



พุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน Buddhism and Human Rights



พุทธศาสนา มองชีวิต รอบด้าน
กับดักในสันดาน ดุจลวดหนาม กันไว้
สิทธิมนุษยชน คนจึงเห็น แตกต่าง
ดีเลว ขาวดำ บุญบาปไซ้ แบ่งแยก...ขุลมน



พุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน Buddhism and Human Rights

คณะกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติ

พุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน

ศาสตราจารย์เสน่ห์ จามริก

Buddhism and Human Rights

Professor Saneh Chamarik

ชุด การส่งเสริมความรู้ด้านสิทธิมนุษยชน
ชุดที่ 3 พิมพ์ครั้งที่ 1 กันยายน 2545
จำนวน 10,000 เล่ม
พิมพ์ครั้งที่ 2 สิงหาคม 2549
จำนวน 2,000 เล่ม

จัดพิมพ์โดย สำนักงานคณะกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติ
422 ถนนพญาไท (ใกล้สะพานหัวช้าง)
เขตปทุมวัน กรุงเทพมหานคร 10330
ตู้ ปณ. 400 ปณจ.รองเมือง กรุงเทพฯ 10330
โทรศัพท์ 0 2219 2982 โทรสาร 0 2219 2983
โทรศัพท์เพื่อร้องเรียน 1377
www.nhrc.or.th

ข้อมูลทางบรรณานุกรม
เสน่ห์ จามริก.
พุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน.- - กรุงเทพฯ,
สำนักงานคณะกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติ, 2545.
104 หน้า
1. สิทธิมนุษยชน—แง่ศาสนา—พุทธศาสนา. I. ชื่อเรื่อง
323
ISBN : 974-90648-1-X

อารัมภบท

คณะกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติ เป็นองค์กรที่จัดตั้งขึ้นตามรัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย พุทธศักราช 2540 มาตรา 199 และมาตรา 200 และพระราชบัญญัติคณะกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติ พ.ศ. 2542 โดยมีคณะกรรมการ 11 ท่าน ทำหน้าที่ในการรับเรื่องราวร้องทุกข์ และตรวจสอบการละเมิดสิทธิมนุษยชน ทำการไกล่เกลี่ยหรือเสนอมาตรการในการแก้ไขที่เหมาะสม อีกทั้งมีหน้าที่ต้องเสนอแนะนโยบายและข้อเสนอในการปรับปรุงกฎหมายต่อรัฐสภาและคณะรัฐมนตรี เพื่อส่งเสริมและคุ้มครองสิทธิมนุษยชน ภารกิจที่สำคัญอีกประการหนึ่งคือ การส่งเสริมการศึกษาวิจัยและการเผยแพร่ความรู้ด้านสิทธิมนุษยชน

เพื่อให้เกิดกระบวนการเรียนรู้ร่วมกันในสังคมไทยถึงหลักการ แนวคิด ตลอดจนแนวทางในการปฏิบัติด้านสิทธิมนุษยชนอย่างกว้างขวาง สำนักงานคณะกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติจึงได้จัดพิมพ์หนังสือชุดการส่งเสริมความรู้ด้านสิทธิมนุษยชนขึ้น และหนังสือ "พุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน" เป็นหนึ่งในหนังสือชุดการส่งเสริมความรู้ดังกล่าว โดยได้รับความอนุเคราะห์จากโครงการจัดพิมพ์คปไฟ มูลนิธิเพื่อการศึกษาประชาธิปไตยและการพัฒนา และศาสตราจารย์เสน่ห์ จามริก ประธานกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติ มอบต้นฉบับให้นำมาจัดพิมพ์เผยแพร่

สำนักงานคณะกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติหวังเป็นอย่างยิ่งว่า สารจากหนังสือเล่มนี้จะมีส่วนสร้างเสริมวัฒนธรรมสิทธิมนุษยชนในสังคมไทยไม่มากนักน้อย จนในที่สุดวิถีชีวิตของผู้คนในแผ่นดินนี้เป็นวิถีชีวิตแห่งความเอื้ออาทรต่อมนุษยชาติ ตลอดจนให้ความเคารพต่อคุณค่าและศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์โดยเฉพาะต่อคนเล็กคนน้อยในสังคมไทย

สำนักงานคณะกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติ

คณะกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติ

เป็นองค์การที่จัดตั้งขึ้นตามรัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย พ.ศ. 2540 มาตรา 199 และมาตรา 200 และพระราชบัญญัติคณะกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติ พ.ศ. 2542 คณะกรรมการฯ ประกอบด้วยประธานกรรมการ 1 คน และกรรมการ 10 คน ซึ่งวุฒิสภาเป็นผู้คัดเลือกตามรายชื่อที่คณะกรรมการสรรหาฯ ได้คัดเลือกและนำเสนอ มีวาระการดำรงตำแหน่ง 6 ปี และดำรงตำแหน่งเพียงวาระเดียว

กรรมการที่ได้รับการโปรดเกล้าฯ เป็นคณะแรก มีดังนี้

- | | | |
|-----------------|-------------|---------------------------------------|
| 1.นายเสน่ห์ | จามริก | เป็นประธานกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติ |
| 2.นายจรัล | ดิษฐาภิชัย | เป็นกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติ |
| 3.คุณหญิงจันทน์ | สันตะบุตร | เป็นกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติ |
| 4.นางสาวนัยนา | สุภาพัง | เป็นกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติ |
| 5.นายประดิษฐ์ | เจริญไทยทวี | เป็นกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติ |
| 6.นายวสันต์ | พานิช | เป็นกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติ |
| 7.นายสุทิน | นพเกตุ | เป็นกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติ |
| 8.นางสุนี | ไชยรส | เป็นกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติ |
| 9.นายสุรสิทธิ์ | โกศลนาวัน | เป็นกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติ |
| 10.คุณหญิงอัมพร | มีสุข | เป็นกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติ |
| 11.นางสาวอากร | วงศ์สังข์ | เป็นกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติ |

คำชี้แจง

บทศึกษาว่าด้วย พุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน นี้ เป็นงานนำเสนอ ในการประชุมระหว่างประเทศ เรื่อง "The Place of Human Rights in Cultural and Religious Traditions" ขององค์การการศึกษาวิทยาศาสตร์ และวัฒนธรรมแห่งสหประชาชาติ (UNESCO) ที่กรุงเทพฯ เมื่อ 3 – 7 ธันวาคม 2522 ต่อมาปี 2531 ได้จัดพิมพ์ขึ้นโดยสถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ พร้อมด้วยคำนำทั้งภาคภาษาไทยและอังกฤษ ของพระคุณเจ้า พระธรรมปิฎก เมื่อครั้งยังดำรงสมณศักดิ์ พระราชวรมุนี

การนำเอาผลงานเขียนสมัยเมื่อกว่ายี่สิบปีมาแล้ว มาตีพิมพ์ซ้ำอีก เช่นนี้ เกิดจากความดำริของผู้เขียนเอง ด้วยเหตุผลใหญ่ๆ 2 ประการ กล่าวคือ ในประการแรก ความตื่นตัวเรื่องสิทธิเสรีภาพขยายวงออกไป อย่างกว้างขวางหลัง "เหตุการณ์มหาวิปโยค" 14 ตุลา. 16 รัฐประหาร "ขวาพิฆาตซ้าย" 6 ตุลา. 19 และ "พฤษภาทมิฬ" 35 ประกอบกับ ประเด็นปัญหากระทบสิทธิมนุษยชนมีความละเอียดอ่อน และสลับซับซ้อน ขึ้นภายใต้กระแสโลกาภิวัตน์ หลักการสิทธิเสรีภาพในแบบฉบับของ วัฒนธรรมตะวันตกที่เคยเป็นแรงบันดาลใจกระตุ้นให้เกิดพัฒนาการสิทธิ มนุษยชนแพร่ไปทั่วโลก กลับกลายเป็นเครื่องบั่นทอนบ่อนทำลายสิทธิ เสรีภาพของกลุ่มชนส่วนใหญ่ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในช่วงทศวรรษที่ผ่านมา หลังการล่มสลายของจักรวรรดิคอมมิวนิสต์ และการแผ่ขยายพลัง อำนาจครอบงำของเหล่าบรรษัทข้ามชาติและมหาอำนาจอุตสาหกรรม ในนามของ "ระเบียบโลกใหม่" ภายใต้ระบอบเศรษฐกิจตลาดเสรี

สถานการณ์โลกที่เปลี่ยนแปลงเป็นแรงกระตุ้นให้เกิดการคิดค้น แสวงหาคุณค่าความหมายของสิทธิมนุษยชนจากแหล่งอารยธรรมอื่นๆ

นอกตะวันตกขึ้น ทั้งในแวดวงวิชาการและขบวนการต่อสู้เรียกร้องสิทธิเสรีภาพทั้งหลาย เมื่อมองย้อนกลับไป เวทีประชุมระหว่างประเทศขององค์การยูเนสโกที่กล่าวถึงข้างต้น นับเป็นการริเริ่มที่สำคัญที่หยิบยกเอามิติของวัฒนธรรมและศาสนธรรมขึ้นมาให้ได้พินิจพิจารณา เพื่อเป็นแนวทางอธิบายและแสวงคำตอบต่อปัญหาสิทธิเสรีภาพในวิถีชีวิตของมนุษย์และสังคม ผู้เขียนไม่ใช่ผู้เชี่ยวชาญในเรื่องของศาสนาหรือจริยธรรมอะไร เพียงแต่เท่าที่ได้มีโอกาสสัมผัสจากการอ่านระหว่างบวชเรียนอยู่ถึงพรรษาเต็มๆ ในปี 2514 ก็เกิดความตระหนักแน่ชัดว่า พุทธศาสนาสามารถให้คำตอบอย่างแน่นอน แล้วก็มีคำตอบอย่างยิ่งยิ่งที่จะได้เห็นสถาบันพุทธศาสนายึดถือปฏิบัติในบทบาทหน้าที่อันสร้างสรรค์เช่นว่านี้ ทั้งต่อสังคมไทยและสังคมโลก

ประการที่สอง ภายในสังคมไทยเรา ซึ่งถือตนเป็นเมืองพุทธศาสนา ในท่ามกลางวิกฤตศรัทธาแทบทุกๆ ด้านของชีวิตและสถาบัน เรื่องของพุทธศาสนากำลังถูกหยิบยกขึ้นมาใช้อ้างอิงและทบทวนตรวจสอบ ถกเถียงอภิปรายกันอย่างกว้างขวาง และเข้มข้นรุนแรงอย่างที่ไม่เคยมีมาก่อน อย่างน้อยก็ในชั่วชีวิตของผู้เขียนเอง บรรดาผู้รู้ผู้เชี่ยวชาญ นักวิชาการสาขาต่างๆ สื่อมวลชนทุกแขนงต่างระดมกำลังความรู้ความคิดเผยแพร่ให้เกิดความตื่นตัวสนใจ และการเรียนรู้ออกไปสู่สาธารณชนคนไทยทั่วทุกหนแห่ง นับเป็นปรากฏการณ์ที่น่าชื่นชมยินดี ทว่าน่าเสียดายที่มวลความพยายามระดมความคิดและการเรียนรู้ที่ว่านี้ ค่อนข้างโน้มเอียงไปในทางแตกแยกแบ่งส่วนชนวนวิวาทะเสียมากกว่าที่จะพยายามให้เข้าถึงหลักการและจิตวิญญาณพุทธศาสนาอย่างแท้จริง เข้าทำนองนิทานเรื่องกลุ่มคนตาบอดคลำช้าง ที่ได้นำมาพูดถึงตอนหนึ่งในบทความว่าด้วย พุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน นี้ ความจริงก็คือว่า พุทธศาสนามีคุณค่าแก่นสาร ลุ่มลึกและทัศนวิสัยยาวไกลกว้างใหญ่เหนือเรื่องของทักษะหรือเทคนิคการตีความตัวบทหรือภาษาถ้อยคำ ซึ่งก็อาจมีความสำคัญในระดับหนึ่ง ทว่ายังห่างไกลที่จะให้คำตอบต่อปัญหาชีวิตและสังคม ในโลกของการเปลี่ยนแปลงอันเป็นนิรันดร์

จริง ๆ แล้ว ความพยายามที่จะศึกษาเชื่อมโยงพุทธศาสนากับเรื่องของสิทธิมนุษยชนนี้ เกิดจากแรงบันดาลใจจากพระคุณเจ้า พระธรรมปิฎก ตั้งแต่ครั้งดำรงสมณศักดิ์ พระศรีวิสุทธิโมลี เนื่องในการสัมมนาที่สยามสมาคมเมื่อปี 2514 จากปัจฉิมกถาของพระคุณเจ้าประโยคหนึ่งที่ว่า "อิสราเอล คือหัวใจของพุทธศาสนา" แล้วยังได้รับความเมตตาเขียนคำนำอันทรงค่ายิ่งให้อีกดังกล่าแล้ว ในโอกาสการจัดพิมพ์ครั้งนี้ จึงใคร่ขอกราบนมัสการรำลึกในคุณูปการของพระคุณเจ้า ไว้ ณ ที่นี้

อนึ่ง ในการจัดพิมพ์นี้ยังได้รับมิตรจิตอย่างเช่นเคยจากคุณปวงช้าง (อิสรา) ทยาหทัย แห่งกลุ่มไท กรุณาเขียนภาพปกให้เป็นพิเศษ เป็นการสื่อความหมายของ พุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน ให้ได้ใจความกระชับยิ่งขึ้นไปอีก ก็ขอแสดงความขอบคุณเป็นอย่างสูงด้วยเช่นกัน

เสน่ห์ จามริก

เมษายน 2543

คำนำ

ศาสนาเกิดขึ้นจากความพยายามของมนุษย์ที่จะแก้ไขปัญหาสำคัญของชีวิตคือ ความทุกข์ พระพุทธเจ้าตรัสว่า ถ้าไม่มีชาติ ชรา มรณะ พระตถาคตเจ้าก็จะมีได้บังเกิดในโลก และพระธรรมก็จะมีได้รูปร่าง นอกจากนั้นพระองค์ก็ยังทรงประกาศย้ำหลายครั้งว่า พระพุทธเจ้าอุบัติขึ้นในโลก เพื่อประโยชน์และความสุขของคนจำนวนมาก เพื่ออนุเคราะห์ชาวโลก เพื่อประโยชน์ เพื่อเกื้อกูล และเพื่อความทุกข์แก่ทเวและมนุษย์ทั้งหลาย แม้การประกาศสั่งสอนธรรมก็ดี ความดำรงอยู่ยั่งยืนแห่งพระศาสนาของพระพุทธเจ้าก็ดี และความสามัคคีแห่งสงฆ์ก็ดี ก็ย่อมมีเพื่อประโยชน์อย่างเดียวกันนี้ ฉะนั้น คุณค่าของศาสนาจึงวัดได้ด้วยความได้ผลในการบรรเทา และกำจัดความทุกข์ของมนุษย์เช่นเดียวกับคุณค่าของยาที่อยู่ที่การบำบัดโรคได้

พูดอย่างกว้างๆ เมื่อศาสนาช่วยให้คนอยู่ร่วมกันได้ด้วยดีและช่วยให้บุคคลมีความพึงพอใจ ก็กล่าวได้ว่า ศาสนาได้ทำหน้าที่ด้วยดีแล้ว อย่างไรก็ตาม ที่กล่าวมานั้นยังทำให้มองเห็นภาพการทำหน้าที่ของศาสนาไม่ชัดเจน ภาพนั้นจะชัดเจนขึ้นต่อเมื่อเราพิจารณาให้ลึกซึ้งลงไปอีกจนเห็นว่า ศาสนานั้นมองมนุษย์และความทุกข์อย่างไร ตลอดถึงว่าศาสนานั้นทำหน้าที่บรรเทาหรือกำจัดความทุกข์อย่างไร

คนทุกคนเกิดมาเท่าเทียมกันแต่ก็เพียงบางเท่านั้น ส่วนอีกหลายแ่งไม่มีคนผู้ใดเกิดมาเท่าเทียมคนอื่นเลย การที่มนุษย์ปฏิบัติผิดหรือมีทำที่ผิดต่อความเสมอภาคและไม่เสมอภาคกันนี้ ได้ก่อให้เกิดปัญหาทุก

อย่างทุกประการ ตั้งแต่ปัญหาทางสังคมจนถึงปัญหาทางจิตใจ

ตามหลักพุทธศาสนา คนทุกคนเท่าเทียมกันในข้อที่ว่า คนทั้งปวงตกอยู่ในอำนาจกฎธรรมชาติเดียวกัน ทุกคนต้องเกิด แก่ เจ็บ ตาย ทุกคนต้องเป็นไปตามกฎแห่งกรรม ทุกคนต้องได้รับผลกรรมที่ตนหว่านพืชไว้ และโลกย่อมหมุนไปตามกรรมที่ทุกๆ คนได้ช่วยกันก่อขึ้น

มนุษย์เป็นยอดแห่งสัตว์ที่ฝึกได้หรือให้การศึกษาได้ มนุษย์มีศักยภาพที่จะบรรลุธรรมสูงสุด ซึ่งทำให้เข้าถึงชีวิตที่มีอิสรภาพและความสุข การที่จะบรรลุธรรมสูงสุดนี้ มนุษย์จะต้องพัฒนาตนเองทั้งทางกาย ทางศีล ทางจิต และทางปัญญา การพัฒนาตนโดยชอบย่อมทำให้บรรลุธรรมสูงสุดนั้นได้อย่างแน่นอนและเป็นไปเองตามธรรมดานี้คือกฎแห่งธรรม (ธรรมนิยาม) ซึ่งกฎแห่งกรรม (กรรมนิยาม) เป็นส่วนหนึ่งและซึ่งเป็นที่มาของกฎแห่งกรรมนั้น ตามกฎแห่งธรรมนี้ย่อมเป็นการกำหนดว่าบุคคลทุกคนถ้าแม้มิได้รับการเอื้ออำนวยโอกาสก็ควรจะได้มีอิสรภาพที่จะพัฒนาตนเองเพื่อให้ศักยภาพของเขาได้ปรากฏและเจริญไปสู่ความสมบูรณ์ และถ้าจะให้ดีจริง ควรจัดสรรปัจจัยทั้งทางสังคมและชาติให้เกื้อกูลและอำนวยความสะดวกช่วยเหลือทุกอย่างทุกประการ เพื่อให้บุคคลทุกคนสามารถพัฒนาตนเอง เนื่องจากพุทธศาสนามีหลักการอันเชื่อมั่นในศักยภาพของมนุษย์อย่างนี้และได้กำหนดให้ความมีอิสรภาพและความสุขอย่างสมบูรณ์เป็นจุดมุ่งหมายที่บุคคลพึงเข้าถึง ดังนั้นความมีอิสรภาพในการพัฒนาตนเองและการช่วยเอื้ออำนวยโอกาสในการพัฒนาตนเองนั้นจึงเป็นรากฐานของพุทธจริยธรรม กล่าวอีกนัยหนึ่ง ข้อที่ว่านี้หมายความว่า บุคคลทุกคนมีสิทธิในการพัฒนาตนเอง ดังนั้นพระพุทธเจ้าจึงตรัสย้ำอยู่เสมอ โดยทรงปฏิเสธระบอบวรรณะของฮินดู และทรงเน้นว่ามนุษย์ทุกชั้นวรรณะต้องตกอยู่ในอำนาจกฎแห่งกรรม และในที่สุดก็อยู่ภายใต้กฎแห่งธรรมอย่างเท่าเทียมกัน พระพุทธองค์ทรงถือว่าทุกคนมีโอกาสเข้าถึงชีวิตที่ดี และโลกุตระ—

ธรรมเป็นสมบัติของทุกคน จะเอาชั้นวรรณะมาเป็นเครื่องจำกัดมิได้ ยิ่งกว่านั้น พระองค์ทรงแสดงอิสรภาพที่เป็นจุดหมายซึ่งจะพึงบรรลุได้ด้วยความมื่อสรภาพ และทรงแสดงวิธีการอันเป็นสุขซึ่งนำไปสู่จุดหมายที่เป็นสุข

ถ้าสิทธิในการพัฒนาตนเองถูกกีดกันหรือจำกัด ก็เป็นสิทธิอันชอบธรรมที่จะดิ้นรนชวนชวายเป็นสิทธินั้น ถ้าหากไม่มีการเอื้ออำนวยความช่วยเหลือและปัจจัยที่เกื้อกูลแก่การพัฒนาตัวเอง ก็สมควรเพียรพยายามส่งเสริมให้มีความช่วยเหลือและปัจจัยที่เกื้อกูล อย่างไรก็ตาม ยังมีข้อควรระวังอยู่บ้าง กล่าวคือ การที่มนุษย์ทุกคนมีสิทธิในการพัฒนาตนเองและจึงมีสิทธิในอิสรภาพและความสุขนั้น เป็นข้อกำหนดของจริยธรรมที่เกิดจากกฎแห่งธรรม กฎแห่งธรรมนี้ประหนึ่งจะกำหนดว่าขอให้มนุษย์กระทำการที่ชอบธรรมด้วยใจจริงเถิด แล้วกระบวนการจะนำผลมาให้เองอย่างสมกัน ข้อนี้หมายความว่า บุคคลควรทำการด้วยแรงจูงใจที่เป็นกุศล ถ้าเขาดิ้นรนชวนชวาย เขาก็พึงกระทำอย่างนั้นด้วยเห็นแก่ธรรม คือ ทำเพื่อสิ่งที่ดีและสิ่งที่เป็นธรรมด้วยอาศัยเมตตากรุณา มิใช่ทำเพื่อผลประโยชน์ส่วนตัวหรือความปรารถนาในทางเห็นแก่ตนอย่างหนึ่งอย่างใด ไม่กระทำด้วยความโลภหรือความเกลียดชัง ด้วยวิธีนี้เท่านั้นมนุษย์จึงจะสามารถบรรลุถึงจุดหมายที่ชอบธรรม เข้าถึงอิสรภาพโดยไม่ต้องละเมิดอิสรภาพของเพื่อนมนุษย์ และได้ความสุขโดยไม่ต้องก่อกวนแก่โลกให้มากขึ้น ถ้ามิฉะนั้นการดิ้นรนชวนชวายเพื่อให้ได้มาซึ่งสิทธิมนุษยชนแก่คนพวกหนึ่งก็อาจจะกลายเป็นการฉกฉวยสิทธิมนุษยชนของคนอีกพวกหนึ่ง ต่อเมื่อใช้ความรู้และปฏิบัติตามกฎแห่งธรรม มนุษย์จึงจะสามารถปฏิบัติได้สำเร็จตามข้อกำหนดพื้นฐานที่ว่าจะต้องมี (ขออ้างคำในหนังสือเล่มนี้) "สติปัญญาที่จะรู้ว่าจะทำการต่อสู้เพื่อเสรีภาพกันอย่างไร โดยไม่พลอยเป็นการทำลายเสรีภาพไปด้วยในขณะเดียวกัน"

บทความเรื่องนี้ พูดถึงปัญหาเรื่องสิทธิมนุษยชนโดยถือปัญหาเกี่ยวกับอิสรภาพเป็นหลัก ศาสตราจารย์เฮนรี่ จามริก ผู้เขียน บทความนี้ได้พูดชี้แจงให้เห็นว่า อิสรภาพหรือเสรีภาพมีฐานะสำคัญมากเพียงใด และมรรคาสู่อิสรภาพที่พระพุทธเจ้าได้ทรงชี้แสดงไว้จะสามารถนำไปสู่การแก้ปัญหาสิทธิมนุษยชนอย่างถูกต้องไปด้วยในตัวได้อย่างไร ซึ่งทั้งนี้จะหลีกเลี่ยงพ้นทางตันแห่งความต้องการแต่เพียงผลประโยชน์ทางวัตถุ และข้ามพ้นความคับแคบแห่งอัตตาที่ทะยานอยาก ผลงานนี้เป็นตัวอย่างที่แสดงให้เห็นถึงวิธีที่จะนำเสนอพระพุทธศาสนาในลักษณะที่สื่อสารกับโลกสมัยปัจจุบันได้อย่างมีความหมาย ผลงานริเริ่มนำทางเช่นนี้เป็นที่ต้องการในกิจกรรมและสาขาวิชาการต่างๆ ที่จะช่วยให้พระพุทธศาสนาสามารถพิสูจน์ตัวเองว่าเป็นเครื่องนำทาง และเป็นเครื่องเกื้อกูลที่แท้จริงในการแก้ได้อย่างถูกต้องซึ่งปัญหา หรือในการกำจัดได้ซึ่งความทุกข์ของคนยุคปัจจุบัน

พระราชวรมนี (ประยุทธ์ ปยุตโต)

12 ตุลาคม 2525

สารบัญ

คำชี้แจง โดย ศาสตราจารย์เฮนรี่ จามริก	(6)
คำนำ โดย พระราชวรมณี (ประยูร ธาดา)	(9)
พุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน	1
ว่าด้วยจุดประสงค์และความก้าวหน้าทางสังคม	9
ว่าด้วยธรรมชาติและคุณค่าของคน	15
ว่าด้วยปัจเจกภาพ เสรีภาพ และประโยชน์ส่วนรวม	23
ส่งท้าย	36

Contents

Preamble	49
Introduction	53
On Social Purpose and Progress	59
On the Nature and Value of Man	65
On Individuality, Freedom, and Common Interest	72
Epilogue	83

พุทธศาสนา
กับ
สิทธิมนุษยชน



พุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน

ก่อนอื่น ขอเริ่มจากสภาพปัญหาของสิทธิมนุษยชน ซึ่งอาจสรุปได้จากข้อสังเกตของโซดจิตโมโก (Soedjatmoko) ดังนี้

เป็นเรื่องสำคัญสำหรับบรรดาผู้รักเสรีภาพที่จะต้องสำนึกถึงว่า ลำพังแต่ความรักเสรีภาพนั้นหาเป็นการเพียงพอไม่ แต่ว่าเสรีภาพยังอาจต้องขึ้นอยู่กับความสามารถของเรา ที่จะเข้าใจโดยถ่องแท้ในความสลับซับซ้อนของค่านิยมทั้งหลายอันขัดแย้งในสภาวะทางสังคม เศรษฐกิจ และการเมือง ซึ่งทำให้เสรีภาพเป็นไปได้ การใฝ่หาอย่างเด็ดเดี่ยวเพื่อค่านิยมอย่างหนึ่งหรือเป้าหมายอันหนึ่งโดยเฉพาะนั้นเป็นศัตรูร้ายกาจที่สุดต่อเสรีภาพ จากบรรดาคนที่ไม่เพียงแต่ต้องการจะยืนยันหยัดเพื่อสิทธิของตนเท่านั้น หากเพื่อสิทธิของเพื่อนบ้านของตนด้วย การต่อสู้ (เพื่อเสรีภาพ) นี้ ต้องอาศัยความกล้าและความมุ่งมั่นอดทน แล้วก็เหนือสิ่งอื่นใด สติปัญญาที่จะรู้ว่าจะทำการต่อสู้เพื่อเสรีภาพกันอย่างไร โดยไม่พลอยเป็นการทำลายเสรีภาพไปด้วยในขณะเดียวกัน¹

อุดมการณ์สิทธิมนุษยชนในปัจจุบัน กำลังตกอยู่ในที่นั่งลำบาก ทำนองเดียวกับประชาธิปไตย หรือป้ายชื่ออุดมการณ์ทางสังคมการเมือง

¹ Soedjatmoko, "Development and Freedom," *Ishizaku Memorial Lectures*, 1979.

อื่น ๆ ทั้งหลาย กล่าวคือ กลายเป็นอุดมการณ์ที่ถูกตีความ และนำไปใช้ปฏิบัติขัดแย้งกัน จนเป็นผลทำให้เกิดการเผชิญหน้ากันทั่วโลก แต่เราก็ดูจะปล่อยให้ปัญหาแบบนี้ผ่านๆ กันไป หรือไม่ซำร้ายก็ยอมรับกันไปแต่โดยดี ยิ่งกว่านั้นได้กลายเป็นกฎปฏิบัติที่เห็นดีเห็นงามกัน ไม่ว่าสำหรับบุคคลที่ดี หรือชนชั้น หรือประชาชาติที่ดีที่จะเทศนาเรื่องสิทธิมนุษยชน ครั้นแล้วก็กลับกระทำการเป็นปฏิปักษ์ต่อสิทธิมนุษยชน และประพฤติดุปฏิบัติกันเช่นนี้ จากความรู้สึกรังเกียจกลัวของทุกๆ ฝ่าย ถือว่าตนเป็นฝ่ายถูกต้อง แต่สิ่งที่อยู่ภายใต้ความลึกลับเช่นว่านี้ในพฤติกรรมของมนุษย์ก็คือ สิทธิและผลประโยชน์ของชนชั้นและของประชาชาติซึ่งขัดแย้งซึ่งกันและกันไปทั่วโลก ภัยคุกคามจากสิ่งเหล่านี้ต่อชีวิตและศักดิ์ศรีของมนุษย์ย่อมเป็นที่เห็นกันได้และน่าสะพรึงกลัวในรูปของการแข่งดีและกดขี่ทางเศรษฐกิจและการเมือง ลัทธิการทหาร และการสร้างสมกำลังอาวุธ ซึ่งทั้งหมดนี้ล้วนแต่เป็นภัยอย่างมหันต์ต่อมนุษยชาติทั้งมวล โลกทุกวันนี้ตกอยู่ในทางเดินที่เป็นอันตรายอย่างยิ่ง

ถ้อยคำของโฮดจ์จิมโกข้างต้นนี้ น่าจะถือเป็นข้อสักรวกันให้มากสำหรับบรรดาผู้ที่กังวลสนใจ (บางทีก็มากจนเกินไป) กับปัญหาของสิทธิมนุษยชน ถ้อยคำเหล่านี้ได้ปรากฏออกมาในยามที่เกิดความจำเป็นยิ่งยวดที่จะต้องคิดทบทวนกันอย่างหนัก ซึ่งควรจะทำกันมานานแล้วในเรื่องหลักความคิดเกี่ยวกับสิทธิมนุษยชนเอง ปัญหาและความลึกลับขัดแย้งไม่อาจจบสิ้นลงไปได้ด้วยเพียงแต่อาศัยการระบุรายชื่อสิทธิมนุษยชนให้รู้เห็นกันอย่างครบถ้วนอย่างเช่นในปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน กติกาสัญญาระหว่างประเทศว่าด้วยสิทธิทางเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรม และว่าด้วยสิทธิทางแพ่งและการเมือง เอกสารเหล่านี้อาจกล่าวได้ว่าเป็นผลเกิดจากแรงความพยายามอันมีเจตนาดีเพื่อแก้กรณีปัญหาต่างๆ ที่เคยเกิดขึ้นมาในอดีต แต่ก็ดูจะขาดโลกทัศน์ส่วนรวม ซึ่งจำเป็นต้องพิจารณากันในสภาวะเป็นจริงของการแข่งอำนาจการเมืองทั้งภายในและ

ระหว่างชาติทุกวันนี้ ก็คงจะต้องใช้เวลาอีกนานโขทีเดียวกว่าที่ปัญหาใหญ่ๆ ทางความคิดและผลประโยชน์จะพอประสานลงรอยกันไปได้บ้าง แต่ก่อนจะถึงจุดนั้นและก่อนที่จะได้มีการคิดค้นสร้างสรรค์ทางสังคมและสถาบันที่มีความหมายใดๆ ขึ้นมาก็จะต้องมีจุดเริ่มต้นกัน นั่นก็คือจะต้องพิเคราะห์กันเสียใหม่เกี่ยวกับพื้นฐานทางธรรมและจิตใจของหลักการและการปฏิบัติในเรื่องสิทธิมนุษยชน บางทีคงจะไม่ใช่เป็นเหตุบังเอิญที่ขณะนี้เองก็ได้เกิดมีผู้แสดงข้อกังขาอย่างจริงจังขึ้นมาทั้งในตะวันออกและตะวันตก ถึงความสมบูรณ์ถูกต้องของหลักความคิดแบบเสรีนิยมเกี่ยวกับสิทธิมนุษยชน ซี.จี. วีราแมนตริ (C.G. Weeramantry) อดีตผู้พิพากษาศาลสูงสุดแห่งศรีลังกา นับเป็นตัวอย่างเด่นชัด ท่านผู้นี้พูดถึงปัญหา "ความไม่ถูกต้องเหมาะสมของแนวความคิดแบบตะวันตก" และมองเห็นว่าความไม่เสมอภาคเป็นประเด็นที่ตรงต่อปัญหา และความต้องการของบรรดาประเทศโลกที่สามมากที่สุด และด้วยเหตุนี้จึงย้ำถึงความจำเป็นที่จะต้อง "เสาะแสวงหาแนวทางที่จะเรื่องความเสมอภาคที่ให้ความหมายมากกว่าการคงสภาพความไม่เสมอภาคอยู่ตลอดไป (กล่าวคือ) แนวทางเรื่องความเสมอภาคที่มีแก่นสารยิ่งไปกว่าที่จะหมายความว่าความแตกต่างถึงสิทธิอันเท่าเทียมกันที่จะคงอยู่ในฐานะไม่เท่าเทียมกันอีกต่อไป"² ข้อคิดเห็นนี้ทำให้นึกถึง จอห์น สเตรชี (John Strachey) ผู้เคยตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับลัทธิทุนนิยมซึ่งเป็นพลังแรงในประวัติศาสตร์ของลัทธิเสรีนิยมว่ามี "แนวโน้มเอียงอยู่ในตนเองที่จะก่อให้เกิดความไม่เสมอภาคอย่างแรงและนับวันจะมีขึ้นเรื่อยๆ"³ นอกจากนี้ ฟุอัด อาจามี (Fouad Ajami) แห่งมหาวิทยาลัยบรินซ์ตันยังตั้งข้อสงสัยใน "ความเที่ยงธรรมหรือความครบถ้วนสมบูรณ์"

² C. G. Weeramantry, *Equality and Freedom: Some Third World Perspectives*, (Columbo: Hansa Publishers Ltd., 1976), หน้า 10.

³ อ้างใน T. B. Bottomore, *Elites and Society*, (New York: Basic Books, 1964), หน้า 34.

ของหลักความคิดเสรีนิยม และชี้ให้เห็นถึงความจำเป็นยิ่งยวดที่จะต้องมี "การเมืองแบบมุ่งต่อความรักและเมตตาจิต" แทนที่การเมืองที่มุ่งเพื่ออำนาจซึ่งเคยปฏิบัติกันมา แต่ทว่าบัดนี้เสื่อมความยอมรับนับถือลงไปแล้ว⁴

เมื่อพิจารณาประกอบกับแนวของโซดจิตโมโกที่เรามองปัญหาเกี่ยวกับการพัฒนาและเสรีภาพดังกล่าวแล้ว ทั้งหมดนี้ช่วยให้เกิดความรู้สึกโล่งใจขึ้นเป็นอย่างมาก มันคงจะไม่เป็นแค่เพียงความพยายามอันเปล่าประโยชน์เป็นแน่ ที่จะลองคิดและประพฤติปฏิบัติกันในแนวของ "การเมืองแบบมุ่งต่อความรักและเมตตาจิต" และด้วย "สติปัญญาที่จะรู้ว่า จะทำการต่อสู้เพื่อเสรีภาพกันอย่างไร โดยไม่พลอยเป็นการทำลายเสรีภาพไปด้วยในขณะเดียวกัน" โดยมาตรฐานของการเมืองแบบมุ่งเพื่ออำนาจทุกวันนี้ เราคงจะพววดภาพได้ว่าจะเกิดผลเป็นการปฏิวัติขนาดไหน ถ้าหากความรัก เมตตาจิต และสติปัญญา ได้มาใช้เป็นแนวทางสำหรับการประพฤติปฏิบัติทางสังคมและการเมืองจริงๆ ขึ้นมา แต่ก็ตรงนี้เองที่เป็นแก่นของปัญหา ความจริงอันน่าเศร้ามีอยู่ว่า จิตใจมนุษย์ไม่ได้ห่อหุ้มไว้ด้วยความรัก เมตตาจิต และสติปัญญาเสมอไป ไม่ว่าเราจะชอบหรือไม่ก็ตาม จิตใจเป็นสิ่งที่อยู่เหนือวัตถุอยู่เสมอ ในความหมายที่ว่า พฤติกรรมและการกระทำทั้งปวงของมนุษย์โดยรากฐานเป็นผลสืบเนื่องมาจากจิตใจ ดังที่พระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงตระหนักเป็นอย่างดีในหลักธรรมคำสั่งสอนของพระองค์ที่ว่า "ละเว้นจากความชั่ว ทำความดี ทำจิตใจให้ใสสะอาด" ทั้งนี้เพราะเหตุว่า "ธรรมทั้งหลายมีใจเป็นหัวหน้า มีใจเป็นใหญ่ สำเร็จแล้วด้วยใจ ถ้าบุคคลมีใจชั่ว พุทก็ตาม ทำก็ตาม ย่อมผิดพลาด และชั่วไปด้วย

⁴ Fouad Ajami, "Human Rights and World Order Politics," *World Order Moded Project*, Occasional Paper Number Four, (New York: Institute of World Order Inc., 1978), หน้า 2-4.

ถ้ามีใจดี จะพูดจะทำกั๊ตไปตามกัน* หลักความคิดและการปฏิบัติเรื่องสิทธิมนุษยชนก็เป็นในทำนองเดียวกัน อาจโน้มเอียงต่อการทำความดีหรือทำความชั่วได้ตามสภาวะของจิตใจของบุคคลของชนชั้น และของประชาชนชาตินั้นๆเอง และเช่นเดียวกับจิตใจมนุษย์ หลักความคิดเรื่องสิทธิมนุษยชนก็จำเป็นต้องได้รับการชำระให้ใสสะอาดจากอคติอันคับแคบและแบ่งฝักแบ่งฝ่าย เพื่อที่จะได้สามารถละเว้นจากการทำความชั่วและมุ่งทำความดี อันเป็นปัญหาขั้นรากฐานที่สุดในพุทธศาสนา

การพูดถึงทัศนะทางพุทธศาสนาในที่นี้ ไม่ใช่เรื่องของการเสนอสิทธิขึ้นมาอีกสิทธิหนึ่ง เพื่อเป็นทางเลือกหรือเสริมสำนักความคิดต่างๆ (เสรีนิยม สังคมนิยม รวมทั้งฟาสซิสต์) ซึ่งล้วนแต่เข้าสู้รบกันอย่างโหดเหี้ยมในนามของประชาธิปไตยและสิทธิมนุษยชน เพราะถ้าเช่นนั้นก็จะเท่ากับยิ่งเติมเชื้อไฟให้กับบรรดาความเกลียดชังต่างๆ อันยังผลเสื่อมเสียต่อสิทธิมนุษยชนอยู่แล้วอย่างมหาศาล แต่ในท่ามกลางสิทธิและพลังทั้งหลายซึ่งไม่มีทางลดราวาศอกแก่กันและกันเช่นในทุกวันนี้ พุทธศาสนาน่าจะมีคุณประโยชน์ช่วยเป็นจุดประสานทางความคิดเชื่อมโยงค่านิยมด้านสร้างสรรค์ของประเพณีธรรมทั้งด้านเสรีนิยมและเสมอภาคนิยม พร้อมด้วยหลักธรรมของพุทธศาสนาเอง ในทัศนะของ คริสตัมส ฮัมฟรีย์ (Christmas Humphrey) นี้ "ไม่ใช่เป็นการออมชอมอย่างขอไปที หากแต่เป็นความสมเหตุสมผลอันนุ่มนวล หลีกเลี่ยงทั้งความคลั่งลัทธิและความเฉื่อยชาด้วยความระมัดระวังเท่าๆ กัน แล้วก้าวเดินต่อไปโดยปราศจากความเร่งร้อนซึ่งก่อให้เกิดปฏิกิริยาต่อต้าน แต่ทว่า (เป็นการก้าวเดินต่อไป) โดยไม่หยุดยั้ง"⁵ ในแง่นี้ พุทธศาสนาจึงให้ความหมายที่เป็นศาสตร์ของการดำรงชีวิตมากกว่าลัทธิความเชื่อถือทางศาสนา กล่าวคือ เป็น

⁵ The Wisdom of Buddhism, edited by Christmas Humphrey, (London: Curzon Press Ltd., 1960), 2nd edition, 1979, Introduction หน้า 21.

ศาสตร์ซึ่งคนเราอาจใช้เรียนรู้เพื่อดำเนินชีวิตของตน ด้วยความเข้าใจตาม
ภาวีสัย และด้วยสติปัญญาที่จะรู้⁶

⁶ Christmas Humphery, *Buddhism*, (Penguin Books, 1951), 3rd edition
reprinted, 1969, หน้า 80.



ว่าด้วยจุดประสงค์ และความก้าวหน้าทางสังคม

แต่เมื่อนั้นที่เป็นศาสตร์ของการดำรงชีวิต โดยที่พุทธศาสนามักจะได้รับการอธิบายและปฏิบัติกันโดยมุ่งแต่เพื่อความหลุดพ้นของแต่ละคน โดยลำพังเป็นส่วนใหญ่ จึงเห็นจะต้องพิจารณากันเป็นเบื้องต้นในที่นี้ถึงความหมายด้านสังคมและวัฒนธรรมของพุทธศาสนา นี่เป็นสิ่งจำเป็น เพื่อให้เราได้แนวทางที่ถูกต้อง ผู้เขียนเองไม่อาจกล่าวอ้างได้ว่าเป็นผู้รู้ในทางพุทธศาสนา หากต้องอาศัยอ้างอิงแหล่งงานศึกษาต่างๆ ซึ่งได้ทำกันไว้อย่างเป็นระบบและละเอียดถี่ถ้วน ในฐานะเป็นผู้สนใจศึกษาเรื่องราวทางสังคมและการเมือง ผู้เขียนหาญเข้ามาจับเรื่องนี้ก็โดยอาศัยที่ได้อ่านมาบ้าง และการที่มาคิดไตร่ตรองถึงเรื่องอย่างนี้ ก็เพราะความกังวลสนใจในปัญหาประจำวันนี้เอง โดยเฉพาะอย่างยิ่งปัญหาอันเกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงทางสังคม อันว่าการเปลี่ยนแปลงนี้ ไม่ว่าเราจะชอบหรือไม่ชอบก็ตาม มันเป็นส่วนหนึ่งของชีวิตคนเรา ชีวิตในตัวเองก่อให้เกิดทุกข์และตามมาด้วยปัญหา จุดสำคัญอยู่ที่ว่าเราจะทำให้การเปลี่ยนแปลงเป็นไปเพื่อชีวิตที่ดีขึ้นหรือว่าเลวลง เพื่อให้ทุกข์มากขึ้นหรือน้อยลง โดยประสบ

การณ์ในประวัติศาสตร์ ศาสนาอาจมีบทบาทสำคัญยิ่ง ในแง่นี้ คริสต์ศาสนาได้เคยแสดงให้เห็นมาแล้วถึงพลังสร้างสรรค์ใหม่ๆ ในรูปของขบวนการปฏิรูปทางศาสนาอันยิ่งใหญ่ ถ้าหากเราจะเชื่อในความก้าวหน้าทางสังคม (ซึ่งจะกล่าวถึงต่อไป) ว่าเป็นเกณฑ์วัดวิวัฒนาการของมนุษย์ไปสู่สังคมที่ดีกว่าและชีวิตที่ดีกว่า โดยมีเสรีภาพและความยุติธรรมแล้วไซ้⁷ ผู้เขียนมีความเห็นว่า พุทธศาสนาจะเป็นเครื่องชี้ทางที่แท้จริง โดยที่เริ่มต้นมาจากเป็นขบวนการปฏิรูปสังคม พุทธศาสนาเองจึงมีทัศนคติที่ทรงพลังเกี่ยวกับชีวิต และมีศักยภาพยิ่งใหญ่สำหรับการสร้างสรรค์สิ่งใหม่ๆ แต่ในทางตรงข้าม พุทธศาสนาในฐานะที่เป็นสถาบันก็อาจถดถอยลงไปกลายเป็นเพียงหลักคำสอนที่ไม่สามารถยืนหยัดต่อการท้าทายใหม่ๆ กล่าวคือ วิกฤตการเปลี่ยนแปลงได้ดังเช่นที่คริสต์ศาสนาเคยเป็นมาแล้ว ในยุคกลาง แล้วถ้าเป็นไปเช่นนั้นแล้วไซ้ก็จะเป็นอันตรายที่พุทธศาสนาจะมุ่งแต่รับใช้สถานภาพเดิมและอำนาจที่เป็นอยู่ แทนที่จะรับใช้มนุษยชาติ ซึ่งเป็นแก่นสารที่แท้จริงของพุทธศาสนา ยิ่งกว่านั้นอันตรายประการต่อไปก็คือ พุทธศาสนาอาจจะเสื่อมถอยกลายเป็นเครื่องมือบังคับและกดขี่ แทนที่จะส่งเสริม "มรรควิธี" อันนำไปสู่การหลุดพ้นของมนุษย์ ซึ่งเป็นเป้าหมายสูงสุดของพุทธศาสนา และถ้าหากเป็นไปอย่างนั้นจริงๆ พุทธศาสนาก็เช่นเดียวกับศาสนาอื่นๆ ย่อมจำเป็นต้องมีการเปลี่ยนแปลงของตนเองเพื่อให้เป็นการรับใช้มนุษยชาติอย่างแท้จริง ไม่ต้องสงสัยเลยว่าจะต้องมีคนจำนวนมากที่รู้สึกขัดใจกับความกังวลใจแบบนี้ แต่ข้อสังเกตที่กล่าวมา ก็เป็นการสอดคล้องกับหลักความไม่ประมาทสำหรับพุทธศาสนิกชน

⁷ สำหรับการวิเคราะห์แนวความคิดเรื่องความก้าวหน้าดู W. F. Wertheim, *Evolution and Revolution: The Rising Wave of Emancipation*, (Penguin Books, 1974), Part one หน้า 17-120 ; และสำหรับบทบาทของคริสต์ศาสนาในการเปลี่ยนแปลงทางสังคม ดู R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, (Penguin Books, 1926), reprinted 1948.

ที่ดีอยู่แล้ว และดูจะไม่ห่างไกลจากสภาพความเป็นจริงเท่าใดนัก ช่องว่างห่างไกลระหว่างอุดมการณ์กับการปฏิบัติเช่นนี้ ถ้าหากปล่อยทิ้งไว้ก็รังแต่จะเป็นผลบ่อนทำลายต่อชีวิต สังคม และมนุษย์

อีกประการหนึ่ง เรากำลังดำเนินชีวิตอยู่ในโลกที่มีการเปลี่ยนแปลงทางเทคโนโลยีอย่างรวดเร็วและมีความสัมพันธ์ทางสังคมและเศรษฐกิจอันทวีความสลับซับซ้อนขึ้นเรื่อยๆ ในภาวะแวดล้อมใหม่ๆ เช่นนี้ จึงจำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องมีการพัฒนาทิศทางด้านสังคมของพุทธศาสนาให้ยิ่งๆ ขึ้นไปโดยลำดับ และให้บังเกิดผลในภาคปฏิบัติ เราได้รับการสั่งสอนกันมามากพอแล้วว่า วรประเพณีตัวให้ถูกต้องตามศีลธรรมกันอย่างไร ที่กล่าวเช่นนี้ไม่ใช่จะปฏิเสธความจริงที่ว่า การประพฤติปฏิบัติที่ถูกต้องศีลธรรมเป็นสิ่งที่พึงปรารถนาและมีคุณประโยชน์ แต่ถ้าจะใคร่ครวญกันให้ถ่องแท้ขึ้นแล้ว ก็จะต้องตระหนักเห็นความแตกต่างกันอย่างมหาศาลระหว่างการปฏิบัติถูกต้องตามศีลธรรมจากทัศนะส่วนตัวของแต่ละคนกับการปฏิบัติตน โดยมองจากแง่ของสังคม ทั้งสองด้านมีส่วนเกี่ยวโยงกันอยู่บ้าง แต่ถ้าเป็นจริงดังที่มีผู้ตั้งข้อสังเกตว่า จากพัฒนาการในประวัติศาสตร์พุทธศาสนาฝ่ายเถรวาทของเรามุ่งเน้นหนักไปทางด้านอุดมการณ์เฉพาะตัวของแต่ละคนยิ่งกว่าอุดมการณ์ด้านสังคมและวัฒนธรรม ตามที่เน้นในฝ่ายมหายานแล้ว⁸ เราก็จำเป็นต้องก้าวให้พ้นออกมาจากการแบ่งแยกอันผิวเผินของอดีตเพื่อแสวงหาแก่นสารและจุดมุ่งหมายที่จริง แต่อย่างไรก็ตาม โชคดีที่การแยกแยะข้อแตกต่างเช่นนี้มีได้มีอยู่จริงๆ หากแต่ความเป็นจริงแล้ว ความสนใจต่อคุณค่าทางสังคมและจริยธรรมถือเป็นหลักการมูลฐานในคำสอนของพระสัมมาสัมพุทธเจ้าโดยตลอด ดังที่พระศรีวิสุทธิโมลี (ปัจจุบันเป็นพระธรรมปิฎก) ยืนยันในข้อนี้ไว้ว่า

⁸ H.V. Guenther, *Buddhist Philosophy in Theory and Practice*, (Penguin Books, 1972), หน้า 49-50.

พระพุทธธรรมมองเห็นชีวิตด้านในของบุคคลโดยสัมพันธ์กับ
คำด้านนอก คือทางสังคมด้วย และถือว่าคุณค่าทั้งสองด้านนี้ เชื่อม
โยงต่อเนื่องถึงกัน ไม่แยกจากกัน และสอดคล้องเป็นอันหนึ่งอันเดียว
กัน⁹

ประการสุดท้าย ในด้านสังคมศึกษาอย่างเช่นในเรื่องสิทธิมนุษยชน
หรือเรื่องอื่นๆ อีกหลายเรื่องด้วยกัน เรายังอาจจะได้รอบทางความคิด
ที่เข้ากับภาววิสัยและตรงกับเรื่องเป็นอย่างมากทีเดียว จากระบบความคิด
ทางพุทธศาสนา ซึ่งมักจะถูกมองข้ามกันไปอย่างน่าเสียดาย แนวความ
คิดทางพุทธศาสนาเริ่มต้นจากหลักอ้างอิงพื้นฐานๆ ง่ายๆ คือเป็นแนวการ
มองเรื่องราวที่เกี่ยวข้องกับปัญหาชีวิตประจำวัน และเสนอทัศนะท่าทีทาง
ความคิดที่อาจใช้เป็นรากฐานตามพฤติกรรมที่เป็นจริงสำหรับการค้นคว้า
อย่างเป็นเหตุผลได้ ตามถ้อยคำของท่านผู้รู้ทางพุทธศาสนาอีกท่านหนึ่ง
กล่าวว่า

พุทธปรัชญาถือเรื่องของคนเป็นแก่นของปัญหา และไม่ส่งเสริม
การคิดค้นแบบอภิปรัชญาในปัญหาที่ไม่เกี่ยวกับกิจกรรมของ
มนุษย์และการบรรลุถึงการตรัสรู้ อย่างเช่นปัญหาที่ว่า โลกนี้มีที่สิ้นสุด
หรือว่าไม่มีที่สิ้นสุด หรือว่า กายกับวิญญาณเหมือนกันหรือต่าง
กัน หรือว่า ตายไปแล้วเกิดเป็นคนอีกหรือไม่

เมื่อทรงเห็นว่าทุกสิ่งล้วนเป็นอนิจจัง พระสัมมาสัมพุทธเจ้า
จึงไม่ประสงค์ที่จะยอมรับถึงการมีอยู่ของเนื้อหาทางอภิปรัชญาใดๆ
ทั้งสิ้น ทัศนคติเช่นนี้ โดยตรรกวิสัยก็เป็นผลสืบเนื่องมาจากจุดยืน

⁹ พระศรีวิสุทธิโมลี "พุทธธรรม," ใน วรณไวทยากร, ชุมนุมบทความทาง
วิชาการ โครงการตำราทางสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2514, หน้า 187.

ชั้นมูลฐานของพระพุทธองค์นั่นเอง พระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงถือเอาสิ่งต่างๆ ทั้งกายและวิญญาณเป็นเพียงพลังการเคลื่อนไหวหน้าที่ และกระบวนการ และทรงยอมรับแนวความคิดอันทรงพลังของสภาพความเป็นจริง ชีวิตนี้ไม่ใช่อะไรอื่นเลยนอกจากเป็นช่วงปรากฏการณ์ของการเกิดและการดับ ชีวิตเป็นกระแสของภาวะการกลับกลายและการเปลี่ยนแปลง¹⁰

แน่นอนเราจะต้องระวังไม่นำเอาหลักความคิดทางพุทธศาสนามาใช้จนเลยเถิดไปในการศึกษาทางสังคม โดยไม่ต้องคำนึงถึงมิติด้านโลกุตระ (คือเหนือโลก) สำหรับปัญหาของมนุษย์ ซึ่งเป็นจุดหมายสูงสุดของพุทธศาสนาในฐานะที่เป็นศาสนา และซึ่งอยู่นอกเหนือขอบเขตของการศึกษาวิจัยทั้งในวิทยาศาสตร์และสังคมศาสตร์ เราก็อาจจะเรียนรู้ซึ่งถึงธรรมชาติ และปัญหาความสัมพันธ์ของมนุษย์ได้มากทีเดียวจากแนวความคิดของพุทธศาสนา สำหรับจุดประสงค์ในที่นี้ นับเป็นเรื่องสำคัญที่เราจะต้องพึงพิณิจลงไปให้ตรงกับภาววิสัยยิ่งๆ ขึ้น ถึงพลังและกระบวนการตามที่เป็นจริงของภาวะการกลับกลายและการเปลี่ยนแปลง วิธีการศึกษาทางสังคมในปัจจุบัน พุ่งความสำคัญอย่างกว้างขวางและเข้มข้นต่อบัจจัยด้านเทคโนโลยี ด้านสังคม และบัจจัยแวดล้อมอื่นๆ นอกจากนั้น ก็ยังมีการพยายามทางด้านจิตวิเคราะห์สมัยใหม่เพื่อเพิ่มความรู้ความเข้าใจถึงโลกประสบการณ์ภายในของคนเรา แต่ทว่าพุทธศาสนาให้ความหมายชั้นในแง่ของจุดมุ่งหมายเป็นการเพิ่มพูนความเข้าใจขึ้นเกี่ยวกับหลักความคิดเรื่องความก้าวหน้าในวิวัฒนาการของมนุษยชาติ ทฤษฎีวิวัฒนาการเน้นความก้าวหน้า

¹⁰ Hajime Nakamura, "The Basic Teachings of Buddhism," ใน Heinrich Dumoulin (ed.), *The Cultural, Political, and Religious Significance in the Modern World*, (New York: Collier Books, 1976), หน้า 3 และ 8.

ทางเทคโนโลยี โดยถือว่าเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้มนุษย์เป็นอิสระจากพลังธรรมชาติยิ่งๆ ขึ้นโดยลำดับ แต่กระนั้น ก็ด้วยความรู้และความชำนาญทางเทคโนโลยีเดียวกันนี้เองที่อาจทำให้มนุษย์เป็นอิสระหรือตกอยู่ภายใต้อำนาจของมนุษย์ด้วยกันก็ได้ ด้วยเหตุนี้จากแง่ของทฤษฎีวิวัฒนาการ "การหลุดพ้นจากพลังของธรรมชาติและจากอำนาจครอบงำของอภิสิทธิ์ชนหรือกลุ่มอภิสิทธิ์จึงต้องไปด้วยกันถึงจะเป็นเครื่องแสดงถึงความก้าวหน้าของมนุษยชาติ"¹¹

หลักการหลุดพ้นนี้สอดคล้องกับแนวความคิดทางพุทธศาสนาอย่างเห็นได้ชัด เป็นแนวพุทธศาสนาทั่วไปไกลยิ่งกว่าทฤษฎีวิวัฒนาการ โดยสืบสาวเข้าไปถึงต้นเหตุรากเหง้าของทุกข์และปัญหาทั้งปวง ซึ่งควบคุมอยู่ในธรรมชาติของชีวิตเอง ทั้งนี้เพราะว่า ที่เป็นเรื่องมูลฐานเสียยิ่งกว่าข้อจำกัดทางสังคม ก็คือว่า ชีวิตเองนั้นเป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่กับภาวะผันผวนทางกายภาพจากการเกิดขึ้นของชีวิตเอง กล่าวคือ จากการเกิด แก่ เจ็บ และตาย พุทธศาสนามองเห็นสองด้านคือ ด้านส่วนบุคคลและด้านสังคม ซึ่งมีส่วนพัวพันกันอยู่เป็นประจำในกระบวนการกลับกลายและการเปลี่ยนแปลง และมองไปที่คนเหนือสิ่งอื่นใดที่จะเป็นผู้ให้คำตอบที่แท้จริงและในขั้นปลายแก้ปัญหาทั้งหลาย กล่าวโดยย่อ การหลุดพ้นและเสรีภาพที่แท้ก็คือ การหลุดพ้นและเสรีภาพที่มาจากภายในของคน และในความสัมพันธ์ต่อเพื่อนมนุษย์ของตนเอง

¹¹ W. F. Wertheim, อ้างแล้วเชิงอรรถที่ 7, หน้า 47, ดูเพิ่มเติมหน้า 35-48 เกี่ยวกับเกณฑ์วัดความก้าวหน้าและหลักการหลุดพ้น.



ว่าด้วยธรรมชาติและคุณค่าของคน

การที่เน้นเป็นพิเศษที่ตัวคนนี่เอง มักชวนให้เกิดความหลงเข้าใจไปว่า พุทธศาสนาเป็นเรื่องของปัจเจกนิยมแท้ๆ และความเข้าใจในแนวนนี้ก็ก่อให้เกิดการประพฤติปฏิบัติกันไปในทางที่ขัดต่อหลักความประพฤติทางหลักพุทธศาสนา แม้ในหมู่ของประชาชนที่เรียกตัวเองว่าพุทธศาสนิกชนในความหมายทางพุทธศาสนาดังที่จะได้เห็นต่อไป คนไม่ได้เป็นจุดมุ่งหมายในตัวเอง และทั้งคนก็มีได้เป็นเครื่องวัดสำหรับสรรพสิ่งทั้งปวง หากแต่เป็นผู้ที่จะต้องถูกวัด ทศศคิเช่นนี้เกิดจากแนวความคิดเกี่ยวกับคนและความเป็นจริงสูงสุด ซึ่งมองธรรมชาติและปัญหาการหลุดพ้นและเสรีภาพของมนุษย์แตกต่างในชั้นมูลฐาน จากทัศนะของทฤษฎีกฎธรรมชาติอันเป็นสำนักความคิดที่ถือกันว่าเป็นแหล่งที่มาทางประวัติศาสตร์และแรงบันดาลใจสำหรับอุดมการณ์และหลักปฏิบัติเกี่ยวกับสิทธิมนุษยชนในปัจจุบัน ที่กล่าวพาดพิงถึงนี้ไม่ได้หมายถึงจะมาตัดสินเอาว่าอะไรดีกว่าหรือด้อยกว่ากันหาได้ การที่จะมีความคิดแบบโอ้อวดเช่นนั้นย่อมจะขัดกับคติทางพุทธแน่นอน ผู้เขียนเองมีความรู้สึกละอายหรือจะถูกก็ตาม คือไม่อยากจะพูดถึงสิ่งหนึ่งว่าเป็นของตะวันตก และอีกสิ่งหนึ่งเป็นของตะวันออก ในแง่

ของความก้าวหน้าของมนุษยชาติดังที่ได้กล่าวมาข้างต้น พุทธศาสนาและ
สำนักกฏธรรมชาติ แม้จะแตกต่างห่างไกลกันทางความคิด แต่ก็อาจมอง
เห็นกันได้ถึงส่วนสัมพันธ์ที่ต่างทำหน้าที่เสริมซึ่งกันและกัน ในด้านหนึ่ง
ความสำเร็จและผลกระทบทั้งในประวัติศาสตร์และทางความคิดของสำนัก
กฏธรรมชาติเป็นสิ่งที่ไม่อาจประเมินค่าได้ จริงๆ แล้วแนวความคิดนี้ได้
ก้าวมาไกลโซที่เดียวนับตั้งแต่เริ่มเกิดเป็นความคิดในสมัยคริสต์ศตวรรษที่
17-18 ซึ่งใช้ตอบโต้ระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชและการใช้อำนาจแบบ
พลการ และยกเอาสามัญชนขึ้นมาเป็นรากฐานของสิทธิอำนาจทางการเมือง
แทนที่ทฤษฎีเทวสิทธิ์ แต่ในอีกด้านหนึ่ง หลักความคิดเรื่องกฎ
ธรรมชาติให้ความสนใจเป็นส่วนใหญ่กับปัญหาของการที่คนตกอยู่ใต้เอก
อำนาจของคนด้วยกัน ซึ่งเป็นปัญหาที่เพียงแค่เรียกร้องต้องการให้มีหลัก
ประกันภายนอกและหลักประกันทางสถาบัน รวมทั้งการถ่วงดุลอำนาจ
กันเท่านั้น แน่จนเราไม่อาจปฏิเสธความสำคัญใหญ่หลวงของทฤษฎี
กฏธรรมชาติในแง่นี้ได้ ขอให้ดูประจักษ์พยานของผลสำเร็จอันจารึกใน
ประวัติศาสตร์อย่างเช่นปฏิญญาอิสรภาพของอเมริกา ปฏิญญาสิทธิของ
คนและราษฎรของฝรั่งเศส และมาในระดับระหว่างประเทศ ปฏิญญาสากล
ว่าด้วยสิทธิมนุษยชน ทั้งหมดเหล่านี้ล้วนได้แรงบันดาลใจจากทฤษฎีกฎ
ธรรมชาติด้วยกันทั้งสิ้น แต่ถึงกระนั้น ทั้งหมดที่หลักความคิดกฏธรรมชาติ
จะให้ได้ก็คงเป็นเพียง คำตอบสำหรับปัญหาบางส่วนเท่านั้น กล่าวคือ
เฉพาะแต่ในส่วนที่เกี่ยวกับมิติภายนอกของปัญหาการหลุดพ้นและเสรีภาพ
ของมนุษย์ ยังคงเหลือปัญหาอีกแง่มุมหนึ่งที่ยังมิได้รับคำตอบ สำหรับข้อนี้
เป็นที่เชื่ออย่างหนักแน่นว่าเราอาจแสวงหาความกระจ่างได้จากพุทธศาสนา

แนวความคิดต่างๆ เกี่ยวกับคนไม่ได้เกิดขึ้นในสูญญากาศ หาก
แต่โดยแนวทางของความคิดทางสังคมและการเมืองต่างๆ ไปแล้ว ย่อมอาศัย
และสัมพันธ์อยู่กับประสบการณ์และปัญหาจริงๆ ของมนุษย์ แนวความคิด
กฏธรรมชาติก็เป็นเช่นนี้ นักคิดเด่นๆ ที่ถือเป็นตัวแทนของสำนักความคิด

นี้ก็ได้อีก ฮ็อบส์ ล็อก และรูสโซ ซึ่งต่างก็อ้างอิงสมมติฐานที่ว่า คนเรามีเสรีภาพและความเสมอภาคอย่างสมบูรณ์ในสภาวะธรรมชาติ สมมติฐานข้อนี้ได้มีการสรุปไว้เป็นอย่างดีในมาตราแรกของปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนว่า "มนุษย์ทั้งปวงเกิดมาเป็นเสรี และเสมอกันในเกียรติ ศักดิ์ และสิทธิ มนุษย์ทั้งปวงได้การประทานมาซึ่งเหตุผลและมโนธรรม และควรปฏิบัติต่อกันด้วยเจตนารมณ์แห่งภราดรภาพ"

ข้อพิงสังเกตรึก็คือ เดิมทีเดียวนั้น สมมติฐานเหล่านี้ก็ไม่เชิงเป็นสากลอย่างที่เข้าใจกัน หากโดยแท้จริงแล้วมักเกิดจากแรงกระตุ้นของสภาพการณ์แวดล้อมมากกว่า อย่างเช่นฮ็อบส์ซึ่งมีทัศนคติเอามาๆเกี่ยวกับธรรมชาติมนุษย์ ถือว่าการกระทำและพฤติกรรมของคนเราถูกกระตุ้นมาจากความกลัวและความไม่ปลอดภัยแต่อย่างเดียว จนถึงกับคนก็จะต้องพยายามทำลายและกดหัวซึ่งกันและกัน สถานการณ์เช่นนี้ก่อให้เกิดความกังวลจนเกินขอบเขตกับกฎหมายและความสงบเรียบร้อย และความจำเป็นตลอดไปที่จะต้องมี "กำลังอำนาจรวมคอยกำราบคนทั้งปวงให้อยู่ในความเกรงกลัว"¹² ส่วนล็อกซึ่งถือกันว่าเป็นบิดาแห่งสิทธิเสรีนิยมเห็นว่า เสรีภาพหมายความว่าแต่เพียงถึงการเป็นเสรีที่จะทำอะไรตามที่ตนชอบ แต่ผลที่สุดแล้วความคิดเสรีนิยมของล็อกดูจะมุ่งสนใจอยู่กับความมั่นคงและการคุ้มครองสิทธิในทรัพย์สิน¹³ ด้วยเหตุที่มีชนชั้นกลางเกิดขึ้นมาในสมัยของล็อกนั่นเอง

คงไม่มีความจำเป็นต้องขยายความในประเด็นเรื่องนี้ต่อไปอีก เพราะจะออกไปนอกขอบข่ายของบทความนี้ เท่าที่นำมาชี้ให้เห็นโดยย่อในที่นี้

¹² Hobbes, *Leviathan*, 1651, reprinted by Oxford University Press, 1962, หน้า 96.

¹³ Locke, *Two Treaties of Civil Government*, 1689, reprinted by J. M. Dent Son Ltd., 1953, หน้า 119 และ 129-141.

แต่ปัญหาก็ได้เกิดขึ้นมาแล้ว และโซครายที่ดูเหมือนจะไม่มีทางจบสิ้นเสียด้วย ภายในบรรดาระบอบประชาธิปไตยของตะวันตกเองเล่า ก็มีกรณีที่พวกชนกลุ่มน้อยและผู้อยู่ในฐานะเสียเปรียบถูกกลืนรอนเกิดขึ้นมากมายด้วยกัน ทั้งหมดเหล่านี้แสดงให้เห็นชัดถึงด้านเสื่อมของสิ่งที่เคยยกย่องกันว่า เป็น "ส่วนดีโดยเปรียบเทียบของตะวันตกฝ่ายเสรีนิยม"¹⁶ ดังนั้น จึงเป็นการตรงกันข้ามกับสิ่งที่เคยคาดหวังกัน เพราะมนุษย์เรา โดยแท้จริงแล้ว ดูจะห่างไกลจากที่ได้การประทาน "เหตุผลและมโนธรรม" แล้วก็ไม่ได้ประพฤติปฏิบัติต่อกันด้วย "เจตนารมณ์แห่งภราดรภาพ" เสมอไปด้วย ปรากฏการณ์เช่นนี้ไม่อาจมองข้ามกันไปว่าเป็นเพียงอุบัติเหตุทางประวัติศาสตร์ แล้วก็ไมอาจยอมปล่อยให้เป็นเรื่องของความไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ทางประวัติศาสตร์ ซึ่งทั้งลัทธิทุนนิยมและลัทธิมาร์กซิสต์คงจะพากันอ้าแขนรับด้วยความยินดี เรื่องราวทั้งหมดขึ้นอยู่กับว่าสติปัญญาและเหตุผลของมนุษย์จะถูกชักจูงไปสู่จุดมุ่งหมายอะไรและอย่างไรกัน ความจริงมีอยู่ว่า แนวความคิดเรื่องเสรีภาพและสิทธิมนุษยชนจนถึงบัดนี้ยังมีได้ให้ความหมายอะไรมากไปกว่ารับใช้สิ่งซึ่งโดยมาตรฐานทางพุทธศาสนาเป็นเพียงเสรีภาพและสิทธิในความทะยานอยากและช่วงชิงสิ่งต่างๆ อันเป็นอนิจจังและลวงตาเท่านั้นเอง ผลที่เกิดขึ้นก็คือสิทธิและเสรีภาพที่ต่างคนต่างยึดถือกันเอาเองคงได้แต่ถูกชักนำไปด้วยแรงสัญชาตญาณของความอยากและหวนหา และดังนั้นจึงเป็นแรงเหตุผลที่หลงผิด มุ่งเพียงเพื่อจุดประสงค์ที่จะสงวนรักษาตนเอง (รูสโซ) หรือกระทำการสิ่งต่างๆ และใช้สิ่งที่ตนมีอยู่ตามที่ต้องการ (ลอค) หรือที่ร้ายที่สุดก็คือทำลาย หรือกดหัวเพื่อนมนุษย์ด้วยกันเอง (ฮอบส์)

พุทธศาสนาไม่ใช่เป็นเรื่องปล่อยชีวิตไปตามยถากรรมหรือมองชีวิตไปในทางลบ หามิได้เลย หลักธรรมของพระพุทธเจ้าเทียบพร้อมไปด้วย

¹⁶ Fouad Ajami, อ้างแล้วเชิงอรรถที่ 4, หน้า 5.

พลังทางศีลธรรมและสติปัญญา ธรรมะของพุทธศาสนาไม่ได้พอใจอยู่แต่ที่ 'ธรรมชาติ' ของคนเท่าที่ปรากฏให้เห็นเท่านั้น หากแต่พยายามแสวงหาคุณค่าอันแท้จริงของคน ซึ่งเป็นอิสระจากอัตตาและตัณหา และนี่เองที่เป็นหัวใจสำคัญของเรื่องนี้ พุทธศาสนามีได้ปฏิเสธความสำคัญของตัวตนไปเสียทั้งหมด เป็นแต่เพียงว่าพุทธศาสนาถือว่า "ตัวตนไม่อาจชี้ไปที่สิ่งใดๆ ที่มีอยู่ภายนอก เราไม่อาจเข้าใจถึงตัวตนในแง่ที่เป็นสิ่งที่มีรูปร่างหรือมีอยู่ในโลกภายนอก เราจะรู้จักตนเองได้ก็ต่อเมื่อเรากระทำตามหลักสากลเกี่ยวกับการดำรงอยู่ของมนุษย์ เมื่อเราประพฤติปฏิบัติด้วยศีลธรรม ตัวตนที่แท้จริงก็จะปรากฏให้เห็นออกมา..."¹⁷ เราคงไม่ต้องก้าวไปไกลถึงขั้นอธิบายทฤษฎีเรื่องอนัตตาทันทีอย่างละเอียดถี่ถ้วนซึ่งเป็นเรื่องสูงเกินกว่าคนธรรมดาสามัญทั้งหลายรวมทั้งผู้เขียนเองที่จะเข้าใจได้ หากแต่เพียงใครจะแน่ใจ ณ ที่นี้ ถึงคุณค่าและความหมายของความรู้ในฐานะเป็นหลักการแก้ปัญหา พุทธศาสนามีได้เป็นปรัชญาของความสิ้นหวังหรือลัทธิทำลายแต่อย่างใด เนื่องด้วยความศรัทธาอันไม่มีวันสิ้นสุดของพุทธศาสนาที่มีต่อความเฝื่อนในความดีและเมตตาธรรมของตน คุณธรรมคือความรู้อันเป็นแนวทางนำไปสู่ตัวตนที่แท้จริงและคุณค่าของคน นั่นก็คือความรู้หรือการตื่นขึ้นเห็นสัจจะคืออนัตตา หรือความเป็นอนิจจังของทุกสิ่งทุกอย่างรวมทั้งชีวิตเอง การตื่นขึ้นมารู้จักตนเองเป็นก้าวแรกที่สำคัญยิ่งที่จะแผ้วถางอิสระทางให้ตนออกไปจากอัตตาหรือการยึดมั่นในตนเอง โดยนัยนี้เท่านั้นที่คนเราจะดำรงชีวิตอย่างอิสระ กล่าวคือ ชีวิตของความรู้และปัญญาโดยไม่ต้องตกอยู่ภายใต้อำนาจของตัณหาและโมหะ โดยนัยนี้เท่านั้นที่คนเราจะได้เรียนเข้าถึงเหตุผลอันบริสุทธิ์และต้องด้วยภาววิสัยแทนเหตุผลแบบอัตวิสัย¹⁸ และในประการสุดท้าย โดยนัยนี้เท่านั้นที่สิทธิและ

¹⁷ Hajime Nakamura, อ้างแล้วเชิงอรรถที่ 10, หน้า 11.

¹⁸ พระศรีวิสุทธิโมลี, อ้างแล้วเชิงอรรถที่ 9, หน้า 24-25, 49 และ 195.

อิสรภาพส่วนบุคคล จะได้ถูกชักนำไปในทิศทางที่สร้างสรรค์อย่างแท้จริง
ซึ่งจะนำไปสู่การหลุดพ้น ความก้าวหน้า ความยุติธรรม และสันติสุข



ว่าด้วยปัจเจกภาพ เสรีภาพ และประโยชน์ส่วนรวม

ในการพิจารณาปัญหาเกี่ยวกับตัวตนและความรู้นั้น พระพุทธเจ้าต่างจากเพลโต ที่มีได้ทรงมองไปในทางแบ่งแยกออกไปเป็นส่วนใหญ่กว่า และส่วนที่ด้อยกว่า เพื่อว่าในการที่คนๆหนึ่งจะเป็นนายของตนเองได้ก็โดยให้ส่วนหนึ่งอยู่ภายใต้การควบคุมของอีกส่วนหนึ่ง การแยกแยะออกไปเช่นนี้ไม่ใช่เป็นเพียงเรื่องดีโวหารกันเล่นๆ หากเป็นประเด็นที่สำคัญยิ่งต่อปัญหาเกี่ยวกับคุณค่าและฐานะของบุคคลในสังคม ความจริงนั้น เพลโตยกเอาธรรมชาติและปัญหาของบุคคลมาใช้เป็นเครื่องอุปมาอุปไมย และเป็นแบบจำลองในการคิดค้นแสวงหารัฐที่ยุติธรรมหรือรัฐในอุดมคติ แต่สมมติฐานของเพลโตเกี่ยวกับธรรมชาติมนุษย์ ชี้ให้เห็นปัญหาขั้นรากฐานหลายประการที่ดูจะเข้ากับเนื้อเรื่องที่พูดกันอยู่นี้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเพลโตพูดถึงตอนหนึ่งซึ่งเห็นควรนำมาพิจารณากัน ณ ที่นี้ คือว่า

...ภายในตัวคนเราเอง คือภายในวิญญาณนั้น มีทั้งส่วนที่ดีกว่าและส่วนที่เลวกว่า คนเราจะเป็นนายของตัวเองก็ต่อเมื่อส่วน

ที่ดีกว่าโดยธรรมชาติได้ส่วนที่เลวกว่าอยู่ภายใต้การควบคุม นี้อยู่
เป็นการอันควรแก่การสรรเสริญ แต่กลับจะถือเป็นเรื่องอัปยศ
ถ้าเมื่อใดเพราะเหตุที่ชาติพันธุ์เลว หรือเพราะอยู่ในหมู่คนเลว ส่วน
ที่ดีกว่ากลับถูกกลืนด้วยจำนวนผู้ชน คนในสภาวะเช่นนั้นได้ชื่อว่า
ตกเป็นทาสของตนเองและไม่รู้จักพอประมาณ

และอีกตอนหนึ่งว่า

...เป็นความจริงอีกเช่นกันว่า บรรดาความใคร่ใต้อยาก ความ
รู้สึกสุขสำราญ และความรู้สึกเจ็บปวดนานัปการ จะพบได้ว่า เกิด
ขึ้นส่วนใหญ่ในหมู่เด็ก ๆ สตรี และทาส และในหมู่ที่เหมือนกันว่า
เสรีชน กล่าวคือในหมู่ผู้ชนชั้นต่ำ แต่ส่วนความต้องการแบบง่าย ๆ
และรู้จักพอประมาณ ซึ่งเกิดจากการไตร่ตรองพิจารณาโดยอาศัย
เหตุผลและความเชื่ออันถูกต้องนั้น เราจะพบได้ในคนไม่กี่คน และ
บรรดาคนที่ได้มาแต่กำเนิด และคนที่มีการศึกษาดีที่สุดใน ท่านเห็น
ว่าสภาพการณ์เช่นนี้จะมีอยู่ในจักรภพของท่านหรือไม่ กล่าวคือ เป็น
จักรภพซึ่งความต้องการของผู้ชนชั้นต่ำจะถูกควบคุมโดยความ
ต้องการและปัญญาของคนส่วนน้อยที่ประเสริฐกว่า ด้วยเหตุฉะนี้
ถ้ารัฐใดจะได้อัศจรรย์เป็นนายของตนเอง และสามารถควบคุมความ
รู้สึกสำราญและความต้องการต่าง ๆ ได้แล้ว นั่นก็เป็นรัฐของเรา¹⁹

¹⁹ Plato, *The Republic*, translated by F.W. Conford, (Oxford University Press, 1951), หน้า 121-122.

จากหลักการแบ่งขีดคันธรรมาธิของมนุษย์เช่นว่านี้เอง ในหนังสือเรื่อง *Laws* ภายหลังต่อมาเพลโตเสนอให้จัดตั้งองค์กรรัฐขึ้นเรียกว่า "คณะมนตรียามวิกาล" (Nocturnal Council) ซึ่งจะทำหน้าที่ตรวจตราควบคุมการประพฤติปฏิบัติของราษฎร

ข้อความดังกล่าวนี้ฟังกันเป็นอันดี และกลืนอายุของลัทธิอำนาจนิยมของคำพูดนี้สะท้อนออกให้เห็นกันมาในประวัติศาสตร์ทุกยุคทุกสมัย ที่แล้วมาเราให้ความกังวลสนใจในเรื่องจุดอ่อนและข้อขาดตกบกพร่องของลัทธิเสรีนิยม ตามแนวความคิดของกฎธรรมชาติและลัทธิธรรมชาติ ซึ่งแม้จะน่ายกย่องอย่างไรก็ตาม แต่ก็ปรากฏผลเป็นลัทธิปัจเจกนิยมอันแข็งแกร่ง ซึ่งเป็นตัวก่อให้เกิดการสูญเสียเสรีภาพของมนุษย์ขยายกว้างขวางยิ่ง ๆ ขึ้น โดยยังมองไม่เห็นวิถีสู่ทางแก้ไขปัญหาคิดเลย แนวความคิดอย่างเช่นของเพลโตก็สร้างปัญหาในลักษณะที่ต่างออกไปอีกแบบหนึ่ง พูดกันโดยทั่วไปแล้ว แนวความคิดแบบนี้เป็นเครื่องแสดงถึงทัศนคติและอคติอันมีมาช้านาน ซึ่งยากต่อการยอมรับได้ด้วยหลักเหตุผล แม้ว่าจะยังคงทรงอิทธิพลอยู่อย่างสูงและไม่ควรประมาทกัน แต่เมื่อ

ให้อยู่ในกรอบโดยเคร่งครัด (John Bowle, *Western Political Thought*, (London : Jonathan Cape, 1954), หน้า 57-58).

ที่น่าสนใจเป็นพิเศษสำหรับในที่นี้ก็คือว่า ในวงการพุทธศาสนาของไทยก็เริ่มมีการเสนอแนะแนวการจัดระบบการปกครองไปในทำนองคล้ายคลึงกัน ดังตัวอย่างปาฐกถาธรรมซึ่งแสดงทางวิทยุกระจายเสียงแห่งประเทศไทยตอนหนึ่งที่ว่า

...ขอให้ธรรมะกลับมาเร็ว ๆ เกิด คือ พระเจ้ากลับมา มีพระเจ้า มีธรรมะแล้ว นายทุนชุดรีดก็เกิดขึ้นในโลกไม่ได้ คนมั่งมีจะกลายเป็นเศรษฐีใจบุญ...คอมมิวนิสต์ก็ไม่อาจจะเกิดขึ้นได้ หรือเกิดขึ้นแล้วก็ตายไปเอง เมื่อเป็นดังนี้ปัญหาที่ไม่มี ปัญหาไม่มีเพราะว่าไม่มีใครช่วยให้ใครรู้จักพระเจ้า มีแต่ช่วยกันและกันให้เกิดกิเลส แล้วจึงมีกิเลสเต็มโลก ไม่มีธรรมะมาเป็นดวงวิญญานแห่งประชาธิปไตย...ธรรมะที่แสดงออกมาโดยลำดับก็เพื่อประโยชน์อย่างเดียวคือเพื่อธรรมะกลับมาก่อนแต่โลกจะวินาศ...เอาพระเจ้ากลับมาเพื่อเอาธรรมะกลับมา ธรรมะใน 4 ความหมาย คือ ธรรมชาติ คือ กฎธรรมชาติ คือหน้าที่ตามกฎของธรรมชาติ คือผลที่เกิดตามกฎธรรมชาติมาเป็นใหญ่ มาจากประชาธิปไตย เมื่อเราจะได้รับผลอย่างไร อย่างน้อยก็ทำให้ต้องแปลคำว่าประชาธิปไตยกันเสียใหม่ หยุดแปลว่าประชาชนเป็นใหญ่อย่างหล้นหล้นตา จะมา

พิเคราะห์ให้ลึกซึ้งลงไปอีกทฤษฎีแบ่งแยกระหว่างส่วนที่เหนือกว่าและส่วนที่ด้อยกว่านี้ ยังอาจนำมาใช้อ้างให้ดูว่าเป็นไปเพื่อส่งเสริมเสรีภาพได้เหมือนกัน เป็นแต่เพียงว่ามันกลายเป็นเรื่องของการสูญเสียเสรีภาพเพื่อแลกเปลี่ยนกับเสรีภาพ "ใหม่" หรือไม่ก็เพื่อจุดหมายปลายทาง "ขั้นสุดท้าย" ในอนาคตอันแสนไกล มันกลายเป็นเรื่องของความจำเป็น "โดยธรรมชาติ" หรือ "โดยประวัติศาสตร์" ที่ทุกคนจะต้องยอมให้ตนเองอยู่ภายใต้กลุ่มผู้ที่ประเสริฐกว่า หรือ "ผู้ซึ่งรู้ดีกว่า" เพื่อว่าตนจะได้เป็นนายของตนเอง หรืออย่างที่รัสโซ่ใช้ถ้อยคำว่ามันเป็นเรื่องของความจำเป็นที่คน "จะต้องถูกบังคับให้เป็นเสรี" ทั้งหมดเหล่านี้ล้วนเป็นในนามของ "เหตุผลและความเชื่ออันถูกต้อง" ความยุ่งยากที่เราเผชิญอยู่ทุกวันนี้ ซึ่งอาจจะมียุติต่อไปอีกนานในอนาคต ก็คือว่า ปมแบ่งแยกส่วนที่เหนือกว่า—ส่วนที่ด้อยกว่านี้เอง ได้กลายเป็นนิสัยเคยชินกันมาช้านานทั้งในหมู่ "กลุ่มชนส่วนน้อย

แปลกกันเสียใหม่ว่าประโยชน์ของประชาชนเป็นใหญ่กว่าสิ่งใด...ให้ประโยชน์ของประชาชนเป็นใหญ่กว่าสิ่งใดแล้วนั่นแหละ คือตัวประชาธิปไตยที่แท้จริง อาตมาขอยุติการแสดงปาฐกถาธรรมในวันนี้ด้วยการแสดงความหวังว่า เราควรมีตำรวจศีลธรรมแบบของพระเจ้าอโศกมหาราช จะมีได้หรือไม่ ขอให้ช่วยกันคิดดูถ้ามีไม่ได้ ก็เพราะว่าเราสนใจธรรมะกันน้อยเกินไป ถ้าเราสนใจธรรมะกันให้มากเหมือนกับที่เราสนใจประโยชน์แล้ว มันก็ไม่ยากเลยในการที่ระบอบธรรมะจะกลับมาถึงขนาดที่ว่าเราจะมีตำรวจศีลธรรมแบบของพระเจ้าอโศกที่สามารถเข้าไปตรวจได้ถึงในครัวในห้องน้ำว่ามันสะอาดหรือไม่ ใครปฏิบัติผิดหลัก...ก็จะโดนแก้ไขว่ากล่าวตักเตือน ที่ตำรวจศีลธรรมช่วยให้ธรรมะกลับมาโดยเร็ว ธรรมะกลับมาแล้วก็มีธรรมะนั้นแหละเป็นดวงวิญญาณของประชาธิปไตยทั้งของประเทศไทยและของโลกทั้งสิ้นเป็นที่แน่นอน...

(พุทธทาสภิกขุ, ปาฐกถาธรรมเรื่อง "ธรรมะในฐานะดวงวิญญาณแห่งประชาธิปไตย" ทางวิทยุกระจายเสียงแห่งประเทศไทย เข้าวันอาทิตย์ที่ 16 กุมภาพันธ์ 2523 ตัวเน้นโดยผู้เขียนเอง).

ผู้ประเสริฐกว่า" และในหมู่ "ฝูงชนผู้ด้อยกว่า" แล้วก็รวมทั้งในหมู่นักปฏิวัติ และนักต่อต้านด้วยเช่นเดียวกัน แต่โดยมาตรฐานทางพุทธศาสนาแล้ว ปมเช่นว่านี้เป็นส่วนหนึ่งของข้อจำกัดในทางส่วนตัวและส่วนสังคม ซึ่งก็คือ ทุกข์ที่มนุษย์จะต้องขจัดออกไป

จะอย่างไรก็ตาม สมมติฐานแบ่งแยกส่วนที่เหนือกว่าส่วนที่ด้อยกว่า เป็นการตั้งปัญหาเกี่ยวกับมรรคและผล ซึ่งมีความหมายอย่างสำคัญต่อ คุณค่าของบุคคลและความหมายของเสรีภาพ ตรงกันข้ามกับแนวความคิดของเพลโตและของรุสโซ พุทธศาสนาให้ศรัทธาอย่างที่สุดในความ สามารถที่จะบรรลุถึงความสมบูรณ์ของมนุษย์โดยไม่มีการแบ่งแยกในเรื่อง ของชนชั้น เชื้อชาติ และเพศ พุทธศาสนายังให้คุณค่าต่อคุณธรรมของ ความรู้จักพอประมาณ กล่าวคือทางสายกลาง แต่ที่แน่นอนก็คือพุทธ ศาสนาไม่ได้มองปัญหาในแง่ที่ส่วนหนึ่งของตัวเอง (วิญญาน) เป็นนาย หรือทำการควบคุมอีกส่วนหนึ่ง พุทธศาสนามุ่งถึงการดับทุกข์เป็นมูลฐาน และการออกไปจากตัวตน ซึ่งจริง ๆ แล้วเป็นเพียงอนิจจัง และดังนั้นจึง ไม่มีอยู่อย่างแท้จริง ที่สำคัญยิ่งกว่านี้ก็คือ การหลุดพ้นจากตัวตนเพื่อ แสวงหาตัวตนที่แท้จริงนั้น จะกระทำสำเร็จได้และบรรลุผลได้ก็แต่โดยความ พยายามและกรรมของแต่ละคนเอง โดยไม่จำเป็นต้องอาศัยการบังคับบัญชา หรือการควบคุมจากภายนอก หรือว่าราชาปราชญ์ของเพลโต หรือเจตจำนง ทั่วไปของรุสโซเหนือเจตจำนงของบุคคล อย่างมากที่สุดคนเราอาจต้อง การก็แต่เพียงการแนะแนวทางปัญญาความคิด หรือมรรคซึ่งมิได้ทำหน้าที่ อะไรมากไปกว่าชี้แนวทางเพื่อแสวงหาการพัฒนาความคิดจิตใจของตนเอง เท่านั้น²⁰ สิทธิบังคับไม่ว่าในรูปแบบใด เป็นที่รังเกียจสำหรับพุทธศาสนา

²⁰ H.D. Lewis and R.L. Slater, *The Study of Religions: Meeting Points and Major Issues*, (Penguin Books, 1966), หน้า 67-69 และ 75; Ruth-Inge Heinze, *The Role of the Sangha in Modern Thailand*, (Taipei: The Orient Cultural Service, 1977), หน้า 42 และ 46.

แม้แต่คำสอนของพระพุทธเจ้าเองก็ต้องไม่รับฟังกันง่าย ๆ หากแต่จะต้อง พินิจพิเคราะห์หัดด้วยความพยายามของตนเองตามแนวทางของเหตุผล กล่าวโดยสรุป หลักการฟังตนเองเป็นหัวใจของคุณธรรมของแต่ละบุคคล ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสย้ำไว้ในพระธรรมเทศนาสุดท้ายของพระองค์ว่า "จง เป็นประทีปส่องทางให้กับตนเอง จงเป็นที่พึ่งของตนเอง จงอย่าหาที่พึ่ง อื่นภายนอกให้แก่ตนเอง จงยึดมั่นพระธรรมเป็นที่พึ่งของตนเอง จงอย่า พึ่งผู้อื่นนอกจากตนเอง"²¹

ดังนั้นในทัศนะทางพุทธศาสนาแล้ว บุคคลจึงไม่ใช่เป็นเพียงมรรค วิธีหรือเครื่องมือของใครเท่านั้น จุดนี้จะทำให้เราเข้าใจถึงความหมายอัน ลึกซึ้งของหลักความเสมอภาค ถึงแม้ว่ามนุษย์เกิดมาจะมีได้ "เป็นเสรี" แต่ มนุษย์ก็เท่าเทียมกันในศักดิ์ศรีและสิทธิที่จะบรรลุถึงการหลุดพ้นหรือเสรี ภาพ จากแนวทัศนะเช่นนี้เท่านั้นที่เราจะได้ความหมายที่แท้จริงของวรรค แรกในอารัมภบทของปัญญาสากล่าวด้วยสิทธิมนุษยชนที่ว่า

โดยที่การยอมรับนับถือในศักดิ์ศรีอันติดตัวมา และใน สิทธิอันเท่าเทียมกันและไม่อาจเพิกถอนได้ของบรรดาสมาชิกทั้ง ปวงในครอบครัวมนุษย์ เป็นรากฐานของเสรีภาพ ความยุติธรรม และสันติสุขของโลก (เน้นโดยผู้เขียนเอง)

และทั้งบุคคลก็มีได้เป็นจุดมุ่งหมายในตัวเองเช่นกัน การเน้นถึง คุณธรรมของการฟังตนเองและกฎแห่งกรรม ไม่ได้หมายความว่าให้ เป็นเช่นนั้นเลย ดังที่พระศรีสัพโทธิมิลิกกล่าวไว้อย่างแยบคายว่า

²¹ มหาปรินิพพานสูตร คัดแปลจาก *The Wisdom of Buddhism*, อ้างแล้ว เชิงอรรถที่ 5, หน้า 93-94.

ถ้าแยกพุทธธรรมออกเป็น 2 ส่วน คือ สัจธรรมส่วนหนึ่ง กับจริยธรรมส่วนหนึ่ง แล้วกำหนดความหมายขึ้นใช้ในทันทีโดยเฉพาะ โดยกำหนดให้สัจธรรมเป็นส่วนแสดงสภาวะ หรือรูปลักษณะตัวจริง และให้จริยธรรมเป็นฝ่ายข้อประพฤติปฏิบัติทั้งหมด ก็จะเห็นว่าสัจธรรมในพุทธศาสนาย่อมหมายถึงคำสอนเกี่ยวกับสภาวะของสิ่งทั้งหลายหรือธรรมชาติ และความเป็นไปโดยธรรมชาติของสิ่งทั้งหลาย หรือกฎธรรมชาตินั่นเอง ส่วนจริยธรรมก็หมายถึงการถือเอาผลประโยชน์จากความรู้ความเข้าใจในสภาพและความเป็นไปของสิ่งทั้งหลาย หรือการรู้กฎธรรมชาติแล้วนำมาใช้ในทางที่เป็นประโยชน์²²

ทั้งสองด้านของพุทธธรรมดังกล่าวนี้ รวมสรุปอยู่ในคำสอนของพระพุทธเจ้าว่าด้วยอริยสัจ 4 ประการ อันแสดงถึงการศึกษาคิดค้นเข้าไปถึงสถานการณ์ของมนุษย์และการแก้ไขปัญหา กล่าวคือ ทุกข์ เหตุแห่งทุกข์ การดับทุกข์ และในที่สุดแนวทางหรือมรรคเพื่อนำไปสู่การดับทุกข์ อริยมรรค 8 ประการ ได้แก่ ความเห็นชอบ ดำริชอบ วาจาชอบ การกระทำชอบ เลี้ยงชีพชอบ พยายามชอบ ระลึกชอบ และตั้งจิตชอบ อริยสัจ 4 ประการ และอริยมรรค 8 ประการ ทั้งหมดเหล่านี้โดยรากฐานเป็นเรื่องเกี่ยวข้องกับความประพฤติดของมนุษย์ และเมื่อรวมไปถึงหลักคำสอนเรื่องไตรสิกขา 3 ประการ คือ การปฏิบัติศีล สมาธิ ปัญญาตามลำดับแล้วก็ประกอบเป็นกรอบแนวทางที่แต่ละคนใช้ดำเนินชีวิตของตนไปสู่การบรรลุเป้าหมายอันได้แก่การรู้จักตัวตนที่แท้จริง

²² พระศรีวิสุทธิโมลี, อ้างแล้วเชิงอรรถที่ 9, หน้า 11 และดูประกอบหน้า 94-95.

นี่คือกุญแจไขปัญหาเกี่ยวกับสัมพันธภาพระหว่างจิตใจกับการกระทำที่พูดถึงไว้ในตอนต้นๆ แทนที่จะฟังการควบคุมความประพฤติจากภายนอก ซึ่งเป็นลักษณะแนวทางของทั้งฝ่ายเสรีนิยมและฝ่ายเสมอภาค-นิยม พุทธศาสนานับหนักถึงความจำเป็นที่จะต้องมีการพัฒนากลไกควบคุมภายใน²³ ความสามารถในการควบคุมภายในตนเองเป็นเงื่อนไขปัจจัยสำคัญยิ่งยวดต่อการที่จะคิดค้นสร้างกลไกภายนอกและสถาบันอันอาจจำเป็นต้องมีขึ้น ดังนั้น ในความหมายอันลึกซึ้ง เสรีภาพจึงไม่ใช่เป็นแต่เพียง "สิ่งๆ" หนึ่ง (ชีวิต สุขภาพ อิสรภาพ กรรมสิทธิ์ ฯลฯ) เท่านั้นเอง หากเป็นกระบวนการชีวิตแบบรับรู้ ซึ่งช่วยขยายขอบเขตความคิดและจิตใจของบุคคลให้กว้างขวางยิ่งๆ ขึ้นอยู่เสมอ²⁴

ในความหมายที่เป็นมรรคสำหรับบุคคลแสวงแนวทางดำเนินชีวิตไปสู่เป้าหมายดังกล่าวข้างต้นนี้เองที่พุทธศาสนาเข้าลักษณะเป็นจริยธรรม กล่าวคือ เป็นหลักการประพฤติปฏิบัติของมนุษย์อันแฝงอยู่ในความหมายที่แท้ของกฎแห่งกรรม ตรงกันข้ามกับที่มักเข้าใจผิดกันโดยทั่วไปว่า พุทธศาสนาสอนให้คนเราสนใจเฉพาะแต่เรื่องฐานะและการหลุดพ้นของตนเท่านั้น

โดยสาระแล้ว 'มรรค' เป็นแนววิถีที่บรรลุเป้าหมายอันหนึ่งเมื่อเราพูดกันถึงเป้าหมาย จุดมุ่งหมาย ผล หรืออุดมการณ์ เราก็เท่ากับพูดในอีกแบบหนึ่งถึงหลักการกระทำอันมีจุดมุ่งประสงค์ ซึ่งในทางพุทธศาสนาเป็นสิ่งที่ได้มาจากการดำรงชีวิตร่วมกับคนอื่นๆ

²³ Ruth-Inge Heinze, อ้างแล้วเชิงอรรถที่ 20, หน้า 41.

²⁴ H. V. Guenther, อ้างแล้วเชิงอรรถที่ 8, หน้า 42 และ 175-176. สำหรับอรรถาธิบายที่ดีเยี่ยมเกี่ยวกับหลักไตรสิกขา ดูเพิ่มเติม พระศรีวิสุทธิโมลี, อ้างแล้วเชิงอรรถที่ 9, หน้า 125-205.

และถูกกำหนดขึ้นภายในจิตใจโดยการอาศัยการเรียนรู้ จุดมุ่งหมาย
ที่แต่ละบุคคลพยายามบรรลุถึงความหมายทั้งในด้านส่วนบุคคล
หรือเฉพาะตัว และในด้านส่วนสังคมหรือวัฒนธรรม ความหมาย
ทั้งสองด้านส่งผลกระทบต่อกัน เพราะเหตุว่า ความหมายในด้าน
แรกไม่ได้เกิดขึ้นมาในสุญญากาศ หรือปราศจากเหตุอ้างอิงถึงการ
กระทำต่อกันทางสังคมแล้ว ความหมายด้านที่สองก็เกิดขึ้นจาก
บรรดาคนทั้งหลายที่ประพฤติปฏิบัติต่อกันนั่นเอง ²⁵

ในด้านหนึ่ง พุทธศาสนาเน้นไว้เป็นหลักการในเรื่องความรับผิดชอบ
ของบุคคลต่อบรรดากรรมและการกระทำของตน แม้ว่าจะเป็นกรรมและ
การกระทำที่เกิดมาจากการกระทำที่เกิดมาจากตัวตนอันเป็นอนิจจังก็ตาม
เพราะถึงจะเป็นตัวตนอันเป็นอนิจจัง แต่ก็ไม่ได้หมายถึงความไม่มีตัวตน
เอาเสียเลยอย่างเด็ดขาด ดังที่เข้าใจกันในวงการศาสนาเองบางสำนัก
หลักคำสอนของพระพุทธเจ้าเกี่ยวกับ สติปัฏฐานสูตร คงจะช่วยให้ความ
กระจ่างในประเด็นข้อนี้ที่ว่า

ภิกษุพิจารณาเห็นภายในภายใน (= ของตนเอง) อยู่บ้าง
พิจารณาเห็นภายในภายนอก (= ของคนอื่น) อยู่บ้าง พิจารณา
เห็นภายในภายในทั้งภายในและภายนอกอยู่บ้าง พิจารณาเห็นธรรม
คือความเสื่อมสิ้นไปในภายในอยู่บ้าง พิจารณาเห็นธรรม คือความเกิด
ขึ้นและความเสื่อมสิ้นไปในภายในอยู่บ้าง ก็แล เธอมีสติปรากฏชัดว่า
'ภายในมีอยู่' เพียงพอเป็นความรู้และพอสำหรับระลึกเท่านั้น แลเธอ
เป็นอยู่อย่างไม้อ้างอิงอาศัยและไม่ยึดมั่นสิ่งใดๆในโลก ²⁶

²⁵ H.V. Guenther, อ้างแล้วเชิงอรรถที่ 8, หน้า 49.

²⁶ คัดจาก พระศรีวิสุทธิโมลี, อ้างแล้วเชิงอรรถที่ 9, หน้า 192.

แล้วอีกในด้านหนึ่ง พุทธศาสนายังสอนให้คำนึงถึงความสัมพันธ์ของบรรดากรรมและการกระทำของคนทั้งปวง ตลอดจนของชนชั้นและประชาชาติทั้งปวงซึ่งล้วนแต่จะต้องมีส่วนกระทบซึ่งกันและกัน ดังที่คริสต์อัมพริย์ อธิบายไว้อย่างน่าฟังว่า

สิ่งทั้งปวง คนทั้งปวง และเหตุการณ์ทั้งปวงล้วนมีส่วนสัมพันธ์ต่อกัน และ 'ส่งผลแผ่กระจายระหว่างกัน' ชีวิตทั้งปวงเป็นอันหนึ่งอันเดียว แม้ว่ารูปแบบอันเสื่อมสลายได้มีอยู่มากมายด้วยกัน ไม่ว่า 'ชีวิต' เช่นว่านี่จะเป็นที่เข้าใจว่าเป็นเช่นนั้นเช่นนั้นก็ได้ หรือเป็นความว่างเปล่าก็ดี หรือเป็นแก่นสารของจิตใจก็ดี แต่ชีวิตก็คือปัจจัยร่วมสำหรับรูปแบบทั้งปวงอยู่นั่นเอง ดังนั้น รูปแบบทั้งปวงเหล่านี้จึงมีส่วนสัมพันธ์ต่อกันอย่างแนบแน่น ไม่ว่าจะมองดูถึงสิ่งเชื่อมโยงในแง่เป็นความเป็นเหตุ ความเป็นผล กล่าวคือว่า เหตุทุกเหตุย่อมต้องมีผลกระทบรูปแบบอื่น ๆ ทุกรูปแบบ หรือว่าในแง่เป็นเรื่องของกฎธรรมชาติ...ซึ่งเกิดขึ้นจากเปลวไฟแห่งปัญญาในหัวใจของแต่ละคน ซึ่งรู้จักชีวิตทั้งปวงว่าเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน และประพฤติปฏิบัติไปตามความรู้นั้น...²⁷

จากที่กล่าวมานี้ ความหมายทางสังคมและการเมืองเป็นที่เห็นได้ชัด กฎแห่งกรรมไม่ใช่เป็นเพียงเรื่องของความเป็นเหตุและความเป็นผลของแต่ละบุคคลโดยเฉพาะ หากยังส่งผลกระทบไปถึงบรรดาเพื่อนมนุษย์ชนชั้น และประชาชาติอื่น ๆ อีกด้วย กล่าวอีกนัยหนึ่งเป็นผลกระทบต่อมนุษยชาติทั้งมวล การกระทำก่อให้เกิดปฏิกิริยาในทำนองเดียวกัน การ

²⁷ คัดแปลจาก *The Wisdom of Buddhism*, อังแล้วเชิงอรธที่ 5, หน้า 20-21.

ชุดรีดและการกดขี่ย้อมก่อให้เกิดการแข็งข้อต่อต้าน และการปฏิวัติ ลัทธิ
มาร์กซิสต์ก็เช่นเดียวกับลัทธิเสรีนิยม ก่อนหน้านั้นก็ได้อุบัติขึ้นมาใน
สุญญากาศ แล้วลัทธิมาร์กซิสต์-เลนินิสต์ก็สร้าง "ชนชั้นใหม่" ขึ้นมาใน
นามของ "เผด็จการของชนชั้นกรรมาชีพ" การทำการเหยียบย่ำอิสรภาพ
ทางแพ่งและทางการเมืองในนามเสมอภาค ผลก็คือการแบ่งค่ายกัน
ระหว่างเสรีนิยมและเสมอภาคนิยม และผลก็คือการละเมิดสิทธิมนุษยชนและเสรีภาพจากทั้งสองค่ายไปทั่วโลก

ลักษณะความเป็นเอกภาพและสากลในสัมพันธภาพของมนุษย์ เป็น
ที่ยอมรับโดยแจ้งชัดในแนวความคิดทางพุทธศาสนา นั่นก็คือสัมพันธภาพ
ระหว่างกระบวนชีวิตภายในของบุคคลและคุณค่าทางสังคมในการแสวง
แนวทางของตนเพื่อให้บรรลุถึงการรู้จักตัวตนที่แท้จริง สิ่งที่พึงกระทำไม่
ใช่ว่าจะเป็นเพียงแต่ถือทัศนคติและประพฤติปฏิบัติตัวกันอย่างชนิดขอไป
ที่เท่านั้น หากพึงตั้งใจอย่างจริงจังช่วยกันสร้างเสริมประโยชน์ส่วนรวม
แม้กระทั่งการปฏิบัติในเรื่องสัมมาสติหรือระลึกชอบ มีวัตถุประสงค์ทาง
สังคมอย่างเห็นได้ชัด ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสสอนสาวกของพระองค์ว่า

ภิกษุทั้งหลาย เมื่อรักษาดนก็ชื่อว่ารักษาผู้อื่น (ด้วย) เมื่อ
รักษาผู้อื่นก็ชื่อว่ารักษาดน (ด้วย)

เมื่อรักษาดนก็ชื่อว่ารักษาผู้อื่นนั้นอย่างไร ด้วยการหมั่น
ปฏิบัติ ด้วยการเจริญธรรม ด้วยการทำให้มาก อย่างนี้แล เมื่อรักษา
ตนก็ชื่อว่ารักษาผู้อื่น (ด้วย)

เมื่อรักษาผู้อื่น ก็ชื่อว่ารักษาดนนั้นอย่างไร ด้วยขันติ ด้วย
อวิหิงสา ด้วยความมีเมตตาจิต ด้วยความเอ็นดูกรุณาอย่างนี้แล
เมื่อรักษาผู้อื่น ก็ชื่อว่ารักษาดน (ด้วย)

ภิกษุทั้งหลาย เมื่อคิดว่า 'เราจะรักษาดน' ก็พึงต้องใช้ สติ
ปฏิฐาน เมื่อคิดว่า 'เราจะรักษาผู้อื่น' ก็พึงต้องใช้สติปฏิฐาน เมื่อ

รักษาดนก็ชื่อว่ารักษาผู้อื่น(ด้วย) เมื่อรักษาผู้อื่นก็ชื่อว่ารักษาดน
(ด้วย) ²⁸

ดังนั้น เป้าหมายอันสูงส่งเพื่อ "รู้จักตนเอง" จึงไม่ใช่เรื่องที่มีแต่
ด้านเดียว หากแต่หมายถึงทั้งสองด้านควบคู่กันไป กล่าวคือ ชีวิตและฐานะ
ของตนเองด้านหนึ่ง และของคนอื่นๆด้วยอีกด้านหนึ่ง ทั้งนี้โดยระลึกถึง
เสมอว่า สิ่งทั้งปวงเป็นอนิจจัง เป็นของไม่เที่ยง การรู้จักตนเองนี้มีความ
หมายมากกว่าคติแบบ "ประโยชน์นิยม" ซึ่งยึดถือหลักที่ว่า "ความสุขยิ่ง
ใหญ่ที่สุดของคนจำนวนมากที่สุด" อันเป็นหลักความคิดที่อิงอยู่กับความ
รู้สึกชอบหรือไม่ชอบ อันเป็นของไม่จีรังยั่งยืนของแต่ละบุคคลเป็นใหญ่
นั่นก็คือ ความเพลิดเพลินยินดีและความเจ็บปวด อุดมการณ์ทางพุทธ
ศาสนาที่จะเสริมสร้างแบบแผนความสัมพันธ์ทางสังคมอันตั้งอยู่บนราก
ฐานของหลักศีลธรรมซึ่ง "เป็นผลและข้อสรุปจากความรู้ที่อาศัยรากฐาน
ของเสรีภาพ"²⁹ สิ่งที่เป็นพื้นฐานของหลักศีลธรรมเช่นว่านี้ก็คือ ทศณคติ
ที่มุ่งต่อการสร้างสรรค์ต่อกันและกันในความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลตาม
หลักพรหมวิหาร 4 ประการ อันได้แก่ เมตตา กรุณา มุทิตา และอุเบกขา
แล้วก็ตามสติปัญญาและความสามารถทางจิตใจที่จะรู้ และมองเห็นทะลุ
ความจริงเกี่ยวกับชีวิตมนุษย์นี้เอง ที่เป็นเครื่องกำหนดความหลุดพ้นที่แท้
จริงของแต่ละบุคคลและคุณค่าที่เขามีร่วมอยู่ในสังคม ดังที่พระพุทธา-
นุศาสนีตอนหนึ่งยืนยันถึงหลักจริยธรรมในการอยู่ร่วมกันว่า

²⁸ มหาวรรค สังคยุดนิกาย อังใน พระศรีวิสุทธิโมลี, อังแล้วเชิงอรรถที่
9, หน้า 187.

²⁹ H.V. Guenther, อังแล้วเชิงอรรถที่ 8, หน้า 50.

ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ธรรมอันหนึ่ง เมื่อเกิดขึ้นในโลก ย่อม
เกิดขึ้นเพื่อประโยชน์สุขแห่งชนเป็นอันมาก เพื่อความต้องการ เพื่อ
ความเกื้อกูล เพื่อความสำราญแห่งชนเป็นอันมากทั้งเทวดาและ
มนุษย์³⁰

³⁰ เถกนิบาตคัมภีร์อิติวุตตกะ อังในพระธรรมเทศนาตอนหนึ่ง.



สังคาย

เราได้พิจารณาถึงเรื่องเสรีภาพและสิทธิมนุษยชนมาโดยอาศัยพื้นฐานจากทฤษฎีวิวัฒนาการเกี่ยวกับความก้าวหน้าและการหลุดพ้น ข้อเสนอแนะมีอยู่ว่าหลักความหลุดพ้นเป็นแนวความคิดที่สอดคล้องกับจุดมุ่งหมายสูงสุดทางพุทธศาสนา พุทธศาสนิกชนไม่ได้มองคุณค่าของมนุษย์เพียงในแง่ของการอยู่รอดเพื่อการอยู่รอด ซึ่งในตัวเองแล้วก็ไม่ได้ทำให้มนุษย์แตกต่างไปจากสัตว์อื่น ๆ เท่าใดนัก ทั้งสองแนวความคิดต่างให้ความหมายอันสร้างสรรค์ในแง่จุดประสงค์ในวิวัฒนาการของมนุษย์ กล่าวคือ ความก้าวหน้าและเสรีภาพ ข้อแตกต่างระหว่างสองแนวความคิดต่างกันในเรื่องระดับมากกว่าที่จะถือเป็นคนละประเภท แต่กระนั้นก็เป็นความแตกต่างที่สำคัญขั้นมูลฐานทีเดียว หลักความหลุดพ้นเป็นเรื่องเกี่ยวกับการหลุดพ้นของมนุษย์จากแอ่งของพลัทธิธรรมชาติ และ (เช่นเดียวกับพุทธศาสนา) จากแอ่งอำนาจครอบงำของมนุษย์ เพียงแต่ว่าหลักความคิดเกี่ยวกับวิวัฒนาการของสังคมมองเห็นปัญหาเรื่องอำนาจครอบงำของมนุษย์ในเชิงของการขัดแย้งระหว่างบุคคล กลุ่มชน ชนชั้น เชื้อชาติ วรรณะ ประชาชาติ ฯลฯ ในทางสังคมศาสตร์สมัยใหม่นี้ก็คงมองปัญหาไป

ในแนวทำนองเดียวกันนี้ แต่พุทธศาสนาก้าวออกไปไกลกว่าและลึกซึ้งกว่า เข้าไปถึงโลกภายในของมนุษย์เอง กล่าวคือ มองเข้าไปถึงปัญหาของความหลุดพ้นจากตัวตนอันเป็นอนิจจังไปสู่ตัวตนที่แท้จริง ข้อเสนอแนะยังได้มีอีกด้วยว่า แนวการมองปัญหาแบบพุทธศาสนาน่าอย่างยิ่งที่จะนำมาใช้ผสมผสานไปกับกรอบความคิดในการศึกษาค้นคว้าทางสังคมของเราต่อไป

บทความนี้ยังได้กล่าวถึงกระแสความคิดสำคัญๆ บางประการที่เกี่ยวกับปัญหาเสรีภาพและสิทธิมนุษยชน กล่าวคือ ทฤษฎีกฎธรรมชาติและแนวความคิดแบบฉบับของเพลโตเรื่องชนชั้นผู้เป็นนายหรือผู้ปกครองเป็นที่สังเกตว่า แนวทางของทฤษฎีเหล่านี้บรรลุสำเร็จเป็นอย่างดียิ่งในการส่งเสริมให้เกิดการขูดรีดและการครอบงำของมนุษย์ต่อมนุษย์ด้วยกันเอง สำนักกฎธรรมชาติดูจะไปด้วยกันได้กับทางพุทธศาสนาที่ให้ความเชื่อและศรัทธาในตัวคนในฐานะเป็นบุคคล หากแต่สำนักกฎธรรมชาติมีจุดเริ่มต้นโดยอาศัยความจริงแต่เพียงบางส่วนเกี่ยวกับธรรมชาติมนุษย์ บทความนี้ยังชี้อีกด้วยว่า พุทธศาสนาอาจเติมช่องโหว่นี้ได้ และโดยเฉพาะอย่างยิ่งพุทธศาสนาก็มีจุดมุ่งประสงค์และหลักศีลธรรมทางสังคมอันแจ่มชัดซึ่งไม่ได้เพียงแค่อาศัยอิงอยู่กับสัญชาตญาณของความใคร่ได้อย่างและการทำลายอย่างที่ดีเกินไปในสำนักกฎธรรมชาติ หากแต่โดยสาระแล้ว ตั้งอยู่บนหลักฐานของเท่าที่และทัศนคติเพื่อประโยชน์ส่วนรวมของคนเรา อันเป็นผลเกิดจากการหลุดพ้นของตนเองโดยอาศัยความรู้³¹

ถึงตอนนี้ ผู้อ่านคงคิดตั้งคำถามอยู่ในใจว่า จริงๆ แล้วเรากำลังพูดกันถึงเรื่องเดียวกัน คำนิยามเรื่องเสรีภาพและสิทธิมนุษยชนอย่างเดียวกันหรือเปล่า? คำตอบจะเป็นทั้งใช่และไม่ใช่ ที่ว่าไม่ใช่เพราะสำนักความ

³¹ Hajime Nakamura, อ้างแล้วเชิงอรรถที่ 10, หน้า 26 ; H.D. Lewis and R.L. Slater, อ้างแล้วเชิงอรรถที่ 20, หน้า 171-175.

คิดต่าง ๆ ต่างก็มองเห็นปัญหาในระดับและในแนวทางที่ต่างกันออกไป บางอย่าง เช่น สำนักกฎธรรมชาติดึงเห็นคนและพฤติกรรมของคนตามที่ปรากฏมา แล้วก็ถือเอาว่าเป็นความจริงเช่นนั้น บรรดานักสังคม "ศาสตร์" ทุกวันนี้ก็จัดอยู่ในประเภทแบบนี้เช่นเดียวกัน หากแต่ว่าโดยรากฐานแล้ว มันเป็นทัศนะแบบหยุดนิ่งเกี่ยวกับธรรมชาติและปัญหาของมนุษย์ ดังเช่น ที่เห็นกันในแนววิถีศึกษาแบบโครงสร้างหน้าที่ แนววิธีเช่นนี้ก็นับว่าเป็นอันตรายอยู่แล้วในประเทศที่มี "ประเพณีเสรีนิยม" ครั้นเมื่อนำมาใช้อย่าง งาม ๆ ปลาย ๆ ในประเทศโลกที่สาม จึงเท่ากับเป็นการช่วยเสริมพลังและทัศนะ ทำที่ทางปัญญาความคิดแบบถอยหลังเข้าคลองหนักขึ้นไปอีก แต่นี่ก็เป็นทางออกที่ง่ายและสะดวกที่สุดสำหรับระบบวิธีการศึกษาที่เรียกกันว่า "แบบทดลองสังเกต" และ "แบบพฤติกรรม" นอกจากนี้ยังมีพวกอื่นๆ อีก จำนวนมากที่เข้าอยู่ในประเภทสำนักความคิดยกย่องชนชั้นผู้เป็นนายของ ทั้งฝ่ายขวาจัดและฝ่ายซ้ายจัด ซึ่งต่างก็อ้างถึงแนวความคิดที่นิยมการ เปลี่ยนแปลงเกี่ยวกับคนและประวัติศาสตร์ และมองปัญหาของเสรีภาพ ของมนุษย์อย่างสว่างไสวไกลออกไปในอนาคต แต่ครั้นแล้วจะรู้ตัวหรือ ไม่รู้ตัวก็ตาม พวกเหล่านี้กลายเป็นพลังที่กดมนุษยชาติลงเป็นทาสอย่าง เบ็ดเสร็จเด็ดขาดในทุกวันนี้

แต่คำตอบก็ยังอาจเป็นว่า "ใช่" ได้เหมือนกัน ถ้าหากเป็นที่ยอมรับ กันว่าทัศนะที่แตกต่างกันเป็นเพียงส่วนต่าง ๆ ของเรื่องราวส่วนรวมทั้งหมด เรื่องนี้ก็เปรียบเสมือนนิทานในพุทธศาสนาเรื่องพวกคนตาบอดคลำช้าง คือว่า

คน ๆ หนึ่งให้คลำอุ้งเท้าของช้าง อีกคนหนึ่งคลำอุ้งหู ส่วน อีกคนต่อ ๆ ไปเป็นงา งวง เท้า หลัง หาง และขนปลายหาง แล้วก็ บอกแต่ละคนว่านั่นคือช้าง แล้วคนเหล่านั้นก็เริ่มทะเลาะกัน ต่าง เเถียงกันว่า ใช่บ้าง ไม่ใช่บ้าง 'ช้างไม่เป็นอย่างนั้น' 'ไม่ใช่ ช้างเป็น อย่างนั้น' เป็นไปเช่นนั้น จนกระทั่งต่างเข้าชกต่อยกันเพราะเรื่องช้าง

นั่นเอง...

เช่นเดียวกันกับพวกแบ่งค่ายต่าง ๆ เหล่านั้น ซึ่งเป็นนักจรจัด
ดาบอด ไม่เห็นอะไร ไม่รู้จักความจริง แต่ต่างฝ่ายก็เถียงคอบเป็นเอ็น
ว่าเป็นอย่างนั้น ๆ ³²

ซึ่งก็เช่นเดียวกับทัศนะของค่ายต่าง ๆ เหล่านั้น ในเรื่องของสิทธิ
เสรีภาพและมนุษยชนในขณะนี้เอง อุดมการณ์สิทธิมนุษยชนต้องประสบ
เคราะห์กรรมมีอันเป็นไปมาช้านานแล้ว เพราะพวกที่มีความคิดความเข้าใจ
อันคับแคบ และแบ่งค่ายต่าง ๆ กัน ทั้งนี้โดยไม่ต้องพูดถึงพวกที่มุ่งแต่
จะเป็นปฏิปักษ์อย่างเหี้ยมเกรียมต่อความก้าวหน้าและศักดิ์ศรีของมนุษย์
พุทธศาสนาเสนอความพยายามในการสร้างเสริมแนวความคิดและความ
เข้าใจเพื่อที่จะได้มองเห็นความจริงส่วนรวมทั้งหมด เพื่อชี้แนวทางเดินไป
ตามความเป็นจริงนั้น พุทธศาสนาไม่ได้มองชีวิตแบบปล่อยตามยถากรรม
หากแต่มองออกไปไกลกว่าสิ่งที่ปรากฏให้เห็นว่าเป็นธรรมชาติและลักษณะ
นิยมชมชอบของมนุษย์ กล่าวคือ โดยมองลึกเข้าไปถึงศักยภาพอันสร้าง
สรรค์ภายในตัวคน ตั้งแต่จากขั้นตอนแรกถึงขั้นตอนสุดท้ายของการแก้
ปัญหาของมนุษย์ ซึ่งทั้งหมดเหล่านี้ประกอบเป็นขอบเขตและความหมาย
ของความหลุดพ้นของมนุษย์และสิทธิมนุษยชน

ด้วยแนวความเข้าใจดังกล่าวมานี้ บทความนั้นนับเป็นความพยายาม
ส่วนเล็กๆ อันหนึ่งภายใต้ข้อจำกัดทั้งในด้านเนื้อที่และภูมิรู้ของผู้เขียนเอง
ในอันที่จะคิดค้น แสวงหาความหมายและจุดประสงค์ที่แท้จริงของพุทธ
ศาสนาจากแง่ของมนุษยชาติสากล ซึ่งต่างจากการมองจากแง่ที่เป็นสถาบัน
ศาสนาของรัฐ แล้วการเสนอเรื่องนี้ก็ไม่ใช่เป็นเพียงการสวดศาสนาอันยิ่ง

³² คัดแปลจาก *The Wisdom of Buddhism*, อังแล้วเชิงอรรถที่ 5, หน้า
82.

ใหญ่นี้ ซึ่งเป็นที่เข้าใจกันในฐานะที่เป็นมรรควิธีหนึ่ง ไม่ใช่ข้อกำหนดทาง
ลัทธิ ซึ่งมักจะมุ่งเสริมแต่ศรัทธาที่ลุ่มหลงและไสยศาสตร์ ตลอดจนความ
คลั่งชาติให้อยู่เหนือศีลธรรม วิชาปัญญา และการรู้แจ้งเห็นจริง ความ
หลุดพ้นและสันติสุขของมนุษย์ และเพราะฉะนั้นความก้าวหน้าเป็นหัวใจ
ของพุทธศาสนาโดยตลอด แต่ถึงอย่างไรก็ดี ในที่สุดแล้วพุทธศาสนา
ปล่อยให้เป็นเรื่องของการเลือกของแต่ละคนเองว่า จะเลือกเดินในแนวทาง
ของเหตุผลและศักดิ์ศรีด้วยความกล้าแข็งและมานะอดทน หรือว่าจะแยก
ไปสู่วางเดินของความเซลาและผลประโยชน์แบบดาบอด เสรีภาพในการ
เลือกเช่นนี้อาจถือได้ว่าเป็นทั้งจุดแข็งและจุดอ่อนในพุทธศาสนา แต่นี่ก็เป็น
เรื่องของทั้งจุดอ่อนจุดแข็งที่มีอยู่ในธรรมชาตินุษย์เรานั้นเอง ซึ่งถูกทำให้
เลวร้ายลงไปจากการเปลี่ยนแปลงให้ทันสมัย และการพัฒนาที่ผิดทิศทาง
มาแต่อดีต ถึงกระนั้นก็ตาม พุทธศาสนาก็ยังพยายามมองคนในแง่ดีอยู่
เสมอ สำหรับความเฝื่อนในความดีและเมตตาธรรมซึ่งจะโน้มน้าวคนให้ไปสู่
ในแนวทางที่ถูกต้อง ตามความเป็นจริงแล้ว ความรู้สึกในแง่ดีเหมือน
จะเป็นที่เห็นพ้องต้องกันเป็นจำนวนมากขึ้น ๆ ในหมู่คนที่ต่อสู้เพื่อเสรีภาพ
แต่ในการที่จะทำให้การต่อสู้เกิดความหมายและสร้างเสริมอย่างแท้จริง
กล่าวคือ ต่อสู้ 'ด้วยสติปัญญาที่จะรู้จักว่าจะทำการต่อสู้เพื่อเสรีภาพอย่าง
ไรโดยไม่พลอยเป็นการทำลายเสรีภาพไปด้วยในขณะเดียวกัน' นั้น ก็
จำต้องเลือกแนวทางกัน และในการเลือกนี้ สิ่งแรกที่มาก่อนสิ่งอื่นใดก็
คือ จะต้องมีการยอมรับในคุณค่าสูงสุดของมนุษยชาติ แทนที่จะเป็นคุณ
ค่าสูงสุดของวัตถุสิ่งของ ซึ่งโดยส่วนใหญ่กลับมาเป็นเครื่องจองจำจิตใจและ
การกระทำของมนุษย์ในยุคอุตสาหกรรมและเทคโนโลยีในสมัยปัจจุบันนี้

มนุษยชาติ! คำๆ นี้ยังเป็นคำเรียกยิ่งใหญ่เสียจริง ๆ แต่ก็คลุมเครือ
และเอามาใช้กันในทางที่ผิดกันเสียโดยมาก ขึ้นอยู่กับว่าเราจะมองเห็นและ
เข้าใจกันอย่างไรเท่านั้น เราจะมองเห็นความหมายของมนุษยชาติแต่เพียง

เป็นหน่วยปริมาณอย่างหนึ่งอย่างหนึ่งที่มักจะพุดกันถึงหน่วยรวมของเชื้อชาติหรือประชาชาติต่างๆ เท่านั้นหรือ? ทักษะแบบนี้ก็คงจะเห็นดีเห็นงามไปกับการแบ่งแยกและการเลือกปฏิบัติระหว่าง "คนกลุ่มน้อยที่ประเสริฐกว่า" และ "ฝูงชนกลุ่มใหญ่ที่ด้อยกว่า" ตามความหมายแบบของเพลโต และเพราะฉะนั้นก็ย่อมจะเห็นดีเห็นงามไปด้วยกับอำนาจครอบงำของมนุษย์ต่อมนุษย์ด้วยกันตลอดไป แต่โชคร้ายที่ว่าในยุคอุตสาหกรรมและเทคโนโลยีเดียวกันนี้เอง การแบ่งแยกและการครอบงำดังกล่าวหมายถึงว่า จะต้องเกิดการขัดแย้ง ความวุ่นวาย และการรุนแรง ไม่ว่าจะเป็นในทางใดก็เป็นอันตรายต่อการดำรงชีวิตของมนุษย์และสังคมด้วยกันทั้งสิ้น ดังนั้น จึงจำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องมีความคิดที่เข้ากับภาวะวิสัยให้มากขึ้นเกี่ยวกับมนุษยชาติ ดังที่เชนที่ ศาสตราจารย์ มาซาโอะ อาเบ (Masao Abe) แห่งมหาวิทยาลัยนารา เกียวโต ให้ความกระจ่างในเรื่องนี้ไว้ว่า

สิ่งสำคัญสูงสุดในปัจจุบันนี้คือ จะต้องรำลึกและเข้าใจ 'มนุษยชาติ' ในฐานะเป็นหลักความคิดเชิงคุณภาพ เราจะต้องเข้าใจมนุษยชาติในฐานะเป็นหน่วยอันหนึ่งอันเดียวกัน มีชีวิต และมีสำนึกในตนเอง เพราะถ้ามีฉะนั้นแล้ว เราไม่อาจจะเอาชนะการขัดแย้งระหว่างประชาชาติซึ่งเรากำลังเผชิญอยู่ และเราไม่อาจจะนำสันติสุขมาสู่โลกได้ ถ้าไม่ทำเช่นนั้น เราจะไม่อาจสร้างสรรค์สังคมมนุษย์ที่ลึกซึ้งและอุดมสมบูรณ์แผ่ซ่านไปด้วยเสรีภาพของบุคคล และลักษณะเฉพาะพิเศษของบรรดาเชื้อชาติและวัฒนธรรมต่างๆ และเป็นที่ยุ คนทั้งปวงดำรงชีวิตอย่างผาสุกกลมกลืน³³

³³ Masao Abe, "Sovereignty Rests with Mankind," บทความซึ่งยังไม่ได้ตีพิมพ์, หน้า 23.

นี่เองคือแนวทางของเหตุผลอันเป็นแบบฉบับของพุทธศาสนา
ภารกิจในการรำลึกและเข้าใจ ‘มนุษยชาติ’ ในแง่เป็นหลักความคิดเชิง
คุณภาพไม่ใช่สิ่งที่ทำกันได้ง่ายอย่างแน่นอน ข้อเรียกร้องทางปรัชญาของ
ศาสตราจารย์อาเบออาจจะมีจุดอ่อนแบบเดียวกันกับหลักความคิดของ
ชูมาคเกอร์ (Schumacher) ในเรื่องเศรษฐกิจแบบพุทธ ซึ่งมีผู้ได้ว่า ‘มีจุด
อ่อนตรงที่ว่า’ เป็นแนวความคิดที่อาศัยการแปลความหมายอุดมการณ์ทาง
พุทธศาสนาเอาเสียมากกว่าจะอิงความรู้เกี่ยวกับประสบการณ์จริง ๆ ของ
บรรดาผู้ถือศาสนาพุทธเอง ซึ่งจะต้องปรับอุดมการณ์เหล่านี้ให้เข้ากับการ
กระทำในทางปฏิบัติ³⁴ ก็อาจเป็นเช่นนั้นจริง แต่โดยประวัติศาสตร์และ
แม้ในขณะนี้เอง นี่ก็เป็นปัญหาทางสองแพร่งที่เกิดขึ้นไม่ว่าสำหรับอุดม-
การณ์ใดๆ ก็ตามที่ให้ความสนใจเกี่ยวข้องกับปัญหาของการเปลี่ยนแปลง
ทางสังคม ซึ่งเป็นสิ่งจำเป็นเพื่อฟื้นฟูและส่งเสริมการยอมรับนับถือศักดิ์ศรี
ของมนุษย์และสิทธิมนุษยชน ข้อเท็จจริงยังมีอีกว่า อย่างน้อยที่สุด พลัง
ทางปัญญาความคิดและจิตใจของอุดมการณ์นี้กำลังเกิดขึ้นและเติบโตขึ้น
และในยามที่มีปัญหาช่องว่างและความเหลื่อมล้ำต่ำสูงอันกำลังขยายกว้าง
ขวางขึ้น ปัญหาความขัดแย้งและการใช้กำลังรุนแรงอยู่ในปัจจุบันนี้ ข้อ
เรียกร้องทางจิตใจเช่นนี้น่าจะเป็นเครื่องสังวรเป็นอย่างดีสำหรับบรรดา
อภิสิทธิ์ชนและผู้มีทั้งหลาย ที่จะต้องคิดอ่านริเริ่มการต่างๆ ขึ้นตามแนว
ทางของเหตุผลและความก้าวหน้า โดยเฉพาะอย่างยิ่งคนเหล่านี้อยู่ในฐานะ
ที่ดีที่จะทำการเรียกร้องที่เห็นการณ์ไกลเพื่อให้ ‘การหยุดยั้งความไม่เสมอ
ภาค’³⁵ บังเกิดขึ้นมาโดยสันติวิธี นี่ก็อีกเช่นกัน เป็นเรื่องของการเลือก
ทางของมนุษย์ แต่นอกเหนือไปจากการคิดอ่านและการกระทำในด้าน

³⁴ Charles F. Keyes, "Buddhist Economics in Practice," Visakha Puja, Annual Publication of The Buddhist Association of Thailand, B.E. 2522, หน้า 19.

³⁵ C.G. Weeramantry, อ้างแล้วเชิงอรรถที่ 2, หน้า 10-11.

เศรษฐกิจและการเมืองแล้ว หนทางที่แท้จริงและในระยะยาวที่จะไปสู่การ
รำลึกและเข้าใจมนุษย์ในแง่เป็นหลักความคิดเชิงคุณภาพที่ดี และสติปัญญา
ที่จะรู้ว่าจะทำการต่อสู้เพื่อเสรีภาพอย่างไร โดยไม่พลอยเป็นการทำลาย
เสรีภาพไปด้วยในขณะเดียวกันก็ดีขึ้น ย่อมชี้ไปถึงความสำคัญของการ
ศึกษาเป็นเรื่องแรก และในข้อนี้ได้มีการแสดงออกอย่างชัดเจนในปญญา
เกียวโต จากการประชุมระหว่างประเทศของผู้นำทางวิทยาศาสตร์และ
ศาสนาเมื่อเร็วๆ มา นี้ ตอนหนึ่งว่า

การเปลี่ยนแปลงขั้นรากฐานในระบบการศึกษาปัจจุบันเป็น
สิ่งจำเป็น เพื่อให้เด็ก ๆ เกิดความรับผิดชอบยิ่ง ๆ ขึ้นต่ออนาคต
เพื่อจุดมุ่งหมายในข้อนี้ เราขอเรียกร้องว่าการศึกษาคควรตั้งอยู่บน
คุณค่าที่แท้จริง ซึ่งเน้นศักดิ์ศรีและความเท่าเทียมกันของมนุษย์
การเคารพต่อชีวิตและธรรมชาติ และการพึ่งพาอาศัยซึ่งกันและกัน
ของสรรพสิ่งทั้งปวง คุณค่าทางศาสนาควรได้รับการบรรจุอยู่ใน
การสอนในส่วนที่จะเป็นไปได้³⁶

พุทธศาสนาอาจมีส่วนส่งเสริมได้อย่างแน่นอนสำหรับจุดมุ่งประสงค์
อันสร้างสรรค์ทางการศึกษาและวัฒนธรรมเช่นว่านี้ แต่ในเรื่องนี้มีประเด็น
หนึ่งที่จะต้องให้เป็นที่ยกย่องขัดกันในฐานะเป็นศาสตร์ของการดำรงชีวิต

³⁶ *International Conference of Scientists and Religious Leaders: Proceedings*, (Tokyo: Kyo Bun Kwan, 1979), หน้า 1.

จุดเน้นทำนองเดียวกันถึงความสำคัญของการศึกษาใน Gotemba Declaration ซึ่งรับรองในที่ประชุม The First Pacific Regional Conference of Amnesty International, Tozonso, Japan, 2-5 June, 1976; ปญญาซึ่งรับรองในที่ประชุม Seminar of Human Rights Working Groups, Asia Forum for Human Rights, Hong Kong, 23-30 April, 1978.

พุทธศาสนาอยู่เสมอที่จะแสดงสัจธรรมสากลเกี่ยวกับชีวิตและการดำรง
อยู่ และปัญหาของมนุษย์ โดยมีจุดมุ่งหมายเพื่อความหลุดพ้นและความ
ก้าวหน้า แต่ด้วยเจตนารมณ์แห่งเสรีภาพและขันติธรรม โดยแท้จริง พุทธ
ศาสนาไม่ปรารถนาจะตั้งตนเป็นศาสนาเหนือศาสนาหรือรวมศาสนา และ
บทความนี้ก็ไม่ได้หมายถึงจะกระทำเช่นนั้นด้วย ทั้งด้วยเจตนารมณ์ทาง
พุทธศาสนาเช่นกัน เราจะต้องระวังไม่ทำตัวเราเองให้กลายเป็นเจ้าลัทธิ
แบ่งแยก หรือเป็น "นักจรรจัด ดาบอด ไม่เห็นอะไร ไม่รู้จักความจริง" ขึ้น
มาอีกประเภทหนึ่ง กล่าวโดยย่อ พุทธศาสนาโดยรากฐานชี้แนวทางสาย
กลางระหว่างเอกภาพและความแตกต่างหลากหลาย ซึ่งประกอบกันเป็น
มนุษยชาติที่แท้จริง และซึ่งจะต้องเป็นที่ยอมรับนับถือกัน ดังที่ โจเซฟ
เอ็ม. กิตะกาวา (Joseph M. Kitagawa) กล่าวเตือนใจเราไว้ว่า

...โดยรากฐานแล้ว ศาสนาทั้งปวงล้วนมุ่งไปในเรื่องการดำรง
ชีวิตของมนุษย์ด้วยกันทั้งนั้น และในฐานะเช่นนั้น ทุกศาสนาต่าง
ให้ความสนใจร่วมกันกับเรื่องมนุษยชาติสากล ถึงกระนั้นก็ตาม
ศาสนาทั้งหลายก็ต้องมุ่งถึงเรื่องการดำรงชีวิตของมนุษย์ ไม่ใช่
ในเชิงนามธรรม แต่เป็นเรื่องของคนในสังคมและวัฒนธรรมหนึ่งโดย
เฉพาะ ด้วยความเชื่ออย่างแน่วแน่ว่ามนุษยชาติหนึ่งมีแนวทางเป็น
ไปได้ต่างๆ นานัปการภายในตนเอง ซึ่งอาจเกิดขึ้นได้ในรูปแบบ
ต่างๆ ในประวัติศาสตร์ของบรรดาสังคมและวัฒนธรรม รูปแบบ
ของสังคมและวัฒนธรรมทั้งหมดเหล่านี้จะต้องได้รับการยอมรับ
นับถืออย่างจริงจัง ยิ่งกว่านั้น ศาสนาทั้งปวงไม่ว่าแนวทางจะมี

³⁷ Joseph M. Kitagawa, "Religion as a Principle of Integration and Cooperation for a Global Community", *International Conference of Scientists and Religious Leaders*, อ้างแล้วเชิงอรรถที่ 36, หน้า 84-85.

ลักษณะเป็นสากลเพียงใดก็ตาม ย่อมมีฐานะทางสังคมของตนเอง
กล่าวคือ ประชาคมทางศาสนาซึ่งแต่ละประชาคมต่างมีลักษณะ
เฉพาะของตนเอง ³⁷

และก็เช่นเดียวกัน ด้วยเจตนารมณ์แห่งเสรีภาพและสันติธรรมเช่นว่านี้
ที่เป็นจุดหมายของการเสนอบทความนี้

Buddhism and Human Rights





Preamble*

Religion has come into existence as a result of the human struggle to solve the basic problem of life, that is, human suffering. "If there were no birth, decay and death," the Buddha says, "the Enlightened One would not have arisen in the world and his teachings would not have spread abroad." He also proclaims again and again that a Buddha arises in the world for the good and happiness of the many, out of compassion for the world, for the benefit, for the advantage and for the happiness of gods and men. This is the same with the preaching of the Dharma, the lastingness of the Buddha's dispensation and the solidarity of the Sangha. Just as the worth of medicine lies in the cure of the disease, so the value of religion is ascertained by its efficacy in the alleviation and elimination of human suffering.

*The English text in this volume has received editorial assistance from Yeshua Moser-Puangsuwan

Broadly speaking, when a religion helps people to live together in peace and helps the individual to be at peace with himself, it can be said to have fulfilled its functions. However, that is still a vague picture of religious functioning. The picture will become clearer only when we look deeper to see what outlook the religion has on man and suffering, and how it functions to relieve or get rid of that suffering.

All men are born equal, but only in some respects. In many other respects, no man is born equal to any other man. Man's mistreatment of, or wrong attitude towards, this equality and inequality has given rise to all kinds of problems, from the social to the spiritual ones.

According to Buddhism, all men are equal in that they are all subject to the same law of nature. All are subject to birth, old age and death. The law of Karma is binding on everyone. Everyone reaps what he sows and the world keeps manifesting the Karma activities contributed to by everyone.

Humans are the most trainable or educable of beings, and have the potentiality of self-perfection by which a life of freedom and happiness can be realized. In order to attain this perfection, human beings have to develop themselves physically, morally, psycho-spiritually and intellectually. Right development of oneself leads naturally and by necessity to self-perfection. This is the law of the Dharma, of which the law of Karma in turn forms a part and wherefrom the latter is derived. By this law, every individual should be free, if not provided with the opportunity, to develop himself so that his potentiality can unfold itself and work its way towards perfection. Ideally, all conditions, both social and natural, should be made favourable to, and all kinds of help should be provided for, the self-development of every individual. As Buddhism fundamentally believes in this potentiality of human beings, and

sets the perfection of freedom and happiness as the goal to be achieved by every individual, freedom of self-development and the encouragement of opportunities for it become a foundation of the Buddhist ethics. In other words, every individual has the right to self-development. Hence, the Buddha's repeated teachings on the refutation of the caste system of the Hindus, and his stress on the equality of men of all classes before the law to Karma and, ultimately, under the law of the Dharma. The Buddha's standpoint is that good life is open to everyone and the highest truth is a common treasure claimable by everybody; there can be no restriction because of castes or classes. Moreover, he teaches that the goal of freedom is to be reached by the means of freedom, and that happy means leads to happy ends.

If the right to self-development is denied or restricted, it is right to struggle for it. If help and favourable conditions are not provided for it, it is good to make exertion towards the encouragement of the same. However, there are some words of caution. Every human being has that right to self-development and, thus, to freedom and happiness, is an imperative of the ethics which is based on the law of the Dharma. This law enjoins that a man be sincerely free to do what is right, and the process will work out itself a corresponding result. This requires that one should act out of a wholesome motivation. If he is to struggle, he should do it for the sake of the Dharma, that is for the good and the righteous, out of love and compassion. Not for personal gains or from any selfish motives, nor out of greed or hatred. Only in this way can man attain a righteous goal, achieving freedom without frustrating the freedom of his fellow-beings and winning happiness without inflicting more suffering on the world. Otherwise, the struggle to secure human rights for some can become an act of appropriating the human rights of others. By knowledge of, and practice in

accordance with the law of the Dharma, man can fulfill the basic requirement of, *"the intelligence in knowing how to wage the struggle for freedom without destroying it in the process."*

In the present study, the issue of human rights is dealt with in the context of, and as subordinate to, freedom. Professor Saneh Chamarik, its author, has delineated how important the place of freedom is in Buddhism, and how the path to freedom pointed out by the Buddha can lead to the right manifestation of human rights, avoiding the dead end of mere material interests and transcending the confines of the craving self. The work is an example of how Buddhism can be presented in such a way as to speak meaningfully to the world of today. Such pioneer works are needed in the various fields of human activities and academic disciplines through which Buddhism can prove itself a true guide and real help in the solution of problems or in the eradication of suffering of modern man.

Phra Rajavaramuni
(Payutto)

October 12, 1982

Buddhism and Human Rights¹

It is important for those of us who love freedom to realize that love of freedom alone is not enough; that freedom may well depend on our capacity to realize a multiplicity of conflicting values simultaneously, in a socio-economic and political setting that makes this possible, and that the single-minded pursuit of a single value, or a single goal, is the greatest enemy of freedom. This struggle (for freedom) requires from...the single individuals who are not only willing to stand up for their own rights, but also for those of their neighbors, a great deal of courage and tenacity, but above all the intelligence in knowing how to wage the struggle for freedom without destroying it in the process...

Soedjatmoko, "Development and Freedom",
Ishizaka Memorial Lectures, 1979.

¹ Paper originally published in Visakha Puja, annual publication of The Buddhist Association of Thailand, B.E. 2522 (1979). It was later presented with more elaboration at the Expert Meeting on The Place of Human Rights in Cultural and Religious Traditions, organized by UNESCO, Bangkok, Thailand, December 3-7, 1979, and subsequently published with "Preamble" by Phra Rajavaramuni, by Thai Khadi Research Institute, Thammasat University, Bangkok, Thailand, 1982.



Introduction

The ideal of human rights, like that of democracy and many other socio-political nomenclatures, has now become a beleaguered concept. It is subject to conflicting interpretations and practices that have brought about confrontations around the world. The phenomenon is one of those human ironies that seem to be so much taken for granted and, worse still, with resignation. It has even become acceptable for one individual, class, or nation to preach human rights while acting against human rights, out of a strong but rigid and sectarian sense of self-righteousness on all sides. Underlying such contradictions in human behaviour are worldwide conflicting ideologies of class and national interests. Their threat to human life and dignity cannot be overemphasized, and loom large in the form of economic and political rivalries and oppressions, militarism, and armaments, all of which put humanity as a whole in jeopardy. The world today is indeed at a most critical crossroad.

Soedjatmoko's words, quoted above, should serve as an ominous warning to all those earnestly, perhaps too earnestly, concerned with the issues of human rights. They are articulated at a time that is in great need of serious rethinking, already long

overdue, on the concept of human rights itself. The issues and contradictions cannot be settled by a mere compiling of lists, however comprehensive, of human rights, such as illustrated in the Universal Declaration of Human Rights, the International Covenant of Economic, Social and Cultural Rights, and that of Civil and Political Rights. While all these may be said to have been motivated by well-meaning efforts to accommodate those specific issues and problems that did empirically arise, they seem to be lacking in some kind of a holistic worldview that needs to be investigated. In the face of hard reality of today's power politics, within and among nations, it would of course take a long, long time indeed for the major conflicts of views and interests to possibly come to terms with one another. But before that can come about, and prior to any meaningful social and institutional innovations, there must be a starting point, that is to say, a fresh look at the moral and spiritual basis of the principle and practice of human rights. Perhaps it is no mere coincidence that serious doubts have now been raised, both in the East and the West, as to the validity of the liberal conception of human rights. C. G. Weeramantry, former Supreme Court judge of Sri Lanka, is one notable example, who touching on the problem of "the inappropriateness of Western concepts", sees the issue of inequality as most relevant to the Third World's real needs, and thus stresses the need to *"seek a view of equality which means more than the perpetuation of inequality - a view of equality more substantial than one which means the equal right to remain unequal"*.² This, coincides with what John Strachey observed in Capitalism, which has been the historical moving force of liberalism, an *"innate tendency to extreme and ever growing*

² C.G. Weeramantry, *Equality and Freedom: Some Third World Perspectives*, Colombo, Hansa Publishers Limited, 1976, p. 10.

inequality."³ Fouad Ajami of Princeton University, while questioning the impartiality or "completeness" of the concept of liberalism, strongly and significantly, points to the dire need for "the politics of love and compassion" as against the conventional but now discredited politics of "realism".⁴

Taken together with Soedjatmoko's line of approach to the problems of development and freedom, this strikes the author with a deep sense of relief and intellectual uplift. It certainly is not just an exercise in futility to think and act in terms of "the politics of love and compassion" and "the intelligence in knowing how to wage the struggle for freedom without destroying it in the process". By the standard of today's politics of realism so-called, one can imagine how revolutionary it would be if love, compassion, and "intelligence" ever come to serve as a guide to social and political behaviour and action. This is the crux of the whole matter. The sad truth is that the human mind is not always filled with love, compassion, and intelligence. Whether one likes it or not, the mind always has priority over the matter, in the sense that all human behaviour and action are basically derived from it, as the Buddha so consisely summed his teachings:

*Cease to do evil;
Learn to do Good;
Cleanse your own heart;*

³ Quoted in T.B. Bottomore, *Elites and Society*, New York, Basic Books, 1964, p. 34.

⁴ Fouad Ajami, "Human Rights and World Order Politics", World Order Model Project, Occasional Paper Number Four, New York, Institute of World Order Inc., 1978, pp 2-4.

*This is the teaching of the Buddha.*⁵

This is because:

*All that we are is the result of what we have thought: it is founded on our thoughts and made up of our thoughts. If a man speak or act with an evil thought, suffering follows him as a wheel follows the hoof of the beast that draws the cart ... If a man speak or act with a good thought, happiness follows him like a shadow that never leaves him.*⁶

So also with the concept and practice of human rights, which are no less susceptible to achieving good or evil according to the states of mind on the part of particular individuals, classes, and nations. As with the human heart, the concept of human rights needs to be cleansed of all parochialism, and sectarian prejudices, to be able to *cease to do evil and to learn to do good* – the most basic problem with which Buddhism is concerned.

Contrary to what the title of this paper might suggest, there is no need to search for a place for human rights in the Buddhist tradition. Freedom is the essence of Buddhism, as will be seen in the process of discussion. Neither is Buddhism presented here as another alternative 'ism', or supplement to the current schools of thought — Liberalism, Socialism, and even Fascism in one form or another, all engaged in a crude struggle in the name of democracy and human rights. To do so would merely add fuel to the conflicts and contradictions, already causing vast harm to the cause of human

⁵ Christmas Humphreys, ed., *The Wisdom of Buddhism*, London, Curzon Press Ltd., 1960, 2nd edition 1979, p. 42.

⁶ *Ibid.*, pp. 45-46.

rights. But amidst uncompromising ideologies and forces, Buddhism could serve for positive purposes as a conceptual synthesis, drawing upon all the positive values of both libertarian and egalitarian traditions, with a moral and spiritual contribution of its own. This, in Christmas Humphreys' view, *"is no weak compromise, but a sweet reasonableness which avoids fanaticism and laziness with equal care, and marches onward without that haste which brings its own reaction, but without ceasing."*⁷ In this sense, Buddhism is presented not in terms of simply religious doctrine, but rather as a science of living, whereby one can learn to live one's life with objective understanding and wisdom.⁸

⁷ Ibid., Introduction by Christmas Humphreys, p. 21.

⁸ Christmas Humphreys, *Buddhism*, Penguin Books, 1951, 3rd edition reprinted 1969, p. 80.



On Social Purpose and Progress

However, since even Buddhism, as a science of living, tends more often than not to be popularly prescribed and practiced with the sole concern for one's own salvation or *Nirvana*, a preliminary explanation seems to be in order here to examine the social and cultural meaning of Buddhism. This is necessary for one to get a true perspective of Buddhist thought. This writer cannot claim to be an authority on this great religion. Systematic and elaborate treatment of specific points must be referred to scholarly sources elsewhere. As a student of social and political affairs, the author ventures the task, through somewhat rudimentary readings and reflection on the subject, and out of a growing concern for today's practical problems, especially those associated with social change. Change, whether one likes it or not, is part and parcel of our life. Life itself breeds suffering and therefore problems. The critical point is whether change could be made for better or for worse, with more or less suffering. Historically, religion could play a very crucial role in this respect. Christianity notably demonstrated its positive and innovative power in the great Reformation Movement. If we

are to believe in social progress, as the criterion of human evolution, leading towards a better society and life with freedom and justice,⁹ Buddhism, to this writer's mind, truly points the way.

Buddhism as a social reform movement, has its own dynamic attitude towards life and great innovative potential. On the other hand, Buddhism, as an institution, could also be vulnerable, like Christianity in the Middle Ages, to a relapse into mere dogma, incapable of living up to new challenge, that is, the crisis of change. There will then be a danger in that Buddhism, too would serve the status quo and the powers that be, instead of humankind, which is the central purpose of Buddhism. There would be a further danger in that it could even degenerate into becoming a coercive and oppressive instrument, instead of promoting the *Path* towards human liberation, which is the ultimate goal of Buddhism. If such is the case, Buddhism, like any other religions, would need its own transformation to be of true service to mankind. Many will no doubt frown upon this sort of concern. But this observation, to be sure, is in full accord with a good Buddhist's norm of non-neglect of mindfulness, and seems not too far off the mark in view of the actual situation nowadays. Such a gap between ideal and practice, if left unbridgeable, cannot but help bring about disintegrative effects on social and human life.

Furthermore, we are living in a world of rapid technological change and increasingly complex social and economic relations. In this new environmental context, it is essential to develop a more positive social orientation of Buddhism and translate this into

⁹ For a good and concise analysis of the concept of progress, see W.F. Wertheim, *Evolution and Revolution: The Rising Wave of Emancipation*, Penquin Books, 1974, Part One, pp. 17-120. Also for the role of Christianity in social transformation, see R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Penquin Books, reprinted 1948.

practice. We have been taught enough about how to behave morally ourselves. There is of course no denying the fact that morally right acts and conduct are desirable and beneficial. On closer examination, however, there is a vast difference between doing morally good things from an individual and personal standpoint, and from a social perspective. The two are to an extent interacting. In the course of historical development, Theravada Buddhism, under which many including this writer are living, has become too oriented towards the individual and personal definition of man's ideal, rather than socio-cultural preference stressed in Mahayana,¹⁰ then one needs to rise above the past and superficial division in order to search out the essence and the true purpose. Fortunately, the distinction here is more apparent than real. Concern for social and ethical value is fundamental throughout the Buddha's teaching, as Phra Srivisudhimolee (presently Phra Dhamma-pidok) asserts:

*Buddha-dhamma (The Buddha's Teaching) looks into man's inner life in relation to external, i.e., social value, as well, and takes these twin values as interrelated, inseparable and being in such harmony as to be one and the same.*¹¹

Finally, in the field of social studies, such as human rights and perhaps many others, one can find in the Buddhist system of thought a most objective and relevant conceptual framework that tends to be over-looked. It starts from a plain and simple premise, a pragmatic approach, close to everyday problems and presents an

¹⁰ H.V. Guenther, *Buddhist Philosophy in Theory and Practice*, Penquin Books, 1972, pp. 49-50.

¹¹ Phra Srivisudhimolee, "Buddha-Dhamma" (in Thai), in Wan Waithyakorn, Bangkok, Social Sciences and Humanities Textbooks Project, B.E. 2514, p. 187, author's own translation.

intellectual outlook that could serve as an empirical basis for rational inquiries. In the words of another Buddhist scholar:

Man has been the central problem of Buddhist philosophy. Metaphysical speculation concerning problems not related to human activities and the attainment of Enlightenment — such as whether the world is infinite or finite, whether the soul and the body are identical or different from each other, or whether a perfect person exists after his death — is discouraged.

Admitting the transitoriness of everything, the Buddha did not want to assume the existence of any metaphysical substance. This attitude was logically derived from his fundamental standpoint. The Buddha reduced things, substances and souls, to forces, movements, functions, and processes, and adopted a dynamic conception of reality. Life is nothing but a series of manifestations of generation and extinction. It is a stream of becoming and change.¹²

Of course one must beware against stretching the concept too far into the field of social inquiries. Leaving aside the *lokuttara* (supramundane) dimension of human problems, which is the transcendently ultimate goal of Buddhism as religion, and which is beyond the reach of both natural and social science researches,

¹² Hajime Nakamura, "The Basic Teachings of Buddhism", in Heinrich Dumoulin, ed., *The Cultural, Political, and Religious Significance in the Modern World*, New York, Collier Books, 1976, pp. 3 and 8. See also H.D. Lewis and R.L. Slater, *The Study of Religions: Meeting Points and Major Issues*, Penguin Books, 1966, pp. 70-71 on the law of *Kamma* in the process of change, and pp. 172-173 on the futility of metaphysical and religious speculation about such ultimate questions.

one can gain from its conceptual approach very instructive insights into the nature and problems of human relations. For our purpose here, it is important to look more closely and objectively into the actual forces and processes of becoming and change. Current modes of social studies have been focusing quite extensively and intensively on technological, social and other environmental factors. There is also no lack of scientific endeavours in modern psycho-analysis to gain increasing insight into man's inner world of experience. Buddhism, however, gives a sense of purpose, adding to more understanding of the concept of progress in human evolution. Evolutionary theory stresses technological advances as the key factor that increasingly frees mankind from the forces of nature. Yet, it is the same technological knowledge and skills that, in the course of development, can make or unmake the domination of man by man. From an evolutionary point of view, "Emancipation from the forces of nature and emancipation from domination by privileged individuals and groups, therefore, go hand in hand to mark human progress."¹³

The emancipation principle is clearly in line with Buddhist thinking, only Buddhism goes further beyond evolutionary theory, by tracing to the root, the causes of all human suffering and problems that are inherent in the nature of life. Even more fundamental than the social restrictions, life itself is subject to the physical vicissitudes of its own creation : from birth, decay, disease, and death. Buddhism sees the two aspects, individual and social, constantly interwoven in the ongoing processes of becoming and change, and sees, above all else, in man the true and ultimate answer to the problems. Genuine emancipation and freedom, in short, is

¹³ W.F. Wertheim, *op.cit.*, p. 47; see also pp. 35-48 for an examination of the criteria of progress and the emancipation principle.

that which originates within man and is in relation with his fellow beings. The Buddha himself is definitely clear in his social purpose:

Even as a mother, as long as she doth live, watches over her child, her only child, - even so should one practise an all-embracing mind unto all beings.

And let a man practise a boundless good-will for all the world, above, below, across, in every way, good unhampered, without ill-feeling or enmity.¹⁴

¹⁴ Christmas Humphreys, ed., 1960, op.cit. p. 90.



On the Nature and Value of Man

The specific emphasis on man tends to be mistaken for individualism, pure and simple. This leads to many practices and behaviours contrary to Buddhist norms of conduct, even in self-styled Buddhist communities. In Buddhist terminology, as will be seen, man is never an end in himself. Neither is man the measure of all things, but the one to be measured. This attitude is derived from a conception of man and ultimate reality that looks to the nature and problems of human emancipation and freedom in a fundamentally different light from the standpoint of natural law, the school of thought regarded as the historical and inspirational source of today's ideal and practice of human rights.¹⁵ This is not

¹⁵ See for example Leah Levin, "Human Rights: Questions and Answers", working paper prepared for International Congress on the Teaching of Human Rights, Vienna, Austria, 12-16 September, 1978, UNESCO, p. 1.

meant to pass judgement as to which is superior or inferior. It is certainly un-Buddhist to entertain such a vainglorious conviction. The author is reluctant to speak of the one as Western and of the other as Eastern. In terms of human progress as described above, Buddhism and the concept of natural law, although poles apart conceptually, could be seen in a functionally positive relationship. On the one hand, the achievement and impact, both historical and intellectual, of the concept of natural law cannot be underestimated. Indeed, it has come such a long way since its inception as a 17th-18th Century idea opposing political absolutism and arbitrary rule, and replacing divine right with common man as the basis of political authority. On the other hand, the concept of natural law is concerned principally with the question of domination of man by man which simply calls for the external and institutional guarantees and checks and balances. There can be no denying the enormous significance of the natural law theory in this regard. Witness the historic accomplishments such as the American Declaration of Independence, the French Declaration of the Rights of Man and Citizen, and internationally, the Universal Declaration of Human Rights, which all drew inspirations from it. Nonetheless, all that the natural law concept implies could give only a partial answer, that is, with respect to the external dimension of human emancipation and freedom. There remains another side of the question that has been left unanswered. For this, it is strongly believed, one may turn to Buddhism for clarification.

Conceptions of man are not born in a vacuum, but, in a general scheme of social and political thought, and are drawn upon, and related to, concrete human experiences and problems. The notion of natural law is a case in point. As represented by its prominent thinkers such as Hobbes, Locke, and Rousseau, it is based on an assumption of perfect freedom and equality of men in

the state of nature. This is summed up in Article I of the 1948 Universal Declaration of Human Rights:

All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood.

Originally, it should be noted, these postulates were not quite as universal as they sounded. Actually, they tended to be circumstantially motivated. For Hobbes, for example, with his extremely base view of human nature, men's action and behaviour were solely prompted by fear and insecurity, so much so that they would only try to destroy or subdue one another. And this gave rise to inordinate concern for law and order and a constant need for "a common power to keep them all in awe".¹⁶ Or for Locke, Father of modern Liberalism, freedom simply meant being free to do what one liked; but then his liberal ideas seemed in the last analysis preoccupied with the security and protection of property rights,¹⁷ with the rising of the middle class of his time.

There is no need for further elaboration of this point as it would go beyond the scope of this paper. It is briefly pointed out here in order to emphasize the detachment and universal character of the Buddhist way of thinking. The natural law notion may have something in common with Buddhism in doing a way with supra-natural beings and placing faith in man. But that is about all. Rousseau seems to have come a little closer when he observed

¹⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan*, reprinted by Oxford University Press, 1952, p. 96.

¹⁷ John Locke, *Two Treatises of Civil Government*, reprinted by J.M. Dent & Son Ltd., London, 1953, pp. 119 and 129-141.

that, "Man is born free, and everywhere he is in chains".¹⁸ But then, according to Buddhist view, what really obstructs the attainment of freedom is not so much social and conventional "chains" or restrictions, as one's own ego and the three poisons: greed, hatred, and delusion. Thus, contrary to what is popularly assumed, man is indeed far from being born free. Not only is man born into the world of suffering and the sorrows of birth, decay, diseases, and death, he is also subject to egoism which is part of mankind's *kamma* (law of causation) and deeply rooted in the essential nature of man. Neither are men born so equal in the faculties of body and mind, as Hobbes would have us believe. Men may or may not be equally capable of learning and rising above their own respective selves in order to be free.

Such is the universal reality of the human condition described as the Three Characteristics of Existence or the Law of Change: *anicca* (impermanence), *dukkha* (suffering), *anatta* (non-self). Life is by nature suffering because it is completely hemmed in by all things that are transient. Human existence itself is not permanent, but only a composite of five aggregates and therefore,

Everything is non-self or anatta ... Everything is impermanent: body, feeling, perceptions, dispositions, and consciousness; all these are suffering. They are all "non-self". Nothing of them is substantial. They are all appearances empty of substantiality or reality. There can be no individuality without putting together components. And this is always a process of becoming: there can be no becoming without a becoming

¹⁸ Jean-Jaques Rousseau, *The Social Contract*, translated by Gerare Hopkins, in *Social Contract: Locke, Hume, Rousseau*, The World Classics, Oxford University Press, 1948, p. 240.

*different, there can be no becoming different without a dissolution, a passing away or decay, which sooner or later will inevitably come about.*¹⁹

In the light of this universal truth about life, the concept of natural law and natural rights seems to be concerned by and large with things within the confines of or, at best, not much beyond self: that is to say, life, health, physical and material interests. These things, in terms of utility value, are obviously not unimportant. In this sense, there is in the main a quantitative connotation with little, if any, qualitative consideration attached to it. It is not difficult to see the social and political dilemma of this rather lopsided notion, as so well illustrated in the historical development of *laissez-faire* brand of liberalism which succeeded only too well, and still does, in bringing about increasing human exploitation and domination on a global scale. It could be argued that the phenomenon merely represents an abused form of liberalism. But the dilemma is already there and, unfortunately, there seems to be no end to it. Within Western democracies themselves, cases of discrimination against the minorities and other disadvantaged people abound. All these certainly demonstrate the dark side of what has been valued as "the comparative advantage of the liberal West".²⁰ So quite contrary to what has been expected, human beings seem actually far from being endowed with "reason and conscience" and do not always act towards one another in a spirit of brotherhood. This phenomenon cannot simply be dismissed as historical accident. Nor is it to be granted as historical inevitability as both

¹⁹ Hajime Nakamura, *op.cit.*, p.8; see also Phra Srivisudhimolee, *op.cit.*, pp. 13-18 and 31-32.

²⁰ Fouad Ajami, *op.cit.*, p. 5.

Capitalism and Marxism would happily embrace. It all depends on how and to what end human intelligence and “reason” is to be directed.

The truth is that the notion of freedom and human rights thus far comes to nothing more than serving what, by Buddhist definition, is the freedom and right to craving and scrambling for things which are transient and illusory. In consequence, self-styled rights and freedom could only be directed by an acquisitive and possessive instinct and hence misguided reason for the mere purpose of self preservation (Rousseau), or doing what, and disposing of, one’s possessions as one likes (Locke), or coming to the worst, destroying or subduing one another (Hobbes).

Buddhism is neither fatalistic nor negative about life. Far from it. The Buddha’s dhamma is full of moral and intellectual vitality. It does not content itself simply with the “nature” of man as it appears to be, but searches for the intrinsic value of man free from self and *tanha* (ignorant craving), and this is the crux of the matter. Buddhism does not entirely deny the significance of the self. Only that,

*“the self cannot be identified with anything existing in the outside. We cannot grasp the self as something concrete or existing in the outer world. The self can be realized only when we act according to universal norms of human existence. When we act morally, the true self becomes manifest..”*²¹

The author will not go further into an elaborate discussion on the theory of non-self, or *anatta*, a subtle concept, difficult for the ordinary person to grasp, the author included. Suffice it to

²¹ Hajime Nakamura, op,cit., p. 11.

stress at this point the value and meaning of knowledge as the principle of problem solving. With its never-ceasing faith in man's aptitude for goodness and compassion, Buddhism is in no sense a philosophy of despair or nihilism. Virtue is the knowledge of wherein lies the Path to the true self and value of man. That is to say, knowledge, or awakening, to the truth of non-self, or the transitoriness of everything, including life itself. Self-awakening is the first and foremost step that paves the way for a man to depart from the self or ego. Only in this way can a man live a free life, i.e., a life of knowledge and wisdom, without being subject to *tanha* and delusion. Only in this way can a man learn to gain pure and objective reason instead of solely an egoistic one.²²

*Comprehending thus, the aryan disciple turns away from the physical, from the sensations, from perceptions, from the mental tendencies and conditions, from consciousness. Being thus detached, he is free from desire-attachment, he is liberated, and he experiences the freedom of liberation.*²³

Only in this way can individual rights and liberties be channelled into a truly positive and creative direction leading towards human liberation, progress, justice, and peace.

²² Phra Srivisudhimolee, op.cit., pp. 24-25, 49 and 195.

²³ Christmas Humphreys, ed., op.cit., p. 78.



On Individuality, Freedom, and Common Interest

In dealing with the question of the self and knowledge, the Buddha, unlike Plato, does not conceive of it in terms of division into a superior part and an inferior one, whereby for a man to be his own master, the one must come under control of the other. The distinction is not just a matter of semantic, but a most significant one in regard to the question of the value and place of the individual in society. Plato uses nature and the problems of the individual as an analogy and a model in search of a just or ideal state. But his postulate on human nature raises a number of basic issues that seem relevant to the subject matter under discussion. In particular, Plato has this to say which is worth citing at length here:

... within the man himself, in the soul, there is a better part and a worse; that he is his own master when the part which is better by nature has the worse under its control. It is certainly a term of praise; whereas it is considered a disgrace, when, through bad breeding or bad company, the better part

is overwhelmed by the worse, like a small force outnumbered by a multitude. A man in that condition is called a slave to himself and intemperate.

and further on,

It is also true that the great mass of multifarious appetites and pleasures and pains will be found to occur chiefly in children and women and slaves, and, among freemen so-called, in the inferior multitude; whereas the simple and moderate desires which, with the aid of reason and right belief, are guided by reflection, you will find only in a few, and those with the inborn disposition and the best educated.

Do you see that this state of things will exist in your commonwealth, where the desires of the inferior multitude will be controlled by the desires and wisdom of the superior few? Hence if any society can be called master of itself and in control of pleasures and desires it will be ours.²⁴

The statement has quite a familiar ring, and its authoritarian flavour has been echoed in all ages of human history. Thus far we have been concerned with the flaws and shortcoming of liberalism as derived from the concept of natural law and natural rights. This has culminated in unbridled individualism which, in turn, has magnified and enlarged the areas and scale for the loss of human freedom with no clear end in sight. Plato's approach presents quite a different sort of problem. On the face of it, it represents an attitude of mind and long-tine prejudice which can hardly stand the test of reason, although its influence remains strong and cannot be underestimated. On more subtle ground, the superior-inferior thesis

²⁴ Plato, *The Republic*, translated by F.M. Conford, Oxford University Press, 1951, pp. 121-122.

can also claim to serve as the champion of freedom. Only that it is the case of losing one's freedom in exchange for a "new" one or for a "final" destination in a distant future. It is a matter of "natural" or "historical" necessity of submitting oneself to one's superior group "who knows better", in order to be one's own master. Or, in Rousseau's language, it is a matter of necessity for one "to be forced to be free". All in the name of "reason and right belief". The trouble we are facing today, and maybe far into the future, is that this very superior-inferior complex has long become the habit of mind for both the "superior few" and the "inferior multitude", and, curiously enough, among both reactionaries and revolutionaries alike. By Buddhist definition, however, this attitude is precisely a part of individual and social restrictions of which man is to rid himself.

The superior-inferior postulate raises the question of ends and means which has significant implication regarding the individual value as well as the meaning of freedom. In contrast with Plato's and Rousseau's conceptions, Buddhism puts great and unqualified faith in man's perfectibility with no distinction as to class, race, and sex. Buddhism values the virtue of temperance and moderation — the *Middle Way* — but definitely does not conceive of it in terms of one part of the self (soul, ego) mastering or controlling the other. It aims fundamentally at the cessation of suffering and departing entirely from the self, which is in the last analysis only transient and therefore unreal. Of more importance still, the deliverance from the self to the true self can be accomplished and achieved solely through the individual's own endeavour and *kamma*. It needs no external command or control, or, for that matter, Plato's Philosopher Kings or Rousseau's General Will against the individual's will. A man may simply need the intellectual guidance of the Path, which then serves no more than as a way to find his

own spiritual development.²⁵ Dogma in any form is anathema to Buddhism. Even the Buddha's own teaching is not to be taken at face value, but must be probed with one's own effort in the light of reason. This is made clear in his address to the Kalamas:

*Now look you, Kalamas. Do not be misled by report or tradition or hearsay. Do not be misled by proficiency in the Collections (of Scriptures), nor by mere logic and inference, nor after considering reasons, nor after reflection on some view and approval of it, nor because it fits becoming, nor because the recluse (who holds it) is your teacher. But when you know for yourselves: These things are censured by the intelligent, these things, when performed and undertaken, conduce to loss and sorrow - then do you reject them.*²⁶

In short, the principle of relying on oneself is the essence of each individual's virtue, as the Buddha emphatically asserts in his last sermon (spoken to his disciple Ananda):

I have taught the Dhamma without making any distinction between exoteric and esoteric doctrine; for in respect of the norm, Ananda, the Tathagata has no such thing as the closed fist of those teachers who hold back certain things ...

Be islands unto yourselves, Ananda: Be a refuge to yourselves; do not take to yourselves any other refuge. See Truth as an island, See Truth as a refuge. Do not seek refuge in

²⁵ H.D. Lewis and R.L. Slater, op.cit., pp. 67-69 and 75; Ruth-Inge Heinze, *The Role of the Sangha in Modern Thailand*, Taipei, The Orient Cultural Service, 1977, pp. 42-46.

²⁶ Christmas Humphreys, ed., op.cit., p. 71.

anyone but yourselves.

... Work out your own salvation, with diligence.²⁷

In the Buddhist view, then, the individual is not merely a means. One can sense a subtle meaning of equality here. Although men may not be born “free”, they are equal in dignity and rights, that is to say, dignity and rights to their own salvation or freedom. Only in this perspective, can one make full sense out of the first paragraph of the Preamble of the Universal Declaration of Human Rights, which reads:

Whereas recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace of the world.

Yet neither is the individual an end in himself. The emphasis on the virtue of self-reliance and the law of *kamma* does not make it so. As Phra Srivisudhimolee so aptly puts it, Buddhism may be said to comprise two main aspects: one concerning the truth about the nature of life process and problems arising from it, and the other dealing with the problems of ethics, that is, the application of the knowledge thereof to everyday affairs.²⁸ Both aspects are summed up in the Buddha’s teaching on the Four Noble Truths expanding the full range of inquiries into the human situation and the remedy: the nature of suffering, the origin of suffering, the cessation of suffering, and finally the way or Path leading to the

²⁷ Mahaparinibbana Sutta, cited in Christmas Humphreys, ed., *ibid.*, pp. 93-94; see also Phra Srivisudhimolee, *op.cit.*, p. 95; Hajime Nakamura, *op.cit.*, p. 11; Ruth-Inge Heinze, *op.cit.*, p. 46.

²⁸ Phra Srivisudhimolee, *ibid.*, pp. 11 and 94-95.

cessation of suffering. The Path, or Noble Eightfold Path, consists of Right View, Right Thought, Right Speech, Right Action, Right Livelihood, Right Effort, Right Mindfulness, and Right Concentrations, are concerned basically with human conduct, together with the meticulous rules of threefold training: *sila* (training in higher morality), *samadhi* (training in higher mentality or concentration), *panna* (training in higher wisdom). All in that order are to serve as the framework within which each individual conducts one's own way of life directed towards the realization of the goal, i.e., the true self.

Here we come to the clue of the problem in the relationship between mind and action, mentioned earlier. Instead of relying on external control on behaviour which is characteristic of both libertarian and egalitarian lines of approach, Buddhism puts great emphasis on the need for the development of internal control mechanisms.²⁹ Capacity for internal self-control is indeed an essential prerequisite to any effective external and institutional innovations that may be required. In a profound sense, then, freedom is not just a "thing" (life, health, liberties, possessions, etc.), but the cognitive life process that continuously keeps broadening the individual's spiritual horizon. In this way the Buddha advised his disciples:

I, do not say that attainment of profound knowledge comes straightaway; nevertheless it comes by a gradual (doing of) what is to be done, a gradual course. In this connection, one having faith draws near, he comes close, he lends ears, he hears Dhamma and learns it by heart, examines the import of

²⁹ Ruth-Inge Heinze, op.cit., p. 41.

*the things so learnt, is in an ecstasy of delight over them; strong desire rises in him, he is emboldened, he weighs it all, he strives; being self-resolute, by means of body he realizes the highest truth itself, and penetrating it by means of wisdom, sees it.*³⁰

It is the Path with which to work out one's way towards the above goal in which Buddhism assumes the quality of ethics.³¹ It is this principle of human conduct which is inherent in the essential meaning of the law of *kamma*. In contrast to what tends to be popularly mistaken as a matter of simply individual affairs and salvation,

Essentially the "Path" is a means to attain a goal. When we talk of goals, aims, ends, or ideals, we are but stating in another way the principle of the teleological action, which in Buddhism, is acquired in the course of living with others and is internally determined by learning. The aim towards which an individual strives is defined both individually or personally, and socially or culturally. Both ways of definition interact because the former does not develop in a vacuum or without reference to social

³⁰ Christmas Humphreys, ed., op.cit., p. 89. See also H.V. Guenther, op.cit., pp. 42 and 175-176. For an excellent elucidation of the Threefold Training as identified with the Middle Path, see Phra Srivisudhimolee, op.cit., pp. 125-205. According to Ruth-Inge Heinze, the Threefold Training is equivalent to the three basic steps or stages comprising theory, practice, and realization, op.cit., p. 52.

³¹ H.V. Guenther, *ibid.*, p. 42. See also Joseph M. Kitagawa and Frank Reynolds, "Theravada Buddhism in the Twentieth Century", in Heinrich Dumoulin, ed., op.cit. p. 47.

*interaction and the latter is made of interacting individuals...*³²

Buddhism stresses as a matter of principle the individual's responsibility for all his deeds and actions. These actions are undertaken by a transient self, which does not quite amount to absolute nothingness as is assumed in some religious quarters. In *lokiya* (worldly) terms,

... the anatta doctrine does not amount to a denial of personality; it is simply a denial of "soul theory".

*... What is extinguished is not life itself but the craving and vain attachments which indeed must be destroyed in nirvana, the goal of Buddhist aspiration is to be attained.*³³

On the other hand, it also takes into full account the interrelationship among the deeds and actions of all individuals, classes and nations, all of which are bound to be mutually affected. As Christmas Humphreys admirably puts it,

All things, all men and all events are interrelated and "interdiffused". All life is one, though its perishable forms are innumerable. Whether this "life" be viewed as Suchness, or the Void or as the Essence of Mind, it is a factor common to all forms. It follows that all these forms are intimately interrelated, whether the links be seen as cause-effect, in that every cause must affect every other form, or as compassion, the twin of Wisdom in Buddhist thought, which springs from that flame of the Wisdom in each heart which knows all life as one and

³² H.V. Guenther, *ibid.*, p. 49.

³³ H.D. Lewis and R.L. Slater, *op.cit.*, p. 73.

*acts accordingly...*³⁴

A clear social and political implication can be drawn from this. The law of *kamma* is not only confined to the matter of cause and effect of one particular individual, but also brings repercussions to bear on other fellow-being, classes, and nations; in other word, affecting humanity as a whole, Actions breed reactions. Similarly, exploitations and oppressions breed revolts and revolutions. Marxism, like Liberalism before it, was not born in a vacuum. Marxism-Leninism in turn brings in “the new class” in the name of “the dictatorship of the proletariat”, trampling upon civil and political liberties in the name of equality, and so on endlessly. Hence the polarization between libertarianism and egalitarianism, and the encroachment upon human rights and freedom on both sides the world over.

The unifying and universal nature of human relationship is explicitly recognized in the Buddhist scheme of thinking between the individual’s inner life process and social value in the course of working out his own way towards the realization of the true self. What’s to be expected is by no means just a passive kind of attitude and behaviour, but a truly active outlook and contribution to the common good. The practice of Right Mindfulness, for example, has a clear positive and social purpose, as the Buddha expresses to the disciples:

*Taking care of oneself means as well taking care of others.
Taking care of others means as well taking care of oneself.*

³⁴ Christmas Humphreys, ed., Introduction pp. 20-21. See also Christmas Humphreys, Buddhism, op.cit., p. 91.

How is it that taking care of oneself means as well taking care of others? It is by diligent practice, by love for the dhamma, by magnanimity. That is how taking care of oneself means as well taking care of others.

How is it that taking care of others means as well taking care of oneself? It is by tolerance, by non-harming, by love, by compassion. That is how taking care of others means as well taking care of oneself.

When thinking that "We shall take care of ourselves", we also ought to exercise Right Mindfulness. When thinking that "We shall take care of others", we also ought to exercise Right Mindfulness. Taking care of oneself means as well taking care of others. Taking care of others means as well taking care of oneself.³⁵

Thus, the ideal goal to "know the self" is by no means a one-sided affair. It always involves two sides of the same coin: one's own life and place and those of others, bearing in mind that all are neither permanent nor absolutely impermanent. It means much more than the utilitarian "greatest happiness of the greatest number" concept which is based on the sole consideration of individuals' transient likes or dislikes, i.e., pleasures and pains. The Buddhist ideal always looks to a pattern of social relations based on a type of morality that is none other than "the outcome and corollary of knowledge grounded in freedom".³⁶ Underlying this unique morality is the mutually positive and creative attitude of mind, in inter-personal relationship, described as the Four

³⁵ Mahavagga-Sangyutta Nikaya, cited in Phra Srivisudhimolee, op.cit., p. 187, author's own translation.

³⁶ H.V. Guenther, op.cit., p. 50.

Brahmaviharas (Sublime states of Consciousness: *metta* (loving kindness), *karuna* (compassion, forbearance), *mudita* (sympathetic joy), and *upekkha* (equanimity)). It is the intellect and moral ability to know and perceive through the entire truth of human existence that determines an individual's true deliverance, and his shared value in society. In his last analysis, the Buddha proclaimed:

*A dhamma, whenever born into the world, must needs be for the benefit of the majority of people, for the sake of needs, interest, and happiness of the majority of people.*³⁷

³⁷ *Itavattaka*, cited in a Thai monk's sermon, author's own translation.



Epilogue

Within the preceding pages, the subject of freedom and human rights, against the background of the evolutionary concept of human progress and emancipation has been examined. The author believes that the emancipation principle is conceptually in line with Buddhism's ultimate goal. Buddhists do not conceive of human value merely in terms of survival for survival's own sake which, by itself, hardly makes human beings much different from other beings. Both give a positive and creative sense of purpose in human evolution, that is, progress and freedom. The difference between the two is rather in degree than in kind but which is nevertheless fundamentally significant. The emancipation principle is concerned with human liberation from the forces of nature and, like Buddhism, from human domination. The concept of social evolution sees the problem of human domination in terms of conflicts between individuals, groups, classes, races, states, nations, etc. This is also the general state and outlook of modern social sciences at present. Buddhism goes further and deeper into the inner world of man himself: that is, the problem of deliverance from the transient self to the true self. A suggestion has also been made that

the basic approach of Buddhism could well be introduced and integrated into the conceptual framework in our social inquiries.

This paper has further dealt with some of the main streams of thought in connection with the question of freedom, human rights, natural law and Plato's prototype of the notion of master or ruling class. It is observed that these lines of approach succeed only too well in bringing about further exploitation and domination of man by man. The school of natural law seems to be in alliance with Buddhism in its belief and faith in man as individual, but then it starts with only a partial truth about human nature. It was pointed out that Buddhism could fill the gap and, in particular, that Buddhism has a clear social purpose and moral base, not simply built on the acquisitive and destructive instincts of man, as is taken for granted in the school of natural law, but essentially on man's altruistic outlook and attitude that is the result of his own deliverance through knowledge.³⁸

At this point, a question may arise in the readers' mind: Are people actually talking about the same thing, the same definition of freedom and human rights? The answer seems to be both yes and no. No, because different schools of thought conceive of the problem at different levels and in different lights. Some simply, as has been observed of the school of natural law, see man and his behaviour such as it appears to be and then take it as reality. Current social "scientists" also fall into this category. It is basically a static view of human nature and problems, as exemplified for instance by the structural-functional approach. It has already been harmful in countries with "liberal" tradition. When naively transferred to the Third World countries, it only serves as a

³⁸ Hajime Nakamura, *op.cit.* p. 26; H.D. Lewis and R.L. Slater, *op.cit.*, pp. 171-175.

retrogressive intellectual force and outlook. But it is a easy and convenient way out for "empirical" and "behavioural" methods. Still many others belonging to the school of master class complex of both extreme Right and extreme Left, claim a brand of the dynamic conception of man and history and look to the question of human freedom in terms of the bright sunshine far into the future. But then, knowingly or unknowingly, they have manifested as an outstanding force for the total subjugation of mankind.

The answer could also be yes, if it is admitted that various views represent only various parts of the whole story. It is like blind men in the Buddha's familiar parable, being asked to touch an elephant to tell what it would be like.

And to one man he presented the head of the elephant, to another the ear, to another a tusk, the trunk, the foot, back, tail, and tuft of the tail; saying to each one that was the elephant...

Then they began to quarrel, shouting "yes, it is!" "No, it isn't!"

An elephant isn't that!" "Yes, it is like that", and so on, till they came to fistcuffs about the matter.

Just so are those sectarians who are wanderers, blind, unseeing, knowing not the truth, but each maintaining it is thus and thus. ³⁹

Just so are those sectarian views on freedom and human rights of today. Indeed the ideal of human rights has too long been suffering from parochialism and sectarianism, not to say from

³⁹ Christmas Humphreys, ed., op.cit., p. 83.

those diehard opponents who set themselves against human progress and dignity. Buddhism offers a conceptual framework and approach to see the entire truth, and to show the *Path* accordingly. Far from being fatalistic about life, it looks beyond what appears to be man's nature and inclinations, toward a creative and constructive potential within humankind, from the first to last stages of a human solution, which constitutes the scope and meaning of human liberation and human rights.

With this perspective in mind, this paper represents a modest attempt, under the limitation both of space and scholarship, to inquire into the true meaning and purpose of Buddhism from the standpoint of universal humanity, as distinguished from institutional Buddhism as a state religion. The presentation is no mere eulogy for this great religion (Why should it need one, by the way?), conceived of here as a path, rather than as doctrinal postulate which tends toward blind and unquestioning faith and superstitions, as well as nationalistic chauvinism, at the expense of truth, knowledge, wisdom, and enlightenment. Human liberation and peace and hence progress is at the heart of Buddhism. In the last analysis, however, it is deliberately left to each individuals own choice: either one will elect, with fortitude and perseverance, to take the path of reason and dignity; or one will deviate to that of ignorance and blind interests. The freedom of choice here may be regarded as both strength and weakness of Buddhism. But therein lies both the strength and weakness inherent in human nature itself which has been so aggravated by misguided modernization and development from the historical past. In spite of this, Buddhism takes an optimistic view of a human beings aptitude for goodness, and hence for compassion, which would incline him to the right path. This sense of optimism seems to be shared by a growing number of those who struggle for freedom. But, to make the

struggle truly meaningful and constructive, that is, "with the intelligence in knowing how to wage the struggle for freedom without destroying it in the process", the choice will have to be made. This calls, first and foremost, for the sovereignty of mankind; instead of material things which by and large have come to enslave the human mind and action in the present industrial and technological age.

Humanity! What a majestic word, so ambiguous and so much abused! It all depends on how we define it. Is it just to be seen in terms of a quantitative entity, referred to as the aggregate of various races or peoples? This kind of mental outlook will forever justify the continuing division and discrimination between "the superior few" and "the inferior multitude" in the Platonic sense and, therefore, the continuing domination of man by man. Unfortunately, in the industrial and technological age, this means conflicts, unrest, and violence, endangering human and social existence. There is thus a great need for a more objective conception of humanity, to quote Professor Masao Abe of Nara University of Education, Kyoto:

What is of paramount importance today, is to internalize and grasp "mankind" as a qualitative concept. We must grasp it as a single, living, self-aware entity. For without doing so, we can never overcome the conflicts between nations which we are facing, and we cannot bring true peace to the world. Without doing so, we cannot build a profound and rich human society which is permeated by individual freedom and special characteristics of races and

*cultures, and wherein all men live in harmony with each other.*⁴⁰

This is typical of the Buddhist way of appealing to reason. The task of internalizing and grasping "mankind" as a qualitative concept is of course no easy matter. Abe's philosophical appeal may have the same weaknesses as Schumacher's concept of Buddhist economics which *"suffers from the fact that it is based more upon his interpretation of Buddhist ideals, than upon a knowledge of the actual experiences of followers of Buddhism who have to adapt these ideals to practical actions."*⁴¹ This may be so. But, historically it was, and still is, the same dilemma with any ideal that has attempted to resolve the problem of social transformation required for restoring and promoting respect for human dignity and human rights. The fact is that its intellectual and spiritual forces are emerging and growing. In the face of the widening gaps and disparities, conflicts and violence, such spiritual pleas could well serve notice to the privileged and the have how to initiate moves along the line of reason and progress. They, in particular, are in the best position to make farsighted calls for a "truce on inequality"⁴² and allow change to come peacefully. This, again, is a matter of human choice. But, in addition to thinking and actions on economic and political fronts, real long-term solution towards internalizing and grasping mankind as a qualitative concept, and the intelligence in knowing how to wage the struggle for freedom without

⁴⁰ Masao Abe, "Sovereignty Rests with Mankind", unpublished paper, pp. 2-3.

⁴¹ Charles F. Keyes, "Buddhist Economics in Practice", in *Visakha Puja*, Bangkok, The Buddhist Association of Thailand, B.E. 2522 (1979), p. 19.

⁴² C.G. Weeramantry, *op.cit.*, pp. 10-11.

destroying it in the process, certainly points to the primacy of education. This is clearly expressed in the Kyoto Declaration, recently adopted by the First Conference of Scientists and Religious Leaders on the Shaping of the Future of Mankind, which reads in part:

*4. Basic changes in the present educational system are necessary to make the children more responsible for future. To this end we urge that education should be based upon true values that emphasize the dignity and equality of human beings, reverence for life and nature, and the interdependence of all things. Religious values should be included in the teaching where possible.*⁴³

Buddhism can certainly make a great contribution to such creative and objective educational and cultural purposes. In this connection, however, one final point should be made clear. Buddhism, as a science of living, always aims at expounding the universal truth about human life and existence and problems with a view toward liberation and progress. But true to its spirit of freedom and tolerance, Buddhism never lends itself to a claim to being a super, or all-embracing religion, and this presentation is not meant to do so either. To be true to the spirit of Buddhism, one must guard against turning oneself into another kind of "sectarian,

⁴³ *International Conference of Scientists and Religious Leaders: Proceedings*, Tokyo, Kyo Bun Kwan, 1979, p. 1. Also similar emphasis on education in the Gotemba Declaration, adopted by The First Pacific Regional Conference of Amnesty International, Tozanso, Japan, 2-5 June, 1976; and in the Declaration adopted by the Seminar for Human Rights Working Groups, Asia Forum for Human Rights, Hong Kong, 23-30 April, 1978.

wanderer, blind, unseeing, knowing not the truth". In shot, Buddhism basically points to the middle way between unity and diversity which constitutes true humanity, and which must be recognized. As Joseph M. Kitagawa reminds us thus:

...Basically, all religions address themselves to human existence, and as such they share a concern with universal humanity. And yet, religions must address themselves not to human existence in abstract but to man-in-a-particular-society-and-culture, with the firm conviction that one humanity has within it infinite possibilities which can be actualized in various historic forms of societies and cultures, all of which must be taken seriously. Moreover, all religions, however universalistic their orientations may be, have their own social bases, i.e., religious communities, each with its own particularities.⁴⁴

It is to this very spirit of freedom and tolerance that this presentation is specifically addressed.

⁴⁴ Joseph M. Kitagawa, "Religion as a Principle of Integration and Cooperation for a Global Community", in International Conference of Scientists and Religious Leaders, *ibid.*, pp. 84-85. Tokyo, Kyo Bun Kwan, 1979.



๑ คณะกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติ ๑

คณะกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติ (กสม.) เป็นองค์กรที่จัดตั้งขึ้นตามรัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย พุทธศักราช 2540 มาตรา 199 และมาตรา 200 และพระราชบัญญัติคณะกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติ พุทธศักราช 2542 กสม. ประกอบด้วย ประธานกรรมการและกรรมการ 10 คน ซึ่งวุฒิสภาเป็นผู้คัดเลือกตามรายชื่อที่คณะกรรมการสรรหาได้คัดเลือกนำเสนอ มีวาระการดำรงตำแหน่ง 6 ปี และดำรงตำแหน่งเพียงวาระเดียว และมีอำนาจหน้าที่ ดังนี้

- ๑ การส่งเสริมการเคารพและปฏิบัติตามหลักสิทธิมนุษยชนทั้งในระดับประเทศและระหว่างประเทศ
- ๑ ตรวจสอบและรายงานการกระทำหรือการละเลยการกระทำอันเป็นการละเมิดสิทธิมนุษยชน หรืออันไม่เป็นไปตามพันธกรณีระหว่างประเทศเกี่ยวกับสิทธิมนุษยชนและเสนอมาตรการการแก้ไขที่เหมาะสมต่อบุคคลหรือหน่วยงานที่กระทำ หรือ ละเลยการกระทำดังกล่าว เพื่อดำเนินการในกรณีที่ปรากฏว่าไม่มีการดำเนินการตามที่เสนอให้รายงานต่อรัฐสภาเพื่อดำเนินการต่อไป
- ๑ เสนอแนะนโยบายและข้อเสนอในการปรับปรุงกฎหมาย กฎ หรือข้อบังคับต่อ รัฐสภาและคณะรัฐมนตรีเพื่อส่งเสริมและคุ้มครองสิทธิมนุษยชน
- ๑ ส่งเสริมการศึกษา วิจัย และเผยแพร่ความรู้ด้านสิทธิมนุษยชน
- ๑ ส่งเสริมความร่วมมือและประสานงานระหว่างหน่วยงานราชการ องค์กรเอกชน และองค์กรอื่นในด้านสิทธิมนุษยชน

- จัดทำรายงานประจำปีเพื่อประเมินสถานการณ์ด้านสิทธิมนุษยชนภายในประเทศเสนอต่อรัฐสภา คณะรัฐมนตรี และเปิดเผยต่อสาธารณชน
- ประเมินผลและจัดทำรายงานการปฏิบัติงานประจำปีเสนอต่อรัฐสภา
- เสนอความเห็นต่อคณะรัฐมนตรีและรัฐสภาในกรณีที่ประเทศไทยจะเข้าเป็นภาคีสถิติสัญญาเกี่ยวกับการส่งเสริมและคุ้มครองสิทธิมนุษยชน

คำอธิบายความหมายของเครื่องหมาย



รูปดอกบัว คือ

ความมีคุณธรรม ความเอื้ออาทรระหว่างเพื่อนมนุษย์
อันเป็นจริยวัตรอันดีงามของคนไทย

รูปคนล้อมเป็นวงกลม คือ การสร้างพลังความร่วมมือกับทุกภาคส่วนสังคม เพื่อเสริมสร้างวัฒนธรรมสิทธิมนุษยชนให้เป็นส่วนสังคม เพื่อเสริมสร้างวัฒนธรรมสิทธิมนุษยชนให้เป็นส่วนสำคัญในกระบวนการพัฒนาประเทศ

รูปมือ คือ การร่วมมือกับทุกภาคส่วนของสังคมทั้งในระดับประเทศและระหว่างประเทศ ในการโอบอุ้มคุ้มครองศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ สิทธิและเสรีภาพ ด้วยหลักแห่งความเสมอภาค และภราดรภาพ

สีน้ำเงิน คือ สีของความเชื่อมั่นของประชาชนและทุกภาคส่วนของสังคม

คือ ความมุ่งมั่น อดทนในการทำงานเพื่อประชาชน

คือ ความสามัคคี และการประสานพลังอย่างหนักแน่นจากทุกภาคส่วนของสังคม เพื่อเสริมสร้างวัฒนธรรมสิทธิมนุษยชนในสังคมไทย

” บทความเรื่องนี้ พูดถึงปัญหาเรื่องสิทธิมนุษยชนโดยถือปัญหาเกี่ยวกับอิสรภาพเป็นหลัก ศาสตราจารย์เสน่ห์ จามริก ผู้เขียนบทความนี้ได้พูดชี้แจงให้เห็นว่า อิสรภาพหรือเสรีภาพมีฐานะสำคัญมากเพียงใด และมรรคาสู่อิสรภาพที่พระพุทธเจ้าได้ทรงชี้แสดงไว้จะสามารถนำไปสู่การแก้ปัญหาสิทธิมนุษยชนอย่างถูกต้องไปด้วยในตัวอย่างใด ซึ่งทั้งนี้จะหลีกเลี่ยงทางตันแห่งความต้องการแต่เพียงผลประโยชน์ทางวัตถุ และข้ามพ้นความคับแคบแห่งอัตตาที่ทะยานอยาก ”

● พระราชวรมุนี (ประยูรธ ปรยุตโต)

"In the present study, the issue of human rights is dealt with in the context of, and as subordinate to, freedom. Professor Saneh Chamarik, its author, has delineated how important the place of freedom is in Buddhism and how the path to freedom pointed out by the Buddha can lead to the right manifestation of human rights Avoiding the dead end of mere material interests and transcending the confines of the craving self."

● Phra Rajavaramuni (Payutto)