

## จุดหมายแห่งกฎหมาย

เมื่อก้าวถึงจุดหมายแห่งกฎหมายภายใต้ปรัชญากฎหมายของฮินดู ภายหลังจากที่เข้าใจถึงธรรมชาติกฎหมายหรือความสัมพันธ์ระหว่างกฎหมายกับธรรมะในระบบคิดนี้แล้ว มองเผินๆ ก็ไม่น่าจะมีปัญหาผิดพลาดนักในการยืนยันคำตอบเกี่ยวกับจุดหมายดังกล่าวไปที่เรื่อง จุดหมายปลายทางเชิงอุดมคติของศาสนาพราหมณ์, ความตั้งงามของศีลธรรมในสังคม ความคิดเช่นนี้คงไม่ผิดแต่ก็ไม่ถูกเสียทั้งหมดหากเราพยายามมองคำตอบทั้งในมิติเชิงอุดมคติหรือทฤษฎี และในมิติทางปฏิบัติหรือผลที่คาดจากการปรับใช้ปรัชญากฎหมายดังกล่าวในความเป็นจริง

มองในแง่อุดมคติหรือทางทฤษฎี เมื่อถือว่ากฎหมายไม่อาจแยกออกจากธรรมะหรือศีลธรรม จุดหมายแห่งกฎหมายจึงอยู่ที่การรักษาธรรมะ, ส่งเสริมคนให้บรรลุธรรมะหรือเข้าถึงความหลุดพ้นแห่งชีวิตในท้ายที่สุด ดังเราอาจพิจารณาเทียบเคียงได้จากความในมานาวรรณ-ศาสตร์ :<sup>(69)</sup>

“เพื่อความแน่ใจในหน้าที่ของพระองค์ (พระราชา) และของวรรณะอื่น พระมनुสวายัม ผู้รอบคอบจึงรจนาคัมภีร์นี้ขึ้น”

“หน้าที่” ในข้อความข้างต้นก็คือ ธรรมะ ดังที่ได้เคยอธิบายมาก่อนหน้า การเขียนคัมภีร์กฎหมายนี้ขึ้นจึงเพื่อควบคุมให้ชนแต่ละวรรณะปฏิบัติ “หน้าที่” ตามสถานภาพหรือตำแหน่งในสังคมอันถือเป็นการ “ปฏิบัติธรรม” หรือการทำความดีอย่างแท้จริง นอกจากมานาวรรณศาสตร์จะเป็นคำสอนที่มุ่งควบคุมให้มีการปฏิบัติธรรมอันเป็นเรื่องหน้าที่ทางโลกแล้ว บางส่วนแห่งคำสอนยังสะท้อนความคิดที่สนับสนุนให้กำหราบบุคคลที่ไม่ประพฤติธรรมหรือไม่ใฝ่ใจศรัทธาต่อศาสนาอีกด้วย ดังอาที :<sup>(70)</sup>

“บุคคลไม่พึงลังเลใจในการยึดเอาทรัพย์ของบุคคลสองจำพวกนี้คือ บุคคลซึ่งมีวัวร้อยตัว แต่ไม่เคยตั้งกองไฟบูชาโยธู และบุคคลผู้มีทรัพย์คือวัวพันตัว แต่ไม่เคยบูชาโยธู

บุคคลพึงถึงเอาทรัพย์ของผู้ที่เอาแต่รับไม่เคยให้ เพราะการทำเช่นนั้นจะทำให้บุคคลดังกล่าวมีชื่อเสียงแพร่ไป และความดีทางใจก็เพิ่มขึ้น”

<sup>(69)</sup>ปรีชา ช่างขวัญอิน, “ระบบปรัชญาการเมืองในมานาวรรณศาสตร์”, อ้างแล้ว, หน้า 39

<sup>(70)</sup>เพ็งอ้ง, หน้า 25

การปฏิบัติหน้าที่ตามวาระของคณาการบำญ การบำญพระผู้เป็นเจ้านับเป็นตัวอย่าง ความดีอันเป็นจุดหมายแห่งกฎหมาย โดยรัฐหรือผู้ปกครองจะเป็นผู้ควบคุมหรือนำพาประชาชน ให้ก้าวเดินสู่เป้าหมายดังกล่าว ลักษณะแห่งปรัชญากฎหมายเช่นนี้สร้างข้อเรียกร้องเชิงบังคับ ทางศีลธรรมอย่างสูงทั้งต่อรัฐและต่อประชาชน กฎหมายเป็นทั้งกฎเกณฑ์เพื่อรักษาความสงบ เรียบร้อยของสังคมและเป็นทั้งครูสอนศีลธรรมที่เข้มงวด แม้กระทั่งผู้ปกครองก็อยู่ภายใต้การ กำกับอันเข้มงวดของครูสอนศีลธรรมนี้ตั้งที่มีการกำหนดคุณธรรมหรือภาระหน้าที่ของผู้ปกครอง ไว้ค่อนข้างสูง และความจริงแล้วก็เป็นการจำเป็นอยู่ในตัว เมื่อมีการกำหนดเป้าหมายทาง สังคมของประชาชนไว้อย่างสูงก็จำเป็นอยู่เองที่ต้องมีผู้ปกครองผู้ทรงคุณธรรมอย่างสูงดูจกัน หาไม่แล้วจะมีแบบอย่างของผู้นำที่ดีซึ่งจะเป็นหลักยึดทั้งในแง่ความศรัทธาและความยำเกรง จากประชาชนได้อย่างไร อุดมการณ์แบบธรรมราชาหรือผู้ปกครองที่ทรงธรรม (แบบฮินดู) จึง เป็นสิ่งจำเป็นที่ปรากฏควบคู่ในปรัชญากฎหมายที่เน้นธรรมะเป็นใหญ่ ในมานวนธรรมศาสตร์ก็ มีบทบัญญัติหลายตอนที่กล่าวถึงธรรมะแห่งราชาหรือเรื่องราวอันเกี่ยวข้อในแง่กำเนิด, ความ จำเป็นหรือเป้าหมายแห่งการต้องมีราชาในแผ่นดิน :<sup>(71)</sup>

- “เหตุเพราะโลกเมื่อไรพระราชาย่อมสิ้นสะท้านไปทุกหนทุกแห่งด้วยความกลัว พระผู้เป็นเจ้าจึงทรงรังสรรค์พระราชาขึ้นเพื่อคุ้มครองโลก”

- “การคุ้มครองโดยความยุติธรรมแก่สิ่งทั้งปวงเป็นสิ่งอันกษัตริย์ผู้กำเนิดขึ้นโดยการ ยอมรับแห่งคัมภีร์พระเวทต้องปฏิบัติ”

- “พระราชาก็ศึกษาไตรเพทจากผู้รู้ไตรเพท รู้ศาสตร์ว่าด้วยนโยบาย ธรรม และตัวตน ส่วนกิจการอื่นๆ ทรงศึกษาจากประชาชน”

- “พระราชาก็เอาชนะอวัยวะแห่งตนไม่ว่าจะเป็นกลางวันหรือกลางคืน เพราะผู้เอา ชนะอวัยวะแห่งตนได้ย่อมสามารถปกครองประชาชนได้”

- “พระราชาก็เลี้ยงความชั่ว 10 ประการอันเกิดจากราคะ และ 8 ประการอันเกิด จากโทษ เพราะนำความชั่วมาให้...การล่าสัตว์, การเล่นสกา, การบรรทมในทิวากาล, การนินทา, นารี (การมักมาก), สุราเมรัย, เพลง, ระบายรำฟ้อน, ดนตรี และการท่องเที่ยวไปเปล่าๆ คือ

---

<sup>(71)</sup>เพ็งอ้ง, หน้า 37, 32, 33, 34, 48, - 9

ความชั่ว 10 ประการ อันเกิดขึ้นจากราคะ ความฉลาดแกมโกง, ความรุนแรง, การทำร้าย, การอิจฉาริษยา, การทำลายทรัพย์, การเหยียดหยาม, และการลอบกัด คือความชั่ว 8 ประการ อันเกิดจากโทสะ”

- “องค์อินทรเทพประทานฝนแก่มนุษย์ตลอด 4 เดือนแห่งฤดูฝนนั้นใด พระราชาพึงปฏิบัติกฎแห่งอินทร์โดยแผ่พระกรุณาภาพแก่ประชาชนในแว่นแคว้นของพระองค์อย่างทั่วถึง ...พระราชาพึงกระตือรือร้นและทรงความรุ่งเรืองในการกำจัดคนผิด และทำลายศัตรูโดยรอบ นี้คือกฎแห่งอัคนีเทพ...”

ความที่คัดลอกมาให้ศึกษา อาจดูยืดยาวอยู่บ้าง แต่ก็ให้หลักฐานชัดเจนเกี่ยวกับอุดมการณ์ ความคิดแบบธรรมราชาในปรัชญาทางกฎหมายและสังคมของฮินดู ธรรมราชาจึงหาใช่ความคิดที่อยู่ในศาสนาพุทธอย่างเดียวยุติตามความเข้าใจขั้นหลังของบางคนไม่ หากเน้นอนที่การตีความ “ธรรมะ” สำหรับพระราชาในศาสนาพุทธและพราหมณ์ ฮินดู อาจไม่ต้องตรงกันทีเดียวนัก ดังที่เราจะกล่าวถึงภายหลังในเรื่องธรรมราชาแบบพุทธ อย่างไรก็ตาม นอกจากความเป็น “ธรรมราชา” แบบพราหมณ์แล้ว ฐานะของราชายังคงควบคู่ไปกับความเป็น “เทวราชา” พร้อมๆ กันไปด้วย และดูเหมือนฐานะประการหลังนี้ออกจะเป็นที่รู้จัก หรือเน้นย้ำกันมากกว่าฐานะประการแรก เมื่อพูดกันถึงเรื่องฐานะแห่งราชาในศาสนาพราหมณ์ จนบ่อยครั้งออกจะกลบฐานะประการแรกด้วยซ้ำ ในมานวธรรมศาสตร์ฐานะแห่งความเป็นเทวราชา ก็ปรากฏการณ์รับรองไว้เช่นกัน ดังที่กล่าวไว้ว่า :<sup>(72)</sup>

“พระองค์คือพระอัคนีและพระพาย พระองค์คือพระอาทิตย์และพระจันทร์ คือราชาแห่งความยุติธรรม พระองค์คือท้าวฤเวระ คือพระวรุณ คือความเกรียงไกรแห่งอินทรเทพ แม้ทรงพระเยาว์ พระราชามีใช้ผู้ที่ใครจักดูหมิ่นว่าเป็นปฤชชน เหตุเพราะพระองค์คือ เทวอำนาจที่ อยู่ในมนุษย์รูป”

ธรรมราชาและเทวราชา จึงเป็นแนวคิดสองด้านที่ประกอบควบคู่กันไปในปรัชญาทางการเมืองและกฎหมายของฮินดู ความเป็นธรรมราชาสะท้อนความจำเป็นของการต้องมีคุณสมบัติทางธรรมของผู้ที่จะเป็นผู้ปกครอง ภายใต้ปรัชญาทางการเมืองและกฎหมายแบบ

---

<sup>(72)</sup>เพ็งอ้าง, หน้า 48

ธรรมเนียม ส่วนความเป็นเทวราชาก็สะท้อนความเชื่อเรื่องอำนาจอันสูงส่งของพระราชาดุษฎี  
ด้านหนึ่งของความเชื่อนี้คงเป็นไปเพื่อสนับสนุนสิทธิธรรมในการปกครองหรือการใช้อำนาจรัฐ  
อย่างกว้างใหญ่ ภายใต้ข้อเรียกร้องทางศีลธรรมอันเข้มงวดสำหรับประชาชนทั่วไป จำเป็นอยู่  
เองที่รัฐจะต้องการอำนาจรัฐที่ศักดิ์สิทธิ์ หรือความยำเกรงอย่างมากของผู้ใต้ปกครองต่อบุคคล  
ที่เป็นผู้นำ อย่างไรก็ตามในอีกด้านหนึ่งอุดมการณ์ความคิดดังกล่าวก็มีบทบาทสำคัญในการ  
สนับสนุนการครองความเป็นใหญ่ของระบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ค้ำจุนระบบวรรณะกษัตริย์  
ให้ยืนยาวเหนือการทำลายของชนชั้นล่าง นโยบายหลังคงเป็นเหตุผลทางการเมืองและเหตุผล  
ในแง่ข้อเท็จจริงเป็นสำคัญ หากทั้งนี้อำนาจของเทวราชาดังกล่าวก็ยังมีการคะคาน (ในทาง  
ทฤษฎี) จากวรรณะที่สูงกว่ากล่าวคือวรรณะพราหมณ์ สภาพความเหนือกว่าของพราหมณ์  
ดังกล่าวจึงนับเป็นจุดเริ่มต้นสำคัญในการทบทวนจุดมุ่งหมายแห่งกฎหมายในมิติทางปฏิบัติอัน  
เกี่ยวเนื่องกับผลประโยชน์ของวรรณะที่จะได้รับมากที่สุดภายใต้ปรัชญากฎหมายแบบธรรมเนียม  
ของฮินดูและพราหมณ์

ถึงแม้ว่าปรัชญากฎหมายดังกล่าวจะเน้นเป้าหมายอุดมคติเกี่ยวกับธรรมะอย่างมาก  
หากระบบคิดเรื่องธรรมะเช่นนี้ก็อยู่ภายใต้กรอบคำสอนทางศีลธรรมของศาสนาพราหมณ์ที่  
เคร่งครัดในเรื่องวรรณะอย่างสูง ข้อวิจารณ์เกี่ยวกับระบบวรรณะจึงเกี่ยวโยงมาถึงจุดมุ่งหมาย  
แห่งกฎหมายอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ กล่าวคือแทนที่มนุษย์จะต้องปฏิบัติ “หน้าที่” (ในนัยของ  
การปฏิบัติ “ธรรม”) ตามฐานะของตนบนพื้นฐานของคุณธรรม ความสามารถที่มนุษย์แต่ละ  
คนสร้างสมกันมา ระบบวรรณะกลับบังคับให้มนุษย์ต้องปฏิบัติหน้าที่ตามฐานะของคนบนพื้น  
ฐานของวรรณะที่ติดตัวมาโดยกำเนิดและเปลี่ยนแปลงมิได้ ข้อวิพากษ์วิจารณ์ทั่วไปเรื่องความ  
ไม่เสมอภาคของบุคคล, การเหยียดคุณค่าหรือศักดิ์ศรีของมนุษย์ โดยเฉพาะในวรรณะศูทร  
นับเป็นสิ่งที่ยากจะปฏิเสธได้จากกรอบความคิดประชาธิปไตยปัจจุบัน ในคัมภีร์มานวธรรมศาสตร์  
จุดอ่อนแห่งการวิพากษ์วิจารณ์ดังกล่าวมีปรากฏให้เห็นชัดเจน ขณะเดียวกันการกตัญญูหน้าที่  
ของศูทรไว้ต่ำสุด พร้อมกับเทิดทูนพราหมณ์ไว้สูงยิ่ง ยิ่งกว่าแม้แต่กับพระราชาทำให้เกิดข้อ  
กังขาอย่างมากว่าที่แท้แล้วจุดมุ่งหมายแห่งกฎหมายเป็นไปเพื่อรักษาธรรมะ หรือรักษาพราหมณ์  
กันแน่ ตัวอย่างข้อความในมานวธรรมศาสตร์อาจช่วยให้เกิดภาพที่ชัดเจนขึ้น ดังอาทิ<sup>(73)</sup>

---

<sup>(73)</sup>เพ็งอ้าง, หน้า 52, 72-3

- “พระราชามือทรงตื่นบรรทมแต่เช้าตรู่ ฟังย่าเกรงพราหมณ์ ผู้คงแก่เรียนในพระเวท ทั้ง 3 และฟังยึดถือมติแห่งพราหมณ์โดยเคร่งครัด”
- “พระราชามือฟังพราหมณ์ ไม่ว่าจะทำผิดประการใด แต่ฟังเนรเทศและริบทรัพย์ โดยไม่ทำให้บาดเจ็บ...ไม่มีความผิดใดในโลกจะยิ่งไปกว่าพราหมณ์...”
- “พราหมณ์ผู้รู้จักกฎแห่งความเที่ยงธรรมไม่เพียงต้องให้พระราชารู้อะไรก่อนลำพังอำนาจของตนก็เพียงพอที่จะลงโทษบุคคลผู้ทำอันตรายแก่ตน ระหว่างอำนาจของตนกับอำนาจของพระราชานั้นอำนาจของตนมากกว่า ดังนั้นอาศัยอำนาจของตน พราหมณ์สามารถลงโทษศัตรูได้”

ถึงแม้ว่าพราหมณ์จะเป็นวรรณะสูงสุดซึ่งจัดเป็นตัวแทนของพระเจ้าผู้สั่งสอนและผู้รักษาหมาย อีกทั้งลักษณะพราหมณ์ในอุดมคติต้องเป็นบุคคลสะอาดบริสุทธิ์ ปราศจากความยึดมั่นถือมั่นในสิ่งทั้งปวง แต่ความเป็นพราหมณ์ก็หาใช่เกิดจากการฝึกรบมตนจนบรรลุถึงภาวะสะอาดบริสุทธิ์ดังกล่าวไม่ หากเกิดจากการสืบสายของคนในวรรณะพราหมณ์ด้วยกัน ดังนั้นพราหมณ์ที่มีความเป็น “ปุถุชน” จึงยอมมิได้อย่างไม่อาจหลีกเลี่ยง เหตุเพราะจุดอ่อนแห่งข้อบกพร่องนี้เองกระมัง พระพุทธเจ้าจึงทรงตรัสแย้งในเชิงวิภาวชิรวิว่า <sup>(74)</sup> “ไม่ใช่ไว้ผมยาว ไม่ใช่โคตร ไม่ใช่ชาติกำเนิด ที่ทำให้คนเป็นพราหมณ์ ผู้มีสัจจะมีธรรมเท่านั้น จึงจะเป็นผู้บริสุทธิ์ และเป็นพราหมณ์”

จุดอ่อนของพราหมณ์ในระบบคิดของฮินดูจึงผูกโยงอยู่กับจุดอ่อนของระบบวรรณะอย่างแน่นแฟ้น และโยงต่อไปเป็นจุดอ่อนในมานาวธรรมศาสตร์หรือข้อเขียนเชิงปรัชญากฎหมายของฮินดู ยิ่งมีความยึดมั่นในระบบวรรณะอย่างเคร่งครัดตั้งตัวเพียงใด (อันเป็นกระแสปฏิบัติในชั้นหลังมากกว่าในยุคแรกๆ ของศาสนาพราหมณ์) ก็ยิ่งสร้างจุดบกพร่องมากขึ้นเพียงนั้น บวกกับความเชื่อว่าคัมภีร์ดังกล่าวเขียนขึ้นจริงๆ โดยพราหมณ์ จุดมุ่งหมายแห่งกฎหมายตามปรัชญาดังกล่าวจึงยากจะหลีกเลี่ยงจากข้อสรุปในทำนอง “วรรณะใดร่างกฎหมาย ก็แน่ไซ้ไรเพื่อวรรณะนั้น” มองโดยรวม พราหมณ์จึงเป็นวรรณะที่ได้รับประโยชน์มากที่สุดจากปรัชญากฎหมายดังกล่าว ถึงแม้พราหมณ์จะจัดเป็นวรรณะของผู้สร้างหรือผู้รักษากฎหมาย หากก็ไม่มี

<sup>(74)</sup> อังใน สดใส ชันติวรพงศ์ (ผู้แปล), “แพรงชีวิต”, อังแล้ว, หน้า 59

เหตุอันควรที่จะให้ผู้รักษากฎหมายได้รับอภิสิทธิ์พิเศษในต้วบทกฎหมายเหนือกว่าวรรณะอื่น เมื่อเปรียบเทียบกับหลักนิติธรรมสมัยใหม่ : บุคคลทุกคนเสมอกันต่อหน้ากฎหมาย เราย่อมเห็นได้ชัดถึงความบกพร่องในระบบอภิสิทธิ์ดังกล่าว ประชญากฎหมายของฮินดูแม้จะมีธรรมะเป็นแกนหลัก หากจุดอ่อนในการอธิบายความธรรมะในรูปวรรณะก็ทำให้ประชญากฎหมายแบบนี้เป็นไปเพื่อส่งเสริมอภิสิทธิ์ของวรรณะที่เชื่อว่าบริสุทธิ์หรือประเสริฐที่สุด นอกเหนือจากนี้ไม่เพียงแต่ประชญาดังกล่าวจะปฏิเสธหลักความเสมอภาคของบุคคล หากยังปฏิเสธคุณค่าของหลักสิทธิเสรีภาพประชาชนอีกด้วย คำที่มุ่งเน้นแต่เรื่องการปฏิบัติตาม “หน้าที่” ในวรรณะ โดยมีได้กล่าวถึงเรื่อง “สิทธิ” อย่างจริงจังใดๆ ความจริงประชญาทางสังคมและกฎหมายของสังคมโบราณหรือสังคมเกษตรในโลกละวันออกทั่วไปก็มักจะเน้นเรื่อง “หน้าที่” เป็นใหญ่เหนือเรื่องสิทธิแทบทั้งสิ้น หากภายใต้ระบอบวรรณะอันเคร่งครัด จุดเน้นในเรื่อง “หน้าที่” นี้ก็ดูเหมือนจะเข้มข้นมากยิ่งขึ้น แม้ว่าภายใต้ประชญากฎหมายแบบฮินดูดังกล่าว จะมีเป้าหมายในเชิงอุดมคติเรื่องความหลุดพ้นทางจิตวิญญาณ (Spiritual Salvation) การอยู่เหนือโลกแห่งโลกีย์ หรือความสะอาดบริสุทธิ์ของจิตใจเป็นหลักหมายมั่นคง แต่ตราบเท่าที่ยังมีระบอบวรรณะครอบงำอยู่ เป้าหมายนั้นแม้จะถือจริงจังก็คงจะบรรลุได้เฉพาะคนบางคนในวรรณะสูงเท่านั้น ขณะที่พวกวรรณะศูทรกลับถูกกีดกันริดรอนสิทธิเสรีภาพสารพัด หรือถูกยึดเหยียดให้เพียงเฉพาะ “หน้าที่” ในการรับใช้วรรณะอื่นๆ ตรงนี้เองกระมังที่สะท้อนให้เห็นถึงความบกพร่องอย่างใหญ่หลวงของการนำเสนอหรือชี้นำอุดมคติใดๆ ซึ่งถึงแม้จะมีจุดหมายที่ดูสูงส่งเพียงใดก็ตาม แต่หากอุดมคตินั้นๆ ไม่ได้ปรากฏพร้อมกับการเปิดช่องให้มนุษย์ได้มีสิทธิเสรีภาพหรือทางเลือกอื่นเลยพร้อมๆ กับมีชนชั้นหรือวรรณะหนึ่งที่อ้างตัวว่าบริสุทธิ์ประเสริฐเหนือผู้อื่นคอยควบคุมกำกับอยู่ อุดมคติดังกล่าวก็ยากแก่การบรรลุได้ อีกซ้ำจะสร้างผลลัพธ์ในทางตรงกันข้ามเสียมากกว่า ประชญากฎหมายแบบพราหมณ์หรือฮินดู แม้จะเป็นประชญาแบบธรรมเนียม หากวิเคราะห์จนถึงบัดนี้แล้ว ก็ย่อมเห็นถึงจุดอ่อนข้อวิจารณ์ต่อ “ธรรมะ” (แบบฮินดู) อันเป็นหลักหมายแห่งประชญาดังกล่าว

การอธิบายวิเคราะห์คัมภีร์มานวธรรมศาสตร์หรือประชญากฎหมายแบบฮินดูที่กล่าวมาทั้งหมดอาจดูเยิ่นเย้อเกินความจำเป็นในบางทรรศนะ หากแท้จริงแล้วความเข้าใจโดยละเอียดต่อคัมภีร์หรือประชญาดังกล่าวย่อมเป็นฐานสำคัญต่อไปในการศึกษาคัมภีร์ธรรมศาสตร์แบบพุทธ แม้ว่าประชญากฎหมายของไทยโบราณจะรับอิทธิพลจากพุทธศาสนาอย่างมากๆ แต่อิทธิพล

ของความคิดหรือปรัชญาแบบฮินดูก็คงมีอิทธิพลต่อระบบคิดทางกฎหมายของไทย (อย่างน้อยในระดับหนึ่ง) อยู่ การที่นักวิชาการบางท่านจัดให้กฎหมายไทย (โบราณ) อยู่ในระบบกฎหมายฮินดูพร้อมกับชี้ให้เห็นความคล้ายคลึงกันอย่างมาก (ในหลายๆ แง่) ของกฎหมายไทยและกฎหมายฮินดู<sup>(75)</sup> ข้อเท็จจริงนี้ย่อมสะท้อนถึงอิทธิพลความคิดทางกฎหมายของฮินดูที่มีต่อกฎหมายไทย การกำเนิดและพัฒนาการของปรัชญากฎหมายไทยเชิงพุทธ ในระยะหลังจึงยากที่จะตัดขาดจากอิทธิพลของปรัชญากฎหมายธรรมเนียมแบบฮินดูได้โดยสิ้นเชิง

## พุทธศาสนากับปรัชญากฎหมายไทย

ภายหลังการศึกษาปรัชญากฎหมายฮินดู โดยผ่านการพิจารณาคัมภีร์มานวธรรมศาสตร์ เมื่อย้อนกลับมาเรื่องปรัชญากฎหมายไทยในยุคสุโขทัย เราคงต้องย้ำถึงปรัชญากฎหมายแบบ “ธรรมเนียม” ซึ่งปรากฏเป็นฐานความคิดร่วมทั้งของฮินดูและไทยสุโขทัย หากความแตกต่างของปรัชญาแบบ “ธรรมเนียม” ทั้งสองก็มีอยู่ สืบแต่ความแตกต่างของศาสนาและความแตกต่างของการตีความสิ่งที่ถือเป็น “ธรรมะ” ซึ่งตามมา คำที่สังคมสุโขทัยยึดถือพุทธศาสนานิกายหินยานหรือเถรวาทเป็นใหญ่ แนวคิดหรือการตีความด้านชีวิตและสังคมต่างๆ ของพุทธศาสนาจึงเข้ามากำหนดปรัชญากฎหมายแบบธรรมเนียมเสียใหม่บนพื้นฐานของพุทธธรรม

การยืนยันลักษณะธรรมเนียมในปรัชญากฎหมายไทยสมัยสุโขทัยสืบโยงถึงคัมภีร์ธรรมสัทธัมหรือธรรมศาสตร์ ดังที่ได้กล่าวมาก่อนหน้าแล้วว่าเชื่อกันว่ามีมาตั้งแต่ยุคนั้น อย่างไรก็ตามแม้ความเชื่อนี้จะมีหลักฐานอ้างอิงที่ศิลาจารึกหลักที่ 38 หากหลักฐานรายละเอียดในแง่เอกสารหรือจารึกว่าด้วยเนื้อหาเรื่องคัมภีร์ธรรมศาสตร์สมัยสุโขทัยโดยตรงก็ไม่มีปรากฏให้เห็น เช่นเดียวกับที่เราไม่มีหลักฐานต้นฉบับของตัวคัมภีร์ธรรมศาสตร์ที่ใช้กันในสมัยอยุธยา ในประเด็นนี้แลงการ์ดเคยให้ข้อสันนิษฐานว่า บางทีคัมภีร์ธรรมสัทธัมฉบับที่กล่าวไว้ในศิลาจารึก

---

<sup>(75)</sup>T. Masao, “Research into Indigeneous Law of Siam as a Study of Comparative Jurisprudence”. (Journal of the Siam Society, vol. 2 1905), PP. 14-18

อนึ่ง ขอให้ศึกษาเปรียบเทียบวรรณคดีของ Yoneo Ishii ที่เห็นแย้งว่าอิทธิพลความคิดของพราหมณ์หรือฮินดูได้ถูกจัดหมัดสิ้นจากกฎหมายไทยโดยพุทธศาสนาแบบเถรวาท และคงเหลือไว้ซึ่งอิทธิพลของพราหมณ์เฉพาะแต่ในรูปการใช้ภาษาหรือถ้อยคำเท่านั้น รายละเอียดส่วนนี้ขอให้ดูจาก M>B. Hooker (Ed), “The Laws of South-East Asia, vol. 1 : The Pre-Modern Texts”, (Singapore : Butterworth, 1986), PP. 194-8

นั้น อาจเป็นฉบับเดียวกับคัมภีร์พระธรรมศาสตร์ที่ใช้อยู่ในราชอาณาจักรกรุงศรีอยุธยา โดยมีที่มาจากมอญหรือรามัญประเทศเหมือนกัน เหตุผลสนับสนุนข้อสันนิษฐานนี้ก็อิงอยู่กับความใกล้ชิดเชิงสำนวนความระหว่างคาถาในพระธรรมศาสตร์ และหนังสือไตรภูมิพระร่วง ซึ่งพระเจ้าลิไทยเป็นผู้เรียบเรียงขึ้นในสมัยสุโขทัย อีกประการหนึ่งยังโยงไปที่ความเกี่ยวข้องใกล้ชิดระหว่างสุโขทัยและมอญในครั้งกระโน้น ดังที่พงศาวดารพม่าได้กล่าวว่า พระเจ้าวาเรกษัตริย์มอญพระองค์หนึ่ง ผู้ทรงสั่งให้เรียบเรียงคัมภีร์ธรรมสัตถัม เคยมีความสัมพันธ์ฉันท์เครือญาติใกล้ชิดกับกษัตริย์สุโขทัย<sup>(76)</sup>

ข้อสันนิษฐานของแลงการ์ดเรื่องความเป็นหนึ่งเดียวของคัมภีร์ธรรมสัตถัมในสมัยสุโขทัย และคัมภีร์พระธรรมศาสตร์ในสมัยอยุธยา ซึ่งตกทอดมายังถึงยุครัตนโกสินทร์ นับเป็นเรื่องน่าสนใจอยู่มาก เพราะสะท้อนให้เห็นถึงความเก่าแก่ยาวนานในพัฒนาการด้านความคิดทางกฎหมายของไทย ขณะเดียวกันประโยชน์หนึ่งที่ได้รับก็คือเราสามารถนำพระธรรมศาสตร์ในกฎหมายตราสามดวง เป็นหลักหมายในการศึกษาปรัชญากฎหมายของยุคสุโขทัยด้วย ทั้งนี้ โดยการอ้างอิงทรรศนะของแลงการ์ดอีกเช่นกัน ที่เชื่อว่า พระธรรมศาสตร์ซึ่งปรากฏอยู่ในตอนต้นของประมวลกฎหมายที่จัดทำขึ้นในรัชกาลที่ 1 หรือกฎหมายตราสามดวงนี้ แปลจากคัมภีร์พระธรรมศาสตร์ดั้งเดิม (ที่เรียบเรียงเป็นภาษามอญ) ซึ่งพระมหากษัตริย์กรุงศรีอยุธยา ยึดถือเป็นหลักในการบัญญัติกฎหมายมาช้านานแล้ว

น่าสังเกตเพิ่มเติมว่าจวบจนปัจจุบัน ข้อสันนิษฐานหรือความเชื่อเกี่ยวกับความเป็นไปได้ที่คัมภีร์ธรรมสัตถัมหรือธรรมศาสตร์ฉบับที่ใช้ในยุคสุโขทัยได้รับการยึดถือสืบเนื่องมากระทั่งถึงยุคอยุธยาและรัตนโกสินทร์ คงเป็นข้อสรุปที่ยังไม่ได้ถูกหักล้างโต้แย้งอย่างจริงจัง จุดที่มีการตั้งข้อสังเกตในระยะหลังคงอยู่ที่ประเด็นว่าคัมภีร์ธรรมสัตถัมหรือกฎหมายไทยรับมาจากมอญ โดยที่บางฝ่ายยังไม่สนใจในการยืนยันตอบรับ หรือไม่เห็นพ้องนักต่อการให้เกียรตินักปราชญ์มอญในฐานะเป็นผู้ต้นคิดคัมภีร์จำพวกธรรมสัตถัมฝ่ายพุทธศาสนา เพราะแม้ความในคาถาตอนต้นของธรรมศาสตร์ในกฎหมายตราสามดวง จะอ้างว่าธรรมศาสตร์นี้แปลมาจากภาษามอญ แต่ความเป็นจริงกรณีก็อาจตีความให้เป็นที่พึงไทยยืมมอญหรือมอญยืมไทย (แรกเริ่มไทย

<sup>(76)</sup>ร. แลงการ์ด, "ประวัติศาสตร์กฎหมายไทย เล่ม 1", อ้างแล้ว, หน้า 37



เป็นต้นคิดแล้วมอญนำไปแปลเป็นภาษาตน) หรือทั้ง 2 ชาติดังกล่าวมิได้เป็นต้นคิด หากยืมมาจากแหล่งอื่นแหล่งเดียวกัน<sup>(77)</sup> ขณะเดียวกันก็สมควรรับรู้ข้อเท็จจริงเรื่องการมีคัมภีร์ธรรม- สัตถัมปรากฏอยู่หลายฉบับหลายสำนวน กระจายแพร่หลายในพุทธรัฐทั้งหลายบริเวณดินแดน เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (Southeast Asian Dhammasatthams or Buddhistized Dhammasatthams) อันรวมทั้ง พม่า, ลาว, และเขมร ดังอาทิ ธรรมศาสตร์ของไทย (ฉบับใน กฎหมายตราสามดวง) ก็มีเนื้อความละเอียดนับแต่เรื่องประวัติของพระมุนีมากกว่าธรรมศาสตร์ ฉบับพระเจ้าวาศุขของมอญ หากน้อยกว่าธรรมศาสตร์ฉบับพม่าในสมัยพระเจ้าอลองพญา หรือ ธรรมศาสตร์ของลาวก็มีลักษณะพิเศษจากการนำเอาหลักเบญจศีลในพุทธศาสนามาเป็นกรอบ หรือหลักสำคัญในการกำหนดกฎหมายโดยตรง ถึงกับแบ่งเนื้อหาสำคัญภายในธรรมศาสตร์ ออกเป็น “5 ห้อง” หรือ 5 หมวด ตามศีล 5 ข้อนั้น<sup>(78)</sup>

อย่างไรก็ตาม ความแตกต่างในรายละเอียดของคัมภีร์ธรรมสัตถัมฉบับต่างๆ ของแต่ละ ชาติในแหลมทอง คงไม่เป็นเรื่องสำคัญมากนักในแง่ของการศึกษาเชิงปรัชญากฎหมาย เพราะ จริงๆ แล้ว ความแตกต่างดังว่ามีได้ส่งผลกระทบต่อความเป็นเอกภาพของปรัชญา กฎหมายแบบธรรมเนียมที่ยึดถือร่วมกันในหมู่รัฐแบบพุทธทั้งหลายในอาณานิคมนี้ หาก เห็นสิ่งใดความแตกต่างคงสะท้อนความไม่เท่าเทียมกันหรือความไม่สม่ำเสมอในด้านความเชื่อ, วัฒนธรรมหรือประเพณีทางสังคมในหมู่ชนชาติต่างๆ ที่ยึดเอาพุทธศาสนาเป็นสรณะ องค์ ประกอบทางสังคมที่แตกต่างกันในแต่ละรัฐหรือการเมือง ย่อมส่งผลกระทบต่อข้อกำหนด รายละเอียดของกฎหมายสำคัญนี้ได้ กระทั่งความเข้มข้นในการเคารพศรัทธาต่อพระพุทธศาสนา ที่มีระดับไม่เท่ากันในแต่ละชนชาติก็มีส่วนอยู่มากในการสร้างความแตกต่างดังกล่าว กรณี ธรรมศาสตร์ของลาวนับเป็นตัวอย่างชัดเจนในแง่มุมนี้

---

<sup>(77)</sup>ปรีชา ช่างขวัญยืน (ผู้แปล), “คัมภีร์มธุธรรมศาสตร์ฉบับของพระเจ้าวาศุข”, อ้างแล้ว, หน้า 240-1 อย่างไรก็ตาม กรณีปฏิเสธความเป็นชาติต้นคิดของทั้งไทยและมอญ ยังมีปัญหาที่ยุ่งยากอยู่ว่าถ้าเช่นนั้นชาติใดเล่าที่เป็นต้นคิดจริงๆ อินเดียหรือลังกา ดูจะเป็นคำตอบใหม่ที่มีการอ้างอิงถึง หากกระนั้นในปัจจุบันก็ยังไม่มีหลักฐานยืนยันการค้นพบคัมภีร์ธรรม- สัตถัมแบบพุทธทั้งในอินเดียหรือลังกาแต่อย่างใด

<sup>(78)</sup>รายละเอียดขอให้ดู อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว และคณะ, “คัมภีร์พระธรรมศาสตร์โบราณ” (กฎหมายเก่าของลาว), (กรุงเทพฯ : ห้างหุ้นส่วนจำกัดสบายสาร, 2529)

ข้อที่น่าสนใจต่อไปคือ ในเมื่อพุทธศาสนาได้เข้ามามีบทบาทเป็นรากฐานของปรัชญา กฎหมายของไทยตั้งแต่ยุคสุโขทัยรวมทั้งชนชาติต่างๆ ในภูมิภาคนี้ ขณะเดียวกันพุทธศาสนาก็มิได้สร้างคัมภีร์กฎหมายของตนขึ้นมาโดยตรง หากยึดเอามานาวธรรมศาสตร์ของฮินดูหรือพราหมณ์เป็นตัวแบบพร้อมกับการแก้ไขดัดแปลงเนื้อหาให้เป็นแบบพุทธอีกทีหนึ่ง การเปลี่ยนแปลงเช่นนี้ได้สร้างความแตกต่างขึ้นในหลายๆ ส่วน ทั้งในแง่หลักการและรายละเอียดของธรรมศาสตร์แบบพุทธและแบบพราหมณ์ แม้ว่าพุทธศาสนาและพราหมณ์จะถือเอาธรรมะเป็นธงชัยของกฎหมายเหมือนกัน แต่ความแตกต่างในการตีความเรื่องธรรม, ความแตกต่างในโลกทรรศน์ของทั้งสองศาสนาตลอดจนทรรศนะในการมองมนุษย์และธรรมชาติของมนุษย์ที่ไม่เหมือนกัน ล้วนทำให้เกิดความแตกต่างในคัมภีร์ธรรมศาสตร์ทั้งสองรวมทั้งรายละเอียดแห่งปรัชญากฎหมายแบบธรรมเนียม

### จักรวาลวิทยาแบบพุทธในธรรมสัทธัมและพระไตรปิฎก

โดยลักษณะทั่วไป คัมภีร์ธรรมศาสตร์ของฮินดูหรือมานาวธรรมศาสตร์ จะเริ่มต้นด้วยเรื่องราวเกี่ยวกับกำเนิดหรือกระบวนการสร้างโลกมนุษย์ขึ้นมา (The Creation) หลังจากนั้นจึงต่อดำเนินเรื่องกฎเกณฑ์เกี่ยวกับการปฏิบัติของคนแต่ละวรรณะ แม้ธรรมสัทธัมของรัฐพุทธภายหลังจะกำเนิดขึ้นจากการปรับเปลี่ยน ดัดแปลงมานาวธรรมศาสตร์อีกชั้นหนึ่ง หากเค้าโครงเรื่องเกี่ยวกับการกำเนิดโลกและมนุษย์ดังกล่าวก็คงยังรักษาไว้อยู่ในบทต้นๆ เช่นกัน เพียงแต่แก้ไขเปลี่ยนแปลงรายละเอียดเกี่ยวกับการกำเนิดดังกล่าวให้สอดคล้องกับคติของพุทธศาสนาแทน เรื่องราวเกี่ยวกับการกำเนิดโลกหรือมนุษย์ จัดเป็นเรื่องของจักรวาลวิทยา (Cosmology) ซึ่งประกอบด้วยคำอธิบายหลายหลากต่างแง่มุม ทั้งจากแง่มุมของวิทยาศาสตร์หรือศาสนา ปัญหาเกี่ยวกับจักรวาลวิทยาจริงๆ แล้วเป็นปัญหาที่ทุ่มเถียงกันได้ไม่สิ้นสุดในทางวิทยาศาสตร์ ทฤษฎีใหม่ๆ เกี่ยวกับการกำเนิดของจักรวาล, เอกภพ หรือมนุษย์ ยังมีการประกาศให้รับรู้เพิ่มเติมอยู่เสมอ ส่วนในทางศาสนาการอธิบายความในเรื่องดังกล่าวก็ผันแปรไปตามความเชื่อหรือหลักยึดที่แตกต่างกัน ศาสนาที่เป็นแบบเทวนิยม (Theism) ก็ย่อมอ้างถึงพระเจ้าในฐานะพระผู้ให้กำเนิดหรือพระผู้สร้าง ส่วนศาสนาที่เป็นแบบอเทวนิยม (Atheism) ก็ย่อมอธิบายไปอีกแบบ โดยไม่อ้างอิงไปถึงพระเจ้า สำหรับพุทธศาสนาก็มีคำอธิบายในเชิงจักรวาลวิทยาของตัวเองเช่นเดียวกัน น่าสนใจที่คำอธิบายส่วนนี้เข้าไปปรากฏเป็นส่วนหนึ่งของคัมภีร์ธรรมศาสตร์หรือธรรมสัทธัม ถึงแม้จะไม่มีถ้อยคำบรรยายความมากนักก็ตาม เนื้อหาในเชิงจักรวาลวิทยาอาจ

คู่มือลักษณะเป็นนิยายหรือเรื่องไร้สาระหากมองด้วยวิธีคิดแบบวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ ทว่าหากพิจารณาในแง่ที่แฝงอยู่แล้ว จักรวาลวิทยาเชิงพุทธได้ช่วยไขคำตอบต่อประเด็นปัญหาสำคัญๆ เกี่ยวกับเรื่องธรรมชาติของมนุษย์, สังคม รวมตลอดทั้งบทบาทของผู้ปกครองและที่สำคัญคือ จุดมุ่งหมายเรื่องความเป็นธรรมของการใช้อำนาจรัฐ ไม่ว่าจะเรียกการใช้อำนาจรัฐในรูปของคำสั่ง, กฎเกณฑ์หรือกฎหมายก็ตามที

ในแง่ของรายละเอียด หากเราเริ่มจากการเปรียบเทียบกับจักรวาลวิทยาในมานวธรรม-ศาสตร์ของฮินดู ประวัติการก่อกำเนิดของโลกและชีวิตเริ่มจากการบรรยายถึงความมืดมิดของโลก หลังจากนั้นพระเจ้าจึงทรงทำลายความมืดมิดนั้น จนเกิดวิวัฒนาการชีวิตต่างๆ ขึ้นต่อมาอันรวมทั้งมนุษย์ด้วย ความโดยย่อดังกล่าวแตกต่างจากสิ่งที่บรรยายไว้ในธรรมสัทธัมฉบับของฝ่ายพุทธ โดยที่ประวัติการกำเนิดของโลกและชีวิตในธรรมสัทธัมฉบับของไทยในกฎหมายตราสามดวงและฉบับของพม่ามีใจความใกล้เคียงกันอย่างมาก<sup>(79)</sup> ดังนี้แล้วเราคงถือเอาข้อความในตอนต้นของธรรมศาสตร์ในกฎหมายตราสามดวงเป็นตัวแทนความคิดเรื่องจักรวาลวิทยาในธรรมสัทธัมพอได้กระมัง เพื่อประโยชน์แก่การทำความเข้าใจที่สมบูรณ์ขอให้พิจารณาจากเนื้อหาละเอียดในธรรมศาสตร์ของกฎหมายตราสามดวงดังนี้ :<sup>(80)</sup>

“...กิริ ตั้งใจได้ฟังมาในปถมกัลป์แรกตั้งแผ่นดินนั้น มีกำแพงจักรวาลแลเขาพระสุเมรุราช แลสัตตะปริกัณฑ์บรรพตทั้ง 7 ทวีปใหญ่ 4 ทวีปน้อย 2000 มหาสมุทร 4 แดไม่ใหญ่ประจำที่ทั้ง 7...แลในปถมกัลป์ เกิดกอบัวมีดอกห้า บอกสัญญาณิมิตรอันจะอุบัติแห่งสมเด็จพระพุทธเจ้าทั้งห้าพระองค์ อันจได้ตรัสในพิภกัลป์นี้ แลพรหมทั้งปวงหอมอายดินลงมาทินพระสุธารส ครั้นนานมาทีพยระสาหารก็อันตระธานถอยรส รูปทิพยที่ปรากฏก็เสื่อมลงๆ มิได้คงโดยเพศวิไสยพรหม ครั้นนานมาก็บริโภคชาติชาลีเป็นอาหาร สรรพพะอันตระธานเสื่อมสิ้นคักดาเดชเพศพรหมก็หาย กลายเป็นเพศบุรุษเพศสตรี บังเกิดมีจรรทราสองเสพยอัศจรรย์ เกิดบุตรนัตดา สืบสืบกันมาแล้วจึงตั้งเป็นคามเขตเคหา ในที่สานุกิตประเทศต่างๆ”

<sup>(79)</sup>ร. แลงการ์ด, “ประวัติศาสตร์กฎหมายไทย เล่ม 1”, อ้างแล้ว, หน้า 39 อย่างไรก็ตาม คัมภีร์ธรรมสัทธัมฉบับวาทของมอญโบราณ มิได้กล่าวถึงเรื่องประวัติโลกเอาไว้แต่อย่างใด

<sup>(80)</sup>กรมศิลปากร, “เรื่องกฎหมายตราสามดวง”, อ้างแล้ว, หน้า 5

ประวัติของโลกและการกำเนิดมนุษย์ในธรรมศาสตร์จบลงเพียงความที่ถ่ายทอดให้ศึกษาข้างต้น ต่อจากนั้นก็เป็นเรื่องประวัติการกำเนิดของคัมภีร์พระธรรมศาสตร์ เนื้อหาของประวัติโลกดังกล่าว ค่อนข้างย่ออย่างมา เนื่องจากเป็นการตัดทอนมาจากอีกทีหนึ่งจากพระไตรปิฎกในพุทธศาสนา ความที่ปรากฏบอกเราเพียงให้ทราบถึงเรื่องราวๆ เกี่ยวกับภูมิศาสตร์โลก กำเนิดของมนุษย์ชายหญิงที่เริ่มจากพรหมที่เสียมศกดาเดช เนื่องจากจุดเริ่มต้นที่เกิดหอมกลืนดินแล้วลงมากินดินรวมทั้งการเกิดบ้านเมืองขึ้นหลังการแพร่หลายเผ่าพันธุ์มนุษย์ต่อมา ความทั้งหมดนี้ดูเหมือนไม่ให้นัยสำคัญนักต่อการตีความในเชิงทฤษฎีทางสังคม, การเมืองหรือกฎหมาย เหตุผลคงเนื่องจากการย่อความจากคติในพุทธศาสนามากเกินไป เข้าใจว่าที่เขียนไว้ในธรรมศาสตร์คงเป็นไปเพื่อรักษาแนวเนื้อหาของธรรมศาสตร์แบบฮินดูเอาไว้ ที่ต้องเริ่มต้นด้วยเรื่องการกำเนิดโลกก่อน อีกประการหนึ่งธรรมศาสตร์หรือธรรมศาสตร์เชิงพุทธมีพัฒนาการในเชิงนิติศาสตร์ที่สูงกว่าแบบฉบับดั้งเดิมของฮินดู ในแง่ที่มุ่งเนื้อหาเกี่ยวกับการปฏิบัติในทางโลกมากกว่าทางธรรม ดังนั้นเค้าโครงเนื้อหาในเชิงศาสนาต่างๆ จึงถูกตัดหรือลดทอนลงเพื่อให้คัมภีร์นี้เป็นคัมภีร์ทางกฎหมายมากกว่าคัมภีร์ทางศาสนาปนกฎหมาย อย่างไรก็ตาม การคงไว้ซึ่งเรื่องราวเกี่ยวกับประวัติโลกในธรรมศาสตร์คงไม่น่าเกิดจากเหตุผลในเชิงยึดรูปแบบการเขียนเท่านั้น หากยอมสะท้อนถึงการยอมรับต่อความสำคัญของจักรวาลวิทยาแบบพุทธเอาไว้ ขณะเดียวกันก็พยายามรวบรัดเนื้อหาเพื่อมิให้กลายเป็นคัมภีร์ทางศาสนามากเกินไป มองในแง่นี้ประวัติการกำเนิดโลกและชีวิตในธรรมศาสตร์จึงอาจนับเป็นตัวอย่างภาพเขียนสำคัญที่ตั้งไว้ในระยะไกลให้เห็นภาพเพียงรางๆ ขณะเดียวกันก็เรียกร้องให้ผู้มีสายตายาวไกลเดินเข้าไปใกล้เพื่อศึกษารายละเอียดให้มากขึ้น

ต้นกำเนิดเนื้อหาโดยย่อของจักรวาลวิทยาในธรรมศาสตร์แท้จริงแล้วอยู่ที่“อัครัญญสูตร” ในพระไตรปิฎกเล่มที่ 12 ที่มณิกายปาฎิกวคค์ สุตตันตปิฎก เล่ม 3

อัครัญญสูตร เริ่มต้นเนื้อความด้วยจุดหมายที่จะหักล้างความเชื่อเรื่องวรรณะของอินเดียโบราณที่แบ่งแยกคนออกเป็นวรรณะต่างๆ 4 วรรณะตามชาติกำเนิด ในจำนวนวรรณะทั้ง 4 วรรณะพราหมณ์จัดเป็นวรรณะประเสริฐสูงสุด โดยมีความเชื่อทางศาสนาสันนิษฐานด้วยว่าพราหมณ์เท่านั้นที่เป็นวรรณะขาวหรือวรรณะบริสุทธิ์ เนื่องจากมีกำเนิดจาก ออก, ปากของพระพรหมผู้สร้างโลก คติเรื่องวรรณะของศาสนาพราหมณ์ได้จำแนกคุณค่าของมนุษย์อย่างไม่เท่าเทียมกัน โดยถือเอาเสมือนชาติกำเนิดเป็นไม่วัด ในแง่นี้ศาสนาพุทธที่กำเนิดขึ้นมาใน

ลักษณะเป็นวิภาษวิธี (Dialectic) กับศาสนาพราหมณ์จึงโต้แย้งความเชื่อนี้ พร้อมเสนอคติความคิดใหม่ที่ก้าวหน้ากว่าโดยมองคุณค่าของคนที่การปฏิบัติดี ปฏิบัติชอบของแต่ละคน ในการโต้แย้งความเชื่อเรื่องวรรณะโดยเฉพาะประเด็นความสูงส่งบริสุทธิ์ของพราหมณ์ อัครัญญู-สูตรได้กล่าวถึงพระดำรัสของพระพุทธเจ้าซึ่งมีต่อสามเณรสองรูป ความสำคัญตอนหนึ่งของพระดำรัสมีอยู่ว่า :<sup>(81)</sup>

“...ดูกรวาสฏฐะ และภารทวาชะ พวกพราหมณ์ระลึกถึงเรื่องเก่าของพวกเขาไม่ได้ จึงพากันพูดอย่างนี้ พราหมณ์พวกเดียวเป็นวรรณะที่ประเสริฐสุด วรรณะอื่นเลวทราม...พวกพราหมณ์เป็นบุตรเกิดจากอูระ เกิดจากปากของพรหมมีกำเนิดมาจากพรหม พรหมเนรมิตขึ้นเป็นทายาทของพรหมดังนี้ ดู กรวาสฏฐะและภารทวาชะ ก็ตามที่ปรากฏอยู่แล้วคือ นางพรหมณีทั้งหลายของพวกพราหมณ์ มีระดูบ้าง มีครรภ์บ้าง คลอดอยู่บ้าง ให้ลูกกินนมอยู่บ้าง อันที่จริงพวกพราหมณ์เหล่านั้นก็ล้วนแต่เกิดจากช่องคลอดของนางพรหมณีทั้งนั้น...”

หลังจากพระพุทธเจ้าได้หักล้างความเชื่อเก่าแก่เรื่องกำเนิดแห่งวรรณะสูงสุดด้วยโวหารที่ฟังดูตรงไปตรงมา (ในตอนท้าย) แล้ว พระองค์ก็ได้ตรัสเล่าต่อถึงเรื่องกำเนิดโลก กำเนิดมนุษย์ ด้านหนึ่งคงเพื่อขยายความสนับสนุนคติเรื่องความเสมอภาคของคนและอีกด้านคงมุ่งชี้ให้เห็นถึงเหตุปัจจัยแห่งการกำเนิดมนุษย์, สังคม, ผู้ปกครอง หรือกฎเกณฑ์แห่งการปกครองสังคม

ภายใต้จักรวาลวิทยาของพุทธศาสนา มีการพรรณาความถึงวัฏจักรของโลกที่มีแตกดับพินาศ และเจริญสลับเปลี่ยนกันไป<sup>(82)</sup> จากนั้นก็ก้าวความไปไกลถึงกาละหนึ่งที่จักรวาลมีแต่้ำเต็มไปด้วยความมืดมน ไม่มีทั้งดาวฤกษ์และดาวนพเคราะห์ ไม่มีกลางวันกลางคืน ไม่มีทั้งกาละและเทศะ ขณะเดียวกันก็บอกเล่าถึงสิ่งมีชีวิตหนึ่งซึ่งมีลักษณะน่าอัศจรรย์ ความในพระ-

---

<sup>(81)</sup>พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับสังคายนา ในพระบรมราชูปถัมภ์ พุทธศักราช 2530, เล่ม 11 พระบาลีสวดตันตปิฎก, ทิมนิกาย

<sup>(82)</sup>จากจุดนี้เองที่ นิธิ เอียวศรีวงศ์ เห็นว่า คติของพุทธศาสนาไม่มีเรื่องกำเนิดของโลก และชีวิต การ “จุด” ของเทวดาหรือ “สัตว์” ที่ลงมาเกิดตามที่ถูกกล่าวไว้ในอัครัญญูสูตร ก็ได้ชี้ถึงจุดกำเนิดที่แท้จริงของโลก แต่เป็นส่วนหนึ่งของวัฏจักรที่หมุนไปโดยไม่รู้จักเริ่มต้นหรือจุดลงท้าย อ้างใน สมบัติ จันทรวงศ์และ ชัยอนันต์ สมุทวณิช, “ความคิดทางการเมืองและสังคมไทย”, (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์บรรณกิจ, 2523), หน้า 378

ไตรปิฎกใช้คำว่า “สัตว์” หากมิใช่สัตว์สามัญชั้นต่ำธรรมดา ทว่าเป็นสัตว์ที่เกิดในชั้นอาภัสสร-พรหม (พรหมโลกชั้นหนึ่งในรูปพรหม 16 ชั้น) ไม่มีเพศชายหญิง และที่สำคัญคือเป็นสัตว์ที่ “สำเร็จกิจได้ตั้งใจนึก มีปติเป็นอาหาร มีรัศมีชานออกจากกายของตนเอง สัญจรไปได้ในอากาศ อยู่ในวิมานอันงาม สถิตย์อยู่ในตณันนนานแสนนาน” คำบรรยายตอนนี้ฟังดูแล้วออกเป็นเรื่องเหลือเชื่อเต็มที่ จำเพาะสัตว์ดังกล่าวก็ดูเป็นเทพหรือเทวดามากกว่าสัตว์ตามความเข้าใจทั่วไป เพราะสำเร็จธรรมชั้นสูงไม่ต้องกินอาหาร มีกายทิพย์รัศมีเรืองรองเหาะเหินไปไหนได้ และบางท่านก็ตีความสัตว์พวกนี้เป็นพรหมมนุษย์ อย่างไรก็ตามการทำความเข้าใจต่อการนำเสนอเนื้อหาเช่นนี้คงต้องมุ่งที่นัยความหมายหรือคติความคิดที่สอดแทรกอยู่มากกว่าที่จะไปเข้มงวดจริงจังกับถ้อยคำที่แสดงออกจนเกินไป สาเหตุที่น่าสนใจติดตามคงอยู่ที่เรื่องราวต่อมาที่มีเหตุการณ์ใหม่เกิดขึ้น เมื่อ “เวลาล่วงเลยมาช้านาน” โดยเกิดสิ่งประหลาดที่นำมาซึ่งความเปลี่ยนแปลงใหญ่หลวงต่อ “สัตว์” พิเศษชนิดนั้นและมนุษย์โลกต่อมา สิ่งประหลาดนี้เรียกว่า “วันดิน” หรือ รสปรูวี : “เกิดวันดินลอยอยู่บนน้ำทั่วไป ได้ปรากฏแก่สัตว์เหล่านั้นเหมือนนมสดที่บุคคลเคี้ยวให้งวดแล้วตั้งไว้ให้เย็นจับเป็นฝ้าอยู่ข้างบน มีสีคล้ายเนยใสหรือเนยข้นอย่างดี ฉะนั้นมีรสอร่อยดุจรวงผึ้งเล็ก...” หลังเกิดวันดินก็เกิดมีสัตว์ผู้หนึ่ง ซึ่งพระไตรปิฎกใช้คำว่า “เป็นคนโลก”<sup>(83)</sup> ลองลิ้มวันดินดู สัมผัสถึง “รสอร่อยดุจรวงผึ้งเล็ก” ของวันดิน กระทั่งเกิดซาบซ่านกลายเป็น “ความอยาก” ขึ้น จากนั้นก็มีสัตว์ผู้อื่นกระทำตามกันบ้างจนเกิดความอยากหรืออาการติดอกติดใจในวันดินเป็นการใหญ่ เมื่อสัตว์ดังกล่าวพากันกินวันดินเข้าไปมากๆ ปรากฏการณ์ที่สำคัญยิ่งต่อมาก็เกิดขึ้น กล่าวคือ รัศมีกายของสัตว์เหล่านั้นก็หายไป เมื่อรัศมีกายหายไปแล้ว ดวงจันทร์และดวงอาทิตย์ก็ปรากฏ และตามมาด้วยการปรากฏสิ่งสำคัญอื่นๆ ทั้งดาวฤกษ์ ดาวนพเคราะห์ กลางวัน กลางคืน ตลอดจนกาละ และฤดูกาลต่างๆ ด้วยเหตุการณ์เปลี่ยนแปลงเหล่านี้เอง “โลกนี้จึงได้กลับเจริญขึ้นอีก” (ครั้งหนึ่ง)<sup>(84)</sup>

<sup>(83)</sup> น่าสังเกตเพิ่มเติมว่า ความเดิมในพระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับก่อนที่จะมีการสังคายนาสำเร็จ ในปี 2530 คือ “เป็นคนโลน” ความแตกต่างปรากฏจากคำ “โลน” กับ “โลก” “โลน” หมายถึง “การใช้กิริยาวาจาไม่สุภาพ เพื่อให้ขัน” (พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน) ส่วน “โลก” เป็นเรื่องของความอยากได้ที่ไม่รู้จักพอ ความแตกต่างของถ้อยคำนี้นับเป็นเรื่องน่าคิดเพราะ “สัตว์ผู้หนึ่ง” ที่เป็นคนโลน/โลก เป็นสัตว์ “ตัวแรก” ที่เริ่มพฤติกรรมอันก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงใหญ่หลวงต่อมา โลนหรือโลกยอมใช้แทนคำถึงคุณสมบัติทางจิตของสัตว์ตัวแรกนั้น การใช้คำ “โลก” แทน “โลน” ดูเป็นการเปลี่ยนคุณสมบัติทางจิตของสัตว์ตัวแรกให้ดูตกต่ำลง

<sup>(84)</sup> ผู้สนใจรายละเอียดของการวิเคราะห์วิจัยกำเนิดของเอกภพ ตามคติความเชื่อในพุทธศาสนา อาจศึกษาได้จาก รายงานการวิจัย เรื่องการศึกษาเปรียบเทียบทฤษฎีกำเนิดเอกภพระหว่างพุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์ โดย รศ.ทวี ผลสมภพ, คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยรามคำแหง, 2531

เรื่องราวในพระไตรปิฎกข้างต้นได้แฝงด้วยนัยที่สำคัญอย่างมากในคติพื้นฐานของพุทธศาสนาที่ว่าด้วยความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์, หรือพฤติกรรมมนุษย์กับธรรมชาติ แม้สัตว์ที่เป็นอภัสสรพรหม จะมีไซ่มมนุษย์โดยตรง หากถือตามเรื่องราวที่ปรากฏ (ตามมา) ก็คงนับเนื่องได้เป็นโคตรแห่งแห่งตระกูลมนุษย์ต่อมา เราจะเห็นได้ว่าการเกิดขึ้นของธรรมชาติ (ดวงอาทิตย์, ดวงจันทร์ หรือฤดูกาล) เป็นผลจากการเปลี่ยนแปลงพฤติกรรมของ “สัตว์” ดังกล่าว ที่เดิมบริโภคน้ำ “ปิติ” (ถือศีลกินวาตา) เป็นอาหาร หากหันมากิน “จวันดิน” ซึ่งจัดเป็นวัตถุแห่งการบริโภคที่มีความหยาบมากกว่า “ปิติ” อย่างเทียบกันไม่ได้ การหันมากิน “จวันดิน” จึงเป็นการกระทำที่ผิดปกติวิสัยหรือผิดธรรมชาติของสัตว์ที่สำเร็จธรรมชั้นสูง หากยังไม่ถึงขั้นหลุดพ้นจนหมดความอยากใดๆ โดยสิ้นเชิง ดังนั้นจึงมี “สัตว์โลกผู้หนึ่ง (ที่) เป็นคนโลก” หลงพลัดไปเสพยาจวันดินเข้า กล่าวดังนั้นความโลภจึงเป็นหน่อเชื้อสำคัญหนึ่งของการเปลี่ยนแปลง ที่เมื่อปะทะกับความเย้ายวนของวัตถุคือจวันดินเข้า เลยเกิดเป็นปัจจัยการที่นำไปสู่ห้วงโศกแห่งอุบัติการณ์ต่างๆ ตามมา

เหตุการณ์สำคัญต่อมา หลังจากที่พักสัตว์หมดทิพย์ภาวะ ต้องหันมากินจวันดินเพื่อความอยู่รอดแล้ว นานเข้าๆ สัตว์เหล่านั้นก็มีสภาพร่างกายเปลี่ยนไป กล่าวคือ มีร่างกายแข็งกล้าขึ้น ทั้งผิวพรรณก็เกิดความหยาบละเอียดต่างกันไป ความแตกต่างของผิวพรรณที่เกิดขึ้นนับเป็นอีกจุดเปลี่ยนที่สำคัญ เนื่องจากเกิดมี “การดูหมิ่นถือตัว” กันขึ้น จากการเปรียบเทียบความงามของผิวพรรณกัน ลักษณะการถือผิว, เหยียดผิวกันหรืออีกนัยหนึ่งคือการถือวรรณะครั้งแรกในประวัติศาสตร์ ส่งผลลัพท์ให้จวันดินหรืออาหารหล่อเลี้ยงชีวิตหายไปอย่างแปลกประหลาด ตรงนี้จะเรียกว่าเป็นบทลงโทษครั้งแรกก็ได้กระมัง ต่อความผิดบาปของการถือผิวกันเมื่อสูญจวันดินไปแล้ว ครั้นต่อมาก็เกิด “สะกิดดิน” ลักษณะคล้ายเห็ดขึ้นมาให้สัตว์เหล่านั้นกินแล้วการณก็กลับเหมือนเดิมอีก เมื่อกินเข้าไปนานเข้าก็เกิดความแตกต่างของผิวพรรณ มีการเหยียดผิว แล้วก็จบลงด้วยการสูญหายไปของ “สะกิดดิน” ต่อจากนั้นก็ปรากฏ “เครื่องดิน” ที่คล้ายผักบุงขึ้นให้กินแทน และเหตุการณ์ก็เดินเรื่องไปเหมือนเดิมคือ เครื่องดินหายไปในที่สุด การเกิดแล้วดับถึงสามครั้งของดินที่มีลักษณะพิเศษดังกล่าวดูจะสะท้อนความโง่เขลาของสัตว์อย่างมากที่ไม่มีการสรุปบทเรียนถึงความผิดพลาดของพวกตนที่ผ่านมา ทำได้แต่เพียงจับกลุ่มชุมนุมกันและพร่ำบ่นอาลัยสิ่งที่สูญหายไปเท่านั้น ที่สำคัญอันควรนับเป็นคติเตือนใจคือเมื่อใดที่มีการประพฤติดิฉัตรหรือเกิดอกุศลธรรมในหมู่มสัตว์แล้วยอมนำไปสู่ความผิดปกติ

หรือความเสื่อมแห่งธรรมชาติ อันเป็นผลเสียหายต่อเหล่าสัตว์เอง และนี่คือการย่ำถึงอิทธิพลแห่งการประกอบกรรมที่มีต่อธรรมชาติอย่างชัดเจน

หลังการสิ้นสูญของ “เครือติน” เหตุการณ์ต่อแต่นั้นนับเป็นก้าวสำคัญแห่งการปรากฏขึ้นของมนุษย์และสังคม โดยเริ่มจากการเกิด “ข้าวสาลี” ที่มีลักษณะพิเศษคือ “เกิดขึ้นเองในที่ที่ไม่ต้องไถ เป็นข้าวไม่มีราก ไม่มีแกลบ ขาวสะอาด กลิ่นหอม มีเมล็ดเป็นข้าวสาร” เหล่าสัตว์ก็พากันมาเก็บข้าวสาลีนี้กินเป็นอาหาร เรื่องนามหัตถ์จรยต์ต่อคือเมื่อเก็บข้าวสาลีนี้กินเวลาเย็น รุ่งเช้าข้าวสาลีชนิดนั้นก็จะมิเมล็ดสุกขึ้นนอกแทนที่ หรือเก็บกินตอนเช้า ตกเย็นก็จะมีเมล็ดสุกขึ้นนอกแทนที่ ดูประหนึ่งข้าวทิพย์ที่ไม่มีการบรคพร่อง หลังจากเก็บกินข้าวสาลีเป็นอาหารมาได้นานแสนนานก็เกิดอุบัติเหตุการณ์สำคัญ :

“สัตว์เหล่านั้นจึงมีร่างกายแข็งกล้าขึ้นทุกที ทั้งผิวพรรณก็ปรากฏว่าแตกต่างกันออกไป สตรีก็มีเพศหญิงปรากฏ และบุรุษก็มีเพศชายปรากฏ นัยว่าสตรีก็จ้องดูบุรุษอยู่เสมอ และบุรุษก็จ้องดูสตรีอยู่เสมอ เมื่อคนทั้งสองเพศต่างก็จ้องดูกันและกันอยู่เสมอ ก็เกิดความกำหนัดขึ้น เกิดความเร่าร้อนขึ้นภายใน เพราะความเร่าร้อนเป็นปัจจัย เขาทั้งสองจึงเสพเมถุนธรรมกัน”

กำเนิดแห่งข้าวสาลี จึงเชื่อมโยงไปสู่กำเนิดแห่ง “คน” ที่มีการแยกเพศชายหญิงแตกต่างกัน ขณะเดียวกันความกำหนัดหรือกามตัณหาอันเกิดจากการเพ่งดูกันของคนต่างเพศก็ก่อให้เกิดการร่วมประเวณีสืบเผ่าพันธุ์กันต่อมา

การร่วมประเวณีของชายหญิงครั้งแรกในโลกย่อมไม่ใช่สิ่งปกติธรรมดาในสายตาของผู้อื่นในกาลเวลานั้น เพราะเป็นพฤติกรรมที่ไม่เคยปรากฏมาก่อน ดังนั้นจึงเกิดการประณามต่อต้านขึ้นในหมู่มนุษย์ (สัตว์) ด้วยกันเอง โดยการ “โปรยฝุ่นใส่บ้าง โปรยขี้ใส่บ้าง โยนมูลโคใส่บ้าง พร้อมกับพูดว่า คนชาติชั่วจงฉิบหาย...แล้วพูดต่อไปว่า ก็ทำไม ขึ้นชื่อว่าสัตว์จึงทำแก่สัตว์เช่นนี้เล่า” นอกจากการต่อต้านโดยการขว้างปาสิ่งสกปรกและด่าทอแล้ว ผู้ประกอบกรรมทางเพศดังกล่าวยังถูกเนรเทศไม่ให้เข้ากลุ่มเข้าพวกเป็นระยะเวลาหนึ่งๆ ด้วย นำสังเกตว่าทำที่ทั่วไปต่อการประกอบกิจประเวณีแสดงออกถึงมาตรฐานทางศีลธรรมที่ค่อนข้างสูงส่งเรื่องการยัดมันในพรหมจรรย์ ขณะเดียวกันการเสพสังวาสระหว่างชายหญิง ก็ย่อมนับได้เป็นการก่อบาปกรรมหรือเป็นการกระทำผิดครั้งแรกในสายตาของคนด้วยกันเองที่มีโทษด้วยการถูกขว้างปาและถูกเนรเทศชั่วคราว เมื่อมองจากปัจจุบันมาตรฐานทางศีลธรรมดังกล่าวก็มีการพัฒนาเปลี่ยนแปลงไปอย่างมาก แต่ถึงจะถือเอาการร่วมประเวณีเป็นเรื่องปกติในยุคสมัยหลัง พฤติกรรมทางเพศ



ดังกล่าวก็น่าจะจัดเป็นเรื่องละเอียดอ่อนอยู่มากดังที่ยังปรากฏเงื่อนไขทางกฎหมายเข้าไปควบคุมจำกัดอยู่ไม่ว่าจะเป็นเรื่องอายุขั้นต่ำของการสมรสหรือบทกฎหมายเรื่องการพรากผู้เยาว์ เป็นต้น

หลังจากการประพาศติฆตทางกามครั้งแรกของคน ความผิดบาปอย่างใหม่ก็มีเกิดตามมา ความผิดครั้งที่สองของคนเปลี่ยนมาที่เรื่องเกี่ยวกับทรัพย์ ต้นเรื่องมาจาก “สัตว์ผู้หนึ่งเกิดความเกียจคร้านขึ้น จึงได้มีความเห็นอย่างนี้ว่า ดูก่อนท่านผู้เจริญ เราช่างลำบากเสียนี้ ภาระที่ต้องไปเก็บข้าวสาลีมาทั้งในเวลาเย็นสำหรับอาหารเย็นทั้งในเวลาเช้าสำหรับอาหารเช้าอย่างกระนั้นเลย เราควรไปเก็บเอาข้าวสาลีมาไว้เพื่อบริโภคทั้งเย็นทั้งเช้าคราวเดียวกันเถิด” เมื่อมีผู้หนึ่งเริ่มทำสิ่งที่ถือเป็นการสะสมอาหารขึ้น ก็มีผู้ทำตามกันต่อมา โดยมีปริมาณการสะสมเพิ่มมากขึ้นเรื่อยๆ จากการเก็บสะสมเพื่อกินให้พอในหนึ่งวัน ก็เพิ่มการสะสมหวังให้กินได้มากวันยิ่งๆ ขึ้น จนกระทั่งกฎแห่งความสัมพันธ์ระหว่างจริยธรรมของคนกับธรรมชาติได้สำแดง ตัวขึ้นอีกครั้ง บังเกิดการเปลี่ยนแปลงให้ข้าวสาลีที่เคยมีอุดมสมบูรณ์ประหนึ่งข้าวทิพย์ต้อง “กลายเป็นข้าวมีราห่อเมล็ดบ้าง มีแกลบหุ้มเมล็ดบ้าง ต้นที่ถูกเกี่ยวแล้วก็ไม่กลับงอกแทน”

เมื่อความอุดมสมบูรณ์แห่งอาหารที่เป็นเสมือนทรัพย์พื้นฐานของชีวิตเสื่อมสลายลง ขณะที่คนได้ตัดสินใจการสั่งสมแล้ว ปัญหาความขาดแคลนจึงเป็นสิ่งที่หลีกเลี่ยงไม่พ้น หมูสัตว์/คนทั้งหลายจึงจับกลุ่มประชุมกันปรึกษารูปแบบในปัญหาที่เกิดขึ้น จนได้ข้อสรุปเป็นทางออกว่า “พวกเราควรมาแบ่งข้าวสาลีและปักปันเขตแดนกันเสียเถิด” ข้อตกลงตอนนี้นับเป็นเรื่องสำคัญมากๆ อีกจุดหนึ่ง ประการแรก ข้อตกลงแบ่งข้าวสาลีและปักปันเขตแดนอาจตีความได้เป็นเสมือนกำเนิดครั้งแรกแห่งกฎเกณฑ์ซึ่งวางบรรทัดฐานหรือจัดระบบการแบ่งสรรผลประโยชน์ในสังคม (จินตนาการ) เริ่มแรกสถานะแห่งกฎเกณฑ์นี้ย่อมมองได้ทั้งในรูปข้อตกลงของชุมชน, ประเพณีหรือกระทั่งกฎหมายจารีตประเพณี ข้อน่าสนใจคือหากอนุมานว่ามันเป็นรูปแบบหนึ่งของการก่อกำเนิดกฎหมาย (จารีตประเพณี) กฎหมายโดยนัยนี้ก็ไม่ได้มาจากเจตน์จำนงของผู้มีอำนาจคนใดคนหนึ่งหรือไม่ได้เกิดขึ้นเองโดยธรรมชาติ หากเกิดขึ้นจากการตกลงปลงใจของเหล่าสัตว์ที่ “พากันมาจับกลุ่มประชุมกัน” นัยแห่งประชาธิปไตย (ในระดับหนึ่ง) หรือการมีส่วนร่วมของสมาชิกชุมชนในการวางกฎเกณฑ์ย่อมสะท้อน ให้ปรากฏจนอาจจัดเป็นหลักคิดพื้นฐานแบบพุทธ ในเรื่องธรรมชาติหรือกระบวนการออก กฎเกณฑ์ที่มีผลบังคับต่อผู้คนทั่วไป อันเป็นหลักคิดที่อยู่ฝากตรงข้าม

## กับแนวคิดเผด็จการโดยสิ้นเชิง

ประการต่อมาข้อตกลงแบ่งข้าวสาเล็ฯ ยังอาจพิจารณาได้เท่ากับการย้ายการยอมรับหรือสนับสนุนต่อการครอบครองทรัพย์สินในลักษณะของใครของมัน จะเรียกว่าเป็นการยอมรับต่อ “ระบบทรัพย์สินส่วนตัวหรือทรัพย์สินของเอกชน” ก็คงได้ ในการแปลความจากแง่มุมหนึ่ง “ทรัพย์สินเอกชนจึงเป็นรูปแบบหนึ่งของข้อตกลงทางสังคม เพื่อแก้ไขปัญหาที่เกิดขึ้น จากการที่มนุษย์เริ่มสั่งสมจนเกินกว่าที่สมดุลย์ธรรมชาติจะมีให้ได้”<sup>(85)</sup> อย่างไรก็ตามจุดเริ่มต้นของทรัพย์สินเอกชนตามอัครคณูญสุตร ความจริงแล้วอาจนับย้อนหลังไปได้ตั้งแต่มีการเริ่มเก็บสะสมทรัพย์สิน (ข้าวสาเล็ฯ) เกินกว่าความจำเป็นในการประทังชีพ ข้าวสาเล็ฯส่วนที่นำมาเก็บกักตุนเผื่อไว้สำหรับมือหน้า ทั้งๆ ที่ไม่มีวิเแวกการขาดแคลนของข้าวสาเล็ฯที่เป็นทรัพย์สินส่วนรวม ย่อมนับเนื่องได้เป็นทรัพย์สินส่วนตัวของผู้เก็บกักไว้แล้ว และที่จุดนี้ก็มีประเด็นน่าเียงเปรียบเทียบกับแนวคิดหรืออุดมการณ์สิทธิมนุษยชนของตะวันตก กล่าวคือในยุคแรกๆ ของสิทธิมนุษยชน (สมัยเริ่มต้นระบบทุนนิยม) ได้มีการประกาศย้ำอยู่มากในเรื่องสิทธิธรรมชาติในทรัพย์สินส่วนตัว (Natural Right to Private Property) นาคิดว่าในคติของพุทธศาสนาเมื่อดูจากพระสุตรดังกล่าวแล้ว การถือสิทธิในข้าวสาเล็ฯจะจัดได้เป็นสิทธิตามธรรมชาติแบบตะวันตกใหม่ ในทรรศนะของนักวิชาการบางท่านสิทธิในการครอบครองทรัพย์สินดังกล่าวไม่เป็นสิทธิตามธรรมชาติ หากเป็นวิธีการที่ตกลงกันเพื่อแก้ไขปัญหการดำรงชีวิต<sup>(86)</sup> และความจริงแล้วโดยภาพทั่วไปพุทธศาสนาก็ไม่ได้เน้นความสำคัญขงเรื่องสิทธิในทรัพย์สินหรือกระทั่งสิทธิมนุษยชนอื่นๆ เช่นอย่างตะวันตก เนื่องจากสิทธิต่างๆ แบบนั้นเป็นไปเพื่อได้มาซึ่งวัตถุ หรือสิ่งต่างๆ อันเป็นอนิจจังเท่านั้นเอง<sup>(87)</sup> ความคิดเรื่องสิทธิแบบตะวันตกลึกลงแล้วย้งวนเวียนอยู่กับเรื่องอัตตาของคน ปัจเอกบุคคล ขณะที่พุทธศาสนาเน้นความสำคัญสูงสุดไปที่การก้าวข้ามพ้นอัตตาสู่พรหมแดนแห่ง “ปัญญา” ทางจิตวิญญาณและ “เมตตาธรรม” อย่างไรก็ตาม เมื่อย้อนกลับมาหาพระสุตรอีกครั้ง การที่คนในภาวะธรรมชาติดีเสรีในการเก็บ

<sup>(85)</sup>วีระ สมบูรณ์, “รัฐธรรมนูญในอดีต”, อ้างแล้ว, หน้า 17

<sup>(86)</sup>เพ็งอ้าง, หน้าเดียวกัน

<sup>(87)</sup>เสนห์ จามริก, “พุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน”, (สถาบันไทยคดีศึกษา, มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2525),

สะสมข่าวสาส์นไว้เกินความจำเป็น ก็อาจแสดงออกถึงการมีสิทธิโดยธรรมชาติในทรัพย์สินแบบหนึ่งได้เช่นกัน แม้จะไม่ตรงกับแนวคิดเรื่องสิทธิธรรมชาติของตะวันตกทุกแง่มุมก็ตาม โดยจุดต่างสำคัญอยู่ที่พุทธศาสนาเรามีได้เหตุทวนสนับสนุนสิทธิดังกล่าวเหมือนของเขา

ความข้อนี้อาจเห็นประจักษ์เมื่อหันมาพิจารณาเรื่องราวในอัครคัมภีร์สูตร การดำรงอยู่หรือมีขึ้น ซึ่งทรัพย์สินเอกชนหรือข่าวสาส์นในส่วนครอบครองของแต่ละคน มิใช่เป็นเรื่องตึงตรงกันข้ามกลับกลายเป็นที่มาหรือเงื่อนไขของปัญหาต่างๆ ตามมา ดังเห็นได้หลังจากการยืนยันการถือครองข่าวสาส์นหรือทรัพย์สินใดของใครของมันแล้วก็เกิดการลักทรัพย์กันขึ้นจากมูลเหตุแห่งความโลภจนมีการจับกุมตัว จุดนี้จะเรียกว่าเป็นการกำเนิดของอาชญากรรมครั้งแรกก็คงได้กระมัง จัดเป็นอาชญากรรมเกี่ยวกับทรัพย์ หากในการทำผิดครั้งแรกยังไม่มี การลงโทษทัณฑ์กัน เพียงแต่ตักเตือนมิให้กระทำอีก แม้สัตว์นั้นจะรับคำไม่ทำอีก หากต่อมาก็ยังไม่วายหลายจำละเมิดซ้ำจะที่ได้ให้ไว้โดยมีการกระทำผิดในลักษณะดังกล่าวขึ้นอีกหลายครั้ง ในที่สุดจึงเกิดมีการลงโทษทางกายกันขึ้นต่อผู้กระทำผิด เนื่องจากเห็นว่า...

“ท่านกระทำการอันชั่วช้านัก ที่สงวนส่วนของตนไว้ ไปเอาส่วนที่เขาไม่ได้ให้มาบริโภค ท่านอย่าได้กระทำการอันชั่วช้าเห็นปานนี้อีกเลย สัตว์พวกหนึ่งใช้ฝ่ามือตบตี พวกหนึ่งใช้ ก้อนดินขว้างปา พวกหนึ่งใช้ท่อนไม้ตี...”

ลักษณะการลงโทษดังกล่าวคงมีลักษณะเป็นการ “ประชาทัณฑ์” ที่ก่อปรด้วย ความรุนแรงถึงขนาดใช้ท่อนไม้ตีกัน เหตุการณ์ตอนนี้นับว่าสะท้อนความขัดแย้งที่เพิ่มขีดสูงขึ้นไปอย่างมากในหมู่มนุษย์แรกเริ่ม พร้อมกับแสดงถึงความเสื่อมทรามอย่างรุนแรงด้านจริยธรรมของ คน (บางคน) ที่ครั้งหนึ่งเคยเป็นสัตว์ชั้นอำภัสสรพรหมที่กินเพียงปติเป็นอาหาร

วิกฤตการณ์ด้านจริยธรรมครั้งนี้ สร้างความทุกข์กังวลอย่างมากในหมู่มนุษย์ยังมีโน-ธรรมอยู่ การประชุมปรึกษาหารือในหมู่ “สัตว์ชั้นผู้ใหญ่” จึงเกิดขึ้น จนได้คำตอบสำคัญในการแก้ไขปัญหาว่า :

“อย่ากระนั้นเลย พวกเราควรสมมุติสัตว์ผู้หนึ่งให้เป็นผู้ว่ากล่าวผู้ที่ควรว่ากล่าวได้โดยชอบ ให้เป็นผู้ติเตียนผู้ที่ควรติเตียนได้โดยชอบ ให้เป็นผู้ขับไล่ผู้ที่ควรขับไล่ได้โดยชอบ ส่วนพวกเราจักแบ่งข่าวสาส์นให้แก่ผู้นั้น...”

จากข้อสรุปร่วมดังกล่าวขั้นต่อไปคงอยู่ที่การหาคนที่ จะ “สมมติ” ให้ขึ้นมาทำหน้าที่เป็นผู้ปกครอง ถึงตอนนี้ “สัตว์เหล่านั้นพากันเข้าไปหาสัตว์ที่สวยงามกว่า นำดูน่าชมกว่า นำเลื่อมใสกว่า และนำเกรงขามมากกว่าสัตว์ทุกคน แล้วจึงแจ้งเรื่องนี้ว่า ข้าแต่ท่านผู้เจริญ มาเถิดพ่อคุณของพ่อ จงว่ากล่าวผู้ที่ควรว่ากล่าว จงติเตียนผู้ที่ควรติเตียน จงจับไล่ผู้ที่ควรจับไล่ได้โดยชอบเถิด ส่วนพวกข้าพเจ้าจักเฉลี่ยกันแบ่งส่วนข้าวสาาลีให้แก่พ่อ”

ข้อความดังกล่าวแสดงออกชัดเจนถึงคุณสมบัติของผู้ที่จะได้รับเลือกสมมติให้เป็นหัวหน้าผู้ปกครอง การมอบหมายอำนาจในการปกครองให้ตลอดจนการให้รางวัลตอบแทนต่อผู้เป็นหัวหน้า ความเช่นนี้หากพิจารณาเชิงเปรียบเทียบก็จัดอยู่ในลักษณะเดียวกับทฤษฎีสัญญาประชาคมของตะวันตก ซึ่งมี ฮอบส์ (Thomas Hobbes) ลอค (John Locke) และรุซโซ (J. Rousseau) เป็นสดมภ์หลักทางความคิดด้านนี้ ข้อตกลงสมมติผู้ปกครองในอัครคัญญูสูตรน่าจะเรียกว่าเป็นทฤษฎีสัญญาประชาคมเชิงพุทธได้กระมัง ประเด็นสำคัญยิ่งคือคติจากพระสูตรข้างต้นย้ำชัดเจนถึงอำนาจประชาชนในฐานะต้นธารแห่งอำนาจผู้ปกครองและอำนาจที่ผู้ปกครองได้รับก็ต้องใช้ให้ถูกต้อง “สมควร” หรือ “โดยชอบ” ด้วย เพื่อป้องกันหรือแก้ไขมิให้มีการเบียดเบียนกันขึ้น ผู้ปกครองตามคตินี้จึงหาใช่ “เจ้าชีวิต” หรือ “เทวราช” ที่ทรงอำนาจอย่างสมบูรณ์เหนือชีวิตของประชาชนไม่ มิใช่จุดติลงมาจากฟากฟ้า หากมาจากประชาชนและดำรงอยู่ก็เพื่อประโยชน์สุขของประชาชน ลักษณะของผู้ปกครองดังกล่าวในอัครคัญญูสูตรใช้ถ้อยคำเรียกว่า “มหาชนสมมติ” ผู้ปกครองที่มหาชนสมมตินี้ยังมีคำเรียกอีกอย่างว่า “กษัตริย์” ในความหมายของ “ผู้ที่เป็นหัวหน้า” เป็นใหญ่ยิ่งแห่งแผ่นดินทั้งหลาย” (ในพุทธประวัติฝ่ายมหายานของทิเบต กษัตริย์มาจากคำว่า เกษตร แปลว่าผู้ปกป้องคุ้มครองนา) และท้ายสุดผู้เป็นหัวหน้าอันมหาชนสมมติดังกล่าวอาจเรียกได้เป็น “ราชา” ด้วย “เหตุที่ผู้เป็นหัวหน้ายังชนเหล่าอื่นให้สุขใจได้โดยธรรม” น่าสังเกตว่าคำ “กษัตริย์” และ “ราชา” ในที่นี้มีความหมายไม่เหมือนกันทีเดียว “ราชา” เป็นคำที่มีความหมายสูงลึกซึ้งกว่า คือไม่เพียงเป็นหัวหน้าคนใหญ่สุดในแผ่นดิน หากยังต้องสามารถทำให้มีความสุข พอใจให้เกิดแก่ประชาชนได้ โดยธรรมอีกด้วย “ราชา” จึงมิใช่ผู้ใช้อำนาจปกครองตามอำเภอใจ หากเป็นผู้สามารถใช้อำนาจปกครองด้วยศีลธรรมจนประชาชนรู้สึกสุขใจ พอใจ ความตอนนี้น่าจะต้องเสริมความเข้าใจต่อรากศัพท์ของคำ ราชา อันโยงไปถึงคำว่า “รช” ซึ่งแปลว่า พอใจ หรือยินดี “ราชา” จึงเป็น

คำที่มนุษย์พูดหลุดปากต่อบุคคลที่ยังความพอใจมาให้พวกเขา จนกลายเป็นคำเรียกทั่วไป<sup>(88)</sup> กษัตริย์และราชาจึงมีใช้คำๆ เดียวกันหาใช่ว่ากษัตริย์ทุกพระองค์จะสามารถเป็นราชาเสมอกันไม่

เรื่องราวที่กล่าวมาทั้งหมดข้างต้นนับแต่กำเนิดโลก จนถึงกำเนิดกษัตริย์ หรือผู้ปกครอง สะท้อนความเปลี่ยนแปลงที่ตกเชื่อมลงมาตลอดในจริยธรรมของสัตว์โลก (ชั้นสูง) ที่วิวัฒน์สู่ความเป็นคนในท้ายที่สุด อันสืบสานจากความโลภเริ่มแรกที่จะกินวันดิน, การดูหมิ่นเหยียดผิวพรรณกัน, การสั่งเสพเมถุน, การกักตุนกอบโกยอาหาร (ข้าวสาลี) ไว้เพื่อประโยชน์ส่วนตัว, ความโลภในการถือเอาของที่ผู้อื่นมิได้ให้ และท้ายที่สุดของความเสื่อมจึงนำไปสู่ความจำเป็นที่ต้องมีผู้ปกครองหรือกษัตริย์ขึ้นมา จุดตั้งต้นแห่งกษัตริย์นี้มีผู้ตีความเป็นกำเนิดรัฐตามคติของพุทธศาสนา<sup>(89)</sup> รัฐตามนัยนี้อาจไม่แสดงออกถึงเนื้อหาที่สลับซับซ้อนเหมือนรัฐปัจจุบัน แต่ก็มีเป้าหมายในการรักษาความสงบเรียบร้อยของสังคมเช่นกัน โดยเฉพาะการควบคุมมิให้มีการกระทำผิดพื้นฐานสามประการ กล่าวคือการละเมิดหรือเบียดเบียนทรัพย์สิน ซึ่งมีใช้ของตน (ดังกรณีลักข้าวสาลี), การละเมิดสัจจะหรือการหลอกลวงฉ้อโกง (กรณีการกล่าวเท็จของสัตว์ผู้ลักข้าวสาลี) และสุดท้ายคือการใช้ความรุนแรงทำร้ายชีวิตสัตว์โลกด้วยกัน (กรณีใช้ท่อนไม้ตีกัน) ทรัพย์สินก็ดี สัจจะก็ดี และชีวิตก็ดี จึงจัดเป็นสิ่งอันเป็นคุณประโยชน์ขั้นพื้นฐานของสังคมที่รัฐหรือผู้ปกครองต้องให้การปกป้องคุ้มครอง ที่น่าสังเกตเพิ่มเติมคือ บทบาทของรัฐในแง่นี้ยังอาจพิจารณา ตีความ ให้หมายถึง “กำเนิดแห่งกฎหมาย” ในแง่ “สถาบันที่เป็นทางการ” ของรัฐ โดยอาจเป็นผลจากการที่รัฐหรือผู้ปกครองวางกฎเกณฑ์ควบคุมหรือจากการใช้อำนาจตัดสินลงโทษผู้กระทำผิดจนกลายเป็นบรรทัดฐานสืบต่อมา<sup>(90)</sup>

เมื่อมองในมุมกว้างปัญหาการละเมิดความสงบสุขจากเรื่องราวในพระสูตร น่าสังเกตว่าลึกๆ ลงแล้วสืบแต่การละเมิดความสมดุลแห่งธรรมชาติที่โดยตัวเองจัดหาโภคทรัพย์ให้

---

<sup>(88)</sup> พุทธศาสนิกชน, “สังคณนิยามตามหลักแห่งพระศาสนา”, (กรุงเทพฯ : ห้างหุ้นส่วนจำกัดการพิมพ์พระนคร, 2518), หน้า 81 นอกจากนี้ ขอให้ดูคำอธิบายเรื่องความแตกต่างระหว่างกษัตริย์ ราชา และจักรพรรดิ ของ ชัยอนันต์ สมุทวณิช ในบทความ “ความคิดทางการเมืองเรื่องธรรมราชาและทศพิธราชธรรม” ตีพิมพ์ในวารสารกฎหมาย, คณะนิติศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ปีที่ 11 ฉบับที่ 3, หน้า 22

<sup>(89)</sup> วัระ สมบูรณ์, “รัฐธรรมนูญในอดีต”, อ้างแล้ว, หน้า 19

<sup>(90)</sup> โปรดดูเทียบเคียง ปรีชา ช่างขวัญยืน, “ความคิดทางการเมืองในพระไตรปิฎก” (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2534), หน้า 6, 22

สมบูรณ์เพียงพอแก่สรรพชีวิตอยู่แล้ว หากความโง่เขลาและความโลภของมนุษย์ได้เป็นปัจจัยสำคัญที่เข้าไปทำลายสมดุลงดั่งกล่าว โดยแท้จริงแล้วความสมดุลงแห่งธรรมชาติได้ตั้งมั่นอยู่บนฐานแห่ง “ระบบสังคมนิยมของธรรมชาติ” ซึ่งมวลชีวิตอาศัยอยู่ร่วมกันได้โดยปกติสุข เป็นเจ้าของครอบครองโภคทรัพย์ต่างๆ ร่วมกันอย่างมีสัดส่วนพอดีชนิดที่ไม่มีการกอบโกยหรือคิดสะสมส่วนเกินเข้าไว้แก่ตน<sup>(91)</sup> ก่อนหน้าการกำเนิดกษัตริย์หรือรัฐ พระสูตรได้ชี้ชัดถึงความโง่เขลาและความโลภของคนที่ได้ทำลายประเพณีชีวิตที่มีลักษณะสังคมนิยมอยู่ในตัว และจุดก่อตัวของทรัพย์สินเอกชนคือการเก็บสะสมข้าวสาลีอันเป็นส่วนเกินก็เป็นเหตุปัจจัยสำคัญที่นำไปสู่การสั่งสมความเห็นแก่ตัวกระทั่งปรากฏความเสื่อมของสังคมตามลำดับ จนเกิดกลายเป็นความจำเป็นต้องมีรัฐขึ้น กำเนิดแห่งรัฐ, ผู้ปกครองหรือกษัตริย์อันรวมถึงกฎหมายจึงเป็นไปเพื่อป้องกันมิให้สังคมนิยมเสื่อมลงจากธรรมชาติมากไปกว่านี้ โดยเฉพาะการป้องกันมิให้มีการกอบโกยเอาเปรียบเพื่อนชีวิตกัน อันมีนัยของความคิดอุดมคติแบบสังคมนิยมแฝงอยู่ในที่ จะเรียกตามคำของท่านพุทธทาสภิกขุว่าเป็นการปกครองที่มีระบบสังคมนิยมที่มนุษย์จัดขึ้นทดแทน “ระบบสังคมนิยมของธรรมชาติ” ที่สูญหายไปแล้วคงได้กระมัง อย่างไรก็ตามนอกเหนือจากจุดมุ่งหมายดังกล่าวแล้ว น่าคิดว่าดูจะเป็นการเกินเลยไปหรือไม่ สำหรับบางทฤษฎีที่มองภารกิจแห่งการปกครองของชาวพุทธในแง่ของความพยายามที่จะดึงมนุษย์กลับคืนสู่รัฐธรรมชาติดั้งเดิมที่มีปกติสุข สันติภาพและความถูกต้อง รวมทั้งในแง่ความพยายามที่จะนำประชาชนข้ามโสมงสารเข้าสู่นิพพาน<sup>(92)</sup> ในเมื่อสถาบันครอบครัว, ทรัพย์สินเอกชนและความโลภ (ในขอบเขตอันจำกัด) ของมนุษย์ได้รับการยอมรับโดยชีดวงดีครอบไว้เรียบร้อยแล้ว กษัตริย์หรือผู้ปกครองย่อมมีหน้าที่รักษากรอบนี้ไว้ไม่ให้มีการละเมิดกันโดยมิชอบ หากแต่ไม่น่ามีภารกิจอันยิ่งใหญ่ถึงขนาดต้องนำพามนุษย์ทั้งปวงสู่พระนิพพานไม่ นับแต่การก่อตัวของรัฐแล้ว ความพยายามใดๆ ในการหันกลับสู่สภาพอุดมคติแรกเริ่มที่มนุษย์สำเร็จ

---

<sup>(91)</sup>พุทธทาสภิกขุ, “สังคมนิยมตามหลักแห่งพระศาสนา”, อ้างแล้ว, หน้า 80-1 “ระบบสังคมนิยมของธรรมชาติ” เป็นถ้อยคำที่พุทธทาสภิกขุใช้เรียกระบบหรือความเป็นไปแห่งธรรมชาติ ซึ่งเห็นว่าโดยเนื้อแล้วมีลักษณะสังคมนิยม ในแง่การเน้นความสำคัญของชีวิตหมู่่มาก, การถือเอาประโยชน์ตนในส่วนสัดส่วนแต่พอดี ไม่มีการสะสมกอบโกย จนไปเบียดเบียนสัดส่วนแห่งประโยชน์ของผู้อื่น

<sup>(92)</sup>อ้างใน สมบัติ จันทรวงศ์ และ ชัยอนันต์ สมุทวณิช, “ความคิดทางการเมืองและสังคมไทย”, อ้างแล้ว, หน้า 38, 378

ญาณชั้นสูงหรือบริโภคเพียงปิติเป็นอาหารดูจะเป็น “กิจของปัจเจกบุคคล” มากกว่าจะเป็นกิจของสังคมหรือรัฐ หรือมีฉะนั้นก็เป็นกิจของคนบางกลุ่มที่เป็นนักบวชละทิ้งโลกีย์วิสัยอย่างไรก็ดี การกล่าวเช่นนั้นก็ใช้ว่ากิจอันเป็นอุดมคติของปัจเจกบุคคลดังกล่าวจะมีลักษณะขัดแย้งเป็นขั้วตรงข้ามกับกิจของรัฐ แท้จริงแล้วในคติแห่งรัฐพุทธนิยม กิจสองส่วนนี้ต่างดำเนินอยู่บนเส้นทางที่ทอดไปสู่จุดหมายทางศีลธรรมอันเดียวกัน หากกิจของรัฐจำกัดตัวลงเพียงที่จุดใดจุดหนึ่งที่มีใช้จุดสุดท้ายบนเส้นทางสายนี้ ขณะที่ภารกิจในการก้าวข้ามพ้นจากจุดดังกล่าวเป็นเรื่องของปัจเจกชนแต่ละคน

แม้เพียงนี้ ข้อยกเว้นแห่งเรื่องภารกิจของรัฐในสังคมพุทธข้างต้นก็มีปรากฏอยู่เช่นกัน อันปรากฏจากแนวคิดเรื่อง “จักรพรรดิ” ในไตรภูมิพระร่วงของพระเจ้าลิไทย ภายใต้แนวคิดนี้ จักรพรรดิ หมายถึง ผู้ปกครองที่ปวงชนพอใจ และเป็นผู้มีคุณธรรมสูงเกินกว่ากษัตริย์หรือราชาทั้งปวง<sup>(93)</sup> สิ่งสำคัญที่สุดคือ ภารกิจของจักรพรรดิอยู่ที่การช่วยเหลือคนในโลกให้ “พ้นจากวัฏสังขารด้วย” อันเป็นจุดหมายสูงสุดแห่งหลักธรรมในพุทธศาสนา และเป็นภารกิจยิ่งใหญ่ดุจเดียวกับคติเรื่องพระโพธิสัตว์ของพุทธศาสนาฝ่ายมหายาน รัฐที่อยู่ภายใต้ผู้ปกครองเยี่ยงนี้ จึงย่อมมีพันธะทางศีลธรรมในการใช้อำนาจรัฐอย่างสูงส่งเช่นกัน

เรื่องราวที่กล่าวมาทั้งหมดในพระสูตรเกี่ยวกับการวิวัฒนาการของโลก, มนุษย์ จนสู่การกำเนิดผู้ปกครองหรือรัฐ ไม่มีกล่าวถึงกฎหมาย (โดยตรง) เลยสักครั้ง แต่หากแฝงไว้ด้วยนัยของปรัชญากฎหมายเช่นกัน ดังเราอาจพิจารณาไปยังเรื่องกำเนิดแห่งรัฐตอนท้ายสุดของเรื่อง โยงสู่ประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างรัฐและกฎหมาย แม้ว่าทั้งสองสิ่งนี้จะมิใช่สถาบันอันเป็นคู่แฝดที่ต้องติดตามไปด้วยกันตลอดเวลาทุกยุคสมัยหรือทุกขั้นตอนการพัฒนาของสังคม หากโดยทั่วไปรัฐและกฎหมายก็มักมีความสัมพันธ์กันใกล้ชิดประหนึ่งวัดคู่กับเงา ดังกฎหมายจะมีบทบาทเสมือนเครื่องมืออันสำคัญยิ่งของรัฐในการจัดการปกครอง เจตน์จำนงแห่งรัฐจึงมักปรากฏชัดเจนเป็นรูปธรรมในกฎหมาย เช่นเดียวกับที่เป้าหมายหรือปรัชญาในการปกครองของรัฐก็มักแสดงออกที่กฎหมายด้วยเช่นกัน โดยเหตุนี้การศึกษาเรื่องราวเกี่ยวกับกำเนิดรัฐ และแนวทางของการใช้อำนาจรัฐตามคติของพุทธศาสนาจากต้นเหง้าของพระไตรปิฎก จึงเป็นสิ่งสำคัญที่ช่วยฉายภาพให้เห็นสิ่งซึ่งเป็นรากฐานแห่งรัฐในทางตรง และรากฐานแห่ง

<sup>(93)</sup>ช้อยอนันต์ สมุทวณิช, “ความคิดทางการเมืองเรื่องธรรมาชาและทศพิธราชธรรม”, อ้างแล้ว, หน้า 22

กฎหมายในทางอ้อม ซึ่งล้วนเป็นรากฐานแห่งธรรมะอันเดียวกัน ในเมื่อผู้ปกครองหรือรัฐกำเนิดขึ้นมาเพื่อรักษาธรรมหรือระเบียบธรรมชาติของสังคมมิให้ถูกย่ำยีทำลาย กลไกกฎหมายซึ่งเป็นเครื่องมือแห่งรัฐก็ย่อมถือกำเนิด (แม้จะหลังการมีกษัตริย์องค์แรกนานเพียงใดก็ตาม) เพื่อจุดประสงค์ทางธรรมดุษกัน โดยมุ่งควบคุมมิให้มีการเบียดเบียนชีวิต ทรัพย์สินหรือเอาไรต์เอาเปรียบกัน ในแง่นี้หากจะมองจุดประสงค์ดังกล่าวในทางโลก กฎหมายหรือระบบกฎหมายภายใต้คตินี้อย่อมมีลักษณะเป็นสังคมนิยมด้วยในตัวเอง<sup>(94)</sup>

เรื่องที่น่าคิดต่อก็คือ ในเมื่อกฎหมายสัมพันธ์กับรัฐหรือผู้ปกครองอย่างใกล้ชิด จุดหมายแห่งธรรมะในการปกครองของรัฐ หรือผู้ปกครองก็สะท้อนออกเป็นจุดหมายแห่งกฎหมายด้วย ในลักษณะนี้น่าคิดว่า การแบ่งแยกลักษณะของผู้ปกครองเป็นกษัตริย์, ราชา และจักรพรรดิ จะส่งผลเป็นความแตกต่างในแง่ความเข้มข้นของจุดหมายเชิงจริยธรรมของกฎหมายเพียงใด เป็นไปได้ไหมที่ปรัชญากฎหมายของรัฐที่มีผู้ปกครองในลักษณะจักรพรรดิ จะเน้นมาตรฐานทางศีลธรรมอย่างสูงส่ง ค่าที่ภารกิจแห่งจักรพรรดินั้นมีเป้าหมายยิ่งใหญ่ถึงขั้นนำพาทวยราษฎร์ก้าวสู่พระนิพพาน คำถามนี้อาจมีลักษณะคาดการณ์ แต่ก็ก็เป็นประเด็นทางความคิดที่น่าใคร่ครวญกันต่อในแง่ข้อเท็จจริง การศึกษาถึงเรื่องการใช้อำนาจทางกฎหมายของกษัตริย์ที่ดำรงตนในลักษณะ “จักรพรรดิ” หรือพระโพธิสัตว์ น่าจะเป็นสิ่งสำคัญที่จะช่วยให้ได้ข้อมูลเพิ่มเติมที่เป็นคำตอบของคำถามที่กล่าวมาในยุคสมัยของสุโขทัย พระยาสิทธิไทยดูเหมือนเป็นกษัตริย์องค์หนึ่ง ที่พยายามดำเนินบทบาทในลักษณะนี้ และอย่างน้อยภายหลังในช่วงต้นรัตนโกสินทร์ก็มีกษัตริย์ไทยบางพระองค์ที่ทรงมีความพยายามในการใช้อำนาจลักษณะดังกล่าวเช่นกัน

### แนวคิดแบบพุทธธรรมนิยมในไตรภูมิพระร่วง

พระนามของพระยาสิทธิไทย แม้จะไม่โดดเด่นเทียบกับพ่อขุนรามคำแหงมหาราชในยุคสุโขทัยด้วยกัน แต่บทบาททางสังคมและศาสนาของพระองค์กลับมีลักษณะสูงเด่นยิ่ง โดยเฉพาะเมื่อพิจารณาจากงานวรรณกรรมเรื่องไตรภูมิพระร่วงของพระองค์ หลักฐานทางประวัติศาสตร์ที่เหลืออยู่ชั้นหลังก็สะท้อนภาพของพระองค์ในฐานะกษัตริย์ที่พยายามทำตัวเป็นจักรพรรดิหรือพระโพธิสัตว์ที่ต้องการเป็นผู้นำจูงสรรพสัตว์ให้ข้ามห้วงมหรรณพแห่งทุกข์ ดังอาจพิจารณาจาก

---

<sup>(94)</sup> ดูเทียบเคียงทรรศนะของท่านพุทธทาสภิกขุที่พิจารณาระบบกฎหมาย ในครั้งพุทธกาลว่าเป็นสังคมนิยม ไม่เปิดทางให้มีการเอาเปรียบกัน ในพุทธทาสภิกขุ “สังคมนิยมตามหลักแห่งพระศาสนา”, อ้างแล้ว, หน้า 87



ศิลาจารึกหลาย ๆ หลักที่ทำขึ้นในสมัยพระยาสิทธิไทยที่มักปรากฏข้อความเกี่ยวกับการบำเพ็ญกุศล, สร้างวัดวาอาราม รวมทั้งการสั่งสอนให้ผู้คนยึดมั่นในศีลธรรม เฉพาะอย่างยิ่ง คือศิลาจารึก หลักที่ 4 (วัดป่ามะม่วง) และหลักที่ 5 ได้บรรจุข้อความเกี่ยวกับความสนใจของพระยาสิทธิไทย ในพระนิพนธ์ ประราธนาเป็นพระพุทธรูปเจ้าสัตว์ทั้งหลายข้ามพ้นสังขารทุกข์<sup>(95)</sup>

พระยาสิทธิไทยหรือพระเจ้าสิทธิไทย หรือพระมหากษัตริย์องค์ที่ 6 แห่งราชวงศ์พระร่วงของสุโขทัย สุโขทัยยุคนี้อยู่ในช่วงของการเคียงแข่งอำนาจกับ ทั้งอยุธยาและขอม พระยาสิทธิไทยเป็นกษัตริย์องค์สำคัญที่ได้แผ่ขยายอาณาเขตของสุโขทัยไป อย่างกว้างขวาง ขณะเดียวกัน พระองค์ก็เป็นกษัตริย์ที่แสดงความฝักใฝ่ในธรรมอย่างยิ่งเช่นกัน ถึงกับทรงผนวช 2 ครั้ง พระองค์นับเป็นกษัตริย์องค์สำคัญที่เผยแพร่ความคิดเรื่องธรรมราชา และทศพิธราชธรรม โดยผ่านทางงานวรรณกรรมสำคัญคือ ไตรภูมิพระร่วงซึ่งพระองค์ทรงนิพนธ์ ขึ้น ขณะอยู่ในฐานะของอุปราช

ไตรภูมิพระร่วงหรือชื่อตามต้นฉบับเดิมคือ “เตภูมิกถา” จัดเป็นงานวรรณกรรมเชิงปรัชญาเรื่องแรกของไทย<sup>(96)</sup> และได้ชื่อว่าเป็นงานวรรณกรรมยิ่งใหญ่ทั้งทางด้านศาสนา, สังคม และการเมือง ถึงขนาดมีผู้จัดให้เป็นรากฐานของอุดมการณ์การเมืองไทย อย่างไรก็ตามในมิติทางด้านกฎหมาย นักวิชาการบางท่านอย่าง ชลธิรา กลัดอยู่ ยังจัดให้ไตรภูมิพระร่วงทำหน้าที่แทนกฎหมายในยุคสมัยนั้นด้วย<sup>(97)</sup> หากมีบทลงโทษที่เป็นโทษทางใจที่ค่อนข้างรุนแรง

<sup>(95)</sup> อังใน ชัยอนันต์ สมุทวณิช, “ความคิดทางการเมืองเรื่องธรรมราชาและทศพิธราชธรรม”, อ้างแล้ว, หน้า 29

<sup>(96)</sup> ลิขิตา พิณีภูวาล, “วรรณกรรมสุโขทัย”, (กรุงเทพฯ : บริษัทสำนักพิมพ์ไทยวัฒนาพานิช จำกัด, 2525), หน้า 129

<sup>(97)</sup> ชลธิรา กลัดอยู่, “ไตรภูมิพระร่วง รากฐานของอุดมการณ์การเมืองไทย”, ว.ธรรมศาสตร์ มิถุนายน-กันยายน 2517, หน้า 112 ข้อสรุปในเชิง “ทำหน้าที่แทนกฎหมาย” ยังได้รับการขานรับจากนักวิชาการบางท่านต่อมา ขอให้ดู ประเสริฐ วัลลิโกดม และคณะ (บรรณาธิการ), “สรุปผลการสัมมนาเรื่องไตรภูมิพระร่วง”, (กรมศิลปากรจัดพิมพ์ เนื่องในโอกาสฉลอง 700 ปีลายสือไทย, พ.ศ.2526), หน้า 79

อย่างไรก็ดี การอนุমানให้ไตรภูมิฯ ทำหน้าที่แทนกฎหมาย ย่อมอาจมีผู้ไม่เห็นด้วยอยู่มิใช่น้อย โดยเฉพาะเมื่อถือ เครื่องคิดในเงื่อนไขเรื่องสภาพบังคับหรือบทลงโทษ (ทางกายภาพ) ของกฎหมาย ยิ่งหากถือเอาสถานะแห่งความเป็นกฎหมาย ที่รัฐหรือบ้านเมืองตราขึ้น (Legislated Law) ขึ้นมาจับ ก็ยิ่งดูไม่ลงรอยกับไตรภูมิฯ ที่ไม่ได้เกิดจากคำสั่ง คำบัญชา ของผู้ปกครองสูงสุดขณะนั้น การตีความให้ไตรภูมิฯ ทำหน้าที่ “แทนกฎหมาย” จึงดูเป็นคนละประเด็นกับการ “เป็นกฎหมาย” โดยตัวของมันเอง กระนั้นก็ตาม หากถือว่าขณะนั้นยังไม่มีกฎหมายที่บ้านเมืองบัญญัติขึ้นโดยตรง นาคิดว่ากฎหมายในรูป จารีตประเพณีต่างๆ (Customary Law) (โดยเฉพาะจารีตประเพณีที่สัมพันธ์กับอิทธิพลของพุทธศาสนา) จะไม่มีอยู่เลย เสียหรืออย่างน้อยกฎหมายจารีตประเพณีน่าจะมิมีบทบาทอยู่ในระดับหนึ่งต่อการกำกับควบคุมวิถีชีวิตของชุมชน หากถือเช่นนั้น การทำหน้าที่ “แทนกฎหมาย” ของไตรภูมิฯ ก็อาจอยู่ในภาวะแทนที่กฎหมายในรูปจารีตประเพณีมากกว่าการแทนที่กฎหมาย ในความหมายที่เป็นทางการ (Positive Law / Official Law) อีกทั้งเป็นการแทนที่โดยอาศัยลายลักษณ์อักษรที่แน่นอน ชัดเจน

ด้วยการสร้างภาพนรกภูมิที่น่าสะพรึงกลัวข่มขู่ต่อผู้ละเมิด ในประเด็นนี้ ชลธิราตั้งข้อสันนิษฐานถึงความเป็นไปได้ว่า “ข้อความในไตรภูมิพระร่วงบางตอนเรียบเรียงขึ้นเพื่อปกครองชาวสุโขทัยทางอ้อมโดยผ่านความเชื่อทางศาสนา ก่อนหน้าที่จะมีการบัญญัติกฎหมายขึ้นใช้บังคับ” โดยเชื่อว่า ในยุคแรกๆ ของสุโขทัยยังไม่มีกฎหมายบัญญัติขึ้นอย่างเป็นทางการเพราะแม่กฎหมายลักษณะโจรซึ่งปรากฏในจารึก หลักที่ 38 ก็มีขึ้นภายหลังไตรภูมิพระร่วง

ข้อเสนอของชลธิราข้างต้น ถึงจะผ่านกาลเวลามาแล้วพอสมควรก็ยังจัดเป็นเรื่องที่น่าสนใจอยู่มาก แม้ว่างานเขียนนี้จะเกิดขึ้นก่อนหน้าที่พระยาสิทธิไทยจะได้เป็นกษัตริย์ หรือแม้ความเริ่มต้นจะกล่าวว่ายานงานนี้ขึ้นเพื่อ “ใครเทศนาแก่พระมารดา” หรือประชาชนทั่วไปผู้ “จักปรารถนาสวรรค์นิพพาน” อันจัดอยู่ในลักษณะของวรรณกรรมคำเทศน์ หากการดำรงอยู่สืบจากนั้นมาของงานเขียนนี้ตั้งตัวอย่างง่าย ๆ ในเรื่องสวรรค์เรื่องนรก ก็สะท้อนให้เห็นถึงการยอมรับหรืออิทธิพลทางความคิดที่คงต่อเนื่องมาช้านาน ปัญหาจึงมีได้อยู่ที่ว่าเริ่มแรกของงานวรรณกรรมนี้แสดงต่อใคร หากอยู่ที่ว่ามีการสืบเนื่องความคิดหรืออุดมการณ์ทางสังคมที่แฝงอยู่ต่อมาอย่างจริงจังหรือไม่มากกว่า จริงอยู่กระแสความคิดแบบที่ปรากฏในไตรภูมิ ไม่ว่าจะเป็นเรื่องทศพิธราชธรรม, นรกสวรรค์ หรือคติเรื่องพระศรีอารีย์ อาจเป็นสิ่งที่แพร่หลายมาก่อนหน้าการแต่งไตรภูมิแล้ว และพระยาสิทธิไทยทำให้กระแสความคิดนี้ชัดเจนเข้มข้นขึ้น<sup>(98)</sup> แต่กระนั้นเราย่อมไม่อาจปฏิเสธถึงพลังแห่งงานเขียนชิ้นนี้ที่เป็นการสังเคราะห์ความคิดความเชื่อเก่าๆ ทางพุทธศาสนาเข้าด้วยกันอย่างเป็นระบบและนำเสนอออกมาเป็นความคิดหรืออุดมการณ์ที่มีเอกภาพในเนื้อหา เจกเช่นเดียวกับงานเขียนทางทฤษฎีสังคมหรือการเมืองของเมธีตะวันตกที่ทรงอิทธิพล ซึ่งสร้างขึ้นในลักษณะเดียวกัน เมื่อหันมามองในส่วนของปรัชญากฎหมายไทย หากอนุমানให้ไตรภูมิพระร่วง “ทำหน้าที่แทนกฎหมาย” ดังว่าแล้วความคิดในเชิงของแบบแผนการใช้อำนาจรัฐหรือโลกทัศน์ต่อเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างอำนาจปกครองกับศีลธรรมในไตรภูมิพระร่วง ย่อมนับได้เป็นตัวแทน (หนึ่ง) แห่งภาพสะท้อนของปรัชญากฎหมายไทยในยุคหนึ่งได้ดั่งกัน

---

<sup>(98)</sup>พระราชวรานันท์, “ไตรภูมิพระร่วง อิทธิพลต่อสังคมไทย”. (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, 2529), หน้า 38-41

เนื้อหาโดยสังเขปของไตรภูมิเป็นการพรรณาคความถึงภูมิ 3 ภูมิที่สรรพชีวิต ซึ่งมีระดับจิตแตกต่างกันเวียนว่ายอยู่ อันได้แก่ กามภูมิ, รูปภูมิ และอรุภูมิ โดยในกามภูมิก็ยังแบ่งเป็น 11 ภูมีย่อย ประกอบด้วยภูมิแห่งความชั่วช้า เช่น นรกภูมิ, เปรตภูมิ, อสุรกายภูมิ และภูมิฝ่ายบวกหรือสุคติภูมิ ซึ่งครอบคลุมทั้งมนุษยภูมิ (โลกมนุษย์) และฉกามาพจร (สวรรค์) ภูมิ หรือโลกแห่งสวรรค์ เนื้อความละเอียดก็เป็นการกล่าวถึงลักษณะแห่งสัตว์โลกในแต่ละภูมีย่อย, เหตุที่มาหรือกรรมที่กระทำมาก่อนทั้งกรรมชั่วและกรรมดี (รวมทั้งคติในการปกครอง) ของคนที่เกิดในนรก, โลก และสวรรค์ ส่วนรูปภูมิและอรุภูมิก็เป็นภูมิของผู้ที่บำเพ็ญเพียรจนได้มานสมบัติหรือเป็นอรุปรหมตามลำดับ ต่อจากนั้นก็เป็นเรื่องของอุบัติการณและการวินาศของโลกแห่งวัตถุหรือธรรมชาติแวดล้อมต่างๆ สุดท้ายของไตรภูมิเป็นเรื่องเกี่ยวกับนิพพานทั้งในแง่การปฏิบัติเพื่อบรรลุผลต่าง ๆ และอนิสงส์แห่งนิพพาน เนื้อหาส่วนสุดท้ายอาจจัดได้เป็นภูมิที่ 4 คือ โลกุตระภูมิ หากพิจารณาในแง่นี้ไตรภูมิจึงไม่ใช่เป็นเรื่องแคไตรภูมิ แต่เป็น “จตุภูมิ” มากกว่า<sup>(99)</sup> และสาระตลอดจนคุณค่าของโลกุตระภูมิ ก็จัดได้เป็นเป้าหมายสำคัญของหนังสือเล่มนี้ที่ผู้เขียนมุ่งโน้มน้าวให้ผู้อ่านมุ่งปฏิบัติตนสู่ภูมิที่ 4 อันประเสริฐสุด หลังจากดำเนินเรื่องให้ทราบถึงคุณและโทษของไตรภูมิหรือภูมิทั้งสามก่อนหน้าบนพื้นฐานของหลักกรรมและไตรลักษณ์ในพุทธศาสนา

เมื่อมองจากภาพรวมแห่งเนื้อหาของไตรภูมิข้างต้น นิพพานย่อมจัดเป็นอุดมคติสูงสุดของหมู่ชนที่มุ่งสู่กระแสแห่งธรรม และอุดมคตินี้ก็ไม่จำกัดเฉพาะแต่สามัญชน หากรวมทั้งกษัตริย์หรือผู้ปกครองด้วย ที่สำคัญคือบนฐานแห่งอุดมคติดังกล่าว ยังมีคติเรื่องธรรมราชาและทศพิธราชธรรมวางอยู่ ภายใต้คตินี้ กษัตริย์จึงย่อมไม่เพียงเป็นผู้ปกครอง หากแต่ต้องเป็นผู้นำทางศีลธรรมที่สูงส่งอีกด้วยดังลักษณะที่จะกล่าวต่อไป

### **พุทธราชา, ธรรมราชา, และทศพิธราชธรรม**

ในความตอนต้นของไตรภูมิ ซึ่งมีลักษณะเป็น “คำนำ” หรือ “บานแพนงเดิม” ตามภาษาในหนังสือ ผู้เขียนได้ชี้แจงว่าเขียนหนังสือนี้ขึ้นโดยอาศัยการรวบรวมจากงานเขียนทาง

---

<sup>(99)</sup>เพ็งอ้ง, หน้า 7 ในพระศนะของพระราชาวรมณี หนังสือไตรภูมิพระร่วงอาจเรียกชื่อให้เต็มเสียใหม่เป็น “ไตรภูมิและการหลุดพ้นจากไตรภูมิ (สู่โลกุตระภูมิ)”

ศาสนาต่างๆ มากกว่า 30 เล่ม และแนวคิดเรื่องกำเนิดโลก, กำเนิดผู้ปกครองตามอัคคัญญสูตร ในพระไตรปิฎก ก็คงเป็นตำราอ้างอิงประกอบอยู่ด้วย ดังปรากฏเนื้อหาในทำนองเดียวกันใน หนังสือไตรภูมิหากทว่ามีกรเพิ่มเติมข้อมูลมากขึ้นโดยเพิ่มคุณสมบัติแห่งการเป็น “พระโพธิสัตว์” แก่บุคคลที่จะได้รับเลือกเป็นผู้ปกครองหรือกษัตริย์<sup>(100)</sup>

“...ว่าบัดนี้ เรานี้เป็นโจกเจกไว้วันัก เพราะว่าเราหาที่กล่าวบมิได้ แลควรเราทำนทั้ง หลายตั้งไว้ทำนผู้หนึ่งให้เป็นใหญ่เป็นเจ้าเป็นจอมเราเกิด เราทั้งหลายผิดชอบสิ่งใดให้ท่าน แต่งบังคับถ้อยความอันผิดแลชอบแก่เรา...ครั้นว่าเขาชุมนุมกันแล้วเจรจาด้วยกันฉนั้น เขาจึง ไปไหว้พระโพธิสัตว์เจ้าขอให้ท่านผู้เป็นเจ้าเป็นจอมแก่ผู้ชาย เขาจึงอภิเษกพระโพธิสัตว์เจ้าให้ เป็นพระยาด้วยชื่อ 3 ชื่อ ๆ หนึ่งมหาสมมติราช หนึ่งชื่อขัตติย หนึ่งชื่อราชา...คนทั้งหลาย ย่อมยกท่านให้เป็นพระญาได้ เพราะเขาเห็นท่านนั้นมีรูปโฉมอันงามกว่าคนทั้งหลาย แลรู้ว่า คนทั้งหลาย แลใจงาม ใจดีกว่าทั้งหลาย ใจซื่อ ใจตรง ใจบุญ ยิ่งกว่าคนทั้งหลาย เขาเห็นดัง นั้นเขาตั้งให้เป็นพระญา เป็นเจ้า เป็นจอมเขา...”

การเพิ่มเติมคุณสมบัติแห่งการเป็นพระโพธิสัตว์ในไตรภูมิพระร่วง คงเป็นไปอย่าง สอดคล้องกับเจตนารมณ์ (โดยภายนอก) ของพระยาสิทธิไทย (ต้องการเป็นพระพุทธเจ้าพาสัตว์ ข้ามห้วงทุกข์) ที่แสดงออกในศิลาจารึกหลักที่ 4 และ 5 ดังที่กล่าวมาก่อนหน้าแล้ว ข้อมูล เหล่านี้ย่อมสะท้อนความเชื่อที่มั่นคงของพระยาสิทธิไทย ในลักษณะของกษัตริย์ที่ทรงเปี่ยมล้นใน พระมหากรุณาธิคุณดุจเดียวกับพระโพธิสัตว์ และเป็นไปได้ที่คติความคิดนี้จะรับติดมาจาก ดินแดนเขมรที่นับถือพุทธศาสนาเถรวาทซึ่งเปรียบกษัตริย์กับพระโพธิสัตว์อวโลกิเตศวร<sup>(101)</sup>

คติความคิดกษัตริย์แบบพระโพธิสัตว์หรืออาจเรียกอีกอย่างว่า “พุทธราชา” คงจัดได้ เป็นชั่วตรงข้ามกับคติกษัตริย์แบบเทวราชาที่เน้นเรื่องอำนาจหรือมหิธานุภาพอันยิ่งใหญ่ของ กษัตริย์เหนือประชากรราษฎร เมตตากรุณาหรือความรักอันไพศาลของผู้ปกครองแบบพุทธราชา กลายเป็นแนวทางการปกครองหรือแนวทางการใช้อำนาจที่สำคัญในไตรภูมิพระร่วง รายละเอียด

<sup>(100)</sup> พระยาสิทธิไทย, “ไตรภูมิพระร่วง”, (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ศิลปาบรรณาคาร, 2513), หน้า 293-294

<sup>(101)</sup> สมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารี, “ทศบาปมีในพุทธศาสนาเถรวาท” (มหามกุฏราชวิทยาลัย ในพระบรมราชูปถัมภ์ พิมพ์เฉลิมฉลอง 200 ปี พระบรมราชวงศ์จักรีและกรุงรัตนโกสินทร์, พ.ศ.2525), หน้า 130

แห่งคติความคิดแบบพุทธราชา หรือราชาที่ถือธรรมเป็นใหญ่สุดคงปรากฏจากเรื่องราวเกี่ยวกับ “พระญาณมหาจักรพรรดิราชา” ผู้มีบุญบารมียิ่งใหญ่จนเมื่อเสด็จไปเมืองต่างๆ ทำวพระญาแต่ละเมืองก็ยอมจำนนสิ้น หากพระญาณมหาจักรพรรดิราชาซึ่ง “รู้บุญรู้ธรรม ๘ รู้สั่งสอนคนทั้งหลายให้รู้ในธรรมเพียงตั้งพระพุทธรเจ้าเกิดมา” ก็หาได้ยึดครองเมืองหรือสนใจทรัพย์สินที่ต่างถวายให้ไม่ มีเพียงความตั้งใจสำคัญในการแผ่บุญบารมีด้วยการแสดงธรรมสั่งสอนบรรดาเจ้าเมืองต่างๆ ให้ “ตั้งอยู่ในทศพิชราชธรรมทั้งหลาย 10 ประการอย่าให้ขาด จงรักลูกเจ้าเหง้าขุนหมื่นทนายไพร่ฟ้าข้าไทยทั้งหลาย อย่าได้เลือกที่รักอย่าได้มักที่ชังและรักเขาเสมอกันแล”

โดยทั่วไป สถานะแห่งทศพิชราชธรรมนั้นมีค่าเป็นธรรมะ 10 ประการสำหรับผู้ปกครอง และมีลักษณะที่เป็นทั้งแนวคิดทางการเมืองและแนวคิดทางศีลธรรมผสมผสานกันอยู่ในตัว คำที่ทศพิชราชธรรมมีฐานะเป็นธรรมอันผู้ปกครองหรือกษัตริย์ควรปฏิบัติเพื่อยังความสงบสุขร่มเย็นแก่ปวงประชาราษฎร์ ธรรมทั้ง 10 นี้ย่อมทำหน้าที่ควบคุมการใช้อำนาจของผู้ปกครอง ปกป้องมิให้ผู้ผู้ได้ปกครองต้องอยู่ภายใต้การใช้อำนาจโดยพลการอันมิชอบของกษัตริย์ ในแง่การศึกษาความคิดหรือปรัชญาทางการเมืองของไทย ทศพิชราชธรรมจึงถูกจัดเป็นเสาหลักแห่งความคิดอุดมคติ ด้านความเป็นธรรมในระบบการเมืองไทยโบราณ แม้โดยรูปคำ ทศพิชราชธรรม จะแปลความได้เป็น “ราชธรรม 10 ประการ” หากพิจารณาโดยสาระโดยเจตนารมณ์บวกการนำเอาบริบททางสังคมการเมืองเข้าพิจารณาด้วยแล้วแท้จริงธรรมทั้ง 10 นี้ ยังสมควรตีความได้เป็น “ธรรมสำหรับผู้ปกครอง ส่วนใหญ่เช่น ประมุขของประเทศชาติและรัฐบาล ตลอดถึงส่วนน้อย เช่น หัวหน้าครอบครัว”<sup>(102)</sup> กล่าวคือ ไม่เพียงจำกัดแต่ราชาหรือกษัตริย์เท่านั้น หากครอบคลุมถึงผู้ใช้อำนาจปกครองประเทศภายใต้ระบบอื่นๆ ด้วย ไม่ว่าจะเป็นนายกรัฐมนตรี รัฐมนตรี หรือผู้ว่าราชการจังหวัดต่างๆ เป็นอาทิ

ทศพิชราชธรรมในฐานะความคิดทางศีลธรรมการเมือง มีรากที่มาจากคัมภีร์ชาดกในพุทธศาสนา<sup>(103)</sup> นับเนื่องเมื่อพุทธศาสนาได้เข้ามามีบทบาทอย่างมากในการเมืองการปกครอง

---

<sup>(102)</sup> สมเด็จพระสังฆราชเจ้า กรมหลวงวชิรญาณวงศ์ วัดบวรนิเวศวิหาร, “ทศพิชราชธรรม”, ในวารสารกฎหมาย (คณะนิติศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย) ปีที่ 11 ฉบับที่ 3, พ.ศ.2530, หน้า 3

<sup>(103)</sup> เฟื่องอ้าง, หน้า 2, ปรีชา ช่างขวัญยืน, “ความคิดทางการเมืองในพระไตรปิฎก”, อ้างแล้ว, หน้า 78-9

สมัยพระยาสิทธิไทย คติความคิดนี้ก็ย่อมได้รับการเผยแพร่โดยผ่านทางสื่อต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นในงานเขียนหรือศิลปะจารึก หลักธรรมอันสำคัญยิ่งสำหรับษัตริย์หรือผู้ปกครองประกอบด้วยเนื้อหา 10 ประการ กล่าวคือ<sup>(104)</sup>

1. ทาน การสละวัสดุสิ่งของและให้วิชาความรู้เพื่อเกื้อกูลผู้อื่น และให้ประการอื่นๆ เช่น กำลังกาย กำลังความคิด ตลอดจนคำแนะนำที่รวมเรียกว่า ธรรมทาน
2. สีล การควบคุมพฤติกรรมทางกาย วาจา และใจให้เป็นปกติเรียบร้อย
3. ปริจจาคะ การเสียสละประโยชน์สุขส่วนตัวเพื่อประโยชน์สุขส่วนรวม
4. อาชชวะ ความซื่อตรง
5. มัททวะ ความสุภาพอ่อนโยน
6. ตบะ ความเพียรพยายามในหน้าที่การงานจนกว่าจะสำเร็จโดยไม่ลดละ
7. อักโกธะ ความไม่แสดงความเกรี้ยวกราด โกรธแค้นต่อใครๆ
8. อวิหิงสา ความไม่เบียดเบียนผู้อื่นให้ได้ทุกข์เดือดร้อน
9. ขันติ ความอดทนต่อความยากลำบาก ทั้งที่เนื่องจากวิตุธรรมและนามธรรม
10. อวิโรธนะ ความไม่ประพฤติปฏิบัติผิดไปจากทำนองคลองธรรม

หลักธรรมทั้ง 10 ข้อนี้ แม้โดยทั่วไปจะถือเป็นหลักธรรมทางการเมืองของผู้ปกครอง หากนำคิดว่า เราจะจัดให้ทศพิธราชธรรมดังกล่าวเป็นหลักธรรมทางกฎหมายในแง่พื้นฐานของการใช้อำนาจทางกฎหมายได้เพียงใด ถึงแม้โดยเนื้อหาทศพิธราชธรรมจะมีลักษณะเป็นจริยธรรมส่วนตัวของผู้ปกครอง หากเมื่อจริยธรรมนี้เป็นสิ่งที่ถือว่าควรอยู่เบื้องหลังกำกับการใช้ อำนาจรัฐ โดยบทบาทหน้าที่ของธรรมะแล้วบทบาทดังกล่าวย่อมอยู่เบื้องหลังการใช้อำนาจทางกฎหมาย ไม่ว่าจะในรูปของการนิติบัญญัติหรือการบังคับใช้กฎหมายด้วยเช่นกัน มองกันที่จุดนี้ ทศพิธราชธรรมย่อมดำรงอยู่ในฐานะหลักธรรมสำคัญในปรัชญากฎหมายของไทยอีกฐานะหนึ่งด้วย แม้ว่าตัวเนื้อหาของหลักธรรมจะมีได้เป็นการวางหลักกฎเกณฑ์การปฏิบัติของคนทั่วไป แต่หลักธรรมทั้ง 10 ประการที่บัญญัติไว้ก็เป็นสิ่งควบคุม, กลั่นกรองการใช้อำนาจทางกฎหมายอยู่ในตัวเอง บทบาทในแง่กฎหมายส่วนนี้ยังอาจโยงเทียบเคียงไปถึง คัมภีร์พระธรรมศาสตร์ในกฎหมายตราสามดวงได้ ซึ่งใช้กันมาแต่สมัยสุโขทัยแล้ว ดังปรากฏ

---

<sup>(104)</sup>เพ็งอ่าง, หน้าเดียวกัน

ชัดในอารัมภบทว่า มะโนสารฤๅษี เขียนคัมภีร์พระธรรมศาสตร์ขึ้นด้วยเพราะ “มีความวิตกที่จะให้พระมหากษัตริย์ตรัสเจ้ากอปรด้วยทศพิธราชธรรม 10 ประการ” และยังสั่งสอนจนพระเจ้ามหาสมมุติราช “ตั้งอยู่ในราชธรรม 10 ประการ” และ “ทรงพระอุสาหะมะนะสิการะ ซึ่งคัมภีร์พระธรรมศาสตร์เป็นนิจกาล”<sup>(105)</sup> แนวคิดนี้ปรากฏให้เห็นเป็นรูปธรรมชัดเจนยิ่งขึ้นในสมัยรัตนโกสินทร์ซึ่งพระสังฆราชจะทรงเทศนาเรื่องทศพิธราชธรรมถวายแก่พระมหากษัตริย์ ขณะทำพิธีบรมราชาภิเษก เมื่อพิจารณาโดยตลอดแล้ว บนพื้นฐานแห่งหลักทศพิธราชธรรม กฎหมายที่สร้างขึ้นย่อมมีแก่นหรือวิญญาณแห่งความยุติธรรมหรือเป็นธรรมดำรงอยู่ในตัวเอง

การตีความทศพิธราชธรรมให้เป็นดังหลักอุดมคติทางกฎหมายดังกล่าวข้างต้นอาจเทียบเคียงได้กับความคิดในเชิงปรัชญากฎหมายธรรมชาติของตะวันตก ในแง่ที่ทศพิธราชธรรมอาจจัดให้มีค่าเสมือนรูปธรรมหนึ่งแห่งกฎหมายธรรมชาติตามแบบวิธีคิดของตะวันตก จริงอยู่ที่ในปรัชญากฎหมายของไทยเราไม่มีถ้อยคำที่เรียกว่า “กฎหมายธรรมชาติ” (Natural Law) แบบตะวันตกในความหมายของกฎหมาย ซึ่งกำหนดแยกแยะว่าอะไรถูกอะไรผิด และเป็นกฎหมายที่ได้รับอำนาจหรือความสมบูรณ์จากธรรมชาติมิได้เกิดจากอำนาจสร้างสรรค์ของมนุษย์ แต่หลักธรรมสำคัญทางพุทธศาสนาที่กำกับการใช้อำนาจรัฐทั้งในทางการเมืองและในทางกฎหมายของไทยก็จัดได้เป็นหลักธรรมที่มาจากธรรมชาติได้เช่นกัน เมื่อตีความผ่านการวิเคราะห์รากศัพท์คำว่า “ธรรมะ” ที่หมายรวมถึงธรรมชาติหรือกฎธรรมชาติ ดังที่เคยกล่าวมาแล้ว ในเมื่อธรรมะคือธรรมชาติหรือกฎธรรมชาติ ทศพิธราชธรรมในฐานะหลักธรรมทางการเมืองหรือกฎหมายก็ย่อมจัดเข้าเป็น (ส่วนหนึ่งแห่ง) กฎธรรมชาติเช่นกัน หรืออีกนัยหนึ่งก็เป็นธรรมะที่มีอยู่แล้วโดยธรรมชาติ มิได้เกิดจากการประดิษฐ์สร้างของมนุษย์ มนุษย์ (ผู้เป็นศาสดา) เป็นเพียงผู้ค้นพบธรรมนี้เท่านั้น แล้วประกาศธรรมนี้ให้แพร่หลายไปโดยเฉพาะในหมู่ผู้ปกครองหรือราชาที่ต้องการ “ทรง” (รากศัพท์ของธรรม : ทรฺ หรือ “ทรง”) ทั้งอำนาจตนและสังคมที่ตนปกครองให้เป็นไปโดยปกติสุข

ความเข้าใจต่อสถานะแห่งความเป็น หลักธรรมเชิงอุดมคติทางกฎหมายของทศพิธราชธรรม (นอกเหนือจากการเป็นหลักธรรมประจำตัวของผู้ปกครอง) อาจชัดเจนขึ้น หากเรา

---

<sup>(105)</sup> กรมศิลปากร, “เรื่องกฎหมายตราสามดวง”, อ้างแล้ว, หน้า 8

พิจารณาเปรียบเทียบกับรูปธรรมของ (หลัก) กฎหมายธรรมชาติตะวันตกบางยุค สืบแต่ปรัชญา กฎหมายธรรมชาติของตะวันตกมีพัฒนาการมาช้านานอย่างน้อยตั้งแต่ช่วงศตวรรษที่ 5 ก่อน คริสตกาล ตลอดช่วงอันยาวนานของปรัชญากฎหมายสกุลนี้ก็มีการอธิบาย, การตีความ หรือ การกำหนดทำที่ต่อสิ่งที่ถือเป็นกฎหมายธรรมชาติหลายทิศทางหลายทาง ตามเงื่อนไขของคนและ สิ่งแวดล้อมอย่างมาก คำสอนหรือหลักธรรมทางศาสนาก็เข้ามามีอิทธิพลต่อปรัชญา กฎหมาย ธรรมชาติเช่นกัน เซนต์ โทมัส อไควนัส (St. Thomas Aquinas) นับเป็นนักบวชคนสำคัญ หนึ่งที่ได้อธิบายกฎหมายธรรมชาติในเชิงศาสนาอันเป็นส่วนหนึ่งของกระแสการตี ความหรือปรับเปลี่ยนกฎหมายธรรมชาติให้มีลักษณะคริสเตียน (Christianization of Natural Law) จุดที่น่าสนใจเชิงเปรียบเทียบก็คือ ในคำอธิบายเรื่องกฎหมายธรรมชาติของอไควนัส เขาได้ให้รูปธรรมตัวอย่างของหลักธรรมที่จัดเป็นกฎหมายธรรมชาติไว้ด้วย ดังอาทิ หลักธรรม มูลฐานของกฎหมายธรรมชาติในเชิง “จงทำความดีและละเว้นความชั่วร้าย” หรือที่สำคัญคือ กรณีบัญญัติ 10 ประการของพระเจ้า (ที่มอบให้แก่โมเสสและชาวอิสราเอล) ซึ่งอไควนัสจัด เป็นส่วนหนึ่งของหลักกฎหมายธรรมชาติเช่นกัน<sup>(106)</sup> ขอให้สังเกตเพิ่มเติมว่า บัญญัติ 10 ประการ ซึ่งเป็นที่เคารพยึดมั่นของชาวยิวและชาวคริสต์ มีลักษณะเป็นหลักธรรมกว้างๆ ในทำนอง เดียวกับทศพิธราชธรรมเช่นกัน ดังบัญญัติว่า จงนมัสการพระเจ้าแต่ผู้เดียว, อย่าออกพระนาม พระเจ้าโดยไม่สมควร, วันพระเจ้าให้ถือเป็นวันศักดิ์สิทธิ์, จงนับถือบิดามารดา, อย่าฆ่าคน, อย่าล่วงประเวณี, อย่าลักทรัพย์, อย่านินทาว่าร้ายผู้อื่น, อย่าคิดโลภในประเวณี และอย่าคิด โลภในสิ่งของของผู้อื่น<sup>(107)</sup> บัญญัติหลายข้อนี้มีลักษณะของคำสอนทางศาสนาโดยชัดแจ้ง หรือบางข้อก็มีลักษณะเป็นคุณธรรมส่วนตัวมากกว่าจะเป็นคุณธรรมที่วางระเบียบความสัมพันธ์ ระหว่างบุคคล ว่าเป็นแล้วการกำหนดให้บัญญัติ 10 ประการเป็นกฎหมายธรรมชาตก็เป็นไป ตามหลักใหญ่ใจความของกฎหมายธรรมชาติในแบบฉบับที่ปรากฏในยุคกลางที่ถือเอาเจตนจำนอง, โองการหรือ “เหตุผล” ของพระเจ้าเป็นแหล่งที่มาของกฎหมายธรรมชาติ อีกทั้งหลักธรรมบาง ข้อในบัญญัติก็มีสาระที่ไม่ห่างไกลนักจากธรรมบางประการในทศพิธราชธรรม ดังนั้นหากเรา

---

<sup>(106)</sup> Julius Stone, “Human Law and Human Justice”, (Sydney, Maitland Publications, 1965), P. 54

<sup>(107)</sup> เสรี พงศ์พิศ, “ศาสนาคริสต์”. (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2531), หน้า 175



จัดให้บัญญัติ 10 ประการเป็นส่วนหนึ่งของกฎหมายธรรมชาติเชิงคริสต์ (Christian Natural Law) แล้วทศพิศราชธรรมก็น่าจะนับเนื่องได้เป็น (ส่วนหนึ่งของ) กฎหมายธรรมชาติเชิงพุทธ (Buddhist Natural Law) หรือปรัชญากฎหมายแบบธรรมนิยมในพุทธศาสนา

ความจริงการชี้ชัดถึงสิ่งที่ถือเป็นเนื้อหารูปธรรมของกฎหมายธรรมชาตินับเป็นประเด็นยุ่งยากมากข้อหนึ่งในการศึกษาปรัชญากฎหมายธรรมชาติของตะวันตก ซึ่งมีภาพรวมในทางนามธรรมค่อนข้างสูง ในแง่ที่วิธีคิดวิธีตีความกฎหมายธรรมชาติของตะวันตกในยุคปัจจุบันจึงดูมีลักษณะพลิกแพลงมากขึ้น โดยหลีกเลี่ยงที่จะกล่าวถึงสาระเนื้อหาของกฎหมายธรรมชาติโดยตรง หากเข้าไปพูดถึงกฎเกณฑ์หรือหลักการในแง่เป็นเงื่อนไขที่จะนำไปสู่กฎหมายที่ยุติธรรมหรือมีเหตุมีผลในท้ายที่สุด ตัวอย่างวิธีคิดเช่นนี้อาจดูได้จากแนวความคิดเรื่อง “กฎหมายธรรมชาติในเชิงกระบวนการ” (Procedural version of Natural Law) ของฟูลเลอร์ (Lon Fuller) ซึ่งกล่าวถึงหลัก “ศีลธรรมภายในกฎหมาย” (Inner Morality of Law) 8 ประการ ในฐานะเป็นเงื่อนไขเชิงกระบวนการเพื่อได้มาซึ่งกฎหมายที่เป็นธรรม อาทิเช่นหลักกฎหมายต้องมีลักษณะทั่วไป, มีการตีพิมพ์เผยแพร่ให้ปรากฏแก่สาธารณะ, ไม่มีผลย้อนหลัง, มีลักษณะชัดเจน ไม่ขัดแย้งในตัวเอง ฯลฯ หรือในกรณีของฟินนิส (John Finnis) นักคิดฝ่ายกฎหมายธรรมชาตร่วมสมัยอีกท่านหนึ่ง ก็ให้บรรดาธิบายต่อการค้นหากฎหมายธรรมชาติ หรือ “ความรู้อันเป็นภาวีสยเรื่องศีลธรรม” (Objective Knowledge of Morality) ที่ดูซับซ้อนโดยมิได้กล่าวถึงเนื้อหาโดยตรง หากเข้าไปพูดถึงสูตรหรือองค์ประกอบทางความคิดเพื่อการค้นพบกฎหมายอุดมคติอันแท้จริง โดยด้านหนึ่งประกอบด้วยรายละเอียดหรือรายการของสิ่งที่เขาเชื่อว่าเป็นคุณประโยชน์หรือค่านิยมพื้นฐานของสังคม ดังเช่น ชีวิต, ความรู้, ความบันเทิง, มิตรภาพ, ศาสนา เป็นอาทิ และอีกด้านก็เกี่ยวกับรายการแห่งวิธีปฏิบัติที่สอดคล้องเหตุผลอันจำต้องมีอยู่ก่อนการตัดสินใจสรุปหาคำตอบแห่งความรู้หรือกฎหมายที่เป็นธรรมสมบูรณ์ รายการดังกล่าวก็รวมทั้งหลักการไม่เลือกรักค่านิยมหรือบุคคลตามอำเภอใจ, ความมีอุเบกขา และการผูกมัดรับผิดชอบ, การเรียกร้องต่อคุณงามความดีรวมหรือการปฏิบัติตามมโนธรรมสำนึกของตัวเอง เป็นต้น<sup>(108)</sup>

---

<sup>(108)</sup>ดูรายละเอียดความคิดของฟูลเลอร์และฟินนิสได้ใน จรัญ โฆษณานันท์, “นิติปรัชญา”, อ่างแล้ว, หน้า 150-5

## จักรวรรดิวัตรและราชสังคหัตถ์

ตัวอย่างแห่งวิธีคิดของนักกฎหมายธรรมชาติร่วมสมัยดังกล่าวย่อมแสดงให้เห็นชัดเจนถึงแนวคิดรุ่นใหม่ของปรัชญากฎหมายสกุลนี้ที่เน้นเรื่องหลักการในเชิงกระบวนการเป็นสำคัญ อันมีนัยที่ไม่แตกต่างนักจากบทบาทแห่งหลักการเชิงศีลธรรมของทศพิธราชธรรม โดยเหตุนี้ ในทางทฤษฎี ทศพิธราชธรรมน่าจะมียุทธศาสตร์อยู่มากในการอ้างอิงด้านการบัญญัติหรือใช้อำนาจทางกฎหมายของกษัตริย์เฉพาะอย่างยิ่งในยุคของพระยาสิทธิไทย ความในไตรภูมิพระร่วงเกี่ยวกับทศพิธราชธรรมย่อมเป็นประจักษ์พยานถึงการเน้นความสำคัญของคุณธรรมในการใช้อำนาจปกครองข้อนี้

ยิ่งกว่านั้นบนฐานแห่งคุณธรรมดังกล่าว ไตรภูมิพระร่วงยังบรรจุด้วยเนื้อหารายละเอียดแห่งแนวการใช้อำนาจปกครองอันเป็นเสมือนตัวอย่างแห่งความยุติธรรมอีกหลายๆ เรื่องที่น่าสนใจดังความต่อไปนี้ (เทศนาธรรมของพระญาณมหาจักรพรรดิราช ที่มีต่อท้าวพระยาทั้งหลาย)

1. ผู้ปกครองต้องให้ความรัก ความเมตตาต่อประชาชนทุกกลุ่มเหล่าในสังคมอย่างเสมอภาคกัน อีกทั้งไม่ก่อบาปทำเข็ญต่อสรรพสัตว์ทั้งปวง :

“จงรักลูกเจ้าแห่งขุนหมื่นทนายไพร่ฟ้าข้าไทยทั้งหลาย อย่าได้เลือกที่รัก อย่าได้มักที่ชัง แลรักเขาจงเสมอกันแล สัตว์ทั้งหลายนี้ยากที่จะเกิดมาเป็นคน ครั้นว่าเกิดมาได้เป็นท้าวเป็นพระญา ดังชาวเจ้าทั้งหลายนี้ ย่อมมีบุญสมภารมากแล้ว จึงชาวเจ้าทั้งหลายรู้บุญรู้ธรรมรู้กลัวรู้ละอายแก่บาปนั้นจึงนึกเกิด”

2. ผู้ปกครองต้องยึดมั่นในธรรมะ พิจารณาตัดสินคดีอย่างเที่ยงธรรมและประสาทความยุติธรรมโดยรวดเร็ว :

“สัตว์ทั้งหลายนี้ยากที่จะเกิดมาเป็นคน จึงชาวเจ้าทั้งหลายรู้บุญรู้ธรรม รู้กลัว รู้ละอายแก่บาปนั้นจึงนึกเกิด จะบังคับด้วยความสิ่งอันใดก็ดี ด้วยใจอันซื่ออันชอบด้วยทางธรรม อย่าให้พันวันพันคืน”

3. ผู้ปกครองต้องรับฟังความเห็นของนักปราชญ์ผู้รู้ และปฏิบัติตามสิ่งที่นักปราชญ์เห็นว่าชอบธรรม :

“แลมีนักปราชญ์ผู้รู้เทศนาให้ท่านทั้งหลายฟังว่า อันใดชอบธรรมควรชาวเจ้าจำ แลทำตามอันนั้น อันใดว่ามิชอบธรรมควรชาวเจ้าทั้งหลายเว้นเสีย”

4. ผู้ปกครองพึงรักษาเบญจศีลและละเว้นบาป 5 ประการอันเกิดจากการละเมิดศีลดังกล่าว :

“แลเราจะกล่าวถึงบาป 5 ประการอันควรเว้นเสียนี้ให้ชาวเจ้าทั้งหลายฟังบัดนี้ฯ  
บาปอันหนึ่งใส่คือว่า สัพพสัตว์ทั้งหลายอันมีชีวิตจิตวิญญาณรู้ไหวรู้ตึง ประดาว่ามดตัวหนึ่งก็ตี  
ปลวกตัวหนึ่งก็ตี มิควรฆ่าให้ตายเลย มาตราว่าคนผู้ใดกระทำร้ายด้วยประการใด ๆ ก็ดี มิ  
ควรฆ่าให้ตาย ควรสั่งสอนโดยธรรมแล...อันหนึ่งชื่อว่าทรัพย์สิ่งสินท่านเจ้าของ เขามีให้ได้แก่  
ตนชาวเจ้าอย่าควรเอา อนึ่งตนมิได้เอาแลใช้ให้ผู้อื่นเอาก็ดีมิควรใช้ผู้อื่นเอาเลย...อนึ่งอันว่า  
บาปปรหการกรรมคือว่าทำชู้ด้วยเมียท่านนั้นแลชาวเจ้าทั้งหลายอย่าควรกระทำเลยมาตราว่า  
น้อยหนึ่งก็ตี อย่าได้กระทำเลย...อนึ่งอันว่าความมุสาวาทคือว่าหากำบมิได้ แลกถวานั้นสุชาว  
เจ้าทั้งหลายอย่าควรกล่าว...อันหนึ่งว่าเหล้านั้นแล สุชาวเจ้าทั้งหลายอย่าพึงคบหากันกินเลย”

การสั่งสอนให้ผู้ปกครองยึดมั่นในเบญจศีล มีข้อน่าสังเกตคือ รัฐที่ปกครองด้วยคุณธรรม  
ดังกล่าวจักไม่มีการลงโทษประหารชีวิตแก่ผู้กระทำผิดไม่ว่ากรณีใด ๆ อันนี้คงถือเป็นหลัก  
ความยุติธรรมในการลงโทษประการสำคัญภายใต้ปรัชญากฎหมายแบบธรรมนิยมที่ปฏิเสธ  
การเบียดเบียนชีวิตของกันและกัน หลักความยุติธรรมในการลงโทษดังกล่าวนี้ว่าสอดคล้อง  
กับอุดมการณ์สิทธิมนุษยชนในสังคมสมัยใหม่ที่ต่อต้านเรื่องการลงโทษด้วยการประหารชีวิต  
ไม่ว่าจะโดยวิธีการใด ๆ ขณะเดียวกันก็แตกต่างไปจากปรัชญาการลงโทษในสมัยอยุธยาที่มี  
อิทธิพลของฮินดู หรือลัทธิเทวราชต่าง ๆ เข้าครอบงำ กฎหมายในสมัยอยุธยาจึงมีบทลงโทษ  
ประหารชีวิตที่ก่อปรด้วยวิธีการต่าง ๆ อันน่าสะพรึงกลัว ดังจะกล่าวต่อไปภายหลัง อย่างไรก็ตาม  
ขณะที่กฎหมายสมัยอยุธยาสนับสนุนการลงโทษที่รุนแรงต่อผู้กระทำผิด ไตรภูมิพระร่วงใน  
ฐานะวรรณกรรมทางสังคมการเมืองที่สำคัญสมัยสุโขทัยก็เน้นการลงโทษทางจิตใจอย่างรุนแรง  
แทนที่ ด้วยการบรรยาย, สร้างภาพผลกรรมที่ผู้ละเมิดธรรมต้องประสบอย่างน่ากลัว โดยเฉพาะ  
สำหรับผู้คนในยุคสมัยนั้นที่ยังไม่มีจิตสำนึกหรือวิธีคิดในเชิงวิทยาศาสตร์เหมือนปัจจุบัน ในกรณี  
ละเมิดศีลหรือกระทำบาปทั้ง 5 ไตรภูมิพระร่วงก็ระบุถึงผลกรรมแห่งการละเมิดศีลแต่ละ  
ข้ออย่างชัดเจน ดังเช่นผู้ละเมิดศีลข้อ 1. ตายแล้วต้องไปเกิดในนรก พันจากนรกมาเกิดเป็น  
คนก็จะมีแต่ทุกข์โศก ร้อยชาติพันชาติ ผู้ลักทรัพย์เขา ตายแล้วก็ต้องตกนรก เกิดมาเป็นคนอื่น  
ครั้งก็ยากจนข้นแค้นมีทรัพย์อันใดก็จะมีผู้มาลักเอาไปตอบแทน คนที่ทำชู้ด้วยเมียผู้อื่น ก็ตก  
นรกขึ้นต้นงิ้ว มียมบาลถือหอกทิ่มแทง แม้พันจากนรกก็ต้องเกิดเป็นกระเทยอีกพันชาติ

สำหรับผู้กล่าวคำเท็จก็ต้องตกนรกเกิดเป็นคนอีกครั้งก็เป็นคนสกปรกมีกลิ่นโสโครกติดตัว ส่วนผู้ที่กินเหล้า ตายแล้วตกนรก เกิดใหม่ยังต้องเป็นสุนัขบ้า 500ชาติ และแม้จะได้เกิดเป็นคนภายหลังก็ต้องเป็นคนบ้าดังนี้ เป็นต้น

5. ผู้ปกครองต้องมีใจเมตตา ไม่ขูดรีดทรัพย์สินหรือแรงงานของประชาชน :

“ประการหนึ่งด้วยไฟรฟ้าชาวไทยราษฎรทั้งหลายทำไร่ ไถนากินในแผ่นดินเรานี้ เมื่อได้ข้าวนั้นเป็นรวงใส่ให้ผู้ดีเชียวใจชื่อนั้นไปดูปันค่าโดยอุดมเทียบนั้น แลกระทำข้าวเปลือกนั้นเป็น 10 ส่วน แลเอาเป็นหลวงนั้นแต่ส่วน 1 แล 9 ส่วนนั้นให้แก่เขาแล มิแลเห็นว่าเรามีได้ข้าวนั้นใส่มือเราแก่เขาเลยฯ หนึ่งควรให้ข้าวสักส่วนแก่ไฟร แลทแล้วทหารทั้งหลาย เพื่อลลหกคาบจึงพอเขากิน อย่าให้เขาอดอยาก มิว่าจะใช้เขากระทำการอันใดๆ ใส่ให้ใช้เขา แต่พอบังควรแล อย่าใช้เขาหนักหนา ให้ล้าเหลือใจ มิผู้ใดเฒ่าแก่ใส่ผู้นั้นมิควรใช้เขาเลย ปล่อยเขาไปตามใจเขาแลฯ

6. ผู้ปกครองควรเก็บสินส่วน (ภาษี) ราษฎรตามอัตราที่เป็นมาแต่ก่อน มิควรเรียกเก็บ (ภาษี) เพิ่มขึ้น มิฉะนั้นบาปจะตกแก่ผู้เรียกเพิ่ม :

“หนึ่ง ด้วยเอาสินส่วนแก่ราษฎรทั้งหลายใส่ให้เอาโดยโบราณท้าวพระญาทั้งหลาย แต่ก่อนอันนั้นแล ผู้เฒ่าผู้แก่ทั้งหลายสรรเสริญว่าชอบธรรมมิควรเอายิ่งเหลือไปเลย มิว่าเราเอาของเขาให้ยิ่งให้เหลือไปใส่ แลท้าวพระญาผู้ใดแลจะมาเสวยราชย์ภายหน้าเรานั้น จักได้เอาเป็นอย่างแลธรรมนิยมสืบๆ กันไป แลจะได้บาปแก่เรานั้นหนักหนา เพราะว่าเราทำความอันมิชอบธรรมผู้หนึ่งไว้กับแผ่นดินแลฯ”

7. ผู้ปกครองควรช่วยเหลือทุกข์ภัยแก่ประชาชนที่ยากไร้ในการทำมาค้าขาย โดยไม่คิดดอกเบีย :

“หนึ่ง ไฟรฟ้าชาวไทยทั้งหลายอันอยู่แคว้นแคว้นแดนดินเมืองเรา มิแลว่าเขาจะไปค้าขายกินก็ดี แลว่าเขาหาทุนมิได้ แลเขามาหาขอเราผู้เป็นนายเจ้า แลขอกู้เงินทองไปเป็นทุนค้าขายกิน ดั่งนั้นเราผู้เป็นท้าวพระยานี้ควรปลงเงินในท้องพระคลังนั้นให้แก่เขา แลว่าเขาเอาไปมากน้อยเท่าใดก็ดี ให้ตราเป็นบาญชีไว้แต่ต้นๆ ปีใส่ เราผู้เป็นไทยมิควรเอาเป็นดอกเป็นปลายแก่เขาเลย ควรให้เรียกเอาแต่เท่าทุนเท่านั้นแลคิน แลภาษีแลดอกนั้นอย่าได้เอาของเขาเลยฯ”

8. ผู้ปกครองควรจัดแบ่งทรัพย์สินแก่บรรดาข้าราชการบริพาร (ข้าราชการ) ให้เพียงพอ เพื่อให้เกิดกำลังใจในการทำงาน :

“อนึ่ง ผู้เป็นท้าวเป็นพระญาควรให้ทรัพย์สินแก่ลูกแก่เมียชาวแม่ชาวเจ้าผู้ใหญ่ผู้น้อยทั้งหลาย เพื่อเป็นเสบียงเลี้ยงเขาอยู่กินเป็นกำลัง เป็นเครื่องแต่งแ่งแผ่นดินนั้นควรให้แก่เขา เขาจึงเต็มใจเขาแล เราผู้เป็นท้าวพระญาอย่าควรคิดเสียดายทรัพย์สินนั้นเลยฯ”

9. ผู้ปกครองต้องรู้จักสำรวมกาย วาจา ใจ และตัดสิ้นคดีความด้วยความละเอียดรอบคอบโดยใจเป็นธรรม :

“ผู้เป็นท้าวพระญานี้แม้จะพิพาท เจรจาสิ่งใดก็ดีอย่าเจรจามาก แม้นจะยืมแยมด้วยสิ่งใดอย่ายืมแยมมากแต่พอประมาณเถิด เรงให้รำพึงถึง ความชอบอย่าได้ประมาทลืมตนเลย แม้จะบังคับถ้อยความของไพร่ฟ้าข้าไทยทั้งหลายได้ อย่าได้ว่าโน้นๆ ว่าพี่ ด่าตีกันบังคับถ้อยความนั้นให้ถูกถ้วน โดยธรรม พิจารณารูปความนั้นแต่ต้นจนปลายให้ตระหลอดรอดแล้วจึงบังคับด้วยใจอันซื่อตรงนั้นแลฯ”

10. ผู้ปกครองพึงเลี้ยงดูและให้เกียรติปรึกษาสมณพราหมณ์แลนักปราชญ์ :

“อนึ่ง ให้เลี้ยงดูรักษาสมณพราหมณ์และนักปราชญ์ราชบัณฑิตผู้รู้ธรรมมาก ๆ มานั้น ให้นั่งอยู่ที่สูงแล้ว ๆ จึงถามถึงธรรมอันประเสริฐนั้นแลฯ”

11. ผู้ปกครองพึงให้รางวัลตอบแทนต่อผู้กระทำความชอบตามคุณประโยชน์ที่เขาได้กระทำ :

“อนึ่ง ข้าคนไพร่ฟ้า ข้าคนถือว่าผู้ใด ๆ กิติ แลกระทำความชอบให้ได้ประโยชน์แก่ท้าวพระญาด้วยความอันชอบของเขานั้นได้ ด้วยให้รางวัลแก่ผู้นั้นตามมากแลน้อยนักแลเบา โดยอำเภอคุณแล อำเภอประโยชน์ของเขานั้นแลฯ”

รายละเอียดแห่งธรรมะของผู้ปกครองข้างต้น นับเป็นการขานรับต่อการย้ำความสำคัญของทศพิธราชธรรมอย่างชัดเจน พฤติกรรมแห่งการใช้อำนาจของผู้ปกครอง ภายใต้ปรัชญาแบบธรรมนิยม จึงมีกรอบบังคับที่ค่อนข้างแน่นอน ข้อที่น่าสนใจเพิ่มเติมก็คือ กรอบบังคับแห่งหลักธรรมทั้ง 10 ข้อดังกล่าว แม้อาจดูเหมือนเป็นรายละเอียดเสริมหลักทศพิธราชธรรม หากพิจารณาเนื้อหาโดยละเอียดแล้ว รูปธรรมแห่งหลักความยุติธรรมทั้งหมดยังล้วนเป็นการแปลความจากหลักธรรมสำคัญในการปกครองของพุทธศาสนา ที่รู้จักแพร่หลายภายหลังในนาม

## ของหลักจักรวรรดิวัตร 12 และราชสังคหวัตถุ 5

ความข้อนี้นับเป็นเรื่องสำคัญ สืบแต่นักวิชาการบางท่านตั้งข้อสังเกตว่าไตรภูมิพระร่วง พุทถึงแต่เรื่องทศพิธราชธรรม แต่ไม่ได้พูดถึงจักรวรรดิวัตรเลย ทั้ง ๆ ที่เรื่องจักรวรรดิวัตรปรากฏ อยู่ในจักรกวัตตสูตรของพระไตรปิฎก ผู้เขียนคือพระยาสิทธิไทย น่าจะต้องทราบเรื่องนี้ดี หากข้าม เรื่องจักรวรรดิวัตรไปได้ได้อย่างไร<sup>(109)</sup> โดยเนื้อแท้แล้วจักรกวัตตสูตรหรือสูตรว่าด้วยความประพฤติ หรือหน้าที่ของพระเจ้าจักรพรรดิจัดได้เป็นรากฐานของปรัชญาด้านการเมืองการปกครองของ พุทธรัฐทั้งหลาย โดยพระสูตรได้กล่าวถึงหลักปฏิบัติสำหรับผู้ปกครองที่ทรงธรรมซึ่งยังความ สงบร่มเย็นแก่สังคม นำสังเกตที่ความในพระสูตรดั้งเดิมมิได้จำแนกหลักปฏิบัติเป็นข้อที่แน่นอน หากภายหลังจึงได้มีอรรถกถามาแยกย่อย แจงออกมาเป็นข้อ ๆ รู้จักกันในนามของ จักรวรรดิวัตร 10 หรือ 12 (แล้วแต่การแยกเนื้อหารายละเอียด) ในที่นี้ขอให้พิจารณาเนื้อหาของจักรวรรดิวัตร แบบละเอียด (จักรวรรดิวัตร 12) อันประกอบด้วย

1. โฉวาทสังสอนข้าราชการสำนัก
2. ผูกมิตรไมตรีกับนานาประเทศ
3. สงเคราะห์ พระราชวงศ์
4. เกื้อกูลคฤหบดีชน
5. อนุเคราะห์ประชาราษฎร
6. อุปการะสมณะพราหมณ์ ผู้ประพฤติชอบ
7. อนุรักษฝูงสัตว์ไม่ให้มีภัย
8. ปราบปรามการทุจริต ส่งเสริมการสุจริต
9. สนับสนุนทรัพย์แก่ผู้ประกอบสัมมาชีพ
10. เข้าใกล้ใต้ถุนเรือนบาปบุญคุณโทษกับสมณ พราหมณ์
11. หักห้ามจิตใจจากอธรรมทั้งปวง
12. พยายามเลือกสละความละโมภโลภมาก ในทางที่ไม่ถูกไม่ควร<sup>(110)</sup> ในขณะที่เดียวกัน หากพิจารณาอย่างสรุปรวบรัด หลักจักรวรรดิวัตร ก็อาจย่อความเหลือเพียง 3 ข้อก็ได้กล่าวคือ 1. ให้ความคุ้มครองอันเป็นธรรมแก่มนุษย์ แลสัตว์ ไม่ปล่อยให้มิให้ผู้ทำการอันเป็นอธรรมในแผ่นดิน 2. มอบทรัพย์ให้แก่ผู้ยากไร้ และ 3. เข้าหาสมณพราหมณ์ ถามถึงสิ่งที่เป็นกุศลเป็นธรรมและน้อมนำมาปฏิบัติ<sup>(111)</sup> เมื่อ

<sup>(109)</sup> พระราชวรมณี, "ไตรภูมิพระร่วง อธิธิพลต่อสังคมไทย", อ่างแล้ว, หน้า 29-30

<sup>(110)</sup> อ่างในสมเด็จพระญาณสังวร (สุวตฺตโน), "ทศพิธราชธรรมและพระราชกรณียกิจของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว", อ่างแล้ว, หน้า 11 (เชิงอรรถ 2)

<sup>(111)</sup> สุชีพ ปุญญาภภาพ, "พระไตรปิฎกฉบับสำหรับประชาชน", (กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2526), หน้า 349 ขณะเดียวกันขอให้เปรียบเทียบกับการสรุปย่อวัตรดังกล่าวของ วีระ สมบูรณ์ (ในข้อเขียน "รัฐธรรมนูญในอดีต") หน้า 26 ซึ่งจำแนกจักรวรรดิวัตรออกเป็น 5 ข้อ

พิจารณาเนื้อหาของจักรวรรดิวัตรโดยรวมแล้วเราจึงย่อมเห็นได้ไม่ยากถึงการดำรงอยู่ของหลักธรรมในการปกครองดังกล่าวในไตรภูมิพระร่วง ถึงแม้จะไม่มีคำอธิบายข้อไว้แต่อย่างใดก็ตาม และหากพิจารณาความแวดล้อมเพิ่มเติมในไตรภูมิฯ ที่กล่าวถึงเรื่องกงจักรแก้วของพระยาจักรพรรดิราชกิติหรือรัตนหรือแก้ว 7 ประการกิติ และเปรียบเทียบกับความในลักษณะเดียวกันในจักรกัสดิสูตร เราจะประจักษ์ชัดขึ้นต่อข้อสรุปดังกล่าว

สำหรับกรณีของราชสังคหวัดดู 5 ก็เช่นเดียวกันที่แฝงเนื้อหาอยู่ในไตรภูมิพระร่วง ดังปรากฏจากรายละเอียดแห่งธรรมะของผู้ปกครองทั้ง 11 ข้อข้างต้น โดยการจัดหมวดหมู่เป็นทางการภายหลัง ราชสังคหวัดดู 5 ซึ่งเป็นพระราชจรรยาวัตรของกษัตริย์ในการยึดเหนี่ยวจิตใจประชาชนก็แบ่งได้เป็น 5 ข้อ กล่าวคือ 1. ความสามารถในการบำรุงข้าวกล้า 2. ความสามารถในการบำรุงเลี้ยงคน 3. ความสามารถผูกมัดจิตใจประชาชน 4. มีวาจาควรตี้ม (วาจาอ่อนหวาน) 5. ความสงบราบคาบปราศจากโจรภัยที่ทวารเรือนไม่ต้องลงกลอน<sup>(12)</sup>

หากเรานับเนื้อหาให้สหประชาธรรมเป็นส่วนหนึ่งแห่งหลักธรรมอุดมคติของปรัชญากฎหมายแบบธรรมนิยมของไทยเรา หลักธรรมข้ออื่นๆ ซึ่งอยู่ในระดับเดียวกับสหประชาธรรม ก็ไม่น่าจะมีสถานะทางปรัชญากฎหมายที่ห่างไกลกันนัก จักรวรรดิวัตรหรือราชสังคหวัดดู จึงย่อมจัดได้ว่าเป็นหลักธรรมอุดมคติทางปรัชญากฎหมายของไทยด้วย พร้อมๆ กับเป็นแม่บทแห่งระเบียบแบบแผนในการปกครองที่ผู้ปกครองพึงยึดถือปฏิบัติตาม ข้อที่น่าสังเกตอีกประการคือจักรกัสดิสูตรซึ่งเป็นที่มาของจักรวรรดิวัตรยังย้ำให้เห็นถึงภัยพิบัติหรือความเดือดร้อนวุ่นวายของสังคมที่ไม่ยึดมั่นในหลักธรรมดังกล่าว อีกทั้งกล่าวถึงกรรมคุณรวมตัวของประชาชนระดับต่างๆ เพื่อเรียกร้องให้ผู้ปกครองยึดมั่นปฏิบัติตามหลักจักรวรรดิวัตร คัดสรรมาจากพระสูตรจึงน่าจะสะท้อนให้เห็นถึงบทบาทและความสำคัญอย่างมากของหลักธรรมข้อนี้ ซึ่งมีได้เป็นเพียงหลักธรรมส่วนตัวของกษัตริย์ หากเป็นหลักธรรมที่คนทั่วไปในสังคมยึดถือเป็นกรอบรวมแห่งการใช้อำนาจในสังคม

แม้ว่ากรอบบังคับทางสังคมลักษณะนี้จะมีค่าเป็นเพียงกรอบบังคับทางศีลธรรมก็ตามที่ กระนั้นก็ตามพุทธศาสนาย่อมจะทำให้กรอบทางศีลธรรมนี้มีชีวิตมีพลังขึ้นมาให้ได้ ใน

---

<sup>(12)</sup>สมเด็จพระญาณสังวร (สุวฑฒโน). "สหประชาธรรมและพระราชจรรยาวัตรของพระมหากษัตริย์เจ้าอยู่หัว" อ้างแล้ว, หน้า 11 (เชิงยรรว 1)

จักรกัณฑ์สูตรจึงมีการสร้างภาพความเสื่อมของสังคมที่ผู้ปกครองไม่ยึดมั่นในจักรวรรดิวัตร ทั้งในแง่การเฟื่องฟูของอาณาจักรในสังคม การลดน้อยถอยลงในอายุของผู้คนจนกระทั่งเข้าสู่ยุคแห่งมิลลัญญี่ที่สังคมมนุษย์จะเสื่อมอย่างถึงที่สุดมนุษย์จะฆ่ากันอย่างไม่เลือกหน้าแม้ระหว่างแม่กับลูกราวกับเห็นมนุษย์ด้วยกันเป็นเนื้อเป็นหนัง (มิลลัญญี่ แปลว่า สำคัญว่าเป็นเนื้อ)

สำหรับในไตรภูมิพระร่วงก็มีการหยิบยกเรื่องกรรม, ผลแห่งกรรมหรือวิบากกรรมอันเป็นความเชื่อถือทางศาสนาพุทธเข้ามาควบคุมอีกชั้นหนึ่ง ในแง่รายละเอียดเราอาจพอจำแนกความเชื่อทางศาสนาดังกล่าว (อันปรากฏในไตรภูมิพระร่วง) ออกเป็น 2 ประเภทคร่าวๆ ได้ดังนี้

1. ความเชื่อเรื่องความวิปริตผิดปกติของธรรมชาติ เมื่อผู้ปกครองแผ่นดินไม่ประพฤติธรรม ความเชื่อตรงนี้อาจจัดได้เป็นเรื่องผลแห่งกรรมระดับมหภาค

2. ความเชื่อในเรื่องวิบากกรรมส่วนตัว อันจะประสบต่อผู้ปกครองในภพต่อไปซึ่งอาจจัดได้เป็นผลกรรมระดับจุลภาค

### ระเบียบแห่งธรรมชาติกับพฤติกรรมการใช้อำนาจของผู้ปกครอง

ไตรภูมิพระร่วงได้ยืนยันถึงความสัมพันธ์ของธรรมชาติกับการใช้อำนาจของผู้ปกครองโดยชัดเจน เมื่อใดที่ผู้ปกครองใช้อำนาจโดยชอบธรรม ไฟฟ้าเข้าแผ่นดินย่อมอยู่เย็นเป็นสุขฝนฟ้าก็ตกต้องตามฤดูกาลไม่มากไม่น้อยเกินไป แต่หากเมื่อใดผู้ปกครองทำสิ่งที่มีชอบ ความวิปริตผิดปกติของธรรมชาติย่อมเกิดขึ้นตามมา :

“แลท้าวพระญาองค์ใดกระทำความอันมิชอบคลองธรรมได้ เทวาฟ้าฝนนั้นก็พิปริตแม้ทำอะไรไถนาก็บันดาลให้เสียหายตายด้วยแล้งแลฝนแล อนึ่งผลไม้มันทั้งหลายแลพืชอันเกิดเหนือแผ่นดิน อันมีโอชารสอันดีอร่อย นั้นกลับหายเสียไปเพื่อโอชารสนั้นจมลงไปใ้แผ่นดินสิ้นทั้งต้นแลลำอันปลูกนั้นมันก็มีงามเลย ทั้งแดดแลลมทั้งฝนแลเดือนดาวก็มิชอบชอบฤดูกาลตั้งเก่าเลย เพราะว่าท้าวพระญากระทำมิชอบธรรมนั้นๆ”

คติความเชื่อต่อความสัมพันธ์ระหว่างความเป็นไปของธรรมชาติกับพฤติกรรมแห่งผู้นำผู้ปกครองสังคม นับเป็นคติทางสังคมการเมืองที่มีความสำคัญอย่างมากในพุทธศาสนา จริงๆ แล้วเมื่อครั้งเราพูดถึงเรื่องกำเนิดโลกหรือมนุษย์ในอัครคัมภีร์ของพระไตรปิฎก นั้นเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างพฤติกรรมมนุษย์กับความเปลี่ยนแปลงของธรรมชาติก็แสดงออกให้เห็นซ้ำ