได้รับการหยิบชูให้เป็น “พระเอก” ฯลฯ เหล่านี้ล้วนเป็นภาพสะท้อนทัศนคติของผู้คนในสังคมไทยที่ดูไม่คุ้นชินกับการมี “หลักการฐานราก” (Fundamental Principle) ที่มั่นคงแน่นอน โดยที่แม้ปัจจุบันก็ยังคงปรากฏคำเปรียบเปรยประเภทที่ว่า “*ทำอะไรได้ตั้งใจคือไทยแท้*” เป็นต้น ดังที่กล่าวมา “ค่านิยมหลัก” เรื่องความเชื่อใน “อำนาจแห่งกรรม” กับ ความไม่คุ้นชินต่อเรื่องการพิงมีหลักการฐานรากที่มั่นคงแน่นอนของคนไทย สิ่งเหล่านี้อาจเป็นตัวกำกับทศนะและพฤติกรรม “พุทธศาสนาของคนไทย” หรือ “พุทธศาสนาแบบไทยๆ” ที่ยึดติดกับเรื่อง “อำนาจแห่งกรรม”-“กฎแห่งกรรม” แต่ขณะเดียวกันก็มีลักษณะโลเลไม่มั่นคงราวกับไม่มีสิ่งยึดเหนี่ยวใดๆ เลย ดังที่ พระราชาธรรมนิเทศ (พระพยอม กลฺยาโณ) ได้ตั้งข้อสังเกตดังที่ได้กล่าวถึงในตอนต้น

ในส่วนของเป้าหมายเพื่อการหลุดพ้น หรือ “นิพพาน” ทศนะของคนไทยที่มีต่อเรื่องนี้มีเป็นเช่นไรในแง่การคลี่คลายและพัฒนาการ เช่นกันจากงานศึกษา บทพิจารณาว่าด้วยวรรณกรรมการเมืองและประวัติศาสตร์ (2540) ของ สมบัติ จันทรวงศ์ ที่ได้ตั้งข้อสังเกตผ่านการศึกษา “ตัวบท” หลักฐานต่างๆ ของไทยในอดีตและพบว่า นิพพาน คือ “ยอดปรารถนา” ที่ปรากฏอยู่ในโลกทัศน์ของชาวพุทธไทยมานับแต่อดีต ดังกรณีในงานวรรณกรรมของสุนทรภู่ เช่น นิราศวัดเจ้าฟ้า ที่ตัวสุนทรภู่เองได้ตั้งจิตอธิษฐาน ... *ขอผลาอาโนสงส์จงสำเร็จ พระสรรเพชญ์พ้นหลงในสงสาร* ... หรือ ในพระอภัยมณี ที่ตอนจบของเรื่องพระอภัยมณีได้ออกบวช เพราะหวังใน ... *พระนิพพานเป็นสุขสิ้นทุกข์ร้อน* ... อย่างไรก็ตาม สมบัติได้ตั้งข้อสังเกตว่า กระนั้นเมื่อเอาเข้าจริงดูเหมือนว่าตัวละครของสุนทรภู่ก็ไม่มีใครที่บรรลุนิพพานหรือพ้นจากห่วงกรรมไปได้เลย เพราะสุนทรภู่ได้แต่งให้ตัวละครของตนเอง ต้องเข้ามาวุ่นวายในโลกแห่งโลกียะอยู่ตลอดเวลา สิ่งนี้จึงเสมือนกับการยอมรับว่าแม้นิพพานจะเป็นสิ่งที่ “ยอดปรารถนา” หากแต่สำหรับมนุษย์ส่วนมากแล้วสิ่งที่ปรารถนาเช่นกันก็คือความสุขสบายในโลกนี้เท่านั้น (Chanthornwong, 2006, p. 5-7)

แม้ทศนะจากงานศึกษาเรื่องความคิดทางการเมืองไทยของ สมบัติ จันทรวงศ์ จะชี้ชวนให้เห็นว่าประเด็นเรื่อง “นิพพาน” น่าจะเป็นเรื่องที่ถอยห่างจากชีวิตประจำวันของคนไทยไปเป็นเวลานานแล้ว กล่าวคืออย่างน้อยคงนับตั้งแต่ราวต้นรัตนโกสินทร์หากพิจารณาจาก “*โลกทัศน์ของสุนทรภู่*” หากแต่ข้อเท็จจริงเชิงประจักษ์จำนวนมาก บ่งชี้ให้เห็นว่า มโนทัศน์เรื่องนิพพานยังคงเลื่อนไหลปะปนอยู่ในวิถีชีวิตประจำวันของคนไทยในอดีตเป็นอย่างมาก ดังเช่นความคิดเรื่องนิพพานที่ปรากฏอยู่ในเพลงกล่อมเด็กพื้นบ้านภาคใต้ “*มะพร้าวนาฬิกา*” ที่ขับร้องว่า “... เอ๋ย น้องเอ๋ย มะพร้าวนาฬิกา ดันเดียวโนเน กลางทะเลชี้ฝั่งฝนตกไม่ต้อง ฟ่ำร้องไม่ถึง กลางทะเลชี้ฝั่ง ถึงได้แต่ผู้พ้นบุญเอ๋ย...”

ทั้งนี้ หากพิจารณาความเปรียบ “*มะพร้าวนาฬิกา*ดันเดียวโนเน” ก็คือ พระนิพพาน ที่มีความเป็นหนึ่งเดียวไม่มีคู่เปรียบ “*กลางทะเลชี้ฝั่ง*” หมายถึงท่ามกลางสังสารวัฏซึ่งมีของคู่ละเล้ากันติดกับชั่ว บุญกับบาปแต่นิพพานนั้นอยู่เหนือ บุญ-บาป ดี-ชั่ว ดันมะพร้าวกลางทะเลชี้ฝั่ง เป็นความเปรียบว่าพระนิพพานนั้นอยู่ท่ามกลางวัฏสงสาร “*ฝนตกไม่ต้องฟ่ำร้องไม่ถึง*” หมายความว่าไม่มีสิ่งใดมาแผ้วพานได้ “*ถึงได้แต่ผู้พ้นบุญ*” ก็คือเมื่อพ้นบาปก็ถึงบุญเมื่อพ้นบุญก็ถึงนิพพาน คำร้องในนิทานกล่อมเด็กดังกล่าว จึงอาจเป็นภาพสะท้อนที่แสดงให้เห็นว่ามโนทัศน์เรื่องนิพพานเป็นสิ่งที่ปะปนอยู่ในชีวิตประจำวัน และผู้คนในอดีตนั้นมีความเอาจริงเอาจังในการปฏิบัติธรรมถึงกับมีการเอาเรื่องพระนิพพานมาใส่ไว้ในเพลงกล่อมเด็ก (Chansongseang, 2006, p. 103)

นอกจากนี้ มโนทัศน์เรื่องนิพพานยังเห็นได้บ่อยครั้งอยู่ในทั้งจิตรกรรมฝาผนังในวัดวาอาราม คัมภีร์ ไบหลาน ที่มักมีการจารึกจดการความปรารถนาของผู้สร้างด้วยคำบาลีว่า “นิพพานะปัจจโยโหตุ” (ขอจงเป็นปัจจัยแห่งพระนิพพาน)

ไม่เพียงแต่มโนทัศน์เรื่อง “นิพพาน” ที่เลื่อนไหลปะปนอยู่ในชีวิตประจำวัน ควรกล่าวด้วยว่าแต่เดิม “โลกศักดิ์สิทธิ์” อันหมายรวมถึงโลกของนิพพาน กับ “โลกปัจจุบัน” ในความเข้าใจของผู้คนยังมีลักษณะซ้อนทับ “ควบรวม” กันในมิติเวลาและสถานที่ หลักฐานจากสมุดภาพไตรภูมิสมัยกรุงศรีอยุธยา (สมุดภาพไตรภูมิ ฉบับกรุงศรีอยุธยาเลขที่ 6) ชี้ให้เห็นว่าจากหน้าต้นที่สมุดภาพเดินเรื่องตั้งแต่ภาพ “มหานครนิพพาน” สมุดภาพได้บอกเล่าเรื่องราวของนรก สวรรค์, ช่วงชั้นภพภูมิต่างๆ, ภาพสันฐานภูเขาพระสุเมรุ ต่อเนื่องมาถึงภาพป่าหิมพานต์ที่มีสระอโนดาตอันเป็นต้นกำเนิดของปัญจมหานทีในดินแดนชมพูทวีป และจากภาพปัญจมหานที แม่น้ำเหล่านี้กลายเป็นส่วนหนึ่งของแผนที่โบราณที่แสดงสถานที่และเมืองสมัยพุทธกาล ตลอดจนฉากเรื่องราวในพุทธประวัติและชาดกต่างๆ และจากนั้นฉากในสมุดภาพไตรภูมิก็เปลี่ยนมาเป็นแผนที่โบราณที่แสดงภูมินามสถานที่ แม่น้ำ เมืองสำคัญ ตลอดจนปูชนียสถานแหล่งจาริกแสวงบุญทางพุทธศาสนาในกรุงศรีอยุธยาและดินแดนใกล้เคียง เช่น พระพุทธบาทเมืองสระบุรี พระปฐมเจดีย์ พระปโทนเจดีย์ ที่เมืองนครปฐม ภูเขาพนมโยง เมืองนครหลวง (กรุงกัมพูชา) ฯลฯ

บนตรรกะที่ “กาละ” (เวลา) และ “เทศะ” (สถานที่) ระหว่าง “โลกศักดิ์สิทธิ์” กับ “โลกปัจจุบัน” ได้ถูกรวมเข้าด้วยกัน สภาวะการณ์นี้คือการแปรเปลี่ยน เวลาประวัติศาสตร์ (historical time) ให้เป็น “เวลาปกรณัม” (mythological time) อันหมายถึงรูปแบบเวลาแบบที่สามารถควบอดีต-ปัจจุบัน-อนาคต และเวลาของโลกศักดิ์สิทธิ์ ให้เป็นเวลาชั่วขณะเดียวกันได้⁶ สิ่งนี้เองที่ทำให้ตราวจนถึงรัชกาลที่ 3 คนไทยทั่วไปจึงยังเชื่อว่าพระพุทธเจ้าเคยเสด็จมาเมืองไทยดั่งประทับรอยพระพุทธบาทและพระพุทธฉายไว้ที่สระบุรี เสด็จปรินิพพานที่พระแท่นดงรังทางกาญจนบุรีทั้งยังได้เสด็จไปยังถ้ำและภูเขาต่างๆ ทางล้านนา (Sivaraksa, 2004, p. 11) ดังปรากฏเป็นตำนานท้องถิ่น เช่น พระเจ้าเลียบโลกอีกด้วย

อย่างไรก็ตาม โลกทัศน์ทางทางพุทธศาสนาในอดีต “เวลาแบบปกรณัม” (mythological time) ที่เชื่อมโยงระหว่าง “โลกศักดิ์สิทธิ์” กับ “โลกปัจจุบัน” ย่อมไม่อาจเกิดขึ้นได้เลยหากตัดขาดจากเรื่องราวอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ ดังการเสด็จมาประทับรอยพระพุทธบาทของพระพุทธองค์ในดินแดนแถบนี้ ที่พระพุทธเจ้าอันเป็นตัวแทนของคติความเชื่อพุทธศาสนาต้องเผชิญหน้ากับความเชื่อดั้งเดิมที่ดำรงอยู่มาาก่อนภายใต้ บุคคลาธิฐานในรูป ยักษ์ พญานาค ผี ฯลฯ โดยสิ่งนี้อาจเรียกรวมๆ ว่า “ศาสนาผี” หรือ “ไสยศาสตร์” อย่างไรก็ตาม ในทางปฏิบัติเมื่อพุทธศาสนาเข้ามาผสมผสานกับความเชื่อดั้งเดิม ไม่ว่าจะด้วยความจงใจหรือไม่ก็ตามก็ตาม ในพุทธศาสนาซึ่งเป็นคนพื้นเมืองกลับกลายมีสองบทบาทในคนๆ เดียวกันคือเป็นนักบวชในพุทธศาสนา ขณะเดียวกันก็มีสถานะเป็น “หมอผี” ของชุมชนด้วย เนื่องจากบทบาทหลังคือสถานภาพบทบาทดั้งเดิมที่สามารถตอบสนองความต้องการทางจิตใจของคนในชุมชนได้ชัดเจนกว่า ด้วยเหตุนี้พุทธศาสนากับไสยศาสตร์แต่เดิมจึงเป็นเรื่องที่ผสมกลมกลืนกันมากกว่าที่จะแยกขาดจากกัน อีกทั้งเป็นการผสมผสานที่ไม่เสีย “ท่าทีในความเป็นพุทธศาสนา” (Uitekkheng, 2015) อาจกล่าวได้ว่าพุทธศาสนาแบบเดิมไม่ได้เน้น “ข้อห้าม” หรือ

⁶ ทั้งนี้ การอธิบายเรื่องการควบอดีตเวลาทั้งสาม สามารถพิจารณาได้จากงาน สัจนิยมมหัศจรรย์ ในงานของ กาเบรียล การ์เซีย มาร์เกซ, โทนี มอร์ริสัน และวรรณกรรมไทย ของ Phatthrakunwanit (2016) ซึ่งได้วิเคราะห์วรรณกรรมแนวสัจนิยมมหัศจรรย์ (Magical Realism) โดยเฉพาะงานหนึ่งร้อยปีแห่งความโดดเดี่ยว ของ Gabriel Garcia Marquez.

มิติทาง “ศีลธรรม” หากแต่เน้น “ท่าทีแบบพุทธ” ที่แฝงฝังอยู่ในสิ่งต่างๆ ที่ดำรงอยู่มาก่อน พุทธศาสนาจึงกลมกลืนและปรับตัวเข้ากับวิถีชีวิตประจำวันของชาวบ้าน⁷

2. จริยธรรมและจิตชาวพุทธ (ใหม่): จาก ปฏิจจสมุตตนิคาย ถึง ขนชั้นกลางไทย

ความกลมกลืนปะปนกันระหว่าง “นิพพาน” <-> “โลกศักดิ์สิทธิ์” <-> “โลกปัจจุบัน” <-> “พุทธศาสนา” <-> “ไสยศาสตร์” เริ่มถูกทำให้พล่าเลื่อนและแยกออกจากกัน โดยเงื่อนไขกระบวนการปฏิรูปธรรมยุติกนิคายในสมัยรัชกาลที่ 4 ที่พุทธศาสนาถูกปฏิรูปให้ไปสู่ระบบคิดที่เป็นเหตุเป็นผลและเป็นวิทยาศาสตร์⁸ เหตุผลส่วนหนึ่งก็ด้วยเพราะพุทธศาสนาแบบเดิมได้ตกเป็นจำเลยในทัศนะของชาวตะวันตกและเหล่ามิชชันนารีที่มองว่าพุทธศาสนาไม่เป็นเหตุเป็นผล นอกจากนี้ ทัศนะของชนชั้นนำสยามในยุคนั้นที่มองคริสต์ศาสนาในฐานะคู่แข่ง ดังนั้น การตีความพุทธศาสนาให้เน้นความมีเหตุผลสอดคล้องกับวิทยาศาสตร์ย่อมมีนัยสำคัญเพื่อโต้แย้งพวกมิชชันนารีที่วิจารณ์ความมั่งคั่งของพุทธศาสนาตามประเพณีที่ตกทอดมาตั้งแต่อดีต (Thaweesak, 2018, p. 64) ในการนี้สมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระยาวชิรญาณวโรรส ผู้เป็นสมเด็จพระสังฆราช (พ.ศ.2435-2464) และผู้นำธรรมยุติกนิคาย ถึงกับเคยมีพระดำริว่าความรู้ทางพุทธศาสนาดีกว่าความรู้แบบตะวันตกเพราะเมื่ออธิบายความรู้แบบตะวันตกแล้วในที่สุดก็มาสู่ความรู้ทางศาสนา กล่าวคือ ที่สุดของการอธิบายจะมาสุดอยู่ที่ “ความไม่เที่ยงแห่งรูป” (Wachirayanawarorot, 1983, p. 46) สิ่งนี้เองที่อาจเป็นจุดตั้งต้นของทัศนะชาวพุทธไทยต่อประเด็นที่ว่า “พุทธศาสนาของเรานั้นดีกว่าใคร”

เพื่อให้เป็นวิทยาศาสตร์และพิสูจน์ได้ การอธิบายเกี่ยวกับ “พระธรรม” ของผู้นำธรรมยุติกนิคาย เน้นแสดงให้เห็นว่าพระธรรมไม่ใช่คัมภีร์ไบเบิลหรือตัวหนังสือที่เชื่อกันว่าเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ หากแต่พระธรรมคือ “ความรู้ของพระพุทธเจ้า” ธรรมยุติกนิคายเห็นว่าความรู้ทางพุทธศาสนาที่โบราณจารย์เขียนขึ้นในภายหลัง เช่น อรรถกถา ฎีกา นั้นเต็มไปด้วยความผิดพลาดคลาดเคลื่อนได้ ด้วยเหตุนี้ ผู้นำธรรมยุติกนิคายจึงเน้นการกลับไปสู่พระไตรปิฎกซึ่งเป็นคัมภีร์หมวดเดียวที่ประกอบไปด้วย “พระพุทธรวจนะ” หรือ ความรู้ของพระพุทธเจ้าอย่างแท้จริง อย่างไรก็ตาม เป็นที่น่าสังเกตว่าการกลับไปสู่พระไตรปิฎกของธรรมยุติกนิคายจะเน้นไปที่เรื่องเกี่ยวกับพระวินัยเป็นส่วนใหญ่ สิ่งนี้เป็นความพยายามสลายพฤติกรรมสงฆ์ในท้องที่ต่างๆ ที่ถูกมองว่า “นอกวิธินอกกรอบ” ภายใต้พันธกิจการจัดระเบียบสถาบันสงฆ์ขึ้นใหม่ให้เป็นไปตามแบบแผน “พุทธศาสนาแห่งชาติ” แน่แน่นอนว่าสิ่งนี้สัมพันธ์กับแนวคิดชาตินิยม และอุดมการณ์ชาติพันธุ์ไทย

⁷ ดูรายละเอียดและการยกตัวอย่างประเด็นเรื่อง “ท่าทีแบบพุทธ” ใน Uitekkheng พุทธศาสตร์ในไสยศาสตร์ <https://www.youtube.com/watch?v=yDcJZsaGzg>.

⁸ อย่างไรก็ตาม ข้อถกเถียงใหม่ๆ เกี่ยวกับประเด็น การปฏิรูปธรรมยุติกนิคายในสมัยรัชกาลที่ 4 กับ ความเป็นเหตุเป็นผล และความเป็นวิทยาศาสตร์ มีปรากฏมากขึ้นในงานศึกษายุคหลังๆ ตัวอย่างสำคัญเช่น คราสและควินิน ของ Phasuthanchat (2017) ที่พยายามโต้แย้งข้อเสนอสัญญาทั้งใน ปากไก่และใบเรือ ของ Eaosriwong (1984) และ Siam Mapped ของ Winichakul (1994) ในประเด็นที่ว่าสมัย ต้นรัตนโกสินทร์ ข้อเสนอทางวิชาการเรื่องโลกทัศน์ของไทยแบบเดิมที่เคยเชื่อและยึดถือกันมานั้นได้ถูกแทนที่ด้วยกระแสวิทยาศาสตร์ตะวันตกนั้น แท้จริงแล้วอาจเป็นข้อเสนอที่ไม่ถูกต้องนัก เพราะชนชั้นนำไทยเลือกที่จะรับวิทยาการตะวันตกเฉพาะที่พวกเขาเห็นว่ามีความประโยชน์สำหรับตน ดังกรณีรัชกาลที่ 4 ซึ่ง Phasuthanchat ชี้ให้เห็นว่า โลกทัศน์ของพระองค์ไม่ได้มีความเป็นเหตุเป็นผลแบบวิทยาศาสตร์ที่ชัดเจน กล่าวคือ พระองค์ ยังคงทรงมีความเชื่อในไสยศาสตร์ ทั้งเรื่องผีสิงเทวดาและการพยากรณ์ทางโหราศาสตร์ปะปนกันอยู่อย่างมาก กระทั่งกล่าวได้ว่าสำหรับชนชั้นนำไทยความรู้ทางวิทยาศาสตร์ไม่สามารถตัดขาดจากความเชื่อทางไสยศาสตร์ได้อย่างสมบูรณ์ บนตรรกะเดียวกัน การปฏิรูปธรรมยุติกนิคาย Phasuthanchat ชี้ให้เห็นว่า แท้จริงแล้วหากได้เป็นระบบเหตุผลหรือเป็นวิทยาศาสตร์ มากไปกว่าขบวนการทำให้พุทธศาสนาบริสุทธิ์ดังที่เคยเกิดขึ้นในประวัติศาสตร์ ก่อนหน้านั้นหลายต่อหลายครั้ง สำหรับข้อเสนอที่แหลมคมที่สุดใน คราสและควินิน ก็คือความเห็นที่ว่า การทำให้พระราชกรณียกิจใดๆ ของรัชกาลที่ 4 รวมถึงการปฏิรูปธรรมยุติกนิคายด้วยนั้น ล้วนสัมพันธ์กับแนวทางความเชื่อแบบเป็นเหตุเป็นผลและเป็นวิทยาศาสตร์ แท้จริงแล้วเป็นเพียง “ประวัติศาสตร์ที่เพิ่งสร้าง” ในช่วงระยะเวลาไม่กี่ทศวรรษที่ผ่านมา

การปฏิรูปพุทธศาสนาที่ขับเคลื่อนโดยผู้นำธรรมยุติกนิกาย เกิดขึ้นอย่างต่อเนื่องตลอดช่วงพุทธศตวรรษที่ 25 และเป็นไปอย่างเข้มข้น ตัวอย่างเช่น ในหัวเมืองภาคอีสานในช่วงปลายทศวรรษ 2430 เจ้าคณะใหญ่เมืองอุบล ได้วางระเบียบการปกครองให้เป็นหมวดหมู่ มีการทำบัญชีพระสงฆ์ส่งกระทรวงมหาดไทย ช่วงเวลานี้เริ่มปรากฏประกาศห้ามลัทธิธรรมนิยมประเพณีบางประการที่ขัดต่อพระธรรมวินัย เช่น ห้ามพระเกี่ยวข้องกับการทำบั้งไฟ เสี่ยงกลอง (ตีกลอง) แข่งเรือ เลี้ยงม้า ต่อมาในช่วงทศวรรษ 2450 สมัยที่สมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระยาวชิรญาณวโรรส ดำรงตำแหน่งสมเด็จพระสังฆราช (พ.ศ. 2453-2464) มีการจัดโครงสร้างการปกครองคณะสงฆ์แบบใหม่ในลักษณะอำนาจสั่งการจากบนลงล่าง แยกเป็นเจ้าคณะมณฑล เจ้าคณะจังหวัด เจ้าคณะแขวงเจ้าคณะหมวด และเจ้าอาวาส มีอำนาจสั่งการตามลำดับ (J.L. Taylor, 1993) ภายใต้โครงสร้างการปกครองคณะสงฆ์แบบใหม่นี้ มีผลให้สถาบันสงฆ์พื้นเมืองถูกกลืนเข้ามารวมอยู่ในหน่วยการปกครอง ส่งจำนวนมากถูกผนวกเป็นมหานิกาย ซึ่งจะอยู่ภายใต้การปกครองของธรรมยุติกนิกายอีกชั้นหนึ่ง พร้อมกันนี้ ได้เน้นการศึกษาของพระสงฆ์ผ่านการใช้ภาษาไทยควบคู่ไปกับการเรียน บาลี นักธรรม อีกทั้งให้ยกเลิกพิธีกรรมต่างๆ ในเชิงผีและไสยศาสตร์ อาจตั้งข้อสังเกตได้ว่า เจื่อนไขเหล่านี้ไม่เพียงส่งผล ในแง่การรวมอำนาจปกครองคณะสงฆ์ไปพร้อมๆ กับความพยายามปฏิรูปพุทธศาสนาให้บริสุทธิ์ แต่ในเวลาต่อมาจะทำให้พระสงฆ์ต้องอยู่แยกจากคฤหัสถ์มากยิ่งขึ้นอีกด้วย (Phasuthanchat, 2017, p. 362)

ด้านการตีความความคิดเรื่อง กรรม-อำนาจแห่งกรรม ซึ่งเป็นความคิดพื้นฐานของพุทธศาสนา จากเดิมที่ความคิดเรื่องกรรมผูกพันผูกพันกับจักรวาลวิทยาแบบไตรภูมิและความคิดเรื่องสังสารอย่าง แนบแน่น ผู้นำธรรมยุติกนิกายแม้จะไม่ปฏิเสธความคิดเรื่องไตรภูมิอย่างชัดเจน แต่ก็ไม่นับ “อำนาจแห่งกรรม” จากชาติก่อนๆ การอธิบายเรื่องกรรมและผลของกรรมจะมีลักษณะเป็นเหตุเป็นผลตามประสบการณ์ ที่เป็นจริงของมนุษย์ เช่น ทศนะที่ว่าการทำกรรมที่เป็นบาปเป็นอกุศล ผลที่จะได้รับก็คือ “*ไม่เป็นที่รักใคร่ ไม่เป็นที่ปรารถนา*” แต่ถ้าหากทำกรรมที่เป็นกุศล ผลที่จะได้รับคือ “*เป็นที่รักใคร่พึงใจปรารถนา*” หรือเมื่อผู้ใดประพฤติกกรรมความเศร้าหมอง 4 อย่าง (ฆ่าสัตว์-ลักทรัพย์-เป็นชู้-พูดปด) ก็จะถูกลงโทษพระราชาอาญาตามโทษานุโทษ ซึ่งเป็นผลกรรมใน “ชาตินี้” แต่เพียงอย่างเดียว การเน้นสาเหตุและของกรรมในปัจจุบัน ย่อมทำให้ชาติปัจจุบันของมนุษย์มีความสำคัญยิ่งขึ้นและเป็นชาติปัจจุบันที่มนุษย์สามารถกำหนดและควบคุมชีวิตหรือชะตากรรมของตนได้มาก สอดคล้องกับความเปลี่ยนแปลงในสังคมที่เริ่มให้ความสำคัญกับความสำเร็จหรือความสุขทางโลกนี้มากขึ้น (Chuangsakun, 1993, p. 50)

ในส่วนในเรื่อง “นิพพาน” มโนทัศน์เรื่องนิพพานหรือการ “พ้นทุกข์” กลายเป็นสิ่งที่ถูกยกให้เป็นของสูง ในทัศนะของธรรมยุติกนิกายนิพพานถูกมองเป็นเรื่องยากที่จะไปถึงได้เพราะมนุษย์ทั้งหลายมักติดอยู่ในกามคุณ สิ่งนี้จึงพึงสงวนไว้สำหรับพระนักปฏิบัติที่ปลีกวิเวกจากสังคมเท่านั้น นิพพานกลายเป็นเป้าหมายเฉพาะของบุคคลผู้เป็น “พระอริยะบุคคล” โดยเฉพาะอย่างยิ่ง “พระอรหันต์” ทัศนะเช่นนี้อาจเป็นจุดเริ่มต้นของแนวโน้มการบูชาชุกย่อง “พระอริยะบุคคล” ผู้ถูกเชื่อว่าเป็น “พระอรหันต์” ซึ่งเป็นลักษณะการเน้นบูชาตัวบุคคลไปในที่สุด พร้อมกันนี้ มโนทัศน์ “นิพพาน” ที่เลื่อนไหลปะปนอยู่ในชีวิตประจำวันผู้คนก็ค่อยๆ เลือนหายไป และถูกแทนที่ด้วยแนวคำสอนที่เน้นธรรมะเพื่อการดำรงชีวิตที่ดีในสังคมชาตินี้นั้นคือ “ศีลห้า” ซึ่งมีลักษณะเป็น “ข้อห้าม” และเป็นมิติทาง “ศีลธรรม” มากขึ้น พร้อมๆ คำสอนที่วัดผลในทางปฏิบัติได้สอดคล้องกับวิทยาศาสตร์ที่ถูกนำมาสอนฆราวาสหรือคำสอนที่เรียกว่า “คิทธิปฏิบัติ” ที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับการดำเนินชีวิตประจำวันของฆราวาส เช่น การละเว้นอบายมุข ความขยันหมั่นเพียรในการประกอบสัมมาชีพ หน้าที่ตามสถานภาพทางสังคมตามหลักทศ 6 (Thaweesak, 2018, p. 63)

อย่างไรก็ตาม การเน้นไปที่หลักจริยธรรมที่พึงวัดผลได้เช่นหลัก “ศีลห้า” เป็นเกณฑ์ประเมินความเป็นชาวพุทธที่ดี ตรรกะเช่นนี้เองที่เริ่มไปดบังและลดทอนความลุ่มลึกในเรื่องการตีความสภาวะธรรมให้กลายเป็นแต่เพียงสิ่งที่พึงเห็นได้ในเชิงประจักษ์ ตัวอย่างเช่น ทศนะเรื่องการ “เกิด-ดับ” ซึ่งแต่เดิมเป็นที่รับรู้กันว่า การ “เกิด-ดับ” มีอยู่ทุกชั่วขณะทุกสภาวะและตลอดเวลา สิ่งนี้ถูกทำให้ง่าย (Simplify) ผ่านคำอธิบายเช่นเรื่อง “เกิด-แก่-เจ็บ-ตาย” ซึ่งเป็นสิ่งที่เห็นได้เชิงประจักษ์ทางเงื่อนไขชีวภาพ สิ่งนี้ปรากฏในแบบเรียนวิชาพุทธศาสนาของนักเรียนไทยเสมอมา บนตรรกะนี้เองสภาวะธรรมบางเรื่อง เช่น “นิพพาน” จึงกลายเป็นสิ่งที่ยากจะจินตนาการสำหรับชาวพุทธไทยและกลายเป็นสิ่งที่ถูกยกให้เป็น “ของสูง” ดังที่ได้กล่าวมาข้างต้น นอกจากนี้ การกลับไปสู่พระไตรปิฎกและพุทธวจนอย่างเคร่งครัดในฐานะที่เป็น “หมวดหมายที่อ้างอิงได้” (มีเกณฑ์ประเมินได้) สิ่งนี้ยังถูกหยิบยกไปสัมพันธ์กับหลักธรรมคำสอนเรื่อง “อกาลสิโก” (ไม่จำกัดด้วยเวลา) ทำให้เรื่องบางอย่างเช่นพระธรรมวินัยก็ถูกทำเชื่อว่าเป็น “อกาลสิโก” ไปด้วย ถึงกับว่าสิ่งใดก็ตามที่เป็นข้อบัญญัติอยู่ในพระวินัย สิ่งนั้นจะแก้ไขหรือปรับเปลี่ยนไม่ได้เด็ดขาด (Worawanno, 2017, p. 44-45)

การยึดพระธรรมวินัยเป็น “อกาลสิโก” ยังผลให้เกิดการจับจองพระสงฆ์ในมิติแบบ “พุทธแท้” - “พุทธเทียม” อย่างมีนัยสำคัญในเวลาต่อมาอีกด้วย กล่าวคือ สงฆ์ผู้ปฏิบัติได้ครบถ้วนตามพระธรรมวินัยอย่างเคร่งครัดเถรตรง มักได้รับความชื่นชมจากศาสนิกชนในฐานะ “พระดี” หรือ “พระสุปฏิปัณโน” เป็นนอบนุญผู้สืบทอดความเป็น “พุทธแท้” ซึ่งเป็นการอ้างไว้ซึ่งคุณธรรมของประเทศชาติอีกด้วย ขณะที่พระสงฆ์ที่ถูกมองว่าย่อหย่อนในวินัยสงฆ์จึงเข้าข่าย “โลกวัชชะ” หรือ พฤติกรรมที่ชาวบ้านติเตียน (Buaban, 2017) ทั้งนี้ การมองอย่างเป็น “แท้” เป็น “เทียม” โดยเกณฑ์ที่วัดผลบางอย่างได้เช่นนี้ ดูจะเป็นจริตใหม่ของชาวพุทธไทยที่อาจนับเนื่องเป็นอิทธิพลมาตั้งแต่ครั้งการปฏิรูปธรรมยุติกนิกาย

อนึ่ง “จริยธรรมชาวพุทธ” ที่ตั้งอยู่บนมาตรฐาน “ศีล 5” เป็นสิ่งที่ถูกฉีดย้อนเข้าสู่ระบบการศึกษาสมัยใหม่อย่างจงใจ ดังจะพบว่า สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ผู้นำธรรมยุติกนิกายเองคือผู้ที่นิพนธ์หนังสือเรื่อง “เบญจศีล เบญจธรรม” ที่ใช้เป็นตำราวิชาศีลธรรมจรรยาในโรงเรียนต่างๆ ด้วยเหตุนี้ระบบการศึกษาสมัยใหม่ที่เกิดขึ้นตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 5 ด้านหนึ่งจึงเน้นให้ความสำคัญกับความรู้ทางโลก ขณะที่ความรู้ทางธรรมจะเน้นไปที่เรื่อง “เบญจศีล-เบญจธรรม” (Chuangsakun, 1993, p. 65-66) หลัก “เบญจศีล-เบญจธรรม” จึงกลายเป็นมาตรฐานจริยธรรมของชาวพุทธไทยที่ผ่านระบบการศึกษาตั้งแต่นั้นมา หลักการดังกล่าวยังคงเคยถูกตั้งข้อสังเกตว่ามีความสอดคล้องกับ “จริยธรรมแบบวิกิตोเรียน” ซึ่งมีอิทธิพลต่อโลกทัศน์ชนชั้นนำไทยสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์ โดยสิ่งนี้ได้ถูกส่งผ่านสู่ชนชั้นกลางไทยภายใต้ระบบการศึกษาโดยรัฐอีกทอดหนึ่ง นั่นคือเน้นไปที่การชำระล้างมนุษย์ให้มีความบริสุทธิ์ไม่ว่าจะเป็นข้อห้ามเรื่องการประพฤติดิฉันในกาม การดื่มสุรา การโกหก ฯลฯ (Uitekkheng, 2015) ขณะที่ “เบญจธรรม” หรือ “ธรรม 5”⁹ บางข้อเช่น “สัมมาอาชีวะ” ก็สะท้อน “จริยธรรมโปรแตสแตนท์” ที่ให้ความสำคัญกับการทำงานเพื่อความสำเร็จและความก้าวหน้าในชีวิต

ด้วยเหตุที่หลัก “เบญจศีล เบญจธรรม” คือ “จริยธรรมชาวพุทธ” และ “ความรู้ทางธรรม” ที่ถูกฉีดย้อนเข้าสู่พลเมืองไทยผ่านระบบการศึกษาไทย สิ่งนี้จึงมีอิทธิพลต่อชนชั้นกลางไทยมาอย่างยาวนาน เรื่องดังกล่าวยังถูกผลิตซ้ำเป็นระยะๆ ผ่านบทบาทเครือข่ายองค์กรทั้งในและนอกระบบราชการที่เป็น แนวร่วมกับ

⁹ เบญจธรรม หมายถึง ข้อพึงปฏิบัติห้าประการตามคำสอนในพุทธศาสนา ซึ่งถือว่าเป็นสิ่งที่ดีงาม เป็นเหตุให้ผู้ปฏิบัติเจริญก้าวหน้า ปลอดภัย เติบโตขึ้น พร้อมความดีแก่ผู้ทำเบญจธรรมเป็นข้อพึงปฏิบัติห้าประการ ได้แก่ เบญจศีล อันเป็นข้อไม่พึงปฏิบัติห้าประการ เบญจธรรม 5 ประการ ได้แก่ เมตตา กรุณา คือ ความรักความปรารถนาดี, สัมมาอาชีวะ คือการประกอบอาชีพดี, กามสังวร คือ การระมัดระวังในเรื่องกาม, สังขะ คือ การพูดความจริง ไม่หักทราญประโยชน์ผู้อื่น สติสัมปชัญญะ คือ ความระลึกได้ความรู้ตัว.

อำนาจรัฐ ดังในพุทธทศวรรษ 2490 ที่มีการเกิดขึ้นของ “ยุวพุทธิกสมาคมแห่งประเทศไทย” (พ.ศ. 2493) ภายใต้การสนับสนุนขององค์กรพุทธศาสนาทางการของรัฐในเวลานั้น¹⁰ การเคลื่อนไหวนี้นับเป็นหนึ่งในกระแสบริบท “กึ่งพุทธกาล” พ.ศ. 2500 ที่ชาวพุทธจะต้องช่วยกันสืบต่ออายุพระศาสนาให้ดำรงต่อไป เพื่อที่ “ศีล” และ “ธรรม” ของผู้คนและพระธรรมคำสอนขององค์พระสัมมาสัมพุทธเจ้าจะไม่เสื่อมลงไปก่อน 5,000 ปี ดังพุทธพยากรณ์ การกลับไปชำระล้างพุทธศาสนาให้บริสุทธิ์ในบริบท “กึ่งพุทธกาล” นับเป็น “หน่ออ่อน” ของพุทธศาสนาแบบชนชั้นกลางไทยที่สำคัญกลุ่มต่างๆ ในเวลาต่อมา อีกทั้งอาจพ้องดังข้อสังเกตเชื่อมโยงกับสถานการณ์ภัยคุกคามจากคอมมิวนิสต์ที่เกิดขึ้นทั้งในช่วงก่อนและหลัง “กึ่งพุทธกาล” ที่นับเป็นเงื่อนไขสำคัญในการหล่อหลอมประกอบสร้างทัศนคติทางพุทธศาสนาของคนในสังคม โดยเฉพาะอย่างยิ่งพุทธแบบชนชั้นกลางไทย ซึ่งโดยภาพรวมมีน้ำเสียงและเนื้อหาแบบ “อนุรักษ์นิยม” มากกว่าทัศนคติในเชิงก้าวหน้า¹¹

ย้อนกลับมาที่จริยธรรมชาวพุทธที่ตั้งอยู่บนฐานของ “เบญศีล เบญจธรรม” ด้วยบทบาทของกลุ่มยุวพุทธิกสมาคม องค์กรชาวพุทธของกลุ่มชนชั้นกลางไทยที่ใส่ใจเป็นธุระกับสภาวะการพุทธศาสนาในสังคม และเป็นผู้ขับเคลื่อนโครงการ “โรงเรียนพุทธศาสนาวันอาทิตย์” มาตั้งแต่ช่วงก่อนกึ่งพุทธกาล แท้จริงแล้วบทบาทของพวกเขา ก็คือการหยิบชูหลัก “เบญศีล-เบญจธรรม” หรือ หลัก “ศีล 5” มาเป็นแกนกลางในการเผยแพร่ความรู้ทางธรรม ทั้งนี้ โดยชื่อของกลุ่ม “ยุวพุทธิกสมาคม” (Young Buddhist Association) และชื่อโครงการ “โรงเรียนพุทธศาสนาวันอาทิตย์” ก็สะท้อนการมองพุทธศาสนาในมิติ “จริยธรรม” ที่ชาวพุทธไทยยังมีแบบในโลกตะวันตก (ดังที่ชาวคริสต์ที่มีธรรมเนียมเข้าโบสถ์ทุกวันอาทิตย์) ตลอดจนการมีกลิ่นอายของทัศนะ “จริยธรรมโปรเตสแตนต์” ซึ่งเป็นทัศนะที่ให้คุณค่ากับพฤติกรรม ขยัน-ประหยัด-มัธยัสถ์-อดออม อีกด้วย นำสนใจว่าสิ่งนี้สัมพันธ์กับแนวคิดเรื่องความก้าวหน้า (Idea of Progress) ในโลกนี้อย่างชัดเจน ทัศนะดังกล่าวไม่เพียงแต่เป็นการต่อยอดมรดกของการปฏิรูปธรรมยุติกนิกายที่เกิดขึ้นก่อนหน้านี้ ซึ่งมีส่วนอย่างสำคัญในการตกแต่งนิสัยใจคอความคิดอุดมการณ์ของชาวพุทธไทย หากแต่ยังสัมพันธ์กับบริบทยุคสมัยแห่งการพัฒนาช่วงทศวรรษ 2500 ในสมัยจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ อันเป็นระยะเวลาที่ชนชั้นกลางไทยขยายตัวและมีพัฒนาการอย่างเป็นรูปธรรม

พุทธศาสนาชนชั้นกลางไทย ภายใต้โมโนทัศน์ “ศีล 5” และแนวคิด “อำนาจแห่งกรรม”

สำหรับชนชั้นกลางไทยในงานศึกษานี้ จะเห็นได้ว่าเบื้องต้นผู้ศึกษาชี้ชวนให้เห็นถึงเงื่อนไขของกลุ่มคนผู้ได้รับการฉีดป้อนอุดมการณ์แห่งรัฐสู่พลเมืองผ่านระบบการศึกษา นับแต่สมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์ เป็นพื้นฐาน กระนั้น นิยามและการอภิปรายเกี่ยวกับชนชั้นกลางไทยนับแต่การก่อกำเนิด กลุ่มก้อน- ตัวแสดง คุณลักษณะ แท้จริงแล้วดูจะเป็นเรื่องที่เต็มไปด้วยข้อถกเถียงและยังไม่มีคำตอบลงตัวชัดเจน¹² อย่างไรก็ตาม เพื่อประกอบสร้างโมโนทัศน์ชนชั้นกลาง ในขั้นต้นผู้ศึกษาขอหยิบยกแนวทางการนิยามชนชั้นกลางของ นิธิ เอียวศรีวงศ์ (1993) ที่สรุปลักษณะสำคัญของชนชั้นกลาง (ไทย) ว่าหมายถึงกลุ่มคนที่ไม่ได้สังกัดในแวดวง

¹⁰ ความเคลื่อนไหวนี้ยังเป็นจุดเริ่มต้นของกระแสการปฏิบัติภาวนาโดยกลุ่มฆราวาสคนเมืองเกิดขึ้นโดยการสนับสนุนของ สมเด็จพระพุทธปาหารย (อาส อาสโก) สังฆมนตรีและอธิบดีสงฆ์วัดมหาธาตุยุวราชรังสฤษฎิ์ขณะดำรงตำแหน่งสมณศักดิ์ที่ พระพิมลธรรม ดำเนินการโดย พระเทพสิทธิมนี (เจ้าคุณโชวกุ) เริ่มต้นกิจกรรมการอบรมวิปัสสนากรรมฐานที่วัดมหาธาตุ เมื่อราวปี พ.ศ. 2496 โดยครั้งนั้นมีผู้สนใจด้านการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานที่เป็นทั้งผู้หลักผู้ใหญ่ในบ้านเมืองและปัญญาชน ทั้งนี้ ฆราวาสที่ต่อมาเป็นวิปัสสนาจารย์ที่มีชื่อเสียง อาทิ คุณแม่สิริ กรินชัย ล้วนมีจุดเริ่มต้นจากเข้าร่วมกิจกรรมวิปัสสนากรรมฐานที่วัดมหาธาตุในช่วงทศวรรษ 2490 ทั้งสิ้น.

¹¹ ดูรายละเอียดประเด็นนี้ใน Ratchakawee, N (2013). และ Photchanalawan, P (2019).

¹² ดูตัวอย่างการอภิปรายประเด็นเรื่องนิยามชนชั้นกลางไทยใน Thanomsasana (2015) บทที่ 1 “ชนชั้นกลาง”: การนิยามและปัญหา.

ผู้ปกครอง ข้าราชการและชาวนาเป็นอิสระจากพันธนาการทางสังคมแบบจารีต เช่น ระบบ เครือญาติ ชุมชน องค์การศาสนาในระดับหนึ่ง สร้างความสัมพันธ์ทางสังคมผ่านระบบพันธสัญญาและกฎหมาย มีการผลิตสินค้าและบริการที่มุ่งสู่ระบบตลาดโดยตรงและสามารถสืบทอดสถานะทางสังคมด้วยทุน การศึกษารวมถึงความรู้ประเภทวิชาชีพ (Eaosriwong, 1993, p. 34)

หากพิจารณาโดยภาพกว้าง อาจกล่าวได้ว่า ชนชั้นกลางไทยปรากฏตัวและมีพัฒนาการอย่างเป็นรูปธรรม ทั้งในแง่ปริมาณและคุณภาพนับตั้งแต่ราวทศวรรษ 2470-2480 เป็นอย่างช้า เป็นที่ทราบกันว่าในทางประวัติศาสตร์ กระฎุมพี-ชนชั้นกลางไทย คือกลุ่มพึ่งพาอำนาจทางการเมืองของชนชั้นปกครองมาเป็นเวลานานจนกระทั่งไม่ได้พัฒนาวัฒนธรรมที่เป็นอิสระของตนเองขึ้นอย่างชัดเจน ต่อเมื่อหลังเปลี่ยนแปลง การปกครอง พ.ศ. 2475 จึงเริ่มมีผลผลิตทางศิลปวัฒนธรรมหลายอย่างที่เป็นต้นกำเนิดของศิลปวัฒนธรรม ของชนชั้นกลางไทยในปัจจุบัน เช่น เพลงและดนตรีที่เรียกว่าไทยสากลก็แพร่หลายขึ้นในช่วงนี้, ตลอดจน นวนิยายที่เป็นรูปแบบวรรณกรรมที่ไม่ได้มีกำเนิดในหมู่ผู้ปกครอง หนังสือ ละครพูดที่มาแพร่หลายจริงๆ ก็ในช่วงเวลานี้ (Eaosriwong, 1993, p. 39) สภาพการณ์เช่นนี้สืบเนื่องเรื่อยมาในช่วงทศวรรษ 2500-2510 ที่ชนชั้นกลางไทยมีพลวัตในตนเองอย่างเด่นชัดสัมพันธ์กับความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจสังคม

ในด้านโลกทัศน์ทางพุทธศาสนาของชนชั้นกลางไทย อาจตั้งข้อสังเกตได้ว่า พวกเขาสืบทอดแก่นกลางทางจริยธรรมแบบ “เบญจศีล-เบญจธรรม” ที่ผ่านระบบการศึกษาโดยรัฐอย่างต่อเนื่อง วิชาพุทธศาสนายังคงเน้นปลูกฝังหลัก “เบญจศีล-เบญจธรรม” ซึ่งเป็นหลักธรรมที่ให้ความสำคัญกับการตอบสนองในเชิง “ปัจเจก” ที่นำไปสู่การปรับปรุงเปลี่ยนแปลงและพัฒนาตนเองอันเป็นมิติในเรื่องทางโลกย์ สิ่งนี้สัมพันธ์ได้ดีกับบริบทการพัฒนาและความเจริญที่เกิดขึ้นอย่างรวดเร็วนับตั้งแต่สมัย จอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ เป็นต้นมา ขณะที่ปัญญาชนคนสำคัญที่เป็นผู้ประดิษฐ์นิยามความเป็นไทยแห่งยุคสมัย เช่น ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมช ในช่วงเวลานี้เองก็ยังเชิดชูให้ค่าแก่พุทธศาสนาในเชิงโลกียธรรมมากกว่าด้านโลกุตระธรรม เพราะต้องการให้คนไทยยึดมั่นใน “ชาติไทย” และ “ความเป็นไทย” และต้องการให้คนทำงานเพื่อสะสมทุนและบริโภคนิยมเพื่อตอบสนองต่อนโยบายพัฒนาเศรษฐกิจของรัฐบาล (Sattayanurak, 2007, p. 132-133)

สำหรับชนชั้นกลางไทยที่เกิดและเติบโตขึ้นมานับตั้งแต่ช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 พวกเขาเหล่านี้ คือ คนกลุ่มแรกๆ ของสังคมไทยที่ได้รับการกล่อมเกล่าผ่านระบบการศึกษาให้เป็นพลเมืองภายใต้วัฒนธรรม “วัตถุนิยม” และ “บริโภคนิยม” ดังจะพบว่าในแบบเรียนวิชาหน้าที่พลเมืองระดับมัธยมศึกษาตอนต้นช่วงทศวรรษ 2500 มีการสอนให้เด็กพยายามยกระดับชีวิตให้ดีขึ้นโดยใช้ “วัตถุ” เป็นตัวกำหนดระดับชีวิตที่ “พัฒนา” เช่น การนอนชีวิตระดับ 1 คือการนอนบนพื้นที่ไม่มีเครื่องปูลาด ส่วนระดับ 5 คือการนอนบนเตียงพื้นสปริงมีเครื่องปูลาดหรือพูก ขณะที่รัฐบาลจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ในเวลานั้นก็ได้ปลูกฝังสำนึกในเรื่องการให้ความสำคัญกับวัตถุและเงินทองดังคำขวัญของยุคสมัยที่ว่า “งานคือเงิน เงินคืองาน บันดาลสุข” (Matcharoen, 1993, p. 105)

ดังที่กล่าวมา ชาวพุทธชนชั้นกลางไทยโดยเฉพาะอย่างยิ่งนับตั้งแต่หลัง “กึ่งพุทธกาล” เป็นต้นมา จึงเป็นกลุ่มคนที่ได้รับการถ่ายทอดปลูกฝังเรื่องหลัก “เบญจศีล-เบญจธรรม” หรือหลักการ “ศีล 5” ผ่านระบบการศึกษาที่ชัดเจนที่สุด ขณะเดียวกันพวกเขาก็ถูกหล่อหลอมเติบโตขึ้นมาพร้อมกับทัศนะ “บริโภคนิยม-วัตถุนิยม” เจื่อนไข่นี้มีผลต่อระบอบอารมณ์ คุณค่า ความรู้สึก ในทางพุทธศาสนาของชนชั้นกลางไทยเองที่ต่างไปจากคนกลุ่มอื่นๆ ในสังคม ตลอดจนบรรพบุรุษของพวกเขาเอง กระนั้นก็ตาม โลกทัศน์สำคัญทางพุทธศาสนาที่ชนชั้นกลางไทยได้รับสืบทอดอิทธิพลมาอย่างไม้อาจตัดขาดได้ก็คือ “ค่านิยมหลัก” (Core Value) ของคนไทยในเรื่อง “อำนาจแห่งกรรม” ทั้งนี้ แม้ทัศนะเรื่องอำนาจแห่งกรรม หรือ “ลัทธิกรรมเก่า” จะไม่ได้เป็นสิ่งที่ได้รับการขบขันจากกระบวนการปฏิรูปธรรมยุติกนิกายในช่วงพุทธศตวรรษที่ 25 ก็ตาม หากแต่ธรรมยุติกนิกายก็ไม่

เคยปฏิเสธชุดความคิดเรื่องไตรภูมิหรือความเชื่อเรื่องภพภูมิ นรก สวรรค์ ซึ่งเป็นที่สถิตของสัตว์โลกที่ยังคงเวียนว่ายตายเกิดในภพภูมิต่างๆ แล้วแต่อ่านาจอแห่งกรรมจะบันดาลให้เป็นไป

อาจกล่าวได้ว่าอิทธิพลของกระบวนการปฏิรูปธรรมยุติกนิกายเมื่อกว่าทศวรรษที่ผ่านมา มีผลต่อบุคลิกลักษณะของพุทธศาสนาแบบชนชั้นกลางไทยไม่น้อย อาทิ บุคลิกแบบกลุ่มชาวพุทธ สายสวนโมกข์ซึ่งศรัทธาในคำสอนของพุทธทาสภิกขุ ที่ปฏิเสธความ “รุ่งรัง” ในพิธีกรรมและมิติในทางไสยศาสตร์อันถือเป็น “เปลือกหุ้ม” หาใช่ “แก่น” ตลอดจนแนวโน้มในการมองว่า หลักธรรมข้อค้นพบของพระพุทธเจ้าเป็นสิ่งที่อยู่เหนือกว่าข้อค้นพบทางโลกย์ของฝรั่งตะวันตกที่สร้างวิกฤตการณ์อย่างรุนแรงทั้งในเรื่อง การเมือง เศรษฐกิจ ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับมนุษย์ (Wasi, 1987, p. 13-16) นอกจากนี้ บุคลิกของพุทธศาสนิกชนชนชั้นกลางแบบที่เน้น “ปัญญา” มากกว่า “ความเชื่อ” ก็มักอธิบายพุทธศาสนาอย่างเป็นเหตุเป็นผลโดยแทบหักกับหลักการทางวิทยาศาสตร์ หากแต่ก็ขาดไว้ซึ่งท่าทีต่อชีวิต สังคมและโลกทัศน์แบบชาวพุทธเดิม ขณะที่ชาวพุทธไทยบางกลุ่มก็ยึดมั่นในพระไตรปิฎกและพุทธวจนะอย่างเคร่งครัดเถรตรงซึ่งหมายถึงโดยลึๆ พวกเขาให้ค่ากับสิ่งที่เชื่อว่าเป็น “พุทธแท้”- “พุทธเทียม” ไปจนถึงแนวโน้มที่มองว่าพุทธศาสนาแบบเถรวาทเป็นพุทธศาสนาที่ดีที่สุด ฯลฯ เป็นต้น ขณะเดียวกัน งานศึกษาเกี่ยวกับพุทธศาสนาชนชั้นกลางไทยหลายชิ้นก็ชี้ให้เห็นถึงภาวะกลืนไม่เข้าคายไม่ออกของชาวพุทธโดยเฉพาะกลุ่มผู้มีการศึกษาและนักวิชาการศาสนาที่วิตกกังวลและตั้งข้อรังเกียจเรื่องพุทธพาณิชย์ หรือ พุทธ-ไสยศาสตร์ ซึ่งจำเลยมักถูกชี้เป้าไปที่กระแส “บริโภคนิยม” และ “วัตถุนิยม” พวกเขาหมั่นแคลนการทรงเจ้าเข้าผี เครื่องรางของขลัง ฯลฯ แม้ว่าสิ่งเหล่านี้จะอยู่ในพุทธศาสนาแบบประชานิยมอย่างไม่น่าปฏิเสธได้ หากแต่ก็ถูกมองว่าเป็นส่วนเกินของพุทธศาสนาสมัยใหม่ (Kittiamsa, 2012)

อย่างไรก็ตาม สำหรับทัศนะเรื่อง “อำนาจแห่งกรรม” หรือ กฎแห่งกรรมที่ดลบันดาลจากชาติก่อนสู่ภพชาติปัจจุบัน ความเชื่อสำคัญนี้มีผลมากมายมหาศาลต่อชาวพุทธซึ่งรวมถึงพุทธชนชั้นกลางไทย และทรงอิทธิพลไม่เกี่ยวข้องว่าจะสัมพันธ์กับการปฏิรูปธรรมยุติกนิกายหรือไม่ก็ตาม สำหรับคำถามที่ว่าเหตุใดทัศนะเรื่อง “อำนาจแห่งกรรม” หรือ “ลัทธิกรรมเก่า” จึงทรงอิทธิพลต่อคนไทยยิ่งนัก? ประเด็นนี้ พระไพศาล วิสาโล พระสงฆ์สายปัญญาชนร่วมสมัยมองว่า ส่วนหนึ่งเป็นผลมาจากความเชื่อแบบชาวบ้านซึ่งโยงไปถึงประวัติศาสตร์ของพุทธศาสนาและวัฒนธรรมไทย นั่นคือความเชื่อในคัมภีร์ “ไตรภูมิพระร่วง” ซึ่งมีอิทธิพลต่อพุทธศาสนาไทยมาตลอดช่วงเวลา 700 ปี จิตรกรรมฝาผนังของวัดทุกวัดที่เป็นเรื่องนรกสวรรค์ ล้วนเป็นอิทธิพลจากไตรภูมิพระร่วง ความเชื่อเรื่องนรกสวรรค์จึงแพร่หลาย อีกทั้งแนวคิดเรื่อง “บุญ-กรรม” จะเป็นคำตอบสำเร็จรูป เนื่องจากมนุษย์เราต้องการหาคำอธิบายที่ตอบคำถามได้ทุกเรื่องและมีคำถามที่ต้องการคำตอบอยู่เสมอ ทำให้วิทยาศาสตร์เคลื่อนไหวไม่หยุดยั้ง ทว่า บางครั้งคำตอบแบบวิทยาศาสตร์ก็ซับซ้อนเกินกว่าชาวบ้านจะเข้าใจได้ ความคิดเรื่องอดีตชาติหรือการเกิดใหม่สามารถอธิบายได้ง่ายกว่า ทำไมเราจึงเกิดมารวยจนไม่เหมือนกัน อายุยาวสั้นไม่เหมือนกัน เรื่องกรรมในอดีตชาติอธิบายเรื่องแบบนี้ได้ทำให้คนยอมรับชะตากรรมหรือสภาพความเป็นอยู่ได้ (Bangyikan, 2009, p. 86)

ดังที่กล่าวก่อนหน้านี้นี้ว่า แม้การปฏิรูปธรรมยุติกนิกายจะพยายามส่งผ่านทัศนะพุทธศาสนาแบบที่เป็นเหตุเป็นผลโดยไม่เน้นผลกรรมในชาติก่อนๆ หรือ ชาติหน้า หากแต่ธรรมยุติกนิกายก็ไม่ได้ปฏิเสธชุดความคิดเรื่องไตรภูมิอย่างสิ้นเชิง คำนิยมหลักเรื่อง “อำนาจแห่งกรรม” จึงยังทรงอิทธิพลต่อผู้คนและสังคมไทย อีกทั้ง ทัศนะการมองประสบการณ์ใน “โลกนี้” อย่างเป็นวิทยาศาสตร์ แท้จริงแล้วคือทัศนะของชนชั้นนำไทยที่ฝึกปรือมาทางวิทยาศาสตร์สมัยใหม่และใช้แนวทางนี้ในการพิจารณาคำสอนของพระพุทธองค์ ทว่า ไม่ใช่สิ่งที่ผู้คนในสังคมทั่วไปปฏิบัติ พระสงฆ์และฆราวาสส่วนใหญ่ยังคงเชื่อมั่นในคติไตรภูมิ หรือแม้แต่กระทั่งชนชั้นสูง

ไทยเองในบางครั้งก็มีความเชื่อในเรื่องไสยศาสตร์และปาฏิหาริย์ต่างๆ หากไม่สามารถพูดได้อย่างเปิดเผยว่าความเชื่อเช่นนี้เป็นส่วนหนึ่งของพุทธศาสนาหรือไม่ (Sivaraksa, 2004, pp. 11-12)

นอกจากนี้ ควรกล่าวด้วยว่าโดยแท้จริงแล้วความเชื่อเรื่อง “อำนาจแห่งกรรม” แนวคิดเรื่องบุญ-กรรม ก็คือทัศนคติสำคัญในการธำรงรักษาโครงสร้างเดิมที่เกื้อกูลต่อการธำรงแนวคิดสังคมที่มีชนชั้นที่มีความแตกต่าง เพราะเมื่อคนส่วนใหญ่เชื่อและยอมรับในบุญ-กรรม การตั้งคำถามต่อเรื่องความถูกต้องเป็นธรรมและความเท่าเทียมในสังคมย่อมลดลง โลกทัศน์พุทธศาสนาแบบไตรภูมิและแนวคิดเรื่อง บุญ-กรรม จึงสนับสนุนอำนาจชนชั้นปกครอง โดยลึกๆ แล้วชนชั้นปกครองจึงได้ประโยชน์จากการที่ประชาชนอยู่ในโลกทัศน์ “บุญทำ-กรรมแต่ง” ประกอบกับข้อเท็จจริงที่ผู้ปกครองไทยนับตั้งแต่หลังสงครามโลกครั้งที่ 2 ต่อเนื่องทศวรรษ 2510 ล้วนแต่เป็น “เผด็จการอำนาจนิยม” ขณะเดียวกัน ภายใต้สภาวะการณ์เช่นนี้เองที่ชนชั้นกลางไทยมีพัฒนาการเติบโตและมีพลวัตสูงอย่างไม่เคยเกิดขึ้นมาก่อน ที่สำคัญพวกเขายังเป็นกลุ่มที่ได้ aans สงสจจากโครงสร้างเศรษฐกิจสังคมที่ไม่เท่าเทียมกันนี้ด้วยอย่างมาก (Anderson, 1977) หากมีนับเนื่องขบวนการฝ่ายซ้ายที่มีอิทธิพลในหมู่นักศึกษาทั้งในช่วงก่อนและหลังเหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 ที่เริ่มตั้งคำถามกับแนวคิด “บุญทำ-กรรมแต่ง” ทว่า ก็เป็นเพียงส่วนน้อยเมื่อเทียบกับชนชั้นกลางไทยทั้งหมด เช่นนั้นแล้ว โลกทัศน์ทางพุทธศาสนาในมิติเรื่อง บุญ-กรรม ก็แทบไม่เป็นเรื่องที่ถูกพูดถึงอย่างวิพากษ์เลย

จะเห็นได้ว่า ความเชื่อเรื่อง “อำนาจแห่งกรรม” นับเป็นสิ่งที่ครอบงำชาวพุทธชนชั้นกลางไทยมาอย่างยาวนาน ซึมลึก และไม่ได้ถูกท้าทายอย่างถึงราก¹³ วัฒนธรรมการพิมพ์ที่ก้าวหน้ายังทำให้แนวคิดเรื่อง กฎแห่งกรรมและเรื่องราว นรก-สวรรค์ ถูกผลิตซ้ำและปรากฏตัวในที่ทางใหม่ ตัวอย่างที่สำคัญเช่น ชุดงานเขียนเรื่อง กฎแห่งกรรม ของ ท.เลียงพิบูลย์ (ทองหยก เลียงพิบูลย์) ภายใต้กรอบคิดหลัก “ทำดีได้ดีทำชั่วได้ชั่ว”¹⁴ ซึ่งเป็นที่นิยมแพร่หลายจากการพิมพ์แจกเป็นธรรมทานอย่างต่อเนื่องนับตั้งแต่ พ.ศ. 2501 – ราวทศวรรษ 2520 กล่าวกันว่าข้อเขียนของ ท.เลียงพิบูลย์ มีสถิติการจัดพิมพ์รวมแล้วอดเกินกว่า 1 ล้านเล่ม (Saesow, 2006, p. 104) แน่นอนว่าผู้เผยแพร่งานกลุ่มใหญ่ล้วนเป็นชนชั้นกลางในสังคมที่อ่านออกเขียนได้ มีพักที่ควรกล่าวด้วยว่าชุดงานเขียนเรื่อง กฎแห่งกรรม ในเวลาต่อมายังถูกผลิตเป็นละครโทรทัศน์ที่ได้รับความนิยมต่อเนื่องมาอีกด้วย อาจตั้งข้อสังเกตได้ว่าสิ่งพิมพ์และเทคโนโลยีการสื่อสารทางเดียว เช่น โทรทัศน์ ซึ่งเป็นอำนาจการบริโภคที่ของชนชั้นกลางนั้น มีส่วนสำคัญในการผลิตซ้ำโลกทัศน์พุทธศาสนาที่ให้ความสำคัญกับเรื่อง บุญ-กรรม ไว้อย่างแนบเนียน

หากกล่าวโดยสรุป สำหรับชาวพุทธชนชั้นกลางไทย ความเชื่อเรื่อง “อำนาจแห่งกรรม” จึงเป็นโลกทัศน์สำคัญที่เดินควบคู่ไปกับความรู้ทางธรรมในแบบที่รัฐพยายามฉีดป้อนสู่พลเมืองคือหลัก “ศีล 5” ต่อประเด็นนี้ จึงอาจกล่าวได้ว่าโลกทัศน์พื้นฐานในทางพุทธศาสนาของชาวพุทธชนชั้นกลางไทยนั้นตั้งอยู่บน 2 ฐานสำคัญคือ “ศีล 5” ที่มุ่งสร้างแนวทางการดำเนินชีวิตที่ดีและเน้นตอบสนองความต้องการในเชิงปัจเจกกับ แนวคิด “อำนาจแห่งกรรม” ซึ่งเป็นค่านิยมหลักของไทยมาแต่ไหนแต่ไร ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดของการผสมผสานแนวคิด “ศีล 5” กับ “อำนาจแห่งกรรม” ของกลุ่มชาวพุทธสายนักปฏิบัติธรรมที่เป็นชนชั้นกลาง ก็เช่น

¹³ ในทางวิชาการดูเหมือนว่าทัศนะนี้อาจถูกตัดสินได้ง่ายว่าตั้งอยู่บนกรอบคิดแบบ “วัฒนธรรมการเมือง” (Political Culture) ที่ลิดหนยุดนิ่งและไม่เปลี่ยนแปลงอยู่มาก กระนั้นก็ตาม ควรกล่าวด้วยว่าแท้จริงแล้วความเชื่อเรื่อง “อำนาจแห่งกรรม” ของชาวพุทธชนชั้นกลางไทย ได้มีการขยับปรับเปลี่ยนภายใต้การช่วงชิงการนิยามความหมายมาอย่างต่อเนื่อง (หรือ มิติแบบ “การเมืองวัฒนธรรม” (Cultural Politics)) ทั้งจากกระบวนการ “มนุษยสปฏิวัติ” ที่เป็นความพยายามโดยรัฐในการปรับเปลี่ยนพฤติกรรม นิสัยใจอก พลเมืองไทยภายใต้ระบอบการปกครองใหม่ หลัง 2475, การที่พระสงฆ์กับฆราวาสมีความห่างกันยิ่งขึ้น, ภาวะ “ดูแลคนผ้าเหลือง” ของคนในสังคมเกิดขึ้นตั้งแต่ก่อน 2475 ยังผลให้พระสงฆ์หาใช่ฝ่ายเดียวที่กุมอำนาจในการตีความเรื่องกรรม หากแต่เคลื่อนคลายมาสู่ฝ่ายฆราวาส เป็นต้น.

¹⁴ รายละเอียดเกี่ยวกับการวิเคราะห์งานเขียนของ ท.เลียงพิบูลย์ โปรดดู Wantana, S. (1977).

ทัศนะคำสอนของ พระธรรมสิงหบุราจารย์ (หลวงพ่ोजรัญ ฐิตธมฺโม) แห่งวัดอัมพวัน จังหวัดสิงห์บุรี วิปัสสนาจารย์ผู้บุกเบิกการสอนวิปัสสนากรรมฐานตามแนวทางสติปัฏฐาน 4 ที่มีสายสัมพันธ์ใกล้ชิดกับยุวพุทธิกสมาคม ขณะเดียวกัน หลวงพ่ोजรัญก็มีความคุ้นเคยกับ ท.เลียงพิบูลย์ ถึงกับอาจตั้งข้อสังเกตได้ว่าคำสอนของหลวงพ่ोजรัญ กับงานเขียนของ ท.เลียงพิบูลย์ มีความคล้ายคลึงกันอยู่มาก ทั้งนี้ วัดอัมพวันนับเป็นสถานที่แรกๆ ที่เป็นต้นแบบในการเปิดอบรมให้ฆราวาส เข้ามาปฏิบัติธรรมทำการสอนวิปัสสนากรรมฐานในลักษณะ “คอร์สปฏิบัติธรรม” ซึ่งมีทั้งระยะสั้นในวันหยุดเสาร์อาทิตย์ และระยะยาวที่กินเวลาเป็นสัปดาห์ได้แน่นอนว่าผู้ปฏิบัติธรรมที่เข้าวัดอัมพวันล้วนเป็นชนชั้นกลางหรือคนเมืองที่สามารถปลีกตัวมาปฏิบัติธรรมโดยการลางานได้ วิปัสสนากรรมฐานของหลวงพ่ोजรัญเป็นที่นิยมแพร่หลายของชาวพุทธผู้สนใจในการปฏิบัติอย่างจริงจังมาเป็นระยะเวลาหลายทศวรรษ

คำสอนสำคัญของหลวงพ่ोजรัญ คือ การปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานเป็นหนทางในการ “แก้กรรม” ได้ และเนื่องจาก “ชีวิตลิขิตด้วยกรรม” การเจริญวิปัสสนากรรมฐานจนถึงขั้นจะทำให้สามารถรับรู้ถึง กฎแห่งกรรมเพราะ “...จะรำลึกชาติได้รู้กฎแห่งกรรมที่ผ่านมาจะแก้ปัญหกรรมที่เกิดขึ้นเฉพาะหน้าในกิจประจำวันของเราได้...” (Chaturan, n.d., p. 53) น่าสนใจว่าในคำสอนที่มีอยู่เป็นจำนวนมากของ หลวงพ่ोजรัญ มโนทัศน์ว่าด้วยเรื่อง “กรรมเก่า” ได้ถูกนำมาใช้อธิบายผสานกับเรื่อง “ศีล 5” อย่างชัดเจน ดังเช่นคำอธิบายที่ว่า

“... คนที่มีกรรมติดตัวมา ถ้าเจริญกุศลภาวนามีหน่วยกิตครบจะรู้เลยว่า กฎแห่งกรรมของตนเป็นอย่างไร เช่น ปาณาติบาต ถ้าติดตัวมา 60 เปอเซ็นต์ รับรองต้องเป็นอัมพาต โดนอุบัติเหตุจนง่อยเปลี้ยเสียขา โดนทรมาณจรชีวิตจะหาไม่ เอาปูนหมายหัวไว้ก่อนเป็นอย่างนั้นแน่ๆ แต่ถ้าท่านเจริญกรรมฐานมันจะเบาลงไป ... อทินนาทาน เบียดเบียนทรัพย์เขานิสังยเคยชินการลักขโมยถ้าติดมา 60 เปอเซ็นต์ รับรองเลยว่าในชาตินี้ถ้าไม่เจริญกุศลภาวนาแล้วจะต้องโดนปล้นจี้จะต้องโดนไฟไหม้บ้านไม่ผิดหรอก ... กาเมสุมิฉฉาจารติดมา 60 เปอเซ็นต์เมื่อครั้งอดีตชาติ วิวาห์กรรมที่จะวิ่งตามมาถึงเรา รับรองจะมีสามีก็คนเป็นของคนอื่นหมด มีภรรยาก็คนเป็นขี้หมด ... มุสาวาท หลอกหลวงหวังเอาลาภเขา พุดเท็จ พุดส่อเสียด พุดคำหยาบ พุดเพ้อเจ้อ ถ้าตามติดมาในชาตินี้ 60 เปอเซ็นต์รับรองโดนโกงโดนหลอกไม่ต้องไปติดตมเอาของนั้นมันไม่ได้คืนแน่นอนที่สุด ... สุราเมรัย เครื่องดองของเมาทุกชนิดถ้าวิวาห์กรรมนี้ติดมา 60 เปอเซ็นต์รับรองเป็นโรคประสาทโรคปัญญาอ่อน เรียนอะไรก็ไม่จบ ... กรรมจากการผิดศีล 5 นี้ ถ้าเป็นกรรมที่ทำเมื่อชาติก่อนติดตามมาเราจะต้องรับสนองผลกรรมในโอกาสหน้า เราก็คงต้องเร่งบำเพ็ญกุศลเพื่อแก้กรรม ด้วยการปฏิบัติกรรมฐานในตอนนี้ หาวิธีหลบหลีกไม่ให้ผิดศีลอีกต่อไป ก็จบบรรเทาทุเลากรรม ไปได้...”

(Kasi, n.d., p. 15-17)

ไม่เพียงแต่แนวทางคำสอนของ หลวงพ่ोजรัญ แห่งวัดอัมพวัน ที่เป็นภาพสะท้อนเรื่องการให้ความสำคัญกับ “กรรมเก่า” ของชาวพุทธสายนักปฏิบัติธรรม ความสนใจอย่างเป็นพิเศษต่อเรื่อง “กรรมเก่า” ของชาวพุทธชนชั้นกลางไทยยังอาจสะท้อนให้เห็นได้จากปรากฏการณ์ที่หนังสือธรรมะชื่อดังอย่าง *เสียดายคนตายไม่ได้อ่าน* (2547) โดย ดังตฤณ (ศรัณย์ โปษะโร) ได้กลายเป็นหนังสือระดับ “เบสเซลเลอร์” ด้วยยอดพิมพ์มากกว่า 50 ครั้ง ในช่วงระยะเวลาเพียงข้ามปี นับเป็นปรากฏการณ์ใหม่ในสังคมไทยโดยเฉพาะในหมู่ผู้อ่านกลุ่มเยาวชนจนถึงคนทำงานรุ่นใหม่ซึ่งล้วนเป็นกลุ่มชนชั้นกลางที่หันมาสนใจงานเขียนแนว ธรรมะ

หนังสือ *เสียดายคนตายไม่ได้อ่าน* มีเนื้อหาสำคัญที่ชี้ให้เห็นว่าพระพุทธเจ้ามีคำตอบ มีคำอธิบาย มีความรู้จริงเกี่ยวกับเรื่องวิบากกรรมและภพภูมิทั้งปวง สิ่งเหล่านี้คือธรรมะและพุทธวจนะที่อยู่ในพระไตรปิฎก ผู้เขียน (ดังตฤณ) เรียบเรียงมาจากความในพระไตรปิฎกด้วยถ้อยคำภาษาที่อ่านง่าย ระบุถึงกรรมวิบากตามลำดับความอยากรู้อยากเห็นของมนุษย์เพื่อให้ทราบที่มาว่าเหตุที่เราเป็นเช่นนี้สืบเนื่องมาจากกรรมเก่าอันใด ดังตฤณ ระบุว่าหนังสือของเขาหากอ่านโดยคร่าวที่สุด “... อย่างน้อยผู้อ่านก็น่าจะเปิดตาขึ้นเห็นโลกด้วยมุมมองที่แตกต่างไปเหลือบแลไปตามท้องถนน ก็สามารถเห็นผลกรรมปรากฏฟุ้งอยู่บนรูปร่างหน้าตาและบุคลิกนิสัยของใครต่อใครอย่างชัดเจน...” (Dangtrin, 2004, preface)

ไม่เพียงแต่ชื่อหนังสือที่นำชักชวนให้เข้าไปติดตามค้นหาเพื่อรับรู้ถึงมูลเหตุแห่งกรรมแต่ปางก่อนที่ส่งผลถึงชาติภพปัจจุบัน เหตุที่ *เสียดายคนตายไม่ได้อ่าน* เข้าไปอยู่ในความสนใจของผู้คนอย่างล้นหลาม อาจเป็นด้วยเพราะการเดินเรื่องที่อยู่บนฐานคิดและโลกทัศน์ที่กลุ่มผู้อ่าน คือ ชาวพุทธชนชั้นกลางไทยมีความคุ้นชินเป็นอย่างยิ่ง นั่นคือความคิดเรื่อง “อำนาจแห่งกรรม” ที่ผสมกับหลัก “ศีล 5” ดังใจความตอนหนึ่งของหนังสือที่ระบุถึงกรรมหลักที่ตกแต่งให้รูปงามที่สัมพันธ์กับเรื่องการทำทาน ที่ว่า

... ผลของการให้ทานด้วยศรัทธา จะทำให้เป็นผู้มั่งคั่ง มีทรัพย์มาก มีโภคะมาก และเป็นผู้มีรูปงามชวนพิศนวลเฝ้าผิวพรรณงามยิ่ง การทำทานด้วยความศรัทธาเป็นประจำแม้รูปร่างหน้าตาในชาตินี้จะดูไม่ดีเท่าไร แต่ความรู้สึกสวยแพรวที่ออกมาจากภายในนั้นจะดึงดูดใจคน พบเห็นเกิดความทึ่งกว่าเดิม และหากคำตอบไม่ได้ว่าทำไมไม่สวยไม่หล่อจึงนำมามองขนาดนั้น และผลของการทำทานด้วยศรัทธาเป็นประจำจะทำให้ชาติต่อไปมีใบหน้านางงามที่ชวนเฝ้า ... หากให้ทานไปแฉะๆ ไม่คิดอะไรมาก แต่ก็ไม่ได้ศรัทธาสักเท่าไร อย่างนี้แม้ชาติปัจจุบันทำทานมากก็ไม่ค่อยอิมใจ ไม่ค่อยรู้สึกอบอุ่นอยู่กับตัวเองนัก และชาติถัดไปถึงแม้จะมีรูปร่างหน้าตาดียิ่งกับดึงดูดให้เฝ้าเฝ้าในความงามนั้นๆ สักเท่าใด...

(Dangtrin, 2004, p. 78-79)

เช่นกัน ในคำอธิบายว่าด้วยกรรมหลักที่นำมาสู่ผลของรูปร่างหน้าตา หลัก “ศีล 5” ถูกนำมาใช้อธิบายประกอบด้วยอย่างสำคัญ กล่าวคือ ศีล 5 จะมีส่วนช่วยปรุงแต่งหน้าตาให้ดูดีได้โดยสามารถจำแนกออกออกมาได้เป็นแต่ละข้อๆ ตลอดจนการกล่าวถึงผลของการรักษาศีลให้บริสุทธิ์อันจะมีผลต่อรูปร่างหน้าตาทั้งใน ชาตินี้ และ ชาติใหม่ ดังนี้

... อยากปกป้องชีวิตสัตว์ทำให้หน้าตาใจดีเห็นแล้วสงบเย็น ไม่เพ่งเล็งอยากได้ทำให้หน้าตาน่าไว้วางใจเห็นแล้วน่าเชื่อถือ ชื่อสัตย์กับคู่ครองทำให้หน้าตามีเสน่ห์ชวนอบอุ่นใจเห็นแล้วอยากเป็นคู่ด้วย ไม่ปั่นคำลวงทำให้หน้าตาใสซื่อเห็นแล้วนึกเอ็นดู ไม่เกลือกกลั้วลึงเสพติดมีนเมาทำให้หน้าตาดูเป็นคนมีสติปัญญาดีเห็นแล้วเชื่อว่าไม่ใช่พวกติดอ่านฟุ้งซ่านเหลวไหล ... ถ้าใครถือศีลสะอาดบริสุทธิ์ได้อย่างสม่ำเสมอ จะมีความสะอาดผุดผ่องออกมาทางผิว ศีลจะตกแต่งให้เนื้อหนังบางส่วนหนาขึ้นหรือบางลงเห็นแล้วดูสมส่วนขึ้น... ถ้าใครถือศีลบริสุทธิ์ตลอดชีวิต ชาติใหม่จะมีรูปร่างหน้าตาสมส่วนหมดจด มองจากมุมไหนก็ดูดีไปหมด แบบที่เรียกว่างามไร้ที่ติตนเอง ... กรรมที่ละเมิดจากการละเมิดศีล

เป็นอาจินันจะมีผลให้ชาติถัดมามีความไม่สมส่วน แม้ใบหน้าสวย หล่อด้วยการทำงาน
อย่างมีศรัทธา จุดอื่นในร่างกายก็จะไม่สมส่วน เช่น ขาสั้นไปบ้าง หลังยาวไปบ้าง...

(Dangtrin, 2004, p. 80-81)

อนึ่ง น่าสนใจว่าความคิดเรื่อง “อำนาจแห่งกรรม” หรือ “กรรมเก่า” จะเป็นเรื่องที่ไม่เคยจืดจางไปจากการรับรู้และฝังลึกอยู่ในจิตทางพุทธศาสนาแบบชนชั้นกลางไทย ดังกรณีกลุ่มพุทธศาสนิกชนชนชั้นกลาง “คนรุ่นใหม่” ที่ขับเคลื่อนรวมตัวกันในนามกลุ่ม “โนอั้ง บุตดำ” (Knowing Buddha) ภายใต้การนำของ วิปัสสนาจารย์ “อ.” อดีตนักธุรกิจไฮโซ ผู้สำเร็จ “เตโชวิปัสสนา” ทั้งประกาศว่า “ฆราวาสก็สามารถบรรลุธรรมได้” ทั้งนี้ หากกล่าวให้ถึงที่สุดทศนะเรื่อง “ฆราวาสบรรลุธรรม” ของกลุ่ม “โนอั้ง บุตดำ” นั้นมีนัยแฝงไว้ ซึ่งความดูแคลนและไม่พึงใจต่อพฤติกรรมสงฆ์ที่มักมีข่าวฉาวและปรากฏพฤติกรรมนอกกลุ่มนอกทาง ด้วยเหตุนี้ วิปัสสนาจารย์ฆราวาสผู้ทรงภูมิพ้องใสและมีภาพลักษณ์เข้าถึงธรรมจึงเป็นทางเลือก แน่นนอนว่าทศนะดังกล่าวมีนัยเรื่อง “พุทธแท้”-“พุทธเทียม” (ดูแคลนพฤติกรรมกรรมสงฆ์ที่ถูกมองว่าเป็น “พุทธเทียม” อาทิ การสักยันต์ ใ้ห่วย สะเดาะเคราะห์ ฯลฯ) ซึ่งเป็นจิตแบบชนชั้นกลาง พร้อมๆ กับการสะท้อนแนวคิดฆราวาสนิยม อย่างสำคัญอีกด้วย

กระนั้นก็ตาม แม้ทศนะของกลุ่ม “โนอั้ง บุตดำ” จะมีท่าทีปฏิเสธสิ่งที่เป็นโครงสร้างในสถาบันพุทธศาสนาไทยที่ผูกเรือน ซึ่งเป็นท่าทีแบบก้าวหน้ากระทั่งดูกระเดียดไปทางชาวพุทธแบบผู้มีปัญญา ทว่า ขณะเดียวกันแนวทางหลักในการขับเคลื่อนกิจกรรมอันเป็นอัตลักษณ์ของกลุ่มก็คือการรณรงค์สมาชิกกลุ่มให้ ทำหน้าที่ “นักรบแนวหน้า” ในการพิทักษ์ปกป้องสิ่งสัญลักษณ์และรูปเคารพทางพุทธศาสนา (อาทิ วัสดุ ทำเทียมเศียรพระพุทธรูป ภาพพิมพ์พระพุทธรูปบนสินค้า ฯลฯ) มิให้ถูกละเมิดลบหลู่ ทศนะดังกล่าวมีกลิ่นอายที่เป็น “ปีกขวา” อยู่ไม่น้อย ศาสนิกกลุ่ม “โนอั้ง บุตดำ” ผู้หนึ่งซึ่งมีอาชีพกับตันบริษัทสายการบิน ระบุว่า “...มันสมควรแล้วหรือที่จะปฏิบัติต่อสัญลักษณ์ของพระพุทธองค์เช่นนี้...ถ้ามีใครเอารูปบิดามารดาหรือผู้ใหญ่ที่ท่านเคารพมาพิมพ์ลงบนรองเท้าแต่ละให้ใครที่ไหนไม่รู้มาเดินใส่เหยียบไปเหยียบมาท่านจะรู้สึกอย่างไร...” (Phonkrit Narut Kanya, 2015)

ไม่เพียงแต่บุคลิกลักษณะที่มีลักษณะ “เอียงขวา” ในเชิงความคิดที่จะต้องลุกขึ้นมาพิทักษ์ปกป้องพระพุทธรูปอย่างกระตือรือร้น อาจตั้งข้อสังเกตได้ว่า แม้ศาสนิกกลุ่ม “โนอั้ง บุตดำ” จะเป็นกลุ่มชนชั้นกลางระดับบนอย่างเห็นได้ชัด พิจารณาจากหน้าที่การงาน รายได้ สถานภาพ การศึกษา¹⁵ หากแต่พวกเขา จำนวนไม่น้อยกลับให้ความสำคัญเป็นอย่างยิ่งกับทศนะเรื่อง “กรรมเก่า” วิปัสสนาจารย์ “อ.” ผู้นำกลุ่ม “โนอั้ง บุตดำ” บอกเล่าประสบการณ์ความเชื่อที่ว่า ตนคงมีกรรมเก่ามากมายจึงทำให้ช่วงต้นของชีวิตตั้งแต่อายุ 15 – 30 ปี เหมือนเรือที่ถูกพายุซัดกลางทะเลจนแทบจะอัปปาง ไม่ว่าจะเป็นการเติบโตท่ามกลางครอบครัวที่แตกแยก มีความหวังเพื่อที่จะผิตหวัง สูญเสียลูกคนแรกเมื่ออายุได้ 4 เดือน ธุรกิจพัง ชีวิตคู่ล้ม เป็นหนี้สิน “...ข้าพเจ้าตั้งคำถามกับตัวเองเสมอว่า เราเคยทำกรรมอะไรไว้หนอ ทำไมชีวิตถึงเลวร้ายอย่างนี้...” (Wongsakon, 2016, p. 16)

ข้อเขียนของ วิปัสสนาจารย์ “อ.” บอกเล่าประสบการณ์ของเธอในการการเสาะหาครูอาจารย์เพื่อเรียนปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานจากการแนะนำของเพื่อนฝูงที่เป็นนักปฏิบัติธรรม ทั้งนี้ เธอเคยเข้าสำนักปฏิบัติที่มีชื่ออย่างหลวงพ่ोजรัญ ฐิตธมโม แห่ง วัดอัมพวัน จังหวัดสิงห์บุรี, สายพระป่าของหลวงปู่มั่น ภูริทัตโต อย่าง หลวงปู่เจี๊ยะ จุนโท รวมถึงสายวิปัสสนาจารย์โกเอนก้าซึ่งมีศูนย์ปฏิบัติธรรมหลายสาขาทั่วโลก รวมถึงประเทศไทย

¹⁵ หากพิจารณาจากทีมงานของกลุ่ม “โนอั้ง บุตดำ” ดังที่ปรากฏในสื่อของกลุ่มอย่าง นิตยสาร ช้ามห้วงธรรมพ กับ 5000s.org พบว่าทีมงานล้วนเป็นกลุ่มชนชั้นกลางที่มีหน้าที่การงาน การศึกษา รายได้สูง บ้างเป็นนักธุรกิจส่งออก แพทย์ สัตวแพทย์ อาจารย์มหาวิทยาลัย นักข่าว สถาปนิก นักบิน แอร์โฮสเตส ฯลฯ

เธอฝึกปฏิบัติสมาธิแบบเร่งความเร็วเพราะต้องการทราบเหตุแห่งกรรมจนกระทั่งสามารถ “เห็นนรก” “เห็นสวรรค์” ข้อเขียนบอกเล่าถึงสภาวะ “บุพเพนิวาสานุสติญาณ” หรือ การระลึกชาติได้อันเนื่องมาจากการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐาน ทั้งนี้ เธอระลึกได้ว่าในชาติสุดท้ายเคยเป็นหญิงสาวสกุลผู้ดีที่มีชีวิตอยู่ในสมัย พระเจ้าตากสิน หากแต่ถูกลงโทษฟันคอตายในหลักประหาร โดยที่มิได้ทำความผิดแต่อย่างใด วิปัสสนาจารย์ “อ.” ระบุว่านี่เองที่คือคำตอบที่ว่าทำไมชาติภพนี้เธอจึงมีอุปนิสัยใจร้อน อารมณ์รุนแรง โมโหง่ายชอบฟังเพลงเศร้าๆ และชอบทับถมกับความทุกข์ของตนเองให้เศร้าจนถึงที่สุด (Wongsakon, 2016, p. 38-40)

ไม่เพียงแต่ ผู้นำกลุ่ม “โนอิง บุตดา” สาธุศิษย์ของกลุ่มหลายคนล้วนมีแนวโน้มมุ่งเน้นไปที่เรื่อง “กรรมเก่า” ตัวอย่างเช่น สจ๊วตหนุ่มที่เล่าเรื่องของตนเองว่าถูกจรีตักกับการปฏิบัติ “เตโชวิปัสสนา” จนมีความก้าวหน้าในการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานและระลึกชาติได้อย่างรวดเร็ว สจ๊วตหนุ่มผู้นี้เชื่อว่ากรรมคือเครื่องผูกภพชาตินำพาเราให้มาเกิด ข้อค้นพบจากการทำวิปัสสนากรรมฐานของเขา คือ คำตอบของสภาวะการณ์ที่เห็นและเป็นอยู่ในชาตินี้

“... ข้าพเจ้าเป็นโรคมะเร็งโดยเฉพาแพ้ววันต่างๆ เช่น บุหรี่ ควันธูป ยากันยุง เหตุเป็นเพราะในสมัยที่มีสังขารเป็นทหารญี่ปุ่น มีหน้าที่จับนักโทษเชลยมาทรมานโดยการรมควันพิษจนตาย แต่ด้วยทำไปตามหน้าที่ แม้ว่าใจจะเศร้าสลดเพียงใดก็ตาม นี่เองจึงส่งผลให้เป็นโรคมะเร็งในชาตินี้รักษาอย่างไรก็ไม่หายขาด ... ข้าพเจ้ามักไม่ได้เลื่อนตำแหน่งงาน แม้ว่าจะขยันทำงานเท่าไรก็มักจะโดนมองข้ามจนอยู่ในตำแหน่งเดิมตลอด เหตุเป็นเพราะในสมัยที่มีสังขารเป็นแม่ครัวในวัง ข้าพเจ้าเป็นคนบ้าในเกียรติยศศักดิ์ศรี ยึดติดกับตำแหน่ง มักจะลงโทษลูกครัวด้วยวิธีอันรุนแรง ชอบใช้คำพูดเสียดแทงใจผู้อื่นเรียกง่าย ๆ ว่าเป็นคนบ้าอำนาจ ... ในวัยเด็กข้าพเจ้ามักจะมีเหตุให้ย้ายที่อยู่บ่อยๆ เหตุเป็นเพราะในสมัยเป็นทหารข้าพเจ้าเคยเรียกไถเก็บส่วยจากชาวบ้าน หากใครไม่มีเงินส่งส่วยก็ไล่ที่และยึดทรัพย์สิน ... ชาติภพนี้ (ข้าพเจ้า) มักจะไม่สมหวังในความรัก เหตุเป็นเพราะเคยอิจฉาความรักของผู้อื่น คอยขัดขวางความรักและผิดลูกเมียคนอื่น ส่งผลให้ชาติภพนี้พบเจอใครจึงมักจะเป็นเหตุแห่งรักสามเส้าอยู่เสมอๆ ...”

(Phonkrit Narut Kanya, 2015, p.142-144)

หากกล่าวอย่างรวบยอด ทักษะของกลุ่มสาธุศิษย์ “โนอิง บุตดา” จำนวนมากในหมู่ของพวกเขาเห็นว่า การปฏิบัติวิปัสสนาไม่ใช่เรื่องไกลตัว หากแต่เป็นสิ่งสำคัญในการพลิกชีวิตให้พ้นจากวงจรกรรมและวัฏสงสาร การระลึกกรรมที่ส่งผลจากอดีตได้ทำให้เรารู้ต้นตอของปัญหาการขอลิสิกรรมแก่เจ้ากรรมนายเวรอาจจะ ช่วยให้ตรงจุดมากยิ่งขึ้น ทักษะเช่นนี้ตั้งอยู่บนฐานคิดเดียวกับคำสอนของ หลวงพ่อจรัญ ฐิตธมโม แห่ง วัดอัมพวัน จังหวัดสิงห์บุรี ที่เน้นย้ำเรื่องผลแห่งกรรม และเป็นทักษะเดียวกับคำอธิบายหลักของหนังสือ เบสเซลเลอร์ เสียตายคนตายไม่ได้อ่าน (2547) โดย ดังตฤณ ที่อยู่ในความสนใจอย่างกว้างขวางของผู้่านที่เป็นชาวพุทธชนชั้นกลางไทย ดังที่กล่าวมาก่อนหน้านี้ กระนั้น สิ่งนี้อาจตั้งเป็นข้อสังเกตก็คือ ปฏิบัติการและความเชื่อในเรื่อง “อำนาจแห่งกรรม”-“การแก้กรรม” ของชนชั้นกลางไทยเหล่านี้ โดยแท้จริงแล้วล้วนสะท้อนทัศนคติมุมมองพุทธศาสนาแบบมหาชนหรือพุทธศาสนาแบบชาวบ้าน หากแต่ก็เป็นชาวพุทธชนชั้นกลางไทยนั่นเองที่มักหมั่นแคลนความ “ไม่พุทธ” ต่างๆ นานา ของพุทธศาสนาแบบชาวบ้าน โดยมีข้อยกเว้นในเรื่อง “อำนาจแห่งกรรม” ปัญหาที่คือการประนามความมั่งคั่งและความหลงผิดมักตกอยู่กับชนชั้นที่ด้อยกว่าที่ไม่มีอำนาจทางการเมือง

และการเงินมากพอ ทั้งที่ชนชั้นกลางระดับบนไปจนถึงชนชั้นสูงไทยต่างก็สัมพันธ์กับปฏิบัติการและความเชื่อเหล่านี้อย่างแนบแน่นไม่แพ้กัน (McDaniel, 2011)

สรุป และความส่งท้าย

จากที่กล่าวมาจะเห็นได้ว่าพุทธศาสนาของชนชั้นกลางไทยนับเป็นปรากฏการณ์ทางสังคมวัฒนธรรมใหม่ที่เพิ่งเกิดขึ้นมาไม่ช่วระยะเวลาไม่กี่ทศวรรษนี้ ทั้งมีลักษณะเป็นส่วนผสมระหว่างค่านิยมเก่า-ใหม่ อย่างมีนัยสำคัญ ทั้งนี้ ฐานคิดที่ตั้งอยู่บนหลัก “อำนาจแห่งกรรม” และ “มโนทัศน์ศีล 5” ที่สะท้อนผ่านปรากฏการณ์ร่วมสมัยนั้น กล่าวได้ว่าเป็นเพียงส่วนเสี้ยวของปรากฏการณ์ใหญ่ในพฤติกรรมและในทัศนะ แบบชาวพุทธชนชั้นกลางไทยที่แท้จริงแล้วมีความเป็นพหุและความแตกต่างหลากหลายสูง พุทธศาสนาชนชั้นกลางไทยยังมีประเด็นเชื่อมต่อเพื่อการวิเคราะห์พฤติกรรมทางสังคม ตลอดจนความคิดความเชื่อ ระบบคุณค่า อารมณ์ความรู้สึก ผ่านแว่นมุมมองของมิติและปรากฏการณ์ต่างๆ ได้อีกมาก อาทิ มิติทางพุทธศาสนาแบบที่ มุ่งตอบสนองการเอาตัวรอดในแบบปัจเจก ปรากฏการณ์ “ซ้อปปิ้งครูบาอาจารย์” - “ตามหาพระอรหันต์” ของชาวพุทธชนชั้นกลางไทย ไปจนถึงการเกิดขึ้นของบรรดาเหล่า “พุทธโธเลียน” ที่มีแนวโน้มของการเดินไปสู่ทัศนะแบบ “ปิกขวา” มากขึ้นทุกที นอกจากนี้ การศึกษาพุทธศาสนาชนชั้นกลางไทยยังอาจสามารถพิจารณาเปรียบเทียบกับฐานคิดมุมมองสากล เช่น แนวคิดเสรีนิยมกับประชาธิปไตย (liberalism and Democracy) ฯลฯ สิ่งเหล่านี้ล้วนเป็นประเด็นศึกษาที่พึงทำความเข้าใจอย่างลึกซึ้งต่อไป

References

- Anderson, B. (1977). Withdrawal Symptoms: Social and Cultural Aspect of the October 6 Coup. *Bulletin of Concerned Asian Scholars*. 9(3). 13-30.
- Bangyikan, S. (2009) kao kham tham praden thi rao songsai kieokap phut satsana [9 questions about Buddhism.]. *a day*, 9(108).
- Buaban, J. (2017) *khrai khu phu kamnot phruttikam thi moṣom khong phra?* [Who sets Proper behavior of monks] Retrieved from <https://prachatai.com/journal/2017/11/73914>
- Chansongseang, W. (2006). mokkhaphalaram: aram anpen kamlang pen kamlang hæng khwam lutphon [Mokkhaphalaram: Monastery of liberation]. *Sarakadee*, 22(225). 98-109.
- Chanthornwong, S (2006). *bot phichan waduai wannakam kanmuang læ prawattisat* [Review of literature, politics and history]. Bangkok: Khobfai.
- Chaturan, N. (n.d.). *phuttholoyi luangpho Charan son kan charoenphra kammathan duai satipattathan si* [“Phuttholoyi” Reverend Father Charan teaches meditation by the Consciousness 4]. Bangkok: Phraphutsatsanaprakat.
- Chuangsakun, S. (1993). khwam plianplæng khong khana song suksa korani thammayutiknikai Pho.So. 2368 – 2464 [Changes of the clergy A case study of thammayut doctrine, 1825-1921]. *Journal of Letters*, 25(1-2). 44-73.
- Dangtrin. (2004). *siada khon tai mai daian (Phim khrang thi samsipet)* [Sadly, the dead didn't read it (38th ed.)]. Bangkok: DMG.
- Eaosriwong, N. (1984). *pakkai læ bai rua ruam khwam riang waduai wannakam læ prawattisat ton Rattanakosin* [Pen and Sail: Literature and history of the early Rattanakosin period] Bangkok: Amarin.
- Eaosriwong, N. (1993). watthanatham khong chon chan klang Thai [Culture of the Thai middle class]. *Journal of Thammasat*, 19(1). 31-41.
- Kasi, P. (n.d.) *chiwit likhit duai kam* [Destined life with karma] Bangkok: Liengchaeng
- Kittiarsa, P. (2012). *Mediums, Monks, and Amulets: Thai Popular Buddhism Today*. Bangkok: Silkworm.
- McDaniel, J, (2011). *The Lovelorn Ghost and The Magical Monk: Practicing Buddhism in Modern Thailand*. NY: Columbia University Press.
- Matcharoen, W. (1993). bæprian sangkhommasuksa kap kanklomklao thangkan muang nai samai chomphon sarit thanarat: suksa korani khwammankhong khong sathaban chat satsana phra maha kasat [Social studies textbook with politicalization In the period of Field Marshal Sarit Thanarat]. *Journal of Letters*, 25(1-2). 91-107.
- Phasuthanchat, P (2017). *khvat læ khwinin* [Solar eclipse and quinine]. Bangkok: Illumination Editions.

- Phatthrakunwanit, C. (2016) *satchaniyom mahatsachan nai ngan khong kabrian kasia maket, thoni morisan læ wannakam Thai* [Wondrous realism in the work of Gabriel Garcia Marquez, Toni Morrison And Thai literature]. Bangkok: An.
- Phonkrit Narut Kanya. (2015). *koet mai sam mum num sao thi mung daenna su thang nipphan* [Reborn: three young people who desire nirvana]. Bangkok: Thankanphim
- Photchanalawan, P. (2019). *Thai pidok prawattisat kanmuang sangkhom ruamsamai khong phut satsana Thai* [Thaipidok: Contemporary social and political history of Thai Buddhism.]. Bangkok: Illumination Editions.
- Ratchakawee, N (2013). *khwaam chua bæp phut Thai nai kan totan khommiunit Pho.So. songphanharoipæt - songphanharojsipkao* [Thai Buddhist beliefs in anti-communism, 1965-1976 C.E.]. (Master of arts thesis, Thammasat University).
- Saesow, R. (2006). *rachan kot hæng kam* [King of the karma]. n.p.
- Sattayanurak, S. (2007). *khuk rit kap praditthakam khwampen Thai lem song* [Khukrit and The Thai invention Vol 2]. Bangkok: Mathichon.
- Sivaraksa, S. (2004). *phut satsana Thai læ prachathipatai Thai chak mummong khong So Sivaraksa* [Thai Buddhism and Thai Democracy From the perspective of So Sivaraksa]. Bangkok: Siam.
- Taylor, J.L. (1993). *Forest Monks and the Nation – State: An Anthropological and Historical Study in Northeastern Thailand*. Singapore: Institute of Asian Studies.
- Thanomsasana, S. (2015). *kan plianplæng thang khwaamkhit khong chon chan klang Thai kap "ruang anlen" Thaisamaimai thotsawat songphansiroihoksip - thotsawat songphansiroipætsip* [The Changing Perspective of the Thai Middle Class and Modern Thai Fictions Late 1910s-Late1940s]. (Dissertation, Chulalongkorn University).
- Thaweesak, S. (2018). Phutthathat Phikkhu kap phut satsana bæp lok wisai [Phutthathat and the Secular Buddhism]. *Pachanrayasan*, 42(2). 52-72.
- Uitekkheng, K. (2015). *phut sat nai saiyasat* [Buddhism in black magic]. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=yDcJZzsaGzg>
- Wachirayanawarorot. (1983). *wipatsana kammattthan wipanlatkatha læ phra ti lak kho Na katha* [Meditation and Incantation details]. Bangkok: Mahamakutratwitthayalai.
- Wantana, S. (1977). wannakam phut satsana bæp chaoban phicharana korani: kot hæng kam khong tor liangphibun [Buddhist literature, folklore, consider the case of the the krama of T.Liang Phibun]. *Journal of Thammasat*, 7(2). 82-101.
- Wasi, P. (1987). *suan mok thammakai santi asok* [Three monasteries]. Bangkok: mo chaoban.
- Winichakul, T. (1997). *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation*. HI: University of Hawaii Pres.
- Wongsakon, A. (2016). *techo wipatsana . . . poet pratu nipphan (Phim khrang thi hok)* [Fire Meditation: Open the door of nirvana (6th ed.)]. Bangkok: Amarin.
- Worawanno, P. (2017). *phut mai la yom* [Buddhist, Yom?]. Bangkok: Wara.