

- ford: Clarendon, reprinted Apollo edition, 1969.
- Hall, G.S. (1901). *'The Ideal School Based on Child Study.'* **Forum**. Washington D.C.: U.S. Government Printing Office.
- Harasim, Linda, S. R. Hiltz, L. Teles, & M. Turoff. (1995). **Learning Networks: A Field Guide to Teaching and Learning Online**. Cambridge, MA: MIT Press.
- Harris, Kevin. 'Education for Citizenship.' In Wendy Kohli (ed.) (1995). **Critical Conversation in Philosophy of Education**. New York & London: Routledge, pp.217-228.
- Hirsch, E.D. (1987). **Cultural Literacy**. Boston: Houghton Mifflin.
- Hirst, P.H. (1965). *'Liberal Education and the Nature of Knowledge.'* In Archambault, R.D. (ed.) **Philosophical Analysis and Education**. London: Routledge & Kegan Paul.
- Jencks, C. and others. (1972). **Inequality: A Reassessment of the Effect of Family and Schooling in America**. New York: Basic Books.
- Kierkegaard, S. **Journals and Papers**. Edited and translated by H.V. Hong & E.H. Hong Bloomington, IN: Indiana University Press, 2 vols.
- _____. (1959). **Either/Or**. Translated by D.F. Swenson & L.M. Swenson. Princeton, Princeton University Press, 2vols.
- _____. (1962). **The Present Age**. Translated by Alexander Dru. New York: Harper & Row.
- _____. (1989). **The Sickness unto Death, A Christian Psychological Exposition for Education and Awakening**. Translated by A. Hannay. London & New York: Penguin.
- Kearsley, G. (1993). *'Intelligent Agents and Instructional Systems: Implications of a New Paradigm,'* **Journal of Artificial Intelligence and Education**. Vol. 4, No. 4.
- Kohlberg, Lawrence. (1969). *'Stage and Sequence: The Cognitive-developmental Approach to Socialization.'* In D.A. Goslin (ed.), **Handbook of Socialization on Theory and Research**. New York: Rand McNally.
- _____. (1981). **The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice**. (Essays on Moral Development. Vol.1). San Francisco: Harper & Row.
- Kohlberg, L.; LaCrosse, J. & Ricks, D. (1971). *'The Predictability of Adult Mental Health from Childhood Behavior.'* In B. Wolman (ed.), **Handbook of Child Psychopathology**. New York: McGraw-hill.

- Loevinger, J.; Wessler, R. & Redmore, C. (1970). **Measuring Ego Development**. San Francisco: Jossey-Bass.
- Marx, K. & Engels, F. (1976). **The German Ideology**. Moscow: Progress Publishers.
- Marx, K. (1971). **The Early Texts**. Edited by D. McLellan. Oxford: Oxford University Press.
- Neill, A.S. (1960). **Summerhill**. New York: Hart.
- Noble, David. (1998). '*Digital Diploma Mills: The Automation of Higher Education.*' **Digital Diploma Mills Conference**, Harvey Mudd College. <http://classweb.moorhead.msus.edu/teach/noble.htm>.
- Nunn, T. P. (1920). **Education, Its Data and First Principles**. London: Arnold.
- Oberg, Christopher. (1998). '*The Price of Information Technology in the Future of Higher Education.*' **Digital Diploma Mills Conference**, Harvey Mudd College.
- O'Neill, William F. (1969) **Selected Educational Heresies**. Illinois: Scott, Foresman & Company.
- Parker, Drew and Andrew Gemino. '*Inside Online Learning: Comparing Conceptual and Technique Learning Performance in Place-based and ALN Format.*' **Journal of Asynchronous Learning Networks** (5: 2 - September 2001). <http://www.aln.org/alnweb/journal/Vol5_issue2/Parker/ParkerGemino.htm>
- Perkinson, Henry J. (1993). **Teachers without Goals/Students Without Purposes**. New York: McGraw-Hill, Inc.
- Piaget, J.(1932). **The Moral Judgment of the Child**. New York: Free Press, reprinted 1948.
- _____. (1960). '*The General Problem of the Psychological Development of the Child.*' In J.M. Tanner & B. Inhelder (eds.), **Discussions on Child Development: A Consideration of the Biological , Psychological, and Cultural Approaches to the Understanding of Human Development and Behavior**. Vol.4. New York: International Universities Press.
- Pinch, Trevor, Hughes, Thomas, & Bijker, Wiebe. (1989). **The Social Construction of Technological Systems**. Cambridge, MA: MIT Press.
- Plato. (1973). **The Republic of Plato**. Translated by Francis W. Cornford. London: Oxford University Press
- Rousseau, J.J. (1979) **Emile, or On Education**. Introduction, translated and

noted by Allan Bloom. New York: Basics Books.

Russell, Bertrand. (1926). '*On Education.*' In Steven M. Cahn (ed.). **The Philosophical Foundations of Education**. New York: Harper & Row, pp. 285-301.

Sandbothe, Mike. '*Media Philosophy and Media Education in the Age of the Internet.*' **Journal of the Philosophy of Education**. (Society of Great Britain 2000) Vol.34, No.1, 2000, pp.53-69

Skinner, B.F. (1948). **Walden Two**. New York: Macmillan.

_____. (1971). **Beyond Freedom and Dignity**. New York: Knopf.

Ure, Andrew. (1835). **The Philosophy of Manufactures**. London: Charles Knight.

White, John. (1982). **The Aims of Education Restated**. London & Boston: Routledge & Kegan Paul. Reprinted 1984.

_____. (1988). '*Two National Curricula-Baker's and Stalin's: Toward a Liberal Alternative.*' **British Journal of Educational Studies**. XXXVI.

Wilson, Brent. (1999). '*Adoption of Learning Technologies: Toward New Frameworks for Understanding the Link Between Design and Use.*' **Educational Technology**. Vol. 39, No. 1.

Zuboff, Shoshana. (1988). **In the Age of the Smart Machine**. New York: Basic Books.



ปรัชญาการศึกษา

วรายุทธ ศรีวรกุล

คณะปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยอัสสัมชัญ

บทคัดย่อ

การศึกษาของไทยคัดลอกหรือถอดแบบมาจากตะวันตก โดยปราศจากการเข้าใจรากเหง้าของอารยธรรมตะวันตก ผลที่เกิดขึ้นตามมาก็คือแวดวงการศึกษาในบ้านเราหลงไปตามกระแสโดยปราศจากการใช้วิจารณ์ญาณในการตรวจสอบไตร่ตรอง นักการศึกษาบ้านเราไม่รู้จักหรือลืมคำสั่งสอนของพระพุทธเจ้าในกาลามสูตร ดังนั้นจึงรับแนวความคิดของนักปรัชญาตะวันตกบางคน เช่น จอห์น ดิวอี้ โดยไม่รู้ที่มาที่ไปและปราศจากการพิจารณาว่าเหมาะสมแก่กาลเทศะหรือไม่ ในงานวิจัยนี้ ผู้เขียนพยายามชี้ประเด็นให้เห็นว่าความคิดเห็นของดิวอี้ด้านการศึกษา นั้นไม่ได้ถูกต้องหมดทุกอย่าง แนวความคิดของดิวอี้ในทางด้านการศึกษานั้นมีทั้งจุดอ่อนจุดแข็งเช่นเดียวกับแนวความคิดของนักปรัชญาคนอื่น ๆ ถ้าหากเราปรารถนาที่จะเห็นหรือได้มาซึ่งการศึกษาแบบบูรณาการอย่างแท้จริงแล้ว ย่อมไม่อาจมองข้ามแนวความคิดของปราชญ์คนอื่น ๆ ได้ การที่ดิวอี้บอกว่าการศึกษาคือชีวิต เป็นการให้นิยามที่ถูกต้องเพียงส่วนเดียวเพราะชีวิตของคนเราไม่ได้มีเพียงแต่มิติปัจจุบันเท่านั้น แต่ยังมีมิติของอดีตและอนาคตอีกด้วย ดังนั้นการศึกษาที่เป็นแบบบูรณาการอย่างแท้จริงจึงต้องครอบคลุมมิติของอดีตและอนาคตด้วย ในมิติของอดีตการศึกษาหมายถึงการมองย้อนกลับเพื่อเข้าใจชีวิต ส่วนในมิติของอนาคตนั้นการศึกษาเป็นการเตรียมตัวเพื่อการใช้ชีวิต

บทนำ

เมื่อได้ยินคำว่า "ปรัชญาการศึกษา" โดยทั่ว ๆ ไปแล้วมักจะเข้าใจกันว่า เป็นปรัชญาประยุกต์แขนงหนึ่งเช่นเดียวกับคำว่า "ปรัชญาประวัติศาสตร์" "ปรัชญา

วิทยาศาสตร์" "ปรัชญาการเมือง" "ปรัชญาศาสนา" ฯลฯ ซึ่งแตกต่างจากปรัชญาบริสุทธิ์อันได้แก่ อภิปรัชญา ญาณวิทยาและจริยศาสตร์¹ ดังนั้นจึงไม่ใช่เรื่องแปลกและพบเห็นได้เสมอที่มีคนนิยามปรัชญาการศึกษาว่าเป็นการประยุกต์ หรือนำเอาความคิดทางปรัชญาไปใช้กับปัญหาทางการศึกษา (Howard Ozman and Samuel Craver: xvi) บางคนก็นิยามว่าปรัชญาการศึกษาหมายถึงการศึกษาค้นคว้าทางปรัชญาเกี่ยวกับการศึกษาและปัญหาของการศึกษา (Nel Noddings: 1) บางคนก็บอกว่าปรัชญาการศึกษาเกี่ยวข้องกับธรรมชาติ จุดหมาย และวิถีทางของการศึกษาเป็นอันดับแรก นอกจากนี้ยังเกี่ยวข้องกับลักษณะและโครงสร้างของทฤษฎีทางการศึกษาอีกด้วย (Randall R. Curren: 231) ไม่ว่าจะนิยามแบบไหนคำสองคำที่ปรากฏอยู่เสมอคือคำว่า "ปรัชญา" กับคำว่า "การศึกษา" ถ้ามีคนถามว่าทั้งสองคำหมายความว่าอย่างไร คำตอบที่ได้ก็มากพอๆ กับจำนวนคนที่พยายามตอบ ดังนั้นหลายคนมักไม่เริ่มต้นด้วยนิยาม อย่างไรก็ตามในที่นี้ ผู้เขียนจะกล่าวถึงการศึกษาในฐานะที่เป็นกระบวนการทางสังคม การศึกษาในฐานะที่เป็นกระบวนการทางสังคมจะประกอบไปด้วยองค์ประกอบสามอย่างต่อไปนี้คือ

1. การศึกษาเป็นการแปรสภาพของคนจากภาวะหนึ่งไปสู่อีกภาวะหนึ่ง
2. การแปรสภาพนี้เป็นไปโดยจงใจ มีการเลือกสรรภาวะอันเป็นเป้าหมายว่าเป็นสิ่งที่มีค่าที่สุด
3. การแปรสภาพนี้ กระทำเป็นระบบผ่านองค์กรทางสังคม (วิทย์ วิศทเวทย์: 7)

กล่าวอย่างกว้างๆ การศึกษาในฐานะกระบวนการทางสังคมเป็นผลผลิตทางวัฒนธรรมอย่างหนึ่ง เนื่องจากวัฒนธรรมมีหลากหลาย แนวความคิดและการจัดการด้านการศึกษาจึงหลากหลายตามบริบทของวัฒนธรรมด้วย จึงไม่ใช่เรื่องแปลกที่จอห์น พอล สเตรน (John Paul Strain) เรียกชื่อหนังสือของเขาว่า *Modern Philosophies of Education* ยิ่งไปกว่านั้น วัฒนธรรมทั้งหลายต่างก็มีการเปลี่ยน

¹ บางคนอาจจะใช้คำว่าคุณวิทยา (axiology) เพราะต้องการรวมจริยศาสตร์ สุนทรียศาสตร์ และการเมืองเข้าไว้ในระบบเดียวกัน

แปลงเป็นพลวัตตลอดเวลา เมื่อวัฒนธรรมเปลี่ยนแปลง แนวความคิดและการจัดการศึกษาก็ย่อมเปลี่ยนตามไปด้วย อย่างไรก็ตามผู้เขียนเชื่อว่าความสัมพันธ์ระหว่างการศึกษาและวัฒนธรรมเป็นไปในทำนองแบบเดียวกับ “วงจรรแห่งการตีความ” (hermeneutic circle) กล่าวคือ เราไม่สามารถเข้าใจองค์รวมได้โดยปราศจากการเข้าใจส่วนย่อย และเราไม่สามารถเข้าใจส่วนย่อยได้โดยปราศจากการเข้าใจองค์รวม (นิทานเรื่องตาบอดคลำช้างเป็นอุทาหรณ์ได้เป็นอย่างดี) กล่าวอีกอย่างหนึ่งส่วนย่อยสามารถเปลี่ยนแปลงองค์รวม เช่นเดียวกับที่องค์รวมสามารถเปลี่ยนแปลงส่วนย่อยในทำนองเดียวกันกับที่ปัจเจกบุคคลสามารถเปลี่ยนแปลงสังคมและสังคมก็สามารถเปลี่ยนแปลงปัจเจกบุคคลได้ โดยนัยดังกล่าวการศึกษาก็ย่อมสามารถเปลี่ยนแปลงวัฒนธรรมได้เช่นกัน ในที่นี้ผู้เขียนจะทำการสืบสาวดูว่า “ปรัชญา” กับ “การศึกษา” มีความสัมพันธ์กันอย่างไรก่อนที่จะกลายมาเป็น “ปรัชญาการศึกษา” ในปัจจุบัน โดยยึดแนวทางของตะวันตกเป็นกรณีศึกษา

สถานการณ์ในปัจจุบัน

เรื่องแปลกแต่จริงก็คือว่า ไม่มีภาควิชาปรัชญาที่ไหนในโลกถือว่าวิชาปรัชญาการศึกษาเป็นวิชาหลักหรือวิชาบังคับในหลักสูตร วิชาปรัชญาการศึกษาในหลักสูตรปรัชญาเป็นได้แต่เพียงวิชาเลือกเสรีที่นาน ๆ ครั้งจึงจะเปิดให้นักศึกษาได้ลงทะเบียนเรียน หรือบางแห่งก็ไม่เคยเปิดเลย เพียงแต่มีไว้เป็นไม้ประดับในหลักสูตร นับว่าโชคที่อยู่ข้างที่คณะหรือภาควิชาศึกษาศาสตร์ถือว่าวิชานี้เป็นหนึ่งในวิชาบังคับของหลักสูตร เนื้อหาของวิชาดังกล่าวคือการศึกษา ส่วนวิธีการนั้นใช้วิธีการของปรัชญา นอดดิงส์ (Nel Noddings) กล่าวว่า “โดยธรรมเนียมแล้ว วิธีการของปรัชญาประกอบด้วยการวิเคราะห์และการทำให้มโนทัศน์ ข้อโต้แย้ง ทฤษฎี และภาษาเกิดความกระจ่าง นักปรัชญาในฐานะที่เป็นนักปรัชญา โดยปกติแล้วจะไม่สร้างทฤษฎีทางการศึกษา (ทางการสอน ทางการเรียนรู้และอื่น ๆ ในทำนองนี้) ทว่าพวกเขาจะวิเคราะห์ทฤษฎีและข้อโต้แย้งต่าง ๆ บางครั้งก็สนับสนุนข้อโต้แย้งก่อนหน้านั้น บางครั้งก็ยกข้อคัดค้านที่ทรงอิทธิพลซึ่งนำไปสู่การแก้ไขหรือละทิ้งทฤษฎีและแนวทางของข้อโต้แย้งต่าง ๆ” (Nel Noddings: 1) นักปรัชญาที่นอดดิงส์

หมายถึงในที่นี้คือ นักปรัชญาวิเคราะห์ (analytic philosophers) นั่นเอง ปัญหาที่ถามได้ทันทีก็คือ ทำไมนักปรัชญาส่วนใหญ่จึงไม่สนใจปรัชญาการศึกษา หลายคนอาจจะตอบทันทีว่า เพราะนั่นไม่ใช่หน้าที่ของนักปรัชญาแต่เป็นหน้าที่ของนักการศึกษาที่จะต้องตอบปัญหาต่าง ๆ ทางด้านการศึกษา กล่าวตรง ๆ ก็คือ -ธุระไม่ใช่- หรือ -ไม่เกี่ยวกับเรา-

สถานการณ์ในทำนองเดียวกันนี้ได้เกิดขึ้นกับปรัชญาประยุกต์สาขาอื่น ๆ เช่นกัน อาทิ ปรัชญาการเมือง ในขณะที่คณะรัฐศาสตร์ถือว่าวิชาปรัชญาการเมืองเป็นวิชาหลักหรือวิชาบังคับ ภาควิชาปรัชญาถือว่าเป็นเพียงวิชาเลือกที่นาน ๆ ครั้งจึงจะเปิดสอนหรือไม่เปิดเลย นักปรัชญาหรืออาจารย์ทางปรัชญาหลายคนถือว่าปรัชญาการเมืองเป็นส่วนหนึ่งของปรัชญาสังคม ดังนั้นจึงอาจกล่าวถึงบ้างเล็กน้อยเวลาที่สอนปรัชญาสังคม ปัญหาต่าง ๆ ทางด้านการเมืองสำหรับนักปรัชญาแล้วจึงดูเหมือนว่า -ธุระไม่ใช่- หรือ -ไม่เกี่ยวกับเรา- เช่นเดียวกับปัญหาต่าง ๆ ทางด้านการศึกษา

เมื่อนักการศึกษาและนักรัฐศาสตร์เป็นผู้รับผิดชอบปรัชญาการศึกษาและปรัชญาการเมือง นักวิชาการเหล่านั้นก็ไม่อาจปฏิเสธการวิเคราะห์แนวคิดของนักปรัชญาที่เกี่ยวข้องกับการศึกษาและการเมืองได้ ปัญหาที่พบเห็นได้เป็นประจำคือนักการศึกษาและนักรัฐศาสตร์ต่างก็ได้รับการศึกษาอบรมมาเฉพาะทาง กล่าวคือ ทางด้านการศึกษาและด้านรัฐศาสตร์ ไม่ได้รับการอบรมมาในทางด้านปรัชญาโดยตรง เมื่อพูดหรือเขียนเกี่ยวกับแนวคิดของนักปรัชญาจึงผิดแผกแตกต่างไปจากสิ่งที่วงการปรัชญาค้นเคย เวลาที่นักปรัชญาฟังหรืออ่านงานเขียนของคนเหล่านั้นก็จะรู้สึกอึดอัดตันตันเพราะมีความรู้สึกว่าคุณเหล่านั้นกำลังเข้าใจผิด

เมื่อพิจารณาถึงปรัชญาการศึกษาหรือปรัชญาประยุกต์อื่น ๆ ในปัจจุบัน ดูเหมือนว่านักปรัชญาในบ้านเรากำลังตกอยู่ในสถานการณ์แบบทางสองแพร่งดังกล่าว กล่าวคือเวลาที่มีปัญหาต่าง ๆ ทางด้านการศึกษา นักปรัชญาจะมีความรู้สึก ว่า -ธุระไม่ใช่- แต่พอนักการศึกษา (รวมถึงข้าราชการในหน่วยงานของรัฐที่เกี่ยวข้อง) เสนอแนวทางแก้ไขโดยอ้างอิงถึงแนวความคิดทางปรัชญากลับบอกว่า -ไม่ได้เรื่อง- นี่คือการสถานการณ์ที่เกิดขึ้นในบ้านเรา

ย้อนอดีตกลับไปสู่ เอเธนส์

การสืบสาวรากเหง้าของอารยธรรมตะวันตกนั้นโดยทั่วไปแล้ว มักจะย้อนกลับไปหาเมืองเก่าแก่สามเมืองคือ *เยรูซาเล็ม* *เอเธนส์* และ *โรม* ซึ่งเป็นสัญลักษณ์หรือตัวแทนถึง *ศรัทธา* (faith) *เหตุผล* (reason) และ *เจตจำนงเสรี* (free will) ตามลำดับ ในที่นี้ผู้เขียนจะใช้เยรูซาเล็ม เอเธนส์และโรมในฐานะที่เป็นตัวแทนถึงสถาบันศาสนา สถาบันวิชาการและสถาบันการเมือง สถาบันทั้งสามแห่งนี้ต่างก็มีอำนาจและความสามารถในการกำหนด “หลักสูตรการศึกษา” บางยุคบางสมัยสถาบันศาสนามีอำนาจมากสามารถโน้มน้าวใจหรือบังคับให้คล้อยตามในการจัดการการศึกษา บางยุคบางสมัยสถาบันการเมืองมีอำนาจมากกว่าสถาบันอื่น บางสมัยทั้งสามสถาบันต่างก็มีแนวทางเป็นของตัวเองและเป็นอิสระจากกัน ดังเช่นในสมัยกรีกโบราณโดยเฉพาะอย่างยิ่งในเอเธนส์ เป็นต้น ในที่นี้ผู้เขียนจะเน้นกล่าวถึงเฉพาะสถาบันวิชาการแต่เพียงเท่านั้น ทั้งนี้ไม่ได้หมายความว่า “เยรูซาเล็ม” (เทียบกับบ้านเราคือ “วัด”) และ “โรม” (เทียบกับบ้านเราคือ “วัง”) ไม่สำคัญ แต่ต้องการเน้น “เอเธนส์” เป็นพิเศษ เพราะปรัชญาตะวันตกเริ่มต้นและงอกงามที่นั่น สำนักอะคาเดเมีย (Academia) ของเพลโตเป็นสำนักวิชาการในเอเธนส์ (เทียบได้กับตักกะศิลาในอินเดียและสำนักขงจื๊อในจีน)

แอนโทนี ฟลู (Antony Flew: 41-42) เสนอว่า เราควรเริ่มต้นสืบสาวปรัชญาตะวันตกที่เพลโตด้วยเหตุผลสำคัญ 4 ประการคือ

1. เพลโตเป็นนักปรัชญาคนแรกที่มีงานเขียนอยู่ครบบริบูรณ์
2. ผลงานของเพลโตบรรจุความคิดซึ่งถือได้ว่าเป็นการนิยามคำว่า “ปรัชญา”
3. ผลงานของเพลโตมีความสง่างามทางวรรณกรรม และ
4. ความคิดของเพลโตไม่หยุดนิ่งและเพลโตเต็มใจในการวิพากษ์วิจารณ์แนวความคิดของตนเอง

ในบรรดาหนังสือบทสนทนามากกว่ายี่สิบเล่มของเพลโตนั้น เล่มที่นักปรัชญาส่วนใหญ่เห็นว่าสำคัญที่สุดเพราะบรรจุแนวความคิดที่สำคัญของเพลโตไว้เกือบทั้งหมดคือ *Republic* รุสโซเคยวิจารณ์หนังสือเล่มนี้ไว้ว่าไม่ได้เป็นตำราเกี่ยวกับระบบ

การเมือง แต่เป็นตำราทางการศึกษาชั้นเลิศ เพราะสำหรับเพลโตแล้ว รากเหง้าของปัญหาของมนุษย์คือการศึกษที่บกพร่อง และการเยียวยารักษาปัญหาเหล่านั้นก็ต้องใช้การศึกษาที่ไม่บกพร่อง เมื่อคนทั้งหลายมีการศึกษาที่ไร้ข้อบกพร่อง พวกเขาจะพบว่ากฎหมายไม่จำเป็นเพราะพวกเขาจะเป็นผู้ชอบธรรมได้โดยไม่ต้องอาศัยกฎหมาย^๖ การศึกษาที่ไม่บกพร่องมาจากไหน คำตอบสำหรับเพลโตคือนักปรัชญา การศึกษาที่ถูกต้องต้องมาจากนักปรัชญา ถ้าหากข้อวิจารณ์ของรุสโซถูกต้อง การศึกษาที่ถูกต้องกับปรัชญาเป็นสิ่งที่แยกกันไม่ออก

ในโลกตะวันตกนั้นกล่าวได้ว่า วิชาปรัชญาเป็นทั้ง “อัลฟา” (alpha) และ “โอเมกา” (omega) ที่ว่าเป็น “อัลฟา” ก็เพราะปรัชญาเป็นบ่อเกิดหรือ “แม่” ของวิชาอื่นๆ ทั้งหมด แรกเริ่มเดิมทีนั้นวิชาต่างๆ รวมอยู่ในปรัชญา ต่อมาจึงค่อยๆ เป็นอิสระแยกตัวออกไป ที่บอกว่าเป็น “โอเมกา” ก็เพราะปรัชญาเป็นเบื้องปลายหรือเป็นพัฒนาการขั้นสุดท้ายของวิชาการต่างๆ ทั้งหมด ยกตัวอย่างเช่น ในคณิตศาสตร์สองบวกสองเป็นเท่าไร สี่หารสองได้เท่าไร เป็นปัญหาที่นักคณิตศาสตร์ขบคิดและหาคำตอบ แต่ปัญหาที่ว่า “ตัวเลขคืออะไร” “ตัวเลขมีอยู่จริงหรือไม่” เป็นตัวอย่างของคำถามที่นักปรัชญาขบคิดและหาคำตอบ ถ้าหากสังเกตวุฒิบัตรทางการศึกษา เราจะพบว่าใบปริญญาบัตรสูงสุดคือปรัชญาดุษฎีบัณฑิต (Doctor of Philosophy) นั้นย่อมแสดงให้เห็นว่าพัฒนาการสูงสุดของวิชาการทั้งหลายย่อมหนีปรัชญาไปไม่พ้น

ในโลกตะวันตก นักปรัชญามีและแสดงบทบาทสำคัญมาโดยตลอดในแวดวงการศึกษานับตั้งแต่ยุคโบราณมาจนกระทั่งถึงยุครู้แจ้ง (Enlightenment) อาจกล่าวได้ว่าในช่วงเวลานั้นไม่สามารถแยกได้ระหว่างนักปรัชญากับนักการศึกษา กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือไม่สามารถแยกได้ระหว่าง “ปราชญ์” กับ “ครู” ในสมัยกลางวิชาตรรกวิทยาซึ่งเป็นเครื่องมือหลักของปรัชญา กลายเป็นวิชาที่สำคัญที่สุดสำหรับบรรดานักคิดสำนักอัสสมาจารย์นิยม (scholasticism) เมื่อเราค้นคว้าประวัติการศึกษาในโลกตะวันตก นักการศึกษาคนสำคัญ อาทิ โสกราตีส เพลโต อริสโตเติล นักบุญออกุสติน นักบุญโทมัส อะไควนัส นักคิดในยุคเรอแนซซองส์และยุคปฏิรูป

^๖ ความคิดของเพลโตในเรื่องนี้ตรงกับของขงจื้อซึ่งกล่าวว่า “ที่ใดที่เจ้าชายมีคุณธรรม กฎหมายก็เป็นสิ่งที่ไม่จำเป็น ที่ใดที่เจ้าชายไร้คุณธรรม กฎหมายก็เป็นสิ่งที่ไร้ประโยชน์”

เดส์การ์ดส์ ลีออค พระคาร์ดินัล นิวแมน (Cardinal Newman) รุสโซ และคันทัน เป็นต้น จะเห็นได้ว่าท่านเหล่านั้นทั้งหมดล้วนแต่เป็นนักปรัชญา

นับตั้งแต่ศตวรรษที่ 17 จนถึงปัจจุบัน

จากการศึกษาประวัติศาสตร์ เป็นที่ทราบกันดีว่า การปฏิวัติทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีเกิดขึ้นในศตวรรษที่ 17 การปฏิวัติทางการเมืองเกิดขึ้นในศตวรรษที่ 18 (อเมริกาประกาศอิสรภาพและเกิดการปฏิวัติในฝรั่งเศส) แล้วตามด้วยการปฏิวัติอุตสาหกรรมในศตวรรษที่ 19 ซึ่งเริ่มขึ้นที่สหราชอาณาจักรก่อนเป็นแห่งแรก หลังจากนั้นก็กระจายไปทั่วยุโรปและอเมริกาเหนือตลอดจนกระทั่งถึงญี่ปุ่น การปฏิวัติอุตสาหกรรมครั้งแรกในศตวรรษที่ 19 นั้นเป็นการนำเอาเครื่องจักร พลังไอน้ำ พลังไฟฟ้าและเคมีภัณฑ์มาแทนแรงงานคนและสัตว์ หลังสงครามโลกครั้งที่สองได้เกิดการปฏิวัติอุตสาหกรรมครั้งที่สอง มีการนำเอาเครื่องจักรมาแทนแรงงานสมองของมนุษย์อันได้แก่คอมพิวเตอร์และระบบโทรคมนาคมต่างๆ ในปัจจุบันเทคโนโลยีชีวภาพและนาโนเทคโนโลยีกลายเป็นคลื่นลูกใหม่ที่กำลังมาแรง จะเห็นได้ว่านับตั้งแต่ศตวรรษที่ 17 เป็นต้นมาวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีได้ทำให้โลกเปลี่ยนแปลงไปอย่างรวดเร็ว สิ่งสำคัญที่สุดคือเทคโนโลยีเหล่านี้ทำให้วิถีคิดและโลกทัศน์ของคนเปลี่ยนไปชนิดที่เรียกได้ว่าจากหน้ามือมาเป็นหลังมือ เดวิด โบม (David Bohm) แสดงทัศนะไว้ว่า "พร้อม ๆ กับการเกิดขึ้นมาของยุคใหม่ ธรรมชาติของมนุษย์เกี่ยวกับโลกและตนเองได้เปลี่ยนแปลงอย่างถึงรากถึงโคน แนวทางสำหรับชีวิตในตอนแรกซึ่งเป็นแนวทางของศาสนา (religious) นั้นได้ถูกแทนที่โดยแนวทางทางโลกย์ (secular) แนวทางทางโลกย์นี้ถือว่ามนุษย์สามารถเข้าใจธรรมชาติได้อย่างทะลุปรุโปร่ง และในที่สุดจะสามารถควบคุมธรรมชาติได้ โดยอาศัยพัฒนาการที่เป็นระบบของความรู้ทางวิทยาศาสตร์โดยผ่านทาง การสังเกต การทดลองและความคิดที่เป็นเหตุผล" (David Bohm: 383)

ผลกระทบที่เกิดขึ้นจากความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีต่อระบบการศึกษา ที่เห็นได้ชัดคือการที่วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีเข้ามาแทนที่ของปรัชญาในการจัดการศึกษา เมื่อวิทยาศาสตร์เข้ามาแทนที่ปรัชญา ทำให้ธรรมชาติ

เป้าหมายและวิธีการของการศึกษาก็เปลี่ยนแปลงไปจากเดิม เป้าหมายทุกอย่างทางการศึกษาจะต้องเป็นสิ่งที่สามารถวัดและสังเกตได้ ซึ่งในที่สุดก็พยายามทอนลงให้เป็นตัวเลขเพื่อให้ไปกันได้กับวิธีการเชิงปริมาณ คนที่เคยเรียนทางด้านการศึกษามาย่อมทราบดีว่า เมื่อจะสอนอะไรก็ตาม เป้าหมายจะต้องเป็นเชิงพฤติกรรมเสมอ ใครที่ตั้งวัตถุประสงค์ไว้นักเรียนจะ “รู้” “เข้าใจ” “ซาบซึ้ง” “เห็นคุณค่า” “รัก” “ชอบ” ฯลฯ ถือว่าสอบไม่ผ่านเพราะค่าเหล่านี้ถือว่าไม่สามารถสังเกตและวัดได้ ถ้าอยากผ่านจะต้องใช้คำดังเช่น “บอกได้ว่า” “ชี้ให้ดู” “ทำให้ดู” “เขียน” “อ่าน” “อธิบาย” ฯลฯ เป็นต้น การศึกษามุ่งไปที่การผลิตผู้เรียนให้สามารถแก้ไขปัญหาและ ประกอบอาชีพได้ตามความต้องการของตลาดเท่านั้น

ผลจากการที่ศาสตร์ต่าง ๆ แยกตัวเป็นอิสระ และวิทยาศาสตร์เข้ามาแสดงบทบาทแทนที่ปรัชญาในความสัมพันธ์ที่มีต่อการศึกษา ทำให้นักปรัชญาส่วนใหญ่หันหลังให้กับวงการการศึกษา ก่อนหน้านี้นี้การแสวงหาความจริงในธรรมชาติเป็นพันธกิจอย่างหนึ่งของนักปรัชญา เมื่อวิทยาศาสตร์เจริญขึ้นและแยกตัวเป็นอิสระ นักปรัชญาก็ปล่อยให้หน้าที่ในการแสวงหาความจริงในโลกธรรมชาติเป็นของนักวิทยาศาสตร์ ก่อนหน้านี้นักปรัชญาเคยเป็นผู้นำในเรื่องการศึกษา ถึงตอนนี้ก็ปล่อยให้เป็นเรื่องที่นักการศึกษาว่ากันเอาเอง ถึงแม้จะมีนักปรัชญาศึกษาจำนวนหนึ่งยังให้ความสนใจต่อปัญหาต่าง ๆ ทางการศึกษาอยู่ แต่แนวคิดของเขาเหล่านั้นก็บังเกิดผลน้อยมากในทางปฏิบัติเพราะกิจกรรมการจัดการศึกษาดกอยู่ในมือของนักการเมือง ผู้กุมนโยบายและครู (Wilfred Carr: 57) นักปรัชญา(วิเคราะห์) ส่วนใหญ่หันไปทำกิจกรรมประเภทสองคือ วิเคราะห์ความหมายและสร้างความชัดเจนให้กับภาษา จะเห็นได้ว่าแต่ละคนต่างก็รู้จักแบ่งงานกันทำตามแบบฉบับของลัทธิทุนนิยมยุคใหม่โดยแท้ อย่างไรก็ตามในศตวรรษที่ 20 มีนักปรัชญาผู้หนึ่งที่ทำให้ความสนใจต่อการศึกษาเป็นพิเศษ และความคิดของเขามีอิทธิพลอย่างยิ่งต่อแวดวงการศึกษาในปัจจุบัน เขาผู้นั้นคือ จอห์น ดิวอี้ (John Dewey) นักปรัชญาชาวอเมริกัน

จอห์น ดิวอี้: กอบกู้ฐานะหรือตอกฝาโลงให้กับปรัชญา

กล่าวได้ว่าในแวดวงการศึกษาแม้กระทั่งของไทยไม่มีใครที่ไม่รู้จัก หรือไม่เคยได้ยินชื่อของดิวอี้ เขามีชื่อเสียงโด่งดังในแวดวงการศึกษาเฉกเช่นเดียวกับที่ วิท겐สไตน์ (Wittgenstein) มีชื่อเสียงโด่งดังในแวดวงภาษาศาสตร์ ดิวอี้เป็นนัก ปรัชญาปฏิบัตินิยม (pragmatist) กล่าวได้ว่าปรัชญาปฏิบัตินิยมของอเมริกันนั้นผู้ ก่อตั้งคือชาร์ลส์ เพียร์ส (Charles Peirce) ผู้ที่ทำให้เป็นที่รู้จักกันแพร่หลายคือวิล เลียม เจมส์ (William James) แต่ผู้ที่ทำให้บังเกิดผลในทางปฏิบัติคือจอห์น ดิวอี้

ดิวอี้มีปฏิกริยากับปรัชญาตะวันตกทั้งหมดที่ผ่านมา ไม่ว่าจะเป็นปรัชญา ในฐานะอภิปรัชญา (metaphysics) หรือในฐานะญาณวิทยา (epistemology) ก็ตาม ดิวอี้ปฏิเสธอภิปรัชญาที่พยายามแยกโลกแห่งความเป็นจริงออกจากโลกแห่งปรากฏ การณ์ และปฏิเสธญาณวิทยาซึ่งถือว่าความรู้คือการตรึกคิด (contemplation) สำหรับดิวอี้แล้วไม่มีประโยชน์ที่จะกล่าวถึงโลกอื่นนอกเหนือไปจากโลกธรรมดาติ และนับว่าไร้ประโยชน์เช่นกันที่จะกล่าวถึงความรู้ว่าเป็นการตรึกคิดนอกเหนือไป จากการกระทำ กล่าวอีกนัยหนึ่ง สำหรับดิวอี้ การรู้ (knowing) กับการกระทำเป็น สิ่งที่แยกกันไม่ได้ ดังนั้นเขาจึงไม่ลังเลใจที่จะเรียกอภิปรัชญาแบบดั้งเดิมว่า -อภิปรัชญาที่ไร้ค่า- (vain metaphysics) และเรียกญาณวิทยาว่า -ญาณวิทยาที่ ไร้ผล- (idle epistemology) ยี่สิบห้าปีหลังจากที่เขาเขียนหนังสือชื่อการสร้างใหม่ ในปรัชญา (*Reconstruction in Philosophy*) เขากล้าที่จะกล่าวด้วยความมั่นใจ ว่าหนังสือเล่มดังกล่าวควรจะเปลี่ยนเป็นชื่อใหม่ว่า -การสร้างใหม่ของปรัชญา- (*Reconstruction of Philosophy*) (John Dewey: v)

ถึงแม้ดูเหมือนว่าดิวอี้พยายามจะ -ตอกฝาโลง- ให้กับแนวทางปรัชญา แบบดั้งเดิม แต่ในอีกด้านหนึ่งเขาก็เป็นตัวอย่างที่ดีให้กับนักปรัชญาคนอื่นๆ ใน การออกจาก -หอคอยงาช้าง- แล้วหันมาให้ความสนใจปัญหาสังคมมากขึ้น เขากล่าว ว่า -ความคิดทางปรัชญาสมัยใหม่ได้ถูกครอบงำด้วยปริศนาทางญาณวิทยา และข้อ โต้แย้งระหว่างชาวสัจนิยม (realist) กับชาวจิตนิยม (idealist) ระหว่างชาวปรากฏ การณ์นิยม (phenomenalist) กับชาวอสัมพัทธ์นิยม (absolutist) มากจนกระทั่งนัก ศึกษาหลายคนรู้สึกสับสนว่าจะมีอะไรเหลือไว้ให้แก่ปรัชญาบ้าง หากขจัดหน้าที่ทาง

อภิปรายในการแยกความแตกต่างระหว่างโลกแห่งความเป็นจริงกับโลกแห่งปรากฏการณ์ และหน้าที่ทางญาณวิทยาในการที่จะบอกว่าผู้เรียนสามารถรู้วัตถุที่แยกอยู่อย่างอิสระได้อย่างไร แต่การจัดปัญหาดั้งเดิมเหล่านี้ทิ้งไปจะไม่เป็นการเปิดโอกาสให้ปรัชญาอุทิศตนให้กับหน้าที่ที่จำเป็นมากกว่า และบังเกิดผลมากกว่า ดอกหรือ การจัดทั้งดังกล่าวไม่เป็นการส่งเสริมปรัชญาให้เผชิญหน้ากับข้อบกพร่องและปัญหาใหญ่หลวงทางศีลธรรมและทางสังคม ที่มนุษยชาติต้องทนทุกข์ทรมาน ดอกหรือ" (Dewey: 123-4) หน้าที่ของปรัชญาในอนาคตคือการเสนอแนวทางที่ชัดเจนในการแก้ไขปัญหาดังกล่าว ทางสังคม

ปัญหาที่เกิดขึ้นคือเห็นได้ชัดว่า แนวทางที่ดิวนำเสนอเป็นแนวทางเดียวกันกับแนวทางของวิทยาศาสตร์ เขากล่าวว่า "สำหรับศาสตร์แห่งการทดลอง การรู้หมายถึงการกระทำที่ทําอย่างชาญฉลาด การรู้ไม่ได้เป็นเรื่องของการตรึกคิดอีกต่อไปแต่เป็นเรื่องของการปฏิบัติ นี้อยู่เป็นการบ่งชี้ให้เห็นว่าปรัชญาต้องเปลี่ยนแปลงธรรมชาติของตัวเองด้วย ... มันจะต้องมีลักษณะเชิงการกระทำและเชิงการทดลอง" (Dewey: 121) ถ้าปรัชญากลายเป็นวิทยาศาสตร์ยุคใหม่ ปรัชญาก็จะมีโลกทัศน์แบบนวนิยม (modernism) ซึ่งยึดถือสมมติฐานที่ว่า มนุษย์สามารถเข้าใจธรรมชาติและทุกสิ่งทุกอย่างในธรรมชาติได้อย่างทะลุปรุโปร่ง (โดยไม่ต้องอาศัยธรรมหรือศาสนา) และสักวันหนึ่งมนุษย์จะควบคุมธรรมชาติได้โดยอาศัยวิทยาศาสตร์และความคิดที่เป็นเหตุผล แต่กาลเวลาได้พิสูจน์ให้เห็นแล้วว่าสมมติฐานดังกล่าวไม่ถูกต้อง วิทยาศาสตร์ไม่สามารถแก้ปัญหาทุกอย่างของมนุษย์ได้ สมมติฐานดังกล่าวของนวนิยมกำลังถูกชาวหลังนวนิยม (postmodernism) ท้าทายอยู่ในขณะนี้ การนำเสนอของดิวนั้นที่จะเป็นการชักนำปรัชญาให้หันกลับมาสู่ระบบการศึกษา ได้กลับกลายเป็นการตอกย้ำให้วิทยาศาสตร์และโลกทัศน์แบบนวนิยมมีอิทธิพลครอบงำต่อแวดวงการศึกษาต่อไป

ในวงการปริญญานั้น ดิวนั้นไม่ต่างจากนักปรัชญาคนอื่น ๆ ในแง่ที่ว่ามิทั้งคนเห็นด้วยและไม่เห็นด้วยกับความคิดของเขา คนที่เห็นด้วยก็เชื่อว่าเห็นด้วยทั้งหมดทุกอย่าง และมีการวิเคราะห์ให้เห็นจุดอ่อนจุดแข็งซึ่งถือเป็นเรื่องปกติในวงการ แต่ในแวดวงการศึกษาโดยเฉพาะอย่างยิ่งในบ้านเราน่าเป็นห่วงอย่างยิ่ง เพราะจาก

ประสบการณ์ที่ผู้เขียนเคยประสบมาเวลาที่นักการศึกษาหรือผู้ที่อยู่ในแวดวงการศึกษานึกถึงดิวอี้ พวกเขาพูดราวกับว่าเสียงจากดิวอี้เป็นเสียงจากสวรรค์ ดิวอี้พูดอะไรก็ถูกทั้งหมดพอ ๆ กับเวลาที่คนเหล่านั้นพูดถึงฟรอยด์ ทำที่แบบนี้ถือว่าเป็นอันตรายและมีผลกระทบในวงกว้าง เพราะนักการศึกษาเกี่ยวข้องกับคนหมู่มากในสังคม ตราบใดที่นักปรัชญาไม่หันมาสนใจการศึกษาและสังคมให้มากขึ้น ก็ยังมองไม่เห็นว่ปัญหานี้จะแก้ไขเยียวยาได้อย่างไร

จุดมุ่งหมายของการศึกษา

ถ้าหากเราไปดูการจัดการศึกษาของ “เยรูซาเล็ม” “เอเธนส์” และ “โรม” เราจะพบได้ทันทีว่าแต่ละแห่งมีจุดมุ่งหมายต่างกัน ทำไมจึงเป็นเช่นนั้น เวลาที่คิดถึงเกี่ยวกับจุดมุ่งหมายของการศึกษาผู้เขียนมักจะนึกถึงความคิดของชาวกรีกเกี่ยวกับวิญญาณ ชาวกรีกเชื่อว่าวิญญาณของมนุษย์แบ่งออกเป็นสามส่วน ส่วนบนสุดเกี่ยวกับเหตุผล ส่วนกลางเกี่ยวกับอารมณ์ความรู้สึก ส่วนล่างสุดเกี่ยวข้องกับความอยากและแรงขับต่างๆ ถ้าให้เปรียบเทียบกับอวัยวะผู้เขียนจะนึกถึงศีรษะ หัวใจ และมือ (ไม่ใช่ท้องเหมือนอย่างชาวกรีก) เพราะต้องการให้ศีรษะเป็นสัญลักษณ์ถึงปัญญาและเหตุผล หัวใจเป็นสัญลักษณ์ของทัศนคติและอารมณ์ ส่วนมือเป็นสัญลักษณ์ของทักษะและการกระทำ

เวลาคิดถึงคน (ตะวันตก) จะนึกถึงเพลโต เปาโล แฟร์ (Paolo Freire) และดิวอี้ เพราะทั้งสามคนเป็น “ยักษ์ใหญ่” ในวงการการศึกษาที่กล่าวถึงจุดมุ่งหมายทางการศึกษาไว้อย่างชัดเจน คำถามก็คือว่าทำไมคนทั้งสามและคนอื่น ๆ จึงกล่าวถึงจุดมุ่งหมายของการศึกษาไว้อย่างต่างกัน คำตอบสั้น ๆ ง่าย ๆ ก็คือเพราะทั้งสามคนเข้าใจธรรมชาติของการศึกษาต่างกัน สำหรับเพลโตจุดมุ่งหมายของการศึกษาคือการพัฒนาอุปนิสัยและการฝึกฝนจิต ใน *Republic* เพลโตคิดว่าไม่มีหนทางใดที่จะหยุดยั้งผู้มีอำนาจไม่ให้ใช้อำนาจไปในทางที่ผิดได้นอกจากการศึกษา ถ้าหากผู้มีอำนาจปรารถนาที่จะใช้อำนาจไปในทางที่ผิดแล้ว หายนะอันใหญ่หลวงย่อมบังเกิด

³ ในโลกตะวันออก เราอาจนึกถึงพระพุทธเจ้าเทียบกับเพลโต ขงจื้อเทียบกับเปาโล แฟร์ และเต๋ง เสี่ยวผิงเจ้าของประโยคที่ว่า “ไม่สำคัญว่าแมวจะเป็นสีขาวหรือสีดำ ขอให้จับหนูได้ก็แล้วกัน” น่าจะเปรียบกับดิวอี้เพราะแนวคิดดังกล่าวสะท้อนให้เห็นแนวคิดแบบปฏิบัตินิยมได้เป็นอย่างดี

ขึ้นแก่รัฐอย่างแน่นนอน หนทางเดียวที่จะแก้ไขได้คือใช้การศึกษาหล่อหลอมขัดเกลาจิตของผู้ที่จะเป็นผู้ปกครองจนกระทั่งบรรลุถึงปัญญาหรือเข้าถึงความจริง สำหรับเพลโตผู้ที่เข้าถึงได้คือนักปรัชญา เพราะฉะนั้นนักปรัชญาเท่านั้นที่เหมาะสมจะเป็นผู้ปกครอง เพราะการปกครองของนักปรัชญาไม่ได้เกิดจากความปรารถนาแต่เกิดจากพันธกิจที่จำเป็นดังคำกล่าวของโสกราตีสที่ว่า -เมื่อเวลาของเขามาถึง เขาจะอุทิศตนให้กับการเมืองและปกครองบ้านเมืองเพื่อเห็นแก่ประเทศชาติ ไม่ใช่เพราะเป็นสิ่งที่น่าปรารถนาแต่เป็นภารกิจที่ไม่สามารถหลีกเลี่ยงได้- (Plato: Book VII: 540b) เราอาจจะสรุปว่า สำหรับเพลโต การศึกษาคืออุปนิสัยและปัญญา (Education is character and wisdom)

เพลโตไม่ได้จัดเตรียมการศึกษาไว้ให้กับชนชั้นล่าง (เพราะการศึกษามีไว้สำหรับชนชั้นปกครองและทหารเท่านั้น) และชีวิตของเพลโตเองก็เป็นชนชั้นบน แต่ชีวิตของเปาโล แพร นักการศึกษาชาวบราซิลดูเหมือนว่าจะตรงข้ามกับชีวิตของเพลโตอย่างสิ้นเชิง เพลโตไม่เคยอดมือกินมือ แต่เปาโลแพร่ประสบกับความทิวโหยอย่างเจ็บปวดทรมานในสมัยที่เขายังเด็ก แนวความคิดทางการศึกษาของแพร่จึงมาจากชนชั้นที่ด้อยโอกาสทางสังคม แพรถือว่าจุดมุ่งหมายของการศึกษาคือการสร้างมนุษยธรรม กล่าวคือการทำให้อัจฉริยะบุคคลแต่ละคนมีมนุษยธรรมมากขึ้น และจะนำมาซึ่งสังคมโดยรวมที่มีมนุษยธรรมมากขึ้น แต่การที่จะบรรลุวัตถุประสงค์นี้ กระบวนการทางการศึกษาจะต้องช่วยให้เราในฐานะที่เป็นปัจเจกบุคคลตระหนักรู้ถึงปัญหาอุปสรรคต่างๆ ที่มีอยู่ในสังคมที่คอยเป็นตัวขัดขวางไม่ให้บรรลุถึงวัตถุประสงค์ดังกล่าว กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ กระบวนการทางการศึกษาจะต้องสามารถทำให้เรารับรู้ถึงวิถีทางและความเป็นไปได้ที่ดำรงอยู่ในโลกอย่างมีวิจารณ์ญาณ กระบวนการทางการศึกษาจะต้องสามารถช่วยให้เราตรวจสอบแรงผลักดันต่างๆ ที่คอยขัดขวางการสร้างมนุษยธรรมของเรา และในที่สุดจะต้องช่วยให้เราตระหนักถึงความจำเป็นและความเป็นไปได้ที่จะพิชิตหรือเอาชนะแรงผลักดันต่างๆ เหล่านั้นให้ได้ แพรเรียกทัศนคติของชนชั้นที่กดขี่ไว้ว่า -จิตสำนึกของผู้กดขี่- (oppressor consciousness) เขาบรรยายทัศนคติดังกล่าวไว้ว่า -(ทัศนคติแบบนี้) มีแนวโน้มที่จะเปลี่ยนแปลงทุกสิ่งทุกอย่างรอบตัวให้เป็นวัตถุแห่งการครอบงำ โลก ทรัพย์สินสมบัติ

ผลผลิต งานสร้างสรรค์ของมนุษย์ ตัวมนุษย์เอง เวลา ทุกสิ่งทุกอย่างถูกทอนลงเป็นวัตถุตามอำเภอใจ บนความกระตือรือร้นที่จะครอบครองอย่างไร้ขีดจำกัด ผู้กดขี่ทั้งหลายพัฒนาความเชื่อว่า เป็นไปได้สำหรับพวกเขาที่จะเปลี่ยนแปลงทุกสิ่งทุกอย่างให้เป็นวัตถุแห่งอำนาจการซื้อของพวกเขา ... เงินเป็นเครื่องวัดสรรพสิ่ง และกำไรเป็นเป้าหมายอันดับแรก สำหรับบรรดาผู้กดขี่ทั้งหลาย สิ่งที่มีค่าคือการมีมากกว่า (มากกว่าเสมอ) แม้ว่าจะอยู่บนการมีน้อยกว่าหรือไม่มีอะไรเลยของผู้ถูกกดขี่สำหรับพวกเขาแล้ว การเป็นคือการมีและการเป็นชนชั้นของ ผู้ที่มี- (Paolo Freire: 44) แพร่แยกให้เห็นความแตกต่างระหว่างการศึกษแบบพึ่งพา (banking education) กับการศึกษาแบบตั้งปัญหา (problem-posing education) เขากล่าวว่า -ในขณะที่การศึกษแบบพึ่งพาขัดขวางและทำให้พลังสร้างสรรค์ชะงักงัน การศึกษาแบบตั้งปัญหาเกี่ยวข้องกับการเปิดเผยความเป็นจริงอย่างต่อเนื่อง การศึกษาแบบแรกพยายามที่จะคงไว้ซึ่งการจมจิตสำนึก แบบหลังพยายามที่จะก่อให้เกิดจิตสำนึกและการแทรกแซงเชิงวิจารณ์ญาณในความเป็นจริง- (Freire: 58) โดยการตั้งปัญหาข้อขัดแย้งต่าง ๆ ในสังคม กระบวนการทางการศึกษาจะสามารถกลายเป็นแรงผลักดันที่ก่อให้เกิดจิตสำนึกในเชิงวิจารณ์ญาณที่จะเปลี่ยนแปลงสภาวะในปัจจุบันไปสู่ความมีมนุษยธรรมมากขึ้น

เราจะเห็นได้ว่าในขณะที่เพลโตใช้ -วิภาษวิธี- (dialectic) ในการทำให้บรรลุถึงความจริง แพร่ใช้ -การเสวนา- (dialogue) ในการทำให้บรรลุถึงความมีมนุษยธรรม โดยสรุปอาจกล่าวได้ว่าสำหรับแพร การศึกษาคือจิตสำนึกเชิงวิจารณ์ญาณ (Education is critical consciousness)

ในขณะที่แนวความคิดทางการศึกษาของเพลโตและแพร มาจากชนชั้นที่แตกต่างกัน แนวความคิดของดิวยี่เป็นตัวแทนจากโลกประชาธิปไตยแบบเสรีนิยมที่เน้นความเท่าเทียม (อย่างน้อยในเรื่องของเสรีภาพและโอกาสที่เท่าเทียมกัน) สำหรับดิวยี่ การศึกษาและประชาธิปไตยมีความสัมพันธ์กันอย่างใกล้ชิด จุดมุ่งหมายของการศึกษาควรจะเป็นไปทั้งเพื่อสังคมและเพื่อนักศึกษาในฐานะที่เป็นปัจเจกบุคคล ดิวยี่เริ่มต้นด้วยการโจมตีการศึกษาแบบดั้งเดิมว่า -จุดมุ่งหมายหรือวัตถุ

ประสงค์หลักคือ การเตรียมตัวเด็กหนุ่มสาวสำหรับความรับผิดชอบในอนาคตและความสำเร็จในชีวิต โดยวิถีทางแห่งการได้มาซึ่งข้อสนเทศหมวดต่าง ๆ รวมทั้งทักษะรูปแบบต่าง ๆ ซึ่งรวมอยู่ในเนื้อหาของการเรียนการสอน เนื่องจากเนื้อหาตลอดจนมาตรฐานของความประพฤติที่เหมาะสมเป็นสิ่งที่ตกทอดมาจากอดีต ทักษะคตินักเรียนนักศึกษาจึงต้องเป็นแบบที่อ่านสอนง่าย ได้รับความคิดต่าง ๆ ได้ง่าย และนบนอบเชื่อฟัง หนังสือโดยเฉพาะอย่างยิ่งตำราเรียน เป็นตัวแทนหลักของความรู้และภูมิปัญญาในอดีต ในขณะที่ครูเป็นสื่อกลางเชื่อมโยงระหว่างนักเรียนกับเนื้อหา ครูเป็นตัวแทนซึ่งถ่ายทอดความรู้และทักษะและยึดเย็ดหลักความประพฤติ (Dewey 1963: 18) สำหรับดิวอี้ การศึกษาคือชีวิต (Education is life) ไม่ใช่การเตรียมตัวเพื่อชีวิต วิธีการที่ใช้ในการเรียนรู้คือการกระทำ (doing) ถ้าหากถามดิวอี้ต่อว่าชีวิตคืออะไร เขาก็จะบอกว่าชีวิตคือความเจริญงอกงาม (growth) ความเจริญงอกงามคืออะไร เขาก็จะบอกว่าคือการแก้ปัญหาได้ด้วยการปฏิบัติ หน้าที่ของครูหรือนักการศึกษาจึงต้องจัดเตรียมประสบการณ์ที่มีคุณค่าซึ่งจะสามารถช่วยให้ผู้เรียนมีส่วนร่วมในการทำประโยชน์แก่สังคม

นักการศึกษาบ้านเราส่วนใหญ่เมื่ออ่านหรือได้ยินได้ฟังความคิดของดิวอี้แล้ว มักจะรู้สึกเคลิบเคลิ้มคล้อยตาม อันที่จริงแนวความคิดของดิวอี้มีช่องโหว่ให้โจมตีมากมาย ในที่นี้จะขอยกบางตัวอย่างพอเป็นสังเขปดังนี้

- (1) ถ้าหากการศึกษาระบบดั้งเดิมย่ำแย่ ทำไมการศึกษาแบบนั้นจึงสามารถผลิตคนอย่างดิวอี้ได้ เพราะดิวอี้ก็เป็นผลผลิตของการศึกษาแบบนั้นเช่นกัน
- (2) หนังสือเป็นที่รวบรวมประสบการณ์ของคนที่ประสบมาก่อนหน้าเรา เราย่อมไม่สามารถสื่อประสบการณ์โดยตรงให้กับใครได้เพราะเป็นเรื่องเฉพาะตัว เราจะสื่อกับคนอื่นได้ก็ต้องอาศัยสื่อกลางที่เป็นสาธารณะดังเช่นมโนทัศน์ของภาษา ในหนังสือของดิวอี้มีการอ้างถึงและโต้แย้งกับความคิดของเพลโต อริสโตเติล ค้านท์ และคนอื่น ๆ มากมาย ดิวอี้จะถกเถียงกับคนเหล่านั้นได้อย่างไร ถ้าหากไม่อาศัยหนังสือของพวกเขา เพราะคนเหล่านั้นเสียชีวิตหมดแล้วและไม่มีทางที่จะมาพูดคุยกับดิวอี้ได้

(3) ถ้าหากประสบการณ์ตรงเท่านั้นเป็นสิ่งที่มีความค่า หนังสือทั้งหมดของดิวอี้ก็ไร้ประโยชน์ ควรจะโยนเข้ากองไฟให้หมด ในความเป็นจริงผู้เขียนคิดว่าไม่มีใครคิดเช่นนั้น คุณค่าของหนังสือนั้น เอมีลี ดิคกินสัน (Emily Dickinson) กวีชาวอเมริกันผูกเป็นบทกวีให้มองเห็นภาพพจน์ไว้ว่า

ไม่มีนาวาลำไหนดเป็นเช่นหนังสือ
 ล่องระบือพาเราไปในหลายที่
 ไม่มีอาชาตัวไหนดเป็นเช่นบทกวี
 นำวิถีชี้ช่องร่องทางเดิน
 ทางสายนี้ไม่มีแบ่งแยกชนชั้น
 คนจนนั้นก็ครรถได้ไม่เขิน
 ไม่มีรถคันไหนดประหยัดเงิน
 ดีได้เกินรถบรรทุกดวงวิญญาณ⁴

(4) ถ้าหากปราศจากหนังสือต่าง ๆ แล้ว โลกก็คงไม่ก้าวหน้ามาไกลเหมือนเช่นทุกวันนี้เพราะประสบการณ์และความรู้ที่มีความค่าก็คงตายไปพร้อมกับคนที่เป็นเจ้าของ มนุษย์แต่ละรุ่นก็คงเริ่มต้นด้วยการลองผิดลองถูกอยู่ร่ำไป สตีเฟน ฮอคิง (Stephen Hawking) เคยกล่าวไว้ว่าหนังสือตำราฟิสิกส์ที่ยิ่งใหญ่ที่สุดเท่าที่โลกเคยมีคือหนังสือหลักการเชิงคณิตศาสตร์ของปรัชญาธรรมชาติ (*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* หรือภาษาอังกฤษว่า *Mathematical Principles of Natural Philosophy*) (Stephen W. Hawking: 4) ของเซอร์ไอแซค นิวตัน (Isaac Newton) ซึ่ง อเล็กซานเดอร์ โพ๊ป (Alexander Pope) ได้แต่งบทกวี ยกย่องนิว

⁴ ถอดมาจากบทกวีภาษาอังกฤษว่า

There is no frigate like a book
 to take us lands away.
 Nor any coursers like a page
 of prancing poetry.
 This traverse may the poorest take
 without oppress of toll;
 How frugal is the chariot
 that bears the human soul!

ตันไว้ว่า

Nature and Nature's laws lay hid in night:

God said, "Let Newton be!" and all was light.

แต่นิวตันเองไม่เคยอหังการ เขาสำนึกถึงบุญคุณของคนที่ไม่เห็นทางลวงหน้า มา ก่อนเขาเสมอ เขากล่าวว่า "ถ้าหากข้าพเจ้าได้เห็นอะไรไกลกว่าคนส่วนใหญ่ นั่นเป็น เพราะข้าพเจ้าได้ยืนอยู่บนไหล่ของยักษ์ใหญ่ทั้งหลาย"^๕

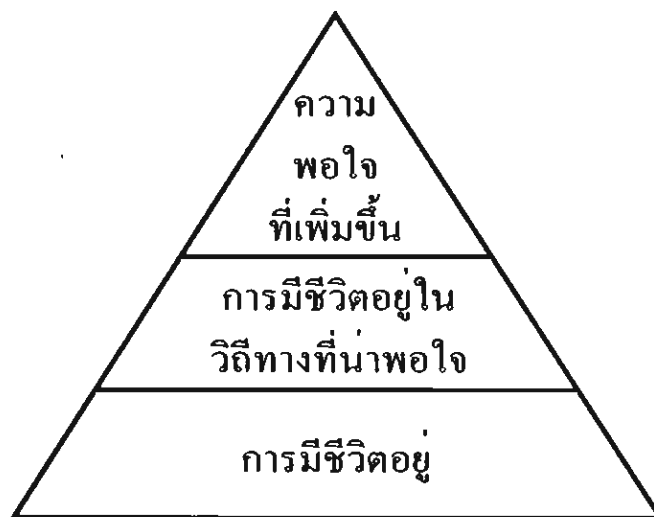
(5) การที่ดิโอ บอกว่าการศึกษาคือชีวิต เป็นการกล่าวที่ถูกต้องเพียงส่วน เดียว^๖ คำกล่าวเช่นนี้ใช้ได้กับชีวิตในปัจจุบัน แต่ชีวิตของคนเรานั้นมีทั้งอดีตและ อนาคต ถ้าหากคนเราไม่จดจำอดีตก็จะทำผิดซ้ำแล้วซ้ำอีก ถ้าหากไม่เตรียมตัวไว้ สำหรับอนาคตก็จะทำให้ตั้งอยู่บนความประมาทและไม่ฉลาดรอบคอบ นิทานอีสป เรื่องมดงำกับจิ้งจอกสอนเราในเรื่องนี้ได้ดี ถ้าหากเราสังเกตชีวิตของคนที่มีประสบ ความสำเร็จ เราจะพบว่าคนเหล่านั้นมักจะถามตนเองด้วยคำถามอย่างน้อย 3 ข้อ เสมอคือ หนึ่งเรามาจากไหน สองเรากำลังอยู่จุดไหน และสามเรากำลังจะไปไหน การรำพึงถึงอดีต (retreat) ไม่ใช่กิจกรรมของนักบวชเท่านั้น แต่เป็นกิจกรรมที่ทุก คนพึงกระทำ การศึกษาในแง่นี้อาจเรียกได้ว่าเป็นการศึกษาในฐานะเป็นการย้อน กลับเพื่อชีวิต (retreat for life) สำหรับการศึกษาเพื่อชีวิตในอนาคตนั้นอาจเรียก ได้ว่าเป็นการศึกษาในฐานะเป็นการเตรียมตัวเพื่อชีวิต (preparation for life)

อันที่จริงสิ่งที่ดิโอปรารถนาจะให้เกิดขึ้นในแวดวงการศึกษา ไม่แตกต่าง จากสิ่งที่ไวท์เฮด (Whitehead) ต้องการ ไวท์เฮดกล่าวว่า "นักศึกษาเป็นคนที่มีความมีชีวิต ชีว และจุดมุ่งหมายของการศึกษาคือการกระตุ้นและแนะแนวให้เด็กพัฒนาตนเอง ผลที่ตามมาจากข้ออ้างดังกล่าวก็คือครูควรเป็นผู้ที่มีความมีชีวิตชีวาด้วยความคิดที่มีความมีชีวิต ชีวเหมือนกัน" (Alfred N. Whitehead: v) ทั้งไวท์เฮดและดิโอต่างก็ไม่เห็นด้วย กับการสอนที่เน้นเนื้อหาที่ตายซาก ความคิดที่เฉื่อยชาจะต้องจัดให้พ้นไปจาก

^๕ If I have seen further than most men, it is because I stood on the shoulders of giants.

^๖ นับเป็นความผิดพลาดของดิโอที่ทอนความรู้ลงเป็นเพียงการกระทำ (doing) เพราะความรู้ เป็นสิ่งที่มากกว่าการกระทำเสมอเพราะความรู้มีหลายประเภท เช่น a priori knowledge และ moral knowledge เป็นต้น ความรู้ไม่ใช่เป็นแต่เพียง perceptual/empirical knowl- edge เหมือนดังที่ดิโอเข้าใจ

ระบบการศึกษาเพราะจะทำให้เด็กเบื่อหน่ายและขาดพลังสร้างสรรค์ กล่าวให้ตรง ๆ คือ ทำอย่างไรจึงจะทำให้เด็ก (สำหรับไวท์เฮดรวมถึงครูด้วย) มีความสนุกสนานและกระตือรือร้นในการเรียนรู้ อย่างไรก็ตามถึงแม้ทั้งสองจะมีความคิดเห็นตรงกันในเรื่องดังกล่าว แต่ทั้งสองมีแนวทางที่แตกต่างกัน ดิวอี้เลือกแนวปฏิบัตินิยมและโจมตีปรัชญาและการศึกษาแบบดั้งเดิมจนเลยเถิด ส่วนไวท์เฮดเลือกแนวปรัชญากระบวนการ (process philosophy) ซึ่งรวมอภิปรัชญา ญาณวิทยา ศาสนา วิทยาศาสตร์และทุกอย่างเข้าไว้ในระบบ กล่าวได้ว่าไวท์เฮดเป็นปรมาจารย์ทางด้าน “บูรณาการ” (integration) หรือ “องค์รวม” (holism) ในโลกตะวันตกอย่างแท้จริง เราอาจมองเห็นศิลปะในการดำรงชีวิตตามทฤษฎีของไวท์เฮดได้ดังนี้



โมเดลของไวท์เฮดรวมมิติทุกด้านของชีวิตเข้าไว้ด้วยกัน^๗ ภายใต้โมเดลแบบนี้เราอาจรวมจุดมุ่งหมายของยักษ์ใหญ่ทั้งสามเข้าไว้ด้วยกันคือ ทั้งของเพลโต

^๗ ในโลกตะวันออก คนที่มีแนวความคิดทางการศึกษาแบบบูรณาการประเภทที่เน้นให้นักเรียน นักศึกษาสัมผัสชีวิตจริงจากกิจกรรมการงาน คือ คานธีและมาเซตุง ดู มหาตมะ คานธี คำตอบอยู่ที่หมู่บ้าน แพลโดย รสนา โตสิตระกูล และดู “Mao Tse-tung’s Comments on Educational Reform” in *Issues and Studies*. Vol. Vi No. 4, 1970, pp. 79-86.

^๘ โมเดลของไวท์เฮดแตกต่างจาก Hierarchy of Needs ของ มาสโลว์ โมเดลของมาสโลว์ ขาดมิติทางจิตวิญญาณและศาสนา ถึงแม้มาสโลว์จะพูดถึงความรักและความต้องการทางสังคม แต่ความรักที่มาสโลว์พูดถึงไม่ใช่ความรักแบบ agape

แฟร์ และดีวี่ เราก็อาจจะได้เด็ก “เก่ง” “ดี” และ “มีความสุข” เหมือนดั่งที่คาดหวังไว้ อย่างไรก็ตามสิ่งที่เราต้องยอมรับคือ การที่เราอยากให้เด็กของเราได้ทุกอย่าง ความเข้มข้นก็อาจลดน้อยลงไป ถ้าเน้นอย่างใดอย่างหนึ่งมาก อีกอย่างหนึ่งก็ย่อมลดน้อยลง เช่น ถ้าเน้นความสุขมาก ความเก่งก็ย่อมลดน้อยลง ถ้าเน้นเนื้อหามาก ความสนุกก็ย่อมลดน้อยลงเป็นของธรรมดา คำถามที่สำคัญสำหรับนักการศึกษาจึงไม่ได้อยู่แต่เพียงที่จะสอนอะไรและสอนอย่างไรเท่านั้น^๑ แต่ยังอยู่ที่จะสอนใครอีกด้วย คำถามหลังนี้เปาโล แฟร์ให้ความสำคัญเป็นพิเศษเพราะการสอนเด็กกับสอนผู้ใหญ่ย่อมไม่เหมือนกัน ยิ่งกว่านั้น ถ้าสอนผู้ใหญ่ที่มีพื้นเพภูมิหลังต่างกันและมาจากชนชั้นต่างกันก็ย่อมไม่เหมือนกันด้วย

ทิศทางการศึกษาของไทย: เราจะไปทางไหน

การที่ดีวี่ให้ความสนใจกับผู้เรียนเป็นพิเศษ (ต่างจากไวท์เฮดที่ให้ความสำคัญกับครูด้วย) นำมาซึ่งแนวความคิดแบบยึดผู้เรียนเป็นศูนย์กลาง แนวคิดแบบนี้กำลังเป็นที่นิยมมากในบ้านเรา พระราชบัญญัติการศึกษาแห่งชาติ พ.ศ.๒๕๔๒ มาตรา ๒๒ กล่าวไว้ว่า “การจัดการศึกษาต้องยึดหลักว่า ผู้เรียนทุกคนมีความสามารถเรียนรู้และพัฒนาตนเองได้ ถือว่าผู้เรียนมีความสำคัญที่สุด กระบวนการจัดการศึกษาต้องส่งเสริมให้ผู้เรียนสามารถพัฒนาตามธรรมชาติและตามศักยภาพของตน” แนวความคิดแบบยึดผู้เรียนเป็นศูนย์กลาง “ฟังดูเข้าท่าดี” แต่ในความเป็นจริงแล้วมีอันตรายแฝงอยู่ทั้งต่อเด็กเองและสังคมโดยรวมเพราะแนวคิดแบบนี้เป็นแนวคิดแบบลดทอนนิยม (reductionism)

แนวคิดแบบลดทอนนิยมเป็นแนวคิดที่ตรงข้ามกับแนวคิดแบบองค์รวม (holism) กล่าวคือจะแยกสิ่งต่างๆ ออกเป็นส่วนๆ แล้วประเมินว่าส่วนไหนสำคัญที่สุด ส่วนนั้นก็จะถูกถือว่าเป็น “หัวใจ” หรือ “ศูนย์กลาง” ส่วนที่อยู่ชายขอบรอบนอก มักจะถูกลืมและมองไม่เห็นคุณค่า ผู้เขียนคิดว่าเรายังคงจดจำนิทานอีสปเรื่องอวัยวะ

^๑ Paul Hirst ได้เสนอทฤษฎีรูปแบบของความรู้แบบต่างๆ ซึ่งมีอยู่ 6 แบบคือ (1) แบบเชิงประจักษ์ (2) แบบคณิตศาสตร์ (3) แบบศีลธรรม (4) แบบศาสนา (5) แบบสุนทรียศาสตร์ และ (6) แบบประวัติศาสตร์/สังคมวิทยา Hirst ถือว่า รูปแบบทั้งหกนี้ไม่สามารถทอนได้และไม่สมดุล (ไม่เท่ากัน) เพราะฉะนั้นต้องใช้วิธีการสอนต่างกัน ดู Allen Brent (1978). *Philosophical Foundations for the Curriculum*. London: George Allen & Unwin.

ต่าง ๆ อวดความสำคัญของตนเองได้ดี ต่างก็คิดว่าตนเองมีความสำคัญที่สุดและกล่าวหาว่าต้องไม่มีความสำคัญอะไรเลย จึงนำมาซึ่งการอดอาหาร ผลที่สุดก็ต้องตายกันหมด การบอกว่าเด็กสำคัญที่สุดย่อมก่อให้เกิดความเข้าใจผิดและมองข้ามความสำคัญของผู้อื่นและสิ่งอื่น ๆ ที่อยู่รอบข้าง อันที่จริงแล้ว คนทุกคนที่เกี่ยวข้องนับตั้งแต่พนักงานการภารโรง เจ้าหน้าที่รักษาความปลอดภัย แม่ครัว เจ้าหน้าที่บรรณารักษ์ ครู ตลอดจนผู้อำนวยการล้วนแล้วแต่มีความสำคัญด้วยกันทั้งนั้น บอกไม่ได้ว่าใครสำคัญกว่าใคร เพราะทุกคนมีความสำคัญต่างกัน เด็ก ๆ ไม่ได้อยู่ตัวคนเดียวในโลกแต่ต้องอยู่ในสังคมเช่นเดียวกับคนอื่น ๆ ซึ่งต้องเรียนรู้ที่จะพึ่งพาอาศัย เคารพนับถือและมองเห็นความสำคัญของกันและกันเสมอ แนวความคิดแบบองค์รวมจะไม่มีการบอกว่าสิ่งไหนสำคัญกว่าสิ่งไหน เพราะทุกสิ่งมีความสำคัญต่างกัน เปรียบเสมือนอวัยวะต่าง ๆ ในองคาพยพเดียวกัน ไม่ใช่ขาดหัวใจเท่านั้นที่ทำให้ตาย ถ้าหากไม่มีตับ ไม่มีไต ไม่มีสมอง หรือแม้กระทั่งไม่มีผิวหนังก็ตายได้เหมือนกัน ถ้าหากไม่มีแม่ครัวทำกับข้าวให้รับประทาน แล้วปล่อยให้เด็กหิวจนตาลาย รับรองว่าเด็กจะเรียนไม่ได้แน่นอน ข้อความที่สร้างปัญหามากในมาตรา ๒๒ คือ ข้อความที่ว่า -ถือว่าผู้เรียนมีความสำคัญที่สุด- ข้อความดังกล่าวบ่งชี้ให้เห็นอิทธิพลของตัว้อย่างชัดเจน

ในภาพยนตร์จีนกำลังภายใน ไม่มีศิษย์คนไหนอยากเรียนกับอาจารย์ที่ไม่เก่ง ทุกคนอยากฝากเนื้อฝากตัวเป็นศิษย์กับอาจารย์ที่เก่ง ๆ กันทั้งนั้น ในชีวิตจริงก็เช่นเดียวกัน ไม่มีเด็กคนไหนอยากเรียนหนังสือกับครูหรืออาจารย์ที่ไม่ดีและโง่เขลา นั้นย่อมแสดงให้เห็นว่าครูมีความสำคัญและมีความหมายกับเด็กมาก ถ้าหากสังเกตพฤติกรรมของเด็กให้ดีจะพบว่าเวลาที่พ่อแม่ใช้ให้ทำอะไร เด็ก ๆ มักจะเกียจกัน แต่เวลาครูใช้ให้ทำอะไรเด็ก ๆ จะแย่งกันขันอาสาเสมอ

เพลโต แพร และไวท์เฮดไม่มีใครมองข้ามความสำคัญของครู ดังได้กล่าวมาแล้วในตอนต้น ในโลกตะวันตกนั้น ครูกับปราชญ์เป็นคน ๆ เดียวกัน โลกตะวันตกจึงสามารถผลิตปราชญ์และคนเก่ง ๆ ได้มากมาย อเมริกามีอยู่ช่วงหนึ่งที่หันไปเดินตามแนวทางของตัวอี เมื่อปรากฏว่ารัสเซียเป็นชาติแรกที่ส่งดาวเทียมดวงแรกขึ้นไปโคจรในอวกาศ นักการศึกษาอเมริกันต้องหันมาทบทวนกันใหม่ (วิทย์ วิศทเวทย์ 2544: 15)

อย่างไรก็ตาม ในโลกตะวันตกนั้นถึงแม้วิชาการต่างๆ จะแยกตัวเป็นอิสระจากปรัชญา ถึงแม้โลกตะวันตกจะผ่านขั้นตอนจากปรัชญาและการศึกษาแยกกันไม่ออก มาจนกระทั่งถึงปรัชญาการศึกษาเป็นแต่เพียงส่วนหนึ่งในหลักสูตรการศึกษาแล้วก็ตาม แต่เราต้องไม่ลืมว่าปรัชญาเป็นหนึ่งในรากเหง้าของอารยธรรมตะวันตก เพราะฉะนั้น -โครโมโซม- ของปรัชญาจึงแทรกซึมอยู่ในทุก -อณู- ของสรรพวิชาทั้งหลาย การตรวจสอบซึ่งกันและกันด้วยจิตวิญญาณเชิงวิจารณ์ญาณจึงไม่เคยเหือดหายไปจากอารยธรรมตะวันตก การมองเห็นและมีความคิดเห็นต่างกันถือเป็นเรื่องปกติธรรมดาในโลกตะวันตก¹⁰ นักปรัชญาตั้งเช่นดิโออาจเป็น -พระเอก- ของคนกลุ่มหนึ่ง แต่เป็น -ผู้ร้าย- ของคนอีกกลุ่มหนึ่ง ทั้งสองกลุ่มต่างก็มีเหตุผลสนับสนุนแนวความคิดของตนเอง ทั้งสองกลุ่มต่างก็ถกเถียงและเรียนรู้จากกันและกัน กลุ่มอื่นๆ ที่เฝ้าดูกลุ่มทั้งสองถกเถียงกันอาจเลือกเข้าข้างฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งด้วยการหาเหตุผลของตนเองมาสนับสนุนฝ่ายที่ตนเองเห็นด้วยและโต้แย้งกับอีกฝ่ายหนึ่ง หรืออาจทำการประนีประนอมหาที่ทางให้กับแนวความคิดของทั้งสองฝ่ายที่ขัดแย้งกัน ตัวอย่างของนักปรัชญาตะวันตกที่ทำการประนีประนอมมิให้เห็นอยู่เสมอนับตั้งแต่เอมพีโดคลีส เพลโต ค้านท์ เฮเกล ไล่มาจนกระทั่งถึงชาร์ตฮอร์น (Charles Hartshorne) และริเกอร์ (Paul Ricoeur) ในปัจจุบัน

เมื่อหันมาดูบ้านเรา เกิดอะไรขึ้นกับแวดวงการศึกษา เราอาจได้ยินได้ฟังคำว่า -การปฏิรูปการศึกษา- กันเป็นประจำแต่ดูเหมือนว่าการศึกษาบ้านเรากำลังอยู่ในภาวะวิกฤติ เราอาจมีประสบการณ์เกี่ยวกับวิกฤติการณ์ต่างๆ มากมาย เช่น วิกฤติทางการเมือง วิกฤติทางศีลธรรม วิกฤติทางเศรษฐกิจ และวิกฤติทางสังคม และทุกคนต่างก็ตระหนักและสนใจเป็นพิเศษกับวิกฤติต่างๆ เหล่านั้น ผ่านทางการกระพือ

¹⁰ ยกตัวอย่างเช่น ในขณะที่ Doret J. de Ruyter พยายามชี้ให้เห็นความสำคัญของการสอนเรื่องอุดมคติให้กับเด็ก เพราะอุดมคติให้ทิศทางและความหมายแก่ชีวิต แต่ Frieda Heyting กลับเตือนให้ระมัดระวังการสอนอุดมคติในระบบการศึกษา ดู Doret J. de Ruyter (2004: 467-482) และ Frieda Heyting (2004: 241-247) หรืออีกตัวอย่างหนึ่งดู John White (2003: 147-161) พยายามชี้ให้เห็นว่า เสรีนิยมกำลังเสื่อมลงในปรัชญาการศึกษาร่วมสมัยในสหราชอาณาจักร แนวความคิดนี้ถูกวิพากษ์โดย Wilfred Carr, Richard Smith, Paul Standish และ Terence H. McLaughlin ในวารสารฉบับเดียวกันต่อจากบทความของ White

ชาวของสื่อมวลชน แต่นำแปลกก็คือ การศึกษาของบ้านเราอยู่ในขั้นวิกฤติแล้ว กลับไม่ค่อยมีใครพูดถึงหรือพูดถึงเฉพาะในแวดวงที่จำกัดมาก ดูจากเปลือกนอก ดูเหมือนว่าโรงเรียนและสถาบันการศึกษาสมัยนี้เจริญขึ้น เพราะมีคอมพิวเตอร์มี โทรคมนาคมที่ทันสมัยใช้ แต่หากถามว่าทั้งครูและนักเรียนเจริญงอกงามขึ้นตาม วัตถุเหล่านั้นไหม เราควรพิจารณาว่าปัญหาดังกล่าวถึงเวลาที่จะต้องวิเคราะห์และ ขบคิดกันอย่างจริงจัง การที่เด็กมีโทรศัพท์มือถือและพูดคุยแต่เรื่องไร้สาระกันทั้ง วัน -แชท- (chat) เล่นเกมหรือดูภาพลามกอนาจารในคอมพิวเตอร์ทั้งวัน ใช้การ พัฒนาหรือไม่ บ้านเรายังไม่มีปัญญาจะประดิษฐ์คิดค้นสิ่งต่าง ๆ เหล่านั้น แต่ผู้คน กลับชื่นชอบที่จะบริโภคสิ่งเหล่านั้นโดยปราศจากการยั้งคิด ระบบการศึกษาบ้านเรา ช่วยให้เด็กคิดเป็นหรือไม่ เราสามารถลบคำปราชญ์ของฝรั่งได้ไหมที่บอกว่าบ้าน เรา -ทันสมัยแต่ไม่พัฒนา- (Norman Jacobs 1971) คงไม่มีใครสงสัยว่าเด็กไทยมี ศักยภาพในการพัฒนาหรือไม่" แต่ปัญหาคือเราจะพัฒนาเด็กของเราได้อย่างไร ใน เมื่อการศึกษาของเราอยู่ในภาวะวิกฤติ เรากำลังอยู่ในภาวะสับสนและตอบตนเอง ไม่ได้ว่าเรามาจากไหน อินเดีย จีน หรือฝรั่ง เรากำลังอยู่ที่จุดไหนและมุ่งหน้าไป ทิศทางใด หากบอกว่าเราเอาของฝรั่งมา เราจะมองเห็นปัญหาที่เกิดขึ้นกับกระบวนการ การศึกษาบ้านเราทันที เพราะเราเอามาแต่ลำต้น กิ่งก้าน และใบ แต่ไม่ได้เอาราก เหน้าของเขามาด้วย เมื่อนักการศึกษาซึ่งมีอิทธิพลต่อคนส่วนใหญ่ในสังคมไม่รู้จัก แยกแยะจุดอ่อนจุดแข็งของแนวคิดแบบต่าง ๆ ของตะวันตกและรับเอาความคิดของ คนบางคน เช่น ฟรอยด์ และดิวอี้ อย่างขาดวิจารณ์ญาณแล้ว เราจะไปคาดหวังให้ เด็กของเรามีจิตใจแบบวิพากษ์วิจารณ์และมีจิตสำนึกเชิงวิจารณ์ญาณได้อย่างไร

ถ้าหากเราคิดอยากจะเดินตามแนวตะวันตก ปรัชญาในฐานะที่เป็นราก เหน้าเป็นสิ่งที่ขาดหายไม่ได้ ในช่วงที่ผ่านมามีการจัดปรัชญาและรายวิชาในกลุ่ม เดียวกันทั้งไป โดยหันไปใช้ชื่ออื่นแทนในสถาบันการศึกษาหลายแห่ง ดังเช่นมหา วิทยาลัยราชภัฏ ไม่ได้เป็นนิมิตหมายที่ดีแต่ประการใด ถ้าหากเราอยากได้เด็กที่มี

"ไม่ว่าจะเป็นเด็กไทยหรือเด็ก ๆ ชาติไหนในโลกต่างก็มีศักยภาพในการเรียนรู้และพัฒนาตนเอง เสมอ นักคิดหลายคนเชื่อว่าเด็ก ๆ สามารถพัฒนาได้แม้กระทั่งวิธีคิดแบบปรัชญา ดู Karin Murris (2000: 261-279)

จิตใจแบบวิพากษ์วิจารณ์ แต่ผลิตครูที่ไม่ได้รับการฝึกฝนแบบดังกล่าวออกไปสอน” แล้วเราจะบรรลุถึงวัตถุประสงค์ดังกล่าวได้อย่างไร นอกเหนือจากนำวิชาต่าง ๆ เหล่า นั้นกลับมาแล้ว วิชาปรัชญาการศึกษาควรได้รับความสนใจจากนักปรัชญามากขึ้น แทนที่จะปล่อยให้ นักการศึกษาลองผิดลองถูกไปตามยถากรรม วิชานี้จริงๆ แล้ว ควรให้คนที่จบมาทางด้านปรัชญาโดยตรงเป็นคนสอนหรือสอนร่วมกันกับคนที่จบ มาทางด้านการศึกษา

อย่างไรก็ดี ต้องขอขอบคุณนักการศึกษาบ้านเราหลายท่านที่มีส่วนทำให้ วิชานี้ -ยังมีชีวิต- อยู่ได้ นักการศึกษา ดังเช่น สาโรช บัวศรี ศักดา ประสงค์ประทาน พร บรรจง จันทรสภา ไพฑูรย์ สีนลรัตน์ ท่านพุทธทาสภิกขุ (ถึงแม้ท่านจะไม่ได้ เขียนหนังสือทางด้านนี้โดยตรงก็ตาม) และท่านเจ้าคุณประยุทธ์ (ปยุตโต) เป็นต้น ท่านเหล่านี้ไม่ได้จบทางด้านปรัชญา แต่ทุกท่านล้วนมีคุณูปการในวิชานี้ทั้งในด้านการสอนและเขียนตำรา ส่วนที่จบทางด้านปรัชญาและหันมาสนใจวิชานี้ดูเหมือน จะมีแต่วิทย์ วิศทเวทย์เพียงคนเดียว ผู้เขียนคิดว่าถึงเวลาแล้วที่นักปรัชญาทั้งหลาย ต้องหันมาให้ความสนใจ ก่อนที่วงการศึกษากลับมาเราจะพบวิกฤตินักยิ่งไปกว่านี้ ขอ ให้มีจิตสำนึก มีวิจารณ์ญาณ (เหมือนแฟร) และถือนักปรัชญามีพันธกิจ (เหมือน เพลโต) ในการหันมาสนใจปรัชญาการศึกษาอย่างจริงจังและก่อให้เกิดผลในทาง ปฏิบัติ (เหมือนคิอี่) เพราะการศึกษาเกี่ยวข้องกับสังคมโดยรวม ปรัชญาและนัก ปรัชญาควรจะมีส่วนรับผิดชอบในพันธกิจดังกล่าว อีกด้านหนึ่งนักปรัชญาควรเป็น แบบ อย่างที่ดีในการใช้ -ภาษาวิธี- ในการแสวงหาปัญญา ใช้ -การเสวนา- ในการ สร้างจิตสำนึก และใช้ -การกระทำ- ในการแก้ไขปัญหาชีวิตและสังคม

¹² นี่ยังไม่รวมถึงสถานะที่ตกต่ำของครูในบ้านเรา ครูถูกสังคมคาดหวังให้ทำงานหนักและเสีย สละมากแต่ได้รับผลตอบแทนและมีรายได้น้อย คนฉลาดจึงเลือกเรียนอย่างอื่นที่มีรายได้ดีกว่า คนที่ตัดสินใจเลือกมาเรียนครู (ยกเว้นคนที่ชอบจริงๆ ซึ่งมีน้อย) เป็นคนที่สอบอย่างอื่นไม่ได้ นี่คือปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นจริงในบ้านเราตลอดหลายสิบปีที่ผ่านมา

บทสรุป

หลายคนอาจจะนึกสงสัยว่า ทำไมผู้เขียนวิพากษ์แต่เฉพาะแนวความคิดของดิวี่ ไม้วิพากษ์แนวความคิดของคนอื่นบ้างเลย แนวความคิดของคนอื่นไม่มีจุดอ่อนเลยหรืออย่างไร จริงๆ แล้วทุกแนวความคิดมีทั้งจุดอ่อนจุดแข็ง แต่ที่ผู้เขียนไม่กล่าวถึงเพราะเขาเหล่านั้นถูกวิพากษ์วิจารณ์ผ่านทางดิวี่อยู่แล้ว แต่ดิวี่เองซึ่งเป็น “ขวัญใจ” ของนักการศึกษาบ้านเรากลับไม่มีใครวิพากษ์วิจารณ์เลย (ยกเว้นวิทย์ วิชาแพทย์เพราะท่านเป็นนักปรัชญา) กระนั้นก็อย่าได้เข้าใจผิดคิดว่าแนวความคิดของดิวี่หาข้อดีไม่ได้ แนวความคิดของดิวี่นั้นเหมาะกับเด็กและกลุ่มคนที่ค่อนข้างจริงจังกับชีวิตมากเกินไปจนกระทั่งโรงเรียนเปรียบเสมือน “คฤหาสน์วิชาการ” สำหรับพวกเขา ดิวี่ต้องการ “ปลดปล่อย” ให้เขาเหล่านั้นมีความสุข แต่สำหรับเด็กที่มีความรักสนุกอยู่แล้วในสายเลือดเช่นเด็กไทย สิ่งที่เราต้องส่งเสริมและฝึกฝนเป็นพิเศษคือวินัยในตนเอง เพื่อจะได้มีความจริงจังในการเรียนรู้มากขึ้น

ผู้เขียนคิดว่าพันธกิจของปรัชญานั้นแตกต่างจากของนักการเมืองและนักธุรกิจอย่างเห็นได้ชัด นักธุรกิจและนักการเมืองมักจะกล่าวถึงเฉพาะจุดเด่นจุดดีของสิ่งที่ตนเองต้องการขาย จะไม่ยอมพูดถึงจุดด้อยหรือข้อเสียเด็ดขาด แต่นักปรัชญานั้นต้องตรงไปตรงมาและชี้ให้เห็นทั้งข้อดีและข้อเสีย ถูกก็ว่าถูก ผิดก็ว่าผิด พันธกิจอย่างหนึ่งของนักปรัชญาคือ ถ้าหากโลกทั้งโลกบอกว่าสิ่งนี้เลว นักปรัชญาจะต้องหาความดีของมันให้พบ แต่ถ้าหากโลกทั้งโลกบอกว่าสิ่งนี้ดี ก็ต้องหาข้อบกพร่องของมันให้เห็นเช่นกัน

บรรณานุกรม

- มหาตมะ คานธี. คำตอบอยู่ที่หมู่บ้าน แพลโดย รสนา โตสิตระกูล กรุงเทพฯ: มูลนิธิ โทมลคีมทอง, 2525.
- วิทย์ วิศทเวทย์. (1978). "ปรัชญาการศึกษา" ใน *คुरुปริทัศน์* ปีที่ 3 ฉบับที่ 7 กรกฎาคม 1978.
- วิทย์ วิศทเวทย์. (2544). "ปรัชญาของการปฏิรูปการศึกษาไทย" ใน *วารสารมนุษยและสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยรังสิต* ปีที่ 2 ฉบับที่ 5 กันยายน-ธันวาคม 2544.
- Bohm, David (1992). "Postmodern Science and the Postmodern World" in Charles Jencks. **The Post-Modern Reader**. London: Academy Editions.
- Brent, Allen. (1978). **Philosophical Foundations for the Curriculum**. London: George Allen & Unwin.
- Carr, Wilfred (2004). "Philosophy and Education" in *Journal of Philosophy of Education*. Vol. 38, No. 1.
- Curren, Randall R. (1998). "Philosophy of Education" in **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. Edited by Edward Craig. London and New York: Routledge.
- de Ruyter, Doret J. (2004). "The Importance of Ideals in Education" in *Journal of Philosophy of Education*. Vol. 37, No.2.
- Dewey, John (1963). **Experience and Education**. New York: Collier Books.
- _____. (1972). **Reconstruction in Philosophy**. Enlarged edition. Boston: Beacon Press.
- Flew, Antony (1989). **An Introduction to Western Philosophy**. Revised edition. New York: Thames and Hadson, Inc.
- Freire, Paolo. (1972). **Pedagogy of the Oppressed** (English translation). New York: Herder and Herder.
- Hawking, Stephen W. (1990). **A Brief History of Time**. New York: Bantam Books.
- Heyting, Frieda. (2004). "Beware of Ideals in Education" in *Journal of Philosophy of Education*. Vol. 38, No. 2.
- Jacobs, Norman (1971). **Modernization without Development: Thailand as an Asian Case Study**. New York: Praeger Publishers.
- Mao Tse-tung. (1970). "Mao Tse-tung's Comments on Educational Reform"

in *Issues and Studies*. Vol. Vi No. 4.

Murris, Karin. (2000). “*Can Children Do Philosophy*” in *Journal of Philosophy of Education*. Vol. 34, No. 2.

Noddings, Nel (1995). **Philosophy of Education**. Boulder: Westview Press.

Ozman, Howard and Craver, Samuel (1995). **Philosophical Foundations of Education**. 5th ed. New Jersey: Prentice-Hall.

Plato. (1971). “*Republic*” in **The collected dialogues of Plato, including the letter**. Princeton, N.J. : Princeton University Press.

White, John. (2003). “*Five Critical Stances Towards Liberal Philosophy of Education in Britain*” in *Journal of Philosophy of Education*. Vol. 37, No. 1.

Whitehead, Alfred N. (1966). **The Aims of Education and Other Essays**. New York: The Macmillan Company.



ปรัชญาสังคมและการเมืองของพุทธทาสภิกขุ

ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์
คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยบูรพา

บทคัดย่อ

บทความนี้พยายามนำเสนอแนวคิดของพุทธทาสภิกขุ ในฐานะนักคิด ผู้นำเสนอปรัชญาสังคมและการเมืองในรูปแบบแนวคิดธัมมิกสังคมนิยม เมื่อวิเคราะห์แล้วจะพบว่าแนวคิดดังกล่าวก็คือการนำระบบสังคมนิยมเชิงพุทธและระบอบธรรมราชามาประยุกต์ใช้สำหรับสังคมปัจจุบัน โดยท่านพุทธทาสใช้ปฏิบัติการทางวาทกรรมตามแนวคิดภาษาคน - ภาษาธรรมในการนำเสนอความคิดอุดมการณ์ที่เป็นฐานคิดของธัมมิกสังคมนิยมได้แก่ อนุรักษนิยมแบบถอนรากถอนโคน (*Radical Conservatism*) ข้อเสนอของท่านพุทธทาสเป็นการทวนกระแสแนวคิดประชาธิปไตยและการสร้างความทันสมัยของคนชั้นกลางในสังคมไทย

ดังนั้นถ้าจะปรับอุดมการณ์ให้ตั้งอยู่บนฐานประชาธิปไตยโดยยังคงปณิธานของท่านพุทธทาสในการแก้ปัญหาความทุกข์ทางสังคม ปัญญาชนผู้สร้างอุดมการณ์จะต้องศึกษาความคิดท่านพุทธทาสและตีความใหม่ให้สอดคล้องต่อการพัฒนาประชาธิปไตย คือ การประเมินศักยภาพในการปกครองของประชาชนใหม่ การสร้างระบบตรวจสอบในระบอบประชาธิปไตย การกระจายอำนาจให้มีฐานอยู่ที่ชุมชน การใช้ระบบตลาดเพื่อการจัดสรรทรัพยากร การเสริมวิถีวิเคราะห์เชิงโครงสร้างและยุทธศาสตร์การเคลื่อนไหวแบบขบวนการสังคม

คำนำ

ถ้าเราถือว่าความพยายามแสวงหารูปแบบและการให้เหตุผลสนับสนุนรูปแบบในการอยู่ร่วมกันของมนุษย์ในสังคมเป็นเรื่องเกี่ยวกับปรัชญาสังคมและการเมืองแล้ว (สมภาร พรหมทา, 2528: 39) แนวคิดเรื่องธัมมิกสังคมนิยมของท่านพุทธทาสก็ถือได้ว่าเป็นการนำเสนอปรัชญาสังคมและการเมืองรูปแบบหนึ่งที่มีรากฐานมาจากบริบทสังคมไทยยุคสมัยใหม่กล่าวคือ ธัมมิกสังคมนิยมที่ท่านพุทธทาสเสนอนั้นมีความแตกต่างจากปรัชญาสังคมและการเมืองดั้งเดิมของไทยที่มีมาแต่สมัยสุโขทัยจนถึงสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นอันได้แก่แนวคิดไตรภูมิพระร่วง (สุภาพรรณ ณ บางช้าง, 2533)

ไตรภูมิพระร่วงเป็นระบบคิดที่พัฒนาขึ้นจากฐานคิดของพุทธศาสนาเรื่องธรรมราชา และกฎแห่งกรรมโดยตีความในลักษณะจิตนิยมแบบข้ามภพข้ามชาติ ท่านพุทธทาสได้พัฒนาแนวคิดธัมมิกสังคมนิยมโดยการตีความคำสอนพุทธศาสนาใหม่เพื่อมุ่งตอบโต้กระแสความทันสมัยแบบตะวันตกที่หลั่งไหลเข้าสังคมไทยตั้งแต่การทำสนธิสัญญาเบาว์ริง ในสมัยรัชการที่ 4 เป็นต้นมา การตีความของท่านมีคุณูปการสำคัญต่อสังคมไทยและวงวิชาการในปัจจุบัน คือ การตีความคำสอนพุทธศาสนาใหม่ช่วยปลดปล่อยพุทธธรรมจากการครอบงำของความคิดอนุรักษที่คับแคบรวมถึงลัทธิชาตินิยมตามกระแสของวัฒนธรรมไทย ในขณะเดียวกันการให้ความหมายว่า ธรรมะ คือธรรมชาติของท่านพุทธทาสยังช่วยปลดปล่อยธรรมชาติที่เคยถูกนิยามเป็นเพียงเรื่องของวัตถุไปสู่การมีความหมายใหม่ในฐานะพลังอำนาจของกฎธรรมชาติ ที่มีบทบาทกำหนดชีวิตและโลก (สุวรรณ สถาอานันท์, 2547)

บทความนี้เป็นความพยายามวิเคราะห์ให้เห็นว่า แนวคิดธัมมิกสังคมนิยมนั้นเป็นปรัชญาสังคมและการเมืองที่ตั้งอยู่บนฐานอุดมการณ์อนุรักษนิยมแบบถึงรากถึงโคน (Radical Conservatism) เราพบว่าท่านพุทธทาสมีเจตนารมณ์ที่จะนำระบบศีลธรรมมาเป็นพื้นฐานปรัชญาสังคมและการเมืองของไทย แต่จนถึงปัจจุบันจะพบว่า แนวคิดธัมมิกสังคมนิยมยังไม่ถูกนำไปใช้วางระบบสังคมและการเมืองในภาคปฏิบัติแต่อย่างใดเนื่องจากระบบธรรมราชาเป็นแนวคิดที่ทวนกระแส

การพัฒนาประชาธิปไตยของไทย

อย่างไรก็ดีในโอกาสธรรมสมโภชฉลองพุทธทาส 100 ปี จึงเป็นช่วงเวลาเหมาะสมที่เราจะกลับมาทบทวนและประเมินแนวคิดธัมมิกสังคมนิยม ผู้เขียนเห็นว่าเราควรรักษาเจตนารมณ์พื้นฐานของท่านพุทธทาสในฐานะ ‘นักปรัชญาแห่งการดับทุกข์’ และพยายามทำให้แนวคิดพุทธทาสยังคงมีชีวิตอยู่ในวงเสวนาทางวิชาการ การกระทำเช่นนี้อาจถือว่าเป็นการ ‘ปลูก (เสก)’ ท่านพุทธทาส การปลูก (เสก) ดังกล่าวเป็นสิ่งที่ควรกระทำด้วยเป็นไปตามคำกล่าวของท่านพุทธทาสที่ว่า

‘แม้ฉันตายกายลับไปหมดแล้ว แต่เสียงสั่งยังแจ้วแว่วหูสหาย
ว่าเคยพลอดกันอย่างไรไม่เสื่อมคลาย ก็เหมือนฉันไม่ตายกายยังธรรม
ทำกับฉันอย่างกะฉันนั้นไม่ตาย ยังอยู่กับท่านทั้งหลายอย่างหนหลัง
มีอะไรมาเชยได้ให้กันฟัง เหมือนกับฉันฟังร่วมด้วยช่วยชี้แจง’

การนำเสนอเนื้อหาในบทความนี้จะเริ่มจากการ ‘สังเคราะห์’ แนวคิดธัมมิกสังคมนิยมของท่านพุทธทาสเป็นเบื้องต้นก่อน หลังจากนั้นจะ ‘วิเคราะห์’ ให้เห็นอุดมการณ์อนุรักษนิยม ที่อยู่เบื้องหลังแนวคิดธัมมิกสังคมนิยม ในท้ายสุดจะ ‘วิพากษ์’ ระบอบธรรมราชาและนำเสนอแนวคิดบางประการเพื่อสืบทอดเจตนารมณ์การดับทุกข์ทางสังคมของท่านพุทธทาส

พื้นฐานความคิดของท่านพุทธทาสภิกขุ

แนวความคิดธรรมะในฐานะที่เป็นเรื่องธรรมชาติถือได้ว่าเป็นความคิดพื้นฐานของท่านพุทธทาส ท่านพุทธทาสได้แบ่งความหมายของธรรมะออกเป็น 4 ความหมายด้วยกัน คือ ตัวธรรมชาติ กฎของธรรมชาติ หน้าที่ตามกฎของธรรมชาติ และผลอันเกิดจากการปฏิบัติหน้าที่ตามกฎธรรมชาตินั้น แนวความคิดเรื่องธรรมะดังกล่าวเป็นพื้นฐานที่ทำให้เราเข้าใจถึงปรัชญาสังคมและการเมือง ของท่านพุทธทาสได้ ดังนี้ (พุทธทาส ภิกขุ, 2522: 84 – 96)

ก. ธรรมะในความหมายที่เป็นตัวธรรมชาติ (สภาวะธรรม) อันได้แก่ สิ่งทุกสิ่ง คือ ‘สิ่งเล็กไม่มีชีวิต จนกระทั่งสิ่งใหญ่ที่สุด จะมองเห็นหรือมองไม่เห็นก็ตาม’ (พุทธทาสภิกขุ, 2522: 15) จากความหมายนี้จึงไม่ใช่เรื่องแปลกที่ท่านพุทธทาส

จะอ้างว่าสังคมการเมืองเป็นปรากฏการณ์รูปแบบหนึ่งของตัวธรรมชาตินั้นเอง

ข. ธรรมะในความหมายที่เป็นกฎธรรมชาติ (สังขธรรม) กล่าวคือ ในธรรมชาตินั้นจะมีกฎสังขธรรมที่ควบคุมสากลจักรวาล และสิ่งทั้งหลายให้เป็นไปอย่างมีเหตุมีผลต่อเนื่องสอดคล้องกันไป กฎสังขธรรมนี้ครอบคลุมทั้งกฎทางวัตถุ กฎทางจิตใจ และกฎที่ระบุถึงความสัมพันธ์ระหว่างวัตถุและจิต เช่น กฎทางวิทยาศาสตร์ กฎของเหตุและผล กฎแห่งกรรม กฎปฏิเสธสมุปบาท กฎวิวัฒนาการ เป็นต้น นอกจากนี้เมื่อพิจารณาในเชิงคุณค่าแล้วจะพบว่า กฎของธรรมชาตินี้อาจเป็นไปได้ทั้งกฎที่มีคุณค่าเชิงบวก (กุศลธรรม) กฎที่มีคุณค่าเชิงลบ (อกุศลธรรม) และกฎที่มีคุณค่าที่เป็นกลาง คือกล่าวไม่ได้ว่าเป็นบวกหรือลบ (อพยาคตธรรม) ท่านพุทธทาสได้ชี้ให้เห็นว่าสังคมการเมืองเป็นปรากฏการณ์ที่ต้องดำเนินไปตามกฎของธรรมชาติไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง (พุทธทาสภิกขุ , 2522)

ค. ธรรมะในความหมายที่เป็นหน้าที่ตามกฎของธรรมชาติ (ปฏิบัติธรรม) ธรรมะในความหมายนี้เป็นเรื่องเกี่ยวข้องกับสังคมการเมืองเนื่องจากการเมืองคือ “การจัดอย่างถูกต้องตามกฎของธรรมชาติให้คนมากจะอยู่ร่วมกันอย่างผาสุก” (พุทธทาสภิกขุ, 2521: 316)

ง. ธรรมะในความหมายที่เป็นผลอันเกิดจากการปฏิบัติหน้าที่ตามกฎของธรรมชาติ (ปฏิเวธธรรม) กล่าวคือ การปฏิบัติตามกฎของธรรมชาตินั้นไม่ว่าจะเป็นรูปแบบใดย่อมต้องมีผลเกิดขึ้นมาเสมอ ไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง ดังนั้นรูปแบบของสังคมเมืองซึ่งต้องเป็นการปฏิบัติตามกฎของธรรมชาติรูปแบบหนึ่ง ย่อมส่งผลเกิดขึ้นเสมอไม่ว่าจะเป็นผลที่ดี หรือผลที่ไม่ดีก็ตาม ดังคำพูดของท่านพุทธทาสเมื่อใช้คำ “พระเจ้า” แทนกฎธรรมชาติว่า “พระเจ้าอิตถีปัจจยตา ถ้าเราไปทำกับท่านเข้าในรูปแบบที่ออกมาเป็นความวินาศ มันก็เป็นความวินาศของมนุษย์ (ถ้า-ผู้อ้าง) กระทำในรูปแบบที่เกิดความเจริญ ก็เจริญแก่มนุษย์” (พุทธทาสภิกขุ , 2529: 3)

เมื่อพิจารณาความหมายของธรรมะในฐานะที่เป็นกฎธรรมชาติ และผลที่เกิดจากการปฏิบัติตามกฎธรรมชาติแล้ว เราจะพบความหมายเรื่องของอำนาจในปรัชญาการเมืองของท่านพุทธทาส ท่านพุทธทาสเสนอว่าธรรมะคืออำนาจ หมายถึง

ความว่าธรรมะในฐานะกฎธรรมชาติมีพลังที่สามารถทำให้มนุษย์ต้องปฏิบัติในทิศทางใดทิศทางหนึ่งโดยไม่มีข้อยกเว้น

จากความหมายของธรรมะทั้ง 4 ความหมายที่ท่านพุทธทาสเสนอมานั้น เราจะพบว่าท่านได้ใช้การตัดสินเชิงคุณค่า (value judgment) ของพุทธศาสนาเป็นตัวกำหนดรูปแบบสังคมการเมืองที่ถูกต้อง คุณค่าที่เป็นเป้าหมายสูงสุดของพุทธศาสนาในทัศนะของท่านพุทธทาสก็คือ การที่มุ่งสู่ความดับทุกข์ เป้าหมายความดับทุกข์นั้นมี 2 ระดับ คือ ความดับทุกข์ในระดับปัจเจกชน และความดับทุกข์ในระดับสังคม (พุทธทาสภิกขุ, มปป : 128-129)

ท่านพุทธทาสเห็นว่า ความดับทุกข์ในระดับสังคมนั้นเป็นเรื่องศีลธรรมโดยตรงเนื่องจากท่านให้ความหมายศีลธรรมในเชิงจุดหมาย (end) ว่าเป็นภาวะปกติสุขของความสัมพันธ์ระหว่างคนในสังคมกล่าวคือ (พุทธทาสภิกขุ, 2529: 3)

“คำว่า ปกติ หมายความว่าไม่กระทบกระทั่งใคร ไม่กระทบกระทั่งตัวหรือไม่ทำให้ตัวเองเดือดร้อน ไม่กระทบกระทั่งใคร คือ ไม่กระทบกระทั่งผู้อื่น หรือไม่ทำให้ผู้อื่นเดือดร้อน อย่างนี้เรียกว่าปกติ ความหมายของคำว่าศีลธรรม”

ดังนั้นรูปแบบสังคมการเมืองที่ถูกต้องในทัศนะของท่านพุทธทาสนั้น จะต้องมียุติธรรมในเชิงศีลธรรมทางสังคมเท่านั้น ท่านได้อ้างเหตุผลว่า ธรรมชาติมีเจตนารมณ์ที่จะให้มนุษย์ดำรงอยู่ในสังคมอย่างเป็นปกติสุขเพราะ “ถ้าไม่เกี่ยวกับภาวะแห่งความปกติ มันก็ต้องเป็นบ้า ถ้าเลยนั้นไป มันก็ต้องตาย การที่มันรอดชีวิตอยู่ได้นี่ เพราะมันมีอะไรเป็นปกติ” (พุทธทาสภิกขุ, 2520: 11) แต่ “ถ้าการเมืองเป็นเรื่องที่สกปรกแล้ว ก็ควรจะไม่ใช่การเมืองเพราะเป็นเรื่องไร้ศีลธรรมเช่นนั้น ในที่สุดก็จะทนอยู่ไม่ได้ก็ต้องดิ้นรนไปกลิ้งเกลือกไปจนกว่าจะไปอยู่ในรูปของศีลธรรม” (ไพโรจน์ อยู่มนเฑียร, มปป, 2529)

รูปแบบสังคมการเมืองในเชิงศีลธรรมดังกล่าวจะบรรลุได้ด้วยวิถีทาง (means) ที่ก่อปรด้วยศีลธรรมซึ่งท่านพุทธทาสถือว่าเป็นเรื่องของการเมือง (Politics) เนื่องจากท่านมองว่ารากศัพท์ของคำ “Politics” นั้นแปลว่า “เกี่ยวกับคนมาก”

ดังนั้นท่านพุทธทาสจึงได้ให้คำนิยามการเมืองในเชิงศีลธรรมว่า หมายถึง “ระบบของการจัดหรือการกระทำเพื่อให้คนจำนวนมากอยู่กันโดยไม่ต้องใช้อำนาจ” (พุทธทาสภิกขุ, 2522: 76) หรือ “การจัดให้สังคมอยู่เป็นสุขโดยไม่ต้องใช้อำนาจ” (ไพโรจน์ อยู่มณเฑียร, มปป: 61) หรือ “การจัดสังคมให้มีสันติภาพโดยไม่ต้องใช้ศาสตราอาวุธ” (เพ็ญอึ้ง: 91)

จากการสร้างปรัชญาสังคมและการเมืองในเชิงศีลธรรมเพื่อการดับทุกข์ทางสังคม ท่านพุทธทาสได้ใช้เป็นฐานคิดในการวิพากษ์ปรัชญาสังคมและการเมืองหลักของโลกในยุคสงครามเย็นคือ การวิพากษ์ลัทธิเสรีประชาธิปไตยและลัทธิคอมมิวนิสต์ (พุทธทาสภิกขุ, 2529: 128)

การวิพากษ์ลัทธิเสรีนิยม

การเร่งรัดพัฒนาอุตสาหกรรมตามแผนพัฒนาแห่งชาติ ในช่วงสามฉบับแรกได้เปิดโอกาสให้มีการเติบโตของเสรีประชาธิปไตยหลังจากเหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 ภายใต้บริบทดังกล่าว ท่านพุทธทาสแสดงจุดยืนปฏิเสธแนวคิดเสรีนิยมอย่างเปิดเผยว่า (พุทธทาสภิกขุ, 2529: 3)

“ประชาธิปไตยโดยเสรีนิยมก็เปิดเสรีเต็มที่ แล้วก็ไม่ได้จำกัดความไว้ชัดว่าอย่างไร แล้วก็กิเลสของคนมันก็ฉวยโอกาสที่จะเสรีไปตามอำนาจของกิเลส แม้อุดมคติจะวาดไว้สวยงามทางปรัชญา แต่การปฏิบัตินั้นก็เกินไปไม่ได้ ปรัชญาไม่มีกำลังพอที่จะต้านทานกิเลสได้”

การปฏิเสธลัทธิเสรีนิยมเนื่องจากฐานความคิดนี้เปิดโอกาสให้มีเสรีตามอำนาจของกิเลสเพราะ “ถ้าไปเสรีตามอำนาจกิเลสแล้วมันคงวินาศแน่ แล้วจะเอาอะไรมาควบคุมกิเลสเสรีนิยมซึ่งเขาจะยอมให้เป็นผู้มีอำนาจหรือใช้อำนาจ ใช้สมรรถนะต่าง ๆ ตามความประสงค์ อย่างนี้ก็ยิ่งเป็นเรื่องของกิเลสมากขึ้นไปอีก เมื่อไม่ระลึกรู้ถึงระบบการควบคุมกิเลสแล้วการมีระบบการเมืองเสรีนิยมก็เป็นเรื่องบ้าหลังและเป็นอันตราย” (เพ็ญอึ้ง: 62) ดังนั้นสำหรับท่านพุทธทาสแล้วถือว่าแนว

คิดเสรีนิยมเป็น “กิเลสเสรีนิยม” ซึ่งเป็นภาวะที่ไร้ศีลธรรม

การที่ท่านพุทธทาสมองว่า ลัทธิเสรีนิยมเข้ากันไม่ได้กับแนวคิดพุทธศาสนานั้นมิใช่เป็นเรื่องในสภาวะของสังคมการเมือง (Political Society) เท่านั้น แต่อาจต้องวิเคราะห์ย้อนกลับไปถึงสภาวะธรรมชาติ (State of Nature) ก่อนที่จะมีการจัดตั้งสังคมการเมืองด้วย เราพบว่าลัทธิเสรีนิยมมีฐานคติในการมองมนุษย์ว่าเป็นปัจเจกชนที่มี “ตัวกู ของกู” กล่าวคือ มีความเห็นแก่ตัวตั้งแต่อยู่ในสภาวะของธรรมชาติ ดังคำกล่าวของท่านพุทธทาสที่ว่า (เพ็งอ้าง)

“ถ้าจะใช้อุดมคติว่าเสรีนิยม คำว่าเสรีนิยมนี้ ความหมายมันก็ผิดทางแล้ว เพราะคำว่า *Politics* นี้หมายถึงคนมารวมกัน ถ้าแยกออกเป็นเสรีก็เริ่มผิดความหมายของเรื่อง *Politics* มิใช่เรื่องของคนมากเสียแล้ว กลายเป็นเรื่องของคน ๆ เดียวไปเสีย”

จอห์น ล็อก (John Locke) ในฐานะผู้วางเค้าโครงของลัทธิเสรีประชาธิปไตยมีจินตภาพของมนุษย์ในสภาวะธรรมชาติว่าเป็น “ปัจเจกชน” ที่มีสิทธิตามธรรมชาติในชีวิต เสรีภาพ และทรัพย์สิน สิทธิตามธรรมชาตินี้เป็นสิ่งสำคัญที่รัฐบาลในสังคมการเมืองจะต้องปกป้องไว้ให้ได้ ในฐานะที่รัฐมีบทบาทเป็นกรรมการตามสัญญาประชาคม (อุกฤษฏ์ แพทย์น้อย, 2526)

แต่ปัจเจกชนที่มีสิทธิตามธรรมชาติดังกล่าวในทัศนะของท่านพุทธทาสก็คือ ภาวะตัวกูของกู ปัจเจกชนที่ก่อปรด้วยความเห็นแก่ตัวนี้เองที่เป็นพื้นฐานของระบบทุนนิยมซึ่งนำไปสู่เอารัดเอาเปรียบกันระหว่างชนชั้น กล่าวคือ (พุทธทาสภิกขุ, มปป: 73)

“ความสำคัญของสิ่งที่เรียกว่า ตัวกู ของกู นี้มีอยู่ตรงที่มันเป็นต้นเหตุหรือเป็นตัวการแท้ของความทุกข์ทุกอย่างทุกประการและทั้งหมดทั้งสิ้น” ดังนั้นเสรีประชาธิปไตยจึงพัฒนามาเป็นระบบทุนนิยมซึ่งเป็น “ระบบที่เปิดโอกาสให้ทำนาบนหลังกันและกันอย่างไม่มียางอายนั้นไม่ใช้กับศาสนิกชนแห่งศาสนาทั้งหลาย”

มนุษย์ในสภาวะธรรมชาติตามทัศนะของท่านพุทธทาสนั้น ไม่ใช่ปัจเจกชนที่มีความเห็นแก่ตัวตั้งแต่แรกเริ่มของมนุษย์ เนื่องจาก (พุทธทาสภิกขุ, 2523: 314)

-โลกเรานี้ยังไม่มีปัญหา ยังไม่มีความเดือดร้อน แต่สมัยโน้นสมัยแรก ๆ สมัยดึกดำบรรพ์ ต่างคนต่างอยู่ ต่างคนต่างทำมาหากิน ไม่เกี่ยวข้อง ไม่สังคมกัน ความเห็นแก่ตัวก็แสดงออกมาไม่ได้... ครั้นต่อ ๆ มา มนุษย์คนนั้นมันเจริญขึ้น ๆ จนรู้จักเอาเปรียบรู้จักเห็นแก่ตัว มันก็เกิดปัญหาขึ้นมาทันที... แล้วมันก็เป็นเหตุให้เกิดการขัดแย้งกัน ขัดแย้งกันก็เกิดกักตุนมากขึ้น ๆ มันก็เป็นปัญหามากขึ้น ต่อมามันก็คิดลักขโมยที่เพื่อนเอามากักเก็บเอาไว้ ต่อมามันคิดเอาเปรียบ มันคิดอิจฉาริษยา สิ่งเหล่านี้ซึ่งไม่เคยมีอยู่ในโลกแต่ก่อน มันก็มีขึ้นมา... ในโลกนี้มันก็เริ่มมีปัญหาตั้งต้นขึ้นมาจากความ เห็นแก่ตัว แล้วก็ค่อย ๆ เจริญออกงามขึ้นตามลำดับความเจริญของมนุษย์เราไปตามยุคตามสมัย-

นอกจากนี้จากจุดยืนแบบนักปฏิบัตินิยมแนวศาสนา ท่านพุทธทาสยังได้วิจารณ์วิธีการสร้างปรัชญาสังคมและการเมืองด้วยวิธีการคิดคำนึงตามเหตุผลของจอห์น ล็อคว่าเป็น -ปรัชญาที่ไม่มีกำลังพอที่จะต้านทานกิเลสได้- กล่าวคือ (พุทธทาสภิกขุ, 2523: 315)

-การคิดอย่างปรัชญาเป็นวิธีการที่คำนึงคำนวณ หาความรู้เกี่ยวกับความจริงของสิ่งที่เรายังไม่รู้ในเวลานี้ และยังไม่อาจจะรู้ แต่อยากรู้ และรักที่รู้ก็ใช้วิธีการคำนวณเอาไปตามเหตุผลเท่าที่จะดึงเอามาได้ แล้วก็เป็นเรื่องนามธรรมคือ ความคิดนึก-

วิธีคิดแบบเก็งความจริง (Speculation) ในการสร้างปรัชญาสังคมและการเมืองกล่าว เป็นวิธีคิดที่มีปัญหาดังอุปมาที่ท่านพุทธทาสได้กล่าวว่า (พุทธทาสภิกขุ, 2524: 54)

“นักปรัชญานี้มักเหมือนกับคนที่เห็นทางรถไฟมีสองราง แต่พอมองไกลไปตามทางรถไฟมันเห็นเป็นทางเดียวกัน มันเลยคิดเป็นทางเดียวกัน ไม่ใช่สองรางเหมือนที่เห็นอยู่ ตรงนี้เขาก็เลยตามไปดูตรงที่เห็นเป็นทางเดียวกันนั้นพอตามไปถึงที่นั่นมันก็เป็นสองรางอีก นี่ก็มองดูต่อไปอีกไกลสุดตาโน้นมันก็เห็นเป็นรางเดี่ยวอีก เขาก็วิ่งไปดูนั้นอีกและมันก็เป็นสองรางอีกแต่ตายังเห็นรางเดี่ยวอีก เขาก็วิ่งไปเรื่อยไม่มีกำหนดว่าจะหยุดวิ่งไปดูกันที่ไหนและเมื่อไร... นี่ประโยชน์มันก็มีเพียงเท่านี้ เพิ่งจะรู้ว่ามันจริงอย่างไร จริงในลักษณะเช่นนี้ จึงจะเรียกว่าจริง อย่างนี้เป็นต้น เช่น ตั้งปัญหาว่าทางรถไฟนี้มันคู่หรือเดี่ยว ดูตรงนี้มันคู่ ดูไปมันเดี่ยว คนก็วิ่งไปเรื่อย เพื่อจะดูให้รู้แน่ว่ามันคู่หรือเดียวกันแน่ นี่อุปมาอย่างนี้สำหรับใช้กับสิ่งที่เรียกว่าปรัชญา มันจะออกไป-ออกไป-ออกไป จนไม่ได้ปฏิบัติอะไร”

กล่าวโดยสรุปแล้วลัทธิเสรีนิยมที่มีวิธีคิดแบบเก่งความจริงนั้นไม่ได้ความรู้มาจาก “การปฏิบัติธรรม” จึงไม่มีประสิทธิผลต่อการดับทุกข์ กล่าวคือ -ถ้าการเมืองอยู่ในรูปของปรัชญาก็จะยังดูเป็นเรื่องอากาศธาตุเสียมากกว่าคือ ลม ๆ แล้ง ๆ เพราะว่าปรัชญามันเป็นอย่างนั้นเอง ปรัชญาเป็นเรื่องสำหรับคิดคำนวณแล้วออกมาเป็นคำพูด มันก็อยู่ในลักษณะของคำพูด ไม่อาจจะเข้าถึงตัวจริงได้ การเมืองที่อยู่ในรูปของปรัชญาที่บ้าหลังคลั่งไคล้กันนักในรูปของปรัชญาในโลกนี้ ในเวลานี้ก็ยังคงเหลวอยู่นั่นแหละ (เพ็งอ้าง)

ความเป็นไปไม่ได้ของประชาธิปไตย

ก่อนอื่นเราจำเป็นต้องเข้าใจระบอบการเมืองในทัศนะของท่านพุทธทาสเสียก่อน ท่านได้ใช้หลักอธิปไตยทางพุทธศาสนาเป็นเกณฑ์การแบ่งระบบการเมืองที่ดีหรือเลวกล่าวคือ (ไพโรจน์ อยู่มนเทียร, มปป: 70)

“อธิปไตยตามหลักธรรมมีอยู่ 3 อย่างคือ อัตตาธิปไตย เอาประโยชน์หรือความคิดเห็นของตนเห็นใหญ่ โลกาธิปไตยเอาความ

คิดเห็นของสังคมารวม ๆ กันเป็นใหญ่ ธรรมาธิปไตยเอาความถูกต้อง
ของธรรมชาติเป็นใหญ่

ดังนั้นระบอบการเมืองที่ดีก็คือระบอบการเมืองแบบธรรมาธิปไตย
เนื่องจากเป็นระบอบที่มีศีลธรรมส่วนระบอบการเมืองที่เลวก็คือระบอบการเมือง
แบบอรรถาธิปไตยและโลกาธิปไตย หรือที่ท่านพุทธทาสเรียกรวมกันว่า ระบบการ
เมืองแบบกิเลสาธิปไตย เนื่องจาก “ระบบอรรถาธิปไตย โลกาธิปไตยใช้ไม่ได้ก็
เพราะมันไม่มีศีลธรรม” (เพ็งอ้ง: 48)

ระบบการเมืองแบบธรรมาธิปไตยและกิเลสาธิปไตย มีความแตกต่างที่
สำคัญ คือ

ระบอบการเมืองแบบธรรมาธิปไตย	ระบอบการเมืองแบบกิเลสาธิปไตย
1. มุ่งประโยชน์สุขของส่วนรวม 2. ถูกต้องตามเจตนารมณ์ของธรรมชาติ 3. ประกอบไปด้วยธรรมะ 4. ธรรมะคืออำนาจ 5. การเมืองของคนดี 6. นักการเมืองแบบสัตบุรุษ 7. พรรคการเมืองของธรรมะ 8. การเมืองรับใช้ศาสนา 9. ใช้ธรรมศาสตร์	1. มุ่งประโยชน์ส่วนตัวและพรรคพวก 2. ผิดกับเจตนารมณ์ของธรรมชาติ 3. เป็นไปตามอำนาจของกิเลส 4. อำนาจคือธรรม 5. การเมืองของคนพาล 6. นักการเมืองที่เป็นมาร 7. พรรคการเมืองของตัวกูของกู 8. ศาสนารับใช้การเมือง 9. ใช้ศาสตราวุธ

การมองระบอบการเมืองโดยถือเอาจุดมุ่งหมายเชิงศีลธรรมมาเป็นเกณฑ์
ทำให้ท่านพุทธทาสเห็นว่าในระบบการเมืองหนึ่ง ๆ สามารถมีรูปแบบการปกครอง
ได้หลายรูปแบบ รูปแบบการปกครองจึงเป็นเพียงวิธีการ (means) ซึ่งในฐานะ
เครื่องมือที่เป็นกลาง รูปแบบการปกครองจะดีหรือเลวจึงจะขึ้นอยู่กับจุดมุ่งหมาย
ไปในทางธรรมาธิปไตยหรือกิเลสาธิปไตย ดังนั้นเราอาจสรุปรูปแบบการปกครอง
โดยอาศัยเกณฑ์จำนวนผู้ปกครองตามทัศนะของท่านพุทธทาสได้เป็น 6 รูปแบบคือ
ด้วยกัน ดังนี้

จำนวนผู้ปกครอง	ระบอบการเมือง	
	ระบอบการเมืองแบบธรรมาธิปไตย	ระบอบการเมืองแบบกิลเลาธิปไตย
1. ผู้ปกครองคนเดียว (กษัตริย์, ประธานาธิบดี, หรือนายกรัฐมนตรี)	1. แบบธรรมราชา (สัมมิกราชา)	1. ทหารราชย์
2. กลุ่มบุคคล	2. ธรรมราชาที่สภากษัตริย์	2. คณาธิปไตย
3. มหาชน	3. ประชาธิปไตยที่มีศีลธรรม	3. ประชาธิปไตยที่ขาดศีลธรรม

จากตารางข้างต้น จะพบว่าท่านพุทธทาสแบ่งประชาธิปไตยออกเป็นรูปแบบการปกครอง 2 รูปแบบคือประชาธิปไตยที่มีศีลธรรมและประชาธิปไตยที่ขาดศีลธรรม ดังคำกล่าวที่ว่า (พุทธทาสภิกขุ, 2522: 237)

“ระบบประชาธิปไตยมันใช้ได้เฉพาะต่อเมื่อประชาชนพลเมืองมีธรรมะเท่านั้น ถ้าหากว่าเอาระบบประชาธิปไตยไปใช้กับประชาชนพลเมืองที่ไม่มีธรรมะแล้ว ระบบประชาธิปไตยจะเป็นระบบที่เลวร้ายที่สุดกว่าระบบการเมืองระบบไหนหมดในโลกนี้”

ประชาธิปไตยที่พึงปรารถนาของท่านพุทธทาสเป็นรูปแบบการปกครองที่มีรากฐานของศีลธรรมดั่งนั้น ความหมายประชาธิปไตยของตะวันตกที่ว่าประชาธิปไตยเป็นของประชาชนโดยประชาชน และเพื่อประชาชนนั้นประชาชนต้องเป็นผู้มีศีลธรรม ความจำเป็นที่ประชาธิปไตยต้องมีศีลธรรมเป็นรากฐานเนื่องจากการเมืองเป็นเรื่องของการทำให้คนหมู่มากอยู่ร่วมกันเป็นปกติสุข มันเป็นศีลธรรมระบบหนึ่งที่ประพฤติปฏิบัติดีแล้ว บ้านเมืองหรือว่าโลกนี้จะอยู่เป็นปกติสุข” (พุทธทาสภิกขุ, 2520: 18)

ท่านพุทธทาสถือว่า ประชาธิปไตยที่ขาดศีลธรรมนั้นเป็นระบบที่ “เลวร้ายที่สุด” ไม่ใช่ระบบที่ “เลวน้อยที่สุด” ความเลวร้ายก็คือมันจะเป็น “ประชาธิปไตยโกง” เพราะถ้า “ประชาชนทั้งหลายไม่มีศีลธรรม แต่ถึระบบประชาธิปไตยก็มีโอกาสที่จะใช้กิเลสของตัวอย่างเสรี แต่ละคน ๆ มีเสรีภาพที่จะใช้กิเลสของตัวอย่างเต็มที่ แล้วจะทนไหวหรือ... เมื่อประชาชนทุกคนมันไม่มีศีลธรรม มันโกง มันก็เลือกผู้แทนโกง เมื่อประชาชนเลือกผู้แทนโกง ก็ได้ผู้แทนโกง ผู้แทนโกงทั้งหลายไปประกอบ

กันเป็นรัฐสภาที่เป็นรัฐสภาโง่ รัฐสภาโง่ไปตั้งคณะรัฐบาลก็เป็นคณะรัฐบาลโง่
เจ้าหน้าที่ทุกคนก็เป็นคนโง่ โง่กันทั้งบ้านทั้งเมือง จนกระทั่งพระเจ้าพระสงฆ์ก็
ไม่เว้น หรือจะโง่ขึ้นไปถึงเทวดา เพราะคนโง่มันทำบุญทำกุศลไปก็เป็นเทวดา มัน
ก็เป็นเทวดาโง่ โง่กันหมดทั้งจักรวาลแล้วจะอยู่กันได้อย่างไร (พุทธทาสภิกขุ,
มปป 2: 9-10)

ถึงแม้ว่าประชาธิปไตยที่มีศีลธรรมจะเป็นรูปแบบการปกครองที่พึง
ปรารถนา แต่ในทางปฏิบัติท่านพุทธทาสประเมินว่าไม่อาจจะนำประชาธิปไตยมา
ใช้กับสังคมในปัจจุบันได้ เนื่องจากคุณภาพของประชาชนและการขาดประสิทธิภาพ
ของประชาธิปไตยเอง

ในด้านคุณภาพของประชาชนนั้น ท่านพุทธทาสเห็นว่าประชาธิปไตยที่
พึงปรารถนาต้องมีประชาชน ที่เป็นคนดีมีศีลธรรม แต่คนในปัจจุบันมีกิเลสหนา
กว่าคนสมัยก่อนมาก ดังนั้นการที่จะหาคนดีจำนวนมากตามระบบประชาธิปไตย
จึงเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ไม่ได้ กล่าวคือ

จะเอาคนดีคนจริงคนยุติธรรมมาจากไหนเป็นฝูง ๆ มันไม่ใช่วัว
ควายที่จะหามาได้เป็นฝูง ๆ (ไพโรจน์ อยู่มนเทียร, มปป: 72) ดังนั้น
ประชาธิปไตยก็มีได้ ถ้าประกอบไปด้วยธรรม แต่แล้วมันหาโอกาสยาก
เพราะคนมีกิเลสหนาขึ้นทุกวัน ระบบประชาธิปไตยจึงพาใครไปไม่ได้
นอกจากจะยื้อแย่ง ต่อสู้ ต่อต้าน แย่งชิงกันอยู่ที่นี่ และ - ประชาธิป-
โตยีนี่มันเหมาะสำหรับประเทศที่พลเมืองแต่ละคน ๆ เป็นสัตว์บุรุษ เป็น
อริยะเจ้าแล้วเท่านั้นแหละ ถ้าทุกคนในประเทศเป็นสัตว์บุรุษคือ เป็น
อริยะชนนั้นแหละ มันใช้ระบบประชาธิปไตยได้ มันดีเกินไปที่เอามาใช้
กับคนที่มียกิเลส (พุทธทาสภิกขุ, 2522: 320, 321)

ส่วนในแง่ประสิทธิภาพของประชาธิปไตยนั้น ท่านพุทธทาสเห็นว่า วิธ
ีการแบบประชาธิปไตยมักจะโอ้อ้อไม่ทันกับการแก้ปัญหาในยุคปัจจุบัน ซึ่งเป็น
ปัญหาที่ถึงขั้นจะต้องทำการผ่าตัดมากกว่าแค่การเยียวรักษา เพราะประชาธิปไตย
มันจะคลานงุ่มง่ามอยู่นั่นแล้วก็จะวินาศในที่สุดก็ได้ เพราะผ่าตัดไม่ทัน การผ่าตัด
นี้มีระยะนัดเดียว ถ้าไม่ทันเวลาก็ต้องตายแน่ (เพ็ญอ้าง: 89)

การวิพากษ์ลัทธิคอมมิวนิสต์

ลัทธิคอมมิวนิสต์หรือลัทธิมาร์กซิสต์-เลนินนิสต์ (ฉัตรทิพย์ นาถสุภา, 2526: 107-136) ถูกวิจารณ์โดยท่านพุทธทาสว่าเป็นสังคมนิยมที่ไม่ช่วยดับทุกข์ทางสังคมเนื่องจากเป็นเพียง “สัจจาภินิเวส” คือ “ความคิดเห็นที่เชื่อว่าเป็นความจริงเฉพาะถิ่นเฉพาะกาลเฉพาะปัญหา ไม่ใช่ของธรรมชาติไม่อาจจะใช้ได้ตลอดกาล” ดังนั้นจึงเป็น “สังคมนิยมขึ้นมาแก้ปัญหานิทรุนแรงด้านเดียว มันไม่ใช่ระบบสังคมนิยมของพระเจ้า แต่เป็นระบบสังคมนิยมตามความนึกคิดของคนบางคนในลักษณะที่เป็นสัจจาภินิเวส ไม่สูงสุดถึงธรรมสัจจะของธรรมชาติเลย” (พุทธทาสภิกขุ, 2521: 353, 356)

การใช้ความรุนแรงทำให้ลัทธิคอมมิวนิสต์ในทัศนะของท่านพุทธทาสเป็น “สังคมนิยมบ้าเลือด” ที่เป็นเช่นนี้เนื่องจาก (พุทธทาสภิกขุ, 2529: 110-111)

“เห็นแก่พวกตัวเกินไป ไม่เห็นแก่พวกอื่นว่า แม้พวกอื่นจะเป็นมนุษย์ที่อยู่ร่วมโลกกันควรจะเป็นพวกเดียวกัน ฉะนั้นการจะไปแบ่งแยกมนุษย์ออกเป็นพวก ๆ แล้วทำคนเป็นศัตรูกันนั้น ไม่ใช่ความต้องการของธรรมชาติ และก็ไม่ใช่ความต้องการของศาสนาใด ๆ ทุกศาสนาไม่ต้องการอย่างนั้นต้องการจะให้เป็นคน ๆ เดียวกันอยู่เสมอ ถ้ามีคนทำผิดก็จะต้องมีความเมตตากรุณาที่จะต้องแก้ไขเพื่อให้ถูก ไม่จำเป็นจะต้องไปฆ่าเขา เพราะมันจะทำให้ผิดยิ่งขึ้น แล้วมันจะมีการตอบสนองกันไปตอบสนองกันมา ในการที่จะให้มันผิดยิ่งขึ้น ดุร้ายเป็นสัตว์ป่ายิ่งขึ้น ดังนั้นมันยิ่งฆ่ากันลงคอ”

ดังนั้นลัทธิคอมมิวนิสต์จึงขาดศีลธรรมในเรื่องของวิธีการ (means) ที่มุ่งใช้ความรุนแรงแต่มีศีลธรรมในแง่ของจุดหมาย (end) กล่าวคือ “อย่างคนที่เรียกว่าคาร์ล มาร์กที่ดั่งลัทธิมาร์กซิสต์ก็เป็นต้นตอของสังคมนิยม กระทั่งสังคมนิยมเข้มข้นที่สุด เป็นคอมมิวนิสต์นี่ก็เป็นสังคมนิยมเพราะทำด้วยเจตนาที่จะทำสังคมให้มีสันติภาพหรือสันติสุข” (พุทธทาสภิกขุ, 2521: 353)

การใช้ความรุนแรงของลัทธิคอมมิวนิสต์ เป็นผลผลิตจากบริบทการก่อ

เกิดของลัทธิมาร์กซ์นั้นเองกล่าวคือ คาร์ล มาร์กได้เกิดในยุคที่มีความรุนแรงอันเนื่องมาจากช่องว่างทางสังคมสูงระหว่างคนรวยกับคนจน คนมีอำนาจกับคนไร้อำนาจ และคนมีการศึกษากับคนขาดการศึกษา ดังนั้น “มันก็จำเป็นอยู่เองที่จะต้องแก้ไขอย่างขอไปที นี่คือนิตที่ว่าจะใช้อำนาจพลกำลังอะไรแก้ไขปัญหาไปที” เนื่องจากชนชั้นปกครองในขณะนั้นก็ไม่ประกอบด้วยธรรม แล้วการศึกษาก็ไม่ประกอบไปด้วยธรรม แม้แต่ศาสนาก็ไม่เป็นที่พึงเพราะว่าละทิ้งคุณค่าอันแท้จริงของศาสนาเสียหมดแล้ว ฉะนั้นเราจึงยอมรับว่ามันก็จำเป็นที่จะต้องเป็นอย่างนั้น มันทำได้ดีเพียงเท่านั้น” (เพ็งอ้ง: 354,355)

แนวคิดธัมมิกสังคมนิยม

จากการวิพากษ์ลัทธิเสรีประชาธิปไตยและลัทธิคอมมิวนิสต์ ท่านพุทธทาสจึงได้เสนอแนวคิดธัมมิกสังคมนิยมให้เป็นปรัชญาสังคมและการเมืองของโลก ในยุคปัจจุบันดังคำกล่าวของท่านพุทธทาสที่ว่า (พุทธทาสภิกขุ, 2529: 89)

“ที่นี้ดูกันในแง่สุดท้ายที่เป็นปัญหาเฉพาะหน้าหรือเป็นทาง *Practical* หรือประยุกต์อะไรกันบ้างว่าประเทศเล็ก ๆ นี้มีระบบ “ธัมมิกสังคมนิยมเผด็จการ” ไม่อย่างนั้นจะไปไม่รอด ประชาธิปไตยเพื่อหรือเพื่อจะไปไม่รอด เสรีนิยมก็มีช่องโหว่มาก ถ้าสังคมนิยมก็ค่อยยังชั่วหน่อย แต่ต้องกำชับออกไปว่าต้องเป็นธัมมิกคือ ประกอบด้วยธรรม เมื่อประกอบอยู่ด้วยธรรมแล้วก็เผด็จการได้ ดังนั้นประเทศเล็ก ๆ โดยเฉพาะควรจะ เป็นระบบประชาธิปไตยชนิดธัมมิกสังคมนิยมและเผด็จการ”

ธัมมิกสังคมนิยมมาจากคำ 2 คำคือธัมมิกและสังคมนิยม ท่านได้แปลธัมมิกว่า “ประกอบด้วยธรรม” หมายความว่า การมีพื้นฐานอยู่ที่ธรรมาธิปไตยโดยถือเอาความถูกต้องของกฎธรรมชาติเป็นใหญ่ ส่วนคำว่า “สังคมนิยม” ท่านได้ให้ความหมายไว้อย่างสั้น ๆ ว่า “สังคมนิยมคือนิยมสังคม อย่างนิยมตัวคนเดียว” (ไพโรจน์ อยู่มนเทียร, มปป: 10) ดังนั้นจุดมุ่งหมายของสังคมนิยมก็คือการมุ่งให้เกิดประโยชน์สุขแก่สังคม อันได้แก่สันติภาพในสังคม ท่านพุทธทาสได้อธิบายความ

หมายธัมมิกสังคมนิยมไว้ว่า (พุทธทาสภิกขุ 2, มปป: 34)

“ถ้าสังคมนิยมต้องเห็นแก่ประโยชน์ของคนทุกคน กระทั่งถึงของสัตว์เดรัจฉาน เพราะมันก็เป็นสัตว์สังคมอยู่ร่วมโลกกันด้วยเหมือนกัน ฉะนั้นสังคมนิยมชาวพุทธจึงกว้างอย่างนี้แล้วใช้คำว่าธัมมิก ประกอบเข้าไปข้างหน้าเป็นธัมมิกสังคมนิยมคือ ต้องประกอบอยู่ด้วยธรรม ความถูกต้องที่มีรากฐานอยู่บนความรักความเมตตาว่าทุกคนเป็นเพื่อนเกิดแก่เจ็บตายด้วยกันนี่อย่างนี้เป็นธัมมิกสังคมนิยม”

กล่าวโดยสรุปแล้วธัมมิกสังคมนิยม เป็นการนำเสนอรูปแบบการอยู่ร่วมกันของมนุษย์ในมิติทางด้านเศรษฐกิจและการเมืองสำหรับสังคมยุคปัจจุบัน กล่าวคือ เป็นการนำเสนอสิ่งที่เรียกกันว่า “พุทธสังคมนิยม” และระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ตามแนวคิดธรรมราชานั้นเอง

1. แนวคิดพุทธสังคมนิยมของท่านพุทธทาสภิกขุ

แนวคิด “พุทธสังคมนิยม” ที่ท่านพุทธทาสนำเสนอ นั้นอาจกล่าวได้ว่าตั้งอยู่บนฐานคิดของทฤษฎีการเมืองแนวกฎธรรมชาติ ดังจะเห็นได้จากคำกล่าวที่ว่า (พุทธทาสภิกขุ, 2529: 116)

“คำว่าสังคมนิยมได้พูดมาแล้วข้างต้นว่า มันเป็นเรื่องที่ธรรมชาติจัดขึ้น หรือเป็นธรรมชาติของธรรมชาติมันจัดขึ้น ไม่มีใครจัด ส่วนมนุษย์เรานี้ไม่ต้องพูดละ ไม่มีความสามารถอะไรที่จะไปจัดคนหรือว่าจัดโลก หรือว่าจัดธรรมชาติ ฉะนั้นธรรมชาติอันลึกซึ้งอันใหญ่หลวงมันจัดให้เป็นมาอย่างนี้ให้รอดกันมาได้ในลักษณะอย่างนี้ด้วยวิญญูญาณแห่งสังคมนิยมคือเป็นธรรมชาติแห่งสังคมนิยม ถ้าไม่มาในรูปนี้มันตายหมดแล้วไม่เหลืออยู่ถึงบัดนี้”

เราจะพบความเป็นสังคมนิยมได้ในสภาวะธรรมชาติ (State of nature) อันเป็นสภาวะที่ยังไม่มีการจัดตั้งอำนาจส่วนกลางคือสังคมการเมือง ในสภาวะดังกล่าวนี้ธรรมชาติจะมีความสมดุลในตัวเองหรือมีสภาวะเป็นปกติของธรรมชาติที่เรียกว่า “ศีลธรรมธรรมชาติ” ดังนั้นจะปรากฏสิ่งที่เรียกว่า “เจตนารมณ์

ของสังคมนิยม* ตามกฎของธรรมชาติ กล่าวคือ (พุทธทาสภิกขุ, 2529: 64-65)

มันมีความลับอันหนึ่งที่ธรรมชาติจัดสรรให้มาคือ ข้อที่ว่ามันจะต้องมีอะไรที่พอเหมาะพอดีที่สิ่งมาก ๆ เหล่านั้นมันจะอาศัยใช้ร่วมกันอยู่ได้ นี่คือเจตนารมณ์ของสังคมนิยมที่ธรรมชาติจัดให้มาสำหรับให้ถือเอาส่วน สัดกันแต่พอดีเกินพอดีไม่ได้คือกอบโกยไม่ได้ นั่นแหละ ดังที่จัดท้อง สำหรับใส่อาหารให้มาเพียงเท่านั้นสำหรับร่างกายเพียงเท่านั้น ไม่ได้มีการ กอบโกยอย่างเสรีมาใส่ไว้ในยังในฉาง เสรีภาพในการกอบโกยถูกควบคุมไว้โดยธรรมชาติอย่างเด็ดขาด*

ทฤษฎีกฎธรรมชาติของท่านพุทธทาสมีลักษณะของปรัชญาสำัจนิยม (Realism) เมื่อท่านวิเคราะห์ว่า ในสภาวะของธรรมชาติก่อนที่จะมีมนุษย์นั้นสิ่ง ที่มีชีวิตจะแสดงเจตนารมณ์ของสังคมนิยมอย่างชัดเจน (พุทธทาสภิกขุ, 2522: 21)

ขอให้นึกถึงว่าสิ่งมีชีวิตทั้งหลายนี้ที่เป็นไปตามธรรมชาติแล้ว มันไม่มีใครเอาส่วนเกินก่อนแต่ที่จะมีมนุษย์ขึ้นมา มันก็มีสัตว์มีต้นไม้ กระทั่งว่าที่แรกมีสัตว์เซลล์เดียวอย่างหลักวิทยาศาสตร์ก็กล่าวว่าสิ่งมีชีวิตหลาย ๆ ระดับ ชีวิตหลาย ๆ ระดับไม่อาจจะเอาส่วนเกินตามธรรมชาติหรือที่แรกที่สุด ถ้าว่ามันเป็นสัตว์เซลล์เดียวมันก็กินอาหารที่มีอยู่หนึ่งเซลล์ ถ้ามันมีหลายเซลล์ประกอบกันเข้า มันก็กินอาหารเข้าที่มีเนื้อที่ในเซลล์นั้น ๆ จนกระทั่งมีพืช มีชีวิตที่เป็นพืชมากขึ้น มันก็กินอาหารเท่าที่มันมีเซลล์ สำหรับบรรจุ กระทั่งมันเป็นสัตว์ขึ้นมา เป็นปลา เป็นนก เป็นอะไร มันก็กินอาหารเท่าที่กระเพาะมันมี มันไม่มียุ้ง ไม่มีฉาง ไม่มีที่เก็บ ไม่มีที่กักตุน เพราะฉะนั้นมันจึงเอาส่วนเกินไม่ได้ ดูนกตัวหนึ่ง มันจะกินอาหารแค่เต็มกระเพาะ มันจะเอาส่วนเกินไม่ได้ โดยธรรมชาติก็เอาส่วนเกินไม่ได้*

มนุษย์ระยะแรกในสภาวะธรรมชาติอยู่ร่วมกันได้ โดยไม่มีปัญหาสังคมที่เกิดจากการบริโภคนส่วนเกิน เนื่องจากมนุษย์ในช่วงนี้ดำรงชีวิตสอดคล้องกับเจตนารมณ์ของสังคมนิยมตามกฎธรรมชาติ (พุทธทาสภิกขุ, 2529: 66) คือ

“คนป่าในระยะแรกครึ่งคนครึ่งสัตว์ หรือว่าเป็นคน ๆ พอที่จะเรียกว่าเป็นคนป่า นี่ก็เป็นไปตามธรรมชาติ เป็นไปโดยอัตโนมัติ ซึ่งธรรมชาติคุมไว้ไม่ให้เอาส่วนเกินได้ ก็เลยไม่มีปัญหาทางสังคม เพราะเป็นสังคมนิยมโดยอัตโนมัติของธรรมชาติ เป็นความถูกต้อง จึงรอดชีวิตกันได้หลายแสนปี หรือก็ปีก็ตามใจ มาเป็นพวกเราสมัยนี้ เพราะว่าได้มาอยู่ในลักษณะที่ถูกต้องของธรรมชาติที่มันจนเจือกัน”

ปัญหาสังคมเกิดขึ้นจากการที่มนุษย์เริ่มสะสมส่วนเกิน เพราะมนุษย์เห็นแก่ตัว ดังนั้นมนุษย์จึงทำผิดต่อเจตนารมณ์สังคมนิยมตามกฎธรรมชาติ กล่าวคือ (เพ็ญอ่าง: 66-67)

“ที่นี่ปัญหาเริ่มตั้งต้นที่ตรงไหน? ก็เริ่มตั้งต้นตรงที่มีมนุษย์อยู่ติดบางคน เริ่มรู้จักกอบโกย ก็เป็นมนุษย์คนแรกในโลกที่รู้จักสร้างยุ่งฉางสำหรับกอบโกย แล้วมีสติปัญญาสำหรับผลิตก็แย่งผลิต แย่งเก็บ แย่งอะไรต่าง ๆ มาไว้ที่ตัวมากเกินไป เกินความจำเป็นปัญหาก็ตั้งต้นที่ตรงนี้ ปัญหาสังคมมันตั้งต้นตรงที่เริ่มมีการกอบโกย เริ่มมียุ่งฉาง เริ่มมีความคิดนึกที่จะสะสมทรัพย์ กำลังอำนาจ กำลังอะไรต่าง ๆ เพื่อที่จะเอาเปรียบคนอื่น ฉะนั้นปัญหาทางสังคมนิยมก็เกิดขึ้นทันที เพราะว่ามันมนุษย์แยกเดินทางไปเสียจากทางที่ “พระเจ้า” กำหนดให้แล้ว ส่วนที่ธรรมชาติก็คือ “พระเจ้า” กำหนดให้มันเป็นรูปของสังคมนิยมที่ถูกต้องซึ่งทำให้อยู่กันมาได้”

กล่าวโดยสรุปแล้ว “ธรรมชาติต้องการให้ทุกคนเอาแต่เท่าที่จำเป็น แต่ที่มนุษย์ไม่เชื่อฟังธรรมชาติก็เริ่มแข่งขันกอบโกยส่วนเกิน ปัญหาก็เกิดขึ้นเรื่อยมาจนกระทั่งบัดนี้” (เพ็ญอ่าง)

เพื่อที่จะแก้ไขปัญหาสังคมที่มีอยู่ในปัจจุบัน มนุษย์จะต้องกลับไปดำรงชีวิตให้สอดคล้องกับเจตนารมณ์สังคมนิยมตามกฎหมายธรรมชาติ แต่จะเป็น ‘สังคมนิยม’ ที่มนุษย์จะต้องจัดเองเพราะพันวิสัยหรือพันอำนาจของธรรมชาติที่จะช่วยได้แล้ว (เพ็งอ้วง: 68) ดังนั้นระบบสังคมนิยมแต่เดิมซึ่งธรรมชาติเป็นผู้จัดให้ (nature) จึงต้องเปลี่ยนมาเป็นแบบสังคมนิยมที่มนุษย์เป็นผู้จัดการเอง (nurture) แต่สังคมนิยมทั้งสองรูปแบบมีสาระสำคัญร่วมกันก็คือการไม่บริโภควินส่วนเกิน แต่จะผลิตส่วนเกินเพื่อกระจายผลผลิตสู่สังคม (เพ็งอ้วง: 25)

อาจกล่าวโดยสรุปได้ว่าแนวคิด **พุทธสังคมนิยม** ที่ท่านพุทธทาสเสนอ นั้นมีลักษณะที่สำคัญ คือ

(1) การคำนึงถึงสังคมส่วนรวมเป็นหลักคือ การจัดการชุดรีดเอาเปรียบส่วนเกิน เพื่อให้เกิดประโยชน์สุขของคนโดยส่วนรวม ผลประโยชน์ของส่วนรวมที่สำคัญก็คือ การดับทุกข์ทางสังคมโดยการไม่บริโภควินส่วนเกินเพื่อสามารถกระจายผลผลิตสู่สังคม ท่านได้สรุปในเรื่องนี้ไว้ว่า (พุทธทาสภิกขุ, 2529: 25)

‘สังคมนิยมควรจะมีหลักสั้น ๆ ตามกฎเกณฑ์ของธรรมชาติว่า ทุกคนอย่ากอบโกยส่วนเกิน พยายามเจียดส่วนเกินออกไปเป็นประโยชน์แก่ผู้อื่นให้ได้ แต่ไม่ได้ห้ามว่าอย่าผลิตส่วนเกิน ทุกคนมีสิทธิ์ และสมควรอย่างยิ่งที่จะผลิตส่วนเกินขึ้นมา แต่ว่าส่วนเกินนั้นควรจะเพื่อประโยชน์แก่สังคม’

(2) การเน้นความร่วมมือซึ่งกันและกันระหว่างมนุษย์ ท่านพุทธทาสถือว่า ความร่วมมือเป็นเจตนารมณ์ของ ‘สหกรณ์’ นั่นเอง คือ ‘ความร่วมมือ ร่วมแรง ร่วมสติปัญญา ร่วมอะไรทุกอย่างที่มันจะร่วมกันได้ เมื่อเอามาร่วมกันแล้ว มันทำประโยชน์มากกว่าทำไปตามลำพัง’ (พุทธทาสภิกขุ 1, 2522: 498) ความร่วมมือนี้ถือว่าเป็นเจตนารมณ์ของธรรมชาติเช่นกัน กล่าวคือ (เพ็งอ้วง: 499)

‘เจตนารมณ์ของการร่วมมือนี้ลึกถึงธรรมชาติคือลึกลงไปถึงกฎเกณฑ์ของธรรมชาติหรือเจตนารมณ์ของธรรมชาติก็ได้ แม้ธรรมชาติเป็นสิ่งที่ไม่มีความคิดเห็น แต่ธรรมชาติก็รอดอยู่ได้ เหลืออยู่ได้ ไม่สูญหาย

ไปเสียจนกระทั่งทุกวันนี้ ก็เพราะมีความหมายแห่งการร่วมมือกันตาม
ธรรมชาติในโลกทั้งสิ้น ทั้งคน ทั้งสัตว์ ทั้งต้นไม้ แผ่นดิน ก้อนหิน
มันต้องมีอะไรที่สัมพันธ์และร่วมกันอยู่ได้ รวมกันสัมพันธ์กัน รวมกัน
อยู่อย่างสัมพันธ์กัน ไม่อย่างนั้นมันเหลวแหลก มันแหลกเหลวไปแล้ว

(3) การยอมรับระบบกรรมสิทธิ์ส่วนบุคคล (Private property) การ
มีกรรมสิทธิ์ส่วนบุคคลในสังคมไม่ใช่รากเหง้าของปัญหาสังคม แต่ความเห็นแก่ตัว
ในลักษณะ *‘ตัวกูของกู’* ต่างหากที่เป็นรากฐานของปัญหามนุษย์ทั้งหมด ท่านพุทธ
ทาสจึงยอมรับกรรมสิทธิ์โดยให้ถือว่าเป็น *‘ของยืมจากธรรมชาติ’* เพื่อไม่ให้มี
ความยึดมั่นอันจะนำไปสู่ความเป็น *‘ตัวกูของกู’* จนเกิดปัญหาการเอารัดเอาเปรียบ
ระหว่างมนุษย์ (เพ็ญอ้าง: 490)

อย่างไรก็ดีในการวิเคราะห์แนวคิด *‘พุทธสังคมนิยม’* ของท่านพุทธทาส
นั้นจำเป็นต้องอาศัยการตีความภาษาคนและภาษาธรรม ท่านพุทธทาสได้เสนอรูป
แบบการตีความภาษาดังกล่าวไว้ว่า ภาษาคนนั้นเป็นภาษาในเชิงรูปธรรม เช่น
ศาสนาในภาษาคนจะหมายถึง โบสถ์ วิหาร เจดีย์ ผ้ากาสาวพัตร์ เป็นต้น ส่วนภาษา
ธรรมคือภาษาเชิงนามธรรม ดังนั้น ศาสนาในภาษาธรรมจะหมายถึง ตัวธรรมะอัน
เป็นที่พึ่งแก่มนุษย์ได้อย่างแท้จริง (พุทธทาสภิกขุ, 2536: 6)

จากการแยกแยะระหว่างภาษาคนและภาษาธรรม เราสามารถรื้อ
(deconstruction) แนวคิดธัมมิกสังคมนิยมของท่านพุทธทาสโดยถือการใช้คำว่า
สังคมนิยมในลักษณะภาษาธรรมมากกว่า ดังนั้นเมื่อเปรียบเทียบกับระบบสังค
มนิยมในประเทศตะวันตก แนวคิดธัมมิกสังคมนิยมจึงไม่อาจถือว่าเป็นระบบสังค
มนิยมได้ จึงอาจถือว่า *‘พุทธสังคมนิยม’* ของท่านพุทธทาส เป็นสังคมนิยมที่มีรูป
แบบพิเศษทางศาสนาซึ่งแตกต่างจากระบบสังคมนิยมในประเทศตะวันตกทั่วไป
(สมเกียรติ วันทะนะ, 2544: 50-54)

เราจะชี้ให้เห็นการใช้ภาษาธรรมของท่านพุทธทาสในแนวคิดพุทธสังค
มนิยม โดยวิเคราะห์แนวคิดเรื่องประชาธิปไตย เสรีภาพ ความเสมอภาค และ
ภราดรภาพ ดังนี้

การใช้คำประชาธิปไตยของท่านพุทธทาส เป็นการใช้ภาษาธรรมตามหลัก

การทางพุทธศาสนามากกว่าจะเป็นการนำเสนอตามความคิดทางการเมืองสมัยใหม่ ท่านได้ให้ความหมายประชาธิปไตยใหม่ว่า **ประโยชน์ของประชาชนเป็นใหญ่ ไม่ใช่ประชาชนเป็นใหญ่** เนื่องจากเห็นว่า **ประชาธิปไตย** ตามหลักอภิปไตยของปวงชนยังเป็นเรื่องของโลกาธิปไตย จึงยังไม่ดีเท่ากับหลักธรรมาธิปไตยที่คำนึงถึง **ประโยชน์ของประชาชนเป็นใหญ่** (พุทธทาสภิกขุ 3, มปป: 4-5)

การคำนึงถึง **ประโยชน์ของประชาชนเป็นใหญ่** ของหลักธรรมาธิปไตยสะท้อนความคิดของท่านพุทธทาสเรื่องธรรมะคืออำนาจอย่างเห็นได้ชัด ธรรมะในฐานะกฎธรรมชาตินั้นมีอำนาจกำหนดผลที่ยังเป็นประโยชน์ในการดับทุกข์สำหรับมนุษย์ทุกคนโดยไม่เว้น ท่านพุทธทาสถือว่าหลักการประโยชน์ของประชาชนเป็นใหญ่เป็น **เจตนารมณ์แห่งประชาธิปไตย** คือ (เพ็งอ้าง: 318)

-โดยธรรมชาตินี้เรามีลักษณะแห่งประชาธิปไตยด้วยกันคือ เป็นเพื่อนทุกข์ เกิด แก่ เจ็บ ตาย ด้วยกัน เรามีกิเลสอย่างเดียวกันมีปัญหาอย่างเดียวกัน มีหัวอกเดียวกันคือ ต้องต่อสู้กับความทุกข์ทรมาน เจตนารมณ์แห่งประชาธิปไตยมันอยู่ในทุกคนโดยหลักธรรมชาติ-

ดังนั้น **ที่นี้เรารู้ว่าสิ่งที่มีชีวิตทั้งหลายมันก็มีปัญหาอย่างเดียวกันคือ การต่อสู้กับความทุกข์ความอยู่รอดและต้องรอดทั้งสังคมไม่ใช่รอดของบุคคล** นี่เป็นหลักของธรรมชาติเป็นกฎเกณฑ์ของธรรมชาติ ธรรมชาติบังคับอยู่อย่างนี้ ดังนั้นเราทำการปฏิบัติธรรมะนี้ เพื่อความอยู่รอดของสังคม

ท่านพุทธทาสยังได้ตีความหลักเสรีภาพ เสมอภาค และภราดรภาพ ของแนวความคิดประชาธิปไตยดังนี้

ก. **หลักเสรีภาพ** ท่านพุทธทาสตีความว่า หลักเสรีภาพหมายถึงวิมุตติ คือ เป็นเสรีภาพทางจิตใจที่หลุดพ้นจากการครอบงำของกิเลสแทนที่เรื่องเสรีภาพทางสังคม ดังคำกล่าวที่ว่า (พุทธทาสภิกขุ 2529: 63)

-เสรีภาพก็เหมือนกันแหละ มันตรงกับคำว่าวิมุตติหลุดพ้นไปจากการครอบงำของกิเลสนี้คือ เสรีภาพ ที่นี้ก็มาเป็นคำการบ้านการเมืองว่าทุกคนมีเสรีที่จะทำอย่างนั้น ที่จะทำอย่างนี้แต่ในที่สุดก็คือ เสรีที่จะแย้ง

ชิงประโยชน์ซึ่งกันและกัน มันเป็นเสียอย่างนี้”

ดังนั้น “ถ้าเป็นเสรีนิยมในทางพุทธศาสนาก็จะเห็นได้ว่าปลอดภัยแน่ เพราะว่าเราจะต้องเสรีจากกิเลสแต่จะเอาอุดมคตินี้มาใช้ก็ได้คือให้คนพยายามที่จะเสรีจากกิเลสเสียก่อน เสรีได้มากเท่าไรก็จะมีโอกาสใช้เสรีนิยมได้มากเท่านั้น ถ้าเสรีเหนือกิเลสก็ไปนิพพานแล้ว คำนี้ก็ไม่มีอยู่ในตำราการเมืองและไม่มีอยู่ในโลกปัจจุบันในการเมืองด้วย แต่ไปอยู่ในเรื่องของศาสนาของมุณีซีไฟร์ที่อยู่ตามดงตามป่า”

ข. หลักคิดความเสมอภาค ท่านพุทธทาสตีความเรื่องความเสมอภาคให้หมายถึงสภาพที่มนุษย์มีความเท่าเทียมกันตามธรรมชาติในฐานะที่มนุษย์จะต้องเผชิญกับความทุกข์ (เกิด แก่ เจ็บ ตาย) และมีศักยภาพที่จะพ้นทุกข์ (เชื้อแห่งความเป็นพุทธะ) กล่าวคือ มนุษย์ทุกคนมีความเสมอภาคโดยธรรมแทนที่ความเสมอภาคในทางสังคม กล่าวคือ (พุทธทาสภิกขุ 1, 2522: 318)

“สมภาพนี้ก็เป็นหลักธรรมะอย่างหนึ่งที่ว่า คนทุกคนมันมีสมภาพอยู่ตรงที่ว่าต้องมีปัญหาตามธรรมชาติเหมือนกันหมด ต้องเกิด ต้องแก่ ต้องเจ็บ ต้องตาย ต้องเป็นทุกข์ แล้วมีหน้าที่ที่จะต้องต่อสู้เพื่อให้หลุดรอดจากความทุกข์ แล้วมีหน้าที่ที่จะต้องช่วยเหลือผู้อื่น”

ค. หลักภราดรภาพ ท่านพุทธทาสได้ตีความแนวคิดภราดรภาพว่าหมายถึงการเป็นญาติธรรม คือ ความเป็นพี่น้องกันโดยธรรม ซึ่งจะมี “พระพุทธเจ้าเป็นพ่อ มีพระธรรมเป็นแม่ มีพระสงฆ์เป็นพี่” (พระคุชฎี เมธงกูโร, 2532: 36) แทนที่ความเป็นพี่น้องกันทางสังคม ท่านพุทธทาสให้ความเห็นในเรื่องนี้ว่า (พุทธทาสภิกขุ 1, 2522: 318-319)

“ไม่มีความเป็นพี่น้องชนิดไหนยิ่งไปกว่า การเป็นพี่น้องกันโดยธรรม ความเป็นพี่น้องอย่างอื่น ไม่ใช่พี่น้องโดยธรรมนี้ไว้วางใจกันไม่ได้ ถ้าเป็นพี่น้องโดยธรรมก็ไว้วางใจได้ นี่ภราดรภาพต้องเป็นอย่างนี้ พุทธบริษัทเป็นพี่น้องกันโดยธรรม ถ้าเขาเป็นพุทธบริษัทจริง เขาจะถือว่าพระพุทธเจ้า

เป็นเหมือนพ่อแม่ เราเป็นลูกของท่าน ฉะนั้นเราก็เป็นพี่น้องกัน นี่คือ
ภราดรภาพโดยธรรมมันก็เลยรักใคร่ ช่วยเหลือ สัมผัสमान สามัคคี
ในฐานะที่เป็นเพื่อนทุกข์ เกิด แก่ เจ็บ ตาย ด้วยกันเป็นพื้นฐาน"

กล่าวโดยสรุปแล้วการตีความแนวคิดประชาธิปไตย เสรีภาพ ความ
เสมอภาค และภราดรภาพของท่านพุทธทาสเป็นปฏิบัติการทางวาทกรรม เพื่อช่วง
ชิงความหมายแนวคิดปรัชญาทางสังคมและการเมืองสมัยใหม่ให้อยู่ในกรอบของ
พุทธสังคมนิยมนั่นเอง

2. ระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ตามแนวคิดธรรมราชา

จากความเป็นไปไม่ได้ของประชาธิปไตยในภาคปฏิบัติ เนื่องจากการหา
คนดีมีศีลธรรมจำนวนมากนั้นเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ รวมถึงการขาดประสิทธิภาพ
ของการบริหารการจัดการแบบประชาธิปไตย ท่านพุทธทาสจึงเสนอรูปแบบการปก
ครองตามระบอบธรรมราชา ที่มีผู้ปกครองคนเดียวใช้วิธีการแบบเผด็จการ เพื่อ
แก้ไขข้อจำกัดของประชาธิปไตย

ผู้ปกครองในระบอบธรรมราชาในยุคปัจจุบันอาจหมายถึง กษัตริย์
ประธานาธิบดี หรือนายกรัฐมนตรี ผู้ปกครองดังกล่าวจะถูกกำกับด้วยทศพิธ
ราชธรรม เพื่อเป็นหลักประกันว่าผู้ปกครองจะต้องปฏิบัติตามกฎธรรม ชาติที่มุ่ง
ประโยชน์สุขของประชาชนเป็นที่ตั้ง ทศพิธราชธรรมของผู้ปกครองมีดังนี้คือ (พุทธ
ทาสภิกขุ, 2529: 81-82)

- ก. ทาน คือ การให้
- ข. สิลัง คือ ศีลธรรม หมายถึง เป็นผู้มีความเป็นปกติไม่ถูกกิเลสบีบ
บังคับ
- ค. บริจาค คือ การสละสิ่งที่ไม่ดีภายในจิตใจออกไป
- ง. อาชชะวัง คือ มีความซื่อตรงต่อตนเองและผู้อื่น
- จ. มัททะวัง คือ ความอ่อนโยนต่อบุคคลและอ่อนโยนภายในใจพร้อม
ที่จะปฏิบัติหน้าที่ใดๆ
- ฉ. ตบะ คือ ความพากเพียรในการเอาชนะความชั่ว

ช. อโกธัง คือ เป็นคนโกรธไม่เป็น

ฌ. อวิหิงสา คือ การไม่เบียดเบียนตนเองและผู้อื่นให้เดือดร้อน

ญ. ชันติ คือ ความสามารถที่จะอดทนรอคอยได้

ฎ. อวิโรธนัง คือ การไม่ออกไปจากแนวทาง แห่งความถูกต้อง

สำหรับท่านพุทธทาส การมีผู้ปกครองที่เป็นคนดีอย่างเดียวยังไม่เป็นเงื่อนไขเพียงพอสำหรับการแก้ไขปัญหาสังคมไทย แต่ผู้ปกครองต้องมีประสิทธิภาพในการบริหารจัดการสังคมด้วย ดังนั้นท่านจึงเสนอให้ใช้วิธีการแบบเผด็จการในการนำนโยบายไปปฏิบัติเพื่อแก้ปัญหาได้ทันเวลา แต่ท่านพุทธทาสปฏิเสธเผด็จการในฐานะที่เป็นจุดมุ่งหมายสำหรับในการปกครอง และเสนอเผด็จการในฐานะที่เป็นวิธีการแทนที่ว่า (เพ็ญอ้าง: 11)

“คำว่าเผด็จการหมายถึงการกระทำอะไรที่เฉียบขาด เผด็จการเป็นเพียงเครื่องมือคือวิธีการที่เฉียบขาด เผด็จการจึงไม่ชั่วและไม่ดีอยู่ในตัวมันเอง มันต้องมีคนเอาไปใช้ ถ้าเอาไปใช้ชั่วก็เป็นชั่ว ถ้าเอาไปใช้ดีก็เป็นดี”

ท่านพุทธทาสยังได้ให้ความชอบธรรมแก่วิธีการแบบเผด็จการว่าเป็น “เผด็จการโดยธรรม” ไม่ใช่เผด็จการตามอำเภอใจของกิเลส เผด็จการโดยธรรมเป็นสิ่งที่ถูกต้องเพราะสอดคล้องกับเจตนารมณ์ของธรรมชาติ ผู้ปกครองจะมีธรรมะเป็นผู้ควบคุมหรือเป็นผู้เผด็จการไม่ใช่บุคคลหรืออัตตาเป็นผู้เผด็จการ ท่านชี้ให้เห็นความจำเป็นของวิธีการแบบเผด็จการ (พุทธทาสภิกขุ 1, 2522: 461) ตามกฎธรรมชาติว่า

“แต่ละวัน ๆ เราก็เผด็จการกันอยู่หลาย ๆ อย่างที่เกี่ยวกับชีวิต เกี่ยวกับร่างกาย โรคภัยไข้เจ็บในกาย พยาธิในกาย มดแมลงหรืออะไรต่าง ๆ มันก็มีอยู่ที่ทำไปอย่างถูกต้องตามกฎหมายธรรมชาติเพื่อรักษาความเป็นปกติ ถ้าไม่ทำอย่างนั้นมันก็ทำไม่ได้ ทำสวนก็ไม่ได้ ทำอะไรก็ไม่ได้ เดินไปไหนก็ไม่ได้”

ท่านพุทธทาสได้ยกตัวอย่างของความมีประสิทธิภาพของวิธีการแบบ

เผด็จการโดยธรรมคือ เหตุการณ์การสร้างวัดสมุหนิมิต ที่ตำบลพุมเรียง จังหวัดสุราษฎร์ธานี ในสมัยรัชกาลที่ 3 วัดสมุหนิมิต เป็นวัดที่สมบูรณ์แบบใหญ่โตเท่ากับวัดในกรุงเทพฯ แต่สามารถสร้างเสร็จได้ภายในเวลา 3 เดือน ที่เป็นเช่นนี้เนื่องจากสมุหพระคลังฝ่ายภาคใต้ในรัชสมัยรัชกาลที่ 3 ได้ใช้วิธีการเผด็จการโดยเกณฑ์แรงงานคนทางภาคใต้มาช่วยกันสร้างวัดอย่างพร้อมเพียงกันและไม่ต้องมีการฆ่าใครตายแม้แต่คนเดียว แต่ “ถ้าประชาธิปไตย 300 ปีก็ไม่เสร็จกรรมัง ประชาธิปไตยจุ่มง่ามเห็นแต่มีงแต่กูกันอยู่ กูไม่ทำมีงทำอย่างนี้ก็ได้ซิ” (พุทธทาสภิกขุ 2, มปป: 29-30)

ภายใต้การปกครองตามระบอบธรรมราชาเช่นนี้ ผู้ปกครองจะมีความสัมพันธ์กับผู้ใต้ปกครองในรูปแบบพ่อปกครองลูก ธรรมราชาที่เป็นตัวอย่างที่ดีก็คือ พระเจ้าอโศกมหาราชดังนี้ (เพ็งอ้าง: 45)

“พระเจ้าอโศกมหาราชนั้นปกครองอย่างเผด็จการเฉียบขาด แต่ว่าเผด็จการอย่างบิดากับบุตร บิดามันจะฆ่าบุตรได้ลงคอที่ไหนเล่า? แต่มันเฉียบขาดที่สุด และเพื่อให้ลูกนั้นเดินไปอย่างถูกต้อง ปลอดภัยแก่ลูกนั่นเอง”

การนำเสนอระบบเศรษฐกิจการเมืองตามรูปแบบธัมมิกสังคมนิยมของท่านพุทธทาสภิกขุ ได้รับการอธิบายภายใต้อุดมการณ์อนุรักษนิยมดังจะกล่าวในหัวข้อต่อไป

อนุรักษนิยมแบบถึงรากถึงโคน: อุดมการณ์ของธัมมิกสังคมนิยม

อุดมการณ์ในที่นี้หมายถึงระบบคิดที่ให้ภาพสังคมการเมืองที่พึงปรารถนา (วิสัยทัศน์) คำอธิบายถึงสถานะของสังคมการเมืองที่ดำรงอยู่ (โลกทัศน์) และกระบวนการที่นำไปสู่สังคมที่พึงปรารถนา (ชีวทัศน์)

ในหัวข้อนี้จะชี้ให้เห็นว่า แนวคิดธัมมิกสังคมนิยมนั้นเป็นการนำเสนอระบบเศรษฐกิจการเมืองจากจุดยืนของนักอนุรักษนิยม แต่ทำที่อนุรักษนิยมของท่านพุทธทาสไม่ใช่ระบบคิดที่มุ่งรักษาสถานภาพเดิมของสถาบันทางสังคมที่ดำรงอยู่

(Establishment Conservatism) แต่เป็นอนุรักษนิยมแบบถึงรากถึงโคน (Radical Conservatism) ที่มุ่งให้สังคมปัจจุบันกลับไปสู่คุณค่าดั้งเดิมที่เป็นรากเหง้าของวัฒนธรรมในอดีต (Fundamentalism) (Burke, 1960; Eccleshall, 1994; Hoover, 1992)

ท่านพุทธทาสเองได้ประกาศจุดยืนความเป็นอนุรักษนิยมออกมาอย่างเด่นชัดว่า ศาสนิกชนที่แท้จริงจะมี "ลักษณะเป็นความอนุรักษนิยมที่เรียกว่า *Conservative* เพราะว่าเขาได้จับเอาสิ่งที่ถูกต้องขึ้นมาเป็นหลัก แล้วก็ยึดมั่น ไม่ยอมเปลี่ยน" และ "ถ้าเอากันตามตัวหนังสือ ตัวอักษรที่ว่าคำว่า อนุรักษนิยมคือนิยมรักษาของเก่าไว้ไม่เปลี่ยนแปลง แต่ที่นี้ถ้าหากว่าจะให้เป็นประโยชน์ก็ต้องของเก่านั้นถูกต้อง" ดังนั้นศาสนาจะต้องอาศัยความคิดแบบอนุรักษนิยมประกอบอยู่ด้วยเสมอ (พุทธทาสภิกขุ 1, 2522: 428, 431)

ท่านพุทธทาสเห็นว่าความคิดอนุรักษนิยมของศาสนาจะดำรงอยู่ได้นั้นจะต้องมีระบอบการเมืองที่สอดคล้องต้องกันด้วย กล่าวคือ (เพ็ญอ้าง: 435)

"ศาสนานี้มันอยู่ได้ด้วยอนุรักษนิยมเป็นที่ตั้งของศรัทธาหรือมีศรัทธาเป็นที่ตั้ง มีความภักดีจงรักอย่างแน่นแฟ้น มันจึงอยู่ได้ ฉะนั้นมันจึงผิดกับการเมืองที่มันไม่มีหลักหรือไม่มีรากอย่างนี้ มันจึงรวนเรตลอดกาล ฉะนั้นเราอาจต้องมีระบบการเมืองที่เข้ากันได้กับการเป็นอนุรักษนิยมของศาสนิกบริษัทเท่านั้น"

ระบอบการเมืองที่สอดคล้องกับความเป็นอนุรักษนิยมของศาสนาในทัศนะของท่านพุทธทาส ก็คือ ระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ตามแนวคิดธัมมิกสังคมนิยมนั่นเอง (เพ็ญอ้าง: 45, 450) การวิเคราะห์ถึงอุดมการณ์อนุรักษนิยมแบบถึงรากถึงโคนของท่านสามารถแบ่งประเด็นการนำเสนอออกเป็น 3 ประเด็นใหญ่ ๆ คือ

1. การกลับไปอ้างอิงคุณค่าดั้งเดิมมาเป็นบรรทัดฐานของสังคม
2. การมองสังคมการเมืองแบบอินทรีย์ภาพ
3. การยอมรับความไม่เสมอภาคทางสังคม

1. การกลับไปอ้างอิงคุณค่าดั้งเดิมมาเป็นบรรทัดฐานของสังคม

การกลับไปอ้างอิงคุณค่าดั้งเดิมเป็นความพยายามที่จะสืบทอดสิ่งที่มีคุณค่าในอดีตมาใช้เป็นแนวทางการปฏิบัติสำหรับสังคมในปัจจุบัน ทำที่ดังกล่าวของท่านพุทธทาสก็คือการเรียกร้องให้มี “การถอยหลังเข้าคลอง”

การถอยหลังเข้าคลองในทัศนะของท่านพุทธทาส เป็นการถอยหลังให้ถูกต้องตามทำนองคลองธรรม (พุทธทาสภิกขุ, 2529: 4) เนื่องจากท่านพุทธทาสเห็นว่าสังคมไทยในปัจจุบันหลงมัวเมาอยู่ในเรื่องของ “วัตถุนิยม” ที่เดินออกนอก “คลองธรรม” จนทำให้เกิดภาวะคับขันทางศีลธรรม ถ้าขึ้นเป็นอยู่ในระดับนี้ต่อไป สังคมจะต้องพินาศอย่างแน่นอน ดังนั้น “เพื่อจะป้องกันอันตรายอันนี้ แก่ไขหรือว่าระบอบอะไรก็ตามจะต้องมีการกระทำให้ถูกต้องในทางศีลธรรม เรียกว่าต้องมีการถอยหลังเข้าคลองในทางศีลธรรม กลับไปมีศีลธรรมที่ถูกต้อง” (พุทธทาสภิกขุ, 2521: 520)

ท่านได้อุปมาเรื่องการถอยหลังเข้าคลองเสมือนกับเรือที่ออกไปสู่ทะเลว่า เมื่อ “ออกมาปากคลอง เห็นพายุตั้งขึ้นมาก็ต้องถอยหลังเข้าคลอง หรือออกมาติดเกยตื้นเพราะเดินผิดคลองก็ต้องถอยหลังเข้าคลอง หรือออกมาว่าจะพ่ายแพ้แก่ข้าศึก ในกรณีอย่างนี้วันนี้ก็ต้องถอยหลังเข้าคลอง” (เพ็ญอ่าง: 517)

การอ้างอิงคุณค่าในอดีตมิได้หมายถึงการกลับไปดำรงชีวิตตาม “รูปแบบ” ในอดีตแต่เป็นการนำ “เนื้อหา” ที่มีคุณค่าในอดีตมาใช้ในปัจจุบันและขับเคลื่อนสู่อนาคต ดังคำกล่าวที่ว่า (พุทธทาสภิกขุ, 2529: 4-5)

“เหมือนกับเราขับรถพลาลงไปข้างถนน ตกคลองไปครึ่งหนึ่งแล้ว
อย่างนี้เราจะทำอะไร เราต้องขับรถถอยหลังให้เข้าคลองของแนวถนน
เสียใหม่จึงจะไปได้ ถ้าจะดันต่อไปมันก็จะลงเหว ต้องถอยหลังมาเสีย
ให้เข้าร่องเข้ารอยจนไปหาคลองธรรมแล้วจึงวิ่งต่อไปได้ตามคลองธรรม”

การ “วิ่ง” ต่อไปตาม “คลองธรรม” จะนำไปสู่สังคมที่พึงปรารถนาในอนาคต สังคมในอุดมคติตามทัศนะของท่านพุทธทาสคือโลกพระศรีอารีย์ โลกพระศรีอารีย์เป็นสังคมในอนาคตที่มีความสมบูรณ์ทั้งทางวัตถุและศีลธรรม สังคมในอุดมคติของท่านพุทธทาสแตกต่างจากสังคมในปัจจุบันที่มีความสมบูรณ์ทางวัตถุแต่

ชาติศีลธรรม และโลกพระศรีอารียังแตกต่างจากสังคมชาวพุทธที่ดีในอดีต เนื่องจากสมัยพุทธกาลนั้นจะมีความสมบูรณ์แต่เฉพาะทางด้านศีลธรรม (พุทธทาสภิกขุ, 2521: 543-544)

ท่านพุทธทาสอ้างอิงคุณค่าในอดีตของพุทธศาสนาที่มีมาตั้งแต่สมัยพุทธกาล ดังที่ปรากฏในพระไตรปิฎก ประเพณีการปกครองตามหลักพุทธศาสนาของพระเจ้าอโศกมหาราช รวมถึงวัฒนธรรมทางการเมืองไทยที่มีมาตั้งแต่สมัยสุโขทัย ในขณะเดียวกันท่านก็ต่อต้านคุณค่าสมัยใหม่ของวัฒนธรรมตะวันตกด้วย กล่าวคือ

ก) การสืบทอดระบบธัมมิกสังคมนิยม

ท่านพุทธทาสพยายามชี้ให้เห็นว่าระบอบธรรมราชาเป็นระบอบทางการเมืองที่มาตั้งแต่การเกิดรัฐขึ้นมาครั้งแรกในโลกนี้ ต่อมาพระพุทธเจ้าได้นำระบบธัมมิกสังคมนิยมไปใช้ในการปกครองคณะสงฆ์หลังจากนั้น พระเจ้าอโศกมหาราชก็นำมาใช้สำหรับสังคมทั่วไป จนในที่สุดระบอบธรรมราชาได้มีวิวัฒนาการมาเป็นส่วนหนึ่งประเพณีการปกครองไทยตั้งแต่สมัยสุโขทัยเป็นต้นมา

1. พระยาสมมตราชในฐานะผู้ปกครองแบบธัมมิกสังคมนิยมคนแรกของโลก ท่านพุทธทาสได้อาศัยอัครคัมภีร์ในพระไตรปิฎกมาตีความหมายใหม่ให้เห็นว่า พระยาสมมตราชเป็นเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นจริงในประวัติศาสตร์ของโลก โดยนำแนวคิดวิวัฒนาการมาใช้อธิบายดังนี้ (พุทธทาสภิกขุ, 2523: 451-454)

ขั้นที่ 1 ตั้งแต่หนึ่งแสนปีขึ้นไป เมื่อโลกเย็นตัวลงจะเกิดเซลล์ชีวิตที่พัฒนามาเป็นพืช และเป็นคนป่าที่ยังมีสภาพเหมือนกับสัตว์อยู่ คนป่าเหล่านี้ยังไม่มีปัญหาส่วนเกินเกิดขึ้น

ขั้นที่ 2 มนุษย์มีการพัฒนาทางจิตใจสูงขึ้นจนสามารถรู้จักไปเก็บข้าวสารที่เกิดอยู่ในป่ามากิน แต่เนื่องจากยังไม่มีการสร้างยุ้งฉาง มนุษย์ก็เลยเก็บข้าวสารีเท่าที่จะกินอิ่ม ดังนั้นจึงยังไม่มีปัญหาส่วนเกินเช่นกัน

ขั้นที่ 3 มีวิวัฒนาการสูงขึ้นมาอีกระดับ โดยยังมีสันติสุขอยู่เพราะยังไม่มีปัญหาส่วนเกิน

ขั้นที่ 4 มนุษย์บังเอิญรู้จักการปรุงอาหารให้อร่อยกว่ากินดิบ ๆ ดังนั้นจึงเกิดความคิดที่จะกินให้ดีกว่าเดิม

ขั้นที่ 5 มีการปรับปรุงการทำอาหารและสร้างบ้านเรือนแทนถ้ำ ทำให้มนุษย์กินใช้มากกว่าเดิมแต่สภาพเช่นนี้ก็ยังไม่เกินกว่าที่ระบบธรรมชาติจะรองรับได้

ขั้นที่ 6 เริ่มเกิดปัญหาสังคมตามมา เมื่อมนุษย์รู้จักสร้างยังฉางมาสะสมส่วนเกิน เช่น ปัญหาการลักขโมย การเอาเปรียบ การรบพุ่งแย่งชิง จนเป็นที่เดือดร้อนกันไปทั่ว ดังนั้นมนุษย์จึงได้มานั่งปรึกษากันและตกลงที่จะมอบอำนาจให้กับคน ๆ หนึ่งที่ฉลาด แข็งแรงและมีคุณธรรมเป็นผู้ปกครองตน โดยเรียกกันว่าพระยาสมมตราช พระยาสมมตราชได้ทำให้สังคมสงบสุขจนประชาชนพอใจหลุดปากออกมาว่า **ราชา** ดังนั้นตั้งแต่นั้นมาจึงมีการเรียกผู้ปกครองว่าราชา (พุทธทาสภิกขุ, 2529: 66-70)

พระยาสมมตราชดังกล่าวเป็นธรรมราชาคนแรกของโลกที่สร้างระบบธัมมิกสังคมนิยม “เพราะพระราชาก็ไม่ได้คิดว่าเป็นของฉันทัน คิดแต่ว่าเป็นของสังคมซึ่งเป็นผู้มอบอำนาจให้แก่พระราชา เพราะฉะนั้นจึงเป็นพระราชาผู้บริสุทธิ์ ซึ่งเป็นต้นตอของพระราชาที่ประกอบด้วยทศพิธราชธรรมในระยะเวลาต่อมา” (เพ็ญอ้าง: 71-72)

2. พระพุทธเจ้าในฐานะผู้นำหลักธัมมิกสังคมนิยมมาใช้ในคณะสงฆ์ โดยใช้วิธีการปกครองแบบเผด็จการโดยธรรม ท่านพุทธทาสชี้ว่าหลังจากที่เกิดปัญหาสังคมจากการสะสมส่วนเกินแล้ว มนุษย์จึงสร้างระบบกฎหมายและศีลธรรมขึ้นมาเพื่อแก้ปัญหา จนในที่สุดเมื่อพระพุทธศาสนาปรากฏออกมาและมีระบบสอนให้คนรู้จักความพอดีรวมถึงการแจกจ่ายส่วนเกินให้แก่สังคม พระพุทธเจ้าจึงได้กลายเป็นผู้นำหลักธัมมิกสังคมนิยมมาใช้ในคณะสงฆ์ดังคำกล่าวของท่านพุทธทาสที่ว่า (เพ็ญอ้าง: 75)

“ส่วนข้อความที่ว่า พระพุทธเจ้าท่านมีระบบสังคมนิยมแต่วิธีปฏิบัติงานเป็นเผด็จการนั้นก็เป็นอย่างที่พูดมาแล้วว่า ประชาธิปไตยมันโง่โง่ไม่ทำประโยชน์ให้ทันแก่เวลา เมื่อเห็นว่าอย่างนี้ถูกต้องแล้ว มันต้องมีการบังคับให้ทำทันที วิธีปฏิบัติงานของพระพุทธเจ้าท่านจึงเป็นเผด็จการ ต้องทำอย่างนี้และต้องทำทันที

ฉะนั้นจึงมีวินัยหลายข้อที่ไม่ยอมผิดเพี้ยนแก่เวลาหรือไม่ยอมให้
แก้ตัว ให้ยกเว้นอะไรทำนองนั้น

ดังนั้นในคณะสงฆ์จึงเน้นการไม่เอาส่วนเกิน เนื่องจากพระพุทธเจ้า
กำหนดว่าพระสงฆ์จะมีเครื่องนุ่งห่มได้ไม่เกิน 3 ผืน บาตรต้องมีเพียงใบเดียว และ
มีที่อยู่ขนาดกว้าง 7 ฟุต ยาว 12 ฟุต ถ้าพระสงฆ์รูปใดมีมากกว่านี้จะต้องให้ส่วน
เกินแก่พระสงฆ์อื่นหรือสังคมทั่วไป (เพ็งอ้ง: 17)

3. พระเจ้าอโศกมหาราชในฐานะต้นแบบของธรรมราชา ในสาย
ตาของท่านพุทธทาสนั่น พระเจ้าอโศกมหาราชถือว่าเป็นผู้นำระบอบธรรมราชามา
ใช้วงกว้างในระดับสังคมทั่วไปจนประสบความสำเร็จ ดังนั้นท่านจึงถือว่าพระเจ้า
อโศกมหาราช เป็นธรรมราชาที่ใช้เผด็จการโดยธรรมอย่างแท้จริง กล่าวคือ

ในแง่ของการปกครอง พระเจ้าอโศกมหาราชเป็นผู้ปกครองที่มุ่ง
ประโยชน์ของสังคมโดยรวมดังจะเห็นได้จาก “เมื่อพระเจ้าอโศกมหาราชสิ้นชีวิต
นั้น สมบัติที่เหลืออยู่คือผลมะขามป้อมครึ่งผล นี่สมบัติชิ้นสุดท้ายของพระเจ้าอโศก
มหาราช ผู้กำลังประชวรมีมะขามป้อมสำหรับคนเจ็บกินเหลืออยู่ครึ่งลูกก็ยังทรงสั่ง
ให้เอามะขามป้อมครึ่งผลนี้ไปถวายพระแล้วพระเจ้าอโศกก็สิ้นพระชนม์” (เพ็งอ้ง:
78)

ในแง่วิธีการบริหารจัดการ พระเจ้าอโศกใช้วิธีดำเนินการแบบเผด็จ
การโดยธรรมกล่าวคือ ถ้าได้สั่งการสิ่งใดที่เป็นประโยชน์ต่อสังคม แล้วไม่ปฏิบัติตาม
หรือกระทำผิดก็จะจับมาชังหรือกระทำลงโทษทันทีถึง แม้ว่าบางครั้งต้องถึงขั้นมีการ
ฆ่าพระสงฆ์ (เพ็งอ้ง: 77) แต่การฆ่าเช่นนี้ไม่ถือว่าเป็นการใช้ศาสตราวุธ เนื่อง จาก
“ไม่มีเจตนาฆ่าเพราะเห็นแก่อวิชา แก่โมหะ แก่ความไม่เป็นธรรม” (พุทธทาสภิกขุ
1, 2522: 461)

4. ระบอบธรรมราชาในอดีตของไทย ท่านพุทธทาสมองพุทธศาสนา
เป็นรากฐานของวัฒนธรรมไทยในอดีตที่เป็นมา “คือนับถือพุทธศาสนา นับถือ
จนฝังอยู่ในการประเพณีปฏิบัติประจำบ้าน ประจำเรือน ประจำวัน กลายเป็น
วัฒนธรรมไทย แล้วยังผลอย่างอื่นที่ออกมาจากการกระทำอย่างนั้น จน
กลายเป็นคนที่มีนิสัยใจคออย่างนี้ มีอะไรๆ อย่างที่เห็นอยู่นี้ เรียกว่าเป็นผู้มี

วัฒนธรรมไทย มีพุทธศาสนาเป็นรากฐาน ปรากฏอยู่จนกระทั่งปัจจุบันนี้" (พุทธทาสภิกขุ, 2523: 148)

ดังนั้นประเพณีการปกครองของไทยในอดีตที่มีได้ถูกปลอมปนด้วยไสยศาสตร์และลัทธิพราหมณ์ ในทัศนะท่านพุทธทาสจึงเป็นการสืบทอดระบอบธรรมราชาที่มีมาตั้งแต่ "พระเจ้าสมมตราชองค์แรกในโลกก็ตาม จนกระทั่งพระเจ้าอโศกมหาราช จนกระทั่งพ่อเมืองยุคกรุงสุโขทัย แม้กระทั่งยุคกรุงศรีอยุธยา ก็ย่อมจะต้องมีอยู่แต่คนมองไม่เห็น" (เพ็ญอ้าง) ถึงแม้ในปัจจุบันก็ยังปรากฏธรรมราชาในรูปของพระมหากษัตริย์ในระบอบประชาธิปไตยสมัยใหม่ ธรรมราชาที่ยังดำรงอยู่ถึงแม้จะไม่มีอำนาจทางการเมืองตามข้อจำกัดของรัฐธรรมนุญ แต่ก็ยังมีบทบาทในการเป็น 'ผู้นำในทางวิญญูณ' ซึ่งมีอำนาจทางสังคม (Social power) คือ "นำในทางเศรษฐกิจในทางพัฒนาในทางวัฒนธรรมในทางการศึกษา อะไร ๆ ซึ่งดีไปกว่าการเมืองซึ่งเป็นเรื่องหลอกลวง" (พุทธทาสภิกขุ, 2531: 21)

ท่านพุทธทาสได้ให้การสนับสนุนพระมหากษัตริย์องค์ปัจจุบัน ในฐานะที่เป็นธรรมราชาอย่างเปิดเผยเมื่อแสดงพระธรรมเทศนา เนื่องในวันวิสาขบูชา พ.ศ. 2510 ถวายพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวและสมเด็จพระบรมราชินีนาถ ความว่า (เพ็ญอ้าง: 224)

"เป็นบุญกุศลมหาศาลของประชากรชาวไทย ที่ได้มีมหาอรรถาหรือตนหลวงที่เป็นดวงวิญญูณของประเทศชาติที่เป็นธรรมราชาคือเป็นตนหลวงที่ประกอบด้วยธรรมเป็นตนหลวงที่ทรงสรรเสริญธรรมเป็นตนหลวงที่ชักชวนประชาชนอยู่ในธรรม เป็นตนหลวงที่ทรงโปรดปรานอยู่ในธรรมและทรงเป็นพุทธศาสนูปถัมภ์เพื่อมีอยู่แห่งธรรมในประเทศไทยและตลอดโลกทั้งปวง ดังมีพระราชภารกิจต่าง ๆ ปรากฏเป็นประจักษ์พยานอยู่แก่สายตาประชาชนชาวไทยทั้งมวลแล้ว"

ข) การต่อต้านคุณค่าสมัยใหม่ (Modernism)

ท่านพุทธทาสมองวัฒนธรรม 'ตะวันตก' ด้วยสายตานักอนุรักษนิยมว่า วัฒนธรรมตะวันตกดั้งเดิมนั้นมีคุณค่าที่ด่างามเนื่องจากตั้งอยู่บนพื้นฐานของคริสต์ศาสนา แต่ต่อมาได้มีการละทิ้งคริสต์ศาสนาและเลิกล้มถือพระเจ้าตามคำ

กล่าวที่ว่า **พระเจ้าตายแล้ว** หันมานับถือ **วัดอุณิคม** เป็นรากฐานของวัฒนธรรมตะวันตกสมัยใหม่ ดังนั้นคุณค่าสมัยใหม่ของวัฒนธรรมตะวันตกจึงกลายเป็นเรื่องของ **วัดอุณิคม** ที่มีกิเลสเป็นหลัก (พุทธทาสภิกขุ, 2523: 144-145)

วัฒนธรรมตะวันตกสมัยใหม่ได้เข้ามาครอบงำวัฒนธรรมไทยจนทำให้พุทธศาสนาเสื่อมลง ดังนั้นคุณค่าสมัยใหม่ของวัฒนธรรมตะวันตก จึงเป็นปัจจัยหนึ่งที่ทำลายความต่อเนื่องของระบบธัมมิกสังคมนิยมในสังคมไทย อันตรายจาก **วัฒนธรรมตะวันตกแห่งยุคปัจจุบัน** ในสายตาของท่านพุทธทาสเป็นแง่มุมต่างๆ ของความทันสมัยคือ

1. การต่อต้านคุณค่าสมัยใหม่ในแง่เป้าหมาย ความทันสมัยที่มากับความเจริญ (Civilization) ท่านพุทธทาสเห็นว่า **ที่เรียกว่าความเจริญ ความเจริญ** ก้าวหน้าศิวิไลซ์นั้นมันคือความบ้าหลง ในข้อนี้ทำให้มันเป็นระเบียบเรียบร้อย และสวยงามยิ่งขึ้น เพราะฉะนั้นคือธรรมมันก็เปลี่ยนระบบคือธรรมมันก็ดัดแปลงเพื่อความเรียบร้อยและสวยงามยิ่งขึ้นไป (พุทธทาสภิกขุ, 2529: 158) และ **ความเจริญได้ทำให้ระบบการเมืองหรือระบบการปกครองในโลกนี้ มันเปลี่ยนไปโดยพล** ในส่วนเกิน ส่วนที่ไม่ต้องมีมันแหละ ยิ่งขึ้นไปทุกที (พุทธทาสภิกขุ, 2523: 439)

2. การต่อต้านคุณค่าสมัยใหม่ในแง่ความทันสมัยทางการเมือง ซึ่งได้แก่ ระบอบประชาธิปไตยสมัยใหม่ ท่านพุทธทาสเห็นว่า ระบอบประชาธิปไตยจากตะวันตกที่ไทยไปรับเข้ามา ใช้ไม่ได้ผลและสร้างวิกฤติการณ์ในสังคมไทยมากขึ้น กล่าวคือ (พุทธทาสภิกขุ 2, มปป: 47)

ถ้าประชาธิปไตยให้ผลจริง มันก็มีสันติภาพเสมอหน้าทั้งหมด
เดี๋ยวนี้มันไม่มีสันติภาพ **อย่าว่าเสมอหน้าเลย** **แม้แต่ลุ่ม ๆ ดอน ๆ**
มันก็ไม่มี... มันมีแต่วิกฤติการณ์ **ความยุ่งยากลำบากโกลาหลวุ่นวาย**
ระส่ำระสายคล้ายกับอุกบิบบอยู่เสมอ

3. การต่อต้านคุณค่าสมัยใหม่ในแง่ความทันสมัยทางเศรษฐกิจ ซึ่งได้แก่การพัฒนาประเทศไปสู่สังคมอุตสาหกรรม ท่านพุทธทาสมองว่า

“ปัญหาของประเทศไทยเล็กอย่างนี้ ไม่เหมือนกับปัญหาของประเทศรัสเซีย อินเดีย จีน อเมริกาใต้ มันเหมือนกันไม่ได้ ฉะนั้นเราอย่าหลับลัทธิลัทธิต่างมลายโดยไม่ดูเสียว่าไอ้เรานี้มันเป็นอย่างไร” (พุทธทาสภิกขุ 1, 2522: 112-113) ดังนั้นเมื่อ “ทรัพยากรของเรามีสำหรับจะเป็นประเทศศิวิไลซ์ เราจะประเทศอุตสาหกรรมเร็ว ๆ นี้ มันก็เป็นเรื่องบ้าบอเพราะความสามารถมันก็มีไม่ได้ แม้ว่าเราจะมีความรู้ แต่ภาวะสิ่งแวดล้อมมันยังไม่เข้ารูปกันแล้วมันก็เป็นไปไม่ได้” (เพ็ญอึ้ง: 114)

4. การต่อต้านคุณค่าสมัยใหม่ในแง่เทคโนโลยีสมัยใหม่ ท่านพุทธทาสมองการพัฒนาเทคโนโลยีสมัยใหม่ว่า “ทำไปเพราะอำนาจของโลกหรือความต้องการ ฉะนั้นได้มามันก็ใช้ไปตามวิถีทางของโลกหรือกิเลส เพราะฉะนั้นก็ไม่มีหวังว่าโลกนี้มันจะมีสันติภาพหรือเย็นลงได้เพราะการก้าวหน้าในเรื่องนี้” (พุทธทาสภิกขุ, 2523: 442) ตัวอย่างเช่น

“การที่มนุษย์ไปโลกพระจันทร์ได้นี้ทำให้โลกมีสันติภาพขึ้นที่ตรงไหน?... เดี่ยวนี้จะสร้างเครื่องบินเร็ว 3,000 ไมล์ต่อชั่วโมง เป็นธรรมดาแล้วเดี๋ยวนี้เร็วกว่าเสียง รถไฟก็จะให้เร็วถึง 150 ไมล์ต่อชั่วโมง รถยนต์ก็เร็วกับไม่มีขีดจำกัด ให้มันเร็วกระทั่งเครื่องช่วยคิดเลขคิดอะไรให้มันเร็ว กระทั่งคอมพิวเตอร์ช่วยให้มันเร็ว อะไรก็ตามเถอะ แล้วมนุษย์ดีขึ้นที่ตรงไหน?” (เพ็ญอึ้ง: 181)

5. การต่อต้านคุณค่าสมัยใหม่ในแง่ความทันสมัยทางวัฒนธรรม ท่านเห็นว่าการแยกแหว่งศาสนจักรและอาณาจักร (Secularization) มีผลเสียอย่างยิ่งต่อการศึกษา เพราะความทันสมัยทางการศึกษา “แบบหมาทางด่วน” เป็นเพียงเครื่องมือเพื่อให้ได้ผลประโยชน์ทางเนื้อหนังหรือวัตถุเนื่องจาก “การศึกษาสมัยปัจจุบันไม่มีธรรมะอยู่ในการศึกษา เพราะเขาแยกธรรมะออกจากการศึกษา (Secularization) ซึ่งพวกฝรั่งเองเขาก็เรียกแล้วเขาก็ตั้งขึ้น แล้วเขาก็มองเห็นแล้วเขาก็ยืนยัน” (พุทธทาสภิกขุ 1, 2522: 398)