

Phra Paisal Visalo’s Ideas: Some Reflections on Liberty, Equality and Buddhism in Contemporary Thai Society

มโนทัศน์ของพระไพศาล วิสาโล:
บทสะท้อนบางประการ
ว่าด้วยอิสสระเสรี ความเสมอภาค
และพุทธศาสนาในสังคมไทยร่วมสมัย

มตินทร์ สายแสง¹
Bordin Saisaeng

¹สถาบันสิทธิมนุษยชนและสันติศึกษา มหาวิทยาลัยมหิดล

บทความวิจัยชิ้นนี้เป็นส่วนหนึ่งในผลงานวิจัยของผู้เขียนเรื่อง “การสนองตอบต่อมโนทัศน์ ‘อิสสระเสรีและ ความเสมอภาค’ ของพระเด่นดังร่วมสมัย: พระไพศาล วิสาโล พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี และพระมหาสมปอง ตาลปุตฺโต” ในโครงการวิจัยเรื่อง “เมื่อฟ้าสีทองฟ่องอำไพ: การศึกษามโนทัศน์เรื่อง อิสสระเสรีและความเสมอภาค กับการเปลี่ยนแปลงค่านิยมหลักในสังคมไทย” โดยได้รับทุนอุดหนุนจากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

Corresponding Author:

Bordin Saisaeng, Institute of Human Rights and Peace Studies, Mahidol University,
Nakhon Pathom 73170, Thailand

E-mail: bordin.sai@mahidol.edu

Received: 14 Feb 19

Revised: 15 Apr 19

Accepted: 20 Apr 19

Abstract

This article aims to argue that the thoughts on liberty and equality, the foundation of democratic movements over decades, had effects on Buddhist values and ways of thinking in the Thai society. By focusing specifically on Phra Paisal Visalo, it found that he did not only accept such thoughts, but also tried to make them go along with Buddhist concepts. Nonetheless, as Phra Paisal Visalo demonstrated, liberty and equality, riding the wave of consumerism in Thailand, also created moral concerns, and had negative impacts on Buddhism and the Thai society as well.

Keywords: Phra Paisal Visalo, liberty, equality, Thai Buddhism

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อเสนอว่า มโนทัศน์เรื่องอิสริเสรีและความเสมอภาคซึ่งเป็นมโนทัศน์หลักของขบวนการประชาธิปไตยตลอดหลายทศวรรษที่ผ่านมา ได้ส่งผลต่อวิถีและค่านิยมเรื่องพุทธศาสนาในสังคมไทย กล่าวโดยเฉพาะพระเด่นดังร่วมสมัยอย่างพระไพศาล วิสาโล พบว่านอกจากพระไพศาล วิสาโลจะไม่ปฏิเสธมโนทัศน์เรื่องอิสริเสรีและความเสมอภาคแล้ว ก็ยังเห็นถึงความพยายามที่จะอ้างอิงหลักการทางพุทธศาสนา เพื่อนำมาใช้อธิบายค่านิยมใหม่หรือก็คือมโนทัศน์เรื่องอิสริเสรีและความเสมอภาคในสังคมไทย แต่กระนั้น มโนทัศน์เรื่องอิสริเสรีและความเสมอภาคที่อิงแอบมากับกระแสบริโภคนิยมก็ส่งผลกระทบทางลบต่อประเด็นเรื่องศีลธรรมในสังคม ขณะเดียวกันก็ยังส่งผลกระทบต่อสถาบันพุทธศาสนาและต่อสังคมไทยอย่างชัดเจน

คำสำคัญ: พระไพศาล วิสาโล, อิสริเสรี, ความเสมอภาค, พุทธศาสนาไทย

บทนำ:

พุทธศาสนาท่ามกลางการปะทะกันของค่านิยมในสังคมไทยร่วมสมัย

แม้ว่าเราไม่อาจจะกลับไปสู่โลกขนาดเล็กที่ซึ่งชุมชนได้ร่วมกันประกอบสร้างความสำเร็จและค่านิยมผ่านความสัมพันธ์แบบเห็นหน้าค่าตา แต่กระนั้น มโนทัศน์ดังกล่าวนี้ก็มิได้ด้อยความสำคัญลงแม้ในปัจจุบัน สำหรับชุมชนประชาธิปไตยเองก็จำเป็นต้องมีเป้าหมายของการแสวงหาสิ่งที่ดีร่วมกัน กระทั่งไม่ว่าชุมชนนั้น ๆ จะมีขนาดเท่าใดก็ตาม ถึงที่สุดแล้วก็คือโลกในฐานะที่เป็นชุมชนรูปแบบหนึ่ง อย่างไรก็ตาม ด้วยกรอบวิธีคิดแบบเสรีนิยมที่มีมุมมองเชิงลบต่อ “ชุมชน” (community) และมองว่าสังคมนั้นวางอยู่บนรากฐานของ “สัญญาประชาคม” (social contract) เพื่อที่จะนำไปสู่ความยุติธรรมหรือความเป็นธรรม (fairness) และปล่อยให้ปัจเจกมีอิสระเสรีที่จะตอบสนองต่อความต้องการของตนเอง ฉะนั้นภายใต้สภาวะสมัยใหม่แล้ว ชุมชนที่วางอยู่บนฐานของ “ค่านิยมและเป้าหมายร่วมกัน” จึงเป็นแต่เพียงกลุ่มเล็กกลุ่มน้อยซึ่งไม่ได้เป็นต้องการนักของสังคมหรือสถาบันขนาดใหญ่ แต่ถึงอย่างไรก็ตาม หากพิจารณา “ชุมชน” ในฐานะที่มีความต่อเนื่อง ซึ่งมีนัยยะของการมีส่วนร่วมที่กว้างขวางและมีช่วงเวลาที่ยาวนานแล้ว กลุ่มต่าง ๆ เหล่านี้ก็หลีกเลี่ยงไม่ได้ที่จะต้องมีค่านิยมและเป้าหมายบางอย่างร่วมกัน และด้วยเหตุนี้เอง สังคมและสถาบันต่าง ๆ จึงไม่สามารถที่จะวางอยู่บนฐานของ “สัญญา” เพียงอย่างเดียวได้ แต่ยังคงต้องมีบางส่วนซึ่งแสดงคุณลักษณะของชุมชนที่มีค่านิยมและเป้าหมายร่วมกันอีกด้วย (Bellah, 1995, pp. 49-54)

อย่างไรก็ตาม แม้ว่า “ค่านิยมและเป้าหมายร่วมกัน” จะต้องอาศัยหรือเชื่อมโยงกับ “ฉันทานุมัติ” (consensus) อีกต่อหนึ่ง แต่ทว่าก็หาใช่ฉันทานุมัติที่มีความสมบูรณ์แบบ สิ่งนี้เป็นแต่เพียงข้อตกลงหรือพันธะบางอย่างในสาระสำคัญ ตลอดจนไม่ได้ต้องการข้อตกลงแบบเบ็ดเสร็จเด็ดขาดหรือถกเถียงมิได้ ยิ่งไปกว่านั้น ชุมชนที่ดีย่อมต้องสามารถถกเถียงในเรื่องความหมายของค่านิยมและเป้าหมายที่มีร่วมกันได้ และกระทั่งเมื่อเวลาผ่านไป “ฉันทานุมัติ” ที่ว่านี้ก็ยังสามารถที่จะถูกท้าทายและเปลี่ยนแปลงได้ตลอด เช่นเดียวกับกับ Amitai Etzioni ที่เห็นว่า “สังคมที่ดี” (good society) ก็คือ ชุมชนที่ประกอบไปด้วยคุณสมบัติที่สำคัญในสองประการ ประการแรก คือการมีสายสัมพันธ์ที่เหนียวแน่นระหว่างกลุ่มของปัจเจกต่าง ๆ โดยเป็นสายสัมพันธ์ที่สลับซับซ้อนและหนุนเนื่องซึ่งกันและกัน ประการที่สอง คือการมีเครื่องบ่งชี้ซึ่งพันธะสัญญา (commitment) ที่จะสร้าง “คุณค่าร่วมกัน” ไม่ว่าจะเป็นค่านิยม บรรทัดฐาน ความหมาย ประวัติศาสตร์ อัตลักษณ์ และวัฒนธรรม (Etzioni, 2002, pp. 83-96) นอกจากนี้ การกำหนดหลักการต่าง ๆ ที่ควรจะมีร่วมกันนี้ก็มาจากการสานเสวนาทางศีลธรรมของสมาชิกในสังคมเพื่อแสวงหาสังคมที่ดีกว่า (Etzioni, 1999, pp. 88-103) ดังนั้นจึงอาจกล่าวต่อไปได้ว่า ในสังคมที่ประกอบไปด้วยกลุ่มต่าง ๆ ที่มีความแตกต่างหลากหลาย การอยู่ร่วมกันท่ามกลางเงื่อนไขและปัจจัยเหล่านี้ จึงหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่จะต้องแสวงหาค่านิยมและเป้าหมายบางอย่างร่วมกัน

เมื่อพิจารณาสังคมไทยเอง แม้ว่าคณะรักษาความสงบแห่งชาติ (คสช.) จะมึนโยบายอย่างเข้มข้นในการผลักดัน “ค่านิยม 12 ประการ”¹ ให้เป็น “ค่านิยมหลัก” ของสังคมไทย และจริงอยู่ที่การปลูกฝังค่านิยมอันพึงประสงค์เพื่อสร้างความเป็นเอกภาพให้เกิดขึ้นแก่สังคมนั้นเป็นสิ่งที่สังคมไทยตระหนักและดำเนินนโยบายมาโดยตลอด แต่ถึงกระนั้น ก็ปรากฏว่าค่านิยมที่ได้รับการผลักดันนี้กลับนำไปสู่ข้อถกเถียงและตั้งคำถามอยู่มากมาย (โปรดดู ผู้จัดการออนไลน์, 2557) ในแง่นี้การผลักดันค่านิยมดังกล่าวจึงสะท้อนให้เห็นปัญหาหรือปฏิกิริยาที่ไม่สู้ดีในเบื้องต้นสองประการ ปัญหาประการแรก สังคมไทยอาจกำลังขาดซึ่งพันธะสัญญาในค่านิยมหรือเป้าหมายที่ควรมีส่วนร่วมกัน ซึ่งยังผลเกี่ยวพันไปถึงบทบาทของสถาบันทางสังคมต่าง ๆ และปัญหาประการที่สอง ค่านิยมทั้ง 12 ประการนี้จะสอดคล้องกับสังคมในบริบทของความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ สังคม และการเมืองของไทยหรือไม่ เพราะลำพังเพียงแต่การสนับสนุนผลักดันค่านิยมที่เห็นว่าสำคัญให้สูงเด่นแล้ว ก็เชื่อว่าค่านิยมนั้น ๆ จะประสบผลสำเร็จอย่างมั่นคงลงตัวจนสามารถเป็น “ค่านิยมหลัก” ของสังคมได้ หากว่าค่านิยมที่ถูกชูขึ้นนั้นปราศจากรากฐานหรือปฏิเสธกรอบวิธีคิดของสังคมที่กำลังเปลี่ยนแปลงและต่อสู้แข่งขันกันอย่างแหลมคมจวบจนปัจจุบันนี้ และในทางกลับกันค่านิยมใดจะกลายเป็นค่านิยมหลักของสังคมได้จริงนั้น ก็จำเป็นต้องเป็นค่านิยมที่มีรากฐานทางสังคมรองรับหรือสอดคล้องกับกรอบวิธีคิดของสังคมในขณะนั้นด้วย

เมื่อพิจารณาจำเพาะลงไปทีบบทบาทของศาสนาและสถาบันทางศาสนาแล้ว “พุทธศาสนา” ในฐานะที่เป็นสถาบันทางสังคมหนึ่ง ซึ่งเคยมีบทบาทอย่างสูงเด่นในการปลูกฝังค่านิยมที่พึงปรารถนาของสังคมไทย ก็สนองตอบต่อนโยบายการปลูกฝังค่านิยม ซึ่งสะท้อนออกมาดังคำกล่าวนี้

...นโยบายการสร้างค่านิยมหลักของคนไทย 12 ประการ ของคณะรักษาความสงบแห่งชาติ หรือ คสช. เมื่อนำมาเปรียบเทียบกับหลักธรรมะ ถือว่ามีลักษณะที่คล้ายคลึงกัน เพราะเป็นจริยธรรมที่ทุกคนควรยึดถือ และประพฤติปฏิบัติ ซึ่งขณะนี้ นับเป็นช่วงเวลาที่เหมาะสมที่จะฟื้นฟูค่านิยมเหล่านี้ให้กลับคืนสู่สังคมไทย

(มติชนออนไลน์, 2557)

¹ ค่านิยมหลักของคนไทย 12 ประการ ประกอบด้วย 1) มีความรักชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์ 2) ซื่อสัตย์ เสียสละ อดทน 3) กตัญญูต่อพ่อแม่ ผู้ปกครอง ครูบาอาจารย์ 4) ใฝ่หาความรู้ หมั่นศึกษาเล่าเรียนทั้งทางตรง และทางอ้อม 5) รักษาวัฒนธรรมประเพณีไทย 6) มีศีลธรรม รักษาความสัตย์ 7) เข้าใจเรียนรู้การเป็นประชาธิปไตย 8) มีระเบียบวินัย เคารพกฎหมาย ผู้น้อยรู้จักการเคารพผู้ใหญ่ 9) มีสติรู้ตัว รู้คิด รู้ทำ 10) รู้จักดำรงตนอยู่โดยใช้หลักปรัชญาเศรษฐกิจพอเพียง 11) มีความเข้มแข็งทั้งร่างกาย และจิตใจ ไม่ยอมแพ้ต่ออำนาจฝ่ายต่ำ 12) ดำเนินถึงผลประโยชน์ของส่วนรวมมากกว่าผลประโยชน์ของตนเอง

กล่าวโดยสังเขปแล้ว บทบาทของ “พุทธศาสนาในสังคมไทย” นั้นดำรงฐานะอยู่ในสำนึกและค่านิยมทางศีลธรรมแบบจารีตที่สืบเนื่องต่อกันมาช้านาน และในฐานะ “ค่านิยมเก่า” ของสังคมไทยแล้ว ก็เป็นที่ชัดเจนว่าพุทธศาสนานั้นได้ถูกนำมาตีความให้มุ่งตอบสนองและเกื้อกูลต่อรัฐ จนเป็นรากฐานสำคัญของการจัดวางระเบียบทางสังคมและการเมือง โดยยังคงสังเกตเห็นวิถีของค่านิยมเก่าได้จากคำกล่าวข้างต้นนี้ แต่อย่างไรก็ตาม ด้วยเหตุแห่งความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ การเมือง และสังคมที่เกิดขึ้นในสังคมไทยนั้นก็ได้ส่งผลกระทบต่อพุทธศาสนาให้ตกอยู่ในสถานภาพที่ไม่อาจยึดเหนี่ยวสังคมให้มีเอกภาพได้ ซึ่งความหมายก็คือ “พุทธศาสนา” ทั้งในรูปแบบของคัมภีร์และคำสั่งสอนแบบดั้งเดิมได้อ่อนกำลังลง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในฐานะที่เป็นค่านิยมแบบจารีตของสังคมไทย จนต้องเผชิญกับความยากลำบากในการแสวงหาตำแหน่งแห่งที่ทางสังคม เพื่อจัดวางบทบาทของตนให้สนองตอบต่อความเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ได้ มีหน้าซ้ำบทบาทดั้งเดิมของสถาบันพุทธศาสนายังถูกดูตึงไปโดยสถาบันทางสังคมอื่นและวิทยาการทางการปกครองสมัยใหม่ กระทั่งบทบาทที่คงเหลือก็เป็นแต่เพียงพิธีกรรม พุทธพาณิชย์ หรือแม้แต่ชาวอื้อฉาวต่าง ๆ ซึ่งล้วนแล้วแต่บั่นทอนพลังและศรัทธาเชื่อถือของประชาชนลง²

กระนั้นก็ตาม ความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นกับพุทธศาสนาซึ่งยังผลไปถึงความเปลี่ยนแปลงในวิถีแห่งค่านิยมนั้นหาใช่สิ่งใหม่ที่เพิ่งเกิดขึ้น หากแต่เป็นสิ่งที่ดำเนินไปอย่างต่อเนื่องตลอดเวลาในสังคมไทย ซึ่งเท่าที่ผ่านมาก็ได้มีแต่เพียงการตอบสนอง/เกื้อกูลกันระหว่างรัฐและพุทธศาสนา (state-sponsored Buddhism) ในเชิงโครงสร้างหน้าที่เท่านั้น ทว่าในทางปฏิบัติจริงแล้ว ช่วงเวลาไม่กี่ทศวรรษที่กระแสโลกาภิวัตน์อันเข้มข้นได้ผลักดันมโนทัศน์บริโภคนิยม (consumerism) และวัตถุนิยม (materialism) อีกรวมไปถึงอิทธิพลสื่อมวลชน (mass media) และการทำให้ศาสนาเป็นสินค้า (religious commodification) สิ่งต่าง ๆ เหล่านี้ได้นำมาซึ่งความนิยมในสิ่งเหนือธรรมชาติ ทั้งในรูปแบบของความเชื่อและการปฏิบัติ ไม่ว่าจะเป็นเรื่องภูตผีวิญญาณ พระเครื่องบูชา เครื่องรางของขลัง หรือการบูชาสิ่งมีชีวิตเหนือธรรมชาติ เป็นต้น ถึงที่สุดแล้ว สิ่งเหล่านี้เองได้ส่งผลกระทบต่อเด่นชัดทั้งทางตรงและทางอ้อมต่อพุทธศาสนาในสังคมไทย (Kitiarsa, 2005, pp. 461–487; Kitiarsa, 2012) กล่าวในที่นี้ได้ว่า นี่เป็นตัวอย่างหนึ่งที่สะท้อนว่า “พุทธศาสนา” ในสังคมไทยมีการปรับตัว/ตอบสนองต่อมโนทัศน์ต่าง ๆ อยู่เสมอ และการปรับตัว/ตอบสนองนี้ยังผลให้พุทธศาสนาในด้านหนึ่งเป็นระบบวัฒนธรรมที่แปลงเปลี่ยนไปตามค่านิยมของสังคม

² ดูข้อเสนอเรื่องนี้โดยละเอียดในงานของ สมบัติ จันทร์วงศ์ (สมบัติ จันทร์วงศ์, 2556); นอกจากนี้ ในงานของ Peter Jackson เคยเสนอว่า ความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคมในทศวรรษที่ 1990 ส่งผลให้รูปแบบที่เป็นทางการของพุทธศาสนาได้ลดความสำคัญลงอย่างน้อย ๆ ก็ในมุมมองของรัฐ ขณะเดียวกันแนวโน้มของพุทธศาสนาในขณะนั้นยังเน้นหนักในเรื่องความเข้มขลังเสียมากกว่าเรื่องของเหตุผล (Jackson, 1997, pp. 75-93); สำหรับประเด็นความขัดแย้งทางการเมืองร่วมสมัยในมิติที่เกี่ยวข้องกับของวงการพุทธศาสนาในสังคมไทยสามารถดูจากงานของ Duncan McCargo (McCargo, 2012, pp. 627–642)

สภาพการณ์ปัจจุบันถือเป็นช่วงสำคัญของ “พุทธศาสนา” ในฐานะที่เป็นค่านิยมแบบจารีต และเคยดำรงอยู่อย่างแน่นแฟ้นในฐานะที่เป็น “ค่านิยมหลัก” ของสังคมไทย ได้ถูกสั่นคลอนไปด้วยแรง ของความเปลี่ยนแปลงในมิติต่าง ๆ อีกครั้ง และความเปลี่ยนแปลงนี้ได้ก่อรูปวิถีของ “ค่านิยมใหม่” ที่ เข้าไปทำลายคุณค่าของค่านิยมเดิมอีกต่อหนึ่ง ซึ่งส่งผลอย่างชัดเจนว่าการให้เหตุผลดังกล่าวที่ยก ตัวอย่างไปในช่วงแรก ย่อมไม่ได้รับการยอมรับหรือการตอบสนองเป็นอย่างดีจากผู้ที่ยึดถือค่านิยมแบบ จารีต แต่การกล่าวเช่นนั้น ย่อมขัดแย้งไปกับกลุ่มคนอีกกลุ่มซึ่งมีวิถีแห่งค่านิยมที่ต่างออกไป ดังนี้

...ค่านิยมหลัก 12 ประการ ที่อิงอยู่กับและ/หรือสนับสนุนอุดมการณ์อำนาจนิยม จึงไม่มีทางจะคล้ายคลึง ‘พุทธธรรม’ ที่มุ่งสลายระบบชนชั้น ไม่อิงและสนับสนุน อำนาจนิยม แต่ยืนยันเสรีภาพของปัจเจกบุคคลในการแสวงหาความจริง โดยหลัก การพื้นฐานของอุดมการณ์อำนาจนิมนั้นคือการไม่ให้เสรีภาพในการแสวงหาหรือ พุดความจริงได้ตลอดสาย แต่โดยหลักการพื้นฐานของพุทธธรรมนั้น ต้องทำความ จริงให้ปรากฏหรือให้กระจ่างชัดเจนตลอดสาย ไม่ว่าจะเป็ความจริงของทุกซ์ส่วน ตัวหรือทุกซ์ทางสังคมการเมืองก็ตาม ไม่เช่นนั้นการ ‘ตื่นรู้’ ของปัจเจกบุคคลหรือ การตื่นรู้ทางสังคมจะเกิดขึ้นไม่ได้...

...คนที่มีหิริโอตตปปะต้องซื้อสัตย์ต่อหลักการสำคัญของพุทธธรรมที่มุ่งให้ เกิดแสงสว่างทางปัญญา ปลดปล่อยมนุษย์จากการครอบงำทั้งจากอิทธิพลครอบงำ ภายในและภายนอก จึงไม่มีทางที่ผู้มีหิริโอตตปปะจะสนับสนุนอำนาจครอบงำ ภายในหรือภายนอก มีแต่เขาจะส่งเสริมอิสรภาพด้านในและเสรีภาพในวิถีชีวิตทาง สังคมการเมืองให้ปรากฏเป็นจริง (สุรพศ ทวีศักดิ์, 2557)

จากคำกล่าวนี้เห็นได้ชัดเจนว่า ท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ สังคม และ การเมือง รวมทั้งในมิติทางวัฒนธรรมของสังคมไทยแล้ว “ค่านิยมใหม่” อันเป็นมโนทัศน์หลักที่สูงเด่น ของขบวนการประชาธิปไตยก็คือ “มโนทัศน์เรื่องอิสรเสรีและความเสมอภาค” ซึ่งมโนทัศน์นี้ได้เข้าไป กระทบโดยตรงกับค่านิยมหลักของสังคม (รวมทั้ง ค่านิยมพุทธศาสนา) และโดยเฉพาะอย่างยิ่งกับการ ไปกระทบกับกลุ่มที่มีค่านิยมแบบจารีตหรือ “ค่านิยมเก่า”³

³ ตัวอย่างการปะทะกันระหว่างค่านิยมแบบจารีตกับค่านิยมสมัยใหม่ในงานของ ธงชัย วินิจจะกุล (ธงชัย วินิจจะกุล, 2556, น. 58-60); รวมทั้งดูกรณีการสังเคราะห์มโนทัศน์ที่มีอยู่เดิมคือ “พุทธศาสนา” เข้ากับของใหม่ คือ “ดาราศาสตร์และภูมิศาสตร์” จนก่อรูปร่างเป็นองค์ความรู้หรือ “ค่านิยม” ที่ทรงอิทธิพลต่อสังคม อันเป็นผลจาก การปรับตัว/ตอบสนองของชนชั้นนำไทยต่อแรงกดดันจากตะวันตกในช่วงกลางศตวรรษที่ 19 ในงานของ Day และ Reynolds (Day & Reynolds, 2000, pp. 1-55)

สำหรับบทบาทของพุทธศาสนา พระไพศาล วิสาโล ยอมรับว่า พุทธศาสนาในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของสังคมไทยก็มีความจำเป็นที่จะต้านทานกระแสของความเปลี่ยนแปลงได้ อีกทั้งพุทธศาสนาเองก็จำเป็นที่จะต้องมีการปรับตัวเพื่อรับมือกับกระแสของความเปลี่ยนแปลงที่ถั่งโถมเข้ามา แต่กระนั้น ก็หาใช่การปรับตัวของพุทธศาสนาโดยผู้นำสงฆ์ในอย่างที่เคยเป็นมาแต่เดิม พระไพศาลกล่าวว่า

...สถานการณ์ใหม่เรียกร้องให้พุทธศาสนาไทยปรับตัวเพื่อรับมือกับความเปลี่ยนแปลงของโลก แม้ว่าผู้นำคณะสงฆ์ในปัจจุบันจะไม่ตระหนักถึงความจำเป็นดังกล่าว แต่หลายปีที่ผ่านมาความพยายามจากหลายฝ่ายที่จะทำให้พุทธศาสนาตอบสนองกับสถานการณ์อย่างสมสมัย แม้ความพยายามดังกล่าวจะริเริ่มจากบุคคลที่อยู่ห่างจากศูนย์กลางอำนาจทั้งฝ่ายสงฆ์และฝ่ายรัฐ ซึ่งเป็นตัวกำหนดควบคุมพุทธศาสนากระแสหลักในปัจจุบันก็ตาม แต่ความเคลื่อนไหวดังกล่าวก็ได้ทำให้พุทธศาสนามีชีวิตชีวามากขึ้น รวมทั้งสัมพันธ์กับชีวิตและสังคมปัจจุบันมากขึ้น กล่าวอีกนัยหนึ่ง ทำให้พุทธศาสนามีพลังในการรับมือกับกระแสโลกาภิวัตน์ได้มากขึ้น ..." (พระไพศาล วิสาโล, 2556ข, น. 138)

เมื่อพิจารณางานชิ้นนี้ต่อไปก็อาจกล่าวได้ว่า ด้วยสภาพการณ์ ณ ปัจจุบันในฝ่ายสงฆ์เองก็ตระหนักรู้ถึงความเสื่อมถอยภายในสถาบันของตน ขณะเดียวกันก็ยิ่งทราบดีว่าในฝากฝั่งของฝ่ายฆราวาสนั้นก็กำลังเผชิญกับปัญหาที่มีได้หยิ่งหย่อนไปกว่ากัน ซึ่งในเบื้องต้นแล้วก็แสดงให้เห็นถึงความเสื่อมถอยของสถาบันทางสังคมต่าง ๆ พระไพศาลได้สะท้อนข้อห่วงกังวลออกมาว่า

"... ในที่สุดก็ไม่อาจขัดขืนกระแสดังกล่าวได้ จนกระทั่งเลยเถิดถึงขั้นถูกครอบงำโดยบริโภคนิยม ชนิดที่เรียกได้ว่าเป็นร่างทรงของบริโภคนิยมกันไปไม่น้อยแล้วในเวลานี้ ความเสื่อมโทรมรวมเรเกิดขึ้นทั่ววงการสงฆ์ทุกระดับ ความอ่อนแอของพระสงฆ์ทั้งในทางจริยธรรมและสติปัญญา เป็นที่ประจักษ์มากขึ้นเรื่อย ๆ ในขณะที่วงการฆราวาสเองก็อยู่ในสภาพที่น่าเป็นห่วงเช่นกัน ดังจะเห็นได้จากวิกฤตการณ์นานาชนิดที่กำลังเกิดขึ้น ไม่ว่าจะเป็นอาชญากรรม ยาเสพติด ความยากจน มลภาวะ เป็นต้น ซึ่งถึงที่สุดก็คือความเสื่อมโทรมทางจริยธรรมและวิกฤตการณ์ทางจิตวิญญาณนั่นเอง ทั้งหมดนี้เป็นอื่นไปไม่ได้นอกจากสะท้อนถึงความเสื่อมทรุดของพุทธศาสนาในฐานะพลังของสังคมในทางจริยธรรมและสติปัญญา ..." (พระไพศาล วิสาโล, 2556ข, น. 138)

จริงอยู่ว่าพุทธศาสนาโดยรวมทั้งในระดับองค์กรและคำสอนแบบดั้งเดิมตกอยู่ในสถานะที่อ่อนกำลังลง แต่กระนั้น ก็อาจตรงข้ามสวนทางกับระดับของปัจเจกซึ่งยังคงมีกลุ่มพระสงฆ์รุ่นใหม่ที่ดีเยี่ยมมีบทบาทต่อสังคมอยู่มาก และปฏิเสธไม่ได้ว่าพวกเขาได้แสดงบทบาทที่หลากหลาย ทั้งในฐานะนักวิชาการ นักคิดนักเขียน นักบรรยายธรรม และนักปฏิบัติธรรม เป็นต้น ทั้งนี้ ในบรรดาพระสงฆ์รุ่นใหม่ที่เกิดผลงานออกมาอย่างต่อเนื่องสม่ำเสมอและทรงอิทธิพลต่อการอธิบายสังคม ก็อาจเฉพาะเจาะจงลงไปทีพระเฝ้าสังคมอย่างเช่น พระไพศาล วิสาโล ซึ่งเป็นบุคคลที่ได้รับการยอมรับจากสังคมโดยทั่วไป กล่าวได้ว่า พระไพศาลเองไม่เพียงแต่ดำรงสถานะในฐานะบุคลากรที่เป็นทางการของสถาบันศาสนา แต่ยังเป็นผู้นำทางวัฒนธรรม (cultural elite) ในอีกสถานะหนึ่งด้วย ซึ่งการกระทำต่าง ๆ ของผู้นำทางวัฒนธรรมย่อมส่งผลกระทบต่อสังคม และยิ่งไปกว่านั้นก็ย่อมจะกระทบต่อวิถีและค่านิยมหลักของคนในสังคมอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้

ทั้งนี้ วิภวาทของค่านิยมในสังคมไทยที่พระไพศาลห่วงกังวลน่าจะสะท้อนออกมาจาก “ปัญหาทางสังคม” เช่น ปัญหาการหย่าร้างที่เพิ่มสูงขึ้นอันสะท้อนให้เห็นความเปราะบางของครอบครัวคนรุ่นใหม่⁴ ปัญหาผู้ป่วยโรคซึมเศร้าและผู้ที่ยุ่พยายามฆ่าตัวตายที่มีแนวโน้มเพิ่มสูงขึ้น⁵ รวมทั้งจำนวนผู้ใช้ชีวิตในที่สาธารณะหรือคนเร่ร่อนที่เพิ่มสูงขึ้นเช่นกัน⁶ เป็นต้น ด้วยความพยายามที่จะตอบสนองต่อปัญหาอันสืบเนื่องมาจากการเปลี่ยนแปลงนี้ จะโดยเจตนาหรือไม่ก็ตามการประยุกต์หลักการทางพุทธศาสนาเพื่อแก้ไขสิ่งที่เกิดขึ้น ในด้านหนึ่งก็กลายเป็นการก่อร่างระบบแห่งค่านิยมและสัญลักษณ์เพื่อการชักจูงสายสัมพันธ์ของสมาชิกในชุมชนการเมืองขึ้นมาใหม่ ผ่านการผลักดันหลักการทางพุทธศาสนาให้สามารถเหนี่ยวนำสังคมไทยก้าวพ้นวิภวาทเช่นว่านี้ กล่าวให้ถึงที่สุดก็คือ ความพยายามสร้างเอกภาพให้เกิดขึ้นในสังคม⁷ กล่าวได้ว่า ภารกิจหน้าที่ของพระไพศาลก็คือ การเป็นกองหน้า

⁴ ในปี 2555 มีผู้จดทะเบียนสมรสใหม่ทั่วประเทศจำนวน 314,338 คู่ และมีคู่สมรสเก่าจดทะเบียนหย่า 111,377 คู่ คิดเป็นร้อยละ 35 ของคู่ที่จดทะเบียนใหม่ โดยการจดทะเบียนหย่าเพิ่มสูงกว่าช่วง 9 ปีที่ผ่านมาถึงร้อยละ 27 โดยในปี 2546 มีผู้จดทะเบียนสมรส 328,356 คู่ แต่มีคู่สมรสเก่า จดทะเบียนหย่า 80,836 คู่ (สำนักข่าวอิศรา, 2557)

⁵ ในรายงานของกรมสุขภาพจิต กระทรวงสาธารณสุข เผยให้เห็นว่า มีผู้ที่ยุ่พยายามฆ่าตัวตายเพิ่มขึ้นจาก 21,195 คนในปี 2555 เป็น 43,500 คน ในปี 2556 ซึ่งเพิ่มขึ้นถึง 2 เท่า และในจำนวนนี้สามารถฆ่าตัวตายสำเร็จกว่า 3,900 คน เฉลี่ยเดือนละ 328 คน หรือวันละ 10-12 คน หรือทุก ๆ สองชั่วโมงจะมีคนฆ่าตัวตายสำเร็จ 1 คน (สำนักงานคณะกรรมการพัฒนาการเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ, 2557, น. 7-8)

⁶ การสำรวจตัวเลขผู้ที่ใช้ชีวิตในที่สาธารณะหรือคนเร่ร่อนเมื่อปี 2556 พบว่าจำนวนคนเร่ร่อนเพิ่มมากขึ้นอย่างก้าวกระโดดจากที่พบในปี 2555 จำนวน 2,856 คน เพิ่มขึ้นในปี 2556 จำนวน 284 คน รวมเป็น 3,140 คน แบ่งเป็นเพศหญิง 1,944 คน ผู้ชาย 1,196 คน (ไทยรัฐออนไลน์, 2557)

⁷ ในประเด็นนี้ สุลักษณ์ ศิวรักษ์ กล่าวว่า ศาสนามีบทบาทสำคัญในสองประการคือ ยามสงบ ศาสนามีบทบาทเพื่อรักษาสถานภาพดั้งเดิมและต่อต้านการเปลี่ยนแปลง เมื่อสังคมมีค่านิยมซึ่งเอื้ออำนวยต่อสันติภาพและความยุติธรรม และยามวิภวาทไม่มั่นคง ศาสนามีบทบาทในการส่งเสริมการปรับปรุงแก้ไขและเปลี่ยนแปลงเพื่อสร้างสันติภาพและความยุติธรรม ทั้งนี้ การเปลี่ยนแปลงสังคมจะสำเร็จมิได้เลยหากปราศจากการเปลี่ยนแปลงในระดับจิตวิญญาณหรือระดับปัจเจก ซึ่งทุก ๆ ศาสนาต่างมุ่งเปลี่ยนแปลงสังคมจากฐานการเปลี่ยนแปลงของมิติภายใน ฉะนั้น

ของพุทธศาสนาที่เข้าไปมีปฏิสังสรรค์กับมโนทัศน์อิสราเอลและความเสมอภาค ซึ่งเป็นมโนทัศน์อันทรงพลังภายใต้การขับเคลื่อนของขบวนการประชาธิปไตย ทั้งนี้ การเข้าไปมีปฏิสังสรรค์นั้นก็อาจด้วยการปรับประยุกต์หลักธรรมคำสอนทางพุทธศาสนาต่าง ๆ ไม่ว่าจะในรูปแบบของการอธิบายความหรือการตอบปัญหาก็ตาม

ดังนั้น บทความชิ้นนี้จึงมุ่งนำเสนอผลจากการศึกษาวิจัยในสองประเด็นที่สำคัญ ประเด็นแรก พระเด่นดังร่วมสมัยอย่างพระไพศาล วิสาโล สนองตอบต่อค่านิยมใหม่หรือมโนทัศน์อิสราเอลและความเสมอภาคนี้อย่างไร และประเด็นที่สอง การสนองตอบต่อค่านิยมใหม่หรือมโนทัศน์อิสราเอลและความเสมอภาคของพระไพศาล วิสาโล แสดงให้เห็นถึง “การยอมรับ” หรือ “การปฏิเสธ” ค่านิยมหรือมโนทัศน์เหล่านี้ อย่างไรก็ตาม ใด ๆ โครงสร้างของบทความจะเริ่มต้นด้วยการกล่าวถึงระเบียบวิธีที่ใช้ในการศึกษาวิจัย ตามต่อด้วยการอธิบายแนวคิดที่ใช้ในการศึกษาวิจัย สำหรับในส่วนถัดไปจะได้นำเสนอบทวิเคราะห์และสังเคราะห์ และส่วนสุดท้ายจะเป็นส่วนของการสรุปผล

ระเบียบวิธีการศึกษาวิจัย

บทความชิ้นนี้เป็นผลจากการวิจัยเชิงคุณภาพ (qualitative research) โดยใช้วิธีการวิเคราะห์ตัวบท (textual analysis) ด้วยการอ่านอย่างละเอียด (close reading) เพื่อหาความหมายระหว่างบรรทัด วิธีการนี้เป็นการศึกษาความคิดของผู้เขียนที่ปรากฏออกมาในรูปของงานเขียน เพื่อที่จะเข้าใจความคิดและความหมายที่ผู้เขียนสื่อสารออกมา โดยพิจารณาจากคำจำกัดความและคำอธิบายที่ผู้เขียนเลือกใช้ รวมทั้งค้นหาความต่อเนื่องหรือความเปลี่ยนแปลงทางความคิดของผู้เขียน เป้าหมายสำคัญก็คือ พยายามทำความเข้าใจผู้เขียนอย่างที่คุณเขียนเข้าใจตนเองหรืออย่างที่คุณเขียนประสงค์จะให้เป็นที่น่าสนใจ และพยายามแสวงหาข้อแตกต่างกันจากสิ่งที่ดูแล้วเหมือนกัน รวมทั้งแสวงหาสิ่งที่เหมือนกันออกมาจากท่ามกลางสิ่งที่ดูแล้วแตกต่างกัน ซึ่งความหมายก็คือ การนำเสนอและแยกแยะให้เห็นระหว่างสิ่งที่เขียนอันเปิดเผยกับข้อเขียนอันปกปิด หรือระหว่างสิ่งที่เขียนที่ต้องการสื่อถึงโดยตรงกับข้อเขียนที่ต้องการสื่อถึงโดยอ้อม เพื่อหาความหมายหรือความคิดที่ซ่อนอยู่ในงานประพันธ์นั้น ๆ (โปรดดู สาขาวิชารัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช, 2554, น. 28-42; ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, 2527, น. 38-46) โดยมีขอบเขตและวิธีการศึกษา ประการแรก ในแง่ตัวบุคคล จะมุ่งตรงไปที่การนำเสนอทัศนะของพระไพศาล วิสาโล ผ่านการศึกษางานประพันธ์หรือบทสัมภาษณ์ต่าง ๆ เพื่อที่จะแสดงให้เห็นการถกเถียงและคลี่คลายเงื่อนไขปมทางความคิดให้ชัดเจนขึ้น ประการที่สอง ในแง่เวลา จะเน้นศึกษางานประพันธ์หรือบทสัมภาษณ์ต่าง ๆ ในช่วงเวลาตั้งแต่ปี พ.ศ. 2549-2557 โดยประมาณ ซึ่งช่วงเวลาดังกล่าวมีความขัดแย้งทางสังคมการเมืองอย่างแหลมคม

ศาสนาที่แท้มีเพียงไม่ปฏิเสธสังคม หากแต่ยังมุ่งเปลี่ยนแปลงและสร้างคุณธรรมให้แก่สังคม ศาสนาจึงเป็นหัวใจของการเปลี่ยนแปลงสังคมและการเปลี่ยนแปลงสังคมคือแก่นแท้ของศาสนา (Sivaraksa, 1992, pp. 57-61)

กรอบแนวคิดในการศึกษาวิจัย:

การประกอบสร้างความเป็นจริงทางสังคมของ “ปัญหาสังคม” และข้อห่วงกังวลส่วนตัว

ในช่วงปี ค.ศ. 1977 อาร์มานด์ มุสส์ (Armand L. Mauss) นักสังคมวิทยาชาวอเมริกัน ได้เขียนงานทบทวนวรรณกรรมว่าด้วย “ปัญหาสังคม” (โปรดดู Mauss, 1977, pp. 602-606) มุสส์เห็นว่าประเด็นเกี่ยวกับปัญหาสังคมนี้แม้จะมีใช้เรื่องใหม่ แต่ด้วยความแตกต่างในฐานทฤษฎีก็ว่าจะทำให้เห็นมุมมองต่อปัญหาสังคมมีแตกต่างกันออกไป กระทั่งอาจนำไปสู่ข้อเสนอต่อการแก้ไขปัญหาสังคมที่มีความหลากหลายอีกเช่นกัน ทั้งนี้ มุมมองต่อปัญหาสังคมที่เกิดขึ้นเหล่านี้มีรากกำเนิดที่ว่า ปัญหาสังคมมิได้เกิดจากสภาวะเงื่อนไขทางสังคมที่เป็นวัตถุวิสัย (objective social conditions) เท่านั้น หากแต่ยังเกิดมาจากกระบวนการทางการเมืองโดยกลุ่มผลประโยชน์ที่มีอำนาจกลุ่มต่าง ๆ และ/หรือหน่วยงานภาครัฐที่ไปกำหนดว่าจะอะไรควรจะเป็นวาระที่สำคัญ และสมควรได้รับการปิดฉากกว่าเป็นปัญหาสังคม คล้าย ๆ กับกรอบคิดแบบตีตรา/ติดฉลาก (labeling theory) ตามแนวทางสังคมวิทยาว่าด้วยความเบี่ยงเบน ทั้งนี้ ในทางหนึ่งแล้วมุมมองต่อปัญหาสังคมก็คือการจัดวางตำแหน่งแห่งที่ในการมองปัญหาสังคม กล่าวคือ หากมองแบบวัตถุวิสัย ปัญหาสังคมก็คือ “ความเป็นจริงเชิงวัตถุวิสัย” (objective reality) ซึ่งทำให้เกิดพฤติกรรมร่วมและการกระทำทางการเมือง แต่กระนั้น หากมองแบบอัตวิสัยแล้ว ปัญหาสังคมกลับเป็นสิ่งที่ถูกทำให้เกิดขึ้นโดยพฤติกรรมร่วมและกระบวนการทางการเมือง กล่าวอย่างง่าย ๆ ก็คือ ในมุมมองแบบวัตถุวิสัยแล้ว ปัญหาสังคมนั้นถือกำเนิดมาจากสภาวะเงื่อนไขทางสังคม ไม่ว่าจะเป็นโครงสร้างทางสังคมหรือกระบวนการสังคมประกิต ซึ่งสภาวะเงื่อนไขทางสังคมนี้ไม่จำเป็นต้องอาศัยประสบการณ์ส่วนตัวหรือประสบการณ์ตรงของปัจเจกบุคคลในการยอมรับหรือการรับรู้ว่ามีสิ่งใดสิ่งหนึ่งเป็นปัญหาสังคม เช่น เราไม่จำเป็นต้องยากจนหรือมีประสบการณ์ในเรื่องที่ว่านี้ แต่เราก็สามารถยอมรับหรือรับรู้ปัญหาความยากจนของผู้คนในสังคมได้ เป็นต้น

แต่กระนั้น ในมุมมองแบบอัตวิสัย กลับมีคำถามสำคัญที่ว่า “เพราะเหตุใดประเด็นเหล่านี้จึงถูกกำหนดให้เป็นปัญหาของสังคม” เช่น ประเด็นเรื่องความยากจน หรือประเด็นอื่น ๆ ซึ่งคำถามดังกล่าวสะท้อนกรอบคิดเรื่อง “การประกอบสร้างความเป็นจริงทางสังคม” (social construction of reality) (โปรดดู Berger and Luckmann, 1966) ที่มีมุมมองว่า ประเด็นเหล่านี้ถูกกำหนดให้เป็นปัญหาของสังคมด้วยมุมมองอัตวิสัยของบุคคล (โปรดดู Leon-Guerrero, 2005, pp. 1-23.) สำหรับ โดนิลีน โลเซเก้ (Donileen R. Loseke) (โปรดดู Loseke, 2003) เห็นว่าปัญหาสังคมนั้นย่อมมีสองมิติที่ข้องเกี่ยวกับ มิติแรกคือ “สภาวะเงื่อนไขเชิงวัตถุวิสัย” (objective conditions) ซึ่งหมายถึงสิ่งที่ดำรงอยู่ในโลกทางกายภาพ และมิติที่สองคือ “การนิยามหรือการให้ความหมายส่วนตัว” (subjective definitions) ที่หมายถึงความเข้าใจเกี่ยวกับโลกและความสัมพันธ์หรือการปฏิสังสรรค์ระหว่างมนุษย์ (ตนเอง) กับโลก อย่างไรก็ตาม ถึงแม้ผู้คนโดยทั่วไปจะมีความห่วงกังวลเกี่ยวกับปัญหาสังคมผ่านสภาวะเงื่อนไขเชิงวัตถุวิสัย ซึ่งหมายถึงลักษณะทางวัตถุวิสัยของสภาพแวดล้อมทางสังคม ไม่ว่าจะเป็นการ

มีตัวตน การมองเห็นได้ หรือการรับรู้ได้ รวมทั้งเป็นสภาวะเงื่อนไขที่สามารถตรวจวัดได้หรือแผ่ขยาย
ออกไปได้ในสภาพแวดล้อม และสิ่งเหล่านี้มีผลกระทบต่อการดำเนินชีวิตของผู้คน ไม่ว่าจะเป็นผู้
สร้างสภาวะเงื่อนไขเองหรือผู้ได้รับผลร้ายจากสภาวะเงื่อนไขนั้น ๆ อย่างเช่น “ปัญหาความยากจน”
คือสภาวะเงื่อนไขที่ผู้คนไม่มีทรัพย์สินเพียงพอแก่การยังชีพ ขณะเดียวกัน “คนจน” ก็คือผู้คนที่ดำรง
ชีพอยู่ในสภาวะเงื่อนไขเช่นว่านี้ (Loseke, 2003, pp. 6-8)

ขณะที่บรรดาผู้เชี่ยวชาญเมื่อศึกษาปัญหาสังคมก็มักอาศัยสภาวะเงื่อนไขเชิงอัตวิสัยนี้เป็น
ตัวชี้วัดเพื่อบอกว่าสภาวะเงื่อนไขเช่นใดเป็นปัญหาสังคม ซึ่งตัวชี้วัดดังกล่าวนี้หมายรวมถึงค่าทางสถิติ
เกี่ยวกับสภาวะเงื่อนไขนั้น ๆ ด้วย เช่น จำนวนของนักเรียนที่ไม่สามารถอ่านหนังสือได้ หรือสถิติของ
การก่ออาชญากรรม หรืออัตราส่วนของผู้ว่างงาน เป็นต้น และคุณลักษณะของผู้คนที่เข้าไปเกี่ยวข้อง
ด้วย เช่น อายุ เชื้อชาติ หรือเพศสภาวะของผู้คนอันเป็นเหตุแห่งปัญหาสังคมหรือเป็นเหตุให้ได้รับผล
ร้ายจากปัญหานั้น ๆ นอกจากนี้ ลักษณะทางอัตวิสัยของผู้คนก็ยังปรากฏในรูปแบบของข้อมูลทาง
จิตวิทยา ด้วยผลการทดสอบทางจิตวิทยาในหลากหลายรูปแบบอีกด้วย เช่น แบบทดสอบเกี่ยวกับ
จิตใจเป็นอาชญากร ความรู้สึกเกลียดกลัวหรือการเลือกปฏิบัติต่อกลุ่มคนรักร่วมเพศ หรือการทารุณ
กรรมผู้หญิง เป็นต้น กล่าวได้ว่า ตัวชี้วัดเชิงอัตวิสัยเป็นพื้นฐานของการพิจารณาปัญหาสังคมในหลาย
ๆ งานศึกษา ไม่ว่าจะเป็ปัญหาทางเศรษฐกิจ ปัญหาทางการเมือง ปัญหาความไม่เสมอภาค และ
ปัญหาความเบี่ยงเบนรูปแบบต่าง ๆ รวมทั้งยังเป็นเครื่องชี้วัดการแผ่ขยายตัวออกไปของปัญหาเหล่า
นั้น อย่างเช่น ประเภทของผู้ตกเป็นเหยื่อหรือผู้ก่อเหตุ และผลพวงของปัญหาที่มีต่อผู้ตกเป็นเหยื่อ ซึ่ง
หลัก ๆ แล้วการศึกษาเช่นนี้ก็ถือการอธิบายเหตุแห่งปัญหาและถ้อยแถลงเกี่ยวกับวิธีการแก้ไขปัญห
านั้น ๆ (Loseke, 2003, p. 8)

แต่กระนั้น การพิจารณาปัญหาสังคมในฐานะสภาวะเงื่อนไขเชิงอัตวิสัยอย่างเดียวยังหาได้
เพียงพอไม่ ปัญหาสังคมยังเกี่ยวข้องกับสภาวะความวิตกกังวล ความกลัวอกกั๊กใจ หรือ “ความ
ห่วงกังวล” (worry) ของผู้คนในสังคมด้วย และเมื่อใดก็ตามที่เราพูดถึงความห่วงกังวลนั้นหมายความว่า
เราได้ก้าวพ้นสิ่งที่เป็นอัตวิสัยไปสู่สิ่งที่เรียกว่า “อัตวิสัย” (subjectivity) และสิ่งนี้มีความสำคัญ
อย่างไร แน่หนอนว่าเป็นไปไม่ได้ที่จะกล่าวถึงสิ่งที่เรากลัวหรือควรจะกังวลไปอย่างง่าย ๆ เพราะสิ่ง
เหล่านี้อาจไม่ได้มีความสัมพันธ์ใด ๆ เลยกับสิ่งที่ปรากฏในสภาพแวดล้อมหรือสภาวะเงื่อนไขเชิง
อัตวิสัย ซึ่งความหมายก็คือ ตัวชี้วัดต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็ค่าทางสถิติหรือผลสรุปของแบบทดสอบกับ
ความกังวลของผู้คนกังวล ความสนใจของนักการเมือง หรือสิ่งที่สื่อมวลชนนำเสนอ นั้นอาจไม่ได้มีความ
สัมพันธ์กันเลยก็ได้ ทั้งนี้ ด้วยความที่ไม่มีความเกี่ยวข้องสัมพันธ์กันเลยระหว่างสิ่งซึ่งเราห่วงกังวลกับ
ตัวชี้วัดเชิงอัตวิสัยของปัญหาสังคม ผู้สันทัดในมุมมองแบบอัตวิสัยจึงเสนอว่า “ผู้เชี่ยวชาญย่อมรู้ว่า
ปัญหาสังคมจะเกิดขึ้นเมื่อใด” แต่กระนั้น คำถามที่ตามมาก็คือ เราควรพึ่งพาผู้เชี่ยวชาญให้คอยบอก
กล่าวแก่เราว่าเราควรจะห่วงกังวลเรื่องใดหรือไม่ ต่อประเด็นนี้โลเซเก้เห็นว่าปัญหาสังคมยังเป็นเรื่อง
ที่เกี่ยวข้องกับ “การประเมินค่าทางศีลธรรม” (moral evaluation) ด้วย เพราะสภาวะเงื่อนไขต่าง ๆ เมื่อ

ถูกเรียกว่าเป็นปัญหาสังคมแล้ว นั่นหมายความว่าสภาวะเงื่อนไขนั้น ๆ ได้ถูกประเมินค่าในฐานะที่เป็นสิ่งที่ผิดพลาด ซึ่งสิ่งที่ผิดพลาดในที่นี้ก็หมายถึงอะไรที่ผิดประหลาดหรือผิดแปลกไปจากบรรทัดฐานที่เคยเป็นหรือที่ควรจะเป็น กระทั่งผิดไปจากความคาดหวังของสังคม จริงอยู่ที่วิทยาศาสตร์สามารถที่จะบอกแก่เราได้ว่า “อะไรเป็นอะไร” แต่ก็ยากที่จะบอกเราได้ว่า “อะไรที่ควรจะเป็น” ทั้งนี้ ที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะว่าสภาวะการแตกตัวออกเป็นส่วนย่อย ๆ (fragmentation) ของการเมือง สังคม และศีลธรรมในโลกของเรา กล่าวได้ว่า ความเป็นโลกหลังสมัยใหม่มีความสำคัญมากต่อการศึกษาปัญหาสังคม เพราะสิ่งนี้กระตุ้นเตือนให้ตระหนักถึงการดำรงชีวิตในช่วงเวลาของความคลุมเครือไม่แน่นอนทางการเมือง สังคม และศีลธรรม (Loseke, 2003, pp. 8-11)

การแตกตัวออกเป็นส่วนย่อย ๆ ทางสังคมในโลกหลังสมัยใหม่ทำให้ประสบการณ์ในชีวิตของพวกเรามีความแตกต่างหลากหลาย (heterogeneous) มากขึ้นเรื่อย ๆ และนำเราไปสู่สังคมที่ศีลธรรมได้แตกตัวออกเป็นส่วนย่อย ๆ (moral fragmentation) อีกเช่นกัน แม้ว่าผู้คนทั่วไปยากที่จะยอมรับประเด็นทางศีลธรรมว่า “อะไรเป็นเรื่องทางศีลธรรม” และ “อะไรไม่เป็นเรื่องทางศีลธรรม” แต่กระนั้น การตัดสินใจหรือการประเมินค่าทางศีลธรรมก็ยังเป็นเรื่องสำคัญสำหรับปัญหาสังคม เพราะตัวชี้วัดเชิงวัดวิสัยสามารถบอกแก่เราได้แต่เพียงว่าอะไรเป็นอะไร แต่ไม่สามารถบอกเราได้เลยว่าอะไร “ผิด” หรืออะไร “ถูก” (Loseke, 2003, p. 11) โลกเข้กันแน่นย้ำว่า เราไม่ควรจำกัดตัวเองอยู่ที่การมองปัญหาสังคมแบบวัดวิสัย เพราะนั่นหมายความว่าเราอาจจะพลาดประเด็นที่สำคัญอื่น ๆ ได้ จริงอยู่ที่วิทยาศาสตร์สามารถบอกเรื่องราวเกี่ยวกับโลกของพวกเราได้ แต่ในทางหนึ่งนั้นหมายถึงการที่พวกเรากำลังให้อ่านแก่คนกลุ่มหนึ่ง ๆ ในการบอกว่า “มันเป็นอะไรหรือมันคืออะไร” แต่ก็ยากที่จะบอกได้ว่า “มันควรเป็นอย่างไร” จริงอยู่ที่การมองปัญหาสังคมในฐานะสภาวะเงื่อนไขเชิงวัดวิสัยนั้นเป็นสิ่งจำเป็น แต่กระนั้น ในเมื่อโลกเราเต็มไปด้วยความซับซ้อนและสับสน ดังนั้น จึงมีคำถามตามมาว่า เรารู้อะไรและเรารู้ได้อย่างไร ที่มีคำถามเช่นนี้ก็เพราะผู้คนแต่ละคนสามารถที่จะมีประสบการณ์ตรงต่อสิ่งต่าง ๆ ได้น้อยมาก ทั้งประสบการณ์ตรงเกี่ยวกับโลกโดยทั่วไป หรือเรื่องที่เกี่ยวข้องกับปัญหาสังคม กระทั่งเราอาจจะต้องพึ่งพาคนอื่น ๆ ในการบอกเราเกี่ยวกับสิ่งเหล่านี้ แต่ถึงอย่างไรก็ตาม เราจะไม่วางใจหรือเชื่อในสิ่งที่พวกเขาบอกได้มากนักแค่นั้น แน่แน่นอนว่าในการดำเนินชีวิตประจำวันเราพึ่งพาข้อมูลจากสื่อมวลชน แต่ทว่าสื่อเหล่านี้ก็มีแนวโน้มที่คลุมเครือไม่ชัดเจนในความแตกต่างระหว่างข้อเท็จจริงกับเรื่องสมมติ หรือระหว่างความจริงกับจินตนาการ หรือการใช้ข้อมูลที่มีการแฝงคติ เป็นต้น (Loseke, 2003, pp. 11-12)

แน่ล่ะว่า เราอาจไม่ปักใจเชื่อเสียทั้งหมดกับข้อเท็จจริงที่เสนอโดยสื่อมวลชน แต่นั่นหมายความว่าเราควรจะไม่ปักใจเชื่อในข้อเท็จจริงที่มาจาก “วิทยาศาสตร์” หรือกระบวนการทางวิทยาศาสตร์หรือไม่ กระนั้นก็ตาม ก็มีข้อโต้แย้งอยู่บ่อยครั้งที่ว่านักวิทยาศาสตร์กลับไม่มีความเป็นวัดวิสัยเสียเอง ไปจนถึงหลักฐานหรือประจักษ์พยานทางวิทยาศาสตร์ที่จำเป็นต้องอาศัยการตีความและการตีความนั้นก็อาจจะแตกต่างกันออกไปตามองค์ความรู้ของนักวิทยาศาสตร์อีกด้วย หรือการ

ที่นักวิทยาศาสตร์ได้เปลี่ยนมุมมองหรือวิถีคิดของพวกเขาเอง ซึ่งนั่นย่อมส่งผลต่อความคิดความเชื่อต่าง ๆ เกี่ยวกับโลกไปด้วย (Loseke, 2003, pp. 12-13) ประเด็นเหล่านี้เราพบได้จากการศึกษาประวัติศาสตร์วิทยาศาสตร์ซึ่งแสดงให้เห็นถึงกระบวนการเปลี่ยนแปลงขนานใหญ่ในทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี ซึ่งกระบวนการเหล่านี้ไม่ใช่เฉพาะแค่การพัฒนาหรือการเปลี่ยนแปลงองค์ความรู้ทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีเท่านั้น แต่ยังหมายรวมถึงการเปลี่ยนแปลงขอบฟ้าทางความคิดของผู้คนในสังคมอีกด้วย ตัวอย่างเช่น การปฏิวัติอุตสาหกรรมที่นำความคิดเรื่องระบบอุตสาหกรรมแบบโรงงานเข้าแทนที่ระบบอุตสาหกรรมแบบครัวเรือน หรือการใช้แรงงานเด็กในช่วงเวลาดังกล่าวซึ่งถือว่าเป็นแรงงานที่ถูกและดี เป็นต้น

ดังนั้น ประเด็นที่สำคัญก็คือความเป็นจริงของโลกย่อมประกอบไปด้วยสองส่วนที่สำคัญ ส่วนแรกคือความเป็นจริงเชิงวัตถุวิสัย (objective reality) และส่วนที่สองคือความเป็นจริงเชิงอัตวิสัย (subjective reality) ตามที่ได้กล่าวไปในข้างต้น แต่กระนั้น “การประกอบสร้างทางสังคม” (social construction) จะให้ความสำคัญไปที่โลกของ “การทำความเข้าใจ” (understanding) เสียมากกว่า โลกในทางกายภาพ โลกเชิงกายภาพ ตัวอย่างว่า หากเราเป็นสมาชิกของอีกวัฒนธรรมหนึ่ง เราอาจมองไปที่แมวแล้วเข้าใจว่าเราจะนำมาประกอบอาหารเย็นได้อย่างไร หรือแม้กระทั่งนาฬิกาที่แขวนไว้บนผนังก็เต็มไปด้วยความหมายที่จำเป็นต้องอาศัยกรอบความคิดเรื่องเวลาในการทำความเข้าใจ เป็นต้น นอกจากนี้ มุมมองของการประกอบสร้างทางสังคมยังมุ่งเน้นไปยัง “ความหมาย” (meaning) ที่มีมนุษย์สร้างขึ้นเกี่ยวกับโลกของเรา การประกอบสร้างทางสังคมก็คือการมองผ่านมุมมองอัตวิสัย และการประกอบสร้างทางสังคมของปัญหาสังคมก็คือ การมองปัญหาสังคมในฐานะการนิยามความหมายแบบอัตวิสัย โลกเชิงกายภาพไว้ยากชัดเจนว่า “... ปัญหาสังคมจะไม่มีอยู่เลยจนกระทั่งมันถูกกำหนดให้เป็นเช่นนั้น สภาวะเงื่อนไขอาจจะมีอยู่ ผู้คนอาจจะได้รับอันตรายหรือความเจ็บปวด แต่กระนั้น สภาวะเงื่อนไขเช่นนั้นอาจจะไม่ได้เป็นปัญหาสังคม จนกระทั่งเราไปจำแนกแยกแยะว่าสิ่งนี้เป็นความยากลำบากและต้องการที่จะฟื้นฟูมัน ...” (Loseke, 2003, pp. 13-14)

ด้วยลักษณะสำคัญของมนุษย์คือ “การจำแนกหมวดหมู่” (categorize) โลกในทางวัตถุวิสัยจึงเป็นโลกของการจัดหมวดหมู่ให้แก่สรรพสิ่ง เพื่อค้นหาความคล้ายคลึงในความแตกต่าง ไม่ว่าจะเป็นผู้คนที่อยู่ต่างที่ต่างถิ่นก็ยังถูกจำแนกหมวดหมู่ เช่น เพศสภาวะ เชื้อชาติ อายุ ช่วงชั้นทางเศรษฐกิจ และอื่น ๆ ซึ่งการจำแนกหมวดหมู่นี้เป็นวิธีทางพื้นฐานแรก ๆ ของการทำความเข้าใจโลกของมนุษย์ และกระบวนการจำแนกหมวดหมู่ยังเป็นการประกอบสร้างทางสังคมผ่านสิ่งที่เรียกว่า “การให้ความหมาย” (human definition) ซึ่งจะเห็นได้ชัดเจนในวัฒนธรรมที่แตกต่างออกไปจากเรา สำหรับปัญหาสังคมก็เช่นกัน ทางหนึ่งแล้วปัญหาสังคมก็คือ “ชื่อสำหรับการจำแนกหมวดหมู่” (name for a category) มุมมองแบบการประกอบสร้างทางสังคมได้ชี้ชวนให้เราพิจารณาอย่างลึกซึ้งซึ่งถึงการจำแนกหมวดหมู่ ซึ่งการจำแนกหมวดหมู่นี้เป็นกระบวนการตัดสินหรือประเมินคุณค่าของประสบการณ์ สภาวะเงื่อนไขต่าง รวมทั้งผู้คน มุมมองที่ว่ามันมุ่งพิเคราะห์ว่าเราใช้เกณฑ์อะไรในการจำแนกประเภททางวัตถุและ

ผู้คนบนโลก และเราตัดสินใจมันอย่างไร ทั้งนี้ ใจกลางของมุมมองแบบการประกอบสร้างทางสังคมนั้น เชื่อว่า กระบวนการจำแนกหมวดหมู่ของเรานั้นมีความสำคัญเพราะกระบวนการที่ว่ามีอิทธิพลต่อพฤติกรรมของพวกเขา กล่าวอย่างง่าย ๆ ก็คือ ผู้คนจะตอบสนองหรือมีปฏิสัมพันธ์ต่อวัตถุผ่านความหมายที่เราให้แก่วัตถุเหล่านี้ (Loseke, 2003, pp. 15-16)

กรอบคิดเช่นนี้มีความหมายอย่างไรต่อการศึกษาปัญหาสังคม กล่าวตอบได้ว่า การศึกษาปัญหาสังคมจึงเป็นการวิเคราะห์พิจารณาการให้ความหมายแก่วัตถุในสภาวะแวดล้อมตัวเรา ซึ่งการนิยามให้ความหมายของเรานั้นก็จะกระตุ้นให้พวกเขาตอบสนองต่อวัตถุเหล่านั้นในวิธีการเฉพาะอย่างอีกทอดหนึ่ง ยกตัวอย่างเช่น ประเด็นปัญหาเรื่องการก่อการร้ายซึ่งครอบคลุมปริมาตรของความหมายที่กว้างขวางมาก ทั้งเรื่องความปลอดภัย เรื่องความมั่นคง และเรื่องของอนาคต หรือประเด็นปัญหาเรื่องการทำแท้งซึ่งไม่ได้มีความหมายเฉพาะแค่กระบวนการทางการแพทย์เท่านั้น แต่การทำแท้งในฐานะปัญหาสังคมนั้นเต็มไปด้วยความหมายมากมาย ไม่ว่าจะเป็นความหมายจากฝ่าย pro-choice ที่หนุนให้สตรีมีสิทธิเลือกที่จะทำแท้งหรือไม่ ซึ่งหมายถึงกระบวนการทางการแพทย์ที่มุ่งไปยังสตรีหรือฝ่าย pro-life ที่หนุนสิทธิในการมีชีวิตของทารกในครรภ์ ซึ่งหมายถึงกระบวนการทางการแพทย์ที่มุ่งไปยังทารกในครรภ์ เป็นต้น ในที่นี้จึงอาจสรุปได้ว่า สภาวะเงื่อนไขเดียวกันสามารถที่จะมีความแตกต่างในความหมายได้และความแตกต่างในความหมายนี้เองที่กระตุ้นให้พวกเขามีการตอบสนองหรือการปฏิสัมพันธ์ต่อสภาวะเงื่อนไขนั้น ๆ ที่แตกต่างกันตามไปด้วย (Loseke, 2003, pp. 15-16)

ยิ่งไปกว่านั้น การจำแนกประเภทของวัตถุหรือผู้คนนั้นก็ยิ่งแตกต่างไปตามกลุ่มสังกัดที่ตนเชื่อถือ ตามการประเมินคุณค่าทางสังคม และตามปฏิกิริยาที่ตอบสนองอีกด้วย อย่างไรก็ตาม มุมมองแบบการประกอบสร้างทางสังคมยังกระตุ้นให้พวกเราสนใจ “คำธรรมดา ๆ” ที่พวกเราใช้ในชีวิตประจำวัน โดยปราศจากการไตร่ตรองที่ลึกซึ้ง อย่างเช่น “ความยากจน” หรือ “ความอ้วน” เพราะคำธรรมดา ๆ เหล่านี้คือการจำแนกหมวดหมู่จากระบบแห่งความหมายทั้งหมด (entire systems of meaning) ทั้งนี้ การจำแนกประเภทก็อาจจะจำแนกได้สองลักษณะ ลักษณะแรกคือการจำแนกตามความคล้ายคลึง (similarity) ของสิ่งต่าง ๆ ตามลักษณะทางวัตถุวิสัย ลักษณะที่สองก็คือการจำลองตามตัวแบบ (typification) ที่เราเข้าใจผ่านการใช้ชีวิตประจำวัน เพราะเหตุที่ว่าเราไม่อาจที่จะมีประสบการณ์ตรงต่อสิ่งต่าง ๆ ได้ทั้งหมด แต่เราก็สามารถรับรู้และจำลองถึงสิ่งเหล่านั้นได้ และหากปราศจากวิธีการนี้ไปโลกทัศน์ของเราก็จะแคบลงมาก เพราะเราสามารถเพียงคิด รับรู้ หรือรู้สึกถึงบางสิ่งได้เฉพาะเมื่อเรามีประสบการณ์ตรงกับสิ่งเหล่านั้น ตัวอย่างเช่น เราสามารถพูดถึงคุกกี้หรือเร็นจ่าได้โดยที่พวกเราไม่จำเป็นต้องมีประสบการณ์ตรงต่อคุกกี้หรือเร็นจ่าเลย เพียงแต่เราจำลองสิ่งเหล่านั้นจากความคิดความเข้าใจของเรา เป็นต้น (Loseke, 2003, pp. 16-18)

ถึงที่สุดแล้ว มุมมองแบบการประกอบสร้างทางสังคมนั้นเชื่อว่าไม่มีอะไรในโลกที่มีความหมายเฉพาะทางวัตถุวิสัยเพียงด้านเดียว และความหมายนั้นไม่ได้ติดตัวมากับสิ่งเหล่านั้นตั้งแต่แรก หากแต่มนุษย์ต่างหากคือผู้ให้ความหมายแก่สิ่งเหล่านั้น มุมมองแบบการประกอบสร้างทางสังคมในเรื่องปัญหาสังคมนั้น จึงเน้นไปที่ความหมายเชิงอัตวิสัยของปัญหาสังคม (subjective meaning of social problems) แต่กระนั้น ก็มีได้ละเลยสิ่งที่เป็นวัตถุวิสัยเสียทีเดียว เจมส์ เฮนสลิน (James M. Henslin) กล่าวไว้ในบทนำของเขาว่า "... ปัญหาสังคมเริ่มด้วย สภาวะเงื่อนไขเชิงวัตถุวิสัย อันคือบางด้านของสังคมที่สามารถวัดได้หรือที่มีประสบการณ์ ... ส่วนสำคัญส่วนที่สองก็คือ ความห่วงกังวลส่วนตัว ซึ่งหมายถึงนัยสำคัญที่ผู้คนมีเกี่ยวกับสภาวะเงื่อนไขเชิงวัตถุวิสัยนั้น ..." (Henslin, 1990, pp. 2-3.) ฉะนั้นแล้ว เฮนสลินสรุปว่า ปัญหาสังคมก็คือบางด้านของสังคมที่ผู้คนมีความห่วงกังวลอย่างกว้างขวาง ดังเช่นในงานของมัลคอล์ม สเป็คเตอร์ (Malcolm Spector) และจอห์น คิตซุซี (John L. Kitsuse) คืองานอีกชิ้นหนึ่งซึ่งถือว่าเป็นงานศึกษาสำคัญอันเป็นผลสะท้อนของข้อถกเถียงเกี่ยวกับการศึกษาปัญหาสังคมและพัฒนาการของวิชาสังคมวิทยาโดยเฉพาะอย่างยิ่งในสายธารของสังคมวิทยาแบบปรากฏการณ์วิทยาในช่วงทศวรรษที่ 1970 (ดู Best, 2002, pp. 699-706) ทั้งคู่เห็นว่า ปัญหาสังคมคือกิจกรรมของปัจเจกบุคคลหรือกลุ่มบุคคลที่ทำการยืนยันในความคับข้องใจและอ้างถึงสภาวะเงื่อนไขที่อาจเป็นเรื่องสมมติหรืออาจไม่ได้มีอยู่จริง (Spector and Kitsuse, 1977, p. 75) กล่าวคือ ปัญหาสังคมคือกิจกรรมของการกระทำการเรียกร้อง (claims-making activity) ซึ่งหมายถึงสภาวะเงื่อนไขที่ทำให้เกิดปัญหานั้นอาจจะไม่ได้อยู่จริง แต่กลับมีการเรียกร้องอ้างถึงจากผู้คนกลุ่มต่าง ๆ

มองค่านิยมผ่านปัญหาสังคมในวิถีชีวิตสมัยใหม่: การสนองตอบต่อมโนทัศน์อิสระเสรีและความเสมอภาค

...การติดยึดกับศีลธรรมอย่างที่สืบทอดมาจากสังคมแบบหมู่บ้าน ไม่น่าจะเป็นคำตอบสำหรับสังคมเมืองซึ่งแยกผู้คนออกเป็นปัจเจกชนยิ่งขึ้นทุกที--พระไพศาล วิสาโล (2549ก, คำปรารภ)

ในส่วนนี้จะเป็นการวิเคราะห์โดยใช้แนวคิดเรื่องจินตนาการทางสังคมวิทยา เพื่อเชื่อมโยงหลากหลายบริบทเข้าด้วยกันโดยเฉพาะอย่างยิ่งเนื้อหาในข้อห่วงกังวลส่วนตัวบนฐานทางพุทธศาสนาเกี่ยวกับปัญหาสังคมของพระไพศาล วิสาโล กับมโนทัศน์อิสระเสรีและความเสมอภาค โดยใช้ปริมณฑลในเชิงมโนทัศน์สามเรื่องคือ "ทุน - ธรรม - ความรัก" เพื่อเป็นหน่วยจำแนกหมวดหมู่และแสดงให้เห็นภาพตัวตนของผู้คนในสังคม และปัญหาสังคมอันนับเนื่องมาจากวิถีการดำเนินชีวิตและลักษณะนิสัยใจคอดังกล่าว ซึ่งทัศนะเกี่ยวกับ "ทุน - ธรรม - ความรัก" เป็นความคิดเชิงนามธรรมที่โดดเด่นในกระแส

สังคมปัจจุบัน ซึ่งจะสะท้อนภาพตัวตนแบบใหม่ของผู้คนในสังคมไทยปัจจุบัน และยังแสดงให้เห็นถึงการปะทะหรือการผสมผสานระหว่างค่านิยมแบบเก่าและแบบใหม่ในสังคมไทย ซึ่งบางครั้งก็อาจจะขัดแย้งต่อสู้กันหรือในบางครั้งก็กลับสอดประสานหนุนเนื่องซึ่งกันและกันไป

“ทุน”: ปัญหาสังคมภายใต้กระแสทุนนิยมตามทัศนะของพระไพศาล วิสาโล

ในหนังสือเรื่อง *ฝ่าฟันวิกฤตศีลธรรมด้วยทัศนะใหม่* (2549ก) ของพระไพศาล วิสาโล เสนอว่า เหตุที่ทำให้เกิดวิกฤตทางศีลธรรมในสังคมนั้น นอกจากความล้มเหลวของสถาบันทางสังคมที่มีหน้าที่เสริมสร้างสำนึกทางศีลธรรมแล้ว ยังมีปัจจัยแวดล้อมใหม่ ๆ ที่เข้ามามีอิทธิพลในทางลบต่อสำนึกคิดจิตใจของผู้คน ได้แก่ “สื่อมวลชน” กล่าวคือ สื่อมวลชนมีบทบาทอย่างมากในการกำหนดค่านิยมและพฤติกรรมของผู้คน เช่น การใส่เสฟิไฝบริโภค การหมกมุ่นทางเพศ การนิยมความรุนแรง หรือการติดยึดเรื่องหน้าตาและความเด่นดัง เป็นต้น ค่านิยมเหล่านี้อาจเรียกง่าย ๆ ได้ว่าค่านิยม “กิน กาม โภภะ เกียรติ” แต่กระนั้น ค่านิยมเหล่านี้ก็ได้ถูกประกอบสร้างและส่งผ่านโดยแต่เพียงสื่อมวลชนเท่านั้น มีพักต้องกล่าวถึงการปลูกฝังผ่านสถาบันทางสังคมอื่น ๆ ไม่ว่าจะเป็น ครอบครัว โรงเรียน มหาวิทยาลัย หรือที่ทำงาน เป็นต้น ถึงที่สุดแล้ว วิถีชีวิตและระบบความสัมพันธ์ของผู้คนในสังคมปัจจุบันก็เป็นดั่งเป่าหลอดลมที่เป่าเพาะและสร้างเสริมเงื่อนไขให้เกิดค่านิยมและพฤติกรรมดังกล่าว ทั้งนี้ เมื่อกล่าวให้แยกย่อยลงไปอีกก็จะพบว่า ปัจจัยสำคัญที่เป็นต้นกำเนิดของวิถีชีวิตและระบบความสัมพันธ์ของผู้คนในสังคมดังที่กล่าวมาก็คือ ระบบทุนนิยม และระบบอำนาจนิยม (พระไพศาล วิสาโล, 2549ก, น. 14-16)

อย่างไรก็ตาม ด้วยวิถีคิดแบบทุนนิยมที่เชื่อว่าเสรีภาพทางเศรษฐกิจเป็นพื้นฐานของเสรีภาพ ทั้งปวงแล้ว การปลดปล่อยให้ผู้คนแสวงหาผลประโยชน์ส่วนตน ก็ย่อมจะก่อให้เกิดประโยชน์แก่ส่วนรวมในบั้นปลายที่สุด แต่กระนั้น ในอีกด้านหนึ่งระบบทุนนิยมยังเร่งเร้าการผลิตให้ขยายตัวอย่างรวดเร็วจนกระทั่งเกินกว่าความต้องการที่มีอยู่ และเมื่อเป็นเช่นนี้ก็จำเป็นที่จะต้องมีการกระตุ้นการบริโภคให้สูงขึ้นควบคู่กันไปอีกด้วย ผลที่เกี่ยวข้องตามมาก็คือ “กระแสบริโภคนิยม” ซึ่งกระแสนี้มีเป้าหมายอยู่ที่การกระตุ้นเร้าการบริโภคสิ่งที่ไม่จำเป็นไปจนกระทั่งถึงสิ่งที่ไม่จำเป็น อีกทั้งยังเน้นย้ำหรือหนุนเสริมให้ “เงิน” กลายเป็นเป้าหมายของชีวิตและของประเทศ ถึงที่สุดแล้ว ความมั่งคั่งร่ำรวยจึงกลายเป็นเป้าหมายในชีวิตของผู้คนส่วนใหญ่ในสังคม (พระไพศาล วิสาโล, 2549ก, น. 16-17) พระไพศาลกล่าวว่า “...สิ่งแรกที่ผู้คนขอจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์หรืออวยพรให้แก่กันและกันคือ ‘ขอให้มั่งมี’ ‘บ้านนี้อยู่แล้วรวย’...” (พระไพศาล วิสาโล, 2549ก, น. 17)

นอกจากเงินทองความมั่งคั่งร่ำรวยจะเป็นเป้าหมายในชีวิตของผู้คนส่วนใหญ่ในสังคมอย่างปฏิเสธไม่ได้แล้ว เงินยังเป็นตัววัดคุณค่าของสิ่งต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นความรู้ อาชีพ วัฒนธรรม ประเพณี และทรัพยากรธรรมชาติ เป็นต้น รวมทั้งเงินยังกลายเป็นสื่อกลางความสัมพันธ์ในแทบทุกมิติ เช่น ความรักระหว่างพ่อแม่กับลูกหรือระหว่างชายกับหญิง ครูกับนักเรียน หมอกับคนไข้ เป็นต้น กระแสค่านิยมดังกล่าวนี้ทำให้แทบทุกอย่างถูกตีค่าให้เป็นสินค้าที่มีมูลค่าวัดได้เป็นเงินทอง และเมื่อเป็นเช่นนั้นเงินจึงมีอิทธิพลอย่างมากในการกำหนดกลไกต่าง ๆ ของสังคมสมัยใหม่ (พระไพศาล วิสาโล, 2549ก, น. 17-18) แต่กระนั้น เงินทองก็ยังคงมีความจำเป็นอยู่สำหรับการยกระดับหรือพัฒนาคุณภาพชีวิตในทางกายภาพ แต่ถึงที่สุดแล้ว คุณค่าของความสุขที่แท้ก็ไม่ควรผูกติดกับเงินทอง เพราะสิ่งเหล่านี้ทำให้ผู้คนยึดติดหลงใหลหรือเกิดความอยากได้อย่างมีจนเกินขอบเขตของความจำเป็น กระทั่งนำคุณค่าของตนเองไปผูกติดไว้กับสิ่งเหล่านี้ พระไพศาลกล่าวว่า

...ความสุขอยู่กับการบริโภคหรือการได้ครอบครองวัตถุแล้ว ยังมีแนวโน้มที่จะยึดติดหลงใหลกับแบรนด์เนมหรือยี่ห้อ เพราะมันเกี่ยวข้องกับภาพลักษณ์ของตน คือช่วยทำให้ภาพลักษณ์ของตัวเองดี และทำให้รู้สึกภูมิใจกับตัวเอง เห็นว่าตัวเองมีคุณค่าขึ้นมา (พระไพศาล วิสาโล, 2553ข, น. 54)

ปฏิเสธไม่ได้ว่า เศรษฐกิจแบบทุนนิยมได้ทำให้เกิดวิถีชีวิตหรือวัฒนธรรมแบบใหม่ ในหนังสือเรื่อง *ลงหลักปักกรรม* (2552) พระไพศาลเห็นว่า เศรษฐกิจแบบทุนนิยมยังได้ทำให้เกิดวิถีชีวิตหรือวัฒนธรรมที่ไม่เอื้อให้ผู้คนเกิดความร่วมมือกัน ทั้งนี้ เพราะในสังคมวัฒนธรรมดั้งเดิมที่ชุมชนเป็นแบบปิดและการติดต่อกับภายนอกไม่สะดวกนั้น ความร่วมมือร่วมมือหรือความสมัครสมานสามัคคีถือเป็นคุณลักษณะสำคัญอย่างยิ่ง เพราะเมื่อผู้คนภายในชุมชนจะทำกิจกรรมใด ๆ ก็จำเป็นจะต้องอาศัยความช่วยเหลือเกื้อกูลของผู้คนภายในชุมชนเอง แต่เมื่อการคมนาคมขนส่งสะดวกสบายมากขึ้น ประกอบกับการพัฒนาของระบบตลาดแล้ว วัฒนธรรมและคุณค่าของความร่วมไม้ร่วมมือดังกล่าวจึงถูกแทนที่ด้วยการซื้อขายผ่านเงินตรา (พระไพศาล วิสาโล, 2552, น. 16) จึงกล่าวได้ว่า เมื่อเงินทองเป็นสื่อกลางของความสัมพันธ์ ความร่วมไม้ร่วมมือในแบบใหม่จึงอาจขึ้นอยู่กับว่าผู้คนนั้นมีการตั้งทรัพย์มากน้อยแค่ไหน ยิ่งเมื่อค่าของเงินทองสามารถเปลี่ยนผันได้อยู่ตลอดเวลาแล้ว ปัญหาจึงยิ่งซ้ำเติมลงไปอยู่กับผู้คนที่มีการตั้งทรัพย์น้อย และในแง่นี้เองที่เงินทองได้พัฒนาตัวเองขึ้นมาเป็นหนึ่งในปัจจุบันสำคัญของความสัมพันธ์ระหว่างผู้คนในสังคมสมัยใหม่

เมื่อความร่วมไม้ร่วมมือกลายเป็นสิ่งที่ซื้อขายได้ด้วยกำลังของทรัพย์เงินทองเป็นหลัก และเงินทองเป็นปัจจัยสำคัญของความสัมพันธ์ระหว่างผู้คนในสังคมสมัยใหม่ ฉะนั้นแล้ว ความเลื่อมใสศรัทธาในศาสนาก็ย่อมวัดกันด้วยกำลังของทรัพย์เงินทองได้ด้วยเช่นกัน สำหรับพุทธศาสนาในสังคมไทยแล้ว เศรษฐกิจแบบทุนนิยมได้ทำให้กิจการของพุทธศาสนากลายเป็นเรื่องพุทธพาณิชย์ไม่ว่าจะเป็นพิธีกรรมทางศาสนาหรือเครื่องรางของขลังต่าง ๆ ซึ่งจำเป็นต้องใช้เงินทองในการซื้อหา ยิ่งไปกว่านั้นประเพณี

วัฒนธรรมดั้งเดิมที่มีความหมายต่อชีวิตและสายสัมพันธ์ของคนในชุมชนท้องถิ่น ก็ถูกปรับเปลี่ยนให้ตอบสนองต่อความต้องการของตลาดในฐานะที่เป็นสินค้าและตอบสนองต่อนักท่องเที่ยวในฐานะผู้บริโภค (พระไพศาล วิสาโล, 2552, น. 17) เช่นนี้เองที่ความสัมพันธ์ระหว่างผู้คนในสังคม ความเชื่อทางศาสนา กระทั่งประเพณีท้องถิ่น ได้ถูกนำเข้าสู่กระบวนการแปรสภาพให้เป็นสินค้า กล่าวอย่างง่าย ๆ ก็คือสิ่งเหล่านี้ไม่ได้มีความแตกต่างไปจากสินค้าชนิดหนึ่งเลย สิ่งเหล่านี้ที่แต่เดิมเคยมีคุณค่าในแง่ของความหมายต่อชีวิตและจิตใจของผู้คน กลับกลายเป็นสิ่งที่สามารถตีเป็นมูลค่าเงินทองว่ามีมากหรือน้อยแค่ไหน กล่าวต่อไปได้ว่า คุณค่าและความหมายที่เสื่อมถอยลงไปตามกาลเวลาอยู่แล้ววันนี้ก็ยิ่งเร่งเสื่อมถอยลงไปอีก เมื่อวันหนึ่งสิ่งเหล่านี้ไม่อาจสร้างมูลค่าทางการตลาดหรือไม่ได้รับความนิยมนิยมจากผู้บริโภคแล้ว

เมื่อเงินทองเข้ามาเป็นหนึ่งในปัจจัยสำคัญของความสัมพันธ์ระหว่างผู้คนในสังคม อีกทั้งคุณค่าและความหมายของวัฒนธรรมประเพณี ศาสนธรรม หรือการประกอบพิธีกรรมทางศาสนาที่เดิมที่เกี่ยวข้องกับชีวิตและจิตใจของผู้คนในสังคม ก็กลับกลายเป็นสิ่งที่สามารถตีเป็นมูลค่าเงินทอง และยังเกี่ยวโยงไปถึงความต้องการผู้บริโภคแล้ว ฉะนั้นก็เกือบจะเป็นที่แน่นอนว่า กฎหมายหรือระเบียบกฎเกณฑ์ของสังคมก็แทบจะเป็นสิ่งที่ไม่จำเป็นต้องสนใจอีกต่อไป เพราะผู้คนยอมเชื่อว่าสามารถใช้ “ทุน” อันคือเงินทองอุดช่องว่างช่องโหว่ของสิ่งเหล่านี้ได้ ยิ่งไปกว่านั้นก็ยังเป็นเหตุให้ผู้คนต้องแก่งแย่งแข่งขันกันเพื่อให้ได้มาซึ่งทรัพย์สินจำนวนมาก ดังนั้น ความบกพร่องตรงนี้เองที่นอกจากจะสนับสนุนให้ผู้คนเห็นแก่ตัวเอาวัดเอาเปรียบแล้ว เงื่อนไขทางสังคมก็ยังมอบรางวัลตอบแทนแก่คนที่กระทำเช่นนั้นด้วย (พระไพศาล วิสาโล, 2552, น. 19-20) คำถามที่ตามมาก็คือ การปกครองด้วยหลักกฎหมายซึ่งเป็นรากฐานหนึ่งของสังคมสมัยใหม่จะสามารถลงหลักปักฐานด้วยความแน่นอนได้อย่างไร ในเมื่อผู้คนในสังคมลดทอนคุณค่าของสิ่งที่ยึดโยงผู้คนในสังคมแต่เดิมไว้ ซ้ำร้ายก็มิได้พัฒนาระดับ หรือปลูกฝังคุณค่าใด ๆ เพื่อมาทดแทนคุณค่าเดิมที่เสื่อมถอยลงไป แต่กลับปล่อยให้กลไกของระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมเข้ามากำกับและกำหนดคุณค่าใหม่ ๆ โดยไม่รู้ตัว อีกทั้งยิ่งเมื่อผนวกรวมเข้ากับวิถีคิดแบบอำนาจนิยมซึ่งเป็นค่านิยมที่ดำรงอยู่แต่เดิมในสังคมไทยแล้ว สถานการณ์ดังกล่าวก็ยิ่งซับซ้อนมากขึ้นไปอีก

กล่าวได้ว่า กระแสบริโภคนิยมได้ชักนำสังคมให้มีลักษณะที่สำคัญสามประการ ประการแรกเป็นสังคมซึ่งผู้คนผลิตสิ่งที่ตนไม่ได้บริโภค และบริโภคสิ่งที่ตนไม่ได้ผลิต ประการที่สอง สิ่งซึ่งผู้คนส่วนใหญ่บริโภคไม่ใช่สิ่งของจำเป็นพื้นฐานอย่างปัจจัยสี่ แต่กลับเป็นสิ่งอำนวยความสะดวกที่ให้ความเพลิดเพลินหรือความหรูหรา ประการที่สาม ผู้คนในสังคมจะใช้เวลาวางส่วนใหญ่ไปกับการเสพการบริโภคทั้งในสิ่งที่เป็นรูปธรรมและนามธรรม (พระไพศาล วิสาโล, 2551, น. 123-125) พระไพศาลกล่าวถึงความแตกต่างระหว่างสังคมในอดีตกับสังคมบริโภคนิยมความว่า

...ในสังคมบริโภค ผู้คนจะใช้เวลาว่างแตกต่างจากในอดีต สมัยก่อนชาวบ้านพอมีเวลาว่าง เขามักจะทอผ้า สานกระบุงตะกร้า หรือไม่กี่อาจจะร้องรำทำเพลง ซึ่งเป็นเรื่องที่ต้องทำด้วยตัวเอง จะเรียกว่าเป็นการผลิตก็ได้ แต่ในสังคมบริโภค เวลาว่างส่วนใหญ่ผู้คนจะใช้ไปในการเสพการบริโภค เช่น ดูหนัง ฟังเพลง ไปดูคอนเสิร์ต ที่สำคัญคือเที่ยวห้างหรือช้อปปิ้ง อีกอย่างที่เสพกันมากคือใช้โทรศัพท์มือถือ และท่องอินเทอร์เน็ต ทั้งหมดนี้เป็นการเสพทั้งสิ้น ไม่ใช่เป็นการผลิตเลย...

...สิ่งที่ผู้คนนิยมบริโภคเวลานี้ไม่ได้จำกัดเฉพาะสิ่งที่จับต้องได้ ไม่ใช่อาหารหรือเสื้อผ้าของ แต่ยังรวมไปถึงการเสพสิ่งที่เป็นนามธรรม เช่น การเสพประสบการณ์หรือการเสพบริการต่าง ๆ ... คนสมัยนี้ยังนิยมเสพสิ่งที่เป็นสัญลักษณ์ เช่น เสพยี่ห้อหรือที่เราเรียกว่า brand ... เพราะว่ามันเป็นเครื่องหมายของความเท่ ความทันสมัย บ่งบอกถึงรสนิยม นี่คือการบริโภคที่เป็นลักษณะเด่นของสังคมบริโภค

(พระไพศาล วิสาโล, 2551, น. 125-126)

ทั้งนี้ พระไพศาลได้จำแนกแยกแยะความหมายของบริโภคนิยมที่ก่อให้เกิดค่านิยมของสังคมอันส่งผลให้วิถีชีวิตเปลี่ยนแปลงไป ดังนี้ ประการแรก คือ ค่านิยมหรือแบบแผนที่ผู้คนส่วนใหญ่บริโภคหรือเสพสิ่งที่ตนเองไม่ได้ผลิต และกลายเป็นผู้บริโภคเต็มตัว ประการที่สอง คือ ค่านิยมใฝ่เสพมากกว่าใฝ่ผลิต หรืออยากได้มากกว่าอยากทำ ประการที่สาม คือ ค่านิยมที่ใช้เงินเพื่อบรรลุนิยามต้องการแทนที่จะลงมือลงแรง ประการที่สี่ คือ ค่านิยมของการมองทุกอย่างเป็นสินค้า ประการที่ห้า คือ ความสะดวกสบายเป็นสิ่งสำคัญในชีวิต และประการที่หก คือ ความสุขอยู่ที่การบริโภค (พระไพศาล วิสาโล, 2551, น. 136-141 ;พระไพศาล วิสาโล, 2553ข, น. 54-64)

สำหรับแง่มุมทางวัฒนธรรมของทุนนิยมซึ่งกระตุ้นเร้าให้เกิดกระแสบริโภคนิยมนั้น ย่อมก่อให้เกิดวัฒนธรรมแห่งความละโมภ ซึ่งในปัจจุบันวัฒนธรรมเช่นนี้มีอิทธิพลต่อผู้คนจำนวนมากตั้งแต่เด็กจนถึงผู้ใหญ่ อุตสาหกรรมของคนรุ่นใหม่จึงผูกติดอยู่กับการบริโภคเป็นสำคัญ หากกล่าวอย่างถึงที่สุดแล้ว คุณค่าของตนเองจึงขึ้นอยู่กับยี่ห้อของสินค้าที่ครอบครองมากกว่าการทำดีหรือทำชั่ว แม้กระทั่งการรวมกลุ่มก็เป็นไปเพื่อการบริโภคเสียมากกว่า (พระไพศาล วิสาโล, 2553ก, น. 77-78) เมื่อเป็นเช่นนี้แล้ว สิ่งที่เป็นปัญหาสังคมตามมาอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ก็คือ ปัญหาความยากจน กล่าวคือด้านหนึ่งผู้คนที่ตกเป็นทาสของกระแสบริโภคนิยมอันเป็นเหตุทำให้ผู้คนมีความยากจนหรือมีหนี้สินล้นพ้นตัว อีกด้านหนึ่งวัฒนธรรมแห่งความละโมภยังก่อให้เกิดการดักดวงทรัพย์ยากกรต่าง ๆ เพื่อตอบสนองปรารถนาหรือความต้องการซึ่งไม่มีที่สิ้นสุด และกระบวนการดังกล่าวมานี้ก็ทำให้ทุกสิ่งทุกอย่างถูกตีตราเป็นสินค้าไม่เว้นแม้กระทั่งมนุษย์และศาสนา (พระไพศาล วิสาโล, 2553ก, น. 78-79)

เมื่อพิจารณาถึงกลไกต่อไปแล้ว จะเห็นได้ว่าวัฒนธรรมแห่งความละโมภะมีบ่อเกิดมาจากกลุ่มอิทธิพลทางเศรษฐกิจโดยเฉพาะบรรษัทข้ามชาติ ผ่านเครื่องมือทางเทคโนโลยีและการประกอบสร้างค่านิยมแบบใหม่ ถึงที่สุดแล้ว ค่านิยมแบบใหม่ของวัฒนธรรมแห่งความละโมภะก็คือ ความพยายามที่จะ “ปลุกเร้าความฝัน” ที่เน้นเสรีภาพ มีลักษณะปัจเจกนิยม และถือว่าไม่มีอะไรถูกอะไรผิด ซึ่งวัฒนธรรมดังกล่าวนี้มองค้ำประกอบของศาสนาไม่ว่าจะเป็นพิธีกรรมหรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ และยังทำหน้าที่เฉกเช่นเดียวกับศาสนา กล่าวคือ ทำให้ชีวิตมีความหมาย และยังสร้างความอึดอึดให้แก่วิตอีกด้วย ในแง่นี้จึงปฏิเสธไม่ได้เลยว่าวัฒนธรรมแห่งความละโมภะนั้นมีแรงดึงดูดทางศาสนาเช่นเดียวกับศาสนาทั่วไป แม้กระทั่งในหมู่ผู้คนที่ไม่เชื่อถือศรัทธาในสิ่งใด ๆ เลยก็ตาม เพราะการไม่เชื่อสิ่งใด ๆ เลยก็คือความเชื่อถือศรัทธาอย่างหนึ่ง ถึงที่สุดแล้ว แม้ว่านี่อาจจะเป็นศาสนาสัมัยใหม่ก็ตาม แต่กระนั้นก็พึงเข้าใจว่าสิ่งเหล่านี้เป็นได้แต่เพียงศาสนาเทียมเท่านั้น เพราะแท้จริงแล้วมันไม่อาจตอบสนองความต้องการส่วนลึกของมนุษย์ได้อย่างยั่งยืน อีกทั้งไม่อาจก่อให้เกิดความสงบสันติแก่โลกได้อย่างแท้จริง (พระไพศาล วิสาโล, 2553ก, น. 79-81)

เมื่อย้อนกลับมามองในสังคมไทยเอง ระบบอำนาจนิยมทำให้เกิดการรวมศูนย์อำนาจเข้าสู่ส่วนกลางอย่างมโหฬาร กล่าวคือ รัฐส่วนกลางเป็นผู้กำหนดทุกอย่างเพื่อสร้างแบบแผนอันหนึ่งอันเดียวกันทั้งประเทศ โดยอาศัยกลไกของระบบราชการ ระบบการศึกษา และคณะสงฆ์ที่อิงกับรัฐ การขยายอำนาจของรัฐเช่นนี้ด้านหนึ่งก็ทำให้ชุมชนที่มีอยู่แต่เดิมอ่อนแอลง ขณะเดียวกันผู้คนที่ต้องพึ่งพารัฐมากยิ่งขึ้นไปอีก รัฐจึงมีอำนาจเหนือชุมชนและปัจเจกบุคคล และก่อให้เกิดสายสัมพันธ์อันแนบแน่นระหว่างเจ้าหน้าที่รัฐกับนายทุนท้องถิ่น ซึ่งก็คือการผสมผสานกันระหว่างตัวแทนของระบบอำนาจนิยมกับตัวแทนของระบบทุนนิยม กล่าวได้ว่า การแผ่ขยายอำนาจของรัฐไทยก็คือการแผ่ขยายสำนักและพฤติกรรมแบบอำนาจนิยมไปด้วย โดยมีระบบราชการเป็นกลไกสำคัญ ระบบราชการนั้นได้สร้างระบบความสัมพันธ์ภายในองค์กรโดยอาศัยอำนาจมากกว่าคุณธรรมและความรู้ ระบบความสัมพันธ์ที่เน้นการใช้อำนาจเช่นนี้จึงแพร่สะพัดไปทุกส่วนของสังคม ระบบอำนาจนิยมที่เป็นฐานรากของสังคมไทยเมื่อผนวกเข้ากับระบบทุนนิยม จึงก่อให้เกิดค่านิยมที่เรียกสั้น ๆ ได้ว่า “กิน กาม โกรธ เกียรติ” (พระไพศาล วิสาโล, 2549ก, น. 19-21)

พระไพศาลกล่าวว่า

...วัฒนธรรมบริโภคนิยมและอำนาจนิยมนั้นเป็นปัจจัยที่สำคัญที่สุดในการบั่นทอนพลังทางศีลธรรมในสังคมไทยและทำให้ผู้คนคลาดเคลื่อนออกจากศีลธรรม เพราะนอกจากบริโภคนิยมจะทำให้ผู้คนเห็นเงินเป็นใหญ่ ใฝ่เสพ ใฝ่บริโภค และคิดหาหนทางลัดเพื่อบรรลุประโยชน์ของตน โดยไม่คำนึงถึงผลกระทบของผู้อื่น นำไปสู่การคอร์รัปชัน ทูจจริต คดโกง ลักขโมย เอาัดเอาเปรียบ และการหมกมุ่นในอบายมุข พึ่งพาโชคชะตาและสิ่งศักดิ์สิทธิ์

... อำนาจนิยมยังเป็นเหตุให้มีการทำร้ายฆ่าฟัน การจับกุม คุมขัง ตลอดจน
จนการรังเกียจเตียดฉันท์และหมิ่นเหยียดกันเพียงเพราะความต่างกันทางด้าน
ศาสนา ภาษา เชื้อชาติ และความคิด จนนำไปสู่ความรุนแรงระหว่างกลุ่มหรือถึง
ขั้นทำสงครามกัน ..." (พระไพศาล วิสาโล, 2549ก, น. 21-22)

การสอดประสานกันระหว่างระบบอำนาจนิยมและทุนนิยมภายใต้บริบทของสังคมไทย ส่งผล
ให้ผู้คนนิยมทางลัดจนเป็นวิถีชีวิต และกลายมาเป็นค่านิยมและวัฒนธรรมที่สังคมหนุนเสริมผลักดัน
ระบบต่าง ๆ ในสังคมไทยไม่ว่าจะเป็นระบบการศึกษา ระบบราชการ ไปจนถึงระบบการเมืองก็ยังเอื้อ
ให้มีการตัดสินใจในทุกระดับ อย่างไรก็ตาม ที่เป็นเช่นนี้ได้ส่วนหนึ่งก็เพราะว่าระบบเหล่านี้ขาดความ
โปร่งใสและการตรวจสอบที่มีคุณภาพ และด้วยความไม่โปร่งใสภายใต้ระบบอำนาจนิยมและทุนนิยม
นี้ ก็ยังหนุนเสริมให้เกิดการใช้เส้นสายกันจนเป็นเรื่องธรรมดา ทั้งโดยอาศัยเงินทองและอำนาจบารมี
เป็นสื่อกลาง การวิ่งเต้นเส้นสายในความสัมพันธ์แบบอุปถัมภ์กับบรรดาข้าราชการ นักธุรกิจ เศรษฐี
และนักการเมือง จึงเสมือนเป็นเส้นทางลัดไปสู่ความสำเร็จที่เอื้อเพื่อเกื้อหนุนกัน ไม่ว่าจะบนชั้น
กลางในเมืองและชาวบ้านธรรมดา ๆ ก็ต่างอาศัยเงื่อนไขที่วุ่นวายในการสร้างอำนาจการต่อรองต่าง ๆ
เพื่อความอยู่รอดของตน (พระไพศาล วิสาโล, 2552, น. 38-40) พระไพศาลกล่าวว่า

...การวิ่งเต้นหาเส้นสายกันขวักไขว่ มิใช่เป็นแค่ผลพวงของระบบอำนาจนิยมที่รวม
ศูนย์อยู่กับตัวบุคคลและมุ่งสนองผลประโยชน์ส่วนบุคคล โดยไม่คำนึงถึงกฎเกณฑ์
และความถูกต้องเท่านั้น แต่ยังเป็นภาพสะท้อนของสังคมที่มีความเหลื่อมล้ำสูงมาก
ทั้งในทางเศรษฐกิจและความสัมพันธ์ทางอำนาจ

(พระไพศาล วิสาโล, 2552, น. 39-40)

เมื่อกล่าวกันอย่างถึงที่สุดแล้ว สภาพการณ์เช่นว่ามานี้เป็นภาพสะท้อนปัญหาที่ชัดเจนที่สุด
ของสังคมไทยก็คือ ปัญหาความเหลื่อมล้ำ ทั้งมิติทางเศรษฐกิจและความสัมพันธ์ทางอำนาจ กล่าว
คือ ด้านหนึ่งประชาชนระดับล่างไม่สามารถตรวจสอบถ่วงดุลผู้มีอำนาจได้ ขณะที่ผู้มีอำนาจเองก็ใช้
อำนาจตามอำเภอใจผ่านระบบเส้นสายอุปถัมภ์ กระนั้น ในอีกด้านหนึ่งความยากไร้ก็ทำให้ประชาชน
ต้องพึ่งพิงอิงแอบผู้มีอำนาจเพื่อความอยู่รอด ผลที่ตามมาคือผู้มีอำนาจใช้ประชาชนเป็นเครื่องมือใน
การตักตวงผลประโยชน์จนกระทั่งเกิดความขัดแย้งกับกลุ่มอำนาจเดิม (พระไพศาล วิสาโล, 2552, น.
39-40) หากพิจารณาต่อไปวงจรของความเหลื่อมล้ำเช่นนี้หากไม่ได้รับการแก้ไขก็จะยิ่งขยายตัวและ
ต่างกว้างออกไปอีก

หากสรุปโดยเบื้องต้นตรงนี้ก็อาจกล่าวได้ว่า กระแสโลกาภิวัตน์ได้ชักพาระบบทุนนิยมให้เข้ามากระทบทั้งทรงอิทธิพลอย่างมากจนส่งผลกระทบต่อสำนึกคิดและจิตใจของผู้คนในสังคม สิ่งเหล่านี้ยังผลให้ “เงินทอง” ก้าวขึ้นมาเป็นบทบาทอย่างสำคัญในฐานะสื่อกลางของความสัมพันธ์แทบทุกมิติ รวมทั้งยังเป็นส่วนสำคัญในการประกอบสร้างระบบคุณค่าของสิ่งต่าง ๆ ด้วย ขณะเดียวกันทุนนิยมนอกจากจะกระตุ้นเร้าให้เกิดกระแสวัตถุนิยมแล้ว ยังก่อให้เกิดกระแส “บริโภคนิยม” ซึ่งก็คือ “วัฒนธรรมแห่งความละโมภ” ซึ่งหมายถึง ความพยายามที่จะ “ปลุกเร้าความฝัน” ที่เน้นเสรีภาพ มีลักษณะปัจเจกนิยม และถือว่าไม่มีอะไรถูกอะไรผิด หากกลับมาพิจารณาปัจจัยภายในของสังคมไทยเองแล้ว ซึ่งปฏิเสธไม่ได้ว่ามีวิถีคิดแบบ “อำนาจนิยม” เป็นรากฐานสำคัญ ทั้งนี้ การสอดประสานกันระหว่างปัจจัยภายนอกอันได้แก่ “กระแสทุนนิยมโลกาภิวัตน์” กับปัจจัยภายในอันคือ “ระบบอำนาจนิยม” ที่สุดแล้ว ก็คือการสอดประสานกันระหว่างอำนาจทุนโดย “เงินทอง” และอำนาจนิยมโดย “อำนาจบารมี” ซึ่งส่งผลให้ผู้คนในสังคมมีค่านิยมที่เรียกว่า “กิน กาม โภธ เกียรติ” รวมทั้งค่านิยมทางลัด สิ่งเหล่านี้ทำให้ปัญหาในสังคมไทยไม่ว่าจะเป็นเรื่องความยากจน ความเหลื่อมล้ำ และการทุจริตคอร์รัปชันทวีความซับซ้อนมากยิ่งขึ้นไปอีก

“ธรรม”

พระไพศาล วิสาโล กับ การฝ่าฟันกระแสธรรมอันคับแคบ

นอกจากคำถามที่มีต่อศักยภาพในการเผยแผ่หลักธรรมคำสอน ความมีเหตุมีผล และการเป็นที่พึ่งของผู้คนในสังคมแล้ว จุดอ่อนหนึ่งในการขับเคลื่อนพลังทางศีลธรรมของพุทธศาสนาในสังคมไทยก็คือ การมุ่งเน้นหรือให้ความสำคัญแต่เพียงวิธีการสอนหรือการพูด จนกระทั่งละเลยมองข้ามการกระตุ้นให้เกิดการเรียนรู้ด้วยตนเอง หรือการกล่อมเกลาโดยสิ่งแวดล้อม ทั้งนี้ การยกระดับศีลธรรมของบุคคลได้นั้นผู้ที่สั่งสอนก็ต้องประพฤติปฏิบัติให้เป็นแบบอย่าง หาใช่การประพฤติปฏิบัติไปในทิศทางที่ตรงกันข้ามกับสิ่งที่พร่ำสอน ซึ่งบุคคลก็จะเรียนรู้จากพฤติกรรมต่าง ๆ เหล่านั้น อย่างไรก็ตาม การเรียนรู้นั้นก็สำคัญกว่าการพร่ำสอน หากการสอนไม่ได้กระตุ้นหรือหนุนเสริมการเรียนรู้ การสอนนั้น ๆ ก็ไร้ประโยชน์ อีกทั้งการท่องจำหรือการบังคับใด ๆ ก็ตามย่อมเป็นการปิดกั้นและจำกัดกระบวนการเรียนรู้ กล่าวได้ว่า กระบวนการเรียนรู้หรือการกล่อมเกลาทางศีลธรรมย่อมเกิดจากการส่งเสริมหรือการสร้างแรงจูงใจให้บุคคลเล็งเห็นว่าศีลธรรมนั้นคืออะไร ดีอย่างไร และจำเป็นอย่างไรต่อชีวิตและสังคม นอกจากนี้ กระบวนการกลุ่มก็มีประโยชน์ในแง่ที่ว่าเป็นการเรียนรู้ผ่านประสบการณ์หรือผ่านการทำกิจกรรมร่วมกัน อันจะทำให้เห็นประโยชน์ของการร่วมมือ สร้างความเห็นใจซึ่งกันและกัน หรือเห็นคุณค่าของความหลากหลาย เป็นต้น (พระไพศาล วิสาโล, 2549ก, น. 49-50)

อย่างไรก็ดี นอกจากกระบวนการเรียนรู้หรือการกล่อมเกลாதงศศีลธรรมที่วำสำคัญแล้ว เนื้อหาของศีลธรรมก็เป็นสิ่งทีสำคัญไม่ยั้งหย่อนไปกว่ำกัน พระไพศาลกล่าวถึงเนื้อหาของศีลธรรมทีควรปลูกฝังวำ

...จิตสำนึก ค่านิยม หรือพฤติกรรมอย่างไร ทีควรปลูกฝังหรือส่งเสริมให้เกิดมีขึ้น แน่นอนวำศีล 5 หรือเบญจศีล เบญจธรรม หรือเมตตากรุณา ความซื่อสัตย์ กามสังวร สัมมาอาชีวะ และสติ เป็นธรรมชั้นพื้นฐานทีจำเป็นต้องปลูกฝังให้เกิดมีขึ้น แต่สำหรับสังคมสมัยใหม่ การอยู่ร่วมกันด้วยดีในสังคม ต้องอาศัยจิตสำนึก ค่านิยม หรือพฤติกรรมอีกหลายประการ อาทิ การเคารพสิทธิของผู้อื่น การยอมรับความหลากหลายและเคารพความเห็นทีแตกต่าง การเชื่อมั่นในความเพียรของตนเอง ใฝ่รู้ใฝ่ทำ รู้จักฟังตนและรับผิดชอบการกระทำของตน การรู้จักคิดหรือคิดเป็นคิดชอบ คุณสมบัติเหล่านี้มีความสำคัญอย่างมากสำหรับผู้คนในยุคปัจจุบัน ทีมีความเป็นปัจเจกชนมากขึ้นทุกที ปัจเจกชนเหล่านี้เป็นอิสระจากข้อผูกมัดและการก้ำกับควบคุมของครอบครัว ชุมชน และกฎเกณฑ์ อย่างทีไม่เคยเกิดขึ้นกับผู้คนสมัยทียังอยู่หมู่บ้านกันเป็นส่วนใหญ่

(พระไพศาล วิสาโล, 2549ก, น. 51)

ในสภาวการณปัจจุบันทีผู้คนมีความเป็นปัจเจกชนมากขึ้น อีกรั้งปัจเจกชนเหล่านี้ยังเป็นอิสระจากกรอบข้อผูกมัดและการก้ำกับควบคุมของครอบครัว ชุมชน และกฎเกณฑ์ พระไพศาลเสนอวำสิ่งทีจะมีอิทธิพลในการก้ำกับดูแลพฤติกรรมของผู้คนกลุ่มนี้ก็คือจิตสำนึกภายใน ดังนั้น ความพยายามทีจะปลูกฝังศีลธรรมแบบหมู่บ้านตามแบบชุมชนสมัยก่อนหรือการให้เชือฟังพ่อแม่ ครูบาอาจารย์ พระสงฆ์ หรือผู้ใหญ่ จึงไม่ได้ผลสำหรับคนสมัยใหม่ (พระไพศาล วิสาโล, 2549ก, น. 51) พระไพศาลกล่าวถึงภารกิจของศาสนธรรมในปัจจุบันวำ

...การเสริมสร้างปัจเจกชนทีมีศีลธรรมนั้น เป็นสิ่งทีจำเป็นอย่างมากในยุคทีเน้นปัจเจกนิยมอย่างสุดโต่ง จนมีการใช้เสรีภาพอย่างเกินเลย จนก่อผลเสียท้ทั้งต่อตนเองและสังคม

(พระไพศาล วิสาโล, 2549ก, น. 51)

กล่าวได้ว่า หากมองจากมุมมองเช่นนี้แล้วสังคมสมัยใหม่ก็ยังจำเป็นต้องยึดโยงกับศีลธรรมอย่างใดอย่างหนึ่งอยู่ แต่กระนั้น ก็หาใช่ศีลธรรมของใครคนใดคนหนึ่งหรือกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งโดยเฉพาะ หากแต่เป็นศีลธรรมร่วมกันของสังคมที่จำเป็นจะต้องค้นหาและจัดวางตำแหน่งแห่งที่ให้อยู่อย่างเหมาะสม ทั้งนี้ เมื่อรากฐานของสังคมสมัยใหม่อยู่ที่ความเป็นปัจเจกชนและการเป็นสมาชิกของส่วนรวม การฟื้นฟูความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกบุคคลกับส่วนรวมซึ่งมีความสัมพันธ์ในหลายระดับนั้น เป้าหมายสำคัญก็เพื่อทำให้บุคคลได้ตระหนักถึงความเป็นสมาชิกของส่วนรวมหรือสามารถกลับเข้าไปมีความสัมพันธ์กับส่วนรวมในขณะที่เดียวกันก็ยังคงความเป็นปัจเจกชนได้ กรอบคิดเช่นนี้ก็เพื่อป้องกันการเกิดสภาพของความเป็นปัจเจกชนแบบสุดโต่ง ถึงที่สุดแล้ว สิ่งที่พุทธศาสนาในสังคมไทยต้องพยายามพัฒนาต่อไปก็คือ หลักธรรมว่าด้วยความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกชนกับสถาบันทางสังคมใหม่ ซึ่งพุทธศาสนาในสังคมไทยยังไม่ได้ให้ความสำคัญตรงนี้ และยังคงเน้นความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลกับบุคคล และความสัมพันธ์กับสถาบันดั้งเดิม (พระไพศาล วิสาโล, 2549ก, น. 51-52)

อย่างไรก็ดี การเชื่อมร้อยความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกชนกับสถาบันทางสังคมใหม่ก็จำเป็นต้องอาศัยกระบวนการที่ศรัทธาของการสร้างสำนึกต่อส่วนรวม ไม่ว่าจะเป็นทัศนคติเกี่ยวกับความจริงของชีวิตและโลก หรือการตระหนักถึงความเป็นจริงที่ว่าเราทุกคนอยู่ในเครือข่ายความสัมพันธ์ที่เชื่อมโยงอาศัยซึ่งกันและกัน ซึ่งกระบวนการที่ศรัทธาเช่นว่านี้สวนทางกับแนวคิดที่อยู่เบื้องหลังของระบบทุนนิยมและระบบอำนาจนิยม และยังสวนทางกับศาสตร์หลายแขนงที่สอนกันอยู่ในสถาบันการศึกษาต่าง ๆ และปัญหาหนึ่งของพุทธศาสนาในสังคมไทยปัจจุบันนี้ก็คือ การจำกัดตัวเองอยู่ในเรื่องโลกียธรรม กล่าวคือ การมุ่งเน้นทางโลกหรือประโยชน์ในปัจจุบัน เช่น การมีทรัพย์ มีสุขภาพ หรือมีครอบครัวที่ดี เป็นต้น จริงอยู่ที่ว่าสิ่งเหล่านี้ยังคงมีความสำคัญแต่ทว่าก็หาใช่ความสุขที่แท้จริง และยังหาใช่หลักประกันทางศีลธรรมซึ่งต้องอาศัยเรื่องโลกุตระธรรมเป็นพื้นฐาน ถึงที่สุดแล้ว โลกุตระธรรมจะถูกรื้อฟื้นและสามารถเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการที่ศรัทธาทางศีลธรรมที่ควรค่าแก่การปลูกฝังและส่งเสริมแก่ผู้คนในสังคมสมัยใหม่ได้หรือไม่ นั่นจึงเป็นคำถามที่พุทธศาสนาในสังคมไทยต้องตอบกันต่อไป (พระไพศาล วิสาโล, 2549ก, น. 53-55)

ในหนังสือเรื่อง *สันติวิธีวิธีแห่งอารยะ* (2549ข) พระไพศาลได้กล่าวถึงความจำเป็นของการรื้อฟื้นกระบวนการที่ศรัทธาทางศีลธรรมที่ควรค่าแก่การปลูกฝังและส่งเสริมแก่ผู้คนในสังคมสมัยใหม่อย่างน่าสนใจว่า

...เราจำเป็นต้องมีเรื่องราวที่สอนขันติธรรมและเมตตาธรรมอย่างสมสมัย ทั้งที่เป็นเรื่องแต่งและเรื่องจริง ซึ่งมีอยู่ไม่น้อย สิ่งเหล่านี้น่าจะช่วยให้ชาวพุทธไทยนิยมความรุนแรงน้อยลง อุดกัล้นมากขึ้น และหันมาใช้สันติวิธีอย่างน้อยก็ในทางกายภาพ (พระไพศาล วิสาโล, 2549ข, น. 85)

ในแง่ปัญหาหนึ่งของศาสนธรรมของพุทธศาสนาในสังคมไทยก็คือ การแสวงหาเรื่องราวที่แฝงคติธรรมทางศาสนาเพื่อสั่งสอนสังคมหรือเพื่อตอกย้ำศาสนธรรมที่สำคัญ ๆ ของพุทธศาสนาที่เหมาะสมกับกาลและเทศะ กระนั้นก็ตาม ก็มีได้หมายความว่ากรปฏิรูปพุทธศาสนาในอดีตที่ส่งผลให้พุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์มากขึ้นนั้นเป็นสิ่งที่ไม่ดี แต่ทว่าก็ทำให้มิติที่เป็นแรงบันดาลใจหรือการกล่อมเกลாதงอารมณ์ความรู้สึกของผู้คนขาดหายหรือลดน้อยถอยลงไป (พระไพศาล วิสาโล, 2549ข, น. 84) อาจกล่าวได้ว่า พุทธศาสนาในสังคมไทยกำลังอยู่บนทางแพร่ง นัยยะก็คือพุทธศาสนาทุกวันนี้อ่อนพลังลงมากในการสร้างแรงบันดาลใจให้ผู้คนทำความดีเพื่อผู้อื่นหรือส่วนรวม โดยสังเกตได้จากการรณรงค์เรียกร้องให้ผู้คนในสังคมทำความดีเพื่อสังคมหรือส่วนรวมต่าง ๆ ไม่ค่อยมีการอ้างพระสงฆ์หรือพุทธศาสนาเลย กระนั้นหากมีการอ้างก็มักจะอ้างอิงกับตัวบุคคลเสียมากกว่า อย่างไรก็ตามก็เชื่อว่าพุทธศาสนาจะไร้พลังในการจูงใจให้ผู้คนทำความดีไปอย่างสิ้นเชิง เป็นแต่เพียงว่าพลังจูงใจเหล่านั้นจำกัดตัวอยู่เฉพาะความดีที่เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนาโดยตรงเท่านั้น (พระไพศาล วิสาโล, 2549ข, น. 100-102)

ขณะที่กระแสธรรมทางพุทธศาสนาได้อ่อนกำลังลงในการเป็นแรงบันดาลใจให้ผู้คนทำความดีเพื่อส่วนรวม ตรงกันข้ามกระแสโลกาภิวัตน์ก็นำพามาซึ่งความคิดแบบสุดขั้วหรือสุดโต่งต่าง ๆ มากมาย ไม่เว้นแม้แต่การเผชิญหน้ากันระหว่างความคิดแบบวัตถุนิยมและความคิดแบบจิตนิยม ตัวอย่างเช่น ความคิดแบบวัตถุนิยมสุดขั้วมองว่า พฤติกรรมหรือชะตากรรมของผู้คนไม่เว้นแม้กระทั่งความเจ้าชู้หรือความเสียสละ สิ่งเหล่านี้ถูกกำหนดด้วยยีนซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของเซลล์ ขณะที่จิตใจก็เป็นเพียงปรากฏการณ์ทางชีวเคมีของสมอง ซึ่งคำอธิบายเช่นนี้ตรงกันข้ามอย่างชัดเจนกับความคิดแบบจิตนิยมสุดขั้วที่มองทุกสิ่งทุกอย่างเป็นเพราะการดลบันดาลของพระเจ้าหรือสิ่งเหนือธรรมชาติต่าง ๆ เป็นต้น กระนั้นก็ตาม ความสุดขั้วต่าง ๆ นี้มีจุดร่วมที่เหมือนกันก็คือทำให้เกิดการแบ่งเขาแบ่งเราที่ชัดเจน (พระไพศาล วิสาโล, 2553ก, น. 65-66) ดังนั้น คำถามสำคัญที่ตามมาก็คือ ในท่ามกลางความสุดขั้วที่มีลักษณะของการแบ่งเขาแบ่งเราเช่นนี้ ศาสนาและศาสนธรรมจะมีบทบาทอย่างไรในสภาวะการณ์เช่นนี้ ระหว่างการเข้าไปมีบทบาทหนุนเสริมการแบ่งเขาแบ่งเรา หรือการสลายเส้นแบ่งผู้คนที่แบ่งพวกเขาให้ออกเป็นขั้วต่าง ๆ และถักทอสายสัมพันธ์ระหว่างผู้คนที่ขึ้นมาใหม่

อย่างไรก็ดี พระไพศาลกล่าวถึงคุณลักษณะศาสนธรรมแห่งยุคสมัยใหม่ (พระไพศาล วิสาโล, 2553ก, น. 72-73) ไว้ดังนี้ ประการแรก การตระหนักถึงความเป็นหนึ่งเดียวของมนุษยชาติ ประการที่สอง การเห็นทุกชีวิตมีคุณค่า ที่ควรได้รับการปกป้อง ประการที่สาม การมีจิตใจแผ่กว้าง มีเมตตา กรุณาอันกว้างใหญ่ ประการที่สี่ สัมผัสกับสภาวะที่เหนือกาลและเทศะ เหนือประสบการณ์สามัญของชีวิตประจำวัน และประการที่ห้า การก้าวพ้นจากการแบ่งแยกเป็นเขา เป็นเรา หรือการมองแบบทวิภาวะ ทั้งนี้ หากมองลงมาใกล้ ๆ ตัวแล้ว ปัญหาของพุทธศาสนาในสังคมไทยปัจจุบันนั้นส่วนหนึ่งก็คือ ผู้คนจำนวนมากกำลังทำให้พุทธศาสนามีความหมายแคบลง กล่าวคือการลดทอนพุทธศาสนาจนเหลือเพียงแต่การฝึกตนให้พ้นทุกข์ ซึ่งการทำเช่นนี้ทำให้พื้นที่ทางธรรมในสังคมลดน้อยถอยลง กระทั่ง

การทำความดีก็กลายเป็นเรื่องเฉพาะของบุคคลในพื้นที่ส่วนตัวอย่างตนเองหรือครอบครัวเท่านั้น ขณะที่ในทางตรงกันข้ามพื้นที่สาธารณะหรือพื้นที่ทางสังคมอื่น ๆ ก็กลับกลายเป็นพื้นที่ของการแข่งขัน เอา รัดเอาเปรียบ และเห็นแก่ตัว จนถึงขั้นอาจจะต้องโกหกหรือทุจริตกันบ้าง ทั้งที่จริงแล้ว มิติทางสังคม ของพุทธศาสนาก็คือการนำหลักธรรมไปใช้ทั้งในชีวิตประจำวันและในสังคมได้ ไม่ว่าจะเป็นการนำไป สร้างสรรค์สังคม ช่วยเหลือผู้อื่นให้มีความสุขขึ้นน้อยลง หรือนำไปใช้ในการจัดระเบียบสังคมก็ตาม (พระไพศาล วิสาโล, 2553ก, น. 111) ในแง่คำถามที่น่าสนใจก็คือ พุทธศาสนาถูกลดทอนลงเหลือแต่ เพียงการฝึกฝนตนเองให้พ้นทุกข์ หรือการทำความดีกลายเป็นเรื่องเฉพาะของบุคคลเท่านั้นได้อย่างไร พระไพศาลบรรยายถึงสถานการณ์เช่นนี้ว่า

...เวลานี้พื้นที่ทางธรรมจึงหดแคบลงมาก การทำความดีกลายเป็นเรื่องลำบากไม่ว่า ในบ้านหรือในวัด สิ่งเหล่านี้คือปัญหาที่ทำนายชาวพุทธโดยตรง การที่เราปล่อยให้ โครงสร้างและ 'วัฒนธรรมความรุนแรง' ตลอดจน 'ระบบบริโภคนิยม' ระบาดไปทั่ว ประเทศ ก็เท่ากับว่าเรากำลังทำให้พื้นที่ของธรรมขยายตัวเพิ่มมากขึ้น จนกระทั่ง ชาวพุทธกำลังจะไม่มีที่อยู่ ไม่มีพื้นที่สำหรับทำความดีตามหลักธรรม

(พระไพศาล วิสาโล, 2553ก, น. 112)

หากความเพียรและการพึ่งตนคือรากฐานที่แท้ของพุทธศาสนาที่ควรถูกเน้นย้ำ แต่ด้วยความที่ พุทธศาสนาในสังคมไทยปัจจุบันมีความหมายแคบลง คำสอนและการปฏิบัติของพุทธศาสนาในสังคม ไทยจึงได้ละเลยประเด็นเหล่านี้ จริงอยู่ที่การทำบุญเป็นการแสดงออกซึ่งความเสียสละและการแบ่งปัน แต่ถ้าหากผู้คนที่เชื่อว่าการทำบุญได้มากพอแล้ว ผลบุญเหล่านั้นจะบันดาลลาภยศสรรเสริญให้ แก่พวกเขา ก็อาจกล่าวได้ว่า ผู้คนที่มีความคิดเช่นนี้ย่อมเชื่อว่าการทำบุญคือเส้นทางลัดไปสู่ความร่ำรวย และด้วยระบบคิดเช่นนี้ก็จะส่งผลให้พวกเขาขยันทำบุญมากกว่าขยันทำมาหากิน และความนิยมในเส้น ทางลัดที่ว่าก็เป็นค่านิยมซึ่งชักพาผู้คนให้หันไปพึ่งพาโชคชะตามากกว่าการพึ่งตนเอง ยิ่งไปกว่านั้นค่านิยม นี้ยังสอดคล้องไปกับบริบทเงื่อนไขทางสังคมในปัจจุบันด้วย และการที่ผู้คนในสังคมไทยนิยมชมชอบทางลัด จนเป็นนิสัยใจคอ ก็เพราะบริบทเงื่อนไขทางสังคมเอื้อให้วิถีดังกล่าวดำรงอยู่ได้ เงื่อนไขทางสังคมที่ผลักดัน ค่านิยมดังกล่าวก็คือ ความไม่โปร่งใสและระบบอำนาจนิยม ซึ่งนอกจากทำให้การตรวจสอบถ่วงดุลเป็น ไปได้ยากแล้ว สายสัมพันธ์แบบอุปถัมภ์ก็ยิ่งทำให้ระบบคุณธรรมความสามัคคีไม่อาจที่จะวางหลักป้ กฐานลงได้ ถึงที่สุดแล้ว สภาพการณ์เช่นนี้ย่อมลดทอนความศักดิ์สิทธิ์ของระบบกฎหมายและกระบวนการ ยุติธรรมอีกทอดหนึ่ง (พระไพศาล วิสาโล, 2552, น. 35-37) ดังที่เคยกล่าวไปแล้ว

กล่าวได้ว่า ความหมายที่หดแคบลงเช่นนี้ก่อให้เกิดความเข้าใจที่คลาดเคลื่อน ยกตัวอย่างในเรื่องกฎแห่งกรรมก็ยังผลชัดเจนให้ผู้คนอยู่ในสภาพอมืองอเท้า ด้วยเหตุที่ว่าทุกอย่างเกิดขึ้นก็เพราะกรรมเก่าแต่ชาติปางก่อน เช่นเดียวกันกับการช่วยเหลือผู้ที่ตกทุกข์ได้ยากก็อาจเป็นการแทรกแซงกฎแห่งกรรม เป็นต้น การเข้าใจกฎแห่งกรรมที่คลาดเคลื่อนเช่นนี้ทำให้ผู้คนในสังคมเป็นคนเห็นแก่ตัวและนิ่งดูตาย ทั้งที่จริงแล้ว การปล่อยให้ผู้อื่นประสบทุกข์ต่อหน้าต่อตาทั้ง ๆ ที่เราสามารถจะช่วยเหลือได้นั้นคือการทำบาปหรือสร้างอกุศลแก่ตนเอง กล่าวคือ ขณะที่เราสำคัญผิดว่าควรปล่อยให้เขาชดใช้กรรมเก่า นั้น ตัวเราเองก็กำลังสร้างกรรมใหม่โดยที่ไม่รู้ตัว อย่างไรก็ตาม แม้จะจริงแล้วการที่พุทธศาสนาเห็นว่าผู้คนควรรู้จักกฎแห่งกรรมนั้น ก็เพื่อมิให้พวกเขาปล่อยตัวปล่อยใจจนถึงขั้นทำตามใจตนเอง ฉะนั้นแล้ววิธีคิดเรื่องกฎแห่งกรรมเป็นการส่งเสริมให้คนทำดีมีน้ำใจแก่กัน มากกว่าที่จะส่งเสริมให้ผู้คนเห็นแก่ตัวและวางเฉยต่อความทุกข์ยากของผู้อื่น ความเข้าใจที่คลาดเคลื่อนเกี่ยวกับกฎแห่งกรรมนี้แน่นอนว่าส่วนหนึ่งก็คืออิทธิพลของค่านิยมแบบปัจเจกที่ผู้คนอยู่แบบตัวใครตัวมัน และกฎแห่งกรรมจึงย่อมถูกตีความไปในทางที่สนับสนุนความเห็นแก่ตัวนั่นเอง (พระไพศาล วิสาโล, 2552, น. 97-101)

เห็นได้ว่า วิธีคิดของพุทธศาสนามีได้สนับสนุนความคิดแบบปัจเจกนิยมเสียจนละเลยมิติทางสังคม ขณะเดียวกันวิธีคิดของพุทธศาสนาก็สามารถตีความให้กว้างขวางและก้าวหน้า รวมทั้งยังเป็นประโยชน์ทั้งต่อตนเองและสังคม ตัวอย่างเช่นเรื่อง “กรรมเก่า” พุทธศาสนายอมรับกรรมเก่าในอดีตชาติก็จริง แต่ไม่ถึงกับเหมารวมว่าสิ่งต่าง ๆ ที่มนุษย์หรือสัตว์กำลังประสบอยู่ล้วนเป็นกรรมที่ทำไว้แต่ชาติปางก่อน ยังมีกฎแห่งเหตุและผลรวมทั้งกฎอื่น ๆ ที่ส่งผลต่อชีวิตความเป็นอยู่ของเรา แต่ปัจจุบันนี้ผู้คนส่วนใหญ่มีความคิดเกี่ยวกับกรรมเก่าอย่างสุดโต่ง กล่าวคือหากไม่ปฏิเสธรกรรมเก่าอย่างสิ้นเชิง ก็เชื่อในกรรมเก่าจนมองข้ามกรรมปัจจุบัน ความคิดเช่นนี้ส่งผลให้ผู้คนจำนวนไม่น้อยมุ่งที่จะ “แก้กรรม (เก่า)” ซึ่งอันที่จริงแล้วกรรมในอดีตไม่มีใครสามารถแก้ได้ มีแต่บรรเทาผลกรรมด้วยการทำความดีในปัจจุบันหรือนำผลกรรมนั้นมาใช้ให้เป็นประโยชน์ในทางธรรม กล่าวคือ เป็นเครื่องเตือนใจให้ทำความดี และตั้งอยู่ในความไม่ประมาท (พระไพศาล วิสาโล, 2552, น. 101-104)

ในหนังสือเรื่อง *สองสว่าง ทางไท* (2554) ของพระไพศาล ให้ข้อสังเกตมากมายเกี่ยวกับปัญหาเชิงหลักธรรมทางพุทธศาสนาในสถานการณ์ปัจจุบัน ประการแรก ความหดตัวแคบลงของศีลธรรมหรือศาสนธรรมคำสอน แต่กระนั้น ความหดตัวแคบลงนี้ก็มิได้หมายความว่า การสั่งสอนศีลธรรมนั้นลดน้อยถอยลง หรือเพราะผู้คนในสังคมเห็นห่างจากการสั่งสอนศีลธรรม หากแต่อันที่จริงแล้ว ศีลธรรมที่สั่งสอนกันในปัจจุบันนี้ไม่ได้ให้ความสำคัญกับคุณธรรมหรือหน้าที่ที่มีต่อส่วนรวม ซึ่งเป็นผลให้คุณธรรมหรือน้ำใจของผู้คนจำกัดอยู่ในวงแคบ ๆ คือเรื่องความประพฤติดะหว่างบุคคลต่อบุคคลเท่านั้น แต่ข้อปฏิบัติบุคคลพึงมีต่อสังคมกลับมีน้อยมากหรือจนแทบไม่มีเลย ประเด็นจึงอยู่ที่ว่าทำอย่างไรจึงจะให้พุทธศาสนาในสังคมไทยหันมาให้ความสำคัญกับเรื่องสังคมมากขึ้น (พระไพศาล วิสาโล, 2554, น. 17-19) ประการที่สอง สภาพแวดล้อมหรือเงื่อนไขทางสังคม ซึ่งสภาพแวดล้อมหรือเงื่อนไขทางสังคมเป็นสิ่งสำคัญอย่างยิ่งต่อความมั่งคั่งของศีลธรรม และความมั่งคั่งหรือการยก

ระดับพัฒนาตนเองในทางกาย วาจา และใจ สภาพแวดล้อมหรือเงื่อนไขทางสังคมไม่ว่าจะในระดับเล็กที่สุดก็จำเป็นต้องอาศัยแบบแผนและระเบียบซึ่งก็คือ “วินัย” วินัยในความนี้มิได้หมายถึงเฉพาะเพียงแค่ข้อปฏิบัติส่วนตัว หากแต่ยังหมายถึงระเบียบแบบแผนของชุมชนที่มีเป้าหมายอันก่อให้เกิดประโยชน์ต่อตนเองและส่วนรวม (พระไพศาล วิสาโล, 2554, น. 23-24)

สำหรับพระไพศาลเองเห็นว่า ไม่ใช่เพียงแต่วงการพุทธศาสนาเท่านั้นที่มีพิธีกรรมมากมาย ยังมีวงการอื่น ๆ อีกที่เต็มไปด้วยพิธีหรือพิธีกรรมจำนวนมาก และแท้จริงแล้วพุทธศาสนาก็มิได้เห็นด้วยกับการยึดติดกับพิธีกรรม แต่อย่างไรก็ดี หากพิธีกรรมทางพุทธศาสนาจะมีคุณค่าแล้ว คุณค่าของมันก็มีเพื่อให้ผู้กระทำได้รับประโยชน์ครบถ้วนสมบูรณ์ในสี่ด้าน ได้แก่ ด้านวัตถุหรือความเป็นอยู่ ด้านสังคม ด้านจิต และด้านปัญญา ซึ่งทั้งสี่ด้านนี้ล้วนมีคุณค่าต่อชีวิตและสังคม ปัญหาที่สำคัญในปัจจุบันก็คือผู้คนพากันยึดติดกับรูปแบบของพิธีกรรม จนไม่สามารถสร้างประโยชน์ทั้งสี่ด้านนี้ได้อย่างครบถ้วน ผลก็คือบ่อยครั้งที่พิธีกรรมกลับกลายเป็นโทษเป็นพิษภัยแทนที่จะเป็นคุณประโยชน์ (พระไพศาล วิสาโล, 2554, น. 30-33)

ทั้งนี้ การหดแคบของศาสนธรรมนอกจากการขาดมิติทางสังคมแล้ว ปัญหาการแยกขาดระหว่าง “โลก” และ “ธรรม” ในโลกสมัยใหม่ ก็ส่งผลให้บทบาทในทางโลกแทบทั้งหมดหลุดออกจากมือของพระสงฆ์ กระทั่งบทบาทของพระสงฆ์ถูกตีกรอบจำกัดอยู่แต่เพียงเรื่องทาง “ธรรม” อย่างเดียว ได้แก่ การศึกษา ปฏิบัติ การสอนธรรมะ และการประกอบศาสนพิธี ขณะที่ความรู้หรือวิทยาการสมัยใหม่สำหรับพระสงฆ์ถูกมองว่าเป็นวิชาทางโลกที่ส่อไปในทางตริจฉานวิชา ซึ่งสภาพเช่นนี้แตกต่างจากในอดีตที่พระสงฆ์มีภาระหน้าที่ทั้งในทางธรรมและในทางโลก ความรู้ทางโลกก็มีไว้เพื่อสั่งสอนผู้คนในสังคมเช่นกัน ขณะเดียวกันผู้คนที่จำกัดตัวเองอยู่แต่เฉพาะในทางโลก กล่าวคือ ผู้คนเห็นวาทะหน้าที่ทางธรรมเป็นเรื่องของพระสงฆ์ ผลที่ตามมาก็คือ ธรรมะถูกแยกขาดออกจากชีวิตประจำวันของผู้คน นอกจากนี้ ผู้ที่ฝึกฝนในทางธรรมก็มีแนวโน้มที่จะไม่ช่วยเหลือสังคม เพราะมองว่าสิ่งนี้เป็นเรื่องทางโลก การแยกขาดระหว่างทางโลกและทางธรรมไม่ใช่ผลดีต่อสังคมเป็นแน่ ทางหนึ่งแล้วเราก็จะให้ความสนใจใส่ใจแต่เพียงตัวเอง ไม่ใคร่ที่จะสนใจผู้คนรอบข้างหรือสังคมส่วนรวม จนทำที่สุดก็ทำให้เรื่องส่วนตัวและเรื่องส่วนรวมเป็นเรื่องที่แยกขาดจากกัน ในแง่นี้เองที่ “ธรรม” จึงกลายเป็นเรื่องส่วนตัว และเรื่องส่วนรวมได้กลายเป็นเรื่องทาง “โลก” ไป (พระไพศาล วิสาโล, 2554, น. 44-47)

โดยสรุปแล้ว ปัญหาของจิตสำนึกค่านิยมอันนับเนื่องมาจากความเป็นปัจเจกอย่างสุดโต่งนั้น ส่งผลอย่างมากต่อศาสนธรรมทางพุทธศาสนาทั้งในแง่ของการตีความและการนำไปปฏิบัติ กล่าวคือ ศาสนธรรมทางพุทธศาสนาถูกตีความอย่างคับแคบให้เหลือเฉพาะเรื่อง “ส่วนตัว” โดยปราศจากและละเลยมิติทางสังคม ไม่ว่าจะเป็นเรื่องของการฝึกตนให้พ้นทุกข์ มรรคผลนิพพาน บุญ-กรรม ทั้งที่จริงแล้ว วิธีคิดของพุทธศาสนาไม่ได้สนับสนุนความคิดแบบปัจเจกเลยเสียทีเดียว อีกทั้งวิธีคิดของพุทธศาสนาก็ยังให้พื้นที่และความสำคัญกับมิติทางสังคมอยู่มากไม่น้อย ข้อเสนอดังกล่าว ๆ ไม่ว่าจะเป็นเรื่องเล่า

ที่แฝงเรื่องราวที่สอนชั้นดีธรรมและเมตตาธรรมอย่างสมสมัย การตีความให้กว้างขวางก้าวหน้าและ
เป็นประโยชน์ทั้งต่อตนเองและสังคม หรือการแสดงธรรมให้สอดคล้องกับยุคสมัยผ่านสื่อต่าง ๆ ย่อม
ทำให้ช่องทางในการเผยแผ่พุทธศาสนาเป็นไปอย่างกว้างขวาง และสิ่งเหล่านี้อาจช่วยการสกัดยั้ง
ความคับแคบของกระแสธรรมทางพุทธศาสนาได้

กระแสรักไร้ผูกพัน: การปลดปล่อยและทำลายกรอบคิดแบบจารีต

โลกาภิวัตน์ยังส่งผลกระทบต่อแนวคิดเชิงศีลธรรมของผู้คน การมีเพศสัมพันธ์ในวัยเรียน
การมีเพศสัมพันธ์อย่างเสรี การเปลี่ยนคู่นอน การทำแท้ง พฤติกรรมทางเพศซึ่งสวนทางกับ
จริยธรรมทางเพศที่ยึดถือกันมา ได้แพร่หลายมากขึ้น...รวมไปถึงทัศนคติแบบเสรีนิยม ซึ่ง
ตั้งคำถามกับศีลธรรมหรือคำสอนทางศาสนา รวมทั้งพุทธศาสนา ตลอดจนอุดมการณ์ทาง
โลกที่ดีครอบคลุมความคิดและพฤติกรรมของผู้คน--พระไพศาล วิสาโล (2556ก, น. 28)

พระไพศาล วิสาโล เน้นย้ำถึงอิทธิพลของกระแสโลกาภิวัตน์ผ่านงานบทปาฐกถาเผชิญหน้า
กับความเปลี่ยนแปลง 40 ปี หลัง 14 ตุลาคม ความว่า กระแสโลกาภิวัตน์นอกจากจะทำให้เกิดการเปิด
เสรีทางเศรษฐกิจและการขยายตัวของทุนนิยมแล้ว สิ่งเหล่านี้ก็ยังส่งผลอย่างมากต่อคนชั้นกลางระดับ
ล่างในชนบท ซึ่งทำให้พวกเขาใช้ชีวิตชีวิต วัฒนธรรมการบริโภค และทัศนคติใกล้เคียงกับคนชั้นกลางใน
เมืองมากขึ้น แต่สิ่งที่สำคัญไม่ยิ่งหย่อนไปกว่ากันก็คือ กระแสโลกาภิวัตน์ได้สั่นคลอนวิถีชีวิต ค่านิยม
โลกทัศน์ และระเบียบสังคมได้ไม่น้อย ประเด็นที่น่าสนใจนั้นอยู่ที่การหลังไหลของข้อมูลข่าวสารและ
กระแสบริโภคนิยมจากทั่วทุกสารทิศ ได้ส่งผลทำให้ผู้คนมีรสนิยมการบริโภคและการใช้ชีวิตที่มีอาจถูก
ตีกรอบด้วยค่านิยมเดิม ๆ ได้ ดังจะเห็นส่วนหนึ่งได้จากคำกล่าวที่หยิบยกขึ้นมาข้างต้น สถานการณ์
เช่นนี้ส่งผลให้ผู้ที่ยึดถือคุณค่าเดิมรู้สึกได้รับผลกระทบ ขณะเดียวกันพฤติกรรมของผู้คนที่ไม่ได้
ดำรงอยู่ตามกรอบเดิม ก็ยังผลให้ผู้คนจำนวนไม่น้อยรู้สึกว่าศีลธรรมกำลังเสื่อมโทรม สภาวะดังกล่าว
นี้ก็ราวกับว่าค่านิยมหรือระเบียบสังคมที่ตนเองยึดถือและคุ้นเคยกำลังถูกทำลาย ยิ่งผู้คนมีความเห็น
แก่ตัวหรือตัวใครตัวมันมากขึ้น ความรู้สึกอ้างว้างโดดเดี่ยวท่ามกลางสังคมสมัยใหม่ ย่อมส่งผลให้ผู้คน
สูญเสียความมั่นคงทางจิตใจ ผลก็คือปฏิบัติต่อต้านความเปลี่ยนแปลง และหันกลับไปยึดถือค่านิยม
เดิม ๆ อย่างเหนียวแน่น (พระไพศาล วิสาโล, 2556ก, น. 26-30) และด้วยกรอบครวัคือหน่วยพื้นฐาน
ที่สุดของทางสังคม อีกทั้งครอบครัวก็ก่อตัวขึ้นมาจากความรักหรือความสัมพันธ์ทางสายเลือด ซึ่งล้วน
แล้วแต่เป็นสื่อกลางที่ผูกพันผู้คนเข้ามาเป็นครอบครัว จากคำกล่าวข้างต้นทัศนคติแบบเสรีนิยมได้เข้า
มาทำลายและตั้งคำถามกับศีลธรรมหรือคำสอนทางศาสนา ขณะเดียวกันก็ขีดเส้นศีลธรรมจรรยาขึ้น
มาใหม่ เป็นศีลธรรมจรรยาแห่งการปลดปล่อยจากกรอบคิดจารีตแบบเดิม ผลลัพธ์ส่วนหนึ่งก็คือการ
เกิดขึ้นของพฤติกรรมทางเพศซึ่งสวนทางกับจริยธรรมทางเพศที่ยึดถือกันมา และปัญหาที่ตามมาไม่

ว่าจะเป็นการมีเพศสัมพันธ์ในวัยเรียน การมีเพศสัมพันธ์อย่างเสรี การเปลี่ยนคู่นอน และการทำแท้ง เป็นต้น จึงเป็นสิ่งที่พุทธศาสนาจะต้องเข้าไปมีปฏิสัมพันธ์และนำเสนอซึ่งคำอธิบายแก่สังคมต่อไป

บทสรุป

...บริโศคนิยมสามารถตอบสนองจุดอ่อนเหล่านี้คือ ทำให้เรามีอย่างที่ต้องการ รวมทั้งทำให้เรารู้สึกว่าเรามีอำนาจด้วย...เสน่ห์ของบริโศคนิยมก็คือ ทำให้ผู้คนเชื่อว่าวัตถุ เทคโนโลยี สินค้าต่าง ๆ จะทำให้เรามีเสรีภาพและอิสรภาพมากขึ้น...นอกจากนั้น บริโศคนิยมยังทำให้เรามีเสรีภาพที่จะเลือกอะไรก็ได้หากเรามีเงิน...รวมทั้งเลือกที่จะเป็นใครก็ได้...เรามีเสรีภาพที่จะเป็นอะไรก็ได้ มีเสรีภาพที่จะเสพอะไรก็ได้...คนยุคปัจจุบันต้องการเสรีภาพและอิสรภาพ แม้จะเป็นอิสรภาพในสิ่งที่ไม่จำเป็นต่อชีวิตเลยก็ตาม แต่ว่าบริโศคนิยมก็สามารถสนองความต้องการดังกล่าวได้ นอกจากนั้นบริโศคนิยมยังสนองความคิดเรื่องปัจเจกนิยม คนสมัยนี้ อยากจะเป็นตัวของตัวเอง มีความสำคัญในตัวเอง...บริโศคนิยมตอบสนองคุณได้หมด ขอให้คุณมีเงินจ่ายก็แล้วกัน มันมีเสน่ห์โดยเฉพาะกับคนรุ่นใหม่ที่ต้องการจะเป็นใครที่ไม่เหมือนคนอื่น--พระไพศาล วิสาโล (2551, น. 147-148)

แม้ว่าพระไพศาล วิสาโลจะไม่ปฏิเสธมนต์ศรัทธาเรื่องอิสรเสรีและความเสมอภาค ทั้งยังมีความพยายามที่จะอ้างอิงหลักการทางพุทธศาสนา เพื่อนำมาใช้อธิบายค่านิยมใหม่หรือก็คือมนต์ศรัทธาเรื่องอิสรเสรีและความเสมอภาคในสังคมไทย แต่กระนั้น มโนทัศน์เรื่องอิสรเสรีและความเสมอภาคที่อิงแอบมากับกระแสบริโศคนิยมก็ส่งผลกระทบต่อลบลบต่อศีลธรรมในสังคม ขณะเดียวกันก็ยังส่งผลกระทบต่อสถาบันพุทธศาสนาและต่อสังคมไทยอย่างชัดเจน ดังส่วนหนึ่งในคำกล่าวของพระไพศาล วิสาโล ข้างต้นนี้ ความห่วงกังวลต่อมนต์ศรัทธา อิสรเสรีและความเสมอภาคก็คือ แนวโน้มของ “การกระทำตามอำเภอใจหรือการทำตามใจตนเอง” ซึ่งจุดยอดสุดของปัญหาก็คือ “แนวคิดแบบปัจเจกนิยมแบบสุดโต่ง”

เมื่อมองค่านิยมของสังคมผ่านปัญหาสังคมในวิถีชีวิตสมัยใหม่แล้วจะเห็นได้ว่า ประเด็นแรก กระแสโลกาภิวัตน์ได้ชักพาระบบทุนนิยมเข้ามา กระทั่งทรงอิทธิพลอย่างมากจนส่งผลกระทบต่อสำนึกคิดจิตใจของผู้คน สิ่งเหล่านี้ยังผลให้ “เงินทอง” ก้าวขึ้นมาเป็นบทบาทสำคัญในฐานะสื่อกลางของความสัมพันธ์แทบทุกมิติ รวมทั้งยังเป็นส่วนสำคัญในการประกอบสร้างระบบคุณค่าของสิ่งต่าง ๆ ด้วย ขณะเดียวกันทุนนิยมนอกจากจะกระตุ้นเราให้เกิดกระแสวัตถุนิยมแล้ว ยังก่อให้เกิดกระแส “บริโศคนิยม” ซึ่งก็คือ “วัฒนธรรมแห่งความละโมภ” ที่พยายาม “ปลุกเร้าความฝัน” ที่เน้นเสรีภาพ ปัจเจกนิยม และตั้งคำถามท้าทายระบบคุณค่าต่าง ๆ อีกต่อหนึ่ง สิ่งเหล่านี้เมื่อรวมเข้ากับปัจจัยภายในของสังคมไทยซึ่งมีวิถีคิดแบบ “อำนาจนิยม” เป็นรากฐานสำคัญแล้ว การสอดประสานกันระหว่างปัจจัยภายนอกอัน

ได้แก่ “กระแสทุนนิยมโลกาภิวัตน์” กับปัจจัยภายในอันคือ “ระบบอำนาจนิยม” ก็คือการสอดประสานกันระหว่างอำนาจทุนโดย “เงินทอง” และอำนาจนิยมโดย “อำนาจบารมี” ก็ส่งผลให้ผู้คนในสังคมมีค่านิยมที่เรียกว่า “กิน กาม โภภะ เกียรติ” รวมทั้ง “ค่านิยมทางลัด” สิ่งเหล่านี้ทำให้ปัญหาในสังคมไทยทวีความรุนแรงและความซับซ้อนมากยิ่งขึ้น

ปัญหาของค่านิยมอันนับเนื่องมาจากแนวโน้มของการเป็นปัจเจกนิยมสุดโต่งนั้น ส่งผลต่อศาสนธรรมทางพุทธศาสนาทั้งในแง่ของการตีความและการนำไปปฏิบัติ กล่าวคือ ศาสนธรรมทางพุทธศาสนาถูกตีความอย่างคับแคบ จนเหลือแต่เพียงเรื่อง “ส่วนตัว” ไม่ว่าจะเป็นเรื่องของการฝึกตนให้พ้นทุกข์ มรรคผลนิพพาน บุญ-กรรม โดยปราศจากละเอียด “มิติทางสังคม” ทั้งที่จริงแล้ว วิถีคิดของพุทธศาสนามีได้สนับสนุนความคิดแบบปัจเจกนิยมสุดโต่งเสียทีเดียว อีกทั้งยังให้พื้นที่และความสำคัญกับมิติทางสังคมอยู่ไม่น้อย ข้อเสนอต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นเรื่องเล่าซึ่งแฝงเรื่องราวที่สอนขันติธรรมและเมตตาธรรมอย่างสมสมัย หรือการพัฒนายกระดับมิติทางสังคมของพุทธศาสนา สิ่งเหล่านี้อาจช่วยการสกัดยั้งความคับแคบของกระแสธรรมทางพุทธศาสนาลงไปได้บ้าง

นอกจากนี้ ทศนคติแบบเสรีนิยมยังได้เข้ามาท้าทายและตั้งคำถามกับศีลธรรมหรือค่านิยมทางศาสนา ขณะเดียวกันก็ขีดเส้นศีลธรรมจรรยาขึ้นมาใหม่ เป็นศีลธรรมจรรยาแห่งการปลดปล่อยจากกรอบคิดจารีตแบบเดิม ผลลัพธ์ส่วนหนึ่งการเกิดขึ้นของพฤติกรรมทางเพศซึ่งสวนทางกับจริยธรรมทางเพศที่ยึดถือกันมา และยังก่อให้เกิดปัญหาสังคมอื่น ๆ ตามมาอีก สิ่งเหล่านี้สะท้อนออกมาอย่างชัดเจนจากข้อห้วงกังวลของพระไพศาล อย่างไรก็ดี กระแสของการปลดปล่อยจากกรอบคิดจารีตแบบเดิมที่เข้ามาท้าทายกรอบคิดและความเชื่อทางพุทธศาสนานั้น ก็กระตุ้นรื้อให้ศาสนธรรมทางพุทธศาสนาจำต้องปรับตัวและปรับประยุกต์เพื่อตอบคำถามเหล่านี้แก่สังคม ในที่สุดแล้วพุทธศาสนาในสังคมไทยจึงจะเลยไม่ได้ที่จำต้องระบุว่าสิ่งใดผิดและสิ่งใดถูก สิ่งใดควรทำและสิ่งใดไม่ควรทำ ไปจนกระทั่งต้องเสนอทางออกต่อปัญหาเหล่านั้นแก่สังคมด้วย

บรรณานุกรม

เอกสารภาษาไทย

- ชัยวัฒน์ สถาอานันท์. (2527). *บทสนทนาของเพลโตและ The Prince ของ Machiavelli ในฐานะจุดเริ่มต้นของการศึกษาปรัชญาการเมือง*. เอกสารทางวิชาการหมายเลข 13 คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ธงชัย วินิจจะกุล. (2556). *กำเนิดสยามจากแผนที่ : ประวัติศาสตร์ภูมิภคยาของชาติ ศึกษาความเปลี่ยนแปลงความรู้ความคิดทางภูมิศาสตร์ที่ทำให้กำเนิดสยามประเทศ*. (พงทอง ภวัครพันธุ์, ไอลา อรุณวงศ์, และพงษ์เลิศ พงษ์นันทน์, ผู้แปล). กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อ่าน และโครงการจัดพิมพ์คบไฟ.
- พระไพศาล วิสาโล. (2549ก). *ฝ่าฟันวิกฤตศีลธรรมด้วยทัศนะใหม่*. กรุงเทพฯ: เคล็ดไทย.
- พระไพศาล วิสาโล. (2549ข). *สันติวิธีวิถีแห่งอารยะ*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโกมลคีมทอง.
- พระไพศาล วิสาโล. (2551). *เบ็บบานกลางคลื่นลม*. กรุงเทพฯ: เคล็ดไทย.
- พระไพศาล วิสาโล. (2552). *ลงหลักปักธรรม*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- พระไพศาล วิสาโล. (2553ก). *ขอคืนพื้นที่ธรรมะ*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- พระไพศาล วิสาโล. (2553ข). *เป็นไทย เป็นพุทธ และเป็นสุข*. กรุงเทพฯ: เคล็ดไทย.
- พระไพศาล วิสาโล. (2554). *ส่องสว่างทางไท*. กรุงเทพฯ: ดวงตะวัน.
- พระไพศาล วิสาโล. (2556ก). *เผชิญหน้ากับความเปลี่ยนแปลง 40 ปีหลัง 14 ตุลา*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิ 14 ตุลา.
- พระไพศาล วิสาโล. (2556ข). *พุทธศาสนาไทยในอนาคต: แนวโน้มและทางออกจากวิกฤต*. ม.ป.ท.: มูลนิธิสตรี-สฤษดีวงศ์ และเครือข่ายชาวพุทธเพื่อพระพุทศาสนาและสังคมไทย.
- สมบัติ จันทร์วงศ์. (2556). *โครงการวิกฤตความแตกแยกของธรรมวิทยาแห่งพลเมือง: การศึกษาคำประกาศธรรมของประกาศกร่วมสมัย (รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์)*. สืบค้นจาก <http://beyond.library.tu.ac.th>

สาขาวิชารัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช. (2554). *ปรัชญาการเมือง: เอกสารการสอนชุด
วิชา (หน่วยที่ 1-7)* (พิมพ์ครั้งที่ 29). นนทบุรี: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช.

สำนักงานคณะกรรมการพัฒนาการเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ. (2557). *รายงานภาวะสังคมไทย
ไตรมาสสามปี 2557*. สืบค้นจาก <http://social.nesdb.go.th/social/>

เว็บไซต์ภาษาไทย

นิด้าโพลคนไม่รู้ค่านิยม 12 ประการ เชื่อให้เด็กท่องปลูกฝังได้มาก ชี้ปมข้อสัถย์ปัญหาใหญ่สุด. (26

ตุลาคม 2557). *ผู้จัดการออนไลน์*. สืบค้นจาก <https://mgronline.com/qol/detail/9570000123074>

ความต้องการของประชาชนต่อรัฐบาลชุดใหม่ในการสร้างชาติโปร่งใส สร้างไทยชื่อตรง โดยเอแบค
โพลล์. (20 กรกฎาคม 2554). *สำนักข่าวอิศรา*. สืบค้นจาก <http://isranews.org/isranews-article/item/2879-ความต้องการของประชาชนต่อรัฐบาลชุดใหม่ในการสร้างชาติโปร่งใส-สร้างไทยชื่อตรง-โดยเอแบคโพลล์.html>

สถิติคนแหว่ร้อนปี 56 พุง พบการ์ด กบปส. ใช้บริการทางเพศแบบไม่ใส่ถุงยาง. (12 มีนาคม 2557).

ไทยรัฐออนไลน์. สืบค้นจาก <http://www.thairath.co.th/content/409433>

ว.วชิรเมธี เผย หลักค่านิยม 12 ประการของ คสช. คล้ายหลักธรรมะ ชี้เวลานี้เหมาะ ฟัน จริยธรรม.
(18 สิงหาคม 2557). *มติชนออนไลน์*. สืบค้นจาก http://www.matichon.co.th/news_detail.php?newsid=1408320793

สุรพศ ทวีศักดิ์: ว.วชิรเมธี กับ การโปรย ค่านิยมหลัก 12 ประการ. (19 สิงหาคม 2557). *มติชนออนไลน์*.
สืบค้นจาก http://www.matichon.co.th/news_detail.php?newsid=1408466485

จุดชนวนสะบัดรัก 'หย่าร้าง' ความเปราะบางครอบครัวไทย. (31 กรกฎาคม 2557). *สำนักข่าวอิศรา*. สืบค้น
จาก <http://www.isranews.org/isranews-scoop/item/31716-drama-moon.html>

Translated Thai References

- Sata-anan, C. (1984 [2527]). Botsonthana khong plato lae the prince khong machiavelli nai thana chutroemton khong kansueksa pratya kanmueang. Ekkasan thang wichakan mailek 13 khana ratthasat mahawitthayalai thammasat
- Winichakul, T. (2013 [2556]). Kamnoet sayam chak phaenthi: Prawattisat phumi ka ya khong chat sueksa khwam plianplaeng khwamru khwamkhit thang phumsat thi hai kamnoet sayam prathet. (P. Pawakapan, A. Arunwong, & P. Pongwanan, Trans.) Krungthep: Samnakphim An lae Khrongkan chat phim khop fai
- Phra Paisal Visalo. (2006 ko [2549ก]). Fa Phon Wikrit Sinlatham Duai Thatsana Mai. Krungthep: Khlet Thai. Phra Paisal Visalo. (2006 kho [2549ข]). Santi witi withi haeng araya. Krungthep: Munnithi ko mon khim Thong.
- Phra Paisal Visalo. (2008 [2551]). Boek ban klang khluen lom. Krungthep: Khlet thai.
- Phra Paisal Visalo. (2009 [2552]). Long lak pak tham. Krungthep: Matichon.
- Phra Paisal Visalo. (2010 ko [2553ก]). Kho khuen phuenthi thamma. Krungthep: Matichon.
- Phra Paisal Visalo. (2010 kho [2553ข]). Pen thai pen phut lae pen suk. Krungthep: Khlet thai.
- Phra Paisal Visalo. (2011 [2554]). Song sawang thang thai. Krungthep: Duangtawan.
- Phra Paisal Visalo. (2013 ko [2556ก]). Phachoenna kap khwam plianplaeng 40 pi lang 14 tula. Krungthep: Munnithi 14 tula.
- Phra Paisal Visalo. (2013 kho [2556ข]). Phutthasatsana thai nai anakhot: Naeonom lae thang ok chak wikrit. n.p.: Munnithi sot si srit wong lae khruethai chao phut phuea phraphutthasatsana lae sangkhom thai.
- Chantornvong, S. (2013 [2556]). Khrongkan wikrit khwam taekyaek khong tham withaya haeng phonlamueang: Kansueksa kham pratat tham khong praka sok ruam sammai (rai ngan wichai chabap sombun). Retrieved from <http://beyond.library.tu.ac.th>

Sakha wicha ratthasat mahawitthayalai sukhothai thammathirat. (2011 [2554]). *Pratya kan-mueang: Ekkasan kan son chut wicha (nuai thi 1-7)* (phim khrang thi 29). Nonthaburi: Samnakphim mahawitthayalai sukhothai thammathirat.

Samnakngan khanakammakan phatthana kan setthakit lae sangkhom haeng chat. ([2557]). Rai ngan phawa sangkhom thai traimat sam pi 2557. Retrieved from [http://social.go.th/social/](http://social.nesdb.go.th/social/)

Translated Thai Websites

Nida poll khon mai ru khaniyom 12 prakan chuea hai dek thong pluk fang dai mak chi pom suesat panha yai sud. (2014, December 26). *Phuchatkan on lai*. Retrieved from <https://mgronline.com/qol/detail/9570000123074>

Khwamtongkan khong prachachon to ratthaban chut mai nai kan sang chat prongsai sang thai suetrong doi ABAC poll. (2011, July 20). Samnak khao isra. Retrieved from <http://isranews.org/isranews-article/item/2879-ความต้องการของประชาชนต่อรัฐบาลชุดใหม่ในการสร้างชาติโปร่งใส-สร้างไทยที่ตรง-โดยเอแบคโพลล์.html>

Sathiti khon reron pi 56 phung phop Kat kopoposo chai borikan thang phet baep mai sai thung yang. (2014, March 12). Thairath on lai. Retrieved from: <http://www.thairath.co.th/content/409433>

Wo Wachira Methi Phoei Lak Khaniyom 12 Prakan Khong Khosocho Khlai Lak Thamma Chi Wela Ni Mo Fuen Chariyatham. (2014, August 18). Maticchon on lai. Retrieved from http://www.maticchon.co.th/news_detail.php?newsid=1408320793

Suratos Taweesak: Wo wachira methi kap kan pro khaniyom lak 12 prakan. (2014, August 19). Maticchon on lai. Retrieved from http://www.maticchon.co.th/news_detail.php?newsid=1408466485

Chut chanuan saban rak 'yarang' khwam pro bang kihropkhrua thai. (2014, July 31). Samnak khao isra. Retrieved from <http://www.isranews.org/isranews-scoop/item/31716-drama-moon.html>

เอกสารภาษาอังกฤษ

- Bellah, R. N. (1995). Community properly understood: A defense of "Democratic" communitarianism. *The responsive community*, 6(1): 49-54.
- Bellah, R. N., Madsen, R., Tipton, S. M., Sullivan, W. M., & Swidler, A. (1991). *The good society*. New York, NY: Knopf.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). *The social construction of reality*. New York: Doubleday.
- Best, J. (2002). Constructing the sociology of social Problems: Spector and Kitsuse twenty-five years later. *Sociological Forum*, 17(4): 699-706.
- Day, T., & Reynolds, C. J. (2000). Cosmologies, truth regimes, and the state in Southeast Asia. *Modern Asian Studies*, 34(1): 1-55.
- Etzioni, A. (1999). The good society. *The Journal of Political Philosophy*, 7(1): 88-103.
- Etzioni, A. (2002). The good society. *Seattle Journal of Social Justice*, 1(1): 83-96.
- Henslin, J. M. (1990). *Social problems today: Coping with the challenges of a changing society*. Prentice-Hall: Facsimile edition.
- Jackson, P. A. (1997). Withering centre, flourishing margins: Buddhism's changing political roles. In K. Hewison (Ed.) *Political change in Thailand: Democracy and participation* Routledge: London.
- Kitiarsa, P. (2005). Beyond Syncretism: Hybridization of Popular Religion in Contemporary Thailand. *Journal of Southeast Asian Studies*, 36(3): 461-487.
- Kitiarsa, P. (2012). *Mediums, monks, and amulets: Thai popular Buddhism today*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Leon-Guerrero, A. (2005), *Social problems: Community, policy, and social action*. Sage publications.
- Loseke, D. R. (2003). *Thinking about social problems: An introduction to constructionist perspectives* (Second Edition). New York: Aldine De Gruyter.

Mauss, A. L. (1977). Social Problems *Contemporary Sociology*, 6(5): 602-606.

McCargo, D. (2012). The changing politics of Thailand's Buddhist order. *Critical Asian Studies*, 44(4): 627-642.

Sivaraksa, S. (1992). *Seeds of Peace: A Buddhist vision for renewing society*. Berkeley, CA.: Parallax Press.

Spector, M., & Kitsuse, J. I. (1977). *Constructing social problems*. Menlo Park, CA: Cummings.