

จาก คีฤทธิ ปราโมช ถึง พุทธทาสภิกขุ: อิทธิพลของประกาศกบุคคล ต่อจิตและอารมณ์ความรู้สึกชาวพุทธชนชั้นกลางไทย¹

อาสา คำภา²

(Received: March 1, 2021; Revised: April 23, 2021; Accepted: October 29, 2021)

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์ที่จะวิเคราะห์บทบาทของประกาศกบุคคลที่มีอิทธิพลต่อความคิด และอารมณ์ความรู้สึกด้านพุทธศาสนาของชนชั้นกลางไทย โดยหยิบยกกรณี ม.ร.ว.คีฤทธิ ปราโมช กับ พุทธทาสภิกขุ ผลการศึกษาพบว่าทัศนะของประกาศกทั้งสอง มีส่วนต่อการประกอบสร้างอารมณ์ความรู้สึกหรือ จิตเรื่อง “แท้”-“เทียม” “แก่น”-“เปลือก” โดยที่อารมณ์ความรู้สึกนี้เป็นทั้งต้นทาง กระบวนการ และการผลิตซ้ำของ วาทกรรม “พุทธแท้”- “พุทธเทียม” ที่ฝังลึกอยู่ในโครงสร้างระบอบอารมณ์ความรู้สึก ของชาวพุทธชนชั้นกลางไทยโดยเฉพาะกลุ่มที่ค่อนข้างไปทางปัญญาชน นอกจากจิตเรื่องความ “แท้”-“เทียม” แล้ว ทัศนะ “วิทยาศาสตร์นิยม” และ “อำนาจนิยม” ก็เป็นสิ่งที่เห็นได้ชัดเจนจากประกาศกทั้งสองเช่นกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง “อำนาจนิยม” ที่เป็นเครื่องมือในการชี้ผิดถูกและกำราบสิ่งที่ถูกมองว่า “ไม่แท้” “ของเทียม” หรือเปลือกพุทธศาสนา ด้วยอิทธิพลและพุทธโลกทัศน์ที่มีผลต่อชาวพุทธชนชั้นกลางไทยดังกล่าว จึงอาจตั้งข้อสมมติฐานได้ว่า พุทธศาสนาชนชั้นกลางไทยใตหนึ่งนั้นก็มีลักษณะที่ขัดแย้งกับอุดมการณ์ “เสรีนิยมประชาธิปไตย” อันเป็นอุดมคติของชนชั้นกลาง

คำสำคัญ: คีฤทธิ ปราโมช พุทธทาสภิกขุ ชาวพุทธชนชั้นกลางไทย ระบอบอารมณ์ความรู้สึก

¹ บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยเรื่อง “ความเปลี่ยนแปลงทางความคิด ระบบคุณค่า และระบอบอารมณ์ความรู้สึกของชนชั้นกลางไทย พ.ศ. 2500 - 2560” ซึ่งได้รับทุนอุดหนุนจากสำนักงานคณะกรรมการส่งเสริมวิทยาศาสตร์ วิจัย และนวัตกรรม (สกสว.) โดยมี ศาสตราจารย์เกียรติคุณสายชล สัตยานุรักษ์ เป็นหัวหน้าโครงการวิจัย

² นักวิจัยชำนาญการ สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์. อีเมล: pae.asa@gmail.com

From Kukrit Pramoj to Bhuddhadasa Bhikkhu: Influence of public intellectuals Towards the spirit and emotions of the Thai middle class Buddhists

Asa Kumpha³

Abstract

The objective of this article is to study and analyze the role of Thai public intellectuals, in the cases of M.R. Kukrit Pramoj and Bhuddhadasa Bhikkhu, who had an influence on Buddhist thoughts and sentiments of the Thai middle class. The study reveals that the views of both public intellectuals were important to the creation of emotions, feelings, or anomalies of “Authentic”-“Artificial” or “Core”-“Surface” which provided the reproduction of the discourse of “Real Buddhism”-“Artificial Buddhism” that is deeply embedded in the structure of the Thai middle class Buddhists, especially the “intellectuals”. In addition to the sense of “Real”-“Fake”, dichotomy “scientism” and “authoritarianism” are also evident from these public intellectuals. In particular, “authoritarianism” was used as a means of judgement and suppressing what is perceived as “Untrue”, “Imitation”, or Buddhist facade. Paradoxically, it can be arranged that Buddhism of Thai middle class has characteristics which contradict the ideology of “Liberal Democracy” that is also the ideal of the middle class.

Keywords: Kukrit Pramoj, Bhuddhadasa Bhikkhu, Thai middle-class Buddhists, Emotional Regime

³ Researcher, Thai Khadi Research Institute, Thammasat University. e-mail: pae.asa@gmail.com

บทนำ

บทบาทของกลุ่มก้อน - ตัวแสดง ตลอดจนประกาศบุคคลที่มีอิทธิพลต่อการประกอบสร้างความคิดและอารมณ์ความรู้สึกของสังคม เป็นอีกมิติหนึ่งที่พึงทำความเข้าใจในประเด็นประวัติศาสตร์อารมณ์ ความรู้สึก สิ่งนี้ไม่เป็นเพียงการเชื่อมโยงบทบาทผู้กระทำการ (agencies) กับโครงสร้าง (structure) หากแต่ยังเป็นการเชื่อมโยงมิติประวัติศาสตร์ภูมิปัญญาอีกด้วย การศึกษานี้ต้องการวิเคราะห์บทบาทของประกาศบุคคลที่มีอิทธิพลต่อความคิดและอารมณ์ความรู้สึกด้านพุทธศาสนาของชนชั้นกลางไทย โดยหยิบยก ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมช กับ พุทธศาสนิกขุ ซึ่งทั้งสองเป็นปัญญาชนสาธารณะสำคัญ เป็นกรณีศึกษา

สำหรับมโนทัศน์เกี่ยวกับชนชั้นกลาง อาจพิจารณาเบื้องต้นจากการนิยามของ นิธิ เอียวศรีวงศ์ ที่ว่า (ชนชั้นกลาง) หมายถึงกลุ่มคนที่ไม่ได้สังกัดในแวดวงผู้ปกครอง ข้าราชการและชาวนาเป็นอิสระจากพันธนาการทางสังคมแบบจารีต เช่น ระบบ เครือญาติ ชุมชน องค์กรศาสนาในระดับหนึ่ง คนกลุ่มนี้สร้างความสัมพันธ์ทางสังคมผ่านระบบพันธสัญญาและกฎหมาย มีการผลิตสินค้าและบริการที่มุ่งสู่ระบบตลาดโดยตรงและสามารถสืบทอดสถานะทางสังคมด้วยทุน การศึกษารวมถึงความรู้ประเภทวิชาชีพ (Eaosriwong, 1993, p.34) ขณะที่เมื่อลงลึกมาสู่คำว่า “ชาวพุทธชนชั้นกลางไทย” อาจนิยามได้ถึงกลุ่มคนที่นับถือพุทธศาสนา พวกเขาผ่านระบบการศึกษาโดยรัฐ ตลอดจนการอยู่ใต้กรอบโครงสร้างทางวัฒนธรรม (cultural infrastructure) พุทธศาสนาบางอย่างทั้งเก่า - ใหม่ อาทิ ความเชื่อเรื่องอำนาจแห่งกรรม จริยธรรมพื้นฐานแบบ “ศีล 5” ฯลฯ⁴ บนคำอธิบายนี้ ชาวพุทธชนชั้นกลางไทย และ พุทธศาสนาชนชั้นกลางไทย จึงนับเป็นปรากฏการณ์ทางสังคมวัฒนธรรมใหม่ที่เพิ่งเกิดขึ้นมาไม่ชั่วนคราไม่กึ่งทศวรรษนี้ นอกจากนี้ ควรกล่าวด้วยว่างานศึกษานี้เน้นไปที่ทัศนะพุทธศาสนาชนชั้นกลางไทยที่ค่อนข้าง “ปัญญาชน” มากกว่าพุทธศาสนาแบบ “ชาวบ้าน”

ในส่วนของการวิธีการศึกษา ผู้เขียนใช้แนวพินิจทางประวัติศาสตร์ (Historical approach) ในการวิเคราะห์เอกสารข้อเขียน งานวิจัย วิทยานิพนธ์ บทสัมภาษณ์ เพื่อนำข้อมูลดังกล่าวไปแจกแจงวิเคราะห์และสังเคราะห์ผ่านการพรรณนา

พุทธโลกทัศน์แบบสยามรัฐของ ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมช : จริตเรื่อง “แท้” - “เทียม” และทัศนะ “วิทยาศาสตร์นิยม” - “อำนาจนิยม”

เคยมีผู้กล่าวว่า “ไม่มีปัญญาชนไทยคนใดที่ไม่เคยอยู่ภายใต้อิทธิพลทางความคิดของ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช”⁵ ในทัศนะของผู้เขียน คำกล่าวนี้น่าจะเป็นสิ่งที่ “ฟังขึ้น” ด้วยข้อเท็จจริงที่ยุคหนึ่งสมัยหนึ่ง ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช (พ.ศ. 2454 - 2538) นับเป็น “พหูสูต” แห่งความเป็นไทยที่หาตัวจับได้ยาก ทั้งนี้ โดยประวัติ ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ นอกจากภาพจำในฐานะนักการเมืองลายครามที่เคยดำรงตำแหน่งเป็นถึงนายกรัฐมนตรีไทย (พ.ศ. 2518 - 2519) บทบาทสำคัญอีกประการหนึ่งก็คือสื่อมวลชน - ปัญญาชนสาธารณะคนสำคัญในฐานะผู้ก่อตั้ง ผู้อำนวยการและเป็นคอลัมน์นิสต์ของหนังสือพิมพ์สยามรัฐมาตั้งแต่ พ.ศ. 2493 จวบจนกระทั่งทศวรรษ 2530 ด้วยบทบาทสื่อมวลชนนี้เองที่ทำให้ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ กลายเป็นปัญญาชนสาธารณะที่มีอิทธิพลต่อสังคมไทยอย่างมาก กล่าวกันว่าความเป็นที่นิยมของ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ในหมู่ผู้อ่าน ทำให้ยุคหนึ่งสมัยหนึ่ง ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ถึงกับเคยมีชื่อเขียนลงพิมพ์ในหนังสือพิมพ์สยามรัฐมากถึงวันละ 5 เรื่อง ซึ่งในความเห็นของ สละ ลิขิตกุล บรรณาธิการหนังสือพิมพ์ในยุคแรกเริ่มก่อตั้งมองว่า “แล้วสยามรัฐจะไม่ขายดีได้อย่างไร” (Likhitkul, 2003, p.90-91)

⁴ ดูคำอธิบายนี้ใน Kumpha, A (2020).

⁵ กล่าวกันว่าเป็นทัศนะของ ศาสตราจารย์ ดร. นิธิ เอียวศรีวงศ์.

ในข้อเขียนจำนวนมหาศาลของ ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ตลอดเวลานับสิบๆ ปี มีจำนวนไม่น้อยที่เป็นประเด็นเรื่องพุทธศาสนา หากพิจารณาอย่างคร่าวๆ จะพบว่า ข้อเขียนเกี่ยวกับพุทธศาสนาเคยมีการรวมเล่มตีพิมพ์ในชื่อเรื่องเฉพาะรวมแล้วไม่ต่ำกว่า 10 เล่ม อาทิ *ห้วงมหรรรณพ* (2502) *พระพุทธศาสนากับคึกฤทธิ์* (2510) *พระพุทธศาสนาและโลกในพระพุทธศาสนา* (2520) *วิวาทะระหว่าง ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช กับ ท่านพุทธทาสภิกขุ ในเรื่อง จิตว่าง* (2520) *เรื่องของลัทธิและนิกาย* (2531) *กลิ่นพระ* (2555) *คึกฤทธิ์กับศาสนา* (2555) *วิกฤติในพระพุทธศาสนา* (2559) ฯลฯ ทั้งนี้ เคยมีงานวิเคราะห์แนวคิดทางด้านพุทธศาสนาของ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ที่น่าสนใจหลายชิ้น อาทิ วิทยากร เชียงกุล (2538) ที่ชี้ให้เห็นว่า ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ เป็นคนที่เลือกตีความพุทธศาสนาให้เข้ากับแนวคิดและความต้องการของตนเอง เมื่อเขาต้องการรักษาระบบเดิมและต่อต้านการตีความพุทธศาสนาแบบก้าวหน้าเขาก็จะชูด้านที่จารีตนิยมพุทธศาสนาขึ้นมา แต่เมื่อเขาต้องการสนับสนุนการพัฒนาแบบทุนนิยม เขาก็ตีความแบบเสรีนิยมเพื่อคัดค้านการตีความพุทธศาสนาแบบอุดมคติที่เขาเห็นว่าจะเป็นอุปสรรคต่อการพัฒนาแบบทุนนิยม (Chiangkul, 1995, p.108) ขณะที่ สายชล สัตยานุรักษ์ (2550) เห็นว่าทัศนคติในทางพุทธศาสนาของ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ให้ความสำคัญกับมิติ “โลกียธรรม” มากกว่า “โลกุตระธรรม” เพราะ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ยังต้องการให้คนไทยมีความยึดมั่นยึดติดในชาติไทย ความเป็นไทย และความเป็นไปของโลก เพราะไม่ขัดกับกระแสการพัฒนาและความเจริญที่เกิดขึ้นอย่างรวดเร็วนับตั้งแต่สมัยจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ เป็นต้นมา ขณะที่แนวคิดเรื่องบุญ - กรรม การเวียนว่ายตายเกิดในสังสารวัฏซึ่งเป็นเรื่องเชิงโลกียะ ก็เกื้อกูลต่อการธำรงแนวคิดสังคมที่มีชนชั้นที่มีความแตกต่าง เมื่อคนส่วนใหญ่เชื่อและยอมรับในเรื่อง บุญทำกรรมแต่ง การตั้งคำถามต่อเรื่องความเป็นธรรมและความเท่าเทียมในสังคมย่อมลดลง (Sattayanurak, 2007)

นอกจากนี้ ในฐานะปัญญาชนสาธารณะคนสำคัญของยุคสมัย ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ยังมีส่วนผลิตซ้ำทัศนคติทางพุทธศาสนาในแบบที่ชนชั้นนำสยามนับแต่สมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์พยายามฉีดยาแก้พิษเมืองมาอย่างต่อเนื่อง นั่นคือหลัก “ศีล 5” หรือ “เบญจศีล - เบญจธรรม”⁶ ซึ่งเป็นจริยธรรมชาวพุทธ ที่ให้ความสำคัญกับการตอบสนองในเชิง “ปัจเจก” เพื่อนำไปสู่การปรับปรุงเปลี่ยนแปลงและพัฒนาตนเองอันเป็นมิตินิเวศน์ทางโลกย์ ขณะเดียวกันก็ไม่ได้ปฏิเสธแนวคิดเรื่องชนชั้นและความไม่เท่าเทียม ดังจะพบว่าพร้อมๆ กับการให้ความสำคัญกับหลักการ “ศีล 5” พบว่า ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ยังคงขบขันแนวคิดพุทธศาสนาที่มีช่วงชั้นอย่างชัดเจน สิ่งนี้นับเป็นการอธิบาย “พุทธศาสนากับสังคม” ที่เป็นภาพกว้างและง่ายต่อการทำความเข้าใจ ดังข้อเขียนที่ว่า

...คนไทยส่วนมากนับถือศาสนาพุทธ แต่ถ้าพิจารณาให้ละเอียดลึกซึ้งกันแล้วจะนับถืออย่างไร ก็พบความแตกต่างกันหลายระดับ แม้ว่าการนับถือศาสนาพุทธจะมีความแตกต่างกันหลายระดับ ตามรากฐานภูมิปัญญา แต่ก็ไม่ใช่เรื่องอันตรายแต่อย่างใด ถ้าตราบใครคนที่นับถือพุทธ ปฏิบัติตามหลักเบญจศีลเบญจธรรม...

(Nartchamnon, ed, 2012, p.30)

ด้วยวิธีการอธิบายข้อธรรมะที่ฟังได้ง่ายและชาญฉลาด สิ่งนี้นับเป็นเสน่ห์อย่างหนึ่งที่ทำให้ข้อเขียนของ ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ที่แม้จะเป็นเรื่องทางพระทางธรรม หากแต่ก็มีผู้สนใจกระทั่งเขียนไปซักถามปัญหาธรรมะอยู่เนืองๆ ตัวอย่างเช่นผู้อ่านคนหนึ่งเขียนมาถามว่า ...“ทำดีได้ดี ทำชั่วได้ชั่ว” ยังเป็นภาษิตที่ใช้ได้หรือไม่ใน

⁶ ดูรายละเอียดประเด็นนี้ใน Chuangsakul, S. (1993) และ Kumpha, A. (2020).

สมัยนี้ เพราะสังเกตดูรู้สึกว่าคุณประกอบความดีไม่ได้รับผลตอบแทนที่ดีเสมอไป ยิ่งกว่านั้นคนทำชั่วยังได้ดี ทำให้เกิดความท้อแท้ต่อการประกอบความดีขึ้น ในใจ... ในการนี้ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ได้เขียนตอบกลับไปว่า

...สุภาชิตนี้ใช้ได้ตลอดไป คนที่สงสัยสุภาชิตนี้คือคนที่มัวแต่ของของความชั่วอยู่ในตัวของตัวเองแล้ว ความดีนั้นเป็นสิ่งที่พึงปรารถนาของคนดีทุกคน ฉะนั้นเมื่อได้ทำความดีแล้วก็ย่อมพึงพอใจในผลการกระทำของคนที่เกิดขึ้นคือความดีนั่นเอง มิใช่หวังลาภยศวาสนาเป็นเครื่องตอบแทน คำว่าทำดีได้ดีนั้นหมายความว่าเมื่อทำดีแล้ว ความดีก็จะเกิดเป็นผลตอบแทน มิใช่ได้สตาครัมรวยเป็นมหาเศรษฐีหรือมีอำนาจวาสนาเป็นเจ้าคนนายคน... ฉะนั้นคนดีจริงจึงมุ่งหน้าทำแต่ความดี ถือเอาความดีนั้นเองเป็นทั้งมรรคและผล มิใช่ถือนำเอาความดีเป็นมรรคเพื่อให้ได้ผลเป็นลาภสักการะต่าง ๆ คนที่ถือนำเอาความดีเป็นมรรคเพื่อให้ได้ผลอื่นนี้จะต้องท้อถอยในสุภาชิตนี้ทุกคนไป เพราะใจนั้นตั้งอยู่ในที่ ผิดเสียแล้ว...

(Nartchamng, ed, 2012, p.51)

ด้วยสำนวนลีลาโวหารของ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ จะเห็นได้ว่าการอธิบายข้อธรรมะนั้นมีลักษณะเข้าใจง่าย และสร้างความอึดอ้อมแก่ผู้ถาม/ผู้อ่าน ทั้งแสดงให้เห็นว่า แม้ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ จะเป็นฆราวาสแต่ก็มีความลุ่มลึกในพระพุทธศาสนา คำอธิบายแบบฆราวาสนี้เองที่อาจสร้างความกระจ่างได้ดีเสียยิ่งกว่าคำพระสอนสถานการณ์นี้ยังเกิดขึ้นในบริบทที่บทบาทของวัดและพระสงฆ์ในสังคมเมืองกำลังลดน้อยถอยลงไปทุกที ดังที่ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ เคยกล่าวว่า ...บทบาทหน้าที่สำคัญของวัดบัดนี้ไม่มีอะไรเหลือ โลกหรือฆราวาสหรือรัฐบาลได้เอามาทำเสียหมด สมัยนี้วัดมีแต่ความว่างเปล่า พระก็ไม่มีอะไรทำ... (Nartchamng, ed, 2012, p.29)

นอกจากนี้ ข้อสังเกตอย่างหนึ่งคือ พุทธโลกทัศน์โดย ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ส่วนหนึ่งน่าจะเป็นต้นทางของความคิดและวัฒนธรรมการวิพากษ์วิจารณ์คติเตียนพระสงฆ์ที่ปฏิบัติตนไม่เหมาะสมแก่สมณสาธูป พฤติกรรมโลกวิชชะ (โลกติเตียน) คำสอนไม่สมสมัย ตลอดจนการวิจารณ์วิถีปฏิบัติของชาวพุทธไทยที่ลุ่มหลงไปกับความมั่งงายที่ถูกมองว่าเป็น “เปลือก” หาใช่ “แก่น” พุทธศาสนา ทั้งนี้ ทัศนะเรื่อง “แก่น”-“เปลือก” “พุทธแท้”-“พุทธเทียม” นั้น ดูจะเป็นจรรยาที่สำคัยอย่างหนึ่งของชาวพุทธชนชั้นกลางไทย ดังได้กล่าวถึงต่อไป

กระนั้นก็ตาม ควรกล่าวด้วยว่าทัศนะการวิพากษ์วิจารณ์พระสงฆ์เกิดขึ้นในสังคมไทยก่อนหน้าแล้ว ดังเช่น ความเห็นของ นรินทร์ ภาชิต (นรินทร์ กลิง) สามัญชนผู้ขวางโลกผู้เคยประกาศต่อสาธารณะว่าจะปราบพระอลัชชี นรินทร์ ภาชิต เป็นหัวแรงในการออกหนังสือ “สารธรรม” และ “โลกกับธรรม” ที่วิพากษ์วิจารณ์พระสงฆ์ โดยมากคือเรื่องเงินและเรื่องการอยู่กินที่สบายเกินไป⁷ หรือ สุลักษณ์ ศิวรักษ์ ปัญญาชนสยาม ที่เล่าถึงบิดาของตน (เฉลิม ศิวรักษ์) ว่าเป็นคน “หัวสมัยใหม่” เห็นว่าศาสนาเป็นเรื่องของคนศรี ทั้งมองพระสงฆ์ว่าเป็นบุคคลประเภท ...บ้านไม่ต้องเช่าข้าวไม่ต้องซื้อ ความลำบากเรื่องบำรุงครอบครัว เรื่องการให้ความศึกษาลูกเป็นอย่างไร พระไม่เคยลืมน... (Sivaraksa, 2006, p.214) ในขณะที่ความเห็นของ พุทธทาสภิกขุ ภิกษุนักปฏิรูปแห่งยุคสมัยก็เคยมองย้อนวิพากษ์วิจารณ์สังคมพระสงฆ์ในช่วงทศวรรษ 2460 - 2470 ไว้ว่า

⁷ ดูรายละเอียดใน Chatkul N Ayuttaya, S, 1998.

...(พระ) ท่านพอใจในความสบายไม่ต้องทำอะไรก็มีลาภสักการะมาเรื่อย ๆ เป็นแสนเป็นล้าน พระทั้งหลายสนใจเรื่องสังคัม สังคัมกับคนรวย ไม่ได้สนใจเรื่องธรรมมะธรรมโม เรื่องการศึกษาความก้าวหน้า เว้นไว้แต่มันจะให้ผลเป็นลาภสักการะ เรียกว่าตกอยู่ในยุคมัวเมาลาภสักการะ...เรื่องพระมีเงินหรือจับสวดศักดิ์กลายเป็นสิ่งที่ประชาชนเห็นเป็นเรื่องธรรมดาไปแล้ว
(Thampramot, 2006, p.42)

จะเห็นได้ว่าข้อมูลแห่งการวิพากษ์วิจารณ์องค์พระสงฆ์นั้นเกิดขึ้นมาแต่ไหนแต่ไร หากแต่สิ่งเหล่านี้ได้ถูกขยายความและนำมาวิพากษ์อย่างเป็นกิจจะลักษณะผ่านข้อเขียนในสิ่งพิมพ์อย่างสยามรัฐนับตั้งแต่ราวทศวรรษ 2490 - 2500 เป็นต้นมา ทั้งนี้ บ่อยครั้งที่การเขียนข่าวเกี่ยวกับพระสงฆ์และวงการพุทธศาสนาไทยของ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ คือการวิพากษ์เปิดโปงพฤติกรรมอันไม่เหมาะสมของพระภิกษุ ไม่ว่าจะเป็นข่าวพระสงฆ์ที่ถูกกักตัว ณ ด่านตรวจคนเข้าเมืองในท่าอากาศยานที่สหรัฐอเมริกา ข่าวพระสงฆ์ชื่อดังที่หนีการจับกุมของตำรวจไปหลบซ่อนที่ภูเขาคณะจังหวัด หรือเรื่องเล่าเสียงลือ เช่น ข่าวพระสงฆ์ลักต่อสายไฟขโมยไฟฟ้าของการไฟฟ้านครหลวงมาใช้ (Nartchamng, ed, 2012, p.16 - 18) ไม่ผิดนักหากจะกล่าวว่าทัศนะการวิพากษ์ดูแลคน “ผ้าเหลือง” อย่างถึงราก ส่วนหนึ่งน่าจะเป็นอิทธิพลของ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ดังเช่นครั้งหนึ่งที่ ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ถึงกับเคยตอบผู้ถามผู้อ่านผ่านหนังสือพิมพ์สยามรัฐด้วยถ้อยคำเสบๆ คั้นๆ ที่ว่า ...หากเราพบผ้าเหลืองตกลงบนหลังสุนัข เราจะยังไหว้สุนัขเพราะมีผ้าเหลืองหล่นใส่หรือ... (Wongkul, ed, 2002, p.32)

เช่นกันที่เราจะพบข้อเขียนเชิงวิพากษ์วิจารณ์พฤติกรรมของชาวพุทธที่ชี้ชวนให้เห็นว่า “งมงาย” และเป็น “เปลือก” ของพุทธศาสนา ตัวอย่างเช่น การแสดงทัศนะที่ไม่เห็นด้วยกับการเกิดขึ้นของสำนักทรงเจ้า หมอคุณ ที่ผุดขึ้นมากมายในสังคม (Pramoj, 2005, p.150-156) วิจารณ์ความเชื่อที่ดูเหลวไหลของนักวิปัสสนากรรมฐานชาวตะวันตกที่อ้างว่ามีพระพุทธรูปทองคำมาเข้าฝัน เพื่อขอให้ประกอบพิธีอัญเชิญองค์พระขึ้นจากแม่น้ำ ตลอดจนวิจารณ์ตำหนิความคลั่งไคล้มัวเมาในวัตถุพระเครื่องรางของขลังของผู้คนใน ยุคหลังกึ่งพุทธกาล ที่แห่กันมาขุดกรุจนเป็นเหตุให้เกิดโศกนาฏกรรมเจดีย์ถล่มทับคนตายนับสิบรายที่วัดร้างในจังหวัดนนทบุรี ฯลฯ (Pramoj, 2005, p.127-139)

นอกจากนี้ ในฐานะบุคคลที่เป็นบุคคลผู้มีชื่อเสียงและปัญญาชนสาธารณะคนสำคัญ หลายครั้งที่ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ เคยแสดงความเห็นวิพากษ์ติเตียนผู้หลักผู้ใหญ่ในสังคมเมื่อมีข่าวที่สะท้อนท่าทีและพฤติกรรมที่ดู “งมงาย” ตัวอย่างเช่น ข่าวที่บุคคลระดับอธิบดีกรมศาสนา คือ พ.อ.ปิ่น มุกกันต์ นายสัญญา ธรรมศักดิ์ ประธานศาลฎีกา และนายกพุทธสมาคมแห่งประเทศไทย และนายประกอบ หุตะสิงห์ อธิบดีศาลอุทธรณ์ ลงทุนเดินทางไปจังหวัดพิจิตรเพื่อพิสูจน์ความมหัศจรรย์ของพระภิกษุชราอายุ 116 ปี ที่มีข่าวว่าสามารถรับบิณฑบาตข้าวสุกกลางลานวัดได้โดยที่ไม่มีคนใส่บาตร และสามารถเสกเงินให้กลายเป็นทอง โดยที่บุคคล ทั้งสามได้กลับมาให้สัมภาษณ์ยืนยันว่าปาฏิหาริย์นั้นเชื่อถือได้ เช่นกันที่ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ เคยแสดงความเห็นเชิงตำหนิกับการที่พุทธสมาคมแห่งประเทศไทย เคยเชิญบุคคลอย่าง พล.ร.ต. หลวงสุวิธานนท์แพทย์ โหราจารย์ คนสำคัญของไทยและเป็น ผู้เชี่ยวชาญเรื่อง “นั่งทางใน” มาแสดงปาฐกถาใหญ่ที่สมาคม เพราะเห็นว่า ...เมื่อนานนับถือศาสนาพุทธแล้ว เราก็ไม่ควรไปนับถือสิ่งอื่น ไม่ว่าสิ่งนั้นจะเป็นพระภูมิเจ้าที่ หรือท่านท้าวมหาพรหมหรืออะไรก็ตามที่ (เพราะ) จะทำให้เราไม่แน่นอนในพระรัตนตรัย... (Pramoj, 2005)

ดังที่กล่าวมาจะพบว่า การแสดงความเห็นของ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ต่อปรากฏการณ์ทางพุทธศาสนาในสังคมไทยนั้น คือท่าทีในเชิงตั้งคำถามและวิพากษ์วิจารณ์ทั้งเป็นการวิพากษ์วิจารณ์ทุกกระแส บนคำอธิบายว่า

สิ่งเหล่านี้ขึ้นอยู่กับระดับภูมิปัญญา/สติปัญญาของแต่ละคน ที่ยังให้เกิดพฤติกรรมและบุคลิกในทางพุทธศาสนาของกลุ่มคนในสังคมในแบบที่แตกต่างกันออกไป เช่น หากเป็นกลุ่มที่ให้ความสำคัญกับเรื่องพุทธคุณเครื่องรางของขลัง เขาก็จะยึดถือคุณพระรัตนตรัยเป็นเครื่องคุ้มกันตนมิให้ต้องคมอาวุธยังไม่ออกฟันไม่เข้า ถ้าเป็นกลุ่มที่มีภูมิปัญญาไปถึงชาติภพอื่น ๆ เชื่อนรกเชือสวรรค์ (คนพวกนี้) ทำบุญเหมือนเสียเบี้ยประกัน ชาติหน้าจะได้อยู่วิมานหรือจะได้ไปเกิดในตักใหญ่ๆ แน่แน่นอนว่าบนฐานคิดนี้ยังเป็นทัศนะที่วิพากษ์ต่อบรรดาพระสงฆ์และฆราวาสที่ให้ความสำคัญกับเรื่องอิทธิปาฏิหาริย์ ตลอดจนแนวคิดพุทธศาสนาแบบ “จิตนิยม-ประวัติศาสตร์”⁸ ที่เกิดขึ้นในช่วงเวลาเดียวกันนี้คือราวทศวรรษ 2500 - 2510 ด้วย

ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ยังวิจารณ์ฆราวาสกลุ่มที่เคร่งในเรื่องการทำวิปัสสนากรรมฐานซึ่งเป็นกระแสที่เกิดขึ้นมาตั้งแต่ช่วงก่อน “กึ่งพุทธกาล” พ.ศ. 2500 ว่าคนเหล่านี้ ...คิดว่าการเข้าถึงฌานสมาบัติเป็นของง่าย เพียงนั่งนิ่ง ๆ กำหนดลมหายใจโดยไม่ต้องศึกษาความจริงอะไรในชีวิตอีกก็ถึงซึ่งอริยมรรค พอเกิดอะไรวูบๆ วาบๆ ตัวแข็งเกร็งขึ้นมาก็ร้องว่าสำเร็จแล้วหนอ สำเร็จแล้วหนอ... (Nartchamnon, ed, 2012, p.31) คำกล่าวนี้สะท้อนถึงการวิจารณ์การปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานของฆราวาสสายวัดมหาธาตุฯ และเป็นทัศนะที่ชี้ชวนให้เห็นว่ากลุ่มฆราวาสที่เคร่งเรื่องวิปัสสนากรรมฐานกำลังก้าวล่วงเข้าไปในโลก “โลกตุระ” ซึ่งหาใช่ที่ทางของฆราวาสทั้งนี้ สำหรับ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ “โลก” กับ “ธรรม” ไม่พียงนำมาปะปนกัน เพราะหากเป็นเช่นนั้นแล้วความวุ่นวายย่อมเกิดขึ้น น่าสนใจว่าทัศนะนี้สอดคล้องกับความเชื่อที่ว่า “นิพพาน” เป็น “ของสูง” ที่พึงสงวนไว้สำหรับภิกษุสงฆ์ผู้ปลีกวิเวกออกจากสังคม ข้อเท็จจริงนี้สะท้อนให้เห็นถึงการผลิตซ้ำทัศนะที่พยายามแบ่งแยกระหว่าง “โลกียธรรม” กับ “โลกุตระธรรม” ของชนชั้นนำไทยนับตั้งแต่สมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์อีกด้วย

ด้วยวิธีการตั้งคำถาม เปิดโปง และวิพากษ์วิจารณ์นี้เองที่ทำให้พุทธโลกทัศน์แบบ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช ได้รับความสนใจในหมู่ปัญญาชนและชนชั้นกลางไทยไม่น้อย เนื่องจากทัศนะเช่นนี้ ดูก้าวหน้า ทำท่ายและวิพากษ์ แม้ด้านหนึ่งทัศนะนี้จะยังคงให้ความสำคัญกับแนวคิดดั้งเดิม เช่น “กฎแห่งกรรม” - “อำนาจ แห่งกรรม” อย่างมากก็ตาม ใช่หรือไม่ที่ความคิดในเชิงวิพากษ์วิจารณ์ปรากฏการณ์พุทธศาสนาของ ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ในท่วงทำนองเช่นนี้ได้ซึมซับอยู่ในมโนสำนึกของชนชั้นกลางไทยผู้เสพสิ่งพิมพ์อย่างสยามรัฐมา อย่างยาวนาน

กระนั้นก็ตาม ในท่าทีการวิพากษ์แบบปัญญาชน จะพบว่าพุทธโลกทัศน์แบบ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ก็แฝงไว้ด้วยมุมมอง “อำนาจนิยม” อยู่ไม่น้อย กล่าวคือ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ เห็นว่าควรมี “อำนาจ” หรือ “องค์กร” ในการกำราบปราบปรามความเชื่อที่งมงาย เช่น ไสยศาสตร์ การทรงเจ้าเข้าผี ซึ่งเป็นสิ่งที่ทำให้พุทธศาสนาฉวมองและเป็นเรื่องหลอกลวงประชาชน (Pramoj, 2005) รวมถึงควรมีหลักเกณฑ์ที่ใครจะแย้งไม่ได้ขึ้นมาสักที

⁸ “จิตนิยม-ประวัติศาสตร์” (Idealism-History) โดยนัยนี้หมายถึงวิธีคิดที่ล้อและเทียบเคียงกับ “วัตถุนิยมประวัติศาสตร์” (Historical Materialism) ของฝ่ายซ้าย ที่มองความเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์ผ่านความสัมพันธ์ในการผลิตของมนุษย์ที่แสดงออกมาในรูปของโลกทางวัตถุ อันมีจุดมุ่งหมายนำไปสู่ความเปลี่ยนแปลงของสังคมและรูปแบบรัฐที่มีหลายทางอยู่ในโลกอุดมคติด้วยการต่อสู้ทางการเมือง ทั้งนี้ “วัตถุนิยม” และ “จิตนิยม” เคยเป็นข้อถกเถียงเชิงปรัชญาทางการเมืองในบริบทของสังคมไทยในตั้งแต่ช่วงทศวรรษ 2490 ดังเช่นข้อเสนอของ จิตร ภูมิศักดิ์ ที่ว่าแนวคิดพุทธศาสนาแบบลัทธิธรรมา แม้จะมีลักษณะเป็น “นักปฏิรูปสังคม” มีทฤษฎีคล้ายคลึงกับวัตถุนิยมโตอะเลคติก (วัตถุนิยมภาษาวี) แต่ก็ยังเป็นลักษณะประนีประนอมที่ไม่ได้มุ่งปฏิวัติ และ “จิตนิยม” (แบบพุทธ) ก็เน้นไปที่การแก้แค้นโดยตัดกิเลสออกจากจิต มิใช่แก้ไขความขัดแย้งของสภาพสังคม วิธีคิดเช่นนี้จึงเป็นการประนีประนอมไม่แตกหักกับโครงสร้างเดิม ทั้งยังเปิดโอกาสให้ชนชั้นนำกลุ่มอำนาจต่อไป ดังที่กล่าวมา จิตนิยม (แบบพุทธ) จึงเป็นฐานที่มั่นของแนวคิดเชิงนามธรรมโดยอนุรักษนิยมไทยกลุ่มหนึ่งที่ใช้ต่อกับวัตถุนิยมของฝ่ายซ้าย สำหรับ “จิตนิยม-ประวัติศาสตร์” ก็คือทัศนะแบบจิตนิยมที่ถูกประยุกต์เข้ากับเรื่องเล่าอิทธิปาฏิหาริย์ในพุทธศาสนาไทย ในฐานะตัวแทนฝ่ายอนุรักษนิยมที่สำคัญสถาบันหนึ่งที่ได้สร้าง “โครงเรื่องประวัติศาสตร์” ที่มีทศวรรษลึกลับโดยบรรดาพรหัตถ์ภิกษุแห่งยุคสงครามเย็น เช่น เรื่องเล่าของหลวงพ่อบุญลือลือ เป็นอาทิ น่าสนใจว่าโครงเรื่องประวัติศาสตร์เช่นนี้ได้ถูกผนวกกับมุมมองประวัติศาสตร์แบบ “ชาตินิยม-ทหารนิยม-กษัตริย์นิยม” ทว่า ก็มีความไม่ลงรอยและประดักประเดิดอยู่บ่อยครั้ง ข้อเท็จจริงนี้สะท้อนให้เห็นว่าเรื่องเล่าแบบจิตนิยม-ประวัติศาสตร์ เกิดขึ้นท่ามกลางสังคมที่ไม่ประสี ประสากับการเมืองเบื้องหลังของประวัติศาสตร์ที่ถูกสร้างขึ้นมานั่นเอง ดูรายละเอียดข้อเสนอ พุทธศาสนาไทยแบบ “จิตนิยม-ประวัติศาสตร์” ใน Potjanalawan, P (2017).

หนึ่งว่าเรานับถือพระพุทธศาสนาเพื่ออะไร (Dangda, ed, 2013, p. 35) นอกจากนี้ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ยังเคยเสนอว่า วงการพุทธศาสนาไทยควรมืองค์กรที่ทำหน้าที่ตรวจสอบพิสูจน์ปรากฏการณ์ปาฏิหาริย์ต่าง ๆ มากกว่าที่ปล่อยให้ชาวบ้านพิสูจน์กันเองว่าจะจริงหรือเท็จ โดยหยิบยกตัวอย่างองค์กรในคริสตจักรโรมันคาทอลิกที่ทำหน้าที่ตรวจตราหาความจริงเกี่ยวกับเรื่องปาฏิหาริย์ต่าง ๆ โดยที่หากพิสูจน์ได้อย่างเป็นวิทยาศาสตร์ว่าปาฏิหาริย์นั้นมีใช่เป็นความเชื่ออัตวิสัยที่เป็นการโฆษณาหลอกลวง ถึงจะเห็นควรที่จะประกาศยอมรับอย่างเป็นทางการว่าปรากฏการณ์นี้เป็นปาฏิหาริย์อย่างแท้จริง (Pramoj, 2005, p.123-125)

จะเห็นได้ว่าทัศนะของ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ สะท้อนให้เห็นมิติทั้งด้าน “อำนาจนิยม” และ “วิทยาศาสตร์นิยม” อย่างชัดเจน ด้าน “อำนาจนิยม” นั้น น่าสนใจว่าทัศนะเช่นนี้ได้ไปปรากฏอยู่ในระบบคิดและอารมณ์ความรู้สึกของชาวพุทธชนชั้นกลางไทย ไม่ว่าจะพวกเขาจะตระหนักรู้หรือไม่ก็ตาม ดังจะพบว่าในประวัติศาสตร์สังคมการเมืองร่วมสมัยของพุทธศาสนาไทย หลายครั้งที่ชาวพุทธชนชั้นกลางไทยดูจะนิ่งเฉยไม่ยี่หระต่อการที่อำนาจรัฐเข้าไปจัดการกับสำนักหรือประกาศบุคคลทางศาสนาและความเชื่อที่ดูมองว่า “นอกกริตนอรอย” “ไม่พุทธ” กระทั่ง “ไม่ไทย” มากพอ

ต่อประเด็นนี้ จึงอาจชี้ชวนให้พิจารณาถึงมรดกทางประวัติศาสตร์ และโครงสร้างพื้นฐานทางวัฒนธรรม (cultural infrastructure) ว่าด้วยการยินยอมให้อำนาจรัฐเป็นผู้แก้ไขจัดการวิกฤติที่จะเป็นจารีตที่พุทธศาสนาฝ่ายเถรวาทยอมรับว่าถูกต้องและถือปฏิบัติมาอย่างยาวนาน ไม่ว่าจะในทางประวัติศาสตร์พุทธศาสนาสากลหรือในบริบทของไทยเอง ดังเมื่อครั้งที่พระเจ้าอโศกมหาราชใช้อำนาจรัฐทำการสังคายนาพระไตรปิฎก ครั้งที่ 3 โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อขจัด “เดียรถีย์” ผู้ปลอมตัวเข้ามาบวชในพุทธศาสนา หรือการสักการะครั้งใหญ่ในแผ่นดินพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก เมื่อครั้งต้นกรุงรัตนโกสินทร์ เป็นต้น บนฐานคิดนี้เสมือนว่ารัฐมีสมมติฐานถึงคำตอบที่ถูกต้องแน่นอนชุดหนึ่งและเป็นหน้าที่ของรัฐที่ต้องปกป้องรักษาคำตอบที่ถูกต้องชุดนี้ (Wongkul, ed, 2002) น่าสนใจว่าทัศนะและโครงสร้างทางวัฒนธรรมดังกล่าวได้ส่งผ่านถ่ายทอดมาสู่ชาวพุทธชนชั้นกลางไทยในยุคหลัง “กึ่งพุทธกาล” อย่างแนบเนียน

เช่นเดียวกัน ที่ดูเหมือนว่าชาวพุทธชนชั้นกลางไทยซึ่งด้านหนึ่งดูมีทัศนะก้าวหน้าไม่ศรัทธาในเรื่อง งามกาย มักศิโรราบต่อทัศนะ “วิทยาศาสตร์นิยม” โดยง่าย ประเด็นนี้ ภิญญพันธ์ พจนะลาวัฒน์ (2556) เคยตั้งข้อสังเกตว่า นับตั้งแต่ราวทศวรรษ 2520 พระสงฆ์ผู้มีชื่อเสียงและนักวิชาการชนชั้นกลางดูจะใส่ใจอย่างยิ่งที่จะเอาพุทธศาสนาและวิทยาศาสตร์มาจับเทียบเคียงกัน โดยเฉพาะเมื่อวงการวิทยาศาสตร์และโลกตะวันตกหันมาใส่ใจกับพุทธศาสนามากขึ้น (Potjanalawan, 2013, p.154) ด้านหนึ่งสิ่งนี้สะท้อนให้เห็นถึงความพยายามทำให้พุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์ ซึ่งเป็นทัศนะของชนชั้นนำไทยมานับแต่สมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์ อีกทั้งยังสะท้อนปมเรื่องความทันสมัยกับการสร้างความเป็นไทยหรือที่เรียกในลักษณะ “คำล้อ” ว่า ปม “Siamese Occidentalism”⁹ อีกด้วย

สิ่งที่น่าสนใจคือทัศนะของ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ที่ว่า สิ่งที่พิสูจน์ได้ยากในความเชื่อทางพุทธศาสนาบางเรื่อง ไม่ว่าจะเป็นเรื่องการระลึกชาติ ฌานวิเศษ ตลอดจนอิทธิปาฏิหาริย์ต่าง ๆ ถ้าหากสามารถพิสูจน์ได้ในทาง

⁹ เป็นคำที่ประดิษฐ์ขึ้นใหม่โดยพัฒนา กิตติยา ทั้งนี้ หากนิยามโดยรวบรัด กระบวนการทำงานของ “Siamese Occidentalism” แท้จริงแล้วก็คือการเนรมิตความศิวิไลซ์ด้วยการสร้างความเป็น “ฝรั่ง” เพื่ออวดให้ชาวตะวันตกเห็น โดยที่สิ่งนี้มีอิทธิพลต่อการสร้างชาติไทยและอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของไทยมาอย่างยาวนาน รวมไปถึงประเด็นเรื่องพุทธศาสนาด้วย คำว่า “Siamese Occidentalism” ยังถูกประดิษฐ์ขึ้นมาเพื่อใช้สนทนากับ Orientalism ของ เอ็ดเวิร์ด ซาอิด (Edward W. Said) ที่เสนอมุมมองคนละด้าน กล่าวคือ ซาอิดมองกระบวนการที่ตะวันตกสร้างความทันสมัยของตนออกขึ้น แต่ พัฒนา เสนอให้มองกลับกันว่า ชนชั้นนำและปัญญาชนสยามนั่นเองที่ใช้การสร้างความเป็นตะวันตกเพื่อจุดมุ่งหมายทางการเมือง ดังนั้น การให้ความสำคัญกับฝรั่งในสยามจึงเป็นระบบการผลิตอำนาจ/ความรู้ันจะนำไปสู่ความทันสมัยและศิวิไลซ์. (Kittitarsa, P., 2005)

วิทยาศาสตร์ เรื่องเหล่านี้ก็อาจเป็นที่ยอมรับได้ (Pramoj, 2005) ทศณะดังกล่าว คือ พุทธโลกทัศน์ขราวาสที่สะท้อนแนวคิด “วิทยาศาสตร์นิยม” และดูเหมือนว่าทศณะเช่นนี้ได้แฝงฝังอยู่ในระบอบอารมณความรู้สึกของชาวพุทธชนชั้นกลางไทยแบบปัญญาชนอย่างซิมลิก ดังที่ นิธิ เอียวศรีวงศ์ เคยตั้งข้อสังเกตถึงชาวต่างชาติของวัดขนาดใหญ่ชานกรุงเทพฯ เมื่อปี 2541 ที่มีการขาย “เหรียญดูดทรัพย์” ซึ่งถูกวิพากษ์วิจารณ์อย่างกว้างขวางยเหตุเหลวไหล เพราะในสายตาของชาวพุทธผู้มีปัญญา “เหรียญดูดทรัพย์” ไม่เพียงแต่จะถูกมองว่าเป็น “เปลือก” ที่ห่างไกลจาก “แก่น” พระธรรมคำสั่งสอนของพระพุทธองค์ แต่สิ่งนี้อาจจะสำคัญกว่าก็คือ เพราะไม่มีใครเชื่อว่าจะมีเหรียญอะไรในโลกนี้ที่ดูดทรัพย์ได้จริง ทั้งนี้ ท้าที่ดังกล่าวนิธิมองว่าเป็น “ท้าวที่แบบวิทยาศาสตร์” คือได้แต่สงสัยว่าสินค้านั้น ๆ ไม่มีคุณภาพอย่างที่โฆษณาเอาไว้ แต่ถ้าเหรียญนั้นดูดทรัพย์ได้จริงพิสูจน์ได้ในทางวิทยาศาสตร์แล้วสิ่งนี้อาจเป็นที่ยอมรับก็เป็นได้ (Eaosriwong, 2002, p.6)

ไม่เพียงทศณะในเชิงวิพากษ์วิจารณ์ต่อโครงสร้างในสถาบันพุทธศาสนาไทยที่ผู้กร่อน พฤติกรรมสงฆ์ที่นอกกริตนกรอย จริตเรื่อง “แท้”-“เทียม” “แก่น”-“เปลือก” รวมถึงทศณะ “อำนาจนิยม” และ “วิทยาศาสตร์นิยม” พุทธโลกทัศน์ขราวาสแบบสยามรัฐ โดย ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช ยังปรากฏทศณะบางเรื่อง เช่น พระสงฆ์ต้องไม่เข้ามายุ่งเกี่ยวกับการเมือง อำนาจ และเงินตรา (Watcharawasi, ed, 2016, p.19) สิ่งนี้สะท้อนแนวคิดเรื่องการจัดวางสถาบันสงฆ์แบบแยกขาดกับโลกของขราวาส ในท่วงทำนองเดียวกับการแยก “โลกุตรธรรม” กับ “โลกียธรรม” อย่างเห็นได้ชัด

ขณะเดียวกัน ความคิดที่ว่าพระสงฆ์ต้องไม่เข้ามายุ่งเกี่ยวกับการเมืองและเงินตราได้ถูกผสมรวมเข้าไปในทศณะแห่งการวิพากษ์วิจารณ์โครงสร้างกระแสหลักของคณะสงฆ์ไทยโดยชาวพุทธชนชั้นกลางไทยกลุ่มที่เป็นปัญญาชนหัวก้าวหน้าเป็นที่เรียบร้อย นับตั้งแต่ช่วงราวกลางทศวรรษ 2510 การวิพากษ์วิจารณ์ระบบ “ยศช้างขุนนางพระ” การปรากฏข่าวพระสงฆ์จับต้องเงินตรา ตลอดจนพฤติกรรมโลกวิฆะ (โลกตีเตียน) ของพระสงฆ์ ล้วนอยู่ในกระแสการจับจ้องติเตียนระคนไปกับความอิดหนาระอาใจของคนในสังคม ซึ่งไม่เพียงแต่บรรดาชนชั้นกลางผู้เสพสื่ออย่างสยามรัฐ หากแต่ยังรวมถึงในสื่อสิ่งพิมพ์ที่เป็นที่นิยมของปัญญาชน ฝ่ายก้าวหน้าทั้งในช่วงก่อนและหลังเหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 อย่าง สังคมศาสตร์ปริทัศน์ อีกด้วย¹⁰ อาจกล่าวได้ว่าเป็นอารมณความรู้สึกร่วมของชาวพุทธชนชั้นกลางไทยที่มีทั้งต่อ โครงสร้างสถาบันสงฆ์ไทย และต่อปรากฏการณ์ทางพุทธศาสนานาในมิติที่ดูเหลวไหลมมาย

พุทธทาสภิกขุ กับ พุทธโลกทัศน์ที่ปฏิเสธ “เปลือก”-“กระพี้” และการตีความคำสอนใหม่

หากว่าชนชั้นกลางไทยที่ค่อนข้างไปทางปัญญาชนและหัวก้าวหน้าในช่วงทศวรรษ 2510 มีแนวโน้มปฏิเสธความเชื่อที่ฝังงายในสังคมพุทธศาสนาไทย ตลอดจนระบบ “ยศช้างขุนนางพระ” ดังที่กล่าวมา ทศณะในทางพุทธศาสนาหรือพระสงฆ์แบบใดกันเล่าที่น่าจะมีเสน่ห์และเป็นคำตอบให้กับชนชั้นกลางไทยกลุ่มนี้ได้ คำตอบก็คือ ทศณะแบบ พุทธทาสภิกขุ หรือ พระมหาเจี๊อม อินทปัญโญ แห่งสวนโมกขพลาราม นั่นเอง หากกล่าวเพื่อให้เห็นภาพโดยง่าย การก่อรูปทางความคิดของพุทธทาสภิกขุและการเกิดขึ้นของสวนโมกข์ นับเป็นมิติและสัญลักษณ์ที่น่าสนใจยิ่ง ไม่ว่าจะเป็นการก่อตั้งสวนโมกข์ที่เกิดขึ้นในปีเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. 2475 ซึ่งทำให้สวนโมกข์เป็นเสมือนสัญลักษณ์แห่งความก้าวหน้าและความทันสมัยของพุทธศาสนาไทย ขณะเดียวกันพุทธทาสภิกขุตั้งสวนโมกข์ขึ้นมาเพื่อมีวัตถุประสงค์เป็น “ห้องทดลองความจริง” หาใช้วัดทั่วไปที่อิงอยู่กับโครงสร้างการปกครองคณะสงฆ์ ซึ่งนับเป็นทศณะก้าวหน้าเป็นอิสระและดำเนินไปเพื่อแสวงหาประสบการณ์

¹⁰ ตัวอย่างนักเขียนสำคัญที่วิพากษ์วิจารณ์ระบบ “ยศช้างขุนนางพระ” อย่างถึงราก นับตั้งแต่ช่วงก่อนเหตุการณ์ 14 ตุลา 2516 เช่น สุลักษณ์ ศิวรักษ์ และพระมหาเสฐียรพงษ์ ปุณณณโณ หรือ เสฐียรพงษ์ วรรณปก ในเวลาต่อมา.

ภายในของตนเอง สิ่งนี้เกิดขึ้นภายหลังที่พุทธทาสตัดสินใจหันหลังให้กับการศึกษาในระบบของคณะสงฆ์ไทย หลังจากทดสอบเปรียญธรรมได้ 3 ประโยค

การแสวงหาความจริงของพุทธทาสที่สวนโมกข์ เกิดขึ้นพร้อม ๆ กับการทำงานค้นคว้า เผยแพร่พุทธศาสนาผ่านสื่อสิ่งพิมพ์ นับตั้งแต่การออกหนังสือพิมพ์ พุทธศาสนา ราย 3 เดือน ฉบับปฐมฤกษ์เมื่อ พ.ศ. 2476 ภายใต้การสนับสนุนของคณะธรรมทานซึ่งเป็นบุคคลในครอบครัว ทั้งนี้ ในประวัติทางการของสวนโมกข์ระบุว่า ในปี พ.ศ. 2480 สวนโมกข์มีโอกาสด้อนรับพระสงฆ์ชั้นผู้ใหญ่ คือ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (เจริญ ญาณวโร) วัดเทพศิรินทร์ ประธานกรรมการมหาเถรสมาคมในขณะนั้นที่เดินทางมาเยี่ยมสวนโมกข์เพื่อให้กำลังใจ (Thampramot, 2006, p.52) กระนั้นก็ตาม อาจกล่าวได้ว่าพุทธทาสมีแนวร่วมพระสงฆ์ผู้เป็นสหธรรมมิกที่เห็นพ้องในการแสวงหาและเผยแผ่ธรรมะในทิศทางเดียวกับตนไม่มากนัก ที่ควรกล่าวถึงก็เช่น พระปัญญา นันทะ (ปิ่น ปทุมุตโตโร) พระสงฆ์หัวก้าวหน้าผู้มีชื่อเสียงในฐานะนักเทศน์แห่งแดนปักษ์ใต้ และพระบุญชวน เขมาภิรต กล่าวกันว่าภิกษุทั้งสามนับเป็น สหธรรมมิก 3 พี่น้องทางธรรม ผู้สร้างคุณูปการแก่วงการพุทธศาสนาไทยในฐานะพระปัญญาชนหัวก้าวหน้า รุ่นบุกเบิกในช่วงก่อน “กิ่งพุทธกาล” โดย พุทธทาส หรือ พระมหาเจี๊ยม อินทปัญโญ นับเป็นพี่ใหญ่ พระบุญชวน เขมาภิรต เป็นพี่คนกลาง และพระปัญญานันทะ คือน้องชายคนเล็ก (Kongsamut, 2017)

สิ่งที่น่าสนใจกว่าคือสหธรรมมิกที่เป็นฆราวาส สืบเนื่องจากผลงานของพุทธทาสที่แพร่กระจายผ่านหนังสือพิมพ์ พุทธศาสนา ที่เปรียบเสมือนแม่เหล็กและคำเชื้อเชิญปัญญาชนผู้ใฝ่ใจในธรรมะให้เดินมายัง สวนโมกข์ เพื่อสนทนาพูดคุยกับพุทธทาสนับตั้งแต่ราวต้นทศวรรษ 2480 ตัวอย่างที่สำคัญ เช่น พระยาลัดพลีธรรม ประคัลภ์ (วงศ์ ลัดพลี) อธิบดีผู้พิพากษาศาลอุทธรณ์ พระยาภะรตราชสุพิช ผู้พิพากษาศาลอุทธรณ์ และ นายสัญญา ธรรมศักดิ์ ซึ่งขณะนั้นดำรงตำแหน่งผู้ช่วยผู้พิพากษาศาลฎีกา คณะผู้พิพากษากลุ่มนี้เดินทางมาเยี่ยมสวนโมกข์ครั้งแรก เมื่อปี พ.ศ. 2481 (Thampramot, 2006, p.202) นอกจากนี้ข้าราชการระดับสูงแล้ว แนวทางปฏิบัติที่ฟื้นฟูเผยแผ่พุทธศาสนาของพุทธทาส ยังเป็นที่สนใจของฆราวาสที่เป็นคหบดี ดังกรณี เจ้าชื่น สิโรรส เจ้าของโรงแรมไบยาสุบที่เชียงใหม่ ซึ่งชื่นชมแนวทางของพุทธทาสและปรารถนาที่จะนำแนวคิด สวนโมกข์ไปก่อตั้งพุทธสถานขึ้นที่วัดอุโมงค์ จังหวัดเชียงใหม่ ด้วยเหตุผลนี้ พระปัญญานันทะ (ปิ่น ปทุมุตโตโร) สหธรรมมิกน้องชายคนเล็ก จึงถูกส่งขึ้นไปจำพรรษาทำหน้าที่เผยแผ่พระศาสนาตามแนวทางของพุทธทาสภิกษุเป็นเวลากว่าทศวรรษ ณ วัดอุโมงค์ จังหวัดเชียงใหม่ (พ.ศ. 2492-2502) (Kongsamut, 2017, p.129-130)

สำหรับสิ่งที่เป็นภาพลักษณ์ชัดเจนของแนวทางแบบสวนโมกข์ ก็คือการปฏิเสธสิ่งรุ่งเรืองที่เป็นเปลือก กระพี้ในคำสอนพระพุทธเจ้า พุทธทาสปฏิเสธอิทธิปาฏิหาริย์ ด้วยเห็นว่าเป็นเรื่องที่ปิดบังหัวใจของธรรมะ ครั้งหนึ่งพุทธทาสถึงกับเคยกล่าวว่า “ไสยศาสตร์เป็นศาสนาของคนปัญญาอ่อน” สำหรับสิ่งที่เป็น เปลือก กระพี้ของธรรมะนั้น พุทธทาสระบุว่ามิตั้งแต่ ประวัติของศาสนา ประวัติพระศาสดา สิ่งแวดล้อม ขนบธรรมเนียมประเพณี ไสยศาสตร์ ซึ่งล้วนทำให้เสียเวลา ไม่อาจดับทุกข์ได้จริง (Thongkhambanchong, 2018, p.130) จะเห็นได้ว่าภาพลักษณ์ที่เด่นชัดของแนวทางแบบสวนโมกข์นั้นต้องจริตกับอารมณ์ความรู้สึก เรื่องความ “แท้”-“เทียม” “เปลือก”-“แก่น” ของชนชั้นกลางไทยอย่างมีนัยสำคัญ

ขณะที่ข้อเขียนและการแสดงทัศนะในทางพุทธศาสนาของพุทธทาส บ่อยครั้งที่มีลักษณะ “พลิกกลับ” และ “จู่โจม” กระตุกเร้าสติปัญญาของชาวพุทธไทยให้ต้องกลับมาครุ่นคิดอย่างจริงจัง ตัวอย่างเช่น ปาฐกถาธรรมที่สร้างความฮือฮาและเป็นทิวปากขีวจิราณอย่างกว้างขวางได้แก่ *ภูเขาแห่งวิถีพุทธธรรม* ในคราวที่พุทธทาสได้รับเชิญให้มาแสดงธรรม ณ พุทธสมาคม กรุงเทพฯ เมื่อ 5 มิถุนายน พ.ศ. 2490 ในปาฐกถาธรรม

ครั้งนั้น พุทธทาสชี้ชวนให้เห็นอย่างแยบคายว่า พระรัตนตรัย อันได้แก่ พระพุทธ พระธรรม พระสงฆ์ ที่ชาวพุทธยึดถือเป็นสรณะ แท้จริงแล้วอาจเป็นสิ่งที่ขวางกั้นเราไม่ให้เข้าถึงพระศาสนา เปรียบได้ดังภูเขา พุทธทาสกล่าวว่า

...ข้าพเจ้าขอวิงวอนเพื่อนพุทธบริษัททั้งหลายจงจัดการกับพระพุทธ พระธรรม พระสงฆ์ตามที่คนละของบุคคล ผู้เต็มไปด้วยความยึดถือเอาแต่ความจริงของตัวเองนั้นเสียใหม่ รวมทั้งมองในสิ่งที่เราเรียกว่าตัวตนของเราเสียใหม่...ขอให้เลิกถึงการที่หลุดพ้นออกไปได้ มากกว่าที่จะนึกถึง พระพุทธ พระธรรม พระสงฆ์...

(Bhuddhadasa Bhikkhu, 1992)

การเทศน์เรื่อง *ภูเขาแห่งวิถีพุทธธรรม* ทำให้พุทธทาสถูกหาว่ารับผลประโยชน์จากคอมมิวนิสต์มาทำลายศาสนา จากเจ้าพระพุทธรเจ้า ถึงกับมีการทำเรื่องร้องเรียนไปถึงรัฐบาลและสมเด็จพระสังฆราชจนพุทธทาสต้องเดินทางไปเฝ้าเพื่อชี้แจง (Chansongseang, 2006, p.136) นอกจากนี้ การจูโจมทางสติปัญญาในคำสอนของพุทธทาส บางครั้งเป็นการตั้งคำถามที่แสนเรียบง่าย เช่น หัวใจของพุทธศาสนาคืออะไร? คำถามนี้ในแวดวงพุทธบริษัทมักตอบว่า “พระโอวาทปาฏิโมกข์” นั่นคือ *อย่าทำชั่วทุกอย่าง จงทำดีทุกอย่าง และทำจิตใจบริสุทธิ์สิ้นเชิง* ทว่า คำตอบของพุทธทาสนั้นมาจากพุทธภาษิต ที่มีผู้ไปถามพระพุทธรเจ้าว่าคำสอนทั้งหมดทั้งสิ้นของพระพุทธองค์สรุปให้เป็นประโยคสั้นๆ ได้หรือไม่ คำตอบนั้นคือ “สิ่งทั้งหลายทั้งปวงไม่ควรยึดมั่นถือมั่น” (Dangda, ed, 2013, p.54) ซึ่งแตกต่างจากคำสอนที่นักเรียนไทยท่องจำในวิชาพระพุทธศาสนา

ในด้านท่าทีของการแสวงหาแก่นธรรม พุทธทาสได้ชี้ว่าเป็นภิกษุที่หัวก้าวหน้าในฐานะผู้บุกเบิกศึกษามหายาน การแปลหนังสือเรื่อง *ศิษย์โง่ไปเรียนเซน* ของพุทธทาสทำให้แนวคิดมหายานกลับมาเป็นที่สนใจอีกครั้ง นอกจากนี้ หลักธรรมอย่างเรื่อง “สุญญตา” ที่พุทธทาสพูดถึงบ่อยครั้งแท้จริงแล้วก็ได้รับอิทธิพลจากมหายาน หรือ รูปปั้นของพระโพธิสัตว์อวโลกิเตศวรอันเป็นบุคคลาธิษฐานแห่งพระมหากรุณาธิคุณของพระพุทธรเจ้าในสวนโมกข์ ก็สะท้อนให้เห็นถึงแนวคิดของมหายานเช่นกัน (Worawano, 2017, p.50) ไม่แต่เท่านั้น พุทธทาสยังนิยมทัศนะแบบเซ็นเพราะเห็นว่าเป็นเทคนิคของการรวบรัดที่สุดและยังพิเศษที่ว่าสามารถใช้คำพูดที่คมคายที่สุด (Thampramot, 2006, p.11) คำสอนของพุทธทาสจึงคมคายและเป็นที่ถูกใจของผู้ฟังเป็นอย่างยิ่ง เช่น “ยิ่งศึกษาพุทธศาสนา จะยิ่งไม่รู้พุทธศาสนา” ด้วยทัศนะที่เปิดกว้าง แหวกแนว และชวนให้ครุ่นคิด จึงน่าที่จะอนุมานได้ว่าทัศนะทางธรรมของพุทธทาสนั้นเป็นเรื่องที่น่าสนใจและมีเสน่ห์ต่อปัญญาชนฝ่ายหัวก้าวหน้า มากกว่าประกาศกรูไปแต่ที่ครองเพศบรรพชิต

แม้เริ่มต้นความเป็นที่สนใจของพุทธทาสต่อสาธารณชนจะจำกัดวงอยู่ในหมู่ปัญญาชนและชนชั้นนำที่ใส่ใจในเรื่องธรรมะ โดยเฉพาะอย่างยิ่งสายสัมพันธ์กับข้าราชการตุลาการ หากแต่ความโดดเด่นในฐานะพระภิกษุจากหัวเมืองผู้คงแก่เรียนที่สร้างคำอธิบายต่อประเด็นต่าง ๆ ในพุทธศาสนาขึ้นมาใหม่ให้สอดคล้องกับความเปลี่ยนแปลงในช่วงสมัยในขณะนั้น พุทธทาสจึงได้ก้าวขึ้นมาเป็น “พระเถระสายวิชาการ” พุทธทาสได้รับนิมนต์ให้มาแสดงปาฐกถาธรรมแก่บรรดาผู้พิพากษา และข้าราชการกระทรวงยุติธรรมตั้งแต่ทศวรรษ 2490 และต่อมาก็ได้รับนิมนต์ให้แสดงปาฐกถาธรรมภายในสถาบันการศึกษาต่าง ๆ อยู่เสมอ ตัวอย่างเช่น โรงเรียนแพทย์ของศิริราชพยาบาล ที่กล่าวกันว่าพุทธทาสมีอิทธิพลทางความคิดทั้งต่อคณาจารย์และนักเรียนแพทย์อย่างมาก ในสโมสรนักศึกษาแพทย์และชมรมพุทธศาสนาของมหาวิทยาลัยมหิดล มีกิจกรรมรับสมัครสมาชิกในชมรมเพื่อไปอุปสมบทที่วัดสวนโมกขพลารามอยู่เสมอ (Nittayaramphong, 2004, p.124-125) เช่นกันที่จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย มีข้อมูลว่าในช่วงต้นทศวรรษ 2510 ชมรมพุทธศาสนาจะส่งนักศึกษาที่ต้องการ

อุปสมบทภาคฤดูร้อนไปบวชที่วัดชลประทานรังสฤษฎ์ของพระปัญญาญาณ สหธรรมมิกผู้หนึ่งของพุทธทาส ก่อนที่พระนวกะเหล่านั้นจะเดินทางด้วยรถไฟลงไปยังวัดที่สวนโมกข์ จะเห็นได้ว่าพุทธศาสนาแนวทางแบบ สวนโมกข์ ได้แทรกตัวเข้าไปในการรับรู้กลุ่มนักศึกษาในมหาวิทยาลัยชั้นนำของประเทศ นับตั้งแต่ช่วงก่อน 14 ตุลาคม 2516 เป็นเบื้องต้นแล้ว

แต่แม้ท่าทีในการตีความแก่นธรรมของพุทธทาสจะมีลักษณะ “ก้าวหน้า” และ “ลงไปสู่ปัญญาชน” มากเพียงใดก็ตาม ทว่า ทศนะหลักของพุทธทาสก็ยังคงตั้งอยู่บนฐานคิดจิตนิยมแบบพุทธ ซึ่งลดทอนการพินิจพิเคราะห์ปัญหาเชิงโครงสร้างและความซับซ้อนของมิติการเมือง งานของ ปีเตอร์ เอ แจ็คสัน (2003) ซึ่งเป็นการศึกษาพุทธทาสในมิติต่าง ๆ อย่างละเอียดลออ ชี้ให้เห็นว่าสำหรับพุทธทาส คุณค่าของระบบการเมืองใด ๆ ย่อมขึ้นอยู่กับว่าระบบการเมืองนั้น ๆ จะนำไปสู่ความสุขทางจิตวิญญาณหรือนิพพานหรือไม่ (Jackson, 2003: 235) ขณะเดียวกัน ในแง่มุมทางวิชาการก็มีข้อสังเกตมานานแล้วว่างานเขียนทางการเมืองของพุทธทาส มีความก้าวหน้าน้อยกว่าการตีความคำสอนทางพุทธศาสนา ดังจะพบว่าพุทธทาสให้ความสำคัญกับคติ “ผู้ปกครองโดยธรรม” หรือ “เผด็จการโดยธรรม” ระบบการเมืองใด ๆ ก็ไม่สำคัญเท่ากับคุณสมบัติของผู้นำที่เปี่ยมด้วยคุณธรรม (Puntharikiwat, 1997) เช่นกันแนวคิด “ธรรมิกสังคมนิยม” อันโด่งดังของพุทธทาสที่แม้จะมีนัยของการผสมรวม (co-option) แนวคิดสังคมนิยม หากแต่ก็นับเป็นทัศนะที่แฝงไว้ด้วยมิติ “อำนาจนิยม” อย่างชัดเจน ทศนะเหล่านี้ล้วนตีความได้ถึงภารกิจ “อำนาจ” ในนามของความดีเพื่อจัดการความเลวร้ายภายในหรือกิเลสที่รุมเร้าชีวิตผู้คนในสังคมนิโภคนิยม - วัตถุนิยม ตลอดจนการปราบความเลวร้ายต่าง ๆ เพื่อจรรโลงสังคมที่มีศีลธรรม ความเห็นลักษณะนี้แย้มพรายอยู่ในปาฐกถาธรรมซึ่งปรากฏอยู่บ่อยครั้งและต่อเนื่องมานับตั้งแต่ราวต้นทศวรรษ 2510 (Buangsuang, 2013: 97-101) แม้จนกระทั่งในช่วงบั้นปลายชีวิตของพุทธทาสก็ตาม¹¹

ความเห็นต่างระหว่าง ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช กับ พุทธทาสภิกขุ

หากพิจารณาอิทธิพลระหว่าง พุทธโลกทัศน์แบบสยามรัฐของ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช กับ คำอธิบายพุทธศาสนาแนวใหม่ของพุทธทาสภิกขุที่มีอิทธิพลต่อปัญญาชน ชนชั้นกลางไทย ข้อเปรียบเทียบเบื้องต้นอาจพิจารณาได้จากประเด็นการเป็นที่รับรู้ในวงกว้าง กับ วิธีการตีความคำสอนในทางพุทธศาสนาที่สามารถ “ตอบโจทย์” การใช้ชีวิตของชนชั้นกลางได้มากน้อยเพียงใด ทั้งนี้ มีข้อสังเกตว่า ทั้ง ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ กับ พุทธทาสภิกขุ ต่างมีเครื่องมือที่ใช้สื่อสารเผยแพร่ทัศนะความคิดของตนด้วยกันทั้งคู่ กรณี ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ นั้น เห็นได้ชัดว่ามีพลังของสื่ออย่างสยามรัฐที่กระจายไปสู่ผู้อ่านได้อย่างมากมาย เช่นกันในกรณีของ พุทธทาสภิกขุ การที่ แนวคิดของท่านเป็นที่รู้จักของของพุทธศาสนิกชนไทยฝ่ายก้าวหน้า นอกจากจะเป็นเพราะข้อเขียนที่ถูกเผยแพร่ไปในหมู่ผู้สนใจอย่างกว้างขวางแล้ว ความสัมพันธ์กับปัญญาชนสาธารณะที่เป็นสื่อมวลชนก็น่าจะเป็นปัจจัยเกี่ยวพันด้วย ดังจะพบว่า พุทธทาสมีความสัมพันธ์ที่ดีกับปัญญาชนอย่าง กุหลาบ สายประดิษฐ์ (ศรีบูรพา) นักหนังสือพิมพ์ฝ่ายก้าวหน้า ในช่วงทศวรรษ 2490 ขณะเดียวกันก็มีความคุ้นเคยกับ วิลาส มณีวัต บรรณาธิการหนังสือพิมพ์ชาวกรุงในเครือสยามรัฐ ผู้ซึ่งเป็นทั้งคนบ้านเดียวกันและเป็นศิษย์รุ่นบุกเบิกของ สวนโมกข์

¹¹ ดังในบทสัมภาษณ์พุทธทาสภิกขุ วาระครบรอบ 40 ปี สยามรัฐ (2533) หัวข้อ ผู้กะเทาะสังคมนิยม อดีต ปัจจุบัน และอนาคต ที่พุทธทาส แสดงความเห็นถึงบทบาทของพุทธศาสนา ณ ปัจจุบัน ไว้ว่า ...ก็พูดอย่างที่พูด มันไม่มีอำนาจ พระศาสนาไม่มีอำนาจที่จะบังคับคนให้ปฏิบัติธรรมมะ ได้ แต่ชักจูง ถ้าศาสนามีอำนาจบังคับคนให้ปฏิบัติธรรมมะได้เมื่อไหร่ เมื่อนั้นโลกนี้หมดปัญหา ... อย่างบางศาสนาก็ใช้อำนาจบังคับ กลุ่มหนึ่งใช้เงินจ้างก็มี แต่เราทำไม่ได้ เราได้แต่ธรรมมะล้วน ๆ ชี้แจงเกลี้ยกล่อมชักจูงไปเรื่อย ๆ และตามแบบของเราที่เป็นอย่างนี้ ถ้าเมื่อใดรัฐบาลเกิดการขึ้นมาช่วยให้ความสะดวกในการใช้อำนาจบ้างมันจะดีขึ้น... ดูรายละเอียดใน KlinSunthorn, J, ed (1990)

นอกจากนี้ มีข้อมูลระบุว่าปัญญาชนคนสำคัญอย่าง สุลักษณ์ ศิวรักษ์ เดินทางไปสวนโมกข์ครั้งแรกใน พ.ศ. 2506 ช่วงเวลาดังกล่าวนี้นพุทธศาสน่าจะเป็นที่รู้จักอย่างกว้างขวางแล้ว เห็นได้จากสวนโมกข์มักมีพระต่างชาติมาฝากตนเป็นศิษย์พุทธทาสอยู่เสมอ (Sivaraksa, 2015, p.160) และไม่เพียงแต่พุทธศาสนิกชนเท่านั้น ศาสนิกชนต่างศาสนาไม่ว่าจะเป็น ซิกข์ อิสลาม คริสต์ ตั้งแต่ชาวบ้านจนถึงปัญญาชนเดินทางมาสวนโมกข์กันอย่างมากมาย จนมีการเปรียบเทียบว่าสวนโมกข์เป็นเสมือนมหาวิทยาลัยทางจิตวิญญาณ ความเป็นที่นิยมศรัทธาของพุทธทาสในหมู่คนกรุงเทพฯ ทำให้ในปี 2514 พุทธทาสจึงริเริ่มให้มีการเทศน์วันเสาร์ขึ้นที่สวนโมกข์ เพื่อที่คนกรุงเทพฯ และจากต่างจังหวัดจะได้สามารถเดินทางมาร่วมฟังได้ด้วย ทั้งนี้ อาคันตุกะจากกรุงเทพฯ สามารถเดินทางด้วยรถไฟมาถึงไชยาตอนสายๆ มีเวลาพักผ่อนในสวนโมกข์สักพักหนึ่ง ฟังเทศน์ราว 2 ชั่วโมงในช่วงบ่าย แล้วยังมีเวลาเดินทางกลับได้ทัน (Chansongseang, 2006, p.160)

น่าสนใจว่าในทัศนะของชนกลางไทยฝ่ายก้าวหน้า ความเป็นไปได้ว่าพวกเขาเชื่อมั่นศรัทธา ต่อแนวคิดพุทธศาสนาแนวใหม่ของพุทธทาส ขณะเดียวกันก็รับอิทธิพลพุทธโลกทัศน์แบบสยามรัฐของ ม.ร.ว. คึกฤทธิ์อย่างซึ่มลึกด้วยเช่นกัน¹² ทั้งนี้ สำหรับผู้ที่สนใจงานศึกษาด้านประวัติศาสตร์ความคิด-ประวัติศาสตร์ ภูมิปัญญา ย่อมทราบว่าราระหว่าง ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช กับ พุทธทาสภิกขุ เคยมีวิวาทะกันเมื่อ พ.ศ. 2507 ในประเด็นเรื่อง “การทำงานด้วยจิตว่าง” ทัศนะของทั้งสองเป็นปฏิภาคตรงข้ามกัน สืบเนื่องจากแก่นกลางของพุทธศาสนาในทัศนะของพุทธทาส คือ “สิ่งทั้งหลายทั้งปวงไม่ควรยึดมั่นถือมั่น” ที่นำมาสู่ข้อถกเถียงเรื่อง “จิตว่าง” ซึ่งหมายถึงสภาวะที่ว่างจากกิเลส ไม่มีความเห็นแก่ตัวแต่แจ่มใสเยือกเย็น นับเป็นภาวะที่พร้อมด้วยสติปัญญาและสติสัมปชัญญะมากที่สุด ส่วนการทำงานและการใช้ชีวิตด้วย “จิตว่าง” พุทธทาสกล่าวว่า ...เราควรพยายามทำให้ทุกอย่างใกล้ “ความว่าง” มากขึ้น แม้แต่ในการทำงาน การกินอาหาร การมีลมหายใจอยู่ ให้ใช้อุบายที่ประณีตแบบคายที่ทำให้เข้าใกล้ความว่างนี้มากขึ้นๆ... (Dangda, ed, 2013, p.55, 86) “จิตว่าง” นี้เองคือสภาวะ “นิพพาน” ชั่วขณะ ซึ่งพุทธทาสเห็นว่าเป็นสภาวะที่สามารถเกิดขึ้นได้กับทุกคน

ตรงกันข้ามกับ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช ที่เห็นค้ำและมองว่าเรื่องทางโลกนั้นจะดำเนินไปโดย “จิตว่าง” ไม่ได้ ดังความเห็นค้ำที่ว่า

...ที่ท่านพูดมาว่าจิตว่างแล้วงานจะประเสริฐการงานจะรุ่งเรืองอย่างนั้น กระผมไม่เชื่อ เพราะงานของโลกมันขัดกับเรื่อง “จิตว่าง”... ถ้าจิตว่างจะนำความสำเร็จทางธรรมนั้นถูก แต่จะเอาทั้งสองอย่างพร้อมกันไม่ได้ สำเร็จทางธรรมด้วยจิตว่างก็ต้องเสียทางโลก...กระผมเห็นว่าจะเอาผลสำเร็จทางโลกแล้ว มันก็ต้องซื้อผลสำเร็จนั้นด้วยความทุกข์ เป็นมหาเศรษฐีด้วยเป็นลัทธิบรูชด้วยอย่างนี้ไม่สำเร็จหรอกครับ เป็นมหาเศรษฐีนี้ทุกข์มากและ “ว่าง” ไม่ได้...

(Dangda, ed, 2013, p. 79, 86.)

¹² ข้อเท็จจริงนี้อาจพิจารณาได้จากเส้นทางเดินของอดีตปัญญาชนฝ่ายซ้ายบางกลุ่ม เช่น บทบาทของกลุ่มปัญญาชนวิถิทรศน์ ในช่วงปลายทศวรรษ 2530 – ทศวรรษ 2540 ที่เป็นภาพสะท้อนการผสมรวมของปัญญาชนสายพุทธศาสนา (ซึ่งได้รับอิทธิพลจากพุทธทาสโดยตรง) กับปัญญาชนฝ่ายวัฒนธรรมชน ในการนิยามชาตินิยมทางวัฒนธรรมที่ทวนกลับมาสู่ความเป็นไทย ดูรายละเอียดใน Srinara, T. (2012) ในหมู่ ของปัญญาชนเหล่านี้ พวกเขาล้วนผ่านทัศนะการกลมเกลียวทางความคิดในแบบพุทธโลกทัศน์แบบสยามรัฐ พร้อม ๆ กับสมათานพุทธทาส ในทางจิตวิญญาณ ขณะที่ในแง่ของชนชั้น (class) และรุ่น (generation) ซึ่งกินความกว้างกว่า พวกเขาคือชนชั้นกลางที่มีทำที่นิยมใน “เสรีประชาธิปไตย” (Liberal Democracy) พร้อมกันนี้ก็ได้ปฏิเสธ “เผด็จการโดยคนดี” ต่อประเด็นนี้ กลุ่มปัญญาชนชาวพุทธชนชั้นกลางไทย ด้านหนึ่งพวกเขาก็มีความย้อนแย้งในตัวเองสูง หรืออาจกล่าวได้ว่า ไม่ได้ “ก้าวหน้า” จริง ๆ สิ่งนี้น่าจะเป็นลักษณะสำคัญของคนกลุ่มนี้ อีกด้วย.

จะเห็นได้ว่า ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ยังมั่นคงในทัศนะเรื่องแยกขาดระหว่างสิ่งที่เรียกว่า “โลกียธรรม” กับ “โลกุตระธรรม” ซึ่งเป็นทัศนะที่สอดคล้องกับแนวคิดดั้งเดิมของชาวพุทธไทยที่เห็นว่าฆราวาสกับบรรพชิต มีบทบาทต่างกัน และ นิพพานไม่ใช่พื้นที่ของฆราวาส ต่างกับ พุทธทาส ซึ่งปฏิเสธทัศนะที่ว่าผู้บรรลุนิพพานต้องเป็นพระภิกษุเท่านั้น พุทธทาสเห็นว่าแม้ฆราวาสเองก็สามารถเข้าสู่สภาวะนี้ได้ และด้วยเพราะชีวิตของฆราวาสมีปัญหาารบกวนมากกว่าชีวิตของภิกษุ ดังนั้น ฆราวาสจึงต้องการ “นิพพาน” มาดับความทุกข์ร้อนเช่นกัน ทั้งยังอาจมีความจำเป็นมากเสียกว่าภิกษุ ขณะเดียวกัน ในเรื่องการเจริญสติอันเป็นฐานหลักของ “จิตว่าง” ซึ่งจำเป็นแก่การบรรลุ “นิพพาน” พุทธทาสอธิบายว่ามีใช้เพียงวัตรปฏิบัติในลักษณะปลีกวิเวก ออกจากสังคมแต่เพียงอย่างเดียว หากแต่คนที่ใช้ชีวิตอยู่ที่บ้าน ทำกิจกรรมทำงานตามหน้าที่หรือภาระรับผิดชอบอะไรก็ตาม ถือเป็น “คนปฏิบัติธรรม” ได้ เพราะพวกเขา (ฆราวาส) ก็ปฏิบัติธรรมหรือทำหน้าที่อยู่เช่นกัน (Nakorn, 2017)

จะเห็นได้ว่าในช่วงราวทศวรรษ 2500-2510 ระหว่าง พุทธโลกทัศน์แบบสยามรัฐ กับ ทัศนะแบบ สวนโมกข์ ที่อาจถือได้ว่าเป็นภาพแทนของพุทธศาสนาแบบที่ปัญญาชนฝ่ายก้าวหน้าสนใจให้ค่า แท้จริงแล้วก็ได้เดินไปในทิศทางเดียวกัน ทั้งนี้ อาจตั้งข้อสังเกตว่าทัศนะแบบสวนโมกข์มีลักษณะ “ก้าวหน้า” และ “เสรีนิยม” มากกว่าทัศนะแบบสยามรัฐ หากแต่ก็มีจุดร่วมในอารมณ์ความรู้สึกบางอย่าง เช่น จริตเรื่องความ “แท้”-“เทียม” “แก่น”-“เปลือก” ให้ความสำคัญกับสิ่งที่พิสูจน์ได้อย่างเป็นวิทยาศาสตร์ ตลอดจนปฏิเสธเรื่องอิทธิปาฏิหาริย์ความมงาย อย่างไรก็ตาม ข้อแตกต่างที่เห็นได้อย่างชัดเจนก็คือวิธีการขีดเส้นแบ่งอย่างตายตัวและความพยายามขยับเส้นแบ่งระหว่าง “โลกุตระธรรม” และ “โลกียธรรม” กล่าวคือ ฝ่ายแรกยังคงสมทานแนวคิดความทันสมัย (modernity) ซึ่งเห็นได้อย่างชัดเจนกรณี ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช กับอีกฝ่ายที่พยายามตีความใหม่เกี่ยวกับสภาวะแห่งความหลุดพ้น (transcendence) มาปรับใช้เพื่อตอบโจทย์ในโลกปัจจุบันดังกรณีพุทธทาสภิกษุ¹³

บทสรุปและความส่งท้าย

ดังที่กล่าวมา แม้จะปรากฏข้อแตกต่าง ทว่า ทัศนะทางความคิดของบุคคลผู้เป็นประกาศกคนสำคัญทางพุทธศาสนาทั้ง ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช และ พุทธทาสภิกษุ ที่มีอิทธิพลต่ออารมณ์ความรู้สึกชาวพุทธ ชนชั้นกลางไทย ข้อสำคัญและเป็นจุดร่วมเห็นจะได้แก่ จริตว่าด้วยเรื่อง “แท้”-“เทียม” “แก่น”-“เปลือก” ที่แฝงฝังอยู่ในระบอบอารมณ์ความรู้สึกในมิติทางพุทธศาสนา ด้านหนึ่งอาจกล่าวได้ว่าสิ่งนี้เป็นทั้งต้นทาง กระบวนการ และการผลิตซ้ำของวาทกรรม “พุทธแท้”- “พุทธเทียม” ในอารมณ์ความรู้สึกของชาวพุทธชนชั้นกลางไทย โดยเฉพาะกลุ่มที่ค่อนข้างไปทางปัญญาชน นอกจากจริตเรื่องความ “แท้”-“เทียม” ดังที่กล่าวแล้ว ทัศนะ “วิทยาศาสตร์นิยม” และ “อำนาจนิยม” ก็เป็นสิ่งที่เห็นได้ชัดเจนจากทัศนะของประกาศกทั้งสอง โดยเฉพาะอย่างยิ่ง “อำนาจนิยม” ที่เป็นเครื่องมือในการขี้นผิดถูกและเป็นเครื่องมือในการกำราบสิ่งที่ “ไม่แท้” “ของเทียม” หรือเปลือกของพุทธศาสนา กรณีของพุทธทาสภิกษุ ควรกล่าวด้วยว่างานศึกษาในยุคหลังๆ ล้วนชี้ชวนให้เห็นถึงทัศนะ “อำนาจนิยม” ของพุทธทาส ถึงกับอาจกล่าวได้ว่าเราพึงทบทวนทัศนะที่ก้าวหน้าของ พุทธทาสในฐานะนักปฏิรูปศาสนากับทัศนะบางเรื่อง เช่น “ประชาธิปไตย” เสียใหม่ เพราะเอาเข้าจริงแล้วพุทธทาสไม่ได้ยกย่องประชาธิปไตยมากเท่ากับนิยม “เผด็จการโดยธรรม” หรือ “เผด็จการโดยคนดี”¹⁴ ทัศนะในทาง

¹³ ต่อประเด็นนี้ ในความเห็นของนักมานุษยวิทยาศาสนาอย่าง ผศ.ดร. อภิญญา เฟื่องฟูสกุล หากเปรียบเทียบอิทธิพลของทัศนะในทางพุทธศาสนา ระหว่าง ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช กับ พุทธทาสภิกษุ ที่มีผลต่อชาวพุทธชนชั้นกลางไทยแล้วนั้น “...ในแง่พุทธศาสนา อิทธิพลของ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ไม่สามารถมีมากเท่ากับพุทธทาส เพราะพุทธทาสได้เสนอการขีดเส้นแบ่งใหม่ระหว่าง โลกุตระธรรม กับ โลกียธรรม ตัวอย่างที่เห็นชัดเจนที่สุดคือ ‘นิพพาน ที่นี้ เดียวนี้’ อันเป็นการตีความใหม่ที่ทำให้นิพพานซึ่งเป็นสภาวะอีกโลกหนึ่ง สามารถกลับเข้ามาอยู่ในชีวิตประจำวันของคนในสังคม...”

¹⁴ ดูรายละเอียดใน Buangsuang, W. (2013).

พุทธศาสนาทั้งของ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช และ พุทธทาสภิกขุ ดังที่กล่าวมาแล้วส่งผลต่อวิถีคิดอารมณ์ความรู้สึกของชาวพุทธชนชั้นกลางไทยจำนวนไม่น้อย ขณะเดียวกัน อาจตั้งข้อสังเกตได้ว่า ภาวะการณ์อารมณ์ความรู้สึกแบบนี้เองคืออุปสรรคที่ขัดแย้งกับอุดมการณ์ “เสรีนิยมประชาธิปไตย” อันเป็นโลกอุดมคติของชนชั้นกลาง ด้วยเหตุนี้ พุทธศาสนาชนชั้นกลางไทยจึงมีแนวโน้มที่จะติดข้องอยู่ในภาวะ “ก้าวไม่ถึง” - “ไปไม่ถึง” ของเสรีนิยมประชาธิปไตย

อย่างไรก็ตาม ตัวอย่างของประกาศบุคคลกับทัศนะในทางพุทธศาสนาดังกล่าว นับเป็นเพียงส่วนหนึ่งของพุทธศาสนาชนชั้นกลางไทย กล่าวเฉพาะในช่วงราวกลางทศวรรษ 2500 – 2510 ที่ผู้เขียนชี้ชวนให้เห็นถึงบทบาทของบุคคลอย่าง ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช กับ พุทธทาสภิกขุ นั้น ช่วงเวลาเดียวกัน ยังปรากฏกลุ่มก้อน-ตัวแสดงและประกาศที่จัดอยู่ในชื่อ “ก้าวหน้า” นั้นมีมากและหลากหลายกว่านี้ หากแต่ยังจำกัดความเคลื่อนไหวอยู่ในวงแคบและเฉพาะกลุ่ม ตัวอย่างเช่น จุดกำเนิดของชาวพุทธกลุ่ม “สันติอโศก” ภายใต้การนำของสมณโพธิรักษ์ ที่กล่าวได้ว่าเป็นปฏิริยาต่อโครงสร้างอำนาจคณะสงฆ์ไทยโดยตรงและร่วมสมัยกับกระแสธารประวัติศาสตร์ 14 ตุลาฯ 2516 หรือการถือกำเนิดขึ้นของวัดพระธรรมกายที่แตกตัวจากวัดปากน้ำ (ภาษีเจริญ) ก็เกิดขึ้นในช่วงทศวรรษ 2510 ด้วยเช่นกัน โดยที่ต่อมานับตั้งแต่ราวทศวรรษ 2520 - ทศวรรษ 2540 เป็นอย่างน้อย ที่ทั้งสวนโมกข์ของพุทธทาสภิกขุ สันติอโศก และธรรมกาย ถือได้ว่าเป็นโสดหนึ่งในภาพแทนที่มีนัยสำคัญในทางความคิด ความฝันและอุดมคติทางพุทธศาสนาของชนชั้นกลางไทย¹⁵ ขณะเดียวกัน ห้วงเวลาหลังจากนั้น (หลังทศวรรษ 2540) ก็ยิ่งปรากฏกลุ่มก้อน ตัวแสดง ประกาศบุคคลของพุทธศาสนาชนชั้นกลางไทยในลักษณะที่แตกตัวเป็นดอกไม้หลากสี การดำเนินงานบางกลุ่มขับเคลื่อนผ่านฆราวาสโดยตรง ไม่อ้างอิงองค์กรคณะสงฆ์อีกต่อไป แน่นนอนว่ากลุ่มต่าง ๆ เหล่านี้ล้วนความพยายามขีดเส้นแบ่งใหม่ระหว่าง “โลกกุตระธรรม” และ “โลกิยธรรม” (ดังเช่นที่พุทธทาสเคยกระทำ) สิ่งนี้คือพลวัตของพุทธศาสนาชนชั้นกลางไทยในปัจจุบัน

¹⁵ ดูรายละเอียดประเด็นนี้ใน Feungfusakul, A (1993) และ Wasi, P (1987).

References

- Buangsuang, W. (2013). *kan khluanwai thang khwamkhit khong Phutthathat Phikkhu kap kanmuang Thai Pho.So. songphanharoisiphok - songphanharoisamsiphok* [The Movement of Bhuddhadasa Bhikkhu's Thought and Thai Politics 1973 – 1993]. Department of History Faculty of Liberal Arts Thammasat University.
- Chansongseang, W. (2006). *mokkhaphalaram: aram anpen kamlang pen kamlang hæng khwam lutphon* [Mokkhaphalaram: Monastery of liberation]. *Sarakadee*, 22(225). 98-109.
- Chatkul N Ayuttaya, S. (1998). *chiwit næokhit læ kan tosu khong narin klung rur narin phasit khon khwang lok* [The life, concept and struggle of Narin Pasit]. Bangkok: Matichon.
- Chiangkul, W. (1995). *suksa botbat læ khwamkhit Mo.Ro.Wo. khuk rit Pramot* [Studying Roles and ideas MR Kukrit Pramoj] Bangkok: Mingmit.
- 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.
- Bhuddhadasa Bhikkhu (1992). *chumnum pathokkatha chut phut tham* [Total lectures series of Buddhadham]. Bangkok: Sukkhaphapjai.
- Dangda, P. (2013). *wiwatha rawang Mo.Ro.Wo. khuk rit Pramot kap Phutthathat Phikkhu* [Debate between MR Kukrit Pramoj and Bhuddhadasa Bhikkhu]. Bangkok: Dokya.
- Eaosriwong, N. (1993). *watthanatham khong chon chan klang Thai* [Culture of the Thai middle class]. *Journal of Thammasat*, 19(1). 31-41.
- Eaosriwong, N. (2002). *kon yuk phrase ari waduai satsana khwam chua læ sinlatham* [Before the era of Phra Sri Ari] Bangkok: Matichon.
- Feungfusakul, A. (1993). *Buddhist Reform Movements in Contemporary Thai Urban Context: Thammkai and Santi Asok*. (Ph.D. Thesis, Bielefeld University)
- Jackson, Peter A. (2003). *Buddhadasa Theravada Buddhism and Modernist Reform in Thailand*. Chiangmai: Silkworm Book.
- Kittiarsa, P (2005). *Farang as Siamese Occidentalism, Asian Research Institute Working Paper no 49*. Singapore: Asian Research Institute.
- Klinsunthon, J. (1990) *sangkhom Thai ko khong rao katha sangkhom Thai* [Thai society is ours Shocking Thai society] Bangkok: Siamrat.
- Kongsamut, S. (2017). *tam roi tham panya nantha phikkhu banthuk chiwit læ nathi chetsiphok pi hæng kan prat phut tham* [Follow the footsteps of wisdom Nanthaphikkhu life and role 76 years of evangelism] Bangkok: Thammasapha.

- Kumpha, A. (2020). *khosangket waduai phut satsana chon chan klang Thai amnat hæng kam læ mano that sin ha : chak rakthan su prakottakan ruamsamai* [Observations on Buddhism in the Thai middle class, The power of karma and The Concept of the 5 precepts: From origin to contemporary phenomenon] *Journal of Human Sciences, Faculty of Humanities, Chiang Mai University*, 21(3). 237-256.
- Likhitkul, S. (2003). *nailuang kap khuk rit* [King and Kukrit] Bangkok: Sappasat.
- Nartchamnong, T. (2012). *klin phra* [Smelly to the monks] Bangkok: Dokya.
- Nittayaramphong, S. (2004). *pum prawattisat Mahidon phua prachathipatai phak song prasan prachachon uthit ton phua udomkan (sipsi Tulakhom songphanharoisiphok-hok Tulakhom 2519)* [Mahidol History Almanac for Democracy, Part 2] Bangkok: Mahidol History Almanac for Democracy Committee.
- Potjanalawan, P. (2013). *wihan mai wangplao prawattisat chabap yo khong phut satsana hua kaona lang sipsi tula Pho.So. songphanharoisiphok - songphanharoisip'et* [Temple that is not empty, Short history of Progressive Buddhism after October 14, 1973-1998]. *Fhadiakaan*, 11(3). 139-179.
- Potjanalawan, P. (2017). *chitniyom-prawattisat ruang lao choeng lilap kap udomkhati phut satsana bæp Thai chuang thotsawat songphanharoi - songphanharoiyisip* ["Idealism-History": An attempt to explain mysterious narratives by the ideals of Thai Buddhism 1960-1980]. *Journal of Social Sciences Naresuan University*, 13(2). 41-63.
- Pramoj, K. (2005). *phut satsana kap khuk rit* [Buddhism and Kukrit]. Bangkok: Dokya.
- Puntharikwiat, T. (1997). *Phutthathat Phikkhu nai boribot khong sangkhom Thai* [Bhuddhadasa Bhikkhu in the context of Thai society]. *Buddhist Studies*, (May-August). 84-104.
- Sattayanurak, S. (2007). *khuk rit kap praditthakam khwampen Thai lem song* [Khukrit and The Thai invention Vol 2] Bangkok: Mathichon.
- Sivaraksa, S. (2006). *khanchong song phra* [Monks mirror]. Bangkok: Moral Promotion Association of Tekka Chichinko.
- Srinara, T. (2012). *khwamkhit thangkan muang khong panyachon fai khan phailang kan toktam khong krasækhwam khit sangkhomniyom nai prathet Thai Pho.So. songphanharoiyisipsi - songphanharoisamsipsi* [Political thoughts of the opposition intellectuals after the decline of the socialist ideology in thailand, 1981–1991]. (Ph.D. Thesis, Chulalongkorn University).
- Thampramot (2006). *tam roi phut that phak chiwit* [Follow in the footsteps of Bhuddhadasa Bhikkhu Sector of life]. Bangkok: Thammasapha.
- Thongkhambanchong, C. (2018). *songsai mai thammautthathat chabap thammaæ kæ pluak* [Do you wonder? The real Dharma of Bhuddhadasa Bhikkhu]. Bangkok: A Think Book.
- Wasi, P. (1987). *suan mok thammakai santi asok* [Three monasteries of contemporary Thai Buddhism]. Bangkok: Bangkok: mo chaoban.
- Wongkul, P. (2002). *phut wibat wikrit satsana nai yuk thanathiptai* [Disastrous of Buddhism in the period of Commercial world]. Bangkok: Withithat Project.

Worawanno, P. (2017). *phut mai la yom* [Buddhist, Yom?]. Bangkok: Wara.

Watcharawasi, W, ed (2016). *pathok katha phiset ruang wikrit nai phra phut satsana doi phon tri Mo.Ro.Wo. khuk rit Pramot* [Crisis in Buddhism, keynote speech by MR Kukrit Pramoj]. Bangkok: Wasi Creation.