

แล้วซ้ำอีก โดยคราใดที่มนุษย์ประพฤติตนไปในทางเสื่อม, ใฝ่ในทางต่ำ ธรรมชาติก็จะเปลี่ยนไปในลักษณะที่เป็นผลร้ายต่อตัวมนุษย์เอง และความเปลี่ยนแปลงของธรรมชาติก็ดำเนินไปจนยุติลงเป็นกฎเกณฑ์ธรรมชาติเท่าที่เป็นอยู่ปัจจุบันเมื่อมีผู้ปกครองคนแรกแล้ว อัคคัญญสูตรจบลงที่จุดนี้ในเรื่องธรรมชาติและคนหากต่อแต่นั้นก็มีพระสูตรในบทอื่นซึ่งมารับอีกชั้นหนึ่งกล่าวคือ “ธัมมิกสูตร” ในทุติยปิณฑาสกั พระไตรปิฎก เล่ม 21 กล่าวเน้นย้ำถึงความสัมพันธ์ของพฤติกรรมการใช้อำนาจของผู้ปกครองกับความเป็นไปของชาติโดยตรง พระสูตรนี้เองที่เป็นต้นเค้าสำคัญของไตรภูมิพระร่วงในประเด็นเดียวกัน ดังมีความสำคัญที่ขอคัดมาให้พิจารณา ดังนี้ :⁽¹¹³⁾

“ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย สมัยใดพระราชาเป็นผู้ไม่ตั้งอยู่ในธรรม สมัยนั้น แม้พวกข้าราชการก็เป็นผู้ไม่ตั้งอยู่ในธรรม เมื่อพวกข้าราชการไม่ตั้งอยู่ในธรรมสมัยนั้น แม้พราหมณ์และคฤหบดีก็เป็นผู้ไม่ตั้งอยู่ในธรรม เมื่อพราหมณ์และคฤหบดีไม่ตั้งอยู่ในธรรม สมัยนั้นแม้ชาวนิคมและชาวชนบทก็เป็นผู้ไม่ตั้งอยู่ในธรรม พระจันทร์และพระอาทิตย์ย่อมหมุนเวียนไม่สม่ำเสมอ เมื่อพระจันทร์และพระอาทิตย์หมุนเวียนไม่สม่ำเสมอ คีรีและวันก็ย่อมหมุนเวียนไม่สม่ำเสมอ...เมื่อฤดูและปีหมุนเวียนไม่สม่ำเสมอ ลมย่อมพัดไม่สม่ำเสมอ เมื่อลมพัดไม่สม่ำเสมอ ลมก็เดินผิดทางไม่สม่ำเสมอ ย่อมพัดเวียนไป เมื่อลมเดินผิดทางไม่สม่ำเสมอพัดเวียนไป เทวดาย่อมกำเริบเมื่อเทวดากำเริบ ฝนย่อมไม่ตกต้องตามฤดูกาล เมื่อฝนไม่ตกต้องตามฤดูกาล ข้าวกล้าทั้งหลายก็สุกไม่เสมอกัน ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย มนุษย์ผู้บริโภคข้าวที่สุกไม่เสมอกัน ย่อมเป็นผู้มีอายุน้อย มีผิวพรรณเศร้าหมอง มีกำลังน้อย มีอาหารมาก...”

สำหรับผู้สนใจเรื่องอุดมการณ์ความคิดดั้งเดิมในสังคมไทย ความในพระสูตรข้างต้นนับว่ามีความสำคัญอย่างมากในฐานะเป็นต้นเหง้าแห่งความคิดหรือความเชื่อเรื่องอาเพศแห่งบ้านเมือง ขณะเดียวกัน อาเพศหรือเหตุอันเกิดขึ้นอย่างผิดปกติในธรรมชาติก็มักกลายเป็นคำอ้างเพื่อวิพากษ์กล่าวโทษการปกครองบ้านเมืองที่ไม่เป็นธรรมต่างๆ มาช้านานแล้ว เพลงยาวพยากรณ์กรุงศรีอยุธยา ซึ่งเขียนขึ้นในช่วงปลายอาณาจักรอยุธยา ก่อนจะเสียกรุงแก่พม่า นับเป็นตัวอย่างสำคัญที่นำเอาคติเรื่องอาเพศในพุทธศาสนา มาวิจารณ์กษัตริย์และความเสื่อมทราม

⁽¹¹³⁾ พระไตรปิฎกภาษาไทยฯ พุทธศักราช 2530 เล่ม 21 หน้า 98-9

ของสังคมอย่างรุนแรง จนแม้กระทั่งในยุคสมัยการบริหารของรัฐบาลสมัยใหม่ ประเด็นเรื่อง
อาเพศของธรรมชาติก็ถูกหยิบยกขึ้นมาพูดอยู่บ่อยครั้ง⁽¹¹⁴⁾ น่าเชื่อว่าคติเรื่องอาเพศนี้คงมีผู้
เลื่อมใสเชื่อถืออยู่มิใช่น้อยมาโดยตลอด หากไม่ก็คงไม่มีการเอ่ยอ้างถึงสืบมาจนถึงปัจจุบัน บทบาท
ทางสังคมของคติเรื่องอาเพศจึงเป็นเรื่องน่าใคร่ครวญอยู่มิใช่น้อย ยิ่งจำเพาะสำหรับผู้สนใจ
ประเด็นรณรงค์เรื่องนิเวศวิทยาหรือสิ่งแวดล้อม อันเป็นหัวข้อการรณรงค์ทางสังคมที่กำลัง
เฟื่องอย่างมากมาย ในปัจจุบัน คติความคิดเรื่องอาเพศหรือความสัมพันธ์ระหว่างพฤติกรรมของ
คนกับธรรมชาติย่อมสอดคล้องกับหลักคิดของบรรดานักอนุรักษ์ธรรมชาติ หากใช้ความคิด
อหังการ์แบบเก่าที่มองมนุษย์เป็นนายเหนือธรรมชาติไม่

น่าสังเกตเพิ่มเติมว่า การถ่ายทอดคติเรื่องอาเพศในไตรภูมิพระร่วงคงมิได้นำมาจาก
ถ้อยคำในพระสูตรอย่างเดียวนั้น ดังธรรมชาติก (เรื่องราวเกี่ยวกับอดีตชาติของพระพุทธเจ้า)
ในพุทธศาสนาก็เป็นแหล่งที่มาสำคัญแห่งคติดังกล่าว ความเชื่อนี้อาจตรวจสอบได้จากชาดก
หลายๆ เรื่อง อาทิ มหาสุบินชาดก, กุรุธรรมชาดก, ราโชวาทชาดก, ภัลลชาติชาดก⁽¹¹⁵⁾ โดย
ที่ชาดกหลายเรื่องยังเน้นถึงผลกระทบของคติเรื่องอาเพศต่อผู้ปกครองที่ไม่ประพฤติธรรมหรือ
ทศพิธราชธรรม แม้ในตำนานหรือนิยายปรัมปราท้องถิ่นก็ปรากฏการสะท้อนความเชื่อดังกล่าว
อาทิในตำนานชินกาลมาลีปกรณ์ หรือตำรามูลศาสนา ก็มีกล่าวถึงเรื่องอาเพศน้ำท่วมเมืองลุ่ม
จม เนื่องจากการใช้อำนาจที่ไม่เป็นธรรมของกษัตริย์ จริงอยู่ที่ลักษณะอาเพศของธรรมชาติ

⁽¹¹⁴⁾ดูอาทิ บรรจบ บรรณรุจิ, “เมื่อไม่มีธรรมความระส่ำระสายก็เกิดขึ้น”, หนังสือพิมพ์มติชน, พุศ 17 ตุลาคม 2533 ;
ลิขิต ธีรเวคิน, “อาเพศและนัยทางการเมือง”, หนังสือพิมพ์มติชน เสาร์ที่ 10 พฤศจิกายน 2533 หรือในหนังสือพิมพ์
เอกลักษณะ (แนวหน้า), วันอาทิตย์ที่ 4 พฤศจิกายน 2533 น่าสังเกตที่ภายใต้รัฐบาลของพลเอกชาติชาย ชุณหะวัณ (2533)
มีเหตุการณ์หลายอย่างเกิดขึ้นในลักษณะโศกนาฏกรรมใหญ่จนทำให้พรรคการเมืองฝ่ายค้านรวมทั้งนักวิชาการบางคนถือเอา
เป็นเหตุเพช อาทิเช่น มหาวาดภัยที่จังหวัดชุมพร ใต้ฝุ่นเกย์, รถบรรทุกแก๊สระเบิด, เขื่อน (ลำมูลบน) ร้าว, เรือลุ่มมีผู้เสียชีวิต
จำนวนมาก, ภูเขาถล่ม, เครื่องบินตก, ดึกถล่ม

⁽¹¹⁵⁾มหาสุบินชาดกหรือ “พุทธทำนาย” แสดงผลแห่งความวิปริตผันแปรของธรรมชาติและสังคม เนื่องจากผู้ปกครองและ
หมู่ชนเสื่อมทรามจากธรรมะ กุรุธรรมชาดกเน้นเรื่องการรักษาศีลของราชากับความเป็นปกติของธรรมชาติ, ราโชวาทชาดกมุ่ง
แสดงธรรมเรื่องมะม่วงหวาน เพราะราชาปกครองโดยธรรม ส่วนภัลลชาติชาดก กล่าวถึงความทุกข์ยากของประชาชนอัน
เนื่องจากการปกครองแผ่นดินโดยขาดธรรม ชาดกดังกล่าวเป็นตัวอย่างของชาดกจำนวน 547 เรื่องในพระไตรปิฎกที่พูดถึง
เรื่องราวการบำเพ็ญบารมีต่างๆ ของพระพุทธเจ้าในชาติปางก่อน ก่อนการตรัสรู้ ผู้สนใจรายละเอียดเพิ่มเติมเกี่ยวกับชาดก
ดังกล่าวในลักษณะการวิเคราะห์เนื้อหา ขอให้ดู พัฒน์ เฟิงผลา, “รายงานการวิจัยการวิเคราะห์การบำเพ็ญบารมีของพระโพธิสัตว์
ในนิบาตชาดก”, (คณะมนุษยศาสตร์, มหาวิทยาลัยรามคำแหง, 2530)

เป็นเรื่องผลร้ายต่อส่วนรวมหรือต่อประชาชนทั่วไป หากเคราะห์กรรมอันเกิดต่อส่วนรวมก็ย่อมเป็นการสิ้นเปลืองความสงบสุขของสังคมอันจะกระทบต่อความมั่นคงของรัฐในท้ายที่สุด ยิ่งสังคมใดมีศรัทธาเชื่อถือต่อคติดังกล่าวแรงกล้าเพียงใด เหตุอาเพศ (หรือความเชื่อว่าเป็นเหตุอาเพศ) ที่เกิดย่อมมีโอกาสที่จะกลายเป็นพยานหลักฐานให้ประชาชนพิพากษาความผิดและลงโทษผู้ปกครองมากเพียงนั้น แม้ส่วนใหญ่จะเพียงอยู่ในรูปของการดิ้นนินทาที่ตามที คติความเชื่อเรื่องอาเพศจึงเป็นเครื่องมือเชิงอุดมการณ์ที่มีบทบาทกำกับควบคุมกษัตริย์หรือผู้ปกครองมิให้ล่วงละเมิดต่อธรรมโดยเฉพาะทศพิธราชธรรมอันมีฐานะตั้งหลักธรรมสูงสุดทางกฎหมายด้วย หากแน่ละที่ประสิทธิภาพแห่งเครื่องมือดังกล่าวคงเป็นอีกเรื่องหนึ่งต่างหาก ซึ่งคงแปรไปกับลักษณะหรือขนาดแห่งกลุ่มคนที่กล่าวอ้าง หากเป็นชาวบ้านสามัญชน พลังแห่งคติความเชื่อที่สำแดงบทบาทเป็นอุดมการณ์ทางสังคมก็อาจขาดพลังการควบคุมหรืออาจมีค่าเป็นเพียงแต่เสียงซุบซิบนินทาลับหลัง แต่หากเป็นขุนนางผู้ใหญ่ที่ใกล้ชิดกษัตริย์และมีฐานะอำนาจทางทหารที่เข้มแข็งเป็นของตน การกล่าวอ้างความเชื่อดังกล่าวย่อมยังความสะตงสะเทือนต่อกษัตริย์อย่างมิพักต้องสงสัย รัฐประหารหลาย ๆ ครั้งในสมัยอยุธยาที่ดูเหมือนมีการหยิบยกเอาคติความเชื่อนี้หรือการละเมิดทศพิธราชธรรมเป็นพลังสนับสนุนการล้มล้างราชบัลลังก์ แม้การนำเอาคติความคิดมาเป็นเครื่องมือล้มล้างอำนาจรัฐ อาจฟังดูเป็นเรื่องแปลกต่อสังคมโบราณที่ปกครองด้วยระบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ อีกทั้งยังมีคติเรื่องการเทิดทูนบุญบารมีของบุคคลที่เป็นกษัตริย์ หากในอีกด้าน พุทธศาสนาก็ดูเหมือนจัดสรรระบบการครองอำนาจที่มีความสมดุลในตัวเอง มีทั้งความคิดในเชิงสนับสนุน และเชิงตรวจสอบอำนาจควบคู่กันไปในตัว

ในแง่ของทฤษฎี เรื่องราวเกี่ยวกับการตรวจสอบอำนาจผู้ปกครองจนถึงระดับล้มล้างอำนาจยังปรากฏให้เห็นในชาดกหลายต่อหลายเรื่อง ดังเช่นใน “สัจจกัจฉชาดก” ก็มีเรื่องประชาชนลุกฮือขึ้นฆ่าพระราชอาชญาผู้กตัญญูแล้วอภิเษกพระโพธิสัตว์ให้เป็นพระราชทาน “มหาปิงคลชาดก” พูดถึงพระเจ้าปิงคลผู้ร้ายกาจ เป็นที่เกลียดชังของประชาชน หรือ “จันทกุมารชาดก” ก็เป็นเรื่องการต่อสู้เพื่อความยุติธรรมของจันทกุมารกับปุโรหิตใจคดและกษัตริย์ใจร้าย จนได้รับการสนับสนุนจากมหาชนร่วมกันฆ่าปุโรหิต และเนรเทศกษัตริย์ออกจากเมือง และจันทกุมารได้ขึ้นปกครองแผ่นดินโดยธรรมในท้ายสุด เป็นต้น⁽¹¹⁶⁾ นำสังเกตเพิ่มเติมว่า

⁽¹¹⁶⁾ดู พัทน์ เฟิงปลา, “รายงานการวิจัยการวิเคราะห์ การบำเพ็ญบารมีของพระโพธิสัตว์ในนิบาตชาดก”, เฟิงอ้าง, หน้า 26, 50, 114

ความจริงแล้วเรื่องการปฏิเสธ, ต่อต้าน หรือกระทั่งล้มล้างอำนาจผู้ปกครองที่ขาดธรรมจะนับเป็นคดีทั่วไปในวัฒนธรรมทางสังคมหรือการเมืองที่มีกำเนิดในอินเดียก็ยังไม่ผิด เพราะไม่เพียงแต่มีในพุทธศาสนา หากอินดูก็ยึดมั่นในคตินี้เช่นกัน ในคัมภีร์มหาภารตะ การทำลายพระราชถือเป็นสิ่งที่ถูกต้อง หรือในมนูศาสตร์ (คัมภีร์มนูธรรมศาสตร์) ก็ย้ำว่าหากผู้ปกครองไม่คุ้มครองดูแลประชาชน ประชาชนย่อมต่อต้านหรือปฏิเสธอำนาจด้วยการไม่จ่ายภาษีได้เช่นกัน⁽¹¹⁷⁾

เมื่อหันมาพิจารณาประเด็นสรุปทางปรัชญากฎหมายอีกครั้ง ในขณะที่ปรัชญากฎหมายธรรมชาติของตะวันตกมีคติเรื่องการยืนยันกฎหมายธรรมชาติให้อยู่เหนือกว่ากฎหมายของรัฐและอ้างกฎหมายธรรมชาติเป็นเหตุผลโต้แย้งหรือปฏิเสธกฎหมายหรือการใช้อำนาจรัฐที่ขัดแย้งต่อกฎหมายธรรมชาติ ปรัชญากฎหมายไทยโบราณที่มีนัยแห่งความเชื่อมั่นต่อกฎ (หมาย) ธรรมชาติในรูปธรรมะ หรือทศพิธราชธรรมก็สนับสนุนการเคลื่อนไหวในเชิงปฏิเสธอำนาจรัฐที่เป็นธรรมดุจกัน หากการเคลื่อนไหวในลักษณะนี้ของตะวันตกคงปรากฏมากหรือเด่นชัดมากกว่าของไทยเรา ซึ่งอาจแปรสัมพันธ์ไปกับขีดชั้นความเข้มข้นเรื่องความศรัทธาเคารพต่อกษัตริย์ที่ไม่เท่ากัน. โครงสร้างแห่งการแบ่งแยกอำนาจทางการเมืองในสังคมที่ไม่เหมือนกันรวมทั้งการดำรงอยู่ของสถาบันอิสระในสังคมควบคู่ไปกับสถาบันกษัตริย์ ดังกรณีของตะวันตกที่บางยุคบางสมัย สถาบันทางศาสนา (คริสตจักรโรมันแคทอลิก) มีอำนาจอย่างมากในสังคม ความมีอิสระหรืออำนาจในตัวเองของศาสนาจักรนิคมทำให้ง่ายต่อองค์กรศาสนาในการเผยแพร่หรือยืนยันคำสอนทางปรัชญาสังคมและกฎหมายให้เป็นที่ยอมรับของทุกๆ ฝ่าย อันรวมทั้งกษัตริย์หรือผู้ปกครองด้วย อำนาจคู่ขนานของศาสนาจักรกับอาณาจักร (ในกรณีตะวันตก) ย่อมหนุนนำบทบาทของปรัชญากฎหมาย (ธรรมชาติ) ในการกำกับหรือปฏิเสธอำนาจรัฐได้อย่างมาก ลักษณะดังกล่าวนี้ต่างไปจากสังคมไทยเรา ที่ศาสนาจักรอยู่ภายใต้ฝ่ายอาณาจักรตลอดมา เมื่อศาสนาจักรไร้อำนาจในตัวเอง ไฟร์ฟ้าสามัญชนที่โหดหรือจะหาญกล้าโต้แย้งบุคคลในศูนย์กลางอำนาจนับแต่พวกเขาเชื่อพระวงศ์ตลอดจนขุนนางศักดิ์นาสูงๆ จึงกลายเป็นกลุ่มชนสำคัญที่สามารถหรือมีศักยภาพในการแสดงบทบาทในส่วนนี้ได้จากการอ้างทศพิธราชธรรมหรือเหตุอาเพศต่างๆ เป็นเหตุผลเพื่อการปฏิเสธหรือล้มล้างอำนาจกษัตริย์ต่อมา อย่างไรก็ตาม

⁽¹¹⁷⁾อ้างใน เจลิมเกียรติ ผิวนวล, "ความคิดทางการเมืองของปรีดี พนมยงค์". (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, พ.ศ.2529), หน้า 38-9

ก็ตามการอ้างหลักธรรมดังกล่าว ถึงที่สุดแล้วยังขึ้นอยู่กับความมั่นคงในอำนาจของกษัตริย์ รวมทั้งระดับการประนีประนอมทางผลประโยชน์ของชนชั้นศักดินาอีกด้วย

วิพากกรรมส่วนตัวของผู้ปกครองผู้ไม่ประพฤติธรรม

นอกเหนือจากการเน้นเรื่องผลแห่งการละเมิดธรรมของผู้ปกครอง ในแง่ความผิดปกติของธรรมชาติ ไตรภูมิพระร่วงในฐานะเครื่องมือแห่งอุดมการณ์ทางสังคมในยุคสุโขทัยยังสร้างคติชมขวัญผู้ปกครองที่ไม่ประพฤติธรรมในรูปของวิพากกรรมส่วนตัวอีกโสดหนึ่งด้วย มองจากรูปความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปกครองกับประชาชน ไตรภูมิพระร่วงได้ให้ตัวอย่างแห่งวิพากกรรมของชนชั้นปกครองที่มีค่าเสมือนบทลงโทษทางใจหลายๆ เรื่อง โดยไม่กล่าวถึงเรื่องวิพากกรรมของสามัญชน (อันอาจกระทำละเมิดอำนาจรัฐ) เป็นไปได้ที่อาจไม่มีเรื่องความประพฤติร้ายของประชาชนต่อรัฐก็ได้ ทำให้ไม่มีความจำเป็นต้องบัญญัติเอาไว้

ไตรภูมิพระร่วงบัญญัติให้ผู้ปกครองที่กระทำความชั่วต้องตกสู่ “เปรตภูมิ” กลายเป็น “เปรต” เมื่อตายไปแล้วพร้อมกับให้รายละเอียดของกรรมชั่วที่ “พวกเปรต” ได้ก่อไว้ปางก่อน นำสังเกตที่นัยของเหล่าผู้ปกครองที่ต้องตกเป็นเปรตดังกล่าว หากพิจารณาจากบริบทสังคมสมัยใหม่ ก็กินความทั้งบรรดานักการเมืองทั้งหลายที่ได้เป็นใหญ่เป็นโตมีโอกาสนับบริหารราชการบ้านเมือง ไม่ว่าจะโดยตำแหน่งนายกรัฐมนตรี หรือรัฐมนตรีประจำกระทรวงต่างๆ

ตัวอย่างผู้ปกครองจำพวกเปรตมีตั้งแต่ “เป็นนายเมือง แลแต่งบังคับความราษฎรทั้งหลายใส่ แลมันย่อมมักกินสินเจ้าของเรา ที่ผู้ชอบใส่มันว่าผิด ที่ผู้ผิดใส่มันว่าชอบ มันมิได้กระทำโดยแห่งธรรม หามิได้แลฯ” จากกรรมชั่วดังกล่าวเมื่อตายแล้วเป็นเปรตก็ดี “อยากเผ็ดเร็ดไร้หนักหนาหาอาหารจะกินบมิได้ แลย่อมเอาเล็บมือของตนอันคมดั่งมีดกรดนั้นมาชวนมาขูดเอาเนื้อแลหนังของตนออกมากินต่างอาหารใส่” นอกจากนี้ก็ยังมีเปรตที่ชาติก่อน “ข่มเหงคนเข็ญใจด้วยอันความกรุณาปราณีบมิได้แลเห็นของท่านจะใคร่ได้แก้ตน เห็นสินท่านจะใคร่เกียดเอาท่านหาความผิดบมิได้ใส่ตนว่าท่านผิด” เปรตจำพวกนี้มีลักษณะ “ผอมบางร้ายหนักหนาหาอันจะกินบมิได้เลย อดอยากหนักหนาดังใจเขาจะขาด ครั้นเขาเห็นน้ำใสแลกอบเอามากินใส่ น้ำนั้นกลายเป็นไฟไหม้ทั้งตนเขาๆ ก็กลิ้งเกลือกตายในไฟนั้น นานนักหนา”⁽¹¹⁸⁾

(118) พระยาสุริยวงศา, “ไตรภูมิพระร่วง”, อ่างแล้ว, หน้า 53, 56

คติความเกี่ยวกับ “พวกเปรต” นี้ คงหารากที่มาชนิดกระเส็นกระสายได้จากพระไตรปิฎก หรือในชาดกทางพุทธศาสนา รวมทั้งคัมภีร์จำพวกอรรถกถาฎีกา ที่เขียนขึ้นภายหลังและมีกล่าวถึงเรื่องนรก สวรรค์ในเชิงกายภาพ เรื่องจำพวกนรก, สวรรค์, เปรต อะไรต่างๆ ฟังดูอาจเป็นเรื่องมมายหรือไม่เป็นวิทยาศาสตร์ในมาตรฐานทางวิชาการปัจจุบัน อย่างไรก็ตาม เมื่อมองจากมาตรฐานทางด้านความเชื่อต่อสิ่งเหนือธรรมชาติ หรือเรื่องโชคลาง ไสยศาสตร์ ของคนไทยยุคสังคมอุตสาหกรรม ปัจจุบันน่าจะคิดอยู่มากกว่าไม่น่าเป็นเรื่องพ้นสมัยเกินไปนัก เพราะแม้แต่คนระดับ (อดีต) นายกรัฐมนตรีหรือรัฐมนตรีจำนวนไม่น้อยในยุคสมัยใหม่ก็ยังแสดงความยึดถือศรัทธาในสิ่งเหล่านี้ ดังปรากฏเป็นข่าวแพร่หลายในสื่อมวลชนต่างๆ อย่างไรก็ตาม น่าสังเกตที่ความเชื่อถือศรัทธาของกลุ่มคนดังกล่าวยังไม่แน่ใจว่าจะมีลักษณะข้ามภพข้ามชาติไปจนถึงเรื่องนรก, สวรรค์ หรือเปรตด้วยหรือไม่ แม้จะดูเป็นข้อสรุปเชิงเสียดสีอยู่หลายๆ หากบางทีแล้วคติความเชื่อที่มีลักษณะโบราณหรือมมาย (ในทรรศนะใหม่) ก็อาจสร้างคุณูปการสำคัญต่อสังคมยุคไฮเทคได้ หากชนชั้นนำของสังคม โดยเฉพาะชนชั้นปกครองมีอุปาทานยึดมั่นต่อสิ่งเหล่านี้อย่างจริงจังตลอดสาย (ไม่ใช่เลือกยึดเชื่อถือแต่บางเรื่องที่จะกระทบถึงกับตนในภพปัจจุบันเท่านั้น) กระทั่งพวกพ่อค่านายทุนก็อาจยังคิดยังทำความไม่ชอบธรรมต่างๆ หากรับรู้รับฟัง ไตรภูมิพระร่วงที่มีกล่าวถึงวิบากกรรมในการต้องไปเกิดเป็นเปรตของบรรดาพ่อค้าที่ประกอบกรรมชั่วในลักษณะปลอมปนสินค้า หลอกขายชาวบ้าน หรือชอบทำลายป่าผลาญชีวิตสัตว์ป่า เป็นต้น⁽¹¹⁹⁾

ทศบารมีและปรัชญาเกี่ยวกับความยุติธรรมในการลงโทษสมัยสุโขทัย

จากการยึดเอาไตรภูมิพระร่วงเป็นตัวตั้งในการศึกษาเพื่อหาข้อสรุปเชิงอนุมานต่อแนวคิดทางปรัชญากฎหมายในยุคสุโขทัย ถึงจุดนี้เราคงได้คำตอบที่หนักแน่นต่อคุณค่าและความสำคัญทางปรัชญากฎหมายของหลักเรื่องทศพิชราชธรรม ซึ่งมีอยู่ควบคู่กับคุณค่าในเชิงหลัก

⁽¹¹⁹⁾เพ็งอ้ง, หน้า 50, 56 : “เปรตจำพวก 1 ไล่ เขาเที่ยวขอมเอาสองมือกอบเอาข้าวสับอันลูกเป็นไฟนั้นมาใส่บนหัวตนเองอยู่ทุกเมื่อได้ เปรตจำพวกนี้เมื่อกำเนิดเขากระทำก่อนนั้น เขาเอาข้าวสับปนข้าวตังแล้วเอาไปลงขายแก่ท่านๆ และด้วยบาปกรรมเขาดังนี้ เขาจึงเอามือกอบเอาข้าวสับเป็นไฟนั้นมาใส่เหนือหัวเองไว้ลูกเป็นไฟไหม้หัวเขาอยู่ทุกเมื่อ...ยังมีเปรตจำพวก 1 ไล่เขาเที่ยวขอมมีตัวเปื้อยหน้าแลผอมนํกมีหลังก็ขดมือก็หน้าดินก็เปื้อย แลเขาขอมเอาไฟมาคลอกตัวเขาเองอยู่ทุกเมื่อ แลตัวเขานั้นดังขอมไม้อันกลิ้งอยู่ ณ กลางไร่ แลเขากลับไปกลิ้งมา ทนทุกขเวทนานักหนา ดังนั้นเป็นช้านานนัก แลเปรตฝูงนี้ไล่เมื่อก่อนเขาคลอกป่าเผาป่า แลสิงสัตว์อันใดที่หนีมันนั้น ไฟก็ไหม้ลามตาย...”

การทางการเมือง กล่าวคือในฐานะแห่งหลักธรรมเชิงอุดมคติทางกฎหมาย ทศพิชราชธรรมได้เชื่อมโยงกับอุดมคติเรื่องธรรมราชาอย่างลึกซึ้ง แต่นอกเหนือจากนี้ หากศึกษาใคร่ครวญกันให้ดีต่อบริบทในไตรภูมิพระร่วงควบคู่กับคติเรื่องธรรมราชาหรือราชาที่ทรงธรรม (ทศพิชราชธรรม) ยังมีคติเรื่องพุทธราชาหรือราชาที่มุ่งสู่ความเป็นพุทธ ปรารถนาต่อความหลุดพ้นเป็นพระพุทธรเจ้าองค์ต่อไปและมีพระปณิธานต่อการเป็นพระโพธิสัตว์ ดำรงอยู่อย่างหนักแน่นด้วย

“พระญามหาจักรพรรดิราชา” ในไตรภูมิพระร่วงคงนับเนื่องได้เป็นรูปธรรมแห่งพุทธราชาที่สั่งสอนบรรดาเจ้าเมืองต่างๆ ให้ตั้งอยู่ในทศพิชราชธรรม ในแง่ “พุทธราชา” จึงแฝงนัยแห่งความเป็นราชาที่ทรงคุณธรรมหรือถึงพร้อมด้วยคุณธรรมสูงส่งยิ่งกว่า “ธรรมราชา” ทั่วไปที่มีทศพิชราชธรรมเป็นฐานแห่งอำนาจทางศีลธรรม พระญามหาจักรพรรดิราชาตามท้องเรื่องจึงมีคุณธรรมยิ่งใหญ่ “เพียงตั้งพระพุทธรเจ้าเกิดมา” เปรียบตั้งตัวแทนของ “พระพุทธรเจ้า พระปัจเจกโพธิ” หรือพระโพธิสัตว์อันจะได้ตรัสรู้เป็นพระพุทธรเจ้าต่อมา⁽¹²⁰⁾ น่าสนใจที่นัยแห่งลักษณะพุทธราชาดังกล่าวบังเกิดสอดคล้องกับพระราชนิพนธ์ของพระยาสิทธิ (ในศิลาจารึกหลักที่ 4 และ 5) ที่มุ่งเป็นพระโพธิสัตว์พาสรพสัตว์ข้ามห้วงแห่งวัฏสงสาร (ตั้งได้กล่าวมาแล้ว) หากการตีความดังกล่าวถูกต้องแล้ว ผู้ปกครองที่มุ่งสู่ความเป็นพระพุทธรเจ้า, พระโพธิสัตว์, พระญามหาจักรพรรดิหรือพุทธราชาในความหมายรวมคงจะต้องมีการยึดมั่นในคุณธรรมสำคัญอื่นๆ นอกเหนือไปจากทศพิชราชธรรม ที่สำคัญยังคงต้องมีสิ่งที่เรียกว่าการบำเพ็ญ “บารมี” หรือการสั่งสมบารมีเพื่อการก้าวสู่ความหลุดพ้นอย่างสมบูรณ์ควบคู่กันด้วย

ในความหมายคร่าวๆ “บารมี” ในทางพุทธศาสนาหมายถึง คุณธรรมหรือคุณสมบัติสำคัญที่ต้องบำเพ็ญปฏิบัติเพื่อนำไปสู่ความเป็นพระพุทธรเจ้า สารของบารมีประกอบด้วยคุณธรรม 10 ประการ จึงเรียกกันว่า ทศบารมี⁽¹²¹⁾ ในยุคสมัยของพระยาสิทธิไทย งานวรรณกรรมสำคัญอย่าง

(120) เฟิงอ๋าง, หน้า 88, 92, 104

(121) ผู้สนใจรายละเอียดการแปลความหมายของคำ “บารมี” ในพุทธศาสนาขอให้ดูจากพระราชนิพนธ์ของสมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ เรื่อง “ทศบารมีในพุทธศาสนาเถรวาท” สำหรับพจนานุกรม (ฉบับราชบัณฑิตยสถาน) ให้ความหมายว่า “คุณความดีที่ควรบำเพ็ญมี 10 อย่าง” น่าสังเกตว่า คติเรื่องบารมีในความหมายดังกล่าวที่มีลักษณะเป็น “หนทาง” ที่จะนำไปสู่จุดหมายสุดท้ายคือพระพุทธรเจ้านั้น เป็นคติที่ปรากฏในคัมภีร์ทางพุทธศาสนาที่รจนาขึ้นในชั้นหลัง โดยเฉพาะในช่วงที่คติบางเรื่องของพุทธศาสนาฝ่ายมหายานได้เข้ามามีอิทธิพลต่อฝ่ายเถรวาทแล้ว (ดูจากงานพระราชนิพนธ์ของพระเทพรัตนราชสุดาฯ ที่เฟิงอ๋าง, หน้า 35)

ไตรภูมิพระร่วง หรือจารึกสมัยพระองค์ (จารึกหลักที่ 3) ก็มีกล่าวถึงเรื่องบารมี รวมทั้งเรื่องมหาเวสสันดรชาดกที่เป็นชาดกสำคัญที่แพร่หลายและโดดเด่นอย่างมากในแง่การแสดงบารมีทั้ง 10 ของพระมหาเวสสันดร โดยถือเป็นชาดกที่มีเรื่องราวเกี่ยวกับบารมีครบทั้ง 10 ข้อ เพียงพร้อมสมบูรณ์อยู่ในเรื่องเดียวกัน

เมื่อถือเอาบารมีเป็นคุณธรรมเชิงเงื่อนไขสำหรับผู้ปกครองที่มุ่งสู่การเป็นพุทธราชา ในทางทฤษฎีคุณธรรมเรื่องบารมีกับทศพิธราชธรรม จึงเป็นคุณธรรมพื้นฐานที่ต้องมีประกอบควบคู่กันไปในการใช้อำนาจปกครองสำหรับผู้มุ่งหวังเป็นพุทธราชา เช่นอย่าง พระยาสิทธิไพศาลีไทยหาให้มีแต่ทศพิธราชธรรมเพียงลำพังไม่ ซึ่งเป็นเรื่องระดับธรรมราชาทั่วไปเท่านั้น

อย่างไรก็ตาม เมื่อพิเคราะห์กันที่รายละเอียดแห่งเนื้อหาของทศบารมี เรากลับพบว่าทั้งทศบารมีและทศพิธราชธรรมเป็นคุณธรรมสำหรับความเป็นเลิศมนุษย์และเลิศกษัตริย์ที่มีสาระใกล้เคียงกัน ทศบารมีหรือคุณธรรม 10 ประการที่จักนำไปสู่ความเป็นพระพุทธรูปประกอบด้วย⁽¹²²⁾

1. ทานบารมี
2. ศิลบารมี
3. เนกขัมมบารมี
4. ปัญญาบารมี
5. วิริยบารมี
6. ขันติบารมี
7. สัจจบารมี
8. อธิษฐานบารมี
9. เมตตาบารมี
10. อุเบกขาบารมี

ในแง่ของการขยายความ ทานบารมีหมายถึงการให้โดยมีการเปลื้องความออกเป็น 2 ระดับคือระดับทั่วไป เน้นการให้สิ่งที่ควรให้แก่ผู้จำเป็น และระดับอุดมคติ เน้นการให้สิ่งที่ตนมี

⁽¹²²⁾ สมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ, “ทศบารมีในพุทธศาสนาเถรวาท”, อ่างแล้ว, หน้า 14

ทั้งหมดโดยไม่จำกัด แม้กระทั่งชีวิตของตนเอง ศิลบารมีหมายถึงการรักษากาย วาจา ใจ ให้เป็นปกติ ละเว้นจากบาปกรรมทั้งปวง เนกขัมมบารมีหมายถึงการสละโลภีภีวิสัย ออกบวชมุ่งสู่ความหลุดพ้นอย่างถึงที่สุด ปัญญาบารมี เน้นที่การฝึกใฝ่มุ่งแสวงหาความรู้จากผู้อื่น วิริยบารมีคือความกระตือรือร้นตื่นตัวในกิจกรรมต่างๆ โดยตลอด ชั้นดีบารมีหมายถึงบารมีด้านความอดทนสามารถข่มสิ่งต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นโลก, โกรธ หลง รวมทั้งต่อคำสรรเสริญเยินยอต่างๆ ด้วย สัจจบารมีหมายถึงการพูดตามความเป็นจริงหรือมีความจริงใจต่อผู้อื่น อธิษฐานบารมีจะเน้นที่การทำจิตใจให้มั่นคงไม่หวั่นไหว โดยมุ่งมั่นต่อการบรรลุโพธิญาณ เมตตาบารมีหมายถึงการแสดงความรักความปรารถนาดีต่อผู้อื่นด้วยใจอันบริสุทธิ์ มิได้มุ่งหวังผลประโยชน์ตอบแทนใดๆ ส่วนบารมีข้อสุดท้ายคืออุเบกขา หมายถึงการวางเฉย ไม่ยินดียินร้ายต่อโลกธรรมทั้งปวง โดยแม้จิตภายในก็ไม่หวั่นไหว ไม่ต้องกดข่มต่ออารมณ์เศร้าหมองหรือความไม่เป็นปกติทั้งปวง อันถือเป็นภาวะแห่งจิตใจที่มีระดับสูงกว่าขันธ์ ที่ยังต้องมีการกดข่มหรืออารมณ์หวั่นไหวแฝงอยู่⁽¹²³⁾

เมื่อพิจารณานัยแห่งทศบารมีข้างต้น เราจะพบความใกล้เคียงกับทศพิชราชธรรมอย่างมาก เริ่มจากชื่อบารมีก็มีความซ้ำกับทศพิชราชธรรมเข้าไปแล้ว 3 ข้อคือ ทานบารมี, ศิลบารมี, และชั้นดีบารมี ส่วนบารมีข้ออื่นๆ ก็มีเนื้อหาสาระใกล้เคียงกับทศพิชราชธรรม ดังอาทิ เราอาจจับคู่วิริยบารมีและอธิษฐานบารมีเข้ากับตบะ สัจจบารมีกับอาชชวะ, เมตตาบารมีกับอวิหิงสาหรืออักโกระ หรืออุเบกขาบารมีกับอวิโรธนะ เป็นต้น

ส่วนข้อที่ทศบารมีเพิ่มขึ้นจากทศพิชราชธรรม คงปรากฏชัดเจนจากกรณีเนกขัมมบารมีและปัญญาบารมี โดยเฉพาะเนกขัมมบารมีสะท้อนความแตกต่างโดยรากฐานจากทศพิชราชธรรมทั่วไป คำที่เน้นการออกบวช มุ่งตัดขาดจากกิจทางโลกปกติ ถึงตอนนี้ก็มีคำถามน่าคิดว่าการเป็นพุทธราชามีขัดแย้งกันในตัวเองหรือกับการมุ่งบำเพ็ญบารมีข้อนี้ เพราะการเป็นกษัตริย์หรือราชาเป็นกิจทางโลก ส่วนเนกขัมมบารมีมุ่งละกิจทางโลก แม้ในชาดกที่มุ่งแสดงเรื่องการบำเพ็ญเนกขัมมบารมีก็มีเนื้อเรื่องเกี่ยวกับการปฏิเสชราชสมบัติ ไม่ยอมรับเป็นผู้ปกครอง หากต้องการออกบวชเพื่อแสวงหาโมกษธรรมมากกว่า (ดังเช่นกรณีเตมียกุมาร ซึ่งสร้างเป็นง้อยเปลี้ย หูหนวกและใบ้ เพื่อหลีกเลี่ยงการเป็นพระราชา) ยังบารมีข้ออื่นๆ แม้มิได้เป็นธรรม

⁽¹²³⁾เพ็งอ้ง, หน้า 52-54, 137-140

ให้ผู้ปฏิบัติต้องตัดตนออกจากโลกียวิสัยโดยสิ้นเชิง แต่หากมองจากสถานะของผู้ปฏิบัติที่เป็นผู้ปกครองหรือราชาแล้ว บารมีหลายๆ ข้อก็ดูเป็นอุปสรรคต่อการปกครองอยู่ในตัวเอง อาทิเช่น เรื่องทานก็รวมความถึงการให้หรือสละทั้งราชสมบัติหรือแม่ชีวิต, หรือศีลบารมีก็ขัดขวางมิให้ผู้บำเพ็ญทำอันตรายต่อผู้ใดไม่ว่าจะผิดหรือถูก อันมีนัยของการปรับใช้ที่ไม่ต่างนักจากเรื่องเมตตาบารมีหรืออุเบกขาบารมี

อย่างไรก็ตาม แม้กล่าวในทางทฤษฎี ภาวะแห่งความขัดแย้งข้างต้นคงจะดำรงอยู่ หากคติเรื่องทศบารมีก็ถูกนำมา (อ้าง) ใช้ในกรณีพุทธราชาอย่างไม่รู้สึกขัดเขิน แน่ละว่าปัญหานี้ยังแปรไปกับการตีความของผู้ใช้หรือผู้อ้างอิงอีกด้วย หากไม่แล้วก็คงไม่ปรากฏข้อความยกย่องสรรเสริญพระยาสิทธิไทยในจารึกวัดป่ามะม่วง (ภาษาบาลี, พุทธศักราช 1904) ถึงขนาดว่าพระองค์มีพระคุณเหมือนพระโพธิสัตว์ “ในทานบารมีก็เหมือนพระเวสสันดร ในปัญญาบารมี (ก็เหมือนพระมหोสด) ในศีลบารมีก็เหมือนพระสีลวราช...แม้ทรงดำรงอยู่ในราชสมบัติเป็นบ่อเกิดแห่งพระคุณ ก็ทรงเปื้อนนำความเป็นพระราชา พระองค์ทรงน้อมไปในแนกขัมม...”⁽¹²⁴⁾

ไม่ว่าใครจะเป็นผู้คิดข้อความในจารึกข้างต้น ผู้อ่านทั่วไปคงสัมผัสได้ถึงความรู้สึกต้องการสรรเสริญเยินยอพระเกียรติของพระยาสิทธิไทยอย่างสูงส่ง จนแม้หลายคนอาจรู้สึกว่าเป็นความสูงส่งที่เกินงามเสียด้วยซ้ำ พระเวสสันดรตามชาดกกล่าวหาญที่จะสละได้กระทั่งลูกตนให้ เป็นทาสรับใช้ผู้อื่น นึกคิดว่าพระยาสิทธิไทยกล่าวหาญที่จะกระทำเช่นนั้นหรือ มีข้อมูลประวัติศาสตร์สนับสนุนแค่ไหนเพียงใด คำถามทำนองนี้คงเป็นสิ่งที่อาจเกิดขึ้นได้เสมอสำหรับผู้ศึกษาประวัติศาสตร์สังคมอย่างวิพากษ์วิจารณ์ อย่างไรก็ตาม อย่างไรก็ดี บางทีแล้ว บทสรรเสริญเยินยอต่างๆ ก็อาจมิใช่เรื่องที่เราจะถือเป็นจริงเป็นจังนักในลักษณะข้อเท็จจริง (Is) หากอาจมีค่าเป็นเสมือนความเชื่อที่ปะปนอยู่กับความคาดหมายลึๆ ในเชิงอุดมคติ (Ought) หรือมีเนื้อแท้ของความเป็นทฤษฎีมากกว่าข้อเท็จจริง และเป็นไปได้ที่บทเยินยอพระเกียรติเช่นว่า จะแฝงไว้ด้วยจุดประสงค์ทางการเมือง จากการสร้างภาพลักษณ์ (Image) แห่งความเป็นพุทธราชาที่บริสุทธิ์น่าเลื่อมใสในตัวพระยาสิทธิไทย ภาพลักษณ์แห่งพุทธราชาย่อมสำแดงบทบาทที่ไม่ต่างไปจากภาพลักษณ์ของเทวราชาแบบพราหมณ์ ในแง่การสร้างความเลื่อมใส, เคารพนับถือหรือสยบต่อประชาชนภายใน

⁽¹²⁴⁾กรมศิลปากร, “จารึกสมัยสุโขทัย”, อ้างแล้ว, หน้า 245

หรือกระทั่งผู้นำการปกครองแห่งแคว้นแคว้นอื่นที่แผ่อำนาจล้อมรอบสุโขทัยเวลานั้น โดยเฉพาะอาณาจักรอยุธยา ความเป็นพุทธราชาแม้จะมีลักษณะเมตตากรุณาเป็นภาพรวม แต่ก็แฝงไว้ด้วยอำนาจบารมีทางธรรม ซึ่งอาจจัดได้เป็นรูปแบบหนึ่งของอำนาจ ถึงแม้จะไม่แข็งแกร่งยิ่งใหญ่เท่าอำนาจทางทหารก็ตามที่แต่ก็อาจมีอิทธิพลในเชิงยันหรือทอนอำนาจของแคว้นแคว้นอื่นได้ (อย่างน้อยในระดับหนึ่ง) ในแง่นี้ จึงมีความน่าเชื่อถืออย่างน้อยต่อข้อวิจารณ์ของนักประวัติศาสตร์ปัจจุบันที่มองว่า พระยาสิทธิทรงใช้ศาสนาเป็นเครื่องมือทางการเมือง จริงอยู่ แม้ในช่วงหลังพระองค์จะทรงสละราชสมบัติ ออกผนวช ณ วัดป่ามะม่วง ซึ่งดูเหมือนสอดคล้องกันกับจารึกวัดป่ามะม่วงที่ว่า “ทรงเปื้อนนำความเป็นพระราชา พระองค์ทรงน้อมไปในเนกขัมม” แต่ลึกๆ ลงแล้ว การออกทรงผนวชดังกล่าวก็มีเหตุผลทางการเมืองอยู่ เบื้องหลังในแง่เป็นกระทำให้ “บิณฑบาตเมืองพิษณุโลกคืนจากพระเจ้าอู่ทอง” ที่ถูกยึดไปได้ ระหว่างการทำสงครามกัน⁽¹²⁵⁾ มากกว่าจะเป็นการบำเพ็ญบารมีตามคติในพุทธศาสนาข้างต้น

แง่มุมการพิจารณาทางการเมืองคงนับเป็นเรื่องหนึ่งให้ความใส่ใจ อย่างน้อยก็ทำให้เกิดความสมดุลย์ในการสำรวจความคิดหรือบทบาทของบุคคลสำคัญในความเป็นจริง หากเราไม่ใส่ใจต่อมิติทางการเมืองแล้วพระยาสิทธิไทยก็มีแต่ภาพลักษณ์ของกษัตริย์ที่ไฝธรรมเคร่งครัดอย่างยิ่ง ประหนึ่งพระโพธิสัตว์กระไรนั้น หากจริงๆ แล้วพระยาสิทธิไทยยังจัดเป็นกษัตริย์นักรบพระองค์หนึ่งของสุโขทัยที่เข้มแข็งในด้านการรบพุ่ง รวบรวมสุโขทัยให้เป็นปึกแผ่น พระองค์ขึ้นครองราชย์ในยุคที่สุโขทัยกำลังแตกแยกสับสนซึ่งเกิดสืบเนื่องมานับแต่สิ้นยุคของพ่อขุนรามคำแหงมหาราช ชำยังขึ้นครองราชย์ด้วยการใช้กำลังจากเมืองศรีสัชชนาลัยเข้ายึดพร้อมกับการประหารศัตรู: “เสด็จนำพลพยุหเสนาทั้งหลายออกมาจากเมืองศรีสัชชนาลัยมารีบดกแต่งพลโยธา...เมื่อเสด็จมีพระบิณฑุรให้ไพร่พลทั้งหลาย...เข้าระดมฟันประตุ ประหารศัตรูทั้งหลาย...บัดนั้นจึงเสด็จพระราชดำเนินเข้าเสวยราชย์...”⁽¹²⁶⁾

⁽¹²⁵⁾พิเศษ เจียจันทร์พงษ์, “ศาสนาและการเมืองกรุงสุโขทัย”, อ้างแล้ว, หน้า 7 ในสมัยพระบรมไตรโลกนาถของอยุธยา พระองค์ก็ทรงใช้วิธีการเดียวกันโดยทรงผนวชเพื่อบิณฑบาตเมืองเขลียงคืนจากการยึดครองของพระเจ้าติโลกราชของเชียงใหม่ หากกระทำไม่สำเร็จ เนื่องจากคณะสงฆ์ชั้นผู้ใหญ่ของเชียงใหม่คัดค้านการ “บวชการเมือง” ดังกล่าว ด้วยเห็นว่ามิใช่เป็นกิจของพระสงฆ์แต่อย่างใด ในอีกแง่มุมหนึ่ง การสละราชสมบัติออกบวชชั่วคราวยังอาจมองได้เป็นนิตินิพนธ์ของกษัตริย์ที่นับถือพุทธศาสนาอันเจริญรอยตามพระเจ้าอโศกมหาราชของอินเดียโบราณ

⁽¹²⁶⁾ศิลาจารึกป่ามะม่วง ภาษาเขมร พุทธศักราช 1904 ใน “จารึกสมัยสุโขทัย”, อ้างแล้ว, หน้า 230

ภาพรวมทางการเมืองที่มีองค์ประกอบของความรุนแรงแฝงอยู่ดังกล่าว จึงชวนให้ต้องคิดทบทวนมากขึ้นต่อสถานะหรือบทบาทในความเป็นจริงของคตินิยมสำคัญในการปกครอง เช่น ทศพิธราชธรรมหรือกระทั่งทศบารมีด้วย บางครั้งคตินิยมดังกล่าวก็มีสภาพประหนึ่ง “เป้าหมาย” ของการดำรงตนของกษัตริย์ แต่บางคราวก็มีฐานะเป็นเพียง “เครื่องมือ” อย่างหนึ่งที่กษัตริย์ทรงหยิบยกขึ้นใช้เพื่อเสริมสร้างบารมี (ในแง่ของ “อำนาจ”) แก่พระองค์ในการสยบยอมหรือสร้างความยำเกรงแก่คนหรือแคว้นแคว้นอื่นๆ รอบข้าง แม้กระนั้นก็ดี เรายังมีข้อสงสัยอยู่มากกว่าคตินิยมเรื่องทศพิธราชธรรมหรือทศบารมีน่าจะมีอิทธิพลในระดับใดระดับหนึ่งต่อองค์พระมหากษัตริย์เองด้วย ค่าที่พระองค์เองมีส่วนเป็นผู้แพร่หลายคตินิยมนี้ให้รับทราบแก่ผู้คนทั่วไป การแพร่หลายดังกล่าวย่อมเปรียบได้กับการผูกมัดตัวเองกลายเป็นเข้ากับคตินี้ คตินิยมดังกล่าวจึงมีลักษณะประหนึ่งดาบสองคมที่หันคมเข้าหาผู้กล่าวอ้างได้ หากไม่มีการปฏิบัติตามอย่างแท้จริง อย่างน้อยที่สุดการปฏิบัติหรือไม่ปฏิบัติตามคตินิยมเช่นว่าย่อมเกี่ยวโยงไปถึงระดับแห่งความจงรักภักดีหรือความเลื่อมใสศรัทธาของประชาชนซึ่งมีต่อกษัตริย์อันจัดเป็นฐานอำนาจที่ชอบธรรมอย่างหนึ่งด้วย

แม้เราจะยอมรับในอิทธิพล (ระดับหนึ่ง) ของทั้งทศพิธราชธรรมและทศบารมีควบคู่กันไป แต่หากกล่าวในแง่มุมมองทางรัฐศาสตร์และนิติศาสตร์แล้ว ทศพิธราชธรรมย่อมมีสถานะทางธรรมที่แตกต่างจากทศบารมีอยู่ดี ในเชิงปรัชญากฎหมายแล้ว ทศพิธราชธรรมย่อมจัดได้เป็นรูปแบบหนึ่งของหลักธรรมในกฎหมายดังกล่าวมาก่อนหน้า หากเฉพาะกรณีของทศบารมี แม้จะมีหลักธรรมส่วนใหญ่คล้ายคลึงกับทศพิธราชธรรม แต่โดยสถานะบทบาทและเป้าหมายแล้วย่อมมิใช่หลักธรรมซึ่งใช้ชี้้นำหรือวางแนวทางการใช้อำนาจทางกฎหมาย หรือการเมืองเยี่ยงทศพิธราชธรรม โดยเนื้อแท้แล้วทศบารมี (ในแง่การนำไปปฏิบัติของผู้ปกครอง) จัดเป็นหลักธรรมที่มีลักษณะโน้มไปในทางปฏิเสธรัฐ ปฏิเสธความจำเป็นต้องมีกฎหมายของรัฐมากกว่า กรณีของเนกขัมมบารมีย่อมสะท้อนข้อสรุปนี้ได้ดี การนำเอาทศบารมีมาใช้เป็นเครื่องมือทางการเมืองของพระยาสิทธิไทย รวมทั้งการเน้นภาพพุทธราชาในแง่ราชาที่มุ่งนิพพานหรือมุ่งการจูงสรรพชีวิตให้ข้ามพ้นวัฏสังขารจึงอาจสร้างความสับสนในการจัดสถานะภาพของคตินิยมดังกล่าวได้ง่ายและเป็นไปได้ที่ผลพวงอันไม่พึงปรารถนานี้อาจเกิดขึ้นได้ ทั้งจากความสับสนในหลักธรรมของพระยาสิทธิไทยหรือมิฉะนั้นก็เกิดจากความพยายามของพระองค์เองที่ต้องการให้เกิดความสับสนขึ้นดังกล่าว เพื่อเป้าหมายทางการเมืองที่อาศัยศาสนาเป็นเครื่องมือ ความข้อนี้คงนับเป็น

ประเด็นละเอียดอ่อนอยู่มาก ในทฤษฎีของนักวิชาการบางท่าน ปัจจุบันจึงเห็นว่าการเป็นผู้นำทางการเมือง-สังคม กับการเป็นชาวพุทธที่เคร่งครัด มันไปด้วยกันไม่ได้ เห็นได้ง่ายๆ จากการจับคนเข้าคุกก็เป็นบาปแล้ว จริงๆ แล้วเป้าหมายอุดมคติของศาสนามุ่งตอบปัญหาชีวิตซึ่งเป็นเรื่องจิตวิญญาณมากกว่าปัญหาสังคม อันเป็นเรื่องทางวัตถุ ดังนั้นการใช้เครื่องมือซึ่งมีไว้เป็นพาหนะไปสู่ความสำเร็จทางจิตวิญญาณมาแก้ปัญหาดังกล่าว จึงสร้างความขัดแย้งในตัวเอง⁽¹²⁷⁾ ทฤษฎีดังกล่าวเน้นว่าจุดประเด็นความคิดที่ชวนท้าทายต่อบรรดาผู้มุ่งมั่นในการสร้างรัฐธรรมนูญแบบพุทธนิยมทั้งหลาย แต่ก็ฟังดูมีเหตุมีผลระดับหนึ่งโดยเฉพาะเมื่อเอามาเทียบโยงกับกรณีของพุทธราชาที่มุ่งบำเพ็ญบารมีพร้อมๆ กับใช้อำนาจปกครองประชากรราษฎรไปด้วย เป็นไปได้อย่างมากว่าในภาวะที่ดุลย์กันน้อยของกษัตริย์ที่มุ่งเป็นพุทธราชา ความยึดหยุ่นประนีประนอมของทั้งการปฏิบัติธรรมและการปกครองคงต้องดำเนินควบคู่กันไปหรือมิฉะนั้นก็ต้องอาศัยอำนาจเด็ดขาดของผู้ปกครองปั้นแต่ง (Manipulate) การสร้างความเลื่อมใสศรัทธาต่อตนเองซึ่งก็คงมิใช่เรื่องยากอะไรในยุคสมัยที่ข้อมูลข่าวสารเสรีภาพทางความคิดหรือการแสดงออก (เชิงวิพากษ์วิจารณ์ต่อผู้ปกครอง) ยังมีได้เปิดกว้างเช่นยุคปัจจุบัน หลายต่อหลายกรณีข้อเท็จจริงก็อาจเป็นไปได้ดังคำวิจารณ์ของนักวิชาการตะวันตกบางท่านที่ว่า ชาวพุทธมักมี “นิยาย” เกี่ยวกับกษัตริย์ที่ตนยกย่องว่า ทรงใช้ชีวิตใกล้เคียงกับอุดมคติแห่งธรรมมิกราช ผู้ปกครองดินแดนโดยไม่ใช้ราชทัณฑ์ หากอาศัยเพียงพระธรรมและศานติเท่านั้น⁽¹²⁸⁾ น่าสนใจว่าถึงแม้คดีเรื่องพุทธราชาของพระยาสิทธิไชยมิได้เป็นคดีที่พระมหากษัตริย์โดยทั่วไปของไทยยึดถือกัน แต่ก็มีการสืบเนื่องคดีนี้กันต่อๆ มา จนแม้ในช่วงต้นรัตนโกสินทร์ สมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว ก็ยังมีศิลาจารึกที่กล่าวถึงพระปณิธานของพระองค์ที่มุ่งสู่การเป็นพุทธราชาเช่นกัน จวบจนถึงสมัยของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (กษัตริย์ผู้ได้รับยกย่องเป็นบิดาของวิทยาศาสตร์ไทย) นั่นแหละ ที่คิดตั้งกล่าวถูกพระองค์คัดค้านปฏิเสหเพราะทรงเห็นเป็นเรื่องไม่ถูกต้องตามคัมภีร์ทางพุทธศาสนา⁽¹²⁹⁾

⁽¹²⁷⁾ ทฤษฎีของ เสกสรรค์ ประเสริฐกุล ในระหว่างการอภิปรายเรื่อง “ทางออกของสังคมไทยหรือเพียงแต่พุทธธรรม” อ้างใน ภักดี วีระภาสพงษ์ (ผู้เรียบเรียง), “ทางออกของสังคมไทยหรือเพียงแต่พุทธธรรม”, ปาจารย์สาร, ปีที่ 17 ฉบับที่ 2 มีนาคม-เมษายน 2531, หน้า 72-3

⁽¹²⁸⁾ นิธิ เอียวศรีวงศ์, (ผู้แปล), “พุทธศาสนา สารและพัฒนาการ”, อังแล้ว, หน้า 97

⁽¹²⁹⁾ สมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ, “ทศบารมีในพุทธศาสนา”, อังแล้ว, หน้า 133-5

กระนั้นก็ตามถึงแม้ว่าเราจะไม่จัดให้เรื่องทศบารมีเป็นส่วนหนึ่งของปรัชญากฎหมายไทย เฉากเช่นทศพิชราชธรรม แต่ขณะเดียวกันก็ดูเหมือนจะมีแนวโน้มอย่างมากว่าการรับเอาคติเรื่องทศบารมีหรือพุทธราชาไปใช้ในสังคมโดยผู้นำสูงสุดของรัฐ จะส่งผลในเชิงเสริมความคิดเชิงธรรมนิยมในปรัชญากฎหมายไทยให้มีความเข้มข้นมากขึ้น ข้อเสนอพื้นฐานดังนี้ อาจฟังดูเลื่อนลอยด้วยไม่อาจหาหลักฐานเชิงเอกสารโบราณมาสนับสนุนได้ชัดเจน แม้กระนั้น หากถือเอาเรื่องความเข้มข้นทางธรรมนิยมสะท้อนกันที่รูปแบบหนึ่งของความเมตตาหรือมหากรุณาแบบพระโพธิสัตว์ที่มีต่อคนทั่วไป รูปแบบดังกล่าวก็คงพอหาหลักฐานสนับสนุนได้ทางหนึ่งจากลักษณะความนุ่มนวลของการลงโทษต่อผู้กระทำผิดกฎหมายในสมัยสุโขทัย โดยพิจารณาจากศิลาจารึกกฎหมายลักษณะโจรเป็นเกณฑ์ จารึกดังกล่าวถือกันว่าเป็นกฎหมายลักษณะอาญาฉบับแรกของไทยหรืออาจเรียกเป็นกฎหมายอาญาสุโขทัยอีกชื่อหนึ่งก็ได้ ข้อเสนอฐานว่าจารึกขึ้นในระหว่าง พ.ศ. 1856-1976⁽¹³⁰⁾ ซึ่งจัดเป็นช่วงเวลาทีคลุมถึงยุคสมัยของพระยาสิทธิไทยด้วย จุดสำคัญที่ควรเอ่ยถึงคือปรัชญาของการลงโทษทางกฎหมายที่แฝงในจารึกดังกล่าววางอยู่บนพื้นฐานของ “อวิหิงสาธรรม” ที่ไม่นิยมใช้ความรุนแรงหรือความทารุณโหดร้ายในการลงโทษผู้กระทำผิด จารึกกฎหมายลักษณะโจรของสุโขทัยไม่มีบทลงโทษถึงขั้นประหารชีวิตต่อผู้กระทำผิดอาญา อีกทั้งไม่มีบทลงโทษขั้นจำคุกอีกด้วย หากมีเพียงโทษปรับเป็นสำคัญ แม้ว่าจารึกดังกล่าวจะพูดแต่ความผิดฐานประทุษร้ายต่อทรัพย์ไม่มีเรื่องการประทุษร้ายต่อชีวิตหรือร่างกายก็ตาม แต่หากเปรียบเทียบกับกฎหมายสมัยอยุธยาลักษณะเดียวกันแล้ว โทษตามกฎหมายลักษณะโจรสมัยอยุธยาจะมีความรุนแรงกว่าโดยรวมถึงการลงโทษทางกฎหมาย เช่นการเขียนหรือทวนด้วยลวดหนังหรือหวายไว้ด้วย อย่างไรก็ตาม นับเป็นเรื่องน่าคิดอยู่มิใช่น้อยว่าในกรณีที่มีการกระทำผิดต่อชีวิตและร่างกายเกิดขึ้น การลงโทษของสังคมสุโขทัยจะเป็นเช่นไร หลักอวิหิงสาธรรมจะได้รับการยึดมั่นอยู่หรือไม่ คติคำสอนต่อผู้ปกครองในไตรภูมิพระร่วงที่ว่า “มาตรว่าคนผู้ใดกระทำร้ายด้วยประการใด ๆ ก็ดี บมิควรฆ่าให้ตาย ควรสั่งสอนโดยธรรมแล...” จะได้รับการยึดถือในทางปฏิบัติเพียงใดในสภาพปกครองที่เป็นจริงระหว่างการแสวงหาคำตอบนี้ เราคงต้องทวนคิดถึงเรื่องพระยาสิทธิไทยทรงประหารศัตรูก่อน

⁽¹³⁰⁾กรมศิลปากร, “จารึกสมัยสุโขทัย”, อ่างแล้ว, หน้า 153

เสด็จขึ้นครองราชย์เป็นกษัตริย์ไว้ด้วย เพื่อโยงอุดมคติให้มาสัมผัสกับความเป็นจริง ในเมื่อพระยาสิทธิไทยทรงนิพนธ์ไตรภูมิพระร่วงก่อนหน้าที่จะได้เป็นกษัตริย์ เมื่อประมาณปี พ.ศ.1888 ส่วนการประหารศัตรูดังกล่าวก่อเกิดขึ้นภายหลังเมื่อปี พ.ศ.1890 ลำดับแห่งการเผยแพร่ความคิดและการกระทำดังนี้ย่อมพอสะท้อนได้อยู่ถึงความลึกลับอยู่มากของข้อเขียนและการกระทำ แต่ทั้งนี้เราก็ไม่อาจสรุปอนุมานจนเกินเลยไปได้เช่นกันว่า เพราะเหตุที่พระยาสิทธิไทยทรงประหารศัตรู ดังนั้น พระองค์จึงทรงสนับสนุนการลงโทษประหารชีวิตต่อผู้กระทำผิดด้วย คำตอบในประเด็นโทษประหารชีวิตต่อผู้กระทำผิดอุกฉกรรจ์ จึงต้องพิจารณาจากการตรวจสอบหลักฐานเพิ่มเติมโดยเริ่มจากความคาดหวังอยู่มากกว่า กษัตริย์ที่ประกาศตนเป็นพุทธหรือธรรมราชาไม่น่าจะสนับสนุนให้มีการลงโทษถึงขั้นประหารชีวิตต่อผู้กระทำผิดความผิด นำเสียดายที่เราต้องประสบกับความจำกัดของข้อมูลหรือหลักฐานทางประวัติศาสตร์เกี่ยวกับกฎหมายหรือการปกครองในสมัยสุโขทัย เป็นไปได้มากที่สุดที่ในสมัยสุโขทัยคงไม่มีกฎหมายเพียงฉบับเดียวคือกฎหมายลักษณะโจรในศิลาจารึกเท่านั้น เพราะอย่างน้อยศิลาจารึกดังกล่าวก็มีการอ้างถึง “พระราชศาสตร์” (หรือบทกฎหมายที่พระมหากษัตริย์ตราขึ้นใช้บังคับ) หลายๆ คราว พระราชศาสตร์ดังกล่าวจะปรากฏอยู่ในรูปใดเราไม่อาจทราบได้เพราะได้สูญหายไปสิ้นแล้ว แต่การปรากฏชื่อของกฎหมายก็ย่อมแสดงชัดเจนถึงการมีอยู่ในอดีต

ถึงแม้เราจะขาดหลักฐานที่เป็นกฎหมายสนับสนุนการปฏิเสขโทษประหารชีวิตในสมัยสุโขทัย หากเมื่อศึกษาเทียบเคียงกับศิลาจารึกหลักต่างๆ ในสมัยสุโขทัยแล้ว ดูเหมือนเราจะประจักษ์ได้ต่อความเมตตากรุณาของผู้ปกครองต่อประชาชนทั่วไป ดังอาทิ ศิลาจารึกหลักที่ 1 ของพ่อขุนรามคำแหงมหาราช มีความตอนหนึ่ง “ได้ข้าเสือก ข้าเสื่อ หัวฟุงหัวรบก็ดี บ่ฆ่าบ่ตี” ความเมตตาของพ่อขุนรามคำแหงมหาราช ต่อพวกเขาเลยศึกที่จับได้หลังชัยชนะจากการทำสงคราม น่าจะอยู่ในบรรทัดฐานเดียวกับความเมตตาที่พระองค์จะทรงมีต่อราษฎรที่ได้กระทำความผิด แม้ข้อสรุปนี้จะเป็นการคาดหมายเชิงอนุมาน แต่ก็สอดคล้องกันอย่างดีกับหลักฐานสำคัญยิ่งอีกชิ้นหนึ่งที่พูดถึงเรื่องความเมตตาของพระยาสิทธิไทย กล่าวคือ ศิลาจารึก วัดป่ามะม่วง ภาษาไทย หลักที่ 1 พุทธศักราช 1904 ซึ่งพูดไว้ชัดเจนว่าไม่มีการประหารชีวิตผู้ใดไม่ว่าจะทำความผิดอย่างไร

“ชื่อศรีสุริยพงศ์รามมหาราชธรรมราชาธิราช เสวยราชย์ชอบด้วยทศพิชราชธรรม รู้ปรานี แก่ไพร่ฟ้าข้าไทยทั้งหลาย...ชื่อผู้ใดผิดวาง งามเท่าใดก็ดี บ่หอนฆ่าฟัน...สักดาบ ชื่อได้ข้า

เล็กข้าเสื่อ หัวฟุ้งหัวรบก็ดี บ่ฆ่าบ่ตี... จุงเป็นพระพุทธ จุงจักเอาฝูงสัตว์ทั้งหลายข้ามสงสารทุกข์นี้ จุง...นอย่ว่า จักฆ่าผู้ฆ่าคนเลย ชื่อ...ฆ่าอันได้อันยัง เป็นตัว”(131)

ถ้อยคำในศิลาจารึกข้างต้นน่าจะถือเป็นหลักฐานหนักแน่นที่สะท้อนหลักความยุติธรรมในการลงโทษชนิดที่ปฏิเสธความรุนแรงถึงขั้นเบียดเบียนชีวิตกัน อันอยู่บนพื้นฐานแห่ง “อวิหิงสาธรรม” น่าสังเกตที่เนื้อหาในจารึกนี้ใกล้เคียงกับความในไตรภูมิพระร่วงที่ได้ยกมาอ้างอิงก่อนหน้านี้เรื่องคติธรรมของผู้ปกครอง จริงอยู่ แม้เฉพาะในประเด็นเรื่องการเมตตาไม่ฆ่าเชลยศึก นักคิดบางท่าน เช่น จิตร ภูมิศักดิ์ จะมองว่าไม่ใช่เป็นประเพณีที่กษัตริย์สุโขทัยคิดขึ้นเองแล้ว “เอามาคุยอดทำเชื่อง” หากเป็นคติความคิดที่มีมานานแล้วในอดีต ตั้งแต่ปลายยุคชุมชนบุพพกาลต่อยุคทาส(132) แต่ถ้าเราพิจารณาความแวดล้อมในศิลาจารึก (วัดป่ามะม่วง) โดยรวมที่ปฏิเสธการฆ่าไม่เฉพาะเชลยศึกเท่านั้น อีกทั้งมีความสนับสนุนตอนท้ายที่โยงไปถึงพระราชปณิธานในการมุ่งเป็นพุทธราชา ประเด็นความเมตตาต่อเชลยศึกหรือผู้กระทำผิดทั่วไป น่าจะจัดอยู่ภายใต้อิทธิพลของกระแสร่วมแห่งคติธรรมนิยมของสังคมพุทธเช่นสุโขทัย หากใช้เป็นเพียงผลผลิตของคติความคิดแต่โบราณไม่ ความเช่นนี้ย่อมเท่ากับการยอมรับความสำคัญของเหตุปัจจัยที่มีต่อการกำเนิดของความคิดทั้งในมิติของอดีตและปัจจุบันควบคู่กันไปด้วย ส่วนประเด็นว่าคติการไม่ฆ่าไม่ประหารจะมีเหตุผลทางการเมืองแอบแฝงอยู่เบื้องหลังหรือไม่ ในแง่ของกุศโลบายหรือการสร้างภาพลักษณ์ (Image) แห่งความเมตตากรุณาของรัฐพุทธนิยมที่ตรงกันข้ามกับรัฐที่ยึดคติเทวราชาซึ่งนิยมการใช้อำนาจที่รุนแรงเด็ดขาด รวมทั้งอาจมีเหตุผลในแง่การขยายกำลังพล, กำลังประชากรของสุโขทัยที่เป็นอาณาจักรค่อนข้างเล็ก ปัญหานี้คงเป็นเรื่องรายละเอียดที่ต้องพิจารณาในแง่มุมมองทางการเมืองต่างหากออกไป แม้จะมีเหตุอันควรเชื่อถึงความเป็นไปได้อย่างมากก็ตาม

หากการตีความที่กล่าวมาข้างต้นพอรับกันได้ เราคงพอยืนยันได้มากขึ้นกระมังว่า ในยุคสุโขทัยไม่น่าจะมีกฎหมายใดที่ลงโทษบุคคลถึงขั้นประหารชีวิต และหลักการแห่งความยุติธรรมในการลงโทษนี้ก็วางอยู่บนกระแสปรัชญากฎหมายแบบธรรมนิยมที่เน้นธรรมะเป็นใหญ่

(131) เพิ่งอ้าง, หน้า 43-4 (ความที่เน้นกระทำโดยผู้เขียน)

(132) สมสมัย ศรีศุทรพรณ, “โฉมหน้าศักดินาไทย”, (กรุงเทพฯ : เจริญวิทย์การพิมพ์, 2518), หน้า 111-2

ทั้งในตัวเนื้อหากฎหมาย และในตัวบทลงโทษพร้อมกันไป โดยมีคดีเรื่องเมตตาธรรมแฝงอยู่เบื้องหลัง หลักการดังกล่าวเป็นไปตามหลักพุทธธรรมที่สอนให้หลีกเลี่ยงการใช้อาญาหรือการลงโทษให้น้อยที่สุดในการปกครองบ้านเมือง ความจริงแล้วเมื่อพิจารณาเหตุตัวหลักธรรมในพุทธศาสนาที่ลบล้างบาปบาตย่อมถือได้เป็นหลักธรรมสำคัญที่ปฏิเสธการทำลายชีวิตใดๆ ไม่ว่าจะไปในลักษณะชอบด้วยกฎหมายหรือไม่ชอบด้วยกฎหมาย การลงโทษประหารชีวิต แม้จะกระทำต่อบุคคลที่ก่อกรรมชั่ว แต่การลงโทษที่รุนแรงดังกล่าวย่อมมีโทษมีบาปในตัวเอง ถึงจะไม่ใช่โทษหรือบาปมากนักก็ตามที่⁽¹³³⁾ น่าสังเกตที่จุดยืนของพุทธศาสนาในข้อนี้เห็นว่าแตกต่างจากศาสนาอื่น อาทิ คริสต์ศาสนาที่ยอมรับให้มีโทษประหารชีวิตได้ในบางกรณี ดังปรากฏในคัมภีร์ไบเบิลที่บัญญัติให้ประหารชีวิตชายหรือหญิงที่มีเพศสัมพันธ์กับสัตว์เป็นต้น⁽¹³⁴⁾ ถึงกระนั้น ในการยึดเอาศีลข้อปาณาติบาตเป็นหลักหมายในการวินิจฉัยเรื่องโทษประหารชีวิต ข้อสำคัญคงต้องเข้าใจถึง “สถานะ” ของศีลในพุทธศาสนาด้วย พระเทพเวที (ประยูร ปยุตโต) ได้อธิบายไว้ในหนังสือพุทธธรรมอย่างลึกซึ้งว่า ศีลเป็นหลักความประพฤติที่กำหนดขึ้นตามหลักเหตุผลของกฎธรรมชาติ เป็นหลักการฝึกอบรมตนในการงดเว้นจากความชั่ว มิใช่เป็นข้อห้าม หรือเทวโองการที่กำหนดขึ้นมาจากเบื้องบนดังเช่นศีลในศาสนาแบบเทวนิยม⁽¹³⁵⁾ นำหนักหรือความเด็ดขาดในการห้ามของศีลในพุทธศาสนาจึงอาจไม่รุนแรงเท่าข้อห้ามในศาสนาแบบเทวนิยม อีกประการหนึ่งศาสนาพุทธโดยทั่วไปก็มีลักษณะเป็น

⁽¹³³⁾โดยหลักวินิจฉัยในพุทธศาสนา การฆ่าคนหรือสัตว์น่าจะมีโทษหรือบาปมากหรือน้อยขึ้นอยู่กับเหตุปัจจัยสำคัญ 4 ประการ กล่าวคือ 1. คุณ ชีวิตมีคุณมาก ฆ่าก็มีโทษมาก ถ้ามีคุณน้อย หรือไม่มีคุณก็โทษน้อย 2. ขนาดกาย ฆ่าสัตว์ใหญ่ มีโทษมาก ฆ่าสัตว์เล็กมีโทษน้อย 3. ความพยายาม มีความพยายามมากในการฆ่ามีโทษมาก มีความพยายามน้อยมีโทษน้อย 4. กิเลสหรือเจตนา ฆ่าด้วยกิเลสหรือเจตนาแรงมีโทษมาก หากกิเลสหรือเจตนาอ่อนมีโทษน้อย ดังนั้น การฆ่าด้วยโทษหรือความเกลียดชังจึงมีโทษมากกว่าการฆ่าด้วยเหตุป้องกันตัว พระราชวรมุนี, “พุทธธรรม”, (กรุงเทพฯ : บริษัทด้านสหราชอาณาจักร, 2529), หน้า 773 อย่างไรก็ตาม ขอให้ศึกษาเปรียบเทียบทรรศนะของท่านพุทธทาสภิกขุ ในประเด็นใกล้เคียงกัน หากมีข้อสรุปที่ดูเหมือนมีนัยตรงกันข้าม จากข้อเขียน “ตุลาการภิธรรม” ซึ่งเป็นธรรมบรรยายอบรมผู้พิพากษาพุทธทาสภิกขุชี้ว่า คำพิพากษาของศาลที่สั่งประหารชีวิตคนไม่ถือเป็นความผิดบาป หากได้กระทำโดยเจตนาบริสุทธิ์ มุ่งรักษาอุดมคติของผู้รักษารวม เช่นเดียวกับเพชรฆาตที่ลงมือประหารผู้กระทำผิดตามคำพิพากษาที่ไม่ต้องรับบาปกรรมใดในการเป็นผู้ฆ่าคน กระทั่งแม้ทหารที่ทำการรบพุ่งทำลายชีวิตผู้อื่น หากกระทำด้วยเจตนาจะรักษาความยุติธรรมของโลก ก็ไม่มีบาปกรรมเช่นกัน ทั้งนี้ โดยพ่วงความผิดบาปที่ตัวเจตนาเป็นใหญ่ เพราะเจตนาเป็นตัวกรรม ดูรายละเอียดในพุทธทาสภิกขุ, “ตุลาการภิธรรม”, (กรุงเทพฯ : ห้างหุ้นส่วนจำกัดการพิมพ์พระนคร, 2517), หน้า 250

⁽¹³⁴⁾อ้างใน Sue Titus Reid, “Crime and Criminology”, (Hinsdale, The Dryden Press, 1976), P. 474

⁽¹³⁵⁾พระราชวรมุนี, “พุทธธรรม”, อ้างแล้ว, หน้า 762

ศาสนาแห่งเสรีภาพ ไม่บังคับให้เชื่อแบบไม่ต้องโต้แย้ง (Dogmatic) คุณสมบัติเช่นนี้เลย ทำให้ศิลาในพุทธศาสนามีก่อนข้างมีน้ำหนักบังคับเบาบางมากขึ้น หลักการในศิลาของพุทธศาสนา จึงได้รับการสมานทานจากพุทธศาสนิกชนอย่างชนิดลุ่มๆ ดอนๆ พอสมควร อีกทั้งเปิดช่องให้มีความยืดหยุ่นในการปรับใช้ โดยเฉพาะเมื่อเอาไปใช้ในระดับสังคมชนิดที่เกินไปกว่าหลักธรรมระดับปัจเจกบุคคล และอาจเนื่องด้วยเหตุนี้กรรมที่ ทำให้กฎหมายพระเจ้ามังรายหรือ มังรายศาสตร์ยังมีบัญญัติเกี่ยวกับโทษประหารชีวิต พร้อมกับระบุลักษณะความผิดที่ต้องโทษ ประหารชีวิตไว้อย่างแน่นอน⁽¹³⁶⁾ กฎหมายพระเจ้ามังรายเป็นกฎหมายของอาณาจักรล้านนา ซึ่งจัดเป็นรัฐไทยโบราณเช่นกัน ข้อสำคัญกฎหมายดังกล่าวยังบัญญัติในยุคเดียวกับสุโขทัย ขณะเดียวกันข้อความในกฎหมายนี้ยังยกย่องคุณค่าหรือความสำคัญของ “ทศราชธรรม” ในแง่การปกครองบ้านเมืองรวมทั้งเรื่อง “ขุนธรรมและขุนमार” หรือลักษณะแห่งผู้ปกครองที่ดี และเลว⁽¹³⁷⁾ ปรัชญากฎหมายแบบธรรมนิยมย่อมวางอยู่เบื้องหลังกฎหมายพระเจ้ามังราย อย่างแน่นอน แต่การแปลความเกี่ยวกับปรัชญาของการลงโทษกลับแตกต่างออกไปอย่างน่าสังเกต

⁽¹³⁶⁾ หลวงสุทริวาทนฤพฒิต, “ประวัติศาสตร์กฎหมายชั้นปริญญาโท”, อ้างแล้ว, หน้า 231 ตามกฎหมายพระเจ้ามังราย ความผิดร้ายแรงที่ต้องโทษประหารชีวิตมี 12 ประเภท และในจำนวนนี้มีทั้งความผิดฐานทำลายกฏีการพระพุทธรูป และลักของพระสงฆ์ด้วย นำสังเกตที่การเน้นคุณค่าความสำคัญของพุทธศาสนาในแง่การปกป้องดังกล่าว นำไปสู่วิธีการปกป้อง (โทษ) ที่ดูเหมือนจะขัดแย้งกับหลักธรรมศาสนา (ปาณาติบาต) เสียเอง

⁽¹³⁷⁾ เพิ่งอ้าง, หน้า 225, 240, 356 กรณีเรื่อง “ขุนธรรมและขุนमार” กฎหมายพระเจ้ามังรายยังกล่าวโยงไปถึงหลักธรรมสังคหวัดดู 4 ประการ ขุนธรรมคือผู้ปกครองที่ยึดมั่นในสังคหวัดดู 4 ส่วนขุนमारคือขุนที่ไม่ประกอบด้วยสังคหวัดดู 4 กฎหมายยังได้เสริมความเลวร้ายของขุนमारต่อด้วยว่า “อยู่ที่ไหนไพร่เมืองฉิบหายที่นั่น คนเช่นนี้ไม่ควรให้เป็นใหญ่ มันเป็นต้นง้วนต้นพิษในกลางเมือง ถ้ามีหน่อลาก็จะเป็นพิษร้ายแก่บ้านเมือง” อย่างไรก็ตามในกฎหมายพระเจ้ามังราย “อีกฉบับหนึ่ง” ซึ่งพบต้นฉบับเป็นคัมภีร์ใบลานที่วัดหมื่นเงินกอง กลับปรากฏคำว่า “ขุนบ้าน ขุนธรรม” แทนคำ “ขุนธรรม ขุนमार” ขุนบ้านก็เปรียบได้กับขุนमार คือผู้ปกครองที่หาศีลหาธรรมไม่ได้จะชอบกตขี้ข่มเหงชาวเมือง ส่วนขุนธรรมคือผู้ปกครองที่ทรงธรรมรักษา “ปเวณี ธรรมสิบประการ” อันมีนัยเดียวกับทศพิทธราชธรรม จุดนี้เห็นว่าแตกต่างจากต้นฉบับเดิมของกฎหมายพระเจ้ามังรายที่อ้างอิงหลักธรรมสังคหวัดดู 4 ข้อที่น่าสังเกตอีกเรื่องเกี่ยวกับกฎหมายพระเจ้ามังราย 2 ฉบับคือความคลาดเคลื่อนในปีที่กฎหมายนี้เขียนขึ้น ฉบับซึ่งพบที่วัดหมื่นเงินกอง ระบุที่จุลศักราช 591 หรือ พ.ศ.1772 แต่ต้นฉบับแรกเป็นจุลศักราช 654 หรือ พ.ศ. 1835 ปัญหาเกี่ยวกับปีกำเนิดแท้จริงของกฎหมายนี้อาจโยนไปสู่การพิจารณาประเด็นเกี่ยวกับเนื้อหาในกฎหมาย และการกำหนดจากสภาพบริบททางสังคมในยุคสมัยนั้นๆ เราอาจมีข้อสันนิษฐานเพิ่มขึ้นว่าทำไมกฎหมายพระเจ้ามังรายจึงมีเรื่องบทลงโทษทางกฎหมาย (ชีวิต) รุนแรงกว่ากฎหมาย (ที่เชื่อว่ามี) ในสมัยสุโขทัยและทำไมกฎหมายพระเจ้ามังรายจึงยังมีข้อความที่สะท้อนการยึดคติแบบตาต่อตา ฟันต่อฟัน : “โบราณกล่าวไว้ว่า ท่านดำให้ดำตอบ ท่านดีให้ดีตอบ...ท่านถือดาบให้ถือดาบตอบ ท่านถือหอกให้ถือหอกตอบ ผู้ใดกระทำเช่นนี้เรียกว่า ไม่ผิดอาชญาเมืองแล” (กฎหมายฉบับ พ.ศ.1835) สำหรับผู้สนใจกฎหมายพระเจ้ามังราย ฉบับ พ.ศ.1772 ขอให้อ่านมังรายศาสตร์ ภาคบริวารรด, พิมพ์ครั้งที่ 2 โดยงานวิจัยล้านนา สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2526

การปกครองประชาชนโดยไม่มีบทกฎหมายที่รุนแรงถึงขั้นประหารชีวิตคน น่าจะถือเป็นองค์ประกอบหนึ่งของความเป็นรัฐอุดมคติของสุโขทัย ที่มีบรรยากาศของความเลื่อมใสใฝ่ในพุทธธรรมอยู่ทั่วไป ไม่เพียงกฎหมายจะไม่มีบทลงโทษที่รุนแรง หากดูเหมือนไม่น่าจะมีกฎหมายมากฉบับในสังคมที่มีลักษณะอุดมธรรมเช่นนี้อีกด้วย อย่างไรก็ตาม ในแง่มุมของรัฐอุดมคติที่เน้นความมีเมตตาธรรมระหว่างมนุษย์ด้วยกันเอง ปัญหาเรื่อง “ทาส” ซึ่งถือเป็นรูปแบบหนึ่งของการกดขี่มนุษย์ก็ยิ่งปรากฏเป็นข้อถกเถียงเรื่อรังเกี่ยวกับสุโขทัย ประเด็นนี้ยังอาจโยงไปสู่คำถามเพิ่มเติมว่าสุโขทัยน่าจะมีกฎหมายลักษณะทาสเช่นเดียวกับอยุธยาด้วยหรือไม่ แม้ว่าประเด็นทาสจะดูเหมือนไม่เกี่ยวกับปรัชญากฎหมายโดยตรง แต่การตอบคำถามเรื่องสุโขทัยมีทาสหรือไม่ก็น่าจะเป็นเรื่องซึ่งบางสิ่งบางอย่างต่อระดับหรือความเข้มข้นแห่งการเป็นพุทธรัฐของสุโขทัย ซึ่งอาจโยงเปรียบเทียบถึงการผสมผสานหลักธรรมจากแหล่งความเชื่อต่าง ๆ ในปรัชญากฎหมายแบบธรรมนิยมในยุคสุโขทัย ประเด็นเรื่องทาสยังมีจุดน่าสนใจให้เปรียบเทียบกับปรัชญากฎหมายธรรมชาติของตะวันตก สืบแต่แนวคิดในสำนักธรรมนิยมทางกฎหมายของตะวันตกโบราณ หลายท่านยอมรับเรื่องความชอบธรรมของการมีทาสในสังคม ดังอาทิ อริสโตเติล (Aristotle) แม้ปรัชญาเมธียิ่งใหญ่ท่านนี้จะเชื่อมั่นในเรื่องความเสมอภาคของบุคคลต่อหน้ากฎหมาย หากยังย้ำต่อว่าคนบางคนเป็นทาส “โดยธรรมชาติ” เช่นเดียวกัน อไควนัส (St. Thomas Aquinas) นักบวชชาวอิตาลีผู้เผยแพร่ปรัชญากฎหมายธรรมชาติเชิงคริสต์ (Christian Natural Law) ในช่วงยุคกลางของยุโรปก็เชื่อมต่อความชอบธรรมแห่งการมีทาสเข้ากับเรื่องกฎหมายธรรมชาติ ถึงแม้เขาจะถือว่าทาสมิได้เกิดขึ้นเองโดยธรรมชาติ แต่ก็เป็นสิ่งที่สรรค์สร้างขึ้น (เช่นเดียวกับเรื่องกรรมสิทธิ์ส่วนตัว) โดยเหตุผลของมนุษย์เพื่อประโยชน์ของชีวิตมนุษย์เอง⁽¹³⁸⁾

ข้อถกเถียงเรื่องทาสในสมัยสุโขทัย เดิมทีมักเชื่อกันหนักแน่นว่าสุโขทัยไม่มีทาสหรือกฎหมายลักษณะทาสโดยยึดเอาพระวินิจฉัยของสมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพเป็นหลัก เหตุผลสนับสนุน ความเชื่อนี้ก็คือคำว่า “ทาส” ไม่มีปรากฏในศิลาจารึกสมัยสุโขทัย ขณะเดียวกันก็เห็นต่อไปว่าทาสหรือสถาบันทาสพึงจะเกิดก็ในสมัยอยุธยาหลังจากรับเอาวัฒนธรรมขอมมาใช้แพร่หลาย

⁽¹³⁸⁾Julius Stone, “Human Law and Human Justice”, (Sydney, Maitland Publications, 1965), PP. 217, 346

อย่างไรก็ดี มาในชั้นหลังกระแสความคิดในทางตรงข้ามที่เชื่อเรื่องการมีทาสในยุค
สุโขทัยก็ก่อตัวและแผ่กว้างการยอมรับมากขึ้น โดยมี ยอร์ช เซเตส์ เป็นผู้บุกเบิกการตีความ
ใหม่ อังการแปลคำว่า “ไพร่ฟ้าข้าไทย” ในศิลาจารึกหลักที่ 1 กินความหมายของทาสด้วย⁽¹³⁹⁾
จิตร ภูมิศักดิ์ ตีความข้อความบางตอนในกฎหมายลักษณะโจรของสุโขทัย เรื่องยกยกอกข้า ว่า
แสดงถึงการมีทาสในตัวเอง เพราะข้ามีสถานะเท่าทรีพีสิน⁽¹⁴⁰⁾ หรือ วุฒิชัย มูลศิลป์ ก็
สนับสนุนเรื่องการมีทาสโดยอ้างศิลาจารึก วัดศรีชุม (หลักที่ 2) ซึ่งมีข้อความบ่งถึงลักษณะ
การซื้อขายคนในตลาดไว้ด้วย กระทั่งคณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทย สำนักนายกรัฐมนตรี
ก็ยอมรับในเรื่องนี้เช่นกัน⁽¹⁴¹⁾

ในชั้นนี้ ถ้ายอมรับกันเปิดเผยว่า สมัยสุโขทัยก็มีการรับรองต่อสถาบันทาส น่าคิดว่า
เราจะอธิบายเรื่องการมีทาสกับการไม่มีโทษประหารชีวิตกันอย่างไรในลักษณะไม่ขัดแย้งกัน
ข้อสรุปเรื่องทาสดูจะสร้างรอยต่างให้กับสุโขทัยในภาพลักษณ์ของรัฐอุดมคติหรือรัฐพุทธนิยม
หรือไม่

คำถามเหล่านี้จริงๆ แล้วก็ไมยาก หากเราเข้าใจถึงพัฒนาการทางสังคมของมนุษย์ที่มี
การใช้ทาสมาแต่สังคมยุคเริ่มแรก ไม่ว่าในตะวันตกหรือเอเชียอันรวมทั้งดินแดนต่างๆ ในแถบ
สุวรรณภูมิก่อนหน้าการปรากฏตัวของสุโขทัย ระบบทาสเติบโตขึ้นมาพร้อมๆ กับขั้นตอนการ
พัฒนาหลังการผลิตของมนุษย์ชาติในยุคต้น ยุคสมัยที่มนุษย์ยังมีความสามารถในการผลิตที่
จำกัดทั้งมีความป่าเถื่อน กัดขี้นวมเหงกันโดยเปิดเผยทาสนับเป็นเครื่องมือ หรือปัจจัยการผลิต
ที่สำคัญในการสั่งสมทุนหรือความมั่งคั่งทางเศรษฐกิจทั้งได้กลายเป็นฐานสำคัญของการพัฒนา
ระบบศักดินาต่อมา ระบบทาสในสมัยโบราณจึงผูกติดไปกับการพัฒนาของสังคมมนุษย์ชาติ
เสมือนเป็นเรื่องธรรมชาติของสังคม ประการสำคัญต่อมาเมื่อพิจารณาจากคติความคิดดั้งเดิม
ของพุทธศาสนาเราจะไม่พบการปฏิเสธคัดค้านเรื่องการมีทาสในคำสอนของพุทธศาสนาโดยตรง
ทำที่นี้นับว่าแตกต่างจากเรื่องวรรณะ ในสังคาลกสูตรอันเป็นพระสูตรสำคัญที่กล่าวถึงวัตรปฏิบัติ

⁽¹³⁹⁾ อังใน กองบรรณาธิการ “ศิลปวัฒนธรรม”, “ทาสและสังคมทาสสมัยสุโขทัยมีหรือไม่”, ศิลปวัฒนธรรม, ปีที่ 10 ฉบับที่ 2 ธันวาคม 2531, หน้า 78

⁽¹⁴⁰⁾ สมสมัย ศรีศุทรพรณ, “โฉมหน้าศักดินาไทย”, อ่างแล้ว, หน้า 107

⁽¹⁴¹⁾ กองบรรณาธิการ “ศิลปวัฒนธรรม”, “ทาสและสังคมทาสสมัยสุโขทัยมีหรือไม่?”, อ่างแล้ว, หน้า 80

ระหว่างบุคคลที่มีสถานภาพแตกต่างกัน เรื่องสำคัญคือ ทิศ 6 ที่เปรียบเหมือนบุคคล 6 ประเภท ในจำนวนบุคคลทั้ง 6 ประเภทดังกล่าวก็รวมถึง ทาส กรรมกร ซึ่งจัดเป็นทิศเบื้องล่าง ในเมื่อทิศ 6 เป็นคำสอนที่เกี่ยวกับข้อควรปฏิบัติต่อกันในทางที่ดึงามของบุคคลต่างสถานะหรือต่างทิศกัน โดยมุ่งหลักถ้อยที่ถ้อยปฏิบัติต่อกัน รวมทั้งให้มีความเมตตาและไม่มีการกดฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งลงไป หลักการของคำสอนดังกล่าวจึงยอมรับการดำรงอยู่ของทาสโดยปริยาย หากย้ำการดำรงอยู่ร่วมระหว่างทาสกับนายอย่างมีสันติ เมตตายอมรับการพึ่งพาซึ่งกันและกันชนิดที่ต่างรัฐสถานะภาพและหน้าที่ที่พึงปฏิบัติของตน ดูเหมือนพุทธศาสนาจะไม่พยายามแทรกแซงหรือทวนกระแสขั้นตอนการพัฒนาสังคมมนุษย์ จำกัดกรอบคำสอนอยู่ในระดับการแก้ไขเปลี่ยนแปลงจริยธรรมส่วนบุคคลมากกว่าไปแก้ไขหรือล้มล้างสถาบันทางสังคมที่ล้ำหลังซึ่งเติบโตมาพร้อมกับขั้นตอนการพัฒนาของมนุษยชาติ ดังอาทิระบบกษัตริย์หรือศักดินาก็ไม่ได้รับการคัดค้านต่อต้านจากพุทธศาสนาแต่อย่างใด เมื่อคติคำสอนของพุทธศาสนามีได้ปฏิสธทาส การดำรงอยู่ของทาสในรัฐพุทธนิยมจึงมิใช่เป็นความขัดแย้งถักถักในตัวเองแต่อย่างใด ถึงที่สุดภายใต้ปรัชญากฎหมายแบบธรรมนิยมหรือปรัชญากฎหมายธรรมชาติเชิงพุทธกฎหมายลักษณะทาสย่อมจัดเป็นกฎหมายทั่วไปฉบับหนึ่ง ซึ่งโดยหลักการทางกฎหมายหาได้ขัดแย้งกับความเป็นธรรมหรือหลักธรรมทางพุทธศาสนาไม่ ดังนั้นไม่ว่าในยุคสุโขทัยจะมีกฎหมายลักษณะทาสหรือไม่ การดำรงอยู่ของทาสก็ย่อมถือเป็นเรื่องปกติธรรมดา มิได้รื้อถอนสถานะแห่งความเป็นรัฐพุทธในแง่อุดมคติแต่อย่างใด ดังแม้ในสมัยพระเจ้าอโศกมหาราชของอินเดีย พุทธราชาองค์สำคัญซึ่งเป็นต้นแบบแห่งการประพฤติปฏิบัติของพระยาสิทธิไทยหรือกษัตริย์ไทยอีกหลายๆ พระองค์ต่อมา พระองค์ก็มีได้ทรงปฏิเสธการมีทาส หากสอนให้มีการปฏิบัติดีต่อทาสหรือคนรับใช้ต่าง ๆ⁽¹⁴²⁾

ข้อสังเกตเกี่ยวกับปรัชญากฎหมายในศิลาจารึกพ่อขุนรามคำแหงมหาราช

ข้อถกเถียงเกี่ยวกับปรัชญากฎหมายไทยในสมัยสุโขทัยคงไม่อาจสมบูรณ์ได้หากข้ามเลยการตรวจสอบความคิดทางกฎหมายในยุคของพ่อขุนรามคำแหงมหาราช ออกจะดูแปลก

⁽¹⁴²⁾เสถียร โพธิ์นันทะ, “ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา”, (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์บรรณาคาร, 2522), หน้า 256

อยู่บ้างที่เราจัดลำดับการศึกษาความคิดทางปรัชญากฎหมายไทยสมัยสุโขทัยจากจุดเริ่มที่พระยาสิทธิไทย แทนที่จะเริ่มจากพ่อขุนรามคำแหงมหาราช ตามลำดับเหตุการณ์ประวัติศาสตร์หรือระดับกษัตริย์ในราชวงศ์พระร่วงของสุโขทัย ทั้งนี้ทั้งนั้นก็เพียงต้องการเน้นภาพเริ่มแรกของจตุรรวมทางความคิดด้านจริยธรรมทางสังคมในยุคสุโขทัย ซึ่งแสดงออกเด่นชัดที่สุดในสมัยพระยาสิทธิไทย ทั้งข้อมูลชั้นต้นในการศึกษาทั้งเอกสาร (ไตรภูมิพระร่วง) และจารึกก็สมบูรณ์มากที่สุดตลอดยุคสมัยของสุโขทัย มีกษัตริย์ทั้งสิ้น 9 พระองค์ หากจริงๆ แล้ว กษัตริย์ที่ปรากฏชื่อเสียงเด่นก็อาจนับได้เพียง 3 พระองค์ กล่าวคือพ่อขุนศรีอินทราทิตย์ในฐานะปฐมกษัตริย์ซึ่งตั้งสุโขทัย, พ่อขุนรามคำแหงมหาราช มหาราชพระองค์แรกของไทยที่มีเกียรติคุณยิ่งใหญ่ทั้งในแง่การเมืองการปกครองหรือการประดิษฐ์ตัวอักษรไทย และท้ายสุดคือ พระยาสิทธิไทยที่มีภาพลักษณ์โดดเด่นในด้านการเป็นพุทธหรือธรรมราชา การศึกษาปรัชญากฎหมายไทยในสมัยสุโขทัยมิใช่การศึกษาปรัชญากฎหมายในแต่ละรัชกาลของกษัตริย์แห่งสุโขทัยเรียงตามลำดับ หากมุ่งที่ภาพรวมสำคัญของความคิดเชิงปรัชญากฎหมายที่ปรากฏตัวให้เห็นเด่นชัด โดยไม่คำนึงถึงว่าจะเริ่มที่ยุคสมัยของกษัตริย์องค์ใด หากไม่แล้วก็คงไร้ประโยชน์เปล่า ในการไล่ศึกษาถึงปรัชญากฎหมายตั้งแต่ยุคพ่อขุนศรีอินทราทิตย์, พระยาบาลเมือง จนถึงพระมหาธรรมราชาที่ 4 (บรมपाल) (กษัตริย์พระองค์สุดท้าย) เพราะหาหลักฐานศึกษาที่เด่นชัดไม่ได้

เรื่องราวเกี่ยวกับพ่อขุนรามคำแหงมหาราชในด้านต่างๆ คงปรากฏจากหลักฐานสำคัญคือ “จารึกพ่อขุนรามคำแหง” หรือ “จารึกหลักที่ 1” ในฐานะวรรณคดีไทยเรื่องแรกของไทย จารึกพ่อขุนรามคำแหงได้บอกเล่าเรื่องราวต่างๆ ที่มีคุณค่าอย่างมากทั้งในแง่ประวัติศาสตร์, โบราณคดี รัฐศาสตร์ และเรื่องอื่นๆ อันรวมทั้งนิติศาสตร์ด้วย แม้ว่าในยุคปัจจุบันข้อกล่าวหาเกี่ยวกับการปลอมจารึกดังกล่าวโดยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว จะคงมีการพูดถึงอยู่ หากการพิสูจน์ข้อกล่าวหา ก็ดูยังไม่หนักแน่นจนเป็นที่ยอมรับของนักวิชาการทั่วไป คุณค่าของจารึกนี้จึงน่าจะดำรงอยู่โดยมั่นคง

คุณค่าของจารึกนี้ในทางนิติศาสตร์ เป็นเรื่องที่พูดกันมานานแล้ว นักศึกษากฎหมายที่เรียนวิชาประวัติศาสตร์กฎหมายต่างต้องจดจำความรู้ในเชิงกฎหมายต่างๆ ของจารึกหลักที่ 1 ไม่ว่าจะในลักษณะเสมือนกฎหมายภาษีอากร, กฎหมายมรดก, กฎหมายเกี่ยวกับการพิจารณาคดี, กฎหมายปกครอง กฎหมายที่ดิน หรือกฎหมายระหว่างประเทศ เป็นอาทิ อย่างไรก็ตามบ่อย

ครั้งที่การเน้นแง่มุมในลักษณะเสมือนกฎหมายของจารีกนี้อาจทำให้ผู้อ่านจำนวนมากหลงใหลไปเข้าใจว่าจารีกนี้เป็นตัวบทกฎหมายแท้จริงเสียเอง เหตุทั้งนี้ก็ด้วยลึมนึกไปถึงเรื่องสถานะหรือบทบาทของศิลาจารีกทั่วไป หรือลึมนึกถึงสิ่งที่ถือเป็นธรรมชาติทั่วไปของกฎหมาย โดยเฉพาะในแง่ของสภาพบังคับหรือบทลงโทษ แท้จริงแล้วจารีกเป็นเพียงหลักฐานบันทึกเรื่องราวสำคัญของสังคม โดยเฉพาะในแง่ของพระกรณียกิจหรืออำนาจบารมีต่างๆ ของกษัตริย์ รวมทั้งเรื่องราวสำคัญเกี่ยวกับกิจกรรมทางศาสนา เรื่องราวในลักษณะเสมือนกฎหมายต่างๆ ในจารีกล้วนเป็นการตีความจากข้อมูลหรือความรู้ในเชิงกฎหมายที่ว่าด้วยกฎเกณฑ์หรือบรรทัดฐานแห่งการประพฤติปฏิบัติในด้านต่างๆ ระหว่างบุคคลด้วยกันหรือระหว่างบุคคลกับรัฐ

แม้จุดโชติช่วง (Highlight) ของปรัชญากฎหมายแบบพุทธธรรมนิยมจะปรากฏชัดในยุคสมัยของพระยาสิทธิไทย หากกระแสความคิดทางปรัชญาดังกล่าวก็น่าจะมีมานานก่อนหน้าแล้วตามการแผ่ขยายอิทธิพลของพุทธศาสนาที่มีต่อสุโขทัยตั้งแต่ยุคเริ่มก่อตั้ง จารีกวัดศรีชุมมีกล่าวถึงการสร้างพุทธสถานสำคัญตั้งแต่ครั้งพ่อขุนศรีนาวนำถม ผู้ซึ่งนักโบราณคดีและประวัติศาสตร์ (บางท่าน) จัดให้เป็นกษัตริย์องค์แรกของแคว้นสุโขทัยอันแท้จริง ก่อนเริ่มราชวงศ์พระร่วงของพ่อขุนศรีอินทราทิตย์ เมื่อถึงยุคสมัยของพ่อขุนรามคำแหงมหาราช ก็มีการนิมนต์พระยามหาเถรสังฆราชจากนครศรีธรรมราชเข้ามาแพร่หลายพุทธธรรมยังสุโขทัย ส่วนประชาชนทั่วไปแล้วก็มีความเลื่อมใสศรัทธาในพุทธศาสนา ดังที่จารีกหลักที่ 1 กล่าวไว้ชัดเจนว่า “คนในเมืองสุโขทัยนี้ มักทาน มักทรงศีล มักโอบอ้อม...ทั้งผู้ชาย ผู้หญิงผู้ช่วยมีศรัทธาในพระพุทธรูป...” ขณะเดียวกันพ่อขุนรามคำแหงก็ทรงสอนธรรมให้แก่ประชาชนด้วยพระองค์เองอีกด้วย อันเข้าลักษณะแห่งบทบาทของธรรมราชาเช่นกัน ดังความในจารีกที่ว่า “พ่อขุนพระรามคำแหงนั้นหาเป็นท้าวเป็นพระยาแก่ไทยทั้งหลาย หาเป็นครูอาจารย์สั่งสอนไทยทั้งหลายให้รู้บุญรู้ธรรมแท้” เมื่อมองโดยภาพรวมดังกล่าว พุทธศาสนาจึงจัดได้เป็นศาสนาประจำชาติโดยปริยาย อิทธิพลของพุทธศาสนาที่มีต่อการใช้อำนาจรัฐในรูปแบบต่างๆ สมัยพระองค์ จึงย่อมปรากฏอยู่อย่างไม่น่าสงสัย หากจะพิจารณาอย่างใกล้ชิดมากขึ้น ความตอนนี้น่าจะพิจารณาได้จากข้อความหลายๆ แห่งในศิลาจารีกหลักที่ 1 ดังอาทิ

- การแขวนกระดิ่งในปากประตูให้ไพร่ฟ้าข้าแผ่นดินที่มีปัญหาได้ลั่นร้องทุกข์และเมื่อพ่อขุนรามคำแหงได้ยินจักได้ “สวนความแค้นด้วยชื่อ”

- ความเมตตากรุณาต่อเชลยศึกที่จับได้จากสงคราม ดังมีบัญญัติห้ามมิให้ฆ่าหรือทำร้าย

“ได้ฆ่าเสีย ฆ่าเสีย หัวฟุ้งหัวรบกี้ดี บ่ฆ่า บ่ตี”

- การตัดสินใจความพิพาทต่างๆ ด้วยการสอบสวนความอย่างซื่อสัตย์สุจริตไม่มีอคติหรือลำเอียงฝ่ายใด : “ไพร่ฟ้าลูกเจ้าลูกขุน มิแลผิดแผกแสกกว้างกัน สนวนดูแท้แล จึงแลงความแก่ข้าด้วยซื่อ บ่เข้าผู้ลักมักผู้ซ่อน”

- การยอมรับต่อความสำคัญในการมีส่วนร่วมในการปกครองบ้านเมืองของประชาชนโดยไม่ถือมติดำเนินการของกษัตริย์เป็นใหญ่ฝ่ายเดียว : “ผีโซวันสุดธรรม พ่อขุนรามคำแหง เจ้าเมืองศรีสัชชนาลัยสุโขทัยขึ้นนั่งเหนือขดานหิน ให้ฝูงท่วยลูกเจ้าลูกขุน ฝูงท่วยถือบ้านถือเมือง...” น่าสังเกตที่ความเหล่านี้ยังได้รับการถ่ายทอดในความท่อนสุดท้ายของศิลาจารึกหลักที่ 1 ที่เน้นการปกครองโดยยึด “ธรรม” เป็นหลัก : “ปลูกเลี้ยงฝูงลูกบ้านลูกเมืองนั้น ชอบด้วยธรรมทุกคน”

รูปธรรมแห่งการใช้อำนาจปกครองโดยธรรมข้างต้นย่อมใช้เป็นหลักฐานสนับสนุนความเป็นธรรมราชาของพ่อขุนรามคำแหงมหาราช ได้ในระดับหนึ่ง ถึงแม้จะไม่มีข้อความเข้มข้นถึงระดับพุทธราชาเช่นพระยาสิทธิไทยก็ตาม อย่างไรก็ตาม กล่าวในแง่หลักการ ปรัชญากฎหมายในยุคพ่อขุนรามคำแหงมหาราช คงยึดคติธรรมนิยมไม่ต่างจากยุคของพระยาสิทธิไทย กระทั่งอาจถือเป็นต้นแบบสำคัญที่พระยาสิทธิไทยสืบทอดเป็นประเพณีความคิดและเพิ่มขีดความเข้มข้นต่อมา

ข้อที่น่าคิดเพิ่มเติมคือปรัชญากฎหมายในยุคสมัยพระยาสิทธิไทยนั้นมีหลักธรรมพื้นฐานเรื่องทศพิธราชธรรมและจักรวรรดิวัตรประกอบอยู่เป็นแกนความคิด สำหรับยุคของพ่อขุนรามคำแหงมหาราชแล้ว จะมีการยึดมั่นในหลักธรรมดังกล่าวกันบ้างไหม ปัญหานี้คำตอบจากแหล่งข้อมูลสำคัญคือศิลาจารึกหลักที่ 1 ดูจะไม่ชัดเจนนัก เนื่องจากจารึกฯ ไม่ได้เอ่ยถึงทศพิธราชธรรม หรือจักรวรรดิวัตรเอาไว้โดยตรง อย่างไรก็ตาม ในแง่ของการตีความ พ่อขุนรามคำแหงในฐานะธรรมราชาที่ “เป็นครูอาจารย์สั่งสอนไทยทั้งหลายให้รู้บุญรู้ธรรมแท้” น่าจะทราบและตระหนักยึดมั่นในหลักทศพิธราชธรรมด้วยเช่นกัน หากไม่ก็คงไม่สามารถ “ปลูกเลี้ยงฝูงลูกบ้านลูกเมืองนั้น ชอบด้วยธรรมทุกคน” ขณะเดียวกันในความเห็นของนักวิชาการบางท่านที่ศึกษาเปรียบเทียบศิลาจารึกหลักที่ 1 กับไตรภูมิพระร่วง พระเกียรติคุณของพ่อขุนรามคำแหงมหาราช อันปรากฏจากข้อความต่างๆ ในจารึกดังกล่าวจัดอยู่ในลักษณะเดียวกับพระญาณมหาจักรพรรดิราช

ในไตรภูมิพระร่วง⁽¹⁴³⁾ การตีความดังกล่าวอาจดูเกินเลยไปบ้าง แต่ก็สะท้อนทรรศนะร่วมเรื่องความเป็นธรรมราชาของพ่อขุนรามคำแหงมหาราช แม้นในศิลาจารึกวัดศรีชุมหรือจารึกหลักที่ 2 ก็ยังใช้คำเรียกขานพระองค์เป็น “พ่อขุนรามราชปรา(ช)ญ์รัฐธรรม” ดังนั้นในการตีความทางทฤษฎี หลักทศพิธราชธรรมซึ่งเชื่อมต่อกับธรรมราชาก็น่าจะสัมพันธ์กับหลักการใช้อำนาจทางกฎหมายของพ่อขุนรามคำแหงด้วย ในกรณีของจักรวรรดิวัตรแม้จารึกจะมีได้เอ่ยคำว่า จักรวรรดิวัตรไว้ที่ใดเลย แต่กรณีก็น่าจะมีลักษณะใกล้เคียงไม่มากนักน้อยกับไตรภูมิพระร่วงในแง่ที่มีได้พูดถึงคำจักรวรรดิวัตรโดยตรงแต่ก้าวข้ามไปพูดถึงหลักธรรมรายละเอียดของจักรวรรดิวัตรเลยทีเดียว หากเราฟังสู่หลักธรรมพื้นฐานของจักรวรรดิวัตรแบบสรุปบรรทัด ซึ่งอาจจำแนกได้ 3 ประการดังได้กล่าวมาก่อนหน้าแล้ว จารึกพ่อขุนรามคำแหงมหาราช ก็ปรากฏความหลายๆ ส่วนที่ดูเหมือนขนานรับกับหลักจักรวรรดิวัตร หลักจักรวรรดิวัตรประการแรกที่กล่าวถึงการให้ความเป็นธรรมแก่คนทั่วไป ไม่ปล่อยให้ธรรมเกิดขึ้นในแผ่นดิน จารึกฯ ก็เน้นถึงการให้ความเป็นธรรมต่างๆ อาทิ กรณีการแขวนกระดิ่งให้ราษฎรร้องทุกข์ แล้วพ่อขุนรามคำแหงก็ตรวจสอบปัญหาอย่างเป็นกลาง กรณีการตัดสินคดีความพิพาทต่างๆ ด้วยความซื่อสัตย์สุจริต ไม่มีการลำเอียงใดๆ ประการที่สอง หลักจักรวรรดิวัตรกล่าวถึงการมอบทรัพย์สงเคราะห์ทรัพย์แก่ประชาราษฎรหรือผู้ยากไร้ซึ่งโดยสาระคือการเน้นหลักเมตตาธรรม ความในจารึกก็กินความถึงได้เช่นกันดังอาทิ การไม่เก็บภาษีผ่านด่านในระหว่างทาง : “เจ้าเมืองบ่เอาจกอบในไพร่ลู่ทาง” ก็น่าจะจัดเป็นรูปแบบหนึ่งของการสงเคราะห์ทรัพย์ได้อยู่, การยอมให้ทรัพย์สินมรดกของผู้ตายตกเป็นของผู้ตายหมด แทนที่จะรับทรัพย์ของผู้ตายมาเป็นของหลวงแบบขอมโบราณ : “ไพร่ฟ้าหน้าใส ลูกเจ้าลูกขุนผู้ใดแล ส้มตายหายกว่าเหย้าเรือน พ่อเชื้อ เสือคำมัน ช้างขอลูกเมียเยี่ยข้าว ไพร่ฟ้าข้าไทป่าหมากป่าพลูพ่อเชื่อมั่น ไว้แก่ลูกมันสิ้น”, การเมตตาช่วยเหลือพระราชทานทรัพย์สินต่างๆ ต่อเจ้าต่างเมืองที่มาอ่อนน้อมขอความอนุเคราะห์ในการตั้งบ้านตั้งเมือง : “คนใดขี่ช้างมาหา พาเมืองมาสู่ ช่วยเหลือเพื่อกู้ มันบ่มีช้างบ่มีม้า บ่มีบัวบ่มีนาง บ่มีเงื่อนบ่มีทอง ให้แก่มันช่วยมันดวงเป็นบ้านเป็นเมือง...”, รวมทั้งการให้

⁽¹⁴³⁾พิริยะ ไกรฤกษ์, “ข้อคิดเกี่ยวกับไตรภูมิพระร่วง : พระราชนิพนธ์ในพระมหาธรรมราชาที่ 1 ญาณลิไทย หรือ พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว” ใน สุนทรีย์ อาสะโว้ย และคณะ (บรรณาธิการ), “ไทยคดีศึกษา : รวมบทความทางวิชาการเพื่อแสดงมุขิตาจิต อาจารย์พันเอกหญิง คุณน้อ สนิทวงศ์ ณ อยุธยา”, (กรุงเทพฯ : บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้ง กรุ๊ป จำกัด, 2533), หน้า 226

ความคุ้มครองต่อสิทธิในที่ดินหรือการทำมาหากินของประชาชน : “สร้างป่าหมากป่าพลูทั่วเมืองนี้ทุกแห่ง ป่าพร้าวก็หลายในเมืองนี้ ป่าลางก็หลายในเมืองนี้...ใครสร้างได้ไว้แก่มัน”

ส่วนประการสุดท้ายของหลักจักรวรรดิวัตรซึ่งเน้นการให้กษัตริย์เข้าหาใกล้ชิดกับสมณ-พราหมณ์ เพื่อศึกษาธรรมและนำมาปฏิบัติต่อไป ความข้อนี้อันแม้จารีกจะมีได้กล่าวถึงโดยตรง แต่นัยแห่งหลักธรรมดังกล่าวก็แฝงอยู่ในที่ดังปรากฏจากเรื่องการทำบุญทำทานของพ่อขุนรามคำแหงมหาราชแก่พระเถระต่าง ๆ : “พ่อขุนรามคำแหงกระทำโอยทานแก่มหาเถร สังฆราช ปราชญ์เรียนจบปิฎกไตร”, พ่อขุนรามคำแหงถือศีลเมื่อเข้าพรรษากับประชาชนทั่วไป : “เมืองสุโขทัยนี้ มักทาน มักทรงศีล มักโอยทาน พ่อขุนรามคำแหงเจ้าเมืองสุโขทัยนี้ ทั้งชาวแม่ชาวเจ้าท่วยบัวท่วยนาง...มีศรัทธาในพระพุทธศาสนา ทรงศีลเมื่อพรรษาทุกคน” นอกจากนี้การที่จารีกกล่าวถึงการสดับรับฟังธรรมทุกวันพระ โดยมีพระเถระผู้ใหญ่เป็นผู้แสดงธรรมบนชานหินหรือพระแท่นมณีศิลาบาตร อันเป็นพระแท่นเดียวกับที่พ่อขุนรามคำแหงมหาราชทรงประทับว่าราชการบ้านเมือง : “วันเดือนดับเดือนโอกแปดวัน วันเดือนเต็มเดือนบังแปดวัน ผุ่งปู่ครูเถร มหาเถร ขึ้นนั่งเหนือชานหินสุดธรรมแก่อุบายสกล ผุ่งท่วยจำศีล...” หรือการที่พ่อขุนรามคำแหงซึ่งเข้าไปไหว้พระที่วัดอรุณญิกในวันเดือนดับเดือนเต็ม... “ครั้งวันเดือนดับเดือนเต็มท่านแต่งช้างเผือกกระพัดลยาง...พ่อขุนรามคำแหงขึ้นขี่ไปนบพระ (เถิง) อรุณญิก” ข้อความเหล่านี้ย่อมสนับสนุนลักษณะไฝธรรม, ฟังธรรม หรือถือธรรมเป็นใหญ่ของพ่อขุนรามคำแหงอย่างมีพักต้องสงสัย จริยวัตรดังกล่าวจึงย่อมจัดเข้าได้กับหลักจักรวรรดิวัตรประการสุดท้ายโดยไม่ขัดเขินนัก

ปรัชญากฎหมายแบบพุทธธรรมนิยมบนบริบทสังคมการเมืองของสุโขทัย

การศึกษาความคิดทางกฎหมายแบบเป็นทางการในสมัยพ่อขุนรามคำแหงมหาราชและพระยาสิทธิไทย ได้ให้คำตอบของปรัชญากฎหมายแบบพุทธธรรมนิยมที่ครองความเป็นใหญ่ในสุโขทัยอย่างชัดเจน ทศพิชราชธรรมหรือจักรวรรดิวัตรได้ปรากฏโฉมเป็นหลักธรรมสำคัญทางปรัชญากฎหมาย (ควบคู่กับการเป็นหลักธรรมทางด้านรัฐศาสตร์) ที่โดดเด่นตั้งแต่ยุคสุโขทัยและคงสืบเนื่องความสำคัญจนถึงทุกวันนี้ ภาพรวมทางปรัชญากฎหมายแบบธรรมนิยมมีที่มาจากอิทธิพลของพุทธศาสนาที่แพร่หลายมั่นคงในสุโขทัยอย่างปราศจากข้อสงสัยหากจะพิจารณาถึงความกึ่งขาดศาสนาในสุโขทัยก็อาจเกิดขึ้นได้ สุโขทัยมีเพียงพุทธศาสนาอย่างเดียว

กระนั้นหรือ จากคำถามนี้ก็อาจมีคำถามต่อในทำนอง ฤามีแต่ปรัชญากฎหมายแบบ “พุทธ”
ธรรมเนียมผูกขาดในสังคมสุขุขทัยหรืออะไร กระแสความคิด “ธรรมเนียม” ทางกฎหมาย
ลักษณะอื่นไม่มีอิทธิพลเลยหรือ หรือกระแสความคิดธรรมเนียมเช่นว่ามีบทบาทในความเป็น
จริงเพียงใด เมื่อคำนึงถึงอำนาจเด็ดขาดของกษัตริย์ในสมัยโบราณหรือสภาพไร้กุ่มฝ้ายค้ำ
หรือกลุ่มพลังกดดันทางสังคมแบบปัจจุบัน

โดยแท้จริงแม้สมัยสุขุขทัยจะถูกจัดให้เป็นยุคทองยุคหนึ่งของพุทธศาสนาในประเทศไทย
สังคมไทยในยุคนั้นก็กับยุคปัจจุบันก็คงไม่แตกต่างกันนักในแง่ความมีใจกว้างยอมให้มีหลาย ๆ
ศาสดาดำรงอยู่ในผืนแผ่นดินเดียวกันอย่างสันติ แม้จะยกให้พุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ
ก็ตามที่ นอกจากพุทธศาสนาแล้ว สังคมสุขุขทัยยังมีการนับถือศาสนาพราหมณ์และนับถือผี
ควบคู่กันไปด้วย ดังเราอาจเรียกการผสมผสานจนเป็นระบบเดียวกันระหว่างพุทธศาสนา,
พราหมณ์ และความเชื่อเรื่องผีสางเทวดาได้อีกอย่างว่า “พุทธศาสนาแบบชาวบ้าน”⁽¹⁴⁴⁾
จารึกหลักที่ 4 (จารึกวัดป่ามะม่วง ภาษาเขมร) มีกล่าวถึงเรื่องพระยาสิไทย ทรงสร้างเทวรูป
แบบพราหมณ์คือพระศิวะและพระวิษณุ ประดิษฐานที่ “เทวลัยมหาเกษตร” หน้าวัดป่ามะม่วง
จารึกหลักที่ 13 (จารึกฐานพระอิศวรเมืองกำแพงเพชร) ก็กล่าวถึงการทำนุบำรุงศาสนาคือ
พุทธศาสน์, ไสยศาสน์ และพระเทพกรรม ให้งูเรืองเป็นอันหนึ่งอันเดียว หรือในจารึกหลักที่ 1
ก็มีข้อความว่า “มีพระชะพุงผี เทพดาในเขอันนั้น เป็นใหญ่กว่าทุกผีในเมืองนี้” อีกทั้งยัง
กล่าวว่าถ้าผู้ปกครองทำไม่ดี ผีก็ไม่คุ้มครอง ในแง่นี้อิทธิพลของความคิด ความเชื่อในศาสนา
พราหมณ์หรือผี จึงมีต่อการปกครองสังคมในระดับใดระดับหนึ่งอย่างไม่ต้องสงสัย เรื่องเหล่านี้
พอเข้าใจกันได้ไม่ยากเหตุเพราะความเชื่อในศาสนาพราหมณ์หรือผี เป็นความเชื่อดั้งเดิมที่มี
มานานก่อนหน้ายุคสุขุขทัย สังคมสุขุขทัยที่กำเนิดขึ้นบนรอยต่อประวัติศาสตร์จากสังคมเก่า
ได้อิทธิพลของขอมที่นับถือพราหมณ์นับถือผี ย่อมไม่อาจสลัดทิ้งความคิดเก่าได้โดยสิ้นเชิง
แม้กระทั่งในยุคสมัยของพระยาสิไทยที่ถือพระองค์เป็นพุทธราชา ในพระราชพิธีราชาภิเษก
เพื่อการเสวยราชย์ของพระองค์ก็ยังประกอบพิธีกรรมทางศาสนาพราหมณ์ด้วย (ศิลาจารึก
หลักที่ 4) อิทธิพลของศาสนาพราหมณ์ได้ผสมผสานเข้ากับพุทธศาสนาอย่างกลมกลืนจน

⁽¹⁴⁴⁾ ฉลาดชาย รมิตานนท์, “ผีเจ้านาย”, (กรุงเทพฯ : พายัพออฟเซตพริ้นท์, 2527) หน้า 34

นำแปลก ยังประเด็นเรื่องพระนามอภิไธยของกษัตริย์สุโขทัย ก็เป็นอีกเรื่องที่สะท้อนให้เห็น การผสมผสานดังกล่าว พระนามของพ่อขุนศรีอินทราทิตย์ หรือพ่อขุนรามคำแหง ล้วนแฝงด้วย อิทธิพลความเชื่อในศาสนาพราหมณ์เรื่องพระอินทร์และพระราม (ภาคอวตารของพระนารายณ์) จนแม้พระยาสิทธิไทยก็มีพระนามเต็มที่ควบคติดความคิดของพราหมณ์และพุทธเข้าด้วยกัน ดัง ปรากฏชื่อเรียกในจารึกหลักที่ 5 (จารึกวัดป่ามะม่วง) ว่า “พระยาศรีสุริยพงศ์รามมหาธรรม ราชาธิราช⁽¹⁴⁵⁾” นำสังเกตที่การผสมผสานดังกล่าวคงเป็นไปทั้งในแง่สืบทอดความเชื่อที่มีอยู่ ดั้งเดิมและในแง่การถือเอาประโยชน์จากอิทธิพลในความเชื่อ (เรื่องพระอินทร์หรือพระรามใน ฐานะผู้ปลดปล่อยอธรรมในแผ่นดิน) มาเป็นประโยชน์ในทางการเมืองการปกครองพร้อมกันไป เหตุผลทางการเมืองจึงดูเหมือนเป็นเงื่อนไขสำคัญที่รองรับการดำรงอยู่ของศาสนาพราหมณ์ แม้จะเป็นในช่วงรุ่งโรจน์ของพุทธศาสนาก็ตามที ยิ่งจำเพาะในเรื่องกฎหมาย ยิ่งดูเหมือนเป็น ไปไม่ได้ที่จะสลัดศาสนาพราหมณ์ออกไป พราหมณ์หรือฮินดูได้พัฒนาความคิดทางด้านนิติ- ศาสตร์มาช้านาน ดังเราได้เคยกล่าวถึงคัมภีร์มनुธรรมศาสตร์มาแล้ว บทบาทของพราหมณ์ใน แ่งการเป็นนักปราชญ์ราชบัณฑิตผู้เชี่ยวชาญด้านกฎหมายประจำราชสำนักหรือผู้พิพากษา ก็ ปรากฏสืบเนื่องมาโดยตลอดก่อนหน้าการปฏิรูปทางด้านกฎหมายในสมัยรัตนโกสินทร์ ส่วนใน สุโขทัย สันนิษฐานกันว่าพวกพราหมณ์คงมีบทบาททางด้านกฎหมายมากขึ้นในช่วงสุโขทัยตอน ปลาย หลังจากที่มีการนำเอาคัมภีร์พระธรรมศาสตร์เข้ามาใช้ (ราว พ.ศ.1887) โดยทำหน้าที่ ในการตีความตัวบทกฎหมายใหม่นี้ และหลังจากความล้มเหลวของระบบการปกครองแบบพ่อ กับลูกที่ไม่อาจสนองตอบต่อจำนวนคดีที่ฎีกามายังพระมหากษัตริย์เพิ่มขึ้น⁽¹⁴⁶⁾ พราหมณ์เอง ก็ยึดมั่นในปรัชญากฎหมายแบบธรรมเนียม หากตีความธรรมะแตกต่างไปจากพุทธศาสนา หากยอมรับในอิทธิพลของพราหมณ์ในสังคม นำคิดอยู่มากที่ปรัชญาหรือความคิดทาง กฎหมายแบบธรรมเนียมหลาย ๆ แ่งของพราหมณ์หรือฮินดูจะเข้ามามีบทบาทต่อปรัชญา กฎหมายไทยควบคู่ไปกับปรัชญากฎหมายแบบพุทธธรรมเนียม หากแนวคิดธรรมเนียมแบบ

⁽¹⁴⁵⁾ ดูบทวิเคราะห์เรื่องลัทธิอินทร์และลัทธิรามในสมัยสุโขทัยจากงานเขียนของ จิตร ภูมิศักดิ์, “สังคมไทยลุ่ม แม่น้ำเจ้าพระยาก่อนสมัยศรีอยุธยา”, อ้างแล้ว, หน้า 337-367

⁽¹⁴⁶⁾ กาญจณี สมเกียรติกุล และ ยุพา ชุมจันทร์ (ผู้แปล), “การปกครองและการบริหารของไทยสมัยโบราณ”, อ้าง แล้ว, หน้า 284-5

พราหมณ์น่าจะมีอิทธิพลหรือบทบาทอยู่น้อยกว่าในทางปรัชญากฎหมาย เมื่อเทียบกับพุทธ-
ธรรมนิยม ลักษณะของการผสมผสานแนวคิดธรรมนิยมแบบพุทธและพราหมณ์ดูจะเป็นลักษณะ
เด่นในทางศาสนาของไทย โดยที่สัดส่วนสำคัญหรืออิทธิพลของทั้งพุทธและพราหมณ์มีการ
เคลื่อนไหว แปรเปลี่ยนไปตามยุคสมัยหรือความเลื่อมใสศรัทธาของกษัตริย์แต่ละองค์ด้วย เช่น
เกี่ยวกับปรัชญากฎหมายไทยในยุคสุโขทัย ระดับความเข้มข้นศรัทธาที่ไม่เท่ากันขององค์พระ
มหากษัตริย์ที่มีต่อพุทธศาสนา ย่อมมีผลต่อการผสมผสานแนวคิดธรรมนิยมแบบพุทธและ
พราหมณ์ในกฎหมายด้วย และเป็นไปได้ว่าในช่วงปลายยุคของสุโขทัย หลังสิ้นสุดยุคทอง
ของพุทธศาสนาในสมัยพระยาสิทธิไทยแล้ว อิทธิพลของศาสนาพราหมณ์จะมีเพิ่มมากขึ้นดัง
กล่าวมาแล้ว ซึ่งเกิดขึ้นพร้อมๆ กับอิทธิพลของอยุธยาที่เข้ามาครอบงำสุโขทัยมากขึ้น ทั้งใน
แง่การเมือง การปกครอง หรือวัฒนธรรมต่างๆ ซึ่งอยุธยารับอิทธิพลมาจากขอมมากกว่าสุโขทัย
อย่างไรก็ดีขอให้สังเกตด้วยว่าการรับเอาศาสนาพราหมณ์เข้ามาใช้ในหมู่คนไทย หรือบรรดาผู้
ที่อาศัยอยู่ในบริเวณเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ มักเป็นไปในลักษณะปรับประยุกต์ หรือมีการ
ดัดแปลงให้เข้ากับวิถีชีวิตหรือจารีตประเพณีดั้งเดิม (Localization) มากกว่าจะรับเอามาใช้
อย่างเชื่องๆ เต็มขนาด ดังอาทิระบบวรรณคดีในศาสนาพราหมณ์ก็ได้ปรากฏหรือได้รับการ
ยอมรับจากผู้คนในดินแดนแถบนี้⁽¹⁴⁷⁾ ปรัชญากฎหมายแบบฮินดูชนิดที่ปรากฏในคัมภีร์มานว-
ธรรมศาสตร์ของอินเดียจึงไม่สามารถแผ่อิทธิพลความคิดครอบงำปรัชญากฎหมายไทยได้

ตลอดช่วง 2 ศตวรรษแห่งการดำรงอยู่ของสุโขทัย ปรัชญากฎหมายแบบพุทธธรรมนิยม
จะมีบทบาทหรือสร้างผลกระทบต่อสังคมสักเพียงใด นับเป็นเรื่องที่ยากต่อการให้คำตอบแน่ชัด
โดยภาพรวมทั่วไปทางทฤษฎี การใช้อำนาจรัฐภายใต้ปรัชญากฎหมายดังกล่าวคงมีแนวโน้ม
แห่งความเคร่งครัดศีลธรรมและใช้หลักเมตตาธรรมเป็นใหญ่ กฎหมายที่มีบทลงโทษรุนแรงถึง
ขั้นประหารชีวิต จึงไม่น่าปรากฏภายในรัฐธรรมเช่นนี้ ยิ่งสิ่งซึ่งจัดได้เป็นหลักธรรมทางกฎหมาย
กล่าวคือทศพิธราชธรรมหรือหลักจักรวรรดิวัตรก็น่าจะยังบรรยายากาศของความสงบสุขร่วมเย็น
ให้เกิดต่อแผ่นดินธรรมสืบแต่หลักธรรมเหล่านี้แฝงไว้ซึ่งหลักความยุติธรรมทางสังคมหรือการ
ช่วยเหลือเกื้อกูลทรัพย์ต่อผู้ยากไร้

⁽¹⁴⁷⁾ สุจิตต์ วงศ์เทศ, "คนไทยอยู่ที่นี้", อ้างแล้ว, หน้า 102

อย่างไรก็ตาม จริงๆ แล้วภาพอุดมคติดังกล่าวก็ออกเป็นเรื่องการคาดคะเนอยู่มาก ตราบเท่าที่เรายังไม่มีหลักฐานพิสูจน์ช่องว่างระหว่างความคิดหรืออุดมคติกับการกระทำที่เป็นจริง กล่าวโดยทั่วไปคำตอบจากการพิสูจน์ก็อาจเป็นไปได้ทั้ง 1. มีการปฏิบัติยึดมั่นตามอุดมคตินี้ อย่างจริงจัง 2. มีการเลือกปฏิบัติ สุดแล้วแต่หลักธรรมข้อใดจะเป็นประโยชน์แก่ตน หรือ 3. ไม่มี การปฏิบัติเลย เพียงแต่มีการโฆษณาอวดอ้างเท่านั้น นักวิชาการบางท่านก็จะเชื่อมั่น ในคำตอบข้อแรก แต่ขณะเดียวกันก็ชี้ให้เห็นความเสื่อมของอำนาจทางการเมืองต่อการนำเอาอุดมการณ์แบบธรรมราชามาใช้ แม้อุดมการณ์ดังกล่าวหรือคตินิยมราชธรรมจะส่งผลให้ สุโขทัยมีความสุขสงบจริง แต่ก็ทำให้การใช้อำนาจรัฐขาดความเด็ดขาดนั่นเอง ขณะเดียวกันก็ ชัดกับการรักษาอำนาจและการขยายอำนาจของรัฐ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อต้องเผชิญหน้ากับ อยุธยาซึ่งเป็นรัฐฝ่ายตรงข้ามที่ยึดมั่นในคติเทวราชาถืออำนาจหรือความเด็ดขาดรุนแรงเป็นใหญ่ การนำเอาความคิดเรื่องธรรมราชามาใช้ จึงอาจเป็นปัจจัยสำคัญอย่างหนึ่งที่สร้างจุดจบใน อำนาจของสุโขทัยต่อมา⁽¹⁴⁸⁾ ข้อวิจารณ์ดังกล่าวแม้จะเป็นการพิจารณาในมุมมองทางการเมือง หากคงเปรียบเทียบเทียบเป็นเรื่องผลกระทบของการยึดมั่นในปรัชญากฎหมายแบบธรรมนิยม ได้ดุษฎีกัน ภายใต้ทิศทางการตีความดังกล่าวดูเหมือนว่ารัฐที่ยึดมั่นในปรัชญากฎหมายแบบ พุทธธรรมนิยมโดยเคร่งครัด (ถือหลักเมตตากรุณาไม่มีการออกกฎหมายลงโทษคนรุนแรงถึง ชั้นประหารชีวิต) จึงมีแนวโน้มของความเปราะบางในแง่ความมั่นคงภายนอกหรือมีความ อ่อนแอในด้านการเมืองการทหาร หากทั้งนี้ ประเด็นสำคัญยังอยู่ที่ว่าเราจำเป็นต้องเห็นคล้าย ด้วยหรือไม่ เพราะแท้จริงความเสื่อมของสุโขทัยอาจมิได้เป็นผลลัพธ์สำคัญจากการยึดคติพุทธ หรือธรรมราชาอย่างเคร่งครัด ข้อวิจารณ์ว่าสุโขทัยล่มสลายเพราะเหตุปัจจัยสำคัญคือการยึด มั่นในคติธรรมนิยมจะทำหายกับหลักการทางพุทธศาสนาที่คาดการณ์ไปในทางตรงกันข้าม กล่าวคือบ้านเมืองจะล่มสลายเพราะผู้ปกครองไม่ประพฤติธรรมต่างหากและในแง่ข้อเท็จจริงก็ ไม่มีผู้ใดกล้ายืนยันว่าคติแบบธรรมนิยมได้รับการยึดมั่นอย่างเคร่งครัดในสุโขทัย ความจริง ความพ่ายแพ้ล่มสลายของสุโขทัยต่ออยุธยาในท้ายที่สุดหลังสิ้นสมัยพระมหาธรรมราชาที่ 4 น่าจะอธิบายเหตุผลในแง่เหตุปัจจัยทางเศรษฐกิจและการเมือง มากกว่าจะมุ่งเน้นไปที่เหตุ

⁽¹⁴⁸⁾ ชัยอนันต์ สมุทวณิช, “ความคิดทางการเมืองเรื่องธรรมราชาและทศพิธราชธรรม”, อ้างแล้ว, หน้า 27-8

ปัจจัยเชิงอุดมการณ์ความคิดภายใน ความต้อกว่าอยุธยาทางด้านกำลังคนและพื้นฐานทางเศรษฐกิจของสุโขทัยน่าจะถือเป็นเหตุปัจจัยสำคัญของความพ่ายแพ้เหนือสิ่งอื่น⁽¹⁴⁹⁾ เช่นเดียวกับที่สุโขทัยไม่มีระบบปกครองและควบคุมบรรดาเมืองต่าง ๆ อย่างรัดกุม ก็ถือเป็นจุดอ่อนสำคัญในแง่โครงสร้างทางการเมืองการปกครอง⁽¹⁵⁰⁾ ทำเลที่ตั้งซึ่งอยู่ใกล้ทะเลของอยุธยาก็นับเป็นอีกจุดหนึ่งของการได้เปรียบทางภูมิรัฐศาสตร์ที่ทำให้อยุธยาสามารถสร้างความมั่งคั่งทางเศรษฐกิจจากการค้ากับต่างประเทศได้มากกว่าสุโขทัย ในอีกด้านหนึ่งความแตกแยกวุ่นวายในแคว้นสุโขทัยก็ดำเนินมาตั้งแต่สิ้นสมัยของพ่อขุนรามคำแหงมหาราช ซึ่งถือเป็นจุดสูงสุดของความสำเร็จด้านการปกครองแห่งยุคสุโขทัย ถัดจากนั้นเมืองต่าง ๆ ก็มีการแยกตัวออกเป็นอิสระจากสุโขทัย อาณาจักรสุโขทัยจึงแตกออกเป็นเมืองเล็ก เมืองน้อย แม้ก่อนหน้าพระยาสิทธิไทยจะขึ้นครองราชย์ การเมืองสุโขทัยก็เต็มไปด้วยความขัดแย้งสับสน การขึ้นครองราชย์ของพระองค์ ก็เป็นไปด้วยการใช้กำลังทางทหารถึงขนาดมีการประหารชีวิตศัตรูกัน ดังได้เคยกล่าวมาก่อนหน้าแล้ว และน่าสังเกตที่ปัญหาการใช้กำลังยึดราชบัลลังก์กันในยุคสุโขทัย ยังเกิดขึ้นภายหลังอีกเมื่อพระมหาธรรมราชาที่ 3 (หรือพระเจ้าไสยลือไทย) สวรรคต โดยพระราชโอรสของพระองค์เปิดศึกชิงบัลลังก์กันเอง⁽¹⁵¹⁾ สภาพเหตุการณ์ที่มีการใช้ความรุนแรงช่วงชิงอำนาจภายในกันเอง น่าจะเป็นจุดสำคัญหนึ่งที่อาจสะท้อนให้เห็นระดับการยึดมั่นในคตินิยมที่แท้จริงของบรรดาผู้ปกครองสุโขทัยในครั้งนั้น สภาพความแตกแยกไม่มั่นคงทางการเมืองของสุโขทัยดังกล่าวจะเลวร้ายมากขึ้น เมื่อต้องมาเผชิญกับภัยคุกคามจากการแผ่อำนาจของแคว้นสำคัญ 2 แคว้นคือ อยุธยาในทางทิศใต้และล้านนา (เชียงใหม่) ในทิศเหนือ เมื่อวิเคราะห์จากแง่มุมทางการเมืองในยุคสมัยของพระยาสิทธิไทย พระองค์จึงต้องกระทำทุกวิถีทางเพื่อดำเนินภัยดังกล่าว อุดมการณ์แบบพุทธหรือธรรมราชา หรือการมุ่งสร้างภาพลักษณ์ของความเป็นพุทธราชาหรือพุทธรัฐของสุโขทัยจึงจัดได้เป็นรูปการณ์หนึ่งของการต่อสู้ทางการเมืองเพื่อสร้างการยอมรับพร้อม ๆ กับการใช้กำลังทางทหาร และจากข้อมูลทางประวัติศาสตร์คงนับได้ว่าพระยาสิทธิไทยประสบความสำเร็จในระดับหนึ่ง จากการแพร่หลายอุดมการณ์ธรรมราชา

(149) เพิ่งอ้าง, หน้า 28 (ทรงชนะของชาญวิทย์ เกษตรศิริ)

(150) รัตนา สาระยา, “กำเนิดของอาณาจักรสุโขทัย”, (เอกลักษณ์ไทย, ปีที่ 1, ฉบับที่ 8, สิงหาคม 2520), หน้า 30-1

(151) ชูสิริ จามรมาน, “ประวัติศาสตร์สุโขทัย”, อ้างแล้ว, หน้า 46

ของพระองค์ ดังล้าหน้าในสมัยพระเจ้ากือนามหาราช ก็ได้ขอให้พระยาสิทธิไทยส่งพระเถระขึ้นไปเผยแพร่งานศาสนาที่ล้าหน้า ส่วนอยุธยาที่ไม่อาจใช้นโยบายรุนแรงกับสุโขทัยได้ตลอดรัชสมัยของพระองค์⁽¹⁵²⁾

วิเคราะห์กันมาจนถึงจุดนี้ อุดมการณ์ธรรมราชาหรือปรัชญากฎหมายแบบพุทธธรรมนิยมจึงไม่น่าส่งผลเป็นปัจจัยสำคัญแห่งการล่มสลายของสุโขทัย ตรงกันข้ามน่าจะถือเป็นเครื่องมือประวิงเวลาล่มสลายมากกว่า พร้อมๆ กับการสร้างบรรยากาศทางสังคมภายในที่สงบตามคติในลักษณะเครื่องศีลและมีเมตตาธรรม หากจะพิจารณากันเผินๆ ว่าอุดมการณ์ดังกล่าวเป็นต้นเหตุแห่งความเสื่อมแล้วเราคงอธิบายอะไรไม่ได้ต่อการที่สุโขทัยถูกผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของอยุธยา (อย่างเบ็ดเสร็จสมบูรณ์) ในยุคสมัยของพระบรมไตรโลกนาถซึ่งเป็นกษัตริย์องค์สำคัญของอยุธยา และเป็นกษัตริย์ที่ถือว่า “เพียบพูนด้วยทศพิธราชธรรม” ดังมีบันทึกไว้ในหนังสือลิลิตยวนพ่าย⁽¹⁵³⁾

ถึงที่สุดแล้ว ในการพิจารณาเรื่องอิทธิพลหรือบทบาทของปรัชญากฎหมายแบบพุทธธรรมนิยมในสมัยสุโขทัย เราคงต้องสรุปว่ามีอิทธิพลหรือบทบาทจริงในระดับหนึ่ง แต่หากมีปฏิสัมพันธ์กับอิทธิพลหรือการกำหนดของบริบททางด้านเศรษฐกิจและการเมืองของสังคมขณะนั้น ข้อที่น่าสังเกตส่วนนี้คือประการแรก ประเด็นเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างกฎหมาย, ความคิดทางกฎหมายกับเศรษฐกิจและการเมือง เราไม่อาจแยกพิจารณาเรื่องกฎหมาย ปรัชญาหรืออุดมการณ์ทางกฎหมายให้หลุดลอยออกจากเหตุปัจจัยทางเศรษฐกิจและการเมืองได้ ประการต่อมา เราคงมีข้อสรุปที่น่าเชื่ออยู่มากต่อสภาพไร้การยึดมั่นในปรัชญากฎหมายหรือสังคมแบบธรรมนิยมอย่างเคร่งครัดจริงจัง ชนิดที่ถือเป็นจุดมุ่งหมายในตัวเองของการใช้อำนาจ

⁽¹⁵²⁾ มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมราชา สาขาวิชาศิลปศาสตร์, “เอกสารการสอนชุดวิชาประวัติศาสตร์ไทย หน่วยที่ 1-8”, อ่างแล้ว, หน้า 228

⁽¹⁵³⁾ ชาญวิทย์ เกษตรศิริ, “พุทธศาสนาและการรวมอาณาจักรสมัยต้นอยุธยา : 1893-1991”, (วารสารธรรมศาสตร์, ปีที่ 6, เล่มที่ 1 มิถุนายน - กันยายน 2519), หน้า 45 ในทรรศนะของชาญวิทย์ ความสำเร็จในการเมืองการปกครองของพระบรมไตรโลกนาถ ดูเหมือนเป็นผลจากการที่พระองค์เข้าพระทัยต่อความสำคัญของพุทธศาสนาอย่างถึงขนาด กิจกรรมที่เป็นการสร้างฐานทางการเมือง โดยอาศัยศาสนามีอยู่หลายอย่าง อาทิ การสร้างวัดในพระราชวัง ซึ่งไม่เคยปรากฏแบบอย่างมาก่อน, การบูรณะวัดต่างๆ ในเมืองหลวง และสำคัญที่สุดคือการทรงออกผนวชเป็นพระภิกษุพร้อมด้วยข้าราชการบริพารเป็นอันมาก ในระหว่างครองราชสมบัติ อันนับเป็นการดำเนินตามรอยพระบาทของพระยาสิทธิไทยแห่งสุโขทัย (พร้อมกับเหตุผลทางการเมืองเช่นเดียวกันคือ เพื่อบิณฑบาตรเมืองศรีสัชชนาลัยคืนจากเชียงใหม่) ยังการที่ทรงโปรดให้แต่งมหาชาติคำหลวงอันเป็นวรรณกรรมทางศาสนาพุทธ ก็จัดอยู่ในครรลองเดียวกับการที่พระยาสิทธิไทยทรงแต่งตั้งไกรภูมิพระร่วง

รัฐของสุโขทัย แต่เป็นการยึดถือแบบผสมผสานในฐานะเป็นเครื่องมือทางการเมืองมากกว่า การล่มสลายของอาณาจักรสุโขทัยในท้ายที่สุดจึงมีอาจถือเป็นบทพิสูจน์ในความล้มเหลวของการยึดมั่นอย่างแท้จริงในปรัชญาทางกฎหมายหรือการเมืองแบบพุทธธรรมนิยม อีกทั้งการยึดมั่น (อย่างมีข้อจำกัด) นั้น ก็มีได้เป็นไปอย่างบริสุทธิ์ในแง่พุทธธรรมล้วนๆ หากยังคละเคล้าด้วยอิทธิพลความคิดของศาสนาพราหมณ์และความเชื่อในเรื่องผีต่างๆ อีกด้วย ประการสุดท้าย ประเด็นเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างปรัชญากฎหมายแบบพุทธธรรมนิยมกับผลประโยชน์ของกลุ่มชนชั้นปกครองก็ดูเป็นเรื่องที่ไม่น่ามองข้ามไปเสียทีเดียว แม้ประเด็นพิจารณาแง่มุมนี้จะมาจากปีกความคิดฝ่ายสังคมนิยมที่กำลังประสบความล่มสลายมากขึ้นทุกทีก็ตาม บางทีเราอาจต้องคิดทบทวนมากขึ้นต่อสถานะและบทบาทของปรัชญากฎหมายแบบพุทธธรรมนิยมดังกล่าว เมื่ออ่านจบความปิดท้ายของบทนี้ อันเป็นข้อคิดของศาสตราจารย์ด้านปรัชญาชาวอังกฤษ (Edward Conze) ผู้เป็นพุทธศาสนิก เช่นชาวสุโขทัยหรือชาวไทยโดยทั่วไป :

“เนื่องจากจุดมุ่งหมายของกษัตริย์คือการปกครอง จึงไม่น่าเป็นไปได้ว่าความยึดมั่นในธรรมะตามคติพุทธศาสนาของกษัตริย์จะเป็นแรงจูงใจแต่เพียงอย่างเดียว หรือแม้แต่แรงจูงใจที่สำคัญที่สุดในการปกป้องพิทักษ์ซึ่งประตวนแก่พุทธศาสนาด้วย เมื่อเป็นเช่นนี้แล้ว จึงน่าสงสัยว่าคำสอนอันเป็นโลกุตระของพุทธศาสนาช่วยเพิ่มพูนความมั่นคงแห่งพระราชอำนาจที่มีอยู่เหนือราษฎรได้อย่างไร พุทธศาสนาไม่แต่เพียงนำความสงบสุขมายังผู้ที่มั่นในโลกุตระธรรมเท่านั้น ช้ำยังพร้อมจะยกโลกนี้ให้แก่ผู้ที่กระหายจะกอบโกยไว้เสียอีก นอกจากนี้ความเชื่อที่ว่าโลกนี้ย่อมเลวอย่างไม่มีทางลบเลือนไปได้ และว่าไม่อาจพบความสุขที่แท้จริงในโลกนี้ได้ก็อาจจะทำให้ชะงักงันในการวิพากษ์วิจารณ์รัฐบาลอยู่บ้าง การกตขี่ของข้าราชการอาจจะถือกันเพียงว่าส่วนหนึ่งเป็นอุบัติเหตุที่จำเป็นอันต้องเกิดขึ้นพร้อมกับโลกที่เกิดดับนี้ และอีกส่วนหนึ่งก็เป็นผลกรรมในอดีตชาติของราษฎรที่ถูกกดขี่ การที่พุทธศาสนาเน้นการไม่ประทุษร้าย อาจมีส่วนทำให้เกิดความสงบสุขขึ้นในประเทศ และทำให้ฐานะของกษัตริย์มั่นคงขึ้น นอกจากนี้ถ้าราษฎรเห็นว่าโลกนี้เป็นสิ่งที่ไม่ค่อยสำคัญนัก ความร่ำรวยของตนก็ไม่ถูกความยากไร้มากำจัดเสียได้ ประชาชนที่ร่ำรวยย่อมน่าปกครองมากกว่าประชาชนที่เคร่าขี้ม...”⁽¹⁵⁴⁾

⁽¹⁵⁴⁾ นิธิ เอียวศรีวงศ์, (ผู้แปล), “พุทธศาสนา สารและพัฒนากการ”, อ้างแล้ว, หน้า 94-5