

2

ปรัชญากฎหมายไทยในยุคสุโขทัย

ก่อนอรุณรุ่งแห่งยุคสุโขทัย : ความเข้าใจพื้นฐานเกี่ยวกับกำเนิดของคนไทยและสังคมไทย

นับเป็นเรื่องยุ่งยากอยู่ไม่น้อยในการสำรวจรายละเอียดของความคิดเชิงปรัชญากฎหมายของคนไทยตลอดช่วงประวัติศาสตร์อันยาวนาน หากสิ่งนี้ก็จะเป็นเรื่องสำคัญอย่างมากๆ ในการทำความเข้าใจต่อความเป็นจริงที่เป็นระบบของปรัชญากฎหมายไทย ถึงแม้เราอาจจะมีภาพคร่าวๆ ในมุมมองกว้างเกี่ยวกับโลกทรรศน์ต่อกฎหมายของคนไทยดังกล่าวมาบ้างในบทก่อน แต่ภาพร่างๆ นั้นก็จำเป็นที่จะต้องได้รับการตรวจสอบในรายละเอียดแท้จริง หรือค้นหาการเคลื่อนไหวของรายละเอียดดังกล่าวที่ผันแปรไปตามยุคตามสมัยของสังคม ในการกระทำดังกล่าวอย่างน้อยที่สุดคงมีเหตุปัจจัยสองสิ่งที่เป็นเป้าหมายแห่งการศึกษา กล่าวคือ คนและสังคม เนื่องจากปรัชญาหรือความคิดทางอุดมการณ์ใดๆ ล้วนเกิดขึ้นจากความนึกคิดของคนที่มีสัมพันธ์กับสังคมทั้งสิ้น ไม่มีปรัชญาความคิดใดที่กำเนิดและตั้งอยู่บนสัจญ์อากาศของสังคมได้ ขณะเดียวกัน ก็ไม่มีปรัชญาความคิดใด (ในเนื้อแท้แห่งการปฏิบัติ) ที่ไม่ประสบการณ์เปลี่ยนแปลง ซึ่งอาจเป็นในระดับรายละเอียดหรือกระทั่งในระดับหลักการ ในแง่นี้พลวัตแห่งจิตสำนึกของคนในแต่ละยุคสมัยและพลวัตแห่งสังคมคงนับเนื่องเป็นเงื่อนไขพื้นฐานของการเปลี่ยนแปลงดังกล่าว

ฉันทใดก็ฉันทนั้น การทำความเข้าใจต่อปรัชญากฎหมายไทย (ทั้งในแง่ปรัชญากฎหมายของคนไทยหรือของสังคมไทย) ที่มีใช้หลักการซึ่งสถิตยัญหุคหนึ่งหรือศักดิ์สิทธิ์ดั่งคัมภีร์ทางศาสนา จึงต้องเริ่มที่ความเข้าใจตั้งแต่ประเด็นความรู้ความเข้าใจเบื้องต้นเชิงประวัติศาสตร์นับจากเรื่องลักษณะของคนไทย, อะไรคือคนไทย, คนไทยมาจากไหน, ที่เรียกว่าสังคมไทยนั้นเริ่มต้นจากจุดใด ขณะเดียวกันข้อยุ่งยากยิ่งกว่าคงอยู่ที่การศึกษาเรื่องความเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงถัดมาจากความเข้าใจเบื้องต้นดังกล่าวทั้งในแง่ของคนและสังคมเพื่อ

นำคำตอบที่ได้ไปอธิบายต่อสิ่งที่เชื่อว่าเป็นปรัชญากฎหมายไทย ซึ่งคงมีรายละเอียดเคลื่อนไหว
ที่มีใช้ภาพหยุดนิ่งเช่นเดียวกัน

ปัญหาเรื่องคนไทยคือใครหรือคนไทยมาจากไหน ตราบเท่าปัจจุบันนับเป็นปัญหาที่
นักโบราณคดีหรือนักประวัติศาสตร์ยังถกเถียงกันไม่สิ้นสุด ทั้งๆ ที่เป็นปัญหาสำคัญที่สามารถ
โยงไปถึงเรื่องลักษณะไทย, จิตสำนึกไทยหรือวิถีคิดแบบไทยๆ ต่างๆ เป็นอาทิ ประเด็นเรื่อง
ถิ่นกำเนิดของคนไทยหรือคนไทยมาจากไหนนี้ หากพลิกอ่านจากตำราประวัติศาสตร์ไทยเมื่อ
10 กว่าปีก่อนจะพบคำตอบเล่าขานเป็นเสียงเดียวหนักแน่นว่าบรรพบุรุษไทยมีหลักแหล่ง
กำเนิดอยู่แถบภูเขาอัลไต ในประเทศจีน แล้วต่อมาก็อพยพลงสู่ลุ่มน้ำฮวงโหและแยงซีเกียงตั้ง
เป็นบ้านเมืองขึ้น แต่ก็ต้องถอยร่นลงมาได้เรื่อยๆ เนื่องจากถูกจีนรุกรานจนท้ายสุดมาปักหลัก
แน่นอนในดินแดนที่เป็นประเทศไทยปัจจุบัน⁽¹⁾ ทว่าในปัจจุบันข้อสรุปเช่นนี้หาได้เป็นคำตอบ
ผูกขาดอีกต่อไปไม่ ดังมีนักวิชาการหลายต่อหลายคนลุกขึ้นมาโต้แย้งโดยอ้างหลักฐานศึกษา
ทั้งในแง่โครงกระดูก, โบราณวัตถุ หรือการตรวจสอบยีนและหมู่เลือด ความไม่ลงรอยทาง
ความคิดเรื่องถิ่นกำเนิดของคนไทย จนถึงบัดนี้หากพิจารณาอย่างเป็นระบบก็อาจแยกได้เป็น
หลายทฤษฎีซึ่งสรุปได้เป็นแนวคิดกว้างๆ 5 กลุ่ม กล่าวคือ⁽²⁾

1. กลุ่มที่เชื่อว่าถิ่นกำเนิดของคนไทยอยู่ในบริเวณมณฑลเสฉวน

แนวคิดนี้ เตเรเรียน เดอ ลาคูเปอรี (Terrien Lacouperie) ศาสตราจารย์ชาว
อังกฤษได้กล่าวไว้ในงานเขียนของเขาเมื่อปี พ.ศ. 2428 อันเป็นงานเขียนที่มีอิทธิพลอย่าง
มากต่อนักวิชาการไทยที่สำคัญอาทิ พระยาประชาภิจักรจักร์(แช่ม บุนนาค) ผู้เรียบเรียง
“พงศาวดารโยนก” ซึ่งจัดเป็นหนังสือของคนไทยเล่มแรกที่พูดว่าบรรพบุรุษไทยอยู่ทางตอน
ใต้ของจีน⁽³⁾ นอกจากนี้ยังมีสมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ พระยาอนุমানราชชน และ
หลวงวิจิตรวาทการ ลาคูเปอรี เชื่อว่าคนเชื้อชาติไทตั้งถิ่นฐานในบริเวณมณฑลเสฉวนเมื่อ

(1) ศรีศักร วัลลิโภดม, “ข้อขัดแย้งเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ไทย”. (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์เมืองโบราณ, 2524), หน้า 6

(2) สรุปความจากศรีศักร วัลลิโภดม, “น่านเจ้า-ดาลี หรือน่านเจ้า-สุโขทัย ปัญหาเรื่องคนไทยมาจากไหน”. (เมือง
โบราณ, ปีที่ 15, ฉบับที่ 2, เมษายน-มิถุนายน 2532), หน้า 33-9

(3) สุจิตต์ วงษ์เทศ, “สุโขทัยไม่ใช่ราชธานีแห่งแรกของไทย”. (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์เจ้าพระยา พ.ศ.2526),
หน้า 8

2000 ปีเศษก่อนคริสต์ศักราชก่อนหน้าจีน หากต่อมาถูกรุกรานจนต้องอพยพลงใต้เรื่อยๆ จนถึงแหลมอินโดจีน

2. กลุ่มที่เชื่อว่าถิ่นกำเนิดของคนไทยอยู่ในบริเวณเทือกเขาอัลไต

วิลเลียม คลิฟตัน ด็อด (William Clifton Dodd) หมอสอนศาสนาชาวอเมริกัน เป็นผู้เริ่มเผยแพร่ความคิดนี้ในงานเขียนเรื่อง "The Thai Race : Elder Brother of the Chinese" เมื่อปี พ.ศ. 2452 โดยอ้างว่าไทยเป็นเชื้อสายมองโกล เรียกว่า อ้ายลาว เป็นเจ้าของถิ่นเดิมของจีนมาก่อนจีน เมื่อ 2000 ปีเศษก่อนคริสต์ศักราช ชุนวิจิตรมาตราได้สืบทอดความคิดนี้พร้อมกับอธิบายถึงกำเนิดอาณาจักรสำคัญของไทยโบราณในดินแดนจีน คือ อาณาจักรอ้ายลาว และอาณาจักรน่านเจ้า ซึ่งต่อมาต้องล่มสลายเพราะการรุกรานของจีนมองโกล จนต้องถอยร่นสู่อินโดจีน และก่อตั้งอาณาจักรสุโขทัยต่อมา

3. กลุ่มที่เชื่อว่าถิ่นกำเนิดของคนไทยอยู่กระจัดกระจายทั้งทางตอนใต้ของจีน, ตอนเหนือของบริเวณเอเชียตะวันออกเฉียงใต้และบริเวณรัฐอัสสัมของอินเดีย

4. กลุ่มที่เชื่อว่าถิ่นกำเนิดของคนไทยอยู่บริเวณเหนือที่ประเทศไทยปัจจุบัน

ที่มาของความเชื่อเรื่อง "คนไทยอยู่ที่นี้" เป็นผลจากการศึกษาด้านโบราณคดี โดยศาสตราจารย์นายแพทย์สุด แสงวิเชียร จากการศึกษาเปรียบเทียบโครงกระดูกคนสมัยโบราณกับคนไทยปัจจุบัน (ในปี พ.ศ. 2517) ซึ่งพบว่าไม่มีความแตกต่างกัน

5. กลุ่มที่เชื่อว่าถิ่นกำเนิดของคนไทย อาจอยู่ในคาบสมุทรมลายู หรือบริเวณภาคตะวันออกเฉียงเหนือของไทย และแพร่กระจายต่อมาไปทั่วบริเวณเอเชียตะวันออกเฉียงใต้และตอนใต้ของจีน ความเชื่อนี้เกิดจากการศึกษาของ นายแพทย์ที่ค้นคว้าเรื่องยีนและหมู่เลือด อาทิ นายแพทย์สมศักดิ์ พันธุ์สมบูรณ์ หรือนายแพทย์ประเวศ วะสี ที่พบว่าหมู่เลือดของคนไทยและมลายูหรือชวามีความคล้ายคลึงกันมากกว่าจีน หรือเมื่อศึกษาฮีโมโกลบินอี ก็พบว่ามีมากในภาคอีสาน แต่เกือบไม่พบในคนจีน นอกจากนั้นความเชื่อมโยงของชนชาติไทยกับชวา มลายู ดังกล่าวยังสอดคล้องกับงานวิจัยทางด้านภาษาศาสตร์ของนักวิชาการตะวันตกกับบางท่านที่จัดให้ภาษาไทยอยู่ในกลุ่มเดียวกับพวกภาษาชวา-มลายู

แนวคิดกว้างๆ ทั้ง 5 กลุ่มนี้ ปัจจุบันดูเหมือนแนวคิด 2 กลุ่มแรกกำลังประสบความเสื่อมถอยมากขึ้นเป็นลำดับโดยหลักฐานที่ใช้สนับสนุนแนวคิดดังกล่าวได้รับการโต้แย้งอย่างหนัก

ไม่ว่าจะเป็นประเด็นเรื่องความคล้ายคลึงของภาษาไทยสยามหรือภาษาพูดกับภาษาของชนชาติส่วนน้อยจำนวนหนึ่งบริเวณลุ่มน้ำแยงซีหรือประเด็นเกี่ยวกับตำนานพื้นเมืองภาษาจีนที่อ่านแล้วชวนให้คิดว่าเป็นตำนานบรรพบุรุษของชาติไทย เนื่องจากฝ่ายโต้แย้งเห็นว่าความคล้ายคลึงเช่นว่าปรากฏอยู่เช่นเดียวกับภาษาของชนชาติส่วนน้อยอื่นๆ ในอินโดจีนหรือพม่าหรือมีบางส่วนคล้ายกับภาษาเขมร ภาษาอินเดียนเช่นกัน ส่วนเรื่องของตำนานก็มีความคลุมเครือในตัวเองอย่างสูง จนไม่อาจอ้างเป็นหลักฐานชี้ชัดได้แน่นอนลงไป เช่นเดียวกับกรณีของอาณาจักรน่านเจ้าก็มีหลักฐานค้นคว้าใหม่ๆ ยืนยันว่าไม่ใช่อาณาจักรของคนไทย⁽⁴⁾ ตรงกันข้ามหลักฐานศึกษาร่วมสมัยยังยืนยันว่า เส้นทางเคลื่อนไหวของสังคมไทยมิได้มีทิศทางจากเหนือลงใต้ แต่กระจายขยายตัวตามเส้นทางการติดต่อคมนาคม ซึ่งรวมทั้งการติดต่อแบบข้ามภูมิภาค การปรับตัว, การส่งต่อและรับวัฒนธรรมทั้งหลาย จึงเป็นไปอย่างกว้างขวาง⁽⁵⁾ ข้อสรุปเช่นนี้ยังนับเป็นการขานรับต่อข้อมูลประวัติศาสตร์ของจีนที่ยืนยันว่า เมื่อประมาณ 230 ปีก่อนคริสตกาลถิ่นเดิมของชนชาติไทยอยู่บนผืนแผ่นดินที่เป็นประเทศไทยในทุกวันนี้แล้ว⁽⁶⁾ แนวคิด 2 กลุ่มแรกที่เน้นเรื่องถิ่นกำเนิดไทยในจีนเมื่อไกลโพ้นหรือการเน้นเรื่อง “ถูกจีนรุกราน” ยังถูกวิพากษ์ว่าได้รับการขยายความสนับสนุนจาก “ความคิดแบบคลั่งชาติ เชื้อชาตินิยม” ของผู้นำบางยุคของไทย อาทิ จอมพล ป. พิบูลสงคราม ที่ต้องการสร้างความเชื่อถือต่ออดีต

⁽⁴⁾โปรดดูรายละเอียดใน สรรค์ รังษฤษฏี “วิวัฒนาการแห่งสังคมสยาม ภาคต้น”, (กรุงเทพฯ : รุ่งเรืองการพิมพ์, 2522), หน้า 53-55

⁽⁵⁾ดู ธิดา สาระยา, “กว่าจะเป็นคนไทย”, (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ศิลปวัฒนธรรม, 2531)

⁽⁶⁾สุชาติ ภูมิบริรักษ์, “สืบประวัติชาติไทย-อาณาจักรอัยลาว”, (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์วรรณกรรมเพื่อชีวิต, 2526), หน้า 2

มีปัญหาว่าเมื่อถือเอาข้อสรุปดังกล่าวเป็นหลัก กรณีการดำรงอยู่ของชนชาติไต (ไทย) ในยูนานหรือสิบสองปันนาในประเทศจีนปัจจุบัน จะอธิบายกันอย่างไร ข้อนี้ข้อมูลประวัติศาสตร์จีนถือว่าชนชาติไทยดังกล่าวอพยพมาจากทางใต้ (สุชาติ ภูมิบริรักษ์, เพิ่งอ้าง, หน้าเดียวกัน) ขณะเดียวกันก็มีกลุ่มนักวิชาการจีนที่สอบค้นเรื่องนี้จากการศึกษา ค้นคว้าทางโบราณคดีและยืนยันว่า ชนชาติไทยดังกล่าวอาศัยอยู่ในดินแดนดังกล่าวมานานแล้ว ตั้งแต่ยุคชุมชนบุพกาลโดยมีพัฒนาการอยู่ในดินแดนดังกล่าว โดยมีได้โยกย้ายหลบหนีการรุกราน (จากจีน) ลงใต้แต่ประการใด (สุจิตต์ วงษ์เทศ, “คนไทยไม่ได้มาจากไหน”, (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์เจ้าพระยา, 2527), หน้า 140, 237 อย่างไรก็ตามนักวิชาการที่โต้แย้งต่อข้อสรุปเกี่ยวกับชนชาติไทยในสิบสองปันนาก็ปรากฏเช่นกัน ดังอาทิ ศาสตราจารย์ ขจร สุขพานิช ผู้สนใจรายละเอียดขอให้ดูคุณอรุณยุพา สนิทวงศ์ ณ อยุธยา และวุฒิชัย มูลศิลป์ (บก.), “อนุสรณ์ศาสตราจารย์ ขจร สุขพานิช”, (มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ-ประสานมิตร ผู้จัดพิมพ์), หน้า 32, 72

อันยิ่งใหญ่ของไทย (คนไทยเคยมีอำนาจในเมืองจีน) และการสร้างกระแสต้านทานภัยจากจีน⁽⁷⁾ จากข้อบกพร่องดังกล่าวจวบจนปัจจุบันจึงมีนักวิชาการบางกลุ่ม (ที่มีหัวขบวนเช่น ศรีศักร วัลลิโภดม) เสนอให้ปฏิเสธการศึกษาเรื่องถิ่นกำเนิดของคนไทยจากแง่เรื่องเชื้อชาติ เพราะเห็นว่าความสัมพันธ์ระหว่างเชื้อชาติของคนไทยในเมืองไทยปัจจุบันกับพวกที่ (อาจ) อพยพมาจากเมืองจีนหรือพวกที่อยู่ในเมืองจีนปัจจุบันเป็นเรื่องที่พิสูจน์ไม่ได้ในทางวิทยาศาสตร์ เนื่องจากเห็นว่าในเชิงข้อเท็จจริงเราไม่อาจละเลยบรรพบุรุษผู้อยู่ในดินแดนไทยมาแต่เดิม เราไม่สามารถปฏิเสธการดำรงอยู่ของชนเผ่าต่างๆ ในภูมิภาคนี้ได้ ไม่ว่าจะเรียกว่า มอญ หรือ ขอม ก็ตาม ความเป็นจริงคือไม่มีชาติพันธุ์ใดที่สามารถอยู่อย่างบริสุทธิ์โดดเดี่ยวได้ ความสัมพันธ์ และการสืบทอดพันธุระหว่างกลุ่มชนที่แตกต่างกันอันยาวนานเป็นกระบวนการธรรมชาติของสังคมที่หลีกเลี่ยงมิได้ ดังนั้นทางออกจึงเสนอเรียกร้องให้จำกัดการศึกษาโดยมุ่งที่ดินแดนของประเทศไทยปัจจุบันเป็นหลักกว่ามีความเป็นมาตั้งแต่อดีตโบราณอย่างไร มีคนก็เผ่าพันธุ์รวมอยู่กันจนพัฒนามาเป็นบ้านเมืองและเป็นอาณาจักรหรือประเทศไทยที่มีวัฒนธรรมร่วมกันได้อย่างไร อันเป็นการเน้นการศึกษา “ประวัติศาสตร์ของชาติบ้านเมือง” มากกว่าจะเป็นประวัติศาสตร์ของเชื้อชาติ⁽⁸⁾

แนวการศึกษาที่เน้นประวัติศาสตร์ของชาติบ้านเมืองดังกล่าวนับเป็นการตัดประเด็นเรื่อง “การอพยพ” (จากจีน) อันยุ่งยากออกไปและทำให้เกิดหรือสนับสนุนข้อสรุปร่วมสมัยอันหนักแน่นเกี่ยวกับความเป็นมาของคนไทยว่า “คนไทยอยู่ที่นี้” หรือคนไทยอยู่ในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้มาช้านานแล้ว มิได้อพยพมาจากไหน ประโยชน์แห่งการสรุปความดังนี้ ไม่เพียงแต่ลบล้างความรู้สึกชาตินิยมอย่างลุ่มหลง ตามแนวความคิดเดิมที่เชื่อกันถึงขนาดว่าคนไทยเป็นที่เอื้อยของคนจีน ตั้งมั่นอยู่ในดินแดนจีนมาก่อนจีน หากสำคัญกว่านั้นคือการตระหนักถึงบรรพบุรุษที่แท้จริงของคนไทยที่อาศัยอยู่ในดินแดนที่เรียกว่าแหลมทองทุกวันนี้ อันประกอบด้วยเผ่าพันธุ์ต่างๆ ที่มีวัฒนธรรมพื้นฐานคล้ายคลึงกัน มีการติดต่อเชื่อมโยงหลอหลอมซึ่งกันและกัน ทั้งในแง่วัฒนธรรมการเมืองหรือชาติพันธุ์อย่างซับซ้อนละเอียดอ่อน ไม่ว่าจะเป็นเผ่าพันธุ์ไทย, มอญ, ขอมหรือเขมร, ละว้าหรือลาว ความแตกต่างทางชาติพันธุ์หรือเชื้อชาติที่

⁽⁷⁾ สุจิตต์ วงษ์เทศ, “สุโขทัยไม่ใช่ราชธานีแห่งแรกของไทย”, อ้างแล้ว, หน้า 10

⁽⁸⁾ ศรีศักร วัลลิโภดม, “ข้อขัดแย้งเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ไทย”, อ้างแล้ว, หน้า 11

เข้าใจกันในยุคหลังหรือปัจจุบัน คงเกิดขึ้นในชั้นหลังเมื่อมีการแบ่งแยกดินแดนออกเป็นรัฐชาติหรือประเทศอย่างแน่นอน โดยมหาอำนาจตะวันตกนักล่าอาณานิคม⁽⁹⁾ เมื่อลบล้างมายาภาพความเป็นไทยในแง่เชื้อชาติที่เป็นอิสระเอกเทศแต่ครั้งโบราณออก การพิจารณาแง่มุมต่างๆ ของสิ่งที่สุดท้ายจะเรียกว่า ความเป็นไทย, ลักษณะไทย หรือที่สำคัญที่สุดสำหรับงานเขียนชิ้นนี้คือ ปรัชญากฎหมายไทย ก็จะมีพรมแดนทางความคิดที่กว้างขวางหรือหลากหลายมากขึ้น โดยเฉพาะบรรดาสิ่งที่เชื่อว่าเป็นวัฒนธรรมหรือความคิดไทยทั้งหลายก่อนช่วงที่จะมีการสถาปนาเป็นอาณาจักรอันมั่นคง (อยุธยา) และเป็นรัฐเอกภาพที่เด็ดขาดตายตัว จำเดิมที่เราเคยแยกเผ่าพันธุ์ไทย (โบราณ) ออกจากมอญ, ขอม, ลาวอย่างเด็ดขาด วิธีคิดเรื่องเผ่าพันธุ์ไทยบริสุทธิ์เช่นนี้ทำให้เกิดการอธิบายประวัติศาสตร์ แบบหนึ่งโดยจัดให้มอญเป็นชาติมหาอำนาจในดินแดนไทยโบราณ ซึ่งถูกแทนที่ความเป็นมหาอำนาจโดยขอมในเวลาต่อมา จนที่สุดไทยที่อพยพจากจีนมาอยู่ในดินแดนแหลมทองได้อำนาจอิทธิพลขอม ก็ปลดแอกตนเองจากอำนาจขอมได้เป็นผลสำเร็จ คำอธิบายประวัติศาสตร์เช่นนี้นับเป็นความผิดพลาดบกพร่องจากการนำเอากรอบความคิดเรื่องรัฐสมัยใหม่เข้าไปครอบหรืออธิบายอดีตผสมผสานกับความคลาดเคลื่อนทางความคิดที่เน้นเรื่องเผ่าพันธุ์บริสุทธิ์ดังกล่าว ผลกระทบของความผิดพลาดดังกล่าวในแง่การศึกษาประวัติศาสตร์ความคิดของไทยโบราณทำให้มีการจำแนกแยกความคิดหรือวัฒนธรรมของไทย, มอญ, ขอมหรือลาว ออกจากกันโดยเด็ดขาดชนิดเป็นขาวเป็นดำ ในหลายๆ กรณีทำให้เกิดความสับสนเมื่อมีการพูดถึงเรื่องอิทธิพลทางความคิดหรือการนำเข้าซึ่งความคิด วัฒนธรรมจากเผ่าพันธุ์หนึ่งสู่อีกเผ่าพันธุ์หนึ่ง ทั้งๆ ที่ความคิด หรือวัฒนธรรมนั้นๆ เติบโตมาบนกระแสเดียวกันในทั้งสองเผ่าพันธุ์ เพียงแต่อาจมีการเน้นหรือให้น้ำหนักความสำคัญไม่เท่ากันเท่านั้น

หากจะยอมรับในข้อสรุปร่วมกันว่า “คนไทยอยู่ที่นี้” ตั้งแต่ครั้งโบราณกาลแล้ว อีกทั้งมีบรรพบุรุษที่หลอมรวมอยู่ในเผ่าพันธุ์ต่างๆ ในภูมิภาคแหลมทองนี้ มายาภาพที่ต้องสลัดออกอีกข้อคือเผ่าพันธุ์ไทยหรือรัฐไทยในยุคต้นๆ เริ่มที่อาณาจักรสุโขทัย เมื่อพุทธศตวรรษที่ 18 เพราะแท้จริงการเกาะกลุ่มเป็นรัฐ เป็นแคว้นของคนไทยมีมาก่อนยุคสุโขทัยที่เคยเชื่อๆ กันมา

⁽⁹⁾ ศรีศักร วัลลิโภดม, “ข้อขัดแย้งเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ไทย”, อ้างแล้ว, หน้า 12-13

พร้อมกับพระนามพ่อขุนศรีอินทราทิตย์ในฐานะแห่งปฐมกษัตริย์ ก่อนหน้านั้นเมืองสำคัญๆ อาทิ ตามพหลิงค์ (นครศรีธรรมราช), นครชัยศรี (นครปฐม), สุพรรณภูมิ (สุพรรณบุรี), ละโว้ (ลพบุรี) ล้วนจัดเป็นแคว้นหรือรัฐของคนไทยเช่นเดียวกับสุโขทัยทั้งสิ้น และในทำนองเดียวกัน ล้านนา (เชียงใหม่), ล้านช้าง, ศรีอยุธยา (ลำพูน), แพร่, น่าน ก็จัดเป็นรัฐหรือแคว้นของคนไทยด้วยกัน ที่มีความเกี่ยวข้องสัมพันธ์กันในทำนองเมืองพี่เมืองน้อง ถึงแม้จะมีการรบพุ่งแย่งชิงเมืองกันเป็นครั้งคราวก็ตาม อย่างไรก็ตาม แนวคิดในการมองรัฐไทยในอดีตโบราณอย่างหลากหลายเช่นนี้ ความจริงแล้วหาได้เป็นสิ่งที่เพิ่งมีการกล่าวถึงในเร็วๆ นี้ไม่ เพราะกว่าครึ่งศตวรรษที่ผ่านมา พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวก็เคยทรงมีพระราชดำรัสแด่บรรดาสมาชิกโบราณคดีสโมสร เมื่อปี พ.ศ. 2450 ดังมีข้อความสำคัญดังนี้^(๑)

“...กรุงสยามเป็นประเทศที่แยกกันบ้างเป็นบางคราว รวมกันบ้างบางคราว ฝ่ายพระเจ้าแผ่นดินผู้ที่ปกครองก็ต่างชาติกันบ้าง พงศาวดารได้เลือกกล่าวแต่เฉพาะเวลาที่แผ่นดินสยามได้รวมกันเป็นพระราชอาณาจักรอันเดียวในชั้นหลัง เชื่อกันว่าพระเจ้าแผ่นดินก็เลือกแต่วงศ์ไทยที่ได้ลงมาแต่ข้างฝ่ายเหนือแผ่นดินวงศ์ไทยที่ได้ตั้งอยู่ในกรุงสุโขทัยแล้วก็ไม่นับนอกจากได้ออกชื่อครั้งเดียว เมื่อกล่าวถึงขุนพิเรนทรเทพในแผ่นดินพระมหาจักรพรรดิ จะปล่อยกล่าวไปถึงมหานครอันใหญ่ซึ่งตั้งอยู่เฉพาะในดาเช่นที่เก่าขึ้นคือกรุงไชยศรี กรุงลพบุรี ซึ่งเราไม่ใคร่พบเห็นเรื่องราวกล่าวถึงนครทั้งสองนั้นเป็นการมั่นคง มีแต่ข้อความเป็นครั้งเป็นคราวที่ได้กล่าวถึงในหนังสืออื่นหรือเป็นนิทานแต่เมืองนครศรีธรรมราชซึ่งยังไม่สาบสูญคงเป็นบ้านเมืองอยู่บัดนี้ และเป็นชาติไทยแท้ หลงไปว่าเป็นชาวนคร ชาวนอก นับเข้าใน 12 ภาษา ได้รับความเห็นอันกับแคบเช่นนี้...”

บริบททางสังคมการเมืองของ (แคว้น) สุโขทัย

ความหลากหลายแห่งแคว้นแคว้นของคนไทยดังกล่าว ย่อมสะท้อนถึงประวัติศาสตร์อันซับซ้อนและยาวนานของคนไทยที่รวมตัวอยู่กันอย่างกระจัดกระจายตามจุดต่างๆ ในภูมิภาคนี้หลาย ๆ แคว้นมีความเจริญรุ่งเรืองอย่างมากในยุคสมัยหนึ่งๆ หากก็หนีไม่พ้นกฎธรรมชาติแห่งการแปรเปลี่ยนหรือดับสูญได้ ดังอาทิ นครชัยศรี (นครปฐม) หรือทวารวดี (ลพบุรี) ต่าง

^(๑)ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน สุจิตต์ วงษ์เทศ, “คนไทยไม่ได้มาจากไหน”, อ้างแล้ว, หน้า 238-9

ก็เคยเป็นแคว้นสำคัญในแหลมทองมาตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 12 อันเป็นช่วงเวลาไล่เลี่ยกับการปรากฏตัวของแคว้นศรีอยุธยา (ลำพูน)⁽¹¹⁾ ข้อเท็จจริงดังนี้ย่อมสะท้อนความขัดแย้งกับตำราประวัติศาสตร์แบบเก่าที่ถือเอาสุโขทัยเป็นตัวตั้งหรือจัดให้สุโขทัยเป็นราชธานีแห่งแรกของชนชาติไทย ซึ่งเห็นได้ว่ามองข้ามพัฒนาการที่ซับซ้อนเก่าแก่ของสังคมไทยไป อย่างไรก็ตามถึงแม้ว่าเราจะมี การเน้นถึงความเก่าแก่และความหลากหลายในเผ่าพันธุ์ไทยค่อนข้างมากก็ตาม ความจำกัดของเอกสารหลักฐาน (รวมทั้งความจำกัดแห่งเวลา) คงเป็นอุปสรรคใหญ่ที่ทำให้ต้องระงับความคิดหรือความพยายาม (อย่างน้อยในงานเขียนนี้) ในการศึกษาความคิดทางกฎหมายของเผ่าพันธุ์ไทยในแคว้นต่าง ๆ ที่มีมาแต่โบราณโดยเฉพาะก่อนหน้ายุคสุโขทัยหรือแคว้นสุโขทัย

กระนั้นก็ดี แม้ข้อสรุปว่าสุโขทัยไม่ใช่ราชธานีแห่งแรกของคนไทยหรือเผ่าพันธุ์ไทยจะได้รับการยอมรับมากขึ้น แต่การเริ่มต้นศึกษารายละเอียดของปรัชญากฎหมายไทยจากจุดเริ่มของยุคสุโขทัยบนพื้นฐานของความคิดหรือกรอบความคิดใหม่ที่กว้างขึ้นในเรื่องความหลากหลายของเผ่าพันธุ์ไทย อย่างน้อยก็คงใช้เป็นตัวแทนทางความคิดปรัชญากฎหมายของสังคมไทยในยุคแรก ๆ ได้ ซึ่งคงไม่แตกต่างกันมากนักในแต่ละแคว้นหรือรัฐของไทยโบราณที่มีการติดต่อแลกเปลี่ยน วัฒนธรรมกันอีกทั้งต่างรับอารยธรรมสำคัญ ๆ จากอินเดียเช่นกัน

ประวัติศาสตร์เกี่ยวกับการก่อตั้งสุโขทัย ในสมัยก่อนมักเริ่มด้วยชื่อของพ่อขุนผาเมือง เจ้าเมืองราดและพ่อขุนบางกลางท่าวเจ้าเมืองบางยางที่ร่วมกันต่อสู้กับขอมผู้ปกครองสุโขทัย อยู่ขณะนั้นจนปลดแอกจากขอมได้สำเร็จและก่อตั้งสุโขทัยขึ้นเป็นรัฐอิสระโดยมีพ่อขุนบางกลางท่าวขึ้นครองราชย์ปกครองแผ่นดิน ทรงพระนามใหม่ว่า พ่อขุนศรีอินทราทิตย์ ซึ่งเป็นพระราชบิดาของพ่อขุนรามคำแหงมหาราชต่อมา ข้อมูลประวัติศาสตร์ดังนี้เกิดขึ้นจากนักประวัติศาสตร์รุ่นหลังที่แปลความจากศิลาจารึกหลักที่สองของสุโขทัย หรือชื่อเรียกอีกนัยหนึ่งคือ จารึกวัดศรีชุม

อย่างไรก็ตาม หากศึกษารายละเอียดกันจริง ๆ แล้ว กำเนิดของสุโขทัยหรือแคว้นสุโขทัยได้เริ่มเมื่อพุทธศตวรรษที่ 18 บนช่องว่างของอำนาจทางการเมืองที่อ่อนลงของแคว้นโบราณต่าง ๆ ในบริเวณแหลมทอง ความขัดแย้งต่อสู้กันมาเป็นระยะเวลานานนับแต่ช่วงพุทธศตวรรษ

(11) สุจิตต์ วงษ์เทศ, "คนไทยอยู่ที่นี้", อ่างแล้ว, หน้า 86, 193

ที่ 16 ในระหว่างสองอาณาจักรใหญ่สมัยนั้นคืออาณาจักรกัมพูชาและอาณาจักรจามปา (ตั้งอยู่ในดินแดนเวียดนาม) หรือระหว่างแคว้นทริภุญชัย, ละโว้ และตามพรลิงค์ นับเป็นการเปิดช่องให้มีการสร้างแคว้นอิสระใหม่ขึ้นมาได้ในบริเวณภูมิภาคนี้ นอกจากแคว้นล้านนา (ซึ่งมีเชียงใหม่เป็นศูนย์กลาง) แล้ว สุโขทัยก็เป็นแคว้นอิสระอีกแห่งหนึ่งที่ก่อตัวขึ้นมาภายใต้บริบททางการเมืองระดับภูมิภาคดังกล่าว⁽¹²⁾

แคว้นสุโขทัยเมื่อแรกตั้งนั้นมีความสัมพันธ์กับละโว้และกัมพูชาเป็นอันดี ผู้นำการปกครองคนแรก (เท่าที่ปรากฏในศิลาจารึกวัดศรีชุม) ของสุโขทัยคือ พ่อขุนศรีนาวนำถม (มิใช่พ่อขุนศรีอินทราทิตย์) มีโอรสองค์หนึ่งชื่อ พ่อขุนผาเมือง ที่ภายหลังได้ขึ้นครองเมืองราด (ยังมีความเห็นขัดแย้งกันอยู่ว่าเป็นเมืองน่านหรืออุตรดิตถ์) โดยเป็นราชบุตรเขยของกษัตริย์กัมพูชา (ผู้เป็นเจ้าของศรีโสธรปุระหรือพระเจ้าชัยวรมันที่ 7) อีกทั้งกษัตริย์กัมพูชายังพระราชทานนามพ่อขุนผาเมืองให้ด้วยว่า “ศรีอินทราทิตย์” และพระราชทานพระแสง “ขรรค์ชัยศรี” ให้ด้วย ต่อมาเมื่อพ่อขุนศรีนาวนำถมสิ้นพระชนม์ “ขอมสบาดโขลญล้าพง” เข้ายึดอำนาจสุโขทัย ร้อนถึงพ่อขุนผาเมืองต้องเข้ามาปราบโดยพระสหายสำคัญคือพ่อขุนบางกลางหาวเข้าร่วมในการชิงอำนาจคืน หลังจากได้รับชัยชนะยึดสุโขทัยคืนได้แล้ว พ่อขุนผาเมืองก็กลับเมืองราด โดยมอบเมืองสุโขทัยให้พ่อขุนบางกลางหาวครอง พร้อมอภิเษกให้เป็นกษัตริย์ ทรงพระนามว่า ศรีอินทราทิตย์ (อันเป็นพระนามเดิมที่พ่อขุนผาเมืองได้รับจากกษัตริย์กัมพูชา) ซึ่งเรียกต่อมาว่า “พ่อขุนศรีอินทราทิตย์” ผู้เริ่มราชวงศ์พระร่วงของสุโขทัย

จากสภาพเหตุการณ์ประวัติศาสตร์ในช่วงการก่อตัวของแคว้นสุโขทัยข้างต้น ประเด็นที่น่าเน้นความเพิ่มเติมคือเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างสุโขทัยกับละโว้และกัมพูชา ความสัมพันธ์ดังกล่าวดำเนินไปอย่างใกล้ชิดจนถึงกับมีผู้เห็นกระทั่งว่ากษัตริย์กัมพูชาได้ทรงช่วยเหลือพ่อขุนศรีนาวนำถมในการสร้างเมืองสุโขทัยให้เป็นศูนย์กลางทางการเมืองของแคว้นสุโขทัย⁽¹³⁾ เพื่อหวังให้เป็นรัฐพันธมิตร เนื่องจากความจำเป็นทางสถานการณ์การเมืองที่ต้องทำศึก

⁽¹²⁾ดูรายละเอียดความขัดแย้งของแคว้นแคว้นที่เป็นมหาอำนาจในภูมิภาคนี้ซึ่งเป็นเงื่อนไขให้เกิดสุโขทัยได้ในเอกสารการสอนชุดวิชาประวัติศาสตร์ไทย หน่วยที่ 1-8, มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช สาขาวิชาศิลปศาสตร์, (นนทบุรี : สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช, พ.ศ.2532), หน้า 184-7

⁽¹³⁾เพ็งอ้ง, หน้า 213-4 ; ศรีศักร วัลลิโภดม, “ข้อขัดแย้งเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ไทย”, อ่างแล้ว, หน้า 19

ยึดอยู่กับอาณาจักรจามปา และด้วยเหตุผลทางด้านการวางแผนยุทธศาสตร์ป้องกันอาณาจักรของตน ความสัมพันธ์อันใกล้ชิดดังกล่าวอย่างน้อยก็ย่อมทำให้เกิดการถ่ายทอดวัฒนธรรมความคิดต่างๆ ให้แก่กันโดยเฉพาะในด้านศาสนาและศิลปกรรมต่างๆ อย่างน้อยก็น่าสังเกตว่าแม้พ่อขุนศรีอินทราทิตย์ก็ไม่ทรงรังเกียจในการใช้ราชทินนามที่กษัตริย์เขมรเป็นผู้ตั้งขึ้น ถึงแม้ในภายหลังจะมีประเด็นเรื่อง “ขอมสบาดโขลญลำพง” เข้ามาเกี่ยวข้องทำให้เห็นเป็นทำนองขอม, เขมร หรือกัมพูชา เข้ามายึดอำนาจสุโขทัย จนทำให้ต้องมีการต่อสู้ในแบบปลดแอกหรือก่อกบฏราชจากขอม การตีความประวัติศาสตร์เช่นนี้คงเป็นการสะท้อนความขัดแย้งระหว่างไทยกับกัมพูชา อย่างไรก็ตามประเด็นเกี่ยวกับ “การปลดแอก” นี้ ในภายหลังก็กลับมีผู้คัดค้านโดยการทบทวนการตีความคำว่า “ขอม” ผลงานวิชาการของ จิตร ภูมิศักดิ์ ในเรื่อง “ข้อเท็จจริงว่าด้วยชนชาติขอม” ได้ถูกหยิบยกขึ้นอ้างอิงเพื่อลบล้างความรู้สึกขัดแย้งในทางชนชาติ โดยถือว่าแท้จริงแล้ว “ขอม” ในความหมายโบราณเป็นคำที่มี “ความหมายกว้างในเชิงวัฒนธรรม” มากกว่าความหมายในเชิงชนชาติ หมายถึงพวกที่อยู่ทางใต้แถบลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยาถึงลุ่มแม่น้ำโขง ดัดผมสั้น นุ่งโจงกระเบน นับถือศาสนาฮินดู หรือศาสนาพุทธนิกายมหายาน ตั้งแต่กระทั่งพวกที่อาศัยอยู่ในแคว้นละโว้-อโยธยา เมื่อปลายพุทธศตวรรษที่ 16 ก็เคยถูกเรียกว่า “ขอม” ในพงศาวดารของมอญ⁽¹⁴⁾ เมื่อพิจารณาจากความสัมพันธ์ระหว่างละโว้กับสุโขทัย “ขอมสบาดโขลญลำพง” จึงน่าจะเป็นผู้มีอำนาจในระดับเจ้าเมืองในเขตอิทธิพลของละโว้ที่มีความสัมพันธ์กับสุโขทัยมาก่อนและเกิดการขัดแย้งภายหลัง เมื่อเป็นดังนี้ การต่อสู้ระหว่างขอมสบาดโขลญลำพงกับพ่อขุนผาเมืองและพ่อขุนบางกลางหาวจึงเป็นเรื่องการต่อสู้เพื่อช่วงชิงสุโขทัยกันเองระหว่างบ้านเมืองที่ตั้งมั่นอยู่ใกล้เคียงในดินแดนประเทศไทย มิได้เป็นเรื่องที่อาณาจักรกัมพูชาเข้ามาครอบครองโดยส่งขุนนางขอมเข้ามาปกครองสุโขทัยไม่

ไม่ว่าเราจะเห็นด้วยกับการตีความประวัติศาสตร์ข้างต้นเพียงใด ในแง่ที่ว่าไทยเคยตกเป็นเมืองขึ้นของกัมพูชาหรือไม่ ก่อนการขึ้นมาเป็นใหญ่ของพ่อขุนศรีอินทราทิตย์ ประเด็น

(14) สุจิตต์ วงษ์เทศ, “นำเที่ยวแคว้นสุโขทัย “รัฐในอุดมคติ”, อ้างแล้ว, หน้า 111, 113 ในงานเขียนเรื่อง “ข้อเท็จจริงว่าด้วยชนชาติขอม” จิตร อธิบายว่า “ชนในลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยาตอนบนนี้จะเป็นชนชาติอะไรบ้างก็ตาม แต่คาดว่าอยู่ในบริเวณละโว้-อโยธยาแล้ว พม่า มอญ ไทยล้านนาเป็นเรียกเหมาว่า ขอมหมดทั้งสิ้น...” อ้างใน จิตร ภูมิศักดิ์, “ข้อเท็จจริงว่าด้วยชนชาติขอม”, (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ไต้ฝุ่น, 2525) หน้า 121

ความสัมพันธ์เชิงวัฒนธรรมอย่างใกล้ชิดของไทยและกัมพูช่าย่อมเป็นสิ่งที่ไม่อาจปฏิเสธได้ เพียงแต่ว่าเรามองความสัมพันธ์ดังกล่าวในแนวตั้งชนิดจากบนสู่ล่าง (ไทยเคยเป็นเมืองขึ้น กัมพูชา) หรือความสัมพันธ์ในแนวราบ (ไทยเป็นรัฐพันธมิตรกับกัมพูชาในลักษณะที่ฝ่ายหลัง เป็นรัฐมหาอำนาจมากกว่า) แต่กระนั้นค่าที่อาณาจักรกัมพูชาเป็นมหาอำนาจเก่าแก่ในบริเวณ นี้ ความสัมพันธ์ เชิงวัฒนธรรมดังกล่าวคงเป็นไปในลักษณะที่สุโขทัยเป็นฝ่ายรับมากกว่าสิ่งอื่น โดยเฉพาะในช่วงเริ่มต้นของการก่อสร้างสร้างตัว หากเมื่อสุโขทัยสามารถสถาปนาอำนาจทาง การเมืองได้มั่นคงแล้ว โดยเฉพาะนับแต่ยุคพ่อขุนรามคำแหงความเป็นตัวของตัวเองในเชิง วัฒนธรรมของสุโขทัยคงพัฒนามากขึ้นตามไปด้วย

เมื่อหันมามองประเด็นเกี่ยวกับวัฒนธรรมของกัมพูชา กล่าวในส่วนที่พอจะเกี่ยวโยง กับปรัชญากฎหมาย ศาสนาหรือลัทธิความเชื่อทางสังคมคงเป็นเรื่องสำคัญที่พึงทำความเข้าใจ ก่อนหน้าพุทธศตวรรษที่ 15 อาณาจักรกัมพูชาโบราณที่เคยใช้ชื่อว่า “อาณาจักรเจนละ” เคย ยึดมั่นในศาสนาฮินดูศิวะนิกาย (นับถือพระศิวะหรือพระอิศวรเป็นใหญ่ ต่อภายหลังได้เพิ่ม การยอมรับในวิษณุศิวะนิกายหรือพระนารายณ์เป็นใหญ่) แต่หลังจากอาณาจักรศรีวิชัย (ซึ่งเป็น ใหญ่อยู่ทางใต้ของประเทศไทย) ได้เปลี่ยนมานับถือพุทธศาสนานิกายมหายาน ที่แพร่มาจาก อินเดียและแผ่อำนาจขึ้นมาครอบครองกัมพูชาอยู่ชั่วระยะหนึ่ง กัมพูชาก็พลอยได้รับอิทธิพล ของพุทธศาสนานิกายมหายาน เกิดการผสมผสานทั้งฮินดูและพุทธเข้าด้วยกัน ดังปรากฏจาก ศิลาคาริกบางหลักของกัมพูชา ที่มีการกล่าวสรรเสริญพระศิวะและพระพุทธรูปเจ้าในขณะ เดียวกันหรือมีภาพทางศาสนาพราหมณ์และพุทธปนอยู่ในศาสนาสถานแห่งเดียวกัน⁽¹⁵⁾ แม้ ภายหลังพระเจ้าชัยวรมันที่สอง จะปลดปล่อยกัมพูชาได้ และฟื้นฟูศาสนาฮินดูขึ้นมาเป็นใหญ่ อีกครั้ง พุทธศาสนานิกายมหายานก็ยังไม่สูญสิ้นไป ขณะเดียวกันการผสมผสานของทั้งสอง ศาสนาสำคัญในอาณาจักรกัมพูชาก็ได้แพร่อิทธิพลสู่แคว้นต่าง ๆ ที่อยู่ใกล้ซิดรอบ ๆ ในบริเวณ ภาคตะวันออกเฉียงเหนือของไทย รวมทั้งแคว้นอโยธยา, ละโว้ และสุโขทัยด้วย ข้อที่น่า สังเกตเพิ่มเติมก็คือ ศาสนาฮินดูและพุทธศาสนาแบบมหายานในกัมพูชาที่เข้ากันได้ดีนั้น อาจเนื่องจากคติฝ่ายมหายานไม่ถือเคร่งครัดในการสละโลกีย์สุข อีกทั้งอุดมด้วยความเชื่อ

⁽¹⁵⁾นิคม มุสิกคามะ, “แผ่นดินไทยในอดีต”, (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์แพรวพิตยา, 2521) หน้า 351, 353

เกี่ยวกับอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ของพระโพธิสัตว์ จนคล้ายกับจะเป็นแบบเทพเจ้าของฝ่ายฮินดู⁽¹⁶⁾ ในทางตรงข้ามพุทธศาสนิกายหินยานซึ่งเน้นความเข้มงวดในการปฏิบัติธรรมทั้งในแง่ความสันโดษหรือการก้าวข้ามโลกีย์สุขกลับเผชิญความขัดแย้งกับฝ่ายฮินดูอย่างรุนแรงหลังจากที่พุทธศาสนิกายนี้เริ่มเข้ามาแพร่หลายในกัมพูชาช่วงพุทธศตวรรษที่ 18 จนกระทั่งเกิดการกระทำรัฐประหารของพวกตระกูลพราหมณ์โดยมีการทำลายรูปเคารพในพุทธศาสนาหรือพุทธสถานเป็นจำนวนมาก⁽¹⁷⁾

เมื่อมองในแง่ผลกระทบทางสังคมของศาสนา อิทธิพลของศาสนาฮินดูผสมผสานกับพุทธศาสนิกายมหายานทำให้สังคมกัมพูชาสมัยนั้นยึดมั่นเรื่องการจำแนกชนชั้นวรรณะตามคติพราหมณ์อย่างเคร่งครัด⁽¹⁸⁾ นอกจากนี้ยังปรากฏความเชื่อในลัทธิเทวราช (Good-King Cult/Divine Kingship) หรือความเชื่อที่ว่ากษัตริย์คือเทพศักดิ์สิทธิ์ ลัทธิเทวราชหรือเรียกอีกอย่างว่าลัทธิไศเลนทร์นี้ พราหมณ์หรือฮินดูเป็นผู้นำมาเผยแพร่ โดยเริ่มจากอาณาจักรศรีวิชัย ต่อมาก็มีการแพร่หลายลงไปยังเกาะชวาและขึ้นมาถึงกัมพูชา⁽¹⁹⁾ นอกจากลัทธิเทวราช แล้วคติประเพณีที่สืบเนื่องสัมพันธ์กับลัทธิเทวราชเกี่ยวกับการใช้คำราชาศัพท์ก็เริ่มปรากฏแพร่หลายที่กัมพูชาเช่นกัน น่าสังเกตว่าบทบาททางสังคมของภาษาราชศัพท์นี้ นอกจากเป็นการส่งเสริมลัทธิเทวราชแล้ว ยังนับเป็นส่วนหนึ่งของข้อต้องห้ามในการติดต่อระหว่างประชาชนกับกษัตริย์ผู้เป็นเทวราชอีกด้วย⁽²⁰⁾ ทั้งลัทธิเทวราชและการใช้คำราชาศัพท์ ต่อเมื่อหลังก็เข้ามาแพร่หลาย ส่งผลทางด้านการเมืองการปกครองในแว่นแคว้นไทย โดยเฉพาะในยุคอยุธยาต่อมา

สำหรับพัฒนาการทางการเมืองของสุโขทัย นับแต่การก่อตั้งราชวงศ์พระร่วงของพ่อขุน

(16) จิตร ภูมิศักดิ์, "สังคมไทยลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยาก่อนสมัยศรีอยุธยา", อ้างแล้ว, หน้า 302

(17) เพิ่งอ้าง, หน้า 307

(18) เพิ่งอ้าง, หน้า 305

(19) ลีถฤทธิ ปรามิข, (บรรณาธิการ), "ลักษณะไทย" (กรุงเทพฯ : บริษัทโรงพิมพ์ไทยวัฒนาพานิช จำกัด, 2525), หน้า 27-8

(20) ควอริส เวลส์ (ผู้แต่ง), ภาณุจณี สมเกียรติกุล และ บุปผา ชุมจันทร์ (ผู้แปล), "การปกครองและการบริหารของไทยสมัยโบราณ", (กรุงเทพฯ : เจริญวิทย์การพิมพ์, 2519), หน้า 26

ศรีอินทราทิตย์แล้ว สุโขทัยก็มีกษัตริย์สืบต่อมาอีก 8 พระองค์⁽²¹⁾ กษัตริย์องค์ที่ปรากฏบทบาทเด่น คงได้แก่พ่อขุนรามคำแหงมหาราชและพระมหาธรรมราชาที่ 1 หรือพระเจ้าลิไทย ความรุ่งเรืองถึงขีดสุดคงมีในยุคสมัยของพ่อขุนรามคำแหงมหาราช ทั้งในด้านการแผ่ขยายอำนาจทางการเมือง ศาสนาพุทธนิกายหินยานหรือด้านอักษรศาสตร์ หลังจากนั้นก็เริ่มตกต่ำลงโดยเฉพาะเมื่อต้องเผชิญกับการรุกรานของแคว้นอยุธยารัฐไทยอีกแห่งหนึ่งซึ่งกำลังแผ่ขยายอำนาจมากขึ้นในพุทธศตวรรษที่ 20 กระทั่งสุโขทัยเสียเอกราชให้แก่อยุธยาครั้งแรกในสมัยพระมหาธรรมราชาที่ 2 หากฟื้นคืนอิสระได้ระยะหนึ่ง จนหลังการสวรรคตของพระมหาธรรมราชาที่ 4 (บรมपाल) อยุธยาในยุคสมัยของสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถก็ยุติบทบาทความเป็นแคว้นอิสระของสุโขทัย โดยผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของอาณาจักรอยุธยา นับเป็นการสิ้นสุดราชวงศ์พระร่วงของสุโขทัย

กฎหมายและปรัชญากฎหมายในยุคสุโขทัย

การค้นหาและทำความเข้าใจต่อปรัชญากฎหมายไทยในสังคมสุโขทัยคงมิใช่เรื่องง่ายที่เดี๋ยวนัก หากเข้าใจกันดีว่าปรัชญาหรือโลกทรรศน์ที่มีต่อธรรมชาติทั่วไปของกฎหมายในแต่ละสังคมล้วนสัมพันธ์กับสิ่งที่เป็นวัฒนธรรมหลักในสังคม รวมทั้งบริบทของสังคมนั้นๆ ที่กินความทั้งบริบททางการเมืองหรือความเป็นธรรมทางเศรษฐกิจต่างๆ ถึงแม้สังคมในสมัยโบราณโดยทั่วไปจะเป็นสังคมที่มีเอกภาพกลมกลืนทางด้านความคิดหรือวัฒนธรรมภายในตัวเองตลอดจน มีความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกันที่แน่นแฟ้นอันเป็นลักษณะของสังคมแบบชุมชน (Gemeinschaft/Community)⁽²²⁾ หากภายใต้เอกภาพหรือความกลมกลืนดังกล่าวก็มีพลังอิทธิพลหลายๆ ส่วนทำงานของมันอยู่เจียบๆ หากใช้มีพลังใดพลังหนึ่งเป็นตัวกำหนดโดยสิ้นเชิงไม่ในกรณีของปรัชญากฎหมายไทยในยุคสุโขทัยก็เช่นกัน ปรัชญากฎหมายไทยในยุคนี้โดยภาพภายนอกคงมีลักษณะเป็นเอกภาพทางความเข้าใจในหมู่คนทั่วไปทั้งผู้ปกครองและประชาชนสืบเนื่องแต่เป็นปรัชญาที่อยู่ภายใต้กระแสอิทธิพลของวัฒนธรรมทางปัญญาหรือศาสนาของ

⁽²¹⁾ ศาสตราจารย์ ดร.ประเสริฐ ณ นคร, "ปาฐกถาชุด "สิรินธร" ครั้งที่ 4 เรื่อง ประวัติศาสตร์สุโขทัยจากจารึก", (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2531), หน้า 8

⁽²²⁾ Eugene Kamenka, "Gemeinschaft and Gesellschaft", (Political Science Vol. 7, March 1965, No. 1), P. 3

อินเดีย หากทว่าการอธิบายเนื้อหาของรายละเอียดของปรัชญาดังกล่าวกลับมีใช้เรื่องง่ายๆ หากเราตระหนักชัดว่าศาสนาของอินเดียที่เข้ามามีอิทธิพลในสังคมไทยมิได้มีเพียงหนึ่งเดียว เราจะปฏิเสธบทบาทความสำคัญของพลังความเชื่ออื่นๆ ที่มีอยู่ในสังคมไทยก่อนหน้าการเข้ามาของศาสนาอินเดียกระนั้นหรือ อาทิความเชื่อในเรื่องผีหรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ไสยศาสตร์ต่างๆ ขณะเดียวกันพลังหรือผลประโยชน์ทางการเมืองหรืออิทธิพลของระบบศักดินาก็คงมิใช่สิ่งที่เราจะปิดบังได้เลย ในการพิจารณาปรัชญาหรือโลกทรรศน์เกี่ยวกับกฎหมายทั่วไป โดยเฉพาะเมื่อเรากำลังถึงธรรมชาติของกฎหมายเชิงบทบาทหน้าที่ ในแง่เป็นเครื่องมือทางการเมืองของรัฐ

จะอย่างไรก็ตาม เมื่อกล่าวถึงปรัชญากฎหมายไทยอย่างจริงจัง จุดเริ่มต้นคงต้องวนเวียนที่เรื่องศาสนาโดยเฉพาะศาสนาพุทธในฐานะเป็นสายธารใหญ่ของสิ่งที่ป็นวัฒนธรรมความรู้สึกรีกคิดหรือธรรมเนียมประเพณีสำคัญต่างๆ อันรวมทั้งกฎหมายด้วย แต่กระนั้นก็ใช้ว่าศาสนาพุทธ จะเป็นศาสนาเดียวที่เป็นบ่อเกิดวัฒนธรรมความคิดทางกฎหมายไม่ จริงๆ แล้วเรื่องกฎหมายและความคิดทางกฎหมายต่างๆ แรกทีเดียวเป็นของศาสนาฮินดูเสียมากกว่า หากภายหลังถูกนำมาปรับประยุกต์หรือดัดแปลงใหม่ให้เข้ากับคติความเชื่อทางพุทธศาสนา อิทธิพลของความคิดทางกฎหมายแบบฮินดูที่มีต่อสังคมไทยในอดีต อาจจัดได้เป็นส่วนหนึ่งแห่งลักษณะร่วมทั่วไปของการแผ่ขยายวัฒนธรรมต่างๆ ของอินเดียต่อดินแดนต่างๆ ในภูมิภาคแถบนี้ ซึ่งมีใช้จำกัดเฉพาะบริเวณที่เป็นรัฐไทยหรือสังคมไทยเท่านั้น ความตอนนี้เราอาจอ้างอิงได้ถึงทรรศนะของ เซเดส์ (G. Goedés) ซึ่งจัดเนื้อหาของ “วัฒนธรรมอินเดีย” ที่ถ่ายทอดมายังเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ไว้ 4 ประการ กล่าวคือ⁽²³⁾

1. คติการมีกษัตริย์ตามแบบฮินดูหรือแบบพุทธ
2. การใช้สำนวนการเขียนโดยอาศัยภาษาสันสกฤต
3. นิยายต่างๆ ที่รับมาจาก “รามายณะ” และ “มหาภารตะ” “ปุราณะ” และหนังสือสันสกฤตอื่นๆ ที่เกี่ยวกับธรรมเนียมของกษัตริย์ การสืบราชวงศ์ตามแบบธรรมเนียมโบราณของราชวงศ์ในลุ่มแม่น้ำคงคา

⁽²³⁾อ้างใน ชาญวิทย์ เกษตรศิริ และ อานันท์ กาญจนพันธ์ (บรรณาธิการ แปล), “ประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้” เล่ม 1 (กรุงเทพฯ : บริษัทสำนักพิมพ์ไทยวัฒนาพานิช จำกัด, 2522), หน้า 23

4. การเคารพและเลียนแบบ “ธรรมศาสตร์” หรือกฎหมายอันศักดิ์สิทธิ์ของฮินดู และโดยเฉพาะ “มานวธรรมศาสตร์” หรือ “กฎหมายพระมนู”

กรณีของคัมภีร์ธรรมศาสตร์หรือคัมภีร์พระธรรมศาสตร์ (“ธรรมศาสตร์” เป็นภาษาบาลีตรงกับคำ “ธรรมศาสตร์” ในภาษาสันสกฤต) จึงนับเป็นตัวอย่างที่ดีหนึ่งของการรับเอาวัฒนธรรมทางกฎหมายของอินเดียและพัฒนาขึ้นมาอีกชั้นหนึ่ง โดยที่คัมภีร์นี้เป็นเสมือนแม่บทแห่งกฎหมายและเป็นรูปธรรมเชิงสายลักษณะอักษรของความคิดเชิงปรัชญากฎหมายไทยด้วย คัมภีร์ธรรมศาสตร์ดังกล่าว เชื่อกันว่าเข้ามาสู่ถิ่นฐานไทยตั้งแต่สมัยสุโขทัย และเป็นที่มาแห่งกฎหมายในสุโขทัย⁽²⁴⁾ ความข้อนี้เราอาจพิจารณาได้อย่างน้อยจากหลักฐานในศิลาจารึกหลักที่ 38 หรือศิลาจารึกกฎหมาย ลักษณะโจรในสมัยสุโขทัย (ศาสตราจารย์จำ ทองคำวรรณ สันนิษฐานว่าเขียนขึ้นระหว่าง พ.ศ. 1856-1976) ที่มีความบางตอนกล่าวอ้างถึง :⁽²⁵⁾

“...ผู้ใด...ใหญ่สูงและบสงคินข้าท่าน และไว้ข้าท่าน ภรรยาชายาท่าน เลยว่าท่านจัก...ด้วยในขนาดในราชศาสตร์ธรรมศาสตร์ และ...”

ในแง่ของประวัติศาสตร์ความเป็นมาไทยเรารับเอาคัมภีร์นี้มาจากมอญอีกทีหนึ่ง⁽²⁶⁾ ก่อนหน้าในมอญจัดเป็นมหาอำนาจเก่าแก่ชาติหนึ่งที่เป็นตัวแทนสำคัญของรัฐในแถบลุ่มน้ำ

⁽²⁴⁾ร. แลงการ์ด “ประวัติศาสตร์กฎหมายไทย เล่ม 1”. (กรุงเทพฯ : บริษัทสำนักพิมพ์ไทยวัฒนาพานิช จำกัด. 2526). หน้า 37

⁽²⁵⁾ศิลาจารึก, “จารึกสมัยสุโขทัย”. (กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร, 2527). หน้า 158 นอกจากนี้ศิลาจารึกดังกล่าวยังกล่าวถึง “ธรรมศาสตร์” อีกหลายแห่ง ดังปรากฏในบรรทัดที่ 33, 39 (จารึกด้านที่ 1) และบรรทัดที่ 24, 32 (จารึกด้านที่ 2)

การปรากฏตัวของคัมภีร์พระธรรมศาสตร์ในสมัยสุโขทัย นอกจากการอ้างหลักฐานจากศิลาจารึกข้างต้นแล้ว ยังมีการอ้างเหตุผลสนับสนุนอื่นๆ อีก เช่น ความเกี่ยวเนื่องใกล้ชิดเชิงสำนวนความระหว่างคาถาในพระธรรมศาสตร์ของกฎหมายตราสามดวงและคาถาคำนัมสการในหนังสือไตรภูมิพระร่วง สมัยพระเจ้าลิไทย หรือความเกี่ยวข้องใกล้ชิดระหว่างอาณาจักรสุโขทัยและมอญในยุคนั้น ดังปรากฏจากพงศาวดารพม่าที่เล่าว่า พระเจ้าวาเรอ (ผู้ทรงสั่งให้เรียบเรียงคัมภีร์ธรรมศาสตร์ฉบับหนึ่ง) ก่อนที่จะตั้งตัวเป็นกษัตริย์มอญที่เมืองเมาะตะมะ เคยเป็นขุนนางในกรุงสุโขทัย อีกทั้งได้อภิเษกสมรสกับราชธิดาของกษัตริย์สุโขทัยด้วย ดู ร. แลงการ์ด, “ประวัติศาสตร์กฎหมายไทย เล่ม 1”, อ้างแล้ว, หน้า 39

⁽²⁶⁾โปรดดูความเบื้องต้นในพระธรรมศาสตร์ของกฎหมายตรา 3 ดวง ที่กล่าวว่าคัมภีร์นี้แต่ดั้งเดิมมีอยู่ในดินแดนของรามัญหรือมอญ แล้วมีการแปลจากภาษารามัญเป็นภาษาสยามอีกทอดหนึ่ง : “...อันว่าคำภีร์อันใด โลกहित เป็นประโยชน์ แก่สัตว์โลก ปากฎ์ ปากฎิ ฐมมสตกั อิติ ชื่อว่าคัมภีร์พระธรรมศาสตรา...อันปราปรอาจารย์นำสืบกันมา บัดนี้รู้จัด ตั้งอยู่รามัญญานุส ในรามัญประเทศ ภาสายด้วยภาษารามัญ ญ ส จ แห่งรามัญก็ดี...อันว่าข้า รจิตสิ จักตดแต่ง ตั ฐมมสตกั ซึ่งคำภีร์พระธรรมศาสตรา นั้น สามภายด้วยสยามภาษา...” ดู เรื่องกฎหมายตราสามดวง, กรมศิลปากรจัดพิมพ์เผยแพร่, พุทธศักราช 2521, หน้า 4 (ความที่เน้นกระทำโดยผู้เขียน)

เจ้าพระยาที่รับอารยธรรมมาจากอินเดีย โดยอาณาจักรที่ชนชาติมอญสถาปนาขึ้นในช่วงพุทธศตวรรษที่ 14 เรียกว่า อาณาจักรทวารวดี⁽²⁷⁾ นักวิชาการด้านประวัติศาสตร์และโบราณคดีเชื่อว่าอาณาจักรนี้มีศูนย์กลางที่นครปฐม และเป็นอาณาจักรโบราณในลุ่มน้ำเจ้าพระยาที่เป็นศูนย์กลางของพุทธศาสนานิกายหินยานหรือเถรวาทที่เผยแพร่มาจากอินเดีย พุทธศาสนาในอาณาจักรทวารวดีนี้ได้หยั่งรากลงลึกทั้งในระดับชนชั้นปกครองและระดับประชาชนทั่วไป มีอิทธิพลต่อการยึดมั่นคติทางปกครองในระบบกษัตริย์ เรื่องพระโพธิสัตว์และพระจักรพรรดิราชหรือธรรมิกราช จนทำให้มีผู้เชื่อว่า พัฒนาการของพุทธศาสนาในสังคมทวารวดีจัดได้เป็นรากฐานอันมั่นคงของรัฐพุทธ (Buddhist State) ซึ่งเป็นต้นเค้าแห่งพัฒนาการของสังคมไทยต่อมา รวมทั้งเป็นรากฐานของการสถาปนาพุทธศาสนาแบบลังกาวงศ์ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 19⁽²⁸⁾

ตลอดเวลาหลายศตวรรษที่อาณาจักรทวารวดีดำรงอยู่ ก่อนที่จะล่มสลายลงด้วยอำนาจของขอมจากกัมพูชา นักนิเทศศาสตร์มอญได้พัฒนาศาสตร์ทางด้านกฎหมายตามแนวทางของพุทธศาสนา ความเจริญทางด้านกฎหมายของมอญสำแดงจากหลักฐานสำคัญคือ

⁽²⁷⁾ เอกสารการสอนชุดวิชาไทยศึกษา : อารยธรรม หน่วยที่ 1-5, มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช, สาขาวิชาศิลปศาสตร์, (กรุงเทพฯ : บริษัทรุ่งศิลป์การพิมพ์ (1977) จำกัด, พ.ศ.2530), หน้า 15

⁽²⁸⁾ ฐิตา สาระยา, "(ศรี) ทวารวดี ประวัติศาสตร์ยุคต้นของสยามประเทศ", (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์เมืองโบราณ, 2532), หน้า 28, 250

น่าสังเกตเพิ่มเติมว่าในขณะที่ความเข้าใจทั่วไปเห็นว่าอาณาจักรทวารวดีเป็นของชนชาติมอญ ฐิตา สาระยา กลับไม่ยอมรับว่าประชาชนชาวทวารวดีเป็นมอญทั้งหมด หากมีลักษณะเป็นชนชาติผสมที่ใช้ภาษามอญร่วมกันโดยนอกจากประกอบด้วยชนเผ่ามอญแล้ว ยังรวมถึงคนพื้นเมืองเดิมคือพวกไต-สาม-สยาม-เขียม-สยามและพวกตะเลง (หน้า 26) จุดเด่นในข้อเสนอของฐิตาเช่นนี้คือการรวมคนไทย (พวกสาม-สยาม) ให้เป็นส่วนหนึ่งของชาวทวารวดีด้วย แม้ว่าข้อเสนอดังกล่าวยังเป็นเพียงทรรศนะหนึ่งที่มีข้อข้อยุติ (ทำนองเดียวกับเรื่องอื่นๆ จำนวนไม่น้อยเกี่ยวกับทวารวดีที่ยังไม่มีข้อยุติ) แต่หากนับได้เป็นการขานรับต่อกระแสความคิดร่วมสมัย (หนึ่ง) เรื่อง "คนไทยอยู่ที่นี้" หรือการยืนยันเรื่องถิ่นเดิมของไทยแต่โบราณกาลในแหลมทองนี้เอง อีกทั้งยังมีนัยสำคัญของการตีความเกี่ยวกับการนำเข้าหรือการแพร่หลายของพุทธศาสนา (รวมทั้งคัมภีร์ธรรมสัทถัม) ในสังคมไทย ซึ่งเดิมต้องอ้างอิงไปยังอิทธิพลของมอญก่อนเสมอ โดยเฉพาะในกรณีของคัมภีร์ธรรมสัทถัม ในช่วงหลังก็มีนักวิชาการบางท่านเริ่มตั้งข้อสงสัยเกี่ยวกับแหล่งที่มาจากมอญ รายละเอียดประเด็นนี้ขอให้ดู ปรีชา ช่างขวัญยืน (แปล), "คัมภีร์มรรณธรรมศาสตร์ฉบับของพระเจ้าวราวุธ", ในรัฐศาสตร์สาร, ฉบับพิเศษ ปรัชญาและความคิด, 2530, หน้า 241 อย่างไรก็ตามพึงเข้าใจด้วยว่า ข้อเสนอของฐิตาเรื่องชนชาติในทวารวดีข้างต้น คงมิใช่ทรรศนะใหม่หนัก เนื่องจากในอดีตผ่านมาคำถามว่า ทวารวดีเป็นของใคร ก็มีผู้ให้คำตอบอย่างน้อย 2 ฝ่าย กล่าวคือ ฝ่ายแรกซึ่งมี ยอร์ช เซเดย์ เป็นตัวแทนเห็นว่าเป็นอาณาจักรของมอญหรือคนที่พูดภาษามอญ ส่วนอีกฝ่ายมี ดร.เวลส์ เป็นตัวแทนกลับเชื่อว่าเป็นอาณาจักรของไทย ดู สรรค์ รังสฤษดิ์, "วิวัฒนาการแห่งสังคมสยาม", อ้างแล้ว, หน้า 47

คัมภีร์ธรรมสัทธัมหรือคัมภีร์พระธรรมศาสตร์นั่นเอง คัมภีร์ธรรมสัทธัมเล่มแรกจริงๆ ของมอญ ไม่มีผู้ใดทราบว่ายืนยันตั้งแต่เมื่อใดเราทราบเพียงเล่มที่เรียบเรียงขึ้นในภายหลังเมื่อปีพ.ศ. 1717 โดยพระเถระธรรมวิลาส⁽²⁹⁾ นอกจากนี้ก็มีอีกเล่มหนึ่งที่พระเจ้าวาเรอู (หรือวาครุ) กษัตริย์ในเมืองเมาะตะมะทรงสั่งให้เรียบเรียง อย่างไรก็ตามแม้มอญจะได้ชื่อว่าเป็นผู้เรียบเรียงคัมภีร์ดังกล่าวขึ้นในภูมิภาคนี้ ข้อถกเถียงของความไม่ลงรอยกันในเชิงรายละเอียดก็ยังคงคลุมความถึงเรื่องผู้เป็นต้นคิดจริงๆ ในการเขียนคัมภีร์ธรรมสัทธัมเชิงพุทธนี้ ฝ่ายหนึ่ง (Dr. E. Forchhammer) เห็นว่าคัมภีร์ดังกล่าวเรียบเรียงขึ้นครั้งแรกโดยสำนักนักคิดศาสนาพุทธศาสนาสำนักหนึ่งในอินเดีย (ระหว่าง พ.ศ.1100-1300) แล้วก็มี การดกทอดส่งผ่านมายังมอญภายหลัง หากอีกฝ่าย (R. Lingat) กลับมองว่ามอญต่างหากที่เป็นต้นคิดในเรื่องคัมภีร์ธรรมสัทธัมฝ่ายพุทธศาสนา⁽³⁰⁾ อย่างไรก็ตาม แม้ข้อถกเถียงเรื่องนี้จะมียุติว่า ดูเหมือนทุกฝ่ายจะยอมรับร่วมกันว่าคัมภีร์ดังกล่าวสร้างขึ้นในลักษณะแก้ไขดัดแปลงจากคัมภีร์ธรรมศาสตร์ของฮินดูอีกชั้นหนึ่ง ณ จุดนี้เองจึงนำศึกษาเพิ่มเติมว่าทำไมฮินดูจึงยิ่งใหญ่ในความสามารถปูฐานความคิดทางกฎหมายขึ้นมา และปรัชญากฎหมายของฮินดูมีสาระหรือแนวทางอย่างไร คำตอบที่ได้รับน่าจะเป็นประโยชน์ในระดับใดระดับหนึ่งต่อการทำความเข้าใจปรัชญากฎหมายไทย อย่างน้อยก็ในเชิงพิจารณาเปรียบเทียบกับฐานความรู้ที่มีฐานะเป็นรากเหง้าหนึ่งของวัฒนธรรมทางกฎหมายไทย

ปรัชญากฎหมายในคัมภีร์ธรรมศาสตร์ของฮินดู

จากเอกสารทางพุทธศาสนา อารยธรรมอินเดียได้เริ่มแพร่หลาย (Indianization) สู่ดินแดนเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ตั้งแต่ช่วงต้นพุทธกาลผ่านทางพ่อค้าชาวอินเดีย ดังปรากฏในคัมภีร์มหานิทเทศและมหาชนกชาดก⁽³¹⁾ นอกจากนี้การแพร่อารยธรรมอินเดียยังอาจเป็นได้

⁽²⁹⁾ร. แลงการ์ด, "ประวัติศาสตร์กฎหมายไทย เล่ม 1", อังแล้ว, หน้า 26

⁽³⁰⁾เพ็งอ้ง, หน้า 38

⁽³¹⁾มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาราช สาขาวิชาศิลปศาสตร์ "เอกสารการสอนชุดวิชาประวัติศาสตร์ไทย", หน่วยที่ 1-8, (กรุงเทพฯ : ห้างหุ้นส่วนจำกัด ภาพพิมพ์, 2532), หน้า 155 อย่างไรก็ตาม นักวิชาการหลายท่านไม่เห็นด้วยเรื่องการแผ่อารยธรรมโดยผลลัพธ์จากการขยายตัวทางการค้าหรือพูดสั้นๆ คือจากพ่อค้า เนื่องจากพ่อค้ามาจากชนชั้นต่ำในสังคม ไม่น่าจะเผยแพร่วิทยาการชั้นสูงได้

ทั้งในรูปแบบการขยายอำนาจตั้งอาณานิคมของกษัตริย์นักรบอินเดีย รวมทั้งอาจมีการแพร่อารยธรรมโดยนักบวชที่เป็นพราหมณ์หรือพุทธจากอินเดียโดยตรง⁽³²⁾ ที่เห็นชัดเจนคงพิจารณาได้จากคัมภีร์มหาวงศ์ของลังกาที่กล่าวถึงกรณีพระเจ้าอโศกของอินเดียได้ส่งพระสงฆ์ออกไปเผยแผ่พุทธศาสนาในดินแดนต่าง ๆ รวมทั้งในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในราวพุทธศตวรรษที่ 4⁽³³⁾ กระบวนการแพร่หลายศาสนาพุทธในอาณานิคมนี้ค่อนข้างจะมีหลักฐานที่มากกว่าศาสนาพราหมณ์หรือฮินดู แต่หากพิจารณาจากหลักฐานเรื่องภาษาสันสกฤต (ภาษาที่พวกพราหมณ์ใช้) ที่แพร่หลายในภูมิภาคนี้ก่อนภาษามาลีเกีตี อายุความเก่าแก่ของโบราณวัตถุทางศาสนาพราหมณ์ที่ยังปรากฏเหลืออยู่ในปัจจุบัน ศาสนาพราหมณ์ก็น่าจะเข้ามาแพร่หลายช้านานแล้วเช่นกัน ดังนักวิชาการบางท่านยังสันนิษฐานว่าน่าจะเข้ามาก่อนที่พระเจ้าอโศกจะส่งพระสงฆ์เข้ามาเผยแผ่พุทธศาสนาด้วยซ้ำ⁽³⁴⁾ อารยธรรมอินเดียที่มีสายเลือดใหญ่อยู่ที่ศาสนาพราหมณ์หรือฮินดูและพุทธได้เข้ามามีอิทธิพลสร้างความเปลี่ยนแปลงด้านต่าง ๆ อย่างมากต่อคนพื้นเมืองในบริเวณนี้ทั้งในแง่การเมือง, การปกครอง, วัฒนธรรม, ภาษาหรือวรรณคดีต่าง ๆ โดยที่สายเลือดใหญ่ทางอารยธรรมทั้งสองแหล่งทั้งฮินดูและพุทธต่างก็ปรากฏตัวทั้งในลักษณะเคียงข้าง และลักษณะผสมผสานพร้อมกันไป อย่างไรก็ตามในแง่พรมแดนแห่งความคิดทางกฎหมาย ศาสนาฮินดูออกจะเป็นตัวต้นอิทธิพลทางความคิดเชิงกฎหมายต่อรัฐโบราณต่าง ๆ ในบริเวณแหลมทองนี้มากกว่าศาสนาพุทธ ดังที่เราได้อ้างถึงทรรศนะของเซเดย์ก่อนหน้าแล้ว วรรณกรรมที่เรียกว่า ธรรมศาสตร์หรือคัมภีร์ธรรมศาสตร์

⁽³²⁾ธิดา สาระยา, (ศรี), ทวาราวดี ประวัติศาสตร์ยุคต้นของสยามประเทศ, อ่างแล้ว, หน้า 55

⁽³³⁾มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมมาธิราช สาขาวิชาศิลปศาสตร์, เอกสารการสอนชุดวิชาประวัติศาสตร์ไทย, หน่วยที่ 1-8, อ่างแล้ว, หน้า 156

⁽³⁴⁾สิริวัฒน์ คำวันสา, “ศาสนาพราหมณ์ (ฮินดู) ในประเทศไทย”, ใน ศรีสุวรรณค์ พูลทรัพย์ (บรรณาธิการ), “รวมบทความอารยธรรมตะวันออก”, (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2529), หน้า 155-7 การแพร่หลายของศาสนาพราหมณ์ วันเลอร์ (J.C. Van Leur) อธิบายว่าเกิดขึ้นจากการริเริ่มของพวกอินโดนีเซียที่มีโอกาสเข้าไปติดต่อกับชายกับอินเดีย และเห็นดีเห็นงามในศาสนาดังกล่าว ทำให้มีการเชิญนักบวชศาสนาพราหมณ์มายังราชสำนักภายหลัง จนเกิดการถ่ายทอดวัฒนธรรมขึ้นในราชสำนักอินโดนีเซีย ชาญิวีทย์ และ อนันท์ (บก. แปล), “ประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เล่ม 1”, อ่างแล้ว, หน้า 22-23 ความจริงแล้วประเด็นเรื่องศาสนาพุทธหรือพราหมณ์ ศาสนาใดเข้ามาบุกเบิกเผยแผ่ในภูมิภาคนี้ก่อนกัน คงเป็นเรื่องถกเถียงกันได้ไม่สิ้นสุด ดังนักวิชาการประวัติศาสตร์คนสำคัญอย่างเซเดส์ก็ยืนยันในทางตรงข้ามว่าศาสนาพุทธเบิกทางให้วัฒนธรรมอินเดีย และแพร่หลายในภูมิภาคนี้ก่อนศาสนาพราหมณ์ (ดู ชาญิวีทย์ เกษตรศิริ และ อานันท์ กาญจนพันธ์ (บรรณาธิการ แปล), “ประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เล่ม 1” อ่างแล้ว, หน้า 26

ของฮินดู ได้เข้ามามีอิทธิพลด้านกฎหมายและการปกครองในรัฐทั่วไปแถบนี้ ตั้งแต่มอญ, เขมร, พม่า, ไทย เพียงแต่มอญ, พม่า หรือไทยที่เลื่อมใสศรัทธาในศาสนาพุทธมากกว่าฮินดู มีการแก้ไขปรับเปลี่ยนเนื้อหาของธรรมศาสตร์แบบฮินดูให้เป็น “ธรรมสัตถัม” หรือธรรมศาสตร์แบบพุทธมากขึ้นเท่านั้น ในขณะที่ธรรมศาสตร์ของเขมรคงลักษณะดั้งเดิมไว้อยู่ กระนั้นก็ดี อิทธิพลของความคิดทางกฎหมายแบบฮินดูก็ยังมีอยู่เหนือกฎหมายไทยมิใช่น้อย คำมูลความคิดพื้นฐานหรือหลักการทางกฎหมายหลายเรื่องของฮินดูยังคงปรากฏอยู่ทั้งในกฎหมายของไทยหรือมอญโบราณ แม้ว่าจะผ่านการปรับเปลี่ยนให้มีลักษณะพุทธมากขึ้นแล้วก็ตาม ในแง่นี้ จึงไม่ใช่เป็นเรื่องแปลกที่มีผู้จัดให้กฎหมายไทยโบราณอยู่ในระบบกฎหมายของฮินดู⁽³⁵⁾ โดยลักษณะดังกล่าว การทำความเข้าใจต่อปรัชญากฎหมายในคัมภีร์พระธรรมศาสตร์ดั้งเดิมของฮินดูจึงเป็นเรื่องเสี่ยงได้ยาก หากเราต้องการเข้าใจปรัชญากฎหมายในคัมภีร์พระธรรมศาสตร์เชิงพุทธ (ธรรมสัตถัม) อย่างละเอียดลึกซึ้ง

คัมภีร์ธรรมศาสตร์ของฮินดูคืออะไร มีธรรมชาติแห่งเนื้อหาอย่างไร ปัญหานี้คงเป็นจุดเริ่มต้นที่สำคัญว่าการจะหาคำตอบและเข้าใจคำตอบนั้นจะต้องเริ่มจากความเข้าใจในศาสนาฮินดูเป็นเบื้องต้นด้วย คัมภีร์ธรรมศาสตร์ของฮินดูนี้แท้จริงต้องเรียกชื่อใหม่ว่า “คัมภีร์มานว-ธรรมศาสตร์” (Mānava - dharma - sastra) หรือมนุธรรมศาสตร์ (Manu - dharma - sastra) ถ้อยคำ “มานว” หรือ “มนุ” ที่นำมาใช้ขึ้นต้นธรรมศาสตร์คือชื่อของพระมนุซึ่งเป็นผู้จรรยาธรรมศาสตร์นี้ขึ้นมา ปัญหาว่าพระมนุนี้คือใคร คำตอบดูจะยังไม่ชัดเจนทีเดียวนัก ในตำราประวัติศาสตร์กฎหมายไทย (พ.ศ. 2489) ของ เดือน บุนนาค พระมนุก็คือพระพรหม ซึ่งเป็นผู้สร้างโลก⁽³⁶⁾, พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2525 อธิบายคำ “มนุ” ว่าเป็นชื่อพระผู้สร้างมนุษยชาติและปกครองโลก มี 14 พระองค์ พระมนุองค์แรกชื่อ พระสวาม-ภูวะ ซึ่งถือกันว่าเป็นผู้ทรงออกกฎหมายหรือธรรมศาสตร์ เพราะฉะนั้นคำ มนุ จึงหมายถึงกฎหมายก็ได้ อย่างไรก็ตาม “มนุ” ในทรรณะของแลงการ์ด นักปราชญ์คนสำคัญชาวฝรั่งเศส

⁽³⁵⁾T. Masao, “Researches into Indigeneous Law of Siam as a Study of Comparative Jurisprudence”
2 Journal of Siam Society, 1905, P. 14

⁽³⁶⁾เดือน บุนนาค, “ประวัติศาสตร์กฎหมายไทย”, (มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, พ.ศ.2489), หน้า 7

ผู้เชี่ยวชาญประวัติศาสตร์กฎหมายไทย กลับมีฐานะเป็นเพียง “ผู้เป็นกึ่งเทพ” ซึ่งถ่ายทอดสิ่งที่เรียกว่า “ธรรม” หรือ “ธรรมศาสตร์” มาจากรูปพรหม (The Self - Existent Being) อีกชั้นหนึ่ง⁽³⁷⁾ ในทำนองอันคล้ายคลึงกัน ปตวาร์ธาน (M.V. Patwardhan) นักวิชาการอินเดียก็อ้างหลักฐานจากมหาภารตะ ศานติบรรพ ตามหลักฐานนี้ พระมนูเป็นคนธรรมดาในวาระกษัตริย์ที่พระพรหมทรงแต่งตั้งให้เป็นพระราชาก่อนแรกเพื่อคุ้มครองโลกให้เกิดสันติสุข โดยได้รับความเห็นชอบจากประชาชน⁽³⁸⁾ ตัวอย่างคำอธิบายเหล่านี้ล้วนสะท้อนภาพ “มนู” ในลักษณะเทพ, กึ่งเทพ, หรือพระราชาสถูที่ส่งเหนื้อมนุษย์ ขณะเดียวกันก็ให้ภาพความศักดิ์สิทธิ์ของธรรมศาสตร์แฝงอยู่ในตัวเองด้วย โดยทั่วไปแล้วคำอธิบายดังกล่าวก็ดูกลมกลืนกันระดับหนึ่งและยึดถือกันมาตลอด หากกระนั้นก็น่ากล่าวเพิ่มเติมถึงคำอธิบายที่แปลกออกไป นักวิชาการตะวันตกอย่างเบอร์เนล (P. Burnell) ไม่เห็นพ้องในการสรุปรวมคำ “มานว” กับ “มนู” ให้เป็นคำเดียวกัน หากให้ความสำคัญต่อคำ “มานว” ในฐานะต้นคำอันแท้จริง “มานว” ในทรรศนะของเบอร์เนล น่าจะเป็นชื่อตระกูล (โคตร) ของพราหมณ์ซึ่งเป็นผู้แต่งคัมภีร์ธรรมศาสตร์นี้⁽³⁹⁾ ความแตกต่างในการตีความถ้อยคำของเบอร์เนลจากนักวิชาการคนอื่นก่อนหน้าอาจดูไม่ใช่เป็นสาระสำคัญนัก แต่ก็อาจช่วยดึงภาพของคัมภีร์มานวธรรมศาสตร์ของฮินดูให้มีลักษณะสมจริงมากขึ้น แทนที่จะเป็นเรื่องทำนองเทพนิยาย เจือปนอยู่ อีกประการหนึ่งผลพวงของการตีความเช่นนี้ยังนับเป็นการสนับสนุนแนวคิดหนึ่งที่มองจุดมุ่งหมายสำคัญของคัมภีร์นี้ในแง่การสร้างหรือวางหลักธรรมเพื่อควบคุมหรืออบรมการใช้อำนาจกษัตริย์โดยพวกพราหมณ์ดังที่เราจะได้เห็นกันต่อไปเมื่อพิจารณาถึงเรื่องเนื้อหาของตัวคัมภีร์ ที่มีลักษณะกำหนดแนวทางการใช้อำนาจของผู้ปกครองพร้อมกับยกย่องหรือเกื้อกูลประโยชน์ของพวกวรรณะพราหมณ์มากที่สุด มองกันในแง่บทบาทหน้าที่ จริงๆ แล้วชื่อของพระมนูที่ถูกแปลความให้เป็นพระพรหม, กึ่งเทพ หรือพระราชาสถูอะไรต่างๆ นั้น น่าจะถือเป็นเพียงนามธรรมสมมุติที่ถูกสร้าง

⁽³⁷⁾ วิชา สมนวสตี, “มองกฎหมาย”, อ้างแล้ว, หน้า 34

⁽³⁸⁾ ปรีชา ช่างขวัญยืน, “ระบบปรัชญาการเมืองในมานวธรรมศาสตร์”, (สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2529), หน้า 85

⁽³⁹⁾ ปรีชา ช่างขวัญยืน, “ระบบปรัชญาการเมืองในมานวธรรมศาสตร์”, (สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2529), หน้า 4

ขึ้นมา เพื่อเป็นส่วนหนึ่งของปฏิบัติการทางอุดมการณ์ สำหรับใช้สนับสนุนความชอบธรรม, ความขลังหรือความศักดิ์สิทธิ์ของคำสอนหรือกฎเกณฑ์ความประพฤติต่างๆ ในพระธรรมศาสตร์มากกว่าอย่างอื่น เพราะไม่ว่าเราจะจัดให้พระมนูเป็นพระพรหม, กิงเทพ หรือพระราชากนแรกของโลก ทั้งหมดก็ล้วนเป็นตัวแทนของอำนาจศักดิ์สิทธิ์สูงส่งทั้งในทางศาสนาหรือในทางโลก (ที่ปกครองด้วยระบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ในยุคนั้น) ส่วนผู้สร้างธรรมศาสตร์แท้จริงคงหนีไม่พ้นพวกพราหมณ์ซึ่งเป็นผู้อยู่เบื้องหลังการสร้างภาพนามสมมุติดังกล่าวขึ้นมาอีกที หรือพูดอีกอย่างคือพราหมณ์เป็นผู้สร้างธรรมศาสตร์โดยยืมปากพระมนูที่ตนสมมุติสร้างขึ้นมาอีกทีหนึ่งและกระบวนการเขียนธรรมศาสตร์แบบนี้คงไม่เพียงแต่สร้างภาพความศักดิ์สิทธิ์ของธรรมศาสตร์ซึ่งมีลักษณะเป็นคำสอนทั้งทางโลกและทางธรรมเท่านั้น หากยังอาจช่วยกลบเกลื่อน (ระดับหนึ่ง) ความเชื่อ ผลประโยชน์ของผู้เขียน ดังปรากฏจากเนื้อหาที่มีลักษณะควบคุมลดอำนาจษัตริย์และยกย่องพวกพราหมณ์ไว้สูงสุด

โดยสถานะภาพด้านคำสอนของคัมภีร์มานวธรรมศาสตร์ในศาสนาฮินดู คัมภีร์ดังกล่าวถูกจัดให้เป็นลักษณะหนึ่งของคัมภีร์อุปะเวททางคะหรือคัมภีร์ที่สร้างขึ้นเพื่อประกอบการอธิบายอย่างกว้างขวางต่อคัมภีร์พระเวท⁽⁴⁰⁾ ในศาสนาฮินดูหรือพราหมณ์คัมภีร์พระเวท (Veda) จัดเป็นคัมภีร์สำคัญที่สุดอีกทั้งเป็นวรรณคดีที่เก่าแก่ที่สุดในโลกเล่มหนึ่ง แม้อันฉบับที่เป็นลายลักษณ์อักษรของคัมภีร์นี้จะเขียนขึ้นหลังคริสตวรรษที่ 5 แต่การท่องจำถ่ายทอดกันต่อๆ มาก่อนหน้านี้ก็มีมาแล้วนับพันๆ ปี ในความเชื่อฮินดูพระเวทเป็นความรู้ศักดิ์สิทธิ์ที่พระผู้เป็นเจ้าของประทานมาให้มนุษย์ ความรู้ลักษณะนี้เรียกอีกอย่างว่า “ศรุตี” (Srutī) แปลว่า “ที่ได้ยินมา” หรือความรู้คำสอนที่ได้ยินได้ฟังมาจากพระผู้เป็นเจ้าของ ถ้าเช่นนั้นบวชเป็นผู้รับความรู้นี้โดยตรงจากพระผู้เป็นเจ้าของ และถ่ายทอดผ่านไปยังพวกพราหมณ์อีกชั้นหนึ่งโดยการท่องจำ⁽⁴¹⁾ ในขณะที่คัมภีร์พระเวทจัดเป็นเรื่อง “ศรุตี” คัมภีร์ธรรมศาสตร์หรือมานวธรรมศาสตร์จัดอยู่ในระดับ

⁽⁴⁰⁾ กิรติ บุญเจือ, “ปรัชญาอินเดีย”, อ้างแล้ว, หน้า 9-10 คัมภีร์อุปะเวททางคะ ประกอบด้วยคัมภีร์ย่อย 4 คัมภีร์ คือ 1. ปุราณะ (แนะนำชีวิตตัวอย่างของบุคคลที่นับถือพระเวท) 2. นยายะ (ตรรกวิทยา) 3. มีมามสา (อธิบายข้อความที่ยุ่งยากในพระเวท) และ 4. ธรรมศาสตร์

⁽⁴¹⁾ ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์, “คัมภีร์สำคัญของชาวฮินดู” ใน ศรีสุรางค์ พูลทรัพย์ (บรรณาธิการ), “รวมบทความอารยธรรมตะวันออก”, อ้างแล้ว, หน้า 23

ต่ำลงมากในพวกที่เรียกว่า “สมฤติ” (Smriti) หรือ “สิ่งที่จำมาได้” กล่าวคือเป็นความรู้ที่จดจำกันสืบทอดกันมาเป็นประเพณี⁽⁴²⁾ หากในขณะที่เดียวกันมานวนธรรมศาสตร์ก็จัดได้เป็นคัมภีร์ที่มีความสำคัญมากที่สุดในจำพวก “สมฤติ” ถัดจากคัมภีร์พระเวททีเดียว⁽⁴³⁾ ความรู้ที่เป็น “สมฤติ” นี้ จะต้องสอดคล้อง กับ “ศรุต” ซึ่งจัดเป็นความรู้ในระดับที่สูงส่งกว่า โดยทั่วไปเนื้อหาของ “สมฤติ” เกี่ยวพันกับเรื่องความเป็นมาของมนุษย์ แนวการดำเนินชีวิตหรือหน้าที่ของมนุษย์ในวาระต่างๆ นอกจากธรรมศาสตร์ “สมฤติ” แล้วงานวรรณกรรมประเภท “สมฤติ” ก็ยังปรากฏในพระสูตรต่างๆ ของฮินดู, คัมภีร์มหาภารตะหรือคัมภีร์รามายณะ เป็นต้น

ถึงแม้ว่ามานวนธรรมศาสตร์โดยจุดกำเนิดจะมีลักษณะเป็นงานวรรณกรรมเชิงศาสนา และมีนักวิชาการตะวันตกบางคนด่วนสรุปให้เป็นคัมภีร์ทางศาสนามีใช้คัมภีร์ทางกฎหมาย หากทว่าเมื่อพิจารณา โดยเนื้อหาละเอียดแล้วก็คงต้องจัดให้เป็นคัมภีร์ความคิดพื้นฐานทางกฎหมายซึ่งประมวลความรู้กฎหมายสำคัญๆ พร้อมกันไปในตัวด้วย เนื่องจากประกอบด้วยเนื้อหา (ส่วนหนึ่ง) เรื่องทางดำเนินวิถีชีวิตของชาวฮินดู ทำนองเดียวกับคัมภีร์ทัลมุด (Talmud) ในศาสนายูดาย (Judaism) ของพวกยิวซึ่งเป็นกฎหมายข้อวินัยของชาวยิวเช่นกัน⁽⁴⁴⁾ ข้อความบางตอนในคัมภีร์นี้ก็กล่าวถึงเรื่องผู้ออกกฎหมาย ผู้ใช้กฎหมาย รวมทั้งการลงโทษต่างๆ ด้วย โดยเฉพาะอย่างยิ่งหากเรายังจำกันได้ถึงลักษณะปรัชญาของตะวันออกที่มีลักษณะเชื่อมโยงเรื่องของกฎหมายศาสนาหรือศีลธรรมเข้าด้วยกันอย่างแนบแน่น เรายังไม่อาจปฏิเสธความเป็นคัมภีร์ทางกฎหมายของมานวนธรรมศาสตร์ได้เลย ในขณะที่เดียวกันก็ยังมีผู้จัดให้คัมภีร์นี้เป็นตำราปรัชญาการเมืองเล่มหนึ่งพร้อมกันไปด้วย (อีกทั้งเป็นตำราทฤษฎีทางการเมืองมากกว่าตำราทฤษฎีทางกฎหมายด้วยซ้ำ) ในแง่เป็นงานเขียนที่มีเนื้อหาสนับสนุนการใช้อำนาจรัฐปกครองคนบนพื้นฐานของระบบวาระหรือความไม่เสมอภาคของคน⁽⁴⁵⁾

⁽⁴²⁾เพ็งอ้าง, หน้าเดียวกัน (เชิงอรรถ 1)

⁽⁴³⁾Robert Lingart, “The Classical Law of India”, (Berkeley, University of California Press, 1973) P. 77

⁽⁴⁴⁾เสฐียรโกเศศ, “ศาสนาเปรียบเทียบ”, (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์บรรณาคาร, 2515), หน้า 217, 347

⁽⁴⁵⁾ปรีชา ช่างขวัญยืน, “ระบบปรัชญาการเมืองในมานวนธรรมศาสตร์”, อ้างแล้ว, หน้า 5, 59

โดยโครงสร้างทางเนื้อหาของมานวธรรมศาสตร์ หรือที่บางคนอาจเรียกเป็น “มนุสมฤติ” (Manusmṛti) จะประกอบด้วยความเริ่มต้นเรื่องกระบวนการให้กำเนิดโลกและกำเนิดชีวิตมนุษย์ (Creation) หลังจากนั้นก็เป็นกรวางข้อกำหนดกฎเกณฑ์การปฏิบัติตนของบุคคล ซึ่งแตกต่างกันไปตามแต่วรรณะ (Caste) ที่สังกัดและขั้นตอนแห่งชีวิตที่แตกต่างกัน เนื้อหาส่วนถัดไปก็ว่าด้วยเรื่องหน้าที่ของกษัตริย์หรือราชธรรม (Rājadharmā) ซึ่งจะเกี่ยวข้องกับการประสิทธิประสาท ความยุติธรรม, บทกฎหมายต่างๆ ในตอนท้ายจะพูดถึงเรื่อง พิธีล้างบาป (Expiatory rites) และข้อถกเถียงบางเรื่องอันเป็นประเด็นทางปรัชญา อาทิ เรื่องกรรม, คุณ (Gūṇas) เป็นต้น⁽⁴⁶⁾

เนื้อหารายละเอียดของมานวธรรมศาสตร์คงเป็นเรื่องที่ผู้สนใจเกี่ยวกับประวัติศาสตร์กฎหมายอาจหาอ่านเอาเองได้ในตำราภาษาอังกฤษที่แปลมาจากภาษาสันสกฤตอีกทอดหนึ่ง⁽⁴⁷⁾ หากจุดสำคัญในงานเขียนชิ้นนี้คือในแง่ของปรัชญากฎหมาย คัมภีร์ดังกล่าวได้ให้อธิบายเกี่ยวกับธรรมชาติของกฎหมาย, ความยุติธรรม หรือบทบาทของกฎหมายในสังคมอย่างไร

หากเริ่มจากประเด็นหัวใจของนิติปรัชญาที่ว่ากฎหมายคืออะไรหรือควรจะเป็นอย่างไรนั้น คำตอบในมานวธรรมศาสตร์ค่อนข้างชัดเจน ภายใต้อิทธิพลของปรัชญาศาสนาของพราหมณ์ กฎหมายคือส่วนหนึ่งแห่งธรรมะ (Dharma) อันศักดิ์สิทธิ์ในศาสนาพราหมณ์ ซึ่งพระผู้เป็นเจ้าทรงประทานมาให้แก่พระมนูโดยที่ธรรมะดังกล่าวจะโยงไปหาคัมภีร์พระเวทอีกชั้นหนึ่ง ข้อสรุปเบื้องต้นนี้คงพิจารณาได้จากสาระในมานวธรรมศาสตร์ที่มีการอ้างในบทเริ่มต้นว่า พระมนูร่ำเรียนสิ่งที่ เป็นขนบธรรมเนียมแห่งกฎหมายอันศักดิ์สิทธิ์จากพระเจ้าผู้ให้กำเนิด ธรรมชาติของกฎหมายไม่อาจแยกออกจากสิ่งที่ถือเป็นธรรมะในคติของพราหมณ์ได้ เนื่องจากธรรมะเป็นกฎเกณฑ์ศักดิ์สิทธิ์ที่อยู่เหนือสภาวะความเป็นไปทั้งปวง และ “เป็นเพื่อนผู้เดียวที่ติดตาม

⁽⁴⁶⁾R.N. Dandekar, “Insights into Hinduism”, (Delhi, Ajanta Publications (India), 1979), P. 363 ผู้สนใจเพิ่มเติมรายละเอียดเกี่ยวกับโครงสร้างเนื้อหาแต่ละบทของมานวธรรมศาสตร์ ขอให้อ่าน Robert Lingart, “The Classical Law of India”, Ibid., PP. 78-87

⁽⁴⁷⁾ตำราภาษาอังกฤษที่เป็นงานแปลนี้ตีพิมพ์มาตั้งแต่ ค.ศ.1794 โดย เซอร์ วิลเลียมโจนส์ (Sir William Jones) เป็นผู้แปล ใช้ชื่อหนังสือว่า “Institutes of Hindu Law” หลังจากนั้นก็มีผู้แปลคนอื่นตีพิมพ์ผลงานแปลในสำนวนต่างๆ ฉบับที่มีผู้อ้างอิงถึงอย่างมากคงเป็นของ Georg Bühler : “The Laws of Manu” ตีพิมพ์เผยแพร่เมื่อปี ค.ศ.1886

เรา (มนุษย์) ไปแม้เมื่อตายแล้ว...”⁽⁴⁸⁾ กฎเกณฑ์ดังกล่าวมิได้เกิดจากการคิดสร้างของมนุษย์ หากเกิดจากการเปิดเผย (Revelation), ประทานมาให้จากพระผู้เป็นเจ้า ซึ่งกล่าวถึงพันธะที่มนุษย์ต้องประพฤติปฏิบัติเพื่อให้เกิดความสงบสุขของชีวิตหรือ “ความหลุดพ้น” ในท้ายที่สุด ประเด็นเกี่ยวกับเรื่องธรรมะนับเป็นหัวใจสำคัญหนึ่งในการเข้าใจธรรมชาติกฎหมายของศาสนาพราหมณ์ แต่ข้อสำคัญคือเราต้องเข้าใจว่าในศาสนาพราหมณ์ฮินดู (หรือแม้ในพุทธศาสนา) ธรรมะหมายถึง “หน้าที่” ในคำอธิบายของแลงกาตก็กล่าวไว้อย่างน่าสนใจว่า ธรรมคือหน้าที่ในการปฏิบัติตามสิ่งที่คนฮินดูถือว่าเป็นระเบียบธรรมชาติของสรรพสิ่ง (Natural Order of Things)⁽⁴⁹⁾ และถือเป็นศีลธรรมของมนุษย์ในสังคม การอธิบายความธรรมะในรูปของ “หน้าที่” ค่อนข้างเป็นการอธิบายความหมายในเชิงปฏิบัติ หากก็สอดคล้องอย่างลึกซึ้งกับรากศัพท์ของคำดังกล่าว : ธร (Dhr) หรือ “ทรง” ที่หมายถึงทรง (Maintain), ค้ำยันสิ่งทั้งหลายไว้หรือการกระทำที่เป็นการทรงสรรพสิ่งให้ตั้งมั่นอยู่ได้⁽⁵⁰⁾ สรรพสิ่งในความหมายนี้มีได้หมายเพียงชีวิตมนุษย์อย่างเดียว หากยังคลุมความไปไกลถึงโลกหรือจักรวาลทั้งหมดอีกด้วย การทรงสิ่งทั้งหลายไว้ในแง่ของพราหมณ์ ฮินดู แสดงออกจากการปฏิบัติ “หน้าที่” ของคนอย่างเหมาะสมตามธรรมชาติของคนหรือพูดให้ละเอียดเพิ่มคือตาม “วรรณะ” ของคนแต่ละคนซึ่งเป็นเรื่องกฎธรรมชาติในปรัชญาของศาสนาพราหมณ์ ประเด็นเรื่อง “วรรณะ” ที่หยิบยกขึ้นพูดนี้นับเป็น

⁽⁴⁸⁾ อังใน ปรีชา ช่างขวัญอิน, “ระบบปรัชญาการเมืองในมานวธรรมศาสตร์”, อ้างแล้ว, หน้า 63

⁽⁴⁹⁾ Bernard S. Jackson, “From Dharma to Law”, (The American Journal of Comparative Law, Vol. 23, 1975), P. 494

อนึ่ง ขอให้เปรียบเทียบกับแปลความ “ธรรมะ” ในพุทธศาสนา ซึ่งท่านอาจารย์พุทธทาสภิกขุให้ไว้ 4 ความหมายคือ 1. ตัวธรรมชาติ 2. กฎของธรรมชาติ 3. หน้าที่ตามกฎหมายของธรรมชาติ 4. ผลเกิดจากหน้าที่ นำสังเกตที่ท่านได้เน้นการเผยแผ่ความหมายประการที่ 3 พร้อมขยายความว่า ธรรมะคือ “หน้าที่ที่มนุษย์จะต้องปฏิบัติให้ถูกต้องตามกฎหมายของธรรมชาติ ทุกชั้นทุกตอนแห่งวิวัฒนาการของเรา, เพื่อความมีชีวิตอยู่อย่างผาสุก ทั้งโดยส่วนตัวและส่วนรวมหรือทั้งโลก” ดูตัวอย่างคำอธิบายนี้ได้ในอาทิ พุทธทาสภิกขุ, “ปรมาตตธรรมกลับมา” (ตอนที่ 1) (กรุงเทพฯ : หจก.การพิมพ์พระนคร, 2526) อนึ่ง ผู้สนใจประเด็นการแปลความนี้ อาจศึกษาเพิ่มเติมเชิงเปรียบเทียบในงานเขียนอื่นๆ อาทิ “พุทธปรัชญาประยุกต์” ของ รท.สุภัทร สุคนธาภิรมย์ ซึ่งแปลความหมายคำว่า ธรรม (ธรรม) อย่างกว้างขวางได้ถึง 10 ประการ เป็นต้นว่า กฎธรรมชาติ (Law of Nature), ปรากฏการณ์ (Phenomenon), สิ่งที่มี (Being), สิ่งแวดล้อม (Environment), ความเป็นจริง (Reality), สภาพธรรมดา (Normality), ศีลธรรม-ความยุติธรรม (Morality, Justice) อ้างใน รท.สุภัทร สุคนธาภิรมย์, “พุทธปรัชญาประยุกต์”, (กรุงเทพฯ : อมรรการพิมพ์, 2528), หน้า 24-26

⁽⁵⁰⁾ Robert Lingart, “The Classical Law of India”, Op.cit., P. 3

รากฐานของปรัชญาทางสังคมของศาสนาพราหมณ์ และโดยทั่วไปจุดชี้ขาดความถูกต้องจะถูกกำหนดจากแนวคิดเรื่องวรรณะดังกล่าว อย่างไรก็ตามประเด็นนี้เราจะกล่าวโดยละเอียดกันอีกครั้งภายหลัง

ในเมื่อ “ธรรมะ” หมายถึง “หน้าที่” และ “หน้าที่” ที่มนุษย์พึงปฏิบัติเพื่อความอยู่รอดหรือการทรงชีวิตอยู่ได้อย่างปกติสุข มีอยู่นานัปการ ถึงที่สุดความหมายของ “ธรรมะ” หรือศีลธรรมก็คือ องค์รวม (Totality) แห่งหน้าที่ซึ่งมนุษย์พึงปฏิบัติ และองค์รวมแห่งหน้าที่นั้นก็ย่อมถือเป็นรากฐานหรือแกนกลางของระบบหรือโครงสร้างของกฎหมาย ซึ่งเป็นรูปแบบหนึ่งของระเบียบแห่งความประพฤติของคนในสังคมซึ่งมีสภาพบังคับภายนอก บทบาทของธรรมะจึงมีความสำคัญอย่างยิ่งในปรัชญากฎหมายดังกล่าว อย่างไรก็ตามแม้โดยทั่วไปธรรมะจะมีความสำคัญอย่างสูงในชีวิตมนุษย์ ทั้งในระดับปัจเจกบุคคลและระดับสังคม ในทางปฏิบัติธรรมะก็คงไม่สามารถควบคุมพฤติกรรมอันแท้จริงของมนุษย์ได้ตลอดเวลา สืบแต่ธรรมชาติอันซับซ้อนในตัวมนุษย์และปัญหาสภาพบังคับของธรรมะในความเป็นจริง ข้อเท็จจริงเช่นนี้เป็นที่ยอมรับสำหรับฮินดูเช่นกัน เพราะการที่มนุษย์จะกระทำสิ่งใดๆ ตามกฎเกณฑ์แห่งศาสนาหรือธรรมะโดยตลอดนั้นย่อมไม่ใช่เรื่องที่พานพบได้ง่ายๆ แรงจูงใจเบื้องหลังการกระทำของมนุษย์ย่อมมีอยู่หลายหลาก ในแง่ฮินดูยอมรับว่า นอกจากธรรมะซึ่งจัดเป็นคุณธรรมสำคัญเบื้องหลังเจตนาหรือการกระทำของคนแล้ว พฤติกรรมของมนุษย์ยังอยู่ภายใต้สิ่งซึ่งเป็นแรงจูงใจสำคัญอีกสองประการ กล่าวคือ อรรถ (Artha) : อรรถประโยชน์ หรือความมั่งคั่ง และกามา (Kama) : โลภีย์สุข หรือความสนุกสนาน⁽⁵¹⁾ ธรรมะ, อรรถประโยชน์และโลภีย์สุขจึงนับเป็นแรงจูงใจพื้นฐาน 3 ประการเบื้องหลังพฤติกรรมของมนุษย์ แรงจูงใจทั้งสามมีคุณค่าลดหลั่นกันไปในปรัชญาของฝ่ายฮินดู โดยที่ฮินดูก็ยอมรับถึงความสำคัญหรือความจำเป็นแห่งการดำรงอยู่ของแรงจูงใจทั้ง 3 ประการ ด้วยเหตุนี้เองที่ในงานวรรณกรรมทางศาสนาของฮินดู นอกจากจะกล่าวยกย่องต่อธรรมศาสตร์แล้ว ยังกล่าวถึงศาสตร์เกี่ยวกับเรื่องผลประโยชน์หรืออรรถศาสตร์ (Artha - śastra) และศาสตร์เกี่ยวกับการแสวงหาความสุขทางกามหรือกามสูตร (Kāmasūtra) อีกด้วย การยอมรับของฮินดูต่อเรื่องเหล่านี้นับเป็นการอธิบายศาสนาหรือจะว่าสร้างคำสอนทางศาสนาบนพื้นฐานแห่งความเป็นจริงในธรรมชาติของมนุษย์ก็คงได้กระมัง

⁽⁵¹⁾Op.cit., P 5

อย่างไรก็ตามพฤติกรรมของมนุษย์จะมีความชอบธรรมเพียงใด หรือระดับใดก็ขึ้นอยู่กับระดับแห่งแรงจูงใจที่อยู่เบื้องหลังการกระทำนั้นๆ โดยนัยนี้กฎเกณฑ์แห่งการกระทำที่วางอยู่บนพื้นฐานของธรรมะก็ย่อมมีฐานะแห่งความถูกต้องชอบธรรมสูงกว่ากฎเกณฑ์ที่อยู่บนพื้นฐานของอรรถประโยชน์ เช่นเดียวกับกฎเกณฑ์บนฐานแห่งอรรถประโยชน์ก็ย่อมมีความชอบธรรมสูงกว่ากฎเกณฑ์ที่ยึดตามเป็นพื้นฐาน ไม่มีข้อสงสัยว่าในการจัดลำดับดังกล่าว ธรรมะย่อมอยู่ในระดับสูงสุดและความเป็นเรื่องต่ำสุด แต่ถึงกระนั้นก็เชื่อว่าเราจะปฏิเสธความโดยสิ้นเชิงเสียทีเดียว นี่คือลักษณะประนีประนอมอันสำคัญของฮินดูในการสร้างคำสอนซึ่งนำพฤติกรรมของคนบนพื้นฐานแห่งข้อเท็จจริงของธรรมชาติคน จุดสำคัญยิ่งคือแม้โดยหลักการ ธรรมะจะเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์สูงสุดหากทว่าถึงที่สุดแล้วฮินดูหรือพระมนูก็เน้นความดีสูงสุด (Highest Good) ให้อยู่ที่การหลอมรวมสิ่งที่อยู่เบื้องหลังแรงจูงใจทั้ง 3 ประการเข้าด้วยกัน กล่าวคือพฤติกรรมใดซึ่งปรากฏอยู่บนฐานร่วมแห่งธรรมะ, อรรถประโยชน์และกามอย่างกลมกลืนกันได้ พฤติกรรมนั้นย่อมถือเป็นความดีสูงสุดที่พึงปรารถนา ในแง่ของแนวคิดทางกฎหมายก็คงเช่นกัน แน่แน่นอนว่ากฎเกณฑ์แห่งธรรมะย่อมตั้งมั่นเป็นรากฐานสำคัญแห่งกฎหมาย หากทว่ามาตรฐานในเรื่องผลประโยชน์หรือกระทั่งกาม โลกีย์สุข (แม้จะเกิดขึ้นได้น้อยครั้งก็ตาม) ก็อาจสำแดงบทบาทบางส่วนได้ในการคิดสร้างกฎหมายในทางปฏิบัติ⁽⁵²⁾

จนถึงบัดนี้ ประเด็นสำคัญเชิงปรัชญากฎหมายของฮินดูเรื่องธรรมชาติของกฎหมายที่ต้องสัมพันธ์กับธรรมะเสมอ น่าจะเป็นที่เข้าใจกันแล้ว กระนั้นก็ดีเมื่อเราพูดว่ากฎหมายต้องสัมพันธ์กับธรรมะหรือโดยเฉพาะกฎหมายเป็นหรือคือส่วนหนึ่งแห่งธรรมะ หากพิจารณากันอย่างเคร่งครัด คำกล่าวเช่นนี้มีได้เท่ากับการถือเอากฎหมายกับธรรมะเป็นสิ่งเดียวกัน ภาพรวมของธรรมะแท้จริงแล้วย่อมกว้างใหญ่กว่ากฎหมาย กฎหมายคือส่วนหนึ่งแห่งธรรมะหาใช่ทั้งหมดของธรรมะไม่ ธรรมะมิใช่เป็นกฎหมายเสมอไปหรือธรรมะทุกเรื่องไม่จำเป็นต้องเป็นกฎหมาย เหตุเพราะสภาพบังคับ, บทลงโทษ หรือทัณฑ์ย่อมต้องคู่กับกฎหมายเสมอไปในขณะที่ธรรมะในความหมายเชิงหลักความประพฤติทางศาสนา หรือธรรมะที่ยังมิได้ประกาศเป็นกฎหมายย่อมไม่มีสภาพบังคับภายนอกที่เข้มงวด, รุนแรงหรือสม่ำเสมอเทียบเท่ากฎหมาย

⁽⁵²⁾Op.cit., P.P. 5-6

ประเด็นเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างกฎหมายกับสภาพบังคับนี้ปรากฏชัดแจ้งในมานาวรรณศาสตร์ คัมภีร์ดังกล่าวกำหนดให้การลงโทษหรือ “ทัณฑ์” มีฐานะเป็นเทพโอรสของพระอิศวร มีหน้าที่คุ้มครองสิ่งทั้งปวงโดยเป็นทั้งกฎหมาย, พลังอำนาจแห่งกฎหมาย และเป็นทั้งความยุติธรรมด้วย :⁽⁵³⁾

“ด้วยเหตุผลของพระองค์เอง พระอิศวรทรงรังสฤษฎ์ ทัณฑ์ขึ้นเป็นโอรส ให้ประกอบขึ้นด้วยความรุ่งเรืองแห่งพรหม เพื่อคุ้มครองสิ่งทั้งปวง นี่คือกฎหมาย...

...ทัณฑ์ปกครองมนุษย์ทั้งปวง ทัณฑ์เท่านั้นที่คุ้มครองมนุษย์ ทัณฑ์เฝ้าเมื่อยามเขาหลับ ปราศญ์ยอมรู้แจ้งว่าทัณฑ์คือความยุติธรรม...โลกทั้งผองถูกปกครองด้วยทัณฑ์ คนบริสุทธ์นั้นหาได้ยาก เหตุเพราะกลัวทัณฑ์ต่างหาก โลกทั้งผองจึงเป็นรมณีสถาน...”

ความเป็นหนึ่งเดียวของ “ทัณฑ์”, กฎหมายและความยุติธรรมข้างต้นย่อมชี้ให้เห็นถึงความเชื่อมั่นในลักษณะคู่ขนานของ “ธรรมะ” (ที่เป็นกฎหมาย) และ “อำนาจ” ที่จำเป็นต้องประกอบเข้าด้วยกันเสมอในลักษณะคล้ายด้านสองด้านของเหรียญอันเดียวกัน กฎหมายที่ไร้สภาพบังคับหรือการลงโทษกำกับย่อมไร้ชีวิต ไร้อำนาจในการควบคุมสรรพสิ่งให้ดำเนินไปอย่างถูกต้อง ในทำนองกลับกันการใช้อำนาจซึ่งปราศจากธรรมะหรือกฎหมายรองรับย่อมมิใช่ “ทัณฑ์” ที่จะยังโลกทั้งผองให้เป็นรมณีสถาน หากตรงกันข้ามรังแต่จะสร้างความวิบัติให้แก่ทุกสิ่งรวมทั้งผู้ใช้อำนาจนั้นๆ ด้วย ความตรงนี้ย่อมพิจารณาได้จากมานาวรรณศาสตร์โดยตรง :

“หากทัณฑ์ได้ถูกกำหนดลงอย่างเหมาะสม หลังการพิจารณาอย่างถูกต้องแล้ว มันจะทำให้ประชาชนทั้งผองมีแต่ความสงบสุข ทว่าหากมันถูกกำหนดลงโดยปราศจากการตรวจสอบพิจารณา ทัณฑ์จะทำลายล้างทุกสรรพสิ่ง

หากพระราชามีได้ลงทัณฑ์ต่อบุคคลที่สมควรถูกลงโทษ คนผู้เข้มแข็งกว่าก็จะอย่างเผาคนที่อ่อนแอกว่า เจกเช่นเดียวกับปลาบ่นไม้ย่าง”⁽⁵⁴⁾

⁽⁵³⁾อ้างใน ปรีชา ช่างขวัญอิน, “ระบบปรัชญาการเมืองในมานาวรรณศาสตร์”, อ้างแล้ว, หน้า 66-7 (ความที่เน้นกระทำโดยผู้เขียน)

⁽⁵⁴⁾G. Bühler, “The Laws of Manu”, (Delhi, Motilal Banarsidass, 1970), P. 219

“พระราชทานผู้ใช้ทัณฑ์โดยชอบยอมถึงความเจริญ 3 ประการ (คุณธรรม ความพึงพอใจ ความมั่งคั่ง) ส่วนพระราชโองต ปราศจากความเป็นธรรม และมากด้วยดีค้นหา ย่อมถึงความ พินาศด้วยทัณฑ์

เพราะทัณฑ์ซึ่งรุ่งโรจน์ และบุคคลผู้ไว้ระเบียบยึดไว้ได้ยากนั้นจะทำลายพระราชและ พระญาติ พระวงศ์ ในกาลที่พระองค์ทรงละความยุติธรรม”⁽⁵⁵⁾

เมื่อมองจากธรรมชาติอันแนบแน่นของกฎหมาย, ธรรมะและทัณฑ์ ภาพของสังคมอุดมคติ ตามปรัชญากฎหมายของฮินดู ดูจะปรากฏชัดเจนในแง่เป็นสังคมที่ปกครองโดยธรรมะหรือ กฎหมายเป็นใหญ่สูงสุด ตรงจุดนี้คำกล่าวในเชิง “โลกทั้งผองถูกปกครองด้วยทัณฑ์” ก็อาจ ทำให้หลายคนมีจินตภาพไปไกลจนคิดเทียบเคียงถึงความคิดเรื่อง “นิติรัฐ” (Legal State) หรือหลักนิติธรรม (The Rule of Law) ในความคิดสมัยใหม่ของตะวันตก อย่างไรก็ตาม หากคิดเปรียบเทียบให้ลึกซึ้งแล้ว คำตอบหรือข้อสรุปอาจพรัมว้าวอยู่มากในการอนุมานให้รัฐ หรือสังคมภายใต้มานวธรรมศาสตร์เป็นนิติรัฐเช่นปัจจุบัน แน่ละโดยพิจารณาเพียงถ้อยคำ มา นวธรรมศาสตร์สนับสนุนเรื่องนิติรัฐ ในความหมายตามตัวอักษรซึ่งหมายถึงรัฐที่ปกครองด้วย กฎหมายหรือธรรมะ หรือทัณฑ์ ทว่ามาตรฐานแห่งความเป็นนิติรัฐหรือเงื่อนไขที่ใช้ชี้ขาด ความเป็นนิติรัฐตามแนวคิดสมัยใหม่ดูแตกต่างอย่างมากจากมานวธรรมศาสตร์ การเน้น เรื่องเสรีภาพหรือความคิดแบบปัจเจกชนนิยม, ความเสมอภาค, การแบ่งแยกอำนาจสูงสุด, หลักประกันของการบังคับใช้กฎหมายอย่างเสมอภาค, อิสระ, เป็นกลางในแนวคิดนิติรัฐสมัย ใหม่คงมิใช่สิ่งที่จะหาพบได้ในมานวธรรมศาสตร์ ซึ่งกำเนิดในยุคที่ปกครองกันด้วยระบบสม- บุรณาญาสิทธิราชย์ ภายใต้ระบบวรรณะอันเข้มงวดของศาสนาพราหมณ์ เพราะฉะนั้น แม้ มานวธรรมศาสตร์จะเน้นเรื่องการปกครองโดยธรรมะ หรือความเป็นส่วนหนึ่งของ กฎหมายในธรรมะ อุดมคติทางการปกครองหรือทางกฎหมายดังกล่าวก็น่าจะมองเป็นเรื่อง ทฤษฎีมากกว่าจะเป็นเรื่องถือจริงจัง หากมองกันในทางปฏิบัติ หลักการที่ยืนยันให้กฎหมาย ธรรมะ และทัณฑ์, การลงโทษ, หลอมตัวเป็นเนื้อเดียวกันยอมกำหนดขึ้นได้เสมอ หาก ความเป็นไปได้ในการบังคับการให้เป็นไปดังนี้ หรือกระบวนการควบคุมให้หันเหกลับมาสู่

⁽⁵⁵⁾อ้างใน ปรีชา ช่างขวัญอิน, “ระบบปรัชญาการเมืองในมานวธรรมศาสตร์”, อ้างแล้ว, หน้า 38

หลักการนี้เมื่อมีการเบี่ยงเบน สิ่งนี้ต่างหากเล่าที่เป็นเรื่องน่ากังขาอยู่มากในสังคมที่มีใช้เป็นประจำปีโดยเช่นโลกปัจจุบัน หากการตรากฎหมายหรือกฎหมายที่ตราขึ้นโดยพระราชกฤษฎีกาไม่สอดคล้องกับธรรมชาติใครเล่าจะเป็นผู้ชี้ผิด พรหมณ์ซึ่งมีบทบาทด้านกฎหมายจะมีอำนาจตัดสินตัดสินโต้แย้งได้กระนั้นหรือ คำตอบนับว่าเป็นเรื่องน่าคิด ส่วนสำคัญคงแปรไปกับประเด็นเรื่องการต่อสู้เพื่ออำนาจหรือดุลแห่งอำนาจในราชสำนักระหว่างกษัตริย์กับพรหมณ์หรือข้อเท็จจริงเกี่ยวกับบารมี, ความยิ่งใหญ่ของกษัตริย์ในแต่ละแผ่นดิน อย่างไรก็ตามรายละเอียดส่วนนี้คงเป็นเรื่องที่ต้องขอข้ามไปก่อน ที่ควรกล่าวแทรกในขอบข่ายของนิติปรัชญาน่าจะย้อนกลับมาที่เรื่องกฎหมายกับธรรมชาติอีกครั้งหนึ่ง กล่าวคือภายใต้หลักคิดของมานวธรรมศาสตร์ หากมีการตรากฎหมายชนิดที่ขัดแย้งกับธรรมชาติขึ้นมา กฎหมายนั้นๆ จะมีสภาพเช่นใด หรือเบื้องหน้ากฎหมายตั้งว่าประชาชนควรมีทำอย่างไร

คำถามเหล่านี้ มานวธรรมศาสตร์มิได้ให้คำตอบที่แน่นอน ซึ่งหากเปรียบเทียบกับแนวคิดที่ใกล้เคียงกันของปรัชญากฎหมายธรรมชาติตะวันตกในบางจุดแล้วเราจะพบคำตอบที่ชัดเจนกว่า ดังอาทิ ปรัชญากฎหมายธรรมชาติเชิงคริสต์ (Christian Natural Law) ในยุคกลางภายใต้การครอบงำของศาสนาจักรโรมันแคทอลิกก็ยืนยันให้กฎหมายของรัฐที่ขัดแย้งกับกฎหมายธรรมชาติ (ซึ่งเกิดจากเจตน์จำนงของพระเจ้า) เป็นโมฆะหรือสิ้นสภาพความเป็นกฎหมาย อีกทั้งในหลายๆ กรณีประชาชนก็ไม่จำเป็นต้องเคารพปฏิบัติตามกฎหมายนั้นๆ⁽⁵⁶⁾ สำหรับปรัชญากฎหมายของฝ่ายฮินดูแล้ว ผลลัพธ์ของการตรากฎหมายที่ขัดแย้งกับธรรมชาติหรือศีลธรรมโดยหลักใหญ่ใจความจะอยู่ที่ความหายนะของตัวบุคคล ผู้กระทำการดังกล่าวมากกว่าอย่างอื่น ดังเราอาจเปรียบเทียบกับเรื่องการลง “ทัณฑ์” (ซึ่งเปรียบได้กับอีกด้านหนึ่งของกฎหมาย) โดยปราศจากความเป็นธรรมก่อนหน้านี้ และกรณีดังกล่าวก็ไม่น่าจะแตกต่างนักจากการประพฤติดิปฏิบัติตนที่เบี่ยงเบนไปจากบทบังคับแห่งธรรมะทั่วไป ซึ่งจัดเป็นการทำลายโชคชะตาของตนเอง อีกทั้งเป็นการเผยให้เห็นการสูญเสียความหลุดพ้นจากบาปให้เป็นที่ประจักษ์แก่ตัวเอง⁽⁵⁷⁾ อย่างไรก็ตาม นอกเหนือจากผลลัพธ์ในแง่ความวิบัติหายนะของตัว

⁽⁵⁶⁾ดู จรัญ โฆษณานันท์, “นิติปรัชญา”, (กรุงเทพฯ : บริษัทวังคิลป์การพิมพ์, 2531), หน้า 136-40

⁽⁵⁷⁾Upendra Baxi, “People’s Law in India – The Hindu Society”, in Masaji Chiba (Ed.), “Asian Indigeneous Law In Interaction with Received Law”, (London, KPI., 1986), P. 219

บุคคลผู้ใช้อำนาจทางกฎหมายหรือปฏิบัติตัวฝ่าฝืนธรรมะ ตัวบทกฎหมายที่ไม่เป็นธรรมดังกล่าวก็ย่อมพลอยไร้ความชอบธรรมในสถานะภาพ หรือใช้ไม่ได้อย่างน้อยในทางทฤษฎีด้วยความข้อนี้ น่าจะยอมรับกันได้ หากเรามองไปที่ภาพรวมของระบบกฎหมายฮินดูโบราณในทรรณะของแลงการ์ด ซึ่งวางอยู่บนพื้นฐานของหลักคิดเรื่องอำนาจอันชอบธรรม (Authority) หาใช่ที่หลักคิดเรื่องความถูกต้องตามกฎหมาย (Legality) แบบระบบกฎหมายของตะวันตกไม่⁽⁵⁸⁾ นอกจากนี้ หากพิจารณาเพิ่มเติมเนื้อหาในมานาวรรณศาสตร์ ความที่ว่า “สมฤติใดขัดแย้งกับคำของพระมनुยอมใช้ไม่ได้”⁽⁵⁹⁾ น่าจะอนุมานใช้เป็นเหตุผลสนับสนุนข้อสรุปข้างต้นได้ ในเมื่อสมฤติ (Smriti) หรือ “สิ่งที่จำมาได้” ครอบคลุมความหมายถึงมานาวรรณศาสตร์หรือศาสตร์ต่าง ๆ ซึ่งว่าด้วยกฎหมายขนบธรรมเนียมประเพณีที่พึงยึดถือปฏิบัติ⁽⁶⁰⁾ เช่นนี้แล้ว การแปลความใหม่เป็น “กฎหมายใดขัดแย้งกับธรรมะหรือคำของพระมनुยอมใช้ไม่ได้” ก็น่าจะถือเป็นหลักคิดหนึ่งในปรัชญากฎหมายของฮินดูได้เช่นกัน

ปัญหาน่าคิดต่อไปคือ ต่อหน้าปัญหากฎหมายที่ไม่เป็นธรรมหรือใช้ไม่ได้ดังกล่าว ประชาชนต้องเคารพเชื่อฟังหรือปฏิเสธคัดค้าน ประเด็นนี้ค่อนข้างเป็นเรื่องทางการเมืองเนื่องจากเกี่ยวข้องกับกาณ์เผชิญหน้าต่ออำนาจรัฐ (กษัตริย์) อย่างไรก็ดี การหาคำตอบเรื่องนี้คงต้องเริ่มต้นจากการแยกแยะลักษณะประชาชนเสียก่อนบนฐานความคิดสำคัญของฮินดูเรื่องวรรณะ เนื่องจากฐานะและบทบาทของประชาชนในสังคมฮินดูใช้ว่าจะเหมือนกันหมด หากแปรไปกับวรรณะที่ตนสังกัด ศาสนาพราหมณ์หรือฮินดู แบ่งวรรณะออกเป็น 4 ระดับ คือ พราหมณ์, กษัตริย์, ไวศยะ และศูทร การแบ่งแยกวรรณะทั้ง 4 ล้วนเป็นไปตามพระประสงค์ของพระเจ้าผู้เป็นเจ้าของความเชื่อของฮินดู พระองค์ทรงสร้างพราหมณ์จากพระโอษฐ์, สร้างกษัตริย์จากพระพาหา, สร้างไวศยะจากพระเพลลาและสร้างศูทรจากพระบาทของพระองค์เอง โดยจุดมุ่งหมายแห่งการสร้างวรรณะดังกล่าวก็เพื่อยังความเจริญให้เกิดแก่โลก จากการแบ่งแยกคนตามฐานะและตามมาด้วยการแบ่งแยกหน้าที่ของคนตามแต่วรรณะที่ตนสังกัด

⁽⁵⁸⁾Op.cit., P. 222

⁽⁵⁹⁾ปรีชา ช่างขวัญยืน, “ระบบปรัชญาการเมืองในมานาวรรณศาสตร์”, อ้างแล้ว หน้า 1

⁽⁶⁰⁾ศรีสุรางค์ พูลทรัพย์, “อารยธรรมอินเดีย”, ใน ศรีสุรางค์ พูลทรัพย์ (บรรณาธิการ), “รวมบทความอารยธรรมตะวันออก”, อ้างแล้ว, หน้า 12

พราหมณ์ซึ่งจัดเป็นวรรณะสูงสุดก็มีหน้าที่ในการสอน, ศึกษาพระเวท, กษัตริย์มีหน้าที่หลักด้านการป้องกันประชาชน, ไวศยะก็ทำหน้าที่ประกอบการผลิตเพื่อเลี้ยงดูสังคมทั้งในรูปการเพาะปลูกและเลี้ยงสัตว์ ส่วนวรรณะสุดท้ายต่ำสุดคือศูทรมีเพียงหน้าที่รับใช้วรรณะทั้งสามก่อนหน้านั้น⁽⁶¹⁾

เมื่อพิจารณาประเด็นเรื่องวรรณะเชื่อมกับปัญหาปฏิกริยาของประชาชนเบื้องหน้ากฎหมายที่ไม่เป็นธรรม จุดเริ่มต้นของคำตอบคงไม่อาจหลีกเลี่ยงจากคำถามว่า ประชาชนนั้นเป็นใคร อยู่ในวรรณะไหน หากพิจารณาอย่างคร่าวๆ ระหว่างประชาชนในวรรณะพราหมณ์ ไวศยะ และศูทร เจาะวรรณะแรกคือพราหมณ์เท่านั้นที่ดูมีบทบาทในการแก้ไขความไม่เป็นธรรมที่อาจเกิดขึ้น ความจริงแล้วในทางหลักการมีเพียงแต่พราหมณ์เท่านั้นที่เป็นผู้ออกกฎหมายให้แก่กษัตริย์ ทว่าความคลุมเครือในเรื่องอำนาจออกกฎหมายของกษัตริย์ก็ยังเป็นที่ถกเถียงกัน⁽⁶²⁾ ภายใต้ระบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ กษัตริย์ย่อมถือครองอำนาจสูงสุดในแผ่นดิน ดังนั้นแม้ในทางทฤษฎีกษัตริย์ต้องพึงพราหมณ์ให้เป็นผู้ออกกฎหมายหรือต้องปกครองบ้านเมืองตามกฎหมาย แต่ในทางปฏิบัติก็เป็นไปได้อย่างมากที่กษัตริย์อาจเป็นผู้ยึดกุมอำนาจในการออกกฎหมายเอง ไม่ว่าจะโดยบังการพราหมณ์ให้เขียนกฎหมายตามที่ตนต้องการ หรือสมคบกับพราหมณ์สร้างกฎหมายที่ขัดแย้งกับธรรมะขึ้นมา แน่หนอนที่ในทุกๆ สังคมย่อมต้องมีทั้งคนเลวและคนดีปะปนกัน กฎข้อนี้ไม่มีข้อยกเว้นแม้ในหมู่วรรณะกษัตริย์หรือพราหมณ์ที่ยังเวียนว่ายอยู่ในโลกีย์วิสัย เบื้องหน้าทราชาห์หรือพราหมณ์ที่เลว พราหมณ์ที่ทรงคุณธรรมก็ย่อมมีบทบาทในการแก้ไขความไม่เป็นธรรมที่เกิดขึ้น ตามหน้าที่ในวรรณะที่สูงส่งของตน ซึ่งมีการดีกรอบบบทบาทหรือหน้าที่ไว้แล้วอย่างเคร่งครัดและไม่สามารถโอนถ่ายหน้าที่นี้ให้แก่คนในวรรณะอื่นได้ ส่วนคนในวรรณะศูทรนั้นเลิกพูดถึงได้ เพราะเป็นวรรณะแห่งการรับใช้ แม้ในมานวธรรมศาสตร์ก็ยืนยันความข้อนี้ “ศูทรจะบริสุทธ์เมื่อเชื่อฟังวรรณะที่สูงกว่า พูดจาแต่น้อยปราศจากการถือความเห็นของตนเป็นใหญ่ และยอมอยู่ใต้อำนาจพราหมณ์เสมอแล้วจะได้ไปเกิด

⁽⁶¹⁾ปรีชา ช่างขวัญยืน, “ระบบปรัชญาการเมืองในมานวธรรมศาสตร์”, อ้างแล้ว, หน้า 23

⁽⁶²⁾เพ็งฮ่าง, หน้า 68, ดูเพิ่มเติมหน้า 98

ดีขึ้น”⁽⁶³⁾ ส่วนวรรณะไวศยะเล่า ตามคติฮินดูก็มีหน้าที่เพียงเป็นหน่วยผลิตทางเศรษฐกิจของสังคมเท่านั้น ไวศยะไม่มีสิทธิทางการเมืองหรือมีส่วนร่วมในทางการเมืองใช้อำนาจปกครอง เพราะสิทธิดังกล่าวเป็นเรื่องของพราหมณ์และกษัตริย์เท่านั้น ดังนั้นจึงเหลือเพียงแต่วรรณะพราหมณ์เท่านั้นที่มีความชอบธรรมในการโต้แย้งความไม่เป็นธรรมทางกฎหมาย เนื่องด้วยมานวธรรม-ศาสตร์เองกำหนดให้พราหมณ์ครองตนอยู่เพื่อธรรมะ มีหน้าที่ทั้งอธิบายธรรมะและรักษาธรรม หน้าที่ดังกล่าวจึงต้องกินความถึงการแก้ไข คัดค้านสิ่งที่เบี่ยงเบนไปจากธรรมะด้วย และการตีความเช่นนี้ก็ดูสอดคล้องกับสถานภาพทางธรรมชาติของวรรณะ เพราะเหตุที่พราหมณ์ถูกจัดให้เป็นวรรณะสูงกว่ากษัตริย์หรือผู้ปกครอง เราทราบได้จากมานวธรรมศาสตร์ว่า กษัตริย์หรือพระราชานั้นมีภูมิกำเนิดมาจาก “ความอยาก” หากพราหมณ์นั้นกำเนิดขึ้นจาก “แก่นสาร” ซึ่งเป็นภูมิกำเนิดที่สูงส่งกว่าด้วยเหตุนี้เองที่เราสามารถพบความต่อไปนี้ได้ ในมานวธรรมศาสตร์:⁽⁶⁴⁾

“แม้ตกอยู่ในความเดือดร้อนแสนสาหัส พระราชาไม่พึงทำให้พราหมณ์โกรธ เพราะเมื่อพราหมณ์โกรธแล้วยอมทำลายพระราชาได้ด้วยบวิวาร กำลังและอุปกรณ์ทั้งหลาย

...เนื่องจากกษัตริย์อุบัติขึ้นจากพราหมณ์ พราหมณ์เท่านั้นจึงควรอยู่เหนือกษัตริย์ในกาลทุกเมื่อที่กษัตริย์ทำการอันโอหังต่อพราหมณ์”

ในทางทฤษฎีบทบาททางสังคมและกฎหมายของวรรณะพราหมณ์จึงดูเปิดกว้างอย่างมาก ถึงแม้ว่าอำนาจสูงสุดในความเป็นจริงจะอยู่ที่กษัตริย์ภายใต้ระบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ก็ตาม โดยสถานะพราหมณ์จึงเป็นบุคคลวรรณะเดียวที่มีสิทธิธรรมในการโต้แย้งว่ากฎหมายที่ตราขึ้นใช้ไม่ได้เพราะขัดกับธรรมะหรือคำสอนของพระมนู อย่างไรก็ตาม แม้เราจะตีความให้พราหมณ์มีสิทธิธรรมในการโต้แย้งดังกล่าว นอกจากความคลุมเครือในทางปฏิบัติเรื่องกษัตริย์จะยอมรับอำนาจดังกล่าวของพราหมณ์ด้วยหรือไม่แล้ว การพิสูจน์เรื่องความขัดแย้งกับธรรมะก็เป็นเรื่องยุ่งยากอยู่มิใช่น้อย เพราะการชี้ขาดประเด็นนี้มีไขุ่ดุลเพียงที่ความหมายของธรรมะในเชิงนามธรรม หากยังต้องก้าวล่วงสู่การพิจารณาเรื่องเนื้อหา, ขอบข่าย และแหล่งที่มาของธรรมะอีกด้วย โดยเฉพาะประเด็นหลัง นับเป็นอีกจุดหนึ่งของเนื้อหาสำคัญทางปรัชญากฎหมายที่จำต้องขยายรายละเอียดเพื่อให้เห็นถึงสิ่งที่ป็นรูปธรรมของธรรมะตามนัยของฮินดูมากขึ้น

⁽⁶³⁾ เฟิ่งอั่ง, หน้า 55

⁽⁶⁴⁾ เฟิ่งอั่ง, หน้า 28

แหล่งที่มาของธรรมะและกระบวนการเปลี่ยนแปลงธรรมะเป็นกฎหมาย

เมื่อพิจารณาจากคัมภีร์สำคัญทางศาสนาของฮินดู แหล่งที่มาของธรรมะคงอยู่ที่คัมภีร์พระเวทเป็นหลัก ขณะเดียวกันธรรมเนียมประเพณีที่ดั้งเดิม (Tradition and Good Custom) ก็ถูกจัดให้เป็นแหล่งอ้างอิงของธรรมะด้วย บทบาทหรือคุณูปการของธรรมเนียมประเพณีต่อความสงบสุขของสังคมย่อมจัดเข้าทำนองเป็น “การกระทำเพื่อทรงสรรพสิ่งให้ตั้งมั่นอยู่ได้” อันเป็นเนื้อแท้แห่งความหมายของธรรมะดุจกัน นอกจากนี้แล้วมานาวรรณศาสตร์ยังจัดให้ “ความพึงพอใจภายใน” (Inner Contentment) เป็นที่มาของธรรมะอีกด้วย⁽⁶⁵⁾ กรณีของความพึงพอใจภายในนี้ควรจะเรียกเสียใหม่เป็นความพอใจของมโนธรรมในบุคคล (Approval of one's conscience) จะชัดเจนกว่าและควรจะหมายถึงเฉพาะมโนธรรมของบุคคลผู้ทรงคุณธรรมอย่างมากด้วย ในจำนวนแหล่งที่มาของธรรมะดังกล่าว พระเวทคงเป็นแหล่งที่มาในลำดับความสำคัญสูงสุด ซึ่งบุคคลต้องค้นหาหรือพิจารณาก่อนเสมอ ส่วนแหล่งที่มาแห่งธรรมะที่เหลือก็มีความสำคัญลดหลั่นตามลงมา ภายใต้ลำดับความสำคัญดังกล่าว บุคคลย่อมอาศัยธรรมเนียมประเพณีเป็นแหล่งอ้างอิงธรรมได้ ก็ต่อเมื่อเรื่องนั้นๆ ไม่มีปรากฏในพระเวทแล้วเท่านั้น เช่นเดียวกับที่จะอ้างความพึงพอใจในมโนธรรมของบุคคลได้ก็ต่อเมื่อไม่สามารถค้นหามาตรฐานแห่งความถูกต้องของชีวิต จากแหล่งที่มาแห่งธรรมะทั้งหลายที่อยู่ในลำดับสูงกว่าได้แล้วเท่านั้น

ประเด็นที่สำคัญยิ่งเหนือกว่าก็คือ แหล่งที่มาต่างๆ ของธรรมะดังกล่าว ยังเปรียบเทียบได้เป็นแหล่งที่มาสำคัญของกฎหมายอีกด้วย คำที่กฎหมายเป็นส่วนหนึ่งแห่งธรรมะดังกล่าวมาก่อนหน้าแล้ว ที่มาแห่งธรรมะจึงย่อมกลายเป็นที่มาแห่งกฎหมายพร้อมกันในตัวด้วย ข้อสรุปตอนนี้อาจพิจารณาเทียบเคียงได้จากความบางตอนในมานาวรรณศาสตร์ :⁽⁶⁶⁾

“วจนทั้งปวงในพระเวทเป็นที่มาของกฎหมาย ประเพณีและการประพฤติปฏิบัติของผู้รู้พระเวทก็เป็นกฎหมาย ประเพณีของคนดี และความพึงพอใจของบุคคลก็เป็นกฎหมายเช่นกัน

⁽⁶⁵⁾Robert Lingart, “The Classical Law of India”, Ibid., P. 6

⁽⁶⁶⁾ปรีชา ช่างขวัญยืน, “ระบบปรัชญาการเมืองในมานาวรรณศาสตร์”, อ้างแล้ว, หน้า 63, 65

...พระราชารู้ว่าอะไรคือธรรม พึงออกกฎหมายหลังจากได้พิจารณาอย่างรอบคอบ แล้วถึงธรรมของวรรณะต่างๆ ขนบธรรมเนียมท้องถิ่น กฎของอาชีพต่างๆ และกฎของตระกูลต่างๆ...”

คำตอบเกี่ยวกับแหล่งที่มาของธรรมะ หรือแหล่งที่มาของกฎหมายข้างต้น น่าจะทำให้ภาพธรรมชาติของกฎหมายในฐานะเป็นส่วนหนึ่งแห่งธรรมะมีความชัดเจนขึ้น แต่กระนั้นคงต้องใช้ความระมัดระวังในการอ่านกับการแปลความเรื่องถ้อยคำในทำนองวงทั้งปวงในพระเวท เป็นที่มาของกฎหมาย ความเหล่านี้นี้มิได้หมายความว่าพระเวททั้งหมดเป็นกฎหมาย ดังทำนองที่เราเคยพูดเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างกฎหมายกับธรรมะมาแล้ว : กฎหมายคือส่วนหนึ่งแห่งธรรมะ หากใช้ทั้งหมดของธรรมะไม่ วงจรทั้งปวงในพระเวทย่อมถือเป็นธรรมะโดยมิพักต้องสงสัยเพราะถือเป็นสิ่งที่ถ่ายทอดมาจากคำพูดหรือพระประสงค์ของพระผู้เป็นเจ้าของโดยตรง หากธรรมะหรือพระเวทก็ได้เป็นกฎหมายทั้งหมดโดยตัวเอง สภาพความเป็นกฎหมายของธรรมะจะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อผ่านสื่อหรือการรับรองทางประเพณีและพระบรมราชโองการของกษัตริย์⁽⁶⁷⁾ โดยที่กระบวนการเปลี่ยนแปลงเกิดขึ้นท่ามกลางความสัมพันธ์อันต่อเนื่องของธรรมะ, ประเพณี และพระบรมราชโองการดังกล่าว แต่ทั้งนี้การเปลี่ยนแปลงดังกล่าวก็มิได้เป็นไปอย่างเป็นระบบหรือเป็นเรื่องที่ต้องเกิดขึ้นอย่างแน่นอนเสมอไป ในแง่นี้ประเพณีจึงเป็นทั้งแหล่งที่มา, สื่อเครื่องมือและผลผลิตของธรรมะ ขณะเดียวกันก็มิได้หมายความว่าประเพณีทั้งหมดจะต้องเป็นเช่นนี้เสมอไป กระบวนการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวจึงดำเนินไปอย่างยืดหยุ่นพอสมควร จากการที่ผู้คนยอมรับปฏิบัติตามธรรมะนั้นๆ จนเป็นประเพณีและด้วยอำนาจสูงสุดแห่งรัฐ ธรรมะจึงสามารถกลายสภาพจากคำสอนทางศีลธรรมเป็นกฎเกณฑ์ทางสังคมที่มีสภาพบังคับขึ้นมาได้⁽⁶⁸⁾

⁽⁶⁷⁾Bernard S. Jackson, “From Dharma to Law”, Ibid., P. 494 ดูเพิ่มเติม Upendra Baxi, “People’s Law in India - The Hindu Society”, Ibid, P. 222

⁽⁶⁸⁾ประเด็นเกี่ยวกับความเชื่อมโยงของประเพณี กฎหมาย และธรรมะ มีข้อชวนให้คิดอยู่มาก โดยเฉพาะในสังคมไทยปัจจุบัน ข้อพิพาทระหว่างรัฐกับชาวบ้าน หลายๆ กรณี อาทิ ในเรื่องป่าไม้หรือที่ดินทำกิน ดำเนินไปบนความขัดแย้ง (ในข้ออ้าง) ระหว่างกฎหมาย (สมัยใหม่) ของรัฐ(State Law) กับจารีตประเพณี ความละเอียดอ่อนต่อการให้ความสำคัญของจารีตประเพณีของชุมชนในเชิงกฎหมาย (Customary Law) น่าจะเกิดจากความเข้าใจทางปรัชญากฎหมายแบบธรรมเนียมด้วย โดยอาจต้องใช้วิธีเทียบเคียงอยู่บ้าง แง่คิดเพิ่มเติมในเชิงเปรียบเทียบคือแม่ในสังคมล้านนา (ไทย) โบราณ ซึ่งอำนาจรัฐผูกพันกับหลักธรรมในพุทธศาสนาอย่างแน่นแฟ้น คนทั่วไปต่างก็อ้างประเพณีปฏิบัติทางสังคมว่าเป็น “ธรรมะ” หรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่มีมาแต่โบราณ การใช้พระราชอำนาจต่างๆ รวมถึงในรูปกฎหมาย ก็มักกระทำอย่างสอดคล้องกับประเพณีปฏิบัติทางสังคมเสมอ อ่างใน พิธีนัย ไชยแสงสุกุล, “นิติปรัชญา”, (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์สามเจริญพานิช, 2533), หน้า 413-4