

บทนำ : จากปรัชญากฎหมายตะวันตกสู่ปรัชญากฎหมายไทย

ความเข้าใจเบื้องต้นเกี่ยวกับปรัชญาตะวันตกและปรัชญาตะวันออก

เมื่อเอ่ยถึงคำว่า “ปรัชญากฎหมายไทย” จินตภาพต่อคำๆ นี้ย่อมอาจมีแตกต่างกันไปตามขีดชั้นการรับรู้ของแต่ละคน หลายคนคงงุนงงอยู่มิใช่น้อยว่าอะไรคือ “ปรัชญากฎหมายไทย” หรือสำหรับบางคนที่มีพื้นความรู้ทางด้านปรัชญาหรือทฤษฎีทางสังคมของตะวันตก ก็อาจย้อนถามกลับไปว่า มีด้วยหรือสำหรับสิ่งที่เรียกว่า “ปรัชญา” กฎหมายไทยในระบบคิดทางนิติศาสตร์ของไทย อันเนื่องมาจากมองเทียบเคียงกับมาตรฐานทางความรู้หรือภูมิปัญญาของตะวันตกที่มีผลงานขีดเขียนของนักคิดนักปราชญ์จำนวนมากนับแต่โบราณสมัยจนถึงปัจจุบัน ความศรัทธาหรือกระทั่งหลงบูชาต่อความยิ่งใหญ่ของนักคิดนักปราชญ์ตะวันตก อาจเป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้ภาพลักษณ์หรือความคิดของมหาปราชญ์ตะวันตกอย่างโสกราตีส (Socrates), เพลโต (Plato)... เรื่อยมาถึงรุ่นลอค (Locke), มิลล์ (J.S. Mill) หรือมาร์กซ (K. Marx) บดบังรัศมีความคิดแห่งภูมิปัญญาไทยให้อับแสงลง ยิ่งหากเพ่งมองถึงความยิ่งใหญ่ที่สั่งสมยาวนานของภูมิปัญญาตะวันตกในแง่การมีสถาบันการศึกษาที่เป็นระบบ, การประสิทธิ์ประสาทวิชาการ หรือผลงานเขียนทางด้านทฤษฎีความคิดต่างๆ จำนวนมากก็คงยิ่งตั้งคำถามต่อการดำรงอยู่ของสิ่งที่เป็นความคิดหรือ “ปรัชญา” ของไทยไม่ว่าจะในสาขาใด ในเมื่อ (หลายคน) ปักใจกันเสียแล้วว่าประวัติศาสตร์ของสังคมไทยแต่ครั้งยังเป็น “สยาม” จนถึง “ไทย” (ซึ่งเพิ่งเปลี่ยนชื่อเรียกประเทศเมื่อปี พ.ศ. 2482) ไม่เคยปรากฏปราชญ์ยิ่งใหญ่เช่นตะวันตกให้ศึกษาความคิดกันอย่างจริงจังเลย แม้ว่าในความปักใจหรือข้อสรุป (เชิงความรู้สึก) ส่วนนี้อาจนึกถึงภาพรางๆ ของบรรดาพระมหากษัตริย์นักปราชญ์บางพระองค์หรือสมณะพราหมณ์บางรูปที่เป็นเสมือนนักปราชญ์ราชบัณฑิตประจำราชสำนักก็ตามที่

ความคิดที่ติดยึดอยู่กับความยิ่งใหญ่ของตะวันตกข้างต้น นับเป็นความคลาดเคลื่อนอย่างสำคัญในการมองข้ามภูมิปัญญาของสังคมไทย ความคลาดเคลื่อนส่วนนี้ ในหลายๆ กรณีก็นับเป็นเบาะแสสำคัญที่นำไปสู่สิ่งที่เรียกกันตามภาษาชาวบ้านว่าการ “ตามกันฝรั่ง” อย่าง

ฝ้ายฟาง อันเป็นอาการทางความคิดและการกระทำสืบตามมาที่พบเห็นได้ดาษดื่นในสังคมไทย โดยเฉพาะในยุคสมัยปัจจุบันที่กำลังเป็นช่วงผ่านสำคัญสู่การเป็นประเทศอุตสาหกรรมเต็มตัว โรค “ตามกันฝรั่ง” เช่นนี้ บางทีแล้วอาจเป็นเพราะเราหลายๆ คนรู้สึกไม่เชื่อมั่นในกำลังความคิด กำลังปัญญาที่สั่งสมอยู่ในบ้านเมืองเรา จนกลายเป็นความรู้สึกเชิงมี “ปมด้อย” ต่อภูมิปัญญา ของสังคมตัวเอง อย่างไรก็ตาม การเริ่มต้นด้วยการกล่าววิจารณ์ปมด้อยทางความคิดดังกล่าว คงมิได้มุ่งหมายให้สวิตช์กลับไปหากระแสความคิดแบบ “ปมเด่น” อีกฝ่ายหนึ่งที่กำลังดำเนิน อยู่ในลักษณะของการเน้นลักษณะ “ชาตินิยม”, “ไทยนิยม” หรือ “เอกลักษณ์ไทย” ในอาการ หลงใหลที่ดูอุปลักษณะไม่ต่างไปจากพวกแรกนัก หรือซ้ำจะมีการแสดงออกภายนอกที่ไม่เป็น แบบธรรมชาติ (ดัดจริต) มากกว่า โดยที่กระแส “ไทยนิยม” ดังกล่าว หลายต่อหลายกรณี มักเป็นไปเพื่อประโยชน์ในเชิงธุรกิจเงินตรา ดังเห็นได้ชัดในเรื่องธุรกิจการท่องเที่ยวที่กำลัง โหมหรือฟื้นสิ่งที่เป็ “ชากวัดนธรรม” ไทยโบราณขึ้นมาเป็นปัจจัยในการดึงดูดเงินจากผู้บริโภค โดยไม่มีปฏิสัมพันธ์หรือมุ่งสร้างผลกระทบใดๆ ที่จริงจังต่อการเปลี่ยนแปลงความรู้สึกนึกคิด ตลอดจนค่านิยมของชีวิตผู้คนปัจจุบัน⁽¹⁾ น่าจะถือเป็นความสูญเปล่ามีน้อย หากความ พยายามใดๆ ในการแสวงหาหรือเผยแพร่ภูมิปัญญาความคิดหรือวัฒนธรรมของไทย จะมีได้ มุ่งผลต่อการเชื่อมต่อเชิงสร้างสรรค์กับบริบทของสังคมปัจจุบันในแง่การปรับประยุกต์ส่วนดี ของอดีตเพื่อแก้ไขปัญหบางด้านของสังคมไทยที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน

เมื่อย้อนกลับมาในกรณีของปรัชญากฎหมายไทย ประเด็นที่หึงค้างไว้แต่ต้นเรื่องมีหรือ ไม่มีปรัชญากฎหมายไทย อาจหาคำตอบได้ง่ายขึ้นหากเราทำความเข้าใจกันได้ตรงกันเสีย ก่อนถึงเรื่องว่าจะอะไรคือปรัชญา เพราะบ่อยครั้งที่ตัวถ้อยคำ “ปรัชญา” เอง มักสร้างความรู้สึก ในแง่ความรู้หรือสิ่งที่ลึกซึ้งซึ่งเข้าใจยาก มีกลิ่นอายของตะวันตกต่อผู้พูดหรือผู้ฟัง จนติดเป็นคำออก ขลังๆ เชื่องๆ อยู่มากสำหรับคนทั่วไป

⁽¹⁾ความจริงหากมองโดยภาพรวมแล้ว ธุรกิจการรื้อฟื้นอดีตหาใช้เป็นกระแสคลื่นทางธุรกิจที่ปรากฏให้เห็นขึ้นเรื่อยๆ เพียงในสังคมไทยแต่ที่เดียวไม่ ในระดับสากลกระแสคลื่นแห่งการรื้อฟื้นหาอดีตก็มีปรากฏดาษดื่น โดยเฉพาะในสังคม- อุตสาหกรรม อภิมหาอุตสาหกรรม ความเปลี่ยนแปลงอันรวดเร็วของสังคมและเทคโนโลยีต่างๆ สร้างผลกระทบด้านลบ ให้มนุษย์รู้สึกแปลกแยกสูญเสียอำนาจควบคุม เกิดความตึงเครียด ปัญหาทางจิตใจเพิ่มขึ้นเรื่อยๆ และการโหยหาอดีต (Nostalgia) ก็กลายเป็นทางออกหนึ่งของการแก้ไขปัญหาของผู้คน ธุรกิจนำชีวิตสู่บรรยากาศแห่งอดีต จึงเป็นรูปแบบหนึ่ง ของอุตสาหกรรมที่เฟื่องฟูในสังคมอุตสาหกรรม ดู Alvin Toffler, กำพล นิลวรรณ (แปล), “อนาคตระทึกขวัญ”, (กรุงเทพ, สำนักพิมพ์แสงดาว, 2534), หน้า 109-110

โดยมูลฐานของศัพท์ คำว่า “ปรัชญา” เป็นคำสันสกฤต เกิดจากการประกอบของรูปศัพท์สองคำคือ *ปร* (แปลว่าประเสริฐ) กับ *ชญา* (แปลว่าความรู้) คำปรัชญาจึงแปลได้ว่าเป็นความรู้อันประเสริฐ ซึ่งตรงกับคำบาลี : “ปัญญา” อันมีความหมายเดิมว่า ความรู้แจ้ง, ความรอบรู้, ความสุขุม, ความฉลาด ต่อมาประมาณ 8-9 ปี ก่อนมีการเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. 2475 จึงได้มีผู้นำเอาคำ “ปรัชญา” นี้ มาใช้เป็นศัพท์บรรจุในพจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน หากแปลความหมายเป็นแบบคำภาษาอังกฤษ (Philosophy) (ทั้งฉบับปี 2493 และ 2525) หมายถึง “วิชาว่าด้วยหลักแห่งความรู้และความจริง”⁽²⁾ การเปรียบเทียบหรือถ่ายทอดคำที่ (หลายคนมองว่า) คลาดเคลื่อนเช่นนั้นนับเป็นเหตุให้คำ “ปรัชญา” รักรลื่นอายุทางความคิดของตะวันตกนับแต่นั้นมา ซึ่งมีความหมายโน้มเอียงไปยังเรื่อง “หลักความคิด ที่แสดงภูมิแห่งปัญญาอันสูงสุดสายใดสายหนึ่ง” มากกว่าจะเป็นเรื่องของ “ปัญญา” หรือ “ความรู้แจ้ง” ตามความหมายดั้งเดิม⁽³⁾ ความตอนนี้นำพุทธทาสภิกขุ ได้เคยเล่าให้ทราบ ว่าสวามีสัตยานันตปุรี ซึ่งเป็นนักคิดนักเขียนชาวอินเดีย ก็เคยคัดค้านการนำคำ “ปรัชญา” มาใช้กับ Philosophy เช่นนั้น หรือ ส. ศิวรักษ์, นักคิดร่วมสมัยยังวิพากษ์แรงไปกว่านั้นอีกว่า, การเอา Philosophy มาบัญญัติเป็นศัพท์ปรัชญานั้นเป็นโทษ ทำให้เราสยบยอมรับแนวความคิดของฝรั่งอย่างไม่ประกาศความเป็นไทเอาเลย⁽⁴⁾

ในความเหลื่อมล้ำของการแปลความหมายเช่นนี้ ถึงแม้จะมีจุดร่วมของนัยที่เน้นความสนใจต่อเรื่องภูมิปัญญาคล้ายกัน แต่ก็มีผู้เห็นถึงความแตกต่างของขีดชั้นแห่งการบรรลุถึงความรู้อัจจะ ในแง่นี้จึงมีการอธิบายความว่า คำว่า “ปรัชญา” ของอินเดีย (สันสกฤต) คือความรู้หรือปัญญาที่ถึงที่สุดเด็ดขาดไปแล้ว (ความรู้ภายหลังเมื่อสิ้นความสงสัยแล้ว) ส่วน

⁽²⁾ปรีดี พนมยงค์, “ปรีดี พนมยงค์กับสังคมไทย”, (สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2526), หน้า 3; ดร.รัตนา ดันนุนต์, “ปรัชญาคืออะไร”, (กรุงเทพฯ, อมรินทร์การพิมพ์ 2523), หน้า 85-6

⁽³⁾โปรดดูเทียบเคียง พุทธทาสภิกขุ (ผู้แปล), “สูตรของเว่ยหล่าง”, (สำนักหนังสือธรรมบูชา, สมชายการพิมพ์, 2520), หน้า 33 เชิงอรรถ 1 นอกจากนี้ขอให้พิจารณาเพิ่มเติมความในหนังสือเล่มนี้ (หน้า 37) : “...คำว่า ปรัชญา หมายความว่าอะไร? คำนี้หมายถึง “ปัญญาความรู้รอบแจ้งชัด” คือเมื่อใดเราสามารถรักษาจิตของเราไม่ให้ถูกพัวพันด้วยความทะเยอทะยานอันโง่เขลาได้ทุกกาลเทศะ ทำอะไรด้วยความฉลาดไปทุกโอกาส เมื่อนั้นชื่อว่าเรากำลังประพฤติอบรมปรัชญาอยู่ที่เดียว... “เหตุอันแห่งความรอบรู้ชัดแจ้ง” นั้นแหละคือตัวปรัชญา...”

⁽⁴⁾ส.ศิวรักษ์, “แนวคิดทางปรัชญาไทย”, (กรุงเทพฯ, ส่องสยาม, 2532), หน้า 14

คำว่า "Philosophy" นั้น ยังไม่เด็ดขาด ยังค้นคว้าหาอยู่หรือยังคลำอยู่ ยังไม่มีจุดจบหรือจุดสุดท้าย⁽⁵⁾ อันเป็นเรื่องการคิดคำนวณ หรือการตั้งสมมุติฐานด้วยเหตุผลที่ไม่สิ้นสุด ซึ่งน่าจะแปล Philosophy ว่า "คณิตสัจจะ" หรือ สัจจะแห่งการคำนวณมากกว่า⁽⁶⁾ อันมีความหมายคล้ายคำว่า "ตรศน" หรือ "ตรศนะ" ในภาษาสันสกฤต ซึ่งนักปราชญ์ในชมพูทวีปสมัยโบราณใช้เรียกเรื่องที่ศึกษา ค้นคว้า ซึ่งเรียกในปัจจุบันว่า "ปรัชญา" (แบบตะวันตก) ก่อนชาวกรีกโบราณหลายศตวรรษ⁽⁷⁾

ปัญหาเกี่ยวกับการถกเถียงเรื่องนิยามของคำ "ปรัชญา" (ในความหมายดั้งเดิม) คือ ปัญญาหรือความรู้แจ้ง กับ "ปรัชญา" (Philosophy) ในความหมายของ "คณิตสัจจะ" หรือ "ตรศนะ" คงช่วยให้เราได้คำตอบว่าเรื่องของปรัชญาในแบบ Philosophy ของตะวันตกไม่ใช่สิ่งผูกขาดอยู่กับโลกทางภูมิปัญญาของตะวันตก และไม่ใช่ว่าความรู้ยิ่งใหญ่อีกซึ่งไปกว่าภูมิปัญญาโบราณของตะวันออกที่มีอินเดียเป็นหนึ่งในแหล่งกำเนิดสำคัญ และภายหลังได้ส่งผ่านภูมิปัญญานั้นๆ เข้ามาในสังคมไทยอีกทอดหนึ่ง ปรัชญาในความหมายของ Philosophy, "คณิตสัจจะ" หรือ "ตรศนะ" จึงหาใช่ความรู้สูงส่งที่ไม่เคยออกงามในสังคมไทย และหากเข้าใจกันตรงตามนี้เราย่อมเห็นพ้องได้ไม่ยากกว่า⁽⁸⁾ :

"มนุษย์ชาติที่พัฒนามาแล้วตั้งแต่โบราณกาล ย่อมแสวงหาความรู้ที่กล่าวนี้ และคนไทยเราก็มิได้ยกเว้นจากการนั้น ฉะนั้น เรื่องของวิชา "ฟิლოსโซฟี" จึงต้องมีอยู่แล้วในประเทศไทยโดยมีชื่อเป็นภาษาไทยหรือภาษาสันสกฤต บาลี ที่คนไทยได้รับเอามาเป็นภาษาไทย การตั้งศัพท์ใหม่ว่า "ปรัชญา" อาจทำให้บางท่านเข้าใจผิดไปได้ว่าเป็นวิชาใหม่ที่ยังไม่เคยได้ยินมาก่อน"

⁽⁵⁾พุทธทาสภิกขุ "พุทธศาสตร์กับจิตวิทยา", (นิตยสารสมาธิ, ปีที่ 3, ฉบับที่ 33), หน้า 40

⁽⁶⁾พุทธทาสภิกขุ, "พุทธศาสนากับคนรุ่นใหม่และสังคมไทยในอนาคต", (ปาจารย์สาร, ปีที่ 14, ฉบับที่ 3 พฤษภาคม-มิถุนายน, 2530), หน้า 147

⁽⁷⁾ปริดี พนมยงค์, "ปริดี พนมยงค์กับสังคมไทย", อ้างแล้ว หน้า 17-18; Unmesh Mishra, "History of Indian Philosophy", 1969

⁽⁸⁾เรื่องเดียวกัน, หน้า 4

รวมความแล้ว “ปรัชญา” ทั้งในแง่ของ “ปัญญา” และในแง่ของ “คณิตสัจจะ” หรือ “ทรรศนะ” ย่อมมิใช่สิ่งใหม่ที่ส่งในสังคมไทยหรือคนไทยเราแต่ก่อน ความรู้สึกในเชิงสูงส่ง และซับซ้อนดูจะเป็นอิทธิพลของปรัชญาแบบตะวันตกเมื่อแรกเข้ามาซึ่งอาจดูมีความซับซ้อน ในแง่วิธีการคิดหรือแง่มุมการคิดปัญหาเชิงนามธรรมต่างๆ ความเชื่อแต่แรกๆ เมื่อครั้งเราเริ่ม สัมพันธ์กับตะวันตกซึ่งสืบเนื่องมายาวนาน (ในลักษณะคล้ายอานานิคมทางปัญญา) ต่อความ ยิ่งใหญ่หรือกระทั่งเหนือกว่าของวิทยาการสมัยใหม่ หรือวัฒนธรรมต่างๆ ของฝรั่ง ย่อมนับ เนื่องได้เป็นเหตุปัจจัยอีกประการที่สร้างความรู้สึกพิศวงเชิงเทิดทูนปรัชญาแบบตะวันตกใน ทรรศนะของคนไทยจำนวนไม่น้อย หรือทำให้เกิดการดูถูกกันเองได้ว่าคนไทย (ส่วนใหญ่) ไม่มีหรือไม่รู้จักปรัชญา (แบบตะวันตก) ความจริงแล้วหากเราทำใจเป็นกลางๆ ต่อภาพพจน์ ของคำดังกล่าว มองปรัชญาในแง่การไตร่ตรองแสวงหาคำตอบเกี่ยวกับปัญหาพื้นฐานของโลก และชีวิตในลักษณะวิพากษ์วิจารณ์ ยอมรับว่าคนทุกคนล้วนมีหลักคิดของตัวเอง ในการ พิจารณาสรรพสิ่งหรือมีโลกทัศน์ส่วนตัวต่อเรื่องใดเรื่องหนึ่งในชีวิตและสังคม เราทุกคนย่อมมี ความเป็นนักปราชญ์ในระดับใดระดับหนึ่งทั้งสิ้น แม้ชาวบ้านสามัญชนก็มีปรัชญา เพียงแต่อาจ เป็นปรัชญาที่ขาดระบบหรือไม่ซับซ้อนมากนัก ตรงนี้จึงเป็นประเด็นน่าคิดให้แย้งกันว่า ถูก หรือไม่ที่ปรัชญาได้ก่อตัวในความคิดของชาวบ้านมานาน ก่อนหน้าที่นักปรัชญาจะเก็บมา เจียรระไนให้เป็นระบบ⁽⁹⁾ ความตอนนี้อย่างอาจทำให้เรานึกไปถึง เพลโต และอริสโตเติล มหาปราชญ์ของกรีก ซึ่งต่างเคยเชื่อสอดคล้องกันว่า บ่อเกิดของปรัชญามาจากความพิศวง ประหลาดใจที่คนมีต่อธรรมชาติต่อโลก⁽¹⁰⁾

หากยอมรับในทรรศนะจากตะวันตกดังกล่าว และยอมรับต่อว่ามนุษย์ทุกชาติ ทุกเผ่า พันธุ์ ล้วนมีความประหลาดใจเช่นว่าได้ทั้งสิ้น ปรัชญาก็ย่อมก่อตัวขึ้นได้ในทุกสังคม ใน วัฒนธรรมของชนทุกชาติ และทุกระดับชั้นของคนเช่นกัน ส่วนเรื่องราวปรัชญาที่ก่อตัวขึ้นนั้นจะ เป็นปรัชญาในระดับ “ทรรศนะ” หรือระดับ “ปัญญา” คงเป็นอีกประเด็นรายละเอียดต่างหาก

⁽⁹⁾ พระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธรรมจิตโต), “ปรัชญากรีกโบราณ”, (บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้งกรุ๊ป จำกัด, 2532) หน้า 6; ศักดิ์ สุริยะ, “ปรัชญาชาวบ้าน”, (มูลนิธิสวัสดิการพิมพ์, 2521), หน้า 5

⁽¹⁰⁾ ดร.รัตนา ดันบุญเต็ก, “ปรัชญาคืออะไร”, อ่างแล้ว, หน้า 11

อย่างไรก็ตาม ปัญหาการแปลความหมายของศัพท์ “ปรัชญา” ที่กล่าวผ่านมาข้างต้น จุดมุ่งหมายสำคัญคงต้องการชี้ให้เห็นความหลากหลายของการแปลความหมาย และการปรากฏตัวของสิ่งที่เรียกว่า “ปรัชญา” (ไม่ว่าจะยึดถือความหมายใด) ในสังคมไทย ความจริงแล้วการแตกความหมายของคำ ปรัชญา ให้เป็นเรื่อง “ปัญญา” แบบตะวันออก และ “คณิตสัจจะ” หรือ “ทรรศนะ” แบบตะวันตก คนที่เห็นค้านก็คงจะมี เป็นไปได้ที่อาจมีผู้ตั้งข้อสังเกตในแง่ “ตะวันออกนิยม” (หรือ “อินเดียนิยม”) กับกรแปลความข้างต้นที่ให้น้ำหนักหรือคุณค่าต่อสิ่งที่ถือเป็น “ปรัชญา” แบบตะวันออกมากกว่าตะวันตก ดังข้อเปรียบเทียบที่จัดให้ฝ่ายหนึ่งเป็นความรู้หรือปัญญาซึ่งถึงที่สุดแล้ว แต่อีกฝ่ายจัดเป็นความรู้ในระดับที่ยังไม่ถึงที่สุดในที่นี้พวก “ตะวันตกนิยม” ก็อาจโต้แย้งกลับได้เช่นกัน คนที่รุนแรงมากก็อาจอ้างไปไกลว่าแท้จริงแล้วปรัชญาตะวันออก (ทั้งอินเดียและจีน) ไม่สมควรที่จะเรียกเป็นปรัชญาด้วยซ้ำ เพราะยังมีใช้การคิดด้วย “เหตุผล” บริสุทธิ์ที่ก้าวข้ามขอบเขตของผัสสะ และยังไม่ยอมแยกตัวเองออกจากศาสนาและการปฏิบัติ แท้จริงจึงสมควรจัดเป็นเรื่องศาสนามากกว่าปรัชญา⁽¹¹⁾ หรือคนที่อ่อนลงหน่อยก็อาจแย้งว่า พิสูจน์ได้อย่างไรว่า “ปรัชญา” ของท่านเป็นปัญญาซึ่งถึงที่สุดแล้ว โดยเฉพาะคนที่ไม่เลื่อมใสเชื่อถือต่อศาสนาต่างๆ ซึ่งถือกำเนิดในอินเดีย และเป็นบ่อเกิดสำคัญของปรัชญาอินเดีย หลายคนยังอาจชี้แจงต่อถึง “ปรัชญา” อินเดียซึ่ง “แบ่งแยก” ออกได้เป็นหลายสาขานับตั้งแต่ อุปนิษัต, ภทวาทคิตา, จารวาก, ศาสนาเซน, พุทธศาสนา, นยายะ, ไวเศษิกะ, สางขยะ, โยคะ, มีมังสา และเวทานตะ⁽¹²⁾ สาขาของปรัชญาเหล่านี้โดยทั่วไปต่างก็พัฒนาขึ้นมาจากความ “ขัดแย้ง” ทางความคิด และต่างซึ่งข้อบกพร่องของกันและกัน ในวิธีการเสนอความคิดของปรัชญาอินเดีย จึงมักเริ่มจากการเสนอแนวความคิดของนักปรัชญาคนอื่นก่อนที่เรียกว่า “ปुरुวักษ์” หลังจากนั้นจึงเป็นการวิพากษ์โจมตีแนวความคิดดังกล่าว เรียกว่า “ชัตนนะ” และท้ายสุดจึงเป็นการเสนอทรรศนะที่เชื่อว่าถูกต้องของตนขึ้นมาแทน ดังเรียกว่า “อุตตรปักษ์”⁽¹³⁾

(11) ปรินชา ช่างขวัญยืน (ผู้แปล), “ปรัชญากรีก”, (บริษัทสำนักพิมพ์ไทยวัฒนาพานิช จำกัด, 2514), หน้า 7

(12) ฟัน ดอกบัว, “ปรัชญาอินเดีย”, (คณะอักษรศาสตร์, มหาวิทยาลัยศิลปากร พ.ศ.2527), หน้า 2

(13) ดร.สุนทร ณ.รังษี, “ปรัชญาอินเดีย ประวัติและลัทธิ”, (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์พิพิธวิทยา, 2521), หน้า (4)

ประเด็นความแตกต่างหรือการขัดแย้งหรือในระหว่างปรัชญาอินเดียด้วยกันนั้น จึงอาจมีผู้จับเป็นจุดอ่อนให้วิจารณ์กันได้ว่า “ปรัชญา” ในความหมายทางภาษาอินเดียจะถือเป็นความรู้หรือปัญญาอันถึงที่สุดแล้วได้อย่างไร ในเมื่อยังมีการโต้แย้งหรือมีผู้ไม่เห็นด้วยอยู่อย่างดีที่สุดก็คงกล่าวได้ว่าเป็นความรู้หรือ “ปัญญา” อันถึงที่สุดสำหรับผู้เลื่อมใสในปรัชญาหรือศาสนาชาวนั้นๆ ขณะเดียวกับที่อาจเป็น “ทรรชนะ” ในสายตาของผู้ที่ไม่เลื่อมใสต่อปรัชญาดังกล่าว

ข้อพิจารณาเชิงโต้แย้งข้างต้นคงทำให้เราต้องคิดทบทวนกันมากขึ้นต่อปัญหาการแปลศัพท์คำว่า “ปรัชญา” จากแง่มุมของตะวันออกและตะวันตก อย่างไรก็ตาม แม้จะมีผู้ไม่เชื่อถือต่อลักษณะแห่งปัญญาอันถึงที่สุดของความหมายปรัชญาแบบตะวันออก อย่างน้อยคงต้องยอมรับถึงลักษณะจุดยืนความคิดแบบอุดมคติความเชื่อความศรัทธาต่อหลักคุณค่าที่เป็นสมบูรณภาพ (Ultimate value) ในปรัชญาแบบตะวันออก และจริงๆ แล้วหากเราลืมนประเด็นเรื่องปัญญาอันถึงที่สุด หรือไม่ถึงที่สุดลงชั่วขณะ ปัญหาการแปลศัพท์ที่แตกต่างกัน อาจมองอีกแง่ได้ว่ามาจากลักษณะแตกต่างโดยพื้นฐานของจุดยืนและวิถีคิดของปรัชญาตะวันตกและปรัชญาตะวันออก

แม้ปรัชญาตะวันตกจะมีสดมภ์หลักทางความคิดสืบแต่อารยธรรมกรีกครั้งโบราณ หากเปรียบเทียบกันแล้ว การเริ่มต้นยุคสมัยทางปรัชญาตะวันตกอย่างแท้จริงโดยมหาปราชญ์อย่างโสกราตีส (Socrates) หรือเพลโต ก็ยังเกิดขึ้นเนิ่นนานภายหลังการไคร่ครวญตรึงตรองเชิงปรัชญาในโลกตะวันออกโดยเฉพาะในอินเดีย หลายคนยังเชื่อมั่นด้วยซ้ำว่าปรัชญาของอินเดียเป็นมูลรากปรัชญาของชาวยุโรปและอเมริกา โดยที่กรีกได้รับภูมิปัญญาจากอินเดียผ่านทางอิหร่านหรือเปอร์เซียอีกทอดหนึ่ง⁽¹⁴⁾ ในหลายๆ กรณีการคิดตรึงตรองในเรื่องสำคัญๆ ของนัก

⁽¹⁴⁾ ดูตัวอย่าง สมัคร บุรวาต, “ปรัชญาพราหมณ์ในสมัยพุทธกาล”, (กรุงเทพฯ, แพร่พิทยา, 2516), หน้า 454, 461 แม้แต่ปรัชญาของเพลโตก็มิได้มีผู้เชื่อว่าได้รับอิทธิพลความคิดจากปรัชญาตะวันออก กระทั่งกล่าวกันถึงการเดินทางอย่างลับๆ ของเพลโตไปยังบาบิโลน (Babylon) และเปอร์เซีย อ้างใน E.W.F. Tomlin, “The Eastern Philosophers : an introduction”, (Radius Book Hutchinson, 1969), P.22 อย่างไรก็ตามคนที่ไม่เห็นด้วยกับทรรชนะข้างต้นและยืนยันว่าชาวกรีกสร้างปรัชญาขึ้นเองก็มีอยู่มากเช่นกัน

ปรัชญาตะวันออกและตะวันตกก็ไม่สู้แตกต่างกันนัก ความพิศวงสงสัยของทั้งสองฝ่ายต่างก็วนเวียนอยู่ในเรื่องเกี่ยวกับมนุษย์, จักรวาล, พระเจ้า และความเป็นจริงต่างๆ ที่ล้อมรอบตัว ปัญหาหลักดังกล่าว โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเรื่องของอัตตาหรือตัวตน (Self) และความสุขซึ่งเป็นแก่นความสนใจในปรัชญากรีก⁽¹⁵⁾ กระนั้นก็ดี เมื่อมองโดยภาพรวมตลอดแล้ว ในประวัติศาสตร์ความคิดของตะวันตกเรื่องของปรัชญาและเทววิทยา (Theology) มักถูกแยกการพิจารณาออกจากกัน ยกเว้นในบางยุคบางสมัย เช่นในยุคกลาง (Middle Ages) ที่คริสต์จักรขึ้นมาเป็นใหญ่ในสังคม ในขณะที่ประวัติศาสตร์ความคิดตะวันออกจะมีแต่เรื่อง เทววิทยา⁽¹⁶⁾ ธาเลส (Thales) ผู้ได้รับการยกย่องให้เป็นบิดาของปรัชญาตะวันตก นับเป็นคนแรกๆ ที่พยายามแยกปรัชญาตะวันตกให้เป็นอิสระจากศาสนา ในทางตรงข้ามสำหรับโลกตะวันออกกล่าวโดยเฉพาะสำหรับกรณีอินเดีย ปรัชญาและศาสนาไม่อาจแยกออกจากกันโดยเด็ดขาด ยิ่งกว่านั้นโมกษะหรือความหลุดพ้นจากทุกข์ยังถือเป็นจุดหมายแท้จริงแห่งปรัชญา หาใช่เพียงการเห็นแจ้งด้วยปัญญาแต่อย่างเดียวไม่⁽¹⁷⁾ แม้ว่าปรัชญาอินเดียจะมีจุดร่วมกับปรัชญาตะวันตกในแง่การมุ่งแสวงหาความจริง (Truth) เกี่ยวกับโลกและชีวิต หากลักษณะของปรัชญาตะวันตกจะมุ่งแสวงหาความจริงอย่างเดียว โดยไม่พยายามปฏิบัติให้เข้าถึงความจริงที่ได้แสวงหาพบแล้ว อันตรงข้ามกับปรัชญาอินเดียไม่ว่าระบบใดที่ไม่แยกตัวเองออกจากศาสนาและมีลักษณะเป็นปรัชญาชีวิตพร้อมกัน⁽¹⁸⁾ ยิ่งกว่านั้น ยังมีทรรศนะที่เชื่อว่าศาสนาของอินเดีย

⁽¹⁵⁾R.T. Blackwood & A.L. Herman (Eds), "Problems in Philosophy : West and East", (Prentice - Hall, Inc, 1975), PP. 3, 7

⁽¹⁶⁾E.W.F. Tomlin, "The Eastern Philosophers : an introduction" Op.cit., P. 21

⁽¹⁷⁾วชิตร เกติวิสิษฐ์ (ผู้แปล), "ปรัชญาอินเดียสังเขป", (สำนักพิมพ์ไทยวัฒนาพานิช, 2520), หน้า 5 อย่างไรก็ตามในกรณีของปรัชญาตะวันตกก็ปรากฏแนวคิดในทำนองเดียวกันนี้เหมือนกันเพียงแต่ไม่อาจจัดเป็นกระแสความคิดหลักได้ ดังอาทิจรณของไพธาโกรัส (Pythagoras : 570-497 BC) นักปรัชญากรีกโบราณที่ได้รับการยกย่องเป็นศาสดาแห่งศาสนาที่สอนเรื่อง "วิถีแห่งการหลุดพ้น" และเรียกผู้ปฏิบัติเพื่อความหลุดพ้นว่า "นักปรัชญา" (อ้างในพระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธรรมจิตโต), "ปรัชญากรีกโบราณ", อ้างแล้ว, หน้า 27) ลักษณะของ "ปรัชญา" ในแบบฉบับของไพธาโกรัสเช่นนี้คงดูไม่แตกต่างกับปรัชญาในความหมายของ "ปัญญา" แบบอินเดียดังที่ได้กล่าวมาแล้ว

⁽¹⁸⁾ดร.สุนทร ณ.รังษี, "ปรัชญาอินเดีย ประวัติและลัทธิ", อ้างแล้ว, หน้า (2); สุภัทร สุคนธาภิรมย์, "พุทธปรัชญากับปรัชญามาร์กซิสต์", (กรุงเทพฯ : บริษัทพิมพ์การพิมพ์, พ.ศ.2523), หน้า 64

เป็นผลผลิตของปรัชญาด้วยซ้ำ ดังที่ กิรติ บุญเจือ กล่าวไว้ในรายงานผลการวิจัยปรัชญาอินเดีย :⁽¹⁹⁾

“...ชาวอินเดียคิดค้นจนได้ศาสนาของตนเอง ไม่ว่าจะเป็ศาสนาพราหมณ์ ศาสนาฮินดู ศาสนาพุทธ หรือศาสนาเชน เป็นผลมาจากการคิดปรัชญาและการปฏิบัติตามหลักปรัชญาจนค้นพบเองทั้งสิ้น ปรัชญาจึงมิใช่ “สาวใช้ของศาสนา” (*Philosophy is the handmaid of Theology*) แต่ทว่าปรัชญาเป็นบ่อเกิดของศาสนา”

กล่าวโดยสรุป ปรัชญาอินเดียจึงมีเป้าหมายชัดเจนคือการหาคำตอบทางศาสนาและศีลธรรม มิใช่การขบคิดปัญหาในเชิงตรรกศาสตร์ เพื่อรู้อย่างปรัชญาตะวันตกส่วนใหญ่ (ความรู้เป็นไปเพื่อความรู้) แต่ในขณะเดียวกัน ปรัชญาอินเดียก็มิใช่จะไม่มีลักษณะของการคิดเชิงเหตุผล อย่างที่ปรัชญาตะวันตกมีอยู่⁽²⁰⁾ ข้อน่าสังเกตเพิ่มเติมคือปรัชญาอินเดียมิได้เป็นเพียงตัวแทนเดียวของปรัชญาตะวันออกที่เน้นการแสวงหาคำตอบเช่นนั้น เพราะแม้ในปรัชญาจีนซึ่งเป็นอีกต้นธารสำคัญของสายอารยธรรมตะวันออกก็มีจุดร่วมเดียวกับปรัชญาอินเดียดังกล่าว ปรัชญาจีนมิได้มีทรรศนะว่าจงแสวงหาความรู้เพื่อความรู้ หากความรู้คืออุปกรณ์หรือมรรควิธีที่จะนำไปสู่อุดมคติอันสูงส่งที่ปฏิบัติได้จริงในชีวิต โดยเน้นความสำคัญทางด้านจริยธรรมมากกว่าความสามารถทางด้านสติปัญญา⁽²¹⁾ สนใจปัญหาที่เป็นรูปธรรมมากกว่าปัญหาในเชิงนามธรรม โดยทั่วไปเมธีจีนจึงชอบขบปัญหาว่า “จะอย่างไร” มากกว่าที่จะค้นคิดว่า “ทำไมมันจึงเป็น” จุดเน้นด้านจริยธรรมส่วนนี้ของปรัชญาจีนยังดำเนินควบคู่กับวิธีการศึกษาที่เน้นการแสวงหาความรู้ทางจิตวิญญาณ หรือความรู้ที่ได้จากความเข้าใจที่เกิดขึ้นในจิตอย่างฉับพลัน รวมทั้งการภาวนาและวิธีการฝึกฝนอบรมตนเอง ในขณะที่

⁽¹⁹⁾กิรติ บุญเจือ, “ปรัชญาอินเดีย”, (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ดวงกมล, 2522), หน้า 7 มีข้อน่าสังเกตว่าทรรศนะดังกล่าวแตกต่างจากบางแนวความคิดที่เชื่อว่า “ปัญหาทางศาสนาเกิดก่อนปัญหาทางปรัชญา เพราะว่ามีมนุษย์เชื่อก่อนคิดด้วยเหตุผล แต่มูลฐานของความคิดทางปรัชญาก็อยู่ที่ศาสนานี้เอง” ดู สมภัทร บุรารวาศ, “ปรัชญาพราหมณ์ในสมัยพุทธกาล” อ้างแล้ว, หน้า 454

⁽²⁰⁾วิจิตร เกิดวิสิษฐ์, “การศึกษาปรัชญาด้วยวิธีเปรียบเทียบ”, (วารสารธรรมศาสตร์, ปีที่ 10 เล่มที่ 1, มีนาคม 2524), หน้า 9

⁽²¹⁾สกล นิลวรรณ (ผู้แปล), “ปรัชญาจีน”, (สำนักพิมพ์โอเดียนสโตร์, 2523), หน้า 5-6

ปรัชญาตะวันตกมีการแบ่งแยกสาขาออกไปต่างๆ นานา อาทิ อภิปรัชญา, ตรรกวิทยา, ญาณวิทยา (Epistemology) หรือสุนทรียศาสตร์ ปรัชญาจีนแทบไม่มีการแยกคนออกจากความต้องการทางจริยธรรม และการปฏิบัติในชีวิตของบุคคลเลย ประเด็นถกเถียงทั้งหมดของปรัชญาจีนอยู่ที่ว่า จะอบรมฝึกฝนคนให้ได้อย่างไร และจะช่วยสังคมให้เรียบร้อยด้วยวิธีการแบบไหน อันเป็นลักษณะมนุษยภาพนิยม (Humanism) ที่หนักไปทางด้านจริยธรรมบวกกับการเมือง⁽²²⁾ ที่สำคัญอย่างยิ่งในหัวใจของปรัชญาจีนยังเน้นเรื่องความกลมกลืนประสานสืบเนื่องกันของสิ่งต่างๆ ทั้งหลายในโลก ดังเห็นได้ในเรื่องปรัชญาแห่งเอกภาพของสวรค์และมนุษย์ของขงจื้อ, ภาวะแห่งดุลยธรรมของสรรพสิ่งทั้งปวงตามคำสอนของจวงจื่อ (Chuang Tzu) หรือเอกภาพแห่งหยินและหยางในลัทธิเต๋าเป็นอาทิ หัวใจของปรัชญาจีนส่วนนี้จึงนับเป็นข้อแตกต่างพื้นฐานกับปรัชญาตะวันตกที่ฝังใจศึกษาในประเด็นความขัดแย้งของสิ่งที่แตกต่างกัน เช่นความขัดแย้งระหว่างคนกับพระเจ้า, ระหว่างอุดมคติกับความเป็นจริง, สังคมกับปัจเจกบุคคล หรืออำนาจกับเสรีภาพ⁽²³⁾

การพิจารณาปัญหาความแตกต่างระหว่างลักษณะหรือธรรมชาติของปรัชญาตะวันออกกับตะวันตกอาจดูยืดเยื้อยาวนานอยู่บ้าง แต่ก็น่าจะช่วยเสริมสร้างความเข้าใจเป็นเบื้องต้นต่อปัญหาเกี่ยวกับปรัชญากฎหมายไทยต่อไป อันจัดเป็นส่วนหนึ่งของปรัชญาไทยที่มีลักษณะของปรัชญาแบบตะวันออกเต็มตัว ประเด็นความเข้าใจส่วนนี้คงช่วยให้ผู้เคยคุ้นเคยกับปรัชญากฎหมายแบบตะวันตกสามารถจับจุดเริ่มต้นการเปรียบเทียบกับปรัชญากฎหมายไทยง่ายขึ้น นอกจากนี้คงช่วยเสริมคำตอบของแต่ละคนต่อปัญหาถกเถียงก่อนหน้าในเรื่องการแปลศัพท์ที่ไม่ลงรอยกัน ในการเทียบคำปรัชญา, ปัญญา, Philosophy หรือคณิตสัจจะ หรือทรรณะ รากศัพท์ปรัชญาในภาษาสันสกฤตที่แปลความถึงปัญญาความรู้แจ้ง ซึ่งถือที่สุดแล้วย่อมผูกพันอย่างแนบแน่นกับลักษณะของปรัชญาตะวันออกที่มีลักษณะเป็น “วิถีชีวิต” จากการหลอมตัวเองเข้ากับศาสนาอย่างลึกซึ้งมุ่งสู่อุดมคติหรือสิ่งที่ควรจะเป็นในโลกที่ดีกว่าของความดั่งาม ขณะที่ Philosophy หรือปรัชญาแบบตะวันตกสลัดตัวเองออกจากศาสนาตั้งแต่สมัยของธาเลส (Thales)

⁽²²⁾เสถียร โพธิ์นันทะ, “เมธีตะวันออก”, (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ ก.ไก่, 2532), หน้า 33-34

⁽²³⁾สกล นิลวรรณ (ผู้แปล), “ปรัชญาจีน”, อ่างแล้ว, หน้า 10-12

ทำให้มีลักษณะของความเป็นฆราวาส (Secularized) มากกว่า โดยเน้นพิจารณาสิ่งที่เกิดขึ้นจริง ๆ ในโลกแห่งข้อเท็จจริงอันสลัษัซซัน⁽²⁴⁾

ประเด็นคำถามที่น่าคิดก็คือ แบบฉบับของปรัชญาที่เชื่อมโยงกับศาสนา กับปรัชญาที่แยกตัวเองออกจากศาสนามีข้อดีข้อด้อยแตกต่างกันอย่างไร แบบฉบับใดที่ถูกต้องกว่า หรือพัฒนากว่าอย่างแท้จริง จริงหรือไม่ต่อทรรศนะอันแพร่หลายที่ว่า การสืบเนื่องของความคิดแบบตะวันออกที่มีประเพณีการคิดใคร่ครวญเชิงศาสนาหรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์อันยาวนานต่อหลักคุณค่าอันติมะ หรือหลักคุณค่าขั้นสูงสุด (Ultimate values) มีส่วนรับผิดชอบต่อสภาพจิตใจที่หยุดนิ่ง (Static) ของชาวตะวันออก⁽²⁵⁾ เราคงไม่พยายามตอบคำถามดังกล่าวอย่างรีบด่วน ขณะนี้หากคำถามเหล่านี้คงประยุกต์ประกอบเป็นส่วนหนึ่งของเนื้อหารายละเอียดของเรื่องราวเกี่ยวกับปรัชญากฎหมายไทยในภายหลัง อย่างไรก็ตาม มีประเด็นที่น่าหยิบขึ้นตั้งเป็นข้อสังเกตเบื้องต้นหลายประการ กล่าวคือ การกล่าวอ้างถึงความเชื่อมโยงระหว่างปรัชญาตะวันออกกับศาสนาหรือเทววิทยา (ซึ่งทำให้พวก “ตะวันตกนิยม” บางกลุ่มถือเป็นข้อโจมตีว่า ปรัชญาตะวันออก มิใช่ปรัชญาอันแท้จริง) คงต้องระลึกถึงความหลากหลายในความคิดของปรัชญาตะวันออก รวมทั้งพิจารณาถึงความหมายของศาสนาซึ่งมิได้จำกัดอยู่ในบริบทของความหมายโบราณอันเป็นเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับเทพเจ้าหรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ต่าง ๆ เท่านั้น ดังอาทิสานาเซน (ตามคำสอนดั้งเดิมที่ยังมิได้ถูกบิดเบือน ของพระมหาวีระผู้เป็นศาสดา) ก็ประกอบด้วยหลักปรัชญา หรือปัญญา ซึ่งเป็นเรื่องของการใช้เหตุใช้ผลที่ไม่เชื่อเรื่องเทวดาหรือพระผู้เป็นเจ้า ทำนองเดียวกับพุทธศาสนา (ซึ่งกำเนิดขึ้นไล่เลี่ยตามหลังศาสนาเซน) ที่ปฏิเสธเรื่องพระเจ้าหรือความมγγายต่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ต่าง ๆ ก็เน้นการแสวงหาความรู้ (เกี่ยวกับชีวิต) ด้วยเหตุผลโดยการเฝ้าสังเกตปรากฏการณ์หรือข้อเท็จจริงของชีวิตหรือประสบการณ์แห่งชีวิต และไม่ยอมให้ความมγγายเข้าครอบงำโดยเด็ดขาด ดังปรากฏประจักษ์ชัดในเรื่อง

⁽²⁴⁾ดูประเด็นรายละเอียดเพิ่มเติมของความแตกต่างระหว่างปรัชญาตะวันออกกับปรัชญาตะวันตกใน เฉลิมเกียรติ ผิวนวล (ผู้แปล), “ข้อขัดแย้งที่สำคัญระหว่างปรัชญาตะวันออกกับปรัชญาตะวันตก”, จุลสารปรัชญาและศาสนา, ปีที่ 2, ฉบับที่ 1, พฤษภาคม-สิงหาคม 2523, หน้า 81-2

⁽²⁵⁾E.W.F. Tomlin, “The Eastern Philosophers : an introduction”, Op.cit., P. 20

“กาลามสูตร” โดยเนื้อแท้แล้วญาณวิทยาในพุทธศาสนาจึงประกอบด้วยระบบแห่งเหตุผลที่ ลึกซึ้ง จนบางท่านเรียกว่ามีลักษณะเป็นวิทยาศาสตร์หรือมีลักษณะเป็นปรัชญา (ในความ หมายของระบบความรู้เกี่ยวกับความจริงในสิ่งใดสิ่งหนึ่งที่ตั้งอยู่บนฐานของเหตุผล) มากกว่า เป็นศาสนาด้วยซ้ำ⁽²⁶⁾

ข้อสังเกตถัดไปคือในกรณีของตะวันตกนับแต่ธาเลส (Thales) บิดาของปรัชญาตะวันตก ได้บุกเบิกความคิดเชิงปรัชญาเกี่ยวกับโลกและชีวิตอย่างเป็นอิสระด้วยการใช้ “เหตุผล” พินิจ พิจารณาธรรมชาติในลักษณะหันหลังให้กับวิถีคิดของปรัชญาดีกดำบรรพ์ของกรีกที่อิงอยู่กับ ความลึกลับของศาสนา, ตำนานปรัมปรา, เทพเจ้าหรือสิ่งเหนือธรรมชาติต่าง ๆ⁽²⁷⁾ การเปลี่ยนแปลงดังกล่าวจะถือได้จริงจิงใหม่ว่าเป็นพื้นฐานเริ่มต้นของการเติบโตใหญ่แห่งอารยธรรมตะวันตกหรือความรู้ทางด้านวิทยาศาสตร์ธรรมชาติที่นำไปสู่ความก้าวหน้าทางด้านวิชาการและการ เปลี่ยนแปลงทางสังคม หรือการเมืองต่าง ๆ จนล้าหน้าโลกตะวันออก และขณะเดียวกันก็มีส่วนก่อให้เกิดวิกฤติการณ์ทางด้านจริยธรรมในสังคมตะวันตกพร้อม ๆ กันไปในภายหลัง ความสำเร็จใน “การค้นพบทางสติปัญญา” หรือการก่อตัวของ “ลัทธิเหตุผลนิยม” ของกรีกตั้ง แต่ยุคของธาเลสอันนับเป็นผลผลิตของ “ลัทธิปัจเจกชนนิยม” ของกรีกภายใต้บรรยากาศที่ เสรีและวุ่นวายของนครรัฐกรีกขณะนั้น⁽²⁸⁾

ความสำเร็จส่วนนี้ แม้จะถือเป็นการ “กัน” พระเจ้าให้ออกห่างจากมนุษย์ทำให้มนุษย์ มีเสรีภาพในการคิดมากขึ้น แต่ก็อาจเป็นหน่อเชื้อความคิดให้มนุษย์แต่ละคนทำตัวเป็นพระเจ้า แทนที่ และกดขี่ครอบงำต่อเพื่อนมนุษย์ด้วยกันเองอย่างไม่ลำบากใจภายหลัง ความตอนนี้นิทซ์เช

⁽²⁶⁾ดูรายละเอียดการถกเถียงประเด็นนี้ใน แสง จันทร์งาม, “ญาณวิทยาในพุทธปรัชญา”, (วารสารธรรมศาสตร์, ปีที่ 10 เล่มที่ 1 มีนาคม 2524), หน้า 19-32

⁽²⁷⁾น่าสังเกตว่าในทฤษฎีของนักมานุษยวิทยาคนสำคัญอย่าง สเตราส์ (Levi Strauss) กลับมองว่า เรื่องของ เทพเจ้าหรือเทพปกรณัม (Myth) เป็นการมองธรรมชาติในแง่มุมหนึ่งซึ่งเป็นแง่มุมที่ควบคู่กับวิทยาศาสตร์ เพียงต่างกันตรง ที่นิยายปรัมปราเป็นการมองธรรมชาติโดยอาศัยเครื่องมือในวงจำกัดส่วนนักวิทยาศาสตร์พยายามหาเครื่องมือใหม่ๆ ตลอดเวลา ฉะนั้นจึงไม่ควรเอาวิทยาศาสตร์กับเทพปกรณัมมาเปรียบเทียบให้เกิดความขัดแย้งกัน อ้างใน วีระ สมบูรณ์ (ผู้แปล), “วิทยาศาสตร์ในสังคมเสรี”, (โครงการจัดพิมพ์คปไฟ มูลนิธิโครงการตำรา สังคมศาสตร์และมานุษยศาสตร์, 2532), หน้า 6 (เชิงอรรถ 1) ; ดูเพิ่มเติม ปรีดา เจลิมนเฝ้า กอนันตกุล, “เค้าโครงความคิดในการศึกษานิยายปรัมปราของ โคลด เลวี- สเตราส์”, วารสารธรรมศาสตร์ ปีที่ 17 ฉบับที่ 1 มิถุนายน 2533, หน้า 49-54

⁽²⁸⁾วไล ญ ป้อมเพชร (ผู้แปล), “รากฐานของวัฒนธรรมตะวันตก”, อ้างแล้ว, หน้า 88, 90

(Nietzsche) นักปราชญ์ชาวเยอรมันในศตวรรษที่ 19 ก็คงพอมองออก หาไม่แล้วเขาคงไม่ชี้ให้เห็นถึงข้อจำกัดตลอดจนผลกระทบที่จะตามมาต่อชีวิตมนุษย์ของวิธีคิดที่แยกศาสนาและปรัชญา ออกจากกัน⁽²⁹⁾ อย่างไรก็ตามหากมองกันโดยตลอดสายแล้ว ความสำเร็จของปรัชญากรีกในยุคแรกก็หาใช่จะดำเนินไปอย่างต่อเนื่องในประวัติศาสตร์ความคิดตะวันตก จนเป็นกระแสแห่ง “เหตุผล” อย่างเดียวไม่ ดังอย่างน้อยจะเห็นได้จากการที่ปรัชญาตะวันตกกลับเข้าสู่การครอบงำของ “เทววิทยา” หรือ “ศาสนา” ในยุคกลางของยุโรปที่ศาสนาคริสต์มีอิทธิพลต่ออารยธรรมตะวันตกอย่างลึกซึ้ง ดังความคิดทางปรัชญาของกรีกโบราณที่พวกตะวันตกนิยมบางคนอ้างว่าเป็นปรัชญาอันแท้จริง ไม่ว่าจะเป็ความคิดของเพลโตหรืออริสโตเติล ก็ถูกนักบุญนักปราชญ์ที่โด่งดังอย่างออกุสติน (St. Augustine of Hippo) หรืออควินัส (St. Thomas Aquinas) จับมาแปลงเป็นคริสต์ (Christianization) หมดยจนกลายเป็นความคิดครอบงำการปกครองหรือฝ่ายอาณาจักรในลักษณะของสังฆาธิปไตย (Theocracy) ไป ความมืดมิดทางสติปัญญาอันเกิดจากกระแสครอบงำของความคิดหนึ่งๆ จึงเป็นปรากฏการณ์ที่เผยโฉมให้รับรู้กันกลายเป็น “ยุคมืด” ของสังคมตะวันตกที่ไม่เพียงปรารถนาในภาวะการณ์ขณะนั้น “เหตุผล” ของปัจเจกชนไม่ว่าจะเป็นนักปราชญ์ยิ่งใหญ่เพียงใดก็ไม่อาจทัดทานความยิ่งใหญ่ศักดิ์สิทธิ์ใน “เหตุผล” หรือเจตน์จำนงของพระเจ้าไปได้ โศกนาฏกรรมของกาลิเลโอผู้หาญกล้าประกาศว่า โลกกลม มิใช่โลกแบนตามความเชื่อทางศาสนาหรือบั้นปลายแห่งชะตาชีวิตอันน่าสะพรึงกลัว (ถูกจับเผาไฟทั้งเป็น) ของบรรดาบุคคลที่ถูกตราหน้าว่าเป็นพอมด แม่มด ล้วนเกิดขึ้นภายใต้การครอบงำของปรัชญาแบบเทววิทยาในยุคหนึ่งของตะวันตกทั้งสิ้น อย่างไรก็ตาม ในที่นี้ตัว “ความคิดคับแคบและคลั่งไคล้” ใน “เหตุผลบริสุทธ์” หรือ “เทววิทยา” น่าจะถูกมองว่าเป็นตัวการแห่งความทุกข์ยาก เจ็บปวดของมนุษย์หาใช่ตัวสิ่งที่เรียกว่าเหตุผลบริสุทธ์หรือเทววิทยาโดยตรงไม่ และน่าสังเกตที่แม้กระทั่งในยุคปัจจุบัน ความคิดคับแคบและคลั่งไคล้ต่อวิธีคิด “แบบวิทยาศาสตร์” หรือวิทยาศาสตร์นิยมก็นำไปสู่การครอบงำเฉกเช่นเดียวกับเทวศาสตร์ในยุคกลาง ซึ่งส่งผลร้ายต่อชะตากรรมของมนุษย์ร่วมสมัยในลักษณะที่ไม่แตกต่างจากกันนักเลย เพียงแต่มีความซับซ้อน ซ่อนเร้นมากกว่า

⁽²⁹⁾ สดใส ชันติวพงศ์ (ผู้แปล), “แฟรงซ์ฮัต”, (กรุงเทพฯ, สำนักพิมพ์เคล็ดไทย, 2532), หน้า 38

ทำให้คนจำนวนมากหลงใหลรู้ไม่ทันถึงการครอบงำเช่นว่าที่ปรากฏแฝงอยู่ภายใต้ความคิด วัตถุนิยมหรือวัฒนธรรมบริโภคนิยม และสำแดงตนประหนึ่งเผด็จการ (ตัวใหม่) ที่คุกคาม ผู้คนในสังคมทุนนิยมทั่วไป (The omnipresent dictatorships of consumption, production, advertising, commerce, consumer culture in the West)⁽³⁰⁾ นอกจากนี้ยังวิพากษ์วิจารณ์ที่อ้างอิงตรรกะแบบวิทยาศาสตร์อย่างเดียวหรืออ้างว่าวิทยาศาสตร์เป็นคำตอบสำหรับทุกสิ่ง ยังมีจุดอ่อนคล้ายกับการเปรียบเทียบให้เป็นสัตว์ที่มีเพียงเหตุผลไร้จิตใจหรือญาณความรู้สึกใดๆ ซึ่งรังแต่จะสร้างความแปลกแยกต่อมนุษย์ด้วยกันเองมากขึ้น ในแง่นี้น่าจะมีจุดเชื่อม ต่อได้ถึงทฤษฎีของวิตเกินสไตน์ (Ludwig Wittgenstein) ที่บอกว่าวิถีคิดของมนุษย์มีหลายแบบ แต่ละแบบล้วนมีตรรกะของมันเอง เราไม่ควรเอาหลักหนึ่งไปวัดอีกหลักหนึ่ง เช่นเดียวกับไม่ควรเอาหลักวิทยาศาสตร์ไปจับหลักศาสนาหรือหลักปรัชญา⁽³¹⁾ วิถีคิดแบบวิทยาศาสตร์หรือการอ้างเหตุอ้างผลเชิงประจักษ์จึงหาใช่พระเจ้าแห่งความคิดที่มีอำนาจตัดสิน ความบกพร่องของวิถีคิดอย่างอื่นไม่ ในคริสต์ศตวรรษที่ 19 ความคิดของคองท์ (August Comte) อาจเป็นที่ชื่นชมยกย่องในการแบ่งแยกพัฒนาการทางความคิดเชิงปรัชญาของมนุษยชาติออกเป็น 3 ขั้นตอน: ยุคเทววิทยา, ยุคอภิปรัชญา และยุคปฏิฐานนิยม (Positivism) ซึ่งมนุษย์หันมายึดวิถีคิดแบบวิทยาศาสตร์ หากบัดนี้ยอมตระหนักกันทั่วไปแล้วมิใช่หรือถึงลักษณะแข็งกระด้างตายตัวของการแบ่งแยกดังกล่าว การเปลี่ยนแปลงของกาลเวลาซึ่งบรรจุกด้วยข้อเท็จจริงต่างๆ คงช่วยสอนให้มนุษย์เรามีความอ่อนน้อมต่อมตนมากขึ้น ไม่คิดอะไรอย่างแยกส่วนเป็นขาวเป็นดำจนเกินไป โดยเฉพาะการไม่แบ่งแยกสิ่งที่เป็นรูปธรรมออกจากนามธรรมโดยเด็ดขาด ดังอาทิการบุกเบิกคำอธิบายในยุคหลังของทฤษฎีควันตัมฟิสิกส์ (Quantum physics) ของนักฟิสิกส์รุ่นใหม่ๆ ที่ยอมรับความจำกัดของหลักปรนัยหรือความเป็นภววิสัยในวิทยาศาสตร์, ความจำเป็นในการเชื่อม ผู้สังเกตหรือความสำนึกของผู้สังเกต

⁽³⁰⁾ทฤษฎีของ Vaclav Havel ผู้นำของประเทศเชโกสโลวาเกีย (หลังการปฏิรูปประชาธิปไตยเปลี่ยนแปลงประเทศจากระบบสังคมนิยม) อ้างใน Newsweek, March 5, 1990, P. 17

⁽³¹⁾เสรี พงษ์พิศ, "วิทยาศาสตร์ ความรู้แจ้งหรือความอับจน", (ปาจารย์สาร,ปีที่ 12 ฉบับที่ 1 ธันวาคม-กุมภาพันธ์ 2527), หน้า 131 ผู้สนใจประเด็นวิพากษ์วิถีคิดแบบวิทยาศาสตร์ ขอให้อ่านเพิ่มเติมใน วีระ สมบูรณ์ (ผู้แปล), "วิทยาศาสตร์ในสังคมเสรี", อ้างแล้ว

(ส่วนที่เป็นนามธรรม อาทิ ความนึกคิด, ความใฝ่ฝัน, มโนธรรมสำนึก) เข้ากับสิ่งที่สังเกตในการศึกษาสิ่งที่ลึกซึ้งละเอียดอ่อน⁽³²⁾ ข้อเท็จจริงเหล่านี้น่าจะเป็นประเด็นให้ได้พบคำตอบถึงความมีหรือไม่มีคุณค่าในการมั่วถกเถียงกันอย่างไม่รู้จบเกี่ยวกับเรื่องการแยกหรือไม่แยกปรัชญาออกจากเรื่องของเหตุผลบริสุทธิ์, ศาสนา หรือวิทยาศาสตร์ และอะไรคือประเด็นหลักที่ควรไต่ตรองอย่างแท้จริง มากกว่าประเด็นถกเถียงเอาแพ้เอาชนะกันว่าปรัชญาตะวันออกกับปรัชญาตะวันตก ฝ่ายใดเป็นปรัชญาที่แท้จริงหรือมีความเป็นปรัชญามากกว่ากัน

ข้อสังเกตเบื้องต้นเกี่ยวกับการพิจารณาเปรียบเทียบปรัชญากฎหมายตะวันตกกับปรัชญากฎหมายไทย

ถึงตรงนี้ เราคงพออนุมานกันได้คร่าวๆ ถึงการดำรงอยู่ของสิ่งที่ป็นปรัชญาความคิดแบบไทยที่เป็นส่วนหนึ่งของปรัชญาตะวันออก และแน่นอนเช่นกันที่ปรัชญาไทยจะผูกพันกับคำสอน ความเชื่อทางศาสนาที่ยึดถือกันอยู่ในสังคมไทย อย่างไรก็ตามประเด็นเรื่องความสัมพันธ์กับศาสนา ในที่นี้คงเป็นการกล่าวอย่างกว้างๆ ทั่วไป ยังมีได้ลงสู่รายละเอียดเกี่ยวกับความเคลื่อนไหวของสัมพันธ์ภาพระหว่างปรัชญากับศาสนาที่มีระดับอันเปลี่ยนแปลงได้ตามยุคสมัย รวมทั้งปัญหาเรื่องผลกระทบของขบวนการเปลี่ยนแปลงประเทศให้เป็นสังคมสมัยใหม่ (Modernization) ต่อระบบคิดทั่วไปในสังคมอันเป็นประเด็นที่สมควรตระหนักไว้ในใจ

ปัญหาที่น่าคิดต่อคือ หาก (เชื่อว่า) มีปรัชญาความคิดไทย (ทั่วไป) แล้ว จำเป็นหรือแน่ใจหรือว่าจะต้องมีปรัชญากฎหมายแบบไทย เราทราบกันดีถึงลักษณะของปรัชญากฎหมายสากล (ตะวันตก) ที่จัดเป็นส่วนหนึ่งของปรัชญาประยุกต์ (Applied Philosophy) ที่แยกตัวออกจากปรัชญาบริสุทธิ์ (Pure Philosophy) หากหลายคนอาจสงสัยถึงการดำรง

⁽³²⁾ไฮเซนเบิร์ก (W. Heisenberg) นักทฤษฎีควอนตัมสมัยใหม่เคยกล่าวไว้ว่า "วิทยาศาสตร์ธรรมชาติมิได้พรรณนาและอธิบายธรรมชาติอย่างง่าย ๆ มันคือส่วนหนึ่งของปฏิสัมพันธ์ระหว่างธรรมชาติและตัวเรา มันพรรณนาถึงธรรมชาติอย่างที่ปรากฏต่อวิธีการตั้งคำถามของเรา" ในทำนองเดียวกัน คาปรา (Fritjof Capra) เจ้าของงานเขียนสำคัญคือ The Tao of Physics (เต๋าแห่งฟิสิกส์) ก็ย้ำต่อว่า ผู้สังเกตและสิ่งที่ถูกสังเกตไม่ว่าจะเป็นในห้องปฏิบัติการหรือในชีวิตจริงต่างเชื่อมโยงถึงกันอย่างไม้อาจแยกออกจากกันได้ และเราไม่อาจยืนอยู่นอกเหตุการณ์หนึ่งใด ไม่ว่าในการทดลองทางนิวเคลียร์หรือในเรื่องความรัก อังโน นูเนซ (ผู้แปล), "จากวิทยาศาสตร์สู่สังคม ก้าวสามัญของฟริตจ็อฟ คาปรา", ปาจารย์สาร, ปีที่ 18 ฉบับที่ 1 มกราคม-กุมภาพันธ์ 2532, หน้า 52

อยู่ของปรัชญาประยุกต์เช่นว่าในสังคมไทย การแก้ความสงสัยในส่วนนี้อาจเริ่มจากการทำความเข้าใจถึงสิ่งที่เป็นปรัชญากฎหมายตะวันตกเสียก่อนแล้วค่อยโยงมาหาคำตอบเกี่ยวกับปรัชญากฎหมายไทยอีกที อย่างไรก็ตามการกำหนดเช่นนี้คงต้องชี้แจงก่อนว่าหาได้หมายความว่าถึงการเอากรอบความคิดของตะวันตกมาครอบความคิดไทยไม่ หากเป็นเพียงการวางแนวทางพิจารณาเชิงเปรียบเทียบเท่านั้น

กล่าวโดยทั่วไป ปรัชญากฎหมายหรือนิติปรัชญาเป็นการศึกษาถึงภาพรวมของกฎหมายในเชิงปรัชญา โดยเฉพาะเรื่องธรรมชาติของกฎหมายหรือประเด็นความสัมพันธ์ของกฎหมายกับจริยธรรมหรือความยุติธรรม อันเป็นการศึกษาเพื่อให้เข้าถึงสิ่งซึ่งเชื่อว่าเป็นวิญญาณของกฎหมาย ลักษณะสำคัญของปรัชญากฎหมายจึงเป็นการศึกษากฎหมายในความหมายที่กว้างที่สุดอย่างเป็นนามธรรมรวมๆ ว่ามีธรรมชาติอันแท้จริงอย่างไรมีจุดมุ่งหมายอย่างไรตลอดจนศึกษาถึงประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างกฎหมายกับมนุษย์ ปัญหาเรื่องการเคารพข้อพึงกฎหมาย, การตีแผ่ต่อกฎหมายของประชาชน รวมทั้งประเด็นเกี่ยวกับเรื่องบทบาททางสังคมของกฎหมายในด้านต่างๆ⁽³³⁾

เนื้อหาของนิติปรัชญาทั่วไปข้างต้น ในส่วนรายละเอียดคงเป็นเรื่องการวิเคราะห์ถกเถียงกันจากหลายๆ แง่มุมหรือที่เรียกกันเป็นภาษาวิชาการว่า หลายหลากสำนักคิด (School of Thoughts) แต่ละสำนักคิดก็มีข้อสรุปที่เป็นมุมมองของตนเองเกี่ยวกับเรื่องธรรมชาติของกฎหมาย และบ่อยครั้งก็มักวิพากษ์วิจารณ์ความคิดของสำนักคิดอื่นพร้อมๆ กันไปด้วย สำนักคิดทางนิติปรัชญาของตะวันตกที่สำคัญก็มี อาทิ สำนักปรัชญากฎหมายธรรมชาติ (Natural Law), สำนักปฏิฐานนิยมทางกฎหมาย (Legal Positivism), สำนักกฎหมายประวัติศาสตร์ (Historical School of Law) หรือสำนักสัจนิยมทางกฎหมาย (Legal Realism) การแบ่งแยกสำนักคิดดังกล่าวก็เป็นการแบ่งตามลักษณะของแนวความคิด มิใช่เป็นการแบ่งตามสัญชาติหรือเชื้อชาติของนักคิดสำคัญๆ ที่มีอิทธิพลในแต่ละสำนักคิดนั้นๆ ด้วยเหตุนี้เวลาศึกษาปรัชญากฎหมายตะวันตก เราจึงไม่มีการจัดหมวดหมู่การศึกษาเป็นปรัชญากฎหมายอังกฤษ, ปรัชญากฎหมายฝรั่งเศส หรือปรัชญากฎหมายเยอรมัน อะไรทำนอง

⁽³³⁾ดู จริญ โฆษณานันท์, "นิติปรัชญา", (กรุงเทพฯ : บริษัทรุ่งศิลป์การพิมพ์, 2531), หน้า 11-14

นั้น หากศึกษาแนวความคิดที่หลากหลายในการให้คำตอบเกี่ยวกับธรรมชาติของกฎหมาย ส่วนผู้ให้กำเนิดความคิดนั้นๆ จะเป็นคนสัญชาติใด หาใช่เป็นสาระสำคัญไม่ ลักษณะความหลากหลายในเนื้อหาของปรัชญากฎหมายตะวันตก (หากเปรียบเทียบกับปรัชญากฎหมายไทย) ย่อมประกอบด้วยประเด็นวิพากษ์วิจารณ์ทางความคิดค่อนข้างมาก และไม่เน้นลักษณะเชิงประวัติศาสตร์ของแต่ละสังคมในตะวันตก

อย่างไรก็ดี เมื่อหันมามองที่ปรัชญากฎหมายไทย ความหลากหลายในสำนักคิดทางนิติปรัชญาของตะวันตกหรือลักษณะวิพากษ์ทางความคิดซึ่งกันและกัน คงมิใช่มาตรฐานที่จะมาใช้จับถึงการมีหรือไม่มีปรัชญากฎหมายไทยทั้งในยุคโบราณสมัยจวบจนปัจจุบัน หากยอมรับกันเบื้องต้นแล้วว่าคุณไทยก็มีปรัชญา คนไทยมีการใช้กฎหมายเป็นประเพณีการปกครองบ้านเมืองมาแต่ยุคโบราณแล้ว เรื่องโลกทรรศน์ของคนไทย (แม้เพียงบางคน) ที่มีต่อธรรมชาติกฎหมายหรือกฎหมายในความหมายทั่วไปย่อมดำรงอยู่โดยมิพักต้องสงสัย ถึงแม้จะไม่มี การแยกแยะเป็นสำนักคิดต่างๆ แข่งขันกันเองแบบตะวันตกก็ตาม แม้การที่เราไม่มีนักคิดนักปราชญ์ทางกฎหมายที่โด่งดัง เช่น เพลโต, อริสโตเติล, ซิเซโร (Cicero), อไควนัส หรืออะไรต่อมิอะไรดังปรากฏในตำราปรัชญากฎหมายตะวันตก หากเราก็ไม่อาจปฏิเสธได้เช่นกันถึงสถานะหรือบทบาท ความเป็นนักปรัชญากฎหมายนิรนามของบรรดาสภพระมาตหรือพระมหาราชครูหลายๆ ท่าน ที่มีบทบาททางด้านกฎหมายต่างๆ ในราชสำนักโบราณ ข้อที่น่าสังเกตเชิงเปรียบเทียบคือขณะที่ปรัชญากฎหมายตะวันตกมีสำนักคิดหลากหลายที่อธิบายธรรมชาติกฎหมายแตกต่างกัน ดังเช่นบางสำนักก็มองกฎหมายเป็นเรื่องอุดมคติที่เกี่ยวข้องกับศีลธรรมหรือความเป็นธรรมอย่างแน่นแฟ้น (สำนักกฎหมายธรรมชาติ) บางสำนักก็ถือเอากฎหมายกับอำนาจรัฐเป็นสิ่งเดียวกัน (สำนักปฏิฐานนิยมทางกฎหมาย) หรืออาจยึดมั่นต่อความสำคัญของจารีตประเพณีหรือ “จิตวิญญาณของประชาชน” ที่ปรากฏอยู่เป็นรากฐานของกฎหมาย (สำนักกฎหมายประวัติศาสตร์) ปรัชญากฎหมายไทยก่อนยุคที่อิทธิพลความคิดตะวันตกจะเข้ามา มีอิทธิพล (ตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 4 ลงมา) จะวางรากฐานอยู่บนความคิดทั่วไปของปรัชญาตะวันออกที่ผนวกปรัชญากับศาสนาเข้ากันอย่างแน่นแฟ้น โดยเฉพาะอิทธิพลความคิดในศาสนาพุทธ ลักษณะเช่นนี้ทำให้ปรัชญากฎหมายไทยดั้งเดิมอธิบายภาพรวมของกฎหมายจากฐานอุดมคติทางศาสนาที่เน้นเรื่องศีลเรื่องธรรมะต่างๆ หาใช่เรื่องการใช้อำนาจล้วนๆ ของฆราวาส (ผู้เป็นใหญ่ในแผ่นดิน) ไม่ ความเชื่อมโยงของปรัชญา

กฎหมายไทยดั้งเดิมกับศาสนาดังกล่าว จะพูดว่าเป็นลักษณะเฉพาะแบบไทยที่ไม่เหมือนใครก็ คงไม่ถูกทีเดียวนัก น่าสังเกตว่ายังดูออกจะละม้ายกับปรัชญากฎหมายสกุลสำคัญหนึ่งของ ตะวันตก กล่าวคือปรัชญากฎหมายธรรมชาติ โดยในระหว่างยุคมีดทางอารยธรรมและยุค กลางของตะวันตก (ช่วงระหว่างคริสตวรรษที่ 5-16) ปรัชญากฎหมายสกุลนี้ได้ถูกผสมผสาน หรือครอบงำแนวความคิดจากศาสนาคริสต์นิกาย หรือศาสนาจักรโรมันคาทอลิกที่มีศูนย์กลาง ใหญ่ในกรุงโรม หากปรัชญากฎหมายธรรมชาติดังกล่าวก็สามารถสลัดตัวเองออกได้จากทั้ง อำนาจและอิทธิพลทางความคิดของศาสนาได้ในเวลาต่อมาหลังจากการเสื่อมอำนาจของ ศาสนาจักรโรมันคาทอลิก พร้อมกันนั้นปรัชญากฎหมายธรรมชาติดังกล่าวก็ยังสามารถสืบ เนื่องบทบาทหรือดำรงอิทธิพลเป็นสายความคิดสำคัญของนิติปรัชญาตะวันตกได้จนจบ เมื่อเข้าคริสตวรรษที่ 18-19 จึงปรากฏปรัชญากฎหมายสกุลอื่นขึ้นมาสำแดงบทบาท เคียงข้างหรือลบล้าง อาทิ ปรัชญากฎหมายของสำนักกฎหมายประวัติศาสตร์ ซึ่งมีชาวยุโรป (Friedrich Carl Von Savigny : 1779-1861) นักนิติศาสตร์ชาวเยอรมันเป็นผู้ก่อตั้ง, ปรัชญาของสำนักปฏิฐานนิยมทางกฎหมาย (Legal Positivism) ที่ก่อตั้งโดยเบนแธม (Jeremy Bentham : 1748-1832) นักนิติศาสตร์ และนักปฏิรูปกฎหมายคนสำคัญชาวอังกฤษ การตื่นตัวเคลื่อนไหวของสำนัก/ทฤษฎีนิติศาสตร์เชิงสังคมวิทยา อันเป็นกระแสความคิดทาง นิติศาสตร์ ในช่วงคริสตวรรษที่ 19-20 ที่หันมาเน้นเรื่องบทบาทของกฎหมายในสังคม ประสานกับการศึกษาข้อมูล, ข้อเท็จจริงทางสังคมด้านต่างๆ ประกอบการค้นหาคำตอบ โดยที่ กระแสความคิดนี้ปรากฏอยู่ทั่วไปทั้งในฝรั่งเศส (ภาพใต้การนำความคิดของ Francois Geny : 1861-1944, Leon Duguit : 1859-1928), เยอรมัน (มี Rudolf Jhering : 1818- 1892 เป็นผู้นำทางความคิด) หรือในอเมริกา (เริ่มแสดงออกที่ความคิดของ Roscoe Pound : 1870-1964) ทั้งนี้ โดยมีพักต้องพูดมากถึงขบวนการความคิดทางนิติศาสตร์ใน ช่วงต้นศตวรรษที่ 20 ที่เรียกกันว่า “สัจนิยมทางกฎหมาย” (Legal Realism) ซึ่งปรากฏตัว ในอเมริกาและกลุ่มประเทศสแกนดิเนเวีย ขบวนการความคิดนี้ค่อนข้างมองกฎหมายในแง่ ผลลัพธ์ที่เป็นจริงของการปฏิบัติหน้าที่ทางกฎหมายของรัฐ และสนใจเรื่องการตรวจสอบวิพากษ์ วิจารณ์พฤติกรรมของเจ้าหน้าที่ด้านกฎหมายต่างๆ ตรงข้อเท็จจริงส่วนนี้เกี่ยวกับพัฒนาการ ทางนิติปรัชญาของตะวันตก น่าสังเกตว่าก่อนช่วงหัวเลี้ยวหัวต่อของการเปลี่ยนแปลงทาง ความคิดในระหว่างคริสตวรรษที่ 18-19 ดูเหมือนปรัชญากฎหมายธรรมชาตินี้จะเป็นกระแส

หลักทางความคิดของนิติปรัชญาตะวันตก โดยที่กระแสความคิดเช่นนี้ในเนื้อแท้เป็นแนวความคิดแบบอุดมคตินิยม/จิตนิยม (Idealism) และศีลธรรมนิยม (Moralism) กฎหมายถูกพิจารณาให้เป็นส่วนหนึ่งของระบบจริยธรรมทั่วไป เป็นเรื่องความมีเหตุผลหรือความเป็นธรรมที่มีได้มีบ่อเกิดจากกำลังอำนาจหรือการกระทำตามอำเภอใจของปัจเจกชนที่เป็นผู้ปกครองแต่อย่างใด ลักษณะเช่นนี้เมื่อมองเปรียบเทียบกับปรัชญากฎหมายไทยดั้งเดิมแล้วดูจะไม่แตกต่างกันนักในเชิงจุดยืนทางความคิดที่มองกฎหมายเป็นเรื่องความมีเหตุผลหรือความเป็นธรรมเช่นกัน (Value-Oriented Jurisprudence) อย่างไรก็ตามปรัชญากฎหมายตะวันตกก่อนช่วงการเปลี่ยนแปลงในคริสต์วรรษที่ 18 และ 19 ก็มีข้อแตกต่างกับปรัชญากฎหมายไทยก่อนช่วงปฏิรูปกฎหมายในคริสต์วรรษที่ 19 ตรงที่แยกตัวออกจากศาสนาหรือเทววิทยาได้ตั้งแต่ช่วงก่อตั้งในศตวรรษที่ 5 ก่อนคริสตกาล มาเว้นช่วงระหว่างคริสต์วรรษที่ 5-16 ที่ศาสนาจักรโรมันคาทอลิกครองความเป็นใหญ่ โดยหลังจากคริสต์วรรษที่ 16 เป็นต้นมา โกรเชียส (Hugo Grotius) นักนิติศาสตร์เนเธอร์แลนด์ก็เป็นผู้บุกเบิกรากฐานทางความคิดให้ปรัชญากฎหมายธรรมชาติตะวันตกกลับมามีลักษณะเป็นแนวคิดทางโลก (Secular) สามารถแยกตัวออกจากศาสนาหรือเทววิทยาได้อย่างจริงจัง⁽³⁴⁾ นอกจากนี้ปรัชญากฎหมายตะวันตกยังมีการพัฒนาแนวความคิดหรืออุดมการณ์ “สิทธิธรรมชาติ” (Natural Rights) ขึ้นมาในลักษณะเชื่อมโยงกับตรรกะของปรัชญากฎหมายธรรมชาตินับแต่ช่วงคริสต์วรรษที่ 17 โดยนักปราชญ์คนสำคัญ อาทิ ฮอบส์ (Thomas Hobbes : 1588-1679) หรือลอค (John Locke : 1632-1704) หากในเวลาเดียวกันเราพูดได้ว่าไม่ปรากฏกระแสการพัฒนาแนวความคิดดังกล่าวในปรัชญากฎหมายของไทยแต่ประการใด ข้อสรุปตรงนี้คงต้องอธิบายความกันอย่างละเอียดจริงจังภายหลังจากพิจารณากันอย่างหยาบที่สุดขั้นแรก เราอาจลองจินตนาการเปรียบเทียบกันได้ง่ายๆ ถึงพัฒนาการทางสังคมและการเมืองที่แตกต่างกันในสองดินแดนขณะที่ลอค (Locke) เริ่มประกาศถึงเรื่องสิทธิ ธรรมชาติในข้อเขียน : Two Treaties of Civil Government ยืนยันว่าใน “ภาวะแห่งธรรมชาติ” มี “กฎธรรมชาติ” (Law of Nature) ควบคุมอยู่ ซึ่งใช้บังคับต่อมนุษย์ทุกๆ คน โดยที่กฎธรรมชาตินี้สอนมนุษย์ชาติทั้งหมดว่า

⁽³⁴⁾Edgar Bodenheimer, “Jurisprudence”, (Cambridge : Harvard University Press, 1981), P. 32, 35

ชีวิตทั้งหมดล้วนเสมอภาคเป็นอิสระ จึงไม่มีผู้ใดอาจทำอันตรายล่วงเกินต่อชีวิต, สุขภาพ, เสรีภาพ หรือการครอบครองทรัพย์สินสมบัติของผู้อื่นได้⁽³⁵⁾ ในปี ค.ศ. 1689 ที่ลอร์ดคิมพ์ตันเขียนดังกล่าวออกเผยแพร่เพียง 1 ปี หลัง “การปฏิวัติอันรุ่งโรจน์” (The Glorious Revolution) ในอังกฤษพร้อมแนวคิดที่ต่อต้านทฤษฎีเทวสิทธิ (Divine Right) ของกษัตริย์ และสนับสนุนสิทธิในการปฏิวัติหรือแข็งข้อต่อต้าน (Right to Rebel) รัฐบาลที่ไม่เป็นธรรม สังคมไทยยังอยู่ในช่วงสมัยระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ของสมเด็จพระนารายณ์มหาราช แม้ว่าในยุคสมัยของพระนารายณ์นี้สังคมไทยได้มีการติดต่อกับตะวันตกค่อนข้างมากทั้งทางด้านการค้าและวัฒนธรรม เป็นยุคสมัยที่อารยธรรมตะวันตกเริ่มเข้ามามีอิทธิพลในสังคมไทย ผู้ปกครองเปิดกว้างในเรื่องเสรีภาพในการนับถือศาสนาต่างๆ หากในขณะเดียวกันก็มีกฎหมายจำกัดสิทธิมิให้ราษฎรไทย มอญ ลาว ไปแต่งงานกันกับ “แขกฝรั่งอังกฤษคูลามลายู”⁽³⁶⁾ สังคมไทยในยุคนั้นยังไม่รู้จักการอ้างสิทธิธรรมชาติหรือสิทธิมนุษยชนใดๆ ในการต่อต้านอำนาจรัฐที่ไม่เป็นธรรม อำนาจสูงส่งของกษัตริย์ในฐานะเจ้าชีวิตยังเป็นสิ่งที่ทุกคนต้องพรันกลัวดังขนาดเด็กน้อยอย่างศรีปราชญ์ไปต่อโคลงพระราชนิพนธ์ “อันใดย้าแก้มแม่ หมองหมาย...” โดยมีได้รับพระบรมราชานุญาตยังถือเป็นเรื่องอุกอาจที่สุด ซึ่งต้องนำไปขอพระราชทานอภัยโทษ แต่กระนั้นโซ่วายุคสมัยนี้จะปราศจากเสียโดยสิ้นเชิงซึ่งแนวคิดหรืออุดมการณ์ที่ใช้ทำทลายหรือปฏิเสธอำนาจรัฐที่ไม่เป็นธรรม เพราะในยุคสมัยพระนารายณ์นี้เองได้ปรากฏแนวคิดหรือข้อเขียนชิ้นสำคัญที่มีนัยในเชิงปลุกกระตมให้ประชาชนเห็นถึงความอาเพศเลวร้ายของสภาพสังคม เรียกร้องความสนับสนุนในการทำลายอำนาจรัฐหรือเปลี่ยนแปลงสังคมที่เป็นกลียุคและให้ความหวังต่อสังคมใหม่ที่สมบูรณพร้อม ข้อเขียนดังกล่าวคือ “เพลงยาวพยากรณ์กรุงศรีอยุธยา”⁽³⁷⁾ ข้อเขียนชิ้นนี้ได้อิทธิพลทางความคิดจากพุทธศาสนาและนับว่าโด่งดังแพร่หลายเอามากๆ จนแม้ปัจจุบันก็ยังมิมีผู้นำไปเขียนอ้างอิงวิพากษ์วิจารณ์สังคมอยู่เนืองๆ

⁽³⁵⁾Peter Laslett, “John Locke : Two Treatises of Government”, (Cambridge University Press, New York, 1960)

⁽³⁶⁾นิธิ เอียวศรีวงศ์, “การเมืองไทยสมัยพระนารายณ์ (สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2527), หน้า 65 การจำกัดสิทธิในการเลือกคู่ครองย่อมถือเป็นการละเมิดสิทธิมนุษยชนตามมาตรฐานปัจจุบัน ดังพิจารณาได้จากปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน ข้อ 16 : “ชายและหญิงที่มีอายุเต็มบริบูรณ์แล้ว ย่อมมีสิทธิที่จะทำการสมรส และจะก่อตั้งครอบครัวโดยปราศจากการจำกัดใดๆ อันเนื่องจากเชื้อชาติ สัญชาติ หรือศาสนา...”

⁽³⁷⁾ประชุมพงศาวดาร, เล่ม 37, (พระนคร : คุรุสภา, 2512), หน้า 128-134

จึงไม่น่าแปลกใจที่ผู้คนจำนวนมากสามารถจดจำสำนวนที่บางตอนในเพลงยาวดังกล่าว โดยเฉพาะความในส่วนที่ว่า “...ผู้มีศีลจะเสียซึ่งอำนาจ นักปราชญ์จะตกต่ำด้วย กระจเบื้องจะเฟื่องฟูลอย น้ำเต้าอันลอยนั้นจะถอยจม” เราจะยังไม่วิเคราะห์โดยละเอียดถึงข้อเขียนสำคัญดังกล่าว ในขั้นนี้เพียงต้องการเปรียบเทียบให้เห็นความแตกต่างบางแง่ในพัฒนาการของปรัชญากฎหมายตะวันตกกับปรัชญากฎหมายไทย โดยเฉพาะในประเด็นเรื่องการแยกขาดจากอิทธิพลของศาสนาและสิทธิธรรมชาติ

ความแตกต่างดังกล่าว หากศึกษาให้ลึกซึ้งเพิ่มขึ้น คงมิใช่เพียงแค่ผลลัพธ์แห่งวิถีคิดของนักคิดที่มีภูมิหลังทางสังคมแตกต่างกัน หากยังสัมพันธ์อย่างยิ่งกับระดับการพัฒนาทางเศรษฐกิจ สังคม และการเมืองที่ไม่เท่ากัน ดังในกรณีตะวันตกคือการเปลี่ยนแปลงสังคมในยุคฟื้นฟูตั้งแต่ช่วงคริสต์วรรษที่ 14-16 นำมาซึ่งการปรากฏลงฐานของลัทธิปัจเจกชนนิยม (Individualism) ในตะวันตกที่คนทั่วไปมีความเชื่อมั่นในความเป็นตัวของตัวเอง หรือในพลังอำนาจ พลังปัญญาของตน โดยที่หลายๆ คนยังเห็นต่อว่าลัทธิความคิดนี้ในระดับหนึ่งได้รับการขานรับผลักดันอีกแรงจากกำเนิดใหม่ของศาสนาคริสต์นิกายโปรเตสแตนท์ (Protestantism) โดยนักบวชชาวเยอรมันคือ Martin Luther (1483-1546)⁽³⁸⁾ นอกจากนี้ยัง

⁽³⁸⁾ ศาสนาคริสต์นิกายโปรเตสแตนท์ ยังมีการแบ่งออกเป็นหลายสาขา อาทิ Calvinism, Puritanism หรือ Methodism คำสอนของโปรเตสแตนท์สอนถึงมหิทธานุภาพของพระเจ้าที่บังการชะตากรรมของมนุษย์ มนุษย์ไม่สามารถแก้แค้นโองการของพระเจ้าได้ เว้นแต่เพียงจากการทำงานหนักอันเป็นเครื่องแสดงถึงความเชื่อที่มีต่อพระเจ้า โดยมนุษย์ต้องมีความรับผิดชอบต่อตนเอง ถือเอาการทำงานเป็นการกระทำเพื่อบูชาพระเจ้า พร้อมกับการต้องมิละเบียดวินัยเข้มงวดต่อตนเอง ขยัน และรู้จักประหยัด จริยธรรมของโปรเตสแตนท์เช่นนี้ (โดยเฉพาะ Calvinist Protestant) ในงานเขียนเรื่อง The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism เวเบอร์ (Max Weber) เชื่อว่ามีอิทธิพลสำคัญต่อการก่อรูปร่างที่มั่นคงของระบบทุนนิยมสมัยใหม่เป็นสาเหตุหนึ่งของการกำเนิดระบบทุนนิยม และในเวลาเดียวกันก็เป็นตัวเสริมกำลังใจให้กับลัทธิปัจเจกชนนิยม ทำให้บุคคลมีความเชื่อมั่นในการกระทำของตัวเอง (ดูรายละเอียดใน บุญลือ วันทายนต์, “สังคมวิทยาศาสนา”, (กรุงเทพฯ : กฉนทร์การพิมพ์, 2529), หน้า 151-164) อย่างไรก็ดีประเด็นสรุปเรื่องอิทธิพลของโปรเตสแตนท์ต่อระบบทุนนิยมนี้ก็มีผู้โต้แย้งไม่เห็นด้วยอยู่ไม่น้อยเช่นกัน บ้างก็ว่าหัวใจของระบบทุนนิยมดำรงอยู่ในยุโรปก่อนหน้าการก่อตัวของโปรเตสแตนท์ตั้งแต่ช่วงต้นของยุคกลาง ในยุคที่พวกแคทอลิกยังมีอิทธิพลอยู่ นักคิดหลายคนก็มองงานเขียน The Protestant Ethic ดังกล่าวในแง่การบิดเบือนประวัติศาสตร์หรือมองว่าเป็นเพียงงานเขียนที่ Weber เขียนขึ้นเพื่อโต้ตอบกับมาร์กซ์ (Karl Marx) เป็นการหักล้างทฤษฎีสังคมนิยมประวัติศาสตร์ (Historical Materialism) ของลัทธิมาร์กซ์ (Marxism) ด้วยการแสดงให้เห็นถึงความเป็นอิสระของความคิดและค่านิยม ซึ่งมีพลังในการสร้างหรือกระตุ้นความเปลี่ยนแปลงที่สำคัญในสังคมอันรวมทั้งเศรษฐกิจด้วย งานเขียนดังกล่าวจึงกำเนิดขึ้นด้วยภารกิจทางการเมืองหรือเป็นงานเชิงปฏิบัติการทางอุดมการณ์ เพื่อปลุกปล้ำอุดมการณ์ทางการเมืองฝ่ายตรงข้ามเท่านั้น โดยมีการนำเสนอเนื้อหาที่เป็นมายาภาพขัดแย้งต่อความเป็นจริง รายละเอียดขอให้อ่านจาก Luciano Pellicani, “Weber and the Myth of Calvinism”, TELOS, NO. 75, Spring, 1988

อิทธิพลความก้าวหน้าของวิทยาศาสตร์สาขาต่างๆ, การเติบโต ขยายตัวของพลังการผลิตหรือการผลิตสินค้าควบคู่ไปกับการเติบโตของชนชั้นนายทุนหรือชนชั้นกลางในสังคม สิ่งเหล่านี้ล้วนแล้วแต่เป็นเหตุปัจจัยผลักดันภายใต้บริบทสังคมของตะวันตกที่เข้ามากำหนดรูปร่างความคิดของปรัชญากฎหมายตะวันตกให้แยกห่าง (เชิงจุดยืน) จากปรัชญากฎหมายไทยดั้งเดิมและจวบจนระลอกคลื่นการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ สังคม และศิลปวิทยาแบบเดียวกับที่เคยเกิดขึ้นก่อนในตะวันตกได้ซัดผ่านสู่สังคมไทย (เชิงบังคับ) ตั้งแต่สมัยสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว โดยเฉพาะหลังการทำสนธิสัญญาเบาริ่งกับอังกฤษใน พ.ศ. 2398 ระบบเศรษฐกิจหรือแนวความคิด ความเชื่อต่างๆ ของไทยรวมทั้งปรัชญากฎหมายไทยดั้งเดิมก็พลอยได้รับการกระทบกระเทือนตามไปด้วย ดังเห็นได้ชัดจากกรณีการก่อตัวและแพร่หลายในปรัชญาปฏิฐานนิยมทางกฎหมาย (Legal Positivism) ไม่นานต่อมาในสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ปรัชญาการณเช่นนี้คงมีทั้งคำอธิบายและเรื่องที่ต้องวิเคราะห์วิจารณ์ในรายละเอียดอีกมาก เพียงในขณะนี้เราคงได้เห็นถึงแนวโน้มการบรรจบเข้าหากันของปรัชญากฎหมายไทยกับตะวันตกตั้งแต่ยุคสมัยของการปฏิรูปบ้านเมืองช่วงสมัยรัชกาลที่ 4 ถึงรัชกาลที่ 5 เป็นต้นมา อย่างไรก็ตามก็เหมือนเรายังมีคำถามที่ต้องครุ่นคิดกันต่อภายหลังเช่นกัน โดยเฉพาะในประเด็นที่ว่า ภายใต้การแทรกแซงของปรัชญากฎหมายแบบตะวันตก ปรัชญากฎหมายไทยดั้งเดิมยังดำรงอยู่หรือไม่ และดำรงบทบาทอยู่อย่างไร

สถานะและประโยชน์ของปรัชญากฎหมายไทย

คำถามเกี่ยวกับพัฒนาการหรือบทบาทของปรัชญากฎหมายไทยดั้งเดิมท่ามกลางกระแสปฏิรูป หรืออีกนัยหนึ่งกระแสการเปลี่ยนแปลงประเทศให้ “ทันสมัย” เป็นแบบตะวันตก (Westernization) คงเป็นประเด็นนำศึกษาในบทท้ายๆ ของงานเขียนนี้ หากตรงจุดนี้เรายังมีเรื่องที่ต้องทำความเข้าใจกันต่อเพิ่มเติม ดังเช่นหลายคนอาจนึกถึงกันได้เมื่อแรกพบหรือได้ยินคำว่า ปรัชญากฎหมายไทย ความที่มีคำว่า “ไทย” ต่อท้ายอาจชวนให้นึกถึงเรื่อง “ชาตินิยม” อยู่กลายๆ ขณะเดียวกันก็อาจสงสัยต่อว่า แม้จะยอมรับกันกว้างๆ ถึงการดำรงอยู่ของปรัชญากฎหมายไทยแต่โบราณ สิ่งที่เราเรียกกันว่า ปรัชญากฎหมายไทยนี้ ก่อนการเข้ามาอิทธิพลของตะวันตกในยุคปฏิรูป แท้จริงแล้วเป็นปรัชญากฎหมายในสังคมไทย, ปรัชญากฎหมายของคนไทย หรือปรัชญากฎหมายของชนชั้นปกครองไทย ความกังขาดังนี้อาจมีมูลจากความไม่แน่ใจว่าคนไทยสมัยโบราณมีความรู้แม้ในเรื่องหยาบๆ เกี่ยวกับตัวบทกฎหมาย

กันสักเพียงไหน เนื่องจากในครั้งกระโน้นมีการหวงหว้างประชาชนมิให้ศึกษากฎหมายกันอีก
ทั้งๆ ที่บทกฎหมายต่างๆ ยังถือเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ไม่มีการเผยแพร่ ดังแม้ในสมัยรัชกาลที่ 3
(ที่กำลังเริ่มต้นเผชิญกับกระแสข่าวไหลของอำนาจและอารยธรรมตะวันตก) ยังมีการสั่งริบ
กฎหมายตรา 3 ดวง ที่นายโหมตดำเนินการจัดพิมพ์ขึ้น⁽³⁹⁾ โดยเกรงว่าหากกฎหมายเผยแพร่
ไปทั่วอาจมีพวกเจ้าถ้อยหอมความนำไปใช้หากินสร้างควมวุ่นวายในโรงในศาลกัน ในแง่
นี้กฎหมายในแง่ความรู้หรือเอกสารจึงค่อนข้างเป็นสิ่งหวงห้ามสำหรับชนชั้นปกครองและ
จริงๆ แล้วถึงแม้จะสมมุติให้เปิดกว้างต่อการรับรู้ก็ไม่แน่ว่าจะมีประชาชนสักกี่คนที่จะสามารถ
เข้าใจกฎหมาย เหตุเพราะอุปสรรคเกี่ยวกับความยากของภาษากฎหมาย (ก่อนยุคเริ่มต้นการ
ปฏิรูปกฎหมายสมัยรัชกาลที่ 4) ที่ผู้ร่างใช้สำนวนถ้อยคำซับซ้อนเกินสติปัญญาของสามัญชน
(ซึ่งโดยทั่วไปก็ไม่ค่อยรู้หนังสืออยู่แล้ว) ลงท้ายกฎหมายจึงมีสภาพประหนึ่งสิ่งลึกลับที่ยากต่อ
ความเข้าใจ อีกประการหนึ่ง วิธีการประกาศกฎหมายใหม่สมัยโบราณที่ใช้การ “ตีฆ้องร้อง
ป่าว” ซึ่งก็เป็นวิธีการที่ไม่สามารถทำให้ประชาชนเดินดินสามารถเข้าออกเข้าใจอย่างทั่วถึง
เช่นกัน⁽⁴⁰⁾ โดยทั่วไปประชาชนจึงรู้กฎหมายอย่างจำกัดกระท่อนกระแท่นเฉพาะเรื่องเท่าที่ผู้
ปกครองป่าวประกาศเพื่อให้ปฏิบัติตาม ความจำกัดต่อการรับรู้กฎหมายของประชาชนย่อมมี
น้ำหนักให้เกิดกีดกันต่อการรู้หรือรับรู้ปรัชญากฎหมายไทย (ดั้งเดิม) ในหมู่ประชาชน น่าคิด
ว่าความเข้าใจในปรัชญากฎหมายไทยดั้งเดิมซึ่งเชื่อมโยงกฎหมายกับธรรมะนั้น จะจำกัดอยู่
เฉพาะในหมู่ชนชั้นปกครอง ชุนนาง บุโรหิต ที่รับผิดชอบด้านกฎหมาย หรือจะแพร่ขยายลงสู่
ประชาชนด้วย คำถามดังนี้ บางคนอาจรู้สึกไม่ใช่เรื่องสลักสำคัญ อีกทั้งหาคำตอบที่แน่นอน
ได้ยาก แต่หากคิดๆ ดูเรื่องนี้ได้ยแท้จริงนับเป็นเรื่องเกี่ยวกับโลกทรรศน์ที่คนมีต่อกฎหมาย
อันเกี่ยวพันไปถึงเรื่องจิตสำนึกทางสังคม, จิตสำนึกต่อการใช้อำนาจอรัฐ รวมทั้งท่าทีหรือ
ปฏิกิริยาที่จะมีต่ออำนาจอรัฐด้วย ประเด็นเหล่านี้ล้วนอาจนำไปโยงอธิบายถึงพัฒนาการของ
รัฐศักดินาไทยในอดีต รวมทั้งปัญหาเกี่ยวกับความขัดแย้งช่วงชิงอำนาจอรัฐต่างๆ ด้วย แนนอน
ว่าในการตอบคำถามดังกล่าว เราคงไม่สามารถยืนยันคำตอบอย่างเด็ดขาดได้ เนื่องจาก

⁽³⁹⁾ดู จรัญ โฆษณานันท์, “กฎหมายกับลัทธิเสรีภาพในสังคมไทย : เส้นขนานจาก 2475 ถึงปัจจุบัน”, (กรุงเทพฯ :
กลุ่มประสานงานศาสนาเพื่อสังคม, 2528), หน้า 50 (เชิงอรรถ 124)

⁽⁴⁰⁾ชงทอง จันทรางศุ, “การปฏิรูปภาษากฎหมายไทยในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว”,
(2535) หน้า 42-43

ความจำกัดของเอกสาร ข้อมูล แต่หากคิดดูโดยคร่าวๆ ถึงอิทธิพลหรือความสัมพันธ์ระหว่าง พุทธศาสนากับปรัชญากฎหมายไทยดั้งเดิม การสื่อผ่านความคิดหรือคำสอนทางพุทธศาสนา ต่างๆ สู่ประชาชนระดับล่างที่ผ่านมามากก็แฝงด้วยความคิดเกี่ยวกับการใช้อำนาจของผู้ปกครอง ตามไปด้วย ดังคติเรื่อง ทศพิชราชธรรม หรือ ธรรมราชา ไตรภูมิพระร่วงหรือวรรณคดีทาง ศาสนาและการเมืองที่สำคัญอื่นๆ ตั้งแต่ครั้งสมัยสุโขทัยก็มีเขียนถึงเรื่องดังกล่าว ความรู้สึก หรือความเชื่อในจิตสำนึกคนไทยโบราณต่อสิ่งคู่กันระหว่างอำนาจและธรรมจึงน่าจะดำรงมาช้านานแล้ว ข้อสรุปนี้จึงน่าจะโยงกลับมาหาคำตอบเกี่ยวกับความเข้าใจต่อปรัชญากฎหมายของคนไทยในอดีตได้หากมองเห็นถึงธรรมชาติแห่งการใช้อำนาจที่ปรากฏอยู่เป็นข้อเท็จจริงภายนอกของกฎหมาย ในอีกแง่มุมหนึ่งเมื่อมองจากอิทธิพลของภาษาที่มีต่อความเข้าใจหรือจิตสำนึกของคน นับเป็นเรื่องน่าสนใจที่ไทยโบราณใช้คำว่า “ธรรมะ” แทนคำว่า “กฎหมาย” ที่ใช้อยู่ในปัจจุบัน⁽⁴¹⁾ พร้อมกับเรียกกฎหมายแม่บทสำคัญว่า พระธรรมศาสตร์ ดังปรากฏถ้อยคำในหลักฐานเก่าแก่ในศิลาจารึก (หลักที่ 38) สมัยสุโขทัยที่เรียกกันว่า ศิลาจารึกกฎหมายอาณัติกรสุโขทัย หรือบ้างก็เรียกกฎหมายลักษณะโจรสมัยสุโขทัย⁽⁴²⁾ การใช้ถ้อยคำเช่นนี้คงเป็นไปในลักษณะเดียวกับคัมภีร์พระธรรมศาสตร์เก่าแก่ของศาสนาพราหมณ์ในอินเดีย โดยทำนองเดียวกับ “ธรรมสูตร” ในศาสนาพราหมณ์ก็เป็นเรื่องกฎหมายและข้อบังคับเกี่ยวกับความประพฤติ⁽⁴³⁾ หรือคำว่า “ธรรมนาถ” ในภาษาสันสกฤตก็แปลว่า ผู้รักษากฎหมาย หากยอมรับต่อบทบาทของภาษาหรือถ้อยคำกันแล้วน่าจะเชื่อว่าประชาชนคนสามัญ (ไม่มากก็น้อย) ย่อมเคยได้ยินได้ฟังและเข้าใจถึงแนวคิดทั่วไปในปรัชญากฎหมายไทย เรื่องความสัมพันธ์ของกฎหมายกับธรรมะหรือศีลธรรม แม้พวกเขาจะไม่มีความรู้ในแง่เนื้อหารายละเอียดของกฎหมายก็ตามหรือแม้ส่วนใหญ่ของคนไทยในสมัยโบราณจะอ่านหนังสือไม่ออกก็ตามที่ ปรัชญากฎหมายไทยดั้งเดิมจึงน่าจะเป็นทั้งปรัชญากฎหมายในสังคมไทยที่รับรู้ร่วมกันทั้งในหมู่ไพร่ฟ้าข้าแผ่นดินและชนชั้นปกครองระดับต่างๆ ด้วยส่วนประเต็นว่าในหมู่สามัญชนจะมีความรู้สึกซึ่งหรืออย่างไรเป็นระบบต่อปรัชญากฎหมายดัง

(41) ปรดี เกษมทรัพย์, “นิติปรัชญา”, (กรุงเทพฯ : มิตรนราการพิมพ์ 2531), หน้า 48

(42) หลวงสุทริวัตินฤพนธ์ “ประวัติศาสตร์กฎหมายชั้นปริญญาโท”, (หนังสือที่ระลึกในการพระราชทานเพลิงศพ หลวงสุทริวัตินฤพนธ์, 2529), หน้า 195

(43) เสฐียรโกเศศ-นาคะประทีป, “ลัทธิ-ศาสนา”, (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์บรรณการ, 2516), หน้า 246-7

กล่าวเพียงไหนคงเป็นอีกเรื่องหนึ่งต่างหาก

ข้อพิจารณาเกี่ยวกับการดำรงอยู่ของปรัชญากฎหมายไทยในสังคมไทยและการรับรู้ของคนไทย (ในความหมายทั่วไป) ตั้งแต่ยุคโบราณฟังๆ ดูก็น่าจะมีผู้ไม่สนใจเห็นด้วยนัก ปฏิบัติบางส่วนหนึ่งอาจรู้สึกเป็นการเน้นถึงความโดดเด่นในภูมิปัญญาของสังคมไทยหรือของคนไทย (แม้ในระดับสามัญชน) ในอดีตมากไป ในระดับหนึ่งเราคงไม่อาจมองข้ามปฏิภาณนี้โดยสิ้นเชิง ในขณะที่ปัจจุบันกำลังมีการตื่นตัวในการสร้างกระแสกลับไปค้นหาภูมิปัญญาไทย, เอกลักษณ์ไทย, ขนบธรรมเนียมไทย เราคงต้องยอมรับว่ากระแสเคลื่อนไหวดังกล่าวมีทั้งที่กำลังดำเนินไปอย่างจริงจัง จริงจังและมุ่งหวังผลลัพธ์ในการประยุกต์เพื่อแก้ไขความผิดพลาดของการพัฒนาทางสังคมที่เอาแต่ตามกันฝรั่งอยู่ ขณะเดียวกับที่มีกระแสเคลื่อนไหวแต่ในเชิงรูปแบบ, ดิตสมัยนิยม (Fasion) หรือชาตินิยม อนุรักษ์นิยมเช่นกัน กระแสเคลื่อนไหวอย่างหลังนี้เองที่มักตกเป็นเป้าให้วิจารณ์กัน เนื่องจากมักเป็นไปในลักษณะอารมณ์หรือหวหา จนออกเป็นการติดหลงคลั่งไคล้ในเอกลักษณ์ไทย ประเพณีไทยหรือความเป็นไทยในศาสตร์สาขาต่างๆ จนอาจไกลไปถึงขั้นมองสิ่งที่เป็นของฝรั่งหรือตะวันตกเลยไปเสียหมด หรือเป็นบ่อเกิดแห่งความเสื่อมทรามในสังคมไทย⁽⁴⁴⁾ และในทางกลับกันก็มองสิ่งที่ถือเป็น “ลักษณะไทย”, “ความเป็นไทย” ในแง่บริสุทธิประเสริฐ ทั้งๆ ที่สิ่งนี้อาจไม่เคยปรากฏอยู่จริง ดังหากเราจะใคร่ครวญตัวอย่างกันสักหน่อยก็ย่อมเห็นได้ว่าแม้ในยุคสมัยอยุธยาอันยาวนาน สิ่งที่เราเรียกว่าลักษณะไทยหรือความเป็นไทยสมัยอยุธยาล้วนประกอบด้วยความเป็นอินเดีย, อาหรับ, จีน, เขมรหรือแม้ฝรั่งปะปนอยู่ด้วยกัน หากมีลักษณะไทยบริสุทธิไม่ กระแสความพยายามที่กลับมาเน้นความเป็นไทยด้วยความรู้สึกราชาธิปไตยอย่างสุดโต่งจึงเป็นเรื่องที่อาจผิดพลาดหรือพาเข้ารกเข้าพงได้ง่ายๆ เฉกเดียวกับการตื่นฝรั่งอย่างไม่ลืมหูลืมตา ในแง่นี้จึงเป็นเรื่องน่ารับฟังอยู่ไม่น้อยกับคำเตือนสติในทำนองถ้ายุ่งกับ “เอกลักษณ์” (ไทย) มากไปจะกลายเป็น “อปลักษณ์”⁽⁴⁵⁾ หรือถ้ามุ่งแต่เพียงทำให้เรื่องกว้างขวางลึกซึ้งอย่างปรัชญาให้มันเป็นไทย ก็อาจจะเป็นผลร้ายต่อวิชานี้ได้⁽⁴⁶⁾

⁽⁴⁴⁾ดูเทียบเคียง เสรี พงศ์พิศ, “การศึกษาแนวความคิดของคนไทยในอดีตและปัจจุบัน : ข้อสรุป”, วารสารธรรมศาสตร์, ปีที่ 11 ฉบับที่ 4, ธันวาคม 2525, หน้า 56

⁽⁴⁵⁾ดู สโมสรรศิลป์วัฒนธรรม ในศิลปวัฒนธรรม, ปีที่ 4 ฉบับที่ 11, กันยายน 2526, หน้า 60

⁽⁴⁶⁾เจตนา นาควัชระ, “ปรัชญากับการมองโลก”, (วารสารธรรมศาสตร์, ปีที่ 11 ฉบับที่ 4 ธันวาคม 2525), หน้า 50

แล้วทำไมต้องพูดเรื่องปรัชญากฎหมายไทยเล่า หลายคนคงคิดอยู่ในใจเมื่อมาถึงจุดนี้ จะมีประโยชน์อันใดหนอในการพูดเรื่องไทยๆ หรือเรื่องอดีตในเมื่อปัจจุบันวงการต่างๆ กำลังสนใจกันแต่เรื่องความเป็น NIC (Newly Industrializing Country), สังคมข้อมูลข่าวสาร (Information Society), Post - modernism หรือสนใจงานเขียนวิชาการในเชิงพยากรณ์อนาคตของสังคมเช่นอย่าง The Third Wave ของ Alvin Toffler หรือ Megatrends ของ John Naisbitt ปัญหานี้อาจตอบได้ด้วยการยืมสุภาษิตจีนเก่าแก่มาเป็นเหตุผล : “หากจะยิงลูกศรไปให้ไกลก็ต้องนำคันศรมาข้างหลังให้มากที่สุด” สุภาษิตบทนี้คงต้องการชี้ให้เห็นถึงพลังความรู้ความเข้าใจต่ออดีต (ทั้งในข้อเท็จจริง, บทเรียนเกี่ยวกับประวัติศาสตร์หรือความรู้ในอดีต) ที่ส่งผลต่อความสำเร็จหรือความกว้างไกลของเป้าหมายการดำเนินงานใดๆ ในอนาคต ในทำนองเดียวกันเราคงไม่อาจปฏิเสธเช่นกันว่าความเข้าใจต่ออดีตย่อมส่งผลต่อความเข้าใจปัจจุบันอย่างต้องแท้มากขึ้น โดยที่ความเข้าใจดังกล่าวย่อมต้องผ่านการศึกษาอย่างวิเคราะห์และวิพากษ์พร้อมๆ กันไป ในลักษณะเชื่อมโยงกับบริบททางสังคมในขณะนั้นๆ หลักการเช่นนี้ย่อมเป็นเหตุผลสนับสนุนความสำคัญของการศึกษาปรัชญากฎหมายไทยที่มีเนื้อหาสำหรับหลายๆ ส่วนเกี่ยวข้องกับอดีตแห่งภูมิปัญญาทางด้านนิติศาสตร์ของไทย อย่างไรก็ตาม เนื้อหาศึกษาของปรัชญากฎหมายไทยก็หาใช่จะมีเพียงเรื่องของอดีตอย่างเดียวไม่ ในบทความๆ ของงานเขียนชิ้นนี้คงจับประเด็นศึกษาทั้งในแง่การวิเคราะห์และวิจารณ์ปรัชญากฎหมายไทยปัจจุบันหรือแนวโน้มในอนาคตด้วย แน่ละว่าประเด็นศึกษาในส่วนที่ว่าด้วยเรื่องอดีตย่อมช่วยให้เข้าใจถึงภูมิหลังทางปรัชญากฎหมายไทยที่สืบกระแสนิยมคตินิยมหรือพุทธนิยมมายาวนาน ซึ่งนำคิดว่าหลังจากการปะทะกับกระแสความคิดแบบตะวันตกแล้ว กระแสหลักของความคิดแบบโบราณจะเหลือรอดจริงๆ สักเพียงใดเป็นไปได้ไหมหรือควรเป็นไปหรือไม่ในการฟื้นกระแสความคิดเก่าขึ้นมาแพร่หลายในยุคปัจจุบัน ความสำคัญหรือประโยชน์จริงๆ ของปรัชญากฎหมายไทยคงตกอยู่ที่ส่วนนี้ ในแง่การลองพยายามเชื่อมอดีตและปัจจุบันเพื่อผลลัพธ์ในการแก้ไขปัญหาหรือความบกพร่องที่มีอยู่ (หรืออาจมีอยู่) ในระบบคิดทางนิติศาสตร์ของสังคมไทยปัจจุบัน และถึงจุดนั้น (แม้อาจดูเป็นเรื่องเล็งผลเลิศจนเกินไป) เราอาจกำลังขยายขอบฟ้าทางความคิดโดยก้าวข้ามพรมแดนแห่งอิทธิพลความคิด “อย่างไทย” ทั้งปวงขณะกำลังมุ่งแสวงหาสัจจะหรือภูมิปัญญาที่จะมีคุณค่าหรือก่อประโยชน์ต่อเพื่อนมนุษย์ในสังคมเรา เป้าหมายนี้เองที่น่าจะเป็นมูลจูงใจที่แท้จริงของ

ความพยายามใดๆ ที่จะค้นหาภูมิปัญญาไทย, เอกลักษณ์ไทย หรือความเป็นไทยใดๆ อันรวมทั้งปรัชญาภูมิปัญญาด้วย โดยไม่มุ่งมายึดหลงเอาภูมิปัญญาหรือความเป็นไทยนั้นๆ มาเป็นตัวตั้งในการแก้ไขปัญหา หรือไม่ตั้งความคิดไว้ล่วงหน้าว่า เราจะสามารถเอาภูมิปัญญาไทยเหล่านั้นมาปรับประยุกต์ใช้ได้เสมอไปในสภาพสังคมที่มีพลวัตสูงยิ่งปัจจุบัน

ข้อพิจารณาข้างต้นคงถือเป็นคุณค่าหรือความสำคัญพื้นฐานของการทำความเข้าใจต่อปรัชญาภูมิปัญญาไทย อย่างไรก็ตามสำหรับผู้ที่มีประสบการณ์เรื่องปฏิบัติได้ยากหรือเล็งผลเลิศเกินไปในการย้ำความสำคัญดังกล่าว ความเข้าใจต่อปรัชญาภูมิปัญญาไทยคงช่วยให้ผู้เรียนรู้ได้ประโยชน์ในตัวเองอีกหลายประการ อาทิเช่น การเข้าใจมองภาพรวมของธรรมชาติภูมิปัญญาไทยในเชิงปรัชญา, การรับรู้ถึงความสัมพันธ์ของการเปลี่ยนแปลงสังคมไทยในแต่ละยุคสมัยกับปรัชญาภูมิปัญญาไทย, ความเข้าใจโดยละเอียดมากขึ้นต่ออิทธิพลและบทบาทของพุทธศาสนาในสังคมไทย หรือความเข้าใจเชิงเปรียบเทียบระหว่างปรัชญาภูมิปัญญาไทยดั้งเดิมกับปรัชญาภูมิปัญญาของตะวันตกที่เข้ามามีบทบาทช่วงหลัง ประโยชน์ของการศึกษาเชิงเปรียบเทียบดังกล่าวคงมีใช้เพื่อมุ่งหาคำตอบว่าของใครดีกว่ากันเพื่อจะปฏิเสธสิ่งที่บกพร่องกว่า แต่ข้อสำคัญอยู่ที่ทำให้เกิดความเข้าใจลึกซึ้งซึ่งขึ้นต่อปัญหาความคิดทั้งของไทยและตะวันตกดังกล่าว ยิ่งเข้าใจลึกซึ้งมากเพียงใดก็ยิ่งทำให้เห็นถึงจุดที่เป็นคุณค่าหรือความด้อยค่าบกพร่องในตัวความคิดนั้นๆ ปัญหาที่เกิดขึ้นเช่นนี้ย่อมมีคุณค่าในตัวเอง โดยเฉพาะสำหรับผู้ซึ่งหมั่นรู้ถึง และหากก้าวสู่จุดนี้ได้แล้วความหวังที่ต้องการให้มีการแปรความคิดหรือปัญญาให้เป็นการกระทำในอนาคต ดังข้อพิจารณาก่อนหน้านี้ก็คงไม่ถึงกับริบหรี่เสียทีเดียวกระมัง

การศึกษาปรัชญาภูมิปัญญาไทยที่ผ่านมา

หากเริ่มต้นด้วยการตั้งประเด็นว่า การศึกษาปรัชญาภูมิปัญญาไทยเท่ากับการมีการเรียนการสอนวิชาปรัชญาภูมิปัญญาไทย จวบจนปัจจุบันคงกล่าวได้ทันทีว่า เรายังไม่มีการศึกษาปรัชญาภูมิปัญญาไทย เพราะยังไม่มีสถาบันการศึกษาใดเปิดสอน “วิชาปรัชญาภูมิปัญญาไทย” โดยตรง อย่างไรก็ตาม ข้อสรุปเช่นว่าคงเป็นการมองประเด็นการศึกษาอย่างค่อนข้างคับแคบหรือเป็นทางการจนเกินไป โดยหากมองประเด็นการศึกษาไปที่เรื่องเนื้อหามากกว่าเรื่องชื่อวิชาแล้ว การศึกษาปรัชญาภูมิปัญญาไทยก็ดำเนินสืบเนื่องมาแล้วนานพอควรโดยแฝงอยู่ในเนื้อหาศึกษาของวิชาธรรมศาสตร์และวิชานิติปรัชญา หรือในบทความทางวิชาการตามวารสารภูมิปัญญาต่างๆ

ในการทำความเข้าใจเพิ่มเติมเกี่ยวกับการศึกษาปรัชญากฎหมายไทยดังกล่าว พัฒนาการเกี่ยวกับการศึกษากฎหมาย หรือโดยเฉพาะวิชาในเชิงความคิดทางกฎหมายในสังคมไทย จึงน่าจะมีคุณค่าต่อการรับทราบอยู่มิใช่น้อย และสิ่งแรกที่ควรรับรู้ก็คือ ในสมัยโบราณตัวบทกฎหมายไม่ใช่สิ่งแพร่หลายที่จะหามาศึกษาได้ง่ายๆ ดังเคยกล่าวมาแล้ว ในยุคกระโน้นกฎหมายไทยจารึกลงบนสมุดข่อย และไม่ได้โฆษณาลงในราชกิจจานุเบกษาเช่นปัจจุบัน ผู้ประสงค์จะทราบกฎหมายต้องคัดลอกกันเป็นทอดๆ⁽⁴⁷⁾ แต่กว่าจะคัดได้จบแต่ละฉบับก็เป็นเรื่องยาก เพราะหนังสือมาก จึงมักมีกันเป็นลักษณะตามหน้าที่แห่งการงานของผู้ที่เกี่ยวข้องกับกฎหมาย เมื่อกฎหมายมีอยู่น้อยฉบับเช่นนี้ ที่มาแห่งการศึกษานอกจากวัด ซึ่งเป็นมหาวิทยาลัยที่รวมใหญ่แล้ว คงมาจากพวกอาลักษณ์ ลูกขุนราชบัณฑิต และผู้ที่มีหน้าที่เกี่ยวข้องในทางคดี⁽⁴⁸⁾ ความข้อนี้คงสอดคล้อง กับบันทึกในปี พ.ศ.2230 ของลาลูแบร์ (Simon de la Loubère) อัครราชทูตฝรั่งเศสประจำประเทศไทยที่ว่า “ชาวสยามไม่มีสถาบันการศึกษาวิชานิติศาสตร์ เขาศึกษากฎหมายของบ้านเมืองของตนก็เพื่อเข้ารับราชการฝ่ายตุลาการเท่านั้น มิใช่เป็นการสาธารณะ⁽⁴⁹⁾ นอกจากนี้คงต้องกล่าวย้ำทบทวนด้วยว่าประชาชนธรรมดาที่ไม่ได้เกี่ยวข้องกับราชการฝ่ายตุลาการยังถูกหวงห้ามมิให้ศึกษากฎหมายกันด้วย กฎหมายที่รัฐคัดัดินาในอดีตอนุญาตให้ศึกษา (ในเชิงบังคับ) ได้ก็คือ ตำราว่าด้วยกฎเกณฑ์การเป็นมหาดเล็ก ขอบังคับในพระราชฐานที่พวกข้าราชการบริหาร และประชาชนจะต้องปฏิบัติให้ถูกต้อง⁽⁵⁰⁾ นอกเหนือจากการรับรู้กฎหมายเฉพาะเรื่องที่เกี่ยวข้อง กับตนโดยผ่านการประกาศกฎหมายแบบ “ตีฆ้องร้องป่าว” ของทางราชการ⁽⁵¹⁾ น่าสังเกตว่า ความจำกัดของการศึกษากฎหมายเช่นนี้

⁽⁴⁷⁾หนังสืออนุสรณ์งานพระราชทานเพลิง ศ.หยุด แสงอุทัย ณ เมรุหน้าพลับพลาอิศริยาภรณ์ วัดเทพศิรินทราวาส 19 เมษายน 2523, หน้า 165

⁽⁴⁸⁾หลวงสารนิยประศาสน์ (ธัญญา ณ สงขลา), “พัฒนาการศึกษากฎหมายในประเทศไทย”, (มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์พิมพ์เป็นที่ระลึกในงานพระราชทานเพลิงศพเจ้าพระยามหิธร (ลออ ไกรฤกษ์) ณ วัดเทพศิรินทราวาส วันที่ 15 พฤศจิกายน 2499), หน้า 2

⁽⁴⁹⁾จดหมายเหตุลาลูแบร์, (สันต์ ท.โกมลบุตร แปล), อ้างใน วิระดา สมสวัสดิ์, “กฎหมายกับสังคม”, (เชียงใหม่, จำหน่ายหนังสือ สำนักหอสมุด มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2527), หน้า 1

⁽⁵⁰⁾จิตร ภูมิศักดิ์, “โฉมหน้าศักดินาไทย”, (กรุงเทพฯ : เจริญวิทย์การพิมพ์, 2518), หน้า 68

⁽⁵¹⁾กำธร เลี้ยงสังธรรม, “กรณีรับหนังสือกฎหมายในรัชกาลที่ 3”, ศิลปวัฒนธรรม, ปีที่ 5, ฉบับที่ 9, กรกฎาคม 2527, หน้า 28

คงเป็นลักษณะร่วมของการศึกษาทั่วไปในสมัยโบราณซึ่ง จิตร ภูมิศักดิ์ เคยกล่าววิพากษ์ว่าเป็น “การผูกขาดการศึกษาอนุญาตให้เรียนได้แต่วิชาที่เป็นประโยชน์ต่อศักดินา” โดยมีจุดมุ่งหมายในการ “กดคนลงไว้ให้โง่”⁽⁵²⁾ ข้อวิพากษ์ของจิตรดังกล่าวอาจฟังดูรุนแรง โดยเฉพาะสำหรับ ผู้ที่มีทรัพย์สินในเชิงอนุรักษ์นิยมอยู่สักหน่อย แต่ทั้งนี้คงนับเป็นข้อนำแปลกอยู่น้อยที่ข้อ วิพากษ์เช่นนี้กลับสอดคล้องกับทรัพย์สินของ หลวงจักรพานีศรีศิวสิทธิ์ (วิสุทธ์ ไกรฤกษ์) นักกฎหมายชั้นนำคนหนึ่งในอดีต ดังเขียนไว้เช่นกันว่า :⁽⁵³⁾

“ราษฎรธรรมดาถูกหวงกันไม่ให้รู้กฎหมาย บางทีจะเป็นด้วยในสมัยก่อนผู้มีอำนาจถือ เสียดว่าถ้าราษฎรมีความรู้มากแล้วจะปกครองยากก็เป็นได้ คนไทยในสมัยนั้นจึงตกอยู่ในฐานะ อันลำบากอย่างยิ่ง เพราะไม่มีโอกาสรู้กฎหมาย แต่เวลากระทำผิดก็ยกข้อที่ไม่รู้ขึ้นเป็นข้อแก้ ตัวมิได้”

การปิดกั้นเรื่องการศึกษากฎหมายในสมัยโบราณดังกล่าว คงดำเนินมาหลายร้อยปีจนถึงยุคปฏิรูปการปกครองและกฎหมายในสมัยรัชกาลที่ 5 อิทธิพลและบทบาทของชาวตะวันตก คงต้องนับเป็นเหตุปัจจัยสำคัญอยู่มากที่ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงดังกล่าว ในปี พ.ศ. 2416 หมอบรัดเลชาวอเมริกันได้จัดพิมพ์กฎหมายตรา 3 ดวงออกเผยแพร่ ฝ่ายไทยขณะนั้นแม้จะ ไม่พอใจแต่ก็ต้องปล่อยเลยผ่านไม่กล้าขัดขวาง เพื่อไม่ให้เกิดเป็นความขัดแย้งทางการเมือง เนื่องจากหมอบรัดเลเป็นชาวต่างประเทศ หลังจากนั้น การศึกษากฎหมายก็เริ่มแพร่หลายมากขึ้น แต่ก็ยังไม่มีโรงเรียนหรือสถาบันสอนกฎหมายกันอย่างเป็นทางการ ล่วงถึง พ.ศ. 2440 รัฐบาลได้จ้างมิสเตอร์ยี โรแลง ยัคคะมินส์ ชาวเบลเยียมมารับราชการเป็นที่ปรึกษาทั่วไป จำเดิมแต่ยัคคะมินส์เป็นศาสตราจารย์ด้านกฎหมายและเคยเป็นเสนาบดีของประเทศ เบลเยียมมาก่อน (ภายหลังได้รับการแต่งตั้งเป็นเจ้าพระยาอภัยราชาสยามานุกุลกิจ) ท่านผู้นี้ ได้ถวายความเห็นต่อพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ในการตั้งโรงเรียนสอน กฎหมายขึ้น เนื่องจากเห็นว่าการเล่าเรียนกฎหมายขณะนั้นยังอยู่ในวงแคบ ไม่มีโรงเรียนสอน วิชานี้โดยตรง ทั้งการศาลยุติธรรมก็ยังล่าหลังอีกต่างหาก สิ่งเหล่านี้ นับเป็นข้ออ้างให้มหา

⁽⁵²⁾จิตร ภูมิศักดิ์, “โฉมหน้าศักดินาไทย”, อ่างแล้ว, หน้า 68

⁽⁵³⁾อ้างใน วีระดา สมสวัสดิ์, “กฎหมายกับสังคม”, อ่างแล้ว, หน้า 5

อำนาจตะวันตกที่เข้ามาแทรกแซงไทยขณะนั้นถือเป็นเหตุในการตั้งศาลกงสุล อันนำมาซึ่งความลำบากใจแก่ฝ่ายไทยอย่างมากในการถูกล่อลวงโดยทางการศาล ข้อเสนอของยัคคะมินส์ดังกล่าวได้รับการเห็นพ้องจากองค์พระประมุข หากพระองค์ทรงรั้งรออยู่จนกระทั่งกรมหลวงราชบุรีดิเรกฤทธิ์ ผู้เป็นพระราชโอรส สำเร็จการศึกษาจากอ็อกซ์ฟอร์ดและมาเป็นผู้ดำเนินการตั้งโรงเรียนกฎหมายดังกล่าว⁽⁵⁴⁾

นับจากการก่อตั้งโรงเรียนกฎหมายในปี พ.ศ. 2440 เป็นต้นมา พัฒนาการของการเรียนการสอนกฎหมายจึงเป็นไปอย่างรวดเร็วขึ้น กรมหลวงราชบุรีดิเรกฤทธิ์เริ่มจัดทำตำรากฎหมายไทยในลักษณะคำอธิบายกฎหมายขึ้นเป็นพระองค์แรก อย่างไรก็ตามในส่วนองวิชาในเชิงปรัชญากฎหมายนั้น ยังห่างไกลการได้รับความสำคัญอยู่มาก เมื่อแรกตั้งโรงเรียนกฎหมาย เนื้อหาวิชาที่เปิดสอนหรือสอบในช่วงแรกๆ ยังเน้นหนักที่วิชากฎหมายอาญา, กฎหมายแพ่ง, กฎหมายวิธีพิจารณาความและกฎหมายระหว่างประเทศ⁽⁵⁵⁾ แต่แม้กระนั้นในการบรรยายกฎหมายของกรมหลวงราชบุรีดิเรกฤทธิ์ช่วงดังกล่าวก็แทรกไว้ซึ่งเนื้อหาสาระเกี่ยวกับปรัชญากฎหมายไว้เช่นกัน ดังพิจารณาได้จากเรื่อง “เล็กเซอร์ว่าด้วยกฎหมาย” ซึ่งทรงบรรยายเมื่อเดือนกันยายน พ.ศ. 2443 โดยทรงอธิบายเกี่ยวกับเรื่องธรรมชาติของกฎหมายและความยุติธรรม (หากทว่าเป็นแนวคิดเชิงปรัชญากฎหมายของตะวันตก)⁽⁵⁶⁾ หลังจากนั้นในปี พ.ศ. 2462 ก็มีการแก้ไขหลักสูตรของ โรงเรียนกฎหมายเพิ่มเติมวิชา “ธรรมศาสตร์” และ “พงษาวดารกฎหมาย” ขึ้นมา โดยเนื้อหาบางส่วนองวิชาธรรมศาสตร์ พาดพิงถึงเรื่องนิติปรัชญา ในเวลาเดียวกันงานเขียน “หัวข้อเล็กเซอร์ธรรมศาสตร์” (พ.ศ. 2462) ของพระยานิติศาสตร์ไพศาลย์ ก็พิมพ์เผยแพร่โดยมีคำอธิบายเนื้อหาด้ำนนิติปรัชญา (แบบตะวันตก) แทรกประกอบอยู่ด้วยเช่นกัน⁽⁵⁷⁾ นอกจากตำราเกี่ยวกับ วิชาธรรมศาสตร์ของ

⁽⁵⁴⁾หลวงสารนิยประศาสน์ (ธัญญา ณ สงขลา), “พัฒนาการศึกษากฎหมายในประเทศไทย”, อ้างแล้ว, หน้า 2

⁽⁵⁵⁾การสอบไล่ในปีแรกของโรงเรียนกฎหมาย เมื่อ พ.ศ.2441 มีสอบวิชา 1. อาญา 2. สัญญา 3. มรดกกับประทุษร้ายส่วนแพ่ง 4. ผัวเมีย, ทาษและประกาศต่างๆ 5. วิธีพิจารณา 6. กฎหมายระหว่างประเทศ

⁽⁵⁶⁾พระเจ้าพี่ยาเธอ กรมหลวงราชบุรีดิเรกฤทธิ์, “เล็กเซอร์”, (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร, 2468), หน้า 1-7

⁽⁵⁷⁾พระนิติศาสตร์ไพศาลย์, “หัวข้อเล็กเซอร์ธรรมศาสตร์”, (พ.ศ.2462) (ไม่ปรากฏแหล่งพิมพ์)

พระยานิติศาสตร์ไพศาลย์ดังกล่าวแล้ว ต่อมาก็มีตำราในแขนงวิชานี้ออกมาอีกหลายเล่ม อาทิ ตำราธรรมศาสตร์ของศาสตราจารย์เอช. เอกูต์ (ซึ่ง นายเสริม วินิจฉัยกุล แปลจากภาษาฝรั่งเศส) (พ.ศ. 2477), ตำราธรรมศาสตร์ของ นายจินดา ชัยรัตน์(พ.ศ. 2478) หรือตำราว่าด้วยกฎหมายของขุนประเสริฐศุภมาตรา นำสังเกตว่า วิชาธรรมศาสตร์นี้ต่อภายหลัง มีการเปลี่ยนแปลงชื่อใหม่เป็นวิชาความรู้เบื้องต้นเกี่ยวกับกฎหมายทั่วไป ปรากฏอยู่ในหลักสูตรปริญญาตรี (ธรรมศาสตร์บัณฑิต) ของมหาวิทยาลัยวิชาธรรมศาสตร์และการเมือง นับแต่มีการสถาปนาขึ้นในปี พ.ศ. 2476 โดยสาระของปรัชญากฎหมายก็ยังคงปรากฏเป็นส่วนน้อยแทรกอยู่ในวิชาความรู้เบื้องต้นเกี่ยวกับกฎหมายทั่วไปอีกเช่นกัน และเป็นเนื้อหาแบบทั่วๆ ไป หาได้เน้นไปที่ปรัชญากฎหมายของไทยไม่

ปรัชญากฎหมายไทยในช่วงต้นของการพัฒนาการศึกษากฎหมาย หากพิจารณาวิเคราะห์ให้ตีกลับแทรกอยู่ในเนื้อหาของวิชาเกี่ยวกับประวัติศาสตร์กฎหมาย (ไทย) ซึ่งเดิมที (ใน พ.ศ. 2467) เคยเรียกว่าวิชาพงษาวดารกฎหมาย หรือวิชาตำนานกฎหมาย (นับจาก พ.ศ. 2473) หากเนื้อหาเกี่ยวกับปรัชญากฎหมายไทย ในวิชาดังกล่าวก็คงจัดว่าเล็กน้อยและไม่เป็นระบบเช่นเดียวกับเนื้อหาของปรัชญากฎหมายทั่วไปในวิชาธรรมศาสตร์ อย่างไรก็ตามเขียนเกี่ยวกับปรัชญากฎหมายไทย (ที่มีได้อยู่ในรูปตำรากฎหมาย หรือแทรกอยู่ในตำรากฎหมาย) ยังอาจสืบย้อนความเก่าแก่ไปได้อย่างน้อยถึง พ.ศ. 2428 ดังปรากฏในงานนิพนธ์ของกรมหลวงพิชิตปรีชากร (ประธานศาลฎีกาคนแรกของไทย) เรื่อง ธรรมสารวินิจฉัย ซึ่งมีอรรถาธิบายเรื่องความยุติธรรม และกฎหมายจากแง่มุมทางพุทธศาสนาที่ค่อนข้างละเอียดพอสมควร⁽⁵⁸⁾ ในทำนองเดียวกัน ตำราคำอธิบายกฎหมายลักษณะผัวเมียของพระยาวิเชียรสุนทร (วิม พลกุล) ซึ่งตีพิมพ์ใน พ.ศ. 2472 ก็มีแทรกเนื้อหาเกี่ยวกับปรัชญากฎหมายไทยไว้ด้วยเช่นกัน⁽⁵⁹⁾ แต่ทั้งนี้เมื่อกล่าวโดยรวมแล้ว การปรากฏตัวของเนื้อหาในเชิงปรัชญากฎหมาย (ทั้งไทยและเทศ) ที่กล่าวมาทั้งหลายก็ยังไม่เป็นระบบสมบูรณ์หรือแยกตัวเป็นเอกเทศ แต่ประการใด ส่วนหนึ่งของความจำกัดดังกล่าวสะท้อนออกจากคำอธิบายปรัชญากฎหมายใน

⁽⁵⁸⁾ ประชุมนิพนธ์ กรมหลวงพิชิตปรีชากร (พระนคร : โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร, พ.ศ.2472)

⁽⁵⁹⁾ พระยาวิเชียรสุนทร, "คำอธิบายกฎหมายลักษณะผัวเมีย", (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร, พ.ศ.2472), หน้า 1-8

แบบตะวันตกที่เน้นหนักกันแต่ทฤษฎีปฏิฐานนิยมทางกฎหมาย (Legal Positivism) ของ เบนแรม (Jeremy Bentham) หรือออสติน (John Austin) ความหลากหลายในการอธิบาย ความคิดทางปรัชญากฎหมายของตะวันตกมาเริ่มปรากฏเอาก็เมื่อปี พ.ศ. 2483 ในบทความเรื่อง “ความคิดในทางกฎหมาย” ของนายสายหยุด แสงอุทัย (หรือ ศาสตราจารย์ ดร.หยุด แสงอุทัย ในภายหลัง) ที่เริ่มมีการอธิบายถึงสำนักคิดต่างๆ ในทางนิติปรัชญาของตะวันตกอย่างค่อนข้างรอบด้านโดยสังเขป⁽⁶⁰⁾ และนายสายหยุด หรือศาสตราจารย์ ดร.หยุด นี้เองที่ดูเหมือนจะเป็นนักวิชาการคนแรกๆ ของไทยเราที่เริ่มพูดถึงเรื่องการพัฒนาวิชานิติปรัชญาขึ้นมาอย่างจริงจัง รวมทั้งการชี้ให้เห็นถึงคุณค่าแห่งวิชานี้ด้วย ดังที่ท่านได้เขียนบทความเรื่องตำรากฎหมายในประเทศไทยขึ้นในปี 2490 และมีความบางตอนที่กล่าวไว้ในเชิงข้อสังเกตดังนี้ :⁽⁶¹⁾

“...ที่จริงวิชา “ธรรมศาสตร์” เป็นวิชาที่ลึกซึ้ง ในบางประเทศ เช่น เยอรมันถึงกับแยก “ความรู้เบื้องต้นเกี่ยวกับกฎหมายทั่วไป” อย่างหนึ่ง กับนิติปรัชญา (Rechtsphilosophie) อีกอย่างหนึ่ง ความรู้เบื้องต้นเกี่ยวกับกฎหมายทั่วไปนั้นเป็นคำแนะนำง่ายๆ ให้เห็นหลักเกณฑ์ทั่วไปของกฎหมาย ตลอดจนหลักเกณฑ์สำคัญๆ ของกฎหมายเป็นลักษณะๆ ไป แต่นิติปรัชญานั้นได้พิจารณาหลักเกณฑ์ที่สูงกว่านั้น... เวลานี้เรายังไม่มีตำราธรรมศาสตร์ที่ถึงขั้น “นิติปรัชญา” และคงจะไม่มีตำรานั้นจนกว่าความสนใจในตำรากฎหมายของเราจะฟื้นฟูกิ่งขึ้นกว่านี้ และมีผู้ซื้อตำรากฎหมายไม่ใช่ซื้อเพื่อจะทดสอบไล่ได้อย่างเดียว แต่เพื่อฝึกฝนตนเองให้มีความรู้ยิ่งขึ้นซึ่งเวลานี้ยังห่างไกล...”

แม้ความสำคัญของวิชานิติปรัชญาจะได้มีการเอ่ยอ้างขึ้นนับแต่ปี 2490 ดังกล่าวก่อนหน้าการเปลี่ยนแปลงหลักสูตรนิติศาสตร์บัณฑิตของมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ในปี 2515 กระแส ผลักดันให้เกิดวิชานิติปรัชญาให้เป็นเอกเทศก็ยังไม่ประสบผลสำเร็จ แม้จะมีการแสดงความคิดเห็น ความสำคัญผ่านทางบทความในด้านกฎหมายให้เห็นอยู่บ้าง ดังอาทิ ข้อเขียนของ ไพศาล กุมลย์วิสัย : “...เนื่องจากวิชาปรัชญากฎหมายนั้น เราเคยให้ความสนใจน้อย ถ้ามีความสนใจมากขึ้น วิชานี้จะมีส่วนเสริมสร้างวิชากฎหมายของเราให้มากเหมือนกัน บทความนี้จึงพอจะ

⁽⁶⁰⁾สายหยุด แสงอุทัย, “ความคิดในทางกฎหมาย”, (นิติสาส์น, ปีที่ 13 เล่ม 2, พ.ศ.2483), หน้า 203-222

⁽⁶¹⁾หยุด แสงอุทัย, “ตำรากฎหมายในประเทศไทย”, (นิติสาส์น, ปีที่ 18, เล่ม 4, 2490), หน้า 1035-1037

ถือได้ว่าเป็นบทนำในการที่จะเขียนเรื่องเกี่ยวกับวิชาปรัชญากฎหมายได้ต่อไปในภายหน้า...⁽⁶²⁾

ความพยายามในการผลักดันให้เกิดวิชานิติปรัชญาหรือปรัชญากฎหมาย หากจะกำหนดการเริ่มต้นคร่าวๆ ในปี 2490 โดยศาสตราจารย์ ดร.หยุด แสงอุทัย ดุษฎีบัณฑิตทางกฎหมายจากประเทศเยอรมันดังกล่าวมาก่อนหน้า ความพยายามนี้ก็กินเวลาถึง 15 ปี กว่าจะบรรลุผลสำเร็จ การสอนวิชานิติปรัชญาโดยตรงปรากฏขึ้นในประเทศไทยครั้งแรกที่คณะนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ในปี พ.ศ. 2515 โดยมีศาสตราจารย์ ดร.ปรีดี เกษมทรัพย์ (ดุษฎีบัณฑิตทางกฎหมายจากประเทศเยอรมันอีกเช่นกัน) เป็นผู้ผลักดันสำคัญและริเริ่มสอนเป็นคนแรก และต่อแต่นี้เองที่นิติปรัชญาเริ่มกลายเป็นวิชาที่ได้รับการยอมรับความสำคัญเพิ่มมากขึ้นอย่างจริงจัง หลักสูตรนิติศาสตร์บัณฑิตที่มีการปรับปรุงแก้ไขหรือเขียนขึ้นใหม่ตามสถาบันอุดมศึกษาทั้งของรัฐและเอกชนต่างได้บรรจุเอาวิชานี้เป็นส่วนหนึ่งของหลักสูตรทั้งสิ้น บางแห่งก็กำหนดให้เป็นวิชาบังคับ และบางแห่งก็กำหนดให้เป็นวิชาเลือก ยิ่งกว่านั้นในหลักสูตรระดับมหาบัณฑิตของ คณะนิติศาสตร์ทุกสถาบัน ปัจจุบันต่างก็ล้วนกำหนดให้วิชานิติปรัชญาเป็นวิชาบังคับพื้นฐานทั้งสิ้น ความเปลี่ยนแปลงเหล่านี้บ่งชี้ว่าสะท้อนให้เห็นพัฒนาการด้านการยอมรับที่ค่อนข้างเร็วของวิชานี้ไปช่วง 10 กว่าปีที่ผ่านมาหลังจากที่แฝงอยู่อย่างกระจัดกระจายในวิชาอื่น

เมื่อย้อนกลับมาดูที่เรื่องของปรัชญากฎหมายไทยโดยจำเพาะ แม้การยอมรับในวิชานิติปรัชญาจะเป็นไปอย่างแพร่หลายดังกล่าว หากทว่าวิชานิติปรัชญาที่ประสบความสำเร็จเช่นว่า ก็มีลักษณะเป็นวิชานิติปรัชญาตะวันตกเกือบทั้งหมดก็ว่าได้ การกล่าวถึงปรัชญากฎหมายแบบไทยคงเป็นเพียงส่วนประกอบปลีกย่อยในเนื้อหาศึกษา ความข้อนี้อาจตรวจสอบดูได้ไม่

⁽⁶²⁾ไพศาล กุมาลย์วิสัย, "กฎหมายกับการศึกษากฎหมาย", (ตุลพาท, เล่ม 6 ปีที่ 10, มิถุนายน 2506), หน้า 605

ยากจากตำราด้านปรัชญากฎหมายที่ตีพิมพ์เผยแพร่ในปัจจุบัน⁽⁶³⁾ จนบัดนี้กาลก็ล่วงมา 2 ทศวรรษแล้ว นับแต่วิชานิติปรัชญากำเนิดขึ้นมา น่าคิดว่าเราจะปล่อยให้วิชานิติปรัชญามีแต่ กลิ่นนม เนย ตะวันตกกระนั้นหรือ แท้จริงแล้วความสำเร็จหรือคุณค่าของการศึกษานิติปรัชญา คงมิได้เกิดจากการเรียนรู้ภูมิปัญญาด้านนี้จากตะวันตกอย่างเดียว แต่หากต้องเกิดจากการ ศึกษาภูมิปัญญาของไทยด้านนี้ด้วยเช่นกัน การศึกษาปรัชญากฎหมายไทยเพื่อให้เกิดความรู้ ความเข้าใจในภูมิปัญญาไทยหรือเพื่อสามารถโยงเปรียบเทียบกับปรัชญากฎหมายตะวันตก สำหรับความเข้าใจชาวซึ่งต่อจุดติดจุดต่อของภูมิปัญญาแต่ละฝ่าย ถึงที่สุดแล้วคงเป็นมรรควิถี สำคัญที่จะนำไปสู่กิจกรรมอื่นๆ เชิงการปฏิบัติทางด้านกฎหมายที่รอบคอบและเที่ยงธรรม อย่างแท้จริง ไม่ว่าจะเป็นเรื่องการกำหนดโลกทรรศน์ของตัวเองเกี่ยวกับกฎหมายที่เป็นธรรม การวินิจฉัยเชิงคุณค่าด้านความยุติธรรมต่างๆ ทั้งในระดับเอกชนหรือสังคม หรือแม้การแก้ไข ปัญหารากฐานทางความคิดเพื่อการปฏิรูปกฎหมายต่างๆ ให้เหมาะสมกับสภาพแห่งบริบท ทางสังคมด้านต่างๆ ของไทย

...ถึงเวลาแล้ว ที่เราสมควรจะต้องเริ่มศึกษาปรัชญากฎหมายไทยกันอย่างจริงจัง...

⁽⁶³⁾โปรดดูจาก รongพล เจริญพันธ์, "คำบรรยายวิชานิติปรัชญา", (กรุงเทพฯ : เจริญวิทย์การพิมพ์, 2520); รongพล เจริญพันธ์, "นิติปรัชญา", (กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัยรามคำแหง, 2528) ; ปรีดี เกษมทรัพย์, "นิติปรัชญา ภาคหนึ่ง : บทนำ ทางทฤษฎี, ภาคสอง : บทนำทางประวัติศาสตร์", (กรุงเทพฯ : คณะกรรมการบริการทางวิชาการ คณะนิติศาสตร์, 2526); สิวลี ศิริไล, "ปรัชญากฎหมาย", (เอกสารโรเนียวเย็บเล่ม, ภาควิชามนุษยศาสตร์, คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล, 2525); ธนัต คอมนันต์, "ปรัชญากฎหมาย", (เอกสารโรเนียวเย็บเล่ม, คณะนิติศาสตร์ จุฬาลงกรณ์ มหาวิทยาลัย, 2530); วิษณุ เครืองาม, "ความรู้เบื้องต้นทางปรัชญา", (เอกสารโรเนียวเย็บเล่ม, คณะนิติศาสตร์, จุฬาลงกรณ์ มหาวิทยาลัย, พ.ศ. 2530); จริญญา โฆษณานันท์, "นิติปรัชญา" (กรุงเทพฯ : บริษัทรุ่งศิลป์การพิมพ์, 2531); พิธีชัย ไชยแสงสุขกุล, "นิติปรัชญา", (กรุงเทพฯ : สามเจริญพานิช, 2533)

ตำราด้านนิติปรัชญาดังกล่าวคงมีข้อยกเว้นในตำราของปรีดี เกษมทรัพย์ ("นิติปรัชญา ภาคสอง : บทนำทาง ประวัติศาสตร์") ที่มีการนำเอาบทความด้านปรัชญากฎหมายไทย ของนักนิติศาสตร์ที่มีชื่อเสียงเก่าแก่บางท่านมาพิมพ์ผนวก ไว้ในช่วงท้าย อนึ่ง ตำราของพิธีชัย ก็มีบทที่ว่าด้วย "นิติปรัชญาไทย"แทรกอยู่ หากเป็นการศึกษาความคิดเฉพาะในส่วน ของกฎหมายล้าหน้าโบราณ