

REVIEW ARTICLES

Religious Cults of the Pai-I along the Burma-Yunnan Border *T'ien Ju-K'ang*, A Monograph of Cornell University Southeast Asia Program, Ithaca (New York), 1986, pp.132, maps, tables.

For the most part, this book is a minimally- edited version of the author's 1948 Ph.D. thesis submitted to London University under the title "Religious Cults and Social Structure of the Shan States of the Yunnan-Burma Frontier." One must be extraordinarily grateful to the author, as well as to Cornell University's Southeast Asia programme, for making available this valuable and hitherto most-difficult-to-obtain study. On the other hand, the publication in 1986 of a work written thirty-eight years ago, and based on fieldwork conducted forty-eight years ago, does raise some problems for the conscientious reviewer. Obviously; one cannot fairly judge this volume by the standards which today would be demanded of an ethnographic monograph, nor in terms of our present knowledge of the societies and cultures of the various Tai-speaking peoples. And yet it would surely also be wrong not to comment on T'ien's monograph in the light of our present knowledge of Tai socio-cultural institutions.

T'ien Ju-K'ang, better known among English-reading anthropologists and Southeast Asianists for his 1953 work, *The Chinese of Sarawak: A Study of Social Structure*¹, began his anthropological career when, in 1940, the Yenching-Yunnan Station for Sociological Research provided him with funds to investigate the socio-cultural and economic conditions of the Tai peoples (known to the Chinese as Pai-I) of the Yunnan-Burma frontier. (Until this time, T'ien's formal academic training had been in education, psychology and philosophy.) T'ien chose to focus his research on the small Tai principedom of Mong Hkwan (known in Chinese as Mang Shih), where he worked intermittently from 1940 to 1942. He was in the field for a period of fourteen months, during which time he supplemented his miniscule research funds by serving as private secretary to the ruling prince. After the Second World War, T'ien went to London to study social anthropology under Raymond Firth at the London School of Economics and Political Science. Here he submitted the results of his Mong Hkwan study for the Ph.D. degree. T'ien's Sarawak research was also conducted under the auspices of the London School of Economics. Returning to China after the establishment of the People's Republic, T'ien briefly taught anthropology at Hangzhou's Zhejiang University before accepting his present position as professor of history at Fudan University in Shanghai.

In 1940, Mong Hkwan (T'ien uses the Chinese name Mang Shih throughout)

enjoyed considerable local autonomy within the Chinese provincial administration of Yunnan. (Today, it is part of Luxi County within the Dehong Dai-Jingpo (= Tai-Kachin) Autonomous Prefecture²). The principality comprised two small adjoining plains, located close to the Burmese border, between the Salween and Irrawaddy rivers. (Incidentally, the map provided in T'ien's book is scarcely better than the sketch he used for his Ph.D. thesis. A university of Cornell's stature should have been able to do better than this). These plains, averaging 3,350 ft above sea level and extraordinarily fertile, were more-or-less exclusively inhabited by Tai irrigated-rice farmers. In the original thesis (p.10, Table 1), T'ien identifies them as Tai Yui or "Land Pai-I" and contrasts them to the Tai Lü or "Water Pai-I", who live to the southeast of Mong Hkwan. It is strange therefore that in the monograph under review, T'ien-or perhaps his editor has changed the identification of the Mong Hkwan Tai to Tai Lü. (This, in turn, has led Kirsch, in his foreword to the book (p.vi), to identify them with the people studied by American anthropologist Michael Moerman in north Thailand³). Unless T'ien or his editor is using a new classification based on new ethnographic findings (in which case the reader should be so informed), there must be some mistake here. The earlier literature on Yunnan's Tai peoples unequivocally indicates that the Mong Hkwan folk are not Tai Lü, but Tai Nü. These are the people whom the Tai peoples of Burma call Tai Che or "Chinese Tai", on account of their high degree of sinicization.⁴

In the foothills surrounding Mong Hkwan's padi-dominated lowlands, there were several Han Chinese settlements, while the true highlands were home to the Tibeto-Burman-speaking Kachin or Jingpo people (made famous in the modern anthropological literature by Edmund Leach's study of them in Burmese territory⁵).

Unfortunately, T'ien does not discuss Mong Hkwan's ethnic composition with any degree of clarity. The reader must infer this from his description of the principality's political organization (p.9) and his fleeting reference to Kachin raiders (p.15). (That there were Kachin settlements in the hills not far from Mong Hkwan's capital is clear from another book on this state written by another of the Prince's Chinese secretaries, who probably served at Mong Hkwan shortly after T'ien had left. This is Lee Chin-Yang's, *The Sawba and his Secretary*⁶ (see particularly pp.149-164).) One of the disappointments of T'ien's monograph for the modern anthropological specialist of northern Southeast Asian societies must surely be his failure to comment on the relationships between the Tai lowlanders and their upland neighbours, a subject which has figured prominently in the recent anthropological literature on this part of the world.⁷

Tien's monograph is concerned both with the Mong Hkwan principality in general and with one village, called Nam, in particular. When T'ien was living in Mong Hkwan, Nam (located thirty-two kilometres from the principality's capital) had a population of 1,482, distributed through 232 households. It was an extremely prosperous community having never, in living memory, suffered crop damage from

either drought or flood. T'ien did not live for any prolonged period in this village and so his book is not the intimate eye-witness account of the daily round of village life familiar to readers of modern village ethnographies.

T'ien's principal purpose is to describe and analyse a series of merit-making ceremonies which the people generically label as *pai*. (Is this word *pai* really of Tai origin, as T'ien suggests (p.131), or is it Chinese ? There are certainly many instances in this book when T'ien uses Chinese rather than Tai words and we are never quite sure whether this is because they have by now become standard to the sinicized Tai indigenes, or because T'ien interviewed his informants primarily through Chinese, not Tai.) For reasons which will be discussed below, the present reviewer regards T'ien's analysis of the *pai* as less than satisfactory. More valuable, it seems to me, is his description of Mong Hkwan's socio-political and religious organization (pp.8-10). It may just be possible to replicate his study of the *pai* ceremonies, for it seems that their performance was recently (1985) revived (see Kirsch's foreword, p. xi). But T'ien's eye-witness account of a fully-operative Tai feudal principality in Yunnan can never be replicated.

T'ien describes (p.8) the rigid class divide in Mong Hkwan at the time of his fieldwork, with aristocrats (the ruling prince, his family and kinsmen) on one side of the divide and the mass of commoners (tenants of, and workers for, the aristocrats) on the other. This major social cleavage was further emphasized by dress, by the etiquette demanded of commoners in their interactions with aristocrats, and by aspects of social organization (polygynous marriage and patrilineal primogeniture among aristocrats versus monogamy and sibling equality among commoners.)

In 1940, although Mong Hkwan was nominally under Chinese political control, the ruling prince (*cao fa* or "lord of life" in Tai and corrupted to *sawba* in Burmese) was virtually an autonomous ruler. The family of the Prince (which had taken the Chinese surname, Fang) had ruled Mong Hkwan for at least five centuries. The *cao fa* would be succeeded by his eldest son or, in the absence of a son, by his younger brother. If a son was too young to succeed, the late ruler's younger brother would be appointed as regent, or *tai-pan*. The *cao fa* and the *tai-pan* each had as deputy his younger brother, with the titles of *hu-yin* and *hu-li* respectively.

Under the Prince, the state was administered by a centralized bureaucracy, the Prince's Office, managed by four members of the aristocracy, each of whom served in rotation for a period of ten days. The Prince's Office had four departments: finance, general affairs, registration and secretarial, the latter department being staffed both by ethnic Tai and by Han Chinese appointees. In addition, there was a court tutor, responsible for educating the young aristocrats. This man was usually a Han Chinese. Senior officials in the Prince's Office received their remuneration both in money and in rice; low-ranking workers, on the other hand, were recruited according to the prevailing *corvée* system for ten-day duty periods.

Outside of the capital, Mong Hkwán was divided administratively into eight *k'ang*, which were Tai-occupied districts, and four *liang*, foothill districts where Han Chinese were living. (T'ien says nothing as to whether the Kachin highlanders were incorporated - even minimally - into Mong Hkwán's political system; I assume they were). Every *k'ang* and *liang* had its own headman and deputy headman, but Tai and Chinese officials bore different titles. Under this district-level leadership, whether Tai or Chinese, were the individual village headmen. Each village, in turn, was divided into sections, every one with its own section head and section deputy head.

Alongside the secular administration, but not paralleling it exactly, was the Buddhist ecclesiastical (the term is loosely used) organization. But this was village-rather than state-based, each village constituting a single ecclesiastical unit with its own temple, presiding abbot and resident monks. The presiding abbot was assisted by a deputy, and under these two came, first, those who had served the order for a minimum of two years and, second, the novices. The monastic order itself was divided into two sections: the one strict in its adherence to monastic discipline and the other, lax. But, regrettably, T'ien provides no further details. The villages were, in ecclesiastical terms, divided into "religious sections", whose principal functions was to provide food, fruit and flowers to the village temple. Such religious sections did not necessarily correspond to the secular divisions of the village. Every ecclesiastical section had its own head, generically called a *puchong*, but with each man holding an individual title. These *puchong* were elderly laymen with a reputation for religiosity. (T'ien does not tell us whether such religious organization was unique to the Tai villages or occurred also in the Han Chinese settlements).

And so, at last, to the principal focus of T'ien's monograph: the *pai*, or merit-making ceremonies. The most important of these was the "Great *Pai*". This involved, essentially, the presentation to the local temple by individuals of Buddha images acquired from Nankham in Burma. Carried back to Mong Hkwán over the mountains by parties mostly of young men, these statues were subsequently displayed, dedicated, and installed in the temple, each major event being accompanied by ritual and feasting. Apart from the acquisition of religious merit, participants and sponsors received secular recognition and a special title, *tamn* for a participant and *paga* for a sponsor.

T'ien provides, at times, some marvellously evocative descriptions of the events of the *pai* (p.15):

From the misty valleys, suddenly a few notes of the pilgrims' bells and gongs would be heard, and at once an echo answered from the distant, tree-clad mountains. At length a long procession of human forms, marching along the winding path below the crests of the mountains, could be dimly discerned emerging around a corner.

Presently they were hidden behind the densely interlaced thickets, leaving but a few vague and shadowy forms exposed to sight here and there where the trees grew more sparsely. A few sparks glinted now and then when something caught the sun.

That was the party on their way home with the statues

There are many passages like this. Nonetheless, from an anthropological point of view, both T'ien's description and analysis seem to be impaired by his failure to provide the reader with any clear account of the ideological premises of the Mong Hkwan Tai's Buddhism, nor of the many subtle interactions which undoubtedly occur between that Buddhism and the animistic world view to which they, like all Tai-speaking people, traditionally subscribe.⁸ Without any serious analysis of the people's ideological framework, the reader is thrown into a description of the minutiae of ritual preparations and observances with little hope of understanding *why* all this is going on. In place of any thoroughgoing "emic" explanation of the events of the *pai*, we are occasionally presented with the outworn categories of "religion" and "magic" (see p.70 ff.). (But, once again, I must note that we cannot expect a work of forty years ago to conform to the categories now in vogue. Furthermore, either T'ien himself, or his editor, has all but removed Chapter 6, "Magic and Religion", of the original Ph.D. thesis (pp.129-137), reducing it to a mere couple of pages (70, 72), tacked to the end of Chapter 5 of the monograph under review.)

Much more satisfactory, it appears to this reviewer, is T'ien's account of the economics of the merit-making ceremonies. To this subject he devotes a long and interesting chapter (pp.73-96), in which he attempts, in the tradition of Malinowskian anthropology, to provide a more-or-less comprehensive account of the irrigated-rice-based economy of Mong Hkwan in general and Nam village in particular. We are told that the cost of sponsoring a Great *Pai* ceremony was the equivalent of a household's total income for a full two years! Nonetheless, for many of Mong Hkwan's people this was by no means an unbearable economic burden. This was because of the great fertility of the land which, T'ien tells us, provided the farmers with sufficient yield of grain from one year's crop to keep them in subsistence food for two years, even after having paid their obligatory taxes to the *cao fa*. (Historically, the Tai peoples of this part of Yunnan had been able to retain possession of such fertile lands, despite the inexorable southward march of the Han Chinese people, because of the high incidence of malaria in their low-lying valley homelands. It seems that the Tai were physically and psychologically adapted to such malarial conditions, while the Han Chinese were extremely vulnerable.)

All Mong Hkwan's land was, in law, the property of the *cao fa*. But anyone

could petition his village headman for the use of a piece of unoccupied land, on which the farmer would have to begin paying rent only after his first three years of cultivation. This is not to say, however, that good arable land was a limitless commodity in Mong Hkwan. In fact there was a shortage of irrigable land, although plenty of dry land was available. When T'ien was studying the village, forty-four per cent of Nam's population comprised landless labourers. But such a status was by no means synonymous with poverty. T'ien reports that three days' work could earn a labourer enough rice for a month. It seems that most of Nam's landless labourers would work in the fields of fellow villagers during the busy agricultural periods. During slack times, they would set off for Burma, where they either laboured in the silver and ruby mines, or else operated as petty traders. Furthermore, T'ien tells us, fifty per cent of all the work animals (buffaloes, oxen and horses) belonging to the Nam community were owned by landless villagers.

There was so much food available in Nam that the villagers daily donated more to their local temple than the resident monks could possibly consume. One result of this situation was that any villager who could not, or did not want to work could avail himself or herself of the temple's excess food. But, in order that such people should not carry the stigma of beggary, and so lose face among their fellow villagers, village custom was phrased as a stipulation that the monks should feed anybody who offered to sweep the temple floor. Moreover, anybody could declare himself or herself one of the "lonely folk", in which case it became the community's responsibility to support him or her.

Given this kind of economic prosperity and this socio-cultural milieu, T'ien asks rhetorically (p.85), why should anyone want to work in the first place? And yet there was no doubt that Nam's inhabitants were a community of extremely hard-working people, whether in the fields, in the mines or as petty traders. T'ien argues that, in order to enhance their capital, these Tai villagers might, in theory at least, invest their wealth either in trade or in land. However, both avenues to capital gain were effectively barred to them. Anything beyond small-scale trading was impossible owing to prior domination of the field by Chinese and Burman merchants. And there was little purpose in acquiring more land just to produce more crops, of which there was already an abundant surplus. T'ien explains that, within their contemporary socio-cultural context, it made very much more sense for the Mong Hkwan Tai to use their savings in conspicuous, socially-and religiously-rewarding consumption, such as that provided for by the performance of a *pai* ceremony.

T'ien argues that the *pai* performances also acted as a socio-economic leveller in this otherwise hierarchically-ordered society. This was because the prevailing ideology insisted that the capital required to sponsor a meritmaking ceremony had to be earned through the sponsor's own hard work, whether that sponsor be aristocrat or commoner, wealthy or poor. Thus, T'ien concludes (p.97):

...pai seems to provide both an incentive to work and a means of reducing the extremes of differences between rich and poor. In this way the disastrous economic consequences which usually attend the existence of rigidly demarcated hereditary social classes are avoided.

To conclude : this is a very valuable work to have, at long last, within the public domain. Until now, all we have had in English of T'ien's work on the Mong Hkwan Tai was his short 1949 article in the *American Anthropologist*.¹⁰ One might wish that T'ien had made some attempt to place his work within the context of more recent Tai anthropological studies in general and that he had seen fit to comment on the fate of his Tai friends of Mong Hkwan since he left them in 1942. One might also wish that the editor, or editors, had not removed from the original text all of the *vide infra* (if the Latin seemed archaic we are not without an English equivalent!). Thus, for example (there are others), when T'ien writes on page 34 of his thesis "the white firewood was now burnt", he invites his reader to see below. But in the published version under review (p.18) we receive no such instruction and so are baffled by a near-meaningless sentence. Also, it would have been pleasant indeed if the Cornell editors had asked T'ien to search for some photographic documentation to grace the published version of his work. And an index would have much improved this publication. But such strictures should not detract from one's gratitude to Professor T'ien and his Cornell hosts for having given us this book. We must also thank Professor Kirsch for his useful Foreword to the book.

Anthony R. Walker
The Ohio State University

ENDNOTE:

- 1 London : The London School of Economics and Political Science, Monographs in Social Anthropology no.12.
- 2 *The Administrative Divisions of the People's Republic of China*. (Beijing : Cartographic Publishing House, 1980), p.99.
- 3 Michael Moerman, *Agricultural Change and Peasant Choice in a Thai Village*. (Berkeley and Los Angeles : University of California Press, 1969).
- 4 See, for example, William Clifton Dodd, *The Tai Race: Elder Brother of the Chinese*. (Cedar Rapids, Iowa : The Torch Press, 1923), p.171 ; Chang Chi Jen, *The Minority Groups of Yunnan and Chinese Political Expansion into Southeast Asia*. (Ph.D. dissertation, University of Michigan, 1956), pp.45-46 ; Frank M. LeBar *et al.*, *Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia*. (New Haven : Human Relations Area Files Press. 1964), p.191.
- 5 Edmund R. Leach, *Political Systems of Highland Burma : A Study of Kachin Social Structure*. (London : G. Bell and Sons, 1954).
- 6 C.Y.Lee, *The Sawba and his Secretary : My Burmese Reminiscences*. (New York : Farrar, Straus and Cudahy, 1959). Lee graduated from the Southwest Associated University in Kunming in 1940 and served as the Mong Hkwan Prince's private secretary during 1942. Moving to the United States after the Second World War, he is today a rather well-known American-Chinese novelist, one of whose books, *The Flower Drum Song* (1957), was made into a Broadway musical by Rogers and Hammerstein. See John Wakeman, ed., *World Authors : 1950-1970*. (New York : The H.H Wilson Company, 1975.), pp.847-8.
- 7 See, for example, Leach, *op.cit.*, Robbins Burling, *Hill Farms and Padi Fields : Life in Mainland Southeast Asia*. (Englewood Cliffs, NJ : Prentice Hall Inc., 1965) ; Peter Kunstadter, "Hill and Valley Population in Northwestern Thailand", in *Tribesmen and Peasants in North Thailand*. Peter Hinton, ed. (Chiang Mai : Tribal Research Centre, 1969) ; Anthony R. Walker, "North Thailand : Hills and Valleys, Hillmen and Lowlanders", in *Farmers in the Hills : Ethnographic Notes on the Upland Peoples of North Thailand*. (Penang : Penerbit Universiti Sains Malaysia, 1975).
- 8 For comparative data on the relationship between Buddhism and animism among Tai peoples, see, for example, S.J.Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cults in Northeast Thailand*. (Cambridge : Cambridge University Press, 1970) ; B.J.Terwiel, *Monks and Magic : An Analysis of Religious Ceremonies in Central Thailand*. (London : Curzon Press for Scandinavian Institute of Asian Studies Monograph Series no. 24, 1975) ; Richard B. Davis, *Muang Metaphysics : A Study of Northern Thai Myth and Ritual*. (Bangkok : Pandora, 1984) ; Gehan Wijeyewardene, *Place and Emotion in Northern Thai Ritual Behaviour* (Bangkok : Pandora, 1986).
- 9 "Pai Cults and Social Age in the Tai Tribes of the Yunnan-Burma Frontier." *American Anthropologist* 51(1949) pp.46-57.

Three Worlds According to King Ruang : A Thai Buddhist Cosmology *Frank E. Reynolds and Mani B. Reynolds*, University of California at Berkeley, and The Institute of Buddhist Studies ; Berkeley Buddhist Studies Series 4, 1982, pp.383.

Introduction

In the fourteenth and fifteenth centuries, Tai-speaking peoples began to gain direct access to the teachings of Theravāda Buddhism through religious texts written in their own languages. Some texts were translations of sacred works in Pāli, the most important of which being the Jātaka tales. Others were sermons (*dēsanā*) in which the dhamma was explicated in a vernacular language. While a few such sermons were original compositions, most were a retelling by a local author of some Pāli text or texts.

Some sermons, such as those known under the rubric of *ānisaṃsa* (Thai, *ānisong*), "blessings," were associated with particular merit-making rituals and are still often read in conjunction with such rituals in rural communities. Another genre, classified as *vamsa*, "lineages," provide linkages between the Buddha (and sometimes previous Buddhas) and his spiritual descendants, the members of a particular monastic tradition. Yet another genre had a much broader purpose, namely the situating of the whole of existence, past and present, within a Buddhist cosmological framework. The *Traibhūmi Phra Ruang*, or "Sermon of the Three Worlds according to King Ruang," which the Reynoldses have translated into English in the book under review, is the most significant representative of this last genre in the Thai Buddhist tradition. As Frank Reynolds has noted elsewhere (1985, 1987) while the cosmology/soteriology of the *Traibhūmi Phra Ruang* is only one of three types known among Theravādins, it was by far the most influential for Thai Buddhists.

The Text

The sermon offers a view of the known world as being but part of a total spatio-temporal system--the "three worlds." This system encompasses all modes of existence imaginable (including those in realms where beings have only "consciousness"--which must have been very difficult for even the most learned monk to grasp--and relates these to an underlying principle promulgated by the Buddha, the Law of Kamma. According to this law, different actions have specific moral consequences which in turn lead to (re) birth in one of the thirty-one realms making up the three worlds, and to the acquisition of certain characteristics, such as gender or physical attributes which differentiate those within these realms.

While the sermon is fundamentally concerned with presenting a classification of differentiation of beings which can be traced to the consequences of kamma, the sermon is also structured, as Frank Reynolds points out in his introduction, in such a way that "its readers are finally confronted with the impermanence that is believed to characterize all worldly, samasāric existence, and with the ultimate Theravāda ideal of life on the path and the realization of Final Release (Nibbāna)" (p.31). While the text does lead to this final Nibbānic message, the theme of the sermon centers, nonetheless, on the implications of the Law of Kamma.

The sermon begins with a discussion of types of birth into one or another of the thirty-one realms in the three worlds. The text immediately gives a Buddhist interpretation to birth, namely that it entails the carrying into a new life the consequences of actions in previous lives. Such "rebirth linkage" is what leads to the differentiation of beings distributed throughout the cosmos. This approach makes the text quite different from cosmographies of other religious traditions which posit a cosmos created and ordered by a deity. With its concern with the consequences of kamma, the *Traibhūmi Phra Ruang* is as much a treatise on ethics as it is one on the ordering of the universe and beings within it. While the text interweaves the ethical with the cosmological and cosmographic, modern Thai tend to separate these and look at the *Traibhūmi Phra Ruang* rather differently than did their forebears. I will return to this point in a moment.

Most of the text is devoted to consideration of the eleven realms, including the human one, which make up the "World of desire" (*kāmaabhūmi*). The "World with Only a Remnant of Material Factors" (*rūpabhūmi*) and the "World without Material Factors" (*arūpabhūmi*) have mainly a theological import, although as Sensenig (1973) has shown, they have also been used as ways of interpreting psychological states. The "World of Desire," however, had an immediacy for anyone who heard or read the sermon.

In the opening discussion in the Chapter on "The Realm of Hell Beings" the text presents an analysis of the constituents of human nature. After considering the material factors (pp.61-62) which characterize humans and certain other beings, the text then turns to psychic dispositions which are understood in a distinctively Buddhist way. Three such dispositions, "greed, anger, and delusion" (p.64), when acted on result in evil consequences which may result in rebirth in one of the eight major hells or sixteen auxiliary hells, each with a distinctive form of suffering. The detailed description of these hells in the *Traibhūmi Phra Ruang*, as well as in such other important related texts as *Phra Malai*, has provided religious artists with a source of graphic imagery through which to portray the significance of certain evil acts. But evil acts do not in and of themselves lead to rebirth in hell, for if one has also acted in ways which lead to meritorious consequences, one may end life with a positive balance sheet. The text thus offers hope for the majority of humans whose actions are a mixture of

evil and good: “For those who have made merit and have done evil deeds as well, the *devatā* will weigh the merit and the evil deeds and look at both sides. The side that is heavier will determine the person’s destiny” (p.70). The view that while human nature is motivated toward evil impulses, humans are also inherently capable of cultivating dispositions which will lead to positive acts and that it is the balance of evil and good which will determine one’s destiny in the next life has been fundamental to Thai understanding of the world since at least the time when the *Traibhūmi Phra Ruang* was first compiled.

The text discusses how rebirth for those whose evil acts outweigh their good ones may be in another sub-human realm, namely that of animals, suffering ghosts and Asura, rather than in one of the hells. Of particular interest here is the realm of suffering ghosts for the author (or authors) subsumes under this Buddhist (or, more properly, Hindu-Buddhist) conception the various types of spirits (*phī*) which Thai inherited from their pre-Buddhist traditions. The *Traibhūmi Phra Ruang*, like other vernacular texts and related rituals which made Buddhist teachings generally accessible to Tai-speaking peoples, thus legitimated pre-Buddhist beliefs in spirits while at the same time subordinating them to the more general Buddhist doctrine of kamma.

The central chapter of the text is unquestionably that dealing with the human realm. Although the text posits the existence of four different “continents” in which humans live, it really distinguishes between two types of human life. Life in the first, or Jambu continent, where we and all known humans live, is a very imperfect one. In the other lands the human life span is longer and less variable because humans in these lands are more moral, whereas the description of life in the Jambu continent is based to some degree on the actualities of the world as it is known, the depiction of social life in the other lands--Pubbavideha, Aparagoyāna and especially Uttarakuru--is utopian.

The utopian ideal projected in the *Traibhūmi Phra Ruang* is not based solely on generalized human morality. Later in the chapter on the human realm, the text devotes considerable space to a consideration of the role monarchs play in establishing a world in which the dhamma prevails. The most ideal of all rulers is the Cakkavatti, or “wheel-turning” universal ruler, which the *Traibhūmi Phra Ruang* discusses at some length (pp.135-72). While not every king can be a Cakkavatti, lesser rulers should follow the guidelines which the text makes the words of a Cakkavatti (pp.147-54). A ruler who is able to follow these guidelines and become one who “while he reigns, acts righteously, and does righteous things,” thereby ensuring the peace and happiness, stability and balance, fortune and prosperity of “the common people, slaves, and free men,” is one who accumulated great merit in a previous life (p.153). The converse of this premise is that chaos, calamity, and generalized suffering can be taken as evidence that the king lacks the merit to be a legitimate ruler. Without the appropriate merit, even a king who commands great armies can become ineffectual. Such is the moral the text draws from the story of King Ajātasattu and his relationships with his father, King

Bimbisāra, and with the rich man, Jotika.

The long discussion of Buddhist kingship gives *Traibhūmi Phra Ruang* much of its distinctive character as compared with other Buddhist cosmological works such as *Phra Malai*. As Frank Reynolds noted in his introduction, "it is a royal text ... because it is permeated with royal interests and themes" (p.5). It would be interesting to undertake a comparison of the different emphases of various Buddhist cosmological texts found in Southeast Asia, a task that will be made easier by the translation of *Phra Malai* by Bonnie Brereton to be published shortly.

Toward the end of the chapter on the human realm (pp.201-202), the text discusses which types of action generate merit. The list of "ten different kinds of meritorious activity," derived from classical listings, has found expression in religious acts which have been practiced by Thai Buddhists from the time of Sukhothai to the present. A shortened version of the inventory is given again at the end of the chapter on the realms of the gods, the devata, where the actions listed in it are said to lead to rebirth in heaven (p.239). Both the longer and shorter lists include alms-giving (which in practice has meant the offering of alms to members of the Sangha), the keeping of the precepts, of which there are five for everyday practice and eight on the Buddhist sabbath for the laity, and ten if one is ordained, and meditation ("concerning loving kindness"). The fourth that is common to both lists concerns attendance to or service for one's father, mother, elders, the aged, teachers, religious preceptors, and monks and *brahmins* who keep the moral precepts. In other words, the fundamental religious actions which can result in being reborn in heaven involve relations within society rather than withdrawal from it. Most of the additional types of merit-making also entail relations with others: dedication of "the benefit of the merit one has made to the *devata*, the human beings and animals who have been one's benefactors" (p.201), rejoicing in the alms-giving of others, respect to the same people to whom one renders service, teaching the Dhamma to others, listening to the preaching of the Dhamma, and demonstration of one's faith in the Triple Gems.

Rebirth in heaven is not, however, the ultimate salvation goal taught by the *Traibhūmi Phra Ruang*. Not only do *devatā* die, but so too do the *brahma* who occupy the two upper ethereal worlds. The impermanence which is a function of the limited life-span of all beings, no matter how exalted, is also characteristic of the physical nature of the three worlds discussed in the long chapter on cosmography (chapter 9). Indeed, the cosmos itself, the text goes on to say in a penultimate chapter, is subject to destruction and recreation. Only when one reaches the "great city of Nibbāna" will one no longer "perish nor fluctuate back and forth like the beings in these three worlds" (p.348).

To achieve Nibbāna, the last chapter of *Traibhūmi Phra Ruang* tells us, one must rid oneself of all defilements, attain the state of mental transcendence known as *jhāna*, and cultivate the ten insights into the fundamental nature of things. It is only the

extremely rare being who is able to attain Nibbāna, one who has followed the path through thousands upon thousands of eons (*kappa*) (see pp.346ff). The *Traibhūmi Phra Ruang* itself can, however, facilitate the quest for ultimate salvation. In the *Epilogue* the author repeats a promise first made in the Prologue (p.47): “Whoever wishes to reach the celestial treasure, which is the deliverance of *Nibbāna*, let him listen to this *Sermon on the Three Worlds* with care and interest, with faith in his heart, and without being heedless in any way. He will then be able to meet the Lord Sri Ariya (the Buddha Metteyya) when he is born in the future, to pay his respects to him, and to listen to the Dhamma that he will preach” (p.350).

The fundamental religious message of the *Traibhūmi Phra Ruang* is not that one should renounce the world in the quest for Nibbāna, since very, very few are capable of the actions required for such renunciation, but that one should first become aware that one's actions are subject to the Law of Kamma. Having learned this truth, one should then devote oneself to the cultivation of merit to offset the demerit one is certain to acquire through acting on one's base human impulses. If one has heeded well the message of the sermon by devoting oneself to meritorious activities--activities, moreover, which mainly entail relations with others in society--one is guaranteed rebirth at the time of the Buddha Metteyya--a far preferable rebirth even than one in heaven--under whose guidance it will be possible to follow the path to Nibbāna. This salvation ethic set forth in the *Traibhūmi Phra Ruang*, first propounded in some form in the fourteenth century, has been characteristic of Thai Theravāda Buddhism ever since.

Continuing Significance of the *Traibhūmi Phra Ruang*

Frank Reynolds maintains in his introduction to the *Traibhūmi Phra Ruang* that “despite the harsh criticisms to which the text has been subjected by a number of Buddhist modernists in the nineteenth and twentieth centuries, this influence (of the *Traibhūmi Phra Ruang* on the religious consciousness of the Thai, on their literary and artistic development, and on their social and ethical attitudes) has persisted to the present day” (p.7). While agreeing that the *Traibhūmi Phra Ruang*--and rituals, art, and other texts which convey the same message--continues to provide a wellspring of meaning for contemporary Thai, I believe that one must recognize, as Frank Reynolds only partially does, that there are two very different perspectives adopted by Thai today toward the cosmography of the *Traibhūmi Phra Ruang*.

The first is one which Frank Reynolds associates especially with villages where the cosmology of the *Traibhūmi*, although probably derived from related texts rather than directly from the *Traibhūmi Phra Ruang* itself, has been translated, to paraphrase S.J. Tambiah (1970:35) to whom Reynolds refers, into action through rituals. A cosmological worldview is not restricted, Frank Reynolds maintains, to rural Thai alone. While granting (p.25) that for some Thai traditional rituals have become merely

ceremonial activities, he still argues, with reference to a study by Lucien Hanks (1962), that Thai society as a whole can be understood as a “king-centered hierarchy at least partially regulated by cosmic moral principles ... at a variety of personal, social and political levels” (p.27).

Insofar as Thai, whether rural or urban, adhere to “cosmic moral principles” which are taken without reflection as fundamental givens, then it is possible to speak of a continuity with the worldview projected by the *Traibhūmi Phra Ruang*. As Craig Reynolds (1976) has shown, however, a fundamental break in this continuity occurred in the mid-nineteenth century when a small group of intellectuals connected with first Prince and later King Mongkut began to question the acceptance of the cosmology of *Traibhūmi Phra Ruang* as axiomatic in light of Western thought. This questioning culminated in the publication in 1867 of *Kitcanukit* (“A Book Explaining Various Things”) by Chao Phrayā Thiphakqrawong (Kham Bunnag), then Minister of Foreign Affairs. The perspective on the cosmology of the *Traibhūmi Phra Ruang* articulated in *Kitcanukit*, “the first Siamese printed book issued entirely under Siamese auspices” (Craig Reynolds 1976:214), was to become increasingly accepted throughout Thai society over the following century. Fundamental to this perspective was a distinction, drawn by Chao Phrayā Thiphakqrawong, between natural law and cosmic law. He found the *Traibhūmi Phra Ruang* to be inadequate, in comparison to Western science, for understanding nature, but he retained, although still in comparative terms, this time with reference to Christian thought, the Buddhist notion of Kamma for understanding the ultimate laws which regulate the cosmos. Craig Reynolds (1976:219) concludes that Chao Phraya Thiphakqrawong wrote “his critique of the *Traibhumi* in order to bring the cosmography (and cosmology) up to date, to dismiss its irrelevancies, and to save and reassert the Buddhist principles imbedded within it.”

Chao Phrayā Thiphakqrawong’s approach to the *Traibhūmi Phra Ruang* became the authoritative perspective because of support by the throne and by the influential Thammayut order. This perspective became dominant not only in elite circles, but also found its way into general consciousness as a result of the establishment of a system of mass education. While the rituals which remain significant particularly in rural areas project a world ordered with reference to cosmic laws, the education children receive in schools project one ordered with reference to laws of nature unknown in the *Traibhūmi Phra Ruang*.

Chao Phraya Thiphakorawong’s critical reflections on the *Traibhūmi Phra Ruang* in *Kitcanukit* have been continued by more contemporary authors. In 1954 Phya Anuman Rajadhon (1970), wrote his *Lao r̥āng nai trai phūm phraruang* (Stories of the *Traibhūmi Phra Ruang*), in part to introduce to an audience which was quite distant from the traditional world of the text the sources of many of the images to be found in literature and art. More recently, in 1983, as part of the celebration of the 700th anniversary of the origins of Thai writing, the Fine Arts Department sponsored a

seminar on the *Traibhūmi Phra Ruang* (see Prungsī Wanliphōdom, Phakāwan Dēthathēwaphon, and Phanniphā Ninlanarong 1984). The convening of the seminar, at which participants drawn from a variety of scholarly institutions traced the influences of the text on Thai politics and society, literature, philosophy and religion, and art, demonstrates the continuing significance of this text in contemporary Thailand. The participants in the seminar did not view the *Traibhūmi Phra Ruang* simply as a sermon, an explication of the dhamma. They felt compelled, as did Chac Phrayā Thiphakorawong, to interpret it in comparison to non-Buddhist modes of thought, in this case with reference, for example, to medieval Christian cosmology and Western utopian philosophy.

While monks were probably responsible for compiling the *Traibhūmi Phra Ruang* from a variety of canonical sources (which are listed in the *Epilogue* to the text; on pp.349-51), pride of authorship of the version of the sermon linked with the name Phra Ruang is accorded to Phya Lithai (Lidaiya), the future King Mahādhammarājā I of Sukhothai. Frank and Mani Reynolds, following most previous scholars, interpret the exordium and colophon to the text as indicating that Phya Lithai wrote the *Traibhūmi Phra Ruang* in 1345 when he was “the heir apparent to the throne of Sukhothai-Srisachanalai and (before) he became its paramount ruler” (p.5). While there are problems with ascribing a text known only in an eighteenth century recension to a fourteenth century author (see Vickery 1974), there seems little reason to doubt, as Craig Reynolds (1976:208) has written, that “The *Traibhūmi* cosmography dates in some form from the fourteenth century” (also see the Reynoldses’ note in an appendix, pp.353-55). What has been added to the recension of 1778, including most probably materials derived by later monk-scholars from Pāli sources as well as from related texts in Lao and Khmer, would have been only elaboration of a world view that had already become central to Siamese thought in the time of Sukhothai.

The translation of the text, based on a version of the 1778 recension published in 1912 and a more recent critical edition in typescript by Acharn Pitoon Maliwan, has benefited greatly by the unique combination of skills of the two translators. Mani Reynolds, a former principal of Dara Academy in Chiang Mai and lecturer in Thai at the University of Chicago, drew on her knowledge not only of Thai but also of northern Thai in making sense of the archaic language of the text. Frank Reynolds, a Professor of History of Religions at the University of Chicago, oriented the translation toward an audience not only of Thai specialists but of historians of Buddhism more generally. While both had studied classical Pāli, it took their working together to deal with the problem of “the poor quality and extremely concise character of the Pali used in many portions of the sermon” (p. 39). The long and arduous labor which both devoted to the project was well justified given both the significance of the text and the quality of the result. The book, which has been well-produced, is also enhanced by the inclusion of a set of beautifully reproduced illustrations of cosmological themes from

both traditional and contemporary sources.

The *Traibhūmi Phra Ruang* retains for many Thai, nonetheless, a fundamental religious significance even if they do not turn to the text as a guide to the actualities of the cosmos. They still find in it a source of compelling literary tropes and artistic images which exemplify the consequences of kamma. For this reason, as well as to understand the world in which most Thai lived from the mid-fourteenth to the mid-nineteenth centuries, the *Traibhūmi Phra Ruang* remains one of the key texts of Thai culture. Those who study this culture are greatly indebted, thus, to Frank and Mani Reynolds for having prepared this critical and well-translated version of the text.

Charles F. Keyes

Department of Anthropology
University of Washington, Seattle

REFERENCES CITED

- Anuman Rajadhon, Phya
1970 *Lao r̥ang nai trai phūm phraruang* (Stories of the *Traibhūmi Phra Ruang*). Bangkok: Volume Published for Distribution at the Cremation of Nai Cōēm Māmāni, 2513.
- Hanks, Lucien M.
1962 "Merit and Power in the Thai Social Order," *American Anthropologist*, 64: 1247-61
- Prungsi Wanliphōdom, Phakāwan Dēthathēwaphon, and Phanniphā Ninlanarong, eds.
1984 *Sarupphonkān sammanā r̥ang Traiphūmi Phraruang* (Summary of Proceedings of a Seminar on the *Traibhūmi Phra Ruang*). Bangkok: (Fine Arts Department), Published on the Occasion of the 700th Anniversary of Thai Writing, 2527.
- Reynolds, Craig J.
1976 "Buddhist Cosmography in Thai History, with Special Reference to Nineteenth-Century Culture Change," *Journal of Asian Studies*, 35.2: 203-220.
- Reynolds, Frank E.
1985 "Multiple Cosmogonies and Ethics: The Case of Theravada Buddhism," In *Cosmogony and Ethical Order: New Studies in Comparative Ethics*. Robin W. Lovin and Frank E. Reynolds, eds. Chicago: University of Chicago Press. Pp.203-224.
1987 "Trajectories in Theravada Studies with Special Reference to the Work of Stanley Tambiah," *Contributions to Indian Sociology*, n.s. 21.1: 113-122.
- Sensenig, Barton III
1973 "The Psychological Symbolism of Thai Buddhist Cosmology," *Visakha Puja B.E. 2516*. Bangkok: Buddhist Association of Thailand. pp.72-79.
- Tambiah, S.J.
1970 *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*. Cambridge; Cambridge University Press.
- Vickery, Michael
1974 "A Note on the Date of the *Traibhūmikathā*," *Journal of the Siam Society*, 62.2: 275-84.

**Une Hermeneutique Bouddhique Contemporaine de
Thaïlande : Buddhadasa Bhikkhu *Louis Gabaude*, Ecole
Française D'Extreme-Orient, Paris, 1988.**

**การตีความพุทธศาสนาปัจจุบันในประเทศไทยของท่านพุทธทาสภิกขุ
โดย หลุยส์ คะโบด**

บรรดาผลงานทั้งที่เป็นอยู่ในรูปแบบของสิ่งตีพิมพ์และม้วนเทปบันทึกเสียงการบรรยายธรรมของท่านพุทธทาสภิกขุ ซึ่งเป็นผู้ที่เผยแพร่ความคิดทางพุทธศาสนาที่แท้จริงด้วยการให้เหตุผลอธิบายอย่างเป็นวิทยาศาสตร์จนกระทั่งเป็นที่ยอมรับของปัญญาชนไทยโดยทั่วไปนั้น แม้จะมีจำนวนหนึ่งได้รับการรวบรวมถ่ายทอดจัดพิมพ์เป็นภาษาต่างประเทศหลายภาษาด้วยกันอาทิเช่น ภาษาอังกฤษ ฝรั่งเศส เยอรมัน อินโดนีเซีย หรือกระทั่งภาษาลาวบ้านพี่เมืองน้องของไทยด้วยก็ตาม แต่ก็ยังนับว่ามีอยู่น้อยมากเมื่อเปรียบเทียบกับผลงานที่มีอยู่เป็นภาษาไทยอีกมากมาย จึงไม่น่าแปลกใจที่ผลงานซึ่งศึกษาวิจัยชีวิตและงานของท่านพุทธทาสเป็นภาษาต่างประเทศโดยเฉพาะภาษาตะวันตกจะยังมีน้อยลงไปอีก และส่วนที่มีอยู่นั้นก็ดูเหมือนจะเป็นการพูดถึงหรืออธิบายแนวความคิดทางพุทธธรรมของท่านเฉพาะเรื่องใดเรื่องหนึ่งเสียมากกว่า

แต่ผลงานของชาวฝรั่งเศสชื่อหลุยส์ คะโบด ที่ได้วิเคราะห์วิจัยหลักการ “การตีความพุทธศาสนาปัจจุบันในประเทศไทยของท่านพุทธทาสภิกขุ” เล่มนี้ควรจะถือว่าเป็นงานชิ้นสำคัญชิ้นหนึ่งที่ชาวตะวันตกได้สนใจทำการรวบรวมศึกษาวิเคราะห์และวิจารณ์ชีวิตและงานของท่านพุทธทาสอย่างเป็นระบบ โดยการเริ่มต้นตั้งแต่การก่อกำเนิดความคิดที่จะอุทิศชีวิตและร่างกายให้กับการศึกษา ปฏิบัติ และเผยแพร่พุทธธรรมของท่านด้วยการมองผ่านข้อมูลทางชีวประวัติ สิ่งที่ทำให้เกิดความสนใจในพระพุทธานุภาพ การเกิดขบถทางความคิดที่ทำให้ท่านผลัดจากเมืองหลวงกลับสู่บ้านเกิดเมืองนอนเพื่อสืบค้นหาพุทธศาสนาแบบปฐมกาลตามรอยบาทของพระพุทธเจ้า ต่อจากนั้นผู้วิเคราะห์จึงได้เสนอทฤษฎีหรือหลักการการตีความพุทธศาสนาปัจจุบันในประเทศไทยของท่าน ก่อนที่จะเลือกกล่าวถึงพระอภิธรรมในบทถัดมาเพื่อต้องการแสดงให้เห็นว่าแนวความคิดการตีความพุทธธรรมของท่านพุทธทาสนั้นได้ขัดแย้งหรือแตกต่างไปจากหลักการตีความพุทธธรรมตามที่มีอยู่ในพระอภิธรรมนั้นอย่างไรบ้าง ส่วนในบทที่สี่นั้น หลุยส์ คะโบด ได้เน้นเกี่ยวกับเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างเหตุและปัจจัยที่ทำให้เกิดทุกข์ อันเป็นหัวใจของพุทธธรรมที่แท้จริงตามแนวทาง การตีความของท่านพุทธทาส สำหรับในบทที่ห้าและหกนั้นผู้วิเคราะห์ได้จับประเด็นเกี่ยวกับเรื่อง

พิธีกรรม คติความเชื่อในเรื่องนรกสวรรค์ ภูตผีปีศาจ ตลอดจนภพภูมิของเทวดาหรือเปรตชั้นต่าง ๆ ทั้งนี้ก็เพื่อชี้ให้เห็นว่าท่านพุทธทาสได้ใช้หลักการของท่านมาตีความเรื่องเหล่านั้นได้อย่างมีเหตุผลตามหลักการ การตีความพุทธธรรมของท่านที่ผู้วิเคราะห์ได้นำเสนอไว้แล้วในบทที่ผ่านมา มากน้อยแค่ไหน บทที่เจ็ดอันเป็นบทสุดท้ายของหนังสือเล่มนี้เป็นการมองภาพรวมทั้งหมดของบทที่ผ่านมาโดยที่หลุยส์ คะโบด ได้แยกแยะและเปรียบเทียบให้เห็นความแตกต่างและความเหมือนกันระหว่างวิธีการตีความของท่านพุทธทาสกับหลักการการตีความเกี่ยวกับเรื่องเทพนิยายกรีกหรือเทพนิยายที่เกี่ยวข้องกับศาสนาคริสต์ของตะวันตกโดยค่อนข้างละเอียด ก่อนที่จะกล่าวถึงคุณค่าของหลักการการตีความพุทธศาสนาของท่านพุทธทาสที่มีต่อสังคมไทยในปัจจุบันเป็นลำดับสุดท้าย

นอกจากนั้นแล้วชาวฝรั่งเศสผู้นี้ยังได้ให้ข้อมูลเพิ่มเติมเกี่ยวกับความคิดเห็นอันหลากหลายที่มีต่อทฤษฎีการตีความพุทธธรรมของท่านพุทธทาส ตลอดจนภาคผนวกซึ่งเป็นผลงานแปลคำสอนบางเรื่องของท่าน อีกทั้งยังได้จัดทำอภิธานศัพท์อธิบายเปรียบเทียบความหมายของคำสำคัญ ๆ ที่มีความหมายอยู่สองระดับคือระดับที่เป็น “ภาษาคน” กับระดับที่เป็น “ภาษาธรรม” ตามแนวทางการตีความท่านพุทธทาสไว้ด้วย ส่วนสำคัญอีกส่วนหนึ่งในหนังสือเล่มนี้คือ “บรรณานุกรมพุทธทาส” ซึ่งแม้หลุยส์ คะโบดจะออกตัวไว้ว่ายังไม่สามารถที่จะทำให้สมบูรณ์แบบได้นั้น แต่อันที่จริง เมื่อดูจากสิ่งที่ปรากฏอยู่ก็พอจะกล่าวได้ว่าเขาน่าจะเป็นผู้ที่ได้จัดการรวบรวมผลงานของท่านพุทธทาสได้อย่างสมบูรณ์แบบที่สุดเท่าที่จะพึงมีอยู่ในปัจจุบัน นอกจากนั้นแล้ว ในหน้าสุดท้ายของหนังสือเล่มนี้ ยังมี “ภาพปฏิจลสมุปบาท” ซึ่งจัดพิมพ์โดยมูลนิธิเผยแพร่ชีวิตประเสริฐสอดอยู่พร้อมกับมีคำอธิบายวิธีอ่านหัวใจ หรืออ่านแก่นความคิดที่แท้จริงของพุทธธรรมซึ่งมุ่งสอนให้มนุษย์ทุกคนเข้าใจและขจัดความเห็นแก่ตัวให้หมดไปด้วยการนำมาปฏิบัติกับตัวเอง เพื่อดับทุกข์อันถือได้ว่าเป็นจุดหมายเดียวกันของศาสนาทุกศาสนา

ด้วยเหตุที่หนังสือเล่มนี้เป็นวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกซึ่งหลุยส์ คะโบด ได้เสนอแก่มหาวิทยาลัย Sorbonne Nouvelleg Paris III เมื่อปี 2522 มาก่อนงานชิ้นนี้จึงถือได้ว่าเป็นการวิเคราะห์วิจารณ์ตามแบบแผนของวิชาการตะวันตก (ฝรั่งเศส) โดยสมบูรณ์แบบ วิธีการนำเสนอหลักการ “การตีความพุทธศาสนาปัจจุบันในประเทศไทยของท่านพุทธทาสภิกขุ” อย่างเป็นระบบ จึงเต็มไปด้วยตัวเลขอ้างอิงแหล่งที่มาของข้อมูลมากมาย และดำเนินไปตามหลักวิชาการดั้งเดิม (ของฝรั่งเศส) โดยเคร่งครัด คือเริ่มต้นศึกษาจากการก่อกำเนิดทางความคิดไปสู่การสร้างความคิด การหาเอกภาพ ตลอดจนความหมายของความคิดของท่านพุทธทาสภิกขุ เมื่อเป็นเช่นนี้จึงเป็นเรื่องธรรมดาที่หลุยส์ คะโบด ได้สรุปไว้ตั้งแต่ในบทกล่าวนำของหนังสือเล่มนี้ว่า หลักการการตีความพุทธธรรมของท่านพุทธทาสภิกขุนี้ได้รับอิทธิพลมาจากตะวันตกอยู่มาก ความข้อนี้อาจจะทำให้พุทธบริษัทบางคนโดยเฉพาะผู้ที่เป็นสานุศิษย์ของท่านต้องนึกหาข้อโต้แย้งอยู่ในใจ ส่วนผู้แนะนำหนังสือเล่มนี้ ด้วยเหตุที่ยังห่างไกลจากพุทธธรรมหนึ่ง และยังไม่เคยติดตามศึกษาผลงานของท่านพุทธทาสอย่างลึกซึ้ง

มาก่อนอีกหนึ่ง จึงไม่สามารถที่จะให้ทัศนะโต้แย้งข้อสรุปดังกล่าวนี้ได้ จึงเพียงแต่ขอสรุปเนื้อหาในหนังสือเล่มนี้ตั้งแต่บทที่หนึ่งถึงบทที่เจ็ดไว้ดังนี้

สำหรับในบทที่หนึ่งนั้น ผู้วิเคราะห์ได้ทำการรวบรวมและวิเคราะห์ให้เห็นว่า เหตุและปัจจัยต่าง ๆ ที่บันดาลให้ท่านพุทธทาสหันมาอุทิศชีวิตให้กับการค้นหาหลักการเพื่อตีความพุทธธรรมนั้น จุดมุ่งหมายสำคัญประการหนึ่งคือความต้องการที่จะสื่อสารพุทธธรรมกับมนุษย์ในศตวรรษที่ ยี่สิบหรือ “มนุษย์ยุคปรมาณู” ชีวิตวัยเด็กที่พุ่มเรียง อ.ไชยา จ.สุราษฎร์ธานี ความสัมพันธ์กับธรรมชาติบ้านป่าของที่นี่ การบวชและการจำกัฏฐอยู่ในกรุงเทพฯ การขบถต่อการเรียนเพื่อการสอบให้ได้เป็น “นัก (อภิ) ธรรม” ชั้นสูงยิ่ง ๆ ขึ้นไป เพื่อให้ได้ “หนังสือ” มาสวมใส่เป็นการเชิดหน้าชูตาของพ่อแม่และตัวเอง การตัดสินใจกลับสู่บ้านเกิดมาก่อตั้งคณะธรรมทานและสวนโมกข์ ปัญหาและอุปสรรคหลายอย่างที่ท่านพุทธทาสและคณะธรรมทานประสบ ข้อความทั้งหมดเหล่านี้ได้รับการเรียบเรียงวิเคราะห์จากผู้เขียนหนังสือเล่มนี้โดยละเอียดและตรงไปตรงมา ทั้งนี้เพื่อแสดงให้เห็นว่าท่านพุทธทาสภิกขุขึ้นก่อนที่จะกลายมาเป็นปูชนียบุคคลคนหนึ่งของเมืองไทย ก็เป็นเพียงปุถุชนคนหนึ่ง แต่มีสติปัญญาอันเฉียบแหลมและมีความกล้าหาญมากพอที่จะตัดสินใจละทิ้งสิ่งทุกอย่างเพื่อค้นหาแก่นแท้ของพุทธศาสนาด้วยการศึกษาและปฏิบัติตามพุทธธรรมโดยเคร่งครัดเท่านั้น หากได้เป็นพระผู้มีอิทธิฤทธิ์หรือมีบุญสร้างสมมาแต่ปางก่อนแต่อย่างใดไม่ มีหน้าซ้ำการกระทำของท่านยังถูกทั้งชาวบ้านและผู้ที่หมิ่นผ้าเหลืองเช่นเดียวกันกับท่านตัดสินใจพากษาคำว่า “พระบ๊” เป็น “เดียรถีย์” หรือเป็น “มาร” ทางศาสนาพุทธไปเสียอีก

ส่วนในบทที่สองนั้น หลุยส์ คะโปด ได้แสดงให้เห็นว่าหลักการการตีความพุทธธรรมของท่านพุทธทาสนั้นได้เริ่มขึ้นตั้งแต่เมื่อครั้งที่ได้มาบรรยายธรรม ณ พุทธสมาคมที่กรุงเทพฯ เมื่อปี พ.ศ. 2492 ท่านพุทธทาสได้กล่าวไว้ตอนหนึ่งว่า “คำ ๆ หนึ่งมีความหมายหลายระดับ ไม่มีใครคิดถึงเรื่องนี้ มันขึ้นอยู่กับระดับสติปัญญาหรือระดับการศึกษาของแต่ละคน” ดังนั้นผู้วิเคราะห์จึงได้ชี้ให้เห็นว่าท่านพุทธทาสได้ให้ความสำคัญกับการตีความภาษาเพราะท่านเห็นว่าภาษานั้นเป็นเพียงสมมติสังขารที่มนุษย์คิดค้นขึ้นมาเพื่อใช้สื่อสารกัน แต่ภาษามนุษย์หรือ “ภาษาคน” นี้ยังมีข้อบกพร่องอยู่มากมายจนไม่สามารถที่จะถ่ายทอดความหมายของพุทธธรรมหรือของธรรมชาติที่แท้จริงได้หมด ดังนั้นจึงมีความจำเป็นที่จะต้องค้นหา “ภาษาคน” ที่แจ่มชัดเพื่อมาอธิบายพุทธธรรมให้เป็นที่เข้าใจตรงกันสำหรับทุก ๆ ฝ่าย ไม่ว่าจะเป็นฝ่ายสงฆ์หรือฆราวาส จึงได้กล่าวได้ว่า แนวทางการตีความของท่านพุทธทาสเริ่มขึ้นด้วยการพยายามที่จะแยก “ภาษาคน” กับ “ภาษาธรรม” หรือ “ภาษาธรรมชาติ” ที่แท้จริงออกจากกัน ทั้งนี้เพื่อให้การตีความหมายพุทธธรรมที่สำคัญไม่ว่าจะเป็นเรื่องอนิจจัง ทุกขัง อนัตตา เป็นไปตามความหมายที่แท้จริงซึ่งพระพุทธเจ้าได้ประกาศสั่งสอนชาวชมพูทวีปมาแต่ปฐมกาลสมัย การแยกแยะ “ภาษาคน” และ “ภาษาธรรม” นี้ อาศัยหลักเกณฑ์การตีความจากหลายกรณีด้วยกัน เช่น เกณฑ์เรื่องข้อเท็จจริง การไม่ยึดมั่นถือมั่น ความ

เรียบง่าย การนำมาปฏิบัติทันที ความว่างเปล่า หรือความไม่มีตัวตน เป็นต้น หลักเกณฑ์ดังกล่าวนี้เป็นหลักที่ท่านพุทธทาสนำมาใช้ในการตีความพุทธธรรมปัจจุบันที่ยังมีความคลุมเครือไม่ชัดเจน หรือยากแก่การเข้าใจของพุทธบริษัทในสังคมไทยปัจจุบัน

ในบทที่สามนั้น ผู้วิเคราะห์ได้กล่าวถึงพระอภิธรรมก่อนเพื่อแสดงให้เห็นว่าท่านพุทธทาสมองเห็นปัญหาเกี่ยวกับ “ภาษาธรรม” ในพระอภิธรรมซึ่งเป็นธรรมขั้นสูงสุดที่ใช้สอนแก่พระภิกษุสามเณรทั่วประเทศไทยอย่างไรบ้าง ผู้เขียนชี้ให้เห็นว่าท่านพุทธทาสไม่เห็นด้วยกับการมุ่งสอนโลกุตตรธรรมซึ่งยังมีบางจุดที่ยังคลุมเครือไม่ชัดเจนให้แก่พระภิกษุสามเณรเพียงอย่างเดียว โดยที่ชาวพุทธส่วนใหญ่ยังถูกปล่อยปละละเลยให้หลงมกมายอยู่กับคติความเชื่อในเรื่องภูตผีปีศาจ ผีสงนางไม้ ตลอดจนพิธีกรรมต่าง ๆ ต่อไป สิ่งที่เราเรียกว่านั้นคือพระภิกษุบางรูปได้ใช้อภิสิทธิ์ของความเป็นผู้รู้ภาษาบาลี ซึ่งชาวไทยส่วนใหญ่หลงเชื่อว่าเป็นภาษาศักดิ์สิทธิ์สงวนไว้สำหรับผู้ถือสมณะเพศเพียงอย่างเดียว โดยที่พระภิกษุเหล่านั้นผู้ซึ่งผ่านการเรียนรู้ “พระอภิธรรม” มาแล้วนี้ได้แสดงตนเป็นผู้จัดบิดเบือนความทุกข์ยากให้กับชาวพุทธที่ยังหลงมกมายอยู่เพราะอวิชชาด้วยวิธีการที่ขัดแย้งกับพระธรรมคำสอนของพระพุทธเจ้าอย่างสิ้นเชิง วิธีการดังกล่าวไม่เพียงแต่จะทำให้ชาวพุทธห่างไกลจากภาษาธรรมและแก่นแท้ของพุทธธรรมเพียงอย่างเดียวเท่านั้น แม้แต่พระภิกษุส่วนใหญ่ของประเทศก็ยังไม่สามารถที่จะเข้า “ถึง” พุทธธรรมและนำมาปฏิบัติในชีวิตประจำวันได้โดยแท้จริงอีกด้วย

ปัญหาดังกล่าวจึงเป็นแรงบันดาลใจสำคัญที่ทำให้ท่านพุทธทาสและคณะธรรมทานคิดย้อนกลับไปสืบค้นตีความพระไตรปิฎกจากต้นฉบับเดิมเสียใหม่ เพื่อเผยแพร่หลักธรรมคำสอนที่สำคัญอย่างเช่น อริยสัจจจากพระโอษฐ์ ปฏิจจสมุปบาทของพระโอษฐ์ เป็นต้น

ดังนั้นแม้พระอภิธรรมจะได้รับการยอมรับว่าเป็นโลกุตตรธรรมของพุทธศาสนา แต่ในสายตาของท่านพุทธทาสภิกขุนั้นก็กลับเห็นว่าพระอภิธรรมมีบางสิ่งบางอย่างที่ไม่ใช่เป็นพุทธธรรมที่แท้จริง จึงได้แสดงความคิดเห็นว่าพุทธธรรมอาจจะได้รับการตีความเพิ่มเติมหรืออธิบายความจากท่านพุทธโกษาจารย์อยู่มาก หลุยส์ คะโบด ได้แสดงให้เห็นข้อขัดแย้งที่เกิดขึ้นระหว่างหลักการตีความของท่านพุทธทาสกับของฝ่าย “นักอภิธรรม” หลายคน ไม่ว่าจะเป็นพระกิตติวุฒโท แห่งจิตตภาวันวิทยาลัย เจ้าของวาทะ “ฆ่าคอมมิวนิสต์ไม่บาป” เมื่อสมัย 6 ตุลาคม 2519 หรือนายบุญมี เมทาณกูร นักปริยัติวิทยาผู้ก่อตั้งมูลนิธิพระจริยธรรมซึ่งเป็นผู้ที่ออกโรงตอบโต้การสอนพุทธธรรมของท่านพุทธทาสผู้หนึ่งด้วยการออกสิ่งตีพิมพ์และการบรรยายตามสถานที่ต่าง ๆ นอกจากนั้นแล้วหลุยส์ คะโบด ยังได้ให้รายละเอียดเป็นเชิงอรรถเกี่ยวกับประวัติของผู้ต่อต้านท่านพุทธทาสดังกล่าวแล้วอย่างละเอียด รวมทั้งอดีตพระอนันต์ เสนาขันธ์ ซึ่งเป็นผู้จัดพิมพ์หนังสือชื่อ “คำสอนเถียรเถียร” ในนามของตัวแทนกรรมการพิทักษ์พุทธศาสน์ตอบโต้ท่านพุทธทาสโดยเปิดเผยอีกด้วย

สิ่งที่ผู้แนะนำหนังสือเล่มนี้ใคร่ขอเพิ่มเติมรายละเอียดเกี่ยวกับกระแสความไม่พอใจในตัว

ท่านพุทธทาสไว้ ณ ที่นี้คือการต่อต้านดังกล่าวไม่ได้จำกัดอยู่แต่ในแวดวงการบรรยายธรรมตามสถานที่ต่าง ๆ หรือที่ออกมาในรูปของสิ่งพิมพ์เท่านั้น ยังมีนักเขียนนวนิยายแนวผี ๆ สาง ๆ พุดถึงเรื่องนรก สวรรค์ ชื่อตรี อภิรัม (สันนิษฐานว่าเป็นนามปากกา) ได้เขียนนวนิยายเรื่อง “ลูกสาวชาตาน” โดยสมมติให้เด็กผู้หญิงหนึ่งสืบเชื้อสายมาจากชาตาน มีอิทธิฤทธิ์บางอย่าง เมื่อเติบโตขึ้นได้หาทางติดต่อกับพระภิกษุรูปหนึ่ง ซึ่งผู้แต่งระบุว่า เป็นสาวกของชาตานชื่อ “พุทธทาส” เพื่อร่วมมือกันหาทางทำลายพุทธศาสนาให้สูญหายไปจากประเทศไทย

จะเห็นได้ว่ากระแสการต่อต้านจากฝ่ายพระอภิธรรมนั้นรุนแรงเพียงใด ทั้งที่โดยแท้จริงแล้วท่านพุทธทาสเองก็ไม่ได้ปฏิเสธพระอภิธรรมโดยสิ้นเชิง เพียงแต่ต้องการชี้ให้เห็นว่าน่าจะมีบางสิ่งบางอย่างที่แปลกปลอมหรือคลาดเคลื่อนซ่อนอยู่ในพระอภิธรรม เพราะถ้ามีเช่นนั้นละก็ พุทธศาสนาในประเทศไทยน่าจะเจริญก้าวหน้ากว่าที่เป็นอยู่ในปัจจุบันนี้ เพราะสามารถตอบคำถามของชาวไทยที่รับการศึกษาตามรูปแบบตะวันตกได้ดีกว่านี้

ดังนั้นหลุยส์ คะโบตจึงได้เสนอแนวคิดของท่านพุทธทาสที่มีต่อพระอภิธรรมเป็นประเด็น ๆ ไป โดยเฉพาะเน้นถึงเรื่องกรณีที่ท่านพุทธทาสได้ชี้ให้เห็นว่าภาษาในพระอภิธรรมเป็นภาษาที่ยากแก่การเข้าใจ เป็นภาษาที่อยู่ในระดับ “อภิธรรม” จนยากที่จะสื่อสารพุทธธรรมที่แท้จริงได้ พร้อมกันนั้นท่านพุทธทาสก็กล่าวว่า การตรวจสอบพระอภิธรรมนั้น ควรใช้หลักกาลามสูตรและพระสูตรควบคู่กันไป โดยเฉพาะพระสูตรนั้นแม้จะถือว่าเป็น “พุทธนิยาย” มากกว่า แต่ท่านพุทธทาสให้ความสำคัญมากพอสมควรเพราะเห็นว่า มีบริบททางประวัติศาสตร์เกี่ยวกับเรื่องเวลาและสถานที่ในการอธิบายธรรมของพระพุทธเจ้าแก่ชาวชมพูทวีปในสมัยนั้น

ในบทต่อมา ผู้วิเคราะห์ได้นำเสนอเรื่องที่ท่านพุทธทาสและสานุศิษย์ของท่านได้นำมาเผยแพร่จนเป็นที่รู้จักในหมู่ชาวพุทธจำนวนหนึ่งในเมืองไทยคือเรื่อง อิทัปปัจจยตา กับกฎปิฎกสมุปาบท ซึ่งท่านถือว่าเป็นเสมือนหัวใจของพุทธธรรม อันที่จริงหลักการสองข้อนี้เป็น การอธิบายหรือตีความให้เห็นความเชื่อมโยงระหว่างเหตุและปัจจัยของความทุกข์ การเกิดทุกข์ การดับทุกข์ และหนทางแห่งการดับทุกข์ ตามแนวทางอริยสัจ 4 ประการนั่นเอง แต่ท่านพุทธทาสได้พยายามชี้ให้เห็นความสัมพันธ์ของทั้งหมด ทั้งนี้ก็เพื่อสรุปให้เห็นว่าการดับทุกข์หรือการถึงนิพพานนั้นเป็นไปได้ ณ ที่นี้ และเดี๋ยวนี้ ซึ่งหมายถึงการนิพพานในชีวิตปัจจุบันของมนุษย์คนใดคนหนึ่งผู้มองเห็นกฎปิฎกสมุปาบทหรือกฎอิทัปปัจจยตาสองข้อนี้นั่นเอง ในตอนต่อมาหลุยส์ คะโบต ได้วิเคราะห์รายละเอียดของกฎอิทัปปัจจยตา กับกฎปิฎกสมุปาบทตามความหมายของท่านพุทธทาส ก่อนที่จะกล่าวสรุปว่า แนวทางการตีความของท่านพุทธทาสไม่ได้เป็นของใหม่แต่อย่างใด เพราะได้มีอยู่แล้วในพุทธศาสนาในทิเบตหรือลังกา ตลอดจนในผลงานบางเล่มของนักพุทธวิทยาตะวันตกผู้ซึ่งได้ศึกษาเรื่องการใช้เหตุผลในพุทธธรรมตามพุทธศาสนาในทิเบต ลังกา หรืออินเดียมาแล้ว

ในส่วนที่เกี่ยวข้องกับกฎอิทัปปัจจยตาหรือกฎปิฎกสมุปาบทนั้น หลุยส์ คะโบต ไม่ลืม

ที่จะย้าให้เห็นว่าท่านพุทธทาสไม่เพียงแต่จะสอนให้เห็นกฎสองข้อนี้อย่างเดียว แต่เน้นถึงการนำมาปฏิบัติให้เกิดผลที่เป็นจริงเป็นจังด้วย กฎสองข้อนี้เองที่สามารถจะเชื่อมโยงไปหาแก่นความคิดสำคัญในศาสนาอื่น ๆ ได้ ในตอนท้ายของบทนี้ ผู้วิเคราะห์ได้กล่าวสรุปไว้ว่าท่านพุทธทาสยังคงรักษาแนวทางการตีความพุทธธรรมตามแบบเถรวาทอยู่เพราะยังใช้กฎแห่งอนัตตาหรือกฎแห่งความว่างเปล่าหรือความไม่มีตัวตนเป็นบรรทัดฐาน นอกจากนี้เขายังได้สรุปว่าท่านพุทธทาสยังรับเอาแนวความคิดของพุทธศาสนาเถรวาทมาใช้ในการปรับปรุงและอธิบายพุทธธรรมตามที่ได้อธิบายมาแล้วข้างต้นอีกด้วย

สำหรับในบทที่ห้าและหกนั้น หลุยส์ คะโบทได้กล่าวถึงเรื่องพิธีกรรมต่าง ๆ เช่นการต่อชีวิตหรือการต่ออายุ และความเชื่อในเรื่องกฏตติวิญญาน ตลอดจนเรื่องสามภูมิคือ ภูมิพรก ภูมิมนุษย์ และภูมิสวรรค์ ด้วยการหยิบยกทัศนะของท่านพุทธทาสที่มีต่อเรื่องดังกล่าวมาวิเคราะห์เป็นประเด็น ๆ โดยชี้ให้เห็นว่า อันที่จริงแล้วนั้น ท่านพุทธทาสถือว่าพิธีกรรมหรือคติความเชื่อดังกล่าวเป็นส่วนเกินของพุทธศาสนาที่ยังหลงเหลืออยู่ในจิตใจของชาวไทยส่วนใหญ่ซึ่งยังไม่สามารถที่จะเข้าถึงหัวใจหรือแก่นความคิดของพุทธธรรมที่แท้จริง การกระทำดังกล่าวนี้จึงเป็นลักษณะอย่างหนึ่งของอวิชชานั้นเอง ต่อจากนั้นผู้วิเคราะห์จึงได้กล่าวถึงพิธีกรรมต่าง ๆ เช่นการกรวดน้ำ การปล่อยเต่า การต่ออายุ การถวายอาหารพระ การสวดมนต์คุ้มกันภัย ตลอดจนความเชื่อเกี่ยวกับการมีอยู่ของวิญญาน กุศมีปีศาจ เปรต อสูร ยักษ์ มาร นรกและสวรรค์ชั้นต่าง ๆ เพื่อชี้ให้เห็นตามทัศนะของท่านพุทธทาสว่าสิ่งเหล่านี้ยังมีอยู่ในจิตใจของชาวไทยเพราะยังมีการติดยึดอยู่กับ “ภาษาคน” จนทำให้ไม่สามารถที่จะเข้าใจได้ว่าทั้งหมดนั้นเป็นเพียงสมมติสังขารซึ่งจำเป็นต้องใช้ “ภาษาธรรม” มาตีความ พิธีกรรมต่าง ๆ จึงเป็นกระบวนการอย่างหนึ่งที่จะทำให้ผู้ปฏิบัติเกิดการปล่อยวางและเตือนตัวเองอย่างหนึ่ง ส่วนความเชื่อเรื่องเหล่านั้นซึ่งเมื่อตีความตาม “ภาษาธรรม” แล้ว ก็หมายถึงระดับสูงต่ำทางด้านจิตใจของมนุษย์ผู้จมอยู่ในวัฏจักรแห่งความทุกข์ในชีวิตปัจจุบันนี้หนักเบามากน้อยแค่ไหนนั่นเอง

ในบทที่เจ็ดอันเป็นบทสุดท้ายของหนังสือเล่มนี้ ในตอนแรกหลุยส์ คะโบท ได้แสดงข้อมูลเชื่อมโยงให้เห็นว่าท่านพุทธทาสอาจจะได้รับอิทธิพลจากสำนักคิดทางตะวันตก โดยเฉพาะเรื่องทฤษฎีการใช้เหตุผลในยุโรปที่ปัญญาชนไทยในสมัยนั้นได้รับเอามาใช้ โดยไม่ลืมหูลืมตาที่จะกล่าวถึงกรณีเจ้าฟ้ามงกุฎฯ พยายามที่จะปฏิรูปศาสนาแต่ก็ยังไม่สำเร็จนัก ด้วยสมเด็จพระเจ้าอาวาสวัดระฆัง (ในหนังสือเล่มนี้ระบุว่าเจ้าอาวาสวัดมกุฏฯ หลังจากที่ได้สอบถามเพื่อนผู้หนึ่งซึ่งบวชเรียนในบวรพระพุทธศาสนามาแล้ว 18 ปีได้ท้วงติงพร้อมทั้งเล่าเกร็ดเล็กเกร็ดน้อยให้ฟังว่าสมเด็จพระเจ้าอาวาสวัดระฆังและเป็นพระผู้ใหญ่เพียงผู้เดียวที่กล้าท้วงติงแนวความคิดของเจ้าฟ้ามงกุฎฯ ในสมัยนั้น) ไม่เห็นด้วยที่จะทำตามวิธีการแบบฝรั่ง ต่อจากนั้นผู้วิเคราะห์จึงได้กล่าวถึงนักคิดคนสำคัญของไทยคนอื่น ๆ อย่างเช่นเทียนวรรณ ครูเทพ หรือ ก.ส.ร.กุหลาบ ว่าอาจจะมียุทธพลต่อ

ความคิดของท่านพุทธทาส โดยเฉพาะ ก.ส.ร.กุหลาบ เพราะดูเหมือนจะเป็นผู้ที่กล่าวไว้อย่างชัดเจนว่า พุทธศาสนากับไสยศาสตร์จะไม่มียืนอยู่ร่วมกันได้

ในตอนต่อมา ผู้วิเคราะห์จึงได้กล่าวถึงพุทธศาสนาในยุโรปหรือพุทธศาสนาที่ได้รับการศึกษาโดยชาวยุโรปพร้อมทั้งชี้ให้เห็นว่าหลักการการตีความของท่านพุทธทาสไม่ว่าจะเป็นเรื่องการเลือกพูดถึงแก่นต่าง ๆ ในพุทธธรรมก็ดี การพูดถึงนักปรัชญาของยุโรปตั้งแต่เพลโต มาจนถึงเดส์การตส์ หรือกระทั่งไอส์ไตน์ ตลอดจนวิธีการอธิบายพุทธธรรมด้วยการยกตัวอย่างจากนิทานต่าง ๆ กิตติ หลุยส์ คะโบด สรุปว่านั่นเป็นวิธีการที่ผิดแผกแตกต่างไปจากขนบเดิมของไทย แล้วเขาก็ให้ข้อมูลเกี่ยวกับพุทธศาสนาที่นักพุทธวิทยาตะวันตกบางท่านได้ศึกษาวิเคราะห์มาจากทิเบตหรือลังกามาแล้ว พร้อมทั้งสรุปว่าความคิดเรื่องการนิพพาน ที่นี้และเดี๋ยวนี้ หรือในโลกปัจจุบันนี้ที่ท่านพุทธทาสนำมาอธิบายแก่ชาวไทยนั้นเป็นสิ่งที่มียุแล้วในหนังสือดังกล่าวข้างต้น นอกจากนั้น หลุยส์ คะโบด ยังได้กล่าวถึงหลักการการตีความศาสนาคริสต์ การปฏิรูปศาสนา การตีความ “คริสต์นิยาย” และสรุปว่าท่านพุทธทาสอาจจะได้รับอิทธิพลจากหลักการดังกล่าวเหล่านั้น

ผู้วิเคราะห์ได้กล่าวถึงหลักการการตีความของท่านพุทธทาสกับการสอนธรรมของพระพุทธรูป ซึ่งเขาได้แยกเสนอความคิดที่ท่านพุทธทาสมีต่อคำสั่ง “พุทธศาสนา” โดยอธิบายให้เห็นว่าพุทธศาสนานั้นไม่ได้มีความหมายว่าเป็นศาสนาของพระพุทธรูป แต่หมายถึง “พุทธธรรม” หรือธรรมของผู้รู้ของผู้ตื่น ของผู้ที่ใช้ปัญญาโดยแท้จริง และสิ่งที่สำคัญที่สุดของพุทธธรรมคือการประพฤติธรรมหรือการปฏิบัติชอบหรือพรหมวิหารนั่นเอง หากมนุษย์ทุกคนไม่ว่าจะมาจากศาสนาใดก็ตามสามารถประพฤติหรือปฏิบัติตามคำสอนที่มีอยู่ในศาสนานั้น ๆ ได้แล้ว โลกก็จะเกิดสันติสุขโดยแท้จริง

ต่อจากนั้น ผู้เขียนจึงได้สรุปข้อขัดแย้งหรือการถกเถียงกันระหว่างท่านพุทธทาสและพระภิกษุรูปอื่น ๆ และได้ยังได้พูดถึงสถานะพิเศษของท่านพุทธทาสที่ได้แยกตัวออกมาก่อตั้งสำนักต่าง ๆ ขึ้น หลุยส์ คะโบด ได้กล่าวถึงคุณค่าของหลักการการตีความพุทธศาสนาของท่านพุทธทาสกับสังคมไทยว่ามุ่งที่จะต่อต้านการรุกรานของอารยธรรมนิยมวัตถุจากตะวันตก และสรุปว่าท่านพุทธทาสจึงเป็นเสมือนผู้ต่อต้าน ผู้พยายามปฏิรูป หรือปฏิวัติสังคมไทยด้วยพุทธธรรมที่ท่านตีความใหม่ให้ทันสมัยเพื่อสื่อสารกับคนรุ่นใหม่ในยุคนี้

ในตอนสุดท้ายของบทนี้ หลุยส์ คะโบด จึงได้ประเมินค่าของความสัมพันธ์ระหว่างสังคมไทยกับหลักการการสอนพุทธธรรมของท่านพุทธทาสว่าประสบกับปัญหาและได้ผลเพียงใดบ้าง เขาได้กล่าวถึงการเติบโตของลัทธิคอมมิวนิสต์ ซึ่งท่านพุทธทาสดูเหมือนจะเห็นว่าเป็นอันตรายต่อสังคมไทยพอ ๆ กับลัทธิเสรีนิยมหรือทุนนิยม สิ่งที่คุกคามความมั่นคงของคนไทยที่แท้จริงนั้น ไม่ใช่ลัทธิคอมมิวนิสต์อย่างเดียว แต่มันคือพุทธศาสนาจอมปลอมหรือวัฒนธรรมที่ส่งเสริมให้มีการสะสมแต่วัตถุแต่อย่างเดียวย่างต่างหากที่เป็นอันตรายโดยแท้จริง นอกจากนั้นแล้วในตอนท้ายของบทนี้ หลุยส์

คะโบด ได้กล่าวถึงความสัมพันธ์ของหลักการตีความของท่านพุทธทาสกับสถาบันทางการเมือง โดยเฉพาะกรณีที่ท่านได้เสนอ “ธรรมิกสังคมนิยม” ขึ้นมา เพื่อแสดงให้เห็นว่าระบบพุทธธรรม เป็นระบบการเมืองที่ดีที่สุดแล้วเพราะพูดถึงความจริงอันสูงสุด และเป็นระบบเดียวที่สามารถบันดาล ใ้มนุษย์ทุกคนมีความสุขได้อย่างแท้จริง ต่อจากนั้นผู้วิเคราะห์จึงได้เสนอภาพของท่านพุทธทาส ในฐานะที่อาจจะกลายเป็นสถาบันทางศาสนาที่สำคัญแห่งหนึ่งที่สามารถสร้างความเชื่อถือให้ กับคนส่วนหนึ่งของประเทศ พร้อมกันนั้นเขาก็ไม่ลืมที่ยกทัศนะของนายสุลัดักษณ์ ศิวรักษ์ ซึ่งกล่าวถึง ความนิยมที่คนไทยส่วนหนึ่งมีต่อหลักธรรมคำสอนของท่านพุทธทาสว่าอาจจะเป็นการเล่นละคร โรงใหญ่ เพราะผู้ที่ได้ประกาศตัวว่าเป็นผู้ที่เรียนรู้และช่วยเผยแพร่ความคิดของท่านพุทธทาส ไม่ว่าจะเป็นข้าราชการ นักธุรกิจ พ่อค้าแม่ขาย หรือแม้แต่นักศึกษาว่า คนเหล่านั้นอาจจะไม่ได้นำ พุทธธรรมมาปฏิบัติให้บังเกิดผลทั้งแก่ตัวเองและสังคมเลยก็ได้

ข้อความทั้งหมดนี้คือสิ่งที่ผู้แนะนำได้เลือกสรุปรวบรวมมาจากหนังสือที่หนากว่าเจ็ดร้อยหน้า เล่มนี้ พร้อมทั้งสอดแทรกความคิดเห็นส่วนตัวไว้ด้วย ผู้แนะนำใคร่ขอท้วงติงบทสรุปตอนสุดท้าย ของหนังสือเล่มนี้ซึ่งได้เปรียบเทียบว่า งานเผยแพร่พุทธธรรมของท่านพุทธทาสนั้นเป็นไปอย่าง ยากลำบากเหมือนกับการขึ้นก้อนหิน (ครก?) ขึ้นภูเขาของซีซีฟ ดัตัวละครในเทพนิยายกรีก ผู้ แนะนำคิดว่าท่านพุทธทาสไม่เหมือนซีซีฟ เพราะในขณะที่ซีซีฟพยายามที่จะหา “น้ำ” (ใจ) จาก “บ่อน้ำ” (กาย) ของคนอื่นมาใช้ในปราสาท (สังคม) ของตัวเอง จนทำให้ต้องไปขโมยเอามาจาก บ่อน้ำของเทพเจ้านั้น แต่ท่านพุทธทาสนั้นเป็นผู้ที่ค้นพบ “น้ำ” ใน “บ่อ” ของตัวเองตามแนวทาง ของพุทธธรรม แล้วก็พยายามที่จะแบ่งปันความเย็นชื่นของ “น้ำใจ” อันนี้ให้ไปหล่อเลี้ยงมนุษยชาติ อยู่ในกายของมนุษย์ผู้ร่วมโลกเดียวกันกับท่าน ความสุขของท่านพุทธทาสจึงควรจะเป็นความสุข ที่แท้ หาใช่เป็นความสุข “ปลอม” ที่ซีซีฟสร้างขึ้นในใจเพื่อหลอกตัวเองและเพื่อเอาชนะเทพเจ้า นั้นไม่

สุดท้ายนี้ใคร่ขอขอบคุณคุณถาวร ปิธิโรจ ผู้ช่วยอ่านบทแนะนำหนังสือเล่มนี้พร้อมทั้งได้ ช่วยอธิบายการเรียนการสอนพระอภิธรรมในประเทศไทย จนทำให้รู้ว่าการเรียนการสอนพระ อภิธรรมแก่พระภิกษุสามเณรนั้นมีข้อบกพร่องเหมือนดังที่ท่านพุทธทาสกล่าวไว้จริง ๆ คือ เป็นการ เรียนแบบท่องจำ ไม่มีวิวาทะถกเถียงธรรมระหว่างผู้เรียนกับผู้สอนแต่อย่างใด และสุดท้ายผู้ แนะนำหวังว่า แม้หนังสือเล่มนี้ซึ่งเขียนขึ้นเป็นภาษาฝรั่งเศสนั้นจะไม่แพร่หลายในประเทศไทย แต่ก็จะทำให้ชาวตะวันตกผู้มองเห็นประเทศไทยเป็นเพียงประเทศที่มีปัญหาเกี่ยวกับการเมืองและ สังคมมาตลอดในช่วงศตวรรษนี้ได้เข้าใจว่า ยังมีผู้ที่ห่วงหาผูกพันดินผืนนี้และต้องการสร้างสังคมไทยให้ เป็นไปตามพุทธธรรมอันเป็นมรดกทางวัฒนธรรมดั้งเดิมอยู่ตลอดเวลา

สมบัติ เคธือทอง

ปารีส